

מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

איתמר ברנר

היחידה ללימודים בין תחומיים

לימודי פרשנות ותרבות

הוגש לסינט אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

פרופ' אבי שגיא מהמחלקה לפילוסופיה והתכנית לפרשנות ותרבות

ופרופ' עדיאל שרמר מהמחלקה לתולדות ישראל

באוניברסיטת בר-אילן

שלמי תודה

אני חב תודה לאנשים רבים שסייעו בידי, מי יותר ומי פחות, מי ביודעין ומי שלא ביודעין, במהלך כתיבת עבודה זו.

מנחי הדוקטורט, פרופ' אבי שגיא ופרופ' עדיאל שרמר, היו לי מורים מעולים ומדריכים קשובים, ביקורתיים ומחכימים. לנכונותם לסייע ולקיים דיאלוג כל אימת שהדבר היה נדרש, ולביקורת שהעניקו לי בשלבי העבודה השונים – יש תפקיד חשוב ביותר בעיצוב העבודה. תודתי נתונה להם הן ביחס למקרים בהם הסכימו לדבריי, הן – ושמה בעיקר – ביחס למקרים בהם ביקרו את דבריי וחלקו עליהם.

מורים שונים בתכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר-אילן, היו גם הם לעזר במהלך העבודה, כאשר נזקקתי לעצתם ולידיעותיהם בתחומים שונים, ואני מודה להם על כך מקרב לב.

בשנים תשס"ו-תשס"ז ותשס"ט-תש"ע שימשתי כעמית מחקר, במסגרות שונות, במכון שלום הרטמן בירושלים. ברצוני להודות למכון ולעומדים בראשו, הרב פרופ' דוד הרטמן והרב ד"ר דניאל הרטמן, על סיועם ותמיכתם בשנים אלו. מכון הרטמן מהווה מרכז מיוחד במינו של דיון ולימוד פתוחים ומעמיקים במדעי היהדות השונים. הדיאלוג הפורה עם חברי המכון תרם רבות לפיתוח הרעיונות שהביאו בסופו של דבר לכתיבת עבודה זו, ועל כך אני מודה לכל אחד מהם.

בשנת תשס"ו השתתפתי בתכנית 'עמיתי התלמוד' בבית המדרש 'מת"ן' בירושלים. משתתפי תכנית ייחודית זו היו חדורים באהבה לתלמוד ובשאיפה לפתוח אופקים חדשים בלימודו ובמחקרו. הדיונים המשותפים בתכנית העניקו לי הזדמנות להציג באופן ראשוני את הרעיונות שהתגבשו לבסוף לכלל עבודה זו, ועל כך אני מודה לחבריי לתכנית ולעומדים בראשה.

כתיבת העבודה נתמכה בידי קרן מלגת הנשיא לדוקטורנטים מצטיינים באוניברסיטת בר-אילן, ואני מודה לקרן על תמיכתה. בשנת 2009, כתיבת העבודה נתמכה על ידי קרן הזכרון לתרבות יהודית (The Memorial Foundation for Jewish Culture), וגם לה אני מודה על התמיכה.

עבודת המחקר והכתיבה נעשתה בעיקר בספריות שונות בארץ. כאן ברצוני להודות לצוותי הספריות השונות של אוניברסיטת בר-אילן, ובמיוחד לכנרת מהספריה לפילוספיה

באוניברסיטה; וכן לצוות הספרנים והספרניות המסור של ספריית מכללת יעקב הרצוג וישיבת הר-עציון.

חברות וחברים שונים עמצוד לצידי וסייעו בידי במהלך כתיבת העבודה – מי במילה טובה, מי בעצה, מי בקריאה ביקורתית של חלקים מהעבודה. אני מודה לכל אחד ואחת מהם. במיוחד ברצוני להודות לידידי הקרובים עמית עסיס, חזקי שהם ודתן לשם, על השיחות הממושכות, הפוריות והמעודדות לאורך שנות המחקר והכתיבה. תודה מיוחדת נוספת לידידי הרב הראל גורדין והרב חיים כפרי – לכל אחד מהם על שיחה אחת חשובה ששינתה המון.

בני המשפחה המורחבת תמכו וסייעו בידי בדרכים שונות לאורך השנים, ועל כך נתונה להם תודתי. במיוחד אני חב תודה עמוקה להוריי, אילנה ודיויד ברנר, וכן לחמי וחמותי, נחמי ודוד כהן, אשר נמצאים לצידי ולצד משפחתי תמיד ומסייעים באינספור דרכים. תודה מיוחדת נתונה גם לסבתא אהובה ולסבא יעקב למברגר על סיועם התמידי, שאת חשיבותו ותרומתו כלל לא ניתן לאמוד.

*

אני מקדיש מחקר זה לשני אנשים יקרים.

מורי ורבי, הרב שג"ר זצ"ל, היה תלמיד חכם עצום והוגה דעות מעמיק, שעודד את תלמידיו לפתיחות מחשבתית ואומץ אינטלקטואלי ורוחני. בהשראתו ובעידודו יצאתי לחפש דרכים חדשות להתבונן בתלמוד ולהבינו. הרב שג"ר הסתלק מהעולם במהלך שנות כתיבת העבודה, בחודש סיוון תשס"ז, ואת הבטחתי להגיש לו את העותק הגמור והמאושר הראשון של העבודה אני ממיר בהקדשתה לו.

את אהבתי לתלמוד אני חב, במידה רבה, לסבי-מורי, ר' שלמה ברנר יב"א. סבא שלמה הינו 'איש בית המדרש הישן' במלוא מובן המילה. כמי שזכה ללמוד בישיבות ליטא המעטירות מפי ר' שמעון שקאפ מגרודנה ור' ירוחם ליבוביץ' ממיר, ולאחר מכן מפי חוקרי תלמוד חשובים בארה"ב ובישראל – התלמוד הינו לחם-חוקו היומיומי מאז שאני זוכר אותו ועד היום. אני מאחל לו שיזכה לעוד שנות לימוד רבות, בשיבה טובה ובשמחה. גם לו אני מקדיש באהבה עבודה זו.

*

מעבר לכל אלה, תודה אינסופית נתונה לארבעת בנותיי, שפע, קדם, המיה ומשוש-לב על כל הטוב והאור שהן מעניקות לחיי יום-יום ושעה-שעה. ללא השמחה שנוכחותן מאצילה עליי ספק אם הייתה נכתבת עבודה זו.

ולבסוף, התודה הגדולה ביותר נתונה לאשתי האהובה אביטל, על שותפות עמוקה וחברות גדולה, על הבניה המשותפת והעזרה התמידיית בכל, על הענקת המרחב ועל האמון. ניתן לומר שהשותפות הזו משוקעת בכל אות ואות בעבודה, שכן בלעדיה העבודה לעולם לא הייתה נכתבת.

את דבריי אלו אחתום בתודה לא-ל רואי, שהעניק לי את הזכות לעסוק בדברי תורה ולכתוב בהם.

תוכן העניינים

אתקציר
1הקדמה
3 מבוא: צורת העבודה עם טקסטים מן התלמוד הבבלי
31. המחלוקת אודות התהוות התלמוד הבבלי
72. בין קביעות היסטוריות לקביעות ספרותיות
83. ההבדל בין 'חיבור אנונימי' ל'חיבור סתמאי' והשלכותיו
94. השלכות בנוגע לצורת העבודה עם הטקסט התלמודי
13 שער ראשון: הקטגוריזציה של השיח הפרשני בתלמוד הבבלי
15הקדמה
17פרק ראשון: פירושים ליטראליים ופירושים לא-ליטראליים בתלמוד הבבלי
17הקדמה
171. הגדרות והמשגות ראשוניות
17א. 'פרשנות', 'פירוש', 'לפרש'
18ב. פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית
19ג. אוקימתא
202. 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית' והבחנה בין 'פשט' ל'דרש'
243. הכשל של המובן מאליו: האם יש טקסט 'שקוף' ומובן 'שקוף'?
264. משחקי לשון רבים, קהילות פרשניות מרובות והקריאה הליטראלית
285. 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית': סיכום הביקורת והשלכותיה
31פרק שני: העדר רפלקסיה הרמנויטית בתלמוד הבבלי
31הקדמה

33 1. הבחנה בין פירושים בתלמוד הבבלי: סוגיות 'במאי קמיפלגי'.
34 א. פסחים סג ע"א.
34 ב. יבמות יט ע"ב, קידושין מד ע"א.
35 ג. בבא קמא ל ע"ב.
36 ד. זבחים עט ע"ב.
36 ה. גיטין ע ע"ב.
37 סוגיות 'במאי קמיפלגי': סיכום.
38 2. סוגיות עם תשובה הרמנויטית לשאלה 'במאי קמיפלגי'.
40 3. המשמעות של העדר רפלקסיה הרמנויטית בתלמוד הבבלי.
43 שער שני: ניתוח הרמנויטי של אופי שיח הפרשני בתלמוד הבבלי.
45 הקדמה.
47 פרק שלישי: מודל א' – הפרשנות בתלמוד הבבלי כיישום.
47 הקדמה.
47 1. השפעת ההקשר הסוגייתי על הפרשנות.
48 2. הפרשנות כיישום בתלמוד הבבלי.
52 3. קשיים במודל א'.
53 א. סוגיות שאינן חותרות להכרעה הלכתית.
55 ב. סוגיות לא מעשיות.
57 פרק רביעי: מודל ב' – הפרשנות כמשחק שפה, ייצור שפה ו'הגדלת תורה' בתלמוד הבבלי.
57 הקדמה.
57 1. פרשנות כייצור שפה.
60 2. הפרשנות בתלמוד הבבלי כתכלית לעצמה.
63 3. קשיים במודל ב'.
63 א. סוגיות שיש בהן פסיקת הלכה.
67 ב. אקספליקציה של מרכזיות ההלכה בתלמוד הבבלי.

69ג. ייצוב המסורת הנורמטיבית.
69ד. ההלכה התנאית כבסיס המבנה של התלמוד הבבלי.
70הביקורת על מודל ב': סיכום.
71פרק חמישי: מודל ג' – הפרשנות התלמודית כביקורת תרבות.
71הקדמה.
721. ההלכה כרכיב תרבותי.
742. הפרשנות התלמודית למקורות הלכתיים כ'ביקורת תרבות'.
79 שער שלישי: דחיית פירושי אוקימתא בתלמוד הבבלי.
81הקדמה.
81דחיות הרמנויטיות ודחיות תוכניות.
83פרק שישי: דחיות תוכניות.
831. דחיית פירוש בשל חומרי המסורת.
862. דחיית פירושים בשל סתירה בין תוכן הפירוש והטקסט המתפרש.
93דחיות הרמנויטיות: מבוא.
95פרק שביעי: "אכפל תנא לאשמעינן כולי האי".
96א. נקודת מבט ראשונה: הפירוש – מודל 'החבל הנקרע'.
961. שבת ד ע"א - ה ע"א.
982. קידושין כו ע"א-ע"ב.
1003. בבא מציעא מה ע"ב – מו ע"א.
1024. זבחים יד ע"ב – טו ע"א.
103קשיים במודל 'החבל הנקרע'.
1031. סוגיות 'אכפל תנא' שאינן ניתנות לביאור בעזרת המודל.
1052. אוקימתות דחוקות נוספות ללא 'אכפל תנא'.
1053. העדר אמת-מידה אחידה.
106ב. נקודת מבט שנייה: הטקסט המתפרש.

107	1. כתובות סב ע"א-ע"ב
108	2. שבת ד ע"א - ה ע"א
109	3. מנחות יא ע"ב – יב ע"ב
110	4. קידושין כו ע"א-ע"ב
112	נקודת מבט שניה : סיכום
114	קשיים בנקודת המבט השניה
115	ג. נקודת מבט שלישית : השיח הפרשני
115	1. שבת ד ע"א – ה ע"א
118	2. בבא מציעא מה ע"ב – מו ע"א
123	3. קידושין דף כו ע"א – ע"ב
126	קשיים בנקודת המבט השלישית
126	'אכפל תנא...': סיכום
129	פרק שמיני : אפיון פירושי אוקימתא בעזרת השורש ד.ח.ק.
129	הקדמה
130	א. דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי
130	1. קידושין דף סג עא-עב
139	2. מנחות דף נה ע"א
143	'דחקינן ומוקמינן' והריבון הפרשני הקולקטיבי
145	'דחקינן ומוקמינן': סיכום
145	ב. שינויא דחיקא
151	1. כתובות מב ע"א-ע"ב
151	2. בבא קמא מג ע"א-ע"ב
156	3. בבא קמא קו ע"א
160	4. תמורה כ ע"ב - כא ע"א
164	סוגיות 'שנויא דחיקא': סיכום

165ג. מאי דוחקיה
1661. שבת דף קמא ע"ב – קמב ע"א
1672. שבת דף קמו ע"א
1693. עירובין דף פח ע"א-ע"ב
1714. פסחים יד ע"א-ע"ב
1745. פסחים עח ע"ב
1776. יבמות כד ע"ב – כה ע"א
1807. קידושין סג ע"א
1848. בבא בתרא דף צח ע"א
1869. בבא קמא דף כט ע"ב
18910. נזיר יח ע"א-ע"ב
190'דברי אמוראים' וטקסט אנונימי בסוגיות 'מאי דוחקיה'
197עיצוב סוגיות 'מאי דוחקיה' לאור סיומן
199השיבה אל המקור התנאי בדברי רבא
200האוקימתא הכפולה בסוגיות 'מאי דוחקיה'
201סוגיות 'מאי דוחקיה': ביקורת ואישרור החירות הפרשנית
205פרק תשיעי: ביטויי זילזול, לעג והגחכה ביחס לפירושים בתלמוד הבבלי
205מבוא
205א. 'איחכו עלה': סוגית לעג וגיחוך לדוגמא
208ב. ביטויים של צחוק, לעג וזלזול בפירושים בתלמוד הבבלי
2081. אחיכו עלה
2092. מחכו עלה במערבא
2093. בדותא/ברותא היא
2104. כי ניים רב ושכיב אמר להא שמעתתא
2115. דמעיילין פילא בקופא דמחטא

213	שער שלישי – סיכום
	סיכום ומסקנות
217	רשימת קיצורים ביבליוגרפיים
231	נספחים
233	נספח 1 : על מודעותו ההרמנויטית של הפרשן התלמודי
	נספח 2 : 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית' בפרשנות המסורתית לתלמוד
235	ובספרות ההלכה
	נספח 3 : פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית כתשתית הרמנויטית במחקרו
239	של י"נ אפשטיין
249	נספח 4 : המודל היישומי – התכלית פרשנית לאור ההקשר הסוגייתי
I	Abstract

תקציר

עבודה זו עוסקת בפרשנות המתועדת בתלמוד הבבלי. העובדה שהתלמוד הבבלי הינו חיבור פרשני הינה מפורסמת ומוכרת ואין צורך להוכיחה, אולם מעטים הם המחקרים שבאו לערוך ניתוח הרמנויטי של הפרשנות המתועדת בין דפיו. עבודה זו מתמקדת בעיון הרמנויטי בפרשנות התלמודית ומבקשת להציע אפיונים של הפרשנות הזו.

כלי המחקר המשמשים בעבודה לקוחים משדות מחקר שונים. בראש ובראשונה, הניתוח של הפרשנות ייעזר בכלים שהתפתחו בתחום ההרמנויטיקה, הפנומנולוגיה, הפילוסופיה של הלשון, הבלשנות, הספרות וחקר התרבות. בנוסף, נעשה שימוש בכלים ובהישגים של המחקר התלמודי, בעיקר הפילולוגי-היסטורי, שהתפתחו ונצברו במאתיים השנים האחרונות. אולם חשוב לומר בפתח הדברים שאין זה מחקר פילולוגי; העיון בתלמוד הינו מנקודת מבט ספרותית ופנומנולוגית ואיננו נדרש לניתוח פילולוגי-היסטורי, על כל המשתמע מכך.

השער הראשון של העבודה עוסק בהעדרה של רפלקסיה הרמנויטית בתלמוד הבבלי. בתחילתו, אציג ניגוד מקובל בחקר התלמוד, בין מה שניתן לכנות 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית', או במינוח מקובל יותר 'פשט' ו'לא-פשט'/'דרש'. במהלך השער הראשון אני מפרק את הניגוד הזה בשתי דרכים. תחילה, מבחינה פילוסופית-הרמנויטית: אני מראה שניגוד זה מניח שישנו טקסט 'שקוף' שיש לו רק קריאה ליטראלית נכונה אחת, שאף היא 'שקופה', כלומר אוניברסלית וא-היסטורית ומנטרלת מהשפעת עולמו של הפרשן. הנחה זו מנוגדת למסקנות המקובלות על מרבית ההרמנויטיקנים, הבלשנים, הפילוסופים של הלשון וחקרי התרבות, שהראו כי במינוחים ובאופנים שונים הנחותיו ועולמו של כל קורא משפיעות על אופן קריאת הטקסט. לאחר מכן אני מראה שהניגוד בין 'קריאה ליטראלית' ו'קריאה לא-ליטראלית' איננו נוכח בטקסט של התלמוד הבבלי עצמו כמעט. בתלמוד הבבלי אין כמעט רפלקסיה הרמנויטית מסוג כלשהו, ואין הבחנה מפורשת בין סוגים שונים של פרשנות. בכלל זה, אין הבחנה בין 'פרשנות ליטראלית' ו'לא-ליטראלית'. בנוסף, דרך עיון בסוגיות 'במאי קמיפלגי' אני מראה שאין גם התייחסות מובלעת לסוגים שונים של פרשנות, אלא אדרבה, בסוגיות התלמוד מקבלים כל סוגי הפירושים אותו יחס ואותה רמה של לגיטימציה. מסקנתו של שער זה היא, שהמגוון הפרשני הפתוח וה'פרוע' של התלמוד הבבלי הינו מאפיין יסודי של השיח הפרשני שלו.

השער השני של העבודה מבקש לבחון איזה מודל הרמנויטי יכול לאפשר שיח פרשני כה פתוח ומגוון. בשער זה אני מציע (ומבקר) שלושה מודלים אפשריים. המודל הראשון תופש את הפרשנות התלמודית כיישום, בעקבות ההרמנויטיקה של האנס גאורג גדמר. לפי מודל זה הפרשות המתועדת בתלמוד הבבלי הינה יישום של הטקסטים הקאנוניים המתפרשים לאור מציאות החיים המשתנה ולאור השקפות-העולם המתעדכנות ללא הרף. המודל השני צועד בעקבות הפילוסופיה של לודוויג ויטגנשטיין וריצ'רד רורטי, ולפיו יש לתפוס את הפרשנות התלמודית כמשחק של ייצור שפה חדשה והגדלת תורה. לפי מודל זה הפרשנות התלמודית הינה משחק לשון ייחודי שאין לו תכליות 'חיצוניות' ותכליתה בעצם הפעילות הלשונית של הפרשנות, פעילות הנושאת ערך תרבותי ותיאולוגי. המודל השלישי תופס את הפרשנות התלמודית כביקורת תרבות. תוך שימוש בעקרונות שפותחו על ידי כמה פילוסופים וחוקרי תרבות, אני מציע להתבונן בהלכה כרכיב תרבותי, כלומר כסמל המעניק משמעות לחייהם של בני-אדם, ובפרשנים התלמודיים כ'מבקרי תרבות'. כשאמורא מפרש מקור תנאי, הוא מתייחס לרכיב משמעותי בתרבותו וקורא אותו קריאה מעורבת, כאשר יש לו (במודע או שלא במודע) עמדה כלפי הטקסט המתפרש ושאיפה שהפשר שיעניק לו יאפשר אמת ועתיד טובים יותר. המקורות התנאיים המתפרשים הם משמעותיים בשני מובנים: ראשית, במובן זה שיש להם ערך רב בעולמו של הפרשן (כפי שראינו בסוף בפרק הקודם). שנית, במובן של משמוע, דהיינו במעשה הפרשני מכוון הפרשן משמעות לטקסט. מודל שלישי זה אמור להתמודד עם הביקורת שמוצגת בעבודה לשני המודלים הקודמים ולהוות אינטגרציה שלהם.

בשני השערים הראשונים של העבודה אני תמוּדד עם השיח הפרשני הרווח בתלמוד הבבלי. תחילה אני מראה שאין בתלמוד הבבלי כמעט קטגוריזציה הרמנויטית, ולאחר מכן מציע מהי ההצדקה ההרמנויטית לשיח הפרשני המגוון והפתוח כל-כך הרווח בו. בשער השלישי נפנה לבחון את גבולות הפרשנות התלמודית. שער זה נפתח בהבחנה בין שתי צורות של דחייה לפירושים בתלמוד הבבלי: דחיות תוכניות ודחיות הרמנויטיות. דחיות תוכניות הינן מרבית הדחיות והביקורות על פירושים בתלמוד הבבלי. כאן, אין דוחים את הפירוש בגלל שהוא בעייתי מבחינה הרמנויטית אלא בגלל שתוכנו אינו עולה בקנה אחד עם תכנם של מקורות או עקרונות נורמטיביים שונים. זוהי צורת הדחייה הנפוצה של פירושים בבבלי, אולם פזורים בו גם מקרים מועטים יחסית, שבהם מבקרים ואף דוחים פירושים משיקולים הרמנויטיים, כלומר לא בגלל שתוכן הפירוש עומד בסתירה למקור כלשהו אלא בשל טענה לבעייתיות בעצם הפרשנות.

מקרים אלו מעניינים, משום שבמבט ראשון לא ברור מהי הסיבה לחריגה מהמצב המקובל בשיח הפרשני התלמודי, לפיו כל סוג של פרשנות מתקבלת ואין ערעור הרמנויטי על הפרשנות. פרקי השער מנתחים סוגיות שונות שיש בהן 'דחיות הרמנויטיות' ומציעים

הסברים שונים לביאור התופעה. מכלול המקרים שמנותחים בשער זה, מצביעים על כך שדחיות הרמנויטיות הינן נדירות למדי בשיח התלמודי, ושמוטב לבאר אותן במונחים של 'התפרצות' ולא במונחים של תהליכים ברורים ומוגדרים: בהקשרים טקסטואליים שונים, השיח והטקסט מאפשרים או יוצרים תגובה הרמנויטית, ביחס לפרוש שעל פי רוב איש לא היה מערער על תקפותו ההרמנויטית. בסיכומו של דבר, עיון במכלול הסוגיות הללו מראה שמקרי ביקורת אלו דווקא מאשררים את הלגיטימיות של השיח הפרשני המגווח והפתוח המצוי בתלמוד הבבלי. ראשית, על ידי דחיה מוחלטת של הפרשנות ושילתה במקרים מסויימים, חריגים – מקרים אלו נתפסים בשיח התלמודי כ'אחרים', כזרים וכשונים מהמכלול. שנית, באותם המקומות שבהם מציגים פרשנויות מסוגים שונים כדחוקות – ובכל זאת נותנים להן מקום בשולי השיח הפרשני, מצביעים על כך שהדרכים הפרשניות השונות הינן לגיטימיות, אף אם לעתים הן לגיטימיות-בקושי. ולבסוף, בחלק מהסוגיות הללו, לצד הפירוש שנדחה ממניעים הרמנויטיים, ולעתים אפילו במקומו, נעשה שימוש בפירושים הדומים להם מבחינה הרמנויטית. מקרים אלו מצביעים על כך שגם בשעה שדוחים ודוחקים פירושים משיקולים הרמנויטיים הדחיה הזו אינה של מכלול המתודה אלא של מקרי-קצה ייחודיים.

שלושת שערי העבודה משלימים אלה את אלה ומאפשרים התבוננות על הפרשנות התלמודית הן כמכלול והן תוך בחינה מדוקדקת של מקרי-הקצה. מתוך כך ניתן להציג תמונה ראשונית טובה יחסית של האופי ההרמנויטי של השיח הפרשני בתלמוד הבבלי. יחד עם זאת, עבודה זו אינה מתיימרת להקיף את מכלול השאלות הנוגעות להרמנויטיקה התלמודית, כמובן, ויש לקוות שמחקרים דקדקניים בסוגיות התלמוד יצביעו על אפיונים נוספים שלה.

הקדמה

התלמוד הבבלי הינו חיבור פרשני. פרשנות מצויה בו בכל דף ובכל סוגיה, ואפשר לומר שמבנה החיבור נסוב סביב הפרשנות – ראשית, למשנה ולייתר המקורות התנאים, ושנית, למקורות האמוראיים. הפרשנות הנוכחת בתלמוד הבבלי הינה מגוונת ביותר. אין הכוונה רק למגוון של שאלות פרשניות וסוגיות-תוכן שמתפרשות בתלמוד, אלא בראש ובראשונה למגוון של דרכי פרשנות. השיח הפרשני התלמודי הוא פתוח ביותר, אנו מוצאים בו פירושים כה מגוונים, עד שלפעמים מתקבל הרושם שכל האפשרויות הפרשניות קבילות, כלומר שכל פירוש שיוצע למקורות הנידונים יתקבל כלגיטימי. המחקר המודרני של התלמוד וההלכה, שהתפתח החל מהמאה ה-19, שפט וביקר פתיחות פרשנית זו. חוקרים והוגי-דעות לא חשכו את שבט-ביקורתם מפירושי התלמוד, שהוגדרו פעמים רבות כ'קשים', 'דחוקים' וכדומה.

בעבודה זו אבחן את אופיו של השיח הפרשני הזה ואת גבולותיו. בשער הראשון של העבודה, אעסוק בהעדר רפלקסיה הרמנויטית (ותאורטית בכלל) בתלמוד הבבלי. אדגים את ההעדר הזה תוך עיון בסוגיות אחדות, ואדון במשמעויותיו. בשער השני, אתבונן בשיח הפרשני התלמודי ב'מבט-על', ואנסה לבדוק איזה מודל הרמנויטי יכול לאפשר תיאור אמין של שיח פרשני כה פתוח, מגוון ו'פרוע'. אציג שלושה דגמים, שלכל אחד מהם יתרונות וחסרונות, דרכם אנסה לאפיין ולתאר את ההרמנויטיקה התלמודית. בשער השלישי של העבודה אבדוק את גבולות השיח הפרשני התלמודי, על ידי עיון פרשני מדוקדק בכמה עשרות סוגיות, בהן ישנה ביקורת הרמנויטית על פירושים. תחילה אציג הבחנה בין 'דחיות תוכניות', שהן צורת הביקורת הנפוצה ביחס לפירושים בתלמוד הבבלי, ובהן מתייחסת הביקורת לתוכן של הפירוש; לבין 'דחיות הרמנויטיות', שבהן מתייחסת הביקורת למאפיינים ההרמנויטיים של הפירוש ודוחה אותו בשל ערעור על המאפיינים הפרשניים של הפירוש. דחיות מסוג שני זה הינן נדירות למדי בתלמוד, ובחלק זה של העבודה אעסוק בשאלה, מה גרם להופעתן לפתע במסגרת השיח הפרשני, בנקודות מסוימות אלו בטקסט.

במסגרת מחקר זה אני נוקט ב'אקלקטיות תאורטית'.¹ כלי מחקר ותאוריות ישמשו אותי כאן באופן אקלקטי, בלי להתיימר ולהתחייב לאף אחד מהם באופן מוחלט, תוך שכל תאוריה משמשת אותי בגבולות הנצרך לשם הבהרה פנומנולוגית של מושא המחקר, כפי הנדרש בכל נקודה ונקודה. באופן מיוחד, אקרא את התלמוד הבבלי כטקסט ספרותי – ולשם כך אעזר בתאוריות וכלי מחקר מחקר הספרות; כטקסט שמהלכים פרשניים

¹ ראו: האנט 1989.

מכוננים את תוכנו ומבנהו במידה רבה – ולפיכך אשתמש רבות בתאוריות הרמנויטיות ובתאוריות מתחום הפילוסופיה של הלשון; וכן כטקסט המתעד שיח ורעיונות – ולשם כך אעזר בתפיסות שונות הלקוחות מתחום חקר השיח וההיסטוריה של הרעיונות. ועל כל זאת, חקר התלמוד הבבלי שהתפתח בכמאתיים השנים האחרונות במסגרת 'מדעי היהדות' יעמוד כנר לרגליי וישמש עבורי משענת, בה אעזר רבות אך שאותה גם אבקר בעת הצורך.

מבוא: צורת העבודה עם טקסטים מן התלמוד הבבלי

מבוא זה נועד להציג את צורת העבודה שלי עם טקסטים מתוך התלמוד הבבלי. צורת העבודה הזו נגזרת מהאופן בו אני תופס את התהוות התלמוד הבבלי ואת המרכיבים השונים ממנו הוא בנוי – תפיסה המתגבשת מתוך סבך המחקרים והעמדות שנוצרו בחקר התלמוד המודרני. לפיכך, אפתח את המבוא בתאור תפיסתי בנושאים אלו, ואחתום אותו בהשלכות הנגזרות מכך בנוגע לדרך ניתוח הטקסט.

1. המחלוקת אודות התהוות התלמוד הבבלי

שאלת התהוות התלמוד הבבלי, אשר העסיקה את לומדי התלמוד במשך דורות רבים,² הבשילה בשלהי המאה העשרים לכלל מחלוקת מרכזית אחת.³ כבר מימי הגאונים והראשונים⁴ ידועה חלוקת החומר הטקסטואלי המרכיב את התלמוד הבבלי לשלושה:

² כבר רב שרירא גאון עסק באגרתו המפורסמת בהתהוותו של התלמוד הבבלי, ראו: אגרת רב שרירא גאון (מהדורת לוין), עמ' 58-69. אחריו עסקו גם כמה וכמה מפרשני התלמוד הראשונים בנושא, לרוב באופן ספורדי מסגרת פירושיהם לסוגיות התלמוד הבבלי. על גישות שונות בתקופת הגאונים והראשונים להתהוות התלמוד, ראו: ברנדס תשס"ז; כהן תשס"ז. במסגרת העיסוק האינטנסיבי של חוקרי התלמוד במאה ה-19 בהשוואות בין הבבלי לירושלמי, עסקו הללו לא מעט גם בהתהוות הבבלי (לעומת הירושלמי), ובכך הניחו את התשתית לדיון המדעי-המודרני בנושא. לסיכום הגישות השונות במאה ה-19 ראו: קפלן 1933, עמ' 27-3; כן השוו: זסמן תש"ן, עמ' 96-97, 105 הע' 196. מתוך גישות אלו ראוי לציון מאמרו של בריל משנת 1876, המהווה אבן-פינה בנושא (לתרגום עברי, ראו: בריל תשס"ד). אגב דינו אודות הרקע האידיאולוגי של המחלוקת באשר להיסטוריוגרפיה התלמודית, מביא ישעיהו גפני (תשנ"ז) חומר רב-עניין בנושא זה. מבין גדולי החוקרים במאה ה-20 שעסקו בנושא, ראויים לציון אפשטיין (במקומות שונים במבוא לנוסח המשנה (תש"ס), ראו במפתח בערך 'תלמוד בבלי: עריכת התלמוד', עמ' 1404, וכן בספרו 'מבואות לספרות האמוראים' משנת תשכ"ג, עמ' 12) ואלבק (תשכ"ט, בעיקר בפרקים 7-9).

³ להצגה מפורטת של מחלוקת זו ומשמעויותיה ההיסטוריוגרפיות, ראו: שרמר 2005.

⁴ על המודעות של גאונים וראשונים לחלוקה משולשת זו, עיינו בחומר הרב שאספו פרידמן (תשל"ח), עמ' 283-285, 301-308) וולפיש (תשנ"ז, עמ' 429-431). תוספות מאוחרות אלו זכו לכינויים שונים - 'גמרא', 'סברא', 'סתם תלמוד', 'סתמא דגמרא', 'דברי העורך', ועוד. היו שייחסו תוספות אלו ל'רבנן סבוראי', היו שייחסו אותן (או את חלקן) לגאונים, ושאלת התהוותן היא אחת מהבעיות הסבוכות בכל הקשור להתהוות התלמוד הבבלי בכלל.

דברי תנאים, דברי אמוראים וטקסט אנונימי.⁵ חלוקים החוקרים אודות מידת היקפו המדויק של החומר האנונימי, אבל כיום מקובל על הכל כי נפח הטקסט האנונימי רב ביותר והשפעתו על צורתה של הסוגיה הבבלית גדולה מאד, כדברי דוד הלבני: "הסוגיה התלמודית הטיפוסית היא פרי פעולת הסתמאים".⁶ עם זאת, נחלקו החוקרים במידת עומק חדירתו של חומר אנונימי מאוחר אל השכבות הטקסטואליות המוקדמות יותר, ובראש ובראשונה 'אל תוך' דברי האמוראים. לשון אחר, ישנה מחלוקת בשאלה האם ניתן לזהות באופן ברור בתוך הסוגיה התלמודית כפי שהיא בפנינו כיום שכבות טקסטואליות השייכות לרובדים ההיסטוריים השונים של התהוות הטקסט.

לפי עמדה אחת, שניתן לכנותה 'התיאוריה הסתמאית',⁷ על אף שהדברים האנונימיים (ה'סתמא דגמרא') של חכמים מאוחרים (ה'סתמאים') מעורבים בתוך דברי האמוראים על כל צעד ושעל, ניתן לזהותם ולהפריד בינם לבין הגרעין המקורי של דברי התנאים והאמוראים: "היות ולכל אחד מן השלבים האלה יש אופי ספרותי בפני עצמו, מוצדק הניסיון להפריד ביניהם, ולתת את הדעת לכל אחד בפני עצמו".⁸ הנוקטים בעמדה זו מניחים שבדרך-כלל מובאות מן החומר התנאי והאמוראי באות בתלמוד הבלי בלא שה'סתמאים' שינו באופן מהותי את לשון ותוכן המקורות. במקומות שבהם חומר סתמאי משולב 'בתוך' היגדים תנאיים ואמוראיים, מאפיינים ספרותיים ייחודיים מאפשרים הפרדה בין החומר ה'סתמאי' לבין החומר הקדום.⁹ חשוב להדגיש שגם בעלי עמדה זו אינם

⁵ הטקסט האנונימי מכונה לעתים קרובות 'סתמאי', אולם לאור הדיון שאקיים להלן, אני מעדיף להסתפק במינוח 'טקסט אנונימי', שאינו 'משוייך' לאסכולה מסויימת, כפי שנראה להלן.

⁶ הלבני תשמ"ב[1], מבוא, עמ' 9. כפי שרמזתי בהערה הקודמת, במונח 'סתמאים' משתמש הלבני ע"מ לסמן את בעלי החומר האנונימי בבבלי. על כך ראו בהרחבה בהמשך. ראוי לציין כי לעומת המקובל כיום, במאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20 סברו מרבית החוקרים כי תרומתם של הדורות שלאחר האמוראים לחומר המצוי בתלמוד היתה שולית. כך למשל כותב בריל: "הסבוראים מצדם לא הוסיפו מאומה לתלמוד שאותו סידרו" (בריל תשס"ד, עמ' 220, וראו דבריו בנדון בהרחבה בעמ' 220-236). בעמדה זו החזיקו חוקרים חשובים עוד בשנות השמונים של המאה ה-20, וכך למשל כותב א"א אורבך: "גם החוקרים הנוטים לייחס לרבנן סבוראי קטעים... בהיקף הרבה יותר גדול מאשר יוצא מהעדויות המפורשות של גאונים וראשונים, חייבים להודות, שבחינתם של אותם עניינים, שלגבם ישנה עדות מפורשת שהם משל רבנן סבוראי, מוכיחה שהמדובר רק בפירושים ובהוספות. השם 'סבוראי' ניתן לחכמים אשר לא חידשו סברות משלהם אלא מסרו את סברותיהם וטעמיהם של האמוראים..." (אורבך 1984, עמ' 226).

⁷ אני משתמש במונח 'התיאוריה הסתמאית' כפי שטבעו שרמר (לעיל, הערה 3).

⁸ פרידמן תשל"ח, עמ' 309 (ההדגשה שלי).

⁹ את הטכניקה לזיהוי והפרדה בין דברי האמוראים לסתמא דגמרא פורס פרידמן שם, בעמ' 301-308. פרידמן מייחס את תמצית עמדתו לחיים קליין, ואכן ניתן למצוא במחקריו של קליין הצגה ראשונית של 'התיאוריה הסתמאית', כמו גם חלק מהטכניקות להפרדה בין הרבדים שהציע פרידמן. ראו: קליין תשל"ט.

טוענים שדברי האמוראים המצוטטים בתלמוד הבבלי הינם ציטוט ישיר, 'פרוטוקולי', של דברים שנאמרו בדיוני ישיבות האמוראים. הם מודעים לכך שלחומר האמוראי אופי של טקסט 'ספרותי'. אדרבה, לדעתם החומר האמוראי עבר עיבוד, עיצוב וקיבוע ספרותיים ודווקא מסיבה זו ניתן להצביע על מאפיינים ייחודיים שלו – השונים מהמאפיינים הספרותיים של החומר ה'סתמאי'.¹⁰

חוקרים אחדים ערערו על הנחת היסוד של עמדה זו, ושאלו עד כמה יכולים אנו לסמוך על אמיתות ורציפות המסירה של דברי האמוראים (ובמידת-מה גם התנאים).¹¹ התלמוד הבבלי נמסר על-פה במשך מאות שנים, כאשר הידיעות הברורות המוקדמות ביותר על כתיבתו הן מהמאה השמינית לספירה.¹² גם לאחר שהחל להיכתב, ככל הנראה המשיך התלמוד להימסר במקביל על-פה בישיבות הגאונים לאורך רוב תקופת הגאונים,¹³ תוך שמעמדו של הטקסט האוראלי לא נופל ממעמדו של הטקסט הכתוב ואולי אף עולה עליו.¹⁴ כתוצאה מכך, טוענים חוקרים אחדים שבדרך כלל קיים אמנם שימור עקרוני של התוכן והמבנה של הסוגיות, אולם באשר לענייני לשון וניסוח – מידת הדיוק מועטה יחסית במשך תקופת המסירה על-פה.¹⁵ לפיכך, האוחזים בעמדה זו מעמידים בסימן שאלה את אפשרות

עם זאת, בעבודותיהם של חוקרים מאוחרים מקליין (ובעיקר פרידמן, הלבני ותלמידיהם) פותחה השיטה הרבה מעבר לתחומים בהם עסק קליין.

¹⁰ דבריה הראשיים של גישה זו הם שמא פרידמן, במיוחד במאמרו הפרוגרמטי 'פרק האישה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה' (פרידמן תשל"ח), ודוד הלבני, במיוחד בהקדמות לסדרת ספריו 'מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד'. להצגה תמציתית של עיקרי עמדתו עיינו בפרק 'The Stammaitic Period', מתוך ספרו משנת 1986. ראוי לציין שעמדת הלבני התפתחה והשתכללה ביחס לדברים הכתובים שם, אולם בפרק זה מוצגים בתמצית ובשיטתיות עיקריה.

¹¹ ראו במיוחד: זוסמן תש"ן.

¹² ברודי תש"ן, עמ' 280, והשוו: זוסמן תש"ן, עמ' 107, 110 הע' 207; רוזנטל תשמ"ח, עמ' 7-8. לפי ברודי, עברה תקופה של 200-250 מסיום עריכת התלמוד הבבלי בימי 'רבנן סבוראי' ועד לכתיבתו (ותקופה ארוכה בהרבה מימי האמוראים והמסרנים השונים ועד לכתיבה). אמנם ניתן לטעון שכתבו את התלמוד גם בזמנים מוקדמים יותר למרות שאין בידינו תיעוד לכך, ועדיין חייבת להיות תקופה ארוכה של מסירה על-פה, שהרי מוסכם על כל החוקרים שרבנן סבוראי (וקל-חומר שהאמוראים עצמם) לא כתבו את הטקסט התלמודי אלא ניסחו וערכו אותו על-פה.

¹³ אפשטיין תשכ"ג, עמ' 143-140; ברודי תש"ן, עמ' 141.

¹⁴ ראו ברודי תש"ן, עמ' 243, והביבליוגרפיה המובאת שם.

¹⁵ הראיות לטענה זו פזורות לאורך מאמריהם של זוסמן (תש"ן) וברודי (תש"ן). כפי שמראה ברודי (שם, עמ' 264-276) לעיתים יותר רחוקות ניתן להראות שהמסירה על-פה הולידה גם שינויים בתוכן הסוגיה ובמבנה שלד הסוגיה.

של 'הפרוייקט הסתמאי' כולו: גם אם השתדלו החכמים למסור לדורות הבאים את המקורות שהגיעו לידיהם במדויק,¹⁶ הרי שאין להניח כמובן מאליו שהשתדלות זו עלתה בידם. להיפך, סביר לשער שהאופן בו הבינו ופירשו המקבלים את המסורות השפיע על האופן בו 'שימרו' כביכול והעבירו את הנוסח. לכן, נכון יותר לדבר על טקסט של 'עורכים' ו'סבוראים' אשר מנוסחים ומובאים בו דברי האמוראים. דברי אמוראים (ושמא אף תנאים) אלו – צורתם ניתנה להם על ידי אותם 'עורכים' אחרונים ורק גרעין מקורי לא מוגדר של תוכן נותר, אולי, כצורתו הקדומה.¹⁷

חשוב לציין שבעלי שתי העמדות מציגים עמדה מורכבת. בעלי 'התאוריה הסתמאית' מודים שבמקרים רבים 'חומר סתמאי' חודר לתוך השכבות המוקדמות, באופן שכמעט לא ניתן עוד להפריד בין השכבות.¹⁸ מאידך, החוקרים החולקים על גישתם מסכימים שהפרדה בין השכבות השונות הינה אבן-הראשה של המחקר התלמודי,¹⁹ ושבמקרים לא-מועטים

¹⁶ הנחה זו תואמת את הדימוי השמרני של המסורת בכלל וחז"ל בפרט, אולם אין דרך לקבוע לא מהי מידת האמינות של דימוי זה, ולא מהן ההשלכות של שמרנות זו על צורת מסירת הטקסט בידי חז"ל. הצהרות אידאולוגיות שונות בספרות חז"ל תומכות בה (למשל – 'חייב אדם לומר בלשון רבו', משנה עדויות, א ג), אולם קשה לאשש אותה ולקבוע מהי מידת האדיקות והקפדנות בה ראו החכמים הבליים שיש לשמר את לשון המסורות שבידם. זוסמן (שם) תומך כנראה בהנחה זו. רוזנטל (תשי"ז, עמ' 19) וברודי (תשי"ן, עמ' 282) מערערים על ההנחה הזו וטוענים שמידת הגמישות הלשונית של הטקסט בתקופת המסירה על-פה גבוהה מאד למרות הצהרות אידאולוגיות הללו.

¹⁷ שתי העמדות הללו מניחות נסיון כן של חכמי התלמוד למסור לדורות הבאים את החומר הקדום שהתקבל במסורת, וחלוקות רק במידת 'ההצלחה' של נסיון זה. לעומת זאת, יעקב ניוזנר חולק על שתי הגישות מכל וכל. לטענתו, התלמוד הבבלי הוא יצירה מאוחרת יחסית, אשר משוקעות בה אמנם מסורות קדומות, אולם מסורות אלו שונות לבלי-הכר על ידי יוצרי התלמוד. שינויים אלו נעשו בכוונת-מכוון, כאשר יוצרי התלמוד הבבלי הביעו את עמדותיהם הערכיות, המוסריות האידאולוגיות, הדתיות והנורמטיביות, תוך יצירת מצג-שוא של התבססות והסתמכות על מקורות קדומים. לדעתו, כמעט כל המקורות המצוטטים בתלמוד הבבלי, הן המקורות התנאיים הן אלו האמוראיים, אינם אותנטיים. מקורות אלו רובם-ככולם נערכו, שוננו ועוצבו על ידי בעלי הסוגיות התלמודיות באופן שיתאם את המגמה הרעיונית והפרקטית אשר חפצו הם לעצב ולכוון. יתרה מזו, לדברי ניוזנר חלק גדול מהמקורות התנאיים והאמוראיים הנזכרים בתלמוד הבבלי אינם אלא טקסטים קדומים-כביכול שהומצאו על ידי בעלי התלמוד המאוחרים. ראו: ניוזנר 1987; ניוזנר 1995.

¹⁸ ראו למשל דברי פרידמן (תשל"ח, עמ' 301): 'בכמה וכמה מקומות אין הלומד יכול לקבוע תחום המימרה עד למילותיה בודאות גמורה...'.
עד למילותיה בודאות גמורה...".

¹⁹ לדברי זוסמן, 'הפרדת הגרעין האמוראי על מרכיביו מן הסוגיה הבבלית המאוחרת' הינו "כל תמציתו וכל סמא-דמילתא של מחקר הבבלי". זוסמן תשי"ן, עמ' 113. על כך שזהו היסוד לכל מחקר מדעי של הבבלי חזרו חוקרים שונים. ראו למשל, לאחרונה יחסית: רובינשטיין 2005, עמ' 1. ניתוח היסטורי ותיאורטי של טענה זו נמצא אצל שרמר 2005.

ניתן לערוך 'ביקורת גבוהה' של התלמוד הבבלי, בעיקר תוך הסתייעות במקבילות.²⁰ ניתן לומר שהמחלוקת היא במידה רבה מחלוקת בדגשים ובמינונים – עד כמה צריך לחשוך שטקסט אמוראי או תנאי הושפע מהחומר האנונימי ועד כמה ניתן למצוא מאפיינים ספרותיים ברורים המשוייכים את הטקסט לשכבה היסטורית מסויימת.

2. בין קביעות היסטוריות לקביעות ספרותיות

החוקרים הנוקטים בכל אחת משתי העמדות שהוצגו לעיל, מביאים ראיות טקסטואליות רבות ומפורטות לשיטתם, ועד כמה שניתן לשפוט נראות ראיותיהם של שני הצדדים גם יחד: מצד אחד, הבחנים הספרותיים שהציבה 'התאוריה הסתמאית' אכן מאפשרים במקרים רבים הפרדה יפה בין היגדים תנאיים, אמוראיים, ו'סתמאיים'. ומצד שני, חוקרים שונים הראו יפה כיצד במקרים אחדים הטקסט מעורבב בצורה שמקשה מאד על ההפרדה, ומה שחשוב יותר, ראיותיהם על איחור כתיבת ו'חתימת התלמוד, על היווצרותם של 'ורסיות' הלשוניות המגוונות שלו ובדבר השתנות הטקסט ו'התערבות' השכבות כתוצאה מכך, נראות ומסתברות ביותר. כיצד אם כן ניתן לפרנס יחד שתי עמדות סותרות אלו?

כאן יש לתת את הדעת על כך ש'התאוריה הסתמאית' כורכת טיעונים היסטוריים וטיעונים ספרותיים באופן בלתי-בקורתי. גם אם נכון הדבר שניתן להצביע על מאפיינים ספרותיים המבדילים בין דברי תנאים, אמוראים וסתמאים, עדיין אין בכך הוכחה שכל רובד כזה הינו תוצר של תקופה היסטורית מסויימת, בה עוצב, נחתם והועבר **בלא שינויים** עד לחתימת התלמוד. ההצבעה על מקומות בהם אין יכולת להפריד בין חומר אמוראי מובהק לחומרים שנוצרו בתקופות מאוחרות יותר, מראה שלא ניתן לעמוד על השכבות ההיסטוריות מהן הורכב, מתוך צורתו הסופית של התלמוד הבבלי, "הוא התלמוד שיצא מבית מדרשם של גאונים אחרונים, תקיפי עולם שבסמכותם הגדולה ובידם התקיפה השליטו את נוסח תלמודם".²¹ כלומר, לא ניתן להוכיח שמה שמוצג בתלמוד הבבלי כימימרות אמוראיים וכ'דברי תנאים' הינם באמת טקסטים אותנטיים שיצאו, פחות-או-יותר כלשונם שלפנינו, מבתי המדרש של האמוראים והתנאים. לאור הערעורים הללו, ראוי

²⁰ ראו: זוסמן תש"ן, עמ' 96 ואילך. גם ברודי (תש"ן, עמ' 285-286), שעמדתו קרובה לשל זוסמן, סבור שניתן להעזר במקבילות שונות (בעיקר מספרות הגאונים) על-מנת לערוך לעתים 'ביקורת גבוהה' של התלמוד הבבלי.

²¹ זוסמן תש"ן, עמ' 103. על הבעייתיות של הביטוי 'נוסח תלמודם' ראו בהערה הבאה.

לאמץ את הראיות של 'התאוריה הסתמאית' **במישור הספרותי בלבד**, דהיינו כהוכחה שיש הבדלים ספרותיים ברורים יחסית בין יחידות הטקסט האנונימיות ליחידות 'בעלות-השם' (שם תנאי או שם אמוראי). מאידך, לא ניתן להסיק **מסקנות היסטוריות** מהפרדה ספרותית הזו. תמיד יהיה עלינו לחשוך שדברי התנאים האמוראים אמנם נבדלים מהחומר האנונימי במאפיינים ספרותיים בולטים, אבל גם רובדים 'מוקדמים' אלו עוצבו והשתנו מאד במשך מאות שנות המסירה. כל שנוכל לומר באופן וודאי יחסית הוא, שהופעתם כיחידות טקסט בעלות מאפיינים ספרותיים ייחודיים הינה תוצר של **האופן בו מובאים היגדים אמוראיים ותנאים** בנוסח ה'סופי' וה'אחרון' של התלמוד הבבלי, שנוצר ו'ינתם' בידי בעלי התלמוד ה'אחרונים'.²² נוכל להסכים שישנה קונוונציה ספרותית באשר לצורתם של ציטוטים ישירים מפי חכמים בתלמוד הבבלי; לא נוכל לומר דבר וודאי על מועד היווצרותם הראשונית של ציטוטים אלו.

3. ההבדל בין 'חיבור אנונימי' ל'חיבור סתמאי' והשלכותיו

המונח 'סתמא דגמרא' (או 'סתם תלמודאי') מקורו בפירושי הראשונים לתלמוד,²³ אשר אפיינו בעזרתו את הקטעים האנונימיים בטקסט התלמודי. רק בעידן המודרני החלו חוקרים להשתמש במונח 'סתמאים' בהתייחס למחברי טקסטים אנונימיים אלו.

²² עד כמה שניתן בכלל להצביע על בעלי-תלמוד אחרונים שכאלו, אשר 'חתמו' את נוסחו (ראו: ברודי תש"ן, עמ' 276-281 זוסמן תש"ן, עמ' 105 הע' 196). שהרי, עבור הגאונים (ואפילו בימי רב האי!) שתי גירסאות על-פה של התלמוד יכולות להתקיים במקביל כל עוד אין סתירה תוכנית מהותית ביניהן (אפשטיין תשכ"ג, עמ' 139-141; ברודי תש"ן, עמ' 237-240). רק עם תום תקופת הגאונים וכתוצאה מהתרחבות תפוצת עותקים **כתובים** של התלמוד הבבלי בקרב הפזורה היהודית בעולם, ניתן לדבר באופן מובהק על טקסט תלמודי בעל נוסח חתום. לעובדה זו חשיבות מכרעת בנוגע לכל ניתוח פילולוגי של התלמוד הבבלי. כפי שאומר ברודי, לאור הסבירות הגבוהה שההעתקות השונות הללו אין מקורן בנוסח מוסכם ראשון אחד ויחיד של התלמוד אלא בורסיות שונות שלו שנמסרו על-פה, לא ברור אפילו האם ניתן להשתמש ב'סיסמה הפילולוגית' לשם שחזור הנוסח המקורי מתוך כתבי היד (ברודי תש"ן, עמ' 284-286; ברודי תשנ"ב, מבוא). סביר ביותר שעדי הנוסח השונים מייצגים 'חתימות ספרותיות' שונות של התלמוד ולא נוסחאות שונות של חתימה ספרותית אחת. לאור זאת נעשים פרובלמטיים ביותר ביטויים כגון 'בעלי התלמוד האחרונים' וה'נוסח הסופי של הטקסט התלמודי'.

²³ ככל שהצלחתי לבדוק, המונחים 'סתמא דגמרא', 'סתם תלמודאי' וכדומה, אינם מצויים כלל בספרות הגאונים. עובדה זו קשורה אולי לאופי הפתוח יחסית של נוסח התלמוד הבבלי בימי הגאונים ולמסירה על-פה שמנעה התקבעות מוחלטת של הטקסט, ואף לתפיסה הנזילה במודע שלו בימיהם, עליהן עמדנו בהערות הקודמות. כחלק מתפיסות אלו אין לגאונים מושג ברור של הבחנה בין חלקים אמוראיים לחלקים אנונימיים, שכן הטקסט כולו מעורב ועדיין לא התגבש לגמרי בעיניהם. נקודה זו דורשת כמובן ליבון מעמיק החורג מיכולתנו כאן.

"האנונימיות הבלתי נסבלת", כביטוי של פוקו,²⁴ של חלקים נרחבים מהתלמוד הבבלי, ביחד עם העדר כל מידע היסטורי כמעט אודות החכמים שלאחר האמוראים, הובילה חוקרים אחדים 'לתת שם' למועני הטקסט האנונימי שבבבלי, כאילו מדובר בעוד חוליה היסטורית ברורה ומוגדרת, כדוגמת 'התנאים' ו'האמוראים'.²⁵

הערעור על היכולת לפרק את הטקסט לרכיביו ה'ראשוניים' ולהצביע על גרעין אמוראי ותנאי מובהק ועליו תוספות מאוחרות; ולצד זה ערעור היכולת להשתמש בכלים פילולוגיים 'קלאסיים' לשם שחזור הנוסח, במיוחד בכל האמור בנוסח דברי האמוראים – מביאים אותנו לידי הכרה בבעיות הקשות הקשורות לטקסט ה'סופי' של התלמוד הבבלי. כאמור, דברי האמוראים המצויים בידינו אינם אלא דברי האמוראים דרך עיני המסירה האוראלית ארוכת השנים, ואפילו הטקסטים האנונימיים המרובים שבתלמוד – וזאת על אף שניתן לקבל את הטענה שרבים מהם מאוחרים יחסית – אינם אלא היגדים אנונימיים המוצגים דרך עיניה של מסירה אוראלית זו. בסופו של דבר, כל שנוכל לומר בביטחה הוא שההיגדים השונים המצוטטים בטקסט התלמודי הם תוצר של האופן בו הם מופיעים בטקסט התלמודי ה'סופי'. כלומר, אין בתלמוד 'דברי אמוראים' אלא 'דברי אמוראים' בפי הסוגיה התלמודית המאוחרת, ולפיכך לא נוכל לדבר גם על 'תפיסה אמוראית' אלא על 'תפיסה אמוראית דרך עיני הסוגיה התלמודית המאוחרת'. שכבות-שכבות של גרסנים ומסרנים הביאו לידינו בסופו של דבר טקסט שלא ניתן להתכחש לשכבות השונות המתועדות בו, מחד, אך מאידך שכבות אלו במקורותן אינן נגישות לנו עוד.

ניתן להתייחס לעובדות אלו כאל **בעיה שיש להתגבר עליה** במידת האפשר, וכך כפי הנראה מתייחסים אליהן החוקרים המערערים על 'התיאוריה הסתמאית'. אולם ניתן ללכת בדרך אחרת, **ולהפוך את הבעיה לתשובה ולפתרון**. במקום להישאר עם תפיסת טקסט ומחבר מודרניסטית ולבחון את התלמוד הבבלי מתוכה תוך התמקדות בדמות המחבר שהטקסט אמור לשחזר, ניתן לחקור את התלמוד הבבלי לאור האופי המיוחד שבו מתפקדים המושגים 'מחבר' ו'חיבור' ביחס אליו. כפי שטען פוקו, המושגים 'מחבר' ו'חיבור' אינם

²⁴ ראו: פוקו 2005[2], עמ' 40.

²⁵ לדוגמא מובהקת של 'קפיצה' זו מ'סתמא דגמרא' ל'סתמאים', ראו: הלבני 1986, עמ' 76; הלבני תשנ"ג, עמ' 7-13. התפתחות זו אינה מקרית, היא קשורה למקום המרכזי שתפסה דמות המחבר בתפיסת הטקסט המודרנית, מרכזיות שספגה ביקורת נוקבת במאה העשרים, מכיוון פילוסופי ומכיוון של תיאוריות בחקר הספרות גם-יחד. לקריאה נרחבת של הסובייקט בספרות המודרנית תוך הדגשת מקומו של המחבר, ראו: בנדטי 2005. לסקירה מקיפה, היסטורית ותיאורטית, ראו: בנט 2005. לסיכום של הביקורת אודות מרכזיות המחבר מכיוון של גישות שונות בחקר הספרות ראו: ברגיי 1984, מבוא. לביקורת פילוסופית נרחבת, ראו: גדמר 2004, עמ' 174 ואילך. לניסוח חריף של הביקורת, מנקודת מבט אידאולוגית, פילוסופית וסיפורית, ראו: בארת' 2005.

מושגים אוניברסליים א-היסטוריים.²⁶ לטענתו, 'המחבר' הינו פונקציה שיחסה לטקסט משתנה מתקופה לתקופה ומתרבות לתרבות, יתרה מזו, לא כל טקסט ניחן בפונקציה 'מחבר'.²⁷ מכאן נגזר, שטקסט שאינו ניחן בפונקציה 'מחבר' יש לנתח באופן שונה מטקסט הניחן בפונקציה זו, ולא לנסות לכוון או לדמייין עבורו מחבר, שכן העדרה של פונקציית המחבר הינה אחד ממאפייני הטקסט. האנונימיות המאפיינת חלקים נרחבים מהתלמוד הבבלי מצביעה על כך שפונקציית המחבר מתפקדת בו אחרת מאשר בשיח המודרני. גם הראיות לכך שאפילו הטקסטים 'בעלי השם' (שם תנאי או אמוראי) בבבלי השתנו מאד כתוצאה מהמסירה האוראלית הארוכה, מצביעות על 'פונקציית מחבר' שונה. נראה, שהמחבר נתפס בשיח המתועד בתלמוד הבבלי יותר כ'אביו מולידו' של היגד וטקסט, נקודת המוצא של קיומו, אשר יחד עם זאת יש להיגד או לטקסט גם חירות וקיום הקשורים לאופן בו ההיגד נמסר, מובן, מתפרש ומועבר הלאה על ידי שלשלת המסירה, מתוך העולם והשיח של החוליות בשלשלת זו.

4. השלכות בנוגע לצורת העבודה עם הטקסט התלמודי

לכל הדיון הזה ישנה השלכה חשובה בנוגע לאופן ניתוח הטקסט: הניתוח צריך להיות של **התרבות והשיח המתועדים בתלמוד הבבלי, כטקסט, בצורתו ה'סופית'**. ואמנם, הטקסט הסופי של הסוגיה – הוא מה שנבקש לחקור ולנתח מבחינה ספרותית והרמנויטית בעבודה זו.²⁸ גישה ביקורתית וזהירה תיקח בחשבון את שתי העמדות שהוצגו לעיל גם-יחד. מחד, אין להתעלם מההבחנות הספרותיות החשובות של 'התאוריה הסתמאית', אשר הצליחו לאפיין תצורות טקסטואליות שונות בתוך התלמוד הבבלי ולהפריד בינן, ויש להשתמש בתרומה של הבחנות אלו לניתוח מרכיביה של הסוגיה התלמודית. מאידך, אין לקבל את המסקנות ההיסטוריות שגוזרים בעלי 'התאוריה הסתמאית' מן ההבחנות הספרותיות, קרי: שיוך ברור וישיר, ככתבם וכלשונם, של הגדים המוצגים בתלמוד כתנאיים – לתנאים עצמם, היגדים המוצגים בתלמוד כאמוראיים – לאמוראים, והטקסטים האנונימיים – ל'סתמאים'. במילים אחרות, אני מציע קריאה שתניח שמבחינה **היסטורית** התלמוד הבבלי ניתן וצריך להקרא על פי צורת היווצרותו 'האחרונה'. מאידך, ניתן לנצל את השיגי המחקר **הספרותי** של 'התאוריה הסתמאית' על מנת להצביע על מרכיבים שונים של

²⁶ פוקו 2005[2].

²⁷ שם, עמ' 35-37.

²⁸ שרמר (2005, עמ' 219-223), עומד על כך שגם לאור 'התאוריה הסתמאית' התלמוד הבבלי הוא בסופו של חשבון 'תלמודם של הסתמאים'. ואם כן כל הזרמים השונים בחקר התלמוד המודרני מודים בכך שהתלמוד כפי שהוא בפנינו הוא תוצר של יוצריו המאוחרים ביותר וככזה יש להתייחס אליו במבט ראשון. 'התאוריה הסתמאית' אך גורסת שיש לקרוא מבעד לטקסט הסתמאי את השכבות המוקדמות – האמוראיות בעיקר.

הטקסט שהם, בין השאר, בבחינת 'שרידים ארכיאולוגיים' בהתהוותו, שיש להם משמעות לעניין הבנת הטקסט וניתוחו.

לכך ישנן השלכות אחדות על דרך העבודה שתשמש אותי במחקר זה:

א. היות ואני חוקר את השיח המתועד בתלמוד הבבלי כפי צורתו הסופית, אינני מתיימר לערוך 'ביקורת נמוכה' פילולוגית ומקיפה של נוסח הטקסט. במהלך העבודה אני לרוב מסתמך על כתב היד שנבחר על ידי 'המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית' לכל מסכת בתור הנוסח העיקרי ממנו אני מצטט, ומשתמש בעדי הנוסח הנוספים בתור כלי עבודה במקום שבו הם משרתים את המחקר ההרמנויטי והספרותי. שימוש בעדי הנוסח ובכלים פילולוגיים נוספים ייעשה במקום שבו הללו תורמים לניתוח. עם זאת, השתדלתי לבחון את עדי הנוסח השונים של כל סוגיה ולהתייחס למירב שינויי הנוסח החשובים.²⁹

ב. לגבי 'ביקורת גבוהה', השכבות שאותותיהן ניכרות בטקסט יקראו תוך מודעות כפולה: מחד, שהן אכן עדות אמיתית ליצירה השכתבית של התלמוד הבבלי, 'דרא בתר דרא'.³⁰ יתר על כן, במקרים מסויימים השוואת ההיגד המצוטט למקורות מקבילים מאפשרת שחזור סביר של טקסט קדום, ובמקרים הללו יש להעזר בביקורת הגבוהה לשם ניתוח הסוגיה. אולם מאידך, בחלק גדול מהמקרים לא אלו פני הדברים ועל כן אני קורא את המקורות המצוטטים כציטוטים שבאו מפי המצוטטים, דהיינו כנוטלים חלק בתרבות ובשיח של הרובד המאוחר ביותר של התהוות הטקסט. טקסט זה נוטל חלק בשיח המצטט, ובשדות-שיח אחרים, שקדמו לו ושהתקיימו במקביל אליו. אולם השימוש הנעשה בו בציטוטים הינו חלק מהשיח המצטט עצמו וככזה יש לחקור אותו בראש ובראשונה.

²⁹ בניגוד להנחה רווחת בקרב חלק גדול מחוקרי התלמוד, אני סבור כי בדרך כלל שינויי הנוסח אינם משנים את התמונה הכוללת של תוכן הסוגיה ברמה כזו המצדיקה התייחסות לכל אחד ואחד מהם. ניתן לדבר על התלמוד 'כפי שהוא עומד בפנינו' למרות שינויי הנוסח, שכן הסך הכולל של משמעות הסוגיה התלמודית איננו שונה במידה רבה למרות שינויי הנוסח (לדומה לזאת רמז שרמר, ראו: שרמר תשס"א, עמ' 39 הערה 16, והמקורות הרבים המצויינים אצלו). אין להבין מכך כלל וכלל שאין כל משמעות לשינויי הנוסח, נהפוך הוא: שינוי נוסח בודד יכול לפעמים להפוך על ראשה מובן של סוגיה שלמה. אולם מרבית שינויי הנוסח אינם אלא הבדלי כתיב עדינים שחשיבותם מועטה. זוהי סיבה נוספת לכך שבעבודה זו לא מצאתי לנכון להתייחס לכל שינויי הנוסח בכל סוגיה אלא רק לאלו שמצאתי משמעותיים לניתוח הסוגיה.

³⁰ כניסוחה של איגרת רב שרירא גאון (בעמ' 69). זאת בניגוד לעמדת ניוזנר, שהוצגה בהערה 17, הטוען שהמקורות המצוטטים בתלמוד הינם פיקטיביים בחלקם הגדול.

ג. הניתוח יהיה ניתוח סיפורתי של הטקסט התלמודי כפי צורתו הסופית. אמנם אקח בחשבון את הריבוד הטקסטואלי (כנזכר לעיל), אולם בעקרון הניתוח יהיה קריאה סיפורתית של התלמוד הבבלי, כאילו מדובר בטקסט שיצא מתחת ידו של מחבר אחד. המטרות של מחקרי הינן פילוסופיות-הרמנויטיות וטקסטואליות-ספרותיות, הן נוגעות להבנת האופי ההרמנויטי והסיפורתי של התלמוד הבבלי כטקסט, ולא להיבטים היסטוריים שלו. שיטת קריאה סיפורתית תיטיב לשרת, לדעתי, את התכליות הללו.

אסיים בהערה עקרונית אחרונה. הפרשנות שתינתן להלן לסוגיות מהתלמוד הבבלי (ולמקורות נוספים) איננה מתיימרת להציע עמדות הכרחיות ביחס לטקסטים הנחקרים או לטעון שזהו ה'מובן הפשוט' ('הפשוט') שלהם, תהא אשר תהא משמעותו של 'מובן פשוט' זה. אני מקבל במחקר זה את ההנחה ההרמנויטית לפיה עמדותי כאדם וכחוקר משפיעות עמוקות על האופן שבו אני מפרש את הטקסטים – כשם שעמדותיו של כל אדם משפיעות על פרשנותו. הפרשנות המוצעת כאן היא הדיאלוג שלי עם המקורות, המושתת על ההנחות המוקדמות שלי ועל ההנחות המוקדמות של הטקסט. עם זאת, כמובן שאני משתדל להבין את הטקסטים ולא את עצמי. אמיתותם של פירושי, אם יותר לי להשתמש במונח 'אמיתי' ביחס אליהם, תישפט על ידי הקהילה שלתוכה ולמענה הפרשנות נהגת ונכתבת.

שער ראשון

הקטגוריזציה של השיח הפרשני בתלמוד הבבלי

הקדמה

שער זה יעסוק בבירור סוגי הקטגוריזציה הפרשנית המצויה בתלמוד הבבלי. השאלה שתעסיק אותנו היא בעזרת איזה סוגים של הבחנות מבדילים בין פירושים שונים בתלמוד הבבלי.

הפרק הראשון יפתח בכמה המשגות והגדרות שימשו אותי במחקר כולו ובמיוחד בשער זה. לאחר מכן, יעסוק עיקרו של הפרק בביקורת ובפירוק של הנחה מקובלת במחקר המודרני של הבבלי (גם אם רק לעתים רחוקות הנחה זו נאמרת מפורשות), לפיה מחקר של התלמוד הבבלי מתבסס על הבחנה הרמנויטית בין שני סוגי פירושים: פירושי 'פשט' ופירושי 'דחק', או במינוח שיפוטי פחות ותיאורי ומדוייק יותר, 'פירושים ליטראליים' ו'פירושים לא-ליטראליים'. חוקרים רבים מניחים את ההבחנה הזו בין שני סוגים של פירושים כקטגוריזציה מהותית, כאשר בדרך-כלל פירושי המחקר המודרני נחשבים לפרשנות 'פשט' ליטראלית, ואילו את פירושי התלמוד הבבלי מחלקים בין פירושים 'פשוטים' (כלומר: ליטראליים), שהם המיעוט, לבין פירושים 'דחוקים' (כלומר: לא-ליטראליים), שהם מרבית פירושי הבבלי. במהלך הפרק אנתח הנחה זו ואבקר אותה, באמצעים פילוסופיים-הרמנויטיים.

לאחר הביקורת על ההבחנה המהותית בין פרשנות ליטראלית ולא-ליטראלית, בפרק השני אבקש להתבונן בתלמוד הבבלי עצמו ולבדוק איזה סוג של הבחנות אכן משמשות בו, כאשר באים להבדיל בין פירושים מסוגים שונים. כאן תעסיק אותי השאלה, האם ההבחנות הללו נושאות אופי הרמנויטי או אופי תוכני. כלומר, האם יש בתלמוד הבבלי שיח הרמנויטי, העוסק בהגדרת סוגים שונים של פרשנות ובהבחנה ביניהם, ושיח זה מהווה מכשיר משמעותי בדיון הפרשני שבתלמוד הבבלי; או שמא אין בבבלי שיח הרמנויטי אלא שיח פרשני בלבד, כלומר שיח המבחין בין פירושים שונים תוך דיון בתכנים הספציפיים והמקומיים שלהם (תכנים נורמטיביים, אידאולוגיים וכדומה), בלי שלהבחנות תאורטיות-הרמנויטיות יש תפקיד משמעותי בדיון הפרשני.

פרק ראשון: פירושים ליטראליים ופירושים לא-ליטראליים בתלמוד הבבלי

הקדמה

בתחילת פרק זה אציע כמה הגדרות ואבחנות ראשוניות וזמניות בנוגע לסוגי הפרשנות המצויה בתלמוד הבבלי. בתוך כך חשובה בעיקר ההבחנה שאעשה בין שני סוגי פירושים: 'פירושים ליטראליים' ו'פירושים לא-ליטראליים'. אעמוד על כך שהבחנה זו תואמת לניגוד הרווח מאד בחקר התלמוד והמדרש מראשיתם של 'מדעי היהדות'.³¹ 'פרשנות ליטראלית', שהיא פרשנות החותרת להבנה מילולית צמודת-טקסט של כוונת המחבר המגולמת בטקסט ו/או של הטקסט כשלעצמו, נתפסה בקרב אסכולת מחקר זו כפרשנות הראויה היחידה לטקסט. לכן, ההבחנה בין 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית' מהווה תיאור הולם של התפיסה הפרשנית של אסכולה זו. בשלב הבא, אבקר הבחנה זו בעקבות כמה הרמנויטיקנים ופילוסופים של הלשון. אנסה לבסס טענה, לפיה 'פרשנות ליטראלית' הינה רק אחת מתוך מגוון רחב של צורות פרשנות, וכן שאם ברצוננו לנתח את התפיסה ההרמנויטית המתועדת בתלמוד הבבלי עצמו, עלינו להשהות את השיפוט בנוגע לשאלה מה נחשבת פרשנות ראויה ולתת למקורות להביע בעצמם את 'העדפותיהם הפרשניות'.

1. הגדרות והמשגות ראשוניות

א. 'פרשנות', 'פירוש', 'לפרש'³²

³¹ הבחנה בין פרשנות ליטראלית ולא-ליטראלית ישנה במידת מה כבר מראשית הפרשנות לתלמוד. על כך עיינו בנספח 2. ההבחנה הזו נוכחת בקנה מידה נרחבת, גם אם לרוב כהנחת יסוד שלא זוכה לניסוח מפורש, במחקרים תלמודיים מודרניים. בתור דוגמא מובהקת לכך אפשר להצביע על מחקרו של אפשטיין על ההגהות מסוג 'חסורי מחסרא', על כך עיינו בהרחבה בנספח 3.

³² המושג 'פרשנות' הינו מן-הסתם המושג המרכזי והנדון ביותר בתאוריות ההרמנויטיות לגווניהן. על כך, מטבע הדברים ההגדרות וההמשגות שאתן להלן יחטאו לדיוק הפילוסופי המקובל בהרמנויטיקה ולתולדות המושג 'פרשנות' כפי שמקובל בתחומה. יש לראות בהן הגדרות תמציתיות, ראשוניות וזמניות, שאך נועדו לשמש כלי עבודה לצרכי שלב זה של המחקר. דיון מקיף יותר במושג 'פרשנות' ובתולדותיו דורש למעשה עיון בכל תולדות ההרמנויטיקה, לפחות מאז ימי שליירמכר. מבין שלל ספרי המבואות בנושא, ניתן להפנות לספרו של פלמר (1969).

אחד המובנים השגורים של המילה 'לפרש' הינו: לתת מובן טוב וברור יותר למושא פרשנות כלשהו (למשל: יצירת אמנות, ארוע, תופעה תרבותית או היסטורית, או כמו במקרה שלנו – טקסט).³³ כלומר, ההנחה היא שהמעשה הפרשני נועד להבהיר את מה שסתום במושא הפרשנות. ואולם נראה שאין בכך די, משום שלא הבהרנו מה משמעותן של המילים 'לתת מובן טוב וברור יותר למושא הפרשנות', וגם לא כיצד עושים זאת.

אפשרות אחת היא, ש'לתת מובן טוב יותר' לטקסט, מתייחס למקרים בהם הלשון של הטקסט חסומה וסתומה עבור הקורא מסיבה כלשהי: הניסוח נראה משובש או לא מדוייק, השפה השתנתה, ההקשר ההיסטורי-תרבותי אינו נהיר, וכדומה. במקרה כזה, הפירוש כביכול יחזור על שנאמר בטקסט במילים אחרות, מוכרות לקורא, אשר יגשרו בין הקורא ובין אותם רכיבים לא נהירים בטקסט.

אולם קיימת גם אפשרות נוספת, נרחבת יותר. לפי אפשרות זו, 'מתן מובן טוב יותר לטקסט' משמעו להבהיר לקורא את הכוונה הגלומה בטקסט. כאן, 'פרשנות' אינה מתמצה ב'יתרגום' או 'עדכון' של אבני-הבניין הלשוניות לשפתו של נמען הפרשנות, כיון שהבנת פשרו של טקסט משמעותה להבין כיצד מה שנאמר בטקסט ייתכן, דהיינו מה ההגיון שמילותיו מביעות. בכדי להבהיר באופן מפורט יותר את המשפט האחרון, וכן להבין באיזה אופן ניתן וצריך להגיע אל ההגיון הגלום בטקסט, יהיה עלינו להיכנס לדיון הנרחב בהגות ההרמנויטית, משליירמכר, דרך דילתיי, הוסרל והייזגר, ועד להוגים מאוחרים יותר כגדמר, הירש, ריקר, פיש, דרידה ואחרים, שדנו ונחלקו בשאלות אלו – ודיון כזה חורג מענייננו. לצרכי המחקר הנוכחי ברצוני רק להדגיש את עצם העובדה שקיים מובן נוסף למונח 'פרשנות', מובן נרחב יותר מזה שהוצע תחילה, ובו 'לפרש' קשור למתן פשר לא רק במובן המילולי הצר אלא גם במובן רחב יותר, הקשור למתן משמעות לטקסט. לפעמים, פרשנות מסוג שני זה 'מתרחקת' ממה שנראה באופן אינטואיטיבי לקוראים בני זמן ותרבות מסויימת כקריאה הליטראלית של הטקסט, וזאת על-מנת לתת לטקסט פשר ומשמעות, במובן הנרחב בו דובר לעיל.

ב. פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית

לאורה של ההגדרה הראשונית דלעיל, ניתן להבחין בין שני מובנים של 'פרשנות':

א. פרשנות ליטראלית – פרשנות המבארת ו'מתרגמת' את מילותיו של טקסט, על פי מה שנראה אינטואיטיבית, בעיני בני זמן ותרבות מסויימים (שבהם מתפרש הטקסט), כחזרה במילים אחרות, ברורות יותר, על תוכנו של הטקסט המתפרש.

³³ אתייחס כאן לטקסטים בתור מושאי הפרשנות, שכן בהם עוסק מחקר זה. הדברים נכונים בחלקם הגדול גם בנוגע למושאי פרשנות מסוגים אחרים.

ב. פרשנות לא-ליטראלית – פרשנות השמה את מתן הפרש להגיונו ולמשמעותו של טקסט לפני ההיצמדות המובן האינטואיטיבי-ליטרלי של הטקסט, בעיני בני תרבות וזמן מסויימים (שבהם מתפרש הטקסט). פרשנות מסוג זה תשאף לשחזר את ההגיון העומד כביכול 'מאחורי' הטקסט.³⁴

חשוב להדגיש, שגם לפי המובן הראשון ישנה שאיפה להבין את ההגיון של הטקסט; וגם לפי המובן השני הפירוש עוסק במילים של הטקסט המתפרש. אלא, שלפי המובן הראשון עמידה על הגיונו של הטקסט מחייבת היצמדות למילותיו. ולפי המובן השני, למילים הללו באים לתת פשר והגיון, אלא שמובנו של 'הגיון' זה מרחיק לעיתים את הפירוש ממה שנראה מובנו המילולי של הטקסט בקריאה אינטואיטיבית-ראשונית. מתוך הבנה שמתן פשר לטקסט ועמידה על ההגיון שלו, דורשים לעיתים התבוננות אל 'מעבר' למה שנראה באופן ראשוני-ליטרלי כמובנו, קריאות כאלו נכונות להתרחק מהמובן הליטרלי של הטקסט.

יש להעיר כאן, שלעיתים משתמשים בהבחנה בין פירושי 'פשט' לבין פירושים שהם 'לא פשט', על מנת להבחין בין קריאה ליטראלית וקריאה לא-ליטראלית של הטקסט. אינני משתמש במונחים אלו משתי סיבות: ראשית, 'ל'פשט' ישנו יותר ממובן אחד – בקהילות פרשניות שונות משמש הכינוי 'פשט' עבור סוגים שונים של פרשנות, ולכן הגדרה זו אינה יעילה. שנית, טענת 'פשט' הינו טענה המתארת את אופיו של הפירוש, אלא היא טענה בעלת אופי פוליטי-פולמוסי: הטוען שדבריו הם 'פשוט' של הטקסט המתפרש טוען שהפירוש שנתן הוא הפירוש הפשוט – ולכן גם האמיתי – של הטקסט, בניגוד לפירוש אחר, מוטעה. לעומת זאת, המונח 'קריאה ליטראלית' מתאר את אופיה של הקריאה: קריאה הנצמדת באדיקות למילים של הטקסט המתפרש. לכן, 'קריאה ליטראלית' יכולה להחשב בקהילות פרשניות שונות קריאה פשוטה ונכונה ובקהילות פרשניות אחרות קריאה פשטנית וחסרה.

ג. אוקימתא

צורה נפוצה יחסית של פרשנות לא-ליטראלית המצויה בתלמוד הבבלי, מכונה בדרך-כלל במחקר 'אוקימתא'. מונח זה כמעט ואינו מצוי בתלמוד עצמו, ובודאי שאין שימוש בו כאפיון הרמנויטי של צורת פרשנות.³⁵ החל מימי הגאונים ואילך, מתחיל השימוש במונח

³⁴ כאמור, הגדרה כוללתית זו חוטאת לדיוק הפילוסופי עבור כל אחת מהגישות ההרמנויטיות שהוזכרו לעיל, ובכל זאת אני משתמש בה כמצע ראשוני לצורך תחילת הדיון בשער זה של העבודה.

³⁵ כמעט כל ההופעות של המילה 'אוקימתא' בתלמוד הבבלי באות בתוך פתיחה לשאלה 'במאי אוקימתא?', הבאה להקשות על העמדה כלשהי. פירוש המילים הוא – כמובנם הליטרלי – במה העמדת (את הטקסט המתפרש)? – והן מכשירות את הקרקע לקושיה שתבוא על העמדה זו. אמנם בכך מיוחסת המילה 'אוקימתא'

כאפיון של צורה פרשנית ספציפית, ושימוש בו מתרבה ככל שמתפתחת הפרשנות לתלמוד. חקר התלמוד המודרני אימץ קטגוריה פרשנית זו, כולל נסיונות אחדים להגדיר מהי 'אוקימתא'. התרגום המילולי של המילה הארמית 'אוקימתא' הינו 'הַעֲמֵדָה', אולם מהו המובן של הגדרה זו? אחת ההגדרות השכיחות של האוקימתא, הינה 'פרשנות מצמצמת'. כך למשל כותב אברהם גולדברג:

אחת מהשיטות שפיתחו אמוראי בבל לצמצום המחלוקת היא העברת נקודת המחלוקת מעניין פנימי לעניין חיצוני. אמנם המחלוקת נשארת, אבל היא אינה מכוונת לנקודה המרכזית, כמו שלכאורה נראה לעין, אלא לנקודה משנית, כך שנוצר צמצום מסויים במהותה.³⁶

לפי הגדרה זו האוקימתא היא פרשנות מצמצמת, שעניינה צמצום תחולת הדין למקרה אחד ספציפי. האוקימתא מעמידה את המקרה המתואר בטקסט המתפרש על מקרה מצומצם יותר ובכך מחילה דין שונה על כל האפשרויות האחרות. בהגדרה דומה לזו השתמשו מספר חוקרים.³⁷

לפי המובן הראשון של 'פרשנות' שהוצג לעיל, האוקימתא אינה פרשנות משום שבהגדרה היא מתרחקת ממובנו הליטראלי של הטקסט. ואילו לפי המובן השני של 'פרשנות', האוקימתא הינה סוג של פרשנות לא-ליטראלית, משום שבעזרתה הפרשן מבקש להציע מציאות שבה הטקסט המתפרש הינו הגיוני. חשוב להעיר, שהאוקימתא היא רק אחת מסוגי הפרשנות הלא-ליטראלית המצויה בתלמוד, גם אם הנפוצה שבהן, אולם אין היא הפרשנות הלא-ליטראלית היחידה.

2. 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית' והבחנה בין 'פשט' ל'דרש'

שני המובנים של 'פרשנות' אליהם התייחסתי לעיל לא הוצגו באופן שקול: הראשון הוצג באופן פוזיטיבי ואילו השני הוצג באופן נגטיבי, כשלילתו של הראשון. לכן חשוב להדגיש, שישנם סוגים רבים של פירושים 'לא ליטראליים', וכל סוג וסוג של פירוש שכזה דורש הגדרה פוזיטיבית בפני עצמו. יתר על כן, לפרשנות הליטראלית אין מעמד מועדף בהשוואה

לצורת הפרשנות שכונתה בדורות מאוחרים יותר 'אוקימתא', אולם בתלמוד עצמו לא עושים שימוש במילה זו על מנת להגדיר ולסווג צורה פרשנית כלשהי כ'אוקימתא': זהו פועל ולא שם עצם.

³⁶ גולדברג תש"ן, עמ' 137. גולדברג מתאר צורה פרשנית זו במסגרת דיונו אודות השיטות לצמצום המחלוקת בתורת אמוראי בבל. במקום אחר הוא מתאר באותו האופן את האוקימתא כשלעצמה, כאחת מהדרכים היחודיות לפרשנות המשנה שפתחו אמוראי בבל, ראו: גולדברג 1987, עמ' 327-329.

³⁷ ראו למשל: זילברג תשכ"ב, עמ' 19-22; דה-פריס תשכ"ו, עמ' 129-141; קלמן תשס"ב, עמ' 6; רייכמן 2006, עמ' 130; ברנדס תשס"ד, עמ' 9; פיש תשס"ח.

לצורות פרשניות שונות אחרות, כפי שאולי משתמע מהצבת כל יתר הפירושים כמנוגדים לה. למעשה, הפרשנות הליטראלית הינה אך אחת מתוך שורה של דרכי פרשנות טקסטואליות אפשריות. מהי, אם כן, הסיבה לכך שבהגדרות הראשוניות שניתנו לעיל הבחנתי בינה לבין שאר סוגי הפירושים הקיימים, אילו יש לה מעמד וחשיבות יוצאי-דופן?

הסיבה לכך נעוצה במסורת המחקר שבתוכה ועל רקעה נכתב מחקר זה, דהיינו 'מדעי היהדות', והדגש ששמו ב'מדעי היהדות' מראשיתם על ההבחנה בין 'פשט' לבין 'דרש'. עיסוק ביחס בין פשט פסוקי התורה לבין מדרש הפסוקים הינו עתיק יומין ומצוי במידת מה כבר בדברי חז"ל עצמם. אולם בעת החדשה, ובמיוחד במסורת המחקר שהתפתחה מיחכמת ישראל', הפך העיסוק ביחס בין שני אלו לשיח דיכוטומי של ממש. חוקרים כדוגמת שי"ר, צונץ, זכריה פרנקל, א"ה וייס ואחרים, העמידו את פירושי-מחקרי ה'פשט' המדעיים שלהם כנגד ולעומת הפירושים הדרשניים המסורתיים. למעשים אלו נודעת משמעות פוליטית-חברתית חשובה וכן משמעות תיאולוגית, אולם לא פחות חשוב מכך, גם משמעות הרמנויטית. הפירושים שהם כינו 'פשט' היו למעשה פירושים ליטראליים של הטקסט, בעוד הפירושים ה'דרשניים' וה'דחוקים' מהם התנערו היו כל סוג של פרשנות לא-ליטראלית.

עיקר הפולמוס, הדיון והמחקר בנושא, מראשיתם של מדעי היהדות ועד היום, עוסק מעמדו של מדרש הפסוקים (החז"לי בעיקר).³⁸ אבל כבר ראשוני החוקרים עמדו על כך שאת היחסים בין 'פשט' ו'דרש' בקריאת פסוקי התורה יש להשוות ליחס שבין פשט דברי המשנה ויתר המקורות התנאיים, לבין הקריאה התלמודית של מקורות אלו. כך למשל כתב זכריה פרנקל:

³⁸ שאלת היחס בין קריאת פשט מודרנית של המקרא לבין האופן בו נקרא המקרא על ידי מדרשי ההלכה והאגדה העסיקה ומעסיקה חוקרים לרוב ובכלל זה עיסוק נרחב בשאלת מהותו של המדרש, אופיו, דרכי עבודתו ופרשנותו. בשאלות אלו ובקרובות אליהן נתגלעו מחלוקות משמעותיות בין חוקרים שונים, שלא זה המקום להרחיב אודותן. מבין שלל המחקרים שעסקו בשאלות אלו, נפנה רק לכמה. נושאו של אחד החיבורים הראשונים במדעי היהדות, 'הדרשות בישראל' מאת צונץ (יצא לאור לראשונה בשנת תקצ"ב, תורגם לעברית בשנת תשי"ז) – היה המדרש. אולם צונץ אך הניח את היסודות והגדיר את התחום המחקר, והיכוחים המרכזיים בנושאים הנדונים כאן מאוחרים לו. מבין הראשונים שעסקו בנושאים אלו ראוי להפנות לספריהם של יצחק היינמן (תשי"ד) ויוסף היינמן (1974). עוד יש לציין בראש הדברים למחקריו של יונה פרנקל (דבריו בנדון פזורים במקומות רבים לאורך ספריו. להתייחסות מתומצתת ראו: פרנקל 1996, עמ' 83-85). מחקרים חשובים נוספים שהעמידו גישות מרכזיות בויכוח הם: מאיר 1987, עמ' 19-18; שטרן 1996; בוירין תשי"ן; בוירין 1990, עמ' 1-21. סקירה של הזרמים השונים בחקר המדרש ישנה אצל לוינסון תשס"ה, עמ' 29-59. המיקוד של המחקרים שנמנו לעיל היה במדרשי האגדה (למרות שהדיונים תקפים בחלקם הגדול גם לגבי מדרשי ההלכה). לדיון ממוקד במימדים ההרמנויטיים של מדרש ההלכה, ראו: ידן 2004, בעיקר בעמ' 1-10.

ובעיון יותר מבורר כי ערך חכמי התלמוד אל המשנה הוא כערך החכמים הראשונים אל התורה שבכתב; אלה היו בוני ומשלימי התורה... ואלה היו בוני ומשלימי המשנה. – ומזה שאין להכניס התלמוד בתוך הספרים המפרשים גרידא ואין כוונתם כ"א למצוא פשט ותוכן המשנה...³⁹

לדברי פרנקל, יחסם של התנאים למקרא מקביל ליחסם של חכמי התלמוד למשנה, החכמים המאוחרים נוטלים את הטקסט הקדום, משלימים אותו ובונים על גביו קומות נוספות. דברים דומים כותב וייס:

ועתה כללו של דבר הוא: הכתוב נמסר לחכמים להדרש, המשנה נמסרה לאמוראים להדרש, והתלמוד נמסר לסבוראי ולגאונים ולרבנן להדרש. החכמים הקדמונים דרשו הכתוב כפשוטו, ושלא כפשוטו ואף נגד פשוטו, ועל דרך זה הרחיבו או הגבילו התורה והמצוה, האמוראים דרשו את המשנה כפשוטה ושלא כפשוטה ואף נגד פשוטה, ומזה יצאו תולדות עד אין קץ בהרחבה ובהגבלה, וכמו כן החכמים שבאו אחרי התלמוד...⁴⁰

וייס משווה כאן לחלוטין בין פועלם של האמוראים ביחס למשנה לבין פועלם של התנאים ביחס למקרא. על השוואה זו חזרו חוקרים נוספים.⁴¹

כאמור, עיון בשני סוגי הפרשנות שמעמידים חוקרים אלו זה מול זה, באופן דיכוטומי כמעט, מלמד שההבדל ההרמנויטי בין שני סוגי הפירושים קשור להבחנה בין פירושים ליטראליים ופירושים לא-ליטראליים: הן ביחס לפרשנות למקרא, הן ביחס לפרשנות למקורות התנאיים, ה'פשט' הינו הקריאה הליטראלית של הטקסט ואילו ה'דרש' הינו כל קריאה לא-ליטראלית של הטקסט.

אתוס המחקר המודרני, לפחות בימדעי היהדות,⁴² מדגיש את עדיפותה המוחלטת של פרשנות ליטראלית על פני כל פרשנות אחרת. לאורך מאתיים השנים האחרונות התייחסו

³⁹ פרנקל 1959, עמ' 336.

⁴⁰ וייס תרמ"ג, עמ' 202.

⁴¹ השימוש הנרחב ביותר ביחסי פשט-דרש בכדי לברר סוגיות יסוד ביחס לתלמוד הבבלי, נמצא בכתביו של הרב והחוקר יחיאל יעקב ויינברג. בחלק ד' של ספרו 'שרידי אש', בו מובאים מחקריו התלמודיים, מצוי פרק בשם 'הפרשנות התלמודית למשנה' (ויינברג תשכ"ט, עמ' רלה-רמט). פרק זה פותח בשני חלקים, הנושאים את הכותרות 'הפרשנות הפשטית' ו'הפרשנות הדרשית'. למחקרים נוספים החוזרים על השוואה זו, ראו למשל: וייס תשכ"ב, עמ' 119-121; זילברג תשכ"ב, עמ' 17-18; ברנדס תשס"ד, עמ' 24-27.

⁴² ההבחנה בין פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית נוכחת גם בפירושים המסורתיים לתלמוד ולהלכה, אם כי לא באותו האופן ולא באותו המינוח כמו בימדעי היהדות. על כך עיינו בנספח 5.

חוקרים שונים להבחנה בין 'פשט' ו'דחק', הן בהתייחס לפירושים המצויים בתלמוד הבבלי עצמו, הן בהתייחס להשוואה בין פירושי ה'דחק' (כפי שאלו נתפסו ע"י חוקרים אלו) – כלומר הפירושים הלא-ליטראליים – המרובים שבתלמוד, לבין הפירושים המודרניים (והליטראליים) של החוקרים עצמם. עיון במחקרים השונים בהם הבחינו בין שתי צורות פרשנות אלו לתלמוד, מראה שהיחס אליהן הוא כמעט דיכוטומי: המחקר המודרני מפרש את המקורות 'כפשוטם', כלומר באופן ליטראלי, ובניגוד לכך בתלמוד עצמו מתפרשים המקורות שלא כפשוטם או אף נגד פשוטם, ובכך הכוונה לכל פרשנות שהיא איננה ליטראלית.⁴³

⁴³ כמעט מראשיתה של חכמת ישראל, וממש עד לימינו אלה, חוקרים שונים באו לברר את היחס בין הפרשנות ה'דחוקה' למקורות, המצויה בתלמוד הבבלי, לבין הפרשנות הפשוטה, כלומר הליטראלית, שלהם. ניתן לשער שהסיבה לעיסוק בשאלה זו קשורה לפער בין המובן של המקורות המתפרשים בתלמוד, כפי שהבינו אותם חוקרים, לבין האופן שבו התפרשו המקורות – פער שאותם חוקרים לא היו יכולים להכילו: מחד, הם התייחסו בהערצה לחכמי התלמוד, אבל מאידך, על פי כל אמת-מידה מדעית ומחקרית שהיתה בידם הפירושים של חכמים אלו למקורות השונים (בעיקר לטקסטים התנאיים) – כלל אינם ראויים לשם 'פירוש'! על מנת לגשר על הפער הזה, ולהצדיק את פועלם של חכמי התלמוד, חוקרים שונים הציעו מסגרות תיאורטיות שונות. לדעת זכריה פרנקל (תשכ"ז, עמ' כח-מ; 1959, עמ' 16-17, 336); וא"ה וייס (תרמ"ג, ח"ג, פרקים א-ג), הפרשנות התלמודית, ברובה, נעה בין הרחבת ההלכה וחידושה לבין הנאה אסתטית מעצם מעשה הפרשנות. תוך שימוש באותן אבחנות, הקדיש גם יואל פלורסהיים (תשל"א) עבודת דוקטור שמוקדה הפרשנות ה'דחוקה' לבבלי של דורו של רב חסדא. דוד הלבני (תשס"ח, במבוא), סבור שהפירושים הדחוקים בתלמוד הבבלי הם תוצר של שיבושי המסורת, שיבושים שגררו ריחוק של החכמים-הפרשנים מהטקסט המתפרש, ובמיוחד בכל האמור בפירושי ה'סתמאים'. לדעת דה-פריס (תשכ"ו, עמ' 141-129); ולאחרונה חזר ועלה רעיון זה גם אצל: קלמן תשס"ב), הפרשנות האמוראית, ובמיוחד האוקימתא, הינה פירוש מוסמך (וליתר דיוק: חידוש מוסמך), המסתמך על מסורת על-פה, שאך 'מתחפש' לפירוש מקורי. היו שהתייחסו לפירושים לאוקימתות (שהן סוג אחד של פירושים לא-ליטראליים) כאל פרשנות יוצרת. זילברג (תשכ"ב, עמ' 13-25) טוען שהסיבה להיווצרותן של האוקימתות הינה אופיה החסר והמשובש של המשנה, אשר חייבה את האמוראים לצמצם את המשנה למקרה ספציפי, בשביל שאפשר יהיה לחתור להבנת ולהצבת העקרון המופשט שמאחורי המשנה. בדומה, סבור אלבק (תשמ"ג, עמ' 46-32) שהאמוראים מזהים כביכול 'מאחורי' הלכת-המשנה (שהיא עבורו קונקרטיזציה של עקרונות אתיים מופשטים) את העקרון האתי המופשט שמכונן אותה, ומפרשים מחדש את המשנה כך שעקרון זה יבוא שוב לידי מימוש במציאות שהשתנתה. בשנים האחרונות הציע מנחם פיש מודלים אחדים לביאור השימוש התלמודי בפירושים לא-ליטראליים, בעקבות הבחנה טיפולוגית בין חכמים 'מסורתניים' וחכמים 'אנטי-מסורתניים'. משותפת למודלים הללו הטענה לפיה לפרשנות הלא-ליטראלית ישנו תפקיד חינוכי מסוג כלשהו (ראו: פיש 1994, עמ' 86-83; פיש 1997, עמ' 112-162, 180-186; פיש תשס"ח). כל החוקרים שנזכרו כאן – ובהם חשובים יותר וחשובים פחות – מאמצים אבחנה ברורה בין פרשנות ליטראלית 'פשוטה' לבין פרשנות לא-ליטראלית 'דחוקה' המצויה בתלמוד. יתר על כן, עבור חלקם, כך נראה, מה שכינתי 'פרשנות לא-ליטראלית' איננו פרשנות דחוקה, הוא כלל איננו נחשב לפרשנות!

כפי שפתחתי, מחקר זה נכתב בתוך המסורת של 'מדעי היהדות', בהם האבחנה בין פירושים ליטראליים ופירושים לא-ליטראליים הינה אבחנה חשובה. בהמשך, אפרק את ההבחנה הזו ואצביע על חסרונותיה, אולם אם ברצוני לתת תשובה חדשה לשאלה בדבר השימוש הנפוץ בתלמוד במה שעבור מדעי היהדות כונה באופן מסורתי 'פרשנות דחוקה', עליי להבהיר תחילה מה מאפיין 'פרשנות דחוקה' כביכול זו. אפיון זה הוא היותה פרשנות לא-ליטראלית.

3. הכשל של המובן מאליו: האם יש טקסט 'שקוף' ומובן 'שקוף'?

ביטוי חריף להבחנה בין פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית, הציג לאחרונה מנחם פיש. פיש מסרב לקבל כעובדה, שהפרשנים אשר פירושיהם מתועדים בבבלי לא ידעו מהו המובן הליטראלי של הטקסטים שפרשו. לטענתו, חייבים לומר שחכמי התלמוד ידעו מהו המובן הליטראלי של הטקסט, אלא שהם התייחסו אליו בדרך לא-ליטראלית, ממניעים חינוכיים שונים ומתוחכמים.⁴⁴ לדעתו, תפיסה המניחה שחכמי התלמוד לא ראו ולא הבינו את המשמעות הליטראלית של הטקסט ולכן נקטו בפרשנות לא-ליטראלית –

נוקטת אסימטרייה שאין בכוחה להצדיק בין האופק המצומצם שהיא מייחסת למתדיינים האמוראים לבין זה שהיא מאמצת לעצמה. היא מבליעה כהנחת מוצא פרשנית עיוורון אמוראי לא רק ביחס למה שהתכוונו קודמיהם, אלא ביחס למה שגלוי לגמרי לעיני המתבונן היום. קריאה... מעין זו, מתרצת את קיומו של פער בין מה שהתנאים התכוונו באמת לבין מה שהאמוראים הבינו שהתכוונו, בהניחה שהאחרונים לא יכולים לראות מה שהקורא בן זמננו מזהה ללא קושי. קריאות כאלה אופנתיות היום, אך יש בהן מידה לא מוסברת, ולדעתי גם לא מוצדקת, של שרירותיות אד הוקית, הגובלת בהתנשאות של ממש כלפי מושאי קריאתן.⁴⁵

הביקורת שמעלה פיש ברורה: האין קריאה שלפיה האמוראים לא ראו את המשמעות הליטראלית של הטקסט מניחה, אם להתנסח בבוטות, שהאמוראים היו טיפשים וחסרי יכולות בסיסיות של הבנת הנקרא? הלא כל המצוי בשפה העברית כיום יכול בדרך כלל להבין בנקל מהי הכוונה המקורית והפשוטה של רבות מבין המשניות והברייתות אותן מפרשים האמוראים בעזרת אוקימתות דחוקות כל-כך. האם עלינו להניח שמעיני האמוראים נעלם מה שגלוי לכל דובר עברית כיום?

⁴⁴ לא זה המקום להאריך בתאור התפיסה המתוחכמת שמציג פיש. בקצרה נאמר, שעבורו הפרשנות הלא-ליטראלית מתפקדת כאמצעי לביקורת עצמית עבור החכם האנטי-מסורתי, ראו: פיש תשס"ח, עמ' 333-341.

⁴⁵ שם, עמ' 321.

על אף שביקורת זו נשמעת פשוטה ומתקבלת על השכל הישר, לדעתי היא נכשלת בכמה נקודות. הכשל הראשון נעוץ בהנחה המובלעת בה, לפיה הטקסטים המתפרשים בתלמוד הם טקסטים 'שקופים' המזמינים קריאה 'שקופה'. בתשתית הביקורת הזו מונח כי בסופו של חשבון לטקסטים אלו ישנו פירוש אינטואיטיבי, **מובן מאליו**, פירוש שהטקסט מזמין בעצמו ושפרשן אך צריך לפענחו, מובן שיש לשחזרו ולמסור אותו. מעשה הפרשנות, לפי זה, הינו רק תרגום של הטקסט המתפרש לשפה שונה-חדשה, שכן מובנו השקוף של הטקסט גלוי בפני כל אדם בר-דעת שיקרא אותו, קורא מודרני או אמורא בבלי.

למעשה, עמדה זו מונחת ברקעה של כל מסורת המחקר שהניחה הבחנה מהותית בין פרשנות לישראלית לבין פרשנות לא-לישראלית.⁴⁶ הבחנה זו נשענת בין השאר על ההנחה הקרטזיאנית, שהסובייקט יכול וצריך לנקות את תודעתו ולהבין את האובייקט הנחקר כפי שהוא, כאשר האובייקט מטביע את מסריו בתודעת הסובייקט.⁴⁷ לפי הנחה זו, כינונו של מובן פרשני הינו תוצר של ההתבוננות באובייקט הטקסטואלי וקליטתו בתודעה ה'ניקיה' של הסובייקט. לפיכך, יכולות להיות אמנם מחלוקות בפרטים שוליים שונים, אולם המובן הליטראלי הכללי של חלק גדול מהטקסטים המצויים בתלמוד, אלו הכתובים עברית פשוטה ונתונים בפנינו, איננו נושא לויכוח של ממש.

זאת ועוד, יש לשים לב לכך ש'פרשנות ליטראלית', או המושג 'פשט' בו משתמשים חוקרים מודרניים אחרים, כמעט תמיד כרוך בחיפוש אחר שיחזור והבנה של הכוונה **המקורית** המצויה בטקסט, כלומר של הכוונה המקורית של הטקסט כפי כוונת מחבריו:⁴⁸ 'פשט', או 'מובנו הליטראלי של הטקסט, משמעו – 'מה שבעל הטקסט המתפרש התכוון באמת'. פרשנות אמיתית, לפי נקודת מבט זו, הינה **שיחזור** של הטקסט המקורי, כפי שהובן ונוסח על ידי מחברו וכפי שמשמעו מלשונו כשלעצמה.

בעיקבות היידגר,⁴⁹ הציג גדמר ביקורת נרחבת על תפיסה זו של המעשה הפרשני.⁵⁰ לדבריו, טקסט לעולם אינו שקוף, משום שהדעות הקדומות של קוראיו מונעות ממנו להיות כזה, ובמובן עמוק יותר משום שהוא מקבל את מובנו ומשמעותו רק על ידי הקריאה שלו

⁴⁶ על כך עיינו בהרחבה בסעיף הקודם.

⁴⁷ הצגה קלאסית של עמדתו של דיקראט נמצאת בפרק הראשון של ספרו 'הגיונות על הפילוסופיה הראשונית' (מהדורת אור תש"י, עמ' 28 ואילך). לניתוח עמדה זו, פרי תפיסות ההשכלה, ראו: גדמר 2004, עמ' 376-273; ברנשטיין 1983, עמ' 128.

⁴⁸ אני נמנע במועד מלהתייחס להבדל בין גישות המתמקדות בכוונת המחבר לכאלו המתמקדות בטקסט כשלעצמו, ראו הערה 209 להלן.

⁴⁹ במקומות אחדים בספרו 'ישות וזמן', וראו במיוחד: היידגר 1996, עמ' 59-60.

⁵⁰ ראו למשל: גדמר 2004, עמ' 366-367. גדמר חוזר על עמדה זו במקומות רבים נוספים בספרו.

בנקודת זמן מסויימת ולאור ההיסטוריות של הקורא. כיון שכך, הטענה לפיה אפשר להניח שהאמוראים יכלו לעמוד בדיוק על אותו המובן הפשוט אותו מבין קורא בן זמננו – איננה טענה פשוטה כלל. מהי 'הקריאה הפשוטה' ומהו 'המובן הליטראלי של הטקסט' – זהו ענין שאינו ברור מאליו והוא תלוי בין השאר במקומו ההיסטורי-תרבותי של הקורא. מאחורי הטענה 'אם אנחנו מבינים את פשט המשנה אז למה שהאמוראים לא יבינו', עומדת ההנחה שאין כל ספק 'שאנחנו' יודעים מהו המובן הליטראלי של המשנה, וזאת משום שהמובן הליטראלי שקוף הוא ונתון לכל להבינו; כאמור, ככל הנראה לא זה הוא מצב העניינים.

יחד עם זאת, כפי שהראה סטנלי פיש,⁵¹ הטענה שלטקסט אין מובן יציב אחד איננה מובילה בהכרח למסקנה שכל המובנים האפשריים פתוחים בפניו בכל רגע נתון. דווקא משום שאין קריאה ללא הקשר, אין טקסט ללא קונטקסט – הקונטקסט מגביל את אפשרויות הקריאה למספר מצומצם של מובנים נכונים עבור הטקסט, כשהוא נקרא בהקשר זה. משום שההקשרים הריאליים הקיימים מצומצמים הם, אף אפשרויות הקריאה מצומצמות. כלומר, הטענה שהטקסטים הנדונים בסוגיה התלמודית אינם 'שקופים' ומובנים מאליהם לא באה לומר שכל קריאה יכולה להיות קריאה טובה של הטקסט, אלא לומר שהטענה 'מה שנהיר לקורא בן זמננו היה נהיר גם לאמוראים' מניחה קריאה שלא מתוך קונטקסט ושלא מתוך סיטואציה פרטיקולרית. גם אם ניתן להצביע על מובן ליטראלי של טקסט, ניתן לעשות זאת רק מתוך הקשר מסויים. ומשום שההקשר של האמוראים אינו ההקשר של חוקר תלמוד בן-זמננו, לא ניתן להניח מראש ששניהם יהיו שותפים לאותה קריאה ליטראלית.⁵²

4. משחקי לשון רבים, קהילות פרשניות מרובות והקריאה הליטראלית

עמדה זו קשורה למה שריצ'רד רורטי כינה 'הקונטינגנטיות של השפה',⁵³ כלומר לתפיסה לפיה משמעויותיהם של היגדים בשפה הם מקומיים וזמניים. הבסיס של דברי רורטי הוא במונח 'משחק לשון' בפילוסופיה המאוחרת של ויטגנשטיין, מונח שבעזרתו מבקש ויטגנשטיין לתאר את אופני השימוש האנושי בשפה. לדעתו, ישנם אינספור סוגים של

⁵¹ פיש 1980, עמ' 316-310.

⁵² בהקשר הזה אפשר להזכיר את ביקורתו של רורטי על השימוש הנפוץ ברדוקציות של טקסטים ורעיונות קדומים תוך נסיון 'לכנס' אותם אל תוך שפה ומסגרות-חשיבה מודרניות, על ידי השאלה 'למה באמת התכוונו הקדמונים'. ראו: רורטי 1979, עמ' 267-268. הטענה לפיה האמוראים קראו, למעשה, את הטקסטים התנאיים בדיוק כמונו – אף שבפועל בתלמוד מתועדות קריאות שונות לגמרי מהקריאה המודרנית – הינה מסוג הרדוקציות שמפניהן מזהיר אותנו רורטי.

⁵³ רורטי 2006, פרק 1.

משחקי לשון,⁵⁴ וזאת כתוצאה מכך שיכולים להיות אינספור שימושים שונים בשפה, הנבדלים זה מזה בהקשרם, בתפקידם, ובאופן 'פעילותם'. ויטגנשטיין מגדיר את הדיבור כיפעילות,⁵⁵ וכשם שסוגי הפעילות מגוונים עד מאד, כך גם משחקי הלשון. החוקיות של השימוש במשחקי-הלשון, של המעבר ממשחק לשון אחד למשנהו, או של יצירת משחק לשון חדש, הינה חוקיות גמישה ביותר. אנו משתמשים בכל משחק לשון אשר מתאים לפעילות הלשונית שאנו מבקשים לבצע ברגע מסויים או בהתאם לצורת-החיים שאנו מצויים בתוכה ברגע זה.⁵⁶ לכך קשור התפקיד המרכזי של המושג 'שימוש' בפילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין, אשר בא לומר ששפה נרכשת על ידי השימוש בה ובהמשך מתנהלת על ידי שימוש זה.⁵⁷ השימוש שאנו עושים בשפה בהקשרים השונים הוא שמגדיר מהי השפה בהקשרים אלו. משחק לשון מסוג מסויים הינו צורת השימוש האנושי בשפה שמתרחשת בפועל בסיטואציה זו.⁵⁸

ניתן לומר שהמעשה הפרשני גם הוא סוג של משחק לשון. כל הקשר בו מתרחשת פרשנות הוא בעל מאפייני תקשורת יחודיים, הוא שימוש ייחודי בשפה. מנקודת מבט זו, הפירושים הליטראליים והפירושים הלא-ליטראליים הם שני סוגים של משחקי לשון, אשר יש בהקשר ספציפי יש לו מובן ולגיטימטיות כפעולה תקשורתית וכשימוש בשפה, שהוא מקובל ובר-משמעות עבור המשתתפים השונים במשחק הלשון. במונחיו של סטנלי פיש, למשחקי הלשון הפרשניים השונים יש מובן **בקהילות הפרשניות** השונות בהן הפירושים מתפקדים.⁵⁹ מכיון שכל פירוש נשען על האמונות, ההנחות וכו' של הקהילה הפרשנית בה הוא נוטל חלק, כל פירוש מקבל את הלגיטימציה ואת האמינות שלו במסגרת קהילה פרשנית זו שאל תוכה הוא נכתב. פרשנות שמתקבלת הופכת לחלק מהידע הנצבר של הקהילה, ומשפיעה על הפירושים הנוספים שיווצרו ושיקבלו לגיטימציה במסגרתה.⁶⁰

⁵⁴ ראו למשל: ויטגנשטיין תשנ"ז, עמ' 46, סעי' 23.

⁵⁵ ראו למשל: שם, סעי' 25.

⁵⁶ בהקשר זה יש לציין, שלדעת ויטגנשטיין השפה היא פעילות תקשורתית המתרחשת בין שני בני אנוש לפחות. מכאן נגזרות עמדותיו בסוגיות שונות, כמו למשל בשאלת היתכנותה של שפה פרטית (שם, סעי' 243-315). לדיון נוסף וביבליוגרפיה בנדון, ראו: גיי 1982, עמ' 89-90; סוברן תשס"ו.

⁵⁷ שם, סעי' 43, ועוד.

⁵⁸ על מושג השימוש בפילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין ראו בעיקר: שם, סעי' 26-44. לסיכום ממצה של פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין, בנוגע לכלל העניינים שעלו כאן, ראו: סוברן תשס"ו.

⁵⁹ פיש 1980, עמ' 305-321; 1989, עמ' 141 ואילך.

⁶⁰ קיים דמיון בין עמדותיו של פיש לגבי האופן בו מגבילה הקהילה או התרבות את הפרשנות, לבין עמדותיו של גדמר לגבי האופן בו מגבילה המסורת את אופקי הפרשנות האפשריים. ניתן לראות בפיש השלמה

כאן ניתן לעמוד על כשל נוסף בעמדה המציבה את הקריאה הליטראלית כמונח שהוא מובן מאליו. עמדה זו אינה מניחה רק ש'לפרש פשט' או 'לעמוד על המובן הליטרלי של הטקסט' משמעו לשחזר את הכוונה המקורית של המחבר או הטקסט, וגם לא רק שקורא בן-זמננו וקורא בן דור האמוראים חלקו את אותו הפירוש הליטרלי. עמדה זו מניחה גם קביעה שיפוטית לפיה זיהוי ושחזור הכוונה המקורית המגולמת בטקסט – זהו גם **הפירוש הנכון והאמיתי היחיד** שלו. לעומת זאת, תפיסה קונטינגנטית של השפה – ובמסגרתה גם של התהליך הפרשני – מניחה שלא קיימת תשובה אחת לשאלה מהו פירוש טוב, נכון ואמיתי. מה ראוי להתקבל כהסבר או כפירוש אמיתי ונכון – זהו עניין תלוי הקשר, דהינו תלוי היסטוריה, מסורת, תרבות, ז'אנר טקסטואלי, אידיאולוגיה וסביבה חברתית. השיפוט של מידת האמינות של פירוש תלוי בקהילה הפרשנית ולכן פירושים שבהקשר אחד נחשבו לראויים יידחו כשגויים מן היסוד בהקשר אחר. שאלת ההקשר כרוכה גם בשאלה מה מעניין את הפרשן, מה הוא מחפש ומהן מטרות הפירוש. ליתר דיוק, השיפוט של טיב הפירוש תלוי בשאלה מה נכון וראוי, בעיני קהילה מסוימת, שיעניין פרשנים ושיהווה מושא לחיפושיהם הפרשניים.

המבט הרואה בפירוש ליטרלי החותר לשיחזור הכוונה המקורית את הפירוש האולטימטיבי, מבקש להעמיד את השיפוט אודות טיב הפירושים מחוץ לכל הקשר היסטורי-תרבותי. זוהי עמדה מטפיזית א-היסטורית, אשר אמורה להיות חיצונית למכלול סוגי הקריאות הטקסטואליות ולכן יכולה להכריע אילו מהן נחשבות לפירושים ואילו אינן. בניגוד לזה, בעקבות ויטגנשטיין, רורטי וסטנלי פיש, יש לומר **שיפוט זה בעצמו נטוע בתוך הקשר היסטורי-תרבותי**, אשר מכונן לא רק את הפרשנויות השונות ואת הצורות או האסכולות הפרשניות השונות, אלא גם את האופן בו ישפטו פירושים מסוגים שונים. השיפוט המטא-פרשני בעצמו נוטל חלק בהיסטוריה ובתרבות ובעיצובן של אסכולות וצורות פרשנות אלו.⁶¹

סינכרונית של ההרמנויטיקה הגדמריאנית, שהיא בעיקרה דיאכרונית. גדמר מדבר על כך שכל פרשן נטוע בתוך מסורת אשר רק מתוכה הוא מפרש. המסורת מכוננת את הדעות הקדומות של הפרשן ומגבילה את אפשרויות הפרשנות העומדות לרשותו, כאשר מצד שני הפרשן גם מפיק את המסורת שהוא פועל בתוכה, משום שפרשנותו נטמעת אל תוכה. תובנה זו היא דיאכרונית בעיקרה, משום שהיא רואה את הפרשן לאור המסורת ההיסטורית אליה הוא שייך ולאור שכבות העבר המכוננות אותו. באופן דומה, עבור פיש התרבות והקהילה בה פועל הפרשן הם שמגבילים את האופקי המחשבה של הקורא, וקריאתו מוטמעת אל תוך קהילה זו והופכת חלק מהרכיבים המכוננים שלה. זהו אותו המבט, אלא שהוא בוחן את הפרשנות בתוך הקונטקסט חברתי שלה, דהיינו מתוך התבוננות סינכרונית על מכלול השחקנים הפועלים בשדה הפרשני במקביל, וזיהוי הקהילה הפרשנית שבתוכה נטוע כל פירוש.

⁶¹ כך למשל, ניתן לעמוד על ההבניה ההיסטורית-תרבותית שבתוכה נולדו ההיסטוריוציזם ויתר צורות הקריאה המתמקדות בחיפוש אחר המובן המקורי של הטקסט ו/או מחברו, ובכך גם לעמוד על האופן בו

5. 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית': סיכום הביקורת והשלכותיה

הדיון דלעיל ביקר את ההבחנה הרווחת בין 'פרשנות ליטראלית' לבין 'פרשנות לא-ליטראלית', וזאת בשני אופנים:

א. מהמונח 'פרשנות ליטראלית' משתמע שמדובר בפרשנות אחת קבועה וא-היסטורית. בעקבות הוגים שונים שהצביעו על כך שכל קריאה הינה תלויית הקשר היסטורי-תרבותי, עמדנו על כך שלא ניתן לייחס מובן ליטרלי פשוט אחד לטקסט. ממילא, המובן הליטרלי הינו 'מובן ליטרלי' בעיני קוראים בני דור מסויים. כתוצאה מכך, איננו יכולים לדעת שמה שבעינינו נראה כקריאה ליטראלית יהיה הקריאה הליטראלית גם בעיני פרשנים תלמודיים. ייתכן ומבחינתם שחזור מילולי של הכוונה המקורית של הטקסט יעלה מסקנות אחרות מאלו שלנו. לפיכך אין טעם לנסיון ללמוד מתוך הקריאה הליטראלית שלנו על הקריאה הליטראלית ה'פשוטה' עבור הפרשנים התלמודיים.

ב. תפיסה קונטינגנטית של השפה ושל המעשה הפרשני, מציגות את השיפוט המעדיף באופן מוחלט פרשנות ליטראלית על פני כל פרשנות אחרת (דהיינו: פרשנות לא-ליטראלית) – כשיפוט שהוא בעצמו תלוי בקשר היסטורי-תרבותי. בהקשרים אחרים, לעומת זאת, ייתכן שדווקא פרשנות שהנחותיה, מטרותיה, וכלי-עבודתה שונים בתכלית – תיתפס כפרשנות מועדפת. כתוצאה מכך, יש לתפוס את הפרשנות הליטראלית כאחת מבין שלל הצורות הפרשניות שפיתח המין האנושי; כמשחק לשון אחד מבין רבים; כהעדפה של קהילה פרשנית ספציפית, ותו לא. ייתכן (ולאור החומר התלמודי אף סביר לשער כך) שעבור הפרשנים התלמודיים קריאה מעין זו אינה עדיפה על כל סוג אחר של קריאה. אדרבה, ייתכן ועבור הפרשנים התלמודיים סוגים אחרים של פרשנות עדיפים על ו'פשוטים' יותר מהקריאה הליטראלית.

השלכה חשובה אחת של ביקורות אלו היא, שיש להתבונן בפירושים המצויים בתלמוד הבבלי תוך שהיה – במידת האפשר – של האפשרויות השונות לשיפוט של ההעדפה הפרשנית. התבוננות זו תלמד אותנו מהן התצורות הפרשניות הנוכחות בתלמוד הבבלי ומהן הפרשנויות המועדפות בו, אם בכלל – ותאפשר לנו לבדוק את המשמעות של העדפות הרמנויטיות אלו.

פרק שני: העדר רפלקסיה הרמנויטית בתלמוד הבבלי

הקדמה

בפרק הקודם עמדנו על הדומיננטיות של ההבחנה בין פירושים ליטראליים ופירושים לא-ליטראליים בחקר התלמוד והמדרש המודרני.⁶² לעומת הבחנה רווחת זו, ברצוני לטעון כי לניגוד זה אין נוכחות משמעותית ומובהקת, בתוך הטקסט של התלמוד הבבלי עצמו (כפי שאדגים בהמשך). יש בתלמוד הבבלי שיח פרשני פתוח ומגוון מאד: יש בו פירושים ליטראליים,⁶³ פירושי אוקימתא, ועוד סוגים רבים ומגוונים של פירושים, קריאות והתייחסויות לטקסטים שונים, תוך התייחסות שוות-ערך ונטולת שיפוט הרמנויטי, לסוגים מגוונים אלו של פרשנות.⁶⁴ אין זה אומר שאין בכלל מקומות בתלמוד הבבלי בהם עומדים זה מול זה פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית כשתי אלטרנטיבות-קריאה מתחרות, אולם ניגוד זה מופיע לעיתים נדירות יחסית והוא איננו מאפיין הרמנויטי של השיח המתועד בתלמוד הבבלי.

זאת ועוד, אין בתלמוד הבבלי כמעט דיונים או אפילו מימרות מבודדות מטא-פרשניות אודות ניגוד זה, וגם במסגרת דיוניו הפרשניים המרובים – והתלמוד בחלקו הגדול הרי הוא ספר פרשני – לרוב אין מעמידים זה מול זה סוגים שונים של פרשנות ובוחנים את איכותם הפרשנית. העדרה של ההבחנה בין פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית בבבלי, קשורה לתופעה רחבה יותר: עובדה זו קשורה לכך, שבתלמוד הבבלי אין כמעט מבט רפלקטיבי על מעשה הפרשנות. לפעמים מתקבל הרושם כאילו 'הכל הולך' – כל קריאה שתניחן למקורות הנידונים בסוגיה תהיה פרשנות קבילה. אין בתלמוד קטגוריזציה של סוגי הפירושים השונים, אין בו כמעט שיפוט הרמנויטי אודות טיבם של פירושים, או ערעור על לגיטימיות של פירוש כזה או אחר משיקולים הרמנויטיים. במונחי תורת השיח של פוקו, ניתן לומר שבתלמוד הבבלי ישנו שיח פרשני נרחב, אבל אין כמעט שיח הרמנויטי,

⁶² ההבחנה כשלעצמה רווחת ב'מדעי היהדות', גם אם ב'מדעי היהדות' משתמשים לרוב בצמדי מונחים אחרים, כגון 'פשט-דרש', 'פשט-דחק', 'פשט-אוקימתא', 'פירושי-אוקימתא' ועוד. יחד עם זאת, בכמה מחקרים אכן נעשה השימוש במינוח 'פרשנות ליטראלית'-'פרשנות לא-ליטראלית' על מנת לאפיין את אותה ההבחנה בדיוק. וראו עוד הערה 43 לעיל.

⁶³ וליתר דיוק, לאור הנאמר בפרק הקודם, פירושים הנראים בעיני קורא מודרני 'ליטראליים'.

⁶⁴ אם כי יש להעיר, שמבין שלל סוגי הפירושים המצויים בתלמוד הבבלי, ניכר שיש בו מיעוט יחסי של פירושים 'ליטראליים' וריבוי יחסי של פירושי אוקימתא.

מטא-פרשני. ישנו שיח פרשני נרחב, משום שהפרשנות היא הליבה של העשייה התלמודית ויש בו הרבה מאד היגדים פרשניים. אולם מצד שני, אין בבבלי כמעט היגדים שבאים לעשות רפלקסיה תיאורטית של המעשה הפרשני הזה. גם במקום בו אנו יכולים למצוא בסוגיה אחת פרשנויות מסוגים שונים, איש מבין הדוברים בתלמוד הבבלי עצמו איננו טורח בדרך-כלל לעמוד על הבדלי אופי הרמנויטיים אלו בין הפירושים. אדרבה, לרוב מתייחסים לפירושים השונים באופן שווה, כאילו אין כל הבדל הרמנויטי, מתודולוגי או אחר באופיים, מטרותיהם ודרכי-הלגיטימציה שלהם. **ההבדלים בין הפירושים נתפסים כקונטינגנטיים, שיקולי הקבלה והדחיה של פירושים הם מקומיים**, וקשורים לתוכנו הספציפי של הנושא שעל הפרק, למקורות השונים המובאים במסגרת הדיון וכדומה, ואינם תוצר של קביעות עקרוניות בנוגע לאופי ההרמנויטי של הפירוש.⁶⁵

מטרת פרק זה הינה להדגים ולהמחיש טענה זו, ולעמוד על משמעויותיה. בשל עקרון 'נדירותם של ההיגדים' – אם נשאל מושג נוסף מפקוק⁶⁶ – נבקש לבדוק איזה סוג של היגדים יש בשיח הפרשני של הבבלי ואיזה סוג של היגדים נעדר ממנו, ומה יכולות להיות המשמעויות של נוכחות והעדר אלו. את זאת נעשה בעזרת עיון בסוגיות 'במאי קמיפלגיי'. השאלה 'במאי קמיפלגיי' שואלת מה ההבדל בין שתי דעות – לעתים שתי פרשנויות – ולכן

⁶⁵ בהקשר זה מן הראוי להעיר, שמבין הצורות הפרשניות השונות המצויות בתלמוד הבבלי, חלק גדול מאד מהפירושים תואמים למה שהוגדר בפרק הקודם כפירושים לא-ליטראליים, ובמיוחד מרובים בו הפירושים שהוגדרו שם כ'אוקימתא'. אמת, ישנם בתלמוד הבבלי פירושים מסוגים שונים ומגוונים, ובין השאר ניתן למצוא בו הרבה פירושים המבקשים לשחזר את כוונת הטקסט ומחברו בקריאה צמודה של מילותיו, לברר את המשמעות של מילה וביטוי, וכדומה (לסקירה של צורות הפרשנות השונות המצויות בתלמוד הבבלי, ראו למשל אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוי תר"ץ, עמ' 52-58). אולם נדמה שכל הרגיל בשבילי התלמוד הבבלי יודה שמבחינה כמותית, פירושים מסוג זה אינם עיקרי. על שימוש בתוך התלמוד במתודות 'מחקריות' 'פילולוגיות' לשם פרשנות המשנה, ראו למשל: ויינברג תשכ"ט, עמ' רמג-רמט. גם ה'מבוא לנוסח המשנה' של אפשטיין מלא בבירורים פילולוגיים ו'פרוטו-פילולוגיים' של חכמי התלמוד לנוסח המשנה. ראו בעיקר: אפשטיין תש"ס, פרקים 2, 3, 5, 6, 7.

⁶⁶ במסגרת דיונו אודות ההיגד (ראו: פוקו [1]2005, עמ' 128-79), עומד פוקו על כך שיחסית למה שיכול היה להיאמר בהסתמך על הדקדוק הפעיל של תקופה נתונה, נאמר יחסית מעט. ההיגדים הם, כהגדרתו, 'נדירים' (שם, עמ' 115-117). כשבדקים את ההיגדים של תקופה נתונה אין זה נכון לדעתו להתמקד בשתיקות אלו וגם לאו דוקא בהיגדים עצמם (שם, עמ' 116). לטענת פוקו, נכון יהיה לחקור את מה שנוכח לפנינו, ולא את ההעדר שלו: לא את מה שיכול היה לעמוד לצד ההיגדים הקיימים אבל נעדר, וגם לא את מה שכביכול נוכח 'מתחת' להם וההיגדים שבשיח הם כביכול מסמנים חיצוניים שלו (שם, עמ' 117-119). בכך מבדל פוקו את עצמו מאינטרפרטציות המציעות רדוקציה של הטקסט, כגון פרשנות פסיכואנליטית ופרשנות מרקסיטית. מבחינת פוקו, "ניתוח ההיגדים ותצורות השיח... מבקש לקבוע את העקרון שלפיו יכלו להופיע אך ורק אותם מכלולים משמעיים שנאמרו בפועל" (שם, עמ' 115). את זאת ניתן להשיג על ידי התבוננות בגבולות שבין מה שכן נאמר ומה שלא נאמר בתקופה מסויימת.

נוכל ללמוד בעזרתה איזה סוג של שיקולים משמשים בתלמוד הבבלי על-מנת להבחין בין פירושים מסוגים שונים.

1. הבחנה בין פירושים בתלמוד הבבלי: סוגיות 'במאי קמיפלגי'

מונח-השאלה 'במאי קמיפלגי' משמש בתלמוד הבבלי לבחינת ההבדל בין דעות חלוקות. בין השאר, משתמשים בו לשם בחינת ההבדל בין פירושים מתחרים לאותו הטקסט. שאלה זו, שתרגומה 'במה הם חולקים?', מופיעה בתלמוד הבבלי (רק בו, ולא בירושלמי) כמאה וארבעים פעמים, בכל הסדרים ובמרבית המסכתות. בכל המקורות השאלה 'במאי קמיפלגי' היא אנונימית ('סתמאית'), ובמרבית המקורות גם התשובה עליה הינה אנונימית – רק לעתים נדירות אנו מוצאים אמוראים המשיבים על השאלה.⁶⁷ נפתח בשתי הערות כלליות אודות מונח זה.

א. השאלה 'במאי קמיפלגי' מתייחסת לרוב למחלוקות בין תנאים במשנה, כלומר לאו דוקא לטקסטים פרשניים מובהקים. בכרבע מהמקרים השאלה מתייחסת למחלוקת בין אמוראים, בין אם מחלוקת בהלכה ובין אם מחלוקת בפרשנות. אולם יש להעיר, שגם מהמקומות בהם לא שואלים 'במאי קמיפלגי' על מחלוקת בפרשנות, ניתן ללמוד על מידת השימוש בשיקולים עקרוניים מטא-הילכתיים, בהשוואה לשימוש בשיקולים תוכן מקומיים. עיון במקורות אלו ילמד שברוב המכריע של המקרים משתמשים בשיקולים מקומיים ולא בשיקולים עקרוניים, כפי שיפורט בהמשך. מכל מקום, אנו נתמקד כאן בשאלות 'במאי קמיפלגי' הנסובות על מחלוקות בפרשנות.

ב. עיון בסוגיות 'במאי קמיפלגי' מלמד ששאלה זו מבקשת לברר את מהו הבסיס העמוק, השורש, ההבדל העקרוני והמכונן, של המחלוקת. ניתן ללמוד זאת במיוחד מהסוגיות בהן שואלים 'במאי קמיפלגי' לאחר שכבר שאלו 'מאי טעמא' וכדומה, וכבר הציגו הסבר ראשון לטעם המחלוקת (דוגמאות של סוגיות כאלו יובאו להלן). אולם גם בסוגיות 'במאי קמיפלגי' האחרות, בהן השאלה נסובה על המחלוקת עצמה, נראה שהשאלה חותרת להבנת הבדל מכונן ועמוק בין שני צידי המחלוקת.

⁶⁷ האמוראים המשיבים על 'במאי קמיפלגי' הם: שמואל (כתובות צג ע"ב), רב יוסף (ערכין ו ע"ב), רב זביד (זבחים עט ע"ב), רב פפא (בבא קמא קיז ע"ב, זבחים עט ע"ב), רבנן היושבים לפני פפא (שבועות לא ע"א; זבחים צא ע"ב), רבה (קידושין מז ע"ב), רבא (סנהדרין עג ע"ב), אביי (שבת קכה ע"א; זבחים צג ע"ע), רבינא (סנהדרין פא ע"ב). לאור הנדירות של מקרים אלו ניתן לשער שגם בהם האמוראים לא השיבו לשאלה 'במאי קמיפלגי', שהיא אנונימית ומאוחרת, אלא שבשלב מאוחר הסמיכו לאחר השאלה 'במאי קמיפלגי' טעם שנתנו אמוראים אלו, בשלב יותר מוקדם, למחלוקת.

כיון שכך, עיון בסוגיות אלו יכול ללמד אותנו מה נחשב מבחינת השיח של התלמוד הבבלי הסבר מעמיק ועקרוני. שאלה זו מעניינת בעיקר משום שאני מבקש ללמוד עד כמה הבדלים הרמנויטיים בין פירושים נחשבים בשיח התלמודי להבדלים מכוונים ועקרוניים והקטגוריזציה ההרמנויטית משמשת לתאור ההבדל בין דעות במחלוקת.

להלן ידונו כמה מקורות בהם שואלים 'במאי קמיפלגי' בנוגע למחלוקת פרשנית.

א. פסחים סג ע"א

במשנה במסכת פסחים מובאת ההלכה הבאה: "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה".⁶⁸ על כך נסובה בבבלי מחלוקת אמוראים: "אמר רבי שמעון בן לקיש: לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה, ועד שיהא עמו בעזרה. רבי יוחנן אמר: אף על פי שאין עמו בעזרה". המחלוקת היא מהי הסיטואציה המדוייקת שבה עוברים על שחיטת פסח יחד עם חמץ. הסוגיה נמשכת כך:

במאי קמיפלגי? אילימא בעל בסמוך קמיפלגי, דרבי שמעון בן לקיש סבר: על - בסמוך, ורבי יוחנן סבר: לא בעינן על בסמוך. והא איפלגו בה חדא זימנא...
אלא: בהתראת ספק קמיפלגי. - בהא נמי הא פליגי בה חדא זימנא... אמרי:
לעולם בעל בסמוך קא מיפלגי, וצריכא...

בסוגיה מוצעות שתי אפשרויות, בתשובה לשאלה במה נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש: (א) הם נחלקו במובנה של המילה 'על', כאשר ריש לקיש סבר ש'על' משמעו 'בסמוך', ולכן החמץ צריך להיות בעזרה בזמן שחיטת הפסח, ואילו ר' יוחנן סבר ש'על' אין משמעו בהכרח בסמוך (אלא במובן מופשט יותר של בעלות על החמץ). (ב) הם נחלקו 'בהתראת ספק' – האם ניתן להתריע בפני אדם שלא יחטא בסיטואציה מסופקת, כמו במקרה זה, בו אנו לא יודעים האם יש או אין לו בביתו חמץ. לפי האפשרות הראשונה בשורש המחלוקת עומדת **שאלה מילונית** אודות מובנה של מילה, ואילו לפי האפשרות השנייה במוקד המחלוקת עומדת **נורמה הלכתית**.

ב. יבמות יט ע"ב, קידושין מד ע"א

בסוגיה החוזרת פעמיים בתלמוד הבבלי נאמר כך:⁶⁹

⁶⁸ משנה פסחים, ה ד.

⁶⁹ בחרתי להביא את נוסח הסוגיה ביבמות, ההבדלים בין הסוגיה הזו לסוגיה שבקידושין חסרי משמעות.

דתניא: העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה, רבי אומר קנה וחכמים אומרים לא קנה.⁷⁰ מאי טעמא דרבי? גמר מביאה דיבמה, מה ביאה דיבמה בעל כרחא, אף קדושין דיבמה בעל כרחא. ורבנן? גמרי מקדושין דעלמא, מה קדושין דעלמא מדעתה, אף קדושין דיבמה מדעתה. במאי קמיפלגי? מר סבר: מילי דיבמה ממילי דיבמה הוה ליה למילף, ומר סבר: מילי דקדושין ממילי דקדושין הוה ליה למילף.

הנושא של הסוגיה הוא 'מאמר', כלומר קידושי ייבום. התנאים נחלקו בשאלה האם קידושין אלו יכולים להעשות בלי ידיעת המתייבמת או לא. בסוגיה מובאים שני שלבי נימוק: תחילה מפרשים את המחלוקת, ואחר-כך מפרשים את הפירוש עצמו. בשלב הראשון קובעים, שלפי רבי האפשרות לעשות 'מאמר' בלא ידיעת האשה, נלמדת מחובת היבם לשכב עם היבמה – אף שלא מדעתה; ואילו חכמים לומדים את חוסר האפשרות לעשות 'מאמר' בלא ידיעת האשה מ'קידושין דעלמא', שבהם אין אפשרות לקדש אשה בלא ידיעתה. השלב השני נפתח בשאלה 'במאי קמיפלגי', שאלה מעט תמוהה – שהרי הסיבה למחלוקת התנאים כבר הוצגה בשלב הקודם, בתשובה לשאלה 'מאי טעמא'. כנראה כעת מבקשים לבאר מהו שורש המחלוקת, כלומר מהי הסיבה הבסיסית העומדת ביסוד הביאור שבשלב הקודם. וכך משיבים: לפי רבי מדובר ביבמה וממילא עקרונות ה'מאמר' צריכים להילמד מעקרונות היבום; ולפי חכמים ה'מאמר' הוא סוג של מעשה קידושין ולכן יש ללמוד את עקרונותיו מעקרונות הקידושין.

השאלה 'במאי קמיפלגי' העלתה את הדיון הפרשני במחלוקת למישור עקרוני יותר מאשר שאלת 'מאי טעמא', אולם המחלוקת העקרונית שמוצאים בסוגיה איננה מטא-פרשנית ואף לא מטא-הלכתית, אלא מחלוקת מקומית למדי בשאלה **לאיזו נורמה מקובלת דומה המקרה הנדון**. ולמעשה, מצביעים דרך הדיון במחלוקת רבי וחכמים, על כך ש'מאמר' שייך הן לעולם הייבום הן לעולם הקידושין – ומכאן המחלוקת.

ג. בבא קמא ל ע"ב

הסוגיה הבאה נסובה על משנה בפרק ג' של בבא קמא: "המוציא את תבנו ואת קשו לרשות הרבים לזבלים והוזק בהן אחר חייב בנזקו וכל הקודם בהן זכה".⁷¹ וכך נפתחת סוגיית הבבלי העוסקת במילים 'וכל הקודם בהן זכה':

⁷⁰ נוסח דומה של ברייתא זו ישנו גם בירושלמי יבמות, דף ז א, פ"ה ה"ד. גם שם שואלים "מאי טעמא דרבי" ומשיבים כעין מה שהשיבו כאן.

⁷¹ משנה בבא קמא, ג ג.

אמר רב: בין בגופן בין בשבחן, וזעירי אמר: בשבחן אבל לא בגופן. במאי קמיפלגי? רב סבר: קנסו גופן משום שבחן, וזעירי סבר: לא קנסו גופן משום שבחן.

האמוראים חלוקים בשאלה במה זוכה 'כל הקודם' – לדעת רב, הוא זוכה הן בתבן ובקש הן בתוצרים החיוביים שלהם. ולדעת זעירי הוא זוכה רק בתוצרים אבל לא בתבן ובקש. עתה שואלים 'במאי קמיפלגי' – והתשובה לכך הינה **מקומית ופרטיקולרית** ביותר: האם "קנסו גופן משום שבחן" אם לאו. שוב לא מבחינים בין הפירושים בכלים מסדר שני, אלא בעזרת אבחנות נורמטיביות סטנדרטיות מהסוג הנפוץ כל-כך בתלמוד.

ד. זבחים עט ע"ב

במשנה במסכת זבחים, העוסקת בדם שהתערבבו בו נוזלים שונים, נאמר:

דם שנתערב במים, אם יש בו מראה דם כשר. נתערב ביין... נתערב בדם בהמה או בדם חיה... נתערב בדם פסולין, ישפך לאמה. בדם תמצית, ישפך לאמה. רבי אליעזר מכשיר. אם לא נמלך ונתן כשר.⁷²

להלן לשון הסוגיה בתלמוד הבבלי המוסבת על סופה של משנה זו:

נתערב בדם הפסולין ישפך לאמה. במאי קמיפלגי? אמר רב זביד: בגוזרין גזירה במקדש קא מיפלגי, דמר סבר: גוזרין, ומר סבר: לא גוזרין. רב פפא אמר: דכולי עלמא גוזרין, והכא בדם התמצית מצוי לרבות על דם הנפש קא מיפלגי, מר סבר: שכיח, ומר סבר: לא שכיח.

הסוגיה עוסקת בדם של קרבן שהתערבב בדם של קרבנות פסולים. במשנה נחלקו בכך חכמים ור' אליעזר: חכמים סוברים שהדם פסול ויש לשפכו לאמה המוליכה את הפסולת אל מחוץ למקדש, ואילו ר' אליעזר מכשיר דם זה (אף לכתחילה!) וניתן לרצות אותו על גבי המזבח. בעקבות⁷³ השאלה 'במאי קמיפלגי' נחלקו אמוראים בפירושה של המחלוקת. לדעת רב זביד המחלוקת הינה אודות **עקרון הלכתי**: האם גוזרים גזרות במקדש ולכן יאסר דם התערובת אף אם הדם הפסול מועט; או שאין גוזרים גזרות במקדש ולכן לא יאסר דם התערובת. ואילו לדעת רב פפא המחלוקת אינה עוסקת בכלל בדם של קרבנות פסולים אלא במשפט הבא במשנה, העוסק בדם קרבן שהתערבב בדם תמצית (הדם שנמצה

⁷² משנה זבחים, ח ו-ז.

⁷³ אין הכוונה לומר שבהכרח נשאלה השאלה הזו בפני האמוראים – בודאי שלא בניסוחה זה, אלא שלפי מבנה הסוגיה, האמוראים נחלקו בשאלה כיצד לבאר את מחלוקת חכמים ור' אליעזר. על אמוראים המגיבים לשאלה 'במאי קמיפלגי' עיינו בהערה 67 לעיל.

ונסחט ממקום השחיטה, שאינו כשר להקרבה), והמחלוקת היא אודות **המציאות הריאלית**: האם ייתכן מצב בו יש יותר דם תמצית מאשר הדם הכשר (ואז יש לאסור את התערובת, בגזרה משום המקרים בהם ירבה דם התמצית על הדם הכשר) או שאין מציאות כזו (ואין לגזור ולאסור את התערובת).

ה. גיטין ע"ב

במשנה בפרק שביעי של גיטין נאמר: "אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס⁷⁴ וחזר ואמר אל תכתבו אין דבריו האחרונים כלום"⁷⁵. בבבלי, נחלקו ריש לקיש ור' יוחנן בפירושן של המילים 'אין בדבריו האחרונים כלום': "אר"ש בן לקיש: כותבין ונותנין גט לאלתר, ור' יוחנן אמר: אין כותבין אלא לכשישתפה". לפי ריש לקיש משמעותה של ההתעלמות מדבריו האחרונים של החולה היא מיידית, כלומר, יש לתת לאשה גט מיד. ואילו ר' יוחנן סבור שיש להמתין עד שישוב לשפיות דעתו ואז לתת את הגט. המשך הסוגיה הוא שני שלבים של ביאור המחלוקת:

מ"ט דר"ל! דקתני: אין בדבריו האחרונים כלום. ור' יוחנן? אמר לך: אין בדבריו האחרונים כלום, דלכי מתציל לא צריך למיהדר אימלוכי ביה, ולעולם אין כותבין אלא לכשישתפה. במאי קמיפלגי? ר"ל מדמי ליה לישן, ור' יוחנן מדמי ליה לשוטה.

תחילה מבארים את דברי ריש לקיש: מכיון שלפי המשנה אין בדבריו האחרונים של החולה-המשוגע כלום, אפשר לתת מיד את הגט. אחר כך את דברי ר' יוחנן: אין בדבריו החולה-המשוגע כלום, ועדיין, הוא אינו בר-דעת ולא יכול לגרש אשה ולכן את הגט נותנים רק אם וכאשר הוא יחזור לשפיותו. עתה באה השאלה 'במאי קמיפלגי' – ושוב לפנינו מקרה של 'מאי קמיפלגי' כפרשנות לאחר פרשנות, הבאה להעמיק בהבנת שורשי המחלוקת. התשובה לשאלה היא, ששורש מחלוקת האמוראים נעוץ בשאלה האם חולה הקורדייקוס הינו כאדם ישן – ואז הוא עקרונית יכול לתת גט, או כשוטה – ואז הוא אינו יכול.

מנקודת המבט של מחקר זה מדובר במהלך מעניין במיוחד. לכאורה, קיים הבדל הרמנויטי בולט בין שני הפירושים; יתר על כן, זהו הבדל מוכר לכל המצוי בספרות המחקר התלמודי: ריש לקיש מציע פרשנות לישראלית למשנה ואילו ר' יוחנן מציע פירוש לא-ליטראלי, המשנה את התנאים למימוש דברי המשנה. בתשובה לשאלה 'מאי טעמא' אף

⁷⁴ יסטרוב במילונו, קובע ש'קורדייקוס' אינו מצוי במילונים השונים ללטינית או יוונית, ומבארו לפי ההקשר כ'הזיות'.

⁷⁵ משנה גיטין ז א.

מתחילים לצעוד בדרך זו. צעד מתבקש הוא, שבתשובה לשאלה 'במאי קמיפלגי' יבארו בסוגיה באופן אקספיציטי כי כל אחד מהאמוראים נקט בשיטת פרשנו שונה. אולם במקום לעשות זאת פונים בסוגיה לדרך שונה ותולים את שורש המחלוקת בשאלה **לאיזה דמות טיפוסית ומוכרת מבחינה נורמטיבית דומה יותר** חולה הקורדייקוס – לאדם ישן או לשוטה.

סוגיות 'במאי קמיפלגי': סיכום

סוגיות אלו מהוות מדגם מייצג של סוגיות 'במאי קמיפלגי' הנסובות על מחלוקות פרשניות של האמוראים. השיקולים להכרעה בין פירושים שונים הניתנים בהם, מייצגים פחות-או-יותר את המצוי בסוגיות 'במאי קמיפלגי' מסוג זה. נמנה את השיקולים בהם נתקלנו:

- א. שאלה מילונית אודות מובנה של מילה.
- ב. ויכוח אודות נורמות הלכתיות ספציפיות.
- ג. ויכוח אודות מידת הדימיון לנורמה כזו או אחרת.
- ד. ויכוח על חלותו של עקרון הלכתי מסויים.
- ה. שאלת הדמיון לדמות טיפוסית ומוכרת מבחינה נורמטיבית.

בין השיקולים הללו ישנם שיקולים כלליים ועקרוניים יותר ופחות, אולם בעקרון אין אלו שיקולים מסדר שני אלא שיקולים פרטיקולריים ומקומיים. בודאי שאין כאן שיקולים של הבדל הרמנויטי בין הפירושים הנתונים במחלוקת. בנוגע לסוגיות שנדונו לעיל ניתן להצביע על העדרה של קטגוריזציה הרמנויטית באופן גורף, וזאת אף בשעה שניתן היה לצפות שהיא תופיע.

2. סוגיות עם תשובה הרמנויטית לשאלה 'במאי קמיפלגי'

מדגם הסוגיות שהוצגו בסעיף הקודם איננו מייצג את כל התמונה, ולהשלמתה נעין בסוגיה נוספת:

אמ' רב חייא בר אשי אמ' רב:⁷⁶ יש יד לטמאה ואין יד להכשר. ור' יוחנן אמר: יש יד לטמאה ולהכשר. במאי קמיפלגי? איבעי תימא סברא ואיבעי

⁷⁶ בכ"י ותיקן חסרות המילים 'חייא בר אשי אמ' רב', והשלמתי אותן ע"פ כל עדי הנוסח האחרים. בכל מקרה, המימרא מיוחסת לרב.

תימא קרא.⁷⁷ מר סבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו, ומר סבר מקרא נדרש לפניו ולפני פניו. ואיב' תימ' סברא, מר סבר הכשר תחילת טומאה, ומר סבר לאו תחילת טומאה.⁷⁸

מחלוקת זו עוסקת בדינה של הידי' ביחס לטומאת מאכלים. ידי' הינה חלק הבולט מתוך האוכל, כגון איבר של חיה כשרה⁷⁹ או עוקצי פירות.⁸⁰ בעמוד הקודם לסוגיה זו הובאה משנה מתחילת מסכת עוקצין⁸¹ בה הוגדרו התנאים בהם הידי' 'מכניסה' ו'מוציאה' טומאה, כלומר: התנאים בהם מאכל נטמא על ידי מגע בידי' 'מכניסה' וכן התנאים בהם מגע בידי' של מאכל טמא, מטמא את הנוגע ('מוציאה'). בסוגיה שהבאנו חולקים רב ורבי יוחנן, האם דינים אלו אמורים רק לענין ההיטמאות מהיד עצמה, או גם לענין הכשרת המאכל לקבל טומאה. רבי יוחנן סבר שאם נרטב הידי' של המאכל הרי זה מספיק בשביל להכשיר את כל המאכל לקבל טומאה; ורב סבר שאם נרטב הידי' אין זה מספיק לכך. על מחלוקת זו שואלים בסוגיה "במאי קמיפלגי", ומשיבים שתי תשובות. התשובה הראשונה מוצאת הבדל הרמנויטי בין רב ורבי יוחנן, הבדל באופן בו ראוי לקרוא פסוקים וללמוד מהם הלכות. מהבדל עקרוני זה נגזר הבדל מקומי בשאלה כיצד קוראים את הפסוק ממנו נלמדו הן דין הידי' והן דין 'הכשר טומאה'.⁸² ואילו התשובה השניה מוצאת ביניהם מחלוקת נורמטיבית פרטיקולרית יותר, בשאלה האם הכשרת המאכל לקבל טומאה היא כבר תחילת הטומאה.

המעניין בסוגיית 'במאי קמיפלגי' זו הוא שבה אנו מוצאים יחד ביאור של מחלוקת פרשנית מתוך מניעים הרמנויטיים וביאור של אותה המחלוקת מתוך מניעים אחרים (במקרה זה – עקרונות נורמטיביים). התשובה השניה לשאלה 'במאי קמיפלגי' דומה לתשובות שהוצגו בסעיף הקודם; אולם לענייננו חשובה במיוחד התשובה הראשונה, המבארת את ההבדל בשונות הרמנויטית בין שתי הדעות החלוקות.

עד כמה נפוץ השימוש בקטגוריזציה הרמנויטית בתשובה לשאלה 'במאי קמיפלגי'? אם נבחן את כל 140 ההיקרויות של 'במאי קמיפלגי' בתלמוד הבבלי, נמצא שרק 11 מתוכן מציינות שהסיבה למחלוקת נעוצה בהבדל הרמנויטי בין הפירושים או הדיעות השונות:

⁷⁷ בחלק מעדי הנוסח נפתח היגד זה במילים 'אילימא קרא'.

⁷⁸ תלמוד בבלי, חולין, דף קיח ע"ב, נוסח כ"י ותיקן 122.

⁷⁹ ראו רש"י שם, עמוד א.

⁸⁰ ראו רבינו גרשם שם, עמוד א; ר' עובדיה ברטנורא, פירוש למשנה עוקצין, א א.

⁸¹ משנה עוקצין, א א.

⁸² ויקרא יא, לח.

ארבע מחלוקות בשאלה האם יש אם למקראי או יש אם למסורת⁸³; שלוש מחלוקות הועמדו על השאלה האם דורשים 'כלל ופרט' או שמא 'ריבוי ומיעוט'⁸⁴; שתי מחלוקות בשאלה האם דורשים בשיטת 'דון מיניה ומיניה' או בשיטת 'דון מיניה ואוקי באתריה'⁸⁵; ועוד שתי מחלוקות בנושאים מטא-פרשניים אחרים: בשאלה מה עדיף כמקור לפרשנות – 'הלכה' או 'מעשה רב'⁸⁶ ובשאלה האם 'מקרא נדרש לפנינו ולא לפני פניו' או שמא 'מקרא נדרש לפנינו ולפני פניו'.⁸⁷

יחסית לכמות המחלוקות אודותן שואלים 'במאי קמיפלגי' מדובר במספר קטן של מקרים – פחות מעשירית; ויחסית לכמות המחלוקות הפרשניות המתועדות בתלמוד הבבלי באופן כללי – זהו מספר זעום ממש. גם אם ניקח בחשבון שישנן עוד סוגיות בהן משתמשים בקטגוריזציה הרמנויטית לשם ביאור ההבדל בין הפירושים, נדמה שעיון מקיף בתלמוד הבבלי ימצא רק מיעוט זניח של מקרים כאלה. זאת למרות שכן מתקיים בסוגיות התלמוד הבבלי דיון נרחב כל העת ביחס לפירושו, דיון בו מתקבלים פירושים כאלה ונדחים פירושים אחרים. אלא שדיון זה הוא כמעט תמיד מקומי ותוכני, ומתמקד, כאמור, חילוקי דעות על רקע נורמטיבי, ערכי או 'ריאלי'.

3. המשמעות של העדר רפלקסיה הרמנויטית בתלמוד הבבלי

מהי המשמעות של העדר שימוש בקטגוריות הרמנויטיות על מנת להבחין בין פירושים שונים, בתלמוד הבבלי? למעשה, העדרן של קטגוריות הרמנויטיות קשור להעדר כללי יותר של הבחנות עקרוניות 'מסדר שני', במסגרת הדיון התלמודי. אולי אין להתפלא על כך, לאור זאת שתרבויות נוטות להתנהג באופן לא-רפלקטיבי ולקבל את הפעילות המתרחשת בהן באופן שהוא מובן מאליו:⁸⁸ "פעילות תרבותית אינה מלווה בתודעה תמטית ואקספליציטית. היא מכוונת עצמה בפרקטיקה ולא ברפלקסיה הביקורתית של פרקטיקה זו".⁸⁹ העדרה של רפלקסיה הרמנויטית ביחס לפרקטיקה הפרשנית בתלמוד הבבלי הינה אך דוגמא נוספת של טענה כללית זו אודות הפעילות התרבותית. יחד עם זאת, כפי שראינו

⁸³ פסחים, דף פו ע"ב; סוכה, דף ו ע"ב; קידושין, דף יח ע"ב; סנהדרין, דף ד ע"א.

⁸⁴ נזיר, דף לד ע"ב; קידושין, דף כא ע"ב; שבועות, דף לו ע"ב.

⁸⁵ נזיר, דף לד ע"ב; קידושין, דף כא ע"ב; שבועות, דף לו ע"ב.

⁸⁶ בבא בתרא, דף קל ע"ב.

⁸⁷ חולין, דף קיח ע"ב.

⁸⁸ ראו: קווין והולנד 1995.

⁸⁹ שגיאת תשס"ח, עמ' 27-28.

השיח הפרשני בתלמוד הבבלי אינו נטול ביקורת וקטגוריזציה; שאלות כדוגמת 'במאי קמיפלאגי' באות להבחין בין פירושים והן משתמשות בקטגוריות שונות – ועם זאת, כמעט לא משתמשות בקטגוריות הרמנויטיות.

מכך שבתלמוד הבבלי גופו אנו לא מוצאים כמעט קטגוריזציה של הבדלים בין פרשנויות, נגזר שאין תופסים בו את הדרכים הפרשניות השונות כנבדלות **מהותית** וכן שלהבדלים הרמנויטיים אין משקל משמעותי במסגרת השיח. הפירושים השונים שבסוגיות התלמוד הבבלי מתועדים כקריאות שונות, אלטרנטיביות ושוות-ערך, כאשר שאלות כגון מהי מטרתם, מה טיבם ואיכותם כפירושים, מה הן ההנחות המוקדמות שלהם, ומה הם מייצרים **מבחינה פרשנית**, אינן מופיעות (כמעט) בכלל בשיח התלמודי.

העדרו של דיון מטא-פרשני בתלמוד הבבלי איננו ענין מקרי. מכלול ההיגדים הפרשניים שכן מצויים בו, היחסים ביניהם והקטגוריות בהן הם נבחנים, מלמדים אותנו מהם גבולות השיח הפרשני המצוי בתלמוד הבבלי. שיח זה איננו שיח אודות אופיים של המאפיינים הפרשניים של הפירושים השונים, איננו מעריך את טיבם לאור מידת הקרבה שלהם ליפשט' כזה או אחר, אינו בוחן את הנחות היסוד ההרמנויטיות שלהם. השיח הפרשני בתלמוד הבבלי כולל לצד הפירושים עצמם דיון בטיבו המקומי של הפירוש לעומת אפשרויות פרשניות אחרות, דיון אודות העמדות ההלכתיות, האידיאולוגיות, הערכיות וכדומה, עליהן הפירוש נשען, וכן דיון על ההתאמה בין הפירוש לבין טקסטים קאנוניים אחרים. הפירושים השונים המצויים בו נתפסים כלגיטימיים וכשווי מעמד מבחינה הרמנויטית. בלשון המונחים בהם השתמשנו בפתחו של הפרק, יש בתלמוד הבבלי שיח פרשני אולם אין בו שיח הרמנויטי.

השיח הפרשני הזה הוא, כאמור, מגוון ביותר. סוגי הפרשנות בתלמוד הבבלי הם רבים מאד, והפירושים עצמם מגוונים מאד בתכנם ובצורתם כאחד. הגיוון הזה כרוך בהעדר הרפלקסיה הפרשנית ובהעדרו של שיפוט. עבור חוקר מודרני, בולט הדבר במיוחד על רקע הדומיננטיות של הפרשנות הליטראלית במחקר המודרני. מנקודת מבט של המחקר המודרני, יש בתלמוד הבבלי פירושים 'פרועים' ודחוקים לרוב, בלא לתת כל דין וחשבון על גיוון זה. מהי המסגרת ההרמנויטית שיכולה להצדיק שיח פרשני כה מגוון, פתוח ו'פרוע'? בכך יעסוק השער הבא.

שער שני

ניתוח הרמנויטי של אופי השיח הפרשני בתלמוד הבבלי

הקדמה

התלמוד הבבלי ידוע בפרשנויות הרדיקליות, היצירתיות והמקוריות המצויות בו. בעידן המודרני, מקוריות ויצירתיות אלו יצרו גם דימוי בעייתי לפרשנות המאפיינת את הבבלי. דעה רווחת היא שהפרשנות של התלמוד הבבלי למקורות המובאים בו רחוקה במקרים רבים ביותר מפרשנותם של הדברים, והיא מלאה בפילפולים קשים ועקומים.⁹⁰

מטרת שער זה הינה לאפיין בכלים הרמנויטיים את השיח הפרשני של התלמוד הבבלי, וזאת מתוך מטרה לבאר איזה מודל הרמנויטי יכול לאפשר פרשנות כה פתוחה, מגוונת ו'פרועה'. ניתוח זה ייעשה לאור מסקנות השער הקודם: ראשית, דחיית ההבחנה המהותית בין פרשנות לישראלית לבין פרשנות לא-לישראלית; שנית, העדרה של רפלקסיה הרמנויטית ושיח הרמנויטי בתלמוד הבבלי ולעומת זאת נוכחות דומיננטית של שיח פרשני; ושלישית, העדר שיפוט המבחין בין סוגים שונים של פירושים ומעריך אותם כטובים יותר וטובים פחות.

כסיכומן של כל המסקנות הללו, שער זה מניח הנחה יסודית אחת, אותה הוא שואף לבאר ולנמק: השיח הפרשני המתועד בתלמוד הבבלי הינו שיח 'דמוקרטי' – ושמה אף שיח 'אנרכיסטי'. הפירושים השונים מקבלים בו, כך נדמה, מעמד שווה לחלוטין. לאור מסקנות אלו, אנו באים בשער השני לבחון איזו הרמנויטיקה יכולה להצדיק שיח פרשני זה. במהלך השער אציע שלושה מודלים הרמנויטיים שונים, דרכם אבקש לבאר את אופיו של השיח הפרשני התלמודי. את המודלים השונים אבחן לאור סוגיות תלמודיות שונות, שינתחן בפרקי השער.

⁹⁰ ביקורת מסוג זה על פירושי התלמוד הבבלי נשמעה ועודנה נשמעת מפיות רבים, ולא כאן המקום לפרטם. לדוגמה אופיינית אחת, מפורסמת ומובהקת (שזכתה, כך נראה, להשפעה רבה על יחסה של ההשכלה בכלל לתלמוד), ראו: וייס תרמ"ג, ח"ג, עמ' 216-220. רק בכדי לסבר את האוזן, נפנה לחיבורים מהשנים האחרונות בהם עדיין מוכרז בריש גלי (אם כי בסגנון שונה ומתוך אינטרסים אחרים לגמרי מאלו של וייס) כי פירושי התלמוד לעיתים קרובות אינם מתישבים עם השכל הישר, לפחות במבט ראשון. ראו: ברנדס תשס"ד, עמ' 10; הלבני תשס"ח, עמ' 111. בין זמן חיבור ספרו של וייס לחיבורם שני הטקסטים הללו, יצא לתלמוד במקורות רבים שם של חיבור המלא בפירושים דחוקים ויצירתיים. על היחס המזלזל לפירושי התלמוד החל מראשית ההשכלה, ראו גפני תשנ"ז, המקורות המצוטטים אצלו, וכן המחקרים המצויינים אצלו בהערה 7.

פרק שלישי: מודל א' – הפרשנות בתלמוד הבבלי כיישום

הקדמה

בשער הקודם 'הכשרנו את הקרקע' לקראת ביאור אופיו של השיח הפרשני בתלמוד הבבלי. בכל הדיון שהתקיים שם, עדיין לא ביררנו מה **כ** ניתן לומר אודות האופי של השיח הפרשני שבתלמוד הבבלי – ובכך נתחיל בפרק שלפנינו. כאן, ברצוני לבדוק תחילה את האפשרות להשתמש במודל ההרמנויטי של הנס-גאורג גדמר, ובמיוחד במושג היישום שבמרכזו. ננסה לבחון עד כמה מודל זה יכול להתאים בבואנו להתבונן באופיו הפרשני של התלמוד הבבלי, תוך עמידה על נקודות החוזק שלו ועל מגבלותיו.

1. השפעת ההקשר הסוגייתי על הפרשנות

מחקרים תלמודיים אחדים כבר הצביעו על כך שכאשר מפרשים בסוגיה התלמודית מקורות, ישנו קשר הדוק בין הפרשנות לבין ההקשר המסויים שבתוכה היא מתקיימת. כלומר, הפירוש מתבצע מתוך תפיסות, שניתן להצביע על הנוכחות שלהן בהקשר הסוגייתי. אותו מקור יכול להתפרש בדרך שונה במקורות שונים, וזאת משום שההקשר שבתוכו נטועה הפרשנות מכונן את אופן הפרשנות. מחקרים אלו הראו בעיקר כיצד המגמה הנורמטיבית של עורכי הסוגיות – לבתי-מדרשם ולתקופותיהם – השפיעה על האופן בו פרשו והעמידו את הסוגיות.⁹¹ בין השאר, ניתן ללמוד מתוך מחקרים אלו הקשר שבין פירושי אוקימתא וסוגים נוספים של פרשנויות 'לא ליטראליות' – או פרשנויות 'דחוקות', כפי שנוהגים לכנותם חוקרי תלמוד⁹² – לבין ההקשר הסוגייתי: ההנחות המובעות

⁹¹ לדוגמאות מובהקות, ראו: וייס תשי"ג; כהנא תשנ"ג[1]; כהנא תשנ"ג[2]; הלבני תשמ"ב[1], מבוא. ראוי להדגיש שחוקרים שונים הדגישו מגמות שונות של הסוגיות. כך למשל, וייס וכהנא מדגישים שהמגמה לפסוק הלכה כדעה מסויימת גררה עריכה מסויימת של הטקסט ועיצוב מסויים של העמדת המקורות שבו (ובהקשר הזה השוו: זהר תשס"ז, פרק חמישי). ואילו הלבני מדגיש ששיקולי עמדה פרשנית אינם קשורים דווקא לפסיקת ההלכה אלא לעמדות של החכם בנושאים שונים, המשפיעים על האופן בו עיצבו היסתמאים את מימרות האמוראים בתוך הדיונים, ובמיוחד על הפרשנות של היסתמאים למקורות. יחד עם זאת, שתי העמדות מודעות הן לחשיבותה של ההכרעה ההלכתית, הן למגמות אחרות שהשפיעו על עיצוב הפרשנות.

⁹² ראו למשל דברי כהנא, במאמר שהוזכר בהערה הקודמת: "...מאחורי החומר הגולמי מדבריהם של חכמים שפעלו בזמנים ובמקומות שונים, ומעבר למשא-ומתן הדיאלקטי והפתוח... עומדת, לעתים קרובות, ידם הקפדנית והמגמתית של עורכי הסוגיה, אשר חתרו לכוון את הלומד לפסוק כאחת מן הדעות. בדומה לאמוראים, אשר לא חשו להעמיד את המקורות הקדומים שעמדו בפניהם באוקימתות דחוקות, ובעזרת

בפרשנות הלא-ליטראלית, והמגמות של פירושים אלו, קשורות למגמות ולהנחות שניתן לזהות בסוגיה כולה.⁹³

מחקרים תלמודיים אלו הצביעו על התופעה, אולם לא עמדו על המשמעות ההרמנויטית שלה.⁹⁴ הם הראו אמנם שפירושים ספציפיים שונים הבאים בסוגיה התלמודית מושפעים מההנחות והמגמות של הסוגיה כמכלול, אבל לא שאלו מהי התפיסה הפרשנית שיכולה לכוון יחסי-גומלין פרשניים כאלה; וגם לא ניסו להסיק מכאן לגבי האופי של הפרשנות הבבלית בכללותה. בפרק זה ברצוני לטפל בעיקר בשתי שאלות אלו.

2. הפרשנות כיישום בתלמוד הבבלי

כאשר אנו אומרים שפרשנים בתלמוד מפרשים מקורות לאור עמדות בהן הם מחזיקים (למשל לאור מגמה הלכתית שהם סבורים שיש לפסוק כמותה), אנו למעשה מצביעים על כך שהחכמים אלו **מיישמים** את המקורות המתפרשים על-ידם, לאור האופן שבו הם סבורים שראוי למקורות אלה להתקיים בחייהם. מהי המשמעות ההרמנויטית של מעשה פרשני זה ואיזו מסגרת הרמנויטית יכולה להסביר אותו?

בכדי להשיב על שאלה זו, נפנה למושג היישום (application) בהרמנויטיקה של הנס-גאורג גדמר. רכיב היישום הינו אחת התרומות המשמעותיות ביותר של גדמר להבנת תהליך הפרשני. לדעתו, רכיב זה הוא חלק אינטגרלי מהתיאוריה ההרמנויטית, כך שבכל תהליך פרשני נוכח היישום ומשפיע על הפרשנות.⁹⁵ בקצרה ניתן לומר שהיישום מתייחס לשינוי שמתחולל בחייו ובעולמו של הפרשן תוך כדי תהליך הפקת המשמעות, וכן לשינוי וליישום בחייו ובעולמו של הפרשן בתום הפרשנות וכתוצאה ממנה. ברכיב היישום מתבטא איפוא בהקצנה האופי הדיאלוגי של תהליך הפקת המשמעות, כפי שתופס אותו גדמר: אין זה תהליך בו האדם קולט את מושא הפרשנות 'כמות שהוא', באופן סביל, אלא תהליך בו מושא הפרשנות כביכול 'מדבר' אל הפרשן באופן שעשוי להשפיע על עולמו, ובעקבות כך

קושיית מגמתיות אימצו, או דחו, דעות תנאיות המופיעות במשניות ובבריתות, עיצבו אף העורכים, לא אחת, את מקורותיהם כחומר ביד היוצר" (כהנא תשנ"ג[2], עמ' 258).

⁹³ מכיון שמדובר בתופעה שכבר הודגמה מספר פעמים, מצאתי לנכון שלא להאריך כאן בדוגמא נוספת. אולם הנדבך שברצוני להוסיף לדבריהם של החוקרים שקדמוני הוא עמידה על המשמעות ההרמנויטית של תופעה זו, ולכך יש גם השפעה על אופן הצגת ניתוח הסוגיות. לכן מצאתי לנכון להדגים אותה שוב, בצורה שתשתמש מראש במינוח ההרמנויטי שמשמש אותי כאן, על-מנת להיטיב בביאור התופעה. כדי לא לקטוע את הדיון נמצאת הדגמה זו בנספח 4 של העבודה.

⁹⁴ למעט הערות ספורדיות ולא מפותחות, ראו למשל: כהנא תשנ"ג[2], עמ' 259.

⁹⁵ גדמר 2004, עמ' 310-306.

לגרום שינויים בחייו. שינוי זה יכלול, ברמה הראשונית, ניכוס של הפרשנות החדשה על ידי עולמו של הפרשן, וממילא השפעה על אופקי התודעה של הפרשן, דבר שיגרור השפעה חוזרת על כל הפקה של משמעות בעתיד. ברמה עמוקה יותר, שינוי זה יכול לגרור השפעה מרחיקת לכת על האופן בו מבין האדם את חייו ומכלכל את צעדיו לאור הבנה זו.

נדגיש, שלפי גדמר היישום אינו שלב נוסף שמתרחש לאחר הפרשנות ובסופה, אלא הוא חלק אינטגרלי מתהליך הפרשני עצמו. מכיון שהמעגליות הרמנויטית איננה תהליך סופי,⁹⁶ צורה מסויימת של יישום מתרחשת כל הזמן כחלק מתהליך הפקת המשמעות ומהתנועה ההולכת וְשָׁבָה בין אופקי הפרשן ואופקי מושא הפרשנות. לפיכך, הפרשן קורא את הטקסט תוך שהיישום של הטקסט לאור ההקשר בו הפרשן והטקסט נתונים – נוכח כבר בתהליך הקריאה והפרשנות עצמם.

לפי גדמר, רכיב היישום דומיננטי ביותר בשני שדות הליכים פרשניים – במסגרת ההליך השיפוטי ובמסגרת הפרשנות הדרשנית (הפרוטסטנטית) של כתבי הקודש. שם, טוען גדמר, הבנה היא בעצמה תמיד גם יישום:⁹⁷

טקסט, ויהיה זה חוק או אחד מכתבי הקודש, אם בדעתנו להבינו כראוי – דהיינו לאור הטענה אותה הוא מביע – יש להבינו בכל רגע, בכל סיטואציה קונקרטי, בדרך חדשה ושונה. הבנה כאן הינה תמיד יישום.⁹⁸

במסגרת ההליך השיפוטי,⁹⁹ השופט נדרש לפרש את החוק ולהחילו על סיטואציה המובאת בפניו. כאן, מרכזיותו של יישום פרשנות החוק על ידי השופט בולטת לעין: לאור פרשנותו, יוכרע גורלו של נאשם לשבט או לחסד, יוכרע מעמדו של רכוש הנתון בסכסוך וכדומה.

⁹⁶ ראו: גדמר 2004, עמ' 291.

⁹⁷ ההתמקדות בשני אלה חשובה לגדמר מסבות פנימיות של תולדות ההרמנויטיקה. בפרה-היסטוריה ההרמנויטית, לפני המהפכה שחולל שליירמכר בתחום, נחשבו ההרמנויטיקה של החוק וההרמנויטיקה של כתבי הקודש שני תחומים נבדלים שיש להם אמות-מידה ואפיונים ייחודיים, ולכן אין לקשור בינם להרמנויטיקות אחרות. אלמנט מרכזי במהפכה של שליירמכר קשור לאיחוד ההרמנויטיקות השונות, בכך שהראה שניתן לבנות תיאוריה הרמנויטית כוללת שתתייחס לכל התחומים בהם נעשית פרשנות ותתארם במסגרת אחת. החזרה של גדמר להרמנויטיקה המשפטית ולהרמנויטיקה של כתבי הקודש וההתמקדות בהן באופן מיוחד נועדה לשוב ולאשש את הטיעונים של שליירמכר. לאור זאת שכשעוסקים ביישום נראים שני תחומים אלה שונים מפרשנות מסוגים אחרים במיוחד, מבקש גדמר לנתח את התיפקוד של היישום בהם, דווקא בשביל להראות שתפקוד זה אינו שונה מהותית מהתפקוד של היישום בהקשרים הרמנויטיים אחרים, גם אם הדומיננטיות של רכיב היישום בשני אלה גדולה מהרגיל.

⁹⁸ שם, עמ' 307-308. התרגום שלי.

⁹⁹ שם, עמ' 321-326. להתייחסות נרחבת להשפעת רכיב היישום (וההרמנויטיקה הגדמריאנית בכלל) על ההליך השיפוטי, ראו: מאוטנר 2000.

כאמור, היישום הוא חלק מהתהליך הפרשני כולו ונוכחותו ניכרת כבר בשלב כינון מערכת הציפיות של הפרשן מהטקסט. לפי גדמר כל פרשן יבוא מראש אל הטקסט חמוש בציפיות לגבי מה שהוא עתיד למצוא בטקסט או לדרוש ממנו,¹⁰⁰ ואם כן הרי שהשופט יבוא עם ציפיה מהטקסט המשפטי להוות עבורו מצע לפתרון לבעיה שעל הפרק, כלומר ציפיה שהטקסט המשפטי יתיישם בשטח על ידי פתרון הבעיה המשפטית; למבט זה יהיה תפקיד חשוב בכינון פרשנותו כבר מראש.¹⁰¹

גם הדרשנות הנוצרית-פרוטסטנטית לכתבי הקודש¹⁰² היא לפי גדמר דוגמא לפרשנות שבולט בה רכיב היישום.¹⁰³ בשונה מהשופט, שהמשמעות שייתן לחוק תהיה בעלת ערך נורמטיבי מתוקף החוק ותשפיע מיידית על גורל המקרה הנידון בפניו, ההשפעה של הדרשן-המטיף על קהל-שומעיו נעוצה באמונתם ובקבלה של הפירוש שלו לכתבי הקודש. לדרשן ישנה מטרה דתית-חינוכית, להשפיע על עולמם הפנימי ועל מעשיהם של צאן מרעיתו; בהקשר הזה, פירוש אמיתי ונכון של כתבי הקודש יהיה כזה שיקרא את כתבי הקודש באופן שיחתור אל היישום של הפירוש בחיי המאמינים. מבחינת תהליך הפקת המשמעות אצל הדרשן, משמעות יישומית זו נוכחת כבר בעת שהוא קורא את כתבי הקודש ומפרשם. כפי שמציין גדמר, פעמים רבות הריטוריקה חשובה ומשפיעה על השומעים לא פחות מתוכן הפירוש; ובכל זאת, מכיון שהתקבלות הדרשה והשפעתה תלויה בכך שהפירוש יערב לאוזני השומעים, הדרשן מפרש את כתבי הקודש באופן שיראה לו אמיתי ונכון, בהתאם למציאות הנוכחית ובהתאם לערך היישומי שהוא מבקש מהדרשה להנחיל.

ניתן להשוות בין הפרשנות המשפטית והדרשנות הפרוטסטנטית, אליהם מתייחס גדמר, לשיח פרשני-יהודי מקביל: מדרש ההלכה.¹⁰⁴ במידה מסויימת, ניתן לומר שמדרש

¹⁰⁰ גדמר 1988, עמ' 71.

¹⁰¹ עם זאת, גדמר משווה בין השופט וההיסטוריון של המשפט, כפרשני החוק ומראה כיצד למרות הבדלים ברורים בין השניים, אצל שניהם נוכחות היישום (בתוך שאר רכיבי ההרמנויטיקה הגדמריאנית) משפיעה מראש על הפרשנות. זאת משום שהשופט כפרשן החוק אינו יוצא מן הכלל, אלא דוגמא הממחישה יפה את השפעת היישום בכל שדות הפרשנות (גדמר 2004, 321-323).

¹⁰² גדמר מתייחס בעיקר לדרשנות הנוצרית-פרוטסטנטית (ראו דבריו שם, בעמ' 326), אבל כפי שארצה לטעון הדברים יפים במידה רבה גם לגבי המדרש היהודי של המקרא.

¹⁰³ שם, עמ' 307-308, 326-328.

¹⁰⁴ הדברים נכונים במידה רבה גם למדרשי האגדה החז"ליים, אם כי שם הרכיב הנורמטיבי בולט פחות ולכן הם פחות דומים לפרשנות המשפטית. מסיבה זו בחרתי להתמקד כאן במדרש ההלכה (וכן בגלל שמדרש ההלכה קרוב לאוקימתא התלמודית יותר מאשר מדרש האגדה). ברור, שמנקודת מבטו של גדמר רכיב היישום נוכח בכל תהליך פרשני והשאלה היא רק עד כמה הוא ניכר לעין או דומיננטי ומהם האופנים בהם הוא מופיע. ממילא ברור שמנקודת מבטו של גדמר גם במדרשי האגדה רכיב היישום הוא חלק מהפרשנות.

הכתובים החז"לי הינו שילוב של שתי הסוגות הפרשניות שהיוו עבור גדמר (לעיל) ארכיטיפים בולטים לנוכחות רכיב היישום בתהליך הפקת המשמעות. מצד אחד, מדרש ההלכה הינו פרשנות למקרא שערכה משפטי-נורמטיבי. המשמעות המופקת בתהליך דרישת הכתובים מהווה קביעה של נורמה שאמורה לתפקד בתרבות היהודית ולהתוות אורח-חיים עבור הקהילה שומרת ההלכה. ממילא, הדרשן מתייחס כל הזמן לאופן בו תתיישם פרשנותו בשטח. מצד שני, מקור הסמכות של הדרשן ההלכתי נובע מקבלת מרות ההלכה על ידי קהל המאמינים היהודי. לדרשן ישנן מטרות דתיות-חינוכיות שהדרשה אמורה לספק, ובדומה לדרשן-המטיף הפרוטסטנטי קבלת הדרשה והשפעתה על הקהילה נעוצה באמונתם ובקבלה של הפירוש שלו לכתבי הקודש. פירוש אמיתי ונכון של התורה, יהיה כזה שיקרא אותה באופן שיחתור אל יישומו של הפירוש בחיי שומרי ההלכה. כמו שצויין לעיל, מבחינת תהליך הפקת המשמעות בעולמו של הדרשן, משמעות יישומית זו נוכחת כבר בעת שהוא קורא את המקרא. אלא שבמסגרת העולם הייחודי של שומרי ההלכה, המניעים החינוכיים-דתיים והמניעים המשפטיים-נורמטיביים משתלבים יחד: במדרש ההלכה מבקש הרב-הדרשן לחנך מתוקף סמכות דתית על ידי הצבה של נורמות משפטיות-הלכתיות. ממילא, הנוכחות של רכיב היישום בתהליך הפרשני-דרשני משמעותית ביותר.

כבר עמדנו על כך שקיים דמיון רב בין הפרשנות התלמודית הלא-ליטרלית ומיוחדת פרשנות האוקימתא לבין מדרשי חז"ל.¹⁰⁵ כשם שהדרשן מפרש את פסוקי המקרא, המהווים מקור-סמכות עבורו, ומפיק מהם הלכות, כך הפרשן התלמודי מפרש את המקורות התנאיים או האמוראיים, אותם הוא תופס כסמכותיים, ומפיק מהם הלכות. דמיון זה בולט ביותר כאשר מתבוננים בו דרך רכיב היישום. כמו מדרש ההלכה, מתפקדת גם האוקימתא באופנים שיש בהם דמיון להיבטים שונים בפרשנות המשפטית ובדרשנות הפרוטסטנטית. ראשית, כמעט כל האוקימתות פועלות במסגרת הלכתית-נורמטיבית, על כן נוכחות היישום באוקימתא דומה לנוכחות היישום בפרשנות המשפטית. שנית, מקור הסמכות והתוקף של האוקימתות נעוץ בסמכות הדתית-אלוהית של המקורות המתפרשים (המשנה והברייתות), ובאמינות הפירוש בעיני קהל-השומעים. זאת ועוד, בעל האוקימתא מבקש להשפיע על הקהילה, על כן הוא מפרש את המקורות באופן שיראה לו אמיתי ונכון ושהוא חש שישכנע את קהל-השומעים, בהתאם למציאות הנוכחית ובהתאם לערך היישומי שהוא מבקש להנחיל.

כתוצאה מכך ניתן לומר שהפרשנים בתלמוד הבבלי קוראים את הטקסט המתפרש מראש לאור היישום ההלכתי-משפטי-דתי-דרשני שלו. התוצר היישומי-המעשי של הפרשנות נוכח

¹⁰⁵ ראו: פרק ראשון, סעיף 2.

כבר בעת קריאת המקורות וההתייחסות אליהם, משפיע על ציפיות הדרשן מהטקסט, על ההנחות המוקדמות שלו ועל הקריאה כולה. בעל הפירוש בא אל מושא הפרשנות תוך ידיעה ומגמה שלפירוש יהיה ערך יישומי ברור בחייהם של יהודים שומרי הלכה וערך יישומי זה משפיע בלי ספק על הפירוש מתחילת התקמותו. החכמים התלמודיים חפצים (במודע או שלא במודע) שלטקסטים הקדומים המתפרשים על-ידם יהיה ערך ומשמעות בחייהם – ערך תיאולוגי, אידאולוגי, נורמטיבי וכדומה. לכן, הקריאה שלהם את הטקסטים לוקחת בחשבון מראש את הערך היישומי שתהיה לה, ומתוך ערך יישומי זה קוראת מראש את הטקסטים.¹⁰⁶

לפי מודל זה, הרבגוניות של הפרשנות התלמודית והחופש הרב שבה, נובעים מהיחס המגוון שבין המציאות המשתנית לבין הטקסטים, יחס שחייב יישום יצירתי ביותר של הטקסטים. יצירתיות פרשנית זו הביאה את הפרשנים התלמודיים לפרש את הטקסט באופן שנראה לעתים לקורא המודרני רחוק מאד מהמובן הליטראלי של הטקסט, אולם עבור הפרשנים התלמודיים אין זה כך: הם קוראים את הטקסט באופן הכי טוב שהם יכולים, כיון שהקריאה הטובה ביותר היא קריאה שמעניקה את מלוא כובד המשקל למשמעות היישומית של הטקסט המתפרש.

3. קשיים במודל א'

המודל היישומי שהוצג לעיל, צועד בעקבות ההתייחסות של גדמר לפרשנות המשפטית ולדרשנות, וטענתו שבעולמות פרשניים אלו היישום הינו מרכזי ביותר. הטענה לפיה קיים דמיון רב בין הפרשנות המשפטית והדרשנית לבין הפרשנות התלמודית (ה'לא ליטראלית') – יתרה מזו, שבפרשנות התלמודית 'מתלכדים' היבטים מרכזיים משני עולמות פרשניים אלו – נשענת על הנחת מרכזיותו של היישום הנורמטיבי בפרשנות התלמודית. בעיקר, נשען השימוש במודל היישומי על המרכזיות של פסיקת ההלכה עבור הפרשנות המתועדת בתלמוד. שהרי היישום המרכזי של הפרשנויות הללו, זה שמעניק להן (על פי הטענה דלעיל) את הדמיון לפרשנות המשפטית והדרשנית – הנו מרכזיות העשייה ההלכתית, שהפרשנות למקורות הנורמטיביים הקדומים אמורה לקחת בחשבון. אמנם, ראוי להעיר מיד שהיישום אינו מתייחס רק להלכה. פעמים שהמשמעות היישומית גלומה בתפיסה נורמטיבית, באידאולוגיה או בתפיסה תיאולוגית, שהפרשנית התלמודיים מבקשים

¹⁰⁶ המילה 'ידיעה' אינה באה לרמז על מודעות, ידיעה זו יכולה להיות לחלוטין בלתי-מודעת ובכל זאת נוכחותה תהיה מורגשת ביותר בתהליך הפרשני ותשפיע עליו, לא פחות מנוכחות מודעת של רכיב היישום. על שאלת מודעותו ואי-מודעותו של הפרשן לתהליכים פרשניים שונים, עיינו בנספח 1.

שפירושיהם למקורות יהלמו אותה.¹⁰⁷ אף על פי כן, נכון יהיה לומר שהיישום אמור לבוא לידי ביטוי באופן בולט במיוחד במסגרת פרשנות בעלת ערך הלכתי. התבוננות בסוגיות התלמוד הבבלי מעלות כמה קשיים כנגד הנחת מרכזיותה של פסיקת ההלכה בשיח התלמודי.

א. סוגיות שאינן חותרות להכרעה הלכתית

פעמים רבות, נראה שהתוצר ההלכתי המעשי איננו משמעותי עבור המתדיינים בסוגיה. כפי שהעירו והדגימו חוקרים אחדים, קיימים בתלמוד הבבלי דיונים רבים וארוכים שלא נראה כי הסוגיה מעוניינת כל-כך בהלכה הפסוקה הנובעת מהם.¹⁰⁸

הדבר בולט במיוחד במאות הסוגיות המסתיימות במונח 'תיקו' – שמשמעותו ויתור על התוצר ההלכתי של הסוגיה. לעתים אף באה התשובה 'תיקו' בתור סיכומה של סוגיה ארוכה, שלכאורה נועדה לברר שאלה הלכתית כלשהי.¹⁰⁹

על חוסר-חשיבותה היחסי של ההלכה בדיון התלמודי, ניתן ללמוד גם מהשאלה 'למאי נפקא מינה', הבאה בתלמוד הבבלי בלמעלה ממאה סוגיות. שאלה זו מבררת מהי התוצאה המעשית לשמה נועד הדיון שנערך עד כה. לכאורה, שאלה זו, דווקא מדגישה את חשיבות התוצר ההלכתי. אולם עיון מעמיק יותר יעלה דווקא את המסקנה ההפוכה. בחלק מהמקרים, אכן נראה שהשאלה 'למאי נפקא מינה' נועדה לברר מהו הנושא ההלכתי שעמד על הפרק. כמו למשל בסוגיה הבאה:

אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן?
למאי נפקא מינה? – לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת בשלמא דאורייתא,
אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב
בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי?

¹⁰⁷ דוגמא אחת של השפעה אידיאולוגית על עריכת הסוגיה הראה לאחרונה זהר, ראו הערה 91 לעיל.

¹⁰⁸ ראו למשל: הלבני תשמ"ב[1], עמ' 10.

¹⁰⁹ לסוגיות ארוכות יחסית המתסיימות ב'תיקו', ראו למשל: ברכות, דף מב ע"ב; שבת, דף צא ע"א; עירובין, דף צ ע"א; פסחים, דף י ע"ב; שם, דף פה ע"א; ביצה, דף לו ע"א; יבמות, דף נב ע"ב; בבא קמא, דף יט ע"א; שם, דף לו ע"ב; שבועות, דף יד ע"ב. עם זאת יש לציין שבמרבית המקרים התשובה 'תיקו' אינה חותמת דיון הלכתי ארוך ומסועף אלא שאלה קצרה שאין עליה דיון.

תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא?¹¹⁰...

הדיון נפתח בשאלה ששאל רבינא את רבא אודות דרגת החיוב של נשים בברכת המזון, נקטע על ידי השאלה 'למאי נפקא מינה', המבררת מהי האפליקציה ההלכתית של שאלת רבינא, ומיד שבים לדון בשאלת רבינא. אף שאפשר לשער שהשאלה 'למאי נפקא מינה' והתשובה עליה מאוחרות לדיון שבין רבינא ורבא, לכאורה הן אכן מצביעות על החשיבות ההלכתית של השאלה ששאל רבינא את רבא.

אולם ישנן סוגיות רבות בהן המונח 'למאי נפקא מינה' מתפקד אחרת. במקרים האלה, השאלה 'למאי נפקא מינה' מגיבה לדיון שמשמעותו ההלכתית אינה ניכרת לעין כלל, והתשובה עליה מנסה להעניק לדיון משמעות הלכתית כלשהי על אף הכל. כמו בדוגמא הבאה:

אמר רב חסדא: הני תלת מילי אשתני שמייהו מכי חרב בית המקדש: חלפתא ערבתא, ערבתא חלפתא. מאי נפקא מינה? - ללולב. שיפורא חצוצרתא חצוצרתא שיפורא, מאי נפקא מינה? - לשופר של ראש השנה. פתורתא פתורא, פתורא פתורתא, למאי נפקא מינה? - למקח וממכר. אמר אביי אף אני אומר: בי כסי הובלילא, הובלילא בי כסי. למאי נפקא מינה? - למחט הנמצא בעובי בית הכוסות. אמר רבא בר יוסף אף אני אומר: בבל בורסיף, בורסיף בבל, למאי נפקא מינה? - לגיטי נשים.¹¹¹

כאן, השאלה 'למאי נפקא מינה' באה להעניק טעם הלכתי לשאלה לשונית. ניתן לשער, שבשלב ראשון האמוראים אך דנו בשאלה הלשונית כשלעצמה, ובשלב מאוחר יותר בא מאן-דהו והניח שאין משמעות לשאלה הלשונית בלי שתהיה לה השלכה הלכתית - ומכאן השאלה 'למאי נפקא מינה' והתשובה עליה.

יש לציין, שהשאלה 'למאי נפקא מינה' באה בכל התלמוד כשאלה אנונימית שהתשובה אליה אף היא אנונימית.¹¹² פעמים רבות השאלה באה בשולי סוגיה ובסופה, או באופן

¹¹⁰ בבלי ברכות, דף כ ע"ב.

¹¹¹ בבלי סוכה, דף לד ע"א-ע"ב. והשוו: שבת לו ע"ב.

¹¹² חריגה מכלל עשרות סוגיות 'למני נפקא מינה' רק הסוגיה במסכת חגיגה, דף ו ע"ב: "למאי נפקא מינה? מר זוטרא אמר: לפיסוק טעמים. רב אחא בריה דרבא אמר: לאומר הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר". בסוגיה זו אמנם נשאלת השאלה 'למאי...' באופן אנונימי, אולם משיבים עליה שני אמוראים (וכך

שניכר שהשאלה והתשובה 'שתולות' בתוך דיון קדום.¹¹³ מכאן ניתן להסיק שלמען האמת, גם במקרים כדוגמת הסוגיה בברכות שהוצגה לעיל, עצם ההזדקקות המאוחרת לבירור ההשלכה ההלכתית של הדיון, מצביעה על כך ששאלת ההשלכה ההלכתית אינה מובנת מאליה והיא דורשת בירור. והרי אם אנו מניחים שהדיון התלמודי הוא הלכתי-מעשי בעיקרו – מה המקום לשאלת 'למאי נפקא מינה?' – הלא הדיון כולו עוסק בשאלה הלכתית! מכאן משמע, שבסוגיות בהן שואלים 'למאי נפקא מינה?' כלל אין זה מובן מאליה שהדיון הוא הלכתי-מעשי. אדרבה, נראה שהקריאה הראשונה של אותם 'מוסיפים' אנונימיים היתה שהסוגיה אינה עוסקת בשאלה הלכתית, ורק משום שהם מניחים שלא ייתכן שסוגיה תלמודית לא תעסוק בהלכה הם מייצרים השלכה הלכתית לדיון. במילים אחרות, השאלה 'למאי נפקא מינה?' נועדה לכונן שפה הלכתית-מעשית עבור דיון לא-הלכתי ולא-מעשי. סוגיות רבות אלו מראות אף הן שבמקומות רבים שימוש במודל יישומי שבמרכזו ההלכה אינו יעיל על-מנת לתאר את תפקודה של הפרשנות התלמודית.

אולם לא רק סוגיות 'למאי נפקא מינה?' וסוגיות 'תיקו' מצביעות על כך שהיישום ההלכתי אינו תמיד עיקר העניין עבור הסוגיה התלמודית. סוגיות רבות פותחות דיון בשאלה הלכתית ומסתיימות כך שלא ניתן לומר בבירור מהי ההכרעה של הדוברים בסוגיה, שלא לומר: הכרעת הסוגיה עצמה – וזאת אף בלי לחתום את הדיון ב'תיקו' וכדומה. אם ההשלכה ההלכתית אינה משמעותית בדיון התלמודי – קשה יהיה לומר שהיישום מכונן את אופק הקריאה עבור הפרשן התלמודי, כפי שרצינו להציע לעיל.

ב. סוגיות לא מעשיות

אם אכן ליישום ההלכתי יש מקום מרכזי בשיח של התלמוד הבבלי, היינו מצפים ששאלות הלכתיות-מעשיות יהיו את עיקר הדיונים בו. אולם, כפי שכותב הלבני, "התעסקותה של הגמרא בתורת בית שמאי, שמשנתם אינה משנה, אינה פחותה מהתעסקותם"¹¹⁴ בתורת בית הלל שהלכה כמותם".¹¹⁵ ולא רק בהתייחס לבית הלל ובית שמאי אמורים הדברים (והלא רוב הדיון התלמודי אינו עוסק במישרין לא בבית הלל ולא בבית שמאי) – שהרי הדיון התלמודי עוסק בשאלות מעשיות ובשאלות שאין להן כל משמעות מעשית. למשל, סוגיות

הם פני הדברים בכל עדי הנוסח). ואולם, זוהי הסוגיה היחידה בה מופיע שמו של השואל 'למאי...'. או שמו של המשיב על השאלה, ולכן סביר לשער שגם כאן השימוש במונח הוא מאוחר יותר לאמוראים עצמם – אם כי אופן התהוותו של נוסח זה דורש ברור פילולוגי החורג מענייננו כאן. על כל פנים, אין בכוחו של מקרה יחיד זה לבטל את העובדה שמדובר במונח מרובד-טקסט אנונימי לחלוטין.

¹¹³ דוגמא ל'שתילה' שכזו ראינו בסוגיה מברכות שהובאה בשורות הקודמות.

¹¹⁴ כך במקור, וצ"ל: מהתעסקותה.

¹¹⁵ הלבני תשמ"ב[1], עמ' 10.

שלמות בנושאי טומאה וטהרה, שככל הנראה לא נהגו בזמן שנוצר התלמוד הבבלי, ומסכתות שלמות בענייני המקדש (סדר קדשים כולו, למעט מסכת חולין, וכן רוב מסכתות פסחים, יומא, סוטה ועוד) – הינם נעדרי כל השלכה מעשית-יישומית עבור חכמי התלמוד. כך גם סוגיות נרחבות הנוגעות לסנהדרין ולייתר סדרי ההנהגה, לדיני נפשות, לסדרי התענית ולנושאים רבים נוספים. למרות זאת, הדיון בנושאים אלו מפורט ממש כמו הדיון בשאלות ההלכתיות שכן נוהגות-בפועל, כגון הלכות תפילה, ברכות, שבתות וחגים.

על אף שנושאים אלו יהיו רלוונטיים רק 'עם בוא המשיח' ובנין המקדש, רק בשתי סוגיות בתלמוד הבבלי שואלים 'והלכתא למשיחא היא?'¹¹⁶ – כלומר: הלא מדובר בשאלה שתהיה מעשית רק עם בוא המשיח. ובאמת, בשתיהן מגיב אביי על השאלה בשאלה משלו: "אלא מעתה, כל שחיטת קדשים לא לתני, הלכתא למשיחא הוא?" – כל דיני הקדשים אינם רלוונטיים עד בוא המשיח, ובכל זאת עוסקים בהם (במשנה) בפירוט רב!

הווה אומר: בכל הנושאים הללו, קשה יהיה לומר שיישום מעשי של הפרשנות הוא שעומד במוקד פעילותם הפרשנית של חכמי התלמוד, ושיש בכוחו של היישום ההלכתי-מעשי כשלעצמו לשמש מצע לביאור השיח הפרשני התלמודי הפתוח והמגוון כל-כך. יש לבקש אחר מודל חדש, שיהיה בכוחו לתאר את הפרשנות המגוונת והחפשית שבתלמוד הבבלי, בלי להזדקק עבורה לתכלית יישומית-הלכתית.

¹¹⁶ סנהדרין, דף נא ע"ב; זבחים, דף מה ע"א.

פרק רביעי: מודל ב' – הפרשנות כמשחק שפה, ייצור שפה ו'הגדלת תורה' בתלמוד הבבלי

הקדמה

בחלקו השני של הפרק הקודם ערערנו על המרכזיות של היישום ההלכתי-מעשי בתוך התלמוד הבבלי. בפרק זה אציע מודל שונה לאפיון הפרשנות התלמודית. חשוב להדגיש, שגם על מודל זה תוטל החובה להשיב על השאלה היסודית ששאלנו: כיצד ניתן לבאר את השיח הפרשני המגוון, הפתוח והפרוע כל-כך, המצוי בתלמוד הבבלי.

המודל שאבקש להציע כאן, בעקבות כמה חוקרי תלמוד והלכה שעסקו בשאלת אופיה של הפרשנות התלמודית, מחד, ובעקבות תפיסת השפה בהגותם של כמה פילוסופים בני המאה ה-20, מאידך, מציע לתפוס את השיח הפרשני המתועד בין דפי הבבלי כמשחק שפה נטול תכלית חיצונית כלשהי. הפרשנות תתואר כאן כפעילות 'משחקית' שמטרתה מגולמת בעצם ההנאה מן השקלא-וטריא – פעילות והנאה הקשורות לתפיסת לימוד התורה כתכלית נעלה העומדת בפני עצמה ואינה זקוקה להצדקות 'חיצוניות' כלשהן.

1. פרשנות כייצור שפה

'תפיסת היישום' שהוצגה בפרק הקודם, מתייחסת לפרשנות כפעילות לשונית שתכליתה לתווך בין אופקי הטקסט המתפרש לבין אופקי עולמו של הפרשן, הכולל בין השאר את המציאות שאל תוכה הטקסט מתיישם. בניגוד לכך, בפילוסופיה הויטגנשטיינית ובתורתם של פילוסופים שצעדו בעקבות ויטגנשטיין, השפה אינה נתפסת כאמצעי מתווך. כפי שראינו,¹¹⁷ המושג הויטגנשטייני 'משחק לשון' כרוך בתפיסה לפיה הדיבור הוא **פעילות** אנושית.¹¹⁸ לכך קשור התפקיד המרכזי של המושג 'שימוש' בפילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין, הטוען ש"המשמעות של מילה היא השימוש בה בלשון":¹¹⁹ השפה נרכשת על

¹¹⁷ ראו: פרק ראשון, סעיף 4.

¹¹⁸ ראו למשל: ויטגנשטיין תשנ"ז, סעי' 25. אחד התפקידים של הגדרת הדיבור כפעילות, הינו להסיר את הערפל המטפיזי הכרוך בשפה האופן מסורתי ולאפשר התייחסות אליה כפעילות שאינה שונה משאר הפעילויות האנושיות.

¹¹⁹ שם, סעי' 43.

ידי השימוש בה ובהמשך מתנהלת על ידי שימוש זה.¹²⁰ בעקבות ויטגנשטיין והוגים נוספים,¹²¹ דוחה ריצ'רד רורטי –

את הרעיון שיש דברים לא-לשוניים המכונים "משמעויות" שמימתה של השפה לבטאם, כמו גם את הרעיון שיש דברים לא-לשוניים המכונים "עובדות" שמימתה של השפה היא לייצגם. שני הרעיונות מקדשים את המחשבה על השפה כאמצעי מתווך.¹²²

בניגוד לעמדה זו, רורטי סבור שהשפה היא פעילות אנושית, ושבני-אדם אינם מייצגים באמצעות שפה את פנמיותם או מתארים בעזרתה את המציאות, אלא מייצרים שפה כחלק מהתנהלותם האנושית. בעקבות דונלד דוידסון, הוא מתאר את היווצרות השפה כהתרחשות כמו-דרוויניסטית, שבה "מטפורות ישנו גוועות ללא הרף והופכות למילוליות, ואז הן משמשות מצע ורקע למטפורות חדשות".¹²³ השפה אינה באה לבטא, לבאר או לייצג את המציאות – הפנימית או החיצונית – ולא זו היא משמעותם של היגדים במסגרת השפה. המשמעות של ההיגדים בשפה נתונה במשחק הפנימי שלהם, כאשר התכלית שלהם אינה חיצונית. בני-אדם אינם משתמשים בשפה על-מנת לתאר משהו אחר, הם פשוט מייצרים שפה כפעילות אנושית שמשמעותה נתונה בעצמה, בהנאה שבעצם הייצור שלה וביעילות של השפה לצורכי החיים של בני-האדם.¹²⁴

בהתייחס למעשה הפרשני כפעילות לשונית, ניתן – בעקבות רורטי – לא לחפש את התכלית של הפעילות הפרשנית 'מחוץ' לה, דהיינו לתלות את משמעות המעשה הפרשני במציאות שאל תוכה הוא צריך להתיישם. בעקבות רורטי, ניתן להתבונן במעשה הפרשני כבפעילות לשונית של ייצור שפה. חכמי התלמוד, לפי תפיסה זו, לא באים בפרשנותם לקרוא את הטקסט באופן הכי טוב שהם יכולים לאור תכליתו להיתיישם במציאות החיים המורכבת; הם פשוט מפרשים את הטקסט כפעילות תיאולוגית-אינטלקטואלית שערכה – אם נשתמש

¹²⁰ על השפה כשימוש ראו בעיקר: שם, סעי' 37-45, ובמקומות רבים נוספים. לניתוח תמציתי עיינו: סוברן תשס"ו.

¹²¹ בעיקר, הדרך בה דונלד דוידסון תופס את התהוות השפה כתולדות היווצרותן של מטפורות ו'השתקעותן' בשפת הדיבור השגורה והמקובלת, וראו עוד להלן.

¹²² רורטי 2006, עמ' 61.

¹²³ שם, עמ' 64.

¹²⁴ ראו בהרחבה שם, פרק 1.

במונח מאוחר יותר¹²⁵ – 'להגדיל תורה ולהאדיר'. המעשה הפרשני כשלעצמו מהווה פעילות אנושית שיש בה עבורם הנאה ומשמעות, ומטרתם אינה התוצר ההלכתי של הפרשנות הזו. כשחכמי התלמוד מפרשים מקורות קדומים הם מייצרים שפה חדשה: הם מתייחסים למקורות הקדומים בעזרת מטפורות חדשות ובכך למעשה מייצרים משחקי-לשון חדשים. במונחים של אוסטין וסרל, – אם נעניק למונחים אלו פרשנות מעט רחבה מהמקובל¹²⁶ – הפרשנות הינה 'פעולת דיבור': היא לא נועדה, כמו ההיגד ה'לוקוציוני', לטעון טענה, דהיינו להגיד דבר שיש לו משמעות מסוימת בהקשר מסוים, שהוא נכון או לא נכון. הפרשנות התלמודית דומה יותר להיגד ה'אילוקוציוני', כיון שהמימד המרכזי בה אינו כרוך בשאלות כגון האם היא 'נכונה' או 'לא נכונה' אלא יותר בשאלות של הנאה או אי-הנאה מהמעשה עצמו, עבור הפרשן ועבור קהל-שומעיו. הפעשה הפרשני הינו משחק של ייצור שפה, פעולת דיבור שתכליתה בעצם התקיימותה ובעונג שהיא מסבה לנוטלים בה חלק.

הדים לתפיסה הזו ניתן למצוא במקור הבא:

תנן התם: כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת; יש לו קשקשת ויש לו סנפיר דג טהור, יש לו סנפיר ואין לו קשקשת דג טמא. מכדי אקשקשת קא סמכינן, ליכתוב רחמנא קשקשת ולא ליכתוב סנפיר! אי כתב רחמנא קשקשת ולא כתב סנפיר, הוה אמינא מאי קשקשת? סנפיר, ואפי' דג טמא, כתב רחמנא סנפיר וקשקשת. והשתא דכתב רחמנא סנפיר וקשקשת, ממאי דקשקשת לבושא הוא? דכתיב 'ושריון קשקשים הוא

¹²⁵ המונח 'הגדלת תורה', מקורו בפסוק מספר ישעיהו (מב כא) – "ה' חִפֵּץ לְמַעַן צַדִּיק וְיַגְדִּיל תּוֹרָה וְיִאֲדִיר". בדורות מאוחרים יותר שימש פסוק זה באופן רווח על-מנת לאפיין את התפיסה לפיה ללימוד התורה תכלית תיאולוגית עצמית. בדיקה מקיפה של ספרות חז"ל – מהמשנה, דרך התלמודים ועד למדרש – מראה שאין כמעט שימוש במינוח של 'הגדלת תורה' באופן הזה. אין בכך בכדי לשלול את קיומה של תפיסת 'הגדלת תורה' אצל חז"ל, נושא הדורש מחקר בפני עצמו. אולם ברור למדי שגם אם תפיסות כאלה קיימות אצל חז"ל אין הן דומיננטיות באותה מידה שבה הן מרכזיות, למשל, אצל הוגים ליטאיים בני המאה ה-19 וה-20. על האידיאולוגיה שכונתה כאן 'הגדלת תורה' אצל הוגים אלה, כפי שהתפתחה אצל הגר"א ותלמידיו (בייחוד ר' חיים מוולוז'ין) והגיעה לידי מיצוי אצל ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק, ראו: רוזנברג תשס"ט, עמ' 48 ואילך.

¹²⁶ ראו: אוסטין 2006; סרל 1969. אני מודע לכך שאני מעניק כאן אינטרפרטציה מרחיבה לתיאוריה של אוסטין וסרל. אמנם הם דיברו במקור על פעולות שיש להן תוצר ממשי – הבטחה, פקודה, איום, שכנוע, הטעיה, וכן פעולות ממשיות כגון אמירות בעלות משמעות מעשית בחברה (קריאת שם, הכרזה על זוג כנשוי וכדומה). אולם באופן נרחב יותר ניתן ללמוד מכאן שמוקד הפעילות הלשונית פעמים רבות איננו נעוץ במשמעות חיצונית לה אלא בתוצר העצמי של הפעילות עצמה. במובן זה ניתן לראות את הפרשנות התלמודית כ'פעולת דיבור'.

לבוש', וליכתוב רחמנא קשקשת ולא ליכתוב סנפיר! א"ר אבהו, וכן תנא דבי ר' ישמעאל: 'יגדיל תורה ויאדיר'.¹²⁷

האמוראים מפרשים ברייתא ממנה משמע שבתורה לא היה צריך לכתוב גם את הסימן 'קשקשת' וגם את הסימן 'סנפיר' עבור דגים טהורים – ומגיעים למסקנה שאכן לא היה צורך בשני הסימנים, ונכתבו שניהם רק בשביל 'להגדיל תורה ולהאדיר'. כלומר, הסיבה שנכתבו שני הסימנים היא תיאולוגית – עצם הדיבור ה'תורני' הנוסף מהווה הגדלה והאדרה של האל ושל תורתו, התרחשויות שיש בהן ערך תיאולוגי עצמי. למען האמת, נראה שלא רק כפל המילים 'סנפיר' ו'קשקשת' בפסוק מעסיקים את הפרשנים, אלא גם כפל הדברים בברייתא, ולמעשה כפל הדברים בדיון בסוגיה כולה. ניתן לומר שהמסקנה לפיה ריבוי המילים נועד אך 'להגדיל תורה ולהאדיר' מושלכת, דרך ההתייחסות הקונקרטיית לכפל המילים בפסוק, אל כל הכפילויות הללו. מנקודת מבטו של המודל המוצע בפרק זה, ניתן לראות בסוגיה אקספליקציה (נדירה) של הפעילות אותה מקיימים חכמי התלמוד בדיוניהם ללא-הרף.

בשולי הדברים יש להעיר, שההתייחסות לפרשנות שבתלמוד כאל 'משחק' אין משמעותה ניטרול של התייחסות רצינית למעשה הפרשני. התבוננות בסוגיה תלמודית סטנדרטית תצביע על ויכוח ער ביותר בנוגע לפירושים השונים המובאים בה. אולם, כפי שמציין גדמר,¹²⁸ משחק אינו משחק אם אין משחקים אותו ברצינות. העובדה שלפנינו משחק אין משמעותה שכללי המשחק אינם נלקחים ברצינות על-ידי השחקנים (כללים מוסכמים ולא-כתובים כגון: שאין לחלוק חזיתית על הקדמונים, שאסור שמקורות יסתרו אהדדי, ועוד), אדרבה, ההיענות לכללים היא שמכוננת את המשחק. ועדיין, ניתן להציע שלפנינו משחק שבו נוצרת ומורחבת השפה, ולא פעילות בעלת תכליות יישומיות.

2. הפרשנות בתלמוד הבבלי כתכלית לעצמה

התייחסות דומה לפירושי הבבלי – בלא התשתית הפילוסופית-הרמנויטית – ניתן לזהות בכתביהם של הוגי-דעות יהודים וחוקרי תלמוד והלכה מודרניים.¹²⁹ כך למשל, במסגרת הדין-וחשבון הביקורתי שלו על הפרשנות המצויה בתלמוד הבבלי, כותב אייזק הירש וייס כך:

¹²⁷ בבלי חולין, דף סו ע"ב; והשוו: נידה, דף נא ע"ב.

¹²⁸ גדמר 2004, עמ' 102-110.

¹²⁹ דברים דומים, בהתייחס למדרש האגדה, כתב גם יונה פרנקל. פרנקל מתאר את היווצרות האגדה כפעילות אנושית 'משחקית', בעקבות עבודתו של הויזינגה. ראו: פרנקל@@@, עמ' @.@.

אהבתם את התורה וקנאת סופרים אשר משלה בם ותהי מנהיגיהם בכל חפציהם, עשו את החקירה על אופנים חדשים בדינים לענין אהוב לכל באי בית המדרש ולתלמידים... מה מאד פרצה זאת החקירה גבולותיה בימי האמוראים עד כי לפעמים בקצת שאלותיהם נעמוד משתאים ונגיע ראש עליהם. בתאווה ובקנאה גדולה הרחיבו חקירתם זאת על דברים אשר אינם נחוצים לחיים הדתיים... וגם אין מספר לכל המקומות אשר הרחיבו על ענינים אשר אין להם תכלית מעשית ואין החקירה בהם כי אם מעשה שעשועים לשכל אוהבי הפלפול וההתחכמות.¹³⁰

וייס מבקר כאן בחריפות את הפרשנות התלמודית כשעשוע, פלפול והתחכמות ומגדיר אותה כנטולת תכלית מעשית כלשהי. בהמשך, הוא מרחיב אודות הסיבות שגרמו להתפתחות השיח התלמודי הזה, ותולה אותו בחורבן המקדש שהותיר את לימוד התורה כתכלית הדתית המרכזית היחידה שנותרה לעם היהודי:

מכל הסגולות מימי אשרם בשנים קדמוניות לא נשאר להם כי אם אחת והיא התורה הזאת. היא היתה הפלטה הנשארת מתוך ההפכה... ועל כן יובן הדבר כי תחת אשר לפנים היה מקדשם הנקודה אשר עיני כל ישראל אליה היה זה עתה בית מדרשם לתורה, הוא היה להם היכל הקדש... רק תלמוד תורתם היה כל חפצם והענין אשר הקדישו לו לעמלם ממנו שאבו נחמה בצרתם, ובו עצמה ירבו בכל תלאותיהם. מהעת ההיא לא היה תלמוד התורה רק האמצעי כי אם **תכלית לעצמו**, הדרישה בתורה נחשבה לצדקה... מצד עצמה... כל אחד ואחד בקש להתעלה על השני בפלפולו ובהמצאת דברים חדשים, ומאהבתם שאהבו את התורה... על כן רבתה החקירה...¹³¹

חוקרי תלמוד שונים (לפני וייס ואחריו) אימצו, תוך ווריאציות שונות, תאור זה של הפרשנות בתלמוד הבבלי.¹³² אם 'ננקה' את דברי וייס המצוטטים לעיל מהנימה השלילית

¹³⁰ וייס תרמ"ג, עמ' 20-21. והשוו לדבריו בנדון שם, בעמ' 5-6, 190-199. תיאור האמוראים כמי שאוהבים להתעסק בשקלא וטריא לשם השקלא וטריא, הפלפול וההתחכמות, מזכיר את הטענות כנגד שיטת 'הפלפולי' האשכנזי, שבצד תומכים נלהבים היו לה גם מתנגדים חריפים רבים. אחת הטענות שנשמעה מפי מתנגדי הפלפול, היתה שבפלפול הפרשן מקשה ומתרץ בלא צורך, כאשר הקושיה והתירוץ הם מטרה לעצמם ואינם באים לשם בירור אמיתי של דברי התלמוד. האוחזים בעמדה זו טענו כנגד המפלפלים כי הם מתעסקים בתלמוד לצורך הנאתם האישית ממעשה הפלפול, ולא בשביל לכוון לאמיתה של תורה. ראו: רפל 1979, עמ' 25-31. עוד על הויכוח סביב הפלפול, ראו: ברויאר תש"ל; תא-שמע תשל"א; דימטרובסקי 1974. נראה לומר, שבמידה רבה רואה וייס את ה'פלפולי' שבתלמוד עצמו דרך משקפי הביקורת המאוחרת על פלפולי האחרונים.

¹³¹ שם, עמ' 21-22. ההדגשה במקור.

¹³² ראו: הלבני תשמ"ב[1], עמ' 10, והביבליוגרפיה המובאת בהערה 19 שם.

והמתפלמסת הניכרת בהם, הרי שעיקר הטענה היא זו: הגיוון והחופש הפרשני שבבבלי, הם תוצאה של תפיסת פרשנות התורה כתכלית דתית העומדת בפני עצמה. כתוצאה מתפיסה זו נוצר חופש פרשני, שהרי כמעט כל פירוש הוא פירוש ראוי – כל עוד הוא עוסק במקורות המקודשים של התורה (שבכתב ושבועל-פה); ברגע שהפירוש עוסק במקורות המקודשים הללו הוא כבר בגדר 'הגדלת תורה'.

יש לציין שחוקרים אלו טוענים שלצד הפרשנות המרובה הטבועה בחותמה של תפיסת 'הגדלת תורה', ניתן בהחלט למצוא בתלמוד הבבלי פרשנויות שנועדו לברר את מובנם ה'ליטראלי' המקורות הקדומים, ואף כאלה שבאים להציע יישום מעשי של המקורות. אולם לטענת אותם חוקרים, באופן כללי דווקא תפיסת 'הגדלת התורה' היא שמסבירה את מרבית הפירושים שבבלי, ובפרט את ה'קשים' וה'פרועים' שבהם (כלומר את אלו שרחוקים מהמובן הליטראלי של הטקסט המתפרש).

אף אם לא נאמץ את כל הנרטיב ההיסטורי שהציע וייס, ניתן לאמץ את העקרון הבסיסי שבדבריו: הפרשנות בתלמוד הבבלי נראית כנטולת תכלית חיזונית, הלכתית או אחרת, אלא כפעילות שערכה בעצם התרחשותה. זהו ערך תיאולוגי, שכן לימוד התורה, ובמיוחד חידוש של פירושים חדשים לתורה, נתפס כפעילות תיאולוגית ממדרגה ראשונה. מכאן נגזר החופש הפרשני העצום שנוטלים לעצמם הפרשנים שבתלמוד הבבלי. בכך גם ניתן להסביר את העובדה, שבמקרים רבים בתלמוד הבבלי איננו יודעים מה המסקנה של הסוגיה. הסיבה לכך היא, שעצם הדיון הוא שעומד במרכז עניינם של חכמי התלמוד ואילו התוצר ההלכתי של הדיון הוא שולי עד לא חשוב.

נתייחס בקצרה לדוגמא אחת. בבבלי בבא קמא, דף כב ע"א - כג ע"א, מצוי סוגיה ארוכה, מורכבת ומפותלת העוסקת בשאלה האם נזקי אש הינם 'משום חצו או משום ממונו'.¹³³ הדיון בנוי ומאורגן מבחינה ספרותית סביב שאלה זו ומתפרשות בו שורה של ברייתות, שמהן מנסים להשיב על השאלה האמורה. בדיון בנספח 4 של העבודה, אני מבקש להראות (בהתבסס על 'תפיסת היישום' שהוצגה לעיל) כיצד ההתלבטויות הפרשניות בסוגיה נשענות על התכלית היישומית שלה, המכוננת את אופני הפרשנות. בתוך הדיון שם, עולה התלבטות משמעותית בשאלה מהי בעצם 'השורה התחתונה' של הסוגיה, לאור זאת שהדעות המובאות בה שבות ונדונות, ויש בה לכאורה יותר ממקום אחד בו נפסקת ההלכה. שם, ביקשתי להציע – בעקבות כמה חוקרים – מבנה מורכב של השתנות התפיסה ההלכתית אשר בגינה מתועדות בסוגיה כמה 'שכבות' של יישום הלכתי.

¹³³ הסוגיה מצוטטת במלואה בנספח 4 ונדונה שם בהרחבה.

לאורו של המודל המוצע כאן אין צורך בדיון מורכב זה. חכמי התלמוד כלל לא באו לדון בשאלת התאמתם של נזקי האש ליחציו או לימונו' מתוך תכלית יישומית-מעשית, כלומר מתוך שאיפה לברר או לעצב את היחס המשפטי הראוי לנזקי אש. אלא, הם דנים בשאלה זו כחלק מפעילות דתית של ייצור פרשנות והגדלת תורה. המומנטים ה'פסיקטיים' השונים בסוגיה אינם בבחינת 'סוף פסוק' ו'שורה תחתונה' אלא בבחינת 'אתנחתא', נקודת-עצירה שנטטיבית במסגרת משחק הלשון המתהווה. מכאן ההתלבטות הברורה בין אלטרנטיבות שונות, המוצגות בסוגיה בלי שניכר מהי ההכרעה ההלכתית, אם בכלל.

3. קשיים במודל ב'

גם המודל שהוצא בפרק זה אינו נקי מקשיים. בבסיס המודל עומדת ראיית הפרשנות שבבבלי כפעילות שמשמעותה וערכה נתונים בה-בעצמה, ואשר היישום ההלכתי אינו מהווה תכלית עבורה. אכן, במקרים רבים נראה שזהו המצב, אולם לא בכל המקרים. אדרבה, נקודה זו בדיוק היא שעומדת בעוכריו של המודל, שכן הוא מתעלם מחלקים נרחבים של השיח התלמודי, מהם עולה מרכזיותה של ההלכה.

א. סוגיות שיש בהן פסיקת הלכה

בסוף הפרק הקודם הראינו שבקבוצות גדולות של סוגיות אין כל חתירה להצגת מסקנה הלכתית של הדיון. הדבר בולט במיוחד בסוגיות 'תיקו', אולם ראינו שגם בסוגיות רבות נוספות זהו מצב העניינים.¹³⁴ אלא שעיון נרחב יותר בסוגיות התלמוד יעלה תמונה מורכבת בהרבה, שכן לעומת סוגיות אלו, ניתן להצביע על סוגיות רבות מאד בהן יש הצגה חד-משמעית של תכלית הלכתית-מעשית לסוגיה.

א. המקרים הבולטים ביותר הינם מאות הסוגיות הנחתמות במילים 'והלכתא כ...'. אכן, כבר הראשונים – ובעקבותם כמה חוקרים – ציינו שחלק גדול מן ה'והלכתא כ...' שבתלמוד הבבלי הם מאוחרים מאד והם תוספת גאונית.¹³⁵ עם זאת, אין מדובר בטענה גורפת אלא לכל היותר בטענה אודות חלק גדול מה'והלכתא' – וממילא, לפחות בחלק מהסוגיות סביר לשער שחכמים מוקדמים יותר (אמוראים, 'סתמאים', סבוראים), מצאו

¹³⁴ סוגיית 'אשו משום...', אליה היתייחסתי בעמוד הקודם, הינה דוגמא אחת לסוגיה שכזו. המורכבות הסוגייתית מעלה הכרעה הלכתית אחר הכרעה הלכתית, עד שקשה לומר שבסוגיה יש נסיון להציע יישום הלכתי ברור כלשהו. עם זאת, ניתן לומר שגם כאן המסקנה ההלכתית-מעשית כן מעניינת את חכמי התלמוד, אלא שמורכבותו של הנושא אינה מאפשרת להם להגיע למסקנה חד-משמעית.

¹³⁵ ראו במיוחד: לוי תרצ"ז, עמ' 46; ובהקשר דומה לשלנו, השו" : הלבני תשמ"ב[1], עמ' 10.

לנכון לציין מהי השורה התחתונה ההלכתית-מעשית שלהן;¹³⁶ יתרה מזו, בקריאה ספרותית של הטקסט, שאינה עוסקת בריבוד ההיסטורי שלו, הטענה ההיסטורית-פילולוגית הזו אינה מאד משמעותית: בטקסט כפי שהוא לפנינו ישנן מאות סוגיות החותמות בהכרזה על התוצר היישומי שלהן.

ב. לצד זה, יש בתלמוד הבבלי כאלף היקרויות של הביטוי 'הלכה כ...'. כאן, לא ניתן עוד לאחר את השימוש במושג, שכן אמוראים – למן המוקדמים שבהם ועד המאוחרים שבהם¹³⁷ – משתמשים בו, ופוסקים הלכה-למעשה בעזרתו. גם שימוש אנונימי נרחב ב'הלכה כ...' ניתן למצוא בתלמוד, ואם כן, גם מנקודת מבט היסטורית ניתן לומר שבסוגיות התלמוד מתועדת התייחסות למשמעות היישומית-הלכתית לאורך כל רובדי התהוות הטקסט. השימוש של חכמי התלמוד ב'הלכה כ...' בא בדרך כלל לומר כאילו מהדעות שהתפרשו ונדונו בסוגיה יש להכריע. כמו בדוגמא הבאה:

תנו רבנן: יום טוב שחל להיות בשבת. בית שמאי אומרים: מתפלל שמנה [ואומר] של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה. ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר: אף חותם בה מקדש השבת ישראל והזמנים. תני תנא קמיה דרבינא: מקדש ישראל והשבת והזמנים. אמר ליה: אטו שבת ישראל מקדשי ליה? והא שבת מקדשא וקיימא! אלא אימא: מקדש השבת ישראל והזמנים. אמר רב יוסף:¹³⁸ הלכה כרבי, וכדתריץ רבינא.¹³⁹

בדיון בסוגיה זו מעומתות שתי מסורות בנוגע לחתימתה של תפילת עמידה ביום טוב שחל בשבת. מתקיים דיון פרשני קצר, ובסופו מכריע רב יוסף כמו אחת מהדעות. זוהי צורה

¹³⁶ אמנם המונח 'יהלכתא' מופיע תמיד באופן אנונימי בתלמוד הבבלי, אולם הביטוי 'הלכתא כ...' מופיע בו כמה וכמה פעמים מפי אמוראים. לדוגמאות אחדות (מתוך רבות אחרות) ראו: ברכות, דף כב ע"ב; שם, דף כד ע"א; פסחים, דף קד ע"א; כתובות דף מג ע"ב.

¹³⁷ בין המוקדמים ניתן למצוא למשל את ר' יהושע בן לוי ושמואל (שניהם בברכות דף ח ע"ב), ר' יוחנן (שם, דף יג ע"ב), רב (שם, דף כה ע"ב), ורבים אחרים. בין המאוחרים ניתן למצוא למשל את רבינא ומרימר (בשבת דף קכט ע"א), רב אשי (פסחים, מא ע"א), ורבים אחרים.

¹³⁸ רב יוסף לא יכול להתייחס לרבינא המאוחר לו בכמה דורות. לכן יש לומר שהמילים 'וכדתריץ רבינא' הם תוספת מאוחרת שבעל הסוגיה הדביק לפסיקת רב יוסף, עימה ביקש לחתום את הסוגיה. מטרת ההדבקה היא להסביר איך ניתן לפסוק כרבי, למרות הקושיות על דבריו. התשובה היא – יש לומר שרב יוסף פרש גם הוא את רבי כמו שפרש את דבריו רבינא, וכך התגבר על הקושיות.

¹³⁹ בבלי ביצה, דף יז ע"א.

נפוצה מאד של 'הלכה כ... בבבלי. ישנה צורה נוספת של הופעת המונח, ובו נראה שלמרות השימוש בו לא מוכרעת שורת-ההלכה שבסוגיה, כמו בדוגמא הבאה:

תנו רבנן, בית שמאי אומרים: מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידיים, שאם אתה אומר נוטלין לידיים תחלה, נמצא אתה מפסיד את האוכלין. אבל נטילת ידיים לבית שמאי תחלה לא סבירא להו, מאי טעמא משום פירורין. ובית הלל אומרים: אם שמש תלמיד חכם הוא, נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד. במאי קמיפלגי? בית הלל סברי אסור להשתמש בשמש עם הארץ; ובית שמאי סברי: מותר להשתמש בשמש עם הארץ. אמר רבי יוסי בר חנינא אמר רב הונא: בכוליה פרקין הלכה כבית הלל, בר מהא דהלכה כבית שמאי. ורבי אושעיא מתני איפכא, ובהא נמי הלכה כבית הלל.¹⁴⁰

בסוגיה זו דנים באחד מה"דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה"¹⁴¹ – האם יש לטאטא את הרצפה לפני או אחרי נטילת הידיים לסעודה. מובאת ברייתא המנמקת את דעת בית שמאי ובית הלל, ומתקיים דיון קצר בברייתא. בסופו, אחד האמוראים פוסק הלכה כבית שמאי והשני כבית הלל – וכך מסתיימת הסוגיה. הנה לפנינו דוגמא לכך שגם כאשר פוסקים הלכה, עדיין אין זה ברור מהי השורה התחתונה של הסוגיה. בנוסף, ישנם גם במקרים בהם מובא פסקו של אמורא בודד, ובכל זאת לא מקבלים את הפסק והסוגיה נותרת ללא הכרעה ברורה.¹⁴²

ואולם, העדר ההערכה אינו מעלה ומוריד לעצם הטענה שיש נוכחות ניכרת לשיח של הכרעה הלכתית בתלמוד הבבלי: בשלב כלשהו של הדיון אחד החכמים ראה לנחוץ לומר מהי ההלכה-למעשה הנגזרת מהדיון ובעלי הסוגיה מצאו לנכון לצטט את דבריו, גם אם לאחר מכן חכם אחר הקשה על פסק זה או אף פסק הלכה-למעשה אחרת ממנו. העובדה שהמונח 'הלכה כ...' מצוי בתלמוד הבבלי במאות סוגיות מלמדת שהכרעה הלכתית-מעשית חשובה ומשמעותית, לפחות במידה מסויימת, בתלמוד הבבלי.

ג. דוגמא נוספת לשיח של הכרעה הלכתית בסתלמוד הבבלי, הינה עשרות הסוגיות בהן אומרים אמוראים – בעיקר מהדור השלישי והלאה – בהתייחסם למחלוקת או לפרשנות

¹⁴⁰ בבלי ברכות, דף נב ע"ב.

¹⁴¹ משנה ברכות, ח א.

¹⁴² ראו למשל: פסחים דף מה ע"א, שם פוסק רב הלכה כר' שמעון בן אלעזר באמרו "והלכה כ...", אולם מקשים על פסקו ולבסוף לא מוצגת עמדה ברורה בנוגע להכרעת ההלכה בסוגיה שעל הפרק.

שניתנה למקור כלשהו: "כוותיה דרב פלוני מסתברא". כאן אמנם אין מכריעים הלכה באופן נחרץ ומוחלט, אולם כן מטיס את הכף לטובת אחת מהדעות בדיון. הטיית כף זו באה בדרך-כלל על סמך מקור תנאי כלשהו התומך באחת מהדעות הפרשניות שבדיון, ונראה יש לה משמעות מעשית ברמה ההלכתית: כתוצאה ממקור התומך באחת מהפרשנויות מכריעים כמותה.¹⁴³

ד. הדוגמא הבולטת ביותר של הכרעה הלכתית-מעשית בתלמוד הבבלי הינה מאות סוגיות ה'תיובתא' המצויות בו. אמנם גם ביטוי זה הינו פעמים רבות אנונימי, וניתן לאחר את השימוש בו לרובדי התהוות מאוחרים של הטקסט התלמודי, אולם בשונה מ'ההלכתא' ברוב הפעמים ה'תיובתא' היא במובהק חלק מן הדיון, היא באה בתוכו ולא בחתימתו – לעתים אף מפי אמוראים. לכן, מדובר בביטוי שהוא רכיב מרכזי ב'ליבה' של הדיון הבבלי.

באופן מיוחד בולטת נוכחותה של הכרעה הלכתית-מעשית באותן עשרות רבות של סוגיות, בהן דיון פרשני נרחב ומפורט נחתם בהכרעה: "תיובתא ד... תיובתא".¹⁴⁴ לציודן, ישנן עוד סוגיות רבות שלקראת סופן באה השאלה 'לימא/נימא תהוי תיובתא...!' – עליה משיבים פעם בחיוב ופעם בשלילה.¹⁴⁵ אכן, ישנן גם סוגיות תיובתא כאשר לאחר התיובתא נמשך הדיון באופן שאינו מאפשר הבנה חד-משמעית של הכרעת הסוגיה,¹⁴⁶ או מקרים אחדים שבהם למרות ה'תיובתא' פוסקים כנגדה¹⁴⁷ – אולם גם בסוגיות אלה, שלב ה'תיובתא' הינו במובהק שלב של בירור התוצר ההלכתי.

¹⁴³ לדוגמאות מובהקות, ראו: ברכות, דף מ ע"ב; שבת, דף קט ע"ב; עירובין, דף ו ע"א; ביצה, דף ד ע"ב; תענית, דף יב ע"א; מגילה, דף ל ע"ב; יבמות, דף קיב ע"א; גיטין, דף מג ע"ב; קידושין, דף נג ע"א; בבא מציעא, דף צג ע"א; בבא בתרא, דף מא ע"ב; מכות, דף כג ע"א; שבועות, דף מז ע"א; חולין, דף צב ע"ב.

¹⁴⁴ סוגיות אלו נפוצות מאד בתלמוד הבבלי, כידוע לכל לומדיו. לדוגמאות מובהקות אחדות, ראו: ברכות, דף כג ע"ב; שבת, דף כט ע"ב; פסחים, דף ל ע"ב; יומא, דף מא ע"א; סוכה, דף נא ע"א; יבמות, דף סב ע"ב; כתובות, דף נו ע"ב; סוטה, דף לו ע"ב; גיטין, דף נ ע"א; קידושין, דף טז ע"ב; בבא מציעא, דף כב ע"ב; בבא בתרא, דף יט ע"ב; סנהדרין, דף כז ע"א; שבועות, דף לז ע"ב; עבודה זרה, דף טז ע"ב; הוריות, דף ג ע"ב; זבחים, דף לד ע"ב; מנחות, דף כו ע"ב; חולין, דף ה ע"א; בכורות, דף ט ע"א; כריתות, דף יג ע"א; מעילה, דף ג ע"א.

¹⁴⁵ ראו: עירובין, דף עב ע"ב; יומא, דף יט ע"א; כתובות, דף קח ע"ב; בבא קמא, דף לה ע"ב; בבא מציעא, דף צא ע"ב; בבא מציעא, דף קטז ע"ב; נדה, דף סח ע"ב.

¹⁴⁶ עיינו למשל בהופעה הראשונה של 'תיובתא' בבבלי, בברכות י ע"ב, שם קובעים ש'תיובתא דרב חסדאי' – ומייד ממשיכים לדון באפשרות נוספת כאילו לא הוכרעו הדברים.

¹⁴⁷ לדוגמא מובהקת ראו למשל: ברכות, כג ע"ב. בולטות בהקשר הזה סוגיות 'תיובתא והלכתא', ראו: עירובין, דף י ע"א; כתובות, דף מא ע"ב; בבא קמא, דף טו ע"ב. דווקא מקרים אלו של 'תיובתא והלכתא'

משותפת לכל הסוגיות הללו שאיפה לבירור של שורת ההלכה-למעשה לקראת סופה של הסוגיה. דווקא המודל היישומי יכול היה לבאר היטב את הפרשנויות הבאות בסוגיות מסוג זה: מתוך רצון ליישם את ההלכה המתפרשת באופן טוב ככל שניתן, נוצרת פרשנות מגוונת מאד ולא-ליטראלית בעליל. ואילו מודל 'ייצור השפה והגדלת תורה' נכשל כאן, שהרי התכלית של הפרשנות הינה בהחלט 'חיצונית' למעשה הפרשני כשלעצמו ובאה להציע יישום 'בשטח' של הטקסט המתפרש.

בעמודים האחרונים הצבענו על קבוצות אחדות של סוגיות שחלק ממטרתן הינה בירור שורת-ההלכה. בין אם מדובר בעמדה הלכתית טנטטיבית, כמו במקרה של 'הלכה כ...'. ו'כוותיה ד... מסתברא' ובין אם מדובר בנסיון לברר מהי מסקנת הדיון בכל הסוגיה, כמו בסוגיות 'והלכתא כ...'. ובסוגיות 'תויבתא...'. – סוגיות אלו כוללות במובהק שיח של יישום הלכתי. לפיכך, הן מעמידות בסימן שאלה את המודל שהוצג בפרק זה, שהרי מודל זה נשען על הנחת-יסוד לפיה יישום הלכתי איננו תכלית מרכזית עבור סוגיות התלמוד הבבלי ועל כן יש לתפוס את הדיון כתכלית לעצמו.

ב. אקספליקציה של מרכזיות ההלכה בתלמוד הבבלי

מרכזיותו של השיח ההלכתי בתלמוד הבבלי ועבור חכמי התלמוד, מקבלת אישור מכמה קביעות אידאולוגיות-ערכיות ברורות, בהן מצביעים חכמים אלו על מרכזיות ההלכה בעולמם. אחד הביטויים החריפים ביותר בהקשר הזה, הוא הדברים המפורסמים של האמורא עולא: "אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד".¹⁴⁸ ביטוי נוסף לאותה התפיסה ישנו בטקסט הבא:

אמר רבי חלבו אמר רב הונא: היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה.
אמר אביי: לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל – מצוה למרהט, שנאמר
'נרדפה לדעת את ה'". אמר רבי זירא: מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא
רהטי לפרקא בשבתא, אמינא: קא מחליין רבנן שבתא. כיון דשמענא להא
דרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו
בשבת, שנאמר 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו'" – אנא נמי רהיטנא.¹⁴⁹

נראים מאוחרים יחסית: נראה שמתועדים בהם מקרים של סוגיית תויבתא 'רגילה', אשר בשלב מאוחר יותר (בימי הגאונים?) פסקו הפוך ממסקנת ה'תויבתא' על ידי המונח 'והלכתא' – ונאלצו לנמק זאת.

¹⁴⁸ בבלי ברכות, דף ח ע"א.

¹⁴⁹ שם, דף ו ע"ב.

הדיון נפתח בדברים הנוגעים ליציאה מבית הכנסת ולכאורה עוסקים בתפילה דווקא. אבל האמוראים מסבים את הנושא לעיסוק בלימוד תורה ('לדעת את ה'), ובשלב הבא – באופן יותר ספציפי – בהלכה. ביטוי מפורש של העדפת ההלכה על פני התפילה ישנו במקור הבא: "הכי אמר רב חסדא: מאי דכתיב 'אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב?' – אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות".¹⁵⁰

עוד ביטוי מובהק לחשיבות ההלכה, מצוי בתפילה שתקנו החכמים לאמר בכניסה לבית המדרש, המתועדת בברייתא הבאה:

תנו רבנן: בכניסתו מהו אומר? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם.¹⁵¹

אמנם לפנינו מקור תנאי, ובכל זאת היא מובאת בסוגיה תלמודית ללא כל הערה פרשנית וניתן לומר שגם בתלמוד מקבלים את התכנים שלה. במרכזם של תכנים אלה – השאיפה שלא להכשל בדבר הלכה. מרכזיות ההלכה עולה גם מההנחיות (שמקורן בדברי התנאים, אולם האמוראים דנים ומקבלים אותן) שלא להיפרד אלא בדבר הלכה ושלא להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה.¹⁵² ונסיים במקור נוסף, ממנו עולה מרכזיות ההלכה עד כדי הקבלתה לעצם המושג 'תורה':

אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר: שני תלמידי חכמים המחדדן זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא מצליח להם, שנאמר: 'והדרך צלח', אל תקרי והדרך אלא וחדדך. ולא עוד אלא שעולין לגדולה, שנאמר 'צלח רכב'. יכול אפילו שלא לשמה? תלמוד לומר: "על דבר אמת". יכול אם הגיס דעתו? תלמוד לומר: 'וענוה צדק'. ואם עושין כן זוכין לתורה שניתנה בימין, שנאמר: 'ותורך נוראות ימינך'. רב נחמן בר יצחק אמר: זוכין לדברים שנאמרו בימינה של תורה... למיימינן בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד, למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא.

אמר רבי ירמיה אמר רבי שמעון בן לקיש: שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא מקשיב להן, שנאמר: 'אז נדברו יראי ה' וגו' אין דיבור אלא נחת, שנאמר: 'ידבר עמים תחתינו'.

¹⁵⁰ שם, דף ח ע"א.

¹⁵¹ שם, דף כח ע"ב.

¹⁵² שם, דף לא ע"א.

מאי ולחושבי שמו? אמר רבי אמי: אפילו חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. אמר רב חיננא בר אידי: כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות, שנאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע...

אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא שומע לקולן, שנאמר: 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני', ואם אין עושין כן גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל, שנאמר: 'ברח דודי ודמה וגו'.

אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: שני תלמידי חכמים המדגילים זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא אוהבן, שנאמר 'ודגלו עלי אהבה'. אמר רבא: והוא דידיעי צורתא דשמעתא, והוא דלית להו רבה במתא למיגמר מיניה.¹⁵³

השימוש במונח 'הלכה' בכל המימרות הללו איננו מקרי. ההלכה נתפסת כאן כעיסוק ראשון במעלה, שערכו הסגולי חשוב ביותר. אכן, ניתן לומר שמקורות אלו מאדירים את עצם העיסוק ההלכתי ולא את פסיקת ההלכה (עם טענה זו נתמודד בהמשך), אולם בשלב זה חשוב להדגיש את המרכזיות של עצם מושג ההלכה בעולמו של התלמוד הבבלי. מכלול המימרות שהובאו כאן מלמדות עד כמה נתפסת ההלכה עצמה כבעלת ערך משמעותי עבור חכמי התלמוד, והן משלימות את שלמדנו מביטויי ההכרעה הלכתית עליהם עמדנו בסעיף הקודם.

ג. ייצוב המסורת הנורמטיבית

החשיבות של השיח ההלכתי בתוך התלמוד הבבלי עולה גם מהאופן ה'חמור' בו מתייחסים לנוסח הטקסטים התנאיים הנורמטיביים, בשני היבטים:

ראשית, בתלמוד הבבלי קיימת הקפדה על תיעוד שלשלת המסירה של המסורת התנאית, ברוח המשנה באבות הקובעת ש"האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם".¹⁵⁴ הקפדה על תיעוד בעלי הברייתות ומדרשי התנאים השונים (וכן תיעוד בעלי המימרות האמוראיות) – נפוצה מאד בתלמוד הבבלי, במשפטים בעלי המבנה "אמר רב פלוני אמר רב פלוני וכו'...".

¹⁵³ שבת, דף סג ע"א.

¹⁵⁴ משנה אבות, ו.ו.

שנית, כפי שהראה י"נ אפשטיין במחקרו הקלאסי 'מבוא לנוסח המשנה', האמוראים הרבו לתקן ולהגיה את המשנה וייתר המקורות התנאיים, בכלים שונים.¹⁵⁵ מעבר לפרטי-הפרטים בהם עוסק אפשטיין, מחקרו מראה שיש עבור האמוראים חשיבות רבה לדיוק בנוסח המשנה.

ההלכה התנאית היא אבן-הבניין של השיח הפרשני בתלמוד. אלו הם המקורות אותם מפרשים ובהם דנים. שתי העובדות הטריטוריות שצוינו לעיל מלמדות שהאמוראים מתייחסים בחומרה לאבני-הבניין הללו, כלומר שהבסיס הנורמטיבי של השיח הפרשני חייב להיות יציב עבורם. אפשר להסביר זאת בדרכים שונות, אולם מכל מקום עובדות אלו מתאימות יותר לגישות המתייחסות לפרשנות 'בחומרה' ולא בתור 'משחק', ולפיכך מתאימות יותר למודל א' שהוצג בפרק הקודם מאשר למודל ב' שהוצג בפרק זה.

ד. ההלכה התנאית כבסיס המבנה של התלמוד הבבלי

לפי המודל שהוצג בפרק זה, הדיון התלמודי אינו אלא משחק של ייצור שפה ו'הגדלת תורה', אין לו תכליות הלכתיות-יישומיות. ההלכה, לפי תפיסה זו, אינה מהווה תחום משמעותי עבור התלמוד ועבור השיח המתועד בו. אם אכן זהו המצב, עולה השאלה הבאה: מדוע בחרו להם חכמי התלמוד בתור מושא 'משחקים' ועיונם, דווקא את הטקסט ההלכתי-נורמטיבי של המשנה וייתר המקורות התנאיים? אם היישום ההלכתי אינו משמעותי בעולמם וכשהם מפרשים אין הם 'לוקחים בחשבון', באופן כללי, את האפליקציות המעשיות של פרשנותם, מדוע בחרו לפרש דווקא מקורות ההלכתיים במובהק ומדוע התלמוד הבבלי כולו בנוי על פי מבנה המשנה, כהתייחסויות פרשניות אליה? מדוע בחרו לעצמם חכמי התלמוד לעיין בעיקר בחומרים הלכתיים והרבה פחות בחומרים אגדתיים, ערכיים, אידאולוגיים, תיאולוגיים וכדומה, אם העיון הפרשני-התלמודי הוא אך פעילות לשונית העומדת בפני עצמה, מנותקת מכל תכלית חיזונית הלכתית-יישומית-מעשית?

במונחים פוקיאניים, צפיפות העיסוק בשיח הלכתי – גם אם עיסוק זה נראה פעמים רבות כמנותק משאלת השורה ההלכתית המעשית התחתונה – מלמד על כך שזהו המוקד בו מתרחשת הפעילות התרבותית המשמעותית, לפחות כפי המתועד בטקסט זה. הווה אומר, שעצם העובדה שחכמי התלמוד מפרשים את המקורות ההלכתיים מלמדת ששיח זה הוא השיח הדומיננטי בעולמם האינטלקטואלי, ושיח הלכתי כולל, באופן משמעותי, את האפליקציות המעשיות. דהיינו, סביר יותר לומר כי פרשנות שבמוקדה ההלכה אכן מתייחסת בכובד ראש ליישום של ההלכה בעולם, מאשר לומר את ההפך.

¹⁵⁵ אפשטיין (תש"ס) עוסק בכך במרבית פרקי כרך א' של החיבור.

הביקורת על מודל ב': סיכום

מכלול הנתונים והשיקולים שעלו כאן, מצביעים על מרכזיותו של שיח הלכתי בכלל ושל שיח של הכרעה הלכתית בפרט, בתלמוד הבבלי. מכאן נגזר שלא ניתן להתייחס לפרשנות התלמודית בלי לקחת בחשבון את מרכזיות ההלכה-למעשה בעולמם של חכמי התלמוד, ולכן לראות בה רק בתור משחק של ייצור שפה חסר כל ייחס לתכליות היחיצוניות של הפרשנות. מודל שמבקש להבין את הפרשנות התלמודית, יצטרך לקחת בחשבון גם את הנתונים הללו.

פרק חמישי: מודל ג' – הפרשנות התלמודית כביקורת תרבות

הקדמה

בפרק זה אני מבקש להציע מודל שלישי ואחרון לביאור אופיה של הפרשנות בתלמוד הבבלי. כקודמיו, יבקש מודל זה לתאר את הפרשנות התלמודית הלא-ליטראלית הענפה, תוך התמודדות עם אופיה המגוון, הפתוח וה'פרוע' לעתים. במרכזו של המודל הזה תעמוד התייחסות לטקסטים הנורמטיביים (ה'הלכתיים') המתפרשים בתלמוד הבבלי כאל רכיב לשוני של התרבות, ובעקבות זאת אשתמש במושג 'ביקורת תרבות' על-מנת לתאר את המעשה הפרשני התלמודי.

מודל שלישי זה בא לאחר שני המודלים הקודמים, ועליו לעמוד בתנאים שהציבו מסקנות הדיונים בשני מודלים אלו. המודל הראשון נדחה משום שהוא לא לוקח בחשבון את המומנטים בטקסט התלמודי שבהם אין כל חתירה לקראת תכלית יישומית כלשהי, ואדרבה, ישנה התעלמות בולטת למדי מכל תכלית שכזו. המודל השני נדחה משום שהוא מתעלם מכך שבחלקים נכבדים מהתלמוד הבבלי ניכרת מרכזיות של ההלכה בכלל, ושל יישומה המעשי 'בשטח' של הפרשנות למקורות ההלכה בפרט. המודל השלישי שיוצע כאן יבקש לספק תמונה של הפרשנות התלמודית אשר לוקחת בחשבון את שני ההיבטים הללו גם יחד: ההתייחסות לתוצרים המתיישמים של הפרשנות, העולה ברורות מחלקים גדולים של התלמוד הבבלי; ולצד זה סוגיות תלמודיות רבות המתעלמות כליל מהיישום ההלכתי ונראות כדיונים בעלי תכלית עצמית-פנימית של ייצור שפה והגדלת תורה.¹⁵⁶

¹⁵⁶ בפתח הדברים ברצוני לדחות אפשרות מפתה לכאורה, לפתרון לכפל הפנים של הפרשנות התלמודית, שעלה משני הפרקים השונים. ניתן לקשור כפל-פנים זה למפנה היסטורי בתוך תקופת האמוראים, עליו דיברו כמה חוקרים. לפי חוקרים אלו, ראשוני האמוראים ייחסו חשיבות גבוהה למסקנה האפודיקטית של הדיון, לנורמה ההלכתית כשלעצמה. אולם עם התפתחות הלימוד בישיבות בבל, גבר בהדרגה חשיבותו של עצם הדיון שהחל לקבל ערך עצמאי, ובד-בבד התנתקה הפרשנות מתכליות 'חיצוניות' ויישומיות-הלכתיות והפכה למעשה עצמאי בעל תכלית 'פנימית'. אחד הראשונים שהציע מודל זה הינו זכריה פרנקל (תשכ"ט), עמ' לה ע"ב). גם י"ג אפשטיין (תש"ס, עמ' 353), המבדיל בין הגהות למשנה שנעשו בראשית ימי האמוראים לבין הגהות שנעשו למן הדור השלישי ואילך, נוקט בנרטיב היסטורי דומה. מפנה היסטורי בעל אופי דומה מתאר בהרחבה גם דוד הלבני (הלבני תשכ"ב[1]), עמ' 10; הלבני תשס"ח, עמ' 111-112. אודות חוקרים נוספים האוחזים בנרטיב זה, עיינו בביבליוגרפיה שהביא הלבני תשכ"ב[1], עמ' 10, הערה 19). לכאורה ניתן היה להציע ששני סוגי התכליות הפרשניות שישנן בתלמוד הבבלי – תכלית 'חיצונית'-יישומית לצד תכלית 'פנימית' של 'הגדלת תורה' – הינן תוצאה של 'שכבות היסטוריות' המתועדות בטקסט התלמודי, ולכן לשם תאור תורתם של ראשוני האמוראים מתאים 'המודל היישומי', ואילו לתאור אופי פרשנותם של אמוראים

1. ההלכה כרכיב תרבותי

אני מבקש להציע להלן מודל סינטטי, הלוקח רכיבים משני המודלים הקודמים, ואשר ישתמש במושג 'ביקורת תרבות' על מנת להבהיר את אופיה של הפרשנות התלמודית. בטרם אציג את תפיסת הפרשנות למקורות הנורמטיביים (ה'הלכתיים') בתלמוד, אקדים ואבהיר בקצרה כיצד יש לתפוס את ההלכה עצמה לפי מודל זה.¹⁵⁷

הן לפי ההגדרות ה'קלאסיות' של התרבות,¹⁵⁸ הן לפי הגדרות מאוחרות יותר שלה, כדוגמת הגדרתו של גירץ (ראו להלן), ניתן לתפוס את ההלכה כאחד מן הרכיבים שמהם נבנתה התרבות היהודית בתקופות מסויימות. לפי גירץ, התרבות הינה מנגנוני בקרה, שהם הכרחיים משום שחשיבה אינה מתרחשת במוחו של האינדוידואל באופן עצמאי ומבודד, אלא תוך "מגע ומשא עם סמלים משמעותיים... [המשמשים] לאכיפת משמעות על הנסיון".¹⁵⁹ התרבות היא רשת של משמעות, ורכיבי תרבות שונים הפועלים בתוכה הם 'חוטמים' מתוך הרשת הזו, פרגמנטים שבני-האדם מעניקים להם משמעות במסגרת התרבות. לדעתו, בתרבות בני האדם מעניקים צורה לנסיון האנושי באמצעות סמלים. אף

מאוחרים יותר, ובמיוחד ה'סתמאים', מתאים יותר המודל השני, של הפרשנות כמעשה עצמי של ייצור של שפה והגדלת תורה. אולם הצעה זו איננה עולה בקנה אחד עם נתוני הטקסט התלמודי. שהרי, מצד אחד אנו מוצאים שכבר ראשוני האמוראים דנים לפעמים באופן שנראה כמתעלם מהמסקנה ההלכתית ולכן לוקח את הפירוש רחוק מאד, עד אשר נראה שהדיון הוא בעל ערך עצמי של 'הגדלת תורה' (לדוגמא בולטת אחת מני רבות, עיינו בסוגיה הנידונה בהרחבה להלן (בפרק שישי סעיף 2), שם מפרש רבה, בדור השלישי לאמוראי בבל, שמשנה ביומא המפרטת את איסורי התענית ביום הכיפורים עוסקת כולה 'בעוג מלך הבשן'. הדיון שם נראה בעליל כנטול שאיפות של יישום הלכתי כלשהו, והוא אכן מגיע עד כדי פרשנות 'פרועה' במיוחד. ובכל זאת, מדובר בדור מוקדם יחסית של האמוראים). מאידך, גם בדורות מאוחרים אנו מוצאים התייחסות רצינית לשאלה מהי המסקנה והתוצר של הדיון: בין שלל המקורות שצויינו בביקורת על מודל ב' (בחלקו השני של הפרק הקודם), ישנם מקרים רבים בהם בדברי אמוראים מאוחרים ואף בחומר האנונימי ('סתמאי') אנו מוצאים ברור של מסקנת הדיון. כך למשל, במרבית סוגיות ה'יתובתא' השאלה מהי ה'יתובתא' של הסוגיה, היא מאוחרת ואנונימית.

¹⁵⁷ ברור לגמרי שהדברים שיוצגו להלן אינם הצגה ממצה של ההלכה כתופעה תרבותית. לצרכי מחקרי חשובה בעיקר ההבהרה שההלכה הינה רכיב תרבותי, וככזו היא דורשת פרשנות – שאף היא פעילות תרבותית.

¹⁵⁸ ההגדרה האנתרופולוגית הקלאסית רואה בתרבות "אותו שלם מורכב הכולל ידע, אמונה, אמונות, מוסר, חוק, מנהגים, וכל יכולת או מנהג שהאדם רכש כחבר בחברה" (זוהי ההגדרה הידועה של טיילור לתרבות, התרגום כאן הוא לפי המצוטט אצל גירץ 1990, עמ' 55). יהא אשר יהא מובנו של המונח 'הלכה', הגדרת תרבות זו כוללת את ההלכה כאחד מרכיביה.

¹⁵⁹ שם, עמ' 54.

שיש סוגים שונים של סמלים וסימול, במרבית החברות המוכרות לנו מילים הינן סמלים עיקריים המשמשים בתרבות.¹⁶⁰

ההתבוננות בהלכה מתוך פרדיגמה זו של תרבות תופסת את מקורות ההלכה כמכלול של סמלים מילוליים, שנועדו להעניק לנסיון האנושי משמעות. המקורות התנאיים (הן ה'עצמאיים', כדוגמת המשנה והתוספתא, הן אלו המשוקעים בתלמודים) והמקורות האמוראיים מהווים מכלולים של סמלי משמעות – קודם כל עבור התרבות (או התרבויות) שבתוכה הם נוצרו, אולם לא פחות מכך עבור התרבויות שמקורות אלו המשיכו להוות עבורן טקסטים 'חיים', כלומר טקסטים שיש להם חשיבות ושמתייחסים אליהם.

כמובן, ההלכה אינה הרכיב התרבותי היחיד הפועל במסגרת תרבויות אלו ואף אינה בהכרח הרכיב החשוב ביותר בהן. יתר על כן, קשה מאד לדעת כיום, ממרחק של מאות שנים וללא תיעוד היסטורי מספק, מה היה המשקל התרבותי של מקורות ההלכה; מתוך ספרות חז"ל נראה אמנם שיש לה משקל רב למדי, אולם עד כמה ובאיזו מידה משקפת ספרות זו את התרבות של הציבור שהיא מתיימרת לדבר בשמו – קשה מאד לדעת. מה עוד שאותם החכמים עצמם יצרו צורות שיח נוספות (האגדה היא כנראה הבולטת שבהן) – שגם הן מהוות סמלי-משמעות באותה התרבות ממש.¹⁶¹

¹⁶⁰ ש.ם.

¹⁶¹ התבוננות בהלכה מתוך פרדיגמה של תרבות ממקדת את המבט בשאלות שונות מאשר התבוננות בה מתוך, למשל, פרדיגמה משפטית. בפרק השלישי אכן בחנו את ההלכה ואת הפרשנות התלמודית מתוך הקבלה למשפט ולפרשנות המשפטית. מתוך נקודת מבט זו, ראינו בפרשנות התלמודית יישום של נורמות ההלכה אל תוך המציאות של הפרשן. הפרדיגמה המשפטית תופסת את ההלכה כחוק המוטל על האדם (בין אם מקורו אלוהי – מצוות 'דאורייתא' – ובין אם מקורו בחקיקה אנושית – מצוות 'דרבנן'), חוק שהיהודי שואף – ממניעים כאלה ואחרים – לחיות לאורו (בלידשטיין 2003, עמ' 21-24). נראה שהפרדיגמה המשפטית היא אחת הפריזמות הבולטות יותר שדרך נתפסת ההלכה. עולמו של 'המשפט העברי' שהתפתח במחצית השנייה של המאה העשרים, הינו אולי היישום הדומיננטי והבולט ביותר של תפיסת ההלכה כמשפט. גם 'פילוסופים של ההלכה' נטו לצעוד בעקבות הפילוסופיה של המשפט, לפחות בראשית הדרך (ראו למשל: גולדמן תשנ"ז, עמ' 294-305). עם זאת, חוקרים שונים ביקרו את הצימוד של ההלכה למשפט דווקא (ראו למשל: בלידשטיין שם; רוזנק תשס"ח, עמ' 68-70). לעומת תפיסה זו, התבוננות בהלכה כתרבות, תופסת את ההלכה עצמה כמערך של סמלים הנותנים משמעות לחייהם של בני-אדם (במקרה זה: יהודים). המערכת ההלכתית איננה מוטלת על האדם מבחוץ, אלא היהודי נמצא בתוכה, פועל ומשתמש בה כחלק ממערך שלם ורחב יותר של סמלים, בעזרתם הוא טווה את חייו כבעלי משמעות.

2. הפרשנות התלמודית למקורות הלכתיים כ'ביקורת תרבות'

אם ההלכה היא רכיב של התרבות הרי שהבנת ההלכה מחייבת פרשנות, שמובנה הינו תאור של המשמעות הגלומה בסמלים שההלכה מהווה עבור בני-האדם בתרבות.¹⁶² כלומר: אם ההלכות השונות נתפסות כסמלי-משמעות של התרבות, הרי שאת הפרשנות שלהן ניתן לתפוס כמעשה הנושא משמעות בעיני הפרשן, המנסה לקשור בין התרבות המסומלת בהלכות אלה לבין הבנת התרבויות שלו-עצמו, המושפעת מהתרבות שבה הוא חי.

אך לא די בכך. גירץ משתמש במונח 'פרשנות של תרבות' על מנת לתאר את אופן עבודתו כאנתרופולוג: היות והתרבות היא רשת של משמעות המיוצגת על ידי סמלים, על הפרשן של תרבויות להציע פשר לסמלים אלה, פשר שיבאר את המשמעות האמורה – ובכך אף יכונן אותה מחדש, במידה מסויימת. אולם המושג 'פרשנות של תרבות' אינו מספק בבואנו לבחון את הפרשנות התלמודית. מושג זה יכול להספיק לגירץ, בהיותו אנתרופולוג הבא לבאר תרבות שהוא חיצוני לה. ואילו היחס של חכמי התלמוד לטקסטים אותם הם מפרשים אינו יחס של נכרי הבא אל תרבות זרה. על כן, נכון יהיה להשתמש כאן דווקא במונח 'ביקורת תרבות', במובן בו משתמש במונח זה פוקו, כאמצעי המתייחס אל רכיב של התרבות הנתון לביקורת מתוך מטרה ליצור עתיד ואמת חדשים:

Critique only exists in relation with something other than itself: it is an instrument, a means for a future or a truth that it will not know and that it will not be; it is a gaze on a domain that it wants very much to police and where it is incapable of laying down the law.¹⁶³

פוקו קושר כאן בין ביקורת לבין שינוי החברה. ביקורת של רכיב תרבותי משמעה קריאה של התרבות באופן מעורב, כאשר קיים פער בין המבקר לבין מושא הביקורת אולם קיימת גם שייכות של מושא הביקורת לעולמו של המבקר, כך שמעשה הביקורת הוא מעשה בעל משמעות קיומית, פוליטית, ומעשית עבור המבקר.¹⁶⁴

בדומה לתפיסת הביקורת של פוקו, מבחין מייקל וולצר בין 'ביקורת פנימית' לבין 'ביקורת חיצונית'. לטענתו, ביקורת משמעותית יכולה להיעשות רק 'מבפנים', על ידי מי

¹⁶² אני הולך כאן שוב בעקבות האופן שבו תופס גירץ (1990, עמ' 17) את היחס בין התרבות לבין מי שבא להבין אותה.

¹⁶³ פוקו 1996, עמ' 383.

¹⁶⁴ השוו לדברי בויראין (תשנ"ט, עמ' 221-225), הקושר בין 'ביקורת תרבות' לבין 'תיקון עולם'.

שההתרחשויות בחברה והפעילות התרבותית המתקיימת בה נושאות ערך ומשמעות עבורו.¹⁶⁵

טענתי היא שהמונח 'ביקורת תרבות' יכול לשמש לנו כמטפורה טובה לתיאור הפעילות התרבותית-לשונית שחכמי התלמוד מבצעים כשהם מפרשים טקסטים.¹⁶⁶ כשאמורא מפרש מקור תנאי, הוא מתייחס לרכיב משמעותי בתרבותו וקורא אותו קריאה מעורבת, כאשר יש לו (במודע או שלא במודע) עמדה כלפי הטקסט המתפרש ושאיתה שהפשר שיעניק לו יאפשר אמת ועתיד טובים יותר. המקורות התנאיים המתפרשים הם משמעותיים בשני מובנים: ראשית, במובן זה שיש להם ערך רב בעולמו של הפרשן (כפי שראינו בסוף בפרק הקודם). שנית, במובן של משמוע, דהיינו במעשה הפרשני מכוון הפרשן משמעות לטקסט.

מודל זה של 'ביקורת תרבות' כולל רכיבים משני המודלים הקודמים. בדומה לתפיסה היישומית, התוצר המעשי-הלכתי של הפרשנות חשוב לפרשן. הוא מבקר את הטקסטים מתוך הנחה (מודעת או לא מודעת) שקריאה זו אמורה למשמע את הטקסט כך שהתממשותו והתיישמותו במציאות תהיה טובה יותר, לפי תפיסתו. מאידך, לתהליך הביקורתי, שהוא לב העניין – יש ערך בפני עצמו. 'ביקורת תרבות' ביחס לטקסטים אלה הינה משמוע שלהם, כאשר לפעולת המשמוע יש ערך בפני עצמו. במונחים פנים-חז"ליים זהו 'לימוד תורה', שהוא פעילות בעלת ערך עצמי בתרבותם. בדומה למודל השני, המבקר מייצר שפה המכוננת משמעות מעצם הפעלתה. אולם השפה שהוא מייצר הינה שפה פרשנית, כלומר שפה המתייחסת למסורת קודמת, ולייתר דיוק שפה ביקורתית, המבקשת לכוון משמעות ממשית למקורות הללו – בדומה למודל הראשון.

נדגים כיצד ניתן לקרוא לאור מודל זה את אותה הסוגיה התלמודית אליה התייחסנו בשני המודלים הקודמים, סוגיית 'אשו משום חצו או משום ממונו'. את המורכבות והגיוון של הדיון בסוגיה ושל העמדות המוצגות בה, אין לתפוס כהשתנות של האופן בו פרשנים שונים שואפים ליישם את ההלכה התנאית במציאות המשתנה (כבמודל א'); מאידך, אף אין לתופסם כדיון שתכליתו בעצם קיומו, שהוא 'הגדלת תורה' ופעילות תרבותית של ייצור שפה (כבמודל ב'). הפרשנות המורכבת והמסועפת בסוגיה מתעדת תהליך ביקורתי, שבמהלכו פרשנים שונים דנים במקורות התנאיים, ולאחר מכן גם בפרשנות האמוראית במקורות אלו. לתהליך הביקורתי יש תכלית פנימית כשלעצמו – ומכאן נובעת העובדה

¹⁶⁵ וולצר 1987.

¹⁶⁶ אני מודע לכך שיש מידה של אנכרוניזם בשימוש במונח 'ביקורת תרבות', שהוא מונח מודרני, בהתייחס לפרשנות התלמודית. אינני מבקש לטעון שחוקרי התלמוד היו 'פרשני תרבות גירציאניים', 'מבקרי תרבות פוקיאניים' או 'מבקרים-מבפנים וולצריאניים'. ההמשגה המודרנית של חוקרים אלה נועדה לשמש אותי ככלי-עבודה המסייע להבהרת הפרשנות התלמודית עצמה.

שאנו מוצאים עמדות שונות ומגוונות בלי הבעה תכליתית של 'שורה תחתונה'. אולם זהו תהליך ביקורתי, כלומר פעילות תרבותית השואלת מהו המובן של המקורות המתפרשים, עבור פרשנים שמקורות קאנוניים אלו הינם רכיב מרכזי בעולמם. הפרשנות בסוגיה, אם כן, הינה פרשנות 'מעורבת'. כאשר מפרשים בסוגיה זו משניות שונות 'אליבא דריש לקיש', מנסים להעניק למשנה פשר שיהיה קוהרנטי עם מערכת המקורות המוכרים ועם תפיסת העולם של הפרשן-המבקר. התהליך הפרשני פתח את המקורות לשאלה, והוא מבקש להציע עבורם תשובות המהוות עתיד טוב יותר – במקרה של סוגיית 'אשו משום...!', עתיד עם תפיסה נזיקית טובה יותר. התהליך הביקורתי כשלעצמו הוא עיקר העניין והוא פעילות תרבותית בעלת 'תכלית פנימית' לעצמה, אולם תוכנו של התהליך הזה הינו דיון פרשני הבא למשמע את המקורות הקאנוניים – ותוכן זה מהווה רכיב מרכזי בעיצוב הביקורת הפרשנית עצמה.

מודל זה מאפשר, לדעתי, התמודדות טובה יותר עם הביקורת שהוצגה לעיל ביחס לשני המודלים הקודמים. היחס ה'רציני' למקורות ההלכה והחשיבות שמעניקים להם, כמו גם שלל המקורות מהם עולה ששאלת התוצר ההלכתי-מעשי של הדיון הפרשני חשובה לחכמי התלמוד (סוגיות 'והלכתא', 'הלכה כ... ו'תיובתא') – יוסברו בכך שהפרשנות התלמודית הינה מעשה ביקורתי וככזה יש לה עניין רב באופן שבו סמלי המשמעות התרבותיים (במקרה זה: הטקסטים) אותם היא מפרשת-מבקרת יתיישמו במציאות, בתום הדיון התלמודי. כתוצאה מכך, ובדומה לאופן שבו תפס גדמר את המעשה הפרשני,¹⁶⁷ היישום אכן משפיע כבר מראש על האופן בו יקרא הטקסט. מאידך, אותן סוגיות רבות הנראות כמקיימות פעילות פרשנית של 'הגדלת תורה' נטולת כל תכלית 'חיצונית' (בעיקר סוגיות 'תיקו') – יבוארו בכך שעיקר העניין הינו בעצם המעשה הפרשני-ביקורתי, אשר מעניק משמעות לטקסטים המתפרשים. מעשה ביקורתי שואף אמנם לעתיד ולאמת חדשים, אולם כפי שכתב פוקו הוא אינו יודע מראש מה הללו יהיו. לכן, אם רואים בפרשנות התלמודית מעשה ביקורתי, הרי שיש ערך עצמי לדיון בטקסטים הנתונים לביקורת, דיון הפותח את הטקסטים לשאלה. הפתיחה לשאלה, כפי שטוען גדמר,¹⁶⁸ פותחת את הטקסט באופן שלא ידוע מראש מה תהיה התשובה, אבל עצם השאלה והביקורת ממשמעות את הטקסט.

בעזרת מושג הביקורת אני מנסה 'לאחוז את החבל בשני קצותיו': הפרשנות התלמודית היא לימוד תורה, ייצור שפה, הגדלת תורה, היא פעילות אנושית שתכליתה מקופלת בתוך עצמה; אבל, **זוהי פעילות אנושית בעלת אופי מסויים** ואופי זה הינו הפעלת ביקורת פרשנית ביחס לטקסטים קדומים, קאנוניים ומקודשים. זהו אופיה של פעילות ייצור

¹⁶⁷ ראו פרק שלישי לעיל.

¹⁶⁸ ראו: גדמר 2004, עמ' 371-356.

השפה הזו ולכן, אמנם באופן עקרוני די לו לחכם התלמודי בעצם הדיון הביקורתי (ומכאן הסוגיות נטולות כל שורה תחתונה), אולם משום שמדובר בפעילות תרבותית של ביקורת, התוצאה של הביקורת היא רכיב אינהרנטי חשוב בפעילות לשונית-תרבותית זו (ומכאן הדגש הקיים בסוגיות רבות על התוצר ההלכתי-מעשי).

האופי המגוון, הפתוח וה'פרוע' של הפרשנות המתועדת בתלמוד הבבלי הינו תוצר של תהליך 'ביקורתי' זה. במסגרת הפעילות התרבותית של 'לימוד תורה' המתועדת בספרות התלמודית, הפרשנים השונים ביצעו מהלכים שונים שנועדו למשמע את הטקסטים הקאנוניים של תרבותם. מישמוע זה הוא פעילות תרבותית בעלת ערך תרבותי עצמאי ותכליתי 'פנימית', והוא מתקיים באינטראקציה שבין הטקסטים המתפרשים לבין המציאות שבתוכה פועלים הפרשנים-המבקרים, חכמי התלמוד. לכן, הפרושים השונים בתלמוד הבבלי 'לוקחים' את הטקסט המתפרש למחוזות מגוונים, שונים (ולעיתים – משונים) במהלך משחק ייצור המשמעות, משמעות שהיא בעלת ערך עבורם, ובד-בבד ייצורה הוא פעילות 'משחקית' בעלת ערך כשלעצמה.

שער שלישי

דחיית פירושי אוקימתא בתלמוד הבבלי

הקדמה

השער השלישי של עבודה זו מטפל בצורות הדחיה של פירושים לא-ליטרליים, ובמיוחד פירושי אוקימתא, בתלמוד הבבלי. כאן ננתח מגוון סוגים וצורות של מהלכים פרשניים בהם נדחים פירושים בתלמוד הבבלי, תוך הצבעה על המשמעות של דחיות אלו ביחס לאופיו של השיח הפרשני התלמודי.

בשער הקודם של העבודה, עסקתי בשיח הפרשני שבתלמוד הבבלי מהכיוון הפוזיטיבי, כלומר, הצעתי מודל הרמנויטי שיבאר את אופיו של השיח הפרשני המאפשר פרשנות כה מגוונת, פתוחה ו'פרועה'. בשער זה אני בא לחשוב על גבולות הפרשנות בתלמוד הבבלי מהכיוון הנגטיבי, כלומר, להצביע על אופיים של המקומות בהם פירושים בתלמוד הבבלי נדחים ונשללים.¹⁶⁹

דחיות הרמנויטיות ודחיות תוכניות

בסוגיות התלמוד הבבלי נדחים פירושים כל הזמן. פרשנות של טקסטים, דחיה של הפרשנות והצעה של פרשנות מחודשת – כל אלה הינם מאפיינים מרכזיים של הדיאלקטיקה התלמודית. מבחינה הרמנויטית, יש דמיון רב בין מרבית הדחיות לפירושים. מרביתן מתייחסות לתוכנו (הנורמטיבי-הלכתי, התאולוגי, האידיאולוגי, האתי וכדומה) של הפירוש ושוללות אותו. דחיות אלו מציבות תוכן אחר כנגד התוכן המובע בפירוש. סוג זה של דחיות אינו מביע עמדה ביחס ללגיטימציה העקרונית של שיטת הפרשנות או של הנחותיה ההרמנויטיות ואדרבה, פעמים רבות דחיות אלו אף מאשררות את הלגיטימיות ההרמנויטית של פירושים אלו, כאשר הן משתמשות באותם האמצעים הרמנויטים של הפירוש עצמו לשם הדחיה. לפיכך נוכל ללמוד מהן מעט יחסית באשר לגבולות השיח הפרשני התלמודי.

לעומת זאת, פזורות בתלמוד הבבלי במקומות אחדים דחיות לפירושים, אשר האופן בו הן דוחות את הפירוש הינו שונה: הן מתייחסות למאפיינים ההרמנויטיים של הפירוש ושוללות את הלגיטימיות של המאפיינים הללו; מתייחסות לטכניקה הפרשנית; לצורת השימוש בשפה הפרשנית; וכדומה. דחיות אלו יעמדו במוקד שער זה, שכן הנחתה היא שעל

¹⁶⁹ האופן שבו נשללים בסוגיות תלמודיות פירושים יאיר את גבולות האפשר **בתוך** השיח הפרשני התלמודי. הפירושים שנשללו, צורות השלילה, כמו גם הסוגיות בתוכן הפירוש והשלילה מצויים, יתנו בידינו תמונה של גבולות הפרשנות בתלמוד הבבלי. מטרת ניתוח השיח הפרשני התלמודי, המתבצע בעבודה זו, אינה להצביע על הדרה מן השיח, אלא לאפיין את מה שכן נאמר וכן תועד, לתאר את מיקומו הייחודי במסגרת השיח ואת קשריו למכלול ההיגדים האחרים בשיח. השוו: פוקו [1]2005, עמ' 116.

ידי העיון בהן נוכל לעמוד על גבולות השיח הפרשני בתלמוד הבבלי. בהקשר הזה, נתעניין במיוחד בשאלת הלגיטימיות ההרמנויטית של הפירוש, כלומר בשאלה האם וכיצד הדחיה מתייחסת לעצם הלגיטימציה של הפירוש אותו היא דוחה.

ההבחנה בין 'דחיות תוכניות' לבין 'דחיות הרמנויטיות' היא במידה רבה מלאכותית. דחיות הרמנויטיות נשענות הרבה פעמים על פערים או בעיות בתוכן של הפירוש, ודחיות תוכניות תלויות בהנחות הרמנויטיות. בשונה מהדיכוטומיה הקלאסית בין 'תוכן' לבין 'צורה', הרואה הבדל מהותי ביניהן, החלוקה ל'דחיות תוכניות' ו'דחיות הרמנויטיות' תשמש עבורי אך ככלי-עבודה. אינני מניח כל הבדל מהותי בין שני צורות הדחיה וגם לא שאין רכיב תוכני בכל 'דחיה הרמנויטית' ולהפך. עם זאת, ישנו הבדל ברור בהתמקדות של הדחיה ואנו נעסוק במיוחד במקרים בהם פירוש מוגדר כ'לא טוב' מבחינה הרמנויטית, אף אם לצורך כך ממלא תפקיד גם התוכן של הפירוש.

מרכזו ועיקרו של שער זה יהיה אותן 'דחיות הרמנויטיות', אולם נפתח דווקא בהתבוננות קצרה בשני סוגים של 'דחיות תוכניות', שהן כאמור נפוצות בהרבה בתלמוד הבבלי.¹⁷⁰

¹⁷⁰ חשוב לומר שהמונח 'דחיות הרמנויטיות' הוא לא מדויק, שכן אין בתלמוד הבבלי שימוש בשפה הרמנויטית במובן המודרני המקובל. אף על פי כן, ננסה לעמוד בפרקים הבאים על מומנטים של ביקורת על הפרשנות התלמודית שיש בהם היבטים הרמנויטיים או פסאודו-הרמנויטיים, כלומר מומנטים בטקסט התלמודי בהם באות לידי ביטוי צורות חשיבה הדומות למה שאנו מכנים 'חשיבה הרמנויטית'.

פרק שישי: דחיות תוכניות

1. דחיית פירוש בשל חומרי המסורת

הקבוצה הראשונה של דחיות לפירושים בה נעסוק כאן, הינה מקרים שבהם מצביעים על כך שפירוש אינו עולה בקנה אחד עם חומרים מתוך המסורת: תוכנו עומד בסתירה לתוכן של מקור מוסמך כלשהו, לרוב מקור תנאי (משנה, תוספתא, מדרש הלכה או ברייתא 'עלומת מקור'), אבל לפעמים גם מקור אמוראי שקיבל מסיבות שונות מעמד של מקור מוסמך.

סוג זה של דחיות הוא הנפוץ ביותר בתלמוד הבבלי ונביא כאן רק דוגמא אופיינית אחת. במסגרת סוגיה במסכת שבת¹⁷¹ העוסקת בטילטולם בשבת ובקדושתם של קמיעות, מצוטטת ומתפרשת משנה: "לא יצא האיש בסנדל הממוסמר... ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה... הכא במאי עסיקין? בקמיע של עקריין". בסוגיה מפרשים שהקמע הנזכר במשנה הוא קמע העשוי מעשבים ולא קמע שכתוב בו טקסט – וזאת על אף שבמבט ראשון אין כל הכרח לפרש כך ואף להפך, השימוש הכללי המילה 'קמע' נראה כמאפיין את כל סוגי הקמעות. את הפירוש הזה דוחים בעזרת השאלה, "והתניא: אחד קמיע של כתב ואחד קמיע של עיקריין". הדחיה הזו מצביעה על כך שהאוקימתא קבעה תוכן מסויים למשנה ותוכן זה אינו עולה בקנה אחד עם תוכנו של מקור תנאי אחר. אין כאן התייחסות (לחיוב או לשלילה) לצורה שבה פירשו בסוגיה את המשנה ומכאן אפשר להסיק שמבחינה הרמנויטית האוקימתא נחשבת לטכניקה קבילה; אולם תוכן האוקימתא אינו מתאים למקורות נוספים המוכרים לבעלי הסוגיה.¹⁷²

במבט ראשון, דחיה מסוג זה נשענת על הנחה שהיא כל כך ברורה לרגיל בדיון התלמודי, עד שיהיה זה ממש בנאלי לציין אותה: בשיח שהדחיה היא חלק ממנו מניחים קדימות ועדיפות של המקורות הקדומים על פני פרשנות חדשה. ייתכן שהנחה זו קשורה לתפיסה בדבר אחידותו הקאנונית של עולם הטקסטים התנאיים, אשר כמקשה אחת נתפס כקודם לשיח הפרשני של בעלי התלמוד. השיח התנאי נתפס כקאנוני, כאשר רכיביו השונים תומכים זה בזה, ולכן כל פרשנות לרכיב תנאי אחד חייבת לקחת בחשבון את כל הרכיבים

¹⁷¹ בבלי שבת, דף סא ע"ב, כל הציטוטים מסוגיה זו הם מכ"י אוקספורד 366 (בחירת המילון ההיסטורי).

¹⁷² כאמור, דוגמא זו הינה חסרת-יחוד – בתלמוד הבבלי ניתן למצוא דחיות דומות לה לאלפים. בחרתי להביא דוקא דוגמא חסרת-יחוד, משום שברצוני לדון בצורת הדחייה הנפוצה בבבלי.

התנאיים כולם ולא לסתור אף לא אחד מהם.¹⁷³ הפירוש נכתב בתוך קהילה פרשנית אשר אמיתותו של פירוש מורכבת, במידה רבה, מיכולתו לעמוד במבחן חומרי המסורת התנאית. לכן, אסור שהפירוש יעמיד סתירה בתוך מסורת זו.¹⁷⁴

יתר על כן, המקורות תנאיים נתפסים כאבני הבניין של השיח הפרשני עצמו. הם מרכיבים את התשתית שעל גבה ואל תוכה מפרשים. עולם הטקסט התנאי נתפס כ'שורשי' ממנו צמח השיח הפרשני של התלמוד הבבלי, הוא הבסיס ממנו יוצא ועליו נסוב כל הדיון, וממילא הפירוש חייב לשוב אל חומרי המסורת הזו שעל גבה הוא ניצב ולעמוד במבחנם של חומרי-מסורת אלו. על כן במקרה של סתירה בין הפירוש לבין מקור קדום ניתנת עדיפות פרדיגמטית למקור הקדום. חומרי המסורת הם התשתית הלשונית של השיח הפרשני עצמו, הם השפה שבאמצעותה מתנהל הדיון התלמודי. הויכוח מתנהל בעזרת שפה שרכיביה עשויים ממקורות המסורת הזו, ולכן פירוש הסותר את המסורת ידחה על ידי השפה של הדיון.

מבט ראשון זה על היחס בין הפירושים והמקורות המתפרשים בבבלי, מתבסס על הלוגיקה השגורה בתלמוד הבבלי, בה פירושים 'מותקפים' כל הזמן על ידי מסורות מוקדמות וממילא נראה שהפירושים נתפסים כמשניים למסורות וכפופים לתוכן שלהן. ואולם, יהיה זה פשטני ומוטעה לומר שעליונותם של המקורות הקדומים משמעותה שבכל מקום בו תוכנו של פירוש סותר תוכן של מקור קדום, התוכן של המקור הקדום יגבר והפירוש ידחה. פעמים רבות התוצאה של קושיה ממקור תנאי לא תהיה ויתור על הפירוש אלא אדרבה, פירוש חדש נוסף אשר יפרש את אחד משני המקורות המצויים בדיון או את שניהם – כך שהסתירה תיעלם. נדגים זאת בעזרת המשכה של אותה סוגיה שצוטטה לעיל:

אלא הכא במאי עסקינן? בחולה שיש בו סכנה. והתניא, אחד חולה שיש בו סכנה ואחד חולה שאין בו סכנה? אלא, כיון דמסי אעיג דנקיט ליה בידיה שפיר דמי...

בתגובה לדחיית הפירוש על ידי הברייתא, מפרשים באוקימתא נוספת את המשנה, ומעמידים אותה 'בחולה שיש לו סכנה'. פירוש זה אינו מסתדר עם מסורת תנאית נוספת (ושמא זהו המשכה של אותה הברייתא שדחתה את האוקימתא הקודמת), בה נאמר

¹⁷³ זאת על אף שקיימת מודעות אצל פרשני המקורות התנאיים, כבר בימי האמוראים, לאופי המגוון של החומר התנאי ולקיומן של מחלוקות.

¹⁷⁴ למרות הויכוחים הרבים והמרים שניטשו סביב שאלת מועד התחברותה, התנסחותה וכתובתה של המשנה, וכן של יתר החומר התנאי, נדמה כי אין חולק על כך שבעולמם של התלמודים (החל מימי האמוראים המוקדמים, ובודאי ככל שהזמן עבר) כבר התקבלו מרבית המקורות התנאיים, ועל כל פנים המשנה, כמקורות קאנוניים-סמכותיים. ראו: הלברטל 1997, מבוא.

שהמשנה מתייחסת הן לחולה שאין לו סכנה הן לחולה שיש לו סכנה. הפעם באמת נדחית האוקימתא ומציגים עקרון שלאורו אפשר להבין את המשנה במשמעות הרחבה, כפי שמצוי בברייתא. אולם מהמשך בסוגיה נראה שגם דברים אלו אינם בבחינת 'סוף פסוק':

והתני ר' הושעיא: ובלבד שלא יאחזנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים! אלא הכא במאי עסיקינן? במחופה עור...¹⁷⁵

הפירוש החדש שניתן בסוגיה לא מסתדר גם הוא עם המסורת. אך שלא כבמקרה הקודם, לא דוחים את הפירוש אלא להפך – מפרשים את המקור התנאי ה'מתקיף' עצמו, כך שמשמעותו החדשה לא תסתור את הפירוש החדש שניתן למשנה.

סוגיה זו מדגימה את האופן בו מתייחסים בתלמוד לדחיות תוכניות שהן תוצאה של סתירת מקורות. לעיתים, כמו בדחייה השניה, נדחה באמת הפירוש לגמרי ומוצע פירוש שונה לכל המערכת. אולם לעיתים קרובות, כמו בדחייה הראשונה ובדחייה השלישית, בסוגיה לא מוותרים על הפירוש הראשון על אף המקור הדוחה אלא מפעילים מהלכים פרשניים נוספים שכתוצאה מהם נגוזה הסתירה ומתקיים הפירוש. כאן ניתן שוב לראות עד כמה חזקה הפרשנות ככלי במסגרת השיח התלמודי: הפרשנות אינה רק כלי להבנת המקורות עצמם, היא גם כלי לפתרון סתירות בין מסורות שונות העולות בדיון. פירושים הינם דרך לגיטימית להסביר מדוע תוכנו של מקור מסויים לא סותר את הפירוש שניתן לתוכנו של מקור אחר. באופן פרדוקסלי ניתן לומר שמהלכים כאלו – בהם נדחה בתחילה פירוש בגלל שתוכנו סותר תוכן של מקור מסויים, אך תוכן הפירוש אינו נדחה לבסוף בזכות פירוש חדש – אך מדגישים עד כמה השיח הפרשני בתלמוד הבבלי הוא פתוח, רחב ומגוון, ועד כמה גדולים בתוכו הכוח, החשיבות והלגיטימיות של פרשנות, על כל גווניה וצורותיה.

עתה ניתן לתאר, במבט שני ומורכב יותר, את היחס שבין הפירושים לבין מקורות המסורת. המסורות אכן מוצגות בשיח התלמודי כ'קודמות' או 'נעלות' ביחס לפרשנות, אולם קדימות זו של מקורות המסורת באה בד-בבד עם לגיטימציה רחבה מאד לפרש. המסורות הקדומות הן אבני הבניין של השיח התלמודי, הן תשתית ויסוד שלא ניתן להציע טיעונים בדיון הסותרים אותן; אבל מצד שני הפרשנים שהיגדיהם מתועדים בסוגיה – הם ה'ריבון' האמיתי שלה, בכוחם לפרש את המקורות הללו במגוון כלים ודרכים ובפתיחות רבה. לכן, גם אם תוכנו של פירוש סותר תוכן של מקור קאנוני, במסגרת השיח התלמודי לגיטימי שסתירה זו תהווה פתח לפירוש חדש, ואף פירוש רדיקלי מהראשון. אם כן, מתקיימת בתלמוד הבבלי מערכת איזונים מורכבת בין המקורות – שהם אבני הבניין

¹⁷⁵ הדיון אינו נעצר גם בנקודה זו. לאחריה ממשיכים להביא מקורות שונים ולעמתם עם המסקנות הפרשניות וכן להשתמש בפירושי אוקימתא נוספים. לענייננו די בדוגמא שהובאה עד כה.

הלשוניות והתוכניות, התשתית של השיח והעולם הפרשני, מהצד האחד, לבין הריבונות ההלגיטימציה של המעשה הפרשני, מהצד השני.

2. דחיית פירושים בשל סתירה בין תוכן הפירוש והטקסט המתפרש

בסעיף זה נעסוק באותם מקרים (נפוצים למדי אף הם) בהם נדחה פירוש על ידי הצבעה על סתירה בינו לבין היבטים במקור המתפרש עצמו. דחיות אלו דומות לדחיות מהסוג שהוצג בפרק הקודם בכך ששני סוגי הדחיות מתייחסים לתוכן הפירוש ולא להיבטים ההרמנויטיים של הפירוש, לטכניקה הפרשנית וכדומה.

כמו במקרה הקודם, ניתן להצביע כאן על הנחה של קדימות תכני המקור המתפרש לפירוש. עצם זה ש'מתקיפים' את הפירוש על ידי הצבעה על סתירה בינו לבין הטקסט המתפרש, מעידה על קדימות הטקסט המתפרש לפירוש עצמו. כאן, כאשר מדובר בסתירה בין הפירוש לבין המקור המתפרש עצמו הדברים כמעט מובנים מאליהם – שהרי לכאורה ברור שאם הפירוש של חלק מהטקסט אינו מסתדר עם המילים הבאות של אותו הטקסט עצמו סימן הוא שהפירוש 'לא בסדר' ולא שהטקסט 'לא בסדר'. ואולם, בכדי לומר זאת עלינו להניח שהפירוש המוצע לחלקו האחד של הטקסט לא יכול לסתור את חלקו האחר של הטקסט, משום שהטקסט הינו קוהרנטי באופיו. הנחה זו אינה הכרחית; 'ביקורת גבוהה' לצורותיה השונות, למשל, מניחה בדיוק את ההפך: לפי צורת מחקר זו ניתן ואף צריך לחשוך באחדותו של הטקסט. הטקסט ה'אחד' נתפס כמי שצפוי בהחלט להיות תרכיב של מקורות שונים שצורפו יחד בשלב מאוחר יותר, ועל הפרשן-החוקר לנתח ולפרק את הטקסט לרכיביו המוקדמים, תוך הצבעה על חוסר קוהרנטיות (תוכנית, סגנונית ואחרת) של הטקסט המתפרש. מחקרים שונים של הטקסטים התנאיים אכן הצביעו על העדר קוהרנטיות של הטקסט ועל היותו יצירה מאוחרת המורכבת ממספר טקסטים קדומים, כאשר סתירות בטקסט המאוחר הן אמצעי חשוב ביותר לשם עמידה על השכבות המוקדמות שלו.¹⁷⁶ אם-כן, הנחת חוסר-קוהרנטיות של הטקסט אפשרית בהחלט וסבירה לא פחות מהנחת קוהרנטיות שלו. עצם קיומה של עמדה כזו, גם אם במסגרת זמן ומקום שונה מזו שבה נוצר השיח התלמודי, צריכה להזהיר אותנו שלא להתייחס להנחות הפרשניות שבתלמוד הבבלי כימובנות מאליהן. יתרה מזו: כפי שהראה אפשטיין במחקריו הקלאסיים, כבר האמוראים היו מודעים לכך שהמשנה אינה אחידה וניתן למצוא בה עדויות למקורות השונים מהם הורכבה.¹⁷⁷

¹⁷⁶ לדוגמה מובהקת ראו: הנשקה תשנ"ז.

¹⁷⁷ דבריו בנדון פזורים לאורכו של ספרו 'מבוא לנוסח המשנה' (אפשטיין תש"ס). ראו הפניות לעמודים בערך 'משנה: מקורות המשנה, מקורות שונים במשנה' (בעמ' 1400) ובערך 'תרי תנאי' (בעמ' 1431).

על כל פנים, במבט ראשון נראה שבמסגרת השיח הפרשני שבתלמוד הבבלי מניחים קוהרנטיות של הטקסט התנאי ולכן אסור שחלקיו השונים יסתרו אהדדי. לפיכך, אם הפירוש לחלק אחד של הטקסט התנאי אינו מתאים לחלקו האחר של הטקסט – אזי הפירוש נתפס כלא לגיטימי.

לא רק 'התקפת' הפירוש על ידי הטקסט מעידה על הנחת קוהרנטיות של הטקסט (הקדום) המתפרש בתלמוד הבבלי. פתרונות של 'ביקורת גבוהה', דהיינו פירוק של הטקסט האחד לכמה טקסטים כפתרון לקשיים פרשניים, אינם כה נפוצים בתלמוד הבבלי.¹⁷⁸ תחת זאת, במקרים אחדים כתוצאה מדחיה מסוג זה נדחה הפירוש לחלוטין. במקרים אחרים, משתמשים בטכניקות פרשניות מורכבות על מנת לשוב ולפרש את הטקסט כך שתתאפשר התקיימות הפירושים החדשים.

מקרים אלו מראים שוב עד כמה חזקה הלגיטימציה לפרש בתלמוד הבבלי. אולם מצד שני סוגיות אלו, בהן פירוש לא-ליטראלי מעומת עם הטקסט אותו הוא פרש, הן לכאורה מקור בולט ביותר לדחיית הלגיטימיות של פירושים לא-ליטראליים בטענה שהם 'אינם הפשט', כלומר 'אינם אומרים' את מה שכתוב בטקסט – טענות בנוסח הביקורת שהושמעה על ידי אנשי 'מדעי היהדות' על הפרשנות התלמודית. ובאמת, לעיתים – אבל לא תמיד – דחיות אלו אכן מבקשות להצביע על כך שהפירוש המוצע אינה פשוטו של המקור התנאי המתפרש. להלן נציג סוג זה של דחיה בעזרת דוגמא אופיינית, תוך מודעות לשאלה האם לפנינו הצגה של פירוש לא ליטראלי כ'לא פשט'.

הסוגיה בה נעסוק מוסבת על קטע ממשנה בפרק ח של מסכת יומא. משנה זו מונה את איסורי יום הכיפורים:

יום הכיפורים אסור באכילה ובשתייה וברחיצה וביסיכה ובינעילת הסנדל
ובתשמיש המיטה... האוכל ביום הכיפורים בככותיבית הגסה כמוה
וכגלעינתה והשותה כמלוא לוגמיו חייב...¹⁷⁹

הסוגיה בתלמוד הבבלי העוסקת בכמות השתיה האסורה לפי משנה זו, נפתחת כך:

והשותה מלוא לוגמיו חיב. אמ' רב יהודה אמ' שמואל: לא מלוא לוגמיו ממש,
אלא כל שאילו מסלקן לצד אחד ונראה כמלוא לוגמיו.¹⁸⁰

¹⁷⁸ וזאת על אף המקורות אותם מציין אפשטיין (בהערה הקודמת). נראה ברור שגם אפשטיין היה מודה שבדרך כלל מתמודדים עם סתירות מסוג זה בדרכים אחרות.

¹⁷⁹ משנה יומא, ח א-ב, נוסח כ"י קויפמן.

¹⁸⁰ בבלי, יומא, דף פ ע"א, נוסח כ"י מינכן 6 (בחירת המילון ההיסטורי), וכן כל הציטוטים להלן מסוגיה זו.

שמואל מפרש כאן את הביטוי 'מלא לוגמיו'. לכאורה, המילה 'מלא' מציינת מילוי ממשי ושלם של הפה, אך שמואל מציע פירוש אלטרנטיבי ל'מלא', שאינו מתייחס למילוי של הפה כולו אלא לצורה הפיגורטיבית של פה המלא מצידו האחד. פירוש-אוקימתא זה נדחה בסוגיה מיד:

והא אן מלא לוגמיו תנן!

כאן אין מפנים אותנו למקור אחר אשר סותר את הפירוש שנתן שמואל למשנה, אלא ללשון משנה זו עצמה: המילים 'מלא לוגמיו' נשמעות בצורה ברורה כתאור של מילוי כל הפה, ולא של צידו האחד בלבד. ראשית נעיר, שהדחייה מתייחסת לתוכן דבריו של שמואל ולא טוענת טענה הרמנויטית באשר לגיטימיות של עצם המתודה הפרשנית. המקשה אינו מקבל את הפירוש, אולם אין הוא דוחה אותו על ידי הצגתו כלא ראוי או לא לגיטימי מבחינה הרמנויטית, אלא מבקש לדייק יותר בלשון המשנה. כך עולה בבירור מהמילים הבאות, בהן מגיחים את לשון המשנה:

תני: ¹⁸¹ כמלא ¹⁸² לוגמיו.

כיצד יש להבין הגהה זו? ניתן לומר שבעל הסוגיה מציע 'תיקון גרסה', בסגנון תיקוני הגרסה שמציעה פעמים רבות גם הפילולוגיה המודרנית (אם-כי כמובן, מסיבות אחרות ועל ידי מתודולוגיה שונה). לפי תובנה זו, בעל הסוגיה מציע שנוסח המשנה השתבש והנוסח המקורי של המשנה צריך להיות 'כמלא לוגמיו' ולא 'מלא לוגמיו'. לפי דעתו, נוסח זה מתאים יותר לפירוש של שמואל למשנה משום שהוא מדבר על מילוי הפה בקירוב בלבד. באופן כזה הבין ככל הנראה י"נ אפשטיין את ההגהות במשנה, באחד הפרקים המרכזיים בספרו 'מבוא לנוסח המשנה'. ניתן לשער שהתרעומת של אפשטיין על כך שהאמוראים המאוחרים ועוד יותר מהם החכמים המאוחרים שיצרו את הטקסט האנונימי של התלמוד, מגיחים את נוסח המשנה בלי סיבה ראויה, "מפני איזה קושי שאינו קושי: מפני קושי שאינו אלא למראית עין",¹⁸³ נובעת מתפיסה זו. הוא תופס תיקונים אלו (בסגנון 'תני', 'אימא' וכד') כמעין פרוטו-פילולוגיה. מגמתם מקבילה לעבודת פילולוגים כדוגמתו, דהיינו – שחזור הטקסט המקורי, אולם הסיבות בגינן הם 'מגיחים' ואופני ההגהה אינם עומדים בקריטריונים המדעיים של הפילולוגיה המודרנית.

¹⁸¹ בעדי נוסח אחדים גרסו במקום 'תני' 'אימא'.

¹⁸² האות כ' נוספה בין השיטין. תוספת זו מתאשרת מכל עדי הנוסח האחרים, ולמען האמת בלעדית אין כל הגיון בטקסט.

¹⁸³ התייחסנו לתרעומת זו של אפשטיין בהרחבה לעיל, ב'הקדמה' של השער השני.

לאור הדיון בשער הקודם, ניתן להציע אפשרות אחרת, לפיה לעתים קרובות הפרשנים השונים בתלמוד הבבלי אינם מנסים לשחזר את הכוונה המקורית של הטקסט, אלא לפרשו מתוך מושגי השיח שבו הם מתפקדים, תוך נסיון לבקר את הטקסט המתפרש ולהעניק לו פשר ו'אמת' חדשים. ראינו שעבור השיח הפרשני התלמודי תצורות שונות של קריאת טקסט שפרשן-פילולוג מודרני היה דוחה בשתי ידיים, נחשבות לפרשנות לגיטימית וטובה. לאור זאת, ניתן להציע שבמונח 'תני...' או 'אימא...', לא מציעים 'תיקון גרסה' שנועד לשחזר את הטקסט המקורי של המשנה, אלא מבארים כיצד ניתן לקרוא את המשנה באופן שיתאים לפירוש האוקימתא, לאמור: את המילים 'מלא לוגמיו' ניתן לקרוא גם במונח של 'כמלא לוגמיו', וממילא אין לשון המשנה דוחה את הפירוש של שמואל.

לכאורה, תומך מובנה של המילה 'תני' (שנה) בתפיסת מהלכים כגון אלו כהגהות פרוטו-פילולוגיות. שהרי, מונח זה בא לומר לנו כיצד יש לשנות מחדש את המשנה. על כך יש לומר שני דברים. ראשית, הגרסה 'אימא', המצויה בחלק מעדי הנוסח של הסוגיה, מתאימה יותר לניתוח שלנו את התשובה של הסוגיה כפרשנות ולא כהגהה. שנית, גם אם נגרוס 'תני', עדיין אינני משוכנע שתיקונים מעין אלה מבקשים לשחזר את המובן המקורי של המשנה, כפי שמבקשת הפילולוגיה המודרנית. ייתכן שתפיסת הטקסט הפתוחה בימי האמוראים אותה הזכרנו כבר לעיל, המושפעת מהמסירה האוראלית,¹⁸⁴ משפיעה על התפיסה של חכמי התלמוד הנוטלים לעצמם ייתר-חירות לעצב מחדש את הטקסט. עיצוב הטקסט אינו בא בהכרח ביחד עם הטענה שכך שנו הקדמונים את המשנה, אלא שכך צריך לשנות את המשנה. הבנה זו של ההגהה 'תני' מקרבת אותה מאד לאופן בו ראינו אותה כפרשנות – דהיינו כהבנה ביקורתית ומחודשת של המשנה.

אם כן, הדחיה לא השתמשה בטיעון הרמנויטי כנגד סוג הפירוש של שמואל ובנוסף, בסוגיה מוצאים דרך לקבל מחדש את הפירוש של שמואל. ניתן לומר שבסיכומו של עניין, מבחינת השיח התלמודי הפירוש של שמואל הוא לגיטימי לחלוטין, גם אם הוא דורש הבהרה נוספת. גם בהמשך הסוגיה שבה ומתחזקת הלגיטימציה של פרשנות אוקימתא כצורות קריאה ראויה לטקסט, וזאת ביתר שאת:

מותיבי: כמה ישתה ויהא חייב? בית שמי אומי' כדי רביעית, ובית הלל אומי' מלוא לוגמיו, ר' יהודה אמ' ר' אליעזר כמלוא לוגמיו, בן בתירא אוי' כדי גמיאה. מי אלימא ממתניתין, דקתני מלוא לוגמיו ואוקימנה כמלוא לוגמיו? הכא נמי כמלוא לוגמיו. אי הכי הינו ר' יהודה שאמי' משום ר' אליעזר? איכא בינייהו מלא לוגמיו דחוק. מתקיף לה רב הושעיה: אי הכי הוה ליה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל? ניתנייה גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל. אמ'

¹⁸⁴ עיינו במבוא, סעיף 1.

ליה רבה: כי איתשיל בעוג מלך הבשן איתשיל, דהוה להו בית שמאי לחומרא.¹⁸⁵

הסוגיה ממשיכה כאן בקושיה נוספת על הפירוש של שמואל, והפעם מתוך ברייתא בה נאמר שלדעת בית הלל שיעור השתיה הוא 'מלא לוגמיו'. על כך משיבים שכשם שהמשנה עצמה פורשה על ידי העמדתה ב"כדי שיראה", כך יכולה גם ברייתא זו להתפרש באותה האוקימתא. ניתן לראות שהאוקימתא שהציע שמואל למשנה מתאשררת בשלב זה של הסוגיה.

בשלב הבא בסוגיה מקשים על העמדת הברייתא באוקימתא זו, משום שאז בית הלל "היינו רבי אליעזר". כיצד הגיעו למסקנה זו? ר' אליעזר סובר ששיעור השתיה הוא 'כמלא לוגמיו'; מאידך, מבחינת בעל הסוגיה המשמעות של קבלת האוקימתא 'כדי שיראה' נעוצה בקבלת הקריאה של בית הלל שהוצעה לעיל, לפיה את 'מלא לוגמיו' שבדבריהם יש לקרוא במובן של 'כמלא לוגמיו' – וממילא, אין הבדל בין בית הלל לרבי אליעזר. נשים לב שבכך שוב מתאשררת האוקימתא של שמואל ועתה היא כבר הפירוש 'המובן מאליו' של בית הלל, כולל התיקונים והדיוקים הנדרשים לשם כך בקריאת דבריהם. זאת ועוד, על מנת לאשרר אוקימתא זו, מייצרים בשלב הבא של הסוגיה קטגוריה חדשה שתבדיל בין בית הלל ור' אליעזר: 'מלא לוגמיו דחוק'. מונח זה איננו נמצא במקום אחר בספרות התלמודית, וככל הנראה הוא וריאציה מקומית, שנוצרה בסוגיה זו לצרכיה, של המונח 'מלא לוגמיו', המצוי בספרות התלמודית כמה וכמה פעמים, מן המשנה והלאה.¹⁸⁶

השלב האחרון בסוגיה הוא ממש 'הצגת תכלית' של הנכונות להעניק לגיטימציה לפירושי אוקימתא בתלמוד הבבלי. התוצאה של הדיון הפרשני עד כה היתה שלדעת בית הלל מתחייבים כרת ביום-כיפור על שתיית כמות פחותה מזו שמתחייבים בגינה לדעת בית שמאי. תוצאה זו מעוררת בעיה, שכן ישנה מסורת המונה מספר מצומצם של הלכות בהן הקלו בית שמאי יותר מאשר בית הלל – והלכה זו אינה אחת מהן. בכדי לצאת מהתסבוכת מעמידים בסוגיה את המשנה "בעוג מלך הבשן": 'כמלא לוגמיו' עליו חייבו בית הלל גדול יותר מהרביעית עליה חייבו בית שמאי, משום שמדובר ב'כמלא לוגמיו' של עוג מלך הבשן,

¹⁸⁵ בבלי, שם, ע"א-ע"ב. לסוגיה זו מקבילה מעניינת בתלמוד הירושלמי: "תני מלא לוגמיו, מה ופליגי? מלוא לוגמיו שהוא ניתן ללוגמא אחת. תני משם בית שמאי מלוא לוגמיו ברביעית. רבי חייה בר אדא בעא קומי רבי מנא, ולמה לא תנינתה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל? אמר ליה מפני לוגמו של בן אבטיח שהיה מחזיק יותר מרביעית" (ירושלמי, יומא פרק ח"ב, דף מד טור ד – דף מה טור א). מרבית הרכיבים של הסוגיה הבבליית מצויים גם בזו הירושלמית, אלא שצורת האריגה והפרשנות שלהם שונות מאד.

¹⁸⁶ ראו למשל: משנה מעילה, ד ה; משנה כלים, יז יא; תוספתא יומא, ד ג; בבלי עירובין, ל ע"ב; בבלי עירובין, עט ע"ב.

שעל פי המקרא¹⁸⁷ היה אדם ענק. זהו שימוש נוסף, בפירוש יצירתי במיוחד – ואף הוא נועד לאשרר את האוקימתא הראשונה.

מכלול הסוגיה מורה שאף כי בתחילה עומתה האוקימתא של שמואל עם לשון המשנה, לא בא עימות זה לשלול את הלגיטימיות ההרמנויטית העקרונית של האוקימתא כמתודה פרשנית, אלא לבקש הבהרות ודיוקים לשימוש המקומי בה. כך עולה מאישרור האוקימתא, תוך הפעלה חוזרת של אותה המתודולוגיה העומדת בבסיסה, על מנת לפרש מקורות שונים. מדוגמא זו ניתן ללמוד שגם במקרה של ביקורת מסוג זה על האוקימתא אין היא מבקרת את האוקימתא כמתודה פרשנית, אלא מבררת את השימוש המקומי בה. פעמים שביקורות מסוג זה נדחות (כמו במקרה שהוצג כאן) ופעמים שהן דוחות את האוקימתא. כך או כך, הדין הינו במישור תוכני-נורמטיבי-מקומי ולא במישור מתודולוגי-ההרמנויטי-עקרוני.

¹⁸⁷ ראו: דברים, ג יא.

דחיות הרמנויטיות: מבוא

צורות הדחיה בהן עסקנו בפרק הקודם התייחסו לתוכן המקור המתפרש ותוכן הפירוש. זוהי הצורה הנפוצה יותר של דחיית פירושים בתלמוד הבבלי והיותה נפוצה כל-כך קשורה למכלול הטענות שהובעו בשערים הקודמים: אין בתלמוד קטגוריזציה הרמנויטית כמעט; אין העדפה הרמנויטית עקרונית של פירושים מסוג מסוים; מאידך, זוכים מגוון הפירושים המתועדים בטקסט לגיטימיות כקריאות פרשניות. לאור זאת, ברור מדוע הדיון במקורות ובפירושים מתקיים תוך התייחסות לתכני הטקסט המתפרש ולתכני הפירוש: התוכן הנורמטיבי, האידאולוגי וכו', הוא מושא-השיח המרכזי בתלמוד הבבלי, ולכן גם הדיון הפרשני מתנהל, רובו ככולו, דרך פריזמה זו.

אף על פי כן, יש בתלמוד הבבלי כמה וכמה מקומות בהם אפשר לאתר דחיה של פירושים בעזרת שפה וטיעונים שניתן בזהירות לכנותם 'הרמנויטיים' או לפחות 'פסאודו-הרמנויטיים'. פירושים אלו, שיוצגו להלן, מתייחסים להיבטים הרמנויטיים של הפירוש ושוללים פירושים בגלל שהם בעייתיים (בעיני החכם השולל כמובן) מבחינת הצורה הפרשנית או ההנחות ההרמנויטיות שלהם.

לדחיות אלו חשובות מרובה. בדרך-כלל פירושים מגוונים ביותר, ואף כאלה הנראים לעתים פרועים ממש ושאתרי-שיח בתר-תלמודיים נשפטו כ'דחוקים' וכ'קשים', מתקבלים בתלמוד הבבלי כלגיטימיים לחלוטין. לכן, המקומות הבודדים בהם מערערים **בתלמוד עצמו** על הלגיטימציה ההרמנויטית של פירוש זה או אחר – הינן מפתח חשוב בדרך להבנת גבולות השיח הפרשני של התלמוד הבבלי. השאלה שתישאל בפרקים הבאים הנה, לפיכך: בהינתן הפתיחות הפרשנית הרבה המתאפשרת בתלמוד הבבלי, אלו סוגים פירושים נותרו בכל-זאת בחוץ, משום **שהצורה הפרשנית המשמשת בהם או הנחותיהם ההרמנויטיות המובלעות** הוגדרו כלא-לגיטימיות? שאלה זו תתווה מכלול של שאלות נוספות: מהן הסיבות לדחית פירושים אלה? מהו האופי ההרמנויטי שלהם? האם ניתן למצוא דמיון בין הצורות הפרשניות הללו? ולבסוף – מה ניתן ללמוד מכל זאת על גבולות הפרשנות הלגיטימית בתלמוד הבבלי?

מטבע הדברים אין להניח שבפרקים שיבואו להלן אני מתייחס לכל המקרים שבהם נדחים בפירושים ממניעים הרמנויטיים. יטופלו בפרקים אלו ה'דחיות הרמנויטיות' אותן הצלחת לאתר ואני מקוה שמכלול זה נותן תמונה טובה ורחבה דיה.

בטרם נגש לניתוח מונחי הדחייה השונים, אעיר הערה עקרונית אחרונה:

מונחי הדחיה והדחיקה שונים בהם נדון להלן, ממקמים פירושים על סיפו של הלגיטימי במסגרת השיח הפרשני התלמודי, ולא מגדירים את סיפם של הפירושים המצויים בשיח

זה. פירושים שנדחים מבחינה הרמנויטית בתלמוד הבבלי בצורות שונות – כולל כאלו שהלגיטימיות ההרמנויטית שלהם נשללה לחלוטין – גם הם חלק מהשיח הפרשני התלמודי, שהרי הם מצויים בו.¹⁸⁸ עם זאת, הגדרתם כדחויים מאפשרת התבוננות על סף הפירושים שכן מצויים ומשמשים בשיח, גם אם הימצאותם בו היא כפירושים שאינם לגיטימיים. פירושים אלו 'רחוקים' אולי מה'ליבה' הפרשנית המרכזית של השיח הפרשני התלמודי, אולם הם עודם חלק משיח זה.

מכאן נגזר שפירושים דחויים ודחוקים אלו יכולים ללמד על השיח הפרשני התלמודי לא פחות מכל פירוש אחר. אך אם אמנם הפירושים הדחויים והדחוקים הם חלק מהשיח הפרשני לא פחות מכל פירוש אחר, באיזה מובן הם יכולים ללמד אותנו על גבולות הפרשנות התלמודית יותר מפירושים אחרים? אם הם ממוקמים בתוך השיח, מה היתרון שלהם על פני כל פירוש אחר? גם באמצעותם לא נוכל להתבונן על גבולות השיח הפרשני מן הצד של הפירושים שלא נכנסו לתוכו! התשובה היא, שיתרונם היחסי של פירושים דחויים ודחוקים אלו הוא התמקדותם בהיבט ההרמנויטי של הפירוש. אמנם ניתן לומר שכל הפירושים בשיח הינם בעלי מעמד זהה בתור אמצעים לאפיון השיח, אולם שווי במעמד אין משמעו זהות: יש הבדל בין פירוש לפירוש, וכן בין ההתייחסויות השונות לפירושים בשיח התלמודי.

ניתן אפוא לנסח את מעמדם המיוחד של פירושים אלו כך: מצד אחד, רק משום שלפירושים הדחוקים והדחויים יש מעמד זהה לשאר הפירושים בתוך השיח ניתן ללמוד מהם על השיח; מצד שני, ההתייחסות אליהם במסגרת השיח התלמודי בעזרת שפה 'הרמנויטית' (וזאת בשונה מרוב הפירושים) מאפשרת ללמוד מהם על היבטים הרמנויטיים של השיח, כגון על גבולות הלגיטימיות הפרשנית בו.¹⁸⁹

¹⁸⁸ תיאורטית, אולי ניתן היה ללמוד על הפירושים שממש נדחו מהשיח התלמודי, מספרות מקבילה שפעלה באותו מרחב תרבותי. אולם דבר זה כמעט בלתי אפשרי שכן אין בידינו כמעט ספרות שכזו.

¹⁸⁹ כדי להעמיק עוד יותר בנקודה זו, יהיה עלינו להבהיר מיהו זה שמאפיין פירושים בתלמוד כ'לגיטימיים', ולא לגיטימיים, וכד'. לשם כך, נצטרך לעמוד בצורה ברורה יותר על המשמעות של אופן הופעתו העלומה של המחבר בשיח התלמודי, כלומר, במונחיו של פוקו, לשאול מהו 'שם המחבר' הנוכח בשיח זה והעומד 'מאחורי' הטקסט התלמודי. עיון ראשוני בשאלות משיקות לה ניתן למצוא במחקריהם של פראדה 1991, עמ' 16-17; בויראין תשנ"ט, עמ' 23-24; יפה 2001, מבוא. וראו דברי לעיל במבוא.

פרק שביעי: "אכפל תנא לאשמעינן כולי האי"

הדחיות ההרמנויטיות הראשונות בהן נעסוק הן דחיות המשתמשות במונח "איכפל תנא לאשמעינן כולי האי". מונח זה מופיע כמעט בלשון זו בדיוק,¹⁹⁰ בששה מקומות בתלמוד הבבלי (ורק בו): שבת, ה ע"א; כתובות, סה ע"א; קידושין, כו ע"א; בבא מציעא, מו ע"א; זבחים, טו ע"א; מנחות, יב ע"ב. הפירוש המילולי של מונח זה הוא: 'כפל התנא [את דבריו] להשמיענו כל זאת', ויש לקרוא אותו, כך נראה, בלשון תמיהה. לפי רש"י, המילה 'אכפלי' פירושה 'טרחי' והיא מתייחסת למאמץ של בעל המשנה.¹⁹¹ לפי דבריו, מונח זה מציין תמיהה על פירוש מסויים כיון שלפי הפירוש התנא טרח להשמיענו דבר לא סביר. כלומר, כשמשתמשים במונח זה ביחס לפירוש (ואלו הם כמעט כל השימושים בו בתלמוד הבבלי),¹⁹² מתכוונים להצביע על כך שלא ייתכן שנקבל פירוש, לפיו משנה כה רחבה וכפולה תאמר דבר כה מצומצם. זוהי טענה אודות המעשה הפרשני כשלעצמו.

בכל ששת המקרים הללו אין מנמקים או תומכים את הטענה "איכפל תנא..." בנימוק הנובע מתוכן הטקסט המתפרש, ממקור אחר, או מתוך עקרון הלכתי, אידאולוגי או תיאולוגי. כלומר, דחיה זו מכריזה על הפירוש כעל 'לא סביר', מבלי לבאר מדוע, וזה כשלעצמו מכוון אותנו לומר שלפי הדחיה יש בפירוש עצמו, במאפייניו הפרשניים, דבר-מה לקוי. גם מכאן ניתן להסיק שלפנינו 'דחיה הרמנויטית' ולא 'דחיה תוכנית'.

השאלה המרכזית עמה נתמודד כאן היא מהם המניעים לדחיה ההרמנויטית הזו, מדוע במקרים אלו הפירוש מוצג בסוגיה כלא לגיטימי. כאמור, דחיות על רקע הרמנויטי הן נדירות יחסית בשיח הפרשני התלמודי, ולכן נברר מדוע במקומות מסויימים אלו בכל אופן נדחה פירוש על רקע הרמנויטי. להלן נציע שלוש תשובות לשאלה זו, המתחלקות לשלוש נקודות מבט: א. תשובה הבוחנת את המקרים הללו תוך התמקדות בפירוש עצמו; ב. תשובה המתמקדת בטקסט המתפרש; ג. תשובה המתמקדת בשיח הפרשני שבתוכו מצוי הפירוש. כפי שנראה להלן, כל אחת משלוש נקודות המבט הללו מתאימה בתור התמודדות טובה יותר עם חלק מהטקסטים, כאשר חלק מהטקסטים נענים ליותר מנקודת מבט אחת.

¹⁹⁰ למעט שינויי נוסח מיזעריים ולא משמעותיים בחלק מכתבי היד של חלק מההופעות, ראו פירוט רלוונטי בכל סוגיה במקומה להלן.

¹⁹¹ ראו בעיקר דברי רש"י לסוגיות במסכתות שבת, קידושין, ובבא מציעא.

¹⁹² בכתובות דף סב ע"ב מקשה רבה בר רב חנן בעזרת המונח 'אכפל תנא' על המשנה עצמה, ולא על פירוש, אך זהו מקור חריג.

בסופו של חשבון, התשובה לשאלה מהם המניעים לדחייה ההרמנויטית – תינתן מתוך שילוב של שלוש נקודות המבט.¹⁹³

א. נקודת מבט ראשונה: הפירוש – מודל 'החבל הנקרע'

בסעיף זה נציע נקודת מבט, לפיה הסיבה לדחיית הפירושים במקרים הללו נעוצה בעצם אופיו הבעייתי של התהליך הפרשני. נקודת מבט זו מתמקדת במילים "כולי האי" מתוך מונח הדחיה, לאמור: הסיבה לדחיית הפירוש היא שהפירוש 'העמיס' יתר על המידה על הטקסט המתפרש. הסבר זה מסתבר בכמה מהמקרים, בהם 'אכפל תנא' דוחה פירושים יצירתיים במיוחד.

1. שבת ד"א - ה"א

סוגיה זו מתייחסת למשנה הראשונה במסכת שבת, העוסקת בהעברת חפץ מרשות לרשות. הסוגיה נפתחת בשאלה מדוע חייבים במשנה זו על העברת החפץ: המשנה עוסקת בעני ועשיר שהעבירו חפץ מידו של אחד מהם לידו של השני. היד אינה בגודל ארבע על ארבעה טפחים, ואילו ההנחה התלמודית המקובלת היא שבכדי להתחייב בהוצאה מרשות לרשות עקירת החפץ והנחתו חייבים להעשות על גבי משטח בגודל ארבע על ארבעה טפחים לפחות. לאחר כמה תשובות שנדחות, מובאים הדברים הבאים:

אלא אמ' ר' אבהו: כגון ששלשל ידו למטה משלשה וקבלה.

והא עומד קתני!

בשוחה; איבעית אימא בגומא; ואיבעית אימא בננס.

איכפל תנא לאשמועינן כל הני!!

אלא אמר רבא¹⁹⁴ ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.

וכן כי אתא רבין אמ' ר' יוחנן ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.¹⁹⁵

¹⁹³ שלוש נקודות המבט הללו מקבילות במידה מסויימת ליחסים המעגליים הידועים בהגות ההרמנויטית בין השותפים השונים במעשה הפרשני: המחבר-הטקסט-והפרשן, כאשר 'השיח הפרשני' מחליף עבורי את 'הפרשן' במקרה שלנו, משום שבתלמוד הבבלי קשה לדבר על פרשן בעל זהות במובן ההרמנויטי הקלאסי. אולם חלוקה קלאסית זו משמשת כאן עבורי ככלי עבודה בלבד. המקורות יבחנו כל אחד כשלעצמו, בלי לנסות להכניסם מראש לסד של מעגל זה. למשל, לא אמנע מלהצביע על כשלים ובעיות בנסיון להסביר את המקורות השונים דרך נקודת מבט זו או אחרת.

¹⁹⁴ בחלק מעדי הנוסח גרסו כך, עם המילים 'אמר רבא', אולם ברוב עדי הנוסח גרסו ללא מילים אלו (ועיינו בדקדוקי סופרים על אתר). הלבני (תשמ"ב [1], עמ' ז-ט) טוען שגרסת רוב עדי הנוסח, בה אין את המילים 'אמר רבא', עדיפה, משום שאחרת יצא שרבא מתייחס לדחיות האנונימיות ('היסתמאות', בלשוננו) של דברי רבי אבהו שהן, כך הוא מניח, מאוחרות.

פסקה זו לקוחה מסוגיה אותה זיכה ברנדס בכינוי 'סוגיית אוקימתא',¹⁹⁶ ואכן מרובות בה אוקימתות מסוגים שונים. נראה, שהאוקימתות היצירתיות ביותר בסוגיה הן אלו שבפסקה המצוטטת כאן: על מנת להתמודד עם השאלה בה נפתחה הסוגיה, מעמיד ר' אבהו את המשנה במצב בו היד של העני או בעל הבית מצויה מתחת לגובה שלושה טפחים, שאז היא נחשבת לבטלה לקרקע, והרי זה כאילו שהעקירה וההנחה נעשו מעל-גבי הקרקע עצמה. על אוקימתא זו שואלים מיד: והרי במשנה נאמר שהעני ובעל הבית עומדים, ואם כן לא ייתכן שידם תהיה נמוכה משלושה טפחים. כאן באות שלוש תשובות, המבארות כיצד יתכן שהעני ובעל הבית יעמדו ובכל זאת היד תהיה בגובה של פחות מג' טפחים מהקרקע. התשובות באות בסדר הדרגתי, כאשר כל תשובה 'דוחקת' את המשנה מעט יותר: א. מדובר במצב בו האדם מתכופף וידו מצויה מתחת לג' טפחים; ב. מדובר באדם העומד בתוך בור (גומא), ומשום כך ידו המצויה מחוץ לבור אכן סמוכה לג' טפחים; ג. המשנה דיברה על ננס אשר גם בעומדו ידו פחותה מג' טפחים. נשים לב שכל האוקימתות מהוות שלושה פירושים למשנה כולה: המשנה עוסקת בשוחה, גומה או ננס.

בתגובה לתשובות אלו נאמר: "אכפל תנא...".

לאחר השימוש במונח זה, לא מפרטים בסוגיה מה הבעיה עליה הוא מצביע, כאשר המונח עצמו הוא הכלי היחיד שבעזרתו מתבצעת דחיית הפירושים הללו בסוגיה. לכן נראה סביר לפרש שבמילים 'איכפל תנא...' אין דחייה של התוכן של הפירוש אלא דחייה של כל המנגנון הפרשני שהוביל לפירושים אלו. העדר-הקבילות כאן אינה של התוכן הפרשני הספציפי, כי אם הצבעה על הצורה הפרשנית הזו כעל לא-לגיטימית. מסיבה זו, נכון יהיה לראות בדחייה זו 'דחייה הרמנויטית'.

המבנה הספרותי ההדרגתי, אשר הולך ומציע מקרה חריג יותר ויותר בתור פירוש למשנה, מביא אותנו להשתמש כאן במטפורת 'החבל הנקרע': בסוגיה מאפשרים (לפני הקטע שצוטט) פירושי אוקימתא רבים ושונים, כאשר כל פירוש מותח את 'החבל הפרשני' עוד קצת, אולם בשלב כלשהו 'החבל נקרע' – הפירוש הלך 'רחוק מדי', הוביל את המשנה עד לאבסורד, ולכן מכריזים עליו כלא-לגיטימי. לפי הסבר זה, השוני בין מקרה זה לאוקימתות אחרות נעוץ בפירושים שהוצעו בסוגיה. העמדת המשנה 'בשוחה', 'בגומא', ולבסוף (ואולי בעיקר) 'בננס' – מתחה את החבל הפרשני עד לתהום בלתי-אפשרית, ולכן נאמר שצורה פרשנית זו כשלעצמה היא הבעיה.

¹⁹⁵ בבלי שבת, דף ה"א, נוסח כ"י אוקספורד 366 (בחירת המילון ההיסטורי).

¹⁹⁶ ברנדס תשס"ד.

יש לשים לב למאפיין סיפורתי נוסף שאולי השפיע על השימוש כאן בדחייה הרמנויטית, והוא הפן הויזואלי של הדחיה. הפרשנות המצמצמת אינה באה לידי ביטוי, כמו בכל אוקימתא מצמצמת 'קלאסית', רק בצימצום תחום חלות הדין; צימצום פורמלי זה יש לו כאן ביטוי ויזואלי, ואף כאן ישנה הדרגתיות – המשנה, אליבא דפירושים הללו, חלה באדם שמתכופף (מצמצם את שטח גופו), בגומא (שבגללה נראה רק חלק קטן ממנו), ובננס. לכאורה הדבר נראה מקרי, אולם להלן נראה שצמצום ויזואלי כעין זה חוזר בעוד סוגיות. המאפיין הויזואלי משתלב עם ההשערה לפיה הסיבה לדחיית הלגיטימציה של הפירוש עצמו היא תוצר של תחושה שהפירוש חצה 'קווים אומים' פרשניים: אמנם ישנם עוד פירושים רבים בתלמוד שצמצמו את הדין באופן כה קיצוני, אולם כאן הצמצום איננו נותר במישור הפורמלי אלא הוא גם 'נראה לעין'. על ידי מרכיב ויזואלי זה נעשה ההבדל בין המובן הליטראלי של המשנה לבין מובנה על פי האוקימתא בולט יותר לעין, ועורר את ההתנגדות לעצם הפירוש וללגיטימיות של שימוש באוקימתא.

2. קידושין כו ע"א-ע"ב

הסוגיה בה נעסוק מתייחסת לקטע מהמשנה במסכת קידושין, בה נאמר: "נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף, ובשטר, ובחזקה".¹⁹⁷ לאחר שמבררים בסוגיה את מקור ההלכה הזו, ממשיכים ואומרים כך:

איבעיא להו: בעינן צבורים או לא?

אמר רב יוסף: תא שמע, ר' עקיבא אומר: קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובבכורים, ולכתוב עליה פרוסבול, ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות;

ואי אמרת בעינן צבורים, כל שהוא למאי חזי?

תרגומא רב שמואל בר ביסנא קמיה דרב יוסף: כגון שנעץ בה מחט.

א"ל רב יוסף: קבסתן,¹⁹⁸ איכפל¹⁹⁹ תנא לאשמועינן מחט!?

אמר רב אשי: מאן לימא לן דלא תלה בה מרגניתא דשוויא אלפא זוזי.

השאלה בה דנים כאן היא האם בכדי שנכסים שאין להם אחריות (דהיינו, מטלטלים) ייקנו יחד עם נכסים שיש להם אחריות (דהיינו, קרקעות), המטלטלים צריכים להיות צבורים ומונחים על הקרקע הנקנית, או שהקשר בין הקרקע והמטלטלים יכול להיות 'וירטואלי'.

¹⁹⁷ משנה, קידושין, א, ה.

¹⁹⁸ רש"י פרש: ציערתני. ואילו רבינו חננאל פרש: גנבת דעתי. להרחבה עיינו בערוך וערוך השלם, בערך 'קבסתן'. המונח 'קבסתן', כנראה באותה המשמעות, מצוי גם בסנהדרין נה ע"א. לעניין ההבדל בין פירושיהם של רש"י ורבינו חננאל, ראו: שו"ת חוות יאיר, סימן ע.

¹⁹⁹ בכ"י ותיקן, הגרסה הינה: 'איכפל'.

בלבד. בשביל להשיב, מביא רב יוסף קטע ממשנה במסכת פאה בו ר' עקיבא קובע ש"קרקע כלשהו" ראויה "לקנות עמה נכסים שאין להם אחריות". בפשטות, דברי ר' עקיבא מצביעים על כך שהקשר בין הקרקע והמטלטלים יכול להיות סמלי ווירטואלי ויש כאן תשובה לשאלת הסוגיה. אולם הלשון בה השתמש רב יוסף בדברי ההסבר למשנה שציטט ("קרקע כלשהו למאי חזי"), נותנת פתח לר' שמואל בר ביסנא להציע פירוש חדש, שיעמיד את המשנה במסכת פאה במקרה שבו גם קרקע כלשהו אכן ראויה (חזי) לשמש כמצע למטלטלים: "כגון שנעץ בה מחט". על פירוש זה משיב רב יוסף "איכפל תנא לאשמעינן מחט?!".

אם נתמקד בפירוש של ר' שמואל בר ביסנא, הרי שאפשר לומר שרב יוסף לא מוכן לקבל פירוש כה דחוק, המעמיד את המשנה כולה כמי שעוסקת ב"קנייני מחטים".²⁰⁰ פירוש זה דחק את המשנה לעסוק במקרה מוזר ונדיר מאד, ובכך 'קרקע את החבל' הפרשני, חצה את גבולות הלגיטימציה הפרשנית אפילו בשיח הפרשני הפתוח של התלמוד הבבלי. הסבר זה משתמע מכך שרב יוסף מתמקד במחט באמרו "...לאשמעינן מחט". הפירוש שהעמיד את דברי ר' עקיבא כעוסקים במחט בלבד – הוא שגרר שלילה של הלגיטימיות הפרשנית.²⁰¹

לפי אפשרות זו **עצם הפירוש** המעמיד את המשנה במקרה כל-כך נדיר ותמוה – הוא שגרר ערעור על הלגיטימיות הפרשנית. כאשר בסוגיה תמהים "איכפל תנא לאשמעינן מחט" לא מצביעים על בעיה **בתוכן** של הפירוש, אלא בצורתו של מהלך הפרשני, אשר בגינו הובאה המשנה לידי אבסורד שכוזה. לפיכך, יש כאן דחייה הרמנויטית שניתן להסבירה על ידי חציית קווי אבסורד פרשניים.

ניתן שוב להצביע כאן על כך שצימצום חלות המשנה בא לידי ביטוי לא רק במשמעות המשפטית-הלכתית של הדברים, אלא מקבל גם ביטוי סיפורתי-ויזואלי, בכך שאומרים שהמשנה עוסקת בקנין של מחט, אולי ה'מטלטלין' הקטן ביותר האפשרי. כפי שאמרנו לעיל, מאפיין ויזואלי זה מצטרף לצימצום המשמעותי מבחינה משפטית בשביל לעורר

²⁰⁰ השוו לדברי רש"י כאן: "איכפל תנא - הוצרך תנא לטרוח ולהשמיע קנייני מחטין".

²⁰¹ כאן המקום להעיר, שאליבא דאמת נראה כי ר' שמואל בר ביסנא לא רצה להעמיד את המשנה רק במקרה שנעץ בה מחט, ומחלוקתו עם רב יוסף נעוצה בהבנה שונה של המשנה. רב יוסף הבין שלפי ר' עקיבא קרקע אשר אפשר לקנות מטלטלים בהתייחס אליה היא קרקע סמלית ווירטואלית, ולא קרקע ממשית, ולכן "לא בעי צבורים". לעומתו, ר' שמואל בר ביסנא הבין שר' עקיבא קובע במשנה את שיעור המינימום להקניית מטלטלים ע"ג קרקע, ורוצה לומר שאף במקרה של הקרקע הקטנה ביותר – ניתן לקנות מטלטלים בהתייחס אליה. אכן, לדעתו ר' עקיבא לא מתייחס **רק** לקרקע המינימלית ורק לקנייני מחטים, אלא לכל גודל של קרקע, כאשר קרקעות גדולות יותר יאפשרו קניין של יותר מטלטלים. אבל ר' שמואל בר ביסנא בא להסביר כיצד ניתן להבין את המשנה גם במקרה של שיעור המינימום, תוך שהוא נתלה במילים "למאי חזי" שבדברי רב יוסף.

בסוגיה התנגדות נחרצת למנגנון הפרשני. כאן הדברים בולטים עוד יותר, בשל השימוש בנוסח "לאשמעינן מחט" – קוטנה של המחט מהווה מרכיב מרכזי בהתנגדות לפירוש זה.²⁰²

3. בבא מציעא מה ע"ב – מו ע"א

המשנה בתחילת פרק רביעי של מסכת בבא מציעא עוסקת בחלפנות כספים. באחת הסוגיות בתלמוד הבבלי הבאה בעקבות משנה זו מתלבטים האמוראים האם "מטבע נעשה חליפין"²⁰³ אם לאו. בתוך דיון זה מובאים דברי רב פפא:

אמר רב פפא: אפילו למאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין, מיעבד הוא דלא עביד חליפין, אקנויי – מיקנו בחליפין, מידי דהוה אפירא לרב נחמן. פירא לרב נחמן, לאו אף על גב דאינהו לא עבדי חליפין אקנויי מקנו בחליפין, טבעא נמי לא שנא.

רב פפא רוצה לקבוע ששתי הדעות חלוקות בשאלה האם ניתן להשתמש במטבע כאילו הוא חפץ שאפשר לעשות בעזרתו קנין חליפין; אולם לפי שתי הדעות אפשר לקנות את מטבעות הכסף בעצמן על ידי קנין חליפין, כלומר שיתן אדם לחבירו חפץ ובתמורה ייקנו מטבעות. הוא מדמה את קנין המטבעות לקנין פירות: לדעת רב נחמן, אף פירות אינם יכולים לקנות בחליפין, אולם הם כן יכולים להיות קנויים על ידי חליפין – והוא הדין גם לגבי מטבעות. על דברי רב פפא אלו מקשים בסוגיה כך:

מיתיבי: 'היה עומד בגורן ואין בידו מעות, אמר לחבירו: הרי פירות הללו נתונים לך במתנה, וחוזר ואומר: הרי הן מחוללין על מעות שיש לי בביתי'. טעמא: דאין בידו מעות, הא אם יש בידו מעות – ליקני להו לאידך במשיכה, ופריק, דהכי עדיף דהוה ליה נכרי. ואי אמרת מטבע נקנה בחליפין – ניקנו ליה מעות להיאך אגב סודר, ולפרוק!

לפנינו קושיה מורכבת על ההנחה של רב פפא. הקושיה בנויה סביב משנה במסכת מעשרות (פ"ד מ"ה). משנה זו מורה כיצד ניתן להערים ולהיפטר מתשלום החומש אותו חייבים בעת פדיון מעשר שני. ההערמה המתוארת במשנה עוסקת במי שאין בידו מעות-כסף, ומכאן

²⁰² שוב עלינו להזכיר שרכיב 'תוכני' קיים בכל דחיה 'הרמנויטית'. השאלה היא – וזו כמובן שאלה של פרשנות – מהו המוקד העיקרי של הדחיה. ברור שהתוכן (כלומר: העמדת המשנה במחט) הוא מרכיב מרכזי בדחיה, אולם ברצוני לפרש שמרכיב זה מעורר התנגדות לעצם הצורה הפרשנית, לאוקימתא מעצם היותה אוקימתא.

²⁰³ בבלי, בבא מציעא, מה ע"ב. המחלוקת היא, האם ניתן להתייחס למטבע כאילו הוא חפץ, שיכול לתפקד במסגרת קנין חליפין, או שמא משום שמדובר במטבע הוא אינו יכול לתפקד אלא ב'קנין כסף'.

לומדים שכאשר יש ביד בעל הפירות כסף ישנו פיתרון נוסף ומועדף – זקנה בעל הפירות את מעותיו לחבירו, ויפדה בהם החבר את הפירות בלא חומש (שכן אין הוא פודה את פירותיו). פתרון זה עדיף, כפי שמבואר בסוגיה, "דהוי ליה נכרי", כלומר שבכך גדל הניכור והריחוק בין בעל הפירות והכסף – החבר הוא בעל הכסף והוא שפודה את הפירות. מכאן עולה קושי על דברי רב פפא: אם פתרון מסוג זה הוא עדיף, הרי שניתן לחשוב על פתרון דומה גם בשעה שאין בידי בעל הפירות מעות: זקנה בעל הפירות את הכסף שבביתו לחבירו ב'קנין סודר' (הקשור בקשרים מורכבים לקנין חליפין, ולעיתים קרובות נתפס בתלמוד כזה עימו),²⁰⁴ והחבר הוא שיפדה את הפירות בלא החומש בפירות שהוקנו לו זה עתה. מכך שהמשנה במסכת מעשרות אינה מציעה פתרון זה – ניתן להסיק שאין אפשרות לקנות מטבעות בחליפין.

שורה של תשובות מובאת בסוגיה לקושיה זו:

דלית ליה סודר.

ונקנינהו נהליה אגב קרקע!

דלית ליה קרקע.

והא 'עומד בגורן' קתני!

בגורן שאינו שלו.

ואיכפל תנא לאשמועינן גברא ערטילאי דלית ליה ולא כלום!?

אלא לאו שמע מינה: אין מטבע נקנה בחליפין, שמע מינה.

התשובה הראשונה היא, שלחבר אין סודר ולכן הוא לא יכול לקנות את הכסף בקנין חליפין. גם לכך מציעים פתרון: יכול בעל הפירות להקנות לחבירו סודר משלו ביחד עם פיסת קרקע משלו (שהרי המטלטלין נקנים אגב הקרקע). כאן משתמשים בסוגיה באוקימתא נוספת: מדובר במצב בו לבעל הפירות אין קרקע, ולכן אינו יכול להקנות לחבירו סודר. הסבר זה בעייתי, שהרי במשנה נאמר ששני החברים עומדים בגורן, ולכן בסוגיה שואלים מייד: "והא 'עומד בגורן' קתני!". התשובה שמובאת לכך היא שהגורן בה הוא עומד אינה שלו. נשים לב: שורה של אוקימתות הובילה אותנו לפרש שהמשנה במסכת מעשרות עוסקת באדם חסר כסף או קרקע כלשהי העומד עירום (שהרי אין לו סודר – כלומר בגד כלשהו) בגורן שאינה שלו. ואמנם, מיד באה התגובה בסוגיה: "ואיכפל תנא לאשמועינן גברא ערטילאי דלית ליה ולא כלום" – האם ייתכן שהמשנה באה להשמיענו הלכה בנוגע לאדם עירום וחסר-כל בלבד?!

²⁰⁴ על היחס בין 'קנין חליפין' ו'קנין סודר', ראו: אלבק תשמ"ג, עמ' 153-168; ליפשיץ תשמ"ח, פרק רביעי; אנציקלופדיה תלמודית, כרך טו, ערך 'חליפין', עמ' תקסט ואילך.

המבנה הספרותי של הסוגיה הזו מזכיר את המבנה הספרותי של הסוגיה במסכת שבת, בכך שהוא מושך את גבולות האוקימתא צעד אחר צעד עד לאבסורד. אם בתחילה ניתן היה אולי לקבל אוקימתא המעמידה את המשנה באדם שאין לו חפץ לקיים בו 'קנין סודר' – הרי שסדרת השאלות בה משתמשים בסוגיה מובילה אותנו להבין שאדם שאינו יכול לעשות קנין מסוג כלשהו צריך להיות אדם בלתי-מצוי בעליל – 'גברא ערטילאי דלית ליה ולא כלום'.

ניתן לומר, שגם כאן המהלך הפרשני הולך ונעשה תמוה ודחוק משלב לשלב, עד שלבסוף 'נקרע החבל' ומכריזים על העדר הלגיטימיות ההרמנויטית של המהלך כולו. לפי זה, משמעות המונח 'אכפל תנא' תהיה קביעה עקרונית שהצורה הפרשנית בה נעשה כאן שימוש חורגת מגבולות השיח הפרשני הלגיטימי. ניתן להסביר שדוקא כאן נשללת לגיטימיות הרמנויטית של פירוש-אוקימתא בתלמוד הבבלי, בכך שבמקרה ספציפי זה האוקימתא הלכה רחוק מדי, חצתה קוים מסויימים, ולכן הסבה את תשומת הלב לבעייתיות עקרונית בצורה הפרשנית כשלעצמה.

4. זבחים יד ע"ב – טו ע"א

בשלוש הסוגיות הקודמות, ההצעה לפיה העובדה שהאוקימתא 'הלכה רחוק מדי' היא שגררה ערעור על הלגיטימיות ההרמנויטית של הפירושים, נשמעה סבירה בשל אופיים הלא-ליטראלי המופרז של הפירושים. במקרה שיובא להלן, הדברים מעט פחות חד-משמעיים, משום שמדובר, לטעמי, באוקימתא מעט יותר שגרתית.²⁰⁵

תחילה נצטט את הסוגיה בדילוגים:

איבעיא להו: הולכה שלא ברגל שמה הולכה, או לא שמה הולכה?
[...]

איתמר, אמר עולא א"ר יוחנן: הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה.
אפשר לתקונה, או לא אפשר לתקונה?
[...]

איתמר, אמר עולא אמר ר' יוחנן: הולכה שלא ברגל פסולה, אלמא לא אפשר לתקונה.

איתיביה רב נחמן לעולא: 'נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר!'²⁰⁶
הכא במאי עסקינן? – כשיצא לחוץ.
לבראי נפיק, לגואי לא עייל?

²⁰⁵ כמובן, הדברים נתונים לשיקול דעת פרשני, וייתכן שיהיה מי שיראה את הדברים אחרת.

²⁰⁶ משנה, זבחים ג ב.

במקום מדרון; איבעית אימא: בגומא; ואיבעית אימא: בסמיכא.

ואיכפל תנא לאשמעינן כל הני?

ועוד, אדנני באידך פירקין: 'נשפך על הרצפה ואספו פסול', ליפלוג בדידיה:
במה דברים אמורים. כשיצא לחוץ, אבל נכנס לפניו - פסול!
תיובתא.

הסוגיה עוסקת ב'הולכה שלא ברגל', כלומר בהעברת דם הקורבן במקדש ממקום השחיטה למזבח, שלא על ידי הליכה אלא באופנים אחרים. השאלה הראשונה מבררת האם ניתן להעביר את הדם שלא בהליכה; בשלב הבא משיבים שלא ניתן לעשות זאת, ושואלים האם במקרה שבכל אופן הוליכו את הדם שלא ברגל ניתן לתקן את התקלה. על שאלה זו מנסים להשיב מתוך משנה במסכת זבחים בה נאמר שאם נשפך הדם על הרצפה ואספו אותו – כשר, וניתן לשפוך אותו על המזבח. ההנחה היא שכשהדם נשפך הוא פנה גם לכיון המזבח, והיתה בזה 'הולכה' שלא ברגל – ומכאן, שהולכה כזו כשרה. בתשובה לראיה זו מעמידים בסוגיה את המשנה במצב בו הדם 'יצא לחוץ', כלומר נזל רק לכיוון ההפוך מהמזבח (ולכן אין כאן הולכה **אל** המזבח). על כך שואלים – כיצד זה ייתכן שדם שנשפך נזל רק לכיוון אחד? – ומביאים שלוש תשובות, המעמידות את המשנה בשלושה מצבים: א. הדם נשפך במקום מדרון ולכן נזל רק לכיוון ה'חוץ'; ב. הדם נשפך לתוך גומא ולכן לא נזל לשום כיוון; ג. מדובר בדם סמך שכלל לא יכול לנוזל. את התשובות האלו מבקרים בסוגיה במילים "ואיכפל תנא לאשמעינן כל הני" – האמנם המשנה עוסקת רק בשלושה מקרים לא-שגרתיים אלו?!

על אף שמדובר כאן בשלושה מצבים סבירים, שיכולים בהחלט להתרחש במקדש, אכן מדובר באוקימתות לא שגרתיות למדי. לכן, ניתן גם כאן להציע שישנה 'מתיחה' של הגבולות הפרשניים עד לנקודה בה 'החבל נקרע', כלומר האוקימתא נראית דחוקה מדי ומכריזים על כך שהיא אינה לגיטימית. עם זאת, בסוגיה זו חסרה ההדרגתיות הקיימת בסוגיות לעיל; ועוד, לטעמי המקרים הללו, על אף שהם אוקימתות לכל דבר, אינם חריגים בנוף הפרשני של הבבלי, כמו המקרים בסוגיות הקודמות. למען האמת, בחלק הראשון של סוגיה זו עצמה (עליו דילגנו בציטוט), ישנה אוקימתא לא שונה באופייה, המתקבלת ללא כל ערעור הרמנויטי. את הברייתא הקובעת "וכן יושב, וכן שמאל – פסול" פירשו, שהיושב לא ממש ישב אלא נע תוך כדי ישיבה, והעומד אף הוא לא עמד במקום אלא נע מעט. אוקימתות אלו (שאין מערערים עליהן כלל) אינן שונות משמעותית מהאוקימתות שמוצגות כלא-לגיטימיות מבחינה פרשנית בהמשך הסוגיה.

מצטרף לכך שיקול נוסף. בסוגיה זו, לאחר דחיית האוקימתות על ידי המונח 'אכפל תנא', מובאת דחיה נוספת, דחיה תוכנית לכל דבר. זאת, בשונה מיתר המקומות בהם משתמשים ב'איכפל תנא', בהם הוא מספיק בפני עצמו על מנת לדחות את הפירוש. ניתן אולי לומר

שבמקרה זה לא הרגישו בסוגיה שהאוקימתא מספיק 'קיצונית' בשביל לטעון להעדר לגיטימציה כשלעצמה, ותמכו את הדחייה ההרמנויטית בדחיה תוכנית.

לאור זאת, נדמה לי שבמקרה שלפנינו נקודת המבט המתמקדת בפירוש עצמו תוכל להועיל לנו להבנת ייחודה של הדחייה רק במידה מוגבלת, ומוטב לחפש את הפתרון גם במקום אחר.

קשיים במודל 'החבל הנקרע'

1. סוגיות 'אכפל תנא' שאינן ניתנות לביאור בעזרת המודל

הקושי הראשון במודל זה נעוץ בכך שהוא אינו יכול להסביר את כל ההופעות של 'איכפל תנא'. אמנם הוא הסביר יפה את הסיבה בגינה דחו את האוקימתות בשלושת המקרים הראשונים שהוצגו לעיל, אבל בסוגיה הרביעית כבר ראינו כי הדברים אינם כה חד-משמעיים: אמנם מדובר בפירושים המעמידים משנה במקרים לא מצויים, אולם לא נראה שהפירושים הללו חריגים כל-כך, בודאי שלא באותה מידה של זרות המאפיינת את שלוש הסוגיות הראשונות. הדברים בולטים עוד יותר בסוגיה נוספת בה משתמשים בטרמינולוגיה זו. המשנה בפרק שני של מסכת מנחות נפתחת כך:

הקומץ את המנחה לאכול שיריה בחוץ או כזית משיריה בחוץ, להקטיר קומצה בחוץ או כזית קומצה בחוץ, או להקטיר לבונתה בחוץ – פסול ואין בו כרת.

משנה זו עוסקת במי שקמץ את המנחה על מנת לאכול את מה שנותר לאחר ההקרבה מחוץ למקדש. להלן הסוגיה המוסבת על משנה זו, מצוטטת בדילוגים:

איבעיא להו: לדברי האומר שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן, וקיימא לן דאותן שירים אסורים באכילה, מהו דתיהני להו הקטרה למיקבעינהו בפיגול ולפקינהו מידי מעילה?
[...]

אמר רבא: מנא אמינא לה? דתנן: ...

א"ל אביי: לא, הא מני? ר"א היא, דתנן: הקומץ, והלבונה, והקטרת, ומנחת כהנים, ומנחת כהן משיח, ומנחת נסכים, שהקריב מאחת מהן כזית בחוץ - חייב, ורבי אלעזר פוטר עד שיקריב את כולו; כיון דבהקטרת קמיצה לא מתני ליה או כזית מקומצה בחוץ, בשירים נמי לא מתני ליה או כזית.

אי רבי אלעזר, האי להקטיר קומצה, להקטיר קומצה ולבונתה מיבעי ליה! דתנן: הקומץ והלבונה שהקריב את אחד מהן בחוץ - חייב, ורבי אלעזר פוטר עד שיקריב את שניהם!

לא נצרכא אלא לקומץ דמנחת חוטא.

ואיכפל תנא לאשמועינן קומץ דמנחת חוטא?

אין.

וכן כי אתא רב דימי א"ר אלעזר, קומץ דמנחת חוטא הוא, ורבי אלעזר היא.

הדר אמר רבא: לאו מילתא היא דאמרי...

לא ניכנס כאן לביאור של הסוגיה כולה, ואך נאמר בקצרה שבא בה פירוש המעמיד את המשנה כולה ב'מנחת חוטא' – ופירוש זה הינו אוקימתא המצמצמת משמעותית את חלות המשנה ביחס למובן ליטראלי שלה. המילים 'איכפל תנא...' אכן שוללות את עצם הפירוש; אין כאן התייחסות לתוכנו של הפירוש, אלא שלילה של הלגיטימציה שלו, וכמו בסוגיות הקודמות ניתן לומר שהשלילה הזו מהווה דחיה הרמנויטית. אולם במקרה זה קשה לנמק את שלילת הלגיטימיות של הפירוש בכך שמדובר בפירוש חריג בנוף התלמודי, שהרי העמדה של משנה שלמה על מקרה בודד, בדומה למה שנעשה כאן, איננה נדירה בתלמוד הבבלי. כאן יהיה קשה לטעון שמדובר בפירוש אשר 'קרע את החבל' ולכן הוגדר כלא לגיטימי. במילים אחרות, במקרה הזה ההתמקדות בפירוש והנסיון להבהיר מתוך אופיו המיוחד את המניעים לדחיית הפרשנות – אינה מסתברת, ולכן ננסה לבאר את הדברים בהמשך בדרכים אחרות.

2. אוקימתות דחוקות נוספות ללא 'אכפל תנא'

קושי שני במודל זה הוא בכך שישנן בבבלי עוד אוקימתות רבות ברמת 'זרות' לא פחותה, שאותן לא דוחים במילים 'איכפל תנא...'. כלומר, אין כאן עיקרון מארגן אשר מבאר את ייחודן של כל האוקימתות החריגות בשיח התלמודי. אוקימתות רבות שלכאורה היו יכולות 'לקרוע את החבל' – נותרות בסוגיות התלמוד קבילות לגמרי, בלא כל ערעור על הלגיטימציה שלהן. לעיל²⁰⁷ ראינו דוגמא אחת כזו – פירוש לפיו המשנה העוסקת בשיעור השתיה ביום הכיפורים עוסקת אך ב'עוג מלך הבשן'. פירוש זה, לא רק שלא מוצג כלא לגיטימי מבחינה הרמנויטית, הוא אף נותר כמסקנת הסוגיה.

דוגמאות כאלו ישנן לרוב. יתרה מזו, במקרים מסויימים, אותה אוקימתא בדיוק שהוגדרה בסוגיות דלעיל כפירוש לא לגיטימי מבחינה הרמנויטית, מתקבלת בלא כל עוררין במקומות אחרים בתלמוד הבבלי. כך למשל, ההעמדה 'בגומא', שנשללה בשתיים מהסוגיות לעיל, הינה קבילה לגמרי בפסחים דף ז ע"א. סוגיות בעירובין מח ע"א, ובזבחים נט ע"ב, משתמשות בפירושים המעמידים מקור מסויים 'בננס', על אף שפירוש זה גרר לעיל את התגובה 'איכפל תנא'. סוגיא בשבת צט ע"ב מעמידה משנה 'במחט', באופן דומה למדי

²⁰⁷ בפרק שישי, סעיף 2.

לזה שנדחה בעזרת 'איכפל תנא' בסוגיה שהוצגה לעיל.²⁰⁸ דוגמאות אלו, מחד גיסא, ומאידך גיסא מקרים רבים של אוקימתות זרות ומוזרות שנותרו בתלמוד הבבלי ללא כל ערעור על הלגיטימיות ההרמנויטית שלהן – מצביעים על כך שהסבר זה כוחו מוגבל. בהנחה שניתן לראות ב'איכפל תנא...' דוגמא של דחיה 'הרמנויטית', הרי שהתשובה שהוצעה כאן, המתמקדת באופיו של הפירוש עצמו, אינה מספיקה לבדה כביאור לתופעה וכסהבר לשאלה בה פתחנו – מה מייחד מומנטים אלו של רפלקסיה פרשנית בתוך השיח הפרשני בתלמוד הבבלי.

3. העדר אמת-מידה אחידה

הקושי השלישי בהסבר זה נעוץ בהעדרה של אמת מידה הרמנויטית לבחינת מידת הפער שבין הפירוש לבין הטקסט המתפרש. מתי ניתן יהיה לטעון שהפער גדול מדי ו'החבל נקרע' ומתי לא? יתר על כן, מבחינה הרמנויטית מונח כאן שישנו מובן 'פשוט-ליטראלי' כלשהו לטקסט, מובן שניתן להתרחק ממנו עד למרחק מסויים, אבל מעבר למרחק זה – 'החבל נקרע'. מהנחה זו התרחקתי כל שאפשר בפרקים הקודמים של העבודה, משום שלדעתי לא ניתן להצדיק אותה: המובן הפשוט, הראשוני והליטראלי האמור אינו אלא המובן הפשוט והליטראלי בעיני אדם בן דור ומקום מסויים. לכן הצעה זו לביאור הדחיות מסוג 'איכפל תנא...' על אף הפיתוי הרב שבה, מתקשה לעמוד בפני הביקורת ההרמנויטית.

ב. נקודת מבט שניה: הטקסט המתפרש

ההתמקדות במשנה שהיא מושא הפרשנות הנדחית על ידי המונח 'איכפל תנא...' מתבקשת, שהרי במונח עצמו מופיעה המילה 'תנא', המתייחסת למשנה המתפרשת או למחברה. מנקודת מבט זו ניתן לתרגם את 'איכפל תנא...' כך: 'האמנם דבריו הכפולים והרבים של התנא/המשנה'²⁰⁹ באו להשמיענו רק את זאת?!'. כלומר, אף שהדחיה מציגה

²⁰⁸ גם בפסחים ח ע"ב מעמידים משנה ב'שמא תאבד לו מחט', אבל שם האוקימתא שונה מעט מבסוגיות בשבת ובקידושין.

²⁰⁹ אגב אורחא נעיר, שקשה להכריע האם במילים 'איכפל תנא' מתייחסים לטקסט התנאי או לתנא ששנה את המשנה. במונחי השיח הפרשני המודרני, האם המוקד של הביקורת הוא חוסר התאמה של הפירוש לכוונת המחבר או חוסר התאמה של הפירוש לטקסט כשלעצמו? אולי חוסר היכולת להכריע בשאלה זו כרוך בכך שעבור השיח התלמודי הפער בין מחבר-הטקסט והטקסט כשלעצמו איננו כה חד. התנא נוכח בטקסט של המשנה והטקסט של המשנה הוא ביטוי חי של התנא. לתפיסה זו ניתן למצוא הדים בספרות התלמודית, באמירות כגון "דאמי ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: כל תלמיד חכמי שאומרין דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר" (בבלי, סנהדרין צ ע"ב. והשוו: בבלי יבמות צז ע"א, בכורות לא ע"ב; מדרש תהלים, ל, ד"ה ג. בחלק מהמקורות וכתבי היד בעל המימרא הוא ר' שמעון בן יהוצדק, אולם במרבית עדי הנוסח בעל המימרא הוא רשב"י) – אף שאין להתעלם מהאופי המיסטי של מימרא זו, היא מבטאת אחדות

את הפירוש עצמו כבלתי-ראוי, מערערת על הלגיטימיות ההרמנויטית שלו, המניע לערעור זה נעוץ באופיה של המשנה המתפרשת, לאמור: ייתכן ובמקרים אחרים, ביחס למקורות אחרים, ניתן היה להשתמש בכלי הפרשני בו השתמשו כאן; אולם אופיו של החומר התנאי אינו מאפשר שימוש בכלי פרשני זה ביחס לטקסט מסויים הזה. אין כאן דחייה טוטאלית של הלגיטימיות ההרמנויטית של סוג הפירוש, אלא הצבעה על כך שכלי פרשני זה לא מתאים לחומר המתפרש.

התבוננות על ששת המקרים בהם משתמשים ב'איכפל תנא', מאפשרת להצביע על מאפיין אחד דומיננטי של הטקסטים התנאיים המתפרשים. מאפיין זה אינו חוזר בכולם, ובכך ניגע בהמשך, אולם הוא חוזר בחלק גדול מהמקרים. כפי שנראה מייד, בסוגיות הללו האוקימתא צמצמה למקרה שולי משנה כללית, עקרונית ורחבה. להלן נראה כיצד הדברים באים לידי ביטוי בסוגיות השונות.

1. כתובות סב ע"א-ע"ב

נפתח את העיון דוקא בסוגיה שבה 'איכפל תנא' אינו בא לדחות פירוש אלא להקשות על משנה. במשנה במסכת כתובות, פרק ה משנה ו, נאמר:

המדיר את אשתו מתשמיש המטה, ב"ש אומרים שתי שבתות, בית הלל אומרים שבת אחת. התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות שלשים יום, הפועלים שבת אחת. העונה האמורה בתורה: הטיילין – בכל יום; הפועלים – שתיים בשבת; החמרים – אחת בשבת; הגמלים – אחת לשלשים יום; הספנים – אחת לששה חדשים, דברי רבי אליעזר.²¹⁰

חציה השני של משנה זו הינה המקור התנאי המרכזי לתדירות חובת קיום יחסי מין. זהו כלל עקרוני ומשמעותי ביותר ביחסים בין בני זוג. כלל זה בא אגב החלק הראשון של המשנה. חלק גדול מהפרק כולו עוסק במקרים בהם כתוצאה מהדרה שהדיר האיש את

בין האומר והאמירה, שנמשכת אף לאחר מותו. גם במקרה שלנו, המילים "איכפל תנא" לוכדות את התנא הדובר ביחד עם הטקסט התנאי ומתייחסות אליהם כאל ישות אחדותית, שהפירוש פגע במובנה המקורי. זאת ועוד, כפי שציינתי כמה פעמים בעבודה זו, במידה רבה ניתן להתייחס לשתי האסכולות ההרמנויטיות הללו – זו המתמקדת במחבר וזו המתמקדת בטקסט כשלעצמו – בחזא מחתא. משותפת לשתייהן התייחסות למשמעות ככזו המנותקת מהפרשן ואשר נוכחת מחוץ לו. לפי שתי האסכולות הפרשן אינו רלוונטי למעשה הפרשני, כיון שנקודה ארכימדית אובייקטיבית וחיצונית לו חייבת לכוון את הקריאה של הפרשן – לפי עמדה אחת כוונת המחבר, לפי השניה הטקסט כשלעצמו.

²¹⁰ בתוספתא המקבילה, כתובות פ"ה ה"ו (מהדורת ליברמן עמ' 73), אין נזכר ר' אליעזר כלל. אכן, בחלק מכתבי היד של התוספתא חסרה כל הסיפא העוסקת בגמלים ובספנים (עיינו באפראט במהדורת ליברמן).

אישתו מדבר-מה עליו להתגרש ממנה. בחלק הראשון עוסקים במי שהדיר את אשתו מתשמיש המיטה, ואף שם הדברים מנוסחים בצורה של כלל. שני הכללים הללו קשורים זה לזה, שכן החובה לגרש במקרה של הדרה מתשמיש המיטה נובעת מחובה המוטלת על הגבר לקיים יחסי מין עם אשתו בתדירות מסוימת. לפנינו איפוא שני כללים משמעותיים בחיי המשפחה. והנה, על היחס בין שני הכללים הללו שואלים בתלמוד הבבלי:

אמר ליה רבה בר רב חנן לאביי: איכפל תנא לאשמועינן טייל ופועל?

נבאר את השאלה. לפי הכלל הראשון, לדעת בית הלל (שהלכה כמותם ובה מתמקדים בסוגיה) מי שהדיר את אשתו מיחסי מין למשך שבוע אחד חייב לגרשה ולתת לה כתובה. אולם לפי הכלל השני ממילא רוב הגברים חייבים בקיום יחסי מין עם נשותיהם לכל היותר פעם בשבוע, ורק הטיילים והפועלים חייבים בכך בתדירות גבוהה יותר. לפיכך, שואל רבה בר חנן, האמנם הכלל הראשון, המנוסח בלשון כללית, מתייחס רק לטיילים ולפועלים, שרק הם מחוייבים בקיום יחסי מין בכל שבוע וממילא יש צידוק לחיובם בגירושין אם הדירו את נשותיהם?²¹¹

בסוגיה זו רבה בר חנן מקשה בעזרת 'איכפל תנא' על המשנה עצמה ולא על פירוש למשנה, ועל כן נראה שההתמקדות במשנה היא הדרך הטובה ביותר להסביר את הקושיה: היא נובעת מכך שבמשנה ישנו כלל המנוסח בצורה רחבה ועקרונית, ומאידך רכיבים נוספים בתוך אותה משנה מצביעים על כך שבפועל הכלל מתייחס למנעד מצומצם של מקרים. הדגש בהסבר זה הוא על המילה 'איכפל' – קָפַל – הבאה לומר שדברים 'כפולים', כלומר מרובים וכלליים, המצויים במשנה, הינם בפועל מועטים ומצומצמים.

להלן נראה באילו מקרים ביאור דומה לזה יכול לשמש אותנו על מנת להתמודד עם השאלה המעסיקה אותנו כאן – מה מייחד את המקרים בהם 'איכפל תנא' מוסב על פירושים בתלמוד הבבלי.

2. שבת ד'ע"א - ה'ע"א

²¹¹ רש"י (בד"ה 'איכפל תנא לאשמועינן טייל ופועל'), פירש את הקושיה על פי הסוגיה הקודמת, בה הבחינו בין פועל העושה מלאכתו בעירו "שדרכו לשמש שתיים בשבת (=בשבוע)", לבין פועל העושה מלאכתו בעיר אחרת שדרכו לשמש פעם אחת בשבת. לפי רש"י הקושיה מחריפה עוד יותר שכן יוצא שהכלל הראשון מתייחס רק לפועל המשמש בעירו ולטייל. נראה ששתי מוטיבציות מובילות את רש"י. ראשית, הרצון לפרש את הסוגיה לאור הסוגיה הסמוכה, שכן נראה שהוא תפס את שתיהן כמכלול אחד. שנית, החרפת הקושיה בשיטת רש"י, כפי שהוצגה כאן, היא משמעותית למדי משום שרוב הגברים הם, כך מסתבר, פועלים. וממילא כשהתנא בא לאשמועינן טייל ופועל, הוא מתייחס לרוב הגברים. אבל לפי החלוקה בה משתמש רש"י אכן אין התנא מתייחס לרוב הגברים אלא רק לטיילים ולפועלים שבעירם. אני פירשתי את הקושיה אחרת בשל העובדה שבקושיה נאמר 'פועל' סתם בלא ההבחנה בה השתמש רש"י.

הקושיה 'איכפל תנא' בסוגיית שבת ד ע"א - ה ע"א, מתייחסת לפירוש שפירשו שם את המשנה הראשונה של מסכת שבת, בה נאמר כך:

יציאות השבת, שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ.
כיצד? העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים.
פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה והוציא – העני חייב ובעל הבית פטור.
פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני, או שנטל מתוכה והכניס – בעל הבית חייב והעני פטור.
פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה, או שנתן לתוכה והוציא – שניהן פטורין.
פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה והכניס – שניהם פטורין.²¹²

משנה זו פותחת את מסכת שבת ואת סדר מועד, והניסוח הכללי שבה בולט לעין. משנה זו מגדירה את עקרונות מלאכת הוצאה, מלאכה לה הוקדש מקום במשנה יותר מלכל מלאכה אחרת (מסכת עירובין כולה ומספר פרקים במסכת שבת). כפי שכבר ראינו, לפי הפירוש שהוצע בתלמוד הבבלי, משנה כללית ועקרונית זו עוסקת לא באדם הרגיל והסביר אלא 'בשוחה', 'בגומא' או 'בננס'.²¹³

אם נתמקד במשנה המתפרשת, הדחיה 'איכפל תנא...' מצביעה על כך שהשימוש כאן באוקימתא אינו לגיטימי משום שאוקימתא היא כלי פרשני המצמצם את חלות ההלכה המתפרשת – ובמקרה זה לא סביר לצמצם כלל כה עקרוני אל מקרה כה שולי. מהלך זה הינו דחייה הרמנויטית, משום שהוא מצביע על גבולות השימוש הלגיטימי באוקימתא: ביחס למשנה עקרונית זו האוקימתא אינה כלי פרשני ראוי. הווה אומר, אין כאן דחייה עקרונית של האוקימתא בשל קיצוניותה, אלא דחיה מקומית של האפשרות לבצע צמצום משמעותי כל כך בשל רוחבה של המשנה המתפרשת.

3. מנחות יא ע"ב – יב ע"ב

הקושיה 'איכפל תנא' בסוגיית מנחות יא-יב, מוסבת על המשנה הבאה:

²¹² משנה שבת, א, א.

²¹³ ראו סעיף א1 לעיל.

הקומץ את המנחה לאכול שיריה בחוץ או כזית משיריה בחוץ, להקטיר קומצה בחוץ או כזית קומצה בחוץ, או להקטיר לבונתה בחוץ פסול ואין בו כרת.

לאכול שיריה למחר או כזית משיריה למחר, להקטיר קומצה למחר או כזית מקומצה למחר, או להקטיר לבונה למחר פיגול וחייבין עליו כרת.

זה הכלל: כל הקומץ [או] נותן בכלי, המוליד, המקטיר, לאכול דבר שדרכו לאכול ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר, חוץ למקומו פסול ואין בו כרת, חוץ לזמנו פיגול וחייבין עליו כרת, ובלבד שיקריב המתיר כמצותו...²¹⁴

זוהי משנה בפרק ראשון של מסכת מנחות. השימוש במילים 'זה הכלל' באמצעותה מדגישה את היותה משנה כללית ועקרונית, אולם חשיבותה בולטת גם ללא ביטוי מפורש זה. משנה זו מתייחסת לקמיצת המנחות כולן, דהיינו לכל הקרבנות מן הצומח, ומגדירה את עקרונות הפיגול, הפסול, 'חוץ לזמנו' ו'חוץ למקומו'. היא גם מגדירה מתי חייבים בכרת ומתי אין חייבים בכרת, בעשיית מעשים אלו. לפיכך, מדובר במשנה עקרונית וחשובה המציבה כללים מרכזיים במערכת הקרבנות של משנת התנאים.

כתוצאה משיקולים פרשניים שונים, בתלמוד הבבלי מצמצמים את המשנה הזו ביותר: לפי הסוגיה, משנה זו אינה מתייחסת לכל סוגי המנחות, אלא לקמיצה של 'מנחת חוטא'. זהו צמצום רב ביותר של תחום חלות המשנה: ממשנה כללית המביעה עקרונות משמעותיים ביחס לכל המנחות, קובעים בסוגיה שהמשנה הזו עוסקת רק באחת מהמנחות.

בהתמקדנו בטקסט המתפרש, הרי ששוב ניתן לומר שדחיית פירוש זה בעזרת 'איכפל תנא...' מבקרת את הפער העצום בין רוחב היריעה של המשנה וחשיבות הרכיבים הנידונים בה במבט ראשון, לבין תחום החלות המצומצם שמוצע באוקימתא. הדחיה 'איכפל תנא' עושה זאת בלא לבאר דבר מעבר לעצם ההכרזה כי לא ייתכן שהמשנה טרחה וכפלה דבריה על מנת להשמיענו את דינו של 'קומץ דמנחת חוטא'. לפיכך נראה, שוב, שבמשפט זה דוחים את המתודה הפרשנית עצמה ומכריזים שהיא בלתי קבילה. כמו במקרה הקודם, מנקודת מבט זו לא נראה שיש כאן שלילה גורפת של האוקימתא ככלי פרשני אלא הצבעה על גבולותיה: משנה כל-כך רחבה ועקרונית, אין זה לגיטימי לפרש באוקימתא כה מצמצמת.

יחד עם זאת, אפשר לראות בסוגיה זו עד כמה הדברים דינאמיים ונתונים לשיקול דעת פרשני. בשלב הבא בסוגיה משיבים על הדחיה:

²¹⁴ משנה, מנחות, א, ג. הפסקה הבאה במשנה (משנה ד) היא למעשה המשך של הכלל המצוי במשנה זו, עובדה המחזקת את היות המשנה הזו 'משנה כללית', וכמו שנבאר להלן.

אין. וכן כי אתא רב דימי א"ר אלעזר, קומץ דמנחת חוטא הוא, ורבי אלעזר היא.

היגד זה אינו מקבל את הדחיה, אלא דווקא את העמדת המשנה על המקרה המצומצם, למרות רוחבה של המשנה. השיח הפרשני שבסוגיה מביע אמביוולנטיות ביחס לאוקימתא בה אנו עוסקים. מחד, ישנו פער קיצוני בין רוחב תחום החלות של המשנה כפי מובנה הליטראלי לבין צימצומו על ידי האוקימתא; מאידך, בשיח הפרשני התלמודי פירושים כאלו הם בדרך-כלל לגיטימיים, שכן המנעד הפרשני שמאפשר שיח זה הוא רחב מאד.²¹⁵

4. קידושין כו ע"א-ע"ב

במשנה פרק ראשון של מסכת קידושין מתוארות דרכי הקנין בתחומים שונים. כך, מתואר בו כיצד נקנים אשה, עבד עברי, עבד כנעני, בהמות, נכסים שאין להם אחריות ונכסים שיש להם אחריות. כל החלק הזה של הפרק שייך למה שכונה כאן 'הלכות כלליות ועקרוניות' – כללים הלכתיים חשובים שיש להם השלכות רחבות-היקף. וכך לשון המשנה האחרונה ברצף הלכות אלו:

נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה, ושאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה.

נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות, בכסף ובשטר ובחזקה.

וזוקקין נכסים שאין להם אחריות את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן.²¹⁶

בסוגיה בתלמוד הבבלי מעמתים בין כלל זה לבין כלל אחר, המצוי בדברי רבי עקיבא במשנה במסכת פאה:

רבי אליעזר אומר: קרקע בית רובע חייבת בפאה.

²¹⁵ ראוי לציין שזהו אחד משני המקומות בתלמוד הבבלי שהדחיה 'איכפל תנא' שבה ונדחית. ייתכן והדבר קשור אופיו של היחס בין הפירוש והטקסט המתפרש. הפירוש שניתן כאן אמנם צימצם את המשנה מאד, אולם אין הוא מציע להעמיד אותה במציאות רחוקה מעולמה האינהרנטי (כגון 'בנסי' או 'במחט'): 'קומץ דמנחת חוטא' הינו בכל מקרה אחד מהמנחות ברשימת המנחות במשנה זו. צמצום הכלל כולו כך שיתייחס אליה בלבד, הוא אמנם צימצום משמעותי, אולם הוא עדיין משאיר את התוכן של המשנה בשדה השיח האינטואיטיבי שלה – עולם המנחות. לכן אולי קל יותר לסוגיה להתייחס לאוקימתא זו בסופו של חשבון כאל אוקימתא 'שגרתית' ולגיטימית, אף כי בתחילה הפער בין הכלל הגדול לצמצומו עורר תמיהה שבוטאה במילים 'איכפל תנא'.

²¹⁶ משנה, קידושין, א ה.

רבי יהושע אומר: העושה סאתים.

ר"ט אומר: ששה על ששה טפחים.

רבי יהודה בן בתירה אומר: כדי לקצור ולשנות, והלכה כדבריו.

ר"ע אומר: קרקע כל שהוא חייבת בפאה, ובבכורים, ולכתוב עליו פרוזבול,

ולקנות עמו נכסים שאין להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה.²¹⁷

ארבעת התנאים הראשונים מגדירים את שיעור הקרקע החייבת בפאה. אמנם גם זה 'כללי', קביעה בעלת משמעות רחבה, אולם באופן יחסי תחומו של כלל זה מצומצם. על רקע זה בולט עד כמה רחב תחום החלות של הכלל שקובע רבי עקיבא. למעשה, ר' עקיבא מגדיר את שיעור הקרקע לעניין חלק גדול מן התחומים בהלכה שיש לקרקע משמעות עבורם. בדבריו 'מנצלי' ר' עקיבא את ההתייחסות לשאלת שיעור הקרקע לעניין מצוות פאה, ומשתמש בשאלה זו כמפתח להצבעה על עקרון רחב הרבה יותר.

בשל העימות בין שני הכללים הללו, מעמידים בסוגית התלמוד הבבלי את המשנה ממסכת פאה במקרה בו נעץ אדם מחט בקרקע, לאמור: אותה 'קרקע כלשהו' עליה מדבר ר' עקיבא היא קרקע בגודל מזערי, הראוי לנעוץ בה מחט.²¹⁸ הוה אומר, הכלל של רבי עקיבא נועד לקבוע אך את הדין של קרקע מזערית. על כך שואלים בסוגיה "איכפל תנא לאשמועי מחט?!". כנאמר לעיל, לא בא כל הסבר לתרעומת זו, והדבר מצביע על קושי בעצם הצורה הפרשנית. מתוך ההתמקדות בטקסט המתפרש, שוב ניתן לומר שצומצם כאן כלל יסודי ומרכזי בידי קרקעות. רב יוסף, בעליה של קושיה זו בסוגיה, הבין כנראה בתחילה של'קרקע כלשהו' יש מובן סמלי ור' עקיבא בא לומר שעל מנת לקנות מטלטלין עם הקרקע אין צורך בקרקע מספיק גדולה בשביל שהמטלטלין הנקנים יוכלו להיות מונחים ('צבורים', בלשון הסוגיה) עליה. הצורך בקרקע הוא סמלי, ברגע שישנה קרקע כלשהי ניתן לקנות יחד עימה מטלטלים. לפי מובן זה המשנה בפאה הינה כלל מרכזי ומשמעותי המתייחס לכל קנייני הקרקעות. הפירוש של ר' שמואל בר ביסנא מציע קריאה ליטראלית של לשון המשנה, ובכך מצמצם את חלות המשנה כך שתדבר רק על מצב בו אדם רוצה לקנות מחט אגב קרקע. זהו, כמובן, צמצום משמעותי ביותר של תוכן המשנה כפי שהבינו רב יוסף, ומכאן אולי התרעמותו ודחיית האוקימתא כולה.

דברי ר' שמואל בר ביסנא בסוגיה זו הינם דוגמא של פירוש אמוראי אשר הופך לחלוטין את המובן הליטראלי של המשנה כפי שהבינו רב יוסף. לפי רב יוסף, כשנאמר במשנה 'קרקע כלשהו' הכוונה היתה דווקא להרחיב את תחומו של הדין כך שיחול על כל הקרקעות, בכל שיעור שהוא – מ'קרקע כלשהו' ומעלה. אולם רב שמואל בר ביסנא

²¹⁷ משנה, פאה, ג.ו.

²¹⁸ ראו סעיף א2 לעיל.

בפירושו הפך את הדברים על הראש וקבע שהמשנה מתייחסת רק ל'קרקע כלשהו', ואילו בקרקעות גדולים יותר אין הדין כמו הכלל המצוי בה.²¹⁹ האינטרס העומד מאחורי הפירוש קשור לשאלה האם 'בעי צבורים' או לא – האם חייבים המטלטלים הנקנים עם הקרקע להיות עליה בעת הקנין או שקיומה של הקרקע הוא קיום סמלי. רב יוסף ניסה להוכיח מדברי ר' עקיבא שלקרקע יש תפקיד סמלי בלבד ולכן 'לא בעי צבורים'. ר' שמואל בר ביסנא ניסה לערער על עמדה זו ולתמוך בעמדה השניה, ולכן היה צריך לפרש את דברי ר' עקיבא באופן שיהפוך את משמעותם לחלוטין: ר' עקיבא לא בא לומר ש'לא בעי צבורים' אלא בדיוק להפך, שכן 'בעי צבורים' – המחט ה'צבורה' על אותה 'קרקע כלשהו'. בהפיכת המשמעות ההלכתית של המשנה גלומה גם הפיכתה של משנה כללית ועקרונית למשנה שולית וזניחה.²²⁰ ולפי נקודת המבט שאנו מציעים כאן, זה מה שהוביל את רב יוסף להתקומם כנגד המתודה הפרשנית: הקושיה 'איכפל תנא' באה כתגובה לצמצום של משנה רחבה ועקרונית למקרה מצומצם מאד (תרתני משמע), וניתן לומר שזהו המניע לדחייה זו של עצם המהלך הפרשני.

נקודת מבט שניה: סיכום

בעמודים האחרונים נבחנו ארבע מבין ששת הסוגיות שבהן מופיע המונח 'איכפל תנא', וראינו כי בכל ארבעת המקומות המשנה שביחס אליה משתמשים במונח היא משנה עקרונית, המביעה כללים בעלי משמעות הלכתית רחבת היקף. לאור זאת ניסיתי לשער שהדחייה 'איכפל תנא' מופיעה כאשר משנה המביעה כלל עקרוני במיוחד מצומצמת על ידי פירוש אוקימתא לכלל מקרה מינימלי ונקודתי מאד. הפער המשמעותי בין רוחב חלות המשנה במבט ראשון וצמצום חלות המשנה במבט שני – הוא הגורם לדחייה עקרונית של המתודה הפרשנית.

²¹⁹ לפנינו דוגמא נאה לעד כמה בעייתי הוא המונח 'מובן ליטראלי'. ניתן לומר שהמובן הליטראלי של המשנה הוא כפירושו של ר' שמואל בר ביסנא, דהיינו שר' עקיבא דיבר על קרקע כלשהו, קרקע בשיעור קטן ביותר שאפשר לדמיין – אבל ניתן גם לומר שהמובן הליטראלי של 'קרקע כלשהו' הוא קרקע 'וירטואלית', כמו שהבין רב יוסף. שני הפירושים יכולים להוות 'מובן ליטראלי' של המשנה.

²²⁰ זוהי הסוגיה השניה בה נדחית הדחייה 'איכפל תנא', וכך השיב רב אשי לדברי רב יוסף: "מאן לימא לן דלא תלה בה מרגניתא דשוויא אלפא זוזי" – ייתכן שעל המחט הזו תלויה אבן יקרה ששוויה הון רב, וממילא המשנה אינה עוסקת בדבר-מה שולי כגון 'קנייני מחטים'. נראה שרב אשי אינו מתייחס בתשובתו למה שהטריד את רב יוסף: רב יוסף התרעם על העמדת משנה כה מרכזית במקרה כה שולי, העמדה המפקיעה את המשמעות ההלכתית של המשנה המרכזית הזו; ואילו רב אשי הבין שרב יוסף הוטרד מכך שמשנה כללית זו דיברה על דבר-מה כה שולי כקנין של מחט, ולכן טען שגם קנין של מחט יכול במקרים מיוחדים להוות קנין בעל ערך רב.

כידוע, בדרך-כלל טקסטים מהמשנה, ומקורות תנאיים בכלל, אינם מרבים בכללים. המשנה וייתר המקורות התנאיים הינם טקסטים קזואיסטיים באופיים, ולרוב מובעות במשנה נורמות בנוגע לשורה של מקרים, מקרה אחר מקרה. רק לעתים רחוקות יחסית מנסחים כללים ועקרונות בהתייחס לנורמות הללו.²²¹ ניתן להצביע על הבדל בין אוקימתא המתייחסת להלכה קזואיסטית לבין אוקימתא המתייחסת להלכה המביעה כלל. במקרה של אוקימתא המתייחסת להלכה קזואיסטית – ואלו הן מרבית האוקימתות – הפירוש אינו 'מכונן' הבדל מהותי באופי הספרותי ובתפקיד הטקסטואלי של ההלכה אותה מצמצמים. כלומר, הפירוש נטל הלכה שעסקה במקרה ספציפי ואך הגדיר מחדש מהן הנסיבות שבהן עוסק מקרה ספציפי זה. לעומת זאת, בפרשנות אוקימתא המתייחסת להלכה 'כללית', הצמצום של ההלכה על ידי פרשנות האוקימתא משנה את האופי הספרותי והתפקיד הטקסטואלי של ההלכה. לפני כן הלכה זו הייתה כלל, עקרון מארגן בתוך המערכת ההלכתית, ומעתה היא לא יותר מעוד הלכה קזואיסטית. הפירוש החדש שינה את הזהות הספרותית של ההלכה המתפרשת, את התפקיד שלה בתוך מערכת הנורמות התנאיות. ניתן להציע ששינוי זה הוא יותר משמעותי מאשר שינוי פרטי בנסיבות שביחס אליהן מיוחסת ההלכה.

ייתכן וכאן עובר אחד מגבולות הלגיטימיות הפרשנית, שסוגיות 'אכפל תנא' מצביעות עליו: המשחק הפרשני, ובמיוחד בכל האמור בפירושי האוקימתא, פתוח וחופשי ביותר. החופש הפרשני הוא לגיטימי לגמרי – כל עוד הפרשנות אינה יוצרת התנגשות מהותית עם התפקיד הספרותי הבסיסי של הטקסט המתפרש. אולי זהו המובן של המילים 'אכפל תנא' לאשמעינן כולי האי' – האומנם טרח וכפל התנא את דבריו, כלומר התנסח באופן כה כללי, רק בשביל לומר לנו דבר מצומצם שכזה!?

אם אכן השערה זו נכונה, הרי שההתנגדות ההרמנויטית מסוג 'אכפל תנא' מופיעה במקרה שבו הפרשנות חרגה אל מעבר למתן מובן חדש לתוכן של טקסט נתון. במקרים האלו, בהם הופכים כלל במקרה פרטי מצומצם, הפירוש כביכול מבקש להפוך את הטקסט לבעל תפקיד שונה בשיח ההלכתי. הלגיטימיות ההרמנויטית בתלמוד מעניקה חופש לתת פשר חדש לנורמה, להלכה מתוך ההלכות בקורפוס התנאי, וזאת אפילו על ידי מיקום שלה בהקשר חדש לגמרי שישנה לגמרי את תנאי המימוש של הנורמה, כמו במקרה של פרשנות אוקימתא. הלגיטימיות הפרשנית נשללת כאשר הפירוש כביכול שולל מהטקסט את התפקיד הספרותי שלו.

²²¹ יש להעיר, שבמקרים רבים גם הכללים התנאיים עצמם מנוסחים בשפה קזואיסטית. למשל, המשנה הראשונה במסכת שבת היא ללא ספק משנה כללית ועקרונית, ובכל זאת הניסוח שלה הוא בצורה של שורת מקרים.

מה המשמעות של העובדה שדווקא ריקון הטקסט מתפקידו הספרותי גורמת לחכמי התלמוד לשלול את הלגיטימיות ההרמנויטית של הפירוש? ניתן להציע, שעל אף האופי החופשי והפרוע של המשחק הפרשני בתלמוד הבבלי, ישנה הקפדה ייתרה על 'כבודן' של אבני הבניין של הדיון, שהן המסורות והמקורות הקדומים בהם דנים ואותם מפרשים. בשביל שהחופש לתת פשר ותוכן עדכני למקורות יתאפשר, המסגרת – הבנויה ממסורות ומקורות קדומים ויציבים – חייבת להישמר. יציבות זו באה לידי ביטוי למשל בהקפדה על תיעוד שלשלת המסירה, בהקפדה על הנוסח, כולל מאמץ להגיהה אותו לשם ייצובו – וגם, כך ניתן לשער כאן, בהקפדה על כך שהפירוש לא ירוקן את הטקסט המתפרש מתפקידו הספרותי.

קשיים בנקודת המבט השניה

גם השערה זו איננה נקיה מקשיים. הקושי הראשון נעוץ בכך שהאוקימתא, כמתודה פרשנית, עניינה במקרים רבים צימצום של משנה רחבה והעמדתה על מקרה שולי; זוהי למעשה, לפי כמה חוקרים, הגדרת המונח 'אוקימתא'.²²² ואכן, ניתן למצוא במקומות רבים נוספים בתלמוד הבבלי פרשנות המצמצמת הלכות עקרוניות מהמשנה למקרה נקודתי מאד. לכן, לא ניתן לומר באופן חד-משמעי ש'איכפל תנא' מופיע כתגובה אולטימטיבית למקרים של צמצום משמעותי של כלל תנאי על ידי פירוש תלמודי. אמנם, זה כשלעצמו איננו שולל לחלוטין את ההסבר הזה, אלא מגביל את כוח הביאור שלו.

את הקושי השני ניתן להציג לאור שתי הסוגיות הנוספות בהן מופיע המונח 'איכפל תנא'. בזבחים טו ע"א, בתוך מהלך הסוגיה מובאת הלכה מן המשנה זבחים ג, ב, בה נאמר שאם נשפך דם שחיתת הקרבן מהכלי לריצפה ואספו הכהן ונתנו על המזבח – הקרבן כשר. בסוגיה מעמידים הלכה זו "במקום מדרון, איבעית אימא בגומא, ואיבעית אימא בסמיכא", ופירושים אלו נדחים במילים "איכפל תנא לאשמעין כל הני". בבבא מציעא מו ע"ב, מפרשים את המשנה המלמדת כיצד ניתן להערים על הפרשת תרומות ומעשרות, ובשורה של מהלכים פרשניים מעמידים אותה כמי שעוסקת באדם חסר-כל העומד עירום בגורן שאינה שלו. גם פרשנות זו נדחית על ידי המונח "איכפל תנא...". בשני המקרים הללו אמנם בוצע מהלך פרשני של צימצום ההלכה התנאית, אולם קשה לומר שההלכות שצומצמו כאן הינן הלכות 'כלליות' במיוחד. דהיינו, בשתי הסוגיות הללו הפער בין המשנה במובנה הליטראלי לבין הצימצום של המשנה על ידי הפרשנות – אינו גדול בצורה משמעותית, ואף על פי כן משתמשים במונח 'איכפל תנא' על מנת לדחות את הפירוש. מכאן, שוב, שאף כי במרבית המקרים 'איכפל תנא' אכן מופיע כדחייה במקרה של צמצום

²²² עיינו בביבליוגרפיה המובאת בהערות 36-37 לעיל.

מאד משמעותי במובנו של הטקסט המתפרש, עדיין אין בכך בכדי לבאר את כל המקרים בהם משתמשים ב'איכפל תנא' על מנת לדחות פרשנות.

ג. נקודת מבט שלישית: השיח הפרשני

אפשרות נוספת לביאור ייחודה של הדחייה ההרמנויטית מהסוג 'איכפל תנא', תתמקד בשיח הפרשני שבתוכו מצויים הן המהלך הפרשני והן הדחייה מהסוג 'איכפל תנא'. כפי שנראה מיד, במקרים מסויימים ניתן להצביע על האופן שבו הדחיה 'איכפל תנא' תואמת היטב את המגמה של הסוגיה, כפי שהיא משתקפת בשיח הפרשני שלה. במקרים אלו ניתן אף להראות כיצד אינטרסים שונים שעליהם ניתן להצביע בתוך הסוגיה מקבלים חיזוק משמעותי כתוצאה מהשימוש ב'איכפל תנא'.

אקדים ואומר, שכאשר אני מבאר להלן בצורה כזו את הדחיות מהסוג 'איכפל תנא', אני מניח שהדחייה ההרמנויטית החריגה מהווה 'כלי עבודה כבד' בתוך השיח של הסוגיה. דהיינו, משום שמדובר בצורת דחייה חריגה, הפועלת דרך הרובד ההרמנויטי של הפירוש ולא דרך התוכן שלו – ניתן לומר שהחריגה הזו מהווה אמצעי להפעלת כוח דחייה 'חזק' כנגד הפרשנות. אנסה להראות שהפעלת סוג כזה של כוח משרתת את מגמת הסוגיה ואת האינטרסים המצויים בשיח שלה.

1. שבת ד"א – ה"ע"א

הסוגיה במסכת שבת, אליה התייחסנו כבר פעמיים לעיל, עוסקת במשנה הראשונה של המסכת ועניינה איסור הוצאה מרשות לרשות. בכדי לעמוד על מגמת הסוגיה, נביא אותה לכל ארכה (בדילוגים):

פשט העני את ידו לפנים.

והא בעינא עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה וליכא?

אמי רבה, הא מני? ר' עקיבא היא, דאמי לא בעינן מקום ארבעה. דתנן, הזורק... ר' עקיבא מחייב וחכמים פוטרין... ודילמא הנחה הוא דלא בעינן, הא עקירה בעינן?

אלא אמי רב יוסף, הא מני? רבי היא. הי רבי? אילימא הא רבי, דתניא זרק ונחה... רבי מחייב וחכמים פוטרין, ודילמא התם... כדאביי דאמר אביי... אלא הא רבי, דתניא הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרין, ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה רבי שתיים, אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה, אלמא לא בעי רבי לא עקירה ולא הנחה מעל גבי מקום ארבעה. והא איתמר עלה, רב ושמואל

דאמרי תרוייהו לא חייב רבי אלא ברשות היחיד מקורה, דאמרינן ביתא
כמאן דמליא דמיא, אבל שאינו מקורה לא...

אלא אמר ר' זירא, הא מני? אחרים היא, דתניא אחרים אומרים עמד במקומו
וקבל חייב נעקר ממקומו וקבל פטור... שמע מינה לא בעינן מקום ארבעה.
ודילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן? והנחה נמי, דילמא דפשט
כנפיה וקבלה?

א"ר אבא מתני' נמי כגון שקבלה בטרסקל. והא ידו קתני? טרסקל שבידו...
קשיא לר' אבהו, מי קתני טרסקל שבידו? ידו קתני!

אלא אמר ר' אבהו, כגון ששלשל ידו למטה משלשה וקבלה.
והא עומד קתני? בשוחה. איבעית אימא. בגומא. ואיבעית אימא בנס.

איכפל תנא לאשמועינן כל הני!!

אלא אמר רבא,²²³ ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה. וכן כי אתא
רבין אמר ר' יוחנן, ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.²²⁴

הסוגיה נפתחת בשאלה "והא בעינא עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה וליכא", ולפי
חלק מעדי הנוסח בשאלה המקבילה "פשט העני את ידו, אמאי חייב?", והיא בנויה כרצף
של שש תשובות לשאלה זו. חמש התשובות הראשונות הינן פירושי אוקימתא משני סוגים
למשנה. שלושת הפירושים הראשונים מעמידים את המשנה בדעת יחיד, על פי העקרון
הבא: משנה זו היא דעת חכם בודד או חכמים בודדים, שרק הם סוברים כי אין צורך
במקום ארבעה על ארבעה, אבל מרבית החכמים כן מחייבים מקום ארבעה על ארבעה. שני
הפירושים הבאים משתמשים בסוג אחר של אוקימתא. הם מעמידים את המשנה
בסיטואציה חריגה, כאשר לאור ההעמדה הזו אכן יש עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה
על ארבעה. חמשת הפירושים הללו נדחים ורק הפירוש הבא, של רבא, מתקבל. רבא
משתמש בטכניקה פרשנית אחרת. הוא יוצר קטגוריזציה מופשטת של המונח 'ארבעה על
ארבעה', על ידי הקביעה שידו של האדם חשובה לו כארבעה על ארבעה. הפשטה זו עוקפת
את הבעיה הפרשנית של הסוגיה. בעזרתה, רבא אינו נזקק להשתמש באף אחת משתי דרכי
הפרשנות הקודמות (שהן היותר מקובלות בפרשנות התלמודית); הוא לא מעמיד את
המשנה בדעת מיעוט או בסיטואציה חריגה.

כטענת כמה חוקרים, הסוגיה אינה רצף סתמי ואקראי של תשובות אלא ארוגה על פי
מבנה מוגדר ומכוון:

²²³ עיינו בהערה 194 לעיל.

²²⁴ נוסח כ"י אוקספורד 366, בחירת המילון ההיסטורי.

סוגיא זו אין להעמידה, אלא אם כן נאמר שהדחיות בין האוקימתות האמוראיות, אינן מן האמוראים עצמם, אלא מסתמא דגמרא המאוחר להם. מטרתם איננה להסביר למה בחרו האמוראים באוקימתות שלהם, אלא להכריע (וההכרעה היא של הסתמא דגמרא) כדברי האמורא האחרון, כדברי רבא.²²⁵

מבלי להכנס לכל הניתוח הספרותי המפורט שעל פיו ניתן להוכיח כי הסוגיא בנויה ומתוכננת היטב, נידרש כאן אך לשורה התחתונה של הניתוח הזה: הפתרון של רבא²²⁶ היה הטוב ביותר בעיני בעלי הסוגיא, ולכן בנו את הסוגיא כך שנדחות בה הדעות שקדמו לרבא ופינו את הבמה' להצגת עמדתו של רבא.

ברצוני לטעון, הפיתרון של רבא חריג לא רק ברמה המשפטית-הלכתית, דהיינו שהוא עושה שימוש בהפשטה משפטית משוכללת ויעילה יותר מאשר זו של החכמים האחרים. משמעות מרכזית של חריגותו באה לידי ביטוי בהיבט ההרמנויטי של הסוגיא. בסוגיא זו ניתן להצביע על מודעות הרמנויטית, גם אם מודעות זו אינה נאמרת מפורשות: העובדה שהפירושים בסוגיא מסודרים לפי קבוצות שהקשר ביניהן מתקיים במישור ההרמנויטי ולא במישור של התוכן, מוכיחה זאת.²²⁷ כאמור, בשלושת הפירושים הראשונים נעשה שימוש בכלי הרמנויטי זהה, ואף בין שני הפירושים האחרונים ישנו מכנה משותף הרמנויטי בולט. לעומת זאת, הפיתרון של רבא איננו פירוש אוקימתא כלל, אלא פירוש שעושה שימוש בהפשטה, ביצירה של קטגוריה הלכתית-משפטית חדשה. הוא ממוקם, לפיכך, בסוף הרשימה, מחוץ לקבוצות ההרמנויטיות האחרות.

²²⁵ הלבני תשמ"ב, עמ' ח, וראו דבריו בעמ' ח-יא. כן השוו: ברנדס תשס"ד, עמ' 18 ואילך. הלבני וברנדס נאמנים לתפיסת התהוות התלמוד של הלבני עצמו (עינינו לעיל, במבוא), לפיה ניתן להבדיל בצורה טובה יחסית בין מקורות ומסורות מוקדמים לבין רובד העריכה המאוחר, הסתמא דגמרא. כפי שכתבתי לעיל אני מסתייג מכמה רכיבים מהותיים של עמדה זו, אולם בכל מקרה הניתוח הספרותי של הסוגיא שערכו הלבני וברנדס מראה בצורה סבירה למדי שלפנינו טקסט מאורגן היטב על ידי יד מכוונת. זאת, אף אם צורת התהוותו שונה מזו שמניחים השניים, ואף אם לא ניתן להפריד בצורה כה ברורה בין הרבדים ההיסטוריים מהם נוצר הטקסט.

²²⁶ בסיפא של הסוגיא מובאות מסורות לפיהן כבר ר' יוחנן פירש גם הוא את המשנה בדיוק כמו רבא, מה שמעלה כמה שאלות ביחס למבנה הסוגיא, ומחזק, בסופו של דבר, את התחושה לפיה לפנינו טקסט ערוך לתלפיות. על כך ראו: הלבני וברנדס (שם).

²²⁷ על עצם החלוקה לשתי קבוצות של אוקימתות כבר עמדו הלבני (שם, עמ' ט) וברנדס (שם, עמ' 25-27), אולם הם לא עמדו על חשיבות העובדה שהחלוקה המבנית היא על פי קריטריונים הרמנויטיים דוקא. ברנדס (שם) אף קובע שהחלוקה בין הקבוצה הראשונה לשניה היא בין אמוראי בבל לאמוראי ארץ-ישראל (למרות שהוא מודה שלאור ריבוי האמוראים ששם ר' אבא אין להוכיח שזהו ר' אבא הארץ-ישראלי דווקא), אבל הוא לא מציין מהי המשמעות של חלוקה מעניינת זו.

עתה נבחן את המיקום של הדחיה 'איכפל תנא' במבנה הסוגיה. הדחיה 'איכפל תנא' באה כאן כדחיה לתשובה החמישית, שניתן לומר שהיא שיאו של השימוש בפירושי האוקימתא בסוגיה. שלושת הפירושים הראשונים אינם נוגעים בתוכנו של הטקסט, אלא רק טוענים לשינוי של בעליו. הפירוש הרביעי מעמיד את המשנה במקרה חריג, כך שנוצר אמנם שינוי במובן הליטראלי שלה, אולם עדיין מדובר באוקימתא מינורית ו'שיגרתית' בשיח התלמודי. לעומת זאת, האוקימתא האחרונה מעמידה את המשנה בשלושה מקרים חריגים הרבה יותר. כפי שהקדמנו לעיל, בסעיף זה אני מניח שהשימוש החריג בדחיה הרמנויטית מהווה כלי עבודה רב עוצמה יחסית, המשרת את עיצוב הסוגיה כולה. כאן, משמשת הדחיה הזו לא רק לדחיה של הפירוש החמישי, אלא לדחיה של כל חמשת הפירושים הראשונים על מנת לקבל את הפירוש האחרון, של רבא. הנוכחות הבולטת של דיפרנציאציה על בסיס שונות הרמנויטית משתלבת כאן עם השימוש בדחיה המתייחסת להיבט ההרמנויטי של הפירוש. כשמצביעים בסוגיה בעזרת ה'איכפל תנא' על הפירוש החמישי כבעייתי מבחינה הרמנויטית, מצביעים על בעייתיות הרמנויטית גם בארבעת הפירושים שקדמו לו. שהרי אפשר לטעון, שהפירוש החמישי הינו דוגמא קיצונית של אוקימתא, וכשמצביעים על הבעייתיות ההרמנויטית שבפירוש זה מצביעים למעשה על הבעייתיות ההרמנויטית שבכל חמשת הפירושים הראשונים – שכולם פירושי אוקימתא. בזאת מתחזק מעמדו של הפירוש של רבא, אשר שונה מבחינה הרמנויטית מחמשת הפירושים הללו.

לפיכך, ה'איכפל תנא' משתלב בצורה עמוקה עם המגמה העקרונית של הסוגיה, לקבל את רבא ולדחות את הפירושים האחרים. בעוד חוקרים שונים הראו כיצד מגמה זו באה לידי ביטוי בתוכן ההלכתי של הסוגיה, נקודת המבט שאימצנו כאן מצביעה על כך שמגמה זו מקבלת ביטוי גם ברובד ההרמנויטי של הסוגיה: העיצוב של השיח הפרשני שבסוגיה משרת אף הוא את המגמה המשפטית וההלכתית שלה.

2. בבא מציעא מה ע"ב – מו ע"א

כדי לעמוד על הקשר בין הדחיה 'איכפל תנא' לבין המגמה של סוגיה זו, אהיה חייב לערוך ניתוח מסויים שלה. בפרק רביעי של מסכת בבא מציעא מצויה סוגיה ארוכה, הנפתחת במחלוקת בין האמוראים רב ולוי בשאלה האם מטבע יכול להעשות 'חליפין' או לא, כלומר האם ניתן להתייחס למטבעות כחפץ ולקנות בהם על ידי קנין חליפין. בהתייחסו לקנין כסף ולקנין חליפין, כותב שלום אלבק כך:

קנין חליפין אינו אלא בכך, שאדם גומר בדעתו להקנות לחבירו דבר משום ההנאה שיש לו מכך, שחבירו מקנה לו דבר אחר בחליפיו. וזה הטעם שנהגו

בני אדם לעשות קניין חליפין. מתוך החליפין נוצרו: קניין סודר... וקניין כסף, שהוא חליפין של נכסים בכסף.²²⁸

כלומר, קניין החליפין הוא הקניין המוקדם יותר, ואילו קניין הכסף הוא התפתחות מאוחרת יותר בעולם הכלכלי, כאשר השימוש בתמורה כספית בא במקום החלפת טובין בטובין. השימוש בכסף הינו הפשטה של סחר החליפין הקדום, כאשר הכסף כמסמן מחליף את השימוש בחפצים של ממש.²²⁹ דברים אלו, שנכתבו ביחס למציאות ולתפיסה הכלכלית בימי התלמוד, תואמים היטב את הידוע על תולדות צורות המסחר בכלל.²³⁰ מנקודת מבט זו ניתן לומר שבשאלה בה עוסקת הסוגיה יש בירור של האפשרות ל'ניסגה' חזרה אל סחר החליפין, בעולם בו קניין במטבעות הוא כבר נוהג מקובל ונפוץ. מהי הסיבה ל'ניסגה' זו, להתייחסות לכסף כאל 'סתם' חפץ המשתתף בסחר-חליפין? לפי רש"י, המשמעות המשפטית של שאלה זו היא במישור החזרה מהקניה:

...אף על פי ששנינו, נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו – הני מילי כשנתנו בתורת דמים, כדרך מקח וממכר. אבל אם נתן בתורת חליפין, כיון שמשך זה את המעות – נקנה לו החפץ שלו בכל מקום שהוא.²³¹

כלומר, בקניין חליפין אין אפשרות לבטל את העסקה מרגע שהיא החלה, ואילו בקניין כסף ניתן לבטל את העסקה אף אם כבר ניתן הכסף כל עוד הסחורה לא ניתנה.²³² ההתייחסות לכסף כחליפין מונעת את אפשרות החזרה מהעסקה. העובדה שבקניין כסף ניתן לחזור מהעסקה בניגוד לסחר חליפין אינה עובדה טכנית או משפטית גרידא. היא קשורה להבדל עקרוני בין מסחר המתנהל על ידי חליפין למסחר המתנהל באמצעות מטבעות.²³³ העקרון

²²⁸ אלבק תשמ"ג, עמ' 153.

²²⁹ על כך השו: גולאק תרפ"ב, עמ' 121; ליפשיץ תשמ"ח, עמ' 281, והביבליוגרפיה המובאת שם בהערה 9.

²³⁰ מקור קלאסי המתאר את התפתחות השימוש בכסף מתוך סחר חליפין הינו: אריסטו, פוליטיקה, א, ט, מהדורת רות תש"ן, עמ' 45 ואילך. על תולדות המסחר כפי שעולה מהמקרא, ראו: גולאק תרפ"ב, עמ' 105-106. לדיון היסטורי עדכני אודות התפתחות צורות הקניין בעולם, ראו: גלין 2002.

²³¹ רש"י, בבא מציעא מה ע"ב, ד"ה מטבע נעשה חליפין.

²³² אלבק (תשמ"ג, עמ' 161-167; והשוו: גולאק תרפ"ב, עמ' 107) אוסף את המקורות השונים הנוגעים לחזרה מן המקח בקניין כסף ובסחר חליפין ומציע תהליך התפתחות דרך שורה של תקנות, עד למצב הסופי שבו ניתן לבטל את העסקה בקניין כסף עד למשיכת המטלטלין. התהליך שהוא מציע אמנם אורג את שלל המקורות בנושא לנרטיב היסטורי-משפטי אחד, אולם הוא ספקולטיבי לחלוטין ואינו מתייחס כלל להבדל העקרוני בין סחר חליפין לבין מסחר המתנהל באמצעות כסף.

²³³ עצם השינוי מקניין חליפין לקניין בכסף היה טעון במשמעות בעולם העתיק. כך למשל, מגנה אריסטו את השימוש בכסף ומעדיף על פניו את השימוש בסחר חליפין, שכן הכסף נתפס כמעורר חמדנות חסרת-תכלית.

העומד מאחורי סחר החליפין הוא עקרון של המרת חפץ 'קשיח' ו'ממשי' בחפץ אחר בעל תכונות זהות. לפיכך מובן מדוע מעבר מוסכם של אחד משני החפצים המשתתפים בסחר החליפין מאדם לרעהו משמעו התחלה מוחלטת של תהליך הקנין. לעומת זאת, השימוש בכסף משמעו מעבר מעולם של החלפת טובין 'ממשיים' אלו באלו, לעולם של החלפת טובין במסמנים וירטואליים. בתחילת הסוגיה מצוטטים הדברים הבאים:

אמר רב פפא: מאי טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין? - משום דדעתיה אצורתא, וצורתא עבידא דבטלא.

רב פפא מסביר את הדעה הסוברת שהכסף לא יכול להעשות חליפין. הוא עומד על כך שלכסף יש משמעות סמלית, הוא משמש כמסמן ('צורתא'), וערכו כמסמן קודם לערך הפונקציונאלי שלו: ההיבט הסמלי שבכסף הוא המשמעותי ביחסים הקנייניים ועליו נתונה דעת הסוחרים (*ידדעתיה אצורתא*), ולכן לא ניתן להתייחס אליו כאל חפץ. לפי דעה זו, קנין כסף נתפס כמופשט וסמלי יותר בהשוואה לסחר החליפין, ולכן כסף לא יכול להשתתף בסחר החליפין. הפן הסמלי של הכסף יכול להסביר גם את אפשרות החזרה מהקנין אף לאחר מתן הכסף. ייתכן שהעברת הכסף נתפסת כסימון של הפעולה המסחרית אבל לא כמימוש בפועל של תחילת העסקה. העובדה שכסף, שערכו נובע מהסמליות שבו, הוא שהחליף ידיים – מאפשרת השהיה של קיבוע העסקה.²³⁴

אם כן, השאלה בה עוסקת הסוגיה היא עד כמה ממשית הוירטואליות של הכסף-המסמן. האם העובדה שהכסף מתפקד בעולם הכלכלי כמסמן של ערך, מפקיעה אותו ממשותו כחפץ בעל נוכחות פיזית-ריאלית? האם ניתן להשיב את הכסף אל עולם סחר החליפין (על כל ההשלכות המשפטיות הנובעות משיבה זו)? בפסקאות שלהלן ננסה לעמוד על מגמת הסוגיה ולבחון את התמודדותה עם שאלה זו.

ראו: אריסטו, שם. לאור זאת נדמה שאת המשמעות העמוקה של הדיון התלמודי יש לבקש דוקא במישור הערכי-אידאולוגי. יחד עם זאת, פעמים רבות בשיח התלמודי העמדות הערכיות אינן מובעות באופן ישיר אלא דרך השפה ההלכתית. אכן, ניתוח הטקסט ההלכתי יכול להעמיד אותנו על מגמה מסויימת, גם אם לא תמיד משמעותה מופיעה בבהירות.

²³⁴ גולאק (תרפ"ב, עמ' 122-124) כותב דברים דומים ביחס לקנין סודר. הוא מכנה את קנין הסודר 'חליפין מדומים', ועומד בהרחבה על הקשר בין התרחבות השימוש בכסף בד-בבבד עם התמעטות סחר החליפין, לבין התפשטות השימוש בקנין סודר כאמצעי סמלי לגמירת הקנין – לצד השימוש בכסף. לעומת זאת אלבק (תשמ"ג, עמ' 156-161) טוען שקנין הסודר אינו קנין סמלי אלא בא ליצור גמירות דעת במקום שבו מחליפים שני חפצים ששוויים אינו שווה בקנין חליפין. לעני"ד, דבריו בעייתיים ונראים סותרים את עצמם. מחד, אלבק טוען שאין הסודר קנין סמלי אלא מבטא את גמירות הדעת, מאידך הוא אומר שהסודר מתפקד כסימן לכך שנעשתה החלפה – דהיינו שהוא מסמל את החלפה. הקישור שעושה גולאק בין התפשטות קנין הסודר להתפשטות השימוש בכסף מהווה לטעמי תשתית טובה יותר לביאור אופיו של קנין הסודר. עם זאת, היחסים המורכבים בין קנין החליפין, קנין הסודר וקנין כסף, דורשים כמו כן מחקר בפני עצמו.

כפי שראינו, בתחילת הסוגיה מנמק רב פפא את הדעה הראשונה, לפיה מטבע אינו נעשה חליפין. הדעה השניה, לפיה מטבע כן נעשה חליפין, אינה מנומקת כלל בסוגיה. כפי שמציין הלבני, לדעה זו אין כמעט זכר במקורות תלמודיים אחרים, ואף בסוגיה שלפנינו היא מופיעה בצורה מינורית למדי. לבד מהקביעה בפתח הסוגיה שרב או לוי (מבלי להכריע מי מהשניים) סובר שמטבע נעשה חליפין, עמדה זו מובעת מפורשות שוב רק במשפט קצר אחד, בשורה הבאה של הסוגיה, שם מסיקים מלשון המשנה "הזהב קונה את הכסף" ש"שמע מינה מטבע נעשה חליפין". לטענת הלבני, משיקולים שונים לא מן הנמנע לפרש שבכל החלק הבא של הסוגיה, בו נעסוק בפירוט מיד, אין זכר לדעה זו.²³⁵ הקושי המרכזי בהצעתו, כפי שהוא מודה, הינו שחלק זה של הסוגיה נפתח במילים "אפילו למאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין..." – ומשמע שיש גם מי שחולק וסובר שמטבע נעשה חליפין. הלבני מציע שמילים אלו נוספו בשלב מאוחר יותר, אולם לא מספק לכך ראיות משמעותיות. אלא שגם אם נדחה את ההצעתו, עדיין ברור למדי שהדעה הדומיננטית בסוגיה היא 'אין מטבע נעשה חליפין'. בנוסף לכך שהיא היחידה שמנומקת, כמותה מכריעים שורה של חכמים בהמשך הסוגיה. אמנם הדיון במשנה ובמקבילותיה והנסיון ללמוד מתוכם איזו משתי הדעות נכונה, המצוי בתחילת הסוגיה, הינו שקול יחסית, אולם גם הוא נחתם בפירוש של רב אשי למקורות הללו ממנו עולה שמטבע אין נעשה חליפין.

לאחר הפירוש של רב אשי חוזרים בסוגיה לרב פפא, שפותח בה שלב נוסף:

אמר רב פפא: אפילו למאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין, מיעבד הוא דלא

עביד חליפין, אקנויי מיקנו בחליפין, מידי דהוה אפירא לרב נחמן...

רב פפא קובע²³⁶ שרב ולוי שנחלקו בשאלה האם מטבע נעשה חליפין וניתן לקנות בו מטלטלין ככל חפץ; אולם שניהם מסכימים שניתן לקנות מטבעות בקנין חליפין, דהינו "שכנגדו קונה אותו בחליפין, מכיון שמשך בעל המטבע החליפין משכנגדו – נקנה המטבע."²³⁷ בדברי רב פפא גלומה הטענה שהפער בין סחר החליפין למסחר באמצעות

²³⁵ הלבני תשס"ג, עמ' קסב-קסג. הלבני מציע זאת בזהירות וכאפשרות, והוא גם מציע אפשרות אחרת לבאר את הקשיים הפרשניים השונים שהוא מוצא בסוגיה, מבלי לטעון שאין בחלקה השני זכר ל'מטבע נעשה חליפין'.

²³⁶ נראה שיש כאן דוגמא נוספת למה שכינה ג'קובס 'פסאודואפיגרפיה תלמודית' (ג'קובס 1991, עמ' 17-6). רב פפא לא התכוון לומר שרב ולוי אמרו שלדעתם מטבע נקנה בחליפין, אלא הסיק מתוך שתיקתם בצירוף דברי רב נחמן שכך היו אומרים לו היו נשאלים עך כך. על רקע זה, מובנת יותר החזרה של רב פפא מדבריו בסוף הסוגיה – אם היה רב פפא שומע דברים מפורשים מרב ולוי פחות סביר שהיה חוזר בו, אולם משום שלא שמע דברים מפורשים החזרה קלה ומובנת יותר.

²³⁷ רש"י שם, ד"ה אקנויי מיקנו בחליפין.

מטבעות אינו צריך להיות כה גדול, עד שהמטבעות כלל אינם יכולים להשתתף בסחר החליפין. למרות שהמשמעות המרכזית של המטבע טבועה בערכו כמסמן, ב'צורתא' שלו, עדיין ניתן לקנות מטבע על ידי החלפתו בחפץ אחר (ומשיכת החפץ תחילה). למטבעות יש נוכחות ממשית דיה בשביל לקחת חלק בסחר החליפין באופן חד-צדדי: בשל הוירטואליות של המטבעות, מעבר שלהם מאדם לרעהו אמנם לא יחשב תחילתו של תהליך חליפין, אך מאידך מעבר מוסכם של חפץ בתמורה למטבעות יכול להתחיל תהליך של חליפין, על כל המשתמע מכך (למשל – כדברי רש"י – שאין לבטל את העסקה עוד).

העמדה של רב פפא זוכה לתגובה בסוגיה, וכך הוא הדיון הבא בעקבות דבריו:

מיתבי: היה עומד בגורן ואין בידו מעות, אומר לחבירו: הרי פירות הללו נתונים לך במתנה, וחוזר ואומר: הרי הן מחוללין על מעות שיש לי בבית.²³⁸
טעמא: דאין בידו מעות, הא אם יש בידו מעות - ליקני להו לאידך במשיכה, ופריק, דהכי עדיף דהוה ליה נכרי. ואי אמרת מטבע נקנה בחליפין - ניקנו ליה מעות להיאך אגב סודר, ולפרוק!

דלית ליה סודר.

ונקנינהו נהליה אגב קרקע!

דלית ליה קרקע.

והא עומד בגורן קתני!

בגורן שאינו שלו.

ואיכפל תנא לאשמועינן גברא ערטילאי, דלית ליה ולא כלום!!

אלא לאו שמע מינה: אין מטבע נקנה בחליפין, שמע מינה.

ואף רב פפא הדר ביה. כי הא דרב פפא הוה ליה תריסר אלפי דינרי בי חוזאי,

אקנינהו לרב שמואל בר אחא אגב אסיפא דביתיה. כי אתא נפק לאפיה עד

תווד.

ראשית, גם בקטע זה של הסוגיה ניתן לראות שהמגמה המבדילה בין קנין חליפין לקנין כסף נמשכת. עמדתו של רב פפא מותקפת על ידי משנה, והנסיגות לתרץ את הקושיה נדחים, עד שנחתמת הסוגיה בכך שרב פפא עצמו חזר בו מקביעתו הראשונית.

ל'איכפל תנא' יש תפקיד חשוב בעיצוב מגמת הסוגיה. הקושיה על רב פפא²³⁹ ממשנה במסכת מעשר שני, זוכה לתגובה סטנדרטית לכאורה – העמדת המשנה באוקימתא. לאחר

²³⁸ משנה, מעשר שני, ד, ה.

²³⁹ הראשונים דנים בשאלה האם הקושיה ממסכת מעשר שני הינה על רב פפא, על תחילת הסוגיה, או על שניהם גם יחד. ראו: רש"י, תוספות וריטב"א על אתר. ממהלך הסוגיה עולה בפשטות שהקושיה מוסבת רב פפא, וכפי שבאר היטב הלבני (תשס"ג, עמ' קסב).

האוקימתא הראשונה, שהינה פשוטה ושגרתית למדי, מתפתח מהלך בו שורה של אוקימתות נצברות זו על גב זו עד שלבסוף מעמידים את המשנה ממסכת מעשר שני כמי שעוסקת באדם חסר כסף או רכוש, שאין לו כל בגד, חסר כל קרקעות, העומד בגורן שאינה שלו. מנקודת מבטו של השיח המתועד בסוגיה, ניתן להציע שהעיצוב הדרמטי של הדחיה ההרמנויטית אף הוא בא כחלק ממכלול עיצובה הדרמטי של הרטוריקה של הסוגיה. השימוש בדחיה כה נחרצת, אשר כאמור דוחה בבת-אחת את כל האוקימתות, שהובאו בהדרגה זו אחר זו – שוללת את הלגיטימיות שלהן כשיטה, ובכך משרתת את המגמה של הסוגיה. מגמתה של סוגיה זו, מתחילתה ועד סופה, היא לא לאפשר חדירה מחודשת של קנייני החליפין אל תוך קנין הכסף. ה'איכפל תנאי' משתלב במגמה זו, כאשר משתמשים בו ככלי רטורי להעצמת הדחיה של הטענה של רב פפא, אשר ניסה לאפשר שארית כלשהי של קשר בין שני סוגי הקניינים. ואכן, מייד לאחר הדחיה הזו דוחים בסוגיה סופית את העמדה של רב פפא, ולא עוד, אלא שמסיקים שרב פפא עצמו חזר בו. אם כן ניתן לומר שהשימוש בטרמינולוגיה הרמנויטית כה חריפה ונדירה משמש ככלי רטורי בשירותה של מגמת הסוגיה. ה'איכפל תנאי' שולל פרשנות אוקימתא למשנה מכל וכל. בכך מדגיש את הקושי שבמשנה – ומכאן הוא דוחה את המגמה של רב פפא.

3. קידושין דף כו ע"א – ע"ב

הסוגיה שתטופל כאן עוסקת בקנין מטלטלין אגב קרקע. על אופיו של קנין זה כותב גולאק:

קנין מיוחד של המטלטלין ומצוין במינו הוא קנין אגב קרקע. עיקרו של קנין זה הוא, שאחד מקנה לחברו קרקע אפילו כל שהיא, ועם קרקע זה, אגבה, יכול להקנות משלו כל המטלטלין שירצה.²⁴⁰

גולאק מתאר את התפתחות ההלכה ביחס לקנין זה. הקושי הגדול ביותר ביחס אליו הוא שרק מי שיש ברשותו קרקע יכול להשתמש בו. לפיכך, על ידי פרשנות ועל ידי תקנות שונות, חכמים לאורך הדורות – מימי התנאים אבל בייחוד בזמן התלמוד והגאונים – "שללו מהקנאת הקרקע בקנין זה כל ערך מעשי, ועשו אותו לפיקציה גמורה".²⁴¹ עם זאת, קשה מאד לדעת מה היה המצב ה'מקורי' שממנו התפתחו הפיקציות עליהן מדבר גולאק, שהרי, כפי שהוא בעצמו אומר, קנין מסוג זה אינו בנמצא במשפט הכלכלי של העמים השונים במרחב המזרח-תיכוני או באמפריות הלניסטיות והרומיות, וכל הידע אודותיו

²⁴⁰ גולאק תרפ"ב, עמ' 118.

²⁴¹ שם, עמ' 120.

מקורו במקורות חז"ל.²⁴² לכן, על אף שהוא נשמע סביר למדי, קשה לדעת עד כמה התיאור של גולאק הוא תיאור היסטורי אמין. השאלה מחריפה מאחר וכבר במקורות הקדומים ביותר בהם ישנו אזכור של קנין זה, בתורת התנאים, הוא נזכר בד-בבד עם מעין 'פיקציה' משפטית:

ר"ע אומר קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובבכורים ולכתוב עליו פרוזבול ולקנות עמו נכסים שאין להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה.²⁴³

בשל העדר מקורות, לא ברור מה היה מצב הדברים לפני ר' עקיבא. אולם ברור שכבר מר' עקיבא ואילך הקנין אגב קרקע כרוך ב'פיקציה' משפטית: קרקע בשיעור מינימלי מספיקה בשביל לקנות אגבה 'נכסים שאין להם אחריות', דהיינו מטלטלין. הפיקציה היא בכך, שהמטלטלין אינם מונחים על הקרקע ממש אלא הם כאילו נמצאים על גבה.

לאור זאת, הדיון בסוגיה שתובא להלן נראה, לכאורה, תמוה. המשנה בפרק א' של מסכת קידושין עוסקת בסוגי הקנין השונים, וביחס לקנין של 'נכסים שאין להם אחריות' אגב קרקע, נפתחת הסוגיה בשאלה – "איבעיא להו: בעינן צבורים או לא?", כלומר: האם המטלטלין שנקנים אגב הקרקע צריכים להיות מונחים עליה בשעת הקנין או לא. לכאורה, התשובה לשאלה זו ברורה, שכן בכבר במשנת ר' עקיבא שצוטטה לעיל מפורש שגם קרקע בשיעור מינימלי, כזו שלא ניתן להניח עליה כמעט דבר, מספיקה בשביל לקנות עמה נכסים. ואכן, בתשובה לשאלה מביא רב יוסף את המשנה הזו ושואל – "ואי אמרת בעינן צבורים, כל שהוא למאי חזי?".

באופן מפתיע, התשובה הזו לא מתקבלת מיד אלא נענית באוקימתא המפרשת את המשנה מחדש: "תרגומא רב שמואל בר ביסנא קמיה דרב יוסף: כגון שנעץ בה מחט." כפי שכבר ציינתי הפירוש של רב שמואל בר ביסנא 'הופך על הראשי' את המובן של המשנה כפי שהבין אותה רב יוסף. במקום להרחיב את חלותו של קנין אגב קרקע לכלל הקרקעות כולל 'קרקע כלשהו' (וילא בעי צבורים), לפי פירוש זה ר' עקיבא התכוון לומר שיבעי צבורים ועל גבי קרקע כלשהו ניתן להקנות רק דברים שהינם קטנים דיים להיות עליה.

את דברי רב שמואל בר ביסנא דוחה רב יוסף במילים 'איכפל תנא...', שהם מוקד ענייננו כאן ונשוב אליהם בהמשך. כעת נתמקד בהבנת בסוגיה בכללותה. רב יוסף לא מוכן לקבל את העמדת המשנה ב'מחט' – ואילו רב אשי אינו מתרגש מהתגובה החריפה של רב יוסף, ובתחכום רב משיב לדברים תוך שהוא מקבל את האוקימתא של רב שמואל בר ביסנא, וגם משיב על השאלה ששאל רב יוסף ("...כל שהוא למאי חזי?"): קרקע כלשהו ראויה לקנות

²⁴² שם, עמ' 118.

²⁴³ משנה, פאה, ג, ו.

עליה מחט, ואם המחט נראית לרב יוסף שולית מדי – הרי שמחט עם יהלום אינה שולית כלל.²⁴⁴ בשלב זה, נראה שהסוגיה נוטה לקבל את העמדה ש'בעי צבורים', וזאת בניגוד למונח הליטראלי של דברי ר' עקיבא ובניגוד למגמה נרחבת בהתפתחות ההלכה התלמודית, בה קנין אגב קרקע הולך ונעשה סמלי ופיקטיבי.

מצב זה משתנה בשלבים הבאים של הסוגיה, שכן נראה שכאן הסתיים חלקה הראשון של הסוגיה ומכאן ואילך מתחיל חלקה השני. עד כאן, מדובר בדיון בין אמוראים, כאשר בתחילה מובא דיון מהדור השלישי בבבל, שמסתיים בדחיה טוטאלית של רב יוסף את רב שמואל בר ביסנא, ועתה רב אשי, בדור השישי, משיב לרב יוסף ובכך מכריע ש'בעי צבורים'. מכאן מתחיל דיון אנונימי, ובו מובאות ארבע ראיות ממקורות תנאיים. הראשונה, השניה והרביעית באות להוכיח ש'לא בעי צבורים', ורק השלישית באה להוכיח ש'בעי צבורים'. יתרה מזו, הראיה האחרונה הינה ראיה מכרעת, ולאחריה נאמר: "שמע מינה, לא בעינן צבורים בה, שמע מינה" – כלומר מסקנת החלק השני, האנונימי, של הסוגיה, היא שאין חובה שהמטלטלין יהיו על הקרקע, אלא מדובר ב'אגבות פיקטיבית'.

לאור זאת ניתן לשער את תולדות קווי המתח סביב 'קנין אגב קרקע'.²⁴⁵ בטקסט של ר' עקיבא, אם כן, נעשה הצעד הראשון לקראת הפיכה מפורשת של הצורך בקרקע לצורך סמלי, במסגרת 'קנין אגב קרקע'. אולם אצל אמוראי בבל, אולי בעקבות ההתנסחות המפורשת של ר' עקיבא, עולה שוב המתח סביב שאלה זו והוא נתון במחלוקת ואולי אף מתנהל תוך תנודות מסויימות, כאשר רב יוסף בדור השלישי ורב אשי בשישי מייצגים את קוטבי המחלוקת. משנת ר' עקיבא, על הדברים הברורים לכאורה שכתובים בה, היא שעומדת במוקד הדברים והויכוח הפרשני-תוכני סביבה אף לובש בשלב כלשהו לבוש הרמנויטי. המתח מקבל הכרעה חד משמעית רק בשלב מאוחר יותר כאשר על הדיון האמוראי המוקדם במשנת ר' עקיבא נוסף דיון נרחב במקורות תנאיים נוספים, דין המכריע באופן סופי וחד-משמעי בויכוח המשפטי.

²⁴⁴ לכאורה נראה לומר, שרב אשי לא הבין שהבעיה של רב יוסף היא עם הפירוש כשלעצמו, כלומר עם המתודה הפרשנית, אלא עם היחס בין הפירוש לבין הטקסט המתפרש. ומכאן תשובתו: רב יוסף טוען שלא יתכן שמשנה שלמה דברה רק על מחט? – כן ייתכן, אם יש עליה יהלום.

²⁴⁵ יש לעשות זאת בזהירות, משום שאין בידינו מספיק מקורות על מנת לשרטט את מצב הדברים לפני דורו של ר' עקיבא, וגם לא מספיק מקורות לשם שרטוט שלם של התפיסות בזמן התלמוד. ייתכן, למשל, שתפיסה משפטית-קניינית עתיקת יומין רק באה לידי ניסוח בדברי ר' עקיבא, וכדומה. אף על פי כן, נראה לי נכון יותר להניח שניסוח של עקרון משפטי איננו צומח בחלל ריק והוא משקף מתח או התמודדות בתוך התרבות (במקרה הזה – מתח הממוקם בשדה משפטי). בנוגע לעקרון הרמנויטי זה, השוו: בוירין תשנ"ט, עמ' 23-24.

מה התפקיד של ה'אכפל תנא' במסגרת תהליך ספרותי זה? כפי שאמרתי כבר, אני מניח שהשימוש החריג בדחיה הרמנויטית ובשפה חריפה איננו מקרי והוא בא להביע עמדה נוקבת ונחרצת באופן יחסית קיצוני. ואכן, ניתן גם כאן לראות כיצד הבעת העמדה הנוקבת משתלבת עם מגמת הסוגיה. ה'אכפל תנא' מציג באור מגוחך את הפירוש של ר' שמואל בר ביסנא. אמנם רב אשי ניסה להבאר את הפירוש של ר' שמואל, ובניגוד לדעת רב יוסף, אולם מנקודת המבט של העיצוב הסופי של הסוגיה דברי רב אשי דחויים הם. הרושם שנוצר בצורתה הסופית של הסוגיה הוא שדוקא דברי רב יוסף הם שמקבלים משנה תוקף, ולא דברי רב אשי. ממילא ניתן לראות שוב כיצד משתלב ה'אכפל תנא' עם מגמת הסוגיה ומעצים מגמה זו.

אולם מהלך זה אינו פשוט כל עיקר. הלא אם אמנם שני חלקים לסוגיה שלפנינו, כפי שמעיד הניתוח הספרותי, הרי שה'אכפל תנא' מצוי בפיו של רב יוסף, בחלק הראשון של הסוגיה שמגמתו, כך נראה, דוקא להכריע 'כבתראי', כרב אשי החולק על רב יוסף. בכדי שההסבר דלעיל יעמוד, עלי לומר אחת מהשניים:

א. ניסוח הדברים של רב יוסף איננו ציטוט מדוייק ו'מקורי' (מה שנראה סביר בכל מקרה), אלא עמדתו נקבעה ונוסחה במהלך הדורות ועברה עיבודים ותוספות שונות, כאשר בדור מאוחר, הוא הדור בו נוסף הדיון האנונימי, שמו בפי רב יוסף את הביטוי 'אכפל תנא' על מנת לחזק את מגמת הסוגיה.

ב. ניתן להציע אפשרות פחות רדיקלית. כבר בסוגיה אמוראית ובמימרא המקורית של רב יוסף נמצאו המילים 'אכפל תנא', ובעל הסוגיה המאוחרת השתמש בכך לצרכיו, כאשר ה'אכפל תנא' משרת, שוב, את המגמה הסופית של הסוגיה.

בכל מקרה, ניתן לראות שהדברים כאן אינם פשוטים כמו בשתי הסוגיות הקודמות שנותחו, בהן ה'אכפל תנא' השתלב בצורה ברורה ו'חלקה' במגמת הסוגיה. על אף ששני ההסברים לעיל אפשריים, אפשר גם לומר במידת הצדקה שאינה פחותה שה'אכפל תנא' כאן דוקא מתנגד להקשר הסוגייתי המקורי בו הוא נטוע – הסוגיה האמוראית. קושי זה משתלב עם הקשיים הנוספים במודל המבאר את השימוש ב'אכפלת תנא' מתוך ההקשר הסוגייתי והשיח הפרשני, כפי שיוצגו מיד.²⁴⁶

²⁴⁶ אני מודע לכך שכל ההסברים הללו תלויים בשאלות סבוכות רבות הקשורות למחלוקות השונות סביב התהוות הסוגיה התלמודית, קיומן של סוגיות אמוראיות, וכך הלאה; לא זה המקום להכנס לדיון נרחב בכל אלה, דיון מסויים קיים במבוא לעבודה. יחד עם זאת, צורת הניתוח העיקרית המשמשת בעבודה זו – ניתוח סיפורי – אינה נדרשת לכל זאת וניתן להסתפק בכך שמגמת הסוגיה כפי העולה מניתוח של צורתה הסופית שבידינו מצביע על מגמה מסויימת.

קשיים בנקודת המבט השלישית

בדומה למודלים הקודמים, גם כאן הקושי הבולט ביותר הינו שמודל זה אינו מסביר את כל הסוגיות בהם דוחים אוקימתות בעזרת 'אכפל תנא'. בשתי סוגיות הסבר זה תפקד היטב, אולם ראינו כי ביחס לסוגיה בקידושין הדברים אינם כה חד-משמעיים, ולגבי ייתר הסוגיות אין כל אפשרות להשתמש בו. אם כן, ה'אכפל תנא' מחזק את השיח הפרשני בתוכו הוא נטוע – באופן שאינו משתמע לשני פנים – רק בפחות ממחצית מהסוגיות בו הביטוי מופיע, שכן במחצית מהסוגיות לא ניתן כלל להצביע על קשר ברור בין מגמת הסוגיה (במידה ויש מגמה ברורה) לבין ה'אכפל תנא'.

'אכפל תנא': סיכום

בעמודים דלעיל ניסיתי לבאר את ההופעה הייחודית של הדחיות מסוג 'אכפל תנא' בסוגיות התלמוד הבבלי. ישנו פיתוי רב בנסיון למצוא מכנה משותף אחד לביאורה של תופעה טקסטואלית חריגה, אף במחיר 'הכנעה' של הטקסט למודל הביאורי. במקרה שלפנינו, הנסיון לעמוד בפני הפיתוי הזה הוביל למסקנה הבלתי-נמנעת שלא ניתן להצביע על קוי דמיון ברורים לכל הסוגיות בהם מופיע המונח הנחקר. לכן, ניסיתי להציע שלוש נקודות מבט שיבארו את ייחודן של הסוגיות הללו. שלושת ההסברים עמדו בפני בעיות דומות: מחד גיסא, אף אחד מהם לא הצליח להסביר את הופעת ה'אכפל תנא' בכל הסוגיות; מאידך גיסא, לא כל הסוגיות שהיו יכולות לנצל, מטעמים דומים, את ה'אכפל תנא' – משתמשות במונח זה.

לשלושת ההסברים הללו יש תוקף רק במידה שהם באים כאחד. אף אחד מהם איננו מבאר כשלעצמו את השימוש במונח 'אכפל תנא', אולם חפיפה בין שלושתם יש בה בכדי להצביע על האופי הייחודי של מונח זה. המקרים בהם הוא דוחה פירושי אוקימתא יש בהם דבר-מה ייחודי, שבא לידי ביטוי בטקסט המתפרש, באופי של הפירוש-האוקימתא, או בתצורה של הסוגיה בה מצוי הפירוש (ולעיתים היחוד בא לידי ביטוי ביותר ממאפיין אחד). מסתבר, שכל אחד מההבטים הללו יש בכוחו לגרור תגובה חריגה, תגובה במישור ההרמנויטי אשר מציגה את הפירוש עצמו כבלתי-לגיטימי מבחינה הרמנויטית ועל כן דחוי.

סגנון הביאור שאני מציע כאן מתאים יותר לחשיבה על התרבות כשדה שמתקיימים בו מתחים, ועל טקסטים כאחד מאתרי התיעוד המרכזיים של מתחים אלו. על איתורם של מתחים תרבותיים בספרות חז"ל כתב בויאריין:

כפל המשמעויות בטקסט ייתפש כאן, כעדות לנוכחותם של מתחים בתרבות, באותו מובן שבו אסטרונומים מפרשים עדויות לקיומם של גופים שמימיים

בלתי-נראים: הם מגלים גופים שמימיים קטנים או רחוקים מדי על-ידי תצפית בסטיות במהלכם של גופים אחרים, מפני שהם מניחים שסטיות אלה מתרחשות בהשפעתם המשוערת של הגופים שאינם ניתנים לתצפית.²⁴⁷

ניתן להתייחס ל'איכפל תנא' כסוג של סטיה מהמהלך הרגיל של הטקסט התלמודי, סטיה שבאה לידי ביטוי הן בבוטות של המונח, הן בכך שהוא מצביע על העדר לגיטימיות הרמנויטית של פירושי אוקימתא. סטיה זו מעידה על משהו חריג בטקסט, אשר ניתוח זהיר יוכל לאתר, אולם חריגות זו אינה אחידה בהכרח. אם ישנו דמיון משפחתי כלשהו בין הסוגיות השונות בהן מופיע מונח זה, הרי שהדמיון הוא בחריגה בלתי-שגרתית של לפחות אחד משלושת ה'שותפים' בתהליך הפרשני – הטקסט המתפרש, הפירוש והפרשן (המיוצג כאן, בהעדר דמות מחבר ברורה, על ידי השיח הפרשני). חריגה ברורה ברכיב אחד לפחות מבין השלושה הוצגה ביחס לכל אחד מהמקרים בהם מופיע המונח. 'איכפל תנא', אם כן, מסמן התפרצות של חוסר סובלנות כלפי פירושי אוקימתא, ובכך הוא מצביע על גבולותיה. באופן פרדוקסלי, בכך דוקא מצביעים על האופי המגוון והחופשי של הפרשנות התלמודית. זאת משום שדרושה זרות קיצונית יחסית על מנת לגרור תגובה קיצונית זו. נראה לומר ש'התפרצות' בתרבות אינה מופיעה בכל מקום ובאופן אוטומטי, ועל כן אין כאן כללים גורפים; לא בכל מקום בו קיימת חריגה באחד משלושת גורמי הפרשנות יופיע כמובן שימוש ב'איכפל תנא', אבל בכל מקום בו מופיע המונח ישנה חריגה שכזו.

לבסוף, התלמוד הבבלי הוא פרי עמל-רוחם של חכמים רבים מאד, שפעלו לאורך מאות שנים ועל פני מרחב גאוגרפי לא קטן. לכן דווקא צפוי שהשיח הפרשני יהיה מגוון באופיו. כיון שכך, העובדה שלא מצאנו מכנה משותף לכל השימושים ב'איכפל תנא' אינה צריכה להפתיע אותנו.

²⁴⁷ בויארין תשנ"ט, עמ' 23.

פרק שמיני: אפיון פירושי אוקימתא בעזרת השורש ד.ח.ק

הקדמה

פרק זה יעסוק במקרים בהם מאפיינים בתלמוד הבבלי פירושים בעזרת השורש ד.ח.ק, תוך בדיקה של שלושה מונחים: 'מאי דחקה', 'דחקין ומוקמינן' ו'שינויא דחיקא'. תחילה נסביר מדוע יש לראות במקרים בהם מאופיין פירוש כ'דחוק' דוגמאות ל'דחיות הרמנויטיות'. נפתח בהגדרה הלשונית של השורש ד.ח.ק, וכך אנו מוצאים במילונו של בן-יהודה:

דַּחַק – א. פ"י, לחץ אותו, נגע בו בכח עד שיחוש כבד או קצת כאב... הכניסו בכח של דחיקה... ובהשאלה, במוסריות, דַּחַק אותו, הציק לו, צער אותו בכח שלטון עריצות, ובמשמעות האיץ באדם לעשות דבר... דחק את עצמו, התאמץ...

ב. פ"ע, דחק ונכנס למקום, התאמץ ופנה לו דרך במאמץ כח ונכנס... נַדַּחַק, שדבר מהדברים דחקו, מכריח אותו לעשות, הוא נלחץ לעשות... ובמשמעות דחק את עצמו, הכריח א"ע, האיץ בעצמו...

דַּחַק, ש"ז, – כמו דַּחַק... ובמשמעות קושי בפרושים: והדחקים שרמזת אליהם...²⁴⁸

באופן כללי, ניתן לומר שהשורש ד.ח.ק מציין לחיצה, מאמץ וכדומה, כתוצאה מהפעלת כוח, וביחס לפרשנות הכוונה ל'קושי בפירושים'. לאור הגדרה זאת, כאשר מצביעים על כך שפירוש הוא דחוק מציגים את הזירה הפרשנית ככזו שהופעל בה כוח. נראה שהכוונה לכך שהפירוש הפעיל כביכול כוח ומאמץ על הטקסט המתפרש, וכתוצאה מכוח זה הטקסט 'נלחץ'; או לחלופין, שהפרשן הפעיל על עצמו כוח ופרש מתוך לחץ ומצוקה. אם כן, ההצבעה על דחוק מצביעה על בעיה ביחס בין הפרשן, הפירוש והטקסט המתפרש, והשימוש בטרמינולוגיית ד.ח.ק שייך, בין השאר, לשיח הרמנויטי.

²⁴⁸ בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה (1951), כרך ב, עמ' 918-920. יש לציין שאמנם לפי בן יהודה השורש ד.ח.ק מקורו ברובד לשון המקרא, אולם רוב הערכים בשורש זה הינם מרובד לשון חז"ל. בנוסף, מרבית הדוגמאות שהוא מביא בערכים אלו הן מהתלמודים ומהמדרשים, ולכן ניתן להשתמש בהגדרותיו בביטחון יחסי בעסקנו בתלמוד הבבלי.

עם זאת, כאמור החלוקה ל'דחיות הרמנויטיות' לעומת 'דחיות תכניות' הינה מלאכותית, והדברים נכונים ביתר-שאת בפרק זה. כפי שנראה להלן, מונחי ה'דחק' השונים מצביעים אמנם על בעיה הרמנויטית אולם הם נסמכים במידה רבה על המאפיינים התוכניים של הטקסט. אף על פי כן, השימוש החריג בהצבעה על פער בין הטקסט והפירוש (ולא, למשל, על פער בין משמעות הטקסט לפי הפירוש לבין טקסטים או עקרונות אחרים – טכניקה מקובלת בהרבה בתלמוד הבבלי) מעידה שבמוקד הפרובלמטיקה אותה מציבה הדחיה עומד ההיבט ההרמנויטי ולא ההיבט התכני; אם לא באופן אקסלוסיבי, אזי לפחות כמאפיין משמעותי.

בהקשר הזה ראוי להבחין בין **דחיקה** לבין **דחיה**. כך מוגדר השורש ד.ח.ה במילון בן-יהודה:

א. נגע בדבר בכח והניעו וסלקו ממקומו...

ב. בהשאלה, גרש דבר מהדברים שהיה צריך להיות, שלא יהיה, בטל את

כחו...²⁴⁹

ככלל, דחיה משמעה הרחקה מוחלטת – ודחיה של פירוש משמעה ביטולו, שלילה מוחלטת של הלגיטימיות שלו. דחיקה, לעומת זאת, איננה מבטלת לחלוטין את הפירוש. הפירוש עודנו בר-תוקף, אולם הוא מוגדר ככזה שנמצא במצב של לחץ. הלגיטימיות הפרשנית שלו מוצבת בסימן שאלה, אולם הוא עודנו תקף. הפירושים ה'דחוקים' מתקיימים על סף הלגיטימיות הפרשנית, במרחב השברירי שבין הפירוש הדחוי והפירוש הלגיטימי והראוי 'לכתחילה'.

א. דחיקין ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי

תרגומו של המונח 'דחיקין ומוקמינן...' הוא: 'דוחקים ומעמידים משנה בשני מובנים ולא מעמידים אותה בשני תנאים'. מונח זה מצוי בשתי סוגיות בתלמוד הבבלי, במסכתות קידושין ומנחות. להלן, נדון תחילה בהופעה של המונח בכל סוגיה כשלעצמה, ואחר-כך נכליל מכך כמה מסקנות.

1. קידושין דף סג עא-עב

בפרק ג של משנת מסכת קידושין נאמר כך:

²⁴⁹ שם, עמ' 914.

האומר לאשה הרי את מקודשת לי... על מנת שירצה אבא, רצה האב מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. מת האב, הרי זו מקודשת. מת הבן, מלמדין האב לומר שאינו רוצה.²⁵⁰

לקטע משנה זה שני חלקים. בראשון, נקבע העקרון לפיו יכול אדם לתלות את נישואיו בהסכמת אביו; בשני, פותרים שתי 'תסבוכות' שיכולות להתעורר בעקבות אימוץ עקרון זה. במקרה שבו מת האב, התלות בדעתו מסבכת את האפשרות לאשרר את הנישואין; במקרה שמת הבן, דיני הייבום והחליצה דורשים התערבות. במבט ראשון נראה לפרש שהתייחסות לשני המקרים הללו במשנה אינה טכנית-משפטית אלא מערבת שיקולים ערכיים-מעשיים. אמנם תחילה תולים את הנישואים בדעתו ורצונו של האב, אבל בהמשך לא יוצאת המשנה מנקודת הנחה שהעיקר הוא רצונו של האב, כלומר לא שואלת רק 'מה אנו מניחים שהאב היה אומר' (בעבר); אלא, מתבוננים בסיטואציה המורכבת והקשה שנוצרה וקובעים מה **יש לעשות** (בהווה ובעתיד) מתוך מחשבה אמפטית על **הבן והאשה**. כך עולה במיוחד מהמקרה השני, בו "מלמדין את האב לומר שאינו רוצה" ומתוך אמפטיה לאשה מונעים ממנה להזדקק לייבום או לחליצה. כך גם במקרה הראשון: ברגע שמת האב מתייחסים במבט אמפטי לבן ולאשה ולא מונעים מהם להתחתן. שיקול הדעת בשני המקרים הללו נתון בידי החכמים, וההכרעה שלהם אינה משפטית-טכנית אלא מונעת משיקולי חמלה אנושית.²⁵¹

בשני התלמודים קראו את המשנה באופן מעט שונה. כך היא הסוגיה הבבלית:

על מנת שירצה אבא.

מאי על מנת שירצה אבא?

אילימא דאמר אבא אין, אימא מציעתא: מת האב הרי זו מקודשת, והא לא אמר אין!

אלא, על מנת שישתוק אבא? – אימא סיפא: מת הבן מלמדין את האב לומר

שאינו רוצה, ואמאי? הא קא שתיק! אלא, על מנת שלא²⁵² ימחה אבא.

רישא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא ומציעתא בחד טעמא?²⁵³

²⁵⁰ משנה, קידושין, ג.ו.

²⁵¹ ייתכן שבכיוון דומה פרש גם אלבק את המשנה, ראו: אלבק תש"ד, עמ' 158; אלבק תשמ"ט, עמ' 322, 414. הרי"צ דינר פירש אף הוא באופן דומה, והוא תולה את פירושו בדברי הרמב"ם והרי"ף, ראו: דינר תש"ן, ח"ב, עמ' רג.

²⁵² המילה 'לא' חסרה בנוסח כ"י וטיקן 111 (בחירת המילון ההיסטורי), והושלם ע"פ יתר הנוסחים.

²⁵³ לשורה זו כמה גרסאות. הגרסה שהובאה בפנים היא גרסת כ"י וטיקן 111; בכ"י מינכן גרסו: "רישא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא"; הרי"ח (וגרסתו מובאת ברמב"ן ובראשונים נוספים) גרס: "רישא ומציעתא בחד

א'ר ינאי אין.

אמר ריש-לקיש: ש"מ מדר' ינאי, דחקינן וקא מוקמינן מתניתין בתרי (תלתא) טעמי ולא מוקמינן בתרי (תלתא) תנאי.

רב יוסף בר אמי אמר: לעולם חד טעמא הוא, ומאי על מנת שירצה אבא? על מנת שלא ימחה אבא עד שלשים יום.²⁵⁴

הסוגיה נפתחת בשאלה פרשנית: מהו המובן של המילים 'על מנת שירצה אבא? מקור השאלה הוא באימוץ נקודת מבט משפטית 'טהורה'. נקודת המוצא היא שהקידושין תלויים ברצון האב, והשאלה המשפטית היא מה המובן של רצון זה: רצון אקטיבי ('דאמר אבא אין') או הסכמה-שבשתיקה ('ע"מ שישתוק אבא'). מכך שכשמת האב הקידושין חלים מייד, ניתן ללמוד שמדובר בהסכמה-שבשתיקה ולכן שתיקת האב מספקת על מנת שתנשא. מאידך, מכך שיש צורך בביטול אקטיבי של הקידושין על ידי האב כאשר מת הבן, ניתן ללמוד שההסכמה-שבשתיקה של האב בשלב מוקדם יותר לא הספיקה על מנת לקבוע שהזוג נשוי ולכן עדיין יכול האב לבטל את הנישואין על ידי סירוב אקטיבי; מכאן שרצון האב בו מדובר במשנה הוא רצון אקטיבי.²⁵⁵ בכדי לפתור סתירה משפטית זו מעמידים את הסיפא במצב בו "אמר לה על מנת שלא ימחה אבא", ואילו הרישא נותרת כמקודם במצב בו אמר לה 'על מנת שירצה אבא', רצון שמשמעו הסכמה שבשתיקה. על כך שואלים מיד – הייתכן שחלקי המשנה השונים עוסקים במקרים שונים ושפירוש המילים 'ירצה אבא' בכל אחד מחלקיה יהיה שונה?

כבר עם שאלה זו מתחיל דיון שאפשר לכנותו 'הרמנויטי'. אמנם הבעיה נוצרת כתוצאה מהבדל בפירוש של שני חלקי אותה משנה, אבל בסוגיה מתייחסים אליה מן ההיבט ההרמנויטי-עקרוני: האם ייתכן שהרישא תתפרש בפירוש ('טעמא') אחד והסיפא בפירוש ('טעמא') אחר? הדיון ה'הרמנויטי' נמשך בתשובתו הלאקונית של רבי ינאי ובעקבותיה בדברי ריש לקיש: "שמע מינה מדרבי ינאי, דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמא ואליבא דחד תנא ולא מוקמינן בתרי תנאי ובחד טעמא".

טעמא וסיפא בחד טעמא"; בתוספות ר"י הזקן הגרסא היא: "רישא בחד טעמא מציעתא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא". לכל גרסה מעניקים הראשונים את משמעות משלה. והשוו: אפשטיין תש"ס, עמ' 235 הע' 4; הלבני תשכ"ט, עמ' תרצה הע' 1.

²⁵⁴ תלמוד בבלי, קידושין, סג ע"א-ע"ב.

²⁵⁵ פרשני התלמוד דנים בשאלה מניין לנו שמדובר באב שכבר שמע והסכים בשתיקה לנישואין לפני מות הבן – הלא ייתכן שהמשנה עוסקת במצב בו מת הבן לפני ששמע האב, ועכשיו מודיעים לאב אודות הקידושין ומלמדים אותו למחות מיד. ראו תשובות שונות לשאלה זו אצל: תוספות ר"י הזקן, ד"ה והא שתיק ליה; המאירי, מהדורת סופר תש"ב עמ' 304-305; רשב"א, ד"ה אלא דאמר לה, מהדורת ליכטנשטיין תשמ"ג עמ' שפח.

הכלל אותו שם ריש לקיש בפי ר' ינאי,²⁵⁶ מתייחס ביחד ל'דחקינן' ולי'מוקמינן' וקובע שעדיף להעמיד את המשנה בשני טעמים (דהיינו פירושים) למרות הדוחק, ולא לקבוע שהמשנה 'שייכת' לשני חכמים שונים.²⁵⁷ לפנינו מודעות לחלופות ההרמנויטיות העומדות בפני הבא לבאר את המשנה, ולמחיר שיש לבחירה בכל אחת מהן. ההצבעה על הדוחק, ועל השימוש באוקימתא למרות הדוחק, מצביעה כאן על כוחה הרב של הפרשנות בשיח התלמודי: בסוגיה מביעים מודעות לכך שלפעמים אין ברירה אלא להשתמש בכלים פרשניים 'כבדים' – או 'תרי תנאי' או 'תרי טעמי', או הגהה 'פילולוגית' או פרשנות – ובמקרה שכזה, מעדיפים כאן חד-משמעית את הכלי הפרשני על פני הכלי ההגהתי. באופן פרדוקסלי, הצגת האוקימתא כדחוקה משרתת דווקא את הלגיטימיות הפרשנית ומצביעה

²⁵⁶ המילים 'שמע מינה מדרבי ינאי' (או 'לדרבי ינאי', לפי חלק מהגרסאות) מלמדות שריש לקיש לא מצטט את רבי ינאי אלא מסיק מדבריו שהוא סובר כמו הכלל האמור. לכאורה נראה שהמשפט "דחקינן ומוקמינן..." הינו מונח טבוע ומוכר וריש לקיש לומד מתשובת רבי ינאי שהוא גם כן סובר כמטבע הלשון הזה. בהנחה שכך הם פני הדברים, גם רב פפא (בסוגיה שתובא בהמשך ממסכת מנחות), המשתמש באותם המילים לאחר כמה דורות, אך מצטט ביטוי מוכר.

²⁵⁷ דוד הלבני שם לב לכך שכלל זה מנוגד חזיתית ליסודות הפילולוגיה התלמודית המודרנית: "ר' ינאי – זוהי שיטת הגמרא בהרבה מקומות – מעדיף השלמה עם דוחק ממחלוקת בלי דוחק. אפשר לא להסכים אתו בזה – והבקורת המודרנית איננה מסכימה..." (הלבני תשכ"ט, עמ' תרצז-תרצח). ואכן, בסוגיה כאן מעדיפים בפה מלא פרשנות על פני הגהה 'פילולוגית', ואין פלא שדברי ריש לקיש עמדו במוקדו של דיון ער בקרב חוקרי התלמוד. כבר א"ה וייס, בביקורתו על הפרשנות האמוראית למשנה, מבקר את פרשנות המשנה הן ב'תרי טעמי' והן ב'תרי תנאי', וכותב: "אין מספר לכל הדברים אשר חכמי הגמרא מפרידים ומחלקים המשנה ויקרועו לקרעים ביחסם הרישא לתנא אחד והסיפא לתנא אחר, או ישנו את טעמה ונותנים לראש דבריה טעם אחד ולסוף דברי טעם אחר... ואין צורך להרבות דברים על זה, אחרי שבעלי התלמוד עצמם כבר פירשו את הדבר כי מי שמעמיד משנה אחת הנשנית סתם בשני תנאים או בשני טעמים אין זה פירוש ברור כי הוא פירוש על ידי הלחץ והדחק. ואמרו בפירוש: דחקינן ומוקמינן... ומן המאמר הזה הלא יוצא מפורש כי כשנעמיד המשנה בשני תנאים אין זה פירוש מרווח... וכמו כן מי שמעמיד המשנה בשני טעמים גם כן אין זה פירוש [כך במקור, ונראה שצ"ל: אלא] על ידי הדחק..." (וייס תרמ"ג, ח"ג, עמ' 20-21). לדברים אלו הגיב י"נ אפשטיין כך: "וייס... טעה בפירוש המאמר; הדוחק הוא 'תרי טעמי' ולא הפירוש הביקורתי האמיתי 'תרי תנאי'! וטעה בזה גם הורוויץ..." (אפשטיין תש"ס, עמ' 241 הע' 7). מדברים אלו ומדברים נוספים שכתב באותו העמוד, נראה שאפשטיין נטל מן הסוגיה בקידושין בעיקר את הביקורת על ה'תרי טעמי'. אפשטיין הפילולוג עט כמוצא שלל רב על טקסט הקובע שיש דוחק ב'תרי טעמי', וביחוד כשלעומת ה'תרי טעמי' מעמידים בתלמוד מתודה אחרת, 'תרי תנאי', הקרובה הרבה יותר לדרכה של הפילולוגיה התלמודית המודרנית. קושי במשנה עדיף לבארו, לפי אפשטיין, על בסיס חלוקת המשנה בין שני מקורות (כלומר: תנאים) ולא על בסיס העמדת כל חלק מהמשנה במציאות אחרת. אלא שנקודת העיוורון של אפשטיין מצויה בדיוק בנקודה זו: הרי העוקף שבדברי ריש לקיש נעוץ בעדפת ה'תרי טעמי' על פני ה'תרי תנאי' – וזאת למרות הדוחק! מבחינה זו הצדק דווקא עם וייס, שהרי אם מעדיפים בתלמוד את ה'תרי טעמי' הדחוק על פני ה'תרי תנאי', משמע שה'תרי תנאי' הינו מתודה בעייתית אף יותר.

על רוחב הלגיטימציה לפרש: היא מצביעה על מודעות לכך שיש כאן מעשה פרשני שאינו פשוט – ועדיין יש כאן 'טעמי', פירושים, ולא משהו אחר.

כאמור, רפלקסיה מסוג זה ביחס למעשה הפרשני נדירה למדי בתלמוד הבבלי. מדוע מצויה כאן רפלקסיה זו, בה מוגדר סוג מסויים של פרשנות כ'דחוק' וניתן דין וחשבון אודות השימוש בו? כשלעצמו, השימוש ב'תרי טעמי' אינו יכול לבאר את הדברים לבדו, שכן השימוש בעקרון פרשני זה ואף העדפתו במקום בו ניתן היה להשתמש ב'תרי תנאי', הינו מעשה נפוץ בתלמוד הבבלי.²⁵⁸ על מנת לענות על שאלה זו נפנה לניתוח זהיר של הסוגיה ושל מספר מקורות מקבילים, ונפתח בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי:

על מנת שירצה אבא, רצה האב מקודשת, לא רצה אינה מקודשת – סתמו אינו רוצה.

מת האב הרי זו מקודשת – סתמו רוצה.

מת הבן מלמדין את האב לומר אינו רוצה – סתמו רוצה.

אמר ר' יוחנן לר' ינאי: ואית מתנית' אמרה כן?

אמר ליה: ולינאי עליבא את שאיל מילה בקידושין?

חזר ר' ינאי ופטר מתנית':

על מנת שירצה אבא, רצה האב מקודשת ואם לאו אינה מקודשת – באומר על מנת דו אמר, והוא לא אמר.

מת האב הרי זו מקודשת – כמאן דאמר.

מת הבן מלמדין את האב שיאמר איני רוצה – כמאן דאמר.

אמר ר' זעירא לר' יוסי: יכיל ר' ינאי מיפתור מתנית' היך דו בעי?

אמר ליה: כן.

אמר ר' שמעון בן לקיש: לא מיתמנע רבי מיכלל באתר חד ופרט באתר חד.

אמר ר' יוסי: מתנית' אמרה כן, על מנת שיש לי בית כור עפר – כלל; במקום

פלי – פרט.²⁵⁹

ההקבלה בין שתי הסוגיות בולטת לעין, וכבר עמדו עליה רבים.²⁶⁰ שתי הסוגיות פותחות בהצגת אותה הבעיה – מהי 'ברירת המחדל' של רצון האב לפי המשנה? לפי הירושלמי,

²⁵⁸ עמדו על כך מספר חוקרים. ראו למשל: הלבני, שם; פרידמן תשנ"א, עמ' 165; גילת תשנ"ב, עמ' 137. עם זאת, במקומות רבים בתלמוד משתמשים גם ב'תרי תנאי'. אפשטיין, למשל, מרבה להדגיש את השימוש בעקרון זה בתלמודים (ראו למשל דבריו שם, בעמ' 241 ואילך). נראה שמוסכם על כל החוקרים הללו ששני העקרונות נפוצים בתלמוד והם חלוקים ביחס ההיקריות שלהם; ומכל מקום, מדבריהם למדנו שהשימוש ב'תרי טעמי' איננו נדיר כלל.

²⁵⁹ תלמוד ירושלמי, קידושין, פ"ג ה"ו, דף סד ב.

ברישא ברירת המחדל היא שהאב אינו רוצה בנישואין, ואילו בשני החלקים הבאים ברירת המחדל היא שהאב כן רוצה בנישואין. אופן הצגת הבעיה בבבלי מעט שונה, אבל העקרון דומה: לא ברורה מהותו של רצון האב. בשני התלמודים מובא פתרון לבעיה משמו של ר' ינאי, אשר משתמש באותו עקרון פרשני: המובן של 'רצון האב' אכן משתנה מהרישא לסיפא. בשני התלמודים ממשיג ריש לקיש לקראת סוף הסוגיה את הפתרון הפרשני המקומי של ר' ינאי וקובעו בכלל.

הדמיון הרב בין שני המקורות אינו יכול להיות מקרי, וסביר לשער שיש קשר ממשי בינם. נדמה שתשובה חד-משמעית לשאלה כיצד נוצרו שתי סוגיות דומות אלו לא נוכל לתת, אולם לענייננו אין הדבר משנה: בין אם שתי הסוגיות מקורן במסורת אחת משותפת אשר כל תלמוד עיבד וניסח אותה לפי דרכו ושפתו, ובין אם המקור הבבלי ממש נטל את הסוגיה הירושלמית ועיבד אותה לנוסח הבבלי הנוכחי (ובין אם מדובר בתהליך היווצרות אחר)²⁶¹ – בשורה התחתונה, כל אחד מהתלמודים משקף עמדה עצמאית המתבטאת בשפה ייחודית ובאמצעות שיח ייחודי. לפיכך, לאחר שהצבענו על קשר שקרוב לודאי קיים בין שני המקורות, חשובה יותר עמידה על הייחוד של כל טקסט ועל השוני ביניהם.

ראשית, נצביע על נוכחותו של ר' יוחנן בסוגיה הירושלמית. בעקבות זאת מנכיח אפשטיין את ר' יוחנן גם בסוגיה הבבלית:

מקידושין סג ב: אמר ר"ל ש"מ מדר' ינאי דחקינן ומוקמינן מתני' בתרי טעמי וכו'... בהשוואה לירוש' קידושין שם, סד ע"ב, שרבי יוחנן תמה: ואית מתניתא אמרה כן... – יוצא שהוא מפרש גם משנת קידושין בתרי תנאי, ז"א רישא ר"מ וסיפא רבנן.²⁶²

²⁶⁰ ראו: דינר תש"ן, עמ' רג; אלבק תש"ד, עמ' 159-158; וייס תשכ"ב, עמ' 44 ואילך; אפשטיין תש"ס, עמ' 241; הלבני תשכ"ט, עמ' תרצה-תרצו.

²⁶¹ האפשרות ההפוכה, לפיה הירושלמי נטל את הסוגיה מהבבלי ועיבד אותה לא סבירה, (ואכן כלל לא מצויה בדברי החוקרים שדנו ביחס בין הסוגיות, ראו להלן), לאור הידוע לנו על זמני ההתהוות של סוגיות בבבלי ובירושלמי באופן כללי ולאור זאת שהאמוראים המופיעים בסוגיה על שתי גרסאותיה הם אמוראים ארצישראליים כולם. וייס (שם) ואלבק (שם) עומדים בהרחבה הוריאציות השונות שייתכנו להיווצרות שתי סוגיות כה דומות, ומנסים להצביע על היתרונות והחסרונות של כל אפשרות. לאור ריבוי האפשרויות, אשר שניהם מודים שלאף אחת מהן לא ניתן להביא ראיות מוצקות דיון, נדמה לי שעדיף להסתפק בקביעת קשר עקרוני בין שתי הסוגיות. עם זאת, להלן לא אמנע מלהצביע על נקודות חוזק וחולשה של האפשרויות השונות. עוד ראוי להזכיר שאלבק משווה את הירושלמי גם לתוספתא המקבילה (קידושין פ"ג ה"ו) וטוען שהתוספתא היא למעשה פרשנות למשנה הדומה לפרשנות המשנה שבירושלמי. וכבר קדמו בזאת רי"צ דינר (שם).

²⁶² אפשטיין תש"ס, עמ' 241 (ההדגשות במקור). הדברים חוזרים גם בעמ' 235 ובעמ' 287.

אם אמנם האמת היא כדבריו – מדוע רבי יוחנן איננו מצוי בסוגיה הבבלית? בשורות הבאות, אבקש לבאר זאת בעזרת הטענה שהסוגיה הבבלית משקפת הבעת עמדה בויכוח הרמנויטי בין ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש. במקום אחר בתלמוד הבבלי אנו מוצאים את הדברים הבאים:

רבי יוחנן לטעמיה, דלא מוקים מתניתא רישא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא,
דאמר רבי יוחנן: מאן דמתרגם לי חבית אליבא דחד תנא מובילנא מאניה
בתריה לבי מסותא.²⁶³

במימרא אנונימית זו מוצג ר' יוחנן כמי שמעדיף באופן מובהק לפרש משניות ב'תרי תנאי' ולא ב'תרי טעמי'. ואכן, במחקר על דרכו ההלכתית של ר' יוחנן הוא מוצג כמי ש"דרכו...לתרץ את הסתירות במשנה שהיא נובעת ממקורות שונים, ששנתה על פי שני תנאים",²⁶⁴ וזאת באופן שיטתי ולרוחב שני התלמודים.²⁶⁵ שיטתו זו קשורה לבקיאיות הרבה בקורות התנאיים ולמסורות התנאיות הרבות שהיו בידו ובהן רבות שאינן מוכרות לנו ממקומות אחרים; להגהות הרבות שהגיה את המשנה; וכן לכללים השונים בפסיקת המשנה שקבע.²⁶⁶ לעומתו, לריש לקיש יחס מגוון יותר לפרשנות המשנה. מחד, הוא מעדיף לא אחת לפרש משנה ב'תרי טעמי' ולא ב'תרי תנאי' ומתנגד באופן עקרוני לשיטת ההגהות של ר' יוחנן; מאידך, אין הוא נמנע מלהשתמש גם כן בהגהות לפעמים, ואף הוא יכול לעתים לפרש משנה ב'תרי תנאי'.²⁶⁷

נראה אפוא, שלר' יוחנן היתה תפיסה 'נזילה' של הטקסט התנאי והמסורת התנאית, הרבה יותר מאשר לריש לקיש. ר' יוחנן, שלפי מקורות אחדים הספיק ללמוד אצל ר' יהודה הנשיא, ירש ממנו ומבני דורו מגוון רב של מסורות תנאיות מקבילות למשנה. בעיניו נוסח המשנה אינו מקובע וחד-משמעי עדיין ובהחלט ניתן לבחון, לבדוק, לעמת ולאמת אותו, בהשוואה למסורות תנאיות שונות. לפיכך אין פלא שסתירה בתוך משנה הוא יעדיף להסביר כבעיה בנוסח המשנה שלאורה יש לחלק את המשנה לשנים, או להגיה את נוסח המשנה ולשנותו. המודעות למגוון המסורות מאפשרת לו להציע תיקונים במשנה וביתר המסורות התנאיות בביטחון רב יחסית, שכן הוא מניח שהטקסט שהגיע אליו אינו בהכרח יציב ומתוקן. ברגע שהוא אוזן בהנחה זו הוא יכול להרשות לעצמו להגיה את המשנה

²⁶³ בבלי, סנהדרין סב ע"ב.

²⁶⁴ אלבק תשכ"ט, עמ' 184.

²⁶⁵ ראו את הדוגמאות המפורטות המובאות אצל: אלבק שם, עמ' 185-184; אפשטיין תש"ס, עמ' 238-245.

²⁶⁶ אלבק שם, אפשטיין שם.

²⁶⁷ אפשטיין שם, עמ' 285-292.

באופנים שונים גם אם אין לו מסורת אלטרנטיבית שלה, רק על סמך ההנחה שהנוסח אינו יציב ושסביר ביותר להציע תיקוני נוסח. לעומתו, ריש לקיש "דבק במשנת רבי יותר מרבי יוחנן".²⁶⁸ דווקא הוא, שככל הנראה לא למד ישירות מרבי ושבצעירותו (ככל הנראה) לא היה מעורב עמוקות בעולמם של אחרוני התנאים²⁶⁹ ועל כן קיבל מהם פחות מסורות – אימץ גישה נוקשה יותר ביחס לטקסט של המשנה. נראה שריש לקיש העדיף לקבע ולשמר את הטקסט התנאי שבידיו כמות שהוא, במידת האפשר,²⁷⁰ ולפרש את הטקסט מבלי להזדקק להגיה ולשנות אותו ממש. לכך קשורה, כמובן, העדפתו לפרש ב'תרי טעמי ולא ב'תרי תנאי'.

עד כאן על ההבדל בין תפיסתם הפרשנית והיחס לתנאים של ר' יוחנן וריש לקיש, כפי שעולה ממסירת דבריהם בתלמודים. לענייננו כאן חשוב יותר האופן בו טופלה מחלוקת זו בתלמודים מאשר המחלוקת כשלעצמה. בכדי לעמוד על כך, ניתן את הדעת להבדל שבין דברי ריש לקיש בשני התלמודים. בירושלמי כך הוא מצוטט:

אמר ר' שמעון בן לקיש: לא מיתמנע רבי מיכלל באתר חד ופרט באתר חד.

ואילו בבבלי הוא מצוטט כך:

אמר ריש לקיש: שמע מינה מדרי ינאי, דחקינן וקא מוקמינן מתניתין בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי.

על פי המסורת הירושלמית תולה ריש לקיש את האפשרות להעמיד כל חלק של המשנה בפירוש אחר בפועלו של רבי, לאמור: כשחיבר רבי יהודה הנשיא את המשנה, לא נמנע מלצרף יחד באותה ההלכה כמה עניינים שעל-מנת להסבירם יש צורך להשתמש בעקרון משפטי שונה (כלל וגם פרט).²⁷¹ לעומת זאת לפי המסורת הבבלית ריש לקיש לומד מרבי

²⁶⁸ אפשטיין שם, עמ' 287. והשוו לסוף דברי אלבק אודות ריש לקיש (אלבק תשכ"ט, עמ' 191).

²⁶⁹ אם נאמץ את המסורת התלמודית, ר' יוחנן החזיר בתשובה את ריש לקיש לאחר שכבר היה אדם מבוגר ופושע מפורסם (בבלי בבא מציעא, דף פד ע"א) ולכן לא היה ריש לקיש מעורה בעולמם של אחרוני התנאים כמו ר' יוחנן. עם זאת, מסיבות רבות אין בידינו להכריע עד כמה אמין התיאור ההיסטורי המצוי באגדה בבלי זו (על בעיית השימוש באגדות שבתלמודים כמקור היסטורי נכתב רבות. לתאור תמציתי ועדכני של הבעיה, ראו: שנין תשס"ח, עמ' 22-20). על כל פנים, כפי שעולה מדברי אפשטיין ביחס לר' יוחנן ולריש לקיש, ממקורות רבים ומגוונים עולה שר' יוחנן היה מעורה במסורות התנאים ובעולמם הרבה יותר מאשר ריש לקיש.

²⁷⁰ אם כי גם הוא לא נמנע, כאמור, משינויים והגהות לפעמים (אולי כשלא היתה בידו ברירה אחרת), כפי שמדגיש אפשטיין (שם, עמ' 287-288).

²⁷¹ אפשטיין (שם, עמ' 287) עומד על כך שריש לקיש "גם הוא אינו מפרש משנה זו 'בתרי טעמי' אלא 'בכלל ופרטי'". דבריו נכונים, אולם אפשטיין מתעלם מכך שהעקרון המובע בדברי של ריש לקיש בא לבאר את

ינאי עקרון פרשני ביחס למשנה ולא מבאר את הפירוש של ר' ינאי לאור עקרונות שהוא תולה ברבי. ניראה לשער, לאור הדבקות המוכרת של ריש לקיש במשנת רבי, שהוריאציה הירושלמית אמינה יותר (אם כי אין הדברים חד משמעיים), ואילו הוריאציה הבבלית היא עיבוד מאוחר.

מה המשמעות של שינוי זה שנעשה בבבלי – הלימוד מרבי ינאי ולא מרבי? בעוד שגם ריש לקיש וגם ר' יוחנן למדו מר' ינאי, ממכלול המקורות התלמודיים עולה שר' ינאי היה אחד משני רבותיו החשובים ביותר של ר' יוחנן²⁷² (ואילו ריש לקיש למד ממנו כמו שלמד מחכמים רבים נוספים). לכן, כשחוזר ריש לקיש לר' ינאי הוא קובע שר' ינאי, רבו של ר' יוחנן, סובר שהעקרון הפרשני למשנה בו יש להשתמש הוא שונה ואף הפוך מזה שבו נוקט ר' יוחנן. לפי פרשנות זו ניתן לראות בדברי ריש לקיש מעין 'עקיצה' פולמית מתוחכמת של ר' יוחנן בויכוח ההרמנויטי ששרר ביניהם. ואולם, איננו מדברים כאן על ריש לקיש עצמו אלא על עיצוב דבריו בתלמוד הבבלי. בסוגיה הבבלית מעוצבים דברי ריש לקיש כך שהבעת העקרון ההרמנויטי שהוא מציע באה בד-בבד עם התנגחות עדינה בר' יוחנן. זאת ועוד, לא מן הנמנע שאף העדרו של ר' יוחנן מהטקסט הבבלי קשור לכך: בתלמוד הבבלי מועדפת העמדה ההרמנויטית של ריש לקיש, על אף מודעות לאפשרות הפרשנית האחרת, ולכן מדירים מן הטקסט את ר' יוחנן (לו יש תפקיד משמעותי בגרסה הירושלמית).

אם אכן, כפי שהצעתי בעמודים האחרונים, בחציה השני של הסוגיה מקופלת בתוך המחלוקת המקומית בענייני קידושין מחלוקת הרמנויטית-עקרונית אודות דרכי פרשנות המשנה – מובן השימוש שנעשה כאן בשורש 'ד.ח.ק'. השורש 'ד.ח.ק', המופיע רק במסורת הבבלית של דברי ריש לקיש, קשור למכלול עיצוב המימרא על ידי ההקשר הסוגיית. דברי ריש לקיש בגרסתם הבבלית באים להצביע על כוחו של השימוש ב'תרי טעמי' בתוך 'התיאוריה ההרמנויטית' של ר' ינאי. אולם כאמצעי ריטורי, הם מעצימים את הלגיטימציה של ה'תרי טעמי' דווקא על ידי הצבעה על הדוחק שבמתודה זו. באופן

האופן בו הסביר ר' ינאי (בסוגיה הירושלמית!) את המשנה ב'תרי טעמי'. לכן הניסוח הכללי שהבאתי לעיל נראה לי מדויק יותר.

²⁷² ראו: אלבק שם, עמ' 162, 184-185; אפשטיין תש"ס, עמ' 234, 239. רבו החשוב השני של ר' יוחנן היה ר' אושעיא. ואכן, כפי שמציין אפשטיין (שם, עמ' 241), את העדפת 'תרי תנאי' על פני 'תרי טעמי' קיבל ר' יוחנן ככל הנראה מר' אושעיא. אפשטיין (תשכ"ג, עמ' 129) אף עומד על פי מספר מקורות על בקיאותו של ר' אושעיא במסורות תנאיות חיצוניות למשנה, שחלק מהן אף העביר לבבל. נראה, אם כן, שגם את ההנחה לפיה ישנן מסורות תנאיות רבות לצד המשנה ועל כן ניתן להגיה אותה בחופשיות יחסית ירש ר' יוחנן מר' אושעיא.

פרדוקסלי, ההצבעה על הדוחק הפרשני באה דווקא לאשרר את העוצמה והלגיטימיות של המתודה הפרשנית ואת העדפת השימוש בפירושים מסוג זה על פני הגהת נוסח המשנה.²⁷³ הדוחק, אם כן, איננו מצביע על חוסר-לגיטימיות של הפירוש אלא על לגיטימיות בקושי, לגיטימיות 'דחוקה' – שאף על פי כן היא לגיטימיות לכל דבר ועניין. אדרבה, הפירוש הדחוק הוא הפירוש שיש להשתמש בו ולא ה'יתרי תנאי', למרות של'יתרי תנאי' יש יתרונות פרשניים מסויימים. מצד שני, הגדרת פירוש כ'דחוק' מביעה מודעות לבעייתיות הרמנויטית; היא ממקמת את הפירוש בשולי השיח הפרשני התלמודי. אולם בכך היא גם קובעת שפירוש זה עדיף, במקרים מסויימים לפחות, על פני פירושים שאמנם מקיימים את המובן הליטראלי של המשנה אולם מחלקים אותה לשני מקורות נפרדים.

לפי הבנה זו, הגדרת פירוש כדחוק באה רק בסוגיות קשות, במקרים שבהם חייבים להתאמץ על מנת להסביר את המשנה. במקרים כאלה 'אוי לי מיוצרי ואוי לי מייצרי', החלופות הפרשניות כולן בעייתיות. דווקא במקרים כאלה מדגישים בסוגיה את ההעדפה של ה'יתרי טעמי', לאמור: למרות הדוחק ההרמנויטי שיש במתודה פרשנית זו, היא עדיפה מבחינה הרמנויטית על המתודה האחרת ('יתרי תנאי'). התמיכה בריש לקיש וההדרה של ר' יוחנן, אשר הראינו שהמחלוקת ההרמנויטית ביניהם ניכרת ומוכרת, הינה תמיכה בדרך פרשנית לא פחות משהיא תמיכה בעמדה נורמטיבית מסויימת.

2. מנחות דף נה ע"א

תנו רבנן: תורמין תאינים על הגרורות במקום²⁷⁴ שרגילין לעשות תאינים גרורות. ולא גרורות על²⁷⁵ התאנים ואפילו במקום שרגילין לעשות תאינים גרורות.

אמר מר. תורמין תאינים על הגרורות במקום שרגילין לעשות תאינים גרורות. במקום שרגילין אין²⁷⁶ במקום שאין רגילין לא. היכי דמי. אי דאיכא

²⁷³ מן הראוי לומר שקריאה זו אכן חזקה יותר אם נאמץ את האפשרות לפיה הסוגיה הירושלמית קדמה לסוגיה הבבלית, כאשר האחרונה שכתבה את הראשונה לאור האינטרסים והתפיסות שלה. אולם קריאה זו של הסוגיה יכולה להתקיים גם אם נאמר שלפנינו שני טקסטים שהתפתחו ועוצבו באופן בלתי תלוי (אף שמקורם במסורת אחת). לפי האפשרות השניה הזו, במסורת הבבלית הדיון התלמודי עוצב במהלך הדורות לאור ההכרעה ההרמנויטית לטובת ריש לקיש, ואילו במסורת הירושלמית הויכוח ההרמנויטי הזה אינו נתפס כנושא מרכזי וממילא העיצוב של הסוגיה הוא שונה.

²⁷⁴ בכתב היד מופיעה בשורה המילה 'במקצתן', ובין השיטין תוקן ל'במקום', וכך צ"ל ע"פ עדי הנוסח וע"פ ההגיון.

²⁷⁵ המילה 'על' איננה בכ"י כ"י"ח (אליאנס), ותוקנה ע"פ עדי הנוסח.

כהן. מקום שאין רגילין אימ' לא. והתנן. מקום שיש כהן תורם מן היפה. אלא לאו דליכא כהן. אימ' סיפא. ולא גרוגרות על התאינים ואפילו במקום שרגילין לעשות תאינים גרוגרות. ואי דליכא כהן אמאי לא. והתנן. מקום שאין כהן תורם מן המתקיים. אלא פשיטא דאיכא כהן.

רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן?

אין. רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן.

אמר רב פפא ש"מ דחקינן ומוקמינן²⁷⁷ מתניתא בתרי טעמי ולא מוקמינן

בתרי תנאי.²⁷⁸

טקסט זה הינו סופה של סוגיה ארוכה ומורכבת, אולם מבחינת מבנהו מדובר ביחידה ספרותית סגורה.²⁷⁹ תחילתו בברייתא לה אין בידינו מקבילה בטקסטים תנאיים או בתלמודים. לפי הברייתא מותר להפריש תרומה מתאינים על גרוגרות (שהן סוג של תאינים מיובשות), ואף זאת רק במקום שבו רגילים להכין גרוגרות (ולכן יש קשר בין שני המינים); לעומת זאת בכל מקרה אסור להפריש תרומה מגרוגרות על תאינים. הסיבה לכך היא, כפי הנראה, שהגרוגרת פחות משובחת מן התאנה והתרומה צריכה לבוא מן הפרי האיכותי יותר. הדיון הנסוב על ברייתא זו בסוגיה דומה במבנה לדיון שבסוגיה הקודמת, ממסכת קידושין. הוא נפתח בהצגת סתירה בין תחילת הברייתא וסופה, קושיה שכפי הנראה מבוססת על משנה ממסכת תרומות:

אין תורמין מימין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה. כל מין חיטים אחד. כל מין תאינים אחד.²⁸⁰ כל מין תאינים וגרוגרות ודבילה אחת. ותורם מזה על זה. כל מקום שיש כהן תורם מן היפה. כל מקום שאינו כהן תורם מן המתקיים. ר' יהודה אומר לעולם הוא תורם מן היפה.²⁸¹

במשנה זו נקבע שניתן לתרום יחד מצורות האכילה השונות של התאנה (תאנה טריה, גרוגרת ודבילה), אולם חובה לתרום באופן שיועיל לכהן: כאשר הכהן ישנו נותנים לכהן מהסוג היותר יפה (דהיינו, לפי רוב הפרשנים, תאנה הטריה); כאשר אין במקום כהן חובה

²⁷⁶ המילה 'אין' איננה בכ"י כ"י"ח (אליאנס), ותוקנה ע"פ עדי הנוסח.

²⁷⁷ בחלק מעדי הנוסח המילה 'מוקמינן' אינה נמצאת, ועיינו בדקדוקי סופרים על אתר, הערה מ.

²⁷⁸ נוסח כ"י פריז כ"י"ח (אליאנס) H147A (בחירת המילון ההיסטורי).

²⁷⁹ על כך ראו במפורט בהערה 287.

²⁸⁰ במרבית עדי הנוסח המשפט 'כל מין תאינים אחד' אינו, וכנראה נכפל בכ"י קאופמן בשל הדמיון למשפט הקודם.

²⁸¹ משנה תרומות, ב, ד, ע"פ נוסח כ"י קאופמן.

להפריש את התרומה מן הסוג שמשמטר טוב יותר (גרוגרת או דבלה). עקרונות התרומה המובעים כאן שונים מהעקרונות המובעים בברייתא. למרות זאת, בסוגיה מניחים התאמה בין שני הטקסטים. כתוצאה ממאמץ התיאום בין הטקסטים נאלצים בסוגיה לפרש שתחילת הברייתא עוסקת במקרה בו אין כהן, ואילו סופה במקרה בו יש כהן. למעשה, פרשנות זו מכפיפה את עקרונות התרומה של הברייתא לאלו של המשנה: הדיפרנציאציה העקרונית היא בין 'יש כהן' לבין 'אין כהן', כבמשנה, ולאורה מתפרטים הדינים. עקרון-העל של הברייתא, המבחין בין תאנים וגרוגרות כאשר לעולם לא ניתן לתרום מהגרוגרות על התאנים אלא רק להפך מאבד כל משמעות לאור הפירוש. במשנה מנוסח מראש עקרון-על המבחין בין 'איכא כהן ו'ליכא כהן' ולכן משמעותה נותרת תקינה. ואילו בברייתא, שם עקרון-העל הוא כאמור אחר, הנסיון להותיר את הטקסט כמות-שהוא ורק להכפיפו לעקרון-העל של המשנה יוצר דיסוננס פרשני, וכפי ששואלים מיד בסוגיה: "רישא דליכא כהן, סיפא דאיכא כהן?!" על שאלה זו משיבים בפשטות 'כן'. ישנה כאן העדפה ברורה של הכפפת עקרונות הברייתא לעקרונות המשנה, אף במחיר של פרשנות קשה של הברייתא.

כאמור, הסבר זה ליחס בין שני הטקסטים התנאיים מניח שהם מביעים את אותה העמדה, וזאת למרות שדווקא במקרה שלפנינו הפתח להבהרת היחס בין המשנה והברייתא על ידי מחלוקת הוא פשוט יחסית:²⁸² הלא במשנה עצמה מובאת דעת ר' יהודה החולק וסובר שלעולם תורמים מן היפה – ואכן, בפשטות הברייתא היא כדעת ר' יהודה. הפרשנות שנעשית בסוגיה איננה מובנת מאליה, בלשון ההמעטה. בשלב זה לא ניתן עדיין לומר שנעשתה כאן 'בחירה פרשנית מודעת',²⁸³ שהרי ייתכן שהאופציה הפרשנית האחרת לא עלתה על דעת בעל הסוגיה. אבל בשלב הבא של הסוגיה כבר מצביעים מפורשות על הבחירה הפרשנית שנעשתה כאן: "אמר רב פפא: שמע מינה דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי". רב פפא מחלץ מהפירוש המקומי למשנה עקרון פרשני. סביר ביותר לומר שלנגד עינינו עמד משהו כעין האפשרות אותה העלנו קודם. יתר על כן, ניתן לשער שהבעת עקרון זה דווקא כאן קשורה לכך שהאפשרות הפרשנית האחרת (לפרש את הברייתא ב'תרי תנאי') זמינה כל-כך לאור דעת ר' יהודה במשנה.

דברי רב פפא (בדור החמישי בבבל) הינם חזרה על עקרון שכבר נוסח בדברי ריש לקיש (בדור השני בארץ-ישראל), אותם ראינו בסוגיה הקודמת. כפי שראינו לעיל, גם נוסח דברי ריש לקיש שבתלמוד הבבלי הוא, כפי הנראה, עיבוד בבלי של דברי ריש לקיש המצויים

²⁸² כפי שהעירו בעלי התוספות, ראו: מנחות נה ע"א, ד"ה 'ולא מוקמינן בתרי תנאי'.

²⁸³ אני משתמש במינוח זה בעקבות הלברטל, שבמחקרו על מדרש ההלכה מניח שכאשר ננקטת פרשנות אחת, במקום בו ישנן גם אופציות פרשניות נוספות, אנו יכולים ללמוד מכך שלפנינו בחירה פרשנית מודעת. ראו: הלברטל תשנ"ז, מבוא, עמ' 173-181. לביקורת על עמדה זו עיינו בנספח 1 של העבודה.

בתלמוד הירושלמי. לאור זאת לא ניתן להתייחס להגדרת הפירוש המעמיד את הברייתא ב'יתרי טעמי כ'דחוק', המצויה בדברי רב פפא, במנותק מההקשר הסוגייתי, שכן לא ניתן לעמוד על המועד והאופן בו עוצבו הדברים לראשונה: האם בשלבי ההתהוות המאוחרים של הקורפוס התלמודי נוסחה צורת התייחסות זו לפרשנויות שכאלו, ושועתקה כאן ובסוגיה בקידושין; או שמא בשלב יחסית מוקדם של העברת המסורת אודות המחלוקת בקידושין מארץ-ישראל לבבל נוסחו דברי ריש לקיש בצורתם הבלית ומשם הועתקו לסוגיה במנחות; ואולי הניסוח הראשוני של העקרון בצורתו הזו הוא דווקא בדברי רב פפא (או בדברי מי שמסר את דבריו), ומשם הועתק עקרון זה לסוגיה בקידושין, כך שהנוסח הארץ-ישראלי של דברי ריש לקיש קיבל לבוש בבלי שמקורו בדברי רב פפא.²⁸⁴

כשלעצמה, מימרא זו מתאימה למידע נוסף שיש לנו אודות רב פפא. לדברי אלבק, "פעמים רצו רבנן לייחס סתם משנה או ברייתא ומימרא לתנא מסויים, אבל רב פפא טרח שלא להרבות במחלוקת"²⁸⁵ – ולשם כך השתמש בטכניקות פרשניות שונות, כולל שימוש בפירושי אוקימתא על מנת להימנע מהגהה של 'סתם משנה' וייחוס שלה לחכם ספציפי.²⁸⁶

²⁸⁴ יתר על כן. במקרה שלפנינו התבוננות בשאלת הריבוד הספרותי של הסוגיה מעורר שאלות לא-פשוטות באשר להתהוותה. הדיון כולו, למן ציטוטה של הברייתא ועד לדברי רב פפא בחתימת הסוגיה, מובא בלשון אנונימית. ואכן, אברהם וייס מציין את הסוגיה במנחות כאחת הדוגמאות של "סתמות קדומות לרבינא ורב אשי" (וייס תשכ"ב, עמ' 295), וקובע ש"קרוב הדבר, שכל סוגית אמר מר היתה כבר לפני רב פפא" (שם, עמ' 298). כידוע, הימצאותן של 'סתמות קדומות' בתלמוד הבבלי הינה שאלה מורכבת הנתונה במחלוקת-רבתי בין החוקרים (ראו סיכום הדברים להלן, על יד הערה 437). לכאורה, בקריאה ראשונית של הדיון התלמודי, הצדק עם וייס; אבל למרות שהכל מודים שישנן סוגיות בעלות חזות ומבנה שכזה, החוקרים החולקים על וייס מצביעים על כך שלאור מרבית החומר התלמודי קשה לומר שרווחות בתלמוד 'סתמות קדומות'. סוגיות מהסוג אותו מביא וייס (ראו: וייס שם, עמ' 307-295), מאתגרות חוקרים אלו, וכהתמודדות עימן הם מציעים בדרך כלל אחת משלוש אפשרויות: 1. המימרא האמוראית המופיעה בסוף הסוגיה הינה 'הדבקה' מאוחרת של טקסט שאינו קשור במקור לסוגיה. 2. בשלבי התהוותה המאוחרים של הסוגיה בעלי הסוגיה נטלו מקורות ומסורות (בעלי ניסוח מקובע, 'קאנוני') ועיצבו בעזרתם את הסוגיה לפי עמדותיהם וצרכיהם. המימרא המופיעה בסוף הסוגיה היא מימרא אמוראית קדומה ובעלת נוסח מקובע, שנוספה שם על-ידי בעלי הסוגיה חלק מעיצוב ספרותי מכוון שלה. 3. הסוגיה הבלית כולה עברה עיבוד ספרותי רב-שלבי, במהלכו עוצבה הסוגיה לבסוף תוך שמעצביה עיבדו (לעיתים לבלי-הכר) לא רק את החומר האנונימי אלא את מכלול החומר המצוי בסוגיה, כולל הקטעים האמוראים והתנאים שונים. לפי כל אחד מההסברים הללו יש לקרוא את דברי רב פפא כחלק מסוגיה שלמה, שקשורה לאופן שבו מובאים דברי רב פפא. גם לפי ההסבר של וייס לא ניתן להבין את דברי רב פפא במנותק מהדיון האנונימי אליו הוא מגיב (אם כי לפי דבריו אכן מדובר בעמדה של רב פפא עצמו).

²⁸⁵ אלבק תשכ"ט, עמ' 418.

²⁸⁶ אין הדבר קשור לחוסר-בקיאות במסורת התנאית שכן, כפי שכותב אפשטיין, רב פפא דווקא שיבח את בקיאותו-שלו בששת הסדרים – וזאת בניגוד לאמוראים אחרים (ראו: אפשטיין תש"ס, עמ' 771).

במילים אחרות, תוכן המימרא תואם בהחלט את הידע שלנו אודות רב פפא, אבל מבנה הסוגיה, וכן המקבילה בקידושין, מעלים סימני שאלה לגבי ניסוח המימרא.

כאמור, הדברים מתייחסים בייחוד להגדרת הפירוש המצוי בסוגיה כ'דחוק'. מחד גיסא, יש לבדוק הגדרה זו כדברים המצוטטים בשם רב פפא, אך מאידך גיסא, יש לבדוק אותה לאור העיצוב של מכלול הסוגיה. כלומר: יש להתייחס לסוגיה זו בתור יחידה ספרותית סגורה ולשאול מהי המגמה שלה וכיצד מתפקדת בתוכה מימרת רב פפא, כולל השימוש החריג במונח 'דחק' בתוך המימרא. כאן ברצוני להציע שתי אפשרויות שאין ביכולתי להכריע ביניהן:²⁸⁷

א. מוקד הסוגיה הוא הדיון הפרשני בברייתא ובמשנה ממסכת תרומות, החלוקות בקריטריון-העל ביחס לתרומה ממין אחד שעבר עיבודים שונים (כפי שפורט לעיל). בסוגיה רוצים להכריע כמשנה, וליתר דיוק כדעת תנא קמא במשנה וכנגד דעת הברייתא ודעת ר' יהודה במשנה. מתוך שאיפה להפוך דעה זו לדעה הדומיננטית היחידה, עושים זאת לא על ידי פסיקת הלכה אלא על ידי פרשנות מחודשת של הברייתא, כך שהיא בעצמה נקראת 'דרך העיניים' של קריטריון-העל של המשנה. דברי רב פפא באים בסוף הסוגיה כמעין חותמת סופית המאשרת את הפרשנות מתוך מבט-על תיאורטי. דבריו מצביעים על כך שהפרשנות הזו, שיכולה להראות מופרכת, הינה האפשרות הפרשנית המועדפת. יתרה מזו, היא מועדפת על אף מודעות לכך שהיא קשה ודחוקה, ולמרות כל זאת – מדובר בפרשנות לגיטימית. בדומה לסוגיה בקידושין שנדונה לעיל, המוטיבציה להגדיר את הפרשנות כדחוקה מקורה (באופן פרדוקסלי) ברצון לגונן על הפרשנות ולהעניק לה לגיטימציה למרות שפרשנות אחרת, אולי דחוקה פחות, היתה זמינה. בדבריו, מצביע רב פפא על

²⁸⁷ המיקום של סוגיה זו אף הוא מעניין. היא עוסקת בנושא שונה מזה של הסוגיה הארוכה שקודמת לה, העוסקת במחלוקת פרשנית רבת-משתתפים ביחס למשנת 'בשר העגל שנתפח'. הסוגיה הקודמת עוסקת, בהתאם למסכת ולפרק, בעניינים הקשורים בשיעורי קורבנות. הסוגיה שלנו עוסקת בנושא שלכאורה אינו מן העניין – תרומות. ייתכן שסוגיה קטנה זו הודבקה לכאן אגב הראיה האחרונה בסוגיה הארוכה שקדמה לה, העוסקת בתרומת גרוגרות. במקור היא התהוותה בלי קשר לסוגיה הארוכה שקדמה לה, וצורפה לכאן בשלב מאוחר יותר. בכך תומכים גם החכמים המופיעים בשתי הסוגיות: הסוגיה הארוכה נפתחת במחלוקת שותפים לה קבוצת אמוראים מהדורות הראשונים: רב, ר' חייא, ר' יוחנן, שמואל, ר' שמעון בר רבי וריש לקיש, ובהמשכה היא כולה אנונימית, למעט הופעה בודדת של רבה (דור שלישי בבבל) – לפי נוסח דפוס ראשון ומינכן או רבא (דור רביעי בבבל) – לפי נוסח ותיקן, אוקספורד וקהיר (ראו דקדוקי סופרים על מנחות נד ע"א, אות ג). לעומת זאת, סוגייתנו מתחילה בדיון אנונימי ומסתיימת באמורא הבבלי רב פפא, בדור מאוחר יותר (חמישי). מהו בדיוק אופן התהוות הסוגיה אין לדעת, אולם יש יסוד להשערה שהיא נוצרה אגב סוגיה קדומה יותר ונוספה בסופה, תוך שימוש בחומרים שונים שהיו לפנייה.

מודעות למחיר של הפירוש דלעיל, ואולם מבהיר שהעקרונות הפרשניים של האמוראים מעדיפים פירוש זה על אף המחיר הכרוך בו.

ב. מוקד הדיון הוא בעקרון ההרמנויטי המובע במימרת רב פפא. הדיון ההלכתי בעקרונות תרומת תאנים הוא אך אמצעי להבעת עקרון הרמנויטי זה, שהסוגיה כולה ארוגה ומעוצבת לקראתו. הקושי הפרשני הראשוני בפתח הסוגיה איננו קושי הכרחי, הוא נובע מהנחה לפיה שני המקורות התנאיים, על העקרונות ההלכתיים החלוקים המצויים בהם, חייבים להתאים זה לזה, ומכאן נגזרת ההכפפה של טקסט אחד למשנהו. השימוש בהנחה ובהכפפה אלו הינו מכון ונועד ליצור פרשנות שיש בה סתירה בין ה'טעמי' של הרישא והסיפא – וכל זאת על מנת שניתן יהיה להביא לבסוף את מימרת רב פפא, שתוביל את הדיון המקומי לעקרון-על הרמנויטי. התפקיד של הגדרת הפרשנות כ'דחוקה' הינו להעצים את העקרון הפרשני, שהוא הנושא של הסוגיה. באפשרות הקודמת הגדרת הפירוש כדחוקה הגנה עליו מפני דחיה; באופן דומה, כאן הגדרתו כדחוקה מעצימה את הלגיטימציה של העקרון הפרשני, לאמור: עקרון זה תקף למרות ועל-אף מודעות לקשיים שבו.

בשתי האפשרויות אנו רואים כיצד מונח 'דחק', אשר מגדיר את סף הפרשנות הלגיטימית בתלמוד, מופיע דווקא כאמצעי להעצמת הלגיטימיות הפרשנית של הפרשנות מן הסוג המוגדר כ'דחוקה'. הבעת מודעות לקושי הפרשני משחררת מהצורך להתגונן ולהצטדק. העובדה שמצביעים על המחיר שיש לפירוש מעניקה לגיטימציה לפרש, היא מציגה את הפרשנות הדחוקה ככזו שהולכים לקראתה למרות המחירים והבעיות בעיניים פקוחות.

'דחקינן ומוקמינן' והריבון הפרשני הקולקטיבי

בדיון לעיל השונו בין הופעת ה'דחקינן ומוקמינן' במסכת קידושין בירושלמי ובבבלי:

ירושלמי	בבלי
לא מיתמנע רבי מיכלל באתר חד ופרט באתר חד.	שמע מינה מדרי' ינאי, דחקינן וקא מוקמינן מתניתין בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי.

הדגשנו את החזרה לרבי (המחבר) בתלמוד הירושלמי לעומת החזרה לרבי ינאי (הפרשן) בתלמוד הבבלי. הבדל זה מבטא שונות הרמנויטית עמוקה – אסכולות שלמות במחקר המודרני של הטקסט נחלקו בדיוק בנקודה הזו.²⁸⁸ ניתן להצביע על הבדלים משמעותיים נוספים בין שתי המימרות. בתלמוד הירושלמי הניסוח הוא בלשון יחיד, כפי שנגזר

²⁸⁸ סיכום תמציתי של תולדות מחלוקות אלו נמצא בספרו של ברזל תש"ן, עמ' 17-18.

מהחזרה לרבי, המחבר-הריבון של הטקסט. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי הכלל מנוסח בלשון רבים, אשר מעניקה את הסמכות לקהילת הפרשנים, שהיא הריבון על משמעות הטקסט. בבבלי הניסוח אינו רק בלשון רבים אלא אף בלשון שייכות – הכלל עצמו 'שייך' לקולקטיב הפרשני, הוא מנוכס אליו, 'אנחנו' דוחקים ומעמידים – דבר שאינו נמצא בניסוח הירושלמי, בו הכלל משוייך לרבי, מחבר המשנה.

בתלמוד הבבלי, אם כן, לא רק שבים לפרשן ולומדים מתוך אופן פירושו מהם העקרונות והכללים הפרשניים הראויים, אלא אף משייכים את הכלל הזה לחכמים כקולקטיב הפרשני. הם הריבון בנוגע לאמינות הפירוש והם הריבון בנוגע לקביעת כללי הפרשנות. מבחינה זו, ישנה אחדות של תוכן וצורה בין הכלל לבין התוכן שהוא מביע:

ברמת הצורה – הכלל מובע בשפה המשקפת הענקת סמכות וריבונות לפרשנים ולא לטקסט המתפרש או למחברו, על ידי יחוס הכלל ושיוכו לפרשן.

ברמת התוכן – ביסוד הכלל עומדת הכרעה לטובת השימוש בפרשנות, אשר מועדפת על פני פירוק הטקסט במתודה 'הגהתית' – וזאת למרות שיש בה קשיים ידועים. עצם ההכרעה לטובת פרשנות וכנגד האופציה 'ההגהתית' משאירה את הריבונות בידי הפרשן ולא שבה למחבר. זאת משום שהאופציה 'ההגהתית' מניחה שקשיים בטקסט יפתרו על ידי משהו כעין 'ביקורת גבוהה' שתפרקו ותאתר מחברים שונים, או תתקן את הטקסט ותשיבו למצבו המקורי כפי שיצא מידי המחבר. ההכרעה לטובת פרשנות מגלמת בתוכה גם ויתור על הנחה זו.

מעניין לראות שדווקא ביחס לפרושים אלו, שהוגדרו כדחוקים, מופיעים בשיח התלמודי היגדי הצדקה והכרעה בעד ריבונותו של הפרשן על הפרשנות,²⁸⁹ וכנגד שיבה 'פסאודו-פילולוגית' אל הטקסט ואל מחברו בתור מקור הסמכות של הבנת הטקסט. דווקא בשעה שעומדים על סיפו של גבול הפרשנות הלגיטימית וקובעים שפירוש כלשהו הינו דחוק, כלומר לגיטימי-בקושי, מדגישים את הריבונות של המעשה הפרשני ושל הפרשן ואת עדיפותם על פני שיבה אל הטקסט והמחבר. ניתן אפילו לומר שהמתח הדיאלקטי בין הגדרת פירוש כדחוק לבין ההתייבבות מאחוריו וקבלתו מתוך הריבונות של הפרשן

²⁸⁹ באמרי שהפרשן הוא הריבון של הפרשנות אינני טוען שבסוגיות התלמודיות הללו הפרשן נתפס כמי שמכונן לבדו את הפרשנות, בדומה לתפיסתם של כמה זרמים בחקר הספרות במאה העשרים, שצעדו בעקבות עבודותיהם של ז'יאק דרידה, סטנלי פיש, היידן וייט ואחרים (עיקר כוונתי לאסכולת 'תגובת הקורא'). דברי אלו באו לציין כי בשיח הפרשני המצוי בסוגיות הללו אין פניה אל הטקסט או אל המחבר בתור הריבון, המקור, השורש, 'האב-הקדמון' של הטקסט, אשר ממימיו הפירוש חייב לשתנות, אלא יש בהן דגש ברור על המקום המרכזי של הפרשן בתהליך הפרשני. זאת למרות שלטקסט עצמו (ולמחברו) עדיין יש תפקיד בתהליך הפרשני.

והמעשה הפרשני, מבטאת אחיזה בו-זמנית בשתי קצות החבל: מחד, ביטוי חד-משמעי לכך שמתן לגיטימציה לריבונות נרחבת של הפרשן מובילה גם לפירושים קשים; מאידך, ביטוי חד משמעי של הלגיטימיות של הפירושים הללו על-אף הקושי.

'דחקינן ומוקמינן': סיכום

לשתי הסוגיות אותן ראינו ישנו מבנה משותף. כתוצאה מקושיה על הרישא שלו, מפרשים טקסט תנאי על ידי אוקימתא X. לאחר מכן, מקשים על הפירוש הזה מהסיפא של אותו הטקסט ולפיכך מפרשים את הסיפא על ידי אוקימתא Y. על כך באה השאלה – האמנם ייתכן שהרישא יהא X והסיפא Y?! ועונים בלאקוניות 'כן'. את התשובה הזו מצדיק אמורא על ידי העקרון הפרשני "דחקינן ומוקמינן...".

האם יש דבר-מה מיוחד במבנה הסוגיות הללו? נראה לומר שבשתייהן הפרשנות הדחוקה מובעת באופן מאוד בוטה. העמדה של הרישא והסיפא של אותו הטקסט בשתי מציאויות שונות אין דינה כדין פירוש אחד המעמיד משנה במציאות לא-שגרתית. מהלך שכזה מעלה על פני השטח מיד את האפשרות לפיה יש לחלק את הטקסט לשניים ולכן השאלה 'רישא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא?!' ממש מתבקשת. יש משהו מפתיע בתגובה האמוראית החיובית והנחרצת לשאלה זו, החוזרת בשני התלמודים. תשובה זו אכן מביעה לגיטימציה של החופש הפרשני שהאמוראים נוטלים לעצמם – זאת על אף המחיר, אשר מקבל ביטוי מובהק בשיח.

משני המקרים הללו נוכל ללמוד שבשיח הפרשני התלמודי נוכחת לעתים התייחסות הרמנויטית לאופציות פרשניות שונות. מקרים מסויימים – גם אם נדירים – מזמנים בשיח התלמודי מקום להצביע על חלופות פרשניות שונות ואף להכריע ביניהן. העדפת 'תרי טעמי' על פני 'תרי תנאי', כלומר (כפי שהבינו היטב חוקרי תלמוד שונים) העדפת שיח פרשני על פני שיח 'הגהתי', אינה נושא הנדון בהרחבה בתלמוד הבבלי. לכן, אולי יש לחשוב על השפה ההרמנויטית הנדירה המופיעה כאן במונחים של 'התפרצות' ולא לדבר על שיח הרמנויטי מסודר או מתוכנן: בנקודות מסויימות, היגדים מטא-פרשניים אשר מביעים רפלקסיה על הפרשנות המבוצעת כל הזמן, 'מתפרצים' אל תוך השיח.

ב. שנויא דחיקא

המונח 'שנויא דחיקא' (בנוסחים אחדים: 'שנויי דחיקי') מצוי בארבע סוגיות בתלמוד הבבלי. שלוש מהן בעלות מבנה דומה והרבעית שונה. אנו נתמקד תחילה בסוגיות הדומות. זהו מבנה הסוגיות הדומות: בסוגיה בא היגד נורמטיבי של אמורא (בין אם היגד עצמאי בין אם כפרשנות); ביחס אליו מקשה אמורא ממקור תנאי; אמורא אחר אומר כי יכול היה

לתרץ את הקושיה על ידי חלוקת המקור התנאי והעמדת חלקו הראשון במקרה מסויים וחלקו השני במקרה אחר, אך הוא לא עושה זאת משום ש"שנויא דחיקא לא משנינן לך". עתה הוא מציע פרשנות אחרת למקור התנאי אשר פותרת את הקושיה. בשלוש הסוגיות הדיון מוצג כדו-שיח ישיר בין אמוראים מהדור השלישי והרביעי בבבל. בשלוש הסוגיות מעורב בדיון האמורא רבה.

תרגומו של המשפט "מיהו שנויא"²⁹⁰ דחיקא לא משנינא לך" הוא 'אף-על-פי-כן תירוץ דחוק אינני מתרץ לך'. בסוגיות אלו אמורא מגדיר מראש תירוץ מסויים כדחוק ומסביר שמסיבה זו הוא לא ישתמש בו,²⁹¹ ולאחר מכן מציע תירוץ אחר שבעיניו הוא טוב מהראשון. כפי שנראה בהמשך, לפחות בחלק מהסוגיות לא ברור כלל מהי העדיפות של הפירוש שכן התקבל על פני הפירוש שנדחק ונדחה. יתר על כן, בשלוש הסוגיות הללו פותח האמורא את הבאת הפירוש הדחוק במילים 'יכילנא לשנויי לך' (יכולתי לתרץ לך) – כלומר, בנסיבות מסויימות ניתן היה להשתמש בתירוץ הדחוק. דבר זה תואם את האופן בו הבנו את מונחי ה'דחק' עד כה, ככאלה שמסמנים תירוץ או פירוש על סף הלגטימיות. עתה נפנה לניתוח של שלוש הסוגיות הללו.

1. כתובות מב ע"א-ע"ב

בסוגיה במסכת כתובות מצוטטת משנה ממסכת שבועות (פרק ה משנה ד) :

תנן התם : אנסתה ופיתיתה את בתי, והוא אומ' לא אנסתי ולא פיתיתי, משביעך אני ואמר אמן חייב. ור' שמעון פוטר, לפי שאינו משלם קנס על פי עצמו. אמרו לו אע"פ שאינו משלם קנס על פי עצמו אבל משלם בושת ופגם על פי עצמו.²⁹²

משנה זו באה בתוך פרק העוסק ב'שבועת הפיקדון'. התנאים נחלקים בה בנוגע למקרה בו אדם שנתבע על ידי אבי נערה לשלם על כך שפיתה או אנס אותה, ואותו אדם נשבע ביחס לתביעה ולבסוף הודה ששיקר. לדעת תנא קמא השבועה נחשבת 'שבועת הפיקדון' והוא חייב קרבן על כך שכיחש בשבועת הפיקדון. ואילו לדעת ר' שמעון הוא פטור מהקרבן, שכן

²⁹⁰ ע"פ המילונים, תרגומה של המילה 'שנויא' הוא 'תירוץ או תשובה' (יסטרוב 1950, ערך 'שנ', שינויא, עמ' 1564; מלמד תשנ"ב, ערך 'שינויא', עמ' 416).

²⁹¹ באחד המקרים הוא אף מבאר מהו הדוחק שבגללו ישתמש בתירוץ זה, על כך ראו בהרחבה בהמשך.

²⁹² נוסח משולב מכ"י אוסף פירקוביץ 187 ווטיקן 130, ע"פ הכרעת המילון ההיסטורי, וכך גם ייתר הציטוטים מסוגיה זו.

אם היה מודה שאנס או פיתה היה פטור מתשלום הקנס, ולכן השבועה אינה 'שבועת הפקדון'. לאחר משנה זו מובאת בסוגיה שאלה ששאל אביי את רבה:

בעא מיניה אביי מרבה, האומי לחבירו אנסתה ופיתית את בתי והעמדתיך בדין ונתחייבתה לי ממון. והוא אומי לא אנסתי ולא פיתיתי ולא העמדתי בדין ולא נתחייבתי לך ממון, נשבע והודה, לר' שמעון שמעון מאי – כיון דעמד בדין ממונא הואי ומחייב עליה²⁹³ קרבן שבועה, או דילמי אעיג דעמד בדין קנסא הוי ומודה בקנס²⁹⁴ פטור? אמ' ליה ממונא הואי ומחייב עליה קרבן שבועה^{295 296}.

אביי שואל מה יאמר ר' שמעון במקרה שבו אדם טוען בפני אדם אחר שהוא כבר הועמד בדין על פיתוי או אונס ונתחייב ממון, והלה נשבע ואח"כ הודה ששיקר – האם במקרה שכזה ר' שמעון יודה שהחוב הוא 'ממונא' ולכן גם לדעתו יתחייב האנס או המפתה קרבן על 'שבועת הפקדון'; או שמא גם כאן עדיין יטען ר' שמעון שמדובר בתשלום של קנס ולכן יפטור את האנס או המפתה מתשלום, כמו במקרה שבמשנה. לדעת רבה במקרה זה יודה ר' שמעון שהחוב כבר נחשב 'ממונא' לכל דבר ויחייב קרבן שבועה. עתה נמשך הדיון ביניהם כך:

איתיביה, ר' שמעון אומר יכול האומר לחבירו אנסת ופיתית את בתי²⁹⁷ והוא אומר לא אנסתי ולא פיתיתי, או שאמר לו המית שורך את עבדי והוא אומר לא המית, או שאמר לו עבדו הפלת את שיני וסימית את עיני והוא אומר לא הפלתי ולא סימיתי ונשבע והודה יכול יהא חייב, ת"ל וכחש בעמיתו בפקדון וגו' או מצא אבידה, מה אילו מיוחדים שהן ממון אף כל שהן ממון, יצאו אילו שהן קנס. מאי לאו בשעמד בדין? לא, בשלא עמד בדין.

והא מדרישא בשעמד בדין סיפא נמי בשעמד בדין! דקתני רישא, אין לי אלא דברים שמשלמין עליהן את הקרן, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה האונס והמפתה ומוציא שם רע מניין, ת"ל ומעלה מעל, ריבה. היכי דמי, אי

²⁹³ המילה משובשת, ונראה שכך צריך לקרוא.

²⁹⁴ המילה משובשת, ונראה שכך צריך לקרוא.

²⁹⁵ בכ"י מינכן 95 לא גרסו את המילים ומחייב עליה קרבן שבועה, אולם ברוב עדי הנוסח כן גרסו אותם.

²⁹⁶ כתב היד קרוע בכמה מקומות. השיבושים הושלמו ע"פ עדי הנוסח, תוך הזדקקות להכרעות המילון ההיסטורי.

²⁹⁷ המילה משובשת, ונראה שכך צריך לקרוא.

דלא עמד בדין כפל מי איכא. אלא פשיטא בשעמד, ומדרישא בשעמד סיפא נמי בשעמד!

תחילה מצטט אביי ברייתא בה נאמר שבמקרה שינשבע והודה' ביחס לתביעה 'אנסת ופתית את בתי' אומר ר' שמעון שפטור משבועה משום שזהו קנס. אביי מציע שברייתא זו עוסקת ב'שעמד בדין' – כלומר בדיוק במקרה עליו שאל לפני-כן את רבה, ורבה משיב לו שמדובר במקרה זהה לזה שבמשנה, בו לא עמד בדין ולכן עדיין מדובר בקנס. על כך מקשה אביי מן הרישא של אותה הברייתא, בה עוסקים בין השאר ב'תשלומי כפלי אשר מוטלים רק על מי שכבר נמצא אשם בבית-דין. ממילא, טוען אביי, אם הרישא עוסקת ב'שעמד בדין' גם הסיפא כך – ומכאן שר' שמעון סבור שגם לאחר העמידה בדין פטור במקרה בו הם דנים. ביחס לקושיה זו אומר רבה:

א"ל, יכילנא לך לשנויי רישא בשעמד סיפא בשלא עמד, וכולה ר' שמעון היא, מיהו שנוייה דחיקא לא משנינא לך. דאם כן, אמרת לי או ליתני רישא ר' שמעון אומר, או ליתני סיפא דברי ר' שמעון. אלא כולה בשעמד, ורישא רבנן סיפא ר' שמעון, ומודינא לך לעניין קרבן שבועה דרחמנא פטריה מוכחש, כי קאמינא ממונא הוי – להורישו לבניו.

רבה מבטל תשובה אפשרית אחת, אשר היא מוקד ענייננו: ניתן היה לומר שכל המשנה היא דעת ר' שמעון, ולהעמיד את הרישא במצב בו 'עמד בדין' ואת הסיפא במצב בו 'לא עמד בדין'. הוא מגדיר אוקימתא זו כ'שינויא דחיקא', ומבאר מדוע: אם המשנה היתה כולה דעת ר' שמעון הרי שהמילים "ר' שמעון אומר" לא יכולות לבוא באמצע, בין הרישא לסיפא, אלא לפני כל הברייתא או לאחריה. לפיכך מציע רבה לתרץ אחרת – כל הברייתא עוסקת ב'שעמד בדין' אולם הרישא היא דעת חכמים והסיפא דעת ר' שמעון.

בפני רבה עמדו שתי אפשרויות פרשניות: לפרש שהברייתא מכילה שתי דעות, או לפרש שהיא עוסקת בשתי מציאויות שונות. המבנה של הברייתא, שבאמצעו המילים 'רבי שמעון אומר', הוא מבנה אופייני למקורות תנאיים שיש בהם מחלוקת, ולכן פשוט יותר לומר שהרישא היא דברי רבנן והסיפא דברי ר' שמעון. זו הסיבה בגינה רבה העדיף לחזור בו ולהודות לאביי שגם במקרה אודותיו שאל אביי מלכתחילה יפטור ר' שמעון, ואילו הגדרת החוב כ'ממונא' היא רק לעניין הורשתו לבניו.²⁹⁸

²⁹⁸ בתוספות, (מב ע"א, ד"ה 'אמר ליה', ובעקבותם גם: ריטב"א, רא"ה, תוספות ר"י הלבן ובתוספות רא"ש, כולם בפירושם על אתר) שאלו כיצד יכול היה רבה לחזור בו ולומר שתשובתו לאביי 'ממונא הוי' היא רק לעניין דיני הירושה, בשעה שהשאלה של אביי עוסקת בשבועה ואף רבה עצמו אמר "ומיחייב עליה קרבן שבועה". בגלל שאלה זו חלק מהראשונים רצו למחוק את המילים 'ומיחייב...' שבועה' (ואכן הן אינן בכ"י מינכן 95). לעומת זאת, ר"י (בתוספות, שם) מבאר את הדברים כך: "רבה קיבל מרבתי דממונא הוי והשיב

מדוע אומר רבה שהוא יכול היה להעמיד את הברייתא כולה כר' שמעון – אם הוא מודע לכך שלשון הברייתא אינה מאפשרת זאת? לכאורה ניתן היה לענות, שכוונת רבה היא שהוא יכול היה להשתמש ב'הגהה' כזו או אחרת, מסוג 'הכי קאמר', 'חסורי מחסרא' וכדומה, ולהעביר את המילים 'רבי שמעון אומר' לרישא או לסיפא. ואולם, רבה בהחלט יודע לעשות שימוש ב'הכי קאמר',²⁹⁹ בעיניו זהו כלי פרשני לגיטימי לחלוטין ולא 'שנויא דחיקא', ואם היה חושב שזהו פתרון טוב במקרה שלפנינו סביר לשער שלא היה נמנע מלהשתמש בו.

לכך נוסיף עוד שאלה: אם בשורה התחתונה חוזר בו רבה ומפרש את הברייתא באופן הפשוט והקונוציונלי, מדוע הוא טורח לציין שיכול היה לפרש – בדוחק – את הברייתא בדרך אחרת?

בשאלות דלעיל התמקדתי במאפיינים הפורמליים-נורמטיביים-משפטיים שבטקסט, תוך התעלמות מאופי הניסוח הסיפורי-דרמטי של הדיון. הדיון בין רבה ואביי הוא אכן דיון פורמלי-נורמטיבי בשאלה בעלת השלכות משפטיות ופרקטיות-דתיות, אולם הוא מופיע בשיח התלמודי כדו-שיח בין שני מתדיינים ולא כטקסט נורמטיבי מופשט. התוכן הנורמטיבי-פורמלי מנוסח בשפה של 'דרמה' המתרחשת בין שני תלמידי-חכמים שהם מורה ותלמיד, ועל כן כדאי לתת את הדעת למאפיינים הדרמטיים של הסוגיה בד-בבד עם העיון במאפייניה הפורמליים והנורמטיביים.

ניתן, אם כן, לקרוא את הדו-שיח שבין רבה ואביי כדרמה של התנצחות 'עוקצנית'. במחצית הראשונה של הטקסט טומן אביי לרבה מלכודת מחושבת היטב: תחילה הוא שואל שאלה 'תמימה' בהתייחס למשנה מוכרת ממסכת שבועות, אלא שברור לגמרי ששאלתו אינה תמימה כלל – אביי משער מה יענה רבה ויש באמתחתו ברייתא שתפריך את דברי רבו. בשלב השני הוא מציג לרבה רק את החצי השני של הברייתא,³⁰⁰ תוך שהוא מפרש אותה במילים 'מאי לאו בשעמד בדין', פירוש לא-הכרחי בעליל שכל תפקידו לגרום לרבה להשיב מייד – 'לא, בשלא עמד בדין', תשובה שתעלה בקנה אחד עם הפסיקה

לו תחילה לענין קרבן שבועה וכשסתר לו אביי חזר בו ואמר לא לענין קרבן קבלתי דממון הוי אלא לענין להורישו לבניו".

²⁹⁹ בהגהות למשנה רבה אינו משתמש במונח 'חסורי מחסרא' אלא ב'הכי קאמר' (ראו: אפשטיין תש"ס, עמ' 364, 645). לדברי אפשטיין מובנם הפורמלי של שני המונחים זהה.

³⁰⁰ החצי השני של הברייתא הוא מדרש הלכה המצוי כמעט באותן המילים בספרא, דבורא דחובא, כב יא (מהדורת פינקלשטיין תשמ"ג, כרך ב עמ' 215). אם נרצה להעצים את הדרמה בסוגיה נוכל אף להעלות השערה לפיה רבה הכיר רק את הסיפא הזו, המצויה בספרא, ולא הכיר את הקטע הנוסף, שהיה בידי אביי, ועל כן נפל כה בקלות בפח שטמן לו אביי – אולם זוהי כמובן השערה בעלמא.

הראשונה של רבה. עתה מנחית אביי את מהלך-המחץ שלו – הוא מצטט את חציה הראשון של הברייתא, ממנו הוא מוכיח שאכן מדובר 'בשעמד בדין'.

רק עכשיו מבין רבא שנפל בפח שטמן לו אביי, אך כאן מתחילה המערכה השניה של הדרמה ובה יבוא תורו של רבה 'לעקוץ' את אביי. אילו רבה היה מתעקש על עמדתו, מחד, או מודה בתבוסה, מאידך – היה אביי מנצחו בויכוח, שהרי ברור לשניהם שההוכחה אותה הציג אביי היא הוכחה טובה. לפיכך רבה נוקט שלישיית: הוא חוזר בו ומודה לאביי, אך בד-בבד מבהיר לאביי שאין הוא **מוכרח** לחזור בו. תחילה הוא מבהיר לאביי שעדיין פתוחה בפניו הדרך להעמיד את המשנה ביכולה רבי שמעון...': לו רצה היה יכול להגיה את המשנה כך, משום שזו דרך פרשנית לגיטימית. אבל, מוסיף רבה, הוא כבר צופה מראש מה יקשה אביי על פירוש זה ולכן הוא מודה שזהו 'שנויא דחיקא', פירוש דחוק, ועדיף לחזור ולפרש אחרת. ניתן אף לומר, שכאשר רבה צופה מראש מה אביי היה מקשה עליו הוא רומז שלמלכודת זו הוא לא יפול כשם שנפל לפני-כן למלכודות שטמן לו אביי. כשרבה חוזר בו באופן כזה, הוא חוזר בו מתוך עמדת כוח סמכותנית ולא מתוך עמדת חולשה.³⁰¹

עתה נתמקד בהיבטים ההרמנויטיים שניתן לחלץ מהניתוח הספרותי הזה. רבה מצביע מראש על האוקימתא הראשונה שלו כ'דחוקה'. לכאורה, עצם ההעמדה של שני חלקיו של אותו הטקסט במציאות שונה ('בשעמד בדין' לעומת 'בשלא עמד בדין') יכולה להחשב ל'שנויא דחיקא'; אולם לא זה הקושי בעיני רבא, אלא הייחוס של שני חלקי הברייתא לר' שמעון, בניגוד למשתמע ממיקום שמו בטקסט.³⁰² זוהי הסיבה שבגללה הוא מעדיף לפרש שהרישא היא רבנן והסיפא ר' שמעון. במידה מסויימת העדפת החלוקה של המשנה לשני חכמים הפוכה מהעקרון שנותח לעיל, בו מעדיפים להעמיד את המשנה 'ביתרי טעמי ולא ביתרי תנאי'. עם זאת, אין כאן תמונת-ראי מושלמת. מצד אחד, אכן מעדיף רבה להעמיד את המשנה 'ביתרי תנאי' ולא מסכים להדחק ולהעמיד אותה 'ביתרי טעמי' (או שתי מציאויות). אבל מצד שני, מבחינת רבה הבעיה ב'שנויא' הדחוק שהוא אינו מאמץ, איננה קשורה בכך שמדובר בשני מובנים ומציאויות ('יתרי טעמי'), אלא בכך שאוקימתא זו מתנגשת עם התצורות המקובלות הטקסטיות התנאיים. הוא דוחה מראש את הפירוש כדי שאביי לא יאמר לו "או ליתני רישא ר' שמעון אומר, או ליתני סיפא דברי ר' שמעון".

³⁰¹ ה'דרמה' נמשכת בסוגיה גם מעבר לנקודה זו, אולם לענייננו נסתפק בכך.

³⁰² הלבני (תשנ"ג, עמ' קסו-קסז הע' 2) עומד על נקודה זו, ומציין שזהו הבדל בין הסוגיה בכתובות לשתי הסוגיות בבבא-קמא (ראו להלן). הוא מציע שני הסברים להבדל זה: א. בכתובות אכן הרישא והסיפא נאמרו ע"י חכמים שונים ולכן יש מקום לקושיה זו, אולם בבבא קמא כאשר שני חלקי הברייתא נאמרו ע"י אותו חכם אין בכך צורך; ב. ייתכן שסוף דברי רבה ("דאם כן אמרת לי...") הם תוספת-הסבר מאוחרת. הלבני מביא ראייה לאפשרות השניה מנוסח של הסוגיה בתשובת גאונים, בה אין גורסים את סוף דברי רבה.

הוה אומר, גם כאן אין התנגדות לפרשנות-אוקימתא המעמידה את המשנה ב'תרי טעמי', בשתי מציאויות שונות, תוך חלוקת המשנה לשנים. הביקורת איננה על עצם השימוש באוקימתא, אלא על האפשרות להשתמש בכלי פרשני זה לאור הקושי שלו להתאים, במקרה זה, לתצורה הטקסטואלית המקובלת. ושמה זוהי סיבה נוספת לכך שרבה משתמש במילים 'יכילנא לשינויי'. השימוש במילים אלו נובע לא רק מהמתח הדרמטי בויכוח בינו לבין אבוי אלא גם מכך שמבחינה הרמנויטית עקרונית אין מניעה בפניו להעמיד רישא וסיפא של משנה במציאויות שונות; זה כשלעצמו מעשה פרשני אפשרי וראוי, בדיוק כשם שכלים הגהתיים כגון 'הכי קאמר', יעמדו לרשותו אם יחליט לנקוט בדרך זו.

אף על פי כן אין להתעלם מכך שבניגוד לסוגיות 'דחקינן ומוקמינן' שהוצגו לעיל רבה אינו מוכן לדחוק את הטקסט ומעדיף להעמידו ב'תרי תנאי', וזאת על אף שהידחקות זו היתה מוציאה את ידו על העליונה בויכוח עם אבוי. נראה שסוגיה זו חושפת בפנינו מתח בין דרכי פרשנות והעמדה שונות שבהן האמוראים יכולים ומוכנים לנקוט בהתמודדם עם טקסטים קשים או סותרים. יתרה מזאת. המתח בין סוגית 'שנויא דחיקא' זו לסוגיות 'דחקינן ומוקמינן' מצביע על כך שבאותם אתרים נדירים שבהם המתח ההרמנויטי מופיע בשיח באופן גלוי הוא מזמן דרכי התמודדות שונות. בכל אחד מהמקומות תפסו באופן קצת שונה את הקושי ההרמנויטי שבאוקימתא וממילא הכריעו אחרת בשאלה האם וכיצד 'להידחק'.

2. בבא קמא מג ע"א-ע"ב

הסוגיה השנייה בה משמש המונח 'שנויא דחיקא' עוסקת בפיצויים ובענישה על שור שנגח והרג אדם. בסוגיה מבחינים בין תשלומי 'קנס',³⁰³ 'כופר',³⁰⁴ ו'דמים'.³⁰⁵ גם בסוגיה זו נמצא התדיינות בין רבה³⁰⁶ לבין אבוי. הסוגיה נפתחת במימרא של ריש לקיש ולאחר מכן מובאת מימרא של רבה:

³⁰³ 30 שקלים שנקבעו בחוק המקראי כפיצוי להמתת עבד ונתפסים כ'גזרת הכתוב'.

³⁰⁴ תשלום קנס בשווי דמי ערכו של האדם הנהרג, שהוא תמורה על כך שבעל שור היה אמור ליהרג.

³⁰⁵ ערך הנזק שגרם השור בהריגה.

³⁰⁶ בחלק מכתבי היד גורסים בסוגיה 'רבא' (דקדוקי-סופרים כאן, אות נ). עם זאת, כדברי הלבני (תשנ"ג, עמ' קסו) סביר יותר שאבוי יקשה 'איתיבי' לרבה רבו ולא לרבא חברו. כנימוק נוסף ניתן להביא את הדמיון הצורני של סוגיה זו לסוגיה מכתובות בה דנו לעיל בה המתדיינים הם אבוי ורבה – ואם כן ייתכן שלפנינו דפוס ספרותי קבוע.

אמי רבה, שור שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מן הכופר, שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת אם כפר יושת עליו, כל זמן שהשור בסקילה בעליו משלמין כופר. אין השור בסקילה אין בעליו משלמין כופר.³⁰⁷

לדברי רבה, כאשר השור מומת אין משלמים את הכופר. אביי מקשה על דברי רבה מברייתא, ממנה משמע שקיים חיוב כופר גם כאשר אין השור מומת:

איתביה אביי, המית שורי את פלוני או שורו של פלוני, הרי זה משלם על פי עצמו, מאי לאו כופר?

על כך משיב רבה: "לא, דמים". כלומר, התשלום עליו מדובר בברייתא זו אינו 'כופר' אלא דמי הנזק שהם חיוב ממוני.³⁰⁸ לאחר תשובה זו מצטט רבה את סוף הברייתא:

אי דמים, אימא סופא, המית שורי את עבדו של פלוני אינו משלם על פי עצמו,³⁰⁹ ואי דמים אמאי לא.

הסיבה הסבירה לפטור מתשלום במקרה המובא בסיפא היא ש'המודה בקנס פטור' ולכן בעל השור, שהודה בכך שחייב הוא בתשלום קנס על נזקי שורו, פטור מתשלום הקנס. אם הסיפא אינה עוסקת ב'דמים' מסתבר שגם הרישא אינה עוסקת ב'דמים' (אלא כופר), ואם כן חוזרת קושיית אביי הראשונה. בתשובה על כך באים הדברים הבאים מפי רבה:

אמי ליה, יכילנא לשנויי לך רישא דמים וסופי קנס, מיהו שנויא דחיקא לא משנינא לך.

אידי ואידי דמים, מיהו בן חורין דמשלם על פי עצמו כופר, והיכי דמי, דאתו עדים ואסהידו ביה דקטליה³¹⁰ ולא ידעינן אם תם הוא אם מועד הוא, ואמר מאריה מועד הוא, דמשלם כפר על פי עצמו. היכא דליכא עדים נמי משלם דמים על פי עצמו.

גבי עבד שאין משלם קנס על פי עצמו, והיכי דמי, דאתו עדים ואסהידו ביה דקטל ולא ידעינן אי תם הוא אי מועד הוא, ואמר מאריה דמועד הוא, דלא משלם קנס על פי עצמו. ועל פי עצמו נמי היכא דליכא עדים לא ולא משלם דמים.

³⁰⁷ נוסח כ"י המבורג, בחירת המילון ההיסטורי, וכן כל הציטוטים מסוגיה זו להלן.

³⁰⁸ ההבדל בין 'כופר' לבין 'דמים' בסוגיה זו אינו ברור כל הצורך, ומפרשי התלמוד לדורותיהם התקשו בו, שהרי מכל מקום משלם בעל השור פיצוי בשווי ערכו ש להאדם שהומת. הראשונים תלו את ההבדל בפרטים צדיים שונים. על כל זאת ראו במפורט בהמשך.

³⁰⁹ משנה כתובות ג, ט.

³¹⁰ המילה קרועה מעט ונראה שכך צ"ל.

כאן שוב פותח רבה בכך שיכול היה לתרץ את הקושיה בחלוקת הברייתא לשניים (הרישא בדמים והסיפא בקנס) אולם פירוש זה הינו פירוש דחוק ולכן הוא אינו משתמש בו. תחת זאת, הוא קובע ששני חלקי הברייתא אינם עוסקים ב'קנס' או ב'כופר' אלא בתשלום 'דמים' ומפרש את המשנה באוקימתא כך: לא מדובר כאן במקרה בו בעל השור הוא זה שאמר ששורו הרג, אלא במקרה בו ישנם עדים על כך ששורו של פלוני הרג אלא שאיננו יודעים האם שור זה תם או מועד הוא, ואת המידע הזה אנו מקבלים מפי בעל השור. לפיכך ברישא, שם מדובר בתשלום 'כופר', משלם הבעלים כופר ע"פ הודאת עצמו, ועל כן גם במקום שאין עדים על הנגיחה משלם האדם דמים (שהם כעין הכופר) ע"פ הודאת עצמו; ואילו בסיפא, בה מדובר בתשלום 'קנס', אין משלם הבעלים את הקנס שהרי המודה בקנס פטור, ולכן גם כשאין עדים על הנגיחה אין הוא משלם דמים (שכאן הם כעין הקנס).

השאלות שעלו בסוגיה הקודמת עולות גם כאן: מדוע אומר רבה שהוא יכול היה להעמיד את הרישא בדמים והסיפא בקנס אם למעשה הוא יודע שפירוש זה קשה הוא ולא יוכל לעשות כן? ומדוע טורח רבה לומר שיש באמתחתו פירוש דחוק, אם לבסוף הוא משתמש בפירוש אחר, שכפי הנראה אינו דחוק בעיניו? ולבסוף, השאלה שהיא העיקר לענייננו, מה המשמעות ההרמנויטית של הגדת אוקימתא זו כ'דחוקה'?

העיצוב הספרותי-דרמטי של הדיון בסוגיה זו פחות 'סוער' מאשר זה שבסוגיה בכתובות. שם, פותח אבבי בשאלה כלפי רבה וניתן לומר שהוא פורש רשת לרגליו, ואילו כאן רבה הוא זה שפותח בקביעת פסק-הלכה שעליו מקשה אבבי מברייתא. בכל זאת, קיים דמיון צורני בין שתי הסוגיות. בשתיהן מקשה אבבי תחילה מחצייה של ברייתא תוך שהוא מפרשה-מעמידה במילים לאקוניות (ל'לא, דמים' כאן ו'לא, בשלא עמד בדין' בכתובות), רבה משיב-מעמיד במילים לאקוניות משלו (ל'לא, דמים' כאן ו'לא, בשלא עמד בדין' בכתובות), עתה מביא אבבי את החצי השני של אותה הברייתא, ממנו משמע להדיא כהעמדה הראשונה שהציע, ורבה עונה "יכילנא לשנויי לך... מיהו שנויא דחיקא לא משנינא לך..." וממשיך בתירוץ מסוג אחר. מסיבה זו ניתן לומר שהניסוח הספרותי של סוגיה זו כולל חלקים מרכזיים מהמרכיבים של הסוגיה הקודמת, על אף ש'טון הדברים' פחות דרמטי. גם כאן אבבי מנסה 'לנצח' את רבה בויכוח על ידי הבאת שני חלקי הברייתא בנפרד, וגם כאן רבה נופל בפח אך אינו מתרגש מכך ומשיב לאבבי בצורה מתוחכמת.

ההבדל המשמעותי בין שתי הסוגיות נתון בכך שבניגוד לסוגיה בכתובות בה חזר רבה מפירושו הראשון והודה לאבבי, כאן רבה כלל אינו חוזר בו, הוא ממשיך לטעון ששני חלקי הסוגיה הם 'דמים' כפי שפרש בתחילה, ומבאר את שני חלקי הברייתא לפי עמדה זו. ניתן לומר אם כן שבסוגיה זו רבה מציג עמדה נחרצת בויכוח. כאן, השימוש ב'שנויא דחיקא' נועד להעצים את עמדתו של רבה, הוא מבקש באמצעות משפט זה להראות עד כמה הוא

מודע לכך שהעמדה פשוטה של רישא בדמים וסיפא בקנס היא דחוקה מאד ולכן לא ישתמש בה – על אף שלדעתו העקרונית היא פרשנות קבילה.

ניתן להציע פרשנות מרחיקת לכת אף יותר. רבה אינו חוזר בו כלל וכלל, עד כדי כך שההסבר שהוא מציע לבסוף שונה מבחינה רטורית וסמנטית בלבד מה'שינויא דחיקא' שהוא אינו מקבל. אבאר דבריי. מפרשי התלמוד לדורותיהם התקשו בביאור ההבדל בין 'דמים' לבין 'כופר', שהרי בפועל אין הבדל בגובה התשלום בין 'כופר' לבין מה שמכנה כאן רבה 'דמים'. כפי ששואלים בעלי התוספות: "למן דאמר כופר דמי ניזק – מאי איכא בין דמים לכופר?"³¹¹ – המובן המקובל של 'כופר' הינו שווי ערכו של הנזק, אותו אומדים ע"י 'שווי' של האדם המת, ואם כן מה ההבדל בין כופר זה לבין אותו תשלום 'דמים' עליו דיבר רבה? התשובות השונות שנתנו הפרשנים נוגעות לפרטים טכניים ושוליים של שני סוגי התשלום ולא למאפיינים מהותיים שלהם, ובחלק המקרים ניתן לחוש שהפרשנים עצמם אינם שבעי-רצון מפירושיהם.³¹² יתר על כן, המילה 'דמים' במשמעות שווי מחיר מצויה כמה עשרות פעמים בתלמוד הבבלי,³¹³ אולם הסוגיות בבבא קמא דף מב-מג הן הסוגיות היחידות בהן משתמשים בהבחנה משפטית בין 'דמים' 'כופר' ו'קנס'.³¹⁴

מכאן ניתן להעלות השערה, לפיה הקטגוריה 'דמים' כהנגדה ל'כופר' נוצרה בסוגיה זו ולצרכי סוגיה זו. ההבדל בין 'דמים' לבין 'קנס' או 'כופר' הוא רטורי ופיקטיבי. הוא נועד לאפשר לרבה לתרץ 'בהחבא' את מה שלא רצה לומר בגלוי – הרישא הינו 'דמים' והסיפא 'קנס'. הצעה זו מבארת מדוע התקשו פרשני התלמוד להבין את ההבדל המעשי ומהותי בין שתי הקטגוריות: בפועל, על פי התשובה המתוחכמת של רבה, ברישא משלמים דמים משום שהם דומים לכופר ובסיפא לא משלמים דמים משום שהם דומים לקנס. במילים אחרות, ה'כופר' וה'קנס' הם תשלומי 'דמים' מסוגים שונים, ואם כן אין הבדל ממשי בין דמים לבין כל אחד משני התשלומים האלו. אלא, שאם אין הבדל – אנו חוזרים בפועל להבחנה הראשונה וה'דחוקה' של רבה, בין הרישא שהיא 'דמים' והסיפא שהיא 'קנס'.

³¹¹ כאן, ד"ה 'מאי'.

³¹² ראו דברי רש"י על אתר, וכן דברי ר"י בתוספות ד"ה 'מאי', ובתוספות ר"ד כאן.

³¹³ על פי הקונקורדנציה של קסובסקי תשכ"א, כרך ט, עמ' 324 ואילך. השימוש בקונקורדנציה עדיף במקרה זה על השימוש במנוע חיפוש ממוחשב משום שהקונקורדנציה מבחינה בין 'דמים' במובן הפיזיולוגי לבין 'דמים' במובן הכלכלי.

³¹⁴ אכן, בבבא קמא דף מ ע"א ובמקבילות, דנים בשאלה האם כופר הינו 'כופרא' או 'ממונא', ומקשרים זאת לשאלה האם שמים את גובה התשלום בדמי ניזק או בדמי המזיק, וסוגיה זו קרובה וקשורה לענייננו. יחד עם זאת, סוגיה זו מצויה באותו הפרק של סוגייתנו, מה גם שהמינוח המשמש בה שונה. ואמנם, בעלי התוספות (בד"ה שצוטט לעיל) קישרו בין שתי הסוגיות.

ברצוני לשער כי בפועל זה בדיוק מה שקורה בסוגיה: ההבדל בין הפירוש הראשון ה'דחוק' והפירוש השני ה'מרווח' הינו הבדל פיקטיבי הנשען על רטוריקה ומינוח שאינם יוצרים שונות נורמטיבית-מעשית כלשהי.

על פי פרשנות זו עולה ביתר שאת השאלה מה בא רבה להביע במשפט הראשון ("יכילנא..."), אם לבסוף הוא מקבל את מה שהוא דוחה. במונחיו של אוסטין, המשפט "יכילנא לשינויי... לא משנינא לך" הינו 'מבע ביצועי' (performative utterance),³¹⁵ שלא נועד להביע טענה אלא לבצע פעולה במסגרת השיח. בסוגיה בכתובות התפקיד התקשורתי של משפט זה היה מענה עוקצני להתרסת התלמיד והבעת סמכות של המורה כלפיו. מה משמעותה כאן? ראשית, המימד הסמכותני מצוי אף כאן – כשרבה אומר שהוא יכול היה לתרץ באופן מסוים הוא מביע את סמכותו לקבוע מהו פירוש לגיטימי. שנית, כאן ההיגד "יכילנא לשינויי..." נועד לאפיין את הפירוש שיבוא לאחר מכן כפירוש טוב (לא 'דחוק'), שהרי כשרבה מסמן את הפירוש הראשון כ'דחוק' הוא בד-בבד מסמן את הפירוש השני כפירוש מוצלח. אם אמנם, כפי שניסיתי להראות לעיל, אין הבדל מעשי בין שני הפירושים, זוהי פעולה משמעותית וחשובה: המשפט הפותח ("יכילנא לשינויי...") הוא זה שיוצר את מקסם-השוא כאילו יש כאן פירוש אחד דחוק בו אין משתמשים ופירוש שני טוב בו כן משתמשים. רק בזכות הגדרת ה'שנויא' הראשון כדחוק יכול רבה לעשות שימוש בפירוש השני, על אף שהוא דחוק באותה המידה.³¹⁶

³¹⁵ אוסטין 2006, בעיקר בעמ' 27-35. אוסטין מפרק שם את התפיסה לפיה משפטים מביעים טענות אשר באות לתאר ולקבוע עובדות, ומציע תחת זאת שמשפטים עושים דברים שונים בשפה. הדוגמאות אותן נותן אוסטין שם הן של מצבים בהם למשפט בשפה יש משמעות מעשית במובן הכי פשוט וממשי – קריאת שם לספינה, האמירה 'I do' בעת חתונה, וכדומה; משפטים אלו כינה סרל, תלמידו של אוסטין, 'פעולות דיבור' (speech acts), ראו סרל 1969. אולם המשמעות של פירוק תפיסת המשפט כטענה תיאורית רחבה הרבה יותר (והדבר ידוע לאוסטין), ואף פעולות המבוצעות במסגרת יחסים תקשורתיים בין בני-אדם, כגון זו אליה אנו מתייחסים כאן, יכולות להיות במקרים רבים 'מביעים ביצועיים'. הדמיון בין התפיסה של אוסטין לריבוי משחקי הלשון בפילוסופיה של ויטגנשטיין בולט לעין כמובן.

³¹⁶ כאן המקום לומר בצורה ברורה שאינני יודע האם רבה 'באמת' התכוון באופן מודע ומכוון לכל הדברים שהושמו בפיו ובלבבו בפסקאות האחרונות. גם מבלי להזדקק לניתוח מפורט של המונחים הבעייתיים 'כוונה' ו'מודעות', שטענה כגון זו מניחה, ברור לגמרי שאין בטקסט מידע משמעותי על התודעה והכוונה של רבה (ולצורך העניין גם לא על רבה בעיני בעל הסוגיה) ולכן לא ניתן לטעון טענות שכאלו. אינני טוען כאן טענה היסטורית על כוונותיו ותודעתו של רבה אלא טענה ספרותית על המשתקף בשיח התלמודי כפי שהוא נתון לפנינו. ניתוח ספרותי והרמנויטי של השיח מצביע על החיתוכים והמאפיינים השונים שהוצגו כאן, על תפקודים לשוניים ותקשורתיים אלו של ההיגדים השונים המצויים בטקסט. ייתכן שרבה התכוון לכך וייתכן שלא, ייתכן ופעל כך במודע או שלא במודע, וכך הלאה – כל זה אינו מעלה ואינו מוריד מהעובדה שניתוח השיח מצביע על מאפיינים טקסטואליים שניתן לאפיינים כפי שנעשה לעיל. מצד שני, אין לראות כאן טענה

נקודה זו חשובה בבואנו להתמודד עם שאלת המעמד ההרמנויטי של הפירוש שהוגדר כ'שינויא דחיקא'. מסוגיה זו משמע כי הדוחק שיש בהעמדת הרישא 'בדמים' והסיפא 'בקנס' הינו, כדברי רש"י, בעצם העמדת הברייתא "בתרי טעמא".³¹⁷ השימוש של רש"י במונח זה מפנה אותנו באופן אינטרטקסטואלי לסוגיות 'דחקין ומוקמינן בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי', שנידונו לעיל. כפי שכבר אמרנו, העקרון ההרמנויטי שמובע בסוגיות 'שנויא דחיקא' הפוך במידת-מה מזה שמופיע בסוגיות 'דחקין ומוקמינן'. אם בסוגיות כתובות היחס בין 'תרי טעמי' לבין 'תרי תנאי' עוד היה מורכב, הרי שכאן, מציגים פרשנות כדחוקה על-סמך העובדה שהיא מפרשת טקסט ב'תרי טעמי' (וזאת בניגוד גמור לתפיסת סוגיות 'דחקין ומוקמינן', המעדיפה פירושי 'תרי טעמי'). אכן, בסוגיה זו לא מציעים להעדיף את 'תרי תנאי', אלא מבקשים שלא לחלק את הברייתא לשניים כלל – "אידי ואידי דמים".

כאן יש להכניס לתוך הדיון את הניתוח דלעיל. אם אמנם אין הבדל מעשי בין הפירוש הדחוק שנדחה לפירוש שמתקבל, הרי שההצבעה על הפירוש הראשון כבלתי הולם מבחינה הרמנויטית נושאת משמעות נוספת: כשהפירוש הראשון מכונן את עצמו כדחוק ובד-בבד את זולתו כ'מרונח' וטוב – הוא עושה זאת בשפה הרמנויטית. מאחר שההבדל ביניהם אינו ברמת ההשלכות הנורמטיביות-מעשיות יש לחפש את ההבדל ביניהם ברמת האפיון ההרמנויטי. הפירוש השני מועדף מפני שמציגים אותו (וכפי שפורט לעיל במידה רבה זהו מצג-שוא) כ'חד טעמא', בניגוד ל'תרי טעמי' ה'דחוקים' של הפירוש הראשון.

כפי שראינו, הפירוש השני מעמיס על שני ההיגדים הקצרים של הברייתא עומס פרשני נרחב: אלו הן אוקימתות 'קלאסיות' במלוא מובן המילה. אוקימתות אלו משרתות, בסופו של דבר, את היכולת של רבה לומר 'אידי ואידי בדמים', ובכל זאת לחלק בין הרישא העוסקת בכופר לבין הסיפא העוסקת בקנס, ובכך לחזור למעשה על ה'שנויא דחיקא' בלי שהוא יראה כה דחוק. אם כן, מבחינה הרמנויטית המהלך המורכב הזה **נשען על העדפה ברורה של אוקימתא קלאסית**, כזו המעמידה את הלשון המצומצמת של הטקסט על מציאות נרחבת מאד, על פני פרשנות מינימליסטית יותר העושה הבחנה מסוג 'תרי טעמי' (שאף היא כמובן סוג של אוקימתא – העמדת הרישא במציאות X והסיפא במציאות Y).

בנוסח 'הביקורת החדשה', אינני טוען שניתן לנתח את הטקסט 'in & of itself'. ברור לחלוטין שהניתוח מושפע בראש ובראשונה מהעולם שלי כפרשן, ומצד שני ברור שההקשר התרבותי שבתוכו הטקסט התלמודי נוצר (כולל דמותו של רבה 'ההיסטורי' ודמותו בעיני בעלי הסוגיה) נוכח בטקסט באופנים רבים, שלא זה המקום להרחיב אודותם. ועיינו עוד בנספח 1.

³¹⁷ רש"י, כאן, ד"ה 'שינויא דחיקא'. על כך ראו גם: הלבני תשנ"ג, עמ' קסו.

לבסוף, חשוב להעיר שאנו עדיין מצויים בשדה ה'דחק' ולא בשדה הדחיות. אוקימתא שנדחת אינה נדחית; כפי שפותח רבה את דבריו, הוא יכול היה להשתמש בה ואולי אף היה משתמש בה, אילולי היה מוצא דרך אחרת. ההתבוננות בשדה ה'דחק' מאפשרת הצבעה על אוקימתות הממוקמות סמוך לגבולות הלגיטימי (ה'יתרי טעמי') לעומת אוקימתות הממוקמות במרכז השיח הפרשני התלמודי. הבחנה זו בין שני סוגי פרשנות מובעת כאן באופן אקספליציטי (אם כי מורכב) על ידי ההיגד "יכילנא לשנויי...".

תורף הדברים הוא: ישנה עדיפות הרמנויטית ברורה לאוקימתא 'קלאסית' המעמידה מקור במציאות שהיא מעבר למצוי במובנו הליטראלי של ההיגד המתפרש, על פני פרשנות מינימליסטית וליטראלית יותר אשר נעזרת בכלי ניתוח המפרקים את הטקסט ל'מקורות' שונים, כגון 'תרי טעמי'.

3. בבא קמא קו ע"א

ההיגד "יכילנא לשנויי... מיהו שנויא דחיקא..."³¹⁸, מצוי בגם בסוגיה בפרק ט' של מסכת בבא קמא. סוגיה זו ארוכה מורכבת וכאן נביא רק קטעים רלוונטיים לענייננו:

גופה, אמ' רב הונא אמ' רב, מנה לי בידך והלה או' אין לך בידי, ונשבע ובאו עדים פטור, שני ולקח בעליו ולא ישלם, כיון שקבל עליו שבועה שוב אין משתלמין³¹⁸ מהן ממון.

[...]

יתיב רב נחמן וקאמר לה להא שמעתא.

איתיביה רב אחא בר מניומי לרב נחמן, היכן פקדוני אמר לו אבד משביעכני ואמר אמן, והעדים מעידין אותו שאכלו, משלם את הקרן, ואם הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם.³¹⁹

אמר ליה, הכא במאי עסיקין כגון שנשבע חוץ לבית דין.

אמר ליה, אי הכי אימא סופא היכן פקדוני ואמר לו נגנב משביעכני ואמר אמן, והעדים מעידין אותו שגנבו, משלם תשלומי כפל, ואם הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם,³²⁰ ואי סלקא דעתך חוץ לבית דין, חוץ לבית דין מי איכא כפל.

³¹⁸ המילה משובשת בכתב-היד ונראה שכן צ"ל.

³¹⁹ משנה בבא קמא, ט ז.

³²⁰ שם, ט ח.

אמר ליה, יכילנא לשנויי לך רישא חוץ לבית דין וסופא בבית דין, **מיהו שינויי דחיקי לא משנינא לך**, אידי ואידי בבית דין, ולא קשיא, כאן בקפץ³²¹ כאן בשלא קפץ.³²²

ישנו דמיון רב בין סוגיה זו (לייטר דיוק, החלק הרלוונטי לענייננו) לסוגיות הקודמות שנדונו כאן. היא נפתחת במימרא שמסר רב הונא בשם רבו רב ובהמשך דנים בדבריו רב נחמן ורב אחא בר מניומי בני הדורות 3-4 בבבל, כלומר מבחינת מסגרת הזמן והמקום היא קרובה לשתי הסוגיות הקודמות – אמוראי בבל, במיוחד מהדורות 3-4.³²³ גם מבחינת המבנה היא דומה מאד לסוגיות ה'שנויא דחיקא' האחרות. מצוטט היגד נורמטיבי אמוראי-בבלי (של רב), וביחס אליו מציגים קושיה מטקסט תנאי (משנה בבבא קמא). על קושיה זו משיבים בהעמדת הטקסט התנאי במקרה מסויים כך שלא יקשה על המימרא. עתה מקשים שוב מסופו של אותו טקסט, ממנו משמע שההעמדה המוצעת אינה אפשרית. כאן בא המשפט "יכילנא... מיהו שנויא דחיקא..." , השולל סוג אחד של תירוץ (המחלק את הטקסט התנאי לשניים באופן כלשהו) ומציע תחת זאת סוג אחר של תירוץ. נקודת דמיון נוספת בין הסוגיות היא בכך שאין כאן דיון אנונימי אלא דיון המוצג בסוגיה כדו-שיח ישיר בין שני חכמים שיש ביניהם פער של דור.³²⁴

הקטע הרלוונטי לענייננו נפתח בכך שר' נחמן חוזר על מימרא של רב בענייני שבועה על הכחשת פקדון או הלוואה:³²⁵ אם נשבע אדם שאין בידו ממון של חברו, ואחר-כך הובאו עדים נגדו, פטור הוא מלשלם כיון שכבר נשבע. כנגד זה מביא ר' אחא בר מניומי משנה העוסקת בפקדון בה נקבעה הלכה הפוכה – כאשר אדם טוען שאבד פקדון ונשבע על כך, אם באו עדים חייב לשלם. ר' נחמן מעמיד משנה זו "בשנשבע חוץ לבית דין", שאז השבועה אינה בעלת תוקף משפטי מחייב ואינה מפקיעה את הממון באופן מוחלט מרשות התובע

³²¹ לדברי הר"צ דינר "החילוק בין קפץ ולא קפץ הביא רב חייא בר יוסף לא"י" (דינר תש"ן, נזיקין, עמ' קב), והוא מפנה לירושלמי שבועות, ח ג (דף לח ט"ד).

³²² נוסח כ"י המבורג, בחירת המילון ההיסטורי.

³²³ בקטע עליו דילגתי מציע רבה שדברי רב עוסקים במלוה אבל לא בפקדון, ודבריו נדחים בתקיפות. סביר לשער שהפירוש של רבה בא על רקע המשנה שתצוטט מייד כנגד דברי ר' נחמן, אשר עוסקת בפקדון. ייתכן שבמקור עוצבה סוגיה זו בישיבת נהרדעא (או בשכנציב, לשם נדד ר' נחמן עם חורבן נהרדעא, ראו אלבק תשכ"ט, עמ' 298-300), ולכן מובאת ונדחית בתקיפות דעת רבה שמקורה בפומבדיתא, בכדי להכשיר את הקרקע לביאורו של ר' נחמן המבוסס על כך שמימרת רב עוסקת בפקדון ובמלוה כאחד.

³²⁴ במקרה זה ר' נחמן ור' אחא בר מניומי, שאינם רב ותלמיד מובהקים, אולם יש ביניהם מידה מסויימת של יחסי רב-תלמיד, ראו אלבק תשכ"ט, עמ' 356.

³²⁵ כאמור, נחלקו האמוראים בשאלה האם מדובר כאן בשבועה להכחשת הלוואה בלבד או גם פקדון, עיינו בהערה 323.

לרשות הנתבע.³²⁶ עתה מביא ר' אחא בר מניומי את המשכה של אותה משנה, העוסקת במקרה בו אותו אדם אומר שנגנב הפקדון, ואף כאן הדין הוא שהשבועה אינה מבטלת את האפשרות להוציא את הממון ע"י עדים. לטענת ר' אחא בר מניומי משנה זו אי אפשר להעמיד ב'חוץ לבית-דין', שכן היא פוסקת (במקרה מסויים) תשלומי כפל – אותם ניתן לחייב רק בבית-דין. על כך משיב ר' נחמן, שהוא יכול היה לפרש שהמשנה היא "רישא חוץ לבית דין וסופא בבית דין" אולם זהו "שינויי דחיקי". לכן הוא מעדיף לפרש שהמשנה כולה עוסקת בחיוב תשלום בבית הדין, אלא שתחילת המשנה עוסקת במקרה בו "קפץ" התובע והשביע את הנתבע לפני השבעת בית הדין, ולכן אין לשבועה תוקף מחייב וניתן לגבות בעדים, ואילו סוף המשנה (וכן מימרת רב) עוסקת במקרה בו לא "קפץ" התובע והשבועה היתה של בית הדין.

בהקשר הזה אצטט את דברי רש"י:

כאן בקפץ – ברישא, דקתני משלם, כשקפץ זה והשביעו קודם שחייבוהו בית דין. וכי קאמר רב – בלא קפץ, והדיינין השביעוהו, וקנייה אותה שבועה... ואע"ג דסיפא לא מתוקמא בקפץ דקתני כפל וכפל לא איתי אלא בשבועת הדיינין, מ"מ רישא בקפץ. וניחא ליה לאוקמי בתרי גוויי ובחד דזכתא ולא לאוקמי בשני מקומות. וסיפא לא קשיא ליה לרב...³²⁷

רש"י עומד על האופן בו בונה ר' נחמן את מערכת היחסים בין מימרת רב ובין שני חלקי המשנה. הוא מצביע הן על הקשיים בפירוש זה, הן על העקרון ההרמנויטי שהנחה את ר' נחמן. רש"י מסביר כיצד היה 'נוח' יותר לר' נחמן להעמיד את המשנה ואת רב, אולם אין הוא מנמק מדוע הועדפה הכרעה פרשנית זו. מתוך דבריו עולה הבעיה הבאה: אמנם ר' נחמן נמנע מהבחנה שרירותית בין 'חוץ לב"ד' ו'יתוך ב"ד' אולם זאת במחיר של הבחנה שרירותית לא פחות בין 'קפץ' ו'לא קפץ'.

באותו הקשר, עומד דוד הלבני על חוסר העקביות של ההעדפות הפרשניות המנוסחות בסוגיות 'שנויא דחיקא'. לדבריו, "עדיין צריכים לומר שהרישא והסיפא אינן מדברות באותו מקרה".³²⁸ הוא מצביע על כך שהעקרון ההרמנויטי שהציע רש"י לשם ביאור הסוגיה אינו עקבי לאור סוגיות 'שנויא דחיקא' האחרות, בהן גם 'תרי גוויי' נחשבים לתירוץ דחוק. בעקבות רש"י, הלבני רואה בהיגד "ייכילנא... מיהו שנויא דחיקא..." הבעה של עקרון

³²⁶ ע"פ רש"י כאן, ד"ה 'חוץ לב"ד'.

³²⁷ רש"י כאן, ד"ה 'כאן בקפץ'.

³²⁸ הלבני תשנ"ג, עמ' תטז.

פרשני. לכן, הוא מנסה למצוא כיצד מתארגן עקרון זה לאור הסוגיות השונות, אבל הוא מודה שמדובר בנסיון כושל.

אם כן, מהי העדיפות של 'תרי גוויני' על פני 'תרי דוכתי'? נראה שמבחינת ר' נחמן אין כל קושי בעצם חלוקת המשנה לשניים כך שהרישא עוסקת בדבר אחד והסיפא בדבר שני, שהרי לבסוף הוא אכן מעמיד כל אחד מחלקי המשנה באופן שונה. בניגוד להלבני, אני סבור שבמקרה זה ההבדל בין הפירושים אינו במישור הרמנויטי-עקרוני אלא בתוכן הספציפי שלהם.³²⁹ למעשה, ר' נחמן מעמיד זו מול זו שתי אוקימתות שקולות מבחינה הרמנויטית ומכריע לפרש בעזרת אחת, משום שבעיניו השניה 'דחוקה'.

לאורכו של פרק זה הנחנו שהגדרת פרוש מסויים כ'דחוק' משמעו התייחסות ביקורתית לאופי הפרשני שלו, ועד כה הנחה זו הוכחה כפוריה. הנחה זו עומדת כאן בפני מבחן, מפני שמבחינה הרמנויטית קשה למצוא הבדל בין שתי האוקימתות, ולפיכך אם הראשונה 'דחוקה' מבחינה הרמנויטית כך גם השניה, אותה מקבל ר' נחמן.

אין להוציא מכלל אפשרות שבסוגיה זו מגדירים פירוש כ'דחוק' על אף שאין בכך ביקורת עקרונית-הרמנויטית. ייתכן שר' נחמן תופס את תוכנה של האוקימתא 'מחוץ לבי"ד'-בתוך בי"ד כדחוקה בהשוואה לאוקימתא 'בקפץ'-'בשלא קפץ', בשל תוכן של שתי האוקימתות: לדעת ר' נחמן, לא סביר שמשנה אחת 'תמוקס' חציה מחוץ לבי"ד וחציה בתוך בי"ד; לדעתו, סביר יותר 'למקס' את כולה בתוך בית הדין אך לפרש שחציה הראשון עוסק בשבועה שלא לפי הכללים ('קפץ') וחציה השני בשבועה שנעשתה על פי הכללים. אם נאמץ הסבר זה הרי שיש כאן שימוש חריג בשורש ד.ח.ק. ייתכן כי בשל הדמיון המבני של הסוגיה הזו לשתי הסוגיות הקודמות (כפי שתואר לעיל) נוסחה לבסוף ההתלבטות של ר' נחמן באותן מטבעות-הלשון. אבל בהחלט ייתכן גם שלשורש ד.ח.ק. מנעד משמעויות נרחב ממה שהוצע עד כה, ושהוא לא בא לסמן רק ביקורת על רקע הרמנויטי.

עם זאת, שימת לב לפרטים נוספים בטקסט תעלה קשיים גם בהסבר זה.

א. ההבחנה בין 'חוץ לבי"ד' ו'בבי"ד' באה בסוגיה תחילה כתשובה לקושיה הראשונה של ר' אחא בר מניומי מחציה הראשון של המשנה, והיא נועדה להבחין בין המשנה (שהיא 'חוץ לבי"ד') לבין דברי רב (שהם 'בבי"ד'). לאחר שמצטט ר' אחא את המשך המשנה ומדייק משם שלא ניתן להעמידו ב'חוץ לבי"ד', אחת אפשרויות התשובה המפתות שעומדות בפני ר' נחמן הינה החלת ההבחנה הזו גם על שני חלקי המשנה. ניתן לומר שהדברים הבאים של ר' נחמן מגיבים לפיתוי זה, לאמור: 'יכול הייתי

³²⁹ עוד נדמה לי שרש"י עצמו מפרש את הסוגיה באופן מקומי ולא, כפי שמניח הלבני, תוך מתן דין וחשבון גם ביחס לסוגיות הנוספות.

להמשיך ולהשתמש באותה ההבחנה בה השתמשתי תחילה, גם בשביל להבחין בין שני חלקי המשנה, אולם אני נמנע מכך משום שזהו פירוש בעייתי. אלא שר' נחמן עצמו הוא שהשתמש ראשון בהבחנה זו, ועל כן לא לגמרי ברור מדוע היא אינה לגיטימית יותר.

ב. ישנו דמיון רב בין האוקימתא הדחוקה 'חוץ לב"ד'-'בתוך ב"ד' לבין האוקימתא שמתקבלת 'בשקפץ'-'בשלא קפץ'. שתי האוקימתות באות לומר שקטע המשנה בו עדים מחייבים ממון לאחר שבועה עוסק שבועה שלא נעשתה ע"פ פרוצדורה תקינה. בשתייהן מדובר במצב בו התובע השביע את הנתבע, אלא שבאוקימתא הראשונה הוא עשה זאת עוד טרם בואם לב"ד ובשניה הוא עשה זאת בפני ב"ד. מכל מקום, בשני המקרים הגורם המשמעותי לכך שהשבועה אינה תקפה הוא העובדה שהתובע – ולא בית-הדין – הוא שהשביע את הנתבע. במילים אחרות, ההבדל אינו הרמנויטי, אולם גם ההבדל בתוכן האוקימתות אינו כה גדול, ולכן לא ברור מדוע אוקימתא אחת 'דחוקה' והשניה אינה דחוקה. נראה שרש"י (שצוטט לעיל) שם לב לכך שזהו ההבדל היחיד בין שתי האוקימתות, באמרו שנוח היה לר' נחמן להעמיד את המשנה בשני דרכים ולא בשני מקומות – אלא שכאמור רש"י אינו מנמק מדוע העדיף ר' נחמן 'תרי גוויי' על פני 'תרי דוכתא'.

כפי שפתחתי ואמרתי, סוגיה זו מציבה קשיי-הסבר גדולים, ובסופו של חשבון אינני יכול להציע הסבר משכנע להבדל בין האוקימתא שמתקבלת לאוקימתא ה'דחוקה'. לכן גם אני לא מצליח להסביר באופן משכנע מדוע הוגדרה כאן האוקימתא הזו כדחוקה.

4. תמורה כ ע"ב - כא ע"א

המונח 'שינויי דחיקי' מצוי בסוגיה נוספת, במסכת תמורה. הופעתו כאן שונה מאד מהופעותיו האחרות, הוא אינו מופיע כחלק מההיגד "יכילנא לשינויי...." כמו במקרים האחרים, והוא מופיע במסגרת דיון בין שני אמוראים ארצישראליים מהדורות 3-4. הדמיון הבולט היחיד בין סוגיה זו לסוגיות האחרות הוא ניסוחה כדו-שיח בין שני חכמים ללא טקסט אנונימי משמעותי.

הסוגיה מוסבת על משנה במסכת תמורה (תמורה ג ג), העוסקת במי שהפריש בהמה נקבה לקרבנות העולה והאשם, שקרבים רק מזכרים. החלק הראשון של המשנה עוסק במי שהפריש בהמה נקבה לעולה וזו ילדה זכר, כאשר תנא קמא פוסק שהוולד ירעה עד שיסתאב וימכר ובדמיו יביאו עולה, ואילו ר' אלעזר אומר שיש להקריב את הוולד עצמו לעולה. החלק השני של המשנה עוסק במי שהפריש נקבת בהמה לאשם. תחילה מובא הדין

הבסיסי לפיו "תרעה עד שתסתאב ותמכר וביא בדמיה אשם",³³⁰ ואחריו עוסקים במקרה בו כבר מילא האדם את חובתו והקריב בהמה אחרת לאשם. בחלק השלישי של המשנה עוסקים בוולדות של תמורת אשם (בהמה שהחליפו אותה באשם), שנולדו לה וולדות וגם לוולדות נולדו וולדות. בסוגה בתלמוד הבבלי משלימים את התמונה ושואלים מה דינו של וולד שנולד לבהמה נקבה שהופרשה לאשם. נצטט תחילה את הסוגיה:

בעא מיניה ר' אבין בר חייא מר' אבין בר כהנא, הפריש נקבה לאשם, בנה מהו שיקרב לעולה.

[...]

א"ל, בנה קרב עולה.

האי מאי? עד כאן לא קאמר ר' אלעזר אלא גבי מפריש נקבה לעולה, דאיכא שם עולה על אמו, אבל גבי אשם, דליכא שם עולה על אמו אפילו ר' אליעזר מודה.

א"ל, טעמא דר' אלעיעזר³³¹ לאו משום דשם עולה על אמו אלא משום דחזי להקרבה, והאי נמי חזי להקרבה.

איתיביה, ולדן ולדן עד סוף העולם יביא בדמיהן אין הוא עצמו לא.³³² הכא במאי עסיקנן, כגון שילדה נקבה.

ועד סוף העולם לא אוליד חד זכר?!

אמר לך,³³³ משנינא לך שינויי דחיקי בבלאי, כגון שילדה נקיבות עד סוף העולם.³³⁴

נראה שר' אבין בר כהנא לומד מדברי ר' אלעזר שבמקרה הנדון הוולד קרב עולה; הוא לומד זאת בעיקר מראש המשנה, שם אומר ר' אלעזר שוולד עולה קרב עולה. ר' אבין בר חייא מקשה עליו שתי קושיות. תחילה, מתוכן הרישא (העוסקת בעולה וממילא ברור מדוע הוולד יכול להיות קרב עולה, בשונה מהמשך העוסק באשם), ועל כך משיב ר' אבין בר

³³⁰ נוסח זה תוקן ע"פ עדי נוסח שונים, שכן נוסח קופמן בו אנו משתמשים בד"כ משובש בשורה זו.

³³¹ המילה משובשת מאד וצ"ל 'אלעזר'. בכל הסוגיה, בכתבי היד של הבבלי וכן של המשנה והתוספתא, ישנם חילופים שונים בין 'אלעזר ו'אליעזר'. על כך ראו דיונו המקיף של אפשטיין (תש"ס, עמ' 1171-1172).

³³² ע"פ עדי הנוסח צ"ל: "יביא בדמיהן עולה בדמיהן אין הוא עצמו לא", והמילים 'בדמיהן עולה' נשמטו בכ"י פירנצה.

³³³ בעדי הנוסח: אמר ליה. זהו שנוי-נוסח חשוב, שכן לפי נוסח פירנצה ניתן לומר שמדובר בטקסט אנונימי המשיב אליבא דר' אבין בר כהנא. אולם נראה שעדיף לגרוס כמרבית עדי הנוסח, ואם כן לפנינו דו-שיח ישר בין שני האמוראים מתחילה ועד סוף.

³³⁴ נוסח כ"י פירנצה (בחירת המילון ההיסטורי).

כהנא בפרשו אחרת את הרישא. לאחר מכן הוא מקשה מסוף המשנה, בה פוסק ר' אלעזר לגבי תמורת אשם שרק בדמי וולדותיה ניתן להקריב עלות אבל לא את הולדות עצמן. בתגובה לכך מעמיד ר' אבין את המשנה ב"כגון שילדה [תמורת האשם] נקבה", שלא ניתן להקריבה בעצמה לעולה, ולכן יש למכרה ולהביא בדמיה עולה. תשובה זו בעייתית למדי, שכן בפתח העיסוק במקרה זה נאמר במשנה: "תמורת אשם, וולד תמורה, ולדן, וולד וולדן, **עד סוף העולם** – ירעו עד שישתאבו וימכרו ויפלו דמיה לנדבה... ר' אלעזר אומר יביא בדמיהם עולות"³³⁵ – כלומר, כפי שמקשה ר' אבין בר חייא, לפי האוקימתא של ר' אבין בר כהנא צריכים לומר ש"עד סוף העולם" לא יוולד זכר אחד ב'שושלת' בהמות זו, דבר בלתי-סביר בעליל. ר' אבין בר כהנא אינו מתרגש מהקושיה ומשיב שאמנם זהו "שינויי דחיקי בבלאי", תשובה דחוקה [כדרך] הבבליים, אולם אכן הוא מעמיד את המשנה ב"כגון שילדה נקיבות עד סוף העולם".

במבט ראשון סוגיה זו מתאימה למודל ניתוח אותו כינינו לעיל 'מודל החבל הנקרע': מצב בו מוצגת אוקימתא שפרשנותה פרועה עד כדי כך שאפילו בשיח הפרשני הפתוח של התלמוד הבבלי לא נותרים אדישים לכך ודוחים אותה. העמדת המשנה כך שהיא עוסקת בשושלת של נקבות בהמה בלבד, נראית תמוהה מאד. עם זאת קיימים הבדלים מסויימים בין סוגיה זו לסוגיות האחרות בהן הצענו את 'מודל החבל הנקרע'. ראשית, נראה שהאוקימתות שהוצעו שם קיצוניות יותר – העמדת משנה בנס העומד בבור, במחט וכד', שונה מהעמדת המשנה בשושלת של נקבות בהמה, משום שבסוגיות הללו מביאים את המשנה לידי אבסורד ומציאות כמעט-פנטסטית. בנוסף, בסוגיות הללו דוחים את האוקימתא ומציגים אותה כבלתי לגיטימית, ואילו כאן לא דוחים אותה אלא מצביעים על כך שהיא דחוקה – ולבסוף אף מקבלים אותה למרות הדחוק.

שני ההבדלים הללו משלימים אחד את השני. ניתן לומר שהאוקימתא המוצגת כאן הינה על סף האבסורד והפנטזיה, היא פחות קיצונית מאותן אוקימתות שנדונו לעיל בהן 'החבל נקרע' לגמרי והסוגיה נדחתה. כאן האוקימתא מעט פחות אבסורדית, אולם היא אבסורדית דיה על-מנת שיתיחסו אליה כדחוקה. משמעות הגדרתה כדחוקה היא שמדובר באוקימתא שעדיין ניתן להשתמש בה, גם אם יש קושי בכך. שוב אנו רואים כיצד השורש ד.ח.ק משמש לשם 'מיקום' האוקימתא על סף הלגיטימיות הפרשנית, תוך שהוא מאפשר לקיים ולקבל את האוקימתא על אף מיקומה הסיפי.

השימוש במונח "שינויי דחיקי בבלאי" מצביע על כך שבעיני שני חכמים ארצישראליים אלו האוקימתא המדוברת היא בעלת אופי בבלי, וזו הבחנה מעניינת. הכינוי 'בבלאי' חוזר כמה עשרות פעמים בתלמוד הבבלי כמתייחס לחכמים בבליים או לריאליה בבליה, אך

³³⁵ משנה שם, נוסח כ"י קופמן.

זוהי הסוגיה היחידה בה מתארים בעזרתו את אופיה של הפרשנות הבבלית באופן ישיר. עם זאת, בכמה מקומות שואלים האם יודעים "חברין בבלאי לפרושי האי מילתא".³³⁶ היגדים אלו מציינים פנייה של חכמי ארץ-ישראל אל תורתם הפרשנית של חכמי בבל, בתור מתודה שונה שיש בכוחה לפרש במקום בו פרשני ארץ-ישראל אינם מצליחים לפרש. מאידך אנו מוצאים שימוש ב'בבלאי' ככינוי גנאי, בעיקר בתוך הצירוף 'בבלאי טיפשא'.³³⁷ במיוחד ראוי לציון הכינוי 'בבלאי' ככינוי גנאי לר' חייא ולאופיה של תורתו (כולל מספר מקומות בהם הוא מכנה כך באירוניה את עצמו).³³⁸ ניתן לומר שהצמדת הכינוי 'בבלאי' לפירוש הדחוק יוצרת הֶזְרָה שלו, אשר דווקא היא שמאפשרת לאמורא הארצישראלית להשתמש בפירוש. כאשר ר' אבין בר חייא תמחה על ההשלכות התמוהות של הפירוש שהציע ר' אבין בר כהנא, עונה לו האחרון שזוהי דרכם של הבבלים לפרש. כך עולה מתרגום מדויק של דבריו: "משנינא לך שינויי דחיקי בבלאי", כלומר "מפרש אני לך פירוש דחוק בבלי" – אנו, חכמי ארץ-ישראל איננו לגילים לפרש כך אמנם, אבל דע לך שבבבל מפרשים בסגנון שכזה ולכן זהו פירוש לגיטימי.

אין ללמוד מכאן שהאוקימתא הינה מתודה בבלית, שהרי בתלמוד הבבלי ישנו תיעוד נרחב של חכמים ארצישראלים העושים שימוש באוקימתות; הקשר בין אופיים של פירושים להבדלים שבין חכמי ארץ ישראל ובבל הינו נושא שטרם נחקר דיו ודורש בדיקה יסודית. מכל מקום, עובדת הופעתו של משפט זה מעניינת שבעתיים שכן הציטוט מגיע אלינו דרך כמה וכמה מסכים של מסרנים ועורכים, במהלך המעבר של הדו-שיח בין שני החכמים מארץ-ישראל לבבל ומהדור הרביעי מאות שנים מאחור יותר, עת נתקבע הטקסט. בנוסף, מעניין שהמונח 'שינויי דחיקי' הבא כאן מפיהם של אמוראי ארץ-ישראל בדורות 3-4 הינו אותו המונח בו משתמשים אמוראים בבליים בני אותו הדור.

ברצוני להציע שתי השערות לבאור מכלול נקודות אלו. אפשרות אחת היא שאמוראי ארץ-ישראל מגיבים לשיח הפרשני הבבלי של תקופתם באופן שמוכן לקבל אותה **בדוחק**. השימוש במונח הזה מצביע על כך שעבורם מדובר בפרשנות לגיטימית, אבל בד-בבד הוא מגדיר אותה כבעייתית. אפשרות שניה היא שהניסוח של דברי האמוראים הוא מאוחר, ובעלי הסוגיה הם ששמו מונח זה בפיהם של אמוראי ארץ-ישראל, בין אם כתגובה מכוונת למינוח הבבלי, בין אם כשגרת לשון המבאה מתוך עולמם.

³³⁶ בבלי פסחים, פט ע"ב; בבלי ראש השנה, כ ע"א; בבלי גיטין, עח ע"ב; בבלי חולין, מה ע"א.

³³⁷ בבלי פסחים, דף לד עמוד ב; בבלי יומא, נו ע"א; בבלי ביצה, טז ע"א; בבלי כתובות, עה ע"א; בבלי נדרים, מט ע"ב; בבלי זבחים, ס ע"ב; בבלי מנחות, נב ע"א; בבלי בכורות, כה ע"ב.

³³⁸ בבלי שבת, ס ע"ב; בבלי שבת קה ע"ב; בבלי עירובין, פ ע"א. והשוו: ירושלמי בבא בתרא, פ"ד ה"ב, דף

כך או כך, ניתן לומר שמבחינת הדורות המאוחרים של התהוות הסוגיה הקיבוע של המונח 'שינויי דחיקי בבלאי' משמש כאמצעי נוסף לאשרור הפרשנות הבבלית, על מרכיב האוקימתא שבה. כשאמוראי ארץ-ישראל מקבלים את הפירוש, אף שהם אומרים שהוא דחוק כדרך הבבליים, בסופו של דבר הם מודים שפרשנות האוקימתא ה'פרועה' הבבלית הינה לגיטימית.

סוגיות 'שנויא דחיקא': סיכום

סוגיות 'שנויא דחיקא' משותפות בכמה מאפיינים. ראשית, כולן מתעדות דו-שיח 'חי' בין אמוראים. לשלוש הסוגיות הראשונות שראינו יש ממש מבנה דומה, המתאפיין בהתמודדות עם פרשנות המחלקת טקסט אחד לשני חלקים וברירה מתוך שיקול דעת פרשני בין אפשרות זו לאפשרויות פרשניות אחרות. בשלוש הסוגיות הללו, שהן בבוליות מהדורות 3-4, הטקסט המתפרש מובא לשיעורין, וניסינו להראות שמצב זה הינו מרכיב משמעותי ב'דרמה' של הסוגיות ובעיצוב הויכוח בין החכמים, לפחות בחלק מהסוגיות.

בכל הסוגיות הללו הגדרת פירוש מסויים כ'שנויא דחיקא' לא באה לדחות אותו אלא לדחוק אותו, כלומר המובן הלשוני של השורש ד.ח.ק נמצא תואם לחלוטין את ממצאי הסוגיות. בשלוש הסוגיות הראשונות נאמר שניתן היה להשתמש ב'שנויא דחיקא' זה, אלא שממניעים שונים אין משתמשים בו; בסוגיה הרביעית מגדירים פירוש כ'שינויי דחיקי' ואף-על-פי-כן משתמשים בו.

העיסוק ההרמנויטי בסוגיות הללו בולט מאד. על השאלה מדוע טורחים לומר שניתן היה לפרש ב'שנויא דחיקא' השבנו שההבדל בין הפירוש הלגיטימי והלא-לגיטימי אינו קשור דווקא לתוכן הפירוש אלא לאופי ההרמנויטי שלו. בסוגיה מגדירים פירוש כ'דחוק' משום שהוא בעייתי מבחינת הקונוונציה הספרותית, בשל העדפות הרמנויטיות, וכדומה. על ידי הגדרת פירוש מסויים כדחוק מופיע פירוש אחר, שהוא לרוב אוקימתא 'קלסית'. דווקא 'הגהות' מסוגים שונים הן שנתפסות כדחוקות, וזאת בשעה שהדחוק אינו במשמעות המעשית שלהן, שהיא לפעמים זהה ממש למשמעות המעשית של הפירוש (האוקימתא) אותו מקבלים; ההבדל הוא בכלי הפרשני.

יחד עם זאת, כאמור, אין כאן שיח דחיה אלא שיח דחיקה, ואולי הדמיון בין הפירוש הדחוי לפירוש המקובל קשור לזה. אנו יכולים להצביע כאן על העדפה הרמנויטית של פרשנות אוקימתא על פני פרשנות המחלקת את הטקסט בין חכמים שונים וכד', אולם מדובר בהעדפה ולא בדחיה של האפשרות הפרשנית הזו. כידוע, הגהות לסוגיהן הינן כלי פרשני נפוץ ומקובל מאד בתלמוד הבבלי, ועובדה זו משתקפת בכך שה'הגהות' נדחקות בהשוואה לפירושי האוקימתא, אולם לא נדחות לגמרי.

ג. מאי דוחקיה

מונח ה'דחק' השלישי בו נעסוק הוא למעשה חלק ממבנה ספרותי החוזר בתלמוד הבבלי תשע פעמים³³⁹ באופן כמעט זהה, ואשר קשור לאמורא רבא: בתוך סוגיה תלמודית 'סטנדרטית' בא דיון אנונימי³⁴⁰ שבסופו מגיעים לפירוש או פירושי אוקימתא. ביחס לפרשנות זו שואלים 'מאי דוחקיה... לאוקמי... לוקמי...' – מהו הדוחק שבגללו השתמשו באוקימתא (או אוקימתות) זו, הלא אפשר היה לפרש אחרת (באופן יותר 'מרווחי').³⁴¹ על קושיה זו משיב רבא:³⁴² 'מתניתין קשיתה... – המשנה היתה קשה, לכן לא היה ניתן לפרש אחרת; ישנו הכרח לשוני במשנה לפרש דווקא כך.³⁴³ נדגיש שהתשובה באה תמיד בסוף הסוגיה³⁴⁴ מפי רבא, וכמעט תמיד³⁴⁵ לאחר דיון אנונימי. הופעתו של רבא בסוף הסוגיה, לאחר דיון אנונימי, מעוררת קושי עקרוני לפי אחת הגישות המרכזיות בנוגע להתהוות התלמוד הבבלי. עם קושי זה נתמודד בהמשך.

התשובה 'מתניתין קשיתה...' באה בפי רבא (ורק בפיו!)³⁴⁶ בתלמוד הבבלי 14 פעמים. מכאן, שישנן כמה סוגיות³⁴⁷ בהן מימרא זו באה בשמו שלא במסגרת המבנה הספרותי

³³⁹ המבנה הספרותי הזה חוזר באופן חלקי במקום נוסף, במסכת נזיר, וגם אליו נתייחס כאן.

³⁴⁰ בדרך כלל נפתחת הסוגיה במשנה ועליה פירוש של אחד או יותר מהאמוראים המוקדמים. לפעמים נפתחת הסוגיה בדיון של אמוראים ורק לאחר מכן בא החלק האנונימי ולפעמים הדיון הוא אנונימי מתחילתו. לעיון נרחב במבנה סוגיות 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתה', בהקשרים ספרותיים והיסטוריים, ראו וייס תשמ"ב. וראו עוד בדברי בהמשך.

³⁴¹ הצלע השלישית בשאלה – 'הלא ניתן היה לפרש אחרת...', אינה מצויה בכל הסוגיות.

³⁴² אלבק (תשכ"ב, עמ' 448) מתלבט מיהו חכם זה ומשער שזהו רבא השני, אבל דעתו זו שנויה במחלוקת (כמו גם עצם קיומו של רבא השני, ראו סיכום הדברים וביבליוגרפיה מקפת אצל כהן תשס"א, עמ' 141-142) ומרבית החוקרים שהתייחסו לסוגיות אלו הניחו שמדובר ברבא הראשון. וראו את ביקורתו של וייס (תשמ"ב, עמ' 565) וכן ביקורתו של שפיגל המצוטטת שם.

³⁴³ למען האמת, המבנה המלא של סוגיות מסוג זה כולל גם שימוש במילים 'מאי איריא' וכו' בתוך תשובת רבא, אולם מבנה מלא זה מצוי בחלק קטן בלבד מהסוגיות. כפי שציין וייס (תשמ"ב) המונח 'מאי איריא' אופייני לרבא כשלעצמו, גם בלא המבנה הכולל, ומאידך, המבנה 'מאי דוחקיה... מתניתין קשיתה...' מופיע ברוב הפעמים בלי 'מאי איריא'.

³⁴⁴ אם כי בשתי סוגיות ישנה הערה נוספת לאחר דברי רבא, המציגה נגזרת מדבריו או הסתייגויות לדבריו, ראו להלן: פסחים יד ע"א-ע"ב; בבא בתרא צח ע"א.

³⁴⁵ חריגה מזה הסוגיה בבבא קמא דף כט, ובכך נדון בהמשך.

³⁴⁶ כפי שהוכיח קוסובסקי (תשל"ד, רפח-רפט), וכפי שמתאשר מכל עדי הנוסח בכל הסוגיות.

³⁴⁷ עיינו במאמרו של וייס (לעיל הערה 340), עמ' 543.

השלם שיטופל כאן. במסגרת זו נעסוק רק בהופעה של דברי רבא במסגרת המבנה השלם הכולל גם את 'מאי דחוקיה...' וגם את 'מתניתין קשיתה...'... בכמה מהסוגיות בעדי נוסח שונים מופיעים חכמים אחרים, אך להלן ניוכח שבכל המקומות הללו מרבית כתבי היד גורסים שרבא הוא שאמר את הדברים.³⁴⁸

בשל המבנה הדומה כל-כך, מן הראוי לבחון את כל הסוגיות הללו ביחד. אלא שלשם הניתוח הכולל שלהן יש צורך להכיר תחילה כל סוגיה כשלעצמה על מאפיניה היחודיים. להלן יוצגו כל הסוגיות באופן ראשוני, ולאחר מכן נעבור לניתוח המשמעות הכוללת שלהן.

1. שבת דף קמא ע"ב – קמב ע"א

בתחילת פרק כא של משנת שבת, עוסקים בטלטולה של תרומה טהורה וטמאה בשבת. על משנה זו נסובה הסוגיה הבאה בתלמוד הבבלי:

מטלטלין תרומה טהורה.

אמ' רב חסדא לא שאנו אלא שטהורה למטה וטמאה מלמעלה, אבל טהורה למעלה וטמאה למטה שקיל לה לטהורה ושביק לה לטמאה.

וכי טהורה למטה נמי לשדינהי ולנקטינהי.

אמ' ר' אלעאי אמ' רב בפירות המטונפין.

מיתבי מטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה ועם החולין בין שטהורה למעלה וטמאה למטה ובין שטהורה למטה וטמאה למעלה. תיובתא דרב חסדא.

אמ' לך³⁴⁹ רב חסדא מתני' לצורך גופו בריתא לצורך מקומו.

ומאי דחיקה דרב חסדא לאוקומי למתני' לצורך גופו?³⁵⁰

³⁴⁸ ההופעה של הביטוי בשמו של רבא ברוב המוחלט של המקורות יכולה לכאורה לשמש ראיה לכך שגם במקומות האחרים צריך להכריע כנוסח הגורס 'רבא', אולם אין בכך משום ראיה חותכת שהרי מצד שני ייתכן שהגרסה המקורית דווקא לא היתה 'רבא' ומאן-דהו תיקן אותה לפי המקובל במרבית המקבילות. ואכן כך מציע תחילה הלבני שקרה בסוגיית שבת קמב (הלבני תשמ"ב, עמ' שעט), אם כי אח"כ הוא חוזר בו מהצעתו.

³⁴⁹ בכ"י מוסקבה-גינזבורג לא גרסו 'לך', אך ביתר עדי הנוסח כן גרסו מילה זו. בנוכחותה של מילה זו הדיון האנונימי מתחיל לפחות מה'מיתבי' (ולפי מה שנראה להלן – שהתירוץ הראשון אף הוא פרי עבודת בעל הסוגיה המאוחר – כנראה עוד קודם לכן), ואילו בהעדרה הדיון האנונימי מתחיל רק ב'מאי דחיקה' (לכל המוקדם), וממילא ניתן לטעון שדברי רבא אינם מוסבים על דיון אנונימי אלא מתייחסים לרב חסדא עצמו. אך כאמור כמעט כל עדי הנוסח גורסים 'לך' וממילא דברי רבא מוסבים על הדיון האנונימי.

³⁵⁰ בכ"י ותיקן 108 מסיימים: " ומאי דחיקה דרב חסדא לוקמ' למתני' לצורך גופו לוקמ' לצורך מקומו", כברוב ההופעות של מונח זה בתלמוד.

אמ' רבא³⁵¹ **מדקתני סופא**³⁵² מעות שעל הכר נוער את הכר והן נופלות, ואמ' רבה בר בר חנה אמ' ר' יוחנן לא שאנו אלא לצורך גופו אבל לצורך מקומו מטלטלו ועודן עליו. ומדסופא לצורך גופו רישא נמי לצורך גופו³⁵³.³⁵⁴

הסוגיה נפתחת בפרשנות-אוקימתא של רב חסדא למשנה, ועליה קושיה. לקושיה מובא תירוץ מדברי ר' עלאי בשם רב, וכפי שמעיר הלבני³⁵⁵ כנראה היו דברי רב אוקימתא עצמאית למשנה, שנארגה בסוגיה כתירוץ לקושיה על רב חסדא (שהרי רב קדם לרב חסדא). על זאת מוסבות קושיה ותירוץ אנונימיות,³⁵⁶ כאשר התירוץ אף הוא אוקימתא של המשנה, ואם כן ישנן כאן שתי האוקימתות הבנויות אחת על גבי השניה. על פירוש-תירוץ זה באה השאלה 'מאי דוחקיה...': מדוע נדחק רב חסדא להעמיד את המשנה ב'לצורך גופו'. אחרי שאלה זו מובאת תשובת רבא הנפתחת במילים "אמר רבא מתניתין קשיתיה..."³⁵⁷, ומשתמשת בפירוש של ר' יוחנן למשנה על-מנת לבאר מדוע חייב היה רב חסדא לפרש את המשנה כך.

אם כן, התירוץ הכפול (של רב חסדא ושל הסוגיה בשמו) מוגדר כאן כדחוק בעזרת המונח 'מאי דוחקיה', ותשובת רבא באה לבאר את ההכרח בדחוק זה. הביאור של רבא חוזר ללשון המשנה ולמסורת פרשנית למשנה זו משמו של ר' יוחנן, שמהם נובע ההכרח לפרש את המשנה 'בדחוק' על פי שתי האוקימתות.

2. שבת דף קמו ע"א

גם סוגיית 'מאי דוחקיה' הבאה מצויה במסכת שבת, והפעם בפרק כב. במשנה שם נאמר כך:

³⁵¹ בדפוס ראשון הנוסח הוא 'אמר רב', אך ביתר עדי הנוסח 'רבא'. והשוו: קוסובסקי, שם.

³⁵² למילים אלו יש כמה נוסחאות. בכ"י אוקספורד 366, מינכן 95 ומוסקבה-גינצבורג הגרסה היא: "אמר רבא מדקתני סיפא מעות...". בכ"י ותיקן 108, וכן גרס הר"ח: "מתניתא קשיתיה דקתני סיפא...". בדפוס ראשון: "מתניתין כוותיה דייקא". חוקרים שונים דנו בנוסחים והכריעו, כל אחד משיקוליו, כגרסת ותיקן והר"ח (הלבני שם, עמ' שעט-שס; וייס תשמ"ב; ועיינו בדקדוקי סופרים על אתר).

³⁵³ המילה משובשת בכתב היד, ונראה שהסופר כתב תחילה 'מקומו' ותיקן ל'גופו', כפי שצריך להיות.

³⁵⁴ נוסח כ"י אוקספורד 366 (בחירת המילון ההיסטורי).

³⁵⁵ שם, עמ' שעט-שעט, הע' 2.

³⁵⁶ לפי נוסח מוסקבה גינצבורג התירוץ הוא של רב חסדא עצמו, ראו לעיל הערה 349.

³⁵⁷ ככל הנראה. ראו לעיל, הערה 352.

שובר אדם את החבית לאכל ממנה גרוגרות בלבד שלא יתכוון לעשותה כלי. אין נוקבים מגופה של חבית, דברי רבי יהודה.³⁵⁸ ור' יוסה או' לא יקבינה מצידה. אם היתה נקובה לא יתן עליה שעה מפני שהוא ממריח. אמ' ר' יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכיי בערב ואמר חושש אני לו מחטאת.³⁵⁹

לרישא של משנה זו מתייחסת סוגיה קצרה בתלמוד הבבלי :

א'ר הושעיא : לא שאנו אלא דרוסות אבל מפורדות לא. ומפורדות לא? מיתבי, רשב'ג אומ' מביא אדם חבית של יין ומתיו ראשה בסייף ומניחין לפני האורחין בשבת ואינו חושש. ההיא רבנן היא, דתניא ר' נחמיה היא. ומאי דוחקיה דר' הושעיא לאוקמה למתניתין בדרוסות ורבי נחמיה, לוקמה במפורדות ורבנן.

אמ' רבא : מתניתין קשתיה, מאי איריא דתאני גרוגרות ליתני פירות.³⁶⁰ אלא לאו שימ בדרוסות, שימ.³⁶¹

ר' הושעיא מפרש שההלכה המתירה לשבור את החבית בשביל לאכול ממנה גרוגרות, אינה עוסקת בכל סוג של גרוגרות (כמשתמע מהלשון הכללית של המשנה) אלא רק בגרוגרות 'דרוסות'.³⁶² אם בחבית יש גרוגרות 'מפורדות', שאינן דבוקות זו לזו, אסור לשבור את החבית. על פירוש זה נשאלת השאלה האנונימית 'ומפורדות לא?', אשר מתבססת על ברייתא³⁶³ בה אומר רשב'ג, שמותר לשבור את ראשה של חבית יין בשבת – ומשמע שהיתר

³⁵⁸ ברוב כתבי היד נוסח שורות אלו שונה, והינו, ע"פ מהדורת גולדברג תשל"ו (עמ' 369-368): "שובר אדם... דברי ר' יהודה ור' יוסה מתיר. לא יקבינה מצידה...". לעניין התהוות נוסח כ"י קאופמן כאן ראו דברי גולדברג שם. אפשטיין (תש"ס, עמ' 1142) קורא את כ"י קאופמן אחרת. לשיטתו, המילים 'ור' יוסה או' הינם קיצור של 'ור' יוסה אוסר', יש למחוק את המילה 'אין' שלפני ר' יהודה ולהפוך את שיטותיהם, וא"כ הנוסח הוא: "נוקבים מגופה של חבית דברי רבי יהודה ור' יוסה אוסר. לא יקבינה מצידה...". אפשטיין גם מטפל שם בהחלפת התנא ר' יוסה ב'חכמים' בנוסח התלמוד הבבלי של המשנה, וזאת במסגרת דיון כולל בחילופים מהסוג הזה (אפשטיין שם, עמ' 1141-1146).

³⁵⁹ משנה שב, כב ג, נוסח כ"י קאופמן (בחירת המילון ההיסטורי).

³⁶⁰ המילה 'פירות' משובשת בכתב היד ויש בה הוספה של אותיות בין השיתין, אך נראה שכך צריך לגרוס (וכן הוא בעדי הנוסח).

³⁶¹ נוסח כ"י ותיקן 108 (בחירת המילון ההיסטורי).

³⁶² רש"י כאן : "שהגרוגרות דרוסות בעיגול, וחותכין ממנו בקורדום או בסייף".

³⁶³ לברייתא זו אין מקבילה במקורות התנאיים או בתלמודים, ושמא זו 'ברייתא בבלי', על כל המשתמע מכך. לביבליוגרפיה מקפת אודות הברייתות הבבליות ראו : ברנר תשס"ב, עמ' 124 הערה 17.

זה אינו מוגבל לגרורות דרוסות. התשובה לכך היא שהמשנה היא דעת ר' נחמיה, הסובר שמותר לטלטל כלים רק לצורך תשמיש המקורי, ואילו הברייתא היא דעת חכמים הסוברים שמותר לטלטל כלי גם שלא לצורך תשמישו המקורי. לכן, במשנה מתירים לשבור את החבית רק אם הגרורות הן 'דרוסות' – שאז ממילא צריך לטלטל את הקרדום לשם בציעת הגרורות, ואגב טלטול זה ישברו את החבית (ששבירתה אינה שימוש מקורי בקרדום);³⁶⁴ אולם בברייתא מותר לשבור כל כלי בשביל להוציא את תוכנו, שכן מותר לטלטל את הקרדום גם שלא לצורך שימושו המקורי.

עתה, לאחר האוקימתא הכפולה, באה שאלת 'מאי דוחקיה': מדוע נדחקו להעמיד את המשנה 'בדרוסות' וכדעת ר' נחמיה, בעוד שניתן היה (וביתר פשטות) להעמיד את המשנה כדעת חכמים ולא להזדקק להעמדתה 'בדרוסות' כלל. על שאלה (אנונימית) זו באה תשובתו של רבא, שהיא דיוק בלשון המשנה בה נאמר 'גרורות' ולא סתם 'פירות'. מכאן, סובר רבא, ניתן ללמוד שאין הכוונה לכל סוג של פירות ויש למצוא תכונה ייחודית לגרורות. מטעם זה קבע ר' הושעיא שמדובר 'בדרוסות' וממילא יש לומר שהמשנה היא דעת ר' נחמיה.

יש להדגיש מספר עניינים בסוגיה זו. השאלה 'מאי דוחקיה' אינה דוחה את האוקימתות אולם היא כן מבקרת את השימוש בהן ומציגה אותן באור בעייתי. במקרה זה מסתבר לומר שהשימוש בשורש ד.ח.ק קשור לכך שמדובר באוקימתא כפולה – המשנה כביכול נדחת שוב ושוב וליפינה' שלא היתה בה מלכתחילה וזוהי הביקורת על הפירושים הללו. שוב אנו רואים שדברי רבא באים כתגובה לדין אנונימי שמפותח בסוגיה (אליבא דר' הושעיא). עוד אנו רואים, שהפתרון של רבא הוא לשוב אל לשון המשנה ולהסתמך עליה בתור ביאור הצורך באוקימתא הכפולה.

3. עירובין דף פח ע"א-ע"ב

במשנה במסכת עירובין מופיעה ההלכה הבאה:

חצר שהיא פחותה מארבע אמות אין שופכין לתוכה מים בשבת אלא אם כן עשו לה עוקה מחזקת סאתים מן הנקב ולמטון בין מבפנים ובין מבחוץ. אלא שמבחוץ צריך ליקמור ומביפנים אינו צריך ליקמור.³⁶⁵

משנה זו עוסקת בשפיכת מים בחצר בשבת. בשל רצון להמנע מכך שהמים יצאו מהחצר לרשות הרבים נקבע שיעור מינימום של ארבע אמות לחצר בה מותר לשפוך מים, משום

³⁶⁴ על-פי רש"י על אתר.

³⁶⁵ משנה עירובין, ח ט, נוסח כ"י קאופמן.

שבחצר בגודל כזה המים יספגו בקרקע ולא יצאו החוצה.³⁶⁶ אפשרות נוספת היא, שישנה תעלה (עוקה) בנפח סאתיים סביב לחצר, אשר תמנע את יציאת המים החוצה.³⁶⁷ אחת הסוגיות בתלמוד הבבלי מבקשת לבאר את טעמה של המשנה, ובאים בה שני הסברים :

מאי טעמא?

אמ' רבה³⁶⁸ מפני שאדם עשוי ליסתפק סאתים מים בכל יום. בארבע אמות אדם רוצה לזלפן, פחות מארבע אמות שופכן. אי איכא עוקה שרי, אי לא אסיר.

ר' זירא אמ' התם תיימי הכא לא תיימי.

מאי ביניהו?

אמ' אביי³⁶⁹ אריך וקטין איכא ביניהו.

תנן, חצר ואכסדרה מצטרפין לארבע אמות,³⁷⁰ בשלמי לר' זירא ניחא, אלא לרבה קשיא.

תירגמה ר' זירא אליבא דרבה, הכא במאי עסיקין כגון שהיתה אכסדרה מהלכת על פני חצר כולה.

תא שמא, חצר שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות אין שופכין לתוכה מים בשבת. בשלמא לרבה ניחא, אלא לר' זירא קשיא.

אמר לך ר' זירא הא מני רבנן, ומתניתין ר' אליעזר בן יעקב, אנא דאמרי כר' אליעזר בן יעקב.

ומאי דוחקיה דר' זירא לאוקומה למתניתין כר' אליעזר בן יעקב?

אמ' רבא מתניתין קשתיה, מאי איריא דתני חצר שפחותה מארבע, ליתני חצר שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות, אלא לאו שמע מינה ר' אליעזר בן יעקב.³⁷¹

³⁶⁶ באופן מתמיה אין במשנה התייחסות לכמות המים שמותר לשפוך, שהרי ברור שגם בשטח של 4 אמות לא כל כמות של מים תספג בקרקע. מהמשך המשנה, שם נאמר שהעוקה צריכה להיות 'מחזקת סאתיים' משמע קצת שזו כמות המים המדוברת, אולם זה לא נאמר מפורשות ואין דרכה של המשנה להתנסח בדרכי עקיפין שכאלו.

³⁶⁷ פירוש זה למשנה נסמך על פירושו של אלבק (תשמ"ט).

³⁶⁸ בעדי נוסח אחדים גרסו 'רבא'. בעקבות פירוש רש"י ובהתאם לסדר הדורות בסוגיה (קודם רבה ור' זירא, אח"כ אביי ורבא) מצדיק גולדברג (תשמ"ו, עמ' 243 הע' 40) את הגרסה 'רבה'.

³⁶⁹ בחלק מעדי הנוסח המילים 'אמר אביי' מחוקות, למשמעות אפשרית של מחיקה זו עיינו בדברי הלבני (תשמ"ב, עמ' רכט-רל). רוב עדי הנוסח גורסים מילים אלו.

³⁷⁰ משנה עירובין, ח י.

בתחילת הסוגיה נחלקים רבה ור' זירא בביאור טעמה של המשנה. שני ההסברים נראים דומים, ואביי מבאר את ההבדל ביניהם. לאחר דבריו מתחיל דיון בשני הפירושים: תחילה מקשים על הביאור של רבה מהמשנה הבאה במסכת עירובין, ור' זירא 'מתרגם' על ידי אוקימתא את המשנה אליבא דרבה;³⁷² לאחר מכן מקשים על דברי ר' זירא מברייתא, והסבר אנונימי אליבא דר' זירא מעמיד את הברייתא כדעת חכמים ואת המשנה החולקת כדעת ר' אליעזר בן יעקב.³⁷³ על כך באה השאלה אנונימית 'ומאי דוחקיה...?' – מדוע נדחק ר' זירא להעמיד את המשנה כר' אליעזר בן יעקב? רבא משיב 'מתניתין קשיתיה...?' – הוא מדייק מהניסוח של המשנה בה נאמר 'חצר שהיא פחותה...?' ולא נאמר 'חצר שאין בה...?' – וטוען שהניסוח המצוי במשנה מתאים יותר לדעה המקילה של ר' אבהו.³⁷⁴

ההעמדה האנונימית אליבא דר' זירא, בה הועמדה המשנה כר' אליעזר בן יעקב מוצגת (גם כן בלשון אנונימית) כדחוקה בעזרת המונח 'ומאי דוחקיה'. רבא שב אל נוסח המשנה ומדייק ממנו מדוע נאלץ ר' זירא לפרש כך. ויש להעיר, שהן בשאלה 'ומאי דוחקיה...?' הן בתשובה של רבא, העמדת המשנה כר' אבהו איננה מנוסחת כהעמדה אליבא דר' זירא אלא כהעמדה של ר' זירא. כלומר, מבחינת האריגה של הסוגיה כפי שהיא מצויה לפנינו, משעה שהועמדה המשנה כפי שהועמדה אליבא דר' זירא – הרי שהעמדה זו כבר מוצגת בשיח כחלק מעמדתו האותנטית של ר' זירא עצמו.

4. פסחים יד ע"א-ע"ב

משנה במסכת פסחים עוסקת בשריפת קרבנות וּשְׁמָנִים שנטמאו בטומאות מדרגות שונות:

³⁷¹ נוסח כ"י אוקספורד 366 (בחירת המילון ההיסטורי).

³⁷² הלבני (שם, עמ' רל) מקשה – "מתשובתו של ר' זירא... יוצא שכבר רבה ור' זירא אמרו 'אריך וקטין' כנפק"מ של מחלוקתם. אי"כ מה חידש אביי...?", ומשיב ע"פ הירושלמי (פ"ח ה"ט, דף כה ב) שייתכן וה'יתרגום' של ר' זירא במקור איננו תירוץ אליבא דרבה אלא פירוש עצמאי הנסמך על פירוש של ר' יוחנן למשנה ולא על דברי אביי, ו"מי שלא הכיר דעה זו של ר' יוחנן בירושלמי הסיב את דברי ר' זירא אלה כתירוץ לקושיה מן המשנה על רבה".

³⁷³ מרש"י (ורוב הראשונים בעקבותיו) משמע שישנו ממש מקור בו חולקים חכמים ור' אליעזר בן יעקב בשאלה זו. לא מצאתי בטקסטים התנאיים השונים התייחסות ישירה של ר' אליעזר בן יעקב לנושא זה, ולכן נראה יותר פירושו של המאירי הכותב: "ותירצה שלדעת רבנן היא מורה, שהחמירו במשנתנו... והחמירו אף בזו ומשנתנו ר' אליעזר בו יעקב היא, שהקל בה, וכשם שהקל בזו, כך בזו" (מהדורת הרש"ר תשכ"ח, עמ' שס). פירושו של המאירי נסמך על דעת ר' אליעזר בן יעקב המקל בדיני עירוב במקומות הבאים: משנה עירובין ו א; ח י; תוספתא עירובין, ה כ.

³⁷⁴ דברי רבא אינם מובנים כל צרכם. פרשני התלמוד השונים התקשו בביאור דיוקו של רבא והציעו אופנים שונים להבנת משמעותו של ההבדל הלשוני עליו עמד, עיינו: רש"י על אתר, ד"ה 'שהיא פחותה'; הרשב"א על אתר, ד"ה 'אריך' ו'אבלי'; המאירי, שם; הגהות הגר"א על אתר.

ר' חנניה סגן הכהנים אוי מימיהם שלכהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שניטמא בוולד³⁷⁵ הטומאה עם הבשר שניטמא באב הטומאה אף-על-פי מוסיפין³⁷⁶ לו על טומאתו. הוסיף ר' עקיבה, מימיהן שלכהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שניפסל בטבול יום בנר שניטמא בטמא³⁷⁷ מת אף-על-פי מוסיפין³⁷⁸ לו על טומאתו.³⁷⁹

ביחס לדברי ר' עקיבא במשנה נשאלת בתלמוד הבבלי השאלה הבאה:

מכדי, שמן שנפסל בטבול יום מאי איהו? שלישי. כי מדלק ליה בנר שנטמא טמא מת מאי³⁸⁰ הוי? שני. שלישי ושני הוא. מאי מוסיפין לו טומאה על טומאתו? הינו הך^{381 382}.

כלומר: מדברי ר' עקיבא משתמע ששמן שנפסל בטבול יום דרגת טומאתו פחותה מטומאת נר שנטמא בטמא מת. דברים אלו קשים, שהרי טמא המת הוא 'ראשון לטומאה', הנר שנגע בטמא המת נעשה 'שני לטומאה', והוא עושה את השמן שנוגע בו 'שלישי לטומאה' –

³⁷⁵ המילה בכתב-היד משובשת ומחוקה, ותוקנה ע"פ עדי הנוסח.

³⁷⁶ כך במקור, ובעדי נוסח אחרים: שמוסיפין.

³⁷⁷ בירושלמי פסחים, פ"א ה"ז, דף כז ד, נאמר: "אית תניי תני טמא מת אית תניי תני בטמא מת, מאן דאמר טמא מת בכלי שטף מאן דאמר בטמא מת בכלי מתכות". אפשטיין (תש"ס, עמ' 109-110) דן בשני הנוסחים המוצעים בירושלמי ובהופעותיהם במשנה, בתוספתא ובתלמודים. בעקבותיו, הביא הלבני (תשמ"ב, עמ' שטז הע' 7) עדי נוסח רבים (מן המשנה, התוספתא והתלמודים) הגורסים 'טמא מת', וביניהם ציין בטעות את כ"י קאופמן. אבל לא בנוסח כ"י קאופמן ולא ביתר עדי הנוסח של המשנה מצוי הנוסח 'טמא מת' – לא כאן, ולא במקבילה בעדויות ב א. במשנה הגרסה היא 'בטמא מת', והגרסה 'טמא מת' ישנה רק בתוספתא פסחים א ו ע"פ כ"י וינה (ואילו בכ"י לונדון וערפורט ובדפוס ראשון הנוסח הוא 'בטמא מת' – שהוא לדברי אפשטיין שם בהע' 1, אשגרה מהמשנה) ובברייתא בבבלי פסחים, טו ע"א על פי חלק מעדי הנוסח (מינכן 6, קולומביה X893, לונזר-שון, אוקספורד בודליאנה 45 65 – אך לעומת זאת בכ"י מינכן 95, אוקספורד 23, ותיקן 109, ותיקן 134, ונציה, הנוסח הוא 'בטמא מת'). ואמנם אפשטיין (שם) טוען שברייתא זו (ומקבילתה בתוספתא) היא המקור היחיד לגרסה 'טמא מת', בעוד שיתר עדי הנוסח גרסו 'בטמא מת', ואף מגמת הסוגיה הבבליה בפסחים הולכת כנגד הברייתא היחידאית.

³⁷⁸ ראו לעיל, הערה 376.

³⁷⁹ משנה פסחים, א, ו, ע"פ נוסח כ"י קאופמן. למשנה זו מקבילה המשנה בעדויות ב א.

³⁸⁰ תחילת המילה קרועה בכתב היד, והושלמה כאן ע"פ עדי הנוסח.

³⁸¹ המילה קרועה ומשובשת, והושלמה כאן ע"פ עדי הנוסח.

³⁸² נוסח כ"י אוקספורד אנלאו 271 (בחירת המילון ההיסטורי), וכן כל הציטוטים מסוגיה זו להלן.

וממילא אינו מוסיף טומאה על טומאת שמן שנפסל בטבול יום שהוא ממילא שלישי לטומאה'.

למען האמת, הקטגוריות 'ראשון', 'שני' ו'שלישי' לטומאה אינן מצויות במשנה זו, המשתמשת בקטגוריות 'אב הטומאה', 'ילד הטומאה', 'טמא מת' ו'טבול יום'. ניתן לומר שאין זה עניין סמנטי גרידא, אלא שהשימוש במונחים אחרים מעיד על תפיסת טומאה וטהרה מעט שונה. ייתכן שר' עקיבא אמר מה שאמר לא בגלל 'תחשיב הטומאות' (ראשון-שני-שלישי), שיש בו גם מימד טכני, אלא בגלל שעצם הוספתה של טומאה מסוג וממקור אחר מגדילה את 'מידת הטומאה' של השמן.³⁸³ בכל אופן, בתלמוד כן מקבלים את הנחות היסוד של השאלה, דהיינו שדברי ר' עקיבא מתבססים על 'תחשיב הטומאות'. לכן, על קושיה זו משיב רב יהודה על פי דינם המיוחד של חפצי מתכת שנגעו במת או בטמא מת, שטומאתם הושוותה בדרגתה למה שנגעו בו (במת עצמו – הרי הם 'אבי אבות הטומאה'; בטמא מת – הרי הם 'אב הטומאה'):³⁸⁴

אמר רב יהודה, הכא בנר שלמתכת עסיקינן, דרחמנא אמ' בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל והוה ליה ראשון וקסבר שלישי מותר לעשותו ראשון.

פירוש זה של רב יהודה זוכה לביקורת:

ומאי דוחקיה דרב יהודה דמוקי לה בנר שלמתכת? נוקמה בנר שלחרש, וכי תימא מאי הוסיף, התם טמא וטמא הכא טמא ופסול הוא.

³⁸³ הצעה זו דורשת עיון מקיף בקטגוריות הטומאה והטהרה של התנאים, החורג מיכולתי כאן. נעיר רק כמה הערות ראשוניות: במשנה כמעט ואין שימוש בקטגוריות 'ראשון', 'שני' ו'שלישי', והן מופיעות כמעט רק במשנה טהרות, א ה-ח ושם, ב ב-ח. כמעט כל שאר העיסוק בטומאות במשנה משתמש בקטגוריות אחרות. בשני המקומות הללו רוב הטקסט הוא 'סתם משנה' ומיעוטו דברי תנאים מסויימים. בשני הפרקים הראשונים של תוספתא טהרות מרבים גם כן להשתמש בקטגוריות אלו, אך ביתר ההתייחסויות לטומאה בתוספתא אין (כמעט) שימוש בהן. ועיינו עוד בהערה הבאה.

³⁸⁴ על פי פירוש רש"י על אתר. דין זה דרשו האמוראים בתלמוד הבבלי מהמילים 'בחלל חרב' ('וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים' – במדבר יט טז), תוך שהם משווים את כל כלי המתכת לחרב, ראו: בבלי שבת, קא ע"ב; פסחים יט ע"ב; פסחים עט ע"א; חולין ב ע"ב. דרשה זו איננה מצויה במקורות התנאיים, ובמדרשי ההלכה התנאיים נדרשו מילים אלו באופן שונה ולמדו מהן הלכות שונות לגמרי. ראו: ספרי במדבר, פסקה קכז; שם, פסקה קל; שם, פסקה קנח; ספרי זוטא פסקה יט. והשוו: אבות דרבי נתן נוסח ב פרק א. הערה זו מצטרפת להערת הקודמת והיא מעלה בפנינו שוב את הצורך במחקר מקיף של תפיסת הטומאה האמוראית (בייחוד של אמוראי בבל) לעומת זו של התנאים.

אמ' רבא מתניתין קשתיה, מאי איריא³⁸⁵ תני בנר שנטמא טמא³⁸⁶ מת, ניתי³⁸⁷ בנר טמאה, הכי קאמר, איזה הוא דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לטומאת שרץ, הוי אומ' זה נר שלמתכת.

מדוע העמדת המשנה ב'נר של מתכת' הינה דוחק? הסבר אחד הוא, שסתם 'נר' הוא נר של חרס, שהוא הנפוץ יותר.³⁸⁸ אבל אפשר גם לומר, כמו בחלק מסוגיות 'מאי דוחקיה' האחרות, שעצם צמצום הלשון הכללית 'נר' לנר מסוג מסויים כלשהו מהווה דוחק, במובן הליטרלי של המילה – צמצום של המובן הכללי והרחב של המילה להקשר מסויים. גם מהמשך הסוגיה, שם מסבירים שניתן היה להעמיד את המשנה בנר של חרס, לא ניתן להכריע בין שתי האפשרויות שכן משפט זה יכול להתפרש יפה לפי שתיהן: לפי הראשונה מציעים להעמיד בנר של חרס שהוא הנר הנפוץ; ולפי השנייה מציעים שאפשר היה להעמיד גם בנר של חרס ולכן לא מובן מדוע יש לצמצם את חלות הדין לנר של מתכת בלבד.

כך או כך, המבנה הספרותי והלוגי של סוגיית 'מאי דוחקיה' נשמר כאן. השאלה האנונימית³⁸⁹ 'מאי דוחקיה' נשאלת ביחס לפירוש-אוקימתא של רב יהודה למקור תנאי, כאשר במקרה זה השאלה באה בנוסח 'השלם' שלה: מצביעים על הדוחק שבפירוש ומציעים אפשרות פרשנית אחרת למשנה. רבא עונה לשאלה אנונימית זו על ידי דיוק בלשון המשנה אותה פירש רב יהודה, דיוק המבהיר מדוע חייב היה רב יהודה לפרש כך ולא יכול היה לפרש לפי האפשרות האחרת שהוצעה בסוגיה. ולבסוף, רבא שב ונותן לגיטימציה לאוקימתא מתוך לשון המשנה.

5. פסחים ע"ב

³⁸⁵ המילים 'מאי איריא' משובשות, והושלמו לפי עדי נוסח אחרים.

³⁸⁶ כך הוא הנוסח בכ"י אוקספורד אנלאו 271, לונר-שון, אוקספורד בודליאנה 45 69. ואילו במינכן 6, מינכן 95, קולומביה X893, אוקספורד 23, ותיקן 109, ותיקן 134, ונציה, קמברידג' TS F2 78 הנוסח הוא 'בטמא מת'. והשוו לעיל, הערה 377.

³⁸⁷ כך במקור, וע"פ עדי נוסח אחרים צ"ל: ניתני.

³⁸⁸ ראו: אלבק תשמ"ט, עמ' 445, המתבסס על רש"י לשבת כג ע"ב ד"ה שתי; הלבני שם.

³⁸⁹ הלבני (שם, הע' 3) קובע שהקושיה איננה אנונימית אלא גם-כן של רבא. בכל עדי הנוסח לסוגיה הקושיה מנוסחת באופן אנונימי; יתר על כן, כפי שנראה בהמשך בכל סוגיות 'מאי דוחקיה' השאלה היא אנונימית – ואם כן לא מובן מהו הנימוק לקביעה זו של הלבני, והוא אכן לא מנמקה. נראה שהלבני נדחק לומר זאת לאור הנחתו שלא יתכן שרבא יגיב ל'סתמא'. אגב, נעיר שסוגיה זו מקשה אפילו יותר מאשר שאר סוגיות 'מאי דוחקיה' על התיאוריה הסתמאית של הלבני: היא נפתחת בשאלה אנונימית, עליה משיב האמורא רב יהודה, השלב הבא הוא שוב אנונימי, ולבסוף באים שוב דברים של האמורא רבא המגיב לשלב האנונימי הקודם.

הסוגיה הבאה בה נעסוק מוסבת אף היא על משנה בפסחים שעניינה דיני טומאה :

נטמא הבשר והחלב קיים אינו זורק את הדם. נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם. ובמוקדשים אינו כן, אף-על-פי שניטמא הבשר והחלב קיים (אינו)³⁹⁰ זורק את הדם.³⁹¹

משנה זו עוסקת בקרבן פסח שנטמא ומבחינה בין טומאה של החלב לטומאה של הבשר. כשנטמא החלב בלבד, ניתן לזרוק את הדם על המזבח ולהמשיך לקיים את מצוות קרבן הפסח; אבל כשנטמא הבשר, אף אם החלב טהור אין לזרוק את הדם וממילא לא ניתן לקיים את מצוות הפסח.

בסוגיה הבבלית מביא רב גידל מסורת בשם רב, האומר שכך הוא הדין רק לכתחילה אבל בדיעבד "אם זרק הורצה"³⁹² – אם זרק את הדם על המזבח יצא ידי חובת קרבן הפסח, גם כאשר הבשר טמא ולא ניתן לאכלו. ביחס למסורת זו נפתח בסוגיה דיון אנונימי שתחילתו תמיהה על כך שבמקרה בו לא ניתן לאכול את הבשר (הטמא) – עדיין זריקת הדם מרצה, וזאת למרות ש"בעיני אכילה". הדיון האנונימי נמשך בתשובה פסקנית, לפיה אכילת קרבן הפסח אינה מעכבת את קיום המצווה, והיא אך חובה נוספת ונפרדת. בהתייחס לקביעה זו מקשים ממדרש תנאים³⁹³ בו נאמר שאכילת הפסח כן מעכבת. כתשובה לקושיה זו נאמר: "אלא רב דאמי כר' נתן, דאמי אכילת פסחים לא מעכבא". מכאן מתחילים בסוגיה לחפש "הי ר' נתן", היכן קבע ר' נתן שאכילת קרבן הפסח אינה מעכבת:

או נימא ר' נתן,³⁹⁴ דתניא ר' נתן אומי מניין שישראל כולן יוצאין בפסח אחד, ת"ל ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולו שוחטין,

³⁹⁰ כך במקור בכתב היד מצויה המילה 'אינו'. אבל על פי עדי הנוסח, וכן על פי ההגיון של הטקסט, המילה 'אינו' מיותרת, וייתכן שהיא אשגרה מהשורה הקודמת.

³⁹¹ משנה פסחים, ז, ה, נוסח כ"י קאופמן.

³⁹² נוסח כ"י אוקספורד אנלאו 271 (בחירת המילון ההיסטורי), וכן בכל הציטוטים בהמשך מסוגיה זו.

³⁹³ זהו לשון המדרש המובא בבבלי: "מכסת, מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו, יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על מצוה וכשר, ת"ל מכסת תכסו, הכתוב שנה עליו לעכב". למדרש זה שתי מקבילות, שיש ביניהן לבינו הבדלים אחדים שלא זה המקום לדון בהם. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מס' דפסחא פרשה ג; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, יב ד.

³⁹⁴ כך בכתב יד אוקספורד אנלאו, אך נראה שבעדי הנוסח האחרים השתמר ניסוח טוב יותר, למשל: "אינימא הא ר' נתן... (כ"י מינכן 6), "אילימא הא ר' נתן... (מינכן 95, אוקספורד 23, ותיקן 109, ותיקן 125, ונציה).

והלא אינו אלא אחד, אלא מלמד שישראל כולם יוצאין בפסח אחד.³⁹⁵ ודלמא שאני התם, דאי מימשכי³⁹⁶ הני חזו להני ואו מימשכי הני חזי להני.

ר' נתן לומד במדרש הפסוקים שכל ישראל יכולים לצאת ידי חובה בקרבן פסח אחד. מכיון שברור שלא כל ישראל יכולים לאכול מקרבן פסח אחד, ניתן להסיק שלדעתו אין חובה לאכול את בשר הפסח. מקור זה נדחה, משום שניתן לומר שר' נתן מניח, עקרונית, שיש חובה לאכול את הבשר, ורק משום שכל אחד יכול 'למשוך' את הקרבן אליו ולאכלו – כל ישראל יוצאים בקרבן אחד. כיון שנדחתה התשובה הראשונה מובאת בסוגיה אפשרות נוספת:

אלא הא ר' נתן, דתניא, נמנו עליו וחזרו ונמנו עליו, ראשונים שיש להם כזית אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני, אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחיובין לעשות פסח שני. ר' נתן אומ' אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם.³⁹⁷ ודלמא הכא נמי, או מימשכי הני חזו להני ואו מימשכי הני חזו להני. אם כן נתני הואיל וראויין למשך, מאי שכבר נזרק הדם? הא קמשמע לן דבדם תלא רחמנא ולא באכילה.

במדרש זה אומר ר' נתן דברים מפורשים: משום שכבר נזרק הדם כולם יצאו ידי חובת קרבן הפסח אף שלא אכלו. בכל זאת, חוזרת אותה הדחיה: שמא ר' נתן פסק כך רק משום שכל אחת מהחבורות יכולה, עקרונית, למשוך את הקרבן ולאכלו. פעם הדחיה לא מתקבלת ומהמילים 'שכבר נזרק הדם' מדייקים שר' נתן תולה את חלות קרבן הפסח בזריקת הדם ולא באכילה.

עד כאן הדיון האנונימי בדברי רב, שהגיע למסקנה שרב סבר כר' נתן ואף מצא את המקור לדברי ר' נתן. עתה באה קושית 'מאי דוחקיה', שאף היא אנונימית:

³⁹⁵ לכאורה מדרש זה הוא איחוד של שני המדרשים הבאים מהמכילתא דרבי ישמעאל: "ושחטו אותו. וכי כלן שוחטין אותו אלא לעשות שלוחו של אדם כמותו מכאן אמרו שלוחו של אדם כמותו." ובהמשך: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת"ל ושחטו אותו וגו'". (מכילתא דרבי ישמעאל בא, מסכתא דפסחא פרשה ה ד"ה ושחטו אותו, והשוו: שם, פרשה ג; תוספתא תענית, ג ב; בבלי קידושין, מא ע"ב; ירושלמי קידושין, ב א, דף סב א; ספרי זוטא פיסקא יד)

³⁹⁶ כך בכה"י במקור, ועל פי כל עדי הנוסח צ"ל ממשכי.

³⁹⁷ ברייתא זו מצויה גם בתוספתא פסחים, ד ו.

ומאי דוחקיה דרב דמוקים לה למתניתין לכתחלה ור' נתן? נוקמה ברבנן
ואפלו דיעבד נמי לא.³⁹⁸

אם הפירוש של רב, לפיו המשנה תקפה רק 'לכתחילה', יכול להתקיים רק בתנאי שהמשנה היא כדעת ר' נתן, לא מובן מדוע נדחק רב להעמיד את המשנה כדעת רב נתן. הרי רב יכול היה לומר שהמשנה היא דעת חכמים, ובתנאי שיאמר שדין המשנה חל גם בדיעבד (היינו שאם נזרק הדם לאחר שנטמא הבשר גם בדיעבד לא הורצה הקרבן). ביחס לשאלה אנונימית זו באה תשובה של רבא, שמסביר את ההכרח באוקימתא הכפולה זו על ידי דיוק בלשון המשנה:

אמ' רבא מתניתין קשתיה, מאי אריא דתניא אינו זורק את הדם? נתני פסול,
מדקתני אינו זורק את הדם הא קמשמע לן לכתחלה הוא דלא הא דיאבא³⁹⁹
שפיר דאמי.⁴⁰⁰

כלומר: מכך שנאמר במשנה "נטמא הבשר... אינו זורק את הדם" ולא נאמר בפשטות שהקרבן פסול, נאלץ רב לדייק שלכתחילה אין לזרוק את הדם כאשר נטמא הבשר אולם אם בדיעבד כן נזרק הדם – הקרבן כשר ומרצה. המבנה הכולל של הסוגיה חוזר כאן: רבא מגיב לדיון האנונימי בהחזירו את הפרשנות אל המקור בטקסט המתפרש. הוא 'מכריח' את האוקימתא מתוך לשון הטקסט.⁴⁰¹

³⁹⁸ זהו נוסח מיינך 6, ובכל עדי הנוסח הנוסח דומה מאד. בחרתי לחרוג כאן מנוסח כ"י אוקספורד אנלאו 271, שהוא בחירת המילון ההיסטורי למסכת פסחים ובו השתמשתי ביתר הציטוטים מהסוגיה הזו, משום שבשורה זו הנוסח משובש ביותר: "ומאי דוחקיה דרב דמוקילה למתניתין כר' נתן ואו עבד נוקמה ברבנן ואפילו דאז עבד נמי לא". בלא להאריך נציין רק שעיון מעמיק בנוסח זה מראה שהוא אינו אלא העתקה משובשת של הנוסח המצוי ביתר עדי הנוסח (כפי שמצוטט לעיל).

³⁹⁹ כך בכתב היד, וכנראה צ"ל דיעבד.

⁴⁰⁰ בחלק מעדי הנוסח נוסף כאן המשפט: "ולרבי נתן איש לפי אכלו למה לי? דבעינן גברא דחזי לאכילה".

⁴⁰¹ ברצוני להעיר, סוגיה זו מתבססת על כך שרב פרש שהמשנה כר' נתן, אבל אין חובה לומר כך. אפילו אם רב התבסס על ר' נתן אפשר לומר שרב רק קבע איזו מבין האפשרויות נכונה יותר, כלומר **פסק** כר' נתן ולא כחכמים. בסוגיה מפרשים את רב כמתייחס למשנה ומפרש אותה, ומכאן התחיל הכל: מוקד העניין בסוגיה הוא פרשני, הנחת יסוד היא שהאמוראים מפרשים משניות, אבל לא ברור שזוהי גם הפרקטיקה אותה מפעיל רב במקרה זה. שמא רב כשלעצמו בא בכלל לכריע בין שתי הדעות, כשברור לו שהוא פוסק **נגד** המשנה (ולטובת ר' נתן) ולא שהוא **מפרש** את המשנה אליבא דר' נתן; השיח שלו הוא שיח פסיקה ולא שיח פרשני. מאידך, גם אם רב בא לפסוק נגד המשנה, ניתן לומר שהסוגיה חושפת את הקשר הפרשני האפשרי בין רב לבין המשנה. כלומר, על ידי ההצמדה שנעשית בסוגיה בין רב לבין המשנה מבארים כיצד יוכל רב 'להסתדר' עם המשנה, כיצד דבריו הם בכל אופן פרשנות פוזיטיבית למשנה. עולה מכאן תפיסה לפיה עדין לקשור את

6. יבמות כד ע"ב – כה ע"א

כמו בסוגיה הקודמת, גם במוקד סוגיה זו עומדים דברים פסקניים של רב, שיש בהם פירוש שהוא מניה-וביה גם פסיקת הלכה.⁴⁰² רב מתייחס למשנה במסכת יבמות:

הניטען על השפחה ונשתחררה או על הנוכרית ונתגירה הרי זה לא יכנס.
ואם כנס אין מוציאין מידו. הניטען על אשת איש והוציאוה מתחת ידו אף-
על-פי שכנס מוציא.⁴⁰³

המשנה עוסקת במקרים שונים שבהם יצאה שמועה על כך שאדם התייחד (קיים יחסי מין) עם נשים שונות. הרישא עוסקת בשפחה ובנוכרית, אולם אותנו מעניינת הסיפא, העוסקת במי שיצא קול שהתייחד עם אשת איש וכתוצאה משמועה זו כפו בית הדין גירושין בינה לבין בעלה, ואחר-כך אותו אדם שבגיננו נכפו הגירושין לקח לעצמו את האשה. במקרה כזה, נפסק במשנה, כופים גם את האדם השני לגרש. ביחס למשנה זו מצויה בתלמוד הבבלי הסוגיה הבאה:

אמ' רב ובעדים.

אמ' רב ששת אמינא כי ניים ושכיב רב אמרה להא שמעתא, דתניא הניטען מן האשה ונתגרשה מתחת ידי אחר אם כנס לא יוציא, היכי דמי, אי דאיכא עדים כי אתא אחר ואפסקיה לקלא מאי הוי, אלא לאו דליכי עדים, וטעי דאתא אחר ואפסקיה לקלא, הא לאו הכי מפקינן לה.

אמ' לך רב, הוא הדין אעיג דלא אתא אחר אפסקיה לקלא, והא קמיל דאעיג דאתא אחר אפסקיה לקלא לכתחילה לא יכנס.

מיתבי, במה דברים אמורים בזמן שאין לה בנים, אבל יש לה לא תצא, ואם באו עדי טומאה אפילו יש לה כמה בנים תצא.

רב מוקי לה למתני' ביש לה בנים ויש לה עדים.

ומאי דוחקיה דרב לאוק' למתני' ביש לה בנים וטעמא דאיכא עדים? לוקמה בשאין לה בנים ואעיג דליכא עדים.

אמ' רבא מתני' קשתיה, מאי איריא תני הוציאוה, ליתני הוציאה, אלא כל הוציאוה בבית דין, וביד בעדים הוא דמפקי.⁴⁰⁴

דברי האמורא לקאנון התנאי (קרי: המשנה), ולמצוא באיזה אופן יכול האמורא ללכת עם הקאנון ולא כנגד הקאנון, אף אם במבט ראשון נראים דברי האמורא חולקים על הקאנון.

⁴⁰² עיינו בהערה הקודמת.

⁴⁰³ משנה יבמות, ב, ח, נוסח כתב יד קאופמן.

⁴⁰⁴ נוסח כ"י ותיקן 111 (בחירת המילון ההיסטורי).

רב מעמיד את המשנה 'בעדים', כלומר המקרה שבו אותו 'נטען' חייב להוציא את האשה שגורשה מבעלה הוא רק כאשר באו עדים והעידו על כך שהוא אכן התייחד איתה בעודה אשת איש. אבל אם רק יצאה שמועה כזו אין מחייבים אותו להוציאה.

למעשה, דברי רב מהפכים את המובן הליטראלי של המשנה. כל עניינה של המשנה לעסוק במקרי-הביניים שבהם ישנה שמועה, שהרי כאשר יש עדים מובן מאליו שהאשה אסורה. ואכן, האוקימתא זוכה לתגובה חריפה של רב ששת, שלאחריה הוא מוכיח על ידי דיוק בלשון ברייתא שההלכה היא שגם כשישנה שמועה בלבד חייב הנטען להוציאה.⁴⁰⁵ כאן נפתח דיון אנונימי, שתחילתו בתשובה אליבא דרב⁴⁰⁶ לקושיית רב ששת והמשכו במיתבי, קושיה מבריייתא נוספת, בה נאמר שמחייבים את הגבר השני להוציאה רק אם אין לה בנים מבעלה הראשון, אך אם יש לה ממנו בנים אין מוציאים אותה מהשני כדי שלא להפוך את השמועה לוודאית ואת בניה לממזרים. אולם, נאמר בסוף הבריייתא, "אם באו עדי טומאה אפילו יש לה כמה בנים תצא" – ומכאן משמע שתחילת הבריייתא עוסקת במקרה בו לא באו עדים, ועל מקרה זה נאמר שאם אין לה בנים תצא, ולא כפירושו של רב למשנה. גם את הקושיה הזו מתרצים בסוגיה אליבא דרב: רב התייחס בפירושו רק למקרה שבו יש לה בנים ועליו אמר שמוציאים את האשה רק בעדים, אבל במקרה בו אין לה בנים גם רב סובר שמוציאים על סמך שמועה בלבד. פעולה פרשנית זו יוצרת התאמה מלאה של דברי רב לבריייתא שצוטטה כנגדו.

מהלך זה עושה לרב מה שעשה רב למשנה בפירושו: המהלך מעקר את דברי רב מעוקצם. עניינם של דברי רב היה ניטרול דין המשנה העוסק בשמועות גרידא וכנסת הצורך בעדים גם למקרה שכזה; לפי הפירוש החדש לדברי רב, המשנה אכן עוסקת בשמועות גרידא ורב הוסיף את הצורך בעדים רק כשיש בנים, וזאת מטעם משני (ההמנעות מממזרות), אבל באופן עקרוני רב מסכים שחייב הגבר השני להוציאה גם כשיש שמועה בלבד. אולי השלב הבא בסוגיה קשור להיפוך הזה במשמעות דברי רב. בשלב זה באה שאלת 'מאי דוחקיה', כאשר השאלה כביכול מופנית לרב עצמו, אם כי היא בנויה על מסקנות המשנה כפי שנוצרו בדיון אליבא דרב, דהיינו שרב התייחס למקרה שיש בנים ורק אז אמר שכופים גירושין רק

⁴⁰⁵ גם בתלמוד הירושלמי מפרש רב את המשנה באותו האופן, וגם שם נדחים דבריו בשתי ידיים: "הנטען על אשת איש. רב אמר, בנטען בעדים. רבי יוסי בעי, אם בנטען בעדים, בהא תני, והוציאוה מתחת ידו אע"פ שכנס יוציא, ומתחת ידי אחר יקיים: אם נטען בעדים – אפילו מתחת ידי אחר יוציא! אלא, כן אנן קיימין, בנטען שלא בעדים והוציאוה מתחת ידי אחר יקיים" (ירושלמי יבמות, ב, ו, דף ד ע"א).

⁴⁰⁶ בכתב יד אוקספורד 248 הנוסח הוא "אמר לו", כלומר זוהי תגובה ישירה של רב לרב ששת ולא תגובה אליבא דרב, אבל יתר עדי הנוסח גרסו "אמר לך רב". מה גם שהאות ך' יכולה בקלות להתחלף לסופר באות ם. זאת ועוד, קשה לשער שרב ששת בן הדור השלישי יכיר את רב, ואכן לא מצאנו שנפגש עימו או שמסר בשמו אלא רק בשם אחרים משמו (ראו: אלבק תשכ"ט, עמ' 314-312).

אם יש עדים. למעשה, חושפת שאלה זו את הבעייתיות במהלך כולו שכן היא מצביעה על כך שלפי פירוש זה דברי רב מרוקנים מתוכן: הכל מסכימים לכך שאם יש בנים אזי מוציאים רק בעדים, כפי שכבר נאמר בברייתא שצוטטה לעיל; אך אם רב אמר דברים טריוויאליים אלו – יכול היה גם לומר את הדברים המוסכמים ההפוכים: כאשר אין בנים אין צורך בעדים.

עתה באים בסוגיה דברי רבא, המדייק מלשון המשנה מדוע חייב היה רב להעמיד את המשנה 'בעדים'. כאן, שוב, דברי רבא באים לאחר דיון אנונימי, מה שמציב קושי לתפיסות במחקר הסוברות שסתמא דגמרא לעולם מאוחר הוא לדברי האמוראים.⁴⁰⁷ ואכן, משה וייס טוען, בעקבות אביו אברהם וייס, ש'סתמא' זו (כאן ובכל סוגיות 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתיה') הינה 'סתמא קדומה'.⁴⁰⁸

עם זאת, ניתן להציע גם הסבר אחר. ראשית, ייתכן ודברי רבא במקורם מוסבים היו ישירות על דברי רב, רב קבע שהמשנה עוסקת במצב בו יש עדים (בין אם יש בנים ובין אם אין) ורבא בא להסביר מדוע רב סבר כך בניגוד למשתמע מפשט לשון המשנה: הוא הסביר שרב דייק בלשון המשנה שאמרה 'הוציאוה', וממילא הוכרח לומר שמדובר בשיש עדים, כאשר רבא עדיין לא מכיר את האבחנה ה'סתמאית' בין 'יש בנים' ל'אין בנים'. קושיית רב ששת וקושיית 'מאי דוחקיה' לא היו לפני רבא ולא אליהן ולנובע מהן הוא מתייחס בדבריו, שהרי הדיוק שהוא מציע בלשון המשנה יכול להתאים גם כהסבר לדברי רב כשלעצמם. לפני בעל הסוגיה היו הפירוש של רבא, מהלך פרשני נוסף של רב ששת וה'מיתבי'. הוא שילב את שני המהלכים הללו, תוך שהקושיה 'מאי דוחקיה' מתפקדת כ'דבק' שבין שני המהלכים: היא מקשה לאור מסקנות הדיון של רב ששת וה'מיתבי' וגוררת תשובה של רבא. כתוצאה מכך, נראה כאילו התשובה של רבא גם היא מתייחסת לאבחנה יש בנים/אין בנים.

שתי התשובות שניתנו לעיל מניחות שניתן להפריד את הטקסט לשכבותיו ולתקופותיו, בין אם בסוגיה זו החלק האנונימי קדם לרבא או להפך. לעיל עמדנו על כך שחוקרים אחדים טוענים שלא ניתן להבחין באופן כה חד בין שכבות התהוות הטקסט וממילא יש לקרוא בראש ובראשונה את הטקסט כיחידה סגורה שצורתה הסופית התהוותה לבסוף על ידי 'מחבר' או 'עורך' מאוחר כלשהו, שפועלו בעיצוב הטקסט אינו מאפשר עוד הפרדה ממשית

⁴⁰⁷ ובאמת מפתיע קצת שהלבני אינו מתייחס לבעיה זו. זוהי סוגיית 'מאי דוחקיה... מתניתין קשיתיה' היחידה בה הלבני אינו מנסה את כוחו בביאור הבעייתיות שבתשובה של רבא לקושיה סתמאית. ואולי עובדה זו קשורה לכך שמדובר במסכת המוקדמת ביותר אותה פירש הלבני במסגרת פרויקט 'מקורות ומסורות' שלו.

⁴⁰⁸ וייס תשמ"ב, עמ' 546.

בין השכבות שמהן נארג הטקסט. לפי תפיסה זו ייתכן שיש לתפוס את השימוש שנעשה בתבנית 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתיה' כיחידה סיפרותית אורגנית. השורש ד.ח.ק לא בא לדחות את האוקימתא אלא להציג אותה כמי שנלחצת על ידי לשון המשנה. ואם כן, הקושיה באה לשרת את הדיוק של רבא והיא נוצרה על ידי בעל הסוגיה בד-בבד עם הבאת דברי רב, שגם הם כבר עוצבו על ידי בעל הסוגיה: הסיבה בגינה שואלים 'מאי דוחקיה...' היא משום שכבר יש בידינו תשובה מסוג 'מתניתין קשיתיה'. משום שאפשר להסביר מתוך לשון המשנה את ההידחקות של רב – מנסחים את הקושיה כך; הניסוח של הקושיה ושל התשובה באים כאחד. יחד עם זאת, מה היה ההקשר המקורי של דברי רבא (ומהו הנוסח המקורי של דבריו) – זאת אין לדעת מתוך הטקסט שלפנינו.

יהא אשר יהא ההסבר לדברי רבא בסוגיה, כמו במקרים הקודמים רבא מגיב ל'הידחקות' על ידי חזרה ללשון המשנה. האוקימתא הוצגה כגבולית, והאופן שבו משאיר רבא את האוקימתא בצד 'הנכון' (כלומר הלגיטימי) של הגבול, הוא על ידי הישענות על לשון המשנה המתפרשת.

7. קידושין סג ע"א

מבנה הסוגיה הבאה שתוצג דומה לזה של הסוגיה הקודמת. ביחס למשנה מובא פירוש של אחד מראשוני האמוראים (ריש לקיש), אשר נוטל מהמשנה את כל עוקצה. על פירוש זה מקשים מברייטות ומשיבים על הקושיה תוך פרשנות נוספת של המשנה והברייטות. ביחס לפירושים אלו שואלים 'מאי דוחקיה...' ומשיב רבא 'מתניתין קשיתיה...'. תחילה נביא את המשנה שתתפרש בסוגייתנו:

האומי לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עלייך לשילטון ואעשה עמיך בפועל, דבר עליה לשלטון ועשה עמה בפועל מקודשת, ואם ליו אינה מקודשת.⁴⁰⁹

משנה זו עוסקת באדם שבא לקדש אישה בתמורה למעשים שונים שיעשה עבורה. המשנה קובעת שבין אם מדובר במעשים שבע"פ ('אדבר עליך לשלטון') ובין אם במעשים פיזיים ('אעשה עימך בפועל') – לכשיקיים האדם את התנאי הקידושין תקפים. הסוגיה בתלמוד הבבלי נפתחת בפרשנות מסתייגת של ריש לקיש ביחס למשנה ונמשכת, כאמור, בפרשנות של דבריו:

אמי ריש-לקיי והוא שנתן לה שוה פרוטה.

⁴⁰⁹ קידושין ג, נוסח כתב-יד קאופמן (בחירת המילון ההיסטורי).

ובשכר לא? והתניא בשכר שהרכבתיך על החמור שהושבתיך [בקרן או בספינה אינה מקודשת],⁴¹⁰ בשכר שארכיביך על החמור שאושיביך בקרון או בספינה מקודשת. [וכי תימא]⁴¹¹ הכא נמי כדיהיב לה שוה פרוטה, והא בשכר קאמר.

ועוד, תניא: שב עמי בצוות ואקדש לך, שחוק לפני, רקוד לפני, עשה לי בדימוס הזה, שמין אותו אם יש בו שוה פרוט' מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. וכי תימא כדיהיב נמי שוה פרוטה, והא שמין קאמר, תיובתא דריש-לקיש.

אמר לך ריש-לקיש, האי תנא⁴¹² סבר אינה לשכירות אלא לבסוף, ותנא דידן סבר ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף.

ומאי דוחקיה דר' שמע' בן לקיש לאוקומיה למתנית' בשישנה לשכירות⁴¹³ מתחילה ועד סוף ובדיהיב לה?⁴¹⁴

אמ' רבא מתני' קשתיה, מאי איריא דתני על מנת? לתני בשכר, אלא שי' כל היכא דאיל על מנת, דיהיב לה הוא.⁴¹⁵

בתחילת הסוגיה מעמיד ריש לקיש את המשנה במצב בו בנוסף לדברים שעשה למען האשה, הגבר אף נתן לה 'שוה פרוטה'. נראה שריש לקיש לא מקבל את העקרון לפיו ניתן לקדש אישה בשכר עבודה בלבד, ולכן לדעתו אם לא התקיים 'קניין' באחת מהדרכים המשפטיות הרגילות בהן אשה נקנית (במקרה זה – קנין כסף), אין הקידושין תקפים.⁴¹⁶

⁴¹⁰ המילים שבין הסוגריים נוספו על הגליון.

⁴¹¹ המילים שבין הסוגריים נוספו על הגליון. בדפוס ראשון הן אינן מצויות כלל.

⁴¹² ברוב עדי הנוסח גרסו כאן: "תנא ברא". בכ"י ותיקן, בו אנו משתמשים בסוגיה זו, המילה 'ברא' איננה, וכן היא איננה בכ"י מינכן 95 ובדפוס ספרדי משנת 1489 (על תקליטור עדי הנוסח של המכון לחקר התלמוד). משמעו של הביטוי הנדיר 'תנא ברא' – התנא החיצוני, התנא של הברייתא, בניגוד ל'תנא דידן', שהוא התנא של המשנה. השוו': בבלי ראש השנה, לג ע"ב; מועד קטן, יז ע"ב; בבא קמא, סא ע"א; בבא מציעא, דף נב ע"א; בבא מציעא, עד ע"ב; בבא בתרא, קעג ע"א.

⁴¹³ בכ"י ותיקן גרסו: "בשישנה למתני", אבל ע"פ עדי נוסח אחרים וע"פ ההגיון צ"ל: "בשישנה לשכירות".

⁴¹⁴ בעד נוסח אחד, דפוס ספרדי משנת 1489, נוספה כאן השורה "דוקמה בשאין שכירות אלא בסוף ובדלא יהיב לה".

⁴¹⁵ נוסח כ"י ותיקן 111 (בחירת המילון ההיסטורי).

⁴¹⁶ ההעמדה של ריש לקיש בעייתית מאד כפרשנות למשנה, שהרי ניתן לקדש אישה על ידי 'שוה פרוטה' בלבד ואם כן מה המשמעות של המעשים שעשה האיש בשביל האישה, אם ממילא הוא מקדש אותה ב'שוה פרוטה'? למעשים אלו אין ערך משפטי כגורם המקדש את האשה, אלא אם כן נאמר שעצם המעשה שעושה

עמדת של ריש לקיש שונה לא רק מהעמדה המובעת במשנה אלא גם מעמדה המובעת במקורות תנאיים נוספים. בסוגיה מצטטים שתי ברייתות שאף מהן משמע שניתן לקדש אישה בשכר עבודה או מעשים שנעשים בעבודה. בעקבות קושיות אלו מהברייתות, מציעים בסוגיה הבחנה משפטית בין 'ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף', כלומר שהשכר על מעשה מסויים נצבר והולך מתחילת עשיתו ועד לסופו, לבין 'אינה לשכירות אלא לבסוף', כלומר השכר ניתן (ולייטר דיוק נעשה בעל משמעות) בבת-אחת בסוף המעשה. לאור ההבחנה הזו, מפרשים אליבא דריש לקיש שבברייתא סברו ש'אינה לשכירות אלא לבסוף', בסוף המעשה ניתן לאמוד את שוויו כ'שווה פרוטה' – ולכן הקידושין חלים; ואילו במשנה סברו ש'ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף', ומשום שבכל רגע ורגע של המעשה אין כדי 'שווה פרוטה' – אין הקידושין חלים.

מובנה של האוקימתא תלוי בפירוש דברי ריש לקיש. לפי הלבני⁴¹⁷ הסוגיה עשויה משני חלקים מודבקים, שביסודם מחלוקת בהבנת דברי ריש לקיש. בחלק הראשון של הסוגיה הבינו את דבריו כשיח הלכתי, היינו שריש לקיש בא לשלול הלכה-למעשה קידושין בשכר. על כך הקשו מברייתות שאומרות אחרת ותרצו שריש לקיש **סובר** שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף – כדעת המשנה. בחלק השני של הסוגיה נתפס ריש לקיש כמי שבא לפרש את המשנה ולומר שהלשון 'על מנת ש...' אינה לשון קידושין בשכר אלא לשון בתנאי, דהיינו אין הם באים במקום מתן שווה פרוטה אלא כתנאי נוסף על מתן שווה פרוטה, ולכן במשנה הקידושין תופסים רק אם נתן לה פרוטה. זו הסיבה, לדעת הלבני, שבגללה רבא מתעסק בבירור הטעם בגינו פירש ריש לקיש את המשנה כפי שפרש. לאור הסבר זה קובע הלבני שבשאלה 'ומאי דוחקיה...' המילים 'בישנה לשכירות...' הן תוספת של בעל הסוגיה האחרון שאיחד את שני הסוגיות.

הלבני עובד כאן עם הבחנה חדה בין פרשנות למשנה לבין פסיקת הלכה. בפני ההסבר של הלבני עומד קושי הרמנויטי כפול: מצד אחד, הרי כשריש לקיש פוסק דבר-מה ביחס למשנה הוא גם מפרש אותה – פסיקתו באה רק על יסוד האופן בו פרש את המשנה. מצד שני, קשה לומר שאין לפירוש של רבא השלכה 'הלכה-למעשה', שהרי לפירוש זה ישנו תוצר הלכתי-מעשי חדש שנובע מהפירוש ושנועד להתיישם בשדה הפרקטיקה ההלכתית. לכן קשה לקבל את הניתוח המפרק את הסוגיה לשניים.⁴¹⁸

האיש לטובת האשה מהווה פעולה קניינית המקבילה למתן 'שוה פרוטה'. והשוו לשאלה דומה של בעל ה'פני יהושע' על אתר, ד"ה 'משנה האומר'.

⁴¹⁷ הלבני תשכ"ט, עמ' תרצג-תרצה.

⁴¹⁸ אגב, רווח צדדי שהלבני מרוויח מחלוקת הסוגיה לשניים טמון בכך שחתימת הסוגיה בדברי ברבא המגיבים דברים אנונימיים מתבארת היטב – אלו שתי סוגיות שבמקור עמדו בפני עצמן, רבא מתייחס לריש לקיש עצמו ולא לפרשנות האנונימית של דברי ריש לקיש (ומפתיע קצת שהלבני אינו אומר דברים אלו, ואולי

מהו הנושא של הסוגיה? היא נפתחת באוקימתא של ריש לקיש, ובמבט ראשון האוקימתא הזו היא הנושא של הסוגיה: סתירתה מברייתות וביאור היתכנותה במשנה למרות הברייתות, ולבסוף ביאור של רבא ע"פ לשון המשנה לסיבת הדוחק הפרשני שהוביל את ריש לקיש לאוקימתא. במבט שני ניתן לומר שלמעשה כל הסוגיה מטרימה את ה'מאי דוחקיה' ו'מכשירה את הקרקע' לשאלה זו. ההגיון העומד מאחורי הקושיות מהברייתות הינו למעשה אותו ההגיון העומד מאחורי שאלת 'מאי דוחקיה': למה נדחק ריש לקיש להעמיד את המשנה בשנתן פרוטה, ולא לפרש אותה לאור המקורות שבהם נאמר מפורשות שאין צריך לתת פרוטה. שאלה סמויה זו, המונחת כבר ברקע הקושיות מהברייתות, תישאל במפורש במילים 'מאי דוחקיה'. הרמב"ן ניסח את הדברים כך:

והאי דאקשינן, מאי דוחקיה דריש לקיש לאוקמה למתניי וכי, ולא אמרינן משום דאיהו סבר לה הכי, משום דניחא ליה לריש לקיש למימר דסבירא ליה כתנא ברא וליתא למתניי, ולא לפרושה למתניי בהכי, דלא קתני שנתן לה פרוטה. ואמר רבא מתניי קשיתיה, דאדרבה דוקיא דמתניי כשנתן לה הוא אע"ג דלכאורה לא משמע הכי.⁴¹⁹

לדברי הרמב"ן, לכאורה השאלה 'מאי דוחקיה' אינה במקום, שהרי ניתן היה לומר שריש לקיש פירש כי המשנה עוסקת ביישנה לשכירות מתחילה ועד סוף' ובמצב שנתן לה פרוטה – ומדוע מציגים את דבריו כדחוקים? תשובתו היא, שלכאורה קל יותר היה לריש לקיש לפרש את המשנה בהתאם לברייתות ולא לפרש את המשנה כעוסקת במצב בו נתן לה פרוטה, דבר שאינו מצוי בלשונה. לכן חשובים בסוגיה דברי רבא אשר מסבירים כיצד הפירוש של ריש לקיש טמון בלשון המשנה עצמה. אם נקבל את דבריו, נראה לומר שהדיון בדברי ריש לקיש הינו הנושא של הסוגיה כולה, ושאין צורך לדבר על שתי סוגיות מודבקות.

אבל מה המטרה של הסוגיה, מה היא אומרת על הנושא הזה? האם הסוגיה הולכת 'עם' ריש לקיש או 'נגדו'? ומה התפקיד שממלא בסוגיה רבא?

ייתכן, שאין כאן שיח של הכרעה אלא שיח פרשני של דיון מרובה-עמדות. מצד אחד, בסוגיה מבהירים הן איך ריש לקיש מסתדר עם הכללים ההלכתיים המקובלים ועם הברייתות (בעזרת ההבחנה בדיני שכירות), הן מדוע הוכרח לפרש את המשנה כפי שפרש. מצד שני, לאורך כל הסוגיה מצביעים על דברי ריש לקיש כדעה דחוקה שאינה עולה בקנה

היו מובנים מאליהם עבורו). עם זאת, מניתוח כל הסוגיות מהסוג 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה' עולה שמצב כזה רגיל בהן, וממילא אין זה נכון להתמודד נקודתית עם סוגיה זו, אלא יש לטפל בבעיית הריבוד של כולן יחד, כפי שאעשה להלן.

⁴¹⁹ בפירושו לסוגיה, ד"ה 'והאי דאקשינן'.

אחד עם המקורות התנאיים, ולפיכך גם הפירוש שלו למשנה – אף שניתן להצדיקו בכלים לשוניים – עדיין איננו בהכרח הפירוש הפשוט ובודאי שלא היחיד למשנה. זאת ועוד, כתוצאת הפירוש של רבא לריש לקיש, רק במקום שנאמר 'על מנת' (כמו במשנה) חובה לתת פרוטה בכדי שהקידושין יחולו, אבל במקרים אחרים, כגון אלו המצויים בברייתות, בהן לא נאמר 'על מנת' – אף ריש לקיש יודה שאין צורך במתן פרוטה. כלומר יש כאן צימצום של עמדת ריש לקיש למקרה שבמשנה בלבד.

בדברי הרמב"ן לעיל ראינו שהקושיה 'מאי דוחקיה' מציבה את ריש לקיש מול לשון המשנה, והתשובה של רבא מחזירה את ריש לקיש למשנה בתור סימוכין מהותיים לפירוש שלו. יש בכך המשך של המגמה אותה ראינו גם בסוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה' הקודמות, לשוב ללשון המשנה בתור השורש המכונן של הפרשנות.

8. בבא בתרא דף צח ע"א

במשנה במסכת בבא בתרא נאמר כך :

המוכר יין לחבירו והחמיץ אינו חייב באחריותו. אם ידוע שיינו מחמיץ הרי זה מקח טעות. אם אמי' לו יין מבוסס אני מוכר לך חייב להעמיד לו עד העצרת. ישן משלאישתקד. מיושן משלש שנים.⁴²⁰

במשנה מגדירים את תנאי אחריות מוכר היין על איכות יינו. הסוגיה בה נעסוק מתמקדת בתחילת המשנה, בדינו של יין שהחמיץ. ר' יוסי בר חנינא מעמיד את ההלכה הראשונה במשנה במצב בו היין נקנה בכלים של הקונה, אבל כאשר היין נקנה בכליו של המוכר הדין הוא אחר: "א"ר יוסי בר' חנינא לא שנו⁴²¹ אלא בקנקנים דלוקח, אבל בקנקנים דמוכר אמי' ליה הא חמרך והא קנקנך".⁴²² ביחס לפירוש זה נשאלת בסוגיה השאלה, "וכי קנקנים דמוכר מאי הוי? נימא ליה לא איבעי לך לשהוייה", כלומר, גם אם מדובר בכליו של המוכר עדיין יכול המוכר להתנער מאחריותו בטענה שהקונה המתין זמן רב מדי ולכן החמיץ היין.

⁴²⁰ משנה בבא בתרא, ו ג, נוסח כ"י קאופמן (בחירת המילון ההיסטורי).

⁴²¹ בנימין דה-פריס מתייחס לסוגייתנו בקצרה בפרקו על המונח 'לא שנו' (דה-פריס תשכ"ו, עמ' 135), במסגרת הוכחותיו ש'לא שנו' הינו חידוש אמוראי אשר רק 'מתחפש' על ידי השימוש הרטורי במילה 'שנו' למסורת תנאית. כאן הוא מוכיח את טענתו הזו מכך שהקשו על ר' יוסי ברבי חנינא בימאי דוחקיה'. מכאן, טוען דה פריס, שדברי ר' יוסי ב"ח אינם מסורת כפי שהוא מנסה להציגם אלא חידוש עצמאי. בשונה מדבריו אלה ניתן לטעון, שכשאמורא אומר 'לא שנו' הוא לא בא לומר מה המסורת הנכונה אלא לפרש מהי כוונת המשנה. ואף שזה לא 'פשט' במובן הליטראלי-המודרני – פרוש יש כאן. אכן, ר' יוסי בר חנינא 'פירש על דעת עצמו', כמו שמתבטא שם דה-פריס, אולם אין בכך בגד לגרוע מפירושו, שהרי כל פרשן מפרש 'על דעת עצמו'; השימוש ב'לא שנו' אינו נסיון להציג מצג-שוא של מסורת אלא פרשנותו של ר' יוסי למשנה.

⁴²² נוסח כתב-יד המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי), וכן כל הציטוטים להלן מסוגיה זו.

בגלל שאלה זו מפרשים את המשנה באוקימתא נוספת: "לא צריכא, דאמי ליה למקפה".
האחריות מוטלת על המוכר משום שהקונה אמר לו שהוא מבקש לקנות יין לצריכה
איטית. כלומר, בשני מצבים יכול המוכר להתנער מהאחריות: כאשר היין נמכר בכלי
הקונה, וכאשר הקונה לא ציין במפורש שהוא מבקש יין 'למקפה'; רק כאשר היין נקנה
בכלי המוכר ובנוסף הקונה אמר שהוא רוצה יין 'למקפה' – המוכר צריך להחזיר את
הכסף. עתה נשאלת השאלה הבאה:

**ומאי דוחקיה דר' יוסי ברי' חנינא לאוקומה למתני' בקנקנים דלוקח ודאמי'
ליה למקפה? לוקמה בקנקנים דמוכר ולא לימא ליה למקפה.**

כלומר: אפשר היה להעמיד את המשנה 'בקנקנים דמוכר' ובמצב בו לא ציין הקונה שהוא
מבקש יין 'למקפה', שאף אז ההלכה שבמשנה, לפיה "אינו חייב באחריותו", היתה תקפה.
על כך באה תשובה של רבא (ולאחריה הערה של בעל הסוגיה):

**אמי' רבא מתני' קשתיה, דקתני ואם ידוע שיינו מחמיץ הרי זה מקח טעות.
אמאי? לימא ליה לא איבעי לך לשהוייה, אלא שמע מינה דאמי' ליה למקפה,
שמע מינה.**

ופליגא דר' חייא בר יוסף, דאיר' חייא בר יוסף חמרא מזלא דמאריה גרים, שני
ואף כי היין בוגד גבר יהיר ולא ינוה.⁴²³

בהלכה העוקבת במשנה נקבע שאם ידוע שהיין של מוכר זה נוטה להחמיץ המכירה בטלה,
ולכן לפי רבה עדיף להעמיד את המשנה ב'למקפה'. לכאורה גם כאן יכול היה המוכר לטעון
שהקונה לא היה צריך להשהות את היין אצלו, זאת אלא אם כן הקונה ביקש יין 'למקפה'.
ומשום שהלכה זו תקפה רק ב'למקפה' – סביר לומר שגם ההלכה הראשונה כך.

יש לציין שהראיה של רבא אמנם חוזרת אל המשנה, אולם בניגוד למרבית הסוגיות דלעיל
אין רבא מדייק **מלשון** המשנה אלא **מתוכנה** ההלכתי, ואף זאת, רק לאחר שהוא מקשה על
תוכן זה ("אמאי...") ומפרש את ההלכה לאור קושייתו. בנקודה אחרת דומה סוגיה זו
לייתר הסוגיות: דברי רבא באים בתגובה לשאלת 'מאי דוחקיה' האנונימית, ואם כן אף
סוגיה זו נוספת לסוגיות שיש לתת עליהן את הדעת בהתייחס לשאלת היחס בין היסתמא
דגמרא לבין דברי האמוראים.⁴²⁴

⁴²³ חבוקק פרק ב פסי' ה.

⁴²⁴ הלבני (תשס"ח, עמ' קפא) מתרץ את הבעיה כאן בדיוק כשם שעשה ביתר המקומות (ראו לעיל, הערה
426), והתירוץ הזה בעייתי מאד, כפי שאראה להלן. בהקשר הנוכחי הוא מוסיף ראייה נוספת: המלה 'למקפה'
לא נמצאת בפי אף אמורא נוסף בשני התלמודים, ומכאן שדברי רבא אינם דבריו אלא דברי הסתמא דגמרא.
אבל ראייה זו אינה ראייה, שהרי המילה 'למקפה' אכן מופיעה בתלמוד הבבלי 23 פעמים, אלא שכל ההופעות
הן במסגרת מאד מצומצמת: 19 פעם בסוגיה אחת בבבא בתרא צה ע"ב, ועוד 4 פעמים בסוגייתנו. אכן, בכל

9. בבא קמא דף כט ע"ב

הופעתם של המונחים 'מאי דוחקיה' ו'מתניתין קשיתיה' בסוגיה הבאה, שונה מהסוגיות האחרות בהן נתקלנו.⁴²⁵ עד כה הסוגיות לא היו ארוכות במיוחד, והשאלה 'מאי דוחקיה' התייחסה לאוקימתא ביחס למשנה. בסוגיה הבאה תישאל שאלה זו בתוך סוגיה מורכבת וארוכה, ובהתייחס לאוקימתא של האמורא ר' אלעזר המתייחסת אמנם למשנה, אולם למשנה המצוטטת בסוגיה אגב הדיון ולא למשנה שהיא נושא הדיון. בנוסף, סדר הדורות בסוגיה זו מורכב וקשה להבנה אף יותר מבסוגיות האחרות. בסוגיות הקודמות ראינו שתשובת רבא 'מתניתין קשיתיה...!', באה בתגובה לדיון אנונימי ובכך היה קושי ביחס לתפיסת הטקסט התלמודי של חלק מחוקרי התלמוד. בסוגיה זו הבעיה מחריפה, שכן דברי רבא נראים כמתייחסים למימרא של רב אשי, שהוא בודאי מאוחר לרבא בכמה דורות.⁴²⁶ תחילה נביא את הסוגיה כולה, למרות אורכה, ולאחר מכן נבאר בקצרה את הרכיבים בדיון הרלוונטיים לענייננו.

דאיתמר, מפקיר נזקיו, ר' יוחנן ור' אלעזר: חד אמר חייב, וחד אמר פטור.
לימא מאן דמחייב כר' מאיר ומאן דפטור כרבנן.

ההופעות הללו היא באה ברובד שניתן לנתחו כ'סתמא דגמרא' (וזאת רק אם מקבלים את ההנחות של הלבני), לבד מדברי רבא כאן, אולם נדמה לי שקשה מאד ללמוד משתי סוגיות בלבד על רובד לשוני של מילה. יתר על כן, ראיה זו אינה מוכיחה דבר, אם אנו אומרים שהסוגיה ערוכה ומעוצבת ביותר ואיננו מקבלים את ההנחות של הלבני וסיעתו, הסוברים שמימרות האמוראים בד"כ נשתמרו בלי שינוי. אדרבה, כאן לפנינו דוגמא אופיינית – לא חריגה – לאופן בו הסוגיה מעצבת את לשון המימרות שבה.

⁴²⁵ על כך כבר עמד וייס תשמ"ב, עמ' 544.

⁴²⁶ את הקושיה הזו על 'התיאוריה הסתמאית' שלו פותר דוד הלבני בטענה מקבילה לטענתו בכמה סוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה', לפיה לא רבא עצמו הוא שהשיב 'מתניתין קשיתיה' אלא הסתמא דגמרא השיבה לפי הטרמינולוגיה המקובלת של רבא ולכן נוסחו הדברים כאילו רבא עצמו אמרם (הלבני תשנ"ג, עמ' קיא. בהמשך יוצג דיון נרחב בעמדתו וביקורת עליה). וכבר קדמו בזאת אלבק (תשמ"ב, עמ' 448 הע' 470), אלא שהוא חוזר בו ומציע שזהו 'רבא השני'. משה וייס (תשמ"ב, עמ' 546) מציין סוגיה זו בין הסוגיות מהן ניתן להוכיח שישנן גם 'סתמות קדומות' (כשיטת אביו, אברהם וייס). אלא שסוגיה זו אינה מתיישבת גם אם נאמר שישנן סתמות קדומות, שהרי מכל מקום יש להסביר כיצד מתייחס רבא לדברים שבאים מפי רב אשי. ההצעה הנזכרת כאן מפי אלבק אכן פותרת את הבעיה אלא שהיא בעייתית (על הצעתו זו וביקורת עליה ראו דבריי בהערות 342, 439). הרי"צ דינר מציע (בלית-ברירה ומסברה) לגרוס 'רב אחא בריה דרבא' במקום 'רבא' (דינר תש"ן, עמ' לד), אבל הצעה זו, לבד מכך שאינה מתבססת על עד-נוסח כלשהו, היא קשה ביותר משום שרבא הוא היחיד בתלמוד כולו שמשמש במונח 'מתניתין קשיתיה'.

אליבא דר' מאיר כולי עלמי לא פליגי, כי פליגי אליבא דרבנן. מאן דפטר כרבנן, ומאן דמחייב אמ' לך אנא דאמרי אפלו לרבנן, עד כאן לא קא פטרי רבנן אלא מפקיר נזקיו דהכא [משום דאנוס הוא]⁴²⁷ אבל מפקיר נזקיו דעלמא חייב.

תסתיים דר' אלעזר דאמ' חייב, דא'ר אלעזר משום ר' ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה. תסתיים.

ומי א'ר אלעזר הכי? והתנן, ההופך את הגלל לרשות הרבים והוזק בהן אחר חייב בנזקו,⁴²⁸ וא'ר אלעזר לא שנו אלא שנתכוון לזכות בה, אבל לא נתכון לזכות בה פטור, אלמא מפקיר נזקין פטור.

אמ' רב אדא בר אהבה, בשהחזירה למקומה. אמ' רבינא, משל דרב אדא בר אהבה למה הדבר דומה? למוצא בור מגולה וכסהו וחזר וגלהו.

אמ' ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא, מי דמי? התם לא אסתלקו להו מעשה ראשון, הכא אסתלקו להו מעשה ראשון וקמה ליה ברשותיה. הא לא דמי אלא לבור חפורה וטממה וחזר וחפרה, דאסתלקו להו מעשה ראשון וקם ליה ברשותיה.

אלא אמ' רב אשי, שהפכה פחות משלשה.

מאי דוחקי' דר' אלעזר לאוקומה למתני' כגון שהפכה פחות משלשה, וטעמא⁴²⁹ דכי נתכוון לזכות בה אין, הא לא נתכון לזכות לא? לוקמה למעלה משלשה, כגון דאגביה טובא ואעיג דלא נתכוון לזכות בה.

אמ' רבא מתני' קשתיה, מאי איריא הופך? ליתני מגביה. אלא שמע מינה במקומה עומדת, והיכי משכחת לה? בפחות משלשה, דכל הופך עדיין במקומו הוא.⁴³⁰

הסוגיה נפתחת בהצבה של מחלוקת בין אמוראי ארץ-ישראל המוקדמים ר' יוחנן ור' אלעזר, בשאלה מה דינו של מי שהפקיר ברשות הרבים חפץ העלול להזיק והוזק בו אדם –

⁴²⁷ המילים שבין סוגריים נוספו על הגליון.

⁴²⁸ משנה בבא קמא, ג.ג.

⁴²⁹ מילה זו מטושטשת בכתב היד, וכך נראה שיש לקרוא אותה.

⁴³⁰ נוסח כתב-יד המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי).

הפטור הוא על הנזק אם חייב.⁴³¹ בסוגיה מבקשים לתלות מחלוקת זו במחלוקת בין ר' מאיר וחכמים, שהובאה בשלב מוקדם יותר של הדיון (בדף כח ע"ב – כט ע"א).⁴³² בשלב הבא של הדיון מנסים לברר מי מבין ר' יוחנן ור' אלעזר סובר ש'המפקיר נזקו פטור' ומי סובר שחייב, ותחילה מובאת ראייה לכך שר' אלעזר הוא הסובר שחייב. כנגד זה מצטטים משנה בהמשך הפרק, בה נאמר שמי שהפך גללי בהמה ברשות הרבים ואדם אחר ניזוק כתוצאה מכך חייב על הנזק ואומרים שר' אלעזר קבע שדין זה חל רק אם התכוון האדם לזכות בגללים. מכאן משמע, שאם טלטל אדם גללים מופקרים הוא פטור – דהיינו שסובר ר' אלעזר שהמפקיר נזקו פטור. את הקושיה הזו מנסים ליישב רב אדא בר אבהו ורבינא ללא הצלחה, ואז מעמיד רב אשי את האוקימתא של אלעזר במצב הבא: ר' אלעזר התייחס למצב בו האדם הפך את הגללים בלי להגביה אותם למעלה משלושה טפחים, ובא ר' אלעזר לומר שבמקרה כזה אין האדם זוכה בהם אוטומטית ומכיון שהגללים מופקרים הוא פטור מהנזק, אלא אם כן התכוון ממש לזכות בהם בהפכו אותם, שאז גם אם לא הגביהם הוא חייב בנזק.

בהתייחס לתשובה זו מובאת שאלת 'מאי דוחקיה' (בפורמט ה'מלא', דהיינו כולל הצעה לאלטרנטיבה פרשנית טובה יותר): מדוע נדחק ר' אלעזר (שכל המאמץ הפרשני הזה נעשה 'לשיטתו' ו'לטובתו') לפרש את המשנה במצב בו טולטלו הגללים למטה מג' טפחים ומתוך מטרה לזכות בהם, ולא פרש שהמשנה עוסקת במי שטלטל את הגללים למעלה מג' טפחים, ואף אם לא התכוון לזכות בהם?

יש העיר שבמשנה עצמה לא נאמר דבר על למעלה ולמטה מג' טפחים ואף ר' אלעזר בהעמדתו לא מתייחס לשאלה הזו. ההבחנה הזו הינה קטגוריזציה שיצר רב אשי בפרשו את דברי ר' אלעזר. לכן, אין כל עדיפות פרשנית אמיתית לאחת משתי האפשרויות הללו: העמדת המשנה ב'למטה מג' טפחים' אינה דחוקה יותר מאשר העמדתה ב'למעלה מג' טפחים', שכן שתי האפשרויות הללו אינן מצויות באופק של המשנה. מכאן, שהשאלה 'מאי דוחקיה', נשענת על המבנה הדו-שלבי של הסוגיה. משעה שהתקבלה ההעמדה של ר' אלעזר

⁴³¹ באותו הקשר משפטי יש בירושלמי גם כן מחלוקת בין ר' יוחנן ור' אלעזר (ירושלמי, פ"ג ה"ב, דף ג ע"ג), אם כי שם המחלוקת הינה בפרשנותה של משנה ב' בפרק: "נשברה כדו ברשות הרבים כו' רבי לעזר אמר בשעת נפילה נחלקו אבל לאחר נפילה כל עמא מודיי שחייב. אמר רבי יוחנן בין בשעת נפילה בין לאחר נפילה היא המחלוקת". על היחס בין הסוגיות הללו ראו דינר תש"ן, עמ' לג-לד; פרידמן תשנ"א, עמ' 270, והמחקרים אליהם הוא מפנה שם בהערה 4.

⁴³² לברייטא זו ישנן מספר מקבילות. המקבילה העיקרית הינה בתוספתא בבא קמא, ב ד, שם מובאת המחלוקת כמחלוקת בין ר' יהודה וחכמים. שנית, המשנה הראשונה בפרק ג' של מסכת בבא קמא, בה מובא הדין בלא כל מחלוקת. בנוסף, רמזיה המחלוקת בתוספתא בבא קמא, ו יד. ציטוט חלקי של התוספתא ישנו גם בירושלמי, פ"ג ה"ב, דף ג ע"ג. וראו: ליברמן תשמ"ח, עמ' 20-21.

את המשנה במצב בו התכוון ליכות בגללים, מתקבלת כהכרחית גם העמדת המשנה בלמטה מג' טפחים.

רבא מקבל את הלוגיקה של הסוגיה ומציע דיוק במשנה שמתוכו מתברר שההבחנה של רב אשי יש לה על מה לסמוך: במשנה נאמר 'הופך' ולא 'הגביה' ומכאן משמע שהאדם הפך את הגללים בעודם במקומם על הקרקע. שוב ניתן לראות את השיבה אל המשנה בתור מקור התומך בפירוש, ושוב ניתן להציע דווקא יחסים מהופכים: האפשרות לדייק במשנה היא שגררה את השאלה 'מאי דוחקיה' ולא להפך. כפי שראינו השאלה הינה בעייתית למדי שהרי אין עדיפות ממשית לדיוק שהיא מציעה על פני הדיוק של רב אשי אליבא דר' אלעזר. לכן ניתן להציע שהקושיה מצביעה על הפירוש של רב אשי כדחוק, רק משום שידוע לבעל הסוגיה שאפשר לפתור את הבעיה על ידי הדיוק במשנה.

אם נקבל מהלך זה, הרי שהביקורת על האוקימתא הכפולה (המתבטאת בשורש ד.ח.ק.) – מקורה באופן פרדוקסלי דוקא ביכולת לתמוך באוקימתא הכפולה והדחוקה מתוך לשון המשנה. ייתכן, שבסוגיה מצביעים על הקושי והדחוק רק משום שהוא אינו באמת מאיים על האפשרות לפרש על ידי אוקימתא, כלומר אינו מאיים על האופי הפתוח של השיח הפרשני התלמודי.

10. נזיר יח ע"א-ע"ב

הקושיה 'מאי דוחקיה' מצויה בסוגיה אחת נוספת, חריגה ושונה מיתר הסוגיות שראינו עד כה.⁴³³ רבא אינו מופיע בסוגיה זו וכן לא מצויה בה התשובה 'מתניתין קשיתיה'. נראה שיש לראות בשימוש שנעשה בה ב'מאי דוחקיה' פרפרזה משנית על השימוש הראשוני והנפוץ במונח זה. וכך לשון הסוגיה:

והא דתנן נזיר שנטמא טמאות הרבה אינו מביא אלא קרבן אחד, מאן תנא?
אמר רב חסדא ר' יוסי ב'ר יהודה היא, דטהרה משביעי הוא דחיילא,
ומשכחת לה כגון שנטמא בשביעי, דכיון דלא הוה בשעה שהיא ראויה להביא
בה קרבן אינו חייב אלא קרבן אחד. דאי רבי, כיון דאמר נזירות דטהרה עד
שביעי הוה דחיילה עליה, ואי נטמא בשביעי וחזר ונטמא בשביעי, כולה
טומאה אריכתא, ואי דנטמא בשמיני וחזר ונטמא, דכיון דיצאה שעה שהיא
ראויה להביא בה קרבן חייב על כל אחד ואחד, אלא שי'מ ר' יוסי ב'ר יהודה.

⁴³³ על השונות של סוגיה זו עמד וייס תשמ"ב, עמ' 546-547. לפי המחקר הפילולוגי של התלמוד הבבלי מסכת נזיר בכללה הינה אחת מ'המסכתות המיוחדות' (ביחד עם נדרים, כריתות תמורה ומעילה), בעלות שוני במאפיינים רבים (ברודי תש"ן, עמ' 283, והמחקרים המובאים שם). ייתכן שגם כאן, השונות בשימוש ב'מאי דוחקיה' קשור לשונותה של המסכת כולה.

מאי טעמא דרבי? דאמר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש.
ור' יוסי בר' יהודה? לימא קרא וקדש את ראשו, ביום ההוא למה לי, אם אינו
עניין לשמיני תנהו עניין לשביעי.
ורבי נמי הכתיב ההוא? אמר לך, ההוא להכי הוא דאתא, לומר אעיפ שלא
הביא קרבנותיו.
ורב חסדא מאי דוחקי' לאוקומה כר' יוסי בר' יהודי? לוקמה כגון שנטמא
דחזא בלילי שמיני, ור'.
מדלא מוקים לה, לימא קסבר לילה לאו מחוסר זמן הוא.
אמר רב אדא בר אהבה הא בהא תליא, אי אמרינן בשלמא לילה מחוסר זמן
אימת מיחזי לקרבן? לצפרא, נזירותא נמי לא חיילא עד לצפרא, ואי אמרינן
לילה אין מחוסר זמן נזירות טהרה חיילא מאורתא.⁴³⁴

לסוגיה זו שני חלקים. בחלק הראשון מברר רב חסדא מיהו התנא בעל המשנה בכריתות ב
ג, הסובר שנוזיר שנטמא הרבה טומאות חייב קרבן אחד. רב חסדא מוכיח שבעל המשנה
הוא ר' יוסי בר יהודה ואף מצטט ברייתא מקבילה בה נאמרים דברים מפורשים בעניין מפי
ר' יוסי בר יהודה. חלק זה הוא כנראה החלק המוקדם יותר של הסוגיה, הוא מצוי כמעט
באותן המילים גם במסכת כריתות (דף ט ע"ב) ומשם הועתק כנראה לכאן. הסוגיה כאן,
שהיא אנונימית ברובה, משתמשת בדיון של רב חסדא בכריתות על מנת לפתח דיון חדש
סביב השאלה מהם טעמיהם של רבי ור' יוסי בר יהודה, שנחלקו באשר לזמן חלות
הנזירות. לאחר בירור שאלה זו שואלים מדוע נדחק רב חסדא להעמיד את המשנה כר' יוסי
בר יהודה ולא כרבי ומכך שלא העמיד את המשנה כרבי מסיקים שרב חסדא סבר ש"ליליא
לאו מחוסר זמן הוא". על שאלה זו לא משיבים על ידי דיוק מהמשנה שיבאר מדוע חייב
היה רב חסדא ללמוד את המשנה כך, אלא רב אדא בר אהבה⁴³⁵ מציע דרך אחרת להבין את
רבי עצמו וממילא נדחית הקושיה.

כפי שפתחנו, סוגיה זו שונה מאד מסוגיות 'מאי דוחקיה' האחרות. לענייננו רק נעיר
שלמרות ההבדלים אף כאן באה הקושיה 'מאי דוחקיה' בצורה אנונימית. אין היא באה

⁴³⁴ נוסח כ"י מינכן 95 (בחירת המילון ההיסטורי).

⁴³⁵ וייס (תשמ"ב, עמ' 547) טוען ש"מן הסתם זהו רב אדא בר אהבה השני, תלמידו של רבא", ואף מציע
ש"את ראשי התיבות 'ראב"א' אפשר בנקל להחליף ב'רבא"' (שם, הערה 22). הצעתו הראשונה מסתברת
(ולאו דוקא בגלל שראב"א השני היה תלמידו של רבא אלא בגלל שראב"א הראשון קדם לרב חסדא בדור
אחד ופחות סביר שידון בדבריו. על בעיית ההבחנה בין שני אמוראים אלו ראו אלבק תשכ"ט, עמ' 354).
לשניה אין כל סימוכין בעדי הנוסח ומכלל השערה לא יצאה. על כל פנים מכיון שהשימוש ב'מאי דוחקיה' כאן
הוא פרפרזה על השימוש הנפוץ במונח, וכיון שהתשובה ל'מאי דוחקיה' כאן איננה 'מתניתין קשיתה' אינני
רואה צורך לחפש קשר הדוק בין רבא לבין סוגיה זו.

לדחות את הפירוש של רב חסדא המעמיד את המשנה כר' יוסי בר יהודה, אלא לדחוק את הפירוש, להציע אפשרות פרשנית אחרת. אכן, יש בכך משום ביקורת על הפירוש והצגה שלו כבעייתית. על כל פנים, השימוש המשני-פרפרזי במונח 'מאי דחוקיה' כאן, מקשה על הבנת הבעיה הפרשנית שבגינה התייחסו לאוקימתא זו כבעייתית, ולכן לא נרחיב את העיסוק בסוגיה זו.

'דברי אמוראים' וטקסט אנונימי בסוגיות 'מאי דחוקיה'

עתה, לאחר שהוצגו כל הסוגיות בהן מופיע המונח 'מאי דחוקיה', נדון במאפיינים כלליים של סוגיות אלו. בטרם נכנס לעבי הקורה של מאפייני הסוגיות הללו ובייחוד של מאפייני הביקורת על האוקימתא בעזרת המונח 'מאי דחוקיה', שומה עלינו לטפל בבעיה מרכזית החוזרת בסוגיות. נדמה, שהבעיה הפרשנית החשובה ביותר החוזרת בכל הסוגיות הללו קשורה למה שמכונה לעיתים 'הריבוד ההיסטורי-סיפורתי של הטקסט'. בעיה זו חזרה למעשה בכל הסוגיות⁴³⁶ והיא קשורה למבנה הכללי של הסוגיה, שניתן להציגו (למרות חריגות מסויימות) בעזרת התרשים הבא:

משנה	דברי תנאים
אוקימתא אמוראית (מוקדמת) למשנה	דברי אמוראים
דיון אנונימי [עם/בלי אוקימתא נוספת]	דיון אנונימי
שאלת 'מאי דחוקיה' אנונימית	דיון אנונימי
תשובת רבא ('מתניתין קשיתה')	דברי אמוראים

ניתן לסכם בפשטות את הבעיה העולה מסדר ההיגדים המתואר בתרשים זה: דברי האמורא רבא באים תמיד לאחר דיון אנונימי ומתייחסים אליו. כידוע, השאלה האם דיון אמוראי בדברי 'סתמא דגמרא', הטקסט האנונימי שבתלמוד, הוא אפשרי, היא מהשאלות

⁴³⁶ לבד מהסוגיה במסכת נזיר שהיא חריגה בכל מאפייניה.

המרכזיות המעסיקות את מחקר התלמוד מזה שנים. חוקרים אחדים רצו לטעון שישנן 'סתמות קדומות', טקסט אנונימי שהתגבש עוד בימי האמוראים, אשר האמוראים התייחסו אליו.⁴³⁷ מרבית חוקרי התלמוד כיום אינם מזדהים עם עמדה זו וטוענים כי כמעט כל הטקסט האנונימי מאוחר למימרות האמוראים ומתייחס אליהן, וזאת גם במקום שבו נראה לכאורה שהאמוראים מתייחסים לטקסט אנונימי. לצד זאת, החוקרים חלוקים ביניהם בשאלה יסודית נוספת: האם ניתן בכלל להפריד בין השכבות באופן ברור, כלומר, האם מימרות האמוראים (וכן המקורות התנאיים השונים) אכן נשתמרו בתוך הטקסט התלמודי בצורה זהה או למצער דומה לצורת התהוותם המקורית ויש להם אופי מובחן, כך שניתן להצביע בתוך הטקסט על שכבות שונות; או שמא בתהליך התהוות הטקסט המקורות הקדומים עברו גם הם שיכתוב ועיבוד 'עמוקים' ואין להניח דמיון משמעותי בינם לבין צורתם המקורית, לא כל שכן להפריד בצורה 'חלקה', חדה וברורה בינם לבין הטקסט האנונימי.⁴³⁸

כבר מהתיאור הזה ניתן ללמוד איזו מבין העמדות דלעיל תאלץ להפעיל מאמץ פרשני על מנת להתמודד עם סוגיות 'מאי דחוקיה – מתניתין קשיתה'. הנוקטים בגישה שישנן 'סתמות קדומות' רבות בודאי שלא יתקשו להסבירן, אדרבה, לדידם סוגיות אלו מהוות ראייה חותכת לכך שישנן 'סתמות קדומות'.⁴³⁹ גם אותם חוקרים הנוקטים בגישה לפיה קשה מאד להפריד בין שכבות הטקסט, לא יתקשו להסביר סוגיות אלו, שכן לדידם על כל פנים 'דברי האמוראים' אינם יחידות טקסט קשיחות והן ארוגות אל תוך מרקם הסוגיה באופן שכזה, שממילא אין להפריד באופן חד בינן לבין החומר האנונימי. לדידם, שתי התצורות הספרותיות הללו, בהופעתן הנוכחית בטקסט התלמודי, מהוות חלק מרובד

⁴³⁷ ראו במיוחד: אלבק תשכ"ט, עמ' פרק עשירי, ובמיוחד בעמ' 580. על רבא כמתייחס ל'סתמות קדומות' ראו: דור תשל"ב, עמ' 75-78. גם הלבני, שלדעתו באופן כללי השקלא וטריא האמוראית מאוחרת לאמוראים ומתייחדת לה תקופה בפני עצמה, סבור ש"אין לקבוע באופן דוגמתי שכל... מה שהוא סתם, אינו מן האמוראים; ולהסיק מכאן מסקנות היסטוריות... ברור, שבזכרון נשמרו גם סתמות מתקופת האמוראים, אלא שנשכח שם אומנם" (הלבני תשס"ח, עמ' 37). הלבני מנסה 'לתת סימנים' בסתמות קדומות אלו ולאפיין אותן (שם, עמ' 45-37).

⁴³⁸ על כך ראו דיון נרחב יותר לעיל במבוא.

⁴³⁹ וכך אכן קובע מ' וייס (וייס תשמ"ב, עמ' 546; והשוו: א' וייס תשכ"ב, עמ' 295-296, ובעוד מקומות רבים בספר זה). אלבק, הסבור גם כן שישנן 'סתמות קדומות' (ראו לעיל, הערה 437), סובר שרבא המופיע בסוגיות אלו הוא רבא השני, וזאת בעיקר בגין סוגיית בבא קמא כט ע"ב, בה מגיב רבא לרב אשי (אלבק תשכ"ב, עמ' 448). וייס (תשמ"ב, עמ' 565 הע' 150) דן בדעת אלבק ודוחה אותה בעקבות מחקרים נוספים שהוא מצטט שם. ועיינו עוד בהערה 342 לעיל. בכל מקרה, גם אם זהו רבא השני אין בכך פתרון כולל לבעיה שכן במרבית הסוגיות מתייחס רבא לטקסט אנונימי ולא לאמוראים – אלא אם כן יאמר אלבק שמדובר ב'סתמות קדומות', וניתן לשער שזו היתה דעתו (אף שאין הוא מתבטא בנדון באופן ישיר).

טקסטואלי אחד. לעומת שתי הגישות הללו, המבנה הספרותי של סוגיות 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתיה' ידרוש מאמץ פרשני מיוחד מבעלי 'התאוריה הסתמאית', הנוקטים בגישה לפיה לא ייתכן שמימרא אמוראית תגיב להיגד אנונימי, מחד, אולם כן ניתן להבדיל בחדות בין השכבות, מאידך.

ואמנם, דוד הלבני, אחד המפתחים המרכזיים של 'התיאוריה הסתמאית' מתייחס לבעיה זו, אולם לא באופן מרוכז אלא תוך כדי דיוניו המקומיים בסוגיות 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתיה' השונות, בסדרת ספריו 'מקורות ומסורות'. ניתן לעקוב אחר התפתחות התמודדותו עם בעיה זו באופן כרונולוגי בהתאם לשנות הפרסום של כרכי הסדרה:

הכרך הראשון, 'סדר נשים' (משנת תשכ"ט), מקיף בין השאר את המסכתות יבמות, נזיר וקידושין בהן ישנן סוגיות 'מאי דוחקיה'. בביאוריו לנזיר אין הוא מתייחס כלל לסוגיה זו, ובביאוריו ליבמות הוא מתייחס לסוגיה הרלוונטית⁴⁴⁰ אולם כלל אינו עומד על הבעיה. בביאוריו לסוגיית קידושין סג הוא אינו מתייחס לבעיה ישירות אולם פירושו מפרק את הסוגיה לשני חלקים באופן שפותר אותה בלי-משים.⁴⁴¹ בשנת תשמ"ב יצאו יחד הכרכים 'שבת' ו'עירובין ופסחים',⁴⁴² ובהם מתייחס הלבני לראשונה⁴⁴³ באופן מפורש לבעיה זו. בהתייחס לסוגיית שבת קמא-קמב הוא כותב:

⁴⁴⁰ הלבני תשכ"ט, עמ' לג-לד.

⁴⁴¹ שם, עמ' תרצב-תרצה. הצגתי וביקרתי את הפירוש הזה של הלבני במפורט לעיל, בדיון עזות סוגיה זו. כנאמר שם, הלבני אינו עומד על הבעיה הזו ונראה שהוא כלל לא מודע לכך שהניתוח שלו פותר אותה.

⁴⁴² בין לבין ראה אור הכרך 'מיומא עד חגיגה' (בשנת תשל"ה), שאינו רלוונטי לענייננו כיון שאין במסכתותיו סוגיות 'מאי דוחקיה'. כרך זה כן חשוב לעניין הבנת התפתחות תפיסתו של הלבני. נראה שעד לעבודתו על כרך זה שאלת היחס בין 'הסתמא' ומימרות האמוראים לא העסיקה כל-כך את הלבני. הקדמת הכרך הראשון בסדרה עוסקת ב'פירושים דחוקים' מסוגים שונים, נושא אליו ישוב הלבני בהרחבה רק בהקדמה הארוכה לכרך 'בבא בתרא' שיצא לאור בשנת תשס"ח. אמנם בכרך ראשון זה הלבני עוסק רבות בפירוק הסוגיה לרובדיה הספרותיים וניכר שכבר היתה לו תפיסה מסויימת של איחורו של החומר האנונימי, אולם תפיסתו בנושא לא היתה קוהרנטית ומנוסחת היטב והעיסוק בשאלות מסוג זה באגב שאלות אחרות הנוגעות ל'דחוקים' מסוגים שונים. אכן, בהקדמת הכרך השני כותב הלבני: "בנושא אחד כללי שניתני דעתי בספר זה ממה שרמזתי בקודמו והיא בעיית הסתמות שבגמרא..." (שם, עמ' 1), ובהמשך הוא אומר, "נוטים אנו לומר... שהסתמות בגמרא מאוחרים הם לרבינא ורב אשי ושההבדל בין המחצית האמוראית ובין המחצית הסתמית הוא לא באיכות ולא בצורה אלא בזמן" (אגב, סמוך לצאת כרך זה פרסם עמיתו-לשיטה של הלבני, שמא פרידמן, את מאמרו הפרוגרמטי 'פרק האישה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה' (פרידמן תשל"ח), בו הוא פורסם בצורה שיטתית 'תיאוריה סתמאית' קרובה מאד לזו של הלבני – ובדין מזהים בדרך-כלל את שניהם כאחד עם תיאוריה זו, על אף הבדלים מסויימים ביניהם – אם כי, כבר במאמר 'הוספות וקטעי סברא בפרק החובלי' שפרסם פרידמן בשנת תשל"א ניתן לזהות ניצנים מגובשים למדי של תפיסה זו). לפיכך אין פלא שבסוגיות 'מאי דוחקיה' המצויות בכרך הראשון משנת תשכ"ט, לא מתייחס הלבני לבעיה זו, שעדיין לא העסיקה אותו ושעדיין לא התגבשה דעתו הסופית ביחס אליה, ורק החל

חושש אני שדברי רבא כאן אינם מרבא... אלא מסתמא דגמרא. הסתמא דגמרא העביר לכאן את הדיבור "אמר רבא מתני' קשיתיה", הנמצא במקומות אחרים בש"ס, כדי לתרץ את רב חסדא. כלומר, על פי דרכו של רבא לתרץ את הקושיה "ומאי דוחקיה" וכו' בתירוץ "מתני' קשיתיה" אפשר לתרץ כאן את דברי רב חסדא... אבל רבא עצמו לא אמר כן כאן.⁴⁴⁴

כלומר, דברי רבא לא יכולים להתייחס לטקסט אנונימי ועל כן דברים אלו אינם של רבא עצמו. לבעל הסוגיה ידועה דרכו של רבא לתרץ בעזרת 'מתניתין קשיתיה', ועל כן כשרצה להעזר אף הוא בעקרון פרשני זה כאן, הקדים לו את המילים 'אמר רבא...', כדי לציין שהוא מתרץ את הבעיה על פי דרכו של רבא. פירוש זה אינו תואם כמובן את השימוש המקובל והרגיל במילות-ההצעה 'אמר רבא' ומקורו בקושי שמתעורר בעקבות תגובת רבא לטקסט אנונימי.

בהמשך אותו עמוד אומר הלבני שהסבר זה נכון במסגרת המקומית של סוגיה זו בלבד, אולם ביחס לסוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה' האחרות אין בו צורך: אף כי "ברוב המקומות בש"ס תשובתו של רבא 'מתני' קשיתיה' וכו' באה אחרי סתם... אין הכרח לומר שם שרבא הוסב על הסתם, כי את דבריו אפשר להתאים במישרין לדברי האמורא שאותו הוא מתרץ". המתודה החלופית, שלדברי הלבני כאן ניתן ליישמה במרבית סוגיות 'מאי דוחקיה', הינה המתודה המועדפת על הלבני במחקריו בכלל בבואו לפרש-תרץ סוגיות בהן דברי אמורא מוסבים על טקסט אנונימי: דברי אמורא, שנראה מרצף הסוגיה כאילו הם מתייחסים לטקסט אנונימי, מתייחסים למעשה ישירות לטקסט אמוראי או תנאי שמופיע במקום אחר, מוקדם יותר בסוגיה, או אפילו (לעתים נדירות) בסוגיה אחרת.⁴⁴⁵ אלא שככל

מהכרכים הבאים הוא מטפל בה מפורשות. יש להעיר ש'התיאוריה הסתמאית' של הלבני עברה עידכונים ותיקונים לאורך השנים ולא זו המסגרת לדון באופן מקיף בשלבי התפתחותה. נציין רק שהעקרון הבסיסי לפיו החומר הסתמאי מאוחר (כמעט) כולו לחומר האמוראי שבסוגיה נשמר בכל שלבי התפתחות התיאוריה. בדרך אגב נעיר עוד שבמאמריו הנוכחים בהערה זו מעניק פרידמן זכות ראשונים על התיאוריה הסתמאית לחיים קליין (ראו: קליין 1979; זהו פרסום מאוחר של מאמר מוקדם של קליין, שאת שנת הדפסתו המקורית לא הצלחתי לאתר). עם זאת, בעבודותיו של קליין מעולם לא הגיעה התיאוריה הסתמאית לרמת הפיתוח אליה הגיעה במחקריהם של פרידמן, הלבני ותלמידיהם.

⁴⁴³ האמת היא, שהלבני מתייחס לבעיה קרובה מאד לזו כבר בכרך הראשון של מקורות ומסורות, בהערת-אגב לסוגיה בנדרים לח, בה התירוץ של רבא 'מתניתין קשיתיה' בא שלא בהתייחס לשאלת 'מאי דוחקיה' (הלבני תשכ"ט, עמ' שט הע' 1). אולם שם הסיבה שהלבני נדרש לבעיה זו היא שדברי רבא מתייחסים לדברים של רב אשי, ולא בגלל היחס בין דבריו לבין סתמא דגמרא.

⁴⁴⁴ הלבני תשמ"ב[1], עמ' שפ.

⁴⁴⁵ דוגמאות לשימוש של הלבני במתודה זו ישנן לעשרות אם לא למאות. לדוגמא מאפיינת אחת ראו: הלבני תשמ"ב[1] עמ' שז.

הנראה, עם התקדמות מחקריו הספציפיים בסוגיות 'מאי דוחקיה' גילה הלבני שאין הוא יכול להשתמש במתודה זו גם בסוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה' האחרות. לכן, בביאורו לסוגיית עירובין פח⁴⁴⁶ הוא שב ואומר:

נראה איפוא ש"מתניתין קשיתיה" וכו' לא נאמר על ידי רבא עצמו, אלא על ידי מי שהוא אחר, והתכוון לומר "שעל פי דרכו של רבא לתרץ את הקושיה ומאי דוחקיה וכו' בתירוץ מתניתין קשיתיה" וכו' אפשר לתרץ כאן...⁴⁴⁷

אותו ההסבר ממש חוזר באותו הכרך, בסוגיית פסחים יד: "ועלינו ע"כ לומר שהמלים 'אמר רבא' כאן הם העברה ממקומות מקבילים בהם אמר רבא 'מתניתין קשיתיה'",⁴⁴⁸ והוא שב ומשתמש בו בכרך הבא (בבא קמא),⁴⁴⁹ ובכרך האחרון (בבא בתרא).⁴⁵⁰

אם כן, מה שהיה נראה בתחילה כפתרון מקומי לסוגיית שבת קמא-קמב, נהיה במרוצת השנים לפתרון היחיד כמעט⁴⁵¹ בעזרתו מטפל הלבני בבעיית היחס בין דברי רבא ודברי 'סתמא דגמרא' בסוגיות 'מאי דוחקיה'. אלא שהפיכתו של פתרון זה ממקומי לכללי חותרת תחתיו והופכת אותו לאבסורדי. הפירוש של הלבני – בכל המקומות – מתבסס על כך שהעקרון הפרשני 'מתניתין קשיתיה' הינו "דרכו של רבא לתרץ את הקושיה מאי דוחקיה".⁴⁵² בכל סוגיה וסוגיה טוען הלבני שבעל הסוגיה ה'סתמאי' משתמש בעקרון ידוע זה של רבא כדי לפתור בעיה שהתעוררה לפניו, ושבמילים 'אמר רבא מתניתין קשיתיה' מסמנים הסתמאים פרפרזה: מובנם הוא שעל פי דרכו של רבא לתרץ ב'מתניתין קשיתיה' – אפשר לתרץ גם כאן, בסוגיה הזו והזו, באותה הדרך. אם היו לפנינו מקורות רבים בהם ברור לגמרי שרבא הוא זה שמשמש ב'מתניתין קשיתיה', ולצידם מיעוט של מקורות בעייתיים – ניתן היה לקבל הסבר זה. אמנם כך היה המצב כשהשתמש בו הלבני לראשונה,

⁴⁴⁶ לסוגיית שבת קמו אין הלבני מתייחס כלל.

⁴⁴⁷ הלבני תשמ"ב[2], עמ' רלא.

⁴⁴⁸ בביאורו לסוגיית פסחים עח-עט (שם, עמ' תקב-תקג) אין הלבני מתייחס כלל לבעיה זו.

⁴⁴⁹ הלבני תשנ"ג, עמ' קיא הע' 10.

⁴⁵⁰ הלבני תשס"ח, עמ' קפא.

⁴⁵¹ לפי הסקירה דלעיל החריגה היחידה היא הסוגיה בקידושין אותה מנתח הלבני ע"י חלוקת הסוגיה לשניים ובכך נפתרת הבעיה. כפי שאמרנו לעיל, הלבני באר סוגיה זו לפני ההתגבשות המשמעותית של 'התיאוריה הסתמאית' (ראו הערה 442 לעיל), והדבר בולט בכך שהוא אינו אומר שחלוקת הסוגיה לשני חלקים פותרת את בעיית היחס בין דברי רבא לסתמא דגמרא, אף שבפועל כך קורה, שכן בעיה זו לא העסיקה אותו כל כך עדיין.

⁴⁵² ראו לעיל, הערה 444.

בביאורו למסכת שבת. אולם מאז, השתמש הלבני בביאור זה שוב ושוב בכל סוגיה אליה הוא מתייחס, תוך שבפועל הוא מודה שדברי רבא 'מתניתין קשיתה' מתייחסים **בכל התלמוד** לטקסטים קודמים לו. ומעתה יש לתמוה: אם בכל סוגיה וסוגיה דברי רבא 'מתניתין קשיתה' נסובים על חומר אנונימי ולכן לא ניתן לומר שהם דברים מקוריים של רבא אלא פרפרזה על דבריו הידועים – מהיכן ידעו בעלי הסוגיות ה'סתמאים' שהיה לרבא עקרון פרשני שכזה בכלל?! אמנם ניתן לומר שה'סתמאים' ידעו זאת ממקורות-ידע שלא הגיעו לידינו, אך אם זו הטענה – ונראה בעליל **שלא** כך טוען הלבני – הרי שהדברים אינם אלא השערה התלויה באויר.

הלבני, כך נראה, פעל במקרה זה כפרשן מקומי ופטר בכל מקום את בעיות הסוגיה כשלעצמה.⁴⁵³ בכל אחת מהסוגיות לא מצא דרך לבאר את ההתייחסות של רבא לחומר האנונימי ע"י יצירת זיקה ישירה בין דברי רבא לדברי אמורא מוקדם או המשנה עצמה, ולכן נאלץ לשוב ולהשתמש באותו הפיתרון בו השתמש בסוגיית 'מתניתין קשיתה' הראשונה אותה פירש. אלא שלבסוף לא 'הרים את המבט' אל מכלול התייחסויותיו לסוגיות אלו, ולכן לא שם לב שהצידוק העקרוני של פתרון זה נשמט מתחת לרגליו אט אט.

על כל זאת נוסף קושי אחד טריוויאלי בהסברו של הלבני: בכל הסוגיות הניסוח הוא 'אמר רבא...' – על פי הקונוונציה הרגילה של הבאת מימרת אמוראים. הלבני אינו אומר שישנם סימנים במימרא עצמה, במילות-ההצעה 'אמר רבא', בכתבי היד וכדומה – שמהם הוא לומד כי במקרים אלו אין לפנינו מימרת אמוראים רגילה אלא פרפרזה; רק הקושי המבני גורם לו לטעון כך. אבל הפתרון שהציע חותר נגד הקריאה הרגילה של מילות-ההצעה של מימרות אמוראים בתלמודים, ולכן עדיף שלא להשתמש בו ללא סימוכין נוספים, אם אפשר ללכת בדרך אחרת.

הפתרון שהציע הלבני איננו פתרון טוב אולי, אך הבעיה עודנה בעיה. לסוגיות אלו יש מאפיינים ספרותיים זהים שאחד הבולטים שבהם הוא התייחסות של דברי רבא לטקסט אנונימי. אם לא נרצה לאמץ את תאוריית 'הסתמות הקדומות', פתרון אפשרי לבעיה נעוץ בויתור על העקרון הבסיסי ביותר של 'התיאוריה הסתמאית': האפשרות לטעון טענות היסטוריות ברורות כתוצאה מהפרדת החומר האמוראי מהחומר הסתמאי.⁴⁵⁴ במילים אחרות, אפשר לומר שסוגיות 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתה' אינן מקרה חריג של שימוש פרפרזי בדברי אמורא אלא דווקא מקרה אופייני של האופי ה'מעורבב' של הטקסט

⁴⁵³ אמנם נכון שהוא מפנה בחלק מהסוגיות מסוגיה לחברתה, אולם נראה שבשום מקום הוא לא נתן את הדעת לבעיה זו כתופעה, לבד מבסוגיית שבת קמא-קמב, אלא ששם הוא משער שבמרבית הסוגיות יהיה אפשר לנקוט במתודה אחרת, (ראו דבריו שצוטטו לעיל, ע"י הערה 444).

⁴⁵⁴ על כך ראו לעיל, במבוא.

התלמודי. כפי שכבר אמרנו, בהרבה מקרים ניתן אולי להצביע על הפרדה **סיפרותית** בין חלקים שונים של הסוגיה, אך לא ניתן להסיק מתוך הפרדה סיפרותית זו טענות **היסטוריות**, שכן איננו יודעים אל-נכון שהטקסט לא עבר שינויים ועיבודים במהלך הדורות בשלבי התהוות הסוגיות. דברי רבא באים בסוגיות אלו בתור צורה ספרותית של מימרת אמוראים לכל דבר. ליידם באים בדרך כלל היגדים נוספים שצורתם הינה של מימרות אמוראים, לצד כאלה שצורתם הינה של מקורות תנאיים. מה היה היחס ההיסטורי-המקורי בין כל המקורות הללו המופיעים בסוגיה, מה היתה הלשון המקורית של רבא, לאיזה מקור בדיוק התייחסו דבריו המקוריים – אין בכוחנו לדעת עוד. יתר על כן, הדמיון הרב בין הסוגיות – במבנה ובמינוח – מעורר אותנו לחשוב שיד מכוונת עיצבה או למצער 'שדרגה' את לשון כל הסוגיות הללו כך שידמו אהדדי. לאור זאת שלשימוש של רבא במילים 'מתניתין קשיתה...' (וגם 'מאי איריא', אם כי במינוח פחות), לצד השימוש האנונימי במילות-הקושיה 'מאי דוחקיה למתני... לתני...' – יש חלק מרכזי בעיצוב הדמיון בין הסוגיות, עולה גם החשד שאותה היד שעצבה את מבנה הדיון ואת לשון החומר האנונימי עצבה גם את לשון דברי רבא. אכן, מכלל השערה לא יצאנו, וכל שניתן לומר בוודאות הוא שדברי רבא מעוצבים בסוגיות כמימרת אמוראים המתייחסת (לרוב) לטקסט אנונימי שבא לפרש ולהקשות על פירוש אמוראי מוקדם.

לכאורה אני חוזר כאן על טענה דומה לזו השמיע הלבני, שטען אף הוא שבעלי הסוגיה 'הסתמאים' הם שעיצבו את ההיגדים של רבא בכל הסוגיות. למרות דמיון חיצוני זה, ישנו הבדל משמעותי בין דבריי לטענת הלבני: הלבני יוצא מנקודת הנחה שניתן להפריד בין היגדי האמוראים להיגדים האנונימיים ולהסיק מסקנות היסטוריות מהפרדה זו, כאשר היגדי 'אמר רבא מתניתין קשיתה...' הינם מקרים חריגים ויוצאים מן הכלל. בניגוד לכך, אינני סבור שניתן להפריד ברמה ההיסטורית בין היגדים המצויים בסוגיה התלמודית אלא לכל היותר ברמה הסיפרותית (ואף זאת באופן מוגבל), ולכן דברי רבא כאן אינם שונים מדבריו (ומהיגדים אמוראיים בכלל) בכל התלמוד הבבלי: בכל המקומות לא ניתן לדעת באיזו מידה דברי האמורא עוצבו בדורות מאוחרים יותר ולכן אין לחתור לחזרה אל נוסחם המקורי אלא להתייחס לנוסחם שלפנינו כפרי של עיצוב מאוחר הכרוך בעיצוב של מכלול הסוגיה התלמודית.

עיצוב סוגיות 'מאי דוחקיה' לאור סיומן

המסקנה האחרונה אינה אך פתרון לשאלת היחס בין דברי רבא לבין הטקסט האנונימי שבסוגיה; היא מאפשרת התבוננות מחודשת על עיצוב הסוגיה כולה. לאורה יש לראות בדברי רבא המצוטטים בסוגיה חלק ממכלול עיצובה כיחידה סיפרותית ולשאול מהו חלקו של כל אחד מרכיבי הסוגיה (ובין השאר – דברי רבא) בעיצוב זה. את דברי רבא אין לתפוס

רק כטקסט מוקדם המצוטט בסוגיה, שכן זהו רק מאפיין אחד שלהם. יש לתפוס אותם כטקסט המוצג בסוגיה כמימרת אמוראים ואשר לשיח הכולל של הסוגיה יש חלק משוער בעיצוב תוכנו ובודאי שתפקיד מרכזי בהחלטה על מיקומו במסגרת הסוגיה.

כבר ראינו שלפנינו קבוצת של סוגיות בעלות מבנה דומה מאד ולכן נראה שיש טעם לנסות לשאול מהו התפקיד של רכיבי הסוגיה, בהתייחס לכל הסוגיות יחד. בעיקר מעניין התפקיד שממלאת השאלה 'מאי דוחקיה', בעזרתה מבקרים בסוגיות אלו אוקימתות ומצביעים על בעייתיות הרמנויטית בהן, וכן התפקיד של תשובת רבא לביקורת זו.

דברי רבא הינם תמיד ראייה מהמשנה הנידונה, לכך האוקימתות אודותן הקשו 'מאי דוחקיה'... הינה הכרחית. לרוב מדובר בדיוק לשוני מן המשנה, שממנו מוכיח רבא שישנה סיבה טובה להידחק אל האוקימתות.⁴⁵⁵ מבחינה סיפרותית, יש לדברי רבא בסוגיה תפקיד מקביל לתפקיד של ה'התרה' ברומן. לפי אחת ההגדרות, "המונח 'התרה' מסמן את פתרונה של הבעיה העלילתית שמעמיד הסיבוך. כאן מגיע הסבך, שנרקם בין הגיבורים לבין עצמם ולבין המצבים שנקלעו לתוכם, לכלל פתרון".⁴⁵⁶ בהתאם למונחים המופיעים בהגדרה זו, מימרות רבא מסמנות את הפיתרון לסיבוך⁴⁵⁷ העלילתי של הסוגיה: הדרמה נוצרת על ידי האוקימתות, מסתבכת על ידי השאלה 'מאי דוחקיה', ואילו התשובה 'אמר רבא מתניתין קשיתיה'... הינה ההתרה של סיבוך זה. מנקודת מבט זו ניתן להסיק שלא יהיה זה נכון לקרוא את הסוגיה כמהלך אקראי שבסופו, במקרה, נפתרה הבעיה על ידי רבא. כשם שהמרכיבים השונים של עלילת הרומן או המחזה עוצבו כולם תוך מודעות, כבר מהאקספוזיציה ולאורך כל שלבי העלילה, להתרה שתבוא בסוף, כך גם הסוגיה התלמודית יכולה להתפס כ'עלילה' שסופה ידוע מראש ושכולה מעוצבת לקראתו. הסוגיה כביכול 'מובילה' אל עבר דברי רבא המצויים בהתרה שלה.

הדימוי של דיון חי, אותו מכונן במידה רבה מבנה הטקסט התלמודי עצמו, נותן לעתים תחושה שהסוגיה נבנית שלב אחר שלב כאשר בכל שלב עדיין לא ידוע מהו השלב הבא. כביכול, 'שבוי' הקורא בידי המבנה הלוגי של הסוגיה ו'הולך' איתו, והמבנה מעוצב כוויכוח בין עמדות שונות. מכאן התחושה לפיה לפנינו תיעוד של ויכוח חי שאיננו יודעים מה השלב הבא בו, ואף המשתתפים בו לא ידעו את השלב הבא טרם היותו. התבוננות בסוגיה

⁴⁵⁵ אבל לא תמיד. בסוגיית ב"ק כט מביאים ראייה מהמשנה בדרך שונה.

⁴⁵⁶ אבן תשנ"ב, עמ' 84. נראה שהגדרה זו היא ניסוח פשוט יותר של ההגדרה הקלאסית ל'התרה' ב'פואטיקה' של אריסטו, עיינו שם בפרק יח (מהדורת רינון תשס"ג, עמ' 42-40).

⁴⁵⁷ הגדרה של המונח 'סיבוך' ניתן למצוא אצל: אבן שם; אריסטו שם.

התלמודית כביצירה סיפרותית משוכללת⁴⁵⁸ כמו-עלילתית מבליטה את העובדה שזוהי תחושה כוזבת, ולמעשה מבנה הסוגיה 'מכיר' את סופה למן ההתחלה, השיח של הסוגיה מוליך אל ההתרה שבסופה דרך השלבים השונים של הדרמה שבדיון – שכולם כבר ידועים ברגע העיצוב הסופי של הסוגיה.

אכן, ביחס לסוגיות התלמוד בכללותן דברים אלו אינם מובנים מאליהם ודורשים ביסוס נוסף החורג ממסגרת מחקר זה. נתמקד כאן בסוגיות 'מאי דוחקיה – מתניתין קשיתיה': המבנה החוזר של סוגיות אלו מאפשר⁴⁵⁹ ביתר-קלות קריאה של הסוגיה כטקסט בעל תבנית כמו-עלילתית מעוצבת היטב החוזרת על עצמה. בתבנית זו, ההיגד של רבא (שהוא דיוק בלשון המשנה אשר פותר את הסיבוך שבשאלת 'מאי דוחקיה') הוא אקורד הסיום שאליו 'נעים' בסוגיה.

מכאן ניתן להעלות הצעה נוספת: השאלה 'מאי דוחקיה' נשאלת רק משום שישנה כבר תשובה 'מן המוכן'. במונחים בהם השתמשנו לעיל, הסיבוך בעלילה לא היה נוצר אלמלא היה ידוע מראש שתהיה לו התרה. כלומר, מבחינה מסויימת התשובה 'מתניתין קשיתיה' קדמה לשאלה 'מאי דוחקיה'. בזאת אין כוונתי לקדימות במובן הכרונולוגי-היסטורי (וזאת על אף שהתשובה היא דבריו של אמורא והשאלה אנונימית) אלא לקדימות במובן הפואטי.

אבאר את דבריי. המונח 'מתניתין קשיתיה' מופיע יחסית מעט פעמים בתלמוד הבבלי. לכן, ניתן לשער שלא בהרבה מקרים מאפשר הטקסט של המשנה דיוק שביחס אליו ניתן לומר 'מתניתין קשיתיה' – ולהציג פרשנות-אוקימתא כפרשנות שיש לה סימוכין בלשון המשנה. אבל גם אם המשנה מאפשרת זאת יותר ממה שהיינו מצפים – על כל פנים אין בתלמוד הבבלי היגדים רבים המתפקדים כך. אותם מקרים שבהם מאן-דהו כן עושה זאת, מאפשרים להקדים לדיוק זה את השאלה אודות טיבה של האוקימתא, שאלה ש'סתבך את העלילה' באופן בלתי-שגרתי בעליל. במובן הזה ברצוני לומר שתשובת רבא קודמת לשאלה 'מאי דוחקיה', שכן היא שמאפשרת בכלל להציג שאלה זו. מכאן, שהצגת פירושי האוקימתא בסוגיות אלו כדחוקים, על-ידי המונח 'מאי דוחקיה', איננה קשורה לאופיים

⁴⁵⁸ על כך שהסוגיה התלמודית היא בעלת אופי ספרותי משוכלל כבר עמדו רבים. ראו למשל: פרידמן תשל"א; פרידמן תשל"ח; זוסמן תש"ן.

⁴⁵⁹ ראוי לשוב ולהדגיש: אינני טוען בשום אופן שהטקסט **מכריח** אותי לקרוא את הסוגיות הללו באופן כמו-עלילתי. עמדתי במחקר זה לכל ארכו היא שטקסט כשלעצמו איננו מהווה אובייקט בעל מאפיינים 'סטרייליים' אשר אופיים מכונן את הפרשנות. מאידך, גם אינני סבור שעולמי-שלי כפרשן הוא הבסיס היחיד לצורת הקריאה שלי. אני סבור הפרשנות היא דיאלוג בין מאפייני הטקסט ועולמו לבין נקודת המבט של הפרשן. מכאן שטקסטים בעלי מאפיינים מסויימים יענו לקריאות מסויימות ביתר קלות מטקסטים בעלי מאפיינים אחרים; זאת על אף שהפרשן הוא שבוחר את אסטרטגיית הקריאה בה הוא משתמש. זוהי בדיוק הסיבה בגינה כל פרשנות היא מפגש דיאלוגי.

הייחודי של פירושי אוקימתא אלו: הם אינם 'דחוקים' במיוחד, אין כאן אוקימתות מופרזות ומופרכות יותר מהרגיל, וכדומה.⁴⁶⁰ הצגת פירושים אלו כדחוקים מקורה בהזדמנות שנוצרה במסגרת השיח הפרשני לפתור את הדחוקים הללו תוך שיבה אל לשון המשנה. מתוך בחינת הפואטיקה של הסוגיה התלמודית ניתן לומר שההזדמנות להתיר את הסיבוך, ולא דווקא היענות לרכיבים שהם מסובכים כבר כשלעצמם, היא המפתח להבנת התהליך הפואטי שנרקם בסוגיות אלו.

עתה יש לשים לב לכך שהזדמנויות אלו אכן מנוצלות במסגרת השיח, כלומר, לעובדה שכאשר בסוגיה תלמודית ניתן לערער על לגיטימיות הרמנויטית של פירושי אוקימתא 'שגרתניים' בלי לחשוש שערעור זה יותיר את האוקימתא בלתי-לגיטימית – הדבר אכן נעשה. נראה, שבשיח הפרשני התלמודי מנוצלת כל 'פירצה' נוספת שמאפשרת לשאול עוד סוג של שאלה פרשנית, משעה שמובטח שאלה זו איננה מערערת על עצם החופש הפרשני. כל עוד מובטח שהשאלה לא תחתור תחת עצם האפשרות לפרש בעזרת אוקימתא – ניתן לשאול ולערער על עצם האוקימתא ככלי פרשני לגיטימי. במונחים סיפורתיים, ההצגה של אוקימתא כדחוקה מבחינה הרמנויטית הינה סיבוך לא-שגרתני של העלילה, אבל אף הוא מתאפשר במסגרת השיח הפרשני התלמודי – כל עוד ידוע מראש שתהיה גם התרה ראויה, בה תאושרר מחדש הלגיטימיות ההרמנויטית שערערה. ניתן לומר שזוהי עוד נגזרת של הפתיחות הפרשנית יוצאת-הדופן של השיח המצוי בתלמוד הבבלי.

השיבה אל המקור התנאי בדברי רבא

תיאור זה של המאפיינים הפואטיים של סוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה' מקבל משמעות נוספת בהתייחס לכך שדברי רבא הינם תמיד הוכחה מהמשנה עצמה (בדרך כלל דיוק לשוני), המראה שהאוקימתא הינה הכרחית. האפשרות לערער 'בבטחה' על הלגיטימיות של פירושי אוקימתא קשורה לכך שרבא בדבריו שב אל המקור התנאי בתור סימוכין לאוקימתא, ולא מבסס את האוקימתא על נימוק הגיוני כלשהו או על מסורת אמוראית או תנאית אחרת. הוא שב למשנה, למקור המתפרש עצמו, וטוען שהאוקימתא איננה רק פירוש **אפשרי** (כלומר לגיטימי) שלה אלא פירוש **הכרחי** שלה. התלות שיוצר רבא בין האוקימתא לבין לשון המקור המתפרש, משמעותה שדווקא במקום בו מערערים על הלגיטימיות של האוקימתא שבים ומצדיקים אותה כפירוש לכל דבר על ידי הטקסט המתפרש.

⁴⁶⁰ לעיל שיערנו שבמקרים מסויימים אמנם ניתן להצביע על אוקימתות מופרכות באופן מופרז וחרגי, וכינינו מצב כזה 'מודל החבל הנקרע' (ראו: פרק שביעי, סעיף א). נראה שלא זה הוא המצב בסוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשיתיה', בהן האוקימתות הינן 'שגרתיות' למדי.

זאת ועוד, אם נשאל מהו אופיים של הדיוקים הלשוניים של רבא, נגלה שהם בעצמם, בחלק גדול מהמקרים, אינם אלא פירושי אוקימא. כך למשל, מדברי ר' עקיבא, "מימיהן שלכהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שניפסל בטבול יום בנר שניטמא בטמא מת", מדייק רבא כך: "מאי איריא תני בנר שנטמא בטמא מת, ניתני בנר טמאה, הכי קאמר, איזה הוא דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לטומאת שרץ, הוי אומר זה נר שלמתכת". רבא נתפס לניסוח 'בטמא מת' ובגינו מעמיד את המשנה בנר של מתכת, אך זוהי אוקימתא לכל דבר ועניין. ביחס למילים "הניטען על אשת איש והוציאוה מתחת ידו אף-על-פי שכנס מוציא", דייק רבא כך: "מאי איריא תני הוציאוה, ליתני הוציאה, אלא כל הוציאוה בבית דין, וביד בעדים הוא דמפקי" – אמנם מהמילה 'הוציאוה' (בניגוד ל'הוציאה') סביר לדייק שאחרים (כלומר בית דין) הוציאו אותה מנשואיה אליו, אולם המסקנה הבאה, לפיה ב"ד מוציאים רק בעדים, הינה למעשה אוקימתא של המשנה לאור הנחותיו של רבא. באופן דומה, חלק גדול מהדיוקים של רבא מבוססים על מהלכי אוקימתא.

השיבה של רבא למשנה אין פירושה שיבה אל פירושי 'פשט' ליטראליים במובן המודרני. חלק מהדיוקים הלשוניים של רבא היו עומדים במבחן ביקורת המחקר המודרני, אולם נראה שרובם לא היו עומדים בו. נדמה לי ששתי הדוגמאות שהוצגו בפסקה הקודמת מראות זאת היטב: הדיוק 'בטמא מת' ולא 'בטומאה' לא תואם את הנחות ה'פשט' המודרני, ואילו הדיוק 'הוציאוה' ולא 'הוציאה' יותר קרוב להנחות אלו. צורת הדיוק של רבא, ובמיוחד השימוש שלו בפירושי אוקימתא תוך כדי דיונו, הינם ביטוי נוסף לכך שהשיבה למשנה דווקא מאשררת את הסדר הפרשני הקיים ולא חותרת תחתיו. הביקורת ה'הרמנויטית' על פירושי האוקימתא מתאפשרת משום שבסופו של חשבון צורת פרשנות זו נותרת תקפה.

האוקימתא הכפולה בסוגיות 'מאי דוחקיה'

בנקודה זו ברצוני לשלול צורה אחרת של ביאור לייחודן של סוגיות אלו. בבסיס דבריי האחרונים עומדת ההנחה לפיה האוקימתות שבסוגיות הללו אינן ייחודיות, חריגות, קיצוניות וכו', בשיח הפרשני של התלמוד הבבלי. נדמה, שכל המצוי בשיח זה יסכים עם טענתי, בהתייחס לכל אוקימתא בנפרד. אולם ישנו מאפיין משותף אחר לחלק גדול מהסוגיות הללו, שניתן לכנותו 'אוקימתא כפולה'. נדגים זאת בעזרת סוגיית שבת קמו ע"א:

א"ר הושעיא: לא שאנו אלא דרוסות אבל מפורדות לא.
ומפורדות לא? מיתיבי, רשביג אומר מביא אדם חבית של יין ומתיז ראשה
בסייף ומניחין לפני האורחין בשבת ואינו חושש.

ההיא רבנן היא, דתניא ר' נחמיה היא.
ומאי דוחקיה דר' הושעיא לאוקמה למתניתין בדרוסות ורבי נחמיה, לוקמה
במפורדות ורבנן.
אמ' רבא: מתניתין קשתיה, מאי איריא דתאני גרוגרות ליתני פירות.
אלא לאו שימ בדרוסות, שימ.

הסוגיה נפתחת באוקימתא של ר' הושעיא, המעמיד את המשנה 'בדרוסות'. כתוצאה
מקושיה ממקור תנאי מפרשים שוב את המשנה באוקימתא, כאשר הפעם מעמידים את
המשנה כרבי נחמיה. ההעמדה השניה הינה תוצאה של האוקימתא הראשונה, שכן רק בגלל
שהועמדה המשנה 'בדרוסות' לא ניתן היה להעמיד את המשנה כדעת חכמים ונאלצו
בסוגיה להשתמש באוקימתא נוספת המעמידה את המשנה כר' נחמיה. העמדה אחר
העמדה זו – הינה האוקימתא הכפולה, והיא חוזרת בכמה מהסוגיות.⁴⁶¹ ניתן לטעון
שהערעור על הלגיטימיות של השימוש באוקימתא נובע מכפילות זו, היוצרת תחושה של
הדחקות אחר הדחקות, המרחיקה עוד ועוד את הטקסט ממובנו הליטראלי הראשוני. יתר
על כן, ניתן לקרוא את השאלה 'מאי דוחקיה' עצמה באופן שתומך בטענה זו, שכן בכל
המקרים הללו שואלים מדוע נדחק הפרשן להעמיד את המשנה באוקימתא הראשונה
וממילא גם באוקימתא השניה, בעוד שיכול היה לוותר על האוקימתא הראשונה ולפרש את
המשנה אחרת – וממילא גם לוותר על האוקימתא השניה. לפי קריאה זו, בשאלה 'מאי
דוחקיה' מצביעים על כפל האוקימתות כבעיה פרשנית.

למרות הפיתוי שבאפשרות זו, לדעתי יש לדחות אותה משום שאין היא מבארת את כל
סוגיות 'מאי דוחקיה' – מתניתין קשתיה'. 'אוקימתא כפולה' מצויה אמנם בשש
מהסוגיות, אולם זוהי פחות ממחצית הסוגיות ואילו ביתר הסוגיות ישנה אוקימתא אחת
בלבד. מאידך, ישנן בתלמוד הבבלי עוד סוגיות רבות מאד בהן משתמשים ב'אוקימתא
כפולה' – אך אין מערערים על הלגיטימיות של האוקימתא כצורה הפרשנית. לפיכך, את
השאלה 'מאי דוחקיה' אין לקרוא, לדעתי, כהצבעה על הבעייתיות ההרמנויטית שבכפל
האוקימתות.

סוגיות 'מאי דוחקיה': ביקורת ואישרור החירות הפרשנית

נשוב אם כן לקו הניתוח אותו אימצנו כאן. לאורו, ניתן לראות בסוגיות 'מאי דוחקיה' –
מתניתין קשתיה' סוגיות ביקורת על החירות הפרשנית של האוקימתא התלמודית. על ידי
סימונן של אוקימתות בעזרת השורש 'דחק', בסוגיות אלו מבקרים את האוקימתא ככלי

⁴⁶¹ בסוגיות הבאות: פסחים עח, יבמות כד-כה, קידושין סג, בבא קמא כט, בבא בתרא צח. סוגיית נזיר יח
(החריגה) אינה נהירה כל-כך, אך נראה שם בה ישנה אוקימתא כפולה – אם כי מבנה סוגיה זו חריג כולו.

פרשני. באופן מדויק יותר, סוגיות אלו הן סוגיות ביקורת לא במובן זה שהן טוענות שהאוקימתא אינה פרשנות טובה אלא במובן זה שהן מצביעות על אופק אשר אמור לתחום את גבולות האפשר של האוקימתא, כפי שאפרט בהמשך.

הקביעה שסוגיות אלו הן סוגיות ביקורת על האוקימתא, אין משמעותה שלכל אחת מהסוגיות האלו אין מטרה מקומית, במישור ההלכתי, האידאולוגי וכדומה. לכל אחת מהסוגיות הללו ישנה מטרה פרשנית בתוך הקשרי הדיון של תחום עיסוקה, דהיינו תחום המסכת והפרק בהם היא ממוקמת. במידה רבה, זוהי המטרה המרכזית של הדיון המצוי בסוגיה, ולא המטרה ההרמנויטית בה אנו עוסקים כאן. אף על פי כן, התמקדות במאפיינים ההרמנויטיים של הסוגיות הללו, והצבת שאלות הרמנויטיות, מאפשרות להצביע על כך שבסוגיות אלו מתקיימת ביקורת הרמנויטית של פירושי אוקימתא. העלילה הראשית של הסוגיה – הדיון המקומי שלה בנושא נורמטיבי וכדומה – כביכול 'מתלבשת' בתוך עלילת-משנה שעיסוקה בביקורת של פרשנות האוקימתא.

זאת ועוד, בעוד הטענה לפיה הנושא ההלכתי, אידאולוגי וכו' של הסוגיה הוא הנושא המרכזי שלה נשענת על ההקשר המקומי של הסוגיה – הטענה לפיה לפנינו סוגיות ביקורת נשענת על הדמיון המבני והמושגי בין מכלול הסוגיות הללו בתלמוד הבבלי כולו. קווי הדמיון הרבים בינו, עליהם הצבענו באריכות לעיל, ממוקמים דווקא בצמתים ההרמנויטיים של הסוגיה ועל כן זהו התחום בו יש להתמקד כשבוחנים סוגיות אלו כמכלול. במילים אחרות, ייתכן כי בהתייחס להקשר המקומי של כל סוגיה במסכת ובפרק ההיבט הנורמטיבי וכדומה הוא הנושא והמטרה המרכזיים שלה. אולם בהתייחס לתלמוד הבבלי כקורפוס שיש לו גם מאפיינים משותפים, הנושאים והמטרות המרכזיים של סוגיות אלו מצויים בתחום ההרמנויטי דווקא.

עתה ניתן לשאול שאלה נוספת: הצענו לעיל שהאוקימתא הוצגה כדחוקה בסוגיות אלו דווקא, משום שבהן ניתן לדחות את השאלה ולאשרר את הגיטימציה של האוקימתא. אם כן, האמנם לפנינו בקורת ממשית על מתודת האוקימתא, או שכל הביקורת המצויה בהם אינה אלא ביקורת מדומה, אשליה שנועדה לכסות על אישרור האוקימתא כמתודה פרשנית? יתר על כן, כפי שראינו, בסוגיות אלו שבים אל המשנה בתור מקור לאשרור התוקף של פירושי האוקימתא. שיבה זו מאשררת לבסוף את החירות הפרשנית המצויה בשיח התלמודי. היא מראה שיש בסיס בטקסט המתפרש לשימוש בפירושי אוקימתא, ובכך מציגה את האוקימתא כסוג ראוי של פירושים לטקסט. הצגת האוקימתא כדחוקה דווקא במקרים שבהם אפשר לשוב אל הטקסט התנאי המתפרש ולהצדיק אותה מתוכו – לכאורה מצביעה על כך שלפנינו ביקורת מדומה. כלומר, בסוגיות אלו לא מבקשים באמת לבחון את אפשרות הלגיטימציה ההרמנויטית של האוקימתא התלמודית אלא מציגים מצג-שוא של ביקורת.

השאלה האם לפנינו סוגיות המבקרות את פרושי האוקימתא, תלויה גם בשאלה באיזה אופן נגדיר את המונח 'ביקורת'. לפי אפשרות אחת, ב'ביקורת' הכוונה לבחינה בלתי-תלויה של כל הנחות היסוד של השיח הפרשני, בדיקה 'מבחוץ' של של הלגיטימיות ושל 'האמת' של צורת הפרשנות המקובלת בו (קרי: האוקימתא). אם זהו המובן של 'ביקורת' – הרי שסוגיות אלו בודאי אינן סוגיות ביקורתיות. הלגיטימיות של פירושי האוקימתא מונחת בהן מתחילתן, והביקורת המובעת ביחס לפירושים מסוג זה אכן נדחית מיד תוך שהדחיה מאשררת ביתר-תוקף את הלגיטימיות של האוקימתא כצורה פרשנית.

אבל קיימת גם אפשרות נוספת, לפיה המונח 'ביקורת' משמעו בדיקה של השיח תוך קבלה (חלקית, לפחות) של גבולותיו והנחותיו.⁴⁶² בדיונו אודות שאלות 'טובות' ושאלות 'לא טובות', קובע גדמר ששאלה 'טובה' חייבת להיות 'מונחת' על בסיס קדם-הנחות כלשהן שרק מתוכן היא יכולה לפתוח את האובייקט אודותיו שואלים. מי שמבקש לשאול על הכל, טוען גדמר, סוף דבר שאיננו שואל על מאומה.⁴⁶³ בדומה, ניתן להציע שביקורת טובה מטפלת במושא הביקורת תוך שהיא נשענת על הנחות מסויימות של השיח שעליהן אין היא מערערת. הביקורת במקרה כזה באה לבדוק מאפיינים מסויימים של מושא הביקורת, לבחון את גבולות האופק שלו, וכדומה. במקרה שלפנינו, הביקורת מקבלת ומניחה את הלגיטימיות של פירושי האוקימתא, על מכלול ההיבטים ההרמנויטיים הנוספים שהנחה זו גוררת עימה. מתוך קבלה של תשתית זו (דהיינו: לגיטימיות בסיסית של פירושי אוקימתא) מבקרים את גבולות השימוש בפירושים הנגזרים ממנה. במובן זה של 'ביקורת' אני משתמש כאשר אני טוען שבסוגיות הללו מבקרים את הלגיטימיות של האוקימתא. אין בוחנים את הלגיטימיות עצמה, שהרי המהלך כולו בנוי כאשרור שלה, כפי שראינו. אולם ישנו מימד ביקורתי בסוגיות אלו, והוא העירעור על האפשרות לפרש בלי כל ביסוס בטקסט המתפרש. על ידי הצבעה על הבעייתיות של האוקימתא (בשאלה 'מאי דוחקיה?'), ועל ידי מציאת סימוכין במשנה (בתשובה 'מתניתין קשיתה?'), מצביעים על כך שהאוקימתא כפרשנות חייבת להימצא בדיאלוג עם הטקסט המתפרש, חייבת להיות כפופה ללשונו, ורק אז היא לגיטימית.

ניתן היה לחשוב שהביקורת מחלישה את הלגיטימיות של השימוש בפירושי אוקימתא, אך כפי שראינו הסוגיות דווקא מאשררות את השימוש בהם ואף משתמשות בפירושי אוקימתא נוספים במהלך התשובות של רבא. מכאן שהמהלך הביקורתי לא ערער על הלגיטימיות של פירושי האוקימתא; אדרבה, מהלך זה הצביע על התחום והצורה שבהם השיח הפרשני מאפשר את הצורה הפרשנית הזו, ובכך מיקם אותה באופן יציב יותר

⁴⁶² השוו להבחנותיו של וולצר (1987) בין ביקורת פנימית וביקורת חיצונית.

⁴⁶³ ראו: גדמר 2004, עמ' 369-368.

במסגרת השיח. בשורה התחתונה, אשרור האוקימתא על-ידי חזרה ללשון המשנה, מתלכד עם הביקורת של האוקימתא בסוגיה, המשיבה גם היא את האוקימתא אל לשון המשנה. כתוצאה משילוב זה, הלגיטימיות של האוקימתא כמהלך פרשני מחוזקת יותר מחד אך מדויקת יותר מאידך.

פרק תשיעי: ביטויי זילזול, לעג והגחכה ביחס לפירושים בתלמוד הבבלי

מבוא

במספר מקומות בתלמוד הבבלי אנו מוצאים ביטויי גיחוך, לעג וזלזול ביחס לפירושים. במקומות הללו (שיפורטו להלן) אחד החכמים, או 'יושבי בית המדרש', מתייחס לפירוש (לרוב: פירוש אוקימתא) באופן מזלזל. ניתן היה להציע את ההשערה, לפיה ביטויי הזלזול וההגחכה מקורם בחוסר קבלה (כלומר העדר לגיטימציה) של הצורה הפרשנית. אלא שעיון מפורט בהיגדים אלו הוביל למסקנה שהדברים יותר מורכבים. פתחנו שער זה של העבודה בהבחנה בין 'דחיות תוכניות' לבין 'דחיות הרמנויטיות'. אמרנו שהדחיות ההרמנויטיות הן שמעניינות אותנו כאן, בעוד שדחיות תוכניות יכולות ללמד אותנו מעט על המאפיינים ההרמנויטיים של הפרשנות התלמודית. זאת משום שהדחיות התוכניות שוללות את הפירוש לא בשל ביקורת על המאפיינים הפרשניים אלא בשל התנגדות לתכנים הנורמטיביים, האידאולוגיים וכו' המובעים בו. והנה, בכל המקומות בהם מצאתי הבעת יחס של זלזול וגיחוך לפירוש (וכאמור, כמעט תמיד מדובר באוקימתא) – מגובה יחס זה בנימוק תוכני, המבקר את תכניה הנורמטיביים, האידאולוגיים וכו'.

לכאורה ניתן להסיק מכאן שביטויי הלעג וההגחכה הללו מתייחסים לתכנים המובעים בפירוש ולא להיבטים ההרמנויטיים שלו, ולפטור את כל המקרים הללו כלא רלוונטיים לענייננו. אלא שאם לפנינו דחיות תוכניות 'רגילות' – עולות מספר שאלות: מהו עניינם ותפקידם של ביטויי לעג וזלזול אלו? האם הם חלק מהמארג ה'רגיל' של הסוגיה או שיש בהם עודפות (redundancy) שצריך להסבירה? מה הם מוסיפים לדחיה התוכנית עצמה? האם אלמנטים נוספים אלו יכולים להיות קשורים להיבטים ההרמנויטיים של הפירוש?

א. 'אחיכו עלה': סוגית לעג וגיחוך לדוגמא

אדגים את דברי בקצרה ביחס לסוגיה אחת. משנה במסכת גיטין מונה מספר עדויות שמסר רבי יוחנן בן גודגודה, וביניהן עדות "על החטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח".⁴⁶⁴ בתלמוד הבבלי נחלקו האמוראים רב יהודה ועולא בפרושה של משנה זו:

⁴⁶⁴ משנה, גיטין, ה, ה, נוסח כ"י קופמן.

אמ' עולא: דבר תורה ב'י נודעה בין לא נודעה אינה מכפרת. מאי טעמא, יאוש כדי לא קני. ומה טעם אמרו לא נודעה מכפרת? שלא יהו כהנים עציבים... ורב יהודה אמר: בין נודעה בין לא נודעה מכפרת. ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת, כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות...⁴⁶⁵

השאלה המשפטית העומדת ביסוד מחלוקת האמוראים (בין אם הם עצמם נימקו את מחלוקתם בכך ובין אם מנמקים מאוחרים נימקו את דיעותיהם כך) היא האם יאוש כדי (=לבדו) קני או לא, כלומר האם "יאוש לבדו, בלא שינוי רשות אחר היאוש, לא קני לענין הקרבה ואפי' שמעינן שנתייאשו הבעלים לא קרינן ביה קרבנו",⁴⁶⁶ או שלהפך, היאוש לבדו מספיק השביל להקנות את הבהמה למי שהיא בידיו כך שיוכל להקריבה. כהמשך למחלוקת מתפתח דיון תלמודי שגרתו של קושיות ממקורות תנאיים ותירוצים, ובין השאר בא שם הקטע הבא:

מתיב רבא: גנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר, משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה.⁴⁶⁷ ותני עלה, בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת, ואי אמרת ייאוש כדי לא קני כרת מאי עיבדתיה.
אמ' רב שיזבי: כרת דדבריהם.
אחיכו עלה: כרת דדיבריהם מי איכא.
אמ' להו רבא: גברא רבה אמ' מילתא לא תחייכו עלה, כרת בדבריהם באתה לו, אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דליחייב עלה.

מהמשנה במסכת בבא קמא ומה'תני עלה', משמע ש'יאוש כדי קני', מפני שבשביל להתחייב בכרת הבהמה צריכה להיות ברשות המקריב בחוץ. בכדי להשיב על קושיה זו אליבא דעולא מעמיד רב שיזבי את דין כרת זה ב'כרת דדיבריהם', כרת מדרבנן. בקריאה ראשונה משמע שאותו גזלן נענש עונש 'כרת מדרבנן', השונה מסתם כרת (מדאורייתא), כאשר עונש זה יכול לחול על הגזלן אף אם הבהמה אינה ברשותו. כאן המקום לציין שהקטגוריה 'כרת מדבריהם' או 'כרת מדרבנן' אינה קיימת במקור תלמודי נוסף, היא חידוש מקומי מוחלט של רב שיזבי. ואכן, בתגובה לתשובתו באה מיד תגובה ממזלזלת ומגחכת: "אחיכו עלה כרת דדבריהם מי איכא" – צחקו על כך ועליו, שהרי אין דבר כזה 'כרת דדיבריהם'. לא נאמר מי הם אותם מגחכים, אולם משמע ממבנה הדיון שמדובר בנוכחים בבית המדרש, ככל הנראה התלמידים ששמעו את הדיון שבין רבא ורב שיזבי. רבא משיב לדברי הלעג של

⁴⁶⁵ בבלי גיטין, נה ע"א-ע"ב, נוסח כ"י ותיקן 130 (בחירת המילון ההיסטורי), וכן כל הציטוטים מסוגיה זו להלן.

⁴⁶⁶ רש"י כאן.

⁴⁶⁷ משנה בבא קמא, ז ד.

התלמידים. הוא פותח בהצהרה סמכותנית המגדירה את רב שיזבי כ'גברא רבה', וממשיך בהסבר מתוחכם לכוונת רב שיזבי: אותו הגזלן נענש כרת כתוצאה ממעשיהם של החכמים אשר העמידו את הגזלה ברשותו (שהרי דיני ממונות נתונים בידם) בשביל שיתחייב עליה עונש כרת 'רגיל' מן התורה.

הדחיה של התלמידים את רב שיזבי אינה נובעת מכך שהמתודה הפרשנית בה השתמש היא נלעגת, שהרי הם מנמקים מדוע דבריו אינם נראים בעיניהם: רב שיזבי ממציא קטגוריה חדשה, 'כרת דדבריהם'. לא זו בלבד שקטגוריה זו המצאה היא, אלא שהיא מנוגדת עמוקות לאופן שבו מקובל לתפוס את עונש ה'כרת': זהו עונש בידי שמים שגם אם מובנו אינו ברור לגמרי, היות ומדובר בענישה אלוהית כלשהי, באופן אינטואיטיבי היא קשורה לחטאים כלפי הצו האלוהי – 'דאורייתא' ולא 'דרבנן'.

המילים 'אחיכו עליה' מתארות את האופן שבו נאמרות המילים 'כרת דדבריהם מי איכא', זוהי 'הצורה' שקיבל 'גוף-טקסט' זה. מצד אחד, המילים 'אחיכו עליה' אינן עוסקות בתוכן הדחיה אלא בצורת אמירת התוכן, במשמעותו הבינאישית, בתפקוד התקשורתי שלו; אבל מצד שני, מסיבה זו בדיוק המילים 'אחיכו עליה' קשורות באופן עמוק לתוכן שאת צורתו הטקסטואלית הן מעצבות, מאפיינות ומתארות. הפירוש 'כרת דדבריהם' מגוחך בעיני באי בית המדרש משום שזו קטגוריה בלתי-אפשרית. אין כאן סתם פרשנות קשה, אלא פרשנות שאין לתוכן שהיא מביעה מקום בשיח הנורמטיבי-ההגיוני של בית המדרש, ולכן הוא מעורר גיחוך. מנקודת מבט זו ההיבט ההרמנויטי בדחיה אינו משמעותי, זוהי 'דחיה תכנית' ולא 'דחיה הרמנויטית'. אכן, מתוך ההבחנה בין 'דחיות תוכן' ל'דחיות הרמנויטיות' אין חשיבות מיוחדת לסוגיות אלו.

אלא שכאן עלינו לשאול מה מוסיפים ביטויי הזלזול והלעג בשיח. ניתן לסמן ביטויים אלו כעודפות ברורה בטקסט, שהרי המהלך כולו יכול היה להתקיים בלעדיו: תוכן הדחיה של באי בית-המדרש את דברי רב שיזבי, ותוכן התשובה של רבא, אינם תלויים בביטויי ההגחכה. מבחינה פורמלית ונורמטיבית תכני הדיון אינם תלויים כלל בצחוק של התלמידים מרב שיזבי ומדבריו.

במונחיו של סטנלי פיש,⁴⁶⁸ ביטויי הלעג מצביעים על כך שמבחינת הקהילה הפרשנית שאל תוכה נהגה הפירוש – פירוש זה חרג מתחומי הפרשנות ההגיונית-הראויה-הקבילה. מבחינה ספרותית, ציונם בטקסט מבטאים 'התפרצות ספונטנית' של חוסר התאמה בין תפיסות בסיסיות של הקהילה הפרשנית לבין התפיסות המובעות בפירוש. במקרה זה, כאמור, ניתן לקשור את חוסר-ההתאמה להבנה אינטואיטיבית-תשתיתית של המושג

⁴⁶⁸ פיש 1989, עמ' 141.

'כרת' כמשויך לשדה המושגי של עבירות כלפי שמים, לציווי המוחלט האלוהי המפורש שרק הוא מסוגל (ובמקרים מיוחדים בלבד) להיות מגובה בעונש 'כרת'. לכן, מבחינת באי בית-המדרש, הקהילה הפרשנית של רב שיזבי, הביטוי 'כרת דדבריהם' הינו אוקסימורון, וככזה הוא מסומן כחסר משמעות.

התיעוד בסוגיה של הלעג הספונטני של התלמידים, עובדת שרידתו במסירה התלמודית עד לשיבוצו בטקסט הסופי של הסוגיה, משמעה מתן מקום ללעג מסוג זה. זאת, גם אם הלעג נדחה מיד על ידי רבא, ואפילו אם המטרה הראשית של מתן המקום ללעג הינה דווקא דחיית הלעג ו'העמדה במקום' של התלמידים על ידי רבא (וכל זאת כאקט סמכותני). נראה לומר שהופעת הצחוק בסוגיה מסמנת אפשרות של ביקורת עמוקה יותר מאשר ביקורת נקודתית על תוכן דברי רב שיזבי בלבד. תיאור של לעג ספונטני לפירוש מסמן אפשרות של ביקורת ממקום תשתיתי יותר, דחיה המתוארת כ'עממית', ככזו ש'צומחת מהשטח', שלא מתוך הדו-שיח המקובל בין 'ראשי הדוברים', החברים ה'רשמיים' של הקהילה הפרשנית, האמוראים, אלא מקרב כלל באי בית המדרש. יש לביקורת זו כפל תפקידים: מחד היא מופיעה בטקסט כקול העמוק והתשתיתי ביותר של הקהילה הפרשנית ובכך מבטאת דחייה טוטלית של הפירוש; מאידך, מיד לאחר הדחיה יבוא אמורא חשוב (רבא) ויסמן את הבעיות שבדחיה ה'עממית' הזו, את היותה לא מספיק עמוקה ומורכבת: רבא למעשה אומר למגחכים שהם לא הבינו לעומק את כוונת דברי רב שיזבי.⁴⁶⁹

אשוב ואדגיש את מה שפתחתי בו: בכל הסוגיות בהן מצאתי שצוחקים, לועגים ומזלזלים לפירוש או לפרשן, הלעג והצחוק נשענים על התוכן ולא על הצורה הפרשנית. לכן במידה מסויימת סוגיות אלו החורגות מענייננו כאן, ולא נעסוק בכל אחת מהן במפורט. מאידך, כפי שאמרנו השימוש בלעג ובצחוק כשלעצמו איננו דחיה תוכנית, הוא מבטא דחיה תשתיתית הרבה יותר של הפרשנות. לכן נסקור בקצרה להלן צורות שונות של לעג וכו', וננסה ללמוד מהן על היבטים הרמנויטיים שונים הקשורים לאופי הפרשנות הנדחית.

ב. ביטויים של צחוק, לעג וזלזול בפירושים בתלמוד הבבלי

ביטויי לעג, צחוק וזלזול שונים אליהם נתייחס כאן הינם: 'אחיכו עלה', 'מחכו עלה במערבא', 'בדותא/ברותא היא', 'כי ניים רב ושכיב', 'דמעילין פילא בקופא דמחטא'.

1. אחיכו עלה:

⁴⁶⁹ עם זאת חשוב לציין שבחלק מהמקומות בהם מופיעים ביטויי לעג, אין מכחישים אותם והם נותרים האפיון הדומיננטי או אף היחיד של הפירוש הדחוי.

בעמודים הקודמים נדונה סוגיית 'אחיכו עליה' אחת. לבד ממנה, מופיע ביטוי זה בעוד ארבע סוגיות, אם כי לא בכולן הוא בא כתגובה לאוקימתא.⁴⁷⁰ בסוגיה בברכות יט ע"ב, רב שבא מפרש שהמימרא "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" עוסק ב"לאו דלא תסור", וזוכה לצחוקם של באי בית המדרש: "אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא היא". רב כהנא משיב להם ומבאר את דברי רב שבא. במנחות עד ע"א, דנים רבי חייה בר אבא ורבי אבא במחלוקת בין ר' שמעון בר יחאי ור' אלעזר בנו אודות שיירי מנחת חוטא של כהנים. ר' אבא מעמיד את דברי ר' אלעזר לפיהם "השירים מתפזרין על בית הדשן", ב"לאיבוד", ובתגובה צוחקים עליו: "אחיכו עליה, וכי יש לך דבר שקרב לאיבוד?". על תגובה זו אין משיבים כלל והיא דוחה את האוקימתא של ר' אבא. בשני המקרים הללו הצחוק מגובה בנימוק תוכני. הוא מבטא דחיה חריפה של פירוש-אוקימתא משום שהוא נוגד עקרונות בסיסיים ומשמעותיים בשיח הנורמטיבי החז"לי.

2. מחכו עליה במערבא:

מונח זה מופיע בכמה סוגיות, ומובע בו הצחוק שצחקו בני ארץ-ישראל מבני בבל.⁴⁷¹ צחוק זה מביע כמעט תמיד לעג של חכמי ארץ-ישראל ביחס לחוסר הבקיאיות של חכמי בבל בהלכות שונות. במרבית המקרים הלעג איננו מתייחס לפרשנות, אולם בכמה מקומות כן מלגלים בני ארץ-ישראל לפירושים של בני בבל, ובעיקר לפירושי אוקימתא שונים. כך הם הדברים בסוגיות הבאות: יבמות פח ע"א; בבא קמא קב ע"ב; סנהדרין יז ע"ב; זבחים טו ע"א. עם זאת חשוב לציין שגם בסוגיות אלו הצחוק הלעגני מגובה בנימוק תוכני, שעניינו בכך שהפירוש מעיד על כך שבני בבל אינם בקיאים בנורמות הלכתיות מסויימות.

נראה שכל זה הינו עוד ביטוי של המתח בין המרכז הבבלי והמרכז הארץ-ישראלי. אין כאן ויכוח על אופי ההלכה, על תכניה, על אופני הפרשנות, על אופי ניתוח המקורות, על תיאולוגיה וכד'. יש כאן מאבק על העליונות, כאשר בני ארץ-ישראל מזלזלים וצוחקים מבני בבל על מיעוט ידיעותיהם ומציבים את עצמם כעליונים.⁴⁷² מכל מקום, מדובר בדחיות תוכן המאופיינות בגיחוך.

⁴⁷⁰ הוא אינו תגובה לאוקימתא בסוגיות בביצה לח ע"ב, נידה נ ע"ב.

⁴⁷¹ לבד מהסוגיות שיפורטו מיד, הוא מופיע בסוגיות הבאות: ביצה דף יד ע"א; נזיר דף מב ע"א; סנהדרין דף קט ע"א; שבועות דף לד ע"ב; שבועות דף כו ע"א. בסוגיה במסכת זבחים דף סב ע"א, המונח 'מחכו עליה' מופיע כצחוק על רב יוסף, ולא 'במערבא'. בכל המקומות הללו הביטוי אינו בא כדחיה של פירוש, בניגוד לסוגיות אחרות שיפורטו מיד.

⁴⁷² אגב אורחא נעיר כי מעניין שוב לראות כיצד מתעד הטקסט הבבלי את הלעג הארץ-ישראלי כלפיו, כלומר ישנה כאן הבעה בבליית של עליונות ארץ-ישראלית מהבבלים, על ידי ציטוט הטקסטים הללו. מי מרוויח מכך ומה הם רווחיו, במישור התרבותי, הפוליטי, האידיאולוגי והתאולוגי – שאלות אלו חורגות מענייננו.

3. בדותא/ברותא היא:

המונח מופיע בכתבי היד השונים לעיתים כ'בודתא', מלשון בדיה, לעתים ב'ברותא' דהיינו "במקום שטעו חכמים ולא דיברו כהלכה לא רצו לגנותם ולומר טעו אלא אמרו ברותה כלומר דעת חיצונית היא".⁴⁷³ הביטוי מופיע תמיד בתוך ההיגד 'הא דרב פלוני בדותא/ברותא היא'. ניתן לפרש שהגדרת דברי חכם כבדיה מהווה ביטוי של לעג ביחס לדבריו, אם כי ייתכן והכוונה היא שהדברים כה תמוהים עד שחובה לומר שאינם אמת אלא בדיה. אשר ל'ברותא', הוצאת דברי חכם כלשהו מחוץ לתחום השיח הלגיטימי הינה נסיון לעקוף את הצורך לגנות דברים שאינם מקובלים כלל, וממילא אין כאן לעג של ממש. בחלק מהמקומות שוללים בעזת מונח זה מימרות ולא פירושים.⁴⁷⁴ גם במקומות הספורים בהם שוללים פירושים (מסוגים שונים) – השלילה מלווה בנימוק תוכני מובהק.⁴⁷⁵

4. כי ניים רב ושכיב אמר להא שמעתתא:

תרגום המילים: 'כאשר ישן רב ושכב אמר את השמועה הזו'. במונח זה משתמש רב ששת על-מנת לדחות פירושים ומימרות של רב, הנראים חסרי-שחר בעיניו.⁴⁷⁶ כמעט בכל המקרים מראה רב ששת שדברי רב אינם עולים בקנה אחד עם ברייתא. חריגות מכך הן הסוגיות ביבמות צא ע"א, שם אין כל פירוש ובנוסף הדחייה מברייתא באה מיד לאחר דחיה ראשונה מסברה; וכן בבכורות כג ע"ב, שם הדחייה היא מתוך רצף המשניות שבפרק. ומכל מקום, הדחיות האלו כולן מתאימות מאד לרב ששת, שידוע כי'מומחה' לברייתות.⁴⁷⁷

בדחיות אלו רב ששת מתייחס לפרשנות ככזו שצריכה להתאים למכלול המסורת, ולכן הוא מקשה עליה ממסורות ומקורות שונים – במקרה זה, מברייתות. כאלו הן, כפי שכבר נאמר פעמים רבות בעבודה זו, רוב רובן של הקושיות כנגד פירושים בתלמוד הבבלי. מה שנוסף כאן הוא ההתייחסות הפרסונלית לרב, שאפשר להבינה בשני אופנים: 1. רב ששת מזלזל ברב ויש כאן סוג של לעג כלפיו וכלפי דבריו. 2. רב ששת כה מעריך את רב שאינו מוכן ומסוגל לקבל שרב יאמר דבר כה בלתי סביר (לטעמו), שהרי דבריו סותרים ברייתא. לכן

⁴⁷³ קהוט, ערוך השלם (תשט"ו), ערך 'ברותא', עמ' 166. מחמת רובי החילופים בין 'ברותא' ו'בודתא' לא נפנה לכל כתבי היד.

⁴⁷⁴ ראו: שבת כז ע"א; בבא בתרא קמה ע"א.

⁴⁷⁵ ראו: פסחים יא ע"א; יבמות כא ע"א; יבמות פב ע"א; גיטין פח ע"ב; זבחים ק ע"ב. עוד נעיר שבמרבית המקומות (חמישה מתוך שבעה) מתייחסים למימרא או לפירוש של רב אשי.

⁴⁷⁶ ראו: יבמות דף כד ע"ב; יבמות דף צא ע"א; יבמות דף קט ע"ב; בבא קמא דף מז ע"ב; בבא קמא דף סה ע"א; בבא קמא דף סז ע"ב; בכורות דף כג ע"ב; נדה דף ס ע"א.

⁴⁷⁷ ראו: אפשטיין תש"ס, עמ' 360; אלבק תשכ"ט, בערכו של רב ששת, עמ' 312-314.

הוא אומר שאין להבין את רב אלא אם נאמר שרב התנמנם. ניתן לומר שיש כאן קצת מזה וקצת מזה: לא ממש זלזול, לא סתם הערצה עיוורת. זוהי דרך לומר שהדברים תמוהים מאד ואינם מקובלים, תוך שאתה דוחה אותם מכל וכל, אינך נותן להם לראות אור, משכיב אותם לישון, מרחיק אותם מתחום האמירות ה'הגיוניות', הקבילות, הלגיטימיות; ומצד שני, דחיה זו נעשית בלי לערער על הלגיטימיות של הפרשן עצמו, אין מזלזלים ברב אלא לא מקבלים את דבריו. בנוסף, אין להתעלם מהמימד הקומי שבאמירות האלה: רב ששת מרשה לעצמו לדחות את רב בקלות רבה כל-כך גם בגלל שהוא מכניס את לכל הסיטואציה מימד קומי.

ואולי יש כאן 'דו-שיח של חרשים'. ייתכן שרב בכלל לא הכיר את הברייתות; או שהכירן ולא ראה עצמו מחוייב להן באותה מידה שהוא מחוייב למשנה; או שהכירן וראה בהן סוג של פרשנות למשנה – פרשנות שהוא רשאי לחלוק עליה שהרי "רב תנא הוא ופליג"⁴⁷⁸. לעומת זאת רב ששת, שחבב ברייתות מאד כאמור, לא יכול היה להבין ולקבל זאת, והדרך היחידה בה יכול היה לקבל פירושים של חכם חשוב כרב, אשר מתעלמים מברייתות – היה על ידי הקביעה שהדברים נאמרו בשינה.

ניתן לומר שמקרה זה עומד על הגבול שבין דחיות הרמנויטיות לבין דחיות 'תוכניות'. מחד, הדחייה היא לאור הסתירה לברייתא, דחיה 'רגילה' המניחה צורך להסתדר עם המסורת התנאית. מאידך, את הדחייה הזו מקדימים דברי ביקורת המערערים על הלגיטימציה של רב, מוציאים את דבריו אל מחוץ לשיח הפרשני ההגיוני, השפוי, וממילא הלגיטימי, ומעבירים אותם אל תחומי השינה, שהיא חסרת דעת.

5. דמעילין פילא בקופא דמחטא:

בסוף סקירה זו נתייחס לסוגיה אחת נוספת, בה מזלזל ולועג רב ששת לאוקימתא של רב עמרם:

איתמר, שבוי שנשבה. רב אמ', אין מורידין קרוב לנכסיו. ושמואל אמ', מורידין קרוב לנכסיו.

בששמעו בו שמת כולי עלמא לא פליגי דמורידין. כי פליגי שלא שמעו בו שמת, רב אמ' אין מורידין, דילמא מפסיד להו. ושמואל אמ' מורידין, כיון דאמ' מר שימינן ליה כאריס לא מפסיד להו.

מיתבי, ר' אלעזר או' ממשמע שנאמר, וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב, איני יודע שנשיהם אלמנות ובניהם יתומים, אלא מלמד שנשותיהן מבקשות

⁴⁷⁸ ראו: עירובין נ"ב; כתובות ח ע"א; גיטין לח ע"ב; בבא בתרא מב ע"א; סנהדרין פג ע"ב.

לינשא ואין מניחין אותן, ובניהן מבקשין לירד לנכסי אביהן ואין מניחין אותן.

אמ' רבא, לירד ולמכור תנן.

הוה עובדא בנהרדעא ופשטה רב ששת מהא מתניתא, ואמ' ליה רב עמרם, לירד ולמכור. אמ' ליה דילמא מפום-בדיתא⁴⁷⁹ את, דמעילין פילא בקופא דמחטא, והא דומיא דנשיהם קתני, מה התם כלל לא, הכא נמי כלל לא.⁴⁸⁰

רב עמרם כאן הוא בודאי רב עמרם השני, בן הדור הרביעי, ולכן יכול היה להתעמת עם רב ששת, בן הדור השלישי. ואם כן הסדר הכרונולוגי של הסוגיה הפוך מהסדר בו היא כתובה: רב עמרם ורב ששת (שמצויים בסיפא של הסוגיה) התווכחו ביניהם קודם לדברים של רבא, שמופיע כמתרץ את הקושיה באמצע הסוגיה. ההסבר של רבא לברייתא חוזר על זה של רב עמרם, ולא להפך. אולם סדר הדברים בסוגיה כך הוא: תחילה מובאת מחלוקת של רב ושמואל על הטיפול בנכסי שבו. על כך מובא הסבר אנונימי לתחומה של המחלוקת, ומיד מביאים קושיה מברייתא על שמואל ואת התירוץ שתרץ רבא. אחר-כך מובא אגב התירוץ ויכוח שהתקיים בין רב עמרם ורב ששת בגין 'עובדא' מעשית באותו הדין – בעוד שכנראה 'עובדא' זו קדמה לרבא. בתוך הויכוח מספרים על הקושיה של רב עמרם (ה'חוזרת' על דברי רבא), ואת הדחיה שדחה רב ששת את דברי רב עמרם באמרו שהוא מכניס פיל בחור המחט.⁴⁸¹

לענייננו חשוב ביטוי אחרון זה. הלבני פרש שזהו משל לכך שרב עמרם מכניס בתוך הטקסט מילה במקום שלא ניתן לשים אותה,⁴⁸² כלומר לפי הלבני מתייחסים כאן ישירות לאוקימתא: רב ששת לועג לרב עמרם שהוא מוסיף לפשוטה של הברייתא מילים, על ידי פירוש האוקימתא שלו. אף שיש מן האמת בדברים, נראה שהדגשים שבדברי הלבני מושפעים מעולמו כחוקר תלמוד מודרני, ולא נותנים מספיק מקום לפן ההומוריסטי-סרקסטי שבדברי רב ששת.

על אף הפיתוי שבדבר, אינני משוכנע שהדגש צריך להיות על עצם הוספת המילים בטקסט, שהרי טכניקה פרשנית שכזו נפוצה מאד בתלמוד, וגם רב ששת עצמו משתמש בה. זאת

⁴⁷⁹ כך במקור בכתב היד.

⁴⁸⁰ בבלי בבא מציעא לח ע"ב, נוסח כ"י המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי).

⁴⁸¹ כחלק מלעגו, מזכיר רב ששת את פומבדיתא, ומאפיין את פרשני פומבדיתא כמי שמכניסים פיל לחור של מחט. לא מצאתי התייחסות נוספת לאנשי פומבדיתא כמי שנחשבים לבעלי פרשנות דחוקה במיוחד. מכל מקום, במצב העכשווי של חקר ההרמנויטיקה התלמודית, קביעות מסוג זה אודות ההרמנויטיקה של אסכולות מתוך השיח התלמודי – הינן קביעות בעייתיות עד בלתי-אפשריות.

⁴⁸² הלבני תשס"ג, בפירושו לסוגיה זו.

ועוד, המילה האחת שנוספה כאן אינה 'פיל בחור מחט', ובמקומות רבים 'מוסיפים' מילים רבות בתוך טקסט תנאי והדבר מתקבל בשתיקה. חשוב להדגיש את תפקיד הזלזול והסרקזם שבדברי רב ששת, לו יש תפקיד חשוב בהדרת הפירוש של רב עמרם. על כל פנים, לבסוף מסביר רב ששת בעזרת הסבר 'תוכני' את הסיבה לדחיה: "והא דומיא דנשיהם קתני, מה התם כלל לא, הכא נמי כלל לא".

שער שלישי – סיכום

שער זה נפתח בהבחנה בין 'דחיות תוכניות', כלומר דחיות של פירושים הנשענות על בעיות בתוכן הפרוש; לבין 'דחיות הרמנויטיות', כלומר דחיות הנשענות על בעיות בהיבטים ההרמנויטיים של הפירוש.

הפרק השישי הוקדש לדחיות התוכניות, ובו עמדנו על שני סוגים של דחיות תוכניות: דחיה של פירוש בשל חוסר התאמה שלו לחומרי המסורת, ודחיה של פירוש בשל סתירה בינו לבין תוכן הטקסט המתפרש כשלעצמו. טענתי היתה שדחיות משני הסוגים הללו מהוות את רוב-רובן של הדחיות לפירושים בכלל ולפירושי אוקימתא בפרט, בתלמוד הבבלי. דחיות מסוג זה דוחות את הפרשנות תוך שאין משתמשים במערכת חשיבה הרמנויטית ואין שואלים על הצורה הפרשנית המתקיימת בה. למעשה, טענתי, בכך שהן מתייחסות למאפיינים התוכניים ומתעלמות מאופיה הפרשני, דחיות מסוג זה מאשררות את האופי הפרשני הפתוח, המגוון וה'פרוע' של הבבלי.

הפרק השביעי הוא הראשון העוסק ב'דחיות הרמנויטיות'. מטופלות בו דחיות בהן נעשה שימוש במונח 'אכפל תנא לאשמעינן כולי האי', על מנת לדחות אוקימתות. הצעתי שלוש דרכים (או נקודות מבט) לניתוח הדחיות הללו. נקודת המבט הראשונה התמקדה בפירוש, וכאן הצעתי את 'מודל החבל הנקרע' על מנת לבאר את הדחיות. טענתי שבמקרים מסויימים ניתן להציע שהפירוש נתפס ככזה ש'הלך רחוק מדי', יוצר פער גדול מדי בין העולם של הטקסט המתפרש ולשונו לבין הפרשן שהפירוש מבקש להעניק לטקסט. נקודת המבט השנייה התמקדה בטקסט שהתפרש על ידי האוקימתא. לפחות לגבי חלק מהסוגיות בהן דחו אוקימתא בטענת 'אכפל תנא...', ניתן לטעון שהאוקימתא באה לצמצם משנה גדולה ועקרונית אל מקרה מצומצם ביותר. פער זה בין רוחבו של הטקסט המתפרש לבין קוטנה של הפרשנות הוא שגרר תגובה עקרונית שדחתה את האוקימתא כבעייתית מבחינה פרשנית. נקודת המבט השלישית מטפלת ב'אכפל תנא' תוך התייחסות להקשר הסוגייתי בתוכו משתמשים בהיגד זה. כאן הטענה היתה שמשום שמדובר בשימוש חריג בטיעון 'הרמנויטי', השימוש בו משמעו הפעלה של משמעותית של כוח כנגד הפרשנות המוצעת. הפעלת כוח זו נועדה לשרת את המטרות האידאולוגיות וההרמנויטיות של השיח הפרשני הנוכח בסוגיה.

אף אחת משלוש נקודות המבט אינה נקיה מקשיים ואף אחת מהן אינה יכולה לבאר לבדה את השימוש במונח הדחיה 'אכפל תנא', בכל הסוגיות. טענתי היתה ש'אכפל תנא' מסמן מקרים של חריגה מהאוקימתא ה'נורמטיבית' ביחס לאחד מה'שותפים' הסדירים בתהליך

הפרשני. חריגה שכזו גוררת – לא בהכרח אלא לעיתים – גם תגובה לא שגרתית שבה נדחה הפירוש ומוצג שלא-לגיטימי מבחינה הרמנויטית.

בפרק השמיני עסקנו בכמה קבוצות של סוגיות, בהן נדחה פירוש בעזרת מונח שבו מצוי השורש ד.ח.ק. באופן כללי, ראינו שמונחים המשתמשים בשורש זה אינם באים לדחות את הפירוש אלא לדחוק אותו, כלומר הם מצביעים על פרשנויות שנתרו לגיטימיות אולם מוקמו בשולי הלגיטימיות הפרשנית. בכך, מונחים אלו מצביעים בסופו של חשבון על הפירושים כבעייתיים: במרבית הסוגיות שטופלו כאן מאשררים פירושי אוקימתא לבסוף, אולם כל זאת תוך הגדרתה כקשה וכדחוקה.

הפרק האחרון בשער זה, עסק בביטויים שונים של זלזול, לעג והגחכה המתייחסים לפירושים בתלמוד הבבלי. ראינו שבכל המקרים הללו הדחיה של הפירוש כשלעצמה נשענת על טיעון 'תוכני' ולכן לא מדובר בדחיות הרמנויטיות במובן הרגיל של המונח. מאידך, ניתן לראות בהפעלה של הגחכה וזלזול ביחס לפירוש עודפות ביחס למצבים רגילים של 'דחיות תוכניות', ולברר מה הסיבה לעודפות זו. אולם הדיון במקרים אלו לא הצליח להצביע על מכה משותפת משמעותי ביניהם, מעבר לעובדה שבכל המקרים מדובר בגיבוי לדחיה שהיא כשלעצמה 'תוכנית'.

מכלול המקרים שנידונו כאן, מצביע על כך שהדחיות ההרמנויטיות הינן נדירות למדי בשיח התלמודי, ושמוטב לבאר אותן במונחים של 'התפרצות' ולא במונחים של תהליכים ברורים ומוגדרים. בהקשרים טקסטואליים שונים, השיח והטקסט מאפשרים או יוצרים תגובה הרמנויטית לפירוש שעל פי רוב איש לא היה מערער על תקפותו ההרמנויטית. בחלק מהמקרים (וכך הם פני הדברים במיוחד בסוגיות 'אכפל תנא') כתוצאה מהתפרצות זו דוחים את הפירוש ומכריזים עליו כלא-לגיטימי. אבל במרבית המקרים אין מדובר בדחיה אלא בדחיקה, וממילא אין בסוגיות דחיה של הדרך הפרשנית כשלעצמה, אלא הצגת המגבלות שלה.

בסיכומו של דבר, עיון במכלול הסוגיות הללו מראה שמקרי הדחיה והדחיקה הללו מאשררים את הלגיטימיות של השיח הפרשני המגוון והפתוח המצוי בתלמוד הבבלי. ראשית, על ידי דחיה מוחלטת של הפרשנות ושליטה במקרים מסויימים, חריגים – מקרים אלו נתפסים בשיח התלמודי כ'אחרים', כזרים וכשונים מהמכלול. בכך שמייחדים מקום לפירושים לא-קבילים מאשררים את המגוון הפרשני כולו. שנית, ובאופן בולט יותר, באותם המקומות שבהם מציגים פרשנויות מסוגים שונים כדחוקות, ובכל זאת נותנים להן מקום בשולי השיח הפרשני, מצביעים על כך שהדרכים הפרשניות השונות הינן לגיטימיות, אף אם לעתים הן לגיטימיות-בקושי. במיוחד ניכר הדבר באותם המקומות שבהם מעדיפים שימוש בפרשנות 'דחוקה' על פני שימוש בדרך 'הגהתית' לשם פתרון בעיות טקסטואליות. במקרים אלו ניכר שישנה מודעות לחלופות השונות ולפער ההרמנויטי

התהומי ביניהן – ובחירה בפרשנות דווקא. בכך ישנו גם אישרור משמעותי ביותר של מגוון הכלים הפרשניים. ולבסוף, בחלק מהסוגיות הללו לצד, או אף במקום, פרשנות שנדחקה בטענה הרמנויטית, נעשה שימוש בפירושים הדומים מאד מבחינה הרמנויטית לפירוש שנדחה. מקרים אלו מצביעים על כך שגם בשעה שדוחים ודוחקים פירושים משיקולים הרמנויטיים הדחייה הזו אינה של מכלול המתודה אלא של מקרי-קצה ייחודיים.

סיכום ומסקנות

בפרק הסיכום הזה בכוונתי להציג ולהבהיר את עיקרי המסקנות והממצאים של העבודה. השאלה המרכזית בה עוסקת העבודה נוגעת למאפיינים ההרמנויטיים ולגבולות של השיח הפרשני המתועד בתלמוד הבבלי. החלקים השונים של העבודה ביקשו להתבונן על השיח הפרשני הזה משני צדדים: ראשית, מהכיוון ה'פוזיטיבי', דהיינו על ידי אפיון בכלים מתחום ההרמנויטיקה, חקר הספרות, הפילוסופיה של הלשון וחקר התרבות, את המאפיינים של השיח הפרשני הרווח בתלמוד הבבלי; ושנית, מהכיוון ה'נגטיבי', על ידי איסוף וניתוח של סוגיות בהן ניתן למצוא דחייה הרמנויטית של הצורה הפרשנית הרווחת הזו.

תחילה עלי להדגיש, שאינני מתיימר להציע כאן מסקנות חד-משמעיות התקפות לאורכו של כל התלמוד, ואף ספק בעיניי אם ניתן לספק מסקנות מסוג זה. התלמוד הבבלי הינו תוצר דיוניהם של חכמים רבים מאד שפער של דורות חוצץ ביניהם, בנוסף למרחקים גיאוגרפיים לא מבוטלים. אף ה'עריכה' הסופית של הטקסט התהוותה ככל הנראה לאורך שנים רבות מאד ובידי חכמים רבים. לכן, ברי לי שלשאלות שמציגה העבודה לא ניתן לתת תשובה אחת, ושהתשובות שניתנו בה אינן בבחינת 'סוף פסוק' אלא יותר בבחינת 'יריית פתיחה'.

הסוגיה כוללת שלושה שערים, כאשר במדיה רבה המסקנות והתוצרים של כל שער מהווים תשתית עבור השער הבא.

העדר רפלקסיה הרמנויטית והגיוון הפרשני

ההיבט החשוב ביותר של הפרשנות התלמודית העולה מן הדיון בשער הראשון של העבודה נוגע להיעדרה של רפלקסיה הרמנויטית בתלמוד הבבלי. ההבחנה המרכזית אותה ביססתי בו, הינה ההבחנה בין שיח פרשני לבין שיח הרמנויטי. כפי שביקשתי להראות, התלמוד הבבלי הינו אמנם חיבור פרשני לעילא ולעילא, פירושים רבים ומגוונים נוכחים בו על כל צעד ושעל, והמבנה של הסוגיה התלמודית הינו, במקרים רבים מאד, רצף של מהלכים פרשניים. אולם על אף הדומיננטיות של שיח פרשני בתלמוד הבבלי, אין בו כמעט שיח הרמנויטי: בין דיוניו המרובים אין בשום מקום דיון מפורט בדרכי הפרשנות הנהוגות בו, ויותר מזה, הדיונים הפרשניים המרובים שלו אינם משתמשים כמעט אף-פעם בהנמקה הרמנויטית על מנת להתנגד לפירושים או לדחותם, אלא בנימוקים תוכניים שונים.

בכדי להדגים טענה זו, אני מפרש בעבודה שורה של סוגיות 'במאי קמיפלגי'. סוגיות אלו עוסקות בשאלה מה ההבדל בין שתי דעות הנתונות במחלוקת, ובסעיף 1 של הפרק השני אני בוחן שורה של סוגיות בהן שאלה זו נשאלת ביחס למחלוקות פרשניות. בדיקה זו מעלה חד-משמעית שההבחנות בהם משתמשים כמעט לעולם אינן 'הרמנויטיות', אלא מכוונות לרובד התוכני של המחלוקת. זאת, אף כאשר השאלה מכוונת לברר את השורש היעמוק של המחלוקת.

הסיבה לכך, קשורה להעדר נרחב יותר של רפלקסיה מסדר שני בתלמוד הבבלי. בתלמוד הבבלי יש מעט מאד אמירות רפלקטיביות המתייחסות לפרקסיס ההלכתי המתרחש בו, על מרכיביו הפרשניים והאחרים. כפי שטענתי (בעקבות מספר חוקרי תרבות ואנתרופולוגים), הדבר איננו מפתיע אולי, שכן במרבית החברות פעילות תרבותית לרוב אינה מלווה בתודעה תמטית ואקספליציטית, התרבות מכוונת את עצמה בפרקטיקה ולא במבט ביקורתי על פרקטיקה זו.

אולם העדר זה של רפלקסיה הרמנויטית יכול ללמד אותנו על תכולת השיח התלמודי. השיח איננו כולל רפלקסיה על הפעילות הפרשנית המתרחשת בו ללא הרף, אבל כן כולל מגוון רחב מאד של פירושים מסוגים שונים, כולל מנעד רחב של צורות קריאה שספק אם חוקר מודרני כלל היה מכנה 'פרשנות'. יתר על כן: במידה רבה העדרה של רפלקסיה אשר בוחנת, מאפינת, מארגנת, מקטלגת, מבקרת, ושופת סוגים שונים של פירושים, היא אחד הגורמים המאפשרים את המגוון הפרשני. זאת משום שרפלקסיה, גם אם בתחילה נועדה אך לאפיין ולארגן את מושא עיונה – מאפשרת בקלות גלישה אל עבר ביקורת, שיפוט וכדומה, ומכאן קצרה הדרך לחסימתן של צורות פרשניות מסוימות. דווקא משום שהטקסט התלמודי איננו כולל כמעט רפלקסיה, יכול היה להיווצר שיח פרשני כה פתוח ומגוון.

להעדרה של קטגוריזציה הרמנויטית בתלמוד הבבלי, קשורות גם מסקנותיו של הפרק הראשון, בו הצבעתי על העדרו של הניגוד המודרני בין 'פירושים ליטראליים' לבין 'פירושים לא-ליטראליים' (או בשמו האחר: פירושי 'פשטי' ופירושים 'דרשניים') מהתלמוד הבבלי. העדרה של קטגוריזציה זו קשורה להעדר הכללי של רפלקסיה וקטגוריות הרמנויטיות בתלמוד, אותו תיארו לעיל. כתוצאה מהעדר זה מאפשר השיח התלמודי מגוון עשיר מאד של פירושים לא-ליטראליים, שמעמדם שווה לחלוטין לאלה הליטראליים (וזאת בשונה מהשיח הפרשני המודרני).

יישום, ייצור שפה וביקורת תרבות: מודלים הרמנויטיים לביאור השיח הפרשני

בהעדרה של רפלקסיה וקטגוריזציה הרמנויטיות, התעצב השיח הפרשני התלמודי כשיח מגוון ופתוח. בשער השני של העבודה ביקשתי לנתח בכלים פילוסופיים-הרמנויטיים

עכשוויים את התופעה הזו, כלומר לבאר איזו תיאוריה הרמנויטית יכולה לאפשר שיח פרשני כה פתוח ומגוון. במהלך שער זה הצעתי שלושה מודלים תיאורטיים לביאור התופעה, כאשר בשורה התחתונה ניתן להצביע על יתרונות וחסרונות של כל אחד מהמודלים הללו, על נקודות החוזק שבהן כל אחד מהם מבאר היבטים בשיח הפרשני התלמודי היטב, כמו גם היבטים אחרים בו שמקשים על קבלת המודל.

המודל הראשון נסמך בעיקר על מושג היישום בהרמנויטיקה של הנס גאורג גדמר. כאן אני נסמך על אותם צדדים בשיח התלמודי אשר בהם התוצר ההלכתי נושא ערך מרכזי. אני מצביע על האפשרות לקרוא את הפרשנות הלא-ליטראלית המגוונת, ובעיקר פירושי האוקימתא, כתוצרים של קריאה היוצרת מיזוג בין אופקי החומר המתפרש והפרשן מתוך ראיית התכלית היישומית של הפרשנות, הלכה-למעשה.

הקושי במודל הראשון נעוץ בכך שהוא מדגיש יתר על המידה את היישום המעשי של הפרשנות הלכה-למעשה, וזאת בשעה שהפרשנות התלמודית נושאת פעמים רבות אופי של שעשוע פחות מעשי-יישומי. במודל השני, בו אני צועד בעיקר בעקבות תפיסת ייצור השפה של ריצ'רד רורטי, אני מציע לראות בפרשנות התלמודית המגוונת פרי של משחק פרשני של ייצור שפה שתכליתו נתונה ומקופלת בו-בעצמו, משחק הנתפס בעצמו כפעילות בעלת ערך דתי.

אולם מודל זה איננו לוקח בחשבון את המרכזיות של ההלכה בשיח התלמודי – את העובדה שאבני הבניין של הדיון, החומרים עימם 'משחקים' הפרשנים התלמודיים, הינן חומרים הלכתיים. מודל זה איננו לוקח בחשבון גם את ההיבט הביקורתי המצוי בפרשנות התלמודית. לכן, במודל השלישי אני צועד בעיקר בעקבות רעיונות של מישל פוקו ושל מייקל וולצר בנוגע למושג הביקורת, ומציע לראות בפרשנות התלמודית מקבילה ל'ביקורת תרבות'. ביקורת, במובן בו וולצר ופוקו רואים אותה, נעשית על ידי סוכן תרבות מעורב המבקש לקרוא את התרבות מחדש ולהציע לה אופק ואמת טובים יותר. חכמי התלמוד, לפי קריאה זו, מפרשים בעיקר את הפרקטיקות של תרבותם, מתוך ניסיון להציע לפרקטיות אלו אופני מימוש אמיתיים וטובים יותר.

המסקנה הסופית של שער זה הינה שלאור העובדה שהתלמוד נוצא במסגרת זמן ומרחב כל כך רחבים, לא סביר להציע מודל אחד לביאור הגיוון הפרשני הרב המצוי בו. שמא מוטב להציב מספר מודלים באופן שווה-מעמד, להצביע על היתרונות והחסרונות של כל מודל, ולקוות שכולם יחד יאפשרו הבנה טובה יותר של אופיו של השיח הפרשני התלמודי.

גבולות השיח הפרשני שבתלמוד הבבלי: מונחי דחייה ודחיקה

השער השלישי של העבודה נועד להשלים את שני השערים הקודמים, תוך היפוך נקודת המבט: אם בשני הראשונים בחנו במבט פוזיטיבי את השיח הפרשני, בדקנו מהם סוגי הפירושים הלגיטימיים הנמצאים בו וביקשנו לבאר את הלגיטימציה הזו, כלומר להציע תיאוריה הרמנויטית להבהרתה; הרי שבשער השלישי אנו מתבוננים בפירושים שהלגיטימציה ההרמנויטית שלהם נשללת בתוך התלמוד הבבלי.

המסקנה הראשונה, אותה אני מניח בתחילת שער זה, הינה שמרבית הביקורות אודות פירושים בתלמוד הבבלי אינן באות מנקודת מבט הרמנויטית אלא דווקא תוך התייחסות לתוכן ההלכתי, האידיאולוגי-ערכי, הפוליטי וכדומה, של הפירוש. מסקנה זו מתלכדת יפה עם מסקנות השער הראשון, אודות העדר רפלקסיה הרמנויטית בבבלי: מכיוון שרפלקסיה הרמנויטית אין בו, לא ייפלא שגם ביקורת הרמנויטית איננה מרובה בו. עובדה זו מעידה בראש ובראשונה על פתיחותו ההרמנויטית של השיח הפרשני התלמודי – פתיחות בגינה מגוון של תצורות פרשניות הנשענות (במובלע) על מגוון הנחות הרמנויטיות, מתאפשרות בו בלא ביקורת ממשית.

ה'דחיות התוכניות' (להבדיל מ'דחיות הרמנויטיות', בהן ניגע מיד) אליהן אני מתייחס כאן, מתקיימות בעיקר בשתי צורות: א. דחיית פירוש בשל חוסר-התאמה שלו לחומרים אחרים מהמסורת. ב. דחיית פירוש בשל העובדה שהוא יוצר העדר קוהרנטיות פנימית במקור המתפרש. בעבודה אני מצביע על הנחות היסוד המעצבות את שתי צורות הדחייה הללו: א. הנחת עדיפות אפריורית של הקדום ביחס למאוחר; ב. הנחת קוהרנטיות של המערכת ההלכתית כולה; ג. הנחת קוהרנטיות מקורית וראשונית של הטקסט המתפרש. אולם, אני מבקש להראות כיצד גם ההנחות הללו משרתות את עיצובו של שיח פרשני 'פתוח' ומגוון. אני מציע שדווקא משום שחכמי התלמוד מאפשרים פרשנות כה מגוונת, חשוב להם לייצב את 'אבני הבניין היסודיות' של השיח – דהיינו המסורות והמקורות המתפרשים בו. בתור תשתית לכל המפעל הפרשני העצום שלהם, חכמי התלמוד מייצבים תחילה את המסורת: הם מכוננים אותה כקאנונית וסמכותית, מניחים שכל אחד מהמקורות הינו קוהרנטי ויציב, ושכל המקורות כולם מבנים מערכת קוהרנטית אחת. דווקא הייצוב הזה יכול לאפשר פרשנות מגוונת, משום שהוא מאפשר נקודות מוצא והנחות יסוד שמתוכן שואלים ומפרשים. בעקבות הפנומנולוגיה של השאלה והתשובה בעבודתו של גדמר, אני מצביע על כך שרק על יסוד בסיס איתן מסוג זה יכולה להישאל שאלה אמיתית ויכול להינתן פירוש ממשי, רק על יסודן של מסורות שיציבותן אינה מוטלת בספק ניתן להנכיח שיח פרשני פתוח ומגוון באמת.

אולם עיקר עניינו של השער השלישי איננו בדחיות התוכניות אלא דווקא בהבלחות של דחיות הרמנויטיות, שניתן לאתר בתלמוד הבבלי. עיקרו של השער הוא התמודדות עם

השאלה, מדוע במקרים מסוימים אלה – אותם אני מאתר ומתאר בשער השלישי בהרחבה – ניתן למצוא התפרצות של רפלקסיה הרמנויטית, בדמות דחייה של פירוש ממניעים הרמנויטיים.

מונח הדחייה ההרמנויטי העיקרי עימו אני מתמודד בעבודה הוא 'אכפל תנאי'. אני בוחן דרכים שונות לביאור הופעתה של דחייה הרמנויטית זו, ומגיע למסקנה שלא ניתן להצביע על מאפיין אחד של כל הופעותיה של הדחייה, ועל כן דווקא ריבוי של דרכי ביאור ייטיב להתמודד עימה. שלוש נקודות המבט המוצעות לביאור הדחייה ההרמנויטית – פירוש שהלך 'רחוק מדי' ('מודל החבל הנקרע'), צמצום חריף מדי של טקסט רחב-משמעות, ודחייה הרמנויטית בשירות מגמת הסוגיה – מאפשרות כולן יחד להציע הסבר בנוגע למקומות בהם קיימת התפרצות הרמנויטית בשיח התלמודי.

לצד מונח דחייה הרמנויטי זה, אני מתמודד בעבודה עם שורה של מונחי דחיקה. בשונה ממונחי הדחייה, בהם דוחים פרשנות לגמרי, מונחי הדחיקה מצביעים על כך שהפירוש המוצע הינו דחוק, קשה ובעייתי – ועם זאת לגיטימי. גם בכך יש משום הצבעה על קושי במישור ההרמנויטי, כפי שהראיתי בהרחבה בעבודה. המסקנה המרכזית העולה מסקירתם וניתוחם של מונחי הדחיקה הללו היא, שההתייחסות אליהם דווקא מאשררת שוב ושוב את רוחבו של המנעד הפרשני הבבלי. בקצרה, ההצבעה על פירושים כדחוקים אמנם סימנה את גבולות הלגיטימי, אולם בכך היא ניתנה אפשרות למגוון של פירושים, לפעמים 'פרועים' למדי, לקבל לגיטימציה.

בסיכומי של דבר, בשער זה אני מצביע שוב ושוב על האופן שבו הדחיות והדחיקות ההרמנויטיות משרתות את המאפיין המרכזי של השיח המתועד בתלמוד הבבלי – דהיינו את הפתיחות הפרשנית שלו. בצורות שונות, הופעתם של מונחי הדחייה והדחיקה במגוון סוגיות בבבלי מאשררות את הפתיחות הפרשנית שלו. הן מסמנות גבול שבו ישנה התפרצות של התנגדות על רקע הרמנויטי לפירוש מסוים – ודווקא על רקע זה המגוון הפרשני, שכמעט תמיד נותר ללא כל סימון הרמנויטי, וזאת גם במקרים ה'פרועים' ביותר, מקבל לגיטימציה מחודשת.

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

ספרות ראשונית

אגרת רב שרירא גאון	ב' מ' לוי (מהדיר), אגרת רב שרירא גאון , מהדורת צילום, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב.
אריסטו פואטיקה	י' רינון (מהדיר), אריסטו: פואטיקה , הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ג.
אריסטו פוליטיקה	ח' י' רות (מתרגם ומהדיר), הפוליטיקה לאריסטו ספר I-II , הוצאת מאגנס, מהדורה חמישית, ירושלים תש"נ.
במדבר רבה	מ' א' מירקין (מהדיר), במדבר רבה , הוצאת יבנה, תל אביב תשכ"ה.
דיקארט הגיונות	י' אור (מתרגם), דיקארט: הגיונות על הפילוסופיה הראשונית , הוצאת מאגנס, הדפסה שניה, ירושלים תש"י.
המאירי בית הבחירה	א' סופר (מהדיר), ספר בית הבחירה למנחם ב"ר שלמה המאירי , הוצאת קדם, מהדורה רביעית, ירושלים תשל"א.
המאירי עירובין	מ' הרשור (מהדיר), בית הבחירה על מסכת עירובין לרבינו מנחם ב"ר שלמה המאירי , הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ח.
מדרש תנאים לדברים	ד' צ' הופמן (מהדיר), מדרש תנאים לדברים , הוצאת דפוס איטצקאווסקי, ברלין תרס"ט.
מכילתא דרשב"י	י"נ אפשטיין וע"צ מלמד (מהדירים), מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי , הוצאת ישיבת שערי רחמים ובית הלל, ירושלים תשל"ט.
ספרא (תורת כהנים)	א' א' פינקלשטיין, ספרא דבי רב והוא ספר תורת כהנים , בית המדרש לרבנים שבאמריקה, ניו-יורק תשמ"ג.
ריטב"א כתובות	מ' גולדשטיין (מהדיר), חידושי הריטב"א למסכת כתובות , הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ב.
ריטב"א שבת	מ' גולדשטיין (מהדיר), חידושי הריטב"א למסכת שבת , הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן.
רשב"א קידושין	א' ליכטנשטיין (מהדיר), חידושי הרשב"א למסכת שבת , הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ג.
רשב"א שבת	י' ברונר (מהדיר), חידושי הרשב"א למסכת שבת , הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו.
שמות רבה	מ' א' מירקין (מהדיר), שמות רבה , הוצאת יבנה, תל אביב תש"כ.
תוספתא מועד	ש' ליברמן (מהדיר), תוספתא , מועד, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה,

מהדורה שניה, ירושלים תשנ"ג.
תוספתא נזיקין ש' ליברמן (מהדיר), **תוספתא**, נזיקין: בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשמ"ח.
תנחומא ש' בובר (מהדיר), **מדוש תנחומא**, הוצאת האלמנה והאחים רא"ס, וילנה תרמ"ה.

ספרות מחקר

אבן תשנ"ב אבן תשנ"ב
אוסטין 2006 ג' ל' אוסטין, **איך עושים דברים עם מילים** (תרגם ג' אלגת), הוצאת רסלינג, תל-אביב 2006.
אורבך 1984 א' א' אורבך, **ההלכה: מקורותיה והתפתחותה**, הוצאת יד לתלמוד ומסדה, גבעתיים 1984.
אורבך תשנ"ח א' א' אורבך, 'כבוד הבריות', בתוך: מ' ד' הר ויי פרנקל (עורכים), **מחקרים במדעי היהדות**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ח.
אלבק תש"ד ח' אלבק, **מחקרים בביריתא ותוספתא ויחסן לתלמוד**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ד.
אלבק תשכ"ט ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, הוצאת דביר, תל-אביב תשכ"ט.
אלבק תשמ"ט ח' אלבק, **ששה סדרי משנה**, הוצאת מוסד ביאליק ודביר, הדפסה שביעית, ירושלים ותל-אביב תשמ"ט.
אלבק תשמ"ג ש' אלבק, **דיני הממונות בתלמוד**, הוצאת דביר, הדפסה שניה, ירושלים ותל-אביב תשמ"ג.
אפשטיין תשי"ז י' נ' אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, הוצאת מאגנס וחברת דביר, ירושלים תשי"ז.
אפשטיין תשכ"ג י' נ' אפשטיין, **מבואות לספרות האמוראים**, הוצאת מאגנס וחברת דביר, ירושלים תשכ"ג.
אפשטיין תש"ס י' נ' אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, הוצאת מאגנס, מהדורה שלישית, ירושלים תש"ס.
אקצין תשכ"ח ב' אקצין, **תורת המשטרים**, הוצאת אקדמון, מהדורה שניה, ירושלים תשכ"ח.
בארת' 2005 ר' בארת', **מות המחבר** (תרגם ד' משענל), רסלינג, תל-אביב 2005.
בויארין תש"ן ד' בויארין, 'התוכן של הצורה: מיתוס ואגדה אצל התנאים', בתוך: צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), **מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון**, הוצאת אוניברסיטת חיפה, חיפה תש"ן (37-44).

- D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington 1990. בויארין 1990
- ד' בויארין, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד* (תרגום ע' אופיר), הוצאת עם עובד, תל-אביב תשנ"ט. בויארין תשנ"ט
- D. Boyarin, 'The Yavne-Cycle of The Stammaim and the Invention of the Rabbis', in: J. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of The Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005 (237-289). בויארין 2005
- י' בלידשטיין, 'ההלכה – עולם הנורמה היהודי', בתוך: ע' ברהולץ, *מסע על ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי*, הוצאת בית מורשה וידיעות אחרונות, תל-אביב 2003 (21-58). בלידשטיין 2003
- י' בלידשטיין, 'כבוד הבריות וכבוד האדם', בתוך: י' דוד (עורך), *שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית*, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ומאגנס, ירושלים 2006 (97-138). בלידשטיין 2006
- C. Benedeti, *The Empty Cage: Inquiry into the Mysterious Disappearance of the Author*, trans. By W. J. Hartley, Cornell University Press, Ithaca and London 2005. בנדטי 2005
- ב' ז' בנדיקט, *הרמב"ם ללא סטיה מהתלמוד*, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה. בנדיקט תשמ"ה
- א' בן-יהודה, *מלון הלשון העברית הישנה והחדשה*, הוצאת חמדה ואהוד בן יהודה, ירושלים 1951. בן יהודה 1951
- A. Bennet, *The Author*, Routledge, London and New York 2005. בנט 2005
- N. Banerjee, *Three Versions of the Literary Text : New Criticism, Structuralism, and Russian Formalism*, dissertation submitted to the Faculty of Graduate School of the University of Maryland, Ann Arbor 1984. בנרג'י 1984
- י' ברודי, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', בתוך: *מחקרי תלמוד*, א, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ן (237-303). ברודי תש"ן
- י' ברודי, *לתולדות נוסח השאלות*, האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, ניו-יורק וירושלים תשנ"ב. ברודי תשנ"ב
- י' ברודי, 'על יחס הרמב"ם ל"סתם" תלמודי', בתוך: *בר אילן*, ל-לא, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ו (37-47). ברודי תשס"ו

- ברויאר תש"ל מ' ברויאר, 'עלית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז', בתוך: ע' הילדסהיימר וק' כהנא (עורכים), **ספר הזכרון למורנו ורבנו הגאון מרן הרב יחיאל יעקב וינברג**, הוצאת פלדהיים, ירושלים תש"ל (רמא-רנה).
- ברזל תש"ן ה' ברזל, **דרכים בפרשנות החדשה: מתיאוריה למתודה**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תש"ן.
- בריל תשס"ד נ' בריל, 'תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית' (תרגם ע' פוקס), בתוך: **נטועים**, גליון יא-יב, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ד (177-238).
- ברנד תשס"ו י' ברנד, 'גדול כבוד הבריות', בתוך: **סידרא**, כרך כא, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו (5-34).
- ברנדס תשס"ד י' ברנדס, 'מבנה ומשמעות בסוגיית אוקימתא', בתוך: **נטועים**, גליון יא-יב, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ד (9-38).
- ברנדס תשס"ז י' ברנדס, 'רב נסים גאון ועריכת התלמוד', בתוך: **נטועים**, גליון יד, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ז (117-130).
- ברנר תש"ס א' ברנר, 'הערה תודעתית: על תודעת איסור מלאכה ותודעת איסור בשבת', **גלת**, גליון ט, עתניאל תש"ס (49-53).
- ברנר תשס"ב א' ברנר, 'פטור אבל אסור', בתוך: **נטועים**, גליון ט, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ב (119-125).
- ברנשטיין 1983 R. J. Berenstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983.
- גדמר 1988 H. G. Gadamer, 'On The Circle of Understanding' (trans. By J. M. Connolly & T. Keutner), in: J. M. Connolly & T. Keutner (eds.), *Hermeneutics Versus Science?: Three German Views*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988 (86-78).
- גדמר 2004 H. G. Gadamer, *Truth and Method* (trans. By J. Weinsheimer and D. Marshall), Continuum, 3rd edition, London & New-York 2004
- גולאק תרפ"ב א' גולאק, **יסודי המשפט העברי**, הוצאת דביר, ברלין תרפ"ב.
- גולדברג תשל"ו א' גולדברג, **פירוש למשנה מסכת שבת**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ו.
- גולדברג תשמ"ו א' גולדברג, **פירוש למשנה מסכת עירובין**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ו.
- גולדברג 1987 A. Goldberg, 'Chapter 8: The Babylonian Talmud', in: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Van Gorcum, Assen/Maastricht, Philadelphia 1987 (323-366).

- גולדברג תש"ן א' גולדברג, 'צמצום המחלוקת אצל אמוראי בבל', בתוך: **מחקרי תלמוד**, א, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ן (153-135).
- גולדמן תשנ"ז א' גולדמן, **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, הוצאת מאגנס ומרכז יעקב הרצוג, ירושלים ועין-צורים תשנ"ז.
- גיי 1982 M. Jay, 'Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate', in: D. LaCapra & S. L. Kaplan (eds.), **Modern European Intellectual History: Reappraisals and new Perspectives**, Cornell University Press, Ithaca & London, 1982 (86-110).
- גילת תשנ"ב י' ד' גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ב.
- גירץ 1990 ק' גירץ, **פרשנות של תרבויות** (תרגם י' מייזלר), הוצאת כתר, ירושלים 1990.
- גליין 2002 D. Glyn, **A History of Money From Ancient Times to the Present Day**, University of Wales Press, 3rd edition, Cardiff 2002.
- גפני תשנ"א י' גפני, **יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי חברה ורוח**, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשנ"א.
- גפני תשנ"ז י' גפני, 'בין בבל לארץ ישראל: עולם התלמוד ועימותים אידיאולוגיים בהיסטוריוגרפיה של העת החדשה', **ציון**, שנה סב ג, ירושלים תשנ"ז (242-213).
- ג'קובס 1991 L. Jacobs, **Structure and Form in the Babylonian Talmud**, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- דה-סוסייר 2005 פ' דה-סוסייר, **קורס בבבלישנות כללית** (תרגם א' להב), הוצאת רסלינג, תל-אביב 2005.
- דה-פריס תשכ"ו ב' דה-פריס, **תולדות ההלכה התלמודית**, הוצאת אברהם ציוני, מהדורה שניה, תל-אביב תשכ"ו.
- דור תשל"ב צ' מ' דור, **תורת ארץ-ישראל בבבל**, הוצאת דביר, תל-אביב תשל"ב.
- דילתיי 1997 W. Dilthey, 'From Drafts for a Critique of Historical Reason', in: K. Mueller-Vollmer (ed.), **The Hermeneutical Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present**, Continuum, New-York 1997 (149-164).
- דימיטרובסקי 1974 ח' ז' דימיטרובסקי 'על דרך הפלפול', בתוך: ש' ליברמן (עורך), **ספר היוכל לכבוד שלום בארון**, חלק עברי, הוצאת האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ירושלים תשל"ה (קיב-קפא).

- דינר תש"ן
דינרי תשל"ד
האנט 1989
הורד ואלן 1989
הוי 1982
היידגר 1996
היינמן 1974
היינמן תשי"ד
הירש 1967
הלבני תשכ"ט
הלבני תשל"ה
הלבני תשמ"ב[1]
הלבני תשמ"ב[2]
הלבני תשנ"ג
הלבני תשס"ג
הלבני תשס"ח
- י"צ דינר, **חידושי הריצ"ד**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן.
י" דינרי, 'ליחסם של הגאונים והראשונים אל בעיית ה"שינוי" בתלמוד', בתוך:
בר-אילן, ספר יד, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ד (108-117).
L. Hunt, 'Introduction: History, Culture, and Text', in: L. Hunt (ed.),
The new Cultural History, University of California Press, Berkeley
1989 (1-22).
J. A. Howard & C. Allen, 'Making Meaning: Revealing Attributions
Through Analyses of Readers' Response', in: **SPQ**, Vol 52 No. 4,
Washington DC 1989 (280-298).
D. C. Hoy, **The Critical Circle: Literature, History and Philosophical
Hermeneutics**, University of California Press, Berkly, Los-Angeles &
London 1982.
M. Heidegger, **Being and Time** (trans. By J. Stamburg), State
University of New-York Press, New-York 1996.
י" היינמן, **אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות**, הוצאת כתר,
ירושלים 1974.
י" היינמן, **דרכי האגדה**, הוצאת מאגנס, מהדורה שניה, ירושלים תשי"ד.
E. D. Hirsch, **Validity in Interpretation**, Yale University Press, New
Haven & London 1967.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד**, סדר נשים, הוצאת דביר, תל-אביב
תשכ"ט.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד**, מיומא עד חגיגה,
הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשל"ה.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד**, שבת, הוצאת בית המדרש לרבנים
באמריקה, ירושלים תשמ"ב.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד**, עירובין ופסחים, הוצאת בית
המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשמ"ב.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד**, מסכת בבא קמא, הוצאת מאגנס,
ירושלים תשנ"ג.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד**, מסכת בבא מציעא, הוצאת
מאגנס, ירושלים תשס"ג.
ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד**, מסכת בבא בתרא, הוצאת מאגנס,

ירושלים תשס"ח.

- D. Weiss-Halivni, *Midrash, Mishnah and Gemara: The Jewish Predilection of Justified Law*, Harvard University press, Cambridge & London 1986. הלבני 1986
- מ' הלברטל, *מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ז. הלברטל תשנ"ז
- M. Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, Harvard University Press, Cambridge and London 1997. הלברטל 1997
- P. Hamilton, *Historicism*, Routledge, New-York 1996. המילטון 1996
- ד' הנשקה, *משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים: סוגיות בדיני שומרים*, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ז. הנשקה תשנ"ז
- מ' ד' הר (עורך), *מלחמת קדש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים*, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ח. הר תשכ"ח
- א' וולפיש, 'בית המדרש ועולם המחקר: סקירה (חלק ב)', בתוך: *שנה בשנה*, הוצאת היכל שלמה, ירושלים תשנ"ז (429-452). וולפיש תשנ"ז
- א' וולפיש, *שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א. וולפיש תשס"א
- M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987. וולצר 1987
- ל' ויטגנשטיין, *מאמר לוגי-פילוסופי* (תרגם ע' צמח), הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשנ"ה. ויטגנשטיין תשנ"ה
- ל' ויטגנשטיין, *חקירות פילוסופיות* (תרגמה ע' אולמן-מרגלית), הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ז. ויטגנשטיין תשנ"ז
- י' ויינברג, *שידי אש*, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט. ויינברג תשכ"ט
- א' ה' וייס, *דור דור ודושינו*, הוצאת המחבר, וינה תרמ"ג. וייס תרמ"ג
- א' וייס, *היצירה של הסבוראים*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשי"ג. וייס תשי"ג
- א' ה' וייס, 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', בתוך: א' ה' וייס (עורך), *בית המדרש*, הוצאת כרמיאל, הדפסה שניה, ירושלים תשכ"ט (1-6). וייס תשכ"ט
- א' וייס, *על היצירה הספרותית של האמוראים*, הוצאת חורב, ניו-יורק תשכ"ב. וייס תשכ"ב
- א' וייס, *דיונים וביירוים בבבא קמא: לחקר משפט התלמוד*, הוצאת פלדהיים, ירושלים וניו-יורק תשכ"ז. וייס תשכ"ז
- מ' וייס, 'אמר רבא, מתניתין קשיתיה, מאי איריא: לחקר המונחים ולשונות וייס תשמ"ב

- ההצעה', בתוך: **תוביץ**, נא, ד, ירושלים תשמ"ב (543-565).
- א' וסטרייך, **התפתחות ומגמות פרשניות בדיני הניקין התלמודיים לאור מקרי פטור חריגים**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ז.
- ז' וין תשכ"ה ש' י' ז'ין (עורך), **אנציקלופדיה תלמודית**, כרך יא, הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשכ"ה.
- ז' וין תשל"ו ש' י' ז'ין (עורך), **אנציקלופדיה תלמודית**, כרך טו, הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשל"ו.
- ז' וין תשל"ט ש' י' ז'ין (עורך), **אנציקלופדיה תלמודית**, כרך ב, הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, מהדורה חמישית ומתוקנת, ירושלים תשל"ט.
- ז'וסמן תש"ן י' ז'וסמן, 'ישוב לירושלמי נזיקין', בתוך: **מחקרי תלמוד**, א, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ן (133-55).
- ז'ילברג תשכ"ב מ' ז'ילברג, **כך דרכו של תלמוד**, הוצאת אקדמון, ירושלים תשמ"ד.
- ידין 2004 A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- יסטרוב 1950 M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Pardes Press, New York 1950.
- כהן תשס"א א' כהן, **רבינא וחכמי דורו: עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א.
- כהן תשס"ז א' כהן, 'לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים', בתוך: **דיני ישראל**, כד, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשס"ז (161-214).
- כהנא תשנ"ג [1] מ' כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי-מדרשותיהם של רב ושמואל', בתוך: **מחקרי תלמוד**, ב, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ג (320-333).
- כהנא תשנ"ג [2] מ' כהנא, 'גילוי דעת ואונס בגיטין: לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות', בתוך: ז' הרוי ואחרים (עורכים) **תוביץ**, סב ב, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ג (225-263).
- כשר תש"ג מ' מ' כשר, **הרמב"ם והמכילתא דרשב"י: הלכות שהביא הרמב"ם במשנה תורה אשר מקורן במכילתא דרשב"י לספר שמות**, הוצאת בית תורה שלמה, ירושלים תש"ג.
- ל' וין תרצ"ז ב' מ' ל' וין, **רבנן סבוראי ותלמודם**, הוצאת אחיעבר, ירושלים תרצ"ז.
- ל' וין תשמ"ז ח' י' ל' וין, **מחקרים במדושי ההלכה ובספרות התלמודית**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ז.

- לוינגר תשכ"ה יי לוינגר, *דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ה.
- לוינסון תשס"ה יי לוינסון, *הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ה.
- ליברמן תשכ"ג שי ליברמן, *יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג.
- ליברמן תשנ"ג שי ליברמן, *תוספתא כפשוטה*, מועד, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשנ"ג.
- ליברמן ורוזנטל תשמ"ד שי ליברמן ואי שי רוזנטל, *ירושלמי נזיקין*, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ד.
- ליפשיץ תשמ"ח בי ליפשיץ, *אסמכתא: חיוב וקניין במשפט העברי*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ח.
- מאוטנר תשנ"ח מי מאוטנר, 'המשפט כתרבות: לקראת פרדיגמה מחקרית חדשה', בתוך: מי מאוטנר ואחרים (עורכים), *רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית*: ספר זכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, הוצאת רמות, תל-אביב תשנ"ח (545-587).
- מאוטנר 2000 מי מאוטנר, 'גדמר והמשפט', בתוך: *עיני משפט*, 2, 23, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 2000 (367-419).
- מאיר 1987 עי מאיר, *הסיפור הדרשני בבדאשית רבה*, הוצאת הקיבוץ נמאוחד, תל-אביב 1987.
- מוסקוביץ 2002 L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- מלמד תשנ"ב עי צ' מלמד, *מלון ארמי-עברי לתלמוד הבבלי*, הוצאת המוסד ע"ש שמואל ואודט לוי, ירושלים תשנ"ב.
- ניוזנר 1987 J. Neusner, *The Bavli and Its Sources: The Question of Tradition in the Case of Tractate Suca*, Scholars Press, Atlanta 1989.
- ניוזנר 1995 J. Neusner, *The Documentary Foundation of Rabbinic Culture*, Scholars Press, Atlanta 1995.
- סוברן 2006 תי סוברן, *שפה ומשמעות: סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעיים*, הוצאת אוניברסיטת חיפה, חיפה 2006.
- סרל 1969 John Searle, *Speech Acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- פוקו 1996 M. Foucault, 'What is Critique?', in: J. Schmidt (ed.), *What Is*

- Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkley 1996 (382-398).
- מ' פוקו, *הארכיאולוגיה של הידע* (תרגום א' להב), הוצאת רסלינג, תל-אביב 2005. [1] פוקו 2005
- מ' פוקו, *מהו מחבר?* (תרגום ד' משעני), רסלינג, תל-אביב 2005. [2] פוקו 2005
- S. Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge 1980 פיש 1980
- S. Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Clarendon Press, Oxford 1989. פיש 1989
- מ' פיש, *לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה*, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1994. פיש 1994
- M. Fisch, *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997. פיש 1997
- מ' פיש, 'פרשנות דחוקה וטקסטים מחייבים: האוקימתא האמוראית והפילוסופיה של ההלכה', בתוך: א' רוזנק (עורך), *עינים חדשים בפילוסופיה של ההלכה*, הוצאת מכון ון-ליר ומאגנס, ירושלים תשס"ח (311-344). פיש תשס"ח
- י' פלורסהיים, *חלקו של רב חסדא בסדר מועד בבלי וירושלמי*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"א. פלורסהיים תשל"א
- י' פלורסהיים, 'רב חסדא ופרשנותו למקורות תנאיים בסדר מועד, בבלי וירושלמי, בתוך: א' אורבך (עורך), *תרביץ*, מא א, הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ב (24-48). פלורסהיים תשל"ב
- R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1969. פלמר 1969
- S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, State University of New-York Press, Albany 1991. פראד 1991
- ש' י' פרידמן, 'הוספות וקטעי 'סברא' בפרק החובל (ב"ק פ"ח)', בתוך: *תרביץ*, מ ד, הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"א (418-443). פרידמן תשל"א
- ש' י' פרידמן, 'פרק האישה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה', בתוך: *מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות*, א בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק תשל"ח (275-441). פרידמן תשל"ח
- ש' י' פרידמן, *תלמוד ערוך השוכר את האומנים: הפירושים*, הוצאת בית המדרש פרידמן תשנ"א

- לרבנים באמריקה, ירושלים תשנ"א.
- פרידמן תשנ"ז ש' י' פרידמן, **תלמוד ערוך השוכר את האומנין: הנוסח**, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשנ"ז.
- פריימן תרצ"ה א' ח' פריימן, 'קטע של ירושלמי בבא קמא', בתוך: **תרביץ**, ו' א, ירושלים תרצ"ה (56-63).
- פרנקל 1959 ז' פרנקל, **דרכי המשנה**, מהדורה מחודשת, הוצאת סיני, תל-אביב 1959.
- פרנקל תשכ"ט ז' פרנקל, **מבוא הירושלמי**, הדפסה חוזרת, ירושלים תשכ"ז.
- פרנקל 1996 י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב 1996.
- צונץ תש"ז י' ל' צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תש"ז.
- קאסוטו תשמ"ח מ' ד' קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ח.
- קהוט 1926 ח' י' קהוט, **ערוך השלם**, הוצאת מנורה, וינה 1926.
- קהתי תשנ"ח פ' קהתי, **משניות מבוארות**, הוצאת משניות קהתי, ירושלים תשנ"ח.
- קווין והולנד 1995 N. Quinn & D. Holland, 'Culture and Cognition', in: D. Holland & N. Quinn (eds.), **Culture Models in Language and Thought**, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (3-42).
- קסובסקי תשכ"א ח' י' קסובסקי, **אוצר לשון התלמוד**, הוצאת משרד החינוך והתרבות של ממשלת ישראל ובית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשכ"א.
- קסובסקי תשל"ד ב' קסובסקי, 'אמר רבא תניתין קשיתיה', בתוך: **סיני**, עה, ירושלים תשל"ד (רפח-רפט).
- קליין 1979 H. Klein, 'Gemara and Sebara', in: A. Goldberg (ed), **Collected Talmudic Scientific Writings of Hyman Klein**, Hebrew University, Jerusalem 1979.
- קלמן תשס"ב י' צ' קלמן, **האוקימתא האמוראית "הכא במאי עסקינן" המתייחסת למקורות תנאיים – טיבה אופיה וצורתה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב.
- קפלן 1933 J. Kaplan, **The Redaction of the Babylonian Talmud**, Bloch Press, New York 1933.
- קרויס תשט"ו ש' קרויס, **תוספות ערוך השלם להרב חנוך יהודה קהוט**, הוצאת פרדס, ניו-יורק תשט"ו.
- קריסטבה 1980 J. Kristeva, **Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art**, Trans. by T. Gora, A. Jardine & L. S. Roudiez, Columbia

- University Press, New York 1980.
- J. Kristeva, *The Kristeva Reader*, Toril Moi (Ed.), Columbia University Press, New York, 1986. קריסטבה 1986
- J. Rubenstein, 'introduction', in: J. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of The Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005 (1-20). רובינשטיין 2005
- ש' ג' רוזנברג, *בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים*, הוצאת מכון כתבי הרב שג"ר, אפרת תשס"ט. רוזנברג תשס"ט
- א' ש' רוזנטל, 'לישנא אחרינא', בתוך: *דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות*, ירושלים תשי"ז. רוזנטל תשי"ז
- א' ש' רוזנטל, 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', בתוך: *תבניץ*, נז, ירושלים תשמ"ח (1-36). רוזנטל תשמ"ח
- ד' רוזנטל, 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי', בתוך: *מחקרי תלמוד*, א, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ן (155-204). רוזנטל תש"ן
- א' רוזנק, 'הרהורים על הזיקה שבין הפילוסופיה של ההלכה לפילוסופיה של החינוך', בתוך: א' רוזנק (עורך), *עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ח, עמ' 65-96. רוזנק תשס"ח
- א' רוזנק, *ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה*, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ט. רוזנק תשס"ט
- R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University press, Princeton 1979. רורטי 1979
- ר' רורטי, *קונטינגנטיות, אירוניה סולידריות* (תרגם א' זהבי), הוצאת רסלינג, תל-אביב 2006. רורטי 2006
- R. Reichman, 'The Talmudic Okimta and its Logical Structure: A contribution to the Systematic Research into Talmudic Legal Hermeneutics', in: *JSQ*, Vol. 12 No. 2, Mohr Seibek, Tübingen 2005 (129-147). ריכמן 2005
- ד' רפל, *הויכוח על הפלפול*, הוצאת דביר, ירושלים 1979. רפל 1979
- א' שגיא, *אתגר השיבה למסורת*, הוצאת מכון שלום הרטמן אוניברסיטת בר-אילן והקיבוץ המאוחד, רמת-גן וירושלים תשס"ג. שגיא תשס"ג
- א' שגיא, 'המכשלות והאתגרים בפילוסופיה של ההלכה', בתוך: א' רוזנק (עורך), *עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה*, הוצאת מכון ון-ליר ומאגנס, ירושלים

- תשס"ח (27-41).
- D. Stern, *Midrash and Theory*, Northwestern University Press, Evanston 1996. שטרן 1996
- F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (trans. by A. Bowie), Cambridge University Press, Cambridge 1998. שליירמכר 1988
- F. Schleiermacher, 'General Hermeneutics', in: K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutical Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New-York 1997 (73-86). שליירמכר 1997
- א' שנאן, 'קודם כל ספרות', בתוך: ב' לאו, **חכמים**, כרך ג, הוצאת בית מורשה וידיעות אחרונות, ירושלים תשס"ח (19-29). שנאן תשס"ח
- ש' שפר, **הרי"ף ומשנתו**, הוצאת יפה-נוף, ירושלים תשכ"ז. שפר תשכ"ז
- ד' שפרבר, **דרכה של הלכה: קריאת נשים בתורה – פרקים במדיניות פסיקה**, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשס"ז. שפרבר תשס"ז
- ד' שפרבר, **נתיבות פסיקה: כלים וגישה לפוסק ההלכה**, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשס"ח. שפרבר תשס"ח
- A. Schremer, 'Stammaitic Historiography', in: J. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of The Bavli Redactors (Stammait) to the Aggada*, Mohr Siebeck, Tubingen 2005 (219-235). שרמר 2005
- י' מ' תא-שמע, "תוספות גורניש": מהותן ויחסן אל שיטות ה"פולפול" ו"החילוקים", בתוך: **סיני**, כרך סח חוב' ג-ד, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א (קנג-קסא). תא-שמע תשל"א

נספחים

נספח 1: על מודעותו ההרמנויטית של הפרשן התלמודי

שאלת מודעותו ההרמנויטית של הפרשן עמדה במוקד הדיון ההרמנויטי של משה הלברטל במדרשי חז"ל.⁴⁸³ כך כותב הלברטל בספרו 'מהפחות פרשניות בהתהוותן', בתחילת סעיף ארוך ששמו 'על שאלת המודעות':

בטרם אפנה לדיון המרכזי של הפרק, הדיון על הצידוק ההרמנויטי למהלכים פרשניים מן הסוג שראינו, יש מקום לעמוד על שאלת המודעות, בגלל חשיבותה להמשך הדיון. בשאלת המודעות קיימות שתי רמות: האחת – האם קיימת בכלל מודעות למהלך פרשני שיש בו הפעלת שיקול ערכי וחריגה מקריאה סבירה בטקסט; השניה – אם אמנם קיימת מודעות – מהי מידתה, והאם היא מנוסחת כצידוק כללי למהלך... באשר לרמה הראשונה השאלה היא, במילים אחרות, האם הפרשן מודע לכך שבעקבות הפעלת שיקול ערכי הוא חורג מקריאות סבירות או אפשריות של הטקסט. או שמא מה שנראה בעינינו כפעולה של ברירה, נראה בעינינו כאפשרות הקריאה היחידה של הטקסט. האם בשעה שהוא מבצע מהלך, הנראה לצופה מן הצד כמהפכה פרשנית, הוא רואה עצמו כקורא נאמן לטקסט.⁴⁸⁴

הלברטל מדגיש כאן את חשיבותה של שאלת מודעותו של הפרשן. פרשן שאינו מודע לכך שהוא מבצע מהלך פרשני נועז ושהמתודה הפרשנית בה נקט הינה שנויה במחלוקת מבחינה הרמנויטית אינו יכול להקרא 'מהפכן'. אלא שניתן לחלוק על העמדה שהציג הלברטל, ולערער על חשיבותה של השאלה האם הפרשן מודע למטרותיו ולהנחות היסוד שלו כאספקטים המכוננים את פרשנותו, או שהוא פועל בתום לב ובחוסר מודעות עצמית לכך שהללו מצויים כבסיס הרמנויטי של פרשנותו.

עמדה זו ניתן לתמוך בכמה טיעונים. ראשית, לרוב לא ניתן להוכיח שחריגה פרשנית מאפשרות קריאה 'סבירה יותר' (כניסוחו של הלברטל) נבעה ממודעות לאפשרויות קריאה אחרות ולא מכך שלפני הפרשן ובעיניו לא עמדה כל אפשרות פרשנית אחרת. אך אפילו במקום בו הפרשן מעלה שתי אפשרויות קריאה ובוחר באחת מהן אי אפשר לטעון – כפי שרוצה הלברטל להראות בהרחבה בספרו – שיש בכך ראייה למודעות של הפרשן לשיקולים חוץ-טקסטואליים (כגון ערכים, מטרות וקדם-הנחות שונות) שהניעו את פרשנותו. ייתכן

⁴⁸³ הלברטל תשנ"ז, עמ' 173-181.

⁴⁸⁴ הלברטל שם, עמ' 173.

בהחלט שהפרשן מודע לאפשרויות השונות אבל לא תופס את הסיבה לבחירה כנובעת משיקול חוץ-טקסטואלי. הלברטל מניח שבחירה באפשרות קריאה אחת מבין כמה, אשר מנומקת בנימוק ערכי, מעידה על מהפכה מודעת. לפעמים זהו אכן המצב. אבל לפעמים על-ידי הנמקה ערכית לבחירה באפשרות קריאה, הפרשן מסביר מדוע לא יכול היה לקרוא את הטקסט אחרת למרות שלכאורה – ורק לכאורה – אפשרויות קריאה אחרות קיימות.

שנית, השימוש הדואלי (ואף דיכוטומי) במושגים מודע/לא-מודע הוא בעייתי, משום שקיימים גווני ביניים שונים של מודעות חלקית או זמנית, כאשר למשל הפרשן מודע לכך שפרשנותו היא חידוש אבל לא מודע לעוצמת החידוש ונועזותו; או שלרגעים הפרושים האחרים נראים לו סבירים ולרגעים שיקולים שונים חוסמים ממנו את היכולת לראות בהם פרוש לגיטימי; וכך הלאה.

ולבסוף, ואולי זהו העיקר, בבסיס הדיון של הלברטל בשאלת המודעות מונחת חלוקה בין פרשנות 'סבירה יותר' ופרשנות 'סבירה פחות', כאשר לדעתו פניה לפרשנות 'סבירה פחות' נובעת משיקולים ערכיים, בניגוד לפרשנות 'הסבירה יותר'. אם מקבלים את ההנחה לפיה כל פרשן בא אל הפרשנות עם הנחות מוקדמות, ציפיות ומטרות (ובכלל זה שיקולים ערכיים), קשה מאד להמשיך ולאחוז בטיעון של הלברטל. הכתרת פרשנות כלשהי כ'סבירה יותר' מקורה באתוס מסוים, בתפיסת אמת מסוימת, בשיח ובתרבות מסוימים – שבתוכם פרשנות זו מסתברת יותר מהאחרות. נדמה, שמה שהלברטל מכנה 'פרשנות סבירה יותר', יהיה לרוב פרשנות שתראה לפרשן המודרני קולעת יותר לכוונת מחבר הטקסט או למילות 'הטקסט כשלעצמו'. אך גם אם נקבל מושג של אמת אחת אוניברסאלית, עדיין נכון יהיה לשאול האם תפקידה של הפרשנות, בכל עת ובכל תרבות, הוא להגיע לכוונת המחבר והטקסט. הלא ייתכנו גם אפשרויות נוספות, כגון שמטרת הפרשנות היא להציע משמעות רלוונטית מתוך הטקסט, או ליצור דיאלוג בין עולמו של הקורא ועולמו של הטקסט, או להגשים את התכלית המיטבית הגלומה בטקסט, או לשחק את משחקה של תורה בלי שהתוצאה תהיה משמעותית בכלל. פרשנים התופסים את תפקידם כפרשנים במונחים אחרונים אלו, יקראו 'בתמימות' קריאות שנראות בעיני הלברטל כנועזות ומהפכניות.

מכל מקום, בעקבות גדמר אני סבור שקריאה היא תמיד מפגש בין טקסט וקורא, ושניהם נוכחים בה. לאור זאת, ייתכן ומה שנראה לנו כפרשנות מהפכנית של חז"ל, עקב שימוש פרשני בשיקולים ערכיים וכדומה, ייראה לבני הזמן פרשנות פשוטה ומובנת מאליה, שהיא ורק היא מבהירה את האמת של הטקסט – כפי שהמושג 'אמת' בעצמו נתפס על-ידי בני תרבות זמן אלו. ממילא, שאלת המודעות מאבדת מערכה ומחשיבותה. נועזותו של הפירוש נחשפת מתוך עיון פנומנולוגי ביחסים בינו לבין הטקסט המתפרש ונשפטת גם היא על ידי מי שקורא ומפרש את הפרשנות. השאלה האם הפרשן הקדום ראה עצמו כמהפכן ואת פרשנותו כנועזת הינה שאלה היסטורית מעניינת, שתיעוד מפורש כגון יומנים וכדומה

יכולה היתה אולי לשפוך עליה אור ; אולם לדעתי, שאלה זו אינה מעלה ואינה מורידה לעניין ניתוח הטקסט הפרשני.

נספח 2: 'פרשנות ליטראלית' ו'פרשנות לא-ליטראלית' בפרשנות המסורתית לתלמוד ובספרות ההלכה

פרשני התלמוד המסורתיים משתמשים לעיתים בניגוד בין פירושים 'פשוטים' למקורות, לבין פירושים 'דחוקים' מסוגים שונים.

כבר באגרת רב שרירא גאון ישנה נוכחות למתח זה בין שני סוגי הפרשנות. רב שרירא דן בנסיבות כתיבת התלמוד, ובתוך כך מאפיין את צורות הפרשנות (בעיקר של מקורות התנאים) המצויות בתלמוד הבבלי. לאורך פסקאות ארוכות הוא מונה ומדגים צורות שונות של פרשנות, שאת כולן ניתן לכנות 'פרשנות ליטראלית'.⁴⁸⁵ לאחר שהוא מונה את הצורות הפרשניות הללו, אומר רב שרירא:

ומדק דייקינן בהו ומסקינן חדא חדא לטעמיה ולהלכתיה, וחדא חדא מאן אמרה ואליבא דמאן נינהו, לבר מן פלוגתא דאמוראי וקושייהון ושינויהון ותיובתיהון ופרוקיהון ודחיתיהון ואוקמתיהון, ולאפושי ולמכתב ארחי דתלמודא דנפיש טובא.⁴⁸⁶

בפסקה קצרה זו מונה רב שרירא את מה שהוא רוב מנין ובנין התלמוד הבבלי – מחלוקות האמוראים, קושיותיהם, תירווציהם, השגותיהם, ניתוחי מקורות, הדחיות והאוקימתות. סביר להניח שרב שרירא ידע שאין אלו עניינים זניחים בטקסט התלמודי ובכל זאת אין הוא מקדיש להם מקום כמעט בתארו את התלמוד. סדר הדברים מלמד שרב שרירא מעמיד זה מול זה את שני סוגי הפרשנות, תוך העדפה ברורה של הפרשנות הליטראלית, שהיא לטעמו הלב והעיקר של התלמוד.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ מהדורת לויין תשל"ב, עמ' 51-58. בהתבסס לפסקאות אלו אומר פלורסהיים שאליבא דרב שרירא עיקר עניינו הפרשני של התלמוד הוא "פרשנות לשמה, ועיקר מטרתה - ירידה לעומקה של הלכה כמות שהיא במשנה ובברייתא" (פלורסהיים תשל"א, עמ' 18). דברי פלורסהיים חפים מכל בקורתיות. אין הוא עומד כלל על השאלה כיצד יכול היה רב שרירא לומר כן, לאור האופי הפרשני של התלמוד, שהוא מגוון מאד ומרבית הפירושים בו אינם ליטרליים כלל וכלל. פלורסהיים גם אינו מבהיר מהי אותה 'עומקה של הלכה כמות שהיא', וללא הבהרה נותר ביטוי זה ריק מתוכן.

⁴⁸⁶ שם, עמ' 57-58.

⁴⁸⁷ ראו גם תשובה של רב שרירא ורב האי, הדנה בשאלה איזה "שינויא" אפשר לסמוך עליו ואיזה אין לסמוך עליו. בתשובה זו נקבעים כמה עקרונות ביחס השאלה כיצד מזהים תירוץ ופירוש טוב ותירוץ דחוק (מהדורת אסף תשל"ב, עמ' 63-66. על תשובה זו ראו גם: דינרי תשל"ד, עמ' 109-110). את השאלה כיצד מדגיש רב

אצל פרשנים מאוחרים יותר אנו מוצאים שימוש במונח 'אוקימתא בעלמא', בשביל לציין פרשנות שאין לסמוך עליה להלכה, תוך הנגדתה לפשוטם של המקורות. כך כותב למשל הרי"ף:

ואידחיא לה מההיא ביתא לגמרי האי פירושא דהאי מימרא דרב שרביא, בלא קושיא ובלא ספק, וכולהו טעמי דאיתמרו בהאי פלוגתא דרבי ורבנן, לא סמכינן עלייהו דלאו אליבא דהלכתא נינהו, אלא אוקימתא בעלמא נינהו.⁴⁸⁸

הרי"ף מגדיר שם אוקימתא כ'דחוייה' ולא ראוי לסמוך עליה להלכה. מול אוקימתא דחוייה זו הוא מציב בהמשך את פרושו שלו, שהינו "פירושא ברירא ונהירא". בלי להיכנס לעבי הקורה של דברי הרי"ף בהקשרם, ניתן לראות כיצד הוא מגדיר פירוש לא-ליטראלי כ'אוקימתא בעלמא', וממילא פוסל את הערך, התוקף והסמכות ההלכתית שלו. גם אצל פרשני תלמוד נוספים אנו מוצאים את אותה ההנגדה.⁴⁸⁹

במקומות שונים כרוכה פרשנות לא-ליטראלית אצל מפרשי התלמוד הבבלי עם המונח 'דוחק'. כך למשל, פרשנות אוקימתא מוגדרת כפרשנות 'דחוקה', בניגוד לפרשנות אחרת, ליטראלית יותר, שהיא 'מרווחת'.⁴⁹⁰ ניגוד בין המונח 'משנה כפשוטה' לבין פרשנות

שרירא את הפרשנויות הליטראליות וזונח את ייתר סוגי הפירושים כשהוא מתאר את התלמוד, ניתן לקשר למטרות הפוליטיות של אגרת רב שרירא. נראה שמטרה מרכזית באגרת היא לתאר את רציפות המסורת למן משנת רבי יהודה הנשיא ועד לגאונים, ו'למתגי' את הגאונים כפרשנים המוסמכים של מקורות חז"ל וביחוד של התלמוד הבבלי. לצורך כך רב שרירא מתמקד בכתיבת המשנה, כמקור המרכזי המקובל הן על חכמי ארץ ישראל והן על חכמי בבל, וכשהוא דן בתלמוד הוא רוצה לשוות לו אופי של פרשנות שכל מטרתה להוות סעד וביאור למשנה, ובכך להדגיש את מרכזיות המעבר של ביאור ההלכה התנאית דרך ישיבות בבל, מהאמוראים דרך 'רבנן סבוראי' ועד לגאונים. לכן הוא מדגיש דוקא את צורות הפרשנות שהן ביאור מינימלי לטקסט, על חשבון התכנים הרבים האחרים שישנם בתלמוד הבבלי.

⁴⁸⁸ רי"ף, יבמות, דף יח ע"א. והשוו: ר"ש, יבמות, פרק ה סימן ו, הדין בדברי הרי"ף ובקושיות הראב"ד עליו. על דרכו של הרי"ף לדחות אוקימתות באופן דומה, ראו: שפר תשכ"ז, עמ' 44-45.

⁴⁸⁹ דחיית פרשנויות תוך הגדרתן כ'אוקימתא בעלמא' מצויה במקורות רבים נוספים במסורת ההלכתית ונראה ששימוש במונח זה נעשה רווח יותר ויותר במהלך הדורות. ראו למשל: ר"ש, בבא בתרא, פרק י סימן לו; ריטב"א, עירובין, דף ג ע"א ד"ה אמלתרא מתניתא; עבודה זרה, דף מג ע"ב ד"ה אלמה תניא; ראב"ד, בעלי הנפש, שער הפרישה סימן א; אור זרוע, ח"ג, פסקי בבא בתרא סימן רמב; ים של שלמה, יבמות, פרק ה סימן ו; תורת חיים, חולין, דף ב ע"ב ד"ה האי טמא דאיטמי; ר' עקיבא איגר, כתובות, דף קז ע"ב ד"ה קושיי מהרש"א; שו"ת תשובה מאהבה, חלק א סימן צח, ד"ה ובה יש; דברות משה, הערות לבבא קמא, פרק א דף ג; קידושין, סימן ב ענף ו.

⁴⁹⁰ גם במקרה זה, נדמה שככל שאנו מתקדמים לאורך הדורות מתרבה הקישור בין אוקימתא לבין דוחק. במיוחד מתרבה הקישור בין השניים בפרשנות המאה העשרים, ודוגמאות מובהקות לכך הם ר' משה פינשטיין (בשו"ת אגרות משה) ור' אליעזר ולדנברג (בשו"ת ציץ אליעזר), מחשובי הפוסקים במאה העשרים.

תלמודית לא-ליטראלית עולה אף הוא במקורות שונים בספרות הבתר-תלמודית ובייחוד בהקשר של פסיקת ההלכה. פוסקי ההלכה, וביחוד פרשני הפסיקה (כגון פרשני הרמב"ם ופרשני השולחן ערוך) דנים לא אחת באותם מקומות בהם נפסקת הלכה לפי פשוטן של משניות, ברייתות ומימרות אמוראים ובניגוד לפרשנות התלמודית למקורות אלו.⁴⁹¹ בהקשר הזה מרובים במיוחד הדיונים סביב פסיקתו של הרמב"ם. פרשני המסורתיים וחוקרים שונים עמדו על כך שבמקרים רבים יחסית פוסק הרמב"ם לפי פשטי משניות, ברייתות ודברי אמוראים, ולא כפי שהתפרשו מקורות אלו בתלמוד הבבלי.⁴⁹²

למקורות בהם נעשה הקשר בין 'אוקימתא' לבין 'דחק', ראו: רמב"ן, שבת, דף עח ע"א ד"ה ומפרקי אמר; רשב"א, כתובות, דף נט ע"ב ד"ה ולעיקר מאי; בית הבחירה למאירי, עירובין, דף מג ע"א ד"ה ולענין פסק; רא"ש, ביצה, פרק ה סימן יד; ריטב"א, בבא בתרא, דף קג ע"א ד"ה כי קתני; ריטב"א, חולין, דף צד ע"ב ד"ה רב אשי; מגיד משנה, הלכות גזלה ואבדה פרק יב הלכה ח ד"ה שירא שהיתה; כסף משנה, הלכות נדרים פרק י הלכה ו ד"ה שאני שותה; שם, הלכות ביכורים פרק י הלכה ב ד"ה ומ"ש כיצד; לחם משנה, הלכות שביתת עשור פרק ב הלכה י ד"ה קטן בן; ים של שלמה, ביצה פרק ה סימן יז; גיטין פרק א סימן י; תורת חיים, בבא קמא, דף מ ע"א ד"ה ונראה; בבא קמא, דף סח ע"ב ד"ה היכי דמי; בבא בתרא, דף צב ע"א ד"ה למאי; פני יהושע, שבת, דף כט ע"א ד"ה שם רב המנונא; פסחים, דף נא ע"א ד"ה בתוספות בד"ה אי; גיטין, דף י ע"ב ד"ה נקטינן מיהא; דף מט ע"ב ד"ה אלא; דף סא ע"ב ד"ה מיהו; קידושין, דף עו ע"א ד"ה גמרא; בבא קמא, דף קיד ע"ב ד"ה גמרא; שבועות, דף יג ע"א ד"ה בגמרא; חולין, דף ד ע"ב ד"ה בתוספות בד"ה מותר; ר' עקיבא איגר, כתובות, דף ע"ב ד"ה ואך כ"ז; דף קז ע"ב ד"ה קושי' מהרש"א; בבא מציעא, דף כא ע"ב ד"ה ולזה נאמר; חתם סופר, ביצה, דף לו ע"א ד"ה במאי אוקימתא; בבא בתרא, דף ה ע"א, ד"ה וניל דאה"נ; ערוך לנר, נדה, דף לה ע"ב ד"ה בתוס' ד"ה איכא; שו"ת מהרי"ק, סימן צט; שו"ת שבות יעקב, חלק ג, סימן כא; שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא, אבן העזר, סימן עה; שו"ת חתם סופר, חלק א (אורח חיים), סימן קסג; שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, חלק ב, אבן העזר, חו"מ ומילואים סימן קסד; שו"ת אפרקסתא דעניא חלק ב (אורח חיים), סימן מט; שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן ק; שו"ת אגרות משה, אורח חיים, ח"ד סימן סג; יורה דעה, ח"א סימן סב; סימן עד; סימן קפא; סימן ריח; ח"ב סימן קלג; ח"ג סימן צו; חושן משפט, ח"א סימן ו; סימן לו; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ה - רמת רחל פרק כב; חלק יא סימן לד; חלק יב סימן ט; חלק יד סימן סה.

⁴⁹¹ ראו למשל: בעל המאור, פסחים, דף ט ע"ב ד"ה איתמר; בית הבחירה למאירי, מסכת עירובין, דף מג ע"א ד"ה ולענין פסק; ש"ך, חושן משפט, סימן תיח ס"ק ד; ביאור הגר"א לשולחן ערוך, חושן משפט, סימן תיג ס"ק ד; פני יהושע, פסחים, דף נב ע"א ד"ה שם אלא אמר; סוכה, דף יד ע"א, ד"ה ובאמת; דף יד ע"א ד"ה מיהו; בבא קמא, דף מט ע"א ד"ה במשנה; בבא קמא, דף צו ע"א ד"ה בפירש"י בד"ה מה; בבא מציעא, דף ח ע"ב ד"ה שם בגמרא; ר' עקיבא איגר, כתובות, דף ע ע"ב ד"ה ולפ"ז; דף עא ע"ב ד"ה ובעיקר; בבא מציעא דף לו ע"ב ד"ה אמנם י"ל; נחלת דוד, חולין, דף ג ע"ב ד"ה הפרי חדש; שפת אמת, פסחים, דף עה ע"ב ד"ה בגמ' אמר אביי; ביצה, דף יא ע"א ד"ה בגמ' רבא אמר; שו"ת הריב"ש, סימן רסו ד"ה וכן; שו"ת ר' עקיבא איגר מהדורה קמא, סימן כא; שו"ת הר צבי, אורח חיים, ב סימן ג; שו"ת אגרות משה, חושן משפט, ח"א סימן ו.

⁴⁹² ראו: מגדל עוז, הלכות נזקי ממון פרק יא ד"ה ואני אומר; מגיד משנה, הלכות שבת פרק טו הלכה ב; פרק יז הלכה כה; הלכות אישות, פרק כה הלכה ד; רדב"ז, הלכות נדרים פרק ט הלכה י; כסף משנה, הלכות

כפי שניתן לראות, כבר בספרות הפרשנית המסורתית לתלמוד ולהלכה ישנה נוכחות להבחנה בין פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית, של הטקסט התלמודי. יחד עם זאת, ראוי להדגיש שאין בספרות הפרשנית המסורתית לתלמוד דחיה של הפרשנות הלא-ליטראלית, ובכלל זה פרשנות אוקימתא. פרשנות לא-ליטראלית ופרשנות אוקימתא נותרה בפרשנות המסורתית לאורך כל הדרך (ועד ימינו אנו) פרשנות ראויה ומקובלת במקרים רבים.

שכנים פרק ב הלכה יז; לחם משנה, הלכות שבת פרק יב הלכה א; בית יוסף, אורח חיים, סימן שסג אות כג; חושן משפט, סימן קנח אות ב; סימן קע אות ב; פני יהושע, קידושין, דף נט ע"ב ד"ה גמרא איתביה; נחלת דוד, בבא קמא, דף ח ע"א ד"ה ולעני"ד נראה; בבא בתרא, דף ד ע"א ד"ה שם אלא אמר; שו"ת אחיעזר, אבן העזר, סימן כא. על דרכו של הרמב"ם לסטות לפעמים מפירושי התלמוד ולפסוק לפי פשוטם של מקורות התנאים, ראו: כשר תש"ג; לוינגר תשכ"ה, עמ' 155-180. על דרכו של הרמב"ם להתעלם לפעמים מפרושי הסוגיה התלמודית למקורות אמוראיים, ראו: בנדיקט תשמ"ה; ברודי תשס"ו, והמחקרים המובאים אצלו.

נספח 3: פרשנות ליטראלית ופרשנות לא-ליטראלית כתשתית הרמנויטית במחקריו של י"נ אפשטיין

אין זה קל לעמוד על עמדתו של אפשטיין ביחס לשאלות יסוד ושאלות תאורטיות בחקר התלמוד הבבלי. עיקר עיסוקו הישיר של אפשטיין לא היה בתלמוד הבבלי.⁴⁹³ אך חשוב מכך, אופי מחקריו של אפשטיין איננו מציע תובנות תיאורטיות ביחס לתופעות נרחבות בתלמוד הבבלי (או ביחס לכל טקסט תלמודי אחר). דרך עבודתו, המורכבת מעיונים פילולוגיים דקדקניים וקפדניים במקורות, תוך סקירתם והבאתם אחד לאחד, מקשה פעמים רבות להבין מהו בדיוק העקרון שאפשטיין ביקש לעמוד עליו; ואם ישנו עקרון כזה, הרי שהוא נותר ברמה הפילולוגית, אך למשמעות התיאורטית (הרמנויטית או אחרת) לגבי אופיו של החיבור אפשטיין כמעט אינו מתייחס.

לפיכך, בפסקאות אלו אין ענייננו למצוא הסבר תיאורטי, מקיף או אפילו חלקי, באשר לעמדת אפשטיין בנוגע להופעתם של פירושים לא-ליטרליים בתלמוד הבבלי. בשאלה כזו אין אפשטיין עוסק כלל. אלא, מתוך עיון במחקר הפילולוגי של אפשטיין לסוגיות מהתלמוד הבבלי, ננסה לעמוד על התפיסות ההרמנויטיות העקרוניות שלו. המטרה כאן, אם כן, הינה לברר מתוך המחקר הפילולוגי הנקודתי של אפשטיין האם בתשתית התפיסה המחקרית שלו ניתן גם-כן לזהות את טביעת אצבעותיה של דיכטומיה בין קריאה ליטראלית וקריאה לא-ליטראלית. שיטת עבודתנו תהיה אינדוקטיבית: מתוך הדוגמא שתנתח נבקש ללמוד על עמדתו של אפשטיין באופן כללי.

את עיוננו נבסס בעיקר על פרק העוסק ביחסורי מחסרא' מתוך הספר 'מבוא לנוסח המשנה'. בתחילת הפרק הפותח את עיסוקו של אפשטיין ב'הגהות' התלמודיות למשנה, אומר אפשטיין כך:

⁴⁹³ אפשטיין הרבה לעסוק במשנה וביתר המקורות התנאיים, בכך עוסק ספרו הגדול 'מבוא לנוסח המשנה', וכן הספר עב-הכרס 'מבואות לספרות התנאים' (אפשטיין תשי"ז). עיסוקו בתלמודים מרוכז בעיקר בספר 'מבואות לספרות האמוראים' (אפשטיין תשכ"ג), שחציו הראשון מוקדש לתלמוד הבבלי, ושם מבואות למסכתות מן הבבלי (שם, עמ' 9-144) וכן הערות ופירושים קצרים לפרקים שונים בתלמוד הבבלי (שם, עמ' 145-270). חלקו השני של הספר מוקדש לתלמוד הירושלמי. במסגרת ספר זה לא מצויים כמעט דיונים עקרוניים לגבי התלמוד – אפילו מנקודת מבט פילולוגית, לא כל שכן זו ההרמנויטית – אלא מחקרים, הערות ופירושים נקודתיים. עם זאת, ב'מבוא לנוסח המשנה' מרבה אפשטיין להתמודד עם האופן בו תפסו האמוראים את המשנה והתייחסו אליה. גם שם אין דיונים תיאורטיים-עקרוניים כמעט.

במדה שאנו מתרחקים במקום ובזמן ממקור המשנה, בה במדה נעשית שמירתו של הנוסח פחות מעולה והערכתו של הלשון יותר מפוקפקת, בה במדה ההגהות מתרבות ופורצות גבולים... מן הדור השלישי של האמוראים ואילך נראה נופל כמעט כל חיץ: ההגהות... מתרבות; מגיהים עכשיו מפני איזה "קושי" שאינו קושי: מפני קושי שאינו אלא למראית עין, מפני קושי שבא מתוך "דיוק"; מגיהים כדי לקיים דברי אמורא, וקלים בעיניהם היפוכים וחילופים ("איפוך") מכל המינים...⁴⁹⁴

אל תוך הניסוח התיאורי-פוזיטיביסטי של אפשטיין התגנבה נימה ביקורתית, באשר לסיבות בגינן מגיהים האמוראים: "פחות מעולה... יותר מפוקפקת... פורצות גבולים... נופל כל חיץ...". לענייננו חשובה בעיקר הסיפא של דבריו, שם הוא מתאר את הגהות האמוראים המאוחרים ככאלו שמקורן בקשיים ודיוקים מדומים. לכאורה, שעצם ההנחה שניתן להגדיר הגהות טובות יותר ככאלו הקרובות יותר בזמן למקור המשנה; ולעומת זאת בדורות המאוחרים האמוראים מגיהים בשל קשיים ודיוקים מדומים – הנחה זו מציבה את המשנה המקורית, שניתן לעמוד על פשוטה, כנגד פירושיהם של האמוראים (המאוחרים), שיש בהם גם דיוקים 'קשים' ו'רחוקים'. קשיים אלו הם רק "למראית עין", כלומר מקורם בעמדות של האמוראים עצמם ולא בצורך אמיתי של הבנת המשנה ונוסחה.

כאמור, את עיקר העיון נקדיש לדברי אפשטיין בפרק העוסק בהגהות מהסוג 'חסורי מחסרא'.⁴⁹⁵ המובן של מונח זה בלשונו המלאה והנפוצה 'חסורי מחסרא והכי קתני / קאמר', הינו – לפי ההגדרה שנתן אפשטיין עצמו – "המשנה מחוסרת 'וכך הוא שונה'... כלומר מי ששנה משנה זו החסירה וכך הוא שונה (כך רצה וכך היה צריך לשנות)".⁴⁹⁶ 'חסורי מחסרא' מציין שהמסמנים המופיעים במשנה אינם מובנים, וכדי להבינם יש

⁴⁹⁴ אפשטיין תש"ס, עמ' 353. מיד בהמשך מצטט אפשטיין מירושלמי מעשר שני, פרק ה הלאה א, דף נה טור ד, את תרעומתו של ר' זירא על ה'זקנים' שראו את ר' יצחק בר אבדימי, תלמידו של רבי, ולא בדקו מפיו את נוסח המשיה היטב. ניתן לחוש שאפשטיין 'מצטרף' אל ר' זירא בתרעומתו, וקובל על כך שהאמוראים לא שמרו על מסורת הנוסח היטב אלא הוצרכו להגהות שונות ומשונות.

⁴⁹⁵ שם, עמ' 595-673. ההופעה הנפוצה יותר של המונח היא 'חסורי מחסרא והכי קתני', אולם במקרים אחדים – ומינונם של מקרים אלו משתנה בין עדי הנוסח השונים – מופיעה הנוסחה 'חסור מחסרא והכי קאמר'. ייתכן שהשינוי בנוסחה מקורו בכך שבחלק מכתבי היד משתמשים בראשי תיבות – 'חסורי מחסרא וה"ק' – שאותם 'פתחו' פעם כך ופעם כך. מבחינת המשמעות, ההבדל בין שתי הנוסחאות אינו גדול כלל וזו כנראה הסיבה לכך שבכתבי יד שונים מחליפים ביניהן לעתים קרובות יחסית. ייתכן שהעדר הבדל מבחינת המשמעות הוא גם הסיבה בגינה אפשטיין אינו מבחין בין שתי הנוסחאות ומתייחס אליהן כחדא מחתא.

⁴⁹⁶ שם, עמ' 598. אפשטיין מתייחס כאן לנוסחה הנפוצה יותר, עם הסיומת 'הכי קתני' ולא לזו שמתסיימת ב'הכי קאמר'. כאמור, נראה שהוא מזהה בין שתי הנוסחאות.

להוסיף מסמנים נוספים, שצירופם יעלה בפנינו מסומנים חדשים, ולמשפט הנידון יהיה פשר.

במונחים של אפשטיין, ה'חסורי מחסרא' הינו סוג של הגהה, אולם במונחים בהם אני משתמש כאן גם הגהה הינה סוג של פרשנות.⁴⁹⁷ ההגהה נועדה להבהיר את הגיונה, מובנה ומשמעותה של המשנה המתפרשת, והיא טכניקה פרשנית ייחודית לשם השגת תכלית זו. במונחים בהם השתמשו חוקרי תלמוד שונים, ניתן לאפיין פירושים הנוקטים בטכניקה זו כ'פירושים דחוקים'.⁴⁹⁸ במונחים בהם השתמשתי אני, 'חסורי מחסרא' הינו סוג של פרשנות לא-ליטרלית: בשל קשיים במובנו של הטקסט, הפרשן מסרב לקרוא את הטקסט כמו-שהוא קריאה ליטרלית וטוען שעל-מנת להבינו יש להוסיף בו מילים. מסיבה זו בחרתי לבחון את עמדתו ההרמנויטית של אפשטיין מכאן דווקא.

לאורך הפרק אפשטיין ממיין לקטגוריות את סוגי ה'חסורי מחסרא' וסוקר עשרות מהם בכל קטגוריה. לא נוכל לעמוד כמובן על כל החומר שהביא, ובסקירתנו כאן נעסוק בדבריו 'ממעוף הציפור', תוך שאנו מתמקדים בנקודות מפתח. וכך כותב אפשטיין בפתיחת הפרק:

הפרק שאנו באים אליו עכשיו נוגע לחקירת מקורותיה של המשנה לא פחות – אם לא יותר – מלחקירת הנוסח: אנו נכנסים בזה לחדר עבודתו של מסדר המשנה.

"חסורי מחסרא", "המשנה (או הברייתא) מחוסרת", חסר בה החוט המקשר את המשפטים והעניינים, את הדברים שלפני החסרון עם הדברים שלאחריו. מה טיבו של חסרון זה? יכול הוא להיות חסרון שנחסר בטעות ע"י ה"תנאים"-השונים את המשניות בעל פה, אבל יכול הוא להיות "חסרון" שנעשה בכוונה תחילה על ידי מסדר המשנה לשם קיצור וקימוץ בלשון, או מפני טעמים אחרים.⁴⁹⁹

שני סוגים של ביאורים מציע אפשטיין ל'חסורי מחסרא'. לפי ההסבר הראשון, ה'תנאים', שתפקידם לשנות על-פה את המשנה והברייתא מבלי לשנות דבר, מעלו בתפקידם ומעתה

⁴⁹⁷ ראו: פרק ראשון סעיף 1.

⁴⁹⁸ כך למשל, אברהם גולדברג התייחס בהרחבה הן ל'חסורי מחסרא' והן לדברי אפשטיין בנדון, במסגרת מחקרו על צמצום המחלוקת על ידי אמוראי בבל (גולדברג תש"ן, עמ' 149-145). והשוו לדבריהם של חוקרים שונים, המובאים בהערה 43 לעיל.

⁴⁹⁹ שם, עמ' 595. קיים דמיון רב בין התהוות הפרושים הדחוקים למשנה כפי שמתאר זאת אפשטיין כאן, לבין האופן שבו מתאר הלבני (עיינו בדבריו הנזכרים בהערה 43) את התהוות הפרושים הדחוקים לדברי האמוראים.

אינם תנאים של ממש אלא תנאים בין מרכאות כפולות.⁵⁰⁰ לפי הסבר זה 'חסורי מחסראי' הינו תיקון אמיתי ונצרך, שמקורו בשיבוש של ממש בנוסח המשנה. בהסברו השני מיקם אפשטיין את המרכאות הכפולות סביב המילה 'חסרון', אולי מכיון ש'חסרון' זה הינו חסרון מדומה. לפי הסבר שני זה במשנה לא מצוי חסרון אמיתי, שכן נוסחה מדוייק, מובן וברור, והשלמת החסרון מתרחשת מסיבות אחרות.

אפשטיין חוזר פעמים רבות ומעמיד מול השימוש שנעשה בתלמוד הבבלי ב'חסורי מחסראי', אפשרות אחרת לפתור את הקושי הפרשני בצורה הנראית לו פשוטה יותר.⁵⁰¹ את חלק ממופעי ה'חסורי מחסראי' מכתיר אפשטיין כמוצדקים, אבל חלק גדול מהם הוא דן כילא נצרכים, 'דחוקים', 'קשים' וכדומה. על מנת לעמוד ביתר פירוט על הקריטריונים המשמשים אותו לשם הבחנה בין 'חסורי מחסראי' טובים ולא-טובים, נציג להלן במפורט את דיונו ביחס לשני מופעים שכאלה – אחד אותו הוא מצדיק, ואחד אותו הוא דוחה.

במשנת מסכת פסחים נאמר:

מה בין פסח מצרים לפסח דורות? פסח מצרים מקחו מבעשר וטעון הזייה ואגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל⁵⁰² בחיפזון לילה אחד. ופסח דורות נוהג כל שבעה.⁵⁰³

על כך מוסבת בתלמוד הבבלי הסוגיה הבאה:

ופסח דורות נוהג כל שבעה.

⁵⁰⁰ ייתכן שאפשטיין הקיף את המילה 'תנאים' בשביל להבחין בין הזכרנים המקצועיים אליהם הוא מתכוון כאן לבין חכמי המשנה עצמם. אולם ייתכן גם שהוא עשה זאת משום שהתנאים הללו אינם ראויים עוד לתואר 'תנאים', מאחר שהם מעלו בתפקידם.

⁵⁰¹ השורש פ.ש.ט חוזר בדבריו שוב ושוב בהקשר הזה. ראו למשל: "אבל הפשוט הוא" (עמ' 603); "בא"י פירשו את המשנה כפשוטה" (עמ' 605); "אבל כפשוטה משנתנו... וזה פשוט" (עמ' 607); "ופשטו של לשון המשנה" (עמ' 616); "וכן מוכיחה גם פשוטה של משנתנו" (שם); "והמחלוקת... כפשוטה" (שם); "ופשוט שר' יהודה" (עמ' 617); "ופשוטה של המשנה מוכיחה" (עמ' 618); "הפירוש הפשוט הוא" (עמ' 620); "המשנה מתפרשת אפוא כפשוטה" (עמ' 622); "אבל הירושלמי מפרש משנתנו כפשוטה" (עמ' 633); "פשט לשון המשנה" (עמ' 635); "המשנה מתפרשת כפשוטה" (עמ' 637); "והמשנה מתפרשת כפשוטה" (עמ' 343); "ולפי זה המשנה מתפרשת כפשוטה" (עמ' 645); "אבל... מפרשה כפשוטה" (עמ' 646); "ובודאי שפשוטו" (עמ' 647); "אבל כפשוטו" (שם); "פירוש... של משנתנו כפשוטו" (עמ' 653); "אבל כפשוטן של דברים" (עמ' 655); "וכפשוטה המשנה מתפרשת" (עמ' 658); "פשטא דמתניתין... " (עמ' 659); "מפרש מתני' כפשוטה" (עמ' 661); "שכפשוטה ודאי שהמשנה סוברת... " (עמ' 663); "אלא שכפשוטה של משנתנו" (עמ' 665); "פירש בודאי את משנתנו כפשוטה" (שם); "אבל כפשוטה של משנתנו" (עמ' 666); "אלא שפשוטה של משנתנו" (עמ' 670).

⁵⁰² האות ו' נוספה בין השיטין.

⁵⁰³ משנה, פסחים, ט, ה, נוסח כ"י קויפמן.

אמאי קאי? אי לימא אפסח - פסח כל שבעה מי איכא; אלא אחמץ, מכלל דפסח מצרים לילה אחד ותו לא? והתניא, רבי יוסי הגלילי אומר: מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד – תלמוד לומר: לא יאכל חמץ, וסמך ליה היום אתם יצאים!
אלא חסורי מחסרא והכי קאמר:⁵⁰⁴ לילה אחד (פסח ומצתו), והוא הדין לפסח דורות, וחימוצו כל היום, ופסח דורות נוהג כל שבעה.⁵⁰⁵

בסוגיה נשאלת השאלה, על מה מוסבות המילים במשנה "ופסח דורות נוהג כל שבעה". האפשרות הראשונה, לפיה כל שבעה קרב קרבן הפסח, נדחית מניה וביה. נדחית גם האפשרות השנייה, לפיה כל שבעה נוהג איסור החמץ, משום שאז יוצא שלפי המשנה בפסח מצרים נוהג איסור החמץ רק בלילה, בעוד שידוע על פי ברייתא משמו של ר' יוסי הגלילי שהאיסור נוהג כל היום. על כן פותרת הסוגיה את השאלה על ידי הוספת מילים חסרות במשנה, כך שהיא תקבל מובן הן לאור הידוע על הלכות קרבן פסח ואיסור חמץ, הן לאור דברי ר' יוסי הגלילי.

על סוגיה זו כתב אפשטיין כך:

כאן משנתנו **חסרה** באמת: בתוס' פ"ח מנויים בהלכה יא-יז החילוקים שבין פסח מצרים ופסח דורות... ואחריהם בהלכה יט-כב, מנויים הדברים השונים בשניהם...: (כ') פסח מצרים נאמר בו לא תותירו ממנו עד בקר **ופסח דורות כיוצא בו**. (כא) **פסח מצרים נוהג כל שבעה ופסח דורות נוהג כל שבעה**. ר' יוסי הגלילי אומר אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד שני לא יאכל חמץ היום.
משנתנו – **כרבי יוסי הגלילי**, ולכן השמיטה "פסח מצרים נוהג כל שבעה", אבל על ידי כך נשאר "בלילה אחד" השייך כבר לדברים **השונים** תלוי באויר!⁵⁰⁶

את התהוות נוסח המשנה מבאר אפשטיין על ידי השוואה לתוספתא המקבילה בפרק שמיני של מסכת פסחים, ממנה עולה שחלק מההלכה המקורית הושמט בעת הבאתה

⁵⁰⁴ כפי שנאמר לעיל (בהערה 495), הנוסחה 'והכי קאמר' מחליפה לעתים קרובות את הנוסחה 'והכי קתני'. על פי רוב עדי הנוסח, הגרסה כאן כלל אינה כוללת את המילים 'חסורי מחסרא', אלא רק את מונח ההגהה 'הכי קאמר'. ואולם, אפשטיין תיקן ע"פ מיעוט עדי הנוסח ליחסורי מחסרא והכי קאמר', ובפנים ציטטתי לפי הנוסח בו השתמש אפשטיין, שכן הדיון שלי כאן הינו בעמדה של אפשטיין ולא בנוסח התלמוד עצמו.

⁵⁰⁵ בבלי, פסחים, דף צו ע"א-ע"ב. בציטוט כאן הנוסח מתבסס על דפוס וילנה ומתוקן על פי מסקנותיו של אפשטיין (תש"ס, עמ' 651). והשוו לדברי בהערה הקודמת.

⁵⁰⁶ שם, עמ' 651. כל הדגשות במקור.

במשנה, בגלל שבעל המשנה רצה לפסוק כר' יוסי הגלילי. לפיכך, יכול אפשטיין להכריע כי "כאן המשנה חסרה באמת" – כלומר שיש הצדקה להשלמת המשנה ע"י 'חסורי מחסרא'. את תמיכתו בצורך לתקן את המשנה במקרה זה תומך אפשטיין מתוך 'פשוטה של משנה'. כאן התיקון שנעשה בסוגיה הוא אמיתי משום שהוא תואם קריאה לישראלית שלה: ללא התיקון, לדעתו הטקסט משובש ואין פשר לקריאה הלישראלית של המשנה ולכן ה'חסורי מחסרא' הוא במקומו. אנו שבים לביאור הראשון שנתן אפשטיין לתופעת ה'חסורי מחסרא' – המשנה באמת השתבשה במהלך הדורות.⁵⁰⁷ ממילא, החסרון איננו נתון בין מרכאות כפולות, הפרוש-תיקון שבסוגיה איננו דחוק, כי הוא נועד לאפשר פרשנות לישראלית של הטקסט.

כעת נבדוק מתי מבקר אפשטיין תיקונים מסוג 'חסורי מחסרא'. במשנה הראשונה של מסכת חגיגה נאמר: "הכל חייבים בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוניס...".⁵⁰⁸ על המשנה מוסבת הסוגיה הבאה בתלמוד הבבלי:

קתני חרש דומיא דשוטה וקטן, מה שוטה וקטן דלאו בני דעה, אף חרש דלאו בר דעה הוא. וקא משמע לן כדתנן: חרש שדיברו חכמים בכל מקום שאינו שומע ואינו מדבר.⁵⁰⁹ הא מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר חייב... והתניא: מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר פטור? אמר רבינא ואיתימא רבא: חסורי מיחסרא והכי קתני: הכל חייבין בראייה (ובשמחה), חוץ מחרש המדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, שפטור מן הראייה. ואף על פי שפטור מן הראייה חייב בשמחה. ואת שאינו לא שומע ולא מדבר, ושוטה וקטן, פטורין) אף מן השמחה, הואיל ופטורין מכל מצות האמורות בתורה. תניא נמי הכי, הכל חייבין בראייה (ובשמחה) חוץ מחרש המדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר, שפטורין מן הראייה. ואע"פ שפטור מן הראייה חייב בשמחה.⁵¹⁰

אודות סוגיה זו כתב אפשטיין כך:

על פי **ברייתא** זאת **הבבלי** "השלימו" ביד חזקה את המשנה. אבל המשנה המדברת רק **מראייה** יכולה לכלול כל מיני חרש, ולהסכים עם שתי הברייתות יחד. כי הדיוק "חרש דומיא דשוטה וקטן" אינו מכריח, שהרי "חרש"

⁵⁰⁷ זאת למרות שהביאור המובא כאן לאופן התהוות השיבוש איננו זהה לביאור המובא שם, דהיינו לשיבוש שמקורו בהתרשלות של ה'תנאים'.

⁵⁰⁸ משנה, חגיגה, א, א, ע"פ נוסח כ"י קויפמן.

⁵⁰⁹ ראו: משנה, תרומות, א, ב.

⁵¹⁰ בבלי, חגיגה, ב ע"ב - ג ע"א. הנוסח מתוקן ע"פ הכרעותיו של אפשטיין בעמ' 633. השוו להערה 504 לעיל.

שבמגילה פ"ב מ"ד (הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן)
בעל כרחנו הוא מדבר ואינו שומע (כמו שהעירו כבר התוס' בד"ה חרש). אבל
הירושלמי מפרש משנתנו כפשוטה...⁵¹¹

שוב, השימוש של אפשטיין במרכאות כפולות מסגיר את דעתו: השלמת חסרון המשנה נראית לו בעייתית במקרה זה, ועל כן המילה 'השלימו' נתונה בין מרכאות כפולות. לפי אפשטיין, השלמה זו נעשתה 'ביד חזקה', כלומר היא 'תחבה' בכוח מילים שאין בהן צורך אל תוך המשנה וזאת מכיון שיחסורי מחסרה' זה מקורו בדיוק במשנה שאין בו צורך. נראה שלדעת אפשטיין, המהלך כולו מתחיל בגלל הברייתא הבבלית (זו המצוטטת בסוף הסוגיה), שעל פיה רצו בסוגיה בבליית זו להשלים את המשנה, כך שיתאמו אהדדי. אם כן, הפירוש למשנה הינו פירוש לא ליטראלי, הוא מעמיס עליה מילים החורגות ממובנה הליטראלי, וזאת בשביל להתאים אותה לתפיסה הבבלית המגולמת בברייתא. בניגוד לכך, אומר אפשטיין, בתלמוד הירושלמי פירשו את המשנה "כפשוטה". מדוע הוא קובע זאת? בסוגיה בירושלמי נאמר כך:

חרש. חבריא בשם ר' לעזר למען ישמעון ולמען ילמדון. עד כדון במדבר ואינו שומע. (חרש) שומע ואינו מדבר ר' אילא בשם ר' לעזר למען ילמדון - ולמען ילמדון. א"ר יונה הדא אמרה דלית כללוי דר' כללין, דתנינן תמן חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום, וסברנן מימר מדבר ואינו שומע חרש, שומע ואינו מדבר אינו חרש, ותנינן החרש שנחלץ והחרשת שחלצה והחולצת לקטן חליצתה פסולה.⁵¹² (ו)אמר ר' יוחנן (ב) שאין יכולין לומר ואמר ואמרה. ותנינן חרש שדיברו חכמי בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר ודא⁵¹³ מסייעה לר' יונה דר' יונה אמר הדא אמרה לית כללוי דר' כללין.⁵¹⁴

על כך אומר אפשטיין:

חרש שבמשנה חגיגה הוא איפוא לר' אלעזר בין מדבר ואינו שומע בין שומע ואינו מדבר, כברייתא שבבבלי.⁵¹⁵

⁵¹¹ אפשטיין תש"ס, עמ' 633. כל הדגשות בציטוט זה מצויות במקור.

⁵¹² ראו: משנה יבמות, יב ד.

⁵¹³ במקבילות: הדא.

⁵¹⁴ תלמוד ירושלמי, חגיגה, פ"א מ"א, דף עה טור ד. הנוסח מתוקן ע"פ הכרעותיו של אפשטיין בעמ' 633. לסוגיה זו מקבילות בירושלמי תרומות פ"א מ"ב, דף מ טור ג; יבמות פ"ב מ"ד, דף יב טור ד.

⁵¹⁵ אפשטיין תש"ס, שם.

בניגוד לבבלי, בירושלמי פירשו את המילה 'חרש' כמתייחסת הן למי ששומע ואינו מדבר, הן למי שמדבר ואינו שומע, ולא נזקקו לדיוק של הבבלי אותו הגדיר אפשטיין כ'לא הכרחי'. כתוצאה מכך, בירושלמי השאירו את נוסח המשנה כמות שהוא, בלי לשנותו 'ביד חזקה'. בירושלמי נותרה קריאה לישראלית של המשנה, בניגוד לקריאה הלא-לישראלית של הבבלי.

ננסה לנתח את ההנחות העומדות ביסוד ההבחנה של אפשטיין בין שימוש לגיטימי ולא לגיטימי ב'חסורי מחסרא'. שימוש לגיטימי ב'חסורי מחסרא' מתקיים כאשר המשנה (או הברייתא) המוגהת משובשת 'באמת', כלומר אין לה כל מובן לישראלי כפי שהיא לפנינו – אלא אם כן נגיה אותה. במקרה כזה, יש לנסות להבין מה גרס לשיבוש, ובכל מקרה לגיטימי לנסות להשלים את הפער המילולי, שאינו מאפשר להבין את מה שנאמר במשנה. הנסיון של התלמודים להשלים את הפער, במקרים הללו, טוב בדיוק כמו הנסיון של החוקר המודרני. לעומת זאת, כאשר ההגהה היא תוצר של נימוקים אחרים – למשל נועדה לשרת את האינטרסים הפרשניים (האידיאולוגיים, התאולוגיים, הנורמטיביים וכדומה) של המגיה, הרי שההגהה אינה לגיטימית. זאת, משום שבמקרים אלו ישנו מובן לישראלי למשנה כשלעצמה, וההגהה היא תוספת ביחס למובן ה'פשוט' וה'ראשוני' של הטקסט. אם כן, ההבחנה בין פרשנות לישראלית ופרשנות לא-לישראלית מונחת בתשתית עבודת המחקר של אפשטיין, לפחות בהקשר הזה.

מסקנה זו ניתן לתמוך מתוך דברים חד-משמעיים שאומר אפשטיין בדברי הסיכום של הפרק. להלן דבריו שם (בדילוגים):

בדקנו איפוא את "ח"מ וה"ק" [=חסורי מחסרא והכי קתני] למיניהם וסוגיהם, ראינו ח"מ מפני "מעשה לסתור", ח"מ מפני "מאי תנא דקתני מעשה", ח"מ מפני "מאן דכר שמיה", ח"מ שיצא לתלמוד על ידי דיוק וסתירה מרישא לסיפא... ח"מ – על ידי קושיה מברייתא... ואפילו על ידי ניגוד מדומה...; ח"מ – ע"י קושיה מדברי אמורא למשנה, או ממשנה לדברי אמורא...

והפתרון – הגשר המחבר בין הדברים המתנגדים הוא ברובו: בד"א [=במה דברים אמורים] וכו'. "בד"א" זה יש שהוא נעשה על-פי ברייתא בבליית שאינה אלא הצעתה של המשנה ופירושה...

ויש שמכניסים על ידי ח"מ מושג חדש מאוחר, או דרשה מאוחרת בבליית, לתוך המשנה...

הסיבות האמיתיות של ה"חסרון" שונות: יש שיסודן בשינוי המקורות: תרי תנאי... ויש שה"חסרון" בא על ידי שרבי שינה בלשון המשנה הקדומה ולשונה וסגנונה נעשה קשה... או ששינה את הסדר אבל השאיר את הלשון... או על

ידי השמטת דברים... או שה"חסרון" בא על ידי שהמשנה לקוחה ממקום אחר: ממקור אחר (מדרש הלכה) בלשונו..., או על ידי העברת משפט ממקום למקום... או שהלשון בכלל קצרה ו"חסרה"...
וגבול **אין** לח"מ של התלמוד: אומרים ח"מ לשם דיחויא בעלמא, **ודילמא** ח"מ...

ו"מחסירים" לא רק על ידי "בד"א", אלא משלימים לפעמים **סוף** המשפט הנושא **ותחלת** הנשוא, וכך מכניסים לתוך המשנה בבא חדשה לגמרי...
אלא **שרובם** של ח"מ **אינם** הגהה, שהרי אמרו בעירובין סא א: ומאן דתני – לא משתבש וח"מ... אם כן ח"מ אינו "שיבוש", ואמרו בנדרים כג ב על ח"מ, שהתנא החסירו **בכוונה**: תנא מסתים לה סתומי...!
ויש חסורי מחסרא שאינו אלא **פירוש והצעת** המשנה...
אלא שיש מהם שהם משלימים "חסרון" שישנו בפועל במשנה, יש מהם חסרונות ממש אבל יש מהם "חסרונות" שנעשו בכוונה... ומהם דוקא ב"הכי קאמר" שיש לו ממש ערך של ח"מ ומתחלף בו...⁵¹⁶

עיון בטקסט זה מעלה שאפשטיין מניח כבסיס להכרעותיו ההרמנויטיות תמונת עולם המבחינה בין קריאות ליטראליות ('פשט') לבין קריאות לא ליטראליות ('דחק'), תוך שהוא מציג כאן בבירור ניגוד בין חסרון אמיתי ומדומה. החסרון האמיתי מאופיין בכך שהמשנה משובשת, קשה וכדומה, אין למצוא קריאה ליטראלית שלה – על כן דרושה השלמה פילולוגית כלשהי של הטקסט וה'חסורי מחסרא' של התלמוד נתפס כסוג אפשרי ולגיטימי של פתרון כזה. לעומתו החסרון המדומה אין לו גבול; הוא בא לשם דיחויא בעלמא ואף תוך עשיית מניפולציות חודרניות במשנה. נראה לומר, שביסוד ההבחנה בין 'חסרון אמיתי' ו'חסרון מדומה' עומדת אותה הבחנה חדה בין קריאה ליטראלית, הנשפטת כקריאה טובה, לפין קריאה לא-ליטראלית, אותה שופט אפשטיין כקריאה לא טובה.

⁵¹⁶ שם, עמ' 671-670. כל ההדגשות במקור.

נספח 4: המודל היישומי – התכלית פרשנית לאור ההקשר

הסוגיית

הקדמה

להלן אציע קריאה השוואתית של פירושים שונים שניתנו לאותו המקור בסוגיות שונות. אני מקוה להראות כיצד השיח השונה בו מצוטט כל מקור משנה את תנאי ההתייחסות לטקסט ואת האופן בו הוא מתפרש. ההשוואה בין אתרי השיח השונים שבהם מתפרשים בכל פעם המקורות תצביע על האופן שבו השיח הפרשני מתגווך לאור שדות-השיח הנוספים שהוא ארוג בתוכם.

מהלכים דומים לזה הוצעו כבר במחקר התלמוד.⁵¹⁷ אינני מבקש לחדש בנוגע לעצם הקשר בין הפרשנות לבין ההקשר הסוגייתי. מטרתי כאן היא להדגים את אותו הקשר בשפה הרמנויטית ובכלים הרמנויטיים, המתאימים לדיון בגוף העבודה. זאת על מנת להקל על הבנת הדיון העקרוני-הרמנויטי שלי שם.

א. בגד כלאיים ברשות הרבים

נפתח בעיון משווה בשלוש סוגיות, שתיים בתלמוד הבבלי ואחת בתלמוד הירושלמי, העוסקות באותה סיטואציה הלכתית. במקרה זה, לא נשווה בין פירושים שונים לאותו הטקסט (כפי שיעשה בהמשך), אלא בין פירושים שונים לאותה הסיטואציה, מתוך סוגיות שנראה שיש קשרי עומק ביניהן. הסיטואציה המקבילה בה נעיין הינה מקרה בו אדם גילה לפתע, בהיותו ברשות הרבים, כי הוא לבוש בבגד העשוי כלאיים. לגבי סיטואציה זו חלוקים בתלמוד הירושלמי שני אמוראים אנונימיים, כפי שנראה להלן. בתלמוד הבבלי, מתייחסים לסיטואציה זו בתוך סוגיה מפורסמת במסכת ברכות העוסקת במתח הערכי בין 'כבוד הבריות' לבין כבוד האל והציות לדברו ('חילול השם'), ובהמשך בתוך מעשה חכמים נוסף המתאר סיטואציה דומה לזו המטופלת בסוגיות.⁵¹⁸

⁵¹⁷ לדוגמאות מובהקות עיינו במחקריו של כהנא (תשנ"ג[1], תשנ"ג[2]).

⁵¹⁸ 'כבוד הבריות' במסורת חז"ל נידון בכמה מחקרים, תוך התייחסות לסוגיה בברכות לצד סוגיות נוספות. המחקר המפורט ביותר מבחינה פרשנית ופילולוגית שהתייחס לסוגיה זו הינו מאמרו של ברנד (תשס"ו). ברנד מטפל במכלול התפיסות הסותרות של 'כבוד הבריות' בתלמוד הבבלי וקושר מגמות מחמירות לגזרות הסאסאניות בימי פפא בר נצר. במוקד מאמרו עומד ניתוח מפורט של הסוגיה בברכות. עוד ראו: אורבך

1. הסוגיה בתלמוד הבבלי

בתלמוד הבבלי מתייחסת לסיטואציה בה אנו עוסקים מימרא אחת:

אמ' רב יהודה אמ' רב⁵¹⁹ המוציא כלאים בבגדו⁵²⁰ פושטו⁵²¹ אפי' בשוק,
שנאי⁵²² אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד יי, כל מקום שיש שם חלול
השם אין חולקין כבוד לרב.⁵²³

ניתן לפרק את המימרא לשלושה חלקים: ראשית, ההוראה 'המוצא כלאיים בבגדו פושטו אפילו בשוק'; שנית, הנימוק של הלכה זו בעזרת הדרשה על הפסוק ממשלי; ושלישית, האופן בו נדרש-מתפרש הפסוק על ידי המילים 'כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב'.

אין בתלמודים כל מקבילה לפסקה זו, ולכן אין ביכולתנו לאשש את לשונה כפי שהיא שלפנינו. הדברים אמורים הן ביחס לחלק הראשון, שהוא לכאורה ציטוט ישיר ומפורש של

תשנ"ח; בלידשטיין 2006; פיש 1997, עמ' 150-162. וראו לאחרונה עיון מקיף במשמעויות ההלכתיות והמטא-הלכתיות של 'כבוד הבריות', במסורת ההלכתית החל מהתלמוד הבבלי (כולל ביבליוגרפיה נרחבת), אצל: שפרבר תשס"ז, עמ' 67-93, 34-43; הנ"ל תשס"ח, עמ' 147-159 (ובעוד מקומות רבים בשני הספרים, עיינו בעזרת המפתח, ערך 'כבוד הבריות').

⁵¹⁹ ככ"י אוקספורד גרסו 'שמואל' אולם ביתר כתבי היד גרסו 'רבי' ועל-פיהם תיקנתי כאן.

⁵²⁰ בכתב יד פריז 671 הגרסה היא 'בבגדו של חבירו פושטו', ולנוסח זה יכולה להיות משמעות דרמטית לגבי פרשנות דברי רב. לאורו יותר פשוט להבין כיצד ניתן לראות במקרה האמור 'חילול השם'. הוא גם מתאים יותר ללשון 'אין חולקים כבוד לרב', העוסק בכיבוד של אדם אחר ולא בשמירה על כבוד עצמי (וכדלהלן). נוסח זה מתאים גם לסיפור המובא בסוף הסוגיה, אודות רב אדא בר אהבה שקרע ברחוב בגד שעטנו של אישה. נוסח זה אינו מצוי באף אחד מכתבי היד האחרים (לשורות אלו בסוגיה אין קטעי גניזה). לא מצאנו זכר לו גם בכתבי הראשונים, לבד מפסקו של הרמב"ם המסכם את הסוגיה הזו כולה, ואשר פותח במילים הבאות: "הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד..." (רמב"ם, הלכות כלאים, פרק י הלכה כט. נוסח זה מאושר ע"פ כתבי-היד השונים המצויינים במהדורת פרנקל ובמהדורת קפאח). ר' יוסף קארו (בית יוסף, יורה דעה, סי' ש"ג), שיער שמקור פסק הרמב"ם הוא "מפני שהוא ז"ל גורס בההיא דרב יהודה... המוצא כלאים פושטו אפילו בשוק ואינו גורס בגדו". אולם אפשר ואף מסתבר שהרמב"ם גרס ככ"י פריז (עכ"ז עיינו גם דיונו של ברנד תשס"ו, עמ' 12). מכל מקום, סביר לומר שבכ"י פריז ובדברי הרמב"ם שובש (או יתוקן) הנוסח בגלל הקשיים שהנוסח המקובל מעורר; על כן ננתח כאן את הנוסח המצוי יותר על אף קשיים אלו, להם ננסה לתת להלן פשר.

⁵²¹ בדפוס וילנה ובדפוס ונציה ר"פ הנוסח הוא 'פושטן', אבל ביתר כתבי היד הנוסח הוא 'פושטו'. נוסח זה מסתבר יותר גם מצד התאמתו ליתר חלקי המשפט: 'פושטו' – את הבגד, ולא 'פושטן' – את הכלאיים. ניתן לשער שבשלב משלבי ההעתקה הפכה האות ו' לאות ו'.

⁵²² במרבית עדי הנוסח גרסו 'שנאמר', אולם בדפוס שונצינו, דפוס ונציה ודפוס וילנה גרסו 'מאי טעמא'.

⁵²³ בבלי ברכות, דף יט ע"ב, נוסח כ"י אוקספורד (בחירת המילון ההיסטורי).

דברי רב; הן ביחס לשני החלקים האחרונים, שלא ניתן לעמוד על מידת השיוך שלהם לרב עצמו, על מידת הדיוק והמקוריות של לשונם, או על הגבולות שבין המימרא המקורית לבין התוספות המאוחרות עליה. לפי מסגרת החשיבה של 'התאוריה הסתמאית' לא ניתן להכריע בשאלה האם הנימוק הוא של רב עצמו או של סתם התלמוד. בכך שהנימוק הוא של הסתמא תומכים שני דברים. ראשית, כפי שנראה להלן קיימת סבירות שבמקור הנימוק מהפסוק במשלי אינו חלק מדברי רב, אלא נוצר במסגרת טקסטים אנונימיים מאוחרים לרב.⁵²⁴ שנית, במקבילה בירושלמי בה חלוקים שני אמוראים ביחס לאותה ההלכה (ראו להלן), האמורא שמחייב את פשיטת הבגד אינו מנמק את דעתו בעזרת הדרשה של רב. יש יסוד להשערה שזוהי אותה ההלכה, שנמקה באופן שונה בבבלי ובירושלמי. בנוסחים אחדים גרסו את המילים 'מאי טעמא' בין ההלכה לבין הנימוק,⁵²⁵ וכפי שציין פרידמן, מעבר מעברית לארמית מסמן פעמים רבות מעבר מדברי אמוראים לדברי סתם התלמוד.⁵²⁶ אם נאמץ נוסח זה יש כאן סימוכין נוספים להפרדת ההלכה מנימוקה. אלא שביתר עדי הנוסח לא גרסו 'מאי טעמא' אלא 'שנאמר', וממילא אין שינוי של שפה והחיבור של תחילת דברי רב לנימוק נראה רציף יותר. על כל פנים, ממכלול הנתונים הללו עולה שאין תועלת רבה בהתייחסות למימרא דרך שאלות של 'ביקורת גבוהה'. לכן, כדאי להתייחס אליה כאל פרי עיצובם של בעלי הסוגיה ברובד התהוותה האחרון, אשר מצוטטים בהם אמנם דברים של רב, אולם הללו עברו דרך מסכים שונים ואין לדעת מה בהם אותנטי.

את עיוננו נמקד בחלק השלישי, בביאור שניתן להלכה של רב בעזרת הדרשה. נשים לב, שהשימוש בלשון 'אין חולקים כבוד לרב' תמוה,⁵²⁷ ולכאורה הכוונה היא שאין חולקים כבוד לכל אדם, ו'רב' הוא אך דוגמא או מעין 'קל וחומר'. נקודה זו ראויה לציון, משום שאם נעיין בהופעות של דרשה זו במקבילות בבבלי, נגלה שבכולן השימוש בלשון 'רב' הולם את ההקשר. לדוגמא, בסנהדרין דף פב ע"א,⁵²⁸ חולקים רב ושמואל בהבנת לשון המקרא

⁵²⁴ אם כי היא מצוטטת גם מפי בן-דורו שמואל, ראו בבלי סנהדרין, פב ע"א (ראו להלן), וכן, כפי שכבר אמרנו, לפי גרסת כ"י אוקספורד אף בסוגייתנו בעל הדרשה הוא שמואל.

⁵²⁵ ראו לעיל, הערה 522.

⁵²⁶ פרידמן תשל"ח, עמ' 301.

⁵²⁷ השו"ע הערה 520 לעיל.

⁵²⁸ כפי הנראה, זהו גם התייעוד של השימוש המוקדם ביותר בדרשה הזו. בסוגיה בסנהדרין הדרשן הוא שמואל (דור ראשון לאמוראי בבל). אין בידינו ציטוט ישיר של הדרשה בידי משהו מדור מוקדם מזה של שמואל; אדרבה, במרבית המקומות הבאת הדרשה הינה אנונימית. לגבי מי שאמר דרשה זו בסוגייתנו, ראו הערה 519.

יִירָא פִּנְחָס בֶּן אֶלְעָזָר⁵²⁹ – מֵה רָאָה פִּנְחָס, שִׁבְעָקִבּוֹת זָאת הֵרַג אֶת זִמְרִי (הוּא וְלֹא מֹשֶׁה).⁵³⁰ עַל זָאת מְשִׁיב שְׁמוּאֵל: "רָאָה שְׂאִין חֲכָמִי וְאִין תְּבוּנָה וְאִין עֲצָה לִנְגַד יִי, וְכָל מְקוֹם שֵׁשׁ בּו חִילוּל הַשֵּׁם אִין חוֹלְקִין כְּבוֹד לְרַב".⁵³¹ כְּפִי שְׁנִיתָן לְרֵאוֹת, בְּהִקְשֵׁר זֶה מְדוּבָר בִּירְב' מִמֶּשׁ – מֹשֶׁה רִבְנֵו. פִּנְחָס הֵרַג אֶת זִמְרִי מִבְּלִי לְחֻלּוֹק כְּבוֹד לְמֹשֶׁה וְלַהֲיוּעֵץ בּו תְּחִילָה וְזָאת בְּגַלְל חִילוּל הַשֵּׁם. גַּם בְּמִרְבִּית⁵³² הַמְקוּמוֹת הָאֲחֵרִים בְּהֵם מוֹבָאֵת הַדְּרָשָׁה מְדוּבָר בְּכַבּוּדוֹ שֶׁל רַב וְלֹא שֶׁל סֵתֵם אָדָם.⁵³³ לְאוֹר זָאת, נִיתָן לְשַׁעַר שֶׁהִשְׁמִיּוֹשׁ שְׁנַעֲשָׂה בְּדִרְשָׁה זֹו אֲצִלְנוּ בִּיחָס לְכָל אָדָם הוּא מְשִׁנֵּי וּמוֹשָׁאֵל, בְּעוֹד שִׁבְהִקְשָׁרִיָּה הַמְקוּרִיִּים עִסְקָה הַדְּרָשָׁה בְּמַחִילָה עַל כְּבוֹדוֹ שֶׁל רַב מִמֶּשׁ.

תּוֹבְנָה זֹו מִסִּבְכַּת עוֹד יוֹתֵר אֶת יְכוּלְתָנוּ לְהַכְרִיעַ אִילוֹ רִכִּיבִים מֵתוֹךְ הַפִּיִּסְקָה כּוֹלָה הֵם דְּבָרִים שֶׁל רַב עֲצָמוּ וְאִילוֹ הֵם תּוֹסְפוֹת עַל דְּבָרָיו: הַיּוֹת וְנִרְאָה שֶׁהִשְׁמִיּוֹשׁ בְּדִרְשָׁה כֵּאֵן הוּא מוֹשָׁאֵל, גּוֹבֵרֵת הַסְּבִירוֹת שֶׁרַב עֲצָמוּ אִמֵּר דְּבָרִים מֵעַט שׁוֹנִים וְהִנִּימוֹק הוֹשָׁאֵל לְכֵאֵן עַל יָדֵי מִצְטָטִים וּמְפָרְשִׁים מְאוּחָרִים שֶׁל דְּבָרָיו. מְכָל מְקוֹם, כְּפִי שְׁצוּיִן לְעִיל, הַיּוֹת וְאִין לְנו דֶּרֶךְ לְאֵמֵת אֶת מְקוּרִיּוֹת הַפִּיִּסְקָה הַזֹּו, וְאֵת מִידַת הַקְּשֵׁר בֵּין הַדְּבָרִים שֶׁאִמֵּר לֵב לְמוֹפִיעַ בְּסוּגִיָּה כְּפִי שֶׁהִיא לְפָנֵינוּ, אֵנוּ מֵתִיחָסִים לְכָל הַפִּיִּסְקָה כְּפִרִי עֵיצוֹב שֶׁל רוֹבֵד הַהֲתַהוּוֹת הַמְּאוּחָר בִּיּוֹתֵר שֶׁל הַתְּלִמוֹד.

הַעֲבֵרֵת הַדְּרָשָׁה מֵהַקְּשָׁרִים בְּהֵם יִשְׁנֵם יַחֲסִי רַב-תְּלִמִּיד מִמֶּשׁ לְסוּגִיָּה זֹו, מֵהוּוֹה פִּרְשׁוֹת, הַמְּרַחֲבָה (תּוֹךְ שִׁימוֹשׁ בְּקַל וְחוֹמֵר וּבִלְשׁוֹן מוֹשָׁאֵלֵת) אֶת חֲלוֹת הַבִּיטוּי 'כָּל מְקוֹם... אִין חוֹלְקִים כְּבוֹד לְרַב' כֵּךְ שִׁתִּיחָס לְכָל אָדָם. לְכֵאוּרָה, זֶהוּ צַעַד פְּשוֹט וּמֵתַבְקֵשׁ; אֵךְ בְּמִבְטַ שְׁנִי, הַבָּאֵת הַדְּרָשָׁה כֵּאֵן מַחֲיִיבֵת פִּרְשׁוֹת נוֹסֶפֶת וְרִדִּיקִלִית יוֹתֵר. כֵּאִמּוֹר, בְּמִרְבִּית הַמְקוּמוֹת בְּהֵם מוֹבָאֵת הַדְּרָשָׁה, הִיא מֵתִיחָסֵת לְסִיטוּאֲצִיָּה שֶׁל חִילוּל הַשֵּׁם בְּה נּוֹכַחִים רַב

⁵²⁹ בְּמִדְבַר כֹּה, ז.

⁵³⁰ דַּעַת רַב מוֹבָאֵת כְּדַעָה יַחֲדָה בְּמִקְבִּילוֹת מְאוּחָרוֹת, רָאוּ: בְּמִדְבַר רַבָּה, כ, ד"ה כה (מֵהַדוֹרֵת מִירְקִין, עִמ' 274); תְּנַחוּמָא בּוּבֵר, בְּלֵק, ל (עִמ' 148). וְהַשׁוּו: שְׁמוֹת רַבָּה, לָג, ד"ה ה (מֵהַדוֹרֵת מִירְקִין, עִמ' 92-93).

⁵³¹ נוֹסַח כ"י תִּימְנִי, יָד הֶרֶב הַרְצוּג (בְּחִירַת הַמִּילוֹן הַהִיסְטוֹרִי). יֵתֵר הַצִּיטוּטִים מְסוּגִיָּה זֹו הֵן ג"כ מְאוּתוֹ כְּתַב-הַיָּד.

⁵³² מִכְךָ יוֹצֵאֵת דּוֹפֵן הַדְּרָשָׁה בְּבִבְלִי שְׁבוּעוֹת, ל ע"ב, רָאוּ לְהֵלֵךְ הַעֲרָה 534.

⁵³³ הַתּוֹאֵר יְרַב' מִשְׁמֵשׁ בְּמִקְמוֹת מְסַפֵּר בְּלִשׁוֹן חוֹז"ל בִּיחָס לְאָדָם גְּדוֹל וְלֵאדוֹן בְּאוֹפֵן כְּלָלִי, לָאוּ דוּוֹקָא כְּתוּאֵר כְּבוֹד בְּהִקְשֵׁר דְּתִי, רָאוּ לְמִשְׁל: 'מֵה שְׁקֵנָה עֵבֵד קֵנָה רַבּוּ' (בְּבִבְלִי, פְּסַחִים פַּח ע"ב); 'אַל תְּהִי כְּעַבְדִּים הַמִּשְׁמֵשִׁין אֶת הַרְבִּי' (מִשְׁנָה, אֲבוֹת א, ג). בֶּן-יְהוּדָה בְּמִילוֹנוּ, בְּעֶרֶךְ יְרַב' (בֶּן-יְהוּדָה 1951, כֶּרֶךְ יָג עִמ' 6344-6345), מְצִיִּין שִׁירְב' בְּלִשׁוֹן הַמְּקָרָא מִשְׁמַעו 'גְּדוֹל', וּבְלִשׁוֹן חוֹז"ל הַתּוֹאֵר יְרַב' מִשְׁמַעו 'אֲדוֹן' וְגַם 'מּוֹרָה וּמִלְמַד'. אִם כֵּן נִיתָן הִיָּה לּוֹמֵר שֶׁהִמְלִיָּה יְרַב' מִשְׁמַשֵּׁת בְּדִרְשָׁה זֹו בְּבִרְכוֹת בְּמוֹבֵן שֶׁל 'אֲדוֹן'. בְּרַם מִכְךָ שֶׁבְּכָל הַמְּקַבְּלוֹת שֶׁל הַדְּרָשָׁה הִשְׁמִיּוֹשׁ בִּירְב' מֵתִיחָס בְּמִפּוֹרֵשׁ לְתוּאֵר הַכְּבוֹד הַדְּתִי נִיתָן לְהַסִּיק שֶׁזֶהוּ הַמוֹבֵן הַשְּׁגוֹר שֶׁל יְרַב' בְּמִימְרָא זֹו וְשֶׁהִשְׁמִיּוֹשׁ בּו כֵּאֵן הוּא מוֹשָׁאֵל.

ותלמיד, וכוונתה לומר שהתלמיד רשאי ואף חייב למנוע את חילול השם, גם אם בכך הוא פוגע בכבוד רבו.⁵³⁴ לעומת זאת, סוגייתנו עוסקת במצב שבו בשל חילול השם צריך האדם לפגוע בכבוד שלו-עצמו! זוהי סיטואציה שונה בתכלית. במקורות האחרים מטפלת הדרשה בשאלת היחסים שבין אדם-לרבו ולא-לוהיו, ואילו כאן הדרשה אמורה לטפל ביחס בין כבוד שמיים לכבוד הבריות. השאלה הראשונה עוסקת בשמירת סמכות הרב (והרבנות בכלל) המתבטאת בכבודו, במקום בו הללו מעומתים מול פגיעה בכבוד אל;⁵³⁵ ואילו השאלה השנייה עוסקת במידת הטוטליות של כפיפות האדם לאל ולמערכת ההלכתית.

לשון וסגנון הדרשה אף הם מתאימים יותר לשימוש בה במרבית הסוגיות ולא לשימוש בה בסוגיה בברכות. המילים 'אין חולקין כבוד' מובנות לגמרי בהקשרים הללו, שם נקבע שכשיש חילול השם הנוכחים אינם חייבים לחלוק כבוד לרב הנוכח שם. אבל בסוגייתנו – מיהם אותם ש'אין חולקים כבוד' ללובש הכלאיים? הלא אין שם 'אחרים' אשר מפשיטים אותו מבגדיו!⁵³⁶ על כרחנו נפרש מילים אלו באחת משתי דרכים: א. מי שאינו חולק כבוד לאדם הלובש כלאיים – הינו אותו האדם בעצמו, המבזה את עצמו. ב. מדובר באמירה כלפי ההלכה, ו'אין חולקים כבוד' מתייחס להלכה הזו בעצמה, שאינה חולקת כבוד ללובש

⁵³⁴ בדומה לסוגיה בסנהדרין שהוצגה לעיל, גם בבבלי, עירובין דף סג ע"א, גוער רבינא בפני רב אשי באדם שחילל שבת. לשאלתו האם רשאי היה לעשות כן, משיב רב אשי בעזרת דרשה זו. במועד קטן יז ע"א, נאמר שתלמיד שנידה אדם אשר עבר עבירה כלפי שמיא, אותו אדם מנודה גם עבור רבו של אותו אדם, ומנמקים זאת בדרשתנו. הסוגיה היחידה בה השימוש בדרשה מזכיר את השימוש בה בסוגייתנו, מצויה בשבועות ל ע"ב. שם, נקבע שתלמיד חכם אמנם יכול למנוע עצמו מלהעיד בפני ב"ד כאשר יש בכך פגיעה בכבודו, אבל זאת רק כאשר מדובר בדיני אדם, ואילו כשמדובר בדיני שמיים – הוא חייב להעיד, משום ש'אין חכמה...'.
⁵³⁵ כפי מציין בלידשטיין, מקובל לומר שבמערכת חשיבה דתית כבוד האל יגבר על כבוד הרב (בלידשטיין 2006, עמ' 103-102). ממילא, לכאורה אין כאן במה להתלבט – ברור לגמרי שכבוד הרב וכבוד הבריות בכלל ידחה מפני כבוד האל. אולם חכמים מצאו לנכון להשוות בין כבוד האל לכבוד הרב בכמה מקומות (למשל, 'רבי אלעזר בן שמוע אומר יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכבוד חבירך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים', משנה, אבות ד, יב, ובמקבילות; אבות דרבי נתן, נוסחא א, כז, מהדורת שכתר, עמ' 84; והשוו: מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק, א, יד, מהדורת כהנא תשנ"ט, עמ' 160; מכילתא דרשב"י, פרשה א, ד, מהדורת כהנא תשנ"ט, עמ' 161). היחס לכבוד הרב הוא כפול-פנים. מחד, מקור הסמכות של הרב הוא ה'קירבה' שלו לאל, היותו נושא דבר האל עבור הקהילה, וממילא כבודו כפוף לכבוד האל; מאידך, העובדתה שהרב הוא הגורם המתווך בין הקהילה לאל, מהפכת במידת מה את היחסים, שכן כבוד הרב יכול להיתפס בעצמו ככבודו של האל. מכל מקום, המקורות שהובאו לעיל ומקורות נוספים מצמצמים את הפער בין כבוד האל וכבוד הרב, וממילא פותחים פתח – בשלב הבא – לדין בשאלה המורכבת של העדפת כבוד האל על כבוד הרב.

⁵³⁶ לפי נוסח כ"י פריז, בו נאמר "הרואה כלאיים בבגדו של חברו פושטו וכו'", ברור מיהם שאין חולקים כבוד למי – וזוהי אכן הראיה החזקה ביותר לטובת גרסה זו. אולם כפי שכתבנו כבר (בהערה 520) כל עדי הנוסח החלשים נגד גרסה זו.

⁵³⁶ לפי נוסח כ"י פריז, בו נאמר "הרואה כלאיים בבגדו של חברו פושטו וכו'", ברור מיהם שאין חולקים כבוד למי – וזוהי אכן הראיה החזקה ביותר לטובת גרסה זו. אולם כפי שכתבנו כבר (בהערה 520) כל עדי הנוסח החלשים נגד גרסה זו.

הכלאיים משום שבמעשיו יש משום חילול השם. כך או כך, ברור שהחלת הדרשה על סיטואציה זו מצריכה הבנה מחודשת ולא-שגרתית של הרכיבים הלשוניים.

ניתן לומר שכבוד הרב נגזר, במידה רבה, מכבוד האל.⁵³⁷ הדרמה שמתעוררת כל אימת שיש לפגוע ברב בשביל להימנע מחילול השם, מקורה בכך שמדובר בשני מקורות סמכות דתיים שיש להכריע ביניהם. מבחינה מסוימת ניתן לומר שבפגיעה בכבוד הרב יש גם כן חילול השם, ומכאן המתח והקושי שסיטואציות אלו מעלות. לעומת זאת, בסוגיה בברכות מדובר במתח אישי-אינטימי: עד כמה על האדם לבזות את עצמו בכדי להביע כפיפות לצו האלוהי. אין זה מתח בין כבודן של שתי אינסטנציות דתיות, אלא מתח בין הדתי והאנושי. ועוד, הדילמה הראשונה מתרחשת 'מחוץ' לאדם, הנדרש להכריע בין שני מקורות סמכות חיצוניים ולהכפיף את האחד לשני; ואילו השנייה מתרחשת כולה 'בתוך' נפשו של האדם, הנדרש למחול על כבודו בפני האל. בכדי להעביר את הדרשה מהשאלה הראשונה אל השנייה נדרשת ההנחה הפרשנית הבאה: כשם שנכון להכפיף את הכבוד שהאדם רוחש לרבו לכבוד שמיים, כך יש להכפיף את הכבוד העצמי של האדם-גופו (תרתי משמע) לכבוד שמיים, וזאת אף במחיר של ביזוי עצמי בפועל.

אם השימוש במילה 'רב' לא מתאים בסוגיה שלנו, מדוע לא עודכן ושונה נוסח הדרשה כך שיתאים להקשר הנוכחי? לפי התשובה הקלאסית לשאלה זו, בהעתקה של 'פתגם' בעל ניסוח מוכר כגון מימרא זו קיים שימור של הנוסח.⁵³⁸ כפי שראינו לעיל, כדי שהעברה נוקשה זו תתפקד כראוי, יש להניח פרשנות מחודשת של הדרשה, שרק מכוחה הדרשה נותרת רלוונטית בהקשר החדש. זאת ועוד, בהקשרים התלמודיים האחרים בהם מופיעה דרשה זו ישנו מתח ערכי אותו באה הדרשה לפתור, בין כבוד הרב לכבוד האל. אולם נראה שהמתח הכרוך בפגיעה בכבוד הרב בשעת חילול השם מודגש ומורגש הרבה יותר מאשר פגיעה בסתם אדם כשהוא מחלל את השם. לכן בסוגיה שלנו, לא ברור מה הצורך בדרשה זו. לכאורה, דבר ברור הוא שכבוד האדם חשוב פחות ממצוות האל,⁵³⁹ וממילא אין צורך בהדגשה מיוחדת של כבוד האל כשחילול השם נעשה על ידי סתם אדם, שכן ברור מאליה שכבוד האל יגבר על כבוד האדם. אי לכך, השימוש בסוגייתנו בדרשה 'אין חכמה...!', שהסגנון הדרמטי שלה מובן בהחלט כשיש להכריע בין חילול השם לכבוד הרב, איננו נצרך

⁵³⁷ כדרשת רבי עקיבא: 'את ה' אלהיך תירא – לרבות תלמידי חכמים' (בבלי, פסחים, דף כב ע"ב; בבלי, קידושין, דף נז ע"א; בבלי, בבא-קמא, דף מא ע"ב; בבלי, בכורות, דף ו ע"ב).

⁵³⁸ ראו: אלבק תשכ"ט, פרק שביעי. עוד ראו: פרידמן תשנ"א, עמ' 60, 114, 142, 151, 162. מאידך, לעיתים משתנות הנוסחאות ומתעדכנות על פי ההקשר (ראו: פרידמן שם, עמ' 91, 130), לכן מן הראוי לבחון כל מקרה לגופו.

⁵³⁹ ראו: בלישטיין 2006, לעיל הערה 535.

כלל. וממילא ניתן לחדד את השאלה ולשאול לא רק מדוע צוטטה הדרשה כלשונה, אלא מדוע צוטטה בכלל.

ניתן להציע שהציטוט של הדרשה בסוגיה שלנו והמשמעות שהיא מקבלת כאן, נתונים בזיקה אינטרטקסטואלית-דינאמית עם ההקשרים השונים בהם היא מופיעה, וזאת בעקבות התיאוריה האינטרטקסטואלית של קריסטבה. המושג 'אינטרטקסט' פותח על ידי קריסטבה ככלי לחקר הלשון והספרות, בעקבות תפיסת 'שרירותיות הסימן' פרדינן דה-סוסייר. דה-סוסייר הגדיר את השפה כמערכת סימנים הבדלית, כלומר מערכת שבה המשמעות אינה נובעת מקשר מהותי בין המסמן למסומן בשפה, אלא מהבדלי המשמעות בין האיברים (המילים) השונים במערכת הלשונית.⁵⁴⁰ כתוצאה מכך, משמעותה של מילה במערכת היא דינאמית, תלויה הקשר וזמן.⁵⁴¹ קריסטבה מרחיבה טענה זו, ועומדת על האופן בו מתפקדים קשרי משמעות בין טקסטים שונים במערכת הלשונית. משמעותה של מילה בתוך טקסט נתון קשורה למשמעויות של מילה זו בתוך רשת הטקסטים האחרים במערכת הלשונית. כל שימוש חדש מוסיף ומשנה את משמעותה של המילה, לאור השימוש בה בהקשרים החדשים, אולם השימושים החדשים קשורים עמוקות לשימושים הקודמים ונשענים עליהם.⁵⁴² לאור תאוריה זו ניתן לומר שמשמעות הדרשה 'אין חכמה...' בהקשרים האחרים נוכחות כאן, בסוגיה בברכות, ומשפיעות על פרשנותה המקומית, והמשמעות שמתווספות לדרשה לאור ציטוטה בסוגייתנו פותחות מחדש לפרשנות את הדרשה גם בהופעותיה האחרות.

באופן מדויק יותר, העברת הדרשה כלשונה לכאן מפרשת את הסיטואציה המקומית ויוצרת דרמטיזציה שלה: על-ידי הציטוט, מקבלת הסיטואציה של לבשת בגד כלאיים בשוק מעמד של סיטואציה דתית דרמטית השקולה (או לפחות קשורה) לדרמטיות הדתית שבפגיעה בכבוד הרב. הצורך להכריע כאן בעזרת הדרשה 'אין חכמה...', שסגנונה הרטורי דרמטי ואשר מוכרת לנו ממקרים דרמטיים אחרים, 'צובע' גם את המתח בין כבוד האל וכבוד הבריות בצבעים דרמטיים.⁵⁴³

⁵⁴⁰ דה-סוסייר 2005, בעיקר בין עמ' 117-122.

⁵⁴¹ שם, עמ' 128-133.

⁵⁴² קריסטבה 1980, עמ' 45-47; קריסטבה 1986, עמ' 35-40. לאינטרטקסטואליות נודע תפקיד פרשני חשוב בחקר הספרות, שכבר הודגם בעבר בתוך ספרות חז"ל, בעיקר ביחס למדרש האגדה. לדוגמא בולטת ראו: בוירין 1990.

⁵⁴³ לאור זאת ניתן להבהיר גם נקודה נוספת. השימוש במונח 'חילול השם' בסוגייתנו אינו פשוט, משום שמדובר בעבירה שאיש מלבד לובש הבגד לא יודע עליה, ואילו חילול השם מופיע בדרך כלל כשעברה נעשית בפומבי (על כך ראו: ירושלמי, תענית פרק ג, ה"ב, דף סז טור א; שם, מועד קטן פרק ג, ה"א, דף פא טור ד;

מכאן עולה מסקנה מפתיעה. אם תחילה נדמה היה שהדרשה 'אין חכמה...' באה להציג עמדה בלתי מתפשרת באשר לחשיבות כבוד האל, עתה מסתבר שהבאתה בסוגיה משרתת מגמה מעט הפוכה. ללא הדרשה, ייתכן שלבישת בגד כלאיים בשוק לא היה נתפס כמעשה חמור כל-כך. על ידי הבאת הדרשה והתפרשותה כך שתתאים למקרה דנן, עוצבה הסיטואציה של לבישת בגד כלאיים בשוק כדרמה וכדילמה שקיים בה מתח ערכי והועלתה שאלה חדשה – שאלת כבוד שמים מול כבוד הבריות. הפניה הקיצונית לצד אחד (כבוד האל) מכוננת מתח ומעוררת את הצד הנגדי (כבוד הבריות), שלולא זאת אולי כלל לא היה מקבל ביטוי. העברת הדרשה מהתייחסות למתח בין כבוד הרב לכבוד האל, להתייחסות למתח בין כבוד האדם לכבוד האל, מייצרת למעשה את שני המושגים הללו כניגודים שיש לדון בהם. אמנם, הדרשה 'צועקת' כי כבוד האל חשוב יותר מכבוד האדם, אבל עצם הצורך לצעוק מעיד על כך שישנו מתח, וליתר דיוק – יוצר את מתח. כל זאת נעשה רק בעזרת הכוח והמשמעות שמקבלת דרשה זו מההקשרים האחרים בהם היא מופיעה בשיח התלמודי, כלומר, לאור האינטרטקסטואליות שלה.

המבנה הזה, שבו מועצם כבוד האל רק תוך העצמה נגדית של כבוד הבריות, הינו מאפיין של הסוגיה הזו כיחידת-שיח. ניתן למצוא אותו חוזר באופנים שונים במסגרת השיח של הסוגיה. לא ננתח את כולה כאן אלא נצביע על דוגמאות להופעה חוזרת של מאפיין זה במסגרת השיח של הסוגיה. הסוגיה נפתחת בדרשה בה עסקנו כאן, ולאחר מכן ננקטות בסוגיה חמש קושיות על עמדה זו ממקורות שונים, מהם עולה שבמקרים מסוימים לפחות, שיקולי כבוד הבריות גוברים על שיקולי כבוד האל. כך למשל, בין הקושיות הללו באה בלב הסוגיה הקושיה הבאה:

תא שמע, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. תרגומא רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא אסור.⁵⁴⁴ אחיכו עליה. מאי טעמא אחיכו? לא תסור דאורית' היא. אמ' להו רב כהנא, גברא רבה אמ' מילתא לא תחיכו עליה, כל אסמכתא מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכנהו ומשום כבודו שרו רבנן.

שם, בבא קמא פרק ד, ה"ג, דף ד טור ב; בבלי, יומא דף פו ע"א; שם, בבא קמא דף קיג ע"ב; שם, שבועות דף ל ע"ב; מדרש תנאים לדברים, כב, ג (מהדורת הופמן, עמ' 134); כן עיינו בערך 'חילול השם' באנציקלופדיה תלמודית (זוין תשל"ו, עמ' שמד-שמה). את השימוש במונח זה כאן, למרות שאף אחד מלבד לובש הבגד לא יודע על העבירה, ניתן להסביר שוב בכלים אינטרטקסטואליים: כשם שהצדקת פשיטת בגד הכלאיים על-ידי דרשת 'אין חכמה...' מעצימה את המתח השרוי בסיטואציה זו, כך גם השימוש ב'חילול השם' מושך לתוך הסוגיה הזו את הקשרי המשמעות של הביטוי 'חילול השם' במקומות אחרים, ומעצים את הדרמטיות של הסיטואציה, את היותה דילמה דתית חמורה.

⁵⁴⁴ כך במקור, ועל פי עדי הנוסח צ"ל 'תסור'.

בפסקה זו מקבלים את הפירוש של רב שבא, אשר מצמצם את המימרא "גדול כבוד הבריות..." "ל'לאו דלא תסור" בלבד, כאשר בשאר המקרים העיקרון "אין חכמה..." הוא שגובר. בכך לכאורה מועצם שוב ערך כבוד האל על חשבון כבוד הבריות. אך למעשה, משמעותו של מהלך זה היא שבכל איסורי דרבנן הערך 'כבוד הבריות' יגבר בשקלול הערכים על כבוד האל. ממילא, יש בכך נסיגה משמעותית מהטוטאליות של העיקרון 'כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב'. באופן דומה, שתי הקושיות הבאות בסוגיה נדחות, אבל כתוצאה מהדחייה בכל דיני ממונות ובכל המקרים של עבירה כתוצאה ממחדל ('שב ואל תעשה') – יידחה כבוד האל מפני כבוד הבריות. בשלושת המהלכים הללו, הן הקושיה והן התוצרים של התירוץ, מונחים על ידי תפיסה המעמידה את הערך 'כבוד הבריות' כשקול לערך 'כבוד האל'. לפנינו שיח שבו סיטואציות בהם ניתן למצוא את שני הערכים הללו גם יחד הינן סיטואציות מתוחות של התנגשות דרמטית, שיש לפתור אותה. הפיתרון, אליבא דסוגיה זו, הוא לשקלל את שני הערכים ולהציע איזון ביניהם.

איזון זה בא לידי ביטוי הן במישור ההלכתי הן בניסוח הספרותי. מבחינת ההלכה, נשמר אמנם מעמד הבכורה של כבוד האל במקרים הקיצוניים, בדיני דאורייתא (לעומת דיני דרבנן), באיסורים רליגיוזיים ('איסורא', לעומת 'ממונא'), ובעברות הנעשות בפועל (לעומת 'שב ואל תעשה'). מאידך במקרים הנגדיים (דרבנן, ממונא ו'שב ואל תעשה') יגברו שיקולי כבוד הבריות. יחד עם זאת, אמנם המקרים בהם גובר 'כבוד הבריות' נחשבים לקלים יותר, אך מבחינת היקף ההלכות הכלולות בהם תופסים מקרים אלו נפח רב יותר. מבחינת הניסוח הספרותי, שני הערכים תופסים נפח טקסטואלי שקול. מחד גיסא, העיקרון "אין חכמה..." חוזר בסוגיה כמעין פזמון, ומכריז על היותו מושג המפתח אשר נידון בסוגיה. מאידך גיסא, מושג מפתח זה מותקף בסוגיה כל הזמן; ועוד, בלב הסוגיה מופיעה הקושיה שצוטטה לעיל, ובמרכזה אולי ההצגה המובהקת ביותר בספרות התלמודית של הערך 'כבוד הבריות' ("גדול כבוד הבריות...").

בשיח המתועד בסוגיה זו מוצב הערך 'כבוד הבריות' כערך מרכזי שיש להתחשב בו, לדון במעמדו ולשקול אותו גם אל מול ערך דתי עליון כגון כבוד האל והציות לדבר האל. במסגרת שיח זה מועצם כבוד האל ועל ידי זה מועצם כבוד הבריות, שוב ושוב, כאשר השפה הדרמטית במודגש מייצרת את כבוד הבריות כעמדה הניצבת אל מול כבוד האל ומעוררת מולו מתח ערכי. ניתן לראות שהפרשנות שקיבלה לבישת בגד הכלאיים בשוק, על ידי דרמטיזציה והעלאה של ערך כנגד ערך, מחוברת להקשר השיח שבו נטועה פרשנות זו, שכולו כרוך בהעצמת הדרמה של כבוד הבריות ונסיון לכונן 'שיח ערכים' המשווה את כבוד הבריות לכבוד האל.

ניתן לראות עד כמה העצימה סוגיה בבליית זו את הדרמה, מתוך השוואה לדיון המקביל בתלמוד הירושלמי:

הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים, תרין אמוראין: חד אמ' אסור, וחרנה אמ' מותר. מאן דאמ' אסור, דבר תורה. מאן דאמ' מותר, כההיא דאמ' ר' זעירא, גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת.⁵⁴⁵

שני אמוראים אנונימיים חלוקים בשאלה האם לאדם מותר או אסור להישאר לבוש בבגד הכלאיים,⁵⁴⁶ ובסוגיה הירושלמית מנומקות שתי הדעות. נשים לב להבדל בתוכן ובסגנון בין הבבלי והירושלמי. הירושלמי נוקט בלשון הלכתית לאקונית 'אסור ו'מותר', ונימוקיו מינוריים יחסית: האוסר – שדעתו מסכימה הלכה למעשה עם הדעה המובאת בבבלי – סובר כך מכיוון שזו עבירה על 'דבר תורה', בלא להזכיר כל חילול השם, ומבלי להשתמש בביטויים גורפים כגון 'כל מקום'; ואילו המתיר, עושה זאת בשל הפגיעה ב'כבוד הרבים' אשר 'דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת' – ניסוח מתון יחסית המזכיר את העיקרון המצוי בליבה של הסוגיה בבבלי ('גדול כבוד הבריות...'). השפה בתלמוד הירושלמי אינה דרמטית כמו זו של הבבלי, ותוכן הסוגיה אינו בא לעסוק בעקרונות מופשטים ובשקלול של ערכים. 'כבוד הבריות' ו'דבר תורה' מובאים אמנם כנימוקים לכל אחת מהדעות, אבל אינם הופכים למושגי היסוד של הסוגיה, לנושא המרכזי בו היא עוסקת. על רקע ההתמודדות עם שאלה זו בירושלמי, ניתן לראות עד כמה הועצמה הדרמה בתלמוד הבבלי.

מהו הרקע להבדל שבין הבבלי והירושלמי? נראה, שכל אחד מהתלמודים פרש אחרת את הסיטואציה הנידונה כחלק מהשיח שבו מובאת ההתייחסות לשאלת לבישת בגד הכלאיים, כלומר כחלק משדה-שיח מצומצם וייחודי. בתלמוד ירושלמי פסקה זו נתונה בתוך הקונטקסט של הלכות שעטנז במסכת כלאיים. זוהי שאלה בהלכות שעטנז, לה מובאות שתי תשובות לגיטימיות. השאלה מצויה במסגרת שיח הלכתי מסוים זה ולכן היא התפרשה באופן מינימליסטי-מקומי, שהכתיב את השפה ואת התוכן של המחלוקת. הדיון הערכי העקרוני איננו חלק מהשיח הזה, המושגים 'כבוד הבריות', 'חילול השם' וכך הלאה, אינם חלק מהשיח, והמשמעות של לבישת בגד כלאיים בשוק טעונה בהקשרים של איסור

⁵⁴⁵ ירושלמי, כלאים ט, ב, דף לב טור א, נוסח כ"י לייזן (בחירת המילון ההיסטורי).

⁵⁴⁶ הלשון 'נמצא' אינה חושפת לנו מי מצא את מי לבוש בכלאיים – האם האדם מצא את עצמו לבוש בכלאיים (כמו בבבלי, על פי גרסת רוב עדי הנוסח) או שמא אדם אחד מצא את חברו לבוש כלאיים בשוק (כגרסת כ"י פריז בבבלי). אולם בהקשר הנוכחי אין זה משנה, שכן הסוגיה הירושלמית עוסקת בשאלה האם מותר או אסור להישאר לבוש בגד כלאיים בשוק, ואין זה משנה האם מצאת את עצמך עם הכלאיים או מצאת מישהו אחר לבוש כלאיים. יתר על כן: בבלי, שסגנונו ותוכנו דרמטיים, השאלה האם אדם מצא את עצמו או את חברו לבוש כלאיים מעניינת יותר, משום שדרכה נחשפת השאלה עד כמה הסיטואציה עוצבה כדרמטית. אולם בירושלמי, שם התוכן והסגנון דרמטיים הרבה פחות, השאלה הזו אינה כה משמעותית.

והיתר במובן המינימלי, כמעט הייתי אומר: הטכני. לעומת זאת, בבבלי מובאת השאלה לא כחלק מעיסוק בהלכות שעטנז, שאינן הנושא של הפרק והמסכת בכלל, אלא בשל דיון ערכי-עקרוני שהוא התשתית המושגית של השאלה ההלכתית הזו, כפי שהיא מופיעה בשיח של התלמוד הבבלי. כדי להופיע בסוגיה הבבלית, על הסיטואציה הזו להוות אבן בוחן לשאלת היחס בין הכפיפות למערכת ההלכתית לבין כבוד הבריות. הקשר זה חושף את העובדה שבשיח של הסוגיה בבבלי ברכות, 'כבוד הבריות' ו'כבוד האל' נתונים במתח ערכי והקשר מבנה את האופן בו מצוטטת הדרשה במסגרת השיח.

חשוב להדגיש, שאין להבין מכאן כאילו ההקשר, השיח, 'מוכן' כבר מראש והדרשה מובאת אל תוכו כפירוש לסיטואציה, שהרי יצירת ההקשר הינה אקט פרשני לא פחות מהפרשנות של הרכיבים השונים המצויים בסוגיה. הדרשה היא אחד ההיגדים אשר בעזרתם ניתן לתאר את השיח, כאשר מכלול ההיגדים השונים הם שבונים את התמונה שאנו מקבלים אודות שיח מסוים.

3. מעשה חכמים בתלמוד הבבלי

להשלמת התמונה, נעיין במעשה חכמים אחד, שתוכנו קשור לשתי הסוגיות שנדונו לעיל:

רבינא הוה קאזיל אבתריה דמר בר רב אשי בשבתא דרגלא, איפסיק קרנא דחוטי ולא איל ולא מידי. כי מטא לביתא איל מהתם איפסיק. איל, אי אמרת לי מי שדיתיה? והאמי מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה? איל תרגמה רב בר שבא קמיה דרב הונא בלאו "דלא תסור" ואיכ' דאמי מהתם איל, מאי דעתיד? אי שדייה, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשי שבתורה. והא תרגמה רב בר שבא קמיה דרב הונא⁵⁴⁷ בלאו דלא תסור. הכא נמי כרמלית דרבנן הואי.⁵⁴⁸

ניתן לומר שסיפור זה, על שתי גרסאותיו, אינו אלא ניסוח נרטיבי ותמציתי של הסוגיה במסכת ברכות. מתוך הדיון הנרחב בסוגיה בברכות מצויים בסיפור זה ההקשר של כלאי הבגד ו'הליבה הערכית' בלבד – המימרא "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

⁵⁴⁷ האות א' במילה 'הונא' נוספה בין השורות.

⁵⁴⁸ בבלי, מנחות, דף לז ע"ב - לח ע"א, נוסח כ"י ותיקון 120 (בחירת המילון ההיסטורי). בכתבי היד ישנה גרסה מעט שונה של הסוגיה, בה מר בר רב אשי אומר שכן היה מוריד את הבגד ובתשובה לכך רבינא מקשה לו מ'גדול כבוד הבריות וכו'. על כל זה ראו דקדוקי סופרים על אתר, ובהערות המהדיר.

מימרא זו מעוממתת בסיפור עם חובת הציות לאיסור שעטנז⁵⁴⁹ והאיסור ההלכתי על לבישת בגד ארבע כנפות ללא ציצית, כאשר המתח ביניהם נידון באותו כלי הלכתי בו משתמשת הסוגיה בברכות (הפירוש של רב שבא). לפי קריאה זו, הסוגיה במסכת ברכות ומעשה החכמים במסכת מנחות מציגות בעזרת שתי סוגות מקבילות את אותו המתח הערכי וכמעט את אותו הדיון ההלכתי הכרוך במתח הזה.

הטענה שלפנינו ניסוח נרטיבי של סוגיה הלכתית מעורת את השאלה 'מה קרה באמת' בין רבינא ובין מר בר רב אשי, עליה נתקשה מאד להשיב. ייתכן שמהו מעין מה שמתואר בשתי הגרסאות של סיפור⁵⁵⁰ אכן התרחש שם, אולם אין בכך בכדי לשלול את הטענה שהסיפור הזה נכתב כניסוח נרטיבי של הסוגיה בברכות. גם אם הסיטואציה הזו אכן קרתה 'באמת', סביר לשער שהדו-שיח ההלכתי בין השניים עוצב על בסוגיה במנחות מתוך זיקה לדיון בברכות. זאת ועוד, כפל-הגרסאות תומך גם הוא בהשערה שהדברים כפי שהם לפנינו הינם ניסוח סיפורי. כך או כך, הדמיון בין שני הטקסטים בולט, ולכאורה לפנינו שני טקסטים המביעים את אותם הרעיונות תוך שימוש בכלים שונים.

אלא שמבט שני יעמיד אותנו על שוני עקרוני בין שני המקורות. לבד מהעובדה שממכלול הדיון שבברכות נותר בסוגיה במנחות רק "גדול כבוד הבריות..."⁵⁴⁹, בסיפור במנחות אין כל אזכור של המימרא הבולטת והחשובה ביותר בסוגיה בברכות, הדרשה על הפסוק "אין חכמה..."⁵⁵⁰. בעוד שבסוגיה בברכות עומד מול 'כבוד הבריות' הערך 'כבוד האל', המקבל ביטוי מודגש ומועצם בדרשת רב, והדיון ביחס בין 'כבוד האל' ל'כבוד הבריות' הוא הנושא של הסוגיה – בסיפור במנחות עומדים מול 'כבוד הבריות' האיסורים ההלכתיים בלבד, בלי להדגיש את המכלול הערכי אליו ניתן לשייך הלכות אלו. מבחינה זו, דומה יותר המעשה במנחות דווקא לסוגיה בתלמוד הירושלמי. כמו בתלמוד הירושלמי, אף במסכת מנחות השיח שבתוכו נתון הסיפור הינו שיח הלכתי בנושאי מצוות כלאיים וציצית ולא מתח ערכי-עקרוני בין כבוד הבריות וכבוד האל. ניתן לומר, אם כן, כי במעשה במסכת מנחות משמשים אותם החומרים המשמשים בסוגיה בברכות, תוך התאמתם לשדה-השיח של הסוגיה במנחות בו המתח הערכי הנזכר לעיל איננו מרכיב מרכזי. לאור ההקשר הסוגייתי, מן הדיון הכולל והעקרוני שבמסכת ברכות מצויים בסיפור במנחות אך רכיבים הרלוונטיים לשדה-שיח הלכתי זה.

⁵⁴⁹ על פי איסור שעטנז, בבגד העשוי פשתן אסור לחבר חוטי צמר. אולם ישנו היתר ייחודי לפתול ציצית מצמר בבגד מפשתן. ברגע בו נפסלה אחת מרבעת הציציות, שוב אין הציצית כשרה ואסור להמשיך ללבוש את בגד הפשתן משום שהוא מעורב בחוטי צמר (ראו בבלי, מנחות, ה ע"ב).

⁵⁵⁰ ובגרסאות הנוספות שבכתבי היד, ראו הערה 548 לעיל.

מצד שני, הדמיון בין שני המקורות נשען על כך שבטקסט ממסכת מנחות (בדיוק כמו בזה שממסכת ברכות) מתועד יותר משדה-שיח אחד. ההיגד "גדול כבוד הבריות..." הוא חלק משיח ערכים העוסק בהשוואה בין חובת הציות לאל וכבוד האדם ושיח זה מתועד בהחלט בסוגיה במנחות. אולם ניתן להצביע על כך ששיח זה, שהוא הדומיננטי ביותר בסוגיה בברכות, נמצא בשוליים, או לפחות לצידו, של שיח אחר, שעניינו בעצם האיסור על לבישת כלאיים, ביטול מצוות ציצית, וכדומה.

ב. נר חנוכה, חנווני וגמל ברשות הרבים

הדוגמא השנייה בה נעסוק, נוטלת משנה אחת ובוחנת את האופן בו היא מתפרשת בהקשרים שונים בתלמוד הבבלי. פרק ו' של מסכת בבא קמא עוסק בנזקי בהמה ובנזקי אש. במשנתו האחרונה נאמר כך:

גַּץ שִׁיצָא מִתַּחַת הַפְּטִישׁ וִיצָא וְהִיזִיק חַיִּיב. גַּמֵּל שֶׁהוּא טֵעוֹן פִּישְׁתָּן וְעוֹבֵר בְּרִשׁוֹת הַרְבִּיּים, נִיכְנַסָּה פִּישְׁתָּנוּ לְתוֹךְ הַחֲנוּת וְדִלְקָה בְּנִירוֹ שֶׁלְחֲנוּוֹנִי וְהִדְלִיק אֶת הַבִּירָה, בַּעַל הַגַּמֵּל חַיִּיב. הַנִּיחַ הַחֲנוּוֹנִי אֶת נִירוֹ מִבְּחוּץ הַחֲנוּוֹנִי חַיִּיב. ר' יְהוּדָה אֹמֵר בְּנֵר חֲנוּכָה פְטוּר.⁵⁵¹

משנה זו עוסקת בנזק ברשות הרבים, שהוא תוצר של 'פעולתם' המשותפת של גמל ונר. משנה זו מהווה חתימה ספרותית ותימטית לפרק כולו. בעוד הפרק עוסק, לכל אורכו, בנזקי אש ובהמה הבאים בנפרד, עוסקת משנה זו בנזקי אש ובהמה הבאים כאחד.

מעין פירוש ראשוני למשנה זו מצוי כבר בתוספתא המקבילה:

גַּמֵּל שֶׁטֵעוֹן פִּישְׁתָּן וְעוֹבֵר בְּרִשׁוֹת הַרְבִּיּים, וְנִכְנַס בְּפִישְׁתָּנוּ לְתוֹךְ הַחֲנוּת וְדִלְקָה בְּנִירוֹ שֶׁל חֲנוּוֹנִי, וְהִדְלִיק אֶת הַבִּירָה [מִן הָאֵגוֹף וּלְפָנִים בַּעַל גַּמֵּל חַיִּיב],⁵⁵² מִן הָאֵגוֹף וְלְחוּץ חֲנוּוֹנִי חַיִּיב. ר' יְהוּדָה אֹמֵר אִם הִיתָ לְפָנָיו אִיצְטָבָה וְהִדְלִיק פְטוּר; וְחֲכָמִים אֹמֵר אַע"פ שֶׁהִיתָ לְפָנָיו אִיצְטוּוּהָ וְהִדְלִיק חַיִּיב. וְכֵן הִיָּה ר' יְהוּדָה אֹמֵר בְּנֵר חֲנוּכָה פְטוּר, מִפְּנֵי שֶׁהִנִּיחַ בְּרִשׁוֹת; וְחֲכָמִים אֹמֵר בֵּין זֶה וּבֵין זֶה חַיִּיב. כְּגוֹן אֵילוּ, מִסַּכְכִּין עַל פְּתָחֵי חֲנוּתֵיהֶן בְּרִשׁוֹת הַרְבִּיּים בְּחָג, אַע"פ שֶׁשֵּׁשׁ לַחַן רְשׁוֹת, וְבָא אַחַר וְהוֹזֵק בְּהֵן הָרִי זֶה חַיִּיב.⁵⁵³

⁵⁵¹ משנה, בבא קמא, פרק ו' משנה ו', נוסח כ"י קויפמן (בחירת המילון ההיסטורי).

⁵⁵² המילים שבין הסוגריים ישנן בנוסח ערפורט, אבל אינן בנוסח וינה ונוסח דפוס ראשון (ע"פ האפראת במהדורת ליברמן).

⁵⁵³ תוספתא, בבא קמא, פרק ו' הלכה כח, מהדורת ליברמן, עמ' 27.

בהלכה זו ספק נוספים ספק מתפרשים מספר עניינים ביחס למשנה: (1) נוסף הסבר למילים 'תוך החנות', ובו הגדרת גבולות החנות; (2) נידון דין חנות שיש לה 'איצטווה', הממוקמת בין החנות לרשות הרבים;⁵⁵⁴ (3) נוספת דעת חכמים, אשר חולקים על ר' יהודה ביחס לנר חנוכה; (4) כן נוספים ביאור לדעת ר' יהודה וביאור לדעת חכמים שנוספה בתוספתא; וביאור אחרון זה מבקש מינה-וביה לדחות את ביאורו של ר' יהודה.

מחד, מהווה התוספתא ביאור והרחבה של המשנה. אולם מאידך, מבחינת התפקוד הספרותי של קטע תוספתא זה ביחס לפרק כולו, הוא מתפקד באופן דומה למשנה. הן במשנה והן בתוספתא מהווים קטעים אלו מעין סיכום החורז את התכנים של הפרק כולו על ידי מקרה מורכב אחד. נקודת השוואה זו מאירה יפה הבדל חשוב בין השתיים: בעוד במשנה שתי התימות המרכזיות בפרק הן נזקי בהמה ואש, ועל כן המשנה האחרונה אוגדת נזק של בהמה ואש כאחד; בתוספתא התימות המרכזיות של הפרק הן נזקי בהמה, נזקי אש ונזקי הנכנס ברשות לרכוש חברו, והתוספתא דלעיל אוגדת את שלושת הנושאים הללו, באשר היא עוסקת בכניסה של גמל לחנות של חברו והבערה מתוכה של רשות הרבים, ומרחיבה בגדרי המקומות שניתן ואסור להכנס לתוכם. כפי שנראה בהמשך, נושאים אלו נוכחים כולם במשנה, ובפירושיה התלמודיים השונים נמצא שהתייחסות והתמקדות בהם היא אחד מן המפתחות להבנת ההבדלים בין הפירושים השונים.

עד כה עיינו במשנה בהקשריה התנאיים. להלן נבדוק כיצד התפרשה משנה זו בתלמוד הבבלי,⁵⁵⁵ בשלושת ההקשרים בהם היא מצויה בו: הלכות הדלקת נר החנוכה, אבות הנזיקין, והיזק ברשות הרבים.

1. נר חנוכה

ההקשר הראשון בו נעסוק, הינו סוגיה המופיעה פעמיים בתלמוד הבבלי – במסכת שבת ובמסכת בבא קמא. מבנה הסוגיות ותכני הדיון שווים בשתי המסכתות, למרות שהסוגיה בבבא קמא ארוכה ומפורטת יותר בסגנון התנסחותה.⁵⁵⁶ ההקשר בו הן נטועות שונה כמובן בכל מסכת, ולהלן אבחן כל הופעה של הסוגיה בהקשרה.

⁵⁵⁴ השוו: משנה, סוכה, פרק ד משנה ד'.

⁵⁵⁵ בנוסף לסוגיות הבבליות, השוו גם: ירושלמי, בבא קמא פרק ו הלכה ה, דף ה טור ג. זו אינה סוגיה של ממש אלא 'ורסיה' (במונחיו של רוזנטל) של התוספתא, המצוטטת אגב המשנה.

⁵⁵⁶ ברודי (תש"ן, עמ' 256) מדבר על כך שמבנה הסוגיות בתלמוד הבבלי, המתבטא באבני-היסוד של המהלך התלמודי, שווה כמעט תמיד בכל הגרסאות ואף בכל ה'ורסיות' של אותה סוגיה. לפנינו דוגמא נאה לדמיון מהסוג אליו התכוון – אלו הן ללא ספק שתי 'ורסיות' של אותה סוגיה, כאשר המבנה והמהלך נשמרו למרות הבדלי סגנון בולטים.

הסוגיה במסכת בבא קמא

תחילה נעסוק בסוגיה בפרק שישי במסכת בבא קמא, המוסבת על המשנה דלעיל. היא מתייחסת לדברי רבי יהודה במשנה:

אמ' רבינא משמיה דרבא, שמע מינה מדר' יהודה: נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה טפחים, דאי אמרת אפלו למעלה מעשרה טפחים, אמאי איר יהודה בנר חנוכה פטור? לימא ליה איבעי לך אנוחה למעלה מגמל ורוכבו, אלא לאו, שמע מינה מצוה להניחה בתוך עשרה.

אמרי: לא, לעולם אימא לך אפלו למעלה מעשרה, מאי אמרת, לימא ליה איבעי לך אנוחה למעלה מגמל ורוכבו, כיון דבמצוה עסיק לא אטרחה רבנן כולי האי.

אמ' רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמא דר' תנחומא: נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי.⁵⁵⁷

את דעת ר' יהודה שבמשנה, מפרש בסוגיה זו רבינא בשם רבא. אין בידינו כל מקבילה לדברי רבינא בשם רבא, וממילא אין בידינו אמצעים לאשר או להפריך את נאמנות המסירה. על כן נתייחס לפירוש זה כציטוט הנוטל חלק בשיה שמכונן את הסוגיות שסביבו, ברובד התהוותן האחרון, ובשלב זה נתעלם משייך הפירוש לרבינא ולרבא.

כיצד מתפרשת כאן המשנה בה אנו עוסקים? בסוגיה מבקשים להסיק ממנה הלכות לעניין מיקום הנחת נר חנוכה: מכך שר' יהודה פטר בנר חנוכה מבקשים ללמוד שיש חובה (ולא רשות) להניח נר חנוכה בגובה של הגמל ורוכבו – כלומר, בתוך עשרה טפחים מהקרקע. הסוגיה דוחה מיד פירוש זה למשנה, משום שניתן להציע נימוק אחר לדעת ר' יהודה: הסיבה בגינה בנר חנוכה פטור, היא שהעיסוק במצווה מעניק לאדם פטור מטרחה יתרה בהרחקת הנר מנזקים פוטנציאליים ברשות הרבים; אולם אין להסיק מכאן בהכרח שיש חובה להניח את הנר בתוך עשרה טפחים.

בתוך מהלך זה מצויה 'קפיצה לוגית', עליה עמדו כבר פרשני התלמוד הראשונים:

ותימה לי, אכתי בתוך עשרה מנא לן? לימא, צריך להניחה למטה מגמל ורוכבו, דלמעלה מעשרה טפחים הוי טובא!⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ תלמוד בבלי, בבא קמא, דף סב ע"ב, נוסח כ"י המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי).

⁵⁵⁸ רשב"א שבת, דף כא ע"ב, ד"ה אמר רבינא, מהדורת ברונר תשמ"ו, עמ' ק; והשוו: ריטב"א שבת, שם, ד"ה דאי ס"ד, מהדורת גולדשטיין תש"ן, עמ' קיא.

הפרשנים עומדים על כך שהטענה לפיה מדברי ר' יהודה ניתן להסיק שחובה להניח את הנר "בתוך עשרה" הלכה מעט רחוק מדי. לכאורה, מן הפטור שהעניק ר' יהודה במקרה של נר חנוכה, היה אפשר להסיק בסוגיה שצריך להניח את נר החנוכה בגובה של גמל ורוכבו, אבל לא שיש חובה להניחו בגובה של עשרה טפחים, שהוא גובה נמוך בהרבה. על שאלה זאת משיב הריטב"א⁵⁵⁹ כך:

ויש לומר, דבתורת טעמא אתינן עלה, דכיון דתוך גמל ורוכבו עדיף טפי מפני שקרובה לו ונראית תוך רשותו, עדיף דבתוך עשרה טפי, דהוי איהו ונרו ברשות אחת לגמרי, דכל תוך עשרה חשיב רשות, כדאמרינן בכל דוכתא דעד עשרה חשיב רשות הרבים,⁵⁶⁰ וכן השיעור גבי סוכה, ואמרינן נמי⁵⁶¹ שלא ירדה שכינה למטה מעשרה.

הרשב"א משיב, שמכיוון שמדברי רבי יהודה ניתן להסיק שהנחת הנר בגובה של גמל ורוכבו הינה עדיפה, אכן מצוי ברקע הדברים שבסוגיה צעד נוסף, שאינו מתועד בה מפורשות: הגובה 'למעלה מגמל ורוכבו' מועדף משום שבכך נמצא הנר קרוב יותר לבעליו "ונראית תוך רשותו". ממילא, טוען הרשב"א, בסוגיה הורחב עקרון זה ונקבע שהנחת הנר בתוך עשרה טפחים דווקא היא שעדיפה, לאור זאת שבהקשרים תלמודיים שונים מצאנו ש"כל תוך עשרה (טפחים) חשיב רשות".

במילים אחרות, הרשב"א טוען שהשיעור 'עשרה טפחים' איננו נובע ישירות מדברי ר' יהודה, אלא הוא חדר לכאן מתוך השיח הנרחב אודות גבולות הרשות, המצוי בתלמוד הבבלי במגוון הקשרים. במסגרת שיח זה ישנם עקרונות הלכתיים רווחים וכן שפה משפטית מסויימת, בה מקובל לנסח את העקרונות ההלכתיים הללו. 'הקפיצה הלוגית' נובעת מאימוץ תנאי השיח שבתוכו פועל הדיון.

הסוגיה במסכת שבת

למרות שהמשנה המתפרשת כאן מצויה במסכת ובפרק שעניינם נזיקין, הסוגיה שצוטטה לעיל הינה ההתייחסות היחידה אליה כאן, בהקשרה הישיר בתלמוד. לפיכך מפתיע, שמתוך הנושאים השונים בהם עוסקת משנה זו עוסקים כאן רק בהדלקת נר חנוכה ואילו להיבטים האחרים המצויים במשנה זו, הקשורים באופן ישיר לנושאים של מסכת בבא

⁵⁵⁹ שם. הרשב"א שם, משיב באופן דומה, אם כי תשובתו מפורטת פחות.

⁵⁶⁰ ראו למשל: בבלי, שבת, דף ק ע"א.

⁵⁶¹ זוהי פרפרזה המתבססת על מסקנת הבבלי בסוכה דף ה ע"א (אבל ראו גרסת רש"י, המובאת בעירובין דף ד ע"ב, ד"ה ארון תשעה).

קמא ופרק ו בייחוד, אין כל התייחסות במסגרת הדיון. בניגוד לזאת, ההתמקדות בנר חנוכה בסוגיה המקבילה במסכת שבת מתבקשת:

תנן התם: גץ היוצא מתחת הפטיש... ר' יהוד' אומ'... מפני שהניחה ברשות.
אמ' רבינא משמיה דרבא: זאת אומרת, נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשר',
דאי סיד למעלה מעשרה, לימא ליה היה לך להניחה למעלה מגמל ורוכבו.
דילמא אי מטרחת ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה.
אמ' רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דר' תנחום: נר חנוכה שהניחה
למעלה מעשרי' אמה פסולה כסוכה וכמבוי.⁵⁶²

נעמוד תחילה על ההקשר בו מצויה סוגיה זו. באמצעו של פרק 'במה מדליקין', הפרק השני במסכת שבת, עוסק התלמוד הבבלי בחג החנוכה בכלל ובנר החנוכה בפרט. באופן מדויק יותר, נושאם של קטעי הסוגיה הסמוכים לסוגייתנו הוא מיקום נר החנוכה. בקטע הסוגיה שקדם לזה שצוטט כאן, מובאת הברייתא הבאה: "ת'ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו". בהמשך הסוגיה באים הדברים הבאים: "אמ' רבא: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח. היכא מנח לה? רב אחא בריה דרבא אמ' מימין, ורב ירמיה מדפתי אמ' משמאל. והלכתא: משמאל, כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל". ניתן לומר, לפיכך, שההקשר בו מצויה סוגיה זו הינו לא רק שדה-שיח של דיון בענייני נר חנוכה; באופן יותר קונקרטי, מדובר בשיח אודות המיקום של נר חנוכה, אודות הרשות שבה ניתן להניח נר זה, בנסיבות שונות.

הרשב"א, בדברים שצוטטו לעיל, עמד על כך שהפירוש שניתן בסוגיה למשנה קשור להמשגה הלכתית הרחבה יותר, בה 'עשרה טפחים' הינו מונח מרכזי לאפיון תחום-רשותו הקרוב של אדם. ניתן לתרגם את דבריו למינוח תאורטי מודרני יותר ולומר שבמסכת שבת סוגיה זו נטועה בתוך הקשר קרוב של שיח אודות המיקום הראוי לנר החנוכה; ושיח זה הוא חלק משיח רחב יותר אודות גבולות רשותו של האדם. שיח זה חוצה גבולות של תמות ונושאי דיון, אנו מוצאים אותו בהתייחס לגובה הסוכה, לצורתו ולתחומו של ה'עירוב' ושל רשויות שבת בכלל, לרשויות שבהם מתקיימת אחריות נזיקית מכאן וזכויות קניין מכאן, ועוד. בכל ההקשרים הללו נעשה שימוש בשפה דומה, המשתמשת בהגדרת תחום-רשותו של האדם לשם קביעת נורמות. הסוגיה שלנו הינה חלק משיח זה וכפי שראינו היא נטועה בתוך סביבה של סוגיות העוסקות כולן בהגדרת הרשות שבה האדם יכול וצריך להניח את נר החנוכה. הפרשנות שניתנת למשנה מבבא קמא בסוגיה זו נעשית אף היא מתוך תנאי

⁵⁶² בבלי, שבת, דף כא ע"ב – כב ע"א, נוסח כ"י אוקספורד 366 (בחירת המילון ההיסטורי), וכן ייתר הציטוטים מסוגיה זו.

השיח הללו. לכן אולי אין זה כל-כך מפתיע שהיבט בתוך המשנה, המאפשר הגבלה כלשהי של גובה נר החנוכה, יתורגם לשיעור 'עשרה טפחים', שהוא טווח נורמטיבי בתוך 'שיח הרשויות' שפרשנות זו הינה חלק ממנו.

בסוגיה נדחה הפירוש של רבינא בשם רבא, תוך שהדחייה מציעה פירוש אלטרנטיבי למשנה. על פי פירוש שני זה הסיבה בגינה ר' יהודה פוטר מתשלום הינה החשש שאם נטריח את החנווני להדליק את הנר "למעלה מגמל ורוכבו", יימנע החנווני מלהדליק את הנר. כעת ננסה להבין מה יכול השיח המתועד בסוגיה ללמד אותנו על אופן כינונה של פרשנות זו.

ראשית, נשים לב שנוסח הפירוש הוא "אי מיטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה", ולא "מהדלקה": לשון כללית המתייחסת לבעיית ההימנעות ממצוות באופן כללי ולא לבעיה הספציפית של הדלקת נר חנוכה. פירוש שני זה מוטרד מההימנעות מקיומה של מצוה, כאשר הלשון הכללית מחברת את הפרשנות הזו לשיח רחב יותר העוסק בשאלה כיצד גורמים לאדם לשמור מצוות ומה אפשר לעשות בכדי להכריח אדם לשמור מצוות. על פי פרוש זה, כדי להימנע מביטול מצוה אפשר לסכן את רשות הרבים ואת רכושו של הזולת, ולאפשר הדלקת נר חנוכה במקום שבדרך-כלל נחשב למסוכן. 'התפיסה החינוכית' המצויה בפירוש זה מבקשת לגרום לאדם לקיים את המצוה בכך ש'הולכים לקראתו', לא מטריחים אותו ומאפשרים לו להדליק את נר החנוכה במקום נמוך על אף הסיכון שבדבר. 'עמדה חינוכית' זו איננה מובנת מאליה, שכן ניתן היה לגרום לאדם לקיים את מצוות נר החנוכה גם באמצעים אחרים: לאיים עליו בענישה בעולם הזה ובעולם הבא, לגזור גזרות, או להטיף לחשיבות המצוה. אם היו מעריכים כגובה יותר את הסיכון לרשות הרבים, ייתכן אף שהיתה נינקטת אחת מהדרכים הללו. אולם כאן ננקטה עמדה 'רכה' ביחס למצוות ולשידול האדם לקיומן.

ייתכן שניתן לדבר על 'שיח חינוכי רך' ו'שיח נורמטיבי רך' שהסוגיה הזו היא חלק ממנו. במסגרת שיח זה ימנעו משימוש שפה תובענית או אלימה בתורת אמצעי לשידול בני-אדם לשמירת מצוות. במסגרתו גם תינתן גמישות ייתרה לאופן הופעתו ויישומן של נורמות. בהקשר הסוגייתי שבתוכו מצויה הפרשנות בה אנו דנים כאן ניתן למצוא הדים לעמדה זו. המקום הבולט ביותר מצוי בברייתא המצוטטת בסמוך, בה נאמר: "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ... ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו". 'שעת סכנה' מזמנת מספר תגובות אפשריות. תגובה אפשרית אחת הינה מסירת הנפש על קיום המצוה, ובמקרה שלנו הדלקת הנר בחוץ למרות הסיכון שבדבר, לאור החשיבות שיש בהדלקה בחוץ מצד פרסום הנס. בתולדות התרבות והמסורת היהודית אנו מכירים מקרים בהם

ננקטה עמדה זו.⁵⁶³ התמודדות אפשרית לכיוון ההפוך הינה ויתור מוחלט על קיום המצווה, שניתן לנמקה בעזרת מושגים כגון 'פיקוח נפש'⁵⁶⁴ או 'עת לעשות להשם הפרו תורתך'.⁵⁶⁵ אפשרות שלישית, בה נוקטים בברייתא זו, הינה להגמיש את כללי ההלכה ולמצוא מעין פשרה, כך שהמצוה תתקיים למרות ויתור חלקי על היבטים שונים של פרטיה. במקרה שלנו, הנר יודלק בתוך הבית תוך ויתור על הפרסום של הנס כלפי חוץ. ניתן להגדיר תפיסה זו כינורמטיביות רכה', שבמסגרתה ניתן להשהות בעתות מצוקה חלק מפרטי המצווה בשביל לקיים את הליבה העיקרית שלה.

גמישות נורמטיבית נוספת מצויה בברייתא המצוטטת בסמוך, העוסקת בדירוגי ההידור במספר הנרות:

ת"ר, מצות חנוכה נר איש וביתו.⁵⁶⁶ והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב'ש אומי' יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וביה אומי' יום ראשון מדליק אחת.⁵⁶⁷ מכאן ואילך מוסיף והולך.

סוג כזה של דירוג בדרגת קיום המצווה אינו נפוץ בהלכה התלמודית, ואף הוא מציג תפיסה 'רכה' של מצוות נר החנוכה, כאשר כל אחד מקיים את הדלקת הנר על פי מידת ההידור המתאימה לו.

תפיסה פחות 'דקדקנית' זו של המצוות עולה גם מהדיון על זמני הדלקת הנר: "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו דאי כביא הדר מדליק לה? לא, דאי לא אדליק מדליק. אי נמי, לשיעורא." בשונה מהדלקת נרות שבת וחג, בהם זמן ההדלקה קבוע ומדוקדק, זמן הדלקת נר חנוכה אינו כה קבוע. כל עוד יש בשוק אנשים שאפשר לפרסם להם את הנס – ניתן להדליק. זמן זה, מודגש בסוגיה, איננו בא לחייב הדלקה חוזרת של נר

⁵⁶³ דוגמא בולטת, בתוך התלמוד הבבלי, הינה הסוגיה המפורסמת בסנהדרין דף עד ע"א-ע"ב, העוסקת במסירת הנפש בשעת השמד. על תולדות מסירות הנפש על קיום מצוות עיינו למשל במאמרים השונים בספר 'מלחמת קודש ומארטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים' (הר תשכ"ח), ובמיוחד במאמרו של מ"ד הר בקובץ זה.

⁵⁶⁴ ראו למשל: בבבלי יומא, דף פב ע"א; שם, דף פד ע"ב; שם, דף פה ע"ב.

⁵⁶⁵ ראו למשל: משנה ברכות, ט ה; תוספתא ברכות, ו כג-כד; ירושלמי ברכות, פרק ט ה"ה דף יד ט"ג-ט"ד; בבלי ברכות, דף נד ע"א; שם, דף סג ע"א; יומא דף סט ע"א; גיטין דף ס ע"א; תמורה דף יד ע"ב; תמיד דף כז ע"ב.

⁵⁶⁶ בכ"י אוקספורד, ממנו צטטנו כאן נוספת בנקודה זו השורה הבאה: "איש וביתו ס'ד? אלא אימ' נר איש בביתו". שורה זו איננה נמצאת בחלק גדול מעדי הנוסח, ומכל מקום ברור מלשונה הארמית ומסגנונה שהיא קטע פרשני שהוכנס לתוך הברייתא.

⁵⁶⁷ המילה 'אחת' איננה בכ"י אוקספורד והושלמה ע"פ עדי הנוסח.

שכבה, אלא (בין השאר) **לאפשר** זמני הדלקה גמישים למי שזקוק לכך. דיון קצר זה מציג אף הוא שיח נורמטיבי בעל אופי גמיש.

בשיח המשתקף בסוגיה נתפסת המצווה (מצוות נר חנוכה) כחובה שיש לה ליבה קשיחה ומהותית ופריפריה גמישה שניתן לוותר עליה כשהשעה נצרכת לכך, ולא כמעשה שכל פרטיו מהותיים ויש להתעקש על קיומם בכל מחיר. ניתן לומר שההיתר להדליק נר במקום המסכן במקצת את הרבים בכדי שלא להטריח ולגרום להימנעות מהמצווה, מתאים לתנאי השיח הזה ולתפיסה זו של 'המצווה'. כלומר, שיח נורמטיבי 'רד' יחסית, המצוי בשיח הסובב את הסוגיה הזו, מאפשר פירוש המייחס 'נורמטיביות רכה' גם לדברי רבי יהודה.

שני הפירושים המצויים בסוגיה נשענים על תצורות שיח המתקיימות במקביל ומתועדות שתיהן בטקסט של הסוגיה והקשרה הקרוב. לא ראינו בסוגיה עימות וניגוד חד בין שני הפירושים, אלא הצגה של שני הפירושים כאלטרנטיבות אפשריות ומתחרות, שלשתיהן ישנו הד בשיח הסובב את הסוגיה.

2. אבות נזיקין

הקשר שני בו מתפרשת המשנה בה אנו עוסקים, הוא במסגרת סוגיה הנסבה על משנה בפרק ב' של מסכת בבא קמא. כך לשון המשנה:

הכלב והגדי שקפצו מעל הגג ושיברו את הכלים משלם נזק שלם, מפני שהן מועדים. כלב שנטל את החררה והלך לו לגדיש, אכל את החררה והדליק את הגדיש, על החררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק.⁵⁶⁸

נושאי הפרק בתוכו מצויה משנה זו הם 'נזקי רגלי' ו'נזקי שן', וקריטריון משפטי מרכזי בפרק הוא מידת המועדות להזיק. בהתאם לזאת, בתחילת המשנה כלב וגדי מועדים לקפוץ מראש הגג, על כן בעליהם משלם נזק שלם אם הזיקו בקפיצתם. לעומת זאת, בחלקה השני הכלב מועד ליטול חררה ולאוכלה ולכן בעליו משלם נזק שלם, אבל אין הוא מועד להדליק בחררה את התבואה ולכן משלם על התבואה רק חצי נזק.

הסוגיה בה נדון כאן נסבה על חלקה השני של המשנה. זוהי סוגיה ארוכה ומורכבת אולם נביא את כולה בכדי שנוכל לעמוד על רכיבי השיח השונים המתועדים בה:

איתמר: אשו. ר' יוחנן אמ' אשו משום חציו. ריש-לקיש אמ' אשו משום ממונו. וריש-לקיש מאי טע' לא אמ' כר' יוחנן? אמ' לך חציו מכחו קא אזלי, האי לאו מכחו קא אזלי. ור' יוחנן מאי טע' לא אמ' כריש-לקיש? אמ' לך ממונו אית ביה מששא, הא לית ביה מששא.

⁵⁶⁸ משנה, בבא קמא, פרק ב משנה ג, נוסח כ"י קויפמן (בחירת המילון ההיסטורי).

תנן: הכלב שנטל את החררה והלך לו לגדיש ואכל את החררה והדליק את הגדיש, על החררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק. בשלמי' למאן דאמי' אשו משום חציו, חציו דכלב הן. אלא למאן דאמי' אשו משום ממונו, האי ממונא לאו דבעל הכלב הוא. אמי' לך ריש-לקיש, הכא במאי עסיקינן? דאדייה אדויי, דעל חררה משלם נזק שלם ועל מקום גחלת משלם חצי נזק ועל הגדיש כולו פטור. ור' יוחנן אמי' מתני' דאנחה אנוחי, דעל חררה ועל מקום גחלת משלם נזק שלם ועל הגדיש כוליה משלם חצי נזק.

תא שמע: גמל טעון פשתן ועובר ברשות הרבים ונכנסה פשתנו בתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבירה, בעל גמל חייב. ואם הניח חנוני את נרו מבחוץ חנוני חייב. ר' יהודה או' בנר חנוכה פטור. בשלמי' למאן דאמי' אשו משום חציו, חצי גמל הוא. אלא למאן דאמי' אשו משום ממונו, האי אש לאו ממונא דבעל גמל' הוא. אמי' לך ריש-לקיש, הכא במאי עסיקינן? במסכסכת את כל הבירה כולה. אי הכי אימא סופא, ואם הניח חנוני נרו מבחוץ חנוני חייב, ואי במסכסכת אמאי חייב? הכא במאי עסיקינן? בשעמדה. עמדה ומסכסכת ()⁵⁶⁹ כל שכן. אמי' רב הונא בר מנחם,⁵⁷⁰ הכא במאי עסיקינן? כגון שעמדה להטיל מימיה, רישא בעל גמל חייב דלא איבעי ליה לאפושי בטעינה, סופא חנוני חייב דלא אבעי ליה לאנוחי נרו מאבראי.

תא שמע: היה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור. בשלמי' למאן דאמי' אשו משום חציו משום הכי פטור, דקם ליה בדרבה מיניה. אלא למאן דאמי' אשו משום ממונו אמאי פטור? אלו קטל תוריה עבדא הכי נמי דלא מיחייב? אמי' לך ריש-לקיש, הכא במאי עסיקינן? כגון שהצית בגופו של עבד, דקם ליה בדרבה מיניה. אי הכי מאי למימרא? לא צריכא, דגדי ()⁵⁷¹ דחד ועבדא דחד.

תא שמע: השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. בשלמי' למאן⁵⁷² אשו משום חציו, חצי חרש הן. אלא למאן דאמי' אשו משום ממונו, אלו מסר שורו לחרש שוטה וקטן הכי נמי דלא מחייב? הא אתמר עלה: אמי' ריש-לקיש משמיה דחזקיה, לא שנו אלא דמסר לו גחלת

⁵⁶⁹ כאן יש קטע מטושטש ומחוק בכתב היד.

⁵⁷⁰ בדפוס ראשון נוספו כאן המילים 'משמיה דרב איקא'. בכ"י פריז הנוסח הוא "משמיה דרב אחא בריה דרב איכא". בכ"י מינכן הנוסח הוא "משמיה דרב אחא בריה דרבא". ואילו בכ"י ותיקן גרסו כמו בכתב יד המבורג שצטטתי בפנים.

⁵⁷¹ כאן יש קטע מטושטש ומחוק בכתב היד.

⁵⁷² כך במקור, וצ"ל: למאן דאמר.

ולבה, אבל מסר לו שלהבת חייב, מאי טע' דהא ברי הזיקה. ולר' יוחנן, דאמ' אפלו מסר לו שלהבת פטור, ור' יוחנן אמ' אפלו מסר לו שלהבת פטור ולא מיחייב וכו'. צבתא דחרש קא גרים, ולא מיחייב עד דמסר ליה גוזא וסילתא ושרגא.

אמ' רבא: קרא ומתניתא מסייעי ליה לר' יוחנן. קרא, כי תצא אש ומצאה קוצים, תצא מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבערה, שמע מינה אשו משום חציו. מתניתא, פתח הכת' בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו, לומר לך אשו משום חציו.

אמ' רבא: קשיא ליה לאביי, למאן דאמ' אשו משום חציו, טמון באש דפטור היכי משכחת לה? וניחא ליה, כגון שנפלה לו דליקה באותה חצר ונפלה גדר שלא מחמת דליקה והלכה והזיק' בחצר אחרת, דהתם כלו להו חציו. אי הכי לענין גלוי נמי כלו להו חציו, ולא משכחת לה? אלא מאן דאית ליה משום חציו אית ליה משום ממונו, וכגון שהיה לו לגודרה ולא גדרה, דהתם שורו הוא דלא טפא באפיה. וכי מאחר דמאן דאית ליה משום חציו אית ליה משום ממונו, מאי ביניהו? איכא ביניהו לחייבו בארבעה דברים.⁵⁷³

סוגיה זו בנויה ומאורגנת היטב סביב נושא מוגדר: בירור מחלוקת משפטית מופשטת בין רבי יוחנן וריש לקיש בדבר מקור החיוב בנזקי אש – "משום ממונו" או "משום חציו".⁵⁷⁴ מפרשים וחוקרים עמדו על ההקבלה בין מחלוקת זו למחלוקת הבאה בתלמוד הירושלמי:

כלב שנטל את החררה. ריש-לקיש אמ', במצית את האור על כל שיבולת ושיבולת. ר' יוחנן אמ', נעשה כזורק את החץ ממקום למקום.⁵⁷⁵

בין החוקרים אנו מוצאים שתי גישות עקרוניות לגבי היחס בין הסוגיות בשני התלמודים, תוך זיקה לשאלת התהוות הסוגיות השונות.⁵⁷⁶ לפי גישה אחת, במקור נסבה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש על מקרה קונקרטי, משנת "הכלב שנטל חררה", ובצורה זו נשתמרה

⁵⁷³ תלמוד בבלי, בבא קמא, דף כב ע"א - כג ע"א, נוסח כ"י המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי). הסוגיה ממשיכה בדיון הלאה, אבל מטעמי קלות הדיון והבנת הטיעונים, נסתפק במחציתה הראשונה.

⁵⁷⁴ כך נתפס לרוב נושא הסוגיה במחקר, ראו: וייס תשכ"ז, עמ' 333; וסטרייך תשס"ז, עמ' 202, והמחקרים שהוא מצייין. לתפיסה שונה של הסוגיה, ראו: הלבני תשנ"ג, עמ' פו.

⁵⁷⁵ ירושלמי בבא קמא, פרק ב ה"ה, דף ג ט"א, נוסח כ"י ליידין. מפרשי הירושלמי המסורתיים פירשו כרגיל מחלוקת זו לפי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בבבלי. במחקר המודרני, ראו דיוניהם של וייס (שם, עמ' 340-345); הלבני (שם, עמ' פו-פז); וסטרייך (שם, עמ' 207-201).

⁵⁷⁶ זאת למרות הבדלי וריאציות מסוימים בתוך כל גישה. לדיון נרחב יותר ראו: וסטרייך (שם), והביבליוגרפיה המובאת אצלו.

מחלוקתם בירושלמי, שם חלוקים הם בשאלה כיצד לפרש משנה זו. מחלוקת מקומית-קונקרטיה זו פותחה בתלמוד הבבלי לכלל מחלוקת עקרונית בשאלת מקור החיוב בנזקי אש. לפי גישה אחרת, הסוגיה הבבלית נוצרה מלכתחילה כיצירה אורגנית משפטית-מופשטת העוסקת במקור החיוב על נזקי אש, כאשר כבר מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, בראשית תקופת האמוראים, בעצם עסקה בשאלה זו.⁵⁷⁷ המחלוקת הוסמכה בתלמוד הבבלי למשנת "הכלב שנטל חררה" משום שזהו המקור הראשון שנדון בה,⁵⁷⁸ כדרך שנעשה במספר מקומות בתלמוד.⁵⁷⁹ לפי עמדה זו המחלוקת בתלמוד הירושלמי משקפת מסורת שונה לגבי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, או שזו מחלוקת אחרת הקרובה בעניינה וקשורה למחלוקת בבבלי, אך אינה זהה עימה.

נראה שויכוח זה בין החוקרים אינו נעוץ בשיקולים טקסטואליים 'טהורים' בלבד. שהרי, מצד אחד, קשה לשער שאין קשר בין מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בשני התלמודים. מאידך, טיבו של מערך הקשרים בין שני הטקסטים אינו ברור כלל, וגם הראויות שמביאים החוקרים לכאן ולכאן שקולות למעשה.⁵⁸⁰ שאלת היחס בין שתי המחלוקות, משאין ראיות חד-משמעיות לאחד הצדדים, תלויה בשיקול הדעת וההנחות המוקדמות של החוקרים. למעשה ניתן לומר שזהו ויכוח עקרוני בשאלת היחס בין כללים ופרטים במערכת: יהיו מי שיעדיפו נרטיב התפתחותי, לפיו מחלוקות מופשטות ועקרוניות נולדות מתוך מחלוקות 'פשוטות', 'קונקרטיות' ו'מציאותיות' יותר; נרטיב זה קשור לתפיסת הקונקרטי כראשוני ו'טבעי' יותר, לעומת המופשט שהוא מפותח ומתקדם יותר. לעומת זאת, יהיה מי שיעדיף יחס הפוך, בו הכלל העקרוני הוא שזוכה לבכורה – הדיון בין החכמים הוא מופשט מעיקרא, כאשר המחלוקת הקונקרטית שבירושלמי מתפרטת מתוך כלל זה; גם עמדה זו מקורה בתמונת עולם קדם-עובדתית מסוימת, יותר מאשר בראיות ועובדות בתוך החומר הנדון. כמובן, כל צד בויכוח תומך דבריו בראיות טקסטואליות, אולם היות וראיות כאלו ישנן לשני הצדדים ואין הכרעה לכיוון אחד, הבסיס להכרעה נעוץ במידה רבה בעמדות עקרוניות חוץ-טקסטואליות של החוקר.

⁵⁷⁷ חשוב להדגיש שגם אם נקבל עמדה זו, אין אני מקבלה לעניין **נוסח** דבריהם המקוריים, אלא רק לגבי **התוכן** המקורי של מחלוקתם. בעקבות הדברים שהצגתי באריכות בחלק הראשון של שער זה, עלינו להיזהר ולומר שאין לדעת כיצד ניסחו רבי יוחנן וריש לקיש את מחלוקתם בעת שנחלקו בה בעצמם ורק לטעון, אליבא דעמדה זו, ש**נושא** מחלוקתם המקורית כבר היה גדרם המופשט של נזקי אש.

⁵⁷⁸ על הקשיים שבהסמכת הסוגיה למשנה זו דווקא, ראו: וייס תשכ"ז, עמ' 333, 345.

⁵⁷⁹ על תופעה זו, ראו: רוזנטל תש"ן.

⁵⁸⁰ ראו סיכום השיקולים הטקסטואליים השונים - פילולוגיים ואחרים - לכאן ולכאן, אצל וסטרייך (לעיל), הערה (576). על חוסר המוחלטות של הממצאים הטקסטואליים יעידו הלבטים הרבים של וסטרייך עצמו, והראיות שהוא מביא לשני הצדדים.

כך או כך, בצורתה הסופית הסוגיה הבבלית בנויה ומאורגנת להפליא מבחינה ספרותית. באקספוזיציה שלה מוצגות דעותיהם של רבי יוחנן וריש לקיש ותוך כדי כך מחלצים מהן עמדה עקרונית המבדילה אותן זו מזו ("חציו מכחו קאזלי... ממונא אית ביה ממשא..."). בכך גם מעמיקים את ניסוח המחלוקת בשפה משפטית ואת הימצאותה בתוך שיח מופשט ועקרוני. לאחר הצגת הנושא, בא החלק המרכזי של הסוגיה ובו ארבעה ניסיונות להכריע במחלוקת, כשכל הניסיונות הללו לובשים מבנה דומה מאד: בכלם מובאת משנה ממסכת בבא קמא המתארת מקרה מורכב של אש שהזיקה. למשנה זו נסמך המשפט "בשלמא למ"ד אשו משום חציו", המציין כי משנה זו היא ראיה לטובת רבי יוחנן.⁵⁸¹ כתגובה לראיה זו מתפרשת מחדש המשנה על ידי אוקימתא, תוך שימוש במונח "הכא במאי עסקינן",⁵⁸² באופן שתתאים גם לדעת ריש לקיש הסובר "אשו משום חציו". לאחר מכן מתחיל חלקה האחרון של הסוגיה, החותר לקראת מסקנתה. גם חלק זה בנוי בצורה מורכבת מבחינה ספרותית: בתחילה באה בו דעת רבא המביא הוכחה כפולה לדעת 'חציו' ובכך נוצרת התחושה שדעה זו היא שתתקבל בסוגיה. תחושה זו תואמת את מהלך הסוגיה לפני-כן, בו מקורות שונים מובאים כראיות (שנדחות אמנם) לטובת דעה זו. על כן ישנה הפתעה מסויימת מיד בהמשך הסוגיה, כאשר כתוצאה מעימות עם הלכת פטור 'טמון באש',⁵⁸³ מגיעים בסוגיה למסקנה שדווקא דעת 'ממונו' היא הדעה הדומיננטית והמקובלת יותר, שכן "למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו". הסוגיה נחתמת בהשלכות הלכה-למעשה של מסקנה זו. מבנה הסוגיה, כאמור, מאורגן ביותר מבחינה צורנית-ספרותית, כאשר המתח המשפטי בין 'משום חציו' ו'משום ממונו' נשמר לכל אורך הדרך ואף אינו מוכרע לחלוטין, שכן ההכרעה שניתנת לבסוף הינה מורכבת ומקיימת במידה מסוימת את שתי הדעות.

לדעת וסטרייך, מתועד בסוגיה זו שינוי בתפיסה המשפטית: מתפיסת האש כקשורה לתחום נזקי האדם עצמו, לתפיסת האש כקשורה לנזקי ממונו של האדם.⁵⁸⁴ לטענתו, הן

⁵⁸¹ השימוש בלשון המופשטת "מ"ד משום חציו" ולא בלשון הפרסונאלית "לרבי יוחנן", מדגיש אף הוא את האופי המשפטי והמופשט שהסוגיה כולה נושאת. בתלמוד הבבלי משמשות שתי הצורות – "בשלמא לפלוני" ו"בשלמא לדעה פלונית" כמעט במספר זהה של מופעים.

⁵⁸² לבד מהמקרה האחרון, שם מצוטטת פרשנות ממקום אחר המשתמשת במונח "לא שנו".

⁵⁸³ להגדרה תמציתית של פטור 'טמון באש', ראו: אנציקלופדיה תלמודית (זוין תשל"ט), ערך אש, כרך ב עמ' רלה-רלו. לניתוח נרחב יותר של פטור זה בהקשריו השונים במסכת בבא קמא, ראו: וסטרייך תשס"ז, עמ' 181-197.

⁵⁸⁴ וסטרייך תשס"ז, עמ' 201-213, 219. לזין מציע פרשנות הפוכה ממש, לפיה אין בתורתם של התנאים בכלל תפיסה הקושרת בין האש לבין האדם גופא ומלכתחילה האש נחשבת לממונו של האדם (לזין תשמ"ז, עמ' 96-102). כן עיינו בדחיות של וסטרייך לראיותיו של לזין (שם), בעיקר בין עמ' 200-201.

במקורות התנאיים הן במקורות האמוראיים המוקדמים התפיסה הדומיננטית היא שהאש היא חלק מ'אדם המזיק' (מעמדה המשפטי הוא כמו של נזק שנגרם ע"י אגרוף, בעיטה וכדומה, או, לפי הדימוי המצוי בסוגיתנו, דומה היא לזריקת חץ). על אף מחלוקות שונות, תפיסה עקרונית זו היא השלטת לאורכם של מרבית המקורות התלמודיים – מימי התנאים ועד לסוגייתנו, אשר בחתימתה יש נסיגה מתפיסה זו ומעבר לתפיסה אחרת. לפי התפיסה החדשה, אש שהזיקה מנותקת מהאדם שאחראי להזיקה ונתפסת כדומה לממונו (למשל: בהמתו) שהזיק. דעת ר' יוחנן, הסובר ש"אישו משום חציו", הינה ביטוי של התפיסה המוקדמת, המקשרת את נזקי האש לאדם עצמו; כנגדו, ריש לקיש הוא (כנראה) הראשון שבא לחדש תפיסה משפטית לפיה נזקי האש הינם ככל נזק שמזיק ממנו של האדם. במהלך הסוגיה, ובמיוחד בחתימתה, מכריעים לטובת ריש לקיש ובכך מתחולל שינוי בתפיסה המשפטית. וסטרייך קושר שינוי זה בעיקר לעמדת ה'סתמא דגמרא', שהכריעה כריש לקיש ובכך פסקה לטובת התפיסה המשפטית החדשה.

גם מניתוח ספרותי של סוגיית הבבלי כפי צורת התהוותה הסופית, ובלי להזדקק ל'ביקורת הגבוהה' ולפירוק הפילולוגי-היסטורי של הסוגיות בבבלי ובירושלמי שעל בסיסם טוען וסטרייך לשינוי המשפטי האמור, ניתן לעמוד על המעבר מתפיסת האש כאדם שהזיק לתפיסת האש כממונו שהזיק. מהלך זה עולה מתפקידם הספרותי של אב"י ורבא בסוף הסוגיה. באמצעות ציטוט ההיגדים של אב"י ורבא מועלית תחילה ההכרעה ש"אישו משום חציו", רק בשביל להידחות בגלל שיקולים מערכתיים של חוסר התאמה לפטור 'טמון באש'. בנוסף, בשורה התחתונה של סוגיה זו פטור 'טמון באש' אינו עולה בקנה אחד עם שיטת רבי יוחנן ("אשו משום חציו"), ולפיכך מצומצם פטור 'טמון' למקרה נדיר (לפי פרשנות אחת), או נדחית דעת "אשו משום חציו" (לפי פרשנות אחרת). כך או כך, הסיפא של הסוגיה דוחה את התפיסה לפיה נזקי אש הם רכיב של נזקי אדם, ומהווה מהפך בולט לעין מהדומיננטיות של תפיסה זו. כאמור, ניתוח זה אפשרי גם אם לא נייחס אותנטיות-ייתר להיגדי האמוראים השונים המצוטטים בסוגיה, ונבחן אותם רק כציטוטים הבאים 'מפי' רובד התהוותה ה'אחרון' של הסוגיה. אדרבה, אם נקבל קריאה זו הרי שהשינוי במגמה המשפטית הינו מהלך שהסוגיה מבקשת לתעד, ואולי אף לחולל, תוך שימוש בציטוטים מדברי אמוראים מוקדמים, ולא תעוד של 'שכבות' שונות בתוך הטקסט עצמו המבטאות תפיסות משפטיות שונות. ואמנם, כבר העיר אברהם וייס לגבי סוגיה זו כי,

...מה שהיתה צורתו הראשונית של החומר האמוראי, הבבלי והא"י גם יחד, מ"מ נראה שהוא היה פה על האתר לפני בעלי סוגיתנו והם השתמשו בו למטרתם הם. הם עיבדו והרחיבו את החומר שלפניהם ע"י בירורים וביאורים

ותוספת נופך משלהם והתאימו הכל למבוקשם הם, למבוקש הסוגיא

שלפנינו. ומכאן סוגיתנו זו הנראית בכל אופן טבועה בחותם מאוחר.⁵⁸⁵

אם ניקח את דבריו עד לקצה ונחבר אותם לדברי וסטרייך, הרי שיש לנתח את כל חלקי הסוגיא – הן עיצוב דברי רבא ואביי ואופן הבאתם בסוף סוגיא, הן עיצוב מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בתחילתה, הן ארבעת הדיונים שבמרכזה – כמעוצבים (לאורך הדורות ובעיקר על ידי בעלי הסוגיא ה'אחרונים') לקראת הצגת השינוי בתפיסת מקורם של נזקי אש.

להלן נבדוק אפשרות זו, תוך התמקדות בקטע הסוגיא שהוא עיקר עניינינו כאן – ה'תא-שמע' השנייה. ראשית נציין שמוסכם בין החוקרים שאף על פי שבחלק זה של הסוגיא מצוטט פירוש אמוראי (רב הונא בר מנחם [משמיה דרב איקא]), הרי שפירוש זה לא נאמר במקור כפי הופעתו בסוגיא. אברהם וייס ודוד הלבני מסכימים כי דברי אמוראים אלו חייבים אמנם להיות תירוץ לקושיה, אבל אין הם תירוץ לקושיה שעליה הם מוסבים בסוגיא כפי שהיא לפנינו. לפי וייס, השיבו האמוראים במקור על סתירה בין משנת "גמל טעון פשתן" לבין משנת "הכלב שנטל חררה".⁵⁸⁶ ואילו לפי הלבני מתייחסת תשובת האמוראים במקורה לקושיה אודות האופן בו הועמדה משנת "גמל..." בירושלמי.⁵⁸⁷ שתי ההצעות לא יצאו מגדר ספקולציה, אולם המשותף לשתיהן, שלדברי האמוראים כהופעתם בסוגיא לפנינו יש להתייחס כאל תוצאה של ציטוט שלא בהקשרו המשועבד למטרות של בעל הסוגיא. לאור זאת יש לחשוד לא רק באותנטיות של מיקום המימרא האמוראית אלא גם באותנטיות של נוסחה, שהרי סביר לשער שהעיצוב בתוך הסוגיא השפיע גם על הנוסח. לאור כל דברינו בפרקים הקודמים, אנו ננתח את ה'תא-שמע' הזו כתוצר של סוגית התלמוד כפי התהוותה ברובד המאוחר ביותר.

בפשטות, משנת "גמל טעון פשתן" הובאה בסוגיא בשביל להכריע כדעת רבי יוחנן. אולם במבט מורכב יותר, העיסוק המרכזי של הדיון במשנה זו הוא דווקא בפרשנותה והעמדתה אליבא דריש לקיש, ולכן ניתן לומר שבסופו של חשבון הבאת משנה זו נועדה, בדומה לסיפא של הסוגיא, לשרת את המעבר מתפיסת האש כנזקי אדם (דעת ר' יוחנן) לתפיסתה כנזקי ממונו (דעת ריש לקיש): בשורה התחתונה של הדיון, משנה שבמבט ראשון נראית ואף מוצגת כתומכת בדעת "חציו", הופכת להיות 'ניטראלית', כלומר ראויה להתפרש אף לפי התפיסה המשפטית החדשה המיוחסת בסוגיא לריש לקיש.

⁵⁸⁵ וייס תשכ"ז, עמ' 346, ההדגשה שלי.

⁵⁸⁶ וייס תשכ"ז, עמ' 335-338.

⁵⁸⁷ הלבני תשנ"ג, עמ' פז-פח.

למעשה, גם בשלושת ה'תא שמע' האחרים, בהם מובאים קטעי-משנה כראיה לטובת דעת רבי יוחנן, מתרחש אותו התהליך: המשנה מובאת לכאורה כראיה לטובת ר' יוחנן ובמבט ראשון היא אכן נראית קרובה יותר לדעתו, אולם עיקר ההתעסקות של הסוגיה הינה בהעמדת המשנה כך שתוכל להתאים גם לדעת ריש לקיש. כאמור, העמדה הדומיננטית במקורות התנאיים, בירושלמי ואף בבבלי למעט לסוגיה זו, תופסת את האש כנוקי אדם (בדומה לזריקת חץ). לפיכך אין תימה בכך שמצוי מספר רב יחסית של ראיות במשנה המובאות לטובת דעת 'חיציו', כפי שמעלה הסוגיה בחלקה המרכזי. אבל במבט שני, לינה של הסוגיה הוא נטילתה של מסורת תנאית עקרונית זו, המחייבת על אש משום אדם המזיק, ופירושה מחדש כך שהיא בעצמה תתאים גם לתפיסה המשפטית החדשה שמייצג ריש לקיש. כתוצאה ממאמץ פרשני זה הופכות שתי הדעות החלוקות בשאלת מקורה של האש, לשקולות ביחס למקורות-המסורת ובכך נפתח הפתח לחלק האחרון של הסוגיה, בו יכולים האמוראים להכריע מדעתם – שהרי המקורות שלפניהם אינם אומרים דבר-מה חד-משמעי בשאלה שעל הפרק.

במילים אחרות, אמנם מהלך הסוגיה איננו דחיה עקרונית של האפשרות לפרש את המשנה לפי רבי יוחנן, אלא הוא דוחה הוא רק את הבלעדיות של פירוש המשנה לפי עמדתו. אך גם בזאת ניתן לראות שלב ראשוני והדרגתי בדרך לביסוס דעת ריש לקיש כדעה המקובלת להלכה, והשלטת המעבר מתפיסת האש כאדם שהזיק לתפיסת האש כממונו שהזיק. בעוד שבחלקה האחרון של הסוגיה מתועד השינוי בתפיסה המשפטית בגלוי ובמוצהר על ידי ציטוט של פסיקות ישירות של רבא ואביי ופרשנות (אנונימית) שלהן, בחלק המרכזי של הסוגיה מתבצעת 'הכשרת הקרקע' למהפך זה: פירוש מחדש של הקורפוס התנאי, הנראה במבט ראשון כראיה לטובת דעת רבי יוחנן, כך ששתי העמדות תתפסנה כשקולות **בתוך המסורת התנאית עצמה**, ובכך יתאפשרו השינוי בתפיסה המשפטית וההכרעה לטובת ריש לקיש.

העיקרון הנזיקי שביסוד התפיסה המשפטית של הסוגיה

לאחר שבחנו באופן כללי את המהלך הפרשני סביב משנת "גמל טעון פשתן..."¹, נפנה לעיין בצעדים הפרשניים המופיעים בתוכו אחד לאחד, ונבחן את הקשרי השיח שבהם ארוגים פירושים אלו. המשנה מתפרשת על ידי סדרה של שלוש שאלות ושלוש תשובות-העמדות (אוקימתות):

1. האש אינה של בעל הגמל אלא של החנווני, ולכן אם מקור החיוב בנוקי אש הוא "משום ממונו", בעל הגמל צריך להיות פטור בכל מקרה. התשובה על כך היא, שמדובר בגמל שחבילת הפשתן שעל גבו גדולה עד כדי כך שהיא בעצמה נגעה בדרך הילוכו בכל הבירה

והדליקה את כולה, ולא במצב בו הפשתן הדליק מקום אחד והאש התפשטה מעצמה, כלומר, המשנה אינה 'נזקי אש' אלא נזקי בהמה (וליתר דיוק 'נזקי רגל').⁵⁸⁸

2. פירוש זה, המעמיד את המשנה "במסכסכת כל הבירה", מבאר אמנם את חיובו של בעל הגמל בתחילת משנה אבל אינו מבאר את חיובו של החנווני בסופה, כאשר הוציא החנווני את הנר החוצה, שהרי הגמל שעבר בבירה הוא שגרם להצתת האש בכולה. לאור שאלה זו מפרשים שהמשנה עוסקת בגמל שעמד במקום, והאש שבפשתנו הדליקה בעצמה את כל הבירה מבלי שינוע, ולכן חייב החנווני.

3. על כך מקשים, שבמקרה כזה ברור שלא החנווני חייב אלא בעל הגמל, שעליו מוטלת החובה להרחיק את גמלו מהמקום. על כן מפרשים שהמשנה עוסקת במקרה אונס בו לא יכול היה בעל הגמל להזיז את הגמל (שעמד להשתין). במקרה זה, ברישא בעל הגמל חייב, שלא היה עליו להרבות בטעינת הגמל עד כדי כך שיכנס אל תוך החנות וידלוק בנר המצוי שם, ובסיפא החנווני חייב, שלא היה עליו להניח את נרו מבחוץ.

כפי שהעירו כבר בעלי התוספות,⁵⁸⁹ "מעיקרא נמי הוי טעמא דרישא וסיפא הכי" – הנימוק המוצע בסוף הסוגיה ("דלא איבעי ליה לאפושי בטעינה... דלא איבעי ליה לאנוחי נרו מאבראי") חייב להיות הנימוק העקרוני להבדל בין תחילת המשנה לסופה גם בשל השאלה הראשונה שנשאלה; למעשה, חייבים להשתמש בו – יהא אשר יהא המקרה בו תועמד המשנה. לאור זאת עולה השאלה מה הוסיף המהלך הפרשני בעל שלושת השלבים שהוצג לעיל.

במשנה מבחינים בין מקרה בו חייב בעל הגמל ומקרה בו חייב החנווני ובסוגיה מנסים לפרש מהם המקרים בהם חייב כל אחד מהם, על ידי אפיון משפטי של המקרה בו מוטלת האחריות על כל אחד מהם. לשם כך מנטרלים גורמים אחרים העלולים להפריע. בשלב הראשון, מנטרלים את שאלת הבעלות על האש. זאת, על ידי העמדת המשנה ב'מסכסכת', שאז ממילא האש לא התפשטה מעצמה ושאלת בעליה המקורי של האש אינה רלוונטית. העמדת המשנה 'בשעמדה' חשובה בשביל לאפשר מצב בו החנווני חייב; היא מנטרלת את הטיעון לפיו החובה מוטלת תמיד על בעל הגמל, שהוא זה שהניע את האש ממקום למקום.

⁵⁸⁸ כאשר הפשתן נוגע בכל הבניין ומדליק אותו, הרי הוא כמו החררה "דאדיה אדויי" בשלב הקודם בסוגיה, שעל מקום החררה משלם נזק שלם. כפי שהעיר וייס (שם, עמ' 335), "הקושיה לריש לקיש יסודה כנראה בהנחה המוזרה, שהוא סובר שהמדליק באש שאינה שלו פטור", ולפי התשובה לקושיה זו החיוב במשנה זו הוא משום 'נזקי רגל', כמו בשלב הקודם של הסוגיה, דבר שהוא קשה לאור הקשרה של המשנה בסוף הפרק העוסק בנזקי אש.

⁵⁸⁹ בבא קמא, דף כב ע"ב, ד"ה רישא, ועיינו בפני יהושע שם, ד"ה בתוס', ובדברי הלבני הנזכרים בהערה 587 לעיל.

ואילו ההעמדה הסופית, במקרה של גמל העומד להשתין, היא שמאפשרת בסופו של דבר את שני צידי המשוואה: היא מנטרלת הן את גורם התנועה (אשר בהימצאו יהיה חייב תמיד בעל הגמל), הן את האחריות המוחלטת של האדם לרכושו – דהיינו של בעל הגמל לגמל – וזאת משום שהגמל נחשב כמי שאינו ניתן לשליטה במצב זה. מאחר ונוטרלו בסוגיה הגורמים הללו, כל שנשאר לבדוק הוא מי אחראי לנזק הישיר שגרמה הידלקות הפשתן.

לפי פרשנות זו החובה לשלם מוטלת על מי שאחראי למקור הנזק, ואחריות ישנה אך ורק אם ניתן היה לצפות שהנזק יתרחש. טענה לפיה אחד מהצדדים המעורבים לא יכול היה לצפות את הנזק מסיבה כלשהי מהווה עילה לפטור אותו מאחריות. זוהי המשמעות המשפטית של הנימוק "רישא בעל גמל חייב דלא איבעי ליה לאפושי בטעינה, סופא חנוני חייב דלא אבעי ליה לאנוחי נרו מאבראי": ברישא, בעל הגמל היה צריך לצפות שאם יעמיס על הגמל פשתן בכמות כזו שהוא יכנס לחנות, הפשתן עלול להידלק ולהזיק; בסיפא, החנוני היה צריך לצפות שבהניחו נר ברחוב נר זה עלול להצית אש ולהזיק לבירה. יתר על כן, שאלת התוספות שצוטטה קודם חושפת את זאת שלפי הסוגיה לא רק שנדרשת אחריות אלא שנדרשת אחריות 'חזקה'. הנימוק אודות האחריות היה הכרחי גם ללא המהלך הפרשני (וכדלעיל), אולם אז הוא היה אפשרי על אף העילות השונות לפטור שמועלות בסוגיה. מכאן, שמהלך פרשני מורכב זה דורש רמת קשר גבוהה יחסית בין האדם שחולל את הנזק לבין הנזק, כאשר גורמים שונים (הבעלות על האש, תנועת הגמל) יכולים להוות עילה לכך שהאדם לא יכול היה לצפות את הנזק.

עיון בהקשר הסוגייתי הרחב יכול לעגן את התפיסה הזו, בהיבטים נוספים של המקבלים ביטוי בשיח המתועד בסוגיה. כפי שהראה וסטרייך,⁵⁹⁰ יסודו של פטור 'טמון באש' נעוץ אף הוא בשאלת האחריות:

אחריותו של המזיק לנזקי אש היא לדברים צפויים, שדרכם להיות במקום הנזק. אולם לדברים שאינם צפויים... הרי אין מוטלת אחריות על המזיק. במונחים השאולים מדיני הנזיקין המודרניים, לא מוטלת על המזיק חובה לצפות את הנזק, ומכאן שאין עליו חובת זהירות.

על כן, הוא מסביר, דברים הטמונים בשדה אשר לא צפויים להימצא בו, אין חייבים עליהם אם נשרפו יחד עם השדה. והנה, משנת 'טמון באש' היא המשנה הבאה הנידונה בסוגיה (היא ה'יתא שמעי' השלישית), וגם בה השיח המשפטי מבוסס על שיח של אחריות וצפיית

⁵⁹⁰ וסטרייך תשס"ז, עמ' 183-196. הציטוט להלן לקוח מעמ' 184. בגישה דומה נקט כבר אלבק (תשכ"ה, עמ' 75-77; 163-167). לדעות נוספות במחקר אודות טעמו של פטור טמון, עיינו בביבליוגרפיה המובאת אצל וסטרייך (שם).

היזק. אחריות זו באה לידי ביטוי במיוחד הנמקה הניתנת בשלב זה של התשובה לקושיה כנגד ריש לקיש: "אלא למאן דאמי' אשו משום ממונו אמאי פטור? אלו קטל תוריה עבדא הכי נמי דלא מיחייב?".

ביתא שמע' הרביעית, הסבר מתבקש למחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש הוא, שהם חלוקים במידת האחריות שיש להטיל על השולח: באילו נסיבות היה עליו לצפות ששליחת האש תגרום לשריפה. באחת משתי המקבילות של מחלוקת זו, מעניקים לריש לקיש נימוק שונה מזה שבסוגיין: "לא שנו אלא שמסר לו גחלת וליבה, אבל מסר לו שלהבת חייב, מ"ט; מעשיו קא גרמו לו".⁵⁹¹ ההבדל בין נימוק זה לנימוק "ברי היזקא" שבסוגייתנו איננו גדול; אף הוא מטיל את האחריות על המבוגר שמסר את הבעירה.⁵⁹² ואולם מבחינה לשונית, הנימוק "ברי היזקא" שבסוגייתנו מתאים יותר לשיח בו שאלת האחריות כרוכה בשאלה לאילו נזקים היה צריך האדם לצפות, וכפי שבאר רש"י נימוק זה: "מזומן היזקו והוי כשורו": כשם שאדם היה צריך לצפות שאם ימסור לקטן את שורו הנזק יהיה זמין, כך גם היה עליו לצפות כי במסרו לקטן שלהבת הנזק יהיה זמין. אף ר' יוחנן, החולק על עמדה זו, אינו חולק על עצם הטלת אחריות על השולח במקרים מסוימים, אלא על מידת האחריות שיש לחרש, שוטה וקטן בהבערה, אחריות הפוטרת את השולח מעונש. גם הוא מודה לעיקרון, לפיו המצב בו השולח מתחייב מכל מקרה הוא כאשר היה עליו לצפות בבירור ששליחתו תגרום להצתה ("דמסר ליה גוואזא סילתא ושרגא") ואז מוטלת עליו בלבד האחריות לנזק. הוא אך חולק על ריש לקיש בשאלה היכן עובר גבול האחריות של החרש השוטה והקטן עצמם.

אחריות המושתתת על הבחנה בין מה שהיה על המזיק לצפות ומה שלא היה עליו לצפות מצויה אף בסיפא של הסוגיה. כזכור, רבא מצטט שם שאלה ותשובה של אב"י: "למאן דאמי' אשו משום חציו, טמון באש דפטור היכי משכי' לה?... כגון שנפלה לו דליקה באותה חצר ונפלה גדר שלא מחמת דליקה והלכה והזיק' בחצר אחרת, דהתם כלו להו חציו". כיצד עונה תשובת אב"י על שאלתו? רש"י⁵⁹³ פירש – "שבשעה שהדליק האש, דהיינו זריקת חץ, לא היה ראוי להזיק בחצר אחרת", ובלשון המשפטית בה נקטנו כאן, בשעת הדלקת האש לא יכול היה האדם לצפות שהאש תזיק בשדה הסמוכה לחצרו (בגלל הגדר), ולכן פטור. אותו ההיגיון המשפטי מכונן גם את השלב הבא בסוגיה, בו שואלים – "אי הכי לענין

⁵⁹¹ בבלי, בבא קמא, דף נט ע"ב. בבבלי בבא קמא, דף ט ע"ב, נימקו כמו בסוגייתנו ("דברי היזקא"), אבל עיינו בהערותיו של הלבני (תשנ"ג, עמ' רמב הע' 5), לגבי שינויי הנוסח של נימוקים אלו.

⁵⁹² להסבר נוסף של היחס בין הסוגיות, ראו: וייס תשכ"ז, עמ' 340-342, 344-345; לוין תשמ"ז, עמ' 104-102; הלבני תשנ"ג, עמ' רמ"ב; וסטרייך תשס"ז, עמ' 202-206.

⁵⁹³ ד"ה "כלו ליה חציו".

גלוי נמי כלו להו חציו", ומשיבים – "מאן דאית ליה משום חציו אית ליה משום ממונו",⁵⁹⁴ וכגון שהיה לו לגודרה ולא גדרה, דהתם שורו הוא דלא טפא באפיה". שאלה זו מבטאת את העקרון לפיו משום שהמדליק את האש לא יכול היה לצפות את נפילת הגדר אין לו אחריות בכלל על הנזק שנגרם כתוצאה מהדלקת האש; ואילו התשובה מבארת באילו נסיבות ("כגון שהיה לו לגודרה ולא גדרה") ובעזרת איזו קונסטרוקציה משפטית ("למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו") נטיל עליו אחריות מכל מקום, שכן אם היה לו לגודרה ולא גדר, היה עליו לצפות שהאש שלו⁵⁹⁵ תתפשט מחצירו ותזיק.

אם כן, ניתן לראות כיצד הבסיס המשפטי לפירוש בו התפרשה משנת "גמל טעון פשתן..." בסוגיה זו, הינו חלק משיח משפטי החורז חלקים גדולים מהסוגיה: הוא נוכח בשלושת הקושיות האחרונות כנגד ריש לקיש, וכן בדיון של אביי ורבא בדיון 'טמון'. קריאה זו של מאפייני השיח המשפטי של הסוגיה (האחריות וצפיית הנזק) מצביעה על האופן שבו הפרשנות הקונקרטית של משנת "גמל..." בסוגיה זו מושפעת מהשיח המשפטי בתוכו היא מצויה. ההבדל בין הפירוש כאן לפירוש בסוגיות התלמודיות האחרות איננו שרירותי; הוא נובע מהקשרי-השיח שבתוכם מתקיים כל אחד מהפירושים.

השיח הגנאולוגי של מסכת בבא קמא

ניתן להצביע על שיח נוסף שהפרשנות שניתנת למשנת "גמל..." בסוגיה זו נוטלת בו חלק. השאלה המובילה לפירושים השונים למשנה זו בסוגיה הינה כיצד יכולה משנה זו להתקיים לפי הדעה הסוברת "אשו משום ממונו" ולא רק לפי הדעה הסוברת "אשו משום חציו". המילה "משום" המופיעה בשאלה זו מצביעה על ההנחה לפיה להלכה המתוארת במשנת "גמל..." יש בכל מקרה מקור חיוב חיצוני, קודם וראשוני יותר. אכן, הנחה זו היא הקו המנחה של הסוגיה כולה – האם מקור החיוב על נזקי אש הוא "מושם חציו" או "משום ממונו". ולא זו אף זו, הנחה זו הינה תשתיתית ביותר בשיח המשפטי של מסכת בבא קמא כולה, כפי שהדברים מנוסחים בבהירות כבר במשנתה הראשונה – "ארבעה אבות נזיקים השור והבור והמבעה וההבער",⁵⁹⁶ ובדיונים הנרחבים בתלמודים אודות מעמד ה'יתולדות' של אבות אלו.⁵⁹⁷ הווה אומר: השיח המשפטי המנחה את החיוב הנזיקי אשר מתועד במסכת בבא קמא הינו שיח גנאולוגי. כך למשל, במסגרת שיח זה באופן עקרוני מושתתים

⁵⁹⁴ אודות האפשרויות השונות לפרש משפט זה, ראו: ווסטרייך תשס"ז, עמ' 211-213.

⁵⁹⁵ כאן כמובן האש היא – במודגש – שלו, כלומר שייכת לו כמו שורו, שכן יסוד החיוב הוא משום 'ממונו', על פי העיקרון "מאן דאית ליה...". זהו פשר הנימוק "דהתם שורו הוא ולא טפא באפיה".

⁵⁹⁶ משנה, בבא קמא, פרק א משנה א.

⁵⁹⁷ בבלי, בבא קמא, דף ב ע"ב – דף ה ע"א; שם, דף יז ע"ב; ירושלמי, בבא קמא, פרק א ה"א, דף ב טור א-ב.

כל חיובי הנזק על ארבעה אבות נזיקין, כאשר שאר הנזקים כולם הם 'צאצאים' של אבות נזק אלו.

מן הראוי לצין ש'אבות הנזיקין' הם רק תחום אחד מתוך קבוצה של תחומים בהלכה התנאית הבנויים סביב הדגם של 'אבות' ו'תולדות', לה שייכים גם 'אבות מלאכות'⁵⁹⁸ ו'אבות הטומאות'.⁵⁹⁹ בתלמוד הבבלי עמדו על כך שאבות המלאכות אינם דומים לאבות הטומאה, שכן הראשונים "תולדותיהן כיוצא בהן", והאחרונים "תולדותיהן לאו כיוצא בהן" וכן דנו בשאלת מעמדן של אבות הנזיקין בהקשר הזה.⁶⁰⁰ גם כאשר "תולדותיהן כיוצא בהן", ניתן להצביע על כך שצורת הקשר בין האב לתולדה יכולה להיות תוצר של דמיון משפטי-פנימי ביניהם, או תוצר של דמיון מכאני-חיצוני בלבד.⁶⁰¹ משפטנים שונים ציינו, כי תיאור של מערכת משפטית כמערכת המבוססת על כללים, מצריך בין השאר עקרון של 'זיקות אנכיות', לפיו כל כלל צריך להחשב לכוזה שנוצר במסגרתה של סמכות גבוהה ממנו בהיררכיית הכללים.⁶⁰² בהנחה שההלכה התנאית מתפקדת, לפחות בהיבטים מסוימים שלה, כמערכת משפטית,⁶⁰³ ושמקבלים את עקרון האנכיות של המערכת – הרי שהמקרה של קבוצת הלכות אלו (ה'אבות') הינו אך ניסוח מפורש של האופן בו מתפקדת המערכת ההלכתית באופן כללי. עם זאת, כפי שמראה מאוטנר,⁶⁰⁴ עקב המורכבות והרבגוניות של כל מערכת משפטית חיה לא ניתן לאפיין אותה רק באמצעות תיאור נוקשה של כללים. בהקשר שלנו, המורכבות של התפתחות המערכת ההלכתית מכתובה סתירות וחריגות מהארגון ה'אידיאלי' של הכללים בתוך המערכת במבנה אנכי-היררכי, כך שלא תמיד ניתן למצוא מהו הכלל הגבוה יותר ממנו נובעת כל הלכה (אלא אם כן נוקטים ברדוקציות קיצוניות). לפיכך, גם אם נרצה לראות בהלכה התנאית מערכת משפטית, לא בהכרח נמצא בכל תחום הלכתי מבנה אנכי גניאולוגי חד-משמעי.

⁵⁹⁸ משנה שבת, ז ב-ג; תוספתא שבת, ח ג. גילת מערער על מידת המקוריות של מונח זה במקורות התנאים (גילת תשנ"ב, עמ' 36-47), אולם אין כל ספק שבתלמודים הוא נוכח באופן משמעותי ביותר.

⁵⁹⁹ משנה כלים, א א; וראו גם: משנה זבים, ה י.

⁶⁰⁰ בבלי, בבא קמא, דף ב ע"א-ע"ב. על כך ראו גם: גילת תשנ"ב, עמ' 43-44.

⁶⁰¹ ראו למשל: ברנר תש"ס.

⁶⁰² אקצין תשכ"ח, עמ' 321; מאוטנר תשנ"ח, 550-551.

⁶⁰³ הנחה זו אינה פשוטה כלל, לדיון אודותיה ואודות האפשרות להעזר ב'פילוסופיה של המשפט' על-מנת לנתח את ההלכה ואף ליצור 'פילוסופיה של ההלכה', ראו: גולדמן תשנ"ז, עמ' 294-305; בלידשטיין 2003, עמ' 21-25; וסרטייך תשס"ז, עמ' 18-19; שגיא תשס"ח, עמ' 32-34; רוזנק תשס"ט, פרק ד.

⁶⁰⁴ שם, עמ' 567.

הסתייגויות אלו נכונות בהחלט בהתייחס למערכת ההלכתית באופן כללי, אולם יחד עם זאת דיני הנזיקין התנאיים מנוסחים באופן אקספליציטי בעזרת היררכיית כללים גניאולוגית מובהקת. כך, שיח משפטי גניאולוגי מאפיין את המשנה והתוספתא במסכת בבא קמא, ויש לו כמעט מעמד מכונן גם בדיוני הנזיקין בתלמודים. אולם אין זאת התפיסה היחידה האפשרית. בחוקי הנזיקין המקראיים למשל, אין אנו מוצאים הסמכה של חוקים מסוימים לחוקים אחרים כתולדות שלהם. ניתן אמנם לראות בחוקים המופיעים בקבצי החוק הנזיקי במקרא דוגמאות טיפוסיות לנזק, כעין 'אבות' לכל סוגי ההיזק האחרים,⁶⁰⁵ אולם עיון במשפט הנזיקי במקרא (למשל, בספר שמות פרקים כא-כב) איננו מציע מבנה גנאולוגי של דיני הנזיקין, ובודאי שאינו מתעד שיח גנאולוגי. החוקים מסודרים שם לפי קבוצות שונות, כאשר כל חוק מתואר כעומד בפני עצמו, איננו יונק את מעמדו מחוקים אחרים ואין גם כל רמז לכך שהוא אמור להוות מקור לחוקים נוספים. כך הוא הדבר, בין השאר, לגבי נזקי האש, אודותם נאמר: "כי תצא אש ומצאה קצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבער את הבערה" (שמות כ"ב, ה). חוק זה בא בתוך רשימה של חוקי-נזיקין שונים, מבלי לייחס היזק זה למקור 'גבוה' יותר בהיררכיה המשפטית, מחד, או להחיל כתוצאה ממנו דינים נוספים, מאידך.

בשונה מהעולם המקראי, שיח גנאולוגי שולט בדיון המשפטי הן בספרות התנאים והן בתלמודים. למשל, בברייתא בתוספתא המצוטטת גם בתלמוד הבבלי,⁶⁰⁶ אנו מוצאים שלושה עשר אבות נזיקין, ובסוגיה הבבליית מצוטטת גם ברייתא המונה עשרים וארבעה אבות נזיקין. מצד אחד, מקורות אלו מעידים על כך שאף כי התפיסה הגנאולוגית של דיני הנזיקין מקובלת בספרות התלמודית אין לראות בה תפיסה מונוליתית אלא מגוונת; ואילו מצד שני הנוכחות של מקורות אלו דווקא מעצימה את השיח הגנאולוגי: אין היא מערערת על עצם הבניית דיני הנזיקין בעזרת יחסי אב-תולדה, אלא רק מציעה מנין אחר ודרך אחרת לארגן את הרכיבים במערכת.

שיח גנאולוגי זה הוא שמנחה את כל הדיון בסוגיית "אשו משום חציו או משום ממונו" והוא שמנחה את הדיון הפרשני הספציפי בסוגיה אודות משנת "גמל טעון פשתן...". במסגרת שיח גנאולוגי זה המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש מתבססת על כך שזקי האש נובעים מהיזק אחר, הם חייבים להיות כרוכים אחר סוג זה או אחר של היזק שניתן לשלשל את מקורו עד לאבות הנזיקין.

⁶⁰⁵ כך למשל, בניתוח של קאסוטו (תשמ"ח, עמ' 196-194) לקובץ חוקי הנזיקין בספר שמות פרק כ"א, הוא משווה בין החוק המקראי לקבצים אחרים של חוקי נזיקין בעולם העתיק, וטוען כי מקרים כגון נגיחת שור או נפילת שור וחמור לבור, הם דוגמאות טיפוסיות להיזק אופייני במסורת המשפטית של המזרח הקדמון.

⁶⁰⁶ תוספתא בבא קמא, פרק ט ה"א; בבלי בבא קמא, דף ד ע"ב.

הדומיננטיות של השיח הגנאולוגי בולטת במיוחד במקרה דנן, דווקא משום שאין מסמיכים את האש לאחד מארבעת אבות הנזיקין המפורסמים. לכאורה, הדיון כאן איננו קושר את האש לאבות הנזיקין, המחלוקת אינה האם אש היא 'משום מבעה' או 'משום הבער' וכד', כלומר המושגים (ה'אבות') המשפטיים אליהם קושרים את האש אינם המושגים הבסיסיים במערכת אבות הנזיקין.⁶⁰⁷ ואולם בכך אין בכדי לומר שסוגיה זו משוחררת מהתפיסה הגנאולוגית. אדרבה, שיח שבו על כל היזק לנבוע ממקור גבוה ממנו בהיררכיה הנזיקית עדיין שריר וקיים כשלעצמו ובמסגרתו מתקיים חיפוש אחר מקור לנזקי האש, אפילו כאשר אין שימוש באבות הנזיקין של תחילת המסכת. בכך מודגש עד כמה דומיננטי שיח זה בדיוני הנזיקין התלמודיים. ולעניין הספציפי שמעסיק אותנו כאן, שיח הגנאולוגי יש מעמד מכונן גם בפרשנות שניתנת בסוגיה למשנת "גמל...": מתוכו מנסים בסוגיה לפרש את המשנה או 'משום חציו' או 'משום ממונו'.

ניתן לקשור לכאן גם את המעבר שנעשה בסוגיה מהגדרת האש כנזקי אדם, כפי שהיא מוגדרת במקורות התנאיים ובמקורות התלמודיים הקדומים, להגדרתה כנזקי ממונו של האדם, מעבר שביטוייו בסוגייתנו במעבר מהגדרתה כ'משום חציו' להגדרתה כ'משום ממונו', ואשר עמדנו עליו בהרחבה לעיל. יש במעבר זה מידה מסוימת של חיזוק המבנה הגנאולוגי של נזקי אש. הקשר בין האש לאדם אמנם בנוי אף הוא במתכונת 'A משום B', אולם כפי שראינו לפי התפיסה הזו האש היא 'כעין גופו' של האדם המזיק. לעומת זאת, הקשר בין האש לממונו של האדם בנוי במתכונת קלאסית של יחסי אב-תולדה. לפי תפיסה זו, האש דומה לממונו של האדם מבחינת אופייה המשפטי והדרך בה היא מזיקה, אבל אין היא ממש כמו האב (היא אינה 'כעין ממונו'). לפיכך, המעבר לתפיסת 'משום ממונו' מעצים כשלעצמו את השיח של יחסי אב-תולדה ביחס לנזקי אש. יתר על כן, השימוש בסוגיה בביטוי 'משום חציו', על אף שמונח זה אמור להצביע על כך שהקשר בין האש לאדם איננו יחס רגיל של אב ותולדתו, מהווה ביטוי נוסף לעומק אחיזתו של השיח הגנאולוגי בעולמם של דיני נזיקין התלמודיים.

ניתן לעמוד על מידת אחיזתו של השיח הגנאולוגי בסוגיה הזו מתוך השוואה בין לשון הסוגיה ללשון הסוגיה המקבילה בירושלמי. כבר ראינו שמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש מצויה בגרסה שונה גם בתלמוד הירושלמי: "כלב שנטל את החררה. ריש-לקיש אמ', במצית את האור על כל שיבולת ושיבולת. ר' יוחנן אמ', נעשה כזורק את החץ ממקום

⁶⁰⁷ נקודה זו היוותה מקור לקושיות שונות של פרשני התלמוד אודות הסוגיה, שניסו לקשר בין מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש לארבעת אבות הנזיקין. ראו למשל: רש"י, דף כב ע"א, ד"ה משום ממונו; תוספות, דף כב ע"א, ד"ה ממונו אית ביה ממשא; רשב"א, ד"ה הא דאקשינן.

למקום".⁶⁰⁸ לפי נוסח זה של הירושלמי,⁶⁰⁹ ריש לקיש מעמיד את המשנה באוקימתא, ואילו ר' יוחנן מדמה מילתא למילתא ומבאר בכך את החיוב במשנה. אולם על פי קטע מירושלמי בבא קמא שפרסם פריימן, נוסח פירושו של ריש לקיש הוא 'נעשה במצית את האור...'.⁶¹⁰ על סמך נוסח זה, ביקש שאול ליברמן לתקן ולגרס 'נעשה כמצית את האור...' ופרש שגם ריש לקיש אינו מעמיד את המשנה באוקימתא אלא מפרש, בשונה מר' יוחנן, שהמקרה במשנה דומה למקרה בו הצית כל שיבולת ושיבולת.⁶¹¹ השוואת לשון דברי ר' יוחנן וריש לקיש, הן לפי הנוסח הזה ובודאי לפי הנוסח הראשון, מורה על הבדל במידת הדומיננטיות של השיח הגנאולוגי. המילים 'נעשה כ...' בירושלמי מובנן שהאמוראים מדמים מילתא למילתא, כלומר חלוקים הם בשאלה לאיזה מקרה מוכר וידוע המשנה דומה יותר. לעומת זאת, בבבלי משתמשים במילה 'משום...' המורה שחלוקים הם בשאלה מהו החיוב שבגינו, מתוכו ומכוחו, מתחייבים גם במקרה הנדון. ההבדל הלשוני בין שני התלמודים יכול ללמד אותנו על שוני במידת המושרשות של השיח הגנאולוגי דיני הנזיקין בשני התלמודים ובכל אופן הוא מבליט עד כמה דומיננטי שיח זה בסוגיית התלמוד הבבלי. חשוב לציין שאין בכך בכדי ללמדנו שאין בתלמוד הירושלמי בכלל תפיסה גנאולוגית של דיני הנזיקין. מתוך השוואה זו רק באנו להראות את עומק אחיזת השפה הגנאולוגית בתלמוד הבבלי.

ניתן אפוא לסכם ולומר שבמסגרת השיח המתועד במסכת בבא קמא, בו יחסי אב נזיקין ותולדותיו מהווים תפיסה תשתיתית, כאשר מובאת ומתפרש משנת 'גמל...' מתמקדים בשאלת המקור לחיוב בנוק המתואר במשנה, מבין הנושאים האחרים בה ניתן היה להתמקד בדיון במשנה זו. זאת, בשונה מהמוקד הפרשני בהופעת משנה זו בסוגיות אחרות בתלמוד הבבלי.

3. היזק ברשות הרבים

ההקשר השלישי בו מתפרשת משנת 'גמל טעון פשתן...' עוסק בהיזק כתוצאה משימוש פרטי מורשה ברשות הרבים. לסוגיה אליה נתייחס כאן שתי וריאציות דומות מאד, האחת

⁶⁰⁸ ירושלמי, בבא קמא, פרק ב ה"ה, דף ג טור א. אודות היחס בין הבבלי והירושלמי עיינו לעיל, הערה 575.

⁶⁰⁹ שהוא נוסח הירושלמי בדפוס קרטשין, בכתב יד לידן ובנוסח אסקוריאל.

⁶¹⁰ פריימן תרצ"ה, עמ' 58.

⁶¹¹ ליברמן ורוזנטל תשמ"ד, עמ' 113. נוסח ראשון של תיקונו של ליברמן נמצא כבר משולב במאמרו של פריימן (שם). וייס (תשכ"ז, עמ' 341-342) הציע אף הוא פרשנות זו בלא הסתמכות על קטע פריימן. גם מוסקוביץ דן בגרסאות ירושלמי זה, ומכריע כנוסח פריימן (מוסקוביץ 2002, עמ' 320 הערה 122).

במסכת בבא קמא והשנייה במסכת בבא מציעא, שבשתייהן מעומתת משנה עם תוספתא. את הדיון נפתח בוריאציית בבא קמא של הסוגיה. במשנה בפרק ג' של מסכת זו נאמר כך:

המוציא את תבנו ואת (שק)[קש] ואת גפתו⁶¹³ לרשות הרבים לזבלים והוזק בהן אחר חייב בניזקו. וכל הקודם בהן זכה. ההופך את הגלל לרשות הרבים והוזק בהן אחר. חייב בניזקו.⁶¹⁴

על משנה זו מוסבת הסוגיה הבאה בתלמוד הבבלי:

לימא מתניי דלא כר' יהודה, דאי כר' דתניא ר' יהודה אומי בשעת הוצאת זבלים מוציא אדם זבלו לרשות הרבים וצוברו כל שלשים יום כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ.

אפלו תימא ר' יהודה, מודה ר' יהודה שאם הזיק משלם מה שהזיק. והתנן, ר' יהודה אומי בנר חנוכה פטור, מאי לאו פטור משום דברשות? לא, פטור משום דמצוה. דתניא, ר' יהודה אומי בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשות⁶¹⁶ מצוה.⁶¹⁷ מאי לאו רשות בית דין? לא, רשות דמצוה.⁶¹⁸

לסוגיה זו, במיוחד לחלקה השני, כמה נוסחאות. נוסח המבורג שהובא לעיל נראה משובש – במיוחד אם נקבל את התיקונים שנעשו בו – שכן אז אין דרך להבין את השאלה האחרונה שבסוגיה. בכתב יד פירנצה לא מופיעה בתחילה המילה 'רשות' לפני המילה 'מצוה', וגרסו: "והתניא ר' יהוד' אומי בנר חנוכה פטור מאי לאו משו' רשות בית דין לא משום מצוה והתניא ר' יהו' אומי בנח חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה". נוסח זה שונה משמעותית מכתבי היד האחרים, וגם הוא בעייתי בגלל שהשאלה "מאי לאו משום רשות בית דין" נראית שלא במקומה – שהרי המילה 'רשות' לא נזכרה עדיין כלל. בנוסח ותיקן גרסו: "והתנן בנר חנוכה פטור מפני שהדליק ברשות מאי לאו ברשות בית דין לא ברשות

⁶¹² ככה"י כתוב 'שקו' ומתוקן ל'קשו'.

⁶¹³ המילים 'ואת גפתו' נוספו על הגליון.

⁶¹⁴ משנה בבא קמא, ג ג, נוסח כ"י קויפמן.

⁶¹⁵ המילים 'דאי כר' מחוקות ככה"י ובמקומן נוספו המילים דתניא ר'

⁶¹⁶ האות ב' נמחקה בכתב היד ונותרה המילה 'רשות'.

⁶¹⁷ המילה 'מצוה' נוספה בכתב-היד.

⁶¹⁸ בבלי, בבא קמא, דף ל ע"א, נוסח כ"י המבורג 165. הסוגיה נמשכת הלאה, אך אנו נסתפק כרגע בציטוט הזה ונצטט חלקים ממנה בהמשך לפי צורכי הדיון.

מצוה והתנני ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשוי מצוה". את ה'והתנני' האחרון צריך לקרוא כנראה 'בניחותא', כראיה לטובת הפירוש האחרון, או שיש שם טעות סופר ויש לגרוס 'דתניא' כבעדי נוסח אחרים. בכ"י מינכן הגרסה היא: "והתנן ר' יהודה או' בנר חנוכה פטור מאי לאו משוי רשוי ב"ד לא רשוי דמצוה דתנני ר' יהוד' או' בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה". נוסח זה נראה המובן והנוח ביותר לפרשנות, ונוסח דפוס ראשון אף הוא תואם אותו: "והתנן רבי יהודה אמר בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשות מאי לאו משום רשות ב"ד לא משום רשות מצוה דתניא ר' יהודה אמ' בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה".

לפי הנוסח שנראה על-פניו הטוב ביותר, נוסח כ"י מינכן ודפוס ראשון (וכן, במידה כזו או אחרת, לפי חלק מהנוסחים האחרים), המשנה עוסקת באדם שהשתמש ברשות הרבים לצרכיו הפרטיים וכתוצאה מכך נגרם נזק לאחרים. אין במשנה ביקורת על עצם השימוש ברשות הרבים לצרכים אלו, מעשה שכשלעצמו נתפס כנראה כלגיטימי, אלא פסיקה במקרה של נזק לזולת כתוצאה משימוש מורשה זה. משנה זו מעומתת עם ברייתא משמו של רבי יהודה, הקובע מפורשות שמותר להשתמש ברשות הרבים לצורך "הוצאת זבלים". קושי זה נדחה, שכן ניתן לפרש מחדש את דברי רבי יהודה ולומר שאף הוא סובר "שאם הזיק משלם מה שהזיק". כנגד קביעה זו מובאת המשנה שהיא ענייננו כאן, משנת "גמל...". היא מצוטטת כראיה לכך שרבי יהודה פוטר מחובת פיצוי על נזקים ברשות הרבים, כאשר ההיזק הונח שם ברשות. ראייה זו נדחית על ידי פירוש חדש של דברי רבי יהודה, לפיו רבי יהודה פוטר מחובת פיצוי במשנת "גמל..." דווקא בנר חנוכה, שהנחתו ברשות הרבים היא "רשות מצוה", אבל ביחס לסוגי היזק אחרים, שהוצאתם לרשות הרבים היא לכל היותר "רשות בית דין", גם רבי יהודה יחייב בפיצוי.

לפי כל הנוסחאות, משנת "גמל..." מתפרשת בעזרת המושג 'רשות מצוה'. מושג זה נשמע מוזר וחשוד. בסוגיה מצוטטת ברייתא כראיה להבחנה בין 'רשות בית דין' ל'רשות מצוה' ("ר' יהוד' או' בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה"), ולכאורה ברייתא זו מצויה גם בתוספתא מסכת בבא קמא: "וכן היה ר' יהודה אומ' בנר חנוכה פטור מפני שהניח ברשות". מכך שהמונח 'רשות מצוה' מצוי כבר בברייתא ניתן להניח שהוא קדום ומוצאו כבר במינוח התנאי. אלא שיש לשים לב, שהמילה 'מצוה' אינה מצוי בנוסח התוספתא והיא נוספה בברייתא הבבליית בסוף דברי רבי יהודה בהתאמה מלאה לסוגיית הבבלי. הבאת הברייתא נועדה להפוך את **האפשרות** הפרשנית השנייה למילה 'רשות', להבנה **ודאית** של דברי רבי יהודה, ולכן מובן מדוע חשוב בסוגיה שימצא מקור תנאי הכולל את המושג 'רשות מצוה'. אבל למרות שהדברים באים בסוגיה כציטוט ישיר, אפשר לפקפק במידת האמינות והראשוניות של ציטוט זה, שאין לו כל אימות במקורות נוספים, שבמקבילתו

בתוספתא הסיומת 'מצוה' איננה נוכחת, ובעיקר – אשר נראה מתאים באופן חשוד למגמת הסוגיה.⁶¹⁹

בנוסף לכך, המושג 'רשות מצוה' איננו נמצא ולו במקור תלמודי-חז"לי אחד נוסף, לבד מסוגיה זו ומקבילתה בבבא מציעא. אדרבה, במקורות רבים בספרות התלמודית המושגים 'רשות' ו'מצוה' עומדים זה כנגד זה. כדוגמא מובהקת לכך ניתן להביא את המשנה הבאה:

אמ' ר' אליעזר מה אם שחיטה שהיא משם מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת. אמ' לו ר' יהושע יום טוב יוכיח שהיתיר בו משום מלאכה ואסר בו משום שבות. אמ' לו ר' אליעזר מה זה יהושע? ומה ראייה רשות למצוה?⁶²⁰ השיב ר' עקיבה...⁶²¹

במשנה זו ר' אליעזר מבחין בין 'רשות' ל'מצוה' כשני מושגים המוציאים זה את זה. מקור זה ומקורות תנאיים נוספים⁶²² מצביעים על כך שהמושגים 'רשות' ו'מצוה' מהווים ניגודים בשפתם של התנאים.

המושג 'רשות מצוה' נראה כאילו 'הומצא' בסוגיה זו כפרפרזה על המושג 'רשות בין דין',⁶²³ בשל צורך מקומי של הסוגיה להתנגד לו. כך עולה גם מהעדרה של ברייתא זו מהסוגיה המקבילה במסכת בבא מציעא (למרות שהפירוש "לא, משום רשות מצוה" כן מופיע בסוגיה שם). זוויית-הראיה דרכה מפרשים את משנת "גמל..." בסוגיה זו הינה השאלה מה הסיבה להיתר להדליק נר חנוכה ברשות הרבים ומהי הסיבה לפטור במקרה של היזק כתוצאה מנר זה. אם כן, ניתן לשער שלצורך הניתוח הנורמטיבי של שאלות אלו הוצבו

⁶¹⁹ על שינויים של נוסח הברייתא בציטוטה בתלמוד הבבלי ולאור תפיסות הבבלי, ראו למשל: ברנר תש"ס, והביבליוגרפיה הנוכחת בהערה 17 שם.

⁶²⁰ בכתב היד כתוב 'לרשות מצוה', ותוקן 'רשות למצוה'.

⁶²¹ משנה, פסחים, פרק ו משנה ב, נוסח כ"י קויפמן.

⁶²² למקורות תנאיים נוספים בהם עומדים המושגים 'רשות' ו'מצוה' זה כנגד זה, עיינו: תוספתא נדרים, א ה; תוספתא שבועות, ד ב-ה; מכילתא דרשב"י, פרק יב פסוק טז. והשוו: בבלי חולין, דף קה ע"א.

⁶²³ המושג 'רשות בית דין' כשלעצמו נפוץ מאד בספרות התלמודית. ראו לדוגמא: תוספתא שבת, טו יא; שם, יג; תוספתא גיטין, ג ח-ט; תוספתא בבא קמא, ו יז; שם, ט יא; תוספתא מכות, ב ה-ו; מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ד ד"ה וכי יזיד; שם, ד"ה להרגו בערמה; בבלי יבמות, דף פז ע"ב; בבלי בבא מציעא, דף לא ע"ב; בבלי כריתות, דף יא ע"ב; בבלי הוריות, דף ג ע"ב. ומעניין שלא מצאנו את המונח 'רשות בית דין' לא במשנה ולא בירושלמי. השימוש בקטגוריה 'רשות בית דין' מתבקש בסוגיה זו, משום שהובאה בה התוספתא ממסכת בבא מציעא בה משתמש רבי יהודה בנימוק "שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ" על כביאור להיתר להוציא זבלים לרה"ר. נימוק זה מציין שבית דינו של יהושע בן-נון הוא זה שהתיר, כביכול, את השימוש ברה"ר לצורך הוצאת זבלים.

בסוגיה שתי קטגוריות אחת כנגד השנייה, כאשר הסוגיה משתמשת בקטגוריה מוכרת, 'רשות בית דין', ויוצרת כנגדה קטגוריה משפטית חדשה, 'רשות מצוה', שצורתה המשפטית מעוצבת מראש כמנוגדת ל'רשות בית דין'. לקטגוריה החדשה יש תפקיד ייחודי בסוגיה זו, ולכן לא נמצא אותה במקומות נוספים בספרות התלמודית. הברייתא שמצוטטת במשנה היא אותה ברייתא מוכרת מהתוספתא, שעברה עיבוד כך שתתאים לצרכים של סוגיה זו.

התפיסה המבוטאת בסוגיה ו'מפעילה' את הדיון בה הינה תפיסה לפיה יש חובת פיצוי על נזקים שהתרחשו ברשות הרבים, אף אם נזקים אלו אירעו כתוצאה משימוש מותר ברשות הרבים. טענה זו צריכה ביאור, משום שבסוגיה ישנם שני פירושים לדברי רבי יהודה ולכאורה רק הפירוש השני פועל לפי תפיסה זו. לפי הפירוש השני רבי יהודה פוטר בנר חנוכה משום שהוא הוצא לחוץ "ברשות מצוה", כלומר סוג ההיתר שמכוחה הוצא הנר הוא חריג, אינו קשור למקרים האחרים בהם התירו חכמים לאדם להשתמש ברשות הרבים, ולכן פוטר רבי יהודה דווקא במקרה זה. אבל אף רבי יהודה מסכים שכאשר השימוש ברשות הרבים הוא בשל "רשות בית דין", יש חובת פיצוי על נזקים. לעומת זאת, לפי הפירוש הראשון רבי יהודה פוטר בנר חנוכה בדיוק משום שהוא הוצא לחוץ "ברשות בית דין", כלומר המשנה קשורה לכמה מקורות תנאיים אחרים העוסקים בדברים שהתירו חכמים לעשות ברשות הרבים. לפי הפרוש הראשון הזה מסתבר שרבי יהודה חולק על הדעה הדומיננטית בקרב התנאים וסובר שההיתר להשתמש ברשות הרבים גורר אחריו פטור גורף מתשלומי נזק.

אף על פי כן, קריאה מתוחכמת יותר של הטקסט מראה שגם הפירוש הראשון אינו אלא חלק מהבעתה של אותה התפיסה המובעת בפירוש השני. בסוגיה מועדפת הפרשנות השנייה על פני הראשונה ונראה שאין זו העדפה פרשנית תמימה. ישנם מספר סימנים לכך שהאפשרות הראשונה לא הובאה אלא בכדי להידחות על ידי השנייה. ראשית לכול, כך עולה מהניסוח "מאי לאו רשות ב"ד? לא, רשות מצוה..."⁶²⁴. התבנית הספרותית "מאי לאו...? לא..." חוזרת עשרות פעמים בתלמוד הבבלי,⁶²⁴ ומשמשת לרוב לשם הבאת פרשנות שתידחה מניה-וביה על ידי פרשנות אחרת. מעבר לכך, לעיל שיערנו שלצורך הסוגיה נוצרה קטגוריה משפטית חדשה, 'רשות מצוה'. כדי ליצור קטגוריה זו, פירשו בסוגיה תחילה את משנת "גמל..." בעזרת הקטגוריה המוכרת 'רשות בית דין', בתור הכנה לפירוש השני בו תתפרש המשנה בעזרת הקטגוריה (המחודשת) 'רשות מצוה'. לפי קריאה זו הפירוש הראשון איננו ניסיון ממשי להציע פירוש למשנה אלא פירוש פיקטיבי שנועד להכשיר את הקרקע לפירוש השני. לפיכך בדיון יש לומר שפירוש ראשון זה שותף לאותן התפיסות של הפירוש השני. יצירת קטגוריה זו משרתת בראש ובראשונה דחיה של האפשרות הפרשנית

⁶²⁴ זוהי תבנית אופיינית לבבלי בלבד, שאינה מצויה אף לא פעם אחת בתלמוד הירושלמי.

הראשונה מפני השניה. מגמת הפירוש שהתקבל בסוגיה, כך נראה, היא לנתק את משנת "גמל..." מההקשר הרגיל של נזקים ברשות הרבים ולצורך זה עוצבה קטגוריה משפטית מיוחדת, שתביע את ההבדל בין משנה זו למקורות התנאיים האחרים העוסקים בכך.

התפיסה לפיה על נזקים שנגרמו כתוצאה משימושים מותרים ברשות הרבים חובה לשלם, נטועה עמוק ברקע הסוגייתי והשיח של הסוגיה. העימות המתקיים בסוגיה בין דעת חכמים שבמשנה לבין דעת רבי יהודה במקורות תנאיים שונים, מוביל פעם אחר פעם למסקנה שאף רבי יהודה מסכים לעמדה העקרונית של חבריו. הדברים בולטים במיוחד בסיפא של הסוגיה:

תא שמע: כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים אם הזיקו חייבין לשלם, ור' יהודה פוטר. אלא אמ' רב נחמן בר יצחק: מתני' שלא בשעת הוצאת זבלים, ודברי הכל. רב אשי אמ': תבנו וקשו תנו, משום דמשרקי.⁶²⁵

כאן מובאת ברייתא,⁶²⁶ ובה נאמר מפורשות שלפי רבי יהודה "כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים" – פטורים מפיצויים כשהזיקו. אף על פי כן, בסוגיה מוצאים דרך להכיל גם את הדברים הללו של רבי יהודה בתוך התפיסה הנורמטיבית המקובלת לפיה חובת הפיצוי מוטלת גם במקרה של שימוש מורשה ברשות הרבים. בין אם על ידי צמצום עמדת ר' יהודה לזמן מוגבל יחסית, בין אם על ידי צמצום עמדתו לסוגי חומרים מסוימים שהוצאו לרשות הרבים – לפי הפירוש שקבל ר' יהודה בסוגיה עמדתו העקרונית תואמת את התפיסה המקובלת.

ניתן, אם כן, לומר שלפנינו שיח בעל מאפיינים נורמטיביים ברורים. בשיח זה מתייחסים למי שהזיק ברשות הרבים כאחראי לנזקיו ולכן חייב בפיצוי כמעט בכל מקרה, גם אם השימוש שנעשה ברשות הרבים הינו שימוש מורשה. הפירוש שניתן בסוגיה זו למשנת "גמל..." הינו חלק מהשיח הזה, מתוכו נבחרו הרכיבים של המשנה בהם מתמקדים בסוגיה והאופן בו התפרשו רכיבים אלו.

השוואת הסוגיה למקבילתה במסכת בבא מציעא תבליט את האופן בו הסוגיה מפרשת את המקורות המופיעים בה מתוך שיח זה. הסוגיה בבבא מציעא נסובה על המשנה הבאה:

⁶²⁵ בבלי בבא קמא, דף ל ע"א-ע"ב, נוסח כ"י המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי).

⁶²⁶ בדומה למקורות תנאיים אחרים בסוגיה, גם לברייתא זו אין מקבילות במקומות אחרים בספרות התלמודית, למעט הסוגיה המקבילה בבבא מציעא. לפיכך, אין לנו אלא לסמוך על אמינות הבאתה כאן. בניגוד לברייתא הקודמת שהובאה בסוגיה, שהנוסח שלה מתאים להפליא למגמת הסוגיה, ברייתא זו דווקא מנוגדת למגמה של הסוגיה ומחייבת את בעלי הסוגיה לפרשה באוקימתא ולהתאימה לדעות האחרות הבאות בה. בכך יש משום אישור מסוים לאותנטיות שלה.

המוציא זבלו לרשות הרבים, המציא מוציא והמזבל מזבל. אין שורין טיט ברשות הרבים ולא לובנים.⁶²⁷ גובלין טיט ברשות הרבים אבל לא ללבינים.⁶²⁸ הבונה ברשות הרבים, המביא אבנים מביא והבונה⁶²⁹ בונה. ואם היזיק משלם מה שהיזיק. רבן שמעון בן גמליאל אומ', אף מתקין הוא את מלאכתו לפני שלשים יום.⁶³⁰

וכך נאמר בסוגיית הבבלי הנסובה על משנה זו:

לימא מתני' דלא כר' יהודה, דתניא: ר' יהוד' או' בשעת הוצאת זבלים אדם מוציא זבלו לרשות הרבים וצוברו כל שלשים יום כדי שיהא נישף ברגלי אדם וברגלי בהמה, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ. אפלו תימא ר' יהודה, מודה ר' יהודה שאם הזיק משלם מה שהיזיק. והא אנן תנן: ר' יהודה או' בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשות, מאי לאו רשות בית דין? לא, רשות דמצוה. תא שמע: כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבי', אם הזיקו חייבין לשלם ור' יהודה פוטר. אלא מחוורתא מתני' דלא כר' יהודה. אמ' אביי: רבן שמעון בן גמלי' ור' יהודה ור' שמעון כולהו סבירא להו כל שנתנו חכמי רשות והיזיק פטור מלשלם. ר' יהודה הא דאמרן. רבן שמעון בן גמלי', דתנן: רבן שמעון בן גמלי' או' אף מתקן הוא את מלאכתו בפני שלשים יום. ר' שמעון, דתנן: היה מעמידו בעליה צריך שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים ובכירה טפח ואם הזיק משלם מה שהיזיק, ר' שמעון או' לא אמרו כל השיעורין הללו אלא שאם הזיק פטור מלשלם.⁶³¹

סוגיה זו נסבה על משנה אחרת ובכל זאת מרבית הרכיבים המצויים בה מצויים במקבילתה בבבא קמא. אף על פי כן ניתן להראות שמגמת סוגיה זו שונה, ונראה שבה לא מתועדת התפיסה משפטית לפיה בכל מקרה יש הכרח לשלם על נזקים ברשות הרבים (גם בשעה שנזקים אלו הונחו שם ברשות). בניגוד לסוגיה בבבא קמא, בסוגיה זו מסיקים שרבי יהודה אכן חולק על המשנה וסובר שכל מקום בו הרשו חכמים לאדם להשתמש ברשות הרבים והיזיק הוא פטור. יתר על כן, רבי יהודה הוא אחד מתוך שלושה תנאים חשובים

⁶²⁷ המילה משובשת מעט, ונראה שכך צריך לגרוס.

⁶²⁸ האות ל' הראשונה נוספה בין השיטין.

⁶²⁹ האות ו' הראשונה נוספה בין השיטין.

⁶³⁰ משנה בבא קמא, י ה, נוסח כ"י קויפמן.

⁶³¹ בבלי בבא מציעא, דף קיח ע"ב, נוסח כ"י המבורג 165 (בחירת המילון ההיסטורי).

שסוברים כך. כלומר, לא רק שמסקנת הסוגיה שונה מזו שבסוגיית בבא קמא, אף השיח המתועד בה מנכיח בהבלטה תפיסה הפוכה מזו המתועדת כדומיננטית שם. מסיבה זו לא טורחת כאן הסוגיה להעמיד במקרים שוליים את דברי רבי יהודה בברייתא האחרונה (י"ל אלו שאמרו מותרין לקלקל..."), כשם שנעשה בסוגיה בבבא קמא.

אם כן, הבאת דברי רבי יהודה במשנת "גמל.." במסגרת הסוגיה בבבא קמא נועדה אך לאשרר ולבצר את העמדה המשפטית של חכמים, ולהוביל, על ידי העיצוב הספרותי-רטורי של הסוגיה, לכך שכל התנאים שותפים לעמדה משפטית זו. זאת בניגוד להבאת דבריו בסוגיה במסכת בבא מציעא, שנועדה דווקא לחפש דעה החולקת על דעת חכמים. לאורה של התפיסה הנוכחת בסוגיה בבבא קמא באופן כללי, פורשה גם משנת "גמל..." אכן, לפירוש זה יש על מה לסמוך, משום שאמנם מדובר כאן בנר ששימושו לצורכי מצוה, בשונה מהוצאת זבלים וכד'. אולם עצם ההזדקקות לשאלה מהי סוג הרשות שמכוחה מותרת הוצאת הנר, שאלה שכוננה את הצורך ביצירת חלוקה קטגורית זו, נולדה מן הצורך לשלב גם את רבי יהודה בתפיסה הנורמטיבית המחייבת על כל נזק ברשות הרבים. אדרבה, ניתן היה לפרש שאין הבדל בין ההיתר להוציא נר חנוכה, שהוא תקנת חכמים לכל הדעות (שהרי עצם הדלקת הנר הוא תקנת חכמים), לבין ההיתר שתן בית הדין בתקנתו להוציא כל דבר שהוא לרשות הרבים.

ההבדל בין שתי הסוגיות בולט לעין, אולם מצד אחר הן שותפות למעשה באותו השיח. בין אם הסוגיה מבקשת להכריע שחייבים לשלם בכל מקרה על נזקים ברשות הרבים, בין אם הסוגיה מבקשת להראות שישנן דעות שהקלו כאשר הנזק נעשה ברשות, בשני המקרים השיח הינו אותו השיח, שניתן לאפיינו כשיח אודות גבולות זכות השימוש של הפרט ברשות הרבים. שתי הסוגיות מציגות תפיסות מתנגדות בתוך השיח הזה, אך לענייננו חשובה קודם-כל עצם ההתמקדות ברכיבים מתוך משנת "גמל..." שעניינם הגבולות על זכות השימוש ברשות הרבים, תחת ההתמקדות ברכיבים אחרים, שנעשית בשדות-שיח אחרים, כפי שראינו לעיל. לפיכך, ההבדלים בין הסוגיות דווקא מבליטים כיצד השיח המשותף הוא שצריך לעמוד במוקד הדיון, מעבר להבדלים כאלו ואחרים במגמת הסוגיה ובפסיקתה.

4. שלוש שדות-שיח, שלושה מוקדים, שלל פירושים

ניתוחן של שלוש הסוגיות הללו הראה עד כמה יכולה ההתייחסות הפרשנית לאותו המקור להיות שונה ומגוונת בתוך תחומי התלמוד הבבלי. בכל אחת מהסוגיות פירשו את משנת "גמל..." מתוך שיח שונה, שניתן לתאר אותו מתוך ההקשר הסוגייתי שבתוכו ניתנה כל פרשנות. עובדה זו יש בה כדי להצביע על התפקיד המשמעותי של מאפייני השיח בכינון הפירושים השונים. כן ניתן לעמוד כאן על כך שההזדקקות לרקע הסוגייתי יכולה לשמש

כלי לחשיפת התפיסות השונות המובעות בסוגיה, שכן רקע זה הוא שמתעד את השיח שבתוכו נטועה כל פרשנות ואשר מכוננת את אופיו.

באופן מיוחד בולטת ההתמקדות של כל סוגיה ברכיב מסוים של המשנה המתפרשת ואריגת פרשנות למשנה המשרתת את ההתמקדות ברכיב זה דווקא. בכל הקשר-שיח נבחרו אבני-בניין לשוניות אחרות בתור מוקד הפרשנות. ההיבט המסויים מתוך המשנה שהתפרש בכל סוגיה איננו מקרי, הוא נבחר משום שעל ידי ההתמקדות בו הפרשנות משרתת את הצרכים של השיח בתוכו היא נטועה, ואת המגמה של הסוגיה כחלק מהשיח הזה.

Abstract

The subject of this study is the interpretation that is documented in the Babylonian Talmud. The interpretive nature of the Babylonian Talmud is a well-known fact, however, only a few studies have inquired its interpretive nature, using hermeneutic analysis. This work focuses on hermeneutic examination of the interpretation in the Babylonian Talmud.

In this study, I use an eclectic method: the tools I will use for achieving the goals of my study are taken from a several research fields. First of all, hermeneutics, and along with it, phenomenological theory, language philosophy, linguistic, literature theory & culture study. In addition, I am using the achievements of the philological-historical method in Talmudic research, achievements that were accumulated in the past two centuries. However, this is not a philological research; my point of view is a hermeneutic-phenomenological & literary one, hence this study uses philology from time to time, as one of its tools, but isn't mastered by its assumptions.

The first part of this work deals with the absence of a hermeneutic reflection in the Babylonian Talmud. It opens with a presentation of a contradiction that is widespread in the classical Talmudic research: a contradiction in between two kinds of interpretations: 'Peshat' & 'Derash', or in a more descriptive manner, in between 'literally interpretive' & 'non-literally interpretive'. In this first part I critic this dichotomy in two ways. First, from a hermeneutic-philosophic point of view: this contradiction assumes the existence of a transparent text that summons a transparent interpretation, that is, a one-and-only-one true universal and a-historic interpretation. This assumption is contradicted by the widely accepted conclusions, made by recent philosophers and literary critics, regarding the nature of texts and interpretations. In spite of all their disagreements, these scholars all agree that there is no transparent text &

interpretation, due to the fact that the interpreter's world & point of view constitutes, or at least influences, its reading. My second criticism shows that the contradiction between literally interpretive & non-literally interpretive has almost no presence in the Babylonian Talmud in itself. There is almost no hermeneutic reflection or judgment in its text, no explicit distinction in between different kinds of interpretation – including no distinction between literally & non-literally interpretive. This lack of hermeneutic distinction is also confirmed by examining the criticism in respect of interpretations in the Babylonian Talmud, as being demonstrated in this part of the study. Through a study of 'Bemai Kamipalgi' Sugiyot. The conclusions of this part are that the variety of interpretive ways, including what might be seen as a too 'open' or too 'wild' manner of interpretation, is a basic characteristic of the interpretation in the Babylonian Talmud.

The second part of this study seeks to introduce a hermeneutic model, which will explain that varied, 'open' & 'wild' manner of interpretive character. I therefore introduce & criticize three different models, than might deal with that openness of interpretation. The first model uses the application component, derived from Hans-Georg Gadamer's Hermeneutic theory. According to this model, the interpretation in the Talmud is so varied and 'wild' due to the fact that it applies the Jewish canonical texts (mainly of the Tannaim), in light of the constantly changing reality and points of views. The second model tracks the post-Wittgensteinian philosophic work of Charles Rorty, regarding the way human beings are constantly creating language by 'playing' within it. According to that second model, the Talmudic interpretation is a unique language-game that has no external goals. Its goal & purpose laid in the essence of the linguistic & mental activity in itself, an activity with a comprehensive cultural & theological significance. The third model apprehends the interpretation in the Babylonian Talmud as something that resembles 'cultural criticism'. I use principles that were developed by several philosophers & culture researchers, & suggest examining the Halacha as a cultural component,

i.e. as a cultural symbol that provides meaning in a particular culture. The Talmudic sages, according to this model, are 'culture critics', they read the canonic text an involved reading, which seeks to give it a better meaning & future.

These first two parts of the work relate to the common interpretational discourse in the Babylonian Talmud. Its third part relates the limits of the Talmudic interpretation. This part opens with a distinction between two types of criticism regarding the interpretations, both found in the Talmudic discussion: a content criticism, in which an interpretation is being confronted by a canonic text that its content is inconsistent with the content of the interpretation; and a hermeneutic criticism, where an interpretation is being criticized on hermeneutic grounds, that is to say, because of its hermeneutic manner.

Almost all of the critical queries that oppose any specific interpretation in the Babylonian Talmud are content criticism. Nevertheless, in a few Suggiyot in the Talmud we do find the other, rare type of criticism, in which someone erodes an interpretation on hermeneutic grounds. Those uncommon instances are especially interesting, because in first sight it is not clear what is the reason for the exception in those instances. In this part, I analyze those Suggiyot of hermeneutic criticism and offer a few explanations for the phenomena. In short, it seems that we had better treat these Suggiyot in terms of eruptions, outbursts and interruptions in the common interpretive discourse. In these few rare Suggiyot, the discourse and the text enables and/or creates the terms for a hermeneutic criticism. The conclusions of this analysis show, as a matter of fact, the strength of hermeneutic legitimacy to use almost all forms and types of interpretation. Even when a hermeneutic criticism is being carried out, in the same texts the same type of interpretations are given complete legitimacy. Hence, the hermeneutic criticism should be understood not as an indication of

the nature of the interpretation in the Babylonian Talmud, but rather as a unique border incident.

The three parts of this study are complementary to each other. They let us examine both the interpretation manner of the Babylonian Talmud in general on the one hand, and its borders through rare and unique incidents on the second hand. This double view on the subject matter, allows us to introduce a basic picture of the nature of interpretation in the Babylonian Talmud.

Contents

Hebrew Abstract.....	ix
Preface.....	1
Introduction: methodological attitude to the Talmudic text.....	3
1. the dispute regarding the composition of the Babylonian Talmud.....	3
2. Historical facts and literary facts.....	7
3. Between ‘anonymous text’ and ‘Stammaitic text’.....	8
4. methodological implications.....	9
Part 1: Categorization of the interpretive discourse in the Babylonian Talmud.....	13
Introduction.....	15
Chapter I: Literal interpretation & non-literal interpretation in the Babylonian Talmud.....	17
Introduction.....	17
1. Basic concepts & categories.....	17
A. ‘Interpretation’, ‘to interpret’.....	17
B. Literal interpretation & non-literal interpretation.....	18
C. Okimta.....	19
2. Literal & non-literal interpretation & the definition between ‘Peshat’ & ‘Derash’.....	20
3. ‘The obvious failure’: are there a ‘transparent’ text & a ‘transparent’	

meaning?..... 24

4. Many language games, many interpretive communities & a literal reading.....	26
Literal & non-literal interpretation contradiction: conclusions & consequences of its criticism.....	28
Chapter II: The absence of a hermeneutic reflection in the Babylonian Talmud.....	31
Introduction.....	31
1. the differentiation between interpretations in the Babylonian Talmud: ‘Bemai Kamipalgi’ tractates.....	33
A. Pesachim 63a.....	34
B. Yevamot 19b, Kiddushin 45a.....	34
C. Baba-Kama 30b.....	35
D. Zevachim 79b.....	36
E. Gittin 70b.....	36
‘Bemai Kamipalgi’ tractates: conclusions.....	37
Hermeneutic answers to ‘Bemai Kamopalgi’.....	38
3. The meaning of the absence of hermeneutic reflection in the Babylonian Talmud.....	40
Part 2: A hermeneutic study of the nature of the interpretive discourse in the Babylonian Talmud.....	43
Introduction.....	45
Chapter III: Model A – the interpretation in the Babylonian Talmud as an application.....	47

Introduction.....	47
1. The influence of the tractate's context on the interpretation.....	47
2. Interpretation as application in the Babylonian Talmud.....	48
3. Problems in model A.....	52
A. Tractates with no normative decision.....	53
B. Non-practical tractates.....	55
Chapter IV: model B – Interpretation as a language game, a creation of language & ‘enlarging of Tora’ in the Babylonian Talmud.....	57
Introduction.....	57
1. Interpretation as a creation of language.....	57
2. The interpretation in the Babylonian Talmud as an internal purpose.....	60
3. Problems in model B.....	63
A. tractates that includes a normative ruling.....	63
B. explicit statements regarding the centrality of Halacha in the Babylonian Talmud.....	67
C. The stabilization of the normative tradition.....	69
D. the Tannaitic norms as the basic structure of the Talmudic text.....	69
The critique of model B: summation.....	70
Chapter V: model C – the Talmudic interpretation as cultural critique.....	71
Introduction.....	71
1. Halacha as a cultural component.....	72
2. the Talmudic interpretation of the Halachic sources as cultural critique...	74
Part 3: Criticism of the interpretation in the Babylonian Talmud.....	79

Introduction.....	81
Hermeneutic criticism & content criticism.....	81
Chapter VI: Content criticism.....	83
1. Rejection of an interpretation on account of opposing canonical texts.....	83
2. Rejection of an interpretation on account of a contradiction in between the content of the interpretation and the interpreted text.....	86
Hermeneutic criticism: Introduction.....	93
Chapter VII: “Ichapal tana le’ashme’inan kulei hai”.....	95
A. first point of view: the interpretation – ‘the ripped off rope’ model.....	96
1. Shabat 4a-5a.....	96
2. Kiddushin 26a-b.....	98
3. Baba-Metzia 45b-46a.....	100
4. Zevachim 14b-15a.....	102
Problems in ‘the ripped off rope’ model.....	103
1. ‘Ichapal tana’ tractates that do not match the model.....	103
2. Other hard Okimta interpretations that are not responded by ‘ichapal tana’.....	105
3. The absence of constant criteria.....	105
B. Second Point of view: the interpreted text.....	106
1. Ketubot 62a-b.....	107
2. Shabat 4a-5a.....	108
3. Menachot 11b-12b.....	109
4. Kiddushin 26a-b.....	110

Second point of view: conclusions.....	112
Problems in the second point of view.....	114
C. Third point of view: the interpretive discourse.....	115
1. Shabat 4a-5a.....	115
2. Baba-metzia 45b-46a.....	118
3. Kiddushin 26a-b.....	123
Problems in the third point of view.....	126
‘Ichapal tana’: conclusions.....	126
Chapter IIX: Interpretations that are regarded by the root ‘Dachak’.....	129
Introduction.....	129
A. “Dachkinan U mukminan...”.....	130
1. Kiddushin 63a-b.....	130
2. Menachot 55a.....	139
“Dachkinan U mukminan” & the collective interpretational authority.....	143
“Dachkinan U mukminan”: conclusions.....	145
B. “Shinuya Dechika”.....	145
1. Ketubot 42a-b.....	151
2. Baba-Kama 43a-b.....	151
3. Baba-kama 106a.....	156
4. Temura 20b-21a.....	160
“Shinuya Dechika”: conclusions.....	164
“Mai Duchkei”.....	165
1. Shabat 141b-142a.....	166

2. Shabat 156a.....	167
3. Eruvin 88a-b.....	169
4. Pesachim 14a-b.....	171
5. Pesachim 78b.....	174
6. Yevamot 24b-25a.....	177
7. Kiddushin 63a.....	180
8. Baba-batra 98a.....	184
9. Baba-kama 29b.....	186
10. Nazir 18a-b.....	189
Amoraic text & anonymous text in ‘mai duchkei’ tractate.....	190
The editing of ‘mai duchkei’ tractate in light of their ending.....	197
The re-reading of the tannaitic text in Rabah’s dictum.....	199
The double Okimta in ‘mai duchkei’ tractate.....	200
‘Mai duchkei’ tractate: criticism & ratification of the interpretive freedom...	201
Chapter 9: Expressions of disrespect, belittlement & ridiculing regarding interpretations in the Babylonian Talmud.....	205
Introduction.....	205
A. ‘Achichu aleh’: an exemplary tractate of disrespect, belittlement & ridiculing.....	205
B. Expressions of laughter, disrespect, belittlement & ridiculing regarding interpretations in the Babylonian Talmud.....	208
1. ‘Achichu ale’.....	208
2. ‘Machichu ale bema’arava’.....	209

3. ‘Bduta\bruta hea’	209
4. ‘Ki nayim Rav veshachiv amar leha shma’ata’	210
5. ‘Dem’aylin pilla bekuffa demachta’	211
Third part: conclusions.....	213
Bibliography	217
Appendixes	231
Appendix 1: Of the hermeneutic consciousness of the Talmudic interpreter.	233
Appendix 2: Literal interpretation & non-literal interpretation in the traditional interpretation of the Talmud & the Halacha.....	235
Appendix 3: Literal interpretation & non-literal interpretation as a hermeneutic foundation in Ya’akov Nachum Epstein’s researches.....	239
Appendix 4: The applicative model – the purpose of the interpretation in light of the tractate's context.....	249
Abstract.....	I

This work was carried out under the supervision of
Prof. Avi Sagi (Department of Interpretation & Culture Studies)
Prof. Adiel Schreme (Department of Jewish History)
Bar-Ilan University

**A Hermeneutic Study of the Interpretive Aspect
in the Babylonian Talmud**

By

Itamar Brenner

Interdisciplinary Studies Unit

Hermeneutics and Cultural Studies

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University