

אוניברסיטת בר אילן

סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד

הבבלי:

תרומתן למסכת

מירב סויסה

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן

תשס"ח

רמת גן

BAR-ILAN UNIVERSITY

Saboraic Introductory *Sugyot* in the
Babylonian Talmud:
Their Contribution to the Tractate

By
Merav Suisa

Submitted in partial fulfillment of the requirements for Master's
degree in Department of Talmud, Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

2007

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של

פרופ' אבינועם כהן

המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן

This work was carried out under the supervision of

Prof. Avinoam Cohen

Department of Talmud, Bar-Ilan University

שלמי תודה

ראשית דבר, אבקש להודות מקרב לב לפרופ' אבינועם כהן, על ההנחיה היסודית והמקצועית, ועל הקניית המיומנויות במחקר התלמודי. הדרכתו המסורה תרמה לי רבות אף בליבון ובגיבוש של הרעיונות והממצאים. גם יחסו האנושי והתומך ייזכר לטוב. ישלם ה' פועלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה' אלוהי ישראל.

אבקש להודות גם לאכסניה שבה למדתי - המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן, לראש המחלקה פרופ' חיים מיליקובסקי, ולסגל המרצים, שמהם רכשתי את כלי המחקר המדעיים בחקר התלמוד הבבלי.

תודה עמוקה אף לרב ד"ר יהודה ברנדס, ראש בית מורשה בירושלים, שליווני בכתיבת עבודה זו, ושמתורתו למדתי רבות. ותודה לבית מורשה, על האפשרות, הליווי והתמיכה, ברוח ובחומר, ללמוד בבית המדרש ולכתוב עבודה זו.

תודה גדולה ומיוחדת לאבי מורי, הרב צוריאל ווינר, שבזכותו ובמחיצתו זכיתי להכיר את התלמוד, ואשר מאז ועד היום רוב לימודי וידעוטיי בתלמוד - ממנו ושל. תודה על האמון, ההשקעה והמסירות, שתמכו רבות בגיבושה וביצירתה של עבודה זו.

תודה לבני משפחתי, בעלי ובתי, אמי ואחותי, ולחברים אחרים, שעזרתם המסורה וסבלנותם לאורך כל הדרך סייעו לי להתפנות לעבודה זו ולעמול בה.

תודה לקרן דנגור על תמיכתם, אשר איפשרה לי להתפנות לכתיבת עבודה זו.

מודה אני לפניך ה' אלוהי ואלוהי אבותיי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש.

תוכן

9	תקציר
12	א. מבוא
12	1.א. מאפייני הסוגיות הסבוראיות
18	2.א. הגורמים להבדלים בהנחות היסוד
18	1.2.א. שיטתו של כהן : הסבר כרונולוגי-היסטורי
19	2.2.א. שיטתו של ברנדס : שינוי המגמות
22	3.א. הבעיות במחקרים שהוצעו עד כה
23	4.א. מטרת המחקר שלי
24	5.א. שיטת העבודה ושלביה
33	ב. סוגית הפתיחה של מסכת קידושין
34	1.ב. תרומה תיאולוגית – חינוכית
35	2.ב. תרומה רעיונית – ייחודית
35	1.2.ב. קניין כסף המקורות התנאיים
40	2.2.ב. קניין כסף במקורות האמוראיים
40	1.2.2.ב. השוואת הסוגיה בקידושין ובכתובות
41	2.2.2.ב. מבנה הסוגיה
47	3.2.2.ב. צריכותא סתמאית
48	3.2.ב. המקור הסבוראי לקידושי כסף
53	1.3.2.ב. ראיות נוספות לשיטת הלימוד הסבוראית
56	4.2.ב. סיכום
60	ג. סוגית הפתיחה של מסכת ברכות
61	1.ג. טיבן של הקושיות והתירוצים בסוגיה
62	2.ג. קושיות ותירוצים סבוראיים אופייניים לש"ס
64	3.ג. הסברים לחיבורה של סוגיה כזו
67	ד. סוגית הפתיחה של מסכת בבא מציעא
68	1.ד. חלק ראשון
74	2.ד. חלק שני
75	1.2.ד. שיטת בן ננס

75	2.2.ד. שיטת סומכוס ושיטת חכמים
77	3.2.ד. שיטת רבי יוסי
80	3.ד. סיכום
81	ה. סוגית הפתיחה של מסכת בבא בתרא
81	1. מבנה הסוגיה
81	ה.1.1. חלק ראשון: "לישנא קמא"
81	ה.1.1.1. הצעה ראשונה
82	ה.2.1.1. הצעה שנייה
83	ה.3.1.1. קושיה על ההצעה השנייה וקבלת ההצעה הראשונה
83	ה.4.1.1. "תא שמע"
85	ה.2.1. חלק שני: "לישנא אחרינא"
88	ה.2. היזק ראייה
92	ה.1.2. שימושו של המונח "היזק ראייה" במסכת בבא בתרא
95	ה.2.2. היזק ראייה במקורות התנאיים
98	ה.3.2. היזק ראייה במקורות האמוראיים והסתמאים
104	3. סיכום
107	ו. סוגית הפתיחה של מסכת עבודה זרה
108	ו.1. חלק ראשון: "אידיהן" או "עידיהן"
110	ו.2. חלק שני: דרשת ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי
112	ו.1.2. הדרשה
112	ו.1.2.1. חלק א
115	ו.2.1.2. חלק ב
117	ו.3.1.2. חלק ג
118	ו.2.2. ניתוח הדרשה: היחס בין הדרשה והפרשנות
133	ו.3. סיכום
134	ז. סיכום
137	ח. נספחים
137	ח.1. נספח לפרק ב: נספח להערה 122
137	ח.1.1. השוואת הסוגיה בקידושין ובכתובות
138	ח.2.1. ניתוח היחס בין הסוגיה בקידושין והסוגיה בכתובות
140	ח.2. נספח לפרק ו: כתבי היד לסוגית הפתיחה של מסכת עבודה זרה
140	ח.1.2. חלק ראשון של סוגית הפתיחה של מסכת עבודה זרה: דף ב ע"א

141	ח.2.2. חלק שני של סוגית הפתיחה של מסכת עבודה זרה : דף ב ע"א – ג ע"ב
151	ט. ביבליוגרפיה
161	י. תקציר לועזי

תקציר

בעקבות עדותו של רב שרירא גאון אודות סבוראיותה של סוגיית הפתיחה למסכת קידושין, פנה נ' בריל לברר את טיבן של כמה סוגיות פתיחה נוספות, למסכתות מספר מן הבבלי, אשר גם אותן ייחס לסבוראים. המאפיינים המשותפים לסוגיות אלו, הביאוהו אל הטענה שסוגיות אלו הן "הרצאות פתיחה למסכת". בעקבותיו הלכו חוקרים נוספים, וכמותו תרו אחר המאפיינים הלשוניים, הטיעוניים והספרותיים של סוגיות פתיחה סבוראיות אלו, ואחרות הדומות להן. כיון שהמחקר טען לאחרונה - מנקודות מבט שונות - שאין בסוגיות הסבוראיות חידושים הלכתיים מן הסוג המקובל, פנינו לבדוק את הסוגיות הללו מכיוון אחר. בהנחה שהללו הן סוגיות או הרצאות פתיחה – כל אחת למסכת שהיא עומדת בראשה – יצאנו לתור אחר **תרומתן הייחודית** למסכת, תרומה בעלת תוכן **רעיוני** איזשהו, ואשר היא נושאת **אופי של הקדמה**, פתיחה, סיכום או הבהרה של עניינים הנידונים במסכת.

בניתוח הסוגיות ובפרשנותנו להן, עשינו שימוש בכלים הרלוונטיים המקובלים בתחום חקר הסוגיה התלמודית, ניתוחים ספרותיים והשוואתיים, הן בסוגיה והן במקבילותיה, ובדיקת עדי הנוסח. בכל סוגיה עמדו לנוגד עינינו, באופן ביקורתי, ביאוריהם של מפרשי הבבלי - ראשונים, אחרונים וחוקרים.

במסגרת עבודה זו הסתפקנו בבדיקתן של חמש סוגיות פתיחה סבוראיות, לחמש ממסכתות התלמוד הבבלי, סוגיות שעל מאפייניהן הסבוראיים כבר הצביע המחקר. קיבלנו כהנחת יסוד שהללו הן אכן סוגיות סבוראיות (אף שסבוראיותן של הסוגיות היא מישנית בחשיבותה, והטיעון העיקרי הוא היותן נושאות אופי הקדמתי), ובכמה מקרים אף חיזקנו הנחה זו. בכל אחת מן הסוגיות מצאנו תרומה ייחודית של סוגיית המבוא, תרומה בעלת תוכן רעיוני מסוים, הנושאת אופי מבואי. ניסינו לבדוק האם יש קו אחיד באופיין של סוגיות אלו, ובאופן שבו הן מהוות פתיחה למסכתות, ונוכחנו לדעת כי תרומה זו אינה ממין אחד, ובכל מסכת ומסכת יש בסוגיית הפתיחה מבוא מסוג שונה. הקו המשותף, אפוא, לכל סוגיות הללו, נוסף על מיקומן בראש המסכת, הוא שהן נושאות אופי של מבוא, הכנה והקדמה רעיונית לאחד מן הנושאים החשובים שבמסכת.

להלן נפרט את ממצאינו ביחס לתרומתה המבואית-רעיונית של סוגיית הפתיחה בכל אחת מן הסוגיות שבדקנו. כיון שאמן של כל סוגיות הפתיחה במחקר היא סוגיית ריש קידושין, פתחנו בה, ולאחריה הבאנו את הפרקים לפי סדר הש"ס:

פרק ראשון: כבר הצביע המחקר על ייחודה של סוגיית המבוא של **מסכת קידושין**, בכך שהדיון לכל אורכה (שלושה וחצי עמודים!) מוקדש לצדדים הלשוניים ולאופן ניסוחן של שלוש מילים מתוך המשנה "[האשה] נקנית בשלש דרכים" (21 שאלות לשוניות). לסוגיה ייחודית זו מצאנו שתי תרומות אפשריות: (1) **תרומה תיאולוגית-חינוכית** בהתבסס על דברי חוקרים קודמים, נוכחנו לראות, כי בעצם קיומו של דיון לשוני מפורט בסוגיית המבוא של מסכת קידושין על נוסחה של המשנה - דיון

המבוסס על ההנחה שהוא הנוסח המיטבי - ראו הסבוראים להנחיל לדורות הבאים את המסר של קבלת המשנה כטקסט קאנוני מקודש. (2) **תרומה רעיונית-ייחודית**. תוך התמקדות בדיון העולה מן השאלה הלשונית הראשונה בסוגיה, נוכחנו לראות כי לסבוראים דרך לימוד שונה מקודמיהם, התנאים והאמוראים, בשאלת המקור לקידושי כסף. מבדיקת טיבו של החידוש נוכחנו לגלות כי חידושם מתבטא ביצירת קשר הדוק יותר בין קידושי כסף – לבין הפסוקים מקניין שדה עפרון ומקניין שדה חנמאל (ע"י ירמיהו). קשר זה יוצר זיקה **רעיונית** של קידושי אישה לקניין שדות אלו. פרשנות אפשרית, אם כי לא הכרחית, לזיקה זו, היא, שתכנים ורעיונות מפרשיות קנייני השדות, מיוחסים לקידושי אישה. פרשנות אפשרית אחת, מתוך הפרשנויות שהצענו, הינה, כי הקניין (של השדה ושל האישה) הינו בעל משמעות לאומית-היסטורית, נוסף למשמעותו האישית. ועוד, באמירתה המבוארת-רעיונית של הסוגיה הסבוראית, היא אף מעלה את הקשר בין הבעל לאשתו לרמה של **קדושה**, כהקדש. כך נמצא, כי בהסבירה מדוע במשנתנו נקטו את הלשון "האשה נקנית" ובריש פרק שני "האיש מקדש", מתייחסת הסוגיה לקידושין בלשון ייחודית בבבלי כולו, ומנמקת: "מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכולי עלמא כהקדש".

הפרק השני עוסק בסוגיית המבוא של **מסכת ברכות**. מצאנו במחקר שתי תרומות חינוכיות, משני סוגים שונים, ולא באנו להכריע ביניהן: לשונית-פורמלית, ודתית-ערכית. האחת (בנוביץ) מצביעה על כך שהסוגיה מבוססת על טכניקות רבות המשמשות בסוגיות סבוראיות אחרות, ומצויות באופן **מלאכותי** בסוגיה זו. בעקבות זאת, המסקנה היא כי עניינה של הסוגיה הינו להציג בראשיתו של התלמוד כולו, סוגיית פתיחה סבוראית אופיינית, כדי לחזק ולבסס את מעמדם של הסבוראים. אם נלך בקו המחשבה של בנוביץ, נוכל להוסיף על דבריו ולומר כי זוהי ריאקציה לתוקפם ולמעמדם הנחות של הסבוראים ביחס לקודמיהם האמוראים. השנייה (ברנדס) הציעה שתרומתה של סוגיית הפתיחה היא בביסוס מעמדה של תורה שבעל פה באמצעות חיזוק זיקתה לתורה שבכתב ("תנא [דמשנה] אקרא קאי"), וזו אמירה הגותית, המבצרת את מעמד התורה שבעל פה.

בפרק השלישי, מצאנו כי סוגיית המבוא למסכת **בבא מציעא** מבהירה כי הנושא ה"אמיתי" של משניות הפרק, הוא – בניגוד לרושם המתקבל במבט ראשוני - חלוקת **ממון במצבי ספק**, ולא הלכות מצאיה וכלליה. במהלך הדיון בסוגיה, היא אף מצגיגה עקרונות ויסודות הלכתיים שונים הנוגעים לחלוקת ממון במצבי ספק, גם אם הללו חורגים מן הדיון הפרטני והישיר במשנה הראשונה. בכך היא למעשה נותנת מעין **סקירה מבואית**, מצומצמת אך מקיפה, של הנושא בו יעסוק הפרק מכאן ולהבא.

הפרק הרביעי, הדין בסוגיית המבוא למסכת **בבא בתרא**, מציע כי תרומתם של יוצרי הסוגיה הסבוראית היא בגילוי פנים שונות ביחס לנושאים הנידונים במסכת. אין הם חולקים על קודמיהם האמוראים בשאלת המצבים שבהם נגרם נזק כתוצאה מראייה, אלא על **המשמעות** שיש לתת להטרדה הקשורה בכך. בעוד שהאמוראים נוטים להתייחס להטרדה זו, כשייכת לתחום מוסרי-תרבותי, של פגיעה בצניעות, שעניינה הגנה על דברים שדרכם להיעשות בחשאי וביאינטימיות, הסבוראים נוטים להתייחס להטרדה זו כאל הטרדה הגורמת לנזק ממשי, כאל פגיעה במה שמוכר

כיום כ"צנעת הפרט". בכך מעניקים הסבוראים להטרדה כזו משמעות משפטית, בעלת תוצאות כלכליות-ממוניות. הם, כנראה, אלו שטבעו את הביטוי "היזק ראייה", ובכך קבעו כי היזק וודאי וממשי יש בראיה, אלא שהשאלה היא אם הוא בר תביעה ("שמיה היזק") אם לאו.

בפרק החמישי - סוגיית הפתיחה למסכת עבודה זרה - מצאנו כי סוגיית המבוא מתמקדת בשאלה המרכזית השזורה לאורך כל המסכת, בדעות התנאים והאמוראים, ובנושאים ההלכתיים שבה: היחס לאומות העולם ולמעשיהם. בעוד המסכת עוסקת בצד הפרקטי של הנושא, וכיצד להתרחק מעבודה זרה - ובכלל זה, מהתרבות הנכרית, על כל גילוייה - באה "דרשת הפתיחה", ובאמצעות כמה שאלות יסוד, היא דנה בצד התיאורטי של נושאי המסכת. הדיון מציע לפנינו **רקע** "היסטורי" ותיאולוגי, **להצדקת** פסילת אומות העולם מקבלת התורה, רקע שלאורו מובנות הלכות הריחוק מעבודה זרה.

לא בדקנו במסגרת עבודה זו אלא חמש סוגיות פתיחה. בכמה מקרים, עשינו שימוש (מבוקר) בדברי חוקרים אחרים בהגדרת תרומתה של סוגיית המבוא, ובמקרים אחרים נחשפה התרומה מניתוחנו אנו. בין כך ובין כך, המטרה שעמדה לנגד עינינו הייתה – הצגת גישה שיטתית בנושא. ועדיין רבה המלאכה בנושא זה.

א. מבוא

א.1. מאפייני הסוגיות הסבוראיות

תופעת קיומן של סוגיות מתקופת הסבוראים¹ בתלמוד הבבלי ידועה כבר מן העדויות של תקופת הגאונים והראשונים, ורבות עסקו בה במחקר.² להלן אנסה לבחון את המאפיינים של סוגיות אלו כפי שעולה מתוך המחקר עד כה. בהצעה זו אתמקד בעיקר בעולה ממחקריהם של א' כהן ויי ברנדס - מן החוקרים המאוחרים יותר שעסקו בסוגיות אלו. מחקריהם מתייחסים לעבודת החוקרים הקודמים להם, והם אף עוסקים בשאלת **המגמה** של היצירה הסבוראית, שאלה שברצוני לבחון אותה,³ תוך התמקדות בסוגיות הפתיחה הסבוראיות בבבלי.

בניגוד לשיטות המתבססות על עדויות של גאונים או ראשונים, או על ההנחה שכל החומר המאוחר לסוף תקופת האמוראים, שייך לסבוראים, טוען א' כהן במאמרו בעניין זה, שהשיטה האמינה ביותר לאפיון של סוגיות סבוראיות בבבלי, היא השיטה אותה הוא מכנה "שיטת המדגם המייצג".⁴ עניינה של שיטה זו הוא, בחירה של סוגיה מייצגת מן הספרות הסבוראית (בהתבסס על מסורת קדומה

¹ לרשימה ביבליוגרפית מקיפה על הסבוראים ראה א' כהן, "לאופיה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים", דיני ישראל כד (תשס"ו), עמ' 1 והע' 1 שם, וכן הע' 95, עמ' 181-182, על מקור השם "סבוראים".

² לרשימה ביבליוגרפית מקיפה על הספרות הסבוראית ראה א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 163, הערה 5. לרשימה ביבליוגרפית על סוגיות פתיחה סבוראיות י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות: פתיחתא למסכת יבמות", אקדמות יז (תשס"ו), בית מורשה, ירושלים, עמ' 171, הערה 3. אמנם הלבני, "עיונים בהתהוות התלמוד", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 74 הע' 19, מערער על היות סוגיות הפתיחה סבוראיות, וכותב כי: "מקצת מן החוקרים היום מייחסים סוגיות סתמיות, ובמיוחד אלה שמופיעות בראש המסכת או בראש הפרק, לרבנן סבוראי. לא ראיתי שום ראיה שכן הוא, ולא מצאתי הבדלים אופייניים בין הסוגיות האלה לבין שאר הסוגיות הסתמיות שיעידו שהן מזמנים שונים... אפילו הסוגיה בריש קידושין שרב שריא מייחס לסבוראים, מסופקני אם אכן כן הוא. נכון שהקטע שם העוסק בשאלה אם "דרך" הוא לשון זכר או נקבה נראה מוזר מאוד. אבל זרות אינה סימן שמרבנן סבוראי הוא...". אולם ביקורתו של הלבני היא כללית, ואינו דן בכל אחת מן השאלות הפרטניות המועלות בדיון שבסוגיה. הוא אפילו מפקפק באמינות עדותו של רש"י. להלבני אף שיטה המארכה את התקופה הסבוראית עד לאמצע התקופה הגאונית, לימי רב יהודאי גאון, שלא כשיטת רש"י (לשיטת הלבני, ראה במאמרו הנ"ל עמ' 74-75). במקביל, וזמן מועט אחרי פירסום דעה זו של הלבני, ובלא שיידעו זה ממאמרו של זה, נתפרסם מאמרו של כהן "לאופייה" (לעיל הע' 1), בו הוא מצביע באופן פרטני על הבדלים אופייניים בין סוגיית ריש קידושין לשאר ספרות האמוראית (ראה בעיקר עמ' 195-214). בניגוד לטענתו של הלבני. די להזכיר כי השאלה "מניינא למה לי/למעוטי מאי", הנשאלת מספר פעמים בסוגיה זו, אינה נמצא בספרות האמוראית (ראה כהן, במאמרו על מונח זה "מניינא למעוטי מאי" ומניינא למה לי": מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, (בעריכת צבי קדרי, שמעון שרביט), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תש"ן). ועיין בהע' 314 להלן.

³ לאורך העבודה ישנן הפניות עבודתם של חוקרים נוספים, קודמים, עליהם התבססו כהן וברנדס, ועיין כל עניין במקומו.

⁴ א' כהן, "לבעיית זיהויים של קטעים סבוראיים בבבלי", ספר יעקב לסלוי (עורך: יצחק אלפסי), הוצאת חבר ידידים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 83-96. כהן (שם, עמ' 84-86) מצביע, בין השאר, על כך שלעיתים כאשר הראשונים מייחסים קטעים מסוימים מהבבלי ל"רבנן סבוראי", אין הכוונה דווקא לסבוראים, אלא לגאונים הראשונים, ומסיבה זו, מי שתר בבבלי אחר ספרות סבוראית ממש, יתקשה לסמוך על עדויות אלו.

ואמינה ככל האפשר, המעידה שזו אכן סוגיה סבוראית), ניתוחה ומציאת תכונותיה ומאפייניה, ובעזרתם איתור של סוגיות נוספות דומות בתלמוד הבבלי.⁵

כהן בוחר את סוגיית ראש קידושין (דפים: ב ע"א-ג ע"ב) כמייצגת סוגיה סבוראית מובהקת.⁶ סוגיה זו זוהתה בעדויות הגאונים כסוגיה סבוראית מאוחרת והוסכם לראותה ככזו במחקרם של נ' בריל ושל חוקרים נוספים. בהסתמך על הנחה זו, מונה כהן את המאפיינים של הסוגיות הסבוראיות, עליהם הצביעו חוקרים שונים מתוך ניתוח סוגיה זו וסוגיות נוספות. נפתח באלו שציין בריל:⁷

- מיקום הסוגיה בראש המסכת
 - הסוגיה עוסקת בדיוקים בלשון המשנה
 - מאפיינים את הסוגיה ביטויים מיוחדים (מ"ש הכא דתני... ומ"ש התם דתני, מאי איריא דתני... ליתני... , מניינא למעוטי מאי, ועוד)
 - דיון במקומה של המסכת ביחס למסכתות האחרות שבסדר (לא קיים בקידושין, אבל בשש סוגיות אחרות בראש מסכת שאותן גם כן אפיין כסבוראיות)
 - שאלות שאינן קיימות בירושלמי
- במחקר מאוחר יותר, הסכים א' ווייס⁸ עם רוב מסקנותיו של בריל, אולם חלק עליו במקצתן,⁹ וציין למאפיינים נוספים:

- סוגיות אלו דנות אף בחומר אמוראי, מרחיבות ומעבדות אותו.
- הסבוראים השתמשו בהעברת סוגיות, מה שיצר את התופעה של סוגיות מקבילות. 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.¹⁰ מעבר לכך, לטענתו, סוגיות סבוראיות אינן קיימות בהכרח בראשי מסכתות והן מצויות גם לאורך המסכתות ושקועות בהן.

⁵ הראשון שהשתמש בשיטה זו, כפי שציין כהן, היה נ' בריל במאמרו "תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית", נטועים יא-יב (אלול תשס"ד), (בתרגום זאב זכריה ברויאר), מכללת יעקב הרצוג, אלון שבות, עמ' 203-206, ובעיקר הערות 62, ו-64.

⁶ במאמרו "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), מסביר כהן את שיקוליו בבחירה זו, שם, עמ' 86-90.

⁷ נ' בריל, "תולדות ייסודו" (לעיל הע' 5), עמ' 202-207. כהן הפנה למאפיינים עליהם הצביע בריל וכן למאפיינים שנמנו אצל ווייס ופלדבלום (להלן) "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), עמ' 90-93, ובמיוחד עמ' 91 והערה 30, וכן למאפיינים שצינו י' א' אפרתי וי' ש' שפיגל (להלן הערות 25, 26, ולידן). כמו כן מנה כהן רשימה של מאפיינים נוספים, כשהוא מסכם את מאפייני הסוגיות הסבוראיות. א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 212-214, נספח להערה 171: מאפייני הסוגיה הסבוראית.

⁸ היצירה של הסבוראים (חלקם ביצירת התלמוד), ירושלים תשי"ג, עמ' 9.

⁹ שם, עמ' 12-14.

¹⁰ דעה זו שלו שנויה במחלוקת. דוד הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ז, עמ' 300, הערה 42, טוען שלמרות שישנם מטבעות לשון ייחודיים לסבוראים, כלל לשונם אינו מתייחד מלשון סתם הבבלי. לטענתו, הדבר עולה באופן ברור מכך שהראשונים העידו עליהן שהן סבוראיות. אולם כהן סובר אחרת, והוא עומד על הייחודיות שבמטבעות הלשון ובמינוחים הסבוראיים במאמריו השונים (להלן), כגון במאמרו "לבעיית זיהויים" (לעיל

פלדבלום¹¹ מוסיף על מחקרם של אלו מאפיינים נוספים, ולדעתו :

- במסגרת שימושה של הסוגיה הסבוראית בחומר אמוראי קדום ועיבודה אותו, היא גרמה לכך, לעיתים, שהוא קיבל מובן אחר או צורה אחרת.
- בסוגיה הסבוראית ניתן להצביע על קיומן של קושיות קלושות ובלתי הכרחיות, ובהתאם לכך, גם התירוצים דחוקים.¹²
- הסוגיה הסבוראית "דורשת" את המשנה, כעין הגישה המדרשית לתורה.

למסקנה, רואה כהן חשיבות רבה בממצא העולה מכמה מחקרים שקדמו לו, והוא, שהנחות היסוד הלמדניות של הסוגיות הסבוראיות שונות מאלו של הסוגיות האמוראיות. כהן מנסח את ההבדל היסודי שבין הנחות 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 בתירוץיהן 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".¹³ המשותף לכל הסוגיות הללו הוא שהן עוסקות ב"ייתורים לשוניים" כביכול במשנה, ומנסות להוכיח שאין הם מיותרים, וכאילו יש בכל אחד מהם חידוש.

הע' 4, עמ' 91, הערה 27, וכן במאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 177, הערה 78. שם הוא טוען שהשינוי הלשוני ביחס לשון האמוראית, גם אם הוא קטן, הרי שהוא משקף שינוי מהותי גדול יותר. הבדלים לשוניים אלו מאופיינים במאמרו "לאופייה", עמ' 184, הערה 103: [א] הסבוראים משתמשים במינוח האמוראי אך עושים בו שינוי לשוני קטן אשר משקף שינוי מהותי גדול. [ב] גם כשאננם עושים שינוי במונחים האמוראיים, פעמים רבות הם משנים את שימושם, הוראתם או משמעותם. בהערה מביא כהן דוגמאות למאפיינים אלו, עיי"ש.

¹¹ רמ"ש פלדבלום, "משנה יתירה", ספר זיכרון לר"ח לוקשטיין, ניו יורק, 1980, עמ' ח, י, יד, טו.

¹² מאפיין זה פיתח בנוביץ בספרו "מאימתי קורין את שמע", האיגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים, תשס"ו, עמ' 5-9, ועמ' 20. שם הוא מצביע על קיומן של שאלות סבוראיות אופייניות על המשנה, כגון "תנא היכא קאי". הטענה שלו היא, שהסוגיות הסבוראיות נוצרו באופן מלאכותי, כלומר השאלות המוצגות בהן הן שאלות מלאכותיות, והסוגיה בראש ברכות היא מלאכותית יותר אפילו ביחס לסוגיות סבוראיות אחרות. הוא מנמק זאת בכך שהשאלות הסבוראיות האופייניות הללו ("המלאכותיות") אינן רלוונטיות למשנה הראשונה של ברכות. לדעתו, הסיבה שהם עשו זאת היא, משום שהם רצו לפתוח את הש"ס בסוגיית פתיחה סבוראית אופיינית, המבוססת על טכניקות המשמשות בסוגיות סבוראיות אחרות. בדבר זה יש בכדי להצביע על מאוחרותה של הסוגיה הסבוראית בראש מסכת ברכות, ביחס לסוגיות סבוראיות אחרות.

כהן מסביר מאפיין זה בנספח מיוחד במאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 10, מאפיין מספר 3) בכך שרבים מהדוחקים הם תוצאה מן המגמה להצדיק את נוסח הטקסט. הסבר זה הוא מונה כמאפיין נוסף של הספרות הסבוראית (מאפיין מס' 9 ברשימתו) והוא קיומה של הנחה מראש שנוסח המשנה הנוכחי הוא הנכון, הצודק והמיטבי ולכן משתדל התרצן ליישבו ולהצדיקו, או כפי שמכנה זאת כהן: 'ספרות טעמי הנוסח', מאפיין שמניתי בסעיף הבא.

¹³ א' כהן, "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד", אסופות ג (תשמ"ט), יד הרב ניסים, ירושלים, עמ' שלא-שמו.

כהן מצא¹⁴ שאכן כך יש לפרש את דברי סדר תנאים ואמוראים,¹⁵ המעיד כי הסבוראים "לא הוסיפו ולא הפליגו [מדעתן] כלום". לדבריו, על פי עדויות פנימיות בספר זה, יש לפרש את "לא הוסיפו" כהוספת חידושים הלכתיים, ואת "לא הפליגו" – לא חלקו על קודמיהם האמוראים. כך מסביר¹⁶ גם את דברי איגרת רש"י:¹⁷ 'אע"ג דהוראה לא הות, הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה' (ההדגשה משלי. מ.ס.), שדברי הסבוראים הם "פירושים וסברות" מסוג שונה משל ה"פירושים והסברות" של האמוראים (ע"ש), והם רק "קרובים להוראה" אך אינם הוראה ממש. המשמעות של "קרוב להוראה" היא בשני מובנים: האחד, משום שהדיון יוצר רושם כאילו באים להכריע הלכה, ולא היא, כיוון שאינו אלא אסמכתא, והשנייה, שנטייתם הבולטת אינה הצגת ההלכה שיש לנהוג על פיה, אלא דווקא הצגתה של זו שנפסלה (מהו דתימא... קמ"ל; סלקא דעתך... קמ"ל).¹⁸

באותו מאמר¹⁹ טוען כהן כי אין ב"יצירה ההלכתית הסבוראית"²⁰ חידושים מקוריים, אלא החידושים שלה הם, כפי שהוא מכנה, "חידושים פסידו-הלכתיים ותפיסתיים".²¹ במאמר זה הוא מסביר את המגמה של הסבוראים בכך שרצו "למצוא בלשון המשנה אסמכתא להלכה הידועה להם ממקומות אחרים בתלמוד", ועשו זאת "תוך יצירת זיקה, בדרך הפלפול, אל הניסוח הספציפי הנוכחי במשנה".²² כתוצאה ממגמה זו מונה כהן כתריסר מאפיינים של ההלכה הסבוראית, ולהלן כמה מהם (חלקם צוינו במחקריהם של אפרתי ושפיגל להלן):²³

1. חידוש פסידו-הלכתי: ניסוחים במשנה, הנראים כמיותרים או ככאלו שאינם מיטביים, מובילים לחתירה מגמתית אחר איזשהו חידוש הלכתי בלשון הנקוטה במשנה, אך מתברר שהלכה זו כבר ידועה הייתה ונפסקה לפני תקופת הסבוראים.
2. המבנה הלשוני של הטיעון האופייני לסבוראים: שבא לחדש הלכה באמצעות ריבוי, מיעוט או פסילת הלכה: לאתויי; למעוטי; הא קמשמע לך ד...; מהו דתימא... קמ"ל (ראה להלן).

¹⁴ "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 169-174.

¹⁵ מהדי' ק' כהנא, פרנקפורט ענ"מ תרצ"ה, עמ' 9.

¹⁶ א' כהן, שם, עמ' 205-208.

¹⁷ מהדי' ב' מ' לוי, חיפה תרפ"א, נוסח צרפת, עמ' 69.

¹⁸ אמנם העניין שנוי במחלוקת בין החוקרים, כפי שמציין כהן במאמרו "מניינא למעוטי מאי" (לעיל הע' 2), הע' 73. לדעת א' א' אורבך הסבוראים לא חידשו דבר משל עצמם, לא חידושים הלכתיים, ולא חידושים של סברות ופירושים, עיין עמ' 9, ע"י הע' 32 להלן. לעומת זאת טוען י' ל' צונץ, הדרשות בישראל, מהדורה שנייה, ירושלים, תשי"ד, עמ' 30, שהסבוראים כן "הביעו את דעתם על טעמים וסמכותם של המאמרים השונים", כלומר משמע שהסבוראים כן הביעו סברות משל עצמם. בעניין זה חזר כהן לדון במאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 188 ואילך.

¹⁹ א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 169-203.

²⁰ א' כהן, שם, ע"י הע' 5. מדבריו משמע שישנה סוגה אחרת של ספרות סבוראית, שהיא אינה הלכתית, אבל הוא אינו מתייחס אליה במאמרו (ראה שם הע' 12, ועיי' בדבריו שם הע' 195).

²¹ א' כהן, שם, עמ' 173.

²² א' כהן, שם, עמ' 197-198.

²³ א' כהן, שם, עמ' 198 ואילך.

3. קיומה של דעה חלופית העומדת נסתרת ברקע הטיעון המובע בסוגיות, כגון: מהו דתימא x קמ"ל y. התרצן הסבוראי מעלה אותה בכדי להצדיק את טענתו שהנוסח של המשנה הוא המיטבי.

4. הקושיות נראות מלאכותיות, כמוכח מן העובדה שהן נדחות באופן עקבי, כלומר, נוסח המשנה תמיד מוצדק. הדבר יוצר רושם של מגמתיות בקושיות הללו. במאמריו השונים מביא כהן דוגמאות למאפיינים אלו, ובתוך כך הוא מוצא זיקה בין התיזה שלו לבין מחקרים שקדמו לו:²⁴

א. אפרתי:²⁵ סוגיות 'זה הכלל לאתויי מאי' – הימצאותו של כלל במשנה מהווה מצע להתייחסות שונה בדברי הסבוראים מזו שבתפיסת האמוראים. אצל האמוראים (ובירושלמי), משער אפרתי, משמעותו של הכלל המפורש במשנה היא של סיכום, ואין בו כדי לרמוז על ריבוי או הוספה. כך יוסבר מדוע האמוראים אינם שואלים "זה הכלל לאתויי מאי" – מה בא הכלל לרבות? ואילו בסוגיות הסבוראיות ההנחה היא שהתנא ניסח את הכלל מתוך כוונה לרבות על הפרטים המנויים במשנה.

ב. שפיגל:²⁶ סוגיות 'מאי ואומר' – משער את קיומה של הנחת יסוד שונה בדבר הצורך להביא יותר מפסוק אחד להוכחת רעיון מסוים. לעומת הנחת יסוד זו, האמוראים (וכן בירושלמי) אינם מעלים את השאלות בדבר הצריכותא של פסוק נוסף במקרה שמובא יותר מפסוק אחד במדרשי הלכה שבברייתות. לכן הוא מסיק שהאמוראים, שלא שאלו "מאי ואומר?", הבינו שהבאת הפסוק הנוסף הייתה משום 'גדיל תורה ויאדיר'. לעומת זאת בסוגיות הסבוראיות הניחו שהפסוק הנוסף הובא עקב הפגם בפסוק הראשון, כלומר ינסו לאתר את התועלת שבהצגת כתובים נוספים להוכחת הרעיון. הדבר מעיד על קיומן של הנחות יסוד שונות אצל האמוראים מאלו שאצל הסבוראים, ביחס לשאלה זו.

ג. 'מניינא למעוטי מאי'²⁷ – שאלה בדבר הצורך בנקיטת המספר במשנה. אצל האמוראים ובירושלמי לא מופיעה שאלה זו. לכן ניתן להניח שהם תפסו אל נכון שהמספר במקרים הנידונים בא כאמצעי עזר לזיכרון. בסוגיות הסבוראיות – ההנחה היא שמטרת המספר היא **למעט**, ומשום כך הם דנים בשאלה מה הוא בא למעט. הנחה זו, כאמור, אינה הכרחית.²⁸

²⁴ א' כהן, שם, עמ' 198 ואילך. בהערות השוליים הוא מביא דוגמאות ומרחיב על המאפיינים הללו. להלן בחרתי להביא מספר דוגמאות המוזכרות באריכות במאמריו האחרים.

²⁵ א' אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, אגודת בני אשר, פתח תקווה, תשל"ג, עמ' קנט ואילך. הדוגמאות מסוגי הסוגיות של אפרתי ושל שפיגל (להלן א-ב) תומצתו אצל כהן, "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), עמ' 92-93.

²⁶ י' ש' שפיגל, הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי: חיבור לשם קבלת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו, עמ' 91 ואילך.

²⁷ א' כהן, 'מניינא למעוטי מאי' (לעיל הע' 2), עמ' 101-83. כל שלושת החוקרים הללו – אפרתי, שפיגל וכהן – ציינו לעובדה שהתלמוד יכול היה לשאול שאלות אלו גם במקומות רבים אחרים, ובכל זאת, לא עשה זאת.

²⁸ כהן מייחס גם את סוגיות: "פשיטא, מ"ד... קמ"ל/לא צריכא..." אל הסבוראים. אמנם יש אף "פשיטא" (במקרים בודדים, יחסית) בפי אמוראים, אך זו מסוג אחר, ואכמ"ל. ראה בינתיים א' כהן, "דאי סלקא דעתך לעומת 'סלקא דעתך

ברנדס²⁹ 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, בחלק ב'. אולם כמבוא לטענתו, הרלוונטיות לדיונו בעבודה זו, ארשום את המאפיינים שהוא מונה, למרות שהוזכרו כבר בידי חוקרים קודמים לו,³⁰ משום שהם מהווים את המצע לחידושו בדבר **התרומה של סוגיות אלו**.

- סוגיות של "סתמא דגמרא", ואין בהם דיון אמוראי. דברי האמוראים המובאים בהן מובאים רק כציטוט מתוך דיונים במקום אחר במסכת.³¹
- אין בהן חידושים הלכתיים, וכל חידוש הלכתי שכן נמצא בהן אינו נובע מן הדיון עצמו אלא הוא מובאה ממקור אחר במסכת.³²
- הסוגיות עוסקות בנוסח המשנה ברמת דקדוק ובפרטנות שאינן מצויות בשאר התלמוד.³³

אמינאי בבלי", סיני צט ה-ו (תשמו), מוסד הרב קוק, ירושלים, עמ' רמט-רסב; הני"ל, "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), הע' 60; והני"ל, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 202, הע' 185.

²⁹ י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 171-172.

³⁰ את ההפניות למראי המקום של מאפיינים אלו אפרט להלן.

³¹ על מאפיין זה הצביע כבר י' א' אפרתי (תקופת הסבוראים" (לעיל הע' 25), עמ' קנט.

³² א' א' אורבך, "ההלכה מקורותיה והתפתחותה", גבעתיים, תשמ"ד, עמ' 226, כהן, "מניינא למעוטי" (לעיל הע' 18), סוף הע' 73, והני"ל, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 169 ואילך. ישנו הבדל בין טענותיהם של אורבך וכהן. בעוד שלדעת אורבך החומר הסבוראי יסודו באמוראים, כלומר, הסבוראים מכניסים את דברי האמוראים לתוך התלמוד הבבלי, טוען כהן שהסבוראים אכן יצרו סוגיות וסברות מקוריות משלהם. בסוגיות אלו, לטענתו, אין חידושים הלכתיים, אלא חידושים "ספרותיים" ובלשונו: "פסידו-הלכתיים", עיין לעיל עמ' 6.

³³ נ' בריל, "תולדות ייסודו" (לעיל הע' 5), עמ' 203, וכן י' יעבץ, תולדות ישראל, ט', לונדון, תרפ"ב, נספח על סוגיית ריש קידושין, עמ' 219-216, מאפיין זה, המנוסח אצל ברנדס באופן כללי, מופיע אצל כהן כארבעה מאפיינים שונים, המפרטים את צורות הדקדוק השונות, במאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 163 ואילך כמאפיינים א-ד, ובנספח להע' 171, כמאפיינים 6-9, ושם הוא דן בהם באריכות ומביא את דעות החוקרים השונות ביחס אליהם, עיי"ש.

א.2. הגורמים להבדלים בהנחות היסוד

רוב החוקרים - למעט כהן וברנדס - לא נדרשו לשאלה מדוע קיימים הבדלים כה יסודיים בהנחות היסוד בין האמוראים והסבוראים.³⁴ להלן אביא את מסקנותיהם:

א.2.1. שיטתו של כהן: הסבר כרונולוגי-היסטורי³⁵

במהלך תקופת התלמוד, עד לדור השישי לאמוראי בבל, הגיהו ופירשו האמוראים את המשנה באופן חופשי, עד לרב אשי ורבינא, ברבע הראשון-שני של המאה החמישית לספירה.³⁶ עם סיומה של פעילות זו נמנעים האמוראים מלערוך שינויים בניסוח (הגהות) ובתוכן (פירושים חדשים) של המשנה,³⁷ וכתוצאה מכך מתפתחת גישה חדשה ביחס למשנה, ומעתה מתייחסים אליה כאל ספר חתום, מתוקן ומושלם. זהו שלב המעבר מתקופת האמוראים לתקופת הסבוראים. כך שהסבוראים – ובמיוחד האחרונים שבהם, כ-200 שנה לאחר רב אשי ורבינא - כבר מקבלים לידם את המשנה מתוך תפיסה "שכל ניסוח שבה הוא מיטבי".³⁸ יחס כזה גרר "הצדקה שיטתית של כל נוסח שבמשנה ע"י הסבוראים".³⁹

"בתמונה כללית נראה, כי ההבדלים הללו, בין הסוגיות האמוראיות והסבוראיות על המשנה,⁴⁰ הם תוצאה מהתפתחות טבעית וכרונולוגית של היחס כלפי המשנה ולשונה, מאז ראשוני האמוראים ועד לאחרוני הסבוראים.⁴¹ ובהמשך: "נמצינו למדים, כי ההתפתחות הטבעית של היחס כלפי המשנה ולשונה, היא היא ששימשה, בסופו של דבר, כגורם המרכזי להבדלים המהותיים שבין שני סוגי הביקורת שבתלמוד (וייתכן כי נצטרפו לכך גורם היסטורי וגורם תיאולוגי)."⁴²

³⁴ כפי שמעיד כהן, כשהוא אף מנמק מדוע לדעתו לא עסקו בשאלה זו. להלן, תת פרק א.3.

³⁵ א' כהן, "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שלה ואילך.

³⁶ א' כהן, שם, עמ' שלה-שלו, והע' 29, 32.

³⁷ על הגורמים לתופעה זו, ראה להלן תת פרק א.3., עמ' 14-15.

³⁸ א' כהן, שם, עמ' שלו.

³⁹ א' כהן, שם, עמ' שלה-שלו.

⁴⁰ במאמרו הנ"ל, עמ' שלב-שלו, מאפיין כהן את הסוגיות האמוראיות כבעלות ביקורת שעיקרה מסוג "בחינת נכונות", כלומר סוגיות שיש בהן ניסיון לערער על תקיפותה או מידת תחולתה של דעה מסוימת, ואת הסוגיות הסבוראיות כמציגות ביקורת מסוג "בחינת החידוש", כלומר ניסיון לברר את התכלית: **לשם מה** שנה התנא דעה מסוימת במשנה/בברייתא, אעפ"י שנראה שאין היא מחדשת מאומה, ואזכורה, אפוא, מיותר. אמנם כהן מסביר את ההבדלים בין ביקורת מסוג "בחינת נכונות" לבין ביקורת מסוג "בחינת החידוש", אותם הוא מאפיין באמצעות מונחי הקושיות, ולא מייחסן ישירות לסוגיות אמוראיות או סבוראיות, אבל בהמשך המאמר, עמ' שלו, הוא מאפיין כל אחת מסוגי הביקורת הללו כאמוראית או סבוראית, בהתאמה.

⁴¹ א' כהן, שם, עמ' שלה-שלו.

⁴² א' כהן, שם, עמ' שלו. ועיי' הערה 45 שם. כהן ציין לגורמים נוספים שהביאו את הסבוראים לדייק בלשון המשנה ולמאמציהם להוכיח שאין בה אלמנטים מיותרים, כגון, שבזמנם כבר הועלתה המשנה על הכתב. ראה מאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), מאפיין מספר 8, עמ' 213-214.

- בהמשך המאמר⁴³ מנמק כהן את טיעונו הנ"ל, שסוגיות אלו הן מאוחרות מבחינה כרונולוגית :
- מכיוון שההבדל בין שני סוגי הביקורות הוא מהותי וקשור **להנחת יסוד** ביחס למשנה, לא סביר שאותם דוברים, או דוברים שונים באותה תקופה ינקטו בשתי גישות כה שונות.
 - "בחינת החידוש", המיוחסת לסבוראים, מוצגת כמעט לכל אורכה בסתמא.
 - בניגוד לגישת הסוגיות הסבוראיות, האמוראים (ואף הירושלמי) לא הוטרדו מכך שיש במשנה ייתורים לשוניים, למשל: 'כדי נסבה', 'כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה', ועוד.
 - מסורת הגאונים והמחקר מייחסים לסבוראים סוגיות שאחר בחינתן מתברר כי אכן יש בהן ביקורת מסוג 'בחינת החידוש', למשל סוגיית ראש קידושין.
 - חוסר עקיבות של התלמוד בהעלאת קושיות אלו, שכן יכול היה להעלותן במקומות נוספים ולא עשה כן.^{44 45}
 - גם לפי ההיגיון וההתפתחות הטבעית קודמת הביקורת מסוג 'בחינת הנכונות' לביקורת מסוג 'בחינת החידוש'.⁴⁶
 - מונחי הביקורת מסוג 'בחינת החידוש' אינם אחידים בשימושם, בהוראת ובלשונם, וזהו מן הסימנים לאיחורה.⁴⁷

א.2.2. שיטתו של ברנדס: שינוי המגמות

לברנדס הסבר שונה לבעיה הנידונה. מאמריו עוסקים בעיקר ב**סוגיות המבוא** הסבוראיות, כלומר בסוגיות הסבוראיות הפותחות את המסכת, ולא בכלל הסוגיות הסבוראיות. כתוצאה מכך, המאפיינים אותם הוא מונה אינם מתייחסים אלא לסוגיות המבוא הסבוראיות, ולא לכלל הסוגיות הסבוראיות. בהתאם לכך, אף הסברו של ברנדס אינו מתייחס אלא לסוגיות המבוא, וזאת בניגוד למאפיינים שהעלה כהן, הנוגעים לכלל הסוגיות הסבוראיות.

לעומת גישתו של כהן, התולה את הגישה ואת המאפיינים של הסוגיות הסבוראיות בעיקר ב**התפתחות כרונולוגית**,⁴⁸ שגרמה לשינוי בהנחות היסוד ביחס למשנה, מתמקד ברנדס⁴⁹ בשינוי בהנחות היסוד

⁴³ א' כהן, "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שמ ואילך.

⁴⁴ כהן אינו מתייחס אלא למקרים שבהם ניתן היה לוותר באופן עקרוני על נקיטת המספר, ובכל זאת נקטה בהם המשנה מספר. ראה במאמרו "מניינא למעוטי מאי" (לעיל הע' 2), עמ' 96-97.

⁴⁵ על עניין זה בהרחבה ראה להלן תת פרק א.3.

⁴⁶ עיין לעיל הע' 40.

⁴⁷ כך גם ד' הנשקה, "פרקים בתלמודם של התנאים: לתולדות הכלל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין" סידרא יב (תשנ"ו), עמ' 134 הערה 249: "ערעור כללי המינוח התלמודי מאפיין כנראה את הרבדים המאוחרים של הסוגיה". וכן מ' בנוביץ, "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 5-9.

⁴⁸ וגורמים נוספים, עיי' לעיל הע' 42, ולהלן עמ' 14-15.

⁴⁹ י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 171-183.

שבסוגיות המבוא הסבוראיות, ולו הסבר אחר. גישתו מתבססת על דעתם של החוקרים בריל ווייס שסוגיות הפתיחה הן "הרצאות מבוא למסכת".⁵⁰

בריל ווייס לא הסבירו באיזה מובן ומאיזו בחינה מהוות סוגיות אלו מבוא והקדמה למסכת, כלומר, מה מטרתן של מבוא כזה. מבוא יכול לשאת אופי שהוא שונה ממקרה למקרה: הוא יכול, לסירוגין, להוות הקדמה של עיקרי המסכת, להציע סיכום של מסקנות ועקרונות הלכתיים שיובאו במסכת, להכיל אמירה רעיונית, ועוד. כאשר סוגיה מוגדרת כמבוא יכולה להיווצר ציפייה שתהיה בה אמירה עקרונית ורחבה שלא כדוגמת הדיונים לאורך המסכת עצמה ובסוגיות האמוראיות והסתמאיות המרכיבות אותה. שאם לא כך, אין היא מוגדרת כמבוא אלא כתוספת לגוף המסכת. כלומר, ניתן לצפות למאפיינים מיוחדים בסוגיות הללו, דווקא מפאת היותן סוגיות מבואיות, התופסות את עצמן ככאלו.

ובלשונו של ברנדס: "לפיכך העיון בהן מחייב התבוננות מיוחדת. מן הצד האחד, אין לראות בשקלא וטריא שבהן השתקפות אופיינית של סוגיות התלמוד ושל יחסם של האמוראים למשנה. מן הצד האחר, יש לבחון אותן דווקא מנקודת המבט של 'פתיחתא', שהיא שער כניסה למסכת."⁵¹ כך מאפיין ברנדס את סוגיות המבוא הסבוראיות, בהיותן כהגדרתו "שער כניסה למסכת", ולהלן תובהר הגדרה זו.

עניין נוסף התומך, על פי ברנדס, באפיון זה של סוגיות המבוא הוא קיומן של שאלות לשוניות על המשנה דווקא בפתיחת המסכת, ולא במקרים רבים נוספים של משניות אחרות הדומות לאלו הפותחות את המסכת.⁵² לדעתו, עיקרן של שאלות אלו אינו בעצם השאלה, שמגמתה היא לברר את הפירוש של המשנה, אחרת אין בכך בכדי להסביר את העובדה שרק במקרים מועטים בלבד מעלים הסבוראים שאלות כאלו על המשנה, אלא **בתשובה** הניתנת לה. כלומר, השאלה נשאלת כ"תירוץ", במגמה להעלות רעיון שיהווה את התשובה לשאלה. המטרה היא הרעיון המובע בתשובה, והשאלה שלפניה היא רק האמצעי הספרותי כדי להעלות את הרעיון. "המוקד של הדיון מועבר מן השאלות אל התשובות. אדרבה, במקום שבו השאלה 'חלשה' ואינה הכרחית, דווקא שם ברור יותר שהיא נועדה בעיקר בשביל התשובה, המכילה חידוש הלכה או רעיון הגותי ומוסרי."⁵³ ברנדס אף מאפיין את

⁵⁰ נ' בריל, "תולדות ייסודו" (לעיל הע' 5), עמ' 204-205: "...בולטים הדיונים שבתחילת מסכתות אחדות בנוגע לניסוחה של המשנה הראשונה או למקום אותו תופסת המסכת בשורת המסכתות האחרות. כנראה **פתחו כך** את השיעורים שבבסיסם היה הטקסט התלמודי" (ההדגשה משלי. מ.ס.). ובלשונו של א' וייס, "היצירה" (לעיל הע' 7), עמ' 9: "...משער בריל שהן שימשו כנראה **מבוא לשיעורים** שבמסכת הנידונה" (ההדגשה משלי. מ.ס.). את השערות שלו מנסח ווייס, שם, עמ' 10: "הסוגיה (היינו סוגיית ריש גיטין) עושה כמעט רושם של **הרצאת פתיחה** כביכול. עוד סוגיות מקיפות כאלו בראש המסכת, העושות רושם כזה יש ביבמות ובקידושין ובערכין." ובעמ' 15: "זהו בערך אופייה של הסוגיה הראשונה שבכל מסכת ומסכת מנקודת מבט זמן התהוותה. כל מהותן כולה של סוגיות אלו אומרת דרך כלל **הרצאה ושיעור בעל אופי משלו**... סוגיית **הרצאת פתיחה** בלבד" (ההדגשות משלי. מ.ס.). ווייס מסביר גם את השוני בנקודות המוצא שלו ושל בריל, אשר הביא כל אחד מהם בנפרד אל אותה המסקנה (עמ' 10).

⁵¹ י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 172.

⁵² כמו השאלה "מניינא למעוטי מאי" הנשאלת בפתיחת מסכת אבל לא במקרים רבים אחרים של משניות שיש בהן מניין. עיין לעיל עמ' 8, והע' 27. ועיין ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 174 והערה 10.

⁵³ י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 181.

הרעיונות המועלים בפתיחת המסכת. אמנם הוא העלה את האפשרות התיאורטית שהחידוש שבסוגיית הפתיחה יהיה גם חידוש הלכתי או רעיוני-מוסרי, אולם מתוך בדיקת סוגיות הפתיחה השונות הוא טוען שלדעתו, אין מדובר בחידושים הלכתיים, אלא ברעיונות הגותיים-מוסריים: "השאלות אינן אלא אמצעי להעלאת הרעיונות שהסוגיה מתמקדת בהם" (ההדגשה משלי. מ.ס.)⁵⁴ דוגמה לגישתו של ברנדס ניתן למצוא בסוגיית הפתיחה למסכת קידושין.⁵⁵ שם הוא דן בכמה רעיונות עקרוניים-מוסריים הנוגעים לענייני קידושין, ועולים מתוך התשובות לשאלות המוצגות בסוגיה. למשל: על השאלה המלאכותית, לדבריו, מדוע נקטה המשנה לשון "האישה נקנית" ולא "האישה קונה", עונה הגמרא: "אי תנא קונה, ה"א אפילו בע"כ, תנא האישה נקנית, דמדעתה אין, שלא מדעתה לא" (דף ב ע"ב). ברנדס טוען שזוהי דרכם של הסבוראים להעלות בפתיחת מסכת קידושין, העוסקת בענייני אישות, את העיקרון המוסרי שאישה אינה מתקדשת בעל כורחה.⁵⁶ או, למשל, באמצעות התשובה, "חליפין איתנהו בפחות משווה פשוטה, ואישה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה" (דף ג' סע"א-רע"ב), המהווה חלק מן הדיון בשאלה מה ממעט המניין שבראש המשנה "בשלוש דרכים" (דף ג' ע"א) - את ההלכה שאישה אינה נקנית בפחות משווה פרוטה.⁵⁷ עקרונות הלכתיים אלו, לטענתו, הם חלק מעיקרון מוסרי כללי יותר של הקפדת ההלכה על כבודה של האישה, במיוחד על רקע המקובל בחברות רבות בעבר שבהן הייתה הבת קניינו של האב, והוא היה רשאי להשיאה/למוכרה כרצונו. באופן דומה הוא מונה שורה של עקרונות מוסריים-רוחניים נוספים העולים לדעתו מן התשובות לשאלות בפתיחת המסכת, שהם "כמין 'מוטו' של המסכת כולה",⁵⁸ ולכן הוצבו בראש המסכת.

⁵⁴ שם, בחלקו השני של המאמר, מעמ' 183, ובעיקר עמ' 186 ו-197-201, מפרט ברנדס את העקרונות הרוחניים שלדעתו מועלים בסוגיית ראש יבמות. בסוף דבריו הוא אומר: "אפשר לסכם את הפתיחה מעין החתימה ולומר שסוגיית הפתיחה הסיטה את נקודת ההתבוננות במשנה הראשונה מהתמקדות בעניין הנשים האסורות ופוטורות מייבום למבט רחב על נושא העריות וקרבות המשפחה בכללו, ובכך היא הבהירה את חשיבותה של מסכת יבמות ואת משנתה הראשונה כפתיחה כללית לכל סדר נשים" (עמ' 201). אמנם הציטוט הוא ביחס לסוגיית הפתיחה של יבמות, אולם ניתן לראות בכך שיטה עקבית ביחסו לסוגיות מבוא. וכך גם הוא טוען במאמרו על ראש סוגיית קידושין, "המשוכה הראשונה", על דרך האבות (בעריכת אמנון בזק), הוצאת תבונות, מכללת הרצוג, תשס"א, עמ' 41-34, 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.

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.

⁵⁵ י' ברנדס, "המשוכה הראשונה" (לעיל הע' 54), עמ' 39-37. להלן, בפרק ב של העבודה אדון באריכות בסוגיה זו.

⁵⁶ עקרון זה מצוי בכמה מקומות בש"ס, ראה א' כהן, "לאופיה" (לעיל הע' 1), עמ' 188 ואילך.

⁵⁷ גם עקרון זה ידוע בש"ס, והוא כבר עולה מדברי בית הלל, במשנה הראשונה של מסכת קידושין, שהמינימום לקידושין אישה הם שווה פרוטה, וראה א' כהן, "לאופיה" (לעיל הע' 1), עמ' 193. יוצא אם כן, שתרומתה של סוגיית הפתיחה, אליבא דברנדס, הינה לא בחידושם של העקרונות הללו, אלא בקיבוצם יחד בריש המסכת כדרשת פתיחה וכתזכורת.

⁵⁸ י' ברנדס, "המשוכה הראשונה" (לעיל הע' 54), עמ' 38.

לסיכום גישתו של ברנדס, ניתן להבין את השתנות המגמה של הסבוראים ביחס לאלו של האמוראים (גם) בשינוי המגמות; הסבוראים לא ראו את עצמם – בסוגיות המבוא – כממשיכים ומשלימים את פעילותם ההלכתית-פרשנית של האמוראים, אלא מגמתם הייתה שונה, והיא להציע מבוא תכני-מהותי למסכת כולה ולנושאים הנידונים במסכת.⁵⁹

א.3. הבעיות במחקרים שהוצעו עד כה

במאמרו על "שיטת המדגם המייצג" מצביע כהן גם על נקודות התורפה בשיטות שהוצעו במחקר.⁶⁰ אחת מהן היא: "שיטה זו מתעלמת משאלת הגורמים לכך שהספרות הסבוראית מכילה הנחות יסוד שונות מאלו של האמוראים. המחקר לא הקדיש לכך מספיק מחשבה, משום שהיה עסוק בעצם הוכחת קיומה של התופעה ובתיאורה, אך לא בגורמיה... וכי האמוראים לא עסקו בביאורה של משנתנו ובפסיקת הלכה ממנה ובה? מדוע איפה, הנחות היסוד דלעיל נפלו דווקא בחלקם של הסבוראים בלבד? גם תליית השוני שבהנחות היסוד בגורם של ריחוק הזמן (מן המשנה ומן האמוראים) נראה קלוש." (ההדגשה משלי. מ.ס.)⁶¹

ובעיה נוספת: "אין מענה לשאלה, מדוע היו הסבוראים כה סלקטיביים בשאלותיהם, ולא העלו אותן אלא במקרים מועטים מתוך רבים אפשריים. נעיצת עובדה זו בעצם איחורו של החומר הסבוראי – היינו, שלא הספיקו להעלות את שאלותיהם בכל מקום – נראית סיבה רפה ושטחית, מה גם שהיא תולה קמעא את הדברים בנסיבות מקריות אך לא ענייניות."⁶²

במאמרים אחרים שלו, מאוחרים יותר, ואצל חוקרים נוספים, ניתן למצוא תשובה לשאלות אלו. א. ההתפתחות הטבעית של היחס כלפי המשנה, מאז תחילת תקופת האמוראים ועד לשלהי תקופת הסבוראים - מעריכת שינויים בתוכן המשנה ע"י הגהות ופירושים חדשים, מתחילת תקופת האמוראים, ועד לתמיכה עקבית ושיטתית בתוכנה, בתקופת הסבוראים) היא ששימשה כגורם המרכזי ליחסם של הסבוראים למשנה, לתוכנה ההלכתי ולנוסחה.⁶³ כלומר, "המשנה, בהגיעה לידי הסבוראים, עברה כבר את התהליך הארוך של תיקונים והגהות של האמוראים. כעת ניסוחה הוא מושלם, אפילו מקודש, ואין בה חסר או יתר. אחרוני הסבוראים הרחיקו לכת ותפסו את הנוסח

⁵⁹ מציאת העקרונות הרעיוניים משתלבת יפה בתיאורית ההימנעות מהחדשנות. מה שנותר לסבוראים, שאינם יכולים ליצור מחדש, הוא לברר את העניינים המהותיים, כך ששתי התיאוריות, של כהן וברנדס, יכולות להשתלב זו בזו.

⁶⁰ א' כהן, "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), עמ' 95-96, וכן במאמרו "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שמה.

⁶¹ א' כהן, "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), עמ' 95.

⁶² א' כהן, שם, עמ' 95-96.

⁶³ א' כהן, "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שלו-שלט.

הנוכחי במשנה כנוסח המיטבי גם אם אין הוא חסכוני יותר בלשונו ביחס לכל החלופות הלשוניות האפשריות".⁶⁴

ב. בזמנם של אחרוני הסבוראים כבר החל התהליך של העלאת המשנה על הכתב, ומשום כך ההתייחסות אל נוסח המשנה הופשעה מגישתו הידועה של ר' עקיבא לתורה שבכתב – שהיה דורש תילין תילין של הלכה על קוצו של יו"ד.⁶⁵

ג. גורם סוציולוגי: המיקוד של הסבוראים בהיבטים הלשוניים של המשנה הושפעו, לדעת אלמן, מהתרבות של העילית האינטלקטואלית הערבית, שהתעניינה בלשון, בדקדוק ובלכסיקוגרפיה.⁶⁶

למרות התשובות הנ"ל, ברצוני לבחון את הנושא מנקודת מבט נוספת, ולנסות למצוא גורמים נוספים לשאלות הללו, משום, שלדעתי, אין בהצעות אלו בכדי לתת תשובות מספקות לשאלות.

א.4. מטרת המחקר שלי

בהתבסס על (1) המסקנה של בריל ווייס בדבר היות סוגיות המבוא הסבוראיות "הרצאות פתיחה" למסכת", (2) מסקנתו של כהן בדבר ההבדלים בהנחות היסוד כגורם מכריע בעיצובן השונה של הסוגיות הסבוראיות, ו- (3) הצעתו של ברנדס ביחס למגמה של סוגיות המבוא הסבוראיות, ברצוני לבחון את טיבן, תוכן וחידושן של סוגיות המבוא הסבוראיות. מטרתי בבדיקה זו כפולה:

א. לענות על השאלות שהעלה כהן ביחס לסוגיות הסבוראיות מנקודת מבט שונה. כהן, והחוקרים הקודמים לו דנו בנושא סוגיות המבוא מנקודת מבט היסטורית-כרונולוגית, או מתוך ניתוח למדני של הטרמינולוגיה והנחות היסוד. אני, לעומת זאת, אבוא לדון בשאלות אלו מנקודת מבט של המחשבה ההלכתית העולה מתוך ניתוח ספרותי כללי יותר של הטקסטים.

ב. מטרה כללית ומרכזית יותר – לערוך בירור כללי על מגמת הסבוראים ביצירתם את סוגיות הפתיחה. אם אכן יצרו הסבוראים את "סוגיות המבוא" הללו, כפי שהסיקו חלק מן החוקרים, מה ראו לעשות זאת, ובאיזה מובן מהוות סוגיות אלו "מבוא".

⁶⁴ כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), נספח להערה 171, מאפיינים מספר 8-9.

⁶⁵ כהן, שם, בנספח, סעיף 9. כאן עושה כהן שימוש במסקנת י' זוסמן, במחקרו "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה (כוחו של קוצו של יו"ד)", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), כרך א', עמ' 330 הע' 32, עמ' 298, 327-330, 355. כהן מביא שני גורמים נוספים, אשר יתכן ששיחקו תפקיד בנושא זה, גורם היסטורי וגורם תיאולוגי, ראה "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שלט, הע' 45.

⁶⁶ Yaakov Elman, "The World of The 'Saboraim': Cultural Aspects of Post-Redactional Additions to the Bavli", in: *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, (Editor: J.L. Rubenstein), Tubingen, 2005, pp. 393, 415.

לשם כך אבחן תחילה את סוגיות הפתיחה הנחשבות סבוראיות, ואנסה לאפיין אותן. בנוסף, ברצוני לבחון לעומק, ⁶⁷ נוסף על סוגיית ריש קידושין, מגוון של ארבע סוגיות פתיחה נוספות: ריש ברכות, בבא מציעא, בבא בתרא ועבודה זרה, תוך השוואה לסוגיות אמוראיות, דומות או מקבילות, לשם בחינת ההבדלים - החידושים והתוספות – בסוגיות הסבוראיות. בחירת הסוגיות נעשתה על פי מצב המחקר עד כה, כלומר נבחרו הסוגיות שעליהן הצביע המחקר, בצורה מפורשת או סמויה – כסבוראיות.

א.5. שיטת העבודה ושליביה

בשלב ראשון נצביע על היותה של כל אחת מן הסוגיות הנידונות - סוגיה סבוראית, בהסתמך על מה שכבר הצביעו במחקר.

אפיונה של סוגיה כסבוראית במחקר - נעשה במספר שיטות. ישנן סוגיות שיש עליהן מסורת מן הגאונים שהן סבוראיות, כגון ריש קידושין, וריש בבא מציעא. וישנן סוגיות (האחרות), שבאמצעות ניתוח המושגים, המונחים, ומאפיינים צורניים ולשוניים אחרים (ניתוח המבוסס על השוואה לסוגיות המקובלות מן המסורת כסבוראיות), הביאו את החוקרים למסקנה שגם אלו הן סוגיות סבוראיות.⁶⁸ מאז מחקרו של א' אפרתי, "תקופת הסבוראים וספרותה",⁶⁹ על "זה הכלל לאתווי מאי", מן המחקרים הראשונים השיטתיים שנעשו בתחום, חלה התקדמות ניכרת בחקר הספרות הסבוראית.⁷⁰ מכיוונו הכללי של המחקר נראה כי המחקר מתמקד במאפיינים הלשוניים והצורניים של הספרות הסבוראית, ואף מעלה השערות ביחס לגורמים שהביאו להתפתחותם של צורות לשוניות וסגנוניות אלו.⁷¹

⁶⁷ אין צורך לציין כמובן, שבכל בחינה שכזו ייבדקו בפירוט עדי הנוסח השונים.

⁶⁸ להפניות המדויקות של אפיון הסוגיה כסבוראית עיין בראשיתו של כל אחד מן הפרקים.

⁶⁹ לעיל הע' 25.

⁷⁰ אמנם, על פי הטענה הרווחת כעת במחקר, שהסתמות הרווחות בתלמוד, הינן מאוחרות לאמוראים, ועל כן באופן "אוטומטי" מיוחסות לסבוראים, זיהוייה של הספרות הזו נעשה פשוט ביותר, ואין צורך במאפיינים. בנוסף, היקפה של הספרות הסבוראית גדל לאין שיעור (יותר ממחצית הבלבלי!), ועיי' א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 210-211, ובמיוחד עיי' הע' 213, ובהפניות שבהערה זו. כהן במאמרו מנסה למנות את מאפייניה של הסוגיה הסבוראית, ונימוקיו, שם, עמ' 210: "נוכחנו לדעת, כלקח מן המחקרים שנעשו עד כה, שיש להקפיד על כך שתיאור המאפיינים לא יהא מוחלט אלא יחסי; אין להסתפק בתיאור העובדתי היבש של מה שיש בסוגייה הסבוראית, אלא של מה שמייחד אותה; אין לתור רק אחר התכונות הספרותיות של המצוי בה, אלא בעיקר אחר אותם סימני היכר המבדילים ומייחדים אותה בהשוואה לספרותם של קודמיהם האמוראים" (ההדגשה משלי. מ.ס.).

⁷¹ מי שעסק באופן שיטתי בנושאים אלו, ובמאמריו השונים מצויות גם הפניות לדברי הקודמים לו, הינו א' כהן, בייחוד במאמרו "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), עמ' 83-96, ובמאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), בעיקר בנספח להערה 171. על הגורמים עיי' בתת פרק א.2. "הגורמים להבדלים בהנחות היסוד" לעיל, עמ' 10.

בשלב שני נצביע על שאלות העולות מבחינתה ומניתוחה הספרותי של הסוגיה. שלב זה מתבסס על הנחת יסוד, המקובלת על חלק ניכר מן החוקרים,⁷² שהגמרא, כפי שהיא כיום לפנינו הינה ספר שנערך בכוונת מכוון. מתוך הנחת יסוד זו אני בוחנת את הסוגיה כיצירה שלמה, שנוצרה ו/או נערכה כפי שהיא בכוונת מכוון.⁷³

המחקר התלמודי עד כה עסק בשאלות רבות ושונות הנוגעות לחקר הבבלי, על מרכיביו, רבדיו, מקבילותיו, ישיבותיו, דורותיו, מונחיו, ועוד.⁷⁴

- מקורם של הסוגיות והחומר שמהן נצטברו לחטיבה אחת של מ"מ: מקורות קדומים או מאוחרים, ארץ-ישראליים או בבליים, סוראיים, פומבדיתאיים, מחוזאיים, וכן גילוי זהותם של אמוראים שבישיבתם נערכו סוגיות אלו ואחרות.⁷⁵

⁷² גישה זו מתאימה להנחת ה"השתלשלות החיובית", של פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, (בעריכת ד' בויארין, מ' הירשמן, ואחרים), ירושלים, תש"ס, עמ' 163-201. במאמרו מתפלמס פרידמן עם גישות הרואות בשינויי הצורות שבספרות חז"ל, בין אם מדובר בשינויי הגרסה של ביקורת הנוסח, בין אם המדובר בשינויי הנוסח של ביקורת המקורות – טעות. חוקרים אלו, המתייחסים לשינויים אלו כ"טעות", כוונתם היא לשיבושים וטעויות, שכולם קלקול, והם גורמים לכך שהנוסח לאחר השינוי הינו "גרוע" מן הנוסח המקורי. לאחר מכן מביא פרידמן את גישותיהם של חוקרים אשר רואים בשינויים אלו "מסורות שונות". מושג זה טומן בחובו שוויוניות, משמע, אין נוסח אחד עדיף על פני חברו. פרידמן עצמו טוען למבט של "השתלשלות חיובית". מושג זה טומן בתוכו "תופעות של פיתוח והתפתחות, בין כאלה הקשורות להתפתחויות טבעיות של לשון חכמים, או שכלול סגנוני, הנעשה עיתים שלא במתכוון ועיתים מדעת ובכוונה, ובין מצד עריכה ממש, פעילה ומתערבת" (שם, עמ' 191, ההדגשה משלי. מ.ס.). כמו כן מצויה גישה זו אצל חוקרים נוספים כגון בויארין D. Boyarin, "On the Status of Tannaitic Midrashim", Journal of the American Oriental Society 112/3, pp.455-465 – בעל הגישה האינטרטקסטואלית, עיי"ש, וכן אצל פוקס במבוא ל- H. Fox & T. Meacham (eds), *Introducing Tosefta – Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, Hoboken, New York, 1999, pp. 1-37 – המדבר על קדימותו של השיקול הסינכרוני לשיקול הדיאכרוני.

⁷³ ידועה המחלוקת ביחס לעריכתו של התלמוד הבבלי, האם עריכתו היא עריכה מאוחרת (כשיטת רש"י) או דור אחר דור (כשיטת רב שרירא גאון באיגרתו). סיכום המחלוקת הזו ראה אצל א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק, תש"ג, עמ' 249-246, וכן ד' רוזנטל, "עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד א, ירושלים, תש"ן, עמ' 156-155. אמנם המחלוקת הזו נוגעת במידה מסוימת לענייננו, שהרי אם עריכת הבבלי היא ע"י עורכים שונים, הרי שיתכן כי מגמות העריכה ואופני העריכה משתנים בין הסוגיות השונות של הבבלי. אולם נראה, כפי שמציין רוזנטל, שם, עמ' 156-155: "מן התמימות שאפשר להכריע לצד אחת מן שתי התפיסות (מה גם שאינן סותרות זו את זו), שכן לשיטת רש"י כמו לזו של רש"י, אפשר להערים חבילות של הוכחות" (ההדגשה משלי. מ.ס.). משמע מדבריו שישנן סוגיות הערוכות כשיטת רש"י וישנן הערוכות כשיטת רש"י. ולכן שאלה זו בדבר עריכת הבבלי היא משנית לדיונונו כאן, ונראה כי טענתנו עומדת על פי שתי השיטות.

⁷⁴ א' צור, אור ישראל: סוגיות במסכת עירובין, מכון הברמן למחקרי היהדות, לוד, תש"ס, עמ' 9, מאפיין את חקר התלמוד, ומחלקו לנושאי המחקר, לפי עיסוקם והתמחותם של החוקרים השונים. בדברינו כאן הסתמכנו על דבריו, עיי"ש. בכל אחד מתחומי המחקר הבאנו דוגמא או שתיים מן החוקרים הבולטים בתחום. ודאי שישנם חוקרים רבים נוספים שעסקו בכל אחד מן התחומים, אולם אין זה מעיקר ענייננו כאן, ואכמ"ל.

⁷⁵ הבולט שבחוקרים אלו הוא י"נ אפשטיין, למשל, בספרו: מבואות לספרות האמוראים, מאגנס-דביר, ירושלים-תל אביב, תשכ"ג. חלקו הראשון של הספר מוקדש למבואות למסכתות שונות מן הבבלי. בכל אחד מן המבואות הללו יש לו חלקים המתייחסים לזיהוי מקום עריכתה של המסכת, ליחס לירושלמי, או לקשר לארץ ישראל, וכדומה. בכך ניכר יחסו

- הבחנות ספרותיות בין דברי אמוראים, סתמא דגמרא והוספות מאוחרות ובתר תלמודיות, ודרך התהוותם וצירופיהם של חלקי הסוגיה ורביה בבבלי.⁷⁶
 - התפתחותם של נושאים הלכתיים במסכת והתהוותם במסגרת הספרותית של המסכת.⁷⁷
 - בעיות מסוימות בשאלות סידור ועריכה, במסגרת הבבלי כולו, ולא במסגרת של מסכת אחת.⁷⁸
 - חקירת סוגיות במסכתות שונות מן הבבלי, סוגיות שנמצאו בהן עניין או חידוש. חקירה זו היא מנקודות מבט שונות ורבות, כגון: קשיי סגנון וריאליה, בעיות נוסח, קשיי הלכה, השוואות, סתירות וכיו"ב.⁷⁹
- תחומי מחקר אלו עונים על שאלות שונות הנוגעות לעריכת הבבלי, ומספקים תמונה רחבה ביחס לשאלות אלו.⁸⁰ אולם ישנם מקומות, כגון בנושא עבודה זו, מחקר סוגיות המבוא הסבוראיות, בהם

המיוחד לשאלת מקום העריכה, והשפעת המקום על אופיה של העריכה. גם נ' עמינח נתן דעתו לסוג מחקר זה, כגון בפתיחת ההקדמה לספרו, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי, תל אביב, תשמ"ט: "עיקרו של המחקר הוא בהצגת המקורות מזוית הראיה שבה התבוננו במסכתות אלו לפרטיהן ולכלליהן במטרה לגלות את סודות האמנות בהם נארגו חוטי ההלכה בשלל גווניהן לכדי אריג מופלא במסכת אחת... עיקר תרומתנו בחשיפת מהדורות תלמוד קדומות ובגילוי דרכי הסידור והעריכה במסכתות". עמינח מוצא לנכון לציין כבר בהקדמה שני עניינים שנתחבטו בהם חוקרי התלמוד, ואשר לדעתו "מתבארים בפשטות על יסוד מחקר הסידור והעריכה", שהוא בירור מקורו של החומר שבבבלי.

⁷⁶ מן המחקרים הרבים שניתן לציין כאן, אזכיר, למשל, את: א' וייס, לחקר התלמוד, ח"א, ניו-יורק תשט"ו; הנ"ל, "התהוות התלמוד" (לעיל הע' 73); ש' י' פרידמן, "פרק האישה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות א' (תשל"ז), עמ' 275-321. פרידמן מעיר שם, כי מגמתו בנייתו רובדי הסוגיה הינה קודם כל לפרש את דברי האמוראים (עמ' 313), אבל גם לעמוד על מבנה הסוגיה (עמ' 314). חוקרים נוספים שעסקו בתחום המחקר הספרותי בעריכת הבבלי – ראה להלן הע' 88.

⁷⁷ למשל: י' בורגנסקי, מסכת סוכה של תלמוד בבלי, מקורותיה ודרכי עריכתה: חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשל"ט.

⁷⁸ הבולט שבהם הינו ח' אלבק. ספרו, מבוא לתלמודים, דביר, תל אביב, תשכ"ט, מוקדש לשאלות עריכה בבבלי כולו, ללא התמקדות במסכת כזו או אחרת.

⁷⁹ במיוחד ד' הלבני. כך בנויה סדרת ספריו "מקורות ומסורות", ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, דביר, תל אביב, תשכ"ט; ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, מיומא עד חגיגה, בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים, תשל"ה; ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא קמא, מאגנס, ירושלים, תשנ"ג; ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא מציעא, מאגנס, ירושלים, תשס"ג. קדם לו י"צ דינר, וזוהי שיטתו בספרו "הגהות" על מסכתות הש"ס, חלקים א-ז, פרנקפורט, תרנ"ו-תרע"ג, ובדפוס, תרפ"ב.

⁸⁰ בדבר היחס שבין המחקר הפילולוגי המקובל, לבין השיטה הספרותית, שהיא אך בחיתוליה במחקר התלמודי, אציין לדברי ש' י' פרידמן, "דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית – פרק בחקר האגדה התלמודית", היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיזוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל, (בעריכת: י' לוינסון ואחרים), מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז, עמ' 83-84. בדבריו על המתודה של מאמרו ביחס לניתוח האגדה הוא אומר: "נוסף על כל העניינים הנזכרים (תיאור ספרותי, שחזור היסטורי, ובירורם של הרעיונות העומדים מאחורי גיבוש הסיפור בצורתו הנוכחית, המאפשר להצביע על הערכים והמגמות הפועלים בעולמם הרוחני של יוצרי האגדה התלמודית הסיפורית. מ.ס.) ולצד, לא יפקד מקום הבדיקה המחקרית הרגילה של הטקסטים הנידונים, קרי עיון ובירור בכל פרטי הפרטים של המבנה הספרותי, גרסאות ומקבילות, לקסיקולוגיה ופרשנות מדוקדקת. כלומר ייעשה ניסיון לקרוא 'קריאה צמודה' לא רק במובן הספרותי, אלא גם במובן התלמודי-מחקרי דווקא! בדרך זו נעשית הפילולוגיה משרתת של

נראה כי תשובותיו של המחקר אינן מספקות דיין, וכי יש להשתמש בשיטות נוספות, משלימות, בנוסף למחקר הפילולוגי - על מנת לקבל תמונה מלאה יותר.

בעבודה זו נתמקד בשיטה הבוחנת את הסוגיה מנקודת מבט ספרותית. את הניתוח הספרותי של הסוגיות בעבודה זו נבסס בעיקר על עבודתו של ש' י' פרידמן, שעסק בחקר ספרותי של הבבלי.

בעבודת פרשנות התלמוד של פרידמן ישנה העברת כובד המשקל, מזיהוי השכבות הקדומות ונוסחיהן המדויק, אל עבר התוכן של הסוגיה ופרשנותה,⁸¹ ובמקביל גם התחקות אחר עבודת הסידור והעריכה של הסוגיה כפי שהיא מונחת לפנינו. פרידמן מניח כהנחת יסוד ש"הסוגיא התלמודית מסודרת ומאורגנת להפליא, ורחוקה היא מאוד מלהיות ערבוביא של חלקים הקשורים קשר חלש. כמו המימרה, אף הסוגיא היא יצירה ספרותית מובהקת, המוגדרת בהקפדה יתרה בתוך דפוסים קבועים".⁸² עפ"י שיטתו יש להגדיר את גבולות הסוגיה ולראותה בכללותה, במעין סקירה ממבט-על אל פני כל שלביה. פרידמן פיתח דרך להצגת הסוגיה בתרשים, המפריד בצורה גרפית בין השכבות השונות, ומבליט את הקונסטרוקציה של הסוגיה והיחס בין מרכיביה.⁸³

התיאולוגיה; שהרי לדעתנו ההבנה העמוקה עדיין מסתתרת בפרטים היבשים." (ההדגשה משלי. מ.ס.). פרידמן מייצג עמדה הרואה את המחקר הפילולוגי והספרותי הולכים יד ביד, כלומר המחקר הפילולוגי מסייע להבנה הספרותית. לעומתו, א' וולפיש, מייצג גישה שונה. בעבודתו: שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', הוגש לסינטי האוניברסיטה העברית, תשס"א, עמ' 315-316, הוא טוען כי מחד גיסא "המחקר הפילולוגי הוא זה אשר העלה באופן שיטתי ומעמיק את השאלות החמורות באשר לדרכי העריכה", ומאידך גיסא "השיטה הספרותית מציעה פתרונות לשאלות של המחקר הפילולוגי, השונות במהותן לפתרונות הפילולוגיים" (ההדגשה משלי. מ.ס.). אולם, "אין זאת אומרת שיש סתירה הכרחית בין שתי המתודות, השיטה הספרותית נשענת על הרבה מהנחות היסוד של החקר הפילולוגי, כגון וכו'". לדברי וולפיש אכן יש פער בין השיטות. לדעתו, ההתנגשויות בין השיטה הספרותית לשיטה הפילולוגית נובעות הן מכך שהשיטה הפילולוגית לא נתנה דעתה לתופעות ספרותיות שונות, ולפיכך ממצאה לוקים בחסר, שכן אין הם מבוססים על תמונה מלאה של מאפייני הטקסט הנחקר, והן משום שלעיתים קרובות מסבירה שיטה פילולוגית את הטקסט שלפנינו כפרי טעויות או תופעות אקראיות ולא מכוונות, אקראיות שאכן קיימת בטקסטים, אך אינה ממלאת במ תפקיד של קבע. וולפיש טוען שיש להעדיף את ההסבר לדרכי העריכה, המעמיק את משמעות הטקסט כיצירה אחידה על פני שיטות של הביקורת הגבוהה, הנוטה לפרק את הטקסט לגורמים נפרדים ועצמאיים.

⁸¹ עומד על כך תלמידו של פרידמן, מ' בנוביץ' בהקדמתו לספרו פרק שבועות שנים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים, תשס"ג, עמ' 2-1.

⁸² פרידמן, "פרק האישה רבה" (לעיל הע' 76), עמ' 315, וכן במאמרו "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", הקונגרס היהודי למדעי היהדות ו, ג (תשל"ז) עמ' 389-402. פרידמן, "פרק האישה רבה", אף מצביע על נקודת תורפה בשיטתו, עיי' להלן עמ' 22-23.

⁸³ ש' י' פרידמן, "מבנה ספרותי" (לעיל הע' 82), עמ' 389-402, וראה במאמרו של י' ברודי, "הצגה גראפית של מבני סוגיות תלמודיות", הגיון ג (תשנ"ו), עמ' 9-24, המציג שיטה לרישום הסוגיה במבנה דו-ממדי, המבליט את היחס בין ראשי החלקים של הסוגיה לנקודת המוצא, ואת השקו"ט כמשתלשלת מהם. אחת מן המתודות בהן השתמש פרידמן, בנוסף ל"תרישימי הסוגיה", הינה ההשוואה למקורות מקבילים. למקורות על השימוש במקורות מקבילים בבבלי לשם הבנת עריכתן של סוגיות (אגדתיות) עיי' ש' י' פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 119-122.

פרדימן מתייחס אל הסוגיה כיחידה ספרותית מהותית, אשר לה נקודת פתיחה ונקודת סיום.⁸⁴ הנחה זו מהווה את הבסיס לניתוחו את הסוגיות עפ"י מודלים חוזרים של מבנים מספרים בני 3, 7, ו-10 שלבים. לדוגמא: סוגיה המורכבת משלוש מימרות אמוראיות, אשר מהם מתפתח השקלא וטריא. כל אחד משלושת החלקים הללו חוזר לנקודת המוצא של הסוגיה – שהינה עפ"י רוב פיסקה מן המשנה, ברייתא או מימרא קדומה. בכל אחד מהחלקים נמצא מבנה פנימי דומה, ומונחים החוזרים על עצמם כמעין פזמון.⁸⁵ כתוצאה מגישה זו המתודה שלו בגישתו הפרשנית לסוגיה הינה לעסוק ב"ענייני מבנה וסידור קודם, ואח"כ בבעיות של תוכן".⁸⁶

חוקרים נוספים מלבד פרידמן עוסקים בהיבטים ספרותיים כאלה ואחרים של התלמוד הבבלי.⁸⁷ אולם לפי מה שהעלתה חקירתנו, נראה כי פרידמן הינו החוקר העוסק בהיבט זה של המחקר

⁸⁴ ש"י פרידמן, תלמוד הערוך: פרק השוכר את האומנין, כרך הנוסח, ירושלים (תשנ"ז) עמ' 4.

⁸⁵ ש"י פרידמן, "פרק האישה רבה" (לעיל הע' 76), עמ' 315. יישום של שיטתו בתחומים אלו ניתן למצוא במאמרו השונים, ביניהם, בנוסף לאלו שכבר הזכרנו, גם ב: ספרו תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, כרך הפירושים, לאורך הספר כולו; "ראש פרק המפקיד", שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 209-218; "איחוי פרשיות סמוכות בתלמוד הבבלי", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשמ"א, עמ' 251-255; ועוד, וכן בתוך פירושיהם של תלמידיו לפרקי המסכתות השונות. ביניהם תצוין דיסרטציה שנעשתה לאחרונה ע"י א' סטולמן, "מהדורה ופירוש על דרך המחקר לפרק המוצא תפילין: עירובין פרק עשירי, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור', אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו, במבוא, בעמ' 3, ובפירוש בעמ' 195.

⁸⁶ ש"י פרידמן, "פרק האישה רבה" (לעיל הע' 76) עמ' 321.

⁸⁷ להלן דוגמאות לחוקרים נוספים המניחים קיומם של מבנים ספרותיים ועריכה ספרותית בסוגיות הבבלי, באופן מפורש או במרומז (תודה לגלעד לנדאו על עזרתו בגיבושה של רשימה זו):

א' ווייס, התהוות התלמוד" (לעיל הע' 73), עמ' 218-257 (דן בשאלת חבור הסוגיות והסדר האחרון של התלמוד הבבלי); הנ"ל, לחקר התלמוד (לעיל הע' 76), עמ' 107-33 (דן בשאלות ספרותיות הנוגעות לעריכת הבבלי ולשאלת האופן שבו סודר החומר בתלמוד הבבלי); הנ"ל, "על היצירה הספרותית של האמוראים" ניו יורק (תשכ"ב) עמ' 178-231 (מזהה קבצים הבנויים כסוגיות ערוכות, ודן בשיקולי העריכה המשוקעים בקבצים אלו).

א' צור, "על המבנה המשולש בסוגיות הבבלי", תעודה טז-יז (תשס"א), עמ' 255-273, וכן בספרו "אור ישראל" (לעיל הע' 74), מדגים את המבנה המשולש בסוגיות בעירובין, ומסתייע בכך לפתרון קשיים ובעיות הקיימות בסוגיות אלו בתחומי חילופי נוסח, פשר שיבוץ של סוגיות מועתקות ממקומות אחרים אל תוך הסוגיה הנוכחית, ובעיות פרשניות של קושיות דחוקות, או הימנעות משאלות אחרות מתבקשות. ההנחה כי עורכי הסוגיה שאפו לשמור על מבנה צורני-ספרותי ועל שימוש במונחים חוזרים ונשנים, יכולים להסביר את שיקולי העריכה, ובהמשך גם את הכרעתם של המדפיסים להעדיף את הנוסח המשמר את המבנה המשוקע בסוגיה. במאמרו "שיקולים של סימטריה בתלמוד הבבלי", הגיון ה (תשס"א), עמ' 70-84, הוא מדגים כיצד בכמה סוגיות בבלי ישנה התאמה מדויקת בין חלקי הסוגיה או מקבילותיה, והם באים בסדר הרמוני ומכוון על ידי עורכי הסוגיה. לטענתו, בעטיו של שיקול זה לא מן הנמנע כי העורכים תקנו, השמיטו או הוסיפו בסוגיה בכדי להביא דברים מסוימים למצב של שוויון סימטרי ביניהם.

נ' עמינה אף הוא מציין לתופעה ספרותית, נטייה לאחידות הסגנון, המשפיעה על סידורן ועריכתן של סוגיות מסוימות בבלי, עיי' "הנטייה לאחידות הסגנון בתלמוד הבבלי והשפעותיה על גרסאותיו", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות ג (תשמ"ו), עמ' 15-21.

ד' רוזנטל, "עריכות קדומות" (לעיל הע' 73), עמ' 155-200 מניח, כשמו של מאמרו, שהיו סוגיות ערוכות קדומות שנכתבו בעקבות משנה או כסוגיה עצמאית, ושוקעו בתוך הסוגיות הבבליות, ומתוך עיון במשא ומתן בגמרא נראה שיש פעולה

מכוונת להכניס עניינים שונים כדי ליצור רצף בין החלקים. אחת הדוגמאות שהוא מביא הינה סוגיית המבוא למסכת עבודה זרה, שלהלן תדון בפירוט בפרק המיוחד לה, ושם נציין גם לדבריו, עיי"ש.

במקביל, ניתן להצביע על מגמה הקיימת בעשורים האחרונים של שימוש הולך וגובר במתודה הספרותית בניתוח הטקסט החז"לי [מתודה הרווחת בחקר המקרא, למשל, מ' וייס, מקרא כדמותו - שיטת מחקר והסתכלות במקרא על פי מדע הספרות החדש, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ב]. מתודה זו נפוצה ביחס לבבלי בעיקר ביחס לטקסטים בעלי אפיונים דומים לסיפורי המקרא - אגדות חז"ל. י' 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. לדוגמה י' פרנקל, "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה", תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 139-172.

דרך זו הורחבה ע"י חוקרים אחרים בעלי גישה 'ספרותית', גם למבט רחב יותר של מערכות ההקשרים בין קטעי אגדה הסמוכים זה לזה בקובץ אחד, וכן להקשרם לסוגיות ההלכתיות בהם הן משובצות. במחקריהם מופנית ההתמקדות למאפיינים הלשוניים של קטע האגדה, למבנה, ולזיקות השונות למקורות מקבילים. בכל אלו רואים חוקרים אלו כמעין רמזים המונחים כאבני פינה בתוך העיצוב הספרותי של קטע האגדה, אשר מטרתם להפנות את תשומת לב הקורא למסרים שאינם מתגלים לו בקריאה רגילה. סיכום מצב המחקר ביחס לגישה זו בעבודת המ.א. של י' פיינטוך, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם: בבא בתרא פרקים א-ג, חיבור לשם קבלת תואר מ.א., אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ד, עמ' 3-12, ובפרט בהערה 4. בין החוקרים הפועלים כך באופן שיטתי יש לציין את עפרה מאיר, ג'פרי רובנשטיין, י' זלכה. וכן במאמרו של י' פיינטוך, "המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א-ג", נטועים יד (תשסז), עמ' 57-69.

במאמרו של י' פלורסהיים מוצגת 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. עיי': י' פלורסהיים, "הסתירה בין מקורות כצורה ספרותית של תנאים ואמוראים לחדש בהלכה", סיני פג (תשל"ח), עמ' רנב-רסו.

לאחרונה אף במחקריו של ל' מוסקוביץ ניכרת מגמה של בחינת החומר האגדי בירושלמי בהקשר ההלכתי שבו הוא נתון: ל' מוסקוביץ, "לחקר הגופים הזרים האגדיים בירושלמי", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 258-237; הנ"ל, לדרכי שילובן של הגדות בירושלמי: בירורים ראשוניים", אסופות יא (תשנ"ח), עמ' קצז-רט.

יש לציין, כי למרות כל האמור לעיל, בסוגיות בעלי אופי הלכתי עדיין לא רווח השימוש במתודה הספרותית להבנת מלאכת העריכה כבעלת מגמה מכוונת. מעבר להצגת המבנה המספרי של הסוגיות - עליה עמד פרופ' פרידמן כפי שהוזכר לעיל, ניתן למצוא כיוון זה במאמרו של י' ברנדס, בעיקר בסוגיות פתיחה של מסכתות שונות, למשל: "מבנה ומשמעות בסוגיית אוקימתא", נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 9-38, ובפרט דבריו בעמ' 31 ובהערה 41 שם, ובמאמרים נוספים שלו שיוצנו לאורך עבודה זו בהתאם להקשרם. א' גרינולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 175 מציע כי "להתחיל את העיסוק השיטתי במחשבת חז"ל לא, כפי שהיינו רגילים עד כה, בהשוואתם אלו לאלו של מאמרים בודדים או מבדדים מהקשרם, (כוונתו לגישה אותה נקט למשל, א' אורבך, בספרו: חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ו), אלא בהשוואן של יחידות מדרשיות שלמות, וכן בבדיקתן של יחידות מדרשיות או תלמודיות שלמות שבהן נמצא חומר מחשבתי. אנו סבורים, שניתן ללמוד דברים חשובים על תפיסות מחשבתיות בעולמם של חז"ל לא רק אם אוספים מפה ומשם מאמרים הקשורים בנושא מסוים, אלא גם אם לומדים סוגיות הלכתיות ואגדיות שלמות כפי שהן מצויות היום לפנינו, אם במשנה ובתוספתא, אם בתלמודים ואם בקובצי המדרשים... אכן, יד המקרה אינה שולטת בעריכת קבצים מדרשיים וסוגיות תלמודיות, ולא כל שכן בקבצים של משניות ושל ברייתות... אולם העורכים של הזמן העתיק לא נפלו מן העורכים של הזמן החדש: לאלה כמו לאלה יש תפיסות המדריכות אותם במלאכת העריכה" (ההדגשות משל. מ.ס.). גרינולד לא הגשים את קריאתו הלכה למעשה. מי שכן עשה זאת הינו נ' זוהר. בימים אלו ממש יצא לאור ספרו של נ' זוהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז. במבוא לספרו (עמ' 2) הוא כותב, כי "מטרתו כאן היא להציע עיונים לדוגמא ביחידות טקסט מתוך חמישה חיבורים שונים (ביניהם גם סוגיה הלכתית מן הבבלי, סוגיית ראש פרק שמיני של בבא קמא. מ.ס.) המייצגים את הסוגות העיקריות שבספרות חז"ל, ולהראות את תרומתו החיונית של חקר העריכה לחשיפת עולמם הרעיוני של חכמים" (ההדגשה משל. מ.ס.). 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

התלמודי באופן הרחב והמיצג משאר החוקרים, ולכן הרחבנו כאן בהבאת גישתו. בעבודה זו נתמקד, אמנם, במתודות ספרותיות שונות מן המבנים המספריים עליהם הצביע פרידמן, ובכל זאת הבאנו כאן את עיקר שיטתו בכדי להסתמך על עצם הגישה הספרותית, המדברת על "מבנים ספרותיים", גם אם לא על המתודה המסוימת שלו לחשיפת מבנים אלו.

המחקר הספרותי של הבבלי הינו בראשיתו,⁸⁸ ובדרך כלל מתמקד באגדות שבתלמוד הבבלי, ולא בחלקים ההלכתיים שבו. הדבר מקשה על טיעונו כאן, אולם אין בו בכדי לערער עליו.

בשלב שלישי ננסה לענות על שאלות אלו מנקודת המבט הספרותית.

לנקודת המבט הספרותית על סוגיות אלו, מצטרפת העובדה שהמחקר כבר הצביע על סוגיות הפתיחה הסבוראיות כ"הרצאות פתיחה" למסכת.⁸⁹ בתור שכאלו, יש לצפות מן הסוגיות הללו שתהיינה בעלות

האפשרות להעמיק ולהגיע לרבדים של משמעות דתית-רעיונית גם בחומר הלכתי שבפרטיו אין נגלית בדרך כלל משמעות כזאת" (עמ' 2-1. ההדגשה משלי. מ.ס.), וזאת באמצעות חקר אמנות העריכה. זוהר מוסיף (עמ' 4-3), כי אמנם בדורות קודמים, חקר העריכה של ספרות חז"ל התמקד באפיק ההיסטורי, אולם בדורנו מתרבים הנסיונות לחקור את העריכה מנקודת מבט ספרותית-פרשנית (ומפנה, בהע' 7, לולפיש ואחרים, ראה הע' הבאה), כאשר מטרתו שלו הינה "הרמנויטית: השאיפה היא לעמוד על משמעותו של הטקסט כמכלול ספרותי" (עמ' 4. ההדגשה במקור).

⁸⁸ תחום נוסף שבו מתחיל להתפשט המחקר ספרותי, הינו חקר המשנה. א' וולפיש, במאמרו "מן הנעשה בתחום המשנה", נטועים יד (תשסז), עמ' 131-145, סוקר שלושה מאמרים בתחום חקר המשנה [מ' כהנא, "עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה", תרביץ עג (תשסד), עמ' 81-51; נ' זוהר, "עבודה זרה וביטולה", סידרא יז (תשסא-תשסב), עמ' 63-77; נ' זוהר, "אמר רבי עקיבא": עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ "זר" בעריכת המשנה", תרביץ ע (תשסא), עמ' 353-366], העוסקים בהיבטים ספרותיים של חקר המשנה. בסיומו של מאמר הוא חותם, עמ' 145: "שלושת המאמרים שנסקרו כאן מסמנים תחילת התעניינותם של חוקרים מתחומים שונים בשיטות הספרותיות הטמונות בעריכת המשנה. בסופם של שלושת המאמרים מעירים המחברים שאין בדבריהם אלא פתיחת העיון ועוד רבה המלאכה לגבש ולשכלל את הכלים שביקשו להדגים". וולפיש עצמו הינו מהבולטים שבחוקרי ההיבטים הספרותיים שבעריכת המשנה. עבודת הדוקטור שלו, א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית, תשס"א עוסקת בניתוח ספרותי של המשנה ומשמעותיותו של ניתוח כזה. סיכום היסודות של שיטתו מובא בעמ' 1-35, ו-314-315. משם עולה כי ניתוחו הספרותי את עריכת המשנה מתבסס על ההנחות הבאות: (1) עריכת המשנה מודרכת, בחלקה הגדול, על ידי שיקולים ספרותיים, ובמיוחד שיקולים הקשורים לאסוציאציות ותבניות לשוניות. (2) קישור לשוני משקף קישור רעיוני, בין אם הקישור הוא מודע, ובין אם הוא אסוציאטיבי. כך או כך חוקרי הספרות מייחסים חשיבות למשמעות העולות ממבנים ספרותיים, בלי להבחין בין האופן שבו עבדו המחברים. (3) השוואה לספרות תנאית מקבילה, והתחשבות ברקע ההיסטורי והתרבותי של המשנה. להרחבת שיטתו בחקר הספרותי של עריכת המשנה עיין במאמריו השונים: "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעותיותהם", נטועים א (תשנ"ד), עמ' 60-33; תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד; "התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג, ה, ה): על גבול ההשראה והאקסטזה", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 314-301; "תקבולת במשנה", נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 86-59; "מן הנעשה" (לעיל הע' ז), עמ' 115-87; "דברי שלום ואמת", בתוך: א' בזק (עורך), הדסה היא אסתר, אלו שבות, תשנ"ח, עמ' 140-107; "בית המדרש ועולם המחקר – חקר סידור התפילה", שנה בשנה לט (תשנ"ט), עמ' 467-502; "Approaching the Text and Approachig"; God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot", *Jewish Studies* 43 (2005-2006), pp. 21*-79*.

וולפיש מרחיב את תחום עיסוקו אף לעריכת התוספת: "איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא", הגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל (בעריכת י' לוינסון ואחרים), מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז, עמ' 309-331.

אופי "מבואי". למבוא כגון זה יכולים להיות מספר תרומות למסכת או לנושאים הנידונים; (א) סיכום, (ב) מידע מקדמי, כגון, להבהרת יסודות המסכת, מושגי יסוד בה, עקרונות, ועוד, (ג) נקודת מבט אחרת,⁹⁰ (ד) ניסיון לביסוס מעמדה של תורה שבעל פה באמצעות שילוב תורה שבכתב עם תורה שבעל פה, ועוד.

אם כן, באמצעות הכלים הספרותיים, מטרתי היא לנסות ולאפיין באיזה מובן מהווה הסוגיה מבוא למסכת, או במילים אחרות: מהי תרומתה של סוגיה זו, בהיותה "הרצאת מבוא" – למסכת.

השלב הראשון והשני מעוגנים במחקר. לעומת זה, השלב השלישי אינו ניתן להוכחה חותכת, כפי שכבר אמר פרידמן, שחלוקת הסוגיה,⁹¹ הוא בעצם נקיטת עמדה פרשנית: "כל חלוקה של הסוגיה מהווה פרשנות, ולא אחת שיש מקום לכמה פירושים ... מכל זה ברור, שחלוקת הסוגיה בתרשים (של רבדיה השונים. מ.ס.) מייצגת **עמדתו הסובייקטיבית** של הרושם, ועל פי **השקפתו** הוא מציג את הסוגיה לקורא"⁹² (ההדגשות משלי. מ.ס.).

יש להוסיף כי בעבודתנו לא נתיימר לטעון כי פרשנותנו את סוגיית הפתיחה הינה כוונתו של המחבר (או העורך). זוהר⁹³ מציין, כי במאמץ הפרשני נהוג להקפיד ולומר כי מטרת הפרשנות "אינה לעמוד על כוונת המחבר אלא על **משמעות החיבור**" (ההדגשות במקור). נימוקיו לגישה זו הינם שכמעט ובלתי ניתן לגשר על פערים של תודעה, זמן ותרבות ולשחזר כביכול מתוך הטקסט את כוונת מחברו ממש. ולכן נאמר לגבי פרשנותנו אנו את סוגיית הפתיחה בעבודה זו, מה שאמר זוהר ביחס לעבודתנו הוא,

⁸⁹ עיני לעיל הע' 50.

⁹⁰ נקודת מבט שונה יכולה לנבוע מסיבות שונות: כיון שברבות הזמן נשתנו הגישות והתפיסות, עקב התפתחות, כיון שהוא מציג גישה חולקת על קודמיו ועוד.

⁹¹ או ניתוח ספרותי אחר שלה.

⁹² פרידמן, "פרק האישה רבה" (לעיל הע' 76), עמ' 316. השווה את הדברים לעמדתו של א' וולפיש, "שיטת העריכה" (לעיל הע' 80), עמ' 10, ובמיוחד הע' 43, ו-44: "ביחס לפרשנות התופעות הספרותיות: כל ניסיון לעמוד על משמעותן של תופעות ספרותיות מושגת במידה רבה על שיקול הדעת, ופרשנים שונים עשויים להגיע להבנות שונות מתוך הערכה שונה של הנתונים ושל השלכותיהם הרעיוניות... 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 לקחו, כפיתוח הגיוני ומתבקש של דרך פרשנית מבוססת עשוי להיראות לאחרים בבחינת 'דרשני' ורחוק מהדעת". ועיני גם עמ' 319. וולפיש מתמודד עם טענה זו במחקרו ביחס למשנה באמצעות כלים ספרותיים הנוגעים לחקר התופעות הספרותיות במשנה. כלים אלו אינם נוגעים לעבודתי, המתמקדת בספרות התלמודית, ולא המשנאית, אולם האבחנה שהוא עושה בין ההצבעה על התופעה הספרותית ופרשנותה יפה גם לעבודתי. וולפיש, שם, עמ' 11, והע' 45, מעלה טיעון נוסף בדבר יחסו של המחקר לפרשנות של תופעות ספרותיות: "כבר מקובל היום בפילוסופיה של המדע, שגם נתונים תלויים במידה רבה בצפייות של החוקר ובמידת נכונותו לקלוט אותם ולהכיר בהם." טיעון נוסף, שמביא וולפיש, עמ' 28-27, טיעון הלקוח מן המחקר בתחומים אחרים, שבהם כבר הראו חוקרים, כדוגמת א' אלטר, גולדין, ור' פולזין, בתחום של חקר המקרא, כי ניתן לשלב בין השימוש בכלים ספרותיים על מנת לעמוד על משמעותו של הטקסט כפי שהוא לפנינו. למרות כל האמור לעיל, גם וולפיש עצמו אינו נמנע מלהביא בעבודת הדוקטורט שלו פירושים רעיוניים, והוא מצדיק פרשנות זו שלו למשנה בנימוקים שונים, עיני "שיטת העריכה" (לעיל הע' 80), עמ' 318-320.

⁹³ נ' זוהר, בסוד היצירה (לעיל הע' 87), עמ' 4.

והיא, שמטרתנו אינה לעמוד על **כוונת המחבר או העורך**, אלא על **תרומתו של החיבור** כפי שהוא לפנינו.

לכן, בכל אחד מן הפרקים, העוסק בסוגיית פתיחה שונה, אציג את שלבי הטיעון כפי שהצגתי אותם כאן. כך אפשר יהיה להבחין בין השלב המגדיר את סוגיית המבוא ואת השאלות העולות ממנה, לבין שלב הפירוש והמסקנות, שהוא עלול להיות סוביקטיבי. ולכן, גם אם נדחית פרשנות זו או אחרת לתרומתה של סוגיה מסוימת, הרי שאין בכך בכדי לדחות את השלבים הקודמים לגבי הסוגיה.

כמובן שכל עיסוק בסוגיות בתלמוד דורש בירור מוקדם של הנוסח. לשם כך בדקתי כתבי יד שונים של הבבלי, וניסיתי לבחון ולנתח מי מביניהם הוא הנוסח המיטבי. את ממצאי בתחום הבאתי בנספחים לעבודה.

ב. סוגיית הפתיחה של מסכת קידושין

סוגיית הפתיחה של מסכת קידושין הוגדרה כבר באגרת רב שרירא גאון כסבוראית: "ונקטינן מן ראשונים, דגמרא דריש האישה נקנית עד בכסף מנא הני מילי (=דפים ב ע"א עד ג ע"ב) רבנן סבוראי בתראי תרצוהי וקבעוהי, ודוד מינה נמי".⁹⁴ לא רק זאת, אלא שסוגיה זו אף נחשבת בעיני החוקרים כסוגיה המייצגת את הספרות הסבוראית.⁹⁵

כבר הזכרנו⁹⁶ כי אחד ממאפייניה הבולטים של סוגיה סבוראית הוא הדיון הלשוני על נוסח המשנה. ואכן, ייחודה של סוגיית ריש קידושין הוא בכך שהדיון לכל אורכה (שלושה וחצי עמודים!) מוקדש לצדדים הלשוניים ולאופן ניסוחה של שלוש מילים מתוך המשנה "[האשה] נקנית בשלש דרכים".⁹⁷ כהן⁹⁸ מציין שהסוגיה מכילה עשרים ואחת שאלות, המנחות את הסוגיה, כאשר מתוכן השתיים האחרונות בלבד אינן עוסקות ישירות בבעיות של ניסוח ולשון במשנה הראשונה ובמשניות אחרות. נראה כי לעיסוק לשוני זה של סוגיית המבוא - אין אח ורע בכל הש"ס מבחינת ריכוזו וכמותו. ברצוננו לטעון כי מאחורי עיסוק לשוני-פרטני חדשני זה (גישה כזו אינה בנמצא לא אצל האמוראים ואף לא אצל הסבוראים עצמם באף מקום אחר) קיימת תפיסה, מסר מסוים, אותנו הנחילו הסבוראים, במתכוון או שלא במתכוון.⁹⁹

להלן אציג שתי גישות שיש בהן בכדי להסביר את תרומתם של הסבוראים בסוגיית הפתיחה הייחודית של מסכת קידושין.

⁹⁴ איגרת רשי"ג (לעיל הע' 17), עמ' 71, נ"צ.

⁹⁵ על הגורמים שהביאו את החוקרים להעמידה כסוגיה מייצגת עיין א' כהן, "לבעיית זיהויים" (לעיל הע' 4), עמ' 86-90, וכן במאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 3, הע' 6, ובדיונו מעמ' 10 ואילך.

⁹⁶ לעיל בפרק המבוא, עמ' 5-6.

⁹⁷ נ' בריל, "תולדות ייסודו" (לעיל הע' 5), עמ' 43-48; י' יעבץ, "תולדות ישראל" (לעיל הע' 33), 219; א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 9, 11, ובהע' 21; הנ"ל, "הערות לסוגיות הש"ס (הבבלי והירושלמי)", רמת גן, תש"ל, עמ' 219; נ' עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי, תל אביב, תשל"ז, עמ' 87. עמינח מציין, בניגוד לטענתנו כאן, ש"לא מתאימה כאן לשון 'הרצאה' כדברי ווייס" (הע' 3), אלא הוא מאפיין את הסוגיה כמשלימה במקורות שלפניהם גם ענייני פרשנות למשנה, אף שאינם הלכה" (עמ' 87).

⁹⁸ "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 10.

⁹⁹ על שאלת הכוונה עיי' לעיל פרק המבוא, עמ' 23-24.

ב.1. תרומה תיאולוגית - חינוכית

א' כהן, במאמרו "לאופייה של ההלכה הסבוראית" עומד על תפיסתם של הסבוראים את התלמוד הבבלי, העומדת ביסודו של עיסוק לשוני כה מדוקדק, כפי שבא לידי ביטוי בשלושה מאפיינים:

1. "הנחת היסוד שבשאלה (על נוסח המשנה. מ.ס.): המשנה עברה כבר את כל התהליך הארוך של התיקונים וההגהות של האמוראים. מעתה ניסוח מושלם, אפילו מקודש, ואין בה חסר או יתר. **אחרוני הסבוראים**, בעלי סוגיית ריש קידושין, הרחיקו לכת, ותפסו את הנוסח הנוכחי במשנה כנוסח **המיטבי**" (ההדגשות במקור).¹⁰⁰

2. "המאפיינים המשותפים לכל השאלות/הקושיות בסוגיות המיוחסות לסבוראים, מעלה תמונה של ספרות מסוג חדש בתלמוד הבבלי: ספרות **טעמי הנוסח** של המשנה (והברייתא). קיימת כאן הנחה מראש – כמו בספרות טעמי המצות – שנוסח המשנה הנוכחי הוא הנכון, הצודק והמיטבי, ולכן משתדל התרצן, באופן שיטתי ובכל דרך, ליישבו ולהצדיקו, מה שמסביר את תופעת התירוצים הדחוקים בסוגיות אלו" (ההדגשה במקור).¹⁰¹

3. ממאפייני הסוגיה הסבוראית, שאין בה חידושים הלכתיים. אמנם, במהלך מגמתה להצדיק את הניסוח שבמשנה, מעלה הסוגיה את הטיעון כאילו העדיף מנסח המשנה את הלשון הנקוטה במשנה על לשון חלופית מתוך מגמה לפסוק הלכה, באופן שבא למעט מדעות אחרות, או בדרך שבא לרבות הלכה נוספת. בכל אופן, כל אחת מן ההעדפות הלשוניות הללו לא חידשה מאומה מן הבחינה ההלכתית. "בלשון אחרת, הסבורא מוצא בלשון המשנה אסמכתא להלכה הידועה לו ממקומות אחרים בתלמוד, תוך יצירת זיקה, בדרך הפלפול אל הניסוח הספציפי הנוכחי במשנה".¹⁰²

שלושת המאפיינים הללו מחזקים את הרושם כי הסבוראים ראו במשנה טקסט "מושלם". את יחסם זה למשנה הם הפגינו בסוגיית ריש קידושין, באמצעות "דרישה" מופלגת בדקדוקי לשון ונוסח במשנה.

לפי דברי כהן¹⁰³ הסבוראים "דרשו" במשנה באופן שבו דרש ר' עקיבא את התורה: שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות" (בבלי, מנחות כט ע"ב). ר' עקיבא ראה את התורה שכתב כבעלת סמכות עליונה, כמקודשת, ומשום כך תר במדרשיו אחר המשמעות של כל "קוץ וקוץ" שבה.¹⁰⁴ באותו אופן התייחסו הסבוראים למשנה – הם ראו בה טקסט בעל סמכות הלכתית, ומשום כך ראו חשיבות בכל "קוץ וקוץ" שבמשנה.

¹⁰⁰ א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 214-213, מאפיין מספר 8.

¹⁰¹ א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 214, מאפיין מספר 9.

¹⁰² א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 198, ע"י הע' 170.

¹⁰³ שם.

¹⁰⁴ נראה כי בזמנם של הסבוראים כבר הועלתה המשנה על הכתב (ראה א' כהן, "לאופייה", עמ' 214, מאפיין מספר 8). הדבר מחזק את הזיקה שבין יחסם של התנאים לתורה **שבכתב** - ליחסם של הסבוראים למשנה, שכבר הייתה גם היא על הכתב.

כהן לא התייחס לצד הערכי-חינוכי בדיונו זה, אך בהתבסס על דבריו, ניתן להציע, כי באמצעות עצם קיומו של דיון לשוני מפורט בסוגיית המבוא של מסכת קידושין, ראו הסבוראים להנחיל לדורות הבאים את המסר של קבלת המשנה כטקסט עליון ומקודש.¹⁰⁵

ב.2. תרומה רעיונית - ייחודית

להמחשת הדברים בחרנו להתמקד בניתוח שאלה לשונית אחת, זו הראשונה שבסוגיה,¹⁰⁶ ובאמצעותה נדגים את התרומה המיוחדת של השאלות הלשוניות, בהיותם **מבוא רעיוני** למסכת קידושין.

השאלה הלשונית הראשונה שמעלה סוגיית המבוא הסבוראית על המשנה היא:

האישה נקנית. מאי שנא הכא דתני 'האשה נקנית', ומ"ש התם דתני 'האישה מקדש'?

הגמרא משווה בין הניסוח של המשנה הראשונה של מסכת למשנה הראשונה של הפרק השני ('האישה מקדש בו ובשלוcho וכו'), ותוהה על השוני בניסוח, כאשר התוכן מצביע לכאורה על אותו מעשה.

כפי שנראה להלן, באמצעות שאלה זו מעלה הסוגיה לדיון את שאלת מקור הדין של קניין כסף בקידושין. להלן אבחן את גלגוליו של דין זה במקורות השונים, ובאמצעות סקירה זו אנסה לבחון את תרומתה של הסוגיה הסבוראית למסכת.

ב.1.2. קניין כסף במקורות התנאיים

האופן שבו לומדים התנאים קניין כסף בקידושין מופיע בספרי לדברים פסקא רסח:¹⁰⁷

'כי יקח איש אשה ובעלה' - מלמד שהאשה נקנית בכסף.

שהיה בדין; ומה אמה העבריייה שאינה נקנית בבעילה נקנית בכסף – אשה שנקנית בבעילה אינו דין שתהא נקנית בכסף!?

יבמה תוכיח, שנקנית בבעילה ואינה נקנית בכסף.

ואף אתה אל תתמה על האשה, שאף על פי שנקנית בבעילה שלא תהא נקנית בכסף,

¹⁰⁵ נקודת התורפה של הסבר זה תהיה, מדוע ראו הסבוראים צורך ליצור סוגיה כזו דווקא בריש מסכת קידושין, ולא בריש מסכת ברכות, למשל, הפותחת את הש"ס כולו. עיין בפרק על סוגיית הפתיחה של מסכת ברכות, להלן עמ' 57-55, שם טענו, על פי בנוביץ, כי היסוד העקרוני למפעלם של הסבוראים - כלומר, הטכניקות המשמשות בסוגיות סבוראיות - הונח כבר שם, בראשית הש"ס כולו. ובכן, נראה לנו שהסבוראים השתמשו בעיקרון זה במקום שמצאו לכך הזדמנות טובה, ליישמו או להמחשתו, ואותה מצאו בריש קידושין. בנוסף, נצביע מייד להלן על הסבר אפשרי שונה לתרומתה של סוגיית הפתיחה של מסכת קידושין.

¹⁰⁶ בחרתי בחלקה הראשון בלבד של הסוגיה ולא בכולה, משום שהנושא של עבודתי אינו סוגיית ריש קידושין, שהיא סוגיה ארוכה ומורכבת, שכבר דנו ועסקו בה רבות במחקר. התזה של עבודתי נוגעת לסוגיות פתיחה סבוראיות באופן כללי בש"ס, כאשר סוגיית ריש קידושין הינה רק דוגמא אחת מתוך מספר דוגמאות שברצוני לעסוק בהן. לכן, מפאת היקפה של עבודה זו אגע רק בחלקה הראשון של הסוגיה. מאידך גיסה לא היה נראה לי לוותר על דוגמא זו לגמרי, משום שכפי שטענתי לעיל, סוגיה זו היא הסוגיה המייצגת (בה' רבת) של הספרות הסבוראית, ואין להימנע מלדון בה בעבודה העוסקת בספרות הסבוראית.

¹⁰⁷ מהד' פינקלשטיין, עמ' 287.

תלמוד לומר 'כי יקח איש אשה' – מלמד שהאשה נקנית בכסף. הספרי דורש מ'כי יקח' שאישה נקנית בכסף. על כך הוא מקשה, לשם מה נצרך לימוד מפורש ומדוע לא למדו את קיומו של קניין כסף באישה מקניין אמה. הספרי מעלה את האפשרות ללמוד זאת ב"דין", כלומר בקל וחומר, מאמה עברייה, כאשר קניין אמה הוא ה"קל" וקניין אשה הוא ה"חמור": קל וחומר שאישה, שנקנית בביאה תיקנה גם בכסף, משום שדרך קניין של אמה היא רק כסף ולא ביאה. הספרי מפריד את הקל וחומר הזה, וטוען שיבמה תוכיח - שיש קניין שהוא רק בביאה אבל לא בכסף, וזהו קניין יבמה. כלומר, הברייתא הפריכה את ההנחה שקניין בביאה הוא דרך רחבת היקף יותר מקניין כסף. מההשוואה ליבמה נוצר מצב שבו יתכן לומר שקניין אישה יהא כקניין יבמה, ולכן גם אישה יכולה להיקנות רק בביאה, ולא בכסף. משום כך נזקק הספרי למקור אחר לדין קניין אישה בכסף, והוא מביא זאת מן הפסוק 'כי יקח איש אשה'. לימוד זה מתקבל על ידי הספרי ובכך הוא חותם את הדין.

מה שאינו ברור מן הברייתא הוא, כיצד הבין הספרי מהפסוק שהכוונה לקניין כסף דווקא, שהרי גם אם נניח שבפסוק מתוארות שתי דרכי קניין, הרי שהפסוק מדבר באופן כללי וסתום על קניין "כי יקח", ובאופן מפורש על קניין ביאה "ובעלה". כך או כך, חסר האופן שבו למד הספרי מהפסוק 'כי יקח איש אשה' שהכוונה היא לקניין כסף דווקא.¹⁰⁸

הברייתא מופיעה גם בתלמוד הבבלי, על המשנה הראשונה של מסכת קידושין, בדף ד ע"ב. אולם בבבלי הברייתא מופיעה בשינויים המבררים את דרך הלימוד של קניין כסף מהפסוק 'כי יקח איש אשה', מה שלא היה קיים בדרשת הספרי.

'כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' אין קיחה אלא בכסף. וכן הוא אומר: 'נתתי כסף השדה קח ממני'.

והלא דין הוא; ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף – זו שנקנית בביאה אינו דין שתקנה בכסף? יבמה תוכיח: שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף.

מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר תאמר בזו שנקנית בשטר?

ת"ל 'כי יקח איש'.¹⁰⁹

לפי הגרסה של הברייתא המופיעה בבבלי ברור כיצד נלמד מהפסוק קניין כסף – באמצעות פרשנות המילה 'יקח' בדרך של "גילוי מילתא".¹¹⁰

¹⁰⁸ ע"ז מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 153, מעיר ש"לקח" בתרגום אונקלוס הינו "ונסב", ולא קניין שקשור לכסף. אולם בספרו "זריחת השני", ירושלים, תשל"ג, עמ' 252, מדייק ז' ורפטיג מלשון רש"י, דף ט ע"ב, ד"ה "עד דמקדש בכסף והדר בעיל", שמכיוון שבהמשך לומדת הגמרא קידושי ביאה מהפסוק "ובעלה", מכאן שבהכרח "כי יקח" משמעותו בקניין אחר, מחודש, ובאה הגז"ש ומלמדת שקיחה היא בכסף.

¹⁰⁹ כך הגרסה בכל כה"י.

¹¹⁰ אופן הלימוד של "גילוי מילתא" מופיע במקומות נוספים במקורות תנאיים, למשל בבבא קמא דף ב ע"ב, שם מבררת הגמרא את מה שהובא בברייתא "ג' אבות נאמרו בשור: הקרן והשן והרגל". על זה שואלת הגמרא "קרן מנלן?" ועונה מברייתא: "כי יגח" אין גיחה אלא בקרן, שנאמר 'ועש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארס' וגו' ואומר 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח'. צורת הלימוד הוא באופן של בירור המשמעות המדויקת של המונח המבוקש, במקרה זה "יגח", בכך שמבררים את משמעותו מתוך הקשרים אחרים בהם הוא מוזכר ושם גם מפורש באופן גלוי יותר משמעותו, במקרה זה באמצעות "קרן". צורת לימוד זו מכנה הגמרא בשם "גילוי

נראה שהברייתא בבבלי מאוחרת יותר משום שהיא מפרשת את הסתום שבברייתא שבספרי. אולם לא ניתן להסיק מכאן באופן חד משמעי לגבי הקדימות של הברייתא בספרי, ולגבי שאלת השימוש של הברייתא בבבלי בברייתא שבספרי כמקור ללימוד. מצד אחד נראה שהברייתא בספרי היא קדומה יותר, יסודית יותר, מן הברייתא בבבלי, משתי סיבות עיקריות:¹¹¹

א. משום שהברייתא בבבלי, שלא כמו בספרי, מביאה, בנוסף לעצם הלימוד מן הפסוק גם את **אופן** הלימוד מן הפסוק, הפיתוח של הלימוד מן הפסוק 'כי יקח איש אשה'.

ב. משום שהברייתא בבבלי מפרשת את הברייתא בספרי בכך שמוסיפה שלב נוסף בדחיית הראיה הנגדית המובאת מן היבמה. בספרי התקבלה הדחייה של הקל וחומר מיבמה, בטענה שמכיוון שיבמה היא מקרה שבו יש קניין בביאה אבל לא בכסף, לא ניתן להוכיח שקניין ביאה הוא רחב יותר ולכן במקרים שחל קניין ביאה יחול גם קניין כסף. לעומת זאת בברייתא שבבבלי הפרכת הקל וחומר מיבמה אינה מתקבלת, והברייתא דוחה אותה: "מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר – תאמר בזו שנקנית בשטר?" כלומר, הברייתא שבבבלי טוענת שלא ניתן ללמוד כלל מדין קניין יבמה לקניין אישה, משום שקניין יבמה הוא "סוג" אחר של קניין, וקניינה שונה מקניין אשה גם בעניין נוסף, היות שאישה נקנית גם בשטר בעוד יבמה כלל אינה נקנית בשטר.¹¹²

מילתא", ואגב כך גם מפרשת את אופן הלימוד, כפי שמופיע בהמשך, כאשר הגמרא מקשה על הצריכותא בשני פסוקים ללימוד: "מאי ואומר? וכי תימא... והאי מילף הוא גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא?".

סוגיות "מאי ואומר", הטוענות כי הבאת הפסוק השני נצרכת משום קיומו של פגם בפסוק הראשון, מיוחסות לסבוראים, כפי שמובא אצל שפיגל "הוספות מאוחרות" (לעיל הע' 26), משום ששאלה זו אינה נשאלת ע"י האמוראים, ולא ע"י הירושלמי (ע"י הע' 30). גם כהן מצביע על סוגיות "מאי ואומר" כסבוראיות. במאמרו "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שמב, והע' 12. לסוגיית הפתיחה של מסכת בבא קמא, שבה מובאת סוגיה זו, מאפיינים סבוראיים נוספים, ואכמ"ל. "גילוי מילתא" מצוי גם בברכות כו ב': "תניא... יצחק תיקן תפילת המנחה, שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב. ואין שיחה אלא תפילה, שנאמר 'תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'".

"גילוי מילתא" מופיע פעמים נוספות בתלמוד הבבלי, אולם המשמעות שם שונה מעט מזו שבבבא קמא. במקומות האחרים "גילוי מילתא" עניינו הוא להודיע, לגלות דבר שכבר קבוע ופסוק בפומבי. למשל: בבא מציעא, דף לב ע"א: "התם דמפיק ממונא מהאי ומותיב להאי בעינן בית דין, אבל הכא דידיה שקלי, גילוי מילתא בעלמא הוא, בתרי סגי ליה", וכפי שמפרש רש"י על אתר, ד"ה "גילוי מילתא": "שידעו שחלקתי בשווה". או בכתובות, דף כב ע"א: "אי ערער דפגם משפחה, גילוי מילתא בעלמא הוא", וגם שם מעיר רש"י בסוף ד"ה "גילוי מילתא בעלמא הוא": "ואינן אלא מגלי דבר בעלמא", וכן ביבמות, דף סח ע"ב.

¹¹¹ כך טוען גם הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' תרכח: "הקיצור מעיד עליה (על הדרשה בספרי. מ.ס.) שהיא הדרשה המקורית".

¹¹² לפי הלימוד של הברייתא כפי שהיא בבבלי, לא ברור מדוע הברייתא אינה מקבלת את הלימוד של הקל וחומר ונוקטת לחזור וללמוד בדרך של גילוי מילתא בסופו של דבר. זוהי שאלתו של הגמרא מייד בהמשך: "הא למה לי קרא, הא אתיא לה? ותשובתו של רב אשי: "משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא וכו'". חוסר השלמות של הברייתא בבבלי והצורך להשלים אותה עם דברי רב אשי מעורר את המחשבה שבפני הבבלי עמדה ברייתא מקורית, מורחבת יותר מזו של הספרי, ואין זה רק עיבוד של הבבלי לברייתת הספרי, משום שהתוספת של היבמה היא בעייתית ומוקשה לבבלי, ולכן לא סביר שהוא פיתח אותה.

א' שוורץ, מידת קל וחומר בספרות הלמודית, קראקא, תרס"ה, עמ' 41, מביא מן הברייתא הזו ראייה לכך שכוחו של דין הנלמד בקל וחומר הוא חלש, ובמיוחד לאור דברי רב אשי, המופיעים לאחר הברייתא. דברי רב אשי מראים כי ישנם קל

מצד שני, אין הכרח בטענה זו, וניתן לומר שהברייתות נוצרו במקביל, ללא תלות זו בזו.¹¹³ באמצעות ההפרכה של הקל וחומר מיבמה מעלה הברייתא שבבבלי דרך קניין נוספת, שלא קיימת בספרי – שטר. יוצא אם כן שהתנאים – בספרי, וביתר הדגשה בברייתא בבבלי, מציגים את דרכי הקניין של אישה, אמה ויבמה כאפשרויות קנייניות שונות ומקבילות, שאין ביניהן יחס של "חמור וקל". הראיה לכך היא שישנן דרכי קניין שונות: אמה – רק בכסף, יבמה – רק בביאה, אישה – בכסף, בשטר ובביאה.

כך עולה גם מן האופן שבו נלמד קניין בעילה בקידושי אישה, בקטע הסמוך לקטע שלעיל, בברייתא שבספרי¹¹⁴ וכן בברייתא שבבבלי (דף ד ע"ב). גם בקניין בעילה הספרי מעלה את האפשרות ללמוד זאת

וחומר שהתפתחו והשתכללו במשך הזמן, ועיי"ש עוד על יחסו למידת תקפותו של קל וחומר והמסקנות הנובעות מכך, עמ' 40-42.

¹¹³ ח' אלבק, "מבוא לתלמודים" (לעיל הע' 78), דביר, תל אביב, תשמ"ז, עמ' 102-143, מצביע על התופעה של ברייתות המובאות במקומות שונים בשינויים כאלו או אחרים בין המקורות, ומציע שני הסברים מנוגדים אפשריים לתופעה: מצד אחד הוא טוען שלא ניתן להוכיח מתוך התלמודים שהם השתמשו במדרשי ההלכה שלנו. ואף יותר מכך, אלבק מסיק משורה של ראיות שמדרשי ההלכה כפי שהם לפנינו לא היו ידועים לאמוראים, וטוען: "אפשר גם להוכיח שלא ידעו (התלמודים) את מדרשי ההלכה שלנו, שהם לא שימשו איפוא מקור לברייתות המובאות בתלמודים" (עמ' 106). ההוכחות שמביא אלבק לכך הם מקרים שבהם התלמודים דנים בבעיה שפתרונה מפורש במדרשי ההלכה למקרא היסודי שבתורה, אבל התלמודים אין מזכירים אותם, או מקרים שכן מזכירים ברייתא בעניין זה, אלא שהברייתא שונה בהרבה מהנוסח במדרשים. יתכן להסביר שגם במקרה הנידון כאן הברייתא בנוסחה המקוצר לא הייתה קיימת לפני האמוראים, אלא דווקא ברייתא אחרת, הדומה לברייתא המובאת בבבלי, ועיין הע' קודמת. החסר השני שמביא אלבק הוא שמסיבות שונות עיבדו האמוראים, בשלב כזה או אחר, ברייתא שהייתה קיימת לפניהם. על האופנים והסיבות לעיבודים כאלו ישנם מספר דעות:

ע' צ' מלמד, בספרו "מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד הבבלי", מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 38-48, מצביע על מספר אופני הבאות של מדרשי הלכות בתלמוד שלא הובאו כלשונן אלא בשינויים. האופנים הנוגעים לענייננו הם:

א. כאשר האמוראים פירשו והגיהו מדרשי הלכה. לטענתו האמוראים עשו זאת רק במקרים שמצאו סתירות בין מדרש הלכה למדרש הלכה או בין מדרשי הלכות וברייתות ומשניות אחרות, ואז יישבו את הסתירות ע"י פירוש, הוספה או הגהה (עמ' 22-24). נראה שבמקרה שלפנינו, שלא מצאנו בו ברייתא סותרת, אין מדובר בהגהה או פירוש שמקורם בסתירה, ולכן השינוי נובע מעיבוד ופרשנות.

ב. שינויים של "חסר ויתר", כלומר חסרון, קצור או השמטה, לפעמים בברייתא שבתלמוד ולפעמים במדרשי ההלכה. וכן הוספות בברייתות שבתלמודים, ולפעמים בברייתות שבמדרשי ההלכה. מלמד ממיין אותם לסוגיהם, כאשר הוא מונה כאחד עשר סוגים של שינויים כאלו (עמ' 38-48). נראה שהדוגמא של המדרש "קייחה קייחה", אם בכלל, שייכת לקטגוריה זו של שינויים שייכת לסוג השינוי המוגדר אצלו כ"קיצורים ושינויים" (עמ' 47): "יש שהברייתא בתלמוד היא שלמה או מרחבה, והברייתא שבמדרשי ההלכה היא מקוצרת או קצרה.

אופן אחר של עיבוד ברייתא מן הספרי ע"י הבבלי מובא אצל ד' הנשקה במאמרו "פרקים בתלמודים" (לעיל הע' 47), עמ' 50-51. שם, במדרש על הפסוק "מסת נדבת ידך אשר תתן" משנה הבבלי מן הנוסח שבספרי "...מנין שאם רצה להביא ממעשר יביא?" לנוסח "ומניין שאם רצה לערב מערב?" הנשקה טוען שברי הנוסח המקורי הוא בברייתא כפי שהיא מופיעה בספרי, והוא עובד ע"י הבבלי "כדי ליישבה במסגרת ההלכה המקובלת בידינו" (עמ' 51). גם במקרה זה אין הדוגמא שלפנינו דומה לעיבוד עליו מצביע הנשקה משום שלא מדובר בשינוי שיש לו נגיעה או השלכה מעשית, אלא בשינוי בעל אופי פרשני.

בקל וחומר, אבל הפעם הוא הופך את הקל וחומר, כאשר ה"חומר" הוא קניין כסף, וה"קל" הוא קניין בעילה:

'ובעלה' – מלמד שהאשה נקנית בבעילה.¹¹⁵

שהיה בדין; ומה יבמה שאין נקנית בכסף – נקנית בבעילה, אשה שנקנית בכסף אין דין שתהא נקנית בבעילה?! בסופו של דבר, דוחה הספרי את הלמוד לקניין בעילה מתוך השוואה לאמה עברייה, באותו אופן שבו דחה את הלימוד לגבי קניין כסף מהשוואה לקניין יבמה. רואים שהלימוד בקניין בעילה שווה ללימוד בקניין כסף ("קל וחומר"), אלא שהוא הפוך ("קל וחומר" מיבמה, ולא מאמה עברייה). מכאן משמע שהספרי לא הבין שיש דרך קניין קלה או חמורה יותר, אין היררכיה של מובהקות הקניין בין כסף וביאה, משום שפעם אחת משמש הכסף כ"חומר", ובלמוד שבא מייד לאחריו הוא משמש כדין ה"קל". גם בבבלי, בדומה ללימוד לגבי קניין כסף, יש דחייה של הפרכת הקל וחומר.¹¹⁶ מיד לאחר מכן דנים הספרי¹¹⁷ והבבלי (דף ה ע"א) בדרך הקניין השלישית – שטר. גם כאן ישנו ניסיון ללמוד קל וחומר מקניין כסף לקניין שטר, ניסיון שנדחה ומופרך ע"י הספרי עצמו:

מנין אף בשטר?

דין הוא; ומה כסף שאינו מוציא-הרי הוא קונה,¹¹⁸ שטר שהוא מוציא - אינו דין שיהא קונה? לא. אם אמרת בכסף שקונה הקדשות ומעשר שני, תאמר בשטר שאין קונה הקדשות ומעשר שני?¹¹⁹

תלמוד לומר 'וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, ויצאה והיתה לאיש אחר',

מקיש הוייתה לזה ליציאתה מזה: מה יציאתה מזה בשטר אף הוייתה לזה בשטר.¹²⁰

ב"קל וחומר" ובהפרכתו מצביעה הברייתא על כך שאין היררכיה של דרגות קניין בין כסף ושטר כאשר אחד הוא הקל ואחד הוא החומר, אחד כולל יותר ואחד ספציפי, משום שבכל אחד מהם ישנן

¹¹⁴ ספרי דברים, רסח, מהדי' פינקלשטיין, עמ' 287.

¹¹⁵ בכל כה"י של הבבלי הגרסה: "בביאה", וכן להלן.

¹¹⁶ וגם כאן שואל הבבלי על הברייתא, בדומה לשאלה על הברייתא על קניין כסף: "ולמה לי קרא: הא אתיא לה?"; וגם שם תשובתו של רב אשי "משום שאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא וכו'". במקרה זה ניתן לומר שהסתמא קדמה לרב אשי, ורב אשי אכן עונה על השאלה, אולם יתכן שרב אשי קדם לסתם, והסתם הוסיף את השאלה כ"מבוא" לדברי רב אשי, שכבר היו ידועים. הלבני, "עיונים בהתהוות הלמוד", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 79-80, שואל: "מדוע רובא דרובא של השאלות והקושיות המופיעות לפני מימרות האמוראים הן סתמיות, גם כשקרוב לוודאי שהאמורא התכוון להן (כמו במקרה שלפנינו. מ. ס.): מדוע לא הובא שם השואל והמקשה? אפשר לשאול גם להפך: מצינו שלפעמים הכניסו הסתמאים קושיות לפני דברי האמורא, כאילו האמורא אמר מה שאמר בגלל קושיות אלה, ואינו כן, כמו שניתן בקלות לברר, ובוודאי לא התכוון להטעות, אלא שבעל הסתם סמך על כך שכל אחד ידע שאינו מן האמורא הואיל והוא מנוסח בצורה סתמית, אבל כשהן מן האמורא – מדוע ניסח את הקושיה בצורה סתמית?" תשובתו של הלבני היא שבזמן האמוראים נמסרו התשובות ולא השאלות והקושיות, ולכן אין מסורת של השמות. לעומת זאת הסתמאים סידרו גם את הקושיות, אך לא בשם של האמוראים, אלא בצורה סתמית, כדי לציין שהנוסח הוא שלהם ולא של האמוראים.

¹¹⁷ שם, עמ' 287-288.

¹¹⁸ בכל כה"י של הבבלי ובדפוסים הגרסה במקום "קונה" - "מכניס", וכן להלן.

¹¹⁹ בדפוס וילנה הגרסה: "מה לכסף שכן פודין בה הקדש ומעשר שני, תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני". בכה"י בדומה לדפוס וילנה, ולא לספרי. בכ"י ונציה (1520) [להלן "ונציה"] ובדפוס וילנא נוסף: "דכתיב ונתן הכסף וקם לוי".

¹²⁰ במקרה זה אין הבדל בדרך הלימוד של הספרי והבבלי, והברייתא שבבבלי אינה דוחה את הפרכת הקל וחומר אלא מקבלת אותו, ולומדת אותו אופן מאותו פסוק.

תכונות קנייניות שאינן קיימות בשני. לכן גם במקרה זה, כמו במקרים הקודמים, נזקקת הברייתא ללמוד קידושי שטר בלימוד מפסוק.

ב.2.2. קניין כסף במקורות האמוראיים

הלימוד האמוראי למקור לקידושי כסף שונה מן הלימוד התנאי. הסוגיה **האמוראית** נמצאת בדף ג ע"ב–ד ע"א. סוגיה מקבילה לסוגיה זו מצויה במסכת כתובות דף מו ע"ב–מז ע"א.¹²¹ אין אנו טוענים שסוגיה זו הינה סבוראית. טענתנו היא, שלפני הסבוראים, בדיונם על המקור ללימוד קניין כסף, הייתה הסוגיה האמוראית. דיון מפורט בסוגיה אמוראית זו נחוץ, לדעתנו, להבנת הרקע עליו התבססה הסוגיה הסבוראית בדיונה בשאלת המקור לקידושי כסף, משום שהוא מספק רקע חשוב להבנת תרומתה של סוגיית המבוא הסבוראית למסכת.

ב.1.2.2. השוואת הסוגיה בקידושין ובכתובות

נראה שהסוגיה המקורית היא הסוגיה בכתובות, בעוד הסוגיה בקידושין מועברת ממנה.¹²² הבדלי הנוסח בין הסוגיות בקידושין וכתובות הם קלים ובלתי משמעותיים, חוץ משני הבדלים; האחד הוא האופן שבו מתייחסת הסתמא דגמרא לשאלה הפותחת את הסוגיה "בכסף מנלן?": בעוד שבכתובות אין התייחסות לשאלה, ומובנה הוא, כמו שמסביר רש"י במקום: מנין שכסף הקידושין שייך לאב, שהרי זהו ההקשר של הדיון על המשנה שם, בקידושין הסתמא דגמרא נדרשת להסביר את השאלה ומפרשת אותה כשאלה כפולה, מתוך ההקשר של הסוגיה בקידושין שעניינה הוא בירור המקור לקידושי כסף: "(1) מנלן דמיקניא בכסף, (2) וכסף דאבוא הוא?" ההבדל השני הוא שמו של האמורא המוסר את הלימוד. בקידושין הלימוד מיוחס לרב: "אמר רב יהודה אמר רב", ואילו בכתובות הוא נאמר בשמו של רב יהודה עצמו. אולם בדיקה של כתבי היד מעלה שישנן מסורות הפוכות לגבי כל אחת מן המסכתות.¹²³ לכן ניתן להסיק שהדרשה נאמרה ע"י רב יהודה, והסיבה לשינוי הנוסח הוא משום הימצאותם של מאמרים רבים של רב ושמואל בתלמוד שנאמרו בשמו של רב יהודה.¹²⁴

¹²¹ השוואת הסוגיות להלן בנספח ח.1.1., עמ' 129.

¹²² במקרה הנידון ברור שהסוגיה מועברת מכתובות לקידושין, ולא להפך, משום שהדיון פותח בציטוט המשנה מכתובות. כמו כן המשך הדיון בסוגיה מתייחס לשאלת זכאות האב בכסף הקידושין, נושא ששייך לכתובות ולא לקידושין, שבה מבררים באופן כללי את עניין קניין אישה בכסף, בלי קשר לאב. דיון מפורט בשאלת היחס בין הסוגיה בכתובות ובקידושין – בנספח ח.2.1., עמ' 131.

¹²³ במסכת קידושין: נוסח הדפוס הוא "אמר רב יהודה אמר רב", וכך גם בכ"י מינכן 95, אבל בכ"י אוקספורד הנוסח הוא "א' רב יהוד' א' שמוא'", ואילו בכ"י וטיקן 111 "אמ' רב יהודה". במסכת כתובות: נוסח הדפוס הוא "אמר רב יהודה", וכן בכ"י וטיקן 113, אבל בכ"י מינכן 95: "אמ' רב יהודה אמ' רב". כלומר, לפי כ"י מינכן וכ"י וטיקן הנוסח הוא עקבי בין שתי המסכתות, בין אם הדרשה נאמרת בשם רב יהודה (כך בוטיקן), ובין אם נאמרת ע"י רב יהודה בשם רב (כך במינכן). (95).

¹²⁴ זה מסביר גם את הנוסח של כ"י אוקספורד, המביא את הדרשה ע"י רב יהודה בשם שמואל.

ב.2.2.2. מבנה הסוגיה

ב. 1.2.2.2. המקור ללימוד קידושי כסף

הלימוד האמוראי¹²⁵ למקור לקידושי כסף הוא מאמה עברייה: לאחר שהסוגיה מציגה את השאלה "בכסף מנלן?" (ובקידושין גם מבררת אותה), היא מביאה את מאמרו של רב יהודה בשם רב המביא דרשה על פסוק הלוקח מדיני אמה עברייה בשמות פרק כא פסוק יא. אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא 'ויצאה חינם אין כסף' אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר. ומאן ניהו? אב. המשך הדיון בגמרא הוא סתמאי, והוא בוחן אפשרויות להפרכה של הלימוד הזה, או הצעת אפשרויות חלופיות כמקור הלימוד לדין שכסף הקידושין שייך לאב. בסופו של דיון נדחות כל האפשרויות החלופיות והגמרא חוזרת לקבל את הלימוד המקורי מאמה עברייה.

ב. 2.2.2.2. קושיה על הלימוד, ניסיון לדחות את הקושיה, וחזרה לקושיה

הסתמא דגמרא מקשה על הלימוד: ואימא לדידה?
פירוש: כיצד ניתן ללמוד מן הפסוק שדווקא האב הוא זה שמקבל את כסף הקידושין, ולא האישה עצמה?

בשלב ראשון מנסה הגמרא לדחות את הקושיה בטענה ההגיונית שאם האב הוא מקור הסמכות לקדש אותה, בהסתמך על הפסוק מדברים כ"ב 'את בתי נתתי לאיש הזה', הרי שגם כסף הקידושין יהיה שייך לו.

הגמרא מעלה את האפשרות שלאב הסמכות לקדש את בתו, וממילא לקבל את כסף הקידושין, רק כשהיא קטנה, ולכן הטיעון שבשלו ניסתה הגמרא לדחות את הקושיה תקף רק לגבי קטנה, אבל במקרה של נערה, שכן יכולה להתקדש בעצמה - או בלשון הגמרא "אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין" – במקרה כזה "תקדיש איהי נפשה ותשקול כספה?!" אבל הגמרא דוחה גם את הטיעון הזה ולומדת מן הפסוק "בנעוריה בית אביה", שנאמר בפרשת נדרים בבמדבר פרק ל פסוק יז, לגבי אפשרות האב להפר את נדרי בתו כל זמן שהיא נערה, שגם בהיותה נערה, ולא רק קטנה, שייכת הבת

¹²⁵ בתלמוד הירושלמי פ"א ה"א, דף נח ע"ב, הלימוד האמוראי זהה ללימוד התנאי: "אמי ר' אבין ותני חזקיה. ווכי יקח". מגיד שהיא נקנית בכסף. ודין הוא... מה אם יבמה שאינה נקנית בכסף וכו'. כלומר, אמורא מביא ברייתא שבה מופיע הלימוד למקור לקניין כסף בקידושין. משמע שבירושלמי אין הלימוד האמוראי שונה מן הלימוד התנאי. יש לציין שגרסת הברייתא בירושלמי דומה יותר לגרסת הספרי מאשר לגרסת הברייתא שבבבלי. לעומת זאת מן הפסוק "ויצאה חינם אין כסף", שבבבלי משמש ללימוד אמוראי שונה למקור לקניין כסף בקידושין, מובאת בירושלמי, סמוך לפני הברייתא הנ"ל, דרשה שונה: "הא למדנו ביאה בלא כסף, כסף בלא ביאה [מניין]? ויצאה חינם אין כסף, אם אחרת יקח לו, מה זו בכסף אף זו בכסף". ובהמשך מופיעות דרשות אחרות על אותו פסוק ביחס למחלוקת בית הלל ובית שמאי על כסף הקידושין (ישנן דרשות אחרות ביחס לאמה עבריה, ואין זה מענייננו כאן): מה טע' דבית שמי? שני 'ויצאה חינם אין כסף, וכי אין אנו יודעים שאין כסף? מה תיל 'אין כסף?' מיכן... [שנמכרה ב]כסף יותר מכסף, וכמה יותר מכסף? דינר וכו' (נח ע"ג). י' נ' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, מאגנס-דברי, ירושלים-תל אביב, 1957, עמ' 708, מביא דוגמא זו למקרים שבהם ישנם בספרי דברים דברים המובאים בירושלמי בשם "תני חזקיה" בשינויים בתוכן ובטרמינולוגיה. מסקנתו שם, עמ' 709, היא ש"מתניתא דחזקיה" אינה הספרי שלנו, אלא שחזקיה השתמש בספרי דר' שמעון, הרחיבו והוסיפו עליו, עיי"ש.

לאביה, ולכן הוא זה שמקבל את קידושיה וגם את כסף הקידושין. בשלב זה דחתה הגמרא את הקושיה על הלימוד.

אולם הגמרא מעלה קושיה נוספת, המתייחסת לשלב הקודם בדיון, כלומר ללימוד מן הפסוק "בנעוריה בית אביה" היא מביאה את מאמרו של רב הונא בשם רב¹²⁶ שלומד את שייכות מעשי ידי הבת לאביה מהפסוק "וכי ימכור איש את בתו לאמה", בכך שדורש אותו "מה אמה מעשה ידיה לרבה - אף בת נמי מעשה ידיה לאביה".¹²⁷ על הלימוד הזה מקשה הגמרא: "תיפוק ליה מ'בנעוריה בית אביה!'" כלומר, אם המקור לשייכות כסף הקידושין לאב גם בנערות הוא מהפסוק 'בנעוריה בית אביה', מדוע נצרך רב ללמוד זאת מפסוק אחר?! הגמרא משיבה שהסיבה לצורך של רב בפסוק אחר היא משום שהפסוק 'בנעוריה בית אביה עוסק בהפרת נדרים, ולעניין זה בלבד ניתן ללמוד מן הפסוק שישנה סמכות של האב על בתו גם בנעוריה".¹²⁸

המסקנה היא, אם כן, שלא ניתן ללמוד שגם בנעוריה ישנה סמכות של האב על הבת, ולכן הוא לא יכול לקדשה וממילא לא יקבל את כסף הקידושין. שלב זה של הדיון מסתיים בדחיית הלימוד של רב יהודה בשל המסקנה שלא ניתן ללמוד שבהיותה נערה ישנה סמכות של האב על הבת לחתן אותה ולכן גם לא לקבל את כסף קידושיה.

g.3.2.2.2. הצעות אלטרנטיביות ללימוד שייכות כסף הקידושין לאב ודחייתן

השלב הקודם הסתיים בכך שהסתמא דגמרא לא קיבלה את המקור לשייכות כסף הקידושין לאב מ'ויצאה חנם אין כסף'. לכן בשלב זה היא פונה לחפש מקורות אלטרנטיביים לדין זה. הגמרא מעלה שלוש אפשרויות ודוחה את שלושתן:

• מנדרים

וכ"ת נילף מינה (מנדרים) – ממונא מאיסורא לא ילפינן.

הגמרא מבינה שלא ניתן ללמוד את הדין של שייכות כסף הקידושין לאב מדיני נדרים - שכשם שאב יכול להפר את נדרי בתו הנערה, כך יש לו הסמכות למסור אותה לקידושין לקבל את כסף הקידושין - משום שאלו שני תחומים שונים; הקידושין שייכים לתחום הממון ואילו היכולת להפר נדרים שייכת לתחום האיסורים.

• מקנס אונס ומפתה

וכי תימא נילף מקנסא – ממונא מקנסא לא ילפינן.

¹²⁶ בכ"י וטיקן Vat erb. 111 [להלן "וטיקן"] מופיע בשם רב הונא עצמו. בשאר כ"י כמו נוסח הדפוס.

¹²⁷ כך הנוסח בכל כה"י.

¹²⁸ הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' קפט-קצ, טוען שקטע זה, המכיל את מימרת רב הונא, הקושיה "תיפוק ליה מבנעוריה" עד "מקנסא לא ילפינן", מקורו במקור שלישי, שבו השתמשה הגמרא כאן לעניין קידושי כסף לאב, וכן בדף מ ע"ב לעניין בושת ופגם, כאשר נקודת המוצא בשני המקרים היא הדרשה "בנעוריה בית אביה – כל שבח נעורים לאביה". הסיבה לטענה היא, שיש כאן טיעון מעגלי: בדף מ משתמשת הגמרא בקידושין כדי ללמוד בושת ופגם, ואילו כאן מניחה הגמרא אפשרות ללמוד קידושין מבושת ופגם. לכן יש הכרח להסיק ששתי הגמרות הללו לא הכירו זו את זו, ובכל זאת, משום שהן זהות מילה במילה, אין זה סביר להניח שהן נוצרו באקראי בנפרד זו מזו.

הגמרא מציעה ללמוד זאת מקנס על אונס ופיתוי (כפי שמסביר רש"י על הסוגיה בקידושין). במקרה של אונס או פיתוי האונס או המפתה משלם לאבי הנערה קנס חמישים כסף, כפי שנאמר בדברים פרק כב פסוק כט לגבי אונס (ובשמות פרק כב פס' טו-טז לגבי מפתה). אולם הגמרא שוללת גם הצעה זו משום שגם במקרה זה מדובר בשני תחומים שונים; קידושין וקנס.

• מבושת ופגם

וכי תימא נילף מבושת ופגם – שאני בושת ופגם דאבוה שייך בגווייהו.¹²⁹

הגמרא מציעה ללמוד זאת מבושת ופגם שהאב מקבל כאשר בתו נאנסת (רש"י על אתר), ושוללת זאת, מן הנימוק ש"אבוה שייך בגווייהו". בביאור האופן שבו דוחה הגמרא את ההצעה, נחלקו הראשונים: רש"י מפרש שהכוונה לכסף שהאב מפסיד משום שהוא אינו יכול "לביישה ולפוגמה", כלומר להשיא את בתו לאדם פגום או מנוול, בגלל שהיא נאנסה. כלומר במקרה של אונס האב הפסיד כסף משום שהיה יכול לקבל כסף מרובה אילו השיא את בתו לאדם פגום ומנוול, מה שאינו יכול לעשות לאחר שנאנסה משום "שזילזלה ולא יקפצו עליה תובעין". כך מפרש גם תוס', ד"ה "וכי תימא".

הריטב"א,¹³⁰ מביא נוסח אחר של דחיית האפשרות ללמוד מבושת ופגם: "שאני בושת ופגם דאביה נמי אית ליה צער בגווייהו", ומציין ש"כך הגרסא ברוב הספרים". לפי גרסה זו משמע שהסיבה שלא ניתן ללמוד ממקרה של בושת ופגם היא שגם לאב יש בושת ופגם במקרה של אונס בתו, ולכן שייך שהוא יקבל את הכסף, מה שאינו דומה למקרה של קידושין, ששם אין שייכות לאב מצד עצמו כלל.¹³¹

בשלב זה הגמרא לא מצאה שום אפשרות אחרת למקור אפשרי לשייכות כסף הקידושין לאב, ונשארה ללא כל מקור לדין זה.

ד.2.2.2.4. חזרה ללימוד מאמה עבריייה כמקור לשייכות כסף הקידושין לאב מתוך סברא

אלא מסתברא דכי ממעט¹³² – יציאה דכוותה קא ממעט.

מסביר רש"י בקידושין, ד"ה "אלא": "לעולם מקרא קמא ד'אין כסף לאדון זה' נפקא. ודקשיא לך ואימא לדידה – מסתברא דלאביה, דכי קממעט יציאת אירוסין מדין יציאת אמה העבריה, ובא לומר כאן אין כסף אבל ביציאת אירוסין יש כסף". כלומר, הגמרא חוזרת ללמוד את הדין מאמה עבריייה, והיא לומדת זאת בסברא: הפסוק בא למעט מדין אמה עבריייה: אמה עבריייה יוצאת בלא כסף, אבל בקידושין יש כסף.

¹²⁹ בכ"י אוקספורד (367) OPP. 248 [להלן "אוקספורד"] הגרסה: "דאביה נמי אית ליה צער' בגווייה", בכ"י וטיקן הגרסה:

"נמי שייך בגווייהו", בכ"י מינכן 95 [להלן "מינכן"] הגרסה: "דאבי שייך ליה בגווייהו".

¹³⁰ חידושי הריטב"א על הש"ס, מסכת קידושין, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה, ד"ה "שאני בושת ופגם", עמ' כב'. כך מעיר גם הרשב"א, חידושי הרשב"א, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ט, ד"ה "דאביה נמי", עמ' טז'.

¹³¹ הריטב"א מקשה על גרסה זו מבבא קמא פז ע"א, שם הדין הוא שבמקרה של חבלה בבת הכסף אינו שייך לאב, ומכתובות סו ע"ב במקרה שבייש עני ובן טובים, שאינו משלם בושת לכל המשפחה, אעפ"י שכל בני המשפחה מתביישים בגלל הבושה של אחד מהם, ולכן הוא מעדיף את גרסת רש"י.

¹³² בכ"י אוקספורד, וטיקן, ומינכן חסרות המילים "דכי ממעט".

מדוע למעט דווקא דין קידושין? על כך עונה הגמרא "יציאתה דכוותה קא ממעט". כלומר, יש צד של דמיון בין המקרה של אמה עברייה שיוצאת מרשות אדונה למקרה של קידושי בת שיוצאת מרשות אביה. מהו אותו דמיון? על כך מובאות ברש"י על הסוגיה בכתובות שתי תשובות, הראשונה בשם רב אחאי גאון,¹³³ והשנייה משמועה. לפי התשובה הראשונה יציאת אירוסין דומה ליציאת אמה בכך שבשתייהן יש כסף: גם ביציאת אמה יש מקום לכך שאמה פודה את עצמה באופן עקרוני בכסף, חוץ מהמקרה שבו אדוניה לא קיים את התנאים המפורטים בשמות פרק כא פסוקים ח-י: '...לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה. ואם לבנו יעדנה כמשפט הבנות יעשה לה. אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע'. אבל אם לא עומד בכל התנאים האלו - 'ואם שלוש אלה לא יעשה לה - ויצאה חנם אין כסף' (פסוק יא). לכן, לפי הפירוש הראשון המובא ברש"י על הסוגיה, יציאתה של אמה בכסף היא רק במקרה שאדוניה אינו עומד בתנאים, אבל בכל מקרה אחר, כמו מקרה שבו היא פודה את עצמה - ובלשונו של רש"י בכתובות: "כפדיון גרעונה דמגרעת עימו ויוצאה והמותר נותנת לו", הרי היא יוצאת בכסף, וזוהי דומה ליציאת אמה ליציאת אירוסין.¹³⁴

לפי הפירוש השני ברש"י הצד הדומה ביציאת אמה וביציאת אירוסין הוא שבשני המקרים מדובר בנערה. רש"י עצמו מקשה על פירושו: "וקשיא לי אכתי אימא לדידה", כלומר, לפי הבנה זו אמנם מוכח מן הפסוק שביציאת קידושין יש כסף, אבל עדיין לא ניתן להוכיח שהכסף הוא לאב ולא לבת עצמה.¹³⁵

¹³³ תוספות על הסוגיה גם בכתובות וגם בקידושין מביאים את שני הפירושים, מקשים על הפירוש הראשון, ומקבלים את הפירוש השני, המובא בשם רש"י וגם בשם רבנו חננאל (כתובות, ד"ה "יציאה").

¹³⁴ מדוע הביא רש"י פירוש שני? כנראה כיון שישנו קושי פרשני בפירוש הראשון (אעפ"י שרש"י אינו מציין אותו), והוא שלפי פירוש זה עדיין אין מוכח שמדובר דווקא בנערה ולא בקטנה, מה שהיה קשה לגמרא בשלב קודם של הדיון.

¹³⁵ בפירושו לכתובות מוסיף רש"י בסוף ד"ה "יציאה דכוותה קא ממעט", שבו הביא את שני הפירושים: "ובמסכת קידושין פירשתיה בלשון שמועתי (הפירוש השני) ובקושי". אולם במסכת קידושין באותו ד"ה מביא רש"י את הפירוש הראשון, כלומר הפירוש מן הגאונים, ולא הפירוש מן השמועה. כיצד אפשר להסביר זאת? י' פרנקל, "דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי", מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ה, עמ' 273, הע' 4, מביא מקרה זה של פירוש רש"י בכתובות, כדוגמה לעדות על כך שרש"י לא פירש את התלמוד כסדרו. אולם מצד שני, לפי ניתוח אופיו הפנימי-תוכני של פירוש רש"י, טוען פרנקל (עמ' 284-274), שניתן להצביע על סיווג פירושי המסכתות לקבוצות לפי סדר כרונולוגי של פירושן: המסכתות הקדומות הן: ברכות, סנהדרין, מנחות, בכורות, ערכין וכריתות, ואילו המסכתות שהתפרשו על ידו בשלב מאוחר ובשל יותר, הן: סוטה, גיטין, שבעות, חולין ושלוש הבבות. בשאר המסכתות, וביניהן קידושין וכתובות, לא ניכרת תכונה קיצונית לכאן או לכאן, ולכן אולי ניתן לשייך לשלב ביניים בתולדות פירושו של רש"י. כלומר, אין בטיעון זה של פרנקל כדי להסביר את המקרה שלפנינו, משום שלא ניתן להוכיח על פי ניתוח אופי הפירוש - האם פירוש מסכת קידושין קדם לפירוש מסכת כתובות, או להפך.

י' גרוסמן, רש"י, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, 2006, עמ' 148, מציע כמה סיבות לסתירות ולהבדלים בפירושים שונים של רש"י לאותן סוגיות במסכתות שונות, כאשר הסיבה הרלוונטית לענייננו היא שרש"י הגיה והשלים את פירושו על מסכתות שונות. לעיתים הגיה רש"י מסכת אחת בלי לתקן את הסוגיות המקבילות במסכתות אחרות. במקרה שלנו ניתן שרש"י הגיה את מסכת קידושין, והחליף את הפירוש השני בפירוש הראשון (אותו ניכר בבירור שהוא מעדיף, ושייכתן שהתוודע לו רק לאחר שכבר כתב את פירושו לקידושין, ולפני שכתב את פירושו לכתובות), אולם לא תיקן את ההערה שלו בכתובות שנוסחה על פי המהדורה הראשונה של הפירוש בקידושין.

אמנם י' נ' אפשטיין במאמרו "פירושי הריב"ן ופירושי ורמייזא", תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 34-11, שולל את "תאורית המהדורות", תיאוריה שהוא מייחס לר' משה דנון, אולם, כפי שמסביר ש' י' פרידמן את דעתו של אפשטיין במאמרו

ישנו הבדל משמעותי בהבנת מבנה הסוגיה בין שני הפירושים. לפי הפירוש הראשון, הקטע הזה בסוגיה חוזר לתחילת הדיון ומציע פתרון חדש לשאלת "ואימא לדידה". לפי הפירוש השני, חוזרים לשלב מתקדם יותר בסוגיה, להשיב על שאלת "ואימא קטנה".

הגמרא מקשה על מסקנה זו בטענה שלא ניתן להשוות בין המקרים של יציאת אמה ויציאת קידושין, ולכן אולי בכל זאת לא ניתן למעט מהמקרה של יציאת אמה וללמוד ממנו לגבי כסף קידושין: "והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה; התם נפקא לה מרשות אדון לגמרי הכא עדיין מיחסרא מסירה לחופה".

בסופו של דבר הגמרא דוחה את הקושיה, וטוענת שאכן יש דמיון בין שני המקרים משום שבשניהם יש יציאה מרשות, גם במקרה של נערה – לעניין נדרים; אב לא יכול להפר את נדרי בתו לאחר שהתארסה, אלא בשותפות עם בעלה.

בנקודה זו מסתיימת הסוגיה בכתובות. המסקנה היא אם כן, שהמקור לקניין כסף בקידושין, ולשייכות הכסף לאב הוא מהפסוק באמה עבריה. הסתמא דגמרא קיבלה בסופו של דבר לימוד זה של רב יהודה, לאחר ניסיונות להקשות על לימוד זה ולהציע מודלים אחרים.

ב.2.2.2.5. קושיות נוספות (מאחרות) בסוגיה

במסכת קידושין הסוגיה האמוראית לקידושי כסף נמשכת עוד כעמוד אחד (עד ראש דף ד' ע"ב), והיא כוללת דיון נוסף על הלימוד מאמה עבריה, כאשר בסופו של דבר מתקבל הלימוד מאמה עבריה כמקור לקניין כסף בקידושין. בקטע זה הדיון הוא סתמאי או אמוראי מאוחר.¹³⁶ הדיון מתנהל בצורה של העמדת שאלות נקודתיות על הלימוד עצמו או על ברייתות שהובאו במהלכו, ברייתות שהן מישניות (אפילו שוליות) לעצם הלימוד, ותירוצן:

והאי 'ויצאה חינם' להכי הוא דאתא? הא מבעי ליה לכדתניא, דתניא 'ויצאה חינם' אלו ימי בגרות, 'אין כסף' אלו ימי נערות. כלומר, לכאורה אין אפשרות ללמוד מן הפסוק 'ויצאה חינם' את הלימוד לגבי שייכות כסף הקידושין לאב, משום שהוא "תפוס" כבר ללימוד אחר, המובא בברייתא. התירוץ המובא בשם רבינא הוא שניתן ללמוד את הדין בגלל ייתור האות 'י' במילה 'אין'. כחיזוק מביאה הגמרא ברייתא שבה נלמד דין

¹³⁶ "פירושי רש"י לתלמוד – הגהות ומהדורות", רש"י עיונים ביצירתו (בעריכת: צבי שטיינפלד), בר אילן, תשנ"ג עמ' 152-148, שלילת המהדורות נוגעת אך ורק למהדורות במובן של עיבוד חדש של הספר "אנו רואים שאין הכוונה כאן למהדורא, לעיבוד חדש ו'חיבור' חדש, אלא לתיקונים בודדים" (עמ' 191). אולם, טוען פרידמן, אין אפשרות שולל כלל וכלל הגהות, הוספות ושינויים שביצע המחבר בחיבורו. גם פרנקל, שם, עמ' 284-298, שולל את התיאוריה המסבירה סתירות בפירושי רש"י לפי "תיאורית המהדורות", אולם הוא מתייחס בדבריו לסתירות תכניות בין פירושים במקומות שונים, ולא לסתירה "טכנית", בדומה לעניינינו הנידון כאן.

¹³⁶ כפי שאראה בהמשך בשלבים הרלוונטיים של הדיון.

מיייתור י' במילה 'איין', "זרע אין לה" – עיין לה", וצידוק ללימוד הזה (מכך שישנם מקרים שכתוב 'אין' ללא י', כמו במקרה של 'מאן בלעם')¹³⁷

ואיצטרך למכתב קידושיה לאביה ואיצטרך למכתב מעשה ידיה לאביה. וכו' קטע זה הוא סתמאי, ובו הגמרא מתייחסת למה שהובא קודם לכן בשם רב הונא "מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת נמי מעשה ידיה לאביה" כקושיה על הלימוד של מקור לקידושי כסף מאמה עבריה, ומסבירה את הצריכותא בשני לימודים שונים לשייכות כסף הקידושין ולשייכות מעשה ידיה – לאביה.

בהמשך מובא דיון במה שצוטט קודם לכן אגב הדיון 'יוצאה חינם' אלו ימי בגרות וכו' – בין רבא,¹³⁸ לבין אביי, כאשר שלושה דורות אחריהם משתתף בדיון גם מר בר רב אשי. הגמרא מעלה שאלה על ברייתא שהובאה כלימוד אלטרנטיבי אפשרי מהפסוק 'יוצאה חינם', אולם הדיון הזה חורג לגמרי מן ההקשר שלו כאן, משום שהברייתא עוסקת בענייני אמה עבריינה ולא בענייני כסף קידושין.¹³⁹

¹³⁷ דרשה זו היא מוזרה, ולכן גם הגמרא עצמה מתקשה ושואלת על עצם האפשרות לדרוש כך. תשובת הגמרא מוזרה לא פחות, שכן לא ברור מדוע אפשר לדרוש את הקשר בין "איין" (שורש א.י.ן) לבין "מאן" (שורש מ.א.ן). אכן, מלשונו של רבינא וכן מהלשון של הברייתא המובאת כסיוע לרבינא משמע שהלימוד הוא מיייתור י' במילה "איין". אולם בברייתא זו בספרא אמור פרק ה, ג-ד, מהד' ווייס, עמ' צז, הובאה ברייתא זו בלי המילים "עיין לה", וכן הוא גם בכת"י מינכן יבמות ע' ע"א. מנוסח זה משמע שהכל נלמד מ"זרע" ולא מ"איין". בכת"י מינכן שם נאמר "זרע מכל מקום". כלומר, שבין בני בניו ובין זרע פסול נקראים זרע, ויש לכך מקורות נוספים, תנאיים (ספרא קדושים פרשה י', ז', ברייתא בסנהדרין סד ע"ב), ואמוראיים (אמר רב יהודה אמר רב בקידושין סו ע"ב). יוצא, שאין צורך להידחק ולומר שהתנא התבסס בדרשתו על מה שנאמר "איין" ולא "אין", אלא דרשתו מבוססת על פשטות המילה "זרע". הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' תריז-תריט, שואל מדוע הוסיפו בברייתא שלנו את המילים "עיין לה", הוספה שכבר הייתה לפני רבינא?! הנחתו היא שמישהו הכניסה משום שחשב שנחוצה להבנת הברייתא, והוא מראה שחשב כך, משום שהתקשה בקושיית הירושלמי בראש פרק ד' של סוטה, ותיקן את הברייתא לפי תירוץ של ר' תנחומא שם, תופעה שהיא רגילה בתלמוד, ומכאן הנוסח בגמרא שלנו. ה"מוזרות" של הדרשה, עליה הצבענו בתחילת ההערה, מחזקת את עמדת הלבני שיש כאן הוספה מאוחרת, ודרשת הספרי המקורית אינה כוללת את הדרשה מ"איין", ובודאי שלא מיייתור היו"ד.

¹³⁸ אמנם בדפוס הנוסח הוא "רבה", אבל בכל כתבי היד הנוסח "רבא" (וטיקן, אוקספורד, מינכן). וכן בכל כתבי היד של המקבילה בזבחים (וטיקן Vat erb. 121, מינכן, פריז AIV HI 47A, ו-קולומביה X 893 T141), ובדפוס ונציה (1522) ודפוס וילנה, (החריג היחיד הוא כ"י וטיקן Vat erb. 118). על חילופי "רבא" – "רבה" עיין: ש' י' פרידמן, "כתיב השמות 'רבה' ו'רבא' בתלמוד הבבלי", סיני קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד; א' וייסברג, "כתיב השמות רבה ורבא: שיטת רב האי גאון ושיטות חולקות", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב), עמ' 181-214.

¹³⁹ דיון דומה בין אביי ורבא מופיע בזבחים, דף פב ע"ב. גם שם מעלה הסתמא דגמרא את השאלה "ויאמר קודש ואל יאמר פנימה", בדומה לשאלה בסוגייתנו "ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות". בשני המקרים מובאת תשובתו של רבא "בא זה ולימד על זה", וכפי הגמרא מציינת בשני המקומות שדברי רבא מתבססים על מה שנאמר בברייתא על תושב ושכיר, ומצטטת את הברייתא. בשתי הסוגיות אביי מקשה על ההשוואה של רבא בין המקרה של תושב ושכיר למקרה הנידון הסוגיה, ומציע פתרון אלטרנטיבי. בסוגיה בקידושין יש תוספת קושיה של דברי מר בר רב אשי על אביי, על הלימוד של קל וחומר בעניין, והוא עצמו גם מציע פתרון אחר לשאלה. שלב זה לא קיים בזבחים משום ששם תשובתו של אביי שונה. כלומר, ההערה של מר בר רב אשי היא נקודתית לדברי אביי המסוימים, ולא רובד נוסף בדיון. הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' תרטז-תריז, מעיר שהקטע "ולמר בר רב אשי דאמר ואלו ק"ו הוא – הא אמרינן מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא? ה"מ היכא דליכא לשנויי, אבל היכא דאיכא לשינויי משנינן" הוא מאוחר הרבה

ב.3.2.2. צריכותא סתמאית

לאחר הבאת שני המקורות לקידושי כסף, האמוראי והתנאי,¹⁴⁰ עורכת סתמא דגמרא "צריכותא" ביניהם (דף ד ע"ב). סוגיה זו, גם היא אינה חלק מן הסוגיה הסבוראית, אלא היא עוסקת ביחס שבין המקור התנאי והאמוראי. גם שלב זה, לדעתנו, חשוב כרקע להבנת התרומה של הסוגיה הסבוראית, משום שהוא מעמיד את המקורות האחרים לקניין כסף זה מול זה, ומחדד את הלימוד המיוחד של כל אחד מהם.

ואיצטרך למכתב 'ויצאה חנינם', ואיצטרך למכתב 'כי יקח'.

דאי כתב רחמנא 'כי יקח' הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל¹⁴¹ - דידה הוה, כתב רחמנא 'ויצאה חנינם'.

ואי כתב רחמנא 'ויצאה חנינם' הוה אמינא היכא דיהבה איהי¹⁴² לדידיה וקידשתו - הוה קידושי,¹⁴³ כתב רחמנא 'כי יקח' ולא 'כי תקח'.¹⁴⁴

הסתמאים מקבלים את הלימוד של הברייתא לגבי מקור לקידושי כסף, אבל הם טוענים שהלימוד הזה חסר (משום שאפשר היה לחשוב שכסף הקידושין שייך לאישה עצמה ולא לאביה), ולכן מביאים לימוד נוסף, שישלים את הלימוד של הברייתא. מצד שני גם הלימוד האמוראי הוא חסר ולא יכול להוות מקור שלם ללימוד (כי אפשר היה לחשוב שהאישה יכולה לקדש את האיש ולא רק האיש יכול לקדש את האישה), ולכן יש צורך בלימוד של הברייתא.

במבט ראשון הצריכותא נראית דחוקה, משום שה"הוה אמינא" אינה נראית כמייחסת טעות אפשרית, ובמיוחד ה"הוה אמינא" השנייה. אולם נראה כי הצריכותא אכן מצביעה על אבחנה אמיתית בין שני הלימודים לגבי קניין כסף. אבחנה זו נוגעת לכך שמכל אחד מן הפסוקים נלמד דין אחר בדיני קניין כסף בקידושין; מן הפסוק "כי יקח" נלמד עצם קידושי הכסף, ומן הפסוק "ויצאה חנינם" נלמד הדין שכסף הקידושין שייך לאב.

למעשה, סוגיית הצריכותא טוענת שהמקור העיקרי לקניין כסף הוא המקור התנאי, ואילו המקור האמוראי הוא מקור משני, המלמד את שייכותו לאב.¹⁴⁵

יותר, ומוצאו מאחרי תקופת הגאונים, שהרי לא היה קיים לפני רב שמואל בר חפני, והוא התווסף ע"י מי שרצה לתרץ את מר בר רב אשי שלא יוקשה עליו, שהרי אבי בעצמו – ועליו מוסבים דברי מר בר רב אשי – אומר "מילתא דאתיא בקי" וכו". ניתן להסיק מההשוואה הנ"ל שהחלק הזה מן התוספת לסוגיה בקידושין הוא דיון עקרוני שהיה קיים בין אבי ורבא בעניינים שונים, או שזהו דיון תבנית שהסתמא דגמרא המאוחרת "הלבישה" אותו על הנושא של יציאת אמה עברה. (הברייתא של תושב ושכיר מופיעה גם ביבמות ע"א אבל ללא הדיון של אבי ורבא עליה)

¹⁴⁰ נ' עמינח, "עריכת מסכת קידושין" (לעיל הע' 97), עמ' 87, מאפיין באופן אחר את שני המקורות שאנו אפיינו כ"תנאי" ו"אמוראי"; הוא טוען כי המקור האמוראי, משמו של רב יהודה אמר רב הינו מקור פומבדיתאי, ואילו המקור התנאי, מדבי רב אשי, הינו מקור סוראי, ועי"ש הע' 4.

¹⁴¹ בכ"י וטיקן ואוקספורד, ובדפוס הספרדי (לא לפני 1489) [להלן "ספרדי"] חסר: "דיהב לה בעל".

¹⁴² בכ"י וטיקן נוסף "נמי".

¹⁴³ בכ"י אוקספורד ובספרדי הגרסה: "קידושיה קידושין".

¹⁴⁴ בכ"י אוקספורד הגרסה: "כת' רחמנא", והשאר חסר. בכ"י ונציה וכו"י וטיקן הגרסה: "צריכא", ללא "כתב רחמנא" וכו". בספרדי הגרסה: "כתב רחמנא כי יקח צריכא".

¹⁴⁵ י' נויבאר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 28 ואילך, ועמ' 114-118, מבחין בין ההסכם הנעשה בין אבי הכלה והחתן, כאשר הכלה היא מושא העסקה, ולכן כסף

מסקנה זו עולה אמנם כמסקנת הסתמא דגמרא,¹⁴⁶ אך היא מוסקת גם ממבנה המקורות, התנאי והאמוראי, בסוגיה. באופן בסיסי הברייתא מלמדת את המקור לקניין כסף, בעוד הסוגיה האמוראית מלמדת, את שייכות כסף הקידושין לאב. העברת הסוגיה מכתובות לקידושין ע"י עורכי הסוגיה הסתמאים, והעמדתה כתשובה למקור לקידושי כסף, משנה את המשמעות המקורית של הסוגיה מסוגיה של מקור לזכות האב בכסף הקידושין, כפי שהיא בכתובות, וכפי שאפשר להבין אף מהסוגיה האמוראית בקידושין - לסוגיה שנושאה הוא המקור לקניין הכסף בקידושין. היחס הזה לשני המקורות משתמע בפשטות מתוך הצגת השאלה (הסתמאית) בראש הסוגיה האמוראית בקידושין (דף ג ע"ב), בהכפלת השאלה: "מנ"ל? ותו הא דתנן 'האב זכאי בביתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה'...", מנלן דמיקניא בכסף (שאלה 1), וכסף דאבוה הוא (שאלה 2)?"

כיוון שהשאלה לגבי כל אחד מן הלימודים הוצגה כשאלה שבאה לברר את המקור לקידושין בכסף, ניתן להבין כי בכך שהסוגיה, בכך שהציגה את הלימוד האמוראי כמקור לקידושי כסף, ולא רק כמקור לשאלת הזכאות בכסף, היא רואה בכל אחד מהפסוקים יסוד שונה לקידושין. התנאים לומדים את המקור מיכי יקח' ומבינים שעיקר העניין הוא שהאיש הוא שמקדש את האישה. לעומת זאת, האמוראים שלומדים מ'ויצאה חינם' מבינים שיסוד קידושי כסף הוא בהעברת השייכות של הבת מהאב לאיש אחר, כאשר הביטוי המשפטי לכך הוא קניין כסף, כלומר נתינת כסף על ידי האיש, "הקונה", לאב, "המוכר".

ב.3.2. המקור הסבוראי לקידושי כסף

לאחר שראינו את המקור הכפול לקידושי כסף, התנאי והאמוראי,¹⁴⁷ והצורך בשניהם, עולה שאלה ביחס לצורך בסוגיה הפותחת את מסכת קידושין, סוגיה המציגה גם היא מקור לקידושי כסף, מקור שהוא שונה משני המקורות הקודמים.

הקידושין ניתן לאבי הכלה ולא לה עצמה, וגם זה רק כאשר היא קטינה, ואז האב מתפקד כאפוטרופוס, לבין הקידושין עצמם, הנערכים בין החתן והכלה עצמה. טענתו של נויבואר היא, שכבר בתקופת המשנה הוחלשה פעולת האב בשם ביתו עד כדי השתתפות פסיבית, והמסקנה היא שכבר בתקופת התנאים האחרונים נפסל המנהג של קידושי קטנה ע"י אביה. בנוסף, קיומו של מוסד הכתובה, שעניינו כסף שמקבלת האישה עצמה במקרה של ביטול הנישואין, מעיד על כך שבוטל העניין של נישואי קניין ע"י האב, כפי שמוכח הן מן המשפט הרומי והגרמני, והן מן ההיגיון הפשוט, משום שאין זה מתקבל על הדעת שבאותו חוזה נישואין תופיע האישה הן כמושא והן כנושא של זכויות. בכל מקרה, לפי הטענות הנ"ל ועוד בעמודים המצוינים לעיל משמע, שבקניין כסף אין בכדי להעיד על כך שמעשה הקידושין הוא עניין "קנייני" במובן הפשוט של המילה, ושכסף הקידושין הוא התמורה ההולמת לשווייה של האישה.

¹⁴⁶ סוגיות "צריכא" הינן מאוחרות. ראה א' כהן, "ביקורת הלכתית" (לעיל הע' 13), עמ' שמב, והע' 55, כלומר, העמדת המקורות השונים לקניין כסף בקידושין הינו מאוחר, ולטענתנו הינו חלק מתרומתה של סוגיית הפתיחה הסבוראית לעניין, ראה להלן.

¹⁴⁷ דיוננו כאן הינו על פי סוגיית הבבלי, משום שבירושלמי הדיון בנושא שונה, עיין לעיל הע' 125. כמו כן כל סוגיית הפתיחה הסבוראית אינה קיימת כלל בירושלמי. הסוגיה בירושלמי (פ"א ה"א, דף נח ע"ב) פותחת בבירור הלכתי על

הסוגיה המבוא הסבוראית פותחת בשאלה לשונית על המשנה (ראשונה מתוך סדרה של 21 שאלות על ניסוחה של המשנה):

מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיך מקדש?
אגב התשובה מבררת הסוגיה, גם היא, את המקור לקניין כסף בקידושין:
משום דקא בעי למתני כסף¹⁴⁸

תשובת הגמרא אינה מספקת הסבר פשוט על הנוסח של לשון המשנה, ומשמע ממנה, שהסוגיה מנסה לקשור את קידושי האישה לקניין כסף דווקא.

האופן בו לומדת הסוגיה את הקשר בין מושג הקניין לעובדה שהוא נעשה דווקא בכסף נלמד בגזירה שווה של המילה "קניחה" מקניית מערת המכפלה ע"י אברהם אבינו מעפרון החתי. שם בפירוש מוזכר שקניחה היא בכסף, ולכן, גם בקידושי אישה שנאמרו בלשון "קניחה", משמע שמדובר בקידושי כסף:
וכסף מנ"ל?

גמר קניחה קניחה משדה עפרון.

כתיב הכא 'כי יקח איש אישה', וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'.

וקניחה איקרי קניין¹⁴⁹ דכתיב 'השדה אשר קנה אברהם',¹⁵⁰ אי נמי 'שדות בכסף יקנו',
תני האישה נקנית.

רש"י על המקום מעיר: "לאו הכא קא בעי לה אלא לקמן (דף ג ע"ב), והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלך ילפינן ליה לקמן (דף ד ע"ב) מקניחה וקניחה לשון קניין הוא הילכך תני האישה נקנית" וכן בדף ג ע"ב, ד"ה "בכסף מנלך" אומר רש"י: "הכא עיקר, ולעיל (דף ב ע"א) אגב גררא נקיט ליה לתירוצי לשון קניין דמתני". כלומר, בשני המקומות מציין רש"י שמקומה העיקרי של השאלה הוא לא בראש המסכת, אלא בדף ג ע"ב (המקור האמוראי) ובדף ד ע"ב (המקור התנאי). נראה אם כן, שרש"י הבין שהסוגיה הסבוראית מצטטת את שאלת הסוגיה האמוראית והתנאית.

יש להניח שהסבוראים הכירו את הברייתא העונה על השאלה "כסף מנלך?", והביאו אותה אף הם. מעיון מדוקדק בלימוד הסבוראי נראה כי הם אינם מצטטים במדויק את הברייתא, אלא מביאים את הלימוד באופן שונה מזה המובא בברייתא עצמה.¹⁵¹ כלומר הסבוראים שינו את הברייתא והביאו אמנם את הלימוד מקניין שדה עפרון אבל באופן שונה מזה שבברייתא, כפי שמראה ההשוואה הבאה:

המשנה: "כיני מתני או בכסף או בשטר או בביאה". אכן סוגיות סבוראיות אינן מצויות בירושלמי, עיי' א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1) נספח להע' 171, עמ' 212, מאפיין מספר 2.

¹⁴⁸ כך הגרסה במינכן ובדפוס ונציה ר"פ [להלן: ונציה]. בכ"י הגרסה: "בכסף", בכ"י וטיקן הגרסה: "משום דקבעי למיתנא סיפא כסף".

¹⁴⁹ בכ"י וטיקן נוסף "מנלך".

¹⁵⁰ בכ"י אוקספורד חסר: "דכתיב השדה אשר קנה אברהם", ומופיע רק הפסוק השני, ולפניו "אי נמי", המעידה שכלל הנראה חסרון הפסוק הינו טעות.

¹⁵¹ א' כהן במאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 186, הע' 108, מסביר את השוני בלשון הברייתא ב"חילופים שבמילות הקישור", ובהמשך, עמ' 113-114 (ע"י הע' 114), מצביע על שוני של שינויי לשון ומעבר לארמית. טענתו היא שחילופים מעין אלו רגילים הם בבבלי בסוגיה סבוראית זו, וכן בסוגיות מאוחרות וסבוראיות אחרות, ומציג דוגמאות כיצד הם

הלימוד התנאי	הלימוד הסבוראי
<p>ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: 'כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' אין קיחה אלא בכסף. וכן הוא אומר:¹⁵² 'נתתי כסף השדה קח ממני'.</p>	<p>וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון. כתיב הכא 'כי יקח איש אשה', וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'. וקיחה איקרי קניין דכתיב 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי 'שדות בכסף יקנו' תני האישה נקנית.¹⁵³</p>

מההשוואה עולה באופן ברור שהפסוקים מהם נלמדים קידושי כסף הם אותם פסוקים, אבל האופן שבו נעשה הלימוד הוא שונה: בעוד במקור התנאי הלימוד הוא בדרך של גילוי מילתא,¹⁵⁴ בסוגיה הסבוראית (א) ישנה תוספת של פסוק, (ב) אופן הדרשה הוא בדרך של גזירה שווה,¹⁵⁵ כלומר

עושים שינויים בהוראה ובשימוש של מונחים שקדמו להם (שם, הע' 103). ובכלל, טוען כהן, בסוגיות מאוחרות וסבוראיות אין הקפדה על אחידות לשונית (ראה מאמרו "ביקורת" [לעיל, הע' 13] עמ' שמג-שמד, הע' 61, 62). יצויין, שמדרש סבוראי זה, מסוג הגזירה שווה, הובא במגמה שונה מזו של המדרש התנאי. התנאי אומר: "ותנא מייתי לה (=את המקור לקידושי אשה בכסף) מהכא, דתניא...", והסבוראי מביא זאת רק אגב אורחא, כחלק מתשובתו לשאלה אחרת: "מאי שנא הכא דתני 'האשה נקנית' ומאי שנא התם דתני 'האיש מקדש'?", ואכן הוא מסיים: "[לכן] תני האישה נקנית". ואולם, אנו, לפי דרכנו, נוטים לראות את התמונה הכללית באופן שונה, ולכן נבוא להציע להלן הסבר אחר להבדל בלשוניות ובשיטת הלימוד של שני המדרשים.

¹⁵² מקומו של הביטוי "ואומר" או "וכן הוא אומר" במקרה שבו הסוגיה מביאה כמה פסוקים להוכחה, כאשר די בפסוק אחד. י' ש' שפיגל דן בשימוש בביטוי זה באריכות ב"הוספות מאוחרות" (לעיל הע' 26), עמ' 91-151, ושם הוא טוען למאוחרותן של סוגיות שבהן מופיעה השאלה "מאי ואומר", משום שלתנאים עצמם שהביאו שני פסוקים או יותר במקום שבו די היה בפסוק אחד, הדבר לא היה נראה מיותר, והסיבה שהם הביאו פסוקים נוספים הייתה משום "יגדיל תורה ויאדיר". טענתו היא שרק בתקופות מאוחרות יותר, עם התפתחות דרך הלימוד, חשבו שאם התנאים הביאו כמה פסוקים להוכחת אותו רעיון, הרי שהסיבה לכך היא משום שבלימוד מהפסוק הראשון יש חולשה מסוימת, ועל כן יש צורך בפסוק נוסף, וכך נוצרו סוגיות "מאי ואומר". בכל מקרה השימוש בביטוי "וכן הוא אומר" כאן אינו דוגמא לשימוש הנ"ל של הביטוי משום שהפסוק המוזכר הוא הפסוק היחיד הנדרש לשם הוכחת הרעיון.

¹⁵³ זוהי מגמת המדרש הסבוראי, להוביח מדוע נקט התנא לשון "נקנית".

¹⁵⁴ וכפי שמשמע ביתר בהירות מהנוסח של הדרשה במדרש לקח טוב, כי תצא, עמ' 81: "מלמד שהאישה מתקדשת בכסף דכתיב 'כי יקח איש אשה'. ולקיחה זו קנייה. כענין 'קח לך את שדי אשר בענתות'. וכתבי התם 'שדות בכסף יקנו'".

¹⁵⁵ על הטרמינולוגיה של גזירה שווה עיין ב' ז' בכר, ערכי מדרש, תנאים, תל אביב, תרפ"ג, עמ' 10-11. י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרך אף יד לתלמוד, 1991, עמ' 179, טוען ביחס לטרמינולוגיה של גזירה שווה, כי צורה אופיינית לגזירה שווה הוא כי "ברור לגמרי שאחד משני הפסוקים הוא המפורש, הידוע, הפשוט, וממנו לומדים על הפסוק השני שהוא הסתום". צורה זו מתאימה לדוגמא שלפנינו, משום שיש בה לימוד מקיחה שנעשתה בשדה עפרון, כאשר הלימוד מבוסס על כך שברור שהקיחה בשדה עפרון נעשתה בכסף, כפי שמפורש בפסוק עצמו – וזהו הפסוק המפורש, לעומת הקיחה שנאמרה באישה, שזהו הפסוק הסתום, המתפרש באמצעות ההשוואה לשדה עפרון. י' ד' גילת במאמרו "להשתלשלותה של הגזירה שווה", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 91, מצביע על כך שהניסוח של גזירה שווה בתבנית הנוסח "למדנו x מ- x... כתיב הכא... וכתבי התם..." (בדומה לנוסח כאן "גמר קיחה קיחה... כתיב הכא... וכתבי התם...") הינו ניסוח מאוחר של

הסבוראים שינו את דרך הלימוד, ואגב כך הוסיפו פסוק, ואצלם הלימוד הפך להיות בדרך של גזירה שווה ממש.¹⁵⁶ אמנם, חסר כאן הנדבך הרגיל לסיים דרך לימוד זו: "מה התם בכסף אף הכא בכסף", אך הראיה שהלימוד אכן נתכוון לדרך של גזירה שווה קיימת להלן, דף ג ע"א: "ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אישה נמי מקניא בחליפין – קמ"ל". וכן הוכחה לכך מהלשון הדומה להלן, דף יא ע"ב, שתידון להלן.

כהן¹⁵⁷ מעיר שגזירה שווה זו היא קשה, ויש בה בעיה לוגית, משום שאין הנידון דומה לראייה: בפסוק "כי יקח איש אשה" מושא הקיחה הוא האישה, ואילו בפסוק "כסף השדה קח ממני" מושא הקיחה הוא הכסף. כהן מסביר זאת בכך שהדרשן לא ייחס חשיבות לדרך הלימוד אלא לעיקרון הנלמד ממנו, שקניית השדה הייתה בכסף, מכיוון שהדרשה היא אסמכתא בעלמא.¹⁵⁸ אולם הקושי בדרשת הגזירה השווה הסבוראית מחזק את טענתנו שהדרשן הסבוראי במתכוון שינה את הדרשה המקורית של הברייתא, אפילו במחיר הקושי שנוצר בה. אחרת יקשה עלינו להסביר כיצד נוצרה דרשה מאוחרת יותר, שהיא אמנם גם מפורשת יותר, אך גם קשה יותר.

רש"י אינו טורח להסביר את השוני – כגון, שלפנינו "סוגיות מוחלפות" – אלא טוען שיש כאן חזרה על אותו לימוד, כאשר ישנה מובאה עיקרית של העניין ומובאה מישנית. ובכל זאת ניתן לראות באופן ברור שהלימוד הסבוראי שונה מהלימוד התנאי, ואינו מהווה חזרה מדויקת על הברייתא.

גזירה שווה, שבמקורה הייתה מידה של לימוד בדרך של סברה והגיון, שהתבססה על השוואה עניינית של משמעות שני עניינים דומים, לעומת גזירת שווה מאוחרת, "מסובכת ופורמאלית", כדבריו, "שבה צירפו פסוקים לפסוקים ושרשרו אותם זה בזה אף ללא קשר הגיוני ביניהם. דוגמאות לגזירה שווה מאוחרת: עירובין, דף נא ע"א: "אמר רב חסדא למדנו מקום ממקום ומקום מניסה וניסה מניסה וגבול ומחץ וכו'", ופסחים, דף ו ע"ב: "אמר רב חסדא למדנו מציאה ממצאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש מנרות ונרות מנר". [אמנם שפיגל, "הוספות מאוחרות" (לעיל הע' 26), עמ' 112-113, טוען דווקא לקדמותה של סוגיה זו, ומצביע על ראייה "דחוקה", כלשונו, למאוחרות הסוגיה, ע"ש]. לעומת גזירה שווה קדומה שניסחה שונה: נאמר כאן x ונאמר להלן x, מה להלן y אף כאן y". כמו במכילתא נזיקין משפטים פרשה ד', מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 262: "נאמר כאן 'אל יצא איש ממקומו' ונאמר להלן 'ושמתי לך מקום לנוס שמה'. מה מקום האמור להלן אלפים אמה אף מקום האמור כאן אלפים אמה". אמנם בדוגמא שלפנינו אין שירשור של פסוקים, אלא השוואה בין שני פסוקים בלבד, אולם אופן הלימוד המילולי וכן הנוסח דומים. לפי דברי גילת הדבר מעיד על מאוחרותה של הגזירה שווה, שלפי דברינו כאן אנו מיחסים אותה לתקופה מאוחרת אף יותר – לסבוראים.

¹⁵⁶ וכבר העיר על כך הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' תרכח. הלבני מסביר את ההבדל בין הדרשה התנאית המקורית והלימוד הסבוראי כהבדל שבין לימוד בדרך של גילוי מילתא ללימוד בדרך של גזירה שווה. עיין הע' 40. וכן נ' עמינח, "עריכת מסכת קידושין" (לעיל הע' 97), עמ' 88, מציין שהדרשה כפי שהיא בסוגיית הפתיחה היא "לשון אחר אשר בו רבנן סבוראי דישיבת סורא פירשו את המקור הסוראי שלפניהם מדברי רב אשי, כגזירה שווה" (ההדגשה משלי מ.ס.).

¹⁵⁷ כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 187. כך מעירים גם תוספות, ד"ה "וכתיב התם", ומתרגמים שבעל הגזירה אינו חושש לכך. גם הריטב"א בחידושו (לעיל הע' 130), עמ' ח, ד"ה "כתיב הכא", מעלה את הבעייתיות בגזירה שווה זו, ומתרחץ זאת: "אלא גילוי מילתא בעלמא, וכעין ילמד סתום מן המפורש". אולם הריטב"א אינו מסביר מדוע ראה הדרשן לשנות את דרך הלימוד מדרשה בדרך של "גילוי מילתא" שכבר קיימת בברייתא לדרשה שונה שאף היא בדרך של "גילוי מילתא", שהיא קשה יותר. יצוין, כי בסוגיית הפתיחה של קידושין קיימות בעיות לוגיות נוספות, ואף עליהן העירו כבר הראשונים (ראה א' כהן, שם, הע' 118).

¹⁵⁸ א' כהן, שם, והע' 117.

ישנה אפשרות לראות את היחס בין שני המקורות, לא כחזרה, אלא באופן כזה, שכל מקור עסק בשאלה אחרת: בדף ד השאלה היא מהו המקור לקידושי כסף, ובדף ב השאלה היא לשונית, הצדקת הלשון של המשנה "נקנית". גישתנו כאן בהסבר היחס שבין המקורות היא אחרת. כך או כך, אין הדבר מערער את טענתנו, בדבר שינוי הלימוד הסבוראי מן הלימוד שבברייתא, משום שברי כי הסוגיה הסבוראית הסתמכה על הלימוד התנאי, אולם הביאה את הלימוד באופן שונה ממקורו בברייתא. כך גם אם הסיבה שבשלה הביאה כל סוגיה את הלימוד היא שונה, הרי שעצם הלימוד עצמו הוא דומה, אך לא זהה, ודי בשוני זה לדיוננו כאן.

תוס'¹⁵⁹ מבררים את הטעם לכך שאישה לא נקנית בחליפין. הם מקשים על הטעם שהביא רש"י "משום דגנאי הוא לה", ולאחר מכן מוסיפים: "ועוד קשה: כיוון דסלקא דעתך השתא למגמר קנייני אישה מקנייני שדה – אם כן אישה נמי תקני בחזקה, כמו שדה? ועוד, דלקמן (ה ע"א) בעי בגמרא: 'בשטר מנלן?' ומאי בעי? ליגמר משדה?!"

תוס', דף ג ע"א, ד"ה "ואישה", מעלה שתי קושיות, המבוססות על ההנחה שקניין אישה זהה לקניין שדה, כפי שעולה מן הלימוד של 'כי יקח': הראשונה, מדוע אישה לא נקנית בחזקה כמו שדה, והשנייה, מדוע המקור לקידושי שטר אינו מקניין שדה, בדומה לקידושי כסף.

תשובת רבנו תם היא שהלימוד מקניין שדה הוא רק לעניין כסף ולא לכל העניינים: "לכך נראה לרבנו תם ... אלא היינו טעמא: משום דגמר 'קיסחה' 'קיסחה' משדה עפרון דכתיב ביה כסף... ואימא הכי נמי: בשטר וחזקה לא הקשה – דהא פשיטא דלא גמרינן 'קיסחה' לעשות אישה ככל ענייני שדה. ולהכי מבעיא ליה לקמן: 'בשטר מנלן?' דלא גמרינן משדה אלא לכסף דווקא, דכתיב ביה 'קיסחה'."

נראה אם כן, שרבנו תם הבין שהלימוד 'קיסחה קיסחה' הוא רק לעניין כסף. רבנו תם מבין שאין כאן גזירה שווה מלאה בין שדה ואישה, משום שגזירה שווה היא לכל העניינים, אלא רק גזירה שווה חלקית, לעניין מסוים. כאשר הכוונה היא שאין השוואה מלאה בין קניין שדה לקניין אישה בכל מובן שהוא, אלא רק לעניין האפשרות לקנותם בכסף.¹⁶⁰

¹⁵⁹ דף ג ע"א, ד"ה "ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה".

¹⁶⁰ גם תוספות רא"ש למסכת קידושין, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ו, ד"ה "וכתיב התם נתתי כסף השדה", עמ' י', נוקט יחס דומה ליחסו של רבנו תם לגזירה שווה של שדה ואישה: "אע"ג דלא דמו כולי האי, דקיסחה דהכא קאי אכסף של שדה, וקיסחה דאישה לא קאי אכסף דאשה אלא אאשה עצמה, אינו חושש למצוא לשון קיסחה לג"ש". בספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים, מהד' שלזינגר ש"ש, ירושלים, תשי"ט, סימן קמב, עמ' 106, ניתן לראות הסבר לצמצום הגזירה שווה: "בשטר מנא לן אמר קרא ויצאה והיתה כו'. אבל משדה עפרון לא שמעינן אלא כסף דווקא ושוה כסף, דאי מקניין שדה נפקא אם כן תיקני בחזקה. תדע שהוא כן שהרי קניין שדה בכסף לא נפקא משדה עפרון אלא משדות בכסף יקנו. אבל גזרה שוה דקיסחה קיסחה משדה עפרון ילפינן." רבנו תם בפירושו זה מחלק בין הלימוד של קניין כסף, שהוא נלמד מהגזירה שווה, לבין קניין שדה בכסף, שהוא נלמד מהפסוק האחר המופיע בלימוד הסבוראי "שדות בכסף יקנו". באופן זה מסביר רבנו תם מדוע הוא מצמצם את הגזירה שווה של קניין אישה וקניין שדה רק לעניין הכסף, ולא לכל העניינים, למשל לקניין חזקה. ואכן, הדרשה הסבוראית אינה מסתיימת בגזירה שווה, אלא יש בה שלב נוסף: "וקיסחה איקרי קניין, דכתיב 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי 'שדות בכסף יקנו'. הצורך הבסיסי שבשלו הובא שלב נוסף זה הוא בשל הצורך לקשור את הקיסחה בכסף, עליה מדברים הפסוקים ל"קניין", הנחה שהיא הפתיחה לסוגיה: "האישה נקנית... משום דקא בעי למתני כסף". באופן עקיף ניתן ללמוד מן הפסוקים הנוספים, ולא מפסוקי ה"קיסחה", קניין שדה, כפי שמעיר רבנו תם.

ההערה של רבנו תם מצביעה על הבדל היסודי בין שתי צורות הלימוד, התנאית והסבוראית: בעוד שהלימוד התנאי בברייתא הוא בדרך של גילוי מילתא, ועניינו הוא להשוות בין קניין שדה לקניין אישה רק לעניין האפשרות לקניין בכסף, הסבוראים רצו, כנראה, להרחיב את ההשוואה בין קניין אישה וקניין שדה לעניינים נוספים, מעבר לקניין כסף, ולכן שינו במתכוון את אופן הלימוד של הברייתא מצורה של גילוי מילתא לצורה של גזירה שווה, מה שמרחיב את ההשוואה בין קניין אישה לקניין שדה, ובעצם יוצר זהות ביניהם.

לפי רבנו תם, הגזירה שווה בין קניין שדה וקניין אישה אינו מלא. עובדה זו כשלעצמה מחדדת את החידוש שבמקור הסבוראי לקידושי כסף. אם אמנם אין כאן גזירה שווה מלאה בין קניין אישה ושדה,¹⁶¹ אלא רק לעניין קניין כסף – מדוע שינו הסבוראים את הלימוד התנאי, כפי שהוא מופיע בברייתא?¹⁶²

ב.1.3.2. ראיות נוספות לשיטת הלימוד הסבוראית

בהמשך הסוגיה הסבוראית מוזכר פעם נוספת הלימוד של גזירה שווה בין אישה וקרקע (דף ג ע"א). הסתמא דגמרא שואלת מה ממעט "מניינא דרישא", כלומר "האישה נקנית בשלוש דרכים" ומה ממעט "מניינא דסיפא", כלומר "וקונה את עצמה בשתי דרכים". תשובת הגמרא היא שהמניין המדויק, "שלוש דרכים", ממעט קניין ע"י חופה שהוא אינו קניין. ושואלת: ומה לדעת רב הונא, הסובר שחופה היא כן דרך קניין, מה הוא ממעט מהלשון "שלוש דרכים"? תשובת הגמרא היא "למעוטי חליפין", ומסבירה:

ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אישה נמי מקניא בחליפין – קמ"ל.
כבר הוער לעיל שהלשון שהדגשנו בדרך הלימוד במקור זה ("גמר קיחה קיחה"; "מה שדה... אף אישה נמי") הוא סגנון אופייני של גזירה שווה, וממנו משמע שהסבוראים¹⁶³ הניחו שיש גזירה שווה בין קניין

הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' תרכח, מסביר את הפסוקים הללו בכך שהם הוספה מאוחרת. שהרי בספרי, וכן בירושלמי פ"א ה"א, דף נח ע"ב, הנוסח של הדרשה הוא: "כי יקח". מגיד שנקנית בכסף". התוספת נובעת ככל הנראה מכך שהיו כאלה שדעתם לא הייתה נוחה מהדרשה בנוסחה הקצר, המקורי, ואולי גם משום שלפיה "יקח" כאן מביע יחס הדדי, מעין חליפין: הוא לוקח אותה לאישה והיא מקבלת את הכסף. לכן בברייתא שבבלי הוסיפו "אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר 'כסף השדה קח ממני'". הלבני טוען, שהוספה זו כשלעצמה אמנם אינה מחיבת עוד גזירה שווה, אבל היא נותנת מקום לטעות; הפסוק "כסף השדה" הוסף כאן כדי להראות על דוגמא נוספת של קיחה הדדית, ולא הובא כדי להראות על גזירה שווה, וכך משמע מן הלשון "וכן הוא אומר", זהו ביטוי קרוב יותר לגילוי מילתא מאשר לגזירה שווה. את האופן שבו הפך לימוד כזה לגזירה שווה מסביר הלבני בטעות, שהפכה את הגילוי מילתא לגזירה שווה על ידי מי מהסבוראים, שכן הגזירה שווה מצוטטת ככזו גם בדף ב ע"א, ובדף ג ע"א, בסוגיות שהן סוגיות סבוראיות. אולם ניתן להסביר זאת לא רק כטעות, אלא לפי דרכנו ייטען שיש כאן מגמה של הסבוראים להפוך לימוד שיש בו השוואה חלקית ומצומצמת להשוואה רחבה יותר.

¹⁶¹ הדבר בא לידי ביטוי גם בהזכרה נוספת של הגזירה שווה בסוגיה הסבוראית, כפי שידון בהמשך.

¹⁶² כפי שהסברנו לעיל, הלבני מסביר זאת בטעות שנבעה מחוסר בהירות של הדרשה המקורית. עיין עמ' 27-28, ע"י הע' 110. אולם אנו נציע כאן הסבר אחר, כפי שיבואר בהמשך.

¹⁶³ ע"י הלבני, "עיונים" (לעיל הע' 116), עמ' 74-76, המזהה את הסבוראים עם הסתמאים.

שדה וקניין אישה. אמנם בסופו של דבר הם שוללים אותו, ונמנעים מללמוד קניין חליפין באישה, כמו בשדה.¹⁶⁴

ביחס ללימוד זה של מיעוט חליפין, טוען נ' עמינח, שהצורך בלימוד כזה נובע אך ורק מן הלימוד של הגזירה שווה בראש הסוגיה, שהרי ללא הלימוד של גזרה שווה בין קניין אישה וקניין שדה לא היה עולה על דעתנו לומר שאישה נקנית בחליפין, כפי ששמע מהלכה מפורשת מהמשך המסכת (ו' ע"ב), שאין אישה נקנית בחליפין ואין אישה מתקדשת בפחות משווה פרוטה. השאלה "למעוטי מאי" והתשובה "למעוטי קניין חליפין" מחזקים את טענתנו שיש כאן יצירה מכוונת של גזירה שווה, שלא קיימת בדרשה התנאית, שהרי שם אין צורך בדיון על השאלה האם אישה נקנית בחליפין או לא, משמע ששם אפילו לא הייתה הוה אמינא כזו, והסיבה, משום שלא היה זה לימוד של גזירה שווה.

הלימוד "קחה קיחה" מוזכר פעם נוספת בהמשך הסוגיה, בדף יא ע"ב, שמקבילה שלה קיימת במסכת בכורות דף נ ע"ב.¹⁶⁵ ההקשר של הבאת הגזירה שווה הוא הדיון בדברי רב בשם רב אסי "כל כסף האמור בתורה כסף צורי ושל דבריהם כסף מדינה" על דברים אלו שואלת הגמרא: "וכלל הוא?" ומביאה שורה של ראיות של דינים שונים שנאמרו בכסף ששם לכאורה אין הדיון מתאים לכלל של רב אמר רב אסי. הראיות הן מדיני טענה, מעשר, הקדש, וקידושי אישה. הקושיה מקדושי אישה היא הציטוט של הגזירה שווה, ממש בלשון שבו הופיעה הדרשה בפתיחת המסכת:

דכתיב 'כי יקח איש אשה ובעלה' וגמר 'קחה' 'קחה' משדה עפרון בהשוואה לסוגיה במסכת בכורות רואים הבדל ניכר אחד בהקשר שלנו.¹⁶⁶ בשתי הסוגיות הגמרא מביאה את המקור לקידושי כסף, אולם המקור שונה בכל אחת מן הסוגיות.¹⁶⁷ במסכת בכורות מופיע

¹⁶⁴ נ' עמינח, "עריכת מסכת קידושין" (לעיל הע' 97), עמ' 88.

¹⁶⁵ עיין נספח ח.1.2, עמ' 131, על סוגיות מקבילות והעברתן ממקום למקום. במקרה שלנו לא ניתן להכריע בבירור מי מן הסוגיות היא המקורית, ומי המועברת ממנה, אם בכלל. עיין הערה הבאה, משם משמע שהסוגיה בבכורות היא המקורית והועברה לקידושין.

¹⁶⁶ ישנו הבדל נוסח נוסף ומשמעותי בין בכורות לקידושין, והוא בקושיה שמעלה הגמרא על דברי רב יהודה אמר רב אסי מהקדש. הקושיה מהקדש היא, שהרי בהקדש ישנו דין המובא בשם שמואל ש"הקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה – מחולל". ומשמע, שאעפ"י שנאמר בהקדש "כסף" בכל זאת יוצא ידי חובה בפרוטה, ולא רק במעה כסף. תשובת הגמרא היא שהקדש יוצא דופן משום שיש בו לימוד מיוחד של גזירה שווה, וממנו נלמד דין מיוחד ביחס להקדש. אולם, יש הבדל בין הגרסאות בבכורות וקידושין מה היא הגזירה שווה. בבכורות הגרסה היא "הקדש נמי יליף קדש קדש ממעשר", ואילו בקידושין הגרסה היא "התם נמי כסף כסף יליף ממעשר". רש"י, בקידושין, ד"ה "כסף כסף", נדרש לבעייתיות שבגרסה בקידושין, והוא מסביר זאת כך: "גמר פדיון הקדש מפדיון מעשר, אבל שאר כסף שבתורה לא יליף מינה, דלא דמו", אבל הוא אינו מסביר מה ההבדל בין "כסף" האמור בהקדש לשאר "כסף" האמור בתורה. בשל הבעייתיות בפירושו הוא כנראה מוסיף פירוש נוסף בהמשך דבריו: "ועוד, דהכא כספים יתירא כתיבא". בחידושי הריטב"א למסכת קידושין (לעיל הע' 130), עמ' קכ"ה, הוא טוען, שהגרסה בבכורות היא הגרסה הנכונה, משום שלא ניתן לומר שהלימוד הוא מן המילה "כסף" אחרת כך היה הדיון בכל מקום שבו נאמר "כסף", אלא הלימוד נובע מן הגזירה שווה של "קדש קדש". דעת הריטב"א, המעדיפה את הגרסה בבכורות, מחזקת את ההבנה שהסוגיה בבכורות היא המקורית, ובקידושין היא מועברת ממנה. וכבר ציין י' נ' אפשטיין, "מבואות" (לעיל הע' 75), עמ' 114-113, ש: "אין ספק שהסוגיה נאמרה בראשונה בבכורות... ומבכורות העבירו כל הסוגיה לקידושין"

¹⁶⁷ כך הנוסח בכל כה"י לקידושין ובכורות.

הלימוד **האמוראי** לקידושי כסף: "דכתיב ויצאה חנם אין כסף", ולא הלימוד **הסבוראי** "גמר קיחה קיחה משדה עפרון", המופיע במסכת קידושין. לפי דברנו עד כאן, שהמקור של הלימוד בגזירה שווה הוא סבוראי, נאמר גם כאן שהסוגיה המקורית היא הסוגיה בבכורות, ובה הופיעה הדרשה האמוראית למקור לקידושי כסף, ואילו הסוגיה כפי שהיא בקידושין – עברה עיבוד מאוחר על ידי הסבוראים. מכאן ראייה נוספת לשימושם של הסבוראים בדרך הלימוד של גזירה שווה בקידושי אישה, והעדפתם דרך לימוד זאת על פני דרכי הלימוד האחרות המוצעות בסוגיה, התנאי והאמוראי.¹⁶⁸ לעומת השימוש שנעשה בדרשה בפתיחת מסכת קידושין, כמבוא למסכת, הרי שבמסכת בכורות כלל לא היה צורך בדרשה כזו, שהרי שם ההקשר והנושא הם שונים לחלוטין, ולכן ניתן היה להשתמש במקורות אחרים ביחס לקידושין כסף. הדבר מחזק את טענתנו שיש בדרשת הגזירה שווה משום מבוא בעל תרומה למסכת.

גזירה שווה "קיחה קיחה" מופיעה גם במסכת יבמות דף נה ע"ב. אולם שם זו גזירה שווה שונה. הגמרא דנה שם בחייבי לאוין של כהונה, ושואלת: "העראה דחייבי לאוין דכהונה מנלן?", כלומר, מנין לנו המקור לכך שהעראה בלבד, גם ללא ביאה, דינה כביאה? הגזירה שווה שם יוצרת זיקה בין חייבי כריתות, שנאמר בהם "איש אשר יקח את אחותו" (ויקרא כ'), שבהם ידוע מן הנאמר קודם לכן, שהעראה נחשבת כביאה, לבין חייבי לאוין של כהונה, שנאמר בהם "לא יקחו" (ויקרא כ"א), כהסברו של רש"י על אתר.

בהמשך הסוגיה שם מופיעה פעם נוספת הגזירה שווה "קיחה קיחה", ובמשמעות שלישית. כתשובה לשאלת הגמרא "אישה לבעלה מנלן?", כלומר מנין נלמד הדין שאישה נקנית לבעלה בקידושי העראה, ללא ביאה. התשובה היא "אתיא קיחה קיחה", כלומר יש גזירה שווה "קיחה קיחה" בין קידושי

¹⁶⁸ אמנם, ניתן להסביר את ההבדל בין קידושין ובכורות גם בדרך אחרת, כפי שמסביר הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 79), עמ' תרכז-תרכט. בשל הניגוד שבין דעת בית שהלל שאישה מתקדשת בפרוטה ובשווה פרוטה לרב יהודה אמר רב אסי, מתקנת הגמרא את הנוסח של רב יהודה אמר רב אסי, ומשנה אותו מ"כל כסף האמור בתורה כסף צוריי", כפי שציטט אותו רב יוסף, ל"כל כסף קצוב האמור בתורה כסף צוריי", וממילא הופרך רב יוסף. הסבר אפשרי פשוט לדברי רב יהודה אמר רב אסי הוא, שהם עסקו רק במקרה שבו "כסף האמור בתורה" – במפורש, ובקידושין, הואיל ולא כתוב בפירוש כסף סוברים בית הלל שדי אפילו בפרוטה. לעומת זאת בית שמאי סוברים כך בד"כ, אולם בקידושין, מפאת חשיבותם, הצריכו כסף צורי, כמו כסף האמור בתורה. הלבני מציין את הנימוק הנ"ל ומסביר מדוע הגמרא אינה מביאה נימוק אפשרי פשוט זה, אלא נדרשת לתקן את הגרסה. הסיבה לכך היא כנראה שהגמרא לא סברה שכסף קידושין הוא מן התורה, למרות הגזירה שווה "קיחה קיחה" שיכולה להיחשב כציון מפורש של כסף קידושין בתורה. הסיבה לכך היא כפולה: א. הלשון "כסף האמור בתורה נראה שבא במיוחד להוציא כסף שלא נאמר בתורה במפורש, שאעפ"י שדינו כדין תורה – אינו צריך להיות כסף צורי. ב. גזירה שווה זו של "קיחה קיחה" היא מאוחרת. הלבני מייחס אותה לסבוראים (כטענתו לעיל), ומשום כך יתכן מאוד שרב יהודה אמר רב לא הכירוהו. מנימוק זה חיזוק לדברינו הקודמים שגזירה שווה זו היא מאוחרת. אולם עדיין יש להסביר מדוע לא נקטה הגמרא דרך זו בבכורות, שם כלל לא הובאה הגזירה שווה, אלא הלימוד האמוראי, שכן היה מוכר לרב יהודה אמר רב אסי. ההסבר של הלבני לעניין זה שם הוא, שהדרשה האמוראית במקורה נועדה לתת מקור לדין אחר והוא שהאב זכאי בכסף הקידושין. מכיוון שדבריו המקוריים התייחסו למשנה בכתובות, ורק לאחר מכן הסבו אותם למשנה בקידושין, אין להקשות מהם על רב יהודה אמר רב אסי ועל רב יוסף. גם אם מניחים שבכל זאת יש בדרשה זו מקור לקידושי כסף, עדיין אין עליהם קושיה משום שדבריהם מתייחסים ל"כסף האמור בתורה", והדרשה רחוקה מלהוכיח שכסף הקידושין הוא מן התורה, שכן הוא נלמד רק בגזירה שווה.

אישה לאיסורי עריות, שבשניהם נאמרה לשון "קִיחָה", וכשם שבאיסורי עריות העראה נחשבת ביאה – כך גם בקידושי איש את אשתו.

בשני המקרים שהובאו בסוגיה זו משתמשת הגמרא בגזירה שווה של "קִיחָה קִיחָה", אלא שבשני המקרים "קִיחָה" מציינת דרך של ביאה, ולא של קידושי כסף. סוגיה זו היא לכל הפחות אמוראית מאוחרת, שכן מופיעים בה דברי רב אשי, ושאר הדיון הוא סתמא דגמרא. אולם בהשוואה לגזירה שווה הסבוראית בקידושין, הרי שהיא קדומה לה.¹⁶⁹

קיומה של גזירה שווה זו מבליט את החידוש הסבוראי ביצירת הגזירה שווה החדשה. מצד אחד ניתן לומר שהם השתמשו בגזירה שווה קיימת "קִיחָה קִיחָה",¹⁷⁰ ובהלכה קיימת (קידושי כסף), אולם מצד שני הם יצקו לה תוכן ומשמעות חדשה.

ב.4.2. סיכום

בבואנו לבחון את חידושו של הלימוד הסבוראי על אודות מקורו של קניין כסף בקידושין רואים אנו מספר חידושים לאור הלימודים האחרים, התנאי והאמוראי, ביחס לקניין כסף:

א. הלימוד התנאי נעשה בדרך של גילוי מילתא: "כי יקח... אין קיחה אלא בכסף... וכן הוא אומר 'נתתי כסף השדה קח ממני'". והלימוד הסבוראי נעשה בדרך של גזירה שווה: "גמר קיחה קיחה משדה עפרון". גם אם הלימוד הסבוראי בסופו של דבר מכוון לאותו לימוד כמו הלימוד התנאי, הרי באופן שבו הוא נאמר הוא מדגיש את הזיקה בין הפסוקים, את הזיקה לקניין מערת המכפלה, ואת הלימוד מן הפסוק הנוסף "נתתי כסף השדה קח ממני": בעוד שלפי הלימוד התנאי עיקר הלימוד הוא מן הפסוק "כי יקח איש אשה", ואילו הפסוק משדה עפרון מובא כנספח אסמכתאי, מעין הערה צדדית להראות את הידוע כבר, שקיחה היא בכסף, הרי שבלימוד הסבוראי הפסוק הזה הוא חלק אימננטי מן הלימוד: "גמר קיחה קיחה **משדה עפרון**", והפסוק מובא בגזירה שווה כשווה ערך לפסוק "כי יקח": "**כתוב הכא כי**

¹⁶⁹ גם בדברי התוספות על יבמות יש כדי לחזק מסקנה זו. תוספות, שם, ד"ה "קִיחָה קִיחָה", עומדים על הכפילות שבמקור לקידושי ביאה, ומקשים: "תימה: דנפק לן בפרק קמא דקידושין דאישה נקנית בביאה מדכתיב 'ובעלה', ותיפוק ליה מ'קִיחָה קִיחָה'? תשובתם היא שעיקר הלימוד של קידושי ביאה הוא הלימוד מ'ובעלה', כפי שנלמד בקידושין, שזהו 'עיקר ביאה', כדבריהם, שהיא דרך קניין, בעוד ביאה בעריות, הנלמדת מ'קִיחָה', לא נחשבת דרך קניין ולכן לא ניתן ללמוד ממנה את הביאה כדרך קניין, אלא רק את הדין השולי יחסית, שהעראה נחשבת כגמר ביאה. בהמשך דבריהם הם מוסיפים: "ועוד יש לומר: דאי לאו 'ובעלה' לא הוה גמרינן קידושי כסף מ'קִיחָה קִיחָה' דשדה עפרון, אלא הוה מוקמינן קיחה דקרא בקידושי ביאה, משום דמסתבר למגמר טפי קיחה דאישה מקיחה דאישה. אבל השתא דכתיב 'ובעלה' – על כרחך גמרינן קיחה משדה עפרון – קידושי כסף, דליכא למימר דאיצטריך קיחה להעראה – דאם כן לשתוק מ'ובעלה' ונילף כולה מילתא מעריות. מדברי התוספות משמע שהלימוד היסודי יותר מ'קִיחָה' הוא דווקא לביאה, ולא לקידושי כסף. למרות שמסיבות שונות שהם מציינים קידושי ביאה לא נלמדו מ'קִיחָה'. ניתן להבין מדבריהם, שהם סוברים שהגזירה שווה "קִיחָה קִיחָה" כפי שהיא במסכת יבמות, לענין ביאה, היא בסיסית יותר, "נכונה" יותר, מהגזירה שווה שבמסכת קידושין לענין קידושי כסף. הערה זו יש בה כדי להעיד ולו בעקיפין, על מאוחרותה של הגזירה שווה שבקידושין על פני הגזירה שווה שביבמות.

¹⁷⁰ על ההגבלה על יצירת גזירות שוות חדשות במאמרו של י' ד' גילת, "להשתלשלותה" (לעיל הע' 155), עמ' 86-85.

יקח'... **וכתיב התם** 'נתתי כסף השדה קח'...". ההדגשה היא על כך שהלימוד הינו משדה עפרון.

ב. הלימוד הסבוראי מביא שני פסוקים: "השדה אשר קנה אברהם", ו-"שדות בכסף יקנו". מן הפסוק הראשון נלמד הקשר בין קיחה, שנאמרה קודם לכן ביחס לאותו שדה: "נתתי כסף השדה **קח** ממני" לבין קניין. הפסוק הראשון הינו חלק מדרשה שממנה לומדים את היותו של קניין בכסף. מן הפסוק השני נלמד באופן ישיר הקשר שבין קניין לכסף. נחיצותם של שני הפסוקים הללו מוטלת בספק, מה צורך יש בשני פסוקים המוכיחים את אותו העניין? בייחוד לאור העובדה שהפסוק הראשון מתאים יותר, משום שהוא מובא מפרשיית שדה עפרון, אותו עניין שממנו הובא הפסוק לגבי קידושי כסף. לעומתו, הפסוק השני אינו חלק ממהלך הדרשה הרציף, שהרי מגמתה של הדרשה הינה להוכיח זיקה בין קיחה וקניין, ואילו מן הפסוק השני נלמדת הזיקה הישירה של קניין אל כסף, ולא אל קיחה.¹⁷¹ נראה שבכל זאת הובא הפסוק משום שמוזכר בו קניין כסף, ללא שלב הביניים של "קיחה". יש לשים לב לעובדה מעניינת ביחס לפסוק זה, והיא שגם הקניין הנלמד בפסוק זה נלמד מתחום קניין **שדות**, כמו הפסוק הקודם.

לסיכום, נראה כי השוני בין שתי הדרשות הינו בסופו של דבר, לא **בעצם** הלימוד, ש"כי יקח" משמעו קידושי כסף", אלא **בדרך** הלימוד, כלומר באופן שבו למדים מן הפסוק ש"קיחה" הינה בכסף: (1) בדרשה הסבוראית ישנו קשר הדוק יותר של הפסוק "נתתי כסף השדה", ושל העניין של לימוד משדה עפרון (באמצעות גזירה שווה ממש, ובאמצעות תוספת פסוק מאותו עניין עצמו), (2) בדרשה הסבוראית מובאים שני פסוקים נוספים, האחד גם הוא משדה עפרון, והשני מקניין שדה אחר, שדה חנמאל בירמיה.

לכן נראה כי הסוגיה הסבוראית לא רק מצטטת את הדרשה התנאית הנחוצה לעניינה אלא מעבדת ועורכת אותה. באמצעות עריכה זו היא יוצרת זיקה הדוקה יותר בין קניין אישה לבין פסוקים מפרשת קניין שדה עפרון וקניין שדה חנמאל.¹⁷²

בשאלה על המקור לקידושי אישה בכסף ישנן תשובות שונות בתחילת מסכת קידושין. נראה שהייתה קיימת כבר מתקופת התנאים זיקה בין קניין אישה וקניין שדה לעניין קידושי כסף (ותו לא!), זיקה

¹⁷¹ כך מקשים תוספות, דף ב ע"ב, ד"ה "אי נמי שדות בכסף יקנו", ועונים שאכן יש חיסרון מסוים בלימוד רק מן הפסוק הראשון, והוא ש"השדה אשר קנה אברהם" יכול להיות בשטר או בחזקה, וא"א ללמוד ממנו על קניין כסף, ולכן נוקקה הגמרא להביא את הפסוק השני. תשובתם של התוספות דחוקה. הרי לפי הפסוקים אברהם עומד על כך שהוא רוצה לשלם בכסף, ולכן קשה לפרש שתהיה הווה אמינא להבנה שקנייתו של אברהם נעשתה בשטר או בחזקה. מדברי תוספות עולה כי יש עדיפות להבאת הפסוק השני, ובכל זאת, עדיפותו של הפסוק הראשון ברורה, משום שהוא מן התורה, ואילו השני מדברי קבלה (נביאים), ו"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן" (ראה ב"ק דף ב ע"ב [ומקבילות], בדיון דומה על "מאי ואומר"). אולם עדיין אין בכך הסבר מה צורך היה בהבאת הפסוק **השני**. כך או כך, ברור שאין צורך בשני הפסוקים, משום שבסופו של דבר המסקנה הנלמדת משניהם – זהה.

¹⁷² שתי התופעות הללו מחזקות זו את זו, ויוצרות רושם חזק, לדעתנו, התומך בטענה, ששינוי דרך הלימוד מגילוי מילתא לגזירה שווה אינו עניין מקרי, ומכל מקום הוא יוצר זיקה הדוקה יותר של קניין אישה לפסוקים הללו.

שהוגדרה בדרך של גילוי מילתא ("אין קיחה אלא בכסף"), והיא שהיוותה את המקור לקניין כסף בקידושי אישה. המקור האמוראי שונה לגמרי, והוא לומד קידושי כסף משייכות כסף הקידושין של אמה עברייה לאביה ("ויצאה חינם אין כסף"). כפי שהסברנו, המקור האמוראי, יותר משהוא מביא את המקור לעיקר הדין של קידושי כסף, הוא מסביר מדוע כסף הקידושין הוא לאב ולא לאישה עצמה.

על שני מקורות אלו ישנו מקור נוסף, מקור סבוראי, מאוחר, הפותח את סוגיית המבוא של מסכת קידושין. ניתוח של הסוגיה הסבוראית העלה את השונות בלימוד הסבוראי ביחס ללימוד התנאי¹⁷³ בשאלת המקור לקידושי אישה: שינוי דרך הלימוד מגילוי מילתא לגזירה שווה היוצרת זיקה הדוקה יותר בין קניין שדה עפרון וקניין אישה, והוספת פסוק מקניין שדה חנמאל.

נראה אם כן, שהסבוראים הרחיבו את הזהות בין קניין אישה וקניין שדה, כשיצרו את הגזירה שווה, וכשהביאו שני פסוקים נוספים, גם הם מתחום קנייני שדה. אמנם, אין לדבר ביטוי מעשי, הן לעניין קניין חזקה, כפי שמעיר רבנו תם, והן לעניין קניין חליפין, כפי ששמע מהמשך הסוגיה,¹⁷⁴ אבל הדרשה בכל זאת קיימת. מכיוון שלימוד התנאי היה קיים בודאי לפני הסבוראים, יוצרי סוגיית הפתיחה, הרי שיש, לדעתנו, מקום לטעון כי השינוי בסוגיה זו אינו מקרי.

עד כאן ניסינו להראות כי באמצעות השאלה הלשונית הפותחת את סוגיית המבוא של מסכת קידושין מחדשים הסבוראים דרך לימוד חדשה, הבולטת על רקע ההשוואה של הלימוד הסבוראי את המקור לקידושי כסף ללימודים האחרים.

בשלב הבא יש לשאול על טיבו של חידושם, שהרי אינו הלכתי, אם כן מה עניינו? בלשון אחרת: מדוע ראו הסבוראים ליצור דרשה מחודשת לקידושי כסף? מה הוסיפו בכך למסכת, במה מהווה דרשה כזו פתיחה למסכת?

באפשרותנו להציע פרשנות, וככזו, הרי שהיא נתונה במגבלותיה של כל פרשנות באשר היא.¹⁷⁵ ולמרות זאת לא הנחנו ידינו מן המשימה, וניסינו את כוחנו בניסיון פרשנות, וישפוט הקורא האם פרשנות זו נראית בעיניו אם לאו.

ראשית, הסוגיה הסבוראית עצמה מתארת את הקשר בין הבעל לאשתו בלשון ייחודית, שנראה כי אין לה אח ורע בבבלי כולו, ומעלה אותו לרמה של **קדושה**, כהקדש. כך, בהסבירה מדוע במשנתנו נקטו את הלשון "האשה **נקנית**" ובריש פרק שני "האיש **מקדש**", אומרת הסוגיה (שם ב רע"ב): "מעיקרא

¹⁷³ לעיל ניסינו להראות כי אין בשינוי הברייתא ע"י הסבוראים תופעה מקרית, שנבעה רק מן הרצון להרחיב את ההסבר של הברייתא, ללא רצון לשנות את עצם הלימוד, והבאנו מספר ראיות: (א) יצירת גזירה שווה שהיא קשה יותר מן הלימוד הקודם (ב) קיומה של גזירה שווה "קיחה קיחה" במקומות נוספים במסכת, ועוד, עיין לעיל.

¹⁷⁴ והדבר תואם את מה שהצביע עליו א' כהן, שביצירתם של הסבוראים אין חידושים הלכתיים, עיי' לעיל, עמ' 9, ע"י הע' 32, וכן א' כהן "לאופיה" (לעיל הע' 1), עמ' 6 ואילך.

¹⁷⁵ עיין בפרק המבוא, עמ' 23, שם הרחבנו על היותה של הפרשנות סובייקטיבית ומוגבלת, עיי"ש.

תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? **דאסר לה אכולי עלמא**
כהקדש¹⁷⁶.

בנוסף, ניתן להציע, כי הסבוראים, באמצעות קשירת קניין אישה לקניין שדה עפרון וחנמאל רצו ליצור זיקה דווקא לקניינים אלו, אולי בשל העובדה שניתן ללמוד מפרשיות אלו רעיון או תוכן על מהותם של קידושין.

מה ניתן ללמוד מקניין שדה עפרון בעיקר ומקניין שדה חנמאל בפרט? נראה לנו שעיון בפסוקי הפרשיות מלמד על כמה מן המאפיינים של קניינים אלו:

- בשני המקרים אין מדובר בקניין אישי בלבד, אלא בקניין שיש בו גם ערך לאומי, לדורות.
- כשאברהם רוצה לקנות את השדה מעפרון, אין הוא מסתפק בשימוש בשדה לצורך קבורה, אלא הוא עומד על כך שהוא רוצה דווקא **לקנות** ממנו את השדה, ובתשלום מלא. כלומר, הקשר בין אברהם והשדה אינו קשר של **שימוש**, אלא קשר של **שייכות**, המתבטאת במושג "קייחה". גם בקניית שדה חנמאל, השדה נקנה מבלי שיש שימוש מיידי בשדה, ללא תועלת מיידי.
- בשדה עפרון נקבר גם אברהם. נראה כי אברהם מבין שהקשר בינו לבין אשתו הינו **קשר נצחי**, הנמשך אף לאחר המוות.

את הרעיונות הללו הנוגעים לקניין השדות ניתן להחיל כאמירות רעיוניות על קידושין. ניתן לראות בסוגיית המבוא הסבוראית למסכת קידושין סוגיה הפורשת מבוא רעיוני-מהותי על הקידושין, כאשר אמירתה היא שקידושין הם לא רק עניין פרטי, אלא גם לאומי, שקידושין אינם קשר תועלתני בלבד, אלא קשר של שייכות עמוקה ומהותית יותר בין איש לאשתו, שקידושין הינם קשר נצחי המסוגל להמשך אף לאחר המוות.

כפי שאמרנו לעיל, ברעיונות אלו יש אך ורק **פרשנות אפשרית** למבוא הרעיוני שיש בסוגיית המבוא. בכל אופן, גם ללא היזקקות לפרשנות זו, ניתוחו הספרותי והשאלות שהעלנו ביחס לחלקה הראשון של הסוגיה, במקומם עומדים.

כך או כך נראה כי באמצעות קישורם של קידושי אישה לפסוקים הללו מביאים הסבוראים **מבוא רעיוני-תכני** לנושא שבו עוסקת מסכת זו - קידושין.¹⁷⁷

¹⁷⁶ השווה קידושין דף סד ע"א: דאסר לה אכולי עלמא, אך בדיון הלכתי, וללא איזכור יסוד ה"קדושה". אמנם בלשון "מקדש" טמונה גם המשמעות של "מובדל", separated, ולא רק קדושה במובן של holiness. ואכן, ברי כי כל קדושה נובעת מהבדלה, אולם טמונה בה משמעות נוספת מעבר להבדלה עצמה. ואולי יכול היה הסבורא להשתמש באנלוגיה שלו במונח "חרם": "והיה השדה בצאתו ביובל קדש לה' כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו" (ויקרא כז כא), שאף הוא הבדלה, ולא דווקא עם קדושה, ומדוע בחר דווקא בהשוואה ל"הקדש"? מכל מקום, ברור שיש כאן יחס שונה אל הקידושין.

¹⁷⁷ וכך, אולי, ניתן לומר על כל שאלה ושאלה מן השאלות הלשוניות הנשאלות בסוגיית הפתיחה. כך מציע יי ברנדס, "המשוכה הראשונה" (לעיל הע' 54), על דרך האבות (בעריכת אמנון בזק), תבונות, מכללת הרצוג, תשס"א, עמ' 41-33, המציע מספר רעיונות/עקרונות מהותיים המהווים פתיחה נאה לנושא של קידושין העולים מן השאלות הלשוניות והדיון בהם בריש המסכת, ע"ש.

ג. סוגיית הפתיחה של מסכת ברכות

המחקר מצביע על סוגיית הפתיחה של מסכת ברכות כסוגיה סבוראית.¹⁷⁸ הסוגיה הסבוראית מגיעה עד דף ב ע"ב, והיא מכילה שתי סוגיות.¹⁷⁹ בדברינו נתייחס רק לחלקה הראשון של הסוגיה, בהיותה הסוגיה הראשונה במסכת.¹⁸⁰ להלן אבחן את תרומתה של סוגיה זו בהיותה סוגיית מבוא למסכת ברכות, ולש"ס כולו, ואציג דעות של שני חוקרים, בנוביץ' וברנדס, המתייחסים לתרומה זו, ומייחסים לה אופיים שונים של תרומה.

המשנה הראשונה של מסכת ברכות, ושל כל ששת סדרי המשנה, עוסקת בזמני קריאת שמע של ערבית, והיא פותחת בשאלה: "מאימתי קורין את שמע בערבין?"

סוגיית הגמרא פותחת במספר שאלות על ניסוחה זה של המשנה:

תנא היכא קאי דקתני מאימתי?

ותו, מאי שנא דתני בערבית¹⁸¹ ברישא, לתני דשחרית ברישא?

וכן, לאחר שעונה הגמרא על שאלות אלו, מקשה קושי נוסף, ממשנה ד', על התירוך:

אי הכי... לתני דערבית ברישא!?

בספרו "מאימתי קורין", מצביע בנוביץ' על שני מאפיינים של קושיות ותירוצים אלו, שאותם אבחן להלן:¹⁸²

- א. הן הקושיות והן התירוצים הדוחים אותן - מלאכותיים.
- ב. כל הקושיות המופיעות בסוגיה, וכל סוגי התירוצים הניתנים להן, מופיעים בסוגיות אחרות בש"ס, סוגיות המיוחסות במחקר לסבוראים. יתר על כן, במופעים שבסוגיות האחרות, הם מתאימים יותר, ונראים פחות מלאכותיים מאשר בסוגייתנו.

¹⁷⁸ א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 12, מ' בנוביץ', "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 5. בנוביץ' אף טוען (עמ' 7) שסוגיית ריש ברכות היא סוגיה סבוראית מאוחרת לסוגיות פתיחה סבוראיות אחרות, ומבוססת עליהן, כפי שאפרט בהמשך. בנוסף, מאפיין בנוביץ', בהתבססו על ווייס, לעיל, עמ' 13, עמ' 19-20, את הסוגיה השנייה כסבוראית גם היא, אולם מוקדמת יותר, ומכילה, בחלקה השני, חומר אמוראי, שנוסח מחדש ושונה ע"י הסבוראים. כפי שמאפיין אותה ווייס, עמ' 13, הע' 23: "מב' סע"א: א"מ משעה וכו' וכדי וכו', כנראה מעיקרא איפה רק הברייתא על מימרת רבה בר שילא", וכך הוא מאפיין את הסוגיה השנייה: "לפעמים שהסוגיה הסתמית שבראש המסכת אמנם ביסודה אמוראית וקדומה, אבל אף היא טבועה בחותם מאוחר... אלא שחומר זה מרחב ע"י תוספת חומר מאוחר. וצירוף החומר המאוחר עם הקדום מטביע את חותמו על כל הסוגיא כולה במידה כזו, שכסוגיא בצורתה הנוכחית היא איפה אחר אמוראית". (עמ' 13)

¹⁷⁹ עיי' לעיל הע' 178.

¹⁸⁰ הסוגיה המופיעה מיד לאחריה, שגם היא סוגיה סבוראית, כמוה כמאות סוגיות סבוראיות אחרות ברחבי הש"ס, (עיי' אצל כהן, "לאופיה" (לעיל הע' 1), המאפיין את הסוגיות הסבוראיות ברחבי הש"ס, עמ' 209, וכן עמ' 212, נספח להע' 171, ואינה שייכת לטענתנו כאן ביחס לסוגיות הפתיחה הסבוראיות. על סוגיה זו ראה בהרחבה בנוביץ', שם, עמ' 32-17.

¹⁸¹ בכ"י פירנצה [להלן "פירנצה"] II-I-7, מינכן, פריז 671, הגרסה היא: "בערבין", ובהמשך "בשחרין".

¹⁸² מ' בנוביץ', "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 5 ואילך.

ג.1. טיבן של הקושיות והתירוץ בסוגיה

הקושיה הראשונה "תנא היכא קאי?!" מתכוונת לשאול: על מה מוסבים דברי המשנה המבררת את זמן קריאת שמע של ערבית? רש"י על המקום מעיר: "מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה". רש"י מבין שהגמרא תמחה על כך שהתנא מתחיל לדון בזמני הקריאה עוד בטרם ציין את עצם החובה לקרוא קריאת שמע, ולכן היא תוהה כיצד הוא מתחיל לדון בזמני הקריאה.¹⁸³

"אבל", טוען בנוביץ,¹⁸⁴ "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 בה מבלי לדון קודם בשורשי החיוב." כך הדבר פרק ד' של ברכות הדין בזמני התפילה מבלי להשמיע קודם את עצם חובת התפילה, פרק ו' פותח בשאלת "כיצד מברכין על הפירות?", פרק א' של מסכת סוכה פותח בדיון בשאלת גובהה של סוכה, מבלי לדון בעצם מצוות הסוכה, ועוד. לכן, שאלת הגמרא כאן "תנא היכא קאי", אינה מתבקשת מאליה, והיא מלאכותית.¹⁸⁵ הקושיה השנייה בסוגיה מקשה על הקדמת הדיון בקריאת שמע של ערבית לקריאת שמע של שחרית, הנידונה במשנה הבאה. גם קושיה זו, לטענתו של בנוביץ, מלאכותית היא, משום שישנם מספר מקומות, לא רק במקרא אלא אף בדברי חכמים שבהם היום הולך אחר הלילה, לדוגמא: המשנה במסכת חולין ה ה, אומרת בפירוש: "יום אחד האמור באותו ואת בנו", היום הולך אחר הלילה,¹⁸⁶ ועוד.

הקושיה בסוף הסוגיה מקשה ממשנה ד', בהמשך הפרק, מדוע שם הסדר הוא קודם ק"ש של שחרית ואחר כך ק"ש של ערבית?! והתירוץ: "תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית, עד דקאי בשחרית – פריש מילי דשחרית, והדר פריש מילי דערבית". גם קושיה ותירוץ אלו נראים מגמתיים משום שהסדר

¹⁸³ הסבר נוסף אפשרי מצוי אצל א' דיימונד, דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א', בצירוף מבוא, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ניו יורק, תש"ן, עמ' 133 ואילך, והוא שהקושי של הגמרא הוא על סגנון המשנה, על פתיחתה בשאלה. בנוביץ, "מאמתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 9, דוחה את הטענה בכך שישנן מסכתות נוספות הפותחות בשאלה, כגון מסכת שביעית, וכן בכך ששאלה ותשובה בצידה אינה שונה באופן מהותי ממשפט חייווי.

¹⁸⁴ שם, עמ' 6.

¹⁸⁵ אחד המאפיינים של סוגיות סבוראיות עליהם הצביע המחקר הוא שהן אינן עקביות, היינו שאינן מעלות את שאלותיהן בכל מקום שהיה אפשר לעשות זאת. בדוגמא שלפנינו, למשל, ניתן היה לשאול את השאלה "תנא היכא קאי" במקומות נוספים, עליהם הצבענו לעיל, ולא עשו כן.

¹⁸⁶ כנגד דוגמא זו ניתן לטעון, כניסוחה של המשנה בהמשך: "מה יום אחד' האמור במעשה בראשית - היום הולך אחר הלילה, אף יום אחד' האמור באותו ואת בנו - היום הולך אחר הלילה", שיתכן שרק ב'אותו ואת בנו' היום הולך אחר הלילה. אבל כך הוא גם בברכות דף כו ע"א: "טעה ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתיים, שחרית – מתפלל במנחה שתיים". וכלן, אף אם יש מקומות שהסדר הוא יום ואחר כך לילה (כמו המשנה בריש פרק רביעי של מסכת ברכות), וכמו בענייני קורבנות (תוספות, ברכות, דף ב ע"א, ד"ה "ליתני"), הרי שאין קושי בכך שמשנתנו בחרה בסדר לילה ואחר כך יום. ועיי' J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 124-130, וכן ש' טלמון, "מניין היממה בתקופת המקרא ובראשית ימי הבית השני: מן הבוקר או מן הערב?", המקרא בראי מפרשיו: ספר זכרון לשרה קמין, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 109-127.

במשנה ג' הוא קודם ק"ש של ערבית ואח"כ ק"ש של שחרית, ומסיים בק"ש של ערבית. כך שנראה בעליל שאין הקפדה מגמתית, כפי שמניחים הקושיה והתירוץ, על סדר של ערבית קודמת לשחרית או להפך.

קושי נוסף שמעלה בנוביץ הוא על מבנה התשובה לשתי הקושיות הראשונות. התשובות הינן:

תנא אקרא קאי דכתיב 'בשכבך ובקומך' וכו'.

ואי בעית אימא יליף מבריתו של עולם דכתיב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד' וכו'.¹⁸⁷

שתי הקושיות מוצגות בלשון "ותו", המתאימה לשתי קושיות שעליהן תשובה אחת, מה שאינו מתאים במקרה שלנו משום שהתשובה השנייה, "יליף מבריתו של עולם" - מתייחסת רק לקושייה השנייה, בדבר הקדמת הלילה ליום, ולא לשאלה הראשונה "תנא היכא קאי", ואילו התשובה הראשונה אכן עונה על שתי השאלות.

ג.2. קושיות ותירוצים סבוראיים אופייניים לש"ס

את ההסבר להימצאותן של שאלות ותירוצים כאלו מסביר בנוביץ בכך, שכל אחד מן היסודות כמו אלו שהובאו בקושיות ובתירוצים בסוגייתנו, מצויים בסוגיות סבוראיות אחרות בש"ס, ששם נראה כי זהו מקומן הטבעי, והובאו באופן מלאכותי לסוגייתנו.¹⁸⁸ להלן אמנה את ראיותיו:

- הקושיה "תנא היכא קאי" מופיעה בסוגיית ריש תענית,¹⁸⁹ ושם היא מובנת וטבעית. מכיוון שהמושג "גבורות גשמים", עליו אומרת המשנה "מאימתי מזכירין גבורות גשמים", ושם שואלת הגמרא "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?" הוא לא מוכר ומובן, הרי שקריאת שמע, לעומת זאת, הינה עניין מוכר וידוע, לא פחות מנושאים אחרים הנידונים במשנה ללא הגדרה מוקדמת כלשהיא, כגון שבת, פסח, גט, ועוד.¹⁹⁰
- הקושיה "מאי שנא דתני ערבית ברישא" מזכירה בסגנונה את הסוגיה הסבוראית הקלאסית בריש קידושין, הפותחת בשאלת "מאי שנא", שגם מבחינת תוכנה דומה לסוגייתנו, בכך שעוסקת בסדר של המשנה. וכן היא דומה באופן מובהק לסוגיית ריש פרק יש נוחלין בבבא בתרא, שם מקשה הסוגיה: "מאי שנא דקתני האב את הבנים ברישא, ליתני הבנים את האב

¹⁸⁷ כך הגרסה בכל כה"י.

¹⁸⁸ חוסר האחידות והעקביות הוא מסימני האיחור של הסוגיה, עיי' לעיל הע' 185. תופעה זו מצטרפת למסכת הטיעונים לסבוראיותה של הסוגיה, ומחזקת מסקנה זו.

¹⁸⁹ סוגיית ריש תענית מאופיינת כסבוראית אצל ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 11.

¹⁹⁰ ד' הלבני, "מקורות ומסורות: סדר מועד", לעיל הע' 79, עמ' תכז-תכח, מראה כי הסוגיה הפותחת "תנא היכא קאי" בריש תענית לא הייתה קיימת לפני רב שרירא גאון, וכן השאלה המופיעה בריש נזיר לא הייתה קיימת לפניו. ביחס לנזיר, טוען הלבני, כי יתכן שהשאלה הועברה מברכות. בכך שונים דבריו מדברי בנוביץ שטען כי סוגיית ריש ברכות היא המאוחרת לשאר הסוגיות הסבוראיות (ראה להלן).

ברישא", שהיא סוגיה בעלת מאפיינים סבוראיים,¹⁹¹ ושם מובנת הקושיה, משום שאכן דרך הבן לרשת את האב ולא להפך.

- הביטוי "תנא אקרא קאיי" מופיע בסוגיה הסבוראית בריש נזיר.^{192 193} שם מובנו של הביטוי הוא שהתנא מסתמך על פסוק, ולא שדברי התנא מוסבים על הפסוק,¹⁹⁴ וכוונת הסוגיה שם היא להסביר את מיקומה של המסכת השלמה, ולא מדובר בסגנונו של התנא.¹⁹⁵
- הקושיה על סמך משנה ד' והתשובה שלפיה מדובר בסדר כיאסטי מזכירות דיון סבוראי המופיע בריש נדרים וריש נזיר.¹⁹⁶

המקבילות המובהקות הקיימות בסוגיות סבוראיות אחרות לכל אחד מיסודות הסוגיה מחד גיסא, והקושי שבשימוש באלמנטים אלו בסוגיה בברכות מאידך, מוכיחים, לדעת בנוביץ,¹⁹⁷ שסוגיית ריש ברכות היא סוגיה המאוחרת אף לסוגיות סבוראיות אחרות בש"ס, והיא נתחברה בעקבותיהן, בסוף תקופת הסבוראים, תוך שימוש מכוון ומגמתי באלמנטים במופיעים בסוגיות אלו והעברתם לסוגיה בריש ברכות. כיוון שגם הסוגיה השנייה בפתיחת ברכות היא סבוראית,¹⁹⁸ הדבר מעיד, לדעת בנוביץ, על כך שהסוגיה השנייה קדומה יותר, והיא עמדה תחילה בראש המסכת, ורק בסוף תקופת הסבוראים נתחברה הסוגיה הפותחת את המסכת.

¹⁹¹ ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 4) עמ' 15-16, הצביע על כך שסוגיות פתיחה סבוראיות קיימות גם בפתיחת פרקים ולא רק בראש מסכתות.

¹⁹² ווייס, שם, עמ' 11, הע' 20.

¹⁹³ המאירי, בית הבחירה, מסכת נזיר, מהדורה שנייה, הוצאת מכון הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשכ"ז, עמ' ו, מביא ב"יש גורסין" גרסה חלופית לריש נזיר שבה חסר המשפט המוקשה "תנא אקרא קאי וכו' ערות דבר". י' נ' אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שנייה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 984, וא' ש' רוזנטל, "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים, תשל"ד, הע' 23, מאמצים את הגרסה החסרה. בנוביץ, "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), הע' 13, טוען שדווקא משום שהגרסה קשה, מן הראוי לאמצה.

¹⁹⁴ משמע, ישנו חוסר עקביות בכוונת הביטוי "תנא היכא קאיי". לדעת כהן הדבר הוא ממאפייניה של הסוגיה הסבוראית. במאמרו "ביקורת" (לעיל הע' 13), הע' 61, 62, ובמאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1), הע' 77, 78, 103, 178, הוא מצביע על התופעה של שינוי המינוח התלמודי האמוראי על ידי הסבוראים, בהוראתו או בשימוש, כתופעה מוכרת ומאפיינת.

¹⁹⁵ עיי' א' ש' רוזנטל, "לשמועת הפתיחה" (לעיל הע' 193), הע' 13, הטוען שקושיות כגון "תנא היכא קאיי", או "מכדי תנא מ... סליק, מאי טעמא קתני..." עניין אחד, והן מוסבות על סדר המסכתות, כאשר השאלה היא מדוע מוקמה המסכת במקום זה. 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. ועיי' עוד אצל בנוביץ, "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 11-13. ביחס לשאלה בריש ברכות, הטיעון של רוזנטל אינו מובן, אולם ניתן לטעון, כפי שהעיר כהן, לעיל הע' קודמת, שישנו חוסר אחידות ועקביות בסוגיות סבוראיות, ואז מובנה של השאלה, גם על פי רוזנטל בריש ברכות יהיה שונה.

¹⁹⁶ לעיל, עמ' 54-53, וראה גם בנוביץ, "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 12.

¹⁹⁷ "מאימתי קורין" (לעיל הע' 1), עמ' 8.

¹⁹⁸ א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 4.

אמנם השאלה הסבוראית "תנא היכא קאי", הפותחת ומנחה את הדיון, מזכירה את השאלה האמוראית "מנהני מילי", המופיעה בש"ס כמאתיים פעם, ואז יוצא, לכאורה, שאין חידוש או תרומה בשאלה שבסוגייתנו. אולם, מבדיקה של כל מופעי "תנא היכא קאי" בתלמוד הבבלי¹⁹⁹ עולים המאפיינים הבאים לביטוי:

- א. כולם הם סתמא דגמרא
 - ב. חוץ מהאיזכור במסכת תענית אף אחד מהם אינו מופיע בסוגיית מבוא.²⁰⁰
 - ג. בכל האיזכורים של "היכא קאי", התשובה היא הפניה למשנה, אף פעם לא לפסוק.²⁰¹ עובדה זו מדגישה את החידוש שיש באופן שבו משמש הביטוי בסוגיה דן – בהפנייתו לפסוק – ומבחינה זו יש חידוש גם באמירה הנובעת מהבאתו כאן.²⁰²
- שלושת המאפיינים הללו מדגישים את החידוש שיש באופן שבו משמש הביטוי בסוגיה זו. ולכן ניתן לטעון לחידוש בתרומה של הביטוי בהקשרו הנוכחי.
- אשר לדמיון שבין השאלה "תנא היכא קאי" לשאלה "מנהני מילי" נציין כי קיים הבדל עקרוני ביניהן. השאלה "מנהני מילי" מבררת את מקורו של הדין, מהו הבסיס ההלכתי לדן. השאלה "תנא היכא קאי" מבררת את מקורו של הידע המוקדם הנחוץ להבנת ההלכה, ולא את המקור לעצם ההלכה. השוני הוא אפוא בתוכן, ויש בו כדי להצביע על החידוש בשאלה הסבוראית "תנא היכא קאי".

ג.3. הסברים לחיבורה של סוגיה כזו

השאלה העולה מן התמונה הברורה שהציב בנוביץ היא כמובן שאלת התרומה של סוגיה כזו.²⁰³ להלן אציג שתי גישות.

גישה אחת מצויה בדברי בנוביץ. טענתו היא שבעל הסוגיה "העמיס קשיים על משנה שלמעשה אין בה כל קושי משום שהיא מופיעה בתחילת הש"ס, והוא רצה לפתוח את התלמוד כולו בסוגיית פתיחה סבוראית אופיינית, המבוססת על טכניקות המשמשות בסוגיות סבוראיות אחרות."²⁰⁴ בנוביץ אף

¹⁹⁹ עירובין, דף כז ע"א; עירובין, דף קה ע"א; תענית, דף ב ע"א; קידושין, דף לו ע"א-ע"ב; שבעות, דף יז ע"ב; זבחים, דף קיא ע"ב.

²⁰⁰ אבל במסכת תענית מקומו של הביטוי מובן וטבעי, ואילו בברכות, אפילו ביחס לתענית, הוא מלאכותי, כפי שמעיר בנוביץ, לעיל, עמ' 54, ע"י הע' 190.

²⁰¹ חוץ ממקום אחד שבו ההפניה היא לחובה, דין, שהוא לא משנה אבל גם לא פסוק: קידושין דף לו ע"א: "אהיכא קאי? אנסכים".

²⁰² בעוד שהתשובה על "מנהני מילי" היא הפניה לפסוקים, ושם באמצעות מדרש הכתובים באופן כזה או אחר, מראים האמוראים על מה שמך התנא בהלכה שהביא במשנה. על החידוש שבשימוש בביטוי "היכא קאי", עיי' לעיל הע' 194.

²⁰³ השאלה אף מתחזקת לאור טענתו של בנוביץ, לעיל הע' 180, שכבר הייתה קיימת סוגיה סבוראית בריש ברכות, ושהסוגיה הפותחת את המסכת היא סוגיה סבוראית שנוספה בשלב מאוחר יותר.

²⁰⁴ "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 9.

מסביר את טעמו של בעל הסוגיה לעשות כך בנימוק הבא: "בכדי ליצור סוגיית פתיחה חגיגית"²⁰⁵ בתחילת התלמוד הבבלי כולו, שתשמש 'ספינת דגל' למפעל הסבוראי".²⁰⁶ על פי בנוביץ, תרומתה של סוגיית המבוא הינה, איפוא, תרומה ספרותית, ולא תכנית.

גישה אחרת, שבדומה לגישתו של בנוביץ מייחסת לבעל הסוגיה מגמה דיסקטית-חינוכית, אולם שונה בתוכנה, היא גישתו של ברנדס.²⁰⁷ לפי דבריו הסיבה שבעל הסוגיה העלה את השאלה המלאכותית "תנא היכא קאי" כדי שכבר בפתיחתו של התלמוד תוצג ההצהרה "תנא אקרא קאי". בתשובה זו טמונה אמירה הגותית, אודות הזיקה שבין התורה שבעל פה לבין התורה שבכתב. התורה שבעל פה, כולה נסמכת על התורה שבכתב, ואם כן, מפעלם של חז"ל יונק את תוקפו וסמכותו מן התורה שבכתב, ובכך מתחזק מעמדו. זוהי תרומתו של בעל הסוגיה בפתיחת התלמוד.

תרומה זו מתחדדת על רקע השינוי בשימוש במינוח "היכא קאי". כפי שהראנו,²⁰⁸ תופעה מוכרת היא שהסבוראים משנים את המינוח התלמודי. במקרה שלנו השינוי מעיד על תוכן.²⁰⁹ בעוד שבכל האיזכורים האחרים של המינוח, ההפניה היא למקור תנאי כמקור לדין, הרי שבסוגייתנו ההפניה היא

²⁰⁵ יתכן שכוונתו של בנוביץ היא לכך שהסוגיה מלקטת שאלות סבוראיות רבות ומרכזת אותן בסוגיה אחת, ובכך "חגיגותה".

²⁰⁶ "מאימתי קורין" (לעיל הע' 12), עמ' 5, וכן בעמ' 8. ניתן להרחיב את הסברו של בנוביץ בכך שמטרתו של בעל הסוגיה המאוחרת הינה להתמודד עם החשש לערעור על תוקפן של סוגיות סבוראיות ועל היותן חלק מן התלמוד הבבלי. המחקר מבחין בשני "סוגים של היצירה הסבוראית": א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 5-6: "הסוגיה האחר-אמוראית לחוד, והשכלול המאוחר לחוד. שם לפנינו סוגיא אמוראית, שלתוכה הכנסה הוספה מאוחרת, או שבה איזה הגהה, שינוי ותיקון מאוחר. ופה אנו עומדים בסוגיא שהיא כולה מאוחרת". האחת הינה "שכלול ספרותי" של התלמוד, היינו שיפורי ותיקוני לשון וסגנון, הוספת באור ובירור, העברת מקבילות, השלמת "הבאת מקור", ועוד. [הלבני "עיונים", (לעיל הע' 116), מרחיב על פן זה של היצירה אותה הוא מייחס לסתמאים, המזהה עם הסבוראים, ועיי' סיכום הדברים בעמ' 102] ווייס מדגיש את חשיבותם של הסבוראים (ביחס לגאונים) בתהליך זה, הוא מצייץ שחלקם בו היה רב ביותר. חלקה השני של היצירה הסבוראית הינה יצירה עצמאית, שעניינה לא רק סידור וביאור החומר האמוראי, אלא הוספת פירושים חדשים או תיקונים, אותם הוסיפו הסבוראים על הגיליון או בין השיטין. מאוחר יותר נכנסו הערות אלו לתוך הטקסט. יתכן לומר כי בעלי הסוגיות העצמאיות הללו חששו שדבריהם, בשל היותם מאוחרים, ועצמאיים, היינו אינם פירושי, סידור או הרחבה של החומר האמוראי, לא יתקבלו כחלק מן התלמוד, ומשום כך ראה בעל הסוגיה לבסס את מעמדן של הסוגיות הללו. יי אפרתי, "תקופת הסבוראים" (לעיל הע' 25), עמ' סג-סח, מסביר את דברי סדר תנאים ואמוראים, מהד' כהנא (לעיל הע' 15) על היצירה הסבוראית, "שלא הוסיפו ולא הפליגו מדעתן כלום אלא תקנו פרקים שבכל תנוי כסדרן, עמ' 9: "שלא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם על דעת אחרים – כלומר, שלא כסבוראים הראשונים, שהוסיפו פירושים והשלמות על דברי האמוראים, לא הוסיפו הסבוראים האחרונים על דעת אחרים, כי הדברים התלויים נתפרשו כבר ע"י הראשונים, "אלא תקנו פרקים שבכל תנוי כסדרן", כלומר, תקנו סוגיות שלמות משלהם... פרקים חדשים אלה תקנו בכל תנוי – בכל למודיהם שעסקו בהם – כסדרן. ואלה הם הפרקים העצמאיים של הסבוראים האחרונים המצויים בתלמוד שלנו בראשי המסכתות או בראשי הפרקים בתוך המסכת" (עמ' סו-סז. ההדגשה משלי מ.ס.). למגוון הפירושים לפיסקה "תיקנו פרקים שבכל תנוי", ראה הפניות אצל כהן "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 165, הע' 12. כהן עצמו מציע פירוש לדברי סתו"א, שם, עמ' 169-174.

²⁰⁷ יי ברנדס, "יבמות עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 197.

²⁰⁸ לעיל הע' 194.

²⁰⁹ כהן מצביע על התופעה של שינויים בשימושי המינוח, אך אינו מתייחס לאופיים התוכני של השינויים. כאן ישנה הצעה ביחס לתוכנו של השינוי.

לפסוק. שוני זה מחדד את התרומה הייחודית של סוגייתנו, בצינה שהבסיס של התנא הינו תורה שבכתב. בכך, טוען ברנדס, יש הדגשה של הרעיון של ביסוס מעמדה של תורה שבעל פה, והדבר אכן מתאים לסוגיית הפתיחה של התלמוד הבבלי.

המשותף לשתי הגישות הוא שהן מייחסות לסוגיית הפתיחה של המסכת, שהיא בעצם גם סוגיית הפתיחה לש"ס כולו, תרומה דידיקטית-חינוכית. אולם ישנו הבדל עקרוני ביניהם. בעוד בנוביץ מדבר על תרומה פורמלית, בעניינים לשוניים-ספרותיים, ברנדס מדבר על תרומה בעלת תוכן, לא תוכן המיוחד דווקא לפתיחת דברכות, אלא כזה המהווה אבן יסוד וציון דרך לתלמוד כולו.

שני סוגי תרומות של הפתיחת הוצעו, אפוא, במחקר. תרומתן של סוגיות פתיחה אינה חייבת להתבטא דווקא ביציקת תוכן חדש כלשהו למסכת. בנוביץ רואה את התרומה של סוגיית המבוא כתרומה פורמלית,²¹⁰ לשונית או ספרותית, ולפי ברנדס, אף שהתרומה היא בעלת תוכן ערכי-דתי, אין היא מוגבלת דווקא למסכת שבה היא נמצאת אלא יכולה להיות כללית ורחבה. תרומות אלו, עליהן הצביע כבר המחקר, מצטרפות לתרומתן של סוגיות פתיחה נוספות, אותן חקרנו אנו במסגרת עבודה זו, ושעליהן הצבענו לאורך העבודה, ומחזקות את טענתנו בדבר תרומתן הרעיונית-ערכית של סוגיות פתיחה סבוראיות למסכתות.

²¹⁰ כהן, "לאופיה" (לעיל הע' 1), עמ' 210-209, וכן עמ' 211 ע"י הע' 213, והע' 213. אף הוא מייחס לסוגיות סבוראיות ברחבי הש"ס, אופי פורמלי. אולם לפי כהן, אופייה הפורמלי של הסוגיה הסבוראית מן הסוג הנידון הינו להצדיק את לשון המשנה (או את הדעה ההלכתית המקובלת מן האמוראים), ולהוכיח שאחר שעברה בידי האמוראים את כל ההגהות והתיקונים, היא הגיעה לדרגה מסוימת של קדושת הנוסח, וכתוצאה מכך אין בלשונה חסר או יתר וכל מילותיה שקולות ומדודות. לפי בנוביץ, אופיה של הסוגיה הפותחת את מסכת ברכות הינה לא להצדיק את לשון המשנה, אלא דווקא לתמוך במפעלים של הסבוראים עצמם. כך יוצא שגם לפי גישתו של כהן ישנה תרומה ייחודית של סוגיית המבוא הסבוראית בריש ברכות. גם אם לסוגיות ולקטעים סבוראיים רבים (מאות, על פי ממצאיו, ורובם קצרים ביותר) מאפיינים פורמליים, הרי שהתוכן של המאפיינים הפורמליים הוא שונה, ולסוגיית ריש המסכת תרומה ייחודית.

ד. סוגיית הפתיחה של מסכת בבא מציעא

סוגיית הפתיחה של בבא מציעא עד "ולחזי זוזי ממאן נקט" (דף ב ע"ב), וכן משם (לימא מתניי דלא כ...") עד "תני ר' חייא", בדף ג' ע"א, נושאת מאפיינים סבוראיים.²¹¹ כדרך של סוגיות פתיחה סבוראיות היא סתמאית, הדיון בה הוא לשוני-ספרותי, ואין בה חידושים הלכתיים.²¹² הסוגיה מכילה

²¹¹ א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 12, מאפיין את סוגיית ריש בבא מציעא כסוגיה בתר אמוראית שנשתקע בה חומר אמוראי קדום וראשוני, שעבר עיבוד והרחבה בזמן מאוחר. "מעיקרא רק מעט חומר אמוראי קדום שעליו או מסביב לו בנו בעלי הסוגיא המאוחרת את סוגייתם הם" (עמ' 14). בעמ' 8 מביא את הערתו של בעל העיטור על סוגיית ריש ב"מ: "ושמיע לי ונחזי זוזי ממאן נקט הגהה היא בספרים ומסתברא גירסא דרבנן סבוראי מרישא דפרקין עד לימא מתניתין כההיא גירסא דריש פירקין דקידושין", מהערה זו מסיק ווייס שמכוח סברה, ולא על יסוד מסורת וקבלה, כמו בסוגיית ריש קידושין, קובע בעל העיטור שסוגיית ריש ב"מ היא סבוראית כסוגיית ריש קידושין, אעפ"י שמובאים בה דברי רב פפא. וכן ב' מ' לוי, "רבנן סבוראי ותלמודם", אחיעבר, ירושלים, תרצ"ז, עמ' קסב: "אל גם הסוגיה המוקשה שבתחלת מסכת בבא מציעא הם דברי רבנן סבוראי", ומביא גם הוא את דברי בעל העיטור, ועיי' גם בעמ' קע-קעז לגבי סוגיות סבוראיות לאורך מסכת בבא מציעא, וכן מ' ש' פלדבלום, "משנה יתירה" (לעיל הע' 11), עמ' ט', מאפיין סוגיה זו כסבוראית. בדבריו מסביר את הימצאותם של דברי רב פפא בסוגיה, המתייחסים לכאורה לשאלת הסתמא דגמרא על המשנה, וסותרים את סבוראיותה של הסוגיה. רב פפא מתרץ את ייתור הלשון במשנה: "רישא במציאה וסיפא במקח וממכר". פלדבלום, עמ' י"א מראה כי דברי רב פפא מוסבים ישירות על המשנה, וטוען כי דבריו מתאימים יותר לסיפא של המשנה "היו שניים רוכבין על גבי בהמה", ולא לסיפא "כולה שלי", משום ש"רוכבין על גבי בהמה" מתאים יותר למקח וממכר מאשר למציאה. בהמשך טוען פלדבלום, עמ' יא, שהגישה של לימוד מ"משנה יתירה", היא מאוחרת, בתר אמוראית. ולכן על אף שבסוגיה מופיעים אמוראים בשמותם, אין הדבר סותר את מאוחרותה של הסוגיה. בכל אופן, האמירה ש"רישא במציאה וכו'" מיוחסת אמנם לרב פפא או לרב שימי בר אשי או "כדי", כלומר לא ידוע מה שם החכם (עיי' להלן הע' 227), ואז אין בכך בכדי לסתור את סבוראיותה של הסוגיה משום שיתכן שאמירה זו הינה סתמית ומאוחרת. לאחר "ולחזי זוזי ממאן נקט", ממשיכה הסוגיה בדיונים מסוג "לימא מתניתין דלא כר' פלוני" (יצוטט ויידון להלן). על דיון מסוג זה ובלשון זו, במנחות דף מב רע"ב, אמר כבר א' ווייס, שם, עמ' 14, הע' 13, כי "ניכר למדי השכלול המאוחר המטביע את חותמו על הסוגיה" (עוד על "לימא...", להלן, עמ' 71, הע' 260).

²¹² א' כהן "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 214-212, נספח להע' 171, מונה את מאפייניה של הסוגיה הסבוראית, וביניהם: א. מאפיין מספר 6: שאלה פורמלית ולא מהותית, שאלה על הנוסח של המשנה ולא על תוכנה. ב. מאפיין מספר 7: שאלת תכלית, הנובעת מן המאפיין הקודם: לשם מה נקט התנא את מה שנראה לכאורה כיתור לשוני. מאפיינים אלו, המצויים בסוגייתנו אף הם, מעידים על סבוראיותה של הסוגיה: "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי". יצויין אף שהירושלמי אינו מוטרד כלל מכפילות לשון זו, והסוגיה מתחילה שם מייד בעניין השבועה, המופיעה בבבלי רק בסוף דף ג ע"א. אמנם, בסוגייתנו תוכנו של הדיון הינו הלכתי, למשל בחלקה הראשון: "תנא כולה שלי – דבראיה לא קני" ובהמשך: "תנא כולה שלי דממשנה יתירה אשמעינן דראיה לא קני", ובחלקה השני: "ממון המוטל בספק חולקין", "המוציא מחברו עליו הראיה", "כי אמר סומכוס שמא ושמא אבל ברי וברי לא וכו" ועוד. ואולם, לא זו בלבד שהעילה לדיון זה הייתה בעיה לשונית, אלא שגם התירוץ אינם נושאים חידושים הלכתיים, אלא רק מנסים לשוות לדיון אופי הלכתי. מקורם של הנושאים ההלכתיים המובאים בסוגיה נלמדים במקומות אחרים בש"ס. "דבראיה בעלמא לא קני" מעירים תוספות, דף ב ע"א, ד"ה בראיה בעלמא קנה", שכך משמע בפשוט מן המשניות האחרות בפרק, למשל: ממשנת "ראה את המציאה ואמר לחברו תנה לי", מסיקים תוספות שלא קנה בראיה, אחרת אין צורך ב"תנה לי", על מנת לזכות בה. וכן ממשנת "ראה את המציאה ונפל עליה", שעד שנופל עליה לא קנה אותה. תוספת המעשה מעידה על גילוי הדעת של המוצא, שראיה בלבד לא קונה. ממשניות הפרק עולה באופן ברור שלא ניתן לטעון שראיה קונה, ללא

שני חלקים. החלק הראשון מביא דיון לשוני על נוסח המשנה "למה לי למתני וכי", והחלק השני עוסק בבירור שיטת המשנה: לאיזו משיטות התנאים היא מתאימה; "לימא מתניתין דלא כרבי פלוני וכי".

ד.1. חלק ראשון

המשנה הפותחת את מסכת בבא מציעא עוסקת, לכאורה, בדין מדיני אבידה:

א. שנים או חזין בטלית.

זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי,

זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו.

ב. זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי,

האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע.

ג. היו שנים רוכבין²¹³ על גבי בהמה או שהיה אחד רוכב²¹⁴ ואחד מנהיג,

הגבהה, נפילה או אחיזה בחפץ, ולכן אין כל הווה אמינא לכך שראיה בעלמא אכן תקנה את החפץ לאדם הרואה, ויוצא, אם כן, שהאמירה ההלכתית שראיה אינה קונה אינה מחדשת.

אמנם, הגמרא במסכת בבא מציעא, דף קיח ע"א, מביאה את הסברו של רב נחמן על המחלוקת שם כמחלוקת התנאים בשאלה האם הבטה קונה הפקר או לא. רבה מעיר שם כי השאלה האם הבטה קונה הפקר או לא שנויה במחלוקת בין התנאים, ומוכיח זאת ממחלוקת תנא קמא ורבי יוסי בעניין ספיחי שביעית. לפי זה קיימת דעה בין התנאים לפיה הבטה אכן קונה בהפקר (ובהפקר הרי עסקינן אף אנו בסוגיינתנו)! אולם פירושו של רבה את המחלוקת בספיחי שביעית כמחלוקת בשאלה האם ראיה קונה או לא הינה רחוקה מן הפירוש הפשוט של המחלוקת. מיד לאחר מכן דוחה רבא את הסברו של רב נחמן: "אמר רבא: לא, דכולי עלמא הבטה בהפקר קונה", וישנו איכא דאמרי שהנוסח הינו "רבא אמר: דכולי עלמא הבטה בהפקר לא קני וכי". כלומר גם ממקום שבו משמע שלכאורה ישנה דעה אמוראית שהבטה בהפקר קונה, הרי שהיא שנויה במחלוקת. כך או כך, לא ניתן להסיק מן הדיון הזה על קיומה של דעה תנאית (ואפילו אמוראית) ברורה ביחס לכך שראיה קונה. גם תוספות, דף ב ע"א, ד"ה "דבראיה בעלמא לא קני", מסבירים, שמדובר במקרה שעושה מעשה, כגון בניית גדר, ואין די בראייה בעלמא, וכך נפסקה ההלכה, שאדם זוכה במציאה רק כאשר היא מגיעה לידו או לרשותו (רמב"ם, משנה תורה, הלכות נדרים פ"ב הי"ט, טוש"ע חו"מ סי' רעג סע' יא). גם דעות החכמים האחרים המובאים בחלקה השני של הסוגיה מובאים ממקומות אחרים (להלן, בגוף הדיון), ואין כל חידוש הלכתי באזכורם כאן. גם הגמרא תמחה, בהסתמך על רבינא, על החידוש לכאורה בכך ש"ראיה לא קני", ומתרצת מה שמתרצת, אך השאלה במקומה עומדת, מה גם שהיא נסמכת על לשון התורה, בעוד התירוץ מבוסס על "לישנא דעלמא" בעלמא.

גם אם נניח, למרות דברינו לעיל, כי היה צורך בלימוד המיוחד להלכה שראיה אינה קונה, משום שאין זה ברור מפסקי התורה, ומן המקורות התנאיים, הרי שאופיו של הדיון הינו "קרוב להוראה", ולא הוראה ממש, כהגדרתו של רב שרירא גאון באגרתו [מהד' לוי, (לעיל הע' 17), עמ' 69, נ"צ]. כך מסביר כהן, את משמעותו של הדיוק "קרובים להוראה" במאמרו "לאופייה", שם, עמ' 208 ואילך. לדבריו, "קרובים להוראה" ולא "הוראה" ממש - בשני מובנים: האחת היא שהדיון יוצר רושם כאילו באים להכריע הלכה, ולא היא, כיוון שאינו אלא אסמכתא, והשנייה, שנטייתם הניכרת אינה הצגת ההלכה שיש לנהוג לפיה, אלא דווקא זו שנפסלה מלהתקבל. שני מאפיינים אלו מתאימים לאופייה של הסוגיה כאן, ומשום כך הדבר מחזק את טענתנו, שלמרות רושמו ההלכתי של הדיון בסוגיה, הרי שאין בה חידושים הלכתיים, ואף אילו היו כאלו, הרי אין הם אלא בבחינת "קרובים להוראה" בלבד.

²¹³ בכ"י קויפמן הגרסה: "רכובים".

זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי,
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה²¹⁵ פחות מחציה וחלוקו.
ד. בזמן שהם מודים או שיש להן עדים - חולקין בלא שבועה.

סוגיית הפתיחה פותחת בשאלה לשונית על נוסח המשנה :

למה לי למתנא 'זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה', זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, 'ליתני חדא?²¹⁶
הגמרא מקשה על ייתור לכאורה בלשון המשנה "זה אומר אני מצאתיה... וזה אומר אני מצאתיה...".

תשובת הגמרא היא : אכן,

חדא²¹⁷ קתני: זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי, וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי.

משמע, הלשון אמנם כפולה, אבל הכוונה היא לטענה אחת.

על תשובה זו מקשה הגמרא :

וליתני 'אני מצאתיה' ואנא ידענא דכולה שלי!?

תשובת הגמרא היא בדרך של צריכותא²¹⁸ :

אי תנא 'אני מצאתיה' הוה אמינא מאי 'מצאתיה' – ראיתיה, אע"ג דלא אתאי לידיה - בראיה בעלמא קני,²¹⁹ תנא 'כולה שלי' -
דבראיה²²⁰ לא קני.²²¹

ובהמשך מקשה על הצורך ב"אני מצאתיה" :

וליתני 'כולה שלי' ולא בעי 'אני מצאתיה'!?

ועונה :

אי תני 'כולה שלי' הוה אמינא בעלמא דקתני מצאתיה²²² - בראיה בעלמא קני – תנא 'אני מצאתיה', והדר²²³ תנא כולה שלי,
דמשנה יתירה אשמעין²²⁴ דראיה²²⁵ לא קני.

²¹⁴ בכ"י קויפמן הגרסה : "רכוב".

²¹⁵ בכ"י קויפמן חסר "בה".

²¹⁶ בכ"י המבורג 165 [להלן "המבורג"] ו-פירנצה II 9-7 [להלן "פירנצה¹"] חסר "ליתני חדא".

²¹⁷ בכ"י אסקוריל I-G-3 [להלן "אסקוריל"] נוסף : "אין, חדא וכו'".

²¹⁸ הצריכותא על המשנה אינה אמוראית. ראה כהן, "ביקורת" (לעיל הע' 13), הע' 55, ובמאמרו "לאופייה" (לעיל הע' 1),
הע' 183, סעיף ה, והדבר מחזק את סבוראיותו של הדיון כאן.

²¹⁹ ישנן שתי אפשרויות להבין את הגמרא : יתכן שהגמרא מבינה שהמוצא עלול לחשוב שדי בראיתו על מנת לזכות
במציאה, ויתכן שהגמרא מתכוונת שאנו, הלומדים, יכולים לטעות ולחשוב שראייה קונה הפקר. הראשונים אינם
מתייחסים לשאלה זו. מתוך דברי רש"י נראית האפשרות השניה. רש"י על אתר, ד"ה "בראיה קני" : "מדקתני יחלוקו".
כלומר, מתוך הדין במקרה מסיק רש"י שיש חשש למסקנה המוטעית שראיה קונה. יתכן להבין מתוך כך שרש"י הבין
כאפשרות השנייה, שכן הדין הוא לאחר מעשה, אולם אין המסקנה מדבריו הכרחית.

²²⁰ בכ"י אסקוריל והמבורג נוסף : "בעלמא".

²²¹ בהמשך מעירה הגמרא הערה צדדית על ההנחה של הקושיה ש"מצאתיה" – ראיתיה" : ומי מצית אמרת מאי מצאתיה
ראיתיה? והא אמר רבנאי 'ומצאת' דאתאי לידיה משמע, ומתוצת, ואין זה מעיקר הדיון של הסוגיה, ועיי' לעיל הע' 213.

²²² בכ"י אסקוריל ו-וטיקן Var erb. 115 [להלן "וטיקן"] הגרסה : "מצא מצא". בכ"י המבורג 165, הגרסה : "מצא
מציאה".

²²³ המילה "הדר" חסרה בכל כה"י.

²²⁴ בכ"י אסקוריל הגרסה "קמ"ל", ובשאר כה"י חסר.

כלומר יש לשנות גם "זה אומר אני מצאתיה" וגם "וזה אומר כולה שלי", משום שיש לימוד מיוחד מכל אחד מן ההיגדים הללו, שלא היה נלמד אילולא הייתה מופיעה הכפילות בלשון המשנה.

אולם, הגמרא אינה מסתפקת בתשובה זו, וחוזרת לקושייה הקודמת, כשהיא טוענת - בהתבססה על לשון המשנה - שסוף סוף קיימת כפילות לשון המעידה על שתי טענות שונות:

ומי מצית אמרת חדא²²⁶ קתני? והא 'זה וזה' קתני, 'זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וכו'!

לכן דוחה הגמרא את תשובתה הראשונה, ומביאה תשובה אחרת:

אמר רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ואמרי לה כדו:²²⁷ רישא במציאה וסיפא במקח וממכר.²²⁸

גם במקרה זה עושה הגמרא צריכותא, ומסבירה מדוע יש צורך להשמיע את הדין של "ישבעו ויחלוקו" גם לגבי מציאה וגם לגבי מקח וממכר.^{229 230}

²²⁵ בכ"י אסקוריל, המבורג ו-מינכן נוסף "בעלמ".

²²⁶ בכ"י וטיקן 114 [להלן "וטיקן²"] במקום "חדא" - "הדין".

²²⁷ כך מופיעים שמות החכמים בכל כתבי היד. פירוש המילה "כדי" בארמית הינו "בלא כלום", כפי שמפורש בסדר תנאים ואמוראים, שהובא בסדר הדורות לר' יחיאל היילפרין, מהד' משכיל לאיתן, ווארשא, תרכ"ב, בערך "כדי", עמ' 253: "אינו שם חכם כמו שחשבו אלא שנאמר בלא זכירת חכם". וכן מפורש אצל רבנו חננאל הוריות דף י ע"ב; רש"י, גיטין דף פה ע"ב, ד"ה "ולורכיה". אולם יש מן האחרונים שכתבו בשם רש"י ש"כדי" הוא שם חכם, ו"אמרי לה כדי" פירושו "ויש אומרים שהחכם 'כדי' הוא שאמר כן, כך במהרש"ל כאן, ד"ה "ואמרי לה כדי"; מהר"ץ חיות כאן, "ד"ה "ואמרי לה"; בבאר שבע, לר' יששכר בער איילינבורג, הוריות, ונציה, תס"ט, דף ח ע"א, ד"ה "ואמרי", עמ' יד, שכך רגיל רש"י לפרש "שם ת"ח הוא"; ועוד. וכנגדם אומר ספר יוחסין השלם, ערך 'כדי', עמ' 160, (וכן בסדר הדורות לעיל) ש"לא שם חכם, וכל זה כתבתי כדי להסיר השבוש שהוא שם חכם משום כי בתחילת מציאה יש פירוש רש"י מוטעים שאומר כדי שם חכם". עפ"י המילון של סוקולוף, M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Bar Ilan University, Ramat Gan, The Johns Hopkins University, Baltimore & London, 2002, עמ' 553, פירוש המילה "כדי" הינו "for nothing, of no value".

²²⁸ בדף ח ע"א מצוטטת המסקנה הזו בסוגיית "המגביה מציאה לחברו קנה חברו", וזה טענה נגד סבוראיותה של סוגייתנו. אולם גם שם הסוגיה היא סתמאית, וראה את מה שכתב מי' ש' פלדבלום, "משנה יתירה" (לעיל הע' 11), עמ' יא, המצביע גם על סוגיה זו כמאוחרת, ע"ש. וכן עיי' ח' אלבק, ששה סדרי משנה, (תשל"ז), השלמות ותוספות, עמ' 418, המבאר שהשתמשו אחר כך במאמרו של רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי בכדי ליישב את ייתור הלשון במשנה, "והסוגיה הועברה על ידי רבנן סבוראי מקידושין ע"ד", והסוגיה בדף ח "ואפשר שגם שם מן 'והא אוקימנא רישא במציאה' וכו' היא תוספת מאוחרת, וצריך עיון". וכך הוא טוען גם במאמרו "לחקר התלמוד", תרביץ ט (תרצ"ח), עמ' 164. אמנם הוא אינו מתייחס במפורש לסוגיה בדף ח, אולם ניתן ליישם את מסקנתו של אלבק גם שם, ולטעון, כי הסוגיה בדף ח, המביאה את הדיון בין רב אחא בריה דרב אדא לרב אשי, על מקור הדיוק של רמי בר חמא מן המשנה. לתוך הדיון הזה היא מכניסה, לאחר שנדחתה הצעתו של רב אחא בריה דרב אדא, הצעה ב"סתמא": "אלא מהא קתני וכו'" ומקשה על הצעה זו: "והא אוקימנא רישא במציאה וסיפא במקח וממכר?!" ועונה מה שעונה. דיון סתמאי זה יתכן, כשיטתו של אלבק, שהוא תוספת סבוראית מאוחרת יותר, המכירה כבר את סוגיית הפתיחה.

²²⁹ הצריכותא של הגמרא היא, שיש צד מיוחד בכל אחד מן המקרים המחייב בשבועה, ואז לא ניתן יהיה ללמוד על המקרה האחר. הצד לחייב בשבועה במקרה של מציאה הוא משום שבמציאה מורה היתר לעצמו לקחת את הטלית משום שאומר לעצמו שהשני לא חסר דבר, ולכן מטילים עליו שבועה, משום שאין חשש שישקר, משום שהוא לא ממש גזלן, אבל במקח וממכר, כשהשני יפסיד בכל מקרה, הרי הוא גזלן גמור ואין טעם לחייבו בשבועה, שכן יכול להשבע לשקר. הצד לחייב בשבועה במקח וממכר ולא במציאה הוא שבמקרה של מקח וממכר יקבל השני את הכסף ויקנה טלית חדשה, ואין הוא נחשב גזלן, בעוד שבמציאה, גורם לחברו הפסד ממון גמור, ואז הוא כגזלן, וממילא חשוד גם על השבועה, ואין

אולם, גם על האפשרות שבסיפא מדובר במקח וממכר מקשה הגמרא:

מקח וממכר - ולחזי²³¹ זוזי ממאן נקט?²³²

ומתרצת, שמדובר במקרה שהמוכר לקח כסף משניהם, מאחד בעל כורחו ומאחד ברצון, ואינו יודע ממי לקח בעל כורחו וממי לקח ברצון.

כלומר, בסופו של דיון מקבלת הגמרא את התירוץ שהמשנה עוסקת לא רק במציאה אלא גם במקח וממכר. יוצא, אם כן, שהסוגיה הראשונה של הגמרא על המשנה מרחיבה את הנושא של המשנה, ממשנה העוסקת בדיני מציאה בלבד, למשנה העוסקת בתחום רחב הרבה יותר, הכולל אף מקח וממכר.

משביעים אותו. זהו הפירוש לפי שיטת הריטב"א בדעת רש"י, ועיי' בראשונים אחרים המסבירים באופן שונה את הצריכותא.

²³⁰ הלבני, "מקורות ומסורות: בבא מציעא" (לעיל הע' 79), עמ' ב-ד, וכן במאמרו "לפירושה של המשנה הראשונה בבבא מציעא", כי ברוך הוא: מחקרים במזרח הקדמון, המקרא ומדעי היהדות לכבוד ברוך אברהם לוי, (בעריכת ר' חזן, ו' האלו, י' שיפמן), אייזנבראונס, תשנ"ט, עמ' 29-32 (החלק העברי), מביא את פירושו של ר' מנשה מאיליא [ובהפניה זו כבר קדם להלבני ח' אלבק, ששה סדרי משנה, (לעיל הע' 228), עמ' 418], המסביר שגם הרישא וגם הסיפא עוסקות במציאה, אלא ש"זה אומר אני מצאתיה" הוא הכלל, ו"זה אומר כולה שלי וכו'" הוא הפרט. ר' מנשה מאיליא מפרש שעל דעת האמוראים לא עלתה לפרש כפירושו זה, ולכן נדחקו לתרץ את הקושיה כפי שנדחקו. הסברו של הלבני שונה. בהנחה שיש אבחנה בין דברי האמוראים לדברי סתם הגמרא, ניתן לנמק את דברי האמוראים באופן שונה ממה שהסבירה הסתמא דגמרא. וכך עושה הלבני במקרה שלפנינו (וכן מסביר מדוע הסבירה הסתמא כפי שהסבירה ולא כפי שהבינו לכתחילה האמוראים). הלבני מסביר מדוע פירש "רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי [ואמרי לה כדן]" כפי שפירש, שרישא במציאה וסיפא במקח וממכר, משום שעליהם היה לתרץ את דברי רב נחמן ורב חסדא במחלוקת (דף י ע"א) לגבי "המגביה מציאה לחברו", האם קנה חברו או לא, שלפי דעתם לא קנה, מפני שהם לא סוברים "משום דאמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה". אולם לפי דבריהם קשה דיוקו של רמי בר חמא (דף ח ע"א) מן המשנה. רמי בר חמא לומד מן המשנה, ממה שנאמר ששנים שהגביהו מציאה ביחד קנאוה שניהם והם חולקים, ש"המגביה מציאה לחברו קנה חברו", ובכך יש סתירה בין דברי רב נחמן ורב חסדא למשנה, משום שהם לא סוברים את הלימוד הזה. לכן נדרשים האמוראים לתרץ את דברי רב נחמן ורב חסדא כך שלא יסתרו את המשנה, בכך שהם מעמידים את הבבא - ממנה דייק רמי בר חמא מן המשנה - את הדין של "מתוך דוכי", במקח וממכר. נמצא שנימוקם של "רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי [ואמרי לה כדן]", להעמיד את המשנה במקח וממכר אינו מכוח ייתור הלשון של "זה אומר אני מצאתיה ... וזה אומר כולה שלי", כמו שפירשה הסתמא דגמרא. אולם הסתמאים, שפירשו שגם רב נחמן ורב חסדא אינם חולקים על הדין של "מיגו" (כמו הראשונים), הוכרחו להעמיד את האוקימתא של רב פפא בייתור הלשון, משום שלא היה להם נימוק אחר לצורך באוקימתא זו.

²³¹ בכ"י פירנצה¹ הגרסה: "ניחזי אנן".

²³² הראשונים נחלקו בהבנת השאלה מצד נאמנות המוכר. שיטת רש"י היא שמדובר במקרה שרק קונה אחד נתן כסף למוכר, ואילו התוקף לא נתן. ולכן סומכים על המוכר גם כאשר אין החפץ בידו, משום שקיבל מעות מאדם אחד. רבים מהראשונים (תוספות, דף ב ע"ב, ד"ה "ולחזי"; רא"ש, ס' ב, ד"ה "נתנו רבנן", רז"ה, המובא ברשב"א, "חדושי הרשב"א, בבא מציעא" (לעיל הע' 130), ד"ה אי תנא מציאה", עמ' טז, חולקים על רש"י וסוברים שבשום אופן אין נאמנות מיוחדת לבעל מקח כאשר אין מקחו בידו. לדעתם, קושיית הגמרא היא, שנשאל את המוכר ממי קיבל מעות, ונסמוך על עדותו כדינו של עד אחד (היינו שאף שאינו נאמן לזכות או לחייב ממון, נאמן הוא לשבועה, דהיינו, שמועילה עדותו לחייב אדם שבועה מדין תורה, וכן מועילה עדותו לפטור אדם משבועה שנתחייב בה מצד אחר). בהתאם לכך שואלת הגמרא שנסמוך על עדות מוכר הטלית לחייב אחד מהאוחזים בה שבועה מדין תורה (לעומת שבועת המשנה שאינה אלא מתקנת חכמים), ולפטור משבועה מכל וכל את האוחז השני. ר"י (מובא בתוספות) מפרש שמדובר במקרה ששואלים את הלוקחים ממי קיבל המוכר את המעות, משום שאין חושדים בהם שהם משקרים לגבי לקיחת המעות, אלא רק לגבי היתרצות המוכר.

לכאורה מסקנה זו נראית רחוקה מן הפשט, שכן בעליל נוקטת המשנה בלשון "אני מצאתיה", ומשמע בפשטות שהמשנה עוסקת במציאה ולא בעניינים אחרים, וגם לא במקח וממכר. אולם נראה שלא כך. אילו אכן נושאה של המשנה הוא ההתייחסות ההלכתית למציאה, יש לתהות מדוע לא פותחת המסכת במשניות הפרק השני העוסקות בעניינים עקרוניים ובסיסיים יותר בידי מציאה, כמו המשנה הראשונה של הפרק השני; "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז", או בהמשך: "עד מתי חייב להכריז?" (פרק ב' משנה ו'), ו"איזו היא אבדה?" (משנה ט'), ורק לאחר מכן הייתה עוברת המשנה לדון במקרה כגון זה המופיע במשנתנו, שהוא קונפליקט במציאת מציאה, שהוא בעליל, נושא מישני בידי מציאה.

הראשונים נדרשו לשאלה זו. לפי תוס',²³³ הפרק הראשון של מסכת בבא מציעא הוא המשך של מסכת בבא קמא העוסק בידי חלוקה: "אידי דאיירי ב'הגוזל בתרא' מחלוקת נסורת נגר ובעל הבית וכו' תני הכא נמי דיני חלוקות". לפי תוס' משמע שהנושא של המשנה אינו עיסוק בידי מציאה, אלא בידי חלוקת ממון במקרים של ספק. והרי במקורם היו שלוש ה"בבות" "מסכתא דניקיין", מסכת אחת, הכוללת את כל שלוש הבבות,²³⁴ כך שפרק ראשון של בבא מציעא היה המשך רצוף וישיר של סוף בבא קמא.²³⁵

ואכן, מבדיקת תכני הפרק עולה כי הפרק כלל אינו דן בנושא של השבת המציאה לבעליה. יתירה מכך, אין כלל אזכור לדין היסודי של השבת מציאה לבעליה, נושא הנידון בהרחבה בפרק השני של המסכת.²³⁶ הנושא של הפרק הוא כיצד יש לחלק את הממון במקרה של שניים שמצאו מציאה, ואילו

²³³ שם, דף ב ע"א, ד"ה "שנים אווזין בטלית".

²³⁴ כך מוזכר כבר בתלמוד עצמו, בבלי מסכת עבודה זרה דף ז ע"א: "כולה נזיקין חדא מסכתא היא", ורש"י על המקום מפרש: "תלתא בבי". וכן בבא קמא דף קב ע"א, וכן בירושלמי בבא קמא פ"ט ה"י, דף ז ע"א, נמצא שם כולל "נזיקין" לשלוש הבבות. א' ווייס, דיונים ובירורים בבבא קמא, ירושלים-ניו יורק, תשכ"ז, עמ' 2, מציע, שמתוך תשובת הגמרא בעבודה זרה ניתן להבין כי יש שיטה הסוברת שהן שלוש מסכתות, עיי"ש. להפניות נוספות עיי' ח' אלבק, ששה סדרי משנה, (לעיל הע' 228), סדר נזיקין, עמ' 10 הע' 7. ווייס, שם, עמ' 3-1, דן בשאלת סדר הפרקים והנושאים ב"מסכת נזיקין", ומגיע למסקנה שמדובר בחלוקה שרירותית של עשרה פרקים לכל בבא, ולא חלוקה על פי נושא או תוכן, עיי"ש.

²³⁵ א' ווייס, "דיונים ובירורים" (לעיל הע' 234), עמ' 3-2, מביא את דברי התוספות, המסבירים את המעבר מבבא קמא לבבא מציעא, הסברם הוא שבבא קמא מסיימת בידי חלוקה, וכך פתח גם בריש בבא מציעא. אולם, טוען ווייס, הסבר התוספות קלוש, משום שאין קשר בין ה"יחלוקו" של סוף בבא קמא, העוסקת בגזילה ובהקפדת בעל הבית, ל"יחלוקו" של ריש בבא מציעא, העוסקת בידי ספקות בממון. בנוסף, טוען ווייס, אם זה אכן היה הקשר, הרי שמתאים יותר היה להתחיל את המסכת בפרק ב', בידי מציאה "אלו שלו ואלו אינן שלו", הדומים יותר לסוף בבי"ק.

²³⁶ שיטה מקובצת, מסכת בבא מציעא, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' ב-ג, מביא את הר"ן: "ואם תאמר פרק אלו מציאות היה לו לתנא לשנות תחלה ללמד שיש מציאה שהיא של מוצאה, אבל עכשיו שעדיין לא למדנו שיזכה מוצא בשום מציאה, היאך הוא שונה מחלוקתם של מוצאי מציאה". וכן, עמ' א-ב, מביא את הרשב"ץ: "אבל נראה שצריך ליתן טעם, כיון שהיה רוצה לשנות דיני מציאה, למה שנה תחילה שנים אווזין ולא שנה דיני מציאות, שבדין היה שילמדנו, שיש מציאות שאדם זוכה בהן קודם שישנה דיני הטענות הנופלות בהן, וכן נראה משיטת הרמב"ן ז"ל, שזהו ענין השאלה בכאן" (הרמב"ן אינו בנדפס, אלא בהשמטות שהודפסו מכת"י בילקוט ראשונים לבי"מ ולשון קושיתו שם היא כמו הר"ן לעיל). תשובתם של שניהם נוגעת לקשר בין מסכת בבא קמא ותחילת בבא מציעא. הר"ן מסביר שבסוף ב"ק עסקה המשנה בדין "ישבע כמה

השאלה של החזרת המציאה לבעליה כלל אינה נידונה, ואף אינה מועלית כאפשרות במקרה של מציאת מציאה, אף על פי שזהו לכאורה הדין הראשוני במציאת מציאה.

כך עולה גם מהמשניות האחרות בפרק, העוסקות אף הן בדינים של חלוקת ממון במצבים שונים של ספק, כאשר בכל המקרים הספק מוגדר אמנם ביחס למציאה,²³⁷ אבל הנושא אינו השבת המציאה לבעליה, אלא מקרי ספק המצריכים חלוקת ממון, כגון: היו שניים רוכבים על גבי בהמה" (משנה ב'), "ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה" (משנה ד') ועוד.²³⁸ מכאן משמע בבירור שהנושא של הפרק הוא חלוקת ממון במקרים של ספק מסוגים שונים.

מכאן עולה השאלה: אם אמנם הנושא של המשנה (והפרק) הוא רחב יותר ועוסק בקונפליקטים ממוניים, מדוע נקטה המשנה דווקא בדוגמה של מציאה "זה אומר אני מצאתיה"!? המאפיין הייחודי של קונפליקט במקרה של מציאה, בניגוד לקונפליקטים ממוניים אחרים הוא, שבמקרה של מציאה אין לאף אחד מן הצדדים הטוענים לבעלות שום קשר ממוני קודם אל החפץ הנתון במחלוקת. נקודת המוצא בקונפליקט שמעלה המשנה הפותחת את הסוגיה היא בנקודת האפס, מה שהופך את הדיון של המשנה על חלוקת ממון במקרי ספק לדיון "נקיי", כלומר לדיון העוסק בשאלת הקונפליקט עצמו, ללא גורמים נוספים העלולים "לסבך" את המקרה ואת הדין.

יוצא אם כן, שחלקה הראשון של סוגיית הפתיחה הסבוראית למסכת בבא מציעא - הטוען שהמשנה עוסקת הן במציאה והן במקח וממכר - מצביע למעשה על הנושא ה"אמיתי" של הפרק, נושא שלא בהכרח עולה מעיון ראשוני ופשוט של המשנה הראשונה והמשניות הבאות אחריה, משניות העוסקות כולן במציאה. הסוגיה פותחת בשאלה לשונית, לכאורה שולית, על המשנה, ומעמידה בסופו של דיון את המשנה הראשונה כעוסקת גם במקח וממכר, ולא רק במציאה. מסקנה זו נראית במבט ראשון כסותרת את פשוטה של המשנה, אולם, כפי שהראינו, היא מכוונת לנושא של הפרק, שהוא רחב יותר מאשר קונפליקט בין שניים המוצאים מציאה. האופן שבו עושה זאת הסוגיה היא בהצעתה, שהמשנה עוסקת גם בתחום של מקח וממכר, ובכך היא מרחיבה את הנושא של המשנה למצבים נוספים, הכוללים מקרים רבים אחרים שבהם יכול להתעורר ספק ביחס לחלוקת ממון.

אם כן, תרומתו של חלקו הראשון של סוגיית הפתיחה למסכת,²³⁹ היא בכך שהוא נותן כיוון ברור ומדויק יותר לנושא של המסכת, כיוון ברור יותר ביחס לאינטואיציה הראשונית של הלומד. משמע

הוציא ויטולי, ואגב כך הביאה את דין "נשבעים ונטולים" בראש ב"מ. הרשב"ץ עונה שמכיון שהשבועה בריש ב"ה הינה מדרבנן, וחביבה, הקדים אותה. תשובותיהם נראות דחוקות, ועיי' מה שכתב על כך א' ווייס, שם, עמ' 3.

²³⁷ על הסיבה לבחירת המשנה לעסוק במקרים של חלוקת ממון במצבי ספק, דווקא ביחס למציאה, ראה להלן.

²³⁸ ככל שהפרק מתקדם, הן מצבי הספק והן החלוקה הופכים להיות מורכבים יותר; "מצא שטרי חוב" (משנה ו'), "מצא גיטי נשים ושחרורי עבדים" (משנה ז'), "מצא אגרות שום ואגרות מזון" (משנה ח'), "מצא שטר בין שטרותיו" (משנה ט'). במקרים אלו מצב הספק הקשור לחלוקה הממון הוא בשאלה למי יש להחזיר את השטר, ואכמ"ל.

²³⁹ יתר משניות הפרק גם הן עוסקות במצבים הקשורים למציאה: משנה ג: "היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה וכו'", משנה ד: "ראה את המציאה ונפל עליה וכו'", משנה ה: "מצאת בנו ובתו הקטנים וכו'", משנה ו: "מצא שטרי חוב וכו'", וכן הלאה, לאורך הפרק כולו.

שחלק זה של הסוגיה מגדיר את הנושא המרכזי הנידון במסכת. לפי הגדרה זו כוללת המסכת אף מקרים של 'מקח וממכר', ולא רק מצבים הקשורים לאבידה. מקרים אלו כוללים תחום רחב הרבה יותר, הנוגע בסופו של דבר למכלול מצבים הקשורים לחלוקת ממון במצבי ספק, הנידונים לאורך המסכת. מנקודת מבט זו אכן מהווה סוגייתנו "הרצאת פתיחה" למסכת.²⁴⁰

ד.2. חלק שני²⁴¹

גם לחלקה השני של סוגיית הפתיחה מגמה דומה, כלומר, אף הוא מרחיב את הנושא של הדיון, אולם הוא עושה זאת באופן אחר.

בחלק זה מנסה הגמרא לברר כאיזו שיטה היא המשנה. לשם כך היא מביאה ארבעה מקורות תנאיים שבהם ארבעה כללים שונים ביחס לאופן שבו יש לחלק ממון במצבי ספק, ומנסה ליישב את כל השיטות כך שלא תהיה ביניהן סתירה. כל אחד מן המקורות הללו מובא מסוגיות אחרות העוסקות במצבי ספק ממוניים. הסוגיה מביאה כל אחת מן השיטות לסוגייתנו ומנסה ליישב אותן עם הדין המובא במשנה "זה ישבע... וזה ישבע... ויחלוקו".

בסופו של דיון, המסקנה היא: "אפילו תימא בן ננס... בשלמא רבנן... אפילו תימא סומכוס... אפילו תימא ר' יוסי...". כלומר, הגמרא מעמידה את המשנה שלנו כשיטת **כל הדעות** הללו. להלן נראה כי בחלק מן המקרים אכן ישנה התאמה בין משנתנו לשיטה הנוספת, ונראה שאין ביניהן מחלוקת. אולם, הסוגיה מנסה להתאים את המשנה שלנו לשיטות אחרות אפילו באותם מקרים שנראה בעליל כי יש **מחלוקת** בין המקורות והשיטה המובאת כלל אינה תואמת את הדין הנאמר במשנה. להלן אפרט את ארבעת השיטות התנאיות ביחס לחלוקת ממון במצבי ספק, ואת יחסן למשנה שלנו, כפי שמובא ע"י הגמרא.

²⁴⁰ מסכת בבא מציעא כולה עוסקת בהיבטים שונים הקשורים לחלוקת ממון במצבי ספק: פרק שני עוסק ביחס לאבידה, פרק שלישי עוסק במצבי קונפליקט במקרים של פיקדון, פרק רביעי עוסק בדיני קונה-מוכר, פרק חמישי – בהלוואה, פרקים שישי ושביעי – ביחסי עובד ומעביד, פרקים שמיני ותשיעי עוסקים בדיני שומרים, והפרק העשירי – בשותפויות. כל המצבים הללו הם מקרים שבהם עלול להיווצר קונפליקט ממוני בין שני הצדדים. לכן מהווה הגדרת הנושא - כפי שהיא נעשית בסוגיית הפתיחה - מבוא למסכת כולה ולא רק לפרק הראשון.

²⁴¹ אמנם הייחוס המפורש של בעל העיטור את סוגיית ריש בבא מציעא לסבוראים הוא רק חלקה הראשון של הסוגיה: "ומסתברא גירסא דרבנן סבוראי מרישא דפרקין **עד לימא מתניתין** כההיא גירסא דריש פירקין דקידושין", אולם מאפייני הסוגיה הסבוראית מצויים גם בחלקה השני של הסוגיה (על פי המאפיינים המצויים במאמרו של כהן "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 214-212, נספח להע' 171): [א] הסוגיה סתמאית. [ב] השאלה "לימא מתניתין דלא כר' פלוני", עליה בנויה הסוגיה, אינה הכרחית, כלומר, לא הכרחי להניח כי משנתנו תואמת את שיטות התנאים האחרים בדיני חלוקת ממון במקרי ספק (ראה להלן), [ג] התלמוד אינו עקבי בהעלאת שאלה זו, וישנם מקרים שבהם אין הוא מנסה ליישב את המשנה עם שיטות תנאים אחרים. [ד] בסוגיה אין חידוש הלכתי (ראה לעיל הע' 2). יצויין שהירושלמי לא הביא כאן דיון מהסוג של אלימינציה – כמי אין הולכת שיטת משנתנו (=לימא מתניי דלא כ...").

ד.1.2. שיטת בן ננס

פרק שביעי במשנת שבועות דן ב"ואלו נשבעין ונוטלין (את הממון עליו הם נשבעים): השכיר והנגזל והנחבל ושכנגדו חשוד על השבועה והחנוני על פנקסו". הפרק מפרט את המקרה המדויק שבו כל אחד מן המקרים "נשבע ונוטל". במשנה ה' מגדירה המשנה את המקרה של "חנוני על פנקסו":

והחנוני על פנקסו כיצד?

לא שיאמר לו: כתוב על פנקסי²⁴² שאתה חייב לי מאתיים זוז,

אלא אמר לו: תן לבני²⁴³ סאתיים חיטין, תן לפועלי בסלע מעות.²⁴⁴

הוא אומר נתתי, והן אומרים לא נטלנו.

הוא נשבע ונוטל והן נשבעין ונוטלין.

על דין זה מקשה בן ננס בהמשך המשנה:

אמר בן ננס:

כיצד?! אלו באין לידי שבועת שוא, ואלו באין לידי שבועת שוא?

אלא הוא נוטל שלא בשבועה, והן נוטלין שלא בשבועה.

בן ננס חולק על תנא קמא וסובר שחלוקת הממון במקרה הספק הנידון, תיעשה שלא בשבועה, כדי שלא ייווצר מצב - שוודאי יארע במקרה זה - שבו אחד מן הצדדים נשבע שבועת שקר.

סוגייתנו מביאה את דעת בן ננס, ש"נוטל שלא בשבועה", מול הדין המובא במשנה שלנו, "ישבע ויחלוקו". בעליל ניכר שיש סתירה בין שני הדינים, בשאלה האם נשבעים או לא, שכן לדעת בן ננס אין נשבעים, ולדעת משנתנו – נשבעים. אלא שלמרות זאת, בנסיונה ליישב את משנתנו ככולי עלמא, מגיעה הגמרא כאן למסקנה ש"אפילו תימא בן ננס", ומתמצת את הפער הברור בין הדעות בכך שבמשנה שלנו אין הכרח שאחד הצדדים ישבע לשקר, משום שיתכן ששניהם הגביהו יחד את המציאה,²⁴⁵ ולכן הם נשבעים, אבל במקרה שעליו אמר בן ננס שלא נשבעים – זה כאשר יש הכרח שאחד מן הצדדים ישקר.²⁴⁶

ד.2.2. שיטת סומכוס ושיטת חכמים

לימא מתניתין דלא סומכוס. דאי סומכוס, האמר: 'ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה'.

ואלא מאי, רבנן. הא אמרי 'המוציא מחברו עליו הראיה'.

האי מאי?

²⁴² בכ"י קויפמן הגרסה: "כתוב בפנקסי".

²⁴³ בכ"י קויפמן הגרסה: "לבני".

²⁴⁴ בכ"י קויפמן הגרסה: "ולפועלי סלע מעות".

²⁴⁵ נראה שמציאות זו הינה רחוקה. קשה להניח ששני אנשים ירימו מציאה בדיוק באותו רגע. אולם, גם אם אכן עוסקת המשנה במצב רחוק כזה, מסתבר שהיה עליה לציין סיטואציה זו בתיאור האירוע.

²⁴⁶ גם תוספות, דף ב ע"ב ד"ה "לימא" מבינים שכן ננס חולק על משנתנו, לא בפרטי האירוע אלא בפסק הדין: "מצינו למימר דידע שפיר דמתניי אפשר דתרוייהו בהדי הדדי אגבהוה ומ"מ פריך שיחלוקו בלא שבועה, אחרי שאפשר לבא לידי שבועת שוא. ומשני התם ודאי איכא שבועת שוא."

אי אמרת, בשלמא רבנן, התם דלא תפסי תרוייהו - אמרו רבנן 'המוציא מחבירו עליו הראיה', הכא דתרוייהו תפסי-²⁴⁷ [פלגין] לה בשבועה.

אלא אי אמרת סומכוס, השתא ומה התם²⁴⁸ דלא תפסי תרוייהו - חולקין בלא שבועה, הכא דתרוייהו תפסי לה - לא כל שכן?

אפילו תימא סומכוס, כי אמר סומכוס 'שמא ושמא' אבל 'ברי וברי' לא אמר.

ולרבה בר רב הונא,²⁴⁹ דאמר: אמר סומכוס: אפילו ברי וברי, מאי איכא למימר?

אפילו תימא סומכוס, כי אמר סומכוס: היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא לא.

ולאו קל וחומר הוא?

ומה התם דאיכא דררא דממונא למר, ואיכא דררא דממונא למר, ואיכא למימר כולה למר ואיכא למימר כולה למר,²⁵⁰ אמר

סומכוס: 'ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה',

הכא דליכא דררא דממונא, דאיכא למימר דתרוייהו היא - לא כל שכן?

אפילו תימא סומכוס. שבועה זו מדרבנן היא.

כדרי יוחנן. דאמר רבי יוחנן: שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא.

הגמרא מתייחסת כאן למחלוקת סומכוס וחכמים לגבי ממון המוטל בספק.²⁵¹ לפי סומכוס חולקים ללא שבועה, ולפי חכמים הדין אינו בחלוקה של הממון, אלא "המוציא מחברו עליו הראיה", ומעמידה את משנתנו הן כשיטת חכמים, והן כשיטת סומכוס. כשיטת חכמים – משום שהדין שאמרו חכמים הוא כאשר הממון נמצא אצל אחד הצדדים, אולם במשנה שלנו שניהם כאחד אוחזים בטלית, וכשיטת סומכוס – וזאת לאחר דיון שבו מועלות אפשרויות ונדחות - כיוון שהשבועה של משנתנו היא תקנת חכמים, "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי היא", בעוד השבועה אותה שולל סומכוס היא שבועה דאורייתא.

במקרה זה הגמרא מעמתת את משנתנו עם שתי דעות ומיישבת את שתיהן אליבא דהמשנה כאן:

דעת חכמים, לאחר האופן שבו העמידה אותה הגמרא ביחס למשנתנו, אכן אינה נראית שסותרת את משנתנו, ויתכן שגם חכמים יסכימו שכאשר הממון אינו נמצא אצל אחד מהם (שאו נטל הראיה על השני), אלא שניהם אוחזים בו – יש לחלוק בשבועה. נראה שמשנתנו וחכמים עוסקים במקרים שונים, ולכן אין סתירה בין שיטתם למשנה כאן.²⁵²

²⁴⁷ בכ"י מינכן נוסף " דאיכא למימר דתרוייהו [היא]".

²⁴⁸ בכ"י וטיקן² ו-פירנצה¹ נוסף: " דאיכא למימר דחד מינייהו היא".

²⁴⁹ כך הגרסה בכל כה"י.

²⁵⁰ בכ"י וטיקן² כל אחת מן האמירות 'דאיכא דררא דממונא' ו- 'דאיכא למימר כולה למר' חוזרת פעם אחת בלבד.

²⁵¹ המחלוקת מופיעה מספר פעמים במסכת נזיקין על שלוש בבותיה: בבא קמא דף לה ע"ב, ודף מו ע"א, בבא מציעא דף צח ע"ב ודף ק ע"א, ובבא בתרא דף קמא ע"א. ובעוד מקומות ב"ש"ס.

²⁵² כך משמע מן התוספתא, בבא מציעא, פ"א ה"א, מהד' ליברמן, עמ' 62, וכך מעיר ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק, תשמ"ח, עמ' 142: "שנים אוחזין בטלית, זה נוטל עד מקום שתפוס, וזה נוטל עד מקום שתפוס. במה דברים אמורים? בזמן שהיו שניהם תופסין, אבל אם היתה ביזו של אחד מהם, המוציא מחברו עליו הראיה." אמנם ברישא של התוספתא היא חלוקת על משנתנו, אולם התוספתא מחלקת בין המקרים: בעוד שבמקרה הראשון, שהוא המקרה הנידון במשנה, הדין הוא אופן מסוים של חלוקה, הרי שבמקרה אחר, הדין הוא כמו חכמים: "המוציא מחברו עליו הראיה". משמע מן התוספתא, שבבירור אין מחלוקת בין משנתנו לדעת חכמים.

אולם, קשה לטעון זאת ביחס לסומכוס. סומכוס אומר בפירוש ש"חולקין ללא שבועה", ומשנתנו מפרשת "ישבעו ויחלוקו".²⁵³ גם ניסיונות היישוב של הגמרא, פעם בהבחנות בין טענות "ברי" ו"שמא", ופעם בין "איכא/ליכא דררא דמונא" (דף ב סע"ב – ג רע"א), מורות שלא ביססה את התירוץ על מסורת שבידיה, ואכן לפי תירוצה הסופי היא מציעה אפשרות נוספת: שבועתו של סומכוס היא דאורייתא והמשנה עוסקת בשבועה דרבנן. הבחנה זו, לא זו בלבד שאין לה זכר הן במשנה והן בדברי סומכוס, אלא שאפילו הגמרא עצמה להלן, אינה מקבלת שהשבועה המוזכרת במשנה היא שבועה מתקנת חכמים, משום שמייד בסוף סוגיית "לימא מתניתין דלא כ...". (דף ג ע"א) היא מביאה דיון ארוך (המתמשך לאורך שניים וחצי דפים – עד דף ה ע"ב) בדעת ר' חייא, בנושא שבועת מודה במקצת. במהלך הדיון מביא ר' חייא סיוע ממשנתו לדין "מודה במקצת ישבע", משמע שכך הבין הוא את השבועה במשנתנו.²⁵⁴

ד.3.2. שיטת רבי יוסי

הגמרא מביאה את דעת ר' יוסי, המופיעה בהמשך המסכת, בפרק שלישי. המקרה הנידון (משניות ד-ה) הוא:

שנים שהפקידו אצל אחד, זה מנה וזה מאתים.

זה אומר שלי מאתים,²⁵⁵ וזה אומר שלי מאתים,

נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבוא אליהו...

וכן שני כלים...

על הדין של תנא קמא חולק רבי יוסי בשני המקרים בהמשך המשניות:

אמר רבי יוסי:

אם כן מה הפסיד רמאי?²⁵⁶ אלא הכל יהא מונח עד שיבוא אליהו.

את שיטתו זו של ר' יוסי מציגה הסוגיה כדעה הנוגדת את המשנה שלנו (לימא מתניתין דלא כר' יוסי?) – דף ג ע"א), משום שלדעת ר' יוסי אין לחלק את הממון כלל, ואילו במשנתנו יש לחלק (בשבועה).

והתירוץ: "אפילו תימא רבי יוסי", והנימוק: ר' יוסי אמר את דבריו על מקרה שבו יש ודאי רמאי, ולכן יש לקנוס אותו, אולם במשנתנו יש אפשרות ששניהם הגביהו את הטלית כאחד, ואין הכרח שאחד מהם רמאי. זאת אומרת, שהטענה יכולה לנבוע מהערכה **מוטעית** של האחד, שהוא קדם לחברו, או שהגביהו יחד, ואין הכרח שיש כאן כוונה לרמות). לפיכך, ניתן לטעון שר' יוסי יסכים עם משנתנו, במקרה שבו אין ודאות שאחד מן הצדדים הוא רמאי.

²⁵³ אמנם לפי התוספתא (הע' קודמת) נראה שגם בדין "שנים אוחזין בטלית" אין שבועה, אלא הדין הוא "זה נוטל עד מקום שתפוס וזה נוטל עד מקום שתפוס", והדבר תומך בכך שהדין הוא ש"חולקין ללא שבועה", ואז יקל לטעון שמשנתנו היא גם לדעת סומכוס. (למרות שעדיין יש הבדל בין אופן החלוקה במשנה ובתוספתא, ואין זהות ביניהן).

²⁵⁴ גם אם דעת הגמרא שונה מדעת ר' חייא, הרי שבכל זאת עצם הבאת הדין המפורט בהצעתו של ר' חייא נותן להצעה זו מקום, ולכל הפחות נותן לגיטימציה לפרשנות זו את המשנה.

²⁵⁵ בכ"י קויפמן חסר "זה אומר שלי מאתים".

²⁵⁶ בכ"י מינכן חסר: "אם כן מה הפסיד רמאי".

ישוב המשנה עם ר' יוסי אינו בהכרח מלאכותי. כפי שהעירו התוס',²⁵⁷ יתכן שמדובר במקרים שונים, ולכן הדין יהיה גם שונה, ור' יוסי יסכים עם משנתנו ויסבור גם הוא שבמקרה שאין הכרח לטעון שאחד מן הטוענים מרמה – יש לחלק את המציאה.

נראה כי מגמת הסוגיה היא לתרץ סתירות בין מקורות תנאיים שונים הפוסקים בשאלת חלוקת ממון במקרי ספק שונים.²⁵⁸ לסוגיה הנחת מוצא לפיה יש למצוא הרמוניה בין כלל השיטות. הנחת המוצא הזו אינה הכרחית, שהרי ניתן לטעון שישנן שיטות שונות לגבי האופן שבו יש להכריע במצבי ספק ממוניים, שיטות שיש ביניהן מחלוקת, ואין שום הכרח ביצירת הרמוניזציה ביניהן.²⁵⁹

²⁵⁷ דף ג ע"א, ד"ה התם ודאי".

²⁵⁸ שיטה נוספת שאינה מובאת בסוגייתנו, בדין חלוקת ממון במקרה ספק מופיעה בבבא בתרא דף לד ע"ב: "אמר רב נחמן: כל דאלים גבר".

²⁵⁹ יש לשאול: אם אכן המשנה שלנו הינה אחת הדעות מתוך מספר דעות חולקות, מדוע אין לכך שום רמז במשנה עצמה? על כך יש לענות: (1) ישנם מקרים נוספים שהמשנה אינה מביאה את כל דעות החולקים, כגון המשנה הראשונה במסכת ברכות, שאינה מביאה את דעת ר' מאיר, המובאת בתוספתא (פ"א ה"א). (2) ז' פרנקל, כללי המשנה, וורשה, תרפ"ג, עמ' 285, כלל ד, מתייחס ל"סתם משנה". שם הוא קובע בהערה ב' כי "המשנה נשנית בסתם אף במקום שאיזה תנא חולק עליה בברייתא (ולפעמים הסתם הוא דעת יחיד) וכו'". הסיבה, לדעתו שמשנה כזו מובאת בסתם, אעפ"י שהיא דעת יחיד היא משום שרבי רצה לפוסקה להלכה. כך הוא מסביר את דברי ר' יוחנן במסכת חולין (דף מג ע"א): "הלכה כסתם משנה". כך גם אצל רש"י, בבא מציעא, דף לג ע"א, ד"ה "בימי רבי": "וסתם נמי במשנה דברי יחידים, שראה רבי את דבריהם ושנאן סתם כדי לקבוע הלכה כמותן". מכאן משמע שהסיבה שהמשנה אינה מזכירה או מונה דעות חולקות, אינה בהכרח משום שאין בנמצא כאלו, אלא משיקולי פסיקה. ח' אלבק, מבוא למשנה, מוסד ביאליק-ירושלים, דביר-תל אביב, תשי"ט, עמ' 109-110, מתייחס לשאלה מדוע לא הכניס רבי את כל ההלכות הידועות לו אל תוך המשנה. הוא מביא את תשובתו של רב שרירא גאון באגרתו, שהדבר נבע מטעמי קיצור, ושולל אותה. תשובתו שלו היא שבמהלך עבודת העריכה על המשנה, עוד לפני שסיימה, נתפשטה המשנה, ולמרות שלאחר מכן עוד נוספו עליה משניות – "לא זזה המשנה הראשונה בעיקרה וביסודה ממקומה" (עמ' 110). גם בתוספתא (פ"א ה"א) מובאת דעה תנאית שונה מאשר משנתנו (וגם היא מובאת בסתם): "שנים אווזין בטלית, זה נוטל עד מקום שתפוס וזה נוטל עד מקום שתפוס. במה דברים אמורים: בזמן שהיו שניהם תופסין, אבל אם היתה בידו של אחד מהם, המוציא מחברו עליו הראיה." את היחס בין משנתנו לתוספתא מסביר ש' ליברמן, "תוספתא כפשוטה" (לעיל הע' 252), עמ' 142, בכך שהתוספתא נשנתה לפני שתקנו שבועה, וסוברת התוספתא "אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ומאי דתפיס האי דידיה הוא" (בבלי, דף ג ע"א). סברה זו מצויה גם בירושלמי בריש המסכת, פ"א ה"א, דף ז ע"ד: "אמר ר' לא. משנים אווזין בטלית {דרי} חייה רובה. מכיוון שתפוס בחצייה. {אלא} כמי שהביא עדים שחצייה שלו", ויוצא שהסיבה שחולקים היא מדין, הואיל וכל אחד מוחזק בחצייה. גם בבלי מובאת ברייתא המזכירה את התוספתא (דף ז ע"א): "תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר' אבהו שנים אדוקים בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשוה. מחוי ליה ר' אבהו, ובשבועה". ליברמן, שם, מעיר כי אין זו הברייתא מן התוספתא, שבבבלי מדובר על דין חלוקה, לאותו חלק שאינו תפוס אצל אף אחד, ובתוספתא לא מדובר על כך. אמנם גם בברייתא הזו אין שבועה, אלא שר' אבהו הוסיף, על פי ההלכה של משנתנו. את חוסר הימצאותה של שבועה בברייתות מסביר ליברמן בכך "ופשיטא שאנו רשאים להניח שהברייתות קיצרו וסמכו על משנתנו שמצריכה שבועה על התפוס מתקנת חכמים" לא ברור מדוע אמר ליברמן שהברייתות קיצרו, ולא טען שישנה הלכה אחרת במשנה ובברייתות. מכל מקום, ליברמן, ממשיך את גישת הגמרא, שהיא ליצור הרמוניזציה בין השיטות התנאיות השונות, שעל פי פשטן חולקות זו על זו, כפי שנראה כאן שהברייתות חולקות על משנתנו. בכל אופן משמע מן הדברים, שגם בברייתות הללו מוצאים דעה תנאית שיש סוג של חלוקה ללא שבועה, והדבר מתאים לדעת סומכוס, ומדגיש את ההבדל שיש בין משנתנו לדעת סומכוס וכל הברייתות שבהן אין דין חלוקה.

אמנם במקרים רבים בתלמוד ישנו ניסיון שיטתי ליישב משנה אליבא דכולי עלמא, אולם בסוגיה שלנו ניסיון זה בולט בקיצוניותו, משתי סיבות: (1) בשתיים מתוך ארבע הדעות (בן ננס וסומכוס) היישוב עם המשנה הינו דחוק, ואינו נראה כפשט הדברים. (2) סוגיות "לימא מתניתין דלא כר' פלוני" קיימות במקומות רבים בש"ס, אולם ריכוז כמו זה המצוי בסוגייתנו ("לימא מתניתין דלא כר' פלוני" ארבע פעמים ובהתייחס לארבעה חכמים שונים!), לא קיים באף סוגיה אחרת²⁶⁰ מתוך סך כארבעים סוגיות כאלו, ורשאים אנו להניח שהוא מעיד על מגמה ברורה. הראשונים, כדרכם,²⁶¹ מקבלים את מסקנת הגמרא שאכן ישנה התאמה מלאה בין ארבע השיטות, וממשיכים את מגמת הסוגיה, בכך שמנסים ליצור מערכת כללים אחידה על פי ארבעת השיטות המופיעות בסוגיה. אולם ניסיון זה - כמו זה של הגמרא עצמה - אינו הכרחי, ולכאורה ניתן היה לטעון שיש מחלוקת לפחות בין כמה מן התנאים המוזכרים כאן ביחס להכרעת ספקות בענייני ממון.

בדרך כלל פוסקים הראשונים על פי מסקנת הגמרא, וכן בסוגייתנו, לא מצאנו ראשונים שחולקים על מסקנת הגמרא שמשנתנו היא אליבא דכל השיטות. ובכל זאת, ניתן לראות גם אצל הראשונים שהם לא קיבלו את מסקנת הגמרא בסוגייתנו ביחס למשנה, למשל ר' מנשה מאיליא, לעיל הע' 230 ("הלבני"), וגם בפירושו יש חיזוק לטענתנו.

²⁶⁰ סוגיות "לימא מתניתין דלא כרבי פלוני" מופיעות כארבעים פעמים בש"ס. בכל אחת מן הסוגיות נעשה ניסיון להתאים את המשנה לדעת תנא אחד בלבד, ולא לדעה של ארבעה תנאים שונים, כמו בסוגייתנו, מלבד סוגיה אחת, בריש פרק שני של מסכת עירובין, שם נעשה דבר דומה, ושם נעשה ניסיון להעמיד את המשנה כדעת שלושה תנאים. גם שם הסוגיה סתמית והיא סוגיית ריש פרק. כבר העיר א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 17, שסוגיות מבוא סבוראיות יכולות להיות קיימות גם בראשי פרקים, ולא רק בראשי מסכתות. ואכן סוגיית ריש עירובין היא סבוראית, וייתכן שגם הסוגיה המופיעה בריש הפרק השני הינה סבוראית, עיי' ווייס, שם, עמ' 9. א' צור, "אור ישראל" (לעיל הע' 74), עמ' 193, מצביע על מבנה אופייני משולש של "לימא וכו'" בסוגיית ריש פרק שני של עירובין. ובכלל, המבנה המשולש רווח בתלמוד הבבלי, עיי' לעיל בפרק המבוא, עמ' 19, ובהע' שם. הדבר מחזק את טענתנו ביחס לסוגיית ריש בבא מציעא, ששם יש חריגה מן המבנה המשולש, ויש בכך חיזוק למגמה המיוחדת של הסוגיה להוות מבוא למסכת.

²⁶¹ דוגמא מובהקת לניסיון כזה הינו הר"י מיגש, חידושי הר"י מיגש, בבא מציעא, הוצאת מפעל ראשונים, ירושלים, תשמ"ה, עמ' רנה, המנסה לארגן את כל ארבעת הכללים הללו למערכת אחת, עיי"ש. כידוע, יצירת ההרמוניה בין סוגיות שונות לאורך הבבלי, וכן בין שני התלמודים הייתה שיטה נפוצה בין בעלי התוספות. ראה א' א' אורבך, "בעלי התוספות": תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, מהדורה רביעית, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"מ, עמ' 709, ו-741.

ד.3. סיכום

הסוגיה, תוך כדי ניסיונה להעמיד את המשנה אליבא דכל השיטות התנאיות האחרות, מביאה כמה עקרונות יסודיים מהמשך המסכת הנוגעים לחלוקת ממון במקרי ספק. כך היא מביאה את מחלוקתם היסודית של סומכוס וחכמים בעניין ממון המוטל בספק,²⁶² המופיעה מספר פעמים בכל מסכת נזיקין, ובתוכה במסכת בבא מציעא,²⁶³ ואת דברי ר' יוחנן על כך שהשבועה במשנתנו הינה שבועה דרבנן,²⁶⁴ ואגב כך מרמזת לכלל "לא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא".²⁶⁵ תרומתה של הסוגיה, אם כן, היא בכך שהיא מקדימה להביא, כבר בפתחה לפרק ולמסכת כולה, את השיטות השונות ביחס לנושא המרכזי של הפרק - חלוקת ממון במקרי ספק. יתר על כן, אין היא מסתפקת בהצגת כל השיטות בעניין זה, אלא אף טורחת - וכאן בהתאם למתודה הידועה והרווחת בש"ס - לנסות, ואפילו בדוחק, ולהעמיד את המשנה אליבא דכל השיטות, השיטות שאינן חולקות על המשנה (חכמים ור' יוסי), וגם השיטות החולקות בעליל (בן ננס וסומכוס). אמנם ניסיונות כאלו קיימים במקומות רבים אחרים בש"ס, אבל בסוגייתנו הדבר נעשה באופן ייחודי, כפי שהראינו.

למעשה, באמצעות השאלה "לימא מתניתין דלא כר' פלוני" מעלה הסוגיה נושאים כלליים ורחבים הרבה מעבר למפורש במשנה עצמה, ובכך היא תורמת מבוא כללי, המכיל את החילוקים, ההבחנות והעקרונות הכלליים המנחים את כלל המקרים של ממון המוטל בספק.

סוף דבר, באמצעות דיון זה תורמת הסוגיה למסכת בשני אופנים:

- א. בהצביעה על הנושא ה"אמיתי" של הפרק (או המסכת), שהוא חלוקת ממון במצבי ספק, ולא כפי שנראה במבט ראשוני, היחס למציאה.
- ב. בהעלותה לדיון עקרונות ויסודות הלכתיים שונים הנוגעים לחלוקת ממון במצבי ספק מרחיבה הסוגיה את הדיון בנושא של המשנה הרבה מעבר לתחומה, בכך שהיא למעשה נותנת מעין סקירה מבואית, מצומצמת אך מקיפה, של הנושא.

²⁶² דעת חכמים ש"המוציא מחברו עליו הראיה", היא כלל יסודי בהלכות ממונות. לדעת רש"י כלל זה הוא מן התורה (גיטין, דף מח ע"ב, ד"ה "המוציא"), והוא מוסכם אף על סומכוס במקרה של "ברי ובריי", לפי דעת רבא ורב פפא. אולם במסכת ב"ק דף דף ע"ב, טוען רב אשי שהדבר נלמד מסברה, ודוחה את הלימוד מן המדרש. אולם גם כוחה של הסברה יכול להיות מדאורייתא, ועיי' בדיון על כוחה של הסברה בכלל ובפרט ביחס לכלל זה אצל מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, מהדורה שלישית, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 809-811.

²⁶³ לעיל הע' 251.

²⁶⁴ בבא מציעא, דף ה ע"א.

²⁶⁵ הכלל נתון במחלוקת, בדיון הגמרא בדף ה ע"ב-ו ע"א, אבל כך נפסק להלכה, שו"ע חו"מ סי' צב ס' ג.

ה. סוגיית הפתיחה של מסכת בבא בתרא

סוגיית הפתיחה של מסכת בבא בתרא מאופיינת כסבוראית.²⁶⁶ המשנה הראשונה של מסכת בבא בתרא עוסקת ב"שותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר" במקרה כזה, אומרת המשנה, הדין הוא ש"בנין את הכותל באמצע". סוגיית הגמרא על המשנה בנויה משני חלקים, שכל אחד מהם פותח בשאלת דיוק לשוני על המשנה; "סברוה מאי מחיצה?". בכל אחד מן החלקים ישנן שתי תשובות-הצעות לשאלת הגמרא, כאשר תשובה אחת מתקבלת והשנייה נדחית.

ה.1. מבנה הסוגיה

ה.1.1. חלק ראשון: "לישנא קמא"

ה.1.1.1. הצעה ראשונה

התשובה הראשונה שנותנת הגמרא לשאלה היא שמחיצה היא "גודא", כלומר גדר, ומביאה ברייתא מתוספתא כלאיים²⁶⁷ המוכיחה פירוש זה: "מחיצת הכרם שנפרצה אומי' לו גדור, גדרה ונפרצה, אומי' לו גדור. אם נתיאש הימנה, הרי זה קדש וחייב באחריותה". מכיוון שהברייתא אומרת שבמקרה שנפרצה המחיצה, יש לגדור, משמע שמחיצה וגדר הם היינו הך. על פי פירוש זה מדייקת הגמרא בלשון המשנה: "טעמא דרצו. הא לא רצו – אין מחייבין אותו". ומכאן המסקנה: "אלמא, היזק ראיא לאו שמיה היזק".

²⁶⁶ א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8), עמ' 12, מאפיין את סוגיית ריש בבא בתרא כסוגיה בטר אמוראית שנסתקע בה חומר אמוראי קדום וראשוני, שעבר עיבוד והרחבה בזמן מאוחר, ובה הוא מוסיף על שש הסוגיות שמנה בריל כסבוראיות, "תולדות ייסודו" (לעיל הע' 5), עמ' 204 הע' 62: נוסף על ריש קידושין - ריש עירובין, ריש יבמות, ריש נדרים, ריש נזיר וריש שבועות. בעמ' 13, הע' 22, מתנסח ווייס בבירור לגבי סוגיית ריש בבא בתרא: "בכל הסוגיה שם עד ג' סע"א רק מעט חומר ראשוני שאיננו נמצא במקום אחר. וחותמה המאוחר של הסוגיה בצורתה הנוכחית הוא בולט עד כדי מישוש בידים". ב' מ' לוי, "רבנן סבוראיי" (לעיל הע' 211), עמ' 60-56, מאפיין את הנוסח "סבירא לך" כסבוראי: "וכמדומה אני שאמנם מצאתי סימן מובהק כזה המייחד את לשון קבלותיהם (של הגאונים. מ.ס.). שקבלו מהסבוראים, שעל ידו נוכל להכיר עוד בכמה מקומות את לשונם, והוא אותו הלשון 'סבירא לך'" (עמ' 56), ובהמשך: "אבל באמת יש בתלמוד כמה וכמה הכרעות ומסקנות שנאמרו בלשון 'מסתברא' ויש שיש לומר עליהן שהן לשונות של רבנן סבוראי וכו'", ולאחר מכן מוכיח את דבריו, עיי"ש. בסוגייתנו אמנם אין מופיע הביטוי "סבירא לך", אבל מופיע ביטוי קרוב לו, "סברוה", שניתן ליחסו גם הוא ללשון המעידה על סבוראיות. ועיין עוד בהע' 290 להלן.

²⁶⁷ פ"ג ה"ד, מהד' ליברמן, עמ' 213.

המסקנה מפירוש זה של המשנה על כך ש"היזק ראייה שמייה היזק" אינה הכרחית כפי שמעיר הרי"ף בתשובותיו.²⁶⁸ לטענתו ניתן לומר שכאן, משום שכבר היו רגילים להשתמש בחצר משותפת ללא מחיצה, אינם צריכים לעשותה, אבל לכתחילה חוששים להיזק ראייה וכופים לבנותה. אמנם הרי"ף²⁶⁹ שם מתרץ את הקושיה, אולם חוסר ההכרח שבהסקת המסקנה מן המשנה במקומו עומד.

ה.1.1.2. הצעה שנייה

הגמרא מביאה פירוש נוסף אפשרי ל"מחיצה" והיא "פלוגתא",²⁷⁰ כדכתיב "ותהי מחצת העדה". על פי פירוש זה מפרשת הגמרא שכוונת המשנה היא, כפי שמסביר רש"י, שהשותפים שרצו לחלק ביניהם את החצר, מכריחים אותם לבנות כותל, אפילו בעל כורחם. הסיבה לכך היא, "כיוון דנתרצו לחלוק, אם זה מעכב שאינו רוצה לעשות עימו הכותל, הואיל ומקפידין זה על זה שלא ישתמש האחד בחלק חברו, כופין אותו ובונים את הכותל באמצע בעל כורחו, משום דהיזק ראייה שמסתכל בחצר חברו הווי היזק".²⁷¹

נראה שאין כוונת הגמרא לפירוש המילולי בלבד, שכן זהו פירוש מלאכותי, כפי שמעיר תוס':²⁷² "מפרש רבנו יצחק: משום דעל לשון גודא יש כמה קושיות, כדפריך בסמוך, לפיכך דוחק לפרש מחיצה פלוגתא, אף על גב דבכל מקום הוי מחיצה גודא". נראה שכוונת הדברים היא ש"רצו לעשות מחיצה" פירושו שביקשו לחלק את החצר ביניהם באופן כלשהו, ועל זה באה ההוראה המחייבת "בונין את הכותל". הכוונה היא שהמילה "מחיצה" אינה מחייבת עשיית כותל, אלא היא ביטוי לרצונם לחלק את החצר.

²⁶⁸ מובא ברמב"ן, חידושי הרמב"ן, דף ב, ד"ה "אלמא", עמ' א, וברשב"א, חידושי הרשב"א (לעיל הע' 130), ד"ה אלמא היזק ראייה לא שמייה היזק", עמ' כד, (ולא מובא בשו"ת הרי"ף שלפנינו). ועיין ר"י מיגאש (לעיל הע' 261), דף ב ע"ב, ד"ה טעמא", עמ' יא בשם הרי"ן, ועיין תשובות ר' עקיבא איגר, ח"א, סי' קפד, הוצ' גולדברג, (מהד' צילום), בני ברק, תשמ"ד, עמ' קנו-קנו.

²⁶⁹ ראשונים נוספים, כמו הרי"י מיגאש, "חידושי הרי"י מיגש: בבא בתרא" (לעיל הע' 261), עמ' יא, ד"ה "טעמא"; הרשב"א, "חידושי הרשב"א: בבא בתרא" (לעיל הע' 130), עמ' כד-כו, ד"ה "אלמא היזק ראייה לא שמייה היזק"; ועוד, עמדו על כך שמעיקר הדברים אין מקום לקושיה זו.

²⁷⁰ גם בקידושין דף ג ע"א מובא הביטוי "פלוגתא" במשמעות דומה, של היכר, הבחנה, כפי שמפרש רש"י, ד"ה "דאיכא פלוגתא": "חילוק בדרכיו, בדרך זו הוא דומה לכאן ובדרך זו אינו דומה". יצויין, שזו אינה משמעותו השכיחה של הביטוי בבבלי, וזה הולם את התופעה של שינויים שחלו – בסוגיות מאוחרות וסבוראיות – במשמעויותיהם של ביטויים ומונחים תלמודיים. ראה א' כהן, "לאופיה" (לעיל הע' 1), עמ' 184, הע' 103.

²⁷¹ בפירוש המיוחס לרבנו גרשום, שם.

²⁷² תוספות דף ב ע"ב, ד"ה "ואימא מאי מחיצה פלוגתא", וכך מעיר גם אפשטיין, "מבואות" (לעיל הע' 75), עמ' 189-188, 192-193, שפירוש המשנה הוא: השותפין שרצו לעשות **הבדלה** ביניהן בונין וכו' (ההדגשה במקור).

ה.3.1.1. קושיה על ההצעה השנייה וקבלת ההצעה הראשונה

הגמרא ממשיכה לברר את המסקנה בדבר "היזק ראייה", ומקשה על האפשרות ש"שמיה היזק". הקושיה היא מתוך מה שנאמר במשנה "שרצו לעשות מחיצה", ולא "שרצו לחצות" כפי שהיה מתבקש אילו פירוש "מחיצה" היה "פלוגתא".

על קושיה זו מקשה הגמרא, שאם משמעות "מחיצה" היא "גודא" הרי שבאותו אופן המשנה הייתה צריכה להיות מנוסחת כ"בונין אותו" ולא "בונין את הכותל", משום שכותל כבר הוזכר במשנה, ואין צורך לחזור עליו בפירוש פעם נוספת. אולם הגמרא דוחה זאת בכך שהחזרה על "בונין את הכותל" נועדה כדי להדגיש שמדובר בכותל ולא במיספס בעלמא.

יוצא אם כן שהגמרא טוענת שהניסוח במשנה אינו חד משמעי לאחת מן האפשרויות: הנוסח "שרצו לעשות מחיצה" תומך בדעה שמחיצה היא גודא, וממילא במסקנה ש"היזק ראייה לאו שמיה היזק", ואילו הנוסח "בונין את הכותל" תומך בפירוש שמחיצה היא פלוגתא, ובמסקנה ש"היזק ראייה שמיה היזק". ובכל זאת בשלב זה היא מקבלת את הדעה שהיזק ראייה לאו שמיה היזק, כמתאים יותר לנוסח המשנה.

ה.4.1.1. "תא שמע"

בחלק זה הגמרא מביאה סדרה של משניות מהמשך המסכת, משניות העוסקות בדיני חלוקה, ובוחנת אותם מן הפרספקטיבה של היזק ראייה; האם ניתן להסיק מהם שהיזק ראייה שמיה היזק? בסופו של דבר, היא הסוגיה מסתיימת במסקנה שלא ניתן להוכיח מאף אחד מן המקורות הללו שהיזק ראייה שמיה היזק, ולכן נשארנו עם המסקנה ש"היזק ראייה לאו שמיה היזק".

שמיה היזק	לאו שמיה היזק
ת"ש א (ב"ב פ"ב מ"א)	ג"ה שאני, כדרכי אבא אמר רב הונא אמר רב: ²⁷⁴ אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה ²⁷⁵
והא "וכן" קתני	אגויל וגזית
ת"ש ב	נפל שאני
	כותל חצר שנפל מחיבין אותו לבנות עד ארבע אמות

²⁷³ בכל כה"י נוסף: "מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו".

²⁷⁴ וכן הגרסה בכ"י המבורג, פירנצה¹, ובדפוס פיזרו (רע"א) [להלן "פיזרו"]. בכ"י אסקוריל במקום "ר' אבא" – רבא. בכ"י המבורג ללא איזכור רב הונא, בשם ר' אבא, בשם רב. בכ"י פריז 1337 [להלן "פריז"] ללא איזכור רב, אלר רק "אמר ר' אבא אמר רב הונא", ובכ"י מינכן רק בשמו של ר' אבא.

²⁷⁵ רש"י על אתר מסביר את הטעם של דברי רבי אבא בשם רב הונא בשם רב: "שלא יזיקנו בעין רעה". זהו הבט אחר של היזק ראייה, היזק שלא נובע מהימנעות האדם משימוש בחצרו מהחשש שמא רואים אותו, אלא השפעה מזיקה של עצם הראייה.

סיפא איצטריכא ליה: מארבע אמות ולמעלה אין מחיבין אותו	ודקארי לה מאי קארי לה? ²⁷⁶	(ב"ב פ"ה מ"א)
הזיקא דרבים שאני ²⁷⁸	כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר ²⁷⁷	ת"ש ג (ב"ב פ"ז מ"ב)
לא, במסיפס ²⁸¹ בעלמא ²⁸²	אין ²⁷⁹ חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. הא יש בה כדי לזה וכדי לזה ²⁸⁰ חולקין. מאי לאו בכותל?	ת"ש ד (ב"ב פ"א מ"א)
הזיקא דבית ²⁸⁴ שאני ²⁸⁵	החלונות בין מלמעלה בין מלמטה ובין מכנגדן ארבע אמות. ותני עלה: מלמעלן – כדי שלא יציץ ²⁸³ ויראה, מלמטן – כדי שלא יעמוד ויראה, מכנגדן – כדי שלא יאפיל	ת"ש ה (ב"ב פכ"ב מ"א-מ"ב)
שאני התם, דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג, לדידי קביעה לי תשמישי, לדיך לא קביעה לך	אמר רב נחמן אמר שמואל: גג הסמוך לחצר חברו עושין לו מעקה גבוה ²⁸⁶ ארבע אמות ²⁸⁷	ת"ש ו

²⁷⁶ בכ"י פריז, בנוסף ל"נפל שאני", ובמקום "ודקארי לה מאי קארי לה", נוסף: "איכא דאמרי נפל אין לא נפל לא אלמא הזק ראייה לא שמי הזק לא לעולם אימא לך אע"ג דלא נפל והאי דקתני נפל".

²⁷⁷ בכ"י פריז נוסף: "ש"מ הזק ראייה שמי הזק", ובדפוס פיזרו (רע"א) נוסף "שמע מינה הזיק ראייה שמי".

²⁷⁸ במשנה ישנה מחלוקת חכמים ורשב"ג לגבי החיוב לבנות דלת. תוספות, דף ב ע"ב, ד"ה "הזיקא דרבים שאני", מסבירים את החיוב לבניית דלת משום הזיק הרבים: לדעת חכמים - משום שמירה, ולדעת רשב"ג - משום הזיק ראייה. משמע לפי תוספות שניתן להסביר את המשנה הזו שאינה עוסקת בהזיק ראייה של הרבים, אלא בשמירה מפני כניסה של הרבים לתוך החצר. וכן הרש"ש, ד"ה "הזיקא": "לכאורה הי"נ דדלת אינה משום הז"ר אלא משום שמירה דומיא וכו'".

²⁷⁹ בכ"י אסקוריל, וטיקן 115¹, פירנצה¹, ובפיזרו נוסף לפני: "ודיחיד לא".

²⁸⁰ בכ"י המבורג, מינכן, פירנצה¹ ופריז הגרסה: "ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה".

²⁸¹ כך הגרסה בכ"י פירנצה¹, המבורג, אסקוריל, ופיזרו. בכ"י פריז ומינכן הגרסה היא "פסיפס", ובכ"י וטיקן¹: "מסיפא". ראה ש' ליברמן, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 193, דיון במשמעות המדויקת של מונח זה.

²⁸² בכ"י המבורג חסר "בעלמא".

²⁸³ בכ"י מינכן הגרסה "יציין וירא".

²⁸⁴ בכ"י מינכן הגרסה "רבי" במקום "דבית", וככל הנראה טעות.

²⁸⁵ רש"י על אתר, ד"ה "הזיקא דבית שאני": "שאדם עושה בביתו דברי הצנע". כלומר, בבית ישנו הזיק ראייה, משום שזוהי רשות הפרט, והוא עושה בביתו דברים בצנעה, אולם בכל מקום אחר, כגון בחצר, אין הזיק ראייה.

²⁸⁶ בכ"י וטיקן¹ חסר "גבוה".

²⁸⁷ ה"תא שמע" השישי, הינו תא שמע המביא מקור אמוראי ולא מקור תנאי, וזאת בניגוד ל"תא שמע" הקודמים. א' כהן, רבינא וחכמי דורו: עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"א, עמ' 46, הע' 113, מצביע על התופעה שרבינא נהג להביא ראיות רבות לפני רב אשי באמצעות מונח זה. בדרך כלל נראה כי כאשר אמוראים מביאים תא שמע מאמוראים, יהיו אלו אחרונים אשר סומכים על הקודמים להם. ולכן אפשר לשער שכאשר סתמא מביאה מאמוראים, כבמקרה דנן, אף היא מאוחרת, וזאת כמובן נוסף על עצם היותה סתמא, המיוחסת להיות מאוחרת. גם הלבני, "מקורות ומסורות: בבא קמא" (לעיל הע' 79), עמ' שנא הע' 3, מעיר כי "ת"ש יכול להיות סתם אם הוא אינו בא אחרי איבעיא להו".

(ב"ב פ"ו מ"ב)	תשמישך, ולא ידענא בהי עידנא סליקא ²⁸⁸ ואתית דאיצטנע מינך.
---------------	--

לסיכום הסוגיה נראה אם כן, שבאמצעות דיון שהוא לכאורה לשוני, על פירושה של מילה מסוימת במשנה, מעלה הגמרא את הדיון העקרוני יותר בשאלה האם היזק ראייה נחשב היזק או לא. ועוד, הדיון הוא אף מלאכותי, משום שברור מה היא משמעות "מחיצה", כפי שמעירים הראשונים. מן הדיון מתקבל הרושם (ראה להלן), שמסקנת הסוגיה בשלב זה היא שהיזק ראייה לאו שמיה היזק, כפי שהציע הפירוש הראשון ל"מחיצה" שבמשנה.²⁸⁹

ה.2.1. חלק שני: "לישנא אחרינא"

בהמשך הגמרא ישנה סוגיה נוספת, מקבילה, המובאת ב"לישנא אחרינא", שהיא תמונת מראה של הסוגיה הקודמת, כלומר מהלך שלם, המקביל למהלך של הסוגיה הקודמת, אבל הפוך לה. בסוגיה זו ההצעה הראשונה היא שמחיצה היא "פלוגתא", והמסקנה "היזק ראייה שמיה היזק", לאחר מכן מובאת ההצעה שמחיצה היא "גודא", ומובאת הברייתא מתוספתא כלאיים התומכת בהצעה זו, כמו בסוגיה הראשונה. גם כאן ישנה קושיה על ההצעה השנייה מלשון המשנה, אלא, שמה שהובא ב"לישנא קמא" כקושיה על ההצעה הראשונה מובא כאן כדחיית הקושיה על ההצעה השנייה, וממילא המסקנה היא שהיזק ראייה "שמיה היזק".

ניתן להציג זאת כך:

לישנא אחרינא		לישנא קמא	
א	סברוה: מאי מחיצה? גודא, כדתינא: ²⁹¹ מחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדור, חזרה ונפרצה אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה – ה"ז קידש וחייב באחריות'. טעמא דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו. ²⁹²	ב	סברוה: מאי מחיצה? פלוגתא, דכתיב: "ותהי מחצת העדה", וכיוון דרצו בונין את הכותל בעל כורחן,

²⁸⁸ ככה"י: אסקוריא, המבורג, וטיקן¹, מינכן, ופריז חסר "סליקא".

²⁸⁹ מסקנה זו לא התקבלה להלכה, כפי שניכר כבר מהגמרא עצמה: דף נט ע"ב: "לא דכולי עלמא שמיה היזק", וראה להלן מקור א.

²⁹⁰ על "סברוה", אומר א' ווייס, מחקרים בתלמוד, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ג, עמ' 246-247, כי ביטוי זה נמצא בד"כ לפני מו"מ ארוך, והוא בעל "חותם ענייני" משלוי". משמעו: "סברו עם"ה" נוספת משמעו: היו סבורים זאת = את הבא הסמוך לכך" לדעת ווייס הביטוי עושה רושם של מונח בעל משמעות משלו, ולא מונח הצעתי בעלמא. כמו כן מעיר ווייס, כי המו"מ המופיע לאחר "סברוה" אינו עושה רושם של חומר סוגייתי קדום. בדבריו האחרונים יש בכדי לחזק את טענתנו בדבר סבוראיותה של הסוגיה (ראה לעיל הע' 266). אמנם רש"י, פסחים, דף עז ע"א, ד"ה "סברוה", מפרש: "האמוראין בני ישיבה וכו'", אולם בפירושו לסוכה, דף יא ע"ב, ד"ה "סברוה" מפרש: "רבנן דבי מדרשא". ב' דה פריס, מחקרים בספרות התלמוד, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 225 מצביע על "סברוה" כעל ביטוי "חריג" במינוח התלמודי, ומראה על כך שנשארו במסקנה.

²⁹¹ ככה"י המבורג, וטיקן¹, מינכן הגרסה "כדתני". עיי' תוספות, דף ב ע"א, ד"ה "כדתניא".

²⁹² ככה"י אסקוריל, המבורג, מינכן פריז ופירנצה¹ במקום "אין מחייבין אותו" – "לא".

	אלמא: היזק ראייה לאו שמיה היזק.		
ב	ואימא: מחיצה – פלוגתא, כדכתיב: "ותיה מחצת העדה", וכיוון דרצו בונין את הכותל בעל כורחו, אלמא: היזק ראייה שמיה היזק.	א	אימא: מאי מחיצה? גודא, דתנן: מחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדור, נפרצה אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה – הרי זה קידש וחייב באחריותה. וטעמא דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו. ²⁹³ אלמא: היזק ראייה לאו שמיה היזק.
ג	אי הכי "שרצו לעשות מחיצה" – שרצו לחצות" מבעי ליה? אלא מאי – גודא? "בונין את הכותל" ²⁹⁴ – "בונין אותו" מבעי ליה? אי תנא אותו הוה אמינא במיספס ²⁹⁵ בעלמא, ²⁹⁶ קמ"ל כותל.	ג	אי הכי "בונין את הכותל" – "בונין אותו" מבעי ליה? אלא מאי - פלוגתא? אי הכי "שרצו לעשות מחיצה" – שרצו לחצות" מבעי ליה? כדאמרי אנשי: תא נעביד פלוגתא. ואי היזק ראייה שמיה היזק מאי איריא רצו, אפי' לא רצו נמי. ²⁹⁷
ד	סדרה של שישה "תא שמע": "ת"ש וכן בגינה וכו"		

חלק די אינו קיים בלישנא אחרינא. ניתן להסביר זאת בכך שבאופן פשוט תומכים המקורות הללו במסקנה שהיזק ראייה שמיה היזק, כלומר דוקא בלישנא אחרינא, הלישנא שבה לא מובאת סדרת ה"תא שמעי". אולם ה"תא שמעי" אינו מובא כדי לחזק את המסקנה ש"שמיה היזק", כפי שמתבקש מפשט המקורות, אלא דווקא לחזק את הדעה ש"לאו שמיה היזק", וזאת ע"י אוקימתא שעושה הסוגיה לכל אחת מן המשניות/ברייתות הללו. באוקימתות הללו בעצם אומרת הגמרא, שהיזק ראייה המשתמע מן המקור התנאי, קיים רק במקרה המסוים, משום שהוא מקרה מיוחד, אולם בכל שאר המקרים לא קיים היזק ראייה. באופן ברור האוקימתות הללו אינן עולות בקנה אחד עם המשמעות הפשוטה של המקורות. ואכן, אם נסקור את כל המקרים העולים מששת המקורות המובאים ב"תא שמעי", נראה כי הם מכסים תחום רחב של מקרים - כמעט את כל המקרים בחיי היומיום הנוגעים לאפשרויות הבטה, הצצה או ראייה בין שכנים: גינה, כותל שנפל בחצר, וחצר בכלל, שער או דלת לחצר, בית, וגג של בית). זאת אומרת, שהמקורות התנאיים כפשוטם, **תומכים** בקיומו של היזק ראייה. העובדה שהגמרא מביאה את המקורות הללו דווקא לחיזוק הדעה **השוללת** היזק ראייה, נראית יותר כמביעה את הדעה, שלמרות קיומם של המקורות הללו, "היזק ראייה - לאו שמיה היזק". מכל מקום, אם אין כאן פילפול תלמודי המביע אינדיפרנטיות כלפי הדעות הנידונות²⁹⁸ - הרי שהלישנא אחרינא

²⁹³ בכ"י המבורג, מינכן ופריז במקום "אין מחייבין אותו" – "לא".

²⁹⁴ בכ"י וטיקן¹ חסר "בונין את הכותל".

²⁹⁵ כך הגרסה בכ"י פירנצה¹, המבורג, אסקוריל ופירז. בכ"י פריז ומינכן הגרסה היא "פסיפס", ובכ"י וטיקן¹: "מסיפא".
השווה לעיל הע' 283.

²⁹⁶ בכ"י המבורג ופירנצה¹ נוסף "סגיא".

²⁹⁷ בכ"י וטיקן¹ חסר "נמי".

²⁹⁸ בעניין "חוסר האכפתיות" של התלמוד (הסתמות) כמי לפסוק הלכה ראה: A. Cohen, 'A Unique Form of

'Argumentation in Talmudic Rhetoric', *Rhetorik* (Ein Internationales Jahrbuch) 15 (1996) עמ' 43-44, הע' 8.

אינה תומכת בפשט המקורות התנאיים, אלא נוטה יותר לדעה המקוימת או הנהוגה זה מכבר (אולי ממסורת?) למרות המקורות הללו.²⁹⁹

²⁹⁹ ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשט"ו, עמ' רלה, מביא את הכלל כלל לו: "מדקא מקשו ומפרקי אליבא דפלוני שמע מינה שהלכה כמותו.", וכפי שמביא בהמשך, מהמשפטי שבועות לרב האי (ויניציאה דף ח' ע"א ד'): "דבר ידוע הוא שאין מקשין ומפרקין אלא על דבר שהוא עקר", ועי"ש. אולם הוא מביא גם ראשונים הסוברים שלא כך, למשל ר' ישעיה מטראני, הסובר שהכלל אינו תקף במקרה שעומד מולו כלל אחר, הגובר עליו: "נראה לי דאע"ג דמקשו ומפרקו אליבא דר' יהודה בן בתירא לא שבקינן משום הכי כללא דנקטינן יחיד ורבים הלכה כרבים. וכו'" (שטמ"ק לכתובות ריש פ"ו). אם כן משמע מדבריו, שהמקרה שבו הכלל אינו חל, הוא רק במקרה שמולו עומד כלל אחר: "יחיד ורבים - הלכה כרבים". אולם, כפי שאומר ר' ישעיה מטראני בהמשך "כי איפלו תרי תנאי או תרי אמוראי ולא אפסיקו הלכתא כחד מינייהו, התם עבדינן כמאן דשקלו וטרו אליביה". וכן במקום אחר אומר רב האי בספר המקח בשער מ"ג: "ואע"ג דקא חזינן דקא מתרץ לה אליבא דשמואל אין סומכין עליו, מאחר דקיי"ל הלכה כרב באיסוריי". גם כאן עומד הכלל בניגוד לכלל אחר, שהלכה כרב בענייני איסור, ולכן הכלל אינו תקף. אולם נראה שבמקרה שלנו אין כלל אחר העומד בניגוד לכלל שמביא אסף, ולכן יש לומר שהפסיקה נוטה להיות כלישנא קמא.

כלל נוסף הרלוונטי לדיוננו כאן הוא כלל מח, שם עמ' רלט-רמ: "כשהתלמוד מוציא את המשנה מפשוטה, כדי להתאימה לאיזו הלכה, או מחדש עי"ז דין חדש - נראה שהוא סובר שכך הלכה, כי אלמלא כך לא היה מוציא את המשנה מפשוטה". א' כהן, "על התפלגות הנטיות ההלכתיות של האמוראים לפי אסכולות", אסופות ח', (תשנ"ד), ירושלים, עמ' קיג, הע' 35, מביא כלל זה ומסיק ממנו את העיקרון שפסיקת הלכה כזו מבטאת את דעתם של הסתמות או עורכי הסוגיה, שהרי אין מדובר שם בדעתו של אמורא ספציפי. גם לפי כלל זה, בסוגיה שלנו, כאשר התלמוד מוציא את סדרת המשניות המובאות ב"תא שמע" מפשוטן, מסתבר שהוא סובר שכך ההלכה, כלומר כלישנא קמא, שהיזק ראיא "לאו שמיה היזק".

מסקנה העולה משני הכללים הללו נוגדת את מסקנתו של הרא"ש בשם הרי"ף (להלן, עמ' 81, ע"י הע' 301), שפסק כלישנא בתרא, שהיזק ראיא שמיה היזק, ונימוקו עומד בסתירה לכלל שהובא בראש ההערה: "משום דפריך פירכי טובא אלישנא קמא. ואף ע"ג דשני ליה - שינויי דחיקי נינהו. ועוד דרבי יוחנן ורב אשי איירו לשנויי האי לישנא בתרא ובכל דוכתא קיי"ל דהיזק ראיא שמיה היזק". נראה שאצל האמוראים הכלל תופס יותר, ואילו אצל הסתמא יש נטייה לתרץ את הכל (למשל: סוגיות "לימא מתניתין דלא כר' פלוני", שהן הניסיון להעמיד את המשנה אליבא דשיטות אחרות, שהיא ברוב מוחלט של המקרים סוגיה סתמית), לכן כשהסתמא מתרצת, ואפילו בדוחק, אין זה מעיד על נטייה לפסוק כשיטה זו להלכה. וכך נראה להסביר כאן, שאעפ"י שתוצו אלישנא קמא טובא, אין זה משום שנטו לפסוק כך להלכה. וראה גם י' דינרי, "הגאונים והראשונים ובעיית ה"שינויא", בר אילן יב (תשל"ד), עמ' 110-111, המראה כי הראשונים בדקו את ה"שינויא" לגופו, אם הוא מסתבר או לא, וכך נטו לפסוק האם לקבל אוקימתות של התלמוד. אם ה"שינויא" דחוק, הרי שזו עצמה ההוכחה שאין ההלכה כך, אעפ"י שלפי כללי הפסיקה דווקא היה צריך לפסוק כאותו אמורא. דינרי מביא את הדיון של הראשונים בסוגיה שלנו להוכחת דבריו, והם: רבנו חננאל דוחה את הלישנא קמא בנימוק: "ולישנא קמא דאמר היזק ראיא לאו שמיה היזק, אין הלכה כמותה. אקשינן עלה ו' קושיא... כולהי שינויי דשנו לאו דסמכא נינהו, ודחויית הן ואין סומכין עליהם" (קטע מפירוש הר"ח ל"ב"ב שפירסם ל' גינצבורג, גנזי שכתר ב, ניו יורק, תרפ"ח, עמ' 352), וכך מביא גם הרא"ש בתחילת מסכת כתובות (פ' א סי' ב). מכאן מראה דינרי שהם פסקו הלכה כלישנא בתרא בגלל השינויי דחיקי שבלישנא קמא, ולא לפי כללי הפסיקה של הגאונים, עי"ש.

בסופו של דבר, נראה שלא ניתן לקבוע באופן חד משמעי האם קיומן של ה"תא שמע" בלישנא קמא ולא בלישנא אחרינא מחזקת את מסקנת הלישנא קמא או לא, אם כי נראה לנו לטעון שהדבר אינו בא לחזק. בכל מקרה טענתנו היא שמפשטן של המשניות הללו, ללא קשר לעריכתן לתוך סוגיית הפתיחה, עולה כפי הלישנא אחרינא, ש"היזק ראיא שמיה היזק". לעומת זאת התירוצים או האוקימתות המגמתיות של הגמרא הן מישיניות בחשיבותן, משום שיתכן כי הסתמות, שזמן מאוחר ביותר ביחס למשנה, רשאיות היו לפרשן על פי אותה הלכה, אשר אפשר כי בזמן כבר נהגה או אפילו נפסקה.

ה.2. היזק ראייה

לאור האמור לעיל ניתן לשאול מספר שאלות על סוגיית הפתיחה של בבא בתרא :

1. מדוע סוגיות מקבילות-הפוכות?

ניתן לראות, אם כן שלפנינו שתי סוגיות מקבילות אך הפוכות, האחת מובילה למסקנה שהיזק ראייה לאו שמייה היזק, והשנייה מובילה למסקנה שהיזק ראייה שמייה היזק. שתי הסוגיות הללו ככל הנראה נערכו על ידי קבוצות שונות של סבוראים, ומסיבה כלשהי, באופן חריג, הוכנסו שתיהן בשלב העריכה לתוך התלמוד.³⁰⁰

³⁰⁰ הסבר שונה לעניין הסוגיות המקבילות אך הפוכות מופיע אצל יי עץ חיים, סוגיות מוחלפות בתלמוד הבבלי, מכון הברמן, לוד, תש"ס, עמ' 186-183. שם הוא טוען שה"לישנא אחרינא" מאוחרת מה"לישנא קמא", שהיא המקורית, ומביא מספר הוכחות לכך:

א. פירוש מחיצה כ"גודא" הוא הפשוט יותר.

ב. בקטע המביא "תא שמעות" שונות, שלטענתו של עץ חיים, מטרתו לנסות להוכיח שהיזק ראייה שמייה היזק, ניסיון שאינו מצליח. עץ חיים טוען שמקומו של הקטע קשה, משום שהיה טבעי שיבוא מיד לאחר המסקנה שהיזק ראייה שמייה היזק, לאחר המילים "קמ"ל כותל". (לעיל הסברנו שלפי הבנתנו קטע זה תומך בדעה שהיזק ראייה לאו שמייה היזק, משום שלא ניתן להוכיח מאף אחד מן המקורות שהיזק ראייה שמייה היזק, ומשום כך מיקומו מובן והגיוני)

ג. הקושי המובא בלישנא הראשונה "אי הכי שרצו לעשות מחיצה", שרצו לחצות' מבעי ליה?!" מקבל פתרון ב"לישנא אחרינא". (כנגד זה ניתן לטעון שגם בלישנא אחרינא יש קושיה שמקבלת את פתרונה בלישנא קמא. בלישנא אחרינא נשאלת השאלה "אי הכי 'בונים את הכותל', 'בונים אותי' מבעי ליה?!", והתשובה שבלישנא הראשונה: "אי תנא 'אותי' הווא אמינא במיספס בעלמא" וכו'. ומשום כך נראה שיש כאן סוגיות מקבילות, שבכל אחת נשאלת שאלה הנשאלת ללא פתרון באופן מגמתי בהתאם למסקנה, ולא סוגיה שיש בה קושיה ללא פתרון וסוגיה מאוחרת יותר המביאה את התירוץ לקושייה)

ד. ישנו קושי בהבנת הקטע בגמרא המופיע לאחר הלישנא אחרינא הפותח בשאלה "ואי היזק ראייה שמייה היזק מאי איריא רצו, אפילו לא רצו נמי?! אמר רב אסי אמר רבי יוחנן משנתנו כשאין בה דין חלוקה, והוא דרצו" וכו'. לדברי עץ חיים קטע זה קושר ללישנא אחרינא את דברי רבי/אסי בשם ר' יוחנן. אולם קשר זה, טוען עץ חיים, אינו מובן, משום שלפי הלישנא אחרינא פירוש המשנה הוא שבמקרה ששותפים מסכימים ביניהם לחלוק את החצר הם חייבים לבנות מחיצה, משום שהיזק ראייה שמייה היזק. אולם, אין משמע מן המשנה שיש חובה לחלק את החצר לכתחילה, אלא רק במקרה שהסכימו לחלק את החצר חייבים לבנות את הכותל. לפי זה לא ברורה השאלה "אפילו לא רצו נמי?!" מכאן מסיק עץ חיים שקטע זה אינו המשך של הלישנא אחרינא, אלא עניין חדש העומד בפני עצמו. חיזוק לטענה זו הוא מביא הן מלשון הגמרא "משנתנו", והן מכ"י מינכן 95, שבו לפני הקטע הזה מופיע "דין, קני, פסי, חצר סימן". (נראה שאכן קטע זה אינו חלק מן הלישנא אחרינא, משום שהוא אינו סבוראי, שהרי אינו סתמי, אלא מוקדם יותר, רבי אסי (דור 3), ולמרות זאת אין הכרח לטעון שבשל כך ה"לישנא אחרינא" מאוחרת יותר).. מכאן מסיק עץ חיים שה"לישנא אחרינא" היא מאוחרת ללישנא הראשונה, ובנוסף מסיק שהלישנא הראשונה היא ארצישראלית, ואילו ה"לישנא אחרינא" היא בבלית. אולם כפי שהראיתי לעיל, אין הכרח במסקנה זו. כמו כן, יתכן כי במקורם דברי ר' יוחנן אינם תשובה על הקושייה הממוקמת כאן אלא אוקימתא למשנה.

הסבר נוסף ליחס בין שתי הסוגיות מובלע בדברי עץ חיים, שם, עמ' 186-185. כיוון שהוא מנסה להסביר את שתי הלישנות לפי דברי רבי/אסי אמר ר' יוחנן שמיד לאחריהן. יוצא אם כן, שיש בשתי הלישנות שני פירושים שונים למשנה: לפי הלישנא הראשונה מדובר בחצר שיש בה דין חלוקה, והדגש במשנתנו הוא היחס לעובדה ש"רצו לעשות מחיצה", ולכן דנה המשנה בסוג המחיצה וכו', לפי רבי/אסי בשם ר' יוחנן עוסקת המשנה בחצר שאין בה דין חלוקה, והדגש במשנתנו הוא על כך ש"רצו לעשות מחיצה", כלומר הוא מעמיד את עיקר העניין על הרצון וההסכמה של השותפים. כך גם משמע מהלישנא אחרינא, שבמקרה שיש רצון של שני השותפים, אז יש לחייב עשיית מחיצה, כלומר הדבר תלוי ברצון.

השאלה המתבקשת היא, מה ראו העורכים ליצור את הסוגיה באופן כזה, המביא את שתי הסוגיות הללו בזו אחר זו. או במילים אחרות: מה משמעות קיומן של שתי סוגיות מקבילות אלו בפתיחת מסכת בבא בתרא?

הראשונים נדרשים לשאלה זו. הרא"ש מביא את הלישנא אחרינא, וכן מביא בשם הרי"ף, ומסביר: "רב אלפס ז"ל הביא לישנא בתרא דחשיב ליה עיקר משום דפריך פירכי טובא אלישנא קמא. ואף ע"ג דשני ליה שינויי דחיקי נינהו. ועוד דרבי יוחנן ורב אשי איירו לשנויי האי לישנא בתרא ובכל דוכתא קי"ל דהיזק ראייה שמיה היזק".^{301 302}

גם לאור דברי הרא"ש יש לשאול:³⁰³ אם מהמשך הסוגיה, שהיא אמוראית, וקודמת לסוגיה הראשונה של המסכת מתברר כלישנא אחרינא, ש"היזק ראייה שמיה היזק", מדוע ראו העורכים צורך להכניס גם את הסוגיה הראשונה, כלומר לבסס את הדעה ש"היזק ראייה לאו שמיה היזק", ולהציגו כשווה ערך ומקביל לדעה ש"היזק ראייה שמיה היזק"? מה שמעצים את השאלה היא עובדה, שהרא"ש גם הוא מצביע עליה, שהפירוש במשנה - המוביל למסקנה הנדחית - הוא סביר יותר.

שני פירושים אלו למשנה קיימים גם בירושלמי (פ"א ה"א, דף יב ע"ד): "היך תנינן תמן: 'אין חולקין את החצר עד שיהא ד' אמות לזה וד' אמות לזה? אמרי תמן בשאין שניהם רוצין, ברם הכא בששניהם רוצין. ואפי' תימר הכא בשאין שניהם רוצין (פני משה ד"ה 'ואפילו': 'דהכא מיירי בחצר שאין בה דין חלוקה'), רצה זה כופין לזה, רצה זה כופין לזה". לפי ההצעה הראשונה הסבר משנתנו הוא בחצר שאין בה דין חלוקה, ואז מדובר במקרה ששניהם רוצים. לפי ההצעה השנייה המקרה הוא שאין שניהם רוצים, ואז לכאורה אין חיוב לבנות מחיצה משום שמדובר בחצר שאין בה דין חלוקה, אלא שכופין לבנות את המחיצה מחמת ההנאה שמפיק ממנה, ועיין שם עמ' 186, הע' 968.

אולם גם הסבר זה אינו הכרחי. שני הפירושים שהציע עץ חיים נובעים מהניסיון להתאים בין משנתנו ומשנה ו, משנת "אין חולקין את החצר עד שיהא ד' אמות לזה וד' אמות לזה", כעוסקות באותם מקרים. אולם בפשטות ניתן לומר שהן עוסקות במקרים שונים; משנה א' עוסקת במקרה של "השותפים שרצו לעשות מחיצה", כלומר במקרה שיש רצון של שני השותפים, בין אם רצון לבנות כותל, כלישנא קמא, ובין אם ברצון לחלוק, כלישנא אחרינא. לעומת זאת לא עוסקת משנה ו' במקרה שיש רצון של השותפים. ולכן, מכיוון שהמקרה שונה, גם הקריטריונים המגדירים כיצד ומתי לחלוק – שונים. ולכן ניתן לומר שסוגיית המבוא היא עצמאית, ואינה מביאה שני פירושים שונים למשנה אלא מכניסה מושג חדש – "היזק ראייה" - לדיון, וזוהי מגמתה, כפי שאראה להלן.

מה שתומך בטענתנו - שאין קשר בין משנה א ומשנה ד - הוא שהמילים "והוא שרצו" בדברי א"ר אסי א"ר יוחנן אינן מופיעות ברוב כתבי היד: אסקוריאל G-I-3, המבורג 165, מינכן 95, פירנצה II-I 9-7, פריז 1337 (ומופיעות, בנוסף לנוסח הדפוס רק בוטיקן 115 ובדפוס פיזרו רעא). המילים הללו יכולות להתפרש כניסיון להתאים את סוגיית א"ר אסי א"ר יוחנן למושגים של סוגיית המבוא, ניסיון שיתכן שהוא מאוחר, ומגמתו היא לבסס את סוגיית המבוא ואת המושג של "היזק ראייה". אולם, גם אם נקבל את שני הפירושים שהציע עץ חיים ליחס בין שתי הלישנות, הרי בכל מקרה שתי הלישנות הן סבוראיות, ולפיכך, אפילו קדמה אחתלשנייה, ואפילו שני פירושים אלטרנטיביים למשנה יש בהן, אין בכך בכדי לסתור את טענתנו.

³⁰¹ וכן פסק גם הרי"ן, חידושי הרי"ן, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ו, עמ' כ"ה.

³⁰² לעיל, הע' 299, הראנו שלפי אחד מכללי הפסיקה של הגאונים יש לפסוק דווקא כלישנא קמא, משום ששם מובאים נסיונות ה"תא שמעי". עי"ש.

³⁰³ בנוסף לנקודה שהעלנו בעמ' 77, עיי' הע' 289.

2. מהו "היזק ראייה"?

הלכות נזיקין נידונות במסכת בבא קמא. במשנה הפותחת את המסכת (בבא קמא פ"א מ"א) ישנה רשימה של אבות הנזיקין: שור, בור, מבעה והבער. הגמרא (שם, דף ד ע"ב) מביאה רשימה נוספת מן התוספתא (פ"ט ה"א, מהד' ליברמן, עמ' 363), המונה שלוש עשרה אבות נזיקין: "תני רב אושעיא, שלושה עשר אבות נזיקין: שומר חינם, והשואל, נושא שכר, והשוכר, נזק, צער, וריפוי, שבת, ובושת, וארבעה דמתני' – הא תליסר". בהמשך מביאה הגמרא ברייתא המוסיפה עוד אחד עשר אבות נזיקין (דף ד ע"ב): "תני ר' חיי, עשרים וארבעה אבות נזיקין: תשלומי כפל, ותשלומי ארבעה וחמישה, וגנב וגזלן, ועדים זוממין, והאונס והמפתה ומוציא שם רע והמטמא והמדמע והמנסך".

בכל אלו לא נכלל היזק ראייה. כלומר, התמונה העולה מן המקורות התנאיים (והאמוראיים) במסכת העוסקת בהלכות נזיקין היא, שהיזק ראייה כלל אינו נחשב היזק, או לכל הפחות לא נזק כזה הראוי להימנות על הרשימה הארוכה של "אבות הנזיקין". מניין, אם כן, צצה ההכרה בקיומו של נזק מסוג "היזק ראייה" בסוגיית הפתיחה של מסכת בבא בתרא?³⁰⁴ השאלה מקבלת משנה תוקף לאור העובדה, שתוצג להלן, שלנזק מסוג זה – לפחות בניסוחו זה – אין זכר הן בספרות התנאית והן בספרות האמוראית.³⁰⁵

המכנה המשותף לכל הנזיקין הנמנים במסכת בבא קמא היא העובדה שאדם פוגע ברכושו של חברו ומפסידו. הפגיעה יכולה להיות פיזית או הלכתית (בהיזק שאינו ניכר), בכך שמחיל איסור על רכושו של חברו (כגון שטימא), כך שחברו אינו יכול ליהנות ממנו. בהיזק ראייה אדם טוען כלפי שכנו שהעובדה שהוא חשוף אליו ללא אפשרות לפרטיות פוגעת בו. ודאי שאין מדובר כאן על פגיעה ברכוש, אלא על צמצום מרחב השימוש בחצרו של אדם כתוצאה מן העובדה שאין מחיצה בינו לבין שכנו.

לפי דברנו עד כה, ניתן להבין, אם כן, ששאלת הגמרא, האם היזק ראייה שמיה היזק או לא, כוונתה היא, האם מערכת המושגים הבוחנת נזיקין היא כשל זו הנידונה בבבא קמא, או לא. על פי הרובד התנאי והאמוראי, מערכת הנזיקין של מסכת בבא קמא היא מערכת של פעולות אקטיביות, הגורמות במישרין או בעקיפין לנזק ממשי. לפי הגדרה כזו של נזיקין אין קיום למושג של היזק ראייה. אולם יתכן שמסכת בבא בתרא מוסיפה סוג חדש של נזק, שאינו קיים בעולם המושגים התנאי והאמוראי של בבא קמא, אלא הוא נזק במונן אחר לחלוטין, במונן כזה שיכול לחייב מניעת שימוש ברשות על מנת שלא לגרום לזולת מניעת שימוש הוא ברכושו שלו. השאלה הנשאלת היא, לפי אילו אמות מידה אנו מגדירים מהו נזק? על פי תשובה זו נגזר היחס להיזק ראייה.

נראה כי כך הבינו הראשונים את השאלה, האם היזק ראייה שמיה היזק או לא. לפי הבנתם, אין השאלה באה לברר האם נזק הנגרם מראיה הינו נזק, שהרי על כך אין מערער, אלא ההנחה היא שהיזק ראייה אכן הינו נזק, והשאלה היא, האם נזק הנגרם מראיה הינו בר תביעה או בר כפייה.

³⁰⁴ שהשאלה אם "שמיה היזק אם לאו" אינה אם זהו נזק, אלא מניחים בוודאות שהוא נזק וכל השאלה היא אם הוא בר תביעה או כפייה.

³⁰⁵ מחלוקת תנאים בין ר' חייא לר' ישמעאל בר' יוסי (בבא בתרא, דף נט ע"ב) מובאת במקרה שאדם "פתח חלוניו לחצר השותפין", אם חזקה מועילה לו שחברו לא יוכל למחות (ועיין בהסבר המחלוקת שם, דף כג ע"א). אם נשפוט את עניין הנזק הנידון כאן, על פי דברי רב נחמן, המתייחס לכך שם בהמשך (דף ס רע"א) – "שאיין אדם עשוי שסותמים אורו בפניו ושותק" – משמע, שלא בעניין "היזק ראייה" נחלקו תנאים אלו, אלא בנוק של מי שמאפיל נגד החלון ומונע אור משכנו.

ביטוי הלכתי לנושא קיים בשאלה האם ניתן למנוע מאדם לבנות כותל או חלון (העלולים ליצור מצב של היזק ראייה אצל שכנו), או שהניזוק צריך להרחיק את עצמו מן הנזק. על כך אומרים הראשונים, למשל הר"י מיגש: ³⁰⁶ "דהא קי"ל דהיזק ראייה שמייה היזק. ואי קשיא לך הא קי"ל כר' יוסי, דאמר על הניזק להרחיק את עצמו והכא קמחייבין ליה לבעל החלון לסלוקי היזקא מיניה דחצר. **שאני היזק ראייה דגיריה זידיה הוא** וקי"ל דמודה רבי יוסי בגיריה". "גירי דיליה" נקרא כאשר אדם עושה מעשה, אפילו בתוך רשותו, ומכוח עשייתו נגרם נזק לחברו. במקרה כזה על המזיק להרחיק את עצמו, בניגוד לשאר הנזקים, שהם אינם "גיריה דיליה", שעל הניזוק להרחיק את עצמו. מדברי הר"י מיגש משמע, כי אין שאלה על עצם היותו של "היזק ראייה" נזק, אלא ודאי שהוא מוגדר נזק, והוא אפילו נחשב לנזק ממשי "כגיריה דיליה".

ההתייחסות ההלכתית להיזק ראייה, כאל נזק שאדם עושה במו ידיו, נמצאת גם בדברי הרמב"ן: ³⁰⁷ "הבא לפתוח חלונות לחורבתו של חברו שאינו מזיקו עכשיו לענין היזק ראייה שאין עשוי לתשמיש, אעפ"כ יכול לעכב עליו ולומר לו למחר אני בונה שם כותל או אני בונה חורבתי, ונמצאת מזיק אותי, **וההיא שעתא הו גיריה זידיה**, ויכול לעכב עליו, דמודה רבי יוסי בגיריה וכו'".³⁰⁸

כך משמע גם מדיון אחר של הגמרא³⁰⁹ בשאלת היזק שאינו ניכר, האם שמייה היזק או לא. על המשנה האומרת כי "המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור במזיד חייב", מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים:

אמר חזקיה: דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב.

מאי טעמא? היזק שאינו ניכר שמייה היזק וכו'.

ור' יוחנן אמר: דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד פטור.

מאי טעמא היזק שאינו ניכר לא שמייה היזק וכו'.

בדיון זה, ודאי שלכולי עלמא ישנו נזק, שהרי טימא את פירותיו של חברו, או ערבב יין נסך ביינו, וכדומה. כל השאלה היא האם ניתן לחייבו או שהוא פטור על נזק כגון זה. לעניינו, ניתן לראות ממחלוקתם של חזקיה ור' יוחנן כי משמעו של "שמייה" הינו האם חייב או פטור, כלומר, האם הוא מוכר כנזק בר תביעה או בר כפייה, ואין כוונתו האם הוא מוגדר כנזק באופן עקרוני, או לא. כך גם לעניינו, הן לפי דברי הראשונים, והן לפי דברי הגמרא בשאלה "אם שמייה היזק אם לאו", נראה כי הדיון בשאלת "היזק ראייה" אינו על עצם הנזק שיש בראייה, אלא על תוקפו ההלכתי של נזק הנגרם מראיה – עד כמה ניתן לחייב או לכפות על נזק כזה.

³⁰⁶ חידושי הר"י מיגש (לעיל הע' 261), דף ו ע"ב, סד"ה "אמר אביי", עמ' יח.

³⁰⁷ חידושי הרמב"ן, הוצ' אור עולם, עפ"י כ"י אוקספורד (369) OPP. 249 [להלן "אוקספורד"], ירושלים, תשכ"ב, דף יח ע"ב, סד"ה "הי"ג", עמ' ח'.

³⁰⁸ וכן סוברים הראב"ן בריש פירושו לבי"ב, מהד' ורשה, ירושלים, תשמ"ד, אות ג, דף צ. וכן טור סי' קנב סי' כ"ב, בשם הרא"ש. לעומתם יש הסוברים שהיזק ראייה נקרא "היזק של ממילא", כמו רמ"א בשו"ע סי' קנד סי' טז, בשם יש חולקים, ואז על הניזוק להרחיק עצמו. אולם, גם לפי דבריו שם, אין הכוונה שאין זה נזק, אלא בא לומר שכיון ש"עשה בחיתר", יש בכך נזק בדרגה פחותה יותר, שהרי בנה הוא ראשון את הכותל, ולכן זהו נזק שאינו יכול לחייב את המזיק אלא רק לחייב את הניזוק למנוע את עצמו מן הנזק. (וכן כנה"ג שם הגה"ט בשם תשוה"ג).

³⁰⁹ מסכת גיטין דף נב ע"ב - דף נג ע"א.

בשני המקרים הללו נראה כי ישנם שני רבדים בהתייחסות ל"נזק": רובד אחד הינו הרובד התנאי והאמוראי, המייחס לנזק משמעות אקטיבית. כך בבבא קמא – רשימת "אבות הנזיקין", וכך בגיטין "המטמא, המדמע וכו'", וכן בבבא בתרא - אין איזכור תנאי או אמוראי הרואה בראיה כשלעצמה אפשרות לנזק.³¹⁰ רובד נוסף הינו הרובד הסתמאי. נראה כי סתמא דגמרא כוללת בהגדרת נזק גם נזקים מופשטים יותר, כגון "היזק שאינו ניכר",³¹¹ או "היזק ראייה", ואינה עושה את ההבחנה (שעושים התנאים והאמוראים) בין נזק ממשי לנזק "מופשט". בבבא בתרא סתמא דגמרא כוללת עניין מופשט כמו ראייה - המוגדר ע"י האמוראים כשייך לתחום הצניעות - כנזק.³¹² בגיטין, סתמא דגמרא מנסה להסביר מחלוקת אמוראית (ר' יוחנן וחזקיה) ביחס לפעולות אקטיביות (מטמא, מדמע מנסך וכו') במושג "היזק שאינו ניכר", מושג שבמהותו הוא מופשט ואינו אקטיבי.

אם נכונה הבנה זו של שאלת הגמרא בריש בבא בתרא, יש מקום לשאול: (א) מהו, אם כן, פירושו של היזק ראייה; (ב) מה העניין המהותי והמרכזי שעולה באמצעותו, ואשר בשלו ראו יוצרי הסוגיה חשיבות בהבאתו, בניגוד למשמע ממסכת בבא קמא, כפי שהראינו לעיל, ובניגוד למשמע אף המשך הסוגיה בבבלי עצמו, כפי שנראה להלן?

ה.2.1. שימוש של המונח "היזק ראייה" במסכת בבא בתרא

המונח "היזק ראייה" מופיע, מלבד סוגיית המבוא הסבוראית, פעמיים נוספות במסכת. שני האיזכורים הללו הם סתמיים, ולכן ניתן לשער שהם סבוראיים:³¹³

³¹⁰ ראה להלן.

³¹¹ הנזכר בתלמוד הבבלי רק בסתמא.

³¹² על ההבדל בין הגדרת הלכות ראייה כקשורות ל"צניעות", לבין הגדרתן כשייכות לתחום הנזיקין, עיי' להלן בתת פרק ה.2.3. ובסיכום לפרק זה, ה.3.

³¹³ בין החוקרים המסכימים עם מאוחרותם של הסתמאים לאמוראים ישנה מחלוקת בדבר היחס שבין הסתמאים והסבוראים. ישנה אסכולה הטוענת שהסבוראים חיו אחרי הסתמאים, בתקופת הגאונים הראשונים, והם אינם מציינים תקופה נפרדת אלא תפקיד מיוחד, הם אלו שהוסיפו הסברים לגמרא. ד' הלבני, "מקורות ומסורות: בבא מציעא" (לעיל הע' 79), עמ' 13, וכן פרידמן, "פרק האישה רבה" (לעיל הע' 76), עמ' 283-285. לעומתם ישנה אסכולה הטוענת שהסתמאים והסבוראים הם היינו הך, והסתמות שבגמרא, לפחות חלק גדול מהם, נוספו לגמרא ע"י הסבוראים. כך ד' הלבני, "עיונים בהתהוות" (לעיל הע' 116), עמ' 73-70, ועמ' 100, המציין שחוזר בו ממה שטען עד כה: "מעכשיו מסופק אני אם צדקתי באומרי במבוא שם (מקורות ומסורות: בבא מציעא. מ.ס.), שהסבוראים היו בזמן הגאונים הראשונים, אחרי תקופת הסתמאים וכו'" (עמ' 73). דעתו החדשה היא כי: "לכן אנו חוזרים בנו עכשיו ממה שאמרנו במבוא למקורות ומסורות ב"מ שתקופת הסתמאים (תקופה בת חמישים שנה) נסתיימה עם הופעת הגאונים (במאה השישית) ולאחריה התחילה תקופת הסבוראים שנמשכה בערך מאה וחמישים שנה. עכשיו אנו נוקטים להפך, תקופת הסתמאים הייתה ארוכה ונמשכה קרוב למאתיים שנה, מאמצע המאה השישית (אחרי תקופת האמוראים כולה) עד אמצע המאה השמינית, זמן ארוך יחסית בהתאם לתרומתם המצומצמת. הם פעלו בסוף תקופת הסתמאים (בשליש השני של המאה השמינית) לאחר התהוות הסוגיות, לאחר השלמת גוף הגמרא, והוסיפו לה פירושים קלים. התקופה המתאימה להם ביותר היא השליש השני של המאה השמינית, בערך זמנם של רב יהודאי גאון, רב אחאי משבחה ור' שמעון קיירא". (עמ' 74-75) וביתר הדגשה: "אין צורך לומר שהיו שתי תקופות נפרדות, אחת של הסתמאים ואחת של הסבוראים, אלא תקופה אחת, זו של הסתמאים (הרי גם הסבוראים סתמאים הם), והסבוראים הם הסתמאים בסוף תקופתם." (עמ' 73, ההדגשה משלי. מ.ס.). כלומר,

מקור א

בדף נ"ט ע"ב, על משנת "הזיז... פחות מטפח – אין לו חזקה, ואין יכול למחות", מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים:

אמר רב הונא: לא שנו אלא בעל הגג בבעל החצר, אבל בעל החצר בבעל הגג יכול למחות, ורב יהודה אמר: אפילו בעל חצר בבעל הגג אינו³¹⁴ יכול למחות.

את מחלוקת רב הונא ורב יהודה מנסה הסתמא להסביר במושגים של "היזק ראייה":

לימא,³¹⁵ בהיזק ראייה קמיפלגי, דמר סבר שמייה היזק, ומר סבר לאו שמייה היזק.

ודוחה:

לא, דכולי עלמא שמייה היזק,³¹⁶ ושאני הכא³¹⁷ וכו'.

במקרה זה נראית לנו יותר ההשערה, שהערת הסתמא, "לימא וכו'", הכירה את המחלוקת המובאת בראש המסכת, האם היזק ראייה שמייה היזק אם לאו, והיא מנסה לבאר את המחלוקת האמוראית כמחלוקת בשאלה האם היזק ראייה שמייה היזק או לא.³¹⁸ בסופו של דבר היא דוחה את הניסיון הזה

את תקופת הסבוראים הוא מגדיר, כמו שקבע ב"מקורות ומסורות", לעיל הע' 17, עמ' 15, 18, עד לתקופת הגאונים הראשונים, עד למחצית השנייה של המאה השמינית. הלבני גם מסביר מדוע מסרו הסבוראים את דבריהם בסתם (עמ' 76, 100). הלבני גם סבור שתרומתם של הסתמאים לגמרא הייתה לא בחידושים, שכן הם לא חידשו והוסיפו משלהם, אלא הסתמאים שחזרו את השקלא וטריא של האמוראים, וחיברו אותה כספר סביב המשנה, הברייתות והאוקימתות. את הספר הם סידרו לפי נוסח ספרותי מקובל ויצרו טרמינולוגיה חדשה. (מקורות ומסורות: בבא מציעא, שם, עמ' 22-23). הלבני מתנגד לגישה הסוברת שהסבוראים (אותם הוא מזהה כמעט לחלוטין עם הסתמאים) יצרו יצירה עצמאית גדולה, שברובה אבדה מאיתנו. לדעתו, יצירתם אינה נקובת שם, "סתמאית", וכך היא מיוצגת בגמרא ("עיונים בהתהוות", שם, עמ' 102, ועי' הע' 121 ועמ' 74 הע' 19). גישתנו בעבודה זו שונה מגישתו של הלבני לסוגיות הסבוראיות, עיין לעיל הע' 2, ומתבססת על דעתם של חוקרים רבים, עיין בהפניות אצל א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 163 הע' 5, ובעמ' 211-210. להלן, בדיון המפורט בשני המקורות הללו אראה מדוע אנו סבורים כי שני מקורות אלו גם הם סבוראים, ומאוחרים לסוגיית הפתיחה. אולם, גם ללא ההנחה ששני האזכורים הללו הם סבוראיים, אלא קדומים יותר - ומיוחסים לסוף תקופת האמוראים, לסתמאים, ולכן קדמו לסוגיית המבוא - הרי שאין בכך לכדי לערער על עיקר טענתנו, ועי' להלן, הע' 347, ובעמ' 85-86, בסוף הדיון במקור א', ובהע' שם.

³¹⁴ בכ"י מינכן חסר "אינו", ונראה טעות, אחרת אין מובנת המחלוקת בין רב הונא ורב יהודה.

³¹⁵ אכן, לשון "לימא" (=האם אפשר לומר?:), לשון בירור של הסתמא היא. עיין בדברי ד' הלבני, "מקורות ומסורות: בבא מציעא" (לעיל הע' 79), עמ' שכא, ו"מקורות ומסורות: בבא קמא" (לעיל הע' 79), עמ' רנב. וכן במה שכתב ש"י פרידמן, "תלמוד ערוך: השוכר את האומנין: חלק הפירושים" (לעיל הע' 85), עמ' 298-297, במפתח).

³¹⁶ עץ חיים, "סוגיות מוחלפות" (לעיל הע' 301), עמ' 186-184, מעיר על כך שסוגיה זו וסוגיית הפתיחה הן סוגיות מוחלפות, כלומר סוגיות שיש ביניהן חילוף "במו"מ ובמסקנות שאליהם הגיע התלמוד ביחס למקור נתון". (שם, עמ' 9-8). החילוף מתבטא בכך שבעוד שבסוגיה בראש המסכת המסקנה היא ש"היזק ראייה לאו שמייה היזק", ההנחה בסוגיה בדף נ"ט ע"ב היא ש"היזק ראייה שמייה היזק". את הפער הזה בין הסוגיות מסביר עץ חיים כחילופי סוגיות בין הדעה הבבלית, הסוברת שהיזק ראייה שמייה היזק, כדעת הלישנא אחרינא בסוגיית הפתיחה, לדעה הארצישראלית, הסוברת שהיזק ראייה לאו שמייה היזק, כפי שסוברת הלישנא קמא, וכפי שמוכיח שסובר גם רבי אסי בשם רבי יוחנן בסוגיה הסמוכה לסוגיית הפתיחה, ועי"ש.

³¹⁷ בכ"י המבורג, במקום "ושאני הכא" – "והכא הינו טע"י".

³¹⁸ למעשה, גם הטענה החלופית – היינו, שה"לימא" הינו סתמאי, וקדם לסוגיית הפתיחה הסבוראית – אינה פוגמת בעיקר טענתנו, שהרי בין כך ובין כך, שתי הסוגיות מאוחרות הן מעצם היותן סתמיות, (ראה להלן הע' 347), וממילא המושג המשפטי "היזק ראייה" והדיון בו – מאוחרים הם. אעפ"כ נציין כי טענה חלופית זו נראית לנו פחות סבירה, מן

בטענה, שמוסכם על כולם שהיזק ראייה שמה היזק, ומסבירה את המחלוקת באופן אחר, הקשור ליכולת המעשית של השימוש בזיז, והאפשרות להציץ מן הגג אל החצר, כאשר קיים זיז כזה.³¹⁹ מכל מקום, רואים אנו, שהשימוש במושג "היזק ראייה" נעשה ע"י סתמא דגמרא, ולא ע"י האמוראים עצמם.

מקור ב

בדף ו' ע"ב:

אמר רב נחמן אמר שמואל:

גג הסמוך לחצר חברו – עושה לו מעקה גבוה ארבע אמות, אבל בין גג לגג לא, ורב נחמן דידיה אמר: אינו זקוק לארבע אמות, אבל זקוק למחיצת עשרה. למאי? אי להיזק ראייה – ארבע אמות בעיני וכו'.³²⁰

גם במקרה זה, הסתמא דגמרא, ולא האמוראים עצמם – היא זו שמנסה לכרוך את דברי רב נחמן אמר שמואל במושג המאוחר "היזק ראייה".³²¹ בסופו של דבר היא שוללת את האפשרות הזו, ומגיעה למסקנה שלא "היזק ראייה" הוא הגורם לעשיית "מחיצת עשרה". מכאן ניתן לראות שלא כל בניית מעקה בסמוך לחצר קשורה להיזק ראייה.³²²

נמצינו למדים, כי בשני המקרים היחידים, מלבד סוגיית הפתיחה של המסכת, בהם מוזכר המושג "היזק ראייה", אין הוא מוזכר בדברי האמוראים עצמם, אלא בדיון של הסתמא דגמרא, המאוחרת.

הסיבות הבאות: א. הלשון "לימא בהיזק ראייה קמיפלגי": לפי ההיגיון הפשוט, יותר נראה שהוא מתייחס למושג שכבר ידוע ממקום אחר. לאור ההשוואה לרשימת אבות הניזקין בבבא קמא, מסתבר שהמונח מוכר מסוגיית הפתיחה, ולא ממקור אחר. ב. מבדיקה סטטיסטית של סוגיות "לימא" עולה שברוב מכריע של סוגיות כגון אלו אין ההצעה מתייחסת לנושא שזה עתה הועלה לראשונה בסוגיה, אלא לעניין ידוע ממקום אחר.

ועוד, אפילו נניח, ששתי הסוגיות מאוחרות הן – ולא בהכרח סבוראיות – וסוגיית הפתיחה, שהיא חלק מן הנדבכים המאוחרים יותר של הבבלי, לקחה את הביטוי "היזק ראייה" מסוגיה סתמית אחרת שקדמה לה (כגון הסוגיה הנידונה כאן), מכל מקום, ייצא שתרומתה היא בכך, שהיא הפכה אותו ממושג שולי יחסית במסכת – למושג מרכזי שלאורו נבדקות משניות רבות של הפרק. סוגיית הפתיחה מביאה סדרת "תא שמע" הבודקת את ששת המקורות התנאיים ביחס למושג היזק ראייה, ובכך מפרשת אותם ומעמידה אותם בפרספקטיבה של היזק ראייה, מה שלא נעשה בשום מקום במסכת ולא בכל הבבלי כולו. ועוד נראה להלן, שסוגיית הפתיחה תולה עניינים שונים במסכת במושג "היזק ראייה" גם כשלפי פשוטם הרעיון שבהם לא היה קשור במושג זה.

³¹⁹ הנה, אפוא, אפילו הסתמא המאוחרת סבורה, שאין הם חולקים בשאלת היזק ראייה, ואין להאריך בהשערות מדוע נטתה לומר כך.

³¹⁹ כך הגרסה בכל כה"י.

³²⁰ כך הגרסה בכל כה"י.

³²¹ גם כאן, כמו במקור א, נראה סביר יותר, מן הניסוח "למאי אי להיזק ראייה וכו'", שהסוגיה אינה מחדשת את המושג, אלא משתמשת במושג שכבר ידוע ומוכר. כמו כן, מן הקביעה הפסקנית כי לשם מניעת "היזק ראייה" – "ארבע אמות בעיני", שלסוגיה פסיקת הלכה קיימת בנושא (עיין בדף ב ע"ב). ושוב, אין הכרח לטעון כך לפי שיטתנו, וראה מש"כ לעיל, הע' 319.

³²² לסיבות אחרות אפשריות עיני להלן עמ' 88, ע"י הע' 330.

מכאן משמע שהמונח "היזק ראייה" הינו מאוחר, וכפי שנראה להלן הוא נוסח, או לכל הפחות חודש, ע"י הסבוראים.

ה.2.2. היזק ראייה במקורות התנאיים

הנושא של היזק ראייה מופיע במסכת בבא בתרא, מלבד בפתיחת הפרק הראשון, גם בפרק השני, העוסק בנזקי שכנים וחיובי הרחקות, שמטרתן מניעת מצב של צמצום השימוש של הזולת בנכסיו, ובעיקר בחלק השני של הפרק השלישי: "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין... לא יפתח אדם לחצר השותפין..." (משנה ב"ב פ"ג מ"ז). בכל המשניות הללו לא מוזכר המונח "היזק ראייה", ולא מוזכר אף נימוק או טעם המקשר את ההלכות לנזקי ראייה. להלן פירוט המקורות הרלוונטיים: הפרק הראשון עוסק בדיני שותפים בנכסים ודיני שכנים.³²³ ואינו עוסק כלל בדינים הקשורים לראייה.

הפרק השני של המסכת עוסק בהרחקת נזקים פיזיים, ממשיים, מנכסי אחרים: ³²⁴ לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו, (מ"א), לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית וכו' (מ"ב), לא יפתח אדם חנות שלנחתומין ושלצבעין תחת אוצרו של חברו וכו' (מ"ג), מי שהיה כותלו סמוך לכותל חברו וכו' (מ"ד), מרחיקין את הסלם מן השובך ארבע אמות וכו' (מ"ה) וכו'. בחלקה השני של משנה ד', העוסקת בהרחקת כותל מכותל חברו, נמצאת ההלכה:

והחלונות – מלמעלן ומלמטן ומכנגדן (מרחיק) ארבע אמות.

מן המשנה אין ברור מהי סיבת ההרחקה. הגמרא מביאה ברייתא המפרשת את המשנה בנימוק של הצצה:

מלמעלן כדי שלא יציץ ויראה, מלמטן שלא יעמוד ויראה, ומכנגדן שלא יאפיל.³²⁵

אבל גם הברייתא אינה מפרשת מה הבעיה בהצצה כזו: האם משום צניעות, או משום שהדבר מונע שימוש של האדם בביתו, כלומר משום "היזק ראייה".

מתוך ההקשר של הפרק, העוסק בהרחקת נזקים, אף שהדבר אינו מפורש במשנה, נראה שאכן מדובר בהרחקות שנועדו למנוע נזקים.³²⁶

בפרק השלישי, חלקו הראשון דן בענייני חזקה, וחלקו השני ממשיך ומשלים את פרק ב (ובעיקר את משניות ג, ד שבו),³²⁷ ועוסק גם הוא בדיני הרחקת נזקים מנכסי אחרים. בחלק השני של הפרק (משנה ז) מופיעה המשנה:³²⁸

לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השתפין.

³²³ ח' אלבק, ששה סדרי משנה (לעיל הע' 228), סדר נזיקין, עמ' 112.

³²⁴ ח' אלבק, שם.

³²⁵ תוספתא פ"א ה"ה (מהד' ליברמן, עמ' 398), ובתלמוד הבבלי מובא בדף כב ע"ב.

³²⁶ מה גם שבמשניות אחרות בפרק מופיע הפועל נ.ז.ק, במפורש או גם בנטייתו השונות, מספר פעמים: משנה ב – 3 פעמים, משנה ד – מפרשת את סוג הנזק (רעש), משנה ח – פעם אחת, משנה יב – מפרשת את סוג הנזק (עיכוב המחרשה), משנה יד – מפרשת את סוג הנזק (כדי שיהא הגמל עובר ורוכבו).

³²⁷ ח' אלבק, שם, עמ' 113.

³²⁸ כך הגרסה גם בכה"י.

לקח בית בחצר אחרת לא יפתחנה לחצר השתפין.
בנה עליה על גבי ביתו – לא יפתחנה לחצר השתפין...
לא יפתח אדם לחצר השתפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון.
היה קטן – לא יעשנו גדול, אחד – לא יעשנו שנים.
אבל פותח הוא לרשות הרבים פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון.
היה קטן – עושה אותו גדול, אחד – עושה אותו שנים.

לכאורה גם כאן, כמו בפ"ב מ"ד, ובמיוחד לאור ההקשר של הפרק מדובר על נזקי ראייה.
איננו באים לשלול לחלוטין את האפשרות שהמשניות הללו עוסקות בהיזק ראייה, אלא רק להעלות
ספק לוגי בדבר. עובדה היא, כי למרות שהמשניות הללו מציעות רצף של מקרים שונים, בצירוף
הנחיות כיצד יעשה הבונה, אין היא מזכירה, באף אחת מהן, את הטעם הספציפי לכך. אין צורך
לומר, אפוא, שנפקד מקומו של "היזק ראייה", ומכל מקום הוא נעדר בניסוחו זה מן המשנה. באף
אחת מן המשניות הללו – למרות שאין מדובר במשנה בודדת, או במקרה ספציפי, לא הוזכרה הסיבה
באופן מפורש (בניגוד לתוספתא).³²⁹

לא זו אף זו. קיימת אפשרות להסביר את הנזק שאליו מתייחסות המשניות הללו, באופן שאינו קשור
דווקא לראייה, אלא נזק מסוג אחר, כגון: האפשרות שמעלה הגמרא³³⁰ ביחס לדעת רב נחמן
במחלוקתו עם הדעה שהוא מביא בשם שמואל ביחס למחיצה שיש לעשות בין גג לגג. הגמרא מנסה
למצוא טעם לדברי רב נחמן, ומעלה את האפשרות שיש לעשות את המחיצה משום היזק ראייה. את
הדעה הזו דוחה הגמרא, ומביאה דעות נוספות:

אי לנתפס עליו כגב... אי לגדיים וטלאים... לעולם לנתפס עליו כגב...

משמע, ישנם סוגים נוספים של נזק אפשרי, שבעטים יש לבנות מחיצה. מכאן ניתן אולי להקיש
למקרים נוספים של צורך במחיצה, שלא בהכרח נובע מחשש לראייה, אלא מסיבות אחרות, כגון חשש
מגנבים או מבעלי חיים.

סוג נוסף אפשרי של נזק, שאינו קשור לראייה הינו הפגיעה בפרטיות, כפי שניתן להבין מדברי הגמרא
בדף ב ע"ב:

דאמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה
כיון שמדובר בשדה, מה ראה רב לאסור את הדבר, אם אין שם חשש לפגיעה בצניעות של בעל השדה,
או לנזק הקשור להסתכלות, שהרי זהו מקום הפתוח לרבים?³³¹ רש"י מפרש: "שלא יזיקנו בעין רעה".
משמע שעצם ההימצאות של אדם בשדה – יש בה יסוד של פגיעה, ללא קשר ל"היזק ראייה" במובנו

³²⁹ בברייתא מפורש הנימוק – מניעת הצצה. בכלל, ניתן לראות שבתוספתא היחס להלכות אלו כקשורות לראייה הוא
יותר מפורש, כמו בברייתא זו, וכמו בפ"ב ה"ה: אבא שאול אומר לא יפתח אדם חנות כנגד חצרו של חברו כדי שלא יהא
יושב בחנותו ורואה מה בחצרו של חברו וכו". יתכנו נימוקים נוספים הקשורים לראייה, שאף הם אינם מוזכרים במשניות
אלו, כגון שמירה על צנעת הפרט, ועוד. יוצא אם כן, שמלבד הברייתא, המובאת ע"י הגמרא, אבל אינה חלק מסדרת
המשניות על הפרק, לא מופיע נימוק הקושר משניות אלו לנזק הקשור בראייה. מכיוון שזמנו ומקורן של המשנה
והתוספתא הוא זהה, יתכן שהסיבה להופעת הנימוק הקשור לראייה בתוספתא, ולא במשנה, נובע כך שהמשנה, כדרכה,
נמנעה מלהאריך, ויתכן שיש גם שיקול דעת מכוון.

³³⁰ דף ו ע"ב.

³³¹ כפי שמשמע ממקומות רבים במסכת שהיזק ראייה לא שייך ביחס למקומות שממילא עוברים שם הרבים, למשל דף נט
ע"ב, ע"ש.

המקובל בכל מקום.³³² את הנימוק הזה, המתייחס לשדה, ניתן להרחיב לכל מקום, גם בית או חצר, כאשר המחיצה מונעת אפשרות של כניסת אנשים זרים, ובכך מגנה על הפרטיות של האדם.

המשנה הפותחת את המסכת, עליה בנויה סוגיית המבוא העוסקת ב"היזק ראייה", אינה מתקשרת באופן ישיר להיזק ראייה. היא עוסקת בהקמת מחיצה בין שותפים. המשנה עצמה אינה מבארת מהי ה"מחיצה" ולשם מה רצו לעשות מחיצה. היא אינה מדברת אפילו על החובה לעשות מחיצה, או על ניסיונו של אחד לכפות על שכנו את בנייתה. יתר על כן, המשנה בכלל אינה מזכירה את "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר" אלא כחלק הטפל של המשפט, והחלק העיקרי, שבו מתמקדת ההלכה הוא, היכן בונים את המחיצה, ומאיזה סוג של חומר.

מה ראתה אפוא סוגיית המבוא, הסוגיה על המשנה הראשונה במסכת, להיטפל למילים "שרצו לעשות מחיצה" ולהערים עליהן דיון מקיף על נזקי שכנים מסוג "היזק ראייה", ולהתעסק בשאלה אם "שמיה היזק אם לאו"? "בכלל, "היזק ראייה" מאן דכר שמיה בהקשר למשנתנו? ואם בכל זאת רוצים לעסוק בכך, הרי היו הזדמנויות טובות והולמות הרבה יותר, כגון:³³³

- פ"ב מ"ד: "והחלונות – מלמעלן ומלמטן ומכנגדן (מרחיק) ארבע אמות", כפי שביארה הגמרא שם בהביאה את הברייתא ובדיונה שם, דף כב ע"ב. וכך פירשו שם הראשונים, שעוסקת בהיזק ראייה.
- משנת לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין" (דף נט ע"ב), ואכן יש שם דיון – קצר ביותר, ובלתי ממצה ביחס לסוגיית הפתיחה בגדרי האיסור ובצנעת הפרט.
- בהקשר של מחלוקת רב הונא ורב יהודה בדף נט ע"ב, לגבי זיו הבולט לתוך חצר חברו, ישנו ניסיון קצר לקשור מחלוקתם להיזק ראייה ("לימא"), ודחייתה.
- בדף ס' ע"א, ר' יוחנן נותן טעם למשנת "לא יפתח אדם פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון וכו'", כעוסקת בענייני צניעות. על משנה זו מובאת מחלוקת רבא ורמי בר חמא בנוגע לשיעורי הפתח, ושם מנמק רבא את דעתו: "בחד פיתחא מצינא איצטנועי מינד בתרי לא מצינא איצטנועי מינד וכו'".
- דף ו ע"ב, שם דנה הגמרא בדברי אביי: "שני בתים בשני צידי רשות הרבים, זה עושה מעקה לחצי גגו, וזה עושה מעקה לחצי גגו, זה שלא כנגד זה, ומעדיף", ושם הערה קצרה על צנעת הפרט.
- דף ו ע"ב מחלוקת רב נחמן בשם שמואל ורב נחמן דידיה, העלאת האפשרות שחולקים בהיזק ראייה, ודחייתה.

בכל אחד מן ההקשרים הללו היה מתאים לפתח דיון בשאלת היזק ראייה, יותר מאשר על המשנה הראשונה, ובאף אחד מהם אין הגמרא נדרשת לדיון כזה. הדבר מחזק את טענתנו, שהעורך ראה

³³² בין אם נפרש שכוונת רש"י לנזק לוגי ריאלי, שעל ידי צרות עין יכול לגרום לבעיות בעתיד, ובין אם נפרש שכוונתו לפגיעה בלתי לוגית, המכונה "עין הרע", שעניינה פגיעה של כוח רע, עליון.

³³³ בכל הדוגמאות הללו נערך דיון, ביתר פירוט לעיל או להלן, וכאן רק הבאנו אותן בקיצור. להרחבת הדיון בהן ראה כל אחד מהם - במקומו.

במשנה הראשונה הזדמנות הולמת לדון בנושא בהרחבה כבר בפתיחתה של המסכת. נראה כי מה שעמד לנגד עיניו הוא **יצירתו של מבוא**, על האמירה שבו,³³⁴ ולא פרשנותה של המשנה.

ה.3.2. היזק ראייה במקורות האמוראיים והסתמאים

לא זו בלבד שאין משניות הפרק מדברות במפורש על "היזק ראייה", אלא גם בדיון האמוראי על מקורות אלו אין ציון מפורש ל"היזק ראייה". יתירה מזאת, בכמה מן המקומות הללו נותנים האמוראים נימוק שונה להלכות אלו:

מקור א

בסוף פרק שלישי של בבא בתרא (דף ס ע"א), על משנת "לא יפתח אדם לחצר השותפים פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון", לקראת סיום שלושת הפרקים העוסקים (בחלקם) בדיני הרחקות בין שכנים, שואלת הגמרא: "מנהני מילי?" ועונה:

א"ר יוחנן,³³⁵

דאמר קרא: 'וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו',

מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה.

אמר: ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה.³³⁶

הגמרא מנסה לברר את הטעם לדינים אלו, ולכן שואלת "מנהני מילי?". על פי תשובתו של ר' יוחנן משמע שהרחקות בין אדם לשכנו נובעות מצניעות.³³⁷

כך מבינים גם רבים מן הראשונים, למשל, בעל "יד רמה", רבנו מאיר הלוי אבולעפיה: "מיהא שמעינן דבהא איסורא נמי איכא משום **צניעותא דנשי**", ושם מוכיח גם שלא יתכן שמדובר בטעם של

³³⁴ עיי' עוד בסיכום לפרק זה.

³³⁵ בכ"י אסקוריל הגרסה "אמ' ר' אמ' ר' יוחנן".

³³⁶ בכ"י המבורג נוסף "שני ותהי עליו רוח אלוהים".

³³⁷ יד רמה, לרבינו מאיר הלוי אבולעפיה, מכון "תומכי תשובה", ירושלים, תשנ"ב, ס' רפ', עמ' שיא, וכן מדברי רשב"ם על אתר, ד"ה: "וירא את ישראל שוכן" משמע שהטעם הינו משום צניעות, וכן בנימוקי יוסף, דף לב ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה "בחד פתחא או בתרי פתחי": "ומדטעה רמי בר חמא לומר שלא יהיה הטעם משום צניעות אלא וכו'". אבל יש ראשונים שחולקים ומסבירים שהטעם הוא משום היזק ראייה: בפירוש המיוחס לרגמ"ה, המודפס בגיליון, ד"ה "שלא היו מכוונים זה כנגד זה": "מפני היזק ראייה", וכן המאירי, "בית הבחירה, בבא בתרא" (לעיל הע' 193), ד"ה "לא יפתח אדם", עמ' 320: "מפני שיש כאן היזק ראייה בבית מזה לזה", וכן ספר העיטור, לרבנו יצחק בן אבא מארי, הוצ' האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ניו יורק, 1955, אות ח', חלוקת קרקעות, עמ' 47: "דבחלון יש חזקה להיזק ראייה", וכן ב"חידושי הריטב"א: בבא בתרא" (לעיל הע' 130), עמ' תקה: "ולא אמרו למחות בחלון אלא במקום שיש בו היזק ראייה", וכן "חידושי הרמב"ן: בבא בתרא" (לעיל הע' 307) דף ס ע"א, ד"ה "הא דאמרינן", עמ' כז-כח, מביא בשם רבי שמואל הנגיד נימוק לדין שיש להרחיק פתח מכנגד פתח רק משהו בחצר השותפים: "ולפיכך אינו יכול למחות בו שהרי אין כאן ריבוי היזק", ולעומת זאת, בחצר חברו: "ואבל לחצר חברו לעולם ירחיק עד שלא יהא יכול לראות בו כלל" (ולא מפרש מה הבעיה בראיה, האם משום צניעות או משום היזק). ויש ראשונים שנראה שלא הבחינו בין היזק ראייה לצניעות, למשל "חידושי הרשב"א: בבא בתרא" (לעיל הע' 130), עמ' תתקפא, שבפתח דבריו נותן טעם לדברי ר' יוחנן "וטעמא משום צניעותא", אולם בהמשך משתמש בביטוי "היזק ראייה": "ובחלון מרבה עליו היזק ראייתו".

היזק ראייה, משום שאז ניתן היה למחול, אולם במקרה זה אין מחילה מועילה. מכאן הוא מסיק "דלאו מידי דמשתריה במחילה הוא", אלא משום צניעות, כפי שכתב בראש דבריו.

להלכות הקשורות בהבטה של אדם בחברו מציגה תשובה זו טעם שונה מהטעם שהציגה סוגיית המבוא הסבוראית למסכת. אם סוגיית המבוא מציגה את הנושא של הפרק (או שלוש הפרקים) העוסק בהלכות שכנים כנוזק - אמנם נזק של ראייה, אך בכל זאת כשייך לתחום הנזיקין - הרי שבסיומו של נושא מביאה הגמרא את גישתו של ר' יוחנן האמורא, שהוא מסביר את הטעם לדינים אלו כשייך לתחום של צניעות.

טעם זה מובא ע"י ר' יוחנן לא רק במקרה של צניעות בתוך בית, אלא אפילו לצניעות בחצר, בין שותפים, כפי שעולה מן הטעם שהוא מציע לדין נוסף (בבא בתרא דף נז ע"ב):

אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה:

בכל שותפין³³⁸ מעכבין³³⁹ זה את זה³⁴⁰, זה, חוץ מן הכביסה,

שאינן דרכן של בנות ישראל להתבזות על הכביסה.^{341 342}

לפי הסברו של רש"י שם משמע שהתבזות נובעת מחוסר צניעות: "שצריכות לעמוד שם יחפות לגלות שוק לעמוד בנהר". ואכן, מיד בהמשך מביאה הגמרא דיון בענייני צניעות:

'ועצם עיניו מראות ברע'

אמר רבי חייא בר אבא:³⁴³

זה שאין מסתכל בנשים³⁴⁴ בשעה שעומדות על הכביסה, וכו'.

רבי בנאה, רבו של ר' יוחנן, ורבי חייא בר אבא, תלמידו, מסייעים לנו להבין לאשורם את דברי ר' יוחנן. בהנחה ששלושתם משקפים נקודת מבט אחת,³⁴⁵ מאמריהם מפרשים לנו שר' יוחנן אכן התכוון לצניעות הקשורה לנשים או ליחסים בין נשים וגברים (רבי בנאה: שאין דרכן של בנות ישראל, ורבי חייא בר אבא: "שאינן מסתכל בנשים"), ולא לצניעה – היסתרות והיחבאות בעלמא.³⁴⁶

לפחות בכמה מן המקורות האמוראיים מצאנו איזכורים מפורשים התולים את ההלכות האלו בטעמי צניעות. את המקורות התנאיים ראינו כי ניתן לתלות בגורמים אפשריים אחרים, כגון, הגנה מבעל

³³⁸ בכ"י פירנצה¹: "כל השותפין".

³³⁹ בכ"י אוקספורד¹: "מערבין".

³⁴⁰ בכ"י אסקוריל, המבורג, מינכן ופריז: "על".

³⁴¹ בכ"י אסקוריל והמבורג: "על הנהר". בכ"י מינכן, וטיקן¹, פירנצה¹, פריז: "על גב נהר".

³⁴² מופיע גם בירושלמי על משנתנו, בבא בתרא פ"א ה"ה, דף יג ע"א.

³⁴³ רבי חייא בר אבא היה תלמידו של ר' יוחנן, ונראה שהוא ממשיך את שיטת רבו.

³⁴⁴ בכ"י אסקוריל לא מופיע "בנשים".

³⁴⁵ הנחה המקבלת את חיזוקה מן העובדה שהם היו תלמידים אחד של השני, ראה להלן.

³⁴⁶ את הקשר בין צניעות וקדושה (המתקשרת להשראת השכינה) ניתן לראות גם במדרשים: ויקרא רבא, הוצ' יבנה, תל אביב, תשכ"ב, פרשה כד סימן ו, עמ' 59: "אמר ר' יהודה בן פזי: מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים? אלא ללמדך שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה. ואתיא כהדא דר' יהודה בן פזי, דאמר: כל מי שהוא גודר עצמו מן הערוה נקרא קדוש, וכו' ר' יהושע דסכנין מיתי לה מן שונמית וכו', ר' אבין אמר: מלמד שלא הביט בה מימיו וכו'". וכן מופיע בילקוט שמעוני, ויקרא, פרשת קדושים, דפוס שאלוניקי, רפ"א-רפ"ז, פרי תרא, עמ' קסח, ועוד.

חיים, או מ"עין הרע". אם נדגול בדעה המקובלת במחקר, הרואה בסתמות ספרות מאוחרת או בתר-
אמוראית,³⁴⁷ נמצינו למדים שחל כאן שינוי ביחס לתפיסת הנזק הנגרם מן הראייה.

מקור ב

על משנת "והחלונות, מלמעלן ומלמטן ומכנגדן – ארבע אמות", דף כ"ב ע"א-ע"ב, מצטטת הגמרא את
התוספתא (פ"א ה"ה):

מלמעלן כדי שלא יציץ ויראה, מלמטן – שלא יעמוד ויראה, ומכנגדו – שלא יאפיל.

על התוספתא שואלת הגמרא:

וכמה (ירחיק)?

אמר ר' יבא חמוה דאשיין בר נדבך³⁴⁸ משמיה דרב: כמלוא רוחב חלון.³⁴⁹

והלא מציץ?

מסוגיה זו משמע שהגמרא מקבלת את קיומה של פגיעה הנגרמת כתוצאה מראייה משום התשובה
שמביאה הגמרא:

אמר רב זביד: במדיר³⁵⁰ את כותלו. (רש"י, ד"ה "במדיר את כותלו": עושה ראש כותלו מדרון, ומשפעו לצד החלונות, עד
שאינו ראוי לא לעמוד עליו ולא להישען עליו)

³⁴⁷ על מאוחרותם של דברי הסתם בגמרא לדברי האמוראים, עיין ש"י פרידמן, "פרק האישה רבה" (לעיל הע' 76), עמ' 283-321, ובהפניותיו. במבוא זה שוטח פרידמן את נימוקיו לטיעון לפיו הסתמא בתלמוד מאוחרת לאמוראים. הוא מציין שישנם שני סוגים של הוספות בתלמוד הבבלי: הוספות של "סתם הגמרא", והוספות מאוחרות של סבוראים או גאונים. פרידמן מדגיש את החשיבות באבחנה שבין דברי הסתם לדברי האמוראים, מתוך מטרה לעמוד על כוונתם המקורית של האמוראים, ללא התוספות הפרשניות של הסתם. שכן, ישנם מקרים שבהם התוספת הפרשנית מקשה על הבנת דברי הגמרא המקוריים, ויש להבחין ביניהם על מנת לרדת לכוונת הגמרא. פרידמן מדגיש ומדגים כי אבחנה זו קיימת כבר אצל הראשונים, עמ' 293-289. חוקרים נוספים שהדגישו חשיבותה של הבחנה זו הם: ש"י אטלס, "לחקר התלמוד", ספר היובל לכבוד פרופסור ד"ר משה שור, ורשה, תרצ"ה, עמ' 21; הנ"ל, "לתולדות הסוגיה", קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק, תש"ה, עמ' 1; ח' אלבק, "לחקר התלמוד" (לעיל הע' 228), עמ' 163; הנ"ל, "מבוא לתלמודים" (לעיל הע' 78), עמ' 522-504; א' ווייס, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, ורשה, 1937, עמ' 82; הנ"ל, "לחקר התלמוד" (לעיל הע' 76), עמ' 143-148; י"י ויינברג, מחקרים בתלמוד: ספר ראשון, ברלין, תרצ"ז/תרצ"ח, עמ' 18-19, 174-179; ד' הלבני, "מקורות ומסורות: בבא מציעא" (לעיל הע' 79), עמ' 11-13; הנ"ל, "עיונים בהתהוות" (לעיל הע' 116), עמ' 77-83, [שם מציע הלבני ראיות לכך שהסתמאים מאוחרים לאמוראים]. ח' קליין, "משמעותו של המונח 'אלא אי איתמר הכי איתמר' בתלמוד הבבלי", תרביץ ל"א (תשכ"ב), עמ' 23, מנסה לפתח שיטה כוללת, שמטרתה להבחין בכל סוגיה וסוגיה בתלמוד בין דברי האמוראים לבין דברי סתם התלמוד, המאוחרים להם ומהווים מסגרת של פירוש ומו"מ לעיקר דברי האמוראים. פרידמן, שם, עמ' 301-308, מוסיף עליו כללים שעניינם הוא לא רק בהפרדה בין דברי האמוראים לתוספות הפירוש של הסתם אלא אף הפרדה בין דברי הסתם שנוספו על מימרת אמוראית להוספות מאוחרות שנוספו על דברי הסתם.

חוקרים אלו, מלבד קליין, פרידמן והלבני, אמנם מצביעים על התופעה של סתמות המאוחרות לאמוראים, אבל אינם שוללים גם קיומן של סתמות מוקדמות (למשל אלבק, "מבוא לתלמודים", עמ' 578). לעומתם, שוללים הלבני, שם, ופרידמן, תופעה זו. פרידמן מתפלמס עם הדעה הסוברת שישנן סתמות שהן מימי האמוראים, ודוחה את הראיות המופיעות בדברי החוקרים המצדדים בקיומן של סתמות קדומות של מו"מ שעמדו לפני האמוראים, ושעליהן מוסבים דברי האמוראים, ע"י פרידמן, שם, הע' 42.

³⁴⁸ בכ"י אוקספורד¹ הגרסה היא "נברך".

³⁴⁹ בכ"י אסקוריל, המבורג ופריז נוסף: "וכמה טפח".

כלומר, האמוראים מקבלים את ההנחה שאסור לאדם להציץ דרך חלון חברו, ומשום כך עושה אוקימתא לדין הרחקת החלונות למצב של קיר שאי אפשר להציץ ממנו. גם פרשני המשנה מבארים שמדובר בפגיעה בצניעות, כגון ר"ע מברטנורא ("כדי שלא יעמוד על הכותל וישקיף... כדי שלא יביט בו"),³⁵¹ והרמב"ם: "שמא תעלה על ראש הכותל ותשקוף בביתו".³⁵² מכאן משמע שהנושא של איסור הצצה היה מוכר כבר במקורות התנאיים והאמוראיים, אולם הוא אינו מופיע בניסוח "היזק ראייה",³⁵³ וניתן לשער שמדובר בדין שטעמו הוא צניעות. ישנו הבדל בולט בהגדרת הלכות ראייה כ"הלכות הבאות להגן על הצניעות", לבין הגדרתן כ"נזק". צניעות היא עניין מוסרי, שמטרתו הגנה על הדברים שדרכם להיעשות או להיראות בחשאי ובאינטימיות, כפי שמשמע מדרשתו של ר' יוחנן.³⁵⁴ לעומת זאת בהגדרת ההבטה לרשות הפרט כ"נזק" ("היזק ראייה"), יש הסטה אל נושא כללי יותר, המוכר כיום כ"צנעת הפרט". יש כאן התפתחות, מעבר מן התחום המוסרי אל התחום המשפטי והממוני. המושג "נזק", כמו אבות הנזיקין האחרים המוגדרים במסכת בבא קמא,³⁵⁵ הוא פגיעה אקטיבית-ממונית בזולת. בשלב זה אין "איסורי ראייה" מוגדרים כך, משום שהתפיסה היא שאין בהבטה אל חברו פגיעה אקטיבית-ממונית, אלא פגיעה מוסרית.

ישנם מקורות, כדלהלן, שלא זו בלבד שמופיע בהם איסור ראייה, אלא כורכים אותו במפורש בטעם של צניעות, הקושר אותו אל התחום המוסרי:

מקור ג

בדף ס' ע"א, על החלק במשנה האומר כי "היה (פתח) קטן – לא יעשנו גדול", מביאה הגמרא את נימוקו הכללי של רבי יוחנן למשנה כעוסקת בעניין צניעות.³⁵⁶ לאחר מכן, מביאה הגמרא את דעתו של רמי בר חמא, שאפשר להפוך פתח של שתי אמות לפתח של ארבע אמות. ואת תגובתו של רבא לדברי רמי בר חמא:

אמר ליה רבא: מצי אמר ליה: בפיתחא זוטרא³⁵⁷ מצינא איצטנועי מינך,

³⁵⁰ בכ"י אוקספורד¹: "ממדיר", בכ"י פירנצה II I 9-7, אסקוריל I-G-3: "בממדיר", בכ"י המבורג 165: "במרדד", בכ"י מינכן 95: "בממרי", בכ"י פריז 1337: "בממדד".

³⁵¹ ב"ב פ"ב מ"ד ד"ה "והחלונות מלמעלן ומלמטן ומכנגדן ארבע אמות" וד"ה "מלמטן".

³⁵² פירוש המשניות לרמב"ם ב"ב פ"ב מ"ד ד"ה "מי שהיה כותלו סמוך לכותל חברו לא כו".

³⁵³ ישנן סוגיות אמוראיות נוספות העוסקות בדינים הנובעים מנזק הנגרם מראיה, אולם בהם הגמרא אינה דנה כלל בטעם של דינים אלו, שלא כמו בדוגמא המובאת כאן, וממילא אינה דנה כלל לא במושג של צניעות ולא במושג של היזק ראייה, ולכן לא ניתן להביא מהם ראייה לטענתנו. לדוגמא, בדף ד ע"א: דיון בין אביי ורבא לגבי גינה ובקעה, ובדף ו ע"ב: "שתי חצרות זו למעלה מזו, אמר רב הונא תחתון בונה... ורב חסדא אמר עליון מסייע...".

³⁵⁴ לעיל, מקור א.

³⁵⁵ לעיל, בתחילת הפרק.

³⁵⁶ לעיל, מקור א.

³⁵⁷ בכ"י אסקוריל I-G-3, המבורג 165, ותיקן 115, פירנצה II I 9-7, פריז 1337: "זוטא".

בפיתחא רבה לא מצינא אצטנועי מינך.

באותו נימוק משתמש רבא בהמשך, בתגובה לדין שאומר רמי בר חמא, על החלק במשנה האומר כי "פתח) אחד – לא יעשנו שנים", שפתח בן שמונה אמות ניתן להפכו לשני פתחים בין ארבע אמות כל אחד:

אמר ליה רבא: מצי אמר ליה: בחד פיתחא מצינא אצטנועי מינך,
בתרי לא מצינא אצטנועי מינך.³⁵⁸

ובהמשך, נימוק זה מובא לדין המשנה ש"אבל פותח הוא לרשות הרבים פתח כנגד פתח":
דאמר ליה³⁵⁹. סוף סוף³⁶⁰. הא בעית אצטנועי מבני רשות הרבים.

נראה כי בין רמי בר חמא ובין רבא מחלוקת עקרונית בשאלת הטעם לדינים של המשנה. לדעת רמי בר חמא, כפי שמסביר רשב"ם במקום, הטעם לדין הוא משום שלכל פתח יש זכות שימוש בשטח של ארבע אמות כנגד כל רוחב בפתח, ואם אדם מגדיל את רוחב הפתח או את מספר הפתחים הרי שהוא לוקח שטח מן החצר. אבל רבא חולק עליו וסובר, כי כיוון שהטעם להלכות הללו הוא משום "איצטנועי", הרי שאין זה משנה מה טיבו של השינוי, והדבר נאסר בכל אופן (חוץ מאשר בפתח שהוא כנגד רשות הרבים, שממילא אין אפשרות להצטנע).³⁶¹ כבר הצביעו³⁶² על כך שישנה זיקה מיוחדת בין רבא לר' יוחנן, זיקה המתבטאת בכך שמשנתו ההלכתית של ר' יוחנן ובית מדרשו משוקעת בזו של רבא ובית מדרשו. גם במקרה שלפנינו קשה לנתק את דברי רבא מהשפעתו של ר' יוחנן (לעיל מקור א) – ולכן אין זה מן הנמנע שנתכוון בדבריו לצניעות, נוסף על האלמנט של צנעה והסתרה.

להלן שני מקורות, שבהם סתמא דגמרא נוקטת בנימוק של "איצטנועי". אמנם משמעותו של הביטוי אינה מפורשת, ולא ברור האם כוונתו לצניעות, או להתחבאות והסתתרות. אולם, כפי שהצביע יי אלמן,³⁶³ השפעתו של רבא על סוגיות סתמיות בבבלי ניכרת ברבים מן המקרים. לכן, אין זה מן הנמנע כי המקורות הסתמיים, הנוקטים הנוקטים את הלשון "איצטנועי" של רבא, אף הם כללו בביטוי זה משמעות של צניעות, בהשפעתו של רבא.

מקור ד

³⁵⁸ כל הקטע בכ"י וטיקן 115 אינו מופיע.

³⁵⁹ בכ"י אסקוריל I-G-3: "מאי טעמא דאמ' וכו", בכ"י אוקספורד¹: "משו' דא"ל".

³⁶⁰ בכ"י אוקספורד¹: "סוף סוף את הא וכו'".

³⁶¹ וכן מסביר הנימוקי יוסף, לעיל הע' 337.

³⁶² צ' דור בספרו, תורת ארץ ישראל בבבל, דביר, תל אביב, 1971, עמ' 11-24, וכן בסדרת מאמריו: הני"ל, "המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא (הזיקה בין רבא ובית מדרשו לבין ר' יוחנן ובית מדרשו)", סיני נב (תשכ"ג), עמ' קכח-קמג; הני"ל, "המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא (הזיקה בין רבא ובית מדרשו לבין ר' יוחנן ובית מדרשו)", סיני נב (תשכ"ג), עמ' לא-מט; הני"ל, "המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא", סיני נה (תשכ"ד), עמ' שו-שטז. וראה גם יי אלמן, "רבא ודרכי העיון הארץ ישראליות במדרש ההלכה", מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני המשנה והתלמוד (בעריכת: יי גפני), מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשס"ד, עמ' 217.

³⁶³ יי אלמן, "רבא ודרכי העיון" (לעיל הע' 362), עמ' 218, ושם הערה 6; ושם, עמ' 239.

בדף ו' ע"ב, דנה הגמרא בדין שאומר אביי :

שני בתים בשני צידי רשות הרבים,

זה עושה מעקה לחצי גגו, וזה עושה מעקה לחצי גגו, זה שלא כנגד זה, ומעדיף.

הגמרא שואלת על דין זה:

מאי איריא ברשות הרבים, אפילו רשות היחיד נמי?!

ותשובת הגמרא היא:

רשות הרבים איצטריכא ליה;³⁶⁴

מהו דתימא נימא ליה: סוף סוף הא בעית לאצטנועי מבני רשות הרבים, קמ"ל דא"ל:

רבים – ביממא חזו לי, בליליא לא חזו לי, את – בין ביממא בין בליליא חזית לי.

א"נ, רבים – כי קאימנא חזו לי, כי יתיבנא – לא חזו לי, את חזית לי בין כי קאימנא בין כי יתיבנא.

רבים – כי מעיינו חזו לי, כי לא מעיינו לא חזו לי, את ממילא נמי חזית לי.³⁶⁵

בדוגמא זו "צניעות" היא הטעם לדין של בניית כותל בין שותפים. מכאן משמע שהגמרא משתמשת באותו הטעם של צניעות, כעניין מוסרי-רוחני, כדי לנמק אף את הגנתו מפני הרבים. בדרך ההיקש ניתן לשער, שבשני המקומות באותו סוג של נזק עסקי – צניעות. נוסף לכך, רואים אנו שוב, שכלל אין נזכר במקור זה הנושא של "היזק ראייה", לא בניסוחו וכפי ששיערנו - אף לא בתוכנו, כלומר נראה שאיסור ההבטה שייך לתחום הצניעות, ולא מתואר כנזק ממשי בעל השלכה ממונית. להלן, סעיף ד, נרחיב את הדיון בהבחנה שבמובנים השונים של "איצטנועי" ובהבחנה בינו לבין המונח "היזק ראייה".

וכן הוא בדוגמא הבאה :

מקור ה

³⁶⁴ בכ"י וטיקן, פריז ופירנצה¹ הלימוד הוא בדרך של "לא מיבעיא קאמר", במקום "איצטריכא ליה", שבגרסת הדפוס: "לא מיבעיא קאמי לא מיבעיא רשות היחיד דודאי עביד אלא רשות הרבי" אצטריכא ליה סד"א אמ' ליה סוף סוף הא קא בעית אצטנועי מבני רשות הרבים אצטנע נמי מינאי קמ"ל דאמי ליה בני רשות הרבים וכו'". וההמשך כגרסת הדפוס. לענייננו אין חשיבות להבדל בין הגרסאות.

³⁶⁵ מעניין ציין, שהדיון בדברי אביי הוא בסתמא דתלמוד, ואעפ"כ אין הוא משתמש עדיין בביטוי "היזק ראייה". אם נאמר כי הסתם במקרה זה קדם לטביעת המונח "היזק ראייה", אזי יש בכך תמיכה בדעתנו כי המונח "היזק ראייה" הינו מאוחר לסתם, והוא סבוראי. ואם נאמר כי הסתם הכיר את המונח "היזק ראייה", אולם **בחר** שלא להשתמש בו כנימוק, אלא נקט בנימוק של צניעות, הרי שיש בכך חיזוק לטענתנו ביחס לתרומתה הייחודית של סוגיית הפתיחה, המחדשת או מעצימה את המונח "היזק ראייה". כך או כך הדבר מצביע על תרומתה של סוגיית הפתיחה. אמנם ישנם מקרים בהם הסתמא דגמרא על דברי תנאים (משנה ותוספתא) ועל דברי אמוראים (אביי, רב נחמן אמר שמואל), מפרשת את "הלכות ראייה", כנובעות מטעמי צניעות, ולכאורה קשה מדוע לפעמים תפרש סתמא דגמרא לפי הטעם של צניעות ולפעמים בנימוק של היזק ראייה. לכך ניתן לטעון שתי תשובות: א. ידוע שלא כל הסתמות הן מעור אחד, ולכן ניתן להבחין בשני סוגי "סתמא", האחד מוקדם יותר, והאחר שייך לתקופת הסבוראים, עיין הע' 313. ב. לעיתים מפרשים הסבוראים את האמוראים אליבא דטעמם של האמוראים, ולפעמים לפי טעמם שלהם. אולם גם כאשר הם מנמקים את טעמם של "הלכות ראייה" כצניעות אין זה אומר בהכרח שזהו הטעם לדעתם, אלא שהם נאמנים לשיטת האמוראים אותם הם מפרשים.

בדף נט ע"ב, על משנת "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין",³⁶⁶ במהלך דיונה של הגמרא על המשנה היא מביאה את הטיעון שהמשנה נקטה בדרך של "לא מיבעיא":

לא מיבעיא קאמר;

לא מיבעיא לחצר חברו דלא (שאסור לו לפתוח חלון),

אבל לחצר השותפין, דאמר ליה: סוף סוף הא קא בעית איצטנועי מינאי בחצר –

קמ"ל דאמר ליה: עד האידנא בחצר הוא בעינא איצטנועי מינך,

השתא אפילו בבית נמי בעינא איצטנועי מינך.^{367 368 369}

ה.3. סיכום

נחזור לשאלות ששאלנו בפתח דיונונו:³⁷⁰ מה משמעותו של היזק ראייה, מושג שחודש ע"י הסבוראים, או לכל הפחות ניתן לו אצלם מקום נרחב הרבה יותר. השאלה אף מתעצמת לאור העובדה שנראה כי הסבוראים ראו בו חשיבות רבה עד כדי העמדת הדיון בו בפתיחת המסכת, כפי שהראינו לעיל, וזאת למרות שישנם מקומות אחרים שהיה ראוי והולם הרבה יותר למקם דיון זה. הביטוי "איצטנועי" כשלעצמו, משמש את האמוראים ביחסם להלכות ראייה, והוא טומן בחובו את שתי הפרשנויות האפשריות: צניעות, והיחבאות-הסתרות.³⁷¹ נראה שהאמוראים נטו יותר להבין את הביטוי "איצטנועי" כמבטא צניעות במשמעות מוסרית-רוחנית, כפי שמעידה דרשתו של ר' יוחנן.³⁷²

³⁶⁶ המשנה משמיעה דין זה ללא נימוק. בתוספתא מופיעה הלכה מקבילה – בתוספת נימוק: פ"ב הי"ד, מהד' ליברמן עמ' 136: "וכן היה ר' מאיר אומ' לא יפתח אדם פתח על גבי פיתחו של חברו וכי, אבא שאול אומר לא יפתח אדם חנות כנגד חצירו של חבירו כדי שלא יהא יושב בחנותו ורואה מה שבחצירו של חבירו וכו'". הטעם מנוסח בצורה "סתמית", כלומר אינו מפרש מה בדיוק הבעיה בראיה, והדבר נשאר פתוח לפרשנות, ממש כמו במשנה. בפתח זה נכנס ר' יוחנן, ונותן טעם: הגנה על צנעת הפרט. ושם גם נכנסים הסבוראים, ונותנים טעם: "היזק ראייה", משמע פגיעה ממשית-ממונית בזולת, וראה בהרחבה להלן בתת פרק ד "היזק ראייה בסוגיית המבוא הסבוראית".

³⁶⁷ כך הגרסה בכל כה"י.

³⁶⁸ בשתי הדוגמאות האחרונות, וכן בדוגמא האחרונה, להלן, השימוש בנימוק של צניעות הוא ע"י הסתמאים, בדוגמא הראשונה בדיון על דברי אב"י, ובדוגמא השנייה בדיון על המשנה. למרות שלהלן נטען שהסתמאים מייצגים גישה מאוחרת יותר, את הגישה הסבוראית, ניתן לומר שבמקרים אלו כוונתם הייתה לפרש את דברי המשנה ואב"י אליבא דשיטתם, ובניגוד לשיטה שלהם עצמם.

³⁶⁹ רשב"ם על אתר, ד"ה: "מאי איריא חצר השותפין", מעיר, שהטעם הוא משום היזק ראייה. אולם אין הכרח בטעם זה, כפי ששמע מהגמרא שם. גם רשב"ם עצמו מייחס את הטעם של צניעות להמשך המשנה "לקח בית בחצר אחרת לא יפתחנו לחצר השותפין": הגמרא שם שואלת "מאי טעמא? מפני שמרבה עליהם את הדרך", ומעיר רשב"ם שהטעם הוא: "שרוב בני אדם יוצאין ונכנסין עכשיו בחצר יותר מבתחילה וליכא צניעות כדמעיקרא".

³⁷⁰ לעיל עמ' 80-82.

³⁷¹ M. Sokoloff, "A Dictionary" (לעיל הע' 228), עמ' 968-969.

³⁷² כך משמע מדרשתו של ר' יוחנן, המסביר את המעלה הנובעת מכך שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה בהשראת שכינה. זהו מושג השייך לתחום רוחני-מוסרי. וכן מדרשתו בהמשך: "שאינן דרכן להתבזות על הכביסה" משמע שביזוי הוא עניין חברתי-מוסרי.

מעניין לציין כי ניתן למצוא זיקה בין האמוראים השותפים בדיון בנושא זה: רבי בנאה, ר' יוחנן - תלמידו, ורבי חייא בר אבא – תלמידו של ר' יוחנן. יתר על כן, גם רב זביד (מקור ב), שהינו קרוב לוודאי אמורא מדור חמישי, היה תלמיד רבא, שאמר רבות בשמו,³⁷³ ויתכן כי הושפע מתורתו. קיימת כאן שושלת של רב ותלמידו, הקושרת את האמוראים כולם - וגם את הסתמא, שהושפעה מרבא³⁷⁴ - אל ר' יוחנן. זיקה זו יכולה לקרב אל ההשערה, שאכן "איצטנוועי" המשיך לשמש כמשמעו בשיטת ר' יוחנן - צניעות, מטעמים מוסריים ורוחניים - גם אצל האמוראים, וגם בסתמא.

לסבוראים עמדה אחרת ביחס להלכות הקשורות בראיה בין שכנים. הסבוראים עשו שימוש בביטוי "היזק ראייה". קשה להכריע בשאלה, אם הסבוראים יצרו בסוגיית הפתיחה מושג חדש זה, או שמא השתמשו במושג שמקורו בסתמא שקדמה להם, הנזכרת בסוגיות אחרות. מכל מקום, גם אם המושג קדם להם, הוא נידון במקורו באופן שולי וזניח, והם אלו שפיתחו, העצימו, והרחיבו את שימוש ומשמעותו. בתהליך שימוש במונח "היזק ראייה", נותנים לו הסבוראים, בסוגיית הפתיחה של המסכת, פרשנות מורחבת יותר, ולפיה הם מבארים סידרה של הלכות במשנה. פרשנות זו כשלעצמה, אפשרית במשניות אלו, ואינה סוטה או חורגת מניסוחן. ניתן כמעט לומר, שהסוגיה הופכת את המושג "היזק ראייה" להיות המשקפיים אשר דרכם היא בוחנת רבות מהלכות המסכת. באמצעות שימוש רחב זה ניתן לשער כי הסבוראים ראו בהטרדה הקשורה לראייה לא רק "חוסר צניעות" אלא נזק ממשי, היינו, שהם הפכו את הבעיה הערכית-מוסרית לבעיה **משפטית-ממונית**. לפי זה נראה, שהם אינם חולקים על האמוראים על **המצבים** בהם נגרם נזק כתוצאה מראייה, אלא על **המשמעות** שיש לתת להטרדה הקשורה לראייה הזולת.³⁷⁵ כתוצאה מכך, דיונם בסוגיית הפתיחה מושתת על ההנחה, ש"היזק ראייה" הוא נזק וודאי, וכל דיונם לא היה אלא בשאלה אם "שמיה היזק אם לאו" היינו, אם הוא בר תביעה ובר כפייה.³⁷⁶

יתר על כן, אף בתהליך שימוש במונח "היזק ראייה", נותנים לו הסבוראים פרשנות מורחבת יותר, ולפיה הם מבארים סידרה של הלכות במשנה, פרשנות אשר כשלעצמה אפשרית במשניות אלו, ואינה סוטה או חורגת מניסוחן.

הסבוראים, יש להניח, לא רק זאת, אלא שהם אף הלכו עם טעמים זה צעד נוסף בהגדירם את הנושא בביטוי חדש: "היזק ראייה".

ניתן להציע מספר הסברים לתהליך זה של התפתחות היחס להלכות ראייה מן האמוראים והסתמא – עד הסבוראים:

א. **הסבר הלכתי**: הסבוראים ניסו ליצור החמרה ביחס להלכות ראייה בין שכנים.

³⁷³ ח' אלבק, "מבוא לתלמודים" (לעיל הע' 78), עמ' 407-408.

³⁷⁴ לעיל הע' 363.

³⁷⁵ ולכן אין הם מבחינים בין נזק של "תשמיש", הקשור לתחום של צניעות לבין הצטנעות במובן של הימנעות מנזק הנגרם מראייה, נזק שיכול להתרחש גם בחצר, ולא קשור דווקא לתוך ביתו של אדם.

³⁷⁶ כך מבין גם ד' ליברמן, "תכנים מבנים ולשון בסוגיית היזק ראייה", לפנים, המכון לפרסומים תלמודיים, ירושלים, תש"ס, עמ' 136, שהשאלה האם היזק ראייה הינו היזק האם ההיזק שגורמים בני חצר המשותפת הינו כה גדול עד כדי חיובם בהוצאה כספית למניעתו.

ב. **הסבר ספרותי**: הסבוראים ביקשו להאחיד את השפה של בבא בתרא, ושל כל סוגי הנזיקין לשפה של סדר נזיקין, כלומר, הם ניסו ליצור מערכת אחידה של מונחים שתכלול את כל סוגי הנזיקין הקיימים במסכת נזיקין, גם אלו הקיימים בבבא קמא: א. הנזיקין ה"רגילים" של פגיעה פיזית: שור בור וכו', ב. אלו שהם בלתי פיזיים: "המטמא והמדמע והמנסך", ועוד. ג. מעתה באו לכלול בהם אף סוגים אחרים של נזיקין, שהם בלתי פיזיים ובלתי ישירים, שאינם נזק במובן הקלאסי, משום שאינם פגיעה ישירה בזולת או ברכושו. יתכן שנקודת המוצא שלהם הייתה הקיום של כל המקרים הללו תחת קורת גג אחת של אותה המסכת, מסכת נזיקין. זהו תהליך טבעי של הרחבת הגדרת המושג "נזק".

ג. **הבדל תפיסתי**: ד' ליברמן,³⁷⁷ מסביר את ההבדל בין היחס לראיה כנזק או כהפרעה שאינה נזק, בטיב היחסים שבין השכנים. באם היחסים שבין השכנים הינם יחסי **שכנות** גרידא, הרי ש"היזק ראייה – לאו שמיה היזק", משום שיחסי שכנות נורמליים מבוססים על קרבה מסוימת המאפשרת גם ראייה הדדית, וכל זה הוא בגדר הסביר. לעומת זאת הדעה הגורסת ש"שמיה היזק" מבינה שהיחסים בין השכנים הם יותר מאשר יחסי שכנות, אלא הם יחסים של **שותפות**. בתור שכאלו, כאשר אדם מואס בשותפות זו, בשל מאיסתו בקרבתו של חברו (ליברמן מרחיב את המושג "ראיה" לקרבה באופן כללי) – הוא יכול לפרק שותפות זו, ולדרוש מניעת "היזק ראייה". כך מסביר ליברמן את המחלוקת בין הלישנות החולקות בשאלת ההיזק של היזק ראייה, כמחלוקת באופי היחסים בין שכנים: האם יחסיים של שכנות, או של שותפות.

כך או כך, תרומתם של יוצרי הסוגיה הסבוראים היא, אם כן, בכך שהם פירשו את הדינים הנידונים בפרק ובמסכת כעוסקים **בנזקי** ראייה. כלומר, הלכות ראייה בין שכנים שינו את תוקפם ומעמדם ההלכתי, והפכו מעניינן של חובה מוסרית הקשורה לצניעות, שאינה בת תביעה - לעניין משפטי-ממוני הנתפס כ**גרימת נזק ממשית**, נזק שהוא בר כפייה ובר תביעה.

³⁷⁷ "תכנים מבנים ולשון" (לעיל הע' 376), עמ' 137-135.

ו. סוגיית הפתיחה של מסכת עבודה זרה³⁷⁸

ביסודו של הפרק הראשון של מסכת עבודה זרה, פרק "ימי אידיהן", עומד הציווי להתרחק מכל דבר הקשור באופן כלשהו לעבודה זרה. אולם במבט מעמיק יותר נראה כי בעצם עוסק הפרק במכלול היחסים בין עם ישראל לאומות העולם, הן במישור הפרטי-אישי, והן במישור הציבורי-לאומי. מתוך כך עולות ומתבררות שאלות היסוד של היחס בין ישראל לאומות, ובכלל זה, לתרבות הנכרית, על כל גילוייה.

סוגיית הפתיחה של מסכת עבודה זרה נראית כנושאת אופי סבוראי.³⁷⁹ היא מורכבת משני חלקים: הראשון, קצר, ותוכנו דיון לשוני על המשנה, והשני, מכיל דרשה ארוכה על הפסוק "יתנו עידיהם ויצדקו", פסוק המובא בחלק הראשון. להלן נבחן את שני חלקי סוגיית הפתיחה וננסה לעמוד על מגמתה, תוך בחינת האפשרות שיש בה יסודות המהווים מבוא למסכת עבודה זרה, שעיקרה בבירור היחסים בין ישראל ואומות העולם.³⁸⁰

³⁷⁸ בפרק זה דגלנו בשיטת ניתוחו של י" ברנדס, במאמרו "פתיחתא לפרק ימי אידיהן", אקדמות ה' (תשנ"ח), עמ' 23-9. סקרנו בפרק את מאמרו, אך ערכנו בו עיבוד והתאמה להקשר ולצרכים הנדרשים לתזה זו. המאמר דן בהיותה של סוגיית הפתיחה של מסכת עבודה זרה מבוא רעיוני לפרק ואף למסכת כולה, ומשום כך הוא מתאים לכאן.

³⁷⁹ א' ווייס, "היצירה" (לעיל הע' 8) של הסבוראים", עמ' 15, מגדיר את סוגיית ריש ע"ז כמכילה "כנראה לכל הפחות איזו תוספת של חומר מאוחר". א' הילביץ, "להרכבה של דרשת האגדה בריש מסכת עבודה זרה", סיני פ (תשל"ז), עמ' קיט: "ולא עוד אלא שיתכן שכל עיקרה של הדרשה איננה מן הבללי ונתוספה אחרי כן בסגנון עריכת התלמוד", ובהערה 8 שם טוען, ש"יש רגליים לדבר" שהסוגיה הזו בדומה לריש קידושין ולריש בבא מציעא, גם סוגיה זו היא מאוחרת (אמנם הוא מייחסה לגאונים, אלא שמאז שנכתב המאמר כבר התרחב המחקר על הסבוראים, וכיום מיוחסות סוגיות אלו לסבוראים, ולא לגאונים [למשל, ד' הלבני, "עיונים בהתהוות" (לעיל הע' 116), מעמ' 69 ואילך]. כך סבורים גם ד' רוזנטל, "עריכות קדומות" (לעיל הע' 73), ראה בהע' הבאה, וכן י" ברנדס "פתיחתא" (לעיל הע' 378), הע' 1, סבור כך. דרך כלל המחקר לא הבחין בין סוגיות סבוראיות לבין סוגיות גאוניות וכללן בחדא מחתא כסוגיות מ"רבנן סבוראי". על ההבחנה המחויבת בין שתי הספריות הללו, ראה כהן, "לאופיה" (לעיל הע' 1), עמ' 179, ושם הע' 86, וכן הע' 20, עמ' 167.

³⁸⁰ נביא כאן בלשונם את דבריו של ד' רוזנטל, "עריכות קדומות" (לעיל הע' 73), עמ' 180: "אין זאת אלא פעולתו של עורך המסכת (עבודה זרה. מ.ס.), שביקש להביא מיד בפתיחת המסכת את הדרשה היפה והארוכה על מתן שכרן של ישראל לעומת מפלתן של עובדי כוכבים". את חלקה הראשון של הסוגיה הוא מסביר כ"קטע קישור" הכרחי בין המשנה לדרשה, עיי"ש, עמ' 179-180, וראה להלן הע' 391. שם הוא גם שואל על זמן העריכה של הסוגיה, ועונה שהדבר נעשה בישיבת רב פפא בנרש, ומוסיף: "אלא שאפשר שהקטע כולו – שהוא אנונימי – על המשא ומתן שבו מאוחר, וממילא אף גלגול הדרשה לכאן מאוחר. ורב הונא בריה דרב יהושע לא אמר כלום יתר על מה שיש בסוגיא הירושלמית וכו'" (עמ' 180).

1.1. חלק ראשון: "אידיהן" או "עידיהן"

הקטע הראשון בגמרא³⁸¹ עוסק בדקדוק לשון המשנה. במשנה נאמר: "לפני אידיהן של עובדי כוכבים". הגמרא מעלה את השאלה: האם יש לגרוס "עידיהן" או "אידיהן".³⁸²

רב ושמואל, חד תני אידיהן וחד תני עידיהן.³⁸³

מאן דתני אידיהן לא משתבש, ומאן דתני עידיהן לא משתבש.³⁸⁴

מאן דתני אידיהן לא משתבש דכתיב 'כי קרוב יום אידם', ומאן דתני עידיהן לא משתבש דכתיב 'יתנו עידיהם ויצדקו'.³⁸⁵

ומאן דתני עידיהן מאי טעמא לא תני עידיהן? אמר לך³⁸⁶ תברא (=שבר) עדיף.

ומאן דתני עידיהן מאי טעמא לא תני אידיהן? אמר לך מאן קא גרים להו תברא עדות שהעידו בעצמן הלכך עדות עדיפה.³⁸⁷

והאי יתנו עידיהם ויצדקו בעובדי כוכבים כתיב, הא בישראל כתיב? דאמר ריב"ל: כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות להם לעוה"ב, שנאמר: 'יתנו עידיהם ויצדקו' אלו ישראל, 'שמעו ויאמרו אמת' אלו עובדי כוכבים!³⁸⁸

³⁸¹ מקבילותיה של הסוגיה, עיי' נספח ח.1.2. עמ' 133, קיימות רק בירושלמי: ירושלמי, עבודה זרה, פ"א ה"ב, דף לט ע"ג; ירושלמי, ברכות, פ"ח ה"ו, דף יב ע"ג; ירושלמי, עירובין, פ"ה ה"א, דף כב ע"ב. בכל אחת מן המקבילות הסוגיה מכילה שלושה חלקים, כאשר בכל חלק מחלוקת רב ושמואל לגבי מילה מסוימת, האם היא ב-א' או ב-ע'. המחלוקות הן לגבי: עיבור ערים (עירובין), ברכה על הנר עד ש"איתו לאורו" (ברכות) ו"אידיהן" (עבודה זרה). בכל אחת משלוש המסכתות בירושלמי מובאת המחלוקת על שלוש צלעותיה, כאשר העניין הרלוונטי להקשר מופיע בראש (למשל: בברכות מופיעה קודם המחלוקת לגבי "איתו לאורו", וכן בעבודה זרה ובעירובין). בבבלי לא מופיעה המחלוקת הזו, אלא אך ורק בעבודה זרה, אך רק צלע אחת שלה, זו השייכת למסכת – החלק העוסק ב"אידיהן". הבדל בולט נוסף הוא שמחלוקת רב ושמואל מופיעה כאן בצורה הרבה יותר מפורטת ומורחבת מאשר היא מובאת במקבילות. ובנוסף, אפילו במקבילה בעבודה זרה נמצאת מחלוקת רב ושמואל – לא בפתיחת המסכת, אלא על המשנה השנייה.

³⁸² לדיון מפורט על הדעות השונות בגרסת נוסח "איד" או "עיד", ועל מקורותיהם של השמות הללו, עיי' ע' פרידהיים, "עיון ריאלי-היסטורי מחדש במשנה הראשונה דפרק 'לפני אידיהן'", ציון עא (תשס"ו) עמ' 274-282.

³⁸³ בירושלמי עירובין פ"ה ה"א, דף כב ע"ב, רב סבור כי המונח הוא 'אידיהן' ואילו שמואל סבור כי המונח הוא 'עידיהן'. בבבלי לא ברור מי סובר מה, וכך בד"כ בבבלי, ראה א' כהן, "רבינא" (לעיל הע' 287), עמ' 239, הע' 30, ועמ' 247 הע' 57. כך לפי כל כה"י, ואילו במקבילות הנוספות בירושלמי מוחלפת השיטה, כך בברכות, פ"ח ה"ו, דף יב ע"ג, ובעבודה זרה, פ"א ה"ב, דף לט ע"ג.

³⁸⁴ בכ"י פריז מובא קטע זה בשמו של מר זוטרא. ושם גם חסר כל הקטע מן המילה "משתבש" ועד "כי קרוב".

³⁸⁵ עד כאן הדיון הינו אמוראי. עצם המחלוקת – מיוחסת בפירוש לרב ושמואל, ואילו החלק שאחריו הינו סתמי. החלק הבא של הסוגיה: "מאן דתני אידיהן מאי טעמא לא תני אידיהן? אמר לך וכו'", שבו פלפול להצדקת כל אחת מן הגרסאות, הינו סתמי ומאוחר. נוסח זה מצטרף ליתר הטיעונים על מנת לייחסו לסבוראים (מה גם שלחוקרים רבים מספיק לטעון כי קטע זה הינו סתמי על מנת לייחסו לסבוראים, עיי' ש"י פרידמן, תלמוד ערוך – השוכר את האומנין, בית המדרש לרבנים, ניו יורק וירושלים, תשנ"ז, מפתח העניינים, עמ' 415: "אמוראים – אין אמוראים מוסבים על 'סתם התלמוד' בד"כ". ועיי' א' כהן, "לאופייה" (לעיל הע' 1), עמ' 162-163, הע' 4, המציין שם, שבשיחה בע"פ עם פרופ' פרידמן אמר כי למרות שהוסף "בד"כ", טדם מצא חריגים להכללה זו. וכן דעת הלבני בעבר, "מקורות ומסורות: יומא-חגיגה" (לעיל הע' 73), עמ' 2-4, והשוו לדעתו במאמרו "עיונים בהתהוות" (לעיל הע' 116). ועיי' לעיל הע' 314. לחלק זה של הסוגיה אין מקבילות בתלמוד הבבלי, גם בסוגיות הנ"ל, הדומות בחלקן הראשון. לכן נראה שקטע זה הינו מאוחר, וסביר להניח, בצירוף טענות נוספות (לעיל), כי הוא סבוראי, בשל היותו פותח את המסכת, ועיי' לעיל הע' 2.

³⁸⁶ בכ"י בית המדרש לרבנים באמריקה 15 [להלן "בית המדרש"] נוסף: "עיקר".

³⁸⁷ בכ"י בית המדרש הגרסה: "אמ' לך תבריהו במאי בעדות שהעידו בעצמן הילכך עדות עדיפה ליה", ובכ"י מינכן הגרסה: "תבריהו כמא' בעדו' הילכך עדו' עדיפי ליה".

³⁸⁸ בכל כה"י במקום "עובדי כוכבים" – "אומות העולם".

אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע: מאן דאמר עידיהן מהכא: 'יוצרי פסל כולם תוהו וחמודיהם בל יועילו ועידיהם המה'.

מקבילה של קטע זה מופיעה בירושלמי ברכות ובירושלמי עירובין. בכל אחת מן המקבילות מהווה הדיון הזה בסיס לדרש במקרא ובמשנה, בכל מקום, לפי הקשרו.³⁸⁹ לכל אחת מן השיטות סומכים פסוק, שהופך את המילה "אידיהן" לביטוי של שלילה כלפי הגויים. והדיון שבגמרא הוא - איזה פסוק הולם יותר: 'איד' מזכיר את הפסוק "כי קרוב יום אידם", ומשמעותו - שבר, ואילו 'עיד' מזכיר את הפסוק "יוצרי פסל כולם תוהו... ועידיהם המה", שהפסילים מעידים על גנותם של עובדיהם.³⁹⁰ מסתבר שכוונת הגמרא אינה לדיון לשוני על המשנה, אלא מטרתה להביע רעיונות שיהוו פתיחה למסכת כולה. כלומר, הדקדוק בלשון המשנה משמש עוגן לתלות בו את הדרשות בגנותם של הגויים.³⁹¹

³⁸⁹ עיי' לעיל הע' 381.

³⁹⁰ תוספות כאן, ד"ה "מאי טעמא" מתלבטים בעצם דיון הגמרא, "ושמא לא שייך לדקדק משום דאידי ואידי חד משמעות לשון הוה להו?!" שהרי לכתחילה מתפרשים שני הכתובים בעבודה זרה. תשובתם של התוספות הינה, שמצד אחד עדיף הנוסח "עידיהן", משום שהוא מפורש בפסוק, ומצד שני עדיף הנוסח "אידיהן", משום ש"תברא עדיף". כלומר, יש צד להעדיף כל אחת מן הנוסחאות. (תוספות מסבירים מדוע לא בכל מחלוקת בשאלת הנוסח במשנה מביאה הגמרא דיוק בכל אחד מן הלשונות. תשובתם היא שלא בכל מקום יש הבדל בין הנוסחאות, אולם כאן יש הבדל, כפי שצינו לעיל) ועדיין קשה, כפי שקשה לתוספות, שנחקים להביא שני פירושים, מה ההבדל בין שני הגרסאות, שהרי שתיהן עוסקות בגנות עובדי ע"ז. על כך ניתן לומר שאמנם אין הבדל עקרוני בין שתי הגרסאות, אולם הגמרא "משתמשת" בדיון זה, שהוא לכאורה לשוני, על מנת לפתח ולהעצים את היחס השלילי לעובדי ע"ז, בכך שהיא מביאה פסוקים נוספים. ישנם שניסו לעמוד על השוני בין שני הפסוקים, אולם דבריהם הם בגדר השערה בלבד, ואינם ניתנים להוכחה. ברנדס, "פתיחתא" (לעיל הע' 380), עמ' 12, מסביר שהשאלה היא באיזה מן הפסוקים ישנו ביטוי חריף יותר בשלילת עובדי ע"ז. הילבץ, "להרכבה של" (לעיל הע' 380), עמ' קכא, מסביר את השוני בין הניסוחים (והפסוקים) בדגש של היחס לעובדי ע"ז. הנוסח "אידיהן" מדגיש את "יום אידם" - השבר, העונש, ואילו הנוסח "עידיהן" מדגיש את הגורם לפורענות - העדות, עצם העבודה זרה.

³⁹¹ י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות" (לעיל הע' 2), עמ' 171-201, מסביר את תופעת הדיונים הלשוניים על המשנה המופיעים בפתיחת מסכתות מסוימות. לדעתו, עיקרן של שאלות אלו אינו בעצם השאלה, שמגמתה היא לברר את הפירוש של המשנה - אחרת אין בכך בכדי להסביר את העובדה שרק במקרים מועטים בלבד מעלים הסבוראים שאלות כאלו על המשנה - אלא בתשובה הניתנת לה. כלומר, השאלה אינה הכרחית, והיא נשאלת כ"תירוץ", במגמה להעלות רעיון שיהווה את התשובה לשאלה. המטרה היא הרעיון המובע בתשובה, והשאלה שלפניה היא רק האמצעי הספרותי כדי להעלות את הרעיון. "המוקד של הדיון מועבר מן השאלות אל התשובות. אדרבה, במקום שבו השאלה 'חלשה' ואינה הכרחית, דווקא שם ברור יותר שהיא נועדה בעיקר בשביל התשובה, המכילה חידוש הלכה או רעיון הגותי ומוסרי" (שם, עמ' 181). ברנדס אף מאפיין את הרעיונות המועלים בפתיחת המסכת. אמנם הוא העלה את האפשרות התיאורטית שהחידוש שבסוגיית הפתיחה יהיה גם חידוש הלכתי או רעיוני-מוסרי, אולם מתוך בדיקת סוגיות הפתיחה השונות הוא טוען שלדעתו, אין מדובר בחידושים הלכתיים, אלא ברעיונות הגותיים-מוסריים: "השאלות אינן אלא אמצעי להעלאת הרעיונות שהסוגיה מתמקדת בהם". וראה עוד לעיל בפרק המבוא, עמ' 11-13. גם אפשטיין, "מבוא לנוסח המשנה" (לעיל הע' 193), עמ' 184-185, בפתח דיונו בשאלת הנוסח של "איד-עיד" מציין כי "הפירושים התלמודיים הם בדרך הדרש" (עמ' 184). מסתבר, שגם הוא הבין שמגמת הדיון אינה ברור לשוני אלא הרעיון הדרשני.

ד' רוזנטל מסביר באופן מדויק יותר מה צורך היה בסוגיה הלשונית, "עריכות קדומות" (לעיל הע' 73), עמ' 180. לדבריו, עורך המסכת התכוון להביא את הדרשה בגנותם של עובדי כוכבים, "אלא מסתבר, שהוא מכודן לכללי עריכה נוקשים, ואין הוא יכול לפתוח בדרשה, תהא יפה עד כמה שתהא - בלא קשר פורמלי למשנה או לסוגיה שלפניה." כך מסביר רוזנטל

מסוגיית זו משתלשלת הסוגיה הבאה שהיא הסוגיה העיקרית בדבר היחס לנכרים.

2.1. חלק שני: דרשת ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי

בעקבות האזכור של הפסוק "יתנו עידיהם ויצדקו"³⁹² מובאת בגמרא דרשה ארוכה שביסודה פסוק זה. הדרשה, הפותחת במילים "דרש ר' חנינא בר פפא", הינה המשך ישיר לחלקה הראשון של הסוגיה, לא רק מצד הפסוק המשותף, אלא אף מבחינת נושאה, שהוא היחס לאומות העולם. טענתנו היא שהצבתה בראש המסכת נעשתה בכוונת מכוון, כפתיחה לנושא הכללי של המסכת שהוא היחסים בין ישראל לאומות העולם.³⁹³

הדרשה בנויה משני חלקים משולבים: גוף הדרשה, או שלד הדרשה - שאת מקבילתו נמצא גם בתנחומא,³⁹⁴ והוא אופייני לספרות המדרשית. על גביו, חלק של פירוש מרחיב, בדרך כלל בשיטת שקלא וטריא, האופיינית לתלמוד הבבלי. ניתן להבחין בין שני החלקים. הדרשה עצמה (להלן: "הדרשה") לשונה עברית, היא סדורה על סדר הפסוק בישעיהו, שאותו היא דורשת, וסגנונה סגנון של דיבור רצוף וישיר. בניגוד לכך, קטעי הפירוש (להלן: "הפירוש") לשונם ארמית בבליית, והם אינם קשורים אל הפסוק אלא מתייחסים אל הדרשה עצמה, ומנוסחים, בדרך כלל, בדרך של שאלות ותשובות.³⁹⁵

את קיומו של פסוק שני להוכחת הנוסח "עידיהן". שהרי, טוען רוזנטל, ישנו פסוק אחד מיותר (שגם אינו מופיע במקבילה בירושלמי), והוא נדחה, משום שהוא "מוטעה", כלשונו, ומובא פסוק אחר, המצוי גם בירושלמי. מדוע, אם כן, שואל רוזנטל, הביא הבבלי את הפסוק הזה? תשובתו היא שבאמצעות פסוק זה הכניס העורך את הפסוק מישעיה מג ט (במקום הפסוק ה"נכון" מישעיה מד ט) בכדי לעשותו יתד, לתלות עליו את הדרשה שביקש להביא בפתיחת המסכת, (עיי' הע' 3), דרשה שכל כולה בנויה על הפסוק 'המוטעה'. ניתן, אולי, להבין בדברי רוזנטל שכל חלקה הראשון של הסוגיה, כלומר כל הקטע הדן בנוסח "אידיהן-עידיהן" הינו "קטע קישורי" לדרשה, שהיא עיקר הסוגיה הפותחת את המסכת.

³⁹² כך אצל הילביץ, "להרכבה של" (לעיל הע' 378), עמ' קכא, וכן אצל ברנדס, עמ' 12. רוזנטל, שם, לעיל הע' קודמת, מסביר להפך, שדרשה זו הינה העיקר והפתיחה מובאת אך ורק כיחידת קישור, עיי' הע' קודמת. ולא ניתן להכריע בין הדעות. בכל אופן אין לראות בדרשה זו "גלגול על דרך האסוציאציה" בעלמא, משום שישנה התאמה גדולה בין הנושא של חלקה הראשון של הסוגיה, לבין הדרשה, מעבר לקשר ה"אסוציאטיבי" הנובע מן הפסוק המשותף.³⁹³ עיי' לעיל הע' 50.

³⁹⁶ תנחומא, שופטים, פי' ט', בשתי המהדורות. ועיי' גם: בית המדרש לילינק, חדר ו', עמ' 50 (= איזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 492); פסיקתא דרב כהנא, "פרשה אחרת לסוכות", מהד' מנדלבוים, עמ' 452.

³⁹⁵ כך גם הילביץ, "להרכבה של" (לעיל הע' 378), עמ' קכה-קכו, ואצל י' היינמן, "אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות", ירושלים, 1974, עמ' 167: "בין שאלת האומות לבין תשובת הקב"ה הוכנסה עיי' עורכי הסוגיא תוספת של משא ומתן, קושיות ויישובן, שכבר לשונה הארמית והמונחים התלמודיים המשמשים בה מעידים עליה שאינה

מגוף הדרשה". לעומתם, רובנשטיין, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Boltimore, and London, 1999, עמ' 237 מייחס את שני החלקים הללו, היינו, הדרשה והפירוש, למקור אחר, והוא הסתמאים, עורכי התלמוד. את היחס בין החלק בעברית לחלק בארמית הוא מסביר כגוף הדרשה - בעברית, והערות משלימות בארמית. נראה יותר להעדיף את הדעה הסוברת כי מדובר בשני מקורות שונים, ארצישראלי ובבלי, משום שאחרת לא מובן מדוע הסתמאים, שיצרו את הדרשה, הפרידו בין הדרשה לבין ההערות המשלימות, ולא יצרו אותה כדרשה אחת רצופה ושלמה.

אפשר, אם כן, לומר, שלפנינו מדרש אגדה ארצישראלי,³⁹⁶ שעליו פירוש בבלי. בנוסח אחר אפשר לומר, שלפנינו סוגיית אגדה בבלית, שביסודה עומד מדרש אגדה ארצישראלי. הדרשה עצמה, מורכבת אף היא מחלקים שונים, שלכל אחד מהם מקורות ומקבילות בפני עצמו. במובן מסוים, הדרשה עצמה היא כמין סוגיה ערוכה, שיש לה מקורות, כדרך סוגיית ההלכה שיש לפניה מאמרי תנאים ואמוראים, והיא שוזרת אותם לתוך הדיון.

הדרשה הבסיסית, מבוססת על שני מקורות. בחלקה הראשון היא דרשה על הפסוק בישיבה, מ"ג, ט': "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאמים מי בהם יגיד זאת וראשנות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת". הדרשן מתאר מעמד שלעתיד לבוא, בו יבואו האומות לתבוע את שכרן מאת הקב"ה. הקב"ה פוסל את ערך מעשיהן של האומות, ומצדיק את העובדה שנתן תורה לישראל ולא לאומות העולם.³⁹⁷

להלן מוצגות הדרשות³⁹⁸ כלשונן בדפוס וילנא של התלמוד הבבלי,³⁹⁹ כאשר "הפירוש" מוצג באות מוטה ובהזחה פנימה, על מנת להפריד בין "הדרשה" ו"הפירוש".⁴⁰⁰

כך או כך, על פי כל אחת מן הדעות, עדיין ניתן לטעון כי דרשה זו מהווה מבוא ראוי למסכת, ואף רובנשטיין עצמו, לעיל, עמ' 237, מציין כי דרשה זו הינה דרשת פתיחה ראויה למסכת, ועיי' עוד להלן.

³⁹⁶ י' היינמן, "אגדות ותולדותיהן" (לעיל הע' 395), עמ' 137, ועמ' 239 הע' 11.

³⁹⁷ י' היינמן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"א, עמ' 67-68, מתאר דרשה ספציפית זו כדרשה בעלת מאפיין של "מעין פנטזיה אסקאטולוגית, בעלת אופי עממי מובהק, מרתקת והומוריסטית-סטירית כאחת" ובהמשך: "בסיפורו של הדרשן כל היסודות העשויים להגביא את המתח ולמשוך את לב המאזינים, כדון דו-שיחים, הרצופים דברי התנצחות וויכוח קולעים ומחודדים". הדרשה בעלת מבנה מחושב של שלוש טענות בפי רומי ושלוש בפי פרס, וגם בתשובות קיים מבנה מסודר, בעלת חזרות, שאינן מילוליות (על מנת להוסיף עניין), היוצרות מעין מקצב המורגש היטב. השילוש קיים גם בטענות ובתשובות. ועיי' עוד שם.

³⁹⁸ כפי שהן מוצגות במאמרו של ברנדס, "פתיחתא" (לעיל הע' 378).

³⁹⁹ למקבילות עדי הנוסח לבבלי ולדרשה המקורית בתנחומא עיין להלן, בנספח ח.2.2. עמ' 135.

⁴⁰⁰ י' הילביץ, "להרכבה של" (לעיל הע' 378), מבחין גם בין הדרשה המקורית שעמדה לפני בעל הסוגיה בבבלי לבין הנוסח כפי שהוא בפנינו במדרש, בנוסף לאבחנה בהרחבות הנוספות של השקלא והטריא הקיימות במדרש. לאורך מאמרו הוא מנתח את המדרש בהשוואה בין שלושת הנוסחים הללו, עיי"ש, עמ' קכה ואילך. עיקרה של מסקנתו ביחס לשני הנוסחים היא ש"אין ספק שלבעל התלמוד היתה הדרשה יותר שלמה" (עמ' קכז), וזה משום שעיקר הקשר של הדרשה עם הסוגיה בריש עבודה זרה הינו באמצעות הפסוק "יתנו עדיהם ויצדקו", כאשר המדרש דורש רק את חלקו הראשון של הפסוק, "כל הגוים נקבצו יחדיו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת" ואילו הדרשה בבבלי אף ממשיכה ודורשת גם את חלקו השני של הפסוק: "וראשנות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו", שהוא החלק המקשר לסוגיה. לאורך המאמר הוא מראה כיצד חלקים מתוך קטעים הקיימים רק ב"פירוש" בבבלי, ולא במדרש, היו קיימים בנוסח הדרשה המקורית שעמדה לפני הבבלי. בכך מצמצם הילביץ את התוספות של חלק הפירוש בבלי. מכל מקום אין לדברים השלכה על עיקר טענתנו.

ו.2.1. הדרשה

ו.1.1.2. חלק א

דרש ר' חנינא בר פפא, ואיתימא ר' שמלאי:⁴⁰¹
לעתיד לבא⁴⁰² מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומניחו] בחיקו,
ואומר למי⁴⁰³ שעסק בה יבא ויטול שכרו.
מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים⁴⁰⁴ בערבוביא,
שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) כל הגוים נקבצו יחדו [וגו].
אמר להם הקדוש ברוך הוא: אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנסו כל אומה ואומה וסופריה,
שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) ויאספו לאומים,
ואין לאום אלא מלכות, שנאמר: (בראשית, כ"ה) ולאום מלאום יאמץ.⁴⁰⁵
ומי איכא ערבוביא קמי הקב"ה?
אלא, כי היכי דלא ליערבבו אינהו [בהדי הדדי],
דלישמעו מאי דאמר להו.^{406 407}
[מיד]⁴⁰⁸ נכנסה לפניו מלכות רומי⁴⁰⁹ תחלה.
מ"ט? משום דחשיבא.
ומנלן דחשיבא?

⁴⁰¹ בסוגיית הבבלי מצוינות שתי מסורות בשאלת שמו של בעל הדרשה: ר' חנינא בר פפא (אמורא א"י, דור שלישי) או ר' שמלאי (אמורא א"י, דור שני). כך הגרסה בכל כה"י של הבבלי, חוץ מכ"י בית המדרש, ששם הגרסה "ר' חנינא בר פפא ואי תימא ר' שילא". בנוסח אוצר המדרשים, חלק שני, י' ד' איזנשטיין, ניו יורק, תרע"ה, מיוחסת הדרשה לר' חנינא בר פפא בלבד, ובנוסח הפסיקתא דר"כ, מהד' מנדלבוים, בית המדרש לרבנים שבאמריקה, ניו יורק, תשכ"ב, כמו לפנינו, בבלי. בנוסח התנחומא, ורשה, 1921 - ר' חמא בר חנינא (אמורא א"י, דור שלישי) ובתנחומא הרגיל, קושטא רפ"ב ומנטובה שכ"ג - ר' חמא בר חנינא אמר רב (היינו, בשם אמורא בבלי מדור ראשון). הילביץ, "להרכבה שלי" (לעיל הע' 378), עמ' קכו, מסביר את חילופי השמות כמו יתר השינויים בין המדרש כפי שהיה לפני בעלי התלמוד לבין המדרש כפי שהוא לפנינו, בתנחומא ובפסיקתא. לדבריו, "שינויים כאלה מצויים מאד בכל מקורות חכמים באותו עניין שהדברים נמצאים בגירסאות שונות ואין בהם כדי להוכיח שינויים כאן לפנינו מקורות נפרדים לגמרי". היינמן, "אגדות ותולדותיהן" (לעיל הע' 395), עמ' 239 הע' 11, מעיר שעל אף הספק שבייחוס הדרשה לחכמים שונים, וביניהם חכם בבלי, קשה לפקפק בכך שאמנם דרשה ארצישראלית היא זאת.

⁴⁰² בתנחומא מועלית כאן שאלה, שמגדירה את פסוק הפתיחה של הדרשה: מהו דכתיב "כל הגוים וכו'". זו צורה קלאסית של מדרש, שיש בו פסוק יסוד, משא"כ הצורה בבבלי, שבה חסר החלק הזה, אולי מפני שכבר אין בו את המבנה של מדרש.

⁴⁰³ בכל כה"י של הבבלי הגרסה היא: "כל מי".

⁴⁰⁴ בכל כה"י של הבבלי הגרסה היא: "אומות העולם".

⁴⁰⁵ בכ"י פריז נוסף: "ומתרגמי' ומלכו ממלכו יתקוף".

⁴⁰⁶ הקטעים המודפסים בהזחה פנימה ובאות מוטה, הם קטעי פירוש של הבבלי. ניתן להכיר בהם בנקל על פי שני סימנים: האחד הוא הלשון הארמית הבבלי, והשני הוא העדרם של קטעים אלו מן המקבילות במדרשים. גם צורת השקלא וטריא מסמנת את סגנון הבבלי.

⁴⁰⁷ בכ"י מינכן נוסף: "לכלהו".

⁴⁰⁸ בכ"י בית המדרש, ובפירוזו חסר "מיד".

⁴⁰⁹ בפירוזו חסר "מלכות רומי".

דכת': (דניאל, ז') ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדוקינה,⁴¹⁰
 אמר רבי יוחנן: זו רומי חייבת,⁴¹¹ שטבעה יצא בכל העולם.
 ומנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא?
 כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מלך וצבור - מלך נכנס תחלה לדין,
 שנאמר: (מלכים, א', ח') לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל [וגו].⁴¹²
 וטעמא מאי?

איבעית אימא: לא אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי,
 ואיבעית אימא: מקמי דליפוש חרון אף.⁴¹³

אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם?⁴¹⁴

אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו,
 וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה.
 אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם,⁴¹⁵ כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם,
 תקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמכם,⁴¹⁶
 כסף וזהב שלי הוא, שנאמר: (חגי, ב') לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות,
 כלום יש בככם מגיד זאת?⁴¹⁷ [שנאמר: מי בכם יגיד זאת],⁴¹⁸ ואין זאת אלא תורה,
 שנאמר: (דברים, ד') זאת התורה אשר שם משה.⁴¹⁹
 מיד יצאו בפחי נפש.

⁴¹⁰ דניאל, ז', כ"ג: "כן אמר חיותא רביעיתא מלכו רביעיתא רביעיתא תהוא בארעא די תשנא מן כל מלכותא ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדקנה". הרעיון שהמלכות הרביעית זו רומי מיוחס כאן לר' יוחנן, וכן הוא בבבלי, שבועות, דף ו ע"ב. אבל כנראה שרק הניסוח הזה שייך לר' יוחנן, ואילו עצם הרעיון קיים כבר אצל התנאים, במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש, פרשת יתרו, פרשה ט, מהד הורוביץ, עמ' 236.

⁴¹¹ בכ"י פריז במקום "חייבת" – "הרשעה".

⁴¹² בכ"י פריז הגרסה: "שני לעשות משפט עבדו ברישא והדר משפט עמו ישראל בסיפא".

⁴¹³ המימרא הזאת של ר' חסדא מצויה גם במסכת ראש השנה (דף ח ע"ב; דף טז ע"ב), בעניין סדר הדין, כולל שתי ה"איבעית אימא". אולם גם בראש השנה היא נראית כמובאת בשימוש משני, כי אין מדובר שם על מלך אלא על קדימות עם ישראל לאומות העולם. לא מצאנו התייחסות לשאלת מקורה של המימרא במחקר. ייתכן שהמקור הראשוני הוא בר"ה טז, כיון שרב חסדא פירש טעם במשנה, על פי הפסוק הנידון ("לעשות...ביומו"), וכיון שעסקו בפסוק זה הביאו דרשה אחרת שלו על אותו פסוק, ולפי זה, ה"ואמר" שם אינו לשון העברה, אלא לשון הרגילה במקרים אחרים בשי"ס, שאותו חכם אמר /עוד/גם כן, כמו בסדרות של מימרות אמוראים, אף שאינן באותו נושא (כגון בבא קמא, דף יא ע"א-ע"ב – של עולא בשם ר"א).

⁴¹⁴ בכ"י מינכן נוסף: "בעולי הזה".

⁴¹⁵ בכ"י פריז חסר "שוטים שבעולם".

⁴¹⁶ ההתייחסות לרומי כבוני גשרים מצויה כבר במקורות המיוחסים לתנאים. בבבלי, שבת, דף לג ע"ב, דרש ר' יהודה בר אילעי בשבחם של הרומיים שתקנו גשרים שווקים ומרחצאות. הגישה שאומרת שלא תקנו אלא לטובת עצמם היא גישתו של רבי שמעון בר יוחאי, שבעקבותיה נרדף. עיי' להלן הע' 475, על ההשוואה למקבילה בשבת.

⁴¹⁷ שאלה זו ותשובה שעליה אינה קיימות בתנחומא, אלא רק בגרסת אוצר המדרשים. כפי שניתן לראות בנספח ח.2.2. להלן, עמ' 135. חלק מן התוספות של "הדרשן" הבבלי בתלמוד הבבלי שאינן מופיעות בתנחומא מופיעות בגרסה שבאוצר המדרשים. להלן לא אפרט כל מקום כזה, עיי' בטבלה שבנספח.

⁴¹⁸ בכ"י מינכן ובפירוזו חסר הפסוק.

⁴¹⁹ מקור הדרשה הזאת בספרי דברים, שכג, ד"ה (כ"ט) "לו", מהד' פינקלשטיין, עמ' 372.

יצאת מלכות רומי,⁴²⁰ ונכנסה מלכות פרס אחריה.

מ"ט? דהא חשיבא בתרה.⁴²¹

ומנלן?

דכתיב: (דניאל, ז') וארו חיזא אחרי תנינא דמיא לדוב,

ותני רב יוסף: אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין [בשר]⁴²² כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב.⁴²³

אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם?⁴²⁴

אומרים לפניו: רבש"ע,

הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו,

וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה.

אמר להם הקב"ה: כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם,

תקנתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים - לעשות בהם אנגריא,

מלחמות אני עשיתי, שנאמר: (שמות, ט"ו) ה' איש מלחמה,

כלום יש בכם מגיד זאת?

שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) מי בכם יגיד זאת,⁴²⁵ ואין זאת אלא תורה, שנאמר: וזאת התורה אשר שם משה.

מיד⁴²⁶ יצאו מלפניו בפחי נפש.⁴²⁷

וכי מאחר דחזית מלכות פרס למלכות רומי דלא מהניא⁴²⁸ ולא מידי,⁴²⁹ מאי טעמא עיילא?

אמרי: אינהו סתרי בית המקדש ואנן בנינן.⁴³⁰

וכן לכל אומה ואומה.

וכי מאחר דחזו לקמאי דלא מהני ולא מידי, מ"ט עיילי?

סברי: הנך אישתעבדו בהו בישראל⁴³¹ ואנן לא שעבדנו בישראל.⁴³²

מאי שנא הני דחשיבי, ומאי שנא הני דלא חשיבי להו?

משום דהנך משכי במלכותיהו עד דאתי משיחא.⁴³³

⁴²⁰ בפירוור חסר "רומי", והשווה לעיל הע' 409.

⁴²¹ בכ"י מינכן ובכ"י בית המדרש הגרסה: "ומנלן דבתר מלכו' רומי מלכו' פרס חשיב' בתרה".

⁴²² בכ"י פריז ובפירוור חסר "בשר".

⁴²³ דברי ר' יוסף מופיעים גם בבבלי מגילה דף יא ע"א ובבבלי קידושין דף עב ע"א.

⁴²⁴ בכ"י מינכן נוסף "בעולם הזה", השווה לעיל הע' 414.

⁴²⁵ בכ"י מינכן ובכ"י בית המדרש חסר הפסוק, והשווה לעיל הע' 418.

⁴²⁶ בכ"י מינכן חסר "מיד", השווה לעיל הע' 408.

⁴²⁷ מבנה הפיסקה הזאת שקול למבנה הפיסקה הקודמת באופן מלא, וכבר הצביע על כך היינמן, "דרשות בציבור" (לעיל

הע' 399), עמ' 68, ודן במשמעות של תופעה ספרותית זו ואחרות, ראה לעיל הע' 397, ועיי"ש.

⁴²⁸ בפירוור הגרסה "מדניא".

⁴²⁹ בכ"י פריז הגרסה: "וכי מאחר דעיילא רומי ולא זכתאיהי", ובכ"י בית המדרש הגרסה: "וכי מאחר דעאלת רומי ולא

זכאת איהו".

⁴³⁰ זו תוספת פירוש, לפי דברי ברנדס, והיא נמצאת גם בפסיקתא אך חסרה בתנחומא.

⁴³¹ בכ"י מינכן נוסף "יותר מדאיי".

⁴³² בכ"י מינכן נוסף "כולי האי".

⁴³³ בכ"י פריז ובכ"י בית המדרש סדר השאלות הפוך.

ו.2.1.2. חלק ב

אומרים לפניו: רבש"ע, כלום נתת לנו ולא קיבלנוה?⁴³⁴

ומי מצי למימר הכי?⁴³⁵

והכתי': (דברים, ל"ג) ויאמר ה' מסיני בא זרח משעיר למו,

וכתיב: (חבקוק, ג') אלוה מתימן יבוא וגו',

מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן?

א"ר יוחנן: מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה.⁴³⁶

אלא הכי אמרי: כלום קיבלנו ולא קיימנו?

ועל דא תברתהון, אמאי לא קבלתוה?

אלא כך אומרים לפניו: רבש"ע, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה, כמו שעשית לישראל?⁴³⁷

דכתיב: (שמות, י"ט) ויתיצבו בתחתית ההר,

ואמר רב דימי⁴³⁸ בר חמא: מלמד שכפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל, ואמר להם:

אם אתם מקבלין את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם.⁴⁴⁰

מיד אומר להם הקב"ה: הראשונות ישמיעונו, שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) וראשונות ישמיעונו,

שבע מצות שקיבלתם היכן קיימתם?

ומנלן דלא קיימום? דתני רב יוסף: (חבקוק, ג') עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים,

מאי ראה? ראה ז' מצות שקבלו עליהן בני נח ולא קיימום, כיון שלא קיימום עמד והתירן להן.⁴⁴¹

איתגורי איתגור?⁴⁴²

א"כ מצינו חוטא נשכר.

⁴³⁴ בכ"י פריז ובכ"י בית המדרש לפני שאלה זו מובאת השאלה המופיעה בהמשך: "כלום קבלנוה ולא קיימנוה" ותשובת הקב"ה.

⁴³⁵ בכ"י פריז ובכ"י בית המדרש השאלה מופיעה בנוסח: "ולא יהב להו?"

⁴³⁶ מקור הרעיון מצוי כבר במדרשי ההלכה של התנאים: ספרי דברים, שמג, ד"ה "דבר אחר", מהד' פינקלשטיין, עמ' 395-396, מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסי' דבחדש פרשה ה', מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 221. עניין זה, של סירובם של אומות העולם לקבל את התורה הטריד כנראה את הדרשנים, כיון שראו בכך אי צדק ופתחון פה לאומות העולם, לכן היה חשוב להראות שהציעו להם ולא קבלוה. ראה: דברים רבה, מהד' ליברמן, פרשת וזאת הברכה, ד"ה "ויאמר ה' מסיני", עמ' 129-130; איכה רבה, מהד' וילנא, פרשה ג', ד"ה א' "אני הגבר", עמ' 48. ועיי' שם בהבדלים שבין הדרשות השונות.

⁴³⁷ בכ"י מינכן מופיע כאן, ולא בהמשך, המשפט הלקן: "וכך אמרת אם אתם מקבלין ואי מוטב ואם לאו שם תהי קבורתכם".

⁴³⁸ בכ"י פריז הגרסה: "רב אבדימי בר חמא דמן חיפא".

⁴³⁹ המימרא הזו מופיעה בבבלי מסכת שבת דף פח ע"א, אבל קיימת גם במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש, פרשה ג, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 214. עוד היא מופיעה בתנחומא פרשה נח, ג, מהד' וורשא, עמ' 17.

⁴⁴⁰ א' א' אורבך, "חז"ל" (לעיל הע' 87), עמ' 289-288, מעיר כי דרשה זו של ר' אבדימי היא בבחינת דעת יחיד. אמנם הדימוי שבני ישראל עמדו בתחתית ההר ממש מצוי כבר מכילתא (לעיל הע' קודמת), אבל שם מודגש דווקא שעמדו שם מרצונם. ואכן ההקשר שבו מובאים דבריו כאן מצביעים על כך שלא רק שדבריו סותרים את דרשת המכילתא על ההצעה שהוצעה לאומות העולם לקבל את התורה, אלא גם נוטלים ממנה את טעמה שאומות העולם נתבעו לקבל את התורה כדי שלא ליתן להם פתחון פה לומר שאילו היו נתבעים היו מקבלים.

⁴⁴¹ זוהי וריאציה על סוגיית הבבלי בבבא קמא דף לח ע"א, המצדיקה את התרת ממונם של הגויים לישראל, בהקשר לדין המשנה, ששור ישראל שנגח שור של נכרי פטור.

⁴⁴² בכ"י פריז ובכ"י בית המדרש נוספה שאלה לפני שאלה זו: "התירן להן?"

אמר מר בריה דרבינא:

לומר, שאף על פי שמקיימין אותן - אין מקבלין עליהם שכר.
ולא? והתניא, היה רבי מאיר אומר: מנין שאפילו עובד כוכבים⁴⁴³ ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול?
תלמוד לומר: (ויקרא, י"ח) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם,
כהנים לזים וישראלים לא נאמר אלא האדם,
הא למדת, שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה - הרי הוא ככהן גדול.⁴⁴⁴
אלא לומר לך, שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה,
דאמר ר' חנינא: גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה.^{445 446}

אלא⁴⁴⁷ כך אומרים העובדי כוכבים לפני הקב"ה:

רבש"ע, ישראל שקיבלוה היכן קיימוה?

אמר להם הקב"ה אני מעיד בהם שקיימו את התורה [כולה].⁴⁴⁸

אומרים לפניו: רבש"ע, כלום יש אב שמעיד על בנו?

דכתיב: (שמות, ד') בני בכורי ישראל.

אמר להם הקב"ה: שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה.

אומרים לפניו: רבש"ע, שמים וארץ נוגעין בעדותן,

שנאמ': (ירמיהו, ל"ג) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת.

(דאר"ש) (מסורת הש"ס: [ואר"ש]) בן לקיש,

מאי דכתיב: (בראשית, א') ויהי ערב ויהי בקר יום הששי?

מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר:

אם ישראל מקבלין את תורתך - מוטב, ואם לאו - אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו;

(והיינו דאמר חזקיה) (מסורת הש"ס: [ואמר חזקיה])

מאי דכתיב: (תהלים, ע"ו) משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה?⁴⁴⁹

אם יראה, למה שקטה? ואם שקטה, למה יראה?

אלא בתחלה יראה ולבסוף שקטה.

אמר להם הקב"ה: מכם יבאו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה כולה,

יבא נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד עבודת כוכבים,⁴⁵⁰

יבא לבן ויעיד ביעקב שלא נחשד על הגזל,

תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה,⁴⁵¹

⁴⁴³ בכה"י הגרסה "גוי", והשווה לעיל הע' 404.

⁴⁴⁴ דרשת ר' מאיר מקורה בספרא, אחרי מות, פרשה ט, ד"ה פרק י"ג, ועיי' לקמן, הע' 475. א"א הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, תל אביב, תשל"ה, עמ' 502, מציין כי רעיון מעין זה מצוי גם אצל הפילוסופים היוונים, כגון פלוטארכוס, עיי"ש.

⁴⁴⁵ בכ"י בית המדרש חסר ציטוט דברי ר' חנינא.

⁴⁴⁶ זהו אכן משמעותו של מאמרו של רבי חנינא, גם מתוך הקשרו בקידושין, דף לא ע"א, ובבבא קמא, דף לח ע"א. אין כוונת ר' חנינא לשלול את ערכם של קיום מצוות עיי' הגוי, אלא רק להדגיש את ערכם היחסי. עיי' אורבך, "חזו"ל" (לעיל הע' 87), עמ' 286.

⁴⁴⁷ בכ"י פריז, בכ"י מינכן ובפיזרו חסר "אלא".

⁴⁴⁸ בתנחומא, תשובת הקב"ה שונה, והיא: "אומר להן הקב"ה והלא אמרו מתחילה נעשה ונשמע".

⁴⁴⁹ בבלי, שבת, דף פח ע"א; פסיקתא רבתי, הוצ' מאיר אשי שלום, תל אביב, תשכ"ג, פרי כ"א, ד"ה "דבר אחר אנכי ה' אלהיך וגוי", עמ' צט; מדרש תהלים, מהד' באבער, הוצ' אוס, ניו יורק, תשי"ח, מזמור ע"ו, ד"ה "שמחה", עמ' 342.

⁴⁵⁰ בכל כה"י הגרסה "עבודה זרה".

יבא נבוכדנצר ויעיד בחנניה מישאל ועזריה שלא השתחוו לצלם,
יבא דריוש ויעיד בדניאל שלא ביטל את התפלה,⁴⁵²
יבא בלדד השוחי וצופר הנעמתי ואלפיז התימני (ואליהו בן ברכאל הבוזי)
ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה,
שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) יתנו עידיהם ויצדקו.^{453 454}

ו.3.1.2. חלק ג

מייד בהמשך מתחילה דרשה חדשה, המבוססת על פרק ב' בתהלים, פס' א'-ד': "למה רגשו גוים
ולאמים יהגו ריק. יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו. ננתקה את מוסרותימו
ונשליכה ממנו עבתימו. יושב בשמים ישחק ד' ילעג למו."^{455 456}

אמרו לפניו: רבש"ע, תנה לנו מראש ונעשנה
אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת,
מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?⁴⁵⁷
אלא אף על פי כן, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה.
ומי מצית אמרת הכי?
והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב: (דברים, ז') אשר אנכי מצוך היום?
היום לעשותם - ולא למחר לעשותם, היום לעשותם - ולא היום ליטול שכר!
אלא, שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.
ואמאי קרי ליה מצוה קלה?
משום דלית ביה חסרון כ"ס.
מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו,
והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת⁴⁵⁸ תמוז,

⁴⁵¹ בכ"י מינכן במקום "העבירה" – "הערה".

⁴⁵² בכ"י פריז דריוש מופיע לפני נבוכדנצר.

⁴⁵³ בכ"י פריז נוסף "אלו ישראל".

⁴⁵⁴ כל היחידה הדנה בשאלה אם ישראל קיימו את התורה שקבלו, איננה נמצאת בתנחומא או במקבילות האחרות,
והדבר מערער על שייכותה של יחידה זו למקור הראשוני.

⁴⁵⁵ דרשה על תהילים ב' נמצאת גם בפני עצמה בירושלמי, עבודה זרה, פ"ב ה"א, דף מ ע"ג.

⁴⁵⁶ יתכן, שהקישור בין שתי חטיבות הדרשה הוא קדום, מכיוון ששתייהן מתארות מעמד דומה: הגויים נקבצים על הקב"ה
לדין שלעתיד לבוא. אולם, למרות המסגרת הכללית המשותפת, ברור שזו דרשה נבדלת שמדגישה היבטים אחרים - אי
יכולתם של הגויים לקיים מצוות, ויתרונם של ישראל על הגויים בכך. הדרשה על ישעיהו מ"ג, לעומת זאת, עוסקת בשאלת
הצדק בכך שניתנה תורה לישראל. מאופן הצעת הדברים בגמרא יוצא, שיש כאן שני שלבים של הדיון, בשלב הראשון דנו
על העבר - הערכת מעשיהם של האומות והסבר מדוע לא ניתנה להם התורה, ובשלב השני ידונו על "מכאן ולהבא" - ייערך
ניסוי, אם הגויים יהיו מסודלים לקבל את התורה מעכשיו.

⁴⁵⁷ בקהלת רבה, פ"א, על הפסוק: "מעוות לא יוכל לתקון", מהדי וילנא, עמ' 11: "שוטה שבעולם אין אתה יודע שהעוה"ז
דומה לשבת והעולם שבאת ממנו דומה לערב שבת, אם אין אדם מתקן מערב שבת מה יאכל בשבת?", שם מובאת גם
הגרסה המופיעה באוצר המדרשים: "שוטה שבעולם אין אתה יודע שהעולם שבאת ממנו דומה ליבשה, והעוה"ז דומה
לים, ואם אין אדם מתקן לו ביבשה, מה יאכל בים?"

וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא,

שנאמר: (תהלים, ב') ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו.

מקדיר, והא אמרת: אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו!⁴⁵⁹

משום דישראל נמי זימני דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא והוי להו צערא.⁴⁶⁰

והאמר רבא: מצטער פטור מן הסוכה!

נהי דפטור, בעוטי מי מבעטי.

מיד, הקב"ה יושב ומשחק עליהן, שנאמר: (תהלים, ב') יושב בשמים ישחק וגו'.

א"ר יצחק: אין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו היום בלבד.⁴⁶¹

כמה רעיונות נוספים, המתייחסים לגויים ולישראל נמצאים גם בדרשות שבהמשך הסוגיה.⁴⁶² אולם דרשות אלו אינן ממין דרשת הפתיחה, והן אינן חלק מסוגיית המבוא, המסתיימת כאן.

2.2.1. ניתוח הדרשה: היחס בין הדרשה והפרשנות

מהו היחס בין הדרשה הארצישראלית המקורית ובין הדרשה כפי שהיא בבבלי, בתוספת המשא ומתן? היינמן⁴⁶³ מגדיר את היחס שבין הדרשה המקורית לתוספת הבבלי כ"תיקון". כלומר, עורכי הסוגיה ראו עצמם חייבים "לתקן" את דברי הדרשן. הסיבה לתיקון זה הוא היותה של אגדה הסותרת אגדה אחרת. מכאן מסיק היינמן שאמוראי בבל ועורכי התלמוד הבבלי 'מקשין מדברי אגדה' ו'מביאין ראייה מדברי אגדה' ו'למדין מן האגדות' ו'מדקדקי' באגדה ו'סומכין' עליה.⁴⁶⁴ ניתן לראות ביחס זה של הבבלי לדברי האגדה מעין מה שהוא עושה בכל מקום ביחס לדברי הלכה, וכפי שעשו גם בעלי התוספות ביישור ההידורים של סתירות ממקומות וממקורות שונים לאורך הש"ס. מבחינת היחס בין עמדת הדרשן לעמדתו העקרונית של הפרשן נראה כי בסופו של דבר זהה או דומה המסקנה של הפרשן לזו של הדרשן, אך מעתה היא מעוגנת יותר גם כנגד מקורות אחרים שלכאורה סותרים אותה. לפי הסבר זה אין הבדל פרשני בין הדרשן והפרשן, אלא ההבדל נובע מתוך אילוצים, כדרך הבבלי לישב סתירות. ניתן לומר אף יותר מכך, שהפרשן מבסס את דברי הדרשן, ומגן עליו, בכך שמעלה קושיות שלכאורה פוגמות בטענתו, ומתרחץ אותן, היינו "סוגר" את הטענות מצדדים שאפשר לערער עליהן.

⁴⁵⁸ בכ"י פריז, בכ"י מינכן ובכ"י בית המדרש הגרסה: "כתקופת".

⁴⁵⁹ בכ"י בית המדרש נוסף כאן פעם נוספת "ואמאי קרי לה מצוה קלה משום דלית בה חסרון כיס".

⁴⁶⁰ בדרשה בגרסת אוצר המדרשים התשובה שונה: "אבל ישראל שקבלו התורה באהבה ומקיימים אותה מתרפאים באותו חוס".

⁴⁶¹ דברי ר' יצחק נאמרו על הפסוק "יושב בשמים ישחק", אך לא ביחס ישר לדרשתנו. לקמן בגמרא מובאים דבריו ביחס לדרשה אחרת על פסוקי תהלים ב'.

⁴⁶² למשל דף ד ע"ב: "גופא אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב 'אשר אנוכי מצוץ היום לעשותם וכו' כל מצוות שישראל עושין בעולם הזה באות וטורפות אותם לעובדי כוכבים לעולם הבא על פניהם", ועוד.

⁴⁶³ י' היינמן, "אגדות ותולדותיהן" (לעיל הע' 395), עמ' 168.

⁴⁶⁴ ואכן, הדיון באגדתא זו מובא אצל היינמן בפרק ה' דן ביחסם של חכמי הבבלי לאגדה. היינמן מתפלמס עם תפיסת הגאונים את האגדה כ"אומדנא נינהו" ו"כל אחד דורש מה שעלה על ליבו", ועוד, עיי"ש, עמ' 179-163.

לעומתו, רובנשטיין⁴⁶⁵ מצביע על עמדה מורכבת ביחס לגויים, עמדה הבאה לידי ביטוי בדרשה על שני חלקיה, העברי והארמי. לדעתו, הדרשה מציגה עמדה מורכבת של חז"ל ביחס לגויים, עמדה המביאה לידי ביטוי גם את היחס השולל שליליה מוחלטת (בשל אי קיומם של הגויים את התורה והמצוות), וגם את היחס המקבל יותר, הבא לידי ביטוי באיזכור גויים מקיימי מצוות או לומדי תורה, ובאזכרת שבחם ומעלתם.

לדעת רובנשטיין,⁴⁶⁶ הדרשה, על מורכבותה, מובילה בסופו של דבר אל הבעייתיות המהותית באומות העולם, שהיא אי קיומם את התורה והמצוות. לדעתו, העמדה שבאה לידי ביטוי בדרשה היא שגם גויים "טובים", ההכרה בטובם ושכרם מוגבלים, משום שהם אינם לומדי תורה ומקיימי מצוות. לפי רובנשטיין, עולמם של חז"ל כולו סובב סביב חשיבות לימוד התורה וקיום מצוות, וגם בעניין תיאולוגי זה, של היחס לאומות העולם, בא הדבר לידי ביטוי. כלומר, המתח של חז"ל עם הגויים נובע בסופו של דבר מכך שהם אינם קשורים לתורה. מסקנה זו, לדעתו, מוסכמת על כולם, גם על שוללי הגויים, וגם על אלו המקבלים אותם באופן יחסי. רובנשטיין מדגיש מסקנה זו עד כדי קביעתו שמסכת עבודה זרה הינה המסכת המייצגת את עמדתם זו של חז"ל, הרואה בתורה את הבסיס לכל, באופן המובהק ביותר בתלמוד כולו.

בנוסף, רובנשטיין עצמו מעלה את השאלה:⁴⁶⁷ "Why did the Stammaim place the story at the beginning of Tractate Avoda Zara? לכך יש לו שתי תשובות.⁴⁶⁸ האחת היא, שההלכות במסכת עבודה זרה מעוררות שאלות תיאולוגיות בנוגע לגויים, לעם ישראל, וליחס ביניהם, כגון: מדוע הגויים לא קיבלו את התורה, מדוע נשלל מהם השכר, ועוד. דרשה זו, המובאת בראש המסכת מנסה לתת תשובות לשאלות אלו. תשובתו השנייה של רובנשטיין הינה, שמהלכות שונות המובאות במשניות לאורך המסכת עולה, שהמשנה מתייחסת לגויים כרשעים, רוצחים, אנסים, בורים וכו'. בדרשה ישנה הצדקה להתייחסות זו, בהציגה את אשת פוטיפר, נבוכדנצר ועוד. לפי שתי התשובות שמביא רובנשטיין נראה כי ראויה הדרשה להוות מבוא למסכת עבודה זרה, בהיותה מציגה עמדה תיאולוגית-רוחנית המתייחסת לנושאים העולים לאורך המסכת כולה.

ברנדס⁴⁶⁹ נוקט בגישה דומה לזו של רובנשטיין, אולם מציג את הדברים בצורה קוטבית יותר. ברנדס מנסה להצביע על מגמה עקבית בחלק של הפירוש בסוגיה בהשוואה לחלק של הדרשה המקורית. בניגוד להינמון, סובר ברנדס, שהמקורות הנוספים שהביא הפרשן לתוך הדרשה אינם מחזקים את

⁴⁶⁵ "Talmudic Stories" (לעיל הע' 396), עמ' 238-239.

⁴⁶⁶ שם, עמ' 239-241.

⁴⁶⁷ שם, עמ' 237.

⁴⁶⁸ שם, עמ' 237-238.

⁴⁶⁹ "פתיחתא", (לעיל הע' 378), עמ' 19.

טיעונה של הדרשה - בכך שהם מובאים, ומיד נדחים - אלא להיפך, הבאת המקורות הללו היא המתודה שבאמצעותה מביא הפרשן דעה שונה ביחס לאומות העולם מדעתו של הדרשן.⁴⁷⁰ לדבריו, "ניתן להצביע על כך שהמפרש הבבלי מייצג עמדה שחותרת, במידה מסוימת ליתר "צדק" או הגינות בהתייחסות לגויים. בעוד שבעיני בעל הדרשה העיקרית, ההנחה שהגויים אינם מקיימים תורה ואינם שייכים לתורה היא הנחה ברורה ומובנת מאליה, הרי שהפרשן מעלה כמה ספיקות בעניין הזה. הם מצטברים יחד לקו עקבי".

קביעתו של ברנדס הינה חד משמעית ("הנחה ברורה ומובנת מאליה")⁴⁷¹, אך בחלקה היא חסרת ביסוס. ראשית, יתכן שחילוקי דעות בין הדרשן והפרשן, אינם כלל בשאלה העקרונית של יחס חיובי או שלילי כלפי הגויים, אלא אחרת: למשל, שאלת קיומו של הצדק הא-לוהי בהנהגת עולמו. האם לא נעשה עוול לגויים כשנמנע הקב"ה מלתת להם את התורה, וכתוצאה מכך – יקופחו לעתיד לבוא ממתן שכרם על קיום המצוות? והרי אלמלא זאת, לא היה צורך לצוותנו על התרחקות מהם וממנהגיהם, שהוא העיקר הנידון במסכת עבודה זרה כולה. אם זו השאלה העומדת לדיון בפתיחתא למסכת, נוכל להציע שכל מגמתו של הפרשן אינה אלא להצביע על הצדק הא-לוהי כנגד מערערים פוטנציאליים עליו, שדעתם באה לידי ביטוי במקורות שהובאו כסותרים.⁴⁷²

שנית, כפי שכבר הערנו לעיל, ספק אם בכלל קיימים הבדלי גישה בין הדרשן והפרשן ביחס כלפי הגויים, שהרי ייתכן שאין בסוגיה אלא משא ומתן בין מקשן לתרצן, כדרכו של הבבלי לכל אורכו. הדרשן הביע דעה או השקפה של חכם, המקשן העלה כנגדה מקורות סותרים הידועים לו, והתרצן – שהוא אחד מהם, או אחר – אולץ ליישב את הסתירות, שוב כדרך הבבלי, העושה כל מאמץ אפשרי שלא להותיר מקורות סותרים.

אין כאן, אפוא, הבדלי השקפה אלא דיאלקטיקה מן הסוג המקובל בבבלי, שכל מטרתה ליצור הרמוניה בין שלל המקורות בנושא הנידון.

למרות הספקות שהעלינו ביחס לפרשנותו של ברנדס, ברצוננו לבחון את הקו הכללי של פרשנותו.

⁴⁷⁰ בעניין זה ישנה מחלוקת בין גישתו של היינמן לזו של ברנדס. הם מייצגים עמדות מנוגדות באשר ליחס למתודה של הדרשן: האם הבאת המקורות הנוספים ודחייתם מחזקת את הגישה שבה דוגל הדרשן – שהרי כל הניסיונות לסותרת נדחו, כפי שיכול לטעון היינמן - או שהיא מחזקת דווקא את הגישה הנוגדת את דעת הדרשן, וזאת מעצם העובדה שהיא טורחת להציג את המקורות הסותרים הללו, ובכך נותנת להם לגיטימציה (גם אם הם נדחים בסופו של דבר, כגישתו של ברנדס). נראה שקשה להכריע במחלוקת זו, והדבר נתון לפרשנות, ויש שיקולים לכאן ולכאן. לכן הבאנו את שתי הגישות.

⁴⁷¹ ניתן "לרכך" את אמירתו של ברנדס, ולטעון על פי מה שאמר הוא, כי הדרשן נוטה לראות את הגויים כבלתי שייכים לתורה ולקיום מצוות, בעוד שהפרשן נוטה לראות את שייכותם של הגויים לתורה ולמצוות, וממילא ביחס אליהם יש יותר צדק והגינות.

⁴⁷² כמובן, יתכנו גם פרשנויות אחרות. השאלה מהו הנושא של הדרשה, היא שאלה הנתונה לפרשנות, וכזו לא ניתן להביא הוכחה לאף אחד מן הפירושים. ולמרות זאת, יש להניח, (אם כי אין בכך בכדי לספק הוכחה ניצחת) שבשל העובדה שהדרשה נמצאת בפתיחת מסכת עבודה זרה, עניינה יהיה נוגע לנושא הנידון במסכת, שהוא היחס לאומות העולם, וגם אם אכן קיימת בדרשה התמודדות עם שאלת הצדק הא-לוהי בעולם ביחס להנהגת אומות העולם הרי שנראה שהיא שאלה משנית ביחס לשאלה על עצם היחס לאומות.

ברנדס מביא לפרשנותו את היחס בין הדרשן הארצישראלי והפרשן הבבלי⁴⁷³ מספר ראיות מן הדרשה והפירוש:⁴⁷⁴

א. בחלק א של הדרשה הוא עוסק בסדר החשיבות של האומות הנכנסות לדין אצל הקב"ה, ותוך כדי כך הוא דן גם בחשיבות, במעלה ובזכויות של כל אחת מהן. הוא מזכיר גם נקודות זכות שאינן קיימות בדרשת היסוד, כגון: "משום דחשיבא" ביחס למלכות רומי, וההשוואה שלהם למלך, תרומתם של הפרסים לבנין המקדש, או העובדה שהאומות האחרות לא החריבוהו, ולא שעבדו את ישראל.⁴⁷⁵

ב. בחלק ב של הדרשה הוא מדגיש שתי "נסיבות מקלות" ביחס לכך שאומות העולם לא מקיימות את התורה: האחת היא שאת העובדה שאומות העולם לא קיבלו כלל את התורה, **ולא התחייבו בה**, והשנייה, שישראל קיבלו את התורה בכפייה, דבר שלא הוצע לגויים כלל.

ג. על דברי ברנדס נראה לי להוסיף, ביחס לאי קיום שבע מצוות בני נח, שהפרשן אומר, שאין הכוונה לאי קיום ממש, אלא לאי קבלת שכר על קיום המצוות הללו. משמע שהם כן קיימו מצוות אלו.

⁴⁷³ ברנדס אינו מתייחס להבדלי המוצא של הדרשן והפרשן, אולם ניתן אולי להסביר את הבדלי הגישות ביניהם על פי מוצאם. הדרשה המקורית היא ארצישראלית, ויתכן שיש בכך בכדי להסביר את הנטייה להרחיק את אומות העולם, בעוד הפרשן הינו בבלי, חי בין גויים בארצותיהם, ויתכן שיש בכך בכדי להסביר את היחס המקרב והאוהד יותר שיש בפרשנותו לאומות העולם. הלבני, "מקורות ומסורות: סדר נשים" (לעיל הע' 73), עמ' נד, מביא דוגמא לכך שהדיון בתלמוד הבבלי שונה מן הירושלמי, בענייני מילה, שבירושלמי לא הובאה כלל הדעה שטבילה לבדה דיה. הלבני, בהע' 4, שם, מסביר את השוני בהשפעה של מקום המגורים: בעוד שהתנאים, שחיו בארץ ישראל, שבה היו נוצרים, הקפידו על המילה, בבבל המצב היה אחר, משום שלא היו נוצרים.

⁴⁷⁴ ברנדס, "פתיחתא" (לעיל הע' 378), עמ' 19.

⁴⁷⁵ ברנדס מדגיש את הבדל המגמות בין הדרשן והפרשן בהשוותו את חלקה הראשון של סוגייתנו למקבילה במסכת שבת (דף לג ע"ב), שם דנים תנאים בערך המעשים של הרומאים: "דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ויתבי יהודה בן גרים גביהו. פתח ר' יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו. תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר: כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן. תקנו שווקין להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן הבן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס." ר' יהודה בר אילעאי משבח את הרומאים ור' שמעון בר יוחאי מגנה אותם. נושא הויכוח הוא בדיוק הנושא הנדון בסוגייתנו בין הגויים לבין הקב"ה: הכנת הגשרים, השווקים והמרחצאות. ככל הנראה גם ר' יהודה אינו מיתמם לטעון שמה שעשו הרומאים היה לטובת ישראל, אבל הוא סובר שיש ערך חיובי בעשייה הזאת, גם אם המגמה שלה אינה חיובית. כנגדו סבור ר' שמעון בר יוחאי שאין למעשים אלו שום ערך כיון שאת הכול עשו להנאת עצמם. יתכן, אמנם, שגם כוונתו של ר' יהודה היא דווקא להדגיש את השלילה נגד הרומאים, שמעשיהם צבועים, כפי שמשמע מן המדרש בבראשית רבא, פרשה סה, מהד' תאודור-אלבק, עמ' 713: "למה הוא מושלה בחזיר? אלא מה חזיר הזה בשעה שהוא רובץ הוא מיפשט את טלפיו כלומר שאני טהור, כך מלכות הרשעה הזו גוזלת וחומסת נראת כאילו היא מצעת בימה". בכל אופן, לא כך הבינו הרומאים עצמם בסיפור את ר' יהודה, שכן עליו מסופר בהמשך: "אמרו יהודה שעילה יתעלה". אם כן, ברור, שבעל הדרשה בעבודה זרה, סובר כדעת רשב"י, ומציב אותה כעמדתו של הקב"ה עצמו, בויכוח עם הגויים. ר' יהודה, לא בהכרח יקבל את הדרשה שלפנינו שכן ר' יהודה מחשיב גם את בניית השווקים כמעשה בעל חשיבות. כנגדו, רשב"י איננו מחשיב כלל את מעשי הגויים, גם לא בתורה. כפי שמתבאר מדרשתו "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם". לאור ההשוואה למקבילה בשבת מסיק ברנדס (שם, עמ' 20), שסוגייתנו משלבת בין שתי גישות. שיטת הדרשן הבסיסית היא שיטת רשב"י, השוללת ערכם של מעשי אומה"ע בעוה"ז. ואילו שיטתו של בעל הסוגיה הבבלי, הפרשן, נוטה יותר לכוון של ר' יהודה, המבקש להצדיק במידה מסוימת גם את הנכרים ואומות העולם.

⁴⁷⁶ מגמה זו של הפרשן ניתן לראות, טוען ברנדס, שם, עמ' 21-23, גם בהבאתו את דרשתו של ר' מאיר, בחלק השני של הדרשה, ובאופן שבו הוא מייחס אליה. מגמה זו עולה מתוך השוואת האופן שבו מובאת הדרשה בסוגיה כאן למקורותיה ומקבילותיה של הדרשה: ספרא, אחרי מות, פרשה ט', מהד' ווייס, עמ' פו: "אשר יעשה אותם" היה רבי (ירמיה) [מאיר] אומר אתה אומר מנין אפילו גוי ועושה את התורה הרי הוא ככהן גדול תלמוד לומר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'. וכן הוא אומר: 'וזאת תורת הכהנים והלוויים וישראל' לא נאמר כאן אלא 'וזאת תורת האדם'. וכן הוא אומר: 'פתחו שערים ויבא כהנים ולויים וישראלים' לא נאמר אלא 'ויבא גוי צדיק שומר אמונים', וכן הוא אומר: 'זה השער לה' כהנים לויים וישראלים' לא נאמר אלא 'צדיקים יבאו בו', וכן הוא אומר: 'רננו כהנים לויים וישראלים' לא נאמר כאן אלא 'רננו צדיקים בה', וכן הוא אומר: 'הטיבה ה' לכהנים ללויים לישראלים' לא נאמר כאן אלא 'הטיבה ה' לטובים', הא אפי' גוי ועושה את התורה הרי הוא ככהן גדול." הדרשה היא מוחלטת, ומשמע ממנה, שאין כל יתרון לייחוס בקיום התורה. לא בין כהנים ללויים וישראלים, ולא בין ישראלים לכנרים. אין סיוג שמדובר ב"גר תושב" או אולי בגר צדק, אלא סתם גוי. צמצומים נוספים קיימים במקורות אמוראיים נוספים: [א] בגמרא בסנהדרין, נ"ט ע"א, מעומתת הברייתא הזאת עם מאמר של ר' יוחנן, ומצומצמת צמצום ראשון: "ואמר רבי יוחנן: נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דברים ל"ג) תורה צוה לנו משה מורשה - לנו מורשה ולא להם. - מיתבי, היה רבי מאיר אומר: מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול... התם בשבע מצות דידהו.", כלומר, את הסתירה בין המימרא של ר' מאיר, שגוי שקיים מצוות הוא ככהן גדול, לבין המימרא של ר' יוחנן, שגוי שקיים מצוות חייב מיתה, תירצה הגמרא בכך שהעמידה את דברי ר' מאיר רק לגוי שקיים שבע מצוות, ולא שאר התורה. גם תוספות בע"ז, שם, ד"ה "שאפילו גוי ועוסק בתורה", מפרשים שמדובר על קיום שבע מצוות בני נוח. אולם נראה כי תוספות מפרשים כך בהתאם לגישתם להרמוניזציה בין חלקי הש"ס השונים, עיי' הע' 262. ובשל המאמר ממסכת סנהדרין (דף נט ע"א): "גוי העוסק בתורה חייב מיתה", אולם לפי דברנו כאן ניתן להסביר כי מדובר בדעות חולקות ביחס לגוי המקיים את התורה. המהרש"א, אגודת המהרש"א, דף ג ע"א, ד"ה "שאפילו", טוען כי: "ואהכי קאמר עובד כוכבים העוסק בתורה דהיינו בתורת קורבנות שבן נח מצוה עליהן הרי הוא ככהן גדול שהקריבן וכו'" ולעומתו המאירי, ע"ז דף ג ע"א ד"ה "ואפילו גוי", מהד' סופר, עמ' 5, וכן בפירושו למסכת סנהדרין, דף נט ע"א, ד"ה "בן נח", עמ' 229, מעמיד את הסוגיה בכל המצוות, ולא רק בשבע מצוות בני נוח. [ב] במדבר רבה, פרשה י"ג, סי' טז, מהד' הלוי, עמ' 560: "פר אחד בן בקר כנגד כהנים איל אחד כנגד לויים כבש אחד כנגד ישראל שכלם קבלו את התורה בסיני שעיר עזים אחד לחטאת כנגד הגרים שעתידים להתגייר ושהיו שם שכולם ראויים שנאמר (ויקרא, י"ח) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לויים וישראלים' לא נאמר אלא האדם מלמד שאפי' עובד כוכבי' המתגייר ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול." במדרש העמידו את המדרש של ר' מאיר בגרים גמורים, גרי צדק שנספחו לישראל. ברור שהגמרא הן בסנהדרין והן בעבודה זרה לא הבינה כך את ר' מאיר, שהרי אילו הבינה כך את דבריו היה לה לתרץ הן את ר' יוחנן והן את מר בריה דרבינא בכך שר' מאיר דיבר בגרים, והם דברו בנכרים. נמצא, שלא רק בשפית ערך מעשי החולין של הגויים, אלא גם בשיפוט ערך קיום מצוות שלהם, יש דעות מקוטבות, וביניהן דעות ביניים: מדעה שאומרת שכל גוי שקיים מצוות התורה הרי הוא ככהן גדול, ועד הדעה הסוברת שהאפשרות היחידה להעריך באופן חיובי קיום מצוות של גוי, היא רק לאחר שיתגייר.

גם אם לא נאפיין את שיטת ר' מאיר כשיטת התנאית היחידה, שאין חולק עליה, אעפ"י שבספרא היא מופיעה ללא חולק, ונאמר שיתכן כי הספרא ציין את הדעה הזו, דווקא משום שזוהי דעה חריגה ומחדשת (כפי שנאמר במסכת בבא קמא דף כח ע"א לגבי דעת בן בג בג, שהיא דעה יחידאית, המובאת בספרא ובתוספתא, ללא חולק, ובכל זאת אומר שם רב יהודה: "בן בג בג יחידאה הוא ופליגי רבנן עליה", משמע שהיו בקרב האמוראים שהבינו, שלמרות שהובאה רק דעתו, זוהי דעת יחיד, ורבים חולקים עליה, אעפ"י שהדבר לא צוין במקורות התנאיים. בכל אופן, הסברו של רב יהודה שם שנוי במחלוקת, ורב כהנא חולק עליו, שהרי ציטט את דעת בן בג בג כפשוטה, וכתיובתא לסתור את דעתו), הרי שקיימת דעה כזו בין התנאים (ואולי הדעה היחידה בקרב התנאים). האם זוהי דעת יחיד, או לא – אין הדבר משנה את עיקר טיעונו. על הלגיטימיות ועל הבסיס של הטענה, שהתנא הנזכר כדעה בודדת יכול להתפרש כדעת יחיד, עיי' ב A. Cohen, 'A Unique

ה. הוא מעלה את הבעיה של חוסר ההגינות בהקדרת החמה בסוכה, ופטור מצטער מן הסוכה.
ו. גם בחלק ג של הדרשה, בדיון על הצדק שבנתינת האפשרות לגויים לקיים את המצוות באחרונה, יש הבדל בין הדרשן לבין הפרשן: הדרשן טוען כנגדם: "אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?" ואינו מצדיק את מתן ההזדמנות, אלא קובע: "אלא אף על פי כן, מצווה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה". השומע מבין, שאין סיכוי שהגויים יצליחו בקיום המצווה ומצפה לראות כיצד ייכשלו. לעומת זאת, הפרשן מוסיף את הקטע הבא: "ומי מצית אמרת הכי? והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב: (דברים, ז') אשר אנכי מצוך היום? היום לעשותם - ולא למחר לעשותם, היום לעשותם - ולא היום ליטול שכר! אלא, שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו". כלומר, הפרשן מצדיק את נתינת המצוות לגויים, בניגוד לסדר הרצוי משום "שאיין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו". לפי זה, אין ודאות, שהגויים לא יוכלו לעמוד בניסיון, שאם לא כן - מה טעם בו? ואכן, גם בהמשך הפסקה מנסה הדרשן להבין את הצדק בתנאי הניסוי.

את חילוקי הדעות הללו בין שתי הגישות, טוען ברנדס,⁴⁷⁷ ניתן למצוא בסוגיות הלכתיות רבות בפרק.⁴⁷⁸ יתכן שבעל סוגיית המבוא ראה במחלוקת זו עניין עקרוני ויסודי במסכת כולה, ומשום כך ביקש להצביע על המחלוקת, הידועה והשכיחה, באופן מפורש כמבוא למסכת.

בפני הסבוראים עמדו שתי הגישות הללו, התנאית, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי ר' מאיר, והאמוראית, המבוטאת בדברי ר' יוחנן, מר בריה דרבינא, ועורכי הגמרא. הסבוראים הביאו לידי ביטוי בסוגיה את שתי הגישות הללו: בהביאם את הדרשה הארצישראלית – את הגישה של ר' מאיר, ובהכנסת דברי הפרשן בתוך הדרשה – את הגישה האמוראית. תרומתה של הסוגיה הסבוראית, היא, אם כן, לא בנקיטת עמדה (אם כי יתכן לראות נטייה לכיוון האמוראי, באופן שבו מובאת בפרשנות ביחס לדרשה, ואין ברצוננו להרחיב בנקודה זו, שהרי אינה מעיקר טענתנו), אלא בהציגה את שתי הדעות העקרוניות בפתיחת המסכת.

אמנם בדרשה המובאת בעבודה זרה, מעמת הפרשן את עמדת ר' מאיר, הדרשת לחיוב באופן קיצוני וחד משמע את הגוי, עם עמדת מר בריה דרבינא, הטוען שקיימו את המצוות אך לא קיבלו על כך שכר. לפי דברי ברנדס, היינו מצפים שהפרשן יביא את דברי ר' מאיר כפשוטם, ללא העימות עם דברי מר בריה דרבינא "המחלישים" אותם. ברנדס אינו מתייחס לטענה זו, אולם ניתן לענות לשיטתו, שדבר זה אינו אפשרי, משום שהפרשן, למרות הכול, מחויב לדרשה שבמסגרתה הוא מביא את פירושו. והרי הדרשה הביאה בפי הקב"ה בעצמו את הטענה ש"שבע מצוות שקיבלתם היכן קיימתם?"! הפרשן אינו יכול לבטל את הטענה המושמת בפי הקב"ה לגמרי, אבל הוא יכול לפרשה באופן אחר מפשטה, וכך הוא עושה: הוא אינו מבטל כלל את הטענה שהגויים לא קיימו כלל את שבע המצוות, אבל הוא מחליש אותה בכך שטוען שהם כן קיימו, אלא שלא קיבלו עליהן שכר. כך שיוצא, בסופו של דבר, שהבאת דברי מר בריה דרבינא אינם מחלישים את הטיעון של הפרשן, אלא דווקא מחזקים אותם: הטענה כלפי הגויים מצטמצמת מטענה נגד אי קיומם את המצוות שהתחייבו בהם, לטענה שכל הגריעותא בקיום המצוות שלהם הוא בכך שהם אינם מקבלים עליהן שכר.

⁴⁷⁷ "פתיחתא" (לעיל הע' 378), עמ' 20-21.

⁴⁷⁸ להלן אביא דעותיהם של מספר חוקרים ביחס לטעמים של ההלכות המובאות במסכת עבודה זרה. מכיוון שאין זה מעיקר ענייננו כאן, נביא מספר מצומצם (אך מייצג, לדעתנו) של דעות, ולא נדון בטעמים אלו בפירוט. כמו כן לא נדון בכל הלכה והלכה אלא נתייחס למגמה הכללית של ההלכות המופיעות במסכת. ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 236-244, טוען כי חכמים לא ראו צורך להיכנס בוויכוחים עיוניים נגד עבודה זרה, משום שהיהודים בני זמנם לא היו זקוקים להוכחות. במקום זאת קבעו החכמים שורה של הלכות שצמצמו את מגעם ומשאם של יהודים עם הגויים בימי אידיהם הדתיים. הם אסרו את הפעולות העשויות להביא לידי כך שתגרם טובה כלשהי לעבודה זרה או

ביטוי הלכתי לשתי הגישות הללו ניתן למצוא לאורך המסכת, בין השאר בנושאים הבאים: ⁴⁷⁹

דוגמא א: דף יא ע"א

במשנה (ח ע"א) מובאת מחלוקת בין ר' מאיר לחכמים ביחס ליום המיתה של מלכי הגויים, האם הוא נחשב "אידיהן":

ואלו אידיהן...

ויום המיתה – דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: כל מיתה שיש בה שריפה יש בה עבודה זרה, ושאין בה שריפה אין בה עבודה זרה. ⁴⁸⁰

את מחלוקת ר' מאיר וחכמים מפרשת הגמרא (דף יא ע"א) כך:

והכא בהא קמיפלגי.

ר"מ סבר לא שנא מיתה שיש בה שריפה ולא שנא מיתה שאין בה שריפה – ⁴⁸¹ פלחי בה לעבודה זרה.

ורבנן סברי מיתה שיש בה שריפה ⁴⁸² חשיבא להו ופלחי בה ושאין בה שריפה לא חשיבא ולא פלחי בה. ⁴⁸³

שתופק תועלת כלשהי ממנה. לעומתו, א' א' אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכאולוגית וההיסטורית", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב, עמ' 164-165, מרחיב את הטעם וטוען כי עניינם של הלכות אלו הינו ביצירת הבדלות והתרחקות בן הגויים ומחברתם, הן משום עבודה זרה, אבל לא רק, אלא אף משום הרצון להימנע מלהקל על הקונים הנוכרים את פריצת גדרי המוסר. הצורך בהלכות אלו נבע משום שחיי ציבור מתוקנים בערים בנות אוכלוסייה מעורבת היו מותנים בשיתוף פעולה בתחומים שונים "משום דרכי שלום", ועל כן היה צריך לגדור גדרים בשטח זה. בהע' 108 שם הוא מציין אף להלכות שיסודן הוא מגמות כלכליות ומשקיות, שכוונתן הייתה שמירת הרכוש החקלאי היהודי לאור סכנות הנישול. בניגוד אליו מעיר ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשי"ד, עמ' 343-345, ביחס לאיסורי חכמים להימנע מקשרי מסחר עם הגויים, כי לא היה בכוונת חכמים לצמצם את השיתוף הכלכלי בין ישראל לגויים, אף על פי שיש להם השפעה מסוימת כזו, אלא מפאת החשש מפני מגע ושיתוף פעולה עם הגויים משום עבודה זרה. זאת כיון שרבים מן הירידים והשווקים נערכו במתחמים של מקדשים, או למען מקדשים ועוד. הלכות נוספות, מסביר אלון, נובעות מן הפער החברתי-מוסרי, כלומר, משום שהגויים חשודים על שפיכות דמים ופריצות. כך מסביר אלון הלכות כגון "ולא תתייחד אשה עמהן משפני שחשודין על העריות, ולא יתייחד אדם עמהן מפני שחשודין על שפיכות דמים", (משנה עבודה זרה פ"ב מ"א) "אין מתרפאים מהם" (להלן) – מפני שחשודים על שפיכות דמים. לדעת אלון, "הגזימו" חכמים ביחסם השלילי כלפי הגויים, והגדילו את החשש מעבר למציאות, ועיי"ש. דברינו להלן אינם סותרים את דברי החוקרים, אלא מוספים עליהם נדבך נוסף, הרואה בדיון בהלכות אלו, בנוסף לטעמם היסודי, ביטוי לדעות השונות הקיימות בין חכמים ביחס לשאלת היחס לגויים "טובים".

⁴⁷⁹ אין זה מענייננו בעבודה זו להציג סקירה סדורה ומקיפה של מסכת עבודה זרה, אלא להדגים מתוכה, ולכן הסתפקתי בהבאת שש דוגמאות בלבד. כמובן שהמסכת מלאה במקרים כאלו, וישנן דוגמאות רבות נוספות, ואכמ"ל.

⁴⁸⁰ על טיבה של שריפה זו עיין א' א' אורבך, "ההלכה" (לעיל הע' 32), עמ' 144, ועמ' 286, הע' 41, וכן הנ"ל, "הלכות עבודה זרה" (לעיל הע' 478), עמ' 159. אורבך, שם, עמ' 160, מפרש את מחלוקת חכמים ור' מאיר כמחלוקת בפירוש המושג "יום גינוסיא של מלכים". לדעת ר' מאיר הוא גם יום הלידה וגם יום המיתה. לעומת זאת חכמים סבורים שיום גינוסיא הינו רק יום המיתה. הדבר נובע, לפי אורבך, ממחלוקת בהבנת פירושה הלשוני המדויק של המילה, עיי"ש.

⁴⁸¹ בכ"י בית המדרש נוסף "חשיבא להו ו".

⁴⁸² בכ"י מינכן חסר הקטע מן המילים "פלחי בה לעבודה זרה. ורבנן סברי מיתה שיש בה שריפה".

⁴⁸³ בכ"י פריז נוסף "לעיז".

כאן רואים כי ר' מאיר פוסל את כל "חוקותיהם" באופן גורף, מבלי להבחין בטעם של המעשה. ואילו חכמים מבחינים בין חוקות שיש בהם משום עבודה זרה מצד חשיבותן, ואזי הן נאסרות, לחוקות שאינן משום עבודה זרה, ואינן נאסרות.

מחלוקות דומות נוספות, בין ר' מאיר וחכמים, ביחס לגויים - הן מצד עבודה זרה, והן מצד סכנת נפשות - המופיעות לאורך המסכת:

דף יח ע"ב-

תנו רבנן אין הולכין לטרטאות ולקרסאות⁴⁸⁴ מפני שמזבלין (רש"י, ד"ה "שמזבלים שם": מסדרין צרכי עבודת כוכבים להתנדב לה. מזבלין לשון יזבלני אישי, עניין חנייה של חיבור ואסיפה) שם זיבול לעבודה זרה – דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים: מקום שמזבלין אסור מפני חשד עבודה זרה, ומקום שאין מזבלין שם אסור מפני מושב לצים.

מאי ביניהו? אמר ר' חנינא מסורא: נשא ונתן⁴⁸⁵ איכא בנייהו.

אמנם גם לדעת חכמים נאסר ללכת לטרטאות ולקרסאות, אולם לא משום איסור עבודה זרה ממש, אלא משום "מושב לצים" בלבד, ויש נפקא מינה להבחנה, כפי שאומרת הגמרא.

על הדוגמאות הנ"ל, המופיעות אצל ברנדס כעניין נקודתי, יש להוסיף דוגמאות נוספות ממחלוקות ר' מאיר וחכמים לאורך המסכת באותו עניין, המעידות, מעבר למה שהצביע ברנדס, על מחלוקת עקבית ועקרונית ביניהם, כגון, בדף כו ע"א-

ת"ר: בת ישראל לא תיילד את הנכרית, מפני שמילדת⁴⁸⁶ בן לעבודה זרה, ונכרית לא תיילד את בת ישראל מפני שחשודין על שפיכות דמים – דברי רבי מאיר,

וחכמים אומרים: נכרית מילדת את בת ישראל בזמן שאחרות עומדות על גבה אבל לא בינה לבינה,⁴⁸⁷

ור"מ אומר אפי' אחרות עומדות על גבה נמי לא, דזימנין דמנחא ליה ידא אפּוּתא וקטלא ליה ולא מתחזי.⁴⁸⁸

שוב רואים אנו הבדלי גישות: ר' מאיר אוסר באופן גורף, וחכמים אוסרין לפי המצב והאפשרות העניינית שיש חשש של עבודה זרה.

ובמשנה, בדף כז ע"א, הדבר נאסר מצד חשש שיפגע בו:

מתרפאין מהן ריפוי ממון אבל לא ריפוי נפשות ואין מסתפרין מהן בכל מקום – דברי רבי מאיר,

וחכמים אומרים ברה"ר מותר (להסתפר), אבל לא בינו לבינו.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ בכ"י מינכן הגרסה היא: "לאצטרנין ולברסקיאות ולכרכיסיאות".

⁴⁸⁵ בכ"י בית המדרש חסר "נשא ונתן".

⁴⁸⁶ בכ"י פריז הגרסה היא: "מגדלת".

⁴⁸⁷ בכ"י פריז הגרסה היא "בינו לבינה".

⁴⁸⁸ בכ"י פריז ומינכן חסר "ולא מתחזי".

⁴⁸⁹ ראה להלן, דוגמא ה.

דוגמא ב: דף י ע"א-דף יא ע"א⁴⁹⁰

אגב הדיון על בירור המשמעות המדויקת של הנאמר במשנה "יום גנוסיא של מלכיהם", מביאה הגמרא אגדתא ארוכה על רבי ואנטונינוס.⁴⁹¹ עיקרה של אגדתא זו הינה בציון שבחו של אנטונינוס, "מלך" (קיסר) רומי, למשל: מצוין שם שאנטונינוס התייעץ עם רבי, וקיבל את עצותיו, ששלח לרבי שקי זהב, למרות התנגדותו של רבי, "ליהו למאן דבתרך, דיהבי לבתראי דאתו בתרך, ודאתי מינייהו ניפוק עליהו", שהלך כל יום לביתו של רבי (רש"י, ד"ה "לביתיה דרבי": "ללמוד תורה"), שאמר לרבי: "מי ישימני מצע תחתיך לעולם הבא".

בהקשר זה מובא הדיון הבא בין אנטונינוס לרבי (י ע"ב):

אמר ליה (אנטונינוס): אתינא לעלמא דאתי?⁴⁹²

אמר ליה (רבי): אין.

אמר ליה: והכתיב 'לא יהיה שריד לבית עשו'!

אמר ליה: בעושה מעשה עשו.

תניא נמי הכי: 'לא יהיה שריד לבית עשו' – יכול לכל? ת"ל 'לבית עשו' – בעושה מעשה עשו.

אמר ליה: והכתיב 'שמה אדום מלכיה וכל נשיאיה'!

אמר ליה: 'מלכיה' – ולא כל מלכיה, 'כל נשיאיה' – ולא כל שריה.

תניא נמי הכי: 'מלכיה' – ולא כל מלכיה, 'כך נשיאיה' – ולא כל שריה. 'מלכיה' ולא כל מלכיה – פרט לאנטונינוס בן אסורוס, 'כל נשיאיה' ולא כל שריה – פרט לקטיעה בר שלום.⁴⁹³

בהמשך מסבירה הגמרא מי היה קטיעה בר שלום, משרי רומי, שהציל את ישראל משמד ע"י קיסר רומי, וכאשר דנו אותו על כך למיתה, נתן את כל נכסיו לרבי עקיבא וחבריו, ואף מל את עצמו, ועליו מספרת הגמרא:

יצתה בת קול ואמרה: קטיעה בר שלום מזומן לחיי העולם הבא.

בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים.^{494 495}

⁴⁹⁰ דיון מפורט בסוגיה ההלכתית ובסיפורי רבי - אנטונינוס כאן, במקבילות ובמקורות נוספים, עיי' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1999, עמ' 279-291. מאיר טוענת כי עניינה של סוגיה זו הינה לעלות על נס את יחסי הקרבה המיוחדת שבין רבי ואנטונינוס, כאשר כל אחד מן הסיפורים (שמונה במספר) הולך ומעצים עניין זה.

⁴⁹¹ לדעת א' אופנהיימר, הגליל בתקופת המשנה, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"א, עמ' 64, בעדויות אלו יש משום גוזמא רבה, כגון: "כל יומא הוה משמש לרבי מאכיל ליה משקי ליה וכו'". אולם יחד עם זאת אין ספק כי חלק מן העדויות הוא מהימן, וגם אותן העדויות הכוללות נופך אגדי רב, טמון בהם גרעין של מציאות היסטורית. בעמ' 65 מביא אופנהיימר כתובת מ"קציון" שבגליל העליון המזרחי (בקרב ראש פינה), המתוארכת לשנת 197 לספירה, שיש בה בכדי להעיד על מערכת היחסים הטובה שבין היהודים לשליטים הרומיים של אותה התקופה, עיי"ש.

⁴⁹² שאלה זו מקבילה לשאלה ששואל אנטונינוס את רבי בסיפור בירושלמי, מגילה, פ"א ה"י, דף עב ע"ב: אנטונינוס אמר לרבי: מי יכלתי את מן ליויתן לעלמא דאתי? א"ל אין וכו'". אבל השיחה שבעקבותיה שונה. שם הסיפור הולך לכיוון גיורו של אנטונינוס, ואילו כאן הסיפור מדגיש את התמצאותו של אנטונינוס בפסוקי המקרא. לדעת מאיר, "רבי יהודה הנשיא" (לעיל הע' 490), עמ' 287, יש בכך שיא בהתפתחות מערכת היחסים בין רבי ואנטונינוס, שיא המתבטא בעצם יכולתם לנהל שיחה מעמיקה על בסיס כתבי הקודש של העם היהודי.

⁴⁹³ בכ"י פריז ובכ"י בית המדרש נוסף: "דלאו שריה הוא דהא איגירר".

⁴⁹⁴ א' ה' הלוי, "האגדה" (לעיל הע' 444), עמ' 468: "וכך אמרו חכמי הנוצרים על קדושיהם המעונים: 'מתוך שבזו לעינויים של העולם הזה קנו להם חיי נצח בשעה אחת'" (המארטיריות של פוליקארפוס, ב, 3). מתוך ההשוואה לאמירה הנוצרית

בהמשך מוזכרים גויים נוספים ששימשו חכמים, וכן סיפור נוסף על גוי שהתגייר, אונקלוס בר קלונימוס. עלילת הסיפור מספרת על שלושה ניסיונות של קיסר לשלוח גדודי רומאים כדי לתפוס את אונקלוס שהעז להתגייר ולהביאו אליו. כל אחד מן הניסיונות נכשל משום שאונקלוס מצליח לשכנע את השליחים להתגייר, מה שגרם לכניעתו של הקיסר. לאחר הסיפור מובאת הדרשה הבאה:

'ויאמר ה' לה שני גויים בבטנך'

אמר רב יהודה אמר רב: ⁴⁹⁶אל תקרי 'גויים' אלא 'גאים', ⁴⁹⁷

זה רבי ואנטונינוס,

שלא פסקו מעל שלחנם לא חזרת ולא קישות ולא צנון, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים.

דאמר מר, צנון מחתך את המאכל, ⁴⁹⁸חזרת מהפך את המאכל, ⁴⁹⁹קישות מרחיב את בני מעים, וכו'.

סוגיה ארוכה זו, שלכאורה כל הופעתה כאן, הינה על דרך האסוציאציה, ⁵⁰⁰מעלה באופן ברור את הנושא של גויים "טובים", שהם טובים, הן מצד עצמם (כאנטונינוס), ויש מקום להכיר בערכם החיובי המוחלט, או שערכם החיובי נמדד על פי תרומתם לעם ישראל בזמן ובנסיבות מסוימים (כקטיעה בר שלום). כך או כך נוקטת סוגיה זו עמדה חיובית ביחס ל"גויים טובים". ⁵⁰¹

על דוגמא זו, המובאת אצל ברנדס כאיזכור קצר בלבד, יש להוסיף מדברי החוקרים, ⁵⁰²המתייחסים גם הם לסוגיית "אנטונינוס ורבי":

המקבילה מתחדדת טענתנו, משום שרבי אומר זאת לא על קדושי עמו, שמתו בייסורים למען אמונתם, אלא דווקא על גויים. מובן שיש בכך בכדי להעצים את יחסו החיובי של רבי לקטיעה בר שלום.

⁴⁹⁵גי אלון, "תולדות היהודים" (לעיל הע' 478), עמ' 75, טוען כי לאגדה זו (שכאן מובא רק סופה, ותחילתה במילים "דההוא קיסרא דהוה סני ליהודאיי") יסוד מקורי קדום, אבל בצורתה כפי שהיא לפנינו הינה מאוחרת ומורכבת מיסודות שונים ומתנגדים. ואכן בעדי הנוסח אין היא מופיעה בצורתה כאן, ועיי' שם הע' 89.

⁴⁹⁶בכ"י מינכן מופיעה הדרשה בשם רב יהודה.

⁴⁹⁷בכ"י פריז נוסף "שני גויים", ו-"שני גאים".

⁴⁹⁸בכ"י מינכן חסר "את המאכל".

⁴⁹⁹בפיזרו: "חזרת מאכיל".

⁵⁰⁰ע' מאיר, "רי יהודה הנשיא" (לעיל הע' 490), עמ' 280: "המגמה להפוך את המלכת אסוירוס (חלק מן הדיון על משמעותו המדויקת של "יום גנוסיא של מלכיהם" מ.ס.). קרש קפיצה להתבוננות ביחסים המיוחדים בין רבי לאנטונינוס גלויה לעין כבר מהסיפור הראשון, והיא הולכת וצוברת עוצמה בהמשך". וזאת משום שמתוך דיונים אחרים בין רבי ואנטונינוס עולה כי הנושאים הנידונים ביניהם הינם על פי רוב נושאים פילוסופיים-הגותיים, ולא כך כאן, כאן אנטונינוס פונה לרבי בנושאים מעשיים. בכלל, טוענת מאיר, הסיפור כפי שמוצג כאן מציג את אנטונינוס כקיסר חלש, תלוי בשריו, מציג אותו כחסר כושר החלטה, ותפקידו להכין את הרקע לגילוי חכמת רבי. אמנם, מאיר ממקדת את הסיפור ביחסים בין רבי ואנטונינוס. לטענתנו יחסיהם של רבי ואנטונינוס הינו חלק מנושא רחב יותר, שהוא ההתמודדות עם שאלת היחס לגויים "טובים".

⁵⁰¹דוגמא זו אינה מתייחסת ל"גוי הרגיל", עימו בא העם הפשוט במגע, ושמתו חששו חז"ל, אלא עוסקת בהנהגה. יחסם החיובי של חכמים לאנטונינוס נובע מכך שהמנהיג הינו טוב באשר הוא ביחסים טובים עם ההנהגה היהודית, או משום שהתגייר (ביחס לקטיעה בר שלום). לכן נראה שאמנם לא ניתן להסיק באופן ישיר מסיפור זה ליחסם של חז"ל לנוכרי הפשוט, אולם מצד שני, הגמרא מביאה סיפור המעלה על נס באופן חד משמעי את היחס לגויים טובים (גם אם משום שהם טובים מחמת מעשים כאלו או אחרים), ובאופן זה היא מעלה נקודת מבט נוספת על סוגיה זו.

⁵⁰²המובאים לעיל בהערות, וכן להלן בהערות ובגוף הטקסט.

כך מסבירה גם עפרה מאיר⁵⁰³ את מהלך הסוגיה, הכולל רצף של שמונה סיפורים. תחילה היא מדגישה את חשיבותה של הדרשה החותמת את הסוגיה. טענתה היא שהדרשה על שני חלקיה תמוהה: הדיון במיני הירקות אינו רלוונטי למהלך הסוגיה, וכן המובא על ידי רב יהודה בשם רב תמוה משום שאנטונינוס כבר הלך לעולמו, והדרשה שוברת את הרצף הכרונולוגי. כך ש"הבחירה לסיים את המהלך במסורת על שני עניינים אינה מקרית", ויותר מכך: "הצעתה (של הדרשה הנ"ל מ.ס.) בסיום היא בבחינת עוד ראייה המאשרת את מהלך הסוגיה כולו ומסייעת לעמוד על משמעותו".⁵⁰⁴

בהמשך מנתחת מאיר את משמעותה של הדרשה כולה לאור הדרשה המסיימת את הסוגיה, ואלו הם דבריה:⁵⁰⁵

"המשמעות של הסוגיה כולה נעוצה בקונפליקט הנצחי שעליו מדבר הפסוק בבראשית, ושהמשנה בעבודה זרה דנה באחד מפניו. הדרשה של רב יהודה בשם רב הופכת את הקונפליקט בין שני הגויים למכנה המשותף של שני "גאים", שני אנשים רמי מעלה, ומדגימה אותו ממקרה אנטונינוס ורבי: האחד צאצא של עשיו והאחד צאצא של יעקב, האחד מלך רומי והאחד כפוף למלכותו, אך כל אחד מהם גדול בעמו, וכל אחד מהם נהנה מרמת חיים שאין גבוהה ממנה. סביר שהדרשה נשענת על הידידות בין שני האישים, אבל כדרשה בפני עצמה היא לכל היותר מתעלמת מהיריבות שעליה מצביע הפסוק ומהיחסים בין שולט לנשלט, ומבליטה במקומה את העושר המופלג שזכו בו השניים. הדרשה בסיומה של הסוגיה לא רק זוקפת את העושר לזכות הידידות בין השניים, אלא מאירה אותה ידידות כפן אפשרי של היחסים בין צאצאי יעקב ועשיו חרף העובדה שכוח השלטון הוא בידי עשיו. **סיום הסוגיה באזכור היריבות הנצחית בין יעקב לעשיו ובהמרתו לפן של קיום בהרמוניה מעניק לכל המהלך את אופיו כהתבוננות בשני צדדיה של מערכת היחסים בין עם ישראל לאומות העולם.** מצד אחד עומדים חובת ההיבדלות שביסוד המשנה האוסרת לנהל משא ומתן עם ההגויים לפני חגיהם; הפער בין העולם הנוכרי הנשלט בידי מלכים בשר ודם לבין עם ישראל שבשבילו מהלכות היא עניין לעולם הבא; פסוקי המקרא מבראשית, מעובדיה ומיחזקאל המדברים ביריבות הנצחית; השנאה ליהודים של שני הקיסרים בסיפורים על המתגיירים. מצד אחר ניצבת לא רק מערכת היחסים הידידותית בין רבי לאנטונינוס, ואפילו לא רק בבואתה הנרמזת באזכור היחסים בין רב לארטבן, אלא גם כוח המשיכה של היהדות הגורם לקטיעא, לאונקלוס ולשלושה גדודי רומאים להתגייר." (ההדגשות משלי מ.ס.)

מאיר אמנם מדגישה שמסקנת הסוגיה הינה להדגיש את עליונות היהודים, והיותם שווי ערך למלכי רומי, על אף מצבם השפל, וזאת ביחס למשנה, המציגה את הצורך בהיבדלות מן הגויים. אולם לפי דברינו עד כה ניתן לומר, שהאמירה העולה מן הסיפורים, אמירה המנוגדת למשנה, אינה בהכרח בהציגה השקפת עולם של שוויון היהודים לגויים, כטענתה של מאיר, אלא יתכן כי מגמתה היא להציג מצב של קרבה וקשר עם הגויים בשל היותם "גויים חיוביים".

⁵⁰³ "רבי יהודה הנשיא", (לעיל הע' 490), עמ' 278-290.

⁵⁰⁴ שם, עמ' 289.

⁵⁰⁵ שם, עמ' 289-290.

דוגמא ג: דף יח ע"ב

תנו רבנן: הולך לאיצטדינין⁵⁰⁶ ולכרקום וראה שם את הנחשים ואת החברין⁵⁰⁷ בוקיין ומוקיין ומולין ולולין בלורין סלגורין⁵⁰⁸ – הרי זה מושב לצים,⁵⁰⁹ ועליהם הכתוב אומר 'אשרי האיש אשר לא הלך וגו' כי אם בתורת ה' חפצו'. הא למדת שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה.

ורמינה: [הולכין] לאיצטדינין מותר מפני שצווח ומציל (רש"י, ד"ה "שצווח ומציל": אם רואה שיניחו שם יהודי צועק ומתחנן להם ומצילו), ולכרקום מותר מפני שישב המדינה (רש"י, ד"ה "מפני שישב מדינה": ישראל הדרים באותה העיר שזה מבקש בני ישוב הכרקום להצילם) ובלבד שלא יתחשב עמהם (רש"י, ד"ה "שלא יתחשב עמהם": לחזק עובדי כוכבים ולעשות עמהם מצור), ואם נתחשב אסור.

קשיא איצטדינין איצטדינין, קשיא כרקום אכרקום.

בשלמא כרקום אכרקום ל"ק כאן במתחשב עמהן כאן בשאין מתחשב עמהן, אלא איצטדינין איצטדינין קשיא!?

תנאי היא, [דתניא]:⁵¹⁰ אין הולכין לאיצטדינין מפני מושב לצים.⁵¹¹ ור' נתן מתיר מפני שני דברים: אחד מפני שצווח ומציל, ואחד מפני שמעיד עדות אישה להשיאה (רש"י: אם רואה ישראל חברו נהרג שם מעיד באשתו ומשיאה).

הברייתא ודיון הגמרא שעליה מעלים את השאלה ביחס לתרבות הגויים - האם כל ה"תריאות וקרקסאות" ומערכות ה"תרבות" של אומות העולם הם בבחינת "מושב לצים" ותכנם נע בין עבודה זרה ממש לבין ליצנות ועריות, ומשום כך נאסרת באופן גורף ההשתתפות בהם, או דילמא, ניתן להקל ולהתיר בנסיבות מסוימות נטילת חלק בהם. אמנם, אין הדיון בגמרא מתייחס לעצם ה"תריאות וקרקסאות" כתרבות חיובית, אולם ההקלה הגורפת בהיתר לקחת חלק במוסדות תרבות אלו, מסיבות כאלו או אחרות, מעידה על כך שקיימת דעה אצל חז"ל אשר אינה שוללת מוסדות תרבות אלו באופן גורף מצד עצמם. אחרת קשה להעלות על הדעת שהיה ניתן התר גורף ללכת לכל מקום כזה משום החשש הדחוק ש"צווח ומציל" או משום ש"מעיד עדות אישה להשיאה".

⁵⁰⁶ בכ"י מינכן הגרסה היא "איסתרינין".

⁵⁰⁷ בכ"י מינכן נוסף "כגון".

⁵⁰⁸ בפיזרו הגרסה הינה "סגלורין". במקום "בלורין סלגורין" בכ"י פריז 1337 הגרסה "סגלרין וסגלרין", בכ"י מינכן 95 "הגליון הגלרין בלרין ובלרין מלרין ומלרין סלגלורין", ובכ"י בית המדרש לרבנים 15: "בלדין וסנדלרין וסגליין".

⁵⁰⁹ בספרא, אחרי מות יג, מהד' וייס פו ע"א הנימוק שונה: "ומה תלמוד לומר 'ובחוקותיהם לא תלכו' ... כגון תיטריות וקרקסאות והאסטריות", והוא נראה חמור יותר, הן משום שהוא מוצג כאיסור דאורייתא, "בחוקותיהם לא תלכו" (לעומת "מושב לצים" הקל יותר), והן משום שהוא מוצג כאיסור גורף, ללא אפשרות להקל בו, או למצוא בו היבט חיובי, כפי שמוצג בבבלי. גם מן ההשוואה הזו עולה כי הבבלי מציג עמדה מורכבת, המביאה לא רק את נקודת המבט השוללת לחלוטין, אלא אף עמדה "רכה" יותר. מאידך קיימת גם דעה מקלה אף יותר, שאינה מצויה בבבלי (ואפשר משום שהיא מאוחרת יותר?) ומובאת בבראשית רבה פרשה פ, מהד' תאודור-אלבק, עמ' 951: "אמר לו (רשב"ל לרבי יהודה נשיאה) ר' צריכין אנו להחזיק טובה לאומות העולם שהן מכניסין מימסין (ליצים) ועושי צחוק. עפ"י אלבק, שם) לבתי תיאטריות וקרקסיות שלהם ומשחקים בהם שלא יהו יושבין ומסיחין אילו באילו".

⁵¹⁰ בפיזרו חסר "דתניא".

⁵¹¹ בכ"י פריז ובכ"י בית המדרש הגרסה "מפני שהם שופכי דמים", ובכ"י מינכן: "מפני שפיכות דמים".

דוגמא ד: דף יט ע"ב - כע"א

אמר רבי יוסי בר חנינא: ⁵¹² דאמר קרא 'לא תחנם' – לא תתן להם חנייה בקרקע. ⁵¹³
האי 'לא תחנם' מבעי ליה, ⁵¹⁴ דהכי קאמר רחמנא: ⁵¹⁵ לא תתן להם חן. (רש"י, ד"ה "לא תתן להם חן": שלא יאמר כמה גוי זה נאה")

משמע, וכן נפסק להלכה, ⁵¹⁶ שאסור לומר שבחם של גויים. דרשה זו מעלה את היחס השלילי לגויים, המתבטא באי אמירת שבחם, גם ביחס למעשיהם החיוביים. דרשה זו עומדת בניגוד לעולה מן המובא בדוגמא ב, לעיל, שממנה ניכר יחס חיובי למעשים טובים של גויים, ואף לגויים עצמם. הדבר משקף את השניות הקיימת בדעת חז"ל ביחס למעשי הגויים החיוביים, כפי שבא לידי ביטוי הן ב"דרשת הפתיחה" ⁵¹⁷ למסכת, והן בדיונים לאורכה.

ברנדס הציע את הדוגמאות שלעיל, ועליהן ניתן להוסיף את הדוגמאות הבאות, המציעות אף הן תימוכין לטענתו המרכזית:

דוגמא ה: דף כז ע"ב

על האיסור המופיע במשנה להירפא ע"י גויים, אומרת הגמרא:

אמר רבא ⁵¹⁸ א"ר יוחנן, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר ר' יוחנן:

ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן, ודאי מת מתרפאין מהן.

מת, ⁵¹⁹ האיכא חיי שעה? לחיי שעה לא חיישין.

ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישין? דכתיב "אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם" ⁵²⁰

⁵¹² בכ"י בית המדרש מובאת הדרשה בשם ר' יוסי, אולם מספר מילים מחוקות בהמשך, וככל הנראה הכוונה לר' יוסי בר חנינא.

⁵¹³ ג' אלון, "תולדות היהודים" (לעיל הע' 478), עמ' 179, ועמ' 343, מסביר את האיסור למכור לנכרי קרקע בארץ כאיסור הנובע משיקול כלכלי-לאומי, שעניינו מניעת השתקעות הנכרי בארץ ישראל, ובנוסף, באופן שולי, משיקול דתי – הפקעת קרקעות ממעשרות. אלון, עמ' 342, שולל באופן חד משמעי את ההנמקה המקובלת במחקר, לדבריו, לפיה עניין של הלכות אלו הינו משום קנאות דתית ולאומית שגברה בעקבות החורבן, ושבשלה נתרכזה האומה בעולמה שלה וניתקה עצמה מזיקה לעולמם של גויים ותרבותם.

⁵¹⁴ בכ"י פריז מופיעה הדרשה בשם ר' חנינה, וכך הגרסה: "האי מיבעי ליה לכדר' חנינה דאמ' ר' חנינה וכו'". ובכ"י בית המדרש לרבנים 15 מופיעה דרשה זו כברייתא, ובתחילתה מובא "לכדתניא".

⁵¹⁵ בכ"י מינכן חסר "דהכי קאמר רחמנא"

⁵¹⁶ רמב"ם, ספר מדע, הלכות עבודה זרה פ"י ה"ד, ושו"ע יו"ד סימן קנא סעי' יד. שאלה דומה נידונה בשו"ת ציץ אליעזר, לאליעזר יהודה וולדנברג, חלק ט"ו סי' מ"ז, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קכד-קכו, "בהאיסור לשבח או לחבב מעשיהם ודבריהם של עובדי כוכבים", ביחס לגויים שגילו תגליות חשובות במדע וברפואה.

⁵¹⁷ עיין לעיל הע' 50.

⁵¹⁸ בכ"י פריז הגרסה היא "רבה", בכ"י מינכן: "רבה בר בר חנה", וחסרה הגרסה של "ואמרי לה". בכ"י בית המדרש הגרסה: "אמ' ר' יוחנן", ולא מופיעה גרסה "ואמרי לה".

⁵¹⁹ בכ"י פריז הגרסה מורחבת והיא: "ודאי מת מתרפאין מהן".

⁵²⁰ בכ"י מינכן ובכ"י בית המדרש מופיע גם המשך הפסוק, שממנו מובן הקשר לנושא: "ואם ישבנו פה ומתנו ועת' לכו ונפל' אל מחנ' ארם אם יחיונו נחי' ואם ימיתונו ומתנו"

והאיכא חיי שעה? אלא לאו, לחיי שעה לא חיישין.

מיתבי: לא ישא ויתן אדם עם המינין ואין מתרפאין מהן אפילו לחיי שעה.

מעשה בבן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל שהכישו נחש, ובא יעקב⁵²¹ איש כפר סכניא⁵²² לרפאותו ולא הניחו ר' ישמעאל. ואמר לו: ר' ישמעאל אחי, הנח לי וארפא ממנו, ואני אביא מקרא מן התורה שהוא מותר, ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו ומת.

קרא עליו ר' ישמעאל: אשריך בן דמא, שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה, ולא עברת על דברי חביריך שהיו אומרים "ופורץ גדר ישכנו נחש".

שאני מינות דמשכא,⁵²³ דאתי למימשך בתרייהו.⁵²⁴

גם כאן ניתן לראות שניות ביחס למעשי הגויים (החיוביים): במקורות התנאיים אין מחלוקת באיסור התרפאות ע"י גויים, **אפילו במצב של פיקוח נפש**, כדעתו של ר' ישמעאל. האמוראים מסייגים זאת, ומתירים להתרפאות ע"י גויים במצב של פיקוח נפש. כך דעת ר' יוחנן, וכך מעמידה הסתמא דגמרא את דברי ר' ישמעאל, שלא כפשטם – שרק במקרה של מינות אסור להירפא גם במצב של פיקוח נפש, אולם במקרים אחרים, שאין בהם מינות – משמע שמותר.⁵²⁵ אמנם, היחס החיובי למעשי הגויים הינו רק במקרים חריגים, של פיקוח נפש. אולם היחס לנושא, שבמקורות התנאיים היה נראה פשוט וחד משמעי (לשלילה), באמצעות הדיון של הגמרא, מציג פן נוסף, "מרוכך" יותר, פחות שולל, את מעשי הגויים החיוביים.

דוגמא ו: דף מד ע"ב

המשנה מביאה מקרה שבו נהנה רבן גמליאל מבית מרחץ של עבודה זרה, ואת נימוקיו של רבן גמליאל:

שאל פרוקלוס בן פלוספוס את ר"ג בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי,⁵²⁶

⁵²¹ בכ"י מינכן נוסף "מינא".

⁵²² בפרק ראשון של מסכת עבודה זרה, דף יז ע"א: "...ומצאתי אחד מתלמידי ישו הנוצרי ויעקב איש כפר סכניא שמו וכו'".

⁵²³ בכ"י מינכן חסר "דמשכא".

⁵²⁴ בכ"י פריז חסר "דאתי למימשך בתרייהו".

⁵²⁵ יחסו של ר' ישמעאל לנוכרים ידוע בשלילתו הקיצונית, ובניסוחו של א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון 1910, עמ' 828: "ואך את הצדוקים והמינים שגא בתכלית השנאה". כך במנחות דף צט ע"ב אסר לימוד חכמה יוונית, למרות שהוא עצמו היה בקיא בלשון יוון, ראה: ברכות דף נז ע"ב, שקלים פ"ג מ"ב, פרה פ"א מ"ג, סנהדרין דף עז ע"ב. יתכן שהתנגדותו של ר' ישמעאל הייתה דווקא למינות ולא לנוכרים בעלמא, כך על פי סתמא דגמרא כאן, וכן המשתמע מאיסורו ללמוד **חכמה** יוונית, אבל לא לשון יוונית. לר' ישמעאל הייתה השפעה על ר' מאיר, כדברי הבבלי בעירובין דף יג ע"א: "א"ר יהושע בן לוי כל מקום שאתה מוצא משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני ר"ע אינו אלא ר"מ, ששימש את ר' ישמעאל ואת ר"ע". כך ניתן להסביר את קיצוניותו של ר' מאיר (לעיל, דוגמא א) ביחסו לנוכרים.

⁵²⁶ ש' ליברמן, "יוונית ויוונית" (לעיל הע' 478), עמ' 246-248 מציין מנהג זה של רבן גמליאל, המזכיר את אפרודיטי, כחלק מרשימה נדירה של אלוהויותיהם של היוונים והרומים המופיעים בספרות התלמודית, הכוללת גם את מרקוריוס (או מרקוליס), פעור, כמוש, אליל, ועוד. שם, עמ' 249, מציין כי אף על פי שהאיזכורים של אלוהויות כאלו בתלמוד הם אקראיים, מכל מקום ברי כי חכמים הכירו יפה אלוהויות אלו, פולחן ואידיהן.

התופעה של יהודים המשתמשים במקומות של אלילים, בעיקר לרצחה, אך לא רק, מוזכרת במקבילות נוספות: ירושלמי, שביעית, פ"ח ה"א, דף לח ע"ב-ע"ג. על פי פירושו של ליברמן, שם, עמ' 248-249, מסופר שם כי ר' שמעון בן לקיש ראה את

אמר ליה: כתוב בתורתכם 'לא ידבק בידך מאומה מן החרם' מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי?

אמר לו אין משיבין במרחץ.

וכשיצא אמר לו אין לא באתי בגבולה היא באה בגבולי. אין אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי אלא אומר נעשה אפרודיטי נוי למרחץ.

דבר אחר: אם נותנים לך ממון הרבה אי אתה נכנס לעבודה זרה שלך ערום ובעל קרי ומשתין בפניה זו עומדת על פי הביב וכל העם משתיין לפניה לא נאמר אל אלהיהם את שנוהג בו משום אלוה אסור את שאינו נוהג בו משום אלוה מותר.

הגמרא על המשנה דנה בשאלה האם התשובה שהשיבו רבן גמליאל "גנובה", כלומר תשובה של דחייה, ולא תשובה אמיתית. משמע שהגמרא עצמה מתלבטת בשאלה האם נימוקו של רבן גמליאל לשימוש בהנאה מעבודה זרה הוא תקף או לא. במסגרת דיונה מביאה הגמרא התלבטויותיהם של אמוראים שונים בשאלה זו, ונימוקיהם. במסגרת הדיון מביא כל אחד מן האמוראים את שני הצדדים של ההתלבטות, למשל:

א"ר חמא בר יוסף ברבי,⁵²⁷ א"ר אושעיא:

תשובה גנובה השיבו ר"ג לאותו הגמון, ואני אומר אינה גנובה.

מה גנובתיה דקאמר לו?

'זו עומדת על פי הביב וכל אדם משתיין בפניה' - וכי משתיין בפניה מאי הוי?

והא אמר רבא⁵²⁸ פעור יוכיח שמפערין לפניו בכל יום ואינו בטל.

ואני אומר: אינה גנובה, זו עבודתה בכך וזו אין עבודתה בכך.

אמר אביי: גנובתא מהכא, דקאמר ליה: 'אני לא באתי בגבולה והיא באה בגבולי' - וכי בא בגבולה מאי הוי?

והתנן: עבודת כוכבים שיש לה מרחץ או גינה נהנין מהן שלא בטובה, ואין נהנין מהן בטובה. (רש"י, ד"ה "שלא בטובה": שלא

יחזיק טובה לכוזרים ובהנאה לא מיתסר, כדאמרינן לקמן אין הקדש לעבודת כוכבים עד שיקריב לפניו בתקרובת)

ואני אומר: אינה גנובה, שלא בטובת רבן גמליאל כטובת אחרים (רש"י, ד"ה "כטובת אחרים": שהיה חשוב, וטובה היא להם

כשהוא נהנה מהן הלכך אי לאו מרחץ קודם הוה אסור כל הני).

יהודי בצרה מזלפים מים על עצמם בתוך מרחץ של אפרודיטי, וחשב שהדבר אסור. אולם ר' יוחנן הורה שהמים הם קניין הציבור ואינם נאסרים בשל היותם מקודשים על הגויים. תשובה זו דומה לתשובה הראשונה של רבן גמליאל הניתנת במשנה עבודה זרה: "היא באה בגבולי... נעשה אפרודיטי נוי למרחץ". וכן מסופר גם בירושלמי, שבת, פ"ג ה"ג, דף ו ע"א, ביחס לעבודה זרה של שלוש הגרציות, או בירושלמי, עבודה זרה, פ"ג ה"ג, דף מד ע"ד, ביחס לגביע שהיתה "הטיכי של רומי" מצויירת בתוכו. עוד על רחצת יהודים במרחצאות של נכרים במאמרה של א' דבורז'צקי "יחסי יהודים ונכרים בחמי המרפא בארץ ישראל", יהודים ונכרים בארץ ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד (בעריכת א' אופנהיימר), יד בן צבי, ירושלים, תשס"ג, עמ' 14-21. דבורז'צקי מביאה דוגמאות לכך שחכמי ישראל נהגו להתרחץ במרחצאות שקושטו בפסילים, והיא מנמקת זאת בהתפתחויות חברתיות ותרבותיות באותה תקופה: ירידת כוח המשיכה של עבודה זרה, כאשר הדמויות נתפסו כביטוי אסתטי וכבר לא היה בהן איום דתי. הדעה הרואה בירידת כוחה של עבודה זרה הסבר למנהגו של רבן גמליאל לרחוץ במרחץ של אפרודיטי הינה רווחת במחקר, וראה ביבליוגרפיה אצל ע' פרידהיים, "לבחינה מחודשת של מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו", קתדרה 105 (תשס"ג), עמ' 8 הע' 4. פרידהיים עצמו במאמרו שולל גישה זו, וטוען, עמ' 31-32, כי לבתי המרחץ ולפסלים שהוצבו בהם אכן היה אופי פולחני. ולכן גם לפסל של אפרודיטי שעמד בבית המרחץ בעכו הייתה משמעות פולחנית ולא רק אסתטית. לכן, טוען פרידהיים, אין במעשה רבן גמליאל בכדי להוכיח את שקיעתה של הפגניות בארץ ישראל במאה השנייה והשלישית לספירה. ההסבר החלופי שנותן פרידהיים למנהגו החדשני של רבן גמליאל הוא, שחכמים התירו מרחץ כזה מטעמי היגיינה, ובשל אופיו הציבורי של בית המרחץ.

⁵²⁷ בכ"י פריז, בכ"י מינכן, ובכ"י בית המדרש חסר "ברבי".

⁵²⁸ בכ"י פריז הגרסה: "רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן", בכ"י מינכן: "רבה".

וכן מביאה הגמרא דעות של אמוראים נוספים, דעות המבטאות את צדדיה השונים של השאלה. נראה שעניינו של דיון זה בגמרא אינו להביא להלכה למעשה ממנה ילמד כל אדם כיצד להתייחס לעבודה זרה בחיי היומיום, שהרי המקרה עוסק במנהיג, שאצלו אין חשש "שמא ילמדו ממעשיו", כפי שאומרת הגמרא עצמה במהלך הדיון: "שלא בטובת רבן גמליאל כטובת אחרים". אולם, מעצם הבאתו של המקרה, והדיון בו עולים צדדיה השונים של השאלה ביחס להנאה מעבודה זרה, שלילתה ומצד שני גם האפשרות לקיימה. גם כאן, כמו בדוגמאות האחרות, ישנו ביטוי לשניות של חכמים ביחס למעשיהם של גויים ולעבודה זרה שלהם.

3.1. סיכום

הסוגיה הראשונה איננה, אם כן, רק פתיח אגדי המושך את הלב בפתיחת המסכת, אלא היא גונזת בתוכה שאלה מרכזית השזורה לאורך כל המסכת, בדעות התנאים והאמוראים, ומעין "דרשה" בשאלה, כיצד יש להתייחס לאומות העולם ולמעשיהם. כפי שהראינו לעיל, נושא זה הינו נושא מרכזי במסכת, ובא לידי ביטוי בשאלות הלכתיות שונות לאורכה. גם אם הדעה השלטת לאורך המסכת הינה הדעה השוללת קשרים וקרבה עם הגויים הרי שראינו בדוגמאות השונות כיצד מעלה הגמרא לשלחן הדיונים, גם אם בצורה מינורית, את הדעה הנותנת מקום למעט יותר קרבה ביחסים עם הגויים בתחומים שונים (כפי שבא לידי ביטוי במקרים החריגים, או אצל האישים החריגים ברוב המקרים). גם אלמלא טענת רובנשטיין, ובאופן מובהק יותר - ברנדס, המעמידים את שני המקורות של הדרשה כביטוי לשתי התייחסויות שונות לאומות העולם, ברור שיש לפנינו סוגיה המהווה פתיחה למסכת עבודה זרה, המסכת העוסקת בעניינים הקשורים ליחס בין ישראל ואומות העולם (וכן יחס הקב"ה אליהן). הסוגיה פותחת בשאלה **עקרונית** הנוגעת ליחס אל אומות העולם ולמעשיהן. באמצעות הדרשה מובאת עמדה רוחנית-תיאולוגית שיש בה נקיטת עמדה כזו או אחרת (והדבר שנוי במחלוקת בין החוקרים) ביחס לשאלות אלו. עקרון זה בא לידי ביטוי לאורך המסכת כולה, כפי שהדגמנו, ומלווה אותה במישור אחר של התייחסות - במישור **ההלכתי**, כשמובאים חריגים להתייחסות זו. נראה כי עורכי סוגיית הפתיחה ראו לנחוץ להציע מעין "דרשת פתיחה" המציעה רקע עקרוני ואידיאולוגי להבדל שבין ישראל לאומות העולם, רקע שלאורו מובנות כל הלכות הריחוק מעבודה זרה.

ז. סיכום

בעקבות עדותו של רב שרירא גאון אודות סבוראיותה של סוגיית הפתיחה למסכת קידושין, פנה נ' בריל לברר את טיבן של כמה סוגיות פתיחה נוספות, למסכתות מספר מן הבבלי. המאפיינים המשותפים לסוגיות אלו, הביאוהו אל הטענה שסוגיות אלו הן "הרצאות פתיחה למסכת". בריל לא הסביר באיזה מובן או באיזה אופן מהוות סוגיות אלו פתיחה למסכת, ואף לא הדגים או ביסס את טענתו הכללית. גם חוקרים נוספים שבאו בעקבותיו, ותררו כמותו אחר מאפיינים של הסוגיות הללו, התמקדו במאפיינים הלשוניים, הטיעוניים והספרותיים של סוגיות פתיחה אלו, ואחרות הדומות להן, אך לא עסקו בהיבט ה"מבואי" של הסוגיות הללו. בנוסף, טען המחקר לאחרונה - מנקודות מבט שונות - שאין בסוגיות הסבוראיות חידושים הלכתיים מן הסוג המקובל, אולם המחקר לא ציין מה פן יש בסוגיות אלו, כלומר, מהם המאפיינים הכלליים של סוגיות אלו, מלבד המאפיינים הלשוניים, הצורניים וכו', עליהם כבר הצביע המחקר.

כיוון שכך, פנינו לנו לבדוק את הסוגיות הללו מכיוון זה. בהנחה שהללו הן סוגיות או הרצאות פתיחה – כל אחת למסכת שהיא עומדת בראשה – יצאנו לתור אחר תרומתן הייחודית למסכת, תרומה בעלת תוכן רעיוני איזשהו, ואשר היא נושאת אופי של מבוא או פתיחה, סיכום או הבהרה של עניינים הנידונים במסכת.

בניתוח הסוגיות ובפרשנותנו להן, עשינו שימוש בכלים הרלוונטיים המקובלים בתחום חקר הסוגיה התלמודית, ניתוחים ספרותיים והשוואתיים, הן בסוגיה והן במקבילותיה, ובדיקת עדי הנוסח. בכל סוגיה, עמדה לנגד עינינו, באופן ביקורתי, פרשנותם של מפרשי הבבלי - ראשונים, אחרונים וחוקרים. בדיקתנו העלתה כי לסוגיות הסבוראיות, המצויות בראש המסכתות שאותן בדקנו, אכן יש תרומה ייחודית בעלת אופי מבואי. ניסינו לבדוק האם יש קו אחד באופיין של סוגיות אלו, ובאופן שבו הן מהוות פתיחה למסכתות, ונוכחנו לדעת כי תרומה זו אינה ממין אחד, ובכל מסכת ומסכת יש בסוגיית הפתיחה מבוא מסוג שונה. הקו המשותף, אפוא, לכל סוגיות הללו, נוסף על מיקומן בראש המסכת, הוא שהן נושאות אופי של מבוא, הכנה והקדמה רעיונית לאחד מן הנושאים החשובים שבמסכת.

להלן נפרט את ממצאינו ביחס לתרומתה המבואית-רעיונית של סוגיית הפתיחה בכל אחת מן הסוגיות שבדקנו. כיון שאמן של כל סוגיות הפתיחה במחקר היא סוגיית ריש קידושין, פתחנו בה, ולאחריה הבאנו את הפרקים לפי סדר הש"ס:

• מסכת קידושין

ייחודה של סוגיית ריש קידושין הוא בכך שהדיון לכל אורכה (שלושה וחצי עמודים!) מוקדש לצדדים הלשוניים ולאופן ניסוחן של שלוש מילים מתוך המשנה "[האשה] נקנית בשלש דרכים" (21 שאלות לשוניות). לסוגיה זו הצענו שתי תרומות אפשריות: (1) **תרומה תיאולוגית-חינוכית**. בהתבסס על דברי חוקרים קודמים, נוכחנו לראות, כי בעצם קיומו של דיון לשוני מפורט בסוגיית המבוא של מסכת

קידושין, על נוסחה של המשנה, דיון המבוסס על ההנחה שהוא הנוסח המיטבי, ראו הסבוראים להנחיל לדורות הבאים את המסר של קבלת המשנה כטקסט קאנוני מקודש. (2) **תרומה רעיונית-ייחודית**. תוך התמקדות בדיון העולה מן השאלה הלשונית הראשונה בסוגיה, נוכחנו לראות כי לסבוראים דרך לימוד שונה מקודמיהם, התנאים והאמוראים, בשאלת המקור לקידושי כסף. מבדיקת טיבו של החידוש נוכחנו לגלות כי חידושם מתבטא ביצירת קשר הדוק יותר בין קידושי כסף - לפסוקים מקניין שדה עפרון ומקניין שדה חנמאל (ע"י ירמיהו). קשר זה יוצר זיקה **רעיונית** של קידושי אישה לקניין שדות אלו. פרשנות אפשרית, אם כי לא הכרחית, לזיקה זו, היא, שתכנים ורעיונות מפרשיות קנייני השדות, מיוחסים לקידושי אישה. פרשנות אפשרית אחרת, מתוך הפרשנויות שהצענו, הינה, כי הקניין (של השדה ושל האישה) הינו בעל משמעות לאומית-היסטורית, נוסף למשמעותו האישית. ועוד, באמירתה המבוארת-רעיונית של הסוגיה הסבוראית, היא אף מעלה את הקשר בין הבעל לאשתו לרמה של **קדושה**, כהקדש. כך נמצא, כי בהסבירה מדוע במשנתנו נקטו את הלשון "האשה נקנית" ובריש פרק שני "האיש מקדש", מתייחסת הסוגיה לקידושין בלשון ייחודית בבבלי כולו, ומנמקת: "מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכולי עלמא כהקדש".

• מסכת ברכות

שני סוגי תרומות של הפתיחתא הוצעו במחקר, ואף אחת מהן אינה בהבאת תכנים חדשים, אלא **בתרומה חינוכית**, האחת, לשונית-פורמלית, והאחרת דתית-ערכית. בנוביץ מצביע על כך שהסוגיה מבוססת על טכניקות רבות המשמשות בסוגיות סבוראיות אחרות, ומצויות באופן **מלאכותי** בסוגיה זו. בעקבות זאת, המסקנה היא, כי עניינה של הסוגיה הינו להציג בראשיתו של התלמוד כולו, סוגיית פתיחה סבוראית אופיינית, כדי לחזק ולבסס את מעמדם של הסבוראים. אם נלך בקו המחשבה של בנוביץ, נוכל להוסיף על דבריו ולומר כי זוהי ריאקציה לתוקפם ולמעמדם הנחות של הסבוראים ביחס לקודמיהם האמוראים. ברנדס מציע, שתרומתה של סוגיית הפתיחה הינה בביסוס מעמדה של תורה שבעל פה באמצעות חיזוק זיקתה לתורה שבכתב. על השאלה המלאכותית "תנא היכא קאי?", הפותחת את סוגיית המבוא, מוצגת ההצהרה "תנא אקרא קאי". בתשובה זו טמונה אמירה הגותית, אודות הזיקה שבין תורה שבעל פה לבין תורה שבכתב, והיא, שהתורה שבעל פה, כולה, נסמכת על התורה שבכתב, ואם כן, מפעלם של חז"ל יונק את תוקפו וסמכותו מן התורה שבכתב, ובכך מתחזק מעמדו.

• מסכת בבא מציעא

במבט ראשון, מתקבל הרושם – מן המקרים שבהם עוסקות משניות הפרק הראשון, ומן הניסוח של המשניות "אני מצאתיה", ועוד – שהנושא, שבו דן הפרק הוא הלכות מציאה וכלליה. ואולם, סוגיית הפתיחה למסכת **בבא מציעא** מבהירה כי הנושא ה"אמיתי" של משניות הפרק, הוא חלוקת **ממון במצבי ספק**. במהלך הדיון מציגה הסוגיה גם עקרונות ויסודות הלכתיים שונים הנוגעים לחלוקת

ממון במצבי ספק, אף שהללו חורגים מן הדיון הפרטני והישיר במשנה הראשונה. בכך היא למעשה נותנת מעין **סקירה מבואית**, מצומצמת אך מקיפה, של הנושא בו יעסוק הפרק מכאן ולהבא.

- מסכת בבא בתרא

תרומתם של יוצרי הסוגיה הסבוראים היא ב**נקיטת עמדה פרשנית ומוסרית** ביחס לנושאים הנידונים במסכת. אין הם חולקים על קודמיהם האמוראים בשאלת המצבים שבהם נגרם נזק כתוצאה מראייה, אלא על **המשמעות** שיש לתת להטרדה הקשורה בכך. בעוד שהאמוראים נוטים להתייחס להטרדה זו, כשייכת לתחום מוסרי-תרבותי, של פגיעה בצניעות, שעניינה הגנה על דברים שדרכם להיעשות בחשאי ובאינטימיות, הסבוראים נוטים להתייחס להטרדה זו כאל הטרדה הגורמת לנזק ממשי, כאל פגיעה במה שמוכר כיום כ"צנעת הפרט". בכך מעניקים הסבוראים להטרדה כזו משמעות משפטית, בעלת תוצאות כלכליות-ממוניות. הם, כנראה, אלו שטבעו את הביטוי "היזק ראייה", ובכך קבעו כי היזק וודאי וממשי יש בראיה, אלא שהשאלה היא אם הוא בר תביעה ("שמיה היזק") אם לאו.

- מסכת עבודה זרה

סוגיית המבוא הינה דרשה רעיונית, המעלה ומתמקדת בשאלה המרכזית השזורה לאורך כל המסכת, בדעות התנאים והאמוראים, ובנושאים ההלכתיים שבה: היחס לאומות העולם ולמעשיהם. בעוד המסכת עוסקת בצד הפרקטי של הנושא, וכיצד להתרחק מעבודה זרה - ובכלל זה, מהתרבות הנכרית, על כל גילוייה - באה "דרשת הפתיחה", ובאמצעות כמה שאלות יסוד, היא דנה בצד התיאורטי של נושאי המסכת. הדיון מציע לפנינו **רקע "היסטורי"** ותיאולוגי, **להצדקת** פסילת אומות העולם מקבלת התורה, רקע שלאורו מובנות הלכות הריחוק מעבודה זרה.

בחלק מן המקרים הגדרת תרומתה של סוגיית המבוא נלקחה מחוקרים אחרים שכבר הצביעו על תרומה כזו (תוך ניתוח ביקורתי של דבריהם), ובחלק מן המקרים הצבענו אנו על תרומה כזו. כך או כך, ניסיוננו בעבודה זו היה להציג גישה שיטתית בנושא, והיא מתבססת הן על ליקוט דברי חוקרים אחרים, והן על ממצאינו אנו.

רבה המלאכה עדיין בנושא זה. לא בדקנו במסגרת עבודה זו אלא חמש סוגיות פתיחה, ובחרנו בכאלה שעל מאפייניהן הסבוראיים כבר הצביע המחקר. בכמה מקרים, עשינו שימוש (מבוקר) בדברי חוקרים אחרים בהגדרת תרומתה של סוגיית המבוא, ובמקרים אחרים נחשפה התרומה מניתוחנו אנו. בין כך ובין כך, המטרה שעמדה לנגד עינינו הייתה – הצגת גישה שיטתית בנושא. מעתה, יש להמשיך ולבחון את הדברים בסוגיות פתיחה נוספות בבבלי.

ח. נספחים

ח.1. נספח לפרק ב: נספח להערה 122

ח.1.1. השוואת הסוגיה בקידושין ובכתובות

בבלי מסכת קידושין דף ג ע"ב - דף ד ע"א	בבלי מסכת כתובות דף מו ע"ב - מז ע"א
<p>בכסף. מנ"ל? ותו, הא דתנן: האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף, בשטר, ובביאה, מגלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא: +שמות כא+ ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו? אב.</p> <p>ואימא: לדידה! הכי השתא, אביה מקבל קידושיה, דכתיב: +דברים כב+ את בתי נתתי לאיש הזה, ואיחיה שקלה כספא? ואימא: ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין, אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין, תקדיש איחיה נפשה ותשקול כספא! אמר קרא: +במדבר ל+ בנעוריה בית אביה, כל שבח נעורים לאביה. ואלא הא דאמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת לאב? שנאמר +שמות כא+ וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת נמי מעשה ידיה לאביה, תיפוק ליה מבנעוריה בית אביה! אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב, ה"י בהפרת נדרים הוא דכתיב! וכ"ת נילף מיניה, ממונא מאיסורא לא ילפינן! וכי תימא נילף מקנסא, ממונא מקנסא לא ילפינן! וכ"ת נילף מבושת ופגם, שאני בושת ופגם, דאבוה שייך בגוייהו! אלא מסתברא, דכי קא ממעט - יציאה דכוותה קא ממעט. והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה, התם נפקא לה מרשותיה לגמרי, יציאה דאב אכתי מסירה לחופה! מהפרת נדרים מיהא נפקא לה מרשותיה, דתנן: נערה המאורסה - אביה ובעלה מפירין לה נדריה.</p>	<p>מתני'. האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף, בשטר, ובביאה, זכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפרת נדריה, ומקבל את גיטה, ואינו אוכל פירות בחייה. נשאת, יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה, וחייב במזונותיה, ובפרקונה, וקבורתה; רבי יהודה אומר: אפי' עני שבישראל לא יפחות משני חלילין ומקוננת: גמ'. בכסף מגלן? אמר רב יהודה, אמר קרא: +שמות כ"א+ ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה, ויש כסף לאדון אחר, ומנו? אביה. ואימא: לדידה! השתא אביה מקבל קידושיה, דכתיב: +דברים כ"ב+ את בתי נתתי לאיש הזה, איחיה שקלא כספא? ואימא: הני מילי קטנה, דלית לה יד, אבל נערה דאית לה יד, איחיה תקדש נפשה ואיחיה תשקול כספא! אמר קרא: +במדבר ל+ בנעוריה בית אביה, כל שבח נעורים לאביה. ואלא הא דא"ר הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת לאביה? שנאמר: +שמות כ"א+ וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה, למה לי? תיפוק ליה מבנעוריה בית אביה! אלא, ההוא בהפרת נדרים הוא דכתיב, וכ"ת נילף מינה, ממונא מאיסורא לא ילפינן! וכ"ת נילף מקנסא, ממונא מקנסא לא ילפינן! וכ"ת נילף מבושת ופגם, שאני בושת ופגם, דאביה נמי שייך ביה! אלא מסתברא, דכי ממעט רחמנא - יציאה דכוותה קא ממעט. והא לא דמיא הא יציאה להא יציאה, התם גבי אדון נפקא לה מרשותיה לגמרי, יציאה דאב אכתי מסירה לחופה! מהפרת נדרים מיהא נפקא לה מרשותיה, דתנן: נערה המאורסה - אביה ובעלה מפירין לה נדריה.</p>

<p>נדריה.</p> <p>והאי +שמות כא+ ויצאה חנם להכי הוא דאתא? הא מבעי ליה לכדתניא, דתניא: ויצאה חנם - אלו ימי בגרות, אין כסף - אלו ימי נערות! אמר רבינא: אם כן, לימא קרא אן כסף, מאי אין כסף? אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו? אב, וממאי דדרשינן הכי? דתניא: +ויקרא כב+ וזרע אין לה - אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין? ת"ל: זרע אין לה, עיין לה; ואין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מנין? ת"ל: זרע אין לה, עיין לה. והא אפיקתיה לזרע זרעה! זרע זרעה לא איצטריך קרא, דבני בנים הרי הן כבנים, כי איצטריך קרא - לזרע פסול. ותנא גופיה מנליה דדריש הכי? אמרי, כתיב +במדבר כב+ מאן בלעם, +דברים כה+ ומאן יבמי, דלא כתיב בהו יו"ד, והכא כתיב ביה יו"ד, ש"מ לדרשא הוא דאתא.</p> <p>ואיצטריך למכתב קידושיה לאביה ואיצטריך למכתב מעשה ידיה לאביה דאי כתב רחמנא קידושיה לאביה הוה אמינא משום דלא טרחא בהו אבל מעשה ידיה דקא טרחא בהו אימא דידיה הוה ואי אשמעינן מעשה ידיה דקא מתזנא מיניה אבל קידושיה דמעלמא קאתי לה אימא דידיה הוה צריכא</p>	
--	--

ח.2.1. ניתוח היחס בין הסוגיה בקידושין והסוגיה בכתובות

אלבק, שם, פרק ז', עמ' 452-504, דן בנושא של העברת סוגיות בתלמוד ממקום למקום: "כלל גדול בספרות התלמודית והמדרשית שמאמר או פירוש או דרש שנאמר בעניין אחד אפשר להעבירו לעניין דומה... והרבה מאוד בתלמוד" (עמ' 452). בפרק זה מביא אלבק ראיות לתופעה ולהיבטים שונים שלה, וראיות לכך שהאמוראים עצמם בגמרא היו מודעים לכך, ומתייחס הן להעברת מאמרים של חכמים, והן להעברת סוגיות. בעמ' 472-473 מצביע על התופעה של העברה סוגיה שלמה כלשונה ממקום אחר ללא שינוי, גם במקרים שלשון זו אינה מתאימה לתוכן הסוגיה שבמקום שאליו הועברה. טענתו היא שעל פי כלל זה ניתן ליישב קשיים רבים בסוגיות התלמוד.

במקרה הנידון ברור שהסוגיה מועברת מכתובות לקידושין, ולא להפך, משום שהדיון פותח בציטוט המשנה מכתובות. כמו כן המשך הדיון בסוגיה מתייחס לשאלת זכאות האב בכסף הקידושין, נושא ששייך לכתובות ולא לקידושין, שבה מבררים באופן כללי את עניין קניין אישה בכסף, בלי קשר לאב. כך נ' עמינח, עריכת מסכת קידושין, עמ' 252, וכך טוען אלבק במאמרו "לחקר התלמוד", עמ' 4, שם הוא מביא את הדוגמא של קידושין ג' ב' כדוגמא לסוגיה שהועתקה כולה מכתובות דף מו ע"ב. הבעייתיות של הסוגיה בקידושין, כדבריו שם, היא שהדיון בקידושין הוא על עצם האפשרות לקנות אישה בכסף, ולכן לא ברור מה ראייה יש מ"יש כסף לאדון אחר". לדבריו, מהדרש הזה כל שניתן

ללמוד הוא שהכסף שנותן האיש הוא של האב, אבל אין כאן הוכחה לכך שהאיש קונה את האישה, ושדי בכסף בלבד על מנת לקנות את האישה. האופן שבו יש להבין את המקרה הוא שההקשר המקורי של הסוגיה הוא בכתובות, על המשנה ש"אב זכאי בבתו בקדושה בכסף בשטר ובביאה", כאשר המשנה מניחה בפשטות שאיש יכול לקדש את האישה בכסף ומשמיעה לנו שיש לאב זכות בכסף קידושין, וזכות זו אפשר לדרוש מ"ויצאה חינם". אבל בסוגיה בקידושין, במקום שהדיון הוא על כסף עצמו, אין שום ראיה מ"ויצאה חינם" להוכיח שיכולים לקדש בכסף. וכן א' וייס, לקורות התהוות התלמוד, עמ' 32-33. וכך מובא גם אצל הלבני, מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד לסדר נשים, דביר, תל אביב, תשכ"ט, עמ' תרטו-תרטז, ועיין הערה 2. שם מראה הלבני שהעברה זו, שלא כהעברות אחרות נעשתה עוד בזמן התלמוד, ולא לאחר חתימתו. טענתו מתבססת על כך שלהלן נאמר "ותנא מייתי לה מהכא וכו' (בניגוד למי שלומד אותה מדרשת רב יהודה אמר רב) ואיצטריך למכתב ויצאה חינם וכו'". לכן הוא כותב שם ש"אינני רואה נימוק ליחסה לרבנן סבוראי".

אלבק אינו מתייחס לעובדה שהסוגיה במסכת קידושין היא רחבה יותר מן הסוגיה במסכת כתובות. במסכת כתובות הסוגיה מסתיימת בשאלת הגמרא "והא לא דמיא הא יציאה להא יציאה?" ובתשובה לשאלה, הכוללת גם ציטוט המשנה ממסכת נדרים. לעומת זאת הסוגיה בקידושין רחבה יותר, והיא כוללת, לאחר הנקודה בה הסתיימה הסוגיה בכתובות, דיון נוסף שאורכו כעמוד שלם (!) בעניינים שהוזכרו בסוגיה המשותפת לשתי המסכתות, כגון השאלה "והאי ויצאה חינם להכי הוא דאתא?! הא מבעי ליה לכדתניא...?" (ד' א') וכן בהמשך: "ואיצטריך למכתב קידושה לאביה ואיצטריך למכתב מעשה ידיה לאביה...", וכן בהמשך: "גופא ויצאה חינם...". הדיון נמשך עד ראש ד' ע"ב. לפי דברינו לעיל שהסוגיה מכתובות היא הסוגיה המקורית, ואילו הסוגיה בקידושין הועברה ממנה: כיצד ניתן להסביר את אותם חלקים בסוגיה, שנראים חלק אימננטי מן הסוגיה, אך אינם קיימים בסוגיה המקורית במסכת כתובות?

ניתן לומר, בהמשך לדברי אלבק, וכהשלמה לדבריו, שהדיון הנוסף בקידושין הוא תוספת מאוחרת של עורכי הסוגיה, שבחרו לפתח את הנושאים הנידונים בסוגיה במסכת קידושין, ולא במסכת כתובות, כך שאין בעובדה זו כדי להצביע על מקוריותה של הסוגיה בקידושין והעברתה לכתובות. אמנם, התוספת בקידושין לא כולה סתמאית, ויש בה מאמר בשמו של רבינא, שהוא אמורא מדור מאוחר, ויתכן להסביר שהוא מעורכי הסוגיה, שהוסיף את דבריו (והדברים מוסברים לפי דברי הלבני לעיל, שעברת הסוגיה נעשתה כבר בזמן התלמוד), ויש דיון בין אביי ורבא ומר בר רב אשי, שהם אמנם אמוראים יותר מוקדמים, אבל הדיון (לפחות חלקו הראשון, בין אביי ורבא) מופיע גם במסכת זבחים פב ע"ב. אמנם שם ההקשר הוא שונה, אבל הדיון באופן עקרוני זהה, (עיין הערה 12) ולכן נראה שהייתה תבנית דיון של אביי ורבא קיימת לפני העורכים. את התבנית הזו, הם "הלבשו" על הסוגיה בקידושין, או שהיה דיון עקרוני בין אביי ורבא בנושאים שונים, וכך לגבי הנושא של יציאת אמה עברייה, שהוא נושא שולי אפילו בסוגיה בקידושין, והעורכים הביאו אותו לכאן בגלל אזכורה של הברייתא של "ויצאה חינם – אלו ימי בגרות וכו'" במהלך הדיון. בכל מקרה אין הכרח לטעון שהדיון נוצר בין אביי ורבא בסוגיה של קידושין באופן ראשוני, לכן לא ניתן להוכיח מכאן שהסוגיה בקידושין היא קדומה יותר ולכן המקורית.

נ"י עמינח, עריכת מסכת קידושין, עמ' 253-257, מסביר את הדברים באופן אחר. הוא מביא מקבילות נוספות לסוגיה, כתובות מ, ושאלתות פרשת משפטים נט. מהשוואת 4 הסוגיות הללו הוא מסיק שכי הסוגיות בכתובות מ ע"ב והשאלתות הן הסוגיות המקוריות, בעוד שבסוגיה בקידושין וכתובות מ"ו "נשתלב בהן קטע מו"מ בדרך העברה (עמ' 254). לאחר השוואה מפורטת של הקבילות הוא מסיק אף שהסוגיה כולה נערכה בכתובות. המסדר האחרון של קידושין ראה להעביר את כל הסוגיה גם לקידושין כדי להציע את המקור משמו של רב יהודה אמר רב לקידושי כסף, אלא שמסדר קידושין גרס בכתובות גם את המקור מן השאלתות, והעביר את הסוגיה בשלמותה. מסדר קידושין גרס נוסחה סוראית, בעוד שבכתובות נשארה גרסה פומפדיתאדית, וכן הוא מסביר הבדלים נוספים בין קידושין וכתובות עיי"ש.

ח.2. נספח לפרק ו: כתבי היד לסוגיית הפתיחה של מסכת

עבודה זרה

ח.2.1. חלק ראשון של סוגיית הפתיחה של מסכת עבודה זרה: דף ב ע"א⁵²⁹

בבלי, עבודה זרה, דף ב ע"ב	ירושלמי, עבודה זרה, פ"א ה"ב, דף לט ע"ג	ירושלמי, ברכות, פ"ח ה"ו, דף יב ע"ג	ירושלמי, עירובין, פ"ה ה"א, דף כב ע"ב
<p>רב ושמואל חד תני אידיהן וחד תני עידיהן מאן דתני אידיהן לא משתבש ומאן דתני עידיהן לא משתבש מאן דתני אידיהן לא משתבש דכתיב כי קרוב יום אידם ומאן דתני עידיהן לא משתבש דכתיב יתנו עידיהם ויצדקו</p> <p>ומאן דתני אידיהן מאי טעמא לא תני עידיהן אמר לך תברא עדיף ומאן דתני עידיהן מאי טעמא לא תני אידיהן אמר לך מאן קא גרים לדו תברא עד ות שדעידו בעצמן דלכך עד ות עדיפא</p>	<p>רב אמר עידיהן ושמואל אמר אידיהן מאן דאמר עדיהן ועידיהם המה מאן דאמר אידיהן כי קרוב יום אידם</p> <p>רב אמר מאברים ושמואל אמר מעברין מאן דאמר מאברין מוסיפין לה אבר מ"ד מעברין כאשה עוברא</p> <p>רב אמר יאותו ושמואל אמר יעותו</p>	<p>אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו רב אמר יאותו ושמואל אמר יעותו מאן דמר יאותו אך בזאת נאותו לכם מאן דמר יעותו לדעת לעו' את יעף דבר</p> <p>תמן תנינן כיצד מעברין את הערים רב אמר מאברין ושמואל אמר מעברין מאן דאמר מאברין מוסיפין לה אבר מאן דאמר מעברין כאשה עוברא</p> <p>תמן תנינן לפני אידיהן של גוים</p>	<p>תמן תנינן אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו רב אמר יאותו ושמואל אמר יעותו מאן דמר יאותו אך בזאת נאות לכם מאן דמר יעותו לדע' לעוף את יעף דבר</p> <p>תמן תנינן לפני אידיהן של גוים</p>

⁵²⁹ הסוגיה מורכבת משלושה חלקים. כל אחד מחלקי הסוגיה מובא בפונט שונה: רגיל, נטוי, מודגש, או עם קו תחתון, בכדי להקל על ההשוואה בין הסוגיות.

<p>רב תני אידיהן ושמואל תני עידיהן מאן דמר אידיהן כי קרוב יום אידם ומאן דמר עידיהן ועידיהם המה וגו' מזה מקיים שמואל טעמא דרב ועדיהם המה שהן עתידין לבייש עובדיהן ליום הדין</p>	<p>רב אמר עידיהן ושמואל אמר אידיהן מאן דמר אידיהן כי קרוב יום אידם ומאן דמר עידיהן ועידיהם המה כל יראו וכל ידעו למען יבושו מאן מקיים שמואל טעמיה דרב ועידיהם המה שהן עתידין לבייש את עובדיהן ליום הדין</p>	<p>מאן דאמר יאותו אך בזאת נאות לכם מאן דאמר יעותו לדעת לעות את יערך דבר והאי יתנו עידיהם ויצדקו בעובדי כוכבים כתיב הא בישראל כתיב דאמר ריב"ל כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות להם לעוה"ב שנאמר יתנו עידיהם ויצדקו אלו ישראל ישמעו ויאמרו אמת אלו עובדי כוכבים אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע מאן דאמר עידיהן מהכא {ישעיהו מד} יוצרי פסל כולם תוהו וחמודיהם כל יועילו ועידיהם המה</p>
--	--	---

2.2.n. חלק שני של סוגיית הפתיחה של מסכת עבודה זרה: דף ב ע"א – ג ע"ב

אוצר המדרשים, (אייזנשטיין), פסיקתא [עמוד 487]	פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), נספחים ב - פרשה אחרת	מדרש תנחומא (ורשא), פרשת שופטים, סימן ט	מדרש תנחומא (בבוב), פרשת שופטים, סימן ט	בבלי, עבודה זרה, דף ב ע"א-דף ג ע"ב, דפוס וילנה
דרש ר' חנינא בר פפא <p>לעתיד לבא מביא הקב"ה ס"ת ומניח בחיקו ואומר כל מי שעסק בתורה</p>	דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי <p>לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחה בחיקו ואומר כל מי</p>	אמר רב חמא בר חנינא אמר רב מאי דכתיב (ישעיה מג) כל הגוים נתקבצו יחדיו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עידיהם וגו', לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעוסק בה יבא ויטול שכרו	אמר ר' חמא בר חנינא מהו כל הגוים נקבצו יחדו (ישעיה מג ט), לעתיד לבא הקב"ה מביא ספר תורה, ומניחה בחיקו ואומר כל מי שעסק בתורה	דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומניח] בחיקו ואומר למי

<p>יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין כל או"ה ובאים שנאמר כל גוים נקבצו יחדו מי בהם יגיד זאת (ישעיה מ"ג),</p> <p>מיד מתקבצין כל אומות העולם בערבוביא, שנא' כל הגוים נקבצו יחדיו ויאספו לאומים מי בכם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עידיהן ויצדקו וגו' (ישעיה מג: ט).</p> <p>א"ל הב"ה אל תכנסו לפני בעירבוביא אלא יכנסו כל אומה ואומה וסופריה, שנא' ויאספו לאומים (שם) /ישעיהו מ"ג/), ואין לאום אלא מלכות, שנא' ולאום מלאום יאמץ (בראשית כה: כג).</p> <p>מי איכא עירבוביא קמי שמיא, אלא כי היכי דלא ליערבבם נינהו דלישמעו מאי דאמרי להו וכו', כד איתא בריש מסכת ע"ז, עד מאי בעי בשעיר מאי בעי בתימן,</p> <p>ונכנסו מלכי רומי תחלה לפי שהם חשובים דכתיב ותאכל כל ארעא ותדושנה ותדקנה (דניאל ז' כ"ג). וא"ר יוחנן זו רומא שטבעה יוצאת בכל העולם,</p>	<p>שעסק בה יבא ויטול שכרו. מיד מתקבצין כל אומות העולם בערבוביא, שנא' כל הגוים נקבצו יחדיו ויאספו לאומים מי בכם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עידיהן ויצדקו וגו' (ישעיה מג: ט).</p> <p>א"ל הב"ה אל תכנסו לפני בעירבוביא אלא יכנסו כל אומה ואומה וסופריה, שנאמר ויאספו לאומים, [שנאמר] ויאספו לאומים (שם) /ישעיהו מ"ג/),</p> <p>נכנסה ארום</p>	<p>יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין כל האומות בערבוביא, שנאמר כל הגוים נקבצו יחדו [וגו'] אמר להם הקב"ה אל תכנסו בערבוביא אלא כל אומה ואומה וסופריה שנאמר ויאספו לאומים, [שנאמר] ויאספו לאומים (שם) /ישעיהו מ"ג/),</p> <p>נכנסה מלכות רומי,</p>	<p>שעסק בה יבא ויטול שכרו מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא שנאמר וישעיהו מג; כל הגוים נקבצו יחדו [וגו'] אמר להם הקדוש ברוך הוא אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תכנס כל אומה ואומה וסופריה שנאמר וישעיהו מג; ויאספו לאומים ואין לאום אלא מלכות שנאמר {בראשית כה} ולאום מלאום יאמץ ומי איכא ערבוביא קמי הקב"ה אלא כי היכי דלא ליערבבו אינהו [בהדי הדרין] דלישמעו מאי דאמר להו [מיד] נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה מ"ט משום דחשיבא ומגלן דחשיבא דכתי' דניאל ז' ותאכל כל ארעא ותדושנה ותדוקינה אמר רבי יוחנן זו רומי חייבת שטבעה יצא בכל העולם ומנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא כדרב חסדא דאמר רב חסדא מלך וצבור מלך נכנס תחלה לדין</p>
---	--	---	--

<p>ואמר להם הקב"ה מה מעשיכם ובמה עסקתם, ואומרים ערי חומה בנינו ומרחצאות ושווקים הרבה עשינו וכסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, וא"ל כל מה שעשיתם לצורככם עשיתם, ערי חומה ושוקים להושיב בהם זונות, ומרחצאות לעצמכם, כסף וזהב לי הוא שנאמר לי הכסף ולוי הזהב (חגי ב'), כלום יש בכם מגיד זאת זו התורה דכתיב זאת התורה, מיד יוצאים בפחי נפש.</p>		<p>אמר להם במה עסקתם אמרו לו הרבה שווקים תקננו הרבה מרחצאות עשינו כסף וזהב הרבינו והכל לא עשינו אלא כדי שיתעסקו ישראל בתורה, אמר להם הקב"ה כל מה שעשיתם להנאות עצמיכם עשיתם, שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמכם כסף וזהב שלי הוא שנאמר (חגי ב) לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות,</p>	<p>א"ל הקב"ה במה עסקתם, אומרים הרבה שווקים תיקננו, הרבה מרחצאות עשינו, וכסף וזהב הרבינו, הכל כדי שיתעסקו ישראל בתורה, א"ל כל מה שעשיתם לצורככם עשיתם, שווקים להושיב בהם זונות, מרחצאות לעדן עצמכם, כסף וזהב שלי הוא שנאמר לי הכסף ולי הזהב (חגי ב ח).</p>	<p>שנאמר ומלכים א' ח' לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל [וגר'] וטעמא מאי איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף אמר להם הקב"ה במאי עסקתם אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם תקנתם שווקים להושיב בהן זונות מרחצאות לעדן בהן עצמכם כסף וזהב שלי הוא שנאמר חגי ב' לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות כלום יש בכם מגיד זאת [שנאמר מי בכם יגיד זאת] ואין זאת אלא תורה שנאמר {דברים ד} וזאת התורה אשר שם משה מיד יצאו בפחי נפש יצאת מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחריה מ"ט דהא חשיבא בתרה ומנלן דכתיב</p>
		נכנסה מלכות		

	פרס			<p>וְדַבֵּר אֵלַי וְאָרָו חִיוּא אַחֲרַי תֵּנִינָא דִּמְיָא לְדוּב וְתִנִּי רַב יוֹסֵף אֵלֹו פִּרְסִיִּים שְׁאוּכְלִיִן וְשׁוֹתִיִן כְּדוּב וּמְסוּרַבְלִיִן [בְּשָׂר] כְּדוּב וּמְגַדְלִיִן שְׂעֵר כְּדוּב וְאִיִן לָהֶם מְנוּחָה כְּדוּב אִמֵּר לָהֶם הַקָּב"ה בְּמֵאֵי עֶסְקֵתֶם אוֹמְרִים לִפְנֵינוּ רַבְשָׁע הִרְבֵּה גְשָׁרִים גְּשָׁרְנוּ הִרְבֵּה כְּרָכִים כְּבַשְׁנוּ הִרְבֵּה מִלְחָמוֹת עֲשִׂינוּ וְכוֹלֵם לֹא עֲשִׂינוּ אַלֵּא בְּשִׁבִיל יִשְׂרָאֵל כִּדִּי שִׁיתְעַסְקוּ בְּתוֹרָה אִמֵּר לָהֶם הַקָּב"ה כָּל מָה שֶׁעֲשִׂיתֶם לְצוּרְךָ עֲצַמְכֶם עֲשִׂיתֶם</p> <p>תִּקְנַתֶּם גְּשָׁרִים לִיטוֹל מֵהֶם מְכָס כְּרָכִים לַעֲשׂוֹת בְּהֶם אֲנִגְרִיא מִלְחָמוֹת אֲנִי עֲשִׂיתִי שְׁנֵאמֵר {שְׁמוֹת טו'} ה' אִישׁ מִלְחָמָה כָּלוּם יֵשׁ בְּכֶם מְגִיד זֹאת שְׁנֵאמֵר {יִשְׁעִיהוּ מִגְּ} מִי בְּכֶם יִגִּיד זֹאת</p> <p>וְאִיִן זֹאת אֵלֵא תוֹרָה שְׁנֵאמֵר וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׂם מֹשֶׁה</p> <p>מִיד יֵצְאוּ מִלְפָּנָיו בַּפִּחַי נִפְשׁ</p> <p>וְכִי מֵאַחַר דְּחִזִּית מַלְכוּת פִּרְס לְמַלְכוּת רְוִמִי דְּלֹא מֵהֵנִיא וְלֹא מִיִּדֵי מֵאִי טַעְמָא עֵיילֵא אַמְרֵי אֵינְהוּ סְתָרֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ וְאִנְן בְּנִינֵן</p> <p>וְכַן לְכָל אוֹמֵה</p>
<p>ואחריהם מלכי פרס דחשיבא בתריהון.</p> <p>וא"ל הקב"ה במה עסקתם</p> <p>וא"ל רבש"ע</p> <p>הרבה גשרים גשרנו וכרכים כבשנו והרבה מלחמות עשינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיתעסקו בתורה,</p> <p>וא"ל כל מה שעשיתם לצורככם עשיתם: גשרים לטול מהם מכס, כרכים לעשות מהם אנגריא,</p> <p>מלחמות אני עשיתים שנאמר (תהלים טו) ה' איש מלחמה, כלום יש בכם מגיד זאת (ישעיה מג) שנאמר מי מהם יגיד זאת</p> <p>ואין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה אשר שם משה (דברים ד),</p> <p>מיד יוצאים וגו'.</p>	<p>אומר להם במה עסקתם</p> <p>אומרים לו</p> <p>הרבה כרכים כבשנו הרבה גשרים תקננו הרבה מלחמות עשינו וכל זה בשביל ישראל שיעסקו בתורה,</p> <p>אומר להם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, כרכים לעשות בהם אנגריא, גשרים לטול מהם מכס</p> <p>מלחמות אני עשיתים שנאמר (תהלים טו) ה' איש מלחמה, כלום יש בכם מגיד זאת (ישעיה מג) שנאמר מי מהם יגיד זאת</p> <p>ואין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה אשר שם משה (דברים ד),</p>	<p>נכנסה מלכות פרס,</p> <p>א"ל במה עסקתם,</p> <p>אומרים</p> <p>הרבה כרכים (תיקננו) [כבשנו], הרבה גשרים תיקננו, הרבה מלחמות [עשינו], הכל בשביל ישראל,</p> <p>א"ל כל מה שעשיתם בשביל עצמיכם עשיתם, כרכים לעשות בהם אנגריא, גשרים לטול מכס,</p> <p>מלחמות אני עשיתים, שנאמר ה' איש מלחמה (שמות טו ג), כלום יש בכם מגיד זאת. שנאמר מי בהם יגיד זאת (ישעיה מג ט), ואין זאת אלא תורה. שנאמר וזאת התורה אשר שם (מד),</p>		

<p>א לא מלמד שהחזיר הב"ה התורה על כל אומות העולם ולא קיבלוה עד שבאו ישראל וקיבלוה,</p> <p>וכן כל אומה ואומה וכי מאחר שמלכות רומי יצאה חייב למה נכנסו מלכי פרס? סברי אינהו סתרו ביהמ"ק ואנן בנינן ליה, ומאחר דאלו שנים יצאו בפחי נפש למה נכנסו שאר אומות? סברי אינהו אשתעבדו בישראל ואנן לא משתעבדינן בהו.</p> <p>אז יאמרו רבש"ע כלום נתת לנו התורה ולא קיימנו? וכי מצוי למימר הכי, והא כתיב ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו (דברים ל"ג) וכתיב אלוה מתימן יבא (חבקוק ג) מאי בעי בשעיר ומאי בעי בתימן אלא א"ר יוחנן מלמד שחזר הקב"ה על כל אומה ואומה אם דעתה לקבל התורה ולא מצא אומה שרצתה לקבל כי אם ישראל וכו'.</p>	<p>אומרים לפנינו כלום נתת לנו ולא קיבלנוה,</p> <p>ועליהן הוא אומר (דברים לג) ויאמר ה' מסיני בא וזרח, משעיר למו וגו',</p> <p>מלמד שהחזירה הקב"ה על כל האומות ולא רצו לקבלה,</p> <p>אמרו לפנינו</p>	<p>אומרים לפנינו כלום נתת לנו ולא קיבלנוה,</p> <p>עליהם הוא אומר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו (שם/דברים/ לג ב),</p> <p>מלמד שהחזיר הקב"ה על כל אומות העולם ולא קיבלוה],</p>	<p>ואומה וכי מאחר דחזו לקמאי דלא מהני ולא מירי מ"ט עיילי סברי הנך אישתעבדו בהו בישראל ואנן לא שעבדנו בישראל מאי שנא הני דחשיבי ומאי שנא הני דלא חשיבי להו משום דהנך משכי במלכותיהו עד דאתי משיחא</p> <p>אומרים לפנינו רבש"ע כלום נתת לנו ולא קיבלנוה וכי מצוי למימר הכי והכתיב {דברים לג} ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו וכתיב {חבקוק ג} אלוה מתימן יבוא וגו' מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן א"ר יוחנן</p> <p>מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה עד שבא אצל ישראל וקיבלוה</p> <p>אלא הכי אמרי כלום קיבלנוה ולא קיימנוה ועל דא תברתהון אמאי לא קבלתוה</p> <p>אלא כך אומרים לפנינו רבש"ע כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קיבלנוה כמו שעשית לישראל דכתיב {שמות יט} ויתיצבו בתחתית ההר ואמר רב דימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל</p>
--	---	---	---

		<p>כלום כפית ההר עלינו כגיגית כשם שעשית לישראל שנאמר (שמות יט) ויתיצבו בתחתית ההר</p> <p>ואמרת להם אם תקבלו את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתם שאלולי כן לא קבלוה</p>		<p>ואמר להם אם אתם מקבלין את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם</p> <p>מיד אומר להם הקב"ה הראשונות ישמיענו שנא' {ישעיהו מג} וראשונות ישמיענו</p> <p>שבע מצות שקיבלתם היכן קיימתם ומנלן דלא קיימום דתני רב יוסף {חבוקוק ג} עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים מאי ראה ראה ז' מצות שקבלו עליהן בני נח ולא קיימום כיון שלא קיימום עמד והתירן להן איתגורי איתגור א"כ מצינו חוטא נשכר</p> <p>אמר מר בריה דרבינא לומר שאף על פי שמקיימין אותן אין מקבלין עליהם שכר ולא</p> <p>והתניא היה רבי מאיר אומר מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול תלמוד לומר {ויקרא יח} אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה דרי הוא ככהן גדול אלא לומר לך שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה דאמר ר' חנינא גדול המצווה</p>
--	--	--	--	---

		<p>אומר להן הקב"ה והלא אמרו מתחילה נעשה ונשמע,</p>		<p>ועושה יותר משאינו מצווה ועושה</p> <p>[אלא כך] אומרים [העובדי כוכבים] לפני [הקב"ה] רבש"ע ישראל שקיבלוה היכן קיימוה אמר להם הקב"ה אני מעיד בהם שקיימו את התורה [כולה] אומרים לפניו רבש"ע כלום יש אב שמעיד על בנו</p> <p>{דכתיב {שמות ד' בני בכורי ישראל אמר להם הקב"ה שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה אומרים לפניו רבש"ע שמים וארץ נוגעין בעדותן</p> <p>שנאמ' ירמיהו לג' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמי (דאר"ש) [ואר"ש] בן לקיש מאי דכתיב {בראשית א' ערב ויהי בקר יום הששי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את תורתו מוטב ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו (והיינו דאמר חזקיה) [ואמר חזקיה] מאי דכתיב {תהלים עו' משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה אלא בתחלה יראה</p>
--	--	--	--	--

			<p> ולבסוף שקמה אמר להם הקב"ה מכם יבאו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה כולה יבא נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד עבודת כוכבים יבא לבן ויעיד ביעקב שלא נחשד על הגזל תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה יבא נבוכד נצר ויעיד בחנניה מישאל ועזריה שלא השתחוו לצלם יבא דריוש ויעיד בדניאל שלא ביטל את התפלה יבא בלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליפז התימני (ואליהו בן ברכאל הבוזי) ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה שנאמר ישעיהו מגן יתנו עידיהם ויצדקו </p> <p> אמרו לפניו רבש"ע תנה לנו מראש ונעשה אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה </p> <p> ומי מצית אמרת הכי והא אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב דברים ז' אשר אנכי מצוה היום היום לעשותם </p>
--	--	--	--

<p>לעתיד לבא יאמרו רבש"ע תנה לנו עתה ונקיימנה, ויאמר להם שוטים! מי שלא הכין מזונות ביבשה ונכנס ביום מה יאכל ביום,</p> <p>ואעפ"כ יש לי מצוה קלה וסוכה שמה שיכול אדם לעשות בקל בלא רב חסרון כיס, ועשו אותה.</p> <p>מיד כל אחד ואחד ילך ויעשה סוכתו בראש גגו, ויוציא הקב"ה חמה מנרתיקה וילחט עליהם היום, ויניחו סוכותם ומבעטים בה ויוצאים.</p>		<p>אמרו לפניו רבש"ע תנה לנו מראש ונעשנה,</p> <p>אומר להם מצוה קלה אני נותן לכם אם אתם משמרין אותם אתן לכם שכר כישראל אמר להם לכו עשו סוכה,</p> <p>הולכין ועושין סוכה כל א' וא' מהם, והקב"ה מוציא חמה מנרתיקה וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא</p>	<p>אומרים לפניו רבש"ע תנה לנו מראש ונעשנה,</p> <p>א"ל מצוה קלה אני נותן לכם, אם אתם משמרין אותה אתן [לכם שכר] כישראל, א"ל לכו ועשו סוכה,</p> <p>מיד כל אחד ואחד הולך ועשה לו סוכה, והקב"ה מוציא חמה מנרתיקה</p>	<p>ולא למחר לעשותם היום לעשותם ולא היום ליטול שכר אלא שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ואמאי קרי ליה מצוה קלה משום דלית ביה חסרון כיס</p> <p>מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא שנאמר {תהלים ב} ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו מקדיר והא אמרת אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו</p> <p>משום דישראל נמי זימני דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא והוי להו צערא והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה נהי דפטור בעוטי מי מבעטי</p> <p>מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהן שנאמר {תהלים ב} יושב בשמים ישחק וגו'</p> <p>א"ר יצחק אין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו היום בלבד</p>
---	--	---	---	--

<p>והא אין הקב"ה בא בעלילה עם בריותיו והיאך יוציא חמה מנרתיקה? זמנין דמשכא תקופת תמוז וחייב /וחיים/ נמי לישראל ולא מבעטי. והא אמרת דמצטער פטור מן הסוכה? נהי דפטור אינהו בעוטא בעטי</p> <p>אבל ישראל שקבלו התורה באהבה ומקיימים אותה מתרפאים באותו חום.</p>		<p>שני' (תהלים ב) ננתקה את מוסרותימו</p> <p>והקב"ה יושב ומשחק עליהם שנאמר (שם /תהלים ב'/) יושב בשמים ישחק</p>	<p>וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא, שנאמר ננתקה את מוסרותמו (שם /תהלים ב' / ג).</p> <p>והקב"ה משחק עליהם, שנאמר יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (שם שם /תהלים</p>	
---	--	---	---	--

ט. ביבליוגרפיה

ט.1. ספרות מקור

ט.1.1. ספרות התנאים והאמוראים

- ששה סדרי משנה, הוצאת אל המקורות, ירושלים, תשט"ז (צילום דפוס וילנא תרמ"ח)
- ששה סדרי משנה, מהדורת אלבק, מוסד ביאליק-דביר, ירושלים-תל אביב, תשל"ז
- משנה, כ"י קויפמן, מהדורת צילום, ירושלים, תשכ"ח
- תוספתא, זרעים, נזיקין, מהדורת ש' ליברמן, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניוארק, תשמ"ח
- תוספתא, מסכת עבודה זרה, מהדורת צוקרמאנדל, ירושלים, תשכ"ג
- מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין, מהדורה שנייה, ירושלים, תשנ"ח
- ספרא, מהדורת ווייס, וינה, 1862
- ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק, תשכ"ט (צילום של המהדורה הראשונה, ברלין ת"ש)
- תלמוד בבלי, ירושלים, תש"י (צילום דפוס וילנא תרמ"ו)
- תלמוד בבלי, כתב יד וטיקן (Vat. Ebr. 111), מהדורת פקסימיליה, ירושלים, תשל"ד
- תלמוד בבלי, כתב יד מינכן 95 (Munich 95), מהדורת פקסימיליה, הוצאת ספר, ירושלים, תשל"א
- תלמוד בבלי, מסכת נזיקין, כתב יד המבורג (COD.HEBR.19.BIBL.HAMB 165) מהדורת פקסימיליה, ברלין, (חמו"ל), תרע"ג
- תלמוד ירושלמי, ירושלים, תש"ך (צילום דפוס קראטאשין תרכ"ו)
- תלמוד ירושלמי (כ"י ליידן), מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים, תשס"א

ט.2.1. מדרשי אגדה

- אוצר המדרשים חלק שני, י' ד' איזנשטיין, ניו יורק, תרע"ה
- איכה רבא (ה'רגיל') קושטא רע"ד או ר"פ
- איכה רבה, מהדורת ש' בובר, וילנא, תרנ"ט
- בראשית רבא, מהדורת תאודור-אלבק, ירושלים, תשכ"ה
- דברים רבה, מהדורת ש' ליברמן, ירושלים, תשכ"ה
- ויקרא רבא, מ' מרגליות, ירושלים, תשי"ג-תשי"ח
- ויקרא רבא, הוצ' יבנה, תל אביב, תשכ"ב

- ילקוט שמעוני, שלוניקי, רפ"א-רפ"ז
- מדרש תהילים, מהדורת באבער, הוצ' אום, ניו יורק, תש"ח
- מדרש תנחומא (ה'רגיל'), קושטא רפ"ב ומנטובה שכ"ג
- מדרש תנחומא, וורשה, 1921
- פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, בית המדרש לרבנים שבאמריקה, ניו יורק, תשכ"ב
- פסיקתא רבתי, הוצ' מאיר אשי שלום, תל אביב, תשכ"ג
- קהלת רבה, מהדורת וילנא, ירושלים, תש"ל

ט.3.1. ספרות בתר תלמודית

- ארבעה טורים, יעקב בן הרא"ש, ירושלים, תשכ"ד
- בית הבחירה על מסכת בבא בתרא, לר' מנחם בן שלמה לבית מאיר, המכונה "המאירי", הוצאת קדם, ירושלים, תשל"ב
- בית הבחירה על מסכת נזיר, לר' מנחם בן שלמה לבית מאיר המכונה "המאירי", הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשכ"ז
- גנזי שכטר ב', ל' גינצבורג, ניו יורק, תרפ"ח
- חידושי הר"י מיגש, הוצאת מפעל ראשונים, ירושלים, תשמ"ה
- חידושי הריטב"א, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ה
- חידושי הרמב"ן, הוצ' אור עולם, עפ"י כ"י אוקספורד, ירושלים, תשכ"ב
- חידושי הר"ן, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ו
- חידושי הרשב"א, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ז
- יד רמה, לרבינו מאיר הלוי אבולעפיה, מכון "תומכי תשובה", ירושלים, תשנ"ב
- כנסת הגדולה, הוצאת מכון הכתב, ירושלים, תשנ"ט
- משנה תורה לרמב"ם, הוצ' האחים שולזינגר, ניו יורק, תש"ז
- סדר תנאים ואמוראים, מהדורת ק' כהנא, פרנקפורט ענ"מ, תרצ"ה
- ספר הישר לרבינו תם, חלק החידושים, מהדורת שלזינגר ש"ש, ירושלים, תשי"ט
- ספר העיטור, לרבינו יצחק בן אבא מארי, הוצ' האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ניו יורק, 1955
- ספר יוחסין השלם, לר' אברהם זכות, מהדורת צ' פיליפאווסקי, לונדון, 1857
- ספר ראב"ן (ספר אבן העזר), לר' אליעזר בן נתן, ורשה, תרס"ה
- קובץ מפרשים השלם על מסכת בבא בתרא, חמו"ל, ירושלים, תשנ"ב
- שולחן ערוך, חושן משפט, (צילום דפוס למברג-בלבאן, תרנ"ג)

- שו"ת ציץ אליעזר, אליעזר יהודה וולדנברג, ירושלים, תשמ"ה
- שיטה מקובצת, לר' יום טוב אלבישבילי, בבא מציעא, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ח
- תוספות רא"ש, מסכת קידושין, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ו
- תשובות ר' עקיבא איגר, הוצ' גולדברג, (מהדורת צילום), בני ברק, תשמ"ד

ט.2. ספרות מחקר

ט.1.2. ספרות מחקר בעברית

- אופנהיימר, א', הגליל בתקופת המשנה, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"א
- אורבך, א' א', חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ו
- אורבך, א' א', בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, מהדורה רביעית, מוסד ביאליק, ירושלים, תש"מ
- אורבך, א' א', ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, יד לתלמוד, גבעתיים, תשמ"ד
- אורבך, א' א', "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכאולוגית וההיסטורית", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב, עמ' 125-178
- אטלס, ש', "לחקר התלמוד", ספר היובל לכבוד פרופסור ד"ר משה שור, ורשה, תרצ"ה, עמ' 21-35
- אטלס, ש', "לתולדות הסוגיה", קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק, תש"ה, עמ' 1-12
- אלבק, ח', "לחקר התלמוד", תרביץ ג (תרצ"ב), ירושלים (תרצ"ב), עמ' 1-14
- אלבק, ח', "לחקר התלמוד", תרביץ ט (תרצ"ח), עמ' 163-178
- אלבק, ח', "סוף ההוראה וסיום התלמוד", סיני, ספר יובל (תשי"ח), עמ' עג-עט
- ח' אלבק, מבוא למשנה, מוסד ביאליק-ירושלים, דביר-תל אביב, תשי"ט
- אלבק, ח', ששה סדרי משנה, מוסד ביאליק-דביר, ירושלים-תל אביב, תשל"ז
- אלבק, ח', מבוא לתלמודים, דביר, תל אביב, תשמ"ז
- אלון, ג', תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשי"ד
- אלון, מ', המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, מהדורה שלישית, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח
- אלמן, י', "רבא ודרכי העיון הארץ ישראליות במדרש ההלכה", מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני המשנה והתלמוד (בעריכת: י' גפני), מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשס"ד, עמ' 217-242
- אסף, ש', תקופת הגאונים וספרותה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשט"ו
- אפרתי, י' א', תקופת הסבוראים וספרותה, אגודת בני אשר, פתח תקוה, תשל"ג

- אפשטיין, י' נ', "פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא", תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 11-34, 153-192
- אפשטיין, י' נ', מבואות לספרות התנאים, מאגנס-דביר, ירושלים-תל אביב, 1957
- אפשטיין, י' נ', מבואות לספרות האמוראים, מאגנס-דביר, ירושלים-תל אביב, תשכ"ג
- אפשטיין, י' נ', מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שנייה, ירושלים, תשכ"ד
- בורגנסקי, י', מסכת סוכה של תלמוד בבלי, מקורותיה ודרכי עריכתה: חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפיסולוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשל"ט
- בכר, ב' ז', ערכי מדרש: תנאים, תל אביב, תרפ"ג
- בנוביץ, מ', פרק שבועות שתיים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים, תשס"ג
- בנוביץ, מ', מאימתי קורין את שמע, האיגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים, תשס"ו
- ברודי, י', "הצגה גראפית של מבני סוגיות תלמודיות", הגיון ג (תשנ"ו), עמ' 9-24
- בריל, נ', "תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית", נטועים יא-יב (אלול תשס"ד), (בתרגום זאב זכריה ברויאר), מכללת יעקב הרצוג, אלון שבות, עמ' 177-238
- ברנדס, י', "פתיחתא לפרק ימי אידיהן", אקדמות ה (תשנ"ח), עמ' 9-23
- ברנדס, י', "המשוכה הראשונה", על דרך האבות (בעריכת אמנון בזק), תבונות, מכללת הרצוג, תשס"א, עמ' 33-47
- ברנדס, י', "מבנה ומשמעות בסוגיית אוקימתא", נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 9-38
- ברנדס, י', "יבמות, עריות וקרובות: פתיחתא למסכת יבמות", אקדמות יז (תשס"ו), בית מורשה, ירושלים, עמ' 171-201
- גילת, י' ד', "להשתלשלותה של הגזירה שווה", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 85-92
- גרוסמן, א', רש"י, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, 2006
- גרינולד, א', "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 173-184
- א' דבורז'צקי "יחסי יהודים ונכרים בחמי המרפא בארץ ישראל", יהודים ונכרים בארץ ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד (בעריכת א' אופנהיימר), יד בן צבי, ירושלים, תשס"ג, עמ' 9-39
- דה פריס, ב', מחקרים בספרות התלמוד, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ח
- דור, צ', "המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא (הזיקה בין רבא ובית מדרשו לבין ר' יוחנן ובית מדרשו)", סיני נב (תשכ"ג), עמ' קכח-קמג
- דור, צ', "המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא (הזיקה בין רבא ובית מדרשו לבין ר' יוחנן ובית מדרשו)", סיני נג (תשכ"ג), עמ' לא-מט
- דור, צ', "המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא", סיני נה (תשכ"ד), עמ' שו-שטז
- דור, צ', תורת ארץ ישראל בבבל, דביר, תל אביב, 1971

- דיימונד, א', דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית: תלמוד בבלי ראש פרק א, בצירוף מבוא, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ניו יורק, תש"ן
- דינר, י' צ', הגהות על מסכתות הש"ס, חלקים א-ז, פרנקפורט, תרנ"ו-תרע"ג, ובודפשט, תרפ"ב
- דינרי, י', "הגאונים והראשונים ובעיית השינויא", בר אילן יב (תשל"ד), עמ' 108-117
- היילפרין, י', סדר הדורות, מהדורת משכיל לאיתן, ווארשא, תרכ"ב
- היימן, א', תולדות תנאים ואמוראים, לונדון, 1910
- היימן, י', דרשות בציבור בתקופת התלמוד, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"א
- היימן, י', אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים, 1974
- הילביץ, א', "להרכבה של דרשת האגדה בריש מסכת עבודה זרה", סיני פ (תשל"ז), עמ' קיט-קמ
- הלבני, ד', מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, דביר, תל אביב, תשכ"ט
- הלבני, ד', מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, מיומא עד חגיגה, בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים, תשל"ה
- הלבני, ד', מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא קמא, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ג
- הלבני, ד', "לפירושה של המשנה הראשונה בבבא מציעא", כי ברוך הוא: מחקרים במזרח הקדמון, המקרא ומדעי היהדות לכבוד ברוך אברהם ליון, (בעריכת ר' חזן, ו' האלו, י' שיפמן), אייזנבראונס, תשנ"ט, עמ' 29-33 (החלק העברי)
- הלבני, ד', מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא מציעא, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ג
- הלבני, ד', "עיונים בהתהוות התלמוד", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 69-117
- הלוי, א' א', האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, תל אביב, תשל"ה
- הנשקה, ד', "פרקים בתלמודם של התנאים: לתולדות הכלל ידבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין", סידרא יב (תשנ"ו), עמ' 43-78
- הנשקה, ד', משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ז
- וויינברג, י' י', מחקרים בתלמוד: ספר ראשון, בית המדרש לרבנים, ברלין, תרצ"ז/תרצ"ח
- ווייס, א', התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, ח"א, כתבי המכון למדעי היהדות בורשה, ורשה, 1937
- ווייס, א', התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג
- ווייס, א', היצירה של הסבוראים, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשי"ג

- ווייס, א', לחקר התלמוד, ניו יורק, תשט"ו
- ווייס, א', על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק, תשכ"ב
- ווייס, א', דיונים ובירורים בבבא קמא, ירושלים-ניו יורק, תשכ"ז
- ווייס, א', הערות לסוגיות הש"ס (הבבלי והירושלמי), רמת גן, תש"ל
- ווייס, א', מחקרים בתלמוד, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ג
- וייס, מ', מקרא כדמותו: שיטת מחקר והסתכלות במקרא על פי מדע הספרות החדש, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ב
- וולפיש, " א', שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם", נטועים א (תשנ"ד), עמ' 33-60
- וולפיש, א', תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד
- וולפיש, א', "מבנה וסדר במשניות מסכת פסחים", עלון בוגרים ב', אלון שבות, תשנ"ד, עמ' 79-85
- וולפיש, א', "התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה): על גבול ההשראה והאקסטזה", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 301-314
- וולפיש, א', "תקבולת במשנה", נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 59-86
- וולפיש, א', "מן הנעשה בתחום המשנה", נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 87-115
- וולפיש, א', "דברי שלום ואמת", הדסה היא אסתר, (בעריכת א' בזק), אלון שבות, תשנ"ח, עמ' 107-140
- וולפיש, א', "בית המדרש ועולם המחקר: חקר סידור התפילה", שנה בשנה לט (תשנ"ט), עמ' 467-502
- וולפיש, א', שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית, תשס"א
- וולפיש, א', "איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא", הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל (בעריכת י' לוינסון ואחרים), מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז, עמ' 309-331
- וייסברג, א', "כתיב השמות רבה ורבה: שיטת רב האי גאון ושיטות חולקות", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב), עמ' 181-214
- ורפהטיג, ז', זריחת השני: הערות וביאורים על מסכתות ב"ק, ב"מ, ב"ב, סנהדרין, מכות, שבועות, הוריות, כתובות, קידושין, ירושלים, תשל"ג
- זוהר, נ', "עבודה זרה וביטולה", סידרא יז (תשסא-תשסב), עמ' 63-77

- זוהר, נ', "אמר רבי עקיבא: עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה", תרביץ ע (תשסא), עמ' 353-366
- זוהר, נ', בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, יאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז
- זוסמן, י', "תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה (כוחו של קוצו של יו"ד)", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), כרך א', עמ' 209-384
- טלמון, ש', "מניין היממה בתקופת המקרא ובראשית ימי הבית השני: מן הבוקר או מן הערב?", המקרא בראי מפרשיו: ספר זכרון לשרה קמין, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 109-127
- יעבץ, י', תולדות ישראל, ט, לונדון, תרפ"ב
- כהן, א', "לבעיית זיהויים של קטעים סבוראיים בבבלי", ספר יעקב לסלוי (עורך: יצחק אלפסי), הוצאת חבר ידידים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 83-96
- כהן, א', "דאי סלקא דעתך לעומת 'סלקא דעתך אמינא' בבלי", סיני צט ה-ו (תשמ"ו), ירושלים, עמ' רמט-רסב
- כהן, א', "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד", אסופות ג (תשמ"ט), ירושלים, עמ' שלא-שמו
- כהן, א', "מניינא למעוטי מאי ו'מניינא למה לי: מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, (בעריכת צבי קדרי ושמעון שרביט), אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תש"ן, עמ' 83-101
- כהן, א', "על התפלגות הנטיות ההלכתיות של האמוראים לפי אסכולות", אסופות ח (תשנ"ד), ירושלים, עמ' קז-קכט
- כהן, א', רבינא וחכמי דורו: עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"א
- כהן, א', "לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים", דיני ישראל כד (תשס"ו), עמ' 161-214
- כהנא, מ', "עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה", תרביץ עג (תשסד), עמ' 51-81
- לוי, ב' מ', (מהדיר), אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א (צילום: ירושלים, תשל"ב)
- לוי, ב' מ', רבנן סבוראי ותלמודם, אחיעבר, ירושלים, תרצ"ז
- ליברמן, ד', "תכנים מבנים ולשון בסוגיית היזק ראייה", לפנים (בעריכת ד' גוטנמכר), המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, ירושלים, תש"ס, עמ' 129-147
- ליברמן, ש', יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג
- ליברמן, ש', תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, בית המדרש לרבנים שבאמריקה, ניו יורק, תשמ"ח

- מאיר, ע', רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1999
- מוסקוביץ, ל', "לחקר הגופים הזרים האגדיים בירושלמי", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 237-258
- מוסקוביץ, ל', לדרכי שילובן של הגדות בירושלמי: בירורים ראשוניים", אסופות יא (תשנ"ח), עמ' קצז-רט
- מלמד, ע' צ', מפרשי המקרא, ירושלים, תשל"ח
- מלמד, ע' צ', מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד הבבלי, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח
- נויבואר, י' י', תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ט
- סטולמן, א', מהדורה ופירוש על דרך המחקר לפרק המוצא תפילין: עירובין פרק עשירי, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור', אוניברסיטת בא אילן, תשס"ו
- עמינח, נ', עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי, תל אביב תשל"ז
- עמינח, נ', עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי, תל אביב, תשמ"ט
- עמינח, נ', "הנטייה לאחידות הסגנון בתלמוד הבבלי והשפעותיה על גרסאותיו", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות ג (תשמ"ו), עמ' 15-21
- עץ חיים, י', סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין (שלש הבבות), מכון הברמן, לוד, תש"ס
- פייטנוד, י', מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם: בבא בתרא פרקים א-ג, חיבור לשם קבלת תואר מ.א., אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ד
- פייטנוד, י', "המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א-ג", נטועים יד (תשסז), עמ' 57-69
- פלדבלום, מ' ש', "משנה יתירה": סידור המשנה באספקלריה של החומר הסתמי שבתלמוד", ספר זיכרון לר"ח לוקשטיין, ניו יורק, 1980, עמ' ז-טו
- פלורסהיים, י', "הסתירה בין מקורות כצורה ספרותית של תנאים ואמוראים לחדש בהלכה", סיני פג (תשל"ח), עמ' רנב-רסו
- פרידהיים, ע', "לבחינה מחודשת של מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו", קתדרה 105 (תשס"ג), עמ' 9-32
- פרידהיים, ע', "עיון ריאלי-היסטורי מחודש במשנה הראשונה דפרק 'לפני אידיהן'", ציון עא (תשס"ו) עמ' 273-300
- פרידמן, ש' י', "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", הקונגרס העולמי למדעי היהדות ו, ג (תשל"ז), עמ' 389-402
- פרידמן, ש' י', "פרק האישה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות א (תשל"ז), עמ' 275-441

- פרידמן, ש' י, "ראש פרק המפקיד", שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 209-218
- פרידמן, ש' י, "איחוי פרשיות סמוכות בתלמוד הבבלי", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשמ"א, עמ' 251-255
- פרידמן, ש' י, "פירושי רש"י לתלמוד: הגהות ומהדורות", רש"י עיונים ביצירתו (בעריכת צבי שטיינפלד), בר אילן, רמת גן, תשנ"ג, עמ' 147-175
- פרידמן, ש' י, "כתיב השמות 'רבה' ו'רבא' בתלמוד הבבלי", סיני קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד
- פרידמן, ש' י, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 119-164.
- פרידמן, ש' י, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, כרך הנוסח וכרך הפירושים, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים, תשנ"ז
- פרידמן, ש' י, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי (בעריכת ד' בויארין, מ' הירשמן, ואחרים), ירושלים, תש"ס, עמ' 163-201
- פרידמן, ש' י, "דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית, פרק בחקר האגדה התלמודית", היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל, (בעריכת: י' לוינסון ואחרים), מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז, עמ' 83-130
- פרנקל, ז', כללי המשנה, וורשה, תרפ"ג
- פרנקל, י', "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה", תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 172-139
- פרנקל, י', דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תש"ס
- פרנקל, י', דרכי האגדה והמדרש, כרך א, יד לתלמוד, 1991
- צונץ, י' ל', הדרשות בישראל, מהדורה שנייה, ירושלים, תשי"ד
- צור, א', אור ישראל: סוגיות במסכת עירובין, מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד, תש"ס
- צור, א', "שיקולים של סימטריה בתלמוד הבבלי", הגיון ה (תשס"א), עמ' 70-84
- צור, א', "על המבנה המשולש בסוגיות הבבלי", תעודה טז-יז (תשס"א), עמ' 255-273
- קליין, ח', "משמעותו של המונח 'אלא אי איתמר הכי איתמר' בתלמוד הבבלי", תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 23-42
- רוזנטל, א' ש', "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים תשל"ד, עמ' 237-248
- רוזנטל, ד', "עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 204-

- שוורץ, א', מידת קל וחומר בספרות התלמודית, קראקא תרס"ה
- שפיגל, י' ש', הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי: חיבור לשם קבלת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו

ט.2.2. ספרות מחקר בלועזית

- Baumgarten, Studies in Qumran Law, J. M., Leiden 1977, pp. 124-130
- Boyarin, D., "On the Status of Tannaitic Midrashim", Journal of the American Oriental Society 112/3, pp.455-465
- Cohen, A., A Unique Form of Argumentation in Talmudic Rhetoric', Rhetorik (Ein Internationales Jahrbuch) 15 (1996), pp. 42-51
- Elman, Y., "The World of The 'Sabboraim' – Cultural Aspects of Post-Redactional Additions to the Bavli", in Creation and Composition – The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada (Editor: J.L. Rubenstein), Tübingen 2005
- Fox, H. & T. Meacham (eds), Introducing Tosefta – Textual, Intratextual and Intertextual Studies, Hoboken, New York, 1999
- Rubenstein, J. L., Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture, Baltimore and London, 1999
- Sokoloff, M., A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Bar Ilan University, Ramat Gan, The Johns Hopkins University, Baltimore & London, 2002
- Walfish, A., "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot", Jewish Studies 43 (2005-2006), pp. 21*-79*

ט.3. תקליטורים ואינטרנט

- אתר האינטרנט של מכון ליברמן:
<http://ipaper.co.il/cgi-bin/v.cgi?id=liebermaninstitute/heb>
- תקליטור מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי ע"ש סול ואוולין הנקיינד, גירסה 5, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן של בית מהדרש לרבנים, תשס"ב
- תקליטור פרויקט השו"ת, אוניברסיטת בר אילן, גרסה 15
- אינדקס המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן

ABSTRACT

In light of Rav Shreira Gaon's testimony about the *Savoraic* origin of the opening *Sugya* to *Masechet (Tractate) Kiddushin*, N. Brill investigated several other opening *Sugyot* in the *Talmud Bavli* that are attributed to the *Savoraim*. N. Brill, and others in his wake, claimed that these *Sugyot* are an introduction to the *Masechet*, which carry the characteristic of linguistic and literary features. In our research we have investigated the nature of the introduction to the *Masechet* - specifically from the conceptual point of view.

We have used the accepted academic tools and methodology of Talmudic research on five examples of introductory *Sugyot* in the *Talmud Bavli*. In each of the *Sugyot*, we found a specific conceptual introduction to an important subject discussed later in the *Masechet*.

We opened our research with a discussion of the classic example of an introductory *Sugya: Masechet Kiddushin*, and followed with four other examples of introductory *Sugyot*.

Chapter one: In addressing the issue of the significance of the introduction to *Kiddushin*, we raised several possibilities:

- 1) A general educational goal of encouraging treating the Mishna as a Cannonit text .
- 2) The *Savoraim*, using their unique Talmudic methodology, created a linguistic and conceptual bridge between marriage through *kesef* (money) and the purchase of land, in the biblical stories of the acquisitions of Ephron, and the prophet Yirmiyah. A possible interpretation of the link is that the *Savoraim* see marriage as an institution having national and historical significance, and not only an inter-personal bond. Another idea is presented in the introductory *Sugya* as the concept that marriage has an aspect of sanctity, of holiness.

Chapter Two deals with the introductory *Sugya* to *Masechet Berachot*. We presented two approaches: one (Benovitz) sees the introduction as an attempt by the *Savoraim* to strengthen their status and promote the status of their contribution to the Talmud. The second approach (Brandeis) sees the introduction as an attempt by the *Savoraim* to strengthen the connection between the oral Torah (law) - mainly *Mishna* and *Talmud*, and the written *Torah*, the Bible.

Chapter Three: In the introductory *Sugya* to *Masechet Baba Metzia* - we see an attempt to shift the focus of the chapter from a discussion of the laws from the laws of obligation about returning a lost property - to a focus on monetary disputes about rights to property in differing circumstances.

Chapter Four: In the introductory *Sugya* to *Masechet Baba Batra*, the *Savoraim* offer a different perspective on the subject of invasion of privacy. While the earlier *Amoraim* saw this primarily as a violation of moral-cultural norms, the *Savoraim* raise the issue of neighbors seeing one another, going about their activities, as a damage, and discuss the legal actionability of this damage.

Chapter Five: In the introductory *Sugya* to *Masechet Avoda Zara*, the *Savoraim* present an ideological “historio” introduction to the main issue of the *Masechet*- the nature of maintaining distance between the Jewish people and other peoples - their culture and Practices.

Our work has concentrated on five, out of many, introductory *Sugyot* in the *Talmud Bavli*. We have attempted to present a systematic approach to the broad phenomenon of introductory *Sugyot*, based on the previous research. There is much more for continuing and developing the research of this seminal phenomenon in the *Talmud Bavli*- the introductory *Sugya*.