

# על הממשי בבית הדין

מבט על סוגיות ר' חייא  
דניאל הרמן

הסוגיה במסכת בבא מציעא בדפים ג-ה נסובה בעיקר סביב שתי מימרות חשובות של ר' חייא, המכוננות בפי הלומדים ר' חייא קמייתא (עדים בטענה) ור' חייא בתרייתא (הילך). לפחות בצורה שבה מעצב הבבלי את הדברים ובעיקר בהבנתו את דברי ר' חייא קמייתא, נראה שישנו ציר מקשר שאפשר למצוא בין שתי המימרות – שבועת מודה במקצת. אולם, מאחר שהציר המקשר הזה תלוי בהבנה ספיציפית של דברי ר' חייא קמייתא כנסובים בהכרח סביב שבועת מודה במקצת - מה שלכאורה איננו הכרחי בדבריו – נראה שאפשר להציע שיש ציר מקשר אחר, או למצער מקביל, בין שתי המימרות.<sup>1</sup>

על מנת לבחון את ההצעה לקשר הנוסף הזה, ארצה להציע הצעה במחלוקת ר' חייא ורב ששת, בעיקר לאור בחינת מבני הסוגיה והזיקות שלה למקבילה בירושלמי. הניתוח יבקש לחשוף נקודת מבט אחרת על הדיון של ר' חייא, שאולי היא למעשה שורש דבריו בשני המקומות. אם יעלה בידי, אבקש להראות שלמעשה הזיקה בין המימרות השונות היא גם במבנה הרחב של הסוגיה – החל מדף ג ועד דף ה.

---

<sup>1</sup> במבט לאחור יהיה אפשר להציע שהצירים מזינים האחד את השני, כלומר שהקישור האחד מייצר את הצורך לקשר גם את השני ולהפך. לפי ההצעה הזו אין היררכיה של הסבר אחד עקרוני ושני טפל לו, אלא שני צירים מקשרים ששניהם קושרים באופניהם את המימרות אחת לשנייה.

## סוגיית הילך

### מחלוקת ר' חייא ורב ששת

את הדיון אבקש לפתוח דווקא דרך המימרא השנייה של ר' חייא. הגמרא בדף ד ע"א מביאה מחלוקת בין ר' חייא לרב ששת בנוגע לדין 'הילך':

דאמר רבי חייא: מנה לי בידך, והלה אומר: אין לך בידי אלא חמישים זוז, והילך - חייב. מאי טעמא - הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי, ותנא תונא: שנים אוחזין בטלית. והא הכא, כיון דתפיס - [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא, וקתני ישבע. ורב ששת אמר: הילך פטור. מאי טעמא - כיון דאמר ליה הילך, הני זוזי דקא מודי בגוייהו - כמאן דנקיט להו מלוה דמי, באינך חמשים - הא לא מודי, הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה.

ר' חייא ורב ששת נחלקים בנוגע למקרה ייחודי של טוען ונטען: בשונה ממקרה רגיל שבו שני הצדדים מביאים את טענותיהם בפני בית הדין שמצדו אמור לברר ולפסוק להם כיצד לנהוג, במקרה הנדון לא מדובר בטענות ובהודאות גרידא בין שני בעלי דינים – כאן הנתבע מבצע את מעשה הפריעה כבר בשלב הטענות.<sup>2</sup> דומה, שמעשה הפריעה הזה לא רק שונה ממה שמתרחש בניהול דיון רגיל, אלא שהוא מהווה שלב בעל אופי ומהות שונים בתכלית. הדיון המשפטי בדרך כלל מורכב מוויכוח בין נקודות מבט על המציאות, בין שני סיפורים אלטרנטיביים שביניהם צריך בית הדין להכריע. בידיו של בי"ד כלים של דרישה וחקירה שעניינם לנסות להפריך או לחזק סיפור אחד על פני משנהו, אך סוף סוף הם עדיין עומדים במישור הנראטיבי של המציאות. התשלום מגיע בדרך כלל לאחר הכרעת הדין כשלב ביצועי שבו כבר נקבע מהו הסיפור ה'אמיתי' מהבחינה המשפטית. לאור התיאור הזה, נראה שהמתח שמעלה שילוב

<sup>2</sup> הדברים אמורים כאן באופן כללי ומבלי להיכנס לדיוני הראשונים בנוגע לאופן הביצוע הנדרש לצורך 'הילך' – האם נתינה בפני בי"ד ממש או לאו דווקא, האם במעות שהלווה ו/או הפקיד דווקא או שלא. לעניין זה ראו רש"י ד ע"א ד"ה 'והילך', ורמב"ן שם ד"ה 'והילך'.

של המישור התשלומי-ביצועי כבר בפני בית הדין עוד לפני שהספיקו להכריע את הדין ברור: אם בית הדין מאופיין כמי שמבקש להכריע בין שתי נקודות מבט המספרות סיפורים שונים על המציאות, וכתוצאה מכך להורות הוראה ביצועית-ממשית שתתרחש על ידי הצדדים 'מחוצה לו' כמימוש לשלב הראשון, הרי ששילוב השלב הביצועי בתוך התהליך המשפטי מותיר אותנו שואלים – מה נשאר מהנראטיבי? איזה דיון משפטי בעצם יכול להתרחש כעת?<sup>3</sup>

משהנחנו את הניסוחים האלה בתשתית הדברים, ניתן לבחון את מחלוקת ר' חייא ורב ששת על בסיסה, ולשאול את השאלה שהם שואלים בצורה הבאה: עד כמה הערעור שנוצר על ידי הפלישה של המישור הממשי מכריע את המישור הנראטיבי? בעיני רב ששת התשובה היא טוטאלית – המישור הממשי מיתר ו/או מבקע את המישור הנראטיבי,<sup>4</sup> ולכן לדידו

---

<sup>3</sup> ייתכן שהדים למתח הזה שבין מרחב ההכרעה על ידי הדיינים בבית הדין למרחב הביצועי משתקף במדרש **תנאים** לדברים על הפסוק 'שפטים ושטרים תתן לך' (טז, יח): 'ר' אלעזר בן שמוע אומר אם יש שוטר יש שופט אם אין שוטר אין שופט הא כיצד באו שנים אצל השופט וזיכה את הזכאי וחייב את החייב ויצאו לחוץ אם לא רצו לקבל מה יכול הדיין לעשות לפי כך אמר הקדוש ברוך הוא שפטים ושט' תתן לך מי שאינו שומע לשפטים ישמע לשטרים'. החלוקה בין ההכרעה במרחב הנראטיבי לבין מרחב הביצועי-ממשי של הדין מקביל כאן לחלוקה בין שתי אינסטנציות – השופטים המורים הוראה מחד, והשוטרים האוכפים אותה מאידך. אמנם 'אלמלא מקלו של יואב לא היה דוד יכול לעשות את הדין' (שם), אך מדובר בשני מרכיבים שונים של מערכת אכיפת החוק והשלטון, שלאחד הסמכות להכריע ולהורות ולשני הסמכות לכפות על הביצוע. אולי יש לראות גם בדברי **הקצות** (ג, ב) הקובע כי יחיד מומחה יכול לדון מן התורה כל זמן שגמיר וסביר בדינים מאחר שלא עדיף פסק של דיני ממונות מפיסקי איסור והיתר' אפשרות להפריד את המבט על הדין עצמו והכרעתו לבין הביצוע שלו בפועל.

<sup>4</sup> הכוונה לניסוחים השונים של הראשונים. על קצה המזלג: ניסוחם של ראשוני ספרד בעקבות ניסוחו של ר"ח מתאר את הממשי כמבקע את הנראטיבי לשני דיונים – באחד הוא משלם ובשני הוא כופר בכול. כנגדם עומד רש"י, שאפשר להבין את שיטתו כמייטרת את הדיון כולו מראשיתו – 'והם שלך בכל מקום שהם' – ובכך מוחק את הדיון הנראטיבי מהשורש. אך הדברים ארוכים ואכמ"ל. על הממשי כמיתר וכמבקע את בית הדין אפשר למצוא את ניסוחו של הפני יהושע (ד ע"א ד"ה 'בד"ה והילך'), גם אם בהקשר דבריו העניין מסובך מעט יותר: "כשהנתבע נתן להתובע בפני ב"ד כפי מה שהודה א"כ ממילא דתו אין הב"ד נוקקין לדון על מה שהודה ומסר לו בפניהם אלא על מה שכופר בלבד..."

במצב שכזה הנתבע יהיה פטור מלשלם את החלק השני. לעומתו, ר' חייא סבור שעל אף הנוכחות של המישור הממשי בתוך המישור הנראטיבי אין פירוק שלו, ולפיכך המצב יהיה ככל מודה במקצת אחר והוא עדיין יהיה חייב בשבועה.<sup>5</sup>

### הדיון ביחס למשנה - בחינת מבנה הסוגיה

בהמשך הסוגיה, הגמרא מבקשת לעמת את הלימודים של שני הצדדים מהמשנה ומחדדת את עמדותיהם של האמוראים אל מולה:

ותנא תונא: שנים אוחזין בטלית. והא הכא, כיון דתפיס - [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא, וקתני ישבע... ולרב ששת קשיא מתניתין! - אמר לך רב ששת: מתניתין תקנת חכמים היא. - ואידך: אין, תקנת חכמים היא. ומיהו, אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב - מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור - מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא?

<sup>5</sup> בכך ר' חייא מצטייר דווקא כמי שמעצים את כוחה של הטענה, עד כדי כך שהיא עומדת גם בפני ערעור כמעט־פרדיגמטי. בשפה 'מרחבית' אפשר אולי לראות אותו כמנסח את הטענה ככזו ש'מקיפה' את הסיפור כולו, כולל ההתרחשות של הפירעון בפני ב"ד. לכאורה, התביעה־טענה יכולה להיחשב כ'מרכיב' שהוא החוב עד שיוכח או עד שיופרך, אך ר' חייא מבקש לראות אותה לא כמרכיב אלא כ'מצע', כסיבת הדיון, כמכלול שלו (ראה על כך עוד להלן בסוף הפרק האחרון במאמר). הנפק"מ תהיה בשאלה האם אפשר בכלל לערער על התביעה: אם ר' חייא אכן סבור שהטענה היא המצע וההיקף של הדיון אזי ברור למה הוא לא מוכן לדבר על ערעור שלה על ידי ההילך, כשכנגדו עומד רב ששת כמתבונן על התביעה כמרכיב בדיון הנראטיבי שנדחה כאשר מולו ניצב הממשי. ניסוח דומה־אך־שונה אפשר למצוא אצל הרב אברהם ארלנגר בספרו **ברכת אברהם** למסכת ב"מ (עמ' כד, 'בענין הילך') על בסיס דברי ר' חיים (הלכות אישות פט"ז הכ"ה): "והנה ביסוד המחלוקת... דלכו"ע ע"י הילך הוה כפרוע, אלא דס"ל לר' חייא דוה כופיה מה דעושה כפרוע ג"כ הוה בכלל מודה במקצת, ודעת רב ששת דע"ז הוה כופר הכל. וביאור הדבר דפליגי אם אזלינן בתר **הדין היוצא** מטענותיהם, דלביית דין יש כאן טענה שיש לחייב על פיה במקצת, או אזלינן בתר **גוף הטענה** דהודה לו במקצת בשעת ההודאה ולא איכפ"ל במנה דנעשה פרוע ואח"כ דינו ככופר הכל". [ועיי' להלן בפרק האחרון, שנראה שהניסוחים שם מתאימים אף יותר לניסוח הראשוני כאן].

ר' חייא מוכיח את שיטתו מהמשנה<sup>6</sup>, זאת באמצעות ההנחה שכאשר שניים או חזים בטלית הרי הם נחשבים כבעלים לגיטימיים על שתחת ידם, עד כדי כך שכל טוען-כנגד נחשב כמודה לחברו ('אנן סהדי'), או בלשון סוגייתנו – כטוען הילך.<sup>7</sup> אם כך, העובדה שהמשנה בכל זאת מחייבת את שני הצדדים בשבועה היא ראייה לשיטתו שבהילך נשבעים. רב ששת לפי זה יצטרך להסביר את עמדתו, ותירוצו – הוראת המשנה בדבר השבועה היא תקנת חכמים ואין לה עסק עם דין הילך העקרוני. דומה, כי בשלב זה הגמרא יכולה הייתה לעצור, שכן שתי השיטות עומדות בפני עצמן מצד הסברא ושתייהן מסתדרות עם המשנה. בכל זאת, היא מקשה על ר' חייא ("ואידך?") ומתרצת מיד שגם ר' חייא סבור שמדובר בתקנת חכמים, אלא שהוא חולק על הניתוק שרב ששת ייצר באמצעות טענה זו בין דין המשנה לדיון שביניהם: גם אם מדובר בתקנת חכמים, נדרש בסיס דאורייתא מצד הסברא כדי לתקן את שבועת הדרבנן שדומה לעיקרון זה.

כבר רמזתי לעיל שמבנה הגמרא כאן תמוה, אך נדמה שמלבד עצם העובדה שהגמרא מקשה על ר' חייא למרות שלא נצרכה לכך, נראה שבכך היא סותרת את הנחותיה: בשלב הראשון הקשתה הגמרא על דעת רב ששת מדעת ר' חייא הלומד מהמשנה לשיטתו, ובכך היא מניחה שההיגיון הפשוט של דין המשנה עמו. בפשטות, בשלב זה יכול היה רב

<sup>6</sup> על 'תנא תונא' כראייה עצמית של בעל המימרא לדבריו מדברי התנאים, ראו י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, כרך ב, עמ' 87.

<sup>7</sup> נדמה שצריך להסביר כאן שה'אנן סהדי' כולל בתוכו גם את תודעת התובעים, כך שהם לא יכולים שלא להודות שהחלק שמוחזק על ידי הצד השני שייך לו. האם אנחנו מניחים שהם עצמם צריכים להניח כך (כתשתית משפטית שכולם מוכרחים להחזיק בה, שכן בלעדיה אין אפשרות לשמור על ממון בכלל והכל בחזקת הפקר) או שהדבר נובע מהתבוננות של הדיינים – אין לי הכרעה ברורה לכך. ייתכן שבכך יש פער בין הנוסחים, כאשר בנוסח שלפנינו (ובשינויים מסוימים גם בכת"י מינכן 95, פירנצה והמבורג) נאמר: "ותנא תונא: שנים או חזין בטלית. והא הכא, כיון דתפיס - [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא, וקתני ישבע" ואילו בכת"י אסקוריאל: "ותנא תונא שנים או חזין בטלית וכו' והא הכא כיון דתפיס לה תרויהו אנן סהדי דמאי דתפיס כל חד וחד **כמאן דאמ' לחבריה** הילך דמי וקתני ישבע". האם התוספת הזו מעידה על כך שהצדדים עצמם רואים את המצב בצורה המתוארת לעיל, או שיש לפרש זאת דווקא כאמירה הנובעת מהמתבוננים עליהם מבחון שמציירים אמירה פיקציונית שלהם מתוך השקפתם כדיינים? צריך עוד עיון.

ששת לפתור את הבעיה מצדו בשני אופנים: לערער על המעמד של השבועה – כפי שהוא אכן עושה – ובכך לעקר את תשתית ההשוואה של הוראת המשנה להוראתו שלו, או לערער על הבנת המקרה שם כ'הילך' וממילא למנוע את השוואת המשנה לדבריו מצד המקרה הנדון. בבחירתה במסלול הראשון, נראה שהנחת היסוד של הגמרא מתפרשת כך שהמשנה עוסקת בשבועה דאורייתא, ומכאן הקושיה על רב ששת. כשהיא שבה ומקשה אחר כך על ר' חייא היא לא רק מטיחה קושיה לצד השני – היא גם מחליפה את הנחת היסוד שהייתה לה קודם לכן! כעת היא סבורה, שההיגיון הבסיסי הוא שהשבועה היא מדרבנן ושר' חייא צריך להסביר את עצמו. לא זו אף זו: למסקנתה, ר' חייא צריך 'להיכנע' לעמדה הזו, לאמת אותה ולהחליף את עמדתו הראשונית בסוגיה.

הקושי מתעצם לאור העובדה, שר' חייא עצמו – בדיונו הראשון (ר' חייא קמייתא) בפרק בנוגע לעדים המעידים את האדם על מקצת טענת התביעה שנגדו – מובא במפורש כמי שסובר ששבועת המשנה היא מדאורייתא. הדברים אמורים במיוחד ביחס לבבלי הקורא את דברי ר' חייא קמייתא ואת דברי ר' חייא בסוגייתנו במפורש כנוגעים לשבועת מודה במקצת. יוצא שהסוגיה שלנו לא רק מקשה על ר' חייא קושיה שאיננה נצרכת וסותרת בכך את הנחת המוצא שלה עצמה קודם לכן, אלא היא גם מוציאה את דברי ר' חייא מפשטם הידוע מכבר בשביל זה.

כדי להעצים את הדברים, אבקש גם לבחון את היחס בין הסוגיה שלנו לסוגיה המביאה את דברי ר' חייא בירושלמי:

תני אדם שאמר לחבירו תן לי מנה שאתה חייב לי אמר לו לא  
היו דברים מעולם הלך והביא עדים שחייב לו חמשים זוז.  
רבי חייה רבה אמר הודיית עדים כהודיית פיו וישבע על  
השאר רבי יוחנן אמר אין הודיית עדים כהודיית פיו וישבע  
על השאר.

אמר רבי לָא משנים או חזין בטלית דרבי חייה רובה.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת בבא מציעא פרק א הלכה א.

מחלוקת זו לא מופיעה בבבלי בכלל בצורה של עימות ישיר בין ר' יוחנן לר' חייא, על אף שעמדותיהם מופיעות בשלבים שונים של הדיון ובלי זיקה של ממש ביניהן. ההתעלמות של הבבלי ממחלוקת זו אומרת דרשני, במיוחד לאור העובדה ששתי הדעות בסופו של דבר כן נמצאות בפני הבבלי ורק מהצגתן בצורת מחלוקת הוא מתעלם.<sup>9</sup>

אלא שיכול להיות שההתעלמות מעצם השלד הבסיסי של המחלוקת הזו איננה טוטאלית כפי שהצגתי כעת, שכן במהלך הסוגיה שלנו ייתכן שנמצא שלב כזה בדיוק.<sup>10</sup> כאמור, בשלב הראשון הגמרא מניחה שר' חייא מפרש את המשנה כעוסקת בשבועה מדאורייתא ולפיכך מקשה על רב ששת, שמצדו מתרץ שמדובר בשבועה מדרבנן. בשלב זה של הגמרא – שכבר לעיל הערנו שניתן היה לעצור ולסיים בו את הדיון – עומד בפנינו סוג של שיקוף למחלוקת ר' חייא ור' יוחנן בירושלמי: ר' חייא סבור ששבועת המשנה היא מדאורייתא ורב ששת הסבור שהשבועה היא מדרבנן ולכן אין ללמוד ממנה לחיוב שבועה. אולם, גם את השיקוף הזה הגמרא דוחה בשתי ידיים כשהיא מחליפה את עמדתו של ר' חייא מדאורייתא לדרבנן.

בשלב זה של הדברים ניתן היה לומר, שבעשותו כך הבבלי מבקש לחזק את עמדתו של ר' יוחנן ששבועת המשנה היא שבועה מדרבנן. הוא עושה זאת בכך שהוא לא מעמיד מחלוקת על שיטתו וממשיך לחזק את עמדתו

---

<sup>9</sup> הקושי מתעמק לאור העובדה שהמחלוקת עצמה מופיעה בירושלמי בשני מקורות – גם בב"מ דלעיל וגם בכתובות (ב, א). כפי שהראה ליברמן במאמרו 'תלמודה של קיסרין' (בתוך: **תרביץ**, מוסף לדרך ד), עריכתו של ירושלמי נזיקין התרחשה בקיסריה והושפעה בעיקר מבתי המדרש ששם ושבלוד, בניגוד לשאר הש"ס הירושלמי שמקום עריכתו כנראה בטבריה ומקורותיו בעיקר בבית המדרש ששם ובציפורי. העובדה שהמחלוקת מופיעה באותו האופן בשני המקומות בצירוף העובדה ששתי הדעות אכן הגיעו בסופו של דבר לבבל מקשה על ההנחה שלבבלי לא הגיעה המחלוקת כולה. וראה גם אצל דוד הלבני, **מקורות ומסורות**, מסכת בבא מציעא, עמ' ז–ח שעמד על כך.

<sup>10</sup> הנחת היסוד שלי היא שכאשר הסוגיה עברה לדבר על 'הילך' עדיין מדובר על אותו עיקרון ביחס לשבועת המשנה. מדובר באותו ר' חייא שמפרש את אותה שבועה במשנה, אלא שהוא מעמיד את המרכיבים האחרים בצורה אחרת ובתוקף שונה. על הרצף שבין שני הדיונים ארחיב את הדיבור להלן.

כשהוא מכפיף אליו הלכה למעשה את בר הפלוגתא המפורש שלו מהירושלמי, ר' חייא. אולם, נדמה לי שעל מנת להעמיק את המבט על העריכה של הסוגיה הזו ועל המצוי בה לאור ה'מקור' הירושלמי, יש להתבונן במיקומה של המחלוקת בכל אחד מהמקורות. ניכר, כי הירושלמי מציג את המחלוקת במרכז הדיון כשהיא 'נושא הסוגיה' הנדון. לעומת זאת, כשבוחנים את צורת הצגת הדברים בבבלי עולה שהמוקד של הדיון כלל אינו במחלוקת הזו והיא מובאת שם רק מסדר שני: המחלוקת הראשית נוגעת לסברא בדין הילך, ורק מאחר שר' חייא מסייע את שיטתו מהמשנה זימן הבבלי את היסודות למחלוקת בנוגע למעמד השבועה במשנה.<sup>11</sup>

אולם נדמה שלא רק שינוי ב'דרגה' יש כאן בין שני התלמודים, שבירושלמי המחלוקת היא 'ממעלה ראשונה' ובבלי רק 'ממעלה שנייה', אלא שינוי מהותי של הדיון עצמו. דומה, שהסטת הדיון מהשבועה כשלעצמה מאפשרת לראות אותה לא כאובייקט עצמאי אלא כמרכיב בדיון רחב יותר – כחלק ממהלך הדיון בהתרחשות המשפטית בבית הדין. ההצבעה על הסטת מוקד מהותי זה של הדיון מאפשר להציע, שהקריאה בסוגיה כולה צריכה להתנהל לא במבט נקודתי על מרכיב זה או אחר בפני עצמו, אלא על הדיון המשפטי כמכלול. כך, משתלבת גם ההמשגה על הדיון המהווה מוקד לסוגיה – דין הילך – שהצעת לעיל, במהלך העריכתי המתרחש בסוגיה. שהרי דין הילך כבחינת היחס שבין הנראטיבי לממשייביצועי, מהווה בעצם שאלה יסודית בנוגע לגבולות המְבָנִים של הדיון המשפטי כולו, ומתכתב היטב עם מגמת הסוגיה לפתח את הדיון ביחס לצורה המשפטית כולה.

<sup>11</sup> גם הבחירה הזו עצמה – לפתור את הקושיה על רב ששת מהמשנה באמצעות העמדת השבועה בה כדרבנן – אומרת דרשני. כפי שהערנו לעיל, רב ששת יכול היה לבחור בדרך אחרת שמערערת על עצם הדמיון בין דברי ר' חייא לבין המשנה, וכפי שמעירים תוס' על אתר (ד"ה ותנא תונא) אכן כך היה ראוי להקשות. הבחירה לדון בשבועה ולא בסתירת הדמיון שבין המקרים יכולה גם היא לחזק את התחושה שהבבלי רצה להביא את מודל המחלוקת של ר' יוחנן ור' חייא מהירושלמי על מנת לעצב אותו כרצונו, וכפי שייאמר עוד להלן.

## הזיקה לר' חייא קמייטא ומבנה הסוגיות הרחב

**'הילך' כהמשך לר' חייא קמייטא - בחינת שיטת רש"י**  
אם נעמיד כך את הדברים, ייתכן שייפתח לנו פתח לקשור את הדיון בר' חייא בתרייתא לר' חייא קמייטא. המבט הנפוץ על הדיון בר' חייא בתרייתא רואה בו מעבר לסוגיה אחרת, ונראה שבמובן מסוים כך הבינו רוב הראשונים.<sup>12</sup> אולם, אפשר שלא כך פני הדברים וייתכן שיש לראות בדיון בשיטת ר' חייא בתרייתא סעיף בתוך הדיון בר' חייא קמייטא. שיטה זו עולה כבר ברש"י:

ותנא תונא כו' - קא סלקא דעתך דלר' חייא טעמא דמתניתין משום דאנן סהדי דמאי דתפיס דיליה הוא, והוי כמנה לי בידך והלה אמר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים, וכי אידך דר' חייא, דמחייב ליה שבועה דאורייתא.

והא הכא - דהך העדאת עדים אנן סהדי דמאי דתפיס האי הילך הוא, שהרי בפנינו הוא.<sup>13</sup>

לדעת רש"י, התשתיות שהונחו בשיטת ר' חייא קמייטא ממשיכים ללוות אותנו גם בקריאת הסוגיה את ר' חייא בתרייתא ובניסיון ליצור זיקה בין דברי ר' חייא בתרייתא לבין המשנה. אלא שהדברים קשים, וכפי שהקשו תוס' על אתר:

ותנא תונא אאידך דר' חייא - אנן סהדי דמאי דתפיס האי כו' פרש"י כיון דהוי כהעדאת עדים משתבע מדרכי חייא קמייטא וקשה כיון דלא מצי לאוכוחי הך ברייתא דהילך אלא מכח קמייטא לימא ותנא תונא אקמייטא לכך י"ל דאנן סהדי

<sup>12</sup> כך עולה מדברי התוס' (ד"ה 'ותנא תונא'), הרמב"ן (ד"ה 'והא הכא', בסופו), הר"ן (ד"ה 'והא הכא') וכן בדברי בעה"מ המובאים אצלו שם.  
<sup>13</sup> רש"י על מסכת בבא מציעא דף ד ע"א.

לאו דוקא דמאי דתפיס מחשבינן ליה השתא טפי מהעדאת  
עדים וחשיב כאילו מודה ליה דדידיה הוא...<sup>14</sup>

יסוד קושיית התוס' על רש"י נעוץ בשלב המעבר מהדיון בר' חייא  
קמייתא לר' חייא בתרייתא. הגמרא ניסתה למצוא את הזיקה שבין ר' חייא  
קמייתא לבין המשנה, אך נתקלה בקושי:

אלא דקאמר ותנא תונא, מי דמי? התם - למלוה אית ליה  
סהדי, ללוה לית ליה סהדי דלא מסיק ליה ולא מידי, דאי הו  
ליה סהדי ללוה דלא מסיק ליה ולא מידי - לא בעי רבי חייא  
לאשתבועי. הכא, כי היכי דאנן סהדי בהאי - אנן סהדי בהאי,  
ואפילו הכי משתבעי!<sup>15</sup>

ר' חייא דיבר על על מצב שבו לצד אחד יש עדים כנגד מקצת מכפירתו  
של חברו, ואילו לאותו נתבע אין עדים להגנתו; כיצד אם כן ניתן ללמוד  
מהמשנה לדיון זה, כשבה אנחנו מוצאים 'אנן סהדי' לשני הצדדים? לפי  
שיטתו של רש"י, שר' חייא בתרייתא מהווה מעין המשך ליסודות הדיון  
בר' חייא קמייתא, לכאורה לגמרא יש מענה לקושיה זו שהקשתה על ר'  
חייא קמייתא בדמות דין הילך; מדוע אם כן טוענת הגמרא "אלא, כי  
איתמר ותנא תונא - אאיך דרבי חייא איתמר", כטוענת שיש להרים ידיים  
מהמהלך הראשון?

ייתכן שמהמשך דברי תוס' ומקושייתם על ההצעה הראשונה שלהם  
עצמם, אפשר להבין מה נקודת המוצא שלהם לדיון וממילא להציע הצעה  
להגנה על שיטת רש"י. כך הם כותבים שם:

אך קשה דמ"מ איכא למיפרך דמתני' כי היכי דהאי מודה  
להאי האי נמי מודה להאי ואפ"ה קמשתבעי כדפריך  
אקמייתא ומאי תיקן וי"ל דהשתא נמי מוכח מכח טעמא  
דבסמוך אי הילך פטור לא הוי מתקני רבנן שבועה דליכא  
דכוותה באורייתא אבל לרבי חייא קמייתא כי נמי בהעדאת

<sup>14</sup> תוס', שם.

<sup>15</sup> תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא, ד ע"א.

עדים פטור מתקני רבנן שבועה במתני' דחשיב הודאה במאי דתפיס חבריה ודוחק דלפ"ז הא דלא קאמר ותנא תונא אקמייתא משום דמאי דתפיס חשיב כהודאה וזו לא היתה פירכתו למעלה אלא מטעם כי היכי דאנן סהדי להאי כו'.

מדבריהם נראה באופן ברור, שהמכשלה בהצעת הזיקה שבין ר' חייא קמייתא למשנה נעוצה באיסימטריה ששוררת שם ("כי היכי דהאי מודה להאי האי נמי מודה להאי ואפ"ה קמשתבעי כדפריך אקמייתא ומאי תיקון") – ר' חייא דן במצב שבו לצד אחד עדים, ואילו המשנה דנה במצב שבו לשני הצדדים יש עדים. אם זו הקושיה, ממילא יש להמשיך ולהקשות כך גם בסוגיית הילך, שהרי גם כאן ר' חייא דן במקרה שבו יש לצד אחד בלבד הילך ואילו המשנה דנה במקרה שבו לשני הצדדים יש את אותו ההילך. אני מבקש להציע שכאן בדיוק נחלקים רש"י והתוס', שכן אפשר שיש אפשרות אחרת להבין את הקושי בר' חייא קמייתא וממילא את המעבר לדיון בהילך כמציע 'תיקון' שבו אין להקשות את קושיית התוס'.

ניתן לומר, שלפי רש"י ר' חייא קמייתא מציג עיקרון ביחס לדיני שבועת מודה במקצת באופן רחב, שנשען על בסיס יסוד הנלמד ממשנתנו, 'אנן סהדי' – שמושווה לעדים; הבעיה שהוצגה בסוגיה בפני הניסיון ללמוד מהמשנה לא נעוצה באיסימטריה כשלעצמה, אלא דווקא בהיותה מהותית.

אסביר את הדברים בהרחבה. בנוגע לאפשרות חיוב השבועה על ידי העדים ניתן להציע שתי אפשרויות: ניתן לומר שעדים מהווים תחליף שווה-ערך לפה בשבועת מודה במקצת, וכפי שהפה מחייב שבועה כך גם הם; לעומת זאת, ייתכן שכוחם של העדים נובע מכך שהם חזקים יותר מהפה והחלשת הטענה שכנגדם באמצעות כוחם הרב זוקקת שבועה.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> יכול להיות שהפער בין שני הניסוחים האלה מגולם גם בפער שבין הניסוחים של הבבלי ושל הירושלמי. בירושלמי נאמר: "רבי חייא רבה אמר הודיית עדים כהודיית פיו וישבע על השאר..." ולעומת זאת בבבלי הנוסח הוא: "תני רבי חייא... וישבע על השאר, שלא תהא

נראה לי להציע, שלהסבר שיטת רש"י יש לנקוט בהסבר השני, הנוגע לכוחם של העדים. לפי ההצעה הזו, "כי היכי דאיכא אנן סהדי להאי איכא אנן סהדי להאי" בדחיית הצעת ר' חייא קמייתא איננו רק חוסר דמיון צורני בין המקרים, אלא ערעור מסברא – מניין לנו שניתן להסיק את חיוב השבועה במקרה שבו החלשת העדים פועלת באופן טוטאלי על צד אחד למקרה שבו שני הצדדים שוויערך במעמד המשפטי (הן מצד החולשה ההדדית והן מצד החיזוק ההדדי)?<sup>17</sup>

אם נבין כך, נראה שהבאת ר' חייא בתרייתא תתפרש לפי זה לא כויתור על המהלך הראשון ומעבר לאחד חלופי, אלא כהצעת ניסוח אחרת של אותו עיקרון הנוגע לשבועת מודה במקצת. אסביר את כוונתי דרך הסבר העיקרון המתחדש בדברי ר' חייא. 'אנן סהדי' משמש לפי הצעתי כמסמן לממשות, למובן מאליו ולתשתיתי מבחינה משפטית; זה שבנוגע אליו לא מתנהל הדיון, אלא על גבי העובדות שהוא עצמו מייצגן. הצעת ר' חייא קמייתא והצעת ר' חייא בתרייתא יושבות למעשה על אותם היסודות, אלא שבפעם הראשונה מובא ה'אנן סהדי' כמקביל לטענה וכסיבה לחיוב השבועה, ובפעם השנייה כאפשרות למניעתה דרך הוספת ה'הילך' לטענה הפשוטה. תשומת הלב לדמיון היסודי אך גם לשוני בתפקוד ובמטרה של כל אחד ממופעי 'אנן סהדי', תאפשר להבין כיצד אפשר ללמוד מהמשנה לדין הילך על אף חוסר הסימטריה. בין אם יש רק לצד אחד הילך ובין אם יש לשני הצדדים, עצם העובדה שקיימת שבועה כשיש הילך היא היא הראיה לר' חייא ואין צורך למצוא סימטריה להוכחת החיוב.<sup>18</sup> אם כך הם

הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר". הגרסה של הירושלמי מבקשת להשוות בין הפה לעדים, ואילו זו של הבבלי מבקשת להעצים את העדים על גבי הפה.

<sup>17</sup> ייתכן שמבנה דומה לטיעון הזה אפשר למצוא בדברי הש"ך בקונטרס **תקפו כהן** כשהוא דן בהבדל שבין מצב של תרי ותרי למצב של ספיקא דדינא (סי' טז): "משום דשפיר יש לחלק בין עדות דתרי ותרי ובין ספיקא דדינא אף שטוען ברי, משום דבכל תרי סמכינן בודאי ואינו ברין שנוציא ממון מרשות התופס... משא"כ בספיקא דדינא... דאע"ג דטוען ברי מכל מקום על טענת ברי דיליה אין כאן עדים". יש כאן ראייה של מצב שבו יש שני עדים משני צידי הדיון כשוויון מוחלט.

<sup>18</sup> ייתכן שהדברים עולים עוד יותר מדויק בלשונו של רש"י. בדברים שהובאו לעיל הדגיש רש"י שהדמיון לר' חייא קמייתא עובר דרך ה'אנן סהדי' תוך שהוא מדגיש את הדמיון בין

הדברים, אזי רש"י חולק על התוס' מצד הסברא בהבנת הבעייתיות שהציגה הגמרא כשדחתה את ר' חייא קמייתא (ואולי אף בהבנת אופי הצעת ר' חייא עצמו), אבל יותר מזה הוא חולק בהבנת תפקידו של ר' חייא בתרייתא – לא מדובר בדיון אחר, אלא אכן בהצעת פתרון לבעיה שהוצגה קודם בפני הלימוד מהמשנה.

אם נכוחים הדברים, ייתכן שבכך מבוסס הקשר המהותי שבין ר' חייא קמייתא לר' חייא בתרייתא שחיפשתי. לעיל הצעתי לנסח את הדיון של ר' חייא עם רב ששת בדיון הילך כשאלה בנוגע למשמעות המישור הממשי בדיון המשפטי (הנראטיבי) בבית הדין, וייתכן שבאותה ההגדרה נוכל גם לדון בנוגע לדינו של ר' חייא קמייתא. נראה, שמקומם של העדים בבית דין הוא לא כטענה מחזקת אלא כהצגת האמת ממש, כאירוע ממשי לכל דבר ועניין. התורה קובעת "על פי שניים עדים יקום דבר" וממילא משמע שהעדים הללו אינם עוד מרכיב סתמי בדיון אלא חתימתו המוחלטת, וכלשון המשנה בריש פירקין – "בזמן שהם מודים או שיש להן עדים חולקים בלא שבועה". ההודאה והשבועה שתיהן כוחות שוויערך בחתימת הדיון המשפטי.<sup>19</sup> אם כך הם פני הדברים, הרי שגם בדיון

---

העדים של ר' חייא קמייתא להילך ("דהך העדאת עדים אנן סהדי דמאי דתפיס האי הילך הוא, שהרי בפנינו הוא"). ייתכן שרש"י יצר כאן שני מרכיבים לדמיון שבין המקרים – 'אנן סהדי' המתפקד למול הטענה הפשוטה ו'העדאת עדים' המאפיין את ר' חייא קמייתא – כדי להכין את הקרקע לדחייה שתובא בהמשך הסוגיה. שם, כשהגמ' תחזור בה מהמחשבה שר' חייא סבור שהשבועה במשנה היא מדאורייתא, כותב רש"י כך: "תקנת חכמים היא - ולא משום העדאת עדים, וכדפרכינן לעיל: כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי". נראה מדבריו, שמה שהשילה הגמרא מדר' חייא קמייתא הוא דווקא העדאת העדים ולא עצם הדיון והעיקרון ('אנן סהדי').

<sup>19</sup> מכאן הסיבוך המשפטי והלמדני במקרה 'תרי ותרי' (שהוזכר לעיל בהערה 14) שבו ניתן לראות שתי אמיתות המתנגשות זו עם זו. ייתכן שאפשר למצוא הדים למחשבה על העדים כממשי ולא כחיזוק גרידא לטענה אצל הרב גוסטמאן בקונטרסי שיעורים למסכתין (עמ' יח-יט). כשהוא מברר שם את שיטת הרמב"ן הוא מבקש לומר ש"חידש לנו הרמב"ן יסוד נפלא בכח עדים דאפילו במקום דלא מהני שום בירור שבעולם ואפילו הבירור הגדול ביותר... ג"כ לא מהני משום דבאשם כתב והתודה ופירושו דאין חיובו כלל אלא משעת הודאה, אפילו הכי עדים מחייבין אותו אשם דכיון דישנן שני עדים נחשב כאילו הוא בעצמו התודה". לאורך הדברים שלו הוא מנגיד בין תפיסת העדים הזו לתפיסת העדים כ'גילוי מילתא' בעלמא. עוד הוא כותב שם בצורה ברורה ש"מוכרח מזה לומר... דמה

הראשון של ר' חייא המובא אצלנו ניתן לומר שהוא שואל מה מקומה של התערבות הממשי במישור הטענות, אלא שכאן הוא שואל את השאלה מכיוון מעט שונה – לא רק המישורים העקרוניים אלא התפקידים הקונקרטיים (בעל דין – עדים) הם העומדים לשאלה, ובמקרה הזה מכריע ר' חייא 'לטובת' הממשי.

כבר העיר דוד הלבני שכאשר הבבלי עובר להציע את 'אידך דר' חייא' "יוצא שהייתה לגמרא מסורת שר' חייא אמר ותנא ותנא וכו' בעניין מודה במקצת אלא שלא הייתה בטוחה לאיזו הלכה התכוון, להעדאת עדים או להילך".<sup>20</sup> נדמה לי שההצעה שהצעתי כאן מעבה את התובנה הזו כך שלא רק שהיה בלבול סתמי בנוגע לקישור בין מימרא אחת של ר' חייא במורה במקצת למשנת שניים אוחזין, אלא שלמעשה מדובר בנושא אחד שיש לו שתי התייחסויות, כך שהבלבול הזה מהווה מבחינה ספרותית גם תובנת עומק על דמיון המקרים והדיונים – שניהם שמים במרכז את הדיון המשפטי, שניהם שואלים על מערכות היחסים בין המרכיבים העקרוניים ושניהם תוהים על השלכות הפלישה של המישור הממשי אל המישור הנראטיבי.<sup>21</sup>

### אבוה דר' אפטוריקי והוא רעיא - מבט על מבנה הסוגיה הרחב

על אף ההצעות העקרוניות שהצעתי לעיל בהסבר שיטת רש"י, נראה שאפשר לראות את הסיבה להצעתו כמצויה בבחינה ספרותית של רציפות הסוגיות ובהתבוננות מבנית על מהלך הגמרא. לאחר ש'עברה' לדון בר' חייא בתרייתא, מפתיעה הגמרא בדרך ה כאשר היא מביאה קושיא השייכת לר' חייא קמייתא דווקא:

---

שהעדים מעדיין נחשב כאילו הבע"ד עצמו יודע והורה אעפ"י שבאמת הוא מכחישן".  
העדים מהווים כוח ממשי אפילו יותר מהכחשתו של בעל הדין עצמו, והם קובעים את ה'אמת' בפני בית הדין.

<sup>20</sup> מקורות ומסורות, שם, עמ' ז.

<sup>21</sup> אבקש להדגיש שאין כאן ניסיון להציג את 'עמדת ר' חייא בעניין הממשי בבית הדין ובדיון המשפטי'; הניסיון היה להציע את המסגרת של הדיון, את ההקשר הרחב, העמוק והיסודי שבתוכו הוא הן בשני תתידיונים.

תא שמע, דתני אבוה דרבי אפטוריקי לדרכי חייא קמייתא:  
מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים  
אותו שיש בידו חמשים זוז, יכול ישבע על השאר - תלמוד  
לומר על כל אבידה אשר יאמר כי הוא זה - על הודאת פיו  
אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו על העדאת עדים!

לא זו בלבד שאנחנו מוצאים קושיא על ר' חייא קמייתא, נראה שמדובר  
במגמה של הסוגיה לשוב ולדוש בפסיקת ההלכה כשיטתו, שכן מיד  
לאחר מכן מובאת סוגיית 'ההוא רעיא':

ההוא רעיא דהו מסרי ליה כל יומא חיותא בסהדי, יומא חד  
מסרו ליה בלא סהדי, לסוף אמר להו: לא היו דברים מעולם.  
אתו סהדי אסהידו ביה דאכל תרתי מינייהו. אמר רבי זירא:  
אם איתא לדרכי חייא קמייתא - משתבע אשאר...

גם כאן ר' זירא דן למעשה בפסיקת ההלכה כר' חייא קמייתא, ובכך משיב  
אותנו למעלה מדף גמרא שלם אחורה. מה עניין המיקום המתמיה של  
הדיונים הללו? נראה שאם נסביר כשיטת רש"י, שסוגיית ר' חייא  
בתרייתא מהווה המשך לסוגיית ר' חייא קמייתא, אזי הדברים יקבלו פשר  
ברור – למעשה מעולם לא 'עזבנו' את הסוגיה הראשונה, וממילא אנחנו  
לא צריכים 'לשוב אחורה' כדי לדון בפסיקת ההלכה. אולם האמירה הזו  
עצמה זוקקת עיבוי וביאור, ועל כן אני מציע להתבונן במבנה הסוגיה עד  
כה כדי להסביר את הדברים.

לאחר שהגמרא הביאה את דברי ר' חייא קמייתא היא עוברת לכמה  
דיונים. התבוננות בדיונים הללו תראה, שבעצם עומדת בפנינו סוגיה  
מאורגנת לעילא הבוחנת את דברי ר' חייא מרכיב־מרכיב לפי סדר דבריו.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> המבנה הזה מזכיר את גישתם של מדרשי ההלכה התנאיים (אולי ביתר שאת מבית  
מדרשו של ר' ישמעאל) אל הפסוקים, וכפי שאנחנו מוצאים פעמים רבות ביחס של  
האמוראים אל המשנה והמקורות התנאיים. דבר זה מסתייע כמובן מדברי הגמ' בדף ה על  
ר' חייא "תנא הוא ופליג" (אמירה שאיננה ייחודית רק לאמוראים ראשונים כרב – מה  
שיכול היה לערער על מעמדו של ר' חייא כ'תנא' – אלא אפילו כלפי רבי נאמר כך, ועיין  
בסוגיה בתענית יד ע"ב), אך גם מבחירתה לפתוח את דבריו ב'תנא'. עמדו על כך התוס'  
בדף ה ד"ה רבי חייא: "רבי חייא תנא הוא ופליג - אי גרס לעיל (ג.) א"ר חייא א"ש ואפילו

דברי ר' חייא היו כזכור – "תני רבי חייא: מנה לי בידך והלה אומר: אין לך בידי כלום. והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז - נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר ותנא תונא..."<sup>23</sup>, ומבנה הגמרא נדמה כעוקב אחריהם: בשלב הראשון היא שואלת "מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו", משסיימה לדון בכך היא עוברת לשאול "מאי קל וחומר", ולאחר רצף ארוך של ניסיונות לבאר את הדברים היא עוברת למרכיב השלישי בדברי ר' חייא – "אלא דקאמר ותנא תונא מי דמי..."<sup>23</sup>. אם נראה כך את מבנה הגמרא, אזי הצעתנו ברש"י תשתלב בה היטב – ר' חייא בתרייתא מהווה לא שינוי מסלול אלא ניסוח אלטרנטיבי של דברי ר' חייא, כאלה המתאימים לתוכן הנכון של 'ותנא תונא'. משהובאו הדברים, פנתה הגמ' ללבן אותם ולדון בהם, אך סיום הדיון בר' חייא בתרייתא הוא למעשה בסה"כ סיום שלב הדיון ב'ותנא תונא' של דברי ר' חייא קמייתא. בכך נחתמו השלבים שביקשה הגמ' לברר בדברי ר' חייא, וניתן לפנות לקושיות על עצם הפסיקה שלו (ולראשונה נפגוש 'תא שמע' ביחס לר' חייא קמייתא) ולדיון בשאלה האם נפסוק כמותו או לאו.<sup>23</sup>

כהצעתו בהבנת דברי רש"י הזו ניתן למצוא ממש בדברי הריטב"א:

---

אי גרסינן תני ר' חייא י"ל דהכי קאמר דאפילו לא הוה ברייתא תנא הוא ופליגי". ניכר שהם עומדים על הפער שבין 'תני' ל'אמר' המעביר אותנו מדיון במקור תנאי לדיון במקור אמוראי. דוגמה נוספת לכך מהתלמוד עצמו ניתן למצוא בסוגיה בנדה (כו ע"ב): "דתני רבי חייא: אזוב - טפח. אמר רבי חנינא בר פפא דריש שילא איש כפר תמרתא: תלת מתניתא ותרתי שמעתתא - שיעורא טפח. תרתי? חדא היא! אמר אביי: אימא אמר רבי חייא אזוב טפח". עוד על הפער בין 'אמר' ל'תנא' של תנאים, ראו אצל הרמב"ן במלחמות (בבא מציעא, יב ע"ב באלפס).

<sup>23</sup> מעניין לשים לב, שרש"י אכן מפרש את דברי ר' זירא כפשוטם – "אם איתא לדר' חייא - אם הלכה כמותו", ואילו כל שאר הראשונים מתקשים בכך – שהרי הלכה כר' חייא ומדוע מתלבט ר' זירא – ומנסים להסביר את הדברים בצורות מצורות שונות (ראו לדוגמה: תוס' ה ע"א ד"ה 'אי', רשב"א שם ד"ה 'ההוא'). לפי הצעת הקריאה למעלה נראה שכל אחד לשיטתו: רש"י שסבור שמדובר בסוגיה אחת ארוכה לא מופתע שכעת אנחנו עוברים לשאול האם אכן הלכה כמותו או לא, ושאר הראשונים שסבורים שר' חייא קמייתא הסתיים והדיון ב'הילך' הוא אחר מרגישים שיש כאן מרחק מהסוגיה ההיא ותוהים כיצד ייתכן שאם הלכה כמותו במקום אחר אין הלכה כמותו גם בסוגיה הזו.

ת"ש דתני אבוה דר' אפטוריקי. וקושיין לדר' חייא קמייתא, דאידך דר' חייא בתרייתא אגב גררא נקט תלמודא, משום דאמרינן דכי איתמר ותנא תונא לאו אקמייתא איתמר אלא אבתרייתא, ומשום הכי כי אסיק תלמודא כוליה שקלא וטריא דבתרייתא, הדר למפרך על קמייתא וכל הסוגיא הזאת פשוטה היא כפרש"י ז"ל.<sup>24</sup>

## מבט רפלקטיבי - היפר/פוטוריאליזם, רדי-מיינד והמרחב המוזיאוני

המודל שנבנה במאמר על בסיס מחלוקת ר' חייא ורב ששת, ולאור זאת גם בדיונו של ר' חייא קמייתא, נגע בשאלת היחס שבין הממשי לבין הנראטיבי. בשולי הדברים, אבקש להרהר מעט על המודל הזה במרחב אחר, במרחב האמנותי, תוך ניסיון לדלות משם ניסוחים אחרים ו/או חידודי ניסוחים של מה שכבר נאמר.

לפני הדברים עצמם, נראה לי שיש צורך להנהיר מעט את המושגים שבהם נגעתי לעיל, כדי לאפשר להם להיות 'נוחים לשימוש' גם במרחב שבו אעסוק כעת. כשדובר על ה'ממשי' ועל ה'נראטיבי' הכוונה הייתה להבדיל בין שני שלבים שונים – או שני סוגי מרכיבים – במהלך הדיון המשפטי בבית הדין. ממילא, נראה שאפשר לעמוד על העקרונות שהובילו להמשגה הזו כדי לנסות להפשיט אותם לצורה שתאפשר את הדיון הנוכחי. כזכור, המרחב הממשי נגע לשלב ה'הילך' או העדים, שלב שאופיין בתור הבאת התוצאה ו/או המציאות עצמה אל תוך הדיון המשפטי. הדיון עצמו כונה 'נראטיבי' מאחר שהוא עסק בסיפור של ההתרחשות שאין ערובה לאמיתותה, בפרספקטיבה הייחודית של כל צד-טוען. הממשי אם כן איננו המציאות החומרית דייקא אלא המציאות כפי שהיא, הדבר בעצמו ובחד-משמעיותו, בניגוד לנראטיב שהוא יחסי, 'פרשני' (כלומר – חשוד בפרשנות או בעיוות) וייחודי למספר הסיפור.

---

<sup>24</sup> חידושי הריטב"א על בבא מציעא, ה"א.

משהפשטנו מעט את הדברים, נראה שניתן יהיה להשתמש בהם במעבר לדיון ביחס למגמה מסוימת באמנות, אותה אני מוצא בהיפר/פוטוריאליזם וברדיימייד.<sup>25</sup> היפרריאליזם היא תנועה אמנותית הממשיכה (ומעצימה) תנועה קודמת בשם פוטוריאליזם. שתי התנועות הללו מבקשות 'להעתיק' את התמונה, את המציאות עצמה וכפי שהיא – אל המדיום המצויר. בהתבוננותי בציורי פוטוריאליזם אני מוצא את עצמי תוהה האם מדובר בתמונה או בציור, ונדמה ששם בדיוק מצוי כוח הפעולה של האמנות הזו.<sup>26</sup> בהיפרריאליזם, לא רק שאנחנו מתבוננים במה שנראה לנו כתמונה, אלא שהמציאות עצמה 'מועצמת' עוד יותר מעצמה עד שניתן לראות בה קמטים קטנים, כפלים ושאר פרטים מינוריים מאוד בצורה חדה ביותר. הזרמים הללו לא מתמקדים בציור בלבד, אלא עוסקים גם באמנות פלסטית כפיסול דמויות אנושיות בגודל מלא וכדומה.<sup>27</sup> תנועה אמנותית נוספת המעוררת אצלי תהיות דומות (וכפי שאסביר להלן) היא אמנות הרדיימייד. יוצרים בזרם זה משתמשים במוצרים מוגמרים כדי ליצור מהם יצירה אחרת; בדרך כלל מדובר במוצרים מסחריים חסרי ייחודיות, שדווקא דרכם מבקשים האמנים להביע אמירה חתרנית כנגד המסחריות, להציג את המופלא שבהם, להביע את האינדפרנטיות ביחס אליהם וכן הלאה.<sup>28</sup>

במבט ראשון שלי, תמהתי מעט על טיבה של אמנות זו. הטכניקה של הצייר או הפסל לא ניתנת לערעור, והיא בולטת לעין בצורה מובהקת ביותר (אולי מדי). אולם בצד זאת, קיננה בי התחושה שכדי להפוך משהו ליצירת אמנות יש צורך בדברמה החורג מן הטכניקה, יש צורך באמירה מסוימת, בפרשנות מסוימת על המציאות, ביצירתיות ביחס אליה. הצגת

<sup>25</sup> הדיון שיפותח להלן מתמקד בהתרשמות האישית שלי ובחוייתי כצופה – לא בקי ולא מלומד מספיק – מן הצד, ולא בניסיון לקבוע מסמרות בתיאוריות העקרוניות.

<sup>26</sup> דוגמה ישראלית יפה לתנועה זו אפשר למצוא בציוריו של הצייר ישראל הרשברג, למשל בציורו 'אוויר אומברי' התלוי במוזיאון ישראל.

<sup>27</sup> ראה למשל את יצירותיו של הפסל דוויין הדסון, שאחת מהן – 'קונה צעירה' – הוצגה במוזיאון תל אביב בשנה החולפת.

<sup>28</sup> דוגמה לאינטרפטציה דתית דרך זרם זה אפשר למצוא ביצירתו של דב אברמסון 'נר מצוה': אלטרטיבה ויזואלית למניין המצוות' המוצג באוסף המוזיאון היהודי בניו יורק.

הדבר כפי שהוא בציור – וכל שכן בהצבת רדיימייד – הייתה חסרה מבחינתי את הפרט הזה. מילים לתחושה הזו מצאתי בדבריו של פוקו באחרית הדבר ל'תולדות השגעון בעידן התבונה':

השגעון הוא הניתוק המוחלט מיצירת-האמנות; הוא הרגע המכונן את הביטול, הממסמס בזמן את אמיתה של יצירת-האמנות; הוא מתווה את השפה החיצונית, את קו ההתפרקות, את המתאר כנגד החלל הריק... על ידי השגעון המפסיק אותה פותחת יצירת-האמנות חלל ריק, רגע של שתיקה, שאלה בלא מענה, היא מחוללת קרע בלי פיוס שבו העולם נאלץ לפקפק בעצמו... ובזמן שאותה יצירה השוקעת בשגעון, העולם הוא המכיר באשמתו. מכאן והלאה, ובאמצעות השגעון, העולם הוא שנעשה אשם... ביחס ליצירת-האמנות... השגעון שבו יצירת-האמנות נבלעת הוא מרחב הפעולה שלנו, הוא הנתיב האינסופי להגשמה, הוא היעוד המעורב שלנו כשליחים ופרשנים.<sup>29</sup>

ההתבוננות של פוקו על אמנות היא התבוננות שיש בה תביעה לאמירה, אפילו תוכחה, כלפי המציאות כפי שהיא, כלפי הקונספציות שבהן אנחנו אווזים בהתנהלות היומיומית שלנו. יכול הטוען לטוען שעיסוקו של פוקו כאן בנושא מסוים בתוך עולם האמנות, ואכן דבריו נובעים מניתוחי ציוריו של גויא 'בית המשוגעים' וה- Los Disparets העוסקים בשגעון עצמו, אך נדמה לי שיש בהם גם תשתית בסיסית למודל של היצירה-צופה: מודל שבו הצופה מחפש את החריג, את הפרשנות, את האינטרפלציה שעשה האמן למציאות העומדת 'סתם ככה' בפנינו.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> תולדות השגעון בעידן התבונה, עמ' 213–214.

<sup>30</sup> המשנה ספרותית יפה לזה מצאתי אצל חיים באר בספרו **מסע דילוגים**: "השנה שב ציורו של אל-גרקו [מבט על טולדו' – ד.ה.] ונקרה על דרכי... לתומי חשבתי שביקור זה אינו אלא סגירת מעגל, אבל שוב נוכחתי לדעת עד צדקו חכמים באומרם שאי אפשר לבית המדרש בלא חידוש'. עודי עומד ומשווה את מראה פני העיר כמו שהכרתי אותה מציורו של אל-גרקו עם העיר הממשית הפרושה לפנינו, גיליתי להפתעתי שרק לכאורה יש זהות בין השתיים. אל-גרקו, ככל אמן גדול, התיר לעצמו לעוות את הריאליה ולהתאימה לצרכיו" (עמ' 47–48). וראו גם דבריו של הצייר אנרי מאטיס (1869–1954): "אינני יכול להשתעבד

מה אם כן מעניק ליצירות ה'ממשיות', אלה שמבקשות 'רק' להעתיק את הקיים בפנינו כפי שהוא למדיום אחר, את ה'אמנות' שבהן? נדמה לי שזה המרחב בעצמו שעשה את זה. כשמרסל דושאן מעמיד את 'המזרקה' שלו במרכז החדר במוזיאון, יצירה שמסמלת אולי יותר מכול את אמנות הרדי-מייד, הוא מקבל את הכוח האמנותי לא מהאסלה בעצמה (שאת ייצורה טרח גם לייחס ליצרן האסלות 'R. Mutt 1917' ולא לעצמו) אלא מהמרחב המחודש שלה, מהעובדה שהיא מוצבת במוזיאון. כעת, היא גם יכולה לסבול את שינוי השם שלה מ'אסלה' ל'מזרקה' ולהפוך ליצירת אמנות – כי המרחב שבו היא נמצאת מאפשר את השינויים הללו ומטעין כל אחד מהם במשמעות. המעבר ממדיום אחד של צילום למדיום אחר של ציור מקבל גם הוא את הכוח שלו מהקונטקסט האמנותי שלו, מהמסגור של התמונה כציור, מהכיתוב 'שמן על קנבס' בצד הציור, שהופך תמונה סתמית ליצירת אמנות.<sup>31</sup>

המחשבה הזו על המרחב המוזיאוני כמרחב שמטעין את הנמצא בו והופך אותו – מבלי להתייחס לאיכויותיו העצמיות – ליצירת אמנות, עוררה אותי לחשוב מחדש את הנאמר ביחס לסוגיה שלנו. ייתכן שבמובן מסוים, ר' חייא מתבונן על המרחב הבית-דיני כמו שהצעתו להתבונן על המרחב המוזיאוני. כפי שניתן לראות מתוך דבריו, וכפי שביקשתי להציע במבט על שתי הסוגיות, ר' חייא מבכר את כוחה של הטענה על כוחו של הממשי כאשר האחרון מבקש לקעקע את הראשון; אולם, מעיון בסוגיית ר' חייא קמייטא נראה שכאשר הממשי (עדים) מבקש להפוך לנראטיבי בעצמו – לזה ר' חייא לא מתנגד. נדמה, שבעיני ר' חייא ההתרחשות בבית הדין היא התרחשות נראטיבית במובהק ובאופן בלעדי, ומכאן שהמרחב הבית-דיני כשלעצמו הוא מרחב לטענות. אם ננסח את הדברים כך, הרי שר' חייא לא רק מבכר את הטענה על פני הממשי אלא הוא מכפיף כל

---

להעתיקה של הטבע; אני אנוס לפרש ולהכפיף אותו לרוח התמונה שלי" (רשימות של צייר, עמ' 32).

<sup>31</sup> כמובן, אין לי כאן יומרה להקיף את המטען האמנותי שברקע הזרמים הנידונים. עצם המעבר ממדיום אחד למדיום אחר – מצילום לציור – יכול בעצמו להוות הסבר לכוח ולמטען הגודשים את היצירה כמו גם את הניהיליזם האמנותי שהביאו איתם חברי תנועת דאדא במאה ה-20. אין בכוונתי להציע אלטרנטיבה לכך; בדבריי ביקשתי להציע נקודת התבוננות שיכולה להתקשר גם לדבריי בסוגיות.

התרחשות בתוך בית הדין לאיכות העצמותית של אותו בית דין – הוא הופך את כל מה שקורה שם לטענה, מבלי להתייחס לאופי הייחודי של הפעולה עצמה.<sup>32</sup> המחלוקת עם רב ששת לפי זה יכולה ליסוב על שתי נקודות שונות – רב ששת יכול שלא לקבל את הכוח של המרחב הביתי דיני 'להכריע' את ההתרחשויות שבו אִפְרִיורי, ומאידך הוא יכול גם לחלוק על האופי הנראטיבי האבסולוטי שביקשתי לשרטט כאן בשם ר' חייא.

לפי הניסוח הזה, אפשר גם לנסח מחדש את מבט העל על סוגיות ר' חייא אצלנו. לעיל ביקשתי להציע שר' חייא עסק במערכת היחסים שבין הממשי לבין הנראטיבי בבית הדין, כשהוא 'תוקף' את הנושא הזה משני כיוונים שונים – פעם אחת הממשי הוא מעין משלים או מחליף של הנראטיבי ופעם שנייה הוא מבקש לערער על הנראטיבי; פעם אחת ר' חייא מאפשר את השלכותיו ופעם שנייה הוא מתעלם ממנו. כעת נראה לי לומר, שר' חייא בעצם עסק בנושא אחד והוא 'המרחב הביתי דיני' וביקש להראות כיצד הוא מיושם במקרים שונים.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> עיינו לעיל במבט המרחבי שביקשתי להציע בהערה 5.

<sup>33</sup> בשולי הדברים אומר, שביחס לעדים יש צורך בדיוק הדברים. העדים לא יכולים להפוך לנראטיבי, מפני שבכך נשלל מהם כל כוחם. אולי אפשר להציע, שמאחר שהעדים 'מתחפשים' לטיעון הם בעצם פועלים בכלים של הנראטיבי ובכך מתאפשרת כניסתם כפי שהם אל המרחב הזה. זאת ועוד – פעולתם בתוך הדיון ולא מחוצה לו, ובכך יכול להיות שהם משתלבים בנראטיבי ולא מקעקעים אותו, כפי שה'הילך' מנסה לעשות. לפי זה, 'בית הדין' מתמרכז בדיון ולא בהכרח במרחב הפיזי, וכך העדים מהווים קומפלימנטרים לדיון ולא מתנגדים. וצע"ע.

