

הצגה גראפית של מבני סוגיות תלמודיות

ירחמיאל ברודי

ראשיתו של מאמר זה נעוצה בחקירת מסירתו של התלמוד הבבלי בנוסחים שונים ובגרוסות שונות¹. במסגרת המחקר בתחום זה ניסינו להגדיר בצורה מדויקת יותר את סוג היחס בין שתי מסורות שהרא"ש רוזנטל נהג לתארו כיחס של 'ורסיות', האופייני - לדעתו (ולדעתי) - למסירה שבעל-פה². בלשונו של רוזנטל, בכואו לאפיין את טיב היחסים בין שתי מסורות-הנוסח שגילה בכתבי-היד של מסכת פסחים, "נושאי המאמרים ורציפותם, והעיקר: הסדר והמבנה של המשא-ומתן הדיאלקטי של הסוגיות שוויים הם בשתי המסורות ברובה ככולה של מס [כת] פסחים... זהו תלמוד אחד שהוצע בשתי ורסיות"³. כפי שנרמז כאן, אמת-המידה המבחינה בין מצב של "שני תלמודים" ובין מצב של "תלמוד אחד שהוצע בשתי ורסיות" איננה זהות ברמה המילולית ובניסוח התוכן, אלא במבנה הרעיוני והדיאלקטי: בחירת אבני-יסוד מסוימות (כגון מקורות תנאיים, מימרות ופסקים של אמוראים, קושיות ותירוצים), שילובן בסוגיות וסידור הסוגיות ברצף הגיוני. מוזיות-ראייה כזו אך טבעי הוא להציג את השלד הדיאלקטי של סוגיא נתונה בצורה גראפית, כאשר כל מרכיב (או "אבן-יסוד") בסוגיא מסומל על-ידי גרף, וקשר דיאלקטי בין שני מרכיבים מסומל על-ידי קו הנמתח בין הנקודות המייצגות מרכיבים אלה. או אז ניתן לומר, ששתי מסורות מציגות את "אותו תלמוד" אם ניתן לתמצת את סוגיותיהן על-ידי אותם הגרפים⁴. לחלופין, אפשר לראות את כל הרצף התלמודי של יחידה גדולה יותר (למשל, התלמוד למשנה מסוימת, או אף לפרק או למסכת) כנתון לייצוג על-ידי גרף אחד, כאשר כל סוגיא יחידה היא בגדר connected component של אותו גרף, ואלה מסודרים לפי סדר מסוים, ושני "תלמודים" "והים" אם אותו גרף מתמצת את שניהם⁵.

אך כוחה של שיטת הניתוח המוצעת אינו מוגבל להשוואת מסורות-נוסח או מסורות-גרסה, והמאמר הנוכחי לא יעסוק כלל בשאלה זו, אלא במבחר שימושים נוספים שניתן לעשות באותה שיטה. באופן כללי יש לציין, שאחד הקשיים המרכזיים בהבנת התלמוד, ברמות שונות, הוא בידור הקשרים (הספרותיים והרעיוניים) בין מרכיביו השונים: מכיוון שהחומר חייב להירשם בצורה ליניארית, במקרים רבים מאוד אין סמיכות בין מרכיבים הקשורים מהותית זה בזה. לעומת זאת, לעתים תכופות ישנה סמיכות בין מרכיבים שאין ביניהם קשר ישיר. לפי כך, חייב כל לומד - על-אחת-כמה-וכמה, כל חוקר - לשבור תכופות את הרצף הטקסטואלי ולסדר לעצמו את החומרים של הסוגיא בסידור אחר, המשקף את הקשרים המהותיים שביניהם. השימוש בהצגה הגרפית יכול להועיל הרבה בנסיגות אלה באפיקים שונים, כולל זה הדידקטי, אך במסגרת זו אסתפק בהדגמת שני תחומים: (א) מיון סוגיות לפי מבנה הדיאלקטי ודרגת מורכבותן; (ב) ניתוח סוגיות שהבנתן כרוכה בקשיים שונים, וניתן להסבירן בצורה טובה יותר או, לכל הפחות, לעמוד על אפשרויות נוספות של פרשנות ולהבהיר את מקור ההבדלים בגישות הפרשניות בעזרת השיטה המוצעת⁶.

למרבה התימה, אפילו למושג כה מרכזי כ"סוגיא" אין הגדרה ברורה ומוסכמת במחקר, ומחברים שונים משתמשים בו בצורות שונות ובמידות שונות של דייקנות⁷. לצורך דיונונו חשוב להציע הגדרה למונח זה, אף אם זו לא תאפשר הכרעה חד-משמעית בכל מקרה לגבי גבולות הסוגיא⁸. הסוגיא התלמודית, כשמה כן היא - מהלך⁹. עקרונת, היא מפליגה מנקודת מוצא ברורה ומתפתחת בכיוון מסוים, לקראת יעד שאינו תמיד מושג. לפעמים יש גם סטיות

וצרי דרכים, אך המהלך הדיאלקטי הוא העיקרון הארגוני של הסוגיא: כאשר מסתיים המהלך ומופיעה נקודת מוצא חדשה, החלה סוגיא אחרת. לרוגמא, אם נקודת המוצא היא קושי מסוים במשנה, הסוגיא תשאף לפתור אותו. אם נקודת המוצא היא מחלוקת אמוראים, הסוגיא תשאף להכריע לטובת אחד הצדדים, וכן הלאה. אפשר לומר, שהסוגיא מרכבת בשפה דיאלקטית משלה, והמלים של שפה זו הן המרכיבים שכינינו "אבני יסוד". אחת המשאלות החשובות של מחקר התלמוד היא "דקדוק" של "שפה" זו: חלק התצורה יעסוק במיון מרכיבי-היסוד, וחלק התחביר - בחיבור המבנים האפשריים של הסוגיא ובקביעת התפקידים האפשריים של כל סוג של מרכיב בסיסי ("חלק דיבור") במבנים אלה. הדברים דלהלן יהיו כמובן כלליים ובסיסיים ביותר.

נקודות המוצא האפשריות מגוונות: רשימה חלקית תכלול משנה (או חלק ממנה), מקור תנאי אחר (או חלקו), מימרה של אמורא, צירוף מימרות (לרוב בסגנון "איתמר"¹⁰), סיפור מעשה ובעיה (אנונימית או של אחד האמוראים). אם הסוגיא ממשיכה להתפתח מעבר לנקודת מוצאה¹¹, האלמנט השני מתקשר עם הראשון, והשלישי (אם ישנו כזה) - עם האלמנט הראשון או השני (או שניהם) וכן הלאה¹². הסיווג שניתן להלן יתבסס על קיומם של חיבורים כאלה בין האלמנטים השונים שבסוגיא או על היעדרם, אך לפני שנדון בניתוח סוגיות מזווית-ראייה זו, עלינו להציע כמה הקדמות:

(א) כשאנו מדברים על קשר אפשרי בין שני מרכיבים בסוגיא, הכוונה היא לקשר ספרותי ולא לקשר רעיוני גרידא. למשל: אם סוגיא פותחת בדברי אמורא המוסבים על המשנה (בסגנון כגון "לא שנו אלא..."), נראה את המשנה כנקודת-המוצא של הסוגיא; ואילו כאשר דברי האמורא מנוסחים באופן עצמאי — אף אם ברור שהם ינקיט את השראתם מן המשנה¹³ — נראה את המימרה עצמה כנקודת המוצא. אך הקשר הספרותי אינו חייב להתבטא במינות מסוים. למשל, קושיא המוסבת על מקור כלשהו מחוברת בהכרח למקור זה; תירוץ לקושיא מתחבר לאותה קושיא, וכן כל כיוצא בזה.

(ב) עקרונות, הניתוח שלנו מתייחס, לסוגיא כמות שהיא מונחת לפנינו, ולא לשלבי התפתחות שקדמו לצורתה הסופית. למשל: אם הובאו דברים ממסגרת של סוגיא אחרת, ובמסגרתם הנוכחית הם מגלמים תפקיד אחר - גידן אותם לצורך ניתוח זה על-פי הקשרם החדש¹⁴. כפי שיתבאר בהמשך, אין זאת אומרת שנקבל כל "חיבור" הקיים למראית-העין, אלא יש לפרש עיקרון זה לפי זה הקודם.

(ג) אנו מתחמקים כמודע מהבעיה המיוחדת שיש בגלוסות, דהיינו: קטעי פירוש האמורים למסור בצורה מפורשת יותר את המשמעות הגלומה במקור כלשהו. מעבר לקושי (שהוא לעתים רציני ביותר) של תיחום הגלוסות והפרדתן מהמקורות שעליהם הן מוסבות, תישאל במקרים רבים השאלה: האם שלב נוסף בסוגיא מתייחס למקור עצמו (ללא תוספת הפירוש) או לפירוש שניתן לו בקטע הנוסף? שאלה זו מתקשרת עם שאלות מרכזיות השנויות במחלוקת (כגון שאלת תיארוך הסתמות ותיתומוקן), ונראה לי שלצורך הדיון הנוכחי עדיף לוותר על תשובה לשאלה זו ולטשטש את ההבחנה בין המקור לגלוסה¹⁵.

לאחר הקדמות אלו נוכל להציע חלוקה מחומשת של סוגיות, לפי מורכבות הקשרים שבין מרכיביהן, כשאנו מסתייעים בחזרת הגרפים¹⁶:

(1) סוגיא שאין בה מהלך דיאלקטי — כלומר: שיש בה מרכיב אחד בלבד, "נקודת מוצא" ותו לא — תכונה "סוגיא טריביאלית" (וייצוגה הגרפי יהיה trivial graph)¹⁷. רוגמא תוכל

לשמש כל מימרה עצמאית של אמורא שאין בעקבותיה משא-ומתן או כל כרייתא המובאת בתלמוד באופן עצמאי (כגון "תנו רבנן"), בלי דיון נוסף.

(2) "סוגיא ליגיאית" היא סוגיא שיש בה קוֹר־התפתחות ישר, ללא הסתעפויות כלשהן: כל מרכיב שבו, פרט לראשון, משתלשל מן הקודם לו. במונחים מתימטיים, זהו $graph$ שלכל נקודה שלו יש $indegree = 1$ ו- $outdegree = 1$, פרט לנקודת-המוצא (המאופיינת על-ידי $indegree = 0, outdegree = 1$) ונקודת הסיום ($indegree = 1, outdegree = 0$). נדגים בסוגיא קצרה מתענית + ע"א, ונפריד בין המרכיבים השונים על-ידי חצים המצביעים על כיוון המהלך הדיאלקטי:

תניא, חנניה אומר: ובגולה ("אין שואלים את הגשמים") עד ששים בתקופה ←
אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה ← איני, והא בעו מיניה
משמואל "מאימת מדכרינן יותן טל ומטר?" אמר להו "מכי מעיילי ציבי לבי
טבות רישבא?" ← (דילמא)¹⁸ אידי ואידי חד שיעורא הוא.

דוגמאות לסוגיות בעלות מבנה דומה, המכילות מספר שלבים רב יותר, יכולות לשמש אותן סוגיות המפתחות מדרשי הלכה של התנאים בסגנון כגון "ופלוני, ההוא מיבעי ליה ל...". "ואיך, ההוא מ... נפקא ליה" וכן הלאה.

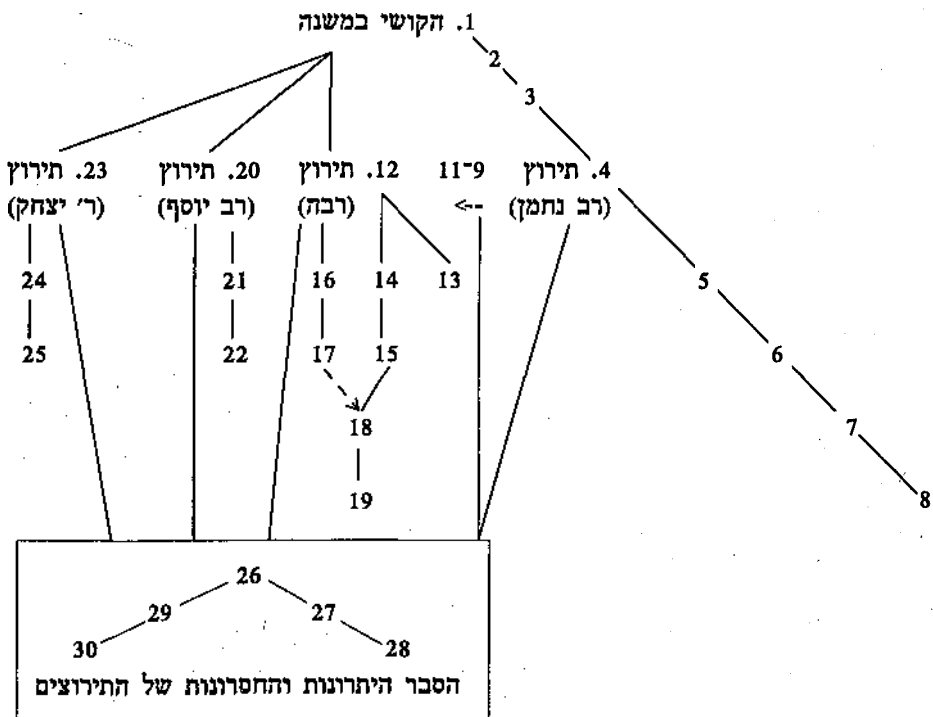
(3) "סוגיא מסועפת" היא סוגיא שיש בה הסתעפויות, אך כל מרכיב שבה מתחבר באופן מוגדר לנקודת-מוצא אחת. הגרף המייצג סוגיא כזו הוא $rooted\ tree$ (שיש בו בהכרח אוריינטציה קנונית, הנגזרת מכיוון התנועה מנקודת-המוצא לעבר כל נקודה אחרת). לשם הדגמה נפנה את הקורא לניתוח המפורט של הסוגיא בבבא בתרא נב, ע"ב - נג, ע"א, המובא להלן (עמ' 16).

(4) "סוגיא מורכבת" היא סוגיא בעלת נקודת-מוצא ברורה, שחלק ממרכיביה תלויים בקודמים להם בדרכים מורכבות, כלומר: יש בה לפחות מרכיב אחד המתחבר אחורנית לשני מרכיבים או יותר ($indegree > 1$). בגרף של סוגיא כזו יהיו מעגלים (cycles), ולכן איננו "עץ", אך הוא יהיה $oriented\ graph$ בעל נקודת-מוצא אחת ויחידה, המאופיינת על-ידי $indegree = 0$. סוגים שונים של סוגיות שייכים לקטגוריה זו — למשל: כאלו המכילות את המשפט "השתא דאחית להכי..." — אך אנו נדגים את התופעה בניחות הסוגיא הראשונה במסכת ביצה (ב, ע"א - ג, ע"א), שבה מתחברים "ענפי האילן" בדרך שונה. קודם נעתיק את הסוגיא (תוך מספור חלקיה, לפי סדר הופעתם) ולאחר-מכן נסכם את המבנה שלה בצורה גרפית.

(1) (משנה) ביצה שגולרה ביום טוב, בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל... (גמרא) במאי עסקינן? אילימא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, מאי טעמייהו דבית שמאי, מוקצה הוא! (2) ומאי קושיא, דלמא בית שמאי לית להו מוקצה? (3) קא סלקא דעתין אפילו מאן דשרי במוקצה, בנולד אסר — מאי טעמייהו דבית שמאי? (4) אמר רב נחמן: לעולם בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, ודאית ליה מוקצה אית ליה נולד, ודלית ליה מוקצה לית ליה נולד¹⁹, בית שמאי כר' שמעון ובית הלל כר' יהודה (5) ומי אמר רב נחמן הכי, והתנן... ואמר רב נחמן: אנו אין לנו אלא בית שמאי כרבי יהודה ובית הלל כר' שמעון! (6) אמר לך רב נחמן: גבי שבת, דסתם לן תנא כרבי שמעון... מוקים לה לבית הלל כרבי שמעון; אבל גבי יום טוב, דסתם לן תנא כרבי יהודה... מוקים לה לבית הלל כר' יהודה (7) מכדי מאן סתמיה למתני, רבי — מאי שנא בשבת דסתם לן כר' שמעון, ומאי שנא

ביום טוב דסתם לן כר' יהודה? (8) אמרי: שבת, דחמירא ולא אתי לולולי בה, סתם לן כרבי שמעון, דמיקל; יום טוב, דקיל ואתי לולולי ביה, סתם לן כרבי יהודה, דמחמיר (9) במאי אוקימתא, בתרנגולת העומדת לגדל ביצים ומשום מוקצה — אי הכי, אדמפלגי בביצה לפלגו בתרנגולת? (10) להודיעך כחן דבית שמאי, דבנולד שרי (11) ולפלוגי בתרנגולת? להודיעך כחן דבית הלל, דבמוקצה אסרי — וכי תימא כח דהתירא עדיף, ונפלוג בתרוייהו...²⁰ (12) אלא אמר רבה: לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה, וביום טוב שחל אחר השבת עסקינן, ומשום הכנה (13) וקסבר רבה... ורבה לטעמיה...²¹ (14) אמר ליה אביי: אלא מעתה, יום טוב בעלמא תשתרי! (15) גזירה משום יום טוב אחר השבת (16) שבת בעלמא תשתרי! (17) גזרה משום שבת אחר יום טוב (18) ומי גזרינן, והא תניא: השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותרות לאכלן ביום טוב... (19) אמר ליה: ביצים גמורות במעי אמן מילתא דלא שכיחא היא, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן (20) רב יוסף אמר: גזירה משום פירות הנושרין (21) אמר ליה אביי: פירות הנושרין טעמא מאי, גזרה שמא יעלה ויתלוש — היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?! (22) כולה חדא גזרה היא (23) ר' יצחק אמר: גזרה משום משקין שזבו (24) אמר ליה אביי: משקין שזבו טעמא מאי, גזרה שמא יסחוט — היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?! (25) כולה חדא גזרה היא (26) כולהו כרב נחמן לא אמרי, כי קושיין; כרבה נמי לא אמרן, הכנה לית להו (27) אלא רב יוסף מאי טעמא לא אמר כר' יצחק? (28) אמר לך: ביצה אוכלא ופירות אוכלא, לאפוקי משקין דלא אוכלא (29) ור' יצחק מאי טעמא לא אמר כרב יוסף? (30) אמר לך: ביצה בלועה ומשקין בלועין, לאפוקי פירות דמגלו וקיימו.²²

מבנה הסוגיא ייראה בערך כך:²³



(5) "סוגית כלאים" היא סוגיא שלא כל חלקיה נובעים מאותה נקודת-מוצא. לפי דרכנו, פירוש הדבר הוא שהסוגיא מורכבת למעשה מסוגיות נפרדות, אשר לכל אחת מהן נקודת-מוצא ודינמיקה פנימית משלה. כמובן, הניתוח במקרים כאלה מסובך יותר (ביחס למספר המרכיבים), אך הוא עשוי לסייע באורח ניכר להבנתנו את הסוגיא ובעיותיה. לקטיגוריה זו נביא שתי דוגמאות; הראשונה לקוחה ממסכת ברכות (לה, ע"א) ומוסכת על המשנה הראשונה בפרק השישי, הקובעת את הברכות שיש לברך לפני אכילת סוגים שונים של גידולים ("כיצד מברכין על הפירות?").

(1) תנו רבנן²⁴: קדש הלולים לה', מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם. מכאן אמר ר"ע: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך (2) והאי 'קדש הלולים' להכי הוא דאתא? האי מיבעי ליה, חד דאמר רחמנה "אחליה והדר אכליה", ואידך — דבר הטעון שירה טעון חלול, ושאינו טעון שירה אין טעון חלול...²⁵ (3) הניחא למאן דתני 'נטע רבעי', אלא למאן דתני 'כרם רבעי' מאי איכא למימר?²⁶ (4) ולמאן דתני 'כרם רבעי', הניחא אי יליף גזרה שוה... ואי לא יליף גזרה שוה, ברכה מנא ליה? (5) ואי נמי יליף גזרה שוה, אשכחן לאחריו; לפניו מגין? (6) הא לא קשיא, דאתיא בקל וחומר: כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן? ! (7) אשכחן כרם, שאר מינין מגין? (8) דיליף מכרם: מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה (9) איכא למפרך: מה לכרם, שכן חייב בעוללות! (10) קמה תוכיח (11) מה לקמה, שכן חייב בחלה! (12) כרם יוכיח. וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה; הצד השוה שבהן — דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה (13) מה להצד השוה שבהן, שכן יש בו צד מזבח, ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח? (14) וזית מצד מזבח אתי, והא בהדיא כתיב ביה כרם, דכתיב "ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית" ! (15) אמר רב פפא: 'כרם זית' אקרי 'כרם' שתמא לא אקרי. (16 = 13) מכל מקום קשיא, מה להצד השוה שבהן, שכן יש בהן צד מזבח? (17) (אלא) דיליף (לה)²⁷ משבעת המינין: מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה (18) מה לשבעת המינין, שכן חייבין בבכורים²⁸ ! (19) ולמאן דתני 'נטע רבעי', הא תינח כל דבר נטיעה, דלאו בר נטיעה²⁹ — כגון בשר ביצים ודגים — מנא ליה? (20) אלא טברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

הסוגיא מציעה ארבע דרכי לימוד שונות, לביסוס החובה לברך לפני האכילה ואחריה: (א) מדרש הלכה המבוסס על המלה "הלולים"; (ב) בניין-אב המבוסס על שתי דוגמאות, של כרם וקמה; (ג) בניין-אב משבעת המינים; (ד) סברא. אך בכמה מקומות קשה לעמוד על הרצף ההגייוני של הסוגיא, ובייחוד בכל מה שקשור להצעה השנייה, ללמוד מכרם ומקמה (שלב 7-16): קודם-כול, איך אפשר לקבוע בפשטות, בתחילת שלב (7), "אשכחן כרם"? הרי החלק הראשון של הסוגיא טען שאין ללמוד מלשון "הלולים" את החובה לברך, אליבא דמאן דתני 'כרם רבעי' (אם אינו מסיק כך מגזירה שווה)! ולעומת זאת, מי ששונה 'נטע רבעי' יכול לקבל את הלימוד של ר' עקיבא, המוצע בבבביתא שבראש הסוגיא! אם כן, לכאורה, אין החלק השני של הסוגיא מתייחס אלא למי שגורס "כרם רבעי", אך לומד על הגבלה זו מגזירה שווה, "מה להלן כרם, אף כאן כרם". כלומר: למעשה יש כאן קושיא על קביעת שלב (4), "ולמאן דתני 'נטע רבעי' הניחא אי יליף גזרה שוה...", אך חסר ציון מעין "ואי נמי יליף גזירה שוה". ואילו הפתרון השלישי המוצע בסוגיא מתאים אף למי שאינו לומד גזירה שווה, ואף כאן חסר ציון מתאים. אך הקושי הבולט ביותר נמצא בשלב (10), "קמה תוכיח" —

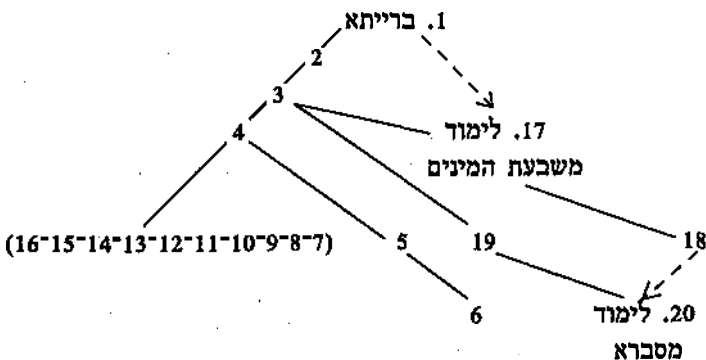
קמה מאן דכר שמה? וכיצד אפשר לאכול את הקמה? ואף אם נניח שהכוונה לברכה על הדגן, ו"קמה" לאו דווקא, מנלן שמברכים על הדגן?³⁰

עיקר הפתרון לקשיים אלה נערץ בעובדה פשוטה: חלק (ב) של הסוגיא אינו אלא העברה מהקשר אחר. בבבא מציעא ז, ב שנינו: "ואלו ('הפועלים') האוכלין מן התורה ('מהגידולים שעליהם הם עובדים'), העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו, ובדבר שגידולו מן הארץ..." על זה שואלת הגמרא (שם פז, ע"ב):

מנא הני מילי? דכתיב "כי תבא בכרם רעך ואכלת" (דברים כג, כה). אשכחן כרם, כל מילי מנא לן? גמרינן מכרם: מה כרם מיוחד, דבר שגידולי קרקע, ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו; אף כל דבר שגידולי קרקע, בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו. מה לכרם שכן חייב בעוללות! גמרינן מקמה. קמה גופה מנא לן? דכתיב (שם כו) "כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך". מה לקמה שכן חייבת בחלה! ... כרם יוכיח. מה לכרם שכן חייב בעוללות? קמה תוכיח. וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה; הצד השווה שבהן שכן דבר שגידולי קרקע, ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו; אף כל דבר שגידולי קרקע, בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו. מה להצד השווה שבהן, שכן יש בהן צד מזבח, ואתא נמי זית דאית ביה צד מזבח. וזית במה הצד אתי, הוא גופיה כרם איקרי, דכתיב "ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית" אמר רב פפא: כרם זית איקרי, כרם סתמא לא איקרי. מכל מקום קשיא — אלא אמר שמואל: אמר קרא "וחרמש", לרבות כל בעלי חרמש...

החלקים המובלטים הם אלה המקבילים למובא בחלק (ב) של הסוגיא בברכות, וברור שאין בין המקבילות אלא שני הבדלים של ממש: (1) בבבא מציעא מדובר על לימוד ש"דבר שגידולי קרקע, בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו", ואילו בברכות - בלימוד ש"דבר שנהנה טעון ברכה"; (2) בבבא מציעא מוסבר "קמה גופה מנא לן? דכתיב 'כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך'", ואילו בברכות חסר הסבר מקביל. לדידי ברור, שהסיבה לכך היא שקטע זה הועבר מבבא מציעא לברכות, תוך התאמה מזערית להקשר החדש: החלפת הדין שאמורים ללמוד מהדרוגמאות של כרם וקמה. אך אין למצוא מקור טבעי שממנו ניתן ללמוד את דין הקמה, בניגוד גמור למצב בבבא מציעא. לפי האמור לעיל, אפשר לשרטט את הסוגיא בברכות בצורה מעין זו:

הדרגמא השנייה שלנו לקוחה מכתובות קח, ע"ב³¹. סוגיא זו מוסכת על המשנה (שם יג, ד), "הטוען את חברו כדי שמן והודה בקנקנים, ארמון אומר: הואיל והודה במקצת הטענה ישבע,



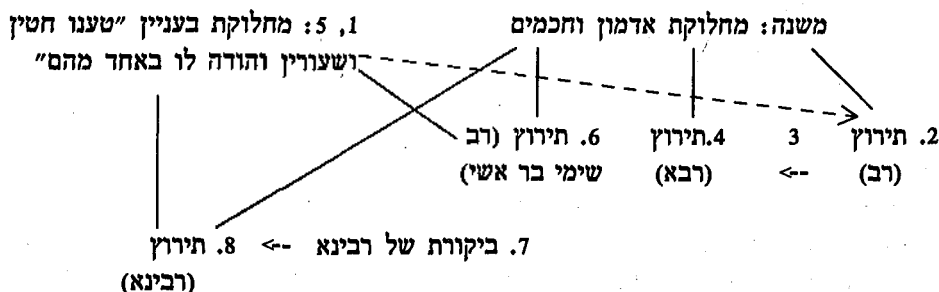
וחכמים אומרים: אין זו הודאה ממיין³² הטענה. אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון".
וזו לשון הסוגיא³³:

(1) שמע מינה לרבנן, טענו חטיין ושעורין והודה בשעורין, פטור. לימא תהוי תיובתא דרב נחמן אמר שמואל, דאמר רב נחמן אמר שמואל "טענו חטיין ושעורין והודה לו באחד מהן, חייב"? (2) אמר רב יהודה אמר רב: בטוענו מדה (3) אי הכי, מאי טעמא דאדמון? (4) אלא אמר רבא: דכולי עלמא היכא דאמר ליה "מלא עשרה כדי שמן יש לי בבורך", שמן קטעין ליה; "עשרה כדי שמן מלאים יש לי אצלך", שמן וקנקנים קטעין ליה. כי פליגי? היכא דאמר ליה "עשרה כדי שמן יש לי אצלך" — אדמון אומר: יש בלשון הזה לשון קנקנים, ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון קנקנים (5) אלא טעמא דאין בלשון הזה לשון קנקנים, הא יש בלשון הזה לשון קנקנים, חייב. לימא תיהוי תיובתא דר' חייא בר אבא, דא"ר חייא בר אבא "טענו חטיין ושעורין והודה לו באחד מהם, פטור"? (6) אמר רב שימי בר אשי: נעשה כמי שטענו רימון בקליפתו (7) מתקיף לה רבינא: רימון בלא קליפתו לא מינטר, שמן מינטר בלא קנקנים! (8) אלא אמר רבינא³⁴: הכא במאי עסקינן, דאמר ליה "עשרה כדי שמן יש לי אצלך" ואמר ליה אידך "שמן — לא היו דברים מעולם, קנקנים נמי — חמשה אית לך וחמשה לית לך". אדמון אומר: יש בלשון הזה לשון קנקנים, ומגו דקמשחבע אקנקנים משחבע נמי אשמן על ידי גלגול; ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון קנקנים, מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו.

בתירוצים של רב יהודה אמר רב (שלב 2) ושל רבא (שלב 4) אין למצוא כל התייחסות לבעיה של "טענו חטיין ושעורין והודה לו באחד מהם", אלא פירושים למחלוקת אדמון וחכמים בלבד³⁵. מנגד, ברור שאין דברי רב נחמן בשם שמואל (המובאים בשלב 1) ור' חייא בר אבא (המובאים בשלב 5) נובעים מדיון במשנתנו כלל (ומקורם במסכת שבועות)³⁶. אם כן, עד לנקודה זו ניתן לשחזר שתי סוגיות נפרדות שהורכבו:

איתמר: טענו חטיין ושעורין והודה לו אמר רב יהודה אמר רב: בטוענו מדה. אי
באחד מהם, אמר רב נחמן אמר שמואל: הכי, מאי טעמא דאדמון? אלא אמר רבא:
חייב, ור' חייא בר אבא אמר: פטור. דכולי עלמא...

אך נראה שלקראת סוף תקופת האמוראים כבר שולבו הסוגיות זו בזו, ורב שימי בר אשי³⁷ ורבינא³⁸ מתמודדים עם פרובלמטיקה כפולה. אנו מתארים את מבנה הסוגיא המורכבת, שהתקבלה בסוף התהליך, כך³⁹:



נסיים בשתי דוגמאות ממסכת בבא בתרא, שבהן קיימים קשיים לא-מבוטלים, המשתקפים אף בפירושי הראשונים. ננסה להציע ניתוחים שונים, המבוססים על ניסיון להתחקות אחרי התפתחות הסוגיות הנדונות, שאולי יש בהם כדי לתרום לפתרונם של קשיים אלה. את ההבדלים בין הפירושים הרווחים ובין אלה שנציע נמחיש באמצעות גרפים.

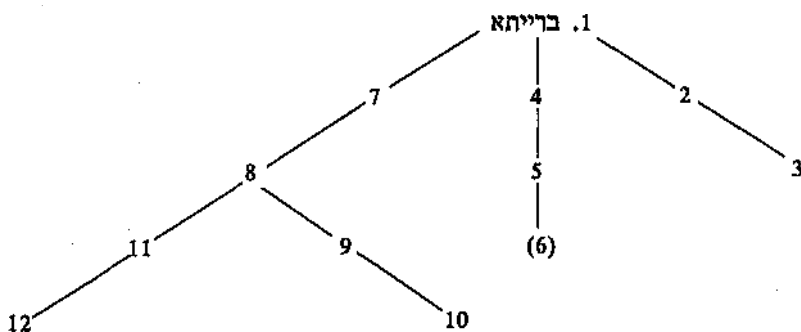
(1) בבא בתרא נב, ע"ב - נג, ע"א:

(1) תני רב שרביא⁴⁰ בקרושין דבי לוי: נעל גדר פרץ כל שהוא בפניו, הרי זו חזקה
 (2) בפניו אין, שלא בפניו לא? (3) אמר רבא⁴¹: בפניו לא צריך למימר ליה "לך חזק וקני",
 שלא בפניו צריך למימר ליה "לך חזק וקני"⁴² (4) בעי רב: מתנה היאך? (5)
 אמר שמואל: מאי תבעי ליה לאבא? השתא ומה מכר דקא יהיב ליה זוי, אי אמר
 ליה "לך חזק וקני" אין, אי לא לא — מתנה לא כל שכן?! (6) ורב סבר מאן דיהיב
 מתנה בעין יפה יהיב⁴³ (7) וכמה כל שהוא? (8) כדשמואל, דאמר שמואל: גדר גדר
 והשלימו לעשרה, (ו) פרץ⁴⁴ פרצה כדי שיכנס ויצא בה, הרי זו חזקה (9) האי גדר
 היכי דמי? אילימא דמעיקרא לא הוו סלקי לה והשתא נמי לא סלקי לה, מאי עבד?
 ואלא דמעיקרא הוו סלקי לה והשתא לא סלקי לה, טובא עבד! (10) לא צריכא,
 דמעיקרא הוו סלקי לה ברווחא, והשתא קא סלקי לה בדוחקא (11) האי פרצה היכי
 דמי? אילימא דמעיקרא הוו עיילי בה והשתא נמי עיילי בה, מאי עבד?⁴⁵ ואלא
 דמעיקרא לא הוו עיילי בה והשתא קא עיילי בה, טובא עבד! (12) לא צריכא,
 דמעיקרא הוו עיילי בה בדוחקא, והשתא עיילי בה ברווחא.

על גרסה זו תמהו בעלי-התוספות:

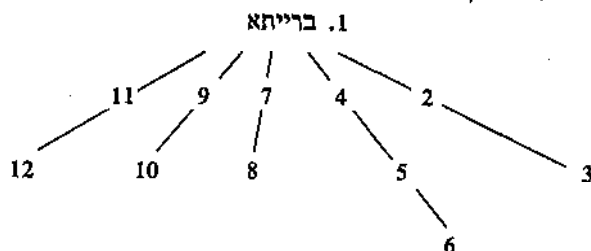
האי פרצה היכי דמי, אילימא דמעיקרא לא עיילי בה והשתא נמי לא עיילי בה,
 מאי עבד. נראה דל[א] ג [רסינן], דהיכי מצינן למימר "השתא נמי לא עיילי", הא
 "כדי שיכנס ויצא בה" קאמר? ! לכך נראה כספרים דגרסי(נן) "דמעיקרא לא עיילי
 בה והשתא עיילי בה, טובא עבד".

עד שלב (8), ועד בכלל, מבנה הסוגיא ברור. לכאורה מוסבים השלבים (9-12) על דברי
 שמואל המובאים בשלב (8), כלומר:



אם מקבלים הנחה זו, קושיית התוספות אכן חזקה מאוד: כיצד ניתן להעלות כפירוש אפשרי
 — ולו כאפשרות היפותטית העומדת להידחות — ששיעור "פרץ פרצה כדי שיכנס ויצא
 בה" יהיה "דמעיקרא לא הוו עיילי בה והשתא נמי לא עיילי בה" — או לחלופין, כפי שמצוי
 לפנינו בתלמוד, "דמעיקרא הוו עיילי בה והשתא נמי עיילי בה"? אולם קשה לא פחות לקבל

את ההגהה המוצעת ולמחוק אחת משתי האפשרויות ההיפותטיות המועלות בשלב (11) לפי כל הנוסחים שבידינו, ובמקביל לשלב (9)⁴⁶. לכן נראה לי להציע אפשרות אחרת: שיש לראות את השלבים (9-12) כמתקשרים לברייתא הפותחת את הסוגיא (שלב 1), דהיינו:



לפירוש זה יש יתרון נוסף: הקושיות בשלב (9) ובשלב (11), "טובא עבד!" מבוססות ככל הנראה על ההנחה שמדובר בתיקון מזערי, "כל שהוא", וכפי שמנסחים בעלי התוספות עצמם בדיבור העוקב אחרי זה שצוטט לעיל: "טובא עבד - ואין זה כל שהוא...". אך שיעור "כל שהוא" אינו מצוי בדברי שמואל כלל, אלא בברייתא, ולכן הקושיא מובנת היטב דווקא אם היא מוסבת על מקור זה. אמנם אין להתעלם מכך שאף בפירוש המוצע יש קושי מסוים: הוא מניח שישנה הקבלה תפקודית בין שלבים (7-8), מתד גיסא, ושלבים (9-12) מאידך גיסא, כשכל חטיבה מציעה פירושים משלה למונחים "גדר ופרץ כל שהוא" המוזכרים בברייתא, אך עובדה זו לא צוינה, והשאלות אף מנוסחות בדרכים שונות בשתי החטיבות. אך קושי זה איננו חמור: קרוב להניח שההבדלים בסגנון נובעים מצירוף מקורות (מקור אחד המסמך לברייתא את דברי שמואל, שמלכתחילה נוסחו כמימרה עצמאית, ומקור סתמי המוסב ישירות על המשנה). נוסף על כך, אפשר לתלות הבדלים אלה בכך שרברי שמואל מתייחסים לשני המקרים של "גדר ופרץ" יחד, בעוד שהדיון הסתמי עוסק בכל אחד מהמקרים בנפרד, אם כי בהקבלה מושלמת⁴⁷.

(2) בבא בתרא קטו, ע"א:

(*) אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: כל שאינו מניח בן ליורשו, הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה — כתיב הכא "והעברתם את נחלתו", וכתיב התם "יום עברה היום ההוא"

(1) "אשר אין חליפות למו ולא ירא אלקהם": רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: כל שאינו מניח בן, וחד אמר: כל שאינו מניח תלמיד (2) תסתיים [ד] רבי יוחנן [הוא]⁴⁸ דאמר תלמיד, דאמר רבי יוחנן "דין גרמיה דעשיראה ביר", תסתיים⁴⁹ — ומדרבי יוחנן אמר תלמיד, רבי יהושע בין לוי אמר בן (3) והא רבי יהושע בן לוי לא אזיל לבי טמאי אלא לבי מאן דשכיב בלא בני, דכתיב "בכו בכח להולך" ואמר רב יהודה אמר רב: להולך בלא בן זכר!⁵⁰ (4) אלא רבי יהושע בן לוי הוא דאמר "תלמיד" — ומדר' יהושע בן לוי הוא דאמר "תלמיד", רבי יוחנן אמר "בן" (5) קשיא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן (6) לא קשיא: הא דידיה, הא דרביה.

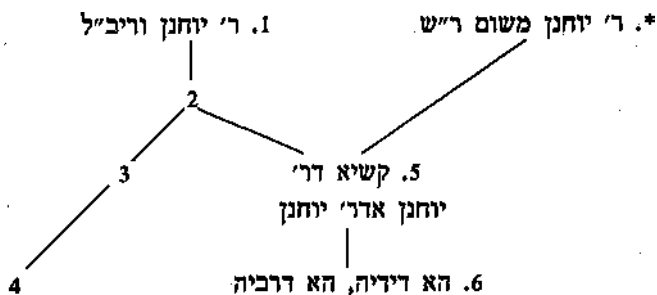
לכאורה, מהלך הסוגיא הוא ליניארי: מתחילים בקביעה שאחד האמוראים פירש את הכתוב כמתייחס למי שלא הותיר אחריו בן, והשני - כמתייחס למי שלא הותיר תלמיד. מנסים להוכיח שר' יוחנן הוא זה הסבור שמי שאינו מותיר תלמיד נחשב לרשע, אך מי שלא הותיר בן יכול להיות צדיק; שהרי ר' יוחנן עצמו שיכל (כנראה) את עשרת בניו⁵¹, ובוודאי לא חשב את עצמו לרשע. אם כך, יוצא שריב"ל הוא הסבור שמי שאינו מותיר אחריו בן הוא רשע, אך

ריב"ל נהג ללכת לבית האבל⁵² אך ורק במקרים כאלה! לכן, יש להניח שהמסקנה הקודמת מוטעית: ר' יוחנן סבור כי מי שמת בלי בנים הוא רשע, וריב"ל סבור כי הרשע הוא זה הנפטר בלי תלמידים. אם כך, כיצד מתיישבת הדעה המיוחסת לר' יוחנן עם העובדה ששיכל את בניו? "הא דידיה והא דרביה", כלומר: הדעה המיוחסת לר' יוחנן איננה דעתו, אלא דעת רבו; ואילו ר' יוחנן עצמו סבר כריב"ל, שגם צדיק יכול למות בלי בנים, ולכן אין להסיק שחשב את עצמו כמי ש"איננו ירא אלהים".

אך פירושו זה מעורר קשיים רבים, בעיקר בנוגע לתירוץ האחרון, "הא דידיה הא דרביה". קודם-כול, מגיין לנו להוציא מהזקתם דברים המובאים בשם ר' יוחנן ולייחס אותם ל"רבו"? יתירה מזו: מה פשר "הא דידיה", הרי לא מיוחסת לר' יוחנן אמירה עקרונית אחרת, אלא אמירה אוטוביוגרפית, "דין גרמא דעשיראה ביר", וקשה למתוח את גבולות התירוץ "הא דידיה הא דרביה" עד כדי כך. נוסף על כך, בכל מקום אחר שבו מופיע תירוץ זה מדובר בשתי אמירות המובאות בשם אותו חכם, אלא שבנוגע לאחת מהן הוא מוסר דברי חכם קודם, כפי שאכן משתמע מנוסח התירוץ⁵³; ואילו כאן חסרה לכאורה אמירה כזו, כפי שחסרה האמירה העקרונית שיש לייחסה לר' יוחנן עצמו. על חלק מקושיות אלו משיב הרמב"ן בחידושו על אתר:

הא דתריצינן "ר' יוחנן אדר' יוחנן לא קשיא, הא דידיה הא דרביה", סמכינן אמאי דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי, ולהכי לא תריצינן הכי אדר' יהושע בן לוי. והוא הדין דמצי לאקשווי מדאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי, אלא משום דאי מקשה ליה הכי, פשיטא ליה לתרוצי "הא דידיה הא דרביה".

אין ספק שהרמב"ן צודק באומרו, כי תירוץ זה מסתמך על הדברים המובאים לפני סוגייתנו בשם ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי — אותם דברים שציינו לעיל בסימן (*); אך חלק ניכר מהקשיים נותרו בעינם, וסוגייתנו נותרת חריגה במסגרת הסוגיות (כתריסר במספר) של "הא דידיה הא דרביה". נוסף על כך, בעוד השאלה הגלומה בדברי הרמב"ן, "והוא הדין דמצי לאקשווי מדאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי", מובנת היטב, קשה לקבל את הסברו/תירוץו: "דאי מקשה ליה הכי, פשיטא ליה לתרוצי 'הא דידיה הא דרביה'"; שהרי זה בדיוק המבנה של חלק מהסוגיות האחרות שבהן נעשה שימוש בתירוץ זה! לכן נראה לי להציע שאולי באמת הקשו כאן "מדאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי", ויש לנתח את הסוגיא כך:



לפי הצעתנו, כאשר נוספו שלבים (3-4)⁵⁴ על סוגיא שהגיעה למסקנה "דר' יוחנן הוא דאמר תלמיד⁵⁵", והקשתה על-פי מסקנה זו מדר' יוחנן אדר' יוחנן — שולבו החלקים החדשים מיד

לאחר שלב (2) מפני שהם מוסכים עליו, ולא על הסתירה הקיימת לכאורה בין דבריו השונים של ר' יוחנן; אמנם, שילוב זה יוצר את הרושם שלשלים (5-6) מתייחסים לשלבים (3-4), אך אין הכרח לייחס כוונה כזו אפילו לעורכים המאוחרים של הסוגיא שלפנינו⁵⁶.

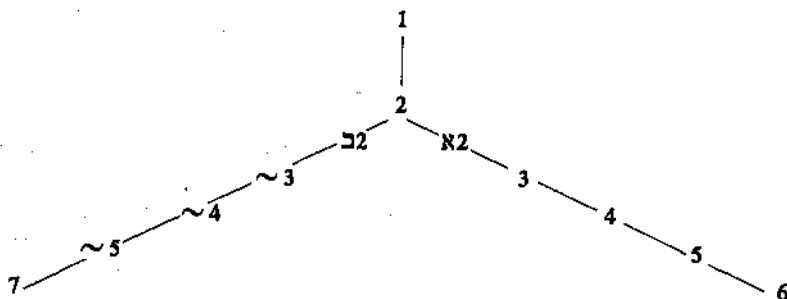
הפירושים שהצענו בפרק זה כמובן אינם ודאיים, אך נראה שהם ראויים להישקל בכובד-ראש ויש בהם כדי להמחיש את המקום המרכזי שתופשת השאלה על קיומם של חיבורים בין מרכיבי הסוגיא או על היעדרם, בהבנת התלמוד לאשורו ואת הפוטנציאל הטמון בשיטת ההצגה הגרפית להבהרת אפשרויות כאלו ולבדיקתן; ואין אלו אלא דוגמאות מועטות לסוגי בעיות ותופעות המזדקרות לנגד עינינו לעתים מזומנות לאורך התלמוד כולו.

נספח

התופעה של מסורות חלוקות, בהשתקפויותיה המגוונות, היא אחת התופעות המרכזיות ביותר בספרות התלמודית, בכלל, ובתלמוד הבבלי, בפרט. אחת הצורות החשובות של תופעה כללית זו היא ההקבלה המכוונת של "ורסיות" שונות של סוגיא מסוימת בסגנונות כגון "איכא דאמרי", "בטורא מתנו הכי... בפומבדיתא מתנו הכי..." וכדומה. התלמוד מכיל מאות רבות של דוגמאות מסוג זה. למרבה הצער, קשה לומר שתופעה מרכזית זו זכתה לדיון השיטתי והמעמיק שהיא ראויה לו. לדעתנו, שיטת ההצגה הגרפית יכולה לסייע לניתוח התופעה ולהעמידנו על אופי הקשרים והיחסים בין הורסיות המקבילות. נדגים זאת בקיצור נמרץ באמצעות שלוש סוגיות.

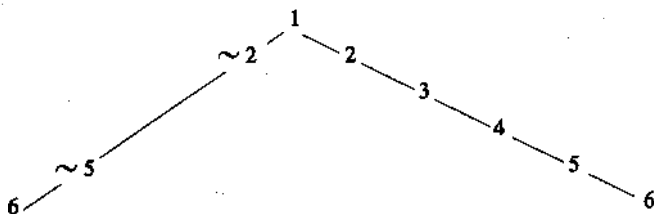
(א) ביצה ז, ע"א: (1) גופא: השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות, מותרות לאכלן בחלב. ר' יעקב אומר: אם היו מעורות בגידין, אסורות. (2) מאן חנא להא דתנו רבנן "האוכל מגבלת עוף טהור: מן השלל של ביצים, מן העצמות ומן הגידין ומן הבשר שנתלש מן החי — טהור; מן האשכול של ביצים, מן הקורקבן ובני מעיין, או שהמחה את החלב וגמעו — טמא" (א2) מאן חנא "מן השלל של ביצים טהור"? (3) אמר רב יוסף: דלא כרבי יעקב, דאי כר' יעקב, האמר "אם היו מעורות בגידין, אסורות" (4) אמר ליה אביי: ממאי? דלמא עד כאן לא קאמר רבי יעקב התם אלא לענין אסורא, אבל לענין טומאה לא! (5) וכי תימא: לענין טומאה נמי נגזור! (6) אפשי טומאה הוא, ואפשי טומאה מדרבנן לא מפשינן. ואיכא דאמרי: (ב2) מאן חנא "מן האשכול של ביצים... טמא"? (3) אמר רב יוסף: ר' יעקב היא, דאמר "אם היו מעורות בגידין, אסורות" (4) אמר ליה אביי: ממאי דאשכול — מהנך דתליא באשכול, דלמא אשכול גופיה? (5) וכי תימא: אשכול גופיה מאי למימרא? (7) מידי דהוה אקורקבן ובני מעיין, דאע"ג דבשר נינהו, כיון דאיכא אינשי דלא אכלי, איצטריך לאשמועינן; הכא נמי, כיון דאיכא אינשי דלא אכלי, איצטריך לאשמועינן.

אפשר להציג את צמד הסוגיות בצורה זו:



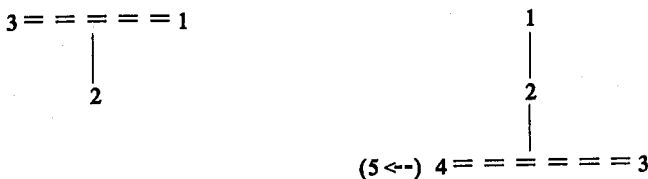
(ב) שבת יג, ע"א: (1) איבעיא להו: נדה מהו שתישן עם בעלה, היא בבגדה והוא בכגדו?
 (2) אמר רב יוסף, תא שמע: העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי בית שמאי.
 בית הלל אומר: לא עולה ולא נאכל (3) שאני התם, דליכא דעות. (4) הכי נמי מסתברא,
 דהיכא דאיכא דעות שאני, דקתני סיפא: רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני אכסניים אוכלין
 על שלחן אחד, זה אוכל בשר וזה אוכל גבינה, ואין חוששין (5) ולא אתמר עלה, אמר רב
 חנין בר אמי אמר שמואל: לא שנו אלא שאין מכירין זה את זה, אבל מכירין זה את זה,
 אסור! והני נמי מכירין זה את זה נינהו (6) הכי השתא — התם דעות איכא, שינוי ליכא;
 הכא איכא דעות ואיכא שינוי. איכא דאמרי (2) תא שמע: רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני
 אכסניים אוכלין על שלחן אחד, זה בשר וזה גבינה (5 ~) ואתמר עלה: אמר רב חנין בר אמי
 אמר שמואל: לא שנו אלא שאין מכירין זה את זה, אבל מכירין זה את זה, אסור — והני נמי
 מכירין זה את זה נינהו (6) התם דיעות איכא, שינוי ליכא; הכא איכא דעות ואיכא שינוי.

את הסוגיות האלו נציג כך:



(ג) בכא בתרא יא, ע"א: (1. משנה) אין חולקין את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע
 אמות לזה... (גמרא) (2) א"ר אסי א"ר יוחנן: ארבע אמות שאמרו, חוץ משל פתחים (3) תניא
 נמי הכי: אין חולקים את החצר עד שיהא בה שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה (4 = 1)
 והא אנן תנן: ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה — (5) אלא שמע מינה כדרב אסי, שמע
 מינה. ואיכא דרמי להו מירמא: (1) תנן: אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה
 וארבע אמות לזה (3 ~) והתניא: שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה! (2) א"ר אסי אמר ר'
 יוחנן: ארבע אמות שאמרו, חוץ משל פתחים.

אם נשתמש בסימן א = = = = ב כדי לציין יחס סימטרי בין שני מקורות, שמעמדם
 ותפקידיהם דומים, נוכל להציג את צמד הסוגיות בצורה זו:



הערות:

1. " ברורי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", בתוך: " יו זוסמן ור' רחנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, א,
 ירושלים תש"ן, עמ' 237-303 (ראה שם, עמ' 251, הערה 62; רק חלק של הדברים הנוכרים כאן מוצאים את
 מקומם בדיון הנוכחי). אני משתמש במונח "נוסח" כדי לציין טקסט כתוב, ובמונח "גירסה" לציין טקסט

- הנמסר בעל-פה, בהתאם לשימושם של הגאונים בלשונות אלה. ראה שם, עמ' 237-244.
2. רוזנטל פיתח גישה זו בהורמגניות שונות, אך בחייו פורסמה סקירה חמציתית בלבד: א"ש רוזנטל, "לישנא אחריא", רבני הקנגרס השני למדעי היהדות, ירושלים תשי"ז, מדור תלמוד, חלק עברי, עמ' יד-טו; חלק לרועי, עמ' 18-19. בשנים שעברו מאז פטירתו פורסמו כמה מאמרים מעובדו, העוסקים בהיבטים שונים של סוגיא זו, כגון: תלמוד בבלי, מסכת פסחים — כתב-יד ששון-לונצר ומקומו במסורת-הנוסח, לונדון תשמ"ה; "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 1-36; "ללשונויותיה של מסכת תמורה", תרביץ, נו (תשמ"ט), עמ' 317-356. השווה מאמרי הנ"ל, בייחוד עמ' 276-281. לא כאן המקום להתפלמס עם תפישות אחרות בעניין זה. ראה לאחרונה ש"י פרידמן, "להתהוות שינוי הגירסאות בתלמוד הבבלי", סירדא, ז (תשנ"א), עמ' 67-102.
3. רוזנטל, "לישנא אחריא", (לעיל, הערה 2), עמ' טו. ליתר דיוק, הצטמצם רוזנטל למסכת פסח ראשון (כלומר: לפרקים א-ד ו-י של מסכת פסחים).
4. או גרפים אינומורפיים. אך בהקשר זה יש להצריך דמיון בין נקודות מקבילות אף לגבי חפקידיהן (כגון סיוע או קושיא), ולא לגבי "אבני היסוד" בלבד.
5. לענייננו נחשב אף מרכיב יחיד, שלא זכה לפיתוח נוסף, לסוגיא (טורביאלית). ראה להלן, פרק [א], סעיף (1) והערה 17. סוגים מסוימים של חומר אנדי — בעיקר סיפורים מורכבים — מציבים בעיות מיוחדות מבחינה זו, אך לא כאן המקום לדון בהן.
6. דוגמאות של (ב) מצויות לא רק בפרק [ב] להלן, אלא אף בסעיף (5) שבפרק [א]. בנספח שבסוף המאמר התייחסנו בקצרה לאפשרות להסתייע בשיטה הגדולה בחקר קטיגוריות שונות של סוגיות מקבילות, שמקורן במסורות חלוקות ("איכא דאמר" וכדומה). גראה ששיטה זו יכולה להועיל רבות אף להבנת התהוותן של התלמוד, והיחס המורכב בין צמיחה אודגנית ובין עריכה מכוונת (שעיקרה אסוסיאטיבית), אך לא כאן המקום להאריך בסוגיא נכבדה זו.
7. מיון סוגיות, הדומה בחלקו הגדול לזה שאנו מפתחים כאן, נמצא אצל א' וייס, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, חלק שני: הסוגיא, ורשה תרצ"ט, עמ' 32-43 (תורתי נתונה לבנו של המחבר ז"ל, פרוץ ב' וייס, שהשאל לי ספר בדיר זה).
8. לדוגמא: כיצד עלינו להתייחס לסוגיות מעבר, כגון "מאי הוה עלה" או "ואודא לטעמיה" האם אלה מקשרות בין חלקים שונים של סוגיא אחת או מציינות פתיחת סוגיא חדשה, המתקשרת עם קודמתה במישור העריכה?
9. אין זה מענייננו כאן לדון במשמעות "סוגיא (דעלמא)" בתלמוד עצמו, השנויה כידוע במחלוקת. לענייננו נוכל להסתפק במשמעו של מונח זה מתקופת הגאונים ואילך.
10. מונח זה מציין כמעט תמיד צירוף של שתי דעות אמוראיות (זהות או מנוגדות). לצירופים אלה יש אופי ספרותי מובהק, מעבר לאופיה הספרותי של המימרה היחידה (ראה המאמר הנוכח לעיל, הערה 1, עמ' 254, הערה 74; ד' הלבני, מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 11). המונח עורר סקרנות כבר בתקופת הגאונים (ראה א"א הירכבי [מהדויר], זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון, מחברת רביעית, ברלין תרמ"ז, עמ' 138, סימן רעג), וראוי למחקר מקיף ושיטתי. על האופי הספרותי של מחלוקת רבות מעין אלו עיין, למשל,
- B.M. Bokser, "Post-Mishnaic Judaism in Transition" *Brown Judaic Studies*, 17, Chicago 1980, pp. 327-351;
- כך גם Chico היא עיר ואם באמריקה, ומדובר בספר של בוקסר שנכלל בעורה *Brown Judaic Studies* נראה לי, שאין להפריד באופן עקרוני בין מחלוקות ובין הקבלת דעות זהות או דומות. יש להעיר על מאפיין נוסף של צירופי "איתמר": בתלמוד הבבלי (בייחוד בפתיחת סוגיות) מובאים דברי רב ושמואל כמעט תמיד באחת משתי דרכים — או בשם מוסר כלשהו או בסגנון "איתמר" — ודבר זה אומר דרשני. זאת אומרת, שאנו כוללים בהגדרתנו גם סוגיות שאין בהן כלום מעבר לנקודת-מוצאן. ראה להלן, סעיף (1) והערה 17.
12. לעתים רחוקות בלבד נצטרך להניח את קיומן של שתי נקודות-מוצא. חופעה זו תידון בהרחבה להלן, בסעיף (5).
13. השווה למשל, בוקסר (לעיל, הערה 10), עמ' 184. דומני שבמהלך מחקרו יש ערבוב תזומים מסוים בין ניתוח רעיוני לניתוח ספרותי, תוך כוונה לייחס חלק גדול ככל האפשר של דברי שמואל לפירושו על המשנה (ראה, למשל, שם, עמ' 300-316). ניתוח הקשרים הרעיוניים בין חלקי הסוגיא השונים (לא רק בקשר למשנה) חשוב ביותר, אך גם עדין נסובייקטיבי יותר (במקרים רבים) מאשר ניתוח קשרים ספרותיים.

14. טול, לדוגמא, את דברי רבה בר שילא, המוכאים כיומא נט, ע"א כפירוש למשנה; ושם טו, ע"א ע"ב כתיורן לקשיא (מאותה משנה). בלשון הכלשנים אנו מתכוונים כאן (בערך) לגיחוח סינכרוני או לגיחוח של מבנה השטח. לגיחוח כזה יש בין היתר יתרון בכך, שהוא יכול להתקרב יותר לאובייקטיביכות, ולפחות לשאוף למידה מרובה של הסכמה כללית.
15. אני משתמש כאן במונח "גלוסה" כמובן רחב למדי. על הפרדת המקורות מתוספות הפירוש שהוצמדו להם וחיבור רבוי אמוראים ישירות לאותם המקורות, נכתב הרבה. ראה, למשל, ד' הלבני, מקורות ומסורות - ביאורים בחלמוד לסדר מועד, ירושלים תשל"ב, עמ' 1-12; הנ"ל, מקורות ומסורות - ביאורים בחלמוד - מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 5-16; ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מכוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות - מאסף למדעי היהדות, ספר א, ניו יורק תשל"ט, עמ' 293-299 והספרות הנזכרת שם; וכן במקומות רבים אצל בוקסר (לעיל, הערה 10; עיין שם, עמ' 295 והערה 2); הלבני, בספריו הנ"ל ובכרך על מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב; וכן בספרו האחרון של פרידמן, חלמוד ערוך - פרק השוכר את האומני, ירושלים תשנ"א. רק במקרים חריגים ניתנות הצעות ממין זה להוכחה, ולמטרותינו הנוכחיות עדיף לותר על הגיסיון להכריע בכגון זה.
16. המינוח המתימטי במאמר זה הוא זה של: F. Harary, Graph Theory - London - Don Mills, 1969.
17. רצוי לכלול "סוגיות" כאלו לטובת התחולה הכללית של המודל וכדי שניתן יהיה לתאר את הרצף החלמודי, בפשטות יחסית, כסדרה של סוגיות.
18. מלה זו חסרה בחלק מעדי-הנוסח. שינויים אחרים, שאינם חשובים לענינו, לא צוינו (כאן ובדוגמאות הבאות). ראה צ' מלטר (מהריר), מסכת תענית, ניו יורק 1930, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ג, עמ' 34, שינויי נוסח לשורה 24.
19. לכאורה, דברים אלה הם חלק מדברי רב נחמן ומוסבים על שלבים (2-3) לעיל, וכך נראה מהמקבילה בשבח מה, ע"ב. אולם ייתכן כמובן שהדברים שולבו בתוך דברי רב נחמן המקוריים.
20. אפשר היה לפצל שלב זה לכמה שלבים, אך ייתכן גם לראות את הכול כדיבור אחד.
21. ראה ההערה הקודמת.
22. כאן מובאת, בלשון "ראף ר' יוחנן סבר...", סוגיא אחרת, שנקודת-המוצא שלה היא בסתירה שמצא ר' יוחנן בין דברי ר' יהודה כשכתב ככ, א ובין דבריו בעירובין ג, ה. לרעת מי שהצמיד סוגיא זו לסוגיא שהבאנו בפנים, הסתירה שמצא ר' יוחנן מלמדת על כך שגישתו למשנה בביצה וזהה לשיטת ר' יצחק או קרובה אליה.
23. בגוף זה ובאלה שיבואו בהמשך מסמנים הקורים את תלותו של מרכיב מסוים (הנמוך יותר בסימניה) במרכיב אחר (העליון). התצים המקורקים מסמנים קשרים אפשריים (השווה לעיל, הערה 15). לא ברור אם פירושו של רבה מתקשר ישירות למשנה או משקף כבר את הביקורת (שלבים 9-11) על פירושו של רב נחמן, ולא ברור אם שלב (18) מתייחס רק לגיורה הנזכרת בשלב (15) או גם לוו הנזכרת בשלב (17) (לכאורה (18) שייך להמשך דברי אביי, דוגמת (22), (24), וייתכן ששלבים (16-17) נוספו על המשא-זומת בין רבה לאביי). התייחסתי לשלבים (26-30) כגוש אחד, המתבסס על כל ארבעת הפירושים בתוספת הביקורת על דברי רב נחמן, הגם שאף אחד מהשלבים האלה כשלעצמו אינו תלוי בכלל הסיודות הנוכרים.
24. בדפוסי החלמוד ובחלק מהנוסחים האחרים נוצר כאן קשר ישיר למשנה ברמות הנוסח "מנא הני מילי? דתנו רבנן...", אך נראה שאין זו הגרסה המקורית. השווה דג"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, כרך א, מינכן תרכ"ח, על אתר, אות ב.
25. כאן מובאת דרשתו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן, הנממקת את הקביעה "שאין אומרים שירה אלא על היין".
26. כאן נוסף בנוסח הדפוסים "דאחמר; ר' חייא ור' שמעון ברבי, חד תני כרם רבעי' וחד תני עטע רבעי'", השווה דקדוקי סופרים שם, אות ו.
27. בנוסחים אחרים אנו מוצאים רק "דיליף" או "אתיא", ראה דקדוקי סופרים שם, אות כ (בהערה). נראה לי שהוספת המלה "אלא" היא תוצאה נוספת של הוספת שלבים (7-16) והיא מתבקשת בשל דחיית הלימוד המוצע בשלב (8) בלשון "דיליף מכרם".
28. כאן נוספת בנוסח הדפוסים תווה על הקושיא והחירון שבשלבים (5-6) לעיל, וזאת נראית כהוספה מאוחרת. השווה דקדוקי סופרים, שם, אות ל.
29. בנקודה זו מצויים הכדלים רבים בין הנוסחים, בעיקר בין "דבר נטיעה / דלאן בר נטיעה" ובין "דבר שגידולו מן הארץ / דבר שאין גידולו מן הארץ" וכדומה. ראה הראשונים על אתר, ודקדוקי סופרים, שם, אות מ. קרוב לתני, שהשינויים נובעים מהקישור שנעשה בין קושיא זו ובין "מאן דתני עטע רבעי'", כדי להתאים

אותה למסגרת הסוגיא. למעשה, יכולה שאלה זו להישאל בצמידות לכרייתא: כיצד מסיק ר' עקיבא מפסוק, העוסק בגידולים מסויימים, את תובת הברכה על כל מה שיטעם האדם? והתשובה היא למעשה, שאין הלימוד אלא אסמכתא בעלמא.

אולם יש לשים לב אף למיקום סוגייתנו במסגרת המשנה: המשנה בפרק זה פותחת ביני גידולי הארץ ("כיצד מברכין על הפירות?"), ורק לאחר-מכן עוברת לדין "דבר שאין גדולו מן הארץ"; וייתכן כי מי ששאל את השאלה שבשלב (19) חשב כבר על מסגרת זו וחיפש מקור לאותו דין של "דבר שאין גדולו מן הארץ" המובא בהמשך המשנה. ואם נפרש כך את הקושיא, אפשר להבין את התירוץ באופן שונה במקצת מזה שהצענו עתה: אמנם, לריני הברכות של גידולי הארץ יש מקור מקראי, אלא שהרחבתם למאכלים אחרים מבוססת על הסברא בלבד.

30. רש"י מתמודד עם בעיות אלו בדי"ה: קמה חוכית, "דאשכתן דאצרכה רחמנא ברכה דכתיב חאכל בה לחם וגו' וסמך ליה ואכלת ושבעת וברכת". ניסיון אחר להתגבר על קשיים אלה משתקף בנוסח המובא בספר בית נתן, הגורס, "לחם" במקום "קמה" (ראה דקדוקי סופרים, שם, בהערה לאות ט; רבינוביץ אף הבחין בכך שסוגייתנו תלויה במקום זה בסוגיא בבבא מציעא).

31. לניחות אחר של סוגיא זו ראה צ"א שטיינפלד, מודה במקצת, תל-אביב תשל"ט, עמ' 105-119. לא כאן המקום להאריך בביקורת על שיטת שטיינפלד, המקובלת עלי באופן חלקי בלבד. בהערות הבאות אעיר בקיצור נמרץ על כמה הבדלים בין שתי התפישות.

32. ראה שטיינפלד, שם, (לעיל, הערה 31), עמ' 43-54.

33. כמו בסוגיא הקודמת, ניתן היה לפצל חלק מהשלים ליחידות קטנות יותר. כאן נמנענו מכך ככוונה, כדי להבליט את התופעה העיקרית המעסיקה אותנו כאן.

34. השם חסר רק בנוסח הרפוסים ומצוי בכל תמשת כתבי-יד של סוגיא זו, כולל כתב-יד פירקוביץ הביזנטיני וקטע גניזה אחר, ראה מ' הרשלד (עורך), מסכת כתובות עם שינויי נוסחאות..., ב, ירושלים תשל"ו, עמ' חקט, שינויי נוסח לשורה 25. שטיינפלד (לעיל, הערה 31), עמ' 113), שהכיר גרסה זו על-פי כתב-יד מינכן בלבד, ראה אותה כתוספת שמקורה באשגרה, אך נראה לי ברור שצריך להניח הנחה הפוכה, שהשם נשמט בנוסח הרפוסים. ואין זה מקרה יחידאי, ראה, למשל, את החירוף "סיפא אחאן לספק טרפיה" בכיצה ג, ע"ב, המיוחס במקורות רבים לרב איירי בר אבין (וכאן אין שום אפשרות להסביר את הוספת השם כתוצאה אשגרה).

35. השווה שטיינפלד, (לעיל, הערה 31), עמ' 108-109. הסגנון המעמיד את המשנה במקרה מסוים, ופותח בבי' השימוש, נפוץ ביותר (ראה, למשל, בוקסר [לעיל, הערה 10], עמ' 296-297 והערה 3), ואף מבחינה כרונולוגית, אין זה סביר להניח שרב יבוא לתרץ קושיות על שמואל, וכייהוד לא על דברי שמואל שנמסרו על-ידי רב נחמן (אם כי אפשר לטעון שאלה היו מוכרים לו ממקורות אחרים). ודברי רבא תלויים בשלבים (2-3) בלבד.

36. עין שם מ, ע"א-ע"ב. דברים אלה הם סיחוח טבעי של המשנה שם (ו, א). השווה שטיינפלד, (לעיל, הערה 31), עמ' 115.

37. שטיינפלד (לעיל, הערה 31), עמ' 112-113) טוען לפירוק דברי רב שימי בר אשי ממסגרת הסוגיא, ובעמ' 117-116 מציע להם הסבר שונה לחלוטין: לדברי שטיינפלד, רצונו של רב שימי בר אשי לומר שהוכרים, כמו הקליפה, אינם חשובים כלל (לעומת השמן/הזימן), ולפיכך אינם כלולים בטענה, לרעת החכמים שבמשנה. לדידי ברור, אף מניסוח המימרה כשלעצמה, שהכוונה כאן היא להדגיש את הקשר האינטימי בין השניים (אותו קשר שרכינא פקפ ב'ו) ולא להמעיט בחשיבות הקקניגים.

38. ראה לעיל, הערה 34. ברור שתירוצו בא לחקן את הפגם שמצא בחירוף הקודם של רב שימי בר אשי, המתמודד כבר עם הפרובלמטיקה הנוצרת עם העברת המחלוקת ממסכת שבועות למסגרת סוגייתנו; הדחוק הרב שבחירוצו מראה בעליל, שאף הוא מתמודד עם פרובלמטיקה זו.

39. השווה לעיל, הערה 23. החץ המוביל לשלב (2) מציין קשר ספרותי אפשרי (במסגרת הסוגיא המורכבת), וקשר רעיוני בוודאי אין כאן (ראה לעיל והערה 35). בתוך המוביל משלב (7) לשלב (8), הקשר הרעיוני ברור (ראה הערה הקודמת), ואילו הקשר הספרותי המפורש מצטמצם לכך שמי שמקשה על התירוץ הקודם מציע תירוץ חלוט-תופעה שכיחה בתלמוד.

40. לפנינו בתלמוד "חושעיא", אך רוב כתבי-היד והראשונים (ואף חלק מהרפוסים) גורסים "שרכיא". ראה כבר במסורת הש"ס על אחר, אות א; ורנ"י רבינוביץ, דקדוקי סופרים, כך יא, מינכן תרמ"א, על אחר, אות א; אף כתב-יד פריז 1337, שלא היה לנגד עיניו של רבינוביץ, גורס "שרכיה".

41. לפנינו נוספו כאן המלים "הכי קאמר", אך אלו חסרים במקורות רבים, ראה דקדוקי סופרים שם, אות ג.

- מלים אלו חסרות אף בכתב־יד פריז הנ"ל.
42. המלים "שלא בפניו צריך למימר ליה: לך חזק וקני" חסרות בכמה נוסחים (ראה דקדוקי סופרים שם, אות ד). אך נראה שנשמטו בטעות מחמת הרומות (הן מצריות אף בכתב־יד פריז הנ"ל).
43. שלב זה (6) תשוד בתור הנוספה מאוחרת, הוא חסר בכתב־יד אוקספורד (ראה דקדוקי סופרים שם, הערה לאות ה) ובכתב־יד פריז.
44. לפנינו בתלמוד "יפרץ", אך רוב הנוסחים גורסים "פרץ" (ראה דקדוקי סופרים שם, אות ו). אך ברור שגם את הנוסח "יפרץ" (המצוי אף בכתב־יד פריז) יש לרשש באותה צורה, ומדובר בשני מקרים מקבילים, גדר / פרץ, ולא בררשה שיגדור וגם יפרוץ.
45. בכתב־יד אוקספורד (מובא בדקדוקי סופרים שם, הערה לאות ח) הנוסח הוא "...לא הוּ קא מעיילי בה והשתא נמי לא קעיילי בה", וכעין זה גרסו בעלי-התוספות (ראה להלן, בפנים). כתב־יד המבורג מביא תוספות פירושו, "הוּ עיילי בה [ברוחקא] והשתא נמי [ברוחקא]" (דקדוקי סופרים שם).
46. לשינוי נוסח בפרטי הקושיא, ראה ההערה הקודמת. אף הסגנון הרווח בסוגיות כאלו (ראה ההערה הכאה) הומך בניסוח הכפול של הקושיא. כמוכן, בעלי-התוספות התקשו דווקא בשלב (11), ולא בשלב (9), מפני ששמאל קבע שיעור מסוג אחר לעניין "גדר", ואין סתירה גלויה כליכך בין הרברים שלו ובין שלבים (10-9).
47. לרינום הסתמיים האלה יש להשוות את עשרות הסוגיות הבנויות בדגם של "במאי עסיקנין? אילימא... אלא... אלא (הכא במאי עסיקנין)...". (ראה ב' קוטובסקי, אוצר לשון התלמוד, כרך כג [תשל"ל], עמ' 112-113).
48. השלמתי על-פי הסגנון הרגיל וחלק מתנוסחים, כגון כתב־יד פריז 1337 (השווה דקדוקי סופרים על אתר, אות ה).
49. בניגוד לסגנון הרווח בתלמוד, לפנינו נוספו כאן המלים "דריבי יוחנן דאמר תלמיד". מלים אלו חסרות בנוסחים רבים (ראה דקדוקי סופרים שם, אות ו; כך המצב אף בכתב־יד פריז).
50. כמועד קטן כו, ע"ב מצויה מקבילה חלקית לשלב זה: "בכו בכו להולך, אמר רב יהודה: להולך בלא בנימ. רבי יהושע בן לוי לא אול לבי אבלא אלא למאן דאזיל בלא בני, דכתבי בכו בכו להולך". הניסוח של הסוגיא בבבא בתרא נראה משני, שהרי קשה להעלות על הדעת שריב"ל הסתמך על פרשנותו של רב יהודה או אף של רב.
51. ראה, למשל, את פירוש רש"י במקום המקביל, ברכות ה, ע"ב, וביתר פירוט בחשובת גאון (רכ שרידא ז), הרכבי (לעיל, הערה 10), עמ' 214, סימן חט (ציונה עליידי מר"ר ש' אברוסטן, תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש... מסכת בבא בתרא, ירושלים 1958, עמ' 136, בהערה לשורה 279).
52. "בי טמיא", היינו "בי אבלא" שבמקבילה כמועד קטן (ראה לעיל, הערה 50), ונוסח מעין זה מצוי אף בבבא בתרא (ראה דקדוקי סופרים על אתר, אות ז). טמיא - עצמות, ורגילים לפרש שבית האכל נקרא כך בגלל שהוא "מלא עצמות". אולם נראה שהגרסה "בי טעמא" (המצויה כאן בצורה מקוצרת, בכתב־יד מינכן, ראה דקדוקי סופרים שם) מקורית יותר, וגרסה זאת מנסכרת היטב בתשובת רב האי גאון: ד' קאסטעל (מהר"ר), תשובות גאונים קדמונים, ברלין תרמ"ח, סימן עד.
53. ראה במיוחד עירובין לה ע"ב - לו ע"א, שם מודגש אופי התירוץ עליידי "דייקא נמי...". המקומות שבהם מופיע תירוץ זה - לפי נוסח הרפוסים - רשומים אצל ב' קוטובסקי, אוצר לשון התלמוד, כרך לה, ירושלים תשל"ב, עמ' 132. חיפוש שעשה יידי פרופ' ח' מיליקובסקי במאגר המידע הממוחשב של המכון לחקר התלמוד ע"ש ר' שאול ליברמן גילה מקום אחד נוסף: יומא ג, ע"ב, בנוסח הרפוסים מצוי פה רק "ההוא דרביה", אך הביטוי המלא נמצא בכתב־יד לונדון Or. 5508.
54. קרוב להגייה שאף סיום שלב (2), "ומדרבי יוחנן אמר תלמיד, רבי יהושע בן לוי אמר בן", נוסף יחד עם שלבים (3-4) כדי לספק מעבר אליהם משלב (2).
55. הקביעה "חסתיים" (ראה לעיל, הערה 49) מחוקת את ההנחה שבתקופה קדומה אכן היתה זו מסקנת הסוגיא, ושלבים (3-4), הסותרים קביעה זו, נוספו בתקופה מאוחרת יותר. לאיתור היחסי של שלבים (3-4) ניתן למצוא רמזים אף מכיוון אחר. ראה לעיל, הערה 50.
56. אמנם, אפשר שהמלים "ימרר" יהושע בן לוי הוא דאמר 'תלמיד', ר' יוחנן אמר 'בן' נוספו בשלב (4), בזמן שנוסף שלב זה או לאחר-מכן מתוך כוונה להתאים את שלבים (5-6) למקומם החדש ברצף הסוגיא, כאילו הם מוסבים על שלבים (3-4). אך ייתכן גם שמלים אלו נוספו מטעמי סימטריות במקביל לסימום של שלב (2), השווה לעיל, הערה 54.