

אביעד עברון

מצוות הבן על האב ומצוות האב על הבן

היפוך משמעות המשנה בין הגהה לפרשנות

עדי הנוסח של המשנה המצויים בידינו מתחלקים תדיר לשני ענפים מרכזיים: הענף הארץ־ישראלי, הכולל בעיקר את המשניות בכתבי היד של המשנה; והענף הבלבי, הכולל את המשניות שבכתבי היד של התלמוד הבלבי. בין הענפים ישנם חילופי נוסח רבים ושיטתיים, ואלו הוכרו בדורות האחרונים כבעלי משמעות רבה לחקר נוסח המשנה, עריכתה, מסירתה, התפתחותה ולשונה.¹ מתוך האבחנה בדבר קיומם של שני ענפי הנוסח הללו עולה מאליה שאלת היחס בין שניהם: מה משמעות חילופי הנוסח, איזו ממסורות הנוסח היא ה"מקורית" בכל משנה ומשנה, ומתי ומדוע נוצרה מסורת הנוסח השנייה.

עניינו של מאמר זה הוא המשנה בקידושין א, ז, העוסקת בחיובם של גברים ונשים ב"מצוות האב על הבן" וב"מצוות הבן על האב". כפי שהראה כבר רבי שלמה עדני בעקבות רבי יהוסף אשכנזי,² גם המשנה הזו מופיעה לפנינו בשתי גרסאות:³

* תודה גדולה שלוחה למורי הרב ד"ר רבין שושטרי, שקרא את המאמר בכמה מגלגוליו, עודד אותי להיכנס לעומק המשמעות של חילופי הגרסאות, והעיר הערות ששיפרו את המאמר מאוד. המאמר מוקדש לזכרו המבורך של סבי, ראובן עברון ז"ל, שהלך לעולמו שבועות אחדים לפני ירידת הגיליון לדפוס. סבא היה איש תורה ועבודה במלוא מובנו של הביטוי. בין השאר זכה במשך כשישים שנה ללמוד שתי משניות כל יום, מתחילת פרסומם של קונטרסי הלימוד היומי של הרב פנחס קהתי בשנות החמישים של המאה הקודמת. יאה העיון במשנה לעילוי נשמתו.

1 ראו 'זוסמן, "כתבייד ומסורות־נוסח של המשנה", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 7 (תשל"ז), עמ' 215–254.

2 מלאכת שלמה על אתר.

3 כמסורת הענף הארץ־ישראלי גורסים כל כתבי היד של "סדר משנה" שבידינו: קאופמן, פרמה וקיימברידג'; קטע גניזה קיימברידג' T-S E 2.149; והמשנה בכתב יד לידן של הירושלמי. בקטע גניזה קיימברידג' T-S E 1.86 הסיפא כענף הארץ־ישראלי, ואילו הרישא מקוטעת אך כך היא לפנינו:

הענף הארץ-ישראלי	הענף הבבלי
כל מצות האב על הבן	כל מצות הבן על האב
האנשים חייבין ⁴ והנשים פטורות	אנשים חייבין ונשים פטורות
כל מצות הבן על האב	וכל מצות האב על הבן
אחד אנשים ואחד נשים חייבין	אחד אנשים ואחד נשים חייבין

אפשר לראות בנקל כי מקומם של הביטויים "מצוות האב על הבן" ו"מצוות הבן על האב" מתחלף בין הענפים, והחילוף הזה דורש ביאור. בדברים שלהלן אדון בהצעתו של אפשטיין לגבי נוסח המשנה הזו ואצביע על הקשיים הפרשניים והמתודיים בהצעתו. לאחר מכן אציע הצעה חלופית להתפתחות נוסח המשנה הזו ופרשנותה, מתוך עיון במקבילות בספרות התנאים ובתלמודים, ואבקש לעמוד על השלכותיה הפרשניות.

א. שיטת אפשטיין

במבוא ל**נוסח המשנה** האריך יעקב נחום אפשטיין בביאור היחס בין נוסחאות המשנה

"<...> האב האנשים חייבין והנשים פטורת", בדומה לענף הבבלי.

כמסורת הענף הבבלי גורסים כתבי היד של הבבלי על אתר: וטיקן 110–111, מינכן 95 ואוקספורד 367; דפוס הבבלי: ואד אלחג'ארה (ספרד, ר"מ בערך), קושטא (רס"ה–רס"ט), ונציה (ר"פ–רפ"ג) ויולנה; ואצל רוב הראשונים (שהתבססו על הבבלי).

מדרש הגדול לבראשית כא, ד (מהדורת מרגליות, עמ' שלד) גורס כמסורת הענף הבבלי, אך סדר הבבות הפוך.

מצב הנוסח בפירושו הרמב"ם מורכב, שכן אוטוגרף הרמב"ם קטוע בתחילת מסכת קידושין לפני משנתנו, ובשאר דפוסים וכתבי יד המצב אינו אחיד. בדפוס הראשון של המשנה עם פירוש הרמב"ם (נפולי רנ"ב) נשמטה הסיפא של משנתנו יחד עם הרישא של המשנה הבאה מחמת הדומות, אך ברישא של משנתנו גורס הדפוס "כל מצות האב על הבן האנשים חייבין והנשים פטורות" כנוסח הענף הארץ-ישראלי, וגם הפירוש שם הוא לפי הנוסח הארץ-ישראלי, בהתאם לתוספתא ולירושלמי; ראו **דקדוקי סופרים השלם: קידושין ב**, ירושלים תשע"ה, עמ' א הע' 10. מצב עניינים זה מתאים לקביעתו של אפשטיין, לפיה נוסח דפוס נפולי הוא מעורב ואיננו שייך במובהק לאחד מענפי הנוסח. ראו: "נ אפשטיין, "המדע התלמודי וצרכיו", **ידיעות המכון למדעי היהדות ב** (תרפ"ה), עמ' 8. בחלק מכתבי היד וכן במהדורת הרב קאפח נוסח המשנה והפירוש מתאימים דווקא לענף הבבלי.

4 בכתב יד פרמה המילים "האנשים חייבין" חסרות.

שלפנינו,⁵ ובעקבות סוגיות התלמודים טען כי ההבדל אינו נעוץ במחלוקת בדין אלא בהיפוך משמעות הביטויים. המצוות ש"אנשים חייבין ונשים פטורות" הן המצוות המוטלות על האב כלפי ילדיו, וכלשון הרמב"ם בפירוש המשניות: "שש מצות ואלו הן, למול ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות ולהשיטו בנהר [...] כל אלו חייב האב לעשותם לבן, ואין האם חייבת לעשותם לבנה". מצוות אלו מכונות בענף הבבלי "מצוות הבן על האב", ואילו בענף הארץ-ישראלי הן מכונות "מצוות האב על הבן". לעומתן, המצוות ש"אחד אנשים ואחד נשים חייבין" הן המצוות המוטלות על הבנים כלפי הוריהם, כלומר כיבוד אב ואם ומוראם. מצוות אלו מכונות בענף הבבלי "מצוות האב על הבן", ואילו בענף הארץ-ישראלי הן מכונות "מצוות הבן על האב".

כדי להכריע בשאלת המקוריות נזקק אפשטיין לתוספתא המקבילה:

אי זו היא מצות הבן על האב מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מוציא ומכניס ומרחיץ את פניו ידיו ורגליו [...]

אי זו היא מצות האב על הבן למול ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אשה ויש אומרים אף להשיטו בנהר [...]⁶

פירוש הביטויים בתוספתא עולה בקנה אחד עם פירושם בירושלמי, אלא שסדר הבבות הפוך מסדרה של המשנה בענף הארץ-ישראלי. לפיכך מסכם אפשטיין כי "התוספתא שנתה במשנתה בנוסח משנת ירושלמי אבל בסדר הפוך: כל מצות הבן על האב אחד אנשים ואחד נשים חייבין, כל מצוות האב על הבן אנשים חייבין ונשים פטורות".⁷ בעקבותיו ובדומה לו כתב ליברמן בפירושו לתוספתא: "ומתוך התוספתא שלנו ברור ששנתה את משנתה בנוסח א", אלא שסדר הבבות הוא כמו במשנה שבבבלי".⁸ משום כך סבר אפשטיין כי המשנה בנוסח הארץ-ישראלי היא המקורית.⁹ מדוע אפוא שונתה המשנה בבבל? לטענת אפשטיין, המשנה הוגהה בבבל בהשפעת המשנה בבכורות ח, ו, המתארת כך את פדיון הבן:

5 "נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 342.

6 תוספתא קידושין א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 279).

7 שם, בפתיחת קיצורים.

8 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר נשים, ניו יורק תשל"ג, עמ' 923.

9 ראוי לציין כי הכרעה זו הולמת את הכרעתו העקרונית של אפשטיין, לפיה לענף הארץ-ישראלי יש חזקת מקוריות כמעט תמיד. ראו בהרחבה בהערה 29 להלן.

הוא לפדות ובנו לפדות – הוא קודם את בנו. רבי יהודה אומר: בנו קודמו שמצוותו על אביו ומצוות בנו עליו.

כלומר פדיון הבן הוא מצות "הבן על האב", בדומה לפירוש הביטוי במשנת בבל. אמנם אפשטיין העיר בצדק כי "משנת בכורות אינה מכריעה, שהרי אפשר ואפשר שר' יהודה בבכורות השתמש בלשון אחר", ואף ציין למכילתא שמתייחסת באופן ישיר למצוות פדיון הבן (כמו גם למילה ולתלמוד תורה) כ"מצות האב על הבן", כבירושלמי:

לא הרי מילה כהרי תלמוד ולא הרי תלמוד כהרי מילה ולא זה כהרי פדייה ולא

הרי פדייה כהרי זה וזה הצד השווה שבהן **שהוא מצות האב על הבן** [10]

לפי טענתו של אפשטיין עולה כי המשנה בנוסח הבבלי הפכה את משמעות המושגים, אך ההלכה בשתי הנוסחאות זהה.

ב. סוגיות הבבלי

לכאורה עולה שיטה זו יפה, אלא שיש לבחון את הנחות היסוד של אפשטיין בביאורו. דיונו של אפשטיין במשנתנו מופיע בחלק על גלגולי נוסח המשנה בתקופת האמוראים, בסעיף העוסק בכמה מונחי ביאור והגהה שבהם משתמש רב יהודה ביחס למשנה. צמד מונחים אחד שדן בו אפשטיין הוא "הכי קתני" ו"הכי קאמר". את שימוש של רב יהודה במונח מחלק אפשטיין לשתי קבוצות: בראשונה הוא מונה מקומות שבהם רב יהודה מציע מעין הגהה בנוסח המשנה;¹¹ ובשנייה הוא מונה מקרים שבהם השימוש ב"הכי קאמר" אינו מעיד על הגהת המשנה אלא על פרשנותה.¹² בתוך הקבוצה השנייה הוא מבדיל בין היגדים "שמוציאים את המשנה מפשוטה ועוקבים אותה",¹³ לבין היגדים "שהם פשוטה של משנה"¹⁴ אך יש להם השלכה ישירה או עקיפה על שאלות נוסח. באותה קבוצה אחרונה דן אפשטיין במשנתנו, לאמור: פירושו של רב יהודה למשנת "מצוות הבן על האב" ו"מצוות האב

10 מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, יח (מהדורת הורוביץ־רבין, עמ' 73).

11 "כמה מהם אינם אלא מין 'חסורי מחסרא'" (עמ' 334). אמנם המונח "חסורי מחסרא" עשוי להתפרש לעיתים כמונח פרשני ולעיתים כמונח הגהתי, אך לענייננו אין זה משנה – אפשטיין משתמש במונח כאן בהשאלה לטובת הצבעה על הגהת נוסח המשנה.

12 "ויש מפירושו הפותחים ב'הכי קאמר' שאינם נוגעים ישירות לנוסח המשנה" (עמ' 337).

13 שם.

14 עמ' 341.

על הבן" הוא כפשוטה של משנה, אלא שיש לו נגיעה לעניין הנוסח בשל מחלוקת הנוסחאות בארץ ישראל ובבבל.

טענתו האחרונה של אפשטיין דורשת בחינה: האמנם פירושו של רב יהודה למשנה הוא כפשוטה? חשוב לציין ולהדגיש כי מלשון המשנה עצמה אין סימן מובהק לפרשנות המושגים. נראה שהמשנה מנוסחת כמין פתגם, באופן פואטי ומעט חידתי, ושתי החלופות בהבנת כל אחד מהמושגים אפשריות. אולם דבריו של רב יהודה עשויים להאיר על הבנת המשנה. נראה אותם כעת:¹⁵

הבן על האב – כט ע"א	האב על הבן – ל ע"ב
אמר רב יהודה, הכי קאמר:	אמר רב יהודה, הכי קאמר:
כל מצות הבן ¹⁶ המוטלות על האב לעשות לבנו – אנשים חייבין, ונשים פטורות.	כל מצות האב ¹⁷ המוטלת על הבן לעשות לבנו – אנשים חייבין, ואחד נשים ואחד נשים חייבין.

רב יהודה מבאר את המשנה באמצעות הכנסת המילים המסומנות בגופן מודגש. הניסוח המסורבל מעלה את החשד שרב יהודה מתאמץ להסביר את לשון המשנה בצורה הזו,¹⁸ ואין הכרח להניח שזה הפירוש הפשוט שלה. תמונה זו מתחזקת מעיון בסוגיות בשלמותן.¹⁹ מדובר על שתי סוגיות בעלות מבנה מקביל, המוסבות על שתי

15 הציטוטים מסוגיות הבבלי הן על פי דפוס וילנה, בפתחת הקיצורים. אין כמעט שינויי נוסח משמעותיים בסוגיות הללו, והשינויים החשובים לענייננו סומנו בהערות.

16 בכתב יד וטיקן 110–111 "הבן" ליתא.

17 בכתב יד וטיקן 110–111 "האב" ליתא.

18 הנוסח בכתב יד וטיקן שהובא בשתי ההערות הקודמות משקף סרבול זה ביתר שאת. נראה שהוא מנסה ליצור נוסח חלק יותר, ללא הכפילות שבנוסח הרווח, אך הוא מפסיד את מבנה המימרה כ"הכי קאמר" שמפרש את המשנה. בנוסח הרווח דברי רב יהודה הם ציטוט מלא של המשנה בתוספת הערות ביאור, ואילו נוסח כתב יד וטיקן מאבד את המבנה הזה, שכן המשנה אינה מצוטטת בו במלואה.

19 הקשיים במימרת רב יהודה עולים גם מקושיותיו של תוספות יום טוב על אתר: "פירש הר"ב כל מצות הבן המוטלות על האב. הכי מפרשים בגמרא ודלא כדמשמע לכאורה, דרצה לומר כל מצוה דמחייב ברא למעבד לאבא. דליתא דהא אף נשים חייבין [...] ונראה לומר דתנא דעקים לישנא וקתני 'מצות הבן' אף על גב דהוה ליה למתני 'כל מצות האב', לאשמועינן דאלו המצות שחייב האב לבנו הם גם כן מצות הבן עצמו שכולן אם לא עשאן לו אביו חייב הוא בעצמו לעשותן כדילפינן בגמרא. מיהו בסיפא לא קתני הך לישנא אלא מכח אידי דרישא דהא לא שייך לומר שמצות כבוד ומורא אף על האב לומר שיתחייב להכריח לבן לקיים דהא לכולי עלמא האב שמחל על כבודו כבודו מחול". תירוציו של תוספות יום טוב קשים, ובתוכם גם קושייתו על עצמו לגבי

הבבות במשנה. נראה אותן זו לצד זו:

האב על הבן – ל ע"ב	הבן על האב – כט ע"א
מאי "כל מצות האב על הבן"?	מאי "כל מצות הבן על האב"?
אילימא כל מצותא דמיחייב אבא למיעבד לבריה, נשים חייבות?	אילימא כל מצות דמיחייב ברא למיעבד לאבא, נשים פטורות?
והתניא: האב חייב בבנו למולו ולפדותו; אביו אין, אמו לא!	והתניא: "איש" – אין לי אלא איש, אשה מנין? כשהוא אומר: "איש אמו ואביו תיראו" – הרי כאן שנים!
אמר רב יהודה, הכי קאמר: כל מצות האב המוטלת על הבן לעשות לאביו – אחד אנשים ואחד נשים חייבין.	אמר רב יהודה, הכי קאמר: כל מצות הבן המוטלת על האב לעשות לבנו – אנשים חייבין, ונשים פטורות.
תנינא להא דתנו רבנן: "איש" – אין לי אלא איש, אשה מנין? כשהוא אומר: "תיראו" – הרי כאן שנים; אם כן, מה תלמוד לומר איש? איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה.	תנינא להא דתנו רבנן: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; ויש אומרים: אף להשיטו במים; רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות – מלמדו ליסטות.
אמר רב אידי בר אבין אמר רב: נתגרשה, שניהם שוים.	ליסטות סלקא דעתך? אלא, כאילו מלמדו ליסטות.

הסוגיה הראשונה מציעה כי "מצוות הבן על האב" הן המצוות שהבן מחויב כלפי אביו (כפי שעולה, כזכור, מהתוספתא ומהמכילתא), אך מקשה על כך: אם כן, היאך נאמר שנשים פטורות, והרי יש לנו ברייתא, מדרש הלכה המלמד שגם נשים חייבות במורא אב ואם.²⁰ הקושיה מהברייתא משמשת מצע למימרת רב יהודה שראינו כבר לעיל, המפרשת את הביטוי "מצוות הבן על האב" כמצוות המוטלות על האב, ודווקא בהן נשים פטורות. טענה זו מחוזקת מתוך דיוק בברייתא,²¹ לפיו "האב חייב בבנו למולו

הסיפא, ולפיכך הם רק מחזקים את ההבנה שפירושו של רב יהודה איננו כפשט המשנה.

20 הברייתא מופיעה כלשונה גם בספרא אחרי מות ט, א (על ויקרא יט, ג).

21 הברייתא מופיעה בשינויים מסוימים גם בתוספתא קידושין א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 279–280), ובירושלמי קידושין א, ז (מהדורת כ"ץ, עמ' 93).

ולפדותו [...]” – האב דווקא ולא האם.²²

בדומה לכך, הסוגיה השנייה מציעה כי “מצוות האב על הבן” הן המצוות שהאב מחויב כלפי בנו (גם כאן בדומה לתוספתא ולמכילתא), ומקשה על כך: מדוע נשים חייבות, והרי דייקנו מהברייתא כי “האב חייב בבנו [...]” – האב ולא האם. כעת מגיעה המימרה השנייה של רב יהודה, המפרשת את הביטוי “מצוות האב על הבן” כמצוות המוטלות על הבן. הטענה מחוזקת מתוך הברייתא שהובאה ראשונה בסוגיה הקודמת, אך כאן היא מובאת במלואה, כולל החלק המבהיר כי “איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה”. מתוך דברי הברייתא גוזר רב אידי בר אבין כי ברגע שהאשה התגרשה ואין “רשות אחרים עליה”, חובתה כלפי אביה שווה לחובות של גבר.

כאמור, מבנה הסוגיות מקביל, וסביר להניח כי יצאו תחת ידי אותו עורך. לכן גם השימוש באותן הברייתות במהופך דורש תשומת לב. השימוש של הגמרא בברייתות הוא מגמתי ואינו מובן מאליו.

הדיוק מהברייתא “האב חייב בבנו למולו [...]” איננו הכרחי כלל. אפשר שנקטה הברייתא לשון “אב” בלי לדייק מה חיובה של האם, בייחוד כאשר בעולם העתיק, המצוות ברשימה הזו אכן היו מוטלות על האב בדרך כלל, אלא אם איננו בתמונה (כגון אם הוא מת). יתרה מזאת, דיוק מקביל לדיוק הגמרא “אביו אין, אמו לא”, אפשר לדייק גם מלשון המשנה המדברת על “הבן” דווקא – בנו אין, בתו לא; אלא שהמשנה אינה מדייקת כך. לכן נראה כי מטרת הדיוק היא להכריע דווקא לכיוון מסוים, לדבריו של רב יהודה.

תובנה דומה עולה מאופן הציטוט של הברייתא הראשונה, מדרש ההלכה על הפסוק “איש אמו ואביו תיראו” (ויקרא יט, ג). בסוגיה הראשונה, המעוניינת לפסוק כי נשים חייבות במצוות כלפי הוריהן, מצוטט רק חלקה הראשון של הברייתא, שמכריע “תיראו – הרי כאן שניים”, כלומר גברים ונשים חייבים באותה מידה. רק בסוגיה השנייה מובאת הברייתא במלואה, כולל הסיפא שמעמידה את חיוב הנשים באופן מורכב יותר: “אם כן, מה תלמוד לומר ‘איש’? איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה” – כלומר, חיוב הנשים במצווה זו איננו חד משמעי.

22 אמנם דיוק זה אינו מופיע במפורש בסוגיה הזו, אך הוא מופיע בסוגיה הבאה.

ג. התוספתא והתנאים

נראה כי הסוגיות משקיעות מאמצים על מנת לבסס את פרשנותו של רב יהודה למשנה. דווקא משום כך סביר לומר שכוונת המשנה בפשוטה כהפך דבריו של רב יהודה.²³ כזכור, ממילות המשנה לבדן קשה להוכיח מה משמעותן המקורית, אולם דווקא המאמץ הפרשני הנרחב והמגמתי מושך לכיוון ההפוך בהבנת המשנה. כיוון זה נתמך גם בתמונה הרחבה יותר ביחס למושגים הנדונים.

ההבנה כי "מצוות הבן על האב" הן המצוות שהבן מחויב בהן כלפי אביו, בניגוד לפירושו של רב יהודה, מתחזקת לאור המקורות התנאיים שהובאו לעיל; הן התוספתא והן המכילתא אומרות כך בפירוש. המקור התנאי היחיד שעולה ממנו פרשנות הפוכה הוא משנת בכורות, אך כבר אפשטיין טען כי "משנת בכורות אינה מכריעה". נוסף על דבריו שדיוק בלשון המשנה מעלה כי אין היא משתמשת בצירוף הקפוא "מצוות הבן על האב", אלא משתמשת במילים הללו כלשון חיה, "שמצוותו על אביו ומצוות בנו עלי".²⁴ לפיכך אין צורך להניח שמשנה זו משתמשת באותו הביטוי בפרשנות אחרת, ומוטב לומר שאין כאן שימוש בביטוי כלל.

נראה אפוא כי פרשנות המושגים פשוטה הרבה יותר משצירה אפשטיין. עד רב יהודה בבבלי, איש לא חשב ש"מצוות הבן על האב" הן המצוות המוטלות על האב כלפי הבן. כמו בתוספתא ובמכילתא, בשני הענפים של המשנה יש הסכמה על משמעות הביטויים, ולפיכך עלינו לומר כי ההבדל ביניהם הוא בדין. לפי משנת הענף הבבלי, נשים פטורות מ"מצוות הבן על האב", דהיינו המצוות המוטלות על הבן, ואילו לפי הענף הארץ־ישראלי נשים חייבות בהן, ופטורות מ"מצוות האב על הבן".

מהיכן נובע הפער בדין? עיון בתוספתא מבהיר את הסיבה לפער הזה:

אי זו היא מצות הבן על האב מאכיל ומשקה [...] אחד האיש ואחד האשה אלא שהאיש ספיקה בו לעשות והאשה אין ספק בידה לעשות מפני שיש רשות אחרים עליה.²⁵

²³ לאור זאת נראה שיש לשוב ולבחון את שאר המקרים שפירט אפשטיין באותו הסעיף, על "הכי קאמר" שמציע פירוש שהוא "פשוטה של משנה", אך לא נידרש לכך במאמר הזה.

²⁴ בדומה לכך העיר ליברמן (לעיל הערה 8), הע' 19: "אין מכאן ראייה גמורה, משום שמצוותו פירוש 'מצוות פדיון הבן', ומצוות פדיון הבן ביחס לאב הרי היא על אביו (כלומר, על הסבא של בנו) ומצות בנו (כלומר, מצוות פדיון בנו) עליו היא, ואין יסוד חזק להסיק מכאן שהניסוח כאן הוא מתוך הסידרא של 'מצות בנו עלי', שכוונתו מצוות הבן שמוטלות על האב".

²⁵ קידושין א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 279).

האשה אמנם חייבת ב"מצוות הבן על האב", אלא ש"אין ספק בידה לעשות", כלומר אינה יכולה,²⁶ "מפני שיש רשות אחרים עליה". אולם מלשון התוספתא לא ברור האם נגזר מכך שהאשה פטורה ממש, או שעל כורחה איננה יכולה לקיים מצוות אלו, אף על פי שמחויבת בהן. נראה שכאן טמון ההבדל בין ענפי המשנה: משנת הענף הבבלי גורסת שהיא אכן פטורה מסיבה זו, ואילו משנת הענף הארץ-ישראלי גורסת את עיקר הדין, כלומר שהיא מחויבת, ואינה מציינת את הסיוג שאיננה יכולה. לכאורה, הנפקא מינה בין שני הנוסחים הוא מה קורה כאשר אין רשות אחרים על האשה – האם היא פטורה בכל זאת או שהיא חייבת. אולם לאחר שהפך רב יהודה את משמעות המשנה בנוסח הענף הבבלי, מסכימים שני הנוסחים כי גם נשים חייבות במצוות כלפי הוריהן. לפיכך, לצד ציטוט ברייתת התוספתא המתארת את הפטור המעשי "מפני שרשות אחרים עליה", שני התלמודים מבהירים כי "נתגרשה – שניהם שוים".²⁷

ד. משנת ארץ ישראל ומשנת בבלי

ראינו כי המחלוקת בין נוסחי המשנה היא מחלוקת בדין, בניגוד לדעת אפשטיין שמדובר במחלוקת בפרשנות המושגים. לפי התוספתא, נשים מחויבות מעיקרא ב"מצוות הבן על האב" אלא שאינן יכולות לקיימן "מפני שיש רשות אחרים עליה", ובעקבות כך הצענו שהמחלוקת נובעת מהכרעה שונה בניסוח המעורפל של התוספתא – האם לפסוק כעיקר הדין (הענף הארץ-ישראלי) או כפשרה (הענף הבבלי).²⁸ חילוף הדינים גרר גם מחלוקת לגבי "מצוות האב על הבן", אך כפי שביארנו זו מחלוקת מינורית יותר.

ביארנו אפוא את שתי הנוסחאות, אך טרם הסברנו את היחס ביניהן. כזכור, אפשטיין טען שהמשנה הארץ-ישראלית היא המקורית כאן, והיא הוגהה בבבלי בעקבות משנת בכורות. אפשטיין צועד בשיטתו העקבית, כפי שעולה ממקומות רבים במבואו לנוסח המשנה,²⁹ לפיה בארץ ישראל שמרו באדיקות רבה על הנוסח המקורי של המשנה, שנערכה אף היא בארץ ישראל; ואילו הנוסח המשתקף בענף הבבלי מלא

26 הביטוי מופיע רבות בספרות חז"ל, ראו למשל משנה יומא ת, ט: "האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב, אין מספיקים בידו לעשות תשובה".

27 כדברי רב אידי בר אבין בבבלי, בחלק מהנוסחים בשם רב. בלשון הירושלמי: "נתאלמנה או נתגרשה – כמי שהיא ספיקה בידה לעשות" (קידושין א, ז, מהדורת כ"ץ, עמ' 100).

28 לדיון על יחסי המשנה והתוספתא כאן ראו להלן, סעיף ה, ובנספח.

29 לעיל הערה 5. ראו למשל שם, עמ' 18–25, ובמקומות רבים נוספים לאורך החיבור.

שינויים והגהות, מכוונות ושאינן מכוונות. לעומת גישתו של אפשטיין עומדת הגישה שפיתח דוד רוזנטל בעבודת הדוקטורט שלו (בעקבות דברי שלמה יהודה רפפורט).³⁰ לדבריו, פעמים רבות דווקא המשנה שבענף הבבלי מייצגת את הנוסח המקורי יותר של המשנה, זה שיצא תחת ידיו של רבי יהודה הנשיא וירד עם רב לבבל, ואילו דווקא בארץ ישראל המשיכו לערוך את המשנה בדורות שאחרי רבי, ולכן משניות הענף הארץ-ישראלי עשויות לשקף נוסח מעובד יותר.³¹ לדעתי, במקרה שלפנינו יש להכריע כשיטת רוזנטל, ובניגוד לדברי אפשטיין: משנת הענף הבבלי היא המקורית, ודווקא בארץ ישראל היא הוגהה. כמה גורמים עשויים לתמוך בהכרעה זו.

ראשית, תומך בכך סדר הבבות בתוספתא. כזכור, אפשטיין וליברמן התמקדו שניהם בעובדה שהתוספתא מפרשת את הביטויים "מצוות האב על הבן" ו"הבן על האב" כבירושלמי, אך לא ייחסו חשיבות לשינוי סדר הבבות, שמתאים דווקא למשנת הבבלי. אולם לאחר שפירשנו כי ברובד התנאי אין מחלוקת בפירוש הביטויים, דווקא סדר הבבות יכול להכריע לטובת מקורותיו של הנוסח בענף הבבלי. תימוכין נוספים להכרעתנו עולים מן הסבירות הכרונולוגית. כפי שהראינו, רב יהודה הוא הראשון לפרש את הביטויים במשנה הפוך מכוונתם המקורית. רב יהודה הוא בן הדור השני לאמוראי בבבל, ולא נראה סביר שהמשנה המקורית תעבור הגהה

30 ד' רוזנטל, *משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"א. ראו שם בעיקר את ההקדמה, עמ' 3–21, ואת הסעיף "משהו לתולדות המחקר", עמ' 179–187. תמצית הדברים נמצאת במאמרו, "נוסח ארץ-ישראל ו'נוסח בבל' במשנת עבודה זרה", *מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן*, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79–92.

31 מלבד ראיות מקומיות, לטענתו יש בסיס הגיוני: הגעת המשנה עם רב לבבל הייתה אירוע דרמטי של תחילת תקופה חדשה, ולכן המשנה מגיעה כחיבור חתום ומקודש, שמשתדלים שלא לנגוע בו. לעומת זאת בארץ ישראל, בני דורו של רבי דודו בניו ותלמידיו אמנם רואים במשנה חיבור חשוב וסמכותי, אך הם גם רואים עצמם חלק מרצף היצירה של החיבור, משום שמבחינה חיצונית לא התרחש אף מאורע שסימן את מעבר התקופות, ולכן הם ממשיכים ליצור במשנה שינויים, עיבודים ועריכות.

אמנם ראוי לציין שלפי רוזנטל אין זו האפשרות היחידה. מול הדגם הזה, שהוא מכנה "משנת בבבל", רוזנטל מעמיד דגם הפוך שהוא מכנה "משנת הבבלי", שבו נוסח המשנה שבכתבי היד של הבבלי אכן מציג הגהות ושינויים שהתהוו בדורות שלאחר עריכת התלמוד, בעקבות הפירושים השונים שניתנו לה בסוגיות הבבלי. לדבריו יש להכריע בכל מקרה לגופו, לאור סימנים פנימיים, בעיקר בסוגיות התלמודים.

בבבל בדור הראשון לאמוראים, ומיד אחר כך יבוא אמורא בבלי מוקדם ובאמצעות פרשנות חדשנית יהפוך שוב את משמעות המשנה למשמעות של הנוסח הנדחה לכאורה. לכן סביר יותר שרב יהודה מתייחס אל המשנה המקורית כפי שהגיעה לבבל, ואילו משנת הענף הארץ־ישראלי היא שהוגהה.

לכך יש לצרף את האבחנה כי על פי רוב, כאשר הגהות במשנה נעשות בארץ ישראל הן נעשות בדורות הראשונים שלאחר עריכת המשנה, ואילו הגהות במשנה שהוגהו בבבל נעשו דווקא בשלבים מאוחרים, לכל המוקדם בשלבי עריכת התלמוד.³² מאחר שסוגיות הבבלי מיוסדות על משנתנו בנוסח הענף הבבלי,³³ וסוגיות הירושלמי מיוסדות על נוסח הענף הארץ־ישראלי, הדעת נותנת שההגהה התרחשה דווקא בשלב מוקדם, ואם כן סביר יותר שהיא קרתה בארץ ישראל.³⁴

ה. בין המשנה לתוספתא

לעיל הצבענו על הקשר בין מחלוקת הנוסחאות לגבי חיוב נשים במצוות כלפי הוריהן, לבין הניסוח המורכב בתוספתא: "אחד האיש ואחד האשה אלא שהאיש ספיקה בו לעשות והאשה אין ספק בידה לעשות מפני שיש רשות אחרים עליה". אמנם עדיין יש מקום לברר מה היחס הכרונולוגי בין הניסוחים הללו במשנה ובתוספתא, אך נראה שבמקרה שלנו קשה להכריע האם הניסוח בתוספתא מוקדם למשנה או מאוחר לה.³⁵ משום כך אבקש לבאר את ההיגיון בכל אחד מן הכיוונים, מבלי להכריע ביניהם.

אם נאמר שהניסוח במשנה מוקדם לזה שבתוספתא, אפשר שהתוספתא מבקשת להתמודד פרשנית עם הפטור החד־משמעי של המשנה (לפי נוסח הענף הבבלי), ולמרכב מעט את התמונה – להסביר את הסיבה לפטור ומתוך כך גם לתחום את חלותו. בגין הסבר זה או היגיון דומה לו התהפכה המשנה, הן בארץ ישראל (באמצעות

32 כפי שהראה רוזנטל בדבריו על שלב נוסף בתולדות נוסח המשנה: "נוסח שהתהווה בעצם ימי התלמוד, נכון יותר בסוף ימי האמוראים, בזמנם של מסדרי התלמוד ועורכיו, שלב הבא לידי ביטוי בלשון 'סתם התלמוד'" (ד' רוזנטל, "על שלב חדש בתולדות נוסח המשנה", תרביץ פא [תשע"ג], עמ' 47–60).

33 סוגיות הבבלי נסדרו על פי סדר המשנה בנוסחה הבבלי, אך לפי פרשנותו של רב יהודה שזכתה לבלעדיות בבבל.

34 אמנם אבחנה זו אינה מכריעה, אך בהצטרפותה לשאר הטיעונים דלעיל יש בה כדי להוסיף למשקלם.

35 הדבר תלוי גם בשאלה הרחבה של הרכב הלכת התוספתא, שחורג מענייננו כאן. לדיון בשאלה הזו ראו להלן בנספח.

הגהה) הן בבבל (באמצעות פרשנות), והעמידה במוקד דווקא את החיוב. מאידך, אם נאמר שהניסוח בתוספתא מוקדם יותר,³⁶ נראה שהמשנה שואפת לתמצת את הניסוח הארוך והמורכב לכדי הכרעה מעשית. עורך המשנה הכריע אפוא לטובת פטור גורף של נשים ממצוות כלפי הוריהן, ואילו בשלב השינוי ביקשו להעמיד דווקא את החיוב שמעיקר הדין במוקד. את הכרעת העורך לטובת הפטור אפשר להסביר בשני אופנים. אפשר שהסיבה היא טכנית: המצב הרווח הוא שהאישה נשואה ולפיכך היא פטורה, ו"דיברו חכמים בהוה". לחלופין אפשר להציע שמטרת ההכרעה הזו היא לנטרל את הקונפליקט: אם נאמר כמו התוספתא, שהאישה חייבת מעיקר הדין אך פטורה מכורח המציאות, עשויה להישאר שאיפה לקיים גם את עיקר הדין, ומתוך כך ייווצרו מתחים בתוך המשפחה. משום כך העדיף עורך המשנה להכריע לטובת פטור גורף. אלא שהפטור הגורף היה צעד אחד יותר מדי, ולכן בדורות הבאים הפכו אותו על פניו והשיבו את החיוב אל כנו.

1. חיוב נשים במצוות כלפי בניהן – עמדה שנשתכחה

עד כה התמקד הדיון בחיוב נשים במצוות כלפי הוריהן, והצעתי שהחילוף בין ענפי הנוסח תלוי בחוסר הבהירות ביחס בין עיקר הדין לפיו נשים חייבות, לבין המציאות שפוטרת אותן. אולם חילוף הבהירות ביחס למצוות הללו גרר גם חילוף בדין של המצוות שהאב מצווה לעשות לבנו. אם עד כה הנחנו שרק האב חייב בהן, כעת נראה שלפי נוסח משנת בבל המקורית, גם האם חייבת במצוות הללו.

אמנם ראוי לציין כי הפער המעשי איננו כה דרמטי. המצוות שהבן מחויב בהן כלפי הוריו הן מצוות תדירות ויומיומיות, וכל אחד מן הבנים חייב בהן, ולכן יש משמעות כבדה לשאלת החיוב או הפטור של נשים. לעומת זאת, המצוות שהאב מחויב בהן הן חדפעמיות עבור כל ילד, ובמצב רגיל בעת העתיקה הן יוטלו על האב. השאלה אם האם מחויבת בהן תתעורר רק במצב שהאב איננו. אמנם אין זה מקרה נדיר מאוד, אך השלכותיו עדינות יותר, ולכן שינוי הדין בו פחות משמעותי. אף על פי כן, אם נכונים דברינו נראה שעלה בידנו לשחזר שיטה נשכחת, לפיה

³⁶ חוקרים ראשונים ביקשו להעמיד את כל פרק א במשנת קידושין כמשנה קדומה, ולמעשה כאחד החומרים הקדומים ביותר בספרות התנאית. לפי דבריהם קשה להניח שהתוספתא קדומה למשנה בפרק הזה. אולם כבר ערערו חוקרים מאוחרים יותר על חזקת קדמותו של הפרק. לסיכום מפורט על תולדות מחקר הפרק ראו א' וולפיש, "חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין – מאין ולאן?",

האם חייבת במצוות כלפי בניה. בעוד התלמוד הבבלי מניח בפטות שהאם פטורה ממצוות אלה, ומנסה לבאר את המקור לפטור, נראה שהמקורות התנאיים שותקים בעניין.

הסוגיה בבבלי מבקשת לברר לגבי שלוש המצוות הראשונות ברשימה – מילה, פדיון ולימוד תורה – "איהי מנלן דלא מחייבא?", כלומר מדוע האם פטורה ממצווה זו ביחס לבנה. התשובה ביחס לפדיון מלמדת על השאר: "תיפדה" – תפדה, כל שמצווה לפדות את עצמו – מצווה לפדות את אחרים, וכל שאינו מצווה לפדות את עצמו – אינו מצווה לפדות אחרים". כלומר מאחר שנשים אינן מחויבות במצוות הללו בעצמן, הן גם אינן מחויבות בכך כלפי ילדיהן. בדומה לכך אומר הבבלי לגבי לימוד תורה. אולם הלימודים הללו הם בבליים, והם או דומים להם אינם נמצאים בספרות התנאים הידועה לנו.³⁷

למיטב בדיקתי, לא מצאתי בספרות התנאים התייחסות מפורשת לחיוב או לפטור של האם במצוות כלפי בניה. הד מסופק אחד לחיוב האם במצוות פדיון הבן נמצא בתוספתא בבכורות המעידה כמשיחה לפי תומה על נשים שפודות את בניהן:

שתי נשים שלא בכרו וילדו שני זכרים במחבא נותנות עשר סלעים לכהן. מת אחד מהן בתוך שלשים יום מוציאות מידן.³⁸ רבי יהודה אומר: אם לכהן אחד נתנו מוציאות מידו, אם לשני כהנים נתנו אין יכולין להוציא מידו, שהמוציא מחברו עליו הראיה.³⁹

יש מקום להתלבט האם יש כאן עדות ממשית על נוהג שכזה, או שמא נגררה הלשון

37 יש מקום לשער כי אם היו ברייתות שתומכות בעמדת הבבלי הוא היה מביא אותן, אף שהשערה זו אינה הכרחית. מעניין לציין כי לימוד דומה מובא בבבלי ביחס לכשרות כתיבת סת"ם בידי נשים: "וקשרתם" וכתבתם', כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה" (בבלי גיטין מה ע"ב, מנחות מב ע"ב); אולם גם לימוד זה אינו מופיע במקורות התנאיים, ולימוד המשווה בין קשירה וכתבה מכוון שם לדין אחר: "רבי נתן אומר: 'וקשרתם' וכתבתם" – מה כתיבה בימין אף קשירה בימין" (מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, יז, מהדורת הורוביץ רבין, עמ' 67; ספרי דברים, לה, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 64). כלומר גם כאן, התפיסה ההלכתית שמי שאינו מחויב אינו יכול לגרום לקיום המצווה איננה בספרות התנאים המוכרת לנו. נציין גם כי אין קשר הכרחי לכלל "כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן" (משנה ראש השנה ג, ח), שכן בכל המצוות הללו אין עניין של הוצאה ידי חובה.

38 כך בכתב יד וינה ובנוסח הדפוס, אך נראה שצריך להיות "מידו".

39 תוספתא בכורות ו, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 540).

"נותנות" ו"מוציאות" על נושא ההלכה שהוא שתי נשים.⁴⁰ אולם אם נוסח התוספתא מדויק, יש לשים לב כי לשון הלכה זו "שתי נשים שלא בכרו" שונה מלשון רצף ההלכות הקודמות, "שתי נשים של שני אנשים שלא בכרו",⁴¹ ואם כך מדובר במקרה שהאב איננו בתמונה, והדין הוא שהנשים נותנות את כסף הפדיון. במילים אחרות, משתמע מכאן חיוב האם במצווה זו במקרה שהאב איננו. אמנם יש להודות כי אין זו ראייה חדמשמעית.

מן הצד השני, יש לציין כי מצינו אמירות תנאיות מפורשות שמעבירות את האחריות מהאב לבן: "כל שהוא מצות האב על הבן, אם לא עשה לו אביו הוא יעשה לעצמו",⁴² ואמירה זו מתעלמת מהאפשרות שהאם תעשה את אותן המצוות לבנה. אולם לא ברור האם ההתעלמות נובעת מתפיסה שהאם אינה מחויבת, או שכל מטרת האמירה היא להתמקד בחיוב האדם ביחס לעצמו אם הוריו לא עשו זאת, ואביו לא דווקא.⁴³

שני המקורות הללו אינם עוסקים במפורש בשאלת חיוב הנשים, והמסקנות שיש לגזור מהם תלויות פרשנות ואינן מובהקות. כך או כך, נראה שמשנתנו לפי נוסח הענף הבבלי (המקורי) גורסת כי האם חייבת אף היא במצוות הללו. ייתכן שזוהי התפיסה המרכזית בתקופת התנאים, ייתכן שהיו לצדה תפיסות אחרות באותה העת, וייתכן אף שהיא תפיסה חריגה כבר בתקופתה. אולם תפיסה ייחודית זו, המשתקפת במשנה בנוסח הענף הבבלי, נשתכחה עם שינוי נוסח המשנה בארץ ישראל ועם פרשנותה בבבל.

40 ואכן, רבי דוד פרדו בחסדי דוד על אתר מגיה את התוספתא ללשון זכר: "נותנים" ו"מוציאין", ומסביר: "ומוכרח הוא דהא ליכא שום חיוב על האם אלא על האב".

41 ייתכן שהנוסח כאן היה כמו בשאר ההלכות, ויש כאן דילוג מחמת הדומות בין המילים "של" ו"שלא". הלכה זו מופיעה בשני עדי נוסח אחים בלבד, כתב יד וינה והדפוס הראשון, וקשה להסיק מכך מסקנות ברורות.

42 מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, יח (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 73).

43 הבבלי לעומת זאת מוריד את האפשרות שהאם תעשה מצוות אלו לבנה. הדבר מתבטא בצורה הקיצונית ביותר במצוות מילה, שם הבבלי אומר במפורש "והיכא דלא מהליה אבוא – מיחייבי בי דינא למימהליה" (קידושין כט ע"א), כלומר יש כאן חוליה אחרת שנכנסת בין האב לבנו, אך חוליה זו היא בית דין ולא האם.

ז. סיכום

המשנה בקידושין העוסקת במצוות המוטלות על ילדים כלפי הוריהם ובאלו המוטלות על ההורים כלפי ילדיהם, מונחת לפנינו בשתי גרסאות הפוכות. את ההבדל בין הגרסאות ביקש אפשטיין להסביר כשינוי מקרי שהתרחש בענף הבבלי בעקבות משנה בבכורות, בעוד הענף הארץ־ישראלי שמר על המשנה המקורית. לדבריו הענפים השונים זהים בדין, וחולקים בפירוש המושגים "האב על הבן" ו"הבן על האב".

במאמר זה ביקשתי לבחון את המסקנות של אפשטיין ואת הנחות היסוד שלו ולהציע הצעה חלופית. בעקבות עיון מחודש בסוגיות הבבלי ובמקורות נוספים טענתי כי לפי כל המקורות התנאיים, כולל המשנה על שתי גרסותיה, משמעות המושגים אחידה: "מצוות האב על הבן" הן המצוות שהאב מחויב לעשות לבנו, כגון מילה ופדיון, "מצוות הבן על האב" הן המצוות שהבן מחויב לעשות לאביו – כיבוד הורים ומוראם. הבדל הנוסח בין הענפים משקף אפוא מחלוקת בדין.

לטענתי, נוסח הענף הבבלי הוא המקורי, ולפיו נשים פטורות מהמצוות כלפי הוריהן. דין זה הוא הכרעה אחת בניסוחה העמום של התוספתא, לפיו נשים מחויבות במצוות הללו אך מעשית אינן יכולות לקיימן. הענף הארץ־ישראלי מציג נוסח משני, שעוֹבֵד ככל הנראה בראשית תקופת האמוראים, והוא מתמקד דווקא בדין לכתחילה, לפיו נשים חייבות במצוות הללו. בדומה לשינוי הנוסח הזה, גם רב יהודה בבבל הפך את הדין מפטור לחובה, באמצעות פרשנות יצירתית של המושגים עצמם. היפוך הבבות במשנה הפך גם את הדין ביחס לחיוב האם במצוות כלפי בניה, ועם העמידה על הנוסח המקורי של המשנה עלה בידנו לשחזר שיטה נשכחת, לפיה גם האם מחויבת במצוות הללו.

מקרה זה הוא דוגמה נוספת לדגם שהציע דוד רוזנטל, לפיו משנת בבל מציגה את הנוסח המקורי ומשנת ארץ ישראל את הנוסח המעובד. המעניין במקרה שלנו הוא שהתוצאה הסופית בארץ ישראל ובבבל זהה – בשתייהן התהפך דין המשנה מפטור לחובה; אך הדרך להשגת התוצאה הפוכה: בארץ ישראל הפכו את דין המשנה באמצעות הגהתה, ואילו בבבל הפך רב יהודה את דין המשנה באמצעות פרשנותה.

נספח: הרכבה של התוספתא

בבואנו לדון בשאלת היחסים בין הלכות מסוימות במשנה ובתוספתא, עומדות לפנינו שלוש אפשרויות מרכזיות: (1) המשנה מאוחרת לתוספתא, מזקקת ומתמצתת אותה;

(2) התוספתא מאוחרת למשנה ומבארת אותה; (3) מדובר במקורות מקבילים ובלתי-תלויים.⁴⁴ במקרה שלנו, נראה שהזיקה המילולית בין המקורות הדוקה מכדי לומר שמדובר במקבילות בלתי-תלויות, אולם כפי שנראה להלן, שתי האפשרויות האחרות אפשריות, והנתונים אינם מאפשרים להכריע ביניהן. אף על פי כן, נפרוש כאן את הדיון ואת שיקוליו בהרחבה, ולשם כך נתעכב על שאלת הרכבה של התוספתא. נראה שוב את התוספתא במלואה:

אי זו היא מצות הבן על האב? מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מוציא ומכניס ומרחיץ את פניו ידיו ורגליו.

אחד האיש ואחד האשה אלא שהאיש ספיקה בו לעשות והאשה אין ספק בידה לעשות מפני שיש רשות אחרים עליה.

אי זו היא מצות האב על הבן? למולו ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אשה, ויש אומ' אף להשיטו בנהר. ר' יהודה או': כל שאין מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות.⁴⁵

לגבי הלכת התוספתא כפי שהיא מעוצבת לפנינו קל לטעון כי היא מאוחרת למשנה ומוסבת עליה כפרשנות, ומשום כך שתי צלעותיה פותחות בשאלות "אי זו היא מצות הבן על האב" ו"אי זו היא מצות האב על הבן". אולם לא ברור האם השאלות הן הכותרות המקוריות של שתי רשימות המצוות המובאות לאחריהן, וייתכן שיש להפריד בין הכותרות והרשימות עצמן. בדומה לכך ייתכן גם ששלושת החלקים המרכיבים את התוספתא מלבד הכותרות – שתי רשימות המצוות והיחידה העוסקת בחיוב הנשים – אף הן אינן מגיעות מאותו המקור. ואמנם, לכל אחד מהחלקים הללו יש מקבילות שיכולות להצביע דווקא על עצמאותו וקדמותו. אף על פי כן, כפי שנראה להלן, בכולם קשה להכריע האם ההפרדה בין החלקים היא מקורית וחיבורם בתוספתא משני, או שהתוספתא כפי שעומדת לפנינו היא המקורית וההפרדה למרכיביה במקבילות היא משנית.

את רשימות המצוות אנחנו מוצאים גם במקומות אחרים ובניסוחים עצמאיים שאינם פותחים בשאלות "אי זו היא". כך למשל סוגיית הבבלי (כט ע"א) מצטטת את הברייתא כך:

האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות;

44 לדין עדכני והפניית ראו: R. Brody, *Mishna and Tosefta Studies*, Jerusalem 2014, pp. 111-114.

45 תוספתא קידושין א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 279).

ויש אומרים: אף להשיטו במים; רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות – מלמדו ליסטות.

האם הכותרת "האב חייב בבנו" היא הכותרת המקורית של הברייתא? אפשר שכן, ואם כך הגמרא מכירה מסורת של הברייתא לפני עריכתה אל תוך הכותרות של "מצוות האב על הבן". אולם אפשר גם שהכותרת שונתה בכוונה, שהרי כזכור מגמת הסוגיה היא להפוך את משמעות המושגים, וציטוט ברייתת התוספתא עם הכותרות אינו עולה בקנה אחד עם מגמה זו.

גם הרשימה של מצוות כיבוד הורים, "מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מוציא ומכניס", מופיעה במקורות נוספים. כך במכילתא דרשב"י על הפסוק "כבד את אביך ואת אמך":

כיבוד [זה אינו יודע מהוא]. כשהוא או' "כבד את יי מהונך" (משלי ג, ט), אמן[ר מ]עתה [מאכיל ומשקה ומל]ביש ומכסה מכניס ומוציא.⁴⁶

וכך בספרא על הפסוק "איש אמו ואביו תיראו":

איזה הוא מורא? לא יושב במקומו לא מדבר במקומו לא סותר את דברו.
איזה הוא כיבוד? מאכיל ומשקה ומלביש ומכסה ומכניס ומוציא.⁴⁷

גם כאן קשה להכריע האם מדרשי ההלכה מצטטים את התוספתא שלנו תוך השמטת הכותרת, או שהם מצטטים מקור דומה שגם משובץ בתוספתא. אמנם שני המדרשים הללו הם מדבי רבי עקיבא, והחומרים המשנאיים המצוטטים במדרשי אסכולה זו קרובים מאוד למשנת רבי ולתוספתא,⁴⁸ אולם טרם נערך מחקר מקיף דיו כדי להכריע האם המדרשים הללו מכירים את התוספתא שלנו ממש או שהם מצטטים את אותם חומרי הגלם שקובצו גם בתוספתא.

תמונה דומה עולה גם ביחס למשפט החשוב לענייננו, "אחד האיש ואחד האשה [...]...", המופיע גם הוא בספרא שם:

"איש" אין לי אילא איש [אשה] מנ' תל' לו' "תיראו" הרי כן שנים. אם כן למה נא' "איש" אלא שהאיש ספיקו בידו והאשה אין ספיקה בידה מפני שיש רשות אחרים

46 מכילתא דרשב"י כ, יב, מהדורת אפשטיין מלמד, עמ' 152.

47 ספרא אחרי מות ט, א (על ויקרא יט, ג), לפי כתב יד וטיקן 66.

48 ראו למשל בסיכומו של ה' בייטנר, עיונים במשנת ספרי זוטא ובדרכי שילובה במדרש, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשע"ח, עמ' 4; ל' אליאס ברלבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין:

נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, ירושלים תשע"ד, עמ' 238–245.

עליה.

כאן סביר יותר לומר שהספרא מצטט מקור הדומה לתוספתא ומעבד אותו לתבנית מדרשית, אולם עדיין לא ברור האם החומר המשנאי המצוטט בספרא הוא התוספתא, או שמדובר במקור משותף שנערך בצורות שונות לתוך הספרא ולתוך התוספתא. נראה כי שאלת יחסי המשנה והתוספתא כאן מורכבת אף יותר מהאפשרויות הסכמטיות שתוארו בתחילה. מחד גיסא, הכותרות "אי זו היא מצות הבן על האב" ו"אי זו היא מצות האב על הבן" מוסבות באופן ישיר על משנתנו ונראה סביר לומר שהן מאוחרות לה. אך מאידך גיסא, קשה להכריע האם הכותרות הללו הן אורגניות לחלקים שאחריהן, והאם מקור הלכת התוספתא אחד, או שמא היא מורכבת ממקורות שונים.