

**מגמות רעיוניות של סוגיות פתיחה
בתלמוד הבבלי,
וביטוין בסוגיות הבאות אחריהן**

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

מירב סויסה

המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

שבט תשע"ח

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

ד"ר מרדכי סבתו

וד"ר בנימין קצוף

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

תודות

כניסתי הראשונה בשערי היכל התלמוד הבבלי הייתה בילדותי, כאשר אבי, הרב צוריאל ווינר, הזמין אותי ללמוד אתו. הסוגיה הראשונה שלמדנו הייתה סוגיית הפתיחה למסכת ברכות. מאז ועד היום, אנו זוכים להמשיך בלימוד המשותף שלנו, למרות הקשיים הטכניים, המרחק הפיזי ועומס מטלות החיים. הלימוד עם אבי וממנו, לא רק שהינו מהנה ומרומם עבורי, אלא שהיה ועודנו מרכיב עיקרי בעיצוב דרכי בלימוד תורה ובהוראתה, ואף בעיצוב דרכי הרוחנית בחיים.

תודה ראשונה וגדולה לאבי על התורה הגדולה והעמוקה, המהווה את ההשראה והרוח של עבודה זו. תודה גם על ההתמדה והמסירות ללימוד המשותף שלנו, שהוא למעשה היסוד לעבודה זו.

על לימוד תורה משמעותי, המהווה גם הוא אבן יסוד לעבודה זו - ברצוני להודות לבית מורשה, בית מדרש שזכיתי ללמוד בו בעבר, ולמי שעמד באותה תקופה בראשו, הרב ד"ר יהודה ברנדס.

תודה לד"ר מרדכי סבתו על הליווי וההנחיה של עבודה זו. ליווי שמאחורי הקלעים כמו גם הערותיו - האירו את עיניי וסייעו לי רבות.

תודה עמוקה מקרב לב לד"ר בנימין קצוף, אשר הנחה אותי בכתיבת עבודה זו. בראש ובראשונה על הכלים המחקריים והמתודולוגיים, המהווים את התשתית של עבודה זו, כמו גם על ההערות הרבות שבחכמה ובפשטות האירו את עיניי, דייקו וקידמו אותי. נוסף על כך, ברצוני להוקיר טובה גם על ההיבט האנושי של ההנחיה: על האמון, החל מן הראשית הבוסרית, ולאורך כל הדרך, על המסירות וההשקעה יוצאי הדופן, ועל מאור הפנים, הנועם, הסבלנות והעידוד. לולא כל אלו לא הייתי מגיעה הלום.

תודה לאכסניה שאפשרה את כתיבת העבודה: לאוניברסיטת בר אילן, לנשיא האוניברסיטה ולדיקן על מלגת הנשיא לדוקטורנטים מצטיינים שאפשרה לי להתפנות לכתיבת עבודה זו. תודה למחלקה לתלמוד, ולעומדים בראשה במהלך כתיבת העבודה: פרופ' לייב מוסקוביץ וד"ר אהרון עמית. תודה גם למזכירות המחלקה, גב' רבקה דגן וגב' שירן ברורמן על עזרתן בעניינים שונים במהלך כתיבת העבודה.

תודה מיוחדת למדרשה לנשים בבר אילן, אשר מהווה עבורי בית חם ללימוד תורה ולהוראתה. ובייחוד תודתי לעומדות בראשה: ד"ר טובה גנזל, ד"ר איילת סיידלר ויעל שלוסברג - על החברות ועל היותן מקור השראה ומודל עבורי - ללימוד תורה נשי, לעשייה חינוכית ותורנית, ולאפשרות השילוב של כל אלה עם אימהות וגידול משפחה.

במהלך כתיבת עבודה זו זכינו, בעזרת ה', בלידת שלושה ילדים, ובבניית ביתנו במושב שובה, בצפון הנגב המערבי. כתיבת הדוקטורט בצד כל הברכה הזו לא הייתה מתאפשרת לולא התמיכה, העידוד, והשותפות היקרים מפז של בעלי מרדכי, ושל ילדינו אחינעם, חן-דוד, הוד-חנה, אוריה, אלירז ושירה-מרים. תודה גדולה גם להורינו שעידודם ועזרתם המעשית סייעה רבות.

תודה לריבונו של עולם, שהכול ממך, וכל זה - לכבודך.

תוכן עניינים

א	תקציר עברי
1	מבוא
50	מועד קטן, ב ע"א – ה ע"א
78	פרק "המניח", בבא קמא כז ע"א – כח ע"א
122	מכות, ב ע"א – ע"ב
154	ברכות, ב ע"א – ג ע"א
197	תענית, ב ע"א – ג ע"א
250	גיטין, ב ע"א – ו ע"ב
320	סיכום
331	מסקנות
342	ביבליוגרפיה
I	תקציר אנגלי

תוכן עניינים מפורט

1

מבוא

1	א. מצב המחקר
2	1. חקר התלמוד הבבלי
2	1.1 הנוסח
3	1.2 תהליך התהוות התלמוד הבבלי
4	1.3 סתמא דגמרא
7	1.4 עריכת התלמוד הבבלי
10	1.5 שיקולי עריכה בבבלי
15	1.6 גישתו של וידאס
16	2. מחקר ספרותי בתלמוד הבבלי
17	2.1 גישות בחקר הספרות הכללית
17	2.1.1 'הביקורת החדשה'
18	2.1.2 הדקונסטרוקציה ו'ביקורת תגובת הקורא'
21	2.1.3 הדינמיקה של הטקסט
23	2.2 מחקר ספרותי של המדרש והאגדה
24	2.3 מחקר ספרותי ומשמעותו הרעיונית במקורות הלכתיים
26	3. סוגיות מבוא
26	3.1 מאפייני סוגיית הפתיחה הסבוראית
30	3.2 מימרות אמוראיות בסוגיות פתיחה סבוראיות
30	3.3 מגמתן של סוגיות פתיחה סבוראיות
32	ב. מטרת המחקר
33	ג. שלבי המחקר
34	ד. שיטת המחקר ושאלות מתודולוגיות
35	1. הנוסח
36	2. המסכתות והפרקים הנבחרים וסדרם
37	3. הסוגיה
37	3.1 הגדרת הסוגיה
38	3.2 הסוגיות הנבחרות
39	3.3 הרבדים בסוגיה
40	4. הפרשנות: שיקולים הרמנויטיים
40	4.1 פרשנות ספרותית
42	4.2 המתודה ההרמנויטית: פרשנות בגישת 'הביקורת החדשה'
43	4.3 כוונת המחבר
44	4.4 העריכה ופרשנותה: ממד הסידור וממד העיבוד
47	4.5 הממד הסובייקטיבי בפרשנות המקורות
49	4.6 הממד הסובייקטיבי בפרשנות הממצאים: הפרדה בין הממצאים ופרשנותם

50	מועד קטן, ב ע"א – ה ע"א
50	א. מבוא
50	1. מאפייני סוגיית המבוא
51	2. כתבי היד
52	3. מבנה הטיעון
53	ב. המקורות התנאיים
53	1. המשנה
56	2. התוספתא
57	ג. סוגיית המבוא
57	1. מבוא
58	2. בית השלחין ובית הבעל
58	2.1 היחס של המשנה לבית הבעל
59	2.2 האבחנה בין בית השלחין ובית הבעל בגמרא
61	2.3 דיון לשוני במשמעות השמות "שלחין" ו"בעל"
62	2.4 משמעות האבחנה בין "בית השלחין" ו"בית הבעל"
62	3. "הרווחה"
62	3.1 "פסידא" ו"הרווחה"
64	3.2 השוואת המשנה לדעות תנאיות נוספות המובאות בגמרא
	4. סיכום: התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה להגדרת המלאכות האסורות
68	במועד
69	ד. הסוגיות ההלכתיות
69	1. מבוא
69	2. רצף ברייתות הנוגעות להשקיה במועד
70	2.1 "הפסיקות והבריכות"
71	2.2 "ברכה שנטפה"
71	2.3 "לא ידלה וישקה"
71	2.4 "מדלין לירקות"
73	3. עוגיות לגפנים
74	4. סיכום
74	ה. סיכום: תרומתו של הסתם במסכת מועד קטן
75	ו. נספחים
75	1. נספח א: הסוגיות (כ"י קולומביה)
76	2. נספח ב: רשימת הסימנים
76	2.1 עדי הנוסח של המשנה
76	2.2 עדי הנוסח של בבלי מועד קטן

78	פרק "המניח", בבא קמא כז ע"א – כח ע"א
78	א. מבוא
78	1. מאפייני סוגיית המבוא
79	2. כתבי היד
79	3. מבנה הטיעון
80	ב. המשנה
80	1. התפיסה התנאית בדיני נזיקין – "אדם מועד לעולם"
81	2. משנת "המניח" – פטור על נזק ברשות הרבים
82	3. "אמאי פטור?"
83	3.1 השאלה הסתמאית הפותחת את הסוגיה
84	3.2 המשמעות של הפרשנות הסתמאית למשנה
87	3.3 הגישה האמוראית ומשמעותה
90	3.4 הפרשנות של הירושלמי למשנה
92	3.5 סיכום
92	ג. סוגיית המבוא
93	1. הקושיה הלשונית ודברי רב פפא
94	1.1 פרשנות לדברי רב פפא
95	1.2 המקבילה בערכין
95	2. התוספת הסתמאית
97	3. התרומה הסתמאית כפי שבאה לידי ביטוי בשתי המשניות הנוספות
98	3.1 משנת "חבית וקורה"
99	3.2 משנת "יין ודבש"
100	3.3 סיכום: תרומתם הרעיונית של המשניות המובאות בסוגיה
	4. התרומה הסתמאית כפי שבאה לידי ביטוי במסקנה "אין הולכין בממון אחר הרוב"
101	4.1 הקושיה "למאי נפקא מינה?"
103	4.2 התשובה והמסקנה: הקשיים
103	4.2.1 הסברו של הלבני להתהוות הסוגיה
104	4.2.2 הסברו של האוט להתהוות הסוגיה
	4.3 הקשר בין "אין הולכין בממון אחר הרוב" ו"המניח": מגמת הסוגיה ותרומתו הרעיונית של בעל הסוגיה
106	4.4
108	5. סיכום
109	ד. הסוגיות ההלכתיות
109	1. "עביד איניש דינא לנפשיה"
110	1.1 הקשר לפרק "המניח"
110	1.1.1 הקושי בשיבוץ הסוגיה בפרק המניח
113	1.1.2 הסבר ספרותי-רעיוני לשיבוץ של הסוגיה בפרק המניח
115	1.2 משנת "דרך הרבים" ותרומתה למגמה הרעיונית של בעל הסוגיה
116	2. סיכום
117	ה. סיכום

119	נספחים
119	1. נספח א: הסוגיות (כ"י המבורג 165)
120	2. נספח ב: רשימת הסימנים
120	2.1 עדי הנוסח של המשנה
120	2.2 עדי הנוסח של בבלי בבא קמא
122	מכות, ב ע"א – ע"ב
122	א. מבוא
122	1. מאפייני סוגיית המבוא
123	2. כתבי היד
124	3. מבנה הטיעון
125	ב. הגדרת עדים זוממים במקורות התנאיים
125	1. הנשקה: שתי פרשנויות לעדים זוממים במשנה
126	1.1 פרשנות ראשונה: נאמנות העדים במקרה של טענת "עמנו הייתם"
127	1.2 פרשנות שנייה: החלת עונש עדים זוממים במקרה של טענת "עמנו הייתם"
129	2. פרשנות שלישית לדין עדים זוממים במשנה
129	2.1 הקשיים בפרשנות של הנשקה למשנה
130	2.2 פרשנות שלישית
133	2.3 תמיכה בפרשנות השלישית ממשנה ט
134	2.4 ההשלכה של הפרשנות השלישית על המשמעות של דין עדים זוממים
134	2.5 משנה א' והגדרת עדים זוממים
135	ג. סוגיית המבוא
135	1. השאלות על המשנה
135	1.1 שאלה ראשונה – שאלה לשונית
136	1.2 שאלה שנייה – שאלה לשונית ו/או עריכתית
138	2. התשובה: דיון בהגדרת עדים זוממים
142	3. סיכום: התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה
143	ד. הסוגיה ההלכתית – "עדים זוממים שלוקים מן התורה"
144	1. קושייתו של עולא וההערה הסתמאית עליה
146	2. לגופה של דרשה – "עדים שהרשיעו את הצדיק"
146	2.1 היבטים שונים על משפט צדק בפסוקי התורה
148	2.2 היחס בין הדרשה הסתמאית והפסוקים
149	3. "לא תענה ברעך עד שקר" ועדים זוממים
150	ה. סיכום
152	נספחים
152	1. נספח א: הסוגיות (כ"י תימני יד הרב הרצוג 1)
153	2. נספח ב: רשימת הסימנים

153	עדי הנוסח של המשנה	2.1
153	עדי הנוסח של בבלי מכות	2.2

154 ברכות, ב ע"א – ג ע"א

154 א. מבוא

154 1. מאפייני סוגיות המבוא

154	בסוגיה הראשונה ("תנא היכא קאי" – "מילי דערבית")	1.1
154	בסוגיה השנייה ("אמר מר משעה שהכהנים" – "טהר יומא")	1.2
155	המינוחים	1.2.1
155	הקושיה	1.2.2
155	התשובה	1.2.3
155	סיכום	1.2.4

156 2. כתבי היד

157 3. מבנה הטיעון

157 ב. סוגיית הפתיחה

158 1. "תנא היכא קאי?"

158	הקושיות	1.1
159	התשובות	1.2
161	מגמה ספרותית: הסברו של בנוביץ	1.3
162	מגמה דיסקטית-חינוכית: הסברו של ברנדס	1.4
162	הקושי בהסבריהם של בנוביץ וברנדס	1.5
163	מגמה רעיונית-תכנית	1.6
163	הקשר רעיוני	1.6.1
164	קריאת שמע במקורות התנאיים: קבלת עול מלכות שמיים	1.6.2
166	תרומה רעיונית למשמעות של קריאת שמע	1.6.3
166	שתי פרשנויות רעיוניות למשמעות של קבלת עול מלכות שמים	1.6.4
168	סיכום	1.7

169 2. "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן"

169	מהלך הסוגיה: הרחבת הקשר בין קריאת שמע וטהרת הכהנים	2.1
169	הקושיה	2.1.1
170	התשובה: "מילא אגב אורחיה קמ"ל"	2.1.2
172	"טהר יומא" או "טהר גברא"	2.1.3
172	א.2.1.3 חילופי הגרסאות ומחלוקת רש"י ותוספות	
173	ב.2.1.3 הסברי החוקרים לחילופי הנוסח ולהתהוות הסוגיה	
177	סיכום: המגמה של עורך הסוגיה	2.1.4
177	טהרת הכהנים וקריאת שמע: משמעות רעיונית	2.2
179	סיכום	2.3

180 3. סיכום

181 ג. הסוגיה ההלכתית

182 1. מבנה הסוגיה ומגמתיותה

185 2. הסברים למגמתיות הסתמאית

185	הסבר הלכתי למגמתיות הסתמאית	2.1
-----	-------	-----------------------------	-----

186	2.2	הסבר ספרותי למגמתיות הסתמאית
187	2.3	משמעות רעיונית למגמתיות: ניסוח כמבטא הקשר רעיוני
191	3.	ביטויים נוספים למגמתיות הסתמאית בהמשך הסוגיה
191	3.1	המגמתיות בחלקה השני של הסוגיה
192	3.2	"והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה"
192	4.	סיכום
193	ד.	סיכום: הקשר בין סוגיית הפתיחה והרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית
194	ה.	נספחים
194	1.	נספח א: הסוגיות (כ"י פירנצה)
195	2.	נספח ב: רשימת הסימנים
195	2.1	עדי הנוסח של המשנה
196	2.2	עדי הנוסח של בבלי ברכות

197 תענית, ב ע"א – ג ע"א

197	א.	מבוא
197	1.	מאפייני סוגיית המבוא
198	2.	כתבי היד
199	3.	מבנה הטיעון
199	ב.	המשנה
200	1.	הסברו של אפשטיין למחלוקת ר"א ור"י במשנה – על פי הירושלמי
201	2.	הסבר נוסף למחלוקת ר"א ור"י במשנה – על פי הבבלי
204	ג.	סוגיית הפתיחה
204	3.	"תנא היכא קאי?"
205	3.1	המאפיינים המבואיים של הסוגיה
205	3.2	ההסברים במחקר לקושיה
206	3.2.1	הסברו של רוזנטל: שתי מסורות בסידור המסכת
207	3.2.2	הסברו של דיימונד: קושיה לשונית
208	3.3	הסבר ספרותי-רעיוני
208	3.3.1	הסבר הראשונים לקושיה: ההקשר המקורי של המשנה
209	3.3.2	המלאכותיות והמגמתיות בקושיה
210	3.3.3	התשובות לקושיה: שני הקשרים רעיוניים להזכרת גשמים
213	3.3.4	הזכרת גשמים ודין
213	3.4	א.1.3.4 זכרונות ודין במסכת ראש השנה
215	3.4	ב.1.3.4 הזכרה ודין במסכת תענית
216	3.3.5	שתי משמעויות להזכרת גשמים
217	4.	"גבורות גשמים"
217	4.1	שאלת הפתיחה
219	4.2	"גבורות גשמים" בדרשת ר' יוחנן
221	4.3	"גי מפתחות"
222	4.4	"גבורות גשמים" בדברי רבה בר רב שילא
224	4.5	המשמעות הרעיונית של "גבורות גשמים"

226	4.6 סיכום
227	5. סיכום
228	ד. הסוגיה ההלכתית: לולב וניסוך המים
229	1. שתי אפשרויות בהבנת שיטת ר' אליעזר במשנה
229	1.1 הרובד התנאי והאמוראי בסוגיה
230	1.2 הרובד הסתמאי בסוגיה
230	1.2.1 השאלה הפותחת את הסוגיה
230	1.2.2 הנפקא מינה ההלכתית בין שתי האפשרויות
232	1.2.3 הסוגיה המקבילה בירושלמי
232	1.2.4 סיכום: התרומה של הרובד הסתמאי
233	2. הברייתא: הזכרת גשמים וריצוי על המים
235	3. הדין הסתמאי על הברייתא
236	3.1 ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא
240	3.2 "מניז"
242	4. המשמעות הרעיונית של שני המודלים להזכרת גשמים: לולב וניסוך המים ...
242	4.1 המשמעות הרעיונית של הזכרת גשמים בהקשר של לולב
243	4.2 המשמעות הרעיונית של הזכרת גשמים בהקשר של ניסוך המים
244	5. סיכום
	ה. סיכום: הקשר בין התרומה הסבוראית בסוגיית הפתיחה ובסוגיה ההלכתית
245	שאחריה
247	ו. נספחים
247	1. נספח א: הסוגיות (כ"י תימני יד הרב הרצוג 1)
248	2. נספח ב: רשימת הסימנים
248	2.1 עדי הנוסח של המשנה
248	2.2 עדי הנוסח של בבלי תענית
250	גיטין, ב ע"א – ו ע"ב
250	א. מבוא
250	1. מאפייני סוגיית המבוא
251	2. כתבי היד
252	3. מבנה הטיעון
253	ב. המשנה
253	1. סידורה של משנת גיטין
255	2. פרשנות משנת "המביא גט ממדינת הים"
255	2.1 מבנה המשנה: הלכה עתיקה ומחלוקת תנאים עליה
258	2.2 פרשנות למחלוקת התנאים במשנה: פרשנות היסטורית
260	ג. סוגיית המבוא
260	1. מחלוקת רבה ורבא

260	1.1	הסבר היסטורי-גיאוגרפי למחלוקת רבה ורבא
260	1.2	הסבר ספרותי למחלוקת רבה ורבא
261	2.	הסתמא על מחלוקת רבה ורבא
262	2.1	"מאי בנייהו?"
263	2.2	עדויות ושטרות – שני מודלים לגיטין
263	2.2.1	ההבדל העקרוני בין עדויות לשטרות
264	2.2.2	המשמעות של גיטין לפי כל אחד מן המודלים
265	2.3	"ורבנן הוא דאצרוך"
268	2.4	רבה ורבא ביחס למשנה
268	2.4.1	"בפני נכתב ובפני נחתם"
269	2.4.2	"מאן תנא?" - כתיבה לשמה וחתימה לשמה
270	2.4.2.2	א. מבנה הדין ומשמעותו
272	2.4.2.2	ב. שיטות ר' אלעזר ור' מאיר כפי שהן מוסברות בסוגיה
273	2.4.2.2	ג. הסבר שיטת רבה
274	2.4.2.2	ד. הקשר של מחלוקת ר' אלעזר ור' מאיר למחלוקת רבה ורבא
274	2.4.2.2	ה. סיכום: תרומתו של הרובד הסתמאי בסוגיה
275	2.4.3	מחלוקת תנא קמא, רבן גמליאל ור' אליעזר: סמוכות ומובלעות
277	2.4.4	מחלוקת תנא קמא וחכמים: מוליך ומביא
278	2.4.5	"ממדינה למדינה" בארץ ישראל ובמדינת הים
280	2.4.6	רבן שמעון בן גמליאל: "מהגמוניא להגמוניא"
281	2.4.7	"אינו יכול לומר בני נכתב ובפני נחתם"
283	2.4.8	ברייתא "להקל עליה"
284	2.4.9	סיכום
286	2.5	השוואת עמדת הבבלי ביחס למחלוקת רבה ורבא לעמדה הארצישראלית
288	3.	סיכום
288	3.1	מבנה סוגיית הפתיחה
290	3.2	המשמעות הרעיונית של מחלוקת רבה ורבא כפי שבאה לידי ביטוי בסוגיית הפתיחה
291	3.2.1	שיטת רבה: הגט כעדות על פרידת איש מאשתו
291	3.2.2	שיטת רבא: הגט כשטר משפטי המשחרר את האישה מנישואיה
292	3.2.3	המגמותיות הסתמאית להעדפת שיטת רבא
293	ד.	הסוגיות ההלכתיות
293	1.	הגדרת הסוגיות
294	2.	"בפני כמה נותנו לה?"
297	3.	גדר "בפני נכתב"
298	4.	גדר המקומות שבהם נוהגת תקנת עדות המסירה
299	4.1	רב ושמואל: בבל
300	4.2	רב חסדא: אקטיספון ובי ארדשיר
301	4.3	רבה בר אבוח, רב ששת ורבא
302	4.4	רב: בבל – "אי עבדת אהני"
303	4.5	ר' ישמעאל: ארץ ישראל
304	4.6	סיכום
305	5.	סוגיה אגדית: ר' אביתר ופילגש בגבעה
305	5.1	הקשר בין האגדות והסוגיות ההלכתיות
306	5.2	חוליית קישור לקובץ האגדות
307	5.3	ערעור על סמכותו של ר' אביתר
309	5.4	פילגש בגבעה
309	5.4.1	דרשת ר' אביתר ותקנת "בפני נכתב ובפני נחתם"
311	5.4.2	פילגש בגבעה ותקנת "בפני נכתב ובפני נחתם"

312	5.5 סיכום
313	6. סיכום
314	ה. נספחים
314	1. נספח א: הסוגיות (כ"י וטיקן 130)
318	2. נספח ב: רשימת הסימנים
318	2.1 עדי הנוסח של המשנה
318	2.2 עדי הנוסח של בבלי גיטין

320 סיכום

320	א. פתיחה
		ב. סיכום הממצאים: היחס בין המגמה של סוגיית המבוא למגמה של הרובד
321	הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחריה
321	1. מועד קטן
321	1.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה
322	1.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה
322	1.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אחריה
323	2. המניח
323	2.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה
323	2.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה
324	2.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אחריה
324	3. מכות
324	3.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה
325	3.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה
325	3.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אחריה
326	4. ברכות
326	4.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה
326	4.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה
327	4.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אחריה
327	5. תענית
327	5.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה
328	5.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה
328	5.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אחריה
329	6. גיטין
329	6.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה
330	6.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה
330	6.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אחריה

332	מסקנות
332	א. מסקנות נקודתיות
332	1. טיפוסים של סוגיות פתיחה
332	1.1 מועד קטן, המניח ומכות
334	1.2 ברכות ותענית
334	1.3 גיטין
335	1.4 סיכום
336	2. מתודה ספרותית של העורך הסתמאי: חיבור נושאים שונים לסוגיה אחת
337	ב. מסקנות כלליות
338	1. אפיון השכבה הסתמאית
339	2. עריכת הבבלי
340	3. שיקולי עריכה בבבלי

342	ביבליוגרפיה
-----	-------------

I	תקציר אנגלי
---	-------------

תקציר

מטרתו הראשית של מחקר זה הינה לאפיין את הקשר בין סוגיות מבוא בתלמוד הבבלי לסוגיות הבאות אחריהן. בעבודת התזה שלי הראיתי כי סוגיות מבוא בתלמוד הבבלי מהוות מבוא רעיוני למסכת. טענה זו הדגמתי בחמש סוגיות מבוא שונות לאורך התלמוד, ואשר ביחס אליהן הסתפקתי בטענה הכללית כי יש בסוגיות המבוא בכדי להוות מבוא רעיוני כללי למסכת. דהיינו, שסוגיית המבוא מהווה דרשה רעיונית בפתיחת הפרק או המסכת, אולם לא נבדקו במחקר זה אופיו וטיבו של הקשר שבין המבוא למסכת.

חידושו של המחקר הנוכחי הינו בניסיון לבחון האם ישנה זיקה בין הרעיון המובע בפתח המסכת לדיונים ההלכתיים הספציפיים לאורכה של המסכת, ובמידה וקיימת זיקה כזו - לאפיין אותה. במילים אחרות, המחקר מבקש לבחון האם ובאיזו מידה רעיונות המובעים בסוגיות המבוא קשורים לפרטי המו"מ ההלכתי בסוגיות לאורך הפרק או המסכת.

לשם כך נקטנו במספר שלבים:

בשלב ראשון, בכל אחד מן המקרים נבחרה סוגיית פתיחה של פרק או מסכת, שהיא בעלת מאפיינים של סוגיית פתיחה. באמצעות ניתוח ספרותי של הסוגיה עמדנו על התרומה המושגית של הסוגיה לנושא הנידון בפרק/מסכת. על אף הממד ההשערתית שהוא חלק בלתי נפרד מפרשנות מסוג זה, לא הסתפקנו ברובד המושגי של הסוגיה, אלא עמדנו בדברינו גם על המשמעות הרעיונית של תרומה זו.

בשלב שני בחנו את המגמה ההלכתית ברובד הסתמאי של הסוגיות ההלכתיות הסמוכות לסוגיית הפתיחה - ביחס למגמה של הרבדים הקדומים לו, האמוראי והתנאי. שלב זה מבוסס על טענה שהולכת ומתפתחת בשנים האחרונות במחקר הבבלי, הן ביחס לסוגיות אגדיות, והן ביחס לסוגיות הלכתיות (בודדות או רצף סוגיות ואף לאורך פרק שלם) המייחסות מידה רבה של אקטיביות, יצירתיות ומגמתיות לעורכי הבבלי באופן שבו התייחסו למקורות הקדומים שעמדו לפניהם, האמוראיים והתנאיים. בשלב זה ניסינו לעמוד על המגמה הייחודית לרובד הסתמאי ביחס למגמה הקיימת ברבדים הקודמים לו.

בשלב שלישי, לאחר שעמדנו על המגמתיות של סוגיית הפתיחה ועל המגמתיות של הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות הסמוכות לה – בחנו את המגמות זו מול זו, וניסינו לראות האם, באיזו מידה, ומה אופיו של הקשר בין המגמות הללו.

לצורך המחקר בחנו את הטענה בשישה מקרים לאורך התלמוד הבבלי: ברכות, תענית, מועד קטן, פרק המניח (ב"ק פ"ג), גיטין ומכות. בכל אחד מן המקרים הללו עלה בידינו להצביע על קיומו של קשר בין סוגיית הפתיחה לרובד הסתמאי של הסוגיות שאחריה - מנקודת המבט המושגית: מושגים, שיש בהם בכדי להוות פרשנות רעיונית למשנה, המוצגים בסוגיית הפתיחה למסכת או לפרק באים לידי ביטוי גם ברובד הסתמאי בסוגיות הלכתיות שבאות אחריה.

בחלק מן המקרים שנבדקו, המושגים הללו מהווים פרשנות רעיונית שונה מן העיקרון הרעיוני המצוי בתשתית המשנה, המהווה, למעשה, אלטרנטיבה רעיונית למשנה (מועד קטן, המניח, מכות).

בכך באה לידי ביטוי האקטיביות המרובה, החדשנות והיצירתיות של הפרשנות של הרובד הסתמאי המאוחר בפרשנותו את מקורות הקדומים לו.

בחלק מן המקרים, המושגים הנידונים בסוגיית הפתיחה, פרי היצירה של בעלי סוגיית הפתיחה, הבאים לידי ביטוי גם ברובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחריה - אינם חולקים על המשנה, אלא יש בהם בכדי להוות פרשנות רעיונית למה שמצוי במשנה (ברכות, תענית, גיטין). זיקה זו, גם היא מבטאת חדשנות ויצירתיות של הרובד הסתמאי, מן ההיבט המושגי והרעיוני, אבל במידה מועטה יותר מאשר במקרים הקודמים, משום שהפרשנות הרעיונית הסתמאית שבדוגמאות אלו איננה חולקת על מה שמצוי במשנה, אלא מסבירה אותה.

באחד מן המקרים שנבדקו, בראש פרק המניח, קיים מאפיין נוסף של קשר בין סוגיית הפתיחה והסוגיות ההלכתיות הבאות אחריה. שם ישנו מקרה שבו ההקשר של סוגיה או נושא שעל פניו נראה כנטע זר בהקשרה, משום שאינו דומה או קרוב לנושא המרכזי של הפרק (מה שנהוג להסביר פעמים רבות בקשר "אסוציאטיבי"). טענתנו היא שההקשר מקבל את פשרו מן ההיבט המושגי, כפי שהוא מוצג בסוגיית הפתיחה, ולכן יש לו קשר לנושא ההלכתי הנידון בפרק. במילים אחרות, סוגיית הפתיחה מהווה חוליית קישור בין הסוגיה שמצד תוכנה ההלכתי נראית לא קשורה לפרק - לבין הנושא ההלכתי המרכזי הנידון במשנה בראש הפרק ואף בפרק כולו.

על אף שאין זו מטרתו הראשית של מחקר זה – מן הממצאים עלה בידינו גם לעמוד על אופיין של סוגיות פתיחה כשלעצמן. מתוך כך עלה בידינו להגדיר שלוש קטגוריות של סוגיות פתיחה, המאופיינות, כל אחת, ומאובחנות זה מזו הן במתודה הספרותית המשמשת את בעל הסוגיה, והן באופייה של התרומה הרעיונית שהיא נושאת.

לממצאים אלו, על קיומה של זיקה בין סוגיות פתיחה לרובד הסתמאי בסוגיות הלכתיות - השלכה על הדיון המתקיים בעולם המחקר ביחס לשאלות יסוד הנוגעות לעריכת הבבלי. החידוש של הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות, בפרשנות ובעיצוב המקורות הקודמים לו, כמו גם הקשר המושגי בין סוגיות הפתיחה והסוגיות ההלכתיות שאחריהן – בראש ובראשונה מחזקים את הטענה על חלקו המשמעותי של העורך ביצירת הסוגיות (וביצירת רצף הסוגיות), ועל היצירתיות והאקטיביות שלו בעיבוד המקורות שלפניו.

בנוסף, כיוון שהקשר בין הסוגיות הינו ברובד המושגי והרעיוני הרי שהדבר תומך בטענה, שגם היא הולכת ותופסת מקום בחקר הבבלי בשנים האחרונות, ביחס לחקר האגדה, במחקריו של רובינשטיין, ובחקר הבבלי באופן כללי - בפירושיהם של תלמידיו של ש' פרידמן לפרקים מן הבבלי, במחקריהם של כהנא, וולפיש ועוד - על שיקולי עריכה הנוגעים לרובד המושגי והרעיוני. דהיינו, מכיוון שתופעות שונות ברובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שנבדקו קיבלו את הסברן באמצעות הצבעה על קיומה של מגמה בעלת אופי רעיוני – הרי שיש בדבר בכדי להצביע על כך ששיקולים הנוגעים למגמות רעיוניות, כפי שהם מקבלים את ביטויים במושגים - מהווים חלק משיקולי העריכה של עורכי הבבלי.

מבוא

מהו ה"בבלי"? שאלה כללית ואמורפית זו, משונה ככל שהיא עשויה אולי להיראות, ניצבת בשנים האחרונות כשאלת-יסוד עקרונית במפעלם של כמה חוקרים. הללו מבקשים לפרוץ בעבודתם את גבולותיו הצרים של בירור קונקרטי, גדור-היטב – ויהא זה בירור ספרותי, היסטורי, תרבותי, וכל כיוצא בו – על מנת להתחקות באמצעותו אחר מה שמוצג לעתים ברמז, אם לא במפורש, כ"מפתח" וכ"סוד" של הטקסט המכונן.¹

כמאה וחמישים שנות מחקר תרמו תרומה משמעותית לחקר התלמוד הבבלי, במגוון נושאים ועניינים, כגון: דרך היווצרותו של הבבלי, שאלות יסוד הנוגעות לדרכי מסירת הטקסט ולאופי מחבריו; פרשנות של סוגיות בודדות, ואף פרשנות רציפה לפרק או למסכת שלמים, הכוללת עיסוק בנוסח הטקסט, הפרדת הסוגיה למרכיביה, עמידה על מבנה ספרותי של סוגיה, ואף הניסיון לעמוד אחר דרכי היווצרותה באמצעות השוואה למקורות מקבילים, מתוך הבבלי ומחוצה לו.

מחקר זה מבקש להצטרף לשרשרת ארוכה ומגוונת של חוקרים המבקשים, כל אחד בתחומו, ומנקודת המבט הייחודית לו, להוסיף ולתרום, ולו מעט מזער לפענוח "סוד קסמו" של היצירה המרכזית והמכוננת בארון הספרים היהודי: התלמוד הבבלי.

לפני שנפרט את מטרתו הייחודית של מחקר זה, ואת המתודות שישמשו אותה, נסקור את מה שמצוי במחקר ביחס לשאלות המרכזיות המונחות ביסוד חקר הבבלי בכלל, וביסודו של מחקר זה – בפרט.

א. מצב המחקר

חקר התלמוד הבבלי כולל מגוון של נושאים והיבטים. בסקירה תמציתית זו של חקר הבבלי נגענו במספר מצומצם של שאלות יסודיות ומרכזיות הנידונות במחקר. השאלות הללו, על אף שהופרדו בדיון – קשורות למעשה זו לזו, וההפרדה ביניהן עשויה להיראות מלאכותית. הפרדה זו נעשתה לצורך חידוד ההבדלים והדגשים הקיימים בגישות השונות, על אף שלמעשה המבט הכללי העולה מהגישות המחקריות ביחס לכל השאלות הללו – הוא שנותן את התמונה היותר מלאה.

¹ איתי מרינברג-מייקובסקי, "קולו של הבבלי: בכבלי מסורת ותמורה" – על ספרו של מולי וידאס, <https://thetalmudblog.wordpress.com/2014/11/06>.

1. חקר התלמוד הבבלי

1.1 הנוסח

רבים עסקו בסקירת ההתפתחות של חקר הנוסח בספרות חז"ל.² אין הדבר מענייננו לחזור כאן על דבריהם, אלא נסכם בקצרה שתי גישות מרכזיות בחקר נוסח הבבלי כיום, כפי שהן מיוצגות בגישתו של רוזנטל, ובגישתו של פרידמן.

בעבודתו על מסכת פסחים הצביע רוזנטל על שני טיפוסים של נוסח מבין כתבי היד של המסכת.³ יסוד התופעה היא שישנם שינויים בין כתבי היד, שדומים בפירושם אבל שונים בלשונם. רוזנטל טוען שלא יתכן שהבדלים אלו נוצרו ע"י טעויות במסירה, 'חילופי נוסחאות', בלשונו של אפשטיין, וכפי שהיה מקובל במחקר, ולא 'חילופי לשונות', דהיינו חילוף שהוא תוצאה של עיבוד שונה של המקורות ע"י תנא אחר, ונוגע לתוכן של המסירה, ומשפיע על הלשון או על ההלכה.⁴ רוזנטל כינה את התופעה 'לישנא אחרינא', המציינת שני טיפוסים של עדי נוסח, שההבדלים ביניהם נוצרו בתקופה שבה נמסר התלמוד בעל פה:

התהליך של קביעת התלמוד הבבלי – ורק של הבבלי, למעט הירושלמי! – בלבוש לשוני קבוע ומוצק היינו, נוסח – כתוב או לא כתוב, אבל על כל פנים 'מונח' – היה תהליך ממושך מאוד, הרבה יותר ממה שמניחים בדרך כלל. ואף לאחר שינערד' ונסדר – מבחינת ענייניו ותכניו – נמסר עוד זמן ממושך (אני משער משום כמה נימוקים, עד לתחילת המאה התשיעית, לפחות) בהרצאה חופשית, שוטפת וזורמת, בלתי כבולה בידי 'נוסח' כתוב, בלעדי, מוגמר וקפוא. דומה – מצד הסברה בלבד – שהיה כתוב במשהו. אבל על כל פנים, החכם בשיבתו, כלומר הגאון או 'אב בית הדין' השני לו במעלתו, הרצה אותו בפני קהל שומעיו על פה.⁵

פרידמן אינו חולק על רוזנטל באפיון ענפי מסירה שונים של התלמוד הבבלי, אבל ביחס לקביעתו של רוזנטל כי הנוסח הקבוע של התלמוד נקבע בשלב מאוחר יחסית, ועל כל פנים מאוחר לעריכתו חולק פרידמן, וסבור כי הנוסח של התלמוד נקבע בשלב קדום, גם אם היה בכל זאת נתון עדיין לשינויים, והיה גמיש באופיו. על יסוד ממצאיו ביחס לנוסחי בבא מציעא אומר פרידמן:

אי אפשר להסתפק בדגם שכולו פתוח ונוזל, או שמדגיש ומדגים את הצד הנזיל במיוחד, אלא צריכים אנו לפרש כיצד ידורו הקבע והשינוי בכפיפה אחת. הדגם חייב להיות כזה, שהוא מסביר, בצד אחד, קיומו של טקסט קבוע וקשיח, ומצד שני, פתיחותו לשינויי לשון

² ראה למשל, פרידמן, 'נוסחי בבא מציעא'; רוזנטל, 'תולדות הנוסח'; ברודי, 'ספרות הגאונים'; שרמר, 'כתבי יד מועד קטן'; הנ"ל, 'מסורת עריכה מועד קטן'; שפיגל, עמודים, עמ' 431-478; וולד, אלו עוברין, עמ' 269-274; בנוביץ, שבועות שתיים, עמ' 2-10; הנ"ל, 'שני ענפי נוסח', עמ' 5-38; עמית, מקום שנהגו הנוסח, עמ' 3-15; שושטרי, פרק הישן א, עמ' 1-9; דיימונד, תענית, עמ' 2-3; לנדאו, עגלה ערופה הנוסח, עמ' 1-6; ועוד.

³ במאמרו, רוזנטל, 'תולדות הנוסח'.

⁴ את האבחנה והמינוח 'חילופי לשונות' ו'חילופי נוסחאות' טבע אפשטיין, מבוא משנה, עמ' 1.

⁵ רוזנטל, 'תולדות הנוסח', עמ' 7-8. סיכום גישתו של רוזנטל אצל פרידמן, 'שינויי הגרסאות', עמ' 71-73, הע'

מפליגים ומבוררים בין שני ענפי מסירה קדומים. יותר סביר אפוא לבקש את הדגם בטקסט שהוא אמנם קבוע ומונח, אבל בו בזמן לא סגור וחתום, אלא פתוח וגמיש, אפילו בפני שינויי לשון מפליגים, שיש ביניהם לפעמים אף הבדלי משמעות ותוכן כל שהם.⁶

גם את ההבדלים בין מה שהוא מכנה 'ענפי הנוסח' מסביר פרידמן באופן שונה ממה שמצוי אצל רוזנטל:

תולדות נוסח הבבלי קשורות בתולדות ענפי המסירה שקדמו לפעמים לנוסח המקובל שבידנו, והם אבות הגירסא, ולשבר את האוזן – כעין נוסחיהן של ישיבות שונות, נסחים שהתקיימו והתפתחו זה על יד זה, כשמידת הבידוד ביניהם הייתה מרובה על מידת ההשפעה ההדדית, במשך תקופה ארוכה. במסכת בבא מציעא אפשר לזהות, מבין כתבי היד השלימים והמקוטעים ששרדו, מייצגים ברורים של ענפי מסירה קדומים. במרוצת הזמן נתהוו גם נסחים מעורבים, כי היו הסופרים רצים לכל דבר תלמוד, שמא מנוסחי ענף מסירה אחר אפשר לאסוף גרסאות טובות ומשובחות.⁷ אנו עדים על יד ההעתקה השמרנית, אף למסירה יוצרת, הכוללת עדכון אוצר מילים, הבהרות, הרחבות, הארמוניזציה, ועוד.⁸

העולה מדבריו של פרידמן, שגם במחקר הבבלי מוטלת עלינו מלאכת שחזור הטקסט המקורי, אך אין לראות בחילופי הגרסאות אך ורק שיבושים, אלא גרסה ראשונית מקורית וגרסאות משניות שהתפתחו ממנה, על פי הנחות יסוד ודרך לימוד שונה בהתאם לישיבה שבה נלמדה המסכת.

בעקבות מסקנותיהם של רוזנטל ביחס למסכת פסחים, ושל פרידמן ביחס למסכת בבא מציעא, חוקרים שונים, שעסקו בהעמדת מהדורה מדעית ופירוש לפרקים שונים מן הבבלי, או בהקשרים אחרים - אפיינו ענפי מסירה שונים בעדי נוסח לפרק או למסכת בבבלי.⁹

2.1 תהליך התהוות התלמוד הבבלי

כבר אצל הגאונים והראשונים ניתן למצוא עיסוק בשאלת התהוותו ועריכתו של התלמוד הבבלי, וכבר שם ניתן להבחין בשתי גישות. האחת הינה גישת רב שרירא גאון באגרתו, שהתלמוד נבנה שכבה על גבי שכבה:¹⁰

ולפום האכי איתוספא הוראה דארא בתר דארא.

לעומתו, שיטת רש"י הינה, כי עריכת התלמוד נעשתה בדור אחרון של אמוראים שאספו את החומר הנלמד בבתי מדרש שונים ובתקופות שונות וסידרו אותו על סדר המשנה:¹¹

6 פרידמן, 'שינויי הגרסאות', עמ' 73.

7 פרידמן, 'נוסחי בבא מציעא', עמ' 94. וראה את גישתו באופן נרחב לאורך המאמר.

8 פרידמן, 'שינויי הגרסאות', עמ' 73-74.

9 ראה לעיל הע' 2.

10 איגרת רש"י, עמ' 69. ועיין עוד שם עמ' 62-63, 66.

11 רש"י, בבא מציעא, פו ע"א, ד"ה "רב אשי ורבינא סוף הוראה".

עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר... ורב אשי ורבינא סידרו שמועות האמוראין שלפניהם וקבעו על סדר המסכתות... ואותם שאמרו לפניהם הקושיות והתירושים שעליהם לא קבעום בגמרא על סדר המסכתות והמשנה שסידר רבי, ובאו רבינא ורב אשי וקבעום.

גם המחקר המודרני עסוק בשאלה זו, ומדברי החוקרים משתמע כי לא ניתן להכריע בשאלה זו באופן חד משמעי, האם התהווה התלמוד בדרך של תהליך מתמשך, שכבה על גבי שכבה, או שמדובר בעריכה מאוחרת של אחרוני האמוראים, או אפילו מאוחרת יותר.¹²

3.1 סתמא דגמרא

הסוגיה התלמודית מורכבת ממימרות אמוראיות נקובות שם, הנתונות בתוך שקלא וטריא אנונימיים "סתמאיים". חוקרים שונים עסוקים בשאלת מעמדו של ה"סתמא" המופיע בסוגיה, ומה היחס בין הסתמא הזה למימרות האמוראים,¹³ וביניהם קיימים חילוקי דעות בשאלות אלו, הנמשכים כבר עשרות בשנים.¹⁴

יש בין החוקרים, שהבולט שבהם בזמננו הינו ירחמיאל ברודי, המצביעים על "סתמות" קדומות, שניתן לייחס אותן כבר לאמוראים:¹⁵

¹² סיכום הדיון בשאלה זו אצל רוזנטל, ד', 'עריכות קדומות', עמ' 158-155, ובהע' 7-9. במאמרו זה מאפיין רוזנטל סוגיות קדומות שנערכו כשיטת רש"י, וסוגיות אחרות, מאוחרות יותר, שנערכו כשיטת רש"י. את הגישה המשלבת ניתן למצוא גם אצל אפשטיין, מבואות אמוראים, עמ' 12, והאופטמן, 'שלושת המרכיבים'.

¹³ סקירת של הגישות אצל רובינשטיין, סיפורי התלמוד, עמ' 18-15.

¹⁴ לנדאו, עגלה ערופה, עמ' 1-2: "נכון להיום כמעט בכל תחום קשה לקבוע אמת מחקרית אחת ולרוב נדמה שההבדלים בין מסקנות החוקרים נשענים על השוני בנקודת המוצא שממנה הם ניגשים לעיין ולנתח את ממצאיהם." ראה זוסמן, 'ישוב', עמ' 102, המביע את ספקנותו ביחס למסקנות החוקרים ביחס לעריכת הסוגיות, ובביקורת שלו, זרעים וטהרות, עמ' 14 הע' 94. ושל ברודי, 'סתם התלמוד', על הפרדת רבדי הסוגיה זמ"ז. פרידמן, 'אל תתמה על הוספה', עמ' 119-144, ובייחוד עמ' 119-120, והע' 58, דוחה את דברי המבקרים ומקשה על הגישה האוחזת בחבל משני קצותיו – מצד אחד מטילה ספק בקביעות המחקריות, ומצד שני מקבלת אותן כהנחות יסוד במחקר. וסטרייך, התפתחות, עמ' 12-13, מעיר על קושי מובנה זה, שלעיתים מאפיין מסוים מהווה, באותה מידה, הוכחה לשת גישות שונות. גם רוזנטל, י, כריתות, עמ' ב הע' 7, ביחס למסקנות החוקרים בשאלות הנוסח סובר שחוסר האחידות בין החוקרים ביחס להנחות היסוד ולדרך העבודה המחקרית משפיע על המסקנות השונות שכל אחד מהם הגיע אליו. ואכן, אצל פרידמן מצויה הסתייגות ביחס לממצאיו, 'שינויי הגרסאות', עמ' 190: "כבר נוכחנו לדעת שאין אחידות שלמה בתופעות הספרותיות הכרוכות בתלמוד, ומוטב להחזיק באפשרות של ריבוי דגמים, בינתיים, כעיקרון - רב דגמיות". ראה סיכום הדברים גם אצל לנדאו, עגלה ערופה, עמ' 1-2, הע' 7-8, וכן בסקירתו של וסטרייך, שם, עמ' 12-17, דוגמאות נוספות, דיון והפניות ביחס לשאלות מתודולוגיות נוספות, שיש להן השפעה על הפרשנות של הסוגיות.

¹⁵ ברודי 'סתם התלמוד'; הני"ל, 'תרומת הירושלמי'. קדמו לו הלוי, דורות ראשונים, חלק ב, עמ' 552, וחלק ג' עמ' 21, הסובר כי התלמוד הבבלי, ענייניו ולשונויותיו הוכרעו ונקבעו בגרסתם הסופית (כמעט), כפי שהם לפנינו - בתקופת רב אשי, וכל התוספות שנעשו מרב אשי עד סוף תקופת הסבוראים (אבל לא לאחר מכן) – הן בהיקף מצומצם ביותר. לפי גישה זו גם הסתם בתלמוד הינו מתקופת האמוראים, וזוסמן, 'ישוב', עמ' 108-109 והע' 204, הני"ל, זרעים וטהרות, עמ' 14, הע' 94. רוזנטל, 'עיונים בתולדות הנוסח', עמ' 571-573, מייחס את עריכת המו"מ בתלמוד לסוף תקופת האמוראים, כאשר לאחריה מתרחש תהליך ממושך מאוד, של שינויי סגנון ולשון (ולא שינויי תוכן). לדעתו, זו הסיבה לקיומם של חילופי לשונות במידה רבה כל כך בתלמוד, שהם אינם תוצאה של טעות אלא של עריכה שהולכת ונמשכת בבתי מדרש שונים לאורך שנים רבות. ברודי עצמו מודה כי איחור הסתם הינה מגמתו

אמנם יש סתמות רבים שאינם קודמים לרב אשי, אבל יש גם לא מעט סתמות שאפשר לדעתי 'להוכיח' שנוסחו כבר בזמנו, לכל המאוחר, ואילו באשר לרוב המכריע של הסתמות אי אפשר להכריע אפילו בשאלה זו. הדרך היחידה לתארך קטע סתמי היא יחסית – לבדוק אם הסתם קשור בחומר מסוים או אם חכם מסוים מתייחס אליו. גם אם סתם מוסב, נניח, על דברי רבא, אי אפשר לדעם אם הוא נוצר במאה הרביעית, במאה החמישית או אף מאוחר יותר. התופעה היחידה הראויה להבלטה בהקשר זה היא שהרבה יותר שכיח למצוא קטע סתמי התלוי בבירור במימרא של אמורא מלהיפך – לדעתי ממצא זה משקף מוסכמות שונות בדבר מסירת אלמנטים בעלי תפקידים שונים (כגון מימרות אפודיקטיות לעומת הסברים ושקלא וטריא), כפי שהצבעתי לעיל.¹⁶

מאידך, קיימת בין החוקרים, שהמובילים שבהם הם דוד הלבני ושמא פרידמן, גישה, המאחרת את רובד הסתם מרובד המימרות האמוראיות נקובות השם:¹⁷

תקופת הסתמאים – הכוללת גם את הסבוראים שחיו בסוף התקופה – תקופה נפרדת היא, והסתמאים פעלו אחרי תקופת האמוראים, בין אמצע המאה השישית ובין אמצע המאה השמינית, בין האמורא האחרון שנזכר בגמרא ובין רב יהודאי גאון ורב אחא משבחא, בעל השאלות, שבזמנם כבר חיברו ספרים נפרדים נקובי שם.¹⁸

וכן אצל פרידמן:¹⁹

להפריד הפרדה שלמה בין דברי האמוראים לבין דברי סתם התלמוד, וזו כדי לדון בדברי האמוראים בפני עצמם, וכפי שניתנו מתחילתם... הבחנה זו, בין דברי האמוראים לדברי סתם התלמוד, והוא שאותן "הוספות מאוחרות" אף שבמקצתן יש להן אופי וסגנון מובהקים והם נבדלים מן הסגנון הרגיל בגמרא, וניכרים כגוף זר במרוצת הסוגיא, הרי הרבה מהם דומים או זהים לסגנון הרגיל של סתם התלמוד בכל מקום, שהם דיבורי פרשנות לדברי אמוראים, או משא מתן של קושיה ותרופ.

העיקרית של המחקר בשנים האחרונות, 'תרומת הירושלמי', עמ' 27, ראה להלן הע' 20. פרידמן, 'אל תתמה על הוספה', עמ' 144-119, סוקר את המחזיקים בגישה זו ומתפלמס עם ראיותיו של ברודי. ישנם חוקרים המחזיקים בגישה ביניים, למשל בנוביץ, שבועות שתיים, עמ' 11-8, המפתח גישה ביניים ומסביר את מלאכת עריכת הבלבלי בכך שאמנם החומר הסתמי מאוחר לדברי האמוראים המשובצים בתוכו, אבל מלאכת עריכה זו נעשתה באופן הדרגתי כבר מתקופת האמוראים. עיי"ש בראיות שמביא לכך שהעריכה החלה כבר בתקופת האמוראים, ובמאפייני העריכה השונים בין התקופות.

¹⁶ ברודי 'סתם התלמוד' עמ' 224 (ראיות לשיטתו לאורך המאמר).

¹⁷ החוקרים הבולטים המובילים גישה זו הינם הלבני ופרידמן. ראה סיכום עדכני של גישתו הלבני, בבא בתרא, עמ' 148-1; פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 289-285, 300-293; הנ"ל, השוכר את האומנין, הנוסח, עמ' 23-21. אולם, גם לפי חוקרים אלו, הנחת איחורו של הסתם אינה גורפת, ואף חוקרים המקבלים את איחור הסתם כנקודת מוצא, מודעים לאפשרות קיומם של יוצאי דופן, "סתם קדום" שאיננו מאוחר לרובד האמוראים. למשל פרידמן, השוכר את האומנין, הנוסח, עמ' 18-16; הנשקה, משנה ראשונה, עמ' 121 והע' 253; רדזינר, 'הפקר', עמ' 129-128, ושם דיונו בסתמא קדומה, הע' 95 ו-96; רוזנטל, 'תולדות הנוסח', עמ' 8-6 ולאורך המאמר; הנ"ל, 'עיונים בתולדות הנוסח', עמ' 573-571; קלמין, עריכת התלמוד, לאורך הספר, ובייחוד בפרק השביעי, עמ' 94-66; האופטמן, 'שלושת המרכיבים'. סיכום גישותיהם אצל רובינשטיין, סיפורי התלמוד, עמ' 18-15.

¹⁸ הלבני, מבואות, עמ' 47.

¹⁹ פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 284-283.

גישה זו, המאחרת את הרובד סתמאי בתלמוד, הפכה נפוצה בעולם המחקר.²⁰

כחלק מן המגמה לבידוד השכבה הסתמאית בסוגיה, חוקרים שונים הגדירו מאפיינים שונים לשכבת הסתם, שבאמצעותם ביקשו לזהות אותה ולהפרידה מהשכבה האמוראית: שמא פרידמן הגדיר מאפיינים לשוניים וסגנוניים, כגון שימוש בארמית, סגנון מסורבל ולא בהיר, אריכות לשון, אוצר מילים אופייני ועוד.²¹ דוד הלבני מסתמך על עניינים הנוגעים לתוכן,²² כגון נימוקים בעלי אופי מסוים, שאלות מקדימות לתשובת האמוראים, דרשות בעלות מאפיינים מסוימים, ועוד. לייב מוסקוביץ²³ הגדיר מאפיין כללי, והוא שאצל הסתם ישנו ניסוח מפותח יותר וביטוי לחשיבה הנוטה להפשטה משפטית.²⁴

מטרתו המוצהרת של הכיוון המחקרי, המפריד בין רבדי הסוגיה, הינה פרשנות,²⁵ כפי שניתן לראות אצל החוקרים המרכזיים המחזיקים בגישה זו.²⁶ טענתם היא כי הפרדת הרבדים מאפשרת לפרש באופן בהיר יותר את הסוגיה באמצעות זיהוי המימרה האמוראית המקורית, טרם התפרשה, לעיתים באופן דחוק, על ידי רובד הסתם. הפירושים הדחוקים של רובד הסתם נוצרו משום

²⁰ פרידמן, 'אל תתמה', עמ' 119, והע' 57; ברודי, 'סתם התלמוד', עמ' 213; הנ"ל, 'תרומת הירושלמי', עמ' 27; ועוד.

²¹ פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 301-308. שם מונה פרידמן רשימה של ארבעה עשר קריטריונים לשוניים וסגנוניים, שבהצטרף כמה מהם יחד עשויים להביא למסקנה על קיומה של שכבת סתם.

²² הלבני, בבא בתרא, עמ' 39-41.

²³ מוסקוביץ 'המשגה', עמ' 329-330, מבחין בין הרובד הסתמי של התלמוד לרבדים קדומים יותר לפי אופייה של ההמשגה התלמודית. ראה גם מוסקוביץ, חשיבה, עמ' 350, 357.

²⁴ ישנם המבקרים את ההישענות על מאפיינים אלו, ראה למשל ברודי, 'ספרות הגאונים', הע' 209, ולעיל הע' 9.

²⁵ פרידמן, השוכר את האומנין, הנוסח, עמ' 21-22. פרידמן, 'הוספות וקטעי סברא', עמ' 419, ו'האישה רבה', עמ' 293, מציין כי לגישה פרשנית זו גם השלכות משפטיות והלכתיות.

²⁶ פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 313. במאמרו זה הוא מציג היבטים שונים של פרשנות העולים מהפרדת דברי הסתם ממימרות האמוראים: עמ' 289 ואילך מדגים שימוש במתודה זו אצל ראשונים שונים בפרשנות סוגיות שונות. ובעמ' 308 מראה כיצד הפרדת השכבות יכולה לענות על קושיות שונות שהעלו הראשונים והאחרונים על הסוגיות. בעמ' 314 ואילך מראה כיצד ניתן לעמוד על מבנה הסוגיות באמצעות הצבעה על השכבות השונות המרכיבות אותן ויצירת היחסים ביניהם, לשם הבנת הסוגיה. וכן הלבני, בהקדמה לספרו מבואות, עמ' ח-ט, וכן במבוא לבבא בתרא, בבא בתרא, עמ' 10-11 והע' 30-31, עמ' 34-36 ועמ' 111-112. במבוא לספרו סדר נשים, מפרט הלבני את הגדרתם וטיבם של הפירושים הדחוקים, הלבני, סדר נשים, עמ' 7-19. הלבני מייחד חלקים נכבדים במחקרו, במבואות לספריו השונים "מקורות ומסורות", גם לחקר התהוות התלמוד הבבלי, מלבד ההיבט הפרשני, ומגדיר תקופות שונות בתהליך זה: אמוראים, סתמאים וסבוראים. גישתו הינה כי חלקו של רובד הסתם בתלמוד ביחס לרובד האמוראי נקוב השם הינה גדולה ומשמעותית ביותר. לטענתו מימרות האמוראים בלבד הן המיוחסות לתקופת האמוראים, בעוד השקלא וטריא הינו מאוחר לתקופת האמוראים, והוא כולו מיוחס לתקופת הסתמאים, החלה עם סיום תקופת האמוראים ונמשכה כמאתיים שנה. אפיונה של יצירת הסתמאים, אליבא דהלבני, הינה שיחזור של השקלא וטריא האמוראי, שחלקו עבר במסורת (אם כי מקוטעת), וחלקו שוחזר והושלם מדעתם של הסתמאים. כך גם אצל הנשקה, במבוא לספרו שמחת הרגל, עמ' 1-2, המדגיש את חשיבותה של האבחנה ברבדי הסוגיה לצורך פרשנותה, וכפי שבא לידי ביטוי בניתוחיו השונים לאורך מאמריו, למשל: הנשקה, דיני שומרים, עמ' א, ולאורך הספר, ובמאמריו השונים בניתוח הסוגיות נוקט בגישה המבחינה בין רבדי הסוגיה לצורך פרשנותה.

שהסתם, המפרש, חי שנים רבות אחרי בעל המאמר אותו הוא מפרש, ולא היו לפניו המקורות בשלמותם או בגרסתם הנכונה, ואז הוא נאלץ להידחק כדי להשלים ולבאר את המקור הלקוי שלפניו. הפרדה מאפשרת לחזור למימרא המקורית ולהבין את הסוגיות הקשות.

ההפרדה בין רבדי הסוגיה, מלבד שהיא מאפשרת את בידודם של המקורות של הסוגיה, היא מצביעה גם על חלקו של הרובד הסתמאי, ועל תרומתה של העריכה בסוגיה. בגישות שונות למעמדה של העריכה בבבלי, ובמשמעויות העולות מכך, נדון בתת הפרק הבא.

4.1 עריכת התלמוד הבבלי

קיימות במחקר גישות שונות ביחס לטיבה של עריכת התלמוד.²⁷ ישנם הרואים בעריכה עבודה שהיא בעלת אופי יותר "טכני" של ליקוט המקורות, ללא התערבות. בגישה זו מחזיק הלבני, המדגיש את חלקו של ה"מאסף" בעריכת התלמוד. לדעתו, עריכה במובן הטכני, של נתינת סדר וצורה, נעשתה בידי ה"מאסף", שלפניו היו גמרות רבות – מימרות ופירושי אמוראים למשנה ולברייתא, והוא צירף את הסוגיות יחד, סידר אותן והשלים בין המקורות השונים והמנוגדים. אולם עריכה במשמעות בדיקת אמיתות הדברים מצד תוכנם, האם הדברים אכן נאמרו ואם הם נמסרו בצורה אמינה, ובמידה והם שובשו לפי דעתו – הרשות בידו לשנותם או להשמיטם – עריכה כזו לא הייתה לכל התלמוד, אלא רק לשכבות האמוראיות. הראיה לדבריו הינה הכמות הגדולה של סתירות ודחקים הנמצאים בגמרא כמעט בכל דף ודף, ואפילו באותו עמוד עצמו. במידה ויש "עורך תוכן" לגמרא – סתירות מעין אלו לא אמורות להימצא באופן שבו הן מצויות בגמרא.²⁸

גישה אחרת, שאחד מנציגייה הבולטים בעולם המחקר כיום הינו שמא פרידמן, הינה שהעריכה בבבלי הינה מלאכה מתוכננת, בעלת מגמה:

הסוגיה התלמודית מסודרת ומאורגנת להפליא, ורחוקה היא מאוד מלהיות ערבוביה של חלקים הקשורים קשר חלש. כמו המימרא, אף הסוגיה היא יצירה ספרותית מובהקת, המוגדרת בהקפדה יתירה בתוך דפוסים קבועים.²⁹

²⁷ לסקירה של תולדות המחקר של ביקורת העריכה ראה קדרי, שיר השירים רבה, עמ' 10-16.

²⁸ הלבני, מבואות, עמ' 48 ואילך ובייחוד עמ' 115-122. מאידך, מדברי הלבני עצמו משמע כי גם אם עריכה כוללת לכלל התלמוד הבבלי אינה קיימת, הרי שעריכה ברמת הסוגיות קיימת ברמה גבוהה ביותר. עריכה זו הוא מייחס לסתמאים (אם כי אינו קורא לה עריכה אלא "שחזור שקלא וטריא"), וזהו עיקר מפעלם, ועיקרו של הלבני, לדבריו, ראה את דבריו לעיל בעניין היחס בין הסתם לנקוב השם. וכך הוא כותב עמ' 49 הע' 9: "אבל גם הלבני לא עבר את הביקורת מבחינת ספר אורגני אלא מבחינת **עיבוד הסוגיות**". העריכה אותה מייחס הלבני לסוגיות הינה בעלת אופי טכני, כפי שהוא עצמו מגדיר בפתח הפרק העוסק בעריכת הגמרא, עמ' 48: "אני מבקש להבהיר, כשאני משתמש כאן בשורש ער"ך – לערוך, עריכה – אני מתכוון לבדיקה של אמיתות הדברים שנאמרו. העורך בדק לפי הקריטריון המקובל אם הדברים אכן נאמרו ואם הם נמסרו בצורה אמינה; ואם הוא מצא שהם משובשים, הרשות בידו לשנות, להשמיט ולפוסל אותם לגמרי. הוא אחראי לנכונות התוכן." הלבני, שם, עמ' 62 ואילך, מתפלמס עם הדעה הרווחת כי רב אשי הינו עורך הבבלי, ומתנגד לה, בעיקר בשם העובדה כי רב אשי הינו מאחורני האמוראים, והוא קדם לסתמאים, שהם הם יוצרי התלמוד והסוגיות.

²⁹ פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 315; פרידמן, 'מבנה ספרותי', עמ' 389-402.

גישה זו, גישת "העריכה היוצרת", רווחת כיום במחקר, והיא הולכת ומתפתחת בידי פרידמן עצמו,³⁰ ובידי תלמידיו - ממשיכיו.³¹

מתוך דברי החוקרים המניחים קיומה של עריכה בבלי, ניתן להצביע על שורה של מאפיינים לעריכה זו. מאפייניה של העריכה, כפי שמובאים אצל החוקרים:³²

א. ניתן להגדיר את גבולות הסוגיה בנקודת פתיחה וסיום, גם כאשר ההגדרה לא קיימת בסוגיה עצמה.³³

30 תיאור מפורט של העקרונות של דרך פרשנית זו, ושל המתודה המשמשת אותה, ראה פרידמן, האישה רבה, עמ' 283-321. חוקרים נוספים מניחים קיומה של עריכה ספרותית בסוגיות הבבלי, באופן מפורש או במרומז: וייס, הבבלי בהתהוותו, עמ' 218-257 (דן בשאלת חבור הסוגיות והסודר האחרון של התלמוד הבבלי); הני"ל, לחקר התלמוד, עמ' 107-33 (דן בשאלות ספרותיות הנוגעות לעריכת הבבלי ולשאלת האופן שבו סודר החומר בתלמוד הבבלי); הני"ל, היצירה של האמוראים, עמ' 178-231 (מזהה קבצים הבנויים כסוגיות ערוכות, ודן בשיקולי העריכה המשוקעים בקבצים אלו). גם אצל אפשטיין ניתן להבחין בגישה דומה לעריכת סוגיות התלמוד, אם כי הוא אינו עוסק בנושא באופן ישיר, וכך משתמע מדבריו אפשטיין, מבואות אמוראים, עמ' 12. שם הוא טוען כי העריכה המשוכה אפילו במשך שני דורות של אמוראים לאחר רב אשי, עד לסבוראים, שגם הם המשיכו בעריכה, לכאורה באופן כזה שהיו לה השלכות תכניות מרחיקות לכת עד כדי שינוי כל הסוגיה ומקוריותה. וכן כהנא, במאמריו 'שלוש מחלוקות' ('לחשוף את מגמות הפסיקה הסמויות, אשר השפיעו על אופן הצגתו הקפדנית של החומר ועל דרך עריכתו הידיאלקטית-המגמתית'. עמ' 332) ו'גילוי דעת', עמ' 225, 258, 262-260, ('הצגת עריכתן המגמתית של הסוגיות השונות' עמ' 225). אמנם, שם מסייג כהנא את מחקריו ביחס לדרך היוצרות המסורות ולאופן הצגתן כהשערות, עמ' 262. וכן רוזנטל, ד, 'עריכות קדומות', עמ' 155-200. מראה תופעה של הכנסת סוגיות ערוכות קדומות שנכתבו בעקבות משנה או כסוגיה עצמאית לתוך הבבלי - על מנת להכניס תכנים מסוימים, לפי שיקול דעת העורכים, או בכדי לפרש ענייני לשון. וכך גם סבתו, 'המקיף את חברו', עמ' 189-212, מוצא בסוגיה שבה הוא עוסק פרשנות של המשנה המנוגדת לפשטה, והנובעת "משיקולי עריכה מובהקים" (עמ' 212). באמצעות הצבעה על שיקולי עריכה הנובעים מנקודות מוצא מסוימות מסביר סבתו קשיים מבניים ותכניים בסוגיה. פלורסהיים, 'סתירה בין מקורות', עמ' רנב-רסו; מציג גישה הרואה בשימוש בצורה ספרותית של הצגת סתירה בין מקורות כשיקול במבנה של סוגיה - מגמה מכוונת כדי ליצור חידוש הלכתי, הן במקורות התנאיים והן במקורות האמוראיים. גרינולד, 'מתודולוגיה', עמ' 175: "העורכים של הזמן העתיק לא נפלו מן העורכים של הזמן החדש: לאלה כמו לאלה יש תפיסות המדריכות אותם במלאכת העריכה." ברנדס, 'מבנה ומשמעות', עמ' 9-38, ובמיוחד עמ' 19-18: "...ניתן להתבונן בסוגיה כתבנית ערוכה... יהיה ברור לגמרי לאן מוליך העורך את השמועה - הוא מכשיר את הקרקע לקבלת הדעה המוסכמת להלכה."; זוהר, 'בעלי חיים'; הני"ל, עריכה כמפתח למשמעות; צור, 'משא ומתן', ובמאמריו השונים שיוזכרו להלן; מוסקוביץ (ביחס לתלמוד הירושלמי), 'סוגיות מצוטטות', עמ' 42-41; ועוד.

31 כפי שבא לידי ביטוי במהדורות הפירוש המקיף לפרקי התלמוד, יצאו עד כה לאחד עשר מפרקי התלמוד, לדוגמא, בנוביץ, מאימתי; בנוביץ, מקום שנהגו; סטולמן, המוצא תפילין; עמית, מקום שנהגו; ולאחרונה לנדאו, עגלה ערופה, ועוד. גישה כזו קיימת גם אצל וידאס, מסורת. בפרק השני בספרו, מנווט וידאס את דרכו בזהירות במחלוקת על אודות היחסים הכרונולוגיים בין החומר הסתמאי והחומר נקוב-השם. וידאס מציע לראות את ההפרדה בין חומרים משני הסוגים - כלומר, את ריבוד (layerization) הטקסט התלמודי - כקונסטרוקט ספרותי של עורכי התלמוד ויוצריו; חומרים ארץ-ישראליים (במקרה הנדון בפרק זה, ובמקרים רבים אחרים) מאורגנים מחדש בסוגיה הבבליית בשכבות האופייניות לה, תוך הפרדת המסורת מהאנליזה, או כפי שהדברים מנוסחים לקראת סוף הפרק - תוך הפרדה בין שכבה מצוטטת לשכבה מצטטת. ראה עוד על גישתו בתת הפרק הבא.

32 מן המאמרים של החוקרים השונים הסוברים גם הם עריכה בתלמוד, לעיל הע' 30, עולות מתודות שונות לחשיפת העריכה המגמתית, ואלו מצטרפים לרשימה להלן, כל חוקר והמתודה בה הוא נוקט, עיי"ש.

33 פרידמן, השוכר את האומנין, הנוסח, עמ' 4.

ב. מבנה צורני מוקפד ואסתטי של הסוגיה. פרידמן פיתח דרך להצגת הסוגיה בתרשים, המפריד בצורה גרפית בין השכבות השונות, ומבליט את הקונסטרוקציה של הסוגיה והיחס בין מרכיביה.³⁴

ג. עיצוב לשוני וסגנוני של המקורות שהוכנסו לתוך הסוגיה.³⁵

ד. יצירת חיבור והתאמה בין חלקיה של הסוגיה.³⁶

ה. אסוציאציות לשוניות ותבניות ספרותיות המחוברות בין מרכיבי הטקסט באמצעות מילים מנחות, משחקי לשון ותבניות ספרותיות, כגון חתימה מעין פתיחה, שרשר וקבולות.³⁷

על המאפיינים הללו, המצביעים על קיומה של עריכה ברובד הצורני של הסוגיה - יש להוסיף מאפיין משמעותי ומרכזי, והוא קיומן של הוספות "סתמיות" המטות במכוון ובעקביות את מגמת הסוגיה ומסקנותיה.³⁸

מחקריהם של החוקרים הללו מצביעים על חשיבותו המרובה של העיסוק בתוכן של הסוגיה ובפרשנותה, תוך התחקות אחר עובדת הסיפור והעריכה של הסוגיה כפי שהיא מונחת לפנינו, שהיא פרי יצירתם של עורכי הסוגיה – יותר מאשר התמקדות בזיהוי השכבות הקדומות ונוסחיהן המדויק.

משקל נוסף ניתן לרובד העריכה במחקריו של אברהם וולפיש. מלבד הצבעה על עריכה מכוונת, בעלת אופי יוצר, שיש בה בכדי לענות על קשיים בפרשנות של הסוגיה, וולפיש טוען כי העריכה טומנת בחובה גם משמעות רעיונית.³⁹

34 פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 314-319; הנ"ל 'מבנה ספרותי', עמ' 389-402; הנ"ל, 'איחוי פרשיות סמוכות', עמ' 251-255.

35 פרידמן 'האישה רבה', עמ' 301-308. ראה גם עמינח, 'הנטייה לאחידות', כפי ששמו מעיד עליו.

36 פרידמן, 'איחוי פרשיות סמוכות', עמ' 251.

37 דיון נרחב במאפיינים אלו קיים במחקריו השונים של וולפיש, בעיקר במשנה, עיי' להלן הע' 42, 43. וולפיש, 'העריכה היוצרת', עמ' 31-35 מביא מספר דוגמאות מן הבבלי לעריכה כזו (בעיקר למקבילות לשוניות) ומשמעותה ממסכתות קידושין, ברכות ושבט. אמנם, הדוגמאות המובאות הינן של סוגיות אגדיות, אולם הוא מציין שם (הע' 6) כי יש בידיו גם דוגמאות מסוגיות הלכתיות ("אך עוד חזון למועד"). בעמ' 47-79 מנתח לעומקן סוגיות ממסכת קידושין, רובן של סוגיות אלו גם הוא בעל אופי אגדי, אולם מתייחס גם לסוגיות הלכתיות פה ושם במהלך ניתוח הסוגיות, עיי"ש.

38 פרידמן, 'הוספות', עמ' 418. ראה דוגמאות נוספות אצל הורוביץ, חיבור התלמוד, עמ' 115-118; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 660-662. יישום הגישה הזו ניתן לראות במאמריו השונים של פרידמן, וביניהם: פרידמן, השוכר את האומנין, הפירושים, לאורך הספר כולו; הנ"ל, 'ראש פרק המפקיד'; הנ"ל, 'איחוי פרשיות סמוכות'; ועוד, גם בפירושיהם של תלמידי פרידמן לפרקי המסכתות השונות יישנו יישום של הגישה המבקשת לעמוד על העריכה בסוגיה, ולהתחקות אחר המגמה הטמונה בה. ראה למשל סטולמן, המוצא תפילין, במבוא, בעמ' 3-4, ובפירוש בעמ' 195-196; בנוביץ, בהקדמתו לספרו שבועות שתיים, עמ' 1-2; עמית, מקום שנהגו, פירוש, עמ' 24-25. חוקרים נוספים גם הם משתמשים במתודות דומות. ראה ברודי, 'הצגה גראפית'; צור, אור ישראל, ובמאמריו: 'מבנה משולש'; 'שיקולים של סימטריה'; 'שלוש דוגמאות'; 'הסוגיות הקצרות'.

39 וולפיש, 'העריכה היוצרת', עמ' 31-32 ועמ' 79 (ההדגשות משלי מ.ס.). וכן בעבודתו: שיטת העריכה הספרותית, עמ' 26-28, טוען כי בניתוח הספרותי יש להסתמך על ה'ביקורת הנמוכה' ועל ה'ביקורת הגבוהה'. ראה

אחת התובנות החשובות של הדורות האחרונים, הן בחוגי המחקר הן בחוגי ההגות, היא מעמדו של העורך... עורך מיומן יוצר משמעויות חדשות ועמוקות באמצעות עריכתו. אם אמנם עורכיהם של הטקסטים היהודיים הקלאסיים עשו את עבודתם בצורה מחושבת ומיומנת, הרי מפעלם של החוקרים, בעלי הביקורת 'הגבוהה', אינו אלא צעד חלקי. גם אם החוקר הצליח להפריד טקסט לחלקיו המקוריים, עדיין ניצב לפניו אתגר חשוב מאין כמוהו: **לעמוד על סממני הלכידות שהטביע העורך בטקסט השלם ולפענח את משמעויותיהם... בבבלי**... נבקש לעמוד על דרכי עריכתם של החיבורים הללו ועל המשמעויות הגלומות בעריכה זו... הקישורים הספרותיים המובהקים בספרות התנאים והאמוראים, המעידים בקול צלול על עריכה מחושבת ומתוחכמת של החיבורים התלמודיים.

קיומה של משמעות הגלומה בעריכה של הסוגיה בבבלי נידונה גם בהקשרים אחרים בחלק ספרות חז"ל: בחקר המדרש והאגדה, בחקר המשנה, ולאחרונה גם בסוגיות בעלות אופי הלכתי בבבלי. להלן נבחן את הטענה ביחס למשמעות הטמונה ברובד העריכה ביחס לכל אחד מן הסוגות.

5.1 שיקולי עריכה בבבלי

בראשית דיוננו בשיקולי עריכה בבבלי, יש להבחין בין המחקרים המצביעים על עריכה יוצרת, המעניקה לעורך משקל רב בעיצוב הסוגיה כפי שהיא - לבין דיון בשיקולים העומדים ביסוד העריכה היוצרת, דהיינו בשאלות מה הניע את עורכי הבבלי ביצירת הסוגיות כפי שהם יצרו אותן? מה הניע אותם בפרשנות המגמתית של המקורות?

גם בקרב האסכולה המחקרית המתייחסת לעריכת הבבלי כ"עריכה יוצרת" טרם נתקיים דיון מתודולוגי מסודר בשאלת שיקולי העריכה של אותם עורכים יוצרים מרכזיים ומעצבים של הבבלי. על אף שכמה חוקרים, ביניהם פרופ' שמא פרידמן (ותלמידיו), עסוקים בהצבעה על חלקו של העורך ביצירתו של הבבלי, ולעיתים מצביעים אף על מגמתיות בעריכה – קשה למצוא התייחסות ישירה ומפורשת בעבודתם לשאלה המתודולוגית, העקרונית, הנוגעת לשיקולי העריכה. במידה ויש במחקריהם התייחסות לכך, ההתייחסות לשיקולי העריכה היא מקומית, ונוגעת לשיקולים בעריכה של סוגיה או פרק ספציפיים בלבד. דיון כללי שנועד לעמוד על שיקולי העריכה טרם נעשה במחקר עד כה.

אצל פרידמן, אחד מן החוקרים החשובים המחזיקים בגישת העריכה היוצרת, שרבים ממחקריו מצביעים על עריכה מסודרת ומוקפדת - כמעט ולא ניתן למצוא דיון בשאלת המגמה או הכוונה של העורך ביוצרו סוגיות שכאלו. גם כאשר הוא מתייחס באופן ישיר לעריכה ומייחס לה משקל רב בעיצוב הסוגיה, הרי שבמידה והוא מתייחס לשאלת שיקולי העריכה, הוא מייחס לה אופי טכני. התייחסות כזו קיימת באחד ממאמריו, 'מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי', הפותח במילים אלו:⁴⁰

רבותינו בעלי הגמרא הם שיצרו סוגיות מופלאות לתפארת מותך הברייתות והמימרות ומתוך דברי תלמוד אחרים, שהופיעו לפעמים כמקורות קצרים... ובאו רבותינו והוסיפו

גם לעיל הע' 25 ועל ידה. ראה עוד על גישתו להלן בתת הפרק "מחקר ספרותי ומשמעותו הרעיונית במקורות הלכתיים".

40 פרידמן, 'איחוי פרשיות סמוכות', עמ' 251.

וכך שיוו מסגרת כוללת ומאוחדת למקורות אלה. ומכאן גדולתו וחיותו המפורסמות של התלמוד הבבלי בסוגיותיו המקושרות קישור שלם של משא ומתן מפותח ומהודר.

ומסתתים כך: ⁴¹

הרי אנו רואים, שבכל אלה נקבע קובץ שלם של הלכות על ידי פסקאות הקיימות בסוגיא המקורית וזאת בגלל פרטי דמיון, בין בתוכן ובין אף בצליל של המילים. לשונות קישור של משא ומתן, שנוספו על ידי בעל הסוגיא, מטים לקרב תוכנם הענייני של המקורות האלה... במידה וניתן לעמוד מתוך דבריו על שיקולים הנוגעים לעריכה, הרי שאלו שיקולים בעלי אופי טכני, שעניינים לסדר את המקורות ולאגדם לכדי יחידה שלמה והרמונית.

בכדי לעמוד על מה שמצוי במחקר ביחס לאפיון המגמות של העריכה ולשיקולי העריכה, מלבד עריכה שהיא "טכנית" בלבד, יש לבחון עבודתם של חוקרים, שלרוב עסקה בפרשנות של סוגיה כזו או אחרת, או אף של פרק שלם, ושפרשנותם מצביעה על מגמתיות בעריכה, ומתוך כך הם מתייחסת במרומז, או באופן ישיר, גם לשיקולי העריכה. נסקור את המרכזיים שבמחקרים אלו:

התייחסות לשיקולי עריכה בדיון ההלכתי בבלי מצויה בשניים ממאמריו של כהנא, ⁴² בהם הוא מצביע על מגמתיות הלכתית של העורכים המאוחרים, ומייחס להם רצון להכריע בכיוון הלכתי מסוים. מגמתיות זו באה לידי ביטוי בחומרים שנבחרו לשיבוץ בסוגיא, אופן סידור החומרים בסוגיא, וההערות הפרשניות והעריכתיות המופיעות בסוגיא.

במחקר אחד קובע כהנא:

כמדומני שאין לפנינו אוסף מקרי של מימרות ומעשים, אלא סוגיא ערוכה באופן קפדני, אשר תכליתה לפסוק, כי אלמנה שנדרה בבית דין, או נשבעה חוץ לבית דין, שעדיין לא קיבלת את כתובתה, זכאית לממש את שטר כתובתה. ⁴³
בכל אחת מן הסוגיות ניסיתי לחשוף את מגמות הפסיקה הסמויות, אשר השפיעו על אופן הצגתו הקפדנית של החומר, ועל דרך עריכתו 'הדיאלקטית-המגמתית'. ⁴⁴

ובמקרה אחר אומר כהנא כך:

פסק ההלכה בסיום 'והלכתא'... אינו נטע זר בסוגיא, אלא נקבע כבר על ידי מסדריה האחרונים. למעשה הוא מצטרף לרובד של 'בעלי הלכה' המשולב באופן אינטגרלי בחלקיה

⁴¹ שם, עמ' 255. בדומה לכך מצוי גם אצל עמית, מקום שנהגו, עמ' כא: "לעורכי הבבלי נטייה קבועה להוסיף בסופי פרקים יחידות שלמות ממקורות מקבילים. הסיבה לכך היא שרוב המאמץ הפרשני של האמוראים והעורכים מתמקד בראש הפרק, ואילו סופו מאופיין בדרך כלל בסוגיות קצרות. הדבר יוצר חוסר איזון, וכדי לפתור את הבעיה מעביר העורך סוגיות מקבילות וקושרן לסוף הפרק." אין אנו טוענים כי פרידמן ייחס לעריכה שיקולים טכניים בלבד, אבל בדבריו כאן וגם במחקרים אחרים – לא ניתן למצוא התייחסות ישירה לשיקולי עריכה אחרים. ישנם כמובן גם חוקרים רבים נוספים המחזיקים בגישה הסבורה שהעריכה בבבלי הינה בעלת אופי טכני, וקשורה לסידור המקורות. מכיוון שפרדימן הינו מהחוקרים הבולטים המחזיקים בגישה העריכה היוצרת ראינו לנכון להראות שגם לשיטתו, שמקומו של העורך הינו משמעותי ומרכזי בעיצוב הסוגיות בבבלי – שיקולי העריכה, בסופו של דבר, מוסברים, אם בכלל, משיקולים טכניים.

⁴² כהנא, 'גילוי דעת'; הני"ל 'אוניס בגיטין'.

⁴³ כהנא, 'שלוש מחלוקות', עמ' 305.

⁴⁴ כהנא, 'שלוש מחלוקות', עמ' 332.

הקודמים של הסוגיה. יתירה מזו, ניתוח הסוגיה גופה והקשריה מורה כי להלכה זו אכן חתרו עורכיה.⁴⁵

המניע לפיתוחם ו/או הצגתם של דעות בלתי מקוריות מעין אלה נבע, לדעתי, מרצונם של העורכים המאוחרים להשפיע על פסיקת ההלכה המשתמעת מן הסוגיה, שהם לקחו חלק בעיצובה הסופי.⁴⁶

בין החוקרים העוסקים בניתוח אגדות בבבלי, ובייחוד המחקרים העוסקים בניתוח ספרותי של רצף של סיפורים, או העוסקים ביחס שבין הסיפורים והחומר ההלכתי שבתוכם משובצים הסיפורים – קיימת אסכולה המייחסת לעורך כוונה בעלת אופי רעיוני. דהיינו, שבחירתו של העורך לשבץ סוגיה או סיפור באופן כזה או אחר, ולעיתים אף האופן שבו מנסח העורך את הסיפור (בהשוואה למקבילות) הינו מתוך מגמה רעיונית – להשפיע על המשמעות והמסר הרעיוניים של הסיפורים.

חוקר אגדה מרכזי המחזיק בגישה כזו הינו רובינשטיין.⁴⁷ מחקריו כוללים ניתוח ספרותי של אגדות בבבלי, גם ביחס להקשר שבו מצויות האגדות. רובינשטיין טוען להשפעה הדדית של הסיפור והסוגיות בהן הוא משובץ, השפעה שבאה לידי ביטוי אפילו בדרכי העיצוב של הסיפור עצמו, ביחס למקבילותיו במקורות אחרים.⁴⁸ מדבריו עולה כי לעורכי הסוגיות, ששיבצו סיפורים בתוך סוגיות הלכתיות – שיקולים הנוגעים לתמות מוסריות ודתיות אותן ביקשו להביע בין השאר באמצעות העריכה.

בדרכו של רובינשטיין הולך גם פיינטוך,⁴⁹ המיישם את הגישה העוסקת בהשפעה ההדדית שבשיבוץ סיפורים בתוך רצף של סוגיות הלכתיות – במסכת נזיקין. מסקנותיו הינן כי המגמתיות של העורך, שבאה לידי ביטוי בבחירה לשבץ את הסיפורים בהקשר זה או אחר, הינה בעלת השפעה כפולה: ההקשר של הסוגיות משפיע על קריאת הסיפור, כמו גם שהסיפור משפיע על הדיון ההלכתי בסוגיות.⁵⁰

45 כהנא, 'גילוי דעת', עמ' 229. ההדגשות משלי.

46 שם, עמ' 261. בסוף המאמר מסייג כהנא את דבריו, שהניתוח הוא מציע נותר בגדר השערה בלבד.

47 גישתו באה לידי ביטוי בבכמה ממחקריו, למשל: רובינשטיין, סיפורים תלמודיים; הנ"ל, סיפורי התלמוד; הנ"ל 'מבוא'; הנ"ל, 'הקשר'. סקירה רחבה יותר של גישתו, וגישת חוקרי אגדה נוספים ראה בתת הפרק "מחקר ספרותי בתלמוד הבבלי", להלן עמ' 17.

48 ראה למשל רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 35-36, שם רובינשטיין איננו מסתפק בניתוח הסיפור אלא מפרט כיצד חלקיה השונים של הסוגיה שהסיפור משולב בה מצטרפים לסיפור ליצירת מסר מוסרי.

49 מעשי חכמים, עמ' 16.

50 מעשי חכמים. וראה סיכום הגישה הזו אצל פיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 21-22, וראה בהע' 114 שם הפניות לחוקרים נוספים המחזיקים בגישה זו. סיכום המסקנות של מחקרו עמ' 258 ואילך. פיינטוך עצמו, עמ' 256, מסייג ממסקנותיו, ומציג את השאלות הבאות: "אמנם, בנוגע לכל הזיקות הנ"ל מתבקשת הסתייגות חשובה. קשה לקבוע בוודאות לגבי כל סיפור באיזה שלב ומאילו מניעים נוצרו הזיקות השונות שקושרות אותו לסוגיה: האם הזיקות היו קיימות לפני השיבוץ בסוגיה, והיוו עילה לשיבוץ, או שהזיקות הוחדרו לסיפור ולסוגיה, במודע או שלא במודע, כחלק מתהליך השיבוץ, על מנת להדק את הקשר בין חלקי הסוגיה? ושמה נוצרו הזיקות בשלב כלשהוא שמאוחר לשיבוץ, כתגובה (מודעת או לא מודעת) אליו או כניסיון לחבר בין חלקי הסוגיה? לשאלות אלו, אין, לעיתים, מענה ברור". הסתייגות זו, הנוגעת לעצם הדיון בשאלת שיקולי העריכה, ודאי במקומה, ולמרות זאת, נראה כי הממצאים

וולפיש עוסק בשיקולי העריכה במשנה במסגרת מחקרו "שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה". עיקר מחקרו של וולפיש מוקדש לשיטת העריכה עצמה, אבל הוא מתייחס גם לשיקולי העריכה:

עריכת המשנה מודרכת, בחלקה הגדול, על ידי שיקולים ספרותיים, ובמיוחד שיקולים הקשורים לאסוציאציות ותבניות לשוניות.... קישור לשוני משקף קישור רעיוני.

מדבריו עולה כי שיקולי העריכה נוגעים לשיטה ספרותית, שמטרתה הינה לבטא עמדות רעיוניות ביחס לנושאים ההלכתיים המצויים במשנה.

גישה דומה, אם כי ביחס לשיקולי עריכה בבלי בכלל, ולא רק ביחס לחומר אגדי, המייחסת לעורכי הסוגיות שיקולים הנוגעים לשינוי התמה ההלכתית ו/או הרעיונית של המקורות שקדמו להם מצויה אצל תלמידיו של פרידמן, בסדרת הפירושים לפרקים מן הבבלי, בעיקר כפי שהופיעו בהוצאת "תלמוד האיגוד".

כך למשל אצל סטולמן:⁵¹

בעלי הגמרא השתמשו בטכסיסים רטוריים שונים ומורכבים שבעיקרם ידועים לנו מחקר הרטוריקה של העולם העתיק כדי להביא את הלומד להגיע למסקנות שאותן ביקשו לקדם".

אצל בעדני ניתן להבחין בשיקולים שונים של הרובד הסתמאי, הנוגעים למגמתיות בעיקר ביחס לתוכן ההלכתי:⁵²

הסתמא מרחיבה ומעבדת מדרש הלכה כדי להתאימו למסורת ההלכתית הבבלי. הסתמא אף מוציאה מפשוטה מימרא אמוראית מן הדור הראשון כדי להתאימה להלכה שנתקבלה בדור רביעי...

גם מחקרו של לנדאו על פרק 'עגלה ערופה' מסביר תופעות רבות במהלך הפרק במגמתיות של הסתמא לשינוי התמה.

במסגרת הפירוש לסוגיות, ננסה לבחון גם את פעולת העריכה האחרונה בבבלי, את השינויים שנעשו במקורות שהובאו בה בתוכן ובהקשר, את ההרכב והמבנה הייחודי לה, תוך ניסיון לעמוד על השיקולים ועל המגמות העומדים מאחורי מלאכת העיבוד והעריכה הללו. המתודולוגיה בה נשתמש ושתסייע לנו בסוגיות רבות, היא ראיית הסוגיא בשלמותה כיחידה ספרותית שיש לה ציר מארגן, שעיצב לא רק את הצד האסתטי של הסוגיא אלא גם את התימה המרכזית שלה.⁵³

פעולת עריכה זו אינה נותנת רק ביטוי אסתטי ללכידות ספרותית גבוהה יותר והרמוניזציה של החלקים, אלא יש בה יצירה של תימה שונה, לעיתים גם מנוגדת לתוכן או הרעיון המובע במשנה... ממכלול העיבודים שנעשו ברכיבי סוגיא זו ועריכתה המחודשת, שיערנו,

של פיינטוך, כמו גם הממצאים של מחקר זה מצביעים על קיומם של שיקולים בעלי אופי רעיוני ביסודה של העריכה – ברמת מובהקות כזו או אחרת.

51 סטולמן, המוצא תפילין, עמ' כא, הע' 36.

52 בעדני, היו בודקין, עמ' יז.

53 לנדאו, עגלה ערופה, עמ' 4.

שעולה ממנה מגמה שבאה להעצים את רעיון האחריות הציבורית המתבטאת בטקס זה. האקטיביות והיצירתיות שבעריכה הבבלית ניכרת גם בפעולת 'העיבוי' שנעשו לסוגיות ממקורות אחרים, הן בשימוש במקורות אחרים מלבד קבצי ברייתות מקבילות וסוגיות ממסכתות אחרות, הן בהתאמתם להקשר המדובר ויצירת מערכת זיקות מתוחכמת הנקשרת למוטיבים קיימים בגבולות הסוגיא ובסביבותיה.⁵⁴

אצל לנדאו ניתן לראות גם בחינה של שינוי התמה לא רק בסוגיה אחת, אלא גם לאורך רצף של סוגיות, מה שמבסס את הטענה על שיקולי עריכה בעלי אופי הלכתי-רעיוני.⁵⁵

גישה המצביעה באופן ישיר על מניעים של עריכה, ומאפיינת אותם כמניעים בעלי אופי רעיוני-ערכי - מצויה בכמה מחקרים. שם ספרו של הלברטל, "מהפכות פרשניות בהתהוותן – ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה" מצביע על התזה המרכזית של ספרו, והיא שהערכים מהווים שיקולים מרכזיים בפרשנות ההלכתית:

היבט רב חשיבות של תופעת המדרש עצמה: הדרך שבה בוררים החכמים, בעלי המדרש, בין אפשרויות פרשניות שונות... המוקד העיקרי הוא מקומם של שיקולים ערכיים בפרשנות ההלכתית.⁵⁶

גם במחקריו של נועם זוהר, וביחוד בספרו "בסוד היצירה של ספרות חז"ל – העריכה כמפתח למשמעות" יש ביטוי לגישה זו. אמנם, זוהר מקפיד לסייג את דבריו, ואינו טוען למודעות וכוונה תחילה של העורך בשיקולים אלו, ובכל זאת מצביע על היותם של שיקולים ערכיים מונחים ביסודה של העריכה:

נהוג להקפיד ולומר שמטרת המאמץ הפרשני 'אינה לעמוד על כוונת המחבר אלא על משמעות החיבור'. יש מידה רבה של צדק בהקפדה זו, שכן יש כמה טעמים לפקפק עד כמה רשאים אנו להאמין ביכולתנו לגשר על פני פערים של תודעה, זמן ותרבות ולשחזר כביכול מתוך הטקסט שבידינו את כוונת מחברו ממש. אף על פי כן, גם כשאנו מתרכזים במשמעות החיבור הרי שם העצם 'חיבור' מקפל בתוכו בהכרח לפחות דימוי של מחבר. המעיין בטקסט כ'חיבור' מניח שאין אלו מילים שגובבו באקראי, אלא פרי מעשה מכוון של חיבור הנובע מתודעה. יתר על כן, ברקע הקריאה מונח לא רק הרעיון הגולמי של מעשה החיבור, אלא גם דימוי מסוים של טיבו ודרכו של מעשה זה כמעשה אומנות.⁵⁷

⁵⁴ שם, עמ' 10-11.

⁵⁵ גם וידאס עוסק בהרחבה בחלקם של העורכים המאוחרים בעיצוב המקורות הקודמים להם מתוך שיקולים הנוגעים לשינוי פרשני ולשינוי של המגמות ההלכתיות ו/או הרעיונית ראה מיד להלן.

⁵⁶ זוהר, 'על הספר', עמ' 377, בביקורת על ספרו של הלברטל. את הפרק האחרון בספרו מקדיש הלברטל לדיון במקומו של השיקול המוסרי בפרשנות, ולגישות הרמנויטיות שונות המספקות צידוק לשילובם של שיקולים מסוריים כקריטריונים פרשניים, ראה הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 168 ואילך.

⁵⁷ זוהר, 'עריכה כמפתח למשמעות', עמ' 4. מכאן עולה השאלה לגבי כוונת המחבר במשמעות שנושא הטקסט. דיון והפניות בשאלה העקרונית לגבי כוונת המחבר בחקר הספרות באופן כלל ניתן לראות אצל אצל וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 21-23.

6.1 גישתו של וידאס

גישתו של וידאס, שהתפרסמה לאחרונה בספרו "Tradition and the Formation of the Talmud",⁵⁸ מדגישה את החידוש והיצירתיות הטמונים ברובד הסתמאי, רובד העריכה של התלמוד הבבלי, ה"מפרש" באופן יצירתי, במכוון ובמגמתיות, את המקורות שלפניו. בשל חשיבותה של הטענה המרכזית המובעת בספר למטרת המחקר הנוכחי, אסקור בהרחבה את הגישה המוצגת בו.

את ספרו פותח וידאס בהצגת הטענות המרכזיות המובאות בו :

... this book argues that a discontinuity with tradition and the past is central to the Talmud's literary design and to the selfconception of its creators... this alterity of tradition is central to the Bavli's literary design. The Talmud creators employ a variety of compositional techniques to a distance between themselves and the traditions they quote, highlight the contrast between themselves and these traditions, and present these traditions as the product of personal motives of past authorities... The book argues that the Talmud's creators defined themselves in opposition to those who focused on the transmission of tradition, and that the opposition and hierarchy they created between scholars and transmitters allows us both to understand better the way they conceived of their project as well as to see this project as part of a debate about sacred texts within the Jewish community...⁵⁹

וידאס מדגיש לאורך ספרו את חלקם המשמעותי של עורכי הבבלי בפרשנות היצירתית של המקורות הקודמים לו, לא רק כפרשנים של מסורות קדומות, אלא כמביאים לידי ביטוי את הפרשנות החדשה והיצירתית שלהם עצמם :

If we think of the Talmud's creators mostly as introducing unconscious modifications, as hiding themselves behind their traditions and retrojecting their own words and ideas into them, as adapting tradition to new contexts and "improving" it, it is because we have focused on these specific activities and not others. The Bavli's creators themselves not hiding: they are there in almost every *sugya*, structuring the discussion and leading the reader (or listener) through the sources, expressing their voice in the anonymous discussion that organizes most of the Talmud. While their choice of anonymity in itself might be seen as an act of deference toward their predecessors, their literary practice betrays a different set of priorities.⁶⁰

עריכת הבבלי במבנה רב-שכבתי מורכב משקפת, לדעת וידאס, עמדה מסוימת באשר לטיבן של מסורות קדומות – והיא היא שמשקפת גם בהעדפת "עוקר הרים" על "סיני". מילת המפתח היא "אי המשכיות" (discontinuity). הבבלי, טוען וידאס, מבנה, מסמן, מדגיש ואף חוגג את הפער בין

⁵⁸ וידאס, מסורת.

⁵⁹ וידאס, מסורת, עמ' 1-2.

⁶⁰ וידאס, מסורת, עמ' 11.

מקור לדיון בו, בין ידע לניתוחו, בין "מסורת" ל"מוסרים".⁶¹ הפער בין השכבות, לגבי דידו, אינו משקף פער היסטורי בהתהוותן, אלא מעשה עריכה מתוחכם, מודע לעצמו, המתמודד באמצעים סגנוניים עם הקונפליקט בין מסירה וחידוש:

The layer structure... combined a commitment to a faithful transmission of tradition and an independent and flexible engagement with that tradition. It allowed Babylonian scholars to contrast their own approaches with the teachings of the past, whether to showcase the scholarly virtuosity of an individual scholar or more generally to mark the distance between a classical past and their own age. The adoption of this structure was a move toward a more marked distinction between tradition and innovation.⁶²

וידאס טוען,⁶³ כי התלמוד עצמו – רוצה לומר, הטקסט הערוך, הסופי, 'קולו של הבבלי', כפי שהוא מכונה אצל וידאס, הוא שמייחד מונחי ציטוט להבאת מימרות וברייתות, ומותיר את השכבה הסתמאית בלעדית. התלמוד עצמו הוא שמעצב לעתים, אם גם לא תמיד, הבדלי שפה (עברית-ארמית) בין החלקים נקובי השם לחלקים הסתמאיים. טיעונים אלה מודגמים בניתוח סוגיה ממסכת פסחים: וידאס מיטיב לשכנע כי במקרה זה הבבלי והירושלמי חולקים לא רק תשתית למדנית משותפת, אלא אף אבחנה פנימית בין אלמנטים נקובי-שם לאלמנטים סתמאיים, אלא שהבבלי מארגן אותם מחדש. ברוח זו, ובניגוד לרושם העולה לעתים ממחקרים המוקדשים לתופעות אלה, מטעים המחבר כי הבבלי אינו מוסיף מסגרת ספרותית לחומרים שחסרו אותה, כי אם מחליף מסגרת ספרותית אחת – באחרת. המסגרת החדשה מבוססת על אבחנה ההולכת ומתחדדת בין מסגרת סתמאית סיפורית-עיונית, המתווה את מהלך הסוגיה, לבין החומרים הנדונים על ידה, ויהא מקורם אשר יהא.

ההבדל בין וידאס לבין חוקרים אחרים, דוגמת פרידמן, המייחסים חשיבות לרובד העריכה, הינה במידת החדשנות והיצירתיות שהוא מייחס לעורכי הבבלי. הדגש בתיאוריה של וידאס מושם על כך שעורכי הבבלי, המוצאים את ביטויים ברובד הסתמאי, מבטאים את עמדתם הם, גם כאשר היא חדשנית ושונה מן המקורות אליהם הם מתייחסים.

2. מחקר ספרותי בתלמוד הבבלי

במקביל לעבודתו של פרידמן, ניתן להצביע על מגמה גוברת והולכת בעשורים האחרונים של שימוש במתודות ספרותיות בניתוח סוגות שונות של הטקסט החז"לי: החל ממדרשי אגדה, ועד למשנה ולסוגיות הלכתיות בבבלי. להלן נסקור בקצרה את התפתחות המחקר ביחס לסוגות אלו.

⁶¹ גישה זאת חוזרת ומובעת לאורך הספר, בהצהרות גלויות, בעלות אופי תמאטי, "אידיאולוגי", בחלקו השני של הספר (פרקים 4-6), ובדרכים עקיפות יותר, מתוך בחינת היחסים בין הרבדים של הסוגיה התלמודית, בחלקו הראשון (פרקים 1-3).

⁶² וידאס, מסורת, עמ' 78.

⁶³ לאורך הפרק השני, עמ' 45-80.

אולם, קודם לכן נבחן גישות שונות בחקר הספרות באופן כללי. הצורך בסקירה כזו נובע מכך שלגישות הספרותיות השונות הנבחרות (במודע או שלא במודע) בידי חוקרי חז"ל השלכה על נקודת המבט הפרשנית של חוקרי ספרות חז"ל, ועל ההיבטים המתודולוגיים, ועל אופייה ותוכנה של הפרשנות אותה הם מציעים. מחקר זה, בהיותו חלק ממחקר ספרותי של מקורות חז"ליים נדרש, אם כן, גם הוא, לנקודת מבט ספרותית שכזו.

1.2 גישות בחקר הספרות הכללית

לא מעניינו של מחקר זה להציג סקירה רחבה ומקיפה של התפתחות חקר הספרות ושל אסכולות ספרותיות. ובכל זאת, כאמור לעיל, בשל האופי הספרותי של המחקר לא ניתן להימנע מלעסוק באפיון הכללי של גישות ספרותיות, הנוגעות באופן כזה או אחר לשאלות מתודולוגיות והרמנויטיות המשפיעות באופן ישיר על מחקר זה. לכן נציג בתכלית הקיצור את העמדות הספרותיות הרלוונטיות למחקרנו (בצד זה נציין להפניות לספרות רחבה ומקיפה יותר), וביתר דגש בעניינים הנוגעים לתחומים בהם עוסק מחקר זה.

1.1.2 'הביקורת החדשה'

הגישות המחילות מתודות ספרותיות בניתוח טקסטים חז"ליים מחזיקות בגישת אסכולת ה- new criticism ('הביקורת החדשה'),⁶⁴ הטוענת שיש להתייחס לטקסט כפי שהוא מונח לפנינו, ולהסיק את המסקנות העולות מן הטקסט עצמו מבלי לנסות ולהתחקות כל העת אחר כוונותיהם של הכותבים, או אף של הקוראים הראשונים: "הפרשנות החדשה, סימן ההיכר שלה היא הקונטקסטואליות, הסתמכותה על טקסטים במקום על קורות חיים, או אופני השיקוף של המציאות הנחוות והנחזית על ידי האמן."⁶⁵

המחקר ההיסטורי של הספרות ראה על כן את כל תפקידו בחקירת התהוותה של היצירה מתוך 'השפעות', מתוך 'מקורות'; בחיפוש מוטיבים דומים ונושאים זהים או קרובים בספרות קודמת; בהתחקות על שורשי הרקע הפוליטי, התרבותי, החברתי של התקופה, או על שורשי הרקע הביוגרפי-האישי של המחבר – כדי לתת באמצעות כל אלה הסבר סיבתי ליצירה.... אנשי ה- new criticism מתנגדים להסבר ההיסטורי, החברתי, הפילוסופי של יצירה ספרותית... באסכולות החדשות של מדע הספרות תופסים את היצירה כחזיון מיוחד בפני עצמו, על כן תובעים להסתכל ביצירה לשמה ולגופה. 'רק מי שיפרש בלי להביט ימינה ושמאלה, ובייחוד בלי לחקור ב"מה לפנינו ומה לאחור" של היצירה – רק הוא יצא ידי חובת היצירה, ורק הוא ימנע מפגיעה בריבונותו של מדע הספרות.'⁶⁶

⁶⁴ סקירה כללית רחבה ומקיפה יותר על אסכולת הביקורת החדשה, ניתן למצוא אצל ברזל, פרשנות חדשה, עמ' 17-23; הרציג, תורת הספרות, עמ' 100-111. השוואה של גישה זו לגישות נוספות, כגון הפורמליזם, והסטרואקטורליזם ראה הנ"ל, עמ' 119-160. על ההשלכות והקשר של הגישה הספרותית על ההרמנויטיקה, ראה אצל לוי, הרמנויטיקה, 177-202.

⁶⁵ ברזל, פרשנות חדשה, עמ' 17.

⁶⁶ ווייס, מקרא כדמותו, עמ' 2-6.

אסכולות אחרות, מעודנות יותר, סוברות שיש מקום למחקר היסטורי, אבל בהסתיוגות מן המקום המרכזי שניתן לו באסכולות הקודמות:

אך עם כל הכרת חשיבותה של הידיעה ההיסטורית הודגש שחובה עלינו לזכור, שכל עצמה של הלמדנות ההיסטורית אינה פירוש, אלא רק הכנה לפירוש. הפרשנות מתחילה רק עם גמר החקירות ההיסטוריות. 'הפרשנות' – מזהיר קייזר - 'עניינה בכתוב עצמו, פניה כלפי הצד השירי, ומגמה זו שונה במהותה מן המגמה ההיסטורית'.⁶⁷

2.1.2 הדקונסטרוקציה ו'ביקורת תגובת הקורא'

מן אסכולת ה'new criticism' עולה כי עמדה שכזו ביחס לפרשנות הטקסט אינה מתיימרת לרדת באופן ודאי לסוף דעתו של היוצר, בין השאר מתוך הנחה שהדבר אינו אפשרי. גישה זו באה לידי ביטוי באסכולת הדקונסטרוקציה.⁶⁸ אסכולה זו סוברת כי אין להסתמך על המחבר ומגמותיו לשם פענוח טקסט ספרותי. הטקסט הוא עצמאי וה'טקסטואליות' שלו נעוצה רק בו עצמו. לפי שיטה זו, ההתנתקות מן המחבר מובילה גם להתנתקות מכל משמעות יציבה ואחדותית. הטקסט אינו נתון לשליטת המחבר אך גם אינו נתון עוד לכללי הלשון והמוסכמות הסמנטיות.

יסוד מרכזי באסכולת הדקונסטרוקציה הוא חוסר קיומה של פרשנות אובייקטיבית איזושהי לטקסט. כל טקסט מעצם מהותו הלשוני מכיל בתוכו אין סוף משמעויות – אותן יוכלו לממש רק אין סוף קוראים. גישה זו מתייחסת לכל פרשנות של טקסט ספרותי כהליך סובייקטיבי. לכן "אין גבול למשמעויות האלה, שכן הרוח מוצאת בטקסט כל מה שהיא מחפשת",⁶⁹ או במילים אחרות: "משמעויות של שיר היא כל מה שקורא כלשהוא מאמין ברצינות שהיא... מספר המשמעויות האפשריות לשיר הוא אינסופי".⁷⁰

על תופעה זו, של ריבוי פרשנויות, אומר ברזל:

ריבוי דרכים אינו מעיד על כישלונותיה של הפרשנות, אלא על חשיבותה... ובלבד שיעשו את מלאכתם מתוך מיומנות והיכרות רבה ככל האפשר עם מכלול יצירותיו של האמן, או המכלול הסוגתי. ריבוי האופנים מעשיר את היצירה הספרותית, מסייע בתהליך ההוראה וההנהרה שלה. החוויה איה יוצאת מופסדת מן הפירוש המתלווה לכתוב, אלא מתעשרת ממנו. כשם שמצויים סוגי יצירה שונים המחייבים כלי התייחסות נבדלים, כך מצויים רבדים בתוך היצירה המוארים הארה טובה יותר בדרך של פנייה לצופן ההולם אותם.⁷¹

⁶⁷ שם, עמ' 11-12. גישה זו מיושמת בחקר הספרותי של ספרות חז"ל, בין החוקרים השונים המצוינים להלן, בכך שהיא נעזרת בכלים היסטוריים, אבל כלים אלו מהווים בסיס לפרשנות, ואינם מהווים את הפרשנות עצמה, ראה להלן. וראה גם רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 10 (המייחס לפרנקל את יישומה על אגדות חז"ל), וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 8-10, והע' 43, ועמ' 21-23 והע' 82.

⁶⁸ סקירה כללית על הדקונסטרוקציה (בהשוואה לגישה הסטרוקטורליסטית ולפוסט-סטרוקטליזם) אצל הרציג, תורת הספרות, עמ' 171-204; ברי, תורת הספרות, עמ' 57-107; לוי, הרמנויטיקה, עמ' 175-201, 254-282.

⁶⁹ רנדל, 'מוניטין ופרשנות', עמ' 1057.

⁷⁰ קרוסמן, 'הקורא והמשמעות', עמ' 154. ראה דיון נרחב יותר והפניות נוספות אצל גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 7-9.

⁷¹ ברזל, פרשנות חדשה, עמ' 9.

מכאן נובעת התפיסה ביחס לשאלה מרכזית בחקר הספרות, הנוגעת ליכולת להעריך פירוש זה או אחר במידה זו אחרת של אובייקטיביות/סובייקטיביות, או לחילופין של קרבה רבה יותר ל"אמיתיותו של הטקסט".

לפי הביקורת החדשה, וכל שכן לפי אסכולת הדקונסטרוקטיביזם, הערובה היחידה לפרשנות נכונה, או לכל היותר פרשנות "בטוחה" – היא הכתוב עצמו.⁷² כך מגדיר את הדברים ז' לוי:

במקום המושג הישן של עמידת החוקר והאובייקט הנחקר זה מול זה, בא המושג של שיתוף פעולה בין היצירה ובין פרשניה. הפרשנות האמיתית היא 'פחות הכרה ויותר היכרות עם השירה'.⁷³

כל הניסיונות, הרצויים כשלעצמם, להעמיד את ההרמנויטיקה – באמצעות מתודה סטרוקטוראליסטית – על בסיס אובייקטיבי איתן בדומה להיפותזות מדעיות אחרות, בכל זאת אינם יכולים להתעלם מהבדל עקרוני מכריע. השאיפה להבטיח תשתית דומה למדעי האדם כמו למדעים המדויקים היא בגדר שאיפה רצויה, אולם בכל זאת לא כל מדעי האדם ניתנים להיתפס באמצעות אותם תהליכי חקירה. מה שהולם במישור המתודי את האנתרופולוגיה או הבלשנות, אינו תופס באותה מידה לגבי ההרמנויטיקה... היפותיזה מדעית צריכה להינתן לבחינה המאשרת או מפרכת אותה. בתחום ההרמנויטיקה לא קיימות ראיות או הוכחות חותכות דומות, שתאלצנה את ההרמנויטיקן לוותר על אופן פרשנותו.... כאשר שני הרמנויטיקנים יבחינו בטקסט מסוים אותם ערכים אסתטיים, הגותיים, תרבותיים, דתיים וכדומה, ובכל זאת יהיו חלוקים ביניהם ביחס לפירוש משמעותם של אותם ערכים, שום קריטריון מדעי לא יוכל להכריע ביניהם... ברם תהיה זו טעות חמורה לאפיין בשל כך תיאוריה הרמנויטית או ביקורתית בתור סובייקטיבית או בלתי מדעית.⁷⁴

הדקונסטרוקציה מציגה מחדש את אחת משאלות היסוד של פילוסופיית המדע של ימינו, דהיינו, מה טיבה של החקירה המדעית, והאם יש לה מקום בשדה ההרמנויטיקה. שאלת המפתח היא איפוא, האם ניתן בכלל להוכיח, שטקסט הובן כהלכה? כבר הירש היה סבור, כי הדבר איננו אפשרי...⁷⁵

בצד זה מציג לוי שאלה חשובה הנובעת מיחס שכזה אל הטקסט:

אכן, כמעט כל טקסט פתוח לאינטרפטציות אחדות ושונות, אבל האם כולן ניתנות לצידוק במידה שווה? האם אין כאלה הנראות יותר סבירות ויותר קרובות למשמעות האובייקטיבית המשוערת של הטקסט, אפילו אם אין לנו כלים מספיקים לקביעתה הוודאית? הסוגיה של סובייקטיביזם מול אובייקטיביזם של הביקורת מהווה איפוא שוב אחת משאלות היסוד של הביקורת הדקונסטרוקציוניסטית.⁷⁶

72 ווייס, מקרא כדמותו, עמ' 20.

73 שם, עמ' 18.

74 לוי, הרמנויטיקה, עמ' 199-200.

75 שם, עמ' 256.

76 שם.

על אף הסכנה של פרשנות הנגועה בסובייקטיביות, שאף המחזיקים בגישה זו מודים בקיומה – אין אפשרות להתעלם מן הטעות העשויה להיות טמונה באותן גישות הטוענות לאובייקטיביות:

הפרשנים המדגישים שהם נותנים לדברים פירוש אובייקטיבי ואין מכניסים בהם מהרהורי ליבם, לאמיתו של דבר שוכחים הם, שמה שנראה להם כפירוש 'אובייקטיבי' אינו אלא התפיסה הראשונית של הפרשן: אותה תפיסה של 'לכתחילה' המתעוררת בכל מי שבא לפרש ושבצעדיה אין שום פרשנות אפשרית. אך מי יערוב לנו שאותה תפיסה היא הנכונה? ומי יאמר שאין היא טעונה תיקון, אשר יבוא מתוך התעמקות ועבודה פרשנית מרובה?⁷⁷

בדומה לגישה הדקונסטרוקטיבית, גם אסכולת 'ביקורת תגובת הקורא' (Reader Response Criticism) סבורה כי המשמעות ה'אמיתית' של הטקסט נחשפת רק בתהליך הקריאה ונעשית על ידי הקורא.⁷⁸ לפי שיטה זו אין להסתמך על המחבר ומגמותיו לשם פענוח טקסט ספרותי ולשם הענקת משמעות לו. הטקסט הוא עצמאי, ומשמעותיו תלויות בקורא ובתגובתו לטקסט. בהתאם לכך, כל קורא נפגש עם הטקסט שלפניו לאור עולמו הפנימי ולאור עולמו החברתי. עולם פנימי זה, שהוא התשתית למפגש של האדם עם העולם, משפיע, במודע ושלא במודע, על קליטת הטקסט ופרשנותו. לכן, גם במידה והקורא ישתדל להיות "אובייקטיבי" ביחס לטקסט – עולמו הפנימי והנחות היסוד שאיתן הוא בא למפגש עם הסיפור ישפיעו עליו.⁷⁹

את הגישה הזו מחיל יי לוינסון על מדרשי חז"ל. לוינסון סובר כי יש לשלב את הקורא כחלק פעיל בתהליך הקריאה והפרשנות. לוינסון מאפיין את המחקר הספרותי של המדרש והאגדה כשייך לאסכולת ה'ביקורת החדשה', אבל "מבקש בעצמו להחזיר את הקורא למעגל המשמוע ולבדוק חלק מתפקידיו ביצירת משמעותו של הטקסט המדרשי".⁸⁰

'כל קריאה של ספר', אמר בורחס, 'כל קריאה מחדש וכל זיכרון של קריאה זו ממציאים את הטקסט מחדש'. אמירה זו מטשטשת כוונה את ההבחנה בין שני דברים שהורגלנו להפריד ביניהם: כתיבתו של הטקסט על ידי מחברו וקריאתו על ידי נמעניו. קביעה זו, שמציבה את הקורא במרכז העשייה הפרשנית, יכולה להיות תיאור תמציתי גם של דרכם ההרמנויטית של חז"ל. ולמרות זאת, כמעט שלא ניכר מקומו של הקורא ברוב המחקרים הספרותיים של ספרות חז"ל. צמיחת המחקר הספרותי של מדרש האגדה התרחשה בצילה של 'הביקורת החדשה'. השפעתה של אסכולה זו ניכרת ברבות מהנחות היסוד של הניתוחים הספרותיים שנעשו בעשורים האחרונים... ההתמקדות בעיצוב הדחוס והמתוחכם של הטקסט, שנתפס כסגור ורב משמעי, היא מן הסממנים המובהקים של זרם זה בביקורת. בפרדיגמה המחקרית

77 שם, עמ' 19.

78 בצד הבדלים שאין כאן המקום לפרטם. ראה הרחבה ביחס למאפייניה של אסכולה זו למשל אצל איזר, מעשה הקריאה; הנ"ל 'אי מוגדרות'; פיש, יש טקסטים, במבוא ובמאמרים השונים (למשל עמ' 27-32, ועוד), פרי, 'המלך', לאורך המאמר, ועוד. לכל אחד מן האסכולות הללו דגשים שונים, וקיימים ביניהן הבדלים, אבל לענייננו, הדיון במיקומו של הקורא בתהליך חשיפת המשמעות של הטקסט: נסתפק בהכללת האסכולות הללו בקטגוריה אחת.

79 הפניות לביקורת על הגישות הללו ראה אצל גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 8 הע' 33.

80 לוינסון, 'קריאה דיאלוגית', עמ' 406.

הזאת תפקידו של הקורא הוא לחשוף את המשמעויות שהמחבר הטמין בטקסט, ולא להיות שותף פעיל ביצירתן. החוקרים שעבדו לפיה ביקשו ליצור קריאות אך לא לתאר את תהליך הקריאה עצמו, והקריאות שנוצרו התמקדו במשמעות הכוללת של הטקסט כמוצר מוגמר. האסכולה התעלמה מן הקריאה כביצוע והתכחשה לממד הלינארי והטמפורלי של הקריאה. מעניין הדבר שבאותן שנים ממש שפרנקל פרסם את ניתוחו הראשון קמה אסכולה חדשה שקראה תיגר על חלק מהנחות היסוד של הביקורת החדשה, וכוונתה לאסכולה המכונה 'תגובת הקורא'.⁸¹

3.1.2 הדינמיקה של הטקסט

מכיוון שמחקר זה עוסק באופן נרחב גם באופן שבו מאורגנים פרטים שונים לטקסט שלם (מקורות שונים המרכיבים סוגיה, וכמה סוגיות המצטרפות לרצף סוגיות), ובהליך הפרשני, שהוא הניסיון לעמוד על משמעותה של תופעה זו בתודעת הקורא, ראינו לנכון להרחיב את הרקע התיאורטי בתחום המתמקד ביחסי טקסט-קורא, כפי שבא לידי ביטוי באסכולת 'ביקורת תגובת הקורא'.

מאמרו של מ' פרי "הדינמיקה של טקסט ספרותי – איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו" מציג את היסוד התיאורטי לאופן שבו מחקר זה מנסה לפרש את סידור הפרטים בטקסט השלם, ולכן ראינו לנכון להרחיב את העיסוק בו.

במאמרו מאפיין מ' פרי שני מודלים על פיהם מנמק או מצדיק הקורא את סדר הפרטים המרכיבים את הטקסט השלם.

1. "הנמקות על פי מודל" הן הנמקות להצדקת הסדר הקיים בטקסט על ידי ראיית הטקסט ככפוף לאיזושהו סדר המוכר לקורא, סדר הנתפס כקיים מחוץ לטקסט ושרצף הטקסט מציית לו או מחקה אותו. דהיינו שבמהלך הקריאה בונה הקורא, בהתאם למודלים הידועים לו מן המציאות – מערכת של מסגרות שעשויות לנמק את הימצאותם של הפרטים השונים המרכיבים את הטקסט.⁸²

2. "הנמקות לעבר הקורא" הינו מודל על פיו סדר הפרטים בטקסט אינו מנומק במונחים של מודלים הקיימים בטקסט, או מחוצה לו, ושהקורא נדרש לזהות אותם ולחשוף אותם, אלא הטקסט נתפס כשדר שעל הקורא לחוות אותו. כלומר הסדר של הטקסט מוצדק על ידי פעולתו של הקורא. המוקד של הטקסט הוא תהליך הקליטה של הטקסט או תהליך בניית המסגרות על ידי הקורא.⁸³

פרי אוזחז במודל השני, דן בו בהרחבה, ואף מיישם אותו בקריאה וניתוח של טקסט ספרותי. בחלקו הראשון של המאמר, משרטט פרי מאפיינים שונים של הטקסט, על פי מודל "הנמקות לעבר הקורא", המשפיעים על תגובת הקורא, ומעצבים אותה. בשל החשיבות של המאפיינים הללו לשאלות מתודיות הנוגעות למחקר זה אסקור אותם כאן בקצרה.⁸⁴

81 שם, עמ' 405-406.

82 פרי, 'הדינמיקה', עמ' 7.

83 פרי, 'הדינמיקה', עמ' 9-10.

84 שם, עמ' 10-18.

א. שני סגיי ההנמקה הם שתי דרכי הצדקה אלטרנטיביות של אותו חומר, ולפעמים אפילו שתי זוויות הסתכלות על אותו סדר עצמו. דהיינו, קיומו של סדר לשוני, סגנוני וכדומה אינו שולל גם קיומו של סדר בעל אפקטים רטוריים.

ב. ביחס ללוגיקה של קביעת המסגרות שיוצר הקורא בכדי להסביר לעצמו את סדר הפרטים בטקסט קובע פרי כי הקורא מעדיף את המסגרות המקשרות מקסימום פרטים נפרדים בלתי תלויים זה בזה. ככל שהפרטים שמארגנת ההיפותיזה מגוונים יותר ובאים מממדים שונים של הטקסט – כן יגבר תוקפה. בצד קריטריונים נוספים, מעמיד פרי את הקריטריון הזה כראשון בחשיבותו.

ג. הקורא מצפה שטקסט ספרותי יהיה עקבי וקוהרנטי ככל האפשר: הוא מנסה להטמיע חומר חדש ככל האפשר אל תוך החומר שנקרא לפניו. המגמה של הקורא היא לראות את החומר החדש כמתקשר באופן חלק עם קודמו, ביוצרו עימו יחסים מסוגים שונים, היכולים להתקיים כולם או רק בחלקם: (1) החומר החדש ממשיך את החומר בקודם, מפתח או מרחיב אותו, (2) החומר החדש מפרט את החומר הקודם, כולל אותו או משתמש בו לצורך הכללה, (3) החומר החדש חוזר על החומר הקודם, במובנים מסוימים הוא אנלוגי לו.

ד. השלב הראשון של רצף הטקסט משמש מעין כותרת לשלבים הבאים בעקבותיו. הוא יוצר מערך תפיסתי ומביא לנכונות לחזור ולבצע גם בהמשך הטקסט קישורים דומים לאלה שבוצעו בתחילתו. מה ששוחזר מן הטקסט בתחילת הקריאה משפיע על אופן הקשב לפרטים המופיעים בהמשך ועל המשקל המיוחס להם. הטקסט הספרותי, יותר משהוא בנוי על דיקטטורה של החומר ההתחלתי שלו, הוא בנוי על מתח שבין כוחות הבאים מאפקט הראשוניות לבין החומר בנקודת ההווה של הקריאה.

מן המודל אותו משרטט פרי לתהליך הפרשנות ונתינת המשמעות לטקסט הספרותי עולה כי תהליך זה הינו תהליך דינמי, בו שותף הקורא ביצירת המשמעות של טקסט, כאפשר ההתקדמות וההתפתחות של הקריאה הולכות ובוונות אצל הקורא את המודל הכללי הטוב ביותר שיש בו בכדי להסביר את המשמעות של כלל היצירה הספרותית.⁸⁵

מכיוון שהפרספקטיבה ממנה מתבונן מחקר זה על התלמוד הינה הפרספקטיבה הספרותית - התהליך הדינמי שמצייר פרי כמתרחש בעת קריאת הטקסט ופרשנותו - ישמש כמודל לתהליך הקריאה, הפרשנות והענקת המשמעות לטקסטים שבהם נעסוק.⁸⁶

⁸⁵ תיאור כללי זה ביחס לקריאה של כל טקסט ספרותי מתאר באופן מדויק את האופן שבו ניגש מחקר זה לפרש את הסוגיות התלמודיות ולבנות מתוך סך כל הפרטים והמקורות המרכיבים כל סוגיה בפני עצמה, ואת רצף הסוגיות – את משמעותה של היצירה השלמה. פרשנות זו מבקשת להתבונן ביצירה השלמה (עד כמה שניתן במגבלות מחקר זה) מן הפרספקטיבה של בניית המשמעות של היצירה על סמך הפרטים המרכיבים אותה. ראה בהרחבה בחלקו השני של המבוא, הדן בשאלות המתודולוגיות.

⁸⁶ ההשלכות המתודולוגיות של המודל של פרי על המחקר ידונו בחלקו השני של המבוא, העוסק בעניינים מתודולוגיים.

2.2 מחקר ספרותי של המדרש והאגדה

הראשון שפנה לעסוק בחקר מלאכת העריכה של מדרשי האגדה באופן שיטתי היה יהודה תיאודור, הנחשב למייסד התחום.⁸⁷ בעקבותיו, החוקר המוביל את המחקר הספרותי במדרשי האגדה הינו יונה פרנקל.⁸⁸ פרנקל הניח כהנחת יסוד שיש לקרוא את סיפורי האגדה לא כתיאור היסטורי אלא כיצירה ספרותית לכל דבר, ובאמצעות הכלים הספרותיים ניתח את מבנה הסיפור, את נקודת המפנה שבתוכו, ואת הרעיון והמסר הגלום בו.⁸⁹ יש לציין כי פרנקל התנגד לניתוח אגדה מתוך ההקשר שבו היא נתונה, והתייחס אל האגדה כאל יחידה עצמאית, המכילה את כל האינפורמציה הנדרשת לפרשנותה.⁹⁰

דרך זו הורחבה ע"י חוקרים אחרים בעלי גישה 'ספרותית',⁹¹ גם למבט רחב יותר של חטיבות ספרותיות רחבות יותר, הכוללות רצף של אגדות. במחקרים אלו עמדו החוקרים על זיקה בין קטעי אגדה הסמוכים זה לזה בקובץ אחד.

חוקרים אחרים, המשיכו את מבטו הספרותי של פרנקל על מדרשי האגדה, אך הרחיבו אותו גם להקשר שבו נתונה האגדה, לא רק האגדות הסמוכות, אלא אף ההקשר ההלכתי. החוקרת המובילה בתחום זה הינה עפרה מאיר, הטוענת שיש להבין את סיפור האגדה ולפרשו בתוך ההקשר שנקבע לו ע"י העורכים.⁹² לדבריה, העריכה בספרות חז"ל משפיעה על משמעות הסיפורים בשני אופנים: "באמצעות מעורבות ישירה בעיצוב הסיפור גופו, ומעורבות עקיפה, שנובעת מעצם בחירת הסיפור ושיבוצו בהקשר המיוחד".⁹³

⁸⁷ פרנקל, מדרש ואגדה, ג, עמ' 967. וראה סקירה של שיטתו של תיאודור אצל קדרי, מנחה ליהודה, עמ' 54-57.

⁸⁸ סקירה על תולדות מחקר ספרות המדרש והאגדה, ועל חידושו של פרנקל למחקר זה, אצל לוינסון, 'מן המשל להמצאה'. גישה אחרת בחקר האגדה היא הגישה הפילולוגית-היסטורית. במסגרת מחקר זה לא נעסוק בגישה זו, ולכן לא הרחבנו בה. לגבי גישה זו וביקורת כלפיה מצד המצדדים בגישה הספרותית ראה רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 10-3. סקירה על מפעלו של פרנקל ומחקריו אצל רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 303 הע' 38; לוינסון, 'מן המשל להמצאה', עמ' 28-32.

⁸⁹ 'י פרנקל, 'שאלות הרמנויות'.

⁹⁰ ראה למשל פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 242, 261: ניתוח אגדת 'שוליא דגרי' (בבלי גיטין נ"ח ע"א), עמ' 262: אגדת ר' יוחנן ור' אלעזר (בבלי חגיגה י"ג ע"א), ובניתוחים רבים אחרים של אגדות בחיבור זה ובחיבורים נוספים. רובינשטיין, 'הקשר', עמ' 139-144, הצביע על הנחה זו של פרנקל ודן בה.

⁹¹ למשל עבודותיהם של קדרי, שיר השירים רבה; זילכה, ויקרא רבה; קיפרווסר, מדרשי קהלת; מאיר, סיפורים בהקשרם. ובתלמוד הבבלי: יסיף, 'מחזור הסיפורים'; מאיר, 'היחידים מתעניין'; פיינטוך, 'המסגרת הספרותית'; כץ, מ, 'חטיבת סוגיות בירושלמי'; וולפיש, 'העריכה היוצרת'. סקירת עבודות אלו אצל מאיר, סיפורים בהקשרם, הע' 115.

⁹² מאיר, 'השפעת מעשה העריכה'; הנ"ל, 'סיפור האגדה בהקשרים', ובספריה סוגיות בפואטיקה, ורבי יהודה הנשיא. בגישה מחזיק גם ג' רובינשטיין, בעיקר בספרו סיפורים תלמודיים, ובחיבורים רבים נוספים שלו, והוא מיישם באופן שיטתי את המתודה של מאיר ביחס לאגדות בתלמוד הבבלי. חוקרים נוספים המיישמים שיטה זו בניתוחים ספרותיים של מדרשי אגדה הינם: זלכה, ויקרא רבה; הנ"ל, הגדת הירושלמי; ש' מינץ-וינברגר, 'הסיפור בבבלי נדרים'; מוסקוביץ, 'לחקר הגופים הזרים'; הנ"ל, 'לדרכי שילובן'; פיינטוך, 'המסגרת הספרותית', ועוד.

⁹³ מאיר, השפעת מעשה העריכה, עמ' 67.

גישה זו, המניחה קיומה של עריכה בטקסטים אלו, ובשל כך מנתחת את הטקסט כיחידה ספרותית, המקבלת את משמעותה גם מתוך ההקשר בו היא משובצת, הולכת ומיושמת במעגלים נוספים, כגון קו התפר שבין מדרשי האגדה בבבלי והסוגיות ההלכתיות שבתוכן הן משובצות. יונתן פיינטוך בדק את סוגי הקשרים השונים בין אגדות להקשריהן ההלכתיים, ואת השפעה שיש לשיבוץ הסיפורים בהקשריהם ההלכתיים על קריאתם של הסיפורים וגם על ההקשרים ההלכתיים.⁹⁴ הוא מצא כי ישנן השפעות מסוגים שונים, כגון: השפעה תמטית, השפעה על עיצוב וניסוח האגדה, וכן השפעה על התכנים ההלכתיים הסמוכים לאגדה.⁹⁵

כיוון מחקרי זה, ההולך ומתפרס על מעגלים נרחבים יותר ויותר, הינו ביטוי לתפיסה ההולכת ותופסת מקום במחקר – ייחוס משקל רב למלאכתו של העורך בבחירת החומר, בעיצובו ובגיבושו. והיא בעצם רואה במעשי ידיו של העורך יצירה חדשה.⁹⁶ כיוון זה בא לידי ביטוי במחקריו השונים של ג'פרי רובינשטיין באופן מודגש ומרכזי. בכל ניתוחיו מתייחס רובינשטיין בפירוט רב לאופן שבו עורכי הסוגיה עיצבו את חלקיה השונים ובפרט את המסורות האגדיות ששובצות בה, על מנת שישאו את המסר או את התמה שהיו מעוניינים בה.⁹⁷

3.2 מחקר ספרותי ומשמעותו הרעיונית במקורות הלכתיים

בתחום ההלכתי מיושמת גישה ספרותית זו בחקר המשנה.⁹⁸ החוקר המוביל כיום בתחום זה הינו א' וולפיש.⁹⁹ וולפיש הינו תלמידו של פרנקל, והוא מיישם את הניתוח הספרותי גם ביחס למשנה:

⁹⁴ פיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 5-8, 43-44, 258-271. גישה זו ניתן לראות גם בשניים ממחקריו של מ' כהנא: כהנא, 'שלוש מחלוקות'; הנ"ל 'גילוי דעת', וכן אצל וולפיש, 'המשנה באספקלריה'; ולאחרונה, לנדאו, עגלה ערופה, בחלקו השני של המחקר, המתייחס לסוגיות אגדיות.

⁹⁵ ההשפעה של שיבוץ האגדה בתוך הסוגיה ההלכתית באה לידי ביטוי בכמה אופנים: בהוספת מסר דתי-מוסרי לדיון הלכתי, בהדגשה של עניין בסוגיה, בהעמקה והוספת זווית ראייה חדש לנקודה שקיימת בסוגיה, ובחיזוק מגמה הלכתית או רעיונית בסוגיה. פיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 261-271.

⁹⁶ סקירה של המחקר הספרותי אודות מלאכת העריכה של סיפורים בספרות חז"ל אצל מאיר, סיפורים בהקשרם, עמ' 11-24.

⁹⁷ רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 2, 19-21, 265-266, ובדוגמאות השונות שהוא מנתח בפרקי הספר. גם פרדימן מציין לפעילותם של העורכים בעיצוב חומרים אגדיים, 'לאגדה ההיסטורית', למשל עמ' 134-135, 144-145 ועוד; הנ"ל, 'סיפור טוב', עמ' 55-62. בכך שותף רובינשטיין, מכיוון אחר, למסקנותיו של פרדימן שהובאו לעיל, ביחס לטיבה ולאופייה של מלאכת העריכה בבבלי, שהיא עריכה פעילה, היינו שהעורכים עיבדו ועיצבו מחדש מסורות תנאיות ואמוראיות שהיו בידיהם, כחלק ממלאכת יצירת הסוגיות, ואף למסקנות של וולפיש על כך שמלאכת העריכה נושאת גם משמעות רעיונית.

⁹⁸ על הגישות השונות בחקר המשנה והיחס לעריכתה - ראה סקירה אצל פורסטנברג, טהרות, במבוא, עמ' 12-15, 31-42.

⁹⁹ לרשימה של חוקרים נוספים העוסקים בניתוח ספרותי-רעיוני של המשנה ולדיון בעבודותיהם ראה אצל וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 28-31, והע' 100, ובסדרת מאמריו 'מן הנעשה בתחום המשנה' לאורך גיליונות כתב העת נטועים. גם אצל נ' זוהר יש עיסוק בעריכת המשנה ומשמעותה: זוהר, 'אמר ר' עקיבא'; הנ"ל, 'מחיצות'.

לאורך פרקים¹⁰⁰, ואף במסכת שלמה¹⁰¹ וולפיש מצביע על קיומן המובהק של תופעות ספרותיות במשנה. טענתו הינה כי תופעות אלו מעידות על קיומה של עריכה, שהודרכה באופן משמעותי על ידי שיקולים ספרותיים, ובמיוחד על ידי שיקולים הקשורים לאסוציאציות ותבניות לשוניות. אולם עיקר עבודתו של וולפיש מוקדשת להבנת המשמעות של אותן תופעות ספרותיות, היינו לשימוש בהן ככלי לפרשנות המשנה, ובייחוד לאור מקרים שבהם המחקר ו/או הפרשנות הקלאסית לא נתנו מענה מספק לקשיים שונים בהבנת המשנה. מסקנותיו הינן כי התופעות הספרותיות הללו מבטאות מגמה רעיונית של עורך המשנה: קישור ספרותי-לשוני מבטא קישור רעיוני, בין אם הקישור הוא מודע, ובין אם הוא נוצר ללא כוונה ומודעות.¹⁰²

כפי שהראינו לעיל, וולפיש מתחיל ליישם גישה זו שלו גם בסוגיות הבבלי, אולם נכון לעכשיו הוא עוסק כמעט אך ורק בעיקר בסוגיות האגדיות, וכמעט שלא בסוגיות ההלכתיות.¹⁰³

היישום של הגישה הספרותית בסוגיות הלכתיות בבבלי מצוי במידה מסוימת במחקריו של פרידמן, החושף את המבנה של הסוגיה, (לעיתים גם מבנה מספרי).¹⁰⁴ מבנה זה חושף לא אחת את מגמותיו של העורך, ופרידמן ותלמידיו מעירים על כך במחקרים השונים. אולם גם שם המתודה הספרותית מתמקדת אך ורק בהבנת המבנה של הסוגיה, היינו, בהתייחסות המרכיבים השונים שלה זה אל זה. אין במחקרים אלו מגמה להגיע לפרשנות רעיונית של הממצאים הספרותיים, המיועדת להבין את התשתית הרעיונית ערכית של העורך, כפי שעשה וולפיש במשנה.

כיוון כזה ניתן למצוא במאמריו של יהודה ברנדס, בעיקר בסוגיות פתיחה של מסכתות שונות, חלקן בעלות אופי הלכתי, חלקן בעלות אופי אגדי.¹⁰⁵ במאמריו מצביע ברנדס על מאפיינים לשוניים וספרותיים של סוגיות הפתיחה, ונותן להן הסבר רעיוני-משמעותי. טענתו של ברנדס הינה כי סוגיות הפתיחה של מסכתות שונות בבבלי מהוות מעין מבוא למסכת כולה בכך שהן "מפתחות רעיונות שהם רעיונות יסודיים המתאימים, במידה זו או אחרת, לשמש פתיחה לנושאים חשובים מן המסכת, לעיתים הלכתיים לעיתים אגדיים".¹⁰⁶

¹⁰⁰ במחקריו השונים, העומדים על תופעות ספרותיות ומשמעויותיהן במשניות בודדות או לאורך פרק שלם: וולפיש, 'שיקולים ספרותיים'; הני"ל, 'תופעות ספרותיות'; הני"ל, 'מבנה וסדר'; הני"ל, 'משחקי לשון'; הני"ל, 'התפילה השוגרת'; הני"ל, 'תקבולת במשנה'; הני"ל, 'תיאור המקדש'; הני"ל, 'חקר סידור התפילה'; הני"ל, 'דרכי עריכה הוריות'; הני"ל, 'הוראת המשנה'; הני"ל, 'משנה ותוספתא ברכות'; הני"ל, 'משנת קידושין'; הני"ל, 'העריכה היוצרת'.

¹⁰¹ וולפיש, שיטת העריכה הספרותית.

¹⁰² סיכום היסודות של שיטתו, וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 1-35, ו-315-314.

¹⁰³ ראה לעיל הע' 37.

¹⁰⁴ ראה לעיל הע' 34.

¹⁰⁵ ברנדס, 'פתיחתא ע"ז'; הני"ל, 'המשוכה הראשונה'; הני"ל, 'מבנה ומשמעות', ובפרט דבריו בעמ' 31 ובהערה 41 שם; הני"ל, 'פתיחתא יבמות'; הני"ל, 'פתיחתא גיטין'.

¹⁰⁶ ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 147. על סוגיות פתיחה ראה בהרחבה להלן בתת פרק 2 "סוגיות מבוא".

אצל נועם זוהר, בחיבוריו השונים, ובעיקר בספרו "בסוד היצירה של ספרות חז"ל – העריכה כמפתח למשמעות" ¹⁰⁷ - ניתן למצוא גישה המניחה עריכה ספרותית בעלת משמעות רעיונית. מטרתו של זוהר בספרו הינה "הרמנויטית: השאיפה היא לעמוד על משמעותו של הטקסט כמכלול ספרותי." ¹⁰⁸ במבוא לספרו הוא כותב, כי "מטרתי כאן היא להציע עיונים לדוגמא ביחידות טקסט מתוך חמישה חיבורים שונים המייצגים את הסוגות העיקריות שבספרות חז"ל, ולהראות את תרומתו החיונית של חקר העריכה לחשיפת עולמם הרעיוני של חכמים." ¹⁰⁹ בהמשך מסביר זוהר מה תהיה הדרך בה יחשוף עולמות רעיוניים אלו, והיא: חקירת היחידות הספרותיות השלמות, למשל הסוגיה – בתלמוד הבבלי, כפי שהן לפנינו. "אחד מיתרונותיה החשובים של דרך זו הוא האפשרות להעמיק ולהגיע לרבדים של משמעות דתית-רעיונית גם בחומר הלכתי שבפרטיו אין נגלית בדרך כלל משמעות כזאת", ¹¹⁰ כל זאת באמצעות חקר אמנות העריכה.

3. סוגיות מבוא

1.3 מאפייני סוגית המבוא הסבוראית

תופעת קיומן של סוגיות מתקופת הסבוראים בתלמוד הבבלי ידועה כבר מן העדויות של תקופת הגאונים והראשונים, ורבות עסקו בה במחקר. ¹¹¹

המחקר מצביע על כמה 'סוגים' של סוגיות, המיוחסות לסבוראים, ¹¹² כגון סוגיות 'זה הכלל לאתווי מאי', וסוגיות 'מאי ואומר', ¹¹³ אולם חלק נכבד בחקר הסוגיות הסבוראיות מוקדש לסוגיות

¹⁰⁷ ראה עמ' 2; וכן במאמרו 'הפילוסופיה', עמ' 19-22. גישתו של זוהר הוזכרה כבר לעיל בתת הפרק העוסק בשיקולי עריכה בבבלי. בשל חשיבות הדברים גם בהקשרם כאן נחזור ונביא חלק מהם.

¹⁰⁸ עמ' 4. ההדגשה במקור.

¹⁰⁹ עמ' 2, ההדגשה משלי, מ.ס. בין החיבורים אליהם מתייחס זוהר גם סוגיה הלכתית מן הבבלי, סוגיית ראש פרק שמיני של בבא קמא.

¹¹⁰ עמ' 1-2. ההדגשה משלי. מ.ס.

¹¹¹ לרשימה ביבליוגרפית מקיפה על הסבוראים ראה כהן, 'ההלכה הסבוראית' עמ' 1 והע' 1 שם, וכן הע' 95, עמ' 181-182, על מקור השם "סבוראים". לרשימה ביבליוגרפית מקיפה על הספרות הסבוראית ראה כהן, 'ההלכה הסבוראית', עמ' 163, הערה 5. לרשימה ביבליוגרפית על סוגיות פתיחה סבוראיות ראה סויסה, סוגיות פתיחה, עמ' 4 הע' 2, ומאז נוספו: ברנדס, 'פתיחתא גיטין'; פוקס, 'סוגיית פתיחה לבבא בתרא'. ויש גם המערערים על גישה זו, ראה הלבני, 'התהוות התלמוד', עמ' 74 הע' 19; הנ"ל 'בבא בתרא', עמ' 11 הע' 20; אלמן, 'העולם של הסבוראים'; הנ"ל, 'ריש פסחים', עמ' 9 הע' 1.

¹¹² אמנם, המחקר מייחס לסבוראים יצירה רחבה וענפה יותר מאשר יצירתן של סוגיות חדשות, למשל, בתחום העריכה וחיתום הסוגיה, ראה אצל שפיגל, רבנן סבוראי, עמ' 57 ואילך ועמ' 157 ואילך, או בשכלול הבבלי או את תופעת ההעברות שבסוגיות מקבילות, ראה וייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 17-18; הנ"ל, לחקר התלמוד, עמ' 172 ובציונים בהערות שם. לסיכום יצירה זו של הסבוראים ראה כהן, 'לבעיית זיהויים', עמ' 84, הע' 6.

¹¹³ כהן, 'לבעיית זיהויים', עמ' 92-93.

המבוא. רב שרירא גאון באגרתו הצביע על מקורה הסבוראי של סוגיית ריש קידושין.¹¹⁴ מלבד זאת אפיין רש"ג באגרתו את הסוגיות הסבוראיות כסוגיות שאינן הלכתיות.¹¹⁵

ובתר הכין ודאי אע"ג דהוראה לא הות, הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה, ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי.

במחקר המודרני, הראשון שעסק בכך הינו נ' בריל,¹¹⁶ שבירר את טיבן ומאפייניהן של כמה סוגיות פתיחה למסכתות מספר מן הבבלי. המאפיינים המשותפים לסוגיות אלו, הביאוהו אל הטענה שסוגיות אלו הן "הרצאות פתיחה למסכת".¹¹⁷ דבריו של בריל הורחבו במחקרו של אברהם ווייס על הסבוראים.¹¹⁸ חוקרים נוספים, שבאו בעקבותיהם, תרו כמותם אחר מאפיינים של הסוגיות הללו, והתמקדו במאפיינים הלשוניים, הצורניים, הטיעוניים והספרותיים של סוגיות פתיחה אלו, ואחרות הדומות להן. העיסוק בסוגיות אלו, מנקודות מבט שונות, הביא את החוקרים השונים אל הטענה כי אין בסוגיות הסבוראיות חידושים הלכתיים מן הסוג המקובל.¹¹⁹

בעבודת התזה שלי,¹²⁰ הבאתי את סיכום המאפיינים של סוגיות המבוא הסבוראיות, שהלכו והצטברו ככל שהתקדם המחקר בתחום. להלן אמנה את המאפיינים, לפי שיוכם לחוקרים שדנו בהם, בשל חשיבות ומרכזיות הנושא לדיוננו כאן. המאפיינים עליהם הצביע בריל.¹²¹

א. מיקום הסוגיה בראש המסכת.

ב. הסוגיה עוסקת בדיוקים לשוניים במשנה.

ג. מאפיינים את הסוגיה ביטויים מיוחדים (מ"ש הכא דתני... ומ"ש הכא דתני, מאי איריא דתני... ליתני... מנינא למעוטי מאי, ועוד).

ד. דיון במקומה של המסכת ביחס למסכתות אחרות בסדר.

ה. שאלות שאינן קיימות בירושלמי.

¹¹⁴ אגרת רש"ג, נ"צ, עמ' 71.

¹¹⁵ אגרת רש"ג, נ"צ, עמ' 69. וראה מאמרו של כהן, 'ההלכה הסבוראית', המוקדש לפרשנות של מימרה זו, ומימרות נוספות מן הגאונים המתייחסות לספרות הסבוראים.

¹¹⁶ בריל, 'תולדות ייסודו', עמ' 203-207.

¹¹⁷ בריל, 'תולדות ייסודו', עמ' 204-205.

¹¹⁸ וייס, היצירה של הסבוראים.

¹¹⁹ כל אלו מפרשים למעשה, בין אם באופן ישיר, ובין אם בעקיפים את דברי רש"ג באגרתו, לעיל ע"י הע' 115. נוסף על בריל, לעיל הע' 116 ווייס, לעיל הע' 118, עמ' 9, 11, והע' 21 ניתן להראות התייחסות דומה אצל עמינח, עריכת קידושין, עמ' 87 ואצל כהן, 'לאופייה', עמ' 175 ואילך, המוקדש לביסוס טענה זו.

¹²⁰ סויסה, סוגיות פתיחה, עמ' 4-9.

¹²¹ 'תולדות ייסודו', עמ' 207.

במחקר מאוחר יותר, הסכים ווייס עם רוב מסקנותיו של בריל,¹²² אולם חלק עליו במקצתו,¹²³ וציין למאפיינים נוספים:

א. סוגיות אלו דנות אף בחומר אמוראי, מרחיבות ומעבדות אותו.

ב. הסבוראים השתמשו בהעברת סוגיות, מה שיצר את התופעה של סוגיות מקבילות.¹²⁴

מעבר לכך, לטענתו, סוגיות סבוראיות אינן קיימות בהכרח בראשי מסכתות והן מצויות גם לאורך המסכתות ושקועות בהן.¹²⁵

מאיר שמחה פלדבלום מוסיף על מחקרם של אלו מאפיינים נוספים, ולדעתו:¹²⁶

א. במסגרת שימושה של הסוגיה הסבוראית בחומר אמוראי קדום ועיבודה אותו, היא גרמה לכך, לעיתים, שהוא קיבל מובן אחר או צורה אחרת.

ב. בסוגיה הסבוראית ניתן להצביע על קיומן של קושיות קלושות ובלתי הכרחיות, ובהתאם לכך, גם התירוצים דחוקים.¹²⁷

ג. הסוגיה הסבוראית "דורשת" את המשנה, כעין הגישה המדרשית לתורה.

אבינועם כהן דן בממצאים אלו,¹²⁸ ומגיע למסקנה, שהנחות היסוד הלמדניות של הסוגיות הסבוראיות שונות מאלו של הסוגיות האמוראיות. כהן מנסח את ההבדל היסודי שבין הנחות

¹²² ווייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 9.

¹²³ ווייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 14-12. מחלוקתו עם בריל נעוצה בעיקר בשני עניינים: לטענתו, הביטויים שצינו במחקרו של בריל, כביטויים ייחודיים לסוגיות סבוראיות, מופיעים גם בסוגיות אמוראיות ולכן אינם מהווים סימן מובהק לזיהויה של סוגיה סבוראית.

¹²⁴ כגון סוגיית ריש תענית, רוזנטל, 'שמועת הפתיחה תענית', עמ' 245.

¹²⁵ מאז הצביעו חוקרים שונים על סוגיות מבוא גם בראשי פרקים, למשל: ווייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג, עמ' 16 – 17, מתייחס לסוגיית "השוכר את האומנין" כסבוראית, וכן פרידמן, השוכר את האומנין, הפירושים, עמ' 1. ווייס, שם, עמ' 17 מציין: "יכול היה גם ראש פרק והתחלתו לשמש גורם ונושא לפתיחה ולמבוא"; אפרתי, "דור אחר דור", ספר בר אילן ו (תשכ"ח), עמ' 86, מציין ששני פרקי השוכר הם כעין מסכת קטנה בתוך מסכת נזיקין; עמית ביחס לפרק "מקום שנהגו", מקום שנהגו, פירוש, עמ' 19; פוקס, 'סוגיית פתיחה לבבא בתרא', עמ' 95, הע' 35 ו-37 ביחס לסוגיית ראש פרק שביעי של שבת, פרק "אלו מציאות", פרק שני של כתובות ופרק שני של בבא בתרא; סבתו, סנהדרין, (בדפוס). בדברים שנשא בהרצאה אמר סבתו כך: "כבר עמדו חוקרים על אופיין המיוחד של סוגיות הפתיחה בראשי המסכתות, ולעתים גם של סוגיות הפתיחה בראשי פרקים, בעיקר כאשר מדובר בפרקים המהווים יחידה סגורה העוסקת בנושא מוגדר" (מתוך הרצאתו בכנס השנתי של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן 6.18.2012).

¹²⁶ רמ"ש פלדבלום, משנה יתירא, עמ' ח, י, יד, טו.

¹²⁷ רוזנטל, 'שמועת הפתיחה תענית', עמ' 245, מייחס מאפיין זה גם לסוגיה בראש תענית, ע"ש. כהן נותן הסבר למאפיין זה בנספח מיוחד במאמרו 'ההלכה הסבוראית' (מאפיין מספר 3). מאפיין זה פיתח בנוסף בספרו מאימת, עמ' 5-9, ועמ' 20. וכן ברנדס, 'פתיחתא יבמות', עמ' 173-174, עמ' 181. וראה עוד על גישתו בעניין להלן. הסבר אחר לשאלות דחוקות אצל ליברמן, מחקרים, עמ' 111-112, התולה את הקושי והדחק בשינוי המציאות.

¹²⁸ סיכום מאפיינים אלו, הדיון בהם ומאפיינים נוספים אצל א' כהן, 'ההלכה הסבוראית', ובמיוחד בנספח להע'

היסוד. הוא מאפיין את ההבדל על פי מטרת הביקורת המוצעת בדיון שבסוגיות. לטענתו, אצל האמוראים הביקורת היא ביקורת המאפשרת פתיחות לשינויים הלכתיים, כגון: פירוש חדש, אוקימתות, הגהות המקור הנידון ועוד. ביקורת זו הוא מכנה בשם "ביקורת הלכתית". לעומת זאת, בסוגיות הסבוראיות הנחת היסוד הלמדנית אינה מניחה ספק בקבלת הדעה, ולפיכך סוגיות אלו לא מכוונות להציג בתירוציהן חידושים הלכתיים. מטרתה של הביקורת הזו היא יצירת מו"מ תיאורטי, ותוצאותיה – היינו הצדקת ההלכה וניסוחה - ידועות מראש. את סוג הביקורת הזו הוא מכנה "ביקורת ספרותית".¹²⁹ המשותף לכל הסוגיות הללו הוא שהן עוסקות ב"ייתורים לשוניים" כביכול במשנה, ומנסות להוכיח שאין הם מיותרים, וכאילו יש בכל אחד מהם חידוש.

ברנדס¹³⁰ מונה במאמרו מספר מאפיינים של סוגיות פתיחה סבוראיות. מגמת מאמרו של ברנדס אינה באפיון סוגיות פתיחה סבוראיות, אלא בניסיון לברר את מגמתן של סוגיות אלו, ועל כך ארחיב להלן. אולם כמבוא לטענתו, הרלוונטיות לדיונו בעבודה זו, ארשום את המאפיינים שהוא מונה, למרות שהוזכרו כבר בידי חוקרים קודמים לו, משום שהם מהווים את המצע לחידושו בדבר **המגמה של סוגיות אלו.**

א. סוגיות של "סתמא דגמרא", ואין בהם דיון אמוראי. דברי האמוראים המובאים בהן מובאים רק כציטוט מתוך דיונים במקום אחר במסכת.¹³¹

ב. אין בהן חידושים הלכתיים, וכל חידוש הלכתי שכן נמצא בהן אינו נובע מן הדיון עצמו אלא הוא מובאה ממקור אחר במסכת.¹³²

ג. הסוגיות עוסקות בנוסח המשנה ברמת דקדוק ובפרטנות שאינן מצויות בשאר התלמוד.¹³³

¹²⁹ כהן, 'ביקורת הלכתית'.

¹³⁰ ברנדס, 'פתיחתא יבמות', עמ' 171-172.

¹³¹ על מאפיין זה הצביע כבר אפרתי, תקופת הסבוראים, עמ' קנט.

¹³² חוקרים נוספים הרחיבו את הטענה, וטענו כי מרכיביה העיקריים של סוגית הפתיחה שאובים מסוגיות אחרות, ראה: עמית, מקום שנהגו, פירוש, עמ' 19; פוקס, סוגיית פתיחה לבבא בתרא, לאורך המאמר, ועמ' 95 הע' 37; סבתו, סנהדרין (בדפוס).

¹³³ בריל, 'תולדות ייסודו', עמ' 203, וכן יעבץ, תולדות ישראל, נספח על סוגיית ריש קידושין, עמ' 219-216. מאפיין זה, המנוסח אצל ברנדס באופן כללי, מופיע אצל כהן כארבעה מאפיינים שונים, המפרטים את צורת הדקדוק השונות, במאמרו 'ההלכה הסבוראית', ע"י הע' 163 ואילך כמאפיינים א-ד, ובנספח להע' 171, כמאפיינים 6-9, ושם הוא דן בהם באריכות ומביא את דעות החוקרים השונות ביחס אליהם, ע"ש.

2.3 מימרות אמוראיות בסוגיות פתיחה סבוראיות

בסוגיות פתיחה רבות ישנן מימרות אמוראיות.¹³⁴ מחקר זה מבוסס על הטענה כי סוגיות הפתיחה הן סבוראיות, ומאוחרות, ולכן קיומן של מימרות קדומות עשוי לערער טענה זו. על כך כותב ווייס:¹³⁵

הגם שבה חומר אמוראי ראשוני, בכל זאת כסוגיא היא אחר אמוראית. היינו החומר האמוראי הקדום היה שם מעיקרא, ובעלי הסוגיה שלפנינו השתמשו בחומר זה למטרתם, הם, לבניית סוגיה משלהם. ודרך זה נעשה החומר האמוראי הראשוני חלק של סוגיא מאוחרת... והסוגיא כמו שהיא לפנינו איננה סוגיא אמוראית עם תוספת חומר מאוחר, היא בכל מהותה סוגיא אחר אמוראית שנשתקע בה חומר אמוראי קדום וראשוני.

לא רק שבעלי הסוגיה המאוחרים השתמשו במימרות אמוראיות קדומות להן, אלא שפעמים הן שינו את מובן המקורי של המימרות, בהתאם למגמתם הם. כך סובר כהן:¹³⁶

הסוגיה המאוחרת השתמשה בחומר קדום (אמוראי) שהיה על האתר כהערה למשנה או לברייתא או בחומר שהועבר ממקום אחר, עיבדה אותו ובמסגרתו החדשה הוא קיבל צורה אחרת או מובן אחר.

לכן, במקרים שבהם קיים חומר אמוראי בסוגיית הפתיחה – נדון בכל מקרה לגופו באופן שבו עשו יוצרי הסוגיה המאוחרים שימוש במימרות האמוראיות הקדומות, האם וכיצד שינו אותן ממובן המקורי, ובהתאם לכך, כיצד השימוש במימרות הללו משרת את המגמה שלהם.

3.3 מגמתן של סוגיות פתיחה סבוראיות

בכל האמור לעיל אין בכדי להסביר מהם הגורמים להבדלים כה יסודיים בהנחות היסוד ובמאפיינים בין האמוראים לסבוראים. כיוון עליו הצביעו חוקרים רבים כמענה לשאלת הגורמים, הינו ההסבר כי סוגיות אלו נועדו להיות "הרצאות מבוא למסכת".¹³⁷ בריל הוא שטבע את הביטוי, אולם הוא לא הסביר באיזה מובן מהוות סוגיות הפתיחה הסבוראיות מבוא למסכת. מי שמפתח את הכיוון הזה הינו ברנדס, המסביר את מגמתן של סוגיות הפתיחה בהיותן "שער כניסה

¹³⁴ מתוך הסוגיות שנבדקו במחקר זה קיימות מימרות אמוראיות בסוגיית הפתיחה למועד קטן, תענית, המניח.

¹³⁵ היצירה של הסבוראים, עמ' 14-10. וכן הוא כותב ביחס לסוגיה בריש גיטין, ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 29-30. וראה גם אצל פלדבלום, משנה יתירא, עמ' ח י יד טו; אלבק, בפירושו למשנת בבא מציעא, עמ' 418.

¹³⁶ כהן 'לבעיית זיהויים', הע' 30. וראה גם פלדבלום, משנה יתירא, עמ' ח י יד טו ובנוביץ, מאימתי, עמ' 20.

¹³⁷ כהן נותן הסבר אחר, הסבר כרונולוגי-היסטורי, 'ביקורת הלכתית', עמ' שלה-שלט, עיי"ש. כהן ציין לגורם נוסף שהביא את הסבוראים לדייק בלשון המשנה ולמאמציהם להוכיח שאין בה אלמנטים מיותרים, שבזמנם כבר הועלתה המשנה על הכתב. ראה כהן, 'ההלכה הסבוראית', מאפיין מספר 8, עמ' 213-214.

למסכת¹³⁸. עניינו של שער כניסה זה, אליבא דברנדס, הינו להוות מבוא תכני-רעיוני למסכת¹³⁹. ברנדס מאפיין את הרעיונות המועלים בפתיחת המסכת, וטוען כי "השאלות (הלשוניות מ.ס.) אינן אלא אמצעי להעלאת הרעיונות שהסוגיה מתמקדת בהם"¹⁴⁰.

בעבודת התזה שלי בחנתי את מגמתן של סוגיות פתיחה סבוראיות, כלומר את המאפיינים הספרותיים-רעיוניים, של חמש סוגיות הפתיחה. ושם הראיתי כי סוגיות אלו הינן אכן הרצאות פתיחה – כל אחת למסכת שהיא עומדת בראשה – שיש בהן תרומה ייחודית למסכת, תרומה בעלת תוכן רעיוני איזשהו.¹⁴¹

מאז פרסום התזה, ועד לימים אלו הלך וצבר תאוצה חקר סוגיות הפתיחה ומאז פורסמו מחקרים נוספים בתחום, בהם נבחנו גם סוגיות פתיחה בראש פרק או נושא.¹⁴² הצד השווה למחקרים אלו הינו שהם, כל אחד במקומו, מצביעים על המאפיינים הייחודיים של סוגיית המבוא, ועל התרומה הרעיונית הכללית שלהם למסכת.

יש לציין כי אף לא אחד מן החוקרים שעסקו בתרומה הרעיונית של סוגיות הפתיחה, לא בדק את אופייה של הזיקה בין הפרק או המסכת לבין התרומה הרעיונית של סוגיית המבוא המטרימה אותם. הזיקה שבין המגמה הרעיונית של סוגיית הפתיחה ובין הסוגיות שאחריה - הינה הנושא של מחקר זה.

¹³⁸ ברנדס, 'פתיחתא יבמות', עמ' 152. בדרך זו, אם כי באופן מסויג ולא חד משמעי, הולך גם פוקס, 'סוגיית פתיחה בבא בתרא', עמ' 96.

¹³⁹ כך הוא מראה במאמריו השונים על סוגיות פתיחה: 'המשוכה הראשונה'; 'פתיחתא יבמות'; 'פתיחתא ע"ז'; 'פתיחתא גיטין'.

¹⁴⁰ ברנדס, 'פתיחתא יבמות'. בחלקו השני של המאמר, מעמ' 183, ובעיקר עמ' 186 ו-197-201, מפרט ברנדס את העקרונות הרוחניים שלדעתו מועלים בסוגיית ראש יבמות. וכך גם הוא טוען במאמרו על ראש סוגיית קידושין, 'המשוכה הראשונה', עמ' 34-41, ושם הוא גם מביא בקיצור דוגמאות נוספות לסוגיות הפתיחה של מסכתות נוספות ולרעיונות המובאים בהם, כגון בבא מציעא, בבא קמא, ופסחים. רעיונות אחרים על הצורך בפתיחה למסכת קידושין ניתן להעלות מתוך מה שכתב בריל, 'תולדות ייסודו' (לעיל הע' 5), עמ' 206. כך הוא כותב גם על הסוגיה שבראש עבודה זרה, ברנדס, 'פתיחתא ע"ז', ועל הסוגיה שבראש גיטין, 'פתיחתא גיטין'. אמנם במקומות נוספים בתלמוד הבבלי מובאים עקרונות רוחניים שונים, כגון באגדות וכדומה, אולם טענתו של ברנדס היא שבסוגיות הפתיחה הסבוראיות יש יותר מאשר אמירה רוחנית כללית, שכמותה ניתן למצוא במקומות רבים בבבלי. בסוגיות הפתיחה הללו יש אמירה עקרונית, **רחבה וכללית**, לגבי הנושא הנידון בפרק או במסכת (או בסדר), והיא היא שהופכת אותה להיות סוגיית **מבוא** דווקא. החידוש בדבריו של ברנדס הוא שלא רק שזהו מאפיין של סוגיית המבוא אלא שזו היא מגמתה של יצירת סוגיית הפתיחה הסבוראית, יצירה מכוונת של מבוא רעיוני-רוחני לפרק או למסכת.

¹⁴¹ סיכום הממצאים: סויסה, 'סוגיות פתיחה', בסיכום, בעמ' 126-128.

¹⁴² ראה לעיל הע' 125.

ב. מטרת המחקר

מטרתו הראשית של מחקר זה הינה לאפיין את הקשר בין סוגיות מבוא בתלמוד הבבלי לסוגיות הבאות אחריהן.¹⁴³

בעבודת התזה שלי הראיתי כי סוגיות מבוא בתלמוד הבבלי מהוות מבוא רעיוני למסכת.¹⁴⁴ טענה זו הדגמתי בחמש סוגיות מבוא שונות לאורך התלמוד (קידושין, ברכות, בבא מציעא, בבא בתרא ועבודה זרה). מחקר זה הסתפק בטענה הכללית כי יש בסוגיות המבוא בכדי להוות מבוא רעיוני כללי למסכת, אולם לא נבחן שם אופיו של הקשר שבין המבוא למסכת.

במחקר הנוכחי אבקש לבחון את מגמתן הרעיונית של סוגיות פתיחה בתלמוד הבבלי, בזיקה לסוגיות ההלכתיות הבאות אחריהן, דהיינו, לבדוק האם ובאיזו מידה רעיונות המובאים בסוגיות המבוא באים לידי ביטוי גם בסוגיות ההלכתיות של הפרק או המסכת, או לחילופין, האם קיים ביניהם קשר מסוג אחר. ברצוני לבדוק האם ניתן להצביע על קיומו של קשר ספציפי ומובהק יותר ממה שהודגם בעבודת התזה שלי - בין סוגיית המבוא והרעיונות המובאים בה - לסוגיות הבאות אחריה, ולעמוד על אופיו וטיבו של קשר זה.

לאחר שנבחן את התופעה במספר מסכתות/פרקים - ברצוננו לבחון האם ניתן לעמוד על מאפיינים משותפים באופייה של הזיקה שבין הסוגיות ההלכתיות וסוגיות המבוא במקרים השונים שנבחנו. דהיינו, במידה ונמצא שיש קשר איזשהו בין סוגיות המבוא והסוגיות שאחריהן במספר מקרים - ננסה לבחון האם ישנם מאפיינים דומים לאופיו של הקשר בין המקרים השונים.

מחקר זה, המתמקד בפרשנות המיוחדת והמגמתית של הרובד הסתמאי את המקורות שלפניו, מבוסס במידה רבה על התזה של וידאס שהוזכרה לעיל. בדומה לתזה של וידאס, מטרת המחקר איננה פרשנות של סוגיה כזו או אחרת, אלא עמידה על החידוש והמגמתיות הטמונים בפרשנות של הרובד הסתמאי של הסוגיה את המקורות הקודמים לה.

מלבד התרומה שיש במחקר מעין זה לחקר הסוגיות הסבוראיות – לממצאיו של מחקר זה עשויה להיות תרומה חשובה גם לחקר השאלות המתודולוגיות ביחס לעריכת התלמוד הבבלי בכלל, ובפרט - לחקר הרובד הסתמאי בתלמוד הבבלי. למעשה, הרובד הסתמאי של הסוגיות, שהוא רובד העריכה,¹⁴⁵ הינו הנושא של מחקר זה, ובמהלכו אני בוחנת את יחסו למקורותיו, ומתוך כך מנסה לאפיין אותו ואת מגמותיו – לכן הממצאים של המחקר יתרמו להבנה עמוקה יותר של מאפייני העריכה של התלמוד הבבלי ומגמותיה. בנוסף, במידה והמחקר אכן יצביע על קשר כזה, יהא בכך בכדי להצביע על עריכה מוקפדת לא רק ביחס למבנה סגור ומצומצם של סוגיה אחת, אלא אפילו לאורך יחידה משמעותית יותר – מספר סוגיות.

לסיכום, תרומתו של מחקר זה למחקר התלמוד הינה בכמה מישורים:

¹⁴³ להלן "סוגיות הלכתיות". בחלק של המבוא הדן בשאלות המתודולוגיות הנוגעות למחקר זה אנמק את בחירתי לכנות סוגיות אלו "סוגיות הלכתיות", להלן בתת הפרק "הגדרת הסוגיה".

¹⁴⁴ סויסה, סוגיות פתיחה.

¹⁴⁵ ראה לעיל בסקירת המחקר בגישות לעריכת התלמוד.

1. **בחקר סוגיות המבוא** : להעמיק מבחינה איכותית וכמותית את חקר סוגיות המבוא.
2. **במחקר ספרותי של סוגיות הלכתיות** : לחקור בכלים ספרותיים-רעיוניים סוגיות הלכתיות בתלמוד הבבלי, סוגה שכמעט ולא נחקרה מן ההיבטים הללו.
3. **בחקר עריכת הבבלי** : במידה וניתן יהיה להצביע על קשר מסוג איזשהו בין סוגיות הפתיחה הסבוראיות המאוחרות לרובד הסתמאי של הסוגיות ההלכתיות, הרי שיש בכך בכדי לתרום לחקר השאלות המתודולוגיות הנוגעות להתהוות ועריכת התלמוד הבבלי, כגון לשאלת חלקו של העורך בסוגיות, לשאלת שיקולי העריכה של העורך, לשאלת מידת התערבותו של העורך בעיצוב המקורות הקודמים לו, ועוד.

ג. שלבי המחקר¹⁴⁶

מובן מאלי, כי השלב הראשון בכל מחקר העוסק בתוכן סוגיות בבבלי הינו בדיקת עדי הנוסח של הסוגיות.

בשלב שני התמקדתי בסוגיית המבוא. באמצעות ניתוח ספרותי של הסוגיה - ניסיתי לעמוד על המגמה של הסוגיה. רק לאחר שביססתי את קיומה של מגמה מתוך שלבי הסוגיה: הקושיות, התירוצים, המסקנה (אם ישנה כזו), מבנה הסוגיה וההתייחסות שלה למקורות הקודמים לה, תנאיים ואמוראיים, ומושגי הדיון – ניסיתי לפרש את המגמה. מכיוון שהדיון והמגמה של סוגיות פתיחה אינן בעלות אופי הלכתי, אלא בעלות אופי מופשט, שבא לידי ביטוי בעיקר במושגים – הפרשנות למגמה לובשת גם היא אופי מושגי. בנוסף, יבחן המחקר האם למושגים הנידונים בסוגיית הפתיחה ישנה תרומה בעלת משמעות רעיונית.¹⁴⁷

לאחר מכן, בשלב שלישי, התמקדתי בסוגיות שאחרי סוגית המבוא. גם סוגיות אלו ניתחתי ניתוח ספרותי, המבוסס על הניתוח הפילולוגי והספרותי הקיים במחקר, אך במידה ומה שקיים במחקר לא הניח את דעתי ביחס לפרשנות הסוגיה, הצבעתי על הקשיים ועל פתרונות שהמחקר טרם נתן דעתו עליהם, בעיקר מן ההיבט הספרותי. בשלב זה עיקר תשומת הלב התמקדה בהפרדת השכבה הסתמאית מן המקורות, והניסיון לעמוד על השיקולים ועל המגמות העומדים ביסודה של מלאכת העיבוד והעריכה. גם ביחס לסוגיות אלו, נעשה ניסיון להעניק פרשנות בעלת אופי רעיוני למגמה של העורך.

לאחר שנבדקו המגמות, הן של סוגיית הפתיחה, והן של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה – נבדקה מידת הזיקה בין השתיים. זיקה כזו נבחנה מן ההיבט המושגי-רעיוני: דהיינו, האם יש קשר בין התרומה המושגית-רעיונית של סוגיית הפתיחה לבין המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות. במידה ונמצא קשר כזה, מסוג איזשהו, נעשה ניסיון לאפיין אותו.

את השלבים הנ"ל יישמתי בשישה מקרים בתלמוד הבבלי, בכדי לנסות, עד כמה שהיקף מחקר זה מאפשר, האם מדובר בתופעה יחידאית, חד פעמית, או בתופעה נפוצה, רחבה. כמובן, שגם

¹⁴⁶ השאלות המתודולוגיות הנוגעות לכל אחד מן השלבים – ידונו בתת הפרק הבא.

¹⁴⁷ כמו שהצגתו לעיל בתת הפרק "מגמתן של סוגיות פתיחה סבוראיות".

חמישה מקרים אינם מדגם גדול דיו בכדי להסיק מסקנות כלליות ביחס לעריכת הבבלי כולו, אבל חמש דוגמאות עשויות להצביע, לכל הפחות, על כך שקשר כזה, על ההשלכות הנובעות ממנו, הינו בגדר "תופעה" בבבלי, ולא רק היקרות חד פעמית.

בסיכומו של עניין בחנתי האם ובאיזו מידה קיימים מאפיינים דומים או משותפים בין התופעה במסכתות ובפרקים השונים.

יש להדגיש כי שלבי המחקר בנויים כך, שקודם להצעת הפרשנות והמשמעות הרעיונית העולה ממנה למגמות של הרובד הסתמאי כפי שעולות מניתוח ספרותי של הסוגיות – השתדלתי לבסס את הטענה על קיומן של מגמות ברובד הסתמאי בסוגיות – מנקודת המבט הספרותית.¹⁴⁸ ההפרדה בין ניתוח הסוגיה וההצבעה על המגמות ובין הפרשנות של מגמות אלו תאפשר בחינה ביקורתית של הטענה המוצגת במחקר. הצגת שלבי הטיעון לפי סדר זה נועדה לאפשר לקורא לשפוט כל שלב של הטיעון בנפרד. שכן עבודה פרשנית, במהותה, הרי שיש בה ממד סובייקטיבי, והיא נתונה לאפשרויות פרשנות שונות. אולם, אין בכך בכדי לדחות את הטענה בדבר קיומם של מגמות לאורך הסוגיות (שלב 2 ו-3), גם במקרה של דחיית הפרשנות. כמובן, שגם את הפרשנות עצמה (שלב 3) נבסס וננקוט בכלים אובייקטיביים ככל שניתן במסגרת ניתוח מעין זה, על פי הכלים המקובלים בעולם המחקר בפרשנות טקסטים ספרותיים.¹⁴⁹

ד. שיטת המחקר ושאלות מתודולוגיות

מעצם טיבו ומהותו של התלמוד הבבלי, הרחב מיני ים - שאלות רבות הנוגעות לחקר התלמוד לא קיבלו מענה סופי או מספק, והן ממשיכות ונידונות לאורך עשרות שנות מחקר התלמוד המודרני. שאלות כגון: צורת התהוות התלמוד, טיבו של החומר האנונימי, דרכי מסירה ולמידה, היחס שבין המקורות השונים בתלמוד וביניהם לבין השכבה הסתמאית, היחס שבין המקורות שבתלמוד למקביליהם במקורות אחרים, ועוד. לשאלות אלו נוסף הקושי שבהעדרו של נוסח אחד מקורי, או לחילופין מהדורה מדעית לנוסח התלמוד. בכל אחת מן השאלות הללו, ממשיך מחקר התלמוד לעסוק, וברבות מן השאלות קיימים בין החוקרים חילוקי דעות.

בגלל הקושי בקביעת המסקנות המחקריות ביחס לשאלות הנ"ל, פעמים רבות נדמה כי המסקנות השונות בין החוקרים הינן פרי הנחות היסוד השונות שלהם, שעל פיהן הם ניגשים לדון בממצאיהם ולהסיק מהם מסקנות.¹⁵⁰ לכן השתדלנו לשים לב באופן מיוחד שלא נחטא ב"הנחת המבוקש", דהיינו שלא לתת למה שרצינו למצוא בטקסט לסנוור את עיננו ולהשפיע על ניתוח הטקסט ועל המסקנות שהסקנו ממנו. לשם כך נהגנו במשנה זהירות, וביססנו את הטיעון שלב אחרי שלב, וגם על דברי חוקרים קודמים.

¹⁴⁸ בדרך זו נקט וולפיש במחקרו על משמעויותיהן של תופעות ספרותיות במשנה, ראה 'תופעות ספרותיות', עמ' 7-10.

¹⁴⁹ ראה בהרחבה להלן בתת הפרק "הממד הסובייקטיבי בפרשנות הממצאים: הפרדה בין הממצאים ופרשנותם".

¹⁵⁰ ראה לעיל הע' 14.

תופעה זו מקשה על קביעת הנחות היסוד המתודולוגיות הנחוצות לכל מחקר בתחום התלמוד – מחד, ומאידך – מחייבת את החוקר לנהוג במשנה זהירות ביחס להסקת המסקנות העולות מן הממצאים. לשם כך ייחדנו חלק משמעותי מן המבוא לעבודה לדיון בצדדיה השונים של כל בעיה ועניין מתודולוגי שבו נתקלנו לאורך המחקר. ביחס לכל בעיה מתודולוגית והרמנויטית – נציג את הגישה שבה נקטנו, המבוססת על גישות מקובלות בעולם המחקר. במידה וקיימת במחקר מחלוקת בעניין זה או אחר – נציג את הצדדים השונים של המחלוקת, את הצד שנקטנו אנו (במידה ויש צורך בכך), ואת השיקולים שעמדו ביסודה של בחירה זו.

1. הנוסח

בדיקת עדי הנוסח, הניסיון לאפיין את היחסים בין עדי הנוסח, והניסיון לעמוד על כתב היד המיטבי, הינם היסוד לכל מחקר תלמודי העוסק בתוכנו של התלמוד. לכן בדקתי את כל עדי הנוסח לסוגיות בהן עסקתי. במידה ועדי הנוסח לפרק או למסכת שנבדקו כבר נבחנו ע"י חוקרים – הסתמכתי על ממצאיהם, הן באשר ליחסים בין עדי הנוסח, והן ביחס לכתב היד המיטבי אותו בחרתי לנוסח הפנים. לעיתים הממצאים שלי איששו את ממצאי החוקרים, ולעיתים לא, וציינתי בהערות שוליים.

מצד אחד, לא ניתן לפרש או לדון בסוגיה איזושהי בבלי מבלי לעמוד על הנוסח המדויק שלה, עד כמה שניתן. מאידך, תכליתו של מחקר זה אינו בהעמדת נוסח מדעי לסוגיות, או בחקר עדי הנוסח לסוגיות, ולכן העיסוק בעדי הנוסח תפס מקום משני, בלבד. לאורך המחקר ניסיתי "לאחוז בזה וגם מזה לא להניח ידי", ולעסוק בהבנת הנוסח, במידה והיא משרתת את מטרת המחקר הנוכחי, לא לחרוג ממנה, ולא לצמצם.

ביחס לכל הסוגיות שבהן עסקתי השוויתי בין עדי הנוסח הקיימים, וציינתי בהערות שוליים לשינויי נוסח בולטים. מתוך ההשוואה בין עדי הנוסח עולה, שמרבית שינויי הנוסח אינם בעלי השפעה איזושהי על הפרשנות של הסוגיה. לכן, על אף שציינתי להבדלים בהערות שוליים, במרבית המקרים לא דנתי בהם, ולא בהשלכות של החילופים, לא ביחס לטקסט ולא ביחס לעדי הנוסח עצמם, היחסים ביניהם, חלוקתם לענפי נוסח, וכדומה, מלבד הערות כלליות וראשוניות, לפי העולה מן הממצאים באופן ראשוני.

במקרים מעטים לשינויי הנוסח השפעה על הפרשנות של הסוגיה. במקרים כאלו דנתי בחילופי הנוסח ובהשפעה שלהם על הטיעון, בגוף העבודה או בהערות. במקרים ספורים בלבד מצאתי לשינויי הנוסח ישנה השפעה על הטיעון הנוגע לרובד הסתמאי של הסוגיות. בממצאים הללו ביחס לשינויי הנוסח, מצד עצמם, ללא קשר לתוכנם, יש חשיבות בכך שהם מצביעים על המוקדמות של החומר הסתמאי, גם בסוגיות ההלכתיות, וגם בסוגיות הפתיחה, ועל היציבות שלו, ולכן יש בהם בכדי להצביע על מסקנות הנוגעות לחקר נוסח ועריכת הבבלי מן הפרספקטיבה של השכבה הסתמאית.

במבוא לכל אחד מן הפרקים הצבעתי על עדי הנוסח לסוגיות, וייחדתי דיון קצר לבחירה בכתב היד שבו בחרתי לנוסח הפנים. בכדי להקל על הקורא, לאורך כל אחד מן הפרקים ציטטתי מן הסוגיה את אותו חלק מן הסוגיה הרלוונטי לשלב בדיון. את הסוגיות בשלמותן, ברציפות, ניתן

למצוא בנספח בסוף כל אחד מן הפרקים. רשימת עדי הנוסח והקיצורים מופיעה אף היא בנספח לכל אחד מן הפרקים.

בהשוואת עדי הנוסח נעזרתי במהדורות הצילום של כתבי היד הנמצאות בספריית, באתר אוצר כתבי היד התלמודיים של הספרייה הלאומית, ובאתר פרויקט פרידברג לחקר הגניזה ובמאגר עדי הנוסח של הבבלי של מכון ליברמן.

בציטוט הסוגיות השתמשתי בסימנים המשמשים באתרים אלו לציון חילופי הנוסח:

[] – נוסף באותו עד בין השיטין או בגיליון.

() – נמחק במסירה

[...] – מילים באמצע משפט שלא ניתנות לקריאה

? – חוסר בהירות ביחס לקריאת המילה

המשנה צוטטה, כפי שמקובל, מכ"י קאופמן, והתוספתא, מכ"י וינה, וצינתי לחילופי נוסח מעדי הנוסח האחרים. במקרה זה, אפילו יותר מאשר בבלי עצמו, שינויי הנוסח לא השפיעו על הטיעון, ולכן הסתפקנו בהצבעה על השינויים הבולטים ביותר.

רשימת הסימנים לעדי הנוסח לכל הסוגיות בהן עסקנו מובאת בנספח בסוף כל אחד מן הפרקים בעבודה.

2. המסכתות והפרקים הנבחרים וסדרם

במחקר זה נבדקו הסוגיות בראש ברכות, תענית, מועד קטן, פרק המניח (בבא קמא פ"ג), גיטין ומכות. שיקולים שונים ומגוונים השפיעו על בחירת המסכתות והפרקים לצורך מחקר זה:

א. בראש ובראשונה בחרתי סוגיות מבוא המאופיינות באופן מובהק ככאלו. זאת משום שמטרתו של מחקר זה איננו אפיון של סוגיות מבוא, רציתי להימנע ככל האפשר מעיסוק בשאלת המאפיינים של סוגיות אלו. בצד זה ראיתי חשיבות בבחירה של סוגיות מבוא מגוונות באופיין ובצורתן.

ב. שיקול נוסף שהשפיע על בחירת המסכתות נוגע לאופיין של הסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיות המבוא. מכיוון שמחקר זה עוסק ברובד הסתמאי של הסוגיות ההלכתיות – חיפשתי מסכתות ו/או פרקים שבהם קיים רובד סתמאי משמעותי בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיות המבוא.

ג. בבחירת הסוגיות השפיע גם הרצון בעיסוק במגוון רחב של מסכתות ונושאים, ולכן בחרתי לעסוק במסכת מסדרים שונים, העוסקות במגוון נושאים הלכתיים: מסדר זרעים (ברכות), מסדר מועד (תענית ומו"ק), מסדר נשים (גיטין), ומסדר נזיקין (ב"ק ומכות).

ד. על אף שרוב המקרים בהם עוסק המחקר הוא סוגיות מראש מסכת – חשוב היה לי לבחון לכל הפחות מקרה אחד של סוגיה מראש פרק, ולא רק סוגיות מראש מסכת, בכדי להראות, ולו רק באופן מינורי, כי תופעה זו עשויה להתקיים גם בראשי פרקים.

מכלול השיקולים הללו הוביל בסופו של עניין לבחירת הסוגיות הללו.¹⁵¹

סדר הצגת המסכתות והפרקים נקבע על פי אופיין של התופעות המצויות בהם. בפרק המסקנות ייחדנו דיון להגדרת האופי המיוחד של התרומה בכל אחד מן המקרים שנבחנו.¹⁵² מן הדיון שם עולה כי ישנם שלושה טיפוסים של סוגיות פתיחה, ולאורך העבודה הצגנו את המקרים לפי הקטגוריות הללו, מן הקטגוריה המציגה סוגיות פתיחה, ולאורך העבודה הצגנו את המקרים לפי הקטגוריות ביותר, ועד לקטגוריה שבה כלולה סוגיית פתיחה המבטאת תרומה רעיונית בעלת מידה מועטה יחסית של חדשנות. בהתאם לכך, לקטגוריה אחת של סוגיית פתיחה שייכנו את סוגיית הפתיחה של מועד קטן, של פרק המניח ושל מסכת מכות – ובהצגת המקרים הללו פתחנו. לאחר מכן הצגנו את הדוגמאות מן הקטגוריה השנייה, סוגיות הפתיחה של ברכות ותענית. אחרונה לכולם היא הקטגוריה השלישית של סוגיות פתיחה, שבה מודגמת מידה מועטה יחסית של חדשנות בתרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה – סוגיית הפתיחה לגיטין.

3. הסוגיה

1.3 הגדרת הסוגיה

מחקר זה מושתת על הגדרת הזיקה שבין סוגיות סמוכות. לכן יש חשיבות להגדרת הסוגיות וגבולותיהן, ולאפיון של הסוגיות כסוגיות מבוא או כסוגיות "רגילות".

ניתן להבחין בהגדרות שונות לסוגיה אצל חוקרים שונים, והגדרת הסוגיה תלויה, פעמים רבות, בנקודת המבט של המגדיר ובצורך שלו.¹⁵³ באופן פשוט, הגדרתנו את הסוגיה לצורך המחקר הנוכחי היא, כפי שמגדיר אותה פרידמן במבוא המתודולוגי שלו לפירושו לבבא מציעא:

חילקנו את רצף הפרק ליחידות המתבקשות מן המבנה והעניין. כל משא ומתן הכלול בתוך עצמו, וכדבר שלם בפני עצמו, אשר לו נקודת מוצא ונקודת סיום קראנוהו "סוגיא".¹⁵⁴

מן ההגדרה היסודית הזו יצאנו להגדיר את סוגיות המבוא ואת הסוגיות שאחרי סוגיות המבוא. לסוגיות מבוא מאפיינים ייחודיים ומובהקים, והדיון באפיון של הסוגיות הללו בכל אחת מן הסוגיות בהן עסקנו – מובא בראש כל אחד מן הפרקים.

את סוגיות המבוא בחנו מול הסוגיות שאחריהן. המאפיין אותן הוא שהן דנות במשנה, על פי סדר המשנה, ותוכן הוא לרוב הלכתי. להבדיל מסוגיות המבוא, שהתוכן של הדיון שלהן לרוב אינו

¹⁵¹ יש לציין כי במהלך המחקר נבחנו סוגיות נוספות מראשי מסכתות ופרקים. אולם בעיון ראשוני בסוגיות אלו עלה כי מסיבות שונות, הנוגעות לאופייה של סוגיית הפתיחה, לאופיין של הסוגיות ההלכתיות שאחריה, ולרמת המובהקות של התופעות עליהן אנו מבקשים להצביע במחקר זה – ניכר היה כי העיסוק בהן הוא פחות מתאים לצורכי מחקר זה.

¹⁵² להלן, עמ' 332. הסדר בין המקרים בתוך כל אחת מן הקטגוריות נקבע לפי סדר המסכתות בשי"ס.

¹⁵³ ראה למשל את הגדרתו של ברודי לסוגיה, 'ספרות הגאונים', עמ' 252-253, (מחקרי תלמוד א) ובהע' השוליים שם, והשווה לרוזנטל, 'תולדות הנוסח', (תרביץ נז) עמ' 36-31, ולפיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 37-38.

¹⁵⁴ פרידמן, השוכר את האומנין, הנוסח, עמ' 4.

הלכתי, וגם כאשר הוא הלכתי, אין בו חידוש הלכתי, והן מתייחסות לנושאים לשוניים או עריכתיים במשנה, ולא לתוכן ההלכתי שלה. לכן כינינו סוגיות אלו, שאחרי המבוא, בשם "סוגיות הלכתיות", אבל אין הכוונה בכינוי זה, שתוכן הינו הלכתי בלבד, אלא בעיקר בכדי להבחין בין לבין סוגיות המבוא.¹⁵⁵

לאורך העבודה בכל שלב במהלך הדיון ציטטנו את אותו חלק מן הסוגיה אליו מתייחס הדיון. הסוגיה בשלמותה, וכסדרה, מופיעה בנספח בסוף כל אחד מן פרקים.

2.3 הסוגיות הנבחרות

על מספר הסוגיות שנבחנו בכל אחד מן המקרים (ובאופן עקיף גם מספר המקרים שנבחנו), לאור היקפו המצומצם יחסית של מחקר זה - השפיעו שני גורמים הפוכים באופיים: מצד אחד רציתי לבחון מספר רב ככל האפשר של מקרים, בכדי לנסות ולעמוד לא רק על תופעה יחידאית, אלא, במידת האפשר להצביע על תופעה כללית בבבלי. מצד שני, בכל אחד מן המקרים שבדקתי, רציתי לבחון מספר רב ככל האפשר של סוגיות הלכתיות ביחס לסוגיית המבוא, בכדי לבסס את קיומה של זיקה כזו.¹⁵⁶

השיקול הראשוני שהנחה את בחירת הסוגיות ההלכתיות הינו התוכן שלהן. נבחרו סוגיות העוסקות באותה משנה או באותו חלק מן המשנה שבה עוסקת סוגיית המבוא. זאת משום שמטרתו של המחקר הינה למצוא קשר בין סוגיית המבוא לרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחריה – מתבקש הדבר שנבחר בסוגיות העוסקות באותן נושאים.

בחירת הסוגיות ההלכתיות נעשתה גם משיקולים הנוגעים לדומיננטיות של הרובד הסתמאי בסוגיה. נבחרו סוגיות שבהן קיים רובד סתמאי משמעותי בסוגיה, בכדי שאפשר יהיה לבחון את התייחסותו למקורות הקדומים בסוגיה. באותן סוגיות הלכתיות, המתייחסות לאותו נושא במשנה, אבל שבהן לא קיים רובד סתמאי, או שהרובד הסתמאי ממלא תפקיד שולי או טכני בסוגיה – לא דנו בהן.

שביל הזהב שבו בסופו של דבר ראינו לנכון לצעוד, לאור מערכת השיקולים הרחבה – הינה בחינה של שישה מקרים, ובכל אחד מן המקרים נבחנו בין סוגיה אחת לשלוש, בהתאם למספר הסוגיות ההלכתיות על המשנה שבה עסקה סוגיית המבוא, ובהתאם למספר הסוגיות שבהן קיימת נוכחות משמעותית של הרובד הסתמאי.

כמובן, שמחקר זה, הסוקר מספר מצומצם של מקרים, על אף שיש בו בכדי להצביע באופן ראשוני על תופעה – הרי שעוד רבה המלאכה, ויש להוסיף ולחקור סוגיות מבוא נוספות, מחד,

¹⁵⁵ מלבד מקרה אחד (גיטין), שבו התקשיתי ביחס לכמה מן הסוגיות, האם לשייכן לסוגיות המבוא או ל"סוגיות ההלכתיות", וראה שם דיון בעניין - ברוב המקרים אותם בדקתי האבחנה בין סוגיות המבוא לסוגיות ההלכתיות שאחריהן – הינה ברורה ומובהקת.

¹⁵⁶ במחשבה ראשונית ביחס למחקר זה עלה בי הרצון לבחון פרק אחד שלם: הקשר שבין סוגיית המבוא שלו, לסוגיות ההלכתיות לכל אורכו. במידה ואכן ניתן היה להצביע על זיקה בין סוגיית המבוא למספר משמעותי של סוגיות לאורך הפרק כולו – הדבר היה עשוי מבחינה מסוימת לבסס את הטעון. אלא, שבגלל שיקולים נוספים, כאמור, בחרתי לא כך.

ומאידך – את תורמתו של הרובד הסתמאי בסוגיות הלכתיות "רגילות" בזיקה, או ללא זיקה לסוגיות מבוא. ולא עלינו המלאכה לגמור...

3.3 הרבדים בסוגיה

מחקר זה מבוסס על הפרדת הסוגיה לרבדיה: הרובד הסתמאי, ביחס למקורותיו, התנאי והאמוראי, תוך עמידה על הפרשנות וההתייחסות של הרובד הסתמאי למקורות אלו. בפרשנות המבוססת על ניתוח בעל אופי כזה, עשויים להיות מספר קשיים.

לעיל הזכרנו כי קיים במחקר ויכוח ביחס לתיארוכו ולשיוכו של הרובד הסתמאי, וביחס למשקלה והיקפה המדויק של פעילות העריכה שהתקיימה בתקופת האמוראים ובתקופה שאחריה. על אף שהמחקר כיום הולך בעיקרו בכיוון הגישה הסוברת כי חלק גדול מיצירתו ועריכתו של הבבלי התרחשה בתקופה הבתר אמוראית – אין אנו מבססים את הטיעון על הנחה מחקרית זו בדווקא. מחקר זה מתייחס לסוגיות המבוא, ולרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות, מן ההיבט הספרותי, הבוחן את המאפיינים הספרותיים הקיימים ברובד הסתמאי של הסוגיות, וביחס שלו למקורותיו. מחקר זה מבוסס על ההנחה, שהרובד הסתמאי, לא רק בסוגיות הפתיחה, שנקל יותר לשייכן לתקופות מאוחרות, אלא אף הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות – מאופיין בפרשנות בעלת אופי מגמתי של המקורות. הפרספקטיבה הספרותית של מחקר זה על הסוגיות מנטרלת למעשה את הצורך להכריע כאחת מן הגישות הללו, ולשלול את האחרת. לכן תיארוך היסטורי כזה או אחר של הרבדים הללו, לא משנה את הטענה העקרונית שברצוננו לבדוק במחקר זה.

לכן במסגרת מחקר זה אין אנו באים לדון בממצאים מן הפרספקטיבה של שאלה זו, כתומכים בגישה זו או אחרת. שכן, תשובה כזו או אחרת לשאלות הללו, כמו גם צידוד באסכולה מחקרית כזו או אחרת – אינם נוגעים באופן ישיר למחקרנו, ואינם משפיעים עליו.

ולמרות כל זאת, ברי כי הממצאים של מחקר זה – יש בהם בכדי לתרום לחקר השכבה הסתמאית בתלמוד. אלא שתרומה זו, שהיא, כאמור, אינה ממטרתו המרכזית של מחקר זה, תהיה מן הפרספקטיבה הספרותית, המצביעה על מאפיינים ספרותיים, ולא מנקודת המבט של שאלת הכרונולוגיה והתיארוך.

שאלה נוספת שקיימת ביחס לריבוד הסוגיה נוגעת למעמדן של מימרות אמוראיות המצויות בסוגיות הפתיחה.¹⁵⁷ על אף שקיימת תמימות דעים במחקר ביחס לאיחורן של סוגיות פתיחה, מה שעשוי לערער קביעה זו, או לחילופין עשוי לערער על הגדרת סוגיה כזו או אחרת המצויה בראש מסכת או פרק כסוגיית מבוא סבוראית – הינה קיומן של מימרות אמוראיות בסוגיות מבוא.

אבל חוקרים שונים הצביעו על כך שקיומן של מימרות אמוראיות בסוגיות בראשי פרקים או מסכתות אינן שוללות את היותן סוגיות מבוא סבוראיות. אלא שבעל הסוגיה המאוחר השתמש

¹⁵⁷ בסוגיות בהן עסקנו אנו קיימת תופעה זו בסוגיה בראש ברכות, פרק המניח, תענית, מועד קטן, וגיטין.

בחומר קדום, לא רק תנאי, אלא גם אמוראי, שהיה קיים כהערה למשנה או לברייתא, או שהועבר ממקום אחר, עיבד אותו, כך שקיבל צורה או מובן אחר.¹⁵⁸

לכן, בכל מקום שבו ניתקל במימרה אמוראית נבחן את הקשרה בסוגיה, ואת השימוש שעושה בה הסוגיה. במידה ונראה כי הסוגיה "משתמשת" במימרה הקדומה באופן מגמתי, או שהיא מביאה אותה מהקשר אחר, הנראה מקורי, או שהיא מפרשת אותה שלא על פי פשטה – הרי שאין בקיומו של רובד אמוראי בסוגיית מבוא בכדי לשלול את היותה פרי יצירה של רובד מאוחר, סבוראי.

לפי גישתו של וידאס, ההפך הוא הנכון. ייחודם של עורכי הבבלי המאוחרים הינם בכך שהם מעניקים למקורות הקדומים פרשנות חדשה ויצירתית, ובכך מבטאים באופן מכוון ומגמתי את השקפתם שלהם על המקורות.¹⁵⁹

4. הפרשנות: שיקולים הרמנויטיים

מחקר זה מבוסס בראש ובראשונה על פרשנות ספרותית של המקורות ושל הסוגיות הנידונות בו, ועל מה שעולה מפרשנות זו. שאלות מתודולוגיות ועקרוניות שונות מתעוררות ביחס להרמנויטיקה של ספרות חז"ל בכלל ושל המקורות והסוגיות המתפרשות במחקר זה. בשל החשיבות והמרכזיות של הפרשנות במחקר זה נתייחס כאן באופן שיטתי להיבטים שונים של השיקולים ההרמנויטיים בהם נקטנו לאורך המחקר.

1.4 פרשנות ספרותית

שיטת העבודה במחקר זה הינה בראש ובראשונה באמצעות פרשנות ספרותית של המקורות ושל הסוגיות. בשיטה זו אנו הולכים בדרכם של חוקרים שהוזכרו לעיל, גם ביחס לסוגות אחרות בספרות חז"ל - בניתוח הסוגיה: פרנקל, מאיר, רובינשטיין וולפיש מחד גיסא ופרידמן הלבני וזוהר¹⁶⁰ מאידך גיסא – כל חוקר על פי תרומתו, בהקשרים ובדגשים המיוחדים לו.

חוקרים אלו הצביעו על הסוגיות בבבלי כיחידות תמאטיות שלמות שעריכתן משקפת מגמות מסוימות הנבנות מצירופם של החלקים השונים המרכיבים אותן. מנקודת מבט זו ישנה חשיבות לעמידה על קיומם של רבדים שונים בסוגיה, ועל מגמה של העורך ביוצרו את הסוגיה כפי שהיא.

כך מגדיר זוהר את טיבו של הניתוח ספרותי המבקש להתבונן ביצירה כמכלול ספרותי, באמצעות התמקדות במאפייניה של העריכה:¹⁶¹

¹⁵⁸ וייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 13, והע' 23; אפרתי, תקופת הסבוראים, עמ' סט; כהן 'לבעיית זיהויים', עמ' 91, הע' 30; פלדבלום, משנה יתירא, עמ' ח י יד טו; בנוביץ, מאימתי, עמ' 20.

¹⁵⁹ ראה לעיל התת הפרק "גישתו של וידאס".

¹⁶⁰ וחוקרים נוספים, עיין לעייל בתת הפרק "חקר התלמוד הבבלי".

¹⁶¹ זוהר, 'עריכה כמפתח למשמעות, עמ' 150.

בקשתי להדגים את תרומתו החיונית של חקר העריכה להבנתה של ספרות חז"ל. המשנה והתוספתא, ספרות המדרש והתלמוד גדושים בהמון פרטים ססגוניים שכל אחד מהם קובע ברכה לעצמו. כל היגד ראוי לעיון מעמיק, ובכלל זה חקר תולדותיו תוך השוואה למקבילות, כדרכו של המחקר זה כמה דורות. אולם, מסרים עיקריים של ספרות חז"ל מתגלים לעינינו רק כאשר אנו מעבירים את מבטנו מן הפרטים אל הכלל – בראש ובראשונה אל היחידה הספרותית הבסיסית: הפרק הפרשה או הסוגיה.¹⁶² אין בכך בכדי לגרוע מחשיבותם של הפרטים. אלו הם גופי תורה שחכמינו שקדו לילות כימים בלימודם ובשכלולם, וכמובן בכלל זה אף עורכי החיבורים שבידינו. אין צריך לומר שהעורכים לא ביקשו לדחות את הפרטים הצדה ולהציג לנו במקומם מסרים כלליים מופשטים. אולם הרעיונות הכלליים מובעים בצירופם של הפרטים, בעיבודם השיטתי ובשיבוצם יחד למכלול שהוא יותר מסכום חלקיו.

אנו נלך בדרך זו, המבקשת להצביע על קשר בין סוגיות שונות הסמוכות זו לזו, וננסה להצביע על מגמה של העורך ביצירת הסוגיה כפי שהיא, בעיקר, תוך שימוש בהפרדת הרבדים של הסוגיה למקורותיה הקדומים, עמידה על חלקו של העורך בארגון החומר הקדום שעמד לפניו, ובייחוד ביחס למשנה הפותחת את הפרק, בהוספת חלקו שלו לסוגיה, וביצירת רצף סוגיות בעלות תמה משותפת.

לכן, ה"ניתוח הספרותי" הינו הכלי המרכזי שבו נשתמש בניתוח הסוגיות ובפרשנותן.¹⁶³ הגישה הספרותית ביחס למקורות חז"ל מבקשת להתבונן באופן שונה ממה שמצוי במחקרים היסטוריים, פילולוגיים, הלכתיים ועוד - על המקורות, ולכן גם המתודות שלה שונות. בכמה וכמה מקרים לאורך העבודה קיימים מצבים בהם הפרשנות שאנו מציעים שונה מן הפרשנות ההיסטורית ו/או ההלכתית. זאת משום, שכאמור, נקודת המבט של מחקר זה על המקורות שונה, והיא אינה מבקשת אחר ההתפתחות הפילולוגית או ההיסטורית של המקור, או אחר ההיבט ההלכתי שלו, אלא על מעשה העריכה, ועל הרובד הסתמאי של הדיון, על המגמתיות הקיימת בו, ומתוך כך על הנושא היסודי של המקור, של הסוגיה, או של רצף הסוגיות, ועל המשמעות הרעיונית הטמונה בו.

נקודת מבט פרשנית-ספרותית זו באה לידי ביטוי בשני מישורים של הפרשנות:

1. **בפרשנות של המקורות**, המשנה, סוגיות הגמרא, רצף סוגיות. הפרשנות של המקורות פעמים רבות מצביעה על מגמתיות ברובד הסתמאי וברובד העריכה.
2. הרובד השני של הדיון מוקדש ל**פרשנות של המגמות** עליהן עמדנו בחלקו הראשון: מחקר זה אינו מסתפק בהצבעה על קיומה של מגמה ברובד העריכה של התלמוד הבבלי בסוגיות מסוימות, אלא מבקש לפרש גם אותה, דהיינו, לעמוד על המשמעות הרעיונית של המגמה.¹⁶⁴

¹⁶² מחקר זה מבקש להרחיב את היריעה יותר מאשר לסוגיה אחת שלמה - אף לרצף של סוגיות, שגם הן בסופו של דבר פרי יצירתו של העורך.

¹⁶³ שימושונו במונח זה מכוון למונח שבו הוא מוזכר בהקשר לפרשנות הבבלי כפי שהיא נעשית בידי החוקרים שהוזכרו לעיל, ולא לאופן שבו משתמשים בו חוקרי הספרות, ולכלים הספרותיים הקלאסיים דוגמת "מילה מנחה", "מוטיב חוזר", "שרשור", "מצלול" ועוד. רשימה של אמצעים ספרותיים דוגמת אלו מצויה אצל וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, הסומך את ניתוחו הספרותי על תופעות ספרותיות מעין אלו, ראה בנספחים, עמ' 323-384.

¹⁶⁴ כדי לבסס את הטיעון על מגמתיות בעריכה, בכל אחד מן המקרים, בנינו את הטיעון באופן הדרגתי, שלב אחרי שלב, תוך שנעזרנו בחלוקה לתתי ותתי תתי פרקים, בכדי לסייע לקורא לעמוד על מבנה הטיעון ולעקוב אחר

ביחס לכל אחד מן השלבים הפרשניים הללו – יש להתייחס להיבטים הרמנויטיים-מתודולוגיים. ההיבטים ההרמנויטיים הללו קשורים לדיון הכללי בגישות ושיטות בחקר הספרות, שקיימנו בקיצור בחלקו הראשון של המבוא, ולמעשה נובעים ממנו.¹⁶⁵ בחלק זה של המבוא נבחן שאלות מתודולוגיות ספציפיות הנוגעות באופן ישיר למחקר זה - מנקודת המבט של הגישות והאסכולות השונות בחקר הספרות הכללית שנסקרו לעיל. לשם כך נחזור בקיצור נמרץ על עיקרי הגישות כפי שהוצגו לעיל.¹⁶⁶

2.4 המתודה ההרמנויטית: פרשנות בגישת 'הביקורת החדשה'

העמדות הפוסט מודרניסטיות המובילות כיום בתחום חקר הספרות וההרמנויטיקה סוברות כי חשיפת המשמעות של הטקסט קיימת אך ורק בעיני הקורא. הקורא הוא שמייצג את המשמעות של הטקסט, ולא ניתן לדבר על משמעות אובייקטיבית שנושא הטקסט עצמו, וכל שכן שלא ניתן לדבר על חשיפה של כוונת המחבר מתוך הטקסט. עמדה רלטיביסטית זו מיוצגת ע"י הגישות הפוסט-סטרוקטורליסטיות, ובראש ובראשונה ע"י אסכולת הדקונסטרוקציה, ואסכולת "ביקורת תגובת הקורא".

גישות אלו מתעמתות עם גישות קודמות, שמרניות יותר בחקר הספרות, שהמובהקות שבהן הן האסכולה הקונסטרוקטיבית וגישת 'הביקורת החדשה'. אסכולות אלו נוקטות בגישה הטוענת שיש להתייחס לטקסט כפי שהוא מונח לפנינו, ולהסיק את המסקנות העולות מן הטקסט עצמו מבלי לנסות ולעמוד על כוונותיהם של המחברים. הביקורת החדשה עוסקת במה שקיים ביצירה עצמה, ביסודות השונים המעצבים אותה, וביחסי הגומלין שביניהם. המשמעות של הטקסט, על פי גישה זו, עולה, אם כן, מתוך שילוב הפרטים השונים ביצירה הספרותית עד להתלכדותם יחד ליצירת המשמעות של הטקסט.

חוקרי חז"ל בגישה הספרותית אוחזים בשיטת הביקורת החדשה, הדורשת קריאה צמודה של הטקסט על האלמנטים השונים המרכיבים אותו.¹⁶⁷ בצד גישה זו, המעניקה את היסוד למחקר הספרותי - רואים אנו לנכון לשלב בשיטת הביקורת החדשה גם אלמנטים מאסכולת 'תגובת הקורא', הנותנת מקום חשוב גם לתהליך הפעיל המתרחש בתודעת הקורא במפגש עם הטקסט, באופן שבו הגדירו זאת לוינסון, וביתר פירוט פרי - במאמר שסקרנו לעיל, על ההשלכות ההרמנויטיות הנובעות מן התהליך הזה.¹⁶⁸ ההשלכות המתודולוגיות העולות מן הגישה של פרי

השלבים המדויקים שלו. במרבית המקרים נעזרנו בדברי חוקרים, המצביעים גם הם על היבטים כאלו ואחרים של ניתוח ספרותי של הסוגיה, והמצביעים גם הם על מגמה הקיימת בסוגיה. בכל אחד מן המקרים הללו הראינו כי ההסבר המצוי בדברי החוקרים למגמה עליה הם מצביעים (הסבר פילולוגי, היסטורי, או ספרותי) איננו מספק ולעיתים אף איננו מניח את הדעת. ההסבר המושגי-רעיוני שמציע מחקר זה יש בו, לדעתנו, בכדי להוסיף על מה שמצוי בדברי החוקרים, ולבסס את ההסבר למגמות של הסוגיות.

¹⁶⁵ לעיל, עמ' 17.

¹⁶⁶ ראה לעיל בתת פרק על הגישה הדקונסטרוקטיבית ועל אסכולת 'ביקורת תגובת הקורא', עמ' 18.

¹⁶⁷ ראה לעיל הע' 67. וראה גם אצל לוינסון, 'קריאה דיאלוגית', עמ' 406.

¹⁶⁸ כגישתו של פרי, ראה לעיל עמ' 21 ואילך.

נוגעות לניסיון של הקורא בגיבוש מסגרת פרשנית שיהא בה בכדי להסביר מקסימום פרטים נפרדים ושונים זמ"ז. פרשנות שכזו מצויה ברובד שונה מאשר מה שמצוי בטקסט עצמו. הציפיה של הקורא כי הטקסט (במקרה זה סוגיה שלמה ואף רצף הסוגיות) יהיה קוהרנטי ככל האפשר, ולכן מנסה הקורא לגבש מסגרת שיהיה בכוחה להכיל כמה שיותר מן הפרטים המרכיבים את הטקסט.

על פי גישה זו, המסגרת הפרשנית הולכת ונבנית עם התקדמות הקריאה. דהיינו, השלב הראשון של רצף הטקסט (המשנה), וסוגיית הפתיחה שעליה, משמש מעין כותרת פרשנית לשלבים הבאים. הציפיה של הקורא היא כי השלבים הבאים במהלך הסוגיה והסוגיות יתקשרו זה לזה, בהתאם לפרשנות שנוצה בשלבים הראשונים של הקריאה. לכן לכל שלב ביצירה הספרותית (רצף הסוגיות על משנה אחת) יש חשיבות בקביעת הפרשנות האפשרית למכלול: המשנה וסוגיית הפתיחה, על הפרשנות הגלויה והסמויה שלהן – הם המניחים את התשתית הפרשנית שאתה מתקדם הקורא ועל פיה מפרש את הפרטים הבאים ברצף הסוגיות.

שני השלבים הללו מהווים את אבני היסוד המתודולוגיים של מחקר זה. מחד, קריאה צמודה של הטקסט, תוך התחשבות במכלול הפרטים המרכיבים אותו, עד לפרשנותו ולעמידה על המשמעויות העולות ממנו. מאידך, הפרטים השונים מהם מורכב הטקסט יוצרים תהליך דינמי בתודעת הקורא, תהליך שגם הוא חלק מההליך הפרשני, כפי שסוברת אסכולת תגובת הקורא, ולכן יש לקחת בחשבון גם את ההשפעה של תהליך זה, על אף שהוא מתרומם אל מעבר לניתוח הטקסטואלי הצמוד.

הבחירה בגישה ספרותית זו הינה בעלת השלכות מתודולוגיות על פרשנות הטקסטים החז"ליים במחקר זה. להלן נדון בהיבטים המתודולוגיים המרכזיים, שהם בעלי השפעה ישירה על המתודות בהם נקטנו במחקר זה.

3.4 כוונת ה'מחבר'

גישת הביקורת החדשה מתמקדת במה שמצוי בטקסט עצמו ומתעלמת מן המחבר. גישה זו מקבלת את ביטוייה בביטוי המפורסם שטבע בארת על "מות המחבר". זאת משום שכוונותיו של המחבר אינן יכולות להיות ידועות בוודאות, ואין וודאות כי פרשנות כזו או אחרת לטקסט מביא לידי ביטוי כוונה כזו (באם כלל הייתה קיימת, במודע או שלא במודע).¹⁶⁹

שימוש "רך" יותר בגישת הביקורת החדשה, דהיינו ניתוח של הטקסט מתוך הפרטים המצויים בו עצמו, תוך מודעות והתחשבות גם במאפיינים שונים של המחבר מצויה אצל פרי:

אני מתכוון למימוש מקסימלי של הטקסט שאפשר להצדיקו מתוך הטקסט עצמו, בהתחשב גם בנורמות (החברתיות, הלשוניות, הספרותיות וכו') הרלוונטיות לתקופתו ובכוונות האפשריות של מחברו.¹⁷⁰

¹⁶⁹ גם בחקר הבבלי מן ההיבט הספרותי, כמו בחקר הספרות בכלל, כוונותיהם של מחברי הבבלי ועורכיו אינן ידועות בוודאות, ואין כל וודאות כי פרשנות זו או אחרת הניתנת למגמה של סוגיית פתיחה או של העורך הסתמאי מביאה לידי ביטוי כוונה כזו.

¹⁷⁰ פרי, 'הדינמיקה', עמ' 10.

חוקרי הסוגות השונות של ספרות חז"ל מן ההיבט הספרותי או חזים בגישה המבוססת על אסכולת 'הביקורת החדשה'. ולמרות זאת ניכר במתודה המחקרית שלהם כי קיימת אצלם גם הכרה במידה כזו או אחרת בכוונה מסוימת של המחבר. גישה מורכבת זאת באה לידי ביטוי אצל זוהר, בספרו "בסוד היצירה של ספרות חז"ל", המוקדש להיבטים מתודולוגיים של חקר העריכה בספרות חז"ל. כך הוא כותב במבוא לספר: "נהוג להקפיד ולומר שמטרת המאמץ הפרשני אינה לעמוד על **כוונת המחבר** אלא על **משמעות החיבור**". בהמשך אומר זוהר כך: ¹⁷¹

באותה מידה ראוי להדגיש, כאשר אנו עוסקים בטקסטים שהם פרי עריכה, שאין אנו באים לגלות את 'כוונת העורך' במובן של שחזור היסטורי של תודעה אינדוידואלית. אבל צריך לסיים גם אמירה זו בהנגדה חיובית ולומר (תוך אלתור שם עצם שיקביל ל'חיבור' שבאמירה לעיל), שמטרת חקר העריכה אינה לעמוד על **כוונת העורך** אלא על **משמעות העורך**. שוב, באמירתנו זו מקופלת הנחה: ברקע עיוננו בטקסט מונח דימוי של היווצרותו כפרי מעשה מכוון של עריכה בידי עורך יחיד, או כמה עורכים שפעלו יחדיו או בזה אחר זה.

גישה כזו קיימת גם אצל גרוסמן: ¹⁷²

מגמתו של ספר זה היא לבחון את הסיפור המקראי על פי הנחת היסוד של שיטה זו (הביקורת החדשה), כלומר לנסות לדלות את משמעות הסיפור מתוך הפרטים המצויים בו ומתוך שלל האמצעים הפיגורטיביים הבונים את הסיפור, ואלם בצד זאת, המודעות לכך שמדובר בספרות אידאולוגית היא רבת חשיבות בהקשר הנידון... משמעותו של הסיפור מצויה מעבר לו. העוגן של משמעות זו נעוץ בכוונת 'המחבר', כלומר בכוונה המולידה את הטקסט הספציפי שהקורא הקונקרטי נפגש עמו, במטרה הערכית שניצבת כתשתית לטקסט וכתכלית שלו, ולכן נדמה כי ניתן להמשיך לטעון שמשמעות הסיפור המגולמת בפרטיו משקפת למעשה את מגמת 'המחבר המשתמע'.

בגישה זו, המשלבת התחשבות במאפיינים של המחבר (או העורך) אל תוך ניתוח טקסטואלי על מכלול הפרטים המצויים בו ויחסי הגומלין ביניהם – נאמץ גם אנו בפרשנות הספרותית למקורות שבהם נעסוק במסגרת מחקר זה.

4.4 העריכה ופרשנותה: ממד הסידור וממד העיבוד

למעשה העריכה של הבלל, העומד במוקד מחקר זה, שלושה ממדים: ¹⁷³ (1) סידור המקורות, (2) עיבוד המקורות ו-(3) הוספה. ביחס לכל אחד מן ההיבטים הללו של העריכה - יש לנקוט במתודה שונה על מנת לעמוד על מעשה העריכה לאפיין אותו, ולנסות לעמוד על המשמעות המגולמת בו.

¹⁷¹ זוהר, עריכה כמפתח למשמעות, עמ' 4. ראה דיון רחב בדברי זוהר לעיל ע"י הע' 57.

¹⁷² גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 36. דברים אלו אומר גרוסמן ביחס לניתוח הסיפור המקראי. על אף השוני בין מחקר ספרותי של סיפורי המקרא לבין מחקר ספרותי של ספרות חז"ל - הגישה שבה מחזיק גרוסמן, ביחס לסיפורי המקרא - רלוונטית גם במבט הספרותי על מקורות חז"ל.

¹⁷³ על פי האבחנה הקיימת אצל זוהר, עריכה כמפתח למשמעות, עמ' 4-5, וכן אצל קדרי, מנחה ליהודה, עמ' 52-54. קדרי מביאה כמה מן החוקרים מן הדורות הקודמים, בהם אלבק ותיאורדור, שהצביעו על תופעת המקורות המקבילים והתייחסו אליה בעיקר מן ההיבט הפילולוגי וההיסטורי. מתוך כך לעיתים מצביעים חוקרים אלו על

מן ההיבט של **סידור המקורות** (המקורות התנאיים, המימרות האמוראיות ולעיתים המימרות הסתמאיות), מחקר זה מבקש להתבונן על הטקסט השלם (סוגיה או רצף סוגיות על משנה) כמות שהוא, כמכלול שלם, המורכב מסך הפרטים המרכיבים אותו. מנקודת מבט זו אין צורך במידע נוסף על מה שמצוי בטקסט השלם כפי שהוא מונח לפנינו. ההפך, עלינו למקד את המבט ביצירה השלמה, ולבחון כיצד בחר העורך לארגן את החומרים שעמדו בפניו לכדי שלמות אחת. גישה זו מתאימה לגישה הספרותית של 'הביקורת החדשה'. לפי אסכולת הביקורת החדשה יש משמעות שלמה לטקסט, וניתן לדלות אותה מבעד לפרטים הממומשים בו. מה שנצרך לפרשנות הטקסט, בכדי לעמוד על המשמעות העולה ממנו - מצוי בו ובמערכת היחסים בין הפרטים המרכיבים אותו.¹⁷⁴

היבט נוסף של היחס בין הפרטים המרכיבים את הטקסט השלם עולה מתוך המודל שהציע פרי, 'מודל תגובת הקורא', לדינמיקה של קריאת טקסט ספרותי, ושל פרשנותו. פרי עסק ביחס שבין הפרטים המרכיבים את היצירה הספרותית לבין תגובת הקורא הדינמית, היוצרת את הפרשנות והמשמעות של היצירה: המשמעות של הטקסט מצויה לא רק בטקסט עצמו, אלא גם בתגובת הקורא לטקסט, על הפרטים השונים המצויים בו, לא רק מכיוון שהוא מפרש את הטקסט על פי תבניות שהן תוצרים של עולמו הפנימי, החברתי וכדומה, כפי שטוענת אסכולת 'ביקורת תגובת הקורא', אלא גם משום שהתגובה שלו לטקסט עצמה מייצרת פרשנות למכלול הפרטים, ובכך מעניקה לו את משמעותו.

מחקר זה עוסק ביצירה ספרותית המורכבת ממכלול פרטים: סוגיה מורכבת ממספר מקורות, רצף סוגיות בנויות ממשנה ועליהן מספר סוגיות וכן הלאה. את מכלול הפרטים הללו ניתן להסביר על פי "מודל" ידוע מראש, שאתו מגיע הקורא עוד לפני המפגש עם הטקסט. בחקר התלמוד מודל כזה עשוי להיות קשר תימטי (בנושא המשנה), הלכתי, צורני, מימרות של חכם כזה או אחר, ואפילו קשר "אסוציאטיבי", ועוד. פרי מציג גם אפשרות פרשנית אחרת, והיא שהפרשנות הנותנת את המשמעות למכלול פרטי היצירה הולכת ונבנית בתודעת הקורא תוך כדי הקריאה בטקסט, על סמך הפרטים השונים אליהם הוא הולך ונחשף במהלך הקריאה.

בדרך זו הולך מחקר זה, באשר הוא מנסה לעמוד על הפרשנות והמשמעות של הטקסט על מכלול פרטיו, ועל האופן שבו הם נערכו לכלל יצירה אחת – באמצעות הבניה דינמית של המשמעות תוך כדי הוספה של מושגים, מקורות, דיונים וסוגיות שלמות אל תוך יחידה ספרותית אחת רחבה. תגובת הקורא, הבוחן את הפרטים השונים של היצירה, ומנסה להבין את משמעותה של היצירה כתגובה לפרטים השונים (ולעיתים המפתיעים) הקיימים ביצירה. במקרה שלפנינו, נוצרת פרשנות ככל שמתקדמת הקריאה, תוך כדי שהולכים ומצטברים בתודעת הקורא הפרטים השונים, שבכל אחד מהם יש בכדי להוסיף לפרשנות זו.

אולם, מלאכת העריכה כוללת גם היבטים נוספים, מלבד סידור המקורות, והם **עיבוד המקורות וההוספה על המקורות**.

תופעת המקורות המקבילים כתופעה של "העתקה". תיאור כזה של מלאכת העריכה מצמצם את חלקו הפעיל והיצירתי של העורך. מחקר זה הולך בדרכם של חוקרים מאוחרים יותר, הסבורים כי לא רק שהעורכים העתיקו מקורות, אלא גם עיבדו אותם באופן חופשי ויצירתי, כפי שסובר פרידמן, למשל.

¹⁷⁴ גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 35. גם וולפיש, במחקריו השונים על עריכת המשנה עסק בעיקר במבנה היחידה השלמה, – הפרק והמסכת, ובפרטים המרכיבים אותה, ופחות עסק בהשוואה למקורות מקבילים.

חוקרים שונים, בסוגות חז"ל השונות התמקדו בהיבט זה של העריכה. חוקרים אלו מתחקים אחר עיבוד המקורות בטקסט נתון על בסיס דיון השוואתי במקורות המצוטטים בו (ובדומה לכך בהשוואה שבין הירושלמי והבבלי ביחס לתלמודים).¹⁷⁵ זאת משום שהאופן שבו שימש מקור שעמד לפני עורך כזה או אחר בהקשר אחד אינו דומה לשימוש בהקשר אחר. הפער שבין השימוש במקורות בהקשרים שונים עשוי פעמים רבות להעיד על טביעת ידו של העורך וללמדנו על המגמה הפרשנית של עורך המקורות. היבט זה של חקר העריכה נוגע ליחידות קטנות, יחסית, בספרות חז"ל.

מכיוון שמחקר זה מבקש להתמקד ביחידות רחבות יותר של התלמוד הבבלי, אפילו מעבר לסוגיה אחת שלמה,¹⁷⁶ בשונה ממחקרים ספרותיים אחרים במקורות חז"ל, בחרנו להתמקד בהיבט של סידור המקורות והסוגיות לכלל רצף אחד רחב (ופחות בהיבט של עיבוד המקורות).¹⁷⁷ הסיבה לבחירה זו הינה בראש ובראשונה החידוש שבבחינה לעסוק בסוגיות שלמות ואף ברצף סוגיות, ולא רק ביחידות קטנות.

עם זאת, גם אנו נקטנו במתודולוגיה של השוואת מקורות, במידה והדבר היה נצרך, כל עניין לגופו. מתודה זו שימשה אותנו, במקרים בהם ניכר הבדל בולט בין המקבילות, מה שיכול היה להוסיף באופן בולט לניסיון לעמוד על המגמה של העורך. בצד זאת, עיקר המאמץ הפרשני של מחקר זה לא התמקד בהשוואת המקבילות, אלא בניתוח הספרותי של היחידה השלמה, קרי, המשנה, הסוגיה ורצף של סוגיות, ברוח אסכולת הביקורת החדשה. מנקודת מבט זו, ההשוואה למקורות מקבילים - הינה משנית בחשיבותה ביחס לניתוח הטקסט בגרסתו הסופית, כפי שהיא מצויה תחת ידינו בסופו של תהליך העריכה. לכן המתודה הראשית בה ננקוט במחקר זה הינה ניתוח הסוגיה ו/או רצף הסוגיות, מתוך הבנה שהן משקפות היבט מרכזי במלאכתו של העורך - בעיקר מן הפרספקטיבה של יחידות טקסט רחבות. השוואה למקבילות של המקורות ישמשו אותנו, במידת הצורך, בכל מקרה לפי עניינו, בכדי לעמוד על טביעת היד של העורך בסוגיות שבהן עסקינו.

לבחירה מתודולוגית זו, לעסוק בראש ובראשונה בטקסט השלם, כפי שהוא לפנינו - יש השלכה על שני עניינים מתודולוגיים נוספים בהם נקטנו בניתוח הטקסט ובפרשנותו:

א. נקודת המוצא לפרשנות במחקר זה הינה בראש ובראשונה בהשוואת הסוגיות התלמודיות למשנה שאליה הן מתייחסות, ולא לסוגיות מקבילות, כפי שנעשה במחקרים אחרים, הנשענים על המתודה של השוואת מקבילות. זאת משום, שכאמור, הטקסט הנחקר, כפי

¹⁷⁵ כך אצל פרנקל, מאיר וקדרי בתחום המדרש והאגדה, בחקר הבבלי אצל כהנא, למשל במאמרו 'גילוי דעת', וכן אצל וידאס, לאורך ספרו מסורת, שם ההשוואה שבין הבבלי והירושלמי, משמשת כבסיס לחקר העריכה בבבלי, ועוד.

¹⁷⁶ ברוב המקרים לא התייחסנו לכל הסוגיות שברצף, הן מפאת קוצר היריעה והן משום שבחלק מן הסוגיות לא ניתן היה לעמוד על רובד סתמאי.

¹⁷⁷ על אף שחוקרים רבים מתמקדים ביחידה ספרותית מצומצמת יחסית, ולא בהקשר הרחב, ראה לעיל הע' 175 - לאחרונה ישנה מגמה של חקר יחידות קטנות (סוגיה, מדרש וכדומה) בהקשר רחב יותר. ראה למשל וולפיש, במחקריו השונים על המשנה, פיינטוך, מעשי חכמים, במחקריו על הקשר שבין סוגיות אגדיות לסוגיות הלכתיות בבבלי, רובינשטיין, ועוד כפי שפורט לעיל עמ' 12 ואילך.

שהוא לפנינו הינו היחידה הספרותית עצמה. הפנייה למקבילות נעשית, באופן משני, במקרים בהם ההשוואה למקבילות יש בה בכדי ללמד על מעשה העריכה.

ב. היחידה הטקסטואלית שהיא המושא של מחקר זה הינה רצף הסוגיות, שהקשר ביניהן על פי רוב הוא קשר תימטי, ולא לשוני או צורני (לפעמים גם קשר תימטי לא קיים, אלא מה שמכונה "קשר אסוציאטיבי") לכן הבחירה המתודולוגית של מחקר זה הינה להסתמך על רצף תימטי, ולא על היבטים אחרים המהווים מתודות נפוצות במחקר ספרותי בעל אופי שונה, כגון בחקר המדרש או המשנה.¹⁷⁸

5.4 הממד הסובייקטיבי בפרשנות המקורות

על אף שמחקר זה נשען על הנחות היסוד של גישת ה'ביקורת החדשה', הסוברת שיש לנסות ולדלות את המשמעות הרעיונית של הטקסט מתוך הפרטים המצויים בו - לא ניתן להתעלם מכך שלנקודת המבט של הקורא יש השפעה על הפרשנות והמשמעות שהוא עשוי למצוא בו. שהרי, כל כמה שהקורא ישתדל להיות "אובייקטיבי" ביחס לטקסט - עולמו הפנימי והנחות היסוד שאתן הוא בא למלאכת הפרשנות ישפיעו על הקריאה וממילא על הפרשנות והמשמעות שהוא ייחס לטקסט. כל פרשנות, בטבעה, יש בה ממד של סובייקטיביות. בעיה זו נכונה ביחס לפרשנות של כל טקסט שהוא, ומחקר הספרות הכללי עסק בה רבות.¹⁷⁹

במחקר זה שני רבדים שונים של פרשנויות. על אף שביחס לשניהם נקטנו במינוח "פרשנות", הרי שיש למעשה להבחין בין שני הרבדים הללו, על המתודולוגיה ההרמנויטית הכרוכה בכל אחד מהם.

רובד אחד הינו הפרשנות של המקורות עצמם: המשנה, מקורות תנאיים נוספים, המימרות האמוראית והמו"מ התלמודי. כל אחד מן המקורות הללו הוא מרכיב של הסוגיה השלמה, וחלק בסיסי בתהליך המתמקד ברובד העריכה של המקורות הללו נוגע להבנת כל אחד מהם כשלעצמו. בשלב זה של הדיון ניסינו לפרש את המקורות ולכוון ככל האפשר להבנתם על פי פשטם¹⁸⁰ - לאפשרות הפרשנית הסבירה, בניסיון לשחזר את העמדה של בעל המקור: התנא, האמורא או הסתמאי. לשם כך נקטנו לעיתים גם במתודה של השוואה למקורות מקבילים, ולעיתים הסתייענו בפרשנות "קלאסית" או בפרשנות מחקרית - כל מקרה לגופו, ולפי הצורך.

במידה וניתן היה להצביע על קיומן של כמה אפשרויות פרשניות למקורות - ניסינו לעמוד עליהן, ולקבל את האפשרות הפרשנית הסבירה והמשכנעת ביותר, תוך דיון מנומק בכל אחת מן האפשרויות. בכל אופן, כפי שנאמר לעיל, לא ניתן להימנע ממידה מסוימת של סובייקטיביות גם בשלב פרשני זה. באשר הבחירה בפרשנות זו על פני האחרת, אינה נעשית רק משיקולים

¹⁷⁸ במחקרים מסוג זה ישנה התמקדות במוטיבים ספרותיים כגון מילים מנחות, מצלול, שרשור ועוד. כך בעבודותיהם של חוקרי מדרש ואגדה רבים, וכן במחקריו של וולפיש על המשנה. שימוש באמצעים ספרותיים כאלו כמעט ואינו קיים בתחום המחקר הספרותי בבבלי.

¹⁷⁹ ראה לעיל בחלקו הראשון של המבוא, עמ' 18 ואילך.

¹⁸⁰ כמובן, על פי המגבלות שצוינו בסעיפים הקודמים.

"אובייקטיביים", אלא גם נובעת מעולמו האישי, מן הפרספקטיבה של הפרשן ומהנחות היסוד שלו, המודעות ואלו שאינן מודעות.

גם חוקרים מתחום ספרות חז"ל, שעסקו בפרשנות בעלת אופי ספרותי, עמדו על הבעייתיות הכרוכה בפרשנות מסוג זה.¹⁸¹ האופן שבו התמודדו עם קושי זה הינו בניסיון לעגן את פרשנות בקריאה צמודה ואמינה, ככל האפשר, באמצעות כלים ספרותיים מבוססים ו"אובייקטיביים".¹⁸² פיינטוך מציע מספר קריטריונים אותם הוא מכנה "סבירים ואובייקטיביים במידה רבה" המצדיקות את הפרשנות והמסקנות שלו: שימוש במילים ופרטים בלתי צפויים או ייחודיים בסיפור, מילים ופרטים שיוצרים זיקה, זהות בין פרטים בסיפור ובסוגיה, צמידות הסיפור לחלק שמתקשר אליו בסוגיה, מיקום בלתי צפוי של סיפור במסכת והבוהן הכמותי.¹⁸³

ולמרות כל זאת, ברור כי הניסיונות לעגן את הפרשנות אינם מבטלים את הממד הסובייקטיבי בפרשנות, התלוי בדעתו של הקורא. כך סובר גם רובינשטיין, שעסק רבות בפרשנות ספרותית בטקסטים חז"ליים:¹⁸⁴

A perennial question regarding any interpretation of literature – actually any work of scholarship in the humanities – is the extent to which it is "objective" and replicable or "merely" subjective reading of the interpreter. I am not claiming that my readings are the only valid readings of these stories, nor that they uncover the absolute meaning... A common thread of all modern literary theory is the awareness of the role of the reader in the production of meaning... At the same time, I do not share the extreme skepticism that all readings are equally good on the grounds that no subjective standard exists... According to the criteria of academic criticism at least (which are ultimately conventional), an interpretation should be judged on how well it accounts for literary

181 וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 9-10, עמ' 319. ישנם חוקרים המצביעים על מגמה בעריכת טקסטים חז"ליים, ומייחסים לה כוונה איזושהי, במידה כזו או אחרת של זהירות והסתייגות, למשל וולפיש גם עומד על החשש מפני "פרשנות יתר", עמ' 33-35, ומנסה לענות עליו, ע"ש; פיינטוך, סיפורי חכמים, עמ' 29-30; כהנא, 'גילוי דעת', עמ' 231-230, עומד על מגמה של העורכים בסוגיות בבבלי גיטין, ומייחס לה משמעות (דהיינו, מפרש אותה). את מאמרו זה מסיים כהנא במילים הבאות, עמ' 262: "סוף דבר. טבעי הוא, כי בניסיון לברר את השאלות הקשורות לדרך היווצרותן של מסורות ולתכלית הצגת השמועות השונות בסוגיה מתעצם יסוד ההשערה. שהרי לא ניתן לחדור לכבשונה של מלאכת העריכה ולבודד את חומרי הגלם אשר עמדו לפני העורכים, מצד אחד, ואת תוספת הנופך שלהם כעורכים, מצד שני. אין ספק, כי בהצעות האחרונות שהעליתי רב השמא על הברי, אך תקוותי היא, שיהא בכוחן לעודד את המשך בדיקתן של שאלות עקרוניות אלו. ואכן, מבחן הביקורת העיקרי של מודל יצירת "איכא דאמרי" מאזן, שהוצע במאמר זה, טמון ביכולתו להסביר את היווצרותם של מסורות מוחלפות, המוצגות במינוח הסתמי 'איכא דאמרי', בסוגיות אחרות. ועל כגון דא כבר אמר ר' טרפון: 'לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה'."

182 וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 9-10, עמ' 319.

183 סיפורי חכמים, עמ' 271-275.

184 סיפורים תלמודיים, עמ' 32-33. אמנם רובינשטיין מתייחס לניתוח ופרשנות של אגדות, אבל דבריו נכוחים גם בהקשר לפרשנות שאנו מציעים במחקר זה. וראה גם גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 10-14, ביחס לפרשנות המקרא.

characteristics... In the end the measure of a good reading is whether it persuades the reader and advances his or her understanding of the text...

6.4 הממד הסובייקטיבי בפרשנות הממצאים : הפרדה בין הממצאים ופרשנותם

הרובד השני של הפרשנות הינו הפרשנות של הממצאים, דהיינו הניסיון להעניק משמעות רעיונית למגמות של הטקסטים, כפי שהתפרשו בשלב הראשון. המחקר זה מצביע על קיומן של מגמות ברובד העריכה, אולם לא מסתפק בהצבעה על מגמות אלו, אלא גם מנסה להסבירן. שלב פרשני זה הינו בעל אופי סובייקטיבי במהותו.

בכדי להתגבר על הקושי המובנה הקיים באופייה הסובייקטיבי של הפרשנות הרעיונית – נקטנו במתודה המפרידה בין הפרשנות לבין התופעות אותן היא באה לפרש, דהיינו המגמות. בכל אחד מן המקרים הנידונים במחקר זה בשלב ראשון ננתח את הסוגיות בכל הכלים המחקריים והפרשניים העומדים לרשות החוקר התלמודי. מתוך ניתוח זה נצביע על תופעות של מגמתיות בסוגיות, מגמתיות שהמחקר לא נתן דעתו עליהם, או שנתן דעתו עליהם אבל לא הסביר אותה באופן מספק, לדעתנו. גם שלב זה, כמו בכול פרשנות ספרותית של טקסט איזשהו - עשוי להיות סובייקטיבי במידה כזו או אחרת.

בשלב שני, ובנפרד מן השלב הקודם – נציע הסבר בעל אופי רעיוני לתופעות הללו. כך שגם במידה ופרשנות רעיונית כזו או אחרת לתופעות לא תתקבל על דעתו של הקורא – הרי שהתופעות והמגמות ברובד הסתמאי בסוגיות – עדיין יעמדו.

בדרך זו נקט וולפיש בעבודתו על הערוכה הספרותית במשנה, ודבריו מתאימים בהקשרנו

כאן: 185

הצגת שלבי הטיעון לפי הסדר נועדה לעזור לקורא לפשוט כל שלב של הטיעון בנפרד, ולהימנע מדחיית מסקנות מבוססות השייכות לשלבים הראשונים בשל אי הסכמה למסקנות השייכות לשלב מאוחר יותר. נקודה זו חשובה בעבודה זאת, שכן כל המצוי בתחום של הפרשנות הספרותית-הרעיונית מודע לסכנה האורבת לפרשן, העלול להיסחף עם קו חשיבה מבטיח למחוזות מרוחקים ודמיוניים למדי. הרעיון הנראה לפרשן עצמו, ולחלק משומעי ליקחו כפיתוח הגיוני ומתבקש של דרך פרשנית מבוססת עשוי להיראות לאחרים בבחינת 'דרשני' ורחוק מהדעת. לא אוכל ולא ארצה להבטיח עצמי מפני הסיכון הזה, האורב לכל מפעל פרשני ראוי לשמו, אך אבקש מהקורא לא לזרוק את התינוק עם מי האמבטיה. ניסיתי להבחין בין פירושים בטוחים לפירושים 'דרשניים' יותר, הן על ידי הערות מפורשות, הן על ידי מיקומם של פירושים בגוף הטקסט או בהערות שוליים, אך ברי לי ששיקול דעתו של הקורא עשוי להיות שונה משיקול דעתי שלי.

בצד מודעות הרמנויטית זו, ועל אף הניסיון לבסס את הפרשנות שהצענו – אנו מודעים למגבלות הפרשנות המוצעת, בהיותה, ככל פרשנות ספרותית אחרת, תלויה בנקודת המבט של הפרשן, ולכן סובייקטיבית ולמעשה אחת מיני פרשנויות אפשריות נוספות.

185 וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 10-11.

מועד קטן דף ב ע"א – דף ה ע"א

א. מבוא

1. מאפייני סוגיית המבוא

לסוגיית הפתיחה של מסכת מועד קטן מאפיינים מבואיים מובהקים:

- א. השאלה הפותחת את הסוגיה ("השתא יש לומר... מבעיא?") הינה על נוסח המשנה, ולא על תוכנה של המשנה או בירור הלכתי על המצוי בה. מאפיין זה הינו מאפיין מובהק של סוגיות פתיחה סבוראיות.
- ב. השאלה הפותחת את הסוגיה מצביעה על ייתור לכאורה בנוסח המשנה. אולם אין הכרח לראות בנוסח זה ייתור, אלא נוסח המדגיש את החידוש המצוי במשנה: המשנה מתירה להשקות במועד ממעיין כלשהוא, ואפילו ממעיין שיצא בתחילה. לכן הנוסח של המשנה אינו מיותר, והשאלה איננה הכרחית, אלא מלאכותית. שאלות מלאכותיות גם הן מאפיין של סוגיות פתיחה סבוראיות.
- ג. חלקה הראשון של סוגיית הפתיחה הינו אנונימי, אולם בסוגיה מצוי גם חומר אמוראי רב. אין הטענה כי סוגיות פתיחה סבוראיות לא מביאות חומר אמוראי, אלא שהן עורכות אותו, היינו משתמשות בו בהתאם למגמתן. לשם כך הן מרחיבות ומעבדות אותו, ולעיתים משתמשות בו שלא בהכרח בהתאם לשימושו המקורי,¹ כך שהחומר האמוראי מקבל מובן שונה.²
- ד. אין בסוגיית המבוא חידושים הלכתיים על הנאמר במשנה. מאפיין זה בא לידי ביטוי באופן מובהק בשני חלקיה של הסוגיה ("בית השלחין ובית הבעל", ו"טרחה והרווחה").

¹ ראה דיון עקרוני על חומר אמוראי בסוגיות פתיחה במבוא, עמ' 30.

² טענה זו רווחת לאורך הסוגיה, ואנו נדגים ונוכיח אותה בכל קטע וקטע לאורך הפרק לפי עניינו.

גם עמינח, שעסק בעריכת מסכת מועד קטן, מאפיין את הסוגיה הראשונה (עד ב ע"ב) כסוגיה סבוראית.³ גם בסוגיות הבאות אחריהן הוא מבליט את חלקו של העורך המאוחר.⁴ את גבולותיה של סוגיית הפתיחה הגדרנו על פי המאפיינים לעיל, היינו, עד לסוגיות שבהן הדיון הינו דיון הלכתי על המשנה, שאינו בעל המאפיינים ה"מבואיים" של סוגיית המבוא.

2. כתבי יד

בכתבי היד של מועד קטן עסק שרמר במאמריו השונים.⁵ שרמר חילק את כלל עדי הנוסח של מועד קטן לשתי קבוצות, אותן אפיין כשני ענפי מסירה שונים של הנוסח,⁶ אשר מקורם כבר בישיבות

³ עמינח, עריכת סוכה, עמ' 304-305. כך הוא טוען ביחס לסוגיה באופן כללי, וכך הוא טוען גם ביחס לחלק נקוב השם, המביא את דברי האמוראים רב הונא ורב פפא. ביחס לחלק נקוב השם מביא עמינח גם את דברי ה"יד מלאכיי", עמ' עח: "לא מצי למימר דרב הונא דקא פשיט הוא דקא בעי מאן תנא דהא קא מהדיר תלמודא לאקשוויי עלה. אימור דשמעת ליה לר"א וכו' עד דהדר ביה ומוקי לה רב פפא כר' יהודה מוכח בבירור דסתמא דתלמודא הוא דבעי מאן תנא", ראה הע' 2. עמינח טוען כי דברי רב הונא "ר' אליעזר בן יעקב הוא" - נאמרו במקורם בהקשר אחר, ועורך מאוחר שהוא שמצמיד את דברי רב הונא להנחה ש"פסידא אין הרווחה לא ואפילו במקום פסידא מיטרח נמי לא טרחינן". נימוקו הוא שרב פפא לא ידחה את דברי רב הונא, שקדם לו כמה דורות, מבלי לנסות לברר כיצד ראה רב הונא זיהוי זה כמתאים. לכן, מסיק עמינח, עורך אחרון הוא שסידר את דברי רב הונא ביחד עם דברי רב פפא, והכריע כמותו. נימוקי היד מלאכיי, המצטרפים לדברי עמינח, ולמאפייניהם הסבוראיים של מונחי הדיון בסוגיות הללו - כולם יחד תומכים בהצעה כי אכן לפנינו סוגיה סבוראית מאוחרת. בסוגיית מבוא סבוראית אחרת, בראש בבא מציעא, מצביע גם אלבק, בפירושו למשנה, עמ' 418, על התופעה שבה דברי אמורא, שנאמרו במקורם בהקשר אחר, מובאים בסוגיה מאוחרת.

⁴ עמינח, עריכת סוכה, עמ' 308, מצביע על חלקו של העורך המאוחר ביחס לסוגיות הלכתיות בהן נדון בהמשך הפרק, ראה להלן.

⁵ שרמר, 'מסורת נוסח מועד קטן'; שרמר, 'כתבי יד מועד קטן'; שרמר, 'לישנא אחרינא מועד קטן'; שרמר, 'לישנא דרבנן'. סקירה של שמונת כתבי היד השלמים של הפרק הראשון של מועד קטן במאמרו 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 124-122. גם י' רוזנטל, במאמרו 'לצורתה הקדומה', עסק בכ"י מן הגניזה שבו עסק גם שרמר. מאמרו מתייחס לחלקו השני של הפרק, לסוגיה שלא נעסק בה בפרק זה.

⁶ שרמר, 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 124-125, 149-150.

הגאונים בבבל.⁷ בנוסף לכך עסק שרמר בשני קטעי גניזה לפרק ראשון של מו"ק, המציגים מסורת עריכה שונה מן המוכר מכתבי היד האחרים, ושלא ניתן לשייכם לאף אחד מענפי המסורות הנ"ל.⁸

הענף האחד (להלן "ענף א") מיוצג בכתבי היד מינכן ווטיקן 134. הענף השני (להלן "ענף ב") מיוצג בכתבי היד קולומביה ו-וטיקן 108. עדי הנוסח האחרים – לונדון, גטינגן, אוקספורד ודפוס ראשון פיזארו - אינם משתייכים באופן מובהק לאף לא אחד מענפי הנוסח, למרות שגרסותיהם מגלות קרבה לענף ב.⁹

לאור הממצאים של שרמר,¹⁰ בחרתי להציג את הנוסח של כ"י קולומביה, בהיותו כתב היד הטוב ביותר המייצג את ענף ב. בצד עד נוסח זה אבדוק את שאר עדי הנוסח. לאורך הדיון בסוגיות אעיר על הבדלי נוסח במקרים הבאים: (א) כאשר הבדלי הנוסח הרלוונטיים לדיון, ו(ב) כאשר הבדלי הנוסח משקפים שינויים בולטים וחשובים בין עדי הנוסח, גם כאשר אין הם נוגעים ישירות לדיון.

3. מבנה הטיעון

המשנה הפותחת את הפרק הראשון של מסכת מועד קטן מונה מספר מלאכות, הקשורות ברובן להשקיה, האסורות או מותרות בחול המועד ובשביעית – בבית השלחין. מן ההיבט הספרותי (ולא מן ההיבט ההלכתי), שהוא נקודת המבט ממנה מבקש מחקר זה לבחון את המקורות בהם עסקינו, הנושא של המשנה הינו הגדרת מידת האיסור בביצוע מלאכות כאלו ואחרות על פי מידת הטרחה

⁷ לאפוקי האפשרות שניתן לראות בקבוצה אחת את הגרסה ה"נכונה", ובקבוצה שנייה את הגרסה ה"משובשת". בקביעה זו הולך שרמר בדרכם של ליברמן, פרידמן, וחקרים נוספים, עיין במאמרו 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 121-122, ועמ' 149-150. השוני בין שני הענפים בא לידי ביטוי בחסרות ויתרות, בחילופי שמות, בהבדלי שפה שבין ארמית לעברית, בשינויי סדר ובשינויי גרסה. במבט רחב על כל אלו בעדי הנוסח השונים ניתן לאפיין שתי מסורות שונות של נוסח. מסורות אלו אינן תוצאה של טעות סופר או גרסאות משובשות בלבד, שהן תוצאה של תהליך המסירה. שינויים אלו ראוי לנפות. אלא יש להראות בהם חלק מתהליך התהוותו והתגבשותו של הנוסח. יש כאן ביטוי לשני ענפי מסירה שונים של הנוסח, אשר שורשם כבר בישיבות הגאונים בבבלי, בעת שנוסח התלמוד טרם נתגבש בצורה סופית. וכדברי ליברמן, תוספת ראשונים, חלק ד, עמ' יג-טז: אין לנו לראות בשינויי הנוסחאות שבכ"י וראשונים שיבושים ותיקונים גרידא, אלא לפעמים יש לנו בשינויי הנוסחאות שרידים של מסורות שונות שהיו רווחות בישיבות השונות... ואין להחליט שרק אחת מן הגרסאות נכונה, אלא יתכן שבכמה מקרים שתי הגרסאות נכונות, כל אחת בהתאם למסורת שעל פיה נוצרה, וכל אחת היא אמיתית – אמת של הטקסט, אעפ"י שהאמת המוחלטת ההיסטורית היא רק אחת." ראה גם אצל פרידמן, 'נוסחי בבא מציעא', עמ' 93 ואילך.

⁸ שרמר, 'לישנא אחרינא מועד קטן', ושרמר, 'מסורת עריכה מועד קטן'. קטעי גניזה אלו קיימים רק לחלקו השני של הפרק, מדף ז עד דף י, ומשום כך אין הם רלוונטיים לעבודתנו, העוסקת בדפים ב – ה.

⁹ רשימת עדי הנוסח וסימונם מובאים בנספח לפרק זה להלן עמ' 28. אפיון כתבי היד ראו אצל שרמר, 'מסורת נוסח מועד קטן', עמ' 122-124. שרמר עצמו אינו חד משמעי באשר לאפיונם של כתבי היד הלא מובהקים. במאמרו 'מסורת נוסח מועד קטן', עמ' יח, הוא מאפיין אותם כשייכים לענף השני, ואילו במאמר מאוחר יותר, 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 124-125 הוא מסתייג מאמירה זו, ומעמעם את שייכותם.

¹⁰ וכן בהדרכה בע"פ שקיבלנו ממנו. גם י' רוזנטל, במאמרו 'לצורתה הקדומה', בו הוא משווה בין הנוסח הרווח לכ"י מן הגניזה הקהירית – בחר את כ"י קולומביה לייצג את הנוסח הרווח. וכן אתר "מאגרים", מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית, של האקדמיה ללשון עברית, בחר בכ"י זה לייצג את הנוסח.

הכרוכה בעשייתן: כאשר פעולה מסוימת כרוכה בטרחה מרובה – היא נאסרה, בעוד שמלאכות שהטרחה הכרוכה בהן הינה מועטה – מותרות בחול המועד.

סוגית המבוא מחדשת קריטריון אחר, על פיו היא בוחנת את ההיתר או האיסור של מלאכות בחול המועד. בעוד הנושא של המשנה הוא קריטריון הטרחה, כקובע את מידת האיסור או ההיתר של מלאכות במועד (בבית השלחין), בעל סוגיית המבוא מציג קריטריון שונה לקביעת האיסורים במועד, והוא עקרון ה"הרווחה". על אף שסוגיית המבוא איננה מחדשת את העיקרון הזה, היא כן מחדשת את מושג ה"הרווחה", ואף מחילה אותו על המשנה, והופכת אותו לקריטריון המרכזי (ואף היחיד) לקביעת איסורי המועד. בכך יוצרת סוגית המבוא אלטרנטיבה רעיונית לתפיסה העקרונית את איסורי המועד, ואולי אף את מהותו של המועד.

לאחר שנציג את החידוש של סוגיית הפתיחה, נבקש להראות כיצד בכמה מן הסוגיות ההלכתיות הסמוכות לסוגיית המבוא, ברובד העריכה הסתמאי, ישנה מגמה התואמת את המגמה של סוגיית המבוא, המתמקדת במושג ה"הרווחה" כקריטריון מרכזי בקביעת איסורי המלאכה במועד.¹¹

מהלך ספרותי זה מצביע על היותה של סוגיית המבוא פתיח רעיוני למסכת מועד קטן בכלל, ולפרק הראשון שלה בפרט, פתיח שהינו בעל אופי רעיוני. סוגיית הפתיחה, מלבד שהיא מהווה פתיחה רעיונית לפרק ולמסכת, יש בה גם חידוש ביחס לתפיסה הרעיונית המצויה בתשתית של המשנה – מחד, ומאידך – יש בה בכדי לבאר את המגמה של העורך בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית המבוא.

ב. המקורות התנאיים

1. המשנה

המשנה הפותחת את מסכת מועד קטן עוסקת במצבים שונים של השקיה בבית השלחין, המותרים או נאסרים, בחול המועד ובשביעית:

משקין בית השלחים במועד ובשביעית בין ממעין שיצא כתחילה¹² ובין ממעין שלא יצא כתחילה אבל אין משקין לא מימי גשמים ולא מימי הקילון ואין עושין עוגיות לגפנים.¹³

¹¹ כל זאת מבלי להכריע בשאלה היחס הכרונולוגי בין סוגיית הפתיחה לעריכת הסוגיות ההלכתיות. מכיוון שאין בסוגיות ההלכתיות שימוש מפורש במונח "הרווחה", המצוי בסוגיית הפתיחה, סביר להניח שסוגיית המבוא מאוחרת לעריכת הסוגיות שאחריה. אם כך הוא, הרי שסוגיית המבוא, באמצעות ההתמקדות במושג ה"הרווחה", ממשיגה, ובתוך כך גם מפרשת, את המגמה הקיימת ברובד העורך סתמאי של הסוגיות ההלכתיות שאחריה.

¹² מד "בתחילה", אבל לא בהמשך המשנה.

¹³ עפ"י כ"י מק. המשכה של המשנה, המצוי ברוב עדי הנוסח של הבבלי בראש המסכת - מופיע בכ"י ק בדף ד ע"ב. גם לפי כ"י והדפוסים של המשנה – המשנה מסתיימת כאן.

נראה כי העיקרון המארגן את פרטי המלאכות הנאסרות והמותרות במשנה הינו האיסור לטרוח ולהתאמץ בחול המועד ("איסור טרחה"). זו הסיבה שמשקים ממעיין, משום שהמים זורמים כשלעצמם, אבל לא ממי הגשמים או הקילון, ששם יש צורך לטרוח - לחפור או לדלות.¹⁴

אלא שיש לשים לב כי במשנה ישנו קריטריון קודם, יסודי יותר. מכיוון שהמשנה עוסקת ב"בית השלחין" בדווקא ולא "שדה" סתם – הדבר מעיד על כך שלדעת המשנה יש הבדל בין שדה השלחין ושדה הבעל, למרות שלשדה הבעל אין התייחסות מפורשת במשנה. על אף שברור כי הדין שונה בשדה הבעל מזה שבשדה השלחין – לא ברור מן המשנה **באיזה אופן** שונה הדין בין שני המקרים, ולכן מה הדין ביחס למלאכות המנויות במשנה, ובכלל לעשיית מלאכה במועד בשדה הבעל.

יתירה מכך. במספר מקרים במשנה מוזכרת הלכה ביחס לבית השלחין.¹⁵ בכל המקרים הללו, מלבד מקרה אחד,¹⁶ אין התייחסות מפורטת לשדה הבעל. דהיינו שההתייחסות לדין בית השלחין, מבלי לפרט את הדין בבית הבעל, על אף שברור שהיא שונה מן הדין ביחס לשדה הבעל - הינה תופעה מצויה במשנה.¹⁷

משום שקיימת במשנה האבחנה בין בית השלחין ובית הבעל - נראה כי עקרון ההפסד, המונח ביסוד האבחנה בין בית שלחין ובית בעל, מהווה במשנה קריטריון **הלכתי** יסודי יותר מקריטריון הטרחה ביחס לקביעת הדין במועד. שהרי הדין במלאכות שבהן כרוכה מידה כזו או אחרת של טרחה – מתקיים רק לאחר שנעשתה האבחנה בין שלחין ובעל. ולמרות זאת, המשנה אינה עוסקת בהגדרת המלאכות המותרות/אסורות בבית השלחין ביחס לבית הבעל, אלא מתמקדת בבית השלחין, ומפרטת מספר מקרים, שהעיקרון המארגן שלהם הוא מידת הטרחה הכרוכה בעשייתם.

דהיינו, בצד הקריאה ההלכתית במשנה, ומבלי לשלול את המסקנות ההלכתיות הנגזרות ממנה, ואת העקרונות ההלכתיים העומדים ביסודה (בראש ובראשונה עקרון ההפסד, ולאחר מכן עקרון הטרחה), בקריאה **ספרותית** של המשנה (בשונה מקריאה הלכתית), כלומר, מנקודת המבט

¹⁴ כך מסביר רש"י, ב, א, ד"ה "אבל לא ממי הגשמים": "משום דאית ביה טירחא יתירא". וכן ב ע"ב, ד"ה 'בשלמא מועד': "דלא אסיר בשום מלאכה אלא משום טירחא", וכן ריטב"א, יג ע"א, ד"ה 'אלא אמר רב אשי', עמ' ק.

¹⁵ שביעית פ"ב מ"ב, ב"מ פ"ט מ"ב, ב"ב פ"ב מ"ג, ב"ב פ"ד מ"ז, מנחות פ"ח מ"ב ו-מ"ו. בכל אחד מן המקרים הללו בכל אופן לא ברור מן המשנה מהו ההבדל ההלכתי המדויק בין בית השלחין ובית הבעל, כלומר, על אף שמשמע שהדין הוא ביחס לבית השלחין ולא לבית הבעל, אין אפשרות הכרחית להסקת מסקנה ישירה ביחס לבית הבעל. כך למשל במשנה ב"ב פ"ב מ"ג: "אילן שהוא נוטה לשדה חברו קוצץ מלוא המרדע על גבי המחרשה ובחרוב ובשקמה כנגד המשקולת. בית השלחין כל האילן כנגד המשקולת." משנה ב"ב פ"ד מ"ז: "המוכר את העיר מכר בתים בורות שיחין וכו' ובית השלחין, אבל לא את המטלטלין" (ולא לאפוקי בית הבעל!), ועוד. במקרה שלפנינו לא ברור האם אסורה השקיה בבית הבעל במועד בכל מעין, בין שיצא כתחילה ובין שלא יצא כתחילה, או שההבדל בין בית השלחין ובית הבעל נוגע רק להשקיה ממעין שיצא כתחילה. בכל אופן, המשנה אינה מפרטת את הדין בבית הבעל, ולמעשה כלל אינה עוסקת בבית הבעל.

¹⁶ משנת בבא בתרא פרק ג משנה א: "חזקת הבתים והשיחין והמערות ... ובית השלחין ... חזקתן שלוש שנים מיום ליום שדה הבעל חזקתה שלוש שנים ואינה מיום ליום."

¹⁷ סיבה סבירה לתופעה זו, כפי שאפרט בהרחבה ביחס למקרה במשנת מועד קטן, היא שהנושא של המשנה איננו הגדרת האבחנה בין שלחין ובעל, אלא שהמקרה של בית השלחין מדגים את הנושא שבו עוסקת המשנה, בכל מקום ומקום – לפי עניינו.

המבקשת אחר הגדרת הנושא של המשנה, ואחר המושגים המגדירים אותו – **עקרון הטרחה הוא שעומד במרכז הדיון של המשנה**, על אף שמבחינה הלכתית הוא משני לקריטריון ההפסד. דהיינו, הנושא של המשנה, על אף שהיא פותחת במילים "משקין בבית השלחין", אינו בית השלחין והגדרת המלאכות שמותרות ואסורות בו במועד, אלא דיון בשאלה באילו מקרים שבהם ישנו הפסד – מותר לעשות מלאכה במועד. בית השלחין הינו מקרה המשמש את המשנה בכדי לדון בעקרון זה.

לבחירה של המשנה להתמקד בבית השלחין, ולא לדון בדין בית הבעל במועד יש גם משמעות הלכתית: על אף שהמשנה יוצרת אבחנה בין בית השלחין ובית הבעל, היא אינה מפרטת באיזה אופן שונה איסור השקיה בבית הבעל מן ההיתר שבבית השלחין: האם הוא כולל איסור רק לגבי מעין שיצא כתחילה, או שהוא כולל גם איסור השקיה ממעין שלא יצא כתחילה? קיומו של ספק הלכתי זה מדגיש את העובדה כי המשנה אינה מעוניינת בהגדרה הלכתית של השקיה בסוגי השדות השונים (אחרת הייתה מפרטת את הדין גם בבית הבעל), אלא שהיא בוחרת להתמקד בהשקיה בבית השלחין בלבד, דהיינו בהגדרת מידת ההיתר בבצוע פעולות כאלו ואחרות לפי מידת הטרחה הכרוכה בעשייתן.

האפשרות הפרשנית הזו מסתברת גם לאור העובדה כי במשניות הבאות כלל לא קיימת אבחנה בין בית השלחין ובית הבעל, והן מביאות לידי ביטוי את עקרון הטרחה בלבד:

רבי אלעזר בן עזריה אומר אין עושין את האמה בתחלה¹⁸ במועד ובשביעית וחכמים אומרים עושין את האמה בתחלה בשביעית. וכו'

רבי אליעזר בן יעקב אומר מושכים את המים מאילן לאילן ובלבד שלא ישקה¹⁹ את כל השדה²⁰ זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם²¹ במועד וחכמים מתירין בזה ובה.

להלן, בסוגיית המבוא, הגמרא בוחרת להתמקד בבית הבעל, ומנסה לברר מתוך מה שקיים במשנה מה הדין בבית הבעל.²² באמצעות בירור זה תביא הגמרא לידי ביטוי את החידוש שלה ביחס למשנה.²³

18 וכן בשאר עדי הנוסח, מלבד כ"י מק 1 וכ"י מפ, שבהם הנוסח "כתחילה", וכן בהמשך המשנה.

19 מק 1 מפ מד "ישקו".

20 לפי הפרשנות של הגמרא, ב ע"ב "אימור דשמעת ליה לר' אליעזר הרווחה דלא" הסיבה לאיסור השקיה השדה כולה היא הרווחה. אבל פרשנות זו קשה, שכן מדוע התירה המשנה להשקות מאילן לאילן, הרי בהימנעות מהשקיית אילן מספר ימים אין הפסד. לכן אפשרי שהסיבה היא משום טרחה. רש"י על הרי"ף, ב ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה 'מושכין את המים'.

21 מפ מד "ישקום".

22 המגמתיות של הבחירה של בעלי סוגיית המבוא להתמקד בבית הבעל בולטת לאור העובדה כי באף אחת מן סוגיות הגמרא על משניות העוסקות גם הן בדין בית השלחין ולא בבית הבעל – אין דיון דומה על ההלכה בבית הבעל ביחס למה שמצוי במשנה על בית השלחין.

23 להלן עמ' 16.

2. התוספתא

ההתייחסות של המשנה לקריטריון ההפסד בא לידי ביטוי, כדרכה של המשנה להתייחס למצבים קונקרטיים ולא לדון בעקרונות מופשטים, באמצעות ההתנסחות ההלכתית הקונקרטית ביחס לבית השלחין. זאת משום שההבדל העקרוני בינו לבין בית הבעל הינו בהפסד הכרוך בחוסר השקיה בבית השלחין, לעומת בית הבעל, ששם חוסר השקיה לא גורמת לפגיעה בגידולים. לעומת זאת, בתוספתא מופיעה התייחסות ישירה לעקרון ההפסד, באמצעות הביטוי "דבר האבד". בפרק הראשון של מועד קטן, בו מונה התוספתא רשימת מלאכות הנאסרות במועד, מופיעה ההגדרה הבאה:²⁴

דבר האבד עושין אותן במועד דבר שאין אבד אין עושי' אותו במועד.²⁵

על פי ההבנה הפשוטה, "דבר האבד" התנאי הינו ביטוי זהה ל"פסידא" האמוראי,²⁶ באשר שניהם מתייחסים להפסד הנגרם כתוצאה מן האיסור.²⁷ בדומה למשנה, גם בתוספתא אין עקרון "דבר האבד" מהווה את הקריטריון היחיד, בקביעת איסורי המלאכה במועד. בתוספתא, כמו במשנה, עקרון ההפסד קיים בצד עקרון הטרחה.²⁸ קיומו של ביטוי המתאר את ה"פסידא" כבר בספרות התנאית, והניסוח העקרוני של התוספתא ביחס לקריטריון ה"פסידא", מדגישים את הבחירה של המשנה שלא לנקוט בביטוי זה, ולא לדון בעקרון העולה ממנו באופן ישיר, אלא למקד את הדיון בעקרון הטרחה, על אף שמבחינה הלכתית, גם במשנה ולא רק בתוספתא – הוא קודם בחשיבותו לעקרון הטרחה.

²⁴ תוספתא מועד, פ"א ה"ב, עמ' 366.

²⁵ גם בהמשך, תוספתא מועד, פ"א ה"א, עמ' 368, חוזרת התוספתא על עיקרון זה ודנה בו. מונח זה מופיע מספר פעמים גם בדברי האמוראים בבבלי במסכת מועד קטן: בבלי, מ"ק דף י ע"ב; דף יא ע"א; דף יב ע"א ו-ע"ב.

²⁶ ראה להלן עמ' 14.

²⁷ כך מבין גם רש"י. רש"י הראשון למסכת, דף ב ע"א ד"ה 'משקין בית השלחין במועד', מגדיר כי חכמים התירו בחול המועד מלאכה "שיש בה הפסד". במסכת חגיגה דף יח ע"א ד"ה 'הא הרי לא מסרין הכתוב אלא לחכמים', נוקט רש"י בניסוח "דבר האבד" כדי להגדיר את המלאכות שלפי חכמים מותרות בחולו של מועד.

²⁸ למשל, תוספתא מועד, פ"א ה"א, עמ' 365: למשל: "אין ממליך ומשקין בקילון, ואפי' מן הבריכה שנתמלאה בקילון, אבל בבריכה שניטיפה לשדה בין השלחין משקין הימנה"; תוספתא מועד, פ"א ה"ג, עמ' 366: "אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד אבל מחנכין ומתקנין אותן", ועוד דוגמאות רבות.

ג. סוגיית המבוא

1. מבוא

סוגיית המבוא מתמקדת בעקרון שונה מזה הנידון במשנה. המשנה דנה בעקרון הטרחה, ואילו סוגיית הפתיחה מעמידה במוקד הדיון את עקרון ה"פסידא"/"הרווחה", והופכת אותו לנושא המרכזי של הדיון:²⁹

במשנה, על אף שקיימת אבחנה הלכתית בין שלחין ובעל - אבחנה זו איננה הנושא של המשנה, אלא עקרון הטרחה. מבחינה הלכתית המשנה מתייחסת רק למקרים שבה ישנו חשש להפסד, אבל מבחינה ספרותית, היא למעשה מתעסקת בהגדרת מידת הטרחה המתירה השקיה במקרים של הפסד.

סוגיית הפתיחה, באמצעות הדיון המשתלשל מקושיית "מאן תנא?" ממשיגה את הביטויים הקונקרטיים במשנה, ומשנה את מרכזיותם ומעמדם ביחס לקביעת ההיתר והאיסור. יתר על כן, באמצעות שאלת "מאן תנא?" מגדירה הגמרא את הנושא של המשנה, כאבחנה בין שלחין ובעל. כאמור, זהו לא פשט המשנה, משום שמן המשנה לא ברור הדין ביחס לבית הבעל: האם העיקרון היסודי הוא האבחנה בין שלחין ובעל, ואז בבית הבעל תיאסר כל השקיה, ללא קשר למידת הטרחה, או שבבית הבעל תיאסר רק השקיה ממעיין שיצא כתחילה, דהיינו על פי מידת הטרחה.

המקום המרכזי הניתן לאבחנה בין שלחין ובעל (הרווחה והפסד) הולך ומתפתח לאורך סוגיית הפתיחה, ותופס מקום משמעותי יותר ויותר בקביעת איסורי המועד. יש להדגיש כי החידוש של סוגיית הפתיחה אינו הלכתי - אלא ספרותי - הסטת הדיון אל העיסוק בבית הבעל, ומתוך כך אל קריטריון ההרווחה, עד כדי שעקרון זה הופך להיות הנושא של הסוגיות. עיקר החשיבות של דיון זה איננה הלכתית, אף על פי שיש לדיון גם נפקא מינה הלכתית מסוימת, כפי שנראה בהמשך - אלא ספרותית: מה נושא הדיון: הטרחה או ההרווחה, ואת זה עושה בעל הסוגיה באמצעות מיקוד הדיון בבית השלחין/בעל.

בכך למעשה מציבה סוגיית הפתיחה אלטרנטיבה לקריטריון היסודי לבחינת איסורי המלאכה במועד הנידון במשנה, ובכך מציבה גם אלטרנטיבה רעיונית למשמעות של המועד.

²⁹ יש כאן ביטוי להבדל בין שתי פרספקטיבות על המשנה: מבחינה הלכתית עקרון ההפסד קיים במשנה, ולכן לא ניתן לומר כי הדיון בעקרון ההפסד בגמרא מהווה אלטרנטיבה למשנה. אבל מנקודת מבט ספרותית, המחפשת במשנה את הנושא, המושגים ועקרונות היסוד (ולא את הלכה וה"שורה התחתונה" המעשית הנובעת מהם) - הנושא של המשנה איננו עקרון ההפסד, אלא עקרון הטרחה. לכן, מבחינה ספרותית, הסטת הדיון אל עקרון ההרווחה אכן מהווה אלטרנטיבה. ויש להדגיש זוהי אלטרנטיבה מן הפרספקטיבה הספרותית, שאין לה השלכה הלכתית, משום שהגמרא אינה חולקת על המשנה (למרות שיש נפקא מינה הלכתית מסוימת לבחירה של הגמרא להעמיד את עקרון ההרווחה בעקרון מרכזי - ראו להלן). יש בדוגמא זו ביטוי לנקודת המבט אותה מבקש לחדש מחקר זה בפרשנות של מקורות חז"ל, במשנה וברובד העריכה בסוגיות התלמוד: פרשנות המתמקדת בעקרונות היסוד של המקורות, ולא ברובד ההלכתי המצוי בהם. במקרה שלפנינו, מן היבט ההלכתי אין הבדל בין המשנה והגמרא, אבל מבחינה ספרותית - יש הבדל.

להלן נבחן כיצד הולכת ומתפתחת המגמה הזו לאורך סוגיית המבוא, בכל אחד מן הקטעים המרכיבים אותה - באמצעות המקום המרכזי הניתן למושג ה"הרווחה", וגם באמצעות פרשנות מגמתית של המקורות הקדומים לאורו של מושג זה. בכך מבקשת סוגיית הפתיחה להפוך את ה"הרווחה" לפרספקטיבה מבעדה יש להתבונן, לתפיסתה, על המועד.

2. בית השלחין ובית הבעל

1.2 היחס של המשנה לבית הבעל

ישנן שתי אפשרויות להבנת הדין ביחס להשקיה בבית הבעל מן המשנה:

- א. המשנה מתירה השקיה רק בבית השלחין, משום שרק בבית השלחין יש צורך בהשקיה, וללא השקיה יגרם הפסד מרובה.³⁰ לכן בבית הבעל, שאין בו צורך בהשקיה – אסורה ההשקיה באופן גורף, וללא קשר למידת הטרחה הכרוכה בו. במקרה זה, הגדרת הפעולות המותרות בהשקיה במועד – קשורה באופן יסודי למידת הצורך, ולהפסד הנגרם כתוצאה מן האיסור.
- ב. המשנה מתירה השקיה בין ממעין שיצא בתחילה ובין ממעין שלא יצא בתחילה – רק בבית השלחין, אבל בבית הבעל, שבו אין מצב של הפסד – המשנה תאסור השקיה במקרה של טורח גדול ותתיר השקיה במקרה של טורח מועט. דהיינו שגם בבית הבעל יהיה מותר להשקות ממעין שלא יצא בתחילה. אפשרות פרשנית זו מעניקה משקל רב יותר למידת הטרחה בקביעת ההיתר של מלאכה כזו או אחרת ביחס לפרשנות הראשונה שהוצעה לעיל, שם יש איסור גורף להשקות במידה ואין הפסד, ללא כל קשר למידת הטרחה.

האפשרות הפרשנית השנייה מועלית מיד בתחילתה של סוגיית הפתיחה: "אבל מעין שלא יצא בתחילה דלא אתי לאינפולי אימא אפילו בית הבעל נמי (מותר)",³¹ וכן בהמשך הסוגיה בדיון על שיטת ר' יהודה ביחס למשנה.³² הבחירה של בעל סוגיית הפתיחה להתמקד באבחנה בין בית השלחין ובית הבעל מתחדדת לאור ההשוואה לסוגיות אחרות בש"ס, על משניות בהן מופיעה הלכה המתייחסת רק לבית השלחין ולא לבית הבעל - שאף לא באחת מהן מופיע דיון מקביל, המנסה לברר את הדין בבית הבעל.³³ גם ההכרעה ההלכתית המתקבלת, שיש בה בכדי להצביע על הפרשנות שנותנת הסוגיה למשנה - מצביעה על מגמת הגמרא, כפי שאראה להלן.

³⁰ כך מסביר רש"י, ד"ה "משקין בית השלחין במועד": "שדה שהיא עומדת בהר וצריך להשקותה תמיד – משקין אותה, אפילו בחולו של מועד. לפי שהוא לו הפסד גדול אם אינו משקה אותה. ודבר של הפסד התירו חכמים לטרוח בו בחולו של מועד". היינו, שהטרחה מותרת רק במקרה של צורך, ולא בכל תנאי, אולם ברור מן המשנה, כי גם במקרה של צורך גדול, במידה וכרוכה בדבר טרחה מרובה – בכל אופן היא אסורה.

³¹ הגמרא דוחה הבנה זו, על סמך נוסח המשנה, אבל דחייה זו אינה מוכרחת. ראה להלן עמ' 10.

³² ב ע"ב, וראה דיונו להלן עמ' 19.

³³ ראה לעיל הע' 22. זוהי אינה ראייה חד משמעית, אבל היא מעצימה את התחושה כי הבחירה לעסוק בבית הבעל איננה בחירה הלכתית "מתבקשת", אלא היא נובעת ממגמה איזושהי.

מתוך המשנה עצמה לא ניתן להכריע בין שתי האפשרויות. בכל אופן, ביחס למה שנידון במפורש במשנה, ההסבר הפשוט והסביר לאבחנות המצויות במשנה בין השקיה ממעין ובין השקיה ממי הגשמים והקילון הינו בשל מידת הטרחה הכרוכה במלאכה זו.

2.2 האבחנה בין בית השלחין ובית הבעל בגמרא

השתא יש לומ' ממעין שיצא כתחלה³⁴ דאתי לאינפולי' משקין ממעין [שלא] (ש) יצא כתחלה מבעיא אמרי' אי תנא מעין שיצא כתחלה הוה אמינא הכא הוא דבית השלחין אין בית הבעל לא משום דאתי לאינפולי', אבל מעין שלא יצא כתחילה דלא אתי לאינפולי' אימא אפלו בית הבעל נמי, קא משמע לן.

השאלה הראשונה של סוגית הפתיחה, המתייחסת לנוסח המשנה, הינה ממאפייניה המובהקים של סוגיות פתיחה. הסתמא מקשה: מדוע מביאה המשנה קודם כל את המקרה הקשה ולאחריו את המקרה הקל, הרי המקרה הקל יכול להילמד בקל וחומר, ואין צורך לפרטו באופן מיוחד, לאחר שהובא כבר המקרה החמור!?

קושיה זו מובנת במידה ונקודת המבט העקרונית על המשנה היא שהיא עוסקת בעקרון הטרחה. מנקודת מבט של ה"טרחה" יש קושיה למה יש צורך בפירוט ההשקיה הכרוכה בטרחה מועטת יותר, הנלמדת בקל וחומר. יוצא אם כן, שבאופן עקיף הקושיה מצביעה על הנושא של המשנה, כפי שהגדרנו אותו לעיל.

קושיה כגון זו נידונה גם במקרים אחרים בש"ס. במקומות רבים אחרים בש"ס בהם קיים מקרה דומה של מקור תנאי, משנה או ברייתא המביאה את הדוגמא ה"חמורה" לפני הדוגמא ה"קלה" הגמרא מסבירה זאת בתירוץ סגנוני: "זו ואין צריך לומר זו קתני", כלומר שהמשנה בחרה בסגנון המביא תחילה את המקרה המסובך ואחריו המקרה הקל. כך מוסברות משניות או ברייתות בהם מקרים קלים, שלכאורה לא היו צריכים להיאמר משום שהם יכולים להילמד בקל וחומר מן המקרה.³⁵

אבל במקרה שלפנינו אין הגמרא מסתפקת בתירוץ הסגנוני הנפוץ "זו ואין צריך לומר זו קתני", אלא היא בוחרת לייחס לנוסח המשנה משמעות הלכתית. תשובת הגמרא נוגעת להבדל שבין בית השלחין ובית הבעל, והיא, שלשון המשנה המיותרת לכאורה, והמאריכה שלא לצורך - מחדדת את ההבדל בין בית השלחין לבית הבעל: בעוד שבבית השלחין מותרת השקיה מכל מעין - בבית הבעל אסורה השקיה מכל מעין. הגמרא מצדיקה את נוסח המשנה דווקא על יסוד האבחנה בין בית השלחין ובית הבעל.

³⁴ זהו הנוסח בכה"י של המשנה (במד הנוסח "בתחילה"), גם בהמשך המשנה. כך גם בכ"י ל. בכ"י ק הנוסח הוא "כתחלה" באופן עקבי. בכ"י ל בהמשך "לכתחילה" ו"כתחלה" לסירוגין. בשאר עדי הנוסח "בתחילה", באופן עקבי.

³⁵ על האפשרות הזו מצביע תוספות רא"ש, מו"ק ב ע"א ד"ה 'השתא ממעין שיצא בתחילה וכו': "הוה מצי לשינויי זו ואין צריך לומר זו קתני כדמשני בכמה דוכתי". ראה למשל עירובין עו ע"א; ראש השנה לב ע"ב-לג ע"א; יבמות יג ע"א; יבמות ל ע"ב; כתובות נח ע"א; נדרים יד ע"ב; הוריות ב ע"א; כריתות יז ע"ב. זאת בניגוד למקרים שבהם מופיעה במשנה קודם כל הדוגמא הקלה ולאחריה הדוגמא הכבדה. במקרים אלו מוסבר הסגנון של המשנה בתירוץ "זו אף זו קתני". כך למשל בעירובין עה ע"א; יבמות יט ע"א; גיטין טו ע"ב, ועוד.

הבחירה של הגמרא להצדיק את נוסח המשנה מן הנימוק של אבחנה בין שלחין ובעל, ולא מן הנימוק הטכני, הנפוץ והמקובל בסוגיות רבות אחרות – מבליטה את קיומה של מגמתיות בסוגיה. הנימוק טכני יכול היה להשאיר על כנו את הגדרת עקרון הטרחה בנושא של מגמתיות בסוגיה. אינה מקבלת אותו, ומצדיקה את הנוסח על יסוד האבחנה בין שלחין ובעל, אבחנה שהיא איננה פשוטית במשנה.³⁶ הבחירה הפרשנית של הגמרא, להצדיק את נוסח המשנה לא בפרשנות המבטאת את נקודת המבט המתמקדת באיסור הטרחה, אלא בפרשנות המביאה לידי ביטוי את נקודת המבט המבטאת את עקרון ההרווחה – מבטאת מגמתיות רעיונית של בעל הסוגיה.

הבחירה של הגמרא להתמקד בדיון בבית הבעל ביחס לבית השלחין מתחדדת גם מתוך השוואה לסוגיות אחרות של הגמרא על משניות המתייחסות לבית השלחין ולא לבית הבעל.³⁷ בסוגיות הללו, באף לא אחת מהן, על אף שישנה מידה מסוימת של סבירות לקיומם של הבדלים הלכתיים בין בית השלחין ובית הבעל – אין התייחסות של הגמרא לנושא זה. עובדה זו מדגישה את הבחירה של סוגיית הפתיחה של מועד קטן לעסוק בנושא זה.

המגמה של בעל הסוגיה להתמקד בהבדל שבין בית השלחין ובית הבעל באה לידי ביטוי גם בהכרעה ההלכתית ביחס לבית הבעל: הגמרא מכריעה להחמיר ולאסור השקיה בבית הבעל גם במעין שלא יצא כתחילה, על אף שהדבר איננו משתמע באופן חד משמעי מן המשנה, כפי שהגמרא עצמה מעירה. ההכרעה ההלכתית של הגמרא מעמידה אבחנה ברורה ומוחלטת בין בית השלחין ובית הבעל: כל השקיה אסורה בבית הבעל, גם השקיה המותרת בבית השלחין, שאינה כרוכה בטרחה. בכך מעמידה הגמרא באופן ברור את האבחנה בין בית השלחין לבית הבעל כקריטריון ראשוני, קודם לעקרון הטרחה.³⁸

לסיכומו של עניין, שלושה עניינים בסוגיה מצביעים על מגמתיות של הסוגיה לעסוק בחידוד ההבדל שבין בית השלחין ובית הבעל:

³⁶ ניתן לטעון שסדר הדוגמאות במשנה, שאינו מובן מן הפרספקטיבה של עקרון הטרחה, כפי שהגמרא מקשה – מובן מן הפרספקטיבה של האבחנה המוחלטת בין שלחין ובעל, שקיימת כבר במשנה עצמה, ובאה לידי ביטוי בנוסח של המשנה, באופן שבו מובאות הדוגמאות. דהיינו שהמשנה עצמה סבורה שישנה אבחנה מוחלטת בין שלחין ובעל, ומתוך כך היא מתנסחת כפי שמתנסחת. אבל לא נראה כך, כי על אף שמנקודת המבט של הטרחה הנוסח של המשנה קשה – הרי שנקודת מבט היוצרת אבחנה ברורה בין שלחין ובעל – איננה פותרת את הקושי הזה. הדיון של הגמרא בקושיה הלשוני מסביר את היתרון בנוסח כפי שהוא אבל לא נראה שניתן להצביע על כך שהאבחנה החד משמעית קיימת כבר במשנה: הן משום שהדבר אינו משתמע מנוסח המשנה והן משום ש"זו ואין צריך לומר זו קתני" הינו הסבר מקובל במשנה. תשובת הגמרא מסבירה למעשה את **הייתור הלשוני**, ולא את סדר ההופעה של הדוגמאות במשנה, החמור ואחר כך הקל. את ה**סדר** של הדוגמאות המשנה אין הגמרא מסבירה בסופו של דבר כלל. תופעת הסדר ניתנת להסבר פשוט, כפי שהובא לעיל, ש"זו ואין צריך לומר זו קתני". הגמרא עצמה לא הבינה שהסדר של הדוגמאות במשנה הינו בעל משמעות מצד האבחנה בין שלחין ובעל, כמו שהבינה ביחס לעצם השימוש בדוגמא המיותרת לכאורה. בדומה להסבר של הגמרא ביחס לייטור הדוגמאות במשנה ניתן להסביר גם את הסדר של הדוגמאות. אבל הגמרא לא מתייחסת לכך.

³⁷ ראה לעיל המשניות המובאות בהע' 15, וסוגיות הגמרא שעליהן.

³⁸ כאמור, גם במשנה הגדרת בית השלחין קודמת לעקרון הטרחה, אבל הגמרא מצביעה על חוסר הבהירות בסדר עדיפות זה במשנה – ביחס לבית הבעל, ומכריעה באופן חד משמעי, כי עקרון ההפסד וההרווחה, דהיינו האבחנה בין שלחין ובעל – קודמת לטרחה, ולכן כל השקיה, גם השקיה שאין בה כלל טרחה – אסורה בבית הבעל.

- א. הגמרא איננה מסבירה את הדוגמאות במשנה בדרך של "זו ואין צריך לומר זו" הנפוצה בש"ס, שבאופן עקיף מפרשת את המשנה כעוסקת בעקרון הטרחה.
- ב. הגמרא בוחרת לייחד דיון לדין השקיה בבית הבעל, אף שהתייחסות של המשנה רק לבית השלחין ולא לבית הבעל הינה תופעה נפוצה במשנה, ואף שסוגיה דומה של הגמרא על משניות דומות – איננה קיימת במקומות אחרים אפשריים לאורך הש"ס.
- ג. ההכרעה ההלכתית של הגמרא להעדיף את ההפרדה בין בית השלחין ובית הבעל על פני הטרחה, ולקבוע כי בבית הבעל אסורה כל השקיה, גם כזו שאין בה טרחה, על אף שהדבר איננו הכרחי בפרשנות המשנה.

יתכן כי בכל אחת מן הראיות הללו כשלעצמה אין בכדי להצביע על מגמתיות של הסוגיה. אולם בהצטרף שלושתן יחד – נראה כי אכן ניתן להראות מגמתיות לחידוד ההבדל בין בית השלחין ובית הבעל - יותר ממה שמצוי במשנה. בעוד המשנה ממקדת את הדיון בעקרון הטרחה, הגמרא בוחרת למקד את הדיון בעקרון ההפסד/הרווחה, המתבטא בהבלטת ההבדל בין בית השלחין ובית הבעל.³⁹

3.2 דיון לשוני במשמעות השמות "שלחין" ו"בעל"

ומאי משמע דהאי שלחין? לישנא דצהותא⁴⁰ הוא וכתוב והוא⁴¹ עיף ומתרגמין משלהי.⁴² ומאי משמע דהאי בית הבעל? לישנא דמיתבותא היא דכת' כי יבעל בחור בתולה ומתרגמין ארי כמא דמתיתב [עולם] עם בתולתא.⁴³

המרכזיות שמעניק בעל סוגיית הפתיחה לאבחנה בין שלחין ובעל באה לידי ביטוי גם באמצעות דיון במשמעות הלשונית של השמות "שלחין" ו"בעל". מן הפרספקטיבה הספרותית, ההתמקדות של

³⁹ על משמעותו של קריטריון זה ראה להלן תת הפרק "משמעות האבחנה בין "בית השלחין" ו"בית הבעל".

⁴⁰ בכל עדי הנוסח, מלבד כ"י ק וכ"י מ הנוסח הינו "דצחותא". בכ"י מ הנוסח "דניחותא" ואינו שייך כלל כאן. ככל הנראה זהו שיבוש גרפי.

⁴¹ בכה"י השייכים לענף ב: ק 1081 הגרסה "והוא עיף", והיא מרמזת לפסוק בבראשית כה כט "ויבוא עשו מן השדה והוא עיף". בכה"י המשייכים לענף א: מ ל ג א הגרסה "עיף ויגע", ומקור הדרשה מן הפסוק בדברים כה יח: "ואתה עיף ויגע ולא ירא אלוהים". גרסה יחידאית בכ"י 1341: "דכת' עיף ומתרגמי משלהי". שרמר, 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 135-136, טוען כי גרסה זו היא הקדומה, ובשני הענפים השלימו הסופרים באופן שונה את הפסוק (ואת תרגומו).

⁴² פליקס, חקלאות, עמ' 277, מקבל את הסבר הגמרא שהכוונה ל"קעקע צמאה", אולם שולל את הלימוד של הגמרא כאן מן המילה "שלה" – צמא – עיף, מן הנימוק ש"שלחין" מציין את מי ההשקיה ולא את טיב השדה המושקה. הוא מסביר את הלשון "שלחין" לפי בבלי, בבא בתרא, סח ע"א-ע"ב, כ"גיננותא" היינו שטח מושקה. וראה דיון מורחב על משמעות השמות "שלחין" ו"בעל" ומקורם אצל פליקס, חקלאות, עמ' 276-281.

⁴³ עדי הנוסח השייכים לענף א מתרגמים "בתולה" – "עולמ(ל)תא", בעוד שאר עדי הנוסח, המיוחסים לענף ב, והדפוסים מתרגמים "בתולתא". שרמר, 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 136, טוען, כי אין לתלות את שינויי הגרסאות בדמיון הגרפי ביניהן, ולכן כשיבוש. אלא אין להעדיף גרסה אחת על פני השנייה, משום שיתכן כי יש כאן שתי מסורות של תרגום הפסוק.

הסוגיה במשמעות השמות "שלחין" ו"בעל" בסוגיית המבוא – מחזקת את הרושם על מגמה מכוונת של הסוגיה לתת משנה חשיבות לקריטריון השלחין/בעל.

4.2 משמעות האבחנה בין "בית השלחין" ו"בית הבעל"

כיצד יש להבין מגמה זו של הגמרא לפתוח את המסכת בהעמדת ההבדל בין בעל ושלחין כהבדל יסודי בהגדרת איסורי ההשקיה במועד?

"בית השלחין" ובית הבעל" הינם תיאורים קונקרטיים. בקטע הבא הגמרא תדון במושגים המופשטים, "הרווחה" ו"פסידא" - המעניקים לביטויים הקונקרטיים הללו את המשמעות העקרונית שלהם. אולם כבר בשלב זה יש לדון במשמעותם, בשל החשיבות שנותנת הסוגיה לאבחנה זו.

ההבדל בין שדה שלחין ושדה בעל הוא במידת הנזקקות שלהם להשקיה בידי אדם. שדה הבעל יכולה להתקיים גם ללא השקיה, ושדה השלחין זקוקה להשקיה על מנת להתקיים.⁴⁴ הצורך בהשקיה בשדה הבעל אינו קיים, ואם אדם מעוניין להשקותו בכל זאת הרי זה לשם "הרווחה" כדברי הגמרא בהמשך.⁴⁵ בהעמדת הקריטריון שלחין/בעל במוקד הדיון במידת האיסור וההיתר של מלאכות במועד יש, למעשה, הסטה של נושא הדיון מן הקריטריון הנידון במשנה. כאמור, אין כאן חידוש הלכתי של סוגיית הפתיחה, והדבר אופייני לסוגיות פתיחה – אלא חידוש מן ההיבט הספרותי. החידוש של סוגיית הפתיחה איננו הלכתי אלא חידוש של נקודת מבט עקרונית על העיקרון היסודי הקובע את אופי המלאכות הנאסרות או מותרות במועד. נקודת המבט מוסטת מן הטרחה הנידונה במשנה אל מידת ההפסד הנגרמת כתוצאה ממניעת ההשקיה – כפריזמה דרכה מבקשת הגמרא להביט במועד, ושיש בה בכדי לעצב את אופיו של חול המועד.

בשלב זה של הסוגיה, נקודת המבט האלטרנטיבית לעקרון הטרחה, העומד במוקד הדיון במשנה - אינה מנוסחת במינוח מופשט, אלא בתיאור קונקרטי, "שדה שלחין" ו"שדה בעל". בסוגיה הבאה הדיון מתפתח גם לניסוח מופשט של אבחנה זו באמצעות המונחים "פסידא" ו"הרווחה".

3. "הרווחה"

1.3 "פסידא" ו"הרווחה"

מאן תנא פסידא אין הרויחה לא ואפלו⁴⁶ במקום פסידא מטרח לא טרחין.

⁴⁴ ראה פליקס, חקלאות, עמ' 276-279, וכן רש"י, ב ע"א ד"ה 'בית הבעל': "שדה והוא בעמק ואינו צריך להשקותה ואין בה הפסד אם אין משקה אותה".

⁴⁵ כך בדברי רש"י בהמשך, דף ב ע"א, ד"ה 'הרווחה לא'.

⁴⁶ בכל עדי הנוסח כך. בכ"י 1341 הנוסח 'דאפילו'. בגרסה זו, המילה 'דאפילו' מחברת בין שני חלקי המשפט בקשר של סיבה, ולא נראה מתאים לכאן, משום שהגמרא מביאה את שני חלקי המשפט כשני תנאים שונים.

בחלק זה של הדיון, באמצעות שאלת "מאן תנא" הגמרא מנסחת את העיקרון היסודי העומד ביסוד המשנה. ניסוח זה מהווה, למעשה, פרשנות מגמתית של המשנה: המקרה הקונקרטי של בית השלחין מקבל הגדרה מופשטת: "פסידא" (ובית הבעל מוגדר באמצעות המינוח "הרווחה"),⁴⁷.

והמקרים הנאסרים בהשקיה במשנה מקבלים את הגדרתם העקרונית במינוח "מטרר טרחינן".

ניסוח השאלה "פסידא אין הרווחה לא" מחדד את ההכרעה ההלכתית של הגמרא בראשית הסוגיה להכריע את מה שלא מקבל הכרעה הלכתית ברורה במשנה, שעקרון הפסידא/הרווחה קודם באופן חד משמעי לעקרון הטרחה.

גם האמירה ש"אפילו במקום פסידא מטרר לא טרחינן" לא ניתנת להחלה באופן פשוט על המשנה. זאת משום שהמשנה מתירה להשקות במקרה של פסידא ממעין שיצא כתחילה בבית השלחין. גם אם השקיה ממעין שיצא כתחילה איננו כרוך בטרחה מובהקת כמו השקיה ממי הגשמים ומי הקילון וכמו יצירת עוגיות לגפנים – המשנה מחדשת שבכל זאת הדבר מותר, דהיינו, שבבית השלחין "משקינן", ואפילו מה שעשוי להיות כרוך בטרחה.⁴⁸ לכן קביעת הגמרא ש"מטררר לא טרחינן" (באופן מוחלט, ללא אבחנה במידת הטרחה) בבית השלחין הוא לא פרשנות פשטית של מה שמצוי במשנה, אלא פרשנות שמקצינה את עמדת המשנה, בכך שהיא מבטלת את ההיתר שנקטה המשנה ביחס לטרחה – ואוסרת כל טרחה שהיא.⁴⁹

המגמתיות הקיימת בפרשנות של סוגיית הפתיחה את המשנה, הרואה במשנה היתר להשקות גם במקרה של טורח בבית השלחין מתחדדת מתוך ההשוואה לקושיית הירושלמי.⁵⁰ הירושלמי מקשה על ההיתר להשקות במועד ממעין שיצא בתחילה, משום שהשקיה כזו כרוכה בטורח:

ניחא מעיין שלא יצא בתחילה מעיין שיוצא בתחילה ולא טריח הוא?

קושיית הירושלמי מניחה שהמשנה קובעת אילו מלאכות מותרות במועד על פי מידת הטרחה הכרוכה בעשייתן, ושהשקיה ממעין שיצא בתחילה כרוכה בטרחה.⁵¹ על רקע זה בולטת הפרשנות המגמתית של סוגיית הפתיחה בבבלי להעמיד את המשנה כ"מטרר לא טרחינן" כלל, דהיינו שמלאכות המנויות בה אין בהן כלל טרחה. פרשנות זו, איננה מתאימה להבנת הירושלמי את המשנה, ולא להבנה הפשוטה במשנה.⁵²

⁴⁷ "הרווחה", היינו השקיה שאין מטרתה מניעת הפסד, אלא השבחה והטבה. כך למשל ברש"י, ב ע"א, ד"ה 'הרווחה לא': "כגון דבית הבעל דאסור להשקותה מאחר שאין בה הפסד שאין צריך להשקותה אלא להרווחה דמילתא לשווייה אפלי חרפי".

⁴⁸ כך משמע מפירוש רש"י ב ע"א ד"ה 'אבל לא ממי הגשמים': "משום דאית ביה טרחא יתירה".

⁴⁹ אפשר להסביר שהגמרא סבורה שגם השקיה ממעין שיצא כתחילה איננה כרוכה בטרחה כלל. פרשנות כזו פחות מסתברת, משום שהיא מבטלת את הצורך באבחנה בין מעין שיצא כתחילה ומעין שלא יצא כתחילה.

⁵⁰ ירושלמי, מועד קטן פ"א ה"א, דף פ טור א.

⁵¹ בגלל הקושי הזה הירושלמי מעמיד את המשנה כר' מאיר, עיי"ש.

⁵² שהרי, אם אין טרחה באף פעולה המנויה במשנה – מה למעשה האמירה של המשנה!?

נוסח השאלה של הבבלי "מאן תנא", מלבד שיש בו הפשטה של המקרים הקונקרטיים הנידונים במשנה, הוא מהווה למעשה גם פרשנות של בעל הסוגיה את המשנה: עקרון ה"פסידא" הוא העיקרון המרכזי במשנה, הגובר באופן חד משמעי ובכל תנאי על עקרון הטרחה. פרשנות כזו של המשנה איננה האפשרות הפרשנית היחידה במשנה, ויתר על כן, נראה שהיא אף לא הפרשנות הפשוטה של המשנה, המפרטת מקרים שונים: השקיה ממעין שיצא כתחילה למעין שלא יצא כתחילה, דהיינו, בין השקיה הכרוכה במידה מועטה של טרחה להשקיה הכרוכה במידה רבה של השקיה. על אף שמבחינה הלכתית, למעשה, אין הבדל בין המקרים, ומותר להשקות במועד בשניהם – מן הבחינה הספרותית, העובדה כי המשנה מבחינה בין מעין שיצא כתחילה למעין שלא יצא כתחילה – יש בה גילוי מילתא לכך שיש הבדל בין המקרים, וחינוכה הוא בכך, שלמרות שיש הבדל עקרוני בין המקרים – מבחינה הלכתית אין הבדל.

פרשנות זו ניתנת להסבר כחלק ממגמה של בעל הסוגיה להעצים את עקרון הפסידא/הרווחה על פני עקרון הטרחה, שניתן לו ביטוי הלכתי במשנה, והוא למעשה הנושא הנידון במשנה.

המגמתיות של בעל סוגיית הפתיחה מתחדדת אף יותר לאור העובדה שהוא בוחר לאמץ את המונח "פסידא" המקביל ל"דבר האבד" המצוי בתוספתא,⁵³ והופך אותו לעיקרון היסודי של הדיון ושל המשנה ב"הרצאת הפתיחה" למסכת. בעל הסוגיה מסיט את הדיון לקריטריון של התוספתא על פני הקריטריון הנידון במשנה. לא רק זאת אלא שהוא אף מפרש את המשנה עצמה על פי המונחים של התוספתא. בחירה זו של בעל סוגיית הפתיחה מבליטה את העובדה כי יש כאן מגמה של בעל הסוגיה, והיא לא תוצאה של פרשנות הכרחית אחת.⁵⁴

2.3 השוואת המשנה לדעות תנאיות נוספות המובאות בגמרא

אמ' רב הונא ר' אליעזר בן יעקב דתנן ר' אליעזר בן יעקב אומ' מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה אימור דשמעת ליה לר' אליעזר בן יעקב הרויחא לא טרחא במקום פסידא מי שמעת ליה.

אלא אמ' רב פפא הא מני ר' יהודה היא דתניא מעין היוצא כתחלה משקין ממנו אפלו שדה הבעל דברי ר' מאיר ר' יהודה אומ' אין משקין ממנו⁵⁵ אלא שדה בית השלחין שחרבה ר' אלעזר בן עזריה אומ' לא כך ולא כך יתר על כן אמ' ר' יהודה לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגנתו או לחרבתו בחולו שלמועד. מאי חרבה? אי לימא חרבה ממש למא לי דמשקי לה, אמ' אביי שחרבה ממעין זה יוצא לה מעין⁵⁶ אחר, ר' אלעזר בן עזריה אומ' לא כך ולא כך לא שנא חרב מעינה ולא שנא לא חרב מעינה ממעין שיצא

⁵³ ראה לעיל תת פרק "התוספתא", עמ' 7.

⁵⁴ חוקרים רבים דנו ביחס שבין התוספתא, המשנה והבבלי. יש מהם שראו קשר בין לשון התוספתא ללשון הבבלי. ראה קצוף, 'הברייתות בתוספתא', עמ' ג, והעי' 10-11 שם, ועמ' כא-כד. טענתנו כאן נוגעת ליחס שבין הבבלי והתוספתא לא מצד הלשון, אלא מן הבחינה הספרותית.

⁵⁵ הלשון "ממנו", המצויה בכל כה"י (ולא בדפוסים), וכן בירושלמי, מו"ק פ"א ה"א, ובתוספתא, מו"ק פ"א ה"א, מתייחסת למעין שיצא בתחילה, והיא מדגישה שר' יהודה (בגרסת הבבלי, או חכמים בגרסת התוספתא והירושלמי) אכן מתייחס למעין היוצא בתחילה דווקא ולא לכל מעין, כפי שמסביר הבבלי. גרסה זו מחדדת את חוסר ההתאמה בין דעת ר' יהודה למשנה, חוסר התאמה שקיים גם על פי גרסת הבבלי, ראה להלן.

⁵⁶ 1341 נוסף מ: 'ממעין', ולא נראה מתאים כאן. ראה לעיל הע' 46.

כתחלה לא. וממאי דלמא עד כאן לא קא אמר ר' יהודה בית השלחין⁵⁷ אין בית הבעל לא אלא מענין שיצא כתחלה דאתי לאינפולי אבל מעין שלא יצא כתחלה אפלו בית הבעל נמי. אם כן הא אמאן תרמייה? אלא לר' יהודה לא שנא מעין שיצא כתחלה ולא שנא מעין שלא יצא כתחלה בית השלחין אין בית הבעל לא, והאיי דקאתני מעין שיצא כתחלה להודיעך כוחו דר' מאיר.⁵⁸

בסוגיה זו שלושה רבדים : תנאי, אמוראי וסתמאי. נבחן כל אחד מן הרבדים הללו בפני עצמו, ואת האופן שבו הוא מעובד ע"י הרובד המאוחר לו.

ברובד התנאי מובאת ברייתא העוסקת בהשקיה ממעין היוצא בתחילה.⁵⁹

הברייתא מצויה גם בתוספתא ובירושלמי:⁶⁰

מעין היוצא כתחלה משקין ממנו⁶¹ שדה בית הבעל דברי ר' מאיר וחכמים או' אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה ר' לעזר בן עזריה או' אין משקין הימנו.

דעת חכמים בברייתא (המובאת בבבלי כדעת ר' יהודה, וכך נגדיר אותה בהמשך הדיון) היא שמשקים ממעין שיצא כתחילה רק שדה שלחין שחרבה, אבל לא בית הבעל. דהיינו שבבית השלחין מותרת טרחה מועטת.

מן הברייתא משמע שחכמים אוסרים בבית הבעל השקיה ממעין היוצא כתחילה, אבל השקיה ממעין שלא יצא כתחילה – מותרת בבית הבעל, לדעת חכמים.

ברובד האמוראי, יש ניסיון להתאים בין המשנה לבין דעות תנאיות נוספות, מהמשך הפרק, או מן הברייתא:

לדעת רב הונא ישנה התאמה בין משנה א לדעת ר' אליעזר בן יעקב במשנה ג בהמשך הפרק. התאמה זו מתיישבת יפה בהנחה שמה שאוסר ר' אליעזר בן יעקב הוא הטרחה. לכן לדבריו (במשנה ב') מושכים מים רק מאילן לאילן אבל לא על פני כל השדה.⁶² מכאן משתמע שרב הונא הבין שהמשנה עוסקת בטרחה, ואוסרת טרחה מרובה ומתירה טרחה מועטת. מכאן משמע שרב הונא סובר שהמשנה עוסקת בטרחה, ולא בהרווחה.

⁵⁷ א דפ "שלחין", ככל הנראה בגלל הדרשה לעיל שתרגמה "שלחין כ"משלהי", וכן בהמשך. וראה לעיל הע' 40.

⁵⁸ בכ"י השייכים לענף א מסתיים קטע זה כאן. בחלק מעדי הנוסח השייכים לענף ב: 1081, ג, ובדפוסים, ישנה תוספת מבארת: "דאפלו ממעין שיצא כתחלה משקין ממנו אפלו שדה בית הבעל"

⁵⁹ בדברי רב הונא מובאת גם דעת ר' אליעזר בן יעקב ממשנה ג מהמשך הפרק. להלן, בדיונו ברובד האמוראי, נדון במשנה זו. זאת משום שבשלב זה אין בדעת ר' אליעזר בן יעקב בכדי לתרום לדיונו כאן.

⁶⁰ תוספתא מו"ק פ"א ה"א. בירושלמי מו"ק פ"א ה"א, דף פ טור א: "ותני כן מעין שיצא בתחילה משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל דברי רבי מאיר וחכמים אומרין אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה". מה שמופיע בבבלי כדעת ר' יהודה, מופיע במקבילות כדעת חכמים.

⁶¹ בברייתא בירושלמי נוספת המילה "אפילו".

⁶² שלא כפירוש רש"י כאן, ד"ה 'לא ישקה את השדה כולה', התולה את האיסור של ר' אליעזר בן יעקב במשנה באיסור הרווחה, אלא כפירוש רש"י בדפי הר"ף ב ע"א, על המשנה ד"ה 'מושכין את המים', וד"ה 'אבל לא ישקו את השדה כולה', התולה את האיסור בטרחה.

לדעת רב פפא יש התאמה בין המשנה לדעת ר' יהודה בברייתא. מכאן משתמע כי רב פפא הבין שהמשנה מתירה השקיה ממעין שיצא כתחילה בבית השלחין ולא בבית הבעל, אבל מתירה השקיה ממעין שלא יצא כתחילה – גם בבית הבעל. זוהי הפרשנות של רב פפא למשנה.

דהיינו, לפי הברייתא, ולפי רב פפא – הפרשנות של המשנה כדעת ר' יהודה היא, שבבית הבעל אסורה רק השקיה ממעין שיצא כתחילה, ולא ממעין שלא יצא כתחילה. פרשנות זו מסתדרת יפה עם המשנה, שאינה מתעסקת באופן ישיר עם בית הבעל, וממילא אפשר לפרש, שבניגוד לבית השלחין – בבית הבעל היא אוסרת השקיה ממעין שיצא כתחילה, ומתירה השקיה ממעין שלא יצא כתחילה. לפי פרשנות זו אמנם האבחנה בין בית השלחין ובית הבעל מקבלת חשיבות בקביעת איסורי ההשקיה במועד, אבל מידת המרכזיות שלה מצטמצמת, ואילו מידת הטרחה מקבלת גם היא מקום חשוב בקביעת ההלכה. זאת משום שלדעת ר' יהודה בברייתא, במידה ומדובר בהשקיה שאינה כרוכה בטרחה, מעין שלא יצא כתחילה – היא מותרת בבית הבעל.

ברובד הסתמאי: יש קושי הן בהחלת שיטת ר' אליעזר בן יעקב והן בהחלת שיטת ר' יהודה מן הברייתא על המשנה לפי הפרשנות הסתמאית.

ביחס לדברי רב הונא, הקושי הוא שר' אליעזר בן יעקב לא מתייחס לבית השלחין, אלא אוסר טרחה רק בבית הבעל. לכן הגמרא דוחה את האפשרות הזו.

ביחס לדברי רב פפא, הפרשנות הסתמאית בחלק הראשון בסוגיה פירשה את המשנה כמבחינה באופן מוחלט בין שלחין ובעל, הן מבחינת השקיה ממעין שלא יצא כתחילה ובין מבחינת מעין שיצא כתחילה. הפרשנות הסתמאית מעמידה את האבחנה בין שלחין ובעל כגורם ראשוני ודומיננטי בקביעת האיסור וההיתר במלאכות המועד. אבחנה זו איננה מתיישבת עם הפרשנות של רב פפא, שהמשנה היא כדעת ר' יהודה בברייתא, משום שעל פי דעת ר' יהודה לא האבחנה בין שלחין ובעל הוא הגורם הדומיננטי בקביעת איסורי המלאכה במועד. לכן הפרשנות הסתמאית סותרת את דברי רב פפא, המעמיד את המשנה כשיטת ר' יהודה בברייתא, כך שבבית הבעל מותרת השקיה שלא כרוכה בה טרחה כלל.

בעל הסוגיה הסתמאי עצמו מצביע על הקושי בהתאמת שיטת ר' יהודה בברייתא לשיטת המשנה: במשנה קיימת אבחנה בין מעין שיצא כתחילה למעין שלא יצא כתחילה, אבל לשיטת ר' יהודה אין חשיבות לאבחנה זו.

הסתמא נדחקת ליישב בכל אופן את המשנה עם ר' יהודה בברייתא, בתירוץ דחוק, ולמרות האילוץ שבדבר, מנימוק שאיננו ענייני כלל ועיקר: "אם כן הא אמאן תרמייה?". משום שאין שום אפשרות אחרת, אין אלא לקבל את ר' יהודה.⁶³

המהלך של הסוגיה מצביע על הקושי של פרשנות של הסוגיה עצמה את המשנה! דהיינו שהסוגיה מצביעה על בחירה מכוונת לפרש את המשנה שלא כפשט המקורות – ובכך מצביעה על המגמתיות שלה בהעדפת קריטריון ההרווחה.

⁶³ לדעת הלבני, סדר מועד, עמ' תקיט-תקכ, המשנה מתאימה יותר לדעת ר' אלעזר בן עזריה. כמו כן מקשה שם הלבני כי על פי גרסת רוב עדי הנוסח, "אין משקין ממנו", לא סביר שרבי יהודה עצמו נקט "ממנו", כדי להודיע כוחו של ר' מאיר. ומביא את תשובת הר"ח שאינו סובר "להודיע כוחו של ר' מאיר", אלא "אידי דאמר ר' מאיר מעין שיצא בתחילה משקין ממנו אפילו שדה הבעל, תנא איהו נמי מעין שיצא בתחילה.", עיי"ש.

במילים אחרות: אם המטרה של הסוגיה הייתה לפרש את המשנה באופן הפשוט ביותר, היה עליה לעשות זאת כשיטת ר' יהודה בברייתא, שמוותרת בבית הבעל השקיה ממעין שלא יצא כתחילה. אבל היא לא עושה כך, וקשה להבין מדוע. ההסבר על מגמתיות להעדפת עקרון ההרווחה והחלתו באופן טוטאלי על פני עקרון הטרחה – יש בו בכדי להסביר פרשנות זו של הרובד הסתמאי.

הגמרא בוחרת להעדיף את הקריטריון השני, היינו הרווחה, ולא הטרחה, וקובעת, כי על אף האילוץ, ר' יהודה מבחין בין שלחין לבעל, ואינו מבחין בין מעין שיצא בתחילה למעין שלא יצא בתחילה. בכך מעמידה הסוגיה את ר' יהודה ואת המשנה על קריטריון הרווחה, ולא על קריטריון הטרחה. במאמץ הפרשני, הסוטה באופן בולט מן ההבנה הפשוטה של המקורות, באה ליד ביטוי מגמה של בעל הסוגיה. מאמץ זה מבליט את מגמת בעל הסוגיה להעדיף את קריטריון ה"הרווחה", ואת ההעמדה על שלחין/בעל.

ישנו אילוץ נוסף הנובע מהבחירה בר' יהודה להיות התנא של משנתנו, גם הוא אילוץ שבעל הסוגיה עצמו מעיד עליו. הברייתא עצמה מבחינה בין מעין שיצא בתחילה לבין מעין שלא יצא בתחילה, בעוד שמתוך המהלך של הסתמא לדעת ר' יהודה אין משמעות להבדל זה, כי לדעתו בכל אופן בבית הבעל הכול אסור ובבית השלחין הכול מותר. הגמרא אמנם מתרצת את הקושי הלשוני: "להודיעך כוחו דר' מאיר", אולם התירוץ הינו דחוק.⁶⁴ הקושיה והדוחק שבתירוץ – מחזקים ומדגישים את מגמת הסוגיה להעדיף קריטריון בית השלחין/הבעל (לשיטת ר' יהודה) – על פני קריטריון הטרחה (לשיטת ר' אלעזר בן עזריה ולשיטת ר' מאיר).

הזיהוי (המאולץ) של ר' יהודה בברייתא עם המשנה מבטל את האבחנה הקיימת בברייתא עצמה ביחס לסוג ההשקיה, ("מעין שיצא בתחילה"), ומעדיפה את האבחנה של בית השלחין ובית הבעל, למרות הקושי בנוסח המשנה שבהעמדה זו. לא רק זאת, אלא שבעל הסוגיה עצמו אינו מנסה לטשטש את האילוץ, אלא מצביע עליו במהלך הדיון. יש בכך חיזוק לטענה שבעל הסוגיה נוקט במגמתיות, עליה הוא מצביע, בעמדה פרשנית המעדיפה את האבחנה בין שלחין ובעל.

שני הקריטריונים האפשריים להגדרת איסורי המועד מבטאים שתי נקודות מבט על היסוד לאיסורי חול המועד, האחד מקבל מקום מרכזי בדון של המשנה, והשני בא לידי ביטוי בפרשנות הסתמאית למשנה. **המשנה**, בצד קיומו של עקרון ההרווחה, המגדיר את הנושא שבו עוסקת המשנה – מתמקדת באבחנה בין מלאכה הכרוכה בטרחה מרובה – האסורה, לבין מלאכה הכרוכה בטרחה מועטה – המותרת. המשנה דנה בעקרון הטרחה, ובכך נותנת לו מקום מרכזי בקביעת איסורי המועד, ומתוך כך בקביעת אופיו של המועד. **הסתמא דגמרא** "מנצלת" פרצה במשנה – ומחילה את עקרון ההרווחה באופן דומיננטי, "על חשבון" עקרון הטרחה, ולמרות הקשיים הפרשניים המתעוררים מכך, עליהם מצביעה הסוגיה עצמה: על פי סתמא דגמרא, הקריטריון הראשי והיסודי לבחינת המלאכות במועד הינו הפסד והרווחה ולא גורם הטרחה. המגמתיות של הסתמא דגמרא באה לידי ביטוי בהחלה טוטאלית של עקרון זה גם על בית הבעל, על אף שהדבר אינו מחויב בפרשנות המשנה, ובניגוד לאופן שבו פירוש האמוראים את המשנה.

⁶⁴ תוספות, דף ב ע"ב ד"ה יכחו דר' מאיר דמיקל' מצביע על הדוחק, ומתריך: "ואם תאמר וליתני שלא יצאו בתחילה להודיעך כחו דר' יהודה דמחמיר כח דהיתרא עדיפא".

4. סיכום : התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה להגדרת המלאכות האסורות בחול המועד

מהו הקריטריון הקובע אילו מלאכות אסורות במועד?

ישנם שני קריטריונים אפשריים לקביעת חלות איסור השקיה. קריטריונים אלו באים לידי ביטוי בנושאים ההלכתיים הנידונים במשנה : (1) בית השלחין ובית הבעל – קריטריון המתחשב בהשפעה של ההשקיה על הגידולים – האם השקיה מצילה את הגידולים, ואם לא תהיה השקיה יגרם נזק לשדה – בית השלחין, או שההשקאה היא רק להרווחת השדה – כפי שקורה בבית הבעל. (2) מעין שיצא בתחילה ומעין שלא יצא בתחילה – זהו קריטריון הנוגע למידת הטרחה, שכן במעין שיצא בתחילה יש חשש להתמוטטות האדמה, ושיבוא לטרוח ולתקן.

המשנה, כדרכה, אינה מנסחת כללים, אלא מקרים. בפשטות נראה כי העיקרון המשותף לאיסורי המלאכה במשנה הינו הטרחה הכרוכה בעשייתם. ולכן, במידה ואין טורח מרובה בהשקיה – הרי שהמשנה מתירה אותה. אמנם המשנה עוסקת במקרה של בית השלחין, אבל אין בית השלחין מהווה את הנושא של הדיון, אלא מהווה את המצע המעשי שלו, בעוד הדיון עצמו מתמקד בגורם הטרחה.

מעבר להיבטים ההלכתיים והספרותיים – במגמה זו עשויה להיות טמונה גם פרשנות רעיונית את מהותו של המועד באופן כללי : המועד הוא יום שבו אדם אמור לנוח ולהימנע ממאמץ הנובע מן הטרחה הכרוכה בעשיית מלאכות אלו או אחרות.

סוגיית הפתיחה מובילה מגמה שונה, והיא הגדרת המלאכות האסורות במועד לא מן הפרספקטיבה של מידת הטרחה הכרוכה בעשייתן, אלא על פי התוצאה הנגרמת מן המלאכות : במידה והמלאכה נועדה למנוע הפסד, היא מותרת, אבל במידה והמלאכה גורמת ל"הרווחה", להשבתה – היא אסורה. יש להדגיש כי חידושו של בעל סוגיית הפתיחה אינו נעוץ בחידוש עיקרון ההרווחה, שהרי הוא קיים כבר במשנה ובתוספתא, אלא בהחלתו באופן גורף, כגורם (כמעט) יחיד המהווה את השיקול ביחס לקביעת ההלכה, ואפילו שלא כפרשנות הפשוטה של המשנה. נקודת מבט זו, גם בה אמירה רעיונית ביחס למהותו של המועד : המועד הוא יום שבו אסור ליצור ולפתח את מה שכבר קיים. יום שיש לשבות בו, לא ממאמץ פיזי, הבא לידי ביטוי באיסורי מלאכה שבעשייתן כרוך מאמץ, אלא יום שבו אסור לפתח, לקדם, להשביח את מה שכבר קיים, יום המאופיין בשביתה מיצירה והתפתחות.

באמצעות המבנה הספרותי של סוגיית הפתיחה על חלקיה השונים – באה לידי ביטוי תפיסה רעיונית שונה מזו המצויה במשנה ביחס למועד :

בשלב ראשון מעמידה הסוגיה את האבחנה בין "בית השלחין" ובית הבעל" כנושא המרכזי במשנה, וכעיקרון הקובע. את זה היא עושה באמצעות מיקוד הדיון במונחים הללו, ובאמצעות הכרעה פרשנית ביחס למשנה, הכרעה שהיא לא הכרחית, ואף לא כהבנת האמוראים, כפי שמשמע מהמשך הסוגיה. בשלב ראשון סוגיית הפתיחה מחילה את המושגים הקונקרטיים הללו על המשנה. בכך מתחילה הסוגיה את התהליך המגמתי של השינוי התפיסתי ביחס לנקודת המבט על איסורי המלאכה במועד.

בשלב הבא הגמרא מחזקת את החשיבות שהיא נותנת לבית השלחין ולבית הבעל באמצעות דיון במשמעות הלשונית שלהם.

בשלב האחרון בסוגיה הגמרא מפרשת את המקרים הקונקרטיים המצויים במשנה, בית השלחין (ובית הבעל) באמצעות הגדרת מושגים מופשטים: "הרווחה" ו"פסידא". פרשנות זו את המשנה היא מאולצת, ולכן יש בה בכדי להעיד על מגמתיות. אולם הסוגיה איננה מסתפקת בפרשנות מגמתית של המשנה, אלא היא עצמה גם מצביעה על המגמתיות שבפרשנות זו, באמצעות הקשיים שעולים מתוך ההשוואה בין המשנה והברייתא, ובין הפרשנות האמוראית למשנה ובין הפרשנות הסתמאית. מגמתיות זו של סוגיית הפתיחה יכולה להיות מוסברת מן הפרספקטיבה הספרותית, דהיינו, שהמהלך הפרשני המגמתי של סוגיית הפתיחה הינו למעשה הצעה של פרספקטיבה רעיונית שונה מזו המוצגת במשנה על המועד, ובכך באה לידי ביטוי תרומתה הרעיונית למסכת.

ד. הסוגיות ההלכתיות

1. מבוא

שימושנו במונח "סוגיות הלכתיות", יותר מאשר בא לתאר את תוכן של הסוגיות, שבמקרה זה כמו במרבית המקרים, הוא אכן הלכתי, בא להבדיל את הסוגיות הללו מסוגיית הפתיחה. בעוד שלסוגיית הפתיחה אופי ייחודי, שבא לידי ביטוי בין השאר בכך שהיא אינה עוסקת בבירור הלכתי על ההלכות המצויות במשנה - המאפיין של "הסוגיות ההלכתיות" הינו, שהן מבררות את ההלכה המצויה במשנה על פי סדר ההופעה במשנה.

אנו נעקוב אחרי חלקי הסוגיה השונים בהתאם לחלוקה של הגמרא עצמה, על פי המובאות מן המשנה. בכל אחת מן הסוגיות נבחן את היחס בין המקורות הקדומים: התנאים והאמוראים לבין רובד הסתם, ואת המגמה של העורך המאוחר, כפי שהיא באה לידי ביטוי במה שעולה מן היחס הזה. בנוסף נבחן האם ישנו קשר בין המגמה של הסתם בסוגיות ההלכתיות למגמה של הסתם כפי שהצבענו עליה בסוגיית הפתיחה.

דיוננו יתמקד בסוגיות העוסקות בהשקיה, עד דף ה ע"א. לאחר מכן עוברת הגמרא לדון בנושא הקבורה במועד, המופיע אף הוא במשנה. מכיוון שזהו נושא שונה – בחרנו שלא לעסוק בו, ולהתמקד רק בסוגיות הנוגעות לנושא השקיה והמלאכות הנוגעות לה, בחלק הראשון של הסוגיות ההלכתיות על המשנה הראשונה של המסכת.

מתוך הסוגיות העוסקות בהשקיה בחרנו לעסוק אך ורק בסוגיות בהן התרומה של הרובד הסתמאי, ביחס לרבדים התנאי והאמוראי, משמעותית ובולטת – משום שזהו הנושא של מחקר זה.

2. רצף ברייתות הנוגעות להשקיה במועד

הגמרא מביאה רצף של ברייתות העוסקות במצבי השקיה שונים, בתפר שבין השקיה ממי גשמים וממי קילון - בדין שלהם ביחס למועד. על הברייתות ישנו דיון אמוראי קצר. ניתן לראות מהלך

מגמתי בסדר הבאת הברייתות. מצד אחד רצף הברייתות מדגיש כי מה שנאסר היא השקיה שיש בה טרחה או חשש לטרחה. זוהי נקודת המבט המוצגת גם במשנה, שבאה לידי ביטוי כאן גם במקורות תנאיים נוספים. אבל עורך הסוגיה בוחר לסיים את רצף הברייתות בברייתא שמסייגת את עקרון המובא בשלב זה של הסוגיה במקור תנאי - הוא עקרון ה"הרווחה", שהוצע ע"י סוגיית הפתיחה כנקודת מבט אחרת ממה שמצוי במשנה.

לפני עורך הסוגיה המאוחר מקורות תנאיים שונים, המבטאים את העמדה כי איסור הטרחה הוא הגורם הקובע את איסורי המועד. באמצעות עריכת המקורות הללו, ובייחוד באמצעות המקור התנאי האחרון, מביא בעל הסוגיה לידי ביטוי עמדה עקרונית שונה מזו הקיימת במרבית המקורות התנאיים ביחס לעקרון העומד ביסוד איסורי המלאכה במועד.

1.2 "הפסיקות והבריכות"

תנו רבנן הפסיקות והבריכות שנתמלאו מים מערב יום טוב אסור להשקות מהן בחולו של מועד ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן מותר. אמ' רב פפא והוא שרובה שלאותה שדה שותה מאותה אמת המים רב אשי אמ' אע"פ שאין רובה שלאותה שדה שותה מאותה אמת המים כיון דקא משכא ואתיא⁶⁵ מימר אמ' אי לא שתיא ל? חד? יומא תשתי לתרי תלתה יומי.

המשנה אוסרת השקיה ממי הגשמים והקילון. הברייתא המובאת כאן מקלה בהשקיה במי גשמים – במידה ויש אמת מים באותה שדה המושקית מבריכה של מי גשמים. הטעם: אם יגמרו המים בבריכה- תשתה השדה מאמת המים.⁶⁶ אמנם הברייתא מקילה ביחס למשנה, אבל עדיין היא אוסרת השקיה שיש בה חשש לטרחה, כי ההשקיה מותרת רק במקרה שיש שם אמת מים. ברור כי האיסור של הברייתא אינו משום מניעת הפסד או מניעת "הרווחה" משום שנושאים אלו כלל לא מוזכרים כאן. ברייתא זו, כמו המשנה, וכמו מקורות תנאיים נוספים בהמשך, אוסרת מלאכות במועד משום טרחה.

עקרון הטרחה מודגש כאן אף יותר מאשר במשנה, משום הברייתא הזו, בניגוד למשנה לא מבחינה בין בית שלחין ובית בעל. כך שלמעשה, הקריטריון היחיד הנבחן כאן הינו מידת הטרחה.

⁶⁵ בכ"י 1081 נוסף כאן "ולית בה פסידא". תוספת זו נוקטת עמדה פרשנית שונה ביחס לקולא של רב אשי. שאין היא משום חשש לטרחה, כפי מה שנראה מפשט הברייתא, אלא ההיתר להשקות הוא בשל החשש להפסד, אבל במקרה שיש אמת מים, גם אם לא משקה את רוב השדה בבית אחת, אין חשש להפסד, משום שיש אספקה כלשהי של מים מאמת המים, ולכן מתיר רב אשי להשקות במקרה כזה. לאור מהלכה של הסוגיה עד כה - תוספת זו, המופיעה בעד נוסח יחיד בלבד, מעידה על עמדה פרשנית, ולא על נוסח מדויק יותר.

⁶⁶ רש"י ד ע"א, ד"ה 'אם אמת המים עוברת ביניהן'.

2.2 "ברייכה שנטפה"

תנו רבנן בריכה שנטפה משדה בית השלחין מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחרת. והיא⁶⁷ עבידא דפסקא אמ' ר' ירמיה ועדיין היא מנטפת אמ' אביי והוא שלא פסק מעין ראשון.

בעוד שהברייתא הקודמת אסרה על השקיה מברייכה, הרי שבברייתא זו יש היתר להשקות מברייכה מנטפת גם לשדה שלחין אחר. יש כאן צמצום ההשפעה של גורם הטרחה על קביעת איסור ההשקיה במועד ביחס לברייתא הקודמת. ובכל זאת, גם הצמצום הזה – עדיין מתחשב בגורם הטרחה כגורם מגביל על ההקלה, משום שהברייתא עוסקת בברייכה מנטפת, ולא כל בריכה. אמנם, האמוראים מסייגים את הקולא, אבל זה עצמו מחדד את הקולא שבברייתא עצמה.

3.2 "לא ידלה וישקה"

תניא ר' שמעון בן מנסיא אומ' שתי ערוגות זו למעלה מזו לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה⁶⁸ יתר על כך אמ' ר' אלעזר ביר' שמעון אפלו ערוגה חציה נמוך וחציה גבוה לא ידלה ממקום נמוך וישקה למקום גבוה.

גם האיסור בברייתא זו מוסבר על יסוד החשש לטרחה: כל עוד ההשקיה כרוכה במאמץ, ממקום נמוך למקום גבוה, מערוגה לערוגה, ואפילו בתוך אותה ערוגה - היא אסורה. גם כאן, כמו בברייתא הראשונה – אין אבחנה בין "שדה" סתם לשדה בית השלחין.

עד כאן נראה שיש במקורות התנאיים מגמה עקבית להעמיד את גורם הטרחה כגורם יחיד (ברייתא ראשונה ושלישית) או לכל הפחות כגורם מרכזי (בנוסף לבית השלחין, במשנה ובברייתא השנייה) בקביעת איסורי ההשקיה במועד.

4.2 "מדלין לירקות"

תנו רבנן מדלין לירקות כדי לאכלן ואם בשביל ליפותן אסור. רבינא ורבא⁶⁹ תוספאה הוו קא אזלי באורחא חזיוה להווא גברא דהוה קא דאלי דולא⁷⁰ אמ' ליה רבה תוספאה לרבינא אתי מר לישמתייה אמ' ליה והא תניא מדלין לירקות כדי לאכלן אמ' ליה מאי סברת מאי מדלין מדלא ממש⁷¹ מאי מדלין

⁶⁷ בנוסח זה המשפט "והיא עבידא דפסקא" נאמר כקביעה. בכל עדי הנוסח האחרים הנוסח הינו "והא עבידא וכו'" – כקושייה.

⁶⁸ בכ"י א הנוסח הוא "לא ידלה מן העליונה על התחתונה". וזהו ככל הנראה שיבוש. בכ"י ג הנוסח מפורט יותר, ונוסף: "אבל משקה מן העליונה לתחתונה", ובסוף הקטע נוסף: "אבל מזלף הוא ממקום גבוה למקום נמוך שבה". נוסח זה אף מבליט את עיקרון הטרחה כקובע את איסורי ההשקיה: בהשקיה ממקום גבוה לנמוך – יש טורח מועט, ולפי גרסה זו – הדבר מותר. גרסה זו מדגישה את העובדה שמה שנאסר הינו טורח מרובה.

⁶⁹ בכ"י ק ו-ל בלבד הגרסה היא "רבא". בשאר עדי הנוסח הגרסה "רבה".

⁷⁰ בכ"י 1341, ל ובדפוסים נוסף כאן "בחולו של מועד".

⁷¹ בכ"י 1081 הגרסה היא "מאי מדלין אשקויי מיה מאי מדלין שלופי וכו'".

שלוף כידתנן המידל בגפנים כשם שמידל בשלו כבר מידל שבלעניים והא יניא⁷² מדלין מים לירקות כדי לאכלן אמ' ליה אי תניא אניא.

על רקע הברייתא הקודמת – ברייתא זו מפתיעה.⁷³ עד כאן עולה מן הברייתות תמונה על פיה כל השקיה שאין בה טרחה, כגון שהמים מנטפים – מותרת, ואילו השקיה שיש בה טרחה, או שיש בה חשש לטרחה – אסורה. כאן אומרת הברייתא, שגם "דלייה", היינו פעולה הכרוכה בטרחה ממש – מותרת!

הסיבה שמביאה הברייתא להיתר המפתיע הינו רק לצורך "לאוכלן", ולא "ליפותן". למרות שהמקור הינו תנאי, ולמרות המגמה הברורה במקורות התנאיים לבחון את איסור ההשקיה על פי מידת הטרחה – הרי שבברייתא זו יש היתר להשקות גם בטורח – לצורך אכילה. כאן אומרת הברייתא בפירוש, את מה שעורך הסוגיות, הן בסוגיית הפתיחה והן בסוגיות שאחריהן מדגיש לכל אורכה: מה שקובע את איסור ההשקיה הינה התוצאה שלה! תוצאה זו היא היא "הרווחה" בה עסקה הסוגיה עד כאן: אם ההשקיה היא לצורך "ייפוי", היינו "הרווחה" – היא אסורה, אבל אם היא לצורך אכילה – למרות שהיא כרוכה בטורח – היא מותרת! זאת אומרת שלמעשה, מה שקובע את איסור המלאכה הוא האם היא יוצרת "הרווחה", ולא הטורח.

יש בכך התפתחות נוספת במגמת הסוגיה. משום שכאן מראה בעל הסוגיה כי גם במקורות התנאיים הגדרת איסור המלאכה היא רק על פי התוצאה שלה וכלל לא לפי הטרחה. זהו המקור התנאי היחיד עד כה, המתיר השקיה למרות שכרוכה בה טרחה! החידוש שבקביעה זו בולט אף יותר לאור סדרת הברייתות שהובאה לפני ברייתא זו, ושבה ראינו כי הקריטריון הקובע הוא הטרחה. לאור כל זאת, יתכן כי בעל הסוגיה בחר לערוך את הסוגיה כך שלאורכה הוא מציג את הגישה התנאית, המחזקת את מה המצוי במשנה (בחלק מן המקורות אף יותר ממה שמצוי במשנה) – שבוחנת את איסורי המועד מן הפרספקטיבה של מידת הטרחה. הבחירה לסיים את סדרת הברייתות בברייתא המשמיעה עקרון שונה ואף סותר למה שהוצג יתכן ויש בה ביטוי לגישה האחרת שאותה מעדיף הרובד הסתמאי, הגישה הנותנת בלעדיות לעקרון ההרווחה על פני עקרון הטרחה – ובכך מהווה ברייתא זו מעין סיכום להצגת עיקרון אחר לאיסורי המועד, הוא עקרון ההרווחה.

בסיפור המופיע אחרי הברייתא רואים, כי רבה תוספאה, אמורא מאוחר – לא הכיר את הברייתא המבחינה בין השקיה לצורך הרווחה לבין השקיה לצורך אכילה. עובדה זו תומכת בטענתנו כי תליית האיסור להשקיה במועד בגורם ההרווחה באופן חד משמעי על פני גורם הטרחה, על אף שבאופן כזה או אחר היא מצויה כבר במקורות תנאיים בצד עקרון הטרחה – הבלעדיות שבהעדפת עקרון זה הינו חידוש מאוחר.⁷⁴

⁷² צ"ל "והא תניא", וכן בסוף המשפט.

⁷³ הסיפור שמביאה הסוגיה הינו ניסיון "להתחמק" מן ההיתר החדשני הזה. ובכל זאת מסתיימת הסוגיה ב"אי תניא תניא" – בקבלת ההיתר הזה. המקרה הזה, שמביא בעל הסוגיה, מדגיש את החידוש וההפתעה הטמונים בהיתר שבברייתא.

⁷⁴ במסכת מועד קטן, מעזבונו של פרופ' פלדבלום, עמד פרופ' פלדבלום בכתב ידו בשולי הסיפור על תופעה זו, אולם לא ציין את משמעותה.

3. עוגיות לגפנים

ואין עושין עוגיות לגפני מאי עוגיות אמ' רב יהודה יניא נמים הכי⁷⁵ בורכי [נ"א בונסי]⁷⁶ ואלו הם עוגיות בדידיו שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים איננו והא רב יהודה שרא להו לבי בר ציתאי למעבד בורכי לכרמיהון לא קשיא הא בחדתי והא בעתיקי.

לפנינו בבא נוספת במשנה האוסרת מלאכה בשדה הכרוכה בטרחה.⁷⁷ הסתמא מביא קולא אמוראית ביחס אליה, ומסביר את הסתירה שבין המשנה להוראתו של רב יהודה, המתיר את מה שנאסר במשנה - באמצעות אוקימתא "הא בחדתי הא בעתיקי".

הגמרא כאן אינה עושה שימוש מפורש במושג ה"הרווחה",⁷⁸ ובכל זאת ניתן לראות במהלך הסוגיה ובאוקימתא הסתמאית - תנועה של בעל הסוגיה לצמצום המקום המרכזי הניתן לגורם הטרחה בקביעת איסורי המועד. גם בכך ישנה ביטוי למגמת הרובד המאוחר בסוגיות, כפי שעמדנו עליה בסוגיות הקודמות.

את האוקימתא עצמה ניתן להסביר בשני אופנים. רש"י מסביר זאת מצד הטרחה.⁷⁹ אבל במכתם⁸⁰ מובא פירוש אחר בשם רב נטוראי גאון: "ובשם רב נטוראי מצאנו דמפרש בחדתי בנטיעות חדשות מותר עוגיאות משום דהוי פסידא רבא שאין יכולין לחיות אלא אם כן נקוו שם המים אבל בעתיקי אסור." לפי פירושו, "חדתי" ו"עתיקי" מוסב על האילנות ולא על העוגיות, ואז הטעם הוא מפני שבגפנים חדשות אם לא יעשו עוגיות – הגפנים יינזקו. ולכן, משום הפסד, על אף הטרחה בגפנים חדשות - מותר לחפור עוגיות, ואילו גפנים ישנות, לא יופסדו כל כך אם לא יקבלו מים. במקרה כזה תוספת מים בעוגיות תגרום להרווחה, ולא רק תמנע הפסד – ולכן אסורה חפירת עוגיות.

על אף שניתן לפרש את האוקימתא כרש"י, שגם היא נוגעת למידת הטרחה, על פי פירוש בעל המכתם - גם בסוגיה זו ישנו ביטוי למגמת העורך ברובד הסתם: המשנה אוסרת חפירת עוגיות משום טרחה, והסתמא, בעל הסוגיה מתיר זאת בגלל הפסד!⁸¹ במהלך זה של הסוגיה ניתן ביטוי לעדיפות של קריטריון ה"הרווחה". שהרי, אם ניתן היתר למנוע הפסד גם במקרה של טורח מרובה, הרי שמה שנאסר אינו הטרחה, אלא נאסרות מלאכות שאינן מונעות ההפסד, אלא גורמות להרווחה.

⁷⁵ יש כאן שיבוש בסדר המילים במשפט, ובמילים עצמן: צ"ל: "אמ' רב יהודה בורכי, תניא נמי הכי ואלו הם וכו'".

⁷⁶ בכ"י א הגרסה "באנבי", וזו ככל הנראה טעות בהחלפת כ ב-ב. בשאר עדי הנוסח הגרסה "בנכ"י או "באנכ"י".

⁷⁷ רש"י ד ע"ב, ד"ה 'הא בחדתי'.

⁷⁸ אם כי גם שימוש מפורש במושג ה"הרווחה" לא קיים כאן בדיון האמוראי וגם הסתמאית על המשנה.

⁷⁹ ראה לעיל הע' 77.

⁸⁰ ד ע"ב, ד"ה 'הא בחדתי הא בעתיקי', עמ' 271. וראה הע' כא שם.

⁸¹ הפסד הינו הצד השני של המטבע של "הרווחה" – באם הרווחה אסורה במועד, הרי שמה שלא גורם להרווחה, אלא רק מונע הפסד – הוא מותר, כפי שבסוגיה כאן.

על אף שאין זה הפירוש היחיד האפשרי למהלך הסוגיה – מכיוון שפירוש זה הוא אפשרי – יש בכך בכדי להוסיף ולתמוך במהלך המגמתי של הרובד הסתמאי כפי שהצגנו אותו בסוגיות השונות.

4. סיכום

סוגיית המבוא העצימה את המשקל הניתן לעקרון ה"הרווחה" על פני עקרון הטרחה בקביעת איסורי המועד ביחס למה שמצוי במשנה. העצמה זו באה לידי ביטוי הן מן ההיבט הספרותי, והן מן ההיבט ההלכתי. גם בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית המבוא, הראינו כיצד במספר מקרים בהם בולטת טביעת ידו של העורך הסתמאי, באה לידי ביטוי מגמתו להעדיף את עיקרון ה"הרווחה" על פני ה"טרחה" כקובע את איסורי המועד.

להלן סיכום המגמה כפי שבאה לידי ביטוי ברובד הסתמאי של שתי סוגיות הלכתיות שבחנו :

- א. בעל הסוגיה מביא רצף ברייתות האוסרות השקיה מצד הטרחה, בין בבית השלחין, ובין בכל שדה - אך מסיים את הרצף בברייתא המתירה השקיה הכרוכה בטורח - לצורך אכילה אך לא לצורך "ייפוי" (הזהה ל"הרווחה"), כבר ברובד התנאי. בכך מבסס ומחזק בעל הסוגיה את גורם ה"הרווחה" כקובע את מידת האיסור של מלאכות במועד. הסיפור המובא לאחר הברייתא מדגיש כי צורך האכילה, המתיר השקיה במועד אפילו במקרה של טרחה לא היה מוכר לאמורא מאוחר. עובדה זו תומכת במאוחרותה של תפיסת ה"הרווחה" כגורם בלעדי בקביעת איסורי המועד, שהיא בעיקר חידושו של הרובד הסתמאי המאוחר.
- ב. "עוגיות לגפנים". הסתם מעמיד את האיסור המובא במשנה לעשות עוגיות לגפנים באוקימתא "הא בחדתי הא בעתיקיי". לפי פרשנות רב נטוראי גאון לאוקימתא, האבחנה שיוצר הסתם מתירה לעשות עוגיות לגפנים כדי שלא ייזקו העצים, היינו מצד מניעת הפסד, כגישת סוגיית המבוא, בניגוד לעמדת המשנה עצמה.

ה. סיכום: תרומתו של הסתם במסכת מועד קטן

חלקה הראשון של המשנה בראש מסכת מועד קטן עוסקת באיסור והיתר של סוגי השקיות שונות במועד. המשנה מתייחסת ל"בית השלחין" בלבד, ולא לכל שדה שהוא, ובכך למעשה ישנו גילוי מילתא שגם במשנה שאלת הפסד הינה בעלת חשיבות. אבל, ובצד זה, הנושא של המשנה הוא איסור הטרחה במועד. הבחירה של המשנה לעסוק בטרחה, ולא ב"הרווחה" (בניסוח קונקרטי או מופשט) בולטת אף יותר מתוך השוואה לתוספתא, שבה ישנו דיון בהגדרה המופשטת "דבר האבד" ("הרווחה") – דיון שלא מצוי במשנה. דהיינו: המשנה דנה במקרים שבהם עשוי להיגרם נזק לשדה (בית השלחין) – מה מידת הטרחה שיש להתיר בכדי להשקות אותו? ביחס לשאלה זו דנה המשנה בצורות השקיה שונות, מנקודת המבט של הטרחה הכרוכה בעשייתן. מכאן משמע כי המשנה נותנת מקום מרכזי לעקרון הטרחה בקביעת המלאכות האסורות במועד. בצד זה, לא ברור מן המשנה מה עמדתה במקרה שבו אין הפסד (בבית הבעל) – האם המשנה תתיר השקיה הכרוכה בטרחה מועטת (מעין שלא יצא כתחילה) או שתאסור גם השקיה כזו. דהיינו: מן המשנה לא ברור באופן מובהק האם עקרון ה"הרווחה" הוא יסודי באופן גורף, או שלעיתים עקרון הטרחה עשוי לגבור עליו.

סוגיית הפתיחה ממקדת את דיונה, בכמה אופנים, בעקרון ההפסד-הרווחה כגורם מרכזי בקביעת איסורי המועד. הסוגיה מבטלת כמעט לחלוטין את עקרון הטרחה, ומעניקה מעמד בלעדי לעקרון ההרווחה. את זה היא עושה בעיקר באמצעות פרשנות מגמתית, ולא הכרחית (אם כי אפשרית) של המשנה. המגמתיות של הפרשנות הסתמאית למשנה בולטת בהמשך הסוגיה, כאשר מתברר כי היא עומדת בסתירה לפרשנות של האמוראים את הסתירה (מתוך ההשוואה בין המשנה לברייתא בתשובה לשאלת "מאן תנא?")

בהבדל העקרוני שבין המשנה לבין סוגיית הפתיחה בנקודת המבט על המועד ניתן להבחין באמצעות הגדרת הנושא המרכזי שלהן: במשנה הנושא המרכזי הוא הטרחה ואילו בסוגיית הפתיחה הנושא המרכזי הוא האבחנה בין שדה השלחין ושדה הבעל. על אף שישנן השפעות הלכתיות הדדיות של שני העקרונות הללו – המוקד של הדיון בכל אחד מן הרבדים – בולט לעין.

מגמה זו של סוגיית הפתיחה נמשכת גם ברובד הסתמאי של כמה מן הסוגיות ההלכתיות שאחריה. מגמה זו באה לידי ביטוי בכך שברובד הסתם קיימת מגמה לצמצם, ואף לבטל, את גורם הטרחה כקובע את איסור המלאכה, ולהעמיד במקומו את גורם ההפסד והרווחה כקובעים את איסורי המלאכה במועד.

ו. נספחים

1. נספח א: הסוגיות (כ"י קולומביה)

מתניתין משקין בית השלחין במועד ובשביעית בין ממעין שיצא כתחלה ובין ממעין שלא יצא כתחלה אבל אין משקין לא ממי גשמים ולא ממי קילון ואין עושין עוגיות לגפנים גמרא השתא יש לומר ממעין שיצא כתחלה דאתי לאינפולי משקין ממעין [שלא] (ש) יצא כתחלה מבעיא אמרי אי תנא מעין שיצא כתחלה הוה אמינא הכא הוא דבית השלחין אין בית הבעל לא משום דאתי לאינפולי אבל מעין שלא יצא כתחילה דלא אתי לאינפולי אימא אפלו בית הבעל נמי קא משמע לן ומאי משמע דהאי שלחין לישנא דצהותא הוא וכתוב והוא עיף ומתרגמין משלהי ומאי משמע דהאי בית הבעל לישנא דמיתבותא היא דכת' כי יבעל בחור בתולה ומתרגמין ארי כמא דמתיתב [עולם] עם בתולתא

מאן תנא פסידא אין הרויחה לא ואפלו במקום פסידא מטרח לא טרחין אמ' רב הונא ר' אליעזר בן יעקב דתנן ר' אליעזר בן יעקב אומ' מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה אימור דשמעת ליה לר' אליעזר בן יעקב הרויחא לא טרחא במקום פסידא מי שמעת ליה אלא אמ' רב פפא הא מני ר' יהודה היא דתניא מעין היוצא כתחלה משקין ממנו אפלו שדה הבעל דברי ר' מאיר ר' יהודה אומ' אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה ר' אלעזר בן עזריה אומ' לא כך ולא כך יתר על כן אמ' ר' יהודה לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגנתו או לחרבתו בחולו שלמועד מאי חרבה אי לימא חרבה ממש למא לי דמשקי לה אמ' אביי שחרבה ממעין זה ויצא לה מעין אחר ר' אלעזר בן עזריה אומ' לא כך ולא כך לא שנא חרב מעינה ולא שנא לא חרב מעינה ממעין שיצא כתחלה לא וממאי דלמא עד כאן לא קא אמ' ר' יהודה בית השלחין אין בית הבעל לא אלא מעין שיצא כתחלה דאתי לאינפולי אבל מעין שלא יצא כתחלה אפלו בית הבעל נמי אם כן הא אמאן תרמייה אלא לר' יהודה לא שנא מעין שיצא

כתחלה ולא שנא מעין שלא יצא כתחלה בית השלחין אין בית הבעל לא והא"י דקאתני מעין שיצא כתחלה להודיעך כוחו דר' מאיר ...

תנו רבנן הפסיקות והבריכות שנתמלאו מים מערב יום טוב אסור להשקות מהן בחולו שלמועד ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן מותר אמ' רב פפא והוא שרובה שלאותה שדה שותה מאותה אמת המים רב אשי אמ' אע"פ שאין רובה שלאותה שדה שותה מאותה אמת המים כיון דקא משכא ואתיא מימר אמ' אי לא שתיא ל? חד? יומא תשתי לתרי תלתה יומי תנו רבנן בריכה שנטפה משדה בית השלחין מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחרת והיא עבידא דפסקא אמ' ר' ירמיה ועדיין היא מנטפת אמ' אביי והוא שלא פסק מעין ראשון תניא ר' שמעון בן מנסיא אומ' שתי ערוגות זו למעלה מזו לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה יתר על כך אמ' ר' אלעזר ביר' שמעון אפלו ערוגה חציה נמוך וחציה גבוה לא ידלה ממקום נמוך וישקה למקום גבוה תנו רבנן מדלין לירקות כדי לאכלן ואם בשביל ליפותן אסור רבינא ורבא תוספאה הוו קא אזלי באורחא חזיוה לההוא גברא דהוה קא דאלי דולא אמ' ליה רבה תוספאה לרבינא אתי מר לישמתיא אמ' ליה והא תניא מדלין לירקות כדי לאכלן אמ' ליה מאי סברת מאי מדלין מדלא ממש מאי מדלין שלופי כידתנן המידל בגפנים כשם שמידל בשלו כבר מידל בשלעניים והא תניא מדלין מים לירקות כדי לאכלן אמ' ליה אי תניא תניא ואין עושין עוגיות לגפנים מאי עוגיות אמ' רב יהודה בורכי [נ"א בונסי] תניא נמי הכי ואלו הן עוגיות בדידיו שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים איני והא רב יהודה שרא להו לבי בר ציתאי למעבד בורכי לכרמיהון לא קשיא הא בחדתי והא בעתיקי

2. נספח ב : רשימת הסימנים

1.2 עדי הנוסח של המשנה

מק	כ"י קאופמן
מפ	כ"י פארמה
מק1	כ"י קיימרדג'י
מד	דפוס ראשון נאפולי רנ"ב

2.2 עדי הנוסח של בבלי מועד קטן⁸²

א	כ"י אוקספורד-בודליאנה 366/3
ג	כ"י גטינגן Heb.
108ו	כ"י וטיקן Ebr. 108
134ו	כ"י וטיקן Ebr. 134

⁸² עדי הנוסח למועד קטן על פי מה שרמר במאמרו 'כתבי יד מועד קטן', עמ' 122-123.

מועד קטן דף ב ע"א – דף ה ע"א

כ"י לונדון 400	ל
כ"י מינכן 95	מ
כ"י קולומביה X893-T141	ק
דפוס ראשון פיזארו רע"ה	דפ
דפוס ונציה רפ"ב	דו

פרק "המניח" בבא קמא כז. – כח.

א. מבוא

1. מאפייני סוגיית המבוא

המחקר מצביע על כך שסוגיות מבוא קיימות גם בראשי פרקים.¹ לסוגיה הפותחת את פרק שלישי של בבא קמא מאפיינים מבואיים מובהקים:

א. השאלה הפותחת את הסוגיה ("פתח בכד וסיים בחבית") עוסקת בנוסח המשנה, ולא בתוכנה של המשנה או בבירור הלכתי על המצוי בה. מאפיין זה הינו מאפיין מובהק של סוגיות פתיחה סבוראיות.

ב. הסוגיה מביאה שתי משניות נוספות מהמשך הפרק, משניות שאינן קשורות מבחינת תוכן לנושא הישיר של המשנה. חוקרים שונים עמדו על תופעה זו כמאפיינת סוגיות מבוא.²

ג. הסוגיה כולה הינה אנונימית, מלבד מימרא אחת של רב פפא, המובאת בסוגיה בשימוש משני.³

¹ חוקרים שונים הצביעו על סוגיות מבוא גם בראשי פרקים, למשל: וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג, עמ' 16 – 17, המתייחס לסוגיית השוכר את האומנין כסבוראית. וייס מציין בעמ' 17 שם: "סוף סוף כול היה גם ראש פרק והתחלתו לשמש גורם ונושא לפתיחה ולמבוא."; אפרתי, "דור אחר דור", ספר בר אילן ו (תשכ"ח), עמ' 86, המציין ששני פרקי השוכר הם כעין מסכת קטנה בתוך מסכת נזיקין; פרידמן, השוכר את האומנין, הפירושים, עמ' 1, מגדיר את הסוגיה הראשונה של פרק השוכר את האומנין כסוגיית פתיחה; עמית, מקום שנהגו, פירוש, עמ' 19; ביחס לפרק "מקום שנהגו"; פוקס, 'סוגיית פתיחה לבבא בתרא', עמ' 95, הע' 35 ו-37 ביחס לסוגיית ראש פרק שביעי של שבת, פרק "אלו מצאות", פרק שני של כתובות ופרק שני של בבא בתרא; סבתו, סנהדרין: "כבר עמדו חוקרים על אופיין המיוחד של סוגיות הפתיחה בראשי המסכתות, ולעתים גם של סוגיות הפתיחה בראשי פרקים, בעיקר כאשר מדובר בפרקים המהווים יחידה סגורה העוסקת בנושא מוגדר".

² עמית, מקום שנהגו, פירוש, עמ' 19; פוקס, 'סוגיית פתיחה לבבא בתרא', לאורך המאמר, ועמ' 95 הע' 37; ברנדס, 'פתיחתא יבמות', עמ' 171-172.

³ ראה להלן בתת הפרק על המקבילה בערכין. לאור המאפיינים הסבוראיים המובהקים של סוגיית הפתיחה של פרק המניח, המצביעים על כך שסוגיה זו אינה אמוראית, אלא מאוחרת, לפנינו תופעה של שימוש משני בדברי אמורא, שלא בהקשר המקורי. תופעה דומה קיימת גם בסוגיית הפתיחה לבבא מציעא, שם מקשה סתמא דגמרא על ייתור הלשון "למה לי למתנא זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה". בהמשך מתרצת הגמרא מדברי רב פפא: "רישא במציאה וסיפא במקח וממכר". אלבק, בפירושו למשנה, שם, עמ' 418, מצביע על התופעה שבה דברי אמורא, שנאמרו במקורם בהקשר אחר, מובאים בסוגיה מאוחרת. בשונה מהמקרה בבבא מציעא, כאן לא ניתן להצביע על המקור לדברי רב פפא. מכיוון שחילופי "כד" ו"חבית" מופיעים במספר רב של משניות, ראה להלן הע' **שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.**, אין הכרח בטענה כי דברי רב פפא נאמרו במקורם דווקא על משנת המניח, ויתכן כי נאמרו בהקשר אחר. אפשרות זאת מתחזקת לאור העובדה כי דברים דומים של רב פפא קיימים גם במסכת ערכין, י ע"ב, גם שם מתייחס רב פפא לחילוף לשוני במשנה, ושם אומר "היינו חליל היינו אבוב". יתכן כי הייתה זו דרכו של רב פפא כהסבר גורף לתופעת חילופי הלשון במשנה, והדבר תומך באפשרות שהעלנו, שדבריו לא נאמרו דווקא

2. כתבי היד

במבוא לספרו "השוכר את האומנין – הנוסח"⁴, סוקר פרידמן בכתבי היד השונים לבבא מציעא, ומאפיין אותם. מכיוון שחלק מכתבי היד משותפים לבבא מציעא ולבבא קמא, ניתן, לדעת פרידמן להחיל את ממצאיו ביחס לבבא מציעא – על בבא קמא.⁵

פרידמן מאפיין באופן מובהק שתי מסורות שונות, שהן תולדות ישירות משני אבות נוסח קדומים ומבודדים זה מזה. לכל אחת מן המסורות כתב יד אחד או יותר המהווה את המייצג הקבוע שלו. את ענף המסירה האחד, ענף ה', מאפיין כ"ה"⁶, והוא מאופיין כנוסח השמרני יותר, היינו שהוא מוסר את נוסח התלמוד בצורה קרובה מאוד לצורתו המקורית, כלומר לנוסח האחד שעמד לפני שני הענפים, וממעט בשינויים, בהוספות ביאוריות וכדו'. את הענף השני, ענף פמ מאפיינים כתי"פ וכת"מ, והוא נחשב לענף הפעיל והיצירתי. תכונה זו שלו באה לידי ביטוי בכך שמסרני ענף זה יצרו גרסאות מסוימות, שלא דווקא עברו אליהם במסורת, על פי לשונות, סגנונות ודרכי ביטוי אופייניים, שהלכו וקיבלו את צורתם לאורך התהוותו של הבבלי.

לאור ממצאיו של פרידמן, ובהמלצתו, בחרנו להציג את הנוסח של כ"י המבורג 165 כנוסח היסודי. בצד עד נוסח זה נבדוק את שאר עדי הנוסח, תוך שימת דגש על ההבדלים בין ענף ה', המיוצג ע"י כתי"ה, לבין ענף פמ.

לאורך הדיון בסוגיות נעיר על הבדלי נוסח במקרים הבאים: (א) כאשר הבדלי הנוסח רלוונטיים לדיון, ו(ב) כאשר הבדלי הנוסח משקפים שינויים בולטים וחשובים בין עדי הנוסח, גם כאשר אין הם נוגעים ישירות לדיון.

3. מבנה הטיעון

הדיון בפרק זה יעסוק בסוגיות הגמרא על המשנה הראשונה של הפרק, בדפים כז ע"א – כח ע"א. הדיון על משנה זו כולל שלוש סוגיות: סוגיית מבוא (אותה חילקנו לשני חלקים), ושתי סוגיות הלכתיות, האחת קשורה באופן ישיר למשנה, והשנייה קשורה בקשר "אסוציאטיבי", לכאורה, ורופף למשנתנו.

בשלב ראשון נבחן את משנת המניח כשלעצמה, ללא הפרשנות המאוחרת, ונסה להסביר את הפטור המופיע בה. נראה כי ישנן שתי אפשרויות להסביר את הפטור: פשיעת הניזק או צמצום אחריות המזיק ברשות הרבים, והרשות הניתנת לו להלך בחופשיות ברה"ר, מבלי להישמר מלהזיק. נראה כי הרובד הסתמאי בבבלי בוחר כאפשרות הפרשנית השנייה, על אף שהגישה האמוראית

בהקשר של הסוגיה כאן, אלא גם במקרים רבים אחרים, והובאו כאן בידי העורך המאוחר. על שיבוצם של חומרים מוקדמים בסוגיות פתיחה ראה במבוא, עמ' 30.

4 עמ' 25-76.

5 כפי שמסר לי בשיחה בע"פ.

6 בבבא מציעא מייצג את ענף זה גם קטע גניזה, ראה פרידמן, השוכר את האומנין, הנוסח', עמ' 57.

פרק "המניח" ב"בא קמא כז. – כח.

המרכזית, וכן הסוגיה המקבילה בירושלמי – בחרו בפרשנות הראשונה, שהיא אף מתאימה יותר לתפיסה התנאית הכללית ביחס לדיני נזיקין. בחירה פרשנית ייחודית זו של הרובד הסתמאי מצביעה על מגמתיות.

במקביל, נבחן את המגמה של סוגיית המבוא, תוך שנדון גם בכלים המתודולוגיים המשמשים את בעל הסוגיה, וכן את המגמה של העורך בסוגיה ההלכתית השנייה, סוגיית "דינא לנפשיה".

בסופו של דיון נבחן האם יש קשר בין הפרשנות הסתמאית למשנה, ובין המגמות של הרובד הסתמאי הן בסוגיית הפתיחה והן בבחירה לשבץ את סוגיית "דינא לנפשיה" בהקשר למשנת המניח. את הקשר הזה נבחן מן ההיבט הספרותי, ולא מן ההיבט ההלכתי, דהיינו במתייחס למישור העקרוני והרעיוני של הדיון, ולא מן ההיבט ההלכתי. נראה כי קושיות מתודולוגיות וקושיות הנוגעות לתוכן הדיון עשויות לקבל מענה דווקא מנקודת המבט הספרותית, הבוחנת את הסוגיות מן ההיבט של עקרונות היסוד, והנושא הרעיוני המצויים בתשתיתה.

ב. המשנה

1. התפיסה התנאית בדיני נזיקין – "אדם מועד לעולם"

את הפרק הראשון בספרו "פשר דיני הנזיקין בתלמוד" מכנה ש' אלבק בשם "הפשעה אבי כל הנזיקין", ושם הוא כותב:⁷

לאבות הנזיקין בתלמוד יש רק כלל אחד ויחיד לפיו חייב אדם על נזקים שעשה, והוא – הפשיעה. הפשיעה היא אבי אבות הנזיקין. כל דיני אבות הנזיקין אפשר לכלול בכלל זה: אדם חייב בנזקים שעשה בפשיעתו, ובכלל יחיד זה כלולים כל פרטי הדינים ופרטי פרטיהם. הפשיעה היא התנהגות שהאדם חייב להעלות על דעתו שהיא תביא בעקבותיה נזק, כיוון שהדבר שכיח ודרכו לבוא... על אדם שנוי במשנה (כו ע"א) "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן". או כמו שמשנה זו מובאת במסכת סנהדרין (עב ע"א): "בין שוגג בין מזיד, בין באונס בין ברצון".⁸

לעומתו, המשפטן, פרופ' יעקב בזק, מציג שתי גישות יסודיות לדיני נזיקין:

אחד הכללים הבסיסיים בדיני הנזיקין במשפט העברי הוא הכלל הקובע כי "אדם מועד לעולם... בין בשוגג בין במזיד, בין ער בין ישן". לכאורה לפנינו הטלת אחריות מוחלטת ונוקשה על אדם המזיק, המבוססת על העיקרון של סיבתיות, וללא כל התחשבות במידת אשמתו. ואכן כך הוא לשיטת הרמב"ם.⁹ אך לא כך נתפרשה ההלכה ע"י רוב הפוסקים. לדבריהם, משמעותה של ההלכה היא אך זו כי מחובתו של אדם לנקוט בצעדי זהירות

⁷ ש' אלבק, פשר דיני נזיקין, עמ' 20.

⁸ על היחס שבין המקבילות, בב"ק ובסנהדרין, וכן על המשמעות של חיוב אדם על נזק שעשה באונס, והגדרה מדויקת של אונס זה, ראה ש' אלבק, משפט עברי, עמ' 248-249; ש' אלבק, פשר דיני נזיקין, עמ' 23-24; ורהפטיג, 'נזקים', עמ' 142-148.

⁹ הלכ' חובל ומזיק פ"ו ה"א. ועיין מגיד משנה שם וערוך השולחן שעח ג.

פרק "המניח" בבא קמא כז. – כח.

מיוחדים שלא להזיק את חברו וכי לא יוכל אדם להפטר מאחריות לנזקים שגרם בנימוק
שלא הייתה לו כוונה להזיק. בנויקין – אומר רש"י במסכת בבא קמא¹⁰ - "לא שני לן בין
מתכוון לשאין מתכוון".¹¹

שני החוקרים הללו מתייחסים למשנה החותמת את פרק שני של בבא קמא, ככלל יסודי בדיני
נזיקין.¹²

אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן.¹³

בדבריו של בזק ישנו ביטוי למחלוקת הקיימת בין הפוסקים, כמו גם בין משפטנים, בשאלת הגדרתה
גבולותיה המדויקים של אחריות זו: ישנה גישה, "שיטת הפשיעה", הסוברת כי האחריות של האדם
לנזקים שהוא גורם קיימת רק במקרים בהם ישנה מידה מסוימת של פשיעה של המזיק בגרימת
הנזק כגון הזנחה, התרשלות, שכחה, לרבות אונס שאינו גמור.¹⁴ גישה אחרת, "שיטת גרם הנזק" /
"שיטת האחריות המוחלטת", סוברת כי אחריות המזיק הינה מוחלטת, והיא חלה אפילו במקרים
שבהם ישנו אפילו קשר סיבתי בלבד בין הנזק והתנהגותו של גורם הנזק, אף בהיעדרה של כל אשמה
מצד גורם הנזק – על פי גישה זו שום טענת אונס אינה פוטרת את האדם המזיק.¹⁵

מבלי להיכנס לעומק הדיון שבין שתי השיטות הללו, ומבלי להכריע ביניהן, ברי כי על כל פנים,
על האדם מוטלת החובה להימנע מלהזיק, ולכל הפחות, במידה והוא אכן הזיק – יש עליו חובת
תשלומים על נזיקין שנגרמו על ידו, או על ידי רכשו.¹⁶

גישה אחרת מזו המוצגת במשנת "אדם מועד לעולם", המגבילה את אחריותו של אדם לשאת
בתשלומים על נזק שנגרם על ידו, מובאת במשנה הפותחת את פרק המניח.

10 מח ע"ב, ד"ה 'חייבין'.

11 בזק, 'דיני נזיקין', עמ' 255-258. ראה הע' **שגיא**! **הסימניה אינה מוגדרת**. ביחס לדיון מעמיק בשתי הגישות
הללו במשפט ובמשפט העברי.

12 לאלבק – זהו הכלל היחיד עליו מבוססים כל דיני נזיקין, לבזק – זהו **אחד** מן הכללים הבסיסיים. בכל אופן,
שניהם מייחסים לו חשיבות מרובה, ורואים אותו כיסודי.

13 פ"ב מ"ו.

14 מלבד מצבים של אונס גמור, שאין לייחס למזיק אף שמץ פשיעה – שאז הוא פטור.

15 דיון מעמיק בשתי הגישות הללו, במשפט הכללי ובמשפט העברי ראה ורהפטיג, 'נזקים', לאורך המאמר; ש'
אלבק, פשר דיני נזיקין, עמ' 34-19; ש' אלבק, משפט עברי, עמ' 242-263.

16 להלן נראה כי ההבדל בין שתי השיטות המשפטיות הללו הינו גם ההבדל בין הפרשנות של הבבלי ובין
הפרשנות של הירושלמי למשנת המניח. ראה עמ' 87 ואילך.

2. משנת "המניח" – פטור על נזק ברשות הרבים

המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושיברה פטור ואם הוזק בה בעל החבית חייב
בנזקו.¹⁷

על אף העיקרון המובא לעיל, ש"אדם מועד לעולם", ומתוך כך הוא חייב לשאת באחריות לנזק שנגרם על ידו, במקרה הנידון במשנה זו – הדין הוא שאדם שהזיק פטור.¹⁸ שתי אפשרויות שונות להסביר את הפטור שבמשנה: אפשרות פרשנית אחת היא הטלת האחריות על הניזק, בכך שפשע בהניחו את כליו ברשות הרבים. מכיוון שרשות הרבים מיועדת להליכת הרבים, אין אדם שמניח את כליו שם יכול לצפות שאדם אחר יישא באחריות לנזק שגרם לכליו בהליכתו. אפשרות פרשנית אחרת היא להסביר שרשות הרבים הינה יוצא מן הכלל ביחס לדיני נזיקין, ששם מידת האחריות המוטלת על אדם להימנע מלהזיק קטנה יותר מאשר במקרים אחרים. לפי אפשרות פרשנית זו הסיבה לפטור אינה האחריות של הניזק לנזק שנגרם, אלא הפטור המיוחד שניתן לאחריות של המזיק במקרה הייחודי של רשות הרבים.

הפירוש הראשון קוהרנטי עם הגישה התנאית כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנת "אדם מועד לעולם", יותר מן הפירוש השני. זאת משום שבמידה והסיבה לפטור מאחריות לנזק איננה מידה שונה של אחריות של המזיק, אלא פשיעה של הניזק – הפטור במשנת המניח אינו חורג מן הכלל ש"אדם מועד לעולם", מה שאין כן במידה והסיבה לפטור במשנה היא מידה שונה של אחריות המצופה מן המזיק. זו הסיבה שיתכן ויש להעדיף את הנימוק של פשיעת הניזק על פני צמצום אחריות המזיק בהסבר המשנה.¹⁹

3. "אמאי פטור?"

סוגיית "אמאי פטור?" מופיעה לאחר סוגיית המבוא. מכיוון שסוגיה זו עוסקת בעקיפין בפרשנות של המשנה – הרי שיש בה תרומה כבר בשלב זה של הדיון, עוד קודם לעיסוק בסוגיית הפתיחה. בדרך כלל סדר הדיון שלנו בסוגיות נקבע לפי סדר הסוגיות כפי שהן מופיעות בש"ס, אבל מכיוון שבמקרה זה ישנו צורך מתודולוגי בהקדמת הדיון בסוגיה זו – ראינו לנכון לעשות כך. בנוסף, מכיוון שמחקר זה הינו בעל אופי ספרותי, ולא בעל אופי היסטורי, דהיינו שהוא מבקש לבחון את היחס שבין סוגיית המבוא לעריכת הסוגיות שאחריה מנקודת המבט הספרותית והרעיונית, ולא מנקודת

¹⁷ עפ"י כ"י מק, וכן המשניות בהמשך.

¹⁸ על אף שאפשר לטעון כי ההשוואה בין שתי המשניות הללו מוגבלת, משום שמשנת "אדם מועד לעולם" אינה מתייחסת במפורש למקרה של נזק ברשות הרבים, אלא למצבים אחרים, שגגה, שינה וכדומה, ולכן אין להסיק ממנה כי היא קובעת באופן ישיר ביחס למקרה המובא במשנת המניח כי "אדם מועד לעולם", ולכן חייב – בכל זאת ראינו לנכון להשוות ביניהן, משום שהכלל "אדם מועד לעולם" מנוסח בצורה כללית ורחבה, ועל אף שאינו מפרט באופן מיוחד את המקרה של נזק ברשות הרבים, אין להסיק מכך כי הוא אכן לא התייחס למקרה כזה.

¹⁹ להלן, בפרק הדן בתרומתו של הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות, להלן עמ' 6 ואילך, נראה כי הרובד הסתמאי בוחר את האפשרות הפרשנית השנייה, הסוברת שהסיבה לפטור הינה בצמצום מידת האחריות של המזיק – ובכך חידושו.

המבט הכרונולוגית, לכן לא התמקדנו בשאלת הקדימות הכרונולוגית: האם קדמה עריכת הסוגיות לסוגיית המבוא, או שהיא מאוחרת לה. מנקודת מבט זו אין סיבה עקרונית המונעת את הקדמת הדיון ברובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות לדיון בסוגיית הפתיחה.

בסוגיה זו מובאת מחלוקת אמוראים, המציגה גם גישה המצמצמת את הדיון המופיע במשנה. למרות היותה של הסוגיה אמוראית, טביעת ידו של העורך הסתמאי ניכרת כאן, באמצעות השאלה הפותחת את הסוגיה. זאת משום שנוסח השאלה מביא לידי ביטוי עמדה עקרונית, המנוגדת למשנה, והמהווה את התשתית הרעיונית של התפיסה האמוראית החולקת על המשנה.²⁰ אמנם, מבחינת התוכן של השאלה, אין חידוש, כי ודאי ששיטות האמוראים המובאים בסוגיה מתייחסים אליה, אולם הנוסח, המביא את העיקרון – הוא, כאמור, התוספת של העורך, והוא המבטא את התפיסה העקרונית ביחס לדיון במשנה ואף ביחס לנושא הנידון בה.

1.3 השאלה הסתמאית הפותחת את הסוגיה

ובא אחר ונתקל בה וכו' אמאי פטור לימא ליה איבעי לך עיוני?!

בדיוננו על פרשנות המשנה לעיל הראינו כי עשויות להיות שתי פרשניות אפשריות לפטור במשנה: פרשנות אחת מטילה את האחריות על הניזק וסוברת שפשיעתו היא שפוטרת את המזיק מתשלום על נזק שגרם. פרשנות אפשרית שניה היא שברשות הרבים ישנו צמצום של מידת האחריות של האדם לנזקים שהוא גורם. הפרשנות המנמקת את הפטור במשנה בפשיעת הניזק מתאימה לגישה התנאית העקרונית הסוברת ש"אדם מועד לעולם", ולכן היא סבירה יותר.

למרות זאת, הרובד הסתמאי בסוגיה כאן בוחר באפשרות הפרשנית השנייה: קושיית הסתם, על אף שברובד הגלוי היא מקשה על הדיון שבמשנה, למעשה היא גם נוקטת עמדה פרשנית ביחס אליו. הסתם מקשה על המזיק, וליתר דיוק על צמצום מידת האחריות של המזיק, ומכאן ניתן להסיק כי הוא רואה את היסוד של הפטור במשנה כצמצום אחריות המזיק, ולא כרשלנות של הניזק. במידה ובעל הסוגיה הסתמאי היה נוקט בפרשנות הראשונה שהצענו, הבחירה הייתה באה לידי ביטוי בנוסח של שאלת הפתיחה, המקשה על הפטור במשנה, שהייתה מתנסחת באופן אחר, למשל: "אמאי פטור? הרי ברשות קא עבדי (ואין בכך פשיעה)?" כניסוחו של רב פפא בהמשך הסוגיה.

מכיוון שלא זו השאלה, ולא זה הכיוון שאליו מתפתחת הסוגיה, על אף שכפי שהראינו לעיל, הגדרה כזו של הנושא הינה פשוטה יותר ביחס להסבר המשנה, יש בכך ביטוי לבחירה הסתמאית. בחירה פרשנית זו של הרובד הסתמאי יש בה בכדי להעיד על מגמתיות של הרובד הסתמאי. מגמתיות זו מעידה על הנושא העקרוני אותו בוחר הסתם לעמיד במוקד הדיון: מידת האחריות של האדם הפרטי על נזק ברשות הרבים.

²⁰ חלקה השני של השאלה, "איבעי לך עיוני", מציג בצורה ישירה עיקרון משפטי שאינו מבטא כך על ידי האמוראים. זוהי דוגמא לניסוח מופשט של עיקרון הלכתי בעקבות התייחסות של אמוראים למקרים - והוא מעיד על מאוחרותה של השאלה, ושל המגמה הסתמאית בסוגיות. החשיבות של נוסח השאלה, והעמדה העקרונית שהוא מבטא מתחדדים לאור קיומה של שאלה מקבילה בירושלמי, המקשה גם היא על הפטור במשנה, אבל מנוסחת באופן אחר, מה שמעיד על תפיסה עקרונית אחרת, ראה דיון מפורט בירושלמי להלן.

המגמתיות של הסתמאי כאן מתחדדת גם מול שיטת רב (ויתכן גם ושיטות אמוראיות נוספות), המובאת בהמשך הסוגיה, החולקת למעשה על המשנה. רב מעמיד את המשנה במקרה קונקרטי, והסתמאי, בקושיית הפתיחה נותן, לכאורה, ביטוי מופשט לעיקרון העומד ביסוד תפיסתו. במידה ושאלת הפתיחה הינה המשגה של הדעות האמוראיות – הבחירה בניסוח כזה של הקושיה איננה האפשרות הפשוטה ביותר להסבר השיטות האמוראיות החולקות על המשנה, בוודאי ביחס לשיטת רב, וגם ביחס לשיטות האמוראיות האחרות. זאת משום שלהלן נראה כי שיטתו מוסברת טוב יותר מנקודת המבט של פשיעת המניח ולא של אחריות המזיק. גם על רקע זה מצטיירת הבחירה הסתמאית להגדיר את הנושא של המשנה כעוסק במידת האחריות של האדם המזיק כמגמתית.²¹

לסיכום, תרומתו של הרובד הסתמאי כפי שהיא באה לידי ביטוי באמצעות השאלה הפותחת את הסוגיה הינה בהגדרת הנושא העקרוני של הסוגיה. הגדרת העיקרון במקרה זה איננה אך ורק ניסוח מופשט של הפרשנות המובנת מאליה למשנה, או לעמדה האמוראית בהמשך, אלא יש בה ביטוי לנקיטת עמדה פרשנית אפשרית אחת מתוך כמה אפשרויות פרשניות. מנקודת מבט זו, ניסוח השאלה הסתמאית הינו ביטוי למגמתיות של הסתם.²²

2.3 המשמעות של הפרשנות הסתמאית למשנה

קושיית הסתם קוראת תגר על הפטור שבמשנה. קושייתו נובעת מנקודת המוצא של התפיסה הרואה את האדם כ"מועד לעולם", ולכן, גם ברשות הרבים, יש לו להיות אחראי על מעשיו ועל נזק שנגרם על ידו. קושיה זו מעלה באופן מפורש את התפיסה העקרונית העומדת ביסוד הדעה החולקת על המשנה, ומחזקת את ההנחה היסודית של דיני נזיקין, שעל האדם מוטלת אחריות להישמר מלפגוע בממון של הזולת, התפיסה שהובעה במשנה האחרונה בפרק השני "אדם מועד לעולם".²³

מנקודת מבט פרשנית זו של הסתם, עוסקת המשנה, למעשה, במצב המעמיד בקונפליקט שני עקרונות:

האחד, הינו האחריות המוטלת על כל אדם להימנע מלפגוע ברכושו של חברו. אחריות זו, כפי שראינו לעיל, הינה מיסודות דיני הנזיקין.²⁴ עמדה זו מובעת בראש הסוגיה ההלכתית על המשנה בבבלי על ידי הסתם, בקושייתו על הדין שבמשנה: "אמאי פטור? איבעי ליה לעיוני ומיזל?!".

²¹ ראה בהרחבה בתת הפרק הדין בגישה האמוראית ביחס למשנה, עמ' 9 ואילך.

²² יש לחזור ולהדגיש כי החידוש בדברי הסתם הוא לא בנקיטת העמדה החולקת על המשנה. עמדה הלכתית כזו קיימת אצל האמוראים. דהיינו אין מדובר בחידוש הלכתי, אלא בחידוש פרשני הנוגע להגדרת הנושא העומד לדיון.

²³ נוסח השאלה מופיע בדברי רב פפא בהמשך, המנמקים את פסיקת ההלכה של רבא: "התם קרנא דעצרא הוה כיון דברשות קא עבדי איבעי ליה עיוני ומיזל". אלא שדברי רב פפא מתייחסים רק ל"קרנא דעצרא" כמצב של "רשות קא עבדי", ואילו הסתם בשאלתו על המשנה, משתמש בניסוח של רב פפא, ומחיל את המצב של "ברשות קא עבדי" על רשות הרבים באופן כללי ועקרוני.

²⁴ כפי שראינו לעיל מידת האחריות, והגדרת גבולותיה שנויה במחלוקת, ראה לעיל ע"י העי' שגיאה! **הסימניה אינה מוגדרת**. בכל אופן, כל אחת מן הגישות, המרחיבה והמצמצמת – מטילות את האחריות להימנע מלהזיק על האדם.

אל מול עיקרון זה קיים עיקרון אחר, הגובר על העיקרון היסודי של האחריות האישית להימנע מלהזיק. כך מוסבר עקרון זה אצל בזק,²⁵ על פי המובא בהמשך הסוגיה בשם ר' עילאי ש"אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים":

הכלל הוא: "אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים". לאמור – כך טבעם של בני אדם, טרודים הם במחשבות ואינם מתבוננים בדרכים ועל כן אין לצפות כי המהלך בדרך יבדוק את צעדיו בקפדנות לבל ייתקל במכשול סמוי. לפיכך מי שהניח מכשול בדרך יהיה האחראי לנוק שנגרם להולך הרגל על ידי המכשול, לפי שהיה עליו להביא בחשבון חולשה אנושית זו ולא להניח מכשול בדרך.

"אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים" מוסבר ע"י המפרשים כנטייה של האדם להיות שקוע במחשבותיו, ולא לשים לב לדרך.²⁶ משום נטייה זו אין ציפייה מהאדם להישמר בכדי להימנע מלהזיק, והוא יכול להתהלך בדרכים בחופשיות. לפי קושיית הבבלי, והתירוץ של רבי עילאי, האחריות המוטלת על אדם להימנע מפשיעה הגורמת נזק לרכושו של אדם אחר – אינה מוטלת עליו ברשות הרבים. ברשות היחיד אדם צריך להישמר בהילוכו מלגרום נזק לממונו של חברו, ואילו ברשות הרבים, הוא יכול להלך בחופשיות, מבלי להישמר מלגרום נזק.

על גישה זו, המובאת בדברי ר' עילאי, ובאופן עקיף מקבלת ביטוי גם בקושייה הסתמאית בראש הסוגיה - יש לשאול: מדוע פטור אדם מלהישמר מלהזיק ברשות הרבים? מה יוצר את ההבדל בין אחריות על נזק ברשות הרבים לאחריות על נזק ברשות היחיד? מהו הגורם שיש בכוחו לפטור אדם מאחריות אישית להימנע מגרימת נזק?

מן העיקרון המובא בסוגיה "שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים" עולה כי רשות הרבים היא הקובעת את ההבדל בין המקרים, דהיינו, היא הגורם המאפשר לאדם להלך בחופשיות, מבלי להישמר מלהזיק. מכיוון שרשות הרבים שייכת לרבים, ניתנת בה הרשות לכל אדם להלך בחופשיות, ולא להתחייב בדמי נזיקין במידה והוא גורם נזק לאדם אחר. זכות זו נתונה ליחיד אך ורק ברשות הרבים: הרבים הם המאפשרים את המצב שבו ניתן היתר ("רשות") לכל יחיד ויחיד להלך בחופשיות "מבלי להתבונן בדרכים". הבבלי כאן מציג גם גישה על פיה נדרשת מידה שונה של אחריות מן האדם כאשר הוא מצוי ברשות הרבים בשונה מרשות היחיד. בעוד שברשות היחיד מצופה ממנו לנהוג במידה רבה של זהירות, ברשות הרבים אחריות זו אינה מוטלת עליו! על פי פרשנות זו את המשנה, הגורם המגדיר את מידת האחריות של האדם לנזק הינה השאלה האם הוא מצוי ברשות היחיד או ברשות הרבים. ברשות הרבים קיימת הסכמה ציבורית לגבי האפשרות של כל יחיד ויחיד להתהלך בחופשיות מבלי להישמר מנזק, ומכוחה של הסכמה ציבורית זו – פטור אדם על נזקים שהוא גורם רשות הרבים.

בניסוח אחר: הקושייה הסתמאית והתירוץ של רבי עילאי, מציגים את המצב המצויר במשנה כקונפליקט בין שני גורמים, המשפיעים על קביעת הדין בדיני נזיקין: האחד הינו האחריות האישית המוטלת על אדם להימנע מלהזיק, ואפילו במקרים שבהם מידת האחריות של המזיק הינה מועטה. והשני הינו המוסכמה הציבורית המאפשרת לאדם להלך בחופשיות במקומות מסוימים – ברשות

²⁵ בזק, 'האחריות בדיני נזיקין', עמ' רנ.

²⁶ למשל, המאירי, כז ע"א, ד"ה אמר המאירי, עמ' 85: "מפני שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים מרוב מחשבותיהם וטרדת ענייניהם", ועוד.

הרבים, השייכת לרבים. מנקודת המבט הפרטית – על האדם מוטלת אחריות כבדת משקל להישמר כדי להימנע מלהזיק ולפגוע ברכוש או באדם אחר. מנקודת מבט זו אין משמעות לשאלה היכן האדם נמצא. אחריות זו הינה חובה אישית שלו, ולכאורה היא הולכת איתו לכל מקום בו הוא נמצא, "מה לי הכא ומה לי התם". ובכל זאת, האמירה של המשנה, שברשות הרבים פטור היחיד מאחריות זו – מעניקה משקל רב למוסכמה הנקבעת בידי הציבור (ביחס למקומות השייכים לו, היינו רשות הרבים): היותו של אדם במקום השייך לרבים מעניק לו את הזכות להתהלך בחופשיות בדרכים, ופוטרת אותו מאחריות ממונית על נזקים שגרם. זכות זו ניתנת לו מכוחם של הרבים, שבא לידי ביטוי בהסכמה הציבורית ביחס לזכות זו.

על פי פרשנות זו של משנת המניח, הדין המובא במשנה קובע כי כוחה של המוסכמה הציבורית, הבאה מכוחם של הרבים גובר על האחריות האישית התובעת מן האדם להישמר מלהזיק – ופוטרת אותו מתשלום על נזק שגרם. מנקודת המבט הזו המשנה מעניקה תוקף משפטי-ממוני לכוח של הרבים על פני האחריות האישית – בקביעת מידת האחריות של אדם על נזקים שהוא גורם.

עמדה זו ביחס למשנה מקבלת חיזוק מדין נוסף המובא במשנה ו בפרק המניח: ²⁷

שנים שהיו מהלכין ברשות הרבים אחד רץ ואחד מהלך או שהיו שניהם רצים והזיקו זה את זה שניהם פטורין.

הדין במשנה, לפטור את שני המזיקים, ולא לחייב את שניהם – מבטא את העמדה כי רשות הרבים פוטרת מאחריות על נזק ולא בכל אופן מחייבת את מי שהזיקו לו משום שנהג בפשיעה או כדומה.

החידוש בפרשנות שבדברי ר' עילאי למשנה בולט אף יותר לאור ההשוואה למשנת "אדם מועד לעולם". אם נחיל את הדין שבמשנה זו על המקרה שבמשנת "המניח", יוצא, שאדם ששבר כד שהיה מונח ברשות הרבים חייב בנזק, משום שהוא מועד לעולם, אפילו אם מותר לו ללכת ברשות הרבים כרצונו, ואפילו אם הכד הונח שם שלא כדין. שהרי, במידה והמשנה מטילה אחריות על אדם אפילו כשהוא ישן, ניתן להסיק מכך, כי היא תטיל עליו אחריות גם כשהוא ער ומהלך בדרך! לפי גישה זו ניתן היה לצפות כי הבבלי, הן ברובד הסתמאי, בקושיית הפתיחה, והן במחלוקת האמוראים, להלן, יסביר את הפטור במשנה בדרך של רשלנות (או פשיעה) של בעל הכד, בכך שהניח את רכושו במקום שבו בני אדם מהלכים בחופשיות. ²⁸

על אף שההסבר הנוגע לפשיעתו של הניזק מתאים לגישה התנאית ש"אדם מועד לעולם" – גישה זו כלל לא באה לידי ביטוי לכל אורך הסוגיה, כל רבדיה השונים. הסוגיה איננה עוסקת באחריותו של הניזק לנזק, אלא אך ורק ברשות הרבים והמאפיינים של ההתנהגות האנושית בה. מכאן נראה

²⁷ חיזוק נוסף מקבלת פרשנות זו גם ממשנה ה, המובאת בסוגיית הפתיחה ותידון שם בהרחבה, ראה להלן.

²⁸ אפשר להסביר את הפער בעמדה בין שתי המשניות, אליבא דבבלי, בכך שבפרק השני, מנקודת המבט של פרק שני נזקים באופן כללי, אדם שונה משור או אש, בכך שיש לו אחריות, מה שאין לבעל חיים. נקודת המבט של פרק שני מבליטה את מותר האדם מן הבהמה ומן הדומם, ומשום כך, בניגוד לבעי"ח – האדם הינו בעל אחריות על מעשיו, ולכן הוא חייב בנזקים שהוא גורם. לעומת זאת, נקודת המבט של פרק שלישי על נזקי אדם הינה היחס שבין האדם לחברה. מנקודת מבט זו ישנם מקרים בהם האדם הפרטי פטור מאחריות, משום שהקשר החברתי קובע כללים נורמטיביים להתנהגות ברשות הרבים, ובכך לוקח אחריות מסוימת מן הפרט.

פרק "המניח" בבא קמא כז. – כח.

כי עורך הסוגיה לא סבר שהמשנה פטרה את המזיק בגלל אחריות הניזק אלא בגלל המציאות של רשות הרבים.

החידוש בגישה הסתמאית בולט יותר אף על רקע גישה אמוראית (רב), ועל רקע גישת הירושלמי, התולה גם הוא, את הפטור בפשיעת המניח, כפי שנראה להלן:

3.3 הגישה האמוראית ומשמעותה

בתשובה לשאלת "אמאי פטור" מביאה הסוגיה ארבע גישות אמוראיות ביחס לדין המופיע במשנה (ודיון אמוראי עליהן):

אמרי בי רב משמיה דרב בממלא רשות הרבים כולה חביות, ושמואל אמ' באפלה שאנו, ר' יוחנן אמ' בקרן זוית שנו.

אמ' רב פפא לא דיקא מתני' אלא או כשמואל או כר' יוחנן דאי כרב מאי אריא נתקל אפלו שבר נמי. אמ' רב זביד משמיה דרבא²⁹ הוא הדין דאפלו שבר נמי והאי דקתני נתקל משום דקא בעי למתנא סופא אם הוזק בה בעל חבית חייב ודוקא נתקל אבל שבר הוא והוזק הוא³⁰ לא מאי טע' הוא אזיק נפשיה³¹ תני רישא נתקל

אמ' ליה ר' אבא לרב אשי אמרי במערבא משמיה דר' אלעאי³² לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.

הוה עובדא בנהרדעא וחייב שמואל בפום בדיתא וחייב רבא³³ בשל' שמואל כשמעתייה אלא רבא לימא כשמואל סבירא ליה³⁴ אמ' רב פפא התם קרני[א] דעצר[א] הו[א]ה[א] כיון דברשות קא עבדי איבעי ליה עיוני ומיזל.

²⁹ כך הגרסה בכל עדי הנוסח מלבד ענף פמ, שבו מובאת הגרסה בשם רב, ולא בשם רבא. חילוף זה תומך במה שהצביע עליו פרידמן – שייכותם של שני כת"י אלו לענף אחד. מקבילה של קטע זה מובאת גם בדף כח ע"א, שם הגרסה בכ"י פ "רב" ובכ"י מ "רבא". כ"י ה גורס "רבה", ובכל שאר עדי הנוסח הגרסה "רבא". מאחר וככל הנראה הסוגיה כאן מועברת מן הסוגיה בעמוד הבא, שהיא המקורית, יש להניח כי הגרסה הינה "רבא", וגרסה "רב" הינה טעות הנובעת מכך שדברי רבא מגנים על עמדת רב בסוגיה כאן (אם כי לא בסוגיה הבאה). תומכת בגרסה זו גם העובדה כי במקומות רבים בבבלי מוסר רב זביד מסורות בשם רבא, רבו. ראה פרידמן, 'רבה ורבא', העמוד, לאורך המאמר, על התופעה של חילופי "רבה" ו"רבא" בתלמוד, על הסיבות וההשלכות של תופעה זו.

³⁰ מספר גרסאות בכה"י השונים. גרסה דומה בכ"י פ ו: "אבל שבר והוזק". אבל בכ"י א ובדש הגרסה "אבל שבא (צ"ל שבר) לא" – והעיקר, היינו שהוא הוזק בכך ששבר – חסר. בכ"י מ הגרסה "אבל שבר והזיק". גם גרסה זו אינה מסתברת, משום שעיקר העניין בכך שהוא עצמו הוזק, ולא שהזיק לאחרים.

³¹ בענף פמ הגרסה "אנפשיה", וכן בשאר עדי הנוסח מלבד כ"י ו. בענף פמ, ובכ"י ו נוסף "להכ"י לפני המילה "קתני". גם חילופים אלו תומכים בהצעתו של פרידמן על קיומם של שני ענפי מסירה.

³² מספר גרסאות ביחס לשמו של המוסר. בענף פמ ובכ"י א הגרסא "א(ל)עאי". בכ"י ו הגרסה "אליעז[א]", ובדש הגרסה "עולא".

³³ כך גם ב-ו. אבל ב - אס פ מ דש "רבה".

³⁴ מ נוסף בגיליון "או כר' יוחנן סבירא ליה".

שלוש הדעות הראשונות, רב, שמואל ור' יוחנן - מעמידים את המשנה באוקימתא (דחוקה),³⁵ ובכך מבטאים עמדה החולקת על המשנה ולא מקבלת באופן בסיסי את הדין המופיע בה.³⁶ הדעה הרביעית, משמו של רבי עילאי, מקבלת את הדין המופיע במשנה, ומספקת לו הסבר: "לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים".³⁷

רב הינו הקיצוני ביותר מבין האמוראים בדחייתו את הדין המופיע במשנה, משום שהמקרה שהוא מחיל עליו את הפטור במשנה הינו הדחוק ביותר: על אף שבמשנה אדם פטור על כל נזק שנגרם על ידו ברשות הרבים, לדעת רב אדם יהיה פטור על נזק אך ורק במקרה הרחוק שכל רשות הרבים מלאה בחביות, ואין לו אפשרות להתהלך בה מבלי להזיק חבית. באופן עקרוני מסכימים גם שמואל ור' יוחנן עם רב, וגם הם מעמידים את המשנה במקרים ספציפיים, אם כי שכיחים מעט יותר, שבכל אופן מצמצמים אותה ואת הפטור שבה.

ברי כי שלוש הדעות אינן מתיישבות עם פשוטה של משנה. הסוגיה עצמה מצביעה על קושי בדברי רב, באמצעות דברי רב פפא על האוקימתא של רב: "דאי כרב מאי איריא נתקל, אפילו שבר נמי?".

³⁵ על מקור המינוח "אוקימתא" ראה זילברג, כך דרכו של תלמוד, עמ' 457-460; פיש, 'האוקימתא האמוראית', עמ' 323, הע' 24. את מאמרו זה מקדיש פיש להגדרת האוקימתא ככלי פרשני המשמש את האמוראים בכדי להחיל את עמדתם ההלכתית על טקסטים קנוניים קודמים להם (משנה או ברייתא) מבלי לדחותם: "חוקרים ולומדים ביקורתיים יותר ואפולוגטיים פחות אינם נוטים לראות באוקימתות האמוראיות הללו מהלכי פירוש אלא מהלכי דחיה מודעים המוסווים כמהלכי פירוש. על פי גישה זו אין מדובר כלל בניסיונות להבין את המובאה התנאית, אלא במהפכות הלכתיות הנעשות כנגד עמדות תנאיות שאין ל'מפרש' ספק ביחס לכוונת מחבריהם." (עמ' 323) וכן "כשנקודת המבט מוסטת מגורלה של הברייתא העומדת לדיון לפיתוחה של עמדת האמורא הדין בה, הופכת פעולת התרגום (בסוגיות "איסמיה" כמו גם בסוגיות "אוקימתא" מ.ס.) מפעולת היחלצות לשם 'הצלת' טקסט קנוני לפעולת יצירה של בחינה עצמית נמרצת, שסופה שכלול ועידון עמדת האמורא המקורית... הטקסט התנאי הקנוני נכנס לתמונת הדיון האמוראי רק לאחר שהעניין העקרוני הוכרע, כך שהוא מעומת עם עמדה אמוראית מגובשת. לפיכך אין בו כשלעצמו כדי לערער עליה ערעור עקרוני... הקונויות של המובאה התנאית אינה מתבטאת ביצירת מחויבות אפריורית כלשהי לעקרונות ההלכתיים המובעים בו. קדושתה, אני רוצה להציע, מתבטאת בתביעה הנלווית לה לתת לה חיים, אף על פי שהעיקרון ההלכתי המובע בה נדחה מכול וכול... על פי הקריאה המוצעת כאן אין שום דבר דחוק או מאולץ ב'פרשנות' המוצעת לברייתות כאלה, אלא הרחבה ועידון יצירתיים וקפדניים של עמדות 'מפרשיהן'. שכן מנקודת ראותה, אין מדובר כלל בפרשנות במובן המקובל של המילה. לתרגם ברייתא פירושו להעניק לה פשר שיאפשר להותירה בספרים מבלי לגרום למתרגמה לשנות את עמדתה העקרונית כמלוא הנימה... האוקימתא הדחוקה, הרווחת כל כך בספרות התלמודית הופכת באחת מפעולה פרשנית תמוהה ביותר לצעד יצירתי של ביקורת עצמית מפרה." (עמ' 341-339, ההדגשות במקור) "אף כי במאמרו הנ"ל הוא מסתייג במידת מה מכמה מקביעותיו בחיבוריו המוקדמים, ע"ש. דיון מפורט בגישתו ראה פיש, 'תרבות תלמודית; פיש, 'חכמים רציונליים'. למרות כל הנ"ל מגדיר פיש את גבולות טענתו: "אין בפשר המוצע כל יומרה לחשוף את כוונת עורכי הטקסט התלמודי או את כוונת משוחחיו. איני מבקש לרגע לטעון שהדיספוזיציות הדיסקורסיביות כלפי מקורות ההלכה התנאית המוצאות ביטוי בשיח האמוראי המתועד או משוחזר בבבלי, עוצבו בידי בני השיחה או עורכיו מתוך מחויבות לעמדה אנטי מסורתנית ומתוך רצון להנחילה וכו'" (עמ' 342) נקודת המבט של פיש היא פילוסופית, וככזה, אין הוא טוען לכוונה בעלת משמעות פילוסופית בסוגיות אוקימתא. אולם, כהמשך לטיעונו שהוצג כאן אנו מבקשים לטעון כי קיימת כוונת מכוון של האומראים ו/או עורכי הסוגיה בסוגיות אלו, כוונה שהיא בעלת אופי פרשני-רעיוני, שעניינה הוא הצעת פרשנות ומשמעות רעיוניים שונים מאלו הקיימים במקורות הקנוניים – לנושא הנידון בהם. ראה יישום של גישה זו על סוגיה ממסכת שבת אצל ברנדס, 'עריכה ומשמעות', לאורך המאמר.

³⁶ כך גם נפסקת ההלכה בסוף הסוגיה: "הוה עובדא בנהרדעא וחיבי שמואל בפום בדיתא וחיבי רבא".

³⁷ ראה הרחבה במשמעותו של הכלל לעיל ע"י הע' 'שגאה! הסימניה אינה מוגדרת..

אמנם "אמר רב זביד משמיה דרבא" דוחה את הקושי על רב,³⁸ אבל כבר העירו הראשונים, כי התירוץ דחוק ביותר, "שינויא בעלמא".³⁹

בסיכומו של עניין, יוצא, שרב, שמואל ור' יוחנן, באמצעות האוקימתות הלא פשטיות, סוברים שבעקרון אדם אחראי על נזק שיצר, גם ברשות הרבים. עמדת האמוראים מקבלת את משמעותה הרעיונית באמצעות ההמשגה הקיימת בשאלת הפתיחה הסתמאית.

המאפיין המקרה המובא בדברי רב, "הממלא רשות הרבים כולה חביות" הוא בהיותו מצב שבו לא יכול היה מזיק להימנע מלהזיק, מכיוון שלא הייתה לו ברירה. דהיינו, שלשיטת רב הפטור על נזק חל אך ורק במקרים שבהם המזיק לא יכול היה להימנע מלהזיק, גם אם נזהר כמצופה ממנו. במקרה כזה ברור שהאחריות על הנזק היא על המניח, דהיינו שרשלנותו ופשיעותו הם שגרמו לנזק ומשום כך הוא מחויב באחריות עליו.⁴⁰

³⁸ יתכן וניתן לראות כאן התערבות נוספת של העורך המאוחר, אם כי באופן פחות מובהק, וזאת על סמך טענתו של כהן, 'התפלגות', עמ' קכז-קכח, נספח ב, שדחיית דברי רב פפא כאן אינה מקורית, אלא הועברה מן הסוגיה הבאה בדף כח ע"א. לדעת כהן, רבא אמר את דבריו פעם אחת במטרה להגן על דעת רב נחמן, רבו, בסוגיה הבאה. ולכן, אומר כהן, שם, עמ' קכז: "אין זה מן הנמנע שקושיית רב פפא על רב נשארה במקור הדברים, ללא מענה, ורק יד מאוחרת (העורך הסתמאי, בעל הסוגיה. מ.ס.) עשתה שימוש בדברי רבא דלעיל, על ידי העברה, כדי לתרץ את קושיית רב פפא."

³⁹ כדברי רבנו אפרים, המצביע על הדוחק הקיים באוקימתא של רב, הגהות רבנו אפרים לרי"ף, בבא קמא יב ע"ב: "והלכתא כרב יהודה (בעניין עביד איניש דינא לנפשיה, שגם שם מובאת האוקימתא הזו) דדיקא מתניי אליבא דסוגיין כוותיה, דהא... נתקל הוא דפטור, הא שבר חייב". כך מעיר גם כהן, 'התפלגות', עמ' קט: "יש להניח, שרב היה ער לכך, שאין המשנה פוטרת מתשלום אלא את 'הנתקל'. מה ראה אפוא להעמידה – ולא משום שהייתה זו מסורת בידו – דווקא בנסיבות הדחוקות והחריגות 'שאיין לו מאין לעבור'!". ההסבר שנתן שם כהן הינו שרב סובר ש"לא עביד איניש דינא לנפשיה" ולכן הפטור יכול להיות רק במקרה ש"נתקל", ולכן צריך להעמיד את המשנה במקרה של חוסר ברירה. הסבר זה דחוק משום שדברי רב על המשנה אינם נוגעים לסוגיית "עביד איניש דינא לנפשיה", אלא עומדים עצמאית ביחס למשנה. את דברי כהן ניתן להבין בהנחה שקיים קשר עקרוני, מהותי בין שתי הסוגיות. זאת אומרת בין תפיסת דינא לנפשיה לתפיסת שאלת האחריות של אדם על נזקים שגורם ברשות הרבים יש קשר עקרוני, ולכן רב, באמצעות האוקימתא שלו עוקר את המשנה מפשטה, כי אינו סבור שאדם פטור מאחריות על נזק שגרם ברשות הרבים (אא"כ לא היתה לו ברירה), ובמקבל הוא יסכים עם הטיעון כי אין אדם עושה דין לעצמו. קיומו של קשר בין הסוגיות מחזק את הטענה להלן בדבר עריכה מגמתית של סוגיית "דינא לנפשיה" ושיבוצה כאן. במקרים רבים קובעים הראשונים ביחס לתירוץ מסוים כי הוא "שינויא בעלמא", ודוחים אותו מן ההלכה – כאשר התירוץ מתנגד לפשוטה של משנה. דינרי, 'דינא לנפשיה', דן לאורך מאמרו בדעתו של רבנו אפרים, מביא לו סימוכין ואף מראה כיצד פסקו בעקבותיו הלכה כרב יהודה, למרות הכלל (כתובות יג ע"א) "דקיימא לן הילכתא כרב נחמן בדיני". וראה גם אצל כהן, 'התפלגות', עמ' קכז, נספח ב.

⁴⁰ ביחס לדברי האמוראים האחרים, שמואל ור' יוחנן, לא ניתן לקבוע באופן חד משמעי, כמו ביחס לדעת רב, האם הם פוטרים מנזק רק במקרים שבהם הייתה פשיעה של המניח, או שמטילים את האחריות לנזק על המתהלך. זאת משום שהמקרים של "אפילה" ו"קרן זוית" יכולים להתפרש כמצבים שבהם המניח פעל כשורה, ולא פשע, או שהמצופה הוא שהמניח ישם לב למצבים שעשויים להיות בעייתיים, וימנע מלהניח את כליו במצבים כאלו. קרן זוית יכול מקום לגיטימי להנחת הכלים, משום שמדובר בפתח החנות וכדומה, או שמראש הציפיה היא שאדם לא יניח את הכלים במקום שכזה. וכן ביחס למצב של אפלה, גם אם הניח אדם את כליו במקום שמוותר לו – יתכן ויש ציפייה ממנו שבבוא הלילה האחריות על נטילת הכלים מוטלת עליו, בגלל הקושי בזיהוים. מכיוון שמצבים אלו לא חד משמעיים ניתן להסביר אותם באחת מן השתיים: או שר' יוחנן ושמואל סוברים כרב, אבל מטילים על המניח מידה רבה יותר של אחריות וסוברים שפשיעה שלו חלה גם במקרים פחות מובהקים מהמקרה המובא בדעת רב.

לפי פרשנות זו את שיטת רב (לכל הפחות, ואולי אף שמואל ור' יוחנן), בין האמוראים, בניגוד לגישה הסתמאית המנוסחת בשאלת הפתיחה של הסוגיה – יש גישה המכניסה את יסוד הפשיעה של הניזק למערכת השיקולים של קביעת האחריות על נזקים. יש לשים לב כי גם השיטה האמוראית, המחייבת את המניח על פשיעתו, מצמצמת את המקרים אותם הם מגדירים כפשיעה רק למקרים מאוד מובהקים, ולא לכל הנחות כלי ברה"ר, כפי המקרה המצויר במשנה. דהיינו, שהפטר על נזק הינו רק במקרה שבו פשע המניח, אבל רק במקרים מאוד מובהקים של פשיעה. לשיטה זו לא כל הנחה של כלי ברשות הרבים (כמו המקרה במשנה) הינו פשיעה של המניח, ומכיוון שלשיטה זו עצמה, העיקרון הפטר על נזק הינו פשיעה - הוא מצטמצם רק למקרים שבהם הפשיעה הינה מובהקת. המחלוקת של שיטת רב עם המשנה מבטאת מחלוקת יסודית בהבנת הסיבה לפטור: במשנה לא ניתן להסביר את הנזק בפשיעת המניח, ולכן לא ניתן לפטור אותו מאחריות לנזק.

דעת האמורא הרביעי, ר' עילאי, "שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים", מנוגדת לעמדת רב,⁴¹ ומקבלת את הדין במשנה, ואף מספקת הסבר לפטור המצוי בה. כפי שהרחבנו לעיל, ההסבר שהוא נותן, רואה את הנימוק לפטור במשנה לא במניח ובפשיעתו, אלא בהיותו של הנזק ברשות הרבים, דווקא, מקום שבו נתונה הרשות לרבים לנוע בחופשיות, ומבלי להישמר מלהזיק.

4.3 הפרשנות של הירושלמי למשנה

בתלמוד הירושלמי גם כן מובאת קושיה על הדין במשנה. קושיה זו שונה מן הקושיה שבבבלי:⁴²

המניח את הכד ברשות הרבים כו' ואין דרך אדם להניחן ברשות הרבים.

את המימרא "ואין דרך אדם להניחן ברשות הרבים" יש לקרוא בתמיהה, כפי שמציינים המפרשים:⁴³

למה פטור המהלך ברשות הרבים והזיק כלי המונח שם ובעל הכלי חייב כשהזק בו וכי אין דרך בני אדם להניח כלים ברה"ר הלא רשאיין ורגילין לעשות כן, ואם כן המהלך היה לו להתבונן בהילוכו שלא יזיק ולא יזק.

אפשרות אחרת היא שהם סוברים כרבי עילאי ובמקרים גבוליים כאלו אין פשיעה של בעל הכד, והאחריות היא על המתהלך.

⁴¹ רב פפא המופיע בסוף הקטע מעמיד את החיוב של המניח על הנזק רק על מצב ייחודי של "קרנא דעצרא", שבגללו יש "רשות להניח". בעוד לר' יוחנן קרן זוית מהווה עילה לפטור את המזיק על הנזק, לרב פפא קרן זוית של בית הבד הינה עילה לחייב את המזיק. הסיבה "ברשות קעבדי". כלומר מה שקובע בסופו של דבר את הדין, ואפילו בקרן זוית הינה הרשות של המניח להניח (ולא הרשות להתהלך כפי המשתמע בדברי רבי עילאי). לכן נראה שבסופו של דבר רב פפא מעמיד את האחריות על פי מידת הפשיעה של הניזק, בדומה לרב, וגם זה במקרה ספציפי מאוד.

⁴² בבא קמא פ"ג ה"א, דף ג טור ב.

⁴³ לוי, ירושלמי בבא קמא, עמ' 64. וכן בפני משה, שם, ד"ה 'ואין דרך אדם': "ואמאי פטור כששברן וכי אין דרך בני אדם להניח כלים ברשות הרבים איבעי ליה לעיוני ומיזל", וכן הרידב"ז, שם, ד"ה 'ואין דרך אדם להניחן בר"ר': "בתמי". לוי, שם, מסביר את הירושלמי המעיר על המשנה ש"אין דרך אדם להניחן ברשות הרבים", שלא ידוע היה מאמר ר' אבא בהמשך "שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים" (ב"ק כז ע"ב) לבעל התלמוד הירושלמי.

בתשובה לתמיהה מביא הירושלמי, בדומה לבבלי, את דעות האמוראים המסייגים את הדין שבמשנה. הדמיון במהלך הסוגיה בין הבבלי והירושלמי מבליט את השוני בין התלמודים: שני התלמודים פותחים בקושיה על הדין במשנה מתרצים אותה בדעות האמוראיות המבטאות צמצום דרמטי של הדין במשנה. אבל הקושיה של כל אחד מן התלמודים על המשנה שונה, ויש בכל אחת מן הקושיות הללו גילוי מילתא של העמדה העקרונית של בעל הקושיה ביחס לעיקרון העומד ביסוד הדין במשנה (אפילו אם היא מנוסחת על דרך השלילה). מן ההיבט ההלכתי-מעשי דומים התלמודים בקושיה המניחה שהאחריות לנזק היא על מי שגרם לנזק, אבל הסיבה לאחריות של המהלך שונה בכל אחת מן הקושיות. העמדה של הסתמאי הבבלי "איבעי ליה לעיוני ומיזל" גורסת שהמתהלך צריך להישמר בדרך הילוכו, ומכאן משמע שהמשנה, שפטרה מנזק סוברת שאין המתהלך צריך להישמר כאשר הוא מתהלך ברשות הרבים. קושיית הירושלמי "ואין דרך בני אדם להניח ברשות הרבים!?" סוברת שהמתהלך צריך להישמר בהילוכו משום שיש רשות לבני אדם להניח כליהם ברשות הרבים. מנקודת מבט זו ההסבר לפטור במשנה הינו שאין רשות למניח להניח את כליו ברשות הרבים ולכן מי שגרם נזק בהילוכו - אינו חייב על הנזק. הירושלמי מעמיד את האחריות על הנזק, וממילא מתוך כך בעקיפין גם מסביר את המשנה – על בעל הכלי, האם מותר לו או שאסור לו להניח כליו ברה"ר. במידה ויש לו רשות – על המתהלך להישמר מלהזיק, ובמידה ואין לו רשות, דהיינו שהוא פושע בהניחו את כליו שם – אין המזיק חייב.

הבבלי והירושלמי, כל אחד באמצעות הקושיה על המשנה, מעלה באופן עקיף הסבר אפשרי לפטור שיש בה: לפי הבבלי הפטור קשור לרשות הניתנת לבני אדם להלך באופן חופשי ברה"ר, ולפי הירושלמי הפטור קשור להיתר הניתן לבני אדם להניח את חפציהם באופן חופשי ברה"ר.

ההסבר העקיף למשנה המצוי בקושיית הירושלמי סבור כפרשנות הראשונה שהצענו לעיל, שהסיבה לפטור במשנה הינה בפשיעת המניח, ולא בהיתר להתהלך בחופשיות: במידה ויש לאדם רשות להניח כליו ברה"ר – המתהלך שם צריך להיזהר, ובמידה ושבר את הכלים – חייב על שבירתם.⁴⁴

הסוגיה המקבילה בירושלמי מבליטה את הבחירה הפרשנית של הסתם בבבלי: את הדין במשנה ניתן לפרש בשני אופנים. בפרשנות אחת נוקט הירושלמי, והיא העמדת הפטור על פשיעת המניח. פרשנות זו תואמת לעמדה התנאית המוצגת במשנת "אדם מועד לעולם". הסתמאי הבבלי בחר לפרש שהפטור קשור לצמצום הדרישה מן המתהלך ברה"ר להישמר בהילוכו. בחירה פרשנית זו איננה מחויבת, ואף איננה פשוטה יותר מן העמדה הפרשנית של הירושלמי – ובכך בולטת המגמה הסתמאית להגדיר את הנושא של המשנה כשאלת מידת האחריות האישית של האדם להישמר מלהזיק – אל מול רשות הרבים והציבור באופן כללי.

להלן נראה כי הרובד הסתמאי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בסוגיות הפתיחה כמו גם בשאלת הפתיחה לסוגיה ההלכתית שבה דנו לעיל, ובסוגיה הלכתית נוספת שבה נדון בהמשך – גם הוא מעמיד את האחריות של היחיד אל מול הכוח של הציבור בקונפליקטים מסוגים שונים. בסוגיות

⁴⁴ דהיינו שהמשנה פוטרת רק במקרים שבהם הייתה פשיעה של המניח, כפי המצוי בדעות האמוראים המובאות

בסוגיה בהמשך.

הללו מובאים מספר מקרים, חלקם נוגעים ישירות לנושא הנידון כאן, וחלקם מתחומים אחרים, בהם ישנה העמדה, זה מול זה, של אחריותו של היחיד להימנע מלהזיק אל מול סמכותו של הציבור.

5.3 סיכום

הפטור במשנת המניח יכול להיות מוסבר בשני אופנים: בפשיעת המניח או ברשות המתהלך להלך בחופשיות. הפרשנות הפשוטה יותר היא זו המטילה את האחריות לנזק על המניח ופשיעתו. כך, ככל הנראה, סוברים האמוראים הבבליים, החולקים למעשה על הפטור במשנה, וכך בוחר לפרש גם הירושלמי בשאלת הפתיחה של הסוגיה. זוהי גם העמדה התנאית המבוטאת במשנת "אדם מועד לעולם".

אל מול הפרשנות הזו בולטת הבחירה של הסתמאי הבבלי להעמיד את הדיון על המשנה באחריות של המזיק לדרך הילוכו. על פי קושייתו השאלה העומדת לדיון הינה: עד כמה חייב אדם להישמר בהילוכו ברה"ר? מכך משמע שהמשנה, הפוטרת את המתהלך מאחריות לנזק סבורה שברשות הרבים, האחריות של האדם להימנע מלהזיק מצטמצמת באופן משמעותי. גישה זו מקבלת את ניסוחה גם בשאלת הפתיחה הסתמאית וגם בדברי ר' עילאי "שאיין דרך בני אדם להתבונן בדרכים".

התרומה של הרובד הסתמאי באה לידי ביטוי בבחירתו להגדרת הנושא העקרוני העומד לדיון, לא כפשיעת המניח, אלא כאחריות האישית להישמר מנזק אל מול רשות הרבים, הרשות הציבורית. זוהי, כאמור, בחירה שאיננה הכרחית, ואף לא פשטית והיא היא חידושו של הרובד הסתמאי.

ג. סוגית המבוא

סוגיית המבוא לפרק "המניח" עוסקת בתופעה של חילוף לשוני במשנה, ובמסגרתו מביאה מימרא של רב פפא. עיסוק זה מובן, ובמקומו, אלא שניתן להבחין בסוגיה, גם מתוך ההשוואה למקבילה בערכין, בחלקים סתמאיים, החורגים מן העיסוק הלשוני עצמו, ואינם מובנים מנקודת המבט הלשונית. להלן נעמוד על הרבדים בסוגיה, וננסה לעמוד על המגמה של החלקים המאוחרים בסוגיה, ולהסביר אותה.

פתח בכד וסיים בחבית ותנן נמי זה בא בחביתו וזה בא בקורתו נשברה כדו של זה בקורתו של זה פטור פתח בחבית וסיים בכד ותנן נמי זה בא בחביתו של יין וזה בא בכדו של דבש נסדקה חבית של דבש ושפך זה את יינו והציל את הדבש לתוכה אין לו אלא שכרו פתח בכד וסיים בחבית אמ' רב פפא הינו כד הינו חבית.

למאי נפקא מינ' למקח וממכר. היכי דמי אילימא⁴⁵ דלכדא לא קרו לה חביתא ולחביתא לא קרו לה כדא הא לא קרו לה לא צריכא דרובה קורו לה לכדא כדא ולחביתא חביתא ומעוטא⁴⁶ קרו לה לחביתא כדא ולכדא חביתא מהו דתימא זיל בתר רובה קמ'ל אין הולכין בממון אחר הרוב.

⁴⁵ בכ"י א וכ"י מ נוסף "דאיכא דוכתא".

⁴⁶ כך הגרסה גם בכ"י מ וכ"י ו. בכ"י א ובכ"י פ ובדש הגרסה "ואיכא נמי".

1. הקושיה הלשונית ודברי רב פפא

הסוגיה נפתחת בשאלה (או הערה) על חילוף הלשון בנוסח המשנה: "פתח בכד וסיים בחבית?!"⁴⁷. בתגובה לקושיה זו מביאה הגמרא שתי משניות נוספות שגם בהן ישנו חילוף כד וחבית, ואת דברי רב פפא, "היינו כד היינו חבית". לאחר מכן מקשה הגמרא "למאי נפקא מינה?" ועונה.

⁴⁷ המינוח "פתח ב... וסיים ב..." מצוי במקומות רבים נוספים, מלבד ערכין וראש הפרק המניח. במרבית המקומות, המינוח הינו תנאי (ב"ק ב ע"ב; ב"ק כב ע"ב-כג ע"א, ומקבילה בב"ק ס ע"ב) או אמוראי (ברכות נה ע"ב, ומקבילות בחגיגה כז ע"א ובמנחות צז ע"א; ביצה ז ע"א; סנהדרין נד ע"א; מעילה טז ע"ב), ובכל מקרה הוא משמש כלשון המקשה על חילופי לשון בפסוקים מן המקרא. בשני מקרים נוספים משמש המינוח הזה בדיון סתמאי (ביומא כז ע"א מקשה הגמרא "פתח במקדש וסיים בירושלים" ביחס למשנה ממסכת אבות המונה ניסים שאירעו במקדש, ואח"כ עוברת לניסים שאירעו מחוץ למקדש בירושלים, והתירוץ סתמאי. במו"ק יא ע"ב מקשה הגמרא על שינוי הנושא במשנה "פתח באבל וסיים במועד", והתירוץ אמוראי. שימוש מעט שונה מצוי בחולין כז ע"א, ששם מקשה הסתמא על אמורא. בשונה מן המינוח אצל התנאים והאמוראים – איננו מתייחס לפסוק, אלא למשנה. במקרים אלו, בשונה מן הסוגיה בראש המניח, המינוח אינו מקשה על חילוף הלשון במשנה אלא על המעבר בין הנושאים שבהם עוסקת המשנה. שימוש דומה למה שמצוי בסוגייתנו ובערכין - מופיע גם על המשנה בראש פרק שני של בבא בתרא, יז ע"ב, עפ"י כ"י המבורג 165: "פתח בבור וסיים בכותל ליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו שלשה טפחים אמי אביי ואיתימי רב יהודה מכותל בורו שנינו [וליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו שלשה טפחים?]; ומאי קמיל הא קמיל דכותל בור שלשה טפחים נפקא מינה למקח וממכר כדתניא האומר לחברו בור וכתליה אני מוכר לך צריך שיהא מקום הכותל שלשה טפחים." הדמיון בין הסוגיות בא לידי ביטוי: 1. סוגיות פתיחה בראש פרק. 2. שאלה זהה בניסוח זהה. 3. "נפקא מינה למקח וממכר". 4. תירוץ ומסקנה המנוסחת בלשון "קא משמע לך". על אף הדמיון בין הסוגיות, זהו לא דמיון מוחלט, כמו בסוגיה בערכין, ומבנה הדיון שונה מעט. גם הסדר בב"ב אחר מאשר ב"מניח": קודם "קא משמע לך" ולאחריה "נפקא מינה למקח וממכר", אבל צורת הלימוד, וגם התחום, מקח וממכר – זהה. הדמיון המשמעותי בין הסוגיות, כמו גם המימרות האמוראיות, השונות בין הסוגיות - מעידים על תבנית של סוגיית פתיחה סבוראית, המבוססת על מימרות אמוראיות, הנוגעות לנושא הנידון, שהרובד הסתמאי "משתמש" בהן, ויוצר סוגיה חדשה, שיוצאת מן הדיון הלשוני, ומרחיבה אותו.

1.1 פרשנות לדברי רב פפא

דברי רב פפא הינם הערה לשונית ו/או הלכתית על המשנה, המכוונת לפשט המשנה. רב פפא טוען, למעשה, כי כד וחבית אלו אותם כלים,⁴⁸ או לחילופין שאין לייחס לשינוי השם משמעות הלכתית.⁴⁹

כך מסביר גם הרשב"א⁵⁰:

תנא כי אורחיה תני להו משום דהיינו כד היינו חבית.

⁴⁸ ממחקרו של ברנד על כלי חרס בספרות התלמוד, כלי החרס, עמ' קיג-קיד, עמ' קכא, והע' 141, ועמ' קצו-רה, ובהע' 21, עולה, כי, על אף הדמיון ביניהם, העובדה שכד וחבית הם שני כלים שונים בעליל - ידועה הייתה לחכמי המשנה. ברנד מייחס הבדלים אלו לא לגודלם של הכלים, שהכילו שניהם בקירוב שלושים לוג (וקשה על ברנד מהנפקא מינה שמביאה הגמרא למקח וממכר, שהרי אם אין הבדל בגודל הכלים, אין נפקא מינה למקח וממכר), אלא להבדלים בצורת הכלי (לכד קרקעית כדורית או מחודדת ולחבית קרקעית שטוחה, מה שאיפשר את הנחתה). בנוסף, לכד לא היה פה-צוואר, ולחבית היה פה צוואר מפותח עם בית קיבול) ובאופן יצירתו (הכד נוצר ללא דפוס והחבית נוצרה בדפוס). מכאן עולה כי החלפת הלשון "כד" ב"חבית" במשנה – אינה נובעת מבלבול ביחס לזהות בין הכלים. לכן נדרשים החוקרים ומנסים לעמוד על הסיבה לחילוף הלשוני במשנה. גם לוי, ירושלמי בבא קמא, עמ' 64, סבור שכבר ידוע היה לחכמי המשנה כי כד וחבית הינם כלים שונים זה מזה, ומביא ראיה מברייתא בבבלי ביצה טו ע"ב: "כת שניה אמר הללו בעלי חביות, כת שלישית אמר הללו בעלי כדין וכו'". האוט, כד וחבית, עמ' 89, מציין כי דברי רב פפא "היינו כד היינו חבית", אינם מתייחסים לזהותם הפיזית-ריאלית של הכלים, אלא מובאים כאמירה הלכתית שכוונתה: אין להסיק מסקנות הלכתיות מהטרמינולוגיה השונה בה נוקטת המשנה ביחס לכד וחבית בפרשנות זו מתבסס האוט על כך: 1. היה ידוע שהכלים שונים, כפי שעולה ממחקרו של ברנד, לעיל. 2. במרבית המקרים בהם הגמרא דנה בהבדלי לשון במשנה, הדיון כרוך במינוחים כגון "לומר לך" או "זוהי". במקרים אלו ישנה מסקנה הלכתית הנובעת מן השוני הלשוני. בניגוד למקרים אלו, כאן, טוען האוט, אין רב פפא מייחס משמעות הלכתית להבדל הלשוני במשנה [הראיה שהוא מביא אינה מספקת, מכיוון שמינוחים אלו קיימים רק ברוב המקרים, ולא בכלם].

⁴⁹ קיימים מספר הסברים במחקר לתופעת החילוף הלשוני במשנה: אפשטיין, מבואות תנאים, עמ' 239-234, מצביע על כך שתופעת חילופי מילים, לא רק "כד" ב"חבית", קיימת במספר רב של משניות, כגון, "גומא" ו"כוס" במשנת פרה, ועוד שינויים רבים, ראה אצל אפשטיין, מבואות התנאים, עמ' 240-234 [לוי, ירושלמי בבא קמא, עמ' 64 מוסיף דוגמא ממשנת פסחים פ"ב מ"א]. הוא סבור כי תופעה של החלפת מושגים המשמשים במסכת אחת, בפרק אחד, ואפילו במשנה אחת, מעידה על קיומם של מקורות שונים למשנה שלפנינו. כלומר, יש כאן ביטוי לתופעה של משניות קדומות שהשתקעו במשנת רבי. במקרה שלפנינו שני תנאים הם למשנתנו: התנא של הרישא והסיפא שונה "כד" והתנא של המציעתא שונה "חבית". לפני רבי לא הייתה בבא זו ("ואם נתקל בה בעל החבית"), והוא הוסיף אותה ממקור אחר, ממשנת תנא אחר. הלבני בבא קמא, עמ' צט-ק, חולק על אפשטיין, משום שלדעתו, במרבית המקרים עליהם מצביע אפשטיין קשה להפריד בין המשפטים וליחסם למקורות שונים. לדעתו, הסיבה להחלפת הלשונית "כד" ו"חבית" במשנה נובעת מתופעה ספרותית-סגנונית, רווחת וידועה ברובד התנאי, אותה הוא מכנה "גיוון הלשון". תופעה זו משמעה כי המשנה, מטעמים ספרותיים, משנה את הלשון. דיון מפורט בעמדתו, ראה להלן בתת הפרק "שגיאה! מקור ההפניה לא נמצא". האוט, 'כד וחבית', עמ' 95, תומך בעמדת הלבני על פניו של אפשטיין, ראה להלן, עמ' 27, דיון מפורט בעמדתו, המפרט את נימוקיו. תהא הסיבה להיווצרות השוני הלשוני במשנה אשר תהא, על פי כל אחד מן ההסברים – אין בחילוף הלשון במשנה בכדי להצביע על כוונה שיש לה משמעות מעשית או הלכתית. ההסברים הקיימים במחקר תומכים בהבנה הפשוטה במשנה, ובדברי רב פפא, שהמשנה מתייחסת לאדם המניח כלי כלשהו ברשות הרבים: כד או חבית (או כלי אחר).

⁵⁰ כז ע"א, ד"ה 'למאי נפקא מינה למקח וממכר', עמ' קנג.

כלומר, מאחר שאין הבדל במשמעותן של שתי המילים, לפיכך נוקט התנא כדרכו, פעם כד ופעם חבית, ואינו מקפיד על שינוי הלשון.

2.1 המקבילה בערכין

סוגיה מקבילה מן ההיבט הסגנוני קיימת בערכין. על המשנה (פ"ב מ"ג):⁵¹

אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעה במקדש ולא מוסיפין על ארבעים ושמונה משני נבלים⁵² ולא מוסיפין על ששה לא יפחות מששה חלילים⁵³ ולא מוסיפין על שנים עשר ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון בשחיטת פסח שני ביום טוב ראשון של פסח ביום טוב של עצרת בשמנת ימי החג לא היה מכה באבוב של נחשת אלא באבוב של קנה מפני שקולו ערב לא היה מחלק⁵⁴ באבוב יחידי מפני שהוא מחלק יפה.

על המשנה מובא בבבלי, ערכין י ע"ב:⁵⁵

פתח בחליל וסיים באבוב א' רב פפא⁵⁶ היינו חליל היינו אבוב ומאי⁵⁷ קרי ליה חליל דחלי קליה.

ההשוואה לערכין מלמדת שרב פפא, באופן עקבי ועקרוני, הסביר כך תופעה של חילופי לשון במשנה, ולא רק במקרה שלפנינו, ואולי יותר מאשר מצוי בבבלי, בב"ק ובערכין.⁵⁸

2. התוספת הסתמאית

הדמיון בין הסוגיה בב"ק לסוגיה בערכין, משום שהוא דמיון סגנוני, מצביע ומחדד את קיומם של שני הבדלים בולטים בין הסוגיות, הבדלים הנוגעים לאופן בנייתה של הסוגיה בידי עורכיה:

הבדל אחד הוא שבב"ק הגמרא מוסיפה ומביאה שתי דוגמאות למשניות שבהן קיים החילוף כד-חבית. הבאת הדוגמאות בסוגיה תומכת בדברי רב פפא, שאין לייחס לחילוף הלשוני במשנה הבדל

⁵¹ הדמיון לסוגיה בערכין מוזכר אצל לוי, ירושלמי בבא קמא, עמ' 64, ואצל האוט, כד וחבית, עמ' 98.

⁵² כך גם במק 1 מד. מפ "אין פוחתין משני נבלים".

⁵³ מפ "שני חלילין". מק 1 מד "על ששה משני חלילין".

⁵⁴ מק 1 מפ מד נוסף "אלא".

⁵⁵ עפ"י כ"י מ.

⁵⁶ כך בכל עדי הנוסח האחרים (אוספורד 370, וטיקן 119, וטיקן 120, דו), מלבד כ"י לונדון 402, שם מופיע "היינו חליל היינו אבוב" בסתם, ולא בשם רב פפא.

⁵⁷ כך גם בלונדון 402, וטיקן 119 דו "ואמאי", אוקספורד 370 "ולמאי".

⁵⁸ גם אפשרי שדברי רב פפא לא נאמרו במקורם ביחס למשנת "המניח", אלא על משנה אחרת שקיימים בה חילופי כד וחבית, אבל אין ביכולתנו להביא ראיות לכך.

הלכתי.⁵⁹ אבל בערכין לא מובאות דוגמאות כאלו, וזאת בשל העובדה הפשוטה שחילופי חליל-אבוב לא מצויים במשניות אחרות.⁶⁰ אבל, מכיוון שחילופי כד וחבית מצויים במשניות נוספות מלבד מה שמובא בסוגיה,⁶¹ יש לנסות ולעמוד על הסיבות שהביאו את בעל הסוגיה לבחור ולהביא במסגרת הדיון כאן דווקא את הדוגמאות הללו.⁶²

הבדל בולט נוסף, שבשונה מן הסוגיה כאן, בערכין, אחרי קושיה דומה, ותשובה דומה של רב פפא,⁶³ – מסתיימת הסוגיה, ולא מובאת שם קושיית הגמרא והדיון הנובע ממנה "למאי נפקא מינה וכו'".⁶⁴ המקבילה בערכין, על אף שהיא סגנונית ולא תימטית, מצביעה על הייחודיות של מבנה הסוגיה בב"ק: לסוגיה בב"ק שני חלקים, הראשון מצביע על החילוף הלשוני, ומביא את דברי רב פפא. החלק השני הינו תוספת שקיימת רק בב"ק.

האוט מצביע על הבדל זה בין סוגייתנו לסוגיה בערכין, ומתוך כך על הייחודיות שבסוגייתנו:

Surly, the stam could have developed a sugia in Arakhim, identical to that in Baba Kama.⁶⁵

בסוגיית הפתיחה ל"המניח" משמשים דברי רב פפא אלו, שככל הנראה היוו הסבר עקבי ועקרוני לתופעת חילופי הלשון במשנה, על ידי הסתמאי המאוחר, כתשתית ליצירתה של סוגיה, שאינה מסתפקת בתשובה לשונית גרידא, כמו מה שמצוי בערכין, אלא מפתחת דיון נרחב יותר, המוליך למסקנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב". ההשוואה לערכין מלמדת כי הדיון הזה בב"ק איננו

⁵⁹ כך טוען הרשב"א, לעיל הע' שגיא! **הסימניה אינה מוגדרת**, שהסוגיה מביאה שתי משניות נוספות, שגם בהן חילוף "כד" ו"חבית", להראות שכך דרכה של המשנה.

⁶⁰ הסוגיה בערכין, שבה לא מובאות דוגמאות נוספות לחילוף הלשוני, מבליטה כי תוספת של משניות על חלוף דומה איננה נצרכת מבחינת המהלך של הסוגיה, והיא עומדת גם ללא הדוגמאות הנוספות, בדומה למה שמצוי בערכין. לכן יש מקום לעמוד על בחירתו של העורך להביא את הדוגמאות הללו, מלבד שהן תומכות בדברי רב פפא.

⁶¹ מלבד המקרים המובאים בסוגיה להלן, בב"ק פ"א מה וב"ק פ"י מ"ד – גם בדמאי פ"ז מ"ח, ובסוכה פ"ד מ"י מכונה "חבית" מה שבמעילה פ"ג מ"ז קרוי "כד", כפי שמעיר תוספות יו"ט על מעילה, ד"ה 'המים שבכד'. דוגמאות נוספות לחלופי כד-חבית, אצל אפשטיין, מבואות התנאים, עמ' 237-239, וכן אצל ברנד, כלי החרס, עמ' קיג, הע' 46.

⁶² הסבר אפשרי אחד הינו שאלו דוגמאות מאותה מסכת, ואותו תחום, ולכן בחר בעל הסוגיה להביא אותן. הסבר זה איננו מספק, לדעתנו, משום שבהסבר לתופעה לשונית במשנה אין מניעה עקרונית מלהביא משניות גם ממסכתות ותחומים אחרים. העובדה שבעל הסוגיה בחר להביא משיות מאותה מסכת יש בה בכדי להעיד על כך שהוא ראה גם קשר תוכני בין המשניות המובאות, לכאורה, רק כהדגמה לשונית. לכן, ננסה לעמוד על המגמה של בעל הסוגיה בבחירתו להביא דווקא משניות אלו.

⁶³ בסוגיה בערכין מובאת אחרי דברי רב פפא הערה סתמאית לשונית קצרה על משמעות השם "חליל". הערה זו שונה באופן מהותי באופייה מן הסוגיה המתפתחת בב"ק על דברי רב פפא. בערכין זהו הסבר לשוני קצר וממוקד על המינוח של המשנה, ואילו הסוגיה בב"ק הינה בעלת אופי שונה לחלוטין, ואינה מתייחסת למשנה אלא לדברי רב פפא, ראה להלן. לכן לא ניתן לטעון לדמיון ברובד הסתמאי בשתי הסוגיות.

⁶⁴ מלבד שני מופעים אלו לא קיימת בתלמוד הערה דומה של רב פפא. דברי רב פפא המובאים בערכין מחזקים את טענתנו על זמנה המאוחר של סוגיית הפתיחה לפרק "המניח", על אף שמובאים בה דברי אמורא.

⁶⁵ 'כד וחבית', עמ' 98.

פרק "המניח" בבא קמא כז. – כח.

מהלך הכרחי או מתבקש ביחס לדברי רב פפא, ולכן יש לנסות ולעמוד על מה שמצוי בתוספת זו: על התרומה שלה למהלך הסוגיה בב"ק, ועל המגמה המצויה בה.

לסיכום, ההשוואה למקבילה בערכין מלמדת על שתי תוספות של הרובד המאוחר בסוגיה בב"ק:

- א. שתי דוגמאות מסוימות, ושתיים בלבד, לחילוף לשוני כד וחבית.
- ב. דיון הפותח בקושיה "למאי נפקא מינה?" ומסתיים במסקנה "קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב".

השימוש בקושיה לשונית הינו מאפיין בולט של סוגיות פתיחה. בסוגיה זו משתמש בעל הסוגיה לא רק בקושיה לשונית, אלא גם בהערה הלשונית של רב פפא על המשנה, כבסיס לתוספת סוגיה סתמאית מאוחרת, שהיא תוספת על דברי רב פפא, שאינה מסבירה אותם, ואינה נחוצה מבחינת העניין הלשוני הספציפי אליו מתייחסים דברי רב פפא, כמו שמעידה ההשוואה למקבילה בערכין. גם ההשוואה לסוגיה בב"ב מחזקת את הטענה כי הגרעין הקדום של הסוגיה הינו הקושיה הלשונית על המשנה, והתגובה האמוראית: בערכין, הסוגיה נשארה כך, ללא פיתוח סתמאי, מלבד הערה לשונית קצרה נוספת, ובב"ק – על הגרעין הבסיסי של הסוגיה התפתחה סוגיה סתמאית, החורגת מן העיסוק בתופעה הלשונית במשנה, ומרחיבה את הדיון לתחום המקח וממכר. חוסר ה"נחיצות" לכאורה בתוספת הסתמאית הכפולה מצביע על תרומה ייחודית של התוספות הללו לסוגיה. להלן ננסה לעמוד על התרומה של התוספות הסתמאיות הללו לסוגיה, ועל המגמה הטמונה בתרומה זו.

3. התרומה הסתמאית כפי שבאה לידי ביטוי בשתי המשניות הנוספות

התוספת הסתמאית הראשונה בסוגיה הינה בהבאת שתי משניות נוספות ממסכת בבא קמא, בהן קיים גם כן חילוף בין "כד" ו"חבית". מה תורמת תוספת זו למהלך הסוגיה? מכיוון שחלופי "כד" ו"חבית" מצויים לרוב לאורך המשנה,⁶⁶ בחירתו של בעל הסוגיה להביא דווקא שתי משניות אלו, ממסכת בבא קמא, ולא משניות אחרות ו/או נוספות, מעידה על כך שיש כוונה בהבאת המשניות שאינה קשורה בהכרח רק להדגמת התופעה הלשונית של חילופי כד וחבית, אלא יש בה גם תרומה תכנית, מצד קרבתן של המשניות לנושא הנידון.⁶⁷ יתירה מזו, אם הכוונה של בעל הסוגיה הייתה להראות שתופעת חילוף "כד" ב"חבית" הינה נפוצה – הרי שהבאת משניות מהקשרים שונים, וממסכתות שונות – הייתה מחזקת את הטענה. קרבתן התוכנית של המשניות הנוספות למשנה כאן מעידות כי קיימת מגמה נוספת בהבאתן של המשניות הנוספות.

ננסה לבחון האם בהבאת המשניות הללו, לגופן, יש בכדי להוות תרומה ספרותית לנושא של הפרק.

⁶⁶ ראה לעיל הע' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

⁶⁷ האוט, כד וחבית, עמ' 92-93, מעלה קושי ביחס להבאת שתי המשניות הנוספות בהן חילופי "כד" ו"חבית" – מה צורך בהן, אם המטרה היא לימוד של הכלל ש"אין הולכין אחר הרוב" – בסיומה של הסוגיה. בקושייתו זו הולך האוט, בדרכו הפרשנית של הרשב"א, המפרש שמטרת השאלה "למאי נפקא מינה?" בהמשך הסוגיה הינה להוליד את הסוגיה אל המסקנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב". היינו שזוהי שאלה ספרותית ולא הלכתית. פרשנות זו מניחה שיש מגמה ספרותית לסוגיה, ובדרך זו נלך גם אנו. ראה דיוננו בהרחבה להלן עמ' 24.

1.3 משנת "חבית וקורה"

המשנה הראשונה המובאת בסוגיה כדוגמא לחילוף לשוני כמו זה המצוי במשנה הראשונה בפרק הינה משנה מהמשך הפרק, משנה ה':

זזה בא בחביתו וזה בא בקורתו [נשברה כדו של זה בקורתו]⁶⁸ של זה פטור שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך.

מן ההיבט התמטי, גם במשנה זו יש ביטוי לעמדה הפוטרת אדם על נזק ברשות הרבים, כמו משנת "המניח". אולם מעבר לחזרה על מה שמצוי במשנה א' יש בה שני חידושים, הן בהביאה נימוק לפטור, והן בהרחבת הפטור:

משנה ה' מנמקת את הפטור: "שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך"⁶⁹. בעוד שבמשנה א' לא קיים נימוק לפטור, הרי שכאן ישנו נימוק, והוא הרשות של אדם ללכת עם קורה ברשות הרבים. משנה זו משייכת באופן מפורש את הסיבה לפטור - לאדם המזיק, כך שסביר יותר כי הפטור במשנה איננו בגלל הרשלנות או הפשיעה של הניזק אלא בגלל הרשות הניתנת לו להלך באופן כזה.⁷⁰

ה"רשות" להלך, שהוא הטעם במשנה לפטור מנזק ברשות הרבים, נובעת באופן ישיר מהיותו של האדם ברשות הרבים, דהיינו, שייכותה של הרשות לרבים היא המעניקה לאדם את הרשות הזו. שהרי, כפי שראינו במשנת "אדם מועד לעולם" בכל מצב אחר, ואפילו כשהוא ישן, אין לאדם רשות להלך (ואפילו לישון...). באופן שבו הוא גורם נזק לאדם אחר. המוסכמה החברתית היא המאפשרת לבני אדם להוביל קורות וכדומה ברשות הרבים. מוסכמה זו הינה בעלת תוקף חזק כל כך עד כדי שיש בכוחה לפטור מאחריות לנזק. מכאן נובע כי גורם מרכזי המשפיע על דיני הנזיקין הוא הסדר הציבורי, והוא גובר אף על האחריות האישית.

באמצעות הבאת משנה ה' לחזית הפרק – מעמידה סוגיית הפתיחה את היסוד הרעיוני של ה"רשות" (במובן של היתר). משנה א' היא "קזואיסטית", היא מביאה מקרה, אבל לא עקרון. סוגיית הפתיחה, באמצעות הבאת משנה המדגימה את התופעה הלשונית שבה מדובר ביחס למשנת "המניח" – מעמידה את מושג ה"רשות" (גם אם לא מחדשת אותו), המבטאת את רשותו של ציבור

⁶⁸ בכ"י מק – מופיעות המילים שבסוגריים בגיליון. בכ"י מפ, ובדפוסים מופיעות בגוף כה"י.

⁶⁹ אמנם הסיפא של המשנה, "שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך" אינה מצוטטת בסוגיית הפתיחה, בכל כתבי היד. והדבר עשוי להקשות על טיעונו כאן שמגמתה של סוגיית הפתיחה בהצגת משנה זו הינה בהצגת הנימוק, שכלל לא מובא בסוגיה. אולם תופעה כדוגמת זו, שהסוגיה מצטטת רק את חלקו הראשון של הפסוק או המשנה – בעוד עיקר הלימוד והכוונה בציטוט הינה דווקא מהמשך הפסוק או המשנה, שלא מצוטטת בסוגיה עצמה, ושבדלי הסוגיה הניחו כי הלומד בוודאי מכיר את המשכה, הינה תופעה שקיימת בשי"ס, ראה למשל בבא מציעא מט ע"א, ורש"י שם ד"ה אבל אמרו חכמים וכו'": "סיפא קתני החוזר בו וכו'" המצביע על כך שהגמרא מצטטת רק חלק מן הברייתא, שמופיעה במלואה בדף מח ע"א, על אף שהדיון מתבסס על הברייתא במלואה, ע"י"ש.

⁷⁰ ועדיין ניתן לטעון כי "הרשות להלך" היא הגורם לכך שהמזיק לא פשע, ולכן פטור מאחריות. היתרון בהסבר שהצענו לעיל על פני ההסבר מן ההיבט של שאלת קיומה של פשיעה הינו בכך שהוא מסביר באופן ישיר את הסיבה לפטור, ולא בעקיפין, שהרשות גורמת לכך שאין פשיעה.

(שאינו מוזכר במשנה)⁷¹ ה"מרשה" ומאפשר לכל אדם להלך בחופשיות ברשות הרבים. מן הפרשנות הזו משתמע כי כוחה של המוסכמה הציבורית רב באשר היא פוטרת אדם מאחריות ממונית על נזק שגרם, אחריות, שבהקשר אחר היה עליו לשאת בה.

בנוסף, משנה ה' מרחיבה את הדין של משנה א', שכן היא מקלה יותר ממנה. משנה א' עסקה בניזק שהניח ברשות הרבים את כליו שלא ברשות.⁷² במקרה כזה אפשר לייחס את הפטור לכך שהניזק הניח את כליו שלא ברשות, כפי שעושה הירושלמי. פרשנות זו אפשרית במשנה, אבל הבאת משנה ה' מחדדת את הבחירה של הבבלי להביא גם פרשנות אלטרנטיבית, משום שהמשנה הזו פוטרת מאחריות על נזק גם במצבים שהן המזיק והן הניזק פעלו ברשות.

הבאת משנה ה' בסוגיית הפתיחה תורמת לפרשנות הרעיונית של בעל הסוגיה, בכך שהיא מדגישה, מרחיבה ומסבירה את העומד ביסודה של התפיסה התנאית, כפי שהיא מיוצגת במשנה א'. תפיסה זו גורסת שיש תוקף למוסכמה חברתית, הבאה לידי ביטוי ב"רשות" הניתנת לאדם להלך ברשות הרבים, לפטור אותו מנזק שנגרם כתוצאה מהליכה זו. בנוסף, באמצעות הבאת משנה ה' הגמרא מנמקת את הדין המופיע במשנה א', ובכך מחזקת את העיקרון הרעיוני המצוי בתשתיתה של המשנה, ה"רשות", או במילים אחרות, המוסכמה החברתית.

2.3 משנת "יין ודבש"

אותו עיקרון, אם כי בתחום שונה, מצוי במשנה השנייה המובאת בסוגיה, הלקוחה מפרק עשירי, משנה ד:

זה בא בחביתו של יין וזה בא בכדו של דבש נסדקה חבית של דבש ושפך זה את יינו והציל את הדבש לתוכה⁷³ אין לו אלא שכרו.⁷⁴ ואם אמר לו⁷⁵ אציל את שלך ואתה נותן לי דמי שלי חייב ליתן לו.

משנה זו עוסקת במצב שונה ממשנת "המניח". אין מדובר כאן באדם שהזיק את חברו, אלא באדם שפגע ברכושו שלו - על מנת להציל רכוש של אדם אחר. הדין שמשמיעה המשנה הוא שלמרות שאדם פגע ברכושו של עצמו על מנת לעזור לחברו - אין חברו חייב לשלם לו על הנזק שגרם לעצמו.

במבט ראשון לא קיים קשר בין המקרה המובא במשנה זו לבין משנת המניח. ובכל זאת, מכיוון שמשנה זו נבחרה בידי עורך הסוגיה מבין משניות רבות אחרות שגם בהן קיימת תופעה של חילופי "כד" ו"חבית", נראה כי ניתן להצביע על כוונה בבחירה של משנה זו דווקא.

⁷¹ "רשות" ניתנת על ידי גורם כלשהו. במקרה זה הגורם הינו הציבור, או המוסכמה החברתית על הזכות של כל אדם להתהלך בחופשיות ברשות הרבים.

⁷² רש"י על המשנה, דף לא ע"ב, ד"ה "פטור".

⁷³ במק 1 "בתוכה".

⁷⁴ בתוספתא, ליברמן, פ"י הכ"ו, עמ' 56, מוצגת גישה אחרת: "פורק זה את עצמו והציל פשתנו נותן לו שכרו דמי השב אבדה". וראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 127.

⁷⁵ במק 1 "אמר לא".

בחירה זו מקבלת את פשרה מן הפרספקטיבה הספרותית: למרות השוני הרב בין המקרים⁷⁶, מבחינת העיקרון המצוי בתשתית המקרים ישנו דמיון בין המקרה המובא במשנה זו למקרה הנידון במשנת "חבית וקורה": במשנת חבית וקורה אדם שגרם נזק, ואמור להיות אחראי לשאת בו – פטור - בגלל ה"רשות", שהיא המוסכמה החברתית. באותו אופן, במשנת "יין ודבש", בעל הדבש פטור מלשלם על הנזק שנגרם ליין. המשנה בכל זאת מחייבת אותו בתשלום על היין במקרה שבעל היין התנה זאת בכך. התניה זו היא היוצרת מעין "רשות" שנותן בעל הדבש לבעל היין להזיק את ממונו, ובכך היא מחייבת אותו לשאת בנזק, שבמקרה שלא קיימת רשות כזו מצד בעל הדבש – אין בכוח בעל היין לחייבו לשלם על הנזק.

משנת "יין ודבש" מדגישה את המשקל של "רשות", שאף על פי שמקורה איננו הציבור - היא דומה בעיקרון המצוי ביסודה לרשות הציבורית. בשני המקרים מדובר ב"רשות" שיש בכוחה לחייב או לפטור אדם מלשלם כסף, בניגוד למה שמצופה בדרך כלל, ללא קיומה של רשות כזו. הרשות, המוסכמה, היא היוצרת את ההבדל בדין בשני המקרים המובאים במשנה.

מבחינת המקרה, ומבחינת הלכתית, אין דמיון בין משנת "יין ודבש" למשנת "המניח". אבל מן הפרספקטיבה של העקרונות המופשטים העומדים ביסודו של הדיון – יש קשר בין המקרים, ובייחוד, בין הסיבה לשינוי הדין ביחס למקרה הנורמלי – בכל אחד מן המקרים. תרומתה הספרותית של משנה זו למשנת המניח היא בכך שהיא מביאה עיקרון דומה, ובכך מצביעה על העיקרון המצוי בתשתיתו של הדין במשנה: רשות הניתנת לאדם ושכוחה לשנות את הדין מעיקרו, בין אם לפטור במקרה שאדם אמור לשאת בהוצאה כספית על נזק שגרם, או לחלופין לחייב אדם שלא אמור לשאת בהוצאה כספית על נזק שנגרם – לשלם בכל זאת על הנזק.

המשנה הזו, המובאת אל הדיון לכאורה בגלל שגם בה קיימת התופעה של חילוף כד-חבית, נראה שנבחרה בידי בעל הסוגיה לא רק בגלל התופעה הלשונית, שכמותה יש גם במשניות אחרות, אלא גם בשל העובדה שיש במשנה זו בכדי להצביע על העיקרון העומד ביסודה של משנת "המניח", ובכך תרומתה.⁷⁷

3.3 סיכום: תרומתן הרעיונית של המשניות המובאות בסוגיה

דברי רב פפא כאן הם הערה לשונית על המשנה. מן ההשוואה למקבילה בערכין, יש יסוד סביר להניח כי דבריו נאמרו כהסבר עקרוני וגורף לתופעה הלשונית של החילוף במשנה. חלקו של בעל הסוגיה המאוחר הינו בהבאת שתי המשניות הנוספות מן המסכת, שגם בהן קיים חילוף לשוני של כד וחבית. משניות אלו, על אף שהן תומכות בדברי רב פפא – הן אינן מחויבות מצד המהלך של הסוגיה, משום שדבריו עומדים גם כשלעצמם, כמו במקבילה בערכין.

⁷⁶ מלבד השוני בעצם המקרה, ישנו שוני (א) בכך שבפ"ג ה"רשות" פוטרת מאחריות לנזק, ובפ"י ה"רשות" מחייבת באחריות לנזק. (ב) בכך שבפ"ג הרשות ניתנת ע"י הציבור, באופן עקרוני וגורף, ובפ"י הרשות ניתנת באופן פרטי בין אדם אחד לחברו בסיטואציה קונקרטיית.

⁷⁷ מנקודת המבט הספרותית הקשר העקרוני-רעיוני של משנה זו למשנת "המניח" פחות ברור ומובהק מאשר במשנה הראשונה, ואף על פי כן יש במשנה זו בכדי לתרום לבירור העקרונות הרעיוניים העומדים ביסוד הדין ההלכתי.

מכיוון שחילופי כד וחבית מצויים ביותר מאשר המשניות שהובאו כאן – יש חשיבות ספציפית לשתי המשניות שנבחרו ע"י בעל הסוגיה להיות חלק מן המבוא לפרק. החשיבות שלהן היא כלל לא מן הבחינה ההלכתית, ולא רק מן הבחינה הלשונית, אלא גם מן הבחינה הספרותית, ויש בכל אחת מן המשניות הללו תרומה להגדרת העיקרון הבסיסי של הנושא הנידון בפרק "המניח".

המשנה הראשונה המובאת בסוגיה מרחיבה את הדין של משנת המניח, וגם מביאה אל חזית הפרק את מושג ה"רשות" (המצוי בהמשך הפרק), שיש בו גם בכדי להסביר את הדין המופיע במשנה הראשונה, ויותר על כד, הוא מספק גם את העיקרון הרעיוני לפטירת המזיק מאחריות לנזק שגרם ברשות הרבים.

המשנה השנייה, מלבד שגם היא מדגימה את התופעה הלשונית, יש בה תרומה מן ההיבט הספרותי: הדמיון שלה למשנת "המניח" הינו אך ורק בעיקרון המצוי בתשתיתו של המקרה, וכלל לא בדמיון בין המקרים, או מבחינה הלכתית. גם במשנה זו, ה"רשות" הניתנת גורמת לשינוי באחריות לנזק ממנו. הבאת משנה זו מצביעה, אם כי באופן פחות מובהק מאשר המשנה הראשונה, על העיקרון הרעיוני העומד ביסודו של הדין.

יש כאן ביטוי למאפיין של סוגיות פתיחה סבוראיות: הערה לשונית על נוסח המשנה, שאין לה משמעות הלכתית, תוך שימוש במימרה אמוראית המתייחסת לתופעה לשונית זו, ושבאמצעות הדין בה - מביא בעל הסוגיה יסודות רעיוניים ביחס לנושא הנידון בפרק.

התרומה הספרותית של סוגיית הפתיחה באה לידי ביטוי גם בחלקה השני של הסוגיה, העוסקת גם היא, כמו משנת "המניח", בנושא העקרוני של היחס שבין היחיד והציבור בשאלת חיוב תשלומי ממון.

4. התרומה הסתמאית כפי שבאה לידי ביטוי במסקנה "אין הולכין בממון אחר הרוב"

1.4 הקושיה: "למאי נפקא מינה?"

סתמא דגמרא ממשיכה את הדין בחילוף הלשוני במשנה בין "כד" ו"חבית" בקושיה "למאי נפקא מינה?".⁷⁸ לשאלה זו יכולים להיות מספר מובנים: האם השאלה מתייחסת למשנה? לדברי רב פפא? לדין של הגמרא?

במאמרו 'כד וחבית' מנסה לעמוד האוט על מובנה המדויק של השאלה,⁷⁹ ומצביע על הקושי הטמון בעצם השאלה: במידה והשאלה מתייחסת למשנה, הרי שבעיני המשנה (בטעות) שני הכלים הללו זהים, ואז ודאי שלא יהיה נפקא מינה. במידה והשאלה מקשה על רב פפא, הרי שרב פפא עצמו כבר אמר ש"היינו כד היינו חבית", ולכן אין לשיטתו נפקא מינה.

⁷⁸ הלבני, בבא קמא, עמ' צט, מייחס גם הוא שאלה ותשובה זו לרובד הסתמאי של הסוגיה, ולא לדברי רב פפא.

⁷⁹ האוט, 'כד וחבית', עמ' 88-89.

מכיוון שהקושיה אינה מובנת על פי כל אחת מן האפשרויות הפרשניות הללו, נראים דברי הרשב"א,⁸⁰ המסביר כי קושיית הגמרא אינה מתייחסת למשנה, ואף לא לדברי רב פפא, אלא לגמרא עצמה, בחלקה הראשון של הסוגיה, המדייקת בשינוי הנוסח במשנה:

וכי קאמר מאי נ"מ אדיוקא דגמרא דקא דייק עלה קא מהדר מאי נ"מ מהאי דיוקא, וכן נמי משמע מלשון ר"ח שכתב למאי נ"מ כלומר מה צורך לדקדק בזה עכ"ל הרב ז"ל.

דברי הרשב"א מצביעים על כך ששאלת הסתמא "למאי נפקא מינה?" אינה שאלה הלכתית או פרשנית, שמטרתה לברר את המסקנה ההלכתית הנובעת מהשימוש במינוחים השונים, או לברר את הפירוש המדויק של המשנה, אלא זוהי שאלה ספרותית, ששואל בעל הסוגיה על חלקה הראשון של הסוגיה, המדקדקת בתופעה הלשונית שבמשנה. לפי דבריו, השאלה מתמקדת בתכלית של הדיון של הגמרא עצמה, ובמגמה של הסוגיה.

יש לציין כי במקבילה בערכין לא נשאלת השאלה "למאי נפקא מינה?", ושם הסוגיה מסתיימת בדברי רב פפא (ובהערה לשונית סתמאית נוספת על משמעות המילה "חליל").⁸¹ זאת אומרת שהתוספת של הסוגיה בבבא קמא אינה מהלך הכרחי או מתבקש ביחס לדברי רב פפא, והיא מחדדת את הבחירה של העורך ליצור באופן מגמתי ומכוון סוגיה שעניינה להגיע אל המסקנה שיש ללמוד מן החילוף הלשוני במשנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב".⁸²

במידה והשאלה "למאי נפקא מינה?" הינה מגמתית, הרי שגם התשובה שנותן בעל הסוגיה לקושיה "למאי נפקא מינה?" הינה חלק מן המהלך המגמתי של העורך, וגם היא ממשיכה את המגמה של בעל הסוגיה.⁸³ להלן נבחן את התשובה של הסוגיה לשאלת "מאי נפקא מינה?" ואת הדיון המתפתח ממנה, וננסה לעמוד על המגמתיות במהלך הסוגיה.

⁸⁰ כז ע"א, ד"ה 'למאי נפקא מינה', עמ' קנג. גם האוט, להלן הע' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת, עמ' 72, בסופו של דיון, מקבל את הפרשנות של הרשב"א.

⁸¹ האוט, שם, מסביר את השוני בין הסוגיות בכך שבערכין לא ברור אם היה ידוע לרב פפא (ולעורך האנונימי) שאבוב וחליל הינם כלים זהים או לא. לעומת זאת, בבבא קמא, טוען האוט, אין ספק כי רב פפא ידע כי אין הכלים זהים. טענה זו אפשרית אבל מכיוון שהאוט לא מוכיח אותה, היא נשארת בגדר השערה גרידא. בנוסף, לטענת האוט, ככל הנראה היו לשתי הסוגיות עורכים שונים, שלא ידעו זה על קיומו של זה. טענה זו אפשרית, והיא אף תומכת באופן עקרוני בהסבר שברצוננו להציע להתהוות הסוגיה, על מגמה שונה בעריכה, בין אם על ידי עורכים שונים, שלא ידעו זה על זה, ובין אם על עריכה שהייתה מודעת לשוני, ויצרה אותו בכוונה תחילה.

⁸² במילים אחרות: הקושיה "למאי נפקא מינה" מצביעה על מטרה נוספת בדקדוק הלשוני, מעבר להיותו הסבר לתופעה לשונית קשה במשנה. מכיוון שבפשט הסוגיה אין צורך במטרה נוספת בכדי להסביר את המו"מ בסוגיה, הרי שלמעשה הקושיה הינה מגמתית, והיא מציעה, ואף יוצרת, מטרה נוספת לסוגיה, שהיא אינה לשונית או הלכתית.

⁸³ דברי הרשב"א כאן תומכים ומחזקים את נקודת המבט של מחקר זה על קיומן של מגמות עריכה בסוגיות פתיחה. מגמתיות זו בולטת כאן במיוחד משום שלדברי הרשב"א ההצבעה עליה מפורשת בסוגיה עצמה.

2.4 התשובה והמסקנה: הקשיים

תשובתו של בעל הסוגיה על הקושיה - "למקח וממכר"⁸⁴, והמסקנה שאליה מגיעה הסוגיה בסופו של דיון, "שאיין הולכין בממון אחר הרוב" – קשות. שהרי דיני מקח וממכר כלל אינם מענייניו של הפרק! האם מטרתו של בעל הסוגיה בעיסוקו בדקדוק לשוני זה הייתה ללמדנו דין בהלכות מקח וממכר? הדברים תמוהים, משום שלא רק שמסקנה זו אינה משתמעת מן המשנה, אלא כלל אינה קשורה לנושא הנידון במשנה ובפרק. ולכן לא מובן מדוע ראה העורך צורך בהבאת דיון ביצירת סוגיה המובילה את הדיון לדיון בנושא שלא קשור כלל וכלל לנושא של המשנה כאן.

מהלך הדיון התמוה מצביע על כך כי לפנינו סוגיה ערוכה באופן מגמתי, המוליכה, צעד אחר צעד, אל המסקנה "שאיין הולכין בממון אחר הרוב", למרות שעל פניה היא אינה רלוונטית לדיון במשנת המניח.

להלן ננסה לעמוד על אופייה של המגמה ועל התרומה הטמונה במגמה זו. אך קודם לכן ננסה לראות האם קיימים במחקר הסברים להתהוותה של הסוגיה.

1.2.4 הסברו של הלבני להתהוות הסוגיה

הלבני מאפיין את החילוף הלשוני במשנה כתופעה ספרותית-סגנונית רווחת וידועה ברובד התנאי, אותה הוא מכנה "גיוון הלשון". תופעה זו משמעה כי המשנה, מטעמים ספרותיים, משנה את הלשון.⁸⁵ על יסוד הסבר זה מסביר הלבני גם את התהוותה של הסוגיה.⁸⁶ לדברי הלבני, הסתמאי, בעל הסוגיה כאן, שלא כמו התנאים, לא נתן חשיבות מספקת לטעמים ספרותיים וסגנוניים, ולכן ניסה למצוא מסקנות הלכתיות משינוי הלשון, היא המסקנה אליה מוליך הדיון בסופו של דבר, "שאיין הולכים בממון אחר הרוב". השוני בהנחות היסוד הלשוניות/ספרותיות בין התנאים לסתמאים הוא שגרם ליצירת הסוגיה, לשיטת הלבני.

הלבני מצביע על הדוחק בנפקא מינה ההלכתית בהקשרה לפרק המניח:⁸⁷

⁸⁴ בסוגיות רבות נאמר "למאי נפקא מינה למקח וממכר" (או כמשפט חיווי ולא שאלה "נפקא מינה למקח וממכר"): שבת כא א, שבת לו א, פסחים נג א, סוכה לד א, ביצה ו ב, נדרים כה א, סוטה מו א, ב"מ מד ב, ב"מ עט ב, ב"מ פ ב, ב"מ יז ב, ב"מ כ ב, חולין ס א, נידה ח ב. בכל הסוגיות הללו האמירה הינה סתמאית, ובחלק מן המקרים היא מתייחסת באופן ישיר לדברי אמורא. ברוב המוחלט של המקרים, אין דיון במימרה הזו, מלבד בנדרים כה ב, שישנו הסבר קצר של הנפק"מ: "לומר לך: המוכר קורת בית הבד לחבירו, אי גבו טרוף אין, ואי לא לא", ובביצה ו ע"ב, שם מתפתח דיון בטיבה של הנפק"מ. כל הנ"ל, ומבלי להיכנס לעובי הקורה של בדיקת התוספת הסתמאית הטמונה במשפט זה בכל אחת מן הסוגיות הללו, מצביע על כך שיתכן שעל אף שאמירה זו שימשה את העורכים המאוחרים במקרים רבים – הרי שברוב מקריע של המקרים היא לא התפתחה לכדי דיון באופן שבו היא מתפתחת בסוגיה כאן. הצורה יוצאת הדופן של הופעת המימרה הזו בסוגיה בפרק המניח, עם הפיתוח המורחב, עד למסקנה שאיין הולכין אחר הרוב – היא ייחודית לסוגייתנו, ומשום כך הדבר מצביע באופן מובהק יותר על המגמתיות בעריכה.

⁸⁵ ראה לעיל הע' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

⁸⁶ הלבני, בבא קמא, עמ' צט-ק.

⁸⁷ שם, עמ' ק.

עכשיו אין צורך לומר שהמשנה כאן באה להשמיענו "שאין הולכין בממון אחר הרוב"; הלכה זו לא הייתה נמסרת בדיוק של "פתח בכד וסיים בחבית", אלא הייתה נאמרת בפירוש בהזדמנויות שונות.

בהסברו של הלבני להתהוות הסוגיה מספר קשיים, שבהצטרפם יחד, מצביעים, לדעתנו, על כך שהסברו להתהוות הסוגיה איננו מספק:

א. הלבני לא מסביר מדוע במקרים אחרים בהם קיים חילוף לשוני במשנה, מקרים שהוא עצמו מצביע עליהם - לא מתפתח דיון מאוחר בשאלת הנפקא מינה ההלכתית הנובעת ממנה, על אף שלטענתו זוהי הבנה עקרונית של הסתם את התופעה הלשונית הזו.

ב. מדברי הלבני עולה שהסוגיה התפתחה כתוצאה מטעות של הסתם ביחס לחילוף הלשוני במשנה. הסבר הנשען על טעות, על אף שהוא אפשרי, הינו פחות סביר מהסבר שיש בו אמירה לכתחילית על הסיבה להתפתחות הסוגיה.

ג. הלבני עצמו טוען שהקשר של הדיון ההלכתי כאן דחוק, משום שהוא מתאים יותר בהקשרים הלכתיים אחרים. הדוחק הזה מעיד על קושי בגופו של טיעון. שהרי, על פי הסברו, מצד אחד - המטרה של הדיון הסתמאי הינו הדיון ההלכתי, ומצד שני הלימוד ההלכתי בהקשרו כאן דחוק. בהסברו של הלבני הטענה על ההקשר של הדיון ההלכתי כאן, שהיא היא מהווה את הסיבה להתפתחות הסוגיה - מכיוון שהיא דחוקה, היא מחלישה את ההסבר המוצע על התהוות הסוגיה, וזאת על אף שמקורה של הסוגיה הוא בהנחה שגויה. במילים אחרות: לפי הלבני יצרו בעלי הסוגיה כאן סוגיה שמטרתה (מיקומו של הדיון ההלכתי כאן) דחוקה מן ההיבט ההלכתי. הדוחק הזה עצמו מחזיר את שאלת ההתהוות של הסוגיה למקומה.

2.2.4 הסברו של האוט להתהוות הסוגיה

מאמרו של האוט, 'כד וחבית', דן בסוגיה זו. רוב המאמר מוקדש לעמידה על קשיים שונים, ספרותיים והלכתיים, המצויים, לדעתו, בסוגיה.⁸⁸ על הקשיים השונים בסוגיה, אותם הזכרנו בדיוננו לעיל, מוסיף האוט קושי נוסף, הנוגע למסקנת הסוגיה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב":

ביחס למסקנה המובאת בסוגיית הפתיחה של "המניח" ש"אין הולכים בממון אחר הרוב" – קיימת מחלוקת בין רב ושמואל. דעת רב היא "זיל בתר רובא", ושמואל סבור כי "בממונא לא

האוט, כד וחבית, עמ' 88-93.

פרק "המניח" בבא קמא כז. – כח.

אזלין בתר רובא.⁸⁹ מתוך כך מקשה האוט,⁹⁰ מדוע לא הביא בעל הסוגיה את מחלוקת רב ושמואל בשאלת מעמדו של הרוב בממונות?⁹¹

האוט מסביר את מהלכה של הסוגיה הסבוראית התמוהה – בשינויים היסטוריים שהתרחשו בתקופת הסבוראים:⁹² בתקופת הסתם נוצר בלבול ביחס למשמעות המדויקת של כד וחבית. הסתם ניצל את הערפול הזה ליצירת סוגיה זו.

בניסיונו להסביר את מגמתה של יצירת הסוגיה כפי שהיא, על מורכבויותיה, חותם האוט את מאמרו בדברים הבאים:⁹³

The stam may have labored mightily to derive some possible legal consequences on the basis of the confusion regarding the different terms kad and havit. He did this as a matter of theoretical abstraction, rather than practical application...

He thus created our sugia intending no practical or hakakhic consequence whatsoever,⁹⁴ but merely as an exposition for the sake of Torah and its study and glorification, and also as an introduction to the third chapter of Baba Kama, "Perek Hameniach".

הסברו של האוט להיווצרות הסוגיה כולל שני מרכיבים:

א. שינויים היסטוריים.

ב. סוגיה בעלת אופי תיאורטי-ספרותי, ולא אופי הלכתי, המהווה מבוא לפרק המניח.

⁸⁹ ב"ק מו ע"א-ע"ב; ב"ב צב ע"א-ע"ב.

⁹⁰ קושייתו של האוט מן המקבילות אינה מובנת מאליה. שהרי, איננו יודעים מתי והיכן נערכה כל אחת מן הסוגיות והאם עורך אחד הכיר את הסוגיה שיצר העורך השני. ואף אם הייתה הכרות הדדית, אין חובה להתייחס לחומר רלוונטי במקום אחר. כמו כן ישנה אפשרות כי יש כאן מחלוקת בין הסוגיות. ולמרות האפשרויות הנ"ל נראה שמכוון שהסוגיה בב"ק מאוחרת למחלוקת רב ושמואל, לכל הפחות קיימת האפשרות כי עורכה הכירו את מחלוקת רב ושמואל – ואם אכן כך, קשה מדוע אין היא מוזכרת כאן. בכל אופן, הקושי המרכזי במסקנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב" אינו נוגע לקושייתו של האוט על הפער בין הסוגיות המקבילות, אלא לעצם קיומה של מסקנה זו, מתחום שונה – בסוגייתנו, ולכן הטענה המרכזית שלנו – במקומה עומדת.

⁹¹ הפרשנים עוסקים גם הם בשאלת היחס בין הסוגיות, ראה רש"י כז ע"ב ד"ה 'אין הולכין בממון אחר הרוב', המביא את המקרה מפרק חמישי כדוגמא לכלל הנאמר כאן, ומדבריו משמע שסוגייתנו כדעת שמואל, שאכן הלכה כמותו, ולא כדעת רב. וראה תוספות דף כז ע"א, ד"ה 'המניח', הסובר שיש לחלק בין המקרים, ובמקרה שלנו, שלא כמו בפרק חמישי ובבבא בתרא, מודה רב ש"אין הולכין אחר הרוב".

⁹² האוט, 'כד וחבית', עמ' 100.

⁹³ האוט, 'כד וחבית', עמ' 100. ההדגשה משלי. מ.ס.

⁹⁴ ישנו בלבול בדברי האוט, במה שהוא קובע כי הסוגיה אינה הלכתית. מצד אחד הוא טוען כי המשמעות של דברי רב פפא הינה הלכתית (ולא ריאלית), היינו שאין הבדל הלכתי בין המקרה של כד והמקרה של חבית. מצד שני הוא חוזר וטוען לאורך המאמר כי הסוגיה אינה הלכתית. בנוסף, גם המסקנה ש"אין הולכין אחר הרוב" הינה הלכתית, ולכן קשה לטעון שהסוגיה אינה הלכתית. כוונתו, ככל הנראה, הינה שהמסקנה "אין הולכין בממון אחר הרוב", העוסקת בשאלת מעמדו של הרוב בממונות, אינה הנגזרת ההלכתית הישירה מן ההבדלים במינוחי המשנה. נראה כי לדעתו, ישנו אמנם דיון הלכתי בסוגיה, אלא שדיון זה אינו חלק מההתפתחות ההלכתית הטבעית של הסוגיה. בלשונו הוא קורא לזה "theoretical abstraction, rather than practical application" (עמ' 100).

לכל אחד מן המרכיבים בהסברו נקודת תורפה: ביחס לשינויים ההיסטוריים – מדובר בהשערה בלתי מבוססת. ביחס לאופייה הלא הלכתי של הסוגיה, המביא אותו להגדיר את הסוגיה כסוגיית פתיחה לפרק – נראים דבריו של האוט בהגדירו את האופי של הסוגיה. אולם, הסבר שהוא מעניק לקיומה של סוגיית המבוא - איננו מספק. זאת משום שהאוט אינו משייך לפרק מגמה ספציפית, הנוגעת לתכנים העולים מן הסוגיה, אלא מסתפק באמירה הכללית והבלתי מחייבת שמטרתה של הסוגיה הינה "להגדיל תורה ולהאדירה". מעבר לכך הוא אינו קובע באיזה מובן מהווה הסוגיה סוגיית מבוא. קביעה זו הינה בעייתית, באשר היא השערה כללית בלבד, ולא מתייחסת כלל למהלך הסוגיה הקונקרטי ולקשיים העולים ממנו, כפי שהיטיב להעלותם לאורך המאמר.

דבריו של האוט על הסוגיה הלא הלכתית, המבוססים על הקושיות העולות מן הסוגיה ועל האופי הייחודי ולא אופייני – מובילים אותו אל המסקנה כי הסוגיה הינה סוגיית פתיחה. דברים אלו מחזקים את טיעוננו על אופייה של הסוגיה סוגיית מבוא, בעלת אופי רעיוני. אולם, שלא כהסברו הכללי והבלתי מספק בדבר תרומתה ו/או משמעותה של סוגיית פתיחה זו – ברצוננו להצביע על מגמה ספציפית בעלת תרומה שקשורה לנושא העקרוני הנידון בפרק המניח. על כך להלן, בתת הפרק הבא.

3.4 הקשר בין "אין הולכין בממון אחר הרוב" ו"המניח": מגמת הסוגיה ותרומתו הרעיונית של בעל סוגיית הפתיחה

ברצוני להמשיך את הכיוון של האוט, לנסות לענות על הקשיים הרבים במהלך הסוגיה, כפי שהצבעתי עליהם לעיל, ולהציע פרשנות להתהוות הסוגיה, פרשנות שתתייחס באופן ישיר לקשיים העולים מן הסוגיה, ולשלב המו"מ שלה.

בחלקה השני של הסוגיה, המבוסס על בירור לשוני במשנה, ישנה תפנית מגמתית של הדיון לנושא של מקח וממכר ולמסקנה "שאין הולכין בממון אחר הרוב". חלק זה של הסוגיה לא נצרך מבחינה לשונית, כפי שעולה מן ההשוואה למקבילה בערכין, ולא מן הבחינה ההלכתית ביחס לנושא הנידון במשנת "המניח". לכן יש לנסות ועמוד על המגמה שלו ועל התרומה שלו לפרק המניח, בדומה למה שמצוי בסוגיות פתיחה רבות אחרות, במישור הרעיוני. ברצוננו להציע, כי באמצעות הסוגיה המוליכה באופן מגמתי אל המסקנה ש"אין הולכין אחר הרוב" – מכוון בעל הסוגיה את הדיון אל העיסוק בשאלה העקרונית של היחס בין הפרט והכלל בקונפליקטים בין בני אדם, ובכך מצביע על הנושא הזה כתשתית הרעיונית של משנת "המניח", ומפתח אותו.

הקשר בין שני התחומים הרחוקים זה מזה נוצר בסוגיה באמצעות מיקוד הדיון בפער שבין השימוש הנפוץ במונחים לבין נקודת המבט הפרטית: במקרה שהרוב קוראים לכד "כד", ולחבית "חבית", אבל חלק מן הפרטים לא, מעלה הגמרא את האפשרות לקבוע את הדין על פי נקודת המבט של הרוב - "זיל בתר רובא", היינו שלמרות שהמוכר אמר שימכור חבית, אבל הוא עצמו טוען שהתכוון לכד - ישנה אפשרות ללכת לא על פי כוונת המוכר אלא לפי הרוב, היוצר מוסכמה שבמסגרתה "כד" שונה מ"חבית". הסוגיה מעלה אפשרות שמוסכמה זו מחייבת את הפרט.

אולם, האמירה אליה מוליכה הסוגיה בסופו של דיון הינה שאין כוח במוסכמה החברתית לגבור על אמירתו של הפרט, ואם המוכר התכוון ל"כד" – הרי זה מה שהוא מחויב לו, למרות המוסכמה. הפרט הוא שקובע את זהותו של הכלי, ולא המוסכמה החברתית. זאת משום ש"אין הולכין בממון

אחר הרוב". זאת אומרת, שבאמצעות הטיית הסוגיה לדיון המוביל למסקנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב", מלבד שהעורך מצביע על הנושא העקרוני שביסוד הדיון, על פי פרשנותו - הוא גם מביא תפיסה אלטרנטיבית לתפיסת המשנה בשאלת היחס בין הפרט והכלל.

פרשנות אפשרית של משנת המניח, שאומצה על ידי הסתם בקושייתו על המשנה "אמאי פטור"? הייתה ששאלת היחס בין **תוקפה של המוסכמה החברתית ונקודת המבט הפרטית** היא הנושא הנידון במשנה, והיא הנושא העקרוני העומד בתשתיתה של המשנה. בסוגיה שלפנינו מוביל הסתם את הדיון לשאלה הלכתית נוספת שגם בתשתיתה עומדת לדיון אותה שאלה עקרונית. התחום ההלכתי אמנם שונה, דיני ממונות, ולא נזיקין, אבל השאלה העקרונית העומדת כאן לדיון היא אותה שאלה עצמה הנוגעת לנזקי אדם באופן כללי: המתח שבין נקודת המבט האישית והמוסכמה החברתית בקביעת הדין. מנקודת מבט פרשנית זו אליה מכוון הרובד הסתמאי, במשנת "המניח" – המוסכמה הציבורית, המעניקה לפרט את הזכות להלך בחופשיות – גוברת על האחריות האישית להימנע מנזק, ואילו בכלל "אין הולכים בממון אחר הרוב" גוברת נקודת המבט הפרטית על זו הציבורית. יש כאן, אם כן שתי גישות שונות לשאלת היחס שבין הפרט והכלל בשאלות הנוגעות לנזיקין ו/או ממונות.⁹⁵

מכיוון שבשאלה העקרונית העומדת בתשתית הדיון ישנה הקבלה בין שני המקרים – מתבארת בחירתו של בעל הסוגיה להוליך את הדיון על משנת המניח אל הנושא של מקח וממכר, ואל שאלת "הולך אחר הרוב". באמצעות הדיון בחלק זה של סוגיית הפתיחה, בעל הסוגיה - לא רק שאינו סוטה מן הנושא - אלא יוצר מהלך המאפשר לו להצביע על הנושא העקרוני של משנת "המניח", על פי פרשנותו את המשנה.⁹⁶

⁹⁵ ישנו דמיון בין המקרים: בשני המקרים, הן במשנת "המניח" והן במקרה של מו"מ בין מוכר וקונה ביחס לכד וחבית – אדם פרטי מפסיד ממון. כמו כן, בשני המקרים "מזיק" פטור. דמיון זה מדגיש את ההבדל בסיבה להכרעה בכל אחד מן המקרים: במו"מ ממוני, המוכר פטור בגלל ההכרעה העקרונית שלא ניתן לכפוף אותו למוסכמה החברתית. לעומת זאת במשנת המניח הפטור נובע מכך שהיחיד זכאי להתהלך בחופשיות ברשות הרבים רק משום שקיימת מוסכמה ציבורית המעניקה לו את הזכות הזו. שהרי בכל מקרה אחר, שבו אין לו "רשות" - אדם חייב על נזק לממון חברו. במקרה זה ה"רשות" הניתנת לאדם היא המוסכמה המאפשרת לו להתהלך באופן חופשי ברשות הרבים – כי זוהי רשות הרבים. ללא רשות זו – אדם צריך להיזהר ולהישמר מלפגוע בממון חברו.

⁹⁶ מסקנת הסוגיה כאן ש"אין הולכים בממון אחר הרוב" דהיינו שלא הרוב קובע אלא היחיד, מנוגדת למה שמשמע מן הפרשנות הסתמאית את משנת המניח, שהיחיד קובע, ולא הרוב. את ההבדל בין הגישה של המשנה, כפי שהיא מתפרשת בבבלי, ש"הרוב קובע", לגישה של מסקנת הסוגיה ש"לא הרוב קובע", אפשר להסביר בשני אופנים שונים: מבחינה אחת, ישנו הבדל עקרוני בין דיני ממונות לדיני נזיקין: בממונות, הפרט הוא הקובע את ההלכה, ובנזיקין, כמו במשנה, בכוחה של המוסכמה החברתית לקבוע את הדין. אבל גם אם לא נניח שהשוני בין דיני ממונות ודיני נזיקין הוא שקובע את ההבדל במסקנה, ניתן ראות בשתי העמדות המובעות כאן עמדות חולקות, היינו שעמדת בעל הסוגיה כאן שונה מעמדת המשנה (בשני התחומים): בעוד המשנה נותנת סמכות רבה למוסכמה החברתית, הסתם, בעל הסוגיה מבטא עמדה שונה, המעבירה את נקודת הכובד וההכרה אל נקודת המבט הפרטית. ואכן, הכלל "אין הולכין בממון אחר הרוב" מצוי במחלוקת רב ושמואל בבבא קמא מו ע"ב ובבא בתרא צב ע"ב. עורך הסוגיה כאן, אינו מביא את דעת רב החולקת והסבור כי הולכין בממון אחר הרוב. במידה והעורך המאוחר הכיר את מחלוקת רב ושמואל (הנחה מסתברת ביותר, ועדיין קיימת האפשרות שעורך הסוגיה כאן לא הכיר את המחלוקת הזו, או שהוא בחר שלא להתייחס לחומר המקביל, מה שכשלעצמו מבטא נקיטת עמדה. ראה לעיל עמי 27 והע' שגיא! **הסימניה אינה מוגדרת.**) - יש כאן נקיטת עמדה ברורה של בעל הסוגיה ביחס לשאלת היחס בין

בנקודה זו יש לציין הערה חשובה: ידוע ומפורסם לכל, שדרכו של התלמוד היא לעסוק בנושאים שאינם קשורים זה לזה בקשר ישיר, מה שמכונה "קשר אסוציאטיבי", ו/או להביא בקיצור הלכות שכבר נלמדו במקום אחר, גם במקרים שהקשר בין הנושאים נראה על פניו קלוש ורופף. הפרשנות המוצעת לעיל, מציעה הסבר לתופעה זו מנקודת המבט הספרותית על מלאכת עריכת התלמוד, ולא מנקודות מבט הלכתיות ו/או אחרות, בהן תופעה זו איננה נדרשת להסבר נוסף מעבר לטענה על קיומה הנרחב לאורך הש"ס. החידוש של מחקר זה, המציג את נקודת המבט הספרותית במעשהו של עורך הסוגיות, הינו, בין השאר, גם בניסיון להסביר את תופעה זו, מן ההיבט הספרותי.⁹⁷

5. סיכום

במשנת "המניח" קיימת תופעה של חילוף לשוני. סוגיית הגמרא על המשנה מצביעה על חילוף זה, ומסבירה אותו באמצעות דברי רב פפא "היינו כד היינו חבית". במידה והסוגיה הייתה כוללת מהלך זה בלבד, בדומה לסוגיה המקבילה בערכין – לא ניתן היה להצביע על מגמה נוספת בסוגיה, מלבד ההסבר הקונקרטי הלשוני. אבל, בסוגיית הפתיחה לפרק "המניח" קיימים בסוגיה שני מרכיבים שתמאיים נוספים על הדיון הלשוני הבסיסי, שלא ניתן לייחס להם מגמה לשונית או הלכתית. בשל מבנה הסוגיה, אופיו של הדיון, והמאפיינים של סוגיות מבוא אחרות בש"ס – הסברנו את שלבי הדיון בסוגיה באמצעות ייחוס מגמה בעלת אופי רעיוני לבעל הסוגיה. מגמה זו באה לידי ביטוי בכל אחד משתי התוספות המאוחרות בסוגיה:

א. הדוגמאות הנוספות מן המשנה לחילופי כד-חבית

הדוגמאות מובאות בסוגיה כתמיכה בהסבר של רב פפא לחילוף הלשוני. אולם, בשל העובדה כי הדוגמאות מובאות ממשניות אחרות בב"ק, ולא ממשניות אפשריות אחרות, שגם בהן חילופי כד-חבית, נראה כי הקשר שלהן לסוגיה איננו לשוני בלבד אלא נוגע גם לתוכן. עיון במשניות מגלה כי בשתיהן (בראשונה באופן מובהק יותר מאשר בשנייה) ישנה תרומה לדיון העקרוני בדיון של משנת "המניח", על פי פרשנותו של הסתם. המשנה הראשונה מרחיבה את הדיון שבמשנת "המניח", ומנמקת אותו ב"רשות להלך" ברשות הרבים. בכך מביאה סוגיית הפתיחה לראש הפרק את הניסוח המופשט, המהווה את ההסבר להלכה במשנה, מה שלא מובא במשנת "המניח" עצמה. לא רק זאת אלא שמשנה זו תומכת בפרשנות למשנה, המופיעה בבבלי בלבד, ולא בירושלמי, לכך שהסיבה לפטור במשנת המניח היא בגלל רשות הרבים, ולא בגלל הפשיעה של האדם שניזוק. המשנה השנייה, על אף שעוסקת בנושא אחר בדיני נזיקין, מצביעה גם היא באופן עקיף על ה"רשות" כגורם משפיע על מידת האחריות של אדם לשאת באחריות ממונית על נזק שנגרם.

ב. דיון המוביל למסקנה שהנפקא מינה מהדקדוק הלשוני הינה "שאיין הולכים בממון אחר הרוב"

נקודת המבט הפרטית והציבורית בשאלות ממונית, בהעדפת הסמכות של נקודת המבט של הפרט, על פני זו של הרוב.

⁹⁷ וראה להלן בהרחבה עוד על נקודה זו ע"י הע' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת. ביחס לסוגיית "עביד איניש דינא לנפשיה" בהמשך הסוגיה.

הקשר של שלב זה בדיון לסוגיית "המניח" תמוה: הקושיה "למאי נפקא מינה" תמוהה משום שהיא מניחה שלהסבר הלשוני אמורה להיות משמעות נוספת מלבד זו הלשונית. התירוץ, "למקח וממכר", המוביל למסקנה "שאיין הולכין בממון אחר הרוב" – גם הוא תמוה משום שאינו מתקשר לסוגיה כאן או לנושא ההלכתי של המשנה והפרק בשום מובן. ההסברים הקיימים במחקר לאופן שבו נוצרה הסוגיה באופן זה אינם מספקים, כפי שהראינו לעיל. כל זאת הביאו אותנו אל המסקנה כי לפנינו קושיה מגמתית, שנועדה להוליך את הסוגיה, באופן מגמתי ומכוון אל המסקנה "שאיין הולכין בממון אחר הרוב". הקשר של מסקנה זו אל משנת המניח קיים ברובד הספרותי בלבד, ולא ברובד הלכתי או אחר: בשני המקרים הנושא עומד לדיון הינו היחס בין הפרט והכלל בקביעת האחריות לנזק ממוני. באמצעות השאלה המגמתית, ובאמצעות הדיון המסתעף ממנה עד למסקנה ש"איין הולכין אחר הרוב" מצביע על הפרשנות הסתמאית המגמתית של הדין במשנת "המניח".

ד. סוגיות הלכתיות

ישנן שתי סוגיות הלכתיות על משנת המניח. בסוגיה הראשונה, סוגיית "אמאי פטור?", דנו כבר לעיל בהקשר של הדיון בפרשנות המשנה. מסקנתנו שם ביחס לרובד הסתמאי הייתה כי הוא בוחר באפשרות פרשנית המגדירה את הנושא של המשנה מן הפרספקטיבה של אחריות הפרט על נזק ברשות הרבים.

הסוגיה ההלכתית השנייה, "עביד איניש דינא לנפשיה", קשורה לכאורה בקשר אסוציאטיבי בלבד למשנה, ועל פניו היא איננה עוסקת בבירור התוכן שלה.⁹⁸ בסוגיה זו מגע ידו של העורך ניכר באופן בולט, על אף שביסודה חומר תנאי. גם בסוגיה זו ננסה לעמוד על המגמה הספרותית של העורך הסתמאי.

לאחר מכן נבחן את הקשר בין המגמה הסתמאית בשתי הסוגיות הללו, וביניהן למגמה של סוגיית הפתיחה.

1. "עביד איניש דינא לנפשיה"

שלח ליה רב חסדא לרב נחמן הרי אמרו לרכובה שלש לבעיטה חמש לסנוקר(י)ת שלש עשרה לפדא דמרה לקופינא דמרה מאי שלח ליה חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל אימא לי איזי⁹⁹ גופא דעובדא היכי הוה אמ' ליה דההיא גרגותא דביתרי דכל יומא הוה דלי חד מיניהו יומא חד אזל חד מיניהו וקא דלי ביומא דלא[ן] דיליה אמ' ליה יומא דילי היא לא אשגח ביה שקל פדא דמרה מחייה אמ' ליה¹⁰⁰ למחיה במאה פנדי דמרה אפלו למאן דאמ' לא עביד איניש דינא לנפשיה במקום דליכא פסידיא במקום דאיכא פסידיא עביד איניש דינא לנפשיה.

⁹⁸ לאחר מכן עוברת הגמרא לדון בדין הבא במשנה, "נשברה כדו ברה"ר והוחלק אחד במים וכו'". במשנה זו ובסוגיות שעליה לא נעסוק במסגרת דיונונו כאן.

⁹⁹ בכ"י א מ ודש – ליתא "איזי".

¹⁰⁰ בכ"י מ ו נוסף "שפיר עבד".

איתמר רב יהוד' אמ' לא עביד איניש דינא לנפשיה רב נחמן אמ' עביד איניש דינא לנפשיה היכא דאיכא פסידא כולי עלמא לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה כי פליגי היכא דליכא פסידא רב יהודה אמ' לא עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל לקמי(ה) דיינא רב נחמן אמ' עביד איניש דינא לנפשי' דכיון דדינא קא עביד אמ' ליה לא מצינא דאטרח.¹⁰¹

בסוגיה זו דנה הגמרא בשאלה האם אדם יכול לעשות דין לעצמו.¹⁰² תחילה מובא דיון בין רב נחמן ורב חסדא בשאלה זו, לאחר מכן מובאת אותה המחלוקת בין רב יהודה ורב נחמן, והפרשנות של סתמא דגמרא למחלוקת, המצמצמת אותה, ומעמידה אותה רק במקום שאין פסידא.¹⁰³ בחלקה השני של הסוגיה, מביא העורך ב"תא שמע" שמונה מקורות תנאיים, הנוגעים לשאלת "עביד איניש דינא לנפשיה", והמכריעים, לכאורה, בכל אחד מן המקרים - כאחת השיטות. ארבעת המקורות הראשונים תומכים בדעת רב נחמן, וארבעת המקורות האחרונים תומכים בדעת רב יהודה. בכל אחד מן ה"תא שמע" מתקיים דיון סתמאי על הברייתא, במסגרתו מובאות גם מימרות אמוראיות – עד לסופו של דיון, שם נדחית הראיה.

1.1 הקשר לפרק "המניח"

1.1.1 הקושי בשיבוץ הסוגיה בפרק המניח

אחד מן המקורות התנאיים המובאים בסדרת ה"תא שמע" הוא משנת המניח, שגם ביחס אליו דנה הגמרא בשאלה האם וכיצד ניתן ללמוד ממנה האם עושה אדם דין לעצמו או לא.

תא שמע המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור טע' דנתקל בה הא שבר חייב אמ' רב זביד מנהרדעא¹⁰⁴ משמיה דרבה¹⁰⁵ הוא הדין דאפלו שבר והאי דקתני נתקל משום דקא בעי למתנא סופא אם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו דדוקא נתקל אבל שבר לא מאי טע' איהו אזיק נפשיה קתני רישא נתקל.

עובדה זו יש בה בכדי להסביר את הימצאותה של סוגיית "דינא לנפשיה" בפרק המניח. הסבר זה הינו בעל אופי טכני, ו"אסוציאטיבי", משום שהקשר בין משנת המניח ל"דינא לנפשיה" אינו פשוט. שהרי המשנה, על פי פשוטה, עוסקת בכד המונח ברשות הרבים, ולא ברשות היחיד. כמו כן, אין הכד חוסם את דרכו של האדם, ולכן אין הוא גורם לו נזק ממשי. זאת אומרת שהמשנה למעשה כלל

¹⁰¹ כך הגרסה גם בכ"י מ, בכ"י א פ ו ד ש הגרסה "לא טרח". בכ"י א נוסף "לגבי דיינא", בכ"י פ נוסף "לבי דינא", ובכ"י ו נוסף "ליה דינא".

¹⁰² ראה דינרי, 'דינא לנפשיה', ויגודה 'עשיית דין', הדנים במחלוקת זו, במשמעותה המוסרית והמעשית, ובהשתלשלות פסיקת ההלכה בנושא.

¹⁰³ כהן, 'התפלגות', הע' 7. צמצום המחלוקת נוקט עמדה ביחס אליה. בעוד שרב נחמן ורב יהודה עצמם חלקו, ככל הנראה בשאלה העקרונית הרחבה של "עביד איניש דינא לנפשיה", הרי שהגמרא מקבלת את דעת רב נחמן ש"עביד איניש דינא לנפשיה" באופן גורף, גם לשיטת רב יהודה, אותו היא מעמידה רק במקרים בהם אין הפסד. יש כאן ביטוי לעמדת הסותר, בניגוד לאמוראים עצמם, שלכולי עלמא "עביד איניש דינא לנפשיה" במקרה של הפסד.

¹⁰⁴ בכל עדי הנוסח האחרים לא מופיע "מנהרדעא".

¹⁰⁵ ראה לעיל הע' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

פרק "המניח" בבא קמא כז. – כח.

אינה עוסקת בדין שעושה אדם לעצמו על עוול שנעשה לו. הגמרא עצמה מצביעה על הקושי בהשוואה בין המשנה למקרה של עשיית דין עצמית מתוך הנוסח של המשנה "נתקל", שכלל לא שייך לגרימת נזק בכוונה תחילה.¹⁰⁶

לכן, מלבד הקשר ה"טכני", לא נראה שיש קשר קרוב יותר בין העיסוק בנזקי אדם ברשות הרבים לבין שאלת "עביד איניש דינא לנפשיה". כך סובר כהן:¹⁰⁷

'קביעת' הסוגיה כולה כאן – סוגיה שבה מספר מקורות אמוראיים וודאיים – אינה מובנת, אלא על רקע הזיקה שיוצרת 'תיובתא' זו בין משנת 'המניח' לבין סוגית 'עביד איניש'.

בסוגיה זו, בשונה מן הסוגיה הקודמת, על אף שיש בה גם חומר תנאי ואמוראי, חלקו של העורך ביצירת הסוגיה ניכר יותר, הן במימרות סתמאיות,¹⁰⁸ הן במבנה הסוגיה (סדרת הת"ש המאורגנת בשתי קבוצות של ארבעה מקורות התומכים בכל דעה, והדיון בכל אחד מן הת"ש – בחלק מן המקרים), והן בבחירה לשבץ את הסוגיה בפרק המניח, בחירה שמתחדדת משום שלא קיים קשר מהותי ותוכני בין עשיית דין עצמית למשנת "המניח".

קיומה של מקבילה פוטנציאלית, המתאימה יותר למיקומה של סוגיית "דינא לנפשיה" מחדדת גם היא את הקושי בבחירתו של העורך לשבץ את סוגיית "דינא לנפשיה" בהקשר של משנת "המניח": אחד המקורות התנאיים המובאים בסוגיה כאן, היחיד, בנוסף למשנתנו, שהוא משנה ולא ברייתא, הינו משנה ממסכת בבא בתרא:¹⁰⁹

מי שהיתה דרך הרבים עוברת לתוך¹¹⁰ שדהו נטלה ונתן להם מן הצד מה שנתן נתן ושלו לא היגיעו.

בבבלי על המשנה, ב"ב, צט ע"ב, מופיע דיון על המשנה, כפי שהוא מופיע בסוגיה שלפנינו:¹¹¹

אמאי ושלו לא הגיעו לנקוט פזירא וליתבי שמע מינה לא עביד איניש דינא לנפשיה ואפלו במקום פסידא אמ' רב זביד משמיה דרבא גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון רב משרשיא משמיה דרבא אמ' בנותן

¹⁰⁶ אמנם הגמרא מתרצת, ומיישבת את נוסח המשנה עם ההקשר של עשיית דין עצמית. אבל התירוץ דחוק, ראה לעיל הע' שגיאה! **הסימניה אינה מוגדרת**. רש"י, כח ע"א, ד"ה 'הא שברה חייב', מפרש שהדיוק של הגמרא מתייחס ל אוקימתא של רב, שרק "בממלא רשות הרבים כולה חביות" פטור, אבל בשאר המקרים – חייב, ולכן המסקנה ש"לא עביד איניש דינא לנפשיה". לפי האוקימתא של רב, יש קשר בין המשנה לבין עשיית דין עצמית, ושילוב סוגיית "עביד איניש דינא לנפשיה" פשוטה יותר. אבל נראה שהגמרא עצמה לא הבינה שהראיה מתייחסת לאוקימתא של רב, משום שהיא לא מיישבת אותה על פי דעת רב, אלא באמצעות דברי רבא, אפילו שהם דחוקים יותר.

¹⁰⁷ 'התפלגות', עמ' קכא. למרות קביעתו זו, נראה שכהן רואה קשר בין סוגיית "דינא לנפשיה" לסוגיה הקודמת לה. במאמרו 'התפלגות', מאפיין כהן אסכולות חכמים על פי יחסם לשאלת "דינא לנפשיה". במסגרת זו משייך גם את רב לאסכולת חכמים התומכת בגישת רב יהודה. אלא שרב אינו מופיע בסוגיית "דינא לנפשיה", אלא בסוגיה הקודמת לה, המפרשת את המשנה. כהן טוען שניתן להסיק זאת מן הדוחק שבאוקימתא של רב. אולם הסבר דברי רב כסובר ש"לא עביד איניש דינא לנפשיה" אינו מוכרח, וניתן להסביר זאת בפשטות כהסברנו לעיל, שרב חולק על המשנה, ומטיל את האחריות לנזק על היחיד.

¹⁰⁸ שהן עשויות להיות סתמאיות ומוקדמות, או מאוחרות לאמוראים.

¹⁰⁹ פ"ו מ"ז.

¹¹⁰ כך גם במק. 1. מפ מד "בתוך".

¹¹¹ עפ"י כ"י המבורג. בשינויים קלים, ובתוספות. אלא שאינם נוגעים לדיונו כאן ולכן לא נדון בהם.

להם דרך עקלתון רב אשי אמ' כל מן הצד דרך עקל' הוא רחוקה לזה וקרובה לזה לימא להו שקולו דידכו והבו לי דידי ר' יהודה היא דתניא ר' יהודה או' משום ר' אליעזר רבים שביררו להם דרך לעצמן מה שביררו ביררו לר' אליעז' רבים גזלני נינהו אמ' רב גדל אמ' רב כגון שאבדה להן דרך באותה שדה [אי הכי אמאי] אמ' רבה אמ' רב אין הלכה כר' אליעזר [מאן] דמתני האי לא מתני האי וטע' מאי משום דרב יהודה דאמ' רב יהודה מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו וכו'.

למרות שסוגיית "דינא לנפשיה" יכולה הייתה להיות משובצת בבבא בתרא – סוגיית "דינא לנפשיה" המלאה, כפי שהיא מופיעה בפרק המניח - לא מובאת שם.

יתירה מזאת, הקשר של "דינא לנפשיה" למשנה בב"ב חזק יותר מאשר הקשר למשנת "המניח". על פי ההבנה הפשוטה במשנת המניח – אין קשר בין המקרה במשנה לבין "עביד איניש דינא לנפשיה", משום שהמקרה הוא ש"נתקל", ואין כאן אמירה על כוונה כלשהיא, בעוד שהמונח של "עשיית דין" כולל ממד כלשהוא של כוונה. כוונה ניתן לייחס למשנה בב"ב יותר מאשר למשנת המניח, אפילו לפי הפרשנות האמוראית, שהמשנה עוסקת באדם ששבר בכוונה. גם מקרה של שבירה בכוונה לא נכנס תחת הקטגוריה של "עשיית דין", אלא של הליכה בדרך או פילוס הדרך, וכדומה, ולכן גם על פי הפרשנות של רב – הקשר בין המשנה לסוגיית "דינא לנפשיה" חלש, ולולא הייתה יוצרת הסוגיה קשר בין משנת המניח לסוגיית "דינא לנפשיה" לא היה עולה על דעתנו שהמקרה הנידון במשנה נוגע לעשיית דין עצמית.

אפשר שדברי רב זביד בשם רבא הם פרשנות למשנה, ללא קשר לעשיית דין עצמית, והעורך המאוחר הוא שיצר את הקשר בין הנושאים, ואפשר שהקשר בין הסוגיה כאן וסוגיית "דינא לנפשיה" נוצר כבר ברובד האמוראי, כפי שיכול להשתמע מדברי רב זביד בשם רבא: "הוא הדין דאפילו שבר". לפי האפשרות הראשונה תרומתו של העורך המאוחר בולטת יותר, מושם שהוא שיוצר את הקשר בין הנושאים. אבל גם לפי האפשרות השנייה שהצענו ישנו ביטוי לתרומתו של העורך, גם אם באופן מינורי יותר, והיא בשיבוץ סוגיית "דינא לנפשיה" המורחבת, כהרחבה לקישור האמוראי, כפרשנות שלו, וכהרחבה והדגשה של ההיבט הזה בסוגיה.

בכל אופן, גם לפי הפרשנות האמוראית, למשנה בב"ב קשר הדוק יותר לסוגיית "דינא לנפשיה", וזאת משום שהיא עוסקת במקרה שיש בו מודעות וכוונה.¹¹² אמנם המשנה אינה עוסקת במצב של עשיית דין עצמית באופן ישיר, ובכל זאת, מלבד האלמנט של כוונה, שקיים במשנה בב"ב, המצב המצויר במשנה הוא, כפשוטו, מצב של עשיית דין עצמית: אדם לוקח על דעת עצמו מה ששייך לאחר (לרבים), ומפצה אותו מרכושו.¹¹³ לכן סוגיית "דינא לנפשיה" הרחבה - נראית שייכת באופן טבעי, ישיר ומובהק לבבא בתרא, ולכל הפחות בהשוואה לפרק המניח, שם הקשר שלה נראה מאולץ.

¹¹² אמנם המשנה בב"ב עוסקת בהיבט הממוני ולא בהיתר להזיק לאחר, ולכן היא אינה מקרה "קלאסי" של "דינא לנפשיה" – אבל בהשוואה למשנת המניח, העוסקת גם היא בממון – היא דומה יותר למקרה של "דינא לנפשיה" בגלל האלמנט של הכוונה שקיים בה, ולא קיים ב"מניח".

¹¹³ בסופו של דיון הסוגיה מקבלת את דברי רב יהודה שהסיבה לכך ש"שלו לא הגיעו" היא מן העיקרון ש"מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו", אבל הדיון האמוראי שקודם לו מראה כי האמוראים הללו רואים את הסיבה לדין שבמשנה מן הפרספקטיבה של עשיית דין עצמית: לפי הסבריהם אדם אינו יכול לעשות את הדין הזה בעצמו, משום שהוא נגוע באינטרסים, והוא עשוי לדאוג לעצמו ולא לרבים, ולתת "דרך עקלתון". הפרשנות של חלק מן

קיומה של המקבילה הפוטנציאלית לסוגיית "דינא לנפשיה" מבליטה את הבחירה של העורך לשבץ את הסוגיה המבררת את דין "דינא לנפשיה" – דווקא בהקשר של משנה העוסקת בנוק שגרם אדם בשגגה.

2.1.1 הסבר ספרותי-רעיוני לשיבוצה של הסוגיה בפרק המניח

מנקודת מבט זו, ניתן לייחס לעורך כוונה בבחירתו לשבץ את סוגיית "דינא לנפשיה" בסוגיה על משנת המניח. כוונה זו אינה בעלת אופי של בירור הלכתי של המשנה, משום שהמשנה כלל לא עוסקת בנושא זה. האם בחירתו של העורך לשבץ את סוגיית "דינא לנפשיה" בסוגיית המניח היא טכנית – אסוציאטיבית, כפי שנראה במבט ראשון,¹¹⁴ או שמא יש בבחירה זו מגמתיות הנובעת משיקולים עקרוניים יותר? במילים אחרות: האם ישנו קשר מהותי בין סוגיית 'דינא לנפשיה' לסוגיית 'המניח'?

מחקר זה מציע כי לסוגיות סתמאיות שנראות מגמתיות, משום שהן לא יכולות להיות מוסברות בשיקולים מוכרים אחרים – מגמה בעלת אופי רעיוני. היינו, שמגמתו של העורך הינה לחדש מושג, פרספקטיבה או עיקרון הטומן בחובו משמעות רעיונית לנושא הנידון.¹¹⁵ ננסה לבחון האם בחירת העורך ליצור סוגיה ארוכה ומובנית בנושא "דינא לנפשיה", ולשבץ אותה בדיון על משנת "המניח" משתלבת בתרומתו של העורך לדיון בעקרונות היסוד כפי שבאו לידי ביטוי בסוגיית הפתיחה ובסוגיות שאחריה.

תפיסה כזו, הרואה בחיבור שני נושאים רחוקים לכאורה זמ"ז בידי העורך מעשה שמחשבה וכוונה ספרותית-רעיונית ביסודו – קיימת גם במחקרו של וולפיש, ושם הוא אומר כך:¹¹⁶

כוחו של הניתוח הספרותי הוא לעמוד על קשרים וחיבורים רעיוניים הרמוזים באסוציאציות לשוניות וענייניות... לחבר בין עניינים הנראים שונים ואף רחוקים זה מזה... כדרכה של היצירה הספרותית, החיבור בין הדברים השונים גורם למחשבה מחודשת ולתפיסה מחודשת לגביהם, על מנת לעמוד על המכנה המשותף המאגדם ביחד.

למרות השוני בין שני הנושאים, ניתן לראות כי מנקודת המבט של השאלה העקרונית המונחת ביסודו של דיון – ישנו דמיון בין הנושאים, והוא השאלה: מהי מידת האחריות הפרטית של האדם על נזק ביחס לכוחו של הציבור כפי שהוא בא לידי ביטוי במוסכמה הציבורית.

האמוראים בסוגיה מראה כי גם האמוראים, ולא רק העורך המאוחר, גם אם לא קישרו זאת באופן מילולי ל"דינא לנפשיה" – מן הבחינה התוכנית – כן ראו ששני הנושאים קשורים זב"ז.

¹¹⁴ ראה לעיל ע"י העי' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

¹¹⁵ ראה לעיל גם את ההערה ביחס לשיבוצה של סוגיית "אין הולכין בממון אחר הרוב" – הרלוונטית גם כאן, לעיל עמ' 30.

¹¹⁶ וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 316. עמדה כזו באה לידי ביטוי גם אצל פיינטוך, מעשי חכמים, וכפי שהוא מסכם אותה בעמ' 252-253, הסבור שגם סיפורים שזיקתם הראשונית לסוגיה נראית "אסוציאטיבית", מונח דמה או זהה, או בגלל שהם מזכירים אותה דמות, או דמות בעלת שם דומה – לאחר ניתוח ספרותי קשר סובסטנטיבי לסוגיה, ומתוך כך מתגלה כי מה שמצוי ביסודה של העריכה הינם שיקולים הנוגעים לרעיון ותוכן. יש לציין כי בצד הטיעון הזה מצביע פיינטוך, שם, עמ' 254 גם על מקרים שבהם הקשר הינו אכן אסוציאטיבי. פיינטוך מציע קצה חוט של הסבר גם לתופעה זו, הנוגע להבדל שבין סיפורים לקבצים של סיפורים, עיי"ש.

משנת המניח פוטרת את האדם מנזק שהוא גורם ברשות הרבים, משום ש"ברשות קא עבדי". דין זה למעשה קובע כי כוחה של המוסכמה הציבורית, הבאה מכוחם של הרבים גובר על האחריות האישית התובעת מן האדם להישמר מלהזיק – ופטרת אותו מתשלום על נזק שגרם. המשנה מעניקה תוקף משפטי-ממוני לכוח של הרבים על פני האחריות האישית - בקביעת מידת האחריות של אדם על נזקים שהוא גורם.

בסוגיית "דינא לנפשיה" גם כן ישנו מתח בין האחריות של האדם הפרטי על עצמו, בהגנתו על רכושו - אל מול מערכת ציבורית, היא מערכת המשפט, שכוחה וסמכותה באים לה מן הציבור.¹¹⁷ במצב רגיל המערכת הציבורית היא הממונה על עשיית הדין, והיא יכולה לחייב אדם פרטי לשלם. אלא שכאן יש אמירה שבנסיבות מסוימות גובר כוחו של היחיד על הסמכות של הציבור – והוא יכול לעשות דין לעצמו.¹¹⁸

אין אנו טוענים כי יש דמיון בין המקרה של "המניח את הכד ברשות הרבים" למקרה של "עבד איניש דינא לנפשיה". המקרים הללו שונים זמ"ז. הטענה כאן מתמקדת בנקודת המבט של העורך, המבטאת את הפרשנות הרעיונית שלו לנושא ההלכתי הנידון כאן – כפי שהיא מבטאת באמצעות הבחירה לשבץ כאן את סוגיית "דינא לנפשיה". הטענה על קיומו של קשר בין הסוגיות - הינה אך ורק מן הפרספקטיבה של העורך המאוחר, היוצר סוגיה שהקשר בין חלקיה השונים הינו בעל תרומה רעיונית לנושא הנידון בפרק. במקרה שלפנינו מבטא העורך את התפיסה הרעיונית שלו ביחס לנושא ההלכתי באמצעות חיבור סוגיית "דינא לנפשיה" למשנת "המניח". הכלי המשמש את העורך לבטא את התפיסה הרעיונית שלו את משנת המניח במקרה שלפנינו הינו יצירת קישור "מלאכותי" בין סוגיות רחוקות, שביניהן דמיון בשאלת היסוד העקרונית של הדין: אחריות הפרט מול סמכות הכלל. ומן הבחינה הזו יש דמיון בין המקרים. לכן, הבחירה של העורך לשבץ את סוגיית "דינא לנפשיה" תורמת לרובד הרעיוני של הדין בהצביעה על הנושא העקרוני המצוי בתשתיתו של הדין, ומתוך כך על הפירוש הרעיוני של המשנה בפרט, ושל הנושא בכלל.

במקרה זה ניתן להסביר את שיבוצה של סוגיית "דינא לנפשיה" בפרק המניח בתרומה בעלת אופי רעיוני. דהיינו, באמצעות שיבוצה של הסוגיה כאן מביא העורך אל הדין רעיונות יסודיים התורמים להבנת הרעיון העומד ביסוד הנושא הנידון בפרק המניח, ומציע להתבונן בנושא מבעד לפרספקטיבה של המתח שבין מידת האחריות של היחיד ובין הסמכות של הציבור. מבחינה זו, סוגיית "דינא לנפשיה" קשורה לפרק המניח בגלל הקשר בין העיקרון הרעיוני העומד ביסודה -

¹¹⁷ אמנם שאלה מרכזית בסוגיית "דינא לנפשיה" נוגעת לזכות של אחד הצדדים לפגוע במי שיהפוך לניזק, כלומר במישור שבין מזיק לניזק. ולמרות זאת, ניתן להתבונן בסוגיה זו גם במישור שבין הציבורי לפרטי. הניסוח "עבד איניש דינא לנפשיה" גופו מעיד על כך, משום שהוא מעמיד את ה"דינא" שהוא במהותו ציבורי, משום שהוא בתחום הסמכות של המערכת הציבורית – אל מול ה"נפשיה", הפרטי.

¹¹⁸ ההשוואה בין שני הנושאים; המניח ועשיית דין עצמית, מנקודת המבט של כוחו של הציבור מול אחריותו של היחיד – אינה מלאה. 1. במניח: האדם גורם נזק לאדם אחר, בטעות, ללא כל הצדקה, ולפי הפרשנות האמוראית – בכוונה, אך ללא הצדקה. ב"דינא לנפשיה" – אדם גורם נזק לאחר בתגובה לנזק שנגרם לו, היינו – גרימת הנזק היא בכוונה תחילה והיא מוצדקת. 2. הבדל בולט הוא בהכרעה בשאלה זו: במניח – על פי הדין במשנה – כוחו של הציבור גובר. ב"דינא לנפשיה" – על פי הכרעת הסוגיה של הגמרא – כוחו של היחיד גובר, במקום של הפסד ממוני. ולמרות ההבדלים – התרומה הספרותית של חיבור שני הדיונים ההלכתיים הללו באה לידי ביטוי בעצם קיומו של קשר בין הנושא העקרוני המצוי ביסודו של כל אחד מן הדיונים ההלכתיים הללו.

לנושא של הפרק. השיבוץ של סוגיית "דינא לנפשיה" בהקשרה כאן, למרות הקשר התוכני וההלכתי הקלוש שלה אליה, מחזק את הטענה כי החידוש של בעל סוגיית המבוא הינו בהצבעה על העיקרון הרעיוני המצוי, לפי פרשנות זו, בתשתית הדיון ההלכתי, שהוא, במקרה זה: היחס בין אחריותו של היחיד וסמכותם של הרבים.

2.1 משנת "דרך הרבים" ותרומתה למגמה הרעיונית של בעל הסוגיה

מעבר לשיבוצה של סוגיית "דינא לנפשיה" בהקשר של משנת המניח, והתרומה הרעיונית הטמונה בכך, תרומתו של העורך להעמדת העקרונות הרעיוניים היסודיים של הפרק, כפי שעמדנו עליהם עד כה - ניכרת גם בתוכן של הדיון.

תרומה זו באה לידי ביטוי בברייתא המובאת בת"ש השביעי. בשבעה מתוך שמונת המקרים מביא עורך הסוגיה מקורות תנאיים מתחומים שונים, ודן בהם בהקשר של עשיית דין עצמית לעיתים תוך שימוש בפרשנות אמוראית. במהלך הדיונים הללו עולים עקרונות שונים ביחס ל"עביד איניש דינא לנפשיה", המגבילים או מרחיבים את היתר עשיית דין עצמית. תרומתם של חלקים אלו בסוגיה, כפי שאמרנו לעיל נעוצה בעצם החיבור של דין "דינא לנפשיה" אל סוגיית המניח. אולם במקור השביעי המובא בסוגיה – משנה ממסכת בבא בתרא (פ"ו מ"ז) – ישנו תרומה נוספת, גם מצד תוכנה - לנושא הרעיוני העומד ביסוד פרק המניח.

תא שמע הרי¹¹⁹ שהיתה דרך רשות הרבים עוברת בתוך שדהו נטלה ונתן להם דרך¹²⁰ מן הצד מה שנתן נתן ושלו לא הגיעו ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה לנקוט פזירא ולתיב אמ' רב זביד משמיה דרבה¹²¹ גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון¹²² רב משרשיא משמיה דרבא אמ' בנותן להן דרך עקלתון רב אשי אמ' כל מן הצד דרך עקלתון היא קרובה לזה ורחוקה לזה אי הכי אמאי מה שנתן נתן לימא להו שקולו דידכו והבו לי דידי משום דרב יהודה דאמ' רב יהודה מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו.¹²³

בהקשר של "עביד איניש דינא לנפשיה" הדיון המופיע במשנה המובאת מבבא בתרא מפתיע, משום שמשמע ממנו כי אדם אינו יכול לעשות דין לעצמו גם במקרה של הפסד כספי! כוחו של היחיד לעשות דין לעצמו מוגבל באופן חד משמעי, אפילו במקום שיש לו הפסד – מול חזקת הציבור. לכן אדם אינו יכול לעשות דין לעצמו ולהחזיר לעצמו חלק משדהו שהפך לדרך לרבים – משום ש"מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו". היינו, אפילו במקרה שהיחיד מפסיד ממון רב, ולכאורה, שלא כדין (משום ש"נתן להם מן הצד") - הרי שמשום "חזקת הרבים" – אין ביכולתו לעשות דין לעצמו.

119 בכ"י מק "מיי".

120 בכ"י מק חסרה המילה "דרך".

121 בכל עדי הנוסח האחרים הגרסה "רבא". בדפוסים דברי רב משרשיא מופיעים שלא בשם רבא, ובכ"י ו דברי רב זביד מופיעים שלא בשם רבא. נראה שהיו שתי מסורות שונות בשם רבא, אחת של רב זביד ואחת של רב משרשיא.

122 בכ"י א נוסף "הוא קרובה לזה ורחוקה לזה". זו טעות הנובעת מדברי רב משרשיא בהמשך.

123 בכ"י פ נוסף "והילכת' כרב נחמ". משפט זה כלל אינו שייך לכאן, ולא ברור מהיכן השתרבב לכאן. שהרי גם המסקנה היא שאים אדם עושה דין לעצמו, שלא כרב נחמן. יתכן שמשפט זה הוא תוספת מאוחרת, לאור נטיית הפוסקים לפסוק כרב נחמן (ראה סיכום פסיקת ההלכה אצל דינרי, 'דינא לנפשיה', עמ' 98-99 ואצל ויגודה, 'עשיית דין', עמ' 167-168). אלא שבכל אופן שהסוגיה אינה מסתיימת כאן.

והרי מסקנה זו אינה מתיישבת הן עם רב יהודה והן עם רב נחמן, על פי הפרשנות הסתמאית את מחלוקתם. בעל הסוגיה מביא מספר תירווצים אמוראיים, אך המסקנה הסופית היא שחזקת הרבים גוברת על כוחו של היחיד אפילו במקרה של הפסד כספי של היחיד.

לעיל הצענו כי נקודת המבט של העורך היא שיש קשר ספרותי בין שתי הסוגיות. מנקודת מבט זו, המשמעות של הדיון בסוגית "דרך הרבים" היא שהרבים מקבלים כוח משמעותי וחזק יותר ביחס לזה של היחיד, עד כדי שהכוח של הרבים גובר על ההיתר לעשיית דין עצמית, ואפילו במקרה של הפסד ממוני. דהיינו, מנקודת המבט הספרותית, הבוחנת את מהלך הסוגיה מן הפרספקטיבה של הנושא העקרוני המצוי בתשתית הדיון - התרומה של סוגיה זו הינה בכך שהיא מעניקה משקל רב יותר לכוח של הציבור על פני הכוח של הפרט בקונפליקטים ממוניים.

נראה, שניתן להצביע על מבנה מחושב של הסוגיה: במהלך סדרת התא שמע דנה הסוגיה בסמכותו של היחיד לעשות דין לעצמו מתוך "הגנה עצמית" על גופו או רכושו, בפנים שונים ובמגבלות שונות של דין זה. סמוך לסיומה של הסדרה מצמצם בעל הסוגיה באופן מוחלט (ומפתיע!) את הסמכות הזו, אפילו במקרה של הפסד ממוני, אל מול גורם אחד ויחיד – אל מול כוחה של חזקת הציבור.

מן הפרספקטיבה הספרותית קיים דמיון בין משנת "דרך הרבים" למשנת "המניח": בשני המקרים גוברת זכותו של הציבור על זכותו של היחיד בשאלת הנשיאה באחריות על הפסד ממוני, שהוא קשור אליו בצורה כזו או אחרת:¹²⁴

במשנת המניח, על פי הפרשנות של הרובד הסתמאי – המוסכמה של הציבור, המגדירה את הזכות של היחיד ברשות הרבים להתהלך בחופשיות - גוברת על האחריות של הפרט להימנע מלהזיק - ולכן הפרט פטור על הפסד ממוני שגרם לאדם אחר ברשות הרבים. במשנת "דרך הרבים" – זכותו של הציבור המחזיק במצר גובר על זכותו של היחיד לעשות דין לעצמו, ואפילו במקרה שיש לו שם הפסד ממוני.

בהבאתה של משנת "דרך הרבים" לסוגיה הדנה במשנת "המניח" קיימת תרומה נוספת למהלך הרעיוני של הרובד הסתמאי בסוגיה. תרומה זו באה לידי ביטוי בכך שלכלל המתיר לכל אדם לעשות דין לעצמו במקרה של הפסד ממוני – קיימת מגבלה, הנוגעת למצבים שבהם קיימת חזקת הרבים. מגבלה זו, המתבררת מתוך ההשוואה למקרים האחרים בסוגיה כבעלת משקל רב - יש בה בכדי להסביר את הדין של המשנה (על אף שהדברים ברובד הגלוי של הדיון נראים רחוקים זה מזה) – בסמכות שהיא מעניקה לרבים על פני היחיד. במהלך זה ישנה תרומה נוספת למישור הרעיוני של ההלכה בדין "המניח".

2. סיכום

קיימות שתי סוגיות הלכתיות על משנת המניח.

¹²⁴ ישנו הבדל בין שני המקרים: במשנת "דרך הרבים" הנזק שנגרם לפרט הינו על יד הרבים ממש, בעוד שבמשנת המניח הפרט הוא שגורם נזק לפרט אחר, אבל הרשות שניתנה לו להלך בחופשיות, כמו גם הפטור שלו על הנזק – הינם מכוחו של הרבים. לכן, למרות הבדל זה, ביסודות דומים המקרים בשאלת היחס שבין היחיד והרבים.

בראשונה, תרומתו של העורך בחלק זה באה לידי ביטוי בשאלת הפתיחה: "אמאי פטור איבעי ליה לעיוני ומיזל?!", המנסחת את היסוד הרעיוני של הפרשנות של המשנה, שבה בחר הרובד הסתמאי על פני אפשרות פרשנית אפשרית נוספת. להגדרה הרעיונית הזו אין משקל הלכתי, משום שהדעות ההלכתיות מצויות כבר אצל האמוראים. החשיבות שלה היא מנקודת המבט הפרשנית-ספרותית.

הסוגיה השנייה, סוגית "עביד איניש דינא לנפשיה" הינה סוגיה שעל פניה לא נראית שייכת לפרק המניח. בחירתו של עורך הסוגיה לעסוק בהרחבה בדין זה, ולשבץ את הסוגיה כאן, ולא בהקשר אחר בבבלי השייך לעניין זה, יכולה להיות מוסברת מנקודת המבט הספרותית. מנקודת מבט זו שיבוץ הסוגיה כאן מהווה ביטוי לפרשנות של עורך הסוגיה את סוגיית "המניח", ככזו שבבסיסה עומד הנושא העקרוני המצוי גם בסוגיית "דינא לנפשיה": אחריותו של היחיד וכוחה של המוסכמה הציבורית בקביעת הדין במקרים של נזק ואחריות ממונית. לכן שיבוצה של הסוגיה בידי העורך עשוי להוות מנקודת המבט הספרותית כלי מתודולוגי באמצעותו מביע העורך את פרשנותו הרעיונית למשנת המניח.

גם בדיון של הגמרא על משנה מבבא בתרא המובאת במהלך הסוגיה, טמונה אמירה ביחס לכוחו של היחיד מול כוחו של הציבור בהכרעה בשאלות ממוניות, וגם שם, בדומה למשנת המניח, העמדה היא שכוחו של הציבור גובר.

שיבוצה של סוגיית "דינא לנפשיה" בפרק המניח בידי העורך – דווקא בגלל שאין הדבר מתבקש כחלק מן הבריור ההלכתי במשנה - מעיד על כוונה שהיא בעלת אופי רעיוני. מתוך בחינה של היסודות הרעיוניים של סוגית "דינא לנפשיה" - עולה הזהות שבין היסודות הרעיוניים בסוגיה זו - לאלו המצויים ביסודה של משנת המניח. זהות זו היא המעידה על תרומתו הרעיונית של בעל הסוגיה מתוך כך שהביא לכאן את סוגיית "דינא לנפשיה".¹²⁵

ה. סיכום

משנת המניח פוטרת אדם על נזק שגרם ברשות הרבים. פטור זה עשוי להיות מוסבר בשתי דרכים:

א. המניח את הרכוש פשע בכך שהניח את רכושו ברשות הרבים, ולכן אין חייבים לשלם על נזק שנגרם לרכושו. פרשנות זו, המתאימה לתפיסה התנאית ש"אדם מועד לעולם" קיימת גם אצל האמוראים הבבליים, וגם בעמדת הסתמא בתלמוד הירושלמי בסוגיה המקבילה.

ב. המזיק לרכוש ברשות הרבים פטור משום שיש לו רשות להלך באופן חופשי מבלי להימנע מלהזיק. פרשנות זו, המובאת לראשונה בשם ר' עילאי, ננקטת בידי הסתמאי, כפי שבא לידי ביטוי הן בסוגיית המבוא והן בסוגיות ההלכתיות שאחריה. משום שהיא איננה הפרשנות הפשוטה, וגם משום רק ברובד זה ננקטת הפרשנות הזו – הדבר מצביע על כוונה בבחירה הפרשנית של הרובד הסתמאי בבבלי.

¹²⁵ על המשמעות של פרשנות זו ראה בסיכום בתת הפרק הבא.

תרומתו של הסתם, הן בסוגיית הפתיחה והן ברובד העריכה בסוגיות שאחריה – אינו בחידושה של תפיסה הלכתית. הדעות ההלכתיות השונות קיימות כבר בדורות הקודמים לו. הסתם מפרש את ההלכות שקיימות במשנה ואצל האמוראים מנקודת מבט ספרותית-רעיונית. תרומתו של הסתם באה לידי ביטוי בכך שבאמצעות הבחירה הפרשנית שלו כאחת הגישות ביחס לדין במשנה - הוא מצביע על הנושא העקרוני העומד בתשתית הדין, שהוא היחס בין נקודת המבט הפרטית לזו של המוסכמה הציבורית בקביעת האחריות על הפסד ממוני. פרשנות זו בולטת לאור הפרשנות האלטרנטיבית האפשרית למשנה, שהנושא העומד ביסודה הוא הפשיעה של בעל הכד.

במהלך הפרק בחנו את המגמתיות הקיימת ברובד הסתמאי בכל אחת מן הסוגיות, ואת הכלים המתודולוגיים המשמשים אותו בכדי להביא לידי דביטוי מגמה זו. נחזור ונסכם בקצרה את ממצאינו:

סוגיית המבוא מבוססת על קושיה לשונית על המשנה ותשובת רב פפא עליה. בשלב זה התוספת הסתמאית באה לידי ביטוי בשתי משניות נוספות שבהן תופעה לשונית דומה, אבל שיש בהן גם בכדי לתרום לרובד הרעיוני של הסוגיה, וכן בתוספת בדיון, המסיטה אותנו אל תחום הלכתי שונה. ההטיה הסתמאית בדיון מקבלת את מובנה מן ההיבט הספרותי-רעיוני, דהיינו שישנו קשר רעיוני בין שני הנושאים הללו, ולא רק זאת, אלא שהקשר הזה הוא המטרה של הסטת הדיון, ושבאמצעותו לא רק מפרש בעל הסוגיה את משנת המניח, אלא גם מצביע על הנושא הרעיוני המצוי בתשתיתה.

בסוגיות ההלכתיות גם כן באה לידי ביטוי פרשנות רעיונית של הנושא העקרוני המצוי ביסוד הדיון ההלכתי: בסוגיה הראשונה באמצעות הקושיה הבוחרת להמשיג את התפיסה המצויה ביסוד הדעות ההלכתיות של האמוראים, ובאופן עקיף, על דרך השלילה – גם של המשנה. בסוגיה השנייה, הבחירה של העורך לחבר את סוגיית "עביד איניש דינא לנפשיה" למשנת המניח מקבלת הסבר מן הפרספקטיבה הספרותית, על פיה הנושא העקרוני המצוי בתשתית הדיון, הוא המשותף לשתי הסוגיות.

המגמה המשותפת ברובד הסתמאי, הן בסוגיית המבוא והן בסוגיות ההלכתיות שאחריה – היא לפרש את דין המניח, ואף יותר מכך – להצביע על הנושא העקרוני שבתשתית הדיון ההלכתי בסוגיות אלו כעוסק בשאלת היחס בין האחריות הפרטית והכוח של המוסכמה הציבורית בשאלות של אחריות בנזיקין.

מעניין לציין כי גם הכלי הספרותי המשמש את הרובד הסתמאי לפרשנות הרעיונית, הן בסוגיית המבוא והן בסוגיות ההלכתיות – דומה. בשני המקרים עושה זאת הסתמאי באמצעות חיבור בין סוגיות הלכתיות מתחומים שונים ("אין הולכין בממון אחר הרוב" ו"דינא לנפשיה"). הקושי שביחבור כל אחת מן הסוגיות הללו למשנת "המניח", כפי שהצבענו עליו – מצביע על מגמתיות של העורך, שהיא מקבלת ביאור ופרשנות מן ההיבט הרעיוני.

ו. נספחים

1. נספח א': הסוגיות (כ"י המבורג 165)

המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור ואם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו. פתח בכד וסיים בחבית ותנן נמי זה בא בחביתו וזה בא בקורתו נשברה כדו של זה בקורתו של זה פטור פתח בחבית וסיים בכד ותנן נמי זה בא בחביתו של יין וזה בא בכדו של דבש נסדקה חבית של דבש ושפך זה את יינו והציל את הדבש לתוכה אין לו אלא שכרו פתח בכד וסיים בחבית אמ' רב פפא הינו כד הינו חבית למאי נפקא מינ' למקח וממכר היכי דמי אילימא דלכדא לא קרו לה חביתא ולחביתא לא קרו לה כדא הא לא קרו לה לא צריכא דרובה קרו לה לכדא כדא ולחביתא חביתא ומעוטא קרו לה לחביתא כדא ולכדא חביתא מהו דתימא זיל בתר רובה קמ'ל אין הולכין בממון אחר הרוב

ובא אחר ונתקל בה וכו' אמאי פטור לימא ליה איבעי לך עיוני ומיזל אמרי בי רב משמיה דרב בממלא רשות הרבים כולה חביות ושמואל אמ' באפלה שאנו ר' יוחנן אמ' בקרן זוית שנו אמ' רב פפא לא דיקא מתני' אלא או כשמואל או כר' יוחנן דאי כרב מאי אריא נתקל אפלו שבר נמי אמ' רב זביד משמיה דרבא הוא הדין דאפלו שבר נמי והאי דקתני נתקל משום דקא בעי למתנא סופא אם הוזק בה בעל חבית חייב ודוקא נתקל אבל שבר (לא) הוא והוזק הוא לא מאי טע' הוא אזיק נפשיה (וק)תני רישא נתקל אמ' ליה ר' אבא לרב אשי אמרי במערבא משמיה דר' אלעאי לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים הוה עובדא בנהרדעא וחייב שמואל בפום בדיתא וחייב רבא בשל' שמואל כשמעתיא אלא רבא לימא כשמואל סבירא ליה אמ' רב פפא התם קרנ(י)[א] דעצר(ו)[א] הו(ו)[ה] כיון דברשות קא עבדי איבעי ליה עיוני ומיזל

שלח ליה רב חסדא לרב נחמן הרי אמרו לרכובה שלש לבעיטה חמש לסנוק(י)ת שלש עשרה לפדא דמרה לקופינא דמרה מאי שלח ליה חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל אימא לי איזי גופא דעובדא היכי הוה אמ' ליה דההיא גרגותא דביתרי דכל יומא הוה דלי חד מיניה יומא חד אזל חד מיניה וקא דלי ביומא דלא[ו] דיליה אמ' ליה יומא דילי היא לא אשגח ביה שקל פדא דמרה מחייה אמ' ליה למחיה במאה פנדי דמרה אפלו למאן דאמ' לא עביד איניש דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא במקום דאיכא פסידא עביד איניש דינא לנפשיה דאיתמר רב יהוד' אמ' לא עביד איניש דינא לנפשיה רב נחמן אמ' עביד איניש דינא לנפשיה היכא דאיכא פסידא כולי עלמא לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה כי פליגי היכא דליכא פסידא רב יהודה אמ' לא עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל לקמי(ה) דיינא רב נחמן אמ' עביד איניש דינא לנפשי' דכיון דדינא קא עביד אמ' ליה לא מצינא דאטרח מתיב רב כהנא בן בגבג אומ' אל תכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שלא תראה עליו כגבג אלא שבור את שניו ואמור לו שלי אני נוטל אמ' ליה כהנא כהנא [עמך עמך] בן בגבג יחידאה הוא ולא סבירא לן כותיה ופליגי רבנן עליה רבינא א' מאי את שניו נמי בדין אי הכי אמור לו אומרין לו מבעי ליה שלי שלו מבעי ליה

תא שמע שור שעלה על גבי חברו להורגו ובא בעל תחתון ושמת את שלו ונפל העליון ומת פטור מאי לאו במועד דליכ' פסידא לא בתם דאיכא פסידא אי הכי אימא סופא דחפו לעליון ומת חייב ואי בתם אמאי חייב שהיה לו לשומטו ולא שמטו תא שמע הממלא חצר חברו כדי יין וכדי שמן בעל חצר משבר ויוצא משבר ונכנס אמ' רב נחמן בר יצחק משבר ויוצא לבי דינא משבר ונכנס להביא זכיותיו תא שמע מניין לנרצע שכלו ימיו ורבו מסר[ה]ב בו לצאת ואינו יוצא וחבל בו ועשה בו חבורה מנין שהוא פטור שנ' לא תקחו כופר לשוב לא תקחו כופר לשוב הכא במאי עסיקין בעבדא גבא עד האידינא לא גבג והשתא

גנב עד האידנא הוה ליה אימתא דרביה והשתא לית ליה אימתא דרביה ורב נחמן אמ' בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית עד האידנא בהתירא והשתא באיסורא תא שמע המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור טע' דנתקל בה הא שבר חייב אמ' רב זביד מנהרדעא משמיה דרבה הוה הדין דאפלו שבר והאי דקתני נתקל משום דקא בעי למתנא סופא אם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו דדוקא נתקל אבל שבר לא מאי טע' איהו אזיק נפשיה קתני רישא נתקל תא שמע וקצותה את כפה ממון מאי לאו שאינה יכולה להציל על ידי דבר אחר לא בשיכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אינה יכולה להציל על ידי דבר אחר מאי פטורה אי הכי אדתני סופא ושלחה ידה והחזיקה פרט לשליח בית דין לפלוג ולתני בדידה במה דברים אמור' בשיכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אינה יכולה להציל על ידי דבר אחר פטורה הכי נמי קאמ' במה דברים אמורים בשיכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אינה יכולה להציל על ידי דבר אחר נעשה ידה כשליח בית דין ופטורה תא שמע הרי שהיתה דרך רשות הרבים עוברת בתוך שדהו נטלה ונתן להם דרך מן הצד מה שנתן נתן ושלו לא הגיעו ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה לנקוט פזירא ולתיב אמ' רב זביד משמיה דרבה גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון רב משרשיא משמיה דרבא אמ' בנותן להן דרך עקלתון רב אשי אמ' כל מן הצד דרך עקלתון היא קרובה לזה ורחוקה לזה אי הכי אמאי מה שנתן נתן לימא להו שקולו דידכו והבו לי דידי משום דרב יהודה דאמ' רב יהודה מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו תא שמע בעל הבית שהניח פאה מצד אחד ובאו עניים ונטלו מצד אחר זה וזה פאה ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה אמאי זה וזה פאה לינקוט פזירא וליתבי אמ' רבא מאי זה וזה פאה דקאמ' לפוטרו מן המעשר כדתניא המפקיר את כרמו והשכים בבקר ובצרו חייב בפרט ועוללות בשכחה ופאה ופטור מן המעשר

2. נספח ב: רשימת הסימנים

3.1 עדי הנוסח של המשנה

מק	כ"י קאופמן
מפ	כ"י פארמה
מק1	כ"י קיימרידג'
מד	דפוס ראשון נאפולי רנ"ב

3.2 עדי הנוסח של בבלי בבא קמא 126

עדי נוסח שלמים לפרק

מ כתב יד מינכן Bayerische Staatsbibliothek Cod. herb. 95

פ כתב יד פירנצה Biblioteca Nazionale, Centrale II.1.8-9

126 עדי הנוסח והקיצורים על פי הרשימה המופיעה אצל פרידמן, השוכר את האומנין, הנוסח, עמ' 64-70 – ביחס

למסכת בבא מציעא.

פרק "המניח" בבה קמא כז. – כח.

ה כתב יד המבורג (165) Cod. Hebr. 19 Staats- und Universitätsbibliothek,

ו כתב יד ווטיקן 116 Bibloteca Apostolica Vaticana, Vat. Erb.

אס כתב יד אסקוריאל (1115) G 1.3.1 Biblioteca Real,

דש דפוס שונצינו

עדי נוסח חלקיים

ק"ג קר קטע גניזה קרמסמינסטר 18 Bibliothek des Benediktinerstifts, Heb.

ק"ג פ קטע גניזה פריס III A.61 Paris, Alliance Israelite Universelle,

מכות דף ב ע"א - ע"ב

א. מבוא

1. מאפייני סוגיית המבוא

ישנן מסורות קדומות בהן מסכת מכות מהווה המשך של מסכת סנהדרין, וחלק ממנה.¹ מלשון הבבלי עצמו, בסוגיות מאוחרות, יכול להשתמע כי כבר מדובר במסכתות נפרדות, למשל בשבועות ב ע"א: "מכדי תנא ממכות סליק מ"ש דתני שבועות".²

¹ כך בחלק מכה"י של המשנה מק ו-מפ. כך משמע גם ממה שמובא בירושלמי, מכות, א ט, לא ע"ב, עמ' 1334: "תנינן הכא מה דלא תנינן בכל סנהדרין", וכן מובאת בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות, מהד' שילת, עמ' מז, עדות על כך שמדובר במסכת אחת (אבל הרמב"ם בעצמו שולל זאת). וראה גם חידושי רבנו דוד בונפיל, ריש פרק הנחנקין, עמ' קז-קח; הופמן, 'תשובות', ח"א, עמ' רטו. דיון בשאלת היחס שבין מסכת סנהדרין ומסכת מכות אצל אפשטיין, מבוא משנה, עמ' 983; מבואות תנאים, עמ' 417, המגיע למסקנה ש"סנהדרין ומכות מסכת אחת היא, וכך היתה כתובה ומחוברת ברוב כ"י וכו'". אל מול הראיות התומכות בכך שמכות הייתה חלק מסנהדרין מביא אפשטיין את סוגיית ריש מכות בבבלי "תנא התם קאיי", ועוד. בסופו של דיון מסיק אפשטיין כי בארץ ישראל ודאי סנהדרין ומכות הייתה נחשבת למסכת אחת. ראה דיון מפורט בשאלה זו, ובראיות לכאן ולכאן, גם אצל אלבק, מבוא לפירושו למסכת סנהדרין, עמ' 165 ועמ' 216; שבת, 'מספר המסכתות', עמ' קב-קה. "אפשטיין, 'סדר הנושאים', דן בשאלת היחס שבין מסכת סנהדרין ומכות מן הפרספקטיבה התוכנית, ומייחס להפרדת מסכת מכות ממסכת סנהדרין כוונה בעלת השלכה הלכתית, דהיינו מתוך רצון לקבוע ולהכריע בנושאים הלכתיים השנויים במחלוקת בין חז"ל לצדוקים, או בין תנאים, ראה עמ' 72-68. וראה גם להלן הע' 72.

² הביטוי "מכדי תנא מ..." סליק" הינו ביטוי סבוראי מאוחר (ראה אפשטיין, מבוא המשנה, עמ' 983; רוזנטל, 'לשמועת הפתיחה תענית', עמ' 245-248 והע' 23). גם האמירה הסבוראית המאוחרת, המופיעה בסוגיה שלפנינו, "תנא התם קאיי", לכאורה מצביעה על כך שמדובר בשתי מסכתות נפרדות, משום שבהופעות אחרות שלו משמש ביטוי זה ביחס למסכתות שונות. מלבד מקרה אחד, שבו מופיע הביטוי "התם קאיי" ביחס לאותה מסכת (סוכה לו ב) - הגמרא מצביעה על הקשרים בין מסכתות, ולא באותה מסכת. לכן נראה כי תשובת הגמרא "תנא התם קאיי" מעידה על איחורה של עריכת הסוגיה להפרדת מסכת מכות ממסכת סנהדרין. אולם, מכיוון שהביטוי "התם קאיי" מופיע פעם אחת גם ביחס לאותה המסכת - לא ניתן להסיק באופן חד משמעי כי הסוגיה שלפנינו מעידה על נפרדותה של מסכת מכות ממסכת סנהדרין, אם כי הדבר אפשרי. במידה ואכן סוגיית הפתיחה של מכות מעידה על היווצרותה של הסוגיה לאחר שכבר הייתה מסכת מכות נפרדת ממסכת סנהדרין - הדבר מצביע על מאוחרותה של הסוגיה, או, לחילופין, על השלב המוקדם יחסית שבו הופרדה מסכת מכות ממסכת סנהדרין. לאור ממצאיו של אפשטיין, לעיל, הע' 1, יתכן שהסבוראים הם אלו שהפרידו בין המסכתות. ראה גם בפרק על תענית, ע"י הע' 42.

בכל אופן, סוגיית המבוא של מסכת מכות, כפי שהיא לפנינו כיום, הינה בעלת מאפיינים של סוגיית מבוא,³ כפי שעמדו על כך החוקרים:⁴

- א. הסוגיה כולה הינה אנונימית.
- ב. הסוגיה פותחת בשאלה לשונית ועריכתית על המשנה, והדיון בה מתפתח על יסוד הקושי הלשוני והעריכתי.⁵
- ג. בסוגיה מצוי הביטוי "תנא התם קאי", ביטוי המופיע בבבלי בסוגיות פתיחה בלבד.⁶

משום היותה של הסוגיה בעלת מאפיינים מובהקים של סוגיית פתיחה – נדון בה כאן, מבלי להכריע בשאלה האם סוגיה זו נוצרה במקורה כבר כשהיא בראש מסכת מכות, ובין אם היא נוצרה כסוגיית מבוא של פרק בתוך מסכת סנהדרין.⁷

2. כתבי היד

סבתו עסק בחקר כתבי היד של מסכת סנהדרין, במסגרת עבודתו על כ"י תימני למסכת.⁸

סבתו מחלק את חמשת עדי הנוסח הישירים למסכת לשני ענפים: ארבעת העדים האשכנזים: דפוס, מינכן, פירנצה וקרלסרוהי – מחד (ענף דמפק), וכח"י התימני (ענף ת) – מאידך. בדיקתו של סבתו העלתה כי בין שני ענפים אלו קיימים שינויים רבים בלשון, בסגנון ולעיתים אף בתוכן של סוגיות רבות. אמנם, אין הוא טוען כי המסכת כולה נמסרה בשני נוסחים, משום שרוב הסוגיות הנוסח בשני הענפים הינו, פחות או יותר, זהה. אך למרות זאת שינויים רבים קיימים ברבות מן הסוגיות. כמותם של השינויים הללו ואיכותם עולה באופן משמעותי על השינויים שבין העדים האשכנזיים של המסכת לבין עצמם.

³ סוגיה זו הינה סוגיית פתיחה סבוראית, בין אם נוצרה כסוגיית פתיחה לפרק או כסוגיית פתיחה למסכת. ראה לעיל, במבוא לפרק המניח התייחסות לסוגיות פתיחה בראשי פרקים, הע' **שגיא**! **הסימניה אינה מוגדרת**. ועל ידה.

⁴ ויס, היצירה של הסבוראים, עמ' 11, הע' 20, וראה גם הע' הבאה.

⁵ ראה פוקס, 'סוגיית פתיחה בבא בתרא', עמ' 95 והע' 36, המשיך את סוגיית הפתיחה של מסכת מכות לרשימת סוגיות פתיחה בהן דיון הנסוב סביב עניין לשוני במשנה, המאופיינות כ"שיעור פתיחה" למסכת.

⁶ מלבד בסוגיה זו – בסוגיית הפתיחה של תענית (ראה להלן בפרק הדן בסוגיית פתיחה של תענית), ובאופן שונה מעט בסוגיית הפתיחה של ברכות ("תנא אקרא קאי") ובסוגיית הפתיחה של נזיר ("תנא בסדר נשים קאי... תנא אקרא קאי"). ראה להלן עמ' 119. הביטוי "התם קאי" (ללא הציון "תנא"), מופיע לא רק בסוגיות פתיחה, אלא במקומות נוספים בבבלי, אבל בכל אופן הוא תמיד סתמאי.

⁷ ראה לעיל הע' 3. לאורך המחקר כולו לא הבדלנו בין סוגיית מבוא למסכת וסוגיית מבוא לפרק, ולכן הדבר אינו בעל חשיבות לדיונו כאן.

⁸ סבתו, כ"י תימני סנהדרין, וסיכום הדברים במאמרו 'בבלי סנהדרין'.

בעבודתו הגיע סבתו למסקנה כי כ"י תימני ביד הרב הרצוג בירושלים, הינו כתב היד הטוב ביותר למסכת סנהדרין, ולכן יש לבחור בו, על אף חסרונותיו, גם עליהם עומד סבתו, כבסיס לנוסח הפנים.⁹ לדברי סבתו הדבר מוכח:

הן משמירתו על הסדר המקורי של הפרקים שנשתבש באחרים, הן משמירתו על מילים נדירות לרבות מילים פרסיות שהוגחו או נשתבשו באחרים, הן משמירתו על שרשרת המסירה המלאה שנתקצרה באחרים, הן משמירתו על מונחים בשימוש נדיר שנעלמו באחרים, והן משמירתו על הסימנים שנשתמרו באחרים באופן חלקי בלבד, ולעיתים בצורה משובשת. כל זה מלבד לשונו, שכבר הוכח כי היא קרובה ללשון הגאונים, מורה בבירור על יתרונו.¹⁰

מכיוון שכ"י תימני זה כולל גם את מסכת מכות (ואף חלק ממסכת תענית),¹¹ ראיתי לנכון לבחור בו ככתב היד הטוב ביותר גם למסכת מכות, ולכן השתמשתי בו לנוסח הפנים לאורך הפרק.

כתב יד שלם נוסף למסכת מכות הינו כ"י מינכן 95. לאורך העבודה אדון בחילופי נוסח רלוונטיים מעד נוסח זה ומדפוס ונציה.

בנוסף, לסוגיות בהן עסקנו, שני קטעי כריכה: קטע כריכה בולוניה Archivio di Stato Fr. Erb. 107.1, וקטע כריכה קלינינגרד (קניגסברג), ספריית האוניברסיטה fol. Mr. 158.

3. מבנה הטיעון

הדיון יעסוק בחלק הראשון של המשנה הפותחת את מסכת מכות, הנוגע לדין מלקות במקרה של עדים זוממים, בסוגיית המבוא של הפרק, ובסוגיה סתמאית שאחריה.¹²

במהלך הדיון ניסינו לעמוד על התפיסה התנאית את המאפיין של עדים זוממים, כפי שעולה ממשניות הפרק.¹³ מן המשנה המגדירה את דין עדים זוממים, משנה ו, לא ברור אופיו המדויק של הקשר בין הגדרת עדים זוממים ובין טענת "עמנו הייתם". אשר על כן הצענו מספר פירושים אפשריים להבנתה, ולהבנת המשמעות של דין עדים זוממים – כפי שעולה ממנה. שתי פרשנויות אפשריות למשנה נידונות גם במאמרו של הנשקה. הנשקה את הפרשנות האחת ותומך ומסביר את הפרשנות השנייה. הבחירה הפרשנית של הנשקה מוסברת במאמרו בנימוקים של התפתחות היסטורית-הלכתית. אלא שגם פרשנות זו, לדעתנו, איננה מספקת, מנימוקים כאלו ואחרים, בהם דנו באריכות, ולכן נראה היה כי יש מקום להסבר נוסף, אותו הצענו בסופו של דיון על המשנה.

⁹ סבתו, כתב יד תימני, בסיכום, עמ' 341-342.

¹⁰ שם.

¹¹ שם, עמ' 7. עוד על היחס בין מסכת מכות וסנהדרין ראה לעיל בפתחת הפרק.

¹² שאר הסוגיות על חלק זה של המשנה הינן אמוראיות ובחלקן ישנו רובד סתמאי, אלא שאין בו תרומה משמעותית למגמתו של הסתם כפי שעמדנו עליה בסוגיות האחרות, ולכן לא עסקנו בהן במסגרת הדיון כאן. ראה להלן הע' 85.

¹³ בבחינת התפיסה התנאית נעזר גם במה שכתב הנשקה על הנושא, ראה להלן.

מפרשנות זו למשנה, פרשנות שהיא, לדעתנו וכפי שנימקנו בדיון להלן, הסבירה ביותר מבין האפשרויות הפרשניות שנידונו – עולה תפיסה עקרונית-מושגית של דין עדים זוממים ברובד התנאי.

לאור התפיסה העקרונית הזו ברובד התנאי - נבחן את התפיסה הסתמאית המוצגת בסוגיית הפתיחה, ואת האמצעים הספרותיים המשמשים את בעל הסוגיה להביע את תפיסתו זו. לאחר מכן נבחן את רובד הסתם בסוגיה שאחרי סוגיית הפתיחה, שהיא ברובה סתמאית, ונבדוק, האם ובאיזו מידה ישנו חידוש או תרומה של רובד סתמאי זה לתפיסת ההגדרה של עדים זוממים ביחס לרבדים קודמים לו, והאם ישנו קשר בין החידוש הסתמאי בסוגיה זו לחידושו כפי שעלה בסוגיית הפתיחה.

ב. הגדרת עדים זוממים במקורות התנאיים

הגדרת המשנה לעדים זוממים מצויה במשנה ו בפרק הראשון של מסכת מכות: ¹⁴

אין העדים נעשים זוממים עד שיזמו את עצמן כיצד אמרו מעדין אנו את ¹⁵ איש פל' שהרג את הנפש אמרו להן היאך אתם מעידין ¹⁶ שהרי הנהרג זה או ¹⁷ ההורג היה עימנו אותו היום במקום פל' אין אלו זוממים אבל אמרו להן היאך אתם מעידין שהרי אתם הייתם עימנו ¹⁸ אותו היום במקום פל' הרי אלו זוממין ונהרגין על פיהן.

משנה זו מגדירה עדים זוממים ומביאה מקרה המדגים את ההגדרה. המשנה קושרת בין דין עדים זוממים להפרכת עדות בטענת "עמנו הייתם". טיבו המדויק של הקשר בין אופי הפרכת העדות לבין ההגדרה של עדים זוממים אינו ברור במשנה, והוא נתון למספר פרשנויות אפשריות. להלן נציע שלוש אפשרויות פרשניות לקשר זה. שתי אפשרויות נידונות על ידי הנשקה, והוא גם מכריע ביניהן. ביחס לשתי האפשרויות הללו העלנו קשיים, ולכן ראינו לנכון להציע אפשרות פרשנית שלישית, שיש בה, לדעתנו בכדי להסביר באופן המיטבי את הקשר שבין דין עדים זוממים וטענת "עמנו הייתם".

1. הנשקה: שתי פרשנויות לדין עדים זוממים במשנה

במאמרו של הנשקה 'עדים זוממים: לפתרונה של חידה עתיקה', מציג הנשקה שתי אפשרויות פרשניות למשנה ו', המבחינה בין שני סוגי עדות, ומתוך כך להגדרת עדים זוממים במקורות

¹⁴ בכ"י מק ובכ"י מפ מופיע פרק זה של מסכת מכות כפרק הי"ב של מסכת סנהדרין. הציון למשנה ו הוא עפ"י כ"י מק של המשנה, שהוא נוסח הפנים של המשנה לאורך הפרק. בדפוס המשנה, כולל מד, זוהי משנה ד. בכ"י מק זוהי משנה ה. הערות לחילופי נוסח לאורך הדיון.

¹⁵ בכל עדי הנוסח האחרים הלשון "באיש", וכן באזכורים להלן.

¹⁶ במק1 ובמד נוסף "שזה הרג את זה".

¹⁷ במק1 ובמד חסרות המילים " הנהרג זה או".

¹⁸ בכ"י מפר חסר "עימנו".

התנאים בכלל.¹⁹ ישנה חשיבות להבנה מדויקת של התפיסה התנאית את דין עדים זוממים, משום שהיא מהווה את התשתית לדיון בתרומה של הרובד הסתמאי, בסוגיית הפתיחה ובסוגיות שאחריה. לכן הקדשנו דיון מפורט לבירור האפשרות הפרשנית המיטבית מבין שלוש הפרשנויות האפשריות למשנה.

1.1 פרשנות ראשונה: נאמנות העדים במקרה של טענת "עמנו הייתם"

האפשרות האחת היא שהמשנה מתייחסת ל**נאמנות העדים**, וכוונתה היא לקבוע כי נאמנות המזימים גוברת על נאמנות המוזמים דווקא במקרה של עדות בטענת "עמנו הייתם", ולא במקרה של עדות בטענת "נהרג או הורג היה עמנו", שבה אין עדיפות למזימים על פני המוזמים. לפי פרשנות זו, טענת "עמנו הייתם" היא הסיבה להעדפת המזימים על פני המוזמים.²⁰

פרשנות זו קשה, משום שעל פניו לא נראה כל טעם להעדיף את המזימים על פני המוזמים באופן עקרוני, וגם במקרה של טענת "עמנו הייתם" בלבד, ולא במקרים אחרים. וכך אומר הנשקה:²¹

עדיפות זו (של העדים השניים על פני הראשונים במקרה של טענת עמנו הייתם. מ.ס.) חידה של ממש יש בה, שהרי אין להבין כיצד הוכח שדווקא הראשונים הם ששיקרו.

הנשקה מביא במאמרו מספר ראשונים, ובראשם הרמב"ם, התומכים באפשרות פרשנית זו, שהנושא של המשנה נוגע לנאמנות העדים, והסבורים כי הנימוק לדין זה הינו:

וזה שהאמינה תורה עדים האחרונים על העדים הראשונים גזרת הכתוב היא.²²

"גזרת הכתוב", משמעותה – אין טעם לדין זה. לפי הרמב"ם, עדיפות המזימים על פני המוזמים במקרים של "עמנו הייתם" – הינה חידושה המיוחד של התורה בפרשת עדים זוממים, וזוהי גזירה שתומה. על אף שבאופן עקרוני ניתן לנמק הלכות כ"גזירת הכתוב", נימוק זה אינו מספק, בגלל שהוא מעיד על כך שלא נמצא להלכה זו נימוק אחר.²³

¹⁹ מאמרו של הנשקה מוקדש לשאלה היסודית בעניין עדים זוממים: מדוע מעדיפה התורה להאמין לעדים המזימים על פני העדים המוזמים? הרי כנגד עדותם של המזימים עומדת עדותם של המוזמים, ואין לזו עדיפות על זו? ובלשון הבבלי, ב"ק עב ע"ב: "עד זומם חידוש הוא, דהא תרי ותרי נינהו, מאי חזית דציית להני, ציית להני! ו" ואפילו בדיני נפשות, שהרי הורגים את הזוממים על סמך עדות המזימים! אגב הדיון בשאלה זו, שאיננה מעניינתנו כאן, מעלה הנשקה טענות פרשניות על המשנה, טענות שהן רלוונטיות לדיוננו כאן, ולכן ראינו לנכון לדון בטענותיו בפירוט – במסגרת הדיון כאן.

²⁰ זו הסיבה שעל פי המשנה במקרה של "הורג או נהרג היה עמנו" אין הורגים את העדים, משום שלא יודעים מי דיבר אמת.

²¹ הנשקה, 'עדים זוממים', עמ' 352.

²² רמב"ם, משנה תורה, הלכות עדות יח, ג. שלא כמו הטעם שהוא מביא בפירוט המשניות, וראה הנשקה, 'עדים זוממים', עמ' 351, והע' 30, הדן בפער שבדברי הרמב"ם. הנשקה מביא מדברי האחרונים המנסים להסביר את דברי הרמב"ם הקשים, 'עדים זוממים', עמ' 351, הע' 31.

²³ בנוסף, השימוש בנימוק זה אין בו בכדי להוכיח את נכונותו. לא רק זאת, אלא שאף לא ניתן לחזקו או לערערו. נימוק שכזה למעשה, סוגר את הדיון. על אף הקושי המצוי בפרשנות זו, המגדירה עדים זוממים לפי הטענה, להלן נראה כי סוגיית הפתיחה נוקטת באפשרות פרשנית זו, המתייחסת להגדרת עדים זוממים מצד טענת "עמנו הייתם"

בהמשך מאמרו מציע הנשקה הסבר מסברה להעדפת נאמנות כת העדים השנייה דווקא במקרה של טענת "עמנו הייתם":²⁴

אם אפשר לסנגר בדרך כלשהי על העדות שנתבטלה, כגון שמא טעו העדים בזיהוי הנידון, אין העדים מתחייבים ביכאשר זמם, והוא הטעם לפטורם במקרה של 'הורג או נהרג היו עמנו' או במקרה של 'בא הרוג ברגליו'. אבל כשנתברר שהעדים עצמם כלל לא היו במקום המעשה שעליו העידו, הרי הוכח בעליל לא רק שהעדות בטלה וחסרת אמינות – אלא שמגמת עלילה הייתה כאן,²⁵ או אז מתחייבים העדים ביכאשר זמם.

הסבר זה, המנסה לתת נימוק הגיוני לדין עדים זוממים – איננו מספק, משום שאין הבדל מהותי מבחינת האמינות בין הפרכה בטענת "הורג או הרוג היה עמנו" לטענת "עמנו הייתם". בשני המקרים העדים יכולים לשקר.

מטרתו של מחקר זה הינה לנסות ולעמוד על היסודות הרעיוניים של הנידון במקורות החז"ליים, ולכן לא נסתפק בנימוק התולה את הדין ב"חידוש", ואף לא בהסברו של הנשקה, שהוא בלתי מספק, אלא ננסה להתחקות אחר ההיגיון הפנימי של הלכה שתומה זו של עדים זוממים, כפי שהיא מוגדרת במשנה.²⁶

2.1 פרשנות שנייה: החלת עונש עדים זוממים במקרה של טענת "עמנו הייתם"

קיימת, לפי הנשקה, אפשרות אחרת להבין את האבחנה המצויה במשנה, והיא, שהמשנה אינה דנה בעדיפות הנאמנות אלא **בהחלת עונש "כאשר זמם"**. לפי פרשנות זו המשנה אינה מסבירה מדוע דין עדים זוממים חל רק במקרה של טענת "עמנו הייתם", כמו גם בשאלת הנאמנות של עדים אלו או אחרים, אלא קובעת כי עונש "כאשר זמם" יחול רק במקרה של טענת "עמנו הייתם", ולא במקרה של "הורג או נהרג היה עמנו". טענת "עמנו הייתם" אינה הסיבה להעדפת המזימים על פני המוזמים, אלא היא מגדירה את המקרה שבו חל דין "כאשר זמם", כלומר את המקרה שבו יענישו את העדים.²⁷

ולא מצד העונש, אם כי באופן אחר מאשר מה שמוצג אצל הנשקה. ראה להלן בתת הפרק על חידושה של סוגיית הפתיחה.

²⁴ 'עדים זוממים', עמ' 377.

²⁵ על הבעייתיות שבנימוק זה ראה עוד בהרחבה בתת הפרק "הקשיים בפרשנות של הנשקה למשנה".

²⁶ יש להצביע על כך שהקושי בדין עדים זוממים נובע מהגדרתה של המשנה את עדים זוממים. בפסוקי התורה – הקשיים הללו כלל לא קיימים, ראה להלן ע"י הע' 44.

²⁷ לפי פרשנות זו של המשנה, הטעם להעדפת המזימים אינו מצוי במשנה עצמה.

הנשקה מעדיף את האפשרות הפרשנית השנייה,²⁸ הן בגלל קיומם של מקורות תנאיים מקבילים התומכים בפרשנות זו,²⁹ והן מצד ההיגיון, משום שהיא פשוטה יותר, בכך שהיא לא עוסקת בשאלת הנאמנות, המעלה קשיים רבים.³⁰

מסקנתו של הנשקה היא :

לפנינו אפוא עובדה מכרעת: המשנה ומקבילותיה התנאיות (תוספתא, ספרי וספרי זוטא) מניחות את עדיפות הכת השנייה כנתון, שאין צורך כל עיקר לדון בו, וזאת אף במקרים שעונש ההזמה אינו חל בהם... המקורות התנאיים אינם נכנסים כלל לתיאור הדרך שבה הוכח שקרם של הראשונים, ואינם מעוניינים אלא בשאלת הענישה.³¹

²⁸ עיקר מאמרו של הנשקה מוקדש לביסוס האפשרות הפרשנית הזו מתוך מקורות תנאיים מקבילים. שניים מן המקורות המרכזיים שמביא הנשקה: א. תוספתא, מכות א, ב, מהד' צוקרמנדל עמ' 438, המקבילה למשנה: "העדים שאמרו מעידין אנו באיש פלוני שלווה מפלוני מאתים זו ביום פלוני במקום פלוני ובאו אחרים ואמרו להם היאך אתם מעידין שהרי המלוה או הלוח היה עמנו אותו היום במקום פלוני אין אילו זוממין אבל עדותן בטילה. אבל אמרו להן היאך אתם מעידין שהרי אתם הייתם עמנו במקום פלוני הרי אילו זוממין ומשלמין על פיהם היו חתומין על השטר באחד בניסן בשמיטה ובאו אחרים ואמרו להן היאך אתם חתומין על השטר שהרי אתם הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני עדותן כשירה והשטר כשר שאני אומר שמא איחר זמנו של שטר וכתבו." שלא כמו במשנה, התוספתא קובעת ביחס למקרה הראשון, כי לא רק שהם "לא זוממים", כמו במשנה, אלא ש"עדותן בטלה". על פי ההלכה המקובלת סברו מפרשי התוספתא כי אין הכוונה שהעדות בטלה לחלוטין, אלא שאין עדיפות לאחת מן הכתות, ולכן אין תוצאות מעשיות לעדות הראשונים. אולם פרשנות זו אינה תואמת את לשון התוספתא, ולכן סובר הנשקה, "עדים זוממים", עמ' 362-363, שכוונת התוספתא היא שעדותם בטלה לגמרי, למרות שהם לא נחשבים עדים זוממים. והדברים תומכים בפרשנות המייחסת את דין עדים זוממים לשאלת העונש ולא לשאלת הנאמנות, משום שגם עדותם של הכת הראשונה בטלה, על אף שהם אינם עדים זוממים. ב. תמיכה מובהקת אף יותר לשיטתו הפרשנית של הנשקה את המשנה קיימת בספרי זוטא לדברים, יט 16, מהד' כהנא, עמ' 276 (הדיון בספרי זוטא במאמרו של הנשקה, "עדים זוממים", עמ' 367-372): "הרי שנים שאמרו מעידין אנו על פלוני שחלל את השבת בטבריה, אמרו להן אחרים היאך אתם מעידים והוא שבת אצלנו בציפורי. הרי אלו פטורין, מפני שיש איש דומה לאיש. הרי שנים אמרו מעידים אנו על איש פלוני שחילל את השבת בטבריה, אמרו להם אחרים היאך אתם מעידין ואתם שבתתם אצלנו בציפורי הרי אלו זוממין ונהרגין על פיהם." ההבדל בין המקרה הראשון למקרה השני אינו בנאמנות, בשני המקרים נאמנת הכת השנייה של העדים. מכיוון שהספרי זוטא מנמק מדוע הם פטורים מעונש, ודאי שהוא סבור שעדותם בטלה. אלא ההבדל הינו בעונש, שבעוד שבמקרה הראשון פטורים המזוממים, במקרה השני הם חייבים.

²⁹ העדיפות שנותן הנשקה לפרשנות השנייה מבליטה את החידוש של סוגיית הפתיחה, שבה נידון להלן, המנתקת את הגדרת עדים זוממים מן העונש ומחברת את ההגדרה למקרים של עדות המופרכת בטענת "עמנו הייתם", גם כאשר לא מתקיים בה עונש "כאשר זמם".

³⁰ הנשקה, שם, עמ' 349-352. הקושיה שמציב הנשקה במאמרו, על עדיפות הנאמנות של המזימים על פני המזוממים, מחדדת את החידוש שבדין עדים זוממים: משום שהמשנה המגדירה עדים זוממים אינה עסוקה בשאלת ברור נאמנותם של העדים! המשנה מגדירה דין חדש שעניינו אינו בפסילת עדות שקר (שלא כמו שמשמע מפסוקי התורה), אלא כטענתנו להלן, בפסילת עדות שלא תיתכן.

³¹ עמ' 368-370.

גם לפי פרשנות זו קשה: מדוע מחילה המשנה את עונש "כאשר זמם" רק במקרים של הפרכה בטענת "עמנו הייתם"? תשובתו של הנשקה לשאלה זו, מסברתו, המתבססת על מקורות שונים, נוגעת לנימוקים הקשורים להתפתחות ההלכה,³² ומציעה שני שלבים בהתפתחות דין עדים זוממים:

לפי הלכה ראשונה, ההזמה לא התבססה על עדות הכת השנייה, אלא על בירור בית הדין בראיות מסוגים שונים, ושאליהם צורפה עדות שני עדים, המאשרת את מה שכבר ידוע לבית הדין (למשל בדרך של עדות של רבים כנגד העדים המזימים), כמו בכתוב "וודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד".³³ בשלב זה דווקא ביחס לטענת "עמנו הייתם" קיים העונש משום שבטענה זו מתברר מעל לכל ספק, באמצעות חקירה ודרישה, כי מדובר בשקר ולא רק בטעות.³⁴ לפי הנשקה אין פרשת עדים זוממים עסוקה בטיבה של חקירה ודרישה זו, "תהא דרכו של בירור זה אשר תהא".³⁵

בשלב שני, לאחר שנתקבל הכלל "תרי כמאה" (כבר במשנה אחרונה, המופיעה בהמשך הפרק)³⁶ – משמעותו בעצם הינה שבטל דין עדים זוממים, כי לא ניתן לבטל בשום אופן את עדות הכת הראשונה, משום שלא די היה בראיות הנוספות בידי בית הדין כדי להכריע נגד הזוממים. אולם ההלכה צריכה הייתה ליישב את הכלל עם דין עדים זוממים שכבר היה קיים, ולכן נקבע כי עדות "עמנו הייתם", שבהלכה ראשונה נתפסה רק כתנאי לעונש, הפכה להיות תנאי לנאמנות המזימים – והנימוק לכך, שהפך להיות בלתי ברור, קיבל את ניסוחו בטיעון "גזרת הכתוב".

2. פרשנות שלישית לדין עדים זוממים במשנה

1.2 הקשיים בפרשנות של הנשקה למשנה

בפרשנות שמציע הנשקה למשנה ישנו קושי, הן ביחס לשלב הראשון בטיעון והן ביחס לשלב השני: ביחס לשלב הראשון בהתפתחות דין עדים זוממים, טוען הנשקה, שהסיבה שהמשנה מגדירה דין עדים זוממים בנוגע למקרה של הפרכה בטענת "עמנו הייתם", הינה משום שהפרכה בטענת "עמנו הייתם" ניתנת לבירור ודאי, ולכן הסיכוי לטעות בזיהוי העדים איננו קיים, בעוד טענת 'הורג או נהרג היה עמנו' אינה כזו. אבל, טעות בזיהוי העדים עשויה להיות גם במקרה של טענת "עמנו הייתם". אמנם במקרה של טענת "עמנו הייתם" מצב של טעות פחות מסתבר, וממילא יש סיכוי סביר יותר למחשבת חמס של העדים, אבל באופן עקרוני, עדות הנובעת מטעות יכולה להתרחש גם במקרה של טענת "עמנו הייתם", למשל, במקרה של טעות ביום, או טעות בזיהוי העדים הראשונים בידי העדים האחרונים. אין הבדל מהותי בוודאות הבירור בין מקרה של טענת "עמנו הייתם"

³² את טיעונו השלם ניתן לראות בפירוט במאמרו, כאן נסתפק בהבאת עיקרי מסקנותיו.

³³ הנשקה מסתמך על כך שהכלל 'תרי כמאה' הינו שלב מאוחר יותר בהתפתחות ההלכה, ולכן יש אפשרות להפריך את עדות הראשונים, למשל בכך שרבים אחרים מעדים שלא כמותם.

³⁴ הסבר דומה מצוי אצל וייס, סדר הדיון, עמ' 112.

³⁵ שם, עמ' 370.

³⁶ הסיבות להתקבלותו נידונות אצל הנשקה, 'עדים זוממים', עמ' 371.

להפרכות מסוג אחר.³⁷ הבעייתיות בנימוק שמציע הנשקה הינה שמצד אופייה ותוכנה טענת "עמנו הייתם" אינה שונה, במידת הוודאות הטמונה בה מטענות מסוג אחר, שבהן לא מקוים דין עדים זוממים.³⁸

בסופו של דיון, ההסבר של הנשקה מייחס לטענת "עמנו הייתם" מידה רבה יותר של אמינות על פני טענות מסוג אחר. זאת אומרת שמדברי הנשקה עצמו עולה שטענת "עמנו הייתם" נוגעת לשאלת האמינות (גם אם רק לפי משנה ראשונה), והרי הוא עצמו שלל את האפשרות הזו,³⁹ שהמשנה עוסקת בשאלה של אמינות העדים, ולכן יש פה מידה מסוימת של סתירה בתוכן הטענה שלו.

גם ביחס לשלב השני בהתפתחות דין עדים זוממים על פי ההצעה של הנשקה קיים קושי, משום שלמעשה, דין עדים זוממים כפי שהוא, בסופו של התהליך – הינו חסר משמעות והיגיון. ההסבר ההיסטורי-התפתחותי של הנשקה מסביר את עצם קיומו של דין כזה, אבל לא את ההיגיון של הדין. יתרה מזאת, דין עדים זוממים עומד כחסר טעם והיגיון פנימי, כתוצאה שרירותית של התפתחות הלכתית. הבעייתיות בחלק זה של הטיעון של הנשקה הינה בכך שדין עדים זוממים הפך להיות שריד חסר משמעות להלכה קדומה. הסבר זה הוא למעשה סוג של "גזרת הכתוב", במובן זה, שהוא אינו מספק הסבר מתיישב על הדעת לדין עדים זוממים כפי שהוא מופיע בסופו של דבר במשנה.

הקשיים עליהם הצבענו בדברי הנשקה נוגעים להסברו ליחס שבין טענת "עמנו הייתם" לדין עדים זוממים. אולם, ביחס לחלקו הראשון של טיעונו, הקובע כי המשנה אינה עוסקה בשאלת הנאמנות של העדים, אלא היא מקבלת כהנחה את העובדה כי מאמינים לעדות של הכת השנייה – הדברים נראים. לכן, בדרכו של הנשקה, נציע גם אנו שהמשנה אינה עוסקת בבירור האמינות של העדים, אך, שלא כמוהו, ננסה להציע הסבר אחר לקשר הקיים במשנה בין עדים זוממים להפרכת עדותם באופן ייחודי באמצעות טענת "עמנו הייתם". על פי הסברו של הנשקה, הקשר בין דין עדים זוממים לטענת "עמנו הייתם" לא קיבל הסבר מספק, ולכן ברצוננו להציע פרשנות המעניקה היגיון וטעם לדין עדים זוממים, הקושר עצמו באופן בלעדי דווקא לטענת "עמנו הייתם".

2.2 פרשנות שלישית

עדות שקר הינה "העלאת אשמת שווא בדויה נגד מישהו".⁴⁰ אולם לא בכך עוסקת המשנה. מן המשנה עולה בבירור כי לא כל עדות שקר שייכת לדין עדים זוממים.⁴¹ במקרה הראשון המובא במשנה, עדים המעידים באופן ישיר נגד עדותם של עדים אחרים, היינו שעדותם לא נכונה כי ההורג או הנהרג היו עמהם – אין אלו מוגדרים עדים זוממים. מכאן משמע כי הגדרת עדים זוממים אינה

³⁷ ראה להלן הע' 34.

³⁸ לטענתו של הנשקה הסיבה להעדפת עדות הכת השנייה היא בגלל קיומו של תהליך של דרישה וחקירה, הקודם להעדפת הכת השנייה של העדים. אולם במשנה אין אף רמז לקיומו של תהליך כזה, ויש בעובדה זו בכדי להקשות, גם כן, על הטיעון של הנשקה. מאידך, ניתן לומר כי הדבר לא מוזכר במשנה משום שהוא פשוט וברור בהיותו אבן יסוד בתהליך המשפטי.

³⁹ לעיל, תת פרק "פרשנות ראשונה: נאמנות העדים במקרה של טענת "עמנו הייתם"."

⁴⁰ זליגמן, 'הליכים משפטיים', עמ' 255.

⁴¹ ראה להלן הע' 47.

קשורה לבירור האמת בדין, שאם לא כך, גם במקרה כמו זה – העדים היו נחשבים זוממים. המקרה השני המובא במשנה מדגים כי הגדרת עדים זוממים קשורה לשאלת ההיתכנות של העדות, ללא קשר לתוכנה.⁴² המשנה, בהעמידה את שני המקרים הללו זה כנגד זה מבליטה את העובדה, כי דין עדים זוממים אינו נוגע לאפשרות להגיע לפסיקת דין אמת, אלא להגנה על תקינותה של העדות עצמה, באמצעות שלילתה המוחלטת של עדות שלא תיתכן.

משנה ו קובעת, כי הגדרת עדים זוממים קשורה באופן הדוק לטענת "עמנו הייתם". אלא, שלא כמו שהציג זאת הנשקה, אין טענת "עמנו הייתם" מסבירה את העדפת העדים המזימים על פני הזוממים בנימוק שעדותם ודאית יותר מאשר במקרים של הפרכה בטענות מסוג אחר, ולכן באופן ודאי יותר ביחס למקרים אחרים היא איננה טעות, אלא היא **מגדירה את המקרים בהם חל דין עדים זוממים**. לפי הצעה פרשנית זו, טענת "עמנו הייתם" אינה מהווה את ההסבר לדין עדים זוממים, אלא מגדירה אותו, זאת אומרת שהיא קובעת דין מיוחד שבו עונש "כאשר זמם" יחול על עדים המעידים בטענת "עמנו הייתם".⁴³

יש כאן בחירה של המשנה לפרש את דין עדים זוממים המקראי כדין החל על מקרה שבו ההזמה הינה על ההיתכנות של העדות, מצד העדים, ולא על התוכן של עדות. מפסוקי המקרא אין הכרח בפרשנות תנאית זו:

כִּי יָקוּם עַד חָמָס בְּאִישׁ לְעֹנֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לְפָנָי יִקְנֹק לְפָנָי הַכְּהֻנִּים וְהַשְּׂפָטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בְיָמַי הֵהָם: וְדָרְשׁוּ הַשְּׂפָטִים הַיָּטִב וְהַיָּה עַד שֶׁקָּרָה הָעֵד שֶׁקָּרָה עֲנָה בְּאֲחִיו: וְעֲשִׂיתֶם לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לְעֲשׂוֹת לְאֲחִיו וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבָּךְ: וְהַנְּשָׂאֲרִים יִשְׁמְעוּ וְיָרְאוּ וְלֹא יִסְפוּ לְעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרַע הַזֶּה בְּקֶרְבְּךָ: וְלֹא תַחֲוֶס עֵינְךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שׁוֹן בְּשׁוֹן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל:⁴⁴

תיאור עדות השקר בפסוקים הינו: "וְהַיָּה עַד שֶׁקָּרָה הָעֵד שֶׁקָּרָה עֲנָה בְּאֲחִיו". "עד שקר העד" אכן עשוי להתייחס לעד עצמו, ולא לעדות,⁴⁵ אולם חלקו השני של הפסוק "שֶׁקָּרָה עֲנָה בְּאֲחִיו" – ודאי מתייחס

⁴² לא רק זאת, שדין עדים זוממים אינו חל בעדות המכחישה את עצם עדותם של העדים הראשונים, אלא אפילו במקרה שהמציאות עצמה מוכיחה כי עדות הראשונים הינה שקר, גם אז לא מתקיים דין עדים זוממים. מקרה כזה מובא בבבלי בבא קמא עד ע"ב, במקרה ש"בא הרוג ברגליו", מה שמוכיח למעלה מכל ספק, שהייתה עדות שקר. אולם אין חל על מקרה זה דין עדים זוממים. ראה גם רמב"ם, הלכות עדות, יח ו. מקרה נוסף, הפוך, הינו שעדים זוממים מעידים אמת, ובכל זאת הם נחשבים עדים זוממים, ונהרגים. ראה להלן, בדין על משנה ט.

⁴³ הסבר דומה מצוי בדברי אלבק, בהקדמה לפירושו למסכת מכות, עמ' 215: "ולמה אתה מעדיף את העדים האחרונים על הראשונים? תשובה לכך אנו שומעים **מדברי המסורת**, שעדים שהעידו שקר אין עושים להם כאשר זממו לעשות, אלא בזמן שהעדים האחרונים 'מזימים' אותם, והיינו שאומרים להם: היאך אתם מעידים כך וכך, הרי אתם הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני ולא יכולים לראות המעשה שאתם מעידים. בדבר זה **חידשה התורה 'חידוש'** ואמרה, כיוון שהעדים האחרונים אינם חולקים על הראשונים **בעצם העדות**, אלא הם מעידים על **גוף העדים**, לפיכך אין הראשונים נחשבים בנידון זה כעדים, אלא כאנשים מן השוק, שבאו עדים להעיד עליהם שעברו עברה ומאמינים לאחרונים, ועל פי דבריהם מענישים את הראשונים כאשר זממו לעשות." (ההדגשות משלי מ.ס.) אלבק משלב בדבריו את הטיעון על "חידוש של תורה", על אף שזהו חידוש של המשנה, ולא של התורה, עם ניסיון להסביר מדוע מקבלים את עדות האחרונים על פני הראשונים.

⁴⁴ דברים יט, טו-כא.

⁴⁵ הנשקה, 'עדים זוממים', עמ' 345, מתייחס לאפשרויות השונות לפרש את המילים "עד שקר העד". מצד אחד, במגילת המקדש, הנוסח "עד שקר העיד" (סא 9). אולם ידיו, מגילת המקדש, ב, עמ' 196, העיר כי הי' משמשת כאם

לעדות השקר. כך או כך, נראה שהפסוקים עשויים לסבול את שתי המשמעויות, ולכן הם כוללים יחס לכל עדות שקר שהיא, בין אם היא שקרית מצד תוכנה או מצד העד עצמו. המקורות התנאיים בוחרים לפרש את דין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" המקראי - אך ורק במקרים שההזמה נוגעת להיתכנות העדות, ולא בכלל מקרי עדות השקר, בהם גם (ואולי בעיקר) שקר בתוכנה של העדות.

כך מדייק גם המאירי,⁴⁶ בהבחינו בין הכחשה והזמה:

שהזמה היא כשמוזימין את העדים בגופן לומר שבאותו היום שהעידו שראו דבר זה במקום פלוני היו עמהם במקום פלוני. והכחשה אינה בגוף העדים אלא שמכחישים את הדבר מצד אחר, כגון שההורג או הנהרג היה עמהם במקום פלוני, ובכלל הכחשה שהיא ממין הזמה הוא כל צד הכחשת עדות שאינה בעיקר המעשה שהם מעידים לומר לא כך היה אלא כך היה, אלא בהכחשת אי זה דבר שהם יודעים שאותה עדות אי אפשר או אם אפשר שאינו כשר, אבל כל שמכחישים בעיקר המעשה, שכת זו אומרת כך היה וכת זו אומרת כך היה, זה אינו ממין הזמה, וזהו דין שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו.⁴⁷

נראה כי המשנה מסיטה את דין עדים זוממים מהיותו סנקציה המגנה על אדם חף מפשע מעדות שקר איזוהיא הפוגעת בו, לסנקציה המגנה על העדות עצמה, בלי קשר לשאלה אם תוכנה הוא אמת או שקר. על פי פרשנות זו של המשנה, הבחירה התנאית היא לקבוע כי הבעיה עם עדים אלו, היא לא תוכנה של העדות, שהוא שקרי, שהרי על עדי שקר אחרים לא חל "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות

קריאה של הצרה, ואז הנוסח זהה לזה של המסורה. אולם, בתרגום השבעים, קארל, עמ' 220, תורגם "העיד", היינו שהשקר מתייחס לעדות ולא לעד. הנשקה מביא שם, בהע' 2 מקורות נוספים שמהם משמע כמו בתרגום השבעים. אולם לא מכריע בין הקריאות. בעוד הפסוקים סובלים את שתי המשמעותיות - חז"ל, גם במדרש הכתובים, בספרי, בוחרים להחיל את השקר על העד ולא על העדות: ספרי דברים פרשת שופטים קפט, מהד' פילקלשטיין עמ' 229: "מגיד שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו מיכן אמרו אין העדים נעשים זוממים עד שיזומו את עצמם כיצד מעיד אני באיש פלוני שהרג את הנפש וכו'". הנשקה, 'עדים זוממים', עמ' 361-362, מעלה את האפשרות הפרשנית שמדובר לא בכך שמתוך העדות עולה סתירה פנימית המעידה על כך שהוא עד שקר, כפי שפירשו אחרים, אלא שישנם עדים אחרים, המכחישים את העד עצמו. פרשנותו של הנשקה נתמכת על ידי הגרסה בספרי של כתב היד הטוב ביותר, ותיקן 32 'עד עצמו', היינו שתהיה עדות כלשהי שתכחיש את העד עצמו, ולא את עדותו. פרשנות זו אפשרית, כאמור, גם בפרשנות המלים "עד שקר העד" - העד ולא העדות. וראו מקבילות נוספות בהע' 78-79 אצל הנשקה.

⁴⁶ בית הבחירה, כתובות יט ב, ד"ה 'שנים', עמ' עה.

⁴⁷ על ההבדל בין 'הכחשה' ל'הזמה' ראה גם רב ניסים גאון בספר מפתח מנעולי התלמוד, המובא בתשובות הגאונים, עמ' 195-196 (בתרגום מערבית, שם, הע' 15): "החילוק שבין הכחשה והזמה הוא שבהכחשה תפול הסתירה שבין שתי כתות העדים על גופה של העדות: אם ראובן ושמעון העידו על זבולון שהרג את יששכר ביום ראש חודש אב במהדיה, ובאו לוי ויהודה והעידו שזבולון הרוצח או יששכר הנרצח היה עמהם בראש חודש אב בקירואן - זוהי הכחשה, והדין בזה לבטל עדות שניהן, לפי שלא נדע את מי משתייהן האמת. והזמה היא שלוי ויהודה מעדים שראובן ושמעון בעצמם היו עמהם ביום ראש חודש אב בקירואן, ואז הדין להרוג את ראובן ושמעון בעדותם של לוי ויהודה, ולא זה אמר אלוהים 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. וכן אצל ראשונים נוספים, כגון רש"י, מכות ה ע"א ד"ה 'שיזימו את עצמן': 'שיזימו אותן בעסקי גופן ולא בעסקי ההורג וההרוג וכו'; בפירוש המשניות לרמב"ם: 'אמר והנה עד שקר ולא אמר עדות שקר, עד שתהיה העדות על העדים עצמן לא על הדבר שהעידו בו. אבל אם חלקו עליהם בדבר שהעידו בו הרי היא עדות מוכחשת ונדחין דברי אלו ואלו וכאלו אין שם עדות כלל.'; בפירוש של הברטנורא: 'עד שיזומו עצמן - שיזומו אותן בעסקי גופן, לא בעסקי ההורג [וההרוג], כדמפרש ואזיל. ונפקא לן מקרא דכתוב והנה עד שקר העד, עד שיהיה השקר בגופן של עדים', וראה ראשונים נוספים העומדים על אבחנה זו אצל הנשקה, עמ' 350, הע' 27-28.

לאחיו". עדות שקר כזו ודאי אסורה, אולם אין היא נכללת בדין עדים זוממים. על פי המשנה, דין עדים זוממים חל במקרה ספציפי של עדים המעידים עדות על מה שלא ראו (בניגוד לעדים המשקרים על מה שראו).

בהסבר זה את המשנה ואת חלותו של דין עדים זוממים רק במקרה של טענת "עמנו הייתם" יש בכדי לענות על הקשיים שהציב קודם לכן הנשקה לכל אחת מן הפרשנויות שהוא הציע: הנשקה נדחק להסביר מדוע דין עדים זוממים חל רק במקרים של הפרכת עדות בטענת "עמנו הייתם", ולא בטענות מסוגים אחרים. לפי דברינו הדברים מתיישבים, שכן יש כאן בחירה של המשנה להגדיר את דין עדים זוממים והעונש הייחודי "כאשר זמם" רק למקרים של טענת "עמנו הייתם". טענת "עמנו הייתם" אינה מבררת את שאלת האמינות, אלא היא שמגדירה את המקרה של עדים זוממים.

על פי פרשנות זו, הסיבה שהמשנה קושרת דין עדים זוממים לטענת "עמנו הייתם" איננה קשורה לכך שיש בטענה זו ערך מוסף ביחס לבירור האמינות של העדים ביחס לטענות אחרות, אלא משום שהמשנה יוצרת קטגוריה נפרדת של עדות שקר הנוגעת לטענות שקר הקשורות להיתכנות של העדות, ללא קשר לתוכן העדות. קטגוריה ייחודית זו מתייחסת רק למצבים של בעייתיות בעדות מצד העובדה שהעדים לא היו עדים לה, ואפילו אם תוכן העדות של היא אמת.

הערך המוסף בפרשנות זו הוא בכך שהיא אינה מחפשת להצדיק מבחינה הגיונית את הדין שבמשנה (ניסיון שאיננו מספק, לפי דברינו לעיל), אלא קובעת שהמשנה מלכתחילה יצרה דין מיוחד, שבהגדרתו קשור לעדות מסוג זה. הסיבה לקביעת דין ייחודי לעדות שקר מסוג זה איננה שרירותית, ויש בה הגיון, ועל כך להלן בתת הפרק "ההשלכה של הפרשנות השלישית על המשמעות של דין עדים זוממים".

3.2 תמיכה בפרשנות השלישית ממשנה ט

הדין המובא במשנה ט בפ"א של מכות מחזק את הטענה כי על פי התפיסה התנאית דין עדים זוממים אינו חל בכל מקרה שבו מתברר כי העדים העידו עדות שקר, ואפילו במקרה שקיימים עדים המעידים שעדותם של הזוממים – אמת – בכל זאת הם נהרגים.

היו שנים רואין אותו מחלון זו ושנים רואין אותו מחלון זו ואחד מתרה בו באמצע בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אילו עדות אחת ואם לאו הרי אלו שתי עדיות לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין והשניה פטורה.

המשנה מציירת מקרה שבו מתאפשר מצב שבו מתברר כי על אף שהנידון חייב - העדים הם עדים זוממים. במקרה כזה הדין הינו "הוא והן נהרגין". זאת אומרת, שלמרות שמתברר כי עדות העדים הזוממים מצד תוכנה אמת, משום שקיימים עדים אחרים כשרים, המעידים שהוא אכן חייב – עדיין הם נחשבים עדים זוממים, משום שהם לא ראו בעיניהם את אשר הם מעידים עליו.⁴⁸ המקרה המובא במשנה ט מביא את הגדרת עדים זוממים לקיצוניותה: אפילו במקרה שהם דוברים אמת

⁴⁸ כך גם אצל האמוראים, ראה ב"ק עד ע"ב, וראה לעיל הע' 42, ולידה. וראה אוצר מפרשי התלמוד לב"ק, עד ע"ב, עמי' תשו, המקשה מדוע לא לחייב עדים זוממים גם במקרה של "בא הרוג ברגליו", מאחר שנתברר כי עדותם בשקר ביסודה, ומה בכך שלא הוזמו, שהרי עיקר חיובם הוא על שהעידו עדות שקר, ועיי"ש בתירוצים.

הם זוממים!⁴⁹ ואם עדותם מוצדקת באמצעות שני עדים אחרים, ותוכנה של עדותם אמת – מדוע הורגים אותם? הסיבה: לא התוכן קובע, אלא השאלה אם העדות הזו מתאפשרת או לא. מקרה קיצון זה מחדד את הפרשנות התנאית לדין עדים זוממים: עדים זוממים חל אך ורק במקרה בו העדות לא אפשרית, דהיינו, ההליך המשפטי של העדות אינו תקין, ללא קשר לתוכנה של העדות.

4.2 ההשלכה של הפרשנות השלישית על המשמעות של דין עדים זוממים

הבחירה של התנאים לפרש באופן זה את דין עדים זוממים מעוררת תמיהה. שהרי, בהנחה שהמטרה של דין עדים זוממים היא למנוע עדות שקר כדי להגיע למשפט צדק – 'מה לי הכא מה לי התם' אם העדות היא שקרית בשל העובדה שהם לא יכולים היו להעיד על מה שראו משום שהיו במקום אחר, או באופן אחר (למשל, שהיו שם, אבל משקרים לגבי מה שהתרחש). מפרספקטיבה זו כל עדות שקר, ולא משנה באיזה אופן היא מהווה עדות שקר – היא פסולה, ואמורה להיות כלולה בדין עדים זוממים.

התנאים אינם כוללים בדין עדים זוממים כל עדות שקר, ומאפיינים אותו בשונה מכלל עדויות השקר. מהו אותו מאפיין ייחודי המבחין באופן עקרוני בין עדות שקר איזושהי לדין הייחודי של עדים זוממים המוגדר בטענת "עמנו הייתם"?

התבוננות במאפיינים הספציפיים של עדים זוממים, כפי שעולה מן המשנה – מעידה על כך שדין עדים זוממים אינו מתייחס לבעיה בתוכן העדות, אלא בהיתכנות של העדות. הגדרת התנאים לדין עדים זוממים, המצביעה על בעייתיות בהיתכנות של העדות מפנה את תשומת הלב לבעייתיות **בהליך של העדות**, יותר מאשר בתוכן שלה.

המשמעות של הקשר הנוצר בין הגדרת עדים זוממים ע"י המשנה - לבין ההיתכנות של עדותם, הינה, שדין עדים זוממים הינו דין שמטרתו לברר שהליך העדות, שהוא חלק מההליך המשפטי הרחב, הינו תקין. מנקודת מבט זו, דין עדים זוממים הופך בידי התנאים להיות סנקציה כנגד פגיעה בהליך העדות עצמו. בשלב זה של הדיון הדברים עדיין מרומזים, וראשוניים. להלן, לאורך הפרק נדון במשמעות של הגדרת דין עדים זוממים באופן זה ע"י התנאים, ובמשמעות הרחבה של הגדרה זו, על פי סוגיות הגמרא.

5.2 משנה א' והגדרת עדים זוממים

לאור הפרשנות שהצענו למשנה, שהיא, לדעתנו, האפשרות הפרשנית היותר סבירה מבין האפשרויות הפרשניות השונות שהצענו, ולאור התפיסה התנאית את דין עדים זוממים, כפי שעולה ממנה – נבחן את משנה א, עליה מתבססת סוגיית הפתיחה.

⁴⁹ כדי להבין את האבסורדיות שיוצרת המשנה בכדי לחדד את הגדרת עדים זוממים ניתן לצייר מצב תיאורטי, שבו ישנם אנשים שידועים למעלה מכל ספק, אם כי לא ממראה עיניהם, שאדם מסוים אשם. ידיעה זו הינה אמת, כפי שמתברר מעדויות אחרות. בכדי לסייע לאמת לצאת לאור – הם מגיעים להעיד על מה שידוע להם בוודאות שהוא האמת. עדים אלו, שכל עניינם הוא במשפט צדק – נחשבים עדים זוממים! וזאת משום שאין מטרתו של דין עדים זוממים במשפט צדק, אלא בקיומה של **עדות תקינה**.

שלא כצפוי, המשנה הפותחת את הפרק אינה עוסקת בהגדרה הנורמטיבית של עדים זוממים, שהיא, כפי שראינו מופיעה במשנה ו בפרק – על אף שהיא המשנה הראשונה בפרק, ועל אף שהיא פותחת בכותרת "כיצד העדים נעשים זוממים":

כיצד העדים נעשים זוממים מעידין אנו על איש פל' שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומ' יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים מעידים אנו את איש פלוני שהוא חייב ליגלות אין אומ' יגלה זה תחתיו אלא לוקה ארבעים מעידין אנו את איש פל' שגרש את אשתו ולא נתן לה כתובתה והלא בין היום ובין למחר סופו ליתן לה כתובתה⁵⁰ אומדין⁵¹ כמה אדם רוצה ליתן כתובתה שלזו שאם ניתאלמנה או ניתגרשה ואם מתה יירשנה בעלה.

המשנה מונה מקרים, שהם יוצאי דופן,⁵² משום שלמרות שלכאורה מדובר בעדים זוממים – לא חל עליהם דין "ועשיתם לו כאשר זמם".

סוגיית הפתיחה עוסקת בניסוח של המשנה ובבחירה לפתוח את הפרק במשנה זו דווקא.

ג. סוגיית המבוא

1. השאלות על המשנה

סוגיית המבוא של מסכת מכות פותחת בשתי שאלות על המשנה.

1.1 שאלה ראשונה - שאלה לשונית

כאיז' צד העד' נעש' זוממין האי אין העדים נעשין זוממין מי בעי ליה

השאלה הראשונה, "האי אין העדים נעשין זוממין מי בעי ליה?!", מקשה על נוסח המשנה, בהצביעה על כך שהמקרים המנויים במשנה, תחת הכותרת של "עדים זוממים" - למעשה אינם נחשבים עדים זוממים, משום שלא מקוים בהם דין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", אלא עונשם הוא מלקות. לכן קשה לבעל הסוגיה מדוע מתנסחת המשנה בכותרת "כיצד העדים נעשים זוממים", שאינה תואמת את הפירוט של המקרים המנויים בה. השאלה מצביעה על פער ברמת הניסוח בין הכותרת של המשנה - לפירוט המקרים המצוי בה.⁵³

⁵⁰ בכ"י מפר לא מופיעות המילים "והלא בין היום ובין למחר סופו ליתן לה כתובתה". בכ"י מפ נוסף "אלא".

⁵¹ במק' 1 "אומרינן", ובמד במקום "אומר".

⁵² הנימוק להיותם יוצאי דופן מופיע בגמרא בסוגיה הראשונה "מנהני מילי?".

⁵³ הלבני, סדר נזיקין, עמ' 254, מקשה על הקושיה של הגמרא "ובאמת אין זו קושיה". לדעתו אין מניעה שתחת הפתיחה "כיצד העדים נעשים זוממים" תמנה המשנה קודם כל את היוצאים מן הכלל, ורק לאחר מכן את ההגדרה הנורמטיבית של עדים זוממים. לכן מציע הלבני, שקושיה זו הינה הוספה מאוחרת, ומביא כראיה את הרמב"ם, שלדבריו ככל הנראה לא גרס גמרא זו כאן, ראה עמ' 253, הע' 1. הלבני אינו מנמק את טיעונו שהסדר של המשניות בפרק הינו הגיוני, אלא רק טוען שהוא כזה, והדברים דחוקים, ולכן הקושי של הסוגיה על הנוסח של המשנה עדיין

לפי פשוטה של משנה, על אף שהמקרים המנויים במשנה אינם מקרים "קלאסיים" של עדים זוממים, משום שלא חל עליהם דין "כאשר זמם", נקודת המבט של המשנה, ככל הנראה, היא שמקרים אלו כן נחשבים עדים זוממים, משום שהם נמנים תחת הכותרת הזו.

השאלה הלשונית הסתמאית "אין העדים נעשים זוממין מיבעי ליה" (א) מצביעה על הפער בין הכותרת של המשנה לבין החריגות של המקרים המנויים תחתיה, ו(ב) מניחה כאפשרות הפרשנית הלא פשטית, שהמקרים המובאים במשנה אינם נחשבים לעדים זוממים.⁵⁴

2.1 שאלה שנייה – שאלה לשונית ו/או עריכתית

מובנה המדויק של הקושיה השנייה אינו ברור, ואף קיימות לה גרסאות שונות. לצורך הטיעון כאן, אין נפקא מינה להבנה המדויקת של הקושיה, ודי במבט העקרוני על הקושיה, על כך שהיא מצביעה על קיומה של משנה ו, ועל היחס הבעייתי שבין משנה א ומשנה ו. ובכל זאת נזכיר בקצרה את הגרסאות והפירושים השונים לקושיה.

הגרסה המופיעה ברוב עדי הנוסח הינה:

ועו' מדקתני אבל א' להם [היאך] מעידין באיש פלו' שהרי עמנו היית' במקו' פלו' הרי אלו זוממין מכלל דאלו אין זוממין.⁵⁵

לפי גרסה זו, חוזרת הגמרא על הקושי הלשוני עליו הצביעה השאלה הראשונה ("ועוד מדקתני... מכלל דאלו אין זוממין"), ומחדדת אותו מכיוון נוסף: הגדרת עדים זוממים מצויה בהמשך, מדוע אם כן מופיעה הכותרת הלא מתאימה במשנה א? מכיוון שכותרת דומה נוספת מצויה במשנה ו – והיא מובנת ובמקומה,⁵⁶ מהו, אם כן, לאור זאת, מקומה של שאלת הפתיחה של משנה א?⁵⁷ הקושיה עפ"י גרסה זו, גם היא לשונית, ומצביעה על פער בין הכותרת והתוכן של הדוגמאות המצויות תחתיה (קושי לשונית).

בגרסה המופיעה בכ"י ת שני שינויים: (א) "כדקתני" ולא "מדקתני" (ב) לא נוספות המילים "מכלל דאלו אין זוממין" בסופו של המשפט:

עומד. להלן, בדיונו על מגמתו של בעל סוגיית פתיחה ננסה לעמוד על המגמה הטמונה בקושיה ועל התרומה שלה למשמעות הרעיונית של עדים זוממים.

⁵⁴ דיון מפורט בפער הקיים במשנה, בעמדת הסתם ובמשמעות העולה ממנה – ראה להלן עמ' 120.

⁵⁵ מ דו.

⁵⁶ גם לשון הפתיחה הדומה בשתי המשניות מחדדת את הפער בתוכן ההגדרות המובאות כמענה לפתיחה: במשנה א "כיצד העדים נעשים זוממים", ובמשנה ד "אין העדים עשים זוממים עד ש...".

⁵⁷ המילים "מכלל דאלו אין זוממין" המופיעות בגרסה זו מצביעות על הפער שבין הכותרת לבין המקרים המנויים תחתיה. בניגוד לגרסה האחרת, שבה לא מופיעות המילים הללו, ולכן נראה שהיא לא מקשה על הפער שבין הכותרת והדוגמאות, ראה להלן.

ועוד כדקתאני לקמן הוא אבל אמרו היאך אתם מעידים⁵⁸ שהרי עמנו הייתם אותו היום במקום פלוני הרי אלו זוממין.⁵⁹

מגרסה זו נראה כי השאלה מקשה על הכפילות שבין משנה א ומשנה ו. נראה שרש"י הבין כך את הקושיה של הגמרא:⁶⁰

מאי קא בעי תנא כיצד נעשין זוממין הא קתני לה לקמן כיצד דין זוממין דקתני במתניי אבל אמרו להם המזימים היאך אתם מעידים עדות זה והלא הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני כו'.

לפי רש"י,⁶¹ הקושיה הינו עריכתי: מדוע שואלת המשנה כאן "כיצד העדים נעשים זוממים", הרי היא חוזרת על השאלה ומתייחסת לכך בהמשך הפרק!:

פרשנות אחרת לקושיה זו של הגמרא מצויה אצל הריטב"א. לפי הריטב"א,⁶² קושיה זו חוזרת על הקושיה הראשונה (הלשונית), ומקשה על חוסר ההתאמה שבין הכותרת של המשנה לפירוט המצוי בה:

פירש רש"י ז"ל ועוד מאי קא בעי הכא כיצד העדים נעשין זוממין דהא לקמן בפירקין תני כיצד אבל אמרו להם היאך וכו', פשט לשונו ז"ל נראה שהספר מקשה תרתי למה לי, אבל אין לשון הגמרא משמע כן, מדקאמר כדקתני לקמן הוא, משמע אינו כמו שאמר כאן אלא כדקתני לקמן הוא, אלא הכי פירושו דלשון נעשין עדים זוממין לא הוי עיקר משמעותו על קיום תורת הזמה בהן, אלא באיזה לשון נעשין זוממין בתחלת זוממותן, ולהכי פרכינן דאפילו נימא דהאי נעשין זוממין דקתני מיירי בקיום תורת הזמה בהן לא הוה ליה למיתני כיצד העדים נעשין זוממין, ואין העדים נעשין זוממין מיבעי ליה, דהא קתני בן גרושה ובן חלוצה, ועוד קושיא חמורה יותר דאפילו הוי תני אין העדים נעשין זוממין לא אתי שפיר דלא משמע האי לישראל אלא [כיצד] ניזומין מתחלתן, ובהא לא איירי הכא וכדקתני לקמן הוא אבל אמרו להם וכו', וזה עיקר.⁶³

הלבני⁶⁴ מפרש כי השאלה היא עריכית: למה המשנה התחילה במניית המקרים יוצאי הדופן ולא בהגדרה השכיחה הנורמטיבית של עדים זוממים, המופיעה רק בהמשך הפרק.⁶⁵

58 בכ"י מ נוסף "באיש פל"י".

59 וכן בגרסת המהר"ם, ד"ה 'ועוד מדקתני לקמן', שכתב שכך נראה מפירוש רש"י.

60 ב ע"א, ד"ה 'ועוד'. מכיוון שרש"י מפרש שהקושיה מתייחסת לכפילות, ולא לפער שבין הכותרת והתוכן – נראה שגרסתו לא כללה את המילים "מכלל דאלו אין זוממין", ושהוא מתייחס לגרסה השנייה.

61 כך הבין אותו גם הריטב"א - בפירושו המובא מייד להלן.

62 ב ע"א, ד"ה 'הא כיצד אין העדים נעשין זוממין מיבעי ליה', עמ' יא.

63 על אף שהריטב"א מתייחס לגרסה השנייה המובאת, הוא מפרש כפי שאנו הבנו מן הגרסה הראשונה. כך מפרש גם תוספות, ב ע"א, ד"ה 'ועוד': "לאלומי קושייתא קמייתא".

64 הלבני, סדר נזיקין, עמ' 254.

65 נראה שפרשנותו של הלבני מושפעת מתשובת הגמרא לקושיה, יותר מאשר מנוסח השאלה עצמה. והראיה היא, שהלבני עצמו, שם, מצביע על כך שפרשנותו לקושיה אינה פשוטה בלשון הקושיה, ושיש צורך ב"שינוי לשון קל"י בכדי להעמיס את המובן הזה על הקושיה השנייה. פרשנות זו נתמכת באופן מובהק מתשובת הגמרא לקושיה,

מבלי להיכנס לעובי הקורה של הדיון במובן המדויק של הקושיות של הגמרא, וביחס ביניהן, בכל אופן, ניתן להצביע על כך שהשאלות של הגמרא על המשנה, על פי כל אחת מן הפרשנויות, מקשות על ענייני לשון וסדר במשנה – והן אופייניות לסוגיות פתיחה סבוראיות, משום שהן מקשות לא על תוכנה של המשנה אלא על ענייני צורה, סגנון ועריכה. להלן נראה כי בתשובה הניתנת לשאלות אלו ע"י הסבוראים, בעלי הסוגיה, קיימת מגמה פרשנית-רעיונית ביחס להגדרת עדים זוממים.

2. התשובה: דיון בהגדרת עדים זוממים

הפער הקיים בין הכותרת של המשנה (המכוונת למקרה הנורמטיבי של עדים זוממים) - לבין המקרים המנויים תחתיה - מצביע למעשה על שתי אפשרויות להגדרת עדים זוממים: או לפי הטענה – מה שרמוז בכותרת של המשנה, או לפי העונש - "כאשר זמם"⁶⁶ להלן נראה כיצד תשובתו של בעל הסוגיה לקושיות שהועלו בראש הסוגיה, יש בה בכדי להכריע בין שתי האפשרויות, והיא למעשה מציעה הגדרה חד משמעית לעדים זוממים.

על הקושיות, הלשונית והעריכתית, בהן פתחה הסוגיה, עונה הגמרא:

תנא התם קא"י כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה חוץ מזוממי בת כהן ובעולה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת ויש עדים זוממין אחרים שאין עושין בהן הזמה⁶⁷ כל עיקר אלא מלקות⁶⁸ בעלמא כיצד מעידי באיש פל" שהוא בן גרושה או בן חלוצה.

תשובת הסוגיה לקושיות שהעלתה, "תנא התם קא"י", אינה נותנת מענה לקושי הלשוני במשנה, שכן היא אינה מסבירה את הפער שבין הכותרת, המקדימה את דין עדים זוממים, לבין הפירוט שלאחריה, הכולל מקרים יוצאי דופן.⁶⁹ תשובת הגמרא מתייחסת לעניין אחר, שלא הועלה במפורש

שבה נדון באריכות בתת הפרק הבא. נזכיר כאן רק, בהקשר לדיון בגרסאות, כי תשובת "תנא התם קא"י" תומכת בגרסת כ"י ת, באשר הנוסח המובא בו, גם ללא השינוי הקל שמציע הלבני, מסתדר באופן יחסי יותר בקלות עם תשובת הגמרא, ולכן הוא עשוי לשאת את הפרשנות שהקושיה מתייחסת לשאלת הסדר של המשנה, שאלה, שעל פי עדי הנוסח האחרים כלל לא מופיעה בסוגיה. מפירושי רש"י וריטב"א משמע שגם הם גרסו כגרסת ת. לעומת זאת, גרסת עדי הנוסח האחרים נראית תמוהה ביותר לאור תשובת הסוגיה על הקושיות. ראייה זו תומכת במה שעולה ממחקרו של סבתו, כ"י תימני סנהדרין, על עדיפותו המובהקת של כ"י זה. יש לציין, כי גם לפי גרסת כ"י ת ישנו קושי מסוים בתשובת סוגיית הפתיחה, משום שהיא לא מתייחסת באופן ישיר לשאלה הראשונה, הלשונית, אלא רק באופן עקיף, בכך שהיא ממשיכה את המשנה הקודמת, שמתארת עדים זוממים אבל שאין עושים בהם דין הזמה.

⁶⁶ אפשרות זו לא קיימת באופן גלוי ופשוט במשנה, ואכן, בדיונו במשנה לא הצענו אותה. סוגיית הפתיחה היא שמעלה אותה באופן ברור, ומביאה אותה אל הדיון, ולמעשה, מצביעה על כך, שגם אם אפשרות זו היא לא מרכזית בהבנת המשנה – לכל הפחות היא אפשרית.

⁶⁷ בעדי הנוסח האחרים: "דין הזמה". אף על פי שגם בגרסה "הזמה" ברי כי הכוונה לדין הזמה. גרסה זו מחדדת את הטענה כי בעל הסוגיה הסתמאי מנתק את הגדרת עדים זוממים מ"דין הזמה".

⁶⁸ בכ"י מ "למכ".

⁶⁹ ראה בריטב"א, ב ע"א, ד"ה 'תנא התם קא"י, עמ' יא-יב: "ק"ל מה תשובה יש בזה לתירוץ קושייתנו דאנן לא בעינן תנא היכא קאי דקתני הכי?". תשובתו של הריטב"א: "י"ל דקא מתרץ דתנא הכי קאמר כיצד העדים נעשין זוממין בלבד שאין בהם קיום הזמה אלא לשון זוממין בלבד, ומשום דפרק הנחנקין איירי בקולא דידהו במקצת שאין מקדימין למיתה החמורה אלא למיתה קלה, קתני הכא שיש עדים אחרים קלים יותר שאין בהם אלא לשון

בקושיות של הגמרא, ומספקת הסבר למיקומה של משנה א בראש המסכת, על אף שלכאורה מתאים היה שמשנה ו היא שתהיה בראש, בכך שהיא מחברת את משנת הפתיחה של מכות למשנה החותמת את מסכת סנהדרין.⁷⁰

קשר זה הינו סביר, ומתבקש, משום שכפי שצינו במבוא לפרק, ישנן מסורות קדומות בהן מסכת מכות מהווה המשך של מסכת סנהדרין, וחלק ממנה.⁷¹ על פי מסורות אלו, משנת "כיצד העדים נעשים זוממין" מופיעה מיד לאחר משנת "כל הזוממין", בפרק הסמוך לה.⁷² אכן, קיים קשר תוכני ברור בין שתי המשניות הללו: משנת "כל הזוממין" מציינת מקרה מיוחד של זוממי בת כהן ובוועלה, שאינם מקבלים את עונש "ועשיתם לו כאשר זמם", כפי שמציינת המשנה עצמה: "שכל הזוממין מקדימים לאותה מיתה, חוץ מזוממי בת כהן ובוועלה".⁷³ פרק ראשון של מסכת מכות עוסק כולו בעדים זוממים, ובמיוחד קשורה המשנה הראשונה המונה גם היא עדים זוממים שהם יוצאי דופן, שגם הם "לא מקדימים לאותה מיתה".

הגמרא אינה מסתפקת ביצירת קשר עקרוני בין המשנה הפותחת את מכות למשנה מסוף סנהדרין – והיא ממשיכה ומפרטת את אופי הקשר שבין שתי המשניות הללו: "ויש עדים זוממין אחרים שאין עושין בהן הזמה"⁷⁴ כל עיקר אלא מלקות בעלמא כיצד וכו". פירוט זה מציג בצורה ברורה את העמדה, שאף העדים המנויים במשנה א הינם עדים זוממים, למרות שניתן היה לחשוב שלא כך, משום "שאינן עושים בהם הזמה". בעוד הקושיה הראשונה, הלשונית, על המשנה, הציגה את נקודת המבט שהעדים המנויים במשנה כיוצאי דופן אינם מוגדרים כעדים זוממים – הרי שההסבר המפורט לקשר בין משנת מכות למשנה מסנהדרין מציג את העמדה כי עדים אלו, על אף שהם יוצאי דופן משום שלא מקוים בהם דין הזמה – גם הם קרויים עדים זוממים, כפי שמודגש בניסוח אותו נוקטת הסוגיה: ויש עדים זוממין אחרים".

זוממין ומלקות בעלמא", אבל מסיים את תשובתו במילים "ומכל מקום אין פירוש זה נכון דאכתי לא מיתרצא קושיין". גם הלבני מצביע על פער זה, הלבני, סדר נזיקין, עמ' 254: "תשובת הגמרא 'תנא התם קאי וכו' אינה עונה על השאלה הראשונה 'הא כיצד אין העדים נעשין זוממין מבעי ליה', שהרי אם הלשון 'כיצד העדים נעשים זוממין' אינו מתאים לכאן, והיה למשנה לומר 'אין נעשים', מה מועילה הסמיכות של המשנה 'כל הזוממים' למשנתנו?

⁷⁰ ישנן מסורות על כך שפרק 'אלו הן הנחנקין' מסודר לאחר פרק 'חלק', ולא לפניו כפי שמופיע ברוב עדי הנוסח של הבבלי, מלבד כ"י ת שבו פרק 'חלק' קודם לפרק 'אלו הן הנחנקין'. כך מופיע בסדר המשנה, ברמ"ה, בתשובת גאון (ראה סבתו כ"י תימני סנהדרין, עמ' 148 הע' 112), ברי"ף, בפסקי הרי"ד, ולפי עדות הרמ"ה – בכל נוסחי ספרד, ראה סבתו, שם, עמ' 179, ועמ' 220-221, הדן בעדויות השונות ובמשמעויות העולות מהן. מעדויות אלו עולה כי זהו הסדר המקורי, ראה אפשטיין, מבוא משנה, עמ' 997, וסבתו, שם, עמ' 220.

⁷¹ ראה לעיל הע' 1 ועל ידה.

⁷² גם לפי המסורות שמסכת מכות הינה מסכת נפרדת, ולא חלק ממסכת סנהדרין – המשניות מופיעות בסמיכות. אלא שעל פי המסורות המשייכות את מסכת מכות למסכת סנהדרין – הסמיכות מובהקת יותר. ראה את הדיון על היחס שבין המסכתות, לעיל הע' 1.

⁷³ ההקשר של המשנה הינו שייכותה לפרק "הנחנקין", משום שעונשו של בוועלה ושל העדים הזוממים הינו חנק.

⁷⁴ נוסח ייחודי זה של כ"י ת מבליט את החידוש שבאמירה של סוגיית הפתיחה, ראה לעיל הע' 67.

בהסבר זה של הסוגיה את הקשר בין המשניות, מלבד שהוא מסביר מדוע הפרק פותח במשנה זו ולא במשנה ו - יש בכדי לענות גם על הקושי הלשוני שהעלתה הסוגיה.⁷⁵ התשובה לקושי זה הינה, שהנוסח של המשנה, הנוקט על דרך החיוב את הלשון "כיצד העדים נעשים זוממים" כן מתאים למקרים המפורטים בה, משום שהמקרים הללו, למרות היותם יוצאי דופן – בכל אופן נחשבים לעדים זוממים.

באופן שבו מנוסחת המשנה קיים פער היוצר עמימות ביחס להגדרת עדים זוממים: מצד אחד הכותרת של המשנה יוצרת את הציפיה שהיא תעסוק בעדים זוממים, אולם הדין של עדים אלו, שלא מתקיים בהם דין "ועשית לו כאשר זמם" – מצביע על כך, שבמובן מסוים הם אינם נחשבים עדים זוממים. הפער הזה יוצר ספק ביחס למקרים המנויים במשנה: האם הם נחשבים עדים זוממים, לפי המשנה – או לא?⁷⁶ למעשה בדיון של סוגיית הפתיחה על המשנה יש הצעה לשתי אפשרויות שונות להגדרת עדים זוממים: הקושיה מניחה הגדרת עדים זוממים לפי העונש, והתירוץ שולל את ההגדרה הזו, אם כי לא מציע באופן מפורש הגדרה אחרת.

מתוך הקשר שיוצרת סוגיית הפתיחה בין משנת "כיצד העדים נעשין זוממין" למשנה מסנהדרין באה לידי ביטוי עמדת בעל סוגיית הפתיחה ביחס לשתיה האפשרויות הללו, והיא, להגדיר את העדים הנמנים במשנה א כעדים זוממים, על אף שעונשם הינו מלקות ולא "כאשר זמם". מכאן נובע שלבעל סוגיה תרומה ביחס להגדרה של עדים זוממים: הסטת המוקד של עדים זוממים מן העונש.

משנשללה הגדרת עדים זוממים באמצעות העונש – ובאין התייחסות מפורשת בסוגיית הפתיחה להגדרה אחרת – ההגדרה של עדים זוממים חוזרת למה שמצוי במשנה, שהיא ההגדרה ל"כיצד העדים נעשין זוממין" באמצעות טענת "עמנו הייתם". הדיון של הגמרא איננו מחדש הגדרה לעדים זוממים אבל הוא מבליט את ההגדרה המצויה במשנה, מתוך ההשוואה להגדרה האלטרנטיבית שמציעה סוגיית הפתיחה – ושנדחת בסופו של דיון.

על אף שההגדרה של עדים זוממים באמצעות טענת "עמנו הייתם" מצויה כבר במקורות התנאיים, תרומתה של סוגיית הפתיחה באה לידי ביטוי בנקודות הבאות:

א. המשנה, כדרכה הינה קזואליסטית, ולכן לא קיימת בה הגדרה מושגית לעדים זוממים, אלא תיאור של מקרה. סוגיית הפתיחה מעבירה את הדיון בעדים זוממים אל התחום המושגי. אמנם היא לא מגדירה בפירוש שעדים זוממים מוגדרים על פי אופייה של הטענה, אבל היא מגדירה על דרך השלילה, משום שהלשון שבה נוקטת סוגיית הפתיחה מופשטת יותר מתיאור המקרה במשנה: "עדים זוממים שלא מקוים בהם דין הזמה", היינו, שמוגדרים שלא לפי דין ההזמה, כלומר, העונש.

⁷⁵ ויש בכך בכדי לחזק את תקפותו של הסבר זה, ולהקשות על דברי הלבני, לעיל, ע"י הע' 64. שהרי, אם לא כך, הקושי הלשוני של הסוגיה על המשנה – נותר ללא מענה.

⁷⁶ היחס לעדים שמקבלים עונש מלקות כעדים זוממים מתאפשר בלשון המשנה: הן במשנה המסיימת את מסכת סנהדרין, המגדירה גם את זוממי בת כהן כעדים זוממים, למרות שעונשם שונה, והן בכותרת של משנת מכות "כיצד העדים נעשים זוממים". אולם גם אם פרשנות זו של המשנה הינה אפשרית, הרי שהדברים מרומזים בלבד, ויכולים להתפרש גם באופן שונה, כפי שהצביעה שאלת סוגיית הפתיחה.

ב. מכיוון שהמשנה קזואיסטית ואינה נותנת הגדרה מושגית של עדים זוממים - ישנו ספק ביחס למשנה, אם מה שמגדיר עדים זוממים הוא העונש או הטענה, כפי שמצביעה הקושיה הפותחת את הסוגיה. סוגיית הפתיחה מכריעה באופן חד משמעי ביחס לעמימות זו.

ג. ההתייחסות של המשנה למקרה הנורמטיבי של עדים זוממים הינה בהמשך הפרק, במשנה ו. משנה א עוסקת במקרים יוצאי דופן. סוגיית הפתיחה מקדימה את העיסוק בהגדרה של עדים זוממים כבר לראש הפרק, ובכך מנכיחה את ההגדרה היסודית ביחס לעדים זוממים כבר בראשיתו, על אף שמבחינת סדר המשניות – הדיון הזה שייך להמשך הפרק.

לפנינו, אם כן מהלך סבוראי אופייני לסוגיות פתיחה. בעל הסוגיה "מנצל" תופעות לשוניות ועריכתיות⁷⁷ במשנה בכדי להביע עניין עקרוני-רעיוני ביחס לנושא הנידון בפרק. יש לשים לב כי עמדה זו אינה בעלת משמעות הלכתית, וגם זה אופייני לתרומתם של הסבוראים. שהרי, העונש של העדים המנויים במשנה מוגדר במשנה, ואין הוא משתנה במידה והם מוגדרים כזוממים או לא. החידוש של בעל הסוגיה כאן הינו במושגים ובהגדרות, ולא בהלכה המעשית. בעל הסוגיה מקדים ומגדיר בצורה ברורה בראש הפרק, את מה שאינו מצוי בראש הפרק, וגם כשמצוי – איננו חד משמעי, שגם עדים זוממים שלא מקוים בהם דין "כאשר זמם" נחשבים עדים זוממים.⁷⁸

התשובה "תנא התם קאיי" מסבירה מדוע פתחה המשנה במקרים יוצאי הדופן, ולא בהגדרה הנורמטיבית, כפי שמופיעה בהמשך הפרק. הפירוט של הסוגיה את היחס שבין שתי המשניות מסביר גם את הפער שבין הכותרת של המשנה לתוכן שלה. למרות שיש בדברים בכדי להסביר את הפער – עדיין ישנה מידה מסוימת של אילוץ בהסבר לנוסח המשנה. האילוץ נובע מכך שהמשנה בסופו של דבר לא התנסחה כפי שהסוגיה מציעה. האילוץ הזה מעיד על המגמתיות של בעל הסוגיה, לכלול בדין עדים זוממים גם את המקרים שבהם לא חל דין "כאשר זמם". הניסוח הסתמאי "עדים זוממים שאין עושין בהם דין הזמה כל עיקר" מבליט את החידוש שבצירופם של יוצאי הדופן לקטגוריית עדים זוממים, משום שהוא פרדוקסלי: שהרי, אם לא עושים בהם "דין הזמה כללי", כדברי הסתמא – באיזה מובן הם נחשבים עדים זוממים?!

לסיכום הדברים, תרומתה של סוגיית הפתיחה היא בדיון המושגי על הגדרת עדים זוממים. על אף שהיא אינה מגדירה באופן מפורש הגדרה לעדים זוממים – היא שוללת הגדרה שעשויה להשתמע מן המשנה, שעדים זוממים מוגדרים על פי העונש. שלילה זו מניחה מקום להגדרה אחרת לעדים זוממים, היא ההגדרה המשתמעת מן המשנה, שהגדרתם היא לפי אופיו של המעשה, היינו לפי העדות הפסולה מצד חוסר ההיתכנות שלה.

להלן נבחן את המשמעות ואת התרומה הרעיונית של חידוש זה.

⁷⁷ עפ"י פירוש רש"י לקושיה השניה, ראה לעיל ע"י הע' 60.

⁷⁸ מלבד הקושי העולה מן ההשוואה של משנה א למשנה ו, ישנה תרומה נוספת של סוגיית הפתיחה בהצבעה על משנה ו בשלב זה של הדיון. הרי, באמצעות שאלה זו מצביעה הסוגיה לא רק על המקרים היוצאים מן הכלל, שהובאו במשנה הראשונה, אלא, כמו גם במקרים של סוגיות פתיחה אחרות, מצביעה הסוגיה, בראשיתה של המסכת, ב"שער הפתיחה" שלה, על ההגדרה הכללית - נורמטיבית של עדים זוממים, המופיעה מבחינת סדר המשניות בהמשך הפרק, אבל מצד תוכנה היא מהווה כותרת כללית לכל הפרק.

3. סיכום : התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה⁷⁹

משנה ו מביאה את המקרה הנורמטיבי של עדים זוממים, שהוא מקרה מיוחד הנבדל מכלל עדויות השקר.⁸⁰ מקרה ייחודי זה, כפי שהוא מצטייר במשנה, הינו בעל שני מאפיינים :

א. העונש : "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", בניגוד לשאר עדויות שקר, שלוקים עליהם.⁸¹

ב. צורת עדות ההזמה : כל מקרה שבו העדים מוזמים בטענת "עמנו הייתם".

שני המאפיינים הללו הם בעייתיים : מדוע טענת "עמנו הייתם" מקבלת "יחס מיוחד" מטענות שקר אחרות כגון "הורג או נהרג היה עמנו" – האם היא מהימנה פחות או יותר מטענות אחרות? מדוע ישנו דין מיוחד ביחס להפרכת עדות בטענת "עמנו הייתם"?⁸²

את הקשיים הללו יישבנו באמצעות הטענה שמה שהמשנה עושה בהתייחסה לעדים זוממים למעשה אינו לעסוק בשאלת מהימנות העדים, כיוצרת את דין עדים זוממים,⁸³ אלא שהיא מגדירה, באופן קזואיסטי אופייני, קטגוריה ייחודית ומובחנת של סוג של עדות שקר המתאפיין בהפרכה בטענת "עמנו הייתם". היינו שעדים זוממים, על פי מה שמשמע מן המשנה מוגדרים כעדים שעדותם מופרכת בטענת "עמנו הייתם". טענת "עמנו הייתם" מקבלת במשנה מעמד ייחודי ביחס לשאר עדויות השקר למיניהן.

אל מול ההגדרה המשתמעת מן המשנה, באמצעות שאלות סבוראיות אופייניות על הנוסח ו/או על העריכה של המשנה מציעה סוגיית הפתיחה הגדרה אחרת לעדים זוממים, הגדרה לפי העונש "כאשר זמם", הנדחית בסופו של דיון ע"י הגמרא. לכל אחת מן ההגדרות הללו משמעות רעיונית שונה, המעניקה לדין עדים זוממים אופי שונה :

הניסוח של העונש, כפי שהוא מופיע בפסוק, "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", מצביע על היות העונש "מידה כנגד מידה" לאדם שהתכוון לפגוע באדם אחר, שהוא "אח", באמצעות עדות שקר. נקודת המבט של העונש מצביעה על כך שהפגם בעדים זוממים הינו פגם מוסרי-אנושי. מן הפרספקטיבה הזו מטרת העונש היא למנוע עדות שקר.⁸⁴

⁷⁹ דרכה של פרשנות, היא אפשרית אך לא מוכרחת. יש להפריד את הניתוח הספרותי של סוגיית הפתיחה, המצביע על מגמה מושגית בהגדרת עדים זוממים, ועומד גם לעצמו – מן הפרשנות שנתנו למגמה זו.

⁸⁰ כפי שראינו לעיל, הבנה זו של פרשנות עדים זוממים בפסוקי התורה אינה הכרחית, וניתן להחיל אותה על כל עדות שקר שהיא. אולם המשנה אינה עושה כן.

⁸¹ הנשקה אמנם אינו טוען במפורש שהגדרת עדים זוממים היא על פי העונש, אלא רק טוען שהמשנה עוסקת בעונש ולא בשאלת הנאמנות. אלא שפרשנותו של הנשקה בפרספקטיבה של המשנה כולה, הפותחת במילים "אין העדים נעשין זוממים עד ש...", מעלה את ההבנה כי העיסוק של המשנה בעונש קשור לעצם הגדרת עדים זוממים.

⁸² הקשיים במה שמשמע מן המשנה נידונו לעין בהרחבה, וגם ביחס לפרשנות של הנשקה.

⁸³ על פי הסברנו שאלת האמינות של העדים לא נידונה כאן, ואינה מעניינה של דין זה.

⁸⁴ הגדרת עדים זוממים על פי העונש, מכוונת למעשה למה שמצוי בפשט הפסוקים, שאינם מתייחסים כלל לטענת "עמנו הייתם", שהיא חידוש של המשנה.

סוגיית הפתיחה שוללת את ההגדרה הזו, ובכך שוללת גם את המשמעות הטמונה בחובה, סנקציה כנגד עדות שקר.

האפשרות האחרת להגדיר עדים זוממים משתמעת מן המקרה המובא במשנה ו, והשלילה של סוגיית הפתיחה את ההגדרה האחרת, כמו גם האזכור המפורש של משנה ו בסוגיית הפתיחה – מפנה, באופן עקיף, את הזרקור אל ההגדרה הזו.

מן המשנה משמע שדין עדים זוממים הינו סנקציה ייחודית כנגד עדים המעידים על מה שלא היו עדים לו. עדות שקר מסוג זה הינה ייחודית, משום שהבעייתיות שבה אינה בכך שהיא שקרית, שכן עדים זוממים מגודרים ככאלו גם במקרה שמעידים אמת, ואפילו כשקיימים עדים אחרים שמעידים על כך שתוכן העדות אמת. הבעייתיות הינה שעצם קיומה של עדותם הינה שקר, היינו שהם פוגעים בהליך העדות התקין. מן הפרספקטיבה של המשנה, הדין הייחודי של עדים זוממים מתייחס למי שפוגע בהליך העדות, ללא קשר לתוכן הדברים שלו, אם הם אמת או שקר.

סוגיית הפתיחה מסיטה את הדיון בעדים זוממים מן המשמעות הקונקרטית שלו, מי נחשב עד זומם, ומה עונשו – אל הרובד הרעיוני, המופשט. בכך היא מגדירה את דין עדים זוממים כדין ייחודי, שאינו מעניש את מי שמשקר כדי לפגוע באחר, אלא למי שמשקר ובכך פוגע בעצם ההליך המשפטי. להגדרה מושגית זו השלכה רעיונית על המשמעות של דין עדים זוממים: לא דין שעניינו הרתעה מעדות שקר, אלא דין שעניינו הגנה על מצב שבו עדות היא אפשרית, כלומר על עצם תקינותה של העדות.

תרומתה של סוגיית הפתיחה הינה בכך שהיא מסיטה את הדיון בעדים זוממים מן הרובד ההלכתי-קונקרטי אל המושגי והמופשט, ובכך שהיא גם שוללת הגדרה מופשטת אחת, ובכך באופן עקיף מקבלת הגדרה אחרת.

ד. הסוגיה ההלכתית - "עדים זוממים שלוקים מן התורה"

סוגיה סתמאית (ברובה המוחלט) על המשנה הראשונה ניתן למצוא בסוגיית "רמז לעדים זוממין מן התורה מנין", ב ע"ב.⁸⁵ ננסה לעמוד על הרובד הסתמאי בסוגיה זו, ולבחון האם הוא מוסיף ומחדש על הרבדים התנאי והאמוראי. במידה ונראה חידוש ברובד זה, ננסה לעמוד על הקשר שלו למגמה של סוגיית הפתיחה.

אמ' עולא רמז לעדי' זוממין מן התור' מנין רמז לעדי' זוממ' והא כת' ועשיתם לו כאש' זמ' לעש' לאחיו אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מן התור' מנין שנ' והצדיקו את הצדי' והרשיעו את הרש' והיה אם בן הכו' הרש' משום והצדיקו את הצדיק והרש' את הרש' והיה אם בן הכל' הרשע⁸⁶ אלא עדים שהרשיעו

⁸⁵ ישנן סוגיות נוספות, שהן בעיקרן אמוראיות ובחלקן מצויים גם חלקים סתמאיים, אלא, או שהם שוליים, או שיש בהם מימרות עצמאיות וייחודיות, אבל שלא ניכרת בהם אמירה ייחודית לרובד הסתם.

⁸⁶ בכ"י מ לא מופיע המשפט "משום והצדיקו... הרשע".

את הצדיק ואתו עדים אחריני ואזימונהו⁸⁷ והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוונהו להני רשעים והיה אם בן הכו' הרש'.

1. קושייתו של עולא וההערה הסתמאית עליה

שאלתו של עולא כשלעצמה, ללא ההגהה של הסתם, עוסקת ברמז מן התורה לעדים זוממים ולא ברמז לעדים זוממים שלוקים. שאלתו של עולא, כדברי הסתם, אינה מובנת, שהרי אין צורך ברמז לעדים זוממים, באשר דינם מפורש בכתובים!:

הלבני⁸⁸ מצדיק את דברי עולא, בכך שיש ערך במציאת רמז בפסוקי התורה גם במקרים שההלכה מפורשת בפסוק, ולכן, לדעתו, עולא אכן חיפש רמז לדין עדים זוממים.

לכך מביא הלבני ראיה מקידושין פ ע"ב, שם מחפשת הגמרא רמז מן הפסוקים לאיסור ייחוד המובא במשנה: ⁸⁹

א"ר יוחנן משו' ר' ישמע' ⁹⁰ רמז לייחוד מן התור' מניין שנ' כי יסית' אחיך בן אמך וכי בן אם מס' בן אב אינו מס' לומ' לך בן מתיחד עם אמו ואין אחר מתיחד ⁹¹ עם כל עריו' שבתורה פשטי' דקר' במאי כתי' א' אביי לא מבעי' קא' לא מבעי' בן אב דסני ליה ועייץ ליה עזו רע? י/ו? אל' אפ' בן אם דלא סני ליה לא נצית לי' קמ"ל. ⁹²

הלבני סבור שתשובת עולא היא הפסוק "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע", ללא המילים "והיה אם בן הכות הרשע". הלבני מסביר את קושיית הסתם על עולא בכך שלדעת הסתם, בניגוד לעמדה האמוראית, "אין שום ערך ברמז כשהוא מפורש בפשטיה דקרא" ולכן תמה הסתם על עולא, ומתרץ לפי הקושיה אליבא דגרסתו.

פרשנותו של הלבני קשה:

א. הלבני אינו מסביר מדוע יש חשיבות לרמז גם כשההלכה מפורשת בכתובים. על פניו, הגישה האמוראית ביחס לזו הסתמאית אינה מובנת, והלבני לא מנסה להסבירה.

ב. הרמז לשיטת עולא דחוק ביותר. שהרי מה הקשר בין "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" לעדים זוממים, ואפילו ברמז? ניתן לצפות שעולא ירחיב את דבריו, ויסביר כיצד

⁸⁷ בעדי הנוסח האחרים לא מופיע "ואזימונהו". בצירוף הגרסה המופיעה ע"י הערה 86 נראה כי כ"י ת במקרה זה נוטה להיות בעל אופי מפורט יותר מכה"י האחרים.

⁸⁸ סדר נזיקין, עמ' 254-255.

⁸⁹ עפ"י כ"י מ.

⁹⁰ בכ"י וטיקן 111 "ר' יוחנן משום ר' שמע' בן יוחי".

⁹¹ וטיקן 111 "ואין מתייחד"; בדפוסים "ואסור להתייחד".

⁹² כמה גרסאות למשפט זה: וטיקן 111 "דלית ליה חלוקה בהדיה ולא סני ליה לא ניצית ל"; דפוס ספרדי "דלית ליה חלוקה בהדיה אימא לא קא משמע לך דלא"; דפוס קושטא "דלא סני ליה מסית ליה"; דפוס ונציה "דלא סני ליה אימא צייתי ליה קמ"ל".

מהווה הפסוק רמז לעדים זוממים, בדומה למה שמובא בקידושין. מכיוון שלא מובאים בסוגיה דברי ההסבר של עולא לרמז – סביר כי הפסוק "והצדיקו את הצדיק" – הוא מדברי הסתם, ולא מדברי עולא, ורק הקושיה היא של עולא. דהיינו שעל אף שעולא, מן הסתם ענה על קושייתו, בעל הסוגיה, שדחה את הקושיה- לא הביא כאן את תשובתו.⁹³

ג. הראיה שמביא הלבני מקידושין כלל אינה דומה למקרה הנידון כאן, ולכן אינה מסייעת. בקידושין הגמרא מביאה רמז מן האמוראים לאיסור יחוד, ולומדת את "פשטיה דקרא" של הפסוק עצמו לעניין שבו הוא עוסק על פי פשוטו של מקרא, מסית ומדיח.⁹⁴ אולם, שלא כמו במקרה של עדים זוממים, פשט הפסוקים כלל אינו נוגע לאיסור יחוד, אלא לדין אחר לגמרי – מסית לעבודה זרה. ולכן אין במקרה בקידושין ראייה לדין שהוא עצמו נלמד בפירוש מפסוקי התורה, וגם ברמז מפסוקים אחרים.

הסברו של הלבני לשאלת עולא איננו מספק, ולא מצאנו הסבר אחר לקושייתו. לכן, קושייתו של הסתם בסוגייתנו על דברי עולא – חזקה. בתשובתו לקושיה על עולא, שנתרת ללא מענה, מציע הסתם את הקושיה בגרסה "מתוקנת": לחפש בתורה רמז לעדים זוממים שלוקים, ולא לעדים זוממים בעלמא. הסתם כאן אינו מתרץ את עולא, או מסביר את דרשתו, אלא "משתמש" בה לעניין שונה – לנושא עדים זוממים שלוקים.

ההסטה הסתמאית של הדיון מעדים זוממים באופן כללי – לעדים זוממים שלוקים מבססת את מעמדו של הדין יוצא הדופן, דין עדים זוממים שלוקים, המופיע במשנה הראשונה בפרק. ביסוס סתמאי זה בא לידי ביטוי בשני אופנים:

א. בביסוס הדין על פסוקי התורה.

ב. בניסוח של מעמדם של עדים אלו, שמן המשנה לא ברור האם הם עדים זוממים או יוצאי דופן, כ"עדים זוממים שלוקין": גם עדים שלא מקוים בהם דין "ועשית לו כאשר זמם" נקראים בניסוחו של הסתם "עדים זוממים".

בניסוח המחודש של קושיית עולא בידי הסתמאי יש ביטוי למגמת הרובד הסתמאי, כפי שבאה לידי ביטוי גם בסוגיית הפתיחה, להחיל את הגדרת דין עדים זוממים גם על מקרים שבהם לא חל בהם דין "כאשר זמם", ולכלול גם את יוצאי הדופן שבמשנה א, על אף שהם אינם מקבלים את העונש של עדים זוממים בהגדרת עדים זוממים. בכך, כמו בסוגיית הפתיחה, מסיט הסתם את המוקד של עדים זוממים מן העונש.

המגמה הרעיונית ברובד הסתמאי בסוגיה זו דומה למגמה הרעיונית של סוגיית הפתיחה, על אף שהאמצעי המשמש את הסתם בסוגיה כאן שונה מן האופן שבו עושה זאת בעל סוגיית הפתיחה: סוגיית הפתיחה שוללת את הגדרת עדים זוממים על פי עונש "כאשר זמם". בסוגיה כאן יש דיון בעונשם של עדים זוממים, אבל הוא שונה מן העונש ה"קלאסי", ובכך למעשה, הסוגיה מבטאת את

⁹³ אפשר אולי לטעון שבמקור עולא גם הסביר את הרמז, ושבעל הסוגיה השמיט חלק מדברי עולא. אבל אין סיבה להניח כך, כי הקושיה של הסתם מערערת על הקושיה ולא על התשובה של עולא.

⁹⁴ רש"י קידושין פ ע"ב, ד"ה 'פשטיה דקרא במאי כתיב'.

אותה משמעות רעיונית שהובעה בסוגיית הפתיחה, שגם עדים זוממים שלא מקוים בהם "כאשר זמם" – הם עדים זוממים.

2. לגופה של דרשה – "עדים שהרשיעו את הצדיק"

התשובה על הקושיה – אינה המשך דברי עולא, אלא גם היא סתמאית, משום היא עוסקת ברמז למלקות, ולא לעצם הדין של עדים זוממים.⁹⁵

הדרשה הסתמאית לומדת דין מלקות לעדים זוממים מן הפסוקים הבאים (דברים כה א-ב):

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וְשִׁפְטוּם וְהַצְדִּיקוּ אֶת הַצְדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הַרְשָׁע. וְהָיָה אִם בֶּן הַכּוֹת הַרְשָׁע וְהִפִּילוּ הַשִּׁפְט וְהִקְהוּ לְפָנָיו כְּדִי רְשָׁעוֹ בְּמִסְפָּר.

הגמרא מקשה, שהרי לא בכל דין שבו מרשיעים את הרשע – ישנו דין מלקות, ומכאן לומדת שעונש המלקות שייך לעדים, היינו שעדים שגרמו להרשעת הצדיק – והוזמו – לוקים.

1.2 היבטים שונים על משפט צדק בפסוקי התורה

ישנן מספר פרשיות בתורה העוסקות בעשיית דין צדק, ובשלילת עדות שקר. האופנים השונים של תיאור המשפט בפרשיות השונות עשויות לבטא נקודת מבט רעיונית שונה ביחס לעשיית דין צדק. תפיסה זו באה לידי ביטוי במילים הפותחות את מאמרו של זליגמן, "למינוח של הליכים משפטיים באוצר המילים של העברית המקראית":⁹⁶

הלקסיקולוג משתדל לחשוף את תהליכי החשיבה ואת החוויות המסתתרים מאחורי מלות הלשון שבה הוא עוסק. כך הוא נוכח לדעת שוב ושוב, שלשון זו היא ביטוי לתרבות, כלומר, הן לציביליזציה, והן לעולם שלם של רעיונות.

השוואה בין הפרשיות מעלה כי ניתן להתייחס לעשיית דין צדק בכמה אופנים. להלן נשווה בין הפרשיות השונות, נעמוד על אופיים של הפסוקים המובאים בסוגייתנו,⁹⁷ ונבדוק האם יש קשר בין פסוקים אולם בחר הסתמא להוות יסוד לדרשתו על רמז ל"עדים זוממים שלוקים" – למגמה הסתמאית ביחס לעדים זוממים כפי שעמדנו עליה עד כה.

בפסוקים המובאים בסוגיה עשיית דין צדק מתוארת באופן הבא (דברים כה א-ב):

⁹⁵ שהרי גם אם עולא הוא שמביא את הרמז, הרי שכפי שמעיר הלבני, תשובתו כוללת רק את הפסוק "והצדיק את הצדיק והרשיעו את הרשע", ללא החלק של המלקות, ראה לעיל ע"י הע' 88. לכן, בכל אופן, גם לדעת הלבני, הדרשה בכללותה על חיוב העדים במלקות – הינה סתמאית.

⁹⁶ זליגמן, 'הליכים משפטיים', עמ' 245.

⁹⁷ האופן בו נבחן את הפסוקים יהיה מן המבט הספרותי, ולא ההלכתי. ננסה לעמוד על המשמעויות העולות מפשט הפסוקים, כפי שהם, ולא נתייחס אל ההיבט ההלכתי-מעשי העולה מהם, כפי שהבינו אותו חז"ל. ניתוח הפסוקים כאן רחוק מלהיות ממצה או מקיף, והוא בא לבחון את הגישה המוצגת בכל אחת מן הפרשיות ממספר היבטים מצומצם בלבד, הנוגע לענייננו: (1) כיצד מתבצע התיקון לקונפליקט, ו(2) באיזה מישור הוא מתבצע: במערכת המשפט, או בין שני בעלי הריב.

כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטו והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע.

הקונפליקט מתואר כאן כ"ריב", יישובו נעשה באמצעות המערכת המשפטית, והוא בא אל פתרונות בהצדקת הצדיק והרשעת הרשע. התוצאה הרצויה של ההליך המתנהל במערכת המשפטית – גם היא במישור המשפטי – דין צדק.⁹⁸

הסתכלות שונה לחלוטין על עשיית דין צדק מובאת בפרשייה אחרת, העוסקת גם היא בקונפליקט בין אנשים, ובפתרונו (ויקרא ה כא – כו):

נפש כי תקטא ומעלה מעל ביקוק וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו. או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה. והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק או את הפקדון אשר הפקד אתו או את האבדה אשר מצא. או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמשותיו יסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו. ואת אשמו יביא ליקוק איל תמים מן הצאן בערף לאשם אל הכהן. וכפר עליו הכהן לפני יקוק ונסלח לו על אחת מכל אשר יעשה לאשמה בה.

גם כאן מתואר מצב של קונפליקט בין אנשים (גזל, עושק וכדו').⁹⁹ אולם התיקון לא מתרחש כלל וכלל בתוך המערכת המשפטית, אלא, בהתאם לקלוקל - בשני ערוצים: מול ה' – קרבן, ומול האדם השני – השבת הגזלה וכדומה, היינו, תיקון הפגם במציאות. אין בפסוקים אלו אזכור להליך משפטי או למערכת משפטית שבאמצעותה ובתוכה מתבצע התיקון, וממילא אין גם התייחסות לקונפליקט כאל עשיית דין או בירור האמת (אם כי ברור שזו המטרה, ושהדבר גם מתבצע באיזשהו אופן, אבל הדברים לא נאמרים מפורשות בפסוקים). תיקון הבעיה מתרחש על פי הפסוקים בין שני האנשים הפרטיים, בכך שהמקלקל משיב את מה שחטא בו. המטרה כאן אינה עשיית דין צדק, אלא השבת המציאות לתיקונה (וקרבן לכפר על החטא – מול ה' ולא מול מערכת משפטית).

בפרשייה נוספת, פרשיית עדים זוממים, התיקון מתואר כעשיית טוב "ובערפת הרע מקרף"¹⁰⁰ (דברים יט טז-כא):

כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה. ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יקוק לפני הכהנים והשפטים אשר יהיו בימים ההם. ודרשו השפטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו. ועשיתם לו פאשר זמם לעשות לאחיו ובערפת הרע מקרף. והנשארים ישמעו ויראו ולא יספו לעשות עוד כדבר הרע הזה בקרף. ולא תחוס עינד נפש בנפש עין בעין שו בשו יד ביד רגל ברגל.

בפרשייה זו התיקון נעשה באמצעות המערכת המשפטית. אבל המטרה שלו אינה בירור האמת בכדי להגיע לדין צדק, כפי שמופיע בדברים כה. המטרה מתוארת כאן כמטרה מוסרית - חינוכית: "ובערפת

⁹⁸ סיום אפשרי אחר לפתרון קונפליקט בין אנשים הינו למשל השבת הגזלה או הענשת הרשע וכדו', כמו שנראה בפסוקים אחרים. אולם אין הדברים כאן מתוארים כך, וראה בפסוקים המובאים מיד להלן.

⁹⁹ אבל לא רק, מתוארות כאן גם עברות בין אדם למקום.

¹⁰⁰ הביטוי חוזר פעמיים בפרשייה. אמנם יש הבדל בין פרשיית עדים זוממים לשתי הפרשיות הקודמות, באשר היא עוסקת ברע הנגרם מעדות שקר, ולא מקונפליקט ממוני או אחר. ובכל זאת ראינו לנכון להשוות גם את הפרשייה הזו, משום שביסודו של דבר גם היא עוסקת בקונפליקט משפטי בין אנשים.

הָרַע מִקְרָבָהּ" – עשיית טוב.¹⁰¹ מטרה זו באה לידי ביטוי גם באופן שבו מתואר העונש (שכלל לא מופיע בפרשיה הקודמת): "וְעֵשְׂיָתָם לוֹ כְּאֶשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו", והתוצאה הרצויה מן העונש: "וְהַנְּשָׂאָרִים יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ וְלֹא יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כְּדָבָר הָרַע הַזֶּה בְּקִרְבָּהּ". בפסוקים אלו ההליך של פתרון הקונפליקט אמנם מתבצע בתוך המערכת המשפטית, אבל המטרה שלו היא מעבר להליך המשפטי עצמו, והיא ההשפעה החינוכית על החוטא ועל החברה בכלל.

ההשוואה בין הפרשיות השונות מצביעה על כך כי לסכסוך בין אנשים ויישובו - ניתן להתייחס מכמה נקודות מבט, השונות זו מזו בתוכן ובמטרותיהן. הפרספקטיבות השונות פורסות בפנינו מספר נרטיביים אפשריים לאותו הליך עצמו: עשיית צדק, תיקון הפגם במציאות (השבת הגזלה), ביעור הרע וכו'.¹⁰²

2.2 היחס בין הדרשה הסתמאית והפסוקים

על רקע הנרטיבים האפשריים השונים לתיאור פתרון הסכסוך – בולט הערך המוסף הטמון בפסוק עליו מבוססת הדרשה הסתמאית בסוגייתנו. פסוק זה הינו חלק מפרשייה המתייחסת לפתרון קונפליקט מנקודת המבט של המערכת המשפטית. כפי שהראינו, בפרשייה זו, הן ההליך והן תוצאתו מתוארים ביחס למערכת עשיית הדין, וכלל לא מוזכרת שם ההשלכה של הקלקול או תיקונו על שני האנשים העומדים בהליך זה – אלא רק מול המערכת המשפטית.

אולם, לא רק בפסוק העומד ביסוד הדרשה באה לידי ביטוי הפרספקטיבה המשפטית, אלא גם בדרשה עצמה. על יסוד הפסוקים הללו - תיאור פשעם של העדים הזוממים מתואר בדרשה הסתמאית במילים "עדים שהרשיעו את הצדיק". במילים אלו יש ביטוי לאפיונם של העדים הזוממים, כפי שעמדנו עליו עד כה ברובד הסתמאי, בסוגיית הפתיחה ובסוגיה זו. שהרי, באופן תיאורטי, ניתן היה לתאר את פשעם של העדים הזוממים גם בתיאורים אחרים כגון: "עשיית רע", "חטא", "שקר", "חמס" וכדו' – ביטויים הלוקחים מפרשיות אחרות בתורה העוסקות במצבים דומים. ולא היא. המינוח שבו מתארת הדרשה הסתמאית את העדים הזוממים מדגיש את הבעייתיות הייחודית לעדים זוממים, ברובד הסתמאי, כפי שעמדנו עליה לאורך הפרק. מתוך הדרשה המצביעה על רמז לעדים זוממים שלוקים, בולטת דווקא הפרספקטיבה המציגה את האפיון הייחודי של עדים זוממים כפוגעים בעצם ההליך המשפטי, שמטרתו הצדקת הצדיק והרשעת הרשע.

בפרשיית עדים זוממים בתורה חטאם של העדים הזוממים מתואר מן הפרספקטיבה המוסרית כ"עשיית רע" וכפגיעה באדם אחר. המהלך הסתמאי בסוגיה, ביסודו של דבר, מעמיד אלטרנטיבה רעיונית למשמעות של עדים זוממים בכך שהוא מעניק לדין זה הקשר אלטרנטיבי מתוך פסוקי התורה. על פניו, יצירת הקשר אחר אינה אפשרית – משום שיש בתורה פרשייה מפורשת העוסקת בעדים זוממים. בשל העובדה כי הדין בסוגיה נסוב על עדים זוממים שלוקים, ולא על המקרה

¹⁰¹ כך משמע גם בתיאור האיסור בשמות כג א: "לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שְׂוֹא אֶל תְּשִׁית יָדְךָ עִם רֵשָׁע לְהִיטֵל עַד חֲמִס", פסוק הדומה לפרשייה זו.

¹⁰² חקר המקרא מאפיין פרשיות שונות המתארות חוקים (או אירועים) בפרשיות שונות ובאופנים שונים. לסיכום הגישה ראה למשל קנהל, מקדש הדממה, עמ' 11 והלאה (ביחס לספר ויקרא). מבלי להיכנס לעובי הקורה, נציין רק שבדומה לגישה המייחסת פרשיות שונות באותו נושא למקורות שונים, בעלי אג'נדות שונות – גם כאן הטענה היא כי פרשיות שונות בענייני משפט מייצגות גישות שונות ביחס למשפט.

הנורמטיבי של עדים זוממים, מתאפשר להביא פרשייה נוספת, המציגה פנים אחרות של הנושא – אל הדין. מעבר למשענת ההלכתית לדין עדים זוממים שלוקים, יש כאן גם תרומה רעיונית: דרשה המוסיפה גם רובד של משמעות להבנת דין עדים זוממים.¹⁰³

הבאת פסוק מן התורה כביטוי למשמעות רעיונית של העניין ההלכתי הנידון הינה תופעה סתמאית מוכרת,¹⁰⁴ וגם כאן משתמש בה הסתמא בכדי להביע את פרשנות רעיונית. בדומה לסוגיית הפתיחה, פרשנות זו, על אף שהיא חלק מדיון הלכתי, המבסס את הדין על פסוק מן התורה, השפה שלה היא מושגית-מופשטת, ולכן יש בה פרשנות בעלת אופי מושגי-רעיוני למה שמצוי במשנה.

התרומה הרעיונית של הרובד הסתמאי בסוגיה זו באה לידי ביטוי בהבאת מושגים (באמצעות הפסוק) שיש בהם בכדי להעניק פרשנות רעיונית למקרה הקונקרטי המובא במשנה. הפרשנות הרעיונית המובאת בסוגיה זו דומה במגמתה ובאופייה למה שמצוי בסוגיית הפתיחה, משום שגם הוא איננו מבוסס על עונש "כאשר זמם". סוגיית הפתיחה שללה את הגדרת עדים זוממים על פי העונש, אבל לא הגדירה על דרך החיוב הגדרה אחרת – הרובד הסתמאי, בהצביעו על פסוק זה כמקור לדין עדים זוממים שלוקים, יש בו בכדי לספק פרשנות ליחודיות של עדים זוממים ביחס לשאר עדויות השקר.

3. "לא תענה ברעך עד שקר" ועדים זוממים

ותיפוק לי' מלא תענה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעש' וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

הסתם מעלה אפשרות אחרת לרמוז לדין עדים זוממים שלוקים, מן הלאו "לא תענה ברעך עד שקר", ודוחה אותו. במהלך זה מצביע הסתם מפורשות על מה שעד כה עלה מבין השורות, אך לא נאמר במפורש: לא ניתן לחייב עדים זוממים במלקות בשם האיסור הכללי של עדות שקר, דין עדים זוממים אינו ככל עדות שקר, שהרי אם לא כך, לא ניתן היה לחייבם במלקות.

ברובד הגלוי של הדיון זוהי אמירה הלכתית, אבל, מן הפרספקטיבה המושגית, יש לה גם משמעות רעיונית: עדים זוממים אינם מתחייבים מן הסיבה שהם משקרים בעדותם. הביטוי ההלכתי לכך הינו העונש: "כאשר זמם" או מלקות. השוני ההלכתי נובע משוני מהותי, פנימי, בין שני המקרים, והוא האופי השונה של הבעייתיות שבעדותם, שהיא, על פי שקובעת המשנה - פגיעתם בהליך המשפטי התקין, באמצעות עדותם שכלל לא תתכן.

החידוש שבדחייה הסתמאית את האפשרות ללמוד עדים זוממים מ"לא תענה" מתחדד לאור דעת ר' מאיר במשנה בהמשך הפרק:¹⁰⁵

¹⁰³ כל זה מסתמך על ההנחה שהפסוק הוא מדברי הסתם, ולא מדברי עולא. את ההנחה הזו ביססנו לעיל, ע"י הע' 93, בכך שמכיוון שהקשר של הפסוק לעדים זוממים לא ברור, ומכיוון שלא מובאים דברי הסבר של עולא להסביר כיצד מהווה הפסוק רמז – סביר יותר, לדעתנו, שהפסוק מובא ע"י הסתם, ולא ע"י עולא.

¹⁰⁴ ראה להלן בדיונו בסוגיית הפתיחה לברכות, עמ' 140 ואילך.

¹⁰⁵ מ"ג-מ"ד בכ"י מק, מ"ב-מ"ג בדפוס. ללא שינויי נוסח משמעותיים בעדי הנוסח האחרים.

מעידים אנו את איש פל' שהוא חייב לחברו מאתים זוז ונמצאו זוממין לוקין ומשלמין שלא השם מביאין לידי מכות מביאין לידי תשלומין דברי ר' מאיר וחכמ' א' כל המשלם אינו לוקה. מעידין אנו את פל' שהוא חייב מלקות ארבעים נמצאו זוממין לוקין שמונים משם לא תענה ברעך עד שקר ומשם ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו דבר' ר' מאיר וחכמ' אומ' אינן לוקין אלא ארבעים.

במשנה זו לומד ר' מאיר באופן מפורש שעדים זוממים לוקים גם משום "לא תענה", ולא רק משום "ועשית לו כאשר זמם". הסתם בסוגיה כאן, על אף שמעלה את האפשרות ללמוד עדים זוממים מ"לא תענה", מה שמצוי באופן מפורש במשנה – אינו מזכיר זאת, מה שתומך בטענה של מגמתיות של הסתם, כנגד שיטת ר' מאיר.

מלבד המגמתיות של הסתם יש במשנה עצמה בכדי להצביע באופן ישיר על מה שעד כה עלה מתוך הדיון של הגמרא. במשנה מוזכר במפורש שלעדים זוממים יש שני "שמות": שם "לא תענה" ושם "ועשיתם לו כאשר זמם". אין מדובר כאן אך ורק בעונש מלקות שהוא תוצאה של אילוץ, בגלל חוסר היכולת המעשית להחיל את עונש "כאשר זמם" מסיבות טכניות, כמו במשנה א, אלא ב"שם", דהיינו בהגדרה עקרונית של דין עדים זוממים. כל אחד מן השמות הלו מצביע על הגדרה אחרת של הדין: עדים זוממים, לשיטת ר' מאיר, נענשים, מלבד עונש "כאשר זמם לעשות לאחיו" – גם על כך שהעידו עדות שקר איזושהי.¹⁰⁶ אבל דעת חכמים היא שעדים זוממים הינו גדר אחר של דין, שאינו קשור לעדות שקר. הרובד הסתמאי בסוגיה מסביר את שיטת חכמים, ובכך מבסס אותה.

ה. סיכום

ההגדרה הנורמטיבית מצויה במשנה ו בפרק הראשון של מכות, באמצעות המקרה של עדים שהופרכו עדותם אך ורק בטענת "עמנו הייתם" ולא בכל טענה אחרת. מן המשנה הזו משמע שעדים זוממים, שלא כמו כל עדות שקר, הם עדים המשקרים ביחס לעצם העדות שלהם, ללא קשר לתוכנה, אם הוא אמת או לא. זוהי ההגדרה של עדים זוממים, כפי שמשמע מן המשנה. משמעה של הגדרה זו, הקשורה לבעייתיות בעדות שכלל לא אפשרית, על פני כל עדות שקר בעלת אופי אחר (שאינה מוגדרת כעדים זוממים) הינה בכך שהיא מהווה סנקציה ייחודית, לא כנגד כל סוג של עדות שקר, שכן היא כלל לא מתייחסת לתוכנה של העדות, אלא באופן ייחודי, כנגד עדים המעידים עדות שלא תתכן.

אבל, במשנה הפותחת את הפרק, קיים פער בין הכותרת של המשנה - לבין הפירוט המצוי תחתיה. הכותרת של המשנה כיצד העדים נעשין זוממים" יוצרת ציפייה להגדרה כללית של עדים זוממים, אולם, בפועל, לאחר מכן, אין היא מביאה את ההגדרה הנורמטיבית הכללית של עדים זוממים, המצויה בהמשך הפרק, במשנה ו, אלא מונה דווקא מקרים יוצאי דופן של מקרים של עדים

¹⁰⁶ הרמב"ן, מכות ב ע"ב, ד"ה 'ותיפוק ליה', עמ' ז, מצביע על הסתירה שבין דברי הגמרא בסוגיה כאן לדעת ר' מאיר בהמשך, ומתרחק, על פי הגמרא בדף ד ע"ב, "ושמעתיך אליבא דכלהו אתיא", שגם לשיטת חכמים "לא תענה" הינו אזהרה לעדים זוממים. אבל לפי פשט הגמרא ישנה מחלוקת בין חכמים ור' מאיר, וחכמים סוברים שעדים זוממים לא קשור באיזושהו אופן לעדים זוממים.

זוממים שלא מקוים בהם עונש "כאשר זמם"¹⁰⁷. למרות הפער הסגנוני, אין משתמע בבירור מן המשנה האם היא סוברת שיוצאי הדופן המנויים בה נחשבים עדים זוממים, או לא.

סוגיית הפתיחה, באמצעות ההצבעה על קושי לשוני ועריכתי במשנה – מדגישה כי על פי הניסוח של המשנה עצמה - המקרים המנויים במשנה אינם נחשבים לעדים זוממים. את האפשרות הזו היא שוללת, בכך שהיא מצביעה על ההקשר של המשנה (למשנה מסוף מסכת סנהדרין). מתוך הקשר הנוצר בין המשנה בסנהדרין למשנה בראש מכות משתמע, שלא כמו שהבינה הסוגיה בשלב הראשון, שהמקרים המפורטים במשנה גם הם כלולים בקטגוריית עדים זוממים, על אף שלא מקוים בהם עונש "כאשר זמם", אלא עונש מלקות. בהגדירה מקרים שבהם עדים זוממים לוקים – כעדים זוממים - סוגיית הפתיחה מגדירה שלא עונש "כאשר זמם" הוא המאפיין המגדיר של עדים זוממים.

התרומה של סוגיית הפתיחה הוא בדיון המושגי בהגדרת עדים זוממים, ובקביעה, על דרך השלילה, שלא העונש "ועשיתם לו כאשר זמם", בעל האופי האנושי-מוסרי, הוא המגדיר את הסנקציה הייחודית של עדים זוממים, דהיינו שעדים זוממים אינו דין שמטרתו למנוע פגיעה בחפים מפשע ע"י מיגור תופעת עדות השקר.

על רקע מה ששוללת סוגיית הפתיחה, מתחדד מה שמשתמע מן המשנה, שעדים זוממים הינה סנקציה ייחודית להגנה על הליך תקין של עדות, ולמניעת מצבים של עדות שקר בעלת אופי ייחודי של שקר ביחס לעצם היתכנותה של העדות.

הסוגיה הסתמאית שאחרי סוגיית הפתיחה, מביאה לידי ביטוי מגמה דומה באופי לסוגיית הפתיחה, בדיון בעל אופי מושגי על עדים זוממים, הדומה בתוכנו למשמעות של עדים זוממים כפי שהיא עולה מסוגיית הפתיחה. הדמיון במגמות הרעיוניות בא לידי ביטוי בנקודות הבאות:

א. חיזוק מעמדם של עדים זוממים שעונשם מלקות, בכך שמוצאים לדין זה רמז בפסוקי התורה: "רמז לעדים זוממים שלוקין מן התורה".

ב. בגופה של דרשה, פשעם של העדים הזוממים מתואר במילים "עדים שהרשיעו את הצדיק", היינו פגעו בהליך המשפטי. הדרשה כלל אינה עוסקת בעונש או בפגם המוסרי. בפסוק זה יש בכדי להוות הסבר רעיוני לדין הייחודי של עדים זוממים, המכוון לפגיעה בעדות עצמה, שהיא חלק מן ההליך המשפטי, בהיותה סנקציה שנועדה להגן על ההליך המשפטי, ולא על האדם שעשוי להיפגע מעדות השקר.

ג. הסתם שולל את האפשרות ללמוד דין עדים זוממים שלוקים מן הלאו "לא תענה ברעך עד שקר", כחכמים ולא כר' מאיר במשנה, ומספק הסבר לשיטת חכמים. בכך מחזק את הטענה העקרונית, כי עדים זוממים אינם סנקציה כנגד עדות שקר באשר היא, אלא הם בעלי הגדרה ייחודית, המתייחסת לקטגוריה שונה של פגיעה משפטית.

המשנה מעמידה את עדים זוממים המקראי על טענת "עמנו הייתם". המשמעות של הבחירה הפרשנית של המשנה מתבארת, על דרך השלילה, בסוגיית הפתיחה, ועל דרך החיוב - בסוגיה הסתמאית שאחריה. הפרשנות המושגית-רעיונית היא שעדים זוממים הינו דין, שבניגוד לאיסור

¹⁰⁷ גם הנשקה מצביע על הקשר במשנה בין הגדרת עדים זוממים לעונש כאשר זמם, ראה לעיל עמ' 107.

הכללי על עדות שקר, שנועד להגן על פגיעה בחפים מפשע באמצעות עדות שקר – עדים זוממים נועד להגן על העדות עצמה, ועל ההליך המשפטי הכללי שהוא חלק ממנה.

ו. נספחים

1. נספח א: הסוגיות (כ"י תימני יד הרב הרצוג 1)

כאיזה צד העדים נעשין זוממין מעידים אנו את איש פל' שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרין יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים מעידים אנו את איש פל' שהוא חייב לגלות אין אומרין יגלה זה תחתיו אלא לוקה ארבעים מעידים אנו את איש פל' שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובה והלא בין היום בין למחר סופו ליתן לה כתובה אומרין כמ' אדם רוצה ליתן בכתובה שלזו שאם נתאלמנה או נתגרשה [י]רשנה בעלה

גמר כאיז' צד העדי' נעש' זוממין האי אין העדים נעשין זוממין מי בעי ליה ועוד כדקתאני לקמן הוא אבל אמרו היאך אתם מעידים שהרי עמנו הייתם אותו היום במקום פלוני הרי אלו זוממין. תנא התם קא"י כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה חוץ מזוממי בת כהן ובעלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת ויש עדים זוממין אחרים שאין עושין בהן הזמה כל עיקר אלא מלקות בעלמא כיצד מעידני באיש פל' שהוא בן גרושה או בן חלוצה

מנא הני מלי אריב'ל דאמ' קרא ועשיתם לו כאש' זמ' לעש' לאחיו ולא לזרעו וליפסליה לדידיה ולא לפסליה לזרעיה בעינא כאש' זמם וליכא בר פדא אמ' קל וחומ' ומה המחלל אינו מתחלל הבא לחלל ולא חילל אינו דין שלא יתחלל מתקיף ליה רבינא אם כן ביטלתי תורת מצות עדים זוממין דאיכא למימר ומה הסוקל אינו נסקל הבא לסקול ולא סקל אינו דין שלא יסקל אלא מחורתא כד שנין מעיקרא מעיד' אנו את איש פל' שהוא חייב לגלות מנא הני מלי אמ' ריש לקיש הוא ינוס אל אח' הוא ולא זוממין ר' יוחנן אמ' קל וחומ' ומה הוא שעש' מעשה במזיד אינו דין שלא יגלו והיא הנתנת הוא שעש' מעש' במזיד לא ליגלי כי היכי דלא ליהוי ליה כפרה הן שלא עשו מעש' במזיד נמי ליגלי כי היכי דתהוי להו כפרה אלא מחורתא כדר' שמעון בן לקיש

אמ' עולא רמז לעדי' זוממין מן התור' מנין רמז לעדי' זוממ' והא כת' ועשיתם לו כאש' זמ' לעש' לאחיו אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מן התור' מנין שנ' והצדיקו את הצדי' והרשיעו את הרש' והיה אם בן הכו' הרש' משום והצדיקו את הצדיק והרש' את הרש' והיה אם בן הכו' הרשע אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני ואזימונהו והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוונהו להני רשעים והיה אם בן הכו' הרש' ותיפוק לי מלא תענה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעש' וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

2. נספח ב: רשימת הסימנים

1.1 עדי הנוסח של המשנה

מק	כ"י קאופמן
מפ	כ"י פארמה
1מק	כ"י קיימרדג'
מד	דפוס ראשון נאפולי רנ"ב
מפר	כ"י פאריס

2.1 עדי הנוסח של בבלי מכות¹⁰⁸

מ	כתב יד מינכן Bayerische Staatsbibliothek Cod. herb. 95
ת	כתב יד יד הרב הרצוג 1
דו	דפוס ונציה
קל	קטע כריכה קלינינגרד (קניגסברג), ספריית האוניברסיטה fol. Mr. 158
קב	קטע כריכה בולוניה Archivio di Stato Fr. Erb. 107.1

¹⁰⁸ עדי הנוסח והקיצורים על פי הרשימה המופיעה אצל סבתו, כ"י תימני, סנהדרין, עמ' 5 - ביחס למסכת סנהדרין.

ברכות דף ב ע"א – דף ג ע"א

א. מבוא

1. מאפייני סוגיית המבוא¹

1.1 בסוגיה הראשונה ("תנא היכא קאיי" – מילי דערבית")

סוגיית ריש ברכות מאופיינת ע"י חוקרים רבים כסוגיה סבוראית.² אכן, הסוגיה הינה בעלת מאפיינים סבוראיים מובהקים:

א. הסוגיה כולה הינה סתמאית.

ב. השאלות הפותחות את הסוגיה הינן בעלות אופי עריכתי וסגנוני. בירור כגון זה, שאינו עוסק בתוכן ההלכתי של המשנה, הינו מאפיין מובהק של סוגיות פתיחה סבוראיות.

ג. הקשיים עליהם מצביעים השאלות נראים מאולצים.³

2.1 בסוגיה השנייה ("אמר מר משעה שהכהנים" – "טהר יומא")⁴

חוקרים שונים עמדו על כך שגם סוגיה זו, על אף שהיא אינה הסוגיה הראשונה במסכת, גם היא סבוראית, מאוחרת, ובעלת מאפיינים של סוגיית פתיחה.⁵ כל זאת למרות שבחלקה השני של הסוגיה

¹ בסוגיית המבוא של מסכת ברכות עסקתי בעבודת התזה שלי, סויסה, סוגיות פתיחה. במחקר זה אני מתבססת על הנחות היסוד של הנטען בעבודה זו, אולם, שלא כמו במחקר הקודם, ברצוני לדון בסוגיה מנקודת מבט חדשה, ולטעון טיעונים חדשים ביחס לתרומה הספרותית של סוגיית הפתיחה. כמו כן, בעבודת התזה דנתי בסוגיית הפתיחה בלבד, ואילו במחקר הנוכחי אדון גם ביחס שבין סוגיית הפתיחה לרובד הסתמא-עריכתי של הסוגיה המופיעה לאחריה, כטענת המחקר הייחודית למחקר זה.

² וייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 12-13; אפרתי, תקופת הסבוראים, עמ' סט; בנוביץ, מאימתי, עמ' 5-8.

³ בנוביץ, מאימתי, עמ' 5-6. ראה להלן בדיון המפורט על הסוגיות הללו, עמ' 139.

⁴ שלא כמו שטענתי בעבודת התזה, סויסה, סוגיות פתיחה, עמ' 52 הע' 180. בעבודת התזה עסקתי בסוגיות ראשונות בלבד, ולא ביחס שביניהן לסוגיות שאחריהן, ולכן לא בחנתי שם לעומק את מאפייניה ואופייה של הסוגיה השנייה. במחקר הנוכחי בבואי לבחון את היחס שבין הסוגיה הראשונה לשנייה – נוכחתי כי גם לסוגיה השנייה מאפיינים מובהקים של סוגיות פתיחה סבוראיות, כפי שיוצג להלן בפרק הדן בסוגיה זו בהרחבה, ומשום כך חזרתי בי.

⁵ וייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 13, והע' 23. וכן אפרתי, תקופת הסבוראים, עמ' סט, המביא את דברי ווייס - מאפיין סוגיה זו בקטגוריה של סוגיות שניות במסכתות, שביסודן חומר אמוראי, שעובד בשלבים מאוחרים יותר, וכך הוא מאפיין: "בסוגיה שניה כבר חומר אמוראי ראשוני, אלא שחומר זה מורחב ע"י תוספת חומר מאוחר ... כסוגיה בצורתה הנוכחית היא איפה אחר אמוראית".

מובאים דברי האמורא רבה בר רב שילא.⁶ בשל קיומו של חומר אמוראי בסוגיה, וכן בשל העובדה כי זוהי אינה הסוגיה הראשונה בפרק – נביא להלן טיעונים הקיימים במחקר, וטיעונים נוספים שעשויים לתמוך הן בטענה כי זוהי סוגיה סבוראית, והן בטענה שסוגיה זו הינה בעלת אופי של סוגיית פתיחה.

1.2.1 המינוחים

הסוגיה פותחת במינוחים שזוהו במחקר כסבוראיים. המונחים "מכדי...ליתני..." או לחילופין, בעדי נוסח אחרים, "מאי איריא... ליתני..."⁷ – זוהו ע"י בריל כמינוחים סבוראיים.⁸

2.2.1 הקושיה

הקושיה הפותחת את הסוגיה הינה בעלת אופי סבוראי-מבואי מובהק, באשר היא אינה מקשה על ההלכה המצויה במשנה, ומגמתה אינה פרשנות של המשנה או בירור הלכתי של המצוי בה – אלא שאלה על הסגנון של המשנה, היינו, מדוע נקטה המשנה בניסוח זה ולא אחר.

הקושיה מכילה את הידיעה ההלכתית, שבשלב זה של הדיון אין עליה עוררין, כי זמן טהרת הכהנים, ולכן ממילא גם זמן קריאת שמע של ערבית, הינו צאת הכוכבים: "מכדי כהני אימת אכלי בתרומי משעה צאת הכוכבים ליתני משעה צאת הכוכבים". אמנם במהלך הסוגיה מתפתח דיון בשאלת הזמן המדויק של טהרת הכהנים: שקיעת השמש או צאת הכוכבים, אולם הברייתא המובאת בסופו של דיון, "סימן לדבר צאת הכוכבים", מעידה כי אין עניינם לא של השאלה, ואף לא של הדיון שבעקבותיה - בבירור ההלכתי, שהרי הדבר ידוע מן הברייתא, שזהו זמן צאת הכוכבים.

3.2.1 התשובה

גם התשובה לקושיה המובאת במינוח "מילתא אגב אורחיה קמשמע לך..." הינה בעלת אופי סבוראי משום שהיא עסוקה בהצדקת הנוסח של המשנה, ודורשת את לשון התנאים על מנת ללמוד ממנה הלכות שאינן מפורשות, כפי שהתורה נדרשת, וכבר הצביע כהן על גישה זו כמאפיינת את הדיון הסבוראי.⁹

4.2.1 סיכום

לסוגיה זו מספר מאפיינים מאוחרים וסבוראיים, היוצרים את הרושם כי מדובר גם במקרה זה בסוגיית פתיחה סבוראית. לכן נראה כי גבולותיה של סוגיית המבוא הן מראשית הסוגיה, הפותחת ב"תנא היכא קאיי" ועד למילים "ומאי וטהר טהר יומא" בראש דף ב ע"ב. לאור זאת, ננסה לבחון

⁶ ראה להלן, עמ' 156 ואילך, דיון מורחב בעניין זה. על שיבוצם של חומרים מוקדמים בסוגיות פתיחה ראה במבוא, בתת הפרק "מימרות אמוראיות בסוגיות פתיחה סבוראיות", לעיל עמ' 24.

⁷ ראה להלן הע' 59.

⁸ בריל, 'תולדות ייסודי', עמ' 206, הע' 64. וראה גם אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 20.

⁹ כהן, 'לבעיית זיהויים', עמ' 91, הע' 30; כהן, 'ההלכה הסבוראית', עמ' 213-214, מאפיינים 8,9; כהן, 'ביקורת הלכתית'; בנוביץ, מאימתי, עמ' 20.

את התרומה הרעיונית של חלקה השני של הסוגיה, ואת הקשר בינה לבין התרומה של הסוגיה הקודמת.¹⁰

2. כתבי היד

בכתבי היד של מסכת ברכות עסק א' עמית.¹¹ אמנם הוא עוסק בפרק השני של מסכת ברכות, ולא בסוגיות שבהן נעסוק אנו, אולם כתבי היד שבהם עסק הינם גם כתבי היד של הסוגיות הראשונות של המסכת, ומשום כך נציג כאן את מסקנותיו העיקריות של עמית, ונאמץ אותן ביחס לסוגיות שבהן עסקינו. לא רק זאת, אלא שממצאינו בחילופי הנוסח לאורך הסוגיות בהן עסקנו תואמים בצורה מובהקת את ממצאיו של עמית ביחס לפרק השני.¹²

כתבי היד השלמים לפרק הינם: מינכן 95 (מ), פירנצה 7 (פ), כ"י אוקספורד 366 (א) ו-כ"י פריס 671 (פר).¹³ דפוס ראשון שונצינו שלם מלבד סוגיית הפתיחה, על שני חלקיה, שאינה מופיעה בו.¹⁴ עמית מאפיין שני טיפוסים עקביים של נוסח,¹⁵ הבאים לידי ביטוי בשתי קבוצות מובהקות של עדי הנוסח:¹⁶ הענף האחד משתקף בכ"י פ ובדפוסים (להלן "ענף פד"). הענף השני משתקף באופן מובהק בכ"י מ ו-פר (להלן "ענף מפר"). כ"י א לרוב משקף את ענף פד, אך יש בו גם מספר לא מובטל של גרסאות מענף מפר. עמית מאפיין ענף מפר כענף הפעיל יותר, משום מספר ההוספות הרב, יחסית לענף האחר, ומשום שהנוסח שבו הינו מפותח יותר.¹⁷ פיתוח זה בא לידי ביטוי במאפיינים הבאים: הוא מתרגם מונחים מארמית לעברית, מסביר ומפשט מונחים סתומים, מגיה שמות חכמים עפ"י סוגיות מקבילות, ומתאים את נוסח הברייתות והמימרות למקבילותיהן.

לסוגיות שבהן נעסוק אנו, ישנם עדי נוסח נוספים, מלבד אלו שבהם דן עמית, שברובם הם קטועים וחלקיים. אנחנו נביא גם את חילופי הנוסח העולים מהם ונדון בהם, כפי שמתאפשר

¹⁰ בנוביץ, מאימת, עמ' 8, מציע כי סוגיה זו קודמת כרונולוגית לסוגיית "תנא היכא קאי", ושסוגיה זו הינה סוגיית מבוא לפרק ראשון של ברכות בעוד שהסוגיה הקודמת הינה מבוא כללי לש"ס כולו, ולכן לכל אחת מן הסוגיות תרומה בעלת אופי שונה. מכיוון שמחקר זה הולך בכיוון שונה מזה שהציע בנוביץ, ראה להלן עמ' 10, ומנסה לבחון את הדברים מן ההיבט הספרותי, ננסה לבחון האם קיים קשר ספרותי-רעיוני בין שתי הסוגיות, גם מבלי לקבוע את היחס הכרונולוגי בין שתי הסוגיות. זאת אומרת, ננסה לבחון את המגמה הספרותית של סוגיה זו, והאם קיים קשר בינה לבין המגמה הקיימת בסוגיה הקודמת.

¹¹ עמית, 'ענפי הנוסח של היה קורא'.

¹² ראה את החילופים וההערות עליהם לאורך הדיון.

¹³ פירוט עדי הנוסח והסימנים – להלן בנספח לפרק, עמ' 176.

¹⁴ נתון זה מחזק את טענתנו לעיל על קיומן של שתי סוגיות פתיחה מאוחרות בראש המסכת.

¹⁵ עמית, 'ענפי הנוסח של היה קורא', עמ' 224-226.

¹⁶ דיון במאפיינים של עדי הנוסח אצל עמית, 'ענפי הנוסח של היה קורא', עמ' 224-225, הע' 5.

¹⁷ יש לציין כי קיימת התאמה, כפי שמציין עמית עצמו, בין ממצאיו שלו ביחס לפרק של ברכות ובין ממצאיו של פרידמן, ביחס לפרק "השוכר את האומנין", ראה במבוא לפרק על סוגיית הפתיחה של פרק המניח, וראה אצל עמית, 'ענפי הנוסח של היה קורא', עמ' 224, ועמ' 267.

ממצבם, וכאשר העניין יידרש. למשל ק"ג ק"ג⁵⁰⁹, שהוא חלקי ולא ברור, אולם לאחר בדיקה כללית נראה כי גם הוא שייך לענף מפר.¹⁸ בנוסף, ננסה לבחון את ההתאמה בין הממצאים של עמית ביחס לענפי המסירה למקרים של שינויי גרסה בסוגיות שבהן נעסוק.

במאמרו, בוחר עמית לייצג את ענף פד בכ"י פ, ואת ענף מפר – בכ"י פר.¹⁹ לאור ממצאיו בחרנו את כ"י פ כנוסח הפנים, משום שהענף השני "משקף נוסח מפותח יותר". בכל מקום שבו יהיה חילוף בעל משמעות לדיון – נציג אותו ונדון בו, הכול לפי העניין.

3. מבנה הטיעון

בפרק ראשון של מסכת ברכות עסק בנוביץ, בפירוט ובהרחבה בספרו "מאימתי קורין את שמע בערבין".²⁰ בדיוננו כאן, בסוגיית הפתיחה ובסוגיות האחרות – אתבסס על עבודתו המחקרית והספרותית של בנוביץ. אולם, מכיוון שנקודת המבט של מחקר זה שונה – והוא מתמקד בתרומה הספרותית של העורכים המאוחרים – הרי שיש במחקר זה בכדי להוסיף קומה על פרשנותו של בנוביץ.

הדיון יעסוק בסוגיית המבוא, הכוללת במקרה זה שני חלקים, ובסוגיה ההלכתית שאחריה, שהיא הסוגיה היחידה הדנה בתחילת זמן קריאת שמע של ערבית. בדיון על סוגיית המבוא ננסה לעמוד על תרומתה הרעיונית של סוגיית המבוא, על שני חלקיה, ובקשר שבין שני החלקים. בדיון על הסוגיה ההלכתית, ננסה לעמוד על המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה (המורכבת ממקורות תנאיים ועליהם דיון סתמאי). לסיכומו של דיון, ננסה לבחון האם ובאיזה אופן קיים קשר בין הרובד הסתמאי של הסוגיה ההלכתית למגמה של סוגיית הפתיחה הסתמאית.

בכל אחד מחלקי הדיון הטיעון הינו בעל שני שלבים: בשלב ראשון ננסה להצביע על קושיות הנוגעות לרובד הספרותי של הסוגיה.²¹ ננסה להראות כי קושיות אלו מצביעות על מגמה של עורך הסוגיה. בשלב שני ננסה להעניק למגמה זו פרשנות רעיונית. ההפרדה בין שני שלבי הטיעון היא חשובה, משום שגם אם הפרשנות הרעיונית, שמעצם טיבעה עשויה להיות שנויה במחלוקת, או לכל הפחות לא חד משמעית, הרי שהשלב הראשון, המצביע על המגמות בעריכה – יעמוד על כנו.

ב. סוגיית הפתיחה

כפי שהראינו לעיל, סוגיית הפתיחה של מסכת ברכות מורכבת משתי סוגיות. בסוגיה הראשונה דיון עריכתי על המשנה, הפותח בשאלת "תנא היכא קאי", ובסוגיה השנייה דיון על סגנונה של המשנה: "ליתני משעת צאת הכוכבים". להלן נדון ביחס לכל אחת מן הסוגיות בקושי אותו מעלה הסתם,

¹⁸ את שאר קטעי הגניזה לא הצלחנו לשייך לאחד מן הענפים באופן מובהק.

¹⁹ עמית, 'ענפי הנוסח של היה קורא', עמ' 226, כשהוא מציג, כמובן, את החילופים – כל עניין במקומו.

²⁰ בנוביץ, מאימתי.

²¹ במידה והמחקר התייחס לקושיות אלו נביא את הדברים, נצביע על תרומתם, וגם על מה שחסר בהם.

נצביע על המגמתיות שבו, ובהתאם לכך נראה כי טמונה בקושיות, ובדין המתפתח בעקבותיהן - מגמה רעיונית.

1. "תנא היכא קאי?"

1.1 הקושיות

תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דקתני בערבין ברישא ליתני בשחרין ברישא.

הסוגיה מקשה שתי קושיות על עריכת המשנה:

א. על מה מוסבים דברי המשנה "מאימתי קורין את שמע בערבין?", היכן מוזכרת עצם חובת קריאת שמע?²²

ב. מדוע המשנה מקדימה את העיסוק בקריאת שמע של ערבית לעיסוק בקריאת שמע של שחרית, הנידונה במשנה הבאה?

בנוביץ²³ טוען כי שתי הקושיות הללו הינן מלאכותיות. ביחס לקושיה הראשונה, טוען בנוביץ:

אבל כך היא דרכה של משנה. כל מסכת במשנה, ללא יוצא מן הכלל, פותחת בפרט מפרטי ההלכות הנידונות בה מבלי לדון קודם בשורשי החיוב. כמעט תמיד יוצא התנא מתוך הנחה שהמצוות הבסיסיות הנידונות מוכרות ללומד... היה לו לתלמוד להקשות על משנה שבת א א "תנא היכא קאי דקתני יציאות השבת שתיים שהן ארבע" ועל משנה סוכה א א "תנא היכא קאי דקתני סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה" וכן בכל מסכתות הש"ס, ולא עשה כן. ואם כן, למה ישאלו כאן בראש מסכת ברכות "תנא היכא קאי?"²⁴

את הקושיה השנייה מחזקת הסוגיה בקושיה שלישית, מן המשנה מהמשך הפרק, שבה קודם העיסוק בקריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית.

ואלא הא דתנן²⁵ בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה ניתני בערב מברך שתיים לפניו ברישא.

²² כך מפרש רש"י, ב ע"א, ד"ה 'היכא קאי'. לפי הבנה זו – הגמרא מקשה על עריכת המשנה הפותחת בנושא שיסודותיו אינם מחוורים. אולם ישנה אפשרות נוספת להבנת שאלת הגמרא, במובן לשוני, והיא מדוע המשנה פותחת, מבחינה סגנונית בשאלה, ולא במשפט חיווי, המציין את עיקר הדין. כך מבין דיימונד, תענית, עמ' 133 ואילך.

²³ בנוביץ, מאימתי, עמ' 11-5.

²⁴ שם, עמ' 6.

²⁵ כך גם בכ"י א – היינו בענף פד, וכן בק"ג 509. אולם בכה"י המשויכים לענף מפר הגרסה הינה: "אי הכי סיפא דקתני", וכן בדו ובשני קה"ג ק 120 ו 441.

במשנה זו העיסוק בקריאת שמע של שחרית קודם לקריאת שמע של ערבית. במשניות שונות בש"ס,²⁶ ואף בפרק זה עצמו (במשניות שאינן מוזכרות בסוגיה)²⁷ בחלק מן המשניות קודמת ערבית לשחרית ובחלקן קודמת שחרית לערבית.²⁸ גם אם ברובד התנאי לעיתים מקדים היום את הלילה ולעיתים להפך - בדיון האמוראי או הסתמאי על המשניות - בסוגיות רבות אחרות בהן נידונים עניינים הלכתיים הקשורים ליום ולילה בסמיכות²⁹ – אין דיון בשאלה זו, אלא, זוהי הסוגיה היחידה שבה נידון עניין הקדימות של הלילה ליום.

משום כך, ההצבעה של הסוגיה על כוונה לכאורה בהקדמה של ערבית לשחרית, לאור שלל המקורות המגוונים מן הבחינה הזו, שבהם מתקבל הסדר, יהא אשר יהא, באופן פשוט, שאינו זוקק הבהרה והנמקה - אינה נצרכת, ומתחזק הרושם כי שאלה זו נשאלת כאן באופן מגמתי.

2.1 התשובות

הסוגיה נותנת שתי תשובות לקושיות שהעלתה :

תנא אקרא קאי דכת' בשכבך ובקומך והכי קא' מאמתי' זמן קרית שמ' בשכיבה משעה שהכהנים נכנסין לאכ' בתרומתן ואיב' אימ' יליף מבריתו של עולם דכת' ויהי ערב ויהי בקר וגו' '

בנוביץ עומד על הקושי המבני, הסגנוני, והתוכני בתשובות אלו:³⁰

הסוגיה מביאה שתי תשובות לקושיות שהוזכרו, וביניהן את הביטוי "ואי בעית אימא".³¹ אלא שהתשובה הראשונה מתרצת את שתי הקושיות, ואילו התשובה השנייה מתרצת רק את הקושיה השנייה. הלשון "אי בעית אימא" שביניהן, מתייחסת, אם כן, רק לקושיה השנייה, ולא עונה על הקושיה הראשונה. זהו שימוש חריג בלשון "אי בעית אימא", שאינו שייך בצורה זו, שכן התשובות

²⁶ לדוגמא חולין ה ה: "יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה וכו'". מקורות נוספים ודיון בהם אצל טלמון, 'מניין היממה', עמ' 114-122.

²⁷ ראה להלן בתת הפרק "התשובות".

²⁸ גם בנוביץ, שם, עמ' 6, מקשה על הקושיה השנייה, וראה שם גם רשימה של מקורות נוספים, שונים ומגוונים בהם הסדר הוא לילה ויום, ולא יום ולילה. דיון בשאלת קביעתו של היום, יום ולילה או לילה ויום ראה אצל טלמון, 'מניין היממה'; באומגרטן, הלכת קומראן, עמ' 124-130.

²⁹ כמו העיסוק בברכות קריאת שמע בהמשך הפרק, דף יא ע"א, כפי שמצביעה הסוגיה עצמה מייד.

³⁰ שם, עמ' 6-7.

³¹ על פי כל עדי הנוסח.

אינן שקולות.³² "לא מצאנו מבנה דומה בשום מקום בש"ס" טוען בנוביץ.³³ על פי דבריו הסגנון שבו נוסחו התשובות - קשה.³⁴

בתשובתה לקושיה השלישית שבסוגיה הגמרא עצמה מצביעה על חוסר כוונה מהותית בבחירת המשנה לפתוח בקריאת שמע של ערבית:

תנא פתח בערבית בריש' והדר פתח בשחרית ועד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש³⁵ מילי דערבית.

זהו תירוץ ספרותי-צורני, שתוכנו: המבנה של הפרק כיאסטי: ערבית-שחרית-שחרית-ערבית. זאת אומרת שההסבר של הסוגיה לבחירה של המשנה לפתוח בערבית, ובמשנה אחרת לפתוח בשחרית - הינו צורני בלבד. בעוד שעל שתי השאלות הראשונות ענתה הגמרא בתשובות הנוגעות לתוכן של המשנה, במקרה זה, הגמרא עצמה אינה מצדיקה את הבחירה של המשנה בפתיחת ערבית או שחרית במשניות השונות בטעמים הנוגעים לתוכן של המשנה, כמו שהציגה בחלקה הראשון של הסוגיה, אלא בשיקולי צורה בלבד.³⁶

אלא שבהסבר "טכני" זה ישנו קושי: לא רק זאת אלא שבין המשניות המובאות בדיון של הסוגיה - קיימת עוד משנה שבה קודמת ערבית לשחרית, כמו גם שאחרי המשנה המצוטטת – חוזרת המשנה לעסוק בקריאת שמע של ערבית.³⁷ יוצא, שגם המבנה הכיאסטי אותו הציגה הסוגיה כהסבר לסדר

³² גם אם ה"אי בעית אימא" מתייחס רק לקושיה השנייה, היינו להקדמת ערבית לשחרית, ולא לשאלת "תנא היכא קאי" השימוש במינוח "אי בעית אימא" הינו חריג.

³³ מאימתי, עמ' 7.

³⁴ על דברי בנוביץ ניתן להוסיף כי לא רק שהמבנה והסגנון שבו מובאות התשובות קשה, אלא שבמידה ותשובת הגמרא מפנה להקשר כולו של הפסוק "בשכבך ובקומך", העוסק בציווי לקרוא קריאת שמע, כמקור לעצם הדין של קריאת שמע – הרי שהפסוק דווקא פותח בבוקר: "בְּשֹׁכְבְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִבְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" (דברים ו ז). הפסוק מונה את פעולות האדם לפי סדר היום: מתחילת היום, טרם יציאת האדם מן הבית, לאחר מכן יציאתו מן הבית, הליכתו בדרך, ולאחר מכן חזרתו לביתו, לקראת לילה, לשינה, וקיימת בבוקר שלאחר מכן. המילים "ובשכבך ובקומך" לקוחות מאמצעו של הפסוק. אמנם תיאורי הזמנים "בוקר", "ערב" ו"לילה" אינם מופיעים בפסוק, אבל פרשנות אפשרית הינה ש"בשכבך" מתייחס לשנת הלילה, ו"בקומך" לקיימת הבוקר (ולא לשנת צהריים וכדומה, ספרי דברים, לד ז, מהד' פינקלשטיין, עמ' 62) כך ניתן לפרש גם ביחס לתחילתו של הפסוק ש"בשבתך בביתך" הינה נקודת המוצא של האדם בתחילת יומו וכן הלאה. לפי פרשנות זו הפסוק כולו מתייחס לסדר היום המעגלי של האדם: מתחילת יומו כשהוא עדיין בביתו – ועד לקיימתו למחרת בבוקר. קיימת גם אפשרות אחרת להסביר את התיאורים שבפסוק – לא כתיאורי זמנים לאורך היום, אלא כתיאורי מצבים שונים, ומנוגדים: בבית ובדרך, בשכיבה ובקומה. לפי פרשנות זו – אין בפסוק בכדי להוות קושי על תשובת הגמרא.

³⁵ בכל כה"י של ענף פד כך הגרסה. וכן בדש. בענף מפר גרסה שונה: בכ"י מ "מפרש", בכ"י פר "מסיים" – בשני האיזכורים של המילה. בק"ג ישנו שילוב של הגרסאות: בק 120 ובק 509 הגרסה "פריש... והדר מסיים".

³⁶ ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 111-112.

³⁷ משנה ג: "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים וכי". משנה ה: "מזכירין יציאת מצרים בלילות וכו'". לסיכום הסדר במשניות הפרק הינו:

היום והלילה במשניות אינו תקף לאמיתו של דבר, ואינו נותן תשובה מספקת לקושיה שהעלתה הסוגיה. למעשה, מהלך הסוגיה הינו כזה, שהגמרא מציעה הסבר צורני לקושיה שהיא העלתה, אלא שהסבר צורני זה איננו תקף!

ביסוד הקושיה "מאי שנא דתני דערבית ברישא" קיימת הנחה על קיומו של סדר מכוון בבחירה להקדים קריאת שמע של ערבית. אלא שהמשכה של הסוגיה מצביע על כך שאין עקביות בבחירת של המשנה לאורך משניות הפרק. לכן, הקושיה שבמבט ראשון, על פי האופן שבו היא מנוסחת, נראית כקושיה רחבה ועקרונית, וממילא גם התשובות הניתנות לה – מצטמצמות למשנה זו בלבד. לאור האמור עד כה, נראה כי בסוגיה, על שלביה השונים, קיימת מידה מסוימת של מגמתיות ולעיתים אף מלאכותיות:

- א. הקושיה הראשונה הפותחת את הסוגיה הינה מלאכותית.
- ב. הקושיה השנייה, גם אם אינה מלאכותית, הרי שלאור המשכה של הסוגיה היא לכל הפחות מצומצמת, ומשום כך מתקבל הרושם שלבעל הסוגיה מגמה לעסוק בנושא.
- ג. השאלה ביחס לקדימות הלילה ליום (או היום ללילה) אינה נשאלת בכל מקום שקיימת תופעה זו, ומשום כך גם התשובה לשאלה זו, על פי מה שמצביעה עליו הגמרא בעצמה, תקפה רק לחלק מן המקרים - מחדדות את התחושה כי בחירתו של בעל הסוגיה להתמקד בשאלה זו, בפתיחתה של המסכת, משום שהיא מתייחסת לתופעה מצומצמת, ואינה, לא עקרונית ולא עקבית לאורך משניות הפרק – יש בה מגמתיות.³⁸
- ד. השימוש הבעייתי במינוח "אי בעית אימא" ביחס לשתי הקושיות.
- ה. ההסבר הצורני-כיאסטי סותר את הסדר "האמיתי" של המשניות.

צירופם של הקשיים השונים בסוגיה, הן ביחס לקושיות, והן ביחס לתשובה, מעלה את הרושם כי לפנינו סוגיה ערוכה באופן מגמתי. מכאן יש לנסות ולעמוד על המגמה הטמונה בסוגיה.

3.1 מגמה ספרותית: הסברו של בנוביץ³⁹

בנוביץ⁴⁰ טוען כי קיימת כאן מגמה ברורה של הסתמאי, עורך הסוגיה, ליצור יש מאין סוגיה שכלל אינה נצרכת ונדרשת. סוגיה זו יצר העורך מאלמנטים סבוראיים אחרים, המופיעים בסוגיות פתיחה אחרות ברחבי הש"ס. כגון: "תנא היכא קאי" מריש תענית, "מאי שנא" מריש קידושין, "תנא אקרא קאי" מריש נזיר, ועוד. לפי בנוביץ, בהקשר המקורי - השאלות הסבוראיות הללו הן

משנה א: לילה, משנה ב: יום, משנה ג: לילה ויום, משנה ד: יום ולילה, משנה ה: לילה. ואין כאן לא עקביות ולא מבנה כיאסטי מסודר.

³⁸ ניתן להסביר כי סוגית הפתיחה התמקדה בשאלה זו משום שזוהי המשנה הראשונה של הפרק, המסכת ואפילו הש"ס כולו. ועדיין ניתן הצביע על מגמתיות בהתמקדות של הסוגיה בנושא לאור הקושיה ממשניות המשך הפרק, כפי שהצבענו לעיל.

³⁹ ההסברים של בנוביץ וברנדס להלן - נידונו בהרחבה בעבודה התזה שלי, סויסה, סוגיות פתיחה, עמ' 52-58.

⁴⁰ שם, עמ' 7-9.

מתבקשות ונצרכות לבירור ענייני לשון וסגנון במשנה, כדרכם של הסבוראים, אולם העתקתם לריש ברכות, היכן שלא היו קיימים קשיים לשוניים או עריכתיים "אמיתיים" – מאולצת.

המגמה של עורך הסוגיה, לפי בנוביץ, הינה מגמה ספרותית:

נראה איפוא שהסוגיה שלנו מאוחרת לסוגיות ההן ומבוססת עליהן. דומה שבעל הסוגיא ביקש לפתוח את התלמוד כולו בדיון סבוראי מקיף ואופייני, כלומר דיון בהיבטים רבים של סגנון לשונות המשנה ומיקומם, **שיהיה ראש פינה למפעל הסבוראי**,⁴¹ המשלב בתוכו אלמנטים מסוגיות פתיחה סבוראיות אחרות מכל הש"ס.⁴²

כיוון שגם הסוגיה השנייה בריש ברכות הינה סבוראית,⁴³ הדבר תומך, לדעת בנוביץ, בטענתו. לדבריו, הסוגיה השנייה היא סוגיית הפתיחה "המקורית", הקדומה יותר, והיא זו שעמדה תחילה בראש המסכת, ורק בסוף תקופת הסבוראים נתחברה הסוגיה הפותחת את המסכת כפי שהיא לפנינו.

4.1 מגמה דיסקטית-חינוכית: הסברו של ברנדס

ברנדס⁴⁴ מייחס מגמה חינוכית לסוגיית הפתיחה של ברכות. לדבריו, הסיבה שבעל הסוגיה העלה את השאלה המלאכותית "תנא היכא קאי", הינה כדי שכבר בפתיחתו של התלמוד תוצג ההצהרה "תנא אקרא קאי". בתשובה זו טמונה אמירה הגותית אודות הזיקה שבין התורה שבעל פה לתורה שבכתב: התורה שבעל פה כולה נסמכת על התורה שבכתב, ומפעלם של חז"ל יונק את תוקפו וסמכותו מן התורה שבכתב, ובכך מתחזק מעמדו.⁴⁵

הסברו של ברנדס מקבל חיזוק מן השינוי במינוח "היכא קאי". בעוד שבאזכורים אחרים של הביטוי ההפניה היא למקור תנאי כמקור לדין, הרי שבסוגייתנו ההפניה היא לפסוק. שוני זה מחדד את התרומה הייחודית של סוגייתנו, בציינו שהבסיס של התנא הינו תורה שבכתב.

5.1 הקושי בהסבריהם של בנוביץ וברנדס

שני ההסברים שהצגנו לעיל מייחסים לסוגיית הפתיחה של ברכות, מגמות הנובעות מכך שסוגיה זו הינה סוגיית הפתיחה של הש"ס כולו. אולם ישנו הבדל עקרוני ביניהם: בעוד בנוביץ מדבר על מגמה

41 ההדגשה משלי. מ.ס.

42 שם, עמ' 7. בנוביץ מניח כי בסוגיות פתיחה אחרות הקושיות אינן מאולצות, וכי הסבוראים ראו את עיקר מפעלם בבירור ענייני לשון ועריכה במשנה. הנחה זו, כמו גם הטיעונים התומכים בה, על כך שהקושיות וההיגדים הסבוראיים בסוגיות פתיחה אחרות אינם מאולצים – נוגדת את טענתנו. במחקר זה אנו טוענים כי הסבוראים, בסוגיות הפתיחה השונות ברחבי הש"ס, שאלו שאלות שברובן הגדול הינן מאולצות. שאלות מאולצות אלו, כפי שאנו מנסים להראות לאורך המחקר הנוכחי, נועדו - לא כדי לברר ענייני לשון ועריכה במשנה, שפעמים רבות, כמו בריש ברכות, משרתים מגמה רעיונית-תוכנית. ראה להלן תת פרק "מגמה רעיונית-תכנית", שבו מובא דיון במגמה אפשרית כזו.

43 ווייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 4.

44 ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 108-109.

45 באותו מאמר, 'פתיחתא דברכות', מציג ברנדס גם הסבר ספרותי-רעיוני, ראה להלן עמ' 149.

להצגת תרומתם הספרותית של הסבוראים, ברנדס מדבר על תרומה תכנית, לא מצד תוכן המיוחד למסכת ברכות דווקא אלא כזה המהווה אבן יסוד למפעלם של חז"ל בתלמוד כולו.

כנגד המגמות שהציגו בנוביץ וברנדס יש להביא את דברי אפשטיין. אפשטיין⁴⁶ מצביע על כך ש"בימים ראשונים" לא היה סדר קבוע לסדרים ולא למסכתות. טענתו הינה כי המסכתות נסדרו לפי הצורך ולפי העניינים השכיחים יותר. למשל, בבבל, שרוב הלכות סדר זרעים לא נהגו בה – סדר זרעים הופיע אחרי מועד ואחרי נשים. אפשטיין גם מצביע על כך שבמקרים מסוימים, מסודרת מסכת ברכות בתחילת סדר מועד, או בסופו. על פי טענתו זו של אפשטיין, ישנה סבירות מסוימת שגם בתקופת הסבוראים לא הייתה מסכת ברכות המסכת הפותחת באופן מובהק וקבוע את התלמוד, ומשום כך לא בהכרח היוותה סוגיית הפתיחה שלה סוגיית הפתיחה לש"ס כולו. טענה זו מערערת את המגמות החינוכיות או הספרותיות שמייחסים ברנדס ובנוביץ לסוגיית הפתיחה של מסכת ברכות. משום כך, וכן בשל העובדה כי הסבריהם למגמתה של סוגיית הפתיחה הינם כלליים, ולא נוגעים למסכת ברכות אלא פרק העוסק בקריאת שמע - יש, לדעתנו, לחפש אחר תרומה ספציפית של סוגיית הפתיחה של ברכות – לפרק אותו היא פותחת.

6.1 מגמה רעיונית-תכנית

1.6.1 הקשר רעיוני

ההסברים שהוצעו לעיל למגמתיותה של סוגיית הפתיחה אינם נוגעים לתוכן הספציפי של הסוגיה, הפרק, ואף לא של מסכת ברכות. גם אם לא נשלול את ההסברים הללו, הרי שיש צורך בהצגת הסבר אלטרנטיבי, הבוחן את התרומה של הסוגיה מבחינת תרומתה לפרק הספציפי בראשו היא עומדת. היתרון בהסבר כזה הינו בכך שהוא מתייחס לא רק להיבטים הפורמליים והצורניים של הסוגיה, אלא גם לתוכנה של הסוגיה, היינו לשאלות והתשובות הייחודיות הנשאלות בריש ברכות, ולתכנים בהם עוסקת משנת ברכות – קריאת שמע. יתרון נוסף בהסבר כזה, הינו שהוא אינו נשען על ההנחה, עליה ערער אפשטיין בדבריו לעיל, שמסכת ברכות היוותה כבר בתקופת הסבוראים באופן קבוע – המסכת הפותחת את הש"ס.

ברצוננו להציע כי שתי התשובות לשאלת ההקשר של המשנה הפותחת את ברכות, ולשאלת קדימות הלילה מן היום – עשויות להוות, מנקודת המבט הספרותית-רעיונית, שתי הצעות לפרשנות רעיונית על אופייה ומהותה של קריאת שמע של ערבית.⁴⁷ ניתוח ספרותי זה נתמך מן הקשיים העולים מן הסוגיה, הן בקושיות, והן בתשובות הניתנות להן – בהן דנו לעיל, המצביעים על מגמתיות העורך ביצירתה של הסוגיה. בשלב שני, ברצוני להציע פרשנות רעיונית למגמה זו.

נבחן תחילה את משמעותה של קריאת שמע במקורות התנאיים:

⁴⁶ מבוא משנה, עמ' 981 ו-988.

⁴⁷ סוגיית הפתיחה של מסכת תענית פותחת גם היא בשאלת "תנא היכא קאי". גם שם מציעה הסוגיה שתי תשובות, אם כי, שלא כמו כאן, התשובות מוצגות כך שהראשונה נדחית ולכן יש צורך בתשובה שנייה. בהסברנו שם הראינו כי למעשה, ניתן לראות בשתי התשובות שתי הצעות אלטרנטיביות לשתי קריאות ספרותיות-רעיוניות אפשריות שונות בשאלת אופייה ומהותה של הזכרת גשמים, עיי"ש להלן עמ' 197.

2.6.1 קריאת שמע במקורות התנאיים : קבלת עול מלכות שמיים

במקורות התנאיים מוצגות שתי משמעויות שונות למצוות קריאת שמע. הגישה האחת, הינה כי קריאת שמע מהווה מעשה של קבלת עול מלכות שמיים. הגישה השנייה, שהיא דעתו של רשב"י, הינה, שקריאת שמע הינה חלק ממצוות לימוד תורה. להלן אציג את המקורות המייצגים כל אחת מן הגישות :

משנה ב בפרק שני של מסכת ברכות אומרת כך :

אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה שמע לזהיה אם שמוע אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות.

לפי תפיסתו של ר' יהושע בן קרחה, עניינה של פרשיית שמע הוא ב"קבלת עול מלכות שמים". לאחר מכן, בפרשייה השנייה, האדם מקבל גם עול מצוות. לפי תפיסה זו קריאת שמע הינה מעשה של הצהרת אמונה, קודם כל באל ולאחר מכן בתורתו. זוהי תפיסה הרואה בקריאת שמע מצווה עצמאית הקשורה למעשה של הצהרת/קבלת אמונה בה'.

תפיסה זו באה לידי ביטוי גם במקורות תנאיים נוספים, שאינם דעת ר' יהושע בן קרחה בלבד. למשל :

א. כך משמע גם ממשנה ה, בהמשך הפרק :

חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון שנשא אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון אמר להם איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת:

ב. ספרי במדבר פרשת שלח, קטו: ⁴⁸

וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם, זו פרשת שמע אתה אומר זו פרשת שמע או אינו אלא פרשת והיה אם שמוע אמרת צא וראה איזוהי פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים ומיעט בה ע"ז אין אתה מוצא אלא פרשת שמע. [תקדם פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע או] תקדם פרשת והיה אם שמוע לפרשת שמע אמרת תקדום פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים ומיעט בה ע"ז לפרשת והיה אם שמוע שאינה אלא ללמד...

ג. ברייתא בברכות סא ע"ב, על מותו של ר' עקיבא :

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים.

כך מסכם בנוביץ את העמדה התנאית ביחס לקריאת שמע: ⁴⁹

⁴⁸ עמ' 126.

⁴⁹ 'שינון', עמ' 26. ההדגשות שלי.

באמת נראה שהדעה הרווחת בספרות חז"ל כולה, בין למאן דאמר קריאת שמע דאורייתא בין למאן דאמר קריאת שמע דרבנן, היא שאין כל קשר בין מצוות קריאת שמע למצוות תלמוד תורה, פרט לעובדה ששתי המצוות נלמדות מאותו פסוק. **קריאת שמע היא הצהרת אמונים**, בדומה למצוות תפילין ומצוות מזוזה הסמוכות לה. **מטרתה היא קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות**... היהודי מצהיר על נכונותו לקבל על עצמו עול מלכות שמים ועול מצוות בכמה דרכים: הוא קושר את ההצהרה לגופו, הוא כותב אותה על מזוזות ביתו, וכמו כן הוא מצהיר את ההצהרה עצמה בפיו שחר וערב. תחילתן וסופן של מצוות אלה בהצהרה.

וכן אצל קנוהל: 50

בראש ובראשונה ביקשו החכמים לעצב מעמד זה (קריאת שמע בבית הכנסת. מ.ס.) כאירוע טכסי, שבו שותפה על עדת המתפללים במעשה של 'קבלת מלכות שמים'... החכמים ברצותם לשוות לקריאת 'שמע' בבית הכנסת אופי של קילוס המלכות...

רשב"י מייצג גישה אחרת ביחס לקריאת שמע, כפי שמובא בספרי: 51

רשב"י אומר תקדום פרשת שמע שהיא ללמוד לפרשת והיה אם שמוע שאינה אלא ללמד ותקדום פרשת והיה אם שמוע שהיא ללמד לפרשת ציצית שאינה אלא לעשות שעל כך ניתנה תורה ללמוד וללמד ולשמור ולעשות.

כך משמע גם מדעת רשב"י המובאת במנחות צט ע"ב:

אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש.

משני המקורות הללו, הספרי, והגמרא במנחות, נראה כי תפיסת רשב"י, הינה שקריאת שמע הינה חלק ממצוות לימוד תורה. 52

50 'קיבול מלכות שמים', עמ' 12.

51 במדבר, פרשת שלח, פיסקא קטו, עמ' 126, מובא בשינויים גם בבבלי ברכות יד ע"ב. אמנם רשב"י אינו מזהה את מצוות קריאת שמע עם לימוד תורה, אבל הקשר שהוא יוצר בין שתי המצוות עולה מתוך העובדה כי הדיון נוגע לקדימות של קבלת עול מלכות שמים לעול מצוות. ראה גם דיון במשמעות העולה מן הברייתא אצל בנוביץ, 'שינוי', עמ' 26-27. ומקורות נוספים, תנאיים ואמוראיים, הרומזים לעמדתו הבסיסית של רשב"י בעניין אופייה של קריאת שמע כקיום מצוות תלמוד תורה, ודיון בהם לאורך מאמרו הנ"ל של בנוביץ, ובסיכום הדברים, בעמ' 51-50.

52 בספרי, 'פרקים בהשתלשלות ההלכה', בפרק הדין בתולדות קריאת שמע, עמ' 283-285, טוען גילת, כי יסודה של מצוות קריאת שמע הינה בחובת לימוד תורה. כראייה לכך הוא מביא שורה של מקורות, תנאיים ומאחרים יותר, התומכים בגישה זו: א. מקורה של המצווה מן הפסוק "ושננתם לבניך ודברתם בו... בשכבך ובקומך", הפסוק העוסק ב"והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצוך היום", היינו לימוד תורה. ב. מנחות צט ע"ב, שהובא לעיל בדעת רשב"י. ג. מדרש שוחר טוב לתהילים א ב, מהד' בובר עמ' 16: "אמר ר' אליעזר ומה אני מקיים ובתורתו יהגה יומם ולילה אמר ליה ר' יהושע זו קריאת שמע שאם אדם קורא אותה שחרית וערבית מעלה עליו הקב"ה כאילו יגע בתורה יומם ולילה". ראיותיו של גילת אינן חד משמעיות. ראייה א' הינה סברה המסתמכת על הפסוקים, ולא על אמירה תנאית מפורשת. גם הראייה השלישית, ממדרש שוחר טוב, המאוחר, אינה חד משמעית, משום שהיא מעמידה את קריאת שמע "כאילו יגע" במצוות לימוד תורה, אבל לא בהכרח משווה ביניהן. כפי שהראינו, זוהי גישה רשב"י, אולם גילת אינו מייחס עמדה זו לרשב"י, אלא סבור כי זוהי הייתה התפיסה הראשונית של מצוות קריאת שמע. התהליך שהתרחש, אליבא דגילת הינו, שבמשך הזמן הלכה ותפסה מצוות קריאת שמע מעמד עצמאי ומנותק ממצוות לימוד תורה, והפכה למצווה עצמאית. בנוביץ, 'שינוי', לאורך המאמר, ובמיוחד בנספח למאמר, עמ' 56-51,

לסיכום נראה, אם כן, נראה כי בין התנאים, ישנן שתי תפיסות רעיוניות של מצוות קריאת שמע: האחת, דעת רשב"י שמצוות קריאת שמע הינה חלק ממצוות לימוד תורה. התפיסה האחרת הינה, שמצוות קריאת שמע הינה מצוות של הצהרת קבלת עול מלכות שמיים.

לאור התפיסה התנאית את קריאת שמע – נחזור ונתבונן בסוגיית ריש ברכות, הסבוראית, וננסה לעמוד על מגמתה הרעיונית בהקשר זה.

3.6.1 תרומה רעיונית למשמעות של קריאת שמע

בתת הפרק הקודם ראינו כי תנאים מייחסים לקריאת שמע משמעות של "קבלת עול מלכות שמיים". ברצוני להציע כי מגמת סוגיית הפתיחה הסבוראית הינה להוות פתיח רעיוני, המתייחס למשמעות שהעניקו התנאים לקריאת שמע, ומרחיב ומפתח אותו.

על פי התפיסה המוצגת לעיל, שהתשובות לשאלת "תנא היכא קאי" מנסות לספק הקשר רעיוני למצוות קריאת שמע של ערבית – ניתן לראות בסוגיית הפתיחה ניסיון להענקת הקשר רעיוני, או הסבר בעל משמעות רוחנית לאופן שבו אדם מקבל עול מלכות שמיים. בעוד המסכת פותחת בדיון הלכתי על פרטי מצוות קריאת שמע, הרי שסוגיית הפתיחה למסכת, שהדיון בה אינו דיון הלכתי – יש בו בכדי להתייחס לפן הרעיוני, לתוכן של מצוות קריאת שמע.

מגמה רעיונית זו באה לידי ביטוי באמצעות הפסוקים המובאים בסוגיה כתשובה לקושיות הנוגעות לעריכה – מחד, וברובד עמוק יותר- בכך שיוצרים הקשר ובסיס תוכני למצוות קריאת שמע, ולאופן שבו אדם מקבל עול מלכות שמיים. ננסה לעמוד על תרומתו הרעיונית של כל אחד מן ההקשרים למצוות קריאת שמע.

4.6.1 שתי פרשנויות רעיוניות למשמעות של קבלת עול מלכות שמיים

הצבענו לעיל על הקשיים העולים מסוגיית הפתיחה, כפי שהצביעו עליהם גם חוקרים אחרים. קשיים אלו, טענו לעיל, מצביעים על כך כי למרות שבמהלך הגלוי של המו"מ בסוגיה נראה כי בכונתה לפרש קשיים שונים במשנה, הרי שככל הנראה קיימת בסוגיה מגמה נוספת, רעיונית באופייה. בשלב זה בכונתנו להציע תוכן למגמה זו. מטבע הדברים, דיון העוסק בפרשנות רעיונית הינו תמיד אך ורק בגדר אפשרות, ואין בנו יומרה לטעון כי זוהי הפרשנות הבלעדית או המוכרחת. כך או כך, גם במידה והפרשנות אותה בכונתנו להציע – לא תתקבל ע"י הקורא, הרי שעצם הטענה על מגמתיות בסוגיית הפתיחה – עודנה עומדת.

כפי שטענו לעיל, הסוגיה מביאה את הפרשנות הרעיונית שלה לקריאת שמע באמצעות פסוקים היוצרים הקשר. הסוגיה מביאה שני פסוקים שונים ב"אי בעית אימא", ללא קושי בהצעה

חולק על גילת, וסובר כי התהליך שהתרחש היה הפוך. היינו, שעל פי פשט הפסוקים, וכן הייתה דעת רוב התנאים – החובה מן התורה היא לקרות קריאת שמע, ללא כל קשר למצוות תלמוד תורה. דעת רשב"י, הקושרת את קריאת שמע למצוות לימוד תורה – הינה דעת יחיד. במאמרו הנ"ל מנתח בנוביץ את גישת רשב"י ואף מביא לה סימוכין ממקורות תנאיים ואמוראיים. גם גינצבורג, פירושים וחידושים, עמ' 136-137, ד"ה 'זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון', מגדיר כך את שיטת רשב"י ביחס למצוות קריאת שמע, ואף מסביר, עמ' 130, את דעתו בקנאותו הבלתי מתפרשת למצוות תלמוד תורה. וראה גם קנוהל, 'קיבול מלכות שמיים', עמ' 28 הע' 64, המביא מקורות נוספים התומכים בגישת רשב"י לקריאת שמע כפי שהסברנו כאן, ודן בהם.

הראשונה. יש כאן אם כן, שני הקשרים שונים – המעניקים כל אחד יסוד רעיוני שונה למצוות קריאת שמע:

הפסוק האחד, "בשכבך ובקומך", מובא מתיאור סדר היום של האדם בפעילותו היומיומית. הבאת פסוק זה כתשובה לשאלת "היכא קאי" מצביעה על היותה של קריאת שמע מחוברת לפעילותו היומיומית של האדם. אין בו צורך כהסבר לסדר המשנה, הפותחת בק"ש של ערבית, לפני שחרית, שהרי, כפי שהעיר כבר בנוביץ, סדר זה מצוי במקומות רבים בש"ס, ובמקומות אחרים בש"ס הסדר הפוך. בפסוק זה אף אין הסבר לכך שעצם מצוות קריאת שמע לא הוזכרה במשנה, שכן, אף זו תופעה רווחת במשנה. נראה, אם כן, שיש כאן ניסיון של בעל הסוגיה לחבר את מצוות קבלת עול מלכות שמיים ל"בשכבך ובקומך", היינו לפעילות האנושית היומיומית. לפי תפיסה זו קבלת עול מלכות שמיים עניינה הוא בהיותה מצווה המשתלבת במהלך הפעילות האנושית היומיומית.

מנקודת מבט זו, של שילוב מצוות קריאת שמע בפעילות האנושית היומיומית - יש לבחון איזו תרומה קיימת במצוות קריאת שמע מבחינה רוחנית. שטף חייו של האדם, המלא, באופן כזה או אחר, בעשייה יומיומית מנוגד, מבחינה תודעתית, להכרה האנושית בקיומו של האל. אדם העסוק בפעילות וביצירה אנושיים עלול לשכוח את קיומו של האל, כמקור הכוח, הסמכות והעוצמה המוענקים לו, ושמכוחם הוא יכול לפעול בעולם. לפי תפיסה זו, הרואה בקריאת שמע חלק מן העשייה האנושית – תפקידה של מצוות קריאת שמע הינה להוות מעין תזכורת, נקודה של עצירה והתבוננות אמונית-רוחנית על מהלך החיים האנושיים.⁵³

הסוגיה מביאה פסוק נוסף,⁵⁴ ובכך היא מצביעה על הקשר רעיוני נוסף אפשרי של מצוות ק"ש. הקשר זה אינו קשור לאדם ולפעילותו היומיומית, אלא קשור למעשה הבריאה: "ויהי ערב ויהי בוקר". פסוק זה מחבר את קריאת שמע אל מושאה של קריאת שמע – אל הבורא. בכך הוא מספק הנמקה לקבלת עול מלכות שמים – בגלל היותו של ה' בורא העולם.⁵⁵

⁵³ קנוהל, 'קיבול מלכות שמים', עמ' 16, מסביר באופן דומה את דעת בית שמאי במשנת ברכות א ג: "בערב כל אדם יטו ויקראו ובבקר יעמודו, שנאמר בשכבך ובקומך": "באים חכמי בית שמאי עם הדרישה לקריאה בתנוחה מיוחדת, לתבוע הפסקת שגרת החולין ועמידה מן העשייה האנושית השוטפת בעת הקריאה. העמידה בתנוחה מיוחדת יוצרת אפוא יחידת זמן הנבדלת ומוגבלת מזרם החולין".

⁵⁴ כאמור לעיל, על אף שהוא לא נצרך מבחינת מבנה הסוגיה: שתי הקושיות קיבלו מענה בפסוק הראשון – מצד אחד, ומאידך – הסוגיה לא הצביעה על קושי בתירוץ הראשון, להבדיל מסוגיית הפתיחה של מסכת תענית, המקשה גם היא "תנא היכא קאי", אולם מקשה על התירוץ הראשון של הסוגיה. קושי שהיה יכול להוות עילה מספקת לצורך בפסוק שני. בסוגיה בברכות אין העדפה של אחד משני הפסוקים על פני השני מבחינת תוכנו של הטעון, ומבחינת העדפת אחת מן מגמות הרעיוניות הנגזרות מכל אחד מן הפסוקים. אמנם הפסוק השני עונה רק על הקושיה השנייה – ויש בכך קושי מבני, כפי שהצביע בנוביץ. ניתן להסביר זאת בכך שמגמתה של הסוגיה אינה לפתור קשיים במשנה, לא הלכתיים, ואף לא לשוניים או עריכתיים.

⁵⁵ ראה פרשנות דומה גם אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 40.

פרשנות דומה מופיעה גם אצל ברנדס: 56

בשני תירוצים אלו מנוסחת באופן אחר השניות שנידונה לעיל בהבנת אופיו של הזמן ההלכתי. שניות שתתבאר בהמשך כסובבת את כל הלכות קריאת שמע. השאלה היא, האם הזמן נקבע לפי זמן שכיבה וקימה של בני אדם, או שהוא נקבע על פי זמנים טבעיים, אסטרונומיים. אם נסמכים על "בשכבך ובקומך" הנטייה היא לכיוון האנושי, ההתנהגותי והיחסי, כמשתמע מן הספרי שהובא לעיל, 57 ואף מפשוטו של פסוק הציווי. אך אם נסמכים על פסוק הבריאה, הנטייה היא להתייחס אל ההקשר האסטרונומי, המוחלט. הדרישה לקרוא קריאת שמע בזמן שהיממה מתחלפת, על פי סדרי בריאת העולם, קובעת שהאדם אמור להיות כפוף לסדרי הבריאה וחייב לבטא זאת גם בעשייתו המצוותית.

בהתייחס לקריאת שמע כאל מעשה של "קבלת עול מלכות שמיים", כפי שמופיע במקורות התנאיים - ניתן לומר כי הפסוק הראשון מספק הקשר רעיוני והרחבה לפן של "קבלת העול" במצוות ק"ש, היינו למעשה האנושי, בכך שמקשר אותו לכל מעשה ומעשה של האדם בפעילותו היומיומית. ואילו הפסוק השני מספק הקשר רעיוני לפן של "מלכות שמים" - מרחיב, מעצים ומנמק את קריאת שמע בהצבעתו על כך שהיא מבטאת את ההכרה בה' כבורא העולם. 58

יוצא, אם כן שסוגיית הפתיחה מצביעה על שני היבטים רעיוניים של מצוות קריאת שמע - האחד קישורה לפעילותו היומיומית של האדם, וקבלת סמכות האל מתוך החוויה של העשייה האנושית המלאה את תודעת ה"כוחי ועוצם ידי", והשני - בכך שנותנת הנמקה והשראה למצווה - מתוך מעשה הבריאה ותלות של האדם בבורא.

7.1 סיכום

לפנינו סוגיית מבוא המבוססת על קושיות הנוגעות לעריכת המשנה, שהן, כפי שניסינו להראות, במידה כזו או אחרת מאולצות. הקשיים עליהם הצבענו ביחס לקושיות מחזקים את התחושה כי לפנינו סוגיה בעלת מגמה, שאינה הלכתית ואף לא פרשנית (ולכל הפחות לא אך ורק פרשנית). טעננו, כי ניתן לראות במהלך הסוגיה הצגה של מגמה תכנית רעיונית ביחס למשמעות של קריאת שמע, היינו מגמה המציגה עקרונות יסוד, הנושאים בחובם משמעות רעיונית ביחס לנושא הנידון בפרק - קריאת שמע.

56 ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 111. וגם לאורך המאמר כולו, זוהי הפרשנות הבסיסית אותה הוא מייחס לשלבים השונים של הסוגיה, כולל החלקים האגדיים של הסוגיה, בהמשך - אליהם לא נתייחס כאן במסגרת דיון זה. על היחס בין הפרשנות של ברנדס, וגישתו - לאלו המוצעות במחקר זה - ראה להלן הע' 144.

57 ספרי דברים פרשת ואתחנן, לד, עמ' 62. "ובשכבך, יכול אפילו שכב בחצי היום תלמוד לומר ובקומך, יכול אפילו עמד בחצי הלילה תלמוד לומר בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, דרך ארץ דברה תורה". הכיוון הפרשני של ברנדס שונה מעט, משום שהוא מייחס את שני ההקשרים, האנושי והקוסמי - להגדרת הזמן, בעוד אנו טוענים לפרשנות קונקרטיית יותר הנוגעת למצוות קריאת שמע. אולם, הנחת היסוד של הפרשנות - משותפת, וכאמור לעיל, אין אנו באים לשלול או להכריע בין הפרשנויות.

58 תפיסה זו מקבלת ביטוי בברכות קריאת שמע המקדימות לק"ש את ההכרה בה' כבורא בברכת המאורות. ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 130-128, מרחיב כיוון רעיוני זה, ורואה בברכות השונות של קריאת שמע ביטוי לשלוש סטגוריות שונות של משמעות ביחס לזמני קריאת שמע.

מתוך הדמיון של סוגיית ריש ברכות לסוגיית ריש תענית, הצענו כי הפסוקים המובאים בסוגיה אינם מהווים הסבר הלכתי-טכני בלבד, אלא יוצרים גם מערכת של הקשרים שהיא בעלת תרומה רעיונית לקריאת שמע. היבטים אלו אינם קיימים ברובד התנאי והאמוראי של הסוגיות, מגמתם של בעלי סוגיית הפתיחה הינה לתרום נקודת מבט בעלת אופי רעיוני – בפתיחתה של המסכת.

לאור תוכנם של הפסוקים המובאים בסוגיה הצענו פרשנות, אפשרית, אם כי לא הכרחית, לתרומה הרעיונית של סוגיה זו לפיתוח הרוחני של קריאת שמע. תרומה זו מתבטאת בכך שהיא מחברת את קריאת שמע אל ההיבט הקוסמי-אלוהי של הבריאה – מצד אחד, ואל ההיבט של הפעילות האנושית היומיומית של חיי האדם. הקשרים אלו מהווים מעין הרחבה ופרשנות להבנה התנאית את קריאת שמע כ"קבלת עול מלכות שמיים".

2. "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן"

1.2 מהלך הסוגיה: הרחבת הקשר בין קריאת שמע וטהרת הכהנים

1.1.2 הקושיה

א' מר משעה שהכהנ' נכנסין לאכל בתרומתן מכדי כהני אימת אכלי בתרומ' משעה צאת הכוכבים ליתני⁵⁹ משעה צאת הכוכבים

שאלת הפתיחה הסתמאית של הסוגיה מעלה קושי סגנוני על ניסוחה של המשנה: מדוע בחרה המשנה בסימן "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" לציון זמן קריאת שמע של ערבית, ולא בתיאור הזמן הפשוט "צאת הכוכבים". השאלה מכילה את ההנחה ההלכתית, כי זמן טהרת הכהנים, וממילא זמן קריאת שמע - הינו צאת הכוכבים. בשלב זה אין עוררין על הלכה זו. ולכן הקושי של הסוגיה על המשנה אינו הלכתי אלא סגנוני.

אמנם, הקישור שבין קריאת שמע של ערבית לבין טהרת הכהנים קיים כבר במשנה, היינו שהוא תנאי, ולא סבוראי. לכן, אין טענתנו שחידושה של סוגיית הפתיחה הינה בעצם הקישור של קריאת שמע לטהרת הכהנים, אלא בכך שבעל הסוגיה בוחר להתמקד בעניין סגנוני זה, שהוא לא נצרך מן הבחינה הפרשנית או ההלכתית במשנה.⁶⁰

⁵⁹ הקושיה מנוסחת בלשון "מכדי... ליתני" ברוב כה"י וכן בק"ג 120 ו-509, בנוסח "מאי איריא... ליתני..." בכ"י פר, ובנוסח "ניתני... בק"ג 106 ו-145 (תחילת השאלה קטועה ואינה מופיעה בק"ג אלו).

⁶⁰ על פי פירוש תוספות, ועל פי "גרסת הגאונים" הדיון בסוגיה הינו בשאלה האם טהרת הכהנים הינה משקיעת השמש או מצאת הכוכבים. לפי פרשנות זו לשאלה עשויה להיות השלכה הלכתית ביחס לזמן קריאת שמע. אלא, שגם לפרשנות זו של הסוגיה, וכל שכן לפירוש הסוגיה על פי גרסת הספרים, וכפירושו של רש"י (ראה לעיל הע' **שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.**), אין השלכה הלכתית ביחס לזמן קריאת שמע של ערבית כפי שהנושא מוצג ב סוגיה. שכן, ההתייחסות המפורשת היחידה לקריאת שמע הינה שהיא בצאת הכוכבים, ואילו ההתלבטות האם הכוונה לשקיעת השמש או לצה"כ (לפי הגרסה והפירוש שכך הוא) – הם רק ביחס לזמן טהרת הכהנים. זאת אומרת, שגם לפי גרסת הגאונים לא נראה לפרש את הסוגיה כאן כדיון הלכתי בשאלה האם זמן קריאת שמע הינו מן השקיעה או מצאת הכוכבים. יותר נראה, כפי שנטען לעיל, שזוהי סוגיה עצמאית בענייני טהרות, שהייתה קיימת לפני העורך, והוא צירף אותה תוך התאמה להקשרה הנוכחי.

שאלה סגנונית זו מובילה לתשובה המבססת את הקשר שבין קריאת שמע וטהרת הכוהנים :

2.1.2 התשובה : "מילתא אגב אורחיה קמ"ל"

מילתא אגב אורחיה קמ"ל דכהני אימת אכלי בתרומ' משעת צאת הכוכבים⁶¹ והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא להו. כדתייא ובא השמש וטהר ביאת שימשו מעכבתו מלוכל בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלוכל בתרומה.

הקשר בין קריאת שמע לטהרת הכוהנים קיים כבר במשנה, המגדירה את זמן קריאת שמע לפי זמן טהרת הכוהנים לאכילת תרומה. בתשובת הסתם לקושיה הסגנונית ביחס למשנה – מסביר בעל הסוגיה את הקשר שיצרה המשנה בין שני העניינים ומבסס אותו, באמצעות הנימוק "מילתא אגב אורחיה קמ"ל".

במקומות בהם מופיע בדרך כלל בבבלי "מילתא אגב אורחיה" - ה"מילתא" הנלמד מן העניין אינו הלכה חיצונית וצדדית, אלא פרט הקשור לנושא הנידון.⁶² במקרה שלפנינו ההלכה מהלכות טהרת הכוהנים, המובאת ב"אגב אורחיה" רחוקה מהנושא של זמן קריאת שמע, והביטוי "מילתא אגב אורחיה קמ"ל" אינו שייך במקרים כאלו.⁶³

קושי נוסף, על העניין ההלכתי הנלמד מן הנוסח של המשנה, נובע מכך שהלכה זו מופיעה במקורות תנאיים אחרים,⁶⁴ ואפילו במשנה,⁶⁵ ואין הסבר, לפי הסתמאי, מדוע יש צורך ללמוד אותה גם כאן, שהרי היא ידועה ממקורות אחרים.⁶⁶

⁶¹ בכ"י פובק"ג 509 קוסף (ככל הנראה בטעות, בגלל ההמשך) : "כדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים".

⁶² ברנדס, שם, הע' 29, מביא מספר דוגמאות לכך : א. סוכה מא ע"ב : מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, נידונה אגב דיון במי שנתן לולבו לחברו. ב. כתובות מג ע"ב : המקרה של התאלמנה פעמיים לא נזכר במשנה כי אגב אורחיה משמיעים הלכה כרבי שחזקה נקבעת בשתי פעמים. מקרים אחרים בהם ישנו שימוש ב"מילתא אגב אורחיה" הינם בענייני מוסר ומילי דעלמא. למשל עירובין קד ע"ב, ראש השנה טו ע"א ועוד, עיין שם בהע' 30.

⁶³ המינוח שבו בוחר בעל הסוגיה מעיד על כך שהוא מצפה לקרבה בין שני העניינים. ולא כך היא, לכאורה.

⁶⁴ על הפסוק בויקרא כב ז : "ויבא השמש וטהר וְאָחֵר יֵאָכֵל מִן הַקֶּדָשִׁים כִּי לַחֲמוֹ הוּא", מובא בספרא, אמור ד ח, מהדי ווייס דף צו ע"ב : " ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה".

⁶⁵ נגעים יד ג : "העריב שמשו אוכל בתרומה".

⁶⁶ תוספות, ב ע"א, ד"ה 'והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא'. תוספות מתרץ "ויש לומר דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר". לפער שבין הזמן המצוין בסוגיה כצאת הכוכבים לזמן המצוין כשקיעה במקורות אחרים מתייחס רש"י, ב ע"א, ד"ה 'צאת הכוכבים', המסביר שצאת הכוכבים הוא זמן גמור ביאת השמש, וכן תוספות בב ע"ב ד"ה 'ידילמא ביאת אורו הוא', המסביר שמן המשנה בנגעים לא ברור האם הכוונה לשקיעה או לצאת הכוכבים, וכאן הגמרא מכריעה במפורש, באמצעות הברייתא, שהכוונה לצאת הכוכבים. תוספות, בשני הפירושים שלו, מצדיק את הסוגיה כפשטה, על אף האילוץ שבה, אך אנו נלך בדרך פרשנית אחרת, משום שהאילוץ שבמו"מ של הגמרא עדיין חזק. ראשונים אחרים, הריטב"א, ב ע"ב, ד"ה 'גרש"י ז"ל וממאי דהא"י', עמ' ד-ו, וכן הרשב"א, ב ע"א, ד"ה 'הא קמ"ל', עמ' ט, מסבירים כי לא ניתן להסיק ממשנתו ביחס לזמן צאת הכוכבים, אלא רק ביחס לכך שכפרה לא מעכבת. הלכה זו נידונה גם ביבמות עד ע"ב.

לאור הדברים שהוצגו לעיל, קשה לקבל את תשובת הסוגיה "מילתא אגב אורחיה קמשמע לך" כפשוטה, משום שקשה להניח כי כוונתו של בעל הסוגיה הינה שהנוסח של המשנה נועד בכדי ללמדנו הלכה בטהרת הכוהנים, בשל ריחוק העניינים, וגם בגלל שהלכה זו קיימת במקורות אחרים, ולכן לא נדרש כאן איזה לימוד מיוחד בכדי ללמוד אותה.⁶⁷ לכן נראה כי מטרת הדיון של הגמרא בסוגיה כאן אינה בירור סגנון המשנה לגופו, אלא יש במהלך הדיון כאן מגמה אחרת, מגמה שאיננה פרשנית (שהרי התשובה לא מפרשת את המשנה) או הלכתית (התשובה לא מבררת את זמן קריאת שמע). מגמה זו יכולה להתברר מן הפרספקטיבה הרעיונית, והיא הצעת הקשרים רעיוניים אפשריים נוספים למצוות קריאת שמע. דהיינו, הבחירה של על הסוגיה להבליט את הקשר בין מצוות קריאת שמע לבין טהרת הכוהנים, מן הפרספקטיבה הרעיונית, מצביעה על משמעות רעיונית אפשרית לקריאת שמע.

גם ברנדס מציע כי השימוש במינוח "מילתא אגב אורחיה קמ"ל" מעיד על קיומו של קשר בעל אופי רעיוני:⁶⁸

אלא אם כן נאמר שיש קשר בין הדברים קשר פנימי יותר, הנסתר מן העין בהשקפה ראשונה.

זאת אומרת, שמכיוון שבמקרה שלנו אין שני העניינים קרובים אחד לשני, ומכיוון שהביטוי "מילתא אגב אורחיה" בשימושו המצוי, מצביע על האפשרות ללמוד עניין מתוך עניין הקרוב אליו, מציע ברנדס כי אכן קיימת קרבה בין שני העניינים, אלא שקרבה זו אינה במישור ההלכתי, אלא במישור הרעיוני.

הבחירה של בעל הסוגיה לפתח את הקשר שבין משנתנו עם סוגיית טהרת הכוהנים בולטת אף יותר מתוך ההשוואה לדיון של הגמרא על המשנה הבאה, דיון שגם הוא, בתחילתו, סתמאי. גם המשנה הבאה נוקטת בציון זמן שאינו אובייקטיבי, הנוגע לפעילות אנושית: "משיכיר בין תכלת ללבן". בדף ט ע"ב ישנו דיון סתמאי על המשנה, אולם הדיון שם שונה באופיו מהדיון כאן. בדף ט הדיון הינו ענייני, בעל אופי הלכתי מובהק, והוא נועד לברר את הזמן המדויק: "מאי בין תכלת ללבן?".⁶⁹ לעומת זאת בסוגיה כאן ישנה בחירה של בעל הסוגיה לשאול את השאלה הסגנונית, על אף שהדבר אינו בעל משמעות מן הבחינה ההלכתית. ההשוואה בין שתי הסוגיות שבשתייהן מופיע ציון זמן המאופיין בהתנהגות אנושית - מבליטה את ייחודה של סוגיית הפתיחה שאינה עוסקת

⁶⁷ בנוביץ, מאימתי, עמ' 20. טיעון דומה העלנו גם ביחס לסוגיית הפתיחה של פרק המניח, המוליכה אל תחום המקח וממכר, ואל המסקנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב". גם שם הצבענו על המרחק בין הנושאים של הסוגיות כעל ביטוי למגמתיות של בעל הסוגיה לקשור את שני העניינים הרחוקים זמ"ז – אחד לשני, ראה לעיל עמ' 94.

⁶⁸ ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 121.

⁶⁹ אמנם, ניתן לטעון שהסימן "משיכיר בין תכלת ללבן" אינו בעל ציון זמן קוסמי מקביל, ולכן לא ניתן לאפיינו בדרך אחרת, שלא כמו זמן טהרת הכוהנים. אולם טיעון זה אין בו בכדי לערער את העובדה כי אופיין של השאלות ושל הדיון המתפתח מהן בכל אחת מן הסוגיות הינו בעל אופי שונה, למרות האפשרות התיאורטית שגם סוגיה על משנה ב עשויה להקשות קושי סגנוני על המשנה: בסוגיית הפתיחה השאלה היא סגנונית והתשובה אינה הלכתית. במשנה ב השאלה היא טכנית והדיון הנובע ממנה הוא הלכתי. ההשוואה בין שתי המשניות מעידה על כך שבסוגיית הפתיחה ישנה בחירה של הסוגיה לעסוק בעניין סגנוני, ואין הדבר הכרחי – לאור הדיון במשנה ב.

בבירור הגדרת הזמן הריאלית, ומתוך כך המשמעות של עיסוק זה – אינה הלכתית, אלא אחרת, והיא, כאמור, בעלת אופי רעיוני.

בשלב הבא הסוגיה בוחרת להתמקד בבירור והעמקה בשאלת טהרת הכוהנים - בתחום שכלל לא נוגע למשנה. בחירה עריכתית זו מחזקת את טיעונו על בחירה מכוונת של בעל הסוגיה לעסוק בנושא טהרת הכוהנים, במנותק מהקשרו ביחס לקריאת שמע, על אף שהוא אינו קשור לנושא הנידון במשנת ברכות.

3.1.2 "טהר יומא" או "טהר גברא"

וממאי דהאי ביאת השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא דיל' ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא.⁷⁰

א' רבה⁷¹ בר שילא אם כן לימ'⁷² קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שימשא אידיכי יומא.

במערכה הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעא האי ובא השמ' וטהר ביאת שימשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דיל' ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא והדר פשטו ליה מבריית' דקתני סימן לדבר צאת הכוכבים ש"מ ביאת שמשו הוא⁷³ ומאי וטהר טהר יומא.

3.1.2 א. חילופי הגרסאות ומחלוקת רש"י ותוספות

לקטע זה שתי גרסאות:

גרסה אחת, כמובא לעיל, עפ"י כ"י פירנצה, וכן בכתבי היד האחרים לפרק; אוקספורד 366, מינכן 95, פריס 671, ובדפוסים; דפוס ראשון שונצינו ודפוס ונציה (להלן 'גרסת הספרים'):

וממאי דהאי ביאת השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא דיל' ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא.

גרסה אחרת של הסוגיה מופיעה בכמה קטעי גניזה (ק145 ו-ק106), בכתבי הגאונים ואצל רבים מן הראשונים (להלן 'גרסת הגאונים'):⁷⁴

⁷⁰ לקטע זה נוסח שונה בכמה ק"ג, אצל הגאונים ואצל רבים מן הראשונים, ראה בגוף הדיון להלן.

⁷¹ בכה"י של ענף מפר הגרסה "רבא". זוהי טעות, והיא מתוקנת גם בכ"י אלו כבר בהמשך הסוגיה, שם הנוסח הינו בכל אופן "רבה".

⁷² בעדי הנוסח של ענף מפר, ובק"ג 509 הגרסה "ליכתוב".

⁷³ בגרסת הגניזה והגאונים המובאת להלן, הנוסח, בהתאם לתחילת הקטע, הינו "שמע מינה ביאת אורו הוא וכו'".

⁷⁴ גרסה זו מובאת בגנזי שכתר ב, עמ' 363; חמשה ספרים, עמ' 95; הערוך, ערך אר; השרשים, עמ' 178; מדרש הגדול, ויקרא, אמור, כב ז, עמ' תריג; וכן מובאת אצל הראשונים: המאור, עמ' א; ההשלמה, עמ' 1; המאירי, ב ע"א, ד"ה 'המשנה הראשונה', עמ' 2; ריטבי"א, ב ע"א, ד"ה 'גרש"י ז"ל', עמ' ד-ה; רשב"א, ב ע"א, ד"ה 'ה"ג רש"י ז"ל', עמ' י.

וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא, והאי וטהר טהר יומא, דילמא ביאת שמשו הוא והאי וטהר טהר גברא.

על פי כל אחת מן הגרסאות הללו פרשנות שונה לכל אחת מן האפשרויות הפרשניות שמעלה הגמרא. השוני בפרשנות בא לידי ביטוי במחלוקת רש"י ותוספות, באופן שבו מפרש כ"א מהם את הסוגיה: רש"י, המתייחס לגרסת הספרים, מפרש ש"ביאת אורו" היא זריחת השמש של היום השמיני, למחרת הטבילה.⁷⁵

תוספות מקשים על רש"י שהלשון "ובא השמש" מתייחס לשקיעת החמה, ולא לזריחתה, וכן מקשים מדוע לא למדו זאת מן המשנה בנגעים (יד מ"ג), שאומרת בפירוש "העריב שמשו אוכל בתרומה", אלא רק באופן עקיף, מן הברייתא בעניין קריאת שמע "סימן לדבר צאת הכוכבים". ולכן מסבירים ש"ביאת אורו" היא שקיעת החמה ו"ביאת שמשו" – צאת הכוכבים.⁷⁶

פירוש תוספות קשה ביחס לנוסח הסוגיה, ש"ביאת אורו" היא שקיעת החמה ולא צאת הכוכבים, ו"ביאת שמשו" – יותר מתאים שיתייחס לשקיעה ולא לצאת הכוכבים, והוא נתמך מן הגרסה האחרת של הסוגיה, גרסת הגאונים.⁷⁷

3.1.2. ב. הסברי החוקרים לחילופי הגרסאות ולהתהוות הסוגיה

בויארין, הדרך בחילופי הנוסח בסוגיה, פותח אותו במילים:

בראש התלמוד הבבלי אנו נתקלים בסוגיה מעניינת וקשה... סוגיה זו הלא היא סתומה מפורסמת בפירוש התלמוד, המעסיק חכמים מאז נתינתו.⁷⁸

בהתבסס על הסברים המצויים במחקר - נדון בהתהוות הסוגיה ונסה לעמוד על חלקו של העורך בסוגיה.

בויארין סבור ששתי הגרסאות לסוגיה הן מקוריות ועתיקות.

והנראה לי שבאמת שתי הלשונות אמיתיות, בחינת 'האמת של הטקסט'.⁷⁹

את ההבדל בין הגרסאות מייחס בויארין למחלוקת בפירוש הביטוי "בא השמש".⁸⁰ נוסח הגאונים משקף את המסורת ש'בא השמש' הוא תמיד ערב. מסורת זו הינה אמוראית, כפי שמצוי בדעת רבא בסוגיה בב"מ קיד ע"ב, ביחס לחובת ההשבה של כסות יום "עד בא השמש". לעומת זאת, ישנה מסורת קדומה, ש'בא השמש' יכול להיות מוסב גם על הבוקר. גרסה זו באה לידי ביטוי בתנחומא,

⁷⁵ ב ע"ב ד"ה 'דילמא ביאת אורו'.

⁷⁶ ב ע"ב, ד"ה 'דילמא ביאת אורו הוא'. קושיות נוספות ראה בריטב"א, ב ע"א, ד"ה 'גרש"י ז"ל', עמ' ה.

⁷⁷ וזאת על אף שהגרסה, ככל הנראה, לא הייתה לפנייהם, ראה בויארין, 'לקסיקון תלמודי', עמ' 71.

⁷⁸ שם, עמ' 69.

⁷⁹ בויארין, 'לקסיקון תלמודי', עמ' 72.

⁸⁰ בויארין, 'לקסיקון תלמודי', עמ' 72-73.

בתרגומים, במגילות מדבר יהודה.⁸¹ בויארין אף סבור כי יתכן ומחלוקת הלשונית השתקפה כבר בתלמוד עצמו, כפי ששמע מן הנוסח של ק"ג 360 בלישנא אחרינא של "מערבא":⁸²

במערבא מיבעא לה מיבעיא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא < או דילמא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר גברא ותפשוט לה מברייתא [דרבה בר רב שיל]ה לא שמיע להו הדר פשטי מברייתא [סימן לדבר צאת הכוכבים ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא.

בנוביץ, בספרו מאימתי,⁸³ מציע ניתוח מפורט של היחס בין הגרסאות ושל הסיבות להיווצרותה של כל אחת מהן, תוך כדי שהוא מסביר את שלבי היווצרות הסוגיה ומפרש אותה.

בנוביץ איננו חולק על ההסבר של בויארין למשמעות השונה שמייחסת כל אחת מן הגרסאות לביטוי "בא השמש", אבל מוסיף נדבכים נוספים להבדלים בין הגרסאות, וגם חולק על הקביעה של בויארין כי שתי הלישנות קדומות ומקוריות. לפי בנוביץ, הגרסה המקורית היא גרסת הספרים, והיא זו שעמדה לפני האמוראים. לפי גרסה זו השאלה העומדת לדיון הינה האם טהרת הכהנים לאכול תרומה הינה מ"ביאת אורו", היינו מן ה**בוקר שבו טובל הכהן** (ולא מבוקר המחרת כפי שמפרש רש"י), או רק עם "ביאת שמשו" היינו הערב שמש. שאלה זו, והמסקנה האמוראית, שהכהן אוכל בתרומה רק עם "ביאת שמשו", היינו בערב - מתפלמסת עם הלכה קדומה של בית הלל,⁸⁴ על פיה כהן "טבול יום" אוכל בתרומה. גם דברי רבה בר רב שילא המובאים בסוגיה נראה שאינם מתייחסים לברייתא, אלא לפולמוס עם שיטתם המקלה של בית הלל, והוא תומך בעמדה הנגדית, שטהרת הכהנים היא רק מן הערב, משעה ש"טהר יומא", ולא די בטבילה בכדי לטהר את הכהן.

גם מדרש ההלכה המובא בסוגיה "ובא השמש וטהר - ביאת שמשו וכו'" - מובא בסוגיה מהקשר אחר. לטענת בנוביץ, הברייתא מתפלמסת עם גישת הצדוקים המחמירה ביחס לטהרת הכהן ודורשת גם את הבאת הקרבן למחרת הטבילה כתנאי להיטהרות הכהן.⁸⁵

לפי בנוביץ, הסוגיה, כפי שהיא לפנינו, נוצרה מחומרים קדומים שבמקורם נאמרו בהקשרים אחרים, הנוגעים לטהרת הכהנים, ולהתפלמסות עם גישות אחרות בעולם של חז"ל. הסוגיה שלפנינו נוצרה מכך שהסבוראים הביאו את החומרים הקדומים הללו, וחיברו אותם באופן מלאכותי לנושא של קריאת שמע.

⁸¹ שימוש כזה, על אף שהוא אינו השימוש הרווח אצל חכמים, מצוי בקומראן, מגילת ההודיות יב 5 ובכמה מקורות חז"ליים: ירושלמי בבא מציעא ט ט"ו, יב ע"ב; שמות רבה לא ז, עמ' 66; תנחומא משפטים י, עמ' 86; בתרגומים, אצל גושן, שקיעים, עמ' 57. דיון במקורות אלו אצל בויארין, 'לקסיקון תלמודי', עמ' 70 ואצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 24. סימוכין לתפיסה זו ניתן למצוא, לפי בנוביץ, בספרא אמור ד ח: "ובא השמש וטהר - ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין רחיצת גופו מעכבתו מלאכול בתרומה".

⁸² שחזור הנוסח על פי בויארין, 'לקסיקון תלמודי', עמ' 72, עיי"ש בהערותיו לשחזור.

⁸³ עמ' 23-32.

⁸⁴ דעת בית הלל הינה אחת מי"ח גזרות דבר שבהן גברו בית שמאי על בית הלל במשנת זבים פ"ה מ"ב. וראה בהרחבה אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 26-27.

⁸⁵ בנוביץ, מאימתי, עמ' 24, הע' 34, ועמ' 28.

בנוביץ מסביר את התהוותה הסוגיה בכך שמן הסבוראים נשתכחה ההלכה הקדומה של בית הלל, כמו גם השימוש האפשרי במינוח "ביאת אורו" ביחס לבוקר, ולכן כאשר הגיעה הסוגיה לפתחם של הסבוראים, הם ניסחו ופירשו מחדש את הסוגיה, כך שהיא עוסקת בשאלה שונה, והיא, האם טהרת הכוהנים לאכילת התרומה הינה משקיעת השמש "ביאת אורו" או מצאת הכוכבים "ביאת שמשו". חלקו של הרובד הסבוראי בסוגיה היינו ביצירת הקשר של הדיון בטהרת הכוהנים לקריאת שמע, בהתייחס למה שמצוי בנוסח המשנה.

גם סיומה של הסוגיה "במערבא", הינה לפי בנוביץ הוספה סבוראית שנועדה לספק הקשר להתלבטות, כפי שהובנה על ידי הסבוראים, התלבטות, שהיא, כאמור, שונה מן הכוונה מקורית של דברי האמוראים. אולם, הדברים תוקנו ונערכו ע"י הסבוראים מתוך כוונה להתאימם להבנתם המחודשת את הדברים.

ברי כי הנוסח על פי גרסת הגאונים הינו הפוך, היינו ששקיעת השמש היא שאמורה להיות מכונה "ביאת שמשו" ולא "ביאת אורו", וכן צאת הכוכבים ראוי שיישא את השם "ביאת אורו" ולא "ביאת שמשו". מה שמוביל את בנוביץ למסקנה כי גרסת הגאונים, המתאימה לפרשנות זו – היא הגרסה הסבוראית לסוגיה, ואילו גרסת רש"י והספרים היא הגרסה המקורית לסוגיה.

מלבד הסבר לחילופי הנוסח, יש בדבריו של בנוביץ גם בכדי להסביר את עיצובה של הסוגיה על רבדיה השונים, ובעיקר את חלקם של הסבוראים בעיצוב הסוגיה כפי שהיא לפנינו. בנוביץ מראה שהסוגיה נבנתה מחומרים קדומים: ברייתא על טהרת הכהן, מימרא אמוראית על טהרת הכהן, והקושיה הסתמאית "וממאי דהאי וכו'", שבמקורה התייחסה לזמן המדויק של טהרת הכוהנים. בנוביץ מייחס לסבוראים את הבאת החומרים הללו לסוגיה כאן,⁸⁶ ואת השקלא וטריא הסתמאית בסוגיה, המתאים אותם לסוגיית קריאת שמע וצאת הכוכבים: "מכדי כהני אימת אכלי בתרומי ... מילתא אגב אורחיה קמ"ל ... והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא להו", וכן את גרסת "מערבא", עם הברייתא הנוגעת לקריאת שמע וצאת הכוכבים. למעשה, מגדיר בנוביץ את הסוגיה כסוגיה סבוראית, שעברה עריכה והתאמה ע"י עורכים מאוחרים – בכדי להתאימה לסוגיה העוסקת בקריאת שמע.⁸⁷

אבל גם לפי גרסת הספרים, שהיא הגרסה הקדומה אליבא דבנוביץ - לא ניתן לייחס משמעות הלכתית לדיון בסוגיה בענייני טהרת הכוהנים בהקשר של קריאת שמע. מן הברייתא המסיימת את הסוגיה משמע כי ידוע היה שזמן קריאת שמע הינו בצאת הכוכבים, ולא בשקיעת השמש, ולכן נראה כי הדיון ההלכתי נוגע לשאלת היטהרות הכוהנים, ולא לשאלת זמן קריאת שמע, אלא שהוא נועד להצדקת מה שידוע, שזמן קריאת שמע הוא צאת הכוכבים. דהיינו שגם לפי הגרסה הקדומה יותר בסוגיה, קיימת מגמה של העורך שהיא איננה הלכתית.⁸⁸

⁸⁶ אין הכרח בקבלת דברי בנוביץ על מאוחרותה של הסוגיה לצורך הטיעון כאן. ודאי שטיעונו תומך ומחזק את הטיעון שלנו כאן, אלא שלצורך הטיעון על מגמתיותה של הסוגיה אין הכרח בקבלת דברי בנוביץ, ודי בטענה על בחירתו של העורך המאוחר להצמיד סוגיה, אפילו קדומה, זו שהייתה לפניו – דווקא לכאן.

⁸⁷ מאימתי, עמ' 20, 25-28, והע' 27.

⁸⁸ הבאנו את דברי החוקרים ביחס לשאלת הגרסאות בסוגיה, אבל אין אנו מכריעים ביניהם. הטיעון שלנו עומד לפי כל אחד מן ההסברים, הן של בויארין, ואף זה של בנוביץ, וגם לפי הגרסה הקדומה.

מדברי בנוביץ משמע כי יש יסוד סביר לכך שסוגיה זו, כפי שהיא, או בחלקים, מקורה בסוגיה הנוגעת לטהרות, והיא הייתה קיימת לפני הסבוראים בהקשר אחר לחלוטין. העורך הוא ש"ייבא" את הסוגיה לריש ברכות, תוך שימוש בנוסח של המשנה "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם" – בכדי לתרום לסוגיית הפתיחה דיון בשאלת "יומא" או "גברא".

מסקנה זו נתמכת בממצאיו של רוזנטל במאמרו 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי'.⁸⁹ שם טוען רוזנטל כי סוגיות אמוראיות לסדר טהרות (וזרעים), כמו גם לסוגיות מארבעת הסדרים האחרים, ולא רק מדורות ראשונים של אמוראים, היו קיימות. רוזנטל מציע כי סוגיות לטהרות היו קיימות באופן מזדמן, ונוצרו באמצעות שאלות שנשאלו בית המדרש, ולא על סדר לימוד המשניות.⁹⁰ אלא שבשלבם מאוחרים, הן נערכו אל תוך התלמוד, בצמוד למשניות, גם במקרים של חומר שהיא "רחוק מצד עניינו".⁹¹ הקריטריונים להצמדת סוגיה מטהרות למשנה או לסוגיה אחרת לפי רוזנטל הינן בעלות אופי טכני: מילה, בד"כ נדירה, המופיעה בשני עניינים רחוקים זמ"ז, או פרט כלשהוא, "תהא חשיבותו אשר תהא – כשר וראוי ליצור קשר שיצמיד את הסוגיה למשנה איזושהי, או לסוגיה אחרת". רוזנטל מרחיק לכת וטוען שלעיתים קשירת סוגיה מטהרות לסוגיה אחרת בש"ס יכולה להיות אפילו באמצעות "שתילה מוטעית"⁹² (!) כלשונו.

רוזנטל הצביע בעיקר על קשרים בעלי אופי מילולי או טכני, של הסוגיה מטהרות לריש ברכות. בנוביץ הסביר את התהוותה סוגיה בנימוקים "טכניים" של "שכחה". נימוק זה מתבסס על השערה שאין לה ביסוס מסוגיות סבוראיות אחרות, ושאין אפשרות לשלול או להצדיק אותה.

על יסוד מה שמצוי בדברי רוזנטל ובנוביץ, ברצוננו להציע הסבר אחר למגמה הסבוראית בסוגיה, ליצירת סוגיה הדנה בזמן המדויק של טהרת הכהנים בהקשר של קריאת שמע, תוך הבאת מקורות קדומים, והתאמתם לדיון כאן - הסבר המתאים למגמה הסבוראית בסוגיות פתיחה בכלל, מגמה בעלת אופי רעיוני. דהיינו, שעורך הסוגיה הצמיד את סוגיית טהרות לכאן, על אף שהיא אינה שייכת ואינה תורמת מבחינת עניינה לסוגיית ריש ברכות, כפי שהצבענו לעיל, מתוך מטרה לחיזוק הקשר תוכני-רעיוני לסוגיה העוסקת בקריאת שמע.⁹³

⁸⁹ 'עריכות קדומות', עמ' 181 ואילך, וסיכום מסקנותיו בעמ' 197-200.

⁹⁰ בגישתו זו מתפלמס רוזנטל עם זוסמן. טענתו של זוסמן, זרעים וטהרות, הינה, שלא הייתה קיימת גמרא לסדרים זרעים וטהרות, "הסדרים זרעים וטהרות לא נכללו במחזור המסכתות "דקא מיגרסן" בישיבות האמוראים בבבל... ואין בידינו שום ראיה ל"תלמוד" זרעים וטהרות לא מן התלמוד ולא משום מקור אחר" (עמ' 18, 277-278). ראה מסקנותיו בעמ' 245 ואילך. עיקרי טיעונו של זוסמן מובאים אצל רוזנטל, 'עריכות קדומות', עמ' 181-182, הע' 53.

⁹¹ שם, עמ' 199.

⁹² שם, עמ' 200.

⁹³ הבחירה של עורך הסוגיה לקשור את טהרת הכהנים לקריאת שמע מקבלת חיזוק מן האפשרות הפוטנציאלית לסוגיית "טהר יומא וטהר גברא". על המשנה בראש פרק שמיני של יבמות "הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה כו" דנה הגמרא, דף עד ע"ב, בזמן המדויק של טהרת הכהן, ופותחת בשאלה, הנשאלת גם בסוגיה כאן: "וממאי דהאי עד אשר יטהר עד דאיכא הערב שמש אימא עד דמייתי כפרה". גם מבלי להיכנס לדיון מעמיק, שאינו מעניינו כאן, על היחס שבין הסוגיה ביבמות והסוגיה בברכות, ניתן להצביע על כך שהסוגיה ביבמות הינה הקשר קרוב וראוי יותר לסוגיה המובאת בריש ברכות, הן מצד המשנה עליה נסוב הדיון, והן מצד תוכנו של הדיון. יש בכך בכדי להצביע על קושי בהצעת הסברו של רוזנטל לסוגיה בריש ברכות, שמבחינה זו, אינו מהווה הסבר מספק

4.1.2 סיכום : המגמה של עורך הסוגיה

תשובת הסוגיה, שמן הסגנון של המשנה ניתן ללמוד כי "כפרה לא מעכבת" בטהרה – מובילה לדיון בשאלת הנקודה המדויקת שבה חלה הטהרה על הכהן הטמא: "גברא" או "יומא". נקודת המוצא של הדיון הינה הברייתא "ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה", המובאת בכדי לתמוך בתשובת הסוגיה "מילתא אגב אורחיה". אולם, הסוגיה אינה מסתפקת באמירה ש"מילתא אגב אורחיה קמשמע לך", אלא מביאה דיון מפורט ביחס לפרשנות הברייתא, המתמקד בשאלה האם "טהר יומא" או "טהר גברא". דיון זה אינו נצרך לשם פרשנות המשנה או לשם הבירור ההלכתי של המצוי בה, ואף לא לשם הצדקת הסגנון של המשנה, אלא הוא מתמקד בבירור של הברייתא.⁹⁴ זאת אומרת: גם אם הסוגיה הייתה מסתיימת במילים "ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה", הרי ששאלת הגמרא על המשנה הייתה נענית, ומבחינת הדיון בהקשרו בברכות – לא היה חסר דבר. הקושיה על הברייתא, דברי רבה בר רב שילא, והראיה הארצישראלית – כולם התפתחות של הדיון, שמנקודת המבט של המשנה בברכות – הקושיה על המשנה או התירוץ – אינם תורמים לה דבר. לא רק זאת, אלא, כמו שהראה בנוביץ, המקורות הללו, במובנם המקורי, אינם מתאימים לדיון בהקשר של קריאת שמע וצאת הכוכבים.

הכיוון אליו מתפתחת הסוגיה והאופן שבו היא מתפתחת מעיד על בחירה של העורך לעסוק בנושא של טהרת הכהנים, על אף האילוץ בפרשנות המקורות, ועל אף שאין העיסוק בו הכרחי מצד הפרשנות או הבירור ההלכתי במשנה.

הבחירה של בעל הסוגיה הסבוראי לחבר את העיסוק בקריאת שמע לטהרת הכהנים באה לידי ביטוי גם בקושיה הפותחת את הסוגיה על לשון המשנה. קושיה זו, גם אם היא במקומה, הרי שהיא משמשת ככלי ספרותי בידי הסבוראים בעלי סוגיות הפתיחה.

המגמה של העורך באה לידי ביטוי גם בביטוי "מילתא אגב אורחיה קמ"ל", המשמש בד"כ ללימוד פרט הלכתי כזה או אחר בנושא הנידון. בשל הריחוק של מה שנלמד מן המשנה ביחס לטהרת הכהנים מן הנושא ההלכתי של המשנה (קריאת שמע) – המינוח "מילתא אגב אורחיה" אינו מתאים כאן, ומציין למגמה לחבר את הנושאים הללו על אף ריחוק העניינים.

ההסברים בקיימים במחקר למגמה לעסוק בחיבור שבין שני הנושאים הללו באופן נרחב – אינם מספקים, והיא יכולה להיות מוסברת באופן מספק יותר - מן ההיבט הרעיוני, שהוא מאפיין של סוגיות פתיחה סבוראיות.

2.2 טהרת הכהנים וקריאת שמע: משמעות רעיונית

דיון בשאלת הקשר הרעיוני שבין טהרת הכהנים וקריאת שמע – הינו בעל אופי פרשני, וככזה – אין הוא יכול לטעון לבלעדיות. לא רק זאת אלא שכל פרשנות שתוצע כאן, מעצם טיבה, הינה בגדר

להצמדת סוגיית "טהר יומא וטהר גברא" לברכות ולא ליבמות. מתוך כך הסברנו על בחירה של העורך לשבץ את הסוגיה בברכות ממניעים בעלי אופי רעיוני – מתחזק. [הקושי שהעלנו כאן ביחס לדברי רוזנטל מבוסס על ההנחה שעורך הסוגיה ביבמות הוא אותו עורך של הסוגיה בברכות. הנחה זו אינה הכרחית, ויתכן כי מדובר בעורכים שונים, בתקופות שונות, ובמקומות שונים. לכן יש להתייחס לקושי זה בערבון מוגבל]

⁹⁴ ראה לעיל הע' 60.

אפשרית בלבד ואינה יכולה להיות מוכחת. ולמרות זאת, לאור השלבים הקודמים, בהם ביססנו את הטעון על מגמתיות של העריכה, מגמתיות שלא ניתן היה להסבירה באופן מלא באמצעות גישות אחרות - הרי שאנו באים להציע פרשנות, שגם אם אין הכרחית, הרי שיש בה בכדי לענות על השאלות אותן הצגנו בחלקים הקודמים של הפרק, ושביגישות פרשניות אחרות לא קיבלו מענה מספק.

ברנדס נדרש לשאלה זו,⁹⁵ והכיוון בו הוא נוקט הינו ספרותי-רעיוני, היינו, שבחירתו של העורך לפתח כאן סוגיה בנושא טהרת הכוהנים הינה בחירה מודעת, מתוך מגמה ליצור אמירה תכנית-רעיונית ביחס לקריאת שמע, מתוך הקשר בינה לבית טהרת הכוהנים, כפי שהיא משתקפת בדיון אותו יוצרת הסוגיה כאן. ובניסוחו של ברנדס: "יש בין הדברים קשר פנימי יותר, הנסתר מן העין בהשקפה ראשונה". משמעותו של קשר זה, לפי ברנדס:⁹⁶

התנאים הצביעו, באמצעות ציון הזמן, על קשר בין מצוות קריאת שמע של כל יחיד מישראל לבין עבודת הכוהנים. עם הערב שמש "טהר יומא", מסתיים היום של הטומאה ומתחיל יום אחר, של טהרה. אצל הכוהנים זו עת שהם נטהרים מטומאת היום וכשרים לאכול בתרומה, ואצל שאר בני אדם זה סיומו של יום עמל, המחייב קבלת עול מלכות שמיים מחודשת. נרמזת כאן אפשרות לתחילתה של התחדשות והטהרות אצל כל אדם בתחילת הלילה. התחלה זו אינה התחלה של פעילות אקטיבית נמרצת, כגון הבאת קרבנות של כפרה. עם רדת הלילה תם יום עמלו של האדם, והשינוי נעשה בלא פעילות אקטיבית, אלא מתוך הסיוס וההשלמה של היום, והמעבר קשור למצב של מנוחה ורגיעה. בהקבלת זמנים זו קשרה המשנה את ההלכות הנוגעות לסדר יומו של האדם מישראל עם המערכת של המקדש וקודשיו. ה"מילתא אגב אורחא" השמיענו על המכנה המשותף של שתי המערכות, יומו של האדם ויומו של המקדש.

הסברו של ברנדס את טיבו של הקשר הזה הינו כללי, ונוגע לקשר הכללי שבין המקדש ליומו של האדם ולקריאת שמע, ולא נוגע כמעט בתרומה של העקרונות המסוימים העולים בדיון של הסוגיה ביחס לטהרת הכוהנים, ובקשר הספציפי שלהם לקריאת שמע. בנוסף על ההסבר שמציע ברנדס ננסה אנו לבחון את הכיוון הרעיוני אליו מוליך בעל הסוגיה את הדיון, באמצעות עקרונות היסוד העולים ממנו. מתוך כך ננסה לבחון את הקשר הספציפי שבין טהרת הכוהנים וקריאת שמע לאור העקרונות הספציפיים שעולים מתוך הדיון. מבט כזה עשוי להסביר את בחירתו של העורך לפתח דיון כגון זה דווקא בהקשר של סוגיית הפתיחה לסוגיות העוסקות בקריאת שמע, ואת התרומה הרעיונית הטמונה בכך – ביחס למשמעות של קריאת שמע.

הדיון עוסק בשאלת נקודת הזמן ו/או המעשה המדויק היוצר את הכפרה. האפשרויות העולות בדיון של הגמרא: "ביאת שמשו" היא המעכבת את הטהרה - או "כפרתו", הקרבן, מעכב את

⁹⁵ 'פתיחתא ברכות', עמ' 121.

⁹⁶ 'פתיחתא ברכות', עמ' 122-123. יש לשים לב, כי ברנדס מתייחס לקשר שיוצרת המשנה, ולא דווקא הקשר שנוצר ברובד הסבוראי בגמרא. מכאן גם שהוא כמעט ואינו מתייחס בהסברו למונחים ולתכנים הספציפיים שעולים בסוגיה, ראה להלן.

הטהרה.⁹⁷ שני ההיבטים הללו של הטהרה, סוף היום, והקרבו, מבטאים שני פנים שונות בתהליך הכפרה, האחד, "ביאת השמש", קוסמי, אינו תלוי באדם, והשני "כפרתו" הינו מעשה אנושי.

והרי לפנינו אותם שני היבטים אותם הציגה סוגיית הפתיחה ביחס לקריאת שמע - אם כי ביחס לנושא הלכתי שונה: הפעילות האנושית וההיבט הקוסמי. ניתן לראות בהטייתו המגמתית של בעל הסוגיה את הדיון לעיסוק בנושא זה את המשך המגמה שלו להצגת עקרונות רעיוניים אותם הוא מחדש ביחס לקריאת שמע. בעל הסוגיה "נתלה" בסימן התמוה הניתן לזמן במשנה,⁹⁸ ומציג בסוגיית המבוא סוגיה, שאינה קשורה לנושא הישיר של הפרק, אבל מפתח בה את אותם העקרונות הרעיוניים שהוא מציג בחלקה הקודם של סוגיית הפתיחה ביחס לקריאת שמע. זאת אומרת: על פניו הדיון בטהרת הכוהנים אמנם אינו קשור בקשר ישיר לקריאת שמע, אלא רק ב"אגב אורחיה". אבל עקרונות היסוד המצויים בתשתית הדיון: טהרה התלויה במעשי האדם, או בהיבט הקוסמי – הם אותם עקרונות אותם מביא בעל הסוגיה ביחס לקריאת שמע: הפן האנושי והפן הקוסמי. בפתחו את הסוגיה דווקא לכיוון אליו היא הולכת - מעמיק בעל הסוגיה את הדיון בתשתית הרעיונית של קריאת שמע, שהיא היא חידושו ותרומתו הייחודית של סוגיית הפתיחה.

החזרה על עקרונות יסוד אלו (ביחס לסוגיה הראשונה) אינה מוסיפה רעיונות חדשים ביחס למשמעות הרעיונית של קריאת שמע. תרומתה מתבטאת בכך שהיא מחדדת ומדגישה את אותם שני ההקשרים הרעיוניים שהוזכרו בסוגיה הראשונה. ויש בכך בכדי לחזק את הפרשנות שנתנו בסוגיה הראשונה למגמתו של בעל הסוגיה. שהרי, בסוגיה הראשונה הובאו שני פסוקים, ומתוכם עלו שני ההקשרים הרעיוניים לקריאת שמע. בחלק זה אותם שני הקשרים עולים מנקודת מבט שונה, והדבר מחזק ומעמיק את הפרשנות אודות שתי נקודות המבט הללו ביחס לקריאת שמע.

3.2 סיכום

הסוגיה הינה בעלת מאפיינים של סוגיה מאוחרת: הן מצד אופייה של הקושיה הפותחת את הסוגיה, והן מצד אופייה של התשובה (והמינוח המשמש לה). סוגיה זו נראית סבוראית ומאוחרת גם משום שהיא איננה נוגעת לפרשנות המשנה או לבירור זמן קריאת שמע, ואף לא להסבר מדוע נקטה המשנה בניסוח זה. כל המאפיינים הללו מצביעים על מגמה של עורך מאוחר להרחיב את העיסוק בטהרת הכוהנים, ובמיוחד את המונחים "טהר יומא" ו"טהר גברא" - בהקשר של העיסוק בקריאת שמע.

מנקודת המבט הרעיונית, ניתן להצביע מגמה של העורך לקשור לעיסוק בקריאת שמע עקרונות יסוד מתחום הלכתי שונה – עקרונות שיש בהם בכדי להוות תרומה לדיון בקריאת שמע - מן ההיבט הרעיוני. מקום מרכזי בסוגיה תופס הדיון ב"טהר גברא", אל מול "טהר יומא" כגורמים בהיטהרות הכוהנים. הדיון בשני העקרונות הללו הינו למעשה הדיון בשאלה: מה יוצר את הטהרה, הגורמים הקוסמיים, או מעשי האדם. אלו הם אותם שני עקרונות יסוד שעלו ביחס לקריאת שמע בחלקה הראשון של סוגיית הפתיחה. כך שניתן להסביר את הבחירה של העורך המאוחר לעסוק בטהרת

⁹⁷ רש"י מסביר כי רק לעניין אכילת קודשים לא נשלמה טהרתו עד שיביא את הקרבן. רש"י זה לא מובא בדפוסים, מכיוון שארבעת הדיבורים האחרונים לעמוד זה הובאו בדפוס ראשון של התלמוד, מהד' שונצינו, רמד, והושמטו בטעות בדפוסים. נדפסו מחדש ב"מוסף רש"י", במהדורת נהרדעא של התלמוד הבבלי.

⁹⁸ הלך, עמ' 168, דעות החוקרים הסבורים שהסיבה הינה היסטורית, ולא רעיונית.

הכוהנים ובייחוד ב"טהר יומא" ו"טהר גברא" מנקודת המבט הרעיונית. דהיינו, מנקודת המבט הספרותית, המבקשת אחר היסודות הרעיוניים של הנושא ההלכתי, הסטת הדיון באופן מגמתי לדיון בשני הגורמים לטהרת הכוהנים משמשת את בעל הסוגיה כאמצעי ספרותי להצבעה על שני עקרונות המעניקים משמעות רעיונית לקריאת שמע. תרומתו של הדיון בנושא זה, אם כן, היא באמצעות הקישור שנוצר בין קריאת שמע, כפי שנידונה בחלקה הראשון של סוגיית הפתיחה, לבין הדיון בטהרת הכוהנים, בחלק השני של הסוגיה. קישור זה יכול לקבל פשר מן ההיבט הרעיוני - וזוהי תרומתו.

3. סיכום

סוגיית הפתיחה, על שני חלקיה, מבוססת על שאלות עריכתיות וסגנוניות במשנה, האופייניות לסוגיות פתיחה סבוראיות. בשתי הסוגיות הצבענו על מגמתיות של בעלי הסוגיה, שעשויה להיות מוסברת מן ההיבט הספרותי המבקש להתחקות אחר הרובד הרעיוני של הדיון ה"פסבדו-הלכתי":

הסוגיה הראשונה מרחיבה ומפרשת יסודות רוחניים הנוגעים לקריאת שמע באמצעות פסוקים המהווים לכאורה הקשר הלכתי לנושא של קריאת שמע, והמצדיקים את בחירתה של המשנה לפתוח בעיסוק בקריאת שמע של ערבית ולא בקריאת שמע של שחרית.

בסוגיה השנייה יש בחירה של העורך לפתח את הדיון לעיסוק נרחב, יחסית, בגורם לטהרת הכוהנים, תוך עיסוק בשאלת הגורם המכריע בטהרה: "טהר גברא", הקרבן (המעשה האנושי) או "טהר יומא", שקיעת השמש (הגורם הקוסמי). דיון זה, על אף שהוא נראה רחוק מהנושא של הפרק, מצביע על עקרונות יסוד המהווים ביטוי נוסף להקשרים הרוחניים שהובאו בחלקה הראשון של הסוגיה. החזרה על העקרונות הללו, והפעם תוך עיסוק בנושא הלכתי שונה, הינה כלי מתודולוגי המשמש להצבעה ולהבלטה של עקרונות אלו, שהם הם החידוש הטמון בסוגיה,⁹⁹ ומשום כך יש בכך בכדי להוות הסבר לעריכתה של הסוגיה באופן זה.

מנקודת מבט ספרותית, שני חלקיה של סוגיית הפתיחה מרכיבים יחד סוגיה ערוכה היטב, שישנו קשר בין חלקיה מן ההיבט הספרותי, על אף שברובד הפשט קשר זה נראה "אסוציאטיבי" או מלאכותי. זאת אומרת, שבסוגיה השנייה ישנה בחירה של בעל הסוגיה לעסוק בנושא, שעקרונות היסוד שבו תורמים למגמה הרעיונית ביחס לקריאת שמע כפי שעלו בסוגיה הראשונה, בכך שהם מצביעים על אותם עקרונות, אם כי מכיוון הלכתי שונה. כך יוצא שסוגיית הפתיחה, על שני חלקיה, הינה בעלת תרומה רעיונית למשמעות של קריאת שמע. בכך מהווה סוגיה זו, כדרכן של סוגיות פתיחה - פתיחה רעיונית לעיסוק בקריאת שמע.

נחזור ונדגיש כי גם אם יחלוק הקורא על הפרשנות הניתנת כאן לעריכת הסוגיות, לעקרונות היסוד, ולקשר של העקרונות הללו לקריאת שמע- הרי יש בסוגיה זו, על חלקיה השונים קשיים שונים, שהמחקר עד כה לא נתן עליהם תשובות מספקות.¹⁰⁰ מאידך, קשיים אלו מוסברים יפה

⁹⁹ שהוא, כפי שחזרנו והראינו – אינו פרשני או הלכתי.

¹⁰⁰ ההסברים הספרותיים הקיימים במחקר למגמתיות זו, של בנוביץ ושל ברנדס, הינם כלליים מידי ולא מספקים, כפי שהצבענו לעיל בדיון המפורט.

באמצעות עריכה מאוחרת מגמתית, עריכה שהיא בעלת אופי רעיוני. לכל הפחות, יש כאן ניסיון להציע פרשנות מן ההיבט הספרותי, פרשנות, שהיא, כאמור, הצעה אפשרית אך לא הכרחית.

ג. הסוגיה ההלכתית

על חלקה הראשון של המשנה, העוסק בתחילת זמן קריאת שמע של ערבית, ישנה סוגיה הלכתית אחת. לאחר מכן, עוברת הגמרא לדון בסוף זמן קריאת שמע, וממנה מסתעף עיסוק אגדי נרחב, לאורך כשישה דפים, אמוראי ברובו, בנושאים שונים. הדיון שלנו במסגרת זו יתמקד בחלק ההלכתי הדין בהלכה הראשונה שבמשנה, הנוגעת לתחילת זמן קריאת שמע של ערבית.

א' מר משעה שהכהנים נכנסין לאכל בתרומ' ורמינהי מאימתי קורין שמ' בערבין משעת שעני נכנס לאכל פתו במלח עד שעה שעומד ליפטר¹⁰¹ מתוך הסעודה.

בשלמא¹⁰² סיפ' ודאי פליגה אמתניתין רישא מי לימ' ¹⁰³ דפליגא דילמא¹⁰⁴ עני וכהן חד שיעורא הוא. ועני וכהן חד שיעורא הוא¹⁰⁵ ורמינהי מאימתי מתחילין לקרא קר' שמ' בערבין משעה שרוב בני אדם נכנסין לוכל פיתן בערבי שבתות דב' ר' מאיר וחכ' או' משעה שהכהנים זכאין לאכל בתרו' וסימן לדבר צאת הככבים ואע"פ שאין ראה לדבר זכר לדבר שנ' ואנחנו עשים במלאכה חצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הככבים ואו' והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה.

מא' ואו' וכי תימ' מכי ערבא שמשא ליליא¹⁰⁶ הוא¹⁰⁷ ואינהו דמחרפי[מקדמי ומחשכי ת"ש והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה.

קס"ד בני אדם היינו עניים¹⁰⁸ ואי אמרת עני וכהן חד שיעורא הוא חכמ' היינו ר' מאיר אלא לאו ש"מ שיעורא דעני לחוד ושיעורא דכהן לחוד [לא] דיל¹⁰⁹ עני וכהן חד שיעורא הוא ועני ובני אדם לאו חד שיעורא הוא.¹¹⁰

101 בק"ג 106 "לישן".

102 בשאר עדי הנוסח ליתא "בשלמא".

103 גם במקרה זה הנוסח של ענף מפר שונה, והוא: בכ"י פ הנוסח "מאן יימר", ובכ"י מ הנוסח "מי אמרינן", בעוד שבענף פד הנוסח הינו "מי ימא", מלבד כ"י א (שהוא אינו מובהק לפי עמית), שם הנוסח "נימא".

104 כך גם בכה"י של ענף מפר. אולם בכ"י אחרים מינוח שונה: "קסבר", דש "לא".

105 שאלת הפתיחה "ועני וכהן וכו'" מופיעה גם בא מ ובק"ג 98 וככל הנראה גם בק 106. ולא מופיעה בפר ו-דש.

106 בעדי הנוסח של ענף מפר נוסף "מעלות השחר לאו יממא", כפי הגרסה המלאה, במסכת מגילה, ראו להלן עמ' 173. תוספת זו, הרלוונטית לדיון במגילה - כמובן אינה נצרכת כאן.

107 בכ"י פ נוסף "ומשום בניין בית המקדש".

108 כך גם בעדי הנוסח א מ. אבל בדפוסים ובפר הנוסח "דעני ובני אדם חד שיעורא הוא".

109 בכל עדי הנוסח האחרים ליתא "דילמא". בכ"י פר ליתא "לא".

110 בעדי הנוסח של ענף מפר הנוסח שונה: פר "שיעורא דעני לחוד ושיעורא דבני אדם לחוד". ובכ"י מ "ובורב בני אדם לאו היינו עניים".

ועני וכהן חד שיעורא הוא¹¹¹ ורמינהו מאימתי מתחילין לקרא קר' שמ' ערבית משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליע' ר' יהוש' או' מש' שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן ר' מאי' או' משעה שהכהנים טובלין לאכל בתרומתן א' לו ר' יהוד' והלא כהנים מבעוד יום הם טובלין ר' חנינא או' משעני נכנס לאכל פתו במלח ר' אחאי ואמ' לה ר' אחא או' משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב בערבי שבתות. ואי אמרת¹¹² עני וכהן חד שיעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהוש' אלא לאו ש"מ שיעורא דכהן לחוד ושיעור' דעני לחוד.¹¹³ והי¹¹⁴ מיניהו מאוחר מסתבר' דעני מאוחר דאי ס"ד דעני קדים ר' חנינא היינו ר' אלעז' אלא ש"מ דעני מאוחר ש"מ.

בסוגיה מצוטטות שלוש ברייתות, ועליהן דיון סתמאי. ננסה לבחון את המגמה והתרומה של הרובד הסתמאי של הדיון בסוגיה ביחס למקורות המוקדמים המובאים בה. לאחר מכן נבחן האם ישנו קשר בין המגמה של הרובד המאוחר בסוגיה זו למגמה של סוגיות הפתיחה כפי שעמדנו עליה בשלב הקודם של הדיון.

1. מבנה הסוגיה ומגמתיותה

הסוגיה מביאה שלוש ברייתות, שבהן נידון זמן קריאת שמע של ערבית, ומבררת את היחס שבין הסימן המוצע במשנה לאלו המוצעים בברייתות, ובין הסימנים שבברייתות לבין עצמם.

הסוגיה בנויה באופן הדרגתי ומובנה - מן המשנה כאשר בכל שלב בדיון מובאת ברייתא נוספת, שהולכות ומוסיפה סימני זמנים על מה שקיים במקורות שהובאו לפני כן :

ברייתא 1- סימן אחד

ברייתא 2 – שני סימנים¹¹⁵

ברייתא 3 – חמישה סימנים

אחרי הבאת כל אחת מן הברייתות יש ניסיון סתמאי ליצור התאמה בין הסימנים החדשים שנוספו - לסימנים הקודמים: "עני וכהן חד שיעורא הוא", "עני ובני אדם חד שיעורא הוא". הניסיונות הללו כולם נדחים, בסופו של דיון, וזאת בשל ההנחה של בעל הסוגיה, שבאותה ברייתא לא יובאו סימנים שונים לציון אותו זמן. מכיוון שבכל שלב מובאת ברייתא שבה מובאים יותר סימנים – הדבר גורם לכך שבסופו של דבר אין אפשרות לזהות בין סימנים שונים, הן בתוך אותה ברייתא עצמה, והן בין הברייתות השונות. במילים אחרות, תוספת סימני הזמנים בכל ברייתא נוספת שמובאת בסוגיה – הולכת ודוחקת את האפשרות לזהות בין הסימנים השונים, כך שבסופו של דבר הדיון מוביל אל

111 בכ"י פר הנוסח" ואכתי עני וכהן לאו חד שיעורא הוא"

112 בכה"י של ענף מפר, ובק"ג 98 הגרסה "ואי סלקא דעתך".

113 בכה"י האחרים, מלבד המשויכים לענף מפר נוסף "ש"מ".

114 בכ"י פר נוסף לפני "השתא מיחת רישא דבריית' פליגא ארישא דמתיני".

115 או שלושה, ראה להלן הע' 139.

המסקנה שגם עני ובני אדם לאו חד שיעורא, כפי שמסיקה הגמרא אחרי הבאת הברייתא השנייה, וגם "שיעורא דעני לחוד ושיעורא דכהן לחוד", לאחר הבאת הברייתא השלישית.

ההנחה הפרשנית של בעל הסוגיה, שלא יתכנו זמנים זהים באותה הברייתא היא המובילה את הסוגיה להצגת ריבוי סימנים שונים, המציינים כל אחד זמן נבדל.¹¹⁶ אלא שהנחה זו, אינה מוכרחת, כפי שמשמע מן הסוגיה המקבילה בירושלמי:¹¹⁷

מאימתי קורין את שמע בערבין כול" אן תנינן משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן תני ר' חייא משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבת ותני עלה קרובים דבריהן להיות שוין. איתא חמי¹¹⁸ משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן יממה הוא ועם¹¹⁹ כוכביא הוא. משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת שעה ותרת' ליליא הוא ואת אמר קרובים דבריהן להיות שוין אמר רבי יוסי תיפתר באילין כופרניא דקיקי'א דאורחיהון מסתלקא עד דהוא יממא דצדי לון מיקמי חיותא.

ישנם שני הבדלים בולטים בין הסוגיה הבבלית לזו שבירושלמי. בעוד בבבלי מובאות שלוש ברייתות, ובהן מספר רב של סימנים – בסוגיה המקבילה בירושלמי מובאת ברייתא אחת, ובה סימן אחד בלבד. מלבד זאת, בירושלמי המגמה של הסוגיה הינה לצמצם את הפער שבין הדעות: "קרובים דבריהן להיות שוין".¹²⁰ המגמה של הירושלמי מובלטת בכך שהסוגיה בעצמה מצביעה על הקושי שבצמצום הפער שבין הסימנים – ומתרצת בתירוץ דחוק. ההשוואה לסוגיה בירושלמי מעידה כי בעל הסוגיה בבבלי נקט בבחירה פרשנית ליצור הפרדה בין הסימנים השונים.¹²¹ בחירה זו מעידה על קיומה של מגמה בבבלי ליצירת הפרדה ושוני בין הסימנים.

לסיכום, אם כן, מגמתו של בעל הסוגיה בבבלי באה לידי ביטוי בנקודות הבאות:

¹¹⁶ בפירושו לסוגיה, דן בנוביץ, מאימתי, עמ' 37-48, באריכות בסימנים השונים הניתנים לזמנים בברייתות ובבבלי, ובמשמעותם המעשית. לפי בנוביץ, בסיכומו של דיון, יוצא כי בברייתות קיימים שלושה זמנים: 1. סמוך לפני השקיעה, הוא הזמן המצויין בברייתות כשעה שבה נכנס העני לאכול בכל יום, השעה שבה נכנסים בני אדם לאכול בערבי שבתות והשעה שבה טובלים הכהנים. 2. עם השקיעה – השעה שבה הכהנים זכאים/מטוהרים לאכול בתרומתן, או בשעה שקידש היום בערבי שבתות. 3. בצאת הכוכבים – השעה שבה נכנסים רוב בני אדם להסב. לעומת זאת על פי הסוגיה של הבבלי, מדברי רוב הראשונים, רש"י, בפירושו על הסוגיה; המאירי, ב ע"א, ד"ה "המשנה הראשונה", עמ' 2; ריטב"א, ב ע"ב, ד"ה "גרש"י ז"ל וממאי דהא"י", עמ' ד-ו; רשב"א, ב ע"א, ד"ה "הא קמ"ל", עמ' ט, משמע כי הריבוי הנוצר בסופו של דבר בבבלי הינו: 1. קדש היום בערבי שבתות = שקיעה, 2. הכהנים טובלים = בין השמשות, 3. הכהנים מטוהרים/נכנסים/זכאים = צאת הכוכבים, 4. עני נכנס לאכול פיתו במלח/בני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות = מעט לאחר צאת הכוכבים, 5. רוב בני אדם נכנסים להסב = מאוחר יותר לצאת הכוכבים. [דירוג שונה קיים בדברי הר"י, המובאים בתוספות, ב ע"א, ד"ה 'מאימתי']. גם מכאן ניתן לראות כי בבבלי קיימת מגמה ליצור שוני בין הסימנים השונים, יותר מאשר קיים במקורות כפשטם.

¹¹⁷ ירושלמי ברכות פ"א ה"א, (ב ע"א), עפ"י כ"י לידן.

¹¹⁸ בכת"י רומי "אתה חמי".

¹¹⁹ בכת"י רומי "ועד".

¹²⁰ אמנם בירושלמי שני הסימנים אינם מובאים בברייתא אחת, כמו בבבלי. ובכל זאת מורגש הבדל במגמות הסוגיה בין הירושלמי והבבלי.

¹²¹ שהרי באופן תיאורטי גם בבלי ניתן היה לומר ש"קרובים אלו להיות שוין" וכדו'.

- א. הבאת שלוש ברייתות, נוסף על המשנה, שבהן ריבוי סימנים.¹²² (בעוד בירושלמי ברייתא אחת שבה סימן אחד)
- ב. הנחת יסוד פרשנית שבאותה ברייתא לא יתכן שני סימנים לציון אותו זמן, אם כי יתכן שבין ברייתות שונות יהיו שני סימנים שונים לציון זמן אחד.
- ג. מסקנת הסוגיה שגם בין הברייתות אין זהות בציוני הזמן המצוינים בסימנים השונים, אם כי לכאורה אין מניעה עקרונית שכך יהיה (בעוד בירושלמי, כנ"ל – המגמה היא לקרב בין הברייתות).

המגמתיות עליה הצבענו מתחדדת לאור דברי החוקרים הדנים בסוגיה. החוקרים, המתייחסים לדיון של הבבלי בסימנים המופיעים בברייתות, מדגישים את המלאכותיות והאילוץ הקיימים בניסיון של הבבלי ליצור את השוני בין הסימנים:¹²³

לדעת גינצבורג,¹²⁴ השוני הנוצר בבבלי בין הדעות השונות – אינו משקף את משמעותם המקורית של הזמנים המצוינים בברייתות השונות. לדעת גינצבורג, בברייתות באים לידי ביטוי שני זמנים בלבד: צאת הכוכבים, וקצת לפניו, מבעוד יום. הסיבה, אליבא דגינצבורג, לכך שהתנאים הרבו במתן סימנים לאותם זמנים הינה הקושי הפרקטי לכוון במדויק את זמן קריאת שמע. לעומת זאת הבבלי, המניח כי חייב להיות שוני בין הזמנים השונים המנויים בברייתא אחת, מגיע לדקויות מפולפלות, אף בין הברייתות, דקויות שאין להן אחיזה בדברי התנאים.

בנוביץ,¹²⁵ מסכים באופן עקרוני עם דעתו של גינצבורג, על היחס שבין הבבלי לדברי התנאים במקורם, אולם אינו מקבל את הסברו, שהסיבה לריבוי הסימנים בברייתות, הינה בכדי לאפשר דיוק בזמן קריאת שמע.¹²⁶ הסברו של בנוביץ הוא, שריבוי הזמנים התנאיים לתחילת קריאת שמע נועד לציון אירועים הלכתיים הקשורים לערב ובכל זאת מתחילים מבעוד יום כדי להצדיק או לחזק את הנהגים לקרוא קריאת שמע של ערבית מבעוד יום בבית הכנסת בדרכם הביתה מן העבודה, כמנהג א"י בימי התנאים והאמוראים.¹²⁷

בנוביץ, כמו גם גינצבורג לפניו, מצביע על כך שקיים דוחק בניסיון של הבבלי ליצור שוני מעשי בין סימני הזמנים השונים שבברייתות. לפי חוקרים אלו ניסיון זה של הבבלי נובע מהנחות מוצא שונות, של הבבלי ושל התנאים: בעוד אצל התנאים יכולים להיות סימנים שונים לאותו זמן, הרי שהבבלי לא מקבל הנחה זו.

¹²² חמישה סימנים בשלוש הברייתות, ראה לעיל הע' 116.

¹²³ בנוביץ, מאימתי, עמ' 39, מצביע על כך שמחירה של מגמה זו הינה הפלפול והדוחק הפרשני בניסיונות אלו - ביחס לברייתות.

¹²⁴ גינצבורג, פירושים וחידושים, עמ' 7-3.

¹²⁵ בנוביץ, מאימתי, עמ' 39.

¹²⁶ נימוקו: ישנם סימנים שהם נוחים יותר לשימוש מן האחרים. למשל "צאת הכוכבים" נוח יותר מהסימן "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן".

¹²⁷ ראה פליישר, 'קריאת שמע'; כץ, הלכה וקבלה, עמ' 179 ואילך; קנוהל, 'קניבול מלכות שמים'. בנוביץ אינו מתייחס לשאלה מדוע ההצדקה למנהג הא"י מובאת דווקא בבבלי, ואילו בירו' המגמה הפרשנית היא הפוכה.

לסיכום, החוקרים הנ"ל מתייחסים לשתי נקודות עיקריות ביחס לסוגיה:

א. במקורות התנאיים ישנה תופעה של ריבוי סימנים לציון הזמנים, ואף לאותם זמנים עצמם.

לגינצבורג הסבר מעשי, ולבנוביץ הסבר הלכתי לתופעה זו.¹²⁸

ב. גינצבורג ובנוביץ הצביעו על שינוי מגמות בין הרובד התנאי לרובד הסתמאי, היינו שהנחות היסוד של רובד העריכה ביחס למקורות התנאיים שונות מהנחות היסוד של המקורות עצמם. אין הם מציעים להסבר לשינוי המגמה ברובד הסתמאי, והם אינם מסבירים מדוע קיים הבדל בהנחות היסוד בין התנאים והבבלי.

דבריהם כאן מדגישים את העובדה כי עמדתו של בעל הסוגיה, ליצור שוני בין הסימנים השונים - אינה האפשרות הפרשנית היחידה (בהשוואה למקורות התנאיים ובהשוואה לירושלמי), אלא היא בחירה של עורך הסוגיה. בחירה זו מצביעה על קיומה של מגמה ברובד העריכה, ודבריהם של גינצבורג ובנוביץ תומכים בקיומה של מגמה כזו (אם כי אינם מסבירים אותה). להלן ננסה להציע הסבר ספרותי לשינוי בהנחות היסוד ובמגמת הדיון.

2. הסברים למגמתיות הסתמאית

1.2 הסבר הלכתי למגמתיות הסתמאית

כפי שהראינו, במקורות התנאיים עצמם, השוני בין הדעות הינו בסימנים עצמם אבל לא בהכרח בתוכן ההלכתי שלהם. בסוגיה המקבילה בירושלמי, ישנה מגמה של "קרובין להיות שוין". האפשרויות האחרות שבאות לידי ביטוי במקורות התנאיים ובירושלמי - המדגישות את הבחירה הפרשנית של העורך - מעידות על מגמתיות של עורך הסוגיה. תוכנה של המגמתיות הינה לפרוס מגוון דעות, שביניהן שוני רב ככל שניתן, והיא מובלטת ומועצמת באמצעות הדיון שיוצר בין הסימנים הבדלים הלכתיים - גם במחיר דוחק ואילוץ בהגדרת הזמנים.¹²⁹

יש כאן מגמה של בעלי הסוגיה להעצים כל אחת ואחת מהדעות, וכל אחד ואחד מהסימנים בהם בחרו התנאים השונים לבטא את זמן קריאת שמע ולהביאו לכדי מעמד של דעה עצמאית וייחודית. ברובד הגלוי של הדיון - הניסיון הזה קיים רק בין הדעות שבכל ברייתא בפני עצמה, אולם הדיון מוביל לכך שתופעת הדיפרנציאציה הזו מיושמת גם על הסימנים בין הברייתות ולא רק בכל ברייתא בפני עצמה.¹³⁰ בעלי הסוגיה אינם מקבלים את מה שהתנאים עצמם יצרו - הבדלים בסימנים, אך לא בתוכן ההלכתי. הם משתמשים בסימנים השונים בכדי ליצור שוני הלכתי-מעשי. בכך מקבל כל

¹²⁸ מחקר זה אינו עוסק בשיקולי נוסח או עריכה של הרובד התנאי, ולכן לא נתייחס לנקודה זו, אליה התייחסו גינצבורג ובנוביץ, ז"א שלא ננסה להסביר מדוע ניסחו התנאים באופנים שונים את זמני קריאת שמע.

¹²⁹ הסבר אפשרי אחר, אם כי לא סותר, לתופעה זו הינו, שהעורך מונע מן ההנחה הפרשנית הקיימת בסוגיות רבות אחרות בבבלי, שלא יתכן כי באותה ברייתא התוכן יחזור על עצמו, והמאמץ המוקדש לבידור הייחודיות של כל זמן, הינו תוצאה של הנחה זו.

¹³⁰ בסופה של הסוגיה הניסיון הזה קיים גם ברובד הגלוי של הדיון בכך שהסוגיה מעמתת בין הברייתות - דעת ר' מאיר ודעת ר' אליעזר, כ"א בפני עצמה. ראה להלן בדיון על חלקה השני של הסוגיה.

אחד ואחד מן הסימנים משמעות חשובה יותר, משום שההגדרות השונות של הסימנים יוצאות מגדר הבדלי ניסוח או קונוטציה, ומקבלות משמעות מעשית-הלכתית, שהיא בעלת תוקף רב יותר. מגמה זו מתייחסת לסימנים השונים באופן "רציני" יותר, בכך שהיא נותנת משקל הלכתי לכל ניסוח וניסוח.

מחקר זה מבקש לא רק להצביע על מגמתיות של הרובד הסתמאי, אלא גם לנסות ולהסביר אותה. במקרה שלפנינו ניתן להסביר מגמתיות זו בשני מישורים: במישור ההלכתי ובמישור הרעיוני:

משמעותה של מגמה זו הינה בראש ובראשונה הלכתית, משום שהיא מדגישה קיומם של זמנים נוספים, הנבדלים זה מזה.

על הסבר זה של המגמתיות מקשה בנוביץ.¹³¹ בנוביץ מביא פרשנות של מספר ראשונים על הסוגיה, ומגיע למסקנה שמבחינה מעשית, למרות שקיימים כאן שישה סימנים נבדלים, הרי שבפועל ישנם רק שלושה זמנים שונים לזמן קריאת שמע:

א. העני נכנס לאכול פיתו במלח = כוהנים טובלים לאכול בתרומתן = בני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות = מבעוד יום סמוך לפני השקיעה.

ב. כוהנים נכנסים לאכול בתרומתן = קידש היום בערבי שבתות = שקיעה

ג. רוב בני אדם נכנסים להסב = צאת הכוכבים

זאת אומרת, שהניסיון להעמיד כל אחת מן הדעות בזמן הלכתי שונה – הינו דחוק, עד כדי שלא מתממש במציאות. למרות האצטלה ההלכתית שבה מלובש הדיון – הרי שבפועל – המשמעות ההלכתית-מעשית שלו מצומצמת. המשמעות של תופעה זו הינה שלמרות הניסיון להפריד בין הזמנים, בפועל – קיימים סימנים שונים לציון אותו הזמן. ברובד הגלוי של הדיון ישנו ניסיון ליצור שוני בין הסימנים, ולהעניק לכל אחד מהם זמן ייחודי לו,¹³² אולם הניסיון הזה הוא כה דחוק, משום שבפועל לא לכל הסימנים ישנה משמעות מעשית לניסיון זה, ובסופו של דבר, הלכה למעשה, על אף הנאמר בסוגיה, קיימים מספר סימנים לציון זמן אחד.

2.2 הסבר ספרותי למגמתיות הסתמאית

הפער הקיים בין הרובד המפורש של הדיון, לבין המשמעות ההלכתית המעשית המשתמעת ממנו – מוסיף ומחזק את טענתנו על כך שישנו מקום גם לפרשנות אחרת, נוספת על הפרשנות ההלכתית. פרשנות כזו איננה הכרחית, אבל בגלל הקשיים הקיימים בפרשנות ההלכתית, הרי שראינו לנכון להציע פרשנות גם מן ההיבט הספרותי. דהיינו, פרשנות זו מבקשת לבחון את המגמתיות בסוגיה לא מנקודת המבט של הנפקא מינה המעשית הנגזרת מן הדיון, אלא מנקודת המבט המבקשת אחר

¹³¹ מאימתי, עמ' 37-40.

¹³² גם אם נניח כי הניסיון של בעל הסוגיה למצוא נפק"מ הלכתית-מעשית בין הסימנים השונים הינו כנה, הרי שההבדל המעשי בין הדעות השונות, בסופו של דבר, אינו קיים, והדבר מעיד על מידה רבה של אילוץ ועל מגמתיות של בעל הסוגיה בניסיון לעמוד על נפק"מ זו.

המשמעות העקרונית והרעיונית העולה מן המגמתיות הזו. בכל אופן, פרשנות זו אינה שוללת את הפרשנות ההלכתית, אלא היא מוסיפה עליה.

מנקודת המבט הספרותית, המגמה של הדיון הסתמאי בברייתות הינה בהענקת חשיבות ותוקף לכל אחד ואחד מן הסימנים שבברייתות: הסתמאים אינם מבטלים את החשיבות של כל סימן וסימן, ובוחנים אותו אך ורק מן המבט המעשי (שכאשר אין לו משמעות מעשית – הוא מאבד מחשיבותו, והופך להיות זהה לסימן אחר), אלא יש כאן מאמץ, המתבטא בדוחק ההלכתי עליו הצביעו גינצבורג ובנוביץ, לתת מעמד עצמאי ו"חשוב" לכל סימן וסימן של כל אחד מן התנאים, גם במחיר של "דוחק הלכתי". כל אחד מן הסימנים, מקבל משמעות ומעמד חשוב, לא רק כחזרה על זמן ידוע, אלא כמבטא דעה חדשה לחלוטין.

3.2 משמעות רעיונית למגמתיות: ניסוח כמבטא הקשר רעיוני

מנקודת מבט ספרותית, בחירה בתיאור זמן שאיננו אובייקטיבי, כזה או אחר, טומנת בחובה את ההקשר הרעיוני של ההלכה. הנחה זו מצויה במחקרו של וולפיש את המשנה,¹³³ הטוען ש"קישור לשוני משקף קישור רעיוני". אצל וולפיש הביסוס לטענה זו הינו ב"יישומה המוצלח ככלי פרשני".¹³⁴ הקישור הלשוני שבו עוסק וולפיש: חזרות לשוניות, אסוציאציות לשוניות, מילים מנוגדות, עניינים מקבילים או מנוגדים, שונה באופיו מן הקישור שבו אנו עוסקים במסגרת עבודה זו. אולם הנחת היסוד דומה, והיא שיש להביט בטקסטים לכאורה משפטיים כגון המשנה והתלמוד, לא רק מבעד לפריזמה הלכתית/פילולוגית/היסטורית וכדומה – כפי שמקובל במחקר, אלא, כפי שהולך ומתפתח במחקר בשנים האחרונות – גם במבט ספרותי. מנקודת מבט ספרותית נובעת ההנחה הנ"ל, שקישור של עקרונות יסוד עשוי להצביע גם על קישור רעיוני.

תוצאתה של יישום גישתו של וולפיש על הסוגיה שלפנינו, הינה במשמעות הפרשנית-רעיונית לקריאת שמע, העולה מן הקישור הנוצר בסוגיה בין קריאת שמע לבין מגוון הסימנים הניתנים לזמן קריאת שמע. מנקודת מבט זו, מגוון הסימנים הניתנים לזמני קריאת שמע מבטאים הקשרים רעיוניים שונים לקריאת שמע.

¹³³ במחקרו השונים, וראה למשל שיטת העריכה הספרותית, עמ' 314. באופן ספציפי, וולפיש מיישם זאת גם ביחס למשנה הפותחת את ברכות, ראה להלן הע' 136.

¹³⁴ שיטת העריכה הספרותית, עמ' 314.

מקורם של הסימנים הינו במקורות התנאיים. חוקרים שונים ניסו לעמוד על הסיבות האפשריות לשימושם של התנאים בסימנים כאלו או אחרים.¹³⁵ הסבריהם נוגעים בעיקר לרובד ההיסטורי-ריאלי של תקופת התנאים.¹³⁶

אולם, מכיוון שגם ברובד העריכה המאוחר של הסוגיה ישנה התמקדות ועיסוק בסימנים: הן בקושיה על נוסח המשנה – בסוגיית הפתיחה השנייה, והן בהבלטת החשיבות של כל אחד מן הסימנים, גם במקרה שאין לו מעמד הלכתי עצמאי – הרי שיש חשיבות לדיון ולפרשנות של הסימנים הללו – לא רק ביחס למשנה ולמקורות התנאיים, אלא גם ביחס לרובד העריכה של הסוגיה.

מכיוון שאנו טוענים לתרומה בעלת אופי רעיוני של רבדי העריכה המאוחרים – נסקור את הדעות השונות בברייתות מן ההיבט ספרותי,¹³⁷ וננסה לעמוד על ההקשר שמקבלת קריאת שמע לפי הניסוחים השונים. בכך נעמוד על מגמתו של עורך הסוגיה.¹³⁸

¹³⁵ בחירתה של המשנה בסימן הנוגע להיטהרות הכוהנים בכדי לציין זמן קריאת שמע הינו קשה, ובלשונו של בנוביץ, מאימתי, עמ' 46, וכן בעמ' 40: "...לשאלת משמעותה של בחירת מנסח המשנה להציג את זמן קריאת שמע של ערבית כזמן שבו "הכוהנים נכנסים לאכול בתרומתן", ולא בתיאור זמן קוסמי, כדוגמת "צאת הכוכבים" או "הערב שמש". בחירה זו הינו קשה. מאי איריא דקתני "משעה שהכוהנים...!"? הרי זמן זה אינו שימושי לאחר החורבן! ליתני "מהערב שמש" או על כל פנים "משעה שקידש היום בערבי שבתות", זמן הידוע לכולם!". על דבריו ניתן להוסיף ולהקשות: וגם בזמן הבית – האם היה שימושי בכל מקום ולכל אדם?! האם לא פשוט יותר ושימושי יותר להשתמש בסימן קוסמי?! גם אם נטען כי הכוהנים המשיכו לטבול לשם אכילה בטהרה גם תקופה מסוימת לאחר החורבן – עדיין תיאור זמן זה, במיוחד בתקופה שבה נערכה המשנה – כבר פחות נפוץ משהיה בזמן הבית, וסביר להניח כי עורך המשנה היה מודע לכך. יתכן כי המשנה הינה קדומה – מתקופת הבית, המשמרת תכנים מלפני החורבן או מסמוך לו. גם במקרה כזה – עדיין הסימן הקוסמי של צאת הכוכבים או השקיעה, פשוט יותר ונוח יותר לציין זמן. בנוסף קשה מדוע ראה עורך המשנה לבחור במשנה קדומה, המשתמשת בסימן שכבר אינו רלוונטי בתקופתו – על פני שלל סימנים אחרים, כפי שהם מובאים בסוגיית הגמרא, הקיימים לפניו. גם אם יש כאן שימור של משנה קודמה – הרי שיש בכך בחירה של העורך להביא אותה על פני מקורות אחרים, ובחירה זו זוקקת הסבר.

¹³⁶ הטענה היא שקריאת שמע הונהגה לראשונה ברבים בחוגי הכוהנים בימי הבית, או לאו דווקא רק אצל הכוהנים, אבל ודאי שהתכנסות הכוהנים לאכול את תרומתם בירושלים בימי הבית הייתה אירוע נפוץ וניכר. לא רק זאת אלא שההקפדה על טהרה וטבילה יומית הייתה רווחת, ואפשרי שברכוזי אוכלוסייה יהודית היה נפוץ הנהוג לטבול ולאכול תרומה יחד ערב ערב, ושניתן היה לראותם באופן ברור נוהרים למקום התכנסותם. פרדימן, תוספתא עתיקתא, עמ' 108. על סיבה זו הצביעו חוקרים נוספים: אלבק, סדר זרעים, עמ' 325-326; גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 290; בנוביץ, מאימתי, עמ' 46; ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 116-117. ברנדס מחזק נימוק היסטורי זה, על המרכזיות של זמן אכילת התרומה ע"י הכוהנים בתקופת הבית, באמצעות הסיפור על "יוחנן אוכל חלות" מכתובות כו ע"א, ע"ש. וראה חוקרים נוספים המתייחסים להסבר זה ו/או מתפלמסים איתו אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 20, הע' 7. הסבר זה לוקה בחסר מן הסיבות שהוזכרו לעיל, הע' 135.

¹³⁷ וולפיש, 'שיקולים ספרותיים', עמ' 38-39, מציע הסבר רעיוני בעל אופי רעיוני לרובד התנאי, והוא שהמשנה מרמזת שקריאת שמע היא מעיין תחליף לעבודת המקדש.

¹³⁸ כאמור, סקירה הלכתית, הנוגעת לקביעת הזמן המדויק והיחסים בין הזמנים אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 37-48, ולעיל הע' 116. זו אינה מגמתנו כאן, אלא לעמוד על המגמה הספרותית-רעיונית הטמונה בניסוחים, ובהבלטת השוני ביניהם. ולכן לא נדון במשמעויות ההלכתיות של כל דעה ושל הדיון שבבבלי בדעות השונות, אלא ננסה לבחון, מן ההיבט הספרותי, את המשמעות העולה מן האופן שבו התנסחו התנאים, ואת המגמה הסתמאית המדגישה את הניסוחים הללו.

את הניסוחים השונים ניתן לאפיין על פי הקטגוריות הבאות :

גורמים קוסמיים	כוהנים	התנהגות אנושית	
	משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן		משנה
		משהעני נכנס לאכול פיתו במלח	ברייתא א
		משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות	ברייתא ב
	משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן		
צאת הכוכבים ¹³⁹			
משעה שקידש היום בערבי שבתות			ברייתא ג
	משעה שהכהנים מטוהרים בתרומתן לאכול		
	משעה שהכהנים טובלין בתרומתן לאכול		
		משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח	
		משעה שרוב בני האדם נכנסים להסב	

מהעמדה זו של הסימנים השונים, עולה הערך המוסף הספרותי-רעיוני שבהבאת הברייתות : במשנה מופיע סימן הקושר את קריאת שמע לכוהנים. בברייתות מופיעים סימנים נוספים, אותם ניתן לחלק

¹³⁹ בנוביץ, מאימתי, עמ' 37 ו-44-43, ובהסתמך על המקבילה בירושלמי, ובתוספתא, מציע כי בסימן זה אין הסבר של הדעות הקודמות בברייתא, אלא דעה שלישית, המוסבת ישירות על השאלה "מאימתי", שבראש הברייתא. וראה בנוביץ, שם, הטוען כי זו דרכה של התוספתא, לצרף דעה לדעה וברייתא לברייתא בנושא אחד, מבלי לציין לשון קישור או עריכה, ומבלי לציין שמדובר במקורות שונים. וראה גם אצל ברנדס עמ' 119-118, ובנוביץ, שם, המסבירים את הלשון "סימן לדבר". פרשנות זו, על אף שהיא מסתברת, אינה הכרחית, ובכל אופן, אין בכוננתו להכריע בין הפרשנויות, והדבר אינו נצרך לטיעון כאן.

לשתי קטגוריות נוספות: א. התנהגות אנושית נורמטיבית. ב. גורמים קוסמיים.¹⁴⁰ באמצעות שימוש במקורות התנאיים, ובאמצעות המו"מ המבליט את הייחודיות שבכל אחד מן הסימנים - יוצר העורך סוגיה המבליטה את קיומם סימנים, שאינם משמשים רק כסימנים טכניים, אלא נותנים הקשרים רעיוניים נוספים לקריאת שמע - על מה שמצוי במשנה.

בתחילת הפרק עמדנו על תרומת העורכים - הדגשת הייחודיות שבכל סימן וסימן. אולם לא עמדנו על התרומה הרעיונית שטמונה בכך. בשלב זה, לאחר שבחנו את הסימנים השונים המובאים בסוגיה, מן ההיבט הספרותי-רעיוני, המקבל הדגשה וחיזוק ברובד הסתמאי המאוחר - ניתן לומר כי ריבוי הסימנים מבטא ריבוי של הקשרים רעיוניים לקריאת שמע.¹⁴¹ שהרי, מה שטענו לעיל על המגמתיות הרעיונית הטמונה בסימן המצוי במשנה לזמן קריאת שמע - נכון גם לגבי הסימנים המצויים בברייתות, שרובם ככולם¹⁴² - אינם סימנים קוסמיים. השפה המשמשת את הדיון ההלכתי בזמני קריאת שמע בסוגיה הינה "שפת הסימנים", שהיא שפה המכילה גם רובד סמלי - בשונה מן האפשרות התיאורטית לשימוש במונחים פורמליים-טכניים. הסימנים הללו, והדיון המאוחר בהם, מעניקים לקריאת שמע הקשרים רעיוניים, מעבר למשמעות ההלכתית, שהיא, כפי שכבר הראינו לעיל, לעיתים לא ממש קיימת בדיונים אלו.

הבחירה של התנאים לבטא את זמני קריאת שמע בסימנים כאלו, התלויים בהתנהגות אנושית, שהיא דבר תלוי ומשתנה - ולא בגורמים קוסמיים, מה שנוח ופשוט יותר מבחינה פרקטית - מבטאת משמעות רעיונית ביחס לקריאת שמע. בעל הסוגיה הסתמאי, המאוחר, מחזק את מה שקיים במקורות התנאיים, ומדגיש את הייחודיות שבכל סימן וסימן ובכך מצביע על החשיבות של ההקשר הרעיוני, ומחזק אותו.

לעיל,¹⁴³ ביחס לסוגיית הפתיחה, הבאנו את הפרשנות הרעיונית של ברנדס. כפי שהצענו אנו, ברנדס, הנוקט גם הוא בגישה פרשנית בעלת אופי רעיוני, מחיל את הדיון הרעיוני מסוגיית הפתיחה גם ביחס לסימני הזמנים השונים המופיעים בברייתות:

החילוף בין זמן הכוהנים לזמן הכוכבים חוזר אל השניות שבין "בשכבך ובקומך" לבין "ויהי ערב ויהי בוקר". זמן הכוהנים הוא זמן אנושי, וזמן הכוכבים הוא זמן אסטרונומי... בהמשך הסוגיה ייחשף מלא היקפן של שתי המערכות: מערכת הזמנים האנושית כוללת

¹⁴⁰ גם בנוביץ, מאימתי, עמ' 40, למרות הגישה ההיסטורית-ריאלית אותה הוא נוקט ביחס לסימני הזמנים, מצוין, כי ר' אליעזר תולה את זמן קריאת שמע בבריאת העולם, וראייתו לעניין הוא כניסת השבת, שהוא הזמן של "ויהי ערב". מכיוון שכניסת שבת היא עם השקיעה, הרי שתחילת השבת היא תחילת הערב. היינו, שקשירת קריאת שמע לזמן כניסת השבת - קשורה באופן ישיר לבריאת העולם. ויש בכך קישור לסוגיית הפתיחה, שציננה זאת במפורש, ראה להלן בתת הפרק הבא.

¹⁴¹ אין אני באה לדון כאן בשאלה שעלתה קודם לכן, מדוע קיים ריבוי נוסחים בין התנאים, או במילים אחרות: מדוע ניסחו התנאים את זמן קריאת שמע כפי שניסחו. אין זה מעניינו של מחקר זה. ברצוני להתמקד בשאלת השימוש שעשו עורכי הסוגיה המאוחרים בריבוי הנוסחים הללו בהתאם למגמה האופיינית והייחודית להם.

¹⁴² מלבד "סימן לדבר צאת הכוכבים", המופיע בניסוח המיוחד "סימן לדבר", ולפי הפרשנות הפשוטה בברייתא, שלא כמו שפירש בנוביץ - אינו סימן לעצמו, ומלבד "קידש היום בערבי שבתות", המכוון לציון זמן קוסמי (שקיעת החמה), אך נוקט בסימן שהוא בעל משמעות מעבר לציון הקוסמי עצמו (שבת).

¹⁴³ עמ' 149.

גם את הזמנים שבהם "בני אדם נכנסים להסב" ו"עני נכנס לאכול פיתו במלח". ואילו מערכת הזמנים האסטרונומית משתרעת "משקדש היום בערבי שבתות" ועד "צאת הכוכבים".¹⁴⁴

3. ביטויים נוספים למגמתיות הסתמאית בהמשך הסוגיה

1.3 המגמתיות בחלקה השני של הסוגיה

בחלק המסיים את הסוגיה המגמה ליצירת שוני בין סימנים שונים, גם בין הברייתות, ולא רק בתוך אותה ברייתא, קיימת באופן מובהק יותר.

קשיא דר' מאיר אדר' מאי' תרי תנאי ואל'ב' דר' מאיר קשיא דר' אליע' אר' אלי' איב' אימ' ריש' [לאו] ר' אליע' סיפא ר' אליע' ואיב' אימ' תרי תנאי (ו)אליב' דר' אליע'

בקטע זה מצביע הסתם על סתירה בדברי ר' מאיר בין שתי הברייתות, וכן על סתירה בדברי ר' אליעזר בין הברייתא למשנה. בשני המקרים מתרץ הסתם "תרי תנאי אליבא דר'...". תירוץ זה דחוק, ובמקרה זה מבליט את הקושי שבסתירה שבין הברייתות השונות והמשנה – יותר מאשר מתרץ אותה.¹⁴⁵

גם במהלך זה ישנו ביטוי למגמה של הסתם, כפי שהצבענו עליה בחלקה הראשון של הסוגיה. בחלק הראשון של הסוגיה הסתם מנסה לברר את הייחודיות של כל דעה ודעה שבכל אחת מן הברייתות. בחלק השני של הסוגיה הסתם עושה זאת גם בין הברייתות, בדברי אותו תנא עצמו. ההצבעה על סתירה בין דברי התנאים לבין עצמם - מבליטה את הרעיון כי כבר ברובד התנאי להלכה מעשית מסוימת יכולים להיות שני סימנים. הבלטה זו מחדדת את המגמה הקיימת בחלקה הראשון של הסוגיה, והיא להצביע על השוני שבין הסימנים, על אף שאין לדבר בהכרח משמעות הלכתית.

¹⁴⁴ ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 127-117. הפרשנות הרעיונית של ברנדס דומה למה שאנו הצענו לעיל, גם אם החלוקה לקטגוריות שונה במעט. הבדל משמעותי בין הגישות קיים במישור הספרותי. ברנדס מייחס את המשמעות הרעיונית למקורות התנאיים, ולא מבחין בפרשנותו בין הרבדים השונים בסוגיה. ואילו מחקר זה מצביע על תרומתו של רובד הסתם לסוגיה בהדגשת ההבדל בין הסימנים והענקת חשיבות ייחודית לכל אחד. רובד הסתם, לטענתנו, מהווה את חוליית הקישור שבין המקורות השונים בכל סוגיה וגם בין הסוגיות השונות. ברובד הרעיוני, בין הפרשנות שמציע ברנדס לבין הפרשנות שהמוצגת כאן ישנם הבדלים נוספים, מקומיים יותר, הנוגעים לתוכן של הפרשנות. הבדלים אלו, כמו הבדלים אחרים בפרשנות הרעיונית המוענקת לסוגיות שונות בעבודה זו, נובעים בדרך כלל מכך שפרשנותו נוטה להיות בעלת אופי כללי יותר, ואילו הפרשנות שאנו מציגים, הנסמכת על ההנחה שתרומתן הרעיונית של סוגיות הפתיחה נוגעת ישירות לנושא שבו עוסק הפרק אותו הן מקדימות – הינה קונקרטי, בד"כ וקשורה לתוכן ההלכתי של הנושא הנידון במשנה ו/או בפרק הספציפיים. למשל, ביחס לסוגיות הפתיחה בריש ברכות, מציע ברנדס, שתרומתן נוגעת למעמדה של תורה שבעל פה בכלל, הנסמכת על תורה שבכתב "תנא אקרא קאיי", (ראה לעיל עמ' 143), ובסוגיה השנייה – פרשנות הנוגעת להבנת אופיו של הזמן ההלכתי, לפי שכיבה וקימה או לפי זמנים טבעיים אסטרונומיים (ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 111).

¹⁴⁵ גם אם נקבל את התירוץ של הסוגיה, ש"תרי תנאי אליבא ד...", שאכן נמסרו בשם אותו שתנא שתי מסורות שונות, מהלך זה מבליט את השוני בין הדעות – ואפילו בדברי אותו חכם עצמו.

2.3 "והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה"

הברייתא השנייה המופיעה בסוגיה, מקורה בתוספתא, בשינוי ועיבוד.

התוספתא, כפי שהיא במקורה:

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שבני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבתות דברי ר' מאיר וחכמי אומ' משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומה סימן לדבר צאת הכוכבים ואף על פי שאין ראה לדבר זכר לדבר חציים מחזיק' ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים.¹⁴⁶

התוספתא כשלעצמה מסתפקת בפסוק הראשון כראיה לכך שהיום מסתיים בצאת הכוכבים. בסוגיה שלפנינו הוסיף בעל הסוגיה את המלים "ואומר" וכו'. תוספת זו היא דברי ר' זירא המובאים במסכת מגילה, דף כ ע"ב, המוכיח כי היום מתחיל בעלות השחר. שם גם מופיע הדיון הסתמאי של הגמרא "מאי ואומר" והתשובה המופיעה גם בסוגיה שלנו.

תוספת מאוחרת זו, שהיא משל בעל סוגיית הפתיחה, מלבד הצריכותא שטוענת הסוגיה במפורש, יש לה גם השלכה רעיונית: יש בה גם בכדי לחזק את הקשר שבין היום למלאכה: הפסוק השני מביא מה שלא מובא מספיק מפורש ומודגש בפסוק הראשון: **היום הוא זמן מלאכה**. בפרשנותנו לעיל את התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה לקריאת שמע הראינו כי הפסוק המובא כהקשר למצוות קריאת שמע, "בשכבך ובקומך", מחבר את קריאת שמע לפעילות האנושית היומיומית, ובכך מעניק לה משמעות של נקודת תזכורת, עצירה והתבוננות אמונית-רוחנית על מהלך החיים האנושיים.¹⁴⁷ תוספת זו ממסכת מגילה מחזקת, בעקיפין, את ההקשר הרעיוני שיצרה סוגיית הפתיחה בין קריאת שמע לבין הפעילות האנושית, היא היא ה"מלאכה".

יש בכך ביטוי למגמה של הרובד הסתמאי המאוחר של הסוגיה, ליצור מערכת של הקשרים רעיוניים ביחס לזמנים השונים המופיעים בברייתות. במקרה זה הפסוק המובא ב"ואומר", והדיון הסתמאי עליו, המדגיש את חשיבותו ואת התרומה הרעיונית הטמונה בו - מחזק את מה שראינו בסוגיית הפתיחה – קשירת זמן קריאת שמע לסימנים הקשורים לפעילות האנושית היומיומית, על המשמעות הרעיונית הכרוכה בכך.¹⁴⁸

4. סיכום

בסוגיה זו דיון סתמאי במספר ברייתות המביאות סימנים שונים לזמני קריאת שמע של ערבית, ביחס ביניהן לבין עצמן וביניהן למשנה. בניסיון לאפיין את התרומה של הרובד הסתמאי לדיון

¹⁴⁶ תוספתא, ברכות פ"א ה"א, כ"י ברלין Berlin - Staatsbibliothek (Preussischer Kulturbesitz) Ms. or. fol. 1220. כך הגרסה, מלבד שינויים קלים ולא משמעותיים לדיונו, גם על פי כ"י וינה Vienna, National Library, Heb. 20, וכן בדפוס ונציה (1521).

¹⁴⁷ ראה לעיל בהרחבה, עמ' 148.

¹⁴⁸ עוד על הקשר בין השפה והעקרונות העולים ממנה - בסוגיית הפתיחה ובסוגיה ההלכתית – להלן בסיכום.

בברייתות עמדנו על כך שמגמתו של הסתם בסוגיה הינה להבליט את השוני ההלכתי בין סימני הזמנים היינו, שהם מציינים זמנים שונים. מגמה זו מתחדדת:

- א. מתוך ההשוואה למקורות התנאיים עצמם, בהם יתכנו מספר סימנים לציון נקודת זמן אחת.
- ב. מתוך ההשוואה למגמת הירושלמי, לקרב בין הסימנים השונים.
- ג. מתוך העיון בדברי הפרשנים והחוקרים העומדים על כך, שעל אף שבעל הסוגיה מעניק משמעות הלכתית שונה לכל אחד מן הסימנים – לטענתם, מבחינה מעשית, לחלק מן הסימנים לא קיימת משמעות נפרדת.

על אף נקודת המבט הייחודית שמציג כל אחד מן הרבדים: התנאי, הירושלמי, והפרשנים והחוקרים, הרי שלמעשה המגמה שהם מציגים ביחס למגוון הסימנים הינה דומה, והיא קירוב עד כדי יצירת זהות בין הסימנים, מן הבחינה המעשית (בחלק מן הסימנים). מגמה זו מבליטה את החידוש במגמה הסתמאית, החותרת להצגת ייחודיות ושוני, אפילו ברובד ההלכתי-מעשי, בין הסימנים השונים

גינצבורג ובנוביץ עמדו על המגמה, אבל לא הסבירו אותה. מנקודת המבט הספרותית, בה מתבונן מחקר זה על הסוגיות – יש בכדי להוסיף על הפרשנות ההלכתית ועל מה שמצוי בדברי החוקרים – ולהסביר המגמה של הרובד הסתמאי. מגמה זו, מן המבט הספרותי – הינה בעלת משמעות רעיונית: יצירת הקשרים רעיוניים שונים לקריאת שמע – המטעינים את קריאת שמע במשמעויות רוחניות שונות. את הסימנים השונים – חילקנו לשתי קטגוריות: הפעילות האנושית והגורמים הקוסמיים. על התרומה הרעיונית של כל אחת מן הקטגוריות ביחס לקריאת שמע, לאור הסימנים הללו, עמדנו בפרק בו דנו בסוגיית הפתיחה, ונחזור ונדון בה בסיכום לפרק.

ד. סיכום: הקשר בין סוגיית הפתיחה והרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית

עמדנו לעיל על התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה, ועל התרומה הרעיונית של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית שלאחריה. להלן נבחן את הקשר שבין שתי המגמות הללו.

מחלוקת תיאורי הזמן השונים המופיעים בברייתות השונות בסוגיה ההלכתית לקטגוריות, עולה כי שתי הקטגוריות הנוספות על הסימן הניתן במשנה (כוהנים) – הינן אותן שתי קטגוריות אותן הגדירה סוגיית הפתיחה באמצעות הפסוקים שהובאו בתשובה לשאלות שהעלתה בתחילתה. שני גורמים אלו הם גם אותם הגורמים הנידונים גם בחלקה השני של סוגיית הפתיחה, בדיון שבמבט ראשון נראה אסוציאטיבי, המסתעף מן הדיון הראשי, הן בגורם הקובע את טהרת הכוהנים: המעשה האנושי או הגורם הקוסמי.

ניתן להדגים זאת באופן הבא:

סוגיית הפתיחה חלק ראשון	סוגיית הפתיחה חלק שני	סוגיה הלכתית (תיאורי זמן)	

תיאורי זמן הנוגעים לפעילות אנושית יומיומית: עני נכנס לאכול פיתו, בני אדם נכנסים לאכול פיתו, ועוד.	"טהר גברא"	"בשכבך ובקומך"	תחום אנושי-יומיומי
תיאורי זמן הנוגעים לבריאה: קידש היום, צאת הכוכבים.	"טהר יומא"	"ויהי ערב ויהי בקר"	תחום קוסמי

מהעמדה זו מתחזק הרושם על קיומו של קשר בין סוגיית הפתיחה הסבוראית לבין הרובד המאוחר בסוגיה ההלכתית שאחריה. קשר זה קיים ברובד הספרותי-רעיוני של הסוגיות,¹⁴⁹ ויש בו בכדי לחזק את הטענה הכפולה:

- א. על מגמתיות רעיונית של הסבוראים, יוצרי סוגיית הפתיחה ועורכי הסוגיות שאחריה.
- ב. על עקביות בעריכה, עקביות הבאה לידי ביטוי בעקרונות היסוד (הנושאים משמעות רעיונית) – לא רק בסוגיית הפתיחה, אלא גם בסוגיות שהן הלכתיות.

ה. נספחים

1. נספח א: הסוגיות (כ"י פירנצה)

תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דקתני בערבין ברישא ליתני בשחרין ברישא תנא אקרא קאי דכת' בשכבך ובקומך והכי קא' מאמתי זמן קרית שמ' [בשכבך ובקומך ואימת זמן (שכיבה)] בשכיבה משעה שהכהנים נכנסין לאכ' בתרומתן ואיב' אימ' יליף מבריתו של עולם דכת' ויהי ערב ויהי בקר וגו' ואלא הא דתנן [ס"א אי הכי סיפא דקתני (בשחר)] בשחר מברך שתים לפניה (ושתיים לאחריה ליתני ערבית ברישא) [ואחת לאחריה ניתני בערב מברך שתים לפניה ברישא (תנא)] תנא פתח בערבית בריש' והדר פתח בשחרית (ועד דקאי ..ת. פ..ש מילי דש..ת. והדר פ..ש מ..לי. .ת.) ועד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית.

א' מר משעה שהכהנ' נכנסין לאכל בתרומתן מכדי כהני אימת אכלי בתרומ' משעה צאת הכוכבים ליתני משעה צאת הכוכבים מילתא אגב אורחיה קמ"ל דכהני אימת אכלי בתרומ' משעת צאת הכוכבים והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא [להו] כדתיניא ובא השמש וטהר ביאת שימשו מעכבתו מלוכל בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלוכל בתרומה וממאי דהאי ביאת [נ"א ובא] השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא דיל' ביאת אורו [נ"א שמ..] הוא ומאי וטהר טהר גברא א' רבה בר [רב] שילא אמ כן לימ' קרא ויטהר מאי וטהר [שמע מינה ביאת שמ.. ה... וטהר טהר יומא] כדאמרי אינשי איערב שימשא אידיכי יומא במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעא האי ובא השמ' וטהר ביאת שימשו

¹⁴⁹ כך טוען גם ברנדס, 'פתיחתא ברכות', עמ' 117, וראה לעיל עמ' 172.

הוא ומאי וטהר טהר יומא או דיל' ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא והדר (פט) פשטו ליה מבריית' דקתני סימן לדבר צאת הכוכבים ש"מ ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא.

א' מר משעה שהכהנים נכנסין לאכל בתרומ' ורמינהי מאימתי קורין שמ' בערבין משעת שעני נכנס לאכל פתו במלח עד שעה שעומד [ליפטר] [מתוך הסעודה] [לישן] [בשלמא] סיפ' ודאי פליגה [אמתניתין] רישא מי לימ' [ד] פליגא [לא] [דילמא] עני וכהן חד שיעורא הוא ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהי מאימתי מתחילין לקרא קר' שמ' בערבין משעה שרוב בני אדם נכנסין לוכל פיתן בערבי שבתות דב' ר' מאיר וחכ' או' משעה שהכהנים זכאין לאכל בתרו' וסימן לדבר צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנ' ואנחנו עשים במלאכה חצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואו' והיה לנו הלילה (ל)משמר והיום (ל)מלאכה מא' ואו' וכי תימ' מכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו [דמחרפי] מקדמי ומחשכי [ת"ש] והיה לנו הלילה (ל)משמר והיום (ל)מלאכה קס"ד בני אדם היינו עניים [והאי דקתני בני אדם לאפוקי בני מלכים] ואי אמרת עני וכהן חד שיעורא הוא חכמ' היינו ר' מאיר אלא לאו ש"מ שיעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד [לא] דיל' עני וכהן חד שיעורא הוא ועני ובני אדם לאו (חד שיעורא הוא) [היינו בני ...] ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהו מאימתי מתחילין לקרא קר' שמ' ערבית משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליע' ר' יהוש' או' מש' שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן ר' מאי' או' משעה שהכהנים טובלין לאכל בתרומתן א' לו ר' יהוד' והלא כהנים מבעוד יום הם טובלין ר' חנינא או' משעני נכנס לאכל פתו במלח ר' אחאי ואמ' לה ר' אחא או' משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב בערבי שבתות ואי אמרת עני וכהן חד שיעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהוש' אלא לאו ש"מ שיעורא דכהן לחוד ושיעור' דעני לחוד [ומאחר דשיעו... דכהן לחוד ושי... דעני לחוד הי] והי מיניהו מאוחר מסתבר' דעני מאוחר דאי ס"ד דעני קדים ר' חנינא היינו ר' אלעז' אלא ש"מ דעני מאוחר ש"מ א' מר א' לו ר' יהוד' והלא כהנים מבעוד יום הם טובלין שפיר (קא' ל... [קא אמ' ליה] ר' יהו' לר' מאיר [במאי קמיפליגי בבין השמשות קא מיפליגי דר' יהוד' סבר בין השמשות אכתי יממא הוא ומבעוד יום הם טובלין ור' מאיר סבר לה כר' יוסי דאמ' ר' יוסי בין השמשות בהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי איפשר לעמוד עליו והכי קאמ' ליה ר' מאיר] [א' לך] ר' מאיר מי סברת דאנא בין השמ' דידך קאמינא אנא בין השמשות כר' יוסי סביר' לי. קשיא דר' מאיר אדר' מאי' תרי תנאי ואלייב' דר' מאיר קשיא דר' אליע' אר' אלי' איב' אימ' ריש' [לאו] ר' אליע' סיפא ר' אליע' ואיב' אימ' תרי תנאי (ו) אליב' דר' אליע'.

2. נספח ב: רשימת הסימנים של עדי הנוסח

1.2 עדי הנוסח של המשנה

מק	כ"י קאופמן
מפ	כ"י פארמה
מק1	כ"י קיימרדג'י
מד	דפוס ראשון נאפולי רנ"ב

2.2 עדי הנוסח של בבלי ברכות

כ"י מלאים לפרק

Biblioteca Nazionale, Centrale II.1.7	כתב יד פירנצה	פ
Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. fol. 23 (366)	כתב יד אוקספורד	א
Bayerische Staatsbibliothek Cod. herb. 95	כתב יד מינכן	מ
Alliance Israelite Universelle, Heb. 671	כתב יד פריס	פר
	דפוס ראשון שונצינו	דש
	דפוס ונציה	דו

קטעי גניזה חלקיים לדף ב

Cambridge University Library, T-S F 1(2).120		ק"יג ק20
Cambridge University Library, T-S F 2(1).106		ק"יג ק106
Cambridge University Library, T-S NS 329.509		ק"יג ק509
Cambridge University Library, T-S AS 75.145		ק"יג ק145
Westminster College Library, Talm. 1.44		ק"יג ו44
Westminster College Library, Misc. 36-37		ק"יג ו36
Westminster College Library, Bibl.6.31.a-b		ק"יג ו31
National Library of Russia, Yevr. III B 913	סט. פטרבורג	ק"יג פ
Oxford, Bodleian Library, Hep. d. 58/9-10 (2658.2)	קטע גניזה	ק"יג א
London, British Library, Or. 5558 P/18-19	קטע גניזה	ק"יג ל
Cambridge University Library, T-S F 1(1).65		ק"יג ק65
Cambridge University Library, T-S F 1(2).85		ק"יג ק85
Cambridge University Library, T-S G 2.58		ק"יג ק58
Cambridge University Library, T-S K 25.98		ק"יג ק98
Cambridge University Library, T-S AS 76.62		ק"יג ק62
Cambridge University Library, T-S AS 88.290		ק"יג ק290

מסכת תענית דף ב ע"א – דף ג ע"א

א. מבוא

1. מאפייני סוגיית המבוא

חוקרים הצביעו על סוגיית הפתיחה של מסכת תענית כסוגיה סבוראית.¹ סוגיית הפתיחה הסבוראית לתענית כוללת, למעשה, ארבעה חלקים.² להלן, בדיון המפורט בסוגיית המבוא – נתייחס למאפיינים הייחודיים לכל אחד ואחד מחלקי הסוגיה, וננסה להצדיק את הטענה על שיוכו של כל אחד מן החלקים לסוגיית הפתיחה. בשלב זה נעמוד בקצרה ובכלליות על המאפיינים הכלליים המצויים בסוגיה:

א. הסוגיה ברובה אנונימית.³

ב. השאלות והתשובות בסוגיה אינן הלכתיות, אלא נוגעות לנושאים עריכתיים, לשוניים ואגדיים ביחס למשנה.

ג. הקושיה הראשונה על המשנה נראית מלאכותית, משום שהיא בלתי הכרחית.⁴

¹ וייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 10-11, הע' 20: "כה"ע בריש תענית, החל מן: תנא היכא קאי, עד: מאי גבורות הגשמים א"ר יוחנן וכו', עושה רושם מאוחר"; רוזנטל 'שמועת פתיחה תענית', עמ' 239, והע' 16. הלבני, סדר מועד, עמ' תכז-תכח, סובר שלפי רב שרירא גאון לא היה כל הקטע, החל מ"תנא היכא קאי", ויש בכך בכדי לחזק את מאוחרותה של הסוגיה (אמנם הוא מתייחס בדבריו רק לחלקה הראשון של הסוגיה "תנא היכא קאי", ולא לשלושת החלקים האחרים שלטענתנו הינם חלק מסוגיית הפתיחה הרחבה. בדבריו אין התייחסות לחלקים אלו, לא כמוקדמים, ולא כמאוחרים.

² החוקרים הנ"ל, שאפיינו את סוגיית ריש תענית כסוגיה סבוראית מאוחרת, התייחסו לסוגיית "תנא היכא קאי" בלבד (וייס כולל גם את הסוגיה השנייה "מאי גבורות גשמים"). אולם, לאור מה שהתחדש עד כה במחקר ביחס לסוגיות פתיחה, ולאור המאפיינים העולים מן הקטעים הללו – ראינו לנכון לכלול גם את שלוש הסוגיות הראשונות הנוספות בסוגיית הפתיחה לתענית. הנימוקים, כאמור, להלן, בגוף הפרק בדיון.

³ בחלק השני מובאים דברי אמוראים, בחלק השלישי מובאת ברייתא, והחלק הרביעי הינו מימרה אמוראית, ועליה הערה שתמאית. על אף זאת, אפיינו כל אחד מחלקים אלו כשייך לסוגיית הפתיחה, וכפרי עריכתו של העורך המאוחר. ראה להלן בדיון המפורט בכ"א מן החלקים.

⁴ רוזנטל, להלן הע' 38. מאפיין זה מפותח אצל בנוביץ, מאימת, עמ' 5-9, ועמ' 20. בנוביץ מאפיין את שאלת "תנא היכא קאי" כשאלה סבוראית מלאכותית. דברי בנוביץ מתייחסים לשאלה בריש ברכות, אבל באופן עקרוני נכונים גם לסוגייתנו. ראה לעיל עמ' 158. גם כהן, 'ההלכה הסבוראית', עמ' 214, מאפיין מס' 9, מגדיר את הסוגיות הסבוראיות כמצדיקות את נוסח המשנה, ובלשונו "ספרות טעמי הנוסח". כך הוא מסביר את הקושיות והתירושים הדחוקים, בכך שהם תוצאה מן המגמה להצדיק את נוסח הטקסט. דיון מפורט במלאכותיות של הקושיה - ראה להלן בדיון בגוף הפרק.

ד. הדיון של הגמרא בתירוצים לקושיה נראה גם הוא מלאכותי, משום שהגמרא דוחה את התירוץ הראשון, המסתבר יותר, ומקבלת את התירוץ השני, הדחוק.⁵

2. כתבי היד

בחקר ובפירוש חלקה הראשון של מסכת תענית עסק דיימונד, בעבודתו 'דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א', בצירוף מבוא.⁶ שם בוחן דיימונד את עדי הנוסח לחלקו הראשון של הפרק הראשון של מסכת תענית, מאפיין אותם, ודן ביחסים ביניהם.

עדי הנוסח השלמים לדפים הראשונים של מסכת תענית הינם כ"י תימני של מכוון התלמוד הישראלי השלם (ת), כ"י מינכן 140 (מ140), כ"י לונדון (ל), כ"י מינכן 95 (מ), כ"י אוקספורד (א), כ"י וטיקן 134 (ו) דפוס פיזרו (דפ), דפוס ספרדי (דס) דפוס ונציה (דו). על אלו נוספו קטעי גניזה.⁷

דיימונד מאפיין שני ענפי מסירה של הנוסח: האחד, מיוצג בכ"י א ו-דס, הקרובים זל"ז "להפליא", כלשונו,⁸ והוא מכונה "ענף אס". השני מיוצג בכ"י מ140 ו-ל, והוא מכונה "ענף בל". מכיוון שמוצא כתבי היד הללו שונה; מ140 הוא ספרדי ו-ל הינו אשכנזי, בגלל הדמיון ביניהם, סבור דיימונד, כי יש בכך בתמוך בטענתם של רוזנטל ופרידמן, עד כך שלעיתים ענפי נוסח שונים נוצרו בשלב ראשוני, כבר בבבל.⁹ דיימונד סובר שכ"י ת קרוב יותר לענף בל מאשר לענף אס, אבל קרבה זו איננה מובהקת, והיא הולכת ופוחתת מדף ג ואילך.

במסגרת דיוניו מגיע דיימונד למסקנה זהירה שכ"י ת, המאופיין בנוסח מקוצר, הינו כתב היד המשובח למסכת, המשקף לדעתו, למרות איחורו היחסי, מסורת נוסח קדומה של התלמוד.¹⁰ משום כך בחרנו בו להיות נוסח הפנים של הפרק, ובכל מקום שבו קיימים חילופי נוסח משמעותיים ו/או רלוונטיים לדיונו – נצביע עליהם.

⁵ ראה דיון נרחב בנקודה זו להלן בתת הפרק "התשובות לקושיה: שני הקשרים רעיוניים להזכרת גשמים".

⁶ המחקר של דיימונד מתייחס רק לחלק מן הסוגיות שבהן נעסוק אנו – עד דף ג ע"א. אנו נעסוק בסוגיות עד ראש דף ד ע"ב.

⁷ הפירוט המלא של עדי הנוסח, המלאים והחלקיים - בנספח, בסוף הפרק.

⁸ דיימונד, תענית, עמ' 40, וכפי שעולה באופן בולט מן הבדיקה שערכנו אנו ביחס לכה"י, וכפי שנציין לאורך הדיון.

⁹ פרידמן, 'נוסחי בבא מציעא', עמ' 102-103. ועמ' 101 הע' 82. סיכום הגישות של רוזנטל ופרידמן, שנוסח התלמוד התפצל כבר בבבל לשני נוסחים שונים, על הדמיון והשוני ביניהם, והפניות למקורות, בנוגע ליחס בין ענפי נוסח שונים אצל בנוביץ, שבועות שתיים, עמ' 11-13.

¹⁰ דיימונד, תענית, עמ' 25-26. מלבד בדיקתו שלו מסתמך דיימונד על ממצאיו של קארה, כ"י תימניים, עמ' 9, המגיע גם הוא למסקנה זו.

3. מבנה הטיעון

בפרק זה נדון ביחידה הפותחת את מסכת תענית: המשנה הראשונה, סוגיית הפתיחה, הכוללת ארבעה חלקים, ושתיים מן הסוגיות ההלכתיות שעליה.

בשלב ראשון נבחן את המשנה, על המחלוקת שבה, וננסה לעמוד על היסוד הרעיוני של המחלוקת.

בשלב שני נבחן את סוגיית הפתיחה. תחילה נאפיין את הסוגיה, וננסה להגדיר את גבולותיה. לאחר מכן נבחן את מגמתו של בעל סוגיית הפתיחה, על חלקיה השונים, כפי שהיא באה לידי ביטוי במונחי הדיון, במושגים המתחדשים ו/או מובלטים בסוגיה, וגם בעצם עריכת הסוגיה. כמו כן ננסה לבחון האם למגמה המושגית של סוגיית הפתיחה יש השלכה בעלת אופי רעיוני.

לאחר מכן נבחן את הסוגיה ההלכתית הראשונה על המשנה, וננסה לעמוד על החידוש של הרובד הסתמאי בסוגיות הללו ביחס לרבדים הקודמים – התנאי והאמוראי. כמו כן ננסה לעמוד על המשמעות הרעיונית של התרומה של הרובד הסתמאי המאוחר.

בסופו של דיון נבחן האם יש קשר בין התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה לבין המשמעות הרעיונית של הרובד הסתמאי בסוגיות הפתיחה.

כאמור, את הפרק הראשון של מסכת תענית חקר דיימונד, בפירוט ובהרחבה. בדיונו כאן, בסוגיית הפתיחה ובסוגיות האחרות – אתבסס על עבודתו המחקרית והספרותית של דיימונד, לעיתים אקבל את מסקנותיו ופירושו, ולעיתים אדחה אותן. כמו כן, מכיוון שנקודת המבט של מחקר זה שונה – והוא מתמקד בתרומה הספרותית של העורכים המאוחרים – הרי שיש במחקר זה בכדי להוסיף קומה נוספת לפרשנותו של דיימונד, ובכל מקום שבו ישנה מחלוקת או תוספת אציון לכך.

ב. המשנה

מסכת תענית פותחת במשנה העוסקת בהזכרת גשמים ובשאלת גשמים:

מאימתי מזכירין גבורות גשמים ר' ליעזר' אומ מיום טוב הראשון של חג ר' יהושע אומ מיום טוב האחרון אמ ר' יהושע הואיל ואין גשמים סימן ברכה בחג למה הוא מזכיר אמ לו ר' ליעזר אף הוא אינו אומ' אלא משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו.¹¹ אמ לו אם כן לעולם יהא מזכיר. אין שואלים גשמים אלא סמוך

¹¹ כך הנוסח גם בכ"י מק מפ מק1 מד ובעדי נוסח נוספים של המשנה (הפירוט המלא אצל רוזנטל, 'פירוש משנת תענית', עמ' 265), אבל בעדי הנוסח של הבבלי דו ל ת נוסף "אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר", מ "אף אני לא אמרתי לשאל אלא משיב הרוח", מ140 "אף אני לא אמרתי אלא משיב הרוח", א ו "אף אני איני אומר אלא משיב הרוח": רוזנטל, 'פירוש משנה תענית', עמ' 265, מסביר את התוספת בדפוס וילנה בהרכבת המקבילה מן הברייתא שבבלי בדף ב ע"ב אל תוך המשנה המקורית. ל ת דו משקפים את התוספת בשלמותה, כפי שהיא מופיעה בברייתא, בעי הנוסח האחרים של הבבלי, יש תערובת נוסחאות של הגרסה הבבלית לתוך הגרסה הא"י, המקורית של המשנה, כפי שנשתמרה בעדי הנוסח של המשנה.

לגשמים. ר' יהודה אומ העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג האחרון מזכיר והראשון אינו מזכיר
וביום טוב הראשון של פסח הראשון מזכיר והאחרון אינו מזכיר.

המשניות בראשית הפרק עוסקות בזמני הזכרת גשמים, מלבד המשפט "אין שואלין את הגשמים
וכו'" – העוסק בשאלת גשמים, המופיע באמצע המשנה - ונראה חורג מן הנושא של המשנה.¹²
המשנה מביאה את מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר בעניין זמן תחילת הזכרת הגשמים, כמו גם
התדיינות ביניהם במחלוקת זו.¹³

1. הסברו של אפשטיין למחלוקת ר"א ור"י במשנה – על פי הירושלמי

הסבר למחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע קיים בדברי אפשטיין.¹⁴ אפשטיין סבור שהבבלי והירושלמי
הבינו באופן שונה את המשנה. הנחת היסוד של הבבלי הינה ש"שאלה לחוד והזכרה לחוד" כפי
המסקנה בדף ד ע"א-ע"ב. לכן מנוסחת תשובת ר' אליעזר במשנה שבבלי, על פי הברייתא בדף ב

¹² כבר עסקו בחריגה זו אלבק, רוזנטל וסטריקובסקי. להלן נביא את בקצרה את הסברם של כל אחד מן
החוקרים הנ"ל לחריגה בלשון המשנה: אלבק מתייחס לחריגה זו בשתי הזדמנויות. בפירוש המשנה, סדר מועד, עמ'
331, מציין אלבק כי משפט זה במשנה הינו מאמר מוסגר בשמו של ר' אליעזר, המודה כי 'אין שואלין את הגשמים
אלא סמוך לגשמים'. אולם בספרו עריכת המשנה, עמ' 142 ואילך, טוען אלבק שהמשפט "אין שואלין את הגשמים
אלא סמוך לגשמים" הינו תוספת מגיליון, בשל העובדה שהוא נראה לא שייך למשנה, באשר המשנה עוסקת בהזכרת
גשמים ולא בשאלת גשמים, וכן בשל העובדה כי משפט זה מפריד בין מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ובין דברי ר'
יהודה שממשיך אותם, וכן בשל העובדה ששאלת הגשמים מופיעה במשנה ג' "בשלושה במרחשון שואלין את
הגשמים". אלבק סבור שמשפט זה הוכנס מן הגיליון כפירוש לדברי ר' אליעזר "אף אני לא אמרתי לשאול", משום
שאין שואלין אלא סמוך לגשמים, אלא רק להזכיר – מיו"ט ראשון של חג. רוזנטל, 'פירוש משנה תענית', עמ' 264-
265, מקשה על אלבק, באשר הנוסח "אין שואלין וכו'" מופיע בכל עדי הנוסח, וקשה להניח שהוא הוספה מן הגיליון.
וכן בשל העובדה שמשפט זה יכול להוות פירוש רק במידה והנוסח המקורי במשנה הינו "אף אני לא אמרתי לשאול
אלא להזכיר", כלומר שעניין השאלה מופיע בו בפירוש. רוזנטל, 'פירוש משנת תענית', עמ' 270-269, והע' 34, טוען
כי משפט זה הינו תשובת ר' יהושע לר' אליעזר, על האפשרות להזכיר מיום טוב ראשון של חג, שיש לשאול את
הגשמים בסמוך לגשמים. וכך הייתה המשנה במקורה: "אמר לו רבי אליעזר: אף הוא אינו אומר אלא משיב הרוח
ומשיב הגשם. אומר אני (רבי): אם כן לעולם יהא מזכיר!! אמר לו ר' יהושע: אין שואלין את הגשמים אלא סמוך
לגשמים?!" היינו, שהמשפט "אין שואלין" וכו' הינו תשובת ר"י לר"א. את דבריו, שמובאה זו שבמשנה הינה תשובת
ר"י לר"א, מחזק רוזנטל מן המובא בירושלמי בדעת ר' יהושע, כנימוק לשיטתו: "אמר לו ר' יהושע: אין העבד תובע
פרסו אלא סמוך לפרסו", ובתרגום מן המשל לנמשל: "אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים". הסברו זה של
רוזנטל הינו תוצאה ישירה של האופן שבו פירש רוזנטל את המשנה כולה. עיין להלן הע' 20. אמנם תשובה זו אינה
מספקת, שכן יכול גם כאן לטעון ר' אליעזר ש'אף אני לא אמרתי לשאול כבר בחג, שלא בסמוך לגשמים, אלא רק
להזכיר, ולכן הביא רבי את דבריו 'אם כן לעולם יהא מזכיר?', שמשמעותם הינה, על פי המקבילה בברייתא בדף ב
ע"ב, שכשם שמפסיקין לשאלה כך מפסיקין להזכרה - לפני דברי ר' יהושע. סטריקובסקי, 'משנה תענית', עמ' 27-
29, סובר כי משפט זה הינו הקדמה ספרותית של עורך המשנה לשני פסקים שונים הבאים בעקבותיו, האחד הינו
דעת ר' יהודה שמזכירים באחרון בחג (משנה ב), ושואלים במרחשון (משנה ג), ע"ש.

¹³ על דיון זה כמאפיין ספרותי ייחודי מצביע שטיינפלד, 'קבצים במשנה', עמ' 162-163. שם הוא טוען כי הדיון,
שאינו מופיע באופן עקבי לאורך מחלוקות נוספות במשניות הפרק, הינו אמצעי ספרותי הנועד לקשר ולחבר יחידות
או קבצים שונים ליחידה ספרותית אחת. במקרה שלנו, הביטוי "סימן קללה", המופיע בדברי ר' יהושע בדיון,
מתקשר לביטוי "סימן קללה" המופיע במשנה ז' בפרקנו.

¹⁴ אפשטיין, מבוא משנה, עמ' 715.

ע"ב,¹⁵ כך שהיא כוללת הבחנה ברורה בין הזכרה לשאלה: "אף אני לא אמרתי לשאול, אלא להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו". בניגוד לבבלי, בנוסח המשנה שבירושלמי לא קיימת אבחנה בין הזכרה לשאלה: "אמי' לו ר' אליעזר אף הוא אינו אומר אלא משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו". וזה מבטא את עמדת הירושלמי:¹⁶ "הלכה מקום שמזכירין שואלין".¹⁷

אפשטיין מסביר את המחלוקת בין ר"א ור"י לפי הירושלמי, שלדעת ר"א "בשעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו הוא תובע פרסו ממנו", ולדעת ר"י "אין העבד תובע פרסו אלא סמוך לפרסו",¹⁸ היינו סמוך לגשמים, מיו"ט אחרון של חג. הסברו של אפשטיין מסביר את המחלוקת כפי שהיא בירושלמי, אבל הוא אינו מספק הסבר למחלוקת ר"א ור"י לפי הבבלי.

2. הסבר נוסף למחלוקת ר"א ור"י במשנה – על פי הבבלי

נראה כי מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ביחס לזמן הזכרת גשמים, כפי שהיא מובאת בבבלי, נובעת ממחלוקת עקרונית ביניהם, בשאלת היחס שבין שאלת גשמים (להלן "שאלה") והזכרת גשמים (להלן "הזכרה"). לפי ר' יהושע הזכרה דומה לשאלה, שכן הגשמים הם סימן קללה בחג, ולכן אין להזכיר, במובן של בקשה על ירידת הגשמים, שהרי, ירידת הגשמים בחג הסוכות היא קללה.¹⁹ ולפי ר' אליעזר אין מניעה להזכיר גשמים גם בחג הסוכות, בזמן שאין רצון בירידת הגשמים, משום שהוא מזכיר בלבד, ולא שואל, כלומר אינו מבקש את ירידת הגשמים ממש, ולדעתו, שאלה לחוד והזכרה לחוד.²⁰

¹⁵ שם תשובת ר"א הינה: "אף אני לא אמרתי לשאול, אלא להזכיר". כך סובר גם רוזנטל, ראה הע' 12 לעיל.

¹⁶ ירושלמי, תענית פ"א ה"ב (סד ע"א).

¹⁷ אפשטיין, מבוא משנה, עמ' 715, מביא נגזרת נוספת מן ההבדל בין הירושלמי והבבלי. בתשובה לקושיה בדבר הפער בין מה שמובא ברישא של המשנה "רבי יהודה אומר העובר לפני התיבה וכו' ביום טוב ראשון של פסח - הראשון מזכיר, האחרון אינו מזכיר" לבין מה שמובא בהמשך המשנה "עד מתי שואלין את הגשמים: רבי יהודה אומר עד שיעבור הפסח" (ד ע"ב). הבבלי מתרץ: "כאן לשאול כאן להזכיר. מישאל שאיל ואזיל, להזכיר ביום טוב הראשון פסיק". זאת משום שהנחת הבבלי הינה ששאלה לחוד והזכרה לחוד. הירושלמי, פ"א ה"ב (סד ע"א), ששיתו הינה ש"שאלה והזכרה חדא מילתא היא" מתרץ זאת ב"תרי תנאי" (תירוץ המופיע גם בבבלי).

¹⁸ ירושלמי, פ"א ה"א (סג, ג). מבלי לדון בתפיסת היחס בין שאלה והזכרה לפי הירושלמי, נראה, שלא כאפשטיין, שגם הבבלי, עפ"י הסוגיה בדף ד הבין שיש מחלוקת בין ר"א ור"י בשאלת היחס בין שאלה והזכרה, ראה בדיונו להלן, וראה סטריקובסקי, 'משנה תענית', עמ' 28.

¹⁹ הסבר זה את דעת ר' יהושע מקבל חיזוק מן הירושלמי, שם מנומקת שיטת ר' יהושע כך: "ד"א בשעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו הוא תובע פרסו ממנו אמר לו ר' יהושע והלא משעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו ורוח רבו נוחה הימינו הוא תובע פרנסתו ממנו", דברי ר' יהושע בולטים ביחס למה שנאמר קודם לכן, "פרסו".

²⁰ הריטב"א, דף ד ע"א, עמ' כא-כב, ד"ה "אין שואלין את הגשמים", מסביר כך את המחלוקת. כך עולה גם מהסברו של אלבק למיקומו של המשפט "אין שואלין וכו'" במשנתנו, לעיל הע' 12. וכך מסביר גם רוזנטל, 'פירוש משנת תענית', עמ' 268, הע' 31: "ברור שדברי ר' אליעזר... כל עצמן לפי עניינן אינן אמורין אלא על דעת 'שאלה לחוד והזכרה לחוד'. ובהמשך דבריו, שם, עמ' 268: "בזה, בשינויי לשון קלים הפך רבי הלכה זו על פיה, משום שעל דעתו, שלא כדעת ר' אליעזר, 'שאלה והזכרה בהדי הדדי'. באומר 'בשינויי לשון קלים' מכוון רוזנטל לטענה המרכזית במאמרו, עמ' 268-265, המבוססת על מספר כ"י, כגון מק מק 1, מפ, מד ועוד (הרשימה המפורטת אצל רוזנטל, 'פירוש

המחלוקת בין ר"א ור"י בשאלת היחס שבין הזכרה ושאלה, יתכן והיא קשורה לחוסר הבהירות של המשמעות המדויקת של המינוח שבו בוחרת המשנה לכנות את ההוראה ההלכתית שבה היא דנה: "מזכירין"²¹. ברובד ההלכתי, ההוראה המעשית של הביטוי מכוונת לאמירת "משיב הרוח

משנת תענית, עמ' 266), בהם במקום: "אמר לו (ר' יהושע) אם כן לעולם יהא מזכיר" - הנוסח הינו "אמרו לו". המשמעות העולה מכך הינה, כי לא תשובת ר' יהושע היא. רוזנטל מציע כי אלו הם דברי רבי, עורך המשנה, המקשה על דברי ר' אליעזר. לדבריו, במקורה, המשנה סיימה את הדיון בין ר' אליעזר לר' יהושע בדבריו של ר' אליעזר, שסיים את טיעונו במילים: "לפיכך הוא מזכיר", כמו בברייתא המקבילה בדף ב ע"ב. טענתו הינה כי רבי, הסובר כמו ר' יהושע, הפך את סיום דברי ר' אליעזר - לקושייה המופנית כנגד ר' אליעזר: "אם כן לעולם יהא מזכיר?"; (אם כן במקום 'לפיכך') והפכה לטיעון מכריע, הדוחה את דעת ר' אליעזר. משמעות הטענה 'אם כן לעולם יהא מזכיר' הינה: אומר אני, כשם שמפסיקין לשאלה כך מפסיקין להזכרה, כדבריו של רבי בברייתא המקבילה, המופיעה בסוף הדיון בין ר"א ור"י: "רבי אומר: אומר אני, משעה שמפסיק לשאלה כך מפסיק להזכרה". בכך הפך רבי את ההלכה על פיה, ממסקנת ר' אליעזר, שמזכירים מיום טוב ראשון, לכך שאין לפסוק כר' אליעזר, בהתאם לדעתו כי שאלה והזכרה בהדי הדדי. לדברי רוזנטל, עמ' 266-268, פרשנותו נתמכת מכ"ו לברייתא המקבילה למשנה, בדף ב ע"ב. לפי כ"ו ר' אליעזר עצמו לא אמר 'אם בא להזכיר מזכיר כל השנה כולה', אלא רק 'אם בא להזכיר מזכיר' (והכוונה היא מיום טוב ראשון של חג, כנאמר בראש המשנה). המילים "כל השנה כולה" מופיעות שם בגיליון לאחר תיבת 'להזכיר'. היינו, דברי ר' אליעזר לר' יהושע בברייתא הם: "אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר - לפיכך אם בא להזכיר מזכיר". יוצא אם כן, שגם הברייתא מעמידה את המחלוקת בין התנאים בשאלת האם מזכיר או שואל, ולא, כפי שנראה מנוסח הברייתא בבלי שלפנינו - בשאלת הזמנים, האם כל השנה כולה או רק בעונתו. טענתו של רוזנטל כאן היא קשה, משום שהנוסח בכל עדי הנוסח האחרים, הינו כמובא בדפוס וילנה, והוא כולל את המילים "כל השנה כולה". אמנם בהע' 25 טוען רוזנטל, שאף בכ"ו א מיקומן של המילים "כל השנה כולה" - מופיע לאחר המילים "אם בא להזכיר מזכיר", מה שמלמד כי הן נוספו מן הגיליון, וחדרו שלא במקומן, כפי שניכר בכ"ו. בהע' 27 מביא רוזנטל שבדברי ר"ח חסרות המילים 'כל השנה' אפילו במשפט "כשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה ואינה אלא וכו' כך גשמים מזכיר ואינן אלא וכו'". ועדיין טיעונו קשה, משום שבשאר עדי הנוסח מופיעות המילים "כל השנה" בגופו של המשפט. אולם, למרות הקושי שבראיה זו, עדיין עומדת הטענה על מהותו של הוויכוח בין ר"א ור"י, בשאלת היחס שבין שאלה והזכרה. תומכת בפירושו זה של רוזנטל, לפי דיימונד, תענית, עמ' 107, הסוגיה מדף ד ע"א, העוסקת ב"שאלה שלא כהוגן". מכיוון שלפי רוזנטל "אין שואלין" אינם בעיקרם דברי הלכה, אף שהם היסוד להלכה, אלא דברי מוסר, ומן הראוי שיובאו דברי אגדה בעניין זה בקשר עם משנתנו, כמובא בסוגיית "שלושה שאלו שלא כהוגן".

²¹ גינצבורג, פירושים וחיידושים, עמ' 207, טוען כי "מזכירים" בהפעיל, בספרות התנאים והאמוראים, הינו "ביטוי טכני במשמע הוספה על מטבע הקבוע של תפילה לזיכרון דבר מיוחד", ומביא מספר דוגמאות מלבד משנתנו: "אין מזכירין זיכרון מלכות ושופר" (ראש השנה פ"ד מ"ו); "אם אינו תוקע למלכויות למה הוא מזכיר" (שם, מ"ה); "מזכירין יציאת מצריים בלילות" (ברכות פ"א מ"ה); "מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון" (בבלי, שבת כד ע"א); "מהו להזכיר של ראש חודש בברכת המזון" (שם). אבל, המונח "הזכרה" אינו משמש לכל המקרים של תוספת מיוחדת בתפילה, ואפילו באותה המשנה עצמה, כפי שעולה ממשנת ברכות (פ"ה מ"ב), המובאת בהמשך הסוגיה בתענית: "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ושואלין הגשמים בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת", ודוגמאות נוספות בהע' 24. בקשת הגשמים, אעפ"י שהיא "הוספה על מטבע הקבוע של תפילה לזיכרון דבר מיוחד", כלשונו של גינצבורג, אינה מכונה במשנה "הזכרה", אלא "שאלה". גם ביחס להבדלה המשנה מציינת את "הבדלה" ולא "מזכירין הבדלה". אין ספק כי המונח "מזכירין" משמש לתוספות בתפילה, אולם הוא אינו שגרתי, ולא משמש בכל פעם שיש אזכור של תוספת כזו. לא רק זאת, אלא, ש"מזכירין יציאת מצרים בלילות" (ברכות פ"א מ"ה), שהוא המניע של גינצבורג לדיון במשמעות "מזכירין" אינו עונה כלל על ההגדרה של תוספת לתפילה, שהרי הכוונה הינה לאמירה שגרתית-יומיומית בנוסח התפילה הקבוע. וראה דיימונד, עמ' 300 הע' 27. מכאן עולה כי "הזכרה", ככל הנראה, ישנה משמעות ספציפית וייחודית, המשמשת במקרים מסוימים, והיא אינה הוראה בעלת משמעות טכנית בלבד. גם דיימונד, תענית, עמ' 293-305, דן ארוכות בנוסח המדויק ובמשמעות של ביטוי זה. במסגרת דיונו הוא סוקר את המשמעויות השונות של "להזכיר" במקרא ובספרות חז"ל. הוא טוען כי הפועל "להזכיר", בהקשר ליטורגי, בלשון חז"ל (בעקבות השימוש הליטורגי שלו במקרא) ובעיקר במשנה, משמש לציון תפילה שאינה ברכה. מסקנתו

ומוריד הגשם",²² אבל השימוש במינוח "מזכירין" הוא ייחודי ביחס למינוחים אחרים במשנה המשמשים לציון הוראות הלכתיות הנוגעות לאמירה בתפילה ו/או בברכות, כגון: שואלים, מברכים, מתפללים, מזמנים ועוד.²³ המונחים הללו, ברובם, בניגוד להוראה "מזכירין", טומנים בחובם את המשמעות המדויקת של המעשה ההלכתי אליו הם מכוונים.²⁴

המחלוקת בין התנאים בשאלת היחס שבין שאלה והזכרה נוגעת למחלוקת בשאלת המשמעות של הזכרת גשמים: לדעת ר' יהושע, שאין הבדל בין הזכרה לשאלה, והזכרת גשמים היא למעשה בקשה על הגשמים, הצורך בהגדרה ייחודית ל"הזכרת גשמים" מתחדד, משום שקיים ביטוי אחר, "שאלת גשמים", המתייחס למעשה שהוא בעל אותה משמעות כמו "הזכרת גשמים".²⁵ גם אליבא דר' אליעזר, שיש משמעות שונה וייחודית להזכרת גשמים, ביחס לשאלת גשמים, עולה הצורך בהבנת המשמעות הייחודית של הזכרת גשמים.

שאלה זו, כמובן, אינה מקבלת מענה במשנה. להלן נראה כי בסוגיית הפתיחה יש בכדי לענות על שאלה זו.

ביחס למשנתנו הינה כי משמעותו של הביטוי הינה "מזכירין את הגשמים", או "מזכירין הזכרה על הגשמים". מדבריו של דיימונד עולה כי המשמעות של הזכרת הגשמים הינה עצם ההזכרה, הזכרה שאין בה ברכה או בקשה. דיימונד שולל את היותה של הזכרת גשמים ברכה או בקשה, אבל אינו מגדיר טיבה (תכליתה ומשמעותה) של הזכרה זו. לכן, דברי דיימונד, למעשה, מצביעים גם הם, בעקיפין, על הצורך באפיון הרעיוני של אמירת "משיב הרוח ומוריד הגשם", כפי שהוא בא לידי ביטוי במינוח "הזכרת גשמים".

²² פרשנות זו מקבלת חיזוק מכמה מעדי הנוסח, ראה לעיל הע' 11, ומן הגרסה של כ"י נחום (כ"י תימני למשניות סדר מועד עם פירוש הרמב"ם בערבית. התפרסם בדפוס צילום ע"י יהודה לוי נחום) שבו הגרסה "אמר לו ר' אליעזר אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר משיב". וכן מן הצירוף של הזכרה לברכת גבורות בתפילה, וכך עולה בבירור מן הדיונים של הגמרא בהמשך.

²³ מחקר זה אינו עוסק במשמעות הרעיונית של המחלוקת במשנה או של המינוחים הלשוניים במשנה, אלא בפרשנות הרעיונית של העורך הסבוראי המאוחר כפי שהיא באה לידי ביטוי בסוגיות הפתיחה. מנקודת המבט של חקר המשנה יש לעמוד על המשמעות הרעיונית שיוצקת המשנה להוראה הלכתית זו, בנסחה אותה דווקא באמצעות המינוח הייחודי "מזכירין", ולא באמצעות האמירה הפשוטה והניטרלית "אומרים" או כדו'. וולפיש הוא שעסק בתחום זה ביחס למשנה, ראה בעבודתו, שיטת העריכה הספרותית, עמ' 11, 353. בהקשר זה יש להתייחס כמובן גם לביטוי הייחודי שטבעה המשנה "גבורות גשמים", ובעניין זה דנה הגמרא מיד בפתיחת הדיון, וגם אנו נדון בזה להלן, בתת הפרק "הסבר ספרותי - רעיוני".

²⁴ ההוראה "מזכירין" מופיעה במשנה (ובתוספתא) מלבד בהקשר של הזכרת גשמים, ביחס לשתי אמירות אחרות: זכרונות מלכויות ושופרות (משנה ר"ה פ"ד מ"ו), וציאת מצרים (משנה ברכות פ"א מ"ה). הוראות אחרות לציון אמירות מופיעות במשנה במינוחים אחרים לדוגמה, "קורין" ביחס לקריאת שמע (ברכות פ"א מ"א), "אומריין" (או הטיה אחרת של הפועל, וכן בדוגמאות להלן) ביחס לברכות (פ"ט מ"א), "מתפלליין" ביחס לתפילה (ברכות פ"ד מ"ג), "מברכין" ביחס לברכות (ברכות פ"א מ"ד), "שואליין" ביחס לגשמים (תענית פ"א מ"א), "מזמניין" ביחס לזימון (ברכות פ"ג מ"ג), ועוד. על רקע ההוראות השונות לאמירות כאלו ואחרות בתפילה ובברכות בולטת הייחודיות של השימוש במינוח "מזכירין".

²⁵ לשיטת ר' יהושע, במידה והמשמעות של הזכרת גשמים זהה למשמעות של שאלת גשמים, השאלה רחבה אף יותר, והיא נוגעת לשאלת קיומם של שני מעשים הלכתיים שונים שתכליתם אחת.

ג. סוגיית הפתיחה

סוגיית הפתיחה של תענית עוסקת בבירור המשמעות של הזכרת גשמים. באמצעות דיון לשוני ועריכתי על המשנה, דנה הסוגיה בעניינים השונים הקשורים להזכרת הגשמים, ובאמצעות זאת מציגה שתי אפשרויות שונות להבנת משמעותה הרעיונית של הזכרת הגשמים. בכך באה לידי ביטוי תרומתה הייחודית של סוגיית הפתיחה, בפרשנות בעלת אופי מושגי-רעיוני לנושאים ההלכתיים שבמשנה – באמצעות השימוש בתופעות הלשוניות והעריכתיות המצויות במשנה. האופן שבו מוסברות תופעות אלו בידי בעל הסוגיה הסבוראי - יש בו בכדי להעניק משמעות רעיונית לאמירת "משיב הרוח ומוריד הגשם".

1. "תנא היכא קאי?"

בכ"י ת מובאת הסוגיה בנוסח זה:

תניא היכי קאי דקתאני מאימתי. ואמרי' תנא מראש השנה סליק תניא ובחג נידונין על המים אידי' דתנא בחג נדונין על המים וחג זמן גשמים הוא. תנא נמי מאימתי מזכירין גבורת גשמים.²⁶

בשאר עדי הנוסח הגרסה רחבה יותר מזו המובאת בכ"י ת:²⁷

²⁶ בכ"י ת חסר הניסיון לקשור את משנתנו עם המשנה בברכות, ומובא רק הקישור של המשנה כאן למשנה בראש השנה. דיימונד, תענית, עמ' 126, מסביר את הגרסה בסגנון של קיצור המשמיט את ההוא אמינא הנדחה של הסוגיה – המדלג עד למסקנה. קיצור זה אופייני לכ"י ת (דיימונד, תענית, עמ' 26). אולם יתכן כי לפנינו עדות לנוסח קדום של הסוגיה, המעיד על שלב מוקדם בהתפתחות הסוגיה, עוד מתקופת הסבוראים עצמה. גם דיימונד, שם, עמ' 25, מביא את האפשרות הזו, סבור שכ"י ת, על אף שהוא מאוחר יחסית, באופן כללי, משקף נוסח קדום של התלמוד, ואפשר שיש לפנינו במקרה זה נוסח קדום של התלמוד, עוד משלבי יצירת הסוגיה הסבוראית. נוסח זה, במידה והוא אכן משקף גרסה קדומה של הסוגיה, ולא לשון מקצרת, המביאה רק את הדעה שהתקבלה בסוגיה ולא את ההוא אמינא הנדחית – יש בו עדות מאלפת לאופן ההיווצרות של סוגיות הפתיחה הסבוראיות. שלב זה של התפתחות הסוגיה גם תומך בטענתנו, להלן על מגמתיות רעיונית של בעל הסוגיה (ולכל הפחות בשלבים הראשונים של היווצרותה), באשר זוהי האפשרות היחידה המופיעה בסוגיה, והופעתה של האפשרות הפרשנית הנוספת – הקישור למשנת ברכות ולתפילה – התרחש בשלב מאוחר יותר ביצירת הסוגיה. דיימונד עצמו, למרות שמעדיף את הנוסח הזה על פני שאר עדי הנוסח - סבור שאין הדבר כך, וכי הגרסה הקצרה הינה ביטוי לקיצור המעתיק, ולא לגרסה קצרה מקורית.

²⁷ הנוסח המובא כאן לפי כ"י מ140.

תנא התם קאי דתנן מזכירין גבורת גשמים בתחיית המתים ושואלין את הגשמים בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת וקאמ' מאימתי מזכירין גבורת גשמים²⁸ וליתני התם²⁹ [אלא תנא] מראש השנה קא[ן] סליק דתנן [ו]בחג נידונין על המים תנא נמי הכי(י)[א] מאימתי מזכירין גבורת גשמים.³⁰

1.1 המאפיינים המבואיים של הסוגיה

סוגיה זו הינה בעלת מאפיינים סבוראיים - מבואיים מובהקים :

- א. הסוגיה כולה אנונימית.
- ב. הקושיה הפותחת את הסוגיה אינה מקשה על התוכן ההלכתי של המשנה אלא על עניין עריכה ו/או לשון ביחס למשנה,³¹ והיא זהה לקושיה הפותחת את מסכת ברכות.³²
- ג. הקושיה הינה מלאכותית.³³
- ד. הדיון בסוגיה הינו מגמתי, משום שהתשובה הראשונה, המסתברת יותר נדחית, ומתקבלת התשובה השנייה – הקשה.³⁴

2.1 ההסברים במחקר לקושיה

הסוגיה פותחת בשאלה על המשנה. הקושיה של הגמרא מוסברת במחקר במספר אופנים. להלן נביא את הפירושים הקיימים במחקר, נצביע על הקשיים המצויים בהם, ונציע הסבר מנקודת המבט הספרותית-רעיונית.

28 בכ"י מ הנוסח מקוצר וחסר המשפט המבאר את ההקשר "וקתני מאימתי וכו'". בכ"י מ140 מופיע אבל בלשון "וקאמ'".

29 דס "ואמאי". בכל עדי הנוסח האחרים, מלבד כ"י מ140, נוסף משפט המבאר את הקושי "מאי שנא דשבקיה עד הכא".

30 בעדי הנוסח האחרים נוסף "ואידי דתנא ובחג נידונין על המים תנא מאימתי מזכירין גבורת גשמים" (בשינויים קלים בין עדי הנוסח). זוהי תוספת המבארת את הקשר שבין המשנה בראש השנה למשנה כאן.

31 ראה להלן בתת הפרק הבא דיון מפורט במשמעותה המדויקת של השאלה.

32 ראה דיון מפורט בפרק על ברכות, לעיל עמ' 158.

33 ראה להלן בתת הפרק "המלאכותיות והמגמתיות בקושיה".

34 ראה להלן בתת הפרק "התשובות לקושיה: שני הקשרים רעיוניים להזכרת גשמים". לפי ההסבר של רוזנטל, להלן, אין מגמתיות בסוגיה. אולם מחקר זה מציע פרשנות מנקודת המבט הספרותית, השונה מזו של רוזנטל. ולכן, על אף שהצבענו על קשיים בדבריו אין בכוונתנו לבטל אותם, אלא להציע, בנוסף אליהם, גם פרשנות מפרספקטיבה אחרת.

1.2.1 הסברו של רוזנטל: שתי מסורות בסידור המסכתות

רוזנטל³⁵ טוען שקושיות כגון "תנא היכא קאי", או "מכדי תנא מ... סליק, מאי טעמא קתני...", עניינן אחד, והן מוסבות על סדר המסכתות, דהיינו, מדוע מוקמה המסכת במקום זה. לטענתו, שתי התשובות הניתנות בסוגיה כאן לשאלת ה"תנא היכא קאי?" מבטאות שתי מסורות שונות בסדר המסכתות. לפי מסורת אחת, מסכת תענית באה אחרי מסכת ברכות. סידור זה נתמך בדברי המאירי:³⁶

והיה הסידור בסדר מועד: ברכות, תעניות וכו'.

לפי מסורת שניה, כמסורת הנקוטה בידינו, מסכת תענית מופיעה אחרי מסכת ראש השנה. זו היא מסורת רש"ג באגרתו:³⁷

ואחריה לראש השנה דליתני בתרה תעניות, משום דכולהו כחד עניאנא דמיאן.

רוזנטל טוען, כי העורך האחרון רצה לקיים את שתי המסורות הללו, והביא אותן בזיקת הקושי (על ברכות) והתירוץ (ראש השנה). רוזנטל עצמו מעיר כי הקושי הינו

קושי מלאכותי, לאמיתו של דבר. שהרי אין כוחו יפה, אלא אם ננקוט מראש באותה

מסורת שנייה, שמוצעת עכשיו רק דרך פירוק בעלמא: 'אלא תנא מראש השנה סליק'.³⁸

לפי רוזנטל, אם כן, יש כאן שימור של שתי מסורות מוחלפות לסידור מסכתות הברבלי, בתוך פתיחה ערוכה מאוחרת אחת, עריכה שכבר הכירה את שתי המסורות הללו.³⁹

בהסברו של רוזנטל מספר קשיים:

א. השאלה "תנא היכא קאי?" מצויה גם בריש ברכות. שם התשובה לשאלה הינה "תנא אקרא קאי", והיא כלל לא מתייחסת לסדר המסכתות, אלא למקור לדין של חיוב הזכרת הגשמים.⁴⁰ מובנה של השאלה בברכות מוכיח כי לפחות בחלק מן המקרים קושיה זו אינה משמשת לבירור סדר המסכתות. מכיוון שקשה להניח כי לאותה קושיה עצמה, "תנא היכא קאי", מובנים שונים בהקשרים שונים, היינו שבתענית היא נסובה על עניין סידור המסכתות

³⁵ 'לשמועת הפתיחה תענית', עמ' 245-248 והע' 23. שאלה זו עולה במסכתות נזיר, שבועה וסוטה, כפי שעולה מן הסוגיות עצמן, ובמסכתות אלו מיקומן אכן מוקשה. אולם במסכתות האחרות הפותחות בשאלה זו, מכות ותענית, השאלה שונה והיא שאלת ההקשר המקורי שבו נשנתה המשנה הראשונה של המסכתות שאינו מובן כל צורכו במסגרת שבה הובאה.

³⁶ בפתיחה לבית הבחירה על מסכת ברכות, עמ' לב ואילך.

³⁷ הוצ' לוי, עמ' 33.

³⁸ רוזנטל, עמ' 248. ההדגשה משלי, מ.ס. מעניין לראות כי אף שרוזנטל נותן הסבר שונה לחלוטין להסבר שניתן אנו לסוגיית הפתיחה, אף הוא, מכיוונו, מצביע על היות השאלות בסוגיה זו מלאכותיות, והדבר יתמוך בטיעונו להלן.

³⁹ תומכת בטענתו של רוזנטל גרסת כ"י ת, שלא עמדה לפניו, הגורסת רק את האפשרות השנייה, ש"תנא מראש השנה סליק", והמעידה על קיומה של אחת המסורות. דיימונד, תענית, עמ' 126 שולל זאת, ומסביר את גרסת כ"י ת בלשון מקצרת. ראה לעיל הע' 26.

⁴⁰ ראה להלן ע"י הע' 50.

או על הקשרה המקורי של המשנה, כפי שטוען רוזנטל, ובברכות היא מוסבת על המקור לדין – לכן יש לנסות ולהציע הסבר אחר למובנה של הקושיה.⁴¹

ב. ישנו הבדל בין שתי הפתיחות "תנא היכא קאי" ו"מכדי תנא מ... קא סליק וכו'". בעוד שהפתיחה האחרונה (במסכתות נזיר, סוטה ושבועות) אכן מקשה על סדר המסכתות, כפי שמעידות התשובות הניתנות במסכתות הנ"ל, הרי ש"תנא היכא קאי" אינו נשען על מסורת של ממש, אלא על שקלא וטריא דיאלקטי היפותטי.⁴²

2.2.1 הסברו של דיימונד : קושיה לשונית

לפי דיימונד,⁴³ השאלה מכילה קושיה ביחס ללשון המשנה הפותחת את המסכת בשאלה, סגנון שאינו ראוי לפתיחת מסכת.⁴⁴ דיימונד מביא ראיה לפרשנות זו מן התוספתא, ששם אין דיון בהזכרת גשמים בתחילת המסכת, ומעלה את הסברה שיתכן שבמקורה הייתה משנתנו חלק מקובץ אחר, אולי פירוש והרחבה למשנה בברכות פ"ה מ"ב: "מזכירין גבורות גשמים וכו'". לפי זה, בעל סוגיית "תנא היכא קאי" חש בזרותה של המשנה בראש המסכת, ולכן הוא מנסה להסביר את מיקומה של המשנה כאן.

הקשיים בהסברו של דיימונד:⁴⁵

א. ישנן מסכתות נוספות הפותחות בשאלה, כגון מסכת ברכות, פאה, שביעית, מכות,⁴⁶ מה שמעיד על כך כי אין בתופעה זו עניין ייחודי או חריג.

⁴¹ כהן, 'ביקורת, הע' 61, 62, וכהן, 'לאופייה', הע' 77, 78, 103, 178, הצביע על כך שחוסר עקביות הוא ממאפייניה של הסוגיה הסבוראית. אלא שכהן מצביע על התופעה של שינוי המינוח התלמודי האמוראי על ידי הסבוראים, בהוראתו או בשימושו, ואילו כאן אנו עוסקים בשינוי המינוח בין שתי סוגיות סבוראיות. לכן נראה, בסופו של דבר, שלא כרוזנטל, שמשמעותו של הביטוי "תנא היכא קאי" הינה אחת בהופעותיה השונות, ושונה מן הביטוי "מכדי תנא מ... קא סליק וכו'". ההסבר שנציע להלן יש בו בכדי לתת הסבר שמתיישב עם שתי ההופעות של השאלה, הן בתענית והן בברכות, ולכן יש בו יתרון על פני ההסבר של רוזנטל.

⁴² קושי זה מובא אצל רוזנטל עצמו, 'לשמעות הפתיחה תענית', עמ' 246, הע' 21, בשמו של ז' פרנקל, המשנה, עמ' 256. פרנקל מתבסס על נוסח אגרת רש"י, נ"ס, עמ' 34, "ואע"ג דחזינן משום מסכייתא דאית בהו סדר דקאמרינן מכדי תנא ממסכת' פלונית סליק... למא דיש להם סדר". רוזנטל דוחה את טענתו של פרנקל מן המובא באגרת רש"י, נ"צ, עמ' 32, "ואית מסכאתא דאמרינן תנא אמאי קאי, כגון שבועות בתר מכות, ומאימתי קורין על פסקא דקרא". לפי נוסח זה אין סימוכין לאבחנה שעשוה פרנקל, ע"ש. אבחנה זו בין שתי הקושיות וכתוצאה מכך דחיית הסברו של רוזנטל, מצויה גם אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 11-13.

⁴³ דיימונד, תענית, עמ' 129-136.

⁴⁴ הסבר זה נוסף בדבריו על ההסבר, ששאלת הגמרא "תנא היכא קאי" מתייחסת להזכרת ההלכה גופה לפני פרטי ההלכה, שיובא להלן כהסברו של בנוביץ.

⁴⁵ מובא אצל בנוביץ, מאימתי, עמ' 9.

⁴⁶ תופעה זו מצויה באופן נרחב אף יותר בראשי פרקים, ברבים מן המקרים מדובר בשאלה ביחס לנושא שלא נידון קודם לכן במשנה, מה שמעיד על כך כי סגנון זה מצוי במשנה: פאה פ"ב, דמאי פ"ב, שביעית פ"ב, שביעית פ"ג, ביכורים פ"ג, שבת פ"ב, שבת פ"ד, פ"ה, פ"ו, פ"ב, פ"ט, עירובין פ"ח; פסחים פ"ג, פו, פ"ז; שקלים פ"ה; תענית פ"ב; מו"ק פ"ג; יבמות פ"ב; כתובות פ"ג; נדרים פ"ב, פ"א; סוטה פ"ז; ב"ק פ"ב; ב"מ פ"ב, פ"ה; סנהדרין פ"ט;

ב. שאלה ותשובה בצידה אינה שונה באופן מהותי ממשפט חיווי, בעוד סוגיה המוקדשת להסברת התופעה מצביעה על כך שיש בתופעה זו עניין מהותי.

3.1 הסבר ספרותי - רעיוני

לעיל העלנו שתי פרשנויות מן המחקר לקושיה הפותחת את סוגיית הגמרא בתענית. ביחס לכל אחת מן ההצעות הצבענו על הגורמים להיותה בלתי מספקת. להלן נציע פירוש נוסף - מן ההיבט הספרותי-רעיוני, המבוסס על ההסבר של מספר ראשונים לקושיה, פירוש שמחד, יש בו בכדי לתת מענה לקושיות שהצגנו ביחס להצעות לעיל, ומאידך - יש בו בכדי להצביע על התרומה הייחודית של סוגיית הפתיחה למסכת תענית.

1.3.1 הסבר הראשונים לקושיה: ההקשר המקורי של המשנה

הפירוש לקושיה, המובא אצל הראשונים, למשל, בפירוש המיוחס לרש"י⁴⁷ ובריטב"א⁴⁸, הוא שכוונת השאלה "תנא היכא קאי" הינה: על מה מוסבים דברי המשנה המשמיעה את זמן הזכרת גבורות גשמים, כלומר: מהיכן למדנו את עצם הדין של חיוב הזכרת הגשמים. הסבר זה מתאים גם לשאלת הפתיחה של הגמרא במסכת ברכות: "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?". זאת משום שבברכות, בדומה לתענית, הגמרא תמחה על כך שהתנא מתחיל לדון בזמני הקריאה עוד בטרם ציין את עצם החובה לקרוא קריאת שמע.⁴⁹

גם בנוביץ מאפיין את שאלת "תנא היכא קאי" כשאלה שעניינה הוא ברור ההקשר המקורי שבו נשנתה המשנה הראשונה של המסכת. בנוביץ מסביר באופן כזה את השאלה המופיעה בשלוש סוגיות פתיחה שונות: בברכות, בתענית ובמכות.⁵⁰

בפירושו להלן נקבל את ההסבר הזה, אלא שנצביע על המלאכותיות והמגמתיות הקיימת בו, המעידה על קיומה של משמעות נוספת לשאלת ההקשר. על המשמעות הרעיונית של הקושיה, ושל הדין המתפתח ממנה ננסה לעמוד להלן.

מכות פ"ב, פ"ג; אבות פ"ב; זבחים פ"ה; מנחות פ"ו; חולין פ"ג; בכורות פ"ד; תמורה פ"ג, פ"ה; כלים פ"י; אהלות פ"ב, פ"ח; נגעים פ"ד; מקוואות פ"ט.

⁴⁷ ד"ה 'תנא היכא קאי': "כלומר מדקתני מאימתי מכלל דפשיטא ליה להאי תנא דחייבים להזכיר והיכא חזינן דמחייב להזכיר". הלבני, 'פירוש רש"י לתענית', קבע כי פירוש רש"י לשלושת העמודים בראשונים במסכת הינו העתק מפירושו של רבנו גרשום מאור הגולה, שנעשו בו שינויים קלים בלבד. הלבני מזכיר כמה דיבורים בפרש"י, שהם הוספות משמעותיות לפרגמ"ה. דיימונד, תענית, עמ' 120, הע' 1 מוסיף לרשימתו של הלבני גם את ד"ה "תנא" בסוגייתנו לרשימה זו.

⁴⁸ עמ' ב, ד"ה 'מאימתי': "ופירושו הנכון דכל כי האי גוונא שאין חיובו מפורש בכתוב מעיקרא אית ליה לתנא למיתני חיובא והדר תני זמנא דחיובא וכו'".

⁴⁹ כפירושו של רש"י שם, ברכות, ב ע"א, ד"ה 'היכא קאי': "מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה".

⁵⁰ במכות מופיעה התשובה "תנא התם קאי" ללא הקושיה "תנא היכא קאי". אלא כתשובה לשאלה אחרת, עיי"ש.

2.3.1 המלאכותיות והמגמתיות בקושיה

בנוביץ מאפיין את הקושיה "תנא היכא קאיי", הפותחת את מסכת ברכות – כמלאכותית,⁵¹ ונימוקו:

אבל כך היא דרכה של המשנה. כל מסכת במשנה, ללא יוצא מן הכלל, פותחת בפרט מפרטי ההלכות הנידונות בה מבלי לדון קודם בשורשי החיוב. כמעט תמיד יוצא התנא מתוך הנחה שהמצוות הבסיסיות הנידונות מוכרות ללומד.⁵²

כך הדבר בפרק ד' של ברכות הדין בזמני התפילה מבלי להשמיע קודם את עצם חובת התפילה, בפרק ו' הפותח בשאלת "כיצד מברכין על הפירות?", בפרק א' של מסכת סוכה הפותח בדיון בשאלת גובהה של סוכה, מבלי לדון בעצם מצוות הסוכה, ועוד. לכן, שאלת הגמרא כאן "תנא היכא קאיי", אינה מתבקשת מאליה, והיא מלאכותית.⁵³

בנוביץ טוען למלאכותיות של השאלה רק ביחס להופעתה בברכות, ואילו לדעתו, בתענית השאלה במקומה.⁵⁴ לדעתו, הסיבה לשוני בין ברכות לתענית הינה כי בעוד המושג "גבורות גשמים" אינו מוכר ומובן, הרי שקריאת שמע, הינה עניין מוכר וידוע, לא פחות מנושאים אחרים הנידונים במשנה ללא הגדרה מוקדמת כלשהיא, כגון שבת, פסח, גט, ועוד.

טיעונו של בנוביץ ביחס לקושיה במסכת תענית קשה, משום שהאבחנה בין נושאים "מוכרים וידועים", כגון קריאת שמע ועוד, לבין מה שאינו מוכר וידוע, כדוגמת הזכרת גשמים - הינה סובייקטיבית, ותלויה בדעתו של המעריך, ופעמים רבות אף במה שברצונו להוכיח.⁵⁵ בנוסף, ההסבר של בנוביץ מניח שאפשרי מצב שבו משמעויות שונות לאותה שאלה הנשאלת באותו הקשר. הנחה זו הינה אפשרית, אך קשה.⁵⁶

המגמתיות של הקושיה מתחזקת גם לאור השקלא וטריא המתפתח כמענה, במהלכו דוחה הגמרא את התירוץ הראשון, הקושר את המשנה בתענית למשנה בברכות, למרות שהוא מספק את

⁵¹ בנוביץ, מאימתי, עמ' 5 ואילך. דיון מפורט בגישתו של בנוביץ לסוגיית ריש ברכות ראה בפרק העוסק בסוגיית הפתיחה של ברכות.

⁵² שם, עמ' 6.

⁵³ ראה לעיל הע' 41 ועל ידה, שם הצבענו על חוסר העקביות של המונחים הסבוראיים. במקרה שלפנינו, למשל, ניתן היה לשאול את השאלה "תנא היכא קאיי" במקומות נוספים, ולא עשו כן. תיאור זה מאפיין את השאלות הסבוראיות אך אין בו בכדי להוות הסבר מספק לחוסר עקביות זו, דהיינו, מתי בחר העורך המאוחר להשתמש במינוח כזה או אחר במשמעות כזו או אחרת.

⁵⁴ מאימתי, עמ' 9-10.

⁵⁵ גם הריטב"א, דף ב ע"א, עמ' ב-ג, ד"ה 'מאימתי'. מביא הסבר דומה, והוא מדייק שהחילוק הינו בין מצוות המפורשות בכתוב, כגון סוכה ולולב ושופר, שעיקר חיובן ידוע לכל מן הכתוב, ואין המשנה מבארת את עיקר החיוב, אלא מפרשת מיד פרטי הלכותיהן - למצוות שאינן מפורשות בכתוב, כגון הזכרת גשמים. כנגד הסבר זה של הריטב"א ניתן להביא שורת ראיות, שבהן המשנה דנה בפרטי ההלכות לפני שהיא מביאה את עיקר החיוב, לדוגמא ריש שבת, עירובין, ועוד. ראה דיונו של דיימונד, תענית, עמ' 122, בפירושו זה של הריטב"א. יוצא, שקושיית בנוביץ שהובאה לעיל, המתייחסת לנושאים נוספים הנידונים בש"ס, שגם ביחס אליהם אין המשנה מפרטת את עצם החיוב - תקפה גם ביחס לדברי הריטב"א.

⁵⁶ ההסבר שנציע להלן, יש בו בכדי להעניק לשאלה משמעות אחידה בשני המקומות שבהם היא נשאלת, הן בתענית והן בברכות, ובזה, בין השאר, יתרונה על פני הפרשנות של בנוביץ, ראה לעיל הע' 41 ועל ידה.

התשובה המתאימה לשאלת ההקשר, ומקבלת את התירוץ השני המביא את המשנה ממסכת ראש השנה, שהיא ודאי לא מתאימה להיות ההקשר המקורי של משנת תענית. מהלך כזה מעיד על מגמתיות יותר מאשר על שאלה "אמיתית" ותשובה שנועדה לתת לה מענה.⁵⁷

לכן, נבוא אנו ליישם את טענתו המשכנעת של בנוביץ ביחס למלאכותיותה של שאלת ההקשר ביחס למסכת ברכות - גם במסכת תענית.⁵⁸ במסכת ברכות הסביר בנוביץ את הצורך בקושיה מלאכותית שכזו במגמה מכוונת של בעל הסוגיה, שמטרתה איננה בירור המקור לקריאת שמע, אלא במגמה בעלת אופי דיכטי-חינוכי. בפרשנותנו לסוגיית הפתיחה של תענית, נלך בדרכו של בנוביץ, אלא, שלא כמו שהציע בנוביץ - נציע אנו מגמה בעלת אופי הנוגע לתוכן הספציפי של מסכת תענית.⁵⁹ לא רק ההסבר של בנוביץ, אלא אף לא אחד מן הפירושים שהצענו לעיל מן המחקר - לקושיה ולמהלך הסוגיה - לא נוגע לתוכן הספציפי של הסוגיה ושל המסכת. ההסבר שנציע להלן מייחס למגמתיות של בעל הסוגיה תרומה תכנית-רעיונית. החשיבות של פרשנות זו, מלבד שיש בה בכדי לענות על הקושיות שהעלנו לעיל ביחס להסברים השונים - יש בה גם בכדי להגדיר את התרומה של סוגיית הפתיחה בהתייחס לתוכן הספציפי של מסכת תענית.

3.3.1 התשובות לקושיה: שני הקשרים רעיוניים להזכרת גשמים

לקושיה זו מביאה הגמרא שתי תשובות, המעלות שתי הצעות למקור האפשרי לדין הזכרת גשמים. ההקשר הראשון הינו המוצע הינו המשנה בברכות פ"ה מ"ב, המונה את הזכרת הגשמים, כחלק מרשימת התוספות המיוחדות בתפילה. תשובה זו נדחת ע"י הגמרא, והיא מביאה הקשר נוסף אפשרי, המתקבל בסופו של דיון, והוא משנה ממסכת ראש השנה (פ"א מ"ב): "ובחג נידונין על המים".

האפשרות הראשונה שמציעה הגמרא מספקת במובן זה שהיא מצביעה על כך שדין הזכרת גשמים עצמו כבר מופיע במשנה בברכות, המביאה את עיקר הדין של הזכרת גשמים בתפילה.⁶⁰ אולם הגמרא אינה מקבלת אפשרות זו, ומקשה עליה "וליתני התם? מאי שנא דשבקי עד הכא?".

⁵⁷ את המגמתיות במהלך הדיון בתענית מסביר בנוביץ, שם, עמ' 12, בכך שהקושיה על התירוץ הראשון והתירוץ השני הם תוספת מאוחרת ומשנית לסוגיה. על תשובתו שלו אומר בנוביץ עצמו: "אך אין הכרח בטענה זו. גלישה מנושא לנושא ועירוב תחומים כזה אופייני לסוגיות סבוראיות". תירוצים אלו של בנוביץ הם חלשים ונותנים תחושה של "סתימת חורים", יותר מאשר הסברים מספקים ומנומקים.

⁵⁸ על מלאכותיותה של השאלה ראה גם אצל רוזנטל, לעיל, ע"י הע' 38.

⁵⁹ כפי שעשינו אף בפרשנות שהצענו למהלך המלאכותי בסוגיית הפתיחה של ברכות, עיי"ש, עמ' 163. האפשרות להסביר את המשמעות של השאלה בשתי ההופעות שלה בבבלי, בברכות ובתענית, באופן קוהרנטי - מחזקת את תוקפה של הפרשנות הזו.

⁶⁰ האפשרות הזו מקבלת חיזוק גם מן ההקשר של הזכרת גשמים במשנה: הזכרת גשמים נזכרת במשנה א בלבד, ולאחר מכן המשנה עוסקת בשאלת גשמים, ובמצבם שבהם שאלת הגשמים לא נענית. מכך נראה כי הנושא של הפרק הינו שאלת גשמים, דהיינו, תפילה על הגשם.

היינו, מכיוון שהזכרת גשמים מוזכרת במשנה בברכות בפירוש, מדוע לא הזכירה הגמרא כבר שם גם את זמני הזכרת גשמים.⁶¹

אבל הקושיה הזו, שהיא בעלת אופי טכני, ניתן ליישבה בפשטות בנימוק הנוגע לתוכן המשנה, שבברכות המשנה עוסקת בתוספות בתפילה, ולא נכנסת לדון בפרטים ההלכתיים של כל אחת מן התוספות. הגמרא אינה מיישבת כך את הקושיה, אלא היא מקבלת אותה, ודוחה את ההצעה הראשונה.

בעקבות דחייה זו, מביאה הגמרא אפשרות אחרת, משנה ממסכת ראש השנה, שבה לא מופיעה הזכרת גשמים בפירוש, ולכן לא ניתן היה לדון שם בזמני הזכרת גשמים.⁶² בכך פתרה הגמרא את הקושי של "מאי שנא דשבקי עד הכא?", והיא מקבלת את התירוץ הזה, ובוה מסתיימת הסוגיה.

דהיינו, הגמרא מעדיפה תירוץ בעל אופי טכני, על פני הסבר בעל אופי תכני-ענייני.⁶³ המגמתיות כאן באה לידי ביטוי הן בתוכן הדחייה, שהיא אינה משכנעת, והן באופייה הטכני (שאינו נוגע לתוכן).

המהלך של הגמרא, הכולל קושיה על ההקשר של המשנה, שבו מובא המקור לעצם החיוב של הזכרת גשמים, תשובה, דחייתה ותשובה אחרת – תמוה. המשנה הראשונה שהובאה כהקשר אפשרי למשנת תענית הינה אפשרות סבירה ומתקבלת על הדעת, משום שהיא מביאה משנה המשמיעה בפירוש את עצם החיוב להזכיר גשמים.⁶⁴ לעומת זאת, האפשרות השנייה התולה את משנת תענית במשנה ממסכת ראש השנה, העוסקת ב"דין על המים" וכלל לא בהזכרת גשמים קשה, משום שאלו נושאים שונים! למרבה ההפתעה, הגמרא דוחה דווקא את האפשרות הראשונה, המסתברת, ומעדיפה את האפשרות השנייה, הקשה.

אל מול המהלך של הגמרא, הראשונים נדחקים לבאר את הקשר שיוצרת הגמרא בין הזכרת גשמים ו"דין על המים". למשל, תוספות:⁶⁵

⁶¹ לפי חלק מן הראשונים מובנה של הקושיה שונה, והוא נוגע לסידור המסכתות, היינו שהריחוק בין מסכת תענית למסכת ברכות הינו גדול מדי, באשר מדובר בשני סדרים שונים, הרחוקים זה מזה, והעוסקים בנושאים שונים זה מזה. כך מסביר תוספות, ב ע"א, ד"ה 'התם קאי': "אמאי תנא הכא במועד מאי דתני התם בסדר זרעים?", וכן גם במיוחס לרש"י וברבנו גרשון. קושיה זו שייכת רק למסורת העריכה שלפנינו, שבה מסכת ברכות הינה בסדר זרעים ולא בסדר מועד. אליבא דרוזנטל, לעיל, ע"י הע' 35, קושי זה הינו מלאכותי, ונוצר בידי העורך בכדי להציג את מסורת העריכה האחרת, על פיה תענית מסודרת אחרי ראש השנה. גם אנו נלך בדרכו של רוזנטל, ונטען כי הקושי הינו מלאכותי. ההבדל בינו לבין ההסבר של רוזנטל יהיה בהסבר המוצע למגמתיות הטמונה בקושיה המלאכותית. ראה בדיון להלן.

⁶² גם לפי הפרשנות של תוספות לקושיה, הסיבה שהגמרא מקבלת את ההקשר ממסכת ראש השנה הינה שהיא קרובה יותר מבחינת סדר המסכתות למסכת תענית, וגם שייכת לאותו סדר.

⁶³ לפי ההסבר של תוספות לקושיה, הנוגע למרחק בין מסכתות מסדרים שונים, האופי של הקושיה הינו טכני באופן מובהק יותר.

⁶⁴ אפשרות זו מקבלת תמיכה מן ההקשר של המשנה. המשניות בפרק ראשון של תענית עוסקות, מלבד המשנה הראשונה בשאלת גשמים. הזכרת גשמים נידונה רק בברכות ובמשנה הראשונה בתענית. [טיעון זה אינו חד משמעי משום שהזכרת גשמים לא נידונה גם בשום הקשר אחר.]

⁶⁵ ב ע"א, ד"ה 'אלא תנא מראש השנה סליק'.

וי"ל דהכא (בראש השנה) עיקר דאמר 'בחג נידונין על המים', ואורחא דמילתא לרצות לפני שאלה, לכך שביק עד הכא. אבל בסדר זרעים דתני מזכירין גבורות גשמים אפשר דמשמע לעולם, כמו תחיית המתים או הבדלה בחונן הדעת.⁶⁶

תוספות מניח שהקישור שיעשה הלומד בין "דין על המים" ל"הזכרת גשמים" הינו פשוט יותר מהקישור בין שתי מסכתות מסדרים שונים, המתייחסות שתיהן בפירוש ל"הזכרת גשמים", בגלל שרק במסכת ראש השנה יש התייחסות לזמן, ובמסכת ברכות משמע שהזכרת גשמים היא לעולם. פרשנות זו, המצביעה על קשר חזק יותר לכאורה של משנת תענית למשנה מראש השנה מאשר למשנה בברכות תמוה, משום שכאמור, בראש השנה כלל לא מדובר בהזכרת גשמים. ההתייחסות לזמן היא משנית, ביחס להגדרת הנושא שבו מדובר! לכן, הקושיה לעיל על הגמרא, הן ביחס לדחייתה של ההצעה הראשונה, והן ביחס לקבלתה של ההצעה השנייה, עומדת במקומה.⁶⁷

לכן נראה להסביר, בדומה למה שטוען רוזנטל,⁶⁸ שאין מדובר כאן בשתי תשובות שונות לאותה שאלה, אלא בשתי הצעות מקבילות, אלטרנטיביות, העומדות זו מול זו, המובאות בסוגיה בזיקה של קושי. ההסבר של רוזנטל, ששתי ההצעות מתייחסות לשאלת סידורה של מסכת תענית בין מסכתות התלמוד הוא בעל אופי טכני, הנוגע לשיקולי עריכה, וכבר הצבענו על הקשיים הקיימים בו.⁶⁹

ההסבר שנציע אנו מתייחס לנושא של הדיון, כפי שהגדירו אותו הראשונים, כשאלת ההקשר של משנת תענית והזכרת גשמים, אבל לא רק כהקשר ענייני-טכני, אלא כהקשר בעל אופי רעיוני. דהיינו, ששתי האפשרויות הפרשניות המוצעות בסוגיה מעלות שני הקשרים ספרותיים אפשריים, המעניקים שתי משמעויות רעיוניות שונות להזכרת גשמים.⁷⁰

הסבר זה, יש בו בכדי להסביר את הקושי במהלך התמוה של הגמרא, הדוחה את התשובה הפשוטה, ומקבל את התשובה הקשה, ומצביע למעשה על מגמתיות בדיון.

⁶⁶ כך מפרש גם המיוחס לרש"י על אתר.

⁶⁷ הריטב"א, לעיל הע' 55, מפרש שאין הגמרא חוזרת בה מתירוצה הראשון, שעיקר החיוב של הזכרת גשמים אינו ידוע לנו אלא מן המשנה שבמסכת ברכות, אלא שהגמרא מבארת מפני מה המתין התנא לשנות את משנתנו עד כאן ולא שנאה בסדר זרעים, והתשובה הינה שהואיל ונרמז עניין הגשמים גם בסדר מועד במסכת ראש השנה, המתין התנא לשנות משנה זו אחרי מסכת ראש השנה. הריטב"א עונה אמנם על הקושי שבקבלת התירוץ השני ולא הראשון, אבל תשובתו הינה דחוקה ובלתי מספקת, משום שאינה מתיישבת עם לשון הסוגיה.

⁶⁸ 'שמועת פתיחה תענית', עמ' 246-248. וראה לעיל בתת הפרק "הסברו של רוזנטל: שתי מסורות בסידור המסכתות".

⁶⁹ לעיל, ע"י הע' 41.

⁷⁰ ההקשר כבעל השפעה רעיונית נידון במחקרו של פיינטוך, מעשי חכמים, ביחס להקשר של אגדות המשובצות בסוגיות הלכתיות. התזה המרכזית אותה הוא בוחן היא: "לקריאתן של אגדות בהקשרן בסוגיות הבבלי מאירה באור חדש וחושפת – ואף יוצרת – תמות חדשות ומסרים חדשים באגדות ובסוגיות שהן משובצות בהן. חשיפת הזיקות שבין הסיפורים לסוגיות... תורמת תרומה משמעותית לקריאתן מחדש של האגדות והסוגיות אלה לאור אלה, ושופכת אור חשוב על תפקידן של האגדות בהקשרים אלה" (עמ' ב). אמנם התחום שבו עסק פיינטוך בחקר ההקשר – שונה מן הטענה כאן, אבל הטענה היסודית דומה, והיא, שההקשר שבו נתונה הלכה או סיפור – משפיעים על המשמעות הרעיונית שלו. ראה סיכום ממצאיו של פיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 6-7, 258-260, 269-270.

האפשרות הראשונה המובאת בסוגיה מציעה כי ההקשר של הזכרת גשמים הינה משנה העוסקת בתוספות המיוחדות בתפילה. בכך יוצרת הגמרא קשר ספרותי בין "הזכרת גשמים" לתפילה, ומחברת, מבחינה רעיונית, את הזכרת הגשמים אל עולם התוכן והמשמעות של התפילה.

האפשרות השנייה, המביאה את משנת "בחג נידונין על המים" כמקור להזכרת גשמים - יוצרת קשר ספרותי בין הזכרת גשמים ל"דין על המים", ומחברת, מבחינה רעיונית, את הזכרת גשמים לעולם התוכן והמשמעות של "הדין".

על פי כל אחד מן הקשרים הללו מקבלת הזכרת הגשמים משמעות שונה. על פי האפשרות הראשונה, בעל סוגית הפתיחה, המצביע על הזכרת גשמים בתפילה כמקור וכיסוד הרעיוני של הזכרת הגשמים, מעניק להזכרת הגשם משמעות של תפילה, ולייתר דיוק, תפילה על הגשם. על פי האפשרות השנייה, בעל סוגיית הפתיחה, המצביע על הדין על המים כמקור וכיסוד הרעיוני של הזכרת הגשמים, מעניק להזכרת גשמים משמעות של דין, וליתר דיוק: עמידה לדין על הגשם. קישור זה זוקק הסבר מעמיק יותר, ועל כך בתת הפרק הבא.

4.3.1 הזכרת גשמים ודין⁷¹

4.4.3.1 א. זיכרונות ודין במסכת ראש השנה

בעוד המשמעות של הזכרת גשמים כתפילה על הגשם מובנת, הקישור שעושה סוגית המבוא בין הזכרת גשמים ודין אינו מובן.

במשנה במסכת ראש השנה ישנו קשר בין המונח "הזכרה" לדין. בתחילת מסכת ראש השנה (פ"א מ"ב)⁷² המשנה מגדירה את ראש השנה כיום דין:⁷³

בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה ובעצרת על פירות האילן ובראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבנו⁷⁴ מרון שנ' היוצר יחד לבם המבין אל⁷⁵ כל מעשיהם ובחג נידונים על המים.

הייחודיות של ראש השנה באה לידי ביטוי, בין השאר, בתפילות המיוחדות לו: מלכויות, זיכרונות ושופרות. וזה לשונה של המשנה (פ"ד מ"ה):

⁷¹ סוגיית הפתיחה אינה עוסקת באופן ישיר במינוח "הזכרת גשמים", ובכל זאת, הפרשנות הרעיונית של סוגיית הפתיחה מקבלת חיזוק מן המינוח הלשוני שבו נוקטת המשנה "הזכרת גשמים", ראה להלן.

⁷² ההפניות לפי מהדורות הדפוס, הנוסח לפי כ"י קאופמן.

⁷³ למרות שביחס לראש השנה עצמו המשנה מתנסת בלשון "עוברים", אבל מן ההקשר ברור כי מדובר בדין. על החריגה בלשון המשנה מהנוסח "נידונין ב-X על Y" ביחס לדין על ראש השנה ראה וולפיש, "יום הדין", עמ' 62-67 והע' 7 ו-8.

⁷⁴ במד "כבני".

⁷⁵ בכ"י מק1 "את".

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמם ואינו⁷⁶ תוקיע קדושת היום ותוקיע זכרונות ותוקיע שופרות ותוקיע ואומ עבודה והודיה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לוי⁷⁷ ר' עקיבא אם אינו תוקיע למלכיות למה הוא מזכיר אלא אומ' אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת השם⁷⁸ ותוקיע זכרונות ותוקיע שופרות ותוקיע וא' עבודה והודיה וברכת כהנים.

וכן במשנה הבאה אחריה (פ"ד מ"ו):

אין פוחתים מעשר מלכיות ומעשרה זכרונות מעשרה שופרות. ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמרן שלוש שלוש יצא אין מזכירים זכרון מלכיות ושופר שלפורענות.

וולפיש דן במשמעות העולה משימושה הבולט של המשנה בלשון "מזכירין" בהקשר של תפילות ראש השנה.⁷⁹ ביחס ללשון המשנה לעיל "מזכירין זיכרון" אומר וולפיש כך:

אפשר שאין כאן אלא תופעה סגנונית, בעלת ערך אסתטי או מנמוטכני בלבד, אבל יתכן שלמשחק הלשוני הזה – כמו לרבים אחרים במשנה – יש גם השלכה רעיונית. המשחק הלשוני מבליט את חשיבותו של השורש זכר ומעמידו במרכז סדר הברכות. דומה כי משחק לשוני זה יש בו כדי ללמד משהו חדש הן על 'זיכרון' והן על 'מזכירין'. מצד אחד, העובדה שאמירת הברכות מצוינת על ידי הפועל 'מזכירין' רומזת שהברכה העיקרית היא ברכת זכרונות⁸⁰ – והרי גם המקור (או האסמכתא) לאמירת ברכות קשור למילה 'זיכרון' בפסוק 'זיכרון תרועה'.⁸¹ מאידך, הצירוף עשוי ללמד מדוע המשנה משמשת כאן בפועל 'מזכירין' ומה משמעו כאן.⁸²

בהמשך מבסס וולפיש את טענתו בדבר מרכזיותה של ברכת הזיכרונות מלשון הספרי, שתופס כי מלכויות באה כהקדמה לזיכרונות, ושופרות מתארת את האופן שבו ישראל מבקשים להיזכר לפני ה':⁸³

76 בכ"י מק1 חסרה המילה "ואינו" ויש שם האות ו ורווח של מילה. בהע' המהדיר של הוצאת Low כתוב "פה נמחקה מילה אחת, ולא נשארה ממנה כי אם האות הראשונה והיא ו. ובלי ספק שהמילה הנמחקת היתה ותוקע, והסופר, כשראה שתחתיה ראויות להיות מלות ואינו תוקע, מחק המילה הראשונה והשאיר הו. וחשב לתקן הכל, אבל לא עלתה בידו מזמת לבב, כי שכח הדבר מכל וכל".

77 ב-מד הנוסח "אמר לו ר' יהודה לר' עקיבא".

78 בכ"י מפ מק1 מד "היום"

79 שיטת העריכה הספרותית, עמ' 199-202.

80 שו"ת הרדב"ז, חלק שמיני, סי' א', עמ' א, טוען כי בסדרה של שלוש ברכות, בדרך כלל האמצעית היא החשובה ביותר.

81 ירושלמי פ"ד ה"א, נט ע"ב: "בשעה שהוא חל בשבת, זכרון תרועה - מזכירין ולא תוקעין".

82 וולפיש, שם, עמ' 199.

83 ספרי במדבר, פרשת בהעלותך פיסקא עז, מהד' הורוביץ, עמ' 71-72. מרכזיותה של ברכת הזיכרונות משתמעת, אם כי באופן פחות מובהק, גם מברייתא המופיעה בבבלי ראש השנה, טז ע"א (עפ"י כ"י מ140): "תניא ר' יהודה אומ' משום ר' עקיבא... ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיבא זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר". וכך בעדי הנוסח האחרים. בדף לד ע"ב היא מובאת בשינויים קלים משמו של רבא. ראה מקבילות להלן הע' 211. בגרסת התוספתא, ראש השנה פ"א ה"ב, מהד' ליברמן,

אם כן מה ראו חכמים לומר מלכיות תחילה ואחר כך זכרונות ושופרות אלא המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו ובמה בשופר של חירות.

המקורות התנאיים הנ"ל, מלבד שהם (בחלקם) מחזקים את מרכזיותה של ברכת הזיכרונות מבין שלוש הברכות, בעיקר הם יוצרים קשר בין זיכרונות ודין. בספרי, הנימוק לברכת הזיכרונות הינו "בקש מלפניו רחמים כדי שתיזכר לך" – היינו, בדין.⁸⁴

במקורות התנאיים ישנו קישור גם בין הזכרה ומלכות:⁸⁵

רבי יוסי ברבי יהודה אומר מה תלמוד לומר והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם אלא זה בניין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות את סומך לה המלכיות.

לפי ר' יוסי בר יהודה הזיכרון קשור למלכות. המלכות אמנם איננה דין, אבל קיים דמיון ביניהם, באשר שניהם מציינים קשר של האדם עם האל מנקודת המבט של רוממותו וסמכותו של האל ביחס לאדם הנתון למרותו.

1.3.4 ב. הזכרה ודין במסכת תענית

באמצעות (א) הקושיה המגמתית "תנא היכא קאיי", המקשה על המשנה, על אף שהיא אופיינית, ואיננה חריגה, ו-(ב) באמצעות הטענה המתקבלת בסופו של דיון, כי המקור להלכה שיש להזכיר גבורות גשמים הינו המשנה במסכת ראש השנה, המזכירה את הדין על המים (יחד עם הדין של האדם בראש השנה) – יוצרת סוגיית המבוא קשר בין הזכרת גשמים ודין.

עיון במשנה ובמקורות תנאיים נוספים לעיל, מגלה כי המונח "הזכרה" אכן משמש את התנאים בהקשר של עמידת האדם לדין בפני ה'. אלא שהעיסוק התנאי המפורש בהקשר זה קיים רק ביחס לדין בראש השנה. ההקשר של הזכרה ודין לנושא הנידון כאן – גשם – אינו מובן מאליו, וכלל לא ברור כי הוא בכלל קיים ברובד התנאי של משנת תענית, משום שהמינוח הזה יכול להיות מוסבר גם בפרשנויות אחרות, דוגמת הקישור שעושה גינצבורג של הזכרת גשמים לתוספת מיוחדת בתפילה.⁸⁶

סוגיית הפתיחה היא שיוצרת את הקישור בין הזכרת גשמים ודין, בכך שמחברת את ההלכה שבמשנת תענית ל"דין על המים" ולאותה משנה העוסקת גם בדין של האדם בפני בוראו בראש השנה. יתרה מכך, הקישור התמוה שיוצרת סוגיית הפתיחה בין הזכרת גשמים במשנת תענית לבין משנת "ובחג נידונים על המים", למעשה, יוצר הקבלה רעיונית בין אמירת תפילת זיכרונות במעמד של דין האדם לפני ה', לבין הזכרת גשמים במעמד של דין על המים. המונח "הזכרה" הוא חוליית

עמ' 308, לעומת זאת, נראות שלוש הברכות כשלוש יחידות עצמאיות, ואין בלשון התוספתא בכדי להעיד על זיקה ביניהן: "אמ' ר' עקיבא... אמרו לפניו מלכיות וזכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכהו עליהם זכרונות כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו" (עפ"י כ"י וינה, וללא שינויי נוסח משמעותיים לענייננו בעדי הנוסח האחרים).

⁸⁴ בתוספתא ובברייתא שבבבלי, לעיל הע' 83: "זיכרונות כדי שיבוא זכרונכם לטובה לפניו", משמע קשר כלשהו לדין, אם כי בצורה פחות מובהקת ממה שמצוי בספרי.

⁸⁵ ספרא אמור פרשה יא פיסקה ב, מהד' ווייס, דף קא (ע"ב), ומקבילה בבבלי, ראש השנה, לב ע"א.

⁸⁶ לעיל הע' 21.

הקישור המחברת בין הזכרת גשמים לבין מעמד הדין, כפי שבא לידי ביטוי גם במעמד הדין בראש השנה.

הקישור שיוצרת סוגיית הפתיחה בין הזכרת גשמים ודין – יש בו בכדי ליצוק משמעות רעיונית במעשה ההלכתי של אמירת "משיב הרוח ומוריד הגשם", מעבר למשמעות של תפילה, שגם היא מובאת כפרשנות רעיונית אפשרית להלכה זו, ועל כך נרחיב להלן.

5.3.1 שתי משמעויות להזכרת גשמים

לאחר שבחנו את פישרו של הקשר שיוצרת סוגית המבוא בין הזכרת גשמים ל"דין על המים", נחזור ונעיין במשמעות העולה מכל אחד מן ההסברים שמביאה סוגית המבוא לשאלת "תנא היכא קאי". כפי שטענו לעיל, שתי התשובות מצביעות על שני הקשרים שונים, המטעינים את מושג הזכרת הגשמים בשתי משמעויות שונות. התשובה הראשונה של הסוגיה לשאלת "תנא היכא קאי?" – הקושרת את משנת תענית למשנה בברכות, מעניקה להזכרת גשמים הזכרת הגשמים משמעות של תפילה, היינו תפילה על הגשם.

התשובה השנייה של הסוגית הפתיחה לקושיית "תנא היכא קאי?", הקושרת את משנת תענית למשנה ממסכת ראש השנה – מעניקה להזכרת גשמים הקשר של עמידה לדין בפני ה'.⁸⁷ על פי הקשר זה - הזכרת הגשמים אינה בקשה על הגשם, אלא, מעין מעמד של עמידה לדין. המשמעות שמקבלת הזכרת גשמים לאור הקשר זה הינה, בדומה למעמד של דין, שהיא פעולה היוצרת הכרה בגדולתו ובכוחו הכביר של האל, שבו האדם הינו מוגבל וחסר אוניס, ונתון לשיפוטו של האל הגיבור, שבכוחו, ובכוחו בלבד להוריד את הגשם.⁸⁸

על פי האמור לעיל, סוגית הפתיחה מציבה כאן שתי פרשנויות למשמעותה של הזכרת הגשמים, שהן גם שתי נקודות מבט על הקשר בין האדם והאל, כפי שבא לידי ביטוי בגשם. נקודת המבט האחת הינה שהגשם הינו צורך של האדם, ולכן האדם מבקש את צרכיו מאת האל. תפיסה זו באה לידי ביטוי בכך שההקשר של הזכרת הגשמים הינו התפילה. נקודת המבט השנייה הינה שהגשם הינו ביטוי לכוחו של האל, ולכן האדם "מזכיר", נכנס למצב תודעתי של עמידה לדין בפני האל על הגשם, כלומר הכרה בגדלות האל המתבטאת ביכולתו האלוהית להוריד גשם – אל מול אפסותו של האדם, המתבטאת בחוסר היכולת שלו בתחום זה - בדומה למה שיוצרת אמירת ברכת "זיכרונות" במעמד הדין בראש השנה.

בצד הצגת שתי המשמעויות האפשריות להזכרת גשמים ע"י בעל סוגיית הפתיחה, ראינו כי הגמרא דוחה את התשובה הראשונה של הגמרא, ומקבלת את התשובה השנייה ברובד הראשוני, מהלך זה של הסוגיה, הקושיה – התירוץ הראשון, הדחיה המגמתית שלו, והצעת התירוץ השני - הוא הכלי הספרותי המשמש את בעל הסוגיה בכדי להצביע על שתי המשמעויות השונות של הזכרת גשמים.

בהצבת שתי הפרשנויות הרעיוניות למעשה ההלכתי של אמירת "משיב הרוח ומוריד הגשם" יש גם בכדי להציע פרשנות למחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע, כפי שהעמדנו אותה לעיל. על פי

⁸⁷ משמעות זו טמונה גם במושג "גבורות גשמים", כפי שתבליט סוגיית המבוא בקטע הבא.

⁸⁸ פרשנות זו מקבלת חיזוק מן הגרסה של כ"י ת, ראה להלן הע' 115.

הפרשנות זו, ר' יהושע המזהה את הזכרת גשמים עם שאלת גשמים – רואה בהזכרת גשמים מעשה של תפילה ובקשה על הגשם. לעומת זאת את שיטת ר' אליעזר, המנתק את הזכרת הגשמים מן הבקשה, וסובר שאפשר להזכיר גשם גם כאשר הגשם הוא "סימן קללה" – ניתן להסביר בכך שהוא רואה את הזכרת הגשמים כמעמד של עמידה לדין על הגשם. לכן הוא גם קושר את הזכרת הגשמים לחג הסוכות, מראשיתו, באשר חג זה הינו הזמן של "הדין על המים".

מעבר לכך, יתכן כי המהלך הזה של הסוגיה, שהוא פרי יצירתו של עורך הסוגיה, הינו גם ביטוי לעמדה הרעיונית המועדפת על בעל הסוגיה, הגישה הרעיונית המיוצגת באפשרות השנייה שמועלית בסוגיה, על אף שהיא דחוקה יותר. אם כך הוא, הרי שעמדתו של בעל סוגית הפתיחה הינה להעדיף את ההבנה שהזכרת גשמים הינה עמידה לדין. העדפה זו של בעל סוגיית הפתיחה תבוא לידי ביטוי לאורך סוגיית הפתיחה כולה.

2. "גבורות גשמים"

הסוגיה הבאה אחרי סוגיית המבוא, עוסקת בבירור הביטוי "גבורות גשמים", ובכך מדגישה את היות הגשמים ביטוי לגבורתו של ה'. בסוגיה זו דרשות אמוראיות, שתי דרשות של ר' יוחנן, ומימרא של רבה בר רב שילא,⁸⁹ על הקשר שבין גשמים וגבורה. התרומה הרעיונית של הרובד הסבוראי, המקשר את הזכרת גשמים ל"דין" בולטת על רקע הרבדים הקודמים, התנאי (לשון המשנה "גבורות גשמים") והאמוראי, הקושרים את הגשמים למושג שונה, מושג ה"גבורה", המובאים גם כן בחלקים הבאים של סוגיית הפתיחה.

1.2 שאלת הפתיחה

הסוגיה פותחת בשאלה סתמאית, לשונית, על המשנה, המבליטה את הקשר שנוצר במשנה בין גשמים ו"גבורה":

⁸⁹ דברים של רבה בר רב שילא מובאים גם בסוגיית הפתיחה של ברכות. נקודה זו מצטרפת לדמיון הקיים בין

שתי הסוגיות, הפותחות באותה שאלה.

וליתני⁹⁰ מאימתי מזכירין על⁹¹ הגשמים מאי גבורת⁹² גשמים.

שאלה סתמאית זו, דומה לשאלות המאפיינות סוגיות פתיחה. ואכן, ווייס מאפיין אותה כחלק מסוגיית הפתיחה לתענית, משום שהיא כוללת:

רק הערה סתמית הדנה על עניין פורמלי כשאלת סגנון המשנה וכיוצא בזה.⁹³

התשובה המובאת לקושיה סבוראית זו הינה דרשות אמוראיות, הקושרות, בצורה כזו או אחרת את הגשמים ל"גבורה". בסוגיה זו אין חידוש סבוראי, אלא שבעל הסוגיה המאוחר הוא שיוצר את מסגרת הדיון המאפשרת לו להביא את מה שקיים כבר ברובד האמוראי, והוא הקשר שבין גשמים וגבורה. דהיינו, בתוכנה של הסוגיה לא ניכר חידוש סבוראי, אבל היא חלק מן המבוא הרעיוני של בעל הסוגיה למסכת הדנה ברובה בעניינים הנוגעים לגשם. חידושו של בעל הסוגיה הסתמאי, בא לידי ביטוי בסוגיה הקודמת, שהיא סוגיה סתמאית, והיא יוצרת קשר בין גשם למושג ה"דין", קשר שלא קיים ברבדים הקודמים לה. הדרשות הרעיוניות האמוראיות על הקשר שבין גשמים ו"גבורה", מלבד שהן מהוות מבוא רעיוני למסכת, הן מבליטות את החידוש של בעל הסוגיה הסתמאי בסוגיה הקודמת.

להלן נבחן את המשמעות של "גבורת גשמים" כפי שהיא מופיעה במקורות האמוראיים בסוגיה. על רקע המשמעות של מונח זה, יבלוט החידוש של הרובד הסבוראי המאוחר.

⁹⁰ כך הגרסה ברוב עדי הנוסח. אבל בכ"י א ו-דס הקושיה מובאת בנוסח "ומאי איריא דתני... ליתני...". על נוסח זה הצביעו במחקר שהוא מינוח סבוראי מאוחר, למשל בריל, 'תולדות יסודו', נטועים יא-יב, עמ' 206, הע' 64, ובעקבותיו כהן, 'לבעיית זיהויים', עמ' 90. קיומה של ו' החיבור, בראש השאלה, בכל עדי הנוסח (מלבד דו) מחזקת את הרושם כי לפנינו סוגיה ערוכה, שבין חלקיה השונים ישנו קשר. תופעה זו קיימת, אם כי באופן פחות מובהק בחלקים הבאים של הסוגיה, למשל בפתיחה למימרה של ר' יוחנן, "ואמר ר' יוחנן" בעדי הנוסח א ו-דס. להלן נצביע על קשר בין חלקי סוגיית הפתיחה השונים - במישור המושגי-רעיוני.

⁹¹ בכ"י מ "את". הניסוח יוצא הדופן של המשנה, "גבורת גשמים", בולט גם לאור הברייתא, בדף ב ע"ב, המקשה בנוסח "פשוט" יותר: "מאימתי מזכירין על הגשמים", לפי גרסת דפוסים ראשונים [בכ"י 1341 – נוסף "על הגשמים" מן הגיליון]. בשאר עדי הנוסח – הגרסה "גבורת גשמים" [בכ"י מ ל – "גבורת גשמים"]. מכיוון שגרסת "על הגשמים" פשוטה יותר, היא נראית המקורית, והנוסח "גבורת גשמים" הינו פרי ניסיון ההתאמה של הברייתא עם המשנה או עם המשך הברייתא עצמה ע"י מעתיקים מאוחרים. אפשרות זו מובאת גם אצל דיימונד, תענית, עמ' 292-305, הדן באריכות בנוסחים אלו. דיימונד מעלה גם את האפשרות שהנוסח המקורי של הברייתא היה "מאימתי מזכירין" ותו לא. לאחר מכן, כדי להבהיר את מובן המילים בהקשרם הנוכחי, דהיינו בנפרד מן המקור שקדם לו, ושממנו ברור היה שמדובר בגשמים – נוספו הפירושים: פירוש אחד "על הגשמים" ופירוש נוסף "גבורת גשמים". דיימונד מצביע על קשיים בכל אחת מן האפשרויות הללו, ובסופו של דבר מקבל את האפשרות השנייה. מכיוון שנראה כי גרסת "על הגשמים" בברייתא קדומה לגרסת "גבורת גשמים", קיומה מצביע על כך שהביטוי "גבורת גשמים" במשנה, כפי שמצביעה הקושיה של הגמרא – הוא ייחודי, וזוקק הסבר.

⁹² קיימים חילופי נוסח בין המינוח "גבורה" ו"גבורות". דיון מפורט אצל דיימונד, תענית, עמ' 148-153, וסיכומו להלן בתת הפרק "המשמעות הרעיונית של "גבורת גשמים".

⁹³ ווייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 10-11, הע' 20. ראה לעיל הע' 1.

2.2 "גבורות גשמים" בדרשת ר' יוחנן

בתשובה לשאלת "מאי גבורות גשמים?" מביא בעל הסוגיה את דברי ר' יוחנן:

א'ר יוחנן⁹⁴ מפני שזורדין בגבורה שכל העולם כולו אינו נידון אלא על הגשמים⁹⁵ שנ' עשה גדלות עד⁹⁶ אין חקר ונפלאות עד אין מספר וכת' הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חצות⁹⁷

את התשובה "מפני שזורדין בגבורה" מבסס ר' יוחנן מפסוק מאיוב (ה, ט-ו), שבו מתוארת ירידת גשמים מיד אחרי שמתוארת גדלותו של ה' במילים "עֲשֵׂה גְדוּלוֹת וְאֵין חֶקֶר נִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר". דרשתו של ר' יוחנן מובנת ובמקומה מן הבחינה העקרונית-רעיונית, משום שהיא קושרת בין ירידת גשמים לבין גדלות ה' ונפלאותיו "עושה גדולות...ונפלאות...". מנקודת המבט הרעיונית שמציגה דרשת ר' יוחנן - גבורת ה' הינה ביטוי נוסף, מקביל, לתיאור הגדלות של ה', ולכן הפסוקים שמצטט ר' יוחנן מבארים את העיקרון הרעיוני העומד ביסוד הביטוי "גבורת גשמים".⁹⁸

⁹⁴ בכ"י מ מובאת התשובה "שזורדין בגבורה" ולא בשמו של ר' יוחנן, אלא ב"סתם", ולהלן במקום "אמר רבה בר רב שילא" מובא ב-מ "אמי עולא". מלטר, מסכת תענית, בהע' לעמ' 3 שורה 2, סבור ששמו ל' ר' יוחנן הושמט בטעות, ושדברי ר' יוחנן בהמשך "שלוש מפתחות" הובאו אגב המימרה כאן. אפשר גם שהגרסה "עולא" היא טעות שנוצרה בגלל דמיון גרפי של ע' ו-ש'. דיימונד, תענית, עמ' 150, הע' 16, מביא מדבריו בע"פ של פרידמן שבכ"י מ קיימים אי דיוקים רבים במסירת שמות וקיצורים.

⁹⁵ למרות שכ"י ת נחשב למקצר לפנינו מקרה שבו ישנה תוספת ייחודית לכ"י זה. המשפט "שכל העולם כולו לא נידון אלא על הגשמים", וכן בסוף הסוגיה נוסף " כלומ' משמע לשעבר כח ועוז יותר מגדולות ונפלאות לכך ראוי לשבח להקביה בירידתו שלמטר", ראה להלן הע' 115. ברור שלפנינו תופעה של תוספת של פירוש, שאמנם מופיע בכ"י ת בגוף הטקסט, אבל סביר להניח שהוא הועתק אליו מן הגיליון, משום שהוא לא מופיע באף אחד מעדי הנוסח האחרים שלפנינו, ומשום שהוא מופיע בפירוש רש"י כ"י, בכמה מנוסחיו, למשל בפירוש מסכת תענית המיוחס לרש"י ב"דס, ד"ה "שזורדין": "שכל העולם כולו אינו נידון אלא על הגשמים". פירוש זה, המובא בנוסח הטקסט של כ"י ת, על אף שהוא פירוש למסכת, ולא חלק מן הנוסח, קושר בין גבורת הגשמים ובין מושג הדין, ובכך, למעשה מפרש את המשמעות של גבורות ה'. פרשנות זו תומכת בפרשנות של המשמעות של הזכרת גשמים בהקשר של דין כפי שהסברנו בקטע הקודם בסוגיית הפתיחה. דיימונד, תענית, עמ' 152, הע' 22 מעדיף את גרסת "ניזון" בפירוש זה לפי חלק מכה"י של המיוחס לרש"י על תענית, על פני גרסת "נידון", עיי"ש.

⁹⁶ בכ"י א ודס "ואין חקר". לפי גרסה זו הפסוק הראשון הוא הפסוק הקודם לפסוק השני המצוטט בסוגיה, ושניהם לקוחים מאיוב ה. לפי הגרסה השנייה, המצוטטת את הפסוק "עד אין חקר" מאיוב ט, דרשתו של ר' יוחנן אינה מובנת, שכן אין קשר בין שני הפסוקים המצוטטים בסוגיה. לכן גרסת א ודו נראות מדויקות יותר. הגרסה המשובשת ככל הנראה היא תוצאה של דרשתו של רבה בר רב שילא, בהמשך הסוגיה, שהיא שונה באופייה מדרשתו של ר' יוחנן. דרשתו של ר' יוחנן נשענת על סמיכות הפסוקים, דרשת ר' שילא מסתמכת על גזירה שווה של "חקר" מפסוקים שונים, ולכן אין מניעה ללמוד מפסוקים שאינם סמוכים, ולכן יתכן שבדרשתו מצוטט הפסוק מאיוב ט. , או שהיא פרי אשגרה מאיוב ט, אולי בהשפעת נוסח הברכה האחרונה של קריאת שמע (דיימונד, תענית, עמ' 143, הע' 2).

⁹⁷ בכ"י א ו-דס נוסף "תאני לה גבורות".

⁹⁸ דיימונד, תענית, עמ' 153, מסביר, כי "גבורות" דומה ל"גדולות" ול"נפלאות" שמובאים בפסוקים, ובוהו הכחת ר' יוחנן.

דרשה רעיונית כגון זו, על הגשמים כמבטאים את גדלות ה', ואת כוחו של האל, ניתן לראות בהשוואת הורדת הגשמים לבריאת העולם, למשל בדרשה בדף ז ע"ב:

אמר רבי חמא בר חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ שנאמר הרעיפו שמים ממעל ושחקים יזלו צדק תפתח ארץ ויפרו ישע וצדק' תצמ' יחד אני יי בראתיו.⁹⁹

וכן בברייתא בדף ט ע"ב:¹⁰⁰

ללמדך¹⁰¹ שגדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ, שנאמ' עשה גדלות עד אין חקר וכת' הנתן מטר על פני ארץ, ולהלן ה"א הלוא ידעת אם לא שמע' אלה' עולם יי [אין חקר לתבונתו] וג' ואומ' מכין הרים בכוחו נאזר בגבורה.

⁹⁹ בכל עדי הנוסח האחרים נוסף "בראתים לא נאמר אלא בראתיו", תוספת מבארת, שאינה מצוייה בכ"י ת, המקצר. רש"י, שם, ד"ה 'שנאמר הרעיפו': "דמשמע אשחקים יזלו קאי אלא אני ה' בראתיו לטל ומטר שמע מינה שמשבתח ומתפאר בו הקב"ה במטר השמים". מקבילה לדרשה זו בשם רב חנא בר חנינא בילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תסב, מהד' ד' היימן ויי שילוני, עמ' 225-226.

¹⁰⁰ דיימונד, תענית, עמ' 157-162, דן ביחס שבין הברייתא בדף ט לדרשת ר' יוחנן ורבה בר שילא, לאור המשמעות המדויקת של המינוח "ללמדך". מסקנתו היא, שנראה שלפני ר' יוחנן הייתה ברייתא שהשתמשה בסמיכות הפסוקים שבאיוב ה' ללמוד ש"גדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ". מברייתא זו ר' יוחנן שאב את סמיכות הפסוקים, אלא שהשתמש בה כיסוד לרעיון שונה במקצת, "גבורת גשמים". אלא שהדרשה בברייתא, המשווה את ירידת הגשמים לבריאת העולם, הרמונית יותר מדרשתו של ר' יוחנן, משום שהיא כוללת השוואה רעיונית וגם מילולית (הגהות הגר"א מוחק את המילים "וכתיב מכין הרים בכוחו נאזר בגבורה", וגם בפירוש רש"י ד"ה 'ללמדך', "ואומר מכין הרים לא גרסינן הכי". ככל הנראה משום שהן לא נצרכות בכדי לקשור את הגשם לבריאת העולם. אלא שגרסה זו מקוימת בכל עדי הנוסח, מלבד כ"י מ140, שבו המילים מופיעות בגיליון). למעשה, דרשת ר' יוחנן הינה החלק הראשון של הדרשה בברייתא בדף ט. ניתן לשער כי ר' יוחנן שאב את דרשתו מן הברייתא, אבל מכיוון שלא נצרך לקשר בין גשמים לבריאת העולם – הסתפק רק בחלקה הראשון של הדרשה. בהקשר החדש הדרשה של ר' יוחנן מובנת בכך שהיא מוכיחה את גדלותו של ה' שמתבטאת בהורדת הגשם. דרשה דומה מופיעה בבראשית רבה (פר' בראשית, פרשה יג סימן ד, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 115. מקבילה גם בקהלת רבה, פר' א ז): "אמר רבי הושעיא קשה היא גבורות גשמים שהיא שקולה כנגד כל מעשה בראשית, מה טע' עושה גדולות עד אין חקר, במה בנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות.

¹⁰¹ בכ"י ל מ נוסף "לפני הקב"ה".

בהמשך הסוגיה מובאת דרשה נוספת של ר' יוחנן¹⁰³ ביחס לגשמים, שגם בה חיבור רעיוני בין גשמים ל"גבורה".¹⁰⁴ על אף שהדרשה הינה אמוראית, נראה שיש לכלול אותה בסוגיית הפתיחה, משום שמובאת כאן מימרה אגדית על הגשמים, שאינה בעלת תוכן הלכתי ו/או מברר על המשנה.¹⁰⁵

פסיקתא¹⁰⁶ שלשה מפתחות בידו שלהקב'ה¹⁰⁷ ואלו הן מפתח שלחיה מפתח שלמטר מפתח שלתחית המתים שלחיה מנין דכת' ויזכר אלהים את רחל 'גו' וכת' ויפתח את רחמה שלמטר מנין שנ' יפתח יי' לך את אוצרו הטוב וג' שלתחית המתים מנין שנ' וידעתם כי אני יי' בפתחי את קברותיכם.¹⁰⁸

102 דרשת ג' מפתחות של ר' יוחנן מובאת בהמשך הסוגיה, אחרי דברי רבה בר רב שילא. במהלך הדיון כאן ראינו לנכון לדון בה בסמיכות למימרא הראשונה של ר' יוחנן, שלא כסדרה של הסוגיה, בגלל שיש בכך בכדי לחזק ולהבהיר את התרומה הרעיונית המצויה בדברי ר' יוחנן.

103 על אף שבכ"י ת הדרשה סתמאית, בכל עדי הנוסח לסוגייתנו, הגרסה הינה "אמר ר' יוחנן" וכן במקבילות כגון בראשית רבה פר' עג, ד; תנחומא בובר ויצא פ; דברים רבה פר' ז, ו; ועוד (או ר' יונתן – שמקורה בטעות). ראה דיימונד, תענית, עמ' 180-190, דיון נרחב בשאלת זהותו של בעל המימרא. מסקנתו היא שכל הנראה ר' יוחנן הוא אכן בעל המימרא. מלטר, מסכת תענית, עמ' 3 בהע' לשורה 2, סובר שהסיבה היחידה שהמימרה הובאה כאן הינה משום שנמסרה בשם ר' יוחנן ולכן ראוי להביאה מיד אחרי דבריו הקודמים. הסבר זה מקבל חיזוק מן הגרסה "ואמר ר' יוחנן", המבליטה קשר זה. הסבר זה הינו חלקי, משום שהוא מספק הסבר "טכני" לשיקולי העריכה. ברצוננו להציע הסבר הנוגע גם לתוכן של המימרה ושל הסוגיה כולה, ולא רק לשמו של בעל המימרה.

104 על פניו הקשר שלה לסוגייתנו הינו שגם היא דרשה של ר' יוחנן על הגשמים. אבל, כפי שנראה להלן, ישנו גם חיבור רעיוני בין שתי הדרשות של הר' יוחנן, ושתייהן מהוות חלק מאותה מגמה של העורך להביא לידי ביטוי את הפן הרעיוני של הגשם כביטוי לגבורת ה', כחלק מן המבוא הרעיוני למסכת.

105 קיומה של הדרשה במקבילות, ראה להלן הע' 106, והעובדה שכל הנראה היא לקוחה ממקור אחר, מעידה על בחירה של העורך לשבץ כאן סוגיה שכבר הייתה קיימת לפניו, כחלק מן המגמה הרעיונית, לפתוח את המסכת בדיון רעיוני הקשור לנושא של המסכת. כאמור, הטענה של מחקר זה מתמקדת בתרומה הרעיונית של הרובד הסבוראי המאוחר בסוגיית הפתיחה, מלבד העריכה היוצרת מבוא רעיוני למסכת, ולכן עיקר טענתנו מתמקד בחידוש המושגי של חלקה הראשון של סוגיית הפתיחה, במושג ה"דיון", ובהצבת שתי הפרשנויות הרעיוניות להזכרת גשמים: תפילה ודיון.

106 הפתיחה "פסיקתא" (באותיות מרובעות גדולות, וברוח גדול יחסית), והסיום "פסיקתא" (באותיות בגודל זהה, ועם רווח) ייחודיים לכ"י ת. דיימונד, תענית, עמ' 188-189 מסביר באמצעות הפתיחה "פסיקתא" את העובדה כי בכ"י זה הדרשה לא מובאת בציון שמו של ר' יוחנן, שהוא בעל המימרה בעדי הנוסח האחרים, ובמקבילות. דיימונד מסביר זאת בכך שהמימרה נמצאת כמאמר סתמאי בפסיקתא רבתי, המכונה בפי חכמי אשכנז וספרד בשם "פסיקתא" סתם. לכן נראה שבשלב מסוים היה כתוב בגיליון כתב יד של מסכת תענית המילה "פסיקתא" הבאה לציין שמירת ר' יוחנן מופיעה גם כן במקור אחר, דהיינו בפסיקתא רבתי. נראה שהסופר עשה ציון על המילים "אמר ר' יוחנן", להראות על מה מכוונת ההערה שבגיליון. סופר אחר, אולי סופר ת עצמו, טעה והבין הערת גיליון זו כהוראה למחוק 'אמר ר' יוחנן' ולכתוב במקומו 'פסיקתא'. ככה נוצרה, ככל הנראה, גרסת כ"י ת, לפי דיימונד. דיימונד לא מתייחס לסיום הפסקה במונח ובכתיבה דומה, אבל הדבר תומך בטענתו העקרונית, וכן תומך בטענתנו שיש כאן ביטוי לכך שקטע זה הובא לכאן ממקור אחר, ע"י העורך המאוחר.

107 ראה להלן, בגוף הפרק, דיון בגרסאות.

108 למימרה זו מספר גרסאות. נראה שהגרסה המקורית של המימרה, המתועדת בכמה נוסחים של מדרשים, ובגמרא סנהדרין ראה לעיל הע' 106), הייתה הגרסה הקצרה 'שלוש מפתחות הן' (גרסה כזו לא קיימת בעדי הנוסח

הדימוי של מסירת המפתח מבטא נתינת כוח, רשות ואחריות, כפי שמובא בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז: ¹⁰⁹

אשר שאלת מגי מפתחות שלא נמסרו ליד שליח למה מפתחות כיון שאין שם גנבים, אני משיב כי אינו לשון שמירה אלא לשון שררה.

קטע זה, החותם את סוגית המבוא, דן בגשמים כביטוי לגבורתו ולכוחו של הקב"ה, על אף שהוא לא כולל קישור מילולי ל"גבורה". הגשם מוצג כאן כביטוי לאחד מיכולותיו המיוחדות של הקב"ה. הורדת הגשמים נתפסת כאן, לא מן המבט של צורך האדם (לאוכל, לפרנסה), אלא מן הפרספקטיבה שרק הקב"ה הוא בעל היכולת להוריד גשם. הבחירה של העורך לשלב כאן את דרשת ר' יוחנן, מן הפרספקטיבה של העיסוק בהזכרת גשמים – מבטאת את המגמה הרעיונית לקשור בין גשמים לגבורה.

4.2 "גבורות גשמים" בדברי רבה בר רב שילא

עורך הסוגיה אינו מסתפק בדרשת ר' יוחנן, והוא מחזק את הזיקה שבין גשמים ו"גבורה" באמצעות דרשת רבה בר רב שילא.

את זה הוא עושה באמצעות הקושיה הסתמאית "מאי משמע?", כלומר: דרשת ר' יוחנן בהקשרה הנוכחי, כהסבר למינוח התנאי "גבורות גשמים" – קשה, משום שהמילה "גבורות" (בהטיה כלשהיא) אינה נזכרת בפסוקים שהוא מביא.¹¹⁰ הקושי בדרשתו של ר' יוחנן נובע מן הציפיה

לסוגיה כאן). בגרסה המובאת לעיל בכ"י ת נוסף משפט הבהרה: "בידו של הקב"ה". לדעת דיימונד, תענית, עמ' 199-190, זוהי הבהרה של הכיוון המקורי של המימרא, והיא מעניקה למימרה את משמעותה, שהיא הבלעדיות של הקב"ה המתבטאת ביכולתו לתת חיים, להוריד גשם, להחיות מתים. ההוספה המצויה בכל עדי הנוסח האחרים לסוגייתנו, מלבד כ"י ת, 'שלא נמסרו בידי שליח', [בכ"י א ובדס מופיע ללא המשפט "בידו של הקב"ה"] מרחיבה ומשנה את כוונת המימרה, והיא שאובה, ככל הנראה, ממקורות אחרים. ההקשר כמו בסנהדרין ק"ז ע"א הינו הניסיון להסביר את היכולת שניתנה לבן אנוש לשלוט בחד או יותר מן המפתחות הללו. דיימונד, שם, טוען, שהוספה זו היא בעייתית על רקע סיפורי התנ"ך שבהם מפתחות אלו כן ניתנו בידי שליח, כגון אליהו. המדרשים והראשונים מתחבטים בניסיונם ליישב את הסתירה הזו. דיימונד טוען שאין כאן סתירה, באשר המשמעות של 'לא נמסרו לשליח' הינה שאין מלאך הממונה על עניינים אלו, שהרי שליח במינוח החז"לי מכוון למלאך. וכך מפרש גם תוספות, דף ב ע"א ד"ה 'שלושה מפתחות': "לא נמסרו לשליח להיות לעולם ממונה עליהם". בכל אופן, תוספת זו אינה משפיעה על הפרשנות של הדרשה כמאפיינת את הגשם כביטוי לכוחו וגבורתו הבלעדיים של האל.

¹⁰⁹ תשובות חכמי אשכנז, תשובה קעז, עמ' 300 (ההדגשה משלי מ.ס.). כיוון פרשני נוסף שעשוי לעלות מתוך המימרה הוא שהקב"ה מפקח באופן ישיר על הנושאים הללו, כגון המופיע בהמשך הפרק, בדף י ע"א: "א"י משקה אותה הקב"ה בעצמו וכל העולם ע"י שליח, שנאמר 'הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות'". שתי המשמעויות הללו יכולות להתקיים זו בצד זו, ואין צורך להכריע מבין שתיהן.

¹¹⁰ דיימונד, תענית, עמ' 154-157, עומד על כך כי המינוח "מאי משמע" כפי שימושו בבבלי, אין כוונתו שהדרשה כלל לא הובנה, אלא הוא מעיד על ניסיון למצוא התאמה מדויקת ומפורשת יותר בין הדברים, ובמקרה זה בין ירידת הגשמים ו"גבורות". דהיינו, שעל אף שדברי ר' יוחנן מובנים – הרי שבעל הסוגיה מעוניין ביצירת קשר חזק יותר בין גשם וגבורה. גם עמינח, עריכת ביצה, עמ' 277, טוען, כי דברי רבה בר רב שילא, המובאים בסוגיה כפרשנות לדברי ר' יוחנן – אינם נצרכים כאן, משום שדברי ר' יוחנן אינם נזקקים לפירוש, אלא מתפרשים כמו בחלק הבא בסוגיה בשיטת "כתיב... וכתוב בתריה...". לכן, לדבריו: "פירושו של רבה בר רב שילא הוא בבחינת כל המוסף גורע". עמינח טוען שהיו שני סידורים קדומים למסכת תענית, בבלי וא"י, שעורך מאחור חיברם יחד. לדעתו, דברי רבה בר שילא הובאו כאן כשריד לסידור קדום, שבו הייתה הברייתא חלק מסוגייתנו, והובאה עם דברי רבה בר שילא כפירוש

שהדרשה תסביר את המינוח המילולי "גבורות גשמים", ולא רק את הקשר הרעיוני שבין גשמים וגבורה. ציפייה זו אינה מוכרחת בדרשה, ובהחלט ניתן להסתפק ברובד הרעיוני שמציעה דרשתו של ר' יוחנן.¹¹¹ אולם בעל הסוגיה אינו מסתפק בדרשתו של ר' יוחנן, ומביא גם את דברי רבה בר רב שילא, הקושרים את גבורות הגשמים לבריאת העולם.

מאי משמע אמ' רבא בר רב שילא? (ה) [א]?¹¹² אתיא חקר חקר מבריתו שלעולם כתי' הכא עשה גדלות עד אין חקר וכו' וכת' התם¹¹³ בבריתו שלעולם הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם יי' בורא קצות הארץ לא יעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו וכת'¹¹⁴ מכין הרים בכחו נאזר בגבורה כלומ' משמע לשעבר כח ועוז יותר מגדולות ונפלאות לכך ראוי לשבח להקב"ה בירידתו שלמטר¹¹⁵

דרשה זו, שככל הנראה מסתמכת על הברייתא בדף ט ע"ב, שהובאה לעיל - מוסיפה לה נדבך, והוא הפסוק מתהילים סה "מכין הרים בכחו נאזר בגבורה", הקושר את בריאת העולם למינוח "גבורה". הדרשה יוצרת קשר מילולי, נוסף על הקשר העקרוני, בין ירידת הגשם וגבורת ה', בדרך של גזירה שווה משתלשלת: "אין חקר" ביחס לגשם (איוב ה) – "אין חקר" ביחס לבריאת העולם (ישעיהו מ) – "גבורה" ביחס לבריאת העולם.

אולם, מלבד שהיא מחזקת את הזיקה שבין גשמים ו"גבורה", מביאה הדרשה אל הסוגיה גם ממד נוסף, שלא היה קיים בה ללא דברי רבה בר רב שילא, והוא הדמיון שבין הורדת גשם ובריאת העולם. זיקה זו מובאת אגב הלימוד בגזירה שווה, כהשוואה מילולית, אולם יש בהשוואה זו גם תרומה רעיונית לנושא הנידון בסוגיה,¹¹⁶ בכך שהיא מספקת הסבר לאופן המדויק שבו ירידת

עליה, אלא שהברייתא הושמטה מהסוגיה, מסיבות שונות, ודברי רבא בר שילא לא הושמטו (דימונד עמ' 154 הע' 26 חולק על הצעתו של עמינח, שלא נראית מסתברת לאור העובדה שהושמטה הברייתא ללא דברי ההסבר שלה, ולאור העובדה שדברי רבה בר שילא מתאימים יותר לדברי ר' יוחנן מאשר לברייתא). דברי דימונד ועמינח מחזקים את הטענה על חלקו של עורך מאוחר בגיבוש הסוגיה. העורך המאוחר הוא שהקשה על לשון המשנה, "מאי גבורות גשמים", והביא את דברי ר' יוחנן כתשובה לקושי, והוא שמקשה על ר' יוחנן, ומביא את דרשת רבה בר רב שילא, על אף שהדברים אינם הכרחיים. המגמה של בעל הסוגיה, כפי שהיא באה לידי ביטוי במהלך זה, הינה לחזק את הקשר שבין ירידת גשמים וגבורת ה'. לכן מוסיף ומביא בעל הסוגיה את דברי רבה בר רב שילא, הקושרים את ירידת הגשמים לגבורה, גם מבחינה מילולית, באמצעות גזירה שווה של המילים "אין חקר", על אף שאין הכרח בדבר.

¹¹¹ דימונד, תענית עמ' 153, למרות שמסביר את ההיגיון הפנימי של דרשת ר' יוחנן מצביע על כך שההסבר של ר' יוחנן אינו מניח את הדעת, משום שהיא אינה מספקת הסבר למונח המילולי "גבורות גשמים". ולכן, מודה אף הוא שדרשת רבה בר שילא באה לחזק את דברי ר' יוחנן, וליצור קשר מובהק יותר, מילולי, בין גשמים ו"גבורות".

¹¹² בכ"י מ "עולא".

¹¹³ בכ"י מ140 "ואומי". בכ"י מ ו-ת נוסף "בבריתו של עולם" – תוספת מבארת, אופיינית לכ"י ת.

¹¹⁴ בכ"י א ובדס נוסף "התם".

¹¹⁵ משפט זה הינו הוספה מבארת, רק בכ"י ת. בדומה להוספה בהע' 95. דימונד, עמ' 146, אומר שזהו פירוש הלקוח, כנראה, מרש"י, שבכ"י של פירוש מסכת תענית המיוחס לרש"י, (JTS Rab. 866 (ENA 1799), לשונו היא "דגבורה משמע לשון כוח ועוז יותר מגדולות ונפלאות".

¹¹⁶ רעיון זה בא לידי ביטוי בדרשות אחרות המדמות את הורדת הגשם למעשה בראשית, כגון במה שהובא לעיל מדף ז, דף ט, וכן בבראשית רבה, לעיל, הע' 100, וכן מה שמופיע מיד לאחר מה שהובא לעיל מבראשית רבה: "רבי

הגשמים מהווה גילוי לגבורה של ה'. האופן הזה מתפרש בדברי רבה בר שילא, מתוך השוואה לבריאת העולם, כשהכוונה היא שגבורת ה' הינה בכך ש"אין חקר", וכדברי המהרש"א:¹¹⁷

באה הג"ש מאין חקר לאין חקר ע"פ מ"ש הגם שיש לאדם להשיג ולחקור במציאות העולם ובבריאתו מתוך הטבעיים, מ"מ מה שלא ישיג, יתלה בקוצר השגתו בזה וכי עמוק ומי ימצאנו.

משמע, גבורת ה' באה לידי ביטוי בכך שה' יכול לעשות את מה שהאדם אינו יכול אפילו להשיג בשכלו. וזאת בדומה ל"אין חקר" שבבריאת העולם. בריאת העולם מסבירה באיזה מובן ירידת הגשמים היא גבורה: במובן של "אין חקר".¹¹⁸ מתוך כך יוצא שחולית הקישור בדרשת רבה בר שילא, איננה מילולית בלבד, אלא מסבירה את גם תוכנה של הדרשה.

5.2 המשמעות הרעיונית של "גבורות גשמים"

דימונד בדק את משמעותם של המונחים 'גבורה' ו'גבורות' במקרא ובספרות חז"ל,¹¹⁹ ועמד על כך כי המשמעות של שני המונחים שונה: 'גבורה' פירושה 'כוח', ועל פי זה גבורת גשמים הינה אחת ממעשי הגבורה של הקב"ה הנזכרים בברכה השנייה של תפילת עמידה, ברכת 'גבורות'. לעומת זאת 'גבורות' משמעותה 'ניסים', כלומר מעשים המעידים על גבורת ה'. לפי זה משמעות הביטוי 'גבורות גשמים' הינה שהגשמים הינם אחד מן הניסים שבאמצעותם פועל ה', 'בעל הגבורות', בעולם. על פי עדי הנוסח למשנה ולגמרא לא ניתן להכריע על הגרסה המדויקת של המשנה "גבורות גשמים" או "גבורת גשמים",¹²⁰ ולכן לא ניתן לקבוע לאיזו מבין המשמעויות שמביא דימונד כיוונה המשנה.

בראשונים מובאים פירושים שונים למשמעות המדויקת של הקשר שבין גשמים ו'גבורה' כפי שבא לידי ביטוי בדברי ר' יוחנן "מפני שיורדין בגבורה. כל אחד מן הפירושים הללו הוא ביטוי שונה לאופן המדויק שבו הגשם מהווה ביטוי לכוחו של האל. להלן נביא מספר פירושים:

א. ספר המכתם:¹²¹ הגשמים יורדים בכוח, בגבורה. הסבר זה מתמקד בביטוי הריאלי של ירידת הגשמים.

אחא מייתי לה מהכא עושה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו, מה כתיב בתריה לקול תתו המון מים בשמים, ואין קול אלא גשמים שנאמר תהום אל תהום קורא לקול צנוריד".

117 ד"ה 'כתיב הכא'.

118 נקודת דמיון נוספת בין בריאת העולם והורדת גשמים הינה בהיות שניהם מקיימים את העולם: הגשם הוא שמחיה ומקיים את העולם, בדומה לעצם בריאת העולם בידי ה'. וגם בכך ביטוי לגבורתו של ה'.

119 הוא מפנה לחוקרים שונים שדנו במונחים אלו, עיין עמ' 148-149, והע' 8-10.

120 ראה לעיל הע' 92. פירוט הגרסאות השונות בעדי הנוסח של המשנה והתלמוד – אצל דימונד, תענית, עמ' 148.

121 ספר המכתם, ד"ה 'מאימתי': "מפני שיורדין בגבורה".

ב. הגשמים הם ביטוי לכוחו של ה',¹²² "לפי שירדין בגבורת הקב"ה"¹²³ הסבר זה מדגיש את ההיבט הרוחני של הגשמים. הגבורה איננה בעצם הגשם, כמו המובא בסעיף הקודם, אלא היא באה לידי ביטוי במשמעות הרוחנית של ירידת הגשמים.

ג. גבורתו של האל מתפרשת כיכולת שהיא מעל לגדר הטבע, כפי שמובא אצל המאירי:¹²⁴

ומה שקראם גבורות גשמים פרשו בגמרא מפני שירדין בגבורה ורומז על בואן הרבה פעמים **שלא בזמן ירידתם מדרך הטבע** וכו'.

ד. גבורת ה' מתבטאת ביכולתו לדאוג להזין את בני האדם. כך מובא אצל המאירי בסוף דבריו לעיל:

להשגחת האל על בניו לרוב תפילתם.

וכן אצל הריטב"א:¹²⁵

וגם שבני אדם כשהגשמים נעצרים ומזונותיהם נמנעים הם נחשבים למתים **והקב"ה מחיה אותם על ידי הגשמים**, ועוד שכל ענין החסדים שבברכה זו מבטל מערכת הכוכבים ולפיכך נקראת ברכת גבורות, וכן ענין ירידת גשמים.

וכן מפרש אבודרהם:¹²⁶

והוא בגבורה שכל טיפה וטיפה יורדת ממקום גבוה ואין הרוח מפזרתן אלא יורדין למקום **שהקב"ה חפץ** וזאת היא גבורה שאין כמוה... והטעם כי בשלושה עניינים הקב"ה מחיה המתים: ... והקב"ה מעלה עננים ומוריד טללים וגשמים **כדי לפרנסו** ומחזיר לו נשמתו לכך נסמך זה לזה, מחיה מתים אתה רב להושיע משיב הרוח ומוריד הגשם... ובגשם תלויה תחיית המתים.¹²⁷

ההתייחסות לגשם כביטוי לגבורת ה', במשמעות כזו או אחרת – איננה מוכרחת. משום שישנן נקודות התייחסות נוספות אפשריות לגשם ו/או לקב"ה כמוריד הגשם. למשל, הגשם יכול להוות ביטוי לחסדו של האל הרחמן, המחיה את עולמו והמוריד שפע של חיים וברכה לברואיו. תפיסה כזו של הגשם, השונה מזו המיוצגת במינוח "גבורות גשמים" מבוטאת במדרשים הבאים:

¹²² דיימונד, תענית, עמ' 151. והע' 18 שם, מציע כי ייתכן, שזאת משום שהם יורדין ע"י הקב"ה בעצמו ('הגבורה') ולא ע"י שליח.

¹²³ רש"י על הרי"ף א ע"א, ד"ה 'מאימתי'; ר' עובדיה מברטנורא על המשנה; ריטב"א, ב ע"א, ד"ה 'מאימתי', עמ' א; תלמידי הרמב"ן, פ"א, עמ' ט, ד"ה 'מאימתי'; נימוקי יוסף, מסכת תענית, עמ' ג; ועוד.

¹²⁴ על המשנה הראשונה, עמ' 18.

¹²⁵ ב ע"א, ד"ה 'מאימתי', עמ' א. (ההדגשה משלי מ.ס.).

¹²⁶ אבודרהם, עמ' צה-צו. (ההדגשות משלי מ.ס.).

¹²⁷ וכן אצל פרשנים רבים אחרים, הרמב"ן בפירושו לאיוב ה, ט; אדרת אליהו על דברים לג א; מנורת המאור נר רביעי, ב, ג, א; נימוקי יוסף, מסכת תענית, עמ' ג: "שגבורתו ניכרת בדיון"; ועוד. חלק מן הפרשנים מביאים מספר פירושים ולכן דבריהם מובאים בכמה פרשנויות.

הביאו המעשר אל בית האוצר וגו' ברכה עד בלי די מהו עד בלי די ר' יונה בר אבא בשם ר' יוחנן אמר דבר שאי אפשר לומר עליו די הוא ברכה. ר' ברכיה ור' חלבו ור' אבא בר כהנא אמר בשם רב עד שיבלו שפתותיכם לומר דיינו לפי שבעולם הזה גשמים טורדים לעולם יוצאי דרכים מצירין בהם מפרשי ימים מצירין בהם דרכי גתות וטחי גגות אבל לעתיד לבא הקדוש ב"ה עושה אותן ברכה מה טעמא ונתתי אותם וסביבות גבעתי ברכה והורדתי הגשם בעתו גשמי ברכה יהיו.¹²⁸

כשהגשמים יורדים אף משא ומתן מתברך שנאמר לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשה ידיך. א"ר יצחק גדול יום הגשמים שאפי' פרוטה שבכיס מתברכת, שנ' לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשה ידיך.¹²⁹

דימוי כזה שונה לחלוטין במשמעות שהוא יוצק לחוויית הקשר עם האל המתבטא ביחס לגשם. מתוך שתי הגישות האפשריות שהצגנו לקשר של האדם עם האל, כפי שהוא בא לידי ביטוי באמצעות הגשם – מתחדדת הבחירה של בעל סוגיית הפתיחה להביא דרשות העוסקות בקשר שבין גשמים ו"גבורה", ובכך להעמיד את הגשם כביטוי לכוחו וגבורתו של האל כנקודת המבט הרעיונית המרכזית על הגשם.¹³⁰

6.2 סיכום

חלקה השני של סוגיית הפתיחה הינו למעשה אוסף דרשות אמוראיות, ערוכות בידי עורך מאוחר,¹³¹ המתמקדות בקשר שבין גשמים ו"גבורה".¹³² בכך בכך מהווה חלקה השני של הסוגיה מבוא רעיוני

¹²⁸ ויקרא רבה, פרשה לה, מהד' מרגליות, עמ' תתלב-תתלג.

¹²⁹ ילקוט שמעוני, דברים, מהד' היימן ושילוני, כי תבוא, רמז תתקלט, עמ' 580.

¹³⁰ משמעות רעיונית אפשרית נוספת להזכרת גשמים מובאת בראשונים באמצעות המינוח "קדושה". למשל המאירי מביא בשם "גדולי המפרשים", הראב"ד, בפירושו לדף ב ע"ב, ד"ה 'ניסוך המים', עמ' 20, "שהרי הזכרה מעין קדושת הפה היא". הקישור שיוצרים הראשונים בין הזכרה וקדושה, מבטא גם הוא התייחסות לגשם כביטוי לרוממות האל.

¹³¹ כפי שבא לידי ביטוי במשפטי הקישור, בעיקר בקושיות.

¹³² בחלק מעדי הנוסח לתענית ישנה סוגיה נוספת בין דרשת רבה בר רב שילא ודרשת 'גי' מפתחות": "ומנא לן דמדכר לה בתפילה דתניא ולעבדו זו תפילה אתה אומר זו תפילה או אינו אלא עבודה ת"ל בכל לבבכם היא עבודה שבלב הוי אומ' זו תפילה". [עפ"י כ"י א. וכן הגרסה בדס. בכ"י ב ובדפוסים נוסף "וכתיב בתריה ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקושי" (בחלק מעדי הנוסח הפסוק מובא בקיצור). לפי הגרסה שבה מובאת הברייתא ללא המילים "וכתיב בתריה" לא ברור כיצד נלמדת ממנה הזכרת גשמים בתפילה. הדרשה מובנת, כמובן, לפי עדי הנוסח שבהם מובאות המילים "וכתיב בתריה ונתתי וכו'". דיימונד, תענית, עמ' 172, טוען, שסביר שהמילים "וכתיב בתריה", וכו' הן הוספה מאוחרת, מבארת, למה שבשלב מוקדם של הסוגיה מצופה היה שיובן באופן עצמאי ע"י הלומד. סוגיה זו לא מופיעה ב- מו ל מ140 ת, ואילו בכ"י א 937 ב ובדפוסים הראשונים הקטע כן מופיע (פירוט הגרסה בעדי הנוסח מן הגאונים והראשונים, והדיון בהם ראה אצל דיימונד, תענית, עמ' 170-167, והעי' 1). מכיוון שסוגיה זו לא נמצאת ברוב עדי הנוסח, ולעומת זאת היא נמצאת בספרי דברים, פ' עקב, פ' מא, מהד' הורוביץ-פינקלשטיין, עמ' 87-88 (בספרי, בנוסף לדרשה הלומדת שתפילה הינה עבודה שבלב, ישנו קישור של גשמים לתפילה, אם כי באופן שונה ממה שמצוי בסוגייתנו, בדרך של סיבה ותוצאה, כשכר על קיום המצוות: "הואיל ושמעת עשה עשיתם מה שעליכם אף אני אעשה מה שעלי ונתתי מטר ארצכם בעתו"), ובירושלמי ברכות, פ"ד ה"א, ז א - נראה שהיא הוספה שהתרחשה בשלב מאוחר, ולכן לא כללנו אותה בסוגיית המבוא. על אף שאין באפשרותנו לקבוע בוודאות שקטע זה

למסכת. התרומה של בעל הסוגיה באה לידי ביטוי בבחירה של העורך המאוחר להציג פרספקטיבה רעיונית מסוימת של הגשם, הקושרת אותו לגבורת ה'. תרומתה של סוגיית המבוא בחלק זה לא באה לידי ביטוי בחידוש מושגי כזה או אחר, כמו בחלקה הראשון, אלא בהציגה מבוא רעיוני בעל אופי פרשני ספציפי לנושא הנידון במסכת – הגשמים.

3. סיכום

לסוגיית הפתיחה לתענית שני חלקים. החלק הראשון הינו סתמאי, מאוחר, ומוצג בו החידוש המושגי-רעיוני של הרובד הסבוראי. בחלק השני דיון בעל אופי רעיוני, הקושר את הגשמים למושג ה"גבורה", קישור שקיים כבר ברובד התנאי, במשנה - באמצעות דרשות אמוראיות, ואין בו חידוש רעיוני משל הסתמאי.

בחלק הראשון של הסוגיה, באמצעות השאלה המגמתית "תנא היכא קאי?" - מציגה סוגיית הפתיחה למסכת שני הקשרים אפשריים למסכת תענית, שיש בהם בכדי לבטא גם שתי פרשנויות רעיוניות למשמעות של הזכרת גשמים בפרט, ולקשר בין האדם והאל כפי שהוא בא לידי ביטוי בגשם – בכלל.

הקשר אחד, המהווה פרשנות בעלת אופי רעיוני על הזכרת גשמים הינו **התפילה**, המבטאת את נקודת המבט האנושית. מנקודת מבט זו הגשם הינו צורך האדם, הוא הפרנסה. על פי נקודת מבט זו, ההקשר הראוי להזכרת גשמים הינו התפילה, בהיותה המקום בו האדם מבקש על צרכיו.¹³³ נקודת מבט אפשרית אחרת על הגשם, המוצגת באמצעות ההצעה להקשר אחר להזכרת גשמים, הינה הדין. מנקודת מבט זו הזכרת גשמים מתפרשת כמעשה של עמידה לדין בפני האל.

החידוש הסבוראי הרעיוני בסוגיית הפתיחה בא לידי ביטוי בהציגו שני מושגים המעניקים פרשנות בעלת אופי רעיוני להזכרת גשמים, ולגשם בכלל: תפילה ודין.

הנושא של החלק השני של סוגיית הפתיחה הינו הקשר שבין גשם ו"גבורה". הקשר הזה נוצר ברובד התנאי (במשנה "גבורות גשמים") ואף באופן מובהק יותר ברובד האמוראי, בדרשות ר' יוחנן, ובדרשת רבה בר רב שילא. עורך סוגיית המבוא מביא את רצף הדרשות, ואת הקושיות המהוות את "קטעי הקישור" של הסוגיה, ובכך יוצר דיון בעל אופי רעיוני במשמעות של ירידת הגשמים.

לא נוסף בתקופה הסבוראית, בשלב מאוחר של יצירת סוגיית הפתיחה, אלא בשלב המסירה, מן הגאונים ואולי אף מן הראשונים - כך מסתבר, בגלל קיומן של המקבילות, ובגלל שברוב עדי הנוסח הקטע לא מופיע. כך סבור גם דיימונד, עמ' 170. דיימונד אף מסביר את התוספת המאוחרת, תענית, עמ' 171: לנמק את העולה מן המשנה (מדברי ר' יהודה בהמשך) שהזכרת גשמים הינה בתפילה, או לבסס את עניין הזכרת הגשמים על מקור מקראי, "כדרך התלמוד בראשי פרקים ומסכתות", ראה הע' 7, שם.

¹³³ אמנם מדובר על ברכת תחיית המתים, שהיא לא ממש בקשה על הצורך, אבל גם ברכה זו הינה חלק ממהלך של שבח-בקשה-ריצוי, שליבו הוא הבקשה, והשבח והריצוי הן לחיזוק והצדקת הבקשה. ראה בבלי ברכות לד ע"א.

התרומה של בעל הסוגיה בחלק הזה איננה החידוש המושגי, כמו בחלק הראשון של הסוגיה. בחלק זה התרומה של הסוגיה הינה בהיותה "הרצאת פתיחה למסכת", כפי שניסח זאת לראשונה בריל,¹³⁴ היינו שבפתח המסכת העוסקת בגשמים, מובא דיון בעל אופי רעיוני ביחס לגשם.

התרומה הרעיונית של חלקה השני של הסוגיה באה לידי ביטוי גם בבחירת נקודת המבט הרעיונית ביחס לגשם: בסוגיה כאן הפרשנות הרעיונית של הגשמים הינה בעל נטייה מובהקת לקשור את הגשם ל"גבורת האל", בניגוד למשמעויות אפשריות אחרות לגשם.

למושג ה"דין" יש קשר רעיוני למושג ה"גבורה", משום ששניהם קשורים לגדלות האל שמתבטאת בהורדת הגשם. לכן הבחירה של בעל סוגיית הפתיחה להביא את הדרשות האמוראיות, הדנות בגבורה ביחס לגשם - תומכת ומחזקת את המושג שחידש בעל הסוגיה בחלקה הראשון של הסוגיה.

הדרשות האמוראיות בחלק השני של סוגיית הפתיחה מדגישות את התרומה של החלק הראשון של הסוגיה:

- א. הדרשות האמוראיות המובאות בסוגיה הן דרשות כלליות על הגשם,¹³⁵ והן מהוות מבוא רעיוני כללי לנושא של הגשם. ייחודו של החלק הראשון של הסוגיה הינו בכך שהוא מספק הסבר רעיוני לא רק למשמעות של הגשם בכלל, אלא גם למשמעות הספציפית של המעשה ההלכתי הנידון בראש המסכת, הזכרת גשמים, שהוא, כפי שהראינו לא מבורר דיו במשנה.
- ב. מתוך השוני בין המושגים: קיומה של זיקה בין גשמים ו"גבורה" ברובד התנאי והאמוראי מבליטה את החידוש המושגי של הרובד הסבוראי כפי שבא לידי ביטוי במושגים "דין" ו"תפילה".¹³⁶
- ג. מתוך הדימיון בין המושגים: הבחירה של העורך לעסוק בסוגיית הפתיחה בהיבט של "גבורה" מתוך היבטים אחרים אפשריים, מחזקת את התרומה המושגית של החלק הראשון של הסוגיה.

להלן נראה כיצד שני המושגים שהתחדשו ע"י הסבוראים ביחס לגשם: התפילה והדין, ממשיכים ובאים לידי ביטוי, ואף מתפרשים, ברובד הסתמאי המאוחר של כמה מן הסוגיות ההלכתיות על המשנה הראשונה.

ד. הסוגיה ההלכתית: לולב וניסוך המים

במסגרת דיננו כאן נעסוק בסוגיה ההלכתית הראשונה העוסקת בהזכרת גשמים. ביחס לכל אחת מהן נבחן את התרומה של הרובד הסתמאי ביחס לרבדים התנאי והאמוראי, ונסה לעמוד על

¹³⁴ 'תולדות ייסודו', עמ' 204-205. ראה במבוא לעבודה, עמ' 27.

¹³⁵ וכמותן יש עוד רבות, הן בהמשך המסכת והן במקורות אחרים, כפי שהצגנו לאורך הדיון בפרק.

¹³⁶ מנקודת המבט של הגשם, המושג "דין" דומה מבחינה רעיונית ל"גבורה". ובכל זאת יש בו חידוש ביחס לרובד האמוראי, גם בגלל שהוא בעל אופי קונקרטי יותר, ולכן יש בו בכדי להעניק משמעות קונקרטית ומוחשית יותר ל"הזכרת גשמים", וגם בגלל שיש בו ביטוי לקשר בין האדם והאל, מה שלא קיים בביטוי "גבורה".

המשמעות הרעיונית שלו, במידה וישנה כזו. לאחר מכן נבחן האם יש קשר בין התרומה הרעיונית של הרובד הסתמאי בסוגיות אלו – לבין התרומה הרעיונית של הסוגיות הסבוראיות.

ר' אליעזר אומ' מיום טוב הראשון שלחג וג' גמרא איבעיא להו רבי¹³⁷ מהיכא גמר לה¹³⁸ מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה מלולב גמר לה מה לולב ביום אף הזכרה נמי¹³⁹ ביום או דלמ' מניסוך המים גמר לה מה ניסוך המים מאורתא אף הזכרה¹⁴⁰ נמי מאורתא¹⁴¹ דאמ' מר מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם ואפ' למחר¹⁴² תא שמע דאמ' רב בהו¹⁴³ לא למדה ר' אליעזר אלא מלולב איכא דאמרי גמיר לה איכא דאמרי מתניתא שמיע לה.

1. שתי אפשרויות בהבנת שיטת ר' אליעזר במשנה

לפנינו סוגיה סתמאית, שמובאת בה מימרה אמוראית אחת, של רבי אבהו. נבחן את היחס שבין דברי ר' אבהו לבין הרובד הסתמאי, ואת החידוש של הרובד הסתמאי, ביחס לרובד הקודם לו.

1.1 הרובד התנאי והאמוראי בסוגיה

דברי ר' אבהו "לא למדה ר' אליעזר אלא מלולב", הינם פרשנות לדעת ר' אליעזר במשנה¹⁴⁴. דברי ר' אבהו, כפי שמביאה הגמרא בהמשך, מבוססים על הברייתא המובאת בהמשך, שבה בפירוש חלוקים ר' אליעזר ור' יהושע האם הזכרת גשמים היא מזמן "נטילת לולב" או "משעת הנחתו".

¹³⁷ בכל שאר עדי הנוסח "ר' אליעזר", והגרסה בכ"י ת הינה ככל הנראה השמטה בטעות.

¹³⁸ כך גם בכ"י ו (מגיליון) ובדו ו-דפ. אבל בכ"י מ 140 ל א ו-דס – חסרות המילים "מהיכא גמר לה".

¹³⁹ וכן ב כ"י מ 140 ל ו דס. אבל ב-א דו דפ – לא מופיעה המילה "נמי" (מקרה יוצא דופן, כמעט יחיד, של הבדל בין דס ו-א). וכן הגרסאות בעדי הנוסח בהמשך "נמי מאורתא" (מלבד א, שבהמשך כן מציין "נמי").

¹⁴⁰ וכן ברוב עדי הנוסח, אבל ב-א "אף הכא תחילת הזכרה".

¹⁴¹ בכ"י מ ו-דס הגרסה "בלילה". לחילופי הגרסאות יש השלכה רחבה, ראה להלן ע"י הע' 151.

¹⁴² בכ"י זה וכן ב-מ 140 ו – הראיה "ואמר מר וכו'" מובאת לאחר הלימוד "אף הזכרה מאורתא". אבל בדפוסים ראשונים "דאמר מר וכו'" מובאת באמצע: "מה ניסוך המים מאורתא דאמר מר וכו' אף הזכרה מאורתא". בכ"י א ל – חסר משפט זה. גם הנוסח המדויק של הלימוד שונה בין עדי הנוסח: בכ"י מ 140 ו "אפילו למחר", בדס "דאמ' מר וכו' מנחתם ונסכיהם ביום". ובדו ו-דפ הנוסח מקוצר: "דאמ' מר ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה". חילופי נוסח אלו מעידים שזוהי, ככל הנראה, פרשנות שאינה חלק מגוף הטקסט, שנכתבה בשלב ראשון בגיליון, ושמטרתה הייתה לתת מקור לניסוך המים, או לניסוך בכלל – בלילה. בהמשך נכנסה תוספת זו לגוף הטקסט. ראה אצל דיימונד, תענית, עמ' 233, והע' 39-38, וראה להלן הע' 157.

¹⁴³ בכל עדי הנוסח האחרים "אבהו". ע"י קארה, כ"י תימניים, עמ' 71.

¹⁴⁴ על אף הניסוח "לא למדה אלא מ..." המצביע לכאורה על הכרעה בין שתי אפשרויות, דיימונד, תענית, עמ' 226-223, מסביר כי אין לראות בדברי ר' אבהו הכרעה בין שתי האפשרויות המובאות בהבנת דברי ר' אליעזר, המאוחרות לדברי ר' אבהו, משום שיש שימוש נפוץ בלשון 'אין... אלא' או 'לא... אלא' לצורך הדגשה גם כשאין כוונה לדחות הצעה אחרת. לכן סביר שדברי ר' אבהו נאמרו באופן ישיר על המשנה, כנתינת טעם לדברי ר' אליעזר, ולא כתגובה לשתי האפשרויות הסתמאיות, שלא עמדו לפניו. באפשרות זו תומכת העובדה, להלן, שניסוך המים במקור להזכרת גשמים לא מופיע במפורש במקורות תנאיים ואמוראיים.

כלומר, לפנינו מסורת תנאית, המקבלת ביטוי גם ברובד האמוראי – שהמקור לשיטת ר' אליעזר בהזכרת גשמים הינה נטילת הלולב, הנעשית גם היא מיו"ט ראשון של חג. לעומת זאת, ניסוך המים כמקור לשיטת ר"א, או להזכרת גשמים באופן כללי, בדעה איזושהי - כלל לא מוזכר בברייתא, או בכל מקור תנאי אחר.¹⁴⁵

2.1 הרובד הסתמאי בסוגיה

חלקו של הסתם בסוגיה בא לידי ביטוי באופן בולט ומשמעותי במהלך הסוגיה:

1.2.1 השאלה הפותחת את הסוגיה

למרות מה שידוע לבעל הסוגיה מן המקורות הקודמים לו, שהברייתא ודברי ר' אבהו מתייחסים רק ללולב – הסתם מציע אפשרות פרשנית נוספת, שלא קיימת לא במשנה ולא בברייתא - ניסוך המים. לא רק שהוא מציע פרשנות חדשה, אלא שהוא מעמיד אותה בלשון ההצעה "איבעיא להו",¹⁴⁶ המעניקה לאפשרות זו מעמד שווה לאפשרות הפרשנית הקדומה, הלולב. בכך יוצר הסתם שני מודלים אפשריים להזכרת גשמים בשיטת ר' אליעזר.

2.2.1 הנפקא מינה ההלכתית בין שתי האפשרויות

הסתם הוא שמצביע על נפקא מינה הלכתית בין שתי האפשרויות הפרשניות לשיטת ר"א. ההשלכה ההלכתית ביחס לשאלת 'מלולב גמר לה'¹⁴⁷ או "מניסוך המים גמר לה"¹⁴⁸ מחדדת את ההבדל בין שני המודלים המוצעים כאן לשיטת ר"א, בכך שהיא מצביעה על הבדל הלכתי-מעשי לשאלה שעד כה נראתה תאורטית בלבד. בכך היא מעניקה תוקף וחשיבות, לכל אחד מן המודלים המוצעים

¹⁴⁵ מה שכן קיים בהמשך הסוגיה הינן ברייתות המביאות את המקור לניסוך המים לשיטת ר"ע וריב"ב, אבל לא ניתן למצוא מקור תנאי שבו יש קשר בין הזכרת גשמים וניסוך המים לכל אורך הסוגיה. דעת ר' יהודה בן בתירא ור' עקיבא המתפרשות בשלבים מאוחרים יותר של הסוגיה על פי ניסוך המים – הן פרשנות של הרובד הסתמאי, כפי שנראה להלן בתת הפרק "ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא". גם הראשונים, למשל: רש"י, ב ע"ב, ד"ה 'מלולב גמר לה' וד"ה 'מה ניסוך המים מאורתא'; תוספות, ב ע"ב, ד"ה 'איבעיא'; המאירי ב ע"ב, ד"ה 'ניסוך', עמ' 20-21, קושרים בין ההצעות המובאות ב'איבעיא להו' לברייתא שבהמשך. טענתנו כאן היא שהקשר הזה נוצר ברובד הסתמאי של הסוגיה, ושזהו החידוש שלו.

¹⁴⁶ יש להבחין בין צורת הלימוד של "בעיא", שהיא ודאי קדומה, לבין הצורה הספרותית של "איבעיא להו", שהיא, כנראה, מאוחרת יותר. ראה פרידמן, 'האישה רבה', עמ' 21, הע' 45 והספרות המצוינת שם. וכן דיימונד, תענית, עמ' 224, הע' 6.

¹⁴⁷ המונח 'גמר לה', מופיע בבבלי בשלוש עשרה סוגיות, מתוכן ב-9 סוגיות הוא מופיע בהקשר של לימוד מנושא אחד ביחס לשני. לדוגמא: לימוד מאישה ביחס לעבד: חגיגה ד ע"א: 'איך העבד חייב בה דגמר לה מאישה'; גיטין לט ע"א-ע"ב: 'גמר לה מאישה'; קידושין כג ע"א-ע"ב: 'גמר לה מאישה'; קידושין לד ע"א תפילין מתלמוד תורה גמר לה'; קידושין לו ע"א תפילין גופייהו מהכא גמר לה' (מקרחא בין העיניים); שבועות לד ע"ב ממעילה ר"ש גמר לה' ובהמשך 'אדגמר לה ממעילה נגמר לה מעדות'; זבחים צא ע"ב 'אלא רבי מאזרח גמר לה'; מנחות קז ע"א 'אי ממנחה גמר לה רבי'; תמורה יח ע"ב 'מבכור קא קמר לה'. אין אנו טוענים שזו משמעותו היחידה של המונח 'גמר לה', אלא שבמקרים רבים הוא משמש כדי ללמוד על נושא אחד מנושא אחר, כמו בסוגייתנו.

¹⁴⁸ דיימונד, תענית, עמ' 226.

בסוגיה, כמו גם לעצם בירור המודל לשיטת ר"א (שהוא לא רק שאלה תיאורטית אלא גם הלכתית), שהוא החידוש של הרובד הסתמאי.¹⁴⁹

נפק"מ זו בעייתית, הן מבחינת האמירה ההלכתית שבה ביחס לזמן ניסוך המים, משום שהוא ביום,¹⁵⁰ והן ביחס לזמן הזכרת גשמים, כמו שמובא במשנה הפותחת את הפרק:

לנפק"מ הלכתית זו שתי גרסאות בעדי הנוסח. בשני עדי נוסח ומעט ראשונים,¹⁵¹ הגרסה "בלילה". ברוב עדי הנוסח והראשונים,¹⁵² הגרסה "מאורתא". גרסת "בלילה" בעייתית במיוחד משום שממנה משמע שניסוך המים נעשה כולו בלילה. אולם מן המקורות הדנים בכך¹⁵³ משמע כי ניסוך המים מצוותו ביום ולא בלילה. גם לפי הגרסה הרווחת יותר, "מאורתא" עדיין קיים הקושי. משום שגם גרסה זו סוברת, שלפחות תחילת ניסוך המים, גם אם לא כולו - הינו מהלילה.¹⁵⁴ קושי נוסף הינו ביחס לתחילת זמן הזכרת גשמים. במשנה עצמה נאמר ש"האחרון מזכיר הראשון אינו מזכיר" – מתחילה בשחרית, ולא בערבית. הלכה זו שבמשנה אינה נראית כשנויה במחלוקת.¹⁵⁵ כיצד, אם כן, מציע הסתם את הנפק"מ שמצביעה על כך שהזכרת גשמים, בדומה לניסוך המים הינה מן הלילה?¹⁵⁶

¹⁴⁹ דיימונד, תענית, עמ' 225-226, מצביע על חלק זה של הסוגיה כשלב מאוחר בהתפתחות הסוגיה. היינו, שבתחילה הסוגיה כללה רק את השאלה והצעת שתי האפשרויות, ללא הנפק"מ. לחיזוק טענה זו הוא מביא גרסה הקיימת אצל הראשונים, ע"ש. לעניינו, אין חשיבות לשאלה האם מדובר בשלבים שונים של התפתחות הסוגיה, או בעורך אחד ששילב את החלקים השונים.

¹⁵⁰ יומא כו ע"ב 'אין מנסכים מים בחג אלא בתמיד של שחר'. בירושלמי, תענית, פ"ד ה"ו, נד טור ד: "רבי שמעון בן לקיש בעא קומי רבי יוחנן הקדימן לזבח מה הן ניסכן בלילה מה הן לא ניסך היום מהו שינסך למחר אמר ליה נישמעניה מן הדא דאמר רבי אילא בשם רבי יסי ונסכיה אחד ניסכי מים ואחד ניסכי יין הדא אמרה הקדימן לזבח כשר ניסכן בלילה כשר וכו'". משמע שאמנם ניסוך המים יכול להתבצע בלילה, אבל רק בדיעבד, ולא כמו שמשמע מסוגייתנו, אפילו לכתחילה.

¹⁵¹ מ ו-דס. ראה לעיל הע' 141.

¹⁵² פירוט ראה אצל דיימונד, תענית, עמ' 226, הע' 12.

¹⁵³ משנה יומא פ"ב מ"ה; ירושלמי סוכה, פ"ד ה"ח, נ"ד ע"ד; בבלי יומא כו ע"ב.

¹⁵⁴ ראה אצל דיימונד, תענית, עמ' 227-232, המביא מספר ראשונים הדנים בבעיה זו, ומציעים מספר פתרונות אפשריים. הסבר אחד המצוי שם הינו ששאיבת המים מן השילוח מתחילה כבר בלילה, על פי משנת סוכה פ"ה מ"ב. תוספות יומא כו ע"א, ד"ה אלא", וריטבא בסוכה נ ע"א ד"ה יואי, עמ' תנו-תנו, מסבירים שניסוך המים עצמו אפשרי כבר מן הלילה, כי בעוד ניסוך היין הינו חובת הזבח, ולכן אפשרי רק ביום, ניסוך המים הינו חובת היום, ולכן יכול להתקיים ברגע שנכנס היום, היינו מן הלילה.

¹⁵⁵ רש"י, ב ע"ב, ד"ה 'אף הזכרה נמי מאורתא' מסביר שלשיטת ר"א מתחילים להזכיר כבר מליל יו"ט ראשון. אבל זה לא מתאים לפשט המשנה.

¹⁵⁶ אפשרות הלכתית כזו ביחס להזכרת גשמים מועלית בירושלמי, תענית פ"ה ה"א, דף סג טור ג: "אמר רבי מנא שכל היום כשר ללולב. ויזכיר מבערב לית כל עמא תמן ויזכיר בשחרית אף הוא סבור שמא הזכירו מבערב והוא הוי מדכר מכיון דהוא חמי לון דלא מדכרין בקדמיתא ומדכרין באחריתא אף הוא יודע שלא הזכירו מבערב". קרבן העדה, שם ד"ה 'ופריך ויזכיר מהערב': "בלילי י"ט אחרון של חג שאז כבר הניחו ללולב ואין הגשמים סימן קללה". מהירושלמי משמע שיש אפשרות שהזכרת גשמים גם היא תהיה מהלילה, אבל הירושלמי דוחה זאת. ובכל אופן, הסיבה של הירושלמי לאפשר הזכרה בלילה היא לולב, כפירושו של קרבן העדה, וגם לפי ההקשר, ולא ניסוך המים.

הבעייתיות בנפק"מ ההלכתית מעידה על המגמתיות הברורה של בעל הסוגיה, לבסס את האפשרות שהזכרת גשמים נלמדת מניסוך המים, גם במחיר דוחק הלכתי.¹⁵⁷

3.2.1 הסוגיה המקבילה בירושלמי

ההשוואה של סוגיה זו לסוגיה בירושלמי העוסקת במחלוקת ר"א ור"י מבליטה את החידוש הסתמאי בבבלי, משום ששם כלל לא קיימת האפשרות של השוואת הזכרת גשמים לניסוך המים:¹⁵⁸

טעמיה דר' אליעזר על ידי שארבעת מינין הללו גדילים על המים לפיכך הן באין פרקליטין למים ד"א בשעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו הוא תובע פרסו ממנו אמ' לו ר' יהושע והלא משעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו ורוח רבו נוחה הימינו הוא תובע פרנסתו ממנו ד"א אין העבד תובע פרסו אלא סמוך לפרסו תני רבי' ליעזר אומר משעת נטילת לולב רבי' יהושע אומר משעת הניחו.

הירושלמי מזכיר מספר נימוקים אפשריים לדעות של ר"א ור"י, אבל ניסוך המים כנימוק אפשרי איננו מופיע כאן כלל. עובדה זו מדגישה את תרומתו של הסתם בבבלי, המחפש את ניסוך המים כמקור אפשרי לשיטת ר"א.

4.2.1 סיכום: התרומה של הרובד הסתמאי

הרובד הסתמאי של הסוגיה, כפי שהצגנו אותו לעיל מצביע על כך שהסוגיה, למעשה, הינה מלאכותית, משום שהיא מובילה למסקנה ידועה מראש. בעל הסוגיה מציע מודל אפשרי לשיטת ר' אליעזר, ניסוך המים, על אף שגם בברייתא וגם בדברי ר' אבהו, שוודאי היו ידועים לו, המודל הינו

דהיינו, שעל אף שהאפשרות המעשית והנפקא מינה ההלכתית קיימות והן אינן חידוש סתמאי, החידוש הסתמאי כאן הינו בקישור של הנפקא מינה לניסוך המים (ולא ללולב, כפי שבירושלמי), ובכל אופן אפשרות זו נדחת גם בירושלמי. הסיבה על פי הפרשנים, למשל פני משה, וכן קרבן העדה שם, ד"ה ומשני לית כל עמא תמן: אין כל העם מצויין בערב בבית הכנסת נמצא זה מזכיר וזה אנו מזכיר ויהו אגודות אגודות. "לכן ניתן לטעון אולי, שהגמרא כאן, במקביל לירושלמי, מפתחת דיון הלכתי בשאלת האם אפשר להזכיר כבר בלילה, דהיינו שהיתה קיימת כבר האפשרות ההלכתית לפני הסתמאים, והם יצקו אותה לתוך מסגרת הכוללת שאלה ונפקא מינה. גם אם אכן כך – הדברים אינם משנים באופן מהותי את התרומה הסתמאית בסוגיה, אלא אך ורק מצמצמים אותה במעט. דהיינו, גם אם התרומה הסתמאית אינה בחידושה של הנפקא מינה ההלכתית, משום שזו כבר הייתה קיימת כאפשרות הלכתית, הרי שחידושם נעיץ ביצירת מסגרת הדיון, כפי שהיא, ובחברם את האפשרות ההלכתית הזו לניסוך המים, ולא ללולב, כפי שקיים בירושלמי. האפשרות מרחיקת הלכת, שבסוגיה כאן ישנו דיון הלכתי בשאלה האם ניתן להזכיר גשמים מהליל, כפי שנידון בירושלמי – נראית אפשרות פרשנים דחוקה, ולא מסתברת בשל אופיו של הדיון.

¹⁵⁷ ברוב עדי הנוסח מופיע בסוגיה חיזוק לאפשרות ההלכתית שניסוך המים מן הלילה: "דאמ' מר מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם ואפי' למחר", ראה לעיל הע' 142. ללימוד זה מספר מקבילות: מופיע בספרא אמור פרשה יב, ט, מהד' ווייס, עמ' קב. (כאן הלימוד הוא רק לגבמי "מחר" ולא לגבי הלילה); זבחים ח ע"א; זבחים פד ע"א; מנחות מד ע"ב; מנחות נב ע"א; תמורה יד ע"א. במידה וחלק זה של הסוגיה הינו משלב עריכת הסוגיה יש בו בכדי לתמוך באפשרות שהזכרת גשמים לדעת ר' אליעזר נלמדת מניסוך המים. אבל דיימונד סבור כי ריבוי הגרסאות בעדי הנוסח השונים, ואופיים של שינויי הנוסח, בין השאר גם עדי נוסח שבהם חלק זה כלל לא מופיע (כמו גם קיומן של מקבילות לדרשה) - מעיד על כך שזוהי תוספת מאוחרת, שבשלבים מוקדמים הייתה בגיליון, ובשלבים מאוחרים נכנסה לגוף הטקסט.

¹⁵⁸ ירושלמי, תענית פרק א מ"א, דף סג טור ג, כ"י ליידין.

לולב, וכפי שמתקבל בסופו של דיון בסוגיה. כל אחד מן המודלים הללו מעניק משמעות רעיונית שונה להזכרת גשמים. מגמתה של הסוגיה המלאכותית הזו הינה להעלות את האפשרות העקרונית, המושגית, של ניסוך המים, כמודל מושגי-פרשני להזכרת גשמים. ניסוך המים כלל לא קיים ברבדים הקדומים יותר של הסוגיה בהקשר של הזכרת גשמים, כמו גם בירושלמי. החידוש של עורך הסוגיה הוא ביצירתה של סוגיה שעניינה הצעת מודל חדש לשיטת ר"א (ואולי להזכרת גשמים בכלל), הצבתו כשווה ערך אל מול המודל הקיים כבר ברבדים הקודמים, ובביסוסו של המודל החדש באמצעות דרשה ידועה.

הרובד הסתמאי ממשיך ומפתח את שני המודלים הללו, ובעיקר את מודל ניסוך המים, שהוא החידוש שלו, ביתר שאת – בקטע הבא.

2. הברייתא: הזכרת גשמים וריצוי על המים

בשלב זה מביאה הסוגיה ברייתא ארוכה (להלן: 'ברייתא ראשונה'), שבעיקרה מביאה ארבע דעות של תנאים: ר' אליעזר, ר' יהושע, ר' יהודה בן בתירא ור' עקיבא - ביחס לתחילת זמן הזכרת הגשמים.¹⁵⁹

דתניא¹⁶⁰ מאימתי מזכירין גבורת¹⁶¹ גשמים ר' אליעזר אומ' משעת נטילת לולב ר' יהושע אומ' משעת הנחתו א'ר אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים וכשם שארבעת מינין הללו אי אפשר להן בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא גשמים¹⁶² אמ' לו ר' יהושע והלא גשמים בהן¹⁶³ אינן אלא ס'ימן קללה למ' הוא מזכיר אמ' לו אף אני לא אמרתי לשאל אלא להזכיר וכשם שמזכירין תחית המתים כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה כך מזכירין גשמים¹⁶⁴ בכל השנה כולה ואינן אלא בזמן לפיכך¹⁶⁵ אם בא להזכיר כל השנה כולה מזכיר ר' אמר אומ' אני כשם שמפסיקין לשאלה כך

¹⁵⁹ הברייתא מקבילה למשנה, אך גם שונה ממנה כמה עניינים, שבהם נדון להלן. הדיון בדעותיהם של ר' יהודה בן בתירא ור' עקיבא – להלן, בחלק העוסק בדיון של הגמרא בדעותיהם.

¹⁶⁰ בכ"י א ו ובדפוסים מופיעות המילים "מאי היא" לפי "דתניא".

¹⁶¹ וכן ב- מ140 א דס. ב- מ ל "גבורות גשמים". ב-ו דו דפ "על הגשמים". ראה להלן הע' 164.

¹⁶² בדפוסים הגרסה "מים", ונראה שגרסה זו היא אשגרה מן הפיסקה הקודמת "אי אפשר בלא מים".

¹⁶³ בעדי הנוסח מ140 א דס הגרסה "בחגי". יתכן שגרסת ת הינה טעות סופר שנגרמה ע"י חילוף ה-ח וחילוף ג-נ. עיי' קארה, כ"י תימניים, עמ' 13-14. בכ"י ל "והלא אין גשמים סימן ברכה בחגי", ובכ"י ו "והלא גשמי' אינן אלא סימן קללה בחגי".

¹⁶⁴ בעדי הנוסח מ140 ל ו ובדפוסים ראשוניים הנוסח "גבורות גשמים". נראה כי הגרסה הקדומה, גם כאן וגם בראש הברייתא, היא "על הגשמים", ובחלק מכה"י תוקן הנוסח על פי המשנה. ראה דיימונד, תענית, עמ' 262, 291-292, ולעיל הע' 91.

¹⁶⁵ בעדי הנוסח השונים המשפט מופיע בגרסאות שונות בעיקרם מחולקים הנוסחים לאלו שאינם סוברים 'כל השנה כולה', ועל פי זה מפרשים שלא ייתכן שהזכרת גשמים תהיה כל השנה, ודברי ר' אליעזר באים בכדי להתיר הזכרת גשמים מחג עצמו, לבין אלו הסוברים שהזכרת הגשמים לפי ר' אליעזר אכן נאמרת במשך כל השנה, אם כי, כרשות, לפי חלק מהמפרשים (כך משמע מדברי התוספות, ב ע"א, ד"ה 'אם כן', שנדרש לשאלה מה משמעות יש לתחילת הזכרת הגשמים ביו"ט ראשון של חג, אם מזכיר כל השנה כולה, ומתרח' שכל השנה כולה הזכרת הגשמים

מפסיקין להזכיר¹⁶⁶ ר' יהודה בן בתירה אומ' בשני בחג הוא מזכיר ר' עקיבה אומ' בששי בו הוא מזכיר ר' יהודה¹⁶⁷ אומ' משום ר' יהושע העובר לפני התבה ביום טוב האחרון שלחג האחרון מזכיר והראשון אינו מזכיר ביום טוב הראשון שלפסח הראשון מזכיר והאחרון אינו מזכיר.

לפי האפשרות השנייה בדברי הסתם בסיום הקטע הקודם, "איכא דאמרי מתניתא שמיע ליה" ברייתא זו הינה המקור לדברי ר' אבהו בקטע הקודם, שנטילת הלולב היא המקור להזכרת גשמים לשיטת ר"א. על פניו זוהי הסיבה שעורך הסוגיה מביא את הברייתא כאן.

החלק הראשון של הברייתא, המביא את דעותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע, מקביל למשנה, אלא, שבניגוד למשנה, שנקטה במינוח הניטרלי "מיו"ט הראשון/האחרון של חג", הדעות של ר' יהושע ור' אליעזר בברייתא מצוינות באמצעות שימוש במושגים הקשורים בלולב: 'משעת נטילתו', 'משעת הנחתו'.¹⁶⁸ זאת אומרת, שמלבד הקשר בין הזכרת גשמים לנטילת לולב, מוסיפה הברייתא

הינה רשות, אבל לפני בוא עונת הגשמים ותחילת השאלה יש חובה לרצות. כך הלבני, סדר מועד, עמ' תכט: אמנם, "בדוחק י"ל" שהשוואת הזכרת גשמים עם תחיית המתים אמנם לכל השנה, אבל לא לחובה, כמו תחיית המתים, אלא רק רשות (במשך כל השנה). וכך גם רוזנטל, 'פירוש משנת תענית', עמ' 267, הע' 29, כי "אם בא להזכיר מזכירי – עיקרו לשון היתר: אינו חושש מלהזכיר 'ואסימן קללה לא קפדינן', ומזכיר, בין משום חובה, בין משום רשות, הכל לפי העניין". כנגד דעה זו של ר' אליעזר עונה רבי מיד לאחר מכן, בצורה של מחלוקת: 'משעה שמפסיק לשאלה מפסיק להזכרה', ולא ממשיך להזכיר (במשך הקיץ). הגרסה המובאת כאן מופיעה גם ב – מ140 ל ו (תוספת מגיליון). ב-מ "אם בא להזכיר כל השנה מזכיר", ב – א ד ס: "אם בא להזכיר מזכיר כל השנה כולה". כך מופיע גם בגרסת הר"ח: 'כך גשמים מזכיר ואינו אלא בזמן', ללא המילים 'כל השנה כולה'. לפי גרסה זו, טענת ר' אליעזר מתייחסת להזכרת הגשמים אך ורק בחג עצמו, שהוא עדיין לא זמן הגשמים, ולא לכל השנה. הכוונה היא שמזכיר את הגשמים במשך החג, אע"פ שאין זו עונת ירידת הגשמים. רוזנטל, 'פירוש משנת תענית', עמ' 267-268, סובר שגרסת כ"י 'לפיכך אם בא להזכיר מזכיר ללא המילים 'כל השנה כולה', שבה מילים אלו מצויות רק בגיליון ולא בטקסט עצמו היא המיטבית, משום שהמשפט המסיים את דברי ר' אליעזר 'לפיכך וכו' אינו מוסיף דבר על הנאמר קודם לכן, והמילים 'כל השנה כולה' ו"לפיכך וכו'" הם תוספת מאוחרת, המרחיבה את דברי ר' אליעזר, שבמקורם התייחסו לאפשרות להזכיר גשמים רק בחג סוכות עצמו – לאפשרות להזכיר גשמים כל השנה כולה. וראה גם הלבני, סדר מועד, עמ' תכט, ודימונד, תענית עמ' 313-315, הדין בגרסאות השונות לברייתא ובהתפתחויות הנוסח.

¹⁶⁶ בקטע זה של הברייתא, וכן במשפט המסיים את הברייתא, "העובר לפני התיבה וכו'" - לא נדון במסגרת מחקר זה, בשל העובדה שהוא עוסק בנושא אחר, סוף זמן הזכרה, ואכמ"ל. לדיון בגרסאות ובמשמעויותיהן ראה דימונד, תענית, עמ' 319-314.

¹⁶⁷ בכ"י ו' ר' יהודה בן בתירה". אבל גרסת ו' בג ע"א המצטטת מן הברייתא כאן היא "ר' יהודה או' משום ר' יהושע". לכן נראה טעות, בגלל הדמיון לדעת ר' יהודה בן בתירה לעיל.

¹⁶⁸ כך על פי ההבנה הפשוטה. על פי מפרשי המשנה, ר' עובדיה מברטנורא, תוספות יום טוב ומלאכת המשנה, שכנראה פירשו אליבא דבבלי, ר' יהושע במשנה ובברייתא אינו אותו ר' יהושע, ראה לעיל. וכן, על פי הסוגיה בדף ג ע"א "הי ר' יהושע?" נראה כי הבבלי מבין שלוש שיטות שונות בדעת ר' יהושע: שיטת ר' יהושע במשנה, שיטת ר' יהושע בברייתא ושיטת ר' יהודה. לפי המשנה שיטת ר' יהושע היא להתחיל להזכיר ביו"ט שני, היינו מהיום השמיני, ולפי ר' יהושע דברייתא מתחיל להזכיר מיום הנחת הלולב, היינו מהיום השביעי (ראה גרטנר, תענית ירושלמי, עמ' 39, הע' 14). וכך פירש המיוחס לרש"י ד"ה 'משעת הנחתו': "היינו בשביעי". ותוספות, ד"ה 'משעת נטילת לולב': "לאורתא דמוצאי שביעי של סוכות שמניחין בו את הלולב". כך או כך אין הכוונה ליום השמיני, כשיטת ר' יהושע במשנה. כך הבין גם אפשטיין, מבוא משנה, עמ' 250. אמנם המיוחס לרש"י דף ד ע"א ד"ה 'רבי יהושע היא' שהכוונה היא ששעת הנחת הלולב היא בשמיני. אולם לפי הירושלמי, פ"א ה"א, סג ע"ג, שיטת ר' יהושע במשנה ובברייתא (ואולי גם שיטת ר' יהודה) אחת היא. ראה דיון מפורט באפשרויות להבין את היחס בין הדעות השונות אצל גרטנר, תענית ירושלמי, עמ' 40-37.

על המשנה גם את המשמעות הרעיונית של נטילת לולב לשיטת ר"א: "הואיל וארבעת המינין הללו אינן באים אלא לרצות על המים", ואת המשמעות הרעיונית של הקשר בין הזכרת גשמים ולולב: "וכשם שארבעת מינין הללו אי אפשר להן בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא גשמים".¹⁶⁹ בדברים אלו יש לא רק נימוק לקשר בין לולב לגשמים, כהסבר לזמן הזכרת הגשמים, שהוא ביום הראשון,¹⁷⁰ אלא אף פרשנות רעיונית לקשר שבין הזכרת הגשמים ולולב.¹⁷¹

החיבור הרעיוני שנוצר בין לולב והזכרת גשמים קשור ל"ריצוי על המים". יש בכך גילוי מילתא לשיטת ר"א שעניינה של הזכרת גשמים הינה לרצות על המים.¹⁷²

3. הדיון הסתמאי על הברייתא

הדיון הסתמאי על הברייתא כולל מספר חלקים:

א. דיון בדעותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע.¹⁷³

¹⁶⁹ הקישור בין לולב להזכרה עולה לראשונה בברייתא בירושלמי תענית, פ"א מ"א, דף סג טור ג, בסוגיה המקבילה. שם מופיע גם הסבר סתמאי (ירושלמי) לשיטת ר' אליעזר: "טעמיה דר' אליעזר על ידי שארבעת מינין הללו גדילים על המים לפיכך הן באין פרקליטין למים ד"א בשעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו הוא תובע פרסו ממנו אמי לו ר' יהושע והלא משעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו ורוח רבו נוחה הימינו הוא תובע פרנסתו ממנו ד"א אין העבד תובע פרסו אלא סמוך לפרסו תני רבי ליעזר אומר משעת נטילת לולב רבי יהושע אומר משעת הניחו." יתכן כי חלקה הראשון של הברייתא הינו עיבוד של הברייתא בירושלמי עם הסתם הירושלמי, והדבר תומך בטענת גרטנר, ראה להלן, על מאוחרותה של הברייתא. גם חלקה השני של הברייתא, המופיע בבבלי בלבד, נראה עיבוד של דרשת הספרי, במדבר, קג, מתחום ניסוך המים לתחום הזכרת גשמים. שהרי אם לא כך שיטותיהם של ר"ע וריב"ב אינן מובנות.

¹⁷⁰ דיימונד, תענית, עמ' 309-311, מציע פירוש אחר ליחס שבין נטילת הלולב לריצוי על המים ולהזכרת הגשמים, הנוגע לסיבה להזכרת גשמים ונטילת לולב כבר ביו"ט ראשון של חג: כשם שא"א לארבעת המינים הללו להתקיים בלא מים, ולכן באים לרצות על המים מיו"ט הראשון של חג, כך א"א לעולם בלא גשמים, ולכן מזכירים את הגשמים כבר מיו"ט ראשון של חג, ולא מתחילים ליו"ט אחרון של חג. אולם הפירוש דחוק, לא פשטי, ולא ברור מה צורך ראה דיימונד לפרש כך.

¹⁷¹ וכך משמע גם מן הירושלמי, ראה להלן ע"י הע' 208. זיקה זו מתחזקת לאור הנוסח המופיע בשלושה כ"י של הפירוש המיוחס לרש"י: הפירוש המודפס בדס, בפירוש מסכת תענית הכולל הבאות מן הגאונים, רבנו חננאל, פרגמ"ה והר"א (JTS Rab. 866 (ENA 1799), ו- JTS Rab. 720 (Schwager 39): "הילכך הואיל ואינן באין בחג אלא לרצות על המים אף אנו נזכיר בחג גבורות גשמים לרצות על המים", ובכ"י אלו עצמם: "כי היכי דארבעת מינין הללו דבאין לרצות על המים מיום ראשון אף הזכרה דבאה לרצות על השאילה מיום ראשון".

¹⁷² על המשמעות הרעיונית של הזכרת גשמים ראה בהרחבה להלן בתת הפרק "המשמעות הרעיונית של שני המודלים להזכרת גשמים: לולב וניסוך המים". מן הפרספקטיבה הרעיונית, יש בכך בכדי להסביר מדוע מלכתחילה הביא הסתם את שאלתו "מהיכא גמיר לה?" על ר' אליעזר, ולא על ר' יהושע. כי ר' יהושע אינו מעניק מעמד מיוחד להזכרת הגשמים, אלא יוצר זהות בין שאלה להזכרה, ולפי גישתו הזכרת גשמים הינה בקשה על ירידת הגשמים. ר' אליעזר הוא קשה יותר, משום שהזכרת גשמים, שהיא אינה בקשה, ולא מספיק ברור מה טיבה.

¹⁷³ חלק זה מתייחס להשוואה המצויה בדברי ר' אליעזר בין זמני הזכרת גשמים וזמני הזכרת תחיית המתים. בדיון סתמאי זה לא נדון כאן משום שאינו תורם למגמה הסתמאית, כפי שהיא מוצגת כאן.

ב. דיון בדעותיהם של ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא, הכולל הבאת ברייתא על רמז לניסוך המים מן התורה, לשיטותיהם, (להלן 'ברייתא שנייה'), וכן 'ברייתא שלישית', המביאה את דעת ר' נתן בנושא.

ג. ניסיון להתאים בין הברייתא הראשונה למשנה בסוכה (ניסוך המים כל שבעה מני?).

בכל אחד מחלקי הסוגיה ננסה לעמוד על החידוש של הרובד הסתמאי ביחס למקורות התנאיים המובאים בסוגיה, ועל המשמעות הרעיונית הגלומה בו.

1.3 ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא

ר' יהודה בן בתירא אומ' בשני בחג הוא מזכיר מאי טעמיה דר' יהודה בן בתירא דתניא ר' יהודה בן בתירא אומ' נאמ' בשני ונסכיהם ונאמ' בששי ונסכיה ונאמ' בשביעי כמשפטם מ'ם יו'ד מ'ם הרי מ'ם¹⁷⁴ מכאן רמז לניסוך המים בחג מן התורה מאי שנא בשני דנקט דכי רמיזי מיא בשני הוא דרמיזי הולכך בשני מדכרינן¹⁷⁵ ר' עקיבא אומ' בששי בחג הוא מזכיר מאי טעמיה דר' עקיבא¹⁷⁶ דאמ' קרא¹⁷⁷ ונסכיה¹⁷⁸ בשני ניסוכים הכת' מדבר אחד נסוך המים ואחד ניסוך היין אימא תרויהו דחמרא¹⁷⁹ סבר לה כר' יהודה בן בתירא ונימא כותיה¹⁸⁰ קא סבר ניסוך יתירא כי כתיב¹⁸¹ בששי כתיב¹⁸² תניא ר' נתן אומ'

¹⁷⁴ וכך הגרסה גם במ140. ב-דפ ל "הרי מס יוד מס מים". ישנן גרסאות שנוסף "כאן": דו "הרי מס יוד מס הרי כאן מים". ב-מ א ו דס "מס יוד מס הרי כאן מים".

¹⁷⁵ שתי גרסאות יסוד, ככל הנראה, למשפט זה: מ140 ל: "מאי שנא בשני דנקט דכי רמיזי מיא בשני הוא דרמיזי" (בכ"י ל ללא המילה "דנקט"). גרסה אחרת ב א דס ו מ: "ואימת קא רמיזי לה קרא בשני הילכך בשני בחג הוא מזכיר (בשינויים קלים בין עדי הנוסח הני"ל). גרסת ת וכן גרסת דו דפ: "ומאי שנא בשני דנקט דכי רמיזי להו בקרא בשני הוא דרמיזי הלכך בשיני מדכרינן" – הן ככל הנראה הכלאות של שתי גרסאות היסוד.

¹⁷⁶ שתי גרסאות יסוד: גרסת דו דפ "ורבי עקיבא אומר בששי בחג הוא מזכיר". וגרסת ו ס א "מאי טעמא דר' עקיבא". גרסת ת מ140 ל מ (בשינויים קלים ביניהם) הינה הכלאה של שתי הגרסאות הללו.

¹⁷⁷ כך גם בא דס מ דו דפ. אבל ישנם עדי נוסח, ו מ140 ל, שנוסף לפני "דתניא". התוספת "דתניא" כנראה כדי לציין שחוזרים לצטט מן הברייתא שהתחילו לצטט לעיל.

¹⁷⁸ גם ב א דס ו חסר "בששי". אבל ב מ140 דו דפ דס ל נוסף "בששי", שהיא ככל הנראה תוספת על הגרסה המקורית שחסרה את המילה, בהשפעת הלשון של דרשת ר' יהודה בן בתירא לעיל "נאמר בשני... ונאמר בשביעי...".

¹⁷⁹ בשאר עדי הנוסח נוסף "דאמר רמיזי מיא" (בשינויים קלים). מתאים לאיפיון כ"י ת כמקצר, וכן בהע' הבאה.

¹⁸⁰ בשאר עדי הנוסח נוסף לפני "אי סבר לה כר' יהודה בן בתירא"

¹⁸¹ במשפט זה השוני בין עדי הנוסח השוני גדול. דיימונד, תענית, עמ' 279 מבחין בשלושה שלבים בהתפתחות הנוסח: בשלב ראשון גרסת מ140 "ניסוך יתירא כדכתיב" (וכן גרסת ל מ בגרסת הפנים). אח"כ התווספו אחד משני לשונות ההרחבה: בכ"י ת דו דפ "קסבר רבי עקיבא כי כתיב ניסוך יתירא" (בשינויים בסדר המלים במשפט) או בכ"י ו א דס וגרסת הגיליון בכ"י ל "אמר לך ר' עקיבא ניסוך יתירא כי כתיב" (בשינויים קלים. בגרסת ו אין "ר' עקיבא") התוספת "ר' עקיבא בעדי הנוסח הני"ל היא שלב אחרון, ליתר ביאור.

¹⁸² ב-א דס ו נוסף "לפיכך בששי בחג הוא מזכיר" (בשינויים קלים).

בקדש הסך נסך שכר ליי¹⁸³ אחד נסוך המים ואחד נסוך היין אימא תרויהו דחמרא אם כן ניתוב הסך או נסך מאי הסך נסך שמע מנה חד דחמרא וחד דמיא.

על אף הקשיים בדעותיהם של התנאים הללו ננסה להציע הסבר לשיטותיהם, באמצעות אבחנה בין הרבדים השונים של הסוגיה, ובאמצעות הצעה על האופן שבו השתלשלה הסוגיה.

הרובד התנאי בסוגיה, בהקשר של דעות ר"ע וריב"ב, מורכב מן המקורות הבאים:

א. בברייתא הראשונה: "ר' יהודה בן בתירה אומ' בשני בחג הוא מזכיר ר' עקיבה אומ' בששי בו הוא מזכיר"

ב. בברייתא השניה, שיטת ריב"ב: "דתניא ר' יהודה בן בתירה אומ' בשני ונסכיהם ונאמ' בששי ונסכיה ונאמ' בשביעי כמשפטם מים יו'ד מים הרי מים מכאן רמז לניסוך המים בחג מן התורה".

ג. בברייתא שנייה שיטת ר"ע: ¹⁸⁴ "דאמ' קרא ונסכיה בשני ניסוכים הכת' מדבר אחד נסוך המים ואחד ניסוך היין".

ד. בברייתא שלישית דעת ר' נתן: "ר' נתן אומ' בקדש הסך נסך שכר ליי אחד נסוך המים ואחד נסוך היין".

חלקו של הרובד הסתמאי בסוגיה:

א. מביא את הברייתא השנייה **כהסבר** לדעות של ריב"ב ור"ע בברייתא הראשונה: "מאי טעמא דר' יהודה בן בתירא".

ב. מוסיף את ההסבר הקושר את שתי הברייתות: "דכי רמיזי מיא וכו'".

ג. דיון בדעת ר' עקיבא ובהבדל בינו לבין ריב"ב.

ד. ברייתא שלישית, שיטת ר' נתן, והסברה. ברייתא זו כלל לא קשורה לברייתא הראשונה, ולא קשורה להזכרת גשמים, אלא למקור לניסוך המים מן התורה בלבד.

האבחנה בין רבדי הסוגיה מבלטה את המגמתיות שברובד הסתמאי. בעל הסוגיה המאוחר מגייס ברייתות שעוסקות במקור לניסוך המים מן התורה – כדי להסביר את שיטות התנאים ביחס לתחילת הזכרת גשמים. המרחק בין שני הנושאים הללו, בפשטן של הברייתות הינו רב, ולכאורה כלל לא ברור כי דעת ר"ע וריב"ב ביחס להזכרת גשמים קשורה בכלל לדעותיהם ביחס למקור לניסוך המים מן התורה. בעל הסוגיה הוא שיוצר את הקשר שבין הנושאים הללו. אבל קשר זה הינו מלאכותי, משום שכל אחת מן הברייתות, בפשטות, עוסקת בנושא שונה! הסתם עצמו מודע לפער שיש בין שתי הברייתות, והוא נזקק להוסיף הסבר שקושר בין שתיהן: "מאי שנא בשני דנקט... בשני הוא דרמיזי הלכך בשני מדכרינן".

דרשה דומה מובאת בירושלמי: ¹⁸⁵

¹⁸³ בשאר עדי הנוסח נוסף "בשני ניסוכין הכתוב מדבר". גם כאן עדות לקיצורו של ת באופן ייחודי.

¹⁸⁴ ראה לעיל הע' 177, שנוספת כאן המילה "דתניא".

¹⁸⁵ ראש השנה, פ"א ה"ג, דף נו טור ב. ומקבילה גם בספרי במדבר, קנ.

מתניתא דרבי עקיבה דרבי עקיבה אמר ניסוך המים דבר תורה בשני ונסכיהם בשישי ונסכיה בשביעי כמשפטם מ"ם יו"ד מ"ם מים.

אבל בירושלמי הדרשה מובאת כתמיכה בדברי ר"ע שניסוך המים הוא מן התורה, וללא קשר להזכרת גשמים, כמו הברייתא של רבי יהודה בן בתירא המופיעה בסוגייתנו. דהיינו הלימוד מן התורה אינו מקור ליום שבו יש להתחיל להזכיר גשמים, ואף לא ליום שבו יש להתחיל לנסך מים (משום שלא משמע שיש חולק על המשנה שקובעת כי "ניסוך המים כל שבעה") אלא לכך לרמוז לניסוך המים מן התורה.

חוקרים נוספים עמדו על הקושי בקשר שיוצר בעל הסוגיה בין דעותיהם של ריב"ב ור"ע בברייתא הראשונה לברייתא השנייה. על דעותיהם של ר' יהודה בן בתירא ור' עקיבא כותב דיימונד:¹⁸⁶

שיטותיהם של ר' עקיבא ושל ר' יהודה בן בתירא נראות מלאכותיות ובלתי הגיוניות. הרי מדרשותיהם המובאות להלן גם ר' עקיבא וגם ר' יהודה בן בתירא לומדים, לכאורה, שמנסכים מים על המזבח כל ימי החג החל מיום ראשון, מאחר ולא מצאנו בשום מקום מי שחולק על המשנה בסוכה שמנסכים כל שבעה חוץ מר' יהודה שמחייב ניסוך גם בשמיני עצרת (סוכה פ"ד מ"ח). אם, לדעתם, הזכרת הגשמים תלויה בניסוך המים למה לא מזכירים גשמים מיום הראשון שמנסכים מים, דהיינו יום טוב הראשון של חג. אמנם, סתם התלמוד מניח להלן, לפחות ב'הוה אמינא', שאכן לפי ר' יהודה בן בתירא אין מנסכים מים אלא מיום שני של חג ולר' עקיבא מנסכין החל מיום ששי: אבל הנחה זו נראית דחוקה, ולכאורה היא תוצאה מניסיון להתאים את דברי ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא בעניין הזכרת גשמים עם שיטותיהם בעניין ניסוך המים אינני יכול לפרק קושיה זו.

ההסבר שמציע דיימונד,¹⁸⁷ בכל זאת, למהלך הסוגיה הוא, שמאחורי שיטותיהם ישנו מעין "משחק מילים", כלשונו. כלומר, מתחילים להזכיר גשמים מהיום שהתורה מזכירה ניסוך המים:

הזכרתנו שלנו תלויה, איפוא, בהזכרתה של תורה. כאמור אין זו אלא השערה בעלמא.¹⁸⁸

גרטנר מציע,¹⁸⁹ שדעת ריב"ב ור"ע בברייתא הראשונה לא נאמרו על ידיהם במפורש, אלא התהוו בשלב מאוחר יותר,¹⁹⁰ עפ"י דעותיהם בברייתא השנייה ועל פי הקשר שנוצר ברובד מאוחר יותר בין התחלת הזכרת גשמים וניסוך המים - כדי לחזק את הצעת הבבלי שיש קשר בין ניסוך המים והזכרת גשמים.

186 תענית, עמ' 323.

187 שם.

188 דיימונד עצמו מצביע על חלקויותו של ההסבר שהוא מציע. לכך יש להוסיף שהסוגיה אינה מתייחסת לרמוז לניסוך המים מן התורה בלשון "זכר" אלא בלשון "רמוז", וגם בכך יש בכדי לערער את הצעתו של דיימונד.

189 גרטנר, תענית ירושלמי, עמ' 51-42 מתאר בפירוט את התהוות הסוגיה בבבלי.

190 גרטנר מאפיין קשר זה כאמוראי, מכיוון שרב נחמן בר יצחק בדף ג ע"א מתייחס לדעת ר' יהודה בן בתירא, משמע שהוא הכיר את הדעה הזו כבר. ובכל זאת סובר גרטנר כי המגמה שהחלה בתקופה האמוראית ממשכה באופן בולט ברובד הבתר אמוראי, בשלב העריכה. טענה זו תומכת בטיעוננו, שיצירתו של קשר זה הינה פרי חידושו של הרובד הסתמאי, מאוחר אף יותר למה שטען גרטנר, ראה להלן.

הצעה זו הינה מרחיקת לכת, והיא נשענת בעיקר על העובדה כי שיטותיהם של ר"ע וריב"ב ביחס לתחילת זמן הזכרת גשמים מובאות רק כאן ולא בשום מקור אחר בספרות חז"ל.

גם הסברו של גרטנר איננו מספק. ראשית, משום שלמרות שהתופעה של ברייתות פסודואפיגרפיות ידועה,¹⁹¹ אבל אפיונה של הברייתא כאן ככזו, ושיוכה לאמוראים או אף לסתם המאוחר להם, רק על סמך הופעתה היחידאית כאן – איננה מספקת.¹⁹² על זאת מוסיף דיימונד את הקושי בקבלת הטיעון של גרטנר מצד ההקשר שלה בסוגיה: משום שבהמשך הסוגיה מובאות ברייתות המביאות את דעותיהם בנושא ניסוך המים מן התורה, והקשר שלהן לכאן לא מובן ללא קיומה של הברייתא הקודמת.¹⁹³

דברי גרטנר תומכים בטענתנו, שהקישור שבין הזכרת גשמים וניסוך המים לא קיים במקורות התנאיים בסוגיה, אלא הוא יצירתו של הרובד הסתמאי המאוחר. וגם אם לא נרחיק לכת כטענתנו, ונניח כי דברי ר"ע וריב"ב אינם יצירה מאוחרת, אלא אכן נאמרו על ידם – הרי שבברייתא עצמם הם אינם נקשרים באופן ישיר לניסוך המים, אלא רק בקישור שעושה הסתם ברובד מאוחר יותר בסוגיה.¹⁹⁴

המגמתיות של הסתם בהצעת המודל הזה באה לידי ביטוי מובהק גם בהמשך הסוגיה, שבה מביא בעל הסוגיה את הברייתא השלישית, שבה שיטת ר' נתן למקור לניסוך המים מן התורה. דעת ר' נתן כבר לא קשורה כלל לברייתא הראשונה ולהזכרת גשמים, ולכן הקשר שלה לסוגיה כאן איננו ברור. חוקרים שונים דנים בשאלת הקשר של קטעים אלו לנושא דידן.¹⁹⁵ המשותף להסבריהם השונים מעט זה מזה, הינו בטענה כי מגמתה של הסוגיה הינו ליצור קשר בין הזכרת גשמים לניסוך המים. וזו הסיבה שהסוגיה מביאה מקורות תנאיים ואמוראיים בנושא ניסוך המים – בניסיון להתאימם להזכרת גשמים. לכן הברייתא השלישית הובאה ע"י סתם הגמרא, אגב שתי השיטות האחרות, וכך גם דברי ר' יוחנן בסוף הסוגיה.¹⁹⁶

¹⁹¹ דיימונד, תענית, עמ' 320, הע' 97 סוקר את סוגי הברייתות הללו ומאפיין אותם, ע"ש.

¹⁹² דיימונד, תענית, עמ' 321-322, מסביר מדוע סביר שדעותיהם של ריב"ב ור"ע יוזכרו רק במקורות בבליים, ולא א"י. זאת משום שר' יהודה בן בתירא, שמקום מושבו היה בנציבין, וגם ביחס לר' עקיבא ישנן עדויות על קשר שלו לנציבין, ולכן מסיק דיימונד, שזוהי ברייתא בבלית, שסביר שאינה מופיעה במקורות א"י, ע"ש.

¹⁹³ דיימונד עצמו, תענית, עמ' 323, על אף שמקשה על הסברו של גרטנר, מודה כי יש בו בכדי להסביר את ההיגיון שבשיטותיהם של ר"ע וריב"ב, מה שהוא עצמו לא מצליח להסביר.

¹⁹⁴ אמנם, דעות ר"ע וריב"ב כפי שהן מובאות בברייתא מקבלות מובן איזשהו רק מתוך הקישור לניסוך המים. לכן נראה כי ברקע של הברייתא קים קשר בין ניסוך המים והזכרת גשמים. אבל קשר כזה לא מופיע באופן מפורש באף לא אחד מן המקורות התנאיים. עובדה זו בולטת לאור העובדה כי הקשר בין לולב להזכרת גשמים מופיע בברייתות בספרי, בירושלמי ובבבלי. הקישור המפורש בין ניסוך המים והזכרת גשמים קיים רק ברובד הסתמאי, והוא הוא החידוש שלו. תרומתו של הרובד הסתמאי הינה, אם כן, בהצבת מודל הלכתי ו/או רעיוני אלטרנטיבי להזכרת גשמים, נוסף על מה שמצוי ברובד התנאי בברייתא, וברובד האמוראי בדברי ר' אבהו – המודל של ניסוך המים.

¹⁹⁵ עמינח, עריכת ביצה, עמ' 293; דיימונד, תענית, עמ' 319-323 ועמ' 338; גרטנר, תענית ירושלמי, עמ' 42-51.

¹⁹⁶ ראה להלן בתת הפרק הבא. כיוון אחר מצוי אצל פרידמן, דברים בע"פ המובאים אצל דיימונד, תענית, עמ' 291, הע' 1, ועמ' 338. הוא טוען כי קודם כל נקבע כאן קובץ של מקורות על ניסוך המים, בסידור של סמיכת פרשיות

כפי שאמרנו לעיל, מגמה זו נמשכת ואף מתחזקת בקטע הבא:

2.3 "מניי?"¹⁹⁷

אלא הא דתנן נסוך המים כל שבעה¹⁹⁸ מניי¹⁹⁹ אי ר' יהודה בן בתירא שיתא יומי הוא אי ר' עקיבה תרי יומי הוא לעולם כר' יהודה בן בתירא וסבר לה כר' יהודה דמתניתין דתנן ר' יהודה אומ' בלוג היה מנסך כל שבעה מפיק ראשון ומעייל שמיני מאי שנא ראשון דלא דכי רמיזי מיא בשני הוא דרמיזי ולא בשמיני נמי שביעי אמ' רחמ' ולא שמיני²⁰⁰ אלא²⁰¹ משום ר' חנינה²⁰² איש בקעת חורתן עשר נטיעות ערבה ונסוך המים הל' למש' מסיני.

בקטע זה מנסה בעל הסוגיה הסתמאי להתאים בין דעות החכמים בברייתא העוסקת בהזכרת גשמים - למשנה מסוכה העוסקת בניסוך המים.²⁰³ זהו נדבך נוסף של הסוגיה בניסיונה ליצירת זיקה בין הזכרת גשמים לניסוך המים. ניסיון זה הינו מלאכותי בעליל, מן הסיבות הבאות:

דומות, ואחר כך נוספו דברי מו"מ. כך מסביר דיימונד את מימרת ר' יוחנן בסוף הסוגיה, כמקור נוסף לניסוך המים. עיין שם בדיון של דיימונד על הסבר זה. אולם הדברים אינם מתיישבים, משום שהנושא של ניסוך המים שייך למסכת סוכה, וסביר יותר לקשור את דברי ר' עקיבא, ריב"ב ור' נתן, וכן את דברי ר' יוחנן – למסכת סוכה. אלא אם כן, כהצעתנו – נצביע על מגמה של קשירת הזכרת הגשמים לניסוך המים, ואז ברור הצירוף המלאכותי של הדעות הנ"ל לסוגייתנו.

¹⁹⁷ דיון מפורט בסוגיות 'מניי' אמוראיות וסתמיות ראה אצל דיימונד, תענית, עמ' 343-338.

¹⁹⁸ ב-א דס ו מובאת המשנה של ניסוך המים בפירוט, ונוסף "כיצד צלוחית של זהב היתה שם מחזקת שלשת לוגין והיו ממלאים אותה ממי השילוח הגיעו לשער המים הריעו ותקעו" (בשינויים קלים).

¹⁹⁹ בכ"י ת וכן ב-א ודס לא קיימת האפשרות כר' יהושע, אפשרות המצויה בגרסאות של שאר עדי הנוסח. אולם גם בעדי הנוסח שבהם קיימת אפשרות זו, הפיסקה "אי כר' יהושע" נודדת" ממקום למקום: ב-מו היא מופיעה בסוף, ב-140 ל דו דפ מופיעה כאפשרות הראשונה. גם בין הצעת ר"ע וריב"ב יש חילופים בין עדי הנוסח: ב-ת א דס ו - ריב"ב קודם לר"ע, ב-140 ל דו דפ – ר"ע קודם לריב"ב. לטענת דיימונד, תענית, עמ' 346-338, חילופין אלו כמו גם בדיקת אופיין של סוגיות "מניי" בבלי מראה כי גרסת "אי רבי יהושע" איננה הגרסה המקורית. מסקנה זו תומכת בעדיפותו של כ"י ת שבו משפט זה לא מופיע.

²⁰⁰ וכן הגרסה ב-מ ל א דס ו. אבל ב-דו דפ הגרסה "כי רמיזי מיא בשביעי הוא דרמיזי". וגרסת 140 משלבת בין שתי הגרסאות הנ"ל: "שביעי אמ' רחמנא ולא שמיני דכי רמיזי מיא בשביעי הוא דרמיזי".

²⁰¹ בשאר עדי הנוסח נוסף כאן משפט המתייחס לכך שניסוך המים הינו הלכה למשה מסיני, בגרסאות שונות: גרסה אחת, דס "אלא ר' יהושע גמרא גמיר לה", או בגרסה אחרת (א ו) "אלא ר' יהושע היא וגמרא גמיר לה". גרסה שונה היא גרסת 140 "אלא ניסוך המים". ההבדל בין הגרסאות נוגע למקור הלימוד של ניסוך המים, האם הוא הלכה למשה מסיני, לכולי עלמא, לפי גרסת 140, ודרשות התנאים הן רמזים בעלמא, או שניסוך המים הלכה למשה מסיני היא דעת ר' יהושע בלבד. דיימונד, תענית, עמ' 349-346, דן ביחסים בין הגרסאות הללו, בקדימויות, ובמסקנות העולות מכ"א מהן. לפי דיימונד, זוהי הגרסה הקדומה, והגרסה ש"ניסוך המים כל שבעה גמרא גמירי לה" הינה החלפה של הגרסנים בשלבים מאוחרים יותר כדי לשקף את ההלכה הרווחת, שתהיה אליבא דכולי עלמא. שאר עדי הנוסח משקפים גרסה מעורבת בצורה כזו או אחרת של שני הנוסחים הללו.

²⁰² ב-מ 140 ל א ו דפ דו "ר' נחוניא". בדס "נחומיא".

²⁰³ על פי רוב עדי הנוסח, הגרסה מנסה ליצור התאמה היא בין דעותיהם של ריב"ב ור' עקיבא, ואילו התאמה של שיטת ר' יהושע לא קיימת. דיימונד, תענית, עמ' 344-343 טוען כי "אי ר' יהושע" הוכנס לכאן כפתיחה ראויה (אך

א. משום שהדרשות של ר"ע וריב"ב במקורן מתייחסות לרמז לעצם ניסוך המים מן התורה, ולא ליום שבו מתחילים לנסך מים. גם המסקנה, לכל הפחות לפי הגרסה "אלא ניסוך המים כל שבעה גמרא גמירי לה",²⁰⁴ הינה שהמקור לניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני, מתאימה לברייתות המביאות את דעות ר"ע וריב"ב שבהן מובאות הדרשות הללו כרמז בעלמא, ולא כמקור, לניסוך המים בתורה. דהיינו שבמקורן דרשותיהם של ר"ע וריב"ב עסקו ברמז לניסוך המים מן התורה, ולא בשאלה ההלכתית הנוגעת ליום שבו יש לנסך מים.

ב. משום שפתרון פשוט אפשרי לשאלת הגמרא "מני?" הוא ר' אליעזר, משום שאם מתחילים להזכיר מיום ראשון של חג – הרי שיש שבעה ימי ניסוך עד לסופו של החג. הגמרא אפילו אינה מעלה אפשרות זאת, ובכך תומכת במודל שמציעה הסוגיה מלכתחילה: דעת ר' אליעזר מוסברת על פי מודל הלולב, כפי שהתפרש בשלב הראשון בסוגיה, באמצעות דברי ר' אבהו, ואילו ר"ע וריב"ב מוסברים באמצעות המודל של ניסוך המים.²⁰⁵

התופעות הללו ברובד הסתמאי של הסוגיה מחזקות את המגמתיות הסתמאית כפי שהצבענו עליה עד כה. בקטע זה, הסתמא מביא לקיצוניות את ההשוואה בין הזכרת גשמים וניסוך המים, בכך שמנסה למצוא התאמה בין דעות התנאים בנוגע לזמנים של שתי המצוות הללו. אמנם, הניסיון נדחה בסופו של דבר, אבל הפתרון המוצע בסופו של דיון למעשה מאפשר את קיומן של הדעות של ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא. בסופו של דיון, המהלך הסתמאי בחלק זה של הסוגיה מתאים למגמה של הסתם לאורך הסוגיה להציב את ניסוך המים כמודל אלטרנטיבי להזכרת גשמים בכך שהוא מחזק את המודל של ניסוך המים בשני אופנים:

- א. בעצם הניסיון ליצור התאמה בין שתי המשניות.
- ב. בהעמדת הדין של ניסוך המים על הלכה למשה מסיני, ובכך השארתן של הדעות של ריב"ב ור"ע כפי שהוצעו קודם לכן, כמבוססות על מודל ניסוך המים.

לא הכרחית, לטענתו) ל'אלא ר' יהושע היא' שבסוף הסוגיה. אולם ביסודה הסוגיה היא ניסיון לערער על הפירוש שניתן לדברי ר' עקיבא וריב"ב, ולר' יהושע אין שום שייכות לקושייה. ראה לעיל הע' 199. גם אחרונים תמהים על הגרסה אי ר' יהושע נימא חד יומא', שהרי לשיטתו, שמתחילים להזכיר גשמים משמיני עצרת, ניסוך המים לא יתקיים כלל, אף לא יום אחד! או שסובר ר' יהושע משנסכים בשמיני עצרת, כדעת ר' יהודה במשנת סוכה, וזה וזה קשה. השפת אמת, דף ב ע"ב, ד"ה 'מה ניסוך המים מאורתא' מפרש שהכוונה היא מלילה של שני בחג, והכוונה מיום ראשון ואילך.

²⁰⁴ דיימונד טוען שזוהי גרסה מאוחרת יותר, ומעדיף את הגרסה הקודמת, עיי' דיימונד, תענית, עמ' 349-346. כמו כן מפרש דיימונד את שאלת 'מני' כשאלת אתקפתא, ולא כבירור ניטרלי ותמים, ראה דיימונד, תענית, עמ' 344. גם בכך יש הבדל בין פירושו להצעתנו כאן.

²⁰⁵ קושי זה בולט יותר לפי הגרסה "אלא ר' יהושע היא". המיוחס לרש"י, גע"א ד"ה 'אלא ר' יהושע היא', מסביר כי הגמרא העמידה את המשנה דווקא כר' יהושע ולא כר' אליעזר, להשמיענו רבותא, שאפילו ר' יהושע הסובר שאין מזכירים גשמים בחג, יכול להודות שניסוך המים כל ז'. אבל אי אפשר להעמיד את המשנה לא כר' עקיבא ולא כריב"ב. פירוש זה אינו סובר את טענתנו, שנקט דווקא ר' יהושע ולא ר' אליעזר, מכיוון שסתם הגמרא מנסה ליצור חוסר זהות בין הזכרת גשמים לניסוך המים. לדעת פירוש זה אפשר לטעון (אבל אין זה הכרח) כי ר' אליעזר אכן סובר שניסוך המים הינו היסוד להזכרת הגשמים.

4. המשמעות הרעיונית של שני המודלים להזכרת גשמים : לולב וניסוך המים

ראינו כי עורך הסוגיה יצר סוגיה המעמידה שני מודלים מושגיים ביחס להזכרת גשמים : נטילת לולב (מודל הקיים כבר ברבדים התנאי והאמוראי) וניסוך המים, שהוא תוספת מאוחרת, לטענתנו. בשלב זה יש לעמוד על המשמעות הרעיונית של כל אחד מן המודלים הללו, היינו על המשמעות שמעניק כל אחד מן המודלים הללו להזכרת הגשמים.

1.4 המשמעות הרעיונית של הזכרת גשמים בהקשר של לולב

נטילת הלולב, בניסוחה של הברייתא את דעת ר' אליעזר הינה מעשה של ריצוי על המים :

א'ר אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים וכשם שארבעת מינין הללו אי אפשר להן בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא גשמים

מה טיבו של ריצוי זה? הריצוי מופיע בספרות התנאים והאמוראים מאות פעמים. ברוב מוחלט של פעמים אלו מדובר בריצוי של הציץ של הכהן הגדול, ומשמעו של ריצוי זה הינו כפרה על טומאה, וגם במקום שאין מדובר בציץ – הרי שההקשר הינו בית המקדש.²⁰⁶ בתוספתא²⁰⁷ מופיע דימוי מתחום המשפט, הנוקט במונח "לרצות" : הפרקליט מרצה את הדיין.

אמ' ר' שמעון חטאת למה הוא דומה לפרקליט שנכנס לרצות רוצה פרקליט ונכנס הדרון.

וכן בירושלמי נוצר קישור ברור בין שיטת ר"א לריצוי על המים – בהקשר מובהק של דין:²⁰⁸

טעמיה דר' אליעזר על ידי שארבעת מינין הללו גדילים על המים לפיכך הן באין פרקליטין למים.²⁰⁹

²⁰⁶ לדוגמא ברייתא המופיעה במספר מקומות : בבלי, יומא ז ע"א, פסחים טז ע"ב, יבמות צ ע"ב, גיטין נד ע"א זבחים מה ע"ב, מנחות כה ע"ב : "על מה הציץ מרצה - על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד בין בציבור. " רש"י ביומא ד"ה 'על מה הציץ מרצה' מפרש : "דכתיב ונשא אהרן את עון הקדשים שירצו לבעלים. ", כלומר כפרה על טומאה. או הקרבן כמרצה : תוספתא פרה פ"א ה"ב : " דם חטאת קודם את דם העולה מפני שהוא מרצה". או הכהן כמרצה : ספרי דברים פרשת וזאת הברכה פסקא שנב "ופעל ידיו תרצה, שמרצה את ישראל לאביהם שבשמים". כל ההקשרים הללו עוסקים בריצוי בהקשר של המקדש. בתנחומא פרשת כי תצא סימן ב, מופיע ריצוי מות הבן על האב - אמנם שלא בהקשר למקדש, אבל בכל זאת בהקשר של כפרה.

²⁰⁷ פרה פ"א ה"א. עפ"י כ"י וינה, ודומה, ללא שינויים משמעותיים בד"ר, מהד' צוקרמאנדל, עמ' 630.

²⁰⁸ תענית, פ"א ה"א, דף סג ע"ג. שם מופיע גם הנימוק לשיטת ר' יהושע, המתאים למגמה הרעיונית של הסתם, כפי שהסברנו ונסביר אותה : "אמר לו ר' יהושע והלא משעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו ורוח רבו נוחה הימנו הוא תובע פרנסתו ממנו", היינו שלשיטת ר"י נקודת המבט על הגשם היא כמילוי צורך האדם, כפרנסה.

²⁰⁹ נימוק נוסף המופיע בירושלמי הוא : "בשעה שהעבד משמש את רבו כל צורכו הוא תובע פרסו", ראה לעיל עמ' 36. פרס איננו קשור מעמד של דין, וגם לא למעמד של בקשה, אלא מהווה קטגוריה אחרת, המעניקה משמעות שונה להזכרת גשמים מזו הנידונה בבבלי.

במקום אחד, מלבד מסכת תענית, מופיע הריצוי בהקשר של גשם: ²¹⁰

אמר רבי הושעיא קשה היא גבורת גשמים שהיא שקולה כנגד כל מעשה בראשית, מ"ט עושה גדולות ואין חקר וגו', במה הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות, רבי אחא מיייתי לה מהכא עושה ארץ ככחו מכין תבל בחכמתו, מה כתיב בתריה לקול תתו המון מים בשמים, ואין קול אלא גשמים שנאמר תהום אל תהום קורא לקול צנור. א"ר יצחק שהיא מרצה כקרבות שנא' רצית ה' ארצך, ולהלן הוא אומר יעלו לרצון על מזבחי.

כאן יוצר המדרש קשר מפורש בין גבורת הגשמים – כוחו של ה' – ריצוי – קרבן. מדרש זה יכול להוות מקור (או הסבר) לשיטה המסבירה את דעת ר"א, הסבורה שהזכרת הגשמים, בדומה ללולב – מרצה על המים. לריצוי זה, על פי ההקשר הנידון לעיל, אין קשר לבקשת גשמים, אלא הוא מעשה של עמידה בפני האלוהים וגדלותו, הן בהקשר של דין, והן כמעשה הנעשה בפני האלוהים במקדשו, כאקט של כפרה וטהרה.

על פי המשמעות של המונח "ריצוי" במקורות חז"ל, ר' אליעזר משתמש בביטוי הלקוח מעולם המקדש והקודש ומחיל אותו על הגשם. מריצוי על טומאת הקורבן ל"ריצוי על המים". הצד הדומה בין דין ופעולה של ריצוי על הקרבן הוא ששניהם מעשים הנעשים בפני "גבוה", היינו בפני סמכות עליונה. שתי סיטואציות בהן עומד האדם בקטנותו ובאפסותו מול האל בעל היכולת והסמכות, והוא נתון למרותו. בהקשר של גשם – הזכרת הגשם מקבלת משמעות של ביטוי ליחסים כאלו עם האל, יחסים של סמכות, כפי שמתבטאים במעמד של דין, ובמקדש.

2.4 המשמעות הרעיונית של הזכרת גשמים בהקשר של ניסוך המים

ניסוך המים מופיע במקורות הבאים:

בתוספתא: ²¹¹

אמ' ר' עקיבא אמרה תורה הבא עומר שעורין בפסח שהו עמר²¹² כדי שתתברך לכם תבואה הבא חטים בכורים בעצרת שהוא פרק אילן כדי שיתברכו עליך פירות אילן הבא ניסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך מי גשמים אמרו לפניו מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוהו עליהם זכרונות כדי שיבא זכרוכם לטובה לפניו שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו.

ובתרגום יונתן לקרבנות היום השישי של חג הסוכות, על "ונסכיה": ²¹³

²¹⁰ מקור זה נידון כבר בסוגיית הפתיחה, בהקשר של "גבורת גשמים", ראה לעיל עמ' 224. שם גם הרחבנו במשמעות הרעיונית של הזכרת גשמים כמעמד של הכרה בכוחו של האל, ע"ש.

²¹¹ ראש השנה פ"א הי"ב, עפ"י כ"י וינה, מהד' ליברמן, עמ' 308. ובמקבילות: תוספתא סוכה פ"ג הי"ח, עמ' 271, ספרי במדבר, פיסקא קנ, עמ' 196, וירושלמי ראש השנה פ"א הי"א, נז ע"ב.

²¹² בכ"י הערפורט של התוספתא, כ"י לונדון של התוספתא, וד"ר של התוספתא הגרסה "פרק שעורין". ההסכמה בין הגרסאות תומכת בכך שזהו הנוסח המקורי.

²¹³ לבמדבר כט לא.

וְצִלוּחֵיתָא דְמַיָּא הוּוּן מְנַסְכִּין בְּיֹמָא דְחָגָא דְמַטְלִיא דּוּכְרָן טַב לְרַבֵּיעָא דְמַטְרָא

מן המקורות הללו, העוסקים בטעמו של ניסוך המים,²¹⁴ עולה כי ניסוך המים הינו מעשה של בקשה על ירידת הגשמים.²¹⁵

נראה, אם כן, כי הלולב וניסוך המים אינם רק מודלים הלכתיים להזכרת הגשמים, אלא יש בהם בכדי להוות גם שני מודלים רעיוניים לטעמה של הזכרת הגשמים: הזכרת גשמים יכולה להיות מעשה של תפילה על הגשם, כמו ניסוך המים, והיא יכולה להיות "ריצוי", היינו מעשה של הכרה בסמכותו ובגבורתו של האל, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהורדת גשם.

5. סיכום

סוגיה זו, על אף שמובאות בה ברייתות ושתי מימרות אמוראיות – הינה ביסודה סוגיה סתמאית, מאוחרת, מאחר וטביעת ידו של העורך המאוחר היא משמעותית ביותר, ואף למעשה, היא זו שבונה ומעצבת את הסוגיה, תוך שהיא משתמשת במקורות קודמים לה.

הסוגיה בנויה למעשה על יסוד הצבת שני מודלים אפשריים לשיטת ר' אליעזר במשנה, הסובר שהזכרה איננה זהה לשאלה. בעוד המודל של נטילת לולב קיים כבר במקורות הקדומים, התנאי (בברייתא הראשונה) והאמוראי (ר' אבהו) – הסתם הוא שמחדש את המודל של ניסוך המים. את זה הוא עושה באופן עקבי לכל אורכה של הסוגיה:

- א. בהצבת האפשרות של ניסוך המים כשקולה לאפשרות של לולב ב"איבעיא להו".
- ב. בהצעת משמעות הלכתית לאפשרות הזו, על אף שהיא דחוקה (הדוחק מעיד על מגמתיות), ובביסוסה על דרשה ידועה "אמר מר".
- ג. בהסבר שיטות ר' יהודה בן בתירא ור' עקיבא בברייתא הראשונה על יסוד המודל של ניסוך המים, באמצעות הבאת ברייתא נוספת. על אף שמן הברייתות עשוי להשתמע שהתנאים עצמם תלו את הזכרת גשמים בניסוך המים – יש לשים לב שלא כך היא, ושהברייתא כשלעצמה עוסקת בניסוך המים ללא קשר להזכרת גשמים. הסתם הוא שקושר בין הברייתות ובכך קושר את הזכרת גשמים לניסוך המים.

²¹⁴ רמז לזיקה שבין ניסוך המים והגשמים ניתן למצוא גם בבבלי, תענית כה ע"ב: "אמי ר' אלעז' בשעה שמנסכין מים בחג תהום אומי לחבריו אבע (רש"י שם: "לשון נחל נובע") מימך קול שני רעים אני שומע (רש"י שם: "ניסוך המים וניסוך היין"), שני תהום אל תהום קורא לקול צנוריד" (עפ"י כ"י מ140). בכ"י ת הגרסה קטועה ולא ברורה, ובשאר עדי הנוסח כמו המובא כאן, בשינויים קלים.

²¹⁵ וזאת על אף שמחד, באופן ראשוני ה"נסך" הינו שאוב מעולם הקורבנות, ועשוי להתקשר דווקא לפעולה של ריצוי, ומאידך נטילת הלולב מתבצעת בתפילה (אם כי בחלק של ההלל ולא של הבקשה). על הקשר שבין ניסוך המים ובקשה על המים ראה בהרחבה במאמרו של ברנד, 'ניסוך המים', שהטענה המרכזית בו הינה שהטקס של ניסוך המים, כל כולו היה מכוון לבקשת שפע וברכה בברכת הגשמים והמים. כך גם אצל תבורי, מועדי ישראל, עמ' 199, "אפשר לתאר את פעולת ניסוך המים כעין הטענת משאבה העשויה אחר כך להשקות את העולם". הפניות נוספות לטענה כי ניסוך המים הינו פעולת בקשה על הגשם בהע' 171 ו-173 אצל תבורי.

ד. הרחבה של הדיון על ניסוך המים, והניסיון למצוא רמז בפסוקים לניסוך המים, בין השאר באמצעות הבאת שיטה תנאית נוספת, ר' נתן, שאינה קשורה בשום מובן להזכרת גשמים. ה. הניסיון להתאים בין שיטות התנאים ביחס לזמני הזכרת גשמים למשנה העוסקת בזמני ניסוך המים. על אף שישנה אפשרות פשוטה להתאים בין שתי המשניות, כשיטת ר"א, הגמרא אינה מביאה אותו, אלא מציעה שניסוך המים הינו הלכה למשה מסיני, ובכך חוזרת ומאפשרת לדעות של ר"ע וריב"ב להיות מוסברות באמצעות ניסוך המים, כפי שהציעה בחלק הקודם בסוגיה.

על אף המבנה המורכב של הסוגיה, קיימת בסוגיה מגמה עקבית של הרובד הסתמאי להציע מודל אלטרנטיבי למה שקיים ברבדים הקודמים לו. את המודל הזה הוא תולה בדעותיהם של ר"ע וריב"ב, שאינן מובנות בברייתא כשלעצמה.

בניגוד לשאלת גשמים, המשמעות של הזכרת גשמים כפי שהיא מופיעה במשנה – איננה מספיק ברורה. הסוגיה הסתמאית כאן מעמידה שני מודלים שהם בעלי משמעות רעיונית ביחס למשמעות של הזכרת גשמים. בכך היא מספקת פרשנות לטיבה של הזכרת גשמים.

ישנו קשר בין הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית הראשונה שלאחר סוגיית הפתיחה, למגמה של בעל סוגיית הפתיחה. סוגית המבוא הציגה שתי משמעויות להזכרת גשמים: תפילה ועמידה לדין (הגשם כביטוי לגבורת ה'). בסוגיה ההלכתית מובאות אותן שתי משמעויות להזכרת גשמים באמצעות הצבת שני מודלים לדעת ר' אליעזר במשנה: לולב וניסוך המים. ניסוך המים הינו פעולה של תפילה על המים, והיא ממשיכה את המשמעות של הזכרת הגשם כתפילה מסוגיית הפתיחה, ואילו לולב הינו מעשה של ריצוי (בדין), והוא ממשיך את המשמעות של הגשם כביטוי לגבורת ה' מסוגיית הפתיחה.

ה. סיכום: הקשר בין התרומה הסבוראית בסוגיית הפתיחה ובסוגיה ההלכתית שאחריה

שלבי הדיון בסוגיית המבוא הסבוראית, הכוללים שאלה מגמתית "תנא היכא קאי?", שאיננה נשאלת בכל מקום שבו היא עשויה להישאל, שתי תשובות שנותנת הסוגיה לשאלה, ודיון מגמתי בתשובות הללו (דחיית התשובה הפשוטה, וקבלת התשובה הקשה) – מצביעים על שני הקשרים אפשריים להזכרת גשמים. בכל אחד מן ההקשרים הללו טמונה פרשנות בעלת אופי רעיוני למשמעותה של הזכרת גשמים.

ואכן, משמעותה של הזכרת גשמים, כפי שהיא מובאת במשנה איננה ברורה. החוסר שקיים במשנה מתחדד אף יותר לאור קיומה של "שאלת גשמים" במשנה, בצד הזכרת גשמים, ושטיבה הוא בקשה על הגשמים.

ההקשר הראשון הוא המשנה ממסכת ברכות, שבה מופיעה הזכרת גשמים כחלק מתפילת עמידה. מנקודת המבט הזו – הזכרת גשמים מקבלת אופי של תפילה, ובכך היא למעשה דומה לשאלת גשמים. ההקשר השני שמציעה הסוגיה, לאחר שדחתה באופן מגמתי את האפשרות הראשונה, המסתברת - הוא המשנה מראש השנה "בחג נידונין על המים". מנקודת המבט זו –

הזכרת גשמים מקבלת אופי של עמידה לדין לפי ה' על הגשם. פרשנות זו של הזכרת גשמים היא חידוש של סוגיית הפתיחה, משום שהיא לא מצויה ואף לא רמוזה במשנה.

בחלקה השני של סוגיית הפתיחה מציעה הסוגיה מובא רעיוני למסכת, המציג את הגשם כביטוי לגבורת ה' באמצעות דרשות אמוראיות.

תרומתה של סוגיית הפתיחה היא, אם כן, בהציבה שתי תפיסות רעיוניות בנושא הנידון בפרק ובמסכת – הזכרת גשמים בפרט, והקשר בין האדם והאל כפי שבא לידי ביטוי בגשם – בכלל. בכך היא עונה על חוסר תוכני במשנה (ובמקורות האמוראיים) – שאיננה מסבירה מה טיבה של הזכרת גשמים זו.

אותה מגמה רעיונית עליה הצבענו בסוגיית הפתיחה – באה לידי ביטוי גם ברובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית הראשונה על המשנה. הסתם הוא שמציב את המודל של ניסוך המים כהסבר אפשרי לשיטת ר"א במשנה, בנוסף על המודל של לולב, המצוי כבר במקורות התנאיים והאמוראיים. הסתם גם מבסס את המודל בהצביעו על נפקא מינה הלכתית, על אף שהיא דחוקה. על אף שהאפשרות להסביר את שיטת ר"א לפי המודל הזה נדחית, משתמש בה הסתם בכדי להסביר את שיטות ר"ע וריב"ב. למרות שבמבט ראשון הקשר של דעותיהם לניסוך המים מצוי כבר במקורות התנאיים, בחינה מעמיקה של הרבדים מעלה שזהו חידוש סתמאי. בסופה של הסוגיה מבסס הסתם את הקשר שבין ניסוך המים והזכרת גשמים, בניסיון ליצור התאמה בין המשניות העוסקות בשני התחומים הללו. ניסיון זה, על אף שהוא אינו עולה יפה – תורם בכ"ז לביסוס המודל של ניסוך המים כהסבר לשיטות התנאים בברייתא.

תרומתו של הרובד הסתמאי בסוגיה זו הינו בחידוש המודל של ניסוך המים. מלבד חידוש זה, שהוא יצירה של הרובד הסתמאי המאוחר בסוגיה, מעמיד בעל הסוגיה המאוחר את הלולב ואת ניסוך המים כשני מודלים אפשריים לשיטת ר"א ביחס להזכרת גשמים (ואף להזכרת גשמים בכלל, משום ששיטת ר"א מוסברת באמצעות מודל הלולב, ושיטת ר"ע וריב"ב מוסברת באמצעות מודל ניסוך המים). לקשר שיוצר הסתם בין ניסוך המים להזכרת גשמים אל מול הקשר שבין לולב והזכרת גשמים – יש משמעות רעיונית. הלולב מתקשר ל"דין", בהיותו מעשה של "ריצוי על המים" – ביטוי הלקוח מעולם המשפט. ניסוך המים הינו ביטוי מעשי לבקשה ותפילה על הגשמים. שני המודלים הללו נושאים את אותה משמעות רעיונית של שני ההקשרים שהעניק הסתם להזכרת גשמים בסוגיית הפתיחה. ויש בכך בכדי להצביע על קשר בעל אופי מושגי-רעיוני, בין הרובד הסתמאי המאוחר בסוגיה ההלכתית לבין התרומה של סוגיית הפתיחה.

בפתיחתה של מסכת תענית אנו מבחינים בעריכה מוקפדת, בעלת מגמה וכיוון, עריכה המביאה אל חזית המסכת תפיסה רעיונית כפולה ביחס להזכרת הגשמים: הגשם כביטוי לגבורת האל, והגשם כמענה לצורך האדם. עריכה זו באה לידי ביטוי הן בסוגיית הפתיחה, שהיא יצירה סבוראית מאוחרת, והן בסוגיה ההלכתית שאחריה, ברובד העריכה של החומר התנאי והאמוראי בדומה ובהתאמה לשתי נקודות המבט הרעיוניות על הגשם שהציגה סוגיית הפתיחה.

ו. נספחים

1. נספח א: הסוגיות (כ"י תימני יד הרב הרצוג 1)

תניא היכי קאי דקתאני מאימתי ואמרי' תנא מראש השנה סליק תניא ובחג נידונין על המים אידי דתנא בחג נדונין על המים וחג זמן גשמים הוא תנא נמי מאימתי מזכירין גבורת גשמים וליתני מאימתי מזכירין על הגשמים מאי גבורת גשמים א'ר יוחנן מפני שירדין בגבורה שכל העולם כולו אינו נידון אלא על הגשמים שנ' עשה גדלות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר וכת' הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חצות מאי משמע אמ' רבא בר רב שיל? (ה)א? אתיא חקר חקר מבריתו שלעולם כתי' הכא עשה גדלות עד אין חקר וכו' וכת' התם מבריתו שלעולם הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם י"י בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו וכת' מכין הרים בכחו נאצר בגבורה כלומ' משמע לשעבר כח ועוז יותר מגדולות ונפלאות לכך ראוי לשבח להקב"ה בירידתו שלמטר פסיקתא שלשה מפתחות בידו שלהקב"ה ואלו הן מפתח שלחיה מפתח שלמטר מפתח שלתחית המתים שלחיה מנין דכת' ויזכר אלהים את רחל' וגו' וכת' ויפתח את רחמה שלמטר מנין שנ' יפתח י'י לך את אוצרו הטוב וג' שלתחית המתים מנין שנ' וידעתם כי אני י"י בפתחי את קברותיכם במערבא אמרי אף מפתח שלפרנסה שנ' פותח את ידך וג' ור' יוחנן אמ' לך גשמים הינו פרנסה פסיקתא

ר' אליעזר אומ' מיום טוב הראשון שלחג וג' גמרא איבעיא להו רבי מהיכא גמר לה מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה מלולב גמר לה מה לולב ביום אף הזכרה נמי ביום או דלמ' מניסוך המים גמר לה מה ניסוך המים מאורתא אף הזכרה נמי מאורתא דאמ' מר מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם ואפ' למחר תא שמע דאמ' רב בהו לא למדה ר' אליעזר אלא מלולב איכא דאמרי גמרא גמיר לה איכא דאמרי מתניתא שמיע לה דתניא מאימתי מזכירין גבורת גשמים ר' אליעזר אומ' משעת נטילת לולב ר' יהושע אומ' משעת הנחתו א'ר אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים וכשם שארבעת מינין הללו אי אפשר להן בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא גשמים אמ' לו ר' יהושע והלא גשמים בהן אינן אלא סימן קללה למ' הוא מזכיר אמ' לו אף אני לא אמרתי לשאל אלא להזכיר וכשם שמזכירין תחית המתים כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה כך מזכירין גשמים בכל השנה כולה ואינן אלא בזמן לפיכך אם בא להזכיר כל השנה כולה מזכיר ר' אמר אומ' אני כשם שמפסיקין לשאלה כך מפסיקין להזכיר ר' יהודה בן בתירה אומ' בשני בחג הוא מזכיר ר' עקיבה אומ' בששי בו הוא מזכיר ר' יהודה אומ' משום ר' יהושע העובר לפני התבה ביום טוב האחרון שלחג האחרון מזכיר והראשון אינו מזכיר ביום טוב הראשון שלפסח הראשון מזכיר והאחרון אינו מזכיר

שפיר קא אמ' ליה ר' אליעזר לר' יהושע ור' יהושע אמ' לך בשלמ' תחית המתים מזכיר דכל יומא זמניה הוא אלא גשמים כל יומא מאי הוי זמניהו והא תנן יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה ר' יהודה בן בתירה אומ' בשני בחג הוא מזכיר מאי טעמיה דר' יהודה בן בתירה דתניא ר' יהודה בן בתירה אומ' נאמ' בשני ונסכיהם ונאמ' בששי ונסכיה ונאמ' בשביעי כמשפטם מים י'ד מים הרי מים מכאן רמז לניסוך המים בחג מן התורה מאי שנא בשני דנקט דכי רמיזי מיא בשני הוא דרמיזי הולכך בשני מדכרינן ר' עקיבה אומ' בששי בחג הוא מזכיר מאי טעמיה דר' עקיבה דאמ' קרא ונסכיה בשני ניסוכים הכת' מדבר אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין אימא תרויהו דחמרא סבר לה כר' יהודה בן בתירה ונימא כותיה קא סבר ניסוך יתירא כי כתיב בששי כתי' תניא ר' נתן אומ' בקדש הסך נסך שכר ליי' אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין אימא תרויהו דחמרא אם כן ניכתוב הסך או נסך מאי הסך נסך שמע מנה חד דחמרא וחד דמיא

אלא הא דתנן נסוך המים כל שבעה מני אי ר' יהודה בן בתירא שיתא יומי הוא אי ר' עקיבה תרי יומי הוא לעולם כר' יהודה בן בתירא וסבר לה כר' יהודה דמתניתין דתנן ר' יהודה אומ' בלוג היה מנסך כל שבעה מפיק ראשון ומעייל שמיני מאי שנא ראשון דלא דכי רמיזי מיא בשני הוא דרמיזי ולא בשמיני נמי שביעי אמ' רחמ' ולא שמיני אלא משום ר' חנינה איש בקעת חורתן עשר נטיעות ערבה ונסוך המים הל' למש' מסיני.

2. נספח ב: רשימת הסימנים

1.2 עדי הנוסח של המשנה

מק	כ"י קאופמן
מפ	כ"י פארמה
1מק	כ"י קיימרידג'
מד	דפוס ראשון נאפולי רנ"ב

2.2 עדי הנוסח של בבלי תענית

עדי נוסח מלאים

מ140	כ"י מינכן Bayerische Staatsbibliothek Cod. Heb. 140
מ	כתב יד מינכן Bayerische Staatsbibliothek Cod. herb. 95
א	כ"י אוקספורד בורליאונה Opp. Add. Fol. 23 (366)
ו	כ"י ותיקן Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Ebr. 134
ל	לונדון London, British Library Harley 5508 (400)
ת	יד הרב הרצוג 1
דפ	דפוס פיזרו (1514)
דס	דפוס ספרדי (1480)
דו	דפוס ונציה (1521)

עדי נוסח חלקיים

גר	גרונה Fr. Hebr. Gi 1, 237
5558ל	לונדון London, British Library Or. 5558
ק79	קיימברידיג' Cambridge T-S F 1(2).79

קיימברידג' Cambridge T-S NS 329.1011	329ק
וינה Hebr. Frag. C 56	וי
סט. פורבורג National Library of Russia Yevr. I 184-186	ס
ביהמ"ד לרבנים באמריקה-ה-2077/1 Jewish Theological Seminary of America	ב

2

מסכת גיטין דף ב ע"א – דף ו ע"ב

א. מבוא

1. מאפייני סוגיית המבוא

על אף שסוגיית הפתיחה של גיטין אינה דנה בענייני לשון או עריכה ביחס למשנה, ועל אף שמובאים בה דברי אמוראים, המהווים למעשה את התשתית של הסוגיה החוקרים התייחסו לסוגיה בריש גיטין כ"סוגיית מבוא". כך מאפיין ווייס את הסוגיה:¹

הסוגיא עושה כמעט רושם של הרצאת פתיחה כביכול... האם כאן לפנינו שריד הרצאות פתיחה מאוחרות מחודשי כלה או כיוצא בזה?!... נקודת המוצא שלי היתה סוגיה ארוכה של כמה עמודים, המוקדשת לבירור פלוגתת רבה ורבא, ומכילה גם חומר אמוראי ראשוני, כל מהותה כולה של סוגיא זו אומרת הרצאה שלמה לעצמה...

וכן בסיכום מאמרו 'הערות לגיטין', המוקדש כולו לעיסוק בסוגיה זו:²

סוגיתנו בצורתה הנוכחית היא איפה מאוחרת מאוד... טבוע עליה סתם חותם מאוחר ההולך וניכר הן בעצם השו"ט של אי אלו קטעים הן בהצעת החומר ובכל המסגרת כולה וכו'.

על אף שבסוגיה חומר אמוראי, טוען ווייס, האופן שבו מובא החומר האמוראי הקדום בסוגיה, שהוא נבלע בסוגיה ומוצא מהקשרו על ידי הרבדים המאוחרים, המשתמשים בחומר הקדום שלפניהם במגמתיות – מעיד על היותה של הסוגיה מאוחרת.³

גם פוקס מאפיין את סוגיית ריש גיטין, כסוגיית פתיחה, ומתוך כך עומד על המאפיין הסבוראי של הסוגיה:

בסוגיה זו, כמו בסוגיות הפותחות נושאים – כמו בהתחלות של פרקים אחדים בתלמוד – אנו מוצאים דיון ברבות מן המשניות הבאות לאחר מכן תוך דיון בעקרון הלכתי מופשט.⁴

¹ ווייס, היצירה של הסבוראים, עמ' 10. נוסף עליו פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 232: "כל הסוגיה הראשונה בגיטין (ב' ע"ב – ה' ע"ב) שדנה בבירור המחלוקת בין רבה ורבא בטעם תקנת בפ"ג ובפ"ג היא כולה בתר אמוראית אף שנבלע בה חומר קדום"; פוקס, 'סוגיית פתיחה בבא בתרא', עמ' 95, הע' 35; בריל, 'תולדות יסודו', עמ' 208-209, אמנם אינו מזכיר בפירושו את סוגיית הפתיחה של גיטין כסבוראית, אבל טוען כי בידינו פתיחות סבוראיות בעיקר לסדר נשים. הוא מסביר זאת בסיבות היסטוריות הנוגעות לצורך לחזק את מעמד ותקפותם של הנישואין לאור שינויים פוליטיים שגרמו לערעור חיי המשפחה בכמה חוגים בעולם הכללי.

² 'הערות לגיטין', עמ' 29 והע' 3.

³ ראה להלן הע' 171 ועל ידה.

⁴ פוקס, 'סוגיית פתיחה בבא בתרא', עמ' 95 מתייחס בדבריו לסוגיית הפתיחה של ב"ב, ומפנה בהע' 37 שם לסוגיות נוספות, כגון פרק אלו מציאות, פרק שני של כתובות, ועוד. פוקס שם, הע' 35, מצביע גם על סוגיית ריש גיטין וריש פסחים, כסוגיות פתיחה, אם כי מגדיר מאפיין שונה מעט ביחס אליהן, והוא הצגת שתי דעות הלכתיות

דברי החוקרים, כמו גם המאפיינים שהוזכרו בדבריהם, מתייחסים לסוגיה עד דף ה ע"ב.⁵ בבואנו לבחון את סוגיית הפתיחה ביחס לסוגיות ההלכתיות שאחריה התקשינו בהגדרת הגבול המדויק שבו מסתיימת סוגיית הפתיחה ומתחיל הדיון ההלכתי "הרגיל". זאת משום שמבנה הדיון ומגמתו דומים מאוד בכל הסוגיות הללו. בסופו של דבר אימצנו את גישתם של החוקרים הנ"ל, הנימוקים המפורטים להכרעה זו מצויים להלן בראש הפרק הדן בסוגיות ההלכתיות.

2. כתבי היד

במסכת גיטין עסק פלדבלום. החלק הראשון של מחקרו, דקדוקי סופרים למסכת גיטין, עסק בנוסח המדויק למסכת – על פי כתבי היד שעמדו לרשותו.⁶ ספרו של פלדבלום מוקדש לחילופי הנוסח השונים, אבל הוא איננו מאפיין את כתבי היד, ואינו דן ביחסים שביניהם, ולכן לא מצאנו בספרו הפניה לנוסח המשובח, שבו נוכל להשתמש כנוסח הפנים. משום כך בחרנו בכה"י שנבחר ע"י המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית⁷ – כ"י וטיקן 130.

לפני פלדבלום עמדו כתבי היד הבאים למסכת:⁸ כ"י מינכן, כ"י וטיקן 140, כ"י וטיקן 130, כ"י וטיקן 127. מלבד ק"ג חלקיים נוספים.⁹ פלדבלום מציין כי לא עלה בידו להשיג את כ"י פירקוביץ, אולם לפנינו הוא עומד, ולכן נפנה גם לחילופי הנוסח שבו.

במהלך דיוננו נפנה לחילופי הנוסח הבולטים, ולחילופי הנוסח שהם בעלי השפעה על דיוננו.¹⁰

בשתי לישנות. נראה כי המאפיין המבואר של הסוגיות בריש פסחים ובריש גיטין הינו המובא ביחס לסוגיות אחרות, סקירה של משניות לאור עקרון הלכתי מופשט (בהבדל קטן ממה שאפיין פוקס: במקרה שלפנינו, בגיטין, הסקירה איננה של משניות מן הפרק אלא של הפרטים השונים המצויים במשנה הראשונה, והדברים ברמה העקרונית דומים). גם ברנדס, 'המשוכה הראשונה', עמ' 41-46, וברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 147-148, עומד על המאפיין הזה גם ביחס לסוגיות הפתיחה של מסכתות בבא מציעא ובבא קמא.

⁵ ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 26; פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 232; פוקס אינו מתייחס באופן ישיר לגבולות הסוגיה אבל לפי המאפיין המגדיר אותה כך נראה. ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 147, הע' 1, מגדיר את סוגיית הפתיחה עד דף ז ע"ב, וכולל בה את רצף האגדות (בדומה לסיום של סוגיית הפתיחה של תענית). ברנדס אינו מנמק את העובדה כי בחר לכלול בסוגיית הפתיחה גם סוגיות נוספות. להלן, במבוא לחלק העוסק בסוגיות ההלכתיות, ננסה לאפיין את הסוגיות הנוספות אצל ברנדס, מלבד מה שהצביעו ווייס ופוקס, ולבחון האם הן שייכות לסוגיית הפתיחה.

⁶ בחלק השני של עבודתו, מחקרים במסכת גיטין, נעזר רבות גם במחקרנו כאן, ראה לאורך הפרק.

⁷ <http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx>

⁸ כ"י נוספים שעמדו לפנינו ושימשו אותנו, אך הם חסרים את הדפים הראשונים למסכת ומשום כך אינם רלוונטיים למחקרנו: כ"י אראס, כ"י אוקספורד 368,

⁹ הרשימה המלאה והקיצורים בנספח בסוף הפרק.

¹⁰ מכיוון שאפיונם של כה"י למסכת אינו המטרה ואף לא אמצעי, במחקר זה - לא עסקנו בכך באופן שיטתי. למרות זאת, ניתן להצביע על מסקנות ראשוניות ביחס לכה"י כפי שעלה מן ההשוואות שערכנו: נראה כי כה"י 1271 פ דו שייכים לענף אחד, ואילו כ"י 1301 שייך לענף אחר, המאופיין בנוסח ראשוני, קצר יותר. כ"י 1401 לעיתים

3. מבנה הטיעון

המשנה הפותחת את המסכת עוסקת בתקנת חכמים הנוגעת לעדות במסירת הגט. סוגיית הגמרא פותחת בהבאת מחלוקת רבה ורבה בשאלת הטעם לתקנה, והיא ממשיכה לדון בשיטותיהם של האמוראים באריכות, לכל אורך סוגיית הפתיחה ואף בסוגיות שאחריה. למעשה, הופכת מחלוקת רבה ורבה בסוגיות הגמרא לנושא של הדיון (במקום פרשנות של המשנה ושל ההלכה המופיעה בה). המרכזיות שמקבלת מחלוקת רבה ורבה באה לידי ביטוי בכך שלאורך הסוגיות בוחנת הגמרא את המשנה ופרטים הלכתיים נוספים ביחס לתקנה מן הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבה, ומנסה להתאים, לעיתים במידה רבה של מלאכותיות - ביניהם לבין השיטות האמוראיות. מתודה זו שבה נקט עורך הסוגיה מעידה על מגמתיות של הרובד הסתמאי ביחס למחלוקת רבה ורבה.

מנקודת מבט זו, המבקשת אחר העקרונות העומדים בתשתיתו של הדיון, ניתן לראות כי במהלך הדיון לאורך הסוגיות מפתחת סתמא דגמרא את העיקרון הרעיוני העומד ביסוד כל אחת מן השיטות, ובכך גם מסבירה, למעשה, את החשיבות הרבה שהיא מייחסת למחלוקת זו, משום שכל אחד מן הטעמים המובא אצל האמוראים יש בו בכדי להוות פרשנות רעיונית על המשמעות של תקנת עדות המסירה, ואף של הגט ותהליך הגירושין בכלל (הסוגיה אף נוקטת עמדה ביחס לגישה המתקבלת יותר מבין שתי הדעות).

בשלב ראשון נעמוד על הפרשנות של המשנה כשלעצמה, ועל הבנת המחלוקת האמוראית כשלעצמה. לאחר מכן נבחן את הדיונים הסתמאיים על המחלוקת. לאורך הסוגיה, במשך כחמישה דפים (!), שלב אחרי שלב בצורה מובנית ומאורגנת הסוגיה בוחנת מספר רב של מקורות תנאיים ואמוראיים מנקודת המבט של מחלוקת רבה ורבה. טענתנו, שאותה ננסה לבסס לאורך הפרק הינה, שזהו המבנה הספרותי אותו נקט העורך על מנת לבסס את מחלוקת רבה ורבה כנקודת מבט עקרונית על הנושא, נקודת מבט שיש לה גם השלכה רעיונית על התפיסה העקרונית של גיטין. בצד זה ננסה להראות גם כי העורך, בעל סוגיית הפתיחה, נקט עמדה מובהקת במחלוקת רבה ורבה. נבחן גם מגמה זו, ההולכת ומתעצמת עם התקדמות הסוגיה.

לאחר מכן נבחן גם את הסוגיות שאחרי סוגיית הפתיחה, שלוש סוגיות הלכתיות וסוגיה אגדית. ננסה לעמוד על המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות הללו.

בסופו של דיון ננסה לבחון האם יש קשר בין המגמה של הרובד הסתמאי בכל הסוגיות אותן בחנו: סוגיית הפתיחה, הסוגיות ההלכתיות והסוגיה האגדית שלאחריהן.

בשלב זה אבקש לחדד עיקרון מתודולוגי שבו נקטתי ביחס לפרשנות המקורות בהם עסקתי: על אף שהשפה של הסוגיות הינה הלכתית, ולעיתים לאורך הסוגיות ישנו ניסיון להצביע על משמעויות הלכתיות – למעשה, בסופו של דיון מתברר, כי לדיונים השונים אין נפקא מינה הלכתית. את מגמתם של הדיונים הללו ניתן להסביר מן ההיבט הספרותי, דהיינו שהדיונים הללו מוליכים אל עקרונות היסוד ואל הרעיונות העומדים, לפי הפרשנות של בעלי הסוגיות בתשתית של המשנה ושל ההלכה הנידונה בה.

קרובות דומה לכ"י 1301, אבל לא באופן מובהק וחד משמעי. וכן כ"י מ שייד לענף הראשון שהזכרנו, אבל לא באופן חד משמעי. הקורא יוכל למצוא סימוכין למסקנתנו זו מן ההפניות לחילופי הנוסח לאורך הפרק.

לכן, בצד הסברים היסטוריים, כרונולוגיים והלכתיים שהצענו במהלך הדיון לסוגיות השונות ולשלבי הדיון המרכיבים אותן – ניסינו להצביע גם על נקודת המבט הספרותית המבקשת להתחקות אחר עקרונות היסוד של הדיון ההלכתי או ה"פסידו-הלכתי"¹¹. בצמתים פרשניים לאורך הדיון הראינו גם כיצד יש בפרשנות ספרותית בכדי לתת מענה אלטרנטיבי ולעיתים מספק יותר - לקשיים במבנה הסוגיות או בתוכן, קשיים שאינם מקבלים הסבר מספק מנקודות מבט אחרות. הצעת פרשנות מנקודת מבט כזו – היא היא החידוש עליו מנסה לעמוד מחקר זה.

ב. המשנה

1. סידורה של משנת גיטין

בפתיחת דיונו של פלדבלום על סדר המשנה במסכת גיטין, בחיבורו על מסכת גיטין,¹² טוען פלדבלום שעל מנת להבין את המשנה יש לעמוד על סידרה:¹³

סדר המשנה, קורות המשנה והבנת החומר שבמשנה, הם שלושה שיסודם באחת, והיא: הבנת המשנה. אי אפשר לעמוד על אחת מבלי לעמוד על האחרות. אחת מפיצה אור על חברתה. החומר במשנה נסדר לפי תכנית מסוימת, שממנה להוציא מסקנות בנוגע להבנת המשנה ולירד לעומק פשוטה של ההלכה. הפתרון לקשיים בסדר המשנה יש למצוא בקורות המשנה.

פלדבלום מחלק את משניות מסכת גיטין לשני חלקים.¹⁴

החלק הראשון, פרקים א-ה, עוסק בתקנות, והוא מתחלק לשני חלקים: פרקים א-ג עוסקים בתקנת "בפני נכתב ובפני נחתם", ופרקים ד-ה עוסקים בתקנות שונות לתיקון עולם, משום דרכי שלום, ועוד.¹⁵

החלק השני של משניות המסכת, פרקים ו-ט עוסק בגט עצמו. עניינים שונים המתייחסים למהותו ולכשרותו של הגט נידונים בפרקים אלו: תיאור הגט מופיע בפרק האחרון: "גופו של גט

¹¹ מונח שטבע כהן, 'ההלכה הסבוראית', עמ' 197-199.

¹² פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 18.

¹³ הנחה זו מתבססת על ההנחה המקובלת כבר מראשוני האמוראים ש"יש סדר למשנה". ראה ב"ק קב ע"א ומקבילות, וראה דיון אצל פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 18, ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 148 הע' 6 ואצל וולפיש, שיטת העריכה הספרותית, המוקדש לביסוס הטענה שהעריכה של המסכת במשנה הינה בעלת משמעות רעיונית.

¹⁴ מחקרים במסכת גיטין, עמ' 23-19. ברנדס, פתיחתא גיטין, עמ' 148-149 מחלק את המסכת לשלושה חלקים, אולם אין הבדל עקרוני בין החלוקות.

¹⁵ קובץ זה אינו חלק טבעי מן המסכת, והוא שובץ כאן ככל הנראה בשל התקנה הראשונה המופיעה בו, העוסקת בביטול גט ובתיקונים בנוסח הגט. דיון בשייכותו של קובץ זה לכאן ראה אצל פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 21-22, וברנדס, פתיחתא גיטין, עמ' 149 והע' 13.

הרי את מותרת לכל אדם",¹⁶ וכן התנאים הקובעים את כשרותו של הגט, כגון אופן נתינת הגט, גט הניתן על תנאי, וגט הניתן על ידי שליח – נידונים בפרקים שמיני, שביעי ושישי, בהתאמה.

ברנדס מציין כי הרושם העולה מסידורה של מסכת גיטין הוא שהפרקים שלה נסדרו בסדר הפוך מן הסדר הסביר של הלכות גיטין.¹⁷ הציפיה היא שהמסכת תפתח בדיון במניע או בהצדקה לגירושין, אבל שאלה זו נידונה רק במשנה האחרונה במסכת:¹⁸

בית שמי אומ' לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות שנמ' מצא בה ערות בית הלל או' אפילו היקדיחה תבשילו שנ' כי מצא בה דבר ור' עקיבה אומ' אפילו מצא אחרת נווה ממנה שנ' והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגומ'.

אפשרות אחרת, לא פחות סבירה הינה לפתוח את המסכת בנושא המרכזי והעיקרי בתהליך הגירושין, והוא, כמובן, עצם הגט.¹⁹ הגט הינו הכלי באמצעותו מושגים הגירושין, ובשל מרכזיותו נקראת המסכת על שמו. אולם נושא זה, למרות מרכזיותו, נידון רק בחלקה האחרון של המסכת. בצד זה, המסכת פותחת בשלושה פרקים העוסקים בתקנת "בפני נכתב ובפני נחתם" העוסקת באופן מסוים (וכלל לא מרכזי) של נתינת הגט: שליח המביא גט ממדינת הים, ובחובה לאשר ולאשש תקפותו של גט זה.²⁰

מבנה משניות המסכת מציב את השאלה: מדוע פותחת מסכת גיטין בתקנת "בפני נכתב ובפני נחתם", ומדוע קיבל נושא זה מקום משמעותי ונרחב בכלל המסכת?²¹

ביחס לשאלה זו טוען ברנדס:²²

ממילא מובן כי הבנת תפקידה וחשיבותה של סוגיית הפתיחה בבבלי כרוכה בהבנת סדר המשנה של המסכת. אם עורך המשנה קבע את "המביא גט ממדינת הים" כנושא מרכזי של החלק הראשון של המסכת,²³ סביר שעורכי הגמרא הלכו בעקבותיו והציבו את הנושא הזה כנושא מרכזי של סוגיית הפתיחה בגמרא. מכיוון שכך, נכון יהיה להתייחס בפתיחת

16 פ"ט מ"ג.

17 'פתיחתא גיטין', עמ' 148-149.

18 פ"ט מ"י.

19 לשם השוואה, אצל הרמב"ם, הלכ' גירושין, הסדר הוא אחר, ובעל היגיון פנימי: פ"א עוסק בהגדרה כללית של הגט ובעיקרי הגירושין, פ"ב-פ"ד עוסקים בדרכי כתיבת הגט, פ"ה עוסק במסירת הגט, פ"ו-פ"ז בשליחות למסירת הגט, פ"ח-פ"י עוסקים בתנאים ובטעויות בגט, פ"א-פ"ג עוסקים בהיתר האישה להינשא לאחר גירושין ופרידות מסוגים נוספים מבעלה.

20 אמנם במהלך הפרקים הללו מופיעות משניות העוסקות בעיקרו של גט, אולם משניות אלו אינן עומדות לעצמן, אלא מובאות אגב הדיון בגט המגיע ממדינת הים.

21 מה שמחזק את התחושה שהנושא של עדות המסירה של גט המובא ממדינת הים הינו מרכזי הוא היקף של העיסוק בו. מתוך שבעת פרקי המסכת הדנים בנושאים הקשורים לגיטין – שלושה עוסקים בנושא זה, שנראה שולי יחסית במכלול הנושאים המרכיבים את הלכות גיטין.

22 ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 149-150.

23 לא רק של החלק הראשון של המסכת, אלא של המסכת כולה. משום שזהו הנושא שנבחר לפתוח את המסכת.

הלימוד במסכת גיטין לשאלת חשיבותו של נושא "המביא גט", וממילא להתבונן דרך סוגיה זו בבעיות היסוד של המסכת... הדרך של הבאת גט ע"י שליח ממקום מרוחק אינה מקרית, אלא היא מבטאת יסוד עקרוני בסדרי גיטין, יסוד מהותי ומשמעותי כל כך, עד ששוני הלכות גיטין ועורכי המסכת בחרו להעמידו במוקד שלושת הפרקים הראשונים של המסכת כולה.²⁴

אף אנו נלך בכיוון שמתווה כאן ברנדס ביחסו העקרוני לסוגיות פתיחה.²⁵ סוגיית הפתיחה למסכת עוסקת בהרחבה בטעם לתקנה המופיעה במשנת "המביא גט ממדינת הים". באמצעות הדיון בסוגיית הפתיחה ננסה לבחון האם, ובאיזה אופן, הנושא שהובא לחזית המסכת בהרחבה רבה, מבטא עמדה מבואית-עקרונית, ביחס לכלל המסכת, וננסה לעמוד על החידוש הרעיוני הטמון בסוגיית הפתיחה, מתוך המבנה ומהלך הדיון של סוגיית הפתיחה.²⁶

2. פרשנות משנת "המביא גט ממדינת הים"

1.2 מבנה המשנה : הלכה עתיקה ומחלוקת תנאים עליה

לצורך הדיון במשנה הראשונה נפריד בין הרובד ה"סתמאי" במשנה, לבין הרובד נקוב השם, ולשם כך נעמיד אותה כך שסתם המשנה בעמודה הימנית, והדעות התנאיות נקובות השם בעמודה השמאלית:²⁷

המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני

ניכתב ובפני ניתחתם

רבן גמליאל אומ' אף המביא מרקם ומן

החגר

ר' אליעזר אומ' אפילו מכופר לודים ללוד

²⁴ ישנה אפשרות להסביר תופעה זו לא מן ההיבט הספרותי, אלא מן ההיבט הריאלי-היסטורי, שבעקבות החורבן נוצר מצב נפוץ שגיטים הובאו מחו"ל. כך אצל פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 208, הטוען שמצב זה היה שכיח, ולכן מרחיבה המשנה את העיסוק בו. גם ברנדס, פתיחתא גיטין, עמ' 150, מציע שזהו סדר סיפורי-תיאורי, המותאם לשגרת המציאות השכיחה, שתחילה מובא הגט ע"י שליח, לאחר מכן הוא ניתן לאישה וכו'. מחקרנו מתמקד במבט הספרותי על הסוגיה, וטוען שמלבד ההיבטים ההיסטוריים, יש גם משמעות רעיונית בסדר הדברים.

²⁵ התשובה שמציע ברנדס לשאלת הסדר מצויה במאמרו לעיל, עמ' 153 ואילך. אנחנו נלך בדרך אחרת בהצעת הסבר למרכזיותו של "המביא גט ממדינת הים" בפתיחת הפרק והמסכת, ראה בדיוננו להלן.

²⁶ על אף שברנדס אינו מבחין בדבריו בין הרובד התנאי לרובד הסתמאי המאוחר, ועל אף שמטרתנו אינה לעמוד על מניעיו של עורך המשנה - במידה ונצביע על תרומה רעיונית בעלת אופי מבואי בסוגיית הפתיחה, הרי שיש בכך גם בכדי להסביר את הבחירה של עורך המשנה לפתוח את הפרק והמסכת במשנת "המביא גט ממדינת הים", על אף שאין זו מטרת מחקרנו.

²⁷ בכ"י מק אלו משניות א-ג.

וחכמ' אומ' אינו צריך שיאמר בפני נכתב
ובפני ניתחתם אלא המביא ממדינת הים
והמוליך

[וה]מביא ממדינה למדינה מדינת הים²⁸
צריך שיאמר בפני ניכתב ובפני ניתחתם

רבן שמעון בן גמליא'³¹ אומ' אפילו³²
מהגמונייה להגמונייה
ר' יהודה או' מרקם למזרח³³ ורקם
כמזרח³⁴ מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום,
מעכו לצפון ועכו כצפון
ר' מאיר אומ' עכו כארץ ישראל לגיטים.

המביא גט מארץ ישראל²⁹ אינו צריך שיאמר
בפני נכתב ובפני נתחתם ואם יש עליו
עוררים נתקיים³⁰ בחותמיו.

ישנן שלוש מימרות "סתמיות" במשנה. לדעת החוקרים,³⁵ שלוש המימרות הסתמיות של ת"ק הן
הלכה עתיקה, והדעות התנאיות נקובות השם המובאות במשנה, חלוקות ביניהם בפירושה.

שלוש המימרות הסתמיות במשנה, המהוות את "עמוד השדרה" של המשנה, הינן:

- א. המביא גט ממדינת הים – צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם.
- ב. המביא גט ממדינה למדינה ממדינת הים – צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם.³⁶
- ג. המביא גט מארץ ישראל – אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם; ואם יש עליו עוררים -
יתקיים בחותמיו.

²⁸ במקו 1 ובמפ "וממדינת הים". במד "במדינת הים"

²⁹ במד "בארץ ישראל". במפ "מארץ" ומעל ה-מ' נכתב ב'. הלבני, סדר נשים, עמ' תפג, מעיר כי במקרא ידועה
התופעה של חילופי ב' במקום מ', ולכן "בארץ ישראל" הכוונה "מארץ ישראל". וכן מפנה למקבילה בתוספתא גיטין,
פ"א ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 246, שבה הגרסה, על פי כל עדי הנוסח "המביא גט מארץ ישראל אין יכול שיאמר בפני
נכתב ובפני נתחתם, אם יש עליו עדים מתקיים בחותמיו".

³⁰ במקו "מתקיים", במד "יתקיים".

³¹ במקו 1 "רבן גמליא'".

³² במקו 1 חסר "אפילו".

³³ במפ "ולמזרח" וכן בהמשך "ולדרום" ו "ולצפון".

³⁴ במקו 1 "במזרח". במובאות הבאות "כדרום" ו"כצפון".

³⁵ ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 24; פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 23-24, ועמ' 208; הלבני, סדר נשים,
עמ' תפא - תפג.

³⁶ פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 44, מעלה את האפשרות שבבא זו הינה המשך דברי חכמים, ואינה
חלק מן התקנה הקדומה, אולם אינו נוטה לקבל הסבר זה, ע"ש.

היסוד המשותף לשלוש המימרות של המשנה הקדומה הינו ההבדל בין גט שמגיע מארץ ישראל לגט שמגיע ממדינת הים: ממדינת הים "צריך שיאמר", בין אם במעבר לא"י ובין אם במעבר בין מדינות. לעומת זאת - מארץ ישראל "אין צריך שיאמר".

התנאים נקובי השם במשנה, ר"ג, ר"א וחכמים - חלוקים ביניהם בהגדרת גבולות א"י לעניין התקנה: ³⁷ לדעת ר"א ור"ג "מדינת הים" בשיטת ת"ק כוללת גם את רקס וחגר וכפר לודים, שהם "סמוכות" ו"מובלעות", בהתאמה. ³⁸ ולדעת חכמים 'מדינת הים' בשיטת ת"ק הינם המקומות המרוחקים מארץ ישראל. ³⁹ ר' יהודה ור' מאיר כבר מתייחסים לגבולות א"י כפי שהובאו בשיטת רבן גמליאל שהובאה קודם לכן. ⁴⁰ דעת רשב"ג ככל הנראה חולקת על ת"ק וסוברת שבח"ל יש צורך בעדות מסירה גם מהגמוניא להגמוניא ולא רק ממדינה למדינה. ⁴¹

כל התנאים המובאים במשנה סוברים שיש הבדל עקרוני בין גט שמגיע מא"י לגט שמגיע מחו"ל. ⁴² הבדל זה הוא היסוד לתקנת עדות המסירה, כשהמחלוקת בין התנאים היא בהגדרת "מדינת הים" לעניין התקנה: האם היא חלה רק על מקומות מרוחקים, או גם על מקומות קרובים, שהם אינם חלק מא"י: לדעת חכמים התקנה חלה רק במקומות המרוחקים מא"י, ואילו ר"ג ור"א

³⁷ לדעת הלבני, סדר נשים, עמ' תפא, חכמים אינם חולקים על ת"ק, כמו שמובא בגמרא בהמשך דף ד ע"ב, "ורבן בתראי לפרושי טעמיה דתנא קמא הוא דאתו." ולא כמו האפשרות הראשונה שמעלה הגמרא שם שחכמים חלוקים על תנא קמא בשאלת הדין במקרה של "המוליד". הלבני מעיר שהלשון של חכמים במשנה "אינו צריך וכו' אלא וכו'" מעידה שבאים למעט ולא לרבות. פלדבלום סבור שחכמים כן חולקים על ת"ק בשאלת ה"מוליד".

³⁸ כך לפי הגמרא בהמשך, דף ד ע"א, והפרשנים שם, וכך מפרש ר' עובדיה מברטנורא, גיטין פ"א מ"א, ד"ה 'אפילו מכפר לודים' - שהיא מחוצה לארץ. ד"ה 'ללוד' - שהיא סמוכה לה והיא מארץ ישראל.

³⁹ כך מפרש פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 43, וכך גם הלבני, סדר נשים, עמ' תפא-תפב. פלדבלום שם סובר שיתכן וחכמים חולקים על ת"ק בשאלת ה"מוליד מא"י למדינת הים", אולם בכל אופן בשאלת הגדרת "מדינת הים" – אינם חלוקים. כך מסביר הלבני את המשנה. הירושלמי מבין אחרת את היחס בין הבבות השונות במשנה, שהבבא הסתמית השנייה "והמביא ממדינה למדינה במדינת הים" הינה חלק מדעת חכמים ולא מדברי ת"ק. עיין הלבני, סדר נשים, עמ' תפב-תפג.

⁴⁰ פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 24, ו-214 מוכיח מכאן כי שיטת רבן גמליאל היא שהתקבלה להלכה.

⁴¹ ניתן להבין את דברי רשב"ג בשני אופנים: כחולקים על ת"ק או כמפרשים אותו. החוקרים חלוקים בשאלה זו: ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 24, סובר כי רשב"ג חולק על ת"ק. כך סובר גם פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 44. אולם, בעמ' 2, בעמ' 211, ובעמ' 229, טוען שדברי רשב"ג כמעט בכל מקום במשנה ובתוספתא, המוסבים על דברי ת"ק לא באו לחלוק אלא לפרש, עיי"ש. הלבני לא התייחס בכתביו לדעות רשב"ג, ר' יהודה ור' מאיר ביחס לת"ק – כמו שעשה לדעות של ר"א וחכמים. אולם, את דבריו שם (ראה להלן) מתבקש להחיל אף במקרה זה, ולטעון כי ת"ק מביא משנה עתיקה, ואילו רשב"ג, ר"י ור"מ – אינם חולקים על ת"ק אלא מפרשים ומדייקים אותו – לפי שיטתם.

⁴² בירושלמי פ"א ה"א, מג ע"א: "מתב ר' לעזר לרבנן כמה דאית לכוון המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים צריך שיאמר בפני נחתם ובפני נחתם אף אנא אית לי המביא ממדינה למדינה בארץ ישראל צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". משמע דעת ר"א שאף בא"י ממדינה למדינה יש צורך בעדות. מכאן מראה ווייס, הערות לגיטין, עמ' 24, שאף ר' אליעזר שבמשנה מכוון ל"ממדינה למדינה" בארץ ישראל. לדעת פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 43, ר' אליעזר רצה להרחיב את התקנה לכל מקום שמעבר לגבול, בין בחו"ל בין בתוך א"י, אולם חכמים דחו את דעת ר"א והשאירו את התקנה במובנה הקדום, אלא שהסכימו לקבל שגם מא"י לחו"ל יאמר בפני ובפני.

סבורים שמדינת הים כוללת גם מקומות סמוכים לא"י, שהם מעבר לגבול, היינו כל מקום שהוא מחוץ לארץ ישראל.

את המחלוקת בין העמדות התנאיות ניתן להעמיד על עיקרון מופשט והוא השאלה מהו הקריטריון הקובע מה נחשב חו"ל לעניין התקנה: המרחק או הנגישות.⁴³

2.2 פרשנות למחלוקת התנאים במשנה: פרשנות היסטורית

הסבר אפשרי אחד למחלוקת, המובא אצל פלדבלום,⁴⁴ כרוך בהתרחשותם של שינויים היסטוריים שנגרמו עקב החורבן: התקנה הקדומה התייחסה רק למקומות מרוחקים, אולם בעקבות החורבן, שהביא לשינויים בתפקיד ההנהגה בירר ר"ג את גבולות הארץ, וככל הנראה הסתפק במעמדם של מספר מקומות, אם הם מא"י או מחו"ל. על יסוד הספק הזה נוצרה מחלוקת ביחס להגדרת מקומות שונים, האם הם נחשבים שייכים לארץ ישראל או לחו"ל.

אצל ווייס ישנו הסבר אחר.⁴⁵ ווייס מסביר שיסוד המחלוקת במשנה הוא המחלוקת בין רבה לרבה כפי שהיא מופיעה בסוגיית הגמרא על המשנה. לדעתו ההלכה העתיקה התכוונה להחיל את התקנה רק על ארצות שהן "מעבר לים" ממש. לדעת ווייס יש לחלק בין ארצות הגולה המרוחקות, שהן מעבר לים, לבין ארצות הגולה הקרובות לא"י, ממזרח ומצפון. בגולה הרחוקה היו נתונים היהודים להשפעה הלנית רבה יותר, ולכן היו רחוקים יותר באופן משמעותי מן ה"יהדות התלמודית הרשמית". לעומת זאת, הגולה הסמוכה לא"י ממזרח ומצפון הייתה מושפעת באופן משמעותי יותר מן המרכז היהודי בארץ ישראל, כמו גם שהתקשורת ביניהן טובה יותר, בשל הקרבה ביניהן.⁴⁶

⁴³ כך גם מוסבר אצל פלדבלום, שם. להגדרת המחלוקת באופן כזה ישנה קשר למחלוקת האמוראית בגמרא בטעמה של התקנה. אבל הקשר אינו "אחד לאחד" ואינו הכרחי. שהרי שיטת רבא בגמרא, "שאינן עדים מצויים לקיימו" יכולה להיות מבוססת על כל אחד מן השיקולים הללו, המרחק והנגישות.

⁴⁴ מחקרים במסכת גיטין, עמ' 43. ביחס להגדרת המאפיינים של המקומות השונים (אבל לא ביחס להסבר הכולל למחלוקת) נראה שגם ווייס סובר כך, 'הערות לגיטין', עמ' 24: "ר"א אומר שהביטוי מדינת הים פירושו ארץ רחוקה ומקום רחוק, ובכך גם מקום שהורחק מחברו ע"י איזה גבול שהוא." (ההדגשה משלי מ.ס.).

⁴⁵ 'הערות לגיטין', עמ' 25-26.

⁴⁶ זוהי ההבנה הפשוטה בלשון "מדינת הים", ולכן סביר להניח שהפרשנות של חכמים היא המכוונת לפשט דעת ת"ק. ראה וייס, 'הערות לגיטין', עמ' 23 ועמ' 25, הטוען שבתחילה משתמשים בביטוי כפי הוראתו המילולית ורק לאחר מכן, כשהוא נעשה מטבע לשון - הקף המושג הכלול בהם משתנה מן ההוראה המילולית, וכך נעשה גם כאן. פלדבלום, הערות למסכת גיטין, עמ' 42-43 דן במשמעות של הביטוי "מדינת הים", והוא מציג את האפשרות שמדובר בביטוי המכוון לחוץ לארץ, כשהרי בתוספתא גיטין פ"א ה"א ובבבלי גיטין ז ע"ב מוחלף הביטוי "מדינת הים" ב"חו"ל". כמו גם אפשרות ש"מדינת הים" הכוונה למקומות המרוחקים מארץ ישראל. תומכים בכיוון זה אותם מקורות שבהם הביטוי "מדינת הים" מובא בסמוך ובניגוד לביטוי "חוץ הים", ואז משמעו המדינות הרחוקות והאיים. פלדבלום אמנם לא מכריע בין שתי האפשרויות, האם "מדינת הים" בכוונת התקנה הקדומה הינה בהוראתו המקורית, או שמתחילת התקנה התכוונו כבר לכל חו"ל, אבל מסביר שם כי יתכן שהמשנה נקטה בלשון "מדינת הים" בשל העובדה כי התקנה נצרכה בעיקר במדינות הרחוקות. גם לשיטה זו יש בלשון "מדינת הים" בכדי להעיד על משמעותה הראשונית של התקנה הקדומה. ובכל זאת נראה כי הבחירה של המשנה לנקוט בלשון "מדינת הים" (ולא בלשון "חו"ל", המשמשת במקורות תנאיים מקבילים), מעידה על כוונתה המקורית של התקנה.

זו הסיבה, שלדעתו ההלכה העתיקה התכוונה להחיל את התקנה רק על ארצות שהן "מעבר לים" ממש, כחכמים. הנימוק יכול להיות הן מן הטעם "שאינן עדים מצויים לקיימו", והן מן הטעם ש"אינן בקיאים בדקדוקי גיטין". לאחר מכן, מסיבות שונות (היסטוריות: שכיחות עולי רגלים בזמן בית המקדש, או אחרות: שלא לחלק בחו"ל בין מקומות, או כדי להרים את קרנה של א"י ביחס לגולה, ולכן להבדל בינה לבין חו"ל באופן עקרוני) הורחבה התקנה לגולה כולה, גם לארצות סמוכות לא"י – כר"ג. בהרחבה זו נחלש הטעם של מידת הבקיאיות בדקדוקי גיטין, משום שבארצות אלו הוא לא היה תקף, נשאר גם הטעם של העדים. מנקודת המבט הסוברת טעם זה ביסוד התקנה – יש מקום לתקנה זו גם ממקום למקום בא"י, במידה ויש גבול איזשהו – כר"א.

המסקנה אליה מגיע ווייס:

עפ"יזו אנו מרוויחים מומנט מעניין מאוד, והוא שהפלוגתא לפי שאין בקיאים או לפי שאין עדים מצויין שבה חולקים רבי יוחנן וריב"ל בא"י ורבה ורבה בבבל איננה חדשה, אלא במידה ידועה יסודה עוד בתקופת התנאים הקדומה.

ההסבר של ווייס, התולה את המחלוקת התנאית במחלוקת רבה ורבה המובאת בגמרא - הוא בעייתי:

א. משום שהוא מעגלי: ווייס בוחן את הדעות השונות במשנה מן הפרספקטיבה של טעמיהם של רבה ורבה, בחינה זו מביאה אותו אל המסקנה שהתנאים במשנה חולקים למעשה במחלוקת רבה ורבה.

ב. ווייס מסביר את המחלוקת בהתרחשותם של שינויים היסטוריים ואחרים בתפיסת היחס שבין א"י וחו"ל. שינויים אלו, גם על פי דברי ווייס עצמו אינם יוצאים מגדר ההשערה.

לסיכום. שתי הפרשנויות שהבאנו למחלוקת התנאית במשנה דומות בנקודת המבט ממנה הם ניגשים להסבר המחלוקת ודומות גם באופיין: שתיהן מציעות הסבר היסטורי ו/או גיאוגרפי. על אף הדמיון, מכל אחת מהן נובעת מסקנה אחרת ביחס לקשר שבין המשנה והמחלוקת האמוראית, וליתר דיוק במידת החידוש שהן מייחסות לאמוראים בטעמים שהם מעניקים לתקנה במשנה: הפרשנות של פלדבלום הוא שמחלוקת רבה ורבה הינה חידוש אמוראי. לעומת זאת סבור ווייס שמחלוקת זו קיימת גם בתשתיתה של המחלוקת התנאית במשנה.⁴⁷ כך או כך, המחלוקת התנאית במשנה, על אף שהיא עשויה לרמוז, במידה כזו או אחרת - על טעמים אפשריים לתקנה שבמשנה, בכל אופן, אין בה בכדי להוות הסבר מספק לתקנת המשנה לחייב עדות מסירה. בנקודה זו פותחת סוגיית המבוא, והיא באה לתת טעם לעצם התקנה של המשנה.

⁴⁷ לדעתנו, הסברו של ווייס למחלוקת התנאית איננו מוכרח, וגם בעייתי במידה מסוימת. לכן סביר יותר לקבל את ההסבר הבסיסי יותר, התולה את המחלוקת התנאית בהגדרות שונות של חו"ל לעניין מסירת הגט: נגישות או מרחק. בכל אופן, שני הפירושים עולים בקנה אחד עם המגמה הסתמאית כפי שנצביע עליה בהמשך הפרק.

ג. סוגיית מבוא

1. מחלוקת רבה ורבא

הסוגיה פותחת בבירור הטעם של התקנה המופיעה במשנה, ומביאה מחלוקת אמוראים, רבה ורבא, בטעמה של המשנה.

מאי טע' אמ' רבה לפי שאין בקיאין לשמה ורבא אמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימו.

1.1 הסבר היסטורי-גיאוגרפי למחלוקת רבה ורבא

ההסבר של ווייס למשנה, משום שהוא מסביר כי המשנה חולקת במה שחלוקים רבה ורבא, מהווה למעשה באופן עקיף הסבר גם למחלוקת רבה ורבא. על פי ההסבר של ווייס למשנה, ההבדל בין שיטת רבה ורבא נובע מן השאלה על אילו מקומות חלה התקנה, ומה אופיים של מקומות אלו. לפי ווייס חלה התפתחות היסטורית בהגדרת המקומות עליהם חלה התקנה, וכנגזרת ממנה חל שינוי גם בטעם של התקנה: במידה והתקנה חלה רק על "מדינות היס", המרוחקות מארץ ישראל ואינן נתונות להשפעתה, שני הטעמים חלים עליה. אבל במידה והתקנה חלה גם על מדינות חו"ל הסמוכות לא"י ממזרח ומצפון, ומתוך כך גם על הולכת גט ממקום למקום בתוך א"י – הסיבה לתקנה הינה במציאותם של עדים זמינים לאישור תקינות הגט.

2.1 הסבר ספרותי למחלוקת רבה ורבא

בנוסף להסבר ההיסטורי שמספק ווייס, מחקר זה מבקש לנסות ולעמוד גם על פרשנות ספרותית למחלוקת. מנקודת מבט ספרותית, המבקשת אחר העיקרון הרעיוני העומד ביסודן של השיטות, יש לנסות ולעמוד גם על היבטים נוספים אפשריים בפרשנות מחלוקת רבה ורבא.

ביחס לתפקידה של תקנת חז"ל, באשר היא, אומר אלון את הדברים הבאים:⁴⁸

היקף תחום פעולתה של החקיקה (של התקנות מ.ס.) בכל שיטת משפט, וכן בהלכה, הוא בשני עניינים עיקריים: א. מילוי חלל מסוים, Lacuna, שנוצר כתוצאה משינויים במציאות חברתית והכלכלית, המעוררים בעיות, שלא נמצא להן פתרון בהלכה הקיימת – בכגון זה באה החקיקה, בדרך כלל, להוסיף על ההלכה הקיימת, אם על ידי הוספת נורמה משפטית חדשה בתחום דיני ממונות ודיני נפשות, בדינים שבין אדם לחברו ולחברתו, ואם על ידי הוספת איסור חדש או הוראה חיובית נוספת בתחום דיני איסור והיתר, במצוות שבין אדם למקום. ב. תיקונים ושינויים בהלכה הקיימת, אם צורכי השעה דורשים ומחייבים שינוי זה – בכגון זה אין ההלכה הקיימת לוקה בחסר, אלא קשיים חברתיים, כלכליים או מוסריים, נוצרים לפיה, לרגל שינוי הנסיבות והתנאים, ומגמתה של החקיקה היא יישובם ותיקונם של קשיים אלה.

⁴⁸ אלון, המשפט העברי, עמ' 405. אורבך, ההלכה, עמ' 11, מגדיר את התקנה כך: "התקנה מחדשת עניין שלא היה קיים ובכך היא מתקנת עיוות שנתהוה, או מכניסה תיקון לנוהג קיים".

במידה ונחיל את דברי אלון על ההסבר של רבה ורבה לתקנה במשנה, הרי שבמקרה שלפנינו, רבה ורבה מסבירים את המשנה כתקנה שנועדה לבסס את כשרותו של הגט. המחלוקת ביניהם נעוצה בשאלה אילו מהפרטים ההלכתיים המרכיבים את הגט והקובעים את כשרותו - יש לחזק בתקנה.

לפי רבה הגזירה נוגעת לשלב של כתיבת הגט, וליתר דיוק, לכך שהוא צריך להיות כתוב לשמה.⁴⁹ לפי רבה, מכיוון שיש חשש שבח"ל אין מודעות מספקת לכך שהגט צריך להיות כתוב לשמה – הרי שגט המגיע ממדינת הים, צריך עדות מיוחדת לכך שנכתב לשמה.

לפי רבה התקנה הינה על העדים המקיימים את הגט. מכיוון שהעדים החתומים על הגט הם הנותנים לו תוקף, במקרה שיבוא הבעל לערער על אמינות הגט, הרי שהגט אמור להתקיים בחתימות שבו. אולם מכיוון שמדובר בגט שמגיע ממדינת הים, והעדים החתומים עליו מרוחקים, או שבשל המרחק עשוי להיות קושי למצוא אנשים שיכולים להעיד על מהימנות החתימות – הצריכו חכמים במשנה עדות של השליח על כך שהחתימות כשרות. עדות זו מחליפה את הצורך של עדי החתימה עצמם או בעדים המכירים את החתימות.

כל אחת מהשיטות האמוראיות מצביעה על אחד הגרמים ההכרחיים בגט: רבא מצביע על קיום הגט באמצעות העדים, ורבה מצביע על כתיבת הגט לשם האישה. שני הגורמים הללו, הכתיבה והחתימה, חיוניים לכשרותו של הגט, אבל שונים זה מזה במהותם.⁵⁰

2. הסתמא על מחלוקת רבה ורבה

בדיון הסתמאי על מחלוקת רבה ורבה – הופכת המחלוקת להיות הנושא המרכזי של סוגיית הפתיחה. העיסוק של הסוגיה במחלוקת רבה ורבה חורג מפרשנות ישירה למשנה והופך להיות מטרה לעצמו. דהיינו, הנושא של סוגיית הפתיחה איננו הניסיון להסביר את המשנה, לאור המחלוקת, או במובנים אחרים, אלא הסוגיה הופכת להיות סוגיה עצמאית, שעניינה הוא דיון במחלוקת רבה ורבה, תוך שימוש מגמתי ומוטה בחומרים תנאיים ואמוראיים.

גם מגיע ווייס למסקנה זו:⁵¹

סוגיית הש"ס לחוד ופירוש המשנה לחוד... שהחומר הקדום בא לברר את המשנה ולבררה במקום שמטרתה היחידה של הסוגיה היא אך ורק בירור פלוגתת רבה ורבה... מטרת

⁴⁹ בירושלמי, פ"א ה"א (מג ע"א), מובא הטעם בדעתו של ר' יהושע בן לוי והוא מרחיב את החשש לחוסר בקיאות כללי בדיני כתיבת הגט, ולא רק בכתיבת הגט לשמה כפי שמובא בדעת רבה בבבלי: "ר' יהושע בן לוי אמ' שנייא היא שאינן בקיין בדיקדוקי גיטין."

⁵⁰ מכיוון שכל אחד מן האמוראים מפרש את המשנה כגזירה על דין מסוים הקובע את כשרות הגט, אפשר אולי לראות את המחלוקת ביניהם בכך שכל אחד מן האמוראים שם את מרכז הכובד ההלכתי על אותו דין בהלכות הגט. אותו דין, לשיטת כל אחד מן האמוראים החולקים, הוא שצריך חיזוק של גזירה, בשל העובדה כי הוא המשמעותי, החשוב והקובע מבין מכלול הפרטים ההלכתיים, והוא הקובע אם הגט כשר או לא. לכן יש צורך לחזק אותו ולוודא אותו באמצעות תקנה. על פי פרשנות זו, ניתן להצביע על שתי תפיסות אמוראיות ביחס לעיקרו של גט: תפיסת רבה הסוברת שעיקרו של גט הינה בכתיבתו, שתהיה לשמה של האישה. ותפיסת רבה הסוברת שעיקרו של הגט הוא בקיומו המשפטי (ע"י עדים, או באין עדים – עדות השליח).

⁵¹ 'הערות לגיטין', עמ' 23, 29-30.

סוגייתנו הוא בירור הפלוגתא, ולמטרה זו היא משתמשת בכל החומר הנמצא תחת ידה ומנצלת אותו מכל צד שאפשר מבלי לשים לב לזה אם זה הולם את לשון המשנה ופירושה או לא. כי לנגד עיניה אך ורק מטרתה היא ולא מטרת ביאור המשנה.⁵²

דברי ווייס מחזקים את טענתנו בדבר מגמתו של בעל סוגית הפתיחה, המעניק מעמד מרכזי, משמעותי ומהותי למחלוקת רבה ורבה, מעבר להיותה הסבר לתקנה המצויה במשנה.

מגמתיות זו בולטת גם לאור ההשוואה לסוגיה המקבילה בירושלמי, שם אמנם מופעה המחלוקת על טעם התקנה (אם כי בשם אמוראי ארץ ישראל ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן),⁵³ אבל דיון בפרטים רבים מן המשנה מן הפרספקטיבה של המחלוקת כלל לא מצוי שם.

בדיוננו להלן ננסה להצביע, בכל שלב של הדיון, על המאפיינים של הדיון הסתמאי במחלוקת רבה ורבה, שיש בהם בכדי להצביע על החשיבות והמרכזיות שמעניק בעל הסוגיה למחלוקת שנבחרה ע"י יוצר הסוגיה להוות את שער הפתיחה למסכת. לאחר מכן, בשל המרכזיות שמעניק בעל הסוגיה למחלוקת רבה ורבה - ננסה לעמוד על הסיבות למגמתיות זו, היינו, על המשמעות הרעיונית שהיא טומנת בחובה ביחס למסכת גיטין.

1.2 "מאי בנייהו?"

סתמא דגמרא מחזקת את המרכזיות והחשיבות של המחלוקת בכך שהיא מצביעה מיד בהמשך על שלוש השלכות הלכתיות הנובעות מן המחלוקת העקרונית בשאלת הטעם של המשנה:

מאי בנייהו איכא בינייהו דאיייתיהו בי תרי אינמי ממדי' למדינה בארץ ישראל אינמי באות' מדינה במדינת הים.

בכך הופכת הסתמא דגמרא את מחלוקת רבה ורבה ממחלוקת תיאורטית, הנוגעת לטעם התקנה, למחלוקת הלכתית. ההצבעה על הנפק"מ ההלכתית מעניקה למחלוקת רבה ורבה משקל רב יותר, והופכת אותה לחשובה יותר. בנוסף על כך, לאורך סוגיית הפתיחה בוחנת הסוגיה הלכות שונות בהלכות גיטין, המובאות גם מהמשך המסכת - דרך הפריזמה של מחלוקת רבה ורבה.

⁵² ווייס מצביע על המגמה של סוגיית הפתיחה, אך אינו מסביר את הטעם שבהפיכת מחלוקת רבה ורבה למרכזי הסוגיה. בדברנו להלן ננסה לתת הסבר למגמתה של סוגיית הפתיחה.

⁵³ ראה דיון מפורט ביחס שבין הירושלמי והבבלי להלן עמ' 37.

2.2 עדויות ושטרות – שני מודלים לגיטין⁵⁴

ולרבה דאמ' לפי שא' בקיא' לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות⁵⁵ שבתורה ... ולרבה דאמ' לפי שאין עדים מצויין לקיי' ניבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמ'.

הגמרא מעמתת כל אחד מן האמוראים עם השאלה מדוע אין הוא סבור שצריך שני עדים שיעידו ש"בפני נכתב ובפני נחתם". השאלה על חוסר החיוב בעדות של שני עדים - עולה מתוך ההשוואה שיוצרת הגמרא לתחומים הלכתיים אחרים, בהם כן נדרשים שני עדים: את דעת רבה משווה הגמרא ל"כל עדויות שבתורה", שבהם יש צורך בשני עדים.⁵⁶ ואת דעת רבה היא משווה לקיום שטרות, שנעשה בשני עדים.

בקושיה זו של הגמרא על רבה ורבה קיימת הנחת יסוד ביחס לעיקרו של הגט. הנחת היסוד של הגמרא בשאלתה היא שנתנית גט לאישה דומה ל"כל עדויות שבתורה", לשיטת רבה, או לחילופין, דומה לשטרות, לשיטת רבא. בעצם העמדת השאלה באופן זה, יוצרת סתמא דגמרא שני מודלים אפשריים שונים לגט: עדויות ושטרות: האם הגירושין, דהיינו נתינת הגט - דומה לעדות, או דומה לשטר.⁵⁷ כל אחד מן המודלים הללו נותן טעם לשיטתו של כל אחד מן האמוראים. כלומר, בעצם העמדת השאלה באופן זה סתם הגמרא מפרשת את מחלוקתם של רבה ורבה. בכך מצביעה הגמרא על התפיסה הרעיונית העומדת ביסוד כל אחת מן השיטות האמוראיות.

1.2.2 ההבדל העקרוני בין עדויות לשטרות

בהבדל שבין עדויות ושטרות דן ש' אלבק:⁵⁸

דיני השטרות אף הם שייכים לדיני עדות עדים נאמנים. השטרות כשרים לראיה אף על פי שהם כתובים ואי אפשר לחקור ולדרוש או לבדוק את הכותבים, כמו שעושים לעדים, ואין הכותבים מגידים את עדותם בפני בעל הדין ובפני בית דין, ואי אפשר לקיים בשטרות הכתובים את כל דיני הראיות הבאים לגרום לעדות אמת. רק בעדות בעל פה יכולים הדיינים לדעת שהעד העיד על כל העובדות ופרטי המעשה בדיוק, ולא טעה ולא שיקר ולא העיד על פי אומדן, ולא שכח ולא העלים פרטים ולא הוסיף ושינה פרטים מדעתו שלא

⁵⁴ אמנם הסוגיה עוסקת באופן ספציפי בנתינת גט ע"י שליח, ולא בגט באופן כללי. ובכל זאת הטיעון שלנו ביחס לחידוש הרעיוני של סוגיית הפתיחה נוגע לגט באופן מהותי ועקרוני, כלומר לתהליך הגירושין, הנעשה באמצעות הגט, ולא רק לשלב הספציפי של נתינת הגט ע"י השליח. לטענתנו, סוגיית הפתיחה מביעה רעיון עקרוני ביחס לנושא הנידון במסכת, הגירושין, באמצעות הדיון בהלכה המופיעה בראש המסכת - כדרך של סוגיות פתיחה.

⁵⁵ בשאר עדי הנוסח "עדיות". ראה תוספות, ב ע"ב, ד"ה 'מידי דהוא', שמסביר מדוע גרסת "עריות" איננה נכונה כאן.

⁵⁶ ראה אלבק, ש, משפט עברי, עמ' 336-338, המסכם את הסיבות לכך שההלכה מחייבת עדות של שני עדים.

⁵⁷ מה שמחזק את הפרשנות הזו הינה העובדה שהגמרא מקשה על כל אחד מן האמוראים מתחום אחר. על כך יש לשאול, מדוע לא הקשתה הגמרא את אותה הקושיה על שני האמוראים, מדוע יצרה הגמרא שתי שאלות נפרדות לכל אחת מן השיטות?

⁵⁸ משפט עברי, עמ' 339-340. בהמשך עומד אלבק על הבדלים נוספים בין שטרות ועדויות, כגון, ששטר יכול להיגנב או להיאבד, וכן בכללי הפרשנות הנהוגים בשטרות, ועוד.

ראה, לא פירש פירוש משלו ולא נתן משמעות משלו ולא אמד אומדן משלו במסירת המעשה. ואף בעל הדין, שנגדו העיד העד בעל פה, יודע מה הוא צריך להכחיש מדברי העד ומה הוא צריך לחקור ולשאול את העד כדי שימסור עוד עובדות ופרטים שישנו את משמעות המעשה, ויודע מה הראיות שהוא צריך להביא נגד עדותו של העד. מטעמים אלה אין העד יכול לשלוח את עדותו בכתב לבית הדין, והוא צריך להעיד בעל פי לפני בית הדין. וכן אילים אינו יכול להעיד בכתב, משום שאין אדם יכול להעלות על הכתב את כל העובדות והפרטים שהוא זוכר... אף על פי כן השטרות הכתובים כשרים לראיה כמות שהם כאילו היו עדות של עדים כשרים... והטעם הוא, שהשטרות נכתבים ונעשים מדעת החייב וכל מה שהם ראיה נגדו... ועוד שהשטרות כתובים בדרך כלל בנוסח קבוע והכל מבינים מנוסח זה את כל העובדות והפרטים הנדרשים למעשה בדיוק, והדברים פשוטים ורגילים בין כל בני אדם הכותבים שטרות ואין צריכים חקירה ודרישה ובדיקה.

בדבריו עומד אלבק על המשותף ועל ההבדל בין שטרות ועדויות. בבסיסם, שטרות ועדויות שניהם שייכים לדיני עדות. אבל בעוד שעדים צריכים להעיד בעל פה, על מנת שאפשר יהיה לאמת את עדותם, ולכן עדות בכתב אינה מתקבלת – שטרות, שהם למעשה עדות בכתב – כן קבילה. הסיבה, לפי אלבק היא שהשטרות הם עדות סטנדרטית, שנעשית בהסכמת שני הצדדים, ולכן היא מובנת ומקובלת אף ללא חקירה בע"פ.

מן האבחנה של אלבק עולה שההבדל העקרוני בין עדויות לשטרות הינו בעובדה כי עדות, המחויבת להיות בעל פה, היא הליך בינאישי, שהעובדה כי הוא בעל פה הינה חלק מהותי ממנה, עד כדי שעדות בכתב אינה קבילה. לעומת זאת השטרות הינם פרוצדורה משפטית פורמלית, המוכרת לכל, ומקובלת על הכול, ולכן היא יכול להתרחש אף ללא עדים.⁵⁹

2.2.2 המשמעות של גיטין לפי כל אחד מן המודלים

על יסוד האבחנה של אלבק שבין עדויות ושטרות ננסה להבין את המשמעות הרעיונית שמייחס הסתמא בסוגיה לגיטין, לפי כל אחת מן השיטות, רבה ורבה.

לפי שיטת רבה, אליבא דסתמא בסוגיה, המודל לגיטין הינו "כל עדויות שבתורה". עדות היא מצב של בירור, שהכרחי שהוא יהיה בעל פה, היינו, בין שני אנשים, הנתונים בקונפליקט, ממוני או בדיני נפשות.⁶⁰ המודל של עדויות מדגיש את הממד הבינאישי שקיים בתהליך מתן הגט, באותו אופן שהליך של עדות הינו הליך של בירור בין שני אנשים, מצב המחייב הליך אישי.

לפי שיטת רבא, אליבא דסתמא דגמרא, המודל לגיטין הינו שטרות. השטר הוא מסמך משפטי סטנדרטי. הסטנדרטיות של השטר היא ממד מהותי והכרחי בשטר, משום שהיא המאפשרת את היותו עדות ללא צורך בחקירה ודרישה של העדים. המודל של שטרות מדגיש את הממד המשפטי

⁵⁹ מדאורייתא, אף ללא עדים. חכמים תיקנו שיש צורך בעדים לאימות השטר, בגדרי התקנה, ובמחלוקות הפוסקים ביחס אליה ראה אלבק, ש, משפט עברי, עמ' 340-341.

⁶⁰ אלבק, ש, משפט עברי, עמ' 331.

ה"טכני", שקיים בהליך מתן הגט, באותו אופן ששטרות בעדות איזושהי הינם הליך פורמלי-משפטי, נטול ממד אישי.⁶¹

אמנם, התחום שבו עוסקים עדויות ושטרות עשויים להיות אותם תחומים: נזיקין, הסכמים ממוניים וכדומה. אולם **האופן** שבו מתרחשת האינטראקציה שונה: ב"עדויות" עומדים שני אנשים זה מול זה, בתהליך של בירור,⁶² ואילו בשטרות עיקר העדות הינה בקיומו של מסמך משפטי.⁶³

כל אחד מן המודלים שמציבה הסוגיה לגיטין מציג פן עקרוני-רעיוני אחר ביחס לגט, כך שתהליך הגירושין שני מובנים אפשריים. על פי המודל שיצרה סתמא דגמרא לשיטת רבה, בדומה לכל תחום הנזיקין – הגירושין הינו תהליך בירור בין שני בעלי דין שאחד פגע בחברו. זהו דין בין שני צדדים. לעומת זאת על פי המודל של סתמא דגמרא לשיטת רבא – הגירושין הינו הליך משפטי פורמלי המוביל לקראת קיומו של שטר בעל תוקף משפטי, שעניינו לקבוע את המעמד האישי.⁶⁴

כבר בשלב ראשוני זה של סוגיית הפתיחה, בהציבה שני מודלים אפשריים לגיטין, מציעה הגמרא פרשנות רעיונית למחלוקת רבה ורבא. על פי הפרשנות הזו, כל אחד מן החכמים מייחס לגט ולגירושין משמעות רעיונית שונה, שממנה נובע הטעם השונה שמעניק כל אחד מהם לתקנה שבמשנה. הדיון הסתמאי במחלוקת האמוראית נותן לה פרשנות בעלת אופי רעיוני. להלן, במהלך הסוגיה, ככל שילך ויתפתח העיסוק של סוגיית הפתיחה במחלוקת בין רבה ורבא – ההבדל בין שני המודלים הללו, שטרות ועדויות, והפיתוח הרעיוני של שתי המשמעויות של הגט והגירושין – ילך ויתברר.

3.2 "ורבנן הוא דאצרוך"

ולרבא דאמ' לפי שא' בקיא' לשמה לבעי
תרי מידי דהוה אכל עריות שבתורה
עד אחד נאמן באיסור'⁶⁵
אימ' דאמרינ' עד אחד נאמן באיסורין כגון
חתי' ספק של חלב ספק של שומן דלא
איתחזק איס' אבל הכא דאיתחזק איס'

ולרבא דאמ' לפי שא' בקיא' לשמה לבעי
תרי מידי דהוה אכל עריות שבתורה
עד אחד נאמן באיסור'⁶⁵
אימ' דאמ' עד אחד נאמן באיסורין כגון
חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דהא לא
איתחזק איסורא⁶⁵ אבל הכא דאיתחזק אסו'

⁶¹ גם בשטרות יש ממד אישי מסוים, משום שהם נכתבים מדעת החייב. אבל הממד האישי הינו זניח אל מול הסטנדרטיות של השטר, שהיא זו שלמעשה מאפשרת את ההסכם, גם ללא עדות.

⁶² ההשוואה בין עדויות ובין גיטין איננה מלאה: בעדויות, בשונה מגיטין, העד המוסר את העדות איננו אחד מבעלי הדין. ואכן, אין בכוונתנו לטעון כי בעל הסוגיה יוצר השוואה מלאה והרמטית בין שני התחומים הללו לגיטין, אלא שהוא מציג שתי תפיסות רעיוניות של הגט באמצעות שני מודלים משפטיים, דומים אבל שונים, שעיקר תרומתם לדיון באה בעצם ההצבעה על התחום המשפטי והמאפיינים שלו, ולא ביצירת הקבלה מלאה.

⁶³ אא"כ הדברים מסתבכים, ואז יש צורך בעדויות בע"פ. אבל במצב נורמטיבי, השטר מתקיים בחתימת שני העדים שעליו.

⁶⁴ להלן נרחיב על המשמעות של הגירושין כתהליך משפטי.

⁶⁵ בכ"י מ נוסף "דאוריית".

דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר
 שבערו' פחות משנים
 בדין הוא דלקייום שט' נמי⁷¹ לא ליבעי
 כדריש לקיש דא'ר שמע' בן לקיש עדים
 החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה
 עדותם בבית דין
 ורבנן הו דאצרוך תרי⁷² והכא משום עיגונה
 אקילו בה רבנן
 האי קולא היא האי חומ' היא דאי מצרכת
 לה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה
 [אבל חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה]⁷³
 כיון דאמ' מר בפני כמה נותנו לה ר' יוח' ור'
 חנינא חד אמ' בפני שנים וחד אמ' בפני
 שלשה מעיקרא מידק דייק ולא אתי
 אורועי(ה) אנפשיה.

דאשת איש הוי דבר שבערוה⁶⁶ ואין דבר
 שבערוה פחות משנים
 רוב בקיין הן ואפילו לר' מאיר דחייש
 למיעוט סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי
 ורבנן הוא⁶⁷ דאצרוך ומשום עיגונה אקילו
 בה רבנן.⁶⁸
 והאי קולא הוא האי חומרא הוא דאי מצרכת
 ל' תרי⁶⁹ לא אתי בעל ומערער ופסיל ל[י]
 אבל⁷⁰ חד אתי בעל ומערער ופסיל ל'
 כיון דאמ' מר בפני כמה נותנו לה ר' יוח' ור'
 חני' חד אמ' בפני שנים וחד א' בפני שלשה
 מעיקרא מידק דייק ולא אתי אורועי נפשיה.

בשלב הבא בדיון מקשה הגמרא על שתי האפשרויות הללו, בשני הדיונים המקבילים: "עד אחד
 נאמן באיסורין?!"⁷⁴ הגמרא דוחה את הקושיה הזו בטענה כי גט אינו דומה לאיסורין, באשר
 באיסורין יש מצב של ספק לגבי האיסור, ואילו פה יש חזקה על האישה שהיא אסורה, "והוי דבר

66 בק"ג א ליתא "הוי דבר שבערוה", וכן בדיון המקביל בשיטת רבא.

67 בכ"י מ נוסף "דאגמור".

68 ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 26 מעיר כי קטע זה "ורבנן הוא דאצרוך וכו'" במקורו הוא בדיון על שיטת רבא, ומשם הועבר והועתק למקום הראשון – לשיטת רבה. נימוקו הוא שהלשון "והכא" מתאים לשיטת רבא ולא מתאים לשיטת רבה, כי בשיטת רבא הוא מוסב על קיום שטרות דעלמא, ואז יש משמעות למילה "והכא", שהיא מורה על קיום הגט. לעומת זאת הדיון כולו בשיטת רבה מדבר על גט, ולכן המילה "והכא" לא מתאימה. להלן בדיונו לאורך הסוגיה בשיטות רבה ורבא, נראה, כי מעבר לשיקול הלשוני, מבחינה עניינית הנימוק "משום עיגונא אקילו בה רבנן" שייך לשיטת רבא, וכלל לא לשיטת רבה.

69 בכ"י ו 1271 "תרתני".

70 בעדי הנוסח האחרים חסר "אבל".

71 בכ"י מ חסר "נמי".

72 בכ"י מ חסר "תרי".

73 כאן נוסף מגיליון, בכ"י מ חסר.

74 מכאן ואילך הדיונים המקבילים – בשיטת רבא ובשיטת רבה זהים כמעט לחלוטין (חוץ מאשר בנימוק לפטור מעדות כלשהיא – ובשוני זה נדון במקומו להלן).

שבערוה"⁷⁵, ולכן בכל זאת יש צורך בשני עדים. אם כן, חזרה הקושיה למקומה – מדוע המשנה דורשת עד אחד ש"בפני נכתב ובפני נחתם", ולא שניים.

תשובת הגמרא לקושיה זו בשני הדיונים המקבילים – שונה, אבל דומה באופייה. בשני הדיונים עונה הגמרא בסופו של דבר, שמעיקרו של דבר לא היה צורך בעדות כלל! לפי גישת רבה, משום ש"רוב בקיאיין הן", ואפילו לר' מאיר החושש למיעוט – אין כאן חשש. ז"א שהמצב של חוסר ידיעת "לשמה" במדינות הים, שבגללו, לשיטת רבה מלכתחילה מצריכה המשנה עדות מיוחדת – כלל לא קיים. לשיטת רבא- הסיבה שאין צורך כלל בעדות היא שגט, כמו כל שטר, מתקיים בחותמיו, ואין צורך בעדות נוספת.⁷⁶ סתמא דגמרא מביאה את הדיון למצב שבו לפי כל אחת משיטות האמוראים מעיקר הדין – אין צורך בעדות השליח.

את הדין של המשנה, לכל אחת מן השיטות, מסבירה הגמרא בנימוק: "ורבן הוא דאצרוך". כלומר, בעל הסוגיה מביא את הדין של המשנה, על פי רבה ורבא, למצב שאין הוא נצרך מעיקר הדין (בשטרות או עדויות), אלא הוא תקנה מיוחדת נוספת של חכמים, מיוחדת למקרה של גט שמביא שליח ממדינת הים.⁷⁷ מכיוון שחכמים הם שיצרו את התקנה – הרי שהם תיקנו שמספיק עד אחד ואין צורך בשניים. הנימוק להסתפקות בעד אחד: "והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן".⁷⁸

בעל הסוגיה יוצר סוגיה המוליכה את הדיון אל המסקנה שמצד הדין, בדומה לשטרות אחרים, אין צורך בעדות השליח, אבל באופן מיוחד, ביחס לגט, חכמים הוסיפו תקנה. תקנה זו, מכיוון שהיא לא נצרכת מבחינה הלכתית "טהורה" היא תוספת של חכמים לחזק ולעגן את הגט. ההסבר בסוגיה לתקנה "משום עיגונא" הינו למעשה נימוק לפרט מפרטי התקנה – הצורך בעד אחד ולא שניים, אבל הוא לא מהווה נימוק לעצם התקנה.

הדיון הסתמאי בשלב זה מבליט את החידוש הטמון בתקנה שבמשנה, ובכך מבליט את הצורך בדעות של רבה ורבא, להסבר התקנה החדשנית והייחודית הזו. התרומה הסתמאית בקטע זה היא בהצבעה על כך שעל פי הטעם של רבה ורבא, כתיבת הגט או החתימה על הגט, בהתאמה, הינם מרכיבים קריטיים בגט, עד כדי שיש צורך בתקנה מיוחדת בכדי להגן עליהם.⁷⁹ שלב זה בדיון, המדגיש את הייחודיות שבתקנת המשנה, מבליט את הצורך בטעם שנותן כל אחד מן האמוראים

⁷⁵ בעצם יש פה שתי סיבות לשלילת ההשוואה לאיסורין (למעט עפ"י ק"ג א, לעיל הע' 66): האחת, שיש חזקה על האיסור, ולא רק ספק. והשנייה, שמדובר ב"דבר שבערוה", וזה חמור, ולכן צריכים שני עדים.

⁷⁶ הדיון של הירושלמי, פ"א ה"א (מג ע"א), על המשנה נפתח בקושיה זו ממש: "וקשיא אילו המביא שטר מתנה ממדינת הים שמא חש לומר בפני נכתב ובפני נחתם".

⁷⁷ גם ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 153, מדגיש, כי ברור לגמרא שמעיקר הדין ניתן לסמוך על הגט עצמו ועדותו של השליח מיותרת, ולכן הדיון של הגמרא מבוסס על כך שחכמים הם שחייבו את העדות הנוספת.

⁷⁸ בסופו של הדיון הגמרא מקשה על ההנחה של הגמרא שעד אחד מקל על האישה, ומעלה את החשש שדווקא עד אחד עשוי לגרום לבעל לערער על הגט ביתר קלות. אולם הגמרא דוחה את הטענה, בכך שהשליח יקפיד על עדותו, ואין חשש שהבעל יערער.

⁷⁹ על תקנות חז"ל באופן כללי, ראה אלון, המשפט העברי, עמ' 391-412; אורבך, ההלכה, עמ' 25-11; כהן, י, תקנות חז"ל, עמ' יא-יג.

למשנה,⁸⁰ ובכך יש חיזוק החשיבות של מחלוקת רבה ורבא ע"י הסתם. בשלבים הבאים בסוגיה תבוא לידי ביטוי באופן בולט יותר ויותר החשיבות שרואה בעל הסוגיה במחלוקת רבה ורבא.

4.2 רבה ורבא ביחס למשנה

במהלך הדפים הבאים, עד דף ה ע"א, סתמא דגמרא בוחנת את מחלוקת רבה ורבא ביחס למשנה הראשונה בפרק, ודנה בפרטים השונים במשנה, לפי סדרה,⁸¹ מנקודת המבט של מחלוקת רבה ורבא, משבעה היבטים שונים.

מנקודת מבט ספרותית, מלבד התוכן של הדיון שבו נדון בפירוט להלן, גם במתודה עצמה שבה נוקט בעל הסוגיה – יש בכדי להצביע על מגמה של בעל הסוגיה, והיא העמדת מחלוקת רבה ורבא כמחלוקת יסודית ועקרונית. את זאת הוא מבטא באמצעות התבוננות על הפרטים השונים במשנה מנקודת המבט של מחלוקת רבה ורבא, ובהחלת המחלוקת על המשנה. המבנה של הסוגיה כשלעצמו, ועדיין מבלי להיכנס לתוכן הדיון – מציג את מחלוקת רבה ורבא כפרספקטיבה שדרכה יש להתבונן, לדעת בעל הסוגיה, במשנה ואולי אף בכלל, בנושא הרחב של גיטין, כפי שמתברר מתוך העיון בתוכנו של הדיון.

הסוגיה הינה יצירתו של עורך מאוחר, הן במקורות קדומים לו מן הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבא, ומתוך כך נוקט בעמדה פרשנית ורעיונית ביחס למחלוקת רבה ורבא. מלבד שהסוגיה מספקת הסבר להלכה שבמשנה, מנקודת המבט הספרותית, החשיבות שמייחס בעל הסוגיה למחלוקת רבה ורבא נובעת מהאפשרות להעמיד את מחלוקתם בפרשנות עקרונית-רעיונית לגיטין, כפי שנראה בדיוננו בתוכן הסוגיה להלן.

בכל אחד מן הקטעים המרכיבים את הסוגיה נדון בתרומה ובחידוש של הרובד הסתמאי ביחס למחלוקת רבה ורבא מחד, וביחס למשנה – מאידך. בנוסף, במהלך הדיון ננסה לעמוד על המשמעות הרעיונית הטמונה בפרשנות הסתמאית בשלבים השונים של הדיון.

1.4.2 "בפני נכתב ובפני נחתם"

ורבא מאי טע' לא אמ' כרבה אמ' לך רבא מי קתני בפ' נכת' [לשמה] ובפנ' נחתם לשמה ורבה בדין הוא דליתני הכי אלא אי⁸² מפשת להו דיבורא אתי למיגזייה השת' נמי אתי למיגזייה חד מתלת גיז' חד מתר' לא גיז'

ורבה מאי טע' לא אמ' כרבא אמ' לך אם כן ניתני בפני נחתם ותו לא בפני נכתב למה לי ש'מ⁸³ לשמה ורבא בדין הוא דליתני הכי אלא אי אמ' הכי⁸⁴ אתי לאיחלופי בקיום שטרו' דעל' בעד אחד ורב(א)[ה] מי דמי התם ידענו הכא בפנינו התם אשה [לא] מהימנא הכא אשה מהימ' התם בעל דבר

⁸⁰ ראה לעיל הע' 48 ועל ידה.

⁸¹ מלבד שאלת "מאן תנא".

⁸² בכ"י מ ובק"ג א "ואי", בור' 127 ו 140 "דאי", בדו "אלא דאי", בכ"י פ "משום דאי".

⁸³ בכל עדי הנוסח האחרים נוסף "בעינן". (בכ"י 140 המילים מחוקות ולא ניתן להבחין בנוסח)

⁸⁴ בעדי הנוסח האחרים, במקום "אי אמר הכי" – "אם כן".

לא מהימן הכא בעל דבר מהימן ורבא אמ' לך אטו הכא⁸⁵ אי אמרי ידעין⁸⁶ מי לא מהימני וכיון דאמ' ידעין מהימני אתי לאיחלופי בקייום שטרות דעל' בעד אחד.

בקטע זה הגמרא מעמתת בין הטעמים של רבה ורבא, ומתוך כך בוחנת כל אחת מן השיטות ביחס לנוסח המשנה. מן הדיון, המנוסח כרצף קושיות, עולה למעשה הפער בין המשנה לכל אחד מן הטעמים שהביאו האמוראים.⁸⁷

התירושים של הגמרא לכל אחת מן השיטות – מדוע אין התאמה בינה לבין נוסח המשנה – הינם דחוקים. לשיטת רבה אמנם היה ראוי שאכן תנוסח המשנה בלשון "נכתב לשמה", ו"נחתם לשמה" – "בדין הוא דליתני הכי", אפילו לשיטתו שלו, אלא שאין המשנה מחייבת נוסח מפורט כזה משום שלא רוצים לחייב את השליח להאריך בעדותו בכדי שלא יבוא לחתוך ולקצר בעדותו. גם לשיטת רבא, ראוי היה שהמשנה תנקוט רק בלשון "בפני נכתב" ולא "בפני נחתם", וגם לשיטתו, הסיבה שבכל זאת המשנה נוקטת גם "בפני נכתב" הינה מן הסיבה שהיא רוצה ליצור היכר בנוסח העדות בין גט לשטרות אחרים.

הדוחק בתירושים של הגמרא, למעשה מצביע דווקא על הפער הקיים בין כל אחת מן השיטות האמוראיות לבין המשנה, יותר מאשר מסביר אותן. בקטע זה מצביע בעל הסוגיה על כך שהטעמים של רבה ורבא ככל הנראה אינם מכוונים לפשטה של משנה. לכן המהלך של בעל הסוגיה להחיל את מחלוקת רבה ורבא על פרטי המשנה – נראה מגמתי. בפשט, הטעמים של רבה ורבא אינם תואמים לפשט המשנה (וככל הנראה גם לכוונתה) ומשום כך המהלך הסתמאי כאן מקבל משמעות מעבר לפרשנות הפשטית של המשנה – כמהלך בעל אופי מגמתי. המגמתיות שבמהלך של בעל הסוגיה מתקדמת ומתפרשת עם התקדמות הסוגיה.

2.4.2 "מאן תנא?" - כתיבה לשמה וחתימה לשמה

ולרבה דאמ' לפי שאין בקיין לשמה מאן האי תנא דבעי כתיב' לשמה ובעי חתימה לשמה.

סתמא דגמרא שואלת את שאלת "מאן תנא?" על שיטת רבה. בתשובה לשאלה, סוקרת הגמרא מקורות תנאיים המבססים את גישתו של רבה. דיון מקביל בשיטת רבא חסר, והדבר בולט על רקע העובדה שלאורך כל הסוגיה קיימים דיונים מקבילים בשיטות האמוראים.⁸⁸ חוסר סימטריה זה מראה כי בעל הסוגיה נוטה לחזק את שיטת רבה, באמצעות הניסיון (שבסופו של דיון מתברר כמוצלח) להעמידה על שיטה תנאית.⁸⁹

⁸⁵ כך גם ב-פ ו א ד'127. אבל ב-מ 1401 אין "הכא".

⁸⁶ בכל עדי הנוסח בלשון רבים, אבל מפירוש רש"י משמע לשון יחיד: "אטו הכא כי אמר יודע אני מי לא מהימן". בכל אופן פירושו מתאים גם לגרסת כתבי היד שלפנינו. וכן הגרסה באוצר הגאונים. הראשונים דנים בגרסת הגמרא כאן, ראה רמב"ן, רשב"א, מאירי, ריטב"א, ר"ן ועוד.

⁸⁷ ראה לעיל, הע' 3 ועל ידה, דברי ווייס, המצביע באופן מובהק על פער בין המשנה לבין הסוגיה.

⁸⁸ בהמשך הסוגיה נראה שמגמה זו הולכת ומתפתחת.

⁸⁹ צורת הדיון של הגמרא הינה באמצעות קושיות ותירושים, ואין לראות בקושיה על דעה מסוימת גישה מערערת בהכרח. במקרים רבים מאוד בשו"ט התלמודי – הקושיה הינה הצורה שבאמצעותה הגמרא מנסה לבסס

2.4.2.א. מבנה הדיון ומשמעותו

בתשובה לשאלת "מאן תנא?" על המשנה, סוקרת הגמרא בקטע זה מקורות תנאיים נוספים מן המסכת, מנקודת המבט של מחלוקת רבה ורבא. כפי שנראה להלן, מקורות אלו הם מרכזיים באשר הם דנים בעיקרו של הגט. להלן נבחן את הדיון של הגמרא במקורות אלו, ולבסוף ננסה לבחון את התרומה של דיון זה למהלך של הסוגיה כולה.⁹⁰

אי ר' מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי
דתן אין כותב' במחובר לקרקע כתבו⁹¹
תלשו חתמו ונתנו לה כשר

ואי ר' אלעזר כתיבה בעי חתימ' לא בעי
וכי תימא לעולם ר' אלע' היא וכי לא בעי ר'
אלעזר חתימה דאורי' הא מדרבנן בעי
והא שלשה גיט' פסולין דרבנן ולא בעי ר'
אלע' חתימ'⁹² דתנן שלשה גיטין פסול' ואם
ניסת הולד כשר כתוב בכתב ידו ואין עליו
עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן
ואין בו אלא עד אחד הרי שלשה גיטין
פסולין ואם ניסת הוולד כשר ר' אליע' או'
אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני
עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים שאין
העדים חתומי⁹³ על הגט⁹⁴ אלא⁹⁵ מפני
תיקון העולם

אלא ר' מאיר היא וכי לא בעי ר' מאיר כתיב'
לשמה מדאורי' הא מדרבנן בעי
והא' רב נחמן או' היה ר' מאיר אפילו מצאו
באשפ' חת' ונתנו לה כשר
וכי תימ' מדאורי' קא' איהכי או' היה ר'
מאיר דבר תורה מיבעי ל'

עמדה מסוימת, באמצעות התשובות והתירוצים הניתנים לשאלה. דיון כזה מוביל, אם כן, דווקא לביסוס ולחיזוק הדעה המוקשה, ולא להחלשתה.

⁹⁰ העמדת הדיון בשיטת ר' מאיר ור' אלעזר זה מול זה נועדה לשרת את דיונו בסוגיה להלן. לסוגיה ברצף – ראה בנספח בסוף הפרק.

⁹¹ בעדי הנוסח של המשנה הגרסה "כתבו על המחובר לקרקע". בעדי הנוסח של הבבלי חסר, מלבד כ"י פ 1401.

⁹² בשאר עדי הנוסח נוסף "לשמה" (או לשמיי).

⁹³ בכ"י א "מעידין".

⁹⁴ בכ"י מ "השטר".

⁹⁵ בכל עדי הנוסח של הבבלי, בשינויים קלים, וכן בעדי הנוסח למשנה בדף פו ע"א. בכ"י מק של המשנה חסר "אלא", ראה להלן הע' 102.

אל' לעו' ר' אלעז' וכי לא בעי ר' אלעזר
חתימה [לשמה]⁹⁶ היכא דליכא עדים כלל
[אבל] היכא דאיכ' עדים בעי חת' לשמ'
דא'ר אבא מודה ר' אלעזר במזוייף מתוכו
שהוא פסול.

רב אשי אמ' הא מני ר' יהוד' היא דתנן ר' יהוד' פסול עד שתהא כתיב' וחתימתו בתלוש ומעיקרא לא
מוקמי' כר' יהוד' מאי טע' משום דמהדרין אדר' מאיר דסתם משנה ר' מאיר מהדרי' נמי אדר' אלעזר
דקיימ' לן הילכת' כוות' בגיטין.

בדיון בשאלת "מאן תנא?" הולכת הגמרא רצוא ושוב בין האפשרות שמדובר בר' מאיר ובין
האפשרות שהתנא של המשנה הינו ר' אלעזר. בסופו של דיון מסתבר בפשטות, וכפי שידוע כבר מן
הרובד האמוראי, שהתנא הינו ר' יהודה, והגמרא מקשה על עצמה: "ומעיקרא מאי טעמא לא
מוקמינן לה כר' יהודה?". בכך היא מצביעה על המלאכותיות שבניסיון להתאים את דעת ר' מאיר
ור' אלעזר למשנה. אמנם הגמרא עונה על השאלה בכך שהייתה ציפייה מסוימת שהמשנה תתאים
לר' מאיר, כי "סתם משנה ר' מאיר", ולר' אלעזר משום "דקיימ' לן הילכתא כוותיה בגיטין" – ועדיין
ה"סיבוב" שעושה הגמרא בקטע זה נראה מיותר, ותמוה.⁹⁷

הערך המוסף בשקלא וטריא ה"מיותר" של הגמרא הינו בכך שהיא מביאה דיון העוסק בשאלה
משאלות היסוד של מסכת גיטין, היא שאלת עיקר הגט מדאוריתא: כתיבה או חתימה, הנידונה
במקומות רבים לאורך מסכת גיטין.⁹⁸ אמנם, אין מקומה של שאלה זו בפרקנו, אולם בעל סוגית
המבוא מביא אותה אל סוגייתנו באמצעות הדיון בשאלת "מאן תנא".⁹⁹ דיון זה, מלבד שהוא יסודי
ביחס למסכת גיטין כולה, וראוי שיבוא לידי ביטוי בראש המסכת, הוא קשור באופן ישיר למגמה
של סוגיית המבוא, לראות במחלוקת רבה ורבה פרספקטיבה יסודית למסכת. להלן נדון בסוגית

⁹⁶ כאן נוסף "לשמה" מגיליון. בכל עדי הנוסח האחרים מצוי בגוף הטקסט.

⁹⁷ הריטב"א ג ע"א ד"ה ו'לרבה דאמי' לפי שאין בקיאין לשמה', עמ' ד-ה, מסביר כי ה"מעיקרא" מנסה להעמיד
את המשנה כפסק ההלכה, על אף שזה גורם לפירוש דחוק, ואילו רב אשי מעדיף לפרש על פי פשט. הלבני, סדר נשים,
עמ' תפה-תפו מסביר את מחלוקת ה"מעיקרא" ורב אשי במחלוקת ביחס לגרסת המשנה פ"ב מ"ד, ע"ש. אנו נציע
הסבר אחר למהלך הדברים, שאין בכך מחלוקת אלא בניית הדיון באופן מסוים, המאפשר להביא את הדעות של ר'
מאיר ור' אלעזר, ראה להלן.

⁹⁸ למשל פ"ב מ"א; פ"ב מ"ב; פ"ב מ"ה; פ"ט מ"ו-מ"ח בחיבורו על מסכת גיטין טוען פלדבלום, מחקרים
במסכת גיטין, עמ' 211, כי לפי הבבלי משניות המסכת כולה הינן מיסודם של שלושה תנאים: ר' מאיר, ר' אלעזר ור'
יהודה, ששיטתם היסודית ביחס לגט מהווה את העקרונות הבסיסיים של משניות המסכת. ר' מאיר סובר שעדי
חתימה כרתי, ואילו ר' אלעזר ור' יהודה סוברים שצריך כתיבה לשמה. והנה, במהלך הדיון בשאלת "מאן תנא?"
מביאה סוגית המבוא את יסוד שיטתם של שלוש התנאים הללו! וראה גם פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ'
13-14, המצביע על מרכזיותם של שני עקרונות הלכתיים לשיטת ר' מאיר לאורך המסכת: א. שר' מאיר לא מצריך
כתיבה לשמה, ב. שחתימת עדים על הגט – מדאורייתא.

⁹⁹ המבנה הכולל סקירה של משניות הפרק ו/או המסכת, שאינן קשורות באופן ישיר למשנה, לאור עקרון הלכתי
מופשט הינו מאפיין של סוגיות פתיחה, ראה לעיל הע' 4.

הגמרא ובמשמעויות שעולות ממנה,¹⁰⁰ ולאחר מכן נראה כיצד משתלב קטע זה בדיון במחלוקת רבה ורבא, ובמגמה של הסוגיה כולה.

2.4.2. ב. שיטות ר' אלעזר ור' מאיר כפי שהן מוסברות בסוגיה

המקור לדעת ר' אלעזר הינו המשנה מפרק תשיעי, מ"ד :

רבי אליעזר¹⁰¹ אומ' אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים שאין העידים חותמין על הגט¹⁰² מפני תיקון העולם.

דברי ר' אלעזר המפורשים : "שאיין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון עולם", מעידים שלדעתו החתימה על הגט אינה נצרכת אפילו מדרבנן. וכך יוצא שעיקר הגט הינו בכתיבת הגט, ולא בחתימה עליו שלא נצרכת כלל.

הגמרא כאן מסייגת מעט את שיטת ר' אלעזר באמירתו של רבי אבא : "דאמר רבי אבא : מודה רבי אלעזר, במזויף מתוכו שהוא פסול". היינו, שבמידה ויש חתימות של עדים על הגט, הרי שהחתימות צריכות להיות כשרות. אולם גם לפי דברי ר' אבא אין ר' אלעזר מחייב חתימות, ואפילו מדרבנן.

המקור לדעתו של ר' מאיר הינו משנה מפרק שני, מ"ד :

אין כותבין במחובר לקרקע כתבו במחובר לקרקע תלשו וחותרו ונתנו לה כשר ר' יהודה פוסל עד שתהא כתובת' וחיתומו בתלוש.

ממשנה זו עולה כי עיקרו של הגט הינו בחתימה, ואילו הכתיבה יכולה להיות אף במחובר לקרקע. אמנם מן המשנה משמע שיש ענין שגם הכתיבה תהיה בכשרות, שהרי היא פותחת "אין כותבין במחובר לקרקע", וההיתר הינו רק בדיעבד. האפשרות להתיר גט שנכתב על מחובר בדיעבד הינה רק בשל העובדה כי כתיבת הגט הינה מדרבנן, ולכן הם יכולים להקל בזה. אלא שביחס לשיטת ר' מאיר בעניין דוחה הגמרא בהמשך את האפשרות הזו :

והא' רב נחמן או' היה ר' מאיר אפילו מצאו באשפ' חת' ונתנו לה כשר.

ומשמע, שלדעת ר' מאיר - אפילו מדרבנן אין צורך בכתיבה לשמה. הגמרא חוזרת ומדגישה את הדיוק בשיטת ר' מאיר, ומציינת שאם היה סובר שזהו הדין מדאורייתא, אבל מדרבנן יש צורך גם בכתיבה כשרה היה עליו לציין זאת בפירוש : "אי הכי, אומר היה ר"מ 'דבר תורה' מיבעי ליה". בכך

¹⁰⁰ מן הראוי היה לדון באופן שיטתי וכולל בשיטות התנאים השונים ר' מאיר, ר' אלעזר ור' יהודה. אולם אין זה נושא מחקרנו. במסגרת מחקר זה ברצוננו לבחון את מה שבחר עורך סוגית המבוא להביא מתוך מכלול הפרטים וההשלכות הכלולים במחלוקת יסודית זו – אל סוגייתנו.

¹⁰¹ מפ "לעזר". מק1 "לעזר".

¹⁰² מק1 מפ מד נוסף "אלא".

מגיעה הגמרא למסקנה שר' מאיר סובר שעיקרו של הגט הינו בחתימה עליו, ואילו כתיבה לשמה לא נצרכת אפילו מדרבנן.¹⁰³

לסיכום מחלוקת התנאים: ר' אלעזר סובר שהכתיבה היא העיקר, ואין צורך בעדים. ר' מאיר סובר שהחתימה היא העיקר, ואין צורך בכתיבה לשמה (אפשר להביא גט מהאשפה).

2.4.2.ג. הסבר שיטת רבה

שאלת המוצא של הגמרא בסוגיה אינה "מאן תנא?" באופן כללי, אלא "מאן תנא דבעי כתיבה לשמה וחתימה לשמה?" היינו לשיטת רבה. זאת אומרת שהדיון כאן הינו למעשה באופן עקיף גם פרשנות לשיטת רבה.

המשנה המובאת לשיטת ר' מאיר היא המשנה העוסקת בגט תלוש. המשנה איננה מזכירה במפורש שזוהי דעת ר' מאיר, והדבר שנוי במחלוקת.¹⁰⁴ לא רק זאת, אלא שגם מאחר וראייה זו אינה מספקת, משום שעדיין ניתן לטעון שלשיטת ר' מאיר כתיבה נצרכת מדרבנן מביאה הגמרא מקור נוסף (בשם ר' נחמן), המראה באופן חד משמעי שלשיטת ר' מאיר אין צורך בכתיבה כלל, אפילו מדרבנן. על כך יש להקשות: מדוע לא הביאה הגמרא את המקור הזה מלכתחילה?¹⁰⁵ הגמרא הביאה את המקור העוסק בתלוש על אף שהוא אינו בהכרח מבטא את שיטת ר' מאיר, וגם בהנחה שכן, הוא אינו מהווה את ההוכחה הטובה ביותר לשיטת ר' מאיר, ויש מקור טוב ממנו, ההופך אותו להיות מיותר.

כל זאת מצביע על מגמתיות של העורך בבחירה להביא משנה זו. בחירה זו יכולה להתפרש מתוך כך שמשנה זו, יותר מאשר שהיא מהווה מקור לשיטת ר' מאיר, יכולה להוות פרשנות לשיטת רבה, ולמשמעות של כתיבה לשמה. מן המשנה הזו משמע שכתובה לשמה (או חתימה לשמה) פירושו של דבר בשעה שהגט תלוש, ואילו כתיבה על גט מחובר – איננה כתיבה לשמה. המשמעות של זה היא שגט לשמה צריך לכלול את האפשרות להיות נמסר לאישה.¹⁰⁶ ולכן, אף על פי שבשעת הכתיבה עדיין אין צורך לתת את הגט, בכל זאת, מכיוון שהמסירה לאישה הינה חלק מהותי מכשרותו, הוא צריך להיות ראוי למסירה בכל שלב ושלב של כתיבתו. זה לא תנאי טכני, שאם לא כך, הגט יכול להיות לש לאחר כתיבתו.

במהלך של הגמרא כאן יש בכדי להוות פרשנות לתנאי שהגט נכתב לשמה, לשיטת רבה. הפרשנות היא שהגט צריך להיות בר מסירה לאישה, לא רק במובן הטכני (לאחר שנכתב) אלא כתנאי מהותי בעצם הכתיבה – משעת כתיבתו. על פי הפרשנות הזו, "נכתב לשמה" אין פירושו אך ורק בכתיבה

¹⁰³ המסקנה ביחס לשיטת ר' מאיר, שאין צורך בכתיבה לשמה מנוגדת לדעתו כפי שהיא מובאת בברייתא בדף ה ע"ב: "המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם, יוציא והולד ממזר, דברי ר' מאיר", היינו שר' מאיר סובר בפירוש שיש צורך גם באמירת "בפני נכתב". הלבני, סדר נשים, מתרץ שבעל הסוגיה שלנו לא הכיר את הברייתא, ואם הכירה, לא היה גורס בברייתא "בפני נכתב", שזוהי שיגרא מן המשנה.

¹⁰⁴ בגמרא כא ע"ב חלוקים האמוראים בפירוש המשנה ובהתאם לכך כדעת מי היא שנויה. הגמרא כאן נוקטת כדעה שמשנה זו היא דעת ר' מאיר, וכפי שמשמע מפשט לשון המשנה.

¹⁰⁵ בדיון המקביל בדעת ר' אלעזר הובא רק מקור אחד, ממנו נלמד שאפילו מדרבנן הוא לא מצריך עדים. וזה מבליט את השוני ביחס לדיון בשיטת ר' מאיר.

¹⁰⁶ רש"י על המשנה, כא ע"ב ד"ה 'אין כותבין בחובר': "דכתיב וכתב ונתן שאינו מחוסר קציצה".

עצמה, אלא גם באפשרות להימסר לאישה. ה"לשמה" בא לידי ביטוי גם בכתיבה של הגט וגם במסירה לאישה. משנה זו מצביעה על כך שהמסירה של הגט לאישה היא החלק המרכזי והחשוב של תהליך הגירושין.

ד.ת.2.4.2. הקשר של מחלוקת ר' אלעזר ור' מאיר למחלוקת רבה ורבא

על אף שהדיון בקטע כולו הינו לשיטת רבה בלבד, בפועל נראה כי הדעות התנאיות המוצגות בקטע מקבילות למחלוקת רבה ורבא בטעם המשנה.

ר' מאיר סובר שעיקר הגט הינו בחתימת העדים, שהיא למעשה הביסוס המשפטי של הגט. גם רבא, שהסיבה לתקנת המשנה הינה "שאיין עדים מצויים לקיימו", על עדות המסירה, למעשה נועדה לחזק את תוקפו המשפטי של הגט. נראה כי ביסוד שתי הגישות, של ר"מ ושל רבא – מצויה אותה עמדה עקרונית ביחס לעיקרו של הגט, שהוא מסמך משפטי, ולכן יש לחזק ולבסס את תוקפו המשפטי. לעומת הגישה הזו, העמדה של רבה, הסובר כר' אלעזר, שעיקר הגט הינו כתיבת לשמה, ולכן לדעתו תקנת חכמים על עדות המסירה נועדה לוודא את כתיבת הגט לשמה.

ההקבלה העולה מן הדיון הסתמאי, בין מחלוקת רבה ורבא למחלוקת ר' אלעזר ור' מאיר, מלבד שהיא מפרשת אותה (כפי שראינו גם בתת הפרק הקודם) ואת המשמעות הרעיונית שמייחסת כל אחת מן השיטות לעיקרו של הגט, היא מבססת את חשיבותה של המחלוקת האמוראית – גם בכך שהיא מעמידה אותה לא רק כמחלוקת בטעמי התקנה המופיעה במשנה, אלא כמחלוקת יסודית בהבנת עיקרו של הגט, המצויה כבר אצל התנאים.¹⁰⁷

ה.ת.2.4.2. סיכום: תרומתו של הרובד הסתמאי בסוגיה

על שאלת "מאן תנא" ישנה תשובה אמוראית פשוטה, המובאת בשם רב אשי: "ר' יהודה". אולם הסתמא אינו מביא אותה בפשטות, כפי שמתבקש, אלא יוצר סוגיה המעלה אפשרויות נוספות, ודוחה אותן – עד לקבלת האפשרות הפשוטה, הידועה מראש. המהלך התמוה של הסתם יכול להיות מוסבר במגמתיות של בעל הסוגיה, שאיננה רק תכליתית, לספק הסבר קונקרטי לשאלה עצמה, אלא להמשיך את המגמה של הסוגיה כולה – להציג את מחלוקת רבה ורבא כפרספקטיבה לנושא הגיטין בכלל וכשער הכניסה למסכת, ולהסביר את המשמעות הרעיונית שלה.

התרומה של המגמתיות הסתמאית באה לידי ביטוי בכמה מובנים:

א. שאלת "מאן תנא?" והדיון המלאכותי שעליה מהווים את המסגרת המאפשרת לבעל הסוגיה להביא את מחלוקת התנאים היסודית לאורך המסכת בשאלת עיקר הגט: כתיבה או חתימה.

ב. מן הדיון משתמע כי מחלוקת רבה ורבא מבוססת על מחלוקת תנאים יסודית. יש בכך חיזוק מעמדה המרכזי של המחלוקת ובאופן עקיף גם הסבר לכך שהיא הובאה לחזית המסכת וקיבלה התייחסות משמעותית.

¹⁰⁷ יש בכך בכדי לענות על מה ששאלנו בתחילת הפרק לגבי המקום המרכזי והנרחב שקיבל הנושא של עדות המסירה במסכת. ראה עוד על כך בהמשך.

- ג. מתוך השוואת מחלוקת רבה ורבא למחלוקת ר' אלעזר ור' מאיר – מתפרשת מחלוקת רבה ורבא כעוסקת לא רק בטעם לתקנת חכמים, אלא כמחלוקת יסודית ביחס לעיקרו של הגט בכלל.
- ד. הבחירה במשנה מפ"ב כחיזוק לשיטת ר' מאיר הינה קשה, ומעידה על המגמתיות של בעל הסוגיה להסביר את שיטת רבה באמצעות חיוב "גט תלוש", שהוא היכולת של הגט להיות ראוי למסירה לאישה כחלק מהותי ממנו, בכל שלב.
- ה. שאלת "מאן תנא" לשיטת רבה מחזקת את שיטתו של רבה על פני שיטתו של רבא, באשר יש לו מקורות תנאיים, בעוד שאין דיון מקביל בשיטת רבא.
- נקודות אלו ילכו ויתפתחו עוד במהלך הסוגיה, כפי שנראה להלן.

3.4.2 מחלוקת תנא קמא, רבן גמליאל ור' אליעזר: סמוכות ומובלעות

תנן רבן שבג¹⁰⁸ או' אף המביא מן הרקם ומן החגר ר' אלע' או' אף מכפר לודים ללוד אמ' אביי בעירות הסמוכות לארץ יש' ומובלעות בתוך התחום ארץ ישראל עסיק' ואמ' רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא [והוי] כמבי כובי לפומבדיתא¹⁰⁹ ותנא קמא¹¹⁰ סבר הני הני¹¹¹ לא צריכי מאי לאו בהא קמיפ' דמר סבר לפי שאין בקיאיין לשמה והני [נמי] בקיאיין¹¹² ומר סבר לפי שאין עד' מצויין לקיימו והני [נמי לא] שכיחי רב(א)[ה] מתרץ לטע' ורב(ה)[א] מתרץ לטע' רבה מתרץ לטע' דכו' על' לפי שאין בקיאיין לשמה ותנא קמא סבר הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי ואתא רבן גמל' למימר מובלעות גמירי סמוכות לא גמירי ואתא ר' אלעזר למימר מובלעות נמי לא שלא תחלוק במדינת הים ורבא מתרץ לטעמ' דכולי עלמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימו¹¹³ ותנא קמא סבר הני כיון דסמוכות מיסכח שכיחי ואתא רב' גמ' למימר מובלעות שכיחי סמוכ' לא שכיחי ואתא רב[ו]י[גמ'] [אלעזר] למימר אפילו מובלעות נמי לא¹¹⁴ שלא תחלוק במדינת הים

הצעה הראשונה של סתמא דגמרא הינה לראות את מחלוקת ת"ק, ר"ג ור"א כמחלוקת בין רבה לרבא, כאשר רבה סובר כת"ק ורבא סובר כר"ג ור"א. הצעה זו נדחת: "רבה מתרץ לטעמיה, ורבא מתרץ לטעמיה", היינו, כל אחד מן האמוראים יכול להסביר את כל הדעות במשנה באופן מלא.

¹⁰⁸ בשאר עדי הנוסח "רבן גמליאל", וכן בעדי הנוסח של המשנה.

¹⁰⁹ ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 27-28, מעיר כי דברי אביי מוסבים על דברי ר"ג במשנה, ודברי רבב"ח מוסבים על דברי ר"א במשנה, והן מסודרות לפי סדר המשנה. הערות אלו אינן קשורות לסוגיה, משום שהן אינן דנות במחלוקת רבה ורבא, וזה מראה על כך שככל הנראה מקורן אינו מכאן, על אף שהן לא נמצאות בשום מקום אחר, ומכיוון שהן מעירות על המשנה – נכנסו אל הסוגיה.

¹¹⁰ בדפוסים "מכלל דתנא קמא". גרסה זו לא נראית משום שהיא מעידה על מסקנה, ואינו מתאים לאופי הדיון.

¹¹¹ חזרה מיותרת, בעדי הנוסח האחרים "הני" או "והני".

¹¹² בכל עדי הנוסח האחרים "והני גמירי".

¹¹³ בדפוסים נוסף "והכא בהא קמיפלגי".

¹¹⁴ בכ"י מ חסר "לא".

ההצעה הראשונה של הגמרא מצביעה על מחלוקת עקרונית בין החכמים במשנה. לפי הצעת הגמרא, ת"ק, הסובר ש"המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם" - בשל המרחק,¹¹⁵ מוסבר באמצעות שיטת רבה, הסובר שבשל המרחק של מדינת הים מארץ ישראל - אין בקיאים לשמה. לכן במקומות סמוכים לארץ ישראל (בצורה כזו או אחרת), מכיוון שבקיאים - אין צורך בעדות השליח. לעומת זאת, החכמים החולקים, המחייבים עדות השליח גם מקומות קרובים יותר, סוברים שהמרחק אינו הגורם הקובע, אלא עצם העבודה שמדובר במקומות שנמצאים בחו"ל, מעבר לגבול. שיטה זו מוסברת עפ"י טעמו של רבא, משום שקיומו של גבול הוא הגורם לכך שאין מעבר ותנועה תכופים של אנשים חו"ל לארץ ישראל, ולכן על אף הקרבה הגאוגרפית - חייבים בעדות השליח.

אולם סתם הגמרא בסוגייתנו דוחה אפשרות הבנה זו, המתיישבת עם פשט המשנה, ומעדיף את האפשרות על פיה כל אחד מן האמוראים מסביר באופן שלם את כל שיטות התנאים במשנה, "רבה לטעמיה ורבא לטעמיה". העדפת הסתמא את ההסבר הזה למחלוקת התנאים קשה, משום שההסבר לגישות התנאיות במשנה לפי כל כל אחת מן השיטות בפני עצמה - דחוק יותר. זאת משום שהמשמעות של ההסבר הזה הינה שהמחלוקת בין ת"ק לר"ג ור"א הינה רק בפרטים, ולפי ההסבר הזה לא כל הפרטים מקבלים הסבר מלא ומספק. למשל, לשיטת רבה, ת"ק סובר שסמוכות בקיאים, ר"ג סובר שמובלעות בקיאים אבל סמוכות לא, ור"א סובר שגם מובלעות לא, כדי שלא ליצור חלוקה בין מקומות שונים בחו"ל. חלוקה זו בין המקומות השונים היא אפשרית, אבל דחוקה, משום שבעוד שדעת ר"א אולי מובנת (מצד התקנה, אבל לא מבחינה עקרונית), ביחס לדעת ת"ק ור"ג לא ברור ההבדל בין הדעות בין סמוכות ומובלעות - מן ההיבט של הבקיאיות, משום שלא נראה שיש ביניהן הבדל עקרוני, והדבר בא לידי ביטוי בכך שכל אחד מן התנאים מעריך באופן שונה את מידת הבקיאיות בכל אחד מן המקומות. וכך בהקבלה, גם ביחס לשיטת רבא.

מדוע מקבל הסתם בעל הסוגיה את ההסבר השני, הדחוק, על פני ההצעה הראשונה. במילים אחרות: מהי תרומתה של ההצעה השנייה למהלך הסוגיה, תרומה שהינה חשובה עד כדי כך שהיא מתקבלת למרות היות ההסבר דחוק יותר?¹¹⁶

מן ההיבט הספרותי, ישנה בכך תרומה נוספת, המוסיפה אמירה עקרונית ביחס למחלוקת רבה ורבא. בעוד הסבר הראשון מסביר את פשט המשנה, ההסבר השני מציג נקודות מבט עקרוניות על מחלוקת רבה ורבא ועל הסוגיה. על פי ההסבר השני, כל אחת מן הדעות האמוראיות, רבה ורבא, עומדת באופן שלם ומלא בפני עצמה כהסבר כולל ושלם (גם אם דחוק, וזהו מחיר שבעל הסוגיה ככל הנראה מוכן לשלם) לכלל המשנה. על פי כל אחד מן ההסברים לעיל, את העדפת בעל הסוגיה את האפשרות השנייה - יש כאן העצמה והבלטה של כל אחת מן הדעות האמוראיות, מתוך העמדה של כל אחת מן השיטות כנקודת מבט שלמה על הסוגיה.¹¹⁷

¹¹⁵ על כך מעידה גם הלשון "מדינת הים", ראה בהרחבה על דעתו של ת"ק בדיונונו לעיל על המשנה, הע' 39 וע"י.

¹¹⁶ גם אם לא נקבל את הטענה שההסבר השני את שיטת התנאים דחוק, משום שהוא משקף מחלוקת בהערכה של מידת הבקיאיות - יש מקום להסביר את ההסבר השני של הגמרא מן ההיבט הספרותי.

¹¹⁷ תרומה זו באה לידי ביטוי גם בהסבר הראשון להעדפת ההצעה השנייה, משום שגם על פיה, כל אחת מן הגישות האמוראיות מקבלת חיזוק, בהיותה מסבירה את כל הדעות התנאיות במשנה.

בבחירה של בעל הסוגיה להסביר את המחלוקת התנאים במשנה בהסבר הדחוק יותר, שמאפשר לכל אחת מן הגישות האמוראיות להסביר את מכלול הפרטים שבמשנה - מתחדדת המגמה של סוגיית המבוא, והתרומה הרעיונית הטמונה בה: סוגיית המבוא אינה מסבירה את המשנה, ומטרתה אינה לנסות וליישב את המשנה, על כל פרטיה. לסוגיית המבוא מגמה אחרת, והיא לבטא עקרונות ורעיונות ביחס להלכה המצויה במשנה.

בקטע הבא, שהוא מקביל ודומה מאוד לקטע זה, המגמתיות של הסוגיה ביחס לדעותיהם של רבה ורבה מתפתחת שלב נוסף:

4.4.2 מחלוקת תנא קמא וחכמים: מוליך ומביא

תנן וחכמי או' אי' צריך שיאמר בפני נכתב ובפ' נחת' אל' המב' גט ממדי' הים והמוליך מכלל דתנא קמ' סבר מוליך לא צריך מאי לאו בהא קמיפ' דמר סבר לפי שאין בקיאי' לשמה והני גמירי ומר סב' לפי שאין עדים מצויי' לקיימו והני נמי לא שכיחי רב(א)[ה]¹¹⁸ מתרץ לטע' ורבה מתרץ לטע' רבה מתרץ לטע' דכו' עלמ' לפי שאין בקיאי' לשמ' והכא בגזירה¹¹⁹ מוליך אטו מביא קמיפ'¹²⁰ ורב[א] מתרץ לטע' דכו' על' לפי שאין עדים מצויין לקיימו ורבנן בתראי לפרש?י? טע' דתנא קמא הוא דקאתו

קטע זה עוסק במחלוקת ת"ק וחכמים בשאלת המוליך גט מארץ ישראל למדינת הים. בשאלת היחס בין שיטת ת"ק ושיטת חכמים דנו לעיל, בתת הפרק על המשנה. כבר הצבענו שם על כך שמתוך קריאה מרובדת של המשנה אין הכרח בטענה כי חכמים ות"ק חלוקים ביניהם. אולם, גם כאן מעדיף בעל הסוגיה להניח שיש מחלוקת ביניהם, והוא מנסה לעמוד על נקודת המחלוקת. גם כאן, כמו בקטע הקודם, יש העדפה של הגמרא להסביר את מחלוקת ת"ק וחכמים במשנה לא כמחלוקת בין רבה ורבה, אלא כ"רבה לטעמיה" ו"רבה לטעמיה". בחירה זו של בעל הסוגיה מוליכה את הדיון להסבר מחלוקת ת"ק וחכמים לשיטת רבה, בשאלה האם גזרו על מוליך משום מביא או לא. הסבר זה דחוק אף יותר מהסברו למחלוקת ת"ק עם ר"ג ור"א, משום שההסבר לשיטת חכמים, שגזרו "מוליך אטו מביא", מתוך שלא יבדילו בין מביא גט, שאז יש צורך בעדות השליח, למוליך גט, שמעיקר הדין אין צורך בעדות, משום שבארץ ישראל בקיאים לשמה. החשש הזה הוא רחוק, ובלתי סביר, ולכן ההסבר שיש בכך לשיטת רבה הוא דחוק.¹²¹

קטע זה ממשיך את המגמה של הקטע הקודם – להציג את המשנה לפי כל אחת מן השיטות האמוראיות. אלא שבעוד שהקטע הקודם הציג את שתי נקודות המבט, של רבה ורבה באופן שקול – בקטע זה נוצרת הטיה להעדפת נקודת המבט של רבה. הטיה זו הינה קלה, ולא ברורה ומפורשת, אלא עולה מניתוח ההסברים שנותנת הסוגיה למחלוקת ת"ק וחכמים, כאשר ההסבר לשיטת רבה דחוק וקשה, בעוד ההסבר לשיטת רבה הינו פשוט וחלק.

118 בכ"י מ "לא רבה וכו"

119 בכ"י פ ליתא "בגזירה".

120 בעדי הנוסח האחרים נוסף כאן: "ת"ק סבר לא גזרינ' מוליך אטו מביא ורבנ' בתראי סברי גזרינ' מוליך אטו מביא" (בשינויים קלים).

121 ביחס להסברו של רבה את המחלוקת מגיעה הגמרא למסקנה שלשיטת רבה – אין מחלוקת, וחכמים מפרשים את ת"ק. כאמור לעיל, הבנה זו של המשנה היא ההבנה הפשוטה, והיא עדיפה מההסבר הדחוק אליבא דרבה.

בקטעים הבאים נראה כיצד הולכת ומתפתחת ההעדפה לשיטת רבא, עד שהסוגיה מגיעה להכרעה כמותה.

5.4.2 "ממדינה למדינה" בארץ ישראל ובמדינת הים

קטע זה עוסק במובאה מן המשנה :

תנן המבי' גט ממדי' למדי' במדינת הים צריך שיאמ' בפני נכתב ובפ' נחת'.

הגמרא מציגה שתי אפשרויות להבנת המשתמע מן המשנה, והיחס שבין המשתמע לדעות רבה ורבא :

ואי' דמותיב הכי
הא ממדינה למדי' ב(מדי)[ב]ארץ¹²⁴ ישר'
לא צריך¹²⁵ לרבה ניח' לרבא קשיא
לא תימ' ממדינה¹²⁶ למדינ' ב(מדי) ארץ
ישר'¹²⁷ אל' אימ' הא באות' מדינ' במדינ'
הים לא צריך¹²⁸
[הא]¹²⁹ ממד' למדינה בארץ ישר' מאי
צריך ליתני המביא גט ממדי' למדינה סתם
אלא¹³⁰ לעו' ממדי' למדינה בארץ ישר' לא
צריך דכיון דאיכא עולי רגל' מישכח שכיח
התינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן
שאינ' בית המקדש קיים מאי איכ' למימר¹³¹
כיון דאיכ' בתי דינין דקביעי מישכח שכיחי.

הא באותה מדי' במדינת הים לא צריך
לרבא ניח' לרבה קשיא
לא תימ' הא באותה מדינה במדינת הים
לא צרי'¹²² אלא אי[?]מא[?] הא ממדינה
למדי' באר' ישר' לא צריך¹²³
הא בהדיא קתני לה המביא גט באר' ישר'
אין צרי'()? [ר] לומ' בפ' נכ' ובפ' נח' אי [אי]
מההיא הוה אמ' הני מילי דיעבד אבל
לכתח' צריך קמ'ל.

122 בק"ג א חסר "לרבא ניחא לרבה קשיא... לא צריך".

123 1271 נוסף "שיאמ' בפני נכת' ובפני נחת'".

124 1401 "כארץ", וכן בהמשך.

125 1271 בק"ג א ובדו נוסף "אלא אימא".

126 1401 "כמדינה".

127 בעדי הנוסח האחרים נוסף "לא צריך", וכך נראה.

128 מ חסר "לא צריך".

129 בכל עדי הנוסח האחרים "אבל" במקום "הא".

130 וכך גם ב 1271. אבל ב-מ 1401 פ א דו ליתא המילה "אלא".

131 בכ"י מ השאלה בנוסח "מאיי" בלבד.

בהצעה הראשונה מקבל רבה, הסובר שבארץ ישראל הכל בקיאיין לשמה, חיזוק מסוף המשנה, ש"המביא גט בארץ ישראל, אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם".¹³² בהצעה השנייה מקבל רבא חיזוק מתחילת המשנה "המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים צריך לומר וכו'", משום שהוא סובר שזמינות העדים היא הקובעת, ולכן גם במעבר ממדינה למדינה במדינת הים, יש צורך בעדות.

כל אחת מלשונות המשנה המהווה נקודת החוזק של אחת הדעות, רבה או רבא, היא עצמה גם נקודת התורפה של הדעה החולקת. וכך יוצא, שאם מביטים במשנה מנקודות המבט של רבה ורבא – הרי שיש סתירה לכאורה במשנה, שכן תחילת המשנה תומכת ברבא, ואינה מתאימה לשיטת רבה, וסוף המשנה תומך בשיטת רבה, ואינו מתאים לשיטת רבא.¹³³

בנקודה זו נראה כי המחלוקת בין האמוראים שקולה ומקבלת חיזוק שקול מן המשנה. ובכל זאת ישנו הבדל משמעותי בין שני החלקים של הסוגיה. בעוד רבה הסביר את המשתמע מן המשנה, שממדינה למדינה בא"י לא צריך, הרי שהוא לא יכול להסביר את המשתמע מן המשנה, שבאותה מדינה במדינת הים לא צריך.¹³⁴ לשיטתו, הגמרא שוללת את ההבנה הזו באופן שרירותי.

לעומתו, שיטת רבא מספקת הסבר לשתי המשמעויות הנגזרות מן המשנה: הן לאפשרות הפשוטה, שבאותה מדינה במדינת הים לא צריך, כי יש עדים מצויים לקיימו, וגם (וזו התוספת ביחס לשיטת רבה) לאפשרות שממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך - בשל קיומם של עולי רגלים או בתי דינים. אמנם, האוקימתא דחוקה, אבל דוחק זה בעצמו הוא שמעיד על המגמתיות של בעל הסוגיה, שמספק הסבר מלא לשיטת רבא, למרות הדוחק שבהסבר כזה.

מקטע זה יוצא, אם כן, שרבה נשאר עם תיובתא ביחס לשאלת הצורך בעדות מסירה באותה מדינה במדינת הים: בעיקרון לשיטתו נראה שלא צריך, ומצד שני אפילו לשיטתו צריך, כפי שניתן לראות בקטע הבא.

בשלב זה בסוגיה הובלטו, אם כן, שני היבטים ביחס למהלך הסוגיה:

- א. הקטע מצביע על האפשרות להתאים כל אחת מן הגישות, של רבה ושל רבא למשנה. בכך הוא מבסס את כל אחת מן השיטות האמוראיות כשיטה חזקה ומרכזית, שקיימת כבר במשנה, על אף הדוחק הנובע מן הקושי הלשוני לכל אחת מן השיטות.
- ב. הקטע יוצר העדפה לשיטת רבא, בכך שמסביר לשיטתו את שתי המסקנות המשתמעות מן המשנה, בעוד שלשיטת רבה הוא מסביר רק את אחת המסקנות, והשנייה נשארת ללא מענה.

¹³² אמנם ה"חיזוק" מופיע בדיון בקושיה על רבה, אבל בסך הכל ניתן לראות כי הדיון מצביע על כך שרבה סובר כמו הנאמר בשלב מאוחר יותר במשנה, והגמרא תנסה להצביע על החשיבות שבלימוד הכפול.

¹³³ נקודה זו גם מצביעה על הפער שבין שיטת האמוראים למשנה. ואף יותר מכך, נקודה זו מבליטה את המלאכותיות של סוגיית הפתיחה בנסותה להתאים בין כל חלק וחלק של המשנה למחלוקת האמוראים. ניסיון מלאכותי זה מבליט את החידוש של סוגיית הפתיחה, במאמציה להוביל את מחלוקת רבה ורבא לחזית הדיון, בין השאר באמצעות התאמה בינה לבין המשנה. המלאכותיות שבניסיון זה מבליטה את החידוש שבכך.

¹³⁴ בקטע הבא, ב"איכא בינייהו" השני שמביאה גמרא, משמע בפירוש שרבה סובר שבאותה מדינה במדינת הים צריך.

6.4.2 רבן שמעון בן גמליאל: "מהגמוניא להגמוניא"

תנן רבן שב"ג או' אפילו מהגמוניא להגמוניא וא'ר¹³⁵ יצחק עיר אחת [היתה] בארץ ישראל ועסיא¹³⁶ שמה והיו בה שני הגמוני' שהיו מקפידו' זה על זה לפיכך הוצר(כו)[ך] לומ'¹³⁷ מהגמוניא להגמוניא לרבא ניחא לרבה קשיא רבה אית ל' דרבא אל' מאי בינייהו¹³⁸ דאתיהו בי תרי אינמי באותה מדינ' במד' הים.

ישנו פער בין הדעות המובאות בדיון של הגמרא, שלמעשה אינן מתייחסות לאותו מקרה. רשב"ג מתייחס להגמוניא במדינת הים,¹³⁹ ואילו רבי יצחק מתייחס להגמוניא שבארץ ישראל!¹⁴⁰ סתמא דגמרא, המביאה את עדותו של רבי יצחק, כהסבר לשיטת רשב"ג, משנה למעשה את טעמו של רשב"ג ולא מסבירה אותה. רשב"ג סבור שבמדינת הים יש צורך בעדות השליח אפילו מהגמוניא להגמוניא. דעתו עשויה להיות מוסברת בצורה משכנעת לשיטת רבה (ולא לשיטת רבא), הסובר שבכל מקרה במדינת הים, אפילו במקומות סמוכים יש צורך בעדות השליח, שכן במדינת הים אין בקיאים.

אולם הסתם בוחר להסביר את דעת רשב"ג לא באמצעות ההסבר הפשוט של רבה, אלא באמצעות רבי יצחק, שהולך בשיטת רבא. לפי פרשנות זו רשב"ג סובר שמהגמוניא להגמוניא צריך אפילו בארץ ישראל, והסיבה היא ש"מקפידין זה על זה", דהיינו שאין עדים מצויים לקיימו! לפי הסבר זה יש תיובתא על רבה, מה ש"מאלץ" את סתם הגמרא להגיע למסקנה ש"רבה אית ליה דרבא". מסקנה זו, כפי שהראינו לעיל כלל אינה הכרחית, שהרי ניתן היה להסביר את רשב"ג בפשטות על פי רבה, והיא נובעת מן החיבור של דברי רשב"ג עם דברי ר' יצחק. זה עצמו מראה כי סתם הגמרא הינה מגמתית בבניית הסוגיה ובמסקנה אליה חותרת הסוגיה, שהיא העדפת שיטת רבא.

לא רק שהמסקנה "רבה אית ליה דרבא" אינה הכרחית, אלא היא אף אינה מתיישבת עם פשט המחלוקת ועם הנחות המוצא של המהלך של הגמרא עד כה, עם "רבה מאי טעמא לא אמר כרבא",

135 כך גם ב- מ 1401 א (הו' נוסף בגיליון) דו. אבל ב "א"ר יצחק", ללא ו', ובול 1271 "ר' צחק אומר".

136 מ "עסיא", 1271 "עסיא", פ א "עסיון", 1401 "עסיון", דו "עסיו".

137 בול 1401 נוסף "אפילו". בול 1271 חסר "מהגמוניא להגמוניא" ובמקומו נוסף "בפני נכתב ובפני נחתם".

138 בעדי הנוסח האחרים נוסף "איכא בינייהו".

139 כך עולה מן ההקשר במשנה: "והמביא גט ממדינה למדינה במדינת הים... רשב"ג אומר אפילו מהגמוניא להגמוניא". ואילו הדיון במשנה ביחס למביא גט בתוך ארץ ישראל הינו בהמשך המשנה: "המביא גט בארץ ישראל וכו'", ודעת רשב"ג מובאת בהקשר של מדינת הים, ולא של ארץ ישראל.

140 ווייס, הערות לגיטין, עמ' 28, מסביר את הפער שבין מימרת ר' יצחק לרשב"ג (א) גירסת "בא"י" אינה דווקא כי עסיסיות הינה אסיא, עיר בחו"ל מצפון לא"י, ע"י שם בהע' 1-2, (לא מצאנו בכל עדי הנוסח שלפנינו גרסה שבה לא מופיעות המלים "בארץ ישראל". גם הגרסה "אסיא" יחידאית לכ"י 1301 ולא מופיעה באף אחד מעדי הנוסח האחרים, בהן הגרסה דומה זל"ז). ו-(ב) דברי ר' יצחק לא שייכים לסוגייתנו, הן מצד הלשון והן מצד התוכן, ונבלעו בסוגיה באופן אקראי, בדומה לדברי אביי ורבב"ח לעיל הע' 109. אנו לא נסביר כך, אלא נסביר את הפער בסוגיה בכוונה מגמתית של עורך הסוגיה, כך שקטע זה משתלב במגמה המוקפת של עריכת הסוגיה, ראה להלן.

ו"רבה לטעמיה ורבא לטעמיה". הדוחק שבמסקנה זו, מדגישים את המגמתיות המכוונת של בעל הסוגיה להעמיד את המשנה לפי כל אחת מן השיטות.¹⁴¹

בשני הקטעים הקודמים ראינו כי סתם הגמרא יוצרת העדפה לשיטת רבא באופן מרומז ולא ברור. בקטע זה מגמה זו באה לידי ביטוי מובהק בהטיה חד משמעית ומגמתית של הפסיקה לשיטת רבא, כך שגם רבה מודה ומקבל את שיטת רבא. שיטת רבא הופכת, באמצעות סתם הגמרא - לקונצנזוס.

7.4.2 "אינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם"

בחלק זה עוסקת הגמרא בחלק נוסף מן המשנה הדין בגט המגיע ממדינת הים,¹⁴² ולא קיימת ביחס אליו עדות "בפני נכתב ובפני נחתם" כקושיה על רבה:

תנן המביא גט (ב) [מ]מדינת הים ואינו¹⁴³
יכול לומר¹⁴⁴ בפני נכתב ובפ' נחת' [אם יש
עליו עדי?ם?] יתקיים בחותמיו.
והיון בה מאי אינו יכול לומר אילימ' חרש
וחרש בר אתו"י גט הוא והתנן הכלכשיר'
להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן אמ'
רב יוסף הכ' במאי עסיקין כגון שנתנו לה
כשהוא פיקח ולא הספיק לומ'¹⁴⁵ עד
שנתחרש
לרבא ניחא לרבה קשיא
הכא במאי עסיק' לאחר שלמדו
אי הכי יכול נמי
גזירה שמא יחז' דבר לקילקולו
אי הכי אינו יכול נמי
פיקח ונתחרש מילתא דלא שכיחא היא וכל
מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן

ת"ש דבעא שמו' מרב הונא שנים שהבי' גט
ממדינת הים צרי' שיאמרו בפ' נכ' ובפ'
נחת' או לא אל' אין צריכ' (') [י?ם?] מה אילו
יאמרו בפנינו גירשה מי לא¹⁴⁷ מהימ'

לרבא ניח' לרבה קשיא
הכא במאי עסיקין לאחר שלמדו
אי הכי חד נמי
גזירה שמא יחזור דבר לקילקולו

¹⁴¹ במהלך הסוגיות הבאות הגמרא תשתמש עוד מספר פעמים בתירוץ "רבה אית ליה דרבא" כדי ליישב סתירות שצצות במהלך המגמתית שלה, ראה להלן הע' 211.

¹⁴² בדפוס וילנא משנה זו אינה מודפסת בראש הפרק, אבל היא מהווה המשך ישיר למשנה הפותחת את הפרק. בכה"י השל המשנה - משנה זו היא חלקה השני של המשנה "המביא גט מארץ ישראל" (פ"א מ"ג). כך מסביר גם וייס את השייכות של משנה זו לסוגייתנו, ראה 'הערות לגיטין', עמ' 28-29. לבדוק גם בכ"י איך מחולקת המשנה.

¹⁴³ מק "אינו"

¹⁴⁴ מק מ פ א "שיאמר".

¹⁴⁵ ב- מ פ 127 א דו נוסף "בפני נכתב ובפני נחתם".

¹⁴⁷ 1401 ליתא "מי לא".

אי הכי בי תרי נמי גזירה שמא יחזור דבר
לקילקולו¹⁴⁸
בי תרי דמייתי גיטא מילתא דלא שכיח' הוא
ולא גזרו בה רבנן
והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה
מביאה את גיטה ובלבד שתהא צריכ' לומ'
בפ' נכת' ובפ' נח'
שלא תחלוק בשלי'
אי הכי בעל נמי אלמ' תניא הוא עצמו שהבי'
את גיטו אין צר' לומ' בפ' נכ' ובפ' נח' טע'
מאי¹⁴⁹ דיל' אתי בעל ומערער ופסיל ל'
השת' (נמי) מינקט נקיט ליה ער[ו]ורי
מערער עילויה

והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה
מביאה את גיטה ובלבד שתהא צריכה
לומר בפ' נכת' ובפני נח'
שלא תחלוק בשליחות
אי הכי בעל נמי אלמ' תניא הוא עצמו
שהביא את גיטו אין צר' לומ' בפ' נכ' ובפ'
נח'
טע' מאי משום דאתי בעל ומערער ופסיל
לי' השתא מינקט נקיט ליה¹⁴⁶ וקאי ערעורי
מערער עילויה

משנה זו מוסברת בפשטות על פי שיטת רבא, כפי שמצביעה הגמרא "לרבא ניחא לרבה קשיא", שהרי המשנה אומרת בפירוש שבמקרה שאין עדות של השליח - הגט מתקיים בחותמיו, גם אם לא הייתה עדות על כתיבה וחתימה לשמה. אולם הגמרא אינה דוחקת את רבה מן הדיון בתיובתא, כפי שהיה אפשרי, ואולי אף מתבקש, אלא נדחקת ליישב את המשנה גם עם שיטת רבה.

מול הדיון במשנה מביאה הגמרא דיון אמוראי בשאלה: "שנים שהביאו גט ממדינת הים, צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם או אין צריכין?". קטע זה מקביל לחלוטין לדיון הקודם בסוגיה. מלבד המקרים הנידונים בכל אחד מן הקטעים – שהם שונים זה מזה, ומקורם שונה (תנאי לעומת אמוראי) - מהלך השקלא וטריא זהה.

גם בקטע זה, כפי שהסברנו ביחס לקטע הקודם דעת רב הונא מוסברת בפשטות על פי שיטת רבא, שהרי קיומם של עדים, הוא הפוטר לדעת רב הונא מן הצורך בעדות, ולעניין הכתיבה והחתימה לשמה אין כלל התייחסות מצד העדים. אולם, גם כאן – הגמרא אינה דוחה את רבה, אלא משאירה את דעתו קיימת, למרות הדוחק הגדול בהסבר שהיא מספקת לדעת רב הונא.

מתוך התבוננות במהלך הכללי של הסוגיה יש לבחון את תרומתו של הקטע האמוראי המקביל שהביאה הסוגיה - למהלך הכללי של מגמת הסוגיה:

ישנו הבדל מהותי בין המקרה הנידון בקטע הקודם, לבין המקרה הנידון כאן. בעוד שבמשנה המצב שבו אין עדות ש"בפני נכתב ובפני נחתם" הינו מצב שרק בדיעבד "אינו יכול לומר", הרי שבקטע זה השאלה המובאת בפני רב הונא הינה לכתחילה. השאלה אינה מתייחסת למקרה שמסיבה כלשהיא השליח אינו יכול להעיד, אלא על מצב שבו לכתחילה מביאים שני עדים, והם

146 ב- 1271 ו1401 דו נוסף "בידיה".

148 "גזירה זמא יחזור דב לקילקולו" נוסף רק ב130 וב127, ולא נראה שייך כאן.

149 בדפוסים נוסף "אמור רבנן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם"

יכולים להעיד, אולם האם יש בכלל צורך עקרוני בעדותם? תשובת רב הונא: **לכתחילה** אין צורך בעדות השליח ש"בפני נכתב ובפני נחתם" – אם יש שני עדים! תשובתו של רב הונא מעידה על כך שהוא סובר שהצורך בעדות השליח הינה כדי לקיים את הגט, ומשום שהוא מתקיים במקרה זה על פי שני עדים, הרי שהטעם "שאינן עדים מצויים לקיימו" בטל, מכיוון שעדי הקיום ניצבים כאן, ולכן אין בהם צורך. והדבר כמובן תומך באופן פשוט בשיטת רבא, אולם לא רק במצב בדיעבד, אלא אף כהוראה לכתחילה.

בקטע זה ישנו ביטוי מובהק למגמה להעדיף את שיטת רבא, כבר ברובד האמוראי – בדעת רב הונא. בעל הסוגיה המאוחר נותן ביטוי מובהק למגמה זו לאורך הסוגיה.

8.4.2 ברייתא: "להקל עליה"

בסופה של הסוגיה מביאה הגמרא ברייתא המתייחסת באופן ישיר לטעם של עדות המסירה:¹⁵⁰

ת'ש המביא גט ממדינת הים נתנו לה¹⁵¹ ולא אמ'¹⁵² בפ' נכ' ובפ' נח' אם נתקיים בחות' כשר ואם לאו פס' הוי לא הוצרך לומר בפני נכתב ובפ' נחת' לה(קל)[חמיר] עליה אלא להקל עליה לרבא ניח' לרבה קשיא הכא במאי עסיק' לאחר שלימדו והאמרת¹⁵³ שמ' יחזור דבר לקילקולו כשניסת אי הכי הא[י] לא הוצרך לומר בפני נכ' ובפ' נח' להחמיר עליה משום דניסת הוא הכי קא' וכי תימ' להחמיר [עלה] ולפקה הוי לא הוצ'?(הכת')? לומ'¹⁵⁴ בפ' נכ' ובפ' נח' להחמיר עלי' אלא להקל עליה טע'¹⁵⁵ מאי משום דאתי בעל ומערער ופסיל ליה השתאבעל לא קא מער'[ער אגן ניקו ו]ניערער.

הברייתא מביאה הלכה, שגם היא, כמו בקטעים הקודמים, משקפת את הדעה שעדי הגירושין מחליפים את עדות המסירה, כדעת רבא. לכן, במקרה זה – אם לא הייתה עדות מסירה, במקרה ש"נתקיים בחותמיו" – הגט כשר. עדות המסירה נצרכת רק במקום ש"לא נתקיים בחותמיו". אלא, שברייתא זו, ביחס למקורות הקודמים, התנאיים והאמוראיים, אינה רק הלכתית, אלא מוסיפה גם טעם: "הוי לא הוצרכו לומר בפני ובפני" להחמיר עליה אלא להקל עליה". טעם זה מתאים באופן מובהק לדעת רבא, ומסביר אותה, וכלל לא משתלב בשיטת רבא. תקנת עדות המסירה לדעת רבא הינה החמרה: לא מספיק שהגט יתקיים, אלא צריך תנאי נוסף, והוא עדות על כך שהכתיבה החתימה תהיה "לשמה". זוהי דרישה נוספת, והיא יוצרת חומרה על תנאי הגט. לעומת זאת הברייתא בפירוש אומרת שהסיבה לצורך בעדות המסירה הינה "להקל עליה", היינו שבמידה ואין עדים שיכולים לקיים את הגט, אפשר להסתפק בעדות של השליח. עדות זו מחליפה, במידת הצורך,

¹⁵⁰ מקבילה בתוספתא גיטין פ"א ה"א, מהד' ליברמן עמ' 245: המביא גט ממדינת הים אין יכול לומ' בפני נכתב בפני נחתם, אם יכול לקיימו בחותמניו כשר ואם לאו פסול'.

¹⁵¹ במקבילה בתוספתא ליתא "ונתנו לה". ב א ליתא "לה".

¹⁵² ב א פ 1401 דו נוסף "לה".

¹⁵³ בכל עדי הנוסח האחרים נוסף "גזירה".

¹⁵⁴ ב- 1401 ליתא "לומר".

¹⁵⁵ ב-א "ואיבעי אימי טעמא".

אם אין עדים, את עדי הגירושין. ולכן היא "להקל עליה", כי היא לא מצריכה להביא דווקא את עדי הגירושין, במידה והם לא מצויים, אלא מסתפקת בעדות של השליח שהביא את הגט.

גם כאן, כמו בקטעים הקודמים, ולמרות שכך עשוי להיות מתבקש ממהלך הדיון – רבה אינו נדחה מן הדיון בתיובתא, אלא סתם הגמרא נדחק בכדי ליישב את הברייתא עם שיטת רבה, ועושה אוקימתא כפולה לברייתא: (1) לאחר שלמדו, ו-(2) כשכבר נישאה, ובמקרה כזה: "הכי קאמר: וכי תימא להחמיר עלה ולפקה, הוי לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם להחמיר עליה אלא להקל עליה", היינו שהקולא הינה לא להוציאה כמקרה שהיא כבר נשואה.

קטע זה מצטרף במגמתו לשרשרת הקטעים הקודמים, בכך שהוא מביא מקור שבאופן יותר ויותר מפורש סובר את עדות המסירה כשיטת רבא, ומצד שני, "מתאמץ" ונדחק ליישבו גם עם שיטת רבה. בנוסף, מלבד שהקטע ממשיך את המגמה לאורך סוגיית הפתיחה, הוא מוסיף לחזק אותה, בכך שמובאת בו ברייתא שבה מצוין במפורש הטעם לשיטת רבא. לא רק שהטעם מסביר את שיטת רבא הוא למעשה גם מסביר את המגמה של סוגיית הפתיחה להעדיף את שיטת רבא, ובכך נותן פשר ומשמעות למהלך הכללי של סוגיית הפתיחה, ומבהיר את המגמה הרעיונית של הסוגיה.

9.4.2 סיכום

הסוגיה בוחנת את המשנה בשבעה היבטים שלה, על פי סדר הופעתם במשנה, מן הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבא, המובאת בתחילת סוגית המבוא:¹⁵⁶

- א. "בפני נכתב ובפני נחתם"
- ב. "מאן תנא?"
- ג. מחלוקת תנא קמא, רבן גמליאל ור' אליעזר: סמוכות ומובלעות

¹⁵⁶ ווייס, 'הערות לגיטין', עמ' 26-27, מחלק את הסוגיה באופן שונה מהחלוקה כאן. חלוקת הסוגיה לשיטתו (על פי הכותרות שאנו נתנו לקטעים השונים – על מנת להקל על ההשוואה בין שיטתו ושיטתנו):

1. "מאי בינייהו?"
2. "ליבעי תרי, מידי דהוה אכל עדיות שבתורה!" – שני מודלים בגיטין.
3. פלוני מ"ט לא אמר כפלוני – "בפני נכתב ובפני נחתם"
4. "מאן תנא?"
5. שבע קושיות:
- 5.1 "לימא כתנאי" ת"ק, ר"ג ור"א – סמוכות ומובלעות
- 5.2 "לימא כתנאי" ת"ק וחכמים "מוליד ומביא"
- 5.3 ממדינה למדינה בא"י ובמדינת הים
- 5.4 רשב"ג "מהגמוניא להגמוניא"
- 5.5 "אינו יכול לומר"
- 5.6 ממקור אמוראי: רב הונא
- 5.7 מברייתא: "להקל עליה"

חלוקה זו דומה לחלוקת הסוגיה שהצענו אנו, ותוחמת את סוגית המבוא כפי שאנו בחרנו לתחמה. בכל זאת ישנם מספר הבדלים קטנים ולא עקרוניים בין החלוקה של ווייס לאופן בו אנו חילקנו את הסוגיה, בשאלת החלוקה הפנימית והיחס בין חלקי הסוגיה השונים. אנו העמדנו את הסוגיה באופן שלדעתנו, הינו מפורט ומדויק יותר. כך, מכיוון שאין הבדל מהותי בין החלוקות, אין בכך בכדי להשפיע על הטענה הנידונה בפרק.

- ד. מחלוקת תנא קמא וחכמים : מוליך ומביא
- ה. "ממדינה למדינה" בארץ ישראל ובמדינת הים
- ו. רבן שמעון בן גמליאל : "מהגמוניא להגמוניא"
- ז. "אינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם"

ביחס לכל אחד מן הנושאים הללו, נבחנת האפשרות להחיל כל אחת מן הגישות האמוראיות, של רבה ושל רבא, על החלק הנידון מן המשנה.¹⁵⁷

את הסוגיה חותמת ברייתא, שגם היא נידונה, כמו המובאות מן המשנה – ביחס למחלוקת רבה ורבא, אלא שהיא גם מביאה את הטעם המפורש לדעתו של רבא, והוא : "להקל עליה".

לאורך הסוגיה ניתן לראות מגמה כפולה של הרובד הסתמאי :

מצד אחד, מן ההיבט המתודולוגי, סוגיית הפתיחה מעמידה את מחלוקת רבה ורבא כפרספקטיבה שמבעדה היא מציעה לבחון את המשנה ואף את הנושא של הגט באופן כללי. הסוגיה בנויה סביב ניסיון שיטתי לבחון את המשנה מן הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבא. מהלך מתודולוגי זה מעיד על כך שהסתם, בעל הסוגיה, מעניק מעמד מרכזי למחלוקת רבה ורבא בהבנת הנושא הנידון כאן. המגמתיות של הסתם באה לידי ביטוי במאמץ, שלעיתים הוא דחוק להעמיד את המשנה הן כשיטת רבא, מה שפשוט בד"כ במקורות, והן כשיטת רבה – מה שיוצר את הדוחק והמלאכותיות.

העצמת חשיבותה של מחלוקת רבה ורבא באה לידי ביטוי בקטע ב, בהבאת מחלוקת תנאים, שהיא ביסודה דומה למחלוקת רבה ורבא (מחלוקת ר' מאיר ור' אלעזר), בכך שהסוגיה אינה מסתפקת בהעמדת המשנה כאחד מן האמוראים, אלא נדחקת לפרש שהמשנה עומדת כשניהם, ביחס לכל אחת מן הדעות התנאיות במשנה (בקטעים ג, ו-ד), וכך גם במקרה שהיה מתבקש לדחוק את רבה מן הדיון (קטע ז).¹⁵⁸ מכאן עולה שהסתם מעוניין להציג את מחלוקת רבה ורבא כשתי נקודות מבט עקרוניות על תקנת עדות המסירה בפרט ועל גיטין בכלל.

במקביל, קיימת גם מגמה הדרגתית של בעל הסוגיה לתת עדיפות לשיטת רבא על פני שיטת רבה. בקטע ב הסתם נותן עדיפות לשיטת רבה ואולם ככל שמתקדמת הסוגיה, שיטת רבא הולכת ומקבלת עדיפות (קטעים ד, ה ו-ו). מגמה זו מתבטאת במאמץ של הסתם לתת עליונות ועדיפות לשיטת רבא. ככל שהמאמץ גדול יותר ומלאכותי יותר – המגמה ברורה יותר מתחזקת. מגמה זו קיימת בקטעים ד ו-ה באופן מרומז, מקבלת ביטוי בולט בקטע ו, ובאה לידי השלמה בקטע האחרון, שהוא חריג בכך שהוא אינו דן במשנה, אלא בברייתא, המביאה את הטעם העקרוני לשיטת רבא, מה שביסודו של דבר נותן טעם לבחירה של בעל הסוגיה להעדיף את שיטת רבא.

¹⁵⁷ מגמה זו בולטת מתוך ההשוואה של עמדת הסתם בבבלי לעמדה הא"י, כפי שבוחנת הגמרא עצמה בקטע הבא.

¹⁵⁸ מלבד קטע ו.

5.2 השוואת עמדת הבבלי ביחס למחלוקת רבה ורבא לעמדה הארצישראלית¹⁵⁹

בקטע זה משווה הגמרא את מחלוקת רבה ורבא למחלוקת אמוראי א"י, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי.

בפולגת דר' יוח' ור' יהוש' בן לוי חד א' לפי שאין עדים מצויין לקיי' וחד א' לפי שא' בקיאין לשמ' תסתיים דר' יהוש' בן לוי דאמ' לפי שאין בקיא' לשמ' דר' שמע' בר אבא אייתי גיטא לקמיה דר' יהוש' אמ' ל' צריכ' למימ' בפ' נכת' ובפ' נח' או לא צריכ' אל' לא צריכת לא אמרו אל' בדורות הראש' שאין בקיא' לשמה אבל בדורות האחר' שבקיאין לשמה לא¹⁶⁰ תסתיים והא¹⁶¹ רבה אית ליה דרבא ועוד הא אמרת¹⁶² שמא יחזור דבר לקילקולו ר'¹⁶³ שמע' בר אבא איניש אחר' הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו

בירושלמי מובאת המחלוקת באופן מעט שונה:¹⁶⁴

ר' יהושע בן לוי אמ' שנייא היא שאין בקיאין בדיקדוקי גיטין. א"ר יוחנן קל היקלו עליה שלא תהא יושבת עגונה.

הבבלי מעמיד את מחלוקת רבה ורבא כמחלוקת אמוראי א"י מדורות ראשונים: ר' יוחנן וריב"ל. בירושלמי – טעמו של ר' יהושע בן לוי מקביל לזה של רבה, אבל רחב יותר: "אין בקיאים" לא רק בכתובה לשמה אלא בכלל "דקדוקי גיטין".¹⁶⁵ ר' יוחנן סובר כמו רבא, אולם, בניסוח של הירושלמי את דבריו עולה הטעם של התקנה, והוא חיזוק כשרותו של הגט בכדי שלא ייווצר מצב שבו יהיה ערעור על הגט, ולא יהיו עדים שיקיימו אותו, והאישה תישאר עגונה.

¹⁵⁹ ביחס לסוגיה זו התלבטנו האם היא לשייכה לסוגיית הפתיחה. אצל ווייס העניין אינו חד משמעי: מצד אחד הוא אינו כולל את הסוגיה הזו בדיונו המפורט בסוגיית הפתיחה, ומסיים את הדיון בקטע הקודם, ראה להלן הע' 156. מצד שני ווייס עצמו, וכן פלדבלום, קובעים כי כל הבירור של מחלוקת רבה ורבא שייך לסוגיית הפתיחה, ולמעשה מאפיינים אותה כעוסקת במחלוקת זו, ראה לעיל הע' 1. מכיוון שהקטע הזה גם הוא מברר את מחלוקת רבה ורבא ביחס למקורות הארצישראלים – הרי שמצד תוכנו נכלל גם הוא בהגדרה זו. לכן הסתפקנו ביחס לסוגיה זו, ולבסוף אפיינו אותה כחלק מסוגיית הפתיחה, אם כי הדברים אינם חד משמעיים, ויש צדדים לכאן ולכאן.

¹⁶⁰ יש לציין כי יש כאן מקור אמוראי מפורש לאוקימתא של סתם הגמרא בקטעים הקודמים "לאחר שלמדו וקודם שלמדו".

¹⁶¹ בעדי הנוסח האחרים נוסף לפני "ותסברא". רש"י ותוספות, ה ע"ב, ד"ה 'ותסברא', שניהם סברים שאין לגרוס כאן "ותסברא" (בלשון השני רש"י כן גורס "ותסברא"). בכ"י 1401 "תסתיים דר' יהושע בן לוי הוא דאמ' לפי שאי' בקיאים' לשמה תסתיים".

¹⁶² בכ"י מ "גזירה שמא" וכן לעיל.

¹⁶³ בעדי הנוסח האחרים שתי פתיחות לתירוץ זה: מ "אל", 1271 "אמר ליי", וב- פ 1401 דו "אלא". תוספות, ה ע"ב, ד"ה 'ותסברא': "לא גרסינן אלא דאינו בא לסתור תסתיים".

¹⁶⁴ ירושלמי, גיטין פ"א ה"א (מג ע"א).

¹⁶⁵ פלדבלום, מחקרים במסכת גיטין, עמ' 57, הע' 4.

הגמרא דנה בשיטת ריב"ל. והיא מביאה מקרה שבו הורה ריב"ל שאין צורך בעדות השליח, משום שעדות המסירה נהגה רק בדורות ראשונים, אבל בדורות אחרונים, משום שאלו בקיאים לשמה – אין צורך בעדות מסירה. יוצא שלשיטת ריב"ל אין קיום לתקנת המשנה, והיא בטלה!

הגמרא לא מקבלת זאת והיא סוברת את התקנה אפילו לשיטת ריב"ל בכך שהיא מעמידה אותו כשיטת רבא. לשם כך הגמרא נדחקה דוחק כפול: (1) להסביר את ריב"ל לשיטת רבא, שהיו שם שני עדים ולכן מכל מקום לא היה צורך בעדות השליח, ו-(2) להשאיר את התקנה לשיטת ריב"ל גם בדורות אחרונים.

יש להבחין כאן בשני רבדים:

ברובד האמוראי מובאת דעת ריב"ל הסובר כשיטת רבה, ואף סובר שתקנת המשנה בזמנו בטלה ומבוטלת. בירושלמי רואים כי ריב"ל סובר שרק בדיעבד אפשר לוותר על עדות המסירה,¹⁶⁶ ואילו בבלי הדברים מנוסחים שלדעתו אין צורך בה לכתחילה. הבאת שיטת ריב"ל באופן שבו היא מובאת בבבלי, משום שהוא אמורא קדום, הסובר גם הוא כרבה - מחזקת את שיטת רבה.

ברובד הסתמאי, הגמרא נדחקה להעמיד את שיטת ריב"ל כרבא, וכך היא משאירה את התקנה קיימת גם בדורות אחרונים לשיטת ריב"ל. הדברים כמובן אינם מתיישבים עם דעת ריב"ל עצמו, והדבר מחזק את הטענה על מגמתו של עורך הסוגיה, לבסס את שיטת רבא.

מצד אחד הגמרא אינה מקבלת את דעת ריב"ל, התומך בשיטת רבה, אולם בתוך כך היא גם לא מקבלת את טענתו שהתקנה בטלה. יוצא אם כן, שבאופן פרדוקסלי, העובדה שרבה "אית ליה דרבא" היא זו שמאפשרת לסתם הגמרא לקיים את דעת ריב"ל ולא לבטלה.¹⁶⁷

ההשוואה לירושלמי מחדדת את מגמת הבבלי:¹⁶⁸

אתא עובדא קומי ר' יהושע בן לוי א"ל לית צרי'. מחלפ' שיטתיה דר' יהושע בן לוי. תמן א"ר יהושע בן לוי שנייא היא שאין בקיעין בדיקדוקי גיטין והכא אמר אכן חברייא בשם דר' יהושע בן לוי הדא דאת אמר בראשונה שלא היו חברי' מצויין בחוצה לארץ, אבל עכשיו שחברים מצויין בחוצה לארץ בקיין הן... ר' יעקב בר אחא בשם ר' שמעון בר אבא מהדא דא"ר יהושע בן לוי לשעבר אבל בתחילה אופ' ר' יהושע בן לוי מודה.

על היחס בין הבבלי והירושלמי בקטע זה אומר דור:¹⁶⁹

הבבלי פירש את המקור הארצישראלי על פי מה שנתחדש בבתי המדרש בבבל, וכפי שנמסר שם בסוגיה הקודמת שיש לחשוש שמא יחזור הדבר לקלוקלו, דבר שאין לו זכר במקורות הארצישראלים... והתאימו אחר כך בבבלי גם את עצם המעשה שיהא מתאים לעקרונות בתי המדרש בבבל.

¹⁶⁶ על ההשוואה של הבבלי לירושלמי בסוגיה זו, והמסקנות העולות מכך – להלן.

¹⁶⁷ הדברים מתיישבים עם המגמה הכפולה של הסוגיה: לשמר את מחלוקת רבה ורבא, ובצד זה לתת עדיפות לשיטת רבא. ראה עוד להלן.

¹⁶⁸ תלמוד ירושלמי, גיטין פ"א ה"א, מג ע"א.

¹⁶⁹ 'בבלי גיטין', עמ' 121.

ישנם מספר הבדלים בין הירושלמי והבבלי:

- בבלי ר"ש בר אבא הוא השליח, ובירושלמי הוא אינו השליח.
- בבבלי ריב"ל אומר שלכתחילה אין צורך בזמן הזה בעדות השליח, ובירושלמי ריב"ל אומר זאת רק בדיעבד.
- הבבלי מסיים הקטע בכך שהיה שם אדם נוסף, בכדי ליישב את שיטת ריב"ל עם שיטת רבא. כל זה לא קיים בירושלמי.

בהשוואה לירושלמי עולה כי בעל הסוגיה בבבלי "מתאים" את הדעה של ריב"ל למגמה של הסוגיה (קבלת שיטת רבא), בשתי נקודות: א. ריב"ל לכתחילה הורה שאין צורך בעדות המסירה בזמן הזה, בעוד שבירושלמי הורה כך רק בדיעבד. ב. בסיום הקטע, בתוספת של "איניש אחרינא הוה בהדיה", בכדי ליישב את דעת ריב"ל עם שיטת רבא, שהתקבלה להלכה, גם על רבה, במהלך הסוגיה. סיום זה הינו מלאכותי בעליל משום שברור, כפי שעולה גם מן הירושלמי, שריב"ל לא סבר כרבא, אלא כרבה.

פלדבלום טוען כי החומר בירושלמי הוא המקורי, ומסביר את ההבדלים בין הירושלמי והבבלי בכך שהבבלי לא הכיר את הירושלמי, ועל פי סברה, בכדי להתאים את הדעה של ריב"ל למהלך הסוגיה – הסיקו ש"איניש אחרינא הוה בהדיה"¹⁷⁰ הפרשנות שמציע פלדבלום הינה מן ההיבט ההיסטורי-הלכתי.

כיוון פרשני אפשרי אחר להסבר ההבדלים בין הבבלי לירושלמי הינו מן ההיבט הספרותי. מנקודת מבט כזו ההבדלים בין הבבלי והירושלמי יכולים להיות מוסברים בשינוי מכוון של בעל הסוגיה בבבלי. היינו, שהבבלי הכיר את הירושלמי, ושינה באופן מגמתי את הסוגיה, בכדי ליישב אפילו את שיטת ריב"ל, שבפשטות סובר כרבה – עם שיטת רבא.

על פי כלאחד מן ההסברים הללו, בין אם נקבל את ההסבר של פלדבלום, ובין אם נראה כאן שינוי מכוון, יש כאן התאמה של הבבלי את דעת ריב"ל לשיטת רבא, למרות שבעליל היא לא מתאימה לה. מגמה זו של בעל הסוגיה ממשיכה את המגמה של סוגיית הפתיחה, לבחון היבטים שונים של תקנת "המביא גט" ביחס למחלוקת רבה ורבא והעדפת שיטת רבא.

3. סיכום

1.3 מבנה סוגיית הפתיחה

סוגיית הפתיחה של מסכת גיטין מורכבת מארבעה חלקים. לאורך הדיון עסקנו בפרשנות של הסוגיות השונות מנקודת המבט הספרותית, המבקשת אחר הנושאים ועקרונות היסוד המצויים בתשתית הדיון ובמגמתיותו.

בחלק הראשון מציגה הסוגיה את מחלוקת רבה ורבא בשאלת הטעם של המשנה.

¹⁷⁰ מחקרים במסכת גיטין, עמ' 56.

בחלק השני דנה הסוגיה בעקרונות העומדים בתשתית מחלוקת רבה ורבה, באמצעות השאלה "ליבעי תרי?!" בעל סוגית הפתיחה מציב שני מודלים לגט: שטרות ועדויות, כאשר כל מודל כזה מהווה נקודת מבט שונה על מהותו של גט: באם הגט דומה לעדות, אזי תהליך הגירושין באופיו הוא התדיינות בינאישית בין שני אנשים שביניהם יש סכסוך. במידה והגט הינו שטר – הרי שהגירושין מקבלים אופי של בירור מעמדה המשפטי של האישה. שני המודלים הללו מסייעים בהבנת המשמעות הרעיונית של מחלוקת רבה ורבה ושל גיטין בכלל.

בחלק השלישי הופכת הסוגיה את מחלוקת רבה ורבה לפרספקטיבה ממנה היא מתבוננת על התקנה המופיעה במשנה, ולמעשה, כפי שמתברר מתוך הסוגיה, על הנושא של גיטין בכלל. בכך היא מעניקה למחלוקת זו מעמד עקרוני. הניסיון להחיל כל אחת מן השיטות על המשנה באופן מלא, נראה לעיתים דחוק ומאולץ (בעיקר ביחס לשיטת רבה), והדבר מעיד על המגמתיות של בעל הסוגיה. בצד הצגת המחלוקת בעל הסוגיה נוקט עמדה, ומעדיף באופן בולט את שיטת רבא. המאמץ הזה מעיד על כך שבעל הסוגיה רואה את המחלוקת האמוראית לא רק כמחלוקת בטעמה של משנה אחת, או תקנה אחת, כפי שהיא מצטיירת מן הרובד האמוראי כשלעצמו, אלא כמחלוקת עקרונית ומהותית ביחס למכלול הפרטים הנוגעים לתקנה שבמשנה, וביחס לעניין הגט בכללו, כפי שמתברר מן הדיון הסתמאי לאורך הסוגיה.

כך מאפיין גם ווייס את המגמתיות בסוגיה: ¹⁷¹

סוגיתנו בצורתה הנוכחית היא איפה מאוחרת מאוד. ... ובסוגיא עצמה יש להבחין בין החומר הקדום, שמעיקרא נולד ע"י משנתנו וגם נמצא במסגרתה אלא שלרגלי ההשתמשות בו מצד סוגיתנו הוא נבלע בה, ובין הסוגיא עצמה, כלומר בין המשתמשים בחומר קדום זה, שהם הם כנראה גם בעלי הסוגיא כולה בצורתה הנוכחית. בחומר הקדום כשלעצמו אין כלום מכל הביאור המקובל למשנתנו, יתר על כן לפעמים הוא יותר מתאים לביאורנו אנו מלביאור המקובל. לא כן הסוגיא כולה, היא מכילה כבר מפורש את הביאור המקובל למשנה. ולא רק זאת בלבד אלא היא מבינה בדרך זו גם את החומר הקדום. אכן, גם בזה נבדל החומר הקדום מן הסוגיא עצמה, **שהחומר הקדום בא לברר את המשנה ולבררה במקום שמטרתה היחידה של הסוגיא היא אך ורק בירור פלוגת רבה ורבה**. ובהבדל זה מונח כנראה גם הפתרון לבעיתנו אנו. מטרת סוגיתנו הוא בירור הפלוגתא, **ולמטרה זו היא משתמשת בכל החומר הנמצא תחת ידה ומנצלת אותו מכל צד שאפשר מבלי לשים לב לזה, אם זה הולם את לשון המשנה ופירושה או לא. כי לנגד עיניה אך ורק מטרתה היא ולא מטרת ביאור המשנה**.

בחלק הרביעי, מתוך השוואה לדיון המקביל בירושלמי, מתבררת המגמתיות של בעל הסוגיה בבבלי להסביר את שיטת ריב"ל, שבפשטות סובר כרבה (אם כי באופן מצומצם יתר מאשר רבה עצמו) - כרבא, ובכך לחזק את מעמדה של גישת רבא ביחס לזו של רבה.

סוגיית הפתיחה הינה בעלת מבנה ספרותי מוקפד: תחילה היא מציגה את עצם המחלוקת, המביאה שני טעמים אפשריים לתקנה שבמשנה. לאחר מכן מפרשת את המחלוקת באמצעות

¹⁷¹ 'הערות לגיטין', עמ' 29-30. ההדגשות משלי, מ.ס. יש לשים לב כי בעוד האפיון של המגמה המאוחרת בסוגיה ע"י ווייס דומה למה שאפינו אנו – הרי שההסבר למגמה זו שונה. מדברי ווייס משמע שהנושא של הסוגיה הינו מחלוקת רבה ורבה אבל הוא לא מסביר את הבחירה של הסוגיה לעסוק בה. בדברנו יש בכדי לנסות להסביר את המהלך המגמתי שגם ווייס מצביע עליו בתמיהה.

העמדת שני מודלים רעיוניים לגט, ולאחר מכן מבססת ומרחיבה את חשיבותה של המחלוקת והתשתית הרעיונית שהיא מספקת לפרק/למסכת באמצעות בחינה של שבעה פרטים מתוך המשנה – לאור המחלוקת הזו.

2.3 המשמעות הרעיונית של מחלוקת רבה ורבא כפי שבאה לידי ביטוי בסוגיית הפתיחה

עד לשלב זה הצבענו על מגמתיות של סוגיית הפתיחה ביחסה למחלוקת העקרונית והמופשטת שבין רבה ורבא. בשלב זה ננסה לבחון את המגמתיות הזו מן ההיבט הרעיוני. פרשנות כזו טומנת בחובה גם הסבר לבחירה של עורכי הסוגיה ליצור סוגיה שמטרתה להוות "הרצאת הפתיחה למסכת", כדברי בריל.¹⁷²

את השלב הקודם, שבו הצבענו על המגמתיות בסוגיה – ניסינו לבסס, שלב אחר שלב, ולהראות כיצד הן במבנה הכללי של הסוגיה, ובמתודה המשמשת את בעל הסוגיה לאורכה, והן בכל אחד משלבי הסוגיה, הבחירה הסתמאית איננה האופציה הפרשנית הפשוטה והמובנת מאליה. כל זה מעיד, לטענתנו, על כך שבפרשנות הסתמאית ישנה מגמה.

בשלב זה ננסה לעמוד על העיקרון הרעיוני הטמון ביסודה של מגמה זו. טבעה של פרשנות כזו, שהיא בגדר אפשרית בלבד, ולא ניתן לבססה ולהוכיחה. לכן, אנו מבקשים להפריד בין שלבי הדיון. וגם אם הקורא יראה לנכון לחלוק על פרשנות זו או אחרת שראינו לנכון להעניק למגמה של סוגיית הפתיחה – הרי שיש להפריד אותה מן השלב הקודם בטיעוננו, הנוגע לקיומה של מגמתיות בעלת אופי רעיוני בסוגיה.

סוגיית המבוא מעניקה למחלוקת רבה ורבא מעמד מרכזי, החורג מן ההסבר המקומי לתקנה שבמשנה. הסוגיה בוחנת את הפרטים השונים במשנה מבעד למחלוקת זו, גם במחיר של פרשנות המשנה שלא כפשטה. לסוגיה זו אין נפקא מינה הלכתית, ומתוך כך עולה הצורך בהסבר שאיננו הלכתי, אלא ספרותי. מנקודת מבט ספרותית, המבקשת אחר העיקרון הרעיוני המצוי בתשתיתה של הסוגיה, נבקש לבחון מה יש בה במחלוקת זו שהוא מרכזי ומשמעותי עד כדי כך שהיא ראויה להיות נקודת המפתח של מסכת גיטין כולה?

במחלוקת רבה ורבא באות לידי ביטוי שתי השקפות רעיוניות יסודיות על מהותו של הגט ושל תהליך הגירושין.¹⁷³

סוגיית הפתיחה פותחת בהצבת מחלוקת רבה ורבא ובהצגת מודל לכל אחת מן השיטות האמוראיות: לשיטת רבה – המודל אותו מציגה סוגיית הפתיחה הינו תחום העדויות. ואילו המודל שבו בוחרת הגמרא לגט על פי שיטת רבא הינו מתחום השטרות. כאמור, לשני המודלים הללו אין נפקא מינה הלכתית ביחס לדיני גיטין. לכן דיון כזה יכול לקבל את משמעותו מן ההיבט הספרותי-

¹⁷² בריל, 'תולדות יסודו', עמ' 209-208.

¹⁷³ גם על פי ההבנה שתקנה נועדה לחזק את תוקפו של הגט דווקא בנקודה העיקרית שלו, ההסבר שנותן כל אחד מן האמוראים לתקנה של חז"ל על חיוב עדות מסירה בנסיבות מסוימות - מבטאת את הבנתו בשאלת עיקרו של הגט.

רעיוני, בכך שבאמצעות הדיון הזה בעל הסוגיה חושף לפנינו את האופן שבו הוא הבין את העיקרון היסודי בגיטין לפי כל אחת מן השיטות האמוראיות. את זה הוא עושה באמצעות מודל "פסידו-הלכתי"¹⁷⁴, דהיינו מודל שהשפה שבו הוא נוקט הינה מן העולם ההלכתי, אבל יותר משהוא בעל נפקא מינה הלכתית – הוא טעון במשמעות רעיונית. לכן אפשר לראות בשני המודלים הללו, שנוצרו ע"י הסתם ביטוי לאופן ההבנה המהותית-עקרונית של בעל הסוגיה את הגט – לפי כל אחד מן האמוראים.

1.2.3 שיטת רבה: הגט כעדות על פרידת איש מאשתו

טעם תקנת המשנה לפי רבה הינו לוודא שהגט אכן נכתב לשמה של האישה. מכאן משמע שרבה רואה בכתיבת הגט לשמה של האישה עניין משמעותי ואפילו קריטי בקביעת כשרותו של הגט. עניין זה חיוני עד כדי כך שיש צורך בתקנה על מנת לוודא שאכן הוא מתקיים, במקרים שבהם יש חשש שבתי הדין לא יודעים שצריך לכתוב את הגט לשמה. טעמו של רבה מעיד על כך שהוא תופס את הגירושין כתהליך פרידה אישי, ולכן כתיבת הגט "לשמה", הינה מהותית, ולכן יש לחזקה ולעגנה בתקנה – במקום שיש חשש שהכתיבה לא תהיה לשמה.¹⁷⁵ ה"לשמה" טומן בחובו את התפיסה שהגירושין הינם תהליך בינאישי, והגט הינו העדות על פרידתם של שני אנשים מסוימים זה מזה.

המודל המובא ע"י הסתם בתחילת סוגיית המבוא לדברי רבה הינו עדויות. עדות הינה הכלי המשפטי הבינאישי המשמש לבירור הדין במקרה בו שני אנשים, בעלי אינטרסים מנוגדים מנסים לברר את הסכסוך שביניהם. בעל הסוגיה מציב את העדות כמודל לגט, לשיטת רבה. כך הוא עצמו מאיר את תהליך הגירושין, ואת הגט, לשיטת רבה, כחלק מתהליך בירור קונפליקט בין אישי בין שני אנשים. תהליך הגירושין לפי פרשנות זו הינו תהליך בירור הדדי, בו ניצבים שני בעלי הדין (במקרה זה – האיש והאישה) בכדי לברר את המצב האישי ביניהם. מנקודת מבט זו תהליך הגירושין הינו הליך בינאישי.

2.2.3 שיטת רבא: הגט כשטר משפטי המשחרר את האישה מנישואיה

טעם תקנת המשנה לפי רבא הינו לחזק את התוקף המשפטי של הגט. במקרה שהבעל יערער על תקפותו של הגט שכבר נתן, ויהיה קושי לאשר את תקפותו באמצעות אשרור חתימות העדים עליו – במקרה כזה האישה עלולה להישאר עגונה, מכיוון שהיא לא תוכל להוכיח את גירושיה, ולא תוכל להינשא מחדש. לכן, לפי רבא, במקרים שיש חשש שיהיה קשה לאתר את העדים החתומים על הגט, כלומר, במקרים שהגט ניתן ממקום רחוק (ממדינת הים לארץ ישראל) – יעיד מוסר הגט על תקפותו המשפטית במעמד מסירת הגט. עדות זה יכולה להחליף את אשרור חתימות העדים במקרה שהבעל יערער על הגט.

במצב נורמטיבי העדים החתומים על הגט הם הנותנים לו את תוקפו המשפטי. אולם, ישנם מצבים שבהם חתימות העדים לא יספיקו בכדי לאשר את כשרותו של הגט, ואז אם הבעל יערער על

¹⁷⁴ ראה לעיל הע' 11.

¹⁷⁵ בירושלמי מנוסח הטעם באופן שונה: "שאינן בקיאיין בדקדוקי גיטין". ההבדל בין ניסוח הירושלמי והבבלי מבליט את הייחוד בדעת רבה, שמתוך כלל דקדוקי הגיטין, העניין המרכזי בכתיבת הגט הינו כתיבה לשמה של האישה.

תקפותו – האישה עלולה להישאר עגונה. לכן, לפי רבא, תיקנה המשנה את עדות המסירה, בכדי להדק את חוזקו המשפטי של הגט, למנוע מצב של עגינות האישה.

התקנה, כמחזקת את עיקרו של הגט, מבטאת את היות הגט בעיקר, לפי רבא, מסמך המשחרר את האישה מנישואיה על מנת שתוכל להינשא מחדש. המבט על תהליך הגירושין לפי גישה זו הינה המבט אל העתיד (בניגוד לגישת רבה, שבה מופנה המבט אל העבר, ואל סיום תקופת הנישואין והפרידה), אל האפשרות של האישה להינשא מחדש.

זוהי גם הפרשנות שניתנה לגישת רבא ע"י סוגיית הפתיחה כבר בראשיתה באמצעות הצבת המודל של "שטרות" לגישת רבא. על פי מודל פרשני זה, גט הינו שטר משפטי. כשטר, מגדיר הגט את מעמדה האישי של האישה, שהיא אינה נשואה ויכולה להינשא לאיש אחר.

לפי פרשנות זו, תקנת עדות המסירה הינה תקנה מוסרית שמטרתה להגן על האישה במצבים שבהם היא עלולה למצוא את עצמה עגונה.

לסיכום, סוגיית הפתיחה הופכת את מחלוקת רבה ורבא לנושא המרכזי בתחילת המסכת, ולפרספקטיבה מבעדה היא בוחנת הלכות רבות הקשורות לנושא. הסיבה לכך הינה, כפי שהראינו, שמחלוקת רבה ורבא טומנת בחובה מחלוקת רעיונית יסודית בשאלת מהות תהליך הגירושין. סוגיית הפתיחה הופכת את המחלוקת הרעיונית הזו להיות המבוא הרעיוני למסכת גיטין, מבוא המציג שתי תפיסות במהות הגירושין. סוגיית הפתיחה אינה מסתפקת בהצגת העקרונות הרעיוניים בלבד, אלא היא גם בוחנת הלכות רבות מן הפרספקטיבה הזו, היינו היא מראה כיצד התפיסה הרעיונית של הגט באה לידי ביטוי בהלכות גיטין – וזאת באמצעות הדיון בהלכות הפרק מנקודת המבט של מחלוקת רבה ורבא.

3.2.3 המגמתיות הסתמאית להעדפת שיטת רבא

מגמה נוספת שבאה לידי ביטוי בסוגיית הפתיחה הינה העדפת שיטת רבא על פני שיטת רבה. בעל סוגיית הפתיחה נוקט עמדה ביחס לשתי תפיסות היסוד של מהות תהליך הגירושין, ומעדיף את גישת רבא. העדפה זו באה לידי ביטוי בכך שהסתמא מכריע כרבא, שלדעתו יש לראות בתקנת המשנה הקלה של חכמים שנועדה לאפשר לאישה להינשא מחדש ביתר קלות, מאשר חומרה הדורשת הקפדה יתירה על כתיבת הגט לשם האישה. כפי שהראנו לאורך הסוגיה, מעמיד עורך הסוגיה את הלכות הפרק השונות באופן המבטא את היותן נובעות מן התפיסה שנועדה להקל על האישה את האפשרות להינשא בשנית. על פי הסברנו הרעיוני את מחלוקת רבה ורבא ניתן לומר, אולי, כי עמדת בעל סוגיית הפתיחה אינה רק ביחס לתקנת המשנה, אלא היא מבטאת גם עמדה מהותית ביחס לטיבו של תהליך הגירושין.¹⁷⁶

¹⁷⁶ גם מאמרו של ברנדס על סוגיית הפתיחה של גיטין מוביל למסקנה שהסיבה לתקנת עדות המסירה הינה החשש מעיגון האישה במקרה שהבעל יערער על הגט. ראה לאורך מאמרו 'פתיחתא גיטין', ובייחוד עמ' 153-156. לאורך המאמר הוא מביא ראיות לדבריו. אמנם, האופן שבו הגיע ברנדס למסקנתו – שונה מן האופן שבו אנו הגענו למסקנה בדבר האמירה העקרונית של סוגיית הפתיחה, ובכל זאת – דבריו מחזקים את טענתנו כאן. במאמרו דן ברנדס גם בסיבות לחשיבות גמירות הדעת והתוקף המשפטי המוחלט של הגירושין, עיי"ש.

מגמתיות זו נתמכת גם בשלב האחרון בסוגיה, בהעמדת שיטת ריב"ל, שבפשטות מוסברת כרבה – כשיטת רבא.

ד. הסוגיות ההלכתיות

1. הגדרת הסוגיות

במבוא לפרק הצבענו על כך שהחוקרים חלוקים בשאלת הגדרת הגבול של סוגיית הפתיחה של גיטין.¹⁷⁷ ווייס ופלדבלום מגדירים אותה עד דף ה ע"ב, ובדרכם הלכנו כאן, אולם ברנדס מגדיר את סוגיית הפתיחה כנמשכת עד דף ז ע"ב, והוא כולל בתוכה את מה שאנו קראנו "סוגיות הלכתיות". בדעתו של ברנדס תומכת העובדה כי הסוגיה שאנו הגדרנו אותה כ"הלכתית", הראשונה, דומה ומקבילה מבחינת העריכה והמבנה לסוגיה הקודמת, אותה כללנו בסוגיית הפתיחה, מה שמחזק את הרושם כי שתי הסוגיות נערכו ביחד. כל הנ"ל מצביע על הקושי שלנו להגדיר באופן חד משמעי את גבולותיה של סוגיית הפתיחה. הסוגיה ההלכתית השנייה "בר הדיא וכו'" באופן מובהק יותר מאופיינת כסוגיה "הלכתית".

בכל אופן, בין אם הגבול בין סוגיית הפתיחה לסוגיות ההלכתיות מוגדר כך או אחרת, אין בכך בכדי להשפיע על עצם הטענה שאנו מנסים לבסס כאן. ההפך, חוסר הבהירות ביחס לאפיון הסוגיות - תומך בטענתנו על זיקה בין הרובד המאוחר בסוגיות השונות, שבמקרה של תחילת גיטין, היא חזקה עד כדי שקשה לשים את הגבול בין סוגיית הפתיחה לסוגיות אחרות.

הסוגיות שלפנינו עוסקות בפרטי הלכות שונים הנוגעות לתקנת עדות המסירה, מן הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבא:

א. בפני כמה יש לתת את הגט.

ב. באיזו מידה צריך השליח לראות את כתיבת הגט.

ג. המקומות שבהן נוהגת התקנה.

בסוגיות אלו התוכן של הדיונים, האופייני ל"סוגיות הלכתיות" – הינו הלכתי לא רק מן ההיבט של השפה, אלא גם מצד התוכן, שהוא מברר את ההלכה. דיונים כאלו שונים באופיים מן התוכן של הדיונים של סוגיית הפתיחה, המתאפיינת במקרה זה בשפה שהיא הלכתית, אבל למעשה תוכנם הוא מושגי ועקרוני, ולא הלכתי. בנוסף, בסוגיות אותן הגדרנו כ"סוגיות הלכתיות" ניתן לראות, כי החומר הקדום, האמוראי מהווה בסוגיות אלו חלק משמעותי ורב יותר מאשר בסוגיות הפתיחה. שני הגורמים הללו הם הסיבות לכך שהפרדנו את הסוגיות הללו מסוגיית הפתיחה, על אף הדמיון בין לבין הסוגיות הכלולות בסוגיית הפתיחה, שלא כהצעה של ברנדס.

¹⁷⁷ ראה לעיל הע' 5, ועל ידה, והע' 159.

הדיון בחלק זה כולל דיון בשלוש סוגיות הלכתיות, על פי סדרן, ובקובץ האגדות של אחריהן.¹⁷⁸ ביחס לכל אחת מן הסוגיות ננסה לעמוד על המגמה של הרובד הסתמאי. במידה ונצליח לאפיין מגמה ייחודית לרובד הסתמאי, ננסה לבחון האם יש קשר בין המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות אלו למגמה של סוגיית הפתיחה כפי שעמדנו עליה לעיל.

2. "בפני כמה נותנו לה?"

איתמ' בפני כמה נותנו לה [ר' יוחנן ור' חנינ'] חד אמ' בפני שנים וחד אמ' בפני של' תסתיים דר' יוח' דאמ' בפ' שנים דרבין בר רב חסדא אייתי גיט' לקמי' דר' יוח' אמ' ל' הביה נהליה¹⁷⁹ באפי תרי ואימ' לה בפ' נכ' ובפ' נח' תסתיים¹⁸⁰ לימ' בהא קמיפ' דמאן דא' בפ' שנים קסבר לפי שאין בקיא' לשמה ומאן דאמ' בפני שלשה קסבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ותסברא מדר' יהושע בן לוי אמ' לפי שאין בקיאין לשמה אמ' ר' יוח' יוח'¹⁸¹ לפי שאין עדים מצויין לקיימו¹⁸² ועו' הא רבה אית ל' דרבא אל' דכו' עלמ' בענן עדים עדים מצויין¹⁸³ לקיימו והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמיפ' מאן דאמ' בפני שנים קסבר שליח נעשה עד¹⁸⁴ ועד נעשה דיין ומאן דאמ' בפ' של' קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעש' דיין¹⁸⁵

178 הכותרת "סוגיות הלכתיות" באה להבחין בין הדיון בסוגיית הפתיחה לסוגיות שאחריה, שבד"כ הינן בעלות אופי הלכתי, בשונה מסוגיות פתיחה – ולא בדווקא לדיונים הלכתיים ולא אגדיים. במקרה זה הסוגיות כוללות גם סוגיות אגדיות, וגם אליהן נתייחס בדיוננו כאן. למרות שהדיון כאן כולל גם סוגיות שאינן הלכתיות בחרנו בשם זה: א. בשל העובדה כי בכל הפרקים האחרים שנידונו כאן הסוגיות שאחרי סוגיית הפתיחה אכן היו הלכתיות, וראינו לנכון לשמור על אחידות לאורך הדיון בפרקים השונים. ב. בכדי ליצור הבדלה בין סוגיית הפתיחה, שלרוב הדיון בה איננו הלכתי, לסוגיות שאחריה. בשל קוצר היריעה, בסוגיות ההלכתיות שלאחר רצף האגדות לא נדון במסגרת עבודה זו, אלא הסתפקנו בהוכחת טיעוננו בסוגיות שעד לרצף האגדות.

179 בכ"י פ 1271 ו1401 דו "זיל יהיבנא ליה" (בשינויים קלים).

180 בכ"י 1271 ליתא "תסתיים". בירושלמי, פ"א ה"א (מג ב): דאמר רבין בר רב חסדא אייתי גיטא ונתנו לה ולא אמר בפני"כ ובפני"ח. אתא עובדא קומי דר' יוחנן. א"ל טליהו ממנה ואמור לה בפני שנים בפני"כ ובפני"ח. אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 134, מסביר כי הלכה זו מתבססת על הברייתא המופיעה בבבלי בהמשך, ושככל הנראה לא הייתה ידועה לירושלמי, שאם נתן השליח את הגט ולא העיד 'בפני נכתב ובפני נחתם' – שייטול ממנה ויאמר לה בפני שנים 'בפני נכתב ובפני נחתם'. אולם לא רק הירושלמי חסר אלא גם הבבלי חסר, בכך שהוא לא מתאר את המקרה באופן שבו הוא היה, כפי שהוא מתואר בברייתא, וכן בכך שהשומעים לא הבינו כי ר' יוחנן פוסק מן הברייתא ויחסו לו את הפסק. דור, בבלי גיטין, עמ' 121, מביא דוגמא זו למצב של סוגיה בבבלי שלמה על מקור ארצישראלי, שגם המקור הארצישראלי וגם הסוגיה הבבליית אינם שלמים כשלעצמם, ואילו העמדתם אחד ביחס לשני שופכת אור על הבנת שתי הסוגיות.

181 ב-1271 "מכלל דר' יוחנן דאמר".

182 בכל עדי הנוסח האחרים נוסף "והכא קאמר ר' יוחנן בפני שנים" (בשינויים קלים).

183 ב- פ 1271 ו1401 דו ליתא "עדים מצויין".

184 ב- 1401 ליתא "עד".

185 ב- פ נוסף בגיליון "ומאן דאמ' בפני קסבר שליח נעש ואין עד נעשה". ב- 1401 " [2] ואין עד נעשה דיין [1] שליח נעשה עד", המספור מהגיליון מכוון להחלפת הסדר של חלקי המשפט.

והא קיימא לן בדרב' דעד נעשה דיין¹⁸⁶ אלא הכא בהא קמיפלגי דמר סבר כיון דאשה כשירה להביא את גיט' זימנין דמתיא לה וסמכי עילוה ואידך אש' מידע יד(י)עי ולא סמכי.

בסוגיה כאן שני רבדים: ברובד האמוראי, מחלוקת ר' יוחנן ור' חנינא בשאלת "בפני כמה נותנו לה?"¹⁸⁷ על גבי המחלוקת ההלכתית ישנו דיון סתמאי שמנסה לברר את היחס שבין המחלוקת הזו ומחלוקת רבה ורבא. האופן שבו עושה זאת הסתמא דומה עד זהה לאופן שבו עשה זאת בסוגיות הקודמות, ובייחוד בסוגיה הקודמת. המבנה הדומה מחזק את הטענה:

א. על מגמתיות של הסתמא ביחס למחלוקת רבה ורבא - להחיל את המחלוקת על פרטים שונים של התקנה.

ב. על קיומה של זיקה בין סוגיית הפתיחה והסוגיות ההלכתיות ברובד הסתמאי.

סתמא דגמרא מעלה כמה אפשרויות להבנת המחלוקת. האפשרות הראשונה היא, שמחלוקת ר' יוחנן ור' חנינא היא מחלוקת רבה ורבא. אפשרות זו נדחית. האפשרות השנייה הינה שכולם מקבלים את דעת רבא, והמחלוקת היא בשאלה האם "עד נעשה דיין". גם אפשרות זו נדחית, ולבסוף מתקבלת האפשרות השלישית, שהמחלוקת היא בשאלה האם במקרה שאישה מביאה את הגט, גוזרים משום החשש שלא יזכרו שאין לצרף אישה לבית דין, ויש צורך בשלושה מלבד האישה, או שאין גוזרים להוסיף עוד אחד, משום שיודעים שאין לצרף אישה לבית דין. משמעותה של מסקנה זו הינה שלכולי עלמא צריך לתת לה בפני שניים, שכן שליח נעשה עד ועד נעשה דיין. השאלה האם גוזרים משום האפשרות שאישה מביאה את הגט, ואז יש צורך בשלושה חוץ מהשליח, כיוון שאישה אינה יכולה להיות דיין - או שלא גוזרים, ומספיקים רק שניים, והשלישי הוא השליח המצטרף אליהם (ובמקרה של אישה שליחה - יצרפו שלישי לבי"ד).

האפשרות להסביר את המחלוקת של ר' יוחנן ור' חנינא כמחלוקת רבה ורבא הינה הפשוטה ביותר: שני עדים מספיקים, אם העניין הוא בעדות שהגט נכתב לשמה, מספיקה עדות בפני שניים, אולם אם העניין הוא בקיום הגט - יש צורך בבית דין, היינו בשלושה, כפי שנוהג בכל מקרה של קיום שטרות.

הגמרא מקשה על אפשרות פרשנית זו מסתירה בין שיטת ר' יוחנן כפי שהוסברה כאן, כשיטת רבה, למשתמע מן המחלוקת שהובאה קודם לכן, שר' יוחנן סובר כרבא.

¹⁸⁶ בעדי נוסח אחרים הנוסח מפורט יותר: מ "והא קיימי לן דאין עד נעש' דיין ה"מ בדאוריית' והא קיימי לן בדרבנן דעד נעש' דיין", פ "והא קיימי לן דאין עד נעשה דיין [ו]הני מילים באוריית' אבל דרבני עד נעש' דיין והא ודאי קיימי לן בקיום שטרות דעד נעשה דיין", 1401 "והא קיימי לן אין עד מ >... <אפי' כרבנן עד נע >...< דיין] והא (ד)קיימי לן בדרבני עד נעשה דיין".

¹⁸⁷ מחלוקת אמוראים זו מובאת גם בסוגיית הפתיחה, בדף ג ע"א. וזו דרכה של סוגיית פתיחה, שהיא מתייחסת למקורות קדומים לה, ו"מגייט" אותם למטרותיה. כך עשתה סוגיית המבוא בהרחבה למשנה, וכך עשתה גם למחלוקת אמוראית זו.

לכן סתם הגמרא מעמיד את המחלוקת כך ששתי השיטות הן אליבא דרבא והמחלוקת היא בנוגע למקרה האזוטר, שאישה מביאה את הגט. על אף שהקושיה על חוסר העקביות בשיטת ר' יוחנן במקומה – התירוץ של הגמרא, להעמדת שתי הגישות דווקא כרבא, ולא כרבה – מגמתו.¹⁸⁸

בהמשך הדיון מובאת ברייתא המסייעת לשיטת ר' יוחנן:

תניא כוותיה דר' יוח' המביא גט ממדינת הים נתנו לה ולא אמ' לה בפ' [נכ'] ובפ' נח' יוציא והולד ממזר דבר' ר' מאי' וחכ' או' אין הולד ממזר כיצד יעשה יטלנו המנה ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמ' בפ' נכ' ובפ' נח' ור' מאיר משום דלא אמ' לה יוציא והולד ממזר אין ר' מאיר לטע' דאמ' רב המנ' משמיה דעולא או' היה ר' מאיר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמ' בגיט'¹⁸⁹ הולד ממזר.

ההוכחה לשיטת ר' יוחנן מן הברייתא הינה שלפי הברייתא, במקרה ששליח הביא גט ממדינת הים ולא העיד – לפי ר"מ "יוציא והוולד ממזר", ולפי חכמים יחזור ויתן לה את הגט "בפני שניים". מכאן חיזוק לשיטת ר' יוחנן, שצריך לתת את הגט בפני שניים.

מלבד התמיכה שמספקת הברייתא לשיטת ר' יוחנן, יש בה תרומה למגמה הרעיונית של הרובד הסתמאי בסוגיות. לשיטת חכמים המובאת בברייתא, התיקון למצב שנוצר הינו בכך ש"יטלנו הימנה, ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם." מדוע אין מסתפקים חכמים בעדות השליח, וצריך לקחת ממנה את הגט ולחזור ולתת לה אותו? חכמים רואים את עדות המסירה כחלק אינטגרלי של תהליך מסירת הגט, וכחלק מהותי מתקינותו. לכן במקרה שגט נפסל בשל העובדה שלא הייתה עדות מסירה - אין די בהוספת עדות המסירה, משום שהתהליך כולו נפגם בשל כך, ויש לחזור על התהליך כולו כתיקונו.

לא רק זאת, אלא שהברייתא מצביעה על החומרה שבתקנה זו. שהרי, לשיטת ר' מאיר – יוציא והוולד ממזר, וגם לשיטת חכמים לא די בתוספת עדות, אלא יש צורך לחזור על התהליך כולו באופן תקין. חומרה זו מחזקת את החשיבות הרבה שייחסו חכמים לתקנה, שנועדה למנוע עגינות האישה, במידה ולא יהיו עדים שיוכלו לאשר את תקינות הגט.

לסיכום, גם בקטע זה ישנו דמיון במגמה של הרובד הסתמאי של הדיון למגמה של סוגיית הפתיחה. הדמיון בא לידי ביטוי:

א. בהחלת מחלוקת רבה ורבא על הלכה נוספת בגיטין "בפני כמה נותנו לה".

ב. הברייתא המובאת בסוגיה מחזקת את מעמדה של עדות המסירה, ומצביעה על היותה שלב הכרחי בתהליך הגירושין (עד כדי "יוציא" ועד כדי ממזרות!). הבאת הברייתא בסוגיה מחזקת את המגמה של העדפת שיטת רבא, וגם בכך ישנו קשר בין המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה כאן למגמה של סוגיית הפתיחה.¹⁹⁰

¹⁸⁸ משום שדיון דומה באופיו יכול להיות, באופן עקרוני, גם ביחס לגישת רבה, ששניהם מסכימים כרבה, אבל חלוקים בשאלה לגבי אישה וכדומה.

¹⁸⁹ ב – 1271 דו "יוציא והולד".

¹⁹⁰ אמנם, במקרה הפרטי הזה, האישה נפגעת כתוצאה מהתקנה, אבל באופן כללי, חיזוק תוקפה של התקנה נועד להגן על נשים מעגינות במקרה שהבעל מערער על תקינות הגט.

3. גדר "בפני נכתב"

בקטע זה עוסקת הגמרא בשאלת הגדר של "בפני נכתב", היינו, באיזו מידה על השליח להיות עד לכתיבת הגט על מנת שיוכל להעיד ש"בפני נכתב". גם בקטע זה ישנו עיסוק הלכתי בשאלות הנוגעות לתקנת עדות המסירה, אבל לא באופן ישיר במשנה, אלא הסוגיה כאן מרחיבה את הדיון לפרטים הנוגעים לתקנה ואינם מופיעים במשנה.

בר הדיא אתא לאתויי גיטא אתא לקמ' דר' אחא¹⁹¹ דהוה ממונה אגיט' אל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות אתא לקמיה דר' אמי ור' אסי אמרי ל' לא צריכי(י)ת(ו) וכי תימ' לחומר' אם כן¹⁹² אתה מוציא לעז על גיטין הראשוני' רבה בר בר חנה בעא לאתויי גיטא [פלגא] איכתיב קמיה ופלגיה לא איכת' קמיה את' לקמיה דר' אלעזר אל' אפי' לא כתב אלא שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך רב אשי אמ' אפילו¹⁹³ שמע קן קולמוס וקן מגילתא תניא כוותיה דרבאשי המביא גט ממדי' הים צריך שיאמר בפ' נכ' ובפ' נחתם אפי' הוא בבית וסופר בעלייה¹⁹⁴ הוא¹⁹⁵ בעלייה וסופ' בבית ואפי' נכנס ויוצא כל היום כולו כשר הוא בבית וסופר בעלייה הא לא קא חזי ליה אל' לאו דשמע קול קולמ' וקול מגילת' אמ' מר¹⁹⁶ אפי' נכנס ויוצא כל היום כולו כשר מאן אילימ' שליח השתא הוא בבית וסופר בעלייה דלא קא חזי אמרת כשר נכנס ויוצ' מיבעיא ואלא מאי¹⁹⁷ סופר פשיט' משום דנכנס ויוצא ניפסליה¹⁹⁸ לא צריכא דנפק לשוק' ואתא מהו דתימ' איניש אחרי' הוא דאשכחי' ואל' קמ'ל¹⁹⁹

בסוגיה זו מובאות מספר דעות של אמוראים, המסודרות בסוגיה מן החמור אל הקל:

א. רבי אחי: "צריך אתה לעמוד על כל אות ואות"

ב. רבי אמי ורבי אסי: אין צורך בכך, ואסור להחמיר.²⁰⁰

ג. רבי אלעזר: שיטה (שורה) אחת.

191 מ פ דו "אחי", 1271 ו1401 "אחאי".

192 בכ"י 1271 דו "נמצא".

193 ב – מ ליתא "אפילו". ב- פ נוסף בגיליון "לא שמע אלא".

194 ב – מ ליתא "הוא בבית וסופר בעליה".

195 ב- 1271 "או הוא".

196 ב – 1271 ו1401 פ ליתא "אמר מר".

197 בעדי הנוסח האחרים ליתא "מאי".

198 ב- פ 1271 דו ליתא "משום דנכנס ויוצא נפסילניה".

199 1401 "מהו דתימא אניש אחריני (ששמו בקרב) אשכחי' וא"ל לכתוב גט זה".

200 רש"י דף ה ע"ב, ד"ה 'לא צריכת': "אלא בשיטה אחת". אולי מפרש כך על פי הדעה הבאה בגמרא. על פי פשט הדברים נראה שסוברים שמספיקה ידיעה כללית, גם אם לא על כל אות ואות.

ד. רב אשי: מספיקה שמיעת קול הקולמוס וקול רשרוש המגילה בלבד.²⁰¹ והברייתא תומכת בשיטתו: "הוא בבית וסופר בעליה הוא בעלייה וסופר בבית, אפי' נכנס ויוצא כל היום כולו".

בסוגיה ניכרת מגמה להפחית במידת ההקפדה על כך שהכתיבה היא לשמה. מן הדעה כי יש להקפיד על כל אות ואות, עד לדעה המסתיימת בכך שאין צורך אפילו להיות באותו החדר, אלא מספיקה שמיעה כללית ומרוחקת. מגמה זו מפחיתה בחשיבות של העדות על **כתיבת הגט**. יתכן שיש כאן התפלמסות סמויה עם דעת רבה, הסובר שהשליח צריך להעיד על כתיבה וחתימה לשמה. כאן מביא עורך הסוגיה דעה חולקת, המצמצמת את המקום ההלכתי המרכזי שנתן רבה לכתיבת הגט לשמה.

מלבד העריכה, המצמצמת את החיוב להקפיד על כתיבה לשמה באופן הדרגתי, חלקו של הסתמא בסוגיה, בא לידי ביטוי בחלק האחרון של הסוגיה, שבו הגמרא דנה בברייתא המסייעת לרב אשי. סתמא דגמרא שואלת במי עוסקת הברייתא האומרת ש"אפילו נכנס ויוצא כל היום כולו"? האפשרות הראשונה הינה שמדובר בשליח. אפשרות זאת נשללת משום שהיא נלמדת בק"ו מתחילת הברייתא. לכן הגמרא מסבירה שמדובר בסופר, שיוצא ונכנס ומסתובב בשוק, ופוגש אנשים אחרים – בכל זאת כשר הגט.²⁰² לפי הדוגמא שמביאה סתם הגמרא להלכה שבברייתא מובן כי הסתם סובר, שלא רק כשהשליח לא מרוכז בכתיבת כל אות ואות – הגט כשר, אלא אפילו כאשר ביחס לסופר עצמו יש חשש סביר שהוא לא כתב את הגט לשמה באופן בהיר – גם אז הגט כשר. יש כאן הקלה ברובד הסתמאי, נוסף על מה שכבר מצוי ברבדים האמוראיים – בדרישה לכתיבת הגט לשמה – אפילו בעצם הכתיבה, ולא רק בשליח המעיד על הכתיבה.

בקטע זה, היחיד ברצף הסוגיות ההלכתיות המובאות אחרי סוגית הפתיחה – אין דיון מפורש במחלוקת רבה ורבא, והזיקה שבין הרובד הסתמאי לסוגיית הפתיחה פחות חזקה. ובכל זאת, נראה כי גם ברובד הסתמאי בסוגיה זו, (א) באופן שבו היא ערוכה, מן החמור אל הקל (ב) בדיון הסתמאי המקל אף יותר ממה שמצוי אצל האמוראים – ישנו ביטוי להקלה בדרישה להקפדה על כתיבת הגט. ניתן, אולי, לראות גם בכך ביטוי עקיף ולא מפורש למגמה להעדפת הגישה המעניקה משנה חשיבות למסירת הגט, על פני כתיבתו.²⁰³

4. גדר המקומות שבהם נוהגת תקנת עדות המסירה

במשנה הופיעה אבחנה בין מדינת הים לארץ ישראל ביחס לחלות התקנה של עדות המסירה. בקטע זה דנה הגמרא במקומות שבהם נוהגת תקנת עדות המסירה. בסוגיה כמה שלבים. בשלב הראשון מובאת דעת רב, המצמצם את תקנת עדות המסירה כפי שהיא מופיעה במשנה, ופוטר גם את בבל מתקנה זו. לאחר מכן הגמרא מביאה דעות נוספות, שבאופן הדרגתי הולכות ומרחיבות את חלות

²⁰¹ רש"י דף ו ע"א ד"ה 'אפילו שמע קן קולמוסא וקן מגילתא".

²⁰² רש"י דף ו ע"א ד"ה 'מהו דתימא איניש אחרינא אשכחיה': "ששמו כשמו של זה", וד"ה 'וא"ל': "לכתוב לו גט".

²⁰³ לגדר "בפני נחתם" אין התייחסות מפורשת בגמרא. ראה מחלוקת רש"י ותוספות דף ג ע"א ד"ה 'אטו הכא'. ניתן אולי לראות בצמצום הצורך בכתיבה לשמה – נתינת מקום מרכזי יותר לחתימה, באופן עקיף. זה מתקרב לדעת רבא. וגם בכך יש ביטוי למגמת הסוגיה.

התקנה של המשנה – יותר ויותר, אפילו מעבר לנאמר במשנה. הרחבה זו מובנת, ומקבלת משמעות רק לשיטת רבא, ובכך מעניקה הגמרא חיזוק משמעותי לשיטתו.

ביחס לכל אחת מן הדעות האמוראיות – מובא גם דיון סתמאי. בכל שלב נעמוד על מה שמצוי ברובד האמוראי, ועל המגמה הייחודית לרובד הסתמאי ביחס לרובד האמוראי.

1.4 רב ושמואל: בבל

בבל רב אמ' כארץ ישראל לגיטין ושמ' אמ' כחוצה לארץ לימ' בהא קמיפ' דמר סבר לפי שאין בקיאיין לשמה והני גמירי ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי ותסברא הא רבה אית ליה דרבא אלא דכולי עלמ' בענן מצויין לקיימו ורב סבר כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכי' ושמ' סבר²⁰⁴ מתיבתא בגירסיה²⁰⁵ טרידי איתמר [נמי] אמ' רבה בר רב הונא²⁰⁶ עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל מתיב ר' ירמיה ר' יהודה או' מרקם (כ) למזרח ורקם כמזרח²⁰⁷ מעכו (ו) לצפון ועכו כצפון הא בבל דלציפו' דארץ ישראל קיימ' דכתי' מצפ' תפתח הרעה ותנן ר' מאיר או' עכו כארץ ישראל לגיטין ואפי' ר' מאיר לא קאמ' אלא בעכו דמיקרבא אבל בבל דמרחקא לא (קא') הוא (מות') [מותיב] לה והוא מפר' [ק] לה לבר מבבל עד היכן היא בבל אמ' רב פפא כמחלוקת ליוחסין כך מחלוקת לגיט' רב יוסף²⁰⁸ אמ' מחלוקת ליוחס' אבל לגיט' דברי הכל עד ארבתא תינינא דגישרא.²⁰⁹

בקטע זה דנה הגמרא במעמדה של בבל לעניין החיוב בעדות מסירה. ישנה מחלוקת אמוראים בנושא: רב – בבל כא"י, ושמואל – בבל כחוו"ל. על המחלוקת האמוראית מובא דיון סתמאי, אופייני, המנסה להעמיד את מחלוקתם כמחלוקת רבה ורבא, ששמואל סובר כרבא: מכיוון שמדובר במקום המרוחק מא"י, ואין עדים מצויים לקיימו – בבל כחוו"ל, ורב סובר כרבה, מכיוון שבבבל בקיאים לשמה – דינה כארץ ישראל. הסבר זה פשוט, ולפיו מובן מדוע לשיטת רב אין צורך בעדות מסירה בבבל.

אלא שהסבר זה, הפשוט בדעת רב, אינו מתאים למגמת הסוגיה, להעדפת שיטת רבא.²¹⁰ פסק הלכה זה, שבבל היא כא"י לגיטין סותר את המשנה, כפי שמחדדת הגמרא עצמה בהעמידה את דעת רב מול הגבולות המובאים במשנה. ובכל זאת מתרצת הגמרא "לבר מבבל". רב פוסק הלכה (בעניין בבל) בניגוד למשנה באופן בולט וחד משמעי! הדבר יכול להיות מובן באם נניח שרב סובר כרבה,

204 1271 "אמר".

205 1401 ליתא "מתיבתא".

206 מ " רבי בר רב הוני' אי רב"; 1271 " רבא א הונא רב הונא רב"; פ " אי"ר אבה אמ' רב הונא אמ' רב"; 1401 "אי"ר אבה אמ' רב הונא אמ' רב"; דו "אמר ר' אבה אמר רב הונא". ברוב עדי הנוסח, מלבד 1301 ודו המימרא נמסרת בשם רב, מה שמתאים לדעתו כפי שהובאה בתחילת הסוגיה.

207 בשאר עדי הנוסח נוסף "מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום". מ "מאשקלון כדרום" קיצור שמקורות בטעות, ככל הנראה.

208 1271 "רב אסי".

209 1271 "דגישרא דמחוזא".

210 גם העדות של רב הונא, שבבבל נהגו כרב מנוגדת למגמת הסוגיה.

ומכיוון שבבבל בקיאים ב"לשמה" – לא נוהגת התקנה בבבל. נאמן למגמתו, "אונס" הסתמא את שיטת רב כך שתתיישב עם שיטת רבא. התאמה זו הינה מלאכותית בעליל, כפי שמציינת הגמרא עצמה. והדבר מבליט את המגמה של בעל הסוגיה להטות את הדיון להעדפת שיטת רבא, ומחזק את הטיעון על התערבותו המגמתית של הסתם בסוגיה ובעיצוב המקורות בהתאם למגמתו.

הנימוק בו משתמש בעל הסוגיה לדחות את הפרשנות של רב כרבה הינו הנימוק החיצוני למקורות, המופיע גם בסוגיית הפתיחה, והמבטא את מגמתה: "רבה אית ליה דרבא".²¹¹ כתוצאה מן השיקול "רבה אית ליה דרבא" מסבירה הגמרא שרב ושמואל שניהם סוברים כשיטת רבא, וחלוקים בשאלה האם הישיבות בבל פנויות להכיר את החתימות, או שהם עסוקים בלימודם. הסבר זה דחוק, ובכל זאת הגמרא מעדיפה אותו, כפי שאמרנו, על מנת לבסס את גישתו של רבא כמסוכמת ומקובלת. השימוש בנימוק זה, בדומה לסוגיית הפתיחה, מחזק את הקשר שבין הרובד הסתמאי בסוגיה כאן לסוגיית הפתיחה.

הבאת שיטת רב והדיון בה משרתת את מגמת הסוגיה באופן כפול: מחד, היא מצביעה על אפשרות נוספת בהבנת המשנה, כרב, דהיינו שגם במקומות בחו"ל שדומים לא"י מבחינה מסוימת – נוהגת עדות המסירה כמו בא"י. בכך חושף הסתם את מרחב האפשרויות של פרשנות המשנה. הוא אינו מצמצם את הבנת המשנה רק לאפשרות אחת, כהבנת בעל הסוגיה, אלא מצביע גם על אפשרות נוספת בהבנת המשנה.²¹² מאידך, הוא נוקט עמדה מגמתית חזקה ביחס למקור הזה, ומאלץ אותו להתאים למגמתו שלו, ניסיון שהוא מלאכותי בעליל.

2.4 רב חסדא : אקטיספון ובי ארדשיר

רב חסד' מצריך מאקטיספון²¹³ לבי ארדשיר ומבי ארדשיר לאקטיספ' לא מצריך לימ' קסבר לפי שאין בקיאיין לשמה והני גמירי ותסב' והא רבה אית ל' דרבא אל' דכולי עלמ' בענן מצויין לקיימו והנך כיון דאזלי לשוקא (ד)[ל]התם הנך ידעי בחתימ' והנך מהני²¹⁴ לא ידעי מאי טע' בשוקא טרידי'.

²¹¹ הנימוק הסתמאי "רבה אית ליה דרבא" שימש כבר מספר פעמים במהלך סוגיית הפתיחה ובמהלך הקטעים ההלכתיים שאחריה (ד ע"ב "מהגמוניא להגמוניא"; ה ע"ב "בפלוגתא דרי' יוחנן ורי' יהושע בן לוי"; ה ע"ב "בפני כמה נותנו לה" ולהלן ו ע"ב בפרשנות של הסתמא לרב חסדא; ו ע"ב "שלח ליה ר' אביתר לרב חסדא") לפרשנות מגמתית של המקורות ולדחייה של פרשנות המקורות לשיטת רבה. יש לשים לב שלולא נימוק זה, שהוא, כפי שאמרנו, חיצוני למקורות עצמם, והוא חלק מן המגמה של סוגיית הפתיחה, דעת רבה הייתה מקבלת משקל גדול הרבה יותר בפרשנות של המקורות השונים שהובאו לאורך הסוגיה, ראה לעיל הע' 141 ועל ידה.

²¹² הבאת שיטת רב אל תוך הסוגיה מחזקת גם את הטיעון על המקום המרכזי של הסתם, בעל הסוגיה, בבחירה של פרשנות המשנה, ביצירת מגמה, ובכלל – בעיצוב הסוגיה, באשר היא מצביעה גם על אפשרויות אחרות לפרשנות. היינו, הפרשנות של הסתם אינה הפרשנות היחידה, המוכרחת במשנה, אלא זוהי פרשנות אחת מבין פרשנויות אפשריות שונות, והוא אשר בחר בה, ועיצב את הסוגיה על פיה. ראה זו מבססת את טענתנו שנותנת מקום מרכזי לסתם בעיצוב הסוגיה ומגמתה.

²¹³ מ "קטיספון"; פ "קטוספון"; 1271 "אקטיספון", וכן בהמשך.

²¹⁴ מ פ 1271 דו "והני בדהנך". פ נוסף בגיליון " בחתמות ידא דהני לא ידעי".

כאן מביא בעל הסוגיה את דעת רב חסדא, שגם בבבל צריך עדות מסירה, גם אם לא באופן גורף,²¹⁵ החולק על רב. לא ברור האם רב חסדא באופן עקרוני מסכים עם רב, שבבבל אין צורך בעדות, אלא שמאקטיספון לבי ארשיר – יש החמרה מיוחדת, או שחולק עליו ביחס לבבל בכלל, ורק מקל מבי ארשיר לאקטיספון. גם מבלי להכריע בין האפשרויות הללו – קטע זה משתלב במגמת הסוגיה באשר הוא מצמצם את פסיקת רב ביחס לבבל, פסיקה המנוגדת למגמה.

המגמתיות באה לידי ביטוי גם בדברי הסתמא המסביר את שיטת רב חסדא. ההסבר הראשון לדעת רב חסדא הינו לפי שיטת רבה (ושיטת רב בקטע הקודם). לפי הסבר זה, באחד מן המקומות בקיאים לשמה, ובשני לא, ולכן ישנו הבדל ביניהם בשליחת הגיטין ביניהם. הגמרא לא מקבלת זאת, ומעדיפה להסביר את רב חסדא כשיטת רבא. לפי הסבר זה, הטעם הינו שאין עדים מצויים, אולם מכיוון שתושבי המקומות הללו הולכים לשוק בעיר האחרת – הרי שהם מכירים את החתימות. לפי זה לא ברור איך יתכן שרק בני עיר אחת מכירים את חתימות בני העיר השנייה? על כך משיבה הגמרא שבני העיר השנייה טרודים בשוק, ומשום כך לא מכירים את החתימות. על פניו נראה כי זהו הסבר דחוק יותר מן ההסבר הראשון, (וגם אם לא) הגמרא ממשיכה במגמתה לקבל את ההסבר לשיטת רבא, ולא את ההסבר המתיישב עם שיטת רבה, על אף שהוא מסתבר לא פחות, ואולי אף יותר מן ההסבר האחר.

3.4 רבה בר אבונה, רב ששת ורבא

רבה בר אבונה מצריך (ל) [מ] ערסא לערסא רב ששת מצריך משכו' לשכונה רבא מצריך באותה שכונה והא היא דאמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימ' שני בני מחוזא דנידי'.

בשלב זה מביא בעל הסוגיה שלוש דעות המרחיבות את דין המשנה בשאלת הצורך בעדות מסירה, מן הקל אל החמור יותר:

- א. רבה בר אבונה: מערסא לערסא. רש"י:²¹⁶ "משורת הבתים שבצד רשות הרבים לשורה שכנגדה."
- ב. רב ששת: משכונה לשכונה. רש"י:²¹⁷ סתם שכונה שלושה בתים במסכת ע"ז.
- ג. רבא: באותה שכונה.

יש כאן הרחבה אמוראית משמעותית של דין עדות המסירה. נקודת הפתיחה של הדיון בעדות המסירה, במשנה, לשיטת רבא, הינה הריחוק של ארץ ישראל ממדינת הים, או של מדינה ממדינה בחו"ל. במהלך הסוגיה הורחב החיוב של עדות מסירה, בין מחוזות, וכדו', וכאן הוא מגיע אפילו למצב של חיוב במקרה של מסירת גט מבית לבית הסמוך לו!

²¹⁵ תוספות, דף ו ע"א, ד"ה 'ומבי ארדשיר לאקטיספון לא מצריך': "אלא ודאי ארדשיר בבבל ואקטיספון לאו מבבל והוי ממדינה למדינה ואין עדים מצויין לקיימו". תוספות סובר שהסיבה לכך שלא צריך עדות היא שמדובר ממדינה (בבל) למדינה אחרת, ואז אין עדים מצויין לקיימו, אא"כ ישנו מעבר לשוק. מכאן ניתן להסיק, לשיטת תוספות, שבתוך בבל עצמה סובר רב חסדא, שוודאי אין צורך בעדות מסירה, משום שעדים מצויים לקיימו.

²¹⁶ דף ו ע"א ד"ה 'מערסא לערסא'.

²¹⁷ דף ו ע"א ד"ה 'משכונה לשכונה'.

הסתמא דגמרא מצביע על הסתירה הזו בדברי רבא,²¹⁸ אך אינו מיישבה כשיטת רבה, שהיא עשויה להיות פרשנות סבירה לדין זה, באשר במקומות בהם אין בקיאים לשמה אין חשיבות למרחק הגאוגרפי - אלא באמצעות אוקימתא דחוקה, שלמעשה מאפשרת את חיובה של עדות מסירה גם בתוך אותה שכונה, לשיטת רבא.

ההרחבה, להחלת שיטת רבא לא רק למקרים בהם יש חשש סביר שלא יהיו עדים, אלא גם בין שני מקומות סמוכים – יש בה בכדי לבאר את העיקרון העומד ביסוד גישתו של רבא: יש עניין לחזק את תקפותו המשפטית של הגט, בכדי למנוע מצבים של עגינות האישה - לא רק במקרים בהם יש חשש סביר לכך שלא יהיו עדים, אלא אפילו במקרים שבהם אין חשש כזה – כל זאת בכדי לחזק את תקפותו המשפטית של הגט בכל מקרה. יש כאן הרחבה עצומה של שיטת רבא, שאפילו לפי שיטתו שלו עצמו – יש לחייב את התקנה גם במקומות סמוכים.²¹⁹ הרחבה זו מובאת אמנם, ברובד האמוראי של הסוגיה, אך נתמכת ברובד הסתמאי.

4.4 רב: בבל – "אי עבדת אהני"

בקטע זה נראה שדין עדות המסירה מתרחב אפילו לארץ ישראל:

ר' אבין²²⁰ מישתעי רבה בר רב הונא²²¹ אייתי גיט' ולא ידענא אי מסורא לנהרדעא אי מנהרדעא לסורא אתא לקמי' דרב(א) אמ' ל' צריכנא למימר בפני נכת' ובפ' נחת' או לא צריכנא [אל' לא צריכת] ואי עברת²²² אהנית מאי אי עבר' אהנית דאי אתיבעל ומערער לא משגחין ביה.

רב, הסובר שבבל היא כא"י לגיטין, כפי שהובא לעיל – פוסק שאין צורך בעדות מסירה, אבל מוסיף: "ואי עבדת אהנית". סתמא דגמרא מבררת משמעותה של תועלת זו, ומסבירה שאמנם שאין צורך בעדות, אבל היא מועילה למקרה שהבעל יבוא לערער על הגט, שתעמוד עדות השליח מול ערעורו של הבעל.

יש כאן הרחבה של דין עדות המסירה ביחס למובא בסוגיה עצמה. שיטת רב שהובאה קודם לכן הינה ש"בבל כא"י לגיטין", היינו שבבל אין צורך בעדות השליח, כמו בא"י. ואילו כאן מביאה הסוגיה את דעת רב עצמו, הסובר שאפילו בארץ ישראל יש עניין (גם אם לא צורך ממש) בעדות השליח. המגמה להרחיב את חלות הדין של המשנה, אפילו ביחס לארץ ישראל – הולכת ומתרחבת.

²¹⁸ ש בכך תמיכה נוספת בטענתנו למגמה פרשנית של הסתם, באשר יש כאן בחירה של הסתם בפרשנות אחת מתוך אפשרויות פרשניות שונות (ואפילו על פני פרשנות פשוטה יותר). תופעה זו באה לידי ביטוי לאורך הסוגיה כולה, וגם כאן היא מקבלת ביטוי בולט, גם אם הגמרא לא מצביעה עליה במפורש.

²¹⁹ לפי שיטת רבא מובאות שתי דעות אמוראיות נוספות המרחיבות את חלות התקנה. לפי האופן בו מובאות שלוש הדעות בסוגיה, מן הדעה המקלה לדעה המחמירה, ללא כל אבחנה ביניהם – נראה שעורך הסוגיה ראה את שלוש הדעות כדומות אחת לשנייה בתוכן, ולכן נראה שיש כאן מגמה של עורך הסוגיה ליצור הרחבה של התקנה לשיטת רבא, גם במקרה של הדעות שיכולות להיות מוסברות יותר בפשטות (במנותק מהסוגיה) דווקא על פי שיטת רבה.

²²⁰ מ פ 1271 דו "ר' חנין".

²²¹ פ 1271 דו "רב כהנא".

²²² בעדי הנוסח האחרים "עבדת".

מגמה זו קיימת ברובד האמוראי, בדעת רב עצמו הסובר ש"אי עבדת אהני". התרומה של הרובד הסתמאי בשלב זה הינה בהפשטה של מה שמופיע ברובד האמוראי. אצל רב הדברים מופיעים כחלק מסיפור המקרה. הסתם מסביר את העיקרון המופשט העומד ביסוד ה"תועלת" שבעדות מסירה גם בא"י.

ההרחבה של חלות עדות המסירה אינה רק ביחס לדעת רב עצמו, אלא גם ביחס למשנה. המשנה מחייבת עדות במקרה של גט המגיע עם שליח ממדינת הים. בקטע זה מוסיפה הגמרא, שגם בכל אותם המקומות שבהם מן הדין אין חיוב בעדות השליח – הרי שיש בה תועלת, מצד חיזוק התוקף המשפטי של הגט בכל מקרה, בלי קשר לשאלת המרחק וזמינות העדים. בשלב הבא תועלת זו תופיע כבר כחיוב.

5.4 ר' ישמעאל: ארץ ישראל

כדתניא²²³ מעשה באדם אחד שהביא גט לפני ר' שמע' בר' יוסי אמ' לו צריך אני לומר בפ' נכ' ובפ' נח' או איני צריך אמ' לו²²⁴ מהיכן את' אל'225 מכפר סאסאי אמ' לי' צריך אתה לומר בפ' נכ' ובפ' נח' כדי שלא תהא נזקק לעדים לאחר שיצא²²⁶ נכנס ר' אילעאי אל'227 והלא כפר סאסאי מובלע²²⁸ בתחום ארץ ישראל וקרוב לציפורי יותר מעכו ותנן ר' מאיר או' עכו כארץ ישראל לגיטין ואפילו רבנן לא פליגי עליה דר' מאיר אל' בעכו דמרחקא אבל כפר סאסאי דמקר' לא אמ' לו [שתוק] בני שתוק הואיל ויצא בהיתיר יצא והא איהו דקא' שלא תיזקק לעדים לא סיימוה קמיה.²²⁹

בריינתא זו מובאת כסיוע לשיטת רב. התועלת בעדות מסירה, שבקטע הקודם קיבלה אצל רב מעמד של רשות, ואולי אפילו המלצה – בברייתא מנוסחת בלשון "צריך אתה", המצביעה על דרגה גבוהה יותר של חיוב, גם אם לא חיוב גמור.²³⁰

בברייתא גם מופיע הנימוק לחיוב: "שלא תיזקק לעדים", היינו לחזק את תוקפו המשפטי של הגט, כדי להגן על האישה במצב של ערעור על הגט.²³¹ התרומה של הברייתא איננה רק בחיזוק הרחבת גדר חלות תקנת עדות המסירה, אלא אף בהוסיפה על המשנה נימוק לתקנה, כשיטת רבא.

²²³ מקבילה בתוספתא פ"א ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 246. הקטע "דתנן ר' מאיר אומר... דמקרבא לא" לא קיים בתוספתא, וודאי שאין זה מדברי ר' אלעאי לר' ישמעאל כי הם בדור שלפני ר' מאיר.

²²⁴ מ 1271 פ דו נוסף "בני".

²²⁵ דו נוסף "ר".

²²⁶ מ ליתא "שיצא".

²²⁷ מ 1271 פ דו נוסף "רבי".

²²⁸ ו ליתא "מובלע".

²²⁹ פ נוסף "לשליחותיה".

²³⁰ שהרי בהמשך "הואיל ויצא הדבר", דהיינו, שאין מדובר בחיוב. וכן מסביר המאירי, ו ע"א, ד"ה 'בבלי', עמ' 16, שרב מתייחס למקומות שבהן אין חיוב אבל הדבר מועיל למקרים שיבוא הבעל לערער.

²³¹ רש"י ו ע"ב, ד"ה 'שלא תיזקק': "האישה לעדים אם יקרא עליו ערער".

ר' עילאי מתווכח עם ר' ישמעאל, שמורה כך, ולמעשה מייצג את הגישה המצמצמת את חלות התקנה. הסתמא מיישב את הדברים כך שאין ויכוח ושפילו ר' עילאי מקבל זאת. באמירה הסתמאית, בניגוד למה שמצוי בפשט הברייתא, שהתקנה מוסכמת על כולם - מבסס הסתמא את התוקף הרחב של התקנה.

ר' אלעאי חולק על ר' ישמעאל. אולם סתם הגמרא אינה משאירה זאת במחלוקת, ומציינת שהסיבה שר' אלעאי התנגד לר' ישמעאל הינה בשל העובדה שהוא לא שמע את הנימוק של ר' ישמעאל "שלא תזדקק לעדים", אולם מכאן משמע שאם היה שומע את הנימוק – לא היה חולק. דברי הסתמא דחוקים, והם ביטוי למגמה של הסתמא לבסס את התוקף הרחב של תקנת עדות המסירה, שאין חולק על ההוראה של ר' ישמעאל, על אף שבפשטות נראה כי יש מחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עילאי.

6.4 סיכום

בסוגיה זו דנה הגמרא בשאלת המקומות בהם יש חיוב של עדות המסירה. הסוגיה פותחת בשיטת רב, הפוטר את בבל מן הצורך בעדות מסירה, ובכך מצמצם את הדין של המשנה. מכאן ואילך הסוגיה הולכת ומביאה דעות המנוגדות לשיטת רב – ההולכות ומרחיבות את דין המשנה. הרחבה זו מוסברת במהלך הסוגיה על פי שיטת רבא.

שלבי ההרחבה:

א. רב חסדא – מצריך עדות מסירה גם בין מקומות סמוכים בבבל, שאינם מכירים את החתימות.

ב. רבה בר אבבה, רב ששת ורבא – מחייבים עדות מסירה גם בין מקומות סמוכים באותה עיר ואפילו באותה שכונה.

ג. רב עצמו, שלא חייב עדות מסירה בבבל, ממליץ לקיים אותה גם בבבל: "לא צריכת, ואי עבדת אהנית."

ד. ר' ישמעאל בברייתא מחייב עדות מסירה אפילו בארץ ישראל: "צריך אתה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, שלא תיזקק לעדים". נימוקו מהווה נימוק למגמתו של הקטע כולו להרחיב את חלות עדות המסירה גם למקומות סמוכים, ואפילו לא"י, בניגוד למשנה, ומהווה נימוק גם למגמתה של הגמרא מתחילת המסכת, ועד לנקודה זו.

בקטע זה באה לידי ביטוי מגמה אמוראית להרחיב את חלות תקנת עדות המסירה גם למקומות, שעל פי המשנה לא היו מחויבים כך, בין אם בבבל, אפילו מבית לבית הסמוך לו, ובין אם אפילו בארץ ישראל. על אף שהמגמה להרחיב את חלות תקנת עדות המסירה קיימת כבר אצל האמוראים, הרי שתרומתו של הרובד הסתמאי ניכרת והיא באה לידי ביטוי:

א. חיזוק משמעותי של מגמה זו, באופן מובהק יותר או פחות, כפי שהראינו בכל אחד מן הקטעים לעיל (מלבד בברייתא) בדיון סתמאי על דעות האמוראים.

ב. תרומה ספרותית: לאורך הדיון בהיבטים הלכתיים שונים לאור מחוקת רבה ורבא יש המשגה של העיקרון היסודי העומד ביסוד הגישות השונות, של רבה ורבא, למשל, בהמשגה של ההיתר של רב, "דאי אתי בעל מערער לא משגחנין ביה". בכך נותן הסתמא ביטוי ליסוד

הרעיוני של הרחבת תקנת המסירה, בהצטרף למה שמופיע בברייתא בדברי ר' ישמעאל – ביחס לחלקים נוספים בדיון.

ג. מבנה הסוגיה שהוא מעשה ידי העורך המאוחר, מן הצר אל הרחב, משיטת רב הפוטר עדות מסירה אפילו בבלי – עד לשיטת ר' ישמעאל בברייתא המחייבת עדות מסירה גם בא"י, בניגוד לנאמר במשנה, יש בו בכדי להעיד על מגמתיות להרחבת התוקף של תקנת המסירה.

מבחינה ספרותית, המבקשת אחר ההתפתחות העקרונית והרעיונית בסוגיה וברובד הסתמאי, ניתן לומר, כי המגמה הסתמאית מרחיבה את מה שקיים כבר אצל האמוראים, ומרחיבה את חלות תקנת עדות המסירה לשיטת רבא. בכך יש ביטוי נוסף למגמה הסתמאית כפי שעמדנו עליה עד כה.

5. סוגיה אגדית: ר' אביתר ופילגש בגבעה

בנקודה זו של הסוגיה מביא עורך הסוגיה קובץ ארוך של אגדות בנושאים שונים (דף ו ע"ב – דף ז רע"ב). רוב הנושאים עוסקים בגירושין וביחסים בין איש לאשתו, אולם ישנן גם אגדות בנושאים אחרים.

1.5 מבוא: הקשר בין אגדות והסוגיות ההלכתיות בהן הן משובצות

פיינטוך,²³² שעסק בקשר שבין אגדות מסוג "מעשי חכמים" לסוגיות ההלכתיות המכילות אותם במסכת נזיקין, סובר, כי ישנה זיקה יסודית, גלויה או סמויה, בין סיפורים לנושאי הסוגיות בהן הם שובצו. רק במספר מועט מן המקרים שבדק פיינטוך מתקיים קשר אסוציאטיבי רופף בלבד בין הסיפורים והקשריהם. ההשפעה שעליה עמד פיינטוך מתקיימת הן ביחס לסיפורים והן ביחס לסוגיות. לדעתו, ההשפעה של שיבוצו של סיפור בסוגיה על קריאת הסוגיה מתבטאת באופנים שונים, ובייחוד בתפקידים שונים שממלאים הסיפורים בהקשרים שונים, ובמשמעויות השונות שעולות מקריאתם של הסוגיה והסיפור כיחידה אחת: הוספת מסר דתי-מוסרי לדיון ההלכתי; הארה או הדגשה של עניין כלשהו בסוגיה; העמקה והוספת זווית ראייה נוספת לנקודה שקיימת בסוגיה, או השתלבות במגמה הלכתית או רעיונית רחבה בסוגיה, ותרומה לבנייתה.²³³

פיינטוך מסכם את מחקרו במילים אלו:²³⁴

במקומות רבים ממלאת האגדה תפקיד משמעותי בתרומה לתמונה שעולה מן הדיונים ההלכתיים-המשפטיים, על ידי הפיכתה למלאה ומורכבת יותר. האגדה ממלאת במקומות

²³² ראה במחקרו השונים: פיינטוך, מעשי חכמים; פיינטוך, ובייחוד עמ' 271-258. 'המסגרת הספרותית'.

²³³ ביחס לשאלת העריכה, פיינטוך לא מכריע באופן חד משמעי ביחס לשאלה האם הסיפורים, גם אלו שנראים כשורים בזיקה ראשונית שהיא גלויה ובולטת, סובסטנטיבית או אסוציאטיבית, שולבו ע"י העורך בשלב ראשוני, או כתוספת בשלב מאוחר. סביר, כי ישנם מקרים כאלו וישנם מקרים כאלו. במקרה שלפנינו הקישור הישיר של האגדתא לסוגיה הינו בהגנה על סמכותו של ר' אביתר. ולכן סביר, אם כי לא מחויב כי שיבוץ האגדתא נעשה בשלב מאוחר.

²³⁴ פיינטוך, שם, עמ' 275.

אלו את אותם פערים או חסרים שקיימים בהכרח בדיון בעל אופי משפטי, בשל מגבלותיו
ההכרחיות של אותו דיון.

להלן נאמץ את גישתו של פיינטוך ביחס לאגדתות המרכיבות את הסוגיה,²³⁵ וננסה לעמוד על הקשר
שלהן למחלוקת רבה ורבא, ומתוך כך על התרומה הרעיונית שלהן למגמה הרעיונית של הסוגיה כפי
שעמדנו עליה עד כה.

2.5 חוליית הקישור לקובץ האגדתות

האגדתא הראשונה המובאת בסוגיה הינה דרשה של ר' אביתר על פילגש בגבעה. אגדתא זו לא
מובאת באופן שרירותי ותלוש אל תוך הסוגיה, אלא, עורך סוגיה מביא לפניה חוליית קישור,
המתווכת בין הסוגיה שעסקה במחלוקת רבה ורבא - לאגדתא:

שלח ל' ר' אביתר לרב חסדא גיטי' הבאין משם לכאן אין צריכין שיאמרו בפני נכת' ובפ' נחת' לימ' קסבר
לפי שאין בקיאי' לש' והני גמירי ותסברא והא רבה אית לי' דרבא אל' דכו' עלמ' בע' מצ' לקיימו²³⁶ וכיון
דאיכ' רבנן²³⁷ דסלקי ונחתי מישכח שכיחי.

חוליית הקישור בנויה משני שלבים. החלק הראשון הלכתי, ודומה מאוד באופיו לקטעים רבים
הקודמים בסוגיה, שבו בוחן הסתמא הלכה קדומה, במקרה זה הלכה אמוראית, שקשורה לעדות
המסירה - מפרספקטיבת מחלוקת רבה ורבא, תוך העדפת שיטת רבא, גם במחיר אוקימתא דחוקה.

ההלכה מובאת בפי ר' אביתר. ר' אביתר הוא המהווה את חוליית הקישור, באשר מתוך הדיון
הבא בסוגיה, הנוגע לסמכותו של ר' אביתר, הגמרא תגיע לעסוק באגדתות הנוגעות לענייננו.²³⁸
החלק הזה מהווה את חוליית הקישור הבסיסית בין הסוגיות ההלכתיות לאגדתות שיבואו, ויש בו
בכדי להוות הסבר על דרך האסוציאציה לקובץ האגדתות. אולם בדברינו לא נסתפק בהסבר טכני
זה, וננסה לעמוד על קיומו של קשר בעל אופי רעיוני, שיש בו בכדי לתרום למגמה של הסוגיה, כדברי
פיינטוך, לעיל.

²³⁵ למרות שהוא עסק באגדתות מסוג "מעשי חכמים", והאגדתות כאן שונות באופיין. אבל הטענה שלו אינה
עקרונית אך ורק ביחס לאגדתות מסוג מעשי חכמים, אלא שהוא התמקד בסוגה זו משיקולים טכניים. החלק
הראשון של האגדתות בסוגייתנו עוסק בפילגש בגבעה. ועל פניו נראה פחות קשור לסוגיה מהחלק השני, המביא דברי
אגדה על גירושין, שלום בית וכדו'. אנו נדון דווקא בחלק הראשון של האגדתות, וננסה לעמוד על התרומה הרעיונית
שבשיבוצו בסוגיה.

²³⁶ מ " עדי' מצוי' לקיימו"; 1271 פ' בעינין לקיימו".

²³⁷ דו "רבים".

²³⁸ נראה שההלכה ששולח ר' אביתר לרב חסדא הינה כדעת רב שהובאה לעיל: כמו שבבבל אין צורך בעדות, כך
בגיטין הבאים מבבל אין צורך בעדות. על פי פרשנות הסתם את דברי ר' אביתר, נראה שהוא סבור כרב חסדא, אליו
הוא שולח את הדברים. ההלכה כלשעצמה, מצד תוכנה, ממשיכה את מגמת הסוגיה ולא נראה שיש בה חידוש מיוחד
ביחס למגמת הסוגיה.

בחלק השני מערער רב יוסף על סמכותו של ר' אביתר.²³⁹ טענתו הינה שלא ידוע לו שר' אביתר הינו בר סמכא. את דבריו הוא תומך מכך שר' אביתר עצמו כתב פסוק "בלא שרטוט". הגמרא דוחה את הערעור בשתי טענות. הטענה הראשונה, מפי אביי, היא שלא ניתן להוכיח שר' אביתר אינו בר סמכא מצורת כתיבתו את הפסוק, משום שיתכן שהוא לא הכיר את ההלכה בדבר דרך כתיבת הפסוקים הראויה. הטענה השנייה היא מכך ש "הא ר' אביתר הוא דאסכים מריה על ידיה", ומיד מביאה הגמרא אגדתא ובה המקרה שבו הסכים הקב"ה עם ר' אביתר.

להלן נפרט את החלקים השונים של חולית הקישור בהם באה לידי ביטוי מגמתה של סוגית הפתיחה: הערעור על סמכותו של ר' אביתר, ודחייתו (השנייה) באמצעות דיון בפרשנות מעשה פילגש בגבעה, וננסה לבחון האם ישנו קשר תוכני, מהותי, נוסף על הקישור הטכני, בין האגדות למגמות הרעיוניות של הסוגיות כאן.

3.5 ערעור על סמכותו של ר' אביתר

אל²⁴⁰ רב יוסף מאן לימ' לן דר' אביתר דסמכא²⁴¹ הוא ועוד הא איהו דשלח ליה לרב יהודה בני אדם העו' משם לכאן²⁴² הן קיימו בעצמן²⁴³ ויתנו את²⁴⁴ הילד בזונה ואת הילדה²⁴⁵ מכרן²⁴⁶ בין וישתו וכת' ליה בלא שירטוט וא'ר יצחק שתיים כות' שלש אין כותבין במתני' תנא שלש כות' ארב' אין כותבין אל אביי²⁴⁷ אטו כל דלא שמיע ליה להא דר' יצחק²⁴⁸ לאו גברא רבה הוא בשלמ' מילתא דתליא בסברא לחיי אלא גמרא הוא וגמרא לא שמיע.

הערעור הראשון על סמכותו של ר' אביתר הינו על מה ששלח ר' אביתר לרב יהודה. הטענה של רב יוסף כנגדו הינה שהוא כתב את הפסוק "ללא שרטוט", כפי שצריך לעשות כאשר כותבים לכל הפחות שלוש או ארבע מילים מן המקרא. זוהי המסגרת של הדיון. אולם, מלבד זאת, גם תוכנו של המכתב שכתב ר' אביתר לרב יהודה - קשור למהלך הרעיוני של הסוגיות. ר' אביתר שולח לרב

²³⁹ ברנדס כולל את הסוגיה כולה והאגדות בסוגיית הפתיחה, ראה לעיל הע' 5 והע' 177. לדעת ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 158, הנושא המרכזי של סוגיית הפתיחה הינו שאלת מידת היכולת לסמוך על חכמים בלתי מוכרים גם ממקומות אחרים. לכן שאלת רב יוסף על סמכותו של החכם הארצישראלי (הבלתי מוכר?) הינה ביטוי נוסף של החשש המלווה את הסוגיה כולה מאי בקיאותם של חכמים במקומות מסוימים בדיון "לשמה".

²⁴⁰ בכל עדי הנוסח האחרים "אמר", וכך נראה, שאין כאן דיאלוג ביניהם אלא תגובה של רב יוסף.

²⁴¹ 1271 דו "בר סמכא" 1401 "בר" נוסף בגיליון.

²⁴² 1271 נוסף "ומאן אינון ז(ני)עירי ורבה בר בר חנה".

²⁴³ 1271 "לעצמן".

²⁴⁴ 1271 פ ליתא "את", כגרסת הפסוק.

²⁴⁵ בעדי הנוסח האחרים "הילדה", כגרסת הפסוק.

²⁴⁶ 1271 ליתא "מכרו", שלא כמו בפסוק.

²⁴⁷ 1271 ליתא "אביי".

²⁴⁸ 1271 נוסף "גמר הוא".

יהודה ביקורת על בני האדם "העולים משם לכאן",²⁴⁹ היינו מבבל לא"י – שעוזבים את משפחותיהם, עליהם הוא אומר את הפסוק מספר יואל (פרק ד פסוק ג): "וְאֶל עַמִּי יִדּוּ גֹרְלָל וַיִּתְּנוּ הַיָּלָד בְּאֶזְנָה וְהַיִּלָּדָה מְכָרוּ בֵּין וַיִּשְׁתּוּ". רש"י מסביר את הביקורת:²⁵⁰

שהיו משתהין בא"י ומניחין נשותיהן עגונות ובטלים מפריה ורביה שנקל בעיניהם ילדים וילדות.

הביקורת של ר' אביתר הינה על תלמידי החכמים שעוזבים את משפחותיהם והולכים ללמוד תורה. ר' אביתר רואה בשלמות התא המשפחתי ובקיומה של זוגיות חזקה, שבה אין האישה נעזבת לבדה, עד כדי שהיא חיה כאישה עגונה – ערך גדול ביותר, אפילו יותר מלימוד תורה.

אמירה זו של ר' אביתר, באופן מרומז, קשורה וממשיכה את המהלך הרעיוני של סוגית הפתיחה. סוגית הפתיחה רואה את שיטת רבא כשיטה שנועדה למנוע עיגון האישה במקרה שהבעל יערער על גטה – ונותנת לה מקום מרכזי ביותר. גם ר' אביתר מביע ביקורת על מצב של עגינות האישה, שבו אישה נותרת ללא בעל (אפילו במקרה שהדבר נעשה לשם לימוד תורה). ר' אביתר מחזק את הצורך ברגישות למניעת מצב של עגינות האישה, גם אם מדובר בעגינות מסוג אחר, ואפילו אם מה שעומד כנגד עגינות האישה הינו הערך העליון של לימוד תורה.²⁵¹ בהביאו את דרשת ר' אביתר בסיומה של הסוגיה, גם אם מדובר בדרשה שהיא לכאורה קשורה בקשר רופף וצדדי לעניין, מחזק בעל סוגית הפתיחה את מגמתו הרעיונית בדבר החשיבות מניעת עגינות האישה. זהו טעמו של רבא, וזוהי מגמתו הרעיונית של בעל סוגית המבוא, התומך בשיטתו.

ההתנגדות למצב של עגינות האישה מובאת בצורה מובהקת ביותר גם בתשובה השנייה שנותנת הגמרא על ערעור על סמכותו של ר' אביתר:

²⁴⁹ היינו מבבל לארץ ישראל (רש"י דף ו ע"ב ד"ה 'משם לכאן'). בהלכה שאמר ר' אביתר בקטע הקודם ישנו שימוש במינוח דומה: "גיטין הבאים משם לכאן". אם כן, יש כאן אמצעי ספרותי נשל קישור מילולי של דרשת ר' אביתר כאן וההלכה שבקטע הקודם. פייטוד, 'מעשי חכמים', עמ' 271, מצביע על הקשר המילולי בין הסיפור והסוגיה כראיה לביסוס הזיקה הרעיונית שבין הסיפור והסוגיה.

²⁵⁰ ו ע"ב, ד"ה 'ויתנו (את) הילד כו'.

²⁵¹ רונס, 'על המתח', עמ' 125-129, דן בביקורת זו של ר' אביתר על המניחים נשותיהם עגונות למען לימוד תורה. רונס קושר (א) את העובדה שחכמים פקפקו בסמכותו של ר' אביתר משום שבביקורתו על תלמידי החכמים המניחים משפחותיהם - הוא יכול להצטייר כמזלזל בערך של לימוד התורה, ו-(ב) את העובדה שר' אביתר כתב פסוק ללא שרטוט, מכך משמע שהוא מזלזל לכאורה בקדושתה של התורה. אולם מסקנת הסוגיה הינה כי חכמים אינם רואים את ר' אביתר כמזלזל בתורה, ומקבלים את סמכותו, ולא רואים בביקורתו משום זילות התורה, אלא משום העלאת הערך של יציבות המשפחה.

4.5 פילגש בגבעה

ועוד הא ר' אביתר דאסכים מריה על ידיה דכת' ותזנה עליו פילגשו ר' אביתר אמ' זבוב מצא לה ור' יונ' [תן] 252 אמ' נימ' מצא לה [נ]אשכחיה ר' אביתר 253 לאל' אל' מאי קעביד קודש' בריך הוא אל' 254 קא עסי' קוד' בר' הו' בפילג' [ש] בגיב' [עה] אל' מאי קא' אל' אבית' בני או' כך יונת' בני או' כך 255 אמ' חס ושלו' מי איכ' ספיק' קמי קב' 256 אל' אילו ואי' דברי אלהי' חיים הם זבוב מצא בה ולא הקפיד נימא מצא בה והקפיד אמ' רב יהודה אמ' רב 257 זבו' בק[רע] [ער]ה נימא באותו מקום זבוב מאיסות' נימא סכנתא ואי' דאמ' אידי ואידי בקער' זבוב אונס' נימא פשיעותא.

נחזור ונזכיר כי ההקשר של הדרשה על פילגש בגבעה הינה הצורך לאשר את סמכותו של ר' אביתר, משום שהסכמתו של הקדוש ברוך הוא עם דברי ר' אביתר במחלוקתו עם ר' יונתן ביחס לסיבה שפילגש בגבעה עזבה את בעלה, מחזקת את מעמדו וסמכותו של ר' אביתר. אולם עיון בתוכנם של הדברים, כמו גם בפרשת פילגש בגבעה כשלעצמה, מגלה רובד של משמעות שמתקשר וממשיך את מגמתה של סוגיית הפתיחה ושל הסוגיות שאחריה.

1.4.5 דרשת ר' אביתר ותקנת "בפני נכתב ובפני נחתם"

הסוגיה הביאה כבר דחייה אחת לערעור מעמדו של ר' אביתר – בשם אביי. כאן מביאה הסוגיה דחייה נוספת, סתמאית. אמנם, המחלוקת של ר' אביתר ור' יונתן הינה אמוראית. אולם הקישור של המחלוקת הזו לכאן – הינו סתמאי. 258

דרשת רבי אביתר עוסקת בפרשנות של מעשה הפילגש "ותזנה עליו פלגשו" (שופטים י"ט ב'). ר' אביתר ור' יונתן חלוקים בשאלת הפרשנות של זנות זו. ר' אביתר מפרש כי הכוונה לכך ש"זבוב מצא לה", ור' יונתן חולקת עליו וסובר "נימא מצא לה". כפי שמציין ברנדס, 259 פרשנותם של האמוראים ל"זנות" הפילגש הופכת את סיפור פילגש בגבעה מסיפור של זנות, המטיל את האחריות והאשמה לפרידה על האישה - לסיפור של פרידה וגירושין, המטיל את האחריות על האיש. 260 שהרי, אם

252 1271 פ' ר' יוחנן".

253 1271 "אלעזר".

254 1271 ליתא "א"ל".

255 1271 " כאיביתר בני כך אני אומ' כיהונתן בני".

256 פ' דו "כלפי שמיא".

257 1271 "רב יוסף אמר רב", 1401 דו "רב יהודי".

258 יש לציין כי זוהי הופעתו היחידה של ר' אביתר בתלמוד הבבלי! יש בעובדה זו בכדי לחזק את טענתנו בדבר מגמתו של הסתם בעל הסוגיה בהביאו דברי אמורא שאינו מצוי בבבלי, ושכפי שעולה מן הסוגיה כאן - סמכותו אינה מקובלת באופן מובהק.

259 'פתיחתא גיטין', עמ' 159.

260 גם מנקודת המבט מקראית, אף ללא הפרשנות החז"לית, ניתן לטעון כי הזנות שבה מדובר במקרה זה אינה זנות במובנה הפשוט, ראה למשל פיינטוך, 'פילגש בגבעה', עמ' 51, והעי' 5.

הסיבה לעזיבתה של הפילגש את בית אישה הינה כי בעלה הקפיד עליה בשל העובדה שנמצא זבוב (או נימה) במאכלו (או "באותו מקום"),²⁶¹ הרי שיש פה תיאור של גירושין (או לכל הפחות פרידה) על רקע סכסוך שפרץ בשל עניין פעוט.

פרשנות זו מופיעה גם בדברי רב חסדא המופיעים מיד לאחר מכן, ובמימרא שאחריה:

א'ר יוח²⁶² לעו' אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שה' פילגש בגבעה היטיל עליה אימה יתירה ונפלו²⁶³ כמה רבבות מ'ישר'. אמ' רב יהוד²⁶⁴ כל המטיל אימ' יתירה בתוך ביתו סוף בא לידי שלש עבירות גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבתות.

על פי פרשנות אמוראית זו את סיפור פילגש בגבעה,²⁶⁵ הרי שלפנינו סיפור שעוסק ביחסים בין איש ואישה: במריבה שפרצה ביניהם, ובאופן שבו הם מתמודדים עם הסכסוך.²⁶⁶

²⁶¹ רש"י דף ו ע"ב ד"ה 'נימא באותו מקום': "...הקפיד עליה וברחה מפני אימתו". דברי רש"י מבארים ומובנים לאור המשך הסוגיה "לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו וכו'", המוסיפה גם היא את פרשנותה למקרה.

²⁶² בכל עדי הנוסח האחרים "רב חסדא".

²⁶³ 1271 פ 1401 "והפילה", מ "ונפלו עליה".

²⁶⁴ 1401 "יהודה" נוסף בגיליון, 1271 "רב יהוד' אמ' רב".

²⁶⁵ איננו נכנסים לשאלה האם האמוראים מסבירים את פשוטו של מקרא, או שהם "משתמשים" בסיפור בכדי להביע רעיון. לענייננו, אין נפקא מינה לשאלה זו.

²⁶⁶ קישור נוסף של פרשת פילגש בגבעה לגירושין ניתן למצוא באמצעות השימוש ב"זבוב". מעניין לשים לב כי הזבוב, המופיע בדרשת ר' אביתר, מופיע פעם אחת נוספת בלבד במסכת גיטין – בסיום המסכת. על המשנה האחרונה במסכת, מביאה הגמרא ברייתא של ר' מאיר (צ ע"א-ע"ב, מקבילה בתוספתא סוטה פ"ה ה"ט). בברייתא מביא ר' מאיר משל ליחסו של אדם לאשתו, והוא ממשיך זאת ליחסו של אדם לזבוב שנפל לכוסו. סופה של הברייתא מביא לדיון בעילה מוצדקת לגירושין: "היה ר' מאיר או' כשם שדיעות במאכל כך דיעות בנשים יש לך אדם שהזבוב עובר על גבי כוסו מניחו ואין טועמו זה חלק רע בנשים שנתן עיניו באשתו לגרשה יש לך אדם שהזבוב שוכן בתוך כוסו זורקו ואין שותהו כגון כפוס בן יהודה שנעל דלת בפני אשתו ויצא ויש לך אדם שהזבוב נופל בתוך כוסו זורקו ושותהו זו מדת כל אדם שראה את אשתו שמדברת עם שכניה ועם קרובותיה ומניחה יש לך אדם שהזבוב נופל בתוך תמחוי שלו נוטלו מוצצו וזורקו ואוכל את מה שבתוכה זו מדת אדם רשע שראה את אשתו יוצאת וראשה פרוע יצאת וצדדיה פרומים לבה גס בעבדיה לבה גס בשפחותיה יוצא וטווה בשוק רוחצת ומשחקת עם כל אדם מצוה לגרשה שני' כי יקח איש אשה ובעלה וגו' ויצאה מעמו וגו' וכת' קראו אחר שאינו בן זוגו הראשון הוציא מפני עבירה זה בא ונתקל בה השיני אם זכה לשמים מוציאה מתחת ידו אם לאו לסוף שקוברתו שני' או כי ימות האיש האחרון כדי האיש הזה למיתה שאשה זו כנס לתוך ביתו" (מן התוספתא, מהד' ליברמן, עמ' 178-179). יתכן שיש כאן רמיזה ספרותית: ר' מאיר בברייתא משתמש בדוגמא של זבוב כדי לעסוק בגירושין מוצדקים. ר' אביתר, האמורא, גם הוא משתמש בדוגמא של זבוב, כדי לתאר עילה לגירושין. האם מקרה הוא? או שמא רומז ר' אביתר על כך שלעיתים, כמו בדוגמא שלפנינו, הגירושין הם מוצדקים?! אם אכן קיים קישור ספרותי זה, הרי שהוא תומך במגמת בעל הסוגיה, לקדם את מוחלטותם של הגירושין. (ישנו שוני בין דברי ר' מאיר בברייתא לפרשנות של ר' אביתר, שר' מאיר בברייתא עוסק בעילה מוצדקת לגירושין, ור' אביתר משמיע ביקורת על האיש, המשתמש במעשים של מה בכך בכדי לגרש את אשתו - ישנו גם דמיון בין הדברים. בברייתא של ר' מאיר יש פרשנות של "ערוות דבר" כמעשה שאינו זנות ממש, המביא בסופו של דבר לגירושין – ממש כמו בפרשנות של ר' אביתר את המקרה של פילגש בגבעה.)

2.4.5 פילגש בגבעה ותקנת "בפני נכתב ובפני נחתם"

מנקודת מבט זו ננסה להראות כי סיפור פילגש בגבעה הינו בעל אמירה משמעותית ביחס לנושא שלילת עגינות האישה, שהיא המגמה אליה חותרת סוגית הפתיחה.

(א) ויהי בימים ההם ומלך אין בישראל ויהי איש לוי גר בנרפתי הר אפרים ויקח לו אשה פילגש מבית לחם והודה: (ב) ותזנה עליו פילגשו ותלך מאתו אל בית אביה אל בית לחם והודה ותהי שם מיים ארבעה חדשים: (ג) ויקם אישה וילך אחריה לדבר על לבה להשיבו להשיבה ונערו עמו וצמד חמרים ותביאהו בית אביה ויראהו אבי הנערה וישמח לקראתו: ... (כב) המה מיטיבים את לבם והנה אנשי העיר אנשי בני בלעל נסבו את הבית מתדפקים על הדלת ויאמרו אל האישה בעל הבית הזקן לאמר הוצא את האישה אשר בא אל ביתך ונדענו: ... (כה) ולא אבו האנשים לשמע לו ויחזק האישה בפילגשו ויצא אליהם החוץ וידעו אותה ויתעללו בה כל הלילה עד הבקר וישלחוה בעלות בעלות השחר: ²⁶⁷

מעיון בסיפור נראה כי האישה, בעלה של הפילגש, נהג בה בחוסר עקביות ובהפכפכות. תחילה הוא לוקחה לו לאישה, אולם היא זונה תחתיו, עוזבת אותו, וחוזרת לבית אביה. האופן ²⁶⁸ והאחראי לעזיבה – אינם מצוינים בפסוקים. לאחר זמן רב ²⁶⁹ האיש מעוניין להחזירה – והוא הולך אל בית אביה של האישה ומדבר על ליבה שתחזור אליו. גם שם הוא מתעכב זמן רב, משום שתחילה הוא נענה לשידוליו של חמיו להישאר ללון, אבל לאחר מכן, באופן אימפולסיבי, מחליט לצאת לדרך בשעה מאוחרת. בסופו של דבר חוזרת הפילגש עם בעלה, ²⁷⁰ אולם בדרך, אל מול דרישתם של בני הבליעל, האישה מפקיר את פילגשו, שכה טרח להשיבה - לעינויים ולמוות, בכדי להציל את עצמו. אכזריות זו יש בה בכדי להעיד על כך שמלכתחילה מניעיו של האישה להחזיר את אשתו לא היו טהורים ולא נבעו מאהבה ורצון להיות עמה. ²⁷¹

פרשנות האמוראים לסיבה לגירושה של האישה בידי האישה הלוי מצויה תמונה דומה לעולה מן הפסוקים: אדם הפכפך, המנוהל על ידי קפריזות, שנע באופן קיצוני בין הרצון לגרש את אשתו, ולו

²⁶⁷ שופטים ט'.

²⁶⁸ ואכן, מן הפסוקים לא ברור האם מדובר בפרידה פורמאלית, היינו גירושין, או בפרידה בלתי פורמאלית, של עזיבה ספונטנית.

²⁶⁹ ארבעה חודשים, או שנה וארבעה חודשים. ראה רוזנסון, שפוט השופטים, עמ' 197 והע' 15; פיינטוך, 'פילגש בגבעה', עמ' 51, הע' 6. גם בכך יש בכדי להעיד על הפכפכותו. אם הוא מעוניין להחזירה – מדוע הוא מחכה זמן רב כל כך?

²⁷⁰ לא מצוינת תגובתה של הפילגש, אלא רק תגובת אביה: לכאורה הוא שמח לראות את חתנו, אבל בפועל הוא מנסה לעכבו ככל שביכולתו. בניסיונות החוזרים ונשנים של אבי הפילגש לעכב את יציאת האישה הלוי ניתן לראות את החשש של האב מהליכת ביתו עם האישה. יתכן שהיא וגם אביה חוששים מן החזרה, בהיותם מכירים את אופיו האמתי, האכזרי של האישה, כפי שהוא יתגלה לקורא בהמשך הסיפור. ראה פיינטוך, 'פילגש בגבעה', עמ' 54-53, שמדגיש נקודה זו גם בדיונו במילה "ויחזק", ע"ש.

²⁷¹ ראה גם פיינטוך, 'פילגש בגבעה', עמ' 58-59, שמראה בפירוט כיצד ניתן לראות ממבנה הסיפור בתיאור "הבוקר שאחרי", ש"היחס לפילגש שראינו בתחילת הסיפור היה רק מסווה של צביעות ליחס האמתי המתגלה בסוף" (עמ' 59), וראה גם רוזנסון, שפוט השופטים, עמ' 207-206; גוטמן, 'פילגש בגבעה', עמ' 114-113; אתרוג, 'בעל זבוב', עמ' 109-110. יחס כזה לפילגש עולה גם מן המעשה המזעזע של בתירת גופתה, ראה אצל פיינטוך, שם, עמ' 60-65.

בשל סיבה פעוטה, מה שמתבטא גם בשוויון הנפש שבה מסר אותה לבני הבליעל - לבין הרצון להשיבה אליו.

מנקודת מבט זו, מצב שבו איש מגרש אישה, אולם הוא אינו שלם עם הגירושיין, והוא נע ונד בין הרצון להשיבה לרצון לגרשה - הינו מצב הרסני, ברמת הפרט וברמה הלאומית.²⁷² הבאת סיפור פילגש בגבעה, עם הפרשנות האמוראית עליה, שהסיפור עוסק בפרידה בין איש ואישה ולא בזנות – מבליטה את הביקורת על מצב כזה.

תופעה זו ממש ודומותיה, היא זו שעמדה לפני בעלי הסוגיה שלנו, וזה מה שהם ניסו למנוע: מצב שבו אישה נשארת עגונה בשל חוסר יכולת לאשר את תוקפו המשפטי של הגט אל מול הפכפכנותו של האיש המגרש, המערער על הגט שנתן בעבר.²⁷³ מגמת הסוגיה כולה הינה להבליט את החשיבות שביצירת גירושיין שהם בעלי תוקף משפטי חד משמע, בכדי למנוע את ההשלכות הקשות ביחס לאישה, הנובעות מפרידה שהיא לא סופית ומוחלטת – את העינות.

בעל הסוגיה, בהביאו את סיפור פילגש בגבעה ואת הפרשנות האמוראית כי מדובר בגירושיין, ולא בזנות ממש - במסגרת הדיון בפרטי ההלכות של עדות המסירה, מעצים את החשש ממקרים שיכולים לנבוע ממצב של הססנות האיש, מה שיכול לגרום לערעור הבעל על גט שנתן בעבר. אמנם המסגרת שבה מובאת האגדתא הינה בעלת קשר טכני לכאורה לדיון (שאלת סמכותו של ר' אביתר), אולם מעיון מדוקדק בתוכנה ראינו כי שיבוץ האגדתא הזו בסוגיות העוסקות במחלוקת רבה ורבה ובהעדפת שיטת רבא נותנת טעם לשיטת רבא, לפיו תקנת עדות המסירה נועדה למנוע בדיוק מצבים כאלו, ולמגמתו של בעל הסוגיה להעדיף את שיטת רבא.²⁷⁴

5.5 סיכום

על אף שהסוגיה האגדית רובה אמוראית, חלקו של הרובד הסתמאי בסוגיות האגדיות בא לידי ביטוי בהיבט העריכתי, דהיינו, בבחירה של העורך לשבץ את רצף הסוגיות הללו כאן.

האגדתות המובאות בסוגיה כאן, על אף שבמבט ראשון נראות כקשורות לסוגיה בקשר טכני, מצד שמות החכמים – קשורות גם במובן הרעיוני, והבחירה של עורך הסוגיה לשבצן במהלך הדיון במחלוקת רבה ורבה ביחס לתקנת חכמים "בפני נכתב ובפני נחתם", גם היא ביטוי למגמה של הסתם, כפי שעמדנו עליה, הן בסוגיית הפתיחה, והן בסוגיות ההלכתיות שאחריה. זאת משום שהן קשורות מצד תוכנן לנושאים העקרוניים הנידונים כאן ולמגמה של סוגיית הפתיחה ושל הסוגיות

²⁷² כפי שעולה מתיאור המאורעות שהשתלשלו מסיפור פילגש בגבעה, וכפי שעולה מדברי רב חסדא שהובאו לעיל, המחזקים הבנה זו: "והפילה כמה רבבות בישראל".

²⁷³ ברנדס, 'פתיחתא גיטין', עמ' 159.

²⁷⁴ ישנו פער מסוים בין מגמת הסוגיה לבין התוכן של רצף האגדתות הפותח בדרשת ר' אביתר על פילגש בגבעה. בעוד מגמת הסוגיה הינה לבסס את הגירושיין בכדי למנוע מצב של עיגון האישה ולאפשר לה נישואין חדשים, הרי שהן מדרשת ר' אביתר, הן מדברי רב חסדא שהובאו לעיל, והן מהמשך הדיון האגדי הינה לחזק את הנישואין הנוכחיים ולמנוע מצב של גירושיין. אכן, אין אנו טוענים לזהות מוחלטת של המסר של רצף האגדות למגמת הסוגיה. טענתנו הינה מצומצמת יותר והיא שבהבאת פרשנותו של ר' אביתר למקרה פילגש בגבעה אל הרצף הסוגיה – יש בה בכדי לבאר ולפרש את טעמו של רבא, כפי שהסברנו לעיל.

שאחריה. הקשר הזה מחזק את התחושה כי הערעור על סמכותו של ר' אביתר הינו המסגרת הדיונית, שבאמצעותה מביא עורך הסוגיה את התוכן שממשיך באופן רציף את כיוונה הרעיוני של סוגית הפתיחה.²⁷⁵

הקשר התוכני בין הדיונים ההלכתיים והמגמה הקיימת בהם לבין האגדות הינו בעל משמעות רעיונית, בהיותו תורם ומחזק את המגמה הרעיונית של הסוגיות הקודמות, כפי שהגדיר פיינטוך,²⁷⁶ בהצביעו על אופייה של ההשפעה ההדדית בין הסוגיות ההלכתיות והאגדתיות.

6. סיכום

מנקודת המבט הספרותית, המבקשת לעמוד על הרובד העקרוני-רעיוני של הסוגיות (במקביל ובנוסף לרובד ההלכתי) ניתן להצביע על כך שהמגמה של סוגית הפתיחה, על השלכותיה הרעיונית, באה לידי ביטוי גם ברובד הסתמאי של הסוגיות הבאות אחרי סוגית הפתיחה.²⁷⁷ בעוד סוגיית הפתיחה עסקה בבירור מחלוקת רבה ורבה ביחס לפרטים ההלכתיים שבמשנה, סוגיות אלו עוסקות בבירורים הפרטים ההלכתיים של התקנה הכללית של עדות המסירה שבמשנה גופה. הנושאים הנדונים בסוגיות הינם:

א. תוקף התקנה למעשה בדורות אחרונים

ב. בפני כמה נותנו לה

ג. גדר "בפני נכתב"

²⁷⁵ דרשת ר' אביתר על פילגש בגבעה מהווה פתיח לדיון אגדי המשתלשל מעניין לעניין. על פניו הקישור בין הנושאים השונים בדיון האגדי הינם שמות החכמים. אולם ניתן לעמוד גם על קשר תוכני, כאשר הצד השווה בעניינים השונים הנדונים כאן הינו התנהגות מוסרית ראויה בכדי לשמור על שלמות הזוגיות: א. שלילת הטלת אימה יתירה בתוך הבית (ארבע דרשות). ב. מעלת השתיקה במריבה (שתי דרשות). ג. אבלות על החורבן (שלוש דרשות). ד. מעלת נתינת הצדקה (דרשה אחת). האגדות עוסקות בהיבטים שונים של התנהגות מוסרית שעשויה למנוע מהאדם להגיע למצבים של גירושין. האגדות העוסקות בחורבן עשויות להצביע על התוצאות שיכולות להיגרם כתוצאה מהתנהגות לא ראויה של אדם בביתו בפרט, או מהתנהגות לא מוסרית בכלל, כפי שהצביעה הדרשה הראשונה בשרשרת הדרשות, דרשתו של רב חסדא: "לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה, והפילה כמה רבבות מישראל". הקשר בין חורבן המקדש לשלמות הנישואין קיים בדרשות העוסקות בחורבן עצמן - בדרשה לצמצום שמחת הנישואין בשל חורבן המקדש. הדברים אינם יוצאים מגדר השערה, אולם לאור הטענה, אותה הדגמנו לכל אורך הסוגיה, על קיומה של עריכה מוקפדת ומגמתית - יש להניח שלכל הפחות ניתן לשער כי עריכה זו באה לידי ביטוי גם בסיומה של הסוגיה בהשתלשלות הדרשות האגדיות. אם נכונינו דברנו, הרי שבעל הסוגיה השתמש בדרשת פילגש בגבעה כפתיח לרצף דרשות העוסקות בהדרכה מוסרית לשמירה על יציבות הנישואין. השערותנו ביחס לעריכה המבוססת על שיקולי תוכן, ולא רק על שמות החכמים - גם ברצף האגדות, כאמור, אינו מוכרחות, והיא בגדר השערה בלבד, אולם לאור מגמת עריכה רעיונית ברורה לאורך הסוגיה כולה עד לנקודה זו - ניתן אולי לשער כי גם כאן ממשיכה ובאה לידי ביטוי עריכה של בעל הסוגיה.

²⁷⁶ פיינטוך, מעשי חכמים, עמ' 261-263.

²⁷⁷ על אף שהתקשינו בהגדרה מדויקת של הגבול שבין סוגיית הפתיחה והסוגיות ההלכתיות, אין בכך בכדי להשפיע על עיקר הטענה שלנו: מגמה שהולכת ונמשכת ברובד הסתמאי של הסוגיות, מסוגיית הפתיחה ועד לרצף האגדות.

ד. גדר המקומות שבהם נוהגת תקנת עדות המסירה

ממש כמו בסוגיית הפתיחה הבירור של הנושאים הללו נעשה מתוך הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבה, ובאותה מתודה ממש: בניסיון להסביר את ההלכה או המקור לפי כל אחת מן השיטות, רבה ורבה, ניסיון שהוא במרבית המקרים מאולץ ומלאכותי, דחיית הניסיון והעמדת המקור לשיטת רבא. בכך בא לידי ביטוי באופן מובהק קשר בין המגמה של סוגיית הפתיחה ובין המגמה בסוגיות שאחריה.

במסגרת הדיונים של הגמרא בפרטי ההלכות הללו, הולך ומצטמצם תוקף התקנה לשיטת רבה, ומתרחב תוקף התקנה לשיטת רבא. במסגרת הרחבת התקנה הגמרא גם מביאה את הטעם של התקנה: "שלא תזדקק לעדים".

פיתוח של הטעם של התקנה לשיטת רבא מצוי בסוגיה האחרונה שבה דנו במסגרת עבודה זו, בפרשנות של ר' אביתר למעשה פילגש בגבעה. שם הצביעה סתם הגמרא על הבעייתיות שבגירושין שהם אינם בעלי תוקף סופי ומוחלט. בעייתיות זו היא המחזקת את הצורך בהיות הגט חזק מבחינה משפטית על מנת שיהיה בכוחו לקבוע את הגירושין באופן סופי ומוחלט.

יוצא אם כן, שברובד הסתמאי בסוגיות הבאות אחרי סוגיית הפתיחה באה לידי ביטוי מגמה דומה למגמה הקיימת בסוגיית הפתיחה. הדמיון בין המגמות בא לידי ביטוי הן במתודה: בדיון בהלכות שונות מפרספקטיבת מחלוקת רבה ורבה, והן במגמה התוכנית: העדפת שיטת רבא. מה שקיים בסוגיות הללו, ולא קיים בסוגיית הפתיחה הוא הדיון, המפורש והמרומז בטעם גישתו של רבא. הדיון הזה מוסיף רובד חדש ומשמעותי לדיון, באשר הוא שנותן את הנימוק לכלל המהלך של הסתם, הן בסוגיית הפתיחה, והן בסוגיות שאחריה.

ה. נספחים

1. נספח א: הסוגיות (כ"י וטיקן 130)

מאי טע' אמ' רבה לפי שאין בקיאין לשמה ורבא אמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימו מאי בנייהו איכא בנייהו דאייתויה בי תרי אינמי ממדי' למדינה בארץ ישראל אינמי באות' מדינה במדינת הים ולרבה דאמ' לפי שא' בקיאין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל ע'ד? ד'יות שבתורה עד אחד נאמן באיסורי' אימר דאמ' עד אחד נאמן באיסורי' כגון חתיכה ספק של חלב ספ' של שומן דהא לא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איס' דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים רוב בקיאין הן ואפילו לר' מאיר דחייש למיעוט סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך ומשום עיגונה אקילו בה רבנן והאי קולא הוא חומראהו דאי מצרכת ל' תרי לא אתי בעל ומערער ופסיל ל'([?]) אבל חד אתי בעל ומערער ופסיל ל' כיון דאמ' מר בפני כמה נותנו ל'ה(ה? ו)ר' יוח' ור' חני' חד אמ' בפני שנים וחד א' בפני שלשה מעיקרא מידק דייק ולא אתי אורועי נפשיה

ולרבה דאמ' לפי שאין עדים מצויין לקי' ניבעי תרי מידי דהוה אקייום שטרות דעלמ' עד אחד נאמן באיס' אימ' דאמרני' עד אחד נאמן באיסורין כגון חתי' ספק של חלב ספק של שומן? דלא איתחזק איס' אבל הכא דאיתחזק איס' דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבער' פחות משנים בדין הוא דלקייום שט' נמי לא ליבעי כדריש לקיש דא'ר שמע' בן לקיש עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותם בבית דין ורבנן הוא? דאצרוך תרי והכא משום עיגונה אקילו בה רבנן האי קולא היא האי חומ' היא דאי מצרכת לה תרי לא אתי בעל ומערער ופסיל ליה [אבל חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה] כיון דאמ' מר בפני כמה נותנו לה ר' יוח' ור' חנינא חד אמ' בפני שנים וחד אמ' בפני שלשה מעיקרא מידק דייק ולא אתי אורועי(ה) אנפשיה

ורבא מאי טע' לא אמ' כרבה אמ' לך רבא מי קתני בפ' נכת' [לשמה] ובפנ' נחתם לשמה ורבה בדין הוא דליתני הכי אלא אי מפשת להו דיבורא אתי למיגזייה השת' נמי אתי למיגזייה חד מתלת גיז' חד מתר' לא גיז' ורבה מאי טע' לא אמ' כרבא אמ' אמ' לך אם כן ניתני בפני נחתם ותו לא בפני נכתב למה לי ש'מ לשמה ורבא בדין הוא דליתני הכי אלא אי אמ' הכי אתי לאיחלופי בקיום שטר' דעל' בעד אחד ורב(א)[ה] מי דמי התם ידענו הכא בפנינו התם אשה [לא] מהימנא הכא אשה מהימ' התם בעל דבר לא מהימן הכא בעל דבר מהימן ורבא אמ' לך אטו הכא אי אמרי ידעינן מי לא מהימני וכיון דאמ' ידעינן מהימני אתי לאיחלופי בקייום שטרות דעל' בעד אחד

ולרבה דאמ' לפי שאין בקיאיין לשמה מאן האי תנא דבעי כתיב' לשמה ובעי חתימה לשמה אי ר' מאיר חתימה בעי כתיבה לאבעי דתנן אין כותב' במחובר לקרקע כתבו תלשו חתמו ונתנו לה כשר ואי ר' אלעזר כתיבה בעי חתימ' לא בעי וכי תימא לעולם ר' אלע' היא וכי לא בעי ר' אלעזר חתימה דאורי' הא מדרבנן בעי והא שלשה גיט' פסולין דרבנן ולא בעי ר' אלע' חתימ' דתנן שלשה גיטין פסול' ואם ניסת הולד כשר כתוב בכתב ידו ואין עליו עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד הרי שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר ר' אלע' או' אע'פ' שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים שאין (ח) העדים חתומ' על הגט אלא מפני תיקון העולם אלא ר' מאיר היא וכי לא בעי ר' מאיר כתיב' לשמה מדאורי' הא מדרבנן בעי והא' רב נחמן או' היה ר' מאיר אפילו מצאו באשפ' חת' ונתנו לה כשר וכי תימ' מדאורי' קא' איהכי או' היה ר' מאיר דבר תורה מיבעי ל' אל' לעו' ר' אלעז' וכי לא בעי ר' אלעזר חתימה [לשמה] היכא דליכא עדים כלל [אבל] היכא דאיכ' עדים בעי חת' לשמ' דא'ר אבא מודה ר' אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול רב אשי אמ' הא מני ר' יהוד' היא דתנן ר' יהוד' פוסל עד שתהא כתיב' וחתימתו בתלוש ומעיקרא לא מוקמי' כר' יהוד' מאי טע' משום דמהדרינן אדר' מאיר דסתם משנה ר' מאיר מהדרי' נמי אדר' אלעזר דקיימ' לן הילכת' כוות' בגיטין

תנן רבן שב'ג או' אף המביא מן הרקם ומן החגר ר' אלע' או' אף מכפר לודים ללוד אמ' אביי בעיירות הסמוכות לארץ יש' ומובלעות בתוך התחום ארץ ישראל עסיק' ואמ' רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא [והוין] כמבי כובי לפומבדיתא ותנא קמא סבר הני הני לא צריכי מאי לאו בהא קמיפ' דמר סבר לפי שאין בקיאיין לשמה והני (..) [נמי] בקיאיין ומר סבר לפי שאין עד' מצויין לקיימו והני [נמי לא] שכיחי רב(א)[ה] מתרץ לטע' ורב(ה)[א] מתרץ לטע' רבה מתרץ לטע' דכו' על' לפי שאין בקיאיין לשמה ותנא קמא סבר הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי ואתא רבן גמל' למימר מובלעות גמירי סמוכות לא גמירי ואתא ר' אלעזר למימר מובלעות נמי לא שלא תחלוק במדינת הים ורבא מתרץ לטעמ' דכולי עלמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימו ותנא קמא סבר הני כיון דסמוכות מישכח שכיחי ואתא רב' גמ' למימר מובלעות שכיחי סמוכ' לא שכיחי ואתא רב' [גמ'] [אלעזר] למימר אפילו מובלעות נמי לא שלא תחלוק במדינת הים

תנן וחכמ' או' אי' צריך שיאמר בפני נכתב ובפ' נחת' אל' המב' גט ממדי' הים והמוליך מכלל דתנא קמ' סבר מוליך לא צריך מאי לאו בהא קמיפ' דמר סבר לפי שאין בקיאיין לשמה והני גמירי ומר סב' לפי

שאינן עדים מצויין לקיימוהני נמי לא שכיחי רב(א)ה[מתרץ לטע' ורבא מתרץ לטע' רבה מתרץ לטע' דכו' עלמ' לפי שאין בקיאי' לשמ' והכא בגזירה מוליך אטו מביא קמיפ' ורב[א] מתרץ לטע' דכו' על' לפי שאין עדים מצויין לקיימו ורבנן בתראי לפרש?י? טע' דתנא קמא הוא דקאתו

תנן המבי' גט ממדי' למדי' במדינת הים צריך שיאמ' בפני נכתב ובפ' נחת' הא באותה מדי' במדינת הים לא צריך לרבא ניח' לרבה קשיא לא תימ' הא באותה מדינה במדינת הים לא צרי' אלא אי[?]מא[?] הא ממדינה למדי' באר' ישראל לא צריך הא בהדיא קתני לה המביא גט באר' ישראל אין צרי'()? [ר] לומ' בפ' נכ' ובפ' נח' אי [אי] מההיא הוה אמ' הני מילי דיעבד אבל לכתח' צריך קמ'ל ואי' דמותיב הכי הא ממדינה למדי' ב[מדי] [ב]ארץ ישראל לא צריך לרבה ניח' לרבא קשיא לא תימ' ממדינה למדי' ב[מדי] (מדי) ארץ ישראל אל' אימ' הא באות' מדינ' במדינ' הים לא צריך (אל') [הא] ממד' למדינה בארץ ישראל מאי צריך ליתני המביא גט ממדי' למדינה סתם אלא לעו' ממדי' למדינה בארץ ישראל לא צריך דכיון דאיכא עולי רגל' מישכח שכיח התינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכ' למימר כיון דאיכ' בתי דינן דקביעי מישכח שכיחי.

תנן רבן שב'ג או' אפילו מהגמוניא להגמוניא וא'ר יצחק עיר אחת [היתה] בארץ ישראל ועסיא שמה והיו בה שני הגמוני' שהיו מקפיד' זה על זה לפיכך הוצר(כו) [ר] לומ' מהגמוניא להגמוניא לרבא ניחא לרבה

קשיא רבה אית ל' דרבא אל' מאי בינייהו דאתיהו בי תרי אינמי באותה מדינ' במדי' הים תנן המביא גט (ב) [מ]מדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפ' נחת' [אם יש עליו עדי?ם?] יתקיים בחותמיו והיונן בה מאי אינו יכול לומר אילימ' חרש וחרש בר אתוויי גט הוא והתנן הכלכשיר' להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן אמ' רב יוסף הכ' במאי עסיקין כגון שנתנו לה: כשהוא פיקח ולא הספיק לומ' עד שנתחרש לרבא ניחא לרבה קשיא הכא במאי עסיק' לאחר שלמדו אי הכי יכול נמי גזירה שמא יחז' דבר לקילקולו אי הכי אינו יכול נמי פיקח ונתחרש מילתא דלא שכיחא היא וכל מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שתהא צריכה לומר בפ' נכת' ובפני נח' שלא תחלוק בשליחות אי הכי בעל נמי אלמ' תניא הוא עצמו שהביא את גיטו אין צר' לומ' בפ' נכ' ובפ' נח' טע' מאי משום דאתי בעל ומערער ופסיל ל' השתא מינקט נקיט ל' וקאי ערעורי מערער עילויה

ת'ש דבעא שמו' מרב הונא שנים שהבי' גט ממדינת הים צרי' שיאמרו בפ' נכ' ובפ' נחת' או לא אל' אין צריכ'()? [י]ם? מה אילו יאמרו בפנינו גירשה מי לא מהימ' לרבא ניח' לרבה קשיא הכא במאי עסיקין לאחר שלמדו אי הכי חד נמי גזירה שמא יחזור דבר לקילקולו אי הכי בי תרי נמי גזירה שמא יחזור דבר לקילקולו בי תרי דמייתי גיטא מילתא דלא שכיח' הוא ולא גזרו בה רבנן והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שתהא צריכ' לומ' בפ' נכת' ובפ' נח' שלא תחלוק בשלי' אי הכי בעל נמי אלמ' תניא הוא עצמו שהבי' את גיטו אין צר' לומ' בפ' נכ' ובפ' נח' טע' מאי דיל' אתי בעל ומערער ופסיל ל' השת' (נמי) מינקט נקיט ליה ער(ו) [ע]ורי מערער עילויה

ת'ש המביא גט ממדינת הים נתנו לה ולא אמ' בפ' נכ' ובפ' נח' אם נתקיים בחות' כשר ואם לאו פסול' הוי לא הוצרך לומר בפני נכתב ובפ' נחת' לה(קל) [חמיר] עליה אלא להקל עליה לרבא ניח' לרבה קשיא הכא במאי עסיק' לאחר שלימדו והאמרת שמ' יחזור דבר לקילקולו כשניסת אי הכי הא[?] לא הוצרך לומ' בפני נכ' ובפ' נח' להחמיר עליה משום דניסת הוא הכי קא' וכי תימ' להחמיר [עלה] ולפקה הוי לא הוצ' (הכת')? לומ' בפ' נכ' ובפ' נח' להחמיר עלי' אלא להקל עליה טע' מאי משום דאתי בעל ומערער ופסיל ליה השתאבעל לא קא מער[ע]ר אן ניקו ו[נ]יערער

בפלוגת' דר' יוח' ור' יהוש' בן לוי חד א' לפי שאין עדים מצויין לקיי' וחד א' לפי שא' בקיאינן לשמ' תסתיים דר' יהוש' בן לוי דאמ' לפי שאין בקיאי' לשמ' דר' שמע' בר אבא אייתי גיטא לקמיה דר' יהוש' אמ' ל' צריכ' למימ' בפ' נכת' ובפ' נח' או לא צריכ' אל' לא צריכת לא אמרו אל' בדורות הראש' שאין בקיאי'

לשמה אבל בדורות האחר' שבקיאין לשמה לא תסתיים והא רבה אית ליה דרבא ועוד הא אמרת שמא יחזור דבר לקילקולו ר' שמע' בר אבא איניש אחרי' הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבוד איתמ' בפני כמה נותנו לה [ר' יוחנן ור' חנינ'] חד אמ' בפני שנים וחד אמ' בפני של' תסתיים דר' יוח' דאמ' בפ' שנים דרבין בר רב חסדא אייתי גיט' לקמי' דר' יוח' אמ' ל' הביה נהליה באפי תרי ואימ' לה בפ' נכ' ובפ' נח' תסתיים לימ' בהא קמיפ' דמאן דא' בפ' שנים קסבר לפי שאין בקיאי' לשמה ומאן דאמ' בפני שלשה קסבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ותסברא מדר' יהושע בן לוי אמ' לפי שאין בקיאין לשמה אמ' ר' יוח' לפי שאין עדים מצויין לקיימו ועו' הא רבה אית ל' דרבא אל' דכו' עלמ' בענן עדים מצויין לקיימו והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמיפ' מאן דאמ' בפני שנים קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין ומאן דאמ' בפ' של' קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעש' דיין והא קיימא לן בדרב' דעד נעשה דיין אלא הכא בהא קמיפלגי דמר סבר כיון דאשה כשירה להביא את גיט' זימנין דמתיא לה וסמכי עיליה ואידך אש' מידע יד(י)עי ולא סמכי. תניא כוותיה דר' יוח' המביא גט ממדינת הים נתנו לה ולא אמ' לה בפ' [נכ'] ובפ' נח' יוציא והולד ממזר דבר' ר' מאי' וחל' או' אין הולד ממזר כיצד יעשה יטלנו המנה ויחזור ויתנו לה בפני שנים ויאמ' בפ' נכ' ובפ' נח' ור' מאיר משום דלא אמ' לה יוציא והולד ממזר אין ר' מאיר לטע' דאמ' רב המנו' משמיה דעולא או' היה ר' מאיר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמ' בגיט' הולד ממזר

בר הדיא אתא לאתויי גיטא אתא לקמ' דר' אחא דהוה ממונה אגיט' אל' צריך אתה לעמוד על כל אות ואות אתא לקמיה דר' אמי ור' אסי אמרי ל' לא צריכי(י)ת(ו) וכי תימ' לחומר' אם כן אתה מוציא לעז על גיטין הראשוני' רבה בר בר חנה בעא לאתויי גיטא [פלגא] איכתיב קמיה ופלגיה לא איכת' קמיה את' לקמי' דר' אלעזר אל' אפי' לא כתב אלא שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך רב אשי אמ' אפילו שמע קן קולמוס וקן מגילתא תניא כוותיה דרבאשי המביא גט ממדי' הים צריך שיאמר בפ' נכ' ובפ' נחתם אפי' הוא בבית וסופר בעלייה הוא בעלייה וסופ' בבית ואפי' נכנס ויוצא כל היום כולו כשר הוא בבית וסופר בעלייה הא לא קא חזי ליה אל' לאו דשמע קול קולמ' וקול מגילת' אמ' מר אפי' נכנס ויוצא כל היום כולו כשר מאן אילימ' שליח השתא הוא בבית וסופר בעלייה דלא קא חזי אמרת כשר נכנס ויוצ' מיבעיא ואלא מאי סופר פשיט' משום דנכנס ויוצא ניפסליה לא צריכא דנפק לשוק' ואתא מהו דתימ' איניש אחרי' הוא דאשכחי' ואל' קמ'ל

בבל רב אמ' כארץ ישראל לגיטין ושמו' אמ' כחוצה לארץ לימ' בהא קמיפ' דמר סבר לפי שאין בקיאין לשמה והני גמירי ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכחי ותסברא הא רבה אית ליה דרבא אלא דכולי עלמ' בענן מצויין לקיימו ורב סבר כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכי' ושמו' סבר מתיבתא בגירסיהו טרידי איתמר [נמי] אמ' רבה בר רב הונא עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל מתיב ר' ירמיה ר' יהודה או' מרקם (כ) למזרח ורקם כמזרח מעכו (ו) לצפון ועכו כצפון הא בבל דלציפ' דארץ ישראל קיימ' דכת' מצפ' תפתח הרעה ותנן ר' מאיר או' עכו כארץ ישראל לגיטין ואפי' ר' מאיר לא קאמ' אלא בעכו דמיקרבא אבל בבל דמרחקא לא (קא') הוא (מות') [מותיב] לה והוא מפר' [ק] לה לבר מבבל עד היכן היא בבל אמ' רב פפא כמחלוקת ליוחסין כך מחלוקת לגיט' רב יוסף אמ' מחלוקת ליוחס' אבל לגיט' דברי הכל עד ארבתא תינינא דגישא

רב חסד' מצריך מאקטיספון לבי ארדשיר ומבי ארדשיר לאקטיספ' לא מצריך לימ' קסבר לפי שאין בקיאין לשמה והני גמירי ותסב' והא רבה אית ל' דרבא אל' דכולי עלמ' בענן מצויין לקיימו והנך כיון דאזלי לשוקא (ד)[ל]התם הנך ידעי בחתימ' והנך מהני לא ידעי מאי טע' בשוקא טרידי רבה בר אבוא מצריך (ל)[מ]ערסא לערסא רב ששת מצריך משכו' לשכונה רבא מצריך באותה שכונה והא היא דאמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימ' שני בני מחוזא דניידי

ר' אבין מישתעי רבה בר רב הונא אייתי גיט' ולא ידענא אי מסורא לנהרדעא אי מנהרדעא לסורא אתא לקמי' דרב(א) אמ' ל' צריכנא למימר בפני נכת' ובפ' נחת' או לא צריכנא [אל' לא צריכת] ואי עברת אהנית מאי אי עבר' אהנית דאי אתיבעל ומערער לא משגחינן ביה כדתניא מעשה באדם אחד שהביא גט לפני ר' שמע' בר' יוסי אמ' לו צריך אני לומר בפ' נכ' ובפ' נח' או איני צריך אמ' לו מהיכן את' אל' מכפר סאסאי אמ' לי' צריך אתה לומר בפ' נכ' ובפ' נח' כדי שלא תהא נזקק לעדים לאחר שיצא נכנס ר' אילעאי אל' והלא כפר סאסאי מובלע בתחום ארץ ישראל וקרוב לציפורי יותר מעכו ותנן ר' מאיר או' עכו כארץ ישראל לגיטין ואפילו רבנן לא פליגי עליה דר' מאיר אל' בעכו דמרחקא אבל כפר סאסאי דמקר' לא אמ' לו [שתוק] בני שתוק הואיל ויצא בהיתיר יצא והא איהו דקא' שלא תיזקק לעדים לא סיימוה קמיה שלח ל' ר' אביתר לרב חסדא גיט' הבאין משם לכאן אין צריכין שיאמרו בפני נכת' ובפ' נחת' לימ' קסבר לפי שאין בקיאי' לש' והני גמירי ותסברא והא רבה אית לי' דרבא אל' דכו' עלמ' בע' מצ' לקיימו וכיון דאיכ' רבנן דסלקי ונחתי מישכח שכיחי אל' רב יוסף מאן לימ' לן דר' אביתר דסמכא הוא ועוד הא איהו דשלח ליה לרב יהודה בני אדם העו' משם לכאן הן קיימו בעצמן ויתנו את הילד בזונה ואת הילדה מכרו ביין וישתו וכת' ליה בלא שירטוט וא'ר יצחק שתים כות' שלש אין כותבין במתני' תנא שלש כות' ארב' אין כותבין אל' אביי אטו כל דלא שמיע ליה להא דר' יצחק לאו גברא רבה הוא בשלמ' מילתא דתליא בסברא לחיי' אלא גמרא הוא וגמרא לא שמיע ועוד הא ר' אביתר דאסכים מריה על ידיה דכת' ותזנה עליו פילגשו ר' אביתר אמ' זבוב מצא לה ור' יונ' [תן] אמ' נימ' מצא לה [ו]אשכחיה ר' אביתר לאלי' אל' מאי קעביד קודש' בריך הוא אל' קא עסי' קוד' בר' הו' בפילג' [ש] בגיב' [עה] אל' מאי קא' אל' אבית' בני או' כך יונת' בני או' כך אמ' חס ושלו' מי איכ' ספיק' קמי קב'ה אל' אילו ואי' דברי אלהי' חיים הם זבוב מצא בה ולא הקפיד נימא מצא בה והקפיד אמ' רב יהודה אמ' רב זבו' בק[רע] [ער]ה נימא באותו מקום זבוב מאיסות' נימא סכנתא ואי' דאמ' אידי ואידי בקער' זבוב אונס' נימא פשיעותא א'ר יוח' לעו' אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהר' פילגש בגבעה היטיל עליה אימה יתירה ונפלו כמה רבבות מישר' אמ' רב יהוד' כל המטיל אימ' יתירה בתוך ביתו סוף בא לידי שלש עבירות גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבתות

2. נספח ב : רשימת הסימנים

1.2 עדי הנוסח של המשנה

מק	כ"י קאופמן
מפ	כ"י פארמה
מק1	כ"י קיימרידגי
מד	דפוס ראשון נאפולי רנ"ב

2.2 עדי הנוסח של בבלי גיטין

השלמים (לסוגיות שבהן עסקנו אנחנו)

מ כתב יד מינכן 95 Bayerische Staatsbibliothek Cod. herb.

Vat. Bibliotheca Apostolica Erb. 130	וטיקן 130	130 ו
Vat. Bibliotheca Apostolica Erb. 127	וטיקן 127	127 ו
Vat. Bibliotheca Apostolica Erb. 140	וטיקן 140	140 ו
Sankt-Peterburg, National Library of Russia, Yevr. I 187	פירקוביץ 187	פ
	דפוס ונציה	דו
עדי הנוסח החלקיים		
Oxford, Bodleian Library Opp. 38(368)	אוקספורד 368	כ"י א 368
Oxford, Bodleian Library, Heb. f. 56/90-95 (2821.28)	אוקספורד	ק"ג א
Cambridge University Library, T-S AS 90.314	קיימברידג	ק"ג ק 90
Cambridge University Library, T-S AS 78.147	קיימברידג	ק"ג ק 78

סיכום

א. פתיחה

פרק זה הינו סיכום כללי של הממצאים שנידונו בהרחבה לאורך העבודה. בפרק זה ברצוננו להציג מבט כללי הן על הממצאים והן על המסקנות העולות מהן. עד כה התמקד הדיון בניתוח מקומי של שישה מקרים בבבלי המכילים סוגיית פתיחה למסכת או לפרק, וסוגיה אחת או יותר מן הסוגיות שאחריה, תוך ניסיון לעמוד על המגמות שברובד המאוחר בסוגיות הללו. בפרק זה ברצוננו לבחון את היחס בין המגמות בכל אחד מן המקרים שנבדקו, ולנסות לבחון האם קיים קשר בין המגמות במקרים השונים, מה אופיו של קשר כזה במידה והוא קיים, ולדון במסקנות הכלליות הנובעות ממנו ביחס לחקר עריכת התלמוד הבבלי בכלל.

בפרק זה נסקור בקצרה את עיקרי ממצאינו בכל אחד מן המקרים שנבדקו מנקודת המבט של הקריטריונים הבאים:

א. המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיית הפתיחה, ומשמעותה הרעיונית.

ב. המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות "ההלכתיות" שאחרי סוגיית הפתיחה.

ג. קיומה של זיקה בין המגמות של סוגיית הפתיחה ושל הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחריה.

חשוב לציין כי סקירה זו לא תתייחס לא למתודה הפרשנית ולהצדקתה, ולא לשלבי הניתוח הספרותי, ולפרטי הדיון שהובילו אל המגמות והמסקנות בכל אחד מן המקרים. כל אלו נידונו באריכות לאורך הפרקים עצמם. מטרתו של פרק זה הינה לחזור ולסכם את המגמות ואת העקרונות היסודיים והרעיוניים העולים מהן, ללא הניתוח הספרותי שהביא אותנו להצביע על קיומן. במידה והקורא עשוי לחוש כי המגמות נראות כפרשנות בלתי מבוססת של הסוגיה – יש לחזור ולעין בפרקים עצמם, המצביעים על שלבי הניתוח והפירוש של הסוגיה, שהביאו אותנו אל המסקנות ואל ההצבעה על המגמות כפי שהיא נעשית בחלק זה. הבחירה להתמקד בפרק זה במגמות ובעקרונות הרעיוניים נובעת מן המטרה של פרק זה, שהיא להתמקד ביחס בין המקרים השונים שנבחנו, והמסקנות העולות מכך. למעשה – זו היא מטרתו המרכזית של מחקר זה.

לאחר שבפרק זה תאופיין הזיקה בין סוגיית הפתיחה לסוגיות שאחריה בכל מקרה ומקרה שנבדק - הפרק הבא, פרק המסקנות, יוקדש, בחלקו הראשון, למסקנות העולות מן הממצאים, מתוך השוואה של הזיקות השונות זו לזו. בחלק זה של הדיון נבחן האם קיים דמיון או קשר בין אופיין של הזיקות השונות במקרים השונים שנבדקו. במידה ונצליח לעמוד על קשר מסוג איזשהו בין המקרים השונים ננסה לאפיין את טיבו ומהותו של קשר זה.

קיומה או אי קיומה של זיקה מסוג זה או אחר עשוי להצביע על מסקנות הנוגעות באופן רחב לשאלות הקשורות לרובד הסתמאי בתלמוד הבבלי, ולעריכת התלמוד הבבלי בכלל. משום כך חלקו השני של פרק המסקנות יוקדש לדיון במה שעולה מן הממצאים ביחס לשאלות רחבות אלו.

ב. סיכום הממצאים: היחס בין המגמה בסוגיות הפתיחה למגמה בסוגיות ההלכתיות

1. מועד קטן

1.1 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה

המגמה הרעיונית של סוגיית הפתיחה נבחנה ביחס למשנה הפותחת את הפרק. מנקודת המבט הספרותית, להבדיל מזו ההלכתית, הנושא שבו עוסקת המשנה הינו איסור והיתר של מלאכות במועד על פי מידת הטרחה הכרוכה בעשייתן. מן ההיבט הרעיוני, המשמעות של העיקרון המונח ביסודה של המשנה היא, שחול המועד הינו יום של שביתה ממאמץ ומן הטרחה הכרוכה בעשיית מלאכות "קשות".

סוגיית הפתיחה מובילה מגמה שונה, והיא הסטת ההגדרה של המלאכות האסורות במועד מנקודת המבט הבוחנת את מידת הטרחה – אל התוצאה הנגרמת מעשיית המלאכה: במידה והמלאכה נועדה למנוע הפסד, היא מותרת, אבל במידה והמלאכה גורמת ל"הרווחה", להשבתה – היא אסורה. חידושו של בעל סוגיית הפתיחה אינו נעוץ בחידוש עיקרון ההרווחה, המצוי כבר במקורות תנאיים, וגם במשנה עצמה, אלא בהפיכתו לעקרון המרכזי והיחיד הקובע, אפילו בניגוד למשנה עצמה. נקודת מבט זו, גם בה טמונה אמירה רעיונית ביחס למהותו של המועד: המועד הוא יום שבו אסור ליצור ולפתח את מה שכבר קיים. יום שיש לשבות בו, לא ממאמץ פיזי, הבא לידי ביטוי באיסורי מלאכה שבעשייתן כרוך מאמץ, אלא יום שבו אסור לפתח, לקדם, להשביח את מה שכבר קיים, יום המאופיין בשביתה מיצירה והתפתחות.

התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה וחידושה ביחס למה שמצוי במשנה באות לידי ביטוי בשלבים השונים של הסוגיה:

- א. בשלב ראשון מעמידה הסוגיה את המונחים "בית השלחין" ובית הבעל" כנושא מרכזי במשנה. החלת המונחים הללו על המשנה יוצרת כבר למעשה את השינוי התפיסתי ביחס להגדרת איסורי המלאכה במועד, אבל בשלב זה הם עדיין מנוסחים בלשון קונקרטיית.
- ב. בשלב הבא הגמרא מחזקת את החשיבות שהיא נותנת למונחים אלו בכך שהיא דנה במשמעות הלשונית שלהם.
- ג. בשלב האחרון בסוגיה הגמרא מפרשת את המשנה באמצעות המונחים המופשטים: "הרווחה" ו"פסידא", המקבילים למונחים הקונקרטיים שהובאו בשלב הקודם בדיון. הבחירה הפרשנית של הסוגיה לפרש כך את המשנה איננה הכרחית, ולכן היא מבטאת מגמתיות בעיצוב עקרונות היסוד ביחס למועד.

המגמתיות הפרשנית של סוגיית הפתיחה באה לידי ביטוי לא רק בשימוש במונחים, אלא גם במגמה להעמיד את המשנה על המונחים הללו באופן הרמטי. פרשנות זו את המשנה היא מאולצת, ולכן יש בה בכדי להעיד על מגמתיות. בכך, למעשה, מציעה סוגיית הפתיחה פרספקטיבה רעיונית שונה מזו הקיימת במשנה על חול המועד, ובכך באה לידי ביטוי תרומתה הרעיונית למסכת.

2.1 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחרי סוגיית הפתיחה

לאחר סוגיית הפתיחה ישנן מספר סוגיות הלכתיות שבהן ישנו ביטוי מרכזי לרובד הסתמאי. בכל אחת מן הסוגיות הללו ישנו ביטוי להעדפה של הרובד הסתמאי את עקרון ה"הרווחה" על פני עקרון ה"טרחה" – כקריטריון הקובע את איסורי המלאכה בחול המועד.

בסוגיית "הפסיקות והבריכות" מביא בעל הסוגיה רצף ברייתות האוסרות השקיה מצד טרחה, אך מסיים את הרצף בברייתא **המתירה** השקיה הכרוכה בטורח - לצורך אכילה אך לא לצורך "ייפוי" (הזהה ל"הרווחה"), כבר ברובד התנאי. בכך מבסס ומחזק בעל הסוגיה את גורם ההרווחה כקובע את מידת האיסור של מלאכות במועד. הסיפור המובא לאחר הברייתא מדגיש כי צורך האכילה, המתיר השקיה במועד אפילו במקרה של טרחה לא היה מוכר לאמורא מאוחר. עובדה זו תומכת במאוחרותה של תפיסת ה"הרווחה", שהיא בעיקר חידוש של הרובד הסתמאי המאוחר.

בסוגיה העוסקת ב"עוגיות לגפנים" מעמיד הסתמאי את האיסור המובא במשנה לעשות עוגיות לגפנים באוקימתא "הא בחדתי הא בעתיקי". הבאנו את פרשנות רב נטוראי גאון לאוקימתא, שלפיה האבחנה שיוצר הסתם מתירה לעשות עוגיות לגפנים כדי שלא ייזקו העצים, היינו מצד מניעת הפסד, כגישת סוגיית המבוא, בניגוד לעמדת המשנה עצמה.

3.1 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה

בסוגיית הפתיחה ישנה תמיכה של בעל הסוגיה בעקרון ה"הרווחה" על פני עקרון ה"טרחה" כקריטריון הקובע את איסורי המלאכה במועד. על אף שקריטריון זה קיים במשנה – אין הוא העיקרון המרכזי שבו דנה המשנה ביחס למועד, ולכל הפחות אין המשנה חד משמעית לגבי מעמדו ביחס לעיקרון הטרחה. בעל סוגיית הפתיחה בוחר להפוך אותו לעיקרון המרכזי (והיחיד) ביחס למשנה וביחס להגדרת איסורי המלאכה במועד. מגמה זו עצמה נמשכת גם ברובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה, בהן מפרש בעל הסוגיה הסתמאי את המקורות הקדומים לו, פעמים רבות שלא כפשטם, ומעמידם על יסוד ה"הרווחה". דהיינו, לסוגיית הפתיחה ולרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה – מגמה זהה והיא להפוך את קריטריון ה"הרווחה" לעקרון הקובע את איסורי המלאכה במועד, שלא כמו מה שמצוי במשנה.

סוגית המבוא, וגם הרובד הסתמאי של הסוגיות ההלכתיות שאחריה, מנקודת המבט הספרותית, מציב אלטרנטיבה לעקרון היסודי הנידון במשנה (ולכל הפחות באמצעות הפיכתו למרכזי), המגדיר את איסורי המלאכה במועד.

2. המניח

1.2 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה

סוגיית הפתיחה מתייחסת לתופעת החילוף הלשוני במשנה בין כד וחבית, ולדברי רב פפא, הטוען כי "היינו כד היינו חבית", ובאמצעותם מוליכה את הדיון אל שני עניינים שיש בהם בכדי להוות תרומה בעלת אופי רעיוני לנושאים ההלכתיים הנידונים בפרק המניח:

א. הסוגיה מביאה שתי משניות נוספות ממסכת בבא קמא, שגם בהן חילוף לשוני דומה, ושמקודת המבט הספרותית יש בהן תרומה למשנת המניח, בהיותן מבהירות את התשתית הרעיונית של הפטור במשנה, ושל הנושא העקרוני הנידון במשנה זו.

ב. הסוגיה מוליכה את הדיון באופן מלאכותי ומגמתי אל התחום של "מקח וממכר", ואל המסקנה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב". מן ההיבט ההלכתי אין קשר בין משנת המניח למסקנה זו, ואפילו לתחום שבו מדובר, מקח וממכר. אבל מן ההיבט הספרותי, עקרונות היסוד הנידונים בה מצביעים על הנושא העקרוני של משנת המניח, שהוא היחס שבין הפרט והכלל בקביעת האחריות הממונית במצבים של קונפליקט.

סוגיית הפתיחה, על שני חלקיה, מצביעה על עיקרון היסוד הרעיוני של משנת המניח. משנה זו יכולה להתפרש באופנים שונים, וסוגיית הפתיחה, על שני חלקיה, מבטאת בחירה פרשנית מסוימת. הפרשנות של סוגיית הפתיחה מצביעה על כך שהמשנה דנה ביחס שבין הפרט והכלל באחריות על נזק ממוני. בכך היא מבליטה את החידוש המצוי במשנה הפותרת את היחיד מאחריות על נזק שגרם – וזאת בשל הכוח הרב של הציבור המעניק את רשותו ליחיד להלך כרצונו ברה"ר (כמצוי במשנה המובאת מהמשך הפרק בסוגיית הפתיחה). בכך מהווה סוגיית הפתיחה מבוא רעיוני לעיסוק ההלכתי בפרק המניח.

2.2 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחרי סוגיית הפתיחה

עסקנו בשתי סוגיות הלכתיות על משנת המניח, שבהן ביטוי משמעותי לרובד הסתמאי.

האחת, עוסקת ישירות במשנה, מביאה ארבע דעות אמוראיות המגדירות את הפטור שבמשנה. שלוש הדעות הראשונות, ובעיקר דעת רב, מתנגדות לפשטה של משנה, ואינן מקבלות את הפטור שבה, באמצעות אוקימתות דחוקות. תרומתו של העורך בחלק זה באה לידי ביטוי בשאלת הפתיחה: "אמאי פטור איבעי ליה לעיוני ומיזל?!", ניסוח סתמאי זה מפשיט את הניסוח הקונקרטי של הדעות ההלכתיות של האמוראים, ובכך מנסח את היסוד הרעיוני של הגישה האלטרנטיבית למשנה.

הסוגיה השנייה, סוגית "עביד איניש דינא לנפשיה" הינה סוגיה שעל פניה לא נראית שייכת לפרק המניח. שיבוצה של סוגיית "דינא לנפשיה" בפרק המניח, והעיסוק הנרחב, יחסית, שמייחד לה העורך כאן – איננו מתבקש מבחינת פרשנות המשנה או מן ההיבט ההלכתי. בחירתו של עורך הסוגיה לעסוק בהרחבה בדין זה, ולשבץ את הסוגיה כאן, ולא בהקשר אחר בבבלי השייך לעניין זה, יתכן והיא איננה טכנית בלבד, ואולי יש בה בכדי להעיד על כוונה שהיא בעלת אופי רעיוני. מקודת מבט ספרותית המבקשת להתחקות אחר השיקולים הרעיוניים בעריכה, הבחירה לשבץ את סוגיית "דינא לנפשיה" בהקשר של משנת המניח עשויה לבטא עמדה רעיונית של העורך ביחס לנושא ההלכתי

הנידון בפרק המניח. מתוך בחינה של היסודות הרעיוניים של סוגית "דינא לנפשיה" - עולה הדמיון בין היסודות הרעיוניים בסוגיה זו - לאלו המצויים ביסודה של משנת המניח: אחריותו של היחיד וכוחה של המוסכמה הציבורית בקביעת הדין במקרים של נזק ואחריות ממונית. הדמיון בין עקרונות היסוד של שני הנושאים עשוי להסביר את הבחירה של עורך הסוגיות - מחד, ומאידך - להבהיר את עמדתו הרעיונית של בעל הסוגיה ביחס לנושא ההלכתי הנידון כאן.

3.2 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה

מנקודת המבט הספרותית, שלא כמו זו ההלכתית, סוגיית המבוא מצביעה על עקרונות היסוד הרעיוניים העומדים בתשתית הדיון ההלכתי. בסוגיות ההלכתיות מצביע הסתם, באמצעות הפרשנות המגמתית של המקורות והעריכה המגמתית - על אותם עקרונות: היחס שבין אחריות הפרט ואחריות הכלל על נזקים ממוניים (או בקונפליקטים ממוניים אחרים). הסתם בסוגיות ההלכתיות אינו מפתח או מוסיף על עקרונות היסוד שהובאו בסוגיית הפתיחה אבל ממשיך לעסוק בהם, מהיבטים שונים. לכן ניתן להצביע על קשר ברמה העקרונית-רעיונית בין סוגיית המבוא לסוגיות ההלכתיות שלאחריה.

גם המתודה המשמשת את הרובד הסתמאי לפרשנותו הרעיונית, הן בסוגיית המבוא והן בסוגיות ההלכתיות - דומה. בשני המקרים עושה זאת הסתמאי באמצעות חיבור בין סוגיות הלכתיות מתחומים שונים ("אין הולכין בממון אחר הרוב" ו"דינא לנפשיה"). הקושי שבחיבור כל אחת מן הסוגיות הללו למשנת "המניח", כפי שהצבענו עליו - יש בו בכדי להצביע על מגמתיות של העורך, שהיא מקבלת ביאור ופרשנות מן ההיבט הרעיוני.

3. מכות

1.3 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה

הגדרה נורמטיבית לעדים זוממים מצויה במשנה ד בפרק א, והיא כוללת עונש "כאשר זמם" לעדים המופרכים אך ורק בטענת "עמנו הייתם". המשנה הפותחת את הפרק, פותחת גם היא באותה כותרת כמו משנה ד "כיצד העדים נעשים זוממים", אבל מביאה מקרים של עדים, שאינם נענשים בעונש "כאשר זמם", אלא במלקות.

מנקודת המבט הספרותית מציעה סוגיית הפתיחה, באמצעות קושיות סבוראיות אופייניות על הנוסח ו/או על העריכה של המשנה הגדרה שונה מזו המצויה במשנה ד לעדים זוממים - הגדרה לפי עונש "כאשר זמם". על אף שהגדרה זו נדחית בסופו של דיון ע"י הגמרא, בפועל היא מעלה אפשרות של הגדרה אלטרנטיבית לעדים זוממים, הגדרה המעניקה משמעות רעיונית שונה לדיון עדים זוממים. במידה ועדים זוממים מוגדרים על פי העונש "ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו", עניינו של דין עדים זוממים הינו בהיותו סנקציה כנגד המבקש לפגוע ב"אחיו" באמצעות עדות השקר. מנקודת מבט זו עדים זוממים הינו דין אנושי-מוסרי, שמטרתו למנוע מצבים של פגיעה באחר.

אבל סוגיית הפתיחה שוללת את הגדרת עדים זוממים על פי העונש ובכך שוללת גם את המשמעות הטמונה בחובה, סנקציה כנגד עדות שקר. אל מול שלילה זו מצביעה סוגיית הפתיחה על ההגדרה המצויה במשנה ד, ממנה משמע שעדים זוממים מגודרים רק כמקרה שבו הם הוזמו בטענת "עמנו הייתם", ואפילו במקרה שתוכן עדותם אמת. הייחודיות של טענה זו הינה בהעידם על מה שלא היו עדים לו, דהיינו בהליך העדות עצמו, ללא קשר לתוכן העדות. מנקודת מבט זו עדים זוממים איננו דין שנועד למנוע עדות שקר אלא דין שנועד להגן על הליך העדות וההליך המשפטי התקין.

תרומתה של סוגיית הפתיחה הינה בכך שהיא מסיטה את הדיון בעדים זוממים מן הרובד ההלכתי-קונקרטי אל הרובד העקרוני, המופשט, וגם בכך שהיא גם שוללת הגדרה מופשטת אחת, ובכך באופן עקיף מקבלת הגדרה אחרת.

2.3 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה

הרובד הסתמאי של הסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה מנסה לבסס את דין "עדים זוממים שלוקים" על פסוקים מן התורה. התרומה בכך היא כפולה: מצד אחד ביסוס להגדרת עדים זוממים שלא על פי העונש (משום שגם עדים זוממים שלוקים נחשבים עדים זוממים, ויש לכך אפילו רמז מן התורה). בנוסף, הפסוק עצמו המובא ע"י הסתמא בסוגיה מהווה פרשנות תמטית ורעיונית לעדים זוממים: "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" הינו תיאור של דין מן ההיבט של ההליך המשפטי התקין.

נקודת מבט ספרותית זו נוקטת בפרשנות רעיונית, ולא רק פילולוגית או הלכתית, למה שמצוי בסוגיה. בפרשנות רעיונית כזו את עדים זוממים תומך גם המשך הסוגיה, שבו נשללת האפשרות ללמוד דין עדים זוממים מן הפסוק "לא תענה ברעך עד שקר". דהיינו, שמן ההיבט התמטי, לפי עמדת בעל הסוגיה הסתמאי, אין עדים זוממים מוגדרים כ"עדות שקר" בעלמא, אלא יש להם דין ייחודי, כפי שהתפרש בסוגיות הקודמות.

3.3 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה

הקשר בין סוגיית הפתיחה והרובד הסתמאי של הסוגיה ההלכתית הוא בקיומה של מגמה משותפת ביחס לעדים זוממים: הגדרתם כדין ייחודי, נבדל מכלל הדינים הנוגעים לעדויות השקר באשר הן, הנועד למקרים שבהם יש פגיעה בהליך העדות עצמו, ללא קשר לתוכנה של העדות. בנוסף להצבעה על המגמה - ניסינו גם להסביר את היסודות הרעיוניים המצויים ביסודה. מתוך כך נראה שהמגמות הסתמאיות יכולה להתפרש כמגמה להגדיר עדים זוממים כדין שנועד להגן על ההליך המשפטי התקין, ובייחוד על הליך העדות. מגמה זו, על פרשנותה האפשרית, משותפת הן לסוגיית הפתיחה, והן לרובד האמוראי בסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה.

4. ברכות

1.4 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה

שני חלקיה של סוגיית הפתיחה מרכיבים יחד סוגיה ערוכה היטב, שמנקודת המבט הספרותית, המבקשת להגדיר את עקרונות היסוד הרעיוניים המצויים בתשתיתו של הדיון - ישנו קשר בין חלקיה:

הסוגיה הראשונה דנה בשאלות של סגנון ועריכה במשנה ומתוך כך מביאה פסוקים המצדיקים את הנוסח של המשנה. שני הפסוקים הללו, מנקודת המבט הספרותית, יש בהם גם בכדי לספק שני הקשרים רעיוניים לקריאת שמע: ההיבט הקוסמי – אלוהי של הבריאה, וההיבט של הפעילות הארצית-אנושית.

בסוגיה השנייה יש בחירה של העורך לפתח את הדיון לעיסוק נרחב, יחסית, בגורם לטהרת הכוהנים, על אף שמנקודת המבט של פרשנות המשנה או מן ההיבט ההלכתי הנוגע לקריאת שמע – אין סוגיה זו נצרכת בהקשר הנוכחי. הדיון בטהרת הכוהנים נעשה מן הפרספקטיבה של ההגדרות המופשטות "טהר גברא", כביטוי למעשה אנושי בתהליך הטהרה, ו"טהר יומא", שהיא הביטוי לגורם הקוסמי בתהליך הטהרה. מונחים אלו מבטאים גם הם את אותם ההקשרים הרעיוניים שהובאו בחלקה הראשון של הסוגיה. דהיינו, בסוגיה השנייה ישנה בחירה של בעל הסוגיה לעסוק בנושא התורם להגדרת המגמה הרעיונית ביחס לקריאת שמע כפי שעלה בסוגיה הראשונה, בכך שעקרונות היסוד העולים במהלך הדיון הם אותם עקרונות יסוד שעלו מתוך הסוגיה הראשונה. מנקודת המבט הזו, העומדת על עקרונות היסוד של הסוגיות (לאו דווקא עקרונות היסוד ההלכתיים, אלא העקרונות המופשטים, הרעיוניים) – יש בסוגיות אלו בכדי להוות מבוא בעל אופי רעיוני לעיסוק ההלכתי בקריאת שמע.

2.4 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה

הסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה מורכבת מדיון סתמאי על ברייתות העוסקות בסימנים שונים לזמני קריאת שמע של ערבית. הדיון הסתמאי מתמקד ביחס בין הסימנים המצוינים בברייתות, בין לבין עצמן ובין לבין המשנה. בניסיון לאפיין את התוספת של הרובד הסתמאי בסוגיה ואת התרומה שלו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדיון בברייתות - עמדנו על כך שמגמתו של הסתם בסוגיה הינה להבליט את השוני ההלכתי בין סימני הזמנים השונים, דהיינו, שהם מציינים זמנים שונים, על אף שבמקורות התנאיים עצמם יתכנו מספר סימנים לציון נקודת זמן אחת, ועל אף שבירושלמי ישנה מגמה לקרב בין הסימנים השונים. גם הפרשנים והחוקרים עומדים על כך, שעל אף שבעל הסוגיה מעניק משמעות הלכתית שונה לכל אחד מן הסימנים – מבחינה מעשית, לחלק מן הסימנים לא קיימת משמעות נפרדת. לאור כל זאת, החידוש במגמה הסתמאית, הינו במגמתיות להצגת ייחודיות ושוני בין הסימנים השונים ברובד ההלכתי-מעשי. מלבד המשמעות הלכתית של מגמה זו, ישנה גם השלכה רעיונית למגמה, והיא הבלטת החשיבות שבהגדרה הייחודית בכל אחד מן הסימנים במקורות התנאיים השונים.

3.4 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה

למגמה זו ניתן להעניק פרשנות ספרותית (משום, שכאמור, הפרשנות ההלכתית שלה בעייתית). את הסימנים השונים המצויים במקורות התנאיים המובאים בסוגיה ניתן לאפיין בשתי קטגוריות עיקריות: חלק מן הסימנים מובעים באמצעות תיאורי זמן הנוגעים לפעילות האנושית: טהרת כוהנים, עני נכנס לאכול פיתו, בני אדם נכנסים לאכול פיתו, רוב בני אדם נכנסים להסב, וחלק מן הסימנים מאופיינים בתיאורי זמן הנוגעים לקוסמולוגיה ולסדרי הטבע: קידש היום, צאת הכוכבים.

שתי הקטגוריות הללו הן אותן קטגוריות שהובאו בשני חלקיה של סוגיית הפתיחה כהקשר רעיוני לקריאת שמע. בכך מצביע הרובד הסתמאי בסוגיה שאחרי סוגיית הפתיחה על המשמעות הרעיונית שמקבלת קריאת שמע לאור הייחודיות שבכל אחד מן הסימנים המוזכרים במקורות התנאיים. ההקשרים הרעיוניים לקריאת שמע העולים מן הסוגיה הזו דומים באופיים להקשרים העולים מסוגיית הפתיחה.

הדמיון בין המגמות בא לידי ביטוי ברובד התימטי של הדיון, בכך ששתי הסוגיות מצביעות או מחדדות את החשיבות של ההקשרים של קריאת שמע, שהם בעלי משמעות רעיונית.

5. תענית

1.5 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה

לסוגיית הפתיחה לתענית שני חלקים, הקשורים זה לזה מנקודת המבט הספרותית, בעקרונות היסוד הרעיוניים המצויים בתשתית הדיונים. בחלק הראשון של הסוגיה, באמצעות השאלה המגמתית "תנא היכא קאי?" - מציגה סוגיית הפתיחה למסכת שני הקשרים אפשריים למסכת תענית, שיש בהם בכדי לבטא גם שתי פרשנויות רעיוניות למשמעות של הזכרת גשמים בפרט, ולקשר בין האדם והאל כפי שהוא בא לידי ביטוי בגשם – בכלל. הקשר אחד, המהווה פרשנות בעלת אופי רעיוני למעשה ההלכתי של הזכרת גשמים - הינו התפילה. הקשר רעיוני אחר להזכרת גשמים, שמציעה סוגיית הפתיחה הינו הדין. מנקודת מבט זו הזכרת גשמים מתפרשת כמעשה של עמידה לדין בפני האל. החידוש הסתמאי הרעיוני בסוגיית הפתיחה בא לידי ביטוי בהציגו שתי אפשרויות המעניקות פרשנות בעלת אופי רעיוני להזכרת גשמים, ולגשם בכלל: תפילה ודין.

הנושא של החלק השני של סוגיית הפתיחה הינו הקשר שבין גשם ו"גבורה". הקשר הזה נוצר ברובד התנאי (במשנה "גבורות גשמים") ואף באופן מובהק יותר ברובד האמוראי, בדרשות ר' יוחנן, ובדרשת רבה בר רב שילא. עורך סוגיית המבוא מביא את רצף הדרשות, ואת הקושיות המהוות את "קטעי הקישור" של הסוגיה, ובכך יוצר דיון בעל אופי רעיוני במשמעות של ירידת הגשמים. בחלק זה התרומה של בעל הסוגיה איננה יצירת הקשר הרעיוני בין גשמים וגבורות, משום שהוא קיים כבר במקורות קדומים לו. בחלק זה התרומה של העורך הסתמאי באה לידי ביטוי ביצירה של סוגיה בעלת אופי רעיוני המעניקה משמעות רעיונית להזכרת גשמים בפרט ולגשם בכלל – כמבוא לפרק (ולמסכת) העוסק בנושאים אלו.

התרומה הרעיונית של חלקה השני של הסוגיה באה לידי ביטוי גם בהכרעה להעדפת נקודת מבט רעיונית אחת על פני השנייה: בסוגיה כאן הפרשנות הרעיונית של הגשמים הינה בעלת נטייה מובהקת לקשור את הגשם ל"גבורת האל", בניגוד למשמעויות אפשריות אחרות לגשם.

2.5 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה

הסוגיה מעמידה שני מודלים אפשריים לשיטת ר' אליעזר במשנה: מודל הלולב ומודל ניסוך המים. מודל הלולב קיים כבר במקורות קדומים, המובאים בסוגיה. מודל ניסוך המים בהקשר של הזכרת גשמים הינו חידוש של הרובד הסתמאי, המשתמש במקורות קדומים לו, תנאי ואמוראי, העוסקים בניסוך המים, אבל לא בהקשר של הזכרת גשמים, ומתברר אותם אל הדיון בהזכרת גשמים. את זה עושה הסתם באמצעות מימרות סתמאיות המעלות את האפשרות הזו באופן מפורש, ובאמצעות דיון בשיטות התנאים ביחס להזכרת גשמים תוך השוואה לשיטותיהם בברייתות העוסקות בניסוך המים. הסתם לא רק יוצר את החיבור המלאכותי הזה, אלא גם מבסס אותו באמצעות נפק"מ הלכתית דחוקה, באמצעות הרחבת הדיון בניסוך המים, מעבר לנצרך בהקשר של הזכרת גשמים, ובאמצעות הניסיון, המלאכותי גם הוא, להתאים בין שיטות התנאים ביחס להזכרת גשמים למשנה העוסקת בניסוך המים.

מנקודת המבט הספרותית, המבקשת לעמוד אחר המשמעות הרעיונית של הדיונים ההלכתיים - שני המודלים שהעמיד הסתמאי בסוגיה ההלכתית להזכרת גשמים הינם בעלי משמעות רעיונית: ניסוך המים, כפי שמובא במקורות תנאיים שונים, הינו מעשה של תפילה על הגשם. הקשר זה מעניק להזכרת גשמים משמעות של תפילה על הגשם. נטילת לולב הינה בעלת משמעות של "ריצוי על המים", ובכך מעניקה להזכרת גשמים משמעות של "ריצוי", שהיא, בדומה לריצוי על טומאת קרבן, מעשה של עמידה בפני גבוה, תוך הכרה בכוחו ובסמכותו.

הסוגיה הסתמאית כאן מהווה מבוא רעיוני בהעמידה שני מודלים תמטיים, הנושאים גם משמעות רעיונית ביחס למעשה ההלכתי של הזכרת גשמים. בכך היא מספקת פרשנות רעיונית לטיבה של הזכרת גשמים, שהיא הנושא הנידון בפתח המסכת, ולגשם בכלל, שהדיון בו תופס חלק נכבד מן המסכת.

3.5 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה

מנקודת מבט ספרותית, ישנו קשר בין הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית הראשונה שלאחר סוגיית הפתיחה, למגמה של בעל סוגיית הפתיחה. שתי הסוגיות הללו מציגות הקשרים רעיוניים להזכרת גשמים. סוגיית המבוא מציגה שתי משמעויות להזכרת גשמים: תפילה ועמידה לדן (המרמז על כך שהגשם הוא ביטוי לגבורת ה', המבטאת ביכולתו הבלעדית לשלוט בגשמים). בסוגיה ההלכתית מובאות אותן שתי משמעויות למעשה ההלכתי של הזכרת גשמים באמצעות הצבת שני מודלים לדעת ר' אליעזר במשנה: לולב וניסוך המים. ניסוך המים הינו פעולה של תפילה על המים, והיא ביטוי למשמעות של הזכרת הגשם כתפילה, כפי שהוצגה בסוגיית הפתיחה, ואילו לולב הינו מעשה של ריצוי (בדיון), והוא ביטוי למשמעות של הגשם כביטוי לגבורת ה', כפי שהוצגה בסוגיית הפתיחה.

הקשר בין סוגיית הפתיחה והסוגיה ההלכתית שאחריה הינו בהיותם בעלי מגמות זהות – להעניק הקשרים אפשריים להזכרת גשמים, ובכך להציע שתי משמעויות רעיוניות לנושא ההלכתי הנידון לאורך הפרק והמסכת. מלבד שבשתי הסוגיות, ישנה הצעה להקשרים רעיוניים להזכרת גשמים – שתי הסוגיות מצביעות על אותם שני הקשרים רעיוניים: תפילה ועמידה בפני גבוה.

6. גיטין

1.6 מגמה רעיונית בסוגיית הפתיחה

סוגיית הפתיחה מבוססת כולה על דיון במחלוקת רבה ורבה בטעמה של תקנת עדות השליח המובאת במשנה הראשונה במסכת. לאחר שהמשנה מציגה את המחלוקת האמוראית, היא מפרשת את המחלוקת באמצעות העמדת שני מודלים הלכתיים לגט, עדויות ושטרות. מנקודת מבט ספרותית, מודלים אלו הינם גם בעל משמעות רעיונית, באשר כל אחד מן המודלים מביא לידי ביטוי פן מסוים בהליך הגירושין: על פי המודל שיצרה סתמא דגמרא לשיטת רבה, עדויות, בדומה לכל תחום הנזיקין – הגירושין הינו תהליך בינאישי של בירור בין שני בעלי דין שאחד פגע בחברו. מודל זה מבליט את הממד הבינאישי המצוי בהליך הגירושין, בדומה לתחום העדויות, שבו מדובר בעמידה אישית של אדם מול אדם. לעומת זאת, על פי המודל של סתמא דגמרא לשיטת רבא, שטרות – הגירושין הינו הליך משפטי פורמלי המוביל לקראת קיומו של שטר בעל תוקף משפטי, שעניינו לקבוע את המעמד האישי. מודל השטרות מדגיש את הצד הפורמלי-משפטי של הליך הגירושין, והוא נטול הממד הבינאישי. בשני המודלים הללו, בצד ההגדרה ההלכתית, מצויה גם פרשנות רעיונית למשמעות תהליך הגירושין של כל אחת מן השיטות האמוראיות: הגירושין כהליך אישי בין שני אנשים שנפרדים זמ"ז, או הגירושין כהליך משפטי המנתק את זיקת השייכות שבין הצדדים.

בחלקה השני מבססת ומרחיבה סוגיית הפתיחה את חשיבותה של מחלוקת רבה ורבה ואת התשתית הרעיונית שהיא מספקת לפרק/למסכת באמצעות בחינה של שבעה פרטים מתוך המשנה – לאור המחלוקת הזו, גם במחיר אוקימתות דחוקות במשנה.

המגמה הסתמאית בסוגיית הפתיחה להעצים את חשיבותה של המחלוקת, ולהעמידה כפרספקטיבה ממנה מביטה סוגיית הפתיחה על הנושא של הגט באופן כללי, עשויה להתפרש מן ההיבט הרעיוני, בהיותה מהווה לא רק מחלוקת הלכתית בטעמה של ההלכה, אלא גם מחלוקת עקרונית שיש לה משמעות רעיונית ביחס לגט בכלל: רבה מצביע על כך שהיות הגט כתוב לשמה של האישה, מהווה עניין מהותי בענייני גיטין, ולכן עניין זה מוגן באמצעות תקנה מיוחדת במשנה. המשמעות הרעיונית העולה מכך היא שרבה רואה בגירושין בעיקרו הליך בינאישי, פרידה בין שני אנשים שהיו קשורים זל"ז, והם נפרדים האחד מן השני. רבא, המצביע על חיזוק התוקף המשפטי של הגט כהסבר לתקנה במשנה, מצביע על הפן המשפטי בגירושין, דהיינו על היות תהליך הגירושין הליך משפטי המנתק את זיקת הבעלות שחלה על האישה. המשמעות של כך היא האפשרות של האישה להמשיך בחייה, באמצעות האפשרות שהיא מקבלת באמצעות הגט להינשא פעם נוספת.

סוגיית הפתיחה מבססת את חשיבותה של המחלוקת כמחלוקת יסודית ועקרונית ביחס לגט באופן כללי, וגם מפרשת את המחלוקת הזו, באמצעות מודלים הלכתיים, שהם בעלי משמעות

רעיונית, כמחלוקת רעיונית ביחס לעקרונות היסוד של תהליך הגירושין. מגמה סתמאית נוספת עליה עמדו אורך הסוגיות הינה להעדיף את גישת רבא אל פני זו של רבה.

יש לציין, כי בשונה מהמגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות הלכתיות במקרים האחרים שנבדקו – במקרה של הסוגיות בריש גיטין – המגמה הרעיונית של הרובד הסתמאי איננה חידוש שלו, אלא היא בפרשנות ובביסוס ההיבט הרעיוני, שקיים כבר ברובד האמוראי, במחלוקת רבה ורבא. התרומה של הרובד הסתמאי בסוגיות אלו, אם כן, איננה בפרשנות חדשה למשנה, בהצגת עמדה רעיונית אלטרנטיבית למה שמצוי במשנה, או בהצגת עקרונות חדשים – אלא בהצבעה ובפיתוח הרעיוני של מה שמצוי אצל האמוראים בניסוח הלכתי ותמציתי בלבד.

לכן, התרומה של סוגיית הפתיחה של גיטין (ושל הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחריה) ביחס לתרומה של הסוגיות במקרים האחרים שנידונו בעבודה זו – מינורית, באופן יחסי. אבל, מכיוון שעלה בידנו לעמוד גם על תרומה בעלת אופי כזה בסוגיות הפתיחה שנבדקו – ראינו לנכון להציגה במסגרת המחקר, על אף שתרומתה, כאמור פחות בולטת בחדשנותה.

2.6 המגמה של הרובד הסתמאי בסוגיה ההלכתית שאחרי סוגיית הפתיחה

בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה, בדומה למה שנעשה בסוגיית הפתיחה, הן מן ההיבט המתודולוגי והן מצד התוכן – ישנו דיון בפרטי הלכות שונים הנוגעים לתקנת עדות המסירה מן הפרספקטיבה של מחלוקת רבה ורבא: תוקף התקנה למעשה בדורות אחרונים, בפני כמה נותנו לה, גדר "בפני נכתב", וגדר המקומות שבהם נוהגת תקנת עדות המסירה. בסוגיות הללו, כמו בסוגיית הפתיחה, ואף באופן מובהק יותר, ישנה העצמה של מחלוקת רבה ורבא כמחלוקת מרכזית ביחס לנושאים ההלכתיים השונים, ואף ביחס לנושא הגט בכלל, ונטייה ברורה להעדפת שיטת רבא, שבאה לידי ביטוי, בין השאר, בדיון המפורש והמרומז בטעם גישתו של רבא.

לאחר מכן מביא העורך סוגיה אגדית נרחבת, המוסיפה רובד חדש ומשמעותי לדיון, בכך שהיא נותנת נימוק רעיוני למגמה הכללית של הסתם, הן בסוגיית הפתיחה, והן בסוגיות שאחריה.

3.6 הזיקה בין המגמה של סוגיית הפתיחה למגמה של הרובד הסתמאי בסוגיות שאחריה

ברובד הסתמאי בסוגיות הבאות אחרי סוגיית הפתיחה באה לידי ביטוי מגמה דומה עד כדי זהה - למגמה הקיימת בסוגיית הפתיחה. הדמיון בין המגמות בא לידי ביטוי הן במתודה: בדיון בהלכות שונות במשנה מפרספקטיבת מחלוקת רבה ורבא, והן במגמה התוכנית: העדפת שיטת רבא.

מסקנות

שני שלבים בהסקת מסקנות מן הממצאים של מחקר זה. בראש ובראשונה יש לדון בממצאים הנוגעים לסוגיות בהן עסקנו, ביחסים ביניהם, ובמה שעולה מהם ביחס לסוגיות עצמן. בשלב נוסף, ניתן להסיק מן המסקנות הראשוניות גם מסקנות רחבות יותר הנוגעות לשאלות כלליות של עריכה בבבלי.

מכיוון שמחקר זה עוסק בשש סוגיות פתיחה בלבד, והמסקנות העולות ממנו נוגעות לכל היותר לשישה מקרים, שהם מתי מעט ביחס למספר סוגיות הפתיחה של פרקים ו/או מסכתות פוטנציאליים - כל מסקנה שניתן להסיק מן הממצאים של מחקר זה הינה ראשונית, ובהכרח תהיה מוגבלת ומצומצמת, ולכן יש לגשת אל הסקת המסקנות במידה רבה של זהירות ושל הסתייגות.

ולמרות זאת, ועל אף שאין באפשרותנו לבסס את המסקנות הללו, כפי שמתבקש, על מספר רב יותר של סוגיות – אין ביכולתנו לפטור את עצמנו מלהצביע על מסקנות, שהן העיקר שבספר ותכליתו. לכן נקטנו במידה רבה של זהירות הנדרשת בדיון בעל אופי כזה, וברי כי כל מסקנה שתידון כאן – יש להמשיך ולבססה באמצעות מחקר שיטתי ורחב בסוגיות פתיחה נוספות בבבלי.

א. מסקנות נקודתיות

1. טיפוסים של סוגיות פתיחה

מחקר זה, מתוך שהוא מאפיין את הקשר שבין סוגיות הפתיחה לסוגיות שאחריהן – עוסק גם בסוגיות הפתיחה באופן מעמיק ויסודי. לכן מן הממצאים עולות גם מסקנות הנוגעות לסוגיות הפתיחה עצמן.

את סוגיות הפתיחה שבחנו ניתן לאפיין ולחלק לקטגוריות על פי צורתה של סוגיית הפתיחה, ובהתאם לאופי התרומה הרעיונית שלה. בסוגיות שבדקנו ניתן להצביע על שלושה טיפוסים של סוגיות פתיחה:

1.1 מועד קטן, המניח ומכות

בשלושת המקרים הללו פותחת הסוגיה בקושיה לשונית על המשנה.¹ על אף שהתוכן של השאלה, והתופעה הלשונית במשנה אליה היא מתייחסת שונה בין המקרים – התרומה הרעיונית של הסוגיה המשתלשלת מן הקושיה הזו דומה באופייה. אופייה של התרומה הרעיונית של סוגיות הפתיחה הללו כפול:

¹ שלא כמו בסוגיות הפתיחה של ברכות ותענית, שם השאלה הייתה עריכתית ולא לשונית.

א. הפשטה של העיקרון המונח ביסודה של המשנה, ובאמצעות כך הצבעה על המשמעות הרעיונית של מה שמצוי במשנה.

ב. הצבת אלטרנטיבה רעיונית לעקרון המצוי ביסודה של המשנה, המהווה הסבר רעיוני לדעות הלכתיות המובאות בסוגיות הלכתיות בהמשך, ברובד הסתמאי או האמוראי, אבל לא מנוסחות באופן רעיוני, אלא באופן הלכתי-קונקרטי, בדומה למשנה.

במועד קטן מובאות במשנה רשימה של מלאכות שאסור לעשותן במועד, שהעיקרון המשותף להן הוא היותן כרוכות בטרחה מרובה. סוגיית הפתיחה, מחד, מפשיטה את העיקרון הזה "מיטרח לא טרחינן", ומאידך – מעמידה עקרון אחר (המצוי אמנם במשנה, אבל לא נידון בה, וגם לא מקבל מעמד של קריטריון יחיד) כעיקרון הקובע את איסור המלאכה במועד: "פסידא והרווחה". מעבר לכך, מרחיבה סוגיית המבוא גם את העיסוק באבחנה בין בית השלחין לבית הבעל, ובוחרת באבחנה זו כפשרנות למשנה, מתוך אפשרויות פרשניות נוספות, ואף בניגוד לפשטה. לאבחנה זו יש משמעות מן ההיבט של "פסידא והרווחה" בלבד. כל אחד מן ההגדרות הללו טומנת בחובה משמעות רעיונית שונה למהותו של חול המועד.

בפרק המניח, מביאה סוגיית הפתיחה שתי משניות נוספות מהמשך הפרק, ומוליכה את הדיון אל המסקנה מתחום המקח וממכר ש"אין הולכין בממון אחר הרוב". אלו האמצעים המשמשים את בעל הסוגיה להצבעה על ה"רשות", ועל היחס שבין אחריות הפרט ואחריות הכלל בנושאי היסוד הרעיוניים של משנת המניח, על אף שאין זו האפשרות הפרשנית היחידה לפטור במשנה.

לא רקזאת, אלא שהמשתמע מן הכלל "שאיין הולכים בממון אחר הרוב", דהיינו שכוחו של הפרט גובר על זה של ה"רוב" – מביע עמדה עקרונית שונה מזו המצויה במשנה שהיחיד פטור על נזק שגרם ברשות הרבים, בגלל ה"רשות" הציבורית להלך בחופשיות, הגוברת על אחריות הפרט להימנע מלהזיק. לכן, מלבד שהסוגיה מצביעה על עקרונות היסוד של הדיון – היא גם מביעה עמדה עקרונית (שיש לה גם משמעות הלכתית, שאיננה מובעת באופן ישיר בסוגיית הפתיחה) – שונה מזו המצויה במשנה.

גם סוגיית הפתיחה של מכות מציגה שתי האפשרויות העקרוניות להגדיר עדים זוממים: על הסוגיה באמצעות קושיות לשוניות (ועריכתית) על המשנה, שבאמצעותן מתאפשר לו להצביע על מה שמצוי במשנה אחרת, בהמשך הפרק. כל אחת מן ההגדרות הללו מעניקה משמעות רעיונית שונה לדין עדים זוממים: הגדרת הדין על פי העונש מעניקה לו משמעות של דין בעל אופי מוסרי, הנועד להגן על פגיעה באחר באמצעות עדות שקר. הגדרת עדים זוממים רק כמקרה שבהם מופרכים העדים בטענת "עמנו הייתם", גם כאשר תוכן עדותם אמת, מעניקה לדין זה משמעות של סנקציה שנועדה להגן על ההליך המשפטי בכלל ועל התקינות של העדות בפרט.²

בכל אחד מן המקרים הנ"ל, בצורה כזו או אחרת, מעמידה סוגיית הפתיחה שני מודלים, שהם גם בעלי משמעות רעיונית – בראש המסכת, כמבוא לדיונים ההלכתיים. במודלים הללו טמונה פרשנות בעלת אופי רעיוני משנה ו/או לנושא ההלכתי של המסכת.

² במקרה זה על אף ששתי הגדרות הללו לדין עדים זוממים מצויות בסוגיית הפתיחה – אין הן מופיעות בה, כמו במקרים האחרים, באמצעות הגדרה מפורשת, אלא נרמזות מן הדיון וממה שטמון ביסודו.

2.1 ברכות ותענית

סוגיית הפתיחה בברכות ובתענית דומות זל"ז בצורתן: שתי הסוגיות פותחות בשאלת "תנא היכא קאיי", שאלה עריכתית על המשנה, גם אם מובנה של השאלה עשוי להיות שונה מעט בכל אחת מן הסוגיות.³ שאלה זו גוררת אחריה דיון בשאלת ההקשר של הנושא הנידון במשנה הראשונה, באמצעות שתי תשובות שמספקת הסוגיה לתשובה.⁴ מכאן גם שהתרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה, כפי שהסברנו אותה, נושאת אופי דומה, והוא יצירת הקשרים רעיוניים לנושא ההלכתי הנידון במשנה הראשונה, ולאורך הפרק – ומתוך כך פרשנות רעיונית לנושא זה.⁵

לפנינו, אם כן, טיפוס אחד של סוגיות פתיחה ויש בו תרומה הנושאת אופי של פרשנות רעיונית לנושאים ההלכתיים הנידונים בפרק, מתוך דיון בשאלת ההקשר של הנושא.

3.1 גיטין

בסוגיית הפתיחה לגיטין מוצג טיפוס שונה של סוגיות פתיחה מן המקרים האחרים שנבחנו במסגרת עבודה זו. סוגיית הפתיחה מציבה בפתח הדיון מחלוקת אמוראית ביחס לטעם התקנה המובאת במשנה, מסבירה אותה באמצעות מודלים הלכתיים שהם בעלי משמעות רעיונית, ובוחרת פרטים הלכתיים שונים מן המשנה ביחס למחלוקת זו.⁶

בכך, כפי שהסברנו, מייחסת סוגיית הפתיחה למחלוקת רבה ורבה משמעות רעיונית, עקרונית ביחס לתהליך הגירושין בכללו, ומבחינה זו הופכת את המחלוקת, שברובד האמוראי מנוסחת כמחלוקת הלכתית – למבוא רעיוני למסכת כולה, ולפרספקטיבה ממנה היא מביטה על הלכות רבות הנוגעות לגיטין.

תרומתה של סוגיה מטיפוס כזה איננה בפרשנות חדשה למשנה או להלכה, או בהעמדת מודל בעל אופי רעיוני אלטרנטיבי למשנה, אלא בהעמדת היסודות הרעיוניים של הנושא הנידון במסכת כולה, באמצעות שימוש בחומרים אמוראיים, פרשנותם ופיתוחם. תרומה כזו מינורית בהשוואה לחדשנות הטמונה בסוגיות האחרות שנבחנו, והיא מציגה דגם שונה של תרומה, שעל אף שהיא פחות דומיננטית, מן ההיבט של התרומה הרעיונית למסכת ומן ההיבט של החדשנות והיצירתיות של העורך – יש להביאה לידי ביטוי במסגרת חקר סוגיות הפתיחה ואופייה של התרומה הרעיונית שהן טומנות בחובן.

³ אין הטענה כי הסוגיות זהות בצורתן, וישנם הבדלים בין הסוגיות. למשל, בכך שבברכות הסוגיה מקשה שאלה נוספת, ובתענית ישנה תשובה והיא נדחית ומקבלת תשובה שונה. ועוד. הטענה מתייחסת לדמיון כללי בעיצוב סוגיית הפתיחה, בין השאר באמצעות השאלה הפותחת, שהיא זהה בשני המקרים.

⁴ הבדל נוסף בין שתי הסוגיות הוא בזיקה שבין שתי התשובות הללו: בברכות התשובות מובאות זו לצד זו, ובתענית התשובה הראשונה נדחית והתשובה השנייה מתקבלת. כמו כן בברכות התשובות הן פסוקים מן המקרא, ובתענית אלו משניות. ועוד.

⁵ נקודת דמיון נוספת בין שתי סוגיות הפתיחה הינה הנוכחות של דברי רבה בר רב שילא בשתי הסוגיות.

⁶ טיפוס דומה של סוגיית פתיחה קיים גם בראש פרק "אלו מציאות" בבא מציעא, שם נבחנו הלכות רבות מן המשנה והפרק מבעד למחלוקת אבוי ורבה ביחס לשאלת מעמדו של "יאוש שלא מדעת", ואכמ"ל.

4.1 סיכום

חוקרים שעסקו בסוגיות מבוא הסבוראיות עד כה התמקדו בשני היבטים ביחס אליהן:

א. הצבעה על מאפיינים כלליים של סוגיות מבוא, כגון מינוחים סבוראיים, דיונים לשוניים ועריכתיים, ולא הלכתיים, וכדומה.⁷

ב. ניתוח ספרותי של מקרים פרטיים של סוגיות מבוא, וניסיון לעמוד על המשמעות הרעיונית הספציפית של סוגיית מבוא לפרק מסוים או למסכת מסוימת.

החידוש במחקר זה הינו בניסיון לחבר את שני התחומים הללו, כך שמתוך ניתוח ספרותי של סוגיות מבוא – ניתן יהיה לעמוד על מאפיינים משותפים של סוגיות פתיחה, לא רק ברמת המינוח ובאופיו הכללי של הדיון, אלא גם במישור של התרומה הרעיונית של הסוגיות הללו.

מחקר זה מצביע על קיומם של שלושה טיפוסים של סוגיות פתיחה, המובחנים זמ"ז בשני מובנים:

א. במתודה של בעל סוגיית הפתיחה.

ב. באופייה של התרומה הרעיונית של סוגיית הפתיחה.

טיפוס אחד של סוגיות פתיחה, כפי שבא לידי ביטוי בסוגיות הפתיחה למועד קטן, פרק המניח ומכות – מתאפיין, נוסף על המשגה של התשתית הרעיונית של ההלכה המצויה במשנה - בהצבת מודל אלטרנטיבי למה שמצוי במשנה. למודל זה עשויה להיות נפקא מינה הלכתית או משמעות עקרונית בלבד. בכל אופן המודל האלטרנטיבי, מנקודת המבט הספרותית טומן בחובו גם פרשנות רעיונית לנשואים ההלכתיים. המתודה המאפיינת סוגיות אלו מתאפיינת בקושי לשוניות על המשנה.

טיפוס נוסף הינו סוגיית פתיחה המעניקה משמעות רעיונית כללית לנושא ההלכתי הנידון בפרק. אין בסוגיה כזו אלטרנטיבה (או מחלוקת) על מה שמצוי במשנה, אלא מינוח מופשט של ההלכה הקונקרטי במשנה (ולעיתים גם במקורות האמוראיים), שיש בה בכדי להעניק משמעות רעיונית להלכות הנידונות במשנה, ואף בפרק כולו. בשני המקרים שבדקנו, ברכות ותענית, המשתייכים לטיפוס זה – גם האמצעי הספרותי המשמש את בעל הסוגיה להביע את התרומה הרעיונית הינו בעל אופי דומה: שאלת "תנא היכא קאיי" ויצירת הקשר באמצעות מקורות.

שני הטיפוסים הללו מתאפיינים בחדשנות ביחס לרבדים הקודמים להם. זאת משום שהתרומה הרעיונית שהם נושאים בחובם איננה מצויה בכלל, או לכל הפחות לא באופן בולט ומרכזי, כפי שהיא מוצגת בסוגיות הפתיחה - במקורות הקודמים לה.

⁷ יוצא דופן ביחס לכל הנ"ל הוא מה שטען בריל, ובעקבותיו חוקרים נוספים, ווייס, ברנדס ועוד, ראה לעיל במבוא לעבודה, עמ' 27 ואילך, כי סוגיות פתיחה הינן "הרצאות פתיחה למסכת". אלא שגם טענה זו, כפי שהיא מצויה אצל החוקרים, הינה ראשונית. אצל בריל ווייס הטענה הינה בעלת אופי כללי בלבד, ואינה מתייחסת לתוכן של הסוגיות, ומאידך – אצל ברנדס היא מתייחסת באופן קונקרטי לסוגיית פתיחה אחת בכל מקרה, ובמה שהתפרסם עד כה במאמריו השונים על סוגיות פתיחה – לא נעשה ניסיון להכליל ולאפיין הגדרות כלליות לסוגיות פתיחה מתוך העיסוק הספרותי בכל מקרה ומקרה.

טיפוס אחר של סוגיות פתיחה מתאפיין בתרומה רעיונית שהיא שאין בה חידוש ביחס למקורות הקדומים לה, כפי מה שמצאנו בסוגיית הפתיחה לגיטין. טיפוס זה מתאפיין במתודה שונה, והיא בחינה של מה שמצוי במשנה ואף מעבר לה, מן הפרספקטיבה של מחלוקת אמוראית, והחלת המחלוקת האמוראית על פרטי ההלכה השונים במשנה, ואף מעבר לה. התרומה הרעיונית של סוגיה כזו הינה בהיותו שער פתיחה רעיוני למסכת, דהיינו בכך שהיא מציגה את יסודות רעיוניים לנושא הנידון במסכת, תוך שימוש בחומרים הלכתיים קדומים לה, המשנה ודעות האמוראים, אבל לא בניגוד אליהם, או בהוספה עליהם, אלא מתוך פרשנותם המגמתית. פרשנות מגמתית זו מתבארת גם מן ההיבט הרעיוני, ובכך היא תורמת פרספקטיבה רעיונית על מה שמצוי במקורות הקדומים.

כיצד ניתן להתייחס לטיפוסים השונים של סוגיות מבוא? האם הטיפוסים השונים הם תוצאה של מתודות ספרותיות שונות, המוליכות אל אופי שונה של תרומה רעיונית? או אולי הם נובעים מצורתם ואופיים של המקורות הקדומים שעמדו בפני הסבוראים בכל אחד מן המקרים? האם הטיפוסים השונים נובעים מתוכנה של המגמה הרעיונית בכל אחד מן המקרים? ואולי ניתן להרחיק לכת ולשער כי טיפוסים שונים של סוגיות מבוא נוצרו בבתי מדרש שונים, או בידי אסכולות שונות של סבוראים?

אופיו המצומצם יחסית של מחקר זה אינו מאפשר לענות על שאלות אלו, ולהציע הסבר מבוסס דיו לסיבות לקיומן של טיפוסים שונים של סוגיות פתיחה, ולכן נסתפק בהצבעה על התופעות, בנייתן, ובהעלאת השערות, שיישארו, בשלב זה, בגדר השערות בעלמא. שאלות אלו פותחות פתח למחקרים נוספים שראוי להמשיך בתחום זה. ואידך זיל וגמור.

2. מתודה ספרותית של העורך הסתמאי : חיבור נושאים שונים לסוגיה

אחת

מלבד האמצעים הספרותיים הייחודיים המשמשים את בעלי סוגיות הפתיחה הסבוראיות להבעת התרומה הרעיונית לפרק או למסכת שעליהם הצביעו כבר חוקרים, כגון קושיות לשוניות ועריכתיות, דיון תימטי מופשט,⁸ ועוד - המחקר הנוכחי מצביע על כלי ספרותי נוסף המשמש את בעל סוגיית הפתיחה בכדי להביע את תרומתו הרעיונית, כפי שקיים בסוגיית הפתיחה לפרק המניח.

בסוגיית הפתיחה של פרק המניח, המתודה הספרותית המשמשת את בעל הסוגיה בכדי להצביע על העיקרון המרכזי הינה הבחירה של בעל סוגיית הפתיחה לחבר אל הסוגיה דיון, ואפילו סוגיה שלמה, מתחום הלכתי שונה מן הנידון בפרק ובמסכת. הקושיה הלשונית על המשנה מוליכה את הסוגיה לדיון בנושא שעל פניו איננו קשור לנושא הנידון בפרק – אל ה"מקח וממכר", השייך לתחום הקניינים. הניסיון לעמוד על הקשר בין המסקנות ההלכתיות בשני התחומים הללו מצביע על הרובד התמטי של הדיון, שהוא הרובד שבו נוצר הקשר בין הנושאים הללו, והוא שיכול להסביר את הבחירה של העורך לחבר בין נושאים שונים זמ"ז.⁹

⁸ ראה במבוא לעבודה לעיל עמ' 26 ואילך.

⁹ תופעה זו קיימת גם בהמשך, בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית הפתיחה בפרק המניח. שם באה לידי ביטוי בחירה של העורך למקם את סוגיית "עביד איניש דינא לנפשיה" בראש פרק המניח, על אף שהקשר שלה לראש

המתודה הספרותית המשמשת את בעל הסוגיה הינה שיבוצה של סוגיה או דיון הלכתיים מתחום הלכתי שונה, אבל שקיים קשר בינה לבין הנושא ההלכתי שהוא הנושא של הפרק מנקודת המבט של עקרונות היסוד של הדיון. כך משמש הדיון "מלאכותי", שנהוג להסבירו בנימוקים טכניים כאלו ואחרים, שקשורים להקלה על הזיכרון, נימוקים היסטוריים, אסוציאטיביים וכדומה, ככלי ספרותי בידי העורך – המשמש אותו להצבעה על עקרונות היסוד הרעיוניים של הנושא ההלכתי העיקרי הנידון בפרק. וכן להפך, מן ההיבט הזה, סוגיית הפתיחה משמשת חוליית קישור, ואף מסבירה את הקשר בין הסוגיה שמן ההיבט ההלכתי לא נראית שייכת לפרק – לבין הנושא ההלכתי הנידון במשנה בראש הפרק ואף בפרק כולו.

התופעה של שיבוץ סוגיות מתחומים שונים ואף רחוקים ליד סוגיות מתחום הלכתי מסוים הינה תופעה נפוצה בבבלי, ואינה ייחודית לסוגיות פתיחה. הממצאים העולים ממחקר זה יש בהם בכדי להעלות באופן ראשוני את ההשערה, שיש לבדוקה באופן נרחב יותר מאשר מה שמתאפשר במסגרת מחקר זה - שבחירה עריכתית זו, שבמקרה זה היא מעשה ידיו של עורך מאוחר, אבל יכולה להיות משויכת לרבדים קדומים יותר - עשויה להיות מוסברת גם באמצעות שיקולים הנוגעים לתשתית הרעיונית של הדיון ההלכתי. במסגרת המצומצמת יחסית של מחקר זה לא ניתן לבסס, יותר מאשר מוצע כאן, את ההשערה ביחס לשימוש הכללי לאורך הבבלי, בסוגיות פתיחה וגם בסוגיות אחרות. נאלץ להסתפק בהשערה הכללית כי יתכן והשימוש בסוגיות מתחומים הלכתיים שונים הינו כלי בידי עורך הסוגיות, בכדי להצביע על רבדים רעיוניים של הדיון ההלכתי בסוגיות הקושרות באופן ישיר לנושא של הפרק.

ב. מסקנות כלליות

הממצא העיקרי של מחקר זה, שהוא גם החידוש המרכזי שלו ביחס למה שמצוי עד כה במחקר בתחום המחקר הספרותי בבבלי בכלל, ובחקר סוגיות מבוא בפרט, הינו בהצבעה על קיומו של קשר בין המגמות של הרובד הסתמאי בסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית המבוא – למגמות של סוגיות המבוא עצמן. זיקה כזו קיימת בכל הסוגיות אותן בדקנו. לממצא זה השלכות ביחס לשאלות כלליות הנידונות במחקר התלמוד ביחס לעריכת התלמוד. להלן נדון בכמה מן השאלות הללו לאור הממצאים של מחקר זה, וננסה לבחון את התרומה שיש בהם לקידום ההבנה והידע בחקר עריכת הבבלי.

הפרק, לכל היותר, הינו "אסוציאטיבי", ולמרות אלטרנטיבות אפשריות מתאימות יותר בש"ס לשיבוץ הסוגיה. דהיינו שבמקרה של פרק המניח ישנו קשר מתודי ולא רק תוכני בין סוגיית הפתיחה והסוגיה ההלכתית שאחריה. עניין זה דורש מחקר נוסף, ואכמ"ל.

1. אפיון השכבה הסתמאית

במבוא לעבודה הצבענו על שתי אסכולות מרכזיות ביחס לאפיון השכבה הסתמאית בבבלי, ביחס לטיבה של עריכת הבבלי, וביחס לזיקה שבין השכבה הסתמאית ועריכת הבבלי. נחזור ונציג קצרה את הגישות, ונבחן את היחס של הממצאים של מחקר זה לגישות הללו.¹⁰

ישנה אסכולה המייחסת את עריכת הגמרא לאמוראים עצמם, לאורך תקופת האמוראים, או לאמוראים אחרונים. גישות אלו, בכל אופן מקדימות אותה לתקופת הסבוראים, יוצרי סוגיות המבוא. לפי גישות אלו, סוגיות המבוא נוצרו ונערכו לאחר שהיו קיימות הסוגיות המופיעות בגמרא כפי שהן קיימות לפנינו גם כיום.¹¹ מנקודת המבט של אסכולה מחקרית זו, קיומה של זיקה בין השכבה הסתמאית בסוגיות ההלכתיות לסוגיות המבוא המאוחרות להן מצביעה על כך שסוגיות המבוא, שנוצרו לאחר שכבר היו קיימות הסוגיות ההלכתיות, נוצרו ככל הנראה כעין פרשנות רעיונית לסוגיות שהיו קיימות לפני בעל סוגיית המבוא.

אסכולה נוספת, הרווחת כיום בין החוקרים, מחזיקה בדעה שעיקר העריכה של הגמרא נעשתה רק לאחר תקופת האמוראים, בתקופת הסבוראים. לפי אסכולה זו, המאפיין של התרומה הספרותית של הסבוראים לבבלי, הינו כפול: הסבוראים הם גם עורכי הגמרא האנונימיים, וגם יוצרי סוגיות המבוא, שהן סוגיות בעלות אופי ייחודי ומובחן מכלל סוגיות הבבלי (בהכללה). במידה והסוגיות ההלכתיות נערכו ע"י אותם חכמים שגם יצרו את סוגיות המבוא, ישנו מקום לטענה כי סוגיות הגמרא נערכו במקביל, או אף מאוחר ליצירתן של סוגיות המבוא. מנקודת מבט זו – אפשרי שהסוגיות המופיעות אחרי סוגיית המבוא, שנערכו לאחר שכבר הייתה קיימת סוגיית המבוא – נערכו על יסוד המגמות והעקרונות הרעיוניים המצויים הקיימים בה. מנקודת מבט זו, תרומתה של סוגיית המבוא היא בהיותה התשתית העקרונית והרעיונית של הסוגיות הללו, כפי שבאה לידי ביטוי ברובד הסתם.

גישה זו מרחיקת לכת באשר למידת מעורבותם של העורכים המאוחרים בעיצוב הבבלי כפי שהוא לפנינו – ביחס לאפשרות הקודמת. זאת משום שגישה זו מייחסת לסבוראים, מלבד יצירה של סוגיות "חדשות", סוגיות המבוא – גם חלק משמעותי בעיבוד עיצוב ויצירה של רבות מן הסוגיות לאורך הבבלי כולו, סוגיות שבמבט ראשון עשויות להיראות כקדומות, ושחלקן של העורך לא בא בהן לידי ביטוי באופן ישיר ובולט.¹²

הזיקה שבין סוגיית המבוא והסוגיות ההלכתיות שאחריה, בכל אחד מן המקרים בהם דנו, יכולה להיות מוסברת על ידי כל אחת מן הגישות. לפי האסכולה הראשונה, המודלים, התמות והתפיסות הרעיוניות המבואות בסוגיית המבוא הם פרשנות רעיונית ו/או הצבעה של חכמים

¹⁰ בדברנו כאן חזרנו על עיקרי הדברים בתמצות ובכלליות. להגדרה מפורטת ומדויקת יותר של הגישות – ראה בהרחבה בפרק המבוא, בחלק העוסק בעריכת התלמוד, עמ' 7 ואילך.

¹¹ אין הכוונה לשינויי נוסח, שברוב מוחלט של המקרים שבדקנו – לא השפיעו על הממצאים והמסקנות שעלו במחקר זה.

¹² גישה זו גם מייחסת לעורכים שיקולים הנוגעים לתימות ולרעיונות, ולא רק לעניינים הלכתיים. על כך ראה בהרחבה בתת הפרק הבא.

מאוחרים על מגמה שהם זיהו שקיימת בבבלי כבר בקרב העורכים האנונימיים הקודמים להם (ובחלק מן המקרים כבר בקרב האמוראים).

אבל הזיקה שבין סוגיות המבוא והסוגיות שאחריהן עשויה להיות מוסברת גם לפי האסכולה השנייה, דהיינו שהמודלים והעמדה הרעיונית המוצגת בסוגיית המבוא עשויים להיות חידוש של הסתמאים המאוחרים, עורכי הבבלי כולו. את התפיסה הרעיונית הזו, בין שהיא חידוש של הרובד הסתמאי, ובין אם זיהו אותה כקיימת בשכבות קודמות להם, אבל ניסחו אותה באופן מופשט, בעל אופי רעיוני – ביטאו הסתמאים המאוחרים בסוגיות המבוא ובסוגיות לכל אורכו של הבבלי, באופן שבו התייחסו למקורות שלפניהם, בפרשנות שלהם את המקורות, במונחי הדיון, באופן שבו משתלשל המו"מ בסוגיה, ובמבנה הסוגיה – כלומר, בדרך עריכתם את הסוגיה כפי שהיא לפנינו בסופו של תהליך.

מתוך כך מתברר כי הקשר שבין סוגיית הפתיחה והסוגיות שאחריה אינו יכול ללמד אותנו על האופן שבו נוצר הקשר הזה. כלומר, על יסוד הממצאים שבידנו, אין באפשרותנו להכריע אילו מבין שתי האפשרויות היא ה"נכונה", ולכן אין בידנו לקבוע איזו עריכה קדמה, כלומר האם סוגיית הפתיחה קדמה לעריכת הסוגיות שאחריה או להפך. זאת הסיבה שהממצאים של מחקר זה אינם מקדמים הכרעה בין הגישות השונות ביחס לאפיון הסתמאים. מה שכן ניתן להסיק מן הממצאים, על פי כל אחת מן הגישות, הוא באשר למידת ההשפעה והמעורבות של העורכים בפרשנות המקורות ובעקרונות הרעיוניים שיצקו לפרשנות זו, כפי שאפרט בתת הפרק הבא.

2. עריכת הבבלי

בצד זה, ולמרות זאת, הממצאים של המחקר, יש בהם בכדי להצביע על מסקנות משמעותיות ביחס לעריכת הבבלי. המגמה המשותפת לסוגיות המבוא ולסוגיות שאחריהן מצביעה על קיומה של עריכה יוצרת, מוקפדת, קוהרנטית ודומיננטית – ולא רק בכל סוגיה וסוגיה, אלא גם לאורך רצף סוגיות.

מחקר זה התמקד בבדיקת מספר מצומצם של סוגיות בכל פרק/מסכת, בגלל הרצון לבדוק את התופעה בכמה מקרים, ולא רק במקרה אחד או שניים. לכן הצלחנו להצביע על קוהרנטיות במגמתיות של העריכה לאורך 1-5 סוגיות בכל אחד מן המקרים. זו הסיבה שממצא זה אינו מספק בכדי לקבוע מסקנה מוחלטת, ובוודאי שיש להמשיך ולבחון את המסקנות הללו במקרים נוספים, ולאורך מספר רב יותר של סוגיות בכל מקרה שנבדק. ולמרות זאת – האפשרות להצביע על קיומה של תופעה כזו בבבלי, גם אם באופן חלקי ומצומצם יחסית – מוסיפה ומחזקת את הטענה על קיומה של עריכה יוצרת בבבלי, הן בכך שהיא מצביעה על עריכה במובן הרחב שלה – לאורך רצף של סוגיות, וגם בכך שהיא מצביעה על קיומה של עריכה שיש בה שיקולים נוספים, יותר מאשר הסידור הטכני של המקורות.

יש לחזור ולציין כי בדיקת המגמות ברובד הסתמאי של הסוגיות לא נעשתה בכל הסוגיות ההלכתיות שאחרי סוגיית המבוא, לפי סדרן. מחקר זה התמקד רק בסוגיות ההלכתיות שבהן הרובד הסתמאי בסוגיה נוכח, ובאופן משמעותי, ולא רק כמסדר "טכני" של המקורות. כמו כן, לא עסקנו בסוגיות שבהן הרובד הסתמאי משמעותי במידה ולא ניתן היה להצביע באופן ברור על

מגמתיות רעיונית שלו. לכן יש לסייג את המסקנות מן הממצאים, ולציין כי אין כוונתנו לטעון כי קיימת מגמתיות רעיונית בכל סוגיה ובכל מקום שבו ישנה התייחסות סתמאית, אלא להצביע על קיומה של תופעה זו, ואף להראות כי היא קיימת באופן משמעותי, אבל אין ביכולתה להתאים ולהסביר כל תופעה של עריכה או פרשנות סתמאית.

3. שיקולי עריכה בבבלי

לעיל, בפרק המבוא, הצבענו על כך שבמחקר, נכון להיום, לא קיימת התייחסות ישירה מספקת לשאלת שיקולי העריכה בבלי - גם לפי החוקרים המייחסים לעורכי הבבלי מידה רבה של יצירתיות ואקטיביות בפרשנות המקורות ובעיצוב הסוגיות. בתוך כך, הצבענו על מספר חוקרים, הן בתחום חקר האגדה בבבלי, והן בתחום ההלכתי - המייחסים לעורכי הבבלי שיקולים מגמתיים בעריכת סוגיות, רצף של סוגיות ואף פרקים שלמים, המבטאים בעריכתם תמות הלכתיות ו/או רעיוניות.

במצאים של מחקר זה יש בכדי לתמוך במסקנות של מחקרים אלו, ולהוסיף עליהם. הנושא של מחקר זה איננו הפרשנות של סוגיה כזו או אחרת, ואף לא של סוגיות פתיחה. הסוגיות השונות שנבדקו בו מתפרשות, כחלק מן הניסיון לבחון את הקשר בין הסוגיות מן הפרספקטיבה של המגמות. מחקר זה מנסה לעשות את מה שמצוי טיפין טיפין במחקר עד כה, ולנסות לעמוד בצורה ישירה ומפורשת על שיקולי עריכה בבבלי.

בדיקת היחס שבין המגמות הרעיונית של סוגיות הפתיחה ומגמות של רובד העריכה בסוגיות שאחריהן - מצביעה על זיקה בין המגמות, מן הפרספקטיבה של עקרונות היסוד ומן הפרספקטיבה הרעיונית. המשמעות של ממצאים אלו היא **שיקולים הנוגעים לתמות ולמגמות רעיוניות מצויים ביסודה של העריכה** לא רק בסוגיות הפתיחה, שביחס אליהן הדבר כבר נפוץ ומקובל, אלא גם ביחס לסוגיות "הלכתיות". במקרים השונים הראינו כיצד קשיים ושאלות ביחס למבנה של סוגיות הלכתיות, שפעמים רבות לא מקבלים הסבר מספק בפרשנות קלאסית או מחקרית, מתבארים, לדעתנו, מנקודת המבט הספרותית, וליתר דיוק מתוך העמידה על המגמה של הסוגיה, ועל המשמעות הרעיונית הטמונה במגמה זו. העובדה כי יש ביכולה של המגמה הרעיונית להסביר את העריכה בסוגיות בהן עסקנו מצביעה על כך כי סביר ששיקולים אלו מהווים, לכל הפחות, חלק משיקולי העריכה של עורכי הבבלי.

אין בכוונתנו לטעון כי שיקולים אלו הינם השיקולים היחידים של עורכי הבבלי. בוודאי שלא כך הדבר, וודאי שקיימים גם שיקולים מעין אלו שהצביעו עליהם חוקרים שונים,¹³ בראש ובראשונה השיקול של ארגון של החומר הקדום, ועריכתו לכלל סוגיה ואף פרק שלם והרמוני. בוודאי שגם שיקולים הלכתיים ומגמות הנוגעות לפסיקת הלכה מצויים ביסודה של העריכה. ברצוננו לטעון כי יש במחקר זה בכדי לתמוך במסקנה שגם שיקולים בעלי אופי רעיוני, ומגמתיות רעיונית, כפי שהם באים לידי ביטוי במבנה הסוגיות, ובפרשנות שלהם, ובעקרונות היסוד העולים מהם - גם הם עשויים להוות חלק ממכלול השיקולים של עורכי הבבלי ביצירת הסוגיות, את רצף הסוגיות, ואולי אף את הפרק השלם.

¹³ לעיל פרק המבוא, בחלק הדין במה שמצוי במחקר ביחס לשיקולי העריכה בבבלי, עמ' 10 ואילך.

ביחס למסקנות שהצגנו מתבקשת הסתייגות חשובה נוספת: לא ניתן לקבוע בוודאות באיזה שלב נוצרה הזיקה בין הסוגיות השונות, עד כמה הייתה זיקה זו מודעת, ובמידה והייתה מלווה ברמה כזו או אחרת של מודעות, עד כמה הייתה מרכזית בחשיבותה. כמו כן לא ברור האם יצירת הזיקות נעשתה מתוך תכנון, או שרק הצביעו על זיקות במקום שהיו יחסית גלויות.¹⁴ שאלות אלו ואחרות כדוגמתן ביחס לשיקול העריכה - לא יכולות לקבל מענה מספק במסגרת עבודה זו.

אבל, על אף שלשאלות אלו אין מענה ברור, ולא ניתן להכריע באופן חד משמעי ביחס אליהן – הממצאים של מחקר זה מבססים את האפשרות, כי השיקולים הרעיוניים המצויים ביסודן של הסוגיות השונות הינן חלק משמעותי מן הסוגיות, ולכן ניתן להסיק בזהירות, כי הן לא רק תוצר בדיעבדי של החיבור בין הסוגיות, אלא הם חלק ממערכת של שיקולים, ברמה כזו או אחרת של מודעות וכוונה, של העורכים ביצירתם את הסוגיות. מסקנה זו, הינה, כאמור ראשונית, ויש להוסיף לבררה ולבססה על ממצאים ומחקרים נוספים.

14 ראה לעיל עמ' 18.

ביבליוגרפיה

ספרות חז"ל ומדרשים

מדרש בראשית רבא עם מראי מקומות וחילופי נוסחאות ועם פירוש מנחת יהודה, מהד' תיאודור-אלבק, ירושלים, תשנ"ו	בראשית רבא
מדרש ויקרא רבה, מהד' מרגליות, האקדמיה למדעי היהדות: ירושלים, תשי"ח	ויקרא רבה
ילקוט שמעוני על פי כתב יד אוכספורד עם שינויי נוסחאות מכתבי יד ודפוסים ראשונים ציוני מקורות והערות, מהד' היימן ושילוני, ירושלים, תשנ"ב	ילקוט שמעוני
מדרש הגדול, ר' דוד בן עמרם העדני, מהד' ש' פיש צ"מ רבינוביץ, ירושלים, תשל"ג	מדרש הגדול
מדרש תהילים המכונה שוחר טוב, מהד' ש' בובר, ירושלים, תשכ"ו	מדרש תהילים
מכילתא דר' ישמעאל, מהד' הורוויץ ורבין, ירושלים, תשט"ו	מכילתא דר"י
מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, מהד' אפשטיין ומלמד, ירושלים, תשט"ו	מכילתא דרשב"י
ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים ותל אביב, תשי"ב-תשי"ט	משנה
ספרא דבורא דנדבה ודבורא דחובה: ספרא דבי רב, מהד' א"א פינקלשטיין, ניו יורק, תשמ"ג-תש"ן, פרשות צו - בחוקותי, מהד' א"ה ווייס, וינה, תרכ"ב	ספרא
ספרי במדבר, מהד' ח"ש הורוויץ, לייפציג, תרע"ז (ירושלים, תשכ"ו)	ספרי במדבר

ספרי דברים	ספרי דברים, מהד' א"א פינקלשטיין, ניו יורק, תשכ"ט
ספרי זוטא דברים	ספרי זוטא דברים, מהד' מ"י כהנא, ירושלים תשס"ג
שמות רבה	שמות רבה, מהד' מירקין, תל אביב, תשל"ג
תוספתא	תוספתא סדרים זרעים-נשים ומסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא: מהד' ש' ליברמן, ניו יורק, תשט"ו-תשמ"ח; סדר נזיקין (מסנהדרין ואילך), קדשים וטהרות, מהד' מ"ש צוקרמנדל, ירושלים, תשל"ל
תלמוד בבלי, מהד' נהרדעא	מהד' נהרדעא, הוצא וגטל, ירושלים, תשנ"א
תלמוד ירושלמי	תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון עברית על פי כ"י ליידין (סקליגר 3), ירושלים, תשס"א
תנחומא	מדרש תנחומא, מהד' וילנא, תרע"ג

ספרות גאונים, ראשונים ופרשנות מסורתית

אבודרהם	אבודרהם השלם, (מהדורה על פי דפוס ורשה תרל"ח), ירושלים, תשכ"ג
אגרת רש"ג	אגרת רב שרירא גאון, מהד' בנימין מנשה לוי, ירושלים, תשל"ב
אדרת אליהו	ספר אדרת אליהו מרבנו הגר"א על התורה, ירושלים, תשמ"ח
אוצר הגאונים לגיטין	אוצר הגאונים תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, כרך עשירי מסכת גיטין, בעריכת מ.ב. לוי, ירושלים, תש"א
אוצר מפרשי התלמוד לב"ק	אוצר מפרשי התלמוד לבבא קמא, כרך ג, בעריכת ש' קיבלביץ; א' גרנצייג; ד' מצגר; י' בוקסבוים; א' קבלקין, ירושלים, תשמ"ג
גנזי שכטר	גנזי שכטר, גינצבורג, לוי בן יצחק, ניו יורק, תרפ"ט

ההשלמה	ספר ההשלמה על מסכת ברכות לרבנו משולם ב"ר משה ב"ר יהודה מבדריש, ירושלים, תשכ"ז
המאור	ספר המאור לרבנו זרחיה הלוי, ירושלים, תשכ"ז
המאירי	המאירי, בית הבחירה, ירושלים, תשל"ו
המכתם	ספר המכתם, ר' דוד ב"ר לוי מנרבונה, מהד' הרש"ר, ירושלים, תשכ"ו
הערוך	ספר הערוך השלם מאת רבנו נתן בן רבנו יחיאל, ירושלים, תשנ"ג
הקדמות הרמב"ם למשנה	הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י" שילת, ירושלים, תשנ"ב
חידושי רבנו דוד	חידושי רבנו דוד בונפיל על מסכת סנהדרין, בתוך: סנהדרי גדולה למסכת סנהדרין, כרך א (עורך י" ה' ליפשיץ), ירושלים, תשכ"ח
יד מלאכי	יד מלאכי – כללי הגמרא וכללי הפוסקים וכללי הדינים למלאכי בן יעקב הכהן, נדפס ראשונה בשנת תבענה ועתה נדפס פעם שנית עם כמה הוספות ותיקונים כמבואר בהקדמה ע"י אפרים הערץ, מהד' עם עולם, ישראל, תשכ"ד
מנורת המאור, אבוה"ב	מנורת המאור, רבינו יצחק אבוהב, מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"א
נימוקי יוסף, תענית	פירוש תלמיד הרמב"ן השלם על מסכת תענית: נימוקי יוסף על תענית, לרבנו יוסף חביבא, פתח תקוה, תשל"ח
רגמ"ה, מועד קטן	קובץ ראשונים למסכת מועד קטן, מכיל חמישה ספרים, על פי כ"י ודפו"ר עם הערות והארות מאת ניסן זק"ש, מהד' מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשכ"ו
רי"ד, פסקי	פסקי הרי"ד, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשנ"ה

תוספות רי"ד לרבנו ישעיה הראשון מטראני, ירושלים, תשנ"ט	רי"ד, תוספות
חידושי הריטב"א על הש"ס, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ה	ריטב"א
פירוש המשניות לרמב"ם, מהד' קפאח, ירושלים, תשכ"ד	רמב"ם, פירוש המשניות
משנה תורה לר' משה בן מימון, מהד' פרנקל, ירושלים-בני ברק, תשל"ז	רמב"ם, משנה תורה
חידושי הרמב"ן לרבנו משה ב"ר נחמן, מכון הרב הרש"ר, ירושלים, תשס"ב	רמב"ן, חידושים
פירוש מסכת משקין לרבנו שלמה בן היתום, יוצא לאור ע"י צבי פרץ חיות, ירושלים, תשכ"ח	ר"ש בן היתום
חידושי הרשב"א על הש"ס, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ז	רשב"א
פירוש רש"י למסכת מועד קטן יוצא לאור ע"י אפרים קופפר, ירושלים, תשכ"א	רש"י כ"י מועד קטן
חידושי הר"ן, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ו	ר"ן
שו"ת הרדב"ז, חלק שמיני, בני ברק, תשל"ח	שו"ת הרדב"ז
שיטה מקובצת המבואר, פרק מרובה, החובל, הגוזל עצים, והגוזל ומאכיל, ירושלים, תשס"ט	שיטה מקובצת בבא קמא
שרידים מפירוש הר"א על תענית, רבנו אליקים בן ר' משולם משפירא, מהד' ד. הלבני, ירושלים, תשי"ט	שרידים
שיטה על מועד קטן לתלמידו של רבינו יחיאל מפריש מהד' מכון הארי פישל לדרישת התלמוד השלם, ירושלים, תרצ"ז	תלמיד רבנו יחיאל מפריס, מועד קטן
תשובות הגאונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים, תש"ב	תשובות הגאונים

תשובות חכמי אשכנז
תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהד' א. קופפר, ירושלים,
תשל"ג

ספרות מחקר

אבניאון, מילון ספיר
אבניאון, איתן, מילון ספיר החדש: מילון עברי-עברי בשיטת ההווה:
מהדורה אנציקלופדית, תל אביב: איתאב, 2007

אורבך, ההלכה
אורבך, אפרים אלימלך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים:
מסדה, יד לתלמוד, 1984

איזר, 'אי מוגדרות'
איזר, וולפגאנג, 'אי מוגדרות ותגובתו של הקורא בסיפורת', הספרות
21 (תשל"ה), עמ' 1-15

איזר, מעשה הקריאה
W. Iser, The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response,
Baltimore, 1976

אלבק, 'לחקר התלמוד'
אלבק, חנוך, 'לחקר התלמוד', תרביץ ג, א (תרצ"ב), עמ' 1-14

אלבק, 'לחקר התלמוד' ב
אלבק, חנוך, 'לחקר התלמוד', תרביץ ט (תרצ"ח), עמ' 163-178

אלבק, עריכת המשנה
Albeck, Chanoch, Untersuchungen ueber die Redaktion der
Mischna, Berlin, 1936

אלבק, ש, דיני ממונות
אלבק, שלום, דיני הממונות בתלמוד, תל אביב: דביר, 1976

אלבק, ש, יסודות דיני
אלבק, שלום, יסודות דיני הממונות בתלמוד, רמת גן: אוניברסיטת
בר אילן, 1994

אלבק, ש, משפט עברי
אלבק, שלום, מבוא למשפט העברי בימי התלמוד, רמת גן:
אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ט

- אלבק, ש, פשר דיני הנזיקין אלבק, שלום, פשר דיני הנזיקין בתלמוד, תל אביב: דביר, תשכ"ה
- אלון, המשפט העברי אלון, מנחם, המשפט העברי, ירושלים: אקדמון, תשמ"ח
- אלמן, 'העולם של אלמן, Yaakov, 'The World of the "Saboraim" – Cultural Aspects of Post-Redactional Additions to the Bavli', *Creation and Composition* (2005), pp. 383-411
- אלמן, 'ריש פסחים' אלמן, יעקב, 'ריש פסחים בבלי ובירושלמי – שאלות בעריכה והתהוות', בתוך: מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית (עורכים: א' עמית וא' שמש), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, עמ' 9-25
- אפרתי, 'דור אחר דור' אפרתי, יעקב אליהו, 'דור אחר דור', ספר בר אילן ו (תשכ"ח), עמ' 75-100
- אפרתי, תקופת הסבוראים אפרתי, יעקב אליהו, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח תקוה: אגודת בני אשר, תשלי"ג
- אפשטיין, מבוא משנה אפשטיין, יעקב נחום, מבוא לנוסח המשנה (מהדיר: מ' כהנא), ירושלים: מאגנס, תש"ס
- אפשטיין, מבואות אמוראים אפשטיין, יעקב נחום, מבואות לספרות האמוראים: בבלי וירושלמי (עורך: ע"צ מלמד), ירושלים: מאגנס, תשכ"ג
- אפשטיין, מבואות תנאים אפשטיין, יעקב נחום, מבואות לספרות התנאים: משנה תוספתא ומדרשי הלכה (עורך: ע"צ מלמד), ירושלים: מאגנס - תל אביב: דביר, תשי"ז
- אפשטיין, י, 'סדר הנושאים' אפשטיין, יכין, 'סדר הנושאים במסכת כדרך בהכרעת ההלכה', נטועים א (תשנ"ד), עמ' 61-74
- באומגרטן, הלכת קומראן Baumgarten, J.M., *Studies in Qumran Law*, Leiden, 1977

- בארי, סדר תעניות
 בארי, נורית, סדר תעניות כיצד? מסכת תעניות בירושלמי, דרכי עיצוב המסורות ועריכתן, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט
- בוארין, 'לקסיקון תלמודי'
 בוארין, דניאל, 'ללקסיקון התלמודי IV', תעודה ו (תשמ"ח), 63-75
- בזק, 'אחריות בדיני נזיקין'
 בזק, יעקב, 'האחריות בדיני נזיקין למכשול ברשות הרבים על פי המשפט העברי בהשוואה למשפט מדינת ישראל', סיני קיט (תשנ"ז), עמ' רמו-רנה
- בזק, 'דיני נזיקין'
 בזק, יעקב, 'פרקי מבוא לדיני נזיקין', ספר סנהדראי: שבעה שערים (עורך: א' וייזר), תל אביב: יסוד, תשל"ב, עמ' 255-271
- בנוביץ, מאימתי
 בנוביץ, משה, מאימתי קורין את שמע, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו
- בנוביץ, שבועות שתיים
 בנוביץ, משה, פרק שבועות שתיים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם פירוש מקיף, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשס"ג
- בנוביץ, 'שני ענפי נוסח'
 בנוביץ, משה, 'שני ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא בבבלי', סידרא י (תשס"ד), עמ' 5-38
- בנוביץ, 'שינון'
 בנוביץ, משה, 'שינון: קריאת שמע במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי', סידרא כ (תשס"ה), עמ' 25-56
- בעדני, היו בודקין
 בעדני, נתנאל, היו בודקין, סנהדרין פרק חמישי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשע"ב
- ברודי, 'הצגה גראפית'
 ברודי, ירחמיאל, 'הצגה גראפית של מבני סוגיות תלמודיות', הגיון ג (תשנ"ו), עמ' 9-24
- ברודי, 'ספרות הגאונים'
 ברודי, ירחמיאל, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 303-327

- ברודי, 'סתם התלמוד' ברודי, ירחמיאל, 'סתם התלמוד ודברי האמוראים', איגוד, א (עורכים: ב"י שוורץ, א' מלמד וא' שמש), ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשס"ח, עמ' 213-232
- ברודי, 'תרומת הירושלמי' ברודי, ירחמיאל, 'תרומת הירושלמי לתיארוך סתם התלמוד', מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית (עורכים: א' עמית וא' שמש), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, עמ' 27-37
- ברזל, פרשנות חדשה ברזל, הלל, דרכים בפרשנות החדשה – מתיאוריה למתודה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תש"ן
- ברי, תורת הספרות ברי, פיטר, מבוא לתורת הספרות והתרבות: צעדים ראשונים, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2004
- בריל, 'תולדות ייסודו' בריל, נחמיה, 'תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית' (מתרגם: ז' גולדברג), נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 177-238
- ברנד, כלי החרס ברנד, יהושע, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ג
- ברנד, 'ניסוך המים' ברנד, יצחק, 'בנתיב ניסוך המים', ובחג הסוגות: קובץ מאמרים על חג הסוכות (עורכים: א' בזק, ר' גפני, מ' מוניץ), אלון שבות: מכללת יעקב הרצוג, עמ' 103-116
- ברנדס, 'המשוכה הראשונה' ברנדס, יהודה, 'המשוכה הראשונה', על דרך האבות: שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג, קובץ מאמרים נושאי תורה וחינוך (עורכים: א' בזק, ש' ויגודה, ומ' מוניץ), אלון שבות: תבונות, תשס"א, עמ' 33-47
- ברנדס, 'מבנה ומשמעות' ברנדס, יהודה, 'מבנה ומשמעות בסוגיות אוקימתא', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 9-38
- ברנדס, 'פתיחתא ברכות' ברנדס, יהודה, 'פתיחתא למסכת ברכות: עולם שנה נפש', אסיף א (תשע"ד), עמ' 106-171

- ברנדס, 'פתיחתא גיטין' ברנדס, יהודה, 'כריתות: פתיחתא דמסכת גיטין', אקדמות כג (תשס"ט), עמ' 147-160
- ברנדס, 'פתיחתא יבמות' ברנדס, יהודה, 'יבמות, עריות וקרובות: פתיחתא למסכת יבמות', אקדמות יז (תשס"ו), עמ' 171-201
- ברנדס, 'פתיחתא ע"ז' ברנדס, יהודה, 'פתיחתא לפרק "ימי אידיהן"', אקדמות ה (תשנ"ח), עמ' 9-24
- גושן, שקיעים גושן-גוטשטיין, משה, שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ג
- גילת, השתלשלות ההלכה גילת, יצחק ד', פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ב
- גינצבורג, פירושים גינצבורג, לוי בן יצחק, פירושים וחיידושים בירושלמי מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל, חלק ראשון, ניו יורק: בית מדרש הרבנים אשר באמריקה, תשל"א
- גרוסמן, כפל משמעות גרוסמן, יונתן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו
- גרטנר, תענית ירושלמי גרטנר, יעקב, מחקרים במסכת תענית – תלמוד ירושלמי: ניתוח השוואתי של מקורות מקבילים בספרות התלמודית והמדרשית, מוגש כמילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, 1976
- גרינברג, 'פרשן המקרא' M. Greenberg, 'To Whom Should a Bible Commentator be Responsible', *Tenth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem), pp. 29-38
- גרינוולד, 'מתודולוגיה' גרינוולד, איתמר, 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 173-184

- דה-פריס, 'פרט וכלל' דה-פריס, בנימין, 'השתלשלותן של מידות "פרט וכלל" ו"כלל פרט וכלל"', בתוך: ספר יובל מוגש לכבוד הרב ד"ר ישראל אלפנביין (עורך: י"ל מיימון), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' צה-צח
- דיימונד, 'מאי משמע' דיימונד, אליעזר, 'משמעותו של "מאי משמע"', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד חיים זלמן דימיטרובסקי (עורכים: ד' בויארין ואחרים), תש"ס, עמ' 50-62
- דיימונד, תענית דיימונד, אליעזר, דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א' בצירוף מבוא, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה בתלמוד ובספרות הרבנית, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ן
- דינרי, 'דינא לנפשיה' דינרי, ידידיה, 'עביד איניש דינא לנפשיה', דיני ישראל ד (תשל"ג), עמ' 91-107
- דנציג, 'חיסורי מחסרא' דנציג, נ', 'חיסורי מחסרא – סגנון הסבוראים', סיני פ (תשל"ז), עמ' 245-252
- האוט, 'כד וחבית' Haut H., Irwin, 'Kad and Havit', *The Jewish Law Annual*, Vol. XIII (2000), pp. 87-100
- האופטמן, 'שלושת המרכיבים' האופטמן, יהודית, 'שלושת המרכיבים היסודיים של הסוגיה: הסתם, המימרא והברייתא', מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית (עורכים: א' עמית וא' שמש), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, עמ' 39-53
- הופמן, 'תשובות' הופמן, דוד צבי, 'תשובות על חוברות הקודמים', המסדרונה, חלק א, ירושלים, תרמ"ו, עמ' רטו
- הלבני, בבא בתרא הלבני, דוד וייס, מקורות ומסורות, ביאורים בתלמוד: מסכת בבא בתרא, ירושלים: מאגנס, תשס"ח
- הלבני, בבא מציעא הלבני, דוד וייס, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא מציעא, ירושלים: מאגנס, תשס"ג

- הלבני, בבא קמא
לבני, דוד וייס, מקורות ומסורות : ביאורים בתלמוד, מסכת בבא קמא,
ירושלים : מאגנס, תשנ"ג
- הלבני, 'הערה לפירוש רש"י
הלבני, דוד וייס, 'הערה לשלושת העמודים הראשונים של הפירוש
המיוחס לרש"י על תענית', סיני סז (תש"ל), עמ' קסז-קסח
לתענית'
- הלבני, 'התהוות התלמוד'
הלבני, דוד וייס, 'עיונים בהתהוות התלמוד', סידרא כ (תשס"ה), עמ'
69-117
- הלבני, מבואות
הלבני, דוד וייס, מבואות למקורות ומסורות : עיונים בהתהוות
התלמוד, ירושלים : מאגנס, תשס"ט
- הלבני, סדר מועד
הלבני, דוד וייס, מקורות ומסורות : ביאורים בתלמוד לסדר מועד,
מיומא עד חגיגה, ירושלים : בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ה
- הלבני, סדר נזיקין
הלבני, דוד וייס, מקורות ומסורות : ביאורים בתלמוד מסנהדרין עד
הוריות, ירושלים : מאגנס, תשע"ב
- הלבני, סדר נשים
הלבני, דוד וייס, מקורות ומסורות : ביאורים בתלמוד לסדר נשים,
טורונטו : אוצרנו, תשנ"ג
- הלבני, 'פירוש רש"י לתענית'
הלבני, דוד וייס, 'שלושה העמודים הראשונים של הפירוש המיוחס
לרש"י על תענית', סיני מג (תשי"ח), עמ' ריא-רכב
- הנשקה, משנה ראשונה
הנשקה, דוד, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת גן :
אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ז
- הנשקה, 'עד זומס'
הנשקה, דוד, 'עד זומס חידוש הוא?', המעין טו (תשל"ה), עמ' 23-48
- הנשקה, 'עדים זוממים'
הנשקה, דוד, 'עדים זוממים : לפתרונה של חידה עתיקה (בעקבות ספרי
זוטא דברים)', תרביץ עב, ג (תשס"ג), עמ' 345-387
- הנשקה, שמחת הרגל
הנשקה, דוד, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים : הוצאת
ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ז

- הרציג, תורת הספרות הרציג, חנה, תורת הספרות והתרבות אסכולות בנות זמננו : צעדים נוספים, רעננה : האוניברסיטה הפתוחה, 2005
- וולד, אלו עוברין וולד, שמואל יוסף, פרק 'אלו עוברין' בבלי פסחים פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם פירוש מקיף, ניו יורק וירושלים : בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ס
- וולפיש, 'בתחום המשנה' (1) וולפיש, אברהם, 'מן הנעשה בתחום המשנה', נטועים ח (תשס"ב), עמ' 93-102
- וולפיש, 'בתחום המשנה' (2) וולפיש, אברהם, 'מן הנעשה בתחום המשנה', נטועים ט (תשס"ב), עמ' 130-137
- וולפיש, 'בתחום המשנה' (3) וולפיש, אברהם, 'מן הנעשה בתחום המשנה', נטועים יד (תשס"ז), עמ' 131-145
- וולפיש, 'דברי שלום ואמת' וולפיש, אברהם, 'דברי שלום ואמת', בתוך : הדסה היא אסתר (עורך : א' בזק), אלון שבות : תבונות, תשנ"ט, עמ' 107-140
- וולפיש, 'דרכי עריכה וולפיש, אברהם, 'חטאת העדה ואחריות היחיד – עיון בדרכי העריכה הוריות' של הוריות פרק א', נטועים ו (תש"ס), עמ' 9-36
- וולפיש, 'הוראת המשנה' וולפיש, אברהם, 'הוראת המשנה בתור טקסט ספרותי', עיונים בחינוך היהודי ח (תשס"ג), עמ' לז-נז
- וולפיש, 'המשנה באספקלריה' וולפיש, אברהם, 'המשנה באספקלריה אינטרטקסטואלית: עיון בשלוש משניות לאור סוגיות אגדיות בספרות התנאים והאמוראים', על דרך האבות : שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג, קובץ מאמרים נושאי תורה וחינוך (עורכים : א' בזק, ש' ויגודה, ומ' מוניץ), אלון שבות : תבונות, תשס"א, עמ' 233-267
- וולפיש, 'העריכה היוצרת' וולפיש, אברהם, 'העריכה היוצרת וכוח היצר : עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבלי', *JSIJ* 7 (2008), עמ' 31-79
[<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/7-2008/Walfish.pdf>]

- וולפיש, 'התפילה השוגרת' וולפיש, אברהם, "'התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה) – על גבול ההשראה והאקסטזה', תרביץ סה ב (תשנ"ו), עמ' 301-314
- וולפיש, 'חקר סידור התפילה' וולפיש, אברהם, 'בית המדרש ועולם המחקר – חקר סידור התפילה', שנה בשנה לט (תשנ"ט), עמ' 467-502
- וולפיש, 'יום הדין' וולפיש, אברהם, 'יום הדין בתורת התנאים', בראש השנה יכתבון, קובץ מאמרים על ראש השנה (עורך: א' בזק), אלון שבות: מכללת יעקב הרצוג, תשס"ג, עמ' 61-86
- וולפיש, 'מבנה וסדר' וולפיש, אברהם, 'מבנה וסדר במשניות מסכת פסחים', עלון הבוגרים ב', אלון שבות, תשנ"ד, עמ' 79-85
- וולפיש, 'משנה ותוספתא ברכות' Walfish, Avraham, 'Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot', *Jewish Studies*, 43 (2005-2006), pp. 21*-79*
- וולפיש, 'משניות תענית' וולפיש, אברהם, 'משניות פרק א' מסכת תענית – ניתוח הלכתי רעיוני', דף קשר, ישיבת הר עציון, תשנ"ה, עמ' 465-466
- וולפיש, 'משנת קידושין' וולפיש, אברהם, 'חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין – מאין ולאן? נטועים טו (תשס"ח), עמ' 43-77
- וולפיש, שיטת העריכה הספרותית וולפיש, אברהם, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"א
- וולפיש, 'שיקולים ספרותיים' וולפיש, אברהם, 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', נטועים א (תשנ"ד), עמ' 33-60
- וולפיש, 'תיאור המקדש' וולפיש, אברהם, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון ז (תשנ"ח), עמ' 79-92
- וולפיש, תופעות ספרותיות וולפיש, אברהם, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ד

- וולפיש, 'תקבולת במשנה' וולפיש, אברהם, 'תקבולת במשנה', נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 59-86
- ויגודה, 'עשיית דין' ויגודה, מיכאל, 'עשיית דין עצמית', משפטי ארץ א (תשס"ב), עמ' 164-176
- וידאס, מסורת Vidas, Moulie, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014
- וייס, 'הערות לגיטין' וייס, אברהם, 'הערות לגיטין פ"א מ"א ולסוגית הבבלי שם ב' א-ה' ב", ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אהרן קאמניקא ביום מלאת לו שבעים שנה, הוצאת בית המדרש רמב"ם: וינה, תרצ"ז, עמ' 21-30
- וייס, הבבלי בהתהוותו וייס, אברהם, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, חלק א – המימרא, ורשה: קרן להוצאת ספרים על שם ישראל שפילפוגל ז"ל שע"י המכון למדעי היהדות בורשה, תרצ"ז
- וייס, היצירה של האמוראים וייס, אברהם, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק: חורב, ישיבה אוניברסיטה, תשכ"ב
- וייס, היצירה של הסבוראים וייס, אברהם, היצירה של הסבוראים (חלקם ביצירת התלמוד), ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשי"ג
- וייס, לחקר התלמוד וייס, אברהם, לחקר התלמוד, ניו יורק: פלדהיים, תשט"ו
- וייס, סדר הדיון וייס, אברהם, סדר הדיון: מחקרים במשפט התלמוד, ניו יורק: חורב ישיבה אוניברסיטה, תשי"ח
- וייס, מ, מקרא כדמותו וייס, מאיר, המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטאציה הכוליית, ירושלים: ביאליק, תשמ"ז
- וסטריך, התפתחות ומגמות וסטריך, אבישלום, התפתחות ומגמות פרשניות בדיני הנזיקין התלמודיים לאור מקרי פטור חריגים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז

- ורהפטיג, 'דברים כפשוטם' ורהפטיג, זרח, 'דברים כפשוטם – הערות על מסכת תענית', המעין לו, א (תשנ"ו), עמ' 41-46
- ורהפטיג, 'נזקים' ורהפטיג, זרח, 'יסוד האחריות על נזקים במשפט העברי', בר אילן יג (תשל"ו), עמ' 132-148
- זוהר, 'אמר ר' עקיבא' זוהר, נועם, 'אמר ר' עקיבא: עיון לדוגמא במשמעות שילובו של קובץ "זר" בעריכת המשנה', תרביץ ע ג-ד (תשס"א), 353-366
- זוהר, 'בעלי חיים' זוהר, נועם, 'בעלי חיים כאישים מוסריים: סודן של הלכות שור הנסקל', מחשבת חז"ל (עורכים: צ' גרונר, מ' הירשמן), חיפה: אוני חיפה; עמ' 67-83
- זוהר, 'הפילוסופיה' זוהר, נועם, 'הפילוסופיה של ההלכה', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 11-22
- זוהר, 'מחיצות' זוהר, נועם, 'מחיצות סביב מרחב ציבורי משותף: היחס לגויים ולצלמיהם' על פי משנת עבודה זרה', ראשית 1 (תשס"ט), עמ' 145-164
- זוהר, 'מסכת נזיקין' זוהר, נועם, 'מקרא, משנה ומחשבה: עריכה ומשמעות בראש מסכת נזיקין', על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בלידשטיין (עורכים: א' ארליך, ח' קרסל, ד' י' לסקר), באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 195-208
- זוהר, עריכה כמפתח זוהר, נועם, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים: מאגנס, תשס"ז
- זוסמן, 'והיכא איתמר' זוסמן, יעקב, 'והיכא איתמר דר' פלוני', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ג (תשל"ב), עמ' 175-184
- זוסמן, 'ישוב' זוסמן, יעקב, 'ישוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 55-133
- זוסמן, זרעים וטהרות זוסמן, יעקב, סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות – חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשכ"ט

- זילברג, כך דרכו של תלמוד זילברג, משה, כך דרכו של תלמוד, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח
- זלכה, הגדת הירושלמי זלכה, יפה, בעין הגדת הירושלמי: פרקי עיון בעולמה של אגדת התלמוד הירושלמי, ירושלים: אלינר ובית מורשה, תשס"ט
- זלכה, ויקרא רבה זלכה, יפה, מגמות עריכה בסיפורי מעשי חכמים בויקרא רבה ובמקבילותיהם התלמודיות, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"א
- זליגמן, 'הליכים משפטיים' זליגמן, יצחק אריה, 'למינוח של הליכים משפטיים באוצר המילים של העברית המקראית', מחקרים בספרות המקרא (עורכים: א' הורוביץ, ע' טוב, שי יפת), ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ב, עמ' 245-268
- זקוביץ, סמיכות Zakovitch, yair, "Juxtaposition in the Abraham Cycle", in: D.P. Wright, D.N. Freedman, & A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake, pp. 509-524
- זקוביץ, פרשנות זקוביץ, יאיר, מבוא לפרשנות פנים מקראית, אבן יהודה: רכס, 1992
- טלמון, 'מניין היממה' טלמון, שמריהו, 'מניין היממה בתקופת המקרא ובראשית ימי הבית השני: מן הבוקר או מן הערב?', המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין (עורך: שי יפת), ירושלים, תשנ"ד, עמ' 109-127
- ידין, מגילת המקדש ידין, יגאל, מגילת המקדש, ירושלים, תשל"ז
- יסיף, 'מחזור הסיפורים' יסיף, עלי, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית יב (תש"ף), עמ' 103-145
- יעבץ, תולדות ישראל יעבץ, זאב, תולדות ישראל כרך ט, תל אביב: עם עולם, תשט"ו
- כהן, 'ביקורת הלכתית' כהן, אבינועם, 'ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמודי, אסופות ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו

- כהן, 'דאי סלקא דעתך' כהן, אבינועם, "דאי סלקא דעתך" לעומת "סלקא דעתך אמינא" בבבלי, סיני צט ה-ו (תשמ"ו), עמ' רמט-רסב
- כהן, 'ההלכה הסבוראית' כהן, אבינועם, 'לאופיה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים', דיני ישראל כד (תשס"ו), עמ' 161-214
- כהן, 'התפלגות' כהן, אבינועם, 'על התפלגות הנטיות ההלכתיות של האמוראים לפי אסכולות (סוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה'), אסופות - ספר שנה למדעי היהדות ח (תשנ"ד), עמ' קז-קכט
- כהן, 'לבעיית זיהויים' כהן, אבינועם, 'לבעיית זיהויים של קטעים סבוראיים בבבלי, ספר יעקב לסלוי (עורך: יי אלפסי), תל אביב: חבר ידידים, תשמ"ה, עמ' 83-96
- כהן, 'מניינא למעוטי מאי' כהן, אבינועם, "מניינא למעוטי מאי" ו"מניינא למה ליי": מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי, מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת (עורכים: צ' קדרי ושי שרביט), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תש"ן, עמ' 83-101
- כהן, א, קריאה מחדש Cohen, Aryeh, Rereading Talmud – Gender, Law, and the Poetics of Sugyot, Atlanla, 1998
- כהן, י, תקנות חז"ל כהן, ידידיה, תקנות חז"ל בייחוס ממון בין בני זוג, תל אביב, תש"ם
- כהנא, 'גילוי דעת' כהנא, מנחם, 'גילוי דעת ואונס בגיטין, לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 225-263
- כהנא, 'כלל ופרט' כהנא, מנחם, 'קווים לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופת התנאים', בתוך: מחקרים בתלמוד ובמדרש, ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ (עורכים: מי בר אשר, יי לוינסון, בי ליפשיץ), ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 173-216
- כהנא, 'שלוש מחלוקות' כהנא, מנחם, 'שלוש מחלוקות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 302-333

- כ"ץ, י, הלכה וקבלה
 כ"ץ, יעקב, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד
- כ"ץ, מ, 'חטיבת סוגיות בירושלמי'
 כ"ץ, מנחם, 'חטיבת סוגיות בירושלמי: מגמות עריכה ומשמעותן', מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית (עורכים: א' עמית וא' שמש), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, עמ' 69-86
- לוי, ירושלמי בבא קמא
 מבוא ופירוש לתלמוד ירושלמי: בבא קמא פרקים א-ו, ירושלים: קדם, תש"ל
- לוי, ז, הרמנוויטיקה
 לוי, זאב, הרמנוויטיקה, תל אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד, 1989
- לוי, רבנן סבוראי
 לוי, בנימין מנשה, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים: אחיעבר, תרצ"ז
- לוינסון, 'מן המשל להמצאה'
 לוינסון, יהושע, 'מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית', בתוך: הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט (עורכים: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם), ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 1-32
- לוינסון, 'קריאה דיאלוגית'
 לוינסון, יהושע, "אחת דיבר אלוהים שנים זו שמעתי": קריאה דיאלוגית בסיפור הדרשני, בתוך: הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט (עורכים: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם), ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 405-432
- ליברמן, תוספת ראשונים
 ליברמן, שאול, תוספת ראשונים: פירוש מיוסד על כתבי יד התוספתא וספרי ראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים ישנים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ"ז-תרצ"ט
- ליברמן, תוספתא כפשוטה
 ליברמן, שאול, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ניו יורק, תשט"ו-תשמ"ח

- לנדאו, עגלה ערופה
 לנדאו, גלעד, מהדורה ופירוש מקיף לפרק 'עגלה ערופה' תלמוד בבלי
 סוטה פרק תשיעי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה,
 רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ו
- לנדאו, עגלה ערופה הנוסח
 לנדאו, גלעד, נוסח פרק 'עגלה ערופה' בבבלי – מהדורה סינופטית של
 פרק תשיעי ממסכת סוטה על פי כבתי היד, קטעני הגניזה ודפוס
 ראשון, בצירוף מבוא ודיון בענייני נוסח, רמת גן: אוניברסיטת בר
 אילן, תשע"א
- מאיר, 'השפעת מעשה
 מאיר, עפרה, 'השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי
 האגדה', טורא ג (1994), עמ' 67-84
 העריכה'
- מאיר, סוגיות בפואטיקה
 מאיר, עפרה, סוגיות בפואטיקה של ספרות חז"ל, תל אביב: ספריית
 פועלים, תשנ"ג
- מאיר, 'סיפור האגדה
 מאיר, עפרה, 'סיפור האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה
 למצבי היגוד משתנים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד
 (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 81-98
- מאיר, רבי יהודה הנשיא
 מאיר, עפרה, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ
 ישראל ובבל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט
- מאיר, 'רציפות העריכה'
 מאיר, עפרה, 'רציפות העריכה כעיצוב השקפת עולם', מחשבת חז"ל –
 דברי הכנס הראשון, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תש"ן, עמ' 85-100
- מאיר, ת, 'היחידים מתעניין'
 מאיר, תמר, 'היחידים מתעניין: עיון במחזור הסיפורים בירושלמי
 (תענית א, ד; סד ע"ב) מעשה סיפור ב (תשס"ט), עמ' 117-138
- מאיר, ת, סיפורים בהקשרם
 מאיר, תמר, סיפורים בהקשרם ברות רבה: פואטיקה של עריכה,
 עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת
 בר אילן, תשס"ח
- מוסקוביץ, 'המשגה'
 Moscovitz, Leib, "Designation is Significant": An Analysis of the
 Conceptual Sugya in bSan 47b-48b', *AJS Review*, 27 (2003), pp.
 227-252

- Moscovitz, Leib, Talmudic Reasoning – From Casuistics to Conceptualization, Tubingen: Mohr Siebeck, 2002 מוסקוביץ, חשיבה
- מוסקוביץ, 'כולהו סבירא' מוסקוביץ, לייב, "כולהו סבירא להוא", בתוך: מחקרים בתלמוד ובמדרש – ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ (עורכים): מ' בר אשר, י' לוינסון, ב' ליפשיץ), ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 309-348
- מוסקוביץ, 'לדרכי שילובן' מוסקוביץ, לייב, 'לדרכי שילובן של אגדות בירושלמי: בירורים ראשוניים', אסופות יא (תשנ"ח), עמ' קצז-רט
- מוסקוביץ, 'לחקר הגופים הזרים' מוסקוביץ, לייב, 'לחקר הגופים הזרים האגדיים בירושלמי', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 237-259
- מינץ, 'הסיפור בבבלי נדרים' מינץ-ויינברג, שוש, הסיפור בכבלי הסוגיה התלמודית: סוגיו הקשריו ותפקידיו של הסיפור בבבלי נדרים, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ד
- מלמד, בבא קמא תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש חלופי גרסאות ומראי מקומות, מסכת בבא קמא, בתרגום ופירוש ע"צ מלמד, בעריכת אפשטיין, ירושלים: דביר מסדה, תשי"ג
- מלטר, מסכת תענית מלטר, צבי, מסכת תענית מן תלמוד בבלי, הוצאה מדויקת על פי עשרים וארבעה כתבי יד ועל פי נוסחאות הראשונים והוצאות עתיקות עם מראה מקומות והערות המכילות חלופי נוסחאות והרבה באורים ופירושים, כרך א, ניו יורק: כתבי האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, 1930
- סבתו, 'בבלי סנהדרין' סבתו, מרדכי, 'בבלי סנהדרין': כתבי יד וענפי נוסח', סוגיות במחקר התלמוד - יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך, כ"א בכסלו תשנ"ז, (עורכת: צ' לסמן), ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשס"א, עמ' 80-99
- סבתו, 'המקיף את חברו' סבתו, מרדכי, 'המקיף את חברו משלוש רוחותיו', תרביץ ע (תשס"ב), עמ' 189-212

- סבתו, כ"י תימני סנהדרין סבתו, מרדכי, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים: האוניברסיטה העברית, המכון למדעי היהדות החוג לתלמוד ויד יצחק בן צבי, תשנ"ח
- סבתו, סנהדרין סבתו, מרדכי, בבלי סנהדרין פרק שלישי: מהדורה פירוש ועיון משווה במקבילות (בדפוס)
- סויסה, סוגיות פתיחה סויסה מירב, סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת, עבודה לשם קבלת תואר שני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח
- סטולמן, המוצא תפילין מהדורה ופירוש על דרך המחקר לפרק המוצא תפילין מתוך התלמוד הבבלי (עירובין, פרק עשירי), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו
- סטריקובסקי, 'משנה תענית' סטריקובסקי, אריה, 'ייסורי יישוב וייעודי גאולה באספקלריה של משנה תענית', נטועים ב (תשנ"ה), עמ' 17-44
- עמינח, 'הנטייה לאחידות' עמינח, נח, 'הנטייה לאחידות הסגנון בתלמוד הבבלי והשפעותיה על גרסאותיו', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות ג (תשמ"ו), עמ' 15-21
- עמינח, עריכת ביצה עמינח, נח, עריכת מסכתות ביצה ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי: סידור, עריכה, גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי ירושלמי, תל אביב: בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תשמ"ו
- עמינח, עריכת סוכה עמינח, נח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי: סידור, עריכה, גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי וירושלמי, תל אביב: בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תשמ"ט
- עמינח, עריכת קידושין עמינח, נח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי: סידור עריכה, גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי ירושלמי, תל אביב: בית הספר למדעי היהדות אוניברסיטת תל אביב, תשל"ז

- עמית, מקום שנהגו
 עמית, אהרון, מקום שנהגו – פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ט
- עמית, מקום שנהגו הנוסח
 עמית, אהרון, נוסח פרק מקום שנהגו בבבלי, מהדורה ביקורתית של פרק רביעי ממסכת פסחים על פי כתבי היד וקטעי הגניזה בצרוף מבוא ופירוש קצר בענייני נוסח, עובדה לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ה
- עמית, 'ענפי הנוסח של היה קורא'
 עמית, אהרון, 'שני ענפי הנוסח של פרק "היה קורא" בבבלי ברכות ותרומתם להבנת תולדות העריכה של הבבלי', תורה לשמה – מחקרים במדעי היהדות לכבוד שמא יהודה פרידמן (בעריכת: ד' גולניקין, מ' בנוביץ, מ"ע פרידמן, מ' שמלצר, ד' שפרבר), ירושלים: אוניברסיטת בר-אילן, [רמת-גן]: בית המדרש לרבנים באמריקה, [ניו-יורק]: מכון שכטר למדעי היהדות, תשס"ח, עמ' 223-267
- פאלוך, 'סוגיית פתיחה סנהדרין'
 פאלוך, משה, 'המשפט לאלוהים או נטיית הצדק הטבעי – לאופיים של הדין והדיין, עיון בסוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין', פתוחי חותם ה (תש"ע), עמ' 21-44
- פוקס, 'סוגיית פתיחה בבא בתרא'
 פוקס, עוזיאל, 'עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא', סידרא כג (תשס"ח), עמ' 83-105
- פורסטנברג, 'השבת אבדה'
 פורסטנברג, אריאל, 'השבת אבדה בהלכה התנאית והאמוראית: עיון פילוסופי ראשוני בהתהוותה של קונספציה', *AJS Review* 29/1 (2005), עמ' א-נא
- פיינטוך, 'המסגרת הספרותית'
 פיינטוך, יונתן, 'המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א-ג', נטועים יד (תשס"ז), אלון שבות, עמ' 57-69
- פיינטוך, מעשי חכמים
 פיינטוך, יונתן, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), עבודה לשם קבלת תואר שלישי, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט
- פינקלשטיין, 'עדים זוממים'
 פינקלשטיין, אליעזר אריה הלוי, 'שיטות עתיקות בהלכות עדים זוממים', ספר היובל לכבוד שלום בארון למלאת לו שמונים שנה, חלק

עברי, ירושלים: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות (עורך: ש' ליברמן), תשל"ה, עמ' רפא-רצה

פיש, האוקימתא האמוראית'
 פיש, מנחם, 'פרשנות דחוקה וטקסטים מחייבים: האוקימתא האמוראית והפילוסופיה של ההלכה', עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (עורכים: א' רביצקי, א' רוזנק), ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ח, עמ' 311-344

פיש, 'חכמים רציונליים'
 M. Fisch, 'Rational Rabbis – Its Project and Argument', *Journal of Textual Reasoning*, 4(2) (2006)

פיש, תרבות תלמודית
 M. Fisch, *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 1997

פלדבלום, 'משנה יתירא'
 פלדבלום, מאיר שמחה, "'משנה יתירא": סידור המשנה באספקלריה של החומר הסתמי שבתלמוד', ספר זיכרון לר"ח לוקשטיין (עורך: לי לנדמן), ניו יורק: כתב, 1980, עמ' ז-טו

פלדבלום, 'סוגיה אנונימית'
 Feldblum, Meir Simcha, 'The Impact of the "Anonymous Sugya" on Halachic Concepts', *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, 37 (1969), pp. 19-28

פלדבלום, פירושים ומחקרים
 פלדבלום, מאיר שמחה, פירושים ומחקרים בתלמוד – מסכת גיטין, ניו יורק, תשכ"ט

פלדבלום, 'פסקי הרמב"ם'
 פלדבלום, מאיר שמחה, 'פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבלי', ספר היובל של האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, LTVII-LXVI (1979-1980), עמ' 111-120

פלורסהיים, 'סתירה בין מקורות'
 פלורסהיים, יואל, 'הסתירה בין מקורות כצורה ספרותית של תנאים ואמוראים לחדש בהלכה', סיני פג ה-ו (תשל"ח), עמ' רנב-רסו

פליישר, 'קריאת שמע'
 פליישר, עזרא, 'קריאת שמע של ערבית כמנהג ארץ ישראל בין ההלכה הקדומה למנהג המאוחר', תורה לשמה – מחקרים במדעי היהדות לכבוד שמא יהודה פרידמן (עורכים: ד' גולניקין, מ' בנוביץ, מ"ע פרידמן, מ' שמלצר, ד' שפרבר), ירושלים: אוניברסיטת בר-אילן,

[רמת-גן]: בית המדרש לרבנים באמריקה, [ניו-יורק]: מכון שכטר
למדעי היהדות, תשס"ח, עמ' 268-302

פליקס, החקלאות פליקס, יהודה, החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה
והתלמוד, הלכה ומעשה בעבודות יסוד חקלאיות, ירושלים: ראובן
מס, תש"ן

פרי, 'הדינמיקה' פרי, מנחם, 'הדינמיקה של הטקסט הספרותי: איך קובע סדר הטקסט
את משמעויותיו', הספרות 28 (תשל"ט) עמ' 6-46

פרי, 'המלך' פרי, מנחם, ושטרנברג, מ', 'המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של
המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה',
הספרות 1 (1968), עמ' 263-292

פרידמן, 'איחוי פרשיות פרידמן, שמא יהודה, 'איחוי פרשיות סמוכות בתלמוד הבבלי',
סמוכות' הקונגרס העולמי למדעי היהדות 7 (תשמ"א), עמ' 251-255] = סוגיות
בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים
באמריקה, תש"ע, עמ' 149-153

פרידמן, 'אל תתמה על פרידמן, שמא יהודה, 'אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא:
הוספה' שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי, מלאכת
מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות
התלמודית (עורכים: א' עמית וא' שמש), רמת גן: אוניברסיטת בר
אילן, תשע"א, עמ' 101-144] = סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו
יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 135-57

פרידמן, 'האישה רבה' פרידמן, שמא יהודה, 'פרק האישה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על
דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות א (תשל"ח), עמ' 277-441] =
סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים
באמריקה, תש"ע, עמ' 3-36

פרידמן, 'הוספות וקטעי פרידמן, שמא יהודה, 'הוספות וקטעי "סברא" בפרק החובל (ב"ק
סברא' פ"ח), תרביץ מ (תשל"א), עמ' 418-443] = סוגיות בחקר התלמוד
הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ'
[291-312

- פרידמן, 'הנאה וקניינים' פרידמן, שמא יהודה, 'הנאה וקניינים בתלמוד', דיני ישראל ג (תשל"ב), עמ' 115-145
- פרידמן, 'השוכר את האומנין, הנוסח' פרידמן, שמא יהודה, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין: הנוסח, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ז
- פרידמן, 'השוכר את האומנין, הפירושים' פרידמן, שמא יהודה, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין: הפירושים, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"א
- פרידמן, 'כתבי היד' פרידמן, שמא יהודה, 'כתבי היד של התלמוד הבבלי – טיפולוגיה של כתיב', מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג (עורך: מ' בר אשר), ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו, עמ' 163-190 J = סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 317-339
- פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית' פרידמן, שמא יהודה, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', בתוך: ספר זיכרון לרבי שאול ליברמן (עורך: ש"י פרידמן), ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג, עמ' 119-164 J = סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 389-432
- פרידמן, 'לישנא אחרינא' פרידמן, שמא יהודה, 'לישנא אחרינא של הגאונים לסוגיית "הבא לי גיטי"', תרביץ מז, א-ב (תשל"ח), עמ' 20-29 J = סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 477-484
- פרידמן, 'מבנה ספרותי' פרידמן, שמא יהודה, 'מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות ג (תשל"ז), עמ' 389-402 J = סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 136-148
- פרידמן, 'מסיני' S. Freidman, "From Sinai to Cyberspace: The Transmission of the Talmud in Every Age", S.L. Mintz, G.M. Goldstein (eds.), *Printing the Talmud, from Bomberg to Schottenstein*, New York, 2005, pp. 142-154

- פרידמן, 'מציאות' פרידמן, שמא יהודה, 'מציאות ברשות הרבים', דיני ישראל ו (תשל"ה), עמ' 169-175
- פרידמן, 'מקבילות' פרידמן, שמא יהודה, 'מקבילות המשנה והתוספתא', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 11, ג, כרך 1 (תשנ"ג), עמ' 15-22
- פרידמן, 'נוסחי בבא מציעא' פרידמן, שמא יהודה, 'לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא – פרק בחקר נוסח הבבלי', מחקרים בספרות התלמודית - יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח-ט בסיון תשל"ח, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ג, עמ' 93-147 =] סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 192-247
- פרידמן, סוגיות פרידמן, שמא יהודה, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי – אסופת מחקרים בענייני מבנה הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע
- פרידמן, 'סיפור טוב' Freidman, Shamma Yehuda, 'A good story deserves retelling: the unfolding of the Akiva legend', *JSIJ* 3(2004), pp. 55-93
- פרידמן, 'ערך הפקר' פרידמן, שמא יהודה, 'המילון המחקרי ללשון העברית של התנאים: ערך הבקר/הפקר; ביקורת', סידרא יב (תשנ"ו), עמ' 113-127
- פרידמן, 'קטע קדום' פרידמן, שמא יהודה, 'לתלמודם של גאונים: קטע קדום של התלמוד עם גיליונות נוסחי, תרביץ נא, א (תשמ"ב), עמ' 37-48 =] סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 280-290
- פרידמן, 'ראש פרק המפקיד' פרידמן, שמא יהודה, 'ראש פרק המפקיד', שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 209-218 =] סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 489-497
- פרידמן, 'רבה ורבא' פרידמן, שמא יהודה, 'כתיב השמות "רבה" ו"רבא" בתלמוד הבבלי, סיני קי, ב (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד

- פרידמן, 'שיירי כתבי יד' פרידמן, שמא יהודה, 'שיירי כתבי יד קדומים למסכת בבא מציעא', עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 5-55
- פרידמן, 'שינויי הגרסאות' פרידמן, שמא יהודה, 'להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי', סידרא ז (תשנ"א), עמ' 67-102
- פרידמן, תוספתא עתיקתא פרידמן, שמא יהודה, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן, בצירוף מבוא כללי, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן, תשס"ג
- פרנקל, דרכי האגדה פרנקל, יונה, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים: מסדה, 1991 והמדרש
- פרנקל, מדרש ואגדה פרנקל, יונה, מדרש ואגדה, א-ג, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז
- פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות' פרנקל, יונה, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 139-172.
- פרנקל, ז, דרכי המשנה פרנקל, זכריה, דרכי המשנה התוספתא, מכילתא, ספרא, וספרי, תל אביב: סיני, תשי"ט
- צור, אור ישראל צור, אורי, אור ישראל: סוגיות במסכת עירובין, לוד: מכון הברמן למחקרי היהדות, תש"ס
- צור, 'הסוגיות הקצרות' צור, אורי, 'הסוגיות הקצרות בתלמוד הבבלי', תלפיות י (תשנ"ח), עמ' 91-95
- צור, 'מבנה משולש' צור, אורי, 'על המבנה המשולש בסוגיות הבבלי', תעודה טז-יז (תשס"א), עמ' 255-273
- צור, 'משא ומתן' צור, אורי, 'משא ומתן שאין לו הכרח במספר סוגיות מבבלי עירובין, שאנן טז (תשע"א), עמ' 161-169
[<http://app.shaanan.ac.il/shnaton/16/11.pdf>]=]

- צור, שיקולים של צור, אורי, שיקולים של סימטריה בתלמוד הבבלי, הגיון ה (תשס"א), עמ' 70-84
- צור, שלוש דוגמאות' צור, אורי, שלוש דוגמאות לשיקול הדעת בעריכת סוגיות במסכת עירובין בתלמוד הבבלי, תלפיות יא (תשנ"ט-תש"ס), עמ' 95-103
- צייטלין, הפקר ויאוש' צייטלין, שניאור זלמן, הפקר ויאוש – מחקר משפטי עפ"י הספרות התנאית, ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה (עורכים: ש' ליברמן, ש' שפיגל, ש' צייטלין, א' מרכס), ניו יורק: האקדמיה האמריקני למדעי היהדות, תש"ו, עמ' שסה-שפ
- צ'רניק, כלל ופרט וכלל' צ'רניק, מיכאל, לחקר דרשות "כלל ופרט וכלל" במדרשי ההלכה ובתלמודים, תרביץ נב, ב (תשמ"ג), עמ' 393-410
- צ'רניק, לחקר המידות צ'רניק, מיכאל, לחקר המידות "כלל ופרט וכלל" ו"ריבוי ומיעוט" במדרשים ובתלמודים, לוד: מכון הברמן למחקרי ספרות, תשמ"ד
- קארה, כ"י תימניים קארה, יחיאל, כתבי יד התימניים של התלמוד הבבלי: מחקרים בלשון הארמית, הכתיב תורת ההגה והפועל, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, המכון למדעי היהדות, מפעל מסורת הלשון של עדות ישראל, תשמ"ד
- קארל, תרגום השבעים קארל, צ', תרגום השבעים לתורה, ירושלים, תשל"ט
- קדרי, מנחה ליהודה קדרי, תמר, מנחה ליהודה: יהודה תיאודור ועריכתם של מדרשי האגדה הארץ-ישראליים, ירושלים: מפעל המדרש שליד מכון שכטר למדעי היהדות, תשע"ז
- קדרי, שיר השירים רבה קדרי, תמר, למלאכת העריכה במדרש שיר השירים רבה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ד
- קושס, דורות ראשונים קושס, אברהם שמעון, סדר דורות ראשונים: תנאים אמוראים והגדולים הנזכרים בש"ס בבלי, ירושלמי ומדרשי חז"ל, קיידאן: דפוס מובשוביץ וכהן, תרצ"ה-ת"ש

- קיפרווסר, מדרשי קהלת
קיפרווסר, ראובן, מדרשי קהלת: התהוות ועריכה, חיבור לשם קבלת
התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה
- קלמין, עריכת התלמוד
Richard Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic*, Cincinnati: Hebrew Union Collage Press, 1989
- קנוהל, 'קיבול מלכות שמים'
קנוהל, ישראל, 'פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים (ספרי במדבר, קטו)', תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 11-31
- קנוהל, מקדש הדממה
קנוהל, ישראל, מקדש הדממה: עיון ברבדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג
- קצוף, 'הברייתות בתוספתא'
קצוף, בנימין, 'יחס הברייתות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות – עיון מחודש לאור מסכת ברכות', *Hebrew Union College Annual*, (2004) 75, עמ' א-כד
- קצוף, התוספתא והירושלמי
קצוף, בנימין, היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', רמת גן: בר אילן, תשס"ד
- קרוסמן, 'הקורא והמשמעות'
R. Crosman, 'Do Reader Make Meaning?', in: S. R. Suleiman and I. Crosman (eds.), *The reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, Princeton 1980, pp. 149-169
- קרמר, 'צירוף ומשמעות'
D. Kraemer, 'Composition and Meaning in the Bavli' *Prooftexts* 8, pp. 271-291
- רדזינגר, 'הפקר'
רדזינגר, עמיחי, 'הפקר בית דין הפקר – במקורות התלמודיים', סידרא טז (תש"ס), עמ' 111-133
- רובינשטיין, 'הקשר'
Rubinstein, Jeffrey L., 'Context and Genre: Elements of a Literary Approach to the Rabbinic Narrative', How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World? (Ed. M.D. Krauss), Piscataway 2006, pp. 137-165

- Rubinstein, Jeffrey L., 'Introduction', *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada* (Ed. by J. L. Rubenstein), Tübingen, 2005, pp. 1-20 רובינשטיין, 'מבוא'
- Rubinstein, Jeffrey L., *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2010 רובינשטיין, סיפורי התלמוד
- Rubinstein, Jeffrey L., *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1999 רובינשטיין, סיפורים תלמודיים
- רוזנטל, 'מסכת תמורה' רזנטל, אליעזר שמשון, 'ללשונוותיה של מסכת תמורה', תרביץ נח (תשמ"ט) עמ' 317-356
- רוזנטל, 'פירוש משנת רזנטל, אליעזר שמשון, 'לפירושה של משנת תעניות פ"א א-ב', יד תענית' רא"ם : לזכר א.מ. ליפשיץ, ירושלים, תשל"ה, עמ' 261-270
- רוזנטל, 'תולדות הנוסח' רזנטל, אליעזר שמשון, 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 1-36
- רוזנטל, ד, 'עריכות קדומות' רזנטל, דוד, 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 155-204
- רוזנטל, י, כריתות רזנטל, יואב, מסכת כריתות (בבלי) : לחקר מסורותיה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד
- רוזנטל, י, 'לצורתה' רזנטל, יואב, 'לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי מועד קטן ז ע"ב - ח ע"א', תרביץ עז, א (תשס"ח), עמ' 45-69
- Rendall, S., 'Mus in pice: Montaigne and Interpretation', *MLN* 94 רנדל, 'מוניטין ופרשנות' (1979), pp. 1057-1070

- שבט, 'מספר המסכתות' שבט, עזרא, 'מספר המסכתות בש"ס', מוריה 22, א-ב (תשנ"ח), עמ' צט-קו
- שושטרי, פרק הישן שושטרי, רבין, נוסח פרק 'הישן' בבבלי, עבודה המוגשת כחלק מן הדרישות לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ו
- שטיינפלד, 'קבצים במשנה' שטיינפלד, צבי אריה, 'לדרך קישור יחידות וקבצים במשנה: הערה לעריכת המשנה (פ"א תענית ופ"ג ביצה)', סידרא טו (תשנ"ט), עמ' 161-166
- שפיגל, עמודים שפיגל, יעקב, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת גן, תשנ"ו
- שפיגל, רבנן סבוראי שפיגל, יעקב, חלקם של רבנן סבוראי בתלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו
- שרמר, 'כתבי יד מועד קטן' שרמר, עדיאל, 'משפחות כתבי יד ומסורות נוסח של מסכת מועד קטן', סידרא ו (תש"ן), עמ' 121-150
- שרמר, 'לישנא אחרינא מועד' שרמר, עדיאל, 'לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 117-161
- שרמר, 'לישנא דרבנן' שרמר, עדיאל, "'לישנא דרבנן וגורסיהון" ו"סוגיא דגמרא"', אסופות: ספר שנה למדעי היהדות ח (תשנ"ד), עמ' נא-עז
- שרמר, 'מסורת נוסח מועד קטן' שרמר, עדיאל, "'תרי לישאני" – מסורות הנוסח של בבלי מועד קטן', אסופות: ספר שנה למדעי היהדות ב (תשמ"ח), עמ' יח-כח
- שרמר, 'מסורת עריכה מועד קטן' שרמר, עדיאל, 'בין מסורת עריכה למסורת נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה', תרביץ סא, ג-ד (תשנ"ב), עמ' 375-399

מאגרים ממוחשבים

אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית, אוניברסיטת בר אילן
אוצר כתבי היד התלמודיים, החוג לתלמוד באוניברסיטה העברית ובית הספרים הלאומי
והאוניברסיטאי.

מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד על שם שאול ליברמן.
מפתח מקורות לספרות חז"ל, המכון לחקר התלמוד על שם שאול ליברמן.
מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית, המדור לספרות העתיקה, האקדמיה ללשון העברית,
מאגרים א'.

פרויקט השו"ת, גרסה +22, אוניברסיטת בר אילן

Abstract

The main purpose of this study is to characterize the connection between the introductory sugyot in the Babylonian Talmud and the sugyot that follow them. In my master's thesis I showed that the introductory sugyot in the Babylonian Talmud constitute a conceptual introduction to the tractate. This contention was demonstrated in five different introductory sugyot throughout the Talmud, in which I limited my thesis to the claim that the introductory sugyot constitute a general conceptual introductions to the tractates or chapters. However, this prior study did not examine the character or nature of the connection between the introductory sugya and the following sugyot of the tractate.

The contribution of the present study is the attempt to examine whether there is a link between the concept expressed at the beginning of the tractate and the detailed halakhic discussions which follow throughout the tractate, and, if there is such a link, to characterize it. In other words, this study seeks to examine if and to what extent ideas expressed in the introductory sugyot are related to the details of the Halakhic discussion in the sugyot throughout the chapter or tractate.

For this purpose we have divided this study into several stages:

In the first stage, in each case, the first sugya of a chapter or tractate, which had the features of an introductory sugya was chosen. Through a literary analysis of the sugya, we discussed the conceptual contribution of the sugya to the subject discussed in the chapter or tractate. However, we did not limit ourselves to discussion of the concepts of the sugya. Despite the conjectural dimension which is an integral part of this type of analysis and interpretation, we also discussed the meaning, the significance of those concepts. We distinguish between the first, conceptual dimension of the sugya and the additional dimension of the meaning of those concepts. We will term this second dimension- 'meaning'.

In the second stage, we examined the halakhic orientation of the Stammaitic layer of the halakhic sugyot that follow the introductory sugya – in relation to the orientation of the preceding Tannaic and Amoraic layers. This stage is based on a claim that has been developing in recent years in the study of the Babylonian Talmud, in relation to both aggadic and halakhic sugyot. This claim attributes a great deal of activism and creativity

Abstract

to the redactors of the BT in the way they related to the preceding sources available to them, Tannaic and Amoriac. In this stage, we tried to understand the distinctive orientation in the Stammaitic layer in relation to the orientation of the previous layers.

In the third stage, after examining the conceptual orientation of the opening sugya and of the Stammaitic layer in the following halachic sugyot, we compared their respective approaches, whether there was a relationship between these approaches, and if so, the nature and extent of it.

For the purpose of this study, we examined this hypothesis in six cases throughout the Babylonian Talmud: Berakhot, Ta'anit, Mo'ed Katan, Perek ha-Meniach (Bava Kamma, chapter 3), Gittin, and Makkot. In each of these cases, we were able to show a conceptual connection between the opening sugyot and the Stammaitic layer of the following halachic sugyot.

The concepts presented in the introductory sugya of the tractate or chapter are also reflected in the Stammaitic layer in the following sugyot. The Stammaitic interpretation of the Mishnah in the halachic sugyot following the introductory sugya is similar to the interpretation of the Mishnah by introductory sugya. Both interpretations use the same conceptual terms. In some of the cases examined, these concepts are the basis for a "meaning significance" which are different from what is found in the Mishna. This constitutes, in effect, an alternative interpretation to the Mishnah (Moed Katan, Perek ha-Meniach, Makkot) . This reflects the abundant activism, creativity, and innovativeness of interpretation demonstrated by the Stammaitic layer in interpreting earlier sources.

In some cases, the concepts discussed in the introductory sugya and also reflected in the Stammaitic layer in the halachic sugyot that follow – do not dispute the Mishnah, but rather constitute conceptual and 'meaning' interpretations of what is already found in the Mishna (Berakhot, Ta'anit, Gittin). This relationship likewise expresses the innovativeness and creativity of the Stammaitic layer, but to a lesser extent than in the previous case, because the Stammaitic interpretation In these cases, does not dispute what is in the Mishnah, but rather enlarges on the Mishna by adding 'meaning' interpretations.

In one of the cases examined, the beginning of Perek Hameniach, there is another interesting aspect of the relationship between the introductory sugya and the subsequent

Abstract

halakhic sugyot. There, we pointed out and examined the presence of what appears to be a foreign element in this sugya, not similar or connected to the central theme of the chapter (which is often explained as an "associative" context). We have shown that this element can be seen as a relevant and integral component of the discussion of the concepts presented by the introductory sugya. Conceptually, this seemingly 'foreign' element has a significant connection and contribution to the halakhic sugyot discussed in the chapter. Stated in a different way, the concepts in the introductory sugya supplies a link between the sugya which, judging by its halakhic content, seems unrelated to the chapter - and the central halakhic subject discussed in the Mishnah at the beginning of the chapter and throughout the entire chapter.

Although this is not the main purpose of the current study, we have used our findings to examine the nature of the introductory sugyot per se. From this we were able to define three types of introductory sugyot, differing in the literary methods used by the redactors of the sugyot, as well as differing in their conceptual contribution to the tractate/chapter.

These findings, regarding the existence of a connection between the introductory sugyot and the Stammaitic layer of halakhic sugyot, have implications for the ongoing discussion among scholars on fundamental questions about the redaction of the Babylonian Talmud. The innovative initiative of the Stammaitic layer in halakhic sugyot, with its shaping and interpretation of earlier sources, as well as the conceptual connection between the introductory sugyot and the following halakhic sugyot reinforces the claim regarding the redactor's significant role in the creation of the individual sugya as well as sequences of sugyot, and their creativity and activity in processing the earlier sources

Furthermore, the connection between the sugyot - both on the conceptual and "meaning" levels - supports a claim that has also been gaining ground in BT research in recent years. The study of aggadah in Rubinstein's research, as well as wider BT research, e.g. in the work of students of Shamma Friedman, of Kahane, Walfish, and others - regarding the importance of conceptual principles and their 'meaning' consideration of the BT redactors. Various phenomena in the Stammaitic layer in halakhic sugyot have been explained by pointing out the existence of general concepts, and their 'meaning' interpretation. We may suggest that considerations relating to

'meaning' interpretation, as expressed as concepts, are part of the editorial considerations of the BT redactors.

Contents

Hebrew Abstract	8
Introduction	1
Mo'ed Katan, 2a-5a	50
Perek ha-Meniach (Bava Kamma, chapter 3), 27a-28a	78
Makkot, 2a-b	122
Berakhot, 2a-3a	154
Ta'anit, 2a-3a	197
Gittin, 2a-6a	250
Summary	320
Conclusions	331
Bibliography	342
English Abstract	I

This work was carried out under the supervision of

Dr. Mordehay Sabato

And Dr. Binyamin Katzoff

Department of Talmud, Bar-Ilan University

**Conceptual Aims in Introductory
Sugyot of the Babylonian Talmud,
and their expression
in following Sugyot**

Merav Suisa

Department of Talmud

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

January 2018