

פירוש מקיף לפרק 'אמר רבי עקיבא'

תלמוד בבלי שבת פרק תשיעי

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

מאיר לוגסי

המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

**עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר אהרן עמית מן המחלקה
לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן**

תוכן העניינים

א			תקציר עברי
1			מבוא
11		הסוגיה הראשונה – טומאת עבודה זרה (פב ע"א – פג ע"ב)	
62		הסוגיה השנייה – ספינה (פג ע"ב – פד ע"א)	
108		הסוגיה השלישית – מדרס כלי חרס (פד ע"א – פד ע"ב)	
120		הסוגיה הרביעית – ערוגה (פד ע"ב – פו ע"א)	
146		הסוגיה החמישית – פולטת שכבת זרע (פו ע"א-פו ע"ב)	
176		הסוגיה השישית – זמן מתן תורה (פו ע"ב – פח ע"א)	
199		הסוגיה השביעית – הר כגיגית (פח ע"א – ע"ב)	
219		הסוגיה השמינית – 'כל דיבור ודיבור' (פח ע"ב)	
226		הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום: חלק א' (פח ע"ב – פט ע"א)	
234		הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום: חלק ב' – בא שטן (פט ע"א)	
240		הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום: חלק ג' – קושר כתרים לאותיות (פט ע"א)	
261		הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום חלק ד' – בושש משה (פט ע"א)	
269		הסוגיה העשירית – הר סיני (פט ע"א – פט ע"ב)	
278		הסוגיה האחת עשרה – חטאיכם כשנים (פט ע"ב)	
283		הסוגיה השתים עשרה – לכו נא ונוכחה (פט ע"ב)	
288		הסוגיה השלוש עשרה – כי אתה אבינו (פט ע"ב)	
295		הסוגיה הארבע עשרה – זכותו גרמה לו (פט ע"ב)	
299		הסוגיה החמש עשרה – המוציא עצים (פט ע"ב)	
303		הסוגיה השש עשרה – תבלין (פט ע"ב – צ ע"א)	
309		הסוגיה השבע עשרה – קליפי אגוזין (צ ע"א)	
312		הסוגיה השמונה עשרה – מי רגליים (צ ע"א)	
317		הסוגיה התשע עשרה – פלפלת (צ ע"א)	
321		הסוגיה העשרים – מיני מתכות (צ ע"א)	
325		הסוגיה העשרים ואחת – זרעוני גינה (צ ע"ב)	
329		הסוגיה העשרים ושתיים – ציפורת כרמים (צ ע"ב)	
333			ביבליוגרפיה
I			תקציר אנגלי

תודות

מוודה אני לחי העולמים ששם חלקי מיושבי בית המדרש.
גברו על ברכות הוריי (בראשית מט:כו) – התודה והברכה להורי היקרים שהביאוני עד הלום
וחינכוני לאהבת התורה והחכמה.
למורי ורבותי בשיבות בהן למדתי על שהכניסוני לשערי התלמוד.
למכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר-אילן שזכיתי להסתופף בצילו ברוב שנות עבודתי זו ובמיוחד
לעומד בראשו הרב ד"ר יהודה אלטשולר.
למורי במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן ובראשם לפרופסור שמא יהודה פרידמן שפתחו
בפני את שערי המחקר התלמודי. תודה על שלמדתי מפייהם ותודה על שלמדתי מפי כתבם.

בעבודה זו, כמו בעבודת התזה שקדמה לה, זכיתי להנחייתו האדיבה והנדיבה של ד"ר אהרון עמית.
ד"ר עמית ליווה אותי במסירות רבה ובסבלנות אין קץ והכל בכדי שאוכל להוציא דבר מתוקן מתחת
ידי.

מקורך ברוך... מאשת נעוריי (משלי ה:יח). לרעייתי היקרה יעל, תודה לך על הליווי רב השנים, על
המסירות לאין קץ והעידוד הרב שהם אלה שאיפשרו לי את כתיבת עבודה זו. יהי רצון שנזכה יחד
לגדל את בנינו היקרים: אחינועם, אילת, מיכאל, יוסף ויפעת מתוך בריאות, שמחה ונחת.

תקציר

חיבור זה הוא פירוש מקיף לפרק רבי עקיבא – פרק תשיעי ממסכת שבת של התלמוד הבבלי. חלק הארי של הפרק הוא פירוש על רצף משניות העוסקות בעניינים שונים שאינם קשורים להלכות שבת. עיסוק נרחב יש בדיני טומאה וטהרה: טומאת עבודה זרה; טומאת ספינה; טומאת מדרס כלי חרס; וטומאת פולטת שכבת זרע. עוד נדונים בהרחבה דיני כלאיים בערוגה. כמעט חצי מהפרק עוסק בענייני אגדה: זמן מתן תורה, כפיית הר כגיגית והתרחשויות אחרות הקשורות למעמד מתן תורה, מה שהתרחש כשעלה משה למרום, אמירת נעשה ונשמע, זכות אבות ועוד. רק הדף האחרון של הפרק עוסק בענייני המסכת – שיעור הוצאה בשבת, ובכך הוא מקשר את הפרק הקודם לפרק הבא.

הפירוש הנוכחי כולל השוואה מדוקדקת של כל עדי הנוסח, הישירים והעקיפים, לשם בירור הנוסח המקורי. חלקה הגדול של העבודה עוסק ב'ביקורת גבוהה' ובהשוואתם של חלקי הסוגיה למקבילות בספרות חז"ל. חלק מאלה הן סוגיות מועברות שבהן גם הנוסח וגם התוכן מקבילים, ובחלק ההקבלה היא ברובד המשמעות יותר מברובד הלשוני. הפירוש דן לעומק ובעקביות בהקבלות בין סוגיות הירושלמי והבבלי. אכן, תוך כדי השוואה מתבארות סוגיות רבות בירושלמי, ובמובן זה כמעט ניתן לומר שחיבור זה עוסק לא רק בפירוש הבבלי אלא גם בפירוש הירושלמי. חוקרים רבים הבחינו שסוגיות המפותחות היטב בבבלי מיוסדות תדיר על גרעין קדום כעין מה שאפשר למצוא בירושלמי. ואמנם, ההשוואה לירושלמי תרמה לפירושי לא אחת תשתית להבחנה בין הרבדים הקדומים יותר של הסוגיה בבבלי לבין רבדיה המאוחרים. כן נדונות מקבילות שבספרות התנאית, בתוספתא, במדרשי ההלכה והאגדה ובברייתות התנאיות המפוזרות בתלמודים.

ממצא שחזר על עצמו בפרק הוא התערבותו של עורך הסוגיה בניסוחן של מימרות אמוראיות ואף של ברייתות תנאיות. פעמים שניסוחן מראש ועד סוף, ופעמים שהתבסס על גרעין קיים. כך למשל נמצא שניסוח המימרה של רבי אלעזר בסוגיה הראשונה (עמ' 39-41) לגבי אבן מסמא נעשה בידי עורך הסוגיה בתבנית מימרתו של בר פלוגתיה, רבה. העורך לא ניסח רק מימרות אמוראים אלא גם הטביע את חותמו בעיצובן של מסורות תנאיות. לדוגמא (עמ' 78), ניסוח הברייתא משמו של חנניה התברר כפרי קולמוסו של עורך הסוגיה. כיוצא בזה, ברייתא שהובאה משם תנא דרבי ישמעאל (הסוגיה השלישית עמ' 114-116) זוהתה כשחזור מאת עורך הסוגיה. ממצאים אלה חזרו גם בניתוח אגדות רבי יהושע בן לוי (הסוגיה השמינית והתשיעית).

ממצא נוסף שחזר על עצמו הוא עיבוד ושינוי משמעותו של מקור בידי העורך, במודע או שלא במודע. התופעה זוהתה, למשל, בעיבוד סיפורו של רבי יהושע בן לוי על 'כי בושש – באו שש' (עמ' 263-267), בעיצוב המימרה של ריש לקיש על 'אדם כי ימות באוהל' (עמ' 91-94) וכן בסוגיה החמישית בסוגיית פולטת (עמ' 162).

בפרק זה יחידת אגדה שלמה ומפותחת העוסקת בענייני מתן תורה. העבודה מתחקה אחר טביעת ידו של העורך שעיבד, סגן והתאים את הדברים שמצא במקורות שהיו לפניו. נרחיב מעט על העריכה האחידה של הפרק – הלכה ואגדה: הגם שפרק זה עוסק בעניינים שונים שאין ביניהם רצף ענייני, אפשר להראות שסוגיות שונות בפרק, הרחוקות זו מזו במקומן ובעניינן, יצאו תחת יד אחת. המעקב אחרי הסגנון החוזר מסוגל לא אחת להדריך את הלומד בהבנת ענייני הסוגיה, ולהלן שלוש

דוגמאות לכך. לראשונה שבהן חשיבות יתירה, שכן היא ממחישה שהלכה ואגדה כאחת – עניינים המצריכים לכאורה התמחויות שונות – עובדו יחד ונערכו על ידי אותו העורך.

הדוגמא הראשונה לקוחה מבחינת הסוגיה השישית, הדנה במתן תורה. אופיה אגדתי והיא חלק מחטיבה המשתרעת מדף פו ע"ב עד דף פט ע"א, שאותה כינה אברהם ויס 'מדרש מתן תורה'. לדעת ויס, קובץ זה היה מגובש בפני עצמו והוטמע על ידי עורך הסוגיה. המחקר הנוכחי מראה כי עורך הסוגיה החמישית, העוסקת בדן פולטת שכבת זרע, כבר הזדקק לדברים שנשנו בסוגיה השישית כאבני בניין בסוגיה הלכתית זו (עמ' 192): 'עורך הסוגיה, שחטיבת "מתן תורה" כבר הייתה מונחת לפניו, הטמיע חלק ממנה בסוגית "פולטת שכבת זרע" הקודמת בסדר הסוגיות בפרק, אך זו כאמור לא קדמה בזמן עריכתה'. חטיבה גדולה זו מופיעה בכלל בסוגיתנו משום שעורך הפרק בסוגית 'פולטת שכבת זרע' נדרש לקטע ממנה. המשנה הביאה 'זכר לדברי' מהפסוק 'והיו נכונים לשלושת ימים' בהלכת פולטת. מחלוקת תנאים שנשנתה בהקשר ללימוד זה, היא שהשיאה את עורך הפרק להטמיע כאן קובץ אגדות העוסקות במתן תורה. כפי שהתברר, העורך לא העביר קובץ מן המוכן אלא נקט בהתערבות פעילה. טביעת ידו, כאמור, מתגלה באמצעות השוואת סוגיות מ'מדרש' זה לסוגיות אחרות בפרק.

דוגמא נוספת לאחדות העריכה מצויה באגדת רבי סימאי (הסוגיה השביעית - פח ע"א) המספרת על מלאכי השרת שקשרו שני כתרים לכל אחד ואחד מישראל. מוטיב הכתרים חוזר בסוגיה השמינית בדרשת רבא על 'כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים'. מטבע מיוחדת זו של קשירת כתר חוזרת גם בסיפורו של רבי יהושע בן לוי על משה שמצאו לקב"ה 'קושר כתרים לאותיות' (בסוגיה התשיעית, חלק שלישי). הפירוש הנוכחי חושף עיבוד משמעותי של סיפורי רבי יהושע בן לוי בידי עורך הסוגיה, שערך אותם לפי מקורות שונים שהיו בידיו. מוצע להבין את משמעות הביטוי 'קושר כתרים' לאור אגדת רבי סימאי (עמ' 257-260). אף דוגמא זו ממחישה שהסוגיות השונות בפרקנו נערכו בידי אדם אחד. הנחה זו סייעה לפרש את הביטוי 'קושר כתרים' באופן המתאים להקשרים השונים של העיסוק בכתרים בפרקנו, מבלי לשחזר את משמעות הביטוי ממקומות אחרים (רבים פירשוהו לאור בבלי במנחות, ראו שם). דוגמא נוספת מהסוגיה שם ישנה בסיפורו של רבי יהושע בן לוי על השטן. המחקר הנוכחי מעלה שהעורך עיבד כאן דרשה שהשתייכה במקור לסוגיה השמינית, השמיטה משם ואיחה אותה עם סיפורו של רבי יהושע בן לוי תוך הענקת משמעות חדשה הן לדרשה והן לסיפור (ראו עמ' 263-267). נסיבות דומות זוהו בבדיקת הקשר בין סיפור ויכוחו של משה עם מלאכי השרת לבין אגדת 'זכות אבות' (דף פט ע"ב). הדמיון הענייני והצורני שבין הסוגיות העלה (עמ' 233) 'עריכת עומק שאינה משתמשת רק בסממנים סגנוניים ושטחיים דומים [...] מתודה דרשנית יוצרת, הבאה לידי ביטוי בחלקים שונים של הפרק שאין ביניהם קשר ענייני, מתן תורה מכאן וענייני זכות אבות מכאן'.

בעשורים האחרונים התפתחה מגמה בחקר התלמוד הבבלי שבה הבחינה המחקרית מתרכזת בפרק התלמודי השלם. ניתן למנות כמה יתרונות לדרך מחקרית זו. ראשית, הולך ומתברר כי ישנה מלאכת מחשבת בעריכת הסוגיות בבבלי, לא רק ביחידה הספרותית הבודדת, של הסוגיה,¹ אלא גם ברצף הסוגיות הבאות זו אחר זו.² הסוגיה, עם כל המשמעות שלה כיחידה ספרותית סגורה, הרי מצויה בתוך רצף של סוגיות, שעל פי רוב קשורות ביניהם בקשר ענייני. היות והסוגיה היא תלוית הקשר, הרי שהיא משפיעה ומושפעת מהסוגיות האחרות. מתברר אם כן שהמחקר העוסק ביחידה של פרק שלם מוצדק גם מצד חקר הסוגיה הבודדת, כיוון שאי אפשר למצות את 'חקר הסוגיה' ללא עיסוק בסוגיות המקיפות אותה. זאת ועוד, בחקירה שיטתית של רצף הסוגיות סביר יותר שנמצא את דרכי העריכה המיוחדות של אותו עורך ספציפי, את השיקולים הייחודיים המנחים אותו ביצירת הסוגיה הערוכה ואת המאפיינים הכלליים שמבטאים את סגנונו, וכך יקל עלינו להבין את השיקולים המנחים אותו בעריכת הסוגיה הבודדת.³

חוקרים רבים עסקו בחקר התלמוד מאז החלה 'חכמת ישראל' בפעילותה במאה ה-19. בתחילה רוב הפעילות המחקרית עסקה בבירורים טרמינולוגיים, פילולוגיים והיסטוריים, בחקר הנוסח ובהתווה התלמוד ועריכתו.⁴ בעוד שפירושים מקיפים של סוגיות על סדר המסכת בתלמוד הירושלמי החלו מוקדם יחסית,⁵ העיסוק בפרשנות מדעית ושיטתית של הסוגיה בבבלי התפתח

¹ על התכונות הספרותיות של הסוגיה ראו: ויס, התלמוד; קליין, אי איתמר, עמ' 23-42; גולדברג, התפתחות, עמ' 143-152. פרידמן, מבנה, עמ' 251-255. הנ"ל, חמש סוגיות, עמ' 10-11.

² אמנם הלבני טוען כי גם אם דרך הלימוד של האמוראים הייתה על פי סדר הפרקים, הרי שלא בהכרח שכך היה אצל הסתמאים וה'מאספים', והללו סידרו את הסוגיות לפי סדר המסכתות ללא טיפול בקשר ובהתאמה. ראו: הלבני, בבא בתרא, עמ' 136.

³ אציין שתי דוגמאות לשימוש של בעל סוגיה בבבלי בסממנים לשוניים וענייניים מסוגיות סמוכות. דוגמא אחת ראו: פרידמן, האומנין, עמ' 3 וכפי שהוא מציין שם: 'בעל גמרא זה שאיזן וחקיקר בתכלית ההידור את פיתוח הסברות שבסוגיה זו, אף הידר לשבץ בה סממני לשון וסגנון שהיו קבועים לפנינו כבר בדברי התלמוד שבאותו הפרק או בקירוב מקום'. ודוגמא נוספת לשימוש כזה של בעל הסוגיה ראו בעבודתי, לוגסי, ארבעה אבות, עמ' 140-145. בעבודה זו מצאנו דוגמאות רבות לכך וראו בתקציר.

⁴ בעניין זה יש לציין את מאמרו של זכריה פרנקל 'למבוא התלמוד', שי"ל לאחר ספרו 'דרכי המשנה' בשנת 1861 (המאמר תורגם לעברית לאחרונה: פרנקל, זכריה, 'למבוא התלמוד' (תורגם ע"י רות טוויג), נטועים ת, (תשס"ב), עמ' 105-124). כמו כן יש לציין את מחקרו של נחמיה בריל על תולדות ייסודו של התלמוד בבלי כיצירה ספרותית שי"ל בגרמנית בשנת 1876, ראו: ברויאר, בריל א, עמ' 177-238 וחלקו השני של התרגום ברויאר, בריל ב, עמ' 131-156. ואת מחקרו של בנימין ז, בכר, המינוח הפרשני. כמו כן נציין את ספרי המבואות שהינם ספרי יסוד בנושא זה: המבואות של אפשטיין: מבוא לנוסח המשנה; מבואות לספרות התנאים; מבואות לספרות האמוראים, והמבואות של אלבק: מבוא לתלמודים; מבוא למשנה.

⁵ כבר זכריה פרנקל כתב פירושים לירושלמי מסכתות שבת ופאה, שיצא לאור בוינא תרל"ד. שאול ליברמן כתב את חיבורו, הירושלמי כפשוטו, שיצא לאור בתרצ"ה. לוי גינצבורג חיבר פרשנות לירושלמי מסכת ברכות, שיצאו לאור בניו יורק תש"א-תשכ"א. וישראל לוי כתב מבוא ופירוש לתלמוד ירושלמי בבא קמא שיצא לאור בתש"ל.

מאוחר יותר. מהראשונים שכתבו פירוש מקיף לסוגיות תלמודיות על סדר המסכת יש לציין את אברהם ויס בספרו סדר הדיון על כמה מפרקי מסכת סנהדרין⁶ ובספרו דיונים וביורורים על מסכת בבא קמא.⁷ עוד נציין את מפעל היחיד של דוד הלבני, שהחל בשנת 1968 עם ההוצאה לאור של ספרו הראשון מקורות ומסורות על סדר נשים, וממשיך בכרך האחרון שיצא ב-2012 על מסכת סנהדרין ומסכתות נוספות. פריצת דרך משמעותית בתחום הזה נעשתה על ידי פרופ' ש"י פרידמן. ראשית, בספרו המקיף על פרק השוכר את האומנין, על שני חלקיו – חלק הנוסח וחלק הפירושים, המהווה אבטיפוס של דרך המחקר המקיף של הפרק התלמודי, יחד עם פירושו המקיף לפרק האשה רבה. ושנית, בהקמת 'האיגוד לפרשנות התלמוד', שבו התווה את הדרך לדור ההמשך של חוקרי הסוגיה התלמודית. מיזם זה הביא סדרת מחקרים על פרקים בתלמוד בבלי.⁸ עבודה זו היא חלק מהתרומה רבת המשתתפים הזאת לחקר התלמוד הבבלי.

רקע תיאורי

אופיו של התלמוד הבבלי מתייחד בחוסר אחידותו. הרבגוניות והמעבר מעניין לעניין מצויים בו לרוב. בפרק שאנו עוסקים בו יש לכך ביטוי רב, וכמעט שאין שתי סוגיות סמוכות הקרובות זו לזו בנושא. הרבגוניות הזאת אינה רק בנושאים המשתנים של הסוגיות, אלא אף בכלי המחקר ובמתודות השונות הנדרשות מהחוקר. האופי המשתנה של הנושאים והסגנונות דורש מהחוקר להתמצא בכלי מחקר שונים ומגוונים: פילולוגיים, ספרותיים, היסטוריים ואף כלים מתחום חקר המקרא, הארכיאולוגיה והריאליה התלמודית.

העבודה המחקרית של ביקורת הנוסח ופירוש הסוגיה בבבלי יונקת מכמה תחומי משנה שפיתחו חוקרי ספרות חז"ל. בשלב ראשון על העבודה לעסוק בחקר הנוסח, לבדוק את כל עדי הנוסח המצויים בידינו ולנסות להעמיד את הנוסח המדויק, עד כמה שהדבר אפשרי. לאחר מכן עליה לעסוק בחקר הרבדים הקדומים שבסוגיה, ולהביא את מה שנמצא בחקר משנת התנאים, כמו המשנה, התוספתא, הברייתות ומדרשי ההלכה. כמו כן היא צריכה לעסוק בחקר משנת האמוראים, לפי האופי המיוחד של כל אחד מהתלמודים,⁹ הבבלי והירושלמי. על החוקר להיות מצוי גם בחקר הספרות המדרשית המוקדמת והמאוחרת, ובספרות המחקר הענפה בתחום האגדה על מגוון סגנונותיה. תחום נוסף שהחוקר חייב להתמצא בו הוא חקר משנת הגאונים והראשונים.¹⁰ השימוש בכלים אלו חיוני לחוקר על מנת להבין את דרך התהוות הסוגיה, את הרבדים שמהם היא מורכבת ואת שיקולי העריכה, ובסופו של דבר להבין את משמעותה של הסוגיה לפי כוונת יוצריה. בעשורים האחרונים חלה התקדמות משמעותית במחקר התלמוד הבבלי, ובמיוחד בתחום המתודה. נעשו ניסיונות לנסח תיאוריות כלליות הן בתחום חקר היווצרותה של הסוגיה והן בתחום חקר הנוסח.

⁶ ויס, סדר הדיון, יצא לאור בתשי"ח.

⁷ ויס, בבא קמא, הופיע בתשכ"ז.

⁸ סדרת הספרים שיצאו לאור ע"י האיגוד לפרשנות התלמוד בעריכתו של פרידמן.

⁹ ב'אופי מיוחד' כוונתי להבדלים משמעותיים הקיימים בין התלמודים בתחומי השפה, הטרמינולוגיה, צורת השקלא וטריא, רמת ההפשטה וצורת עריכת הסוגיה.

¹⁰ בספרות הגאונים והראשונים השתמרו נוסחאות רבות של התלמוד שבחלקן מהווים עדי נוסח שונים מהמצוי בידינו. נוסחאות אלו בחלקן הם ישירים (ציטוט ישיר של דברי התלמוד שמצטטים המחברים) וחלקם הם עקיפים (אנו מסיקים את הנוסח שהיה בידם מתוכן דבריהם או מפרשנותם).

בחקר התהוות הסוגיה יש לציין במיוחד את התיאוריה שבה נוקטים דוד הלבני, ש"י פרידמן ורבים אחרים, הגורסת כי הסוגיה היא יצירה רבת שלבים ובעלת עריכה סופית מאוחרת,¹¹ וכי למרות העריכה הספרותית המאחדת עדיין ניתן להבחין בשלבים הכרונולוגיים המרכיבים את הסוגיה. בסוגיות רבות ניתן לבדוד את דברי התנאים לחוד ואת דברי האמוראים לחוד, ובדברי האמוראים ניתן להפריד את המימרה האמוראית מדברי סתם התלמוד. כדי לבצע ניתוח זה פיתחו החוקרים מגוון כלים, מהם המתבססים על ניתוח לשוני ופילולוגי, ומהם המתבססים על השוואות עם סוגיות מקבילות בתלמודים ובשאר ספרות חז"ל. ניתוח המרכיבים יכול להיעשות גם על פי בחינת המשמעות, כמו למשל בדיקת רמות ההפשטה של המרכיבים, שאפשר לשייכם לתקופות כרונולוגיות שונות.¹² יש להדגיש כי למרות שתפיסה זו חדשה יחסית, היא צוברת תאוצה רבה וכמות גדולה של מחקרים נעשו ועוד נעשים על פיה. אולם גישה זו לא התקבלה על כל קהיליית החוקרים ויש שהעלו הסתייגויות כלפיה.¹³

במחקר זה עסקנו גם במה שמכנים החוקרים 'הביקורת הנמוכה', בהשוואת עדי הנוסח ובניסיון לברר עד כמה שאפשר את הנוסח המקורי ביותר, אך גם ובעיקר ב'ביקורת גבוהה'. ביקורת זו נעשתה על ידי השוואה של כל חלקי הסוגיה למקבילות בספרות חז"ל. ראשית כמובן השווינו אותה לסוגיות מקבילות. חלק מאלו הן סוגיות מועברות שבהן גם הנוסח וגם התוכן מקבילים, אולם לפעמים ההקבלה היא ברובד המשמעות יותר מאשר ברובד הלשוני. כמו כן בחננו את ההקבלות בין שני התלמודים. לא מעט מן החוקרים עמדו על כך שפעמים רבות סוגיה המפותחת היטב בבבלי מיוסדת על גרעין קדום שכדוגמתו אפשר למצוא בירושלמי. ההשוואה לירושלמי תוכל לתת אוריינטציה להבחנה בין הרבדים הקדומים יותר של הסוגיה בבבלי לבין הרבדים המאוחרים יותר.¹⁴ בביקורת זו עסקנו גם בהשוואות למקבילות שבספרות התנאית, בתוספתא, במדרשי ההלכה ובברייתות התנאיות המפוזרות בתלמודים.

בעקבות חוקרים רבים,¹⁵ לקחנו בחשבון במחקר זה את התפיסה כי בין שיקולי העריכה של הסוגיה ישנם גם שיקולים ספרותיים מובהקים, וכי יש לראות בסוגיה לא רק יחידה משמעותית אלא גם יחידה ספרותית. התפיסה לפיה בעריכת הסוגיה נלקחו בחשבון שיקולים ספרותיים, העניקה לנו כלים נוספים המסייעים בחקר התהוות הסוגיה והשפעת העריכה על התוכן. מובן ששיקולים ספרותיים משפיעים גם על הבנת הסוגיה מבחינת המשמעות שלה.

¹¹ יש לציין כי הלבני רואה את עיקר עיסוקם של ה'סתמאים' בשחזור השקלא וטריא, שלא נשתמרה במסורת כשם שנשתמרו המימרות. לעומתו פרידמן רואה בשכבה האחרונה את ידו של עורך המודרך גם משיקולים ספרותיים. ראו: הלבני מקורות. וראו במאמרו של פרידמן, מבנה ספרותי; איחוי פרשיות; האשה רבה.

¹² ראו במאמרים הנ"ל של פרידמן. פרידמן גם פיתח כלים טכניים לשיטת מחקר זו. ראו: פרידמן, כיצד מדקדקין. וראו: מוסקוביץ, המשגה.

¹³ במיוחד יש לציין את מאמרו של ירחמיאל ברודי: ספרות הגאונים; יחס הרמב"ם, עמ' 37-47.

¹⁴ אין כוונתי לומר שעורך הסוגיה בבבלי הכיר את סוגית הירושלמי כצורתה, ובנה את הסוגיה על גבי הסוגיה הערוכה שם, שכן רוב החוקרים סבורים שהבבלי לא הכיר את הירושלמי (וכמובן שכל העריכה והמסירה שאנו מדברים עליהם כאן, היא בעל פה). ראו מה שציין בזה הלבני, מבואות, עמ' 20 הערה 71. אלא כשגרעין קדום הדומה לסוגית הירושלמי עמד כמסורת גם לפני עורך הסוגיה בבבלי, ועל גבי גרעין זה הוא בנה את סוגיתו.

¹⁵ ראו: ויס, התלמוד בהתהוותו ח"א, עמ' 81 ואילך; פרידמן, מבנה ספרותי, עמ' 251-255. וראו שם בהערה 1 הפניה למחקרים נוספים של אברהם ויס, חיים קליין, חנוך אלבק וי"י ויינברג.

בתחום חקר הנוסח, המכונה 'הביקורת הנמוכה', ישנם שני מודלים תיאורטיים שעדיין מתחרים ביניהם בימינו. מודל אחד טוען כי המסורות של סוגיות הבבלי עברו בעל פה ללא עריכה לשונית מוגמרת, והעריכה הלשונית נעשתה על ידי הישיבות השונות. כך אפשר למצוא סוגיה בעלת עריכה לשונית אחת, ולעומתה ילישנא אחרינא' של עריכה לשונית אחרת. לפי גישה זו, ההבדלים הנמצאים באבות הנוסח השונים אינם תוצאה של עריכה מאוחדת שעברה שינויים במהלך המסירה, אלא הם תוצאה של עריכות שונות של הסוגיה. בדרך זו הלכו א"ש רוזנטל ואחרים.¹⁶

המודל האחר, שבו נוקטים ש"י פרידמן ואחרים,¹⁷ רואה את הסוגיה כיחידה שנערכה עריכה לשונית ועניינית מוגמרת, והשינויים באבות הנוסח נתהוו במהלך המסירה של הסוגיה האחת הערוכה. לפי תיאוריה זו, אפשר לראות באופי המסירות השונות של הסוגיה שתי גישות רווחות של המסרנים. גישת מסירה אחת לא תמיד מסרה מסירה דווקנית ומשמרת של הסוגיות כפי שהתגבשו ונוסחו, אלא הייתה פעילה ודינמית והכניסה בסוגיות שינויים מכוונים. חלק מהשינויים האלה נועדו לשיפור הנוסח, וחלק מהם נועדו להבהיר יותר את העניין. הגישה השנייה של המסרנים הייתה להעביר את הסוגיה בצורה דווקנית ומשמרת מתוך נאמנות לסוגיה הערוכה מכבר. פרידמן מראה כי במקומות רבים מוצאים אנו שני טיפוסים של אבות נוסח, שאחד מהם הוא טקסט קבוע וקשיח והאחר גמיש ובעל פתיחות רבה לשינויי לשון.¹⁸ על מודלים נוספים לגבי השינויים במסורות הנוסח שבידינו, שרווחו בעיקר בעבר, ראו מחקרו של פרידמן.¹⁹

נוסף על תיאוריות ועקרונות מועילים, התברך מחקר התלמוד המודרני בטכנולוגיה שעומדת כיום לרשות החוקר ושלא עמדה לרשותם של החוקרים והלומדים בדורות שעברו. אחת הטכנולוגיות הללו היא אפשרות ההפרדה וההדגשה הגרפית של סוגית התלמוד, וחלוקתה לרבדים על פי צורת הסוגיה.²⁰ טכנולוגיה נוספת היא ההשוואה הסינופטית, שיש בה תרמה רבה לחקר הנוסח ולביקורת הנמוכה. כמובן שלטכנולוגיות החיפוש הממוחשב תרומה מכרעת לחקר המקבילות והתהוות הסוגיה. ההנגשה של כתבי היד והעמדתם על הרשת בפני החוקר חורגת מתחום נוחות המחקר בלבד, ויש בה תרומה לגופי תורה מחקריים שלא היו מתבררים בלעדיה.

חוקר הסוגיה אינו יכול להסיק מסקנות פרשניות ללא העיון בספרות התלמודית המסורתית, שכן שאלות רבות עמדו לפני לומדי התלמוד עוד הרבה לפני שהפך זה לדיסציפלינה מחקרית. רבים מהשאלות שעליהם מנסים החוקרים להשיב היום הם אותם שאלות שהעלו הראשונים והאחרונים

¹⁶ רוזנטל, תולדות הנוסח, עמ' 1-36. וראו עוד ברודי, ספרות הגאונים, עמ' 276 ואילך.

¹⁷ מהמחקרים שנעשו על פי פרדיגמה זו ראו: פרידמן, אילן היוחסין, עמ' 93-147; עמית, מקום שנהגו. וראו עוד: פרידמן, שלושה חכמים, עמ' 133-193, וראו בנסמן שם הפניה למחקרים רבים נוספים ההולכים בדרך זו.

¹⁸ פרידמן, להתהוות, עמ' 158 ואילך. וראו הדוגמאות שם ממחקריו, בחקר הנוסח של מסכת בבא מציעא.

¹⁹ שם, עמ' 73. וראו: סבתו, סנהדרין, כרך א' עמ' 25-26.

²⁰ יש להבחין בין ההפרדה על פי הצורה להפרדה על פי התוכן. ראו: פרידמן, אל תתמה, עמ' 101-103.

מפרשי התלמוד לדורותיהם.²¹ מסיבה זאת, העיון בפרשנות התלמוד יש בו בכדי לתרום רבות למחקר התלמוד.²²

האגדה בבבלי

כמחצית מהפרק שאנו עוסקים בו עוסק בדברי אגדה מז'אנרים שונים (מדרשי פסוקים, סיפורים מקראיים מורחבים ומעשי חכמים). אסקור בקצרה את הדעות המחקריות אודות המאפיינים המיוחדים של האגדה בתלמוד בבלי.

פרידמן מוצא כי באגדה שבבבלי 'שלוש פעולות לפנינו: חיבור חוליות קישור של משא ומתן, שכלול סגנון מובאות מארץ ישראל וחיבור מקורי של אגדות ארוכות'.²³ לדעתו אין הכרח ואין סיבה לייחס אותם לגורם יחיד. בקשר לאגדה הסיפורית הוא מסכם כי: 'ההערכה השלמה של האגדה הסיפורית ומעשה אומנותה אינה יכולה להסתפק בבחינת המוצר הסופי בבידוד מוחלט. עלינו לחקור את זרימתם של מרכיבי האגדה לכל שלביהם, עד להשתלבותם במעשה אמן ביצירה שלפנינו'.²⁴ ניתן לומר שחוקרי האגדה הראשונים, ראו את האגדה שבתלמוד בבלי כנחותה מהמדרשים הארץ ישראליים, הן מבחינת המבנה הספרותי שלה והן מבחינת הדיוק של המסורות. למרות שהתלמוד הבבלי הוא אוצר בלום של דברי אגדה, החוקרים הבחינו כי רוב האגדות שבו מיוחסות לחכמים ארץ ישראלים.

יוסף היינמן ממחיש את נחיתותה של האגדה הבבלית מפני זו הארץ ישראלית על ידי הצעה להשוות ביניהם בסקירה של האגדות שבילקוטים (למשל). לדבריו כל מעיין ישר ידע להבחין בין אגדה המופיעה בתלמוד הבבלי לאגדה ארץ ישראלית, כיוון שהאגדה הבבלית מופרעת בשקלא וטריא, ויכוחים ושאלות המפריעים לשטף האגדה. היינמן רואה את האגדה כיצירה ארץ ישראלית בעיקרה: 'ואם רב חלקה של האגדה אף בתלמוד בבלי, הרי ברובם המכריע של המקרים אין זאת

²¹ ואמנם שאלות רבות אחרות שלא עלו על דעתם של הוגי התלמוד לדורותיהם התחדשו בדרך העיון הביקורתי של התלמוד למשל: האם התלמוד בבלי הוא יצירה אחדותית או יצירה מצטברת? האם הסוגיה היא יחידה ספרותית או מסמך בית מדרשי? כיצד השתמשו החכמים במקורותיהם ובמסורותיהם, האם העבירו במסורת מדויקת או שידם הייתה חופשיה בעיבוד ובעריכת המסורות? האם יש לנו לראות את יחס אומר המימרא, למימרא, כיחס היסטורי או ספרותי?

²² מלבד השאלות שהועלו על ידי פרשני התלמוד לדורותיהם, יש גם כמה הצעות שהועלו על ידם אשר התקבלו במחקר כהצעות מתודיות מועילות, כמובן תוך הסתייגויות מחקריות מחד ותוך החלה כללית יותר מאידך (למשל: ההפרדה הרווחת היום במחקר בין דברי האמוראים לדברי 'סתם התלמוד' נאמרה כבר על ידי ראשונים, אם כי לא באופן שיטתי. ראו: פרידמן, מבוא כללי, עמ' 12 ואילך ושם בהערה 22. אולם ראו: הלבני, מבואות, עמ' 44-45. גם ייחוס של מימרות בתלמוד הבבלי לגאונים ולסבוראים מצינו בראשונים, ראו: פרידמן, שם, עמ' 8 ואילך). הווי אומר, גם אם מחקר התלמוד רשאי לראות את עצמו כתחום שנוסד לא מכבר עם ייסודה של דיסציפלינה זו על ידי חכמת ישראל, העיסוק בחלק גדול מהשאלות המחקריות ומההצעות המקובלות בימינו עתיק הוא כימי התלמוד עצמו, אם כי לא באופן מתודי וסיסטמטי. לפיכך על החוקר מוטלת החובה לא רק לגשת אל התלמוד בגישה אובייקטיבית וביקורתית ולעיין במקורות הראשונים והבלתי אמצעיים, אלא גם ללמוד את התלמוד בראי פרשניו לדורותיהם, לדלות מהם נקודות עניין ולהביאם בכור המצרף של המחקר התלמודי המודרני.

²³ פרידמן, לתורתם של תנאים, עמ' 402.

²⁴ שם עמ' 424.

אלא אגדה ארץ ישראלית, ששגורה הייתה גם בפייהם של חכמי בבל... אף חלק ניכר מאותו המעט של דרשות ואגדות שלא נמסרו לנו אלא מפי חכמי בבל, בא להם מן הסתם ממקורות ארץ-ישראלים שלא תמיד נשתמרו בידינו.²⁵ מכאן היינימן טוען שלחכמי הבבלי הייתה הבנה לקויה כלפי האגדה, ומסביר זאת בהיותם 'גדולי המשפטנים ואנשי המחשבה ההלכה הקפדנית'²⁶ בעוד שהאגדה דורשת יכולת משחק אומנותי שהרצינות והמשחק משמשים בה בערבוביה.²⁷

אכן, אין להתכחש לכך כי עורך הסוגיה האגדית בבבלי משלב דין ודברים בתוך האגדה המקורית; הדבר ניכר גם בלשון הארמית הבבליית וגם בתוכן. אולם נקודת המוצא של היינימן ושל חוקרים נוספים היא כי מרגע שהבבלי משלב שקלא וטריא או תוספות אחרות במדרש המקורי הארץ ישראלי, הוא 'מזהם' כביכול את המבנה הספרותי שלו ובכך פוגם בערכו. הנחתם של חוקרים אלו הייתה כי עורך הסוגיה האגדית בבבלי, כמו עורך הסוגיה ההלכתית, לא ייחסו חשיבות למבנה הספרותי, ולפיכך פגמו בערך הספרותי של האגדה. החוקרים הללו לא מתייחסים ל'הפרעות' אלו כעריכה סגנונית-ספרותית של העורך בבבלי בפני עצמו.²⁸ אולם, מאז שהתברר על ידי כמה חוקרים כי אף עורך הסוגיה ההלכתית בבבלי שוקל שיקולים ספרותיים וכי הסוגיה ההלכתית היא לא רק יחידה משמעותית אלא גם יחידה ספרותית, יש לשנות את הגישה גם בקשר לתפיסת האגדה שבבבלי. עלינו לראות את אותה שקלא וטריא ואת אותן תוספות לא כהפרעות בשטף וכפגם במבנה האגדי המקורי, אלא כעריכה ספרותית מחודשת. עלינו לשאול לא רק מדוע עורך הסוגיה האגדית הכניס דברים חדשים לתוך האגדה, אלא גם כיצד הוא עשה זאת; עלינו לברר את שיקוליו הספרותיים במבנה החדש שהוא מציג לפנינו. במילים אחרות, עלינו לא רק לחלץ את האגדה המקורית שעמדה בפני העורך ולפטור את כל התוספות כמוץ שיש להוציא מן התבן, אלא לחקור את האגדה עם התוספות כיחידה ערוכה חדשה, עם שיקולים ספרותיים משלה. ייתכן שגישה כזאת תגלה לנו כי לא נכון לומר שהאגדה הבבליית נחותה בערכה הספרותי מהמקור הארץ ישראלי, אלא שהאגדה הבבליית היא אגדה ערוכה מחדש עם סגנון מיוחד משלה. הסגנון הבבלי לא תמיד מתערב בניסוח האגדה המקורית, אלא בוחר להוסיף את הנופך הייחודי שלו כתוספות בתוך הטקסט המקורי, וכך הוא בונה מחדש את הסוגיה האגדית כיחידה ספרותית מורחבת חדשה.

עניין נוסף בו התייחדה האגדה הבבליית, לפחות בחלקה, הוא הקשר עם הסוגיה ההלכתית. המסגרת של התלמוד הבבלי היא הלכתית, שכן התלמוד התחבר כפרשנות למשנת רבי העוסקת רובה ככולה בהלכה. האגדה בבבלי באה כמעט תמיד כבדרך אגב, עד כדי כך שיש חוקרים שראו בבבלי מעין בית מלאכותי לאגדה, שמשמר אגדות כל אימת שההזדמנות נקרת לו כדי שאלו לא יאבדו. אולם גישה אחרת רואה בקשר בין אגדת הבבלי לבין ההקשר הלכתי לא רק סמיכות אסוציאטיבית אלא גם השפעה הדדית, שבה האגדה משפיעה על ההלכה ולהיפך. יונה פרנקל, שהביא את גישת הביקורת

²⁵ יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 163.

²⁶ שם עמ' 164. וראו: רובינשטיין, עבודה זרה.

²⁷ יוסף היינימן מאמץ את הגישה של יצחק היינימן שהוא מכנה ה'חשיבה האורגנית' של בעלי האגדה. ראו: יצחק היינימן, דרכי האגדה, עמ' 8-10. להתייחסות נוספת לדרכו של יצחק היינימן וניסיון פיתוח מסויים של משנתו ראו: בויארין, אינטרטקסטואליות, עמ' 21-34.

²⁸ ראו: פרנקל תוכן וצורה עמ' 62-74. וראו תפיסתו של עלי יסיף מצוטט אצל: מרינברג-מיליקובסקי, ספרות ומשמעות, עמ' 43 בהערה 14.

החדשה לחקר המדרש קבע שהעיקרון המתודי שמדריך את חקר האגדה הוא 'עיקרון הסגירות', לפיו הסיפור המדרשי מנותק הן מהקשרים טקסטואליים הנמצאים במקומות אחרים והן מהקשרים הנמצאים בסמיכות מקום.²⁹ עיקרון זה שנוי במחלוקת, וחוקרים רבים מבקרים את גישתו ולא רואים את הטקסט כיחידה סגורה אלא כיחידה פתוחה, מושפעת ומשפיעה.³⁰ לדעתנו, את אותה מחלוקת בין האסכולות המחקריות ניתן להעתיק לסגנונות סיפר ולסגנונות עריכה של המספרים ושל העורכים השונים בעצמם. יש מספר או עורך שבחר לו את המנגנון הסגור ויש שבחר לו את המנגנון הפתוח והמרפרר. מסיבה זו הדרך שבחרנו במחקר זה היא לבדוק כל אגדה וכל סיפור לגופו, מבלי לקבוע מסמרות טרם העיון ביחידה הנחקרת גופה.

ספרות האגדה מתחלקת לסוגות שונות. האגדה שבפרקנו היא מגוונת מאוד ולוקחת חלק כמעט בכל הסוגות שנפרטם בקצרה: סיפור האגדה המרחיב את הסיפור המקראי, סוגה זו עוסקת בדמויות מן המקרא והיא מוסיפה לנו תוכן ומשמעות על הנאמר במקרא;³¹ סיפורי מעשי חכמים;³² משלים ופתגמים;³³ מדרש פסוקים;³⁴ מדרש פרשני.³⁵

שיטת המחקר ושלבי המחקר

כל פירוש מחקרי חייב להתבסס על נוסח ביקורתי ומדויק ככל הניתן של הסוגיה. מפורסמים דברי א"ש רוזנטל 'על שלושה דברים כל פרשנות פילולוגית – היסטורית עומדת: על הנוסח, על הלשון ועל הקונטקסט הספרותי – ריאלי כאחד'.³⁶ בעוד רוזנטל רואה בביקורת הנוסח שלב הכרחי ומקדים לביקורת המשמעות ולהעמדת פירוש לסוגיה ורואה 'בסדר הזה דווקא'³⁷ את שלבי המחקר ההכרחיים, חוקרים אחרים מתלבטים בדבר מתוך הבנה שלפרשנות יש השפעה רבה גם על העמדת הנוסח.³⁸ זה מכבר חוקרים רבים העדיפו להעמיד מהדורה סינופטית של הפרק שהם חקרו במקום להעמיד מהדורה ביקורתית עם אפרט,³⁹ כפי שהתחיל פרופ' ש"י פרידמן בתלמוד ערוך שלו לפרק השוכר את האומנין. לעבודה זו אמנם לא צורפה מהדורה סינופטית אך נערכה בדיקה והשוואה מדוקדקת של כל עדי הנוסח כולל קטעי גניזה וקטעי כריכה וכפי שהם מפורטים להלן. פרט לביקורת הנוסח על פי עדי הנוסח הישירים, נבדקו העדויות שיש לנו על נוסח הסוגיה מהמובאות בדברי הגאונים והראשונים, הן כשהם מצטטים ישירות את נוסח הגמרא והן כשאפשר

²⁹ פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 769.

³⁰ ראו: עפרה מאיר, מעשה העריכה; יונתן פיינטוך, רב אדא; פיינטוך, אגדה אחת, עמ' 1-14.

³¹ על הגדרת סוגה זו ועל דרכי המחקר בזה, ראו: יונה פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 269-265.

³² ראו: פרנקל, שם, עמ' 129-130. וראו: פיינטוך, מעשי חכמים.

³³ ראו: פרנקל, שם, עמ' 399-340, 471-472.

³⁴ שם חלק ראשון, עמ' 147-160.

³⁵ שם עמ' 107.

³⁶ רוזנטל, המורה, החלק העברי עמ' טו.

³⁷ רוזנטל, שם.

³⁸ שרמר וקצוף, צבת בצבת, עמ' 1. הנ"ל, על קו התפר, עמ' 1. במאמר זה הם מתארים את עבודתו של ליברמן בהדרתו את התוספתא ככזו שאינה נושאת אופי טכני גרידא אלא 'התערב בקביעת הנוסח על כל צעד ושעל על פי שיקול דעתו המעמיק'.

³⁹ יש לתלות זאת גם בגודלו העצום של התלמוד הבבלי, להבדיל מספרים כמו מכילתא דרבי ישמעאל וכד', אך גם במורכבויות אחרות שמזמן התלמוד בבלי, וראו על כך כ"ץ, הכי גרסינן.

להסיק באופן עקיף מפירושים על הנוסח שעמד לנגד עיניהם. היות ועבודה זו מכוונת בעיקרה להעמדת פירוש מקיף על הסוגיות, על אף שעסקנו באופן מעמיק בנוסחים השונים, לא עסקנו בקביעת אבות הנוסח השונים. בפירושו הבאנו בחשבון את הנוסחאות השונות ועסקנו בהבדלים המשמעותיים שיש ביניהם להבנת הסוגיה.

לאחר שעסקנו בביקורת הנמוכה עסקנו בתולדות התהוותה של הסוגיה. מחקר זה התבסס על חקר המקבילות, הן אלו שבתלמוד הבבלי והן אלו שבספרות חז"ל הארץ ישראלית. במסגרת זו בדקנו את סוגיתנו לאור התאוריה שדוגלים בה חוקרי זמננו, לפיה סוגיות הבבלי מרובדות מכמה רבדים כרונולוגיים, משנת התנאים לחוד, מימרות האמוראים לחוד ודברי סתם הגמרא. חלוקה זו נעשתה הן על ידי כלים פילולוגיים שפתחו החוקרים בכדי להבחין בין הרבדים והן על ידי כלים השוואתיים ממקורות חז"ל אחרים, ובמיוחד השוואת הבבלי לירושלמי. ניסינו להבין מה הוא חלקו של העורך בסוגיה בכללה, ואילו שיקולים הדריכו אותו, כגון שיקולים ספרותיים, הלכתיים ואחרים.

מבנה הפרק

כפי שהערנו למעלה, הפרק שלנו חריג ברב-גוניות שלו. הסיבה לכך היא קביעת הסדר של חטיבת המשניות א-ד. משניות אלו מורכבות משבע מימרות שכולן פותחות ב'מנין' ומביאות אסמכתא מקראית או זכר לדבר לנושא שלהם. מכנה משותף צורני חיצוני זה גורם לכך שאין קשר ענייני בין המימרות, ומכאן הנושאים המשתנים.

המשנה הראשונה עוסקת בטומאת עבודה זרה, ועל בסיסה מפתח עורך הבבלי את סוגית הפתיחה לפרק. סוגיה זו היא ארוכה יחסית ועוסקת בביאור מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים בחומרת טומאת עבודה זרה – האם מטמאה כנידה או כשרץ, ולעניין מה הוקשה עבודה זרה לטומאות אלו. בעל הסוגיה מביא את דעות האמוראים רבה ור' אלעזר בביאור מחלוקת ר' עקיבא וחכמים, מצטט ברייתות ומשניות נוספות ודן בהם, מביא שני ספיקות של אמוראים בטומאת עבודה זרה: האם היא מטמאה באברים ומה שיעור טומאתה, וחותרם באמירה כי טומאת עבודה זרה היא דרבנן ומשום כך יש להקל בספיקה. בתוך הדברים דנה הגמרא בכמה מושגים מהלכות טומאה וטהרה: טומאת מגע ומשא, אבן מסמא, דרכי ההיסט, טומאת אברים, שיעור עבודה זרה, דין משמשי עבודה זרה, טומאת עכו"ם.

הסוגיה השנייה עוסקת בפיסקה מן המשנה 'מניין לספינה שהיא טהורה'. אף היא עוסקת בהלכות טומאה, אך בהקשר אחר: בסיבה שספינה אינה מטמאה, אם משום שהיא בלב ים או משום שהיא לא דומה לשק. מובאת דעת חנניה שלדעת בעל הסוגיה חולק על המשנה. בתוך הדברים מובאת דעתו של ר' חנינא בן עקיבא תוך אמירה על חשיבות הישיבה בבית המדרש, ואגב כך מובאות דרשות המעודדות את לימוד התורה בכל מצב.

הסוגיה השלישית עוסקת במשנה הדנה בערוגה ובאפשרויות הזריעה שבתוכה על אף איסור כלאיים. דיון זה מתפתח בסוגית הגמרא לדיון בחישוב שיעורי הנטיעות בערוגות, ומשובצים בו מסורות תנאיות ואמוראיות.

החל מהסוגיה הרביעית סוגיות התלמוד מפתחות שרשרת ארוכה של דיונים אגדיים. תחילה יש דיון הלכתי בשאלת חישוב ה'עונות'. אגב הדיון במקור לשאלה 'מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה' והפסוק שנזכר בתוכו, 'היו נכונים לשלושת הימים', הקשור במתן תורה, התלמוד עובר לעיסוק נרחב בזמן מתן תורה, ומכאן מתגלגלים הדברים לדרשות ואגדות רבות

העוסקות במשה ובמתן תורה. יש עיסוק גם בתאריך המדויק שבו ניתנה התורה, וכמה אגדות העוסקות בשבחן של ישראל ובמעמדן במועד מתן תורה. חטיבה הראויה לציון היא חטיבת האגדות משמו של ר' יהושע בן לוי, שחלק ניכר מהם פותח בפתיחה 'בשעה שעלה משה למרום'. ישנו גם דיון אגדי העוסק במשמעות המדרשית של שם ההר 'סיני'. העיסוק של התלמוד באגדה ממשיך אגב הפיסקה הנוספת במשנה, 'מניין שקושרין לשון של זהורית'. התלמוד מביא כאן רצף של שלוש דרשות אמוראיות: דרשת רבי יצחק הנותנת פירוש דרשני לפסוק 'אם יהיו חטאיכם כשנים'; דרשת רבא, העוסקת גם בתחילתו של הפסוק – 'לכו נא ונוכחה', ואומרת שעם ישראל אינם תולים את זכותם באבות אלא בהקב"ה; ודרשת רבי שמואל בר יצחק, שאינה עוסקת כלל בפסוק הנושא 'אם יהיו חטאיכם' וכו' אלא באה אגב דרשתו של רבא המזכיר את חוסר התלות של ישראל בחסדי אבות. לבסוף נחתמת הסוגיה במימרא אגדית קצרה משמו של רבי יוחנן. כלל העיסוק באגדה מבחינה כמותית תופס כמעט מחצית מפרק זה.

לקראת סוף הפרק יש חזרה לעיסוק בנושא המסכת, הלכות שבת, וגם לעיסוק המקומי שבסוף פרק שמיני ושמשכיכים לעסוק בו בפרק עשירי: נושא 'שיעורי הוצאה'. הדיונים בסוגיות הגמרא מוסבים על משנת 'המוציא עצים – כדי לבשל ביצה קלה', ולאחריה על משנת 'פלפלת כלשהו ועטרן כלשהו' והם עוסקים בכללם בבירור השיעורים ובבירור הפרטים החומריים המוצגים בשתי המשניות האחרונות של הפרק.

רשימת עדי הנוסח:

עדי הנוסח השלמים הקיימים על כל הפרק:

כ"י מינכן 95 – כ"י אשכנזי 1345.

כ"י וטיקן 108 – כ"י ספרדי בין המאות י"ג-י"ד.

כ"י אוקספורד 366 – בין המאות י"ד-ט"ו.

דפוס ראשון: איטליה – רמ"ט-רנ"ח.

פרט לעדי הנוסח השלמים ישנם קטעים רבים לחלקים מהפרק חלקם מהגניזה וחלקם מכריכות. רשימה זו נכתבה ע"פ ספרו של יעקב זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, כרכים א-ג, ירושלים תשע"ב. וע"פ פרויקט פרידברג לחקר הגניזה, <https://fjms.genizah.org> וע"פ מאגר עדי הנוסח של התלמוד בבלי – המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן, <http://www.lieberman-institute.com/Home>. לרשימה זו מצורפים הקיצורים בהם השתמשנו בגוף החיבור.

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S AS 79.7 - גניזה-קיימברידג' א'

קטע גניזה, קמברידג', - CUL T-S F 3.114 גניזה קיימברידג' ב'

קטע גניזה, קמברידג', - CUL: T-S F 2(1).213 גניזה קיימברידג' ג'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S F 2(1).41 – גניזה קיימברידג' ד'

קטע גניזה, קמברידג', – CUL T-S F 2(1).213 גניזה קיימברידג' ה'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S F 2(2).44 – קטע גניזה ו'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S F 1(2).41 גניזה קיימברידג' ז'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S F 4.24 – גניזה קיימברידג' ח'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S NS 329.43–44 – גניזה קיימברידג' ט'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S NS 329.359 – גניזה קיימברידג' י'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S NS 329.982 – גניזה קיימברידג' יא'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S AS 75.142 גניזה קיימברידג' יב'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S NS 329.870 – גניזה קיימברידג' יג'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S NS 329.244 – גניזה קיימברידג' יד'

קטע גניזה, קמברידג', CUL T-S NS 329.325+T-S NS 329.557 – גניזה קיימברידג' טו'

קטע גניזה, לונדון, הספרייה הבריטית Or. 5558 H/18–20 – גניזה לונדון

קטע גניזה, אוקספורד Heb. b. 10/8 – גניזה אוקספורד

קטע גניזה, מנצ'סטר, אוסף ריילנדס B 4380+B 7613+B 7614+B 8344 – גניזה מנצ'סטר

קטע גניזה, וינה H 103 – גניזה וינה

קטע גניזה, ניו יורק, JTS ENA 2069/25 – גניזה ניו יורק א'

קטע גניזה, ניו יורק, JTS ENA 2099/5 – גניזה ניו יורק ב'

קטע גניזה, ניו יורק, JTS ENA 2069/26 – גניזה ניו יורק ג'

קטע מכריכות, בולוניה (איטליה), Fr. ebr. 183 – כריכה בולוניה

קטע מאוסף גרונה, ארכיב גרונה, Girona, AHG: Gi 1, 260 קטע מאוסף גרונה

קטע מאוסף זנקט פלוריאן (אוסטריה), Sankt Florian: XI.3.t.2 2253 – קטע מאוסף פלוריאן

קטע מאוסף סיאודא אורגל (ספרד), Seo de Urgel: 2023, 2027 – קטע מאוסף ספרד

קטע מאוסף פריס, הספרייה הלאומית, NLF: Hébr. 310/136–139 קטע מאוסף פריס

קטע מאוסף מוסקבה, Moscow: 857 [א] (גינצבורג 857) – קטע מאוסף מוסקבה

קטע מכריכות, אופסלה (שבדיה), Uppsala: O. Hebr. 18 [א] – כריכה אופסלה

הסוגיה הראשונה – טומאת עבודה זרה פב ע"א – פג ע"ב

<משנה>

אמר רבי עקיבא: מניין לעבודה זרה שמטמאה במשא כנדה - שנאמר תזרם כמו דוה צא תאמר לו, מה נדה מטמאה במשא - אף עבודה זרה מטמאה במשא.

<גמרא>

[א] גמרא: תנן התם: מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל - אסור לבנותו. כיצד יעשה - כונס לתוך שלו ארבע אמות ובונה. היה שלו ושל עבודה זרה - נידון מחצה על מחצה. אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ, שנאמר שקץ תשקצנו וגו'. רבי עקיבא אומר: כנדה, שנאמר תזרם כמו דוה, מה נדה מטמאה במשא - אף עבודה זרה מטמאה במשא.

[ב] אמר רבה: תזרם דאמר קרא - נכרינהו מינך כזר, צא תאמר לו - הכנס אל תאמר לו.

[ג] ואמר רבה: במשא - דכולי עלמא לא פליגי דמטמאה, דהא אתקש לנדה. כי פליגי - באבן מסמא; רבי עקיבא סבר: כנדה, מה נדה מטמאה באבן מסמא - אף עבודה זרה מטמאה באבן מסמא. ורבנן סברי: כשרץ, מה שרץ לא מטמא באבן מסמא - אף עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא.

[ד] ולרבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לשרץ? - למשמשיה. ולרבנן, למאי הלכתא איתקש לנדה? - למשא. ולוקשה רחמנא לנבלה! אין הכי נמי. אלא: מה נדה אינה לאברין - אף עבודה זרה אינה לאברין. ואלא הא דבעי רב חמא בר גוריא: **עבודה זרה ישנה לאברין, או אינה לאברין?** תיפשוט ליה מהא, דלרבנן אינה לאברין! - רב חמא בר גוריא אליבא דרבי עקיבא בעי לה.

[ה] ורבי אלעזר אמר: באבן מסמא - דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה, כי פליגי - במשא. רבי עקיבא סבר: כנדה, מה נדה מטמאה במשא - אף עבודה זרה מטמאה במשא, ורבנן סברי: כשרץ, מה שרץ לא מטמא במשא - אף עבודה זרה לא מטמאה במשא.

[ו] ורבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמשיה. ורבנן, למאי הלכתא איתקש לנדה? - מה נדה אינה לאברין - אף עבודה זרה אינה לאברין, למאי הלכתא איתקש לנדה - למשא, לוקשיה לנבלה! - אין הכי נמי, אלא: מה נדה אינה לאברין - אף עבודה זרה אינה לאברין. אלא הא דבעי רב חמא בר גוריא: **עבודה זרה ישנה לאברין או אינה לאברין?** תיפשוט ליה מהא בין לרבנן בין לרבי עקיבא דאינה לאברין! - רב חמא בר גוריא כרבה מתני, ובעי לה אליבא דרבי עקיבא.

[ז] מיתבי: עבודה זרה כשרץ, ומשמשיה כשרץ. רבי עקיבא אומר: עבודה זרה כנדה, ומשמשיה כשרץ.

בשלמא לרבי אלעזר - ניחא, אלא לרבה קשיא! - אמר לך רבה: מי אלימא ממתניתין, דקתני עציו ואבניו ועפריו מטמאין כשרץ ואוקימנא: מאי כשרץ - דלא מטמא באבן מטמא. הכא נמי: דלא מטמא באבן מטמא.

[ח] מיתבי: **נכרי ונכרית, עבודה זרה ומשמשיה - הן ולא היסטן, רבי עקיבא אומר: הן והיסטן.**

(1) בשלמא לרבי אלעזר - ניחא, אלא לרבה קשיא! - אמר לך רבה: וליטעמיד נכרי ונכרית נמי הן ולא היסטן? והתניא: **דבר אל בני ישראל וגו' בני ישראל מטמאין בזיבה, ואין נכרים מטמאין בזיבה, אבל גזרו עליהן שיהו כזבין לכל דבריהן!**

(2) אלא רבה מתרץ לטעמיה: נכרי ונכרית הן והיסטן ואבן מטמא שלהן, עבודה זרה היא והיסטה - אבל לא אבן מטמא שלה. רבי עקיבא אומר: עבודה זרה היא והיסטה ואבן מטמא שלה. ורבי אלעזר מתרץ לטעמיה: נכרי ונכרית - הן והיסטן ואבן מטמא שלהן, עבודה זרה - היא ולא היסטן, ורבי עקיבא אומר: עבודה זרה היא והיסטה.

(3) **מתקיף לה רב אשי: מאי הן? אלא אמר רב אשי: הכי קאמר: נכרי ונכרית, בין הן שהיסטו את אחרים, ובין אחרים שהיסטו אותן - טמאים. עבודה זרה שהיסטה אחרים - טהורין, אחרים שהיסטו אותה - טמאים. משמשיה, בין הן שהיסטו את אחרים, ובין אחרים שהיסטו אותן - טהורים. רבי עקיבא אומר: נכרי ונכרית ועבודה זרה, בין הן שהיסטו את אחרים ובין אחרים שהיסטו אותן - טמאים. משמשיה, בין הן שהיסטו אחרים ובין אחרים שהיסטו אותן - טהורין.**

(4) עבודה זרה, בשלמא אחרים שהיסטו אותה - משכחת לה, אלא היא שהיסטה את אחרים היכי משכחת לה? - **אמר רמי בריה דרב ייבא, כדתנן: הזב בכף מאזנים ואוכלין ומשקין בכף שנייה, כרע הזב - טמאין, כרעו הן - טהורין.**

[ט] כמאן אזלא הא דתניא: **כל הטמאות המסיטות טהורות, חוץ מהיסטו של זב שלא מצינו לו חבר בכל התורה כולה** - לימא דלא כרבי עקיבא, דאי כרבי עקיבא איכא נמי עבודה זרה! - אפילו תימא רבי עקיבא, תנא זב וכל דדמי ליה.

[י] **בעי רב חמא בר גוריא: עבודה זרה ישנה לאברים, או אינה לאברים?**

היכא דהדיוט יכול להחזירה - לא תיבעי לך, דכמאן דמחברת דמי. כי תיבעי לך - היכא דאין הדיוט יכול להחזירה, מאי? כיון דאין הדיוט יכול להחזירה - כמאן דמתברא דמי, או דילמא: הא לא מחסרה! ואיכא דבעי לה להך גיסא: היכא דאין הדיוט יכול להחזירה - לא תיבעי לך דכמאן דמתברא דמי, כי תבעי לך - היכא דהדיוט יכול להחזירה, מאי? כיון דהדיוט יכול להחזירה - כמאן דמחברא דמי, או דילמא: השתא מיהא קשלפה ושריא? - תיקו.

[יא] בעי רב אחדבוי בר אמי: עבודה זרה פחותה מכזית, מהו?

(1) מתקיף לה רב יוסף: למאי? אילימא לענין איסורא - לא יהא אלא זבוב בעל עקרון, דתניא: וישימו להם בעל ברית לאלהים, זה זבוב בעל עקרון, מלמד שכל אחד ואחד עשה דמות יראתו ומניחה בתוך כיסו, כיון שזוכרה מוציאה מתוך כיסו ומחבקה ומנשקה. אלא לענין טומאה מאי? כיון דאיתקיש לשרץ, מה שרץ בכעדשה - אף עבודה זרה נמי בכעדשה, או דילמא: הא איתקיש למת, מה מת בכזית - אף עבודה זרה בכזית?

(2) אמר רב אויא ואיתימא רבה בר עולא: תא שמע, דתניא: עבודה זרה פחותה מכזית - אין בה טומאה כל עיקר, שנאמר וישלך את עפרה על קבר בני העם. מה מת בכזית - אף עבודה זרה בכזית.

[יב] ורבנן, למאי הלכתא איתקש לשרץ - דלא מטמא במשא, לנדה - דאינה לאברין, למת - דלא מטמא בכעדשה. אימא לחומרא: למאי הלכתא אקשה רחמנא לשרץ - לטמויי בכעדשה, לנדה - לטמויי באבן מסמא, אקשה רחמנא למת - לטמויי באהל! טומאת עבודה זרה דרבנן היא, וקולא וחומרא - לקולא מקשינן, לחומרא לא מקשינן.

מסורת התלמוד: [א] מי שהיה ביתו וכו'. משנה עבודה זרה ג:ו. וראו תוספתא עבודה זרה ו:ב (מהד' צוקרמנדל, עמ' 469). [ג] אבן מסמא. ראו משנה כלים א:ג; ירושלמי, שבת ט:א (יא ע"ד); שם, עבודה זרה ג:ו (מג ע"א). [ז] עבודה זרה כשרץ ומשמשיה כשרץ. ראו תוספתא זבים ה:ו (מהד' צוקרמנדל עמ' 680); ירושלמי שבת ט:א (יא ע"ד). [ח] בני ישראל מטמאין בזיבה. בבלי נדה לד ע"א. הזב בכף מאזניים. ראו משנה זבים ד:ה. [יב] טומאת עבודה זרה דרבנן. ראו ירושלמי שבת, שם; עבודה זרה, שם.

הסוגיה פותחת במובאה של משנה במסכת עבודה זרה העוסקת במי שהיה ביתו סמוך לבית עבודה זרה, שם בנוסף לדעת רבי עקיבא שבמשנתנו המטמא עבודה זרה במשא כנידה, מובאת דעת חכמים, לפיה עבודה זרה מטמאה כשרץ. נראה שחוסר ההתאמה בין משנתנו בה חסרה דעת חכמים, למשנת עבודה זרה, היא שהביאה את רבה לחידושו כי משנתנו ומשנת עבודה זרה עוסקות בנושאים שונים, משנתנו עוסקת בטומאת משא ומשנת עבודה זרה עוסקת בטומאת אבן מסמא. שדברי רבה נאמרו כאוקימתא ליישב את סתירת המשניות, הוכחנו מלשון הגמרא בהמשך הסוגיה המתייחסת לפירוש רבה למשנת עבודה זרה ואומרת את המילים 'ואוקימנה מאי כשרץ דלא מטמא באבן מסמא?' אולם ודאי אין זו פשט המשנה ולשון המשניות יוכיח שנוסחם זהה. בסוגיה מובאת דעת רבי אלעזר שמשנתנו ומשנת עבודה זרה עוסקות שתיהן בטומאת משא. לפי דבריו אכן משנתנו חסרה את דעת חכמים, נראה שהיות משנתנו שייכת לסדרה של משניות שאינה הלכתית, אלא חטיבה מיוחדת של 'מנין' ו- 'זכר לדבר', אין לראות חשיבות בכך שהוחסרה בה דעה אחרת ואפילו אם היא הדומיננטית להלכה שהרי היא דעת חכמים. מסיבות סגנוניות והשוואתיות הוכחנו שההקשר המקורי של דברי רבי עקיבא הוא במשנתנו ולא במשנת עבודה זרה.

לגבי המימרה 'תזרם כמו דוה צא תאמר לו נכרינהו כזר צא תאמר לו – הכנס אל תאמר לו'. אימצנו את גרסת חלק מעדי הנוסח שאינם מייחסים זאת לרבה (או רבא) אלא גורסים לפני המימרה 'ורבנן'. פירשנו כי לפי גרסה זו יש כאן תגובת סתם התלמוד למשנת עבודה זרה, לפיה רבנן לא מקישים עבודה זרה לנדה. מקשה התלמוד 'ורבנן?' מה יעשו הם עם פסוקו של רבי עקיבא? דברי הגמרא 'נכרינהו כזר' וכו' זו הצעת צריכותא לחכמים. השוואה למקבילה בירושלמי תומכת בהסבר זה. לפי הצעתנו אמירה זו היא שריד לעריכה קדומה יותר של הסוגיה שקדמה לעריכת הסוגיה של רבה ורבי אלעזר.

בסוגיה מובאות שתי דעות באשר למחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים. דעת רבה: שעבודה זרה מטמאה במשא לכולי עלמא, כיון שעבודה זרה הוקשה לנידה. כל המחלוקת היא רק על טומאת אבן מסמא, רבי עקיבא מקיש עבודה זרה לנידה גם לעניין זה ומטמא, ואילו חכמים מקישים אותה לשרץ שאינו מטמא באבן מסמא. דעת רבי אלעזר: המחלוקת כפשוטה, רבי עקיבא מטמא עבודה זרה במשא, כנדה, וחכמים אינם מטמאים במשא, כשרץ. דרך השוואה לסוגית הירושלמי ומסיבות נוספות הוכחנו כי דברי רבי אלעזר לא יצאו ממנו בנוסח זה אלא המימרה נוסחה על ידי בעל הסוגיה, בתבנית המימרה של רבה. זיהינו את המגמה של בעל הסוגיה לקדם את דעתו של רבה על פני הדעה הרווחת והפשוטה (שנוסחה משמו של רבי אלעזר) בכוונת המשנה.

בעל הסוגיה מניח כי רבה ורבי אלעזר מסכימים שעבודה זרה הוקשה גם לשרץ וגם לנדה לכולי עלמא, כל מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים היא בפרטי ההלכות של עבודה זרה, אילו מהם הוקשו לשרץ ואילו לנדה.

לרבה: לרבי עקיבא – עבודה זרה הוקשה לנדה גם לעניין טומאת משא וגם לעניין אבן מסמא ומטמאה בשניהם. מאידך, עבודה זרה הוקשה לשרץ לעניין משמשיה, משמשי עבודה זרה הם כשרץ ואינם מטמאים במשא ובאבן מסמא. לדעת חכמים – עבודה זרה הוקשה לנדה לעניין טומאת משא והוקשה לשרץ ללמד שאינה מטמאה באבן מסמא. הסיבה שהתורה לא הקישה עבודה זרה לנבילה, המטמאת במשא ולא באבן מסמא, באה ללמד פרט נוסף בה דומה עבודה זרה לנדה, שאינה מטמאה לאברים (כשהיא מפורקת).

לרבי אלעזר: לרבי עקיבא – הוקשה לנידה לעניין טומאת משא, ולשרץ לעניין משמשיה. לחכמים – הוקשה לנדה ללמד שאינה מטמאה לאברים, ולשרץ ללמד שאינה מטמאה במשא. מכך שרבי עקיבא המטמא במשא, מקיש לנדה ולא לנבילה, למדים שהוא לא מטמא עבודה זרה לאברים. ספקו של רב חמא בר גוריא, אם עבודה זרה מטמאה באברים, הוא רק בשיטת רבה ובדעת רבי עקיבא. בדברנו עמדנו על העריכה הספרותית של עורך הסוגיה בדיונים הללו, הבאה לידי ביטוי בהקבלה מלאה של מבנה השקלא וטריא, על אף חוסר ההתאמה מבחינה עניינית.

לאחר דיון זה מובאות שתי קושיות מברייתות על רבה. קושיה אחת מברייתא בה נאמר 'עבודה זרה כשרץ ומשמשיה כשרץ רבי עקיבא אומר עבודה זרה כנדה ומשמשיה כשרץ'. מלשון הברייתא נראה שאין מקום לדברי רבה האומר כי אף לפי חכמים עבודה זרה מטמאה במשא כנדה. קושיה זו מתורצת בטענה שכשם שדחקנו את לשון משנת עבודה זרה ופירשנו 'כשרץ' – דלא מטמא באבן מסמא' כך נפרש את לשון הברייתא. הראנו שברייתא זו כבר עמדה לפני עורך הסוגיה בדיון על מחלוקתם של רבה ורבי אלעזר ועל פיה הוא עיצב את השקלא וטריא שלו בדבריהם. השוונו ברייתא זו לדברי התוספתא והראנו כי בניגוד לפרשני התוספתא שיטות שונות הן, דבר הבא לידי ביטוי גם במסורות שונות בירושלמי.

הקושיה השנייה על דברי רבה, מובאת מברייתא בה נאמר: 'נכרי ונכרית, עבודה זרה ומשמשיה - הן ולא היסטן, רבי עקיבא אומר: הן והיסטן'. ברייתא זו עוסקת בהיסט, שלהבנת בעל הסוגיה זהה עם משא, ודעת תנא קמא היא 'הן ולא היסטן', הרי שלדעת חכמים אין עבודה זרה מטמאה במשא/בהיסט כנדה לדעת חכמים. מתוך כך שהברייתא קשה אף לשיטת רבי אלעזר, הברייתא עוברת תיקון שאינו מקובל על רב אשי שאף הוא מציע תיקון והסבר חדש לברייתא. מדברי רב אשי יוצא שהמחלוקת בין רבי עקיבא לחכמים היא בעבודה זרה שהסיטה אחרים, כאן רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרים. אך המסיט עבודה זרה (שזה זהה למשא), בין לרבי עקיבא ובין לחכמים טמא. מבחינה מציאותית עבודה זרה יכולה להסיט אחרים על ידי כף מאזניים, כדברי רמי בריה דרבי ייבה. הצענו כי ברייתא זו במקורה הובאה בשלב הראשוני של עריכת הסוגיה, עוד טרם נוסחה מחלוקתם של רבה ורבי אלעזר. ברייתא זו הובאה בסמוך לברייתא הקודמת להציג מחלוקת לעניין משמשי עבודה זרה. רב אשי הקשה על גופה של הברייתא מבלי להתייחס לדברי רבה. לדברנו רב ייבה לא בא ליישב את קושית רב אשי, מה שלא יתכן מבחינה כרונולוגית, אלא אדרבה רב אשי השתמש בדבריו. את סדר הדברים שלפנינו יחסנו לעריכה המאוחרת של הסוגיה.

הסוגיה מסיימת בשני ספקות הקשורים לטומאת עבודה זרה ובקביעת מעמדה של טומאה זו.

ספקו של רב חמא בר גוריא: האם עבודה זרה מטמאה לאברים. לספק זה שתי פרשנויות אפשריות של סתם התלמוד. לפי פרשנות אחת, כל הספק הוא רק בעבודה זרה שהתפרקה ואין הדיוט יכול להחזירה, אך אם הדיוט יכול להחזירה ודאי כמחוברת היא. לפי פרשנות אחרת, כל הספק הוא רק במקרה שהדיוט יכול להחזירה, אך אם אינו יכול, אין ספק שכשבורה היא ואינה מטמאה. מהשוואת סוגיתנו לסוגית הבבלי בעבודה זרה, ומהשוואה לאזכור של ספקו של רב חמא לעיל בסוגיתנו, הוכחנו כי ספקו של רב חמא התפרש באופן שונה ברבדיה השונים של התפתחות הסוגיה. הספק שבמקורו היה ספק במציאות, האם עובדים לעבודה זרה שכזו, ברובד אחר הובן כספק לעניין איסור וברובד נוסף כספק לעניין טומאה.

ספקו של רב אחדבוי בר אמי: האם עבודה זרה מטמאה גם בשיעור של פחות מכזית. לאחר התקפתו של רב יוסף שהוכיח כי לעניין איסור אסורה עבודה זרה גם בשיעור של זבוב, העמידה הסוגיה את הספק רק על דין טומאה, שיעורה כעדשה כשרץ או שיעורה בכזית כמת. רב אויא ואיתימא רבה בר עולא פושטים את הספק מברייתא בה נאמר שעבודה זרה אינה מטמאה בפחות מכזית.

מעמדה של טומאת עבודה זרה: לפי דעת חכמים יוצא שכל ההיקשים של עבודה זרה הם תמיד לקולא, ההיקש לשרץ מלמד שאינה מטמאת במשא, ההיקש לנדה, שאינה מטמאה לאברים, וההיקש למת, שאינה מטמאה בכעדשה. הסיבה שמקשים אותם לצד הקל של נושאים אלה ולא לצד החמור שלהם, נובעת מכך שטומאת עבודה זרה דרבנן ובהתאם לכלל שבדרבנן: 'קולא וחומרא – לקולא מקשינן לחומרא לא מקשינן'.

הוכחנו ששלושת הדיונים הללו שעימם חותמת הסוגיה, אברים, כזית ועבודה זרה דרבנן מקורם כנראה בסוגיה גרעינית אחת שמקבילה לה מצינו בירושלמי. עורך הסוגיה לא רק שפרט אותם לשלוש סוגיות אלא גם ניתק את הקשר הענייני ביניהם. מסקנת סוגיתנו שטומאת עבודה זרה דרבנן היא פועל יוצא של הפרדת הסוגיות ועריכתן מחדש, לעומת זאת בירושלמי המסקנה היא הפוכה שטומאת עבודה זרה היא דאורייתא.

מניין לעבודה זרה

שנינו במשנה :

אמ' ר' עקיבה מניין לעבודה זרה שהיא מטמאה במשא כנידה – שני: 'תזרם כמו דווה צא תאמר לוי' (ישעיהו ל: כב), מה הנידה מטמא במשא - אף עבודה זרה מטמא במשא.¹

כפי שאנו למדים ממשנת עבודה זרה (ג:ו) המצוטטת בתלמודינו בסמוך, דין טומאת עבודה זרה שנוי במחלוקת האם היא מטמאה כנידה או שמא כשרץ, למרות זאת במשנתנו מופיעה רק דעת רבי עקיבא 'שהיא מטמאה במשא כנידה'. במשנת עבודה זרה דעת החולקים על רבי עקיבא, היא הדעה הדומיננטית המופיעה כ'סתם משנה' וכלשון המשנה שם: 'אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ' ודעת ר' עקיבא מובאת כדעת יחיד. מדוע אם כן, נקטה המשנה כאן את דעת רבי עקיבא בלבד?² נראה כי עצם ניסוח המשניות הללו (שהן שבע מימרות המרוכזות במשניות א-ד), כתשובות לשאלה הזוהי 'מניין',³ הוא הטעם שלא הובאו כאן כל הדעות בנושאים הנדונים, אלא אנו מסתפקים בדעה שיש בה תשובה לשאלה זו. לשם כך די לנו בדעה אחת. הדבר מתבטא לאורך חטיבת המשניות בסדרה, שלא הובאו בהן כל הדעות.⁴ ניסוח זה, בלשון המניחה כבר את ההלכה⁵ ורק שואלת 'מניין', מלמד על התעניינות במקורות ההלכה ולא בהלכה. בהתאם לכך גם חרג עורך המשנה ממנהגו לנסח את ההלכות בסגנון אפודיקטי,

¹ על פי כ"י קאופמן.

² השאלה קשה במיוחד אם נניח שגם רבי שותף לדעה שאין הלכה כרבי עקיבא, כלשון הרמב"ם בפירושו למשנתנו 'ואצלנו כלל כל שהוא מדרבנן ויש להכריע בו להחמיר ולהקל הולכין בו להקל. והלכה כחכמים'. כך גם פשוט הלשון במשנת עבודה זרה, שם סתם רבי שלא כרבי עקיבא. השאלה היא אם כן, לא רק מדוע הובאה כאן רק דעת רבי עקיבא ולא דעת חכמים, אלא מפני מה הובאה דווקא הדעה הדחוייה מההלכה.

³ וראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 123, שמוצא חטיבת משניות 'מנין' גם במקבילה שבתוספתא.

⁴ אמנם, ניתן היה לנסח שאלת 'מניין' אף לדעת תנא קמא: 'מניין לעבודה זרה שמטמאה כשרץ'. יתכן שמסדר משנתנו הביא רק את שיטת רבי עקיבא ולא את שיטת חכמים, בשל המקור של רבי עקיבא שהוא מהפסוק שדובר בו בפרק הקודם. לפי זה לא היה מקום להביא רק את דעת חכמים, שהרי מקורם ממקום אחר. בדומה לזה כתב גולדברג, שבת, עמ' 179. וראו גם בחידושי רבי יהונתן מלוניל בסוגיתנו. גולדברג מוסיף עוד, כי התנא לא הביא את דעת חכמים משום שמקורם מדברי התורה והתנא רצה להישאר בדעות הנסמכות על הנביאים והכתובים (למרות שמקור המופיע ב-משנה ג על השאלה 'מנין שמרחיצים את הקטן' אינו מהני"ך אלא מהמקרא: 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים' (בראשית לד: כה), מכל מקום זה ניטל מטקסט נרטיבי וככזה הוא דומה במהותו למקור מהני"ך שהוא אסמכתא. כדברי גולדברג: 'ולכולן יש אסמכתא מן הנביאים או מן הכתובים או מן החלק הסיפורי של התורה'. וראו גם: ויס, ראה, עמ' 12-16. לדעתי אין דברי גולדברג עולים יפה עם מקור משנה ג 'מנין לפולטת שכבת זרע וכו' היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה' (שמות יט: טו). נכון שפסוק זה מופיע בחלק הסיפורי שבתורה, אך יש בו הוראה הלכתית עניינית, שקשה לראות בה רק אסמכתא וזכר לדבר. אולי כיון שהיא הוראה הלכתית המשובצת בתוך מעשה מעמדה שונה. אבל נראה שהסיבה העיקרית שעורך המשנה העדיף את דעת רבי עקיבא היא שביקש להרכיב רשימה של לימודים על דרך 'זכר לדבר'. לימודו של רבי עקיבא מתאים מבחינה זו, מה שאין כן הלימוד מ'שקץ תשקצנו' לדעת חכמים).

⁵ כלשון המשנה במסכת עבודה זרה: 'אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ, שנאמר שקץ תשקצנו וגו'. רבי עקיבא אומר: כנדה' וכו', אף שגם שם מובאים מקורות, ההלכה היא העיקר והמקורות מובאים רק כדי לתמוך בה. לעומת זאת, במשנתנו נראה כי למסדר חשוב בעיקר ה'מנין', ולא ההלכה.

ועיצב משניות אלה כהלכות עם מקורותיהן, כדרך מדרשי הלכה. החריגה כאן אינה רק בכך שההלכה אינה מובאת לבדה בהיעדר מקורותיה, אלא בהעדר העניין של העורך בהלכה פרט למקורותיה. מסיבה זו, משניות אלו יכולות להביא מקורות אף לדעות דחויים או דעות שיש עליהן מחלוקת.⁶ יתכן שחוסר העניין בהלכה בסדרה זו קשור לעיסוק גם בדברי אגדה כמשנת 'לשון של זהורית' (שבת ט: ג),⁷ משום שאין עיסוקנו כאן בהלכה אלא אך ורק בסדרת דרשות של 'זכר לדבר', או של אסמכתאות.⁸

לדברינו יוצא כי חטיבה זו של 'מניין' אינה רק דפוס סגנוני, שמטרתו דידקטית ולצרכי קלות השינון והזיכרון, אלא אף דפוס ענייני. יש לראות את החטיבה הזאת כנטע זר בנוף הכללי של סדר המשניות וכשם שמעת לעת אנו מוצאים חטיבות אגדיות במשנה.⁹

מה חשיבותה של סדרת משניות של 'מניין' אם אין לה חשיבות הלכתית? נראה לקבל את דברי הפרשנים והחוקרים¹⁰ כי חטיבת משניות זו באה אגב המשנה האחרונה בפרק הקודם (ח: ז):

חרס כדי ליתן בן פסצים לחבירו דברי רבי יהודה. רבי מאיר א', כדי לחתות בו את האור.
רבי יוסה א' כדי לקבל בו רביעית. אמ' ר' מאיר, אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר: 'לא

⁶ ראייה נוספת, בתלמוד בהמשך פרקנו (להלן פו ע"א) על משנת 'מניין לפולטת שכבת זרע' (שבת ט: ג). אף זו נשנית בסתם והדעה החולקת אינה מובאת במשנה, שכן מטרת המסדר להביא משניות של 'זכר לדבר' ואפילו שיהיה זה מתאים רק לדעות מסוימות.

⁷ אלא אם נניח כי אף היא משנה הלכתית, המורה הלכה לקשור לשון של זהורית.

⁸ ויתכן, שאף מובאה אגדית זו נעשית במכוון, להביע את עמדתו של עורך המשניות שמקורות אלה של 'זכר לדבר', תוקפם הוא כתוקף מדרשי אגדה. וראו: אברהם גולדברג, שם עמ' 182. גולדברג טוען כי 'אמר רבי עקיבא' המובא בראש המשנה הראשונה, מוסב על כל שבע המימרות שבארבע המשניות הראשונות של הפרק. לדעתו זו חטיבה עתיקה ממשנתו של רבי מאיר. לפי גולדברג גם אין מקום לשאלה מדוע לא הובאה כאן דעת החולקים על רבי עקיבא כיוון שבחטיבה זו לא חלו ידיים נוספות. על חטיבות קדומות במשנה שסימן ההיכר שלהן הוא על פי סגנון המיוחד, ראו אלבק, מבוא למשנה, עמ' 89, ולעומת זאת מה שכתב בזה פרידמן, תוספתא, 113-338.

⁹ בתוספתא במסכתנו שבת ח: כג-ל (מהד' ליברמן, עמ' 34-35), ישנה חטיבה של הלכות שכולן פותחות בשאלה 'מניין' ואף שם המקורות המובאים הם מפסוקי אסמכתאות כעין 'זכר לדבר'. למרות הקבלה זו, אין הקבלה בין התכנים של ההלכות שבתוספתא לאלה של המשנה. התוספתא לא קובעת את החטיבה הזאת לאחר ההלכה של חרס ואגב זכר לדבר, אלא היא פותחת בהלכה מהלכות שבת שהוקדמה לה השאלה מניין 'מניין למאדים בשבת שהוא חייב? שני': ועורות אלים מאודמים'. אגב הלכה זו היא מביאה חטיבה שלימה של הלכות שהוקדמה להם שאלת מניין. וראו: חסדי דוד, (שבת ט: יד עמ' עב): 'נראה דהנך מילי נשנו כאן אידי דתנן בפי' אמר ר' עקיבא דף פ"ב ע"ב פ"ר ע"ב פ"ו ע"א אידך מילי מנין מנין דכלהו תנינהו אגב דבעינן למיתני מנין שמרחיצין את המילה וכו' ואגבייהו תנא תוספאה נקט להנך וכלהו בחדא מחתא שאינם אלא אסמכתא'. וכעין זה כתב שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה מועד א', עמ' 123. וראו, אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 995. ההסבר שאפשר לתת להקבלה זו הוא שהייתה חטיבה גדולה של הלכות אלו שפתחו ב'מניין', חטיבה שכללה הן הרשימה שבמשנה והן את זו שבתוספתא. עורך המשנה בחר בשבע דוגמאות בלבד. עורך התוספתא (או עורך מאוחר בתוספתא) שנה את כולם והוציא את השבע של המשנה בכדי למנוע כפילות. על שיטות הסידור של החטיבות במשנה לפי מוטיבים משותפים, זיקות רעיוניות, מעטפת ספרותית ומסגרת רעיונית, ראו: וולפיש, מרבדי משנה, עמ' 51-55.

¹⁰ ראו בפירושו של חנוך אלבק למשנתנו וראו בהערות 9, 12.

ימצא במכתתו חרס לחתות אש מיקוד' (ישעיהו ל: יד). אמ' לו ר' יוסה : משם ראי' ולחשוף
מים מגבא' (שם).¹¹

המילים 'אף על פי שאין ראי' לדבר, זכר לדבר' מופיעות גם בסוף חטיבת המשניות (ט: ד): 'מנין
לסכה שהיא כשתיה ביום הכפורים? אף על פי שאין ראי' לדבר, זכר לדבר : שנאמר : 'ותבוא כמים
בקרבו וכשמן בעצמותיו (תהילים קט: יח)'. נראה שכל הסדרה באה להדגים את השימוש
באסמכתאות ממקראות, ש'אינם ראי' לדבר אלא זכר לדבר'.¹² עניין המודגש באמצעות רצף
המשניות הפותח בשאלת 'מנין' על הלכות שהמקורות להן אינן ראי' לדבר אלא זכר לדבר. מסיבה
זו אין כל מניעה להביא הדגמה זו גם מדעת יחיד או מדעות הדחיות מן ההלכה.¹³

אך נראה שבעל הסוגיה לא היה נוח לו בזאת, ולפיכך אחרי שציטט את דברי המשנה בעבודה זרה,
הביא את דעת רבה שלדעתו משנתנו נאמרה לפי כל הדעות, ולא נחלקו רבי עקיבא וחכמים אלא
באבן מסמא. ייתכן שהסיבה לגיבוש דיעה זו, היא משנתנו שהביאה את דברי ר' עקיבא ללא חולק.
לפיכך הוא מעמיד את משנתנו כעוסקת בטומאת משא, ואת משנת עבודה זרה בטומאת אבן מסמא,
שלדעתו, רק עליה יש מחלוקת.¹⁴ אמנם ר' אלעזר, הטוען כי דעת ר' עקיבא היא דעת יחיד גם לגבי

¹¹ על פי כ"י קאופמן.

¹² ראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 994. ויס, פירושים, עמ' 34-35, גולדברג, שם.

¹³ במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במשנה (לעיל ח: ז): 'אמר רבי מאיר, אף על פי שאין ראי' לדבר, זכר לדבר,
ולא ימצא במכתתו חרס לחתות אש מיקוד' (ישעיהו ל: יד). אמר לו רבי יוסי, משם ראי' : ולחשוף מים מגבא',
יש שתי גישות להבין את דברי רבי יוסי - 'משם ראי''. גישה אחת קוראת זאת בניחותא - רבי יוסי אומר
שמס' הראיה הנכונה ובניגוד לראיה שהביא רבי מאיר. כך מפרש אלבק (בעקבות בעל תוספות יום טוב ולא
כרש"י) בהשלמות למשנת שבת שם (עמ' 413). אלבק מביא סמך ממשניות רבות שלשון זו אינה עשויה
כתמיהה. לעומתו, גולדברג (שם עמ' 177) מפרש את דברי רבי יוסי כתמיהה על דברי רבי מאיר, וכי 'משם
ראיה!'. לדעתי דברי רבי יוסי עומדים בניגוד לדברי רבי מאיר. רבי מאיר הקדים ואמר שאין ראי' לדבר
אלא 'זכר לדבר'. כלומר אין הוא רואה בפסוק המצוטט ראי' ממשית אלא אסמכתא לדעה שטעמה האמתי
אחר. מנגד בא רבי יוסי וטוען 'משם ראי' ממשית. רבי יוסי דוחה כליל את השימוש באסמכתאות. הכרוזתו
החיובית 'משם ראי' על אותו פסוק שבו נעזר רבי מאיר, מבטאת לא רק דעה המנוגדת לרבי מאיר לענין
שיעור כלי חרס, אלא מביעה הערכה אחרת ללימוד מן הפסוק, בהכרזה עליו 'משם ראי''. (יתכן שיש כאן
מחלוקת בדבר ערך השימוש בלימוד מפסוקים מסוג הדרשות הללו, האם יכולים אנו לראות בו לימוד ממשי
'דאורייתא' ולא רק 'אסמכתא בעלמא', לפי תפיסתו של רבי יוסי גם רמזים מסוג זה הם בעלי ערך מכוון של
דרשת מקראות בעוד שלדעת רבי מאיר אין לפסוקים אלה ערך מכוון מבחינה הלכתית אלא רק רמז וסמך).
לפי זה דברי רבי יוסי אינם בתמיהה כדברי גולדברג ואינם בניחותא כדברי אלבק, אלא דבריו הם משפט
ניגוד ל'אף על פי שאין ראי' לדבר' של רבי מאיר. אם נכונים דברינו שבמשנה זו מובאת מחלוקת עקרונית
האם יש להשתמש ב'ראיות' שהם זכר לדבר, שרבי מאיר מחייב את השימוש הזה ורבי יוסי שולל (או שהוא
'מעריך' אותם כראיות ממש), מובן היטב מדוע מסדר המשנה הכניס כאן חטיבה שלימה של משניות שכל
כולן שימוש של רמזים וזכר לדבר מפסוקים. חטיבת משניות זו באה לתמוך בדברי רבי מאיר נגד דברי רבי
יוסי וכפי שנחתמת חטיבה זו בסוף משנה ד 'אף על פי שאין ראי' לדבר זכר לדבר שנאמר ותבוא כמים בקרבו
וכשמן בעצמותיו'. וראו לגולדברג שם שלדעתו כל חטיבה זו היא אליבא דרבי מאיר (שם עמ' 195).

¹⁴ נכון שהדבר קשה שהרי גם במשנת עבודה זרה מופיעה דעת רבי עקיבא המדגיש בדבריו שהוא מדבר על
טומאת משא, וכלשון המשנה : 'אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ, שנאמר שקץ תשקצנו וגו'. רבי עקיבא
אומר : כנדה, שנאמר תזרם כמו דוה, מה נדה מטמאה במשא - אף עבודה זרה מטמאה במשא, הרי שהמשנה

טומאת משא, לא ראה קושי ממשנת עבודה זרה. לדברנו יתכן שרבי אלעזר רואה במשנה זו משנת מקורות שאין ההלכה מעניינה, ואם אין קושיה אין צורך באוקימתא.

תנן התם – מי שהיה כתלו סמוך לעבודה זרה

פעמים רבות הביטוי 'תנן התם'¹⁵ מקדים ציטוט משנה ממקום אחר ממנה מקשה הגמרא על המשנה המקומית. לאחר הצגת הקושי בדרך כלל מופיע דיון על איחוי או יישוב המשניות הסותרות.¹⁶ בסוגינתנו המשנה המצוטטת לא סותרת את משנתנו שכן דעת רבי עקיבא מופיעה כאן ושם באותן המילים. כמו כן, אין בגמרא דיון ביישוב ההדדי של המשניות. לכאורה היה מקום לומר שעורך הסוגיה הציג משנה זו כאן כדי להעיר על סתירת משנתנו למשנת עבודה זרה - בעוד במשנתנו מופיעה דעה הלכתית יחידה, דעת רבי עקיבא, במשנת עבודה זרה רבנן חולקים על רבי עקיבא. אולם אם כך הדבר, לא ברור מדוע אין דיון העוסק בסתירה המשתמעת הזאת.

לכאורה היה מקום לומר שמחלוקת רבה ור' אלעזר באה ליישב את סתירת המשניות, ודברי רבה 'במשא - דכולי עלמא לא פליגי' וכו' באים ליישב את סתירת המשניות על ידי כך שהוא מעמיד את משנתנו, משנת שבת, כדברי הכול משום שהיא מדברת על 'טומאת משא', בעוד שמשנת עבודה זרה המביאה את דעת חכמים עוסקת ב'אבן מסמא' ולא במשא. לפי זה ישנם קושיה ודיון המיישב את סתירת המשניות.

הזאת אף היא מדברת על טומאת משא ומשמע שעל זה המחלוקת: אולם קושיה זו היא על עצם דברי רבי אלעזר וגם בלי קשר לדברנו, וראו להלן בפירושו את דברי ר' אלעזר. ובעניין זה ראו עוד: ויס, פירושים, עמ' 34-37; זהר, רבי עקיבא, עמ' 353-366; רוזן-צבי, ראה לדבר, עמ' 323-344.

¹⁵ ראו: אברמסון, עניינות, עמ' 164-165, על ההבדל בין המונח 'תנן' למונח 'תנן התם', שהוא מייחס לרבי שמואל בן חופני (ולא לרס"ג כפי שמופיע בכללי התלמוד לרבי בצלאל אשכנזי, עמ' 196). וראו: גפני, מפי סופרים, עמ' 203-204, משם ר' משה חגיז.

¹⁶ לפי דוד רוזנטל, המינוח 'תנן התם', מציין בדרך כלל סוגיה קדומה עם התלמוד שעליה. ראו רוזנטל, עריכות, עמ' 155-204. ושם בייחוד עמ' 181-183 (וראו: הלבני, בבא בתרא, עמ' 127 הערה 17. הלבני טוען כי במקומות שיש סוגיות זהות ובאחת מהן מופיע 'תנן התם' יש להניח כי הסוגיה המקורית היא 'התם'). לפי זה היה מקום לומר כי כל הסוגיה לקוחה מדיון על משנת עבודה זרה. אולם אם זו סוגיה קדומה מדוע אין זכר לדיון במחלוקת רבנן ורבי עקיבא בבבלי מסכת עבודה זרה? זאת ועוד, אין רמז למחלוקת רבה ורבי אלעזר, למרות שהדיון על מחלוקת רבי עקיבא וחכמים הרבה יותר מתאים לשם (לעומת זאת, ראו בירושלמי שהסוגיה הדנה במחלוקת רבי עקיבא וחכמים מופיעה גם כאן וגם בעבודה זרה והיא מועתקת כמעט כלשונה). אולם מונח זה ננקט פעמים רבות כשיש קושיה של סתירה בין הכא להתם, כדי להשוות בין המקורות וליישב את ההבדלים. ראו למשל במסכתנו לעיל ב ע"א – ע"ב: 'תנן התם שבועות. מאי שנא הכא דתני... ומאי שנא התם דתני...'. וראו גם בבבלי ברכות יט ע"א, שני מופעים של 'תנן התם' המשמשים לקושיה על המשנה המקומית, קושיה המוסבת על התנא שבמשנה במונח 'מאן תנא'. והיות וסוגיה זו אינה מוכרת במקום אחר, נראה כי היא מקורית במקומו והמונח 'תנן התם' בא להקדים קושיה בדבר השוואת המקורות. על המונח 'תנן התם' כמונח הפותח סוגיה חדשה, ראו: עמית, מקום שנהגו, עמ' 161.

ואכן, יש ראייה מכרעת שהבאת מחלוקת רבה ורבי אלעזר נועדה ליישב את סתירת המשניות. להלן (פג ע"א) אחרי שמובאות ומנומקות דעות רבה ורבי אלעזר, מביאה הגמרא קושית 'מיתבי מברייא':

מיתבי: עבודה זרה כשרץ, ומשמשיה כשרץ. רבי עקיבא אומר: עבודה זרה כנדה, ומשמשיה כשרץ. בשלמא לרבי אלעזר - ניחא, אלא לרבה קשיא! - אמר לך רבה: מי אלימא ממתניתין, דקתני עציו ואבניו ועפריו מטמאין כשרץ ואוקימנא: מאי כשרץ - דלא מטמא באבן מסמא. הכא נמי: דלא מטמא באבן מסמא.

מדברי הברייתא משמע שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים איננה האם עבודה זרה מטמאה באבן מסמא, אלא האם היא מטמאה במשא. מכאן קשה על דברי רבה הסובר שלדעת כולם עבודה זרה מטמאה במשא כנידה. וכבר הקשו התוספות (שם, בד"ה מיתבי עבודה זרה כשרץ) מדוע לא הקשינו קושיה זו ממשנת עבודה זרה, שהרי אותה משמעות העולה מן הברייתא עולה אף מן המשנה? התוספות מיישבים קושיה זו: 'מברייא אליה ליה למיפרך ממתניתין, משום דקתני בה משמשיה, משמע דעבודה זרה דומיא דמשמשיה, דלא מטמו במשא'.¹⁷

אולם אם נניח כי כוונת הגמרא ב'יתן התם' אכן באה להקשות מסתירת המשניות, וכל דברי רבה לא באו אלא ליישב סתירה זו, הרי השאלה מהמשנה כבר הובאה בתחילת הדברים, ועליה ייסד רבה את האוקימתא שלו שהמשנה בעבודה זרה לא עוסקת במשא אלא באבן מסמא. ואם כן בטלות שאלת התוספות והערתם ש'מברייא אליה ליה למיפרך ממתניתין', אדרבה כל דברי רבה מיוסדים על אותה 'מתניתין' ולא באו אלא ליישבה. נראה, שהדברים אכן מפורשים בגוף דברי הגמרא, 'אמר לך רבה מי אלימא ממתניתין, דקתני עציו ואבניו ועפריו מטמאין כשרץ, ואוקימנא, מאי כשרץ, דלא מטמא באבן מסמא. הכא נמי דלא מטמא באבן מסמא'. לכאורה הדברים תמוהים מה משמעות המילה 'ואוקימנא' - היכן העמדנו כך? אולם לפי דברנו שכל דברי רבה באו ליישב את סתירת המשניות ובדבריו אלה העמיד אוקימתא במשנת עבודה זרה, הדנה באבן מסמא, דברי הגמרא מתיישבים היטב.

אולם יש קצת קושי בהסבר זה. ראשית, לפי זה רבי אלעזר האומר 'באבן מסמא - דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה, כי פליגי - במשא' סובר כי אכן המשניות סותרות, וחוזרת קושית ה'יתן התם' למקומה. להלן כשנדון בדברי רבי אלעזר נוכיח, שלא ייתכן שרבי אלעזר ניסח את דבריו המובאים משמו, אלא התלמוד ניסח את הדעה הרווחת בפירוש המשנה (דעה שרווחת גם בארץ ישראל וכנראה גם בבבל. לראיה, בתלמוד בבלי עבודה זרה ובירושלמי שם, אין זכר לדעת רבה), כמימרה הבאה לחלוק על דברי רבה, אם כן יש לומר שבמקור הדברים רבה בא ליישב את סתירת המשניות בדרך 'אוקימתא', ואת תירוצו זה התלמוד מעמת עם התפיסה הרווחת בפירוש המשנה, המנוסחת משמו של רבי אלעזר. ייתכן שמי שערך את דעת רבי אלעזר והציגה כמימרה החולקת עם רבה, לא נתן את דעתו על הסיבה שבגינה רבה אמר את דברו, יישוב סתירת המשניות, ולפיכך גם לא ביקש ליישב זאת אליבא דרבי אלעזר.¹⁸

¹⁷ וראו כעין זה בחידושי הרמב"ן ובחידושי הריטב"א בסוגיתנו.

¹⁸ אנו מניחים כי רבי אלעזר [אמורא ארץ ישראל] לא הגיב על דברי רבה, והמימרה בגמרא מנוסחת כתגובה על דבריו. הרי שדברי רבי אלעזר נערכו במאוחר לדברי רבה, ואם כן אין זו השערה רחוקה שעם ניסוח דברי

משנתנו ומשנת עבודה זרה – ההקשר המקורי של דברי רבי עקיבא

לשונו של רבי עקיבא זהה לחלוטין בשתי המשניות, כאן וכאן מופיעות המילים 'כנדה - שנאמר תזרם כמו דוה צא תאמר לו,¹⁹ מה נדה מטמאה במשא - אף עבודה זרה מטמאה במשא'. השוואת שתי המשניות, מעלה את שאלת קדימות המקור.

מכמה טעמים נראה כי משנתנו היא ההקשר הראשוני לדברי רבי עקיבא. ראשית, כפי שראינו²⁰ יש מהחוקרים הרואים במשניות 'מניין' חטיבה קדומה, שהייתה מסודרת לפי עקרונות צורניים, ורבי בעורכו את המשניות הכניסה כמות שהיא מבלי לפרק את החבילה.²¹ נראה אפוא כי החלק ממשנתנו הנוגע לעניין במסכת עבודה זרה הועבר לשם. שנית, במשנת עבודה זרה, יש כמה בעיות סגנון הבאות על פתרון רק בהנחה שהמשנה שם היא מקור תנייני.

המשנה בעבודה זרה מביאה קודם את דעת חכמים 'אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ', שנאמר שקץ תשקצנו' וכו' בדברי חכמים לא נאמר 'מטמאין במגע כשרץ' וכפי שרבי עקיבא אומר 'במשא כנידה'. מדוע רבי עקיבא מפרט גם את הדין של העבודה זרה (משא) ולא רק את הדבר שעבודה זרה הוקשה אליה (נידה), אך בדעת חכמים מסתפקים בידיעת הדבר שהוקשה לו העבודה זרה (שרץ) ולא מפרטים את הדין (מגע)? מכאן נראה כי אכן במשנת עבודה זרה, לאחר שהובאה דעת חכמים, ציטט רבי את משנתנו כלשונה אף על פי שאין בה הקבלה מלאה לדברי חכמים. אילו משנת עבודה זרה הייתה המקורית היינו מצפים להקבלה מלאה בין דברי תנא קמא לדברי רבי עקיבא. אולם לפי ההנחה כי משנת שבת היא המקור הראשוני ורבי העתיקה למשנת עבודה זרה, רבי שהצמיד את משנתנו לדברי חכמים במשנת עבודה זרה לא עיבד את דברי חכמים ולא את דברי רבי עקיבא, אלא הניחן זה בצד זה ובנוסח שמצאן.

ראיה נוספת למקוריות משנתנו היא שמקור של דברי חכמים במשנת עבודה זרה היא מהפסוק 'שקץ תשקצנו'. בברייתא המובאת בירושלמי, מובא מקור לדברי רבי עקיבא שאף הוא מאותו פסוק, מ'תעב תתעבנו'. אלא שהוא מקיש בין תועבה שנאמרה בנידה לתועבה שנאמרה בעבודה זרה. לשון הירושלמי שבת ט: א (יא ע"ד):

כתוב 'תועבה' בנידה. וכתוב, תועבה' בע"ז. וכתוב 'תועבה' בשרצים. כת' תועבה בנידה. כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה' וגו' (ויקרא יח: כ). 'תועבה' בע"ז. ולא תביא תועבה אל ביתך' וגו' (דברים ז: כו). 'תועבה' בשרצים 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד: ג). אבל אין

רבה ורבי אלעזר כמחלוקת אמוראים טושטשה הסיבה שרבה אמר את דברו שהיא ה'תנן התם', ולפיכך גם לא הועמד הקושי הזה ככזה שרבי אלעזר צריך ליישבו.

¹⁹ במשנת עבודה זרה מופיע המשך הפסוק 'צא תאמר לו' וכן בכל כתבי היד של המשנה והתלמודים שם. אמנם כאן במסכת שבת בדפוסים ובכ"י וטיקן, מופיע רק ראש הפסוק 'תזרם כמו דוה', אך בכ"י מינכן מופיע גם המשך הפסוק 'צא תאמר לו'. היות ובכתבי היד של המשנה בעבודה זרה מופיע המשך הפסוק, נראה כי אין זה אלא השמטה מקומית. המשך הפסוק 'צא תאמר לו' נדרש בסוגיתנו בהמשך.

²⁰ ראו לעיל הערה 4.

²¹ האם רבי נקט חופש בידו לשנות את סדר הדברים, או שקבעם כפי שמצאם? לכאורה הדברים שנויים כאן במחלוקת רש"י והתוספות. מרש"י (בד"ה אמר רבי עקיבא) משמע שרבי לא פגע בסדר הדברים חרף הצורך המקומי. ואילו התוספות (בד"ה 'אמר רבי עקיבא מנין לע"ז) סבורים שיש חופש לרבי לבחור את המשנה המתאימה ולהעמידה בראש הסדרה בהיותה מתאימה למקום. וראו: זהר, רבי עקיבא, עמ' 353-366.

אני יודע לאיזה מהן הוקשה. ר' עקיבה אוי' לתועבה' שבנידה הוקשה. מה הנידה מטמא במשא אף ע'ז מטמא במשא.

לפי זה רבי עקיבא לומד את עיקר לימודו בהשוואת עבודה זרה לנידה מהפסוק 'תעב תתעבנו'.²² להלן נדון בדברי הירושלמי, אך על כל פנים מתברר שלרבי עקיבא יש שני לימודים אפשריים שמהם יכולים ללמוד שעבודה זרה הוקשה לנידה מ'תעב תתעבנו' ומ'תזרם כמו דוה'. לאור שתי אפשרויות דרשניות אלה, תמוה מדוע עורך המשנה בעבודה זרה, בהביאו את דברי רבי עקיבא, לא העדיף להביא את ההיקש מהפסוק 'תעב תתעבנו', לאחר שהביא את דברי חכמים שלמדו מ'שקץ תשקצנו'. אבל אם דברי משנתנו הם המקוריים ואותם ראה רבי והעתיק לשם, הגיוני השימוש בפסוק 'תזרם כמו דוה'.²³ רבי בעורכו את משנת עבודה זרה צרף את דברי ר' עקיבא שבכאן לדברי חכמים ששם וכך נוצר חוסר ההתאמה שלפנינו.

ראיה נוספת המצביעה על תהליך העריכה המאוחר של המשנה במסכת עבודה זרה, עולה מדברי התוספתא עבודה זרה ו: ב:

המיחד ביתו לעבודה זרה, כולו מטמא בביאה, והעומד בתוכו כאילו עומד בתוך עבו' זרה. אם היתה דרך הרבים מפסקתו אינו טמא אלא אותו דרך בלבד. הסמוך ביתו לעבו' זרה, כולו מטמא בביאה. סמכו לו הן, אין כולו מטמא בביאה, אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה. נפלה אסור לבנותו. בנאו חזר לתחילתו. בנאוהו הן, אין כולן מטמאין בביאה אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה.²⁴

כפי שנרחיב להלן, התוספתא מביאה דין שסממניו הסגנוניים דומים לחלק הראשון של משנת עבודה זרה בדין כותל שנפל, ואין התוספתא מכירה את מחלוקת חכמים ורבי עקיבא בדין השוואת עבודה זרה לשרץ או לנידה. אם נשער כאן עריכה קדומה שהיוותה מקור משותף לתוספתא ולמשנה,

²² וראו בחידושי פני יהושע בסוגיתנו: 'וא"כ משמע מלשון הירושלמי דדרשא דתזרם דקאמר ר"ע במתניתין לאו משום דעיקר ילפותא דר"ע מהאי קרא דתזרם דהא ר"ע נמי אית ליה דרשא מקרא דשקץ תשקצנו ותעב תתעבנו והיינו תועבה שבנדה וקרא דתזרם אינו אלא לגלויי אהאי קרא דתועבה'.

²³ גולדברג (שם, עמ' 179) שם לב שבע הדרשות ברצף משניות הימני' נשענות על אסמכתאות מספרי הנ"ך או מסיפורים שבתורה. הדבר מסביר מדוע הועדף השימוש בפסוק 'תזרם כמו דוה' במשנתנו. אם המקור היה במשנת עבודה זרה, העדפה זו הייתה מוזרה, שהרי לשם אסמכתא הלכתית מוטב להשתמש במקורות ההלכתיים שבתורה ולא במקור כזה. וראו בדברי הראשונים בסוגיתנו, תוספות (בד"ה אמר רבי עקיבא), ופירוש רבינו חננאל כאן. לפי דבריהם יש שתי סיבות להעדיף את הפסוק 'תזרם כמו דוה' מהפסוק 'תעב תתעבנו' כמקור לדברי רבי עקיבא. סדרת המשניות כאן היא של 'זכר לדבר' ואסמכתא בעלמא, דבר הניכר באופי הלימוד ממקור שאינו הלכתי. שנית, יש התאמה לפסוק בסוף הפרק הקודם 'לא ימצא במכיתו חרס' המופיע סמוך לפסוק 'תזרם כמו דוה'. סיבות אלו מתאימות רק למשנה כאן ולא למשנת עבודה זרה, מכאן שמשנתנו היא מקור ראשוני ומשנת עבודה זרה תניינית. וראו עוד בחידושי הראשונים כאן: הריטב"א, המאירי, תוספות הרא"ש והר"ן. בגישה זו נוקטים גם אלבק בפירושו למשנתנו; ויס, פירושים, עמ' 34,

ואפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 994.

²⁴ על פי מהדורת צוקרמנדל עמ' 469.

או לחילופין אם נניח שמקור התוספתא הוא שעמד לפני רבי בעורכו את המשנה,²⁵ תהיה בכך עוד ראייה שתוספת דברי רבי עקיבא (וגם דברי חכמים) היא מאוחרת, ובצירוף ההנחה כי חטיבת משניות 'מניין' היא חטיבה קדומה, יימצא חיזוק למקור התנייני של משנת עבודה זרה ולראשוניות דברי רבי עקיבא שבמשנתנו.

ראיה מכרעת שמשנתנו היא ראשונית ולא תניינית עולה גם מחוסר ההתאמה במשנת עבודה זרה בין דעת חכמים לדעת רבי עקיבא. דעת תנא קמא מובאת בקצרה 'כשרץ שנאמר שקץ תשקצנו' ודעת רבי עקיבא מובאת במקביל לדעת חכמים 'רבי עקיבא אומר כנדה שנאמר תזרם כמו דוה'. לכאורה היה ניתן להסתפק בדברי רבי עקיבא אלה, אך המשנה שם מוסיפה 'מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא', הוספה זו חורגת מהנצרך ומהמקבילה של דעת תנא קמא, וכשם שעל דברי תנא קמא לא מסיימת המשנה 'מה שרץ אינו מטמא במשא אף עבודה זרה אינה מטמאה במשא' כך לא היה לה לסיים 'מה נדה' וכו'. אולם אם נניח כי משנת שבת היא המקור הראשוני ולא התנייני אין תמיהה על חוסר ההתאמה בין הנוסח לדעת תנא קמא ולנוסח שלדעת רבי עקיבא.²⁶

היה שלו ושל עבודה זרה – דיון בשיטת הראשונים

המילים במשנה: 'היה שלו ושל עבודה זרה נידון מחצה על מחצה' מוקשות. כדי לפרש מילים אלו אפתח בשיטות הראשונים ולאחר מכן אציע פירוש משלי. לפני שאציע שיטות אלה כדאי להתייחס לאפשרויות השונות שעליהן יכולות להיות מוסבות המילים 'היה שלו ושל עבודה זרה'. משפט זה יכול להיות מוסב על המילים 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל'. לפי זה, המילים 'היה שלו' וכו', עוסקות באבני הבית שנפל ועליהן נאמר שמחצה מהם מותרות ומחצה אסורות. אפשרות אחרת היא שמשפט זה אף הוא מוסב על המילים 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל', אלא שהמשפט 'היה שלו' וכו' מוסב על מקום הכותל ולא על האבנים. אפשרות נוספת היא שמשפט זה מוסב על המילים 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה' אך לא על התרחיש הראשון המובא במשנה 'ונפלי', אלא זהו דין נוסף בכותל, אך דווקא בכותל שעומד. כפי שנראה להלן, לגבי האפשרויות הראשונה והשנייה נחלקו הראשונים, ושתיהן אינן חפות מקשיים. לגבי האפשרות השלישית, להלן יוצע שהיא מוצאת תמיכה בתוספתא ומוקשה פחות מן האחרות. אולם תחילה נעסוק בהבדלי הנוסחאות במילים שבמשנה 'ארבע אמות', הבדלים שיש להם השלכות גם לעניינינו הפרשני.

מדברי הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים ח:ה) נראה שלא גרס 'ארבע אמות' בדברי המשנה, לשון הרמב"ם: 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודת כוכבים ונפל אסור לבנותו כיצד יעשה כונס לתוך שלו ובונה ואותו הריוח ממלאהו קוצים או צואה כדי שלא ירחיב לבית עבודת כוכבים'. מן העובדה שהרמב"ם לא נותן שיעור הרחקה של ארבע אמות, מוכח שלא גרס מילים אלו.²⁷ ובאמת כך מופיע בנוסח

²⁵ על הגישה הרואה בחלקים מן המשנה מסורות שנלקחו ממסורות קדומים יותר שדוגמתן מצויים בתוספתא: 'חוליות חוליות שמצאנו במשנתנו, נראות כמסודרות מתוך הלכות שמצאנו בתוספתא, הללו פורקו ונחרזו דיניהן...' כלשון פרידמן, מציאות, עמ' 169-175. וראו פרידמן, תוספתא, עמ' 313-338.

²⁶ וראו ר' עמנואל חי ריקי בפירושו למשנה, הון עשיר, עבודה זרה ג ו, שעמד על חוסר הסימטריה בין תנא קמא לרבי עקיבא במשנת עבודה זרה.

²⁷ וכן העירו בהגהות הגר"א לשו"ע ביו"ד סי' קמג סק"א, ומהר"י חאגיז בפ"י למשנה בעבודה זרה.

הרמב"ם למשנה (מהדו' קאפח). ואמנם בעדי הנוסח של הבבלי בשבת ובעבודה זרה מופיעות המילים ארבע אמות. גם ברי"ף בעבודה זרה ובילקוט פרשת עקב, מופיעות המילים 'ד' אמות'. אבל בכתבי היד למשנת עבודה זרה (קויפמן, פארמה וקיימברג'), לא מופיעות המילים 'ארבע אמות' וכנוסחת הרמב"ם.²⁸ וכן בנוסח הירושלמי בעבודה זרה (ג:ו, מב ע"ב, כ"י לידן). מילים אלו מושמטות גם באורחות חיים בעבודה זרה ובספר התרומה הלכות עכו"ם ס"י קלו.²⁹

המשתמע מהבדלי גרסות אלה, הוא פירוש המשך המשנה 'היה שלו ושל עבודה זרה נידון מחצה על מחצה'. רש"י שגורס 'ארבע אמות', מסב את המילים 'היה שלו' על מקום הכותל: 'נידון מחצה על מחצה - המחצה שלו נחשבת בארבע אמות של כניסה לפי שחייבוהו חכמים להרחיקו משלו ארבע אמות וליכנס כולו בתוך שלו'. לפי פירושו מחדשת המשנה שחלק מקומו נכלל בהרחקת הארבע אמות והן עולות לחשבון זה. לכאורה אין כל מקום לפירוש זה אם לא גורסים ארבע אמות, שהרי לפי גרסת ליתא זו יוצא שאין לנו שיעור בדין הרחקה, אלא עלינו להרחיק משהו. ואם כן אם היה שלו ושל עבודה זרה ונפל, כשהוא בונה ודאי שחלק מקומו הוא שלו ומדוע לא יהיה חלק מן שיעור ה'משהו' של ההרחקה? אם יש לנו דין שיעור בהרחקה של 'ארבע אמות' אפשר היה לומר כי חלק מגזירת שיעור זה הוא שההרחקה תהיה מכל מקום הכותל ואפילו מחלקו, כיוון שהיה משותף עם העבודה זרה, ואת המחשבה הזאת המשנה באה לשלול. אך אם אין דין שיעור הרחקה אלא הדין הוא שיש להרחיק מעט, ודאי לא היינו טועים לומר שחלקו אינו עולה לשיעור הכניסה, שהרי אין שיעור הרחקה כלל.³⁰

אולם פרשנות זו של רש"י, פרט לכך שהיא תלויה בגרסה, אינה מחוורת וכבר הוקשה עליו בחידושי הריטב"א: 'ואינו מחוור דהא פשיטא שיהא המקום מכלל ההרחקה, ועוד דלישנא דנידון מחצה על מחצה לא דייק להאי פירושא'. העדר התאמה של המילים 'נידון מחצה על מחצה' לפירוש זה אכן מהווה קושי חמור, אם אין מדובר על האבנים גופן אלא במקום, והמקום לא היה מעולם של עבודה זרה, מה שייך עניין מחצה? הכל תלוי בשטח של חלק הישראל אם אמה אמה ואם שלוש אמות שלוש אמות.

מחמת שאלות אלו מעלה הריטב"א בשם הרמב"ן פרשנות אחרת: 'ורבינו ז"ל פירש בשם רבו הרמב"ן ז"ל דארבע אמות דנקט לאו דוקא,³¹ והא דקתני סיפא היה שלו ושל עבודה זרה נדון מחצה על מחצה לענין איסור האבנים והעצים והעפר קתני'.³² אולם גם פירוש זה קשה, שכן הוא מייחס למשנה כפל דברים. אם כוונת דברי המשנה 'היה שלו ושל עבודה זרה - נידון מחצה על מחצה' לאבניו, עציו ועפרו. ההמשך 'אבניו עציו ועפרו מטמאים כשרץ' וכו' נראים מיותרים הרי גם קודם במילים 'היה שלו ושל עבודה זרה' הייתה התייחסות ל-'אבניו עציו ועפרו' אילו זו הייתה כוונת

²⁸ פרט לנוסח דפוס נפולי ועד נוסח מהגניזה, ראו: רוזנטל, עבודה זרה מהדורה, עמ' 46.

²⁹ וראו בחי' הריטב"א לעבודה זרה שכתב משם הרא"ה 'דד"א לאו דווקא', משמע שגרס כן אלא שסובר שלא בדווקא הוא.

³⁰ וכבר העיר כן החתם סופר בחידושי לסוגיתנו. ומחמת סיבה זו הוא מפרש שלדעת הרמב"ם 'נידון מחצה על מחצה' מוסב על האבנים ולא על המקום.

³¹ כיצד יתפרשו דבריו 'דארבע אמות דנקט לאו דווקא'? קשה לטעון שהגרסה במשנה אכן ארבע אמות' אלא שאין לזה משמעות הלכתית. הרי אם המשנה נותנת שיעור 'ארבע אמות' איך אפשר לומר שזהולאו בדווקא? לכן נראה יותר לפרש, על אף הדוחק בלשון, שכוונתו ש'הגרסה הזאת' אינה בדווקא והיא גרסה מוטעה.

³² וכן הוא בחי' הרמב"ן בסוגיתנו. וראו גם בחי' המיוחסים להר"ן בשם הרא"ה.

המשנה היינו מצפים שתנקוט אחת משתי החלופות האלו: 'היה שלו ושל עבודה זרה נידון מחצה על מחצה ומטמא כשרץ' או 'היו אבניו עציו ועפרו שלו ושל עבודה זרה נידונים מחצה על מחצה ומטמאין כשרץ'. משאין הדבר כן נראה שלפני הכותרת בהמשך 'עציו ואבניו ועפרו' עדיין לא נידונים העצים האבנים והעפר.³³ שאלה נוספת העלו הראשונים על פרשנותו, מה חידוש המשנה בכך שנידון מחצה על מחצה אם מדובר במכיר את עציו ואבניו, הרי אנו מדברים על עפרו ואבניו של ישראל ומדוע תעלה המחשבה שגם חלקו יאסר? ואם אינו מכיר את אבניו אלא שנתערבו באבני העבודה זרה ודאי יהיה אסור הרי קיימא לן 'אין ברירה'.³⁴

שאלה נוספת הועלתה בירושלמי בסוגיתנו. אם אכן מדובר באבנים, עצים ועפר של כותל שנפל, מדוע הם עדיין אסורים ומטמאים והרי בשבירתה בטלה עבודה זרה? והובאו הדברים בתוספות בסוגיתנו:³⁵ 'ואפי' למי'ד בפ"ג דמסכת ע"ז: עבודה זרה שנשתברה מאליה מותרת הא מוקי לה בירושלמי כגון שהשתחוה לכל אבן ואבן ולכל עץ ועץ ולכל עפר ועפר דהוי ע"ז שלימה'. דברי הירושלמי המעמיד זאת בהשתחוה לכל אבן ואבן הם אוקימתא דחוקה מאוד.

הצעה חדשה בפירוש משנת עבודה זרה

נראה להציע כי דברי המשנה 'היה שלו ושל עבודה זרה נידון כמחצה על מחצה' אינם מוסבים על הכותל שנפל אלא על כותל של עבודה זרה העומד על תלו. הנושא שעליו מדברת המשנה הוא 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה'. ברישא המשנה עוסקת במקרה שנפל הכותל, וכאן נאמר ש'אסור לבנותו' ואם בכל אופן הוא רוצה לבנותו 'כיצד יעשה' וכו'. לאחר שסיימה המשנה את הדיון ב'נפלי' היא עוסקת בדיון נוסף של מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ודין זה כלל לא מדבר בהתרחשות הראשונה של נפל הכותל, אלא בכותל העומד וקיים של מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה. לפי זה מתפרשים דברי המשנה כפשוטם 'היה שלו ושל העבודה זרה נידון כמחצה על מחצה', אנו עוסקים בגוף הכותל העומד אם הוא שייך בשותפות לישראל ולעבודה זרה, ונפסק שחציו אסור וחציו מותר.

נראה שהפרשנים התרחקו מפירוש זה מטעמים של הקשר. אם נוקטים פרשנות העוסקת בכותל שנפל, הדברים מתקשרים יפה הן לדברי המשנה בהתחלה 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפלי', הן להמשך 'אבניו עציו ועפריו מטמאים כשרץ'. לפי הצעתנו יוצא לכאורה שהמשנה פותחת בכותל שנפל, עוברת לדיון כותל עומד ואז שבה לעסוק בכותל שנפל - שהרי היא חוזרת לדון ב-'אבניו עציו ועפריו'. קשיים אלו מתבהרים לאור דברי התוספתא המקבילה למשנתנו, שאף מעלה תמיכה נוספת בשיטה המוצעת. לשון התוספתא עבודה זרה ו: ב.³⁶

המיחד ביתו לעבודה זרה, כולו מטמא בביאה, והעומד בתוכו כאילו עומד בתוך עבו' זרה. אם היתה דרך הרבים מפסקתו אינו טמא אלא אותו דרך בלבד. הסמוך ביתו לעבו' זרה,

³³ וכן הקשה הר"ן בפ"י לרי"ף מסכת עבודה זרה (כ ע"ב בדפי הרי"ף) 'ולי פשטה דמתני' מוכחא כפירושו של רש"י ז"ל דקתני מעיקרא נדון מחצה על מחצה ובתר הכי קתני אבניו ועציו ועפרו וכיון דלא פירשו הכי בגמרא דילן משמע דנקטינן מתני' כפשטה וכדברי רש"י ז"ל'.

³⁴ וראו בר"ן (שם) שגם מכוח שאלה זו נוטה להכריע כפירוש רש"י. וראו בחי' הריטב"א בסוגיתנו.

³⁵ בד"ה אבניו ועציו ועפריו מטמאין כשרץ.

³⁶ על פי מהד' צוקרמנדל, עמ' 469.

כולו מטמא בביאה. סמכו לו הן, אין כולו מטמא בביאה, אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה. נפלה אסור לבנותו. בנאו חזר לתחילתו. בנאוהו הן, אין כולן מטמאין בביאה אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה. המוכר ביתו לעבודה זרה. דמיו אסורין ויוליך הנאה לים המלח. אבל גוים שאנסו אחד ונטלו ביתו והעמידו בו עבודה זרה, דמיו מותרין וכותב ומעלה בערכיים.

דברי התוספתא הזאת מהווים מקבילה למשנה בעבודה זרה. הדבר ברור הן מהתוכן הן מהסגנון הלשוני. בשני המקורות הדיון נסוב על מי שביתו סמוך לעבודה זרה, בשתייהן ישנו דין של 'נפל אסור לבנותו' ובשתייהן מופיע מטבע הלשון הנדיר 'נידון מחצה על מחצה'. ניכר ששתי המסורות תלויות זו בזו או במקור משותף. המילים 'נידון מחצה על מחצה' בתוספתא מופיעות פעמיים. פעם אחת על 'סמכוהו הם' במקרה זה אין הבית כולו טמא אלא 'אותו כותל נידון מחצה על מחצה'. כאן ודאי הנדון שלפנינו הוא כותל עומד ולא כותל שנפל. בפעם השנייה מופיע הצירוף אחרי 'בנאוהו הן', ואף כאן הנדון הוא כותל שנפל ונבנה מחדש. נראה ללמוד מדברי התוספתא לפירוש משנתנו. כוונת דברי המשנה במילים 'נידון מחצה על מחצה' נוגעים לכותל הבנוי ולא לאבני כותל שנפל. אולם ניתן לטעון: שמא משנתנו נטלה ממקור זה את הסממנים הלשוניים, ובכללם המילים 'נידון מחצה על מחצה' והעבירה אותם לאבנים של כותל שנפל? סוף סוף המשך דברי המשנה 'אבניו עציו ועפרו', מלמדים לכאורה שהמשנה עוסקת בכותל שנפל. אולם חקירת דברי התוספתא תסייע להראות כי אף המילים 'אבניו עציו ועפרו' במשנה מתבארות היטב, אם הן מוסבות על האבנים והעפר של הכותל העומד ולא על שברי הכותל שנפל.

התוספתא דנה באיסור יחסי שותפות עם עבודה זרה ובטומאה הנגזרת מכך. טומאת עבודה זרה תלויה במעשה האיסור של בעל הבית. לפיכך אם סמך את ביתו לעבודה זרה, דבר שאסור עליו מלכתחילה, כל הבית מטמא 'טומאת ביאה', דין טומאה זה דומה למת המטמא באוהל.³⁷ לעומת זאת אם סמכו הגוי שכאן לא עשה הישראל איסור, הכותל בלבד מטמא, ואף הוא רק מחצה על מחצה ולא כולו. בפירושו לתוספתא³⁸ מציע הרב דוד פארדו שאם הגוי והישראל לקחו בית בשותפות, הגוי הקדיש את חלקו לעבודה זרה ואחר בנה הישראל את כותלו, כל הבית מטמא בביאה כיון שקדמה טומאה לבית כולו עוד בטרם בנה הישראל את הכותל. ובוודאי שכך הדין אם הבית היה קודם של הגוי והקדישו זה לעבודה זרה, ואחר כך קנה הישראל חלקו ובנה באמצעו כותל. במקרים אלו הבית כולו מטמא טומאת ביאה והכותל לא חוצץ.³⁹ במקרים אלה נקנס הישראל כיון שהוא החל את מעשיו באיסור, לא היה לו לבנות במקום. אולם חכמים לא גזרו טומאת ביאה כאשר אין איסור על הישראל, כגון במקרה ש'סמכו לו הם' כלומר שקדם כותל הישראל להקדשת הגוי את ביתו לעבודה זרה. אך כותל זה שחציו שלו וחציו של הגוי לא גזרו טומאה על הבית כולו, אלא חלק

³⁷ וראו בירושלמי בסוגיתנו שלעבודה זרה דין טומאת אוהל על אף שאינה לגמרי דומה למת. זה מטמא רק בראשו ורובו ולא בכניסת אצבע, היקש מבית המנוגע – כאן ושם נאמר 'נתיצה'. והרי מקור נוסף כדברי התוספתא המדברת על 'טומאת ביאה' בבית שיש בו עבודה זרה.

³⁸ חסדי דוד, תוספתא עבודה זרה, פ"ז ה"ב.

³⁹ לדעתו החידוש בתוספתא ש'אין ברירה' והבית כולו טמא, והסיבה שאומרים כאן אין ברירה אף שטומאה זו דרבנן וקיימא שבדרבנן יש ברירה, היא מחמת שחכמים גררו את טומאת עבודה זרה אחר האיסור והיכן שיש איסור גזרו טומאה. הואיל ואסרו על הישראל להשתתף עם הגוי בביתו, גם הטומאה חלה אפוא על הכול, גם על חלק הישראל.

ישראל טהור וחלק הגוי טמא.⁴⁰ בהמשך התוספתא חוזרת על דין זה במקרה שנפל הכותל וחזרו ובנו אותו, ואף כאן מאשרת את ההלכה שאם נבנה באיסור על ידי הישראל, יש טומאת ביאה ואם נבנה בהיתר, אין טומאת ביאה אלא הכותל עצמו חציו טמא וחציו טהור.

להלן נעמיד את דברי התוספתא בהקבלה לדברי המשנה. אופן ההקבלה יתפרש בהמשך דברנו:

משנה	תוספתא
<p>מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל - אסור לבנותו. כיצד יעשה - כונס לתוך שלו ארבע אמות ובונה. היה שלו ושל עבודה זרה - נידון מחצה על מחצה.</p> <p>אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ, שנאמר שקץ תשקצנו וגו'. רבי עקיבא אומר: כנדה, שנאמר תזרם כמו דוה, מה נדה מטמאה במשא - אף עבודה זרה מטמאה במשא.</p>	<p>המיחד ביתו לעבודה זרה, כולו מטמא בביאה, והעומד בתוכו כאילו עומד בתוך עבו' זרה. אם היתה דרך הרבים מפסקתו אינו טמא אלא אותו דרך בלבד.</p> <p>הסמוך ביתו לעבו' זרה, כולו מטמא בביאה.</p> <p>סמכו לו הן, אין כולו מטמא בביאה, אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה.</p> <p>נפלה אסור לבנותו. בנאו חזר לתחילתו.</p> <p>בנאוהו הן, אין כולן מטמאין בביאה אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה.</p>

משנתנו תתבאר היטב לאור דברי התוספתא: 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל אסור לבנותו' - בהתאם לדברי התוספתא, אף משנתנו מציבה את האיסור לבנות בבסיס הגזירה של דין טומאת עבודה זרה.⁴¹ אך בניגוד (או בנוסף) לדברי התוספתא, התנא במשנה 'עיצה טובה קא משמע לך' איך לבנות בהיתר את הכותל שנפל, 'כיצד יעשה כונס בתוך שלו'. לאחר שעסקה התוספתא במקרים של בנייה בהיתר ('סמכו לו הן', 'בנאוהו'), העירה שאין טומאת ביאה אלא טומאה של 'מחצה על מחצה' בגוף הכותל. אף משנתנו אומרת כך - 'היה שלו ושל עבודה זרה נידון מחצה על מחצה', כלומר, במקרה שלא נעשה איסור על ידי הישראל (שהרי פסקה זו באה אחרי הצעת ההיתר בנייה לישראל 'כונס בתוך שלו') הרי שאין כאן איסור ביאה, שהרי טומאה זו נגזרה רק על העושה באיסור, אולם יש כאן בעיה אחרת: הכותל הוא רכוש משותף לישראל ולגוי העובד עבודה זרה, מה מעמדו של כותל זה. בנותנה דעתה לבעיה זו, המשנה מדגישה 'היה שלו ושל עבודה זרה', כלומר במקרה זה שאין בעיה של איסור, נותר להתייחס לבעיית הרכוש המשותף - לאסור את המחצית של הגוי

⁴⁰ בוודאי שאין לפרש בתוספתא כרש"י שמדובר ב'מקום הכותל' שהרי אין כאן שום איזכור ל'כונס בתוך שלו'. מסיבה זו מכריע ה'חסדי דוד' כפי הר"ן שמדובר באבנים..

⁴¹ אכן, בניגוד לתוספתא אין משנתנו מביאה את דין 'טומאת ביאה'. אבל אין הכרח שמשנתנו חולקת על התוספתא בזה, אדרבא, לדעתנו אף המשנה מכירה בטומאה זו ולפיכך מעמידה את המקרים הנדונים במקרה שאין איסור בניה. ואכן צוינו דברי הירושלמי שאף הוא מכיר בטומאה זו.

ולתתיר את מחצית ישראל – וכך פוסקת המשנה ש-נידון מחצה על מחצה. בזה יובן גם מדוע הביאה המשנה דין זה לאחר העיצה לחזור ולבנותו 'כונס בתוך שלו', דבר זה ממש מקביל לחלק השני של דברי התוספתא 'נפלה אסור לבנותו. בנאו חזר לתחילתו. בנאוהו הן, אין כולן מטמאין בביאה אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה'. ה'בנאוהו הן' מקביל ל'כונס בתוך שלו' שבמשנה, ובשני המקרים הללו, היות שהבנייה לא הייתה באיסור נפסקה ההלכה ש'נידון מחצה על מחצה'.

לדעתי, אף המשך דברי המשנה 'אבניו עציו ועפריו מטמאין כשרץ' וכו', מתפרשים היטב על אבני הכותל הבנוי ולא על שברי האבנים.⁴² לכאורה הצעה זו קשה, אם מדובר בכותל בנוי מפני מה המשנה מנסחת דבריה על 'אבניו עציו ועפרו': עליה לומר בפשטות 'הכותל מטמא כשרץ'. אולם עם הקבלת הדברים לתוספתא הדברים מחוורים היטב. המשנה באה להנגיד את טומאת המגע בגוף העבודה זרה לטומאת ביאה - היא טומאת אוהל שאין בה מגע. לפי זה כוונת המשנה ברורה 'היה שלו ושל העבודה זרה נידון מחצה על מחצה', אין טומאה זו טומאת ביאה אלא טומאת הגוף וטומאת מגע. אם מכירים בהנגדה זו בין טומאת ביאה לטומאת מגע מובנת ההדגשה על החומר שממנו עשוי הכותל, שכן המשנה אומרת שבמקרה זה בו אין איסור בניה על ידי ישראל לא גזרו חכמים על טומאת ביאה אלא יש כאן טומאת מגע בלבד, ולכן אם נגע בגוף העבודה זרה: באבנים, בעצים ובעפר של הכותל הבנוי, הוא מיטמא טומאת מגע. ובטומאה זו נחלקו רבי עקיבא וחכמים, האם מגעה של העבודה זרה מטמא כשרץ או כנידה.

כן יובן מדוע משנתנו מתייחסת ל'מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה' ולא ל'מי שהיה כותלו סמוך לבית עבודה זרה', למרות שלכאורה איסור הטומאה נוגע רק לכותל המשותף ולא לבית. מחמת שאלה זו רצה מהרש"ל לתקן את הנוסח ל-'כותלו' אלא שאין לזה סיוע משום עד נוסח.⁴³ אך לדברינו העניין מבואר, שכן המשנה מוסבת על אותו נושא שעוסקת בו התוספתא, הדיון הכולל הוא לא רק על טומאת הכותל, המטמא בטומאת מגע, אלא גם בטומאת הבית, שהוא מטמא בביאה. לפיכך פותחת המשנה בדין מי שביתו נבנה באיסור וקובעת שאסור לבנותו, בהקבלה מלאה לדברי התוספתא. ורק בהמשך הדברים כאשר המשנה מתייחסת לטומאה במקרה שאין איסור לבנות, היא עוברת מהעיסוק בבית לטומאת הכותל, כעת העיסוק הוא בטומאת המגע בגופו של הכותל, קרי: באבניו עציו ועפרו.

⁴² וראו בחסדי דוד שם, שאף הוא רומז לאפשרות כזו.

⁴³ ונראה שאף רש"י תיקן כן לפניו בד"ה כותלו סמוך לעבודה זרה, 'שהיה אותו כותל מחיצה אף לבית עבודה זרה'.

אמר רבה: ⁴⁴ תזרם דאמר קרא - נכרינהו⁴⁵ מינך כזר, צא תאמר לו - הכנס אל תאמר לו.⁴⁶

בדפוסים מופיע רבה.⁴⁷ אולם בכתבי היד וטיקן 108 ומינכן 95 הנוסח הוא 'ורבנן' במקום 'אמר רבה'. לכאורה היה מקום לטעון כי עדי נוסח אלה בטעות יסודם וכי לפני הסופר הופיע רבי ובמקום לפענח זאת לרבה וכפי שמופיע בשאר עדי הנוסח, הוא פענח זאת לרבנן. עם זאת, בשני עדים אלו לא מופיע בהמשך רבה אלא רבא, מה שמצביע על מסורת אחרת מזו שבשאר עדי הנוסח, וגם במימרת רבה (או רבא) השנייה אין וא"ו החיבור כד⁴⁸ שמימרת רבה (או רבא) בהמשך מובאת כמימרה חדשה שאינה קשורה לקודמתה. אם אכן לפני עדי נוסח אלה בהמשך הייתה וא"ו החיבור, יש להניח שלא היו טועים בפיענוח בהתחלה, שכן הדבר היה מורה לפענח רבה ולא רבנן. זאת ועוד, אם הייתה כאן פתיחה לא נכונה של קיצור, לאן נעלם ה'אמר' שלפני רבנן? נראה מכל זה כי לפנינו עד מהימן ולא סתם פיענוח לקוי של קיצור.

ראיה נוספת לנוסח שונה מכתבי היד הגורסים כאן 'רבה' עולה מדברי התוספות בד"ה אמר רבה, 'ונראה לר"ת דגרסי לעיל בספרים אמר רבה תזרם דאמר קרא נכרינהו מינך כזר צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו'. לפנייהם הייתה אפוא גרסה שונה, אולי ככתבי יד אלו שהופיע בהם ורבנן. מכוח שאלתם תקנו לרבה ואולי מכאן התגלגל תיקון זה לגרסת הדפוסים 'רבה אמר'. ובאמת, גם בנוסח הד"ה של התוס' על דברי רבה האחרונים מופיע 'רבה אמר במשא' ולא 'ורבה אמר' עם וא"ו החיבור, ובהתאם לכתבי היד שגורסים 'ורבנן' ולפיכך לא גרסו 'ורבה', ומכאן אולי סמך לעדים הגורסים 'ורבנן', וגרסה זאת באו התוספות לתקן, והחליפוה ברבה.⁴⁹

⁴⁴ במינכן וטיקן במקום 'אמר רבה' גורסים 'ורבנן'. בדפ' איטליה וונציה הגרסה היא 'אמר רב'.

⁴⁵ בכ"י וטיקן 108 כתוב בפנים 'נכרינהו', מסומן על זה מחיקה ומופיע מעל 'ניבדרינהו' הרי שאין כאן שיבוש של 'נכרינהו' אלא הסתמכות כנראה על עד נוסח אחר (שאולי הוא שיבש?). המילה 'תזרם' אכן יכולה להתפרש במשמעות של זרות ולזה מתאים 'נכרינהו' ויכולה להתפרש מלשון זריה ופיזור ולזה מתאים 'ניבדרינהו'.

⁴⁶ בכ"י אוקספורד הנוסח: 'אמר רבה תזרם כמו דזה צא תאמר לו ומיד אחר כך 'אמר רבה במשא כולי עלמא לא פליגי וכו'. יש כאן או השמטה או מחיקה או עד מקורי שלפיו אין ציטוט הפסוק שבפי רבה, אלא דיבור המתחיל למימרה של 'במשא' וכו'.

⁴⁷ בדפוס ונציה ואיטליה הגרסה 'אמר רב' ובהמשך 'אמר רבה'. בד' וילנא 'אמר רבה' ובהמשך 'אמר רבה'. נראה שבכל אלה יש לפענח 'רבה' ולא רבא, שכן המימרה הנוספת שבכל עדי הנוסח הללו היא משם 'רבה', 'אמר רבה במשא דכ"ע לא פליגי', והיות שהתוספת היא אחרי וא"ו החיבור משתמע שבעל המימרה הראשון הוא גם בעל המימרה האחרון.

⁴⁸ בילקוט שמעוני דברים סימן תת"ן (דפוס ראשון רפ"א) מופיעה המימרה השנייה בלבד 'אמר רבא', גם רבא וגם בלי וא"ו החיבור, מה שמצביע כנראה על מסורת דומה לעדי הנוסח הללו, וראו בדקדוקי סופרים כאן.

⁴⁹ וראה את עדותו של הריטב"א כאן על הגרסה: 'אמר רבה במשא כ"ע לא פליגי וכו' כך הגירס' בכל הספרים שלנו, אבל בנסחי עתיקי היה בתוס' אמר רבה תזרם אמר רחמנא תנכרינהו מינך כמו זר צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו במשא כ"ע לא פליגי וכו', והמפרשי מחקו אותו כי לא ידעו מה הוא ומה בא להשמיענו. ור"ת ז"ל ישב אותו...'. הריטב"א מעיד כי הייתה גירסת ליתא לכל מימרה זו, אולם הוא מעיד כי בנסחי עתיקי הייתה הגירסא אלא שמחקה מפני שלא הבינו בה כל מובן. לדעתו דברי התוס' באו ליישב ולהחזיר ליושנה את הגרסה העתיקה. אולם מדברי ר"ת אין הוכחה כי את זה בא לתקן, ייתכן שבא לתקן גרסה אחרת, אולי כמו זו המופיעה בוטיקן ומינכן הגורסת במקום רבה 'ורבנן'. ר"ת החליט לגרוס 'רבה' כדי ליישב בעיה

על כל פנים לפי גרסה זו שבמינכן וטיקן לא מופיע אחר המילה 'ורבנן' או לפניה 'אמרי', הרי שאין כאן מימרה עצמאית של רבנן, אלא דברי סתם התלמוד שבא להשיב על השאלה המובלעת מה ישיבו רבנן על ההיקש של רבי עקיבא שנימק היטב את דעתו שעבודה זרה מטמאה כנידה. על כך מקשה התלמוד 'ורבנן?! ומשיב שרבנן לומדים פסוק זה במובן אחר שאינו מכריח את לימודו של רבי עקיבא, ולפיכך יכולים לומר שעבודה זרה מטמאה כשרץ ולא כנידה. ואמנם, יש כאן שינוי נוסח בין כ"י וטיקן למינכן. נוסח מינכן הוא 'ורבנן נכרינהו מיניה בזר שני תזרם כמו דוה צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו', בעוד שהנוסח בוטיקן הוא '[ו]רבנן תזרם דאמי קרא (נכרינהו) [ניבדרינהו] מיניה כזר שני תזרם כמו דוה צא תאמר ל(א)[ו] הכנס אל תאמר [לו]'. הנוסח בוטיקן בעייתו. הציטוט הכפול של פסוק 'תזרם', נראה מיותר, שכן אם הוא אומר 'תזרם דאמר קרא, ניבדרינהו (או נכרינהו) ממך כזר', אין צריך לחזור על הרישא 'שני תזרם כמו דוה' אלא לצטט מיד את ההמשך 'צא תאמר לו' וללמוד מכך ש'הכנס אל תאמר לו'. ייתכן שבעיה זו באה על תיקונה בכ"י מינכן ולפיכך הושמטו שם המילים 'תזרם דאמר קרא'. על כל פנים מובנת התמיהה שבא סתם התלמוד ליישב לפי גרסאות אלו.⁵⁰ לפי זה המשך דברי הגמרא אמורים לפרש את הפסוק, בדעת רבנן, פירוש חלופי לזה של רבי עקיבא ולפיו עבודה זרה כלל לא הוקשה לנידה לעניין טומאה. ויש לברר איך התלמוד מיישב את משמעות הפסוק לפי רבנן.

השוואת הפסוק 'תזרם כמו דוה' בין עבודה זרה לנידה יכולה להתפרש בשני מישורים. ניתן להסיק, במישור ההלכתי, שיש לנהוג טומאה בעבודה זרה כשם שנוהגים טומאה בנידה. כמו כן ניתן להסיק, כי במישור ההתנהגותי, עלינו לתעב ולהרחיק עצמנו מעבודה זרה כשם שאנו מרחיקים עצמנו מהנידה. רבי עקיבא תפש את ההשוואה במישור ההלכתי, 'מה נידה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא'. חכמים סברו שהשוואה רלוונטית במישור ההתנהגותי - הלא הלכתי. המילים 'נכרינהו מינך כזר' פונות באופן אישי לאדם ודורשות ממנו להתנכר לעבודה זרה, 'נכרינהו מינך'. בעוד היחס ההלכתי מעשי גרידא, היחס של העמדה הנפשית מחייב תיעוב וריחוק בחוויה ובהשקפה ואינו מניח בהכרח התרחקות פיזית. התלמוד מיישב את דעת חכמים, שההיקש נוגע לפן של העמדה האמוציאונאלית (הלא-הלכתית) ולפיכך אין מהפסוק ראייה שיש להחיל על עבודה זרה הלכות טומאת הנידה, ולכן אין משתמשים ב'תזרם כמו דוה' ללמוד הלכה מהלכות טומאה. סתם התלמוד אף תומך יתדותיו בהמשך הפסוק 'צא תאמר לו - הכנס אל תאמר לו'. רבי עקיבא היה מפרש כנראה פסוק זה כצו הלכתי,⁵¹ אך חכמים מזהים גם כאן תביעה במישור התודעתי שעיקרה יחס של דחייה וגועל כלפי עבודה זרה, ומכאן הפנייה האישית 'צא תאמר לו'. תוספת הדברים 'הכנס אל תאמר לו'

אחרת והיא איך ניתן להקיש עבודה זרה לנידה לחומרא והלוא דרבנן היא. אם כך, ייתכן שהריטב"א לא ראה גירסת ליתא לכל המימרה הזאת אלא הסיק זאת מדברי התוס' - ומסקנתו אינה מוכרחת. וראו בכ"י אוקספורד שיש כאן גרסה חסרה, כנראה היה הנוסח שם 'אמר רבה תזרם כמו דוה צא תאמר לו ואמר רבה במשא' וכו'. לגרסא זו אין מובן - אין בדברי רבה אלא ציטוט הפסוק ותו לא. ואולי זו הגרסה שהייתה לפני ר"ת ואותה בא לתקן. וראו בדקדוקי סופרים כאן.

⁵⁰ וראו כאן בחכמת שלמה למהרש"ל שמוסיף את המילים 'תזרם דאמר קרא ל"ל'. המילים למה לי אכן מתאימות לגרסאות הללו שהתלמוד שואל למה לי הפסוק הזה לדעת רבנן. אמנם, מהרש"ל גורס זאת בדעת התוס' ולפי תיקונו של ר"ת, ושם יש לזה פחות מקום.

⁵¹ ואכן כמה מפרשני התלמוד הלכו בדרך זו וניסו ללמוד מכאן הלכות בהתאם או בניגוד לנידה, ראו למשל חידושי בכור שור בסוגיתנו, מציין לו החתם סופר בחידושו כאן.

באה להמחיש את הקונוטציה האישית, כאילו הפסוק דורש מהאדם באופן אישי לגרש מעליו עבודה זרה, להוציאה ולא להכניסה.

פירוש זה מקבל תמיכה ממשא ומתן המתנהל בירושלמי. להלן נראה שאף תלמוד זה מעמיד את מחלוקת רבי עקיבא ורבנן בשאלה האם הפסוק 'תזרם כמו דוה צא תאמר לוי דורש יחס הלכתי-מעשי לעבודה זרה, או מכתוב יחס אישי של תיעוב. לשון הירושלמי שבת ט: א (יא ע"ד):⁵²

מה טע' דר' עקיבה. 'תעב תתעבנו'. כנידה. מה טעמון דרבנין. 'שקץ תשקצנו'. כשרצים. מה מקיימין רבנן טע' דר' עקיבה. 'תעב תתעבנו'. צאהו נבליהו. מה מקיים ר' עקיבה טעמון דרבנן. 'שקץ תשקצנו'. שקציהו נבליהו. [מנין] לרבנן נבלהו.⁵³ ר' שמואל ר' אבהו בשם ר' אלעזר. 'צא תאמר לוי'. צואה תאמר לו. צאהו נבלהו. את שקורין אותו פני מלך קורין אותו פני כלב. עין כוס עין כוץ. גדיא גלייא... תני בשם ר' אלעזר. לא רצה להיקרות עמדה. קורין אותו עמידה. דאמי רבי אבא בר כהנא. תמן צווחין לפעלא טבא עמדה, וצווחין לרחוץ] שלמימי רגליים עמידה. מה מקיים רבי עקיבא 'צא תאמר לוי'. ר' יוסי ביר' בון רב חונא בשם רב יוסף, מיכן שאין אומי לאדם צא עד שיכניס ראשו ורובו.

לפי הירושלמי מקורו של ר' עקיבא שעבודה זרה מטמאה במשא כנידה אינו מהפסוק המופיע במשנתנו 'תזרם כמו דוה', אלא מהפסוק 'תעב תתעבנו'. הדבר עולה גם מדברי הירושלמי בתחילת הסוגיה:

כתוב 'תועבה' בנידה. וכתוב 'תועב' בעיז. וכתוב 'תועבה' בשרצים. כת' תועבה בנידה. 'כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה וגו' (ויקרא יח: כ). 'תועבה' בעיז. 'ולא תביא תועבה אל ביתך וגו' (דברים ז: כו). 'תועבה' בשרצים 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד: ג). אבל אין אני יודע לאיזה מהן הוקשה. ר' עקיבה אוי 'לתועבה' שבנידה הוקשה. מה הנידה מטמא במשא אף עיז מטמא במשא.

הדברים תמוהים, שהרי משנתנו סומכת את דברי רבי עקיבא לפסוק 'תזרם כמו דוה' והירושלמי מוצא מקור אחר ואינו מתייחס כלל לפסוק זה. לכאורה, היה מקום לומר כי הירושלמי רואה במקור שבדברי המשנה אסמכתא בעלמא, בעוד ההיקש בין 'תעב תתעבנו' לתועבה שבנידה 'ואיש אשר יעשה מכל התועבות האלה' הוא היקש בר תוקף.⁵⁴ למעשה, פירוש זה בעייתי. הירושלמי מביא את הדעה שטומאת עבודה זרה דרבנן (וכפי שמסיק הבבלי) ובלשון הירושלמי 'אמר ר' חנניה זאת אומרת אין טומאת עבודה זרה מחוורת דלא כן מקישה לקלים ולא מקישה לחמורים'. לפי מסקנה זו, ברור שהמקור לטומאת עבודה זרה הוא רק אסמכתא. אם רק אסמכתא לפנינו ולא מדרש הלכתי

⁵² בסוגית הירושלמי מועתקת פעמיים בשבת ובעבודה זרה. על תופעה זו ומשמעותה ראו: אפשטיין, ספרות האמוראים, עמ' 31; עסיס, מבואות ומחקרים, עמ' 225-259, ראו שם בעיקר עמ' 236-238.
⁵³ ראו ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 159 שרוצה לפענח בכי"ל מהן לרבנן ולא מניין, וכן בירושלמי עבודה זרה 'ופירושו הוא באיזה אופן צריך לנבל אותו'.

⁵⁴ אכן, יש שפירשו כן בדברי הירושלמי. ראו פי' פני מאיר לר"מ אבוויץ על הירושלמי: 'משום דהאי קרא דמיייתי במתני לא הוי אלא אסמכתא, להכי מיייתי הגמרא עיקר ילפותא דר' עקיבא מקרא דאורייתא וטעמייהו דרבנן דפליגי'.

תקף, חוזרת השאלה, מדוע מתעלם הירושלמי מהפסוק המובא במשנה 'תזרם כמו דוה'. מה הטעם להחליף אסמכתא באסמכתא.

אמנם, הפסוק במשנה עדיין משמש את הירושלמי. דרכו הוא מסביר מה יעשה רבי עקיבא עם הפסוק 'צא תאמר לוי שממנו למדו רבן 'צאהו נבלהו'. רבי עקיבא אינו צריך ללמוד את 'צאהו נבלהו' מהפסוק הזה, שהרי הוא לומד זאת מ-'שקץ תשקצנו' - שקצוהו נבלהו. הירושלמי מסיק שרבי עקיבא לומד מהפסוק 'צא תאמר לוי עד שיכניס ראשו ורובו, דהיינו, שאין עבודה זרה מטמאה באוהל אלא משיכניס הנכנס לבית עבודה זרה את ראשו ורובו. הפסוק המובא במשנה כהוכחה כללית להלכה שעבודה זרה מטמאה כנידה, לדעת רבי עקיבא, הופך בדברי הירושלמי לבעל תפקיד שולי, עניינו להוכיח כי עבודה זרה מטמאה רק כשכנס ראשו ורובו. מכל מקום, עצם ההזדקקות לפסוק הזה לדעת רבי עקיבא, מוכיחה כי הפסוק מהווה אף הוא מקור לכך שעבודה זרה מטמאה. מוכח מהירושלמי כי לפי דעת ר' עקיבא שני פסוקים עוסקים בדיני והלכות טומאת עבודה זרה, פסוק אחד, 'תעב תתעבנו' ובהיקש לפסוק 'מכל אשר יעשה לכל התועבות האלה', ופסוק נוסף 'צא תאמר לוי המלמדנו שעבודה זרה מטמאה רק בראשו ורובו באוהל. בעוד שלדעת רבן הפסוק 'תזרם' אינו בעל משמעות הלכתית – של טומאה וטהרה, אלא בעל משמעות של תיעוב אמוציונאלי כלפי העבודה זרה.

דבר נוסף יוצא מכאן. בעבודה זרה נאמר 'שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו'. בעוד ר' עקיבא דורש את 'תעב תתעבנו' להלכות עבודה זרה שמטמאה כנידה, הוא דורש את 'שקץ תשקצנו' כאמירה שאינה קשורה להלכות טומאה אלא לתיעוב שבלב, 'שקצוהו נבלהו'. לעומת זאת, רבן המעמיד את הפסוק 'שקץ תשקצנו' על הלכות טומאה של עבודה זרה שמטמאה כשרץ, מפרשים את הפסוק 'תעב תתעבנו', כמוסב על תיעוב שבלב, 'צאהו נבלהו'. סוגית הירושלמי מחייבת שהן לרבי עקיבא והן לחכמים יהיה מקור גם להיקש ההלכתי של עבודה זרה וגם לתיעוב שבלב כלפי העבודה זרה, ועל כך עושה הירושלמי 'צריכותא'. מהצריכותא עולה שלפי חכמים הפסוק 'צא תאמר לוי פונה לתיעוב שבלב ולא למשמעות הלכתית. בניגוד לכך, רבי עקיבא מייחס לפסוק משמעות הלכתית - שעבודה זרה מטמאת ראשו ורובו באוהל. ובכך גם מדברי הירושלמי עולה מחלוקת האם הפסוק 'תזרם' כמו דוה צא תאמר לוי מכוון להלכות טומאה בעבודה זרה וכדעת ר' עקיבא, או לעמדה של תיעוב נוכח עבודה זרה וכדעת רבן. דבר זה תואם את ההצעה שהועלתה לעיל בעניין כוונת מימרת הבבלי לפי עדי הנוסח הגורסים 'ורבני'.⁵⁵

⁵⁵ הצריכותא שדורש הירושלמי מכל תנא למצוא מקור לתחושת התיעוב לעבודה זרה היא תמוהה שכן אין לזה נגיעה הלכתית, ומדוע כל דעה מחויבת לפסוק כזה? (דברי הירושלמי בהמשך שיש לנבלו ע"י שינוי השם לרעה אינם נראים מכוונים ליישב קושי זה, ואינם מיישבים אותו, שכן גם תיעוב זה אינו בהכרח תיעוב הלכתי). ואמנם, יש לשים לב שטומאת עבודה זרה היא טומאה השונה מהותית מכלל הטומאות בכך שאינה 'טומאת חפצא', כשאר טומאות שטומאתן נובעת מגופן כשרץ ושכבת זרע, אלא טומאה זו היא 'עובדא שברוח' כלשונו של אלון, טומאת נוכרים, עמ' 137-161, ראו שם ביחוד בעמ' 160 (וראו זהר, רבי עקיבא, עמ' 353-366, ראו שם בעמ' 359-360; ברואר, 'טומאת הנכרים', עמ' רסז-רעט). טומאת עבודה זרה קשורה מהותית להיותה מתועבת ברוח ולפיכך מנהיגים בה הרחקות הדומות להלכות טומאה. דווקא בשל כך יש למצוא במקראות רמז שיש לנהוג כלפי העבודה זרה בתיעוב (קלוונס מונה שלוש קטגוריות של טומאה, בהן טומאה ריטואלית (Ritual impurity) וטומאה מוסרית (Moral impurity). טומאת עבודה זרה היא טומאה מוסרית. הוא טוען כי הגדרת טומאה זו חלה גם על עבודה זרה וגם על נכרים. ראו: קלאוונס, טומאה עמ' 285-312. וראו דיון נרחב בעניין אצל בירינבוים, טהרת הגוף, עמ' 88-91; ורמן ושמש, פרשנות, עמ' 251-

לפי נוסח זה יוצא שבמהלך הסוגיה שלפנינו יש שלוש דעות באשר להבהרת מחלוקת רבי עקיבא וחכמים: דעת סתם התלמוד היא כי רבנן כלל לא מקישים עבודה זרה לנידה. דעת רבה שהן רבי עקיבא הן רבנן מקישים עבודה זרה לנידה לגבי משא. דעת רבי אלעזר אליבא דפרשנות סתם התלמוד שרבי עקיבא מקיש עבודה זרה לנידה לעניין משא ואילו רבנן מקישים עבודה זרה לנידה רק לעניין שאינה לאברים. רק לדעה הראשונה אין כל מחויבות להקיש עבודה זרה לנידה לדעת רבנן. כפי שהעלינו בפירושונו, לפי סתם התלמוד, הם מפרשים את הפסוק לא לענין טומאה אלא לענין תועבת הלב. אלא שלפי זה קשה מדוע הגמרא שואלת אליבא מי מסתפק רב חמא בר גוריא אם עבודה זרה מטמאה לאברים או לא. מדוע לא נעמיד את ספקו אליבא דרבנן וכפי הצעת סתם התלמוד, שאין אנו מקישים את העבודה זרה לנידה כלל ועיקר? ובאמת מכלל הסוגיה משתמע כי יש רק שתי דעות: של רבה ור' אלעזר. זאת ועוד, הרי דברי סתם התלמוד כאן באים ליישב קושיה מתבקשת על רבנן, מה יעשו עם פסוקו של רבי עקיבא, ומה דוחק לרובד הסתמי לעסוק בקושיה שהאמוראים רבה ורבי אלעזר כבר מיישבים בהמשך?

ניתן להציע כי לפנינו שתי סוגיות קדומות שהצטרפו זו לזו ולא אוחדו עד הסוף. הסוגיה הקדומה הייתה קצרה והביאה את ה-'יתנן התם' שבה רואים כי רבי עקיבא אינו דעת יחיד ורבנן חולקים עליו, על כך הפטיר סתם התלמוד כי רבנן לא לומדים מפסוק זה והתלמוד בא ליישב את דעתם אל מול הפסוק, סוגיה זו מהווה רובד קדום שלא הכיר את מחלוקת רבה ורבי אלעזר. מחלוקת רבה

249). עצם זה שרבי עקיבא וחכמים לא הסתפקו לטמא עבודה זרה אלא בחרו להקיש זאת לנידה או לשרץ, מעיד שאין כאן רק 'טומאה מוסרית' אלא 'טומאה ריטואלית'. לו ראו בזה טומאה מוסרית יכלו להסתפק בפסוק דוגמת מה שהביא הרמב"ם במשנה תורה, הל' שאר אבות הטומאות ו: א: 'טומאת עבודה זרה, מדברי סופרים; ויש לה רמז מן התורה, 'הסירו את אלוהי הנכר, אשר בתוכם, והיטהרו' (בראשית לה: ב). ההזדקקות להיקש לנידה או לשרץ באה להשמיענו שיש כאן טומאה שגופה טמא. ייתכן שהרמב"ם אכן ראה בטומאת עבודה זרה טומאה מוסרית ולא ריטואלית. לחלופין, אולי יש כאן מעבר מהתפיסה התנאית, שראתה בזה איסור דאורייתא (לפי אלון) ולפיכך ראתה את המקורות בנידה ובשרץ), לתפיסה האמוראית שמקלה יותר ואינה רואה את ההיקש לנידה ושרץ אלא כאסמכתא. הרמב"ם מאמץ את התפיסה האמוראית וכפי שהוא פותח 'טומאת עבודה זרה מדברי סופרים' לפיכך נקט את הפסוק שהזכיר.

אולם לפי השיטה שהתנאים ראו טומאה זו כדאורייתא, קשה מאוד ההקשר של משנת רבי עקיבא כאן. כפי שהובא למעלה, קובץ הלכות זה נכנס לכאן משום שכל ההלכות כאן אינן אלא אסמכתא וזה הקשר בין לסוף פרק שמיני. אם נאמר שרבי עקיבא ראה את הטומאה כדאורייתא ולא כאסמכתא, מדוע נכנסה משנתנו כאן? ושמה לא רק בימי האמוראים ראו זאת כאסמכתא אלא כבר בימי רבי שסידר את המשניות. אבל רבי עקיבא שאמר את דברו אכן לא ראה בזה אסמכתא.

אלון (שם) סבור ששורשי טומאת עבודה זרה קדומים, ולפחות מתחילת בית שני. לדעתו על יסוד הלכת טומאה זו התפתחו בהמשך הלכות טומאת נכרים, טבילת הגר, טבילת כלים ועוד. לדעתו גם בשל קדימות הלכה זו וגם מהמוכח מדברי התנאים, טומאת עבודה זרה נתפסה כטומאה מדאורייתא, ורק האמוראים המאוחרים נטו לראות בה טומאה דרבנן. את גורמי ההקלה בהלכה החמורה תלה בהסתגלות היסטורית שהכריח החורבן. (אפשר לשער שגורם נוסף הוא השינוי המהותי של הלכת טומאה זו מהלכות טומאת הגוף. היות וטומאה נתפסה כעובדה שברוח' ולא טומאת גוף, נדחקה טומאה זו מחומרת שאר הטומאות). לעומתו ביכלר ראה בגזירה על טומאת נכרים עניין חברתי-פוליטי שמטרתו להרחיק את היהודים מהרומאים שבהם לחמו. לפי ביכלר ודאי שאין קשר בין טומאת עבודה זרה לטומאת נכרים. ראו: ביכלר, טומאה, עמ' 1-81. וכן לאהרן שמש וכנה ורמן, שם. וראו עוד: ברויאר, 'טומאת הנכרים', עמ' רסז-רעט. סמט, הגיור, עמ' 343-316 (ראו שם בייחוד עמ' 319-320).

ור' אלעזר המובאת בהמשך היא סוגיה מאוחרת יותר שבמקור עמדה בפני עצמה וברבות הזמן הצטרפו הסוגיות ולא התאחו לגמרי. אולי הדבר נתמך בעדותו של הריטב"א שספרים מסוימים לא גרסו כלל מימרה זו או מחקוה. אם המימרה הזאת אכן שייכת לרובד קדום יותר שלא הכיר את הסוגיה שבהמשך, לאחר שנשתנה סוגית רבה ור' אלעזר היא התייתרה.

מחלוקת רבה ורבי אלעזר

מחלוקתם של רבה ורבי אלעזר מובאות בסוגיתנו בצרוף הערות ומשא ומתן כדרכו של סתם התלמוד. לצורך הבנת המבנה והתוכן של המחלוקת המיוחסת לרבה ורבי אלעזר, בטבלה הבאה נפריד את מימרות רבה ורבי אלעזר מהערות התלמוד ונציג את מימרותיהם במקביל. הצגה זו תקל עלינו לבחון את יחסן ההדדי של המימרות. לאחר מכן נציג את הערות בעל הסוגיה על דבריהם בדרך דומה.

<p>ורבי אלעזר אמר :</p> <p>באבן מסמא – דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה, (דהא אתקש לשרץ)⁵⁶</p> <p>כי פליגי – במשא ;</p> <p>רבי עקיבא סבר : כנדה, מה נדה מטמאה במשא – אף עבודה זרה מטמאה - במשא.</p> <p>ורבנן סברי : כשרץ, מה שרץ לא מטמא במשא – אף עבודה זרה לא מטמאה במשא.</p>	<p>ואמר רבה :</p> <p>במשא – דכולי עלמא לא פליגי דמטמאה, דהא אתקש לנדה.</p> <p>כי פליגי – באבן מסמא ;</p> <p>רבי עקיבא סבר : כנדה, מה נדה מטמאה באבן מסמא – אף עבודה זרה מטמאה - באבן מסמא.</p> <p>ורבנן סברי : כשרץ, מה שרץ לא מטמא באבן מסמא – אף עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא.</p>
---	--

דברי רבה 'במשא דכולי עלמא לא פליגי' ודאי מוציאים את המשנה מפשוטה.⁵⁷ בנימוקו 'דהא איתקש לנידה' הוא מניח הנחה מחודשת, לפיה אין חולק שעבודה זרה הוקשה לנידה, ואפילו תנא קמא. נימוק זה לא בא בדברי רבי אלעזר ונראה שאינו מניח כן.⁵⁸

הערכנו⁵⁹ שדברי רבה מונעים מסתירת המשניות. בעוד במסכת עבודה זרה ישנה דעת חכמים החולקים על רבי עקיבא וסוברים שעבודה זרה מטמאה כשרץ, במשנתנו מובאת רק דעת רבי עקיבא, כדעה יחידה שעבודה זרה הוקשה לנידה. פתרונו של רבה הוא ששתי המשניות עוסקות במשמעות אחרת של 'משא'. בעוד משנתנו עוסקת במשא רגיל, משנת עבודה זרה עוסקת 'במשא

⁵⁶ רק לפי גרסת וטיקן 108, בכל שאר הנוסחים ליתא.

⁵⁷ לשון רבינו חננאל בסוגיתנו : 'והלכה כרבנן ואלביא דרבי אלעזר, דרבא משני בשינוייא דחיקי'.

⁵⁸ בדברי 'סתם התלמוד' בהמשך נטען בדעת רבי אלעזר, כי אף לרבנן הוקשה עבודה זרה לנידה. אולם במימרה המנוסחת משמו של רבי אלעזר עצמו לא מצינו זאת.

⁵⁹ עמודים 9-10.

הקל⁶⁰ שהוא 'אבן מסמא'.⁶¹ לפי זה מתפרשים דברי רבה 'במשא דכולי עלמא לא פליגי' - במשא של משנתנו, שהוא המשא הרגיל, כולי עלמא לא פליגי. 'דהא איתקש לנדה', הוכחה זו תתפרש, שהרי משנתנו הקישה עבודה זרה לנידה, ולא הביאה עוררין ('דהא איתקש - על ידי משנתנו - לנידה'). לפי זה, המילים 'דהא איתקש לנידה' אינן הנחה מחודשת על דרך ההשערה, שהן רבי עקיבא הן חכמים מקבלים את היקש עבודה זרה לנידה. זוהי השערה הנשענת על דיוק המשנה, שכן משנתנו מביאה את היקש עבודה זרה לנידה בלא חולק. אמת, משנתנו פותחת ב'אמר רבי עקיבה', אך עצם העובדה שבמשנה לא הובאה דעת חכמים החולקים, מספיקה לדעת רבה לשער שמשנתנו אינה נתונה במחלוקת.

רבה, לא מוציא מפשטה את משנתנו אלא את משנת עבודה זרה. המשנה שם עוסקת לדעתנו בנושא אחר - אבן מסמא - שרק על סוג משא זה יש מחלוקת האם הוקשה עבודה זרה לנידה.⁶² דברי רבה בהמשך 'כי פליגי באבן מסמא' מוסבים על משנת עבודה זרה.

אך דברי רבה אינם רק מחודשים, אלא קשה מאוד להולמם בפירוש משנת עבודה זרה. שכן לשיטתנו מה שנאמר שם במשנה: 'אבניו עציו ועפרו' - מטמאים כשרץ. רבי עקיבה אומר כנדה', יתפרש כך: לדעת תנא קמא עבודה זרה אינה מטמאה באבן מסמא כשם ששרץ אינו מטמא, ורבי עקיבא אומר מטמאה באבן מסמא וכנידה. לפי זה, ההשוואה בין עבודה זרה לשרץ לא באה ללמד דין חיובי על עבודה זרה, אלא רק דין שלילי - במה עבודה זרה אינה מטמאה - שהרי הוא מפרש את הלימוד 'כשרץ' על דרך השלילה, 'מה שרץ אינו מטמא במשא אף עבודה זרה אינה מטמאה במשא'. פירוש כזה יכול להתקבל אך ורק אם דברי רבי עקיבא קדמו לדברי תנא קמא. שאז רבי עקיבא היה אומר דין חיובי על טומאת עבודה זרה ומלמד את טומאתה החמורה 'מה נדה מטמאה באבן מסמא אף עבודה זרה מטמאה באבן מסמא', ואז היו באים חכמים ולמדים משרץ לשלול את החומרה של אבן מסמא. אך כל עוד דברי תנא קמא באים בראש הדברים, כשטרם נודעה טומאתה החיובית של

⁶⁰ כפי שמגדיר זאת רבי זרחיה הלוי בספר המאור בסוגיתנו.

⁶¹ על משמעות המונח 'אבן מסמא' ראו קרויס, מילון, עמ' 430-432, המביא את דעת קרופניק כי 'אבן מסמא' מלשון סמיות, היות סמויה מן העין. אולם הוא מפרשה מלשון שומה. וראו ערך מילין לשי"ר ערך אבן מסמא, וראו בהגהות של שי"ר לספר ערך מילין, לשוננו, ע' 323-327. וראו רש"י נזיר נג ע"א בד"ה אבן הסוכית בלשון ראשון אבן מסמא. לשון אחר אבן המסככת על הקבר. וראו תוס' שם וכן מילון בן יהודה ערך אבן מסמא. המונח מופיע גם במגילת הנחושת, וראו: שרביט, עיונים, עמ' 127-135. וראו בסוגיתנו את שיטות הראשונים, רש"י, תוספות, בעל המאור, רמב"ן וריטב"א וחיידושים המיוחסים להר"ן. רמב"ן וריטב"א מוצאים ארבעה שימושים שונים למונח זה עיי"ש. וראו גם בבית הבחירה להמאירי.

⁶² לפי זה יוצא שהמילים השוות במשנתנו ובמשנת עבודה זרה 'מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא', עוסקות לפי רבה בנושאים שונים, בעוד 'משא' משנתנו הוא משא רגיל, ועל זה אין חולק, 'משא' של משנת עבודה זרה הוא משא 'אבן מסמא'. לפי דברינו, דברי רבה מהווים אוקימתא של משנת עבודה זרה רק באופן מסוים של משא. יש אוקימתות דחוקות מאלה; ואמנם, רבה יכול להכיר אוקימתא דומה שבה העמיד התלמוד את ה'משא' שבמשנה ב'אבן מסמא', מהמשנה והבבלי במסכת נדה (סט ע"ב) שם נאמר במשנה 'הזב והזבה הנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא'. והגמרא בבבלי שם 'מאי במשא, אילימא במשא ממש, אטו כל מת מי לא מטמא במשא? אלא מאי במשא, באבן מסמא'. נראה שזו סתמא קדומה שהייתה מוכרת לרבה, שהרי רב מגיב שם על הדברים ואף הוא מסכים לאוקימתא זו, שהרי הוא מסביר מדוע מטמא שם באבן מסמא 'אמר רב גזרא שמא יתעלפה' עיי"ש. אם כן רבה העביר אוקימתא מוכרת על משא שבמשנת נדה, למשמעות משא כמשנת עבודה זרה.

עבודה זרה, שהיא כנידה לכולי עלמא לדעת רבה, איך בא תנא קמא לשלול את מה שעדיין לא חייבנו?

אפשר לפתור בעיה זו לפי פירושו לעיל במשנת עבודה זרה,⁶³ שהמשנה אינה עוסקת באבני בית שנפל, אלא בעציו ואבניו של הכותל העומד. אם נכונים הדברים אין מדובר בצורת טומאה של 'משאי' שכן כותל העומד אינו נתון למשא, אלא בצורת טומאה של 'מגע', ולפי זה דברי חכמים ש'מטמא כשרץ' מתאימים באופן חיובי לנושא הטומאה שלנו, נגיעה בכותל, שהרי זה מקרה של טומאת מגע. על דין טומאה זה הם אומרים שנלמד משרץ. חכמים יכולים לומר שמגע עבודה זרה מטמא כשרץ על אף שהם סוברים כי משא עבודה זרה מטמא כנידה, אבל רק בתנאי שהם לומדים את דיני טומאת עבודה זרה גם משרץ וגם מנידה, שאז הם יכולים לומר שאת דיני מגע נלמד משרץ ואת דיני משא נלמד מנידה. והיות שחכמים זקוקים ללימוד משרץ בכדי להגביל את הלימוד מנידה, שלא נטמא גם באבן מסמא, הלימוד משרץ אינו מיותר, והרי לנו שני מקורות בטומאת עבודה זרה - משרץ ומנידה, ואפשר ללמוד את טומאת מגע משרץ ואת טומאת משא מנידה. לעומת זאת, רבי עקיבא האומר 'כנדה', אינו צריך ללמוד את דין טומאת מגע משרץ, כיון שהלימוד משרץ הינו מיותר (שהרי אינו זקוק לו לשלול את טומאת אבן מסמא).⁶⁴ רבי עקיבא אפוא לומד גם את טומאת מגע וגם את טומאת משא, מנידה.

לפי דברינו יובן מדוע דברי תנא קמא מוקדמים במשנה לדברי רבי עקיבא, ואף מדוע המשנה נוסחה באופן חיובי, שהרי תנא קמא לא בא רק לשלול את דברי רבי עקיבא, אלא יש לו אמירה חיובית שטומאת מגע של עבודה זרה (אבניו עציו ועפרו - של הכותל העומד) מקורה משרץ. מה שמאפשר לו ללמוד מגע משרץ הוא ההזדקקות להיקש עבודה זרה לשרץ בכדי להגביל את טומאת משא מאבן מסמא. בעקבות זאת, ניתן למצוא בו גם מקור חיובי לטומאת מגע. לעומתו רבי עקיבא, שאינו מקבל את ההגבלה על אבן מסמא ואינו זקוק להיקש משרץ, חייב ללמוד גם את טומאת המגע מנידה.

לפי דברינו דברי רבה יתפרשו כך: **במשא - דכולי עלמא לא פליגי דמטמאה, דהא אתקש לנדה** - במשנת שבת אין מחלוקת שהרי אנו עוסקים במשא ממש, ובזה לכל הדעות עבודה זרה מטמאה, וכפי שמוכח ממשנתנו המובאת ללא מחלוקת 'דהא אתקש לנדה', כלומר, במשנתנו לכולי עלמא אתקש לנדה. **כי פליגי** - במשנת עבודה זרה האם מגע 'באבניו עציו ועפריו' מטמא משום מגע (שרץ) או משום משא (נדה), זה מחמת המחלוקת שלהם **באבן מסמא. רבי עקיבא סבר: כנדה, מה נדה מטמאה באבן מסמא - אף עבודה זרה מטמאה באבן מסמא**. - רבי עקיבא שמכיר בטומאת אבן מסמא (ואינו מקיש עבודה זרה לשרץ כדי לשלול זאת), סובר שגם טומאת מגע בכותל מטמאה משום שם זה, שהרי טומאת מגע נלמדת מחומרת טומאת הנדה, וקל וחומר ממשא. **ורבנן סברי: כשרץ, מה שרץ לא מטמא באבן מסמא - אף עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא** - רבנן שאינם כוללים תחת משא של נדה את אבן מסמא, ולפיכך הם זקוקים להיקש של שרץ ללמוד על הגבלה זו, סוברים שטומאת מגע נלמדת משרץ. הם לומדים את טומאת מגע משרץ למרות שאת טומאת

⁶³ עמ' 25-26.

⁶⁴ כפי שהערנו למעלה, דברי רבי עקיבא במשנת עבודה זרה תנייניים למשנתנו, אך עורך המשנה שהעתיק דברי רבי עקיבא לשם שינה את משמעותם. בעוד שבמשנת שבת עניינם ב'משאי' רגיל, הרי שעורך המשנה הסב את דבריו במסכת עבודה זרה על נושא אחר, 'אבניו עציו ועפרו', ובכך גם הסב את המשמעות ממשא רגיל לאבן מסמא (לדעת רבה).

משא הם למדים מנדה (ולמרות שבאופן עקרוני אפשר ללמוד גם את טומאת מגע ממשא שבנידה), כיון שהם זקוקים להיקש לשרץ מחמת סיבה אחרת (שלילת אבן מסמא). כיון שכבר נזקקנו להיקש משרץ לשלילה אפשר להשתמש בהיקש זה גם לחיוב, לטומאת מגע.

דהא איתקש

למילים 'דהא איתקש לנידה' בדברי רבה אין הקבלה בדברי רבי אלעזר, פרט לכ"י וטיקן 108 שם נוסח דברי רבי אלעזר מופיעים בהקבלה מלאה לדברי רבה. בעד נוסח זה מופיעות המילים: 'באבן מסמא כולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה דהא איתקש לשרץ'. לפי נוסח זה יש כאן הקבלה הפוכה בין רבי אלעזר לרבה. בעוד שלדעת רבה לכולי עלמא יש היקש לנדה וכל השאלה היא רק על היקף ההיקש, האם הוא כולל טומאת אבן מסמא או לא כולל. כך גם לדעת רבי אלעזר לכולי עלמא יש היקש לשרץ, לכל הפחות מבחינה זו שעבודה זרה אינה מטמאה באבן מסמא. ההקבלה ההפוכה מקבלת את ההשלמה שלה גם בכך, שבעוד שלדעת רבה לכולי עלמא הוקשה לנידה ולא לכולי עלמא הוקשה לשרץ, לדעת רבי אלעזר לכולי עלמא הוקשה לשרץ ולא לכולי עלמא הוקשה לנידה.

לפי שאר עדי הנוסח שבהם לא מופיעה הקבלה זו, דברי רבי אלעזר שלכולי עלמא עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא, אינם מיוסדים על ההיקש לשרץ, כי אם על העדר היקש חיובי לטמא באבן מסמא. זאת משום שלרבי עקיבא ההיקש לנידה יכול להסתפק במועט, רק למשא, ואין ייתור שיביאנו להחמיר את ההיקש ולטמא גם באבן מסמא. ולדעת חכמים הרי לא הוקשה עבודה זרה לנידה אפילו לעניין משא, ואם כן ודאי שאין נצרך שרץ כדי למעט אבן מסמא.⁶⁵ יוצא שיש הבדל משמעותי בין שתי הנוסחאות: זה שלדעת רבי אלעזר עבודה זרה אינה מטמאה באבן מסמא לפי כל הדעות, האם זה מחמת ההיקש לשרץ שממעט את היקף ההיקש לנידה (לדעת רבי עקיבא), או שזה מחמת שאין לנו היקש יתר לטמא באבן מסמא, וברירת המחל היא להעמיד את ההיקש לנידה על המינימום ההכרחי, שהוא משא רגיל. ואמנם לפי נוסח וטיקן אין מקום לדברי הגמרא בהמשך אליבא דרבי אלעזר 'ורבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמייה'. שהרי שאלה זו כבר יושבה בדברי רבי אלעזר עצמו, שלכולי עלמא לא מטמאה באבן מסמא 'דהא איתקש לשרץ', הרי שזקוקים אנו להיקש השרץ בכדי למעט אבן מסמא, ולא בשביל משמייה. ובאמת רשב"ם, שגורס ככ"י וטיקן, מוחק את שאלת הגמרא על דברי רבי אלעזר 'ורבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ', מאחר שבדברי רבי אלעזר נאמר שלכו"ע הוקשה לשרץ לומר שאין מטמא באבן מסמא.⁶⁶ התוספות

⁶⁵ נראה שכך מבואר גם בירושלמי בסוגיתנו (ט: א; יא ע"ד) השולל את טומאת אבן מסמא מבלי להזדקק למקור: 'אי מה הנדה מטמא באבן מסמא אף ע"ז מטמא על גבי אבן מסמא. ר' זריקן בשם רב יהודה. ואית דאמרין בשם רב חסדא מודה ר' עקיבא לחכמים שאין ע"ז מטמא על גבי אבן מסמא'. העדר הצורך בנימוק יובן לשיטתנו - היות שאין ייתור שנלמד ממנו לטמא, אין לנו סיבה לטמא.

⁶⁶ גרסת רשב"ם (ראו תוספות בד"ה ורבי אלעזר) היא כוטיקן שגורס בדברי רבי אלעזר 'דכולי עלמא לא פליגי דלא מיטמא באבן מסמא דהא איתקש לשרץ' וגורס גם בדברי הגמרא בשאלתה על רבי אלעזר 'למאי הלכתא הוקש לשרץ? למשמייה'. אך היות ושתי הגרסאות אינן עולות בקנה אחד, רשב"ם בחר למחוק את שאלת הגמרא 'למאי הלכתא איתקש לשרץ למשמייה' ולא את הקטע בדברי רבי אלעזר 'דלא מיטמא באבן מסמא דהא איתקש לשרץ'. בחירתנו להעדיף את המחיקה ברישא ולא בסיפא, היא לשמר את ההקבלה המלאה בין

לעומתו מעדיפים את הספרים שאינם גורסים בדברי רבי אלעזר 'דהא איתקש לשרץ' וגורסים בסיפא את המופיע בכל הספרים (אפילו בכ"י וטיקון) 'למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמייה'.⁶⁷

לפי שתי דעות אלו, אפשר להטיל ספק במקוריות של כל עדי הנוסח פרט לכ"י וטיקון הנזכר. הנוסחים שלא גורסים בדברי רבי אלעזר 'דהא איתקש לשרץ' עשו זאת כתיקון סופרים ומחמת שאלת התוספות (או אפילו בהשפעת דברי התוספות). וכן מי שגורס כן בדברי רבי אלעזר אלא שמשמיט מהסיפא בשאלת הגמרא את המשפט 'למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמייה' עשה כן כתיקון סופרים, כדרך שעשה רשב"ם. ודווקא נוסח וטיקון המוקשה נראה שלא חלו בו ידיים.⁶⁸ אלא שאם נכונה השערתנו כי נוסח זה הוא מקורי (או המקורי) יש להבין איך תופס כאן עורך הסוגיה את החבל משני קצותיו? וכהערת תוספות ורשב"ם גם יחד.⁶⁹

נראה שיש מקום ליישב את גרסת וטיקון. לפי גרסה זו, יש לומר כי שאלת התוספות מפני מה אנו זקוקים ללימוד מיוחד משרץ למעט אבן מסמא - והלוא עצם זה שאין לנו ייתור לטמא באבן מסמא, זה לבדו מספיק בכדי שלא נטמא - היא גופה שאלת הגמרא 'ורבי עקיבה למאי הלכתא איתקש לשרץ'. הרי אם לא נגרוס בדברי רבי אלעזר, 'כיון דאיתקש לשרץ', כדרך התוספות, אין מקום גם לשאלת הגמרא בהמשך 'ורבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ' - מניין שלרבי עקיבא איתקש

דברי רבה לדברי רבי אלעזר, שכן המחיקה של הקטע מדברי רבי אלעזר מפחיתה מההקבלה ההפוכה המלאה שביניהם, ואין זה לתפארת הנוסח.

⁶⁷ נימוקם להעדפה זו הוא 'דטעמא דרבי אלעזר דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמא באבן מסמא, לאו משום דאיתקש לשרץ, אלא בלא שום יתור לא מחמירין כולי האי לטמאות באבן מסמא' (שם). טענתם זו נתמכת במה שכתבו בשם רבינו תם למעלה, בד"ה אמר רבה במשא כולי עלמא לא פליגי, שם טענו כי דברי רבה 'תזרם דאמר קרא, נכרינהו מינך כזר' באו ללמד שאמנם יש להקל בטומאת עבודה זרה שהיא דרבנן, אך מכל מקום נוקטים בהיקש לחומרא, ובלשונם שם: 'אלא לומר שמאוד יש להרחיק ואתא למימר אף על גב דשאר קראי נדרשות לקולא משום דטומאת עבודה זרה דרבנן, מנדה ילפינן לחומרא, משום הכי קאמר רבה לכולי עלמא מטמא במשא דאית להו דרשה דתזרם, ולרבנן נמי הוית מטמא באבן מסמא כנדה, אי לאו דממעטין מדאיתקש לשרץ'. הרי שלדעתם הסיבה להחמיר בהיקש של טומאת עבודה זרה, היא רק מחמת שהוקשה לנידה, ובנידה נאמר תזרם, כפי שדרש רבה 'נכרינהו מינך כזר'. זוהי דרשת רבה ולפיכך הוא הנוקט בהיקש לחומרה, אך לשיטת רבי אלעזר, שלא מצינו שדורש דרשה זו (ומעבר לכך, מהירושלמי משמע שהוא דורש פסוק זה לעניין אחר), אין שום סיבה להקיש לחומרה, ולפיכך אם אין ייתור מיוחד מהפסוק נותר ההיקש על המינימום המתבקש מהדרשה.

⁶⁸ קשה להניח דווקא כאן תיקון סופר שמטרתו לעצב סימטריה והקבלה הפוכה בין רבי אלעזר לרבה. והלוא עורך פעיל, היה צפוי להשמיט את המופיע בסיפא.

⁶⁹ מדברי הרמב"ן בסוגיתנו נראה כי אף הוא אוהז בגרסה דומה לוטיקון. הרמב"ן פותר בעיה זו לא בדרך של תיקון הנוסח, אלא טוען לדפוס סגנוני שנעשה 'אגב שיטפא': 'ולרבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ, למשמייה. פירוש שיטפא דגמרא היא דהא איבעי ליה למימר דלא מטמא באבן מסמא, אלא אידי דאמר הכי לעיל לרבה אמר נמי הכי לרבי אלעזר'. אמנם יתכן שדבריו 'דהא איבעי ליה למימר דלא מטמא באבן מסמא', אינם עדות לגרסה כזאת שהיתה לפניו בקטע למעלה, אלא שאלה מסברא. וראו בחידושי הריטב"א ובחידושים המיוחסים להר"ן.

לשרץ? והרי ניתן לומר כי רבי עקיבא מקיש רק לנידה וחכמים מקישים רק לשרץ?⁷⁰ נראה שהשאלה על רבי עקיבא מניחה שגורסים בדברי רבי אלעזר 'באבן מסמא דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה דהא איתקש לשרץ'. ומאחר שהנחנו כי אף לרבי עקיבא הוקשה עבודה לשרץ, שואל התלמוד, 'ורבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ'? כלומר, למה נצרך היקש זה כדי ללמד שאין עבודה זרה מטמאה באבן מסמא - הרי די בכך שאין ייתור. בעל הסוגיה מיישב: 'למשמשיה'. הוא מסכים שאין סיבה להקיש עבודה זרה לשרץ כדי ללמד שאינה מטמאה באבן מסמא, ובכל זאת לדעתו רבי עקיבא מקיש עבודה זרה לשרץ, ללמד על משמשיה.⁷¹ יוצא שאכן לדברי הסוגיה נדחים דברי רבי אלעזר שאמר 'דהא איתקש לשרץ', אך רק נדחים ולא נמחקים. עליהם מוסבת שאלת הגמרא, ומחמת קושיה זו היא דוחה ומלמדת שמטרת ההיקש לשרץ אינה למעט אבן מסמא, אלא ללמד דין משמשיה.

מימרת רבי אלעזר

כאמור, דברי רבה אינם מתיישבים עם פשט דברי המשנה. פשט המשנה מורה כי רבי עקיבא מטמא עבודה זרה במשא משום שהוא מקיש עבודה זרה לנידה ורבנן סוברים שמטמאה רק במגע משום שאינם מקישים לנידה אלא לשרץ. למרות זאת, בסוגיתנו נראה כי רבי אלעזר הוא המגיב לדברי רבה, גם משום שהוא מובא באחרונה לאחר דברי רבה, וגם מפאת עיסוקו בשלילת טומאת אבן מסמא. לולא דברי רבה שהקדים ואמר שכל המחלוקת של רבי עקיבא וחכמים היא רק על אבן מסמא ולא על משא, אין מובן לכך שרבי אלעזר פותח במילים 'באבן מסמא דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה'. אבן מסמא נדונה רק כתגובה לחידוש המיוחד של רבה שהמחלוקת נסובה רק על אבן מסמא, אך לולא הכיר רבי אלעזר את דברי רבה, לא הייתה לו סיבה להתייחס לזה בראשית דבריו. מעבר לכך, גם אם רבי אלעזר התייחס באופן עצמאי לדין אבן מסמא, אין מקום להציג את זה בסדר מסוים זה אם איננו מגיב לרבה. תחילה יש להציג במה נחלקו, ולאחר מכן להתמודד עם דין אבן מסמא.⁷²

אולם אי אפשר שדברי רבי אלעזר אכן נאמרו כתגובה לדברי רבה. ראשית, אם כן, דברי רבי אלעזר היו אמורים להופיע בראשונה, כיוון שהוא קשיש מרבה.⁷³ שנית, הרי דברי רבה הם המיוחדים;

⁷⁰ בספר פני יהושע הקשה כן ובמיוחד לפי ההנחה שמופיעה במסקנת סוגיתנו שאין טומאת עבודה זרה דאורייתא אלא אסמכתא בעלמא. מסיבה זו הניח כי 'בכל השקלא וטריא דהכא לא אסיק אדעתיה דהיקשה דשרץ הוא מדרבנן, אלא קסלקא דעתיה דהווי דאורייתא', ועיי"ש.

⁷¹ אמנם לדברינו יש לשאול, מדוע השאלה היא רק לרבי עקיבא, הלוא גם לדעת רבנן קשה מפני מה אנו זקוקים להיקש משרץ בכדי ללמד שאין מטמאה באבן מסמא, נסתפק בכך שאין לנו יתור שגורם לנו לטמא בזה. זו אינה שאלה, שהרי לדעת חכמים ניתן לומר שאכן מטרת היקש עבודה זרה לשרץ ללמד שכל טומאתה כשרץ ולא כנידה, ובעצם הלימוד הזה אכן טמון גם שאין עבודה זרה מטמאה באבן מסמא וכשם שאינה מטמאה אפילו במשא. יוצא שהשאלה רלוונטית לרבי עקיבא בלבד.

⁷² וכך באמת סדר הדברים בירושלמי, כפי שיבואר להלן.

⁷³ הלבני, מועד, (עמ' רלו הערה 1), מעיר: 'ר' אלעזר נזכר אחרי רבה אף שהיה קשיש ממנו, אולי בגלל היותו בעיקר ארצי ישראלי, וכידוע, בבבל הקדימו את הבלביים לפני הארצי ישראליים'. זו אולי סיבה שגורה, אך בהתחשב בהערותינו הנוספות נראה כי עדיין יש מקום לשאלה.

הם שמעמידים את המשנה באוקימתא דחוקה. מדוע לא הובאו אפוא דברי רבי אלעזר הפשוטים בהתחלה? זאת ועוד, במקורות הארץ ישראלים דעת רבה אינה מוכרת, והמובא כאן בשם רבי אלעזר נתפס כפירוש היחיד של מחלוקת רבי עקיבא וחכמים. לשון הירושלמי:

ככתוב 'תועבה' בנידה. וכתוב 'תועבה' בעיז. וכתוב 'תועבה' בשרצים. כת' תועבה בנידה; כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה' וגו' (ויקרא יח: כ). 'תועבה' בעיז: 'ולא תביא תועבה אל ביתך' וגו' (דברים ז: כו). 'תועבה' בשרצים: 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד: ג). אבל אין אני יודע לאיזה מהן הוקשה. ר' עקיבא או': 'ל'תועבה' שבנידה הוקשה. מה הנידה מטמא במשא אף עיז מטמא במשא... ורבנן אמרי 'ל'תועבה' שבשרצים הוקשה. מה השרץ מטמא בהיסט אף עיז מטמא בהיסט.

מכל זה נראה לשער שדברי רבי אלעזר לא נמסרו בנוסחתו שלו, אלא נוסחו על ידי בעל הסוגיה כאילו הוא מגיב לדברי רבה. ניסוח דברי רבי אלעזר לאחר דברי רבה ופתיחת דבריו כמתייחסים לדברי רבה ומתנגדים אליהם, מלמדים אולי שבעל הסוגיה ביכר את דברי רבה על דברי רבי אלעזר. העדפה זו באה לידי ביטוי גם בכך שספקו של רב חמא בר גוריא האם עבודה זרה מטמאה לאברים או לא מוצג כרלוונטי רק לפי שיטת רבה, וכלשון התלמוד 'רב חמא בר גוריא כרבה מתני, ובעי לה אליבא דרבי עקיבא'. נדמה שעורך הסוגיה אימץ אף הוא את השיטה שייחס לרב חמא בר גוריא ש'כרבה מתני', ולפיכך הקדים את דברי רבה וניסח את הדעה הרווחת בפירוש המשנה, כתגובה על דעת רבה שמוצגת בראש. נראה שכבר לפני רבה הדעה הרווחת הייתה כי בין לרבי עקיבא בין לחכמים עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא, ורבה הוא שחלק על תמימות דעים זו וטען כי רק בזה נחלקו. הירושלמי מביא אף הוא את הדין של אבן מסמא, אך אינו מניח שבזה עיקר מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים. לאחר שהירושלמי הביא את דעת רבי עקיבא שעבודה זרה הוקשה לנידה, מקשה הירושלמי (שם):

אי מה הנידה מטמא באבן מסמא. אף עיז מטמא על גבי האבן מסמא. ר' זריקן בשם רב יהודה. ואית דאמרין בשם רב חסדא. מודה ר' עקיבא לחכמים שאין עיז מטמא על גבי אבן מסמא. ורבנן אמרי 'תועבה' שבשרצים הוקשה. מה השרץ מטמא בהיסט. אף עיז מטמא בהיסט. אי מה השרץ מטמא בכעדשה. אף עיז מטמא בכעדשה. ר' זעורה ר' יצחק בר נחמן בשם ר' לעזר ר' אבהו בשם ר' יוחנן 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים' (תהילים קו: כח). מה המת מטמא בכזית. אף עיז מטמא בכזית. אי מה המת עד שיכניס ראש אצבעו אף עיז עד שיכניס ראש אצבעו. נתיצה נתיצה מבית המנוגע. מה בית המנוגע עד שיכניס ראשו ורובו. אף עיז עד שיכניס ראשו ורובו.

הירושלמי מציג את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים כהתלבטות לאיזו 'תועבה' להקיש את העבודה זרה, רבי עקיבא הכריע 'לתועבה שבנדה הוקשה' ורבנן 'לתועבה שבשרצים הוקשה'. מאופן הצגת דין 'אבן מסמא' בירושלמי נראה שהניח מלכתחילה שזה חסר שחר לומר שעבודה זרה תטמא בזה. הירושלמי מציג זאת כשאלה על רבי עקיבא שהניח ש'לתועבה שבנדה הוקשה': 'אי מה הנדה מטמא באבן מסמא אף עבודה זרה מטמא באבן מסמא? ועל זה מביא או את דעת רב יהודה (בשם רבי זריקן) או את דעת רב חסדא (בשם אית דאמרין), ששניהם קדמו לדורו של רבה, ש'מודה רבי עקיבא לחכמים שאין עבודה זרה מטמא על גבי אבן מסמא'. הרי לנו התייחסות לאבן מסמא כבר בדור שקדם לרבה, וכזו השוללת את דעת רבה. אם נכונים הדברים, את הרעיון שלא נחלקו אלא באבן

מסמא נטל רבה מדברי הקודמים לו וחלק עליהם. אם כן, רבה הוא שהגיב למובא כאן בשם רבי אלעזר ולא להפך.

דבר זה מעורר מחשבות לגבי חומרי הגלם שעמדו לפני עורך סוגיתנו. נראה כי הגרעין הקדום של הסוגיה שעמד לפניו דומה לדברי הירושלמי ומכיר את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים כפשטה - האם עבודה זרה מטמאה במשא או לא - וכן את ההתייחסות לדין אבן מסמא שלכולי עלמא אינה מטמאה. בשלב מאוחר נטל רבה את אותה שאלה תמימה שהועלתה בירושלמי 'אי מה הנדה מטמא באבן מסמא אף עבודה זרה תטמא באבן מסמא?' וביסס עליה את דעתו שבוזה עיקר מחלוקתם, בניגוד לדעת רב יהודה או רב חסדא, שסברו בפשטות כי לכולי עלמא אין עבודה זרה מטמאה באבן מסמא. הואיל ועורך הסוגיה העדיף את דעת רבה, ניסח את דעתו כדעה הראשונה, וכך נוצר הרושם כאילו רבה העלה מדעתו את הרעיון שלא נחלקו אלא באבן מסמא, ורבי אלעזר הוא שהגיב לו וחלק עליו באומרו 'באבן מסמא דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה'.⁷⁴ ניסוח דברי רבי אלעזר בהקבלה צורנית לדברי רבה אף הוא מלמד על העריכה הפעילה של דברי רבי אלעזר.

מגמת העורך הזאת ניכרת גם בהמשך הדברים, שם העמיד את ספקו של רב חמא בר גוריא (האם עבודה זרה מטמאה לאברים) רק כרבה. בכך הקדים כביכול את דעתו המחודשת של רבה לתקופת רב חמא בר גוריא, תלמידו של רב מהדור השני לאמוראי בבל.⁷⁵ כלשונו: 'רב חמא בר גוריא כרבה מתני'. בכך שמצא לו חבר קדום, ביסס את לגיטימיות דבריו המחודשים.

לאור כל זאת, מותר להציע בזהירות שהגרסה המקורית היא כעדי הנוסח מינכן 95 וטיקן 108, שרבה הוא החולק על רבי אלעזר, ולא רבה. הנוסח 'רבה' המופיע בכ"י אוקספורד ובעדים נוספים יוסבר בכך, שלפי סוגיתנו רבי אלעזר מגיב לדברי רב⁷⁶ והיות וזה ודאי לא ייתכן תיקנו זאת לרבה. אולם לדידנו שדברי רבי אלעזר אינם אלא ניסוח מחדש של הדעה הרווחת בשמו של רבי אלעזר, אין סיבה לתקן ולגרוס רבה.⁷⁷

⁷⁴ ניסוח הדעה הרווחת הזו בשם רבי אלעזר דווקא, הוא נקודה המצריכה ביאור. ייתכן שדעה זו יוחסה לרבי אלעזר כי הוא מופיע בהמשך בסוגית הירושלמי, ומחזיק שם בדעת רבן שעבודה זרה מטמאה בשרץ, לעניין שיעור הטומאה, וכלשון הירושלמי: 'ורבנן אמרי לתועבה שבשרצים הוקשה מה השרץ מטמא בהיסט אף עכו"ם מטמא בהיסט. אי מה השרץ מטמא בכעדשה אף עכו"ם מטמא בכעדשה. ר' זעירה ר"י בר נחמן בשם ר' לעזר ר' אבהו בשם ר' יוחנן [תהילים קו: כח] ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים. מה המת מטמא בכזית אף עכו"ם מטמא בכזית'. מעצם זה שרבי אלעזר מבאר את דעת רבנן מה שיעור טומאת עבודה זרה שהוקשה לשרץ, ניכרת דעתו שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים היא האם עבודה זרה מטמאה במשא ולא כדעת רבה. על ניתוח תופעה דומה בה מוצאים סוגיה גרעינית בירושלמי, המקבלת ניסוח מפורט ומחודש בסוגית הבבלי, ראו: עמית, מקבילות, עמ' 163-189.

⁷⁵ ראו: היימן, תולדות, עמ' 459; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 198.

⁷⁶ רבא נולד בתקפ"ט לשטרות (278 לספירה) ראו: יצחק אייזיק הלוי, דורות הראשונים, כרך ה, עמ' 480-478; היימן, תולדות. וראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 375. רבי אלעזר נפטר בתק"צ לשטרות (279 לספירה). כשרבא היה בן שנה (או בן תשע אם נניח תקצ"ט ראו אהרן היימן, שם), וודאי שרבי אלעזר לא הגיב לדבריו.

⁷⁷ על ריבוי השיבושים והחילופים בין רבה לרבא ועל הסיבות לכך ראו: פרידמן, רבה ורבא, עמ' קמ-קסד; שפרבר, תנאים, עמ' 1-25. וראו עוד: ויסברג, רבה ורבא, עמ' 181-214.

המשא ומתן בדברי רבה ורבי אלעזר

להלן נראה כי גם דברי בעל 'סתם התלמוד' על דברי רבה ורבי אלעזר עוצבו על ידי עורך הסוגיה בהקבלה מלאה. השפעת הצורה על התוכן רבה ויש שדברים שאינם מתאימים מבחינת תוכנם הובאו בשל שיקול ספרותי זה, של יצירת משא ומתן סימטרי.

ניסוח ההערות על דברי רבה ורבי אלעזר אומר דרשני. במקום שהעורך ינקוט בדרך הרגילה וההגייונית - הצגת דברי שני האמוראים זה אחר זה, ואחר כך ההערות והחשבונות המנמקים את יסודות מחלוקתם - נקט כאן העורך דרך אחרת. ההערות משולבות בתוך המחלוקת. לאחר שהוצגה דעת רבה, מתנהל המשא ומתן על דבריו, ורק לאחר מכן מוצגת דעת רבי אלעזר ואחר כך משא ומתן על דבריו. דרך הצגה זו תומכת בתזה שאף דברי רבי אלעזר נוסחו בידי בעל הסוגיה ואין זו מימרה שיצאה מפיו כנוסחתה בגמרא. להלן נציג בצורה טבלאית את המשא ומתן בדברי רבה אל מול המשא ומתן בדברי רבי אלעזר.

המשא ומתן בדברי רבי אלעזר	המשא ומתן בדברי רבה
ורבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמשיה.	ולרבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לשרץ? ⁷⁸ למשמשיה.
ורבנן, למאי הלכתא איתקש לנדה? – מה נדה אינה לאברים - אף עבודה זרה אינה לאברים	ולרבנן, למאי הלכתא איתקש לנדה? – למשא. ⁷⁹
ורבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לנדה – למשא.	ולוקשה רחמנא לנבלה! אין הכי נמי. אלא: מה נדה אינה ⁸⁰ לאברין - אף עבודה זרה אינה ⁸¹ לאברין.
לוקשיה לנבלה! – אין הכי נמי, אלא: מה נדה אינה לאברין - אף עבודה זרה אינה לאברין.	ואלא הא דבעי רב חמא בר גוריא: עבודה זרה ישנה לאברין, או אינה לאברין? תיפשוט ליה מהא, דלרבנן אינה לאברין!
אלא הא דבעי רב חמא בר גוריא: עבודה זרה ישנה לאברים או אינה לאברים? תיפשוט ליה מהא, בין לרבנן בין לרבי עקיבא דאינה לאברים!	רב חמא בר גוריא אליבא דרבי עקיבא בעי לה.
רב חמא בר גוריא כרבה מתני, ובעי לה אליבא דרבי עקיבא.	

תמוהה קושית הגמרא לדעת רבה, 'ולרבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ'. מניין שרבי עקיבא בכלל מקיש עבודה זרה לשרץ? אמנם תירוץ הגמרא 'למשמשיה' נכון בלי קשר לקושיה הזאת, וכנראה מתבסס על הברייתא המובאת בגמרא להלן (פג ע"א): 'עבודה זרה כשרץ, ומשמשיה כשרץ'. רבי עקיבא אומר: עבודה זרה כנדה, ומשמשיה כשרץ'. הרי שרבי עקיבא מטמא משמשי עבודה זרה כשרץ. נראה שברייתא זו הייתה לפני עורך הסוגיה כבר בשלב זה והוא נעזר בה לעיצוב הסוגיה עוד

⁷⁸ במינכן 95 'אקשא רחמנא'.

⁷⁹ בוטיקן 108 נוסף 'ולשרץ', דלא מטמיא באבן מסמא'.

⁸⁰ בכ"י מינכן 95 נוסף 'מטמא'.

⁸¹ בכ"י מינכן 95 נוסף 'מטמאה'.

קודם שהוא יודע ממנה כביכול.⁸² הגמרא מקשה קושיה זו לפי רבה כנראה כדי לעצב סימטריה מושלמת עם שאלה ותשובה זהה שנעשית בהמשך אליבא דרבי אלעזר. לפי רבי אלעזר יש מקום להיקש עבודה זרה לשרץ גם לדעת רבי עקיבא, ולפיכך קושיית הגמרא 'ולרבי עקיבא למאי הלכתא הוקשה כשרץ' מובנת - רבי עקיבא זקוק להיקש של שרץ כדי לא לטמא באבן מסמא - אולם תירוץ הגמרא הוא לא מובן. מדוע משיבה הגמרא 'למשמשיה' ולא משיבה 'דלא מטמאה באבן מסמא' כפי שאמרה למעלה.⁸³ נראה כי תירוץ הגמרא בדברי רבי אלעזר 'למשמשיה', נועד לעצב סימטריה להערת הגמרא אליבא דרבה.

בעל הסוגיה מנסח את השאלה בדברי רבה כך שתתאים לשאלה שנכון לנסחה רק אליבא דרבי אלעזר, ואת התשובה בדברי רבי אלעזר - בדרך שתתאים רק לדברי רבה.

ניסוח הדברים מוכתב, אם כן, על פי עקרון של סימטריה ספרותית, דבר הניכר גם בהמשך דברי הגמרא. הגמרא שואלת לפי רבה שאלה שאף היא אינה מובנת כל צורכה: 'ולרבנן, למאי הלכתא איתקש לנדה?' - למשא'.⁸⁴ הדברים תמוהים ביותר, שהרי כל דברי רבה מכוונים לומר דבר זה עצמו, שחכמים מודים לרבי עקיבא שעבודה זרה מטמאה במשא משום שאף הם מקישים אותה לנידה. מדוע הדבר מוצג כאן כשאלה ותשובה? אולם הדברים מתבהרים לאור בליטותו של העיקרון הספרותי בעיצוב הסוגיה. היות ושאלה זהה נוסחה גם אליבא דרבי אלעזר, ולדבריו השאלה נכונה שכן חכמים לא מטמאים עבודה זרה במשא, לדבריהם אכן קשה 'למאי הלכתא איתקש לנידה?' אליבא דרבי אלעזר באמת אין התירוץ 'למשא' עולה יפה ולכן מתרצת שם הגמרא 'לאברים'. ובכן אף שבדברי רבה אין מקום לשאלה, והיא מיותרת שכן תשובתה בצידה, בכל זאת שילבה בעל הסוגיה, בהתאם לנוסח הזהה בשאלה על דברי רבי אלעזר.

בדברי רבי אלעזר שואלת הגמרא 'ורבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לנדה' - למשא'. אף כאן השאלה מיותרת, הרי לדברי רבי אלעזר מובן היטב מדוע רבי עקיבא מקיש עבודה זרה לנידה:

⁸² שהרי הברייתא הובאה אחרי בירור מחלוקת רבה ורבי אלעזר, מקשים ממנה על דברי רבה וכלשון הגמרא 'בשלמא לרבי אלעזר - ניחא, אלא לרבה קשיא'. הרי שהברייתא מוצגת כאילו היא לא הייתה ידועה עד עכשיו.

⁸³ וראו דיונו למעלה בגרסאות השונות של עדי הנוסח כאן.

⁸⁴ דחוק מאוד לקרוא את הכול כשאלה ובדרך זו: 'ולרבנן למאי הלכתא איתקש לנידה, למשא, ולוקשה לנבילה', כלומר, אין כאן שאלה ותשובה ושוב שאלה אלא שאלה אחת, מפני מה הקישה הכתוב לנידה בכדי לטמא במשא, יקיש לנבלה. פרט לכך שאין הדברים במשמע הפשוט של הסוגיה ובהתאם לדרך הדיון קודם, קשה לפי זה, שאם כן, מיותר לגמרי לציין את 'למשא'. ראייה חותכת שאין לפרש כך עולה משאלת הגמרא אליבא דרבי אלעזר, 'ורבנן, למאי הלכתא איתקש לנדה?' - מה נדה אינה לאברים - אף עבודה זרה אינה לאברים ורבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לנדה - למשא. לוקשיה לנבלה! - אין הכי נמי, אלא: מה נדה אינה לאברין - אף עבודה זרה אינה לאברין'. אם כוונת הגמרא במילה 'למשא', אינה אלא חלק מהשאלה 'לוקשיה לנבילה' ולא תשובה על שאלה נפרדת 'למאי הלכתא איתקש לנידה', השאלה 'למאי הלכתא איתקש לנידה' זהה גם לדעת רבי עקיבא וגם לדעת חכמים, ואף לפי שניהם התשובה 'מה נדה אינה לאברים' אף עבודה זרה אינה לאברים' זהה לשניהם, כי השאלה היא מדוע גם לדעת חכמים וגם לדעת רבי עקיבא הוקשה עבודה זרה לנידה ולא לנבלה. מהפרדת השאלות לרבי עקיבא בנפרד ולדעת חכמים בנפרד, עולה שהמילה 'למשא' היא תשובה בפני עצמה ולא חלק משאלה אחת של 'ולוקשיה לנבילה'.

בשביל ללמד שמטמאה במשא - וכתשובת הגמרא? אולם לפי דברנו משפט זה עוצב כאבר מקביל לשאלה ולתשובה שנשאלו אליבא דרבנן בדעת רבה 'ורבנן למאי הלכתא איתקש לנידה? למשא'.

עבודה זרה ומשמשיה – הברייתא

מיתבי: עבודה זרה כשרץ, ומשמשיה כשרץ. רבי עקיבא אומר: עבודה זרה כנדה, ומשמשיה כשרץ. בשלמא לרבי אלעזר - ניחא, אלא רבה⁸⁵ קשיא! - אמר לך רבה: מי אלימא ממתניתין, דקתני עציו ואבניו ועפריו מטמאין כשרץ ואוקימנא: מאי כשרץ - דלא מטמא באבן מסמא. הכא נמי: דלא מטמא באבן מסמא.

בשונה ממשנת עבודה זרה, הברייתא עוסקת גם בדין משמשי עבודה זרה. בפשטות נראה כי חכמים ורבי עקיבא נחלקו בדבר אחד והסכימו בדבר אחד. לגבי משמשי עבודה זרה, הכול מסכימים שדינם כשרץ, לא נחלקו אלא לגבי עבודה זרה עצמה. והנה בברייתא זו אין דבר הקשה על רבה, שאינו קשה כבר מהמשנה בעבודה זרה: 'עציו ועפריו ואבניו וכו'. מאחר שרבה ורבי אלעזר לא נחלקו על טומאת משמשי עבודה זרה אלא על טומאת עבודה זרה עצמה, מה מצאה הגמרא בברייתא שלא מצאה במשנה? מעבר לכך, הלוא בדברי המשנה נימוקו של רבי עקיבא 'מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא' - הנעדר מהברייתא - עושה את דברי רבה תמוהים הרבה יותר ממה שיש בברייתא. הרי לדעת רבה, אם רבנן מודים שעבודה זרה מטמאה כנדה במשא, מה משיב רבי עקיבא? טענות אלו אכן שמה הגמרא בפי רבה, ובכך הוא פוטר עצמו מלהתמודד עם הברייתא, 'אמר לך רבה: מי אלימא ממתניתין, דקתני עציו ואבניו ועפריו מטמאין כשרץ ואוקימנא: מאי כשרץ - דלא מטמא באבן מסמא. הכא נמי: דלא מטמא באבן מסמא'.

הראשונים⁸⁶ תהו מפני מה הגמרא הקשתה מהברייתא ולא מהמשנה. למעלה הערנו על כך שדברי רבה לא באו אלא ליישב את הסתירה בין משנת עבודה זרה, השונה מחלוקת בדין טומאת עבודה זרה, למשנת שבת, המביאה את דעת רבי עקיבא כדעת יחיד. לפיכך ודאי שאין להקשות על רבה מהמשנה, שהרי עליה מוסבים דבריו, שאינם אלא אוקימתא למשנה זו. אלא שעדיין תמוה ביותר - מה יש בברייתא שאין במשנה? אולם יש ערך רב לברייתא שפשטה אינו מורה כרבה. וזו היא שאלת הגמרא. כיוון שהאוקימתא של רבה דחוקה ביותר, ואינה משתמעת מפשט המשנה, קיומו של מקור תנאי נוסף שצריך להעמידו באוקימתא דחוקה, יעמיד את דברי רבה באור הרבה יותר דחוק. בהינתן אוקימתא דחוקה, יש חשיבות גם לכמות, וככל שנאלצים לדחוק יותר מקורות תנאיים הדבר מחליש את עוצמת הטענה.⁸⁷ אכן, אין בכך כדי לסתור את דברי רבה, כי עדיין ניתן לטעון שאף את

⁸⁵ בכ"י וטיקן 'רבא'. בכ"י מינכן הגירסא היא 'רבה', נראה שזו טעות משום שבכל הסוגיה בכ"י זה מופיע 'רבא'.

⁸⁶ תוספות בד"ה ומשמשיה, רמב"ן וריטב"א בסוגיתנו.

⁸⁷ נראה שרעיון זה יכול להסביר תופעה רחבה יותר בה אנו מוצאים שהבבלי לאחר שהקשה ממשנה והעמידה באוקימתא דחוקה, מקשה את אותה קושיה ממקור תנאי נוסף. דרך התלמוד לדחות את הקושיה מהמקור הנוסף בלשון 'מי אלימא ממתניתין' ולהעמיד גם אותו באוקימתא שהועמדה בה המשנה. נשאלת השאלה 'ודקארי לה מאי קארי לה?' אם לשון מסוימת הועמדה כבר באוקימתא, מה הטעם בהעמדת השאלה על מקור נוסף עם לשון דומה? וראו: בבלי גיטין סא ע"ב. לדברינו, גם אם המקור הנוסף זהה בלשונו למשנה, יש חשיבות בהבאתו כיון שיש בכך בכדי להחליש את מעמדה של האוקימתא. אוקימתא שמאלצת אותנו

הברייתא יש להעמיד באוקימתא, כפי שאכן הגמרא משיבה בשמו, מכל מקום יש בזה כדי להחליש ולערער את עמדתו.

כאמור, ברייתא זו כבר נרמזה בדברי הגמרא למעלה. בשאלת ותשובת הגמרא גם אליבא דרבה וגם אליבא דרבי אלעזר 'ורבי עקיבא למאי הילכתא איתקש לשרץ? למשמייה'. כפי שהערנו לפחות לדעת רבה אין להניח כי לפי רבי עקיבא 'עבודה זרה איתקש לשרץ'. תירוץ הגמרא 'למשמייה' מלמד מהיכן הסתמכה הגמרא על כך שלרבי עקיבא (בדעת רבה) עבודה זרה הוקשה לשרץ: המקור הוא הברייתא הזאת. כמו כן, בדעת רבי אלעזר אין מובן לתשובת הגמרא 'למשמייה', ומדוע לא השיבה 'שאיין מטמאה באבן מסמא'? אולם בהתנתן ההנחה שהברייתא הזאת היא שעמדה בפני המקשן, ברור מדוע נקט בתירוץ את 'משמייה'.

מכל זה מצטייר סדר התהוות הסוגיה: נראה שברייתא זו עמדה לפני עורך הסוגיה עוד קודם השקלא וטריא הקודמת בדברי רבה ורבי אלעזר, ואולי מחלוקתם של רבה ורבי אלעזר אף נוסחה במקורה גם על הברייתא (לצד משנת עבודה זרה), אלא שעורך הסוגיה יצר חטיבה ספרותית שבה, לאחר מחלוקת זו, מופיעות שאלות משתי ברייתות הסותרות לכאורה את דברי רבה. מסיבה זו נמנע העורך מלהביא את הברייתא טרם פרס את שיטתם של רבה ורבי אלעזר. דומה שחיזוק לתפיסה זו טמון באותה הערה שהעירו הראשונים הנזכרים למעלה, מה יש בברייתא זו שאין במשנה? לדברנו אכן אין בברייתא מה שאין במשנה; הבאתה בצורתה זו וניסוחה כשאלה הונעו משיקולים של עיצוב ספרותי של דברים שכבר עמדו בייסוד הסוגיה קודם לכן.

מדברי הברייתא ומדיון הגמרא בה מתברר כי רבה, המפרש את המילים 'עבודה זרה כשרץ' רק לעניין זה שאין מטמא באבן מסמא, יפרש גם את המילים 'משמייה כשרץ' רק לעניין זה, אבל במשא גם משמי עבודה זרה מטמאים. כך גם רבי עקיבא הסובר כי עבודה זרה כנידה לעניין אבן מסמא, מודה שמשמייה אין מטמאין באבן מסמא כיון שהם כשרץ, אבל בטומאת משא לכולי עלמא משמי עבודה זרה מטמאים.⁸⁸ לפי זה גם דברי הגמרא המקשה ומתרצת על דברי רבה 'ולרבי עקיבא למאי הילכתא איתקש לשרץ? למשמייה', יתפרשו לעניין זה שאין משמייה מטמאין באבן מסמא, אך כן מטמאים במשא כנידה.⁸⁹ לפי זה יוצא שגם לפי רבה, רבן מצד אחד מקילים בטומאת עבודה זרה אך מאידך מחמירים במשמי עבודה זרה ומשווים אותם לעבודה זרה גופה. ואילו רבי

לשנות ממשמעותם כמה מקורות היא חלשה מאוקימתא המאלצת אותנו לשנות ממשמעותו מקור אחד. להלן כמה דוגמאות: בבבלי ערכין כ ע"ב רב חייא בר רב מעמיד את דברי המשנה: 'שור זה עלי לעולה... מת השור... חייב לשלם', באוקימתא המעמידה את המשנה באומר 'דמי שור זה עלי לעולה'. על כך מקשה התלמוד מברייתא 'שור זה עלי לעולה... חייב באחריותו'. דוחה זאת התלמוד במילים 'מי אלימה ממתניתין דאוקימנא דקאמר דמי, הכא מי דקאמר דמי'. וראו: בבלי שבת יב ע"א; בבא מציעא לד ע"א; שם, נז ע"ב.⁸⁸ ראו פלורסהיים, טומאת ע"ז, עמ' רכ-רכח, שתפס כך את פשטות הסוגיה (שם, עמ' רכג). אולם מהראשונים לא משמע כן, וראו את דברי הריטב"א בהערה הקודמת שלפי התרצן, מזה שכפל פעמיים שרץ משמע שאינם באותו הדין. מלבד זאת, חלק מהטוענים נגד פירוש זה בברייתא והבבלי מנמקים שלא מצינו מאן דאמר משמי עבודה זרה מטמאים כנידה, ולפיכך ודאי שגם הברייתא שאומרת במשמייה כשרץ הכוונה לא רק לעניין שאין מטמאה באבן מסמא אלא גם לעניין משא. אולם להלן יתברר שהירושלמי מכיר ברייתא שמפורש בה 'משמייה כנדה', ולפיכך - שטענת 'לא מצינו' נשמטת.

⁸⁹ מלבד זאת, הרי עצם ההנחה של הגמרא בשאלה, שרבי עקיבא מקיש לשרץ, מיוסדת כאמור על ברייתא זו, שאילו לא כן, מניין לנו שרבי עקיבא כלל מקיש לשרץ?

עקיבא מחמיר בטומאת עבודה זרה, ומאידך מקל במשמי עבודה זרה ולא משווה אותם לעבודה זרה גופה. ועדיין לכל הדעות משמשי עבודה זרה חמורים דיים לטמא במשא.

מקור תנאי הדומה לברייתא זו מובא בתוספתא זבים ה:ו. הדמיון בין המקורות גרם לכך שמפרשי התוספתא שם, כג"א והחסדי דוד, מתקנים את דברי התוספתא כדי להתאימם לברייתת הבבלי אצלנו. אולם מעיון בחילופי הנוסח של התוספתא בזבים נראה שאין בסיס לתיקון, דברי התוספתא אינם בשיטת הברייתא וכך ודאי שאין לתקן מקור אחד על פי המקור השני. עוד נראה שהירושלמי כבר הכיר שתי ברייתות הסותרות זו את זו, אחת המתאימה לנוסח הברייתא בבבלי והאחרת מתאימה לנוסח התוספתא. להלן אציג את לשון התוספתא עם חילופי הנוסח:

וינה	דפ"ר ונציה 1521	קטע גניזה RNL 293.12
ע"ז כשרץ ומשמשיה כשרץ שני שקץ תשקצנו וגו' ר' עקיבא או' כנדה	עבודה זרה כשרין ומשמשיה כשרין: רבי עקיבא אומר כנדה ומשמשיה כנדה	ע"ז כשרין ומשמשיה כשרין ר' עקיב' אומ' ע"ז כנדה ומשמשיה כנדה
שני תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה נדה מטמא במשא אף ע"ז	שנאמר תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה נדה מטמא במשא אף ע"ז מטמא במשא	שני תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה נדה מטמא במשא אף ע"ז מטמא במשא

ברור שהנוסח המופיע בגניזה ובדפוס 'עבודה זרה כשרין ומשמשיה כשרין' זה שיבוש של 'כשרץ' (על ידי שהופרדה האות פ ל-יו"ד ו-נו"ן). לפי כל עדי הנוסח של התוספתא לא מופיע בדברי רבי עקיבא 'ומשמשיה כשרץ'. לפי הגניזה ודפ"ר אף מופיע בדברי רבי עקיבא במפורש 'ומשמשיה כנדה' וכן הוא בנוסח הר"ש. גם לפי כ"י וינה, שאינו גורס במפורש בדברי רבי עקיבא 'ומשמשיה כנדה', הדבר משתמע, שהרי תגובת רבי עקיבא 'כנדה' מוסבת בפשטות גם על עבודה זרה וגם על משמשיה שבדברי תנא קמא. למרות זאת, בהגהות הגר"א ובפירוש חסדי דוד החליטו לשנות ולתקן את הנוסח בתוספתא. הרב דוד פרדו מנמק הגהתו:⁹⁰

נראה ודאי כי משבשתא היא וצ"ל כשרץ כי התם (בבבלי), דמלבד דאפושי פלוגתא לא מפשינן, בר מן דין אי לא תימא הכי, תיקשי לרבי עקיבא, למאי הלכתא איתקש לשרץ, ותו דקרא דתזרם כמו דוה, לא מיירי אלא בעבודה זרה עצמה, והיכי מצינן למימר הוא הדין למשמשיה, בשלמא קרא דשקץ תשקצנו, איירי נמי במשמשין דכתיב ולא תביא תועיבה וכו' כי חרם הוא, ודרשינן, נמי כל מה שאתה מהווה וכו', אבל קרא דתזרם בע"ז עצמה כתיב, אלא ודאי במשמשין מודה רבי עקיבא וכדאיתא התם בגמרא.

שני הנימוקים הראשונים של החסדי דוד דינם להידחות. הערתו השניה 'תיקשי לרבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ' אינה קושיה, שהרי לפי ברייתא זו שלרבי עקיבא גם משמשיה כנדה, רבי עקיבא כלל לא מקיש עבודה זרה לשרץ, וכפי שהעלנו, הנחת הגמרא בשאלתה זו התבססה על הברייתא בבבלי, שם רבי עקיבא סובר שמשמשיה כשרץ. הערתו הראשונה 'דאפושי פלוגתא לא

⁹⁰ חסדי דוד, טהרות, עמ' ריא.

מפשינן' הייתה יכולה להיות נכונה אילולא מצינו מקור נוסף לפלוגתא זו. אך כבר בירושלמי ישנה עדות לקיום ברייתא שמפורש בה שרבי עקיבא סובר שמשמשיה כנידה. הירושלמי אף מכיר ברייתא המנוסחת כברייתת הבבלי אצלנו, שרבי עקיבא סובר שמשמשיה כשרץ. לשון הירושלמי שבת ט: א: (יא ע"ד):

אית מתני' אמרה. ע"ז כנידה ומשמשיה כנידה. ואית מתני' אמרה. ע"ז כנידה ומשמשיה כשרץ.

ברור אם כן שדברי התוספתא בזבים אינם המקור לדברי הברייתא בבבלי, אלא ברייתא המתנגדת לה ואת שתייהן הכיר הירושלמי.⁹¹ השאלה האחרונה שהעלה החסדי דוד, שאין לנו שום מקור לטמא משמשי עבודה זרה כנידה היות שהפסוק 'תזרם כמו דוה' מדבר בנידה גופה, ומניין לנו מקור לטמא משמשין - אף זו אינה שאלה. הרי גם לפי הבבלי כך עולה ממסקנת הדברים, שהרי לפי לרבה, הן לרבי עקיבא הן לרבנן, משמשי עבודה זרה שהוקשו לשרץ לעניין זה שאינם מטמאין באבן מסמא, הוקשו גם לנידה לעניין זה שהם מטמאין במשא. הרי שגם אם תתוקן גרסת התוספתא בהתאמה לבבלי, קושינו שרירה וקיימת.

אגב דברי הירושלמי, נראה שיש כאן אף בירור גרסה בנוסח התוספתא. כפי שראינו בכ"י וינה, בדברי רבי עקיבא מופיע רק 'כנדה' בעוד שבשאר הנוסחאות מופיע 'ומשמשיה כנדה', הרי לנו מהירושלמי תמיכה בנוסח הזה. נוסח כ"י וינה יוסבר גם בהשמטת הדומות ('כנדה - כנדה'), או בשל השפעת סוגית הבבלי.

מיתבי נכרי ונכרית - שיטת רש"י

רש"י דוחה את גרסת הספרים בברייתא,⁹² 'מגע נכרי ונכרית מגע' עבודה זרה ומשמשיה'.⁹³ הוא מפרש את הבנת הברייתא לפי המקשן בדרך זו: היסטן בברייתא זו היא טומאת משא (כלומר שהטהור מסיט את הדבר הטמא) ולא טומאת היסט (שהטמא מסיט את הטהור).⁹⁴ לפי זה דעת חכמים בברייתא היא שנכרי ונכרית עבודה זרה ומשמשיה, הם עצמם טמאים, אך אינם מטמאים את הטהור שנשא אותם, משום שאין עבודה זרה (וכל שאר המנויים בברייתא) מטמאה במשא. רבי עקיבא סובר שהן והיסטן, כלומר ומשאן, משום שדעתו שעבודה זרה (וכל המנויים בברייתא) מטמאה במשא. אם כן, ברייתא זו תומכת בדעת רבי אלעזר, המעמיד את מחלוקת חכמים ורבי עקיבא, בשאלה האם עבודה זרה מטמאה במשא. לעומת זאת דעת רבה, הסובר שאף לחכמים עבודה זרה מטמאה במשא, נסתרת מברייתא זו.

⁹¹ על שימושו של הירושלמי בברייתות הנמצאות בתוספתא שלנו ראו: אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 246, וכן עסיס, מבואות ומחקרים, עמ' 225-259, וראו שם בעמ' 228.

⁹² גרסאות המופיעות לפנינו בכ"י אוקספורד ווטיקן 108. בוטיקן המילה 'מגע' נמחקה על ידי המגיה.
⁹³ רש"י לא מציין אם דחה גרסה זו מסברה או שכך מצא בספרים מדויקים. בכ"י מינכן 95 ובדפוסים לא מופיעה המילה 'מגע'. קשה לדעת האם מסורות נוסח אלה הושפעו מרש"י או השפיעו עליו.

⁹⁴ מרש"י משמע ששימוש זה במילה היסט לטומאת משא הוא חריג, אולם כבר העיר הרש"י בהגהותיו ששימוש זה שכ"י. וראו גם בחידושי הריטב"א בסוגיותנו: 'זימנין טובא נקטי לשון היסט משום טומאת משא' וראו שם הדוגמא לכך והשוו לדברי הרש"י כאן.

יולטעמיד', משיב התלמוד בשם רבה, 'נכרי ונכרית נמי הן ולא היסטן!' הוא משתמש בשאר הרשימה של המטמאין שבברייתא, כדי לקעקע את אמינותה של הברייתא ולפתוח פתח לתיקון ופרשנות חופשית שלה. לפי הברייתא יוצא כי נכרי ונכרית, לדעת חכמים, אינם מטמאים במשא, וזה ודאי לא נכון שהרי שנינו בברייתא אחרת שיגזרו עליהן להיות כזבין לכל דבריהן. אם כן, ברור כי ברייתא זו 'משבשתא היא ובעי לתרוציה',⁹⁵ ורבה מתרץ לטעמיה ורבי אלעזר מתרץ לטעמיה.⁹⁶

כדי להחזיק בדעתו, רבה צריך לפצל את הברייתא לשני חלקים: נכרי ונכרית ועבודה זרה. נכרי ונכרית 'הן והיסטן (כלומר משאן) ואבן מסמא שלהן'. ועבודה זרה, לחכמים, היא והיסטה (משאה) ולא אבן מסמא שלה, ולרבי עקיבא, אף אבן מסמא שלה. רבי אלעזר אף הוא יפצל את הברייתא - נכרי ונכרית, הן והיסטן (משאן) ואבן מסמא שלהן. ועבודה זרה, לחכמים הן ולא היסטן (משאן), ולרבי עקיבא, הן והיסטן (משאן).⁹⁷

ומכאן להתקפתו של רב אשי - 'מתקיף לה רב אשי מאי הן'. לדעת רש"י התקפתו של רב אשי היא בין לרבה ובין לרבי אלעזר. התקפה זו מכוונת להנחה כי משמעות 'היסטן' טומאת משא ולא טומאת היסט, כלומר מקרה שאדם טהור הסיט את ה'נכרי ונכרית עבודה זרה ומשמייה'. לפי זה הברייתא, 'נכרי ונכרית' וכו' הם טמאים, אך לא טמא מי שהסיטם. דבר זה מיותר, שהרי אם הדיון הוא אם משאן טמא או לא, הנחה מוקדמת היא שהם עצמם טמאים. אילולא כן מסיטן היה ללא ספק טהור.⁹⁸

רב אשי בתירומו, מפרש את ה'הן' על הן שהסיטו אחרים, כלומר, טומאת היסט. את ה'היסטן' הוא מפרש כשם שהתפרש קודם באחרים שהסיטו אותם, כלומר טומאת משא.⁹⁹ רב אשי אף הוא מפצל

⁹⁵ בחי' גור אריה נטען שרבה, רבי אלעזר ורב אשי, לא מגיחים את הברייתא אלא רק מפרשים אותה. שהרי לא נאמר 'חסורי מחסרא והכי קתני'. אבל הלבני, שבת, מעיר כי לא בכל מקום שמגיחים את הברייתא מעירים 'חסורי מחסרא' וכו'. וראו ויינברג, מחקרים, עמ' 610, הערה 6, (ציין לו הלבני, שם), שטוען שברוב המקומות גם במקום שכתוב במפורש 'חסורי מחסרא' בא הדבר לפרש ולא לחסר. וראו עוד דברי הלבני, בבא בתרא, עמ' 20-21.

⁹⁶ רש"י בד"ה אלא. מדבריו משמע שלא גרס בגוף דברי הגמרא 'אלא רבה מתרץ לטעמיה ורבי אלעזר מתרץ לטעמיה' ושלא כרוב עדי הנוסח (מינכן 95, וטיקן 108, אוקספורד וקטע גניזה).

⁹⁷ רש"י מקיים את הגרסה שגם בדברי רבי אלעזר, נכרי ונכרית מטמאים באבן מסמא. הוא מסייע זאת מדברי הבבלי (נדה סט ב) שנכרי ונכרית מטמאין באבן מסמא.

⁹⁸ רש"י בד"ה בשלמא לרבי אלעזר ניחא כתב בפירוש שאלתו של רב אשי 'מאי הן': 'הכי איבעי ליה למיתני מגען ולא היסטן'. ובד"ה מתקיף לה רב אשי, כתב 'הכי איבעי ליה לאיפלוגי ע"ז אין היסטא טמא רבי עקיבא אומר היסטא טמא'. בפשטות כוונתו שיש שתי חלופות תקניות למילה 'הן' לדעת רב אשי. אולם לשון רש"י (בד"ה מתקיף) 'דאי למימרא דהן עצמם טמאין פשיטא', וזה מוציא את מה שפירש למעלה, שהרי מיותר לכתוב גם 'מגען'. וראו בהגהת חכמת שלמה למהרש"ל על פירש"י, ובהגהות חשק שלמה שנדפסו בש"ס וילנה בהגהתו על הר"ח.

⁹⁹ רש"י למעלה בד"ה הן ולא היסטן כתב: 'קס"ד היסטן משמע שהוסטו דהיינו משא, ולא כשאר היסטות שבהש"ס שמשמעו שהטמא הסיט את האחרים'. מדבריו משמע שהפרשנות 'היסטן' כטומאת משא, היא רק לסלקא דעתין ולא למסקנה. ואולם גם בדברי רב אשי, המילה היסטן מתפרשת על 'אחרים שהסיטוה', דהיינו על טומאת משא. רב אשי מעמיד את טומאת היסט על המילה 'הן' אך נשאר בזה שהמילה היסטן היא טומאת משא, אם כן מדוע רש"י אומר שהבנת היסט כמשא היא רק לס"ד?

את דברי הברייתא. נכרי ונכרית בין הן שהסיטו אחרים (היסט) ובין אחרים שהסיטו אותם (משא) טמאים. עבודה זרה שהסיטה אחרים (היסט) טהורים, כיון שאין עבודה זרה מטמאה בהיסט. רבי עקיבא סובר שעבודה זרה היא כנכרי ונכרית ומטמאה במשא ואף בהיסט. דברים אלו מתפרשים רק לפי דעת רבה, הסובר שגם חכמים מודים שעבודה זרה מטמאה במשא.

בדברי רב אשי התייחסות ראשונה למשמי עבודה זרה. דין משמי עבודה זרה, לכולי עלמא אינו מטמא לא במשא ולא בהיסט. רב אשי מפצל אפוא את הברייתא לשלושה: נכרי ונכרית לכולי עלמא מטמאין בהיסט ובמשא. עבודה זרה לכולי עלמא מטמאה במשא, ובהיסט נחלקו רבי עקיבא וחכמים. משמי עבודה זרה לכולי עלמא אינם מטמאים לא במשא ולא בהיסט.

הקשיים בשיטת רש"י

שיטת רש"י קשה, שכן לדבריו יכלה הגמרא לתרץ בקלות כי אין דין היסט כדין משא. מחלוקת הברייתא כאן אינה לעניין משא שהרי הכול מודים שעבודה זרה מטמאה במשא, וכדעת רבה, ולא נחלקו אלא לעניין היסט, שרבי עקיבא סובר שעבודה זרה מטמאה גם בהיסט (וכמו באבן מסמא, לרבה) וחכמים סוברים שלא מטמאה בהיסט.¹⁰⁰ מעבר לזה, הלוא כבר לפי עדות רש"י השימוש במונח 'היסט' לציון משא הוא חריג. מדוע המקשן מניח הנחה חריגה זו ומקשה קושינו? לא ינח כך ולא יקשה.

רש"י מפרש שהתקפתו של רב אשי היא מדוע צריך התנא בברייתא לומר 'הן' כלומר שנוכרי וכו' הם טמאים בעצמם, אם הם מטמאים במשא ודאי הוא שהם עצמם טמאים.¹⁰¹ לדברי רש"י (בד"ה מתקיף לה רב אשי) קושיה זו קשה גם לרבה וגם לרבי אלעזר. והנה לפי רבי אלעזר, שאלה זו יכולה להישאל רק לפי רבי עקיבא, משום שהוא מטמא במשא,¹⁰² וכאן אכן ניתן לשאול אם מטמא במשא מדוע צריך לומר שהוא עצמו טמא, אך לרבנן שסוברים שאין מטמאין במשא, אין שאלה מדוע הם אומרים 'הן ולא היסט' שהרי הם מטמאים רק במגע. ואולם, אם אכן אין זה קשה לפי רבנן אין מקום לשאלה זו גם לפי רבי עקיבא, שכן הוא משיב לרבנן במטבע לשונם, 'הן והיסט' לא רק הן כדבריכם אלא גם היסטן.

עוד יש לשאול על דברי רב אשי: הרי 'הן' משמעו הן שהסיטו אחרים, כלומר טומאת היסט, ו'היסטן' משמעו אחרים שהסיטו אותן כלומר משא. ובכן נתקיף כרב אשי - אם היסטן שהוא החמור מטמא,

¹⁰⁰ כן הקשה בתוספות הרא"ש ותירץ בשם רבי משה מאיברא 'משום דתני עבודה זרה ומשמייה משמע ליה משא, היינו דאחרים נושא אותם. דמשמייה שהסיטו אחרים טהורים אפילו לרבי עקיבא'. לפי דבריו, לא יכל התלמוד לתרץ שהברייתא אכן עוסקת בהיסט ולא במשא, שכן אז היה צריך להניח שרבי עקיבא מטמא אף היסט של משמייה. תירוץ זה קשה, שהרי הברייתא ממילא מוכרזת כמשובשת, ומשמייה מוצא מן הכלל, אם כן מדוע לא נאמר כי הברייתא אכן עוסקת בהיסט ולא במשא, ומשמייה לא מטמאים לכולי עלמא?

¹⁰¹ ראו מהרש"ל בהגהות חכמת שלמה על רש"י בד"ה בשלמא.

¹⁰² וראו בהגהת רבי שלמה הכהן מוילנא על רבינו חננאל בסוגיתנו, נדפס בש"ס וילנא בהשמטות להגהות חשק שלמה, נדמ"ח גם בשו"ת בנין שלמה, ח"ב עמ' תקט. לדעתו, רבינו חננאל לא מפרש כרש"י מחמת קושיה זו.

משאן מיבעיא? כלומר אם המחלוקת בין רבי עקיבא וחכמים היא על היסט, הרי ברור שבמשא שניהם מטמאים, וכשם שהוקשה לרב אשי, (לפי רש"י) אם משאן מטמא, למה צריך לומר שמגען מטמא.¹⁰³

לבסוף יש להקשות על רש"י שדברי רב אשי נכרי ונכרית, בין הן שהסיטו את אחרים, ובין אחרים שהסיטו אותן - טמאים. עבודה זרה שהסיטה אחרים - טהורין, אחרים שהסיטו אותה - טמאים, הן שלא כסדר ה'הן והיסטן'. כפי שפירש רש"י, לדבריו היה צריך לגרוס בעבודה זרה 'היסטן ולא הן', ולא 'הן ולא היסטן'.¹⁰⁴

הצעתנו בביאור דברי רב אשי

כפי שהרחבנו למעלה, בגרעין סוגיתנו הראשוני היה רק את הדעה הרווחת בפירוש המשנה והיא דעת רבי אלעזר (וכפי שהערנו, בירושלמי זו הדעה היחידה). נראה כי גם הברייתא הזאת של נכרי ונכרית וכו' לא הובאה במקורה כסיוע לשיטת רבה וקושיה על שיטת רבי אלעזר. הסיבה שלשמה הובאה ברייתא זו היא הצגתה אל מול הברייתא הקודמת והבאת דעה הסותרת לה. נראה שאת המפתח להבנת הבאת צימוד הברייתות הללו אנו יכולים למצוא על ידי ההשוואה לסוגית הירושלמי. וכאמור הירושלמי לא הכיר את דעת רבה.

בירושלמי (שהובא למעלה) מצינו שהוא הציג שתי ברייתות הסותרות זו את זו לעניין דין משמשי עבודה זרה:

אית מתני' אמרה. ע"ז כנידה ומשמשיה כנידה. ואית מתני' אמרה. ע"ז כנידה ומשמשיה כשרץ.

הירושלמי מכיר ברייתא אחת הסוברת שמשמשי עבודה זרה כנידה ואחרת הסוברת שמשמשי עבודה זרה כשרץ. הירושלמי, שמכיר רק דעה אחת בפירוש מחלוקת רבי עקיבא וחכמים האם עבודה זרה מטמאה במשא כנידה או במגע כשרץ, רואה בברייתות אלו מחלוקת לגיטימית באשר לדין משמשי עבודה זרה.¹⁰⁵ נראה כי סוגית הבבלי במקורה אף היא הכירה רק את דעת רבי אלעזר והביאה צמד ברייתות על מחלוקת בדין משמשי עבודה זרה האם כשרץ או כנידה. לפי זה כנראה הוצגו שתי הברייתות בדרך זו:

עבודה זרה כשרץ ומשמשיה כשרץ רבי עקיבא אומר עבודה זרה כנידה ומשמשיה כשרץ.

מגע נכרי ונכרית מגע עבודה זרה ומשמשיה הן ולא היסטן רבי עקיבא אומר הן והיסטן.

¹⁰³ וכן העיר הרב מאיר הלוי הורביץ, בהגהות הגראמ"ה שנדפסו בש"ס וילנא.

¹⁰⁴ וראו במהרש"א בד"ה הן. וראו גם בחידושים המיוחסים להר"ן ובהגהות הרש"ש. ובמקורות ומסורות, עמ' רלו הערה 6.

¹⁰⁵ ולא זו בלבד, אלא דעת הירושלמי כי משנת שבת סוברת כמאן דאמר משמשי עבודה זרה כנידה, בעוד משנת עבודה זרה סוברת, לדעתו, שמשמשי עבודה זרה כשרץ. בסוגית הירושלמי אף תופשת את הסברה שמשמשי עבודה זרה מטמאין כנדה כפחות קשה, ומקשה על הדעה המיוחסת למשנת עבודה זרה, עיי"ש.

בין אם המובן של 'היסטון' של הברייתא יתפרש כאן כהיסט הרגיל (שהטמא הסיט את הטהור) ובין אם יתפרש במובן של טומאת משא, ברייתא זו חולקת על הקודמת, משום שרבי עקיבא אומר שמשמשי עבודה זרה הם כעבודה זרה ומטמאין בהיסט. בשלב זה הסוגיה לא התעניינה בדין 'נכרי ונכרית' אלא בדין 'משמשיה'. בניגוד לירושלמי שראה בכך מחלוקת בין שתי שיטות, מגמת הבבלי כאן שואפת להרמוניזציה ולפיכך להציב כאן מחלוקת בין שתי שיטות הוא ביצע כאן האחדה מלאכותית. כאן בא רב אשי ומתקיף את גוף הברייתא 'מתקיף לה רב אשי מאי הן'. בכוונתו לערער על פירוש מגמת הברייתא לטמא משמשי עבודה זרה גם במגע וגם בהיסט, והוא שואל - כיוון שכבר שנינו בתחילת הברייתא 'מגע', המילה 'הן' מיותרת שהרי כעת הדיון הוא על 'היסטון'. הערה זו מאפשרת לרב אשי לערער את הברייתא כמסירתה.¹⁰⁶ לאחר ערעור אמינותה, 'רשאי' רב אשי לעבד את הברייתא כך שאת דין משמשי עבודה זרה ישאיר מחוץ למחלוקת רבי עקיבא וחכמים, ולפיכך לדעת שניהם 'משמשי עבודה זרה בין הן שהסיטו אחרים בין אחרים שהסיטו אותן טהורים'. הוא עושה זאת באמצעות פירוק הצירוף שברשימת המטמאים של הברייתא. מגע נכרי ונכרית לחוד, מגע עבודה זרה לחוד ומגע משמשיה לחוד. ייתכן שבשלב זה רב אשי הוא שהביא את הברייתא 'אבל גזרו עליהן שיהו כזבין לכל דבריהן', שכן גם בה יש אסמכתא לפרק את הצירוף של רשימת השווים שבברייתא.¹⁰⁷

לדברנו, רב אשי אולי לא הכיר את דעת רבה, או לפחות לא התייחס לדעתו. דבריו כוונו להרמוניזציה של הברייתות הסותרות בדין משמשי עבודה זרה. על ידי ערעור אמינות הברייתא דרך שאלת 'מאי הן' והבאת הברייתא לגבי טומאת נכרים ש'גזרו עליהן שיהו כזבין לכל דבריהן' מתאפשר לרב אשי לפרש את הברייתא שלא כפשוטה. ולהחליט כי הברייתא עוסקת בשלוש דרגות: נכרי ונכרית, לכולי עלמא מטמאים גם במגע וגם בהיסט; עבודה זרה, לרבי עקיבא גם במגע וגם בהיסט ולרבי אלעזר רק במגע; במשמשיה, לכולי עלמא לא מגע ולא בהיסט.

בשלב מאוחר לזה, הביא בעל הסוגיה את דעת רבה המחודשת, ושילב את הסוגיה שלפניו בתוך שקלא וטריא העוסק בבירור מחלוקת רבה ורבי אלעזר. הוא חילק את צמד הברייתות שעליהן הגיב רב אשי לשתי סוגיות, ובכל אחת מהן דן לחוד האם דעת רבה מתיישבת עמה או לא. בשל חלוקה זו אבד הקשר בין הברייתות, שבמקור היה הבאת המחלוקת באשר לדין משמשי עבודה זרה, ונוצר הרושם שהברייתות הובאו כדי להקשות על שיטתו המחודשת של רבה. כעת רבה הוא שצריך להתמודד עם הברייתא המעלה שנחלקו גם על טומאת עבודה זרה עצמה אם היא מטמאה במשא כנידה. ערעור אמינותה של הסוגיה נעשה כביכול על ידי רבה, בניסוח שאלת 'ולטעמין', ודברי רב אשי הובאו לבסוף, כתגובה על דברי רבה.

על פי השערתנו בהתהוות הסוגיה, נופלים מאליהם כמעט כל הקשיים שהעלינו בסוגיה. הואיל ויש בזה כדי לחזק את השערתנו, נפרט אותם אחד לאחד.

הסוגיה כפי שהיא מוקשית מאוד, שכן לפני דברי רב אשי אין שום התייחסות למשמשי עבודה זרה. רב אשי מתייחס למשמשי עבודה זרה. וכאן נשאלת השאלה, אם אפשר להתעלם מדין משמשי

¹⁰⁶ התקפת 'מאי הן' של רב אשי באה לעשות כמעשה התלמוד אליבא דרבה בשאלת ה'ולטעמין' בשלב המאוחר של עריכת הסוגיה.

¹⁰⁷ לפי זה, גם שאלת 'מאי הן' שבפי רב אשי וגם שאלת 'ולטעמין' שהושמה כטענה בפי רבה נועדו במקורן לערער את הצירוף 'נכרי ונכרית עבודה זרה ומשמשיה'.

עבודה זרה בברייתא, מדוע רב אשי לא מתעלם מזה? ואם אי אפשר - מדוע רבה ורבי אלעזר כן מתעלמים? לשיטתנו הדבר מבואר היטב, אדרבה כל דברי רב אשי היו מכוונים לדין משמשי עבודה זרה, שכן מגמתו ליישב את הסתירה בין הברייתות בדין זה וכפי שמובאים הדברים בירושלמי כדגש מרכזי בין שתי ברייתות חולקות. אמנם בעל הסוגיה שבחר לשלב את הדיון על הברייתא בבירור מחלוקת רבה ורבי אלעזר, בחר להתעניין בדין עבודה זרה גופה ולא בדין משמשיה שכן זה מוקד מחלוקתם האם עבודה זרה מטמאה במשא או לא. מעת שהברייתא באה כביכול להכריע בין רבה לרבי אלעזר, אבד העניין בדין משמשי עבודה זרה וכל הדיון הפך מרוכז בעבודה זרה גופה. אף הדיון בנכרי ונכרית לא בא אלא להקשות את ה'ולטעמיק' כדי ליישב את דברי רבה עם דין עבודה זרה של הברייתא.¹⁰⁸

לפי השערותנו, גם הדיון בברייתא שלמעלה מבואר יפה. נצטט שוב את דברי הסוגיה לעיל:

מיתיבי: עבודה זרה כשרץ, ומשמשיה כשרץ. רבי עקיבא אומר: עבודה זרה כנדה, ומשמשיה כשרץ. בשלמא לרבי אלעזר - ניחא, אלא לרבה קשיא! - אמר לך רבה: מי אלימא ממתניתין, דקתני עציו ואבניו ועפריו מטמאין כשרץ ואוקימנא: מאי כשרץ - דלא מטמא באבן מטמא. הכא נמי: דלא מטמא באבן מטמא.

כבר הרחבנו בשאלת התוספות והראשונים, מה יש בברייתא שאין במשנה? וכפי שהגמרא עצמה מעירה, 'מי אלימא ממתניתין'. לפי דברנו, ברייתא זו לא הובאה במקורה כדי להקשות על רבה, אלא כדי ליצור צמד עם הברייתא שאחריה וכהערה על סתירת הברייתות בדין משמשי עבודה זרה. העורך המאוחר פירק את הצימוד הזה ושילב את הברייתות הללו בתוך השקלא וטריא על דברי רבה. לכן כל ברייתא נידונה בפני עצמה וכאילו הקשרה היחיד הוא ה'אלא לרבה קשיא'. לפי דברנו מובן אופייה המלאכותי של השאלה, שכן נעשתה אגב דחק עריכת הסוגיה הראשונית ושילובה בסוגיה החדשה של רבה ורבי אלעזר.

שאלת רב אשי 'מאי הן' נתפסה כמכוונת להקשות על דברי רבה ורבי אלעזר, וכלשון רש"י 'מתקיף לה רב אשי מאי הן, אי רבה ורבי אלעזר היסט דברייתא לשון משא משמע להו שהסיטום אחרים דהיינו משא מאי הן והיסטין'. נראה שמסיבה זו גם חלק רש"י על הגרסה בברייתא 'מגע נכרי ונכרית', שכן לפי הגרסה 'מגע' לא ברור מדוע רב אשי מקשה קושייתו דווקא על רבה ורבי אלעזר; אף בלי קשר אליהם לא מובן מדוע הברייתא אומרת 'מגע' ואחר כך 'הן'. אולם לדברינו אין צריך בכל זה. שאלת רב אשי לא הייתה מכוונת כלפי רבה ורבי אלעזר, אלא כלפי הברייתא עצמה. העריכה המאוחרת היא שהעלתה את הרושם שרב אשי מגיב לדבריהם. רש"י, שהניח שרב אשי אכן מגיב לדברי סתם התלמוד אליבא דדעת רבה ורבי אלעזר, התקשה מדוע רב אשי מתרץ רק אליבא דרבה ולא אליבא דרבי אלעזר, ונדחק להעמיד איך רב אשי היה מתרץ את הברייתא אליבא דרבי אלעזר: 'וממילא לר' אלעזר מתרץ לה רב אשי הכי' וכו'. ועדיין קשה מדוע העדיף רב אשי לתרץ במפורש את דברי רבה ורק 'ממילא' את דברי רבי אלעזר? יש ראשונים שהסיקו מכאן שרב אשי הכריע כרבה ולא כרב אשי. אולם לדברנו רב אשי כלל לא הגיב, לא לרבה ולא לרבי אלעזר, אלא תירץ את הברייתא כדי להשוותה אל הברייתא הקודמת.

¹⁰⁸ יתכן שלולא דברי רב אשי שהובאו בסוגינתנו בסוף, בעל הסוגיה היה מפתח דיון חדש על דין משמשיה ואולי אף היה עושה שאת על ידי יצירת בסוגית 'גופא משמשי עבודה זרה וכו'.

בנוסח שאלתו של רב אשי התפלגו עדי הנוסח. במינכן וטיקן הנוסח 'מתקיף לה רב אשי אם כן מאי הן', באוקספורד 'אי הכי מאי הן', בדפוסים ובקטעי גניזה רק 'מאי הן'. משמעות 'אם כן' או 'אי הכי' היא שדברי רב אשי מוסבים על דברי סתם התלמוד בשם רבה ורבי אלעזר, ועל זה שואל רב אשי 'אם כן מאי הן'. אולם לפי גרסת הליתא, ניתן לפרש שרב אשי לא מסב את שאלתו על סתם התלמוד אלא על הברייתא עצמה, כפי שהצענו. אמנם גם לפי עדי נוסח הגורסים 'אם כן' או 'אי הכי' יש מקום לביאורנו את התפתחות הסוגיה, שכן לאחר העריכה שהוסיפה ושילבה את הדיון בברייתות בדברי רבה ורבי אלעזר עורך מאוחר יותר הבין כי שאלת רב אשי מוסבת על דברי רבה ורבי אלעזר, כפי שהבינו רש"י וראשונים אחרים.

ואמנם, בהתפלגות עדי הנוסח כאן ניכרת תופעה המעידה על שיפור ועיבוד הנוסח באמצעות תוספת מילות ביאור, ולפיכך נראה שהמילים 'אי הכי' או 'אם כן' מאוחרות, ונעדרו מהמקור. במחלוקת חנניה וחכמים בטעם טהרת ספינה להלן (דף פד ע"א), הגמרא מביאה ברייתא ואת דברי רב זביד המעמיד את ביאורה לפי חכמים וחנוניה. הנוסח שם מאוד דומה לשאלת רב פפא כאן: 'מתקיף לה רב פפא מאי אף אלא אמר רב פפא וכו'. התקפה זו מנוסחת באופן דומה מאוד לדברי רב אשי אצלנו: 'מתקיף לה רב אשי מאי הן אלא אמר רב אשי וכו'. בשני המקומות שאלה בנוסח 'מתקיף לה' כוונה למשמעה של מילה קצרה - בסוגיתנו 'הן' ובסוגיה להלן 'אף'. בשניהם לא מבהיר המתקיף את כוונתו אלא שואל בקצרה 'מאי'. הממצא המעניין הוא שגם שם התפלגות הנוסח זהה להתפלגות בסוגיתנו: בדפוסים הנוסח הוא 'מאי אף', במינכן ובטיקן 'אם כן מאי אף' ובאוקספורד 'אי הכי מאי אף'. בסבירות גבוהה אפשר להסיק מכאן שהתוספת 'אם כן' ו'אי הכי' מאוחרת, נעשתה לצורך הסבר, ונכתבה על ידי כל עד נוסח בסגנונו הוא. וטיקן ומינכן הוסיפו בעברית 'אם כן' ואוקספורד הוסיף בארמית את אותו הסבר 'אי הכי'. מכאן נראה שהנוסח המקורי היה כגרסת ליתא 'מאי הן', וזה מתאים היטב להשערותנו בהתהוות הסוגיה, ששאלת רב אשי לא כוונה לסתם התלמוד בדברי רבה ורבי אלעזר, אלא לברייתא גופה.

עבודה זרה, בשלמא אחרים שהסיטו אותה - משכחת לה, אלא היא שהסיטה את אחרים היכי משכחת לה? - אמר רמי בריה דרב יבא, כדתנן: הזב בכף מאזנים ואוכלין ומשקין בכף שנייה, כרע הזב - טמאין, כרעו הן - טהורין.

בקטע שני עניינים ראויים לציון. ראשית, המילה 'כדתנן' בעייתית, שכן אין משנה כזו.¹⁰⁹ שנית, לא יתכן שרמי בריה דרבי יבא מגיב לקושיה על דברי רב אשי, שכן הוא קדם לו.¹¹⁰

על פי דרכנו בביאור התהוות הסוגיה, נראה שבמקור רב אשי הוא שהביא את דברי רמי בר יבא, כאסמכתא לפירושו בסוגיה לחלק בין משאן להיסטן. קודם דברי רב אשי התפרשה הברייתא כעוסקת במשא ולא בהיסט, ואפשר שהסיבה לכך הייתה צירופה של 'עבודה זרה' לרשימה העוסקת בהיסט. עבודה זרה לא יכולה להיסט, ולכן הועמדה 'היסטן' שבברייתא במונח משא. באופן בלתי

¹⁰⁹ כבר העירו כן הראשונים. ראו תוספות בד"ה הזב ורמב"ן כאן, הסובר שכוון להשתמש במונח 'תנן' גם כהקדמה לציטוט ברייתא, כשהיא מבוססת על משנה.

¹¹⁰ כן העיר בסוגיתנו הלבני, מועד, עמ' רלח-רלט. בעדי הנוסח מינכן ואוקספורד במקום 'רמי בריה דרבי יבא', יש כאן רמי בריה דרבי ואח"כ יש המילה 'הכא', יתכן שאין זו טעות אלא תיקון סופרים; כיוון שמשגרת הסוגיה משמע שרמי בריה דרבי יבא מגיב על מה שקשה על רב אשי וזה לא ייתכן, שונה שמו של האמורא ע השמטת יבא.

תלוי בדברי רב אשי, רמי בר יבא סבר שאפשר להעמיד את המילה 'היסטן' בהיסט הרגיל ולא במשא, בטענה שגם בעבודה זרה שייך היסט. דרכו שימשה את רב אשי כדי לבסס את דבריו.¹¹¹ ייתכן שבמקור שיעור הדברים היה 'אמר רב אשי הכי קאמר וכו', ועבודה זרה משכחת לה היא שהסיטה אחרים כדאמר רמי בריה דרבי יבא'.

עורך הסוגיה שיצר לנו מבנה של קושיות ופירוקים מבריייתות, נטל את דברי רמי בריה רבי יבא שהיו במקורן חלק מדברי רב אשי, ויצר מהן קושיה ופירוק כדי להשלים את מבנהו הספרותי. השימוש הלא נכון כאן במונח 'דתנן' אף הוא אולי מסימני העריכה המאוחרת.

נראה כי אף הבריייתא שבהמשך, המעוצבת בסוגיתנו כקושיה על דברי רבי עקיבא (אליבא דרבה), אף היא הובאה במקורה על דברי רב אשי, כראיה שהמילה 'היסטן' שייכת אף בעבודה זרה ולא רק במסיט בעל חיים – ובלי קשר לסוגיתנו. לשון הגמרא:

כמאן אזלא הא דתניא: כל הטמאות המסיטות טהורות, חוץ מהיסטו של זב שלא מצינו לו חבר בכל התורה כולה - לימא דלא כרבי עקיבא, דאי כרבי עקיבא איכא נמי עבודה זרה! - אפילו תימא רבי עקיבא, תנא זב וכל דדמי ליה.

לכאורה ברייתא זו קשה רק על דברי רב אשי שהסביר כי עבודה זרה לא רק משאה מטמא אלא אף היסטה. לולא דברי רב אשי אין קושיה מהבריייתא. זו עוסקת בהיסט, השייך רק בזב ולא מצאנו לו חבר, שהרי בעבודה זרה לא שייך היסט, לפחות מהבחינה הטכנית. ברם, לאחר שרב אשי הניח כרמי בריה דרבי יבא שיש היסט אף בדומם, אפשר להקשות מהבריייתא הזאת 'כמאן אזלא'. אולם בפשטות לא נראה שהדברים מוסבים על דברי רב אשי, אלא זה חלק מסדרת השאלות על רבה. לו נסובה השאלה על דברי רב אשי, מדוע הגמרא משתמשת בשאלה 'כמאן אזלא', שמשמעה כרבה או כרבי אלעזר? הרי אלה שתי השיטות המסבירות את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים שעליהן הגיוני לשאול 'כמאן אזלא' 'כמאן דלא כרבי עקיבא'.

נראה שבמקור קדמה סוגיה זו לדיון בדברי רבה ורבי אלעזר, ועסקה בדברי רב אשי. הסוגיה תומכת בדברי רב אשי שיייתכן 'היסט' בדומם ולא רק בחי כזב, כלשון הבריייתא 'כל הטמאות המסיטות'. מילים אלו מורות שהמונח הסטה (במשמעות היסט ולא משא) רלוונטי גם לחפץ דומם כעבודה זרה. ייתכן שהבריייתא הובאה במקורה בניחותא ולא כשאלה וראיה לדברי רב אשי.

רב חמא בר גוריא – עבודה זרה ישנה לאברים?

רב חמא בר גוריא¹¹² הסתפק האם עבודה זרה ישנה לאברים. ההמשך 'היכא דהדיוט' וכו' אינו מרב חמא אלא מסתם התלמוד. הדבר ניכר בניסוח ספקו של רב חמא בלשון עברית, בעוד השאר כתוב ארמית. ראה נוספת לזה מדברי הגמרא 'איכא דבעי לה להך גיסא', ניסוח איכא דבעי לה' בלשון רבים מראה יפה שהספק אינו משל רב חמא, ומזה מוכח כי גם הצד הראשון של הספק מקורו לא רב חמא אלא 'איכא דבעי'.

¹¹¹ כן משער גם הלבני, שם.

¹¹² מהדור השני של אמוראי בבל, תלמידו של רב. ראו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 198.

ספק זה עשוי להתפרש בשלושה אופנים. אפשרות אחת: האם תיתכן עבודה זרה כשהיא אברים. זהו ספק במציאות, האם עבודה זרה נעבדת כשהיא לאברים.¹¹³ אפשרות שנייה: האם עבודה זרה כשהיא לאברים, אסורה? זהו ספק בהלכות איסורי הנאה מעבודה זרה.¹¹⁴ אפשרות שלישית: האם עבודה זרה מטמאה כשהיא לאברים?¹¹⁵ זהו ספק בדיון טומאת עבודה זרה.

לכל שלוש האפשרויות הללו יש מקורות בסוגיתנו, וספקו של רב חמא כנראה התפרש כבר בידי בעלי הסוגיה לפי רובדיהם השונים, באופן השונה זה מזה.

מניסוח דברי רב חמא 'ישנה לאברים או אינה לאברים' משמע שהדיון אינו בדיני טומאת עבודה זרה, אלא בעצם מציאותה. מדברי סתם התלמוד בדיון על דברי רב חמא משמע שהדיון הוא האם האברים אסורים ולא האם הם מטמאים, שכן הגמרא חותמת את הצד השני של הספק במילים 'או דילמא השתא מיהא קשלפא ושריא'. המילה 'שריא' עניינה היתר, דבר מתאים לאיסור עבודה זרה ולא להלכות טומאה וטהרה.¹¹⁶ לבסוף, מדברי התלמוד לעיל (פב ע"ב - פג ע"א) משמע שספקו של רב חמא נתפרש בעניין טומאת עבודה זרה, וכפי הגמרא המסיקה שם 'רב חמא בר גוריא כרבה מתני ובעי לה אליבא דרבי עקיבא'. כלומר רב חמא מסתפק האם עבודה זרה הוקשה לנידה לעניין טומאת אברים.¹¹⁷

רש"י (בד"ה ישנה לאברים) מסב ספק זה על טומאה: 'ישנה לאברים, כגון של חוליות, ישנה לטומאתה אבר אבר או לא'. וכן הוא בתוספות (בד"ה כי תיבעי לך) ובחידושי הרמב"ן.¹¹⁸ הרמב"ן מוכיח שהספק הוא לעניין טומאה ולא לעניין איסור מכך שבבבלי עבודה זרה (מא ע"ב) שנינו

¹¹³ ספק כזה מצינו גם בבבלי עבודה זרה (מא ע"ב) כאפשרות פרשנית במחלוקת רב ושמואל: 'לימא בהא קמיפלא, דמר סבר עובדין לשברין ומר סבר אין עובדין לשברין', וראו להלן.

¹¹⁴ ודאי שהספק הוא רק אם יש מציאות כזאת שעבודה זרה נעבדת לאברים. אולם גם אם זהו תנאי הכרחי שצריך שעבודה זרה תעבד בשביל שתיאסר, אולי אין הוא תנאי מספיק, ולכן יש מקום לספק, במקרה שהיא אכן נעבדת, האם היא נאסרת.

¹¹⁵ אפשרות זו ודאי מניחה שאברים נעבדים ואולי אף אסורים בהנאה, אך עדיין ייתכן שאין שני תנאים אלו מספיקים לעניין טומאה.

¹¹⁶ אמנם ייתכן לפרש 'ושריא' כמילה נרדפת ל'שלפא' במובן של שלופה ומותרת, דהיינו לא מחוברת, ובניגוד ל'מחברא'. וראו בדפוס וניציאה שם הנוסח הוא 'שלפא ושדיא'. אולם שום עד נוסח נוסף לא תומך בנוסח זה, והפירוש עצמו הוא דוחק.

¹¹⁷ וראו בדברי התוספות (בד"ה כי תיבעי לך).

¹¹⁸ נידון זה של רב חמא הובא בסוגיתנו במסכת שבת העוסקת בטומאת עבודה זרה, ולא בבבלי במסכת עבודה זרה, ולכן קובע הרמב"ן שהנושא הוא טומאה ולא איסור. ובלשונו: 'וזה הפירוש למד מעניינו שלעניין טומאה נשאלה בהלכה זו ולא במסכת עבודה זרה לעניין איסור'. ואמנם ראה זו יש לדחות, להלן הגמרא מביאה ספק נוסף 'בעי רב אחדבוי בר אמי עבודה זרה פחותה מכזיית מהו'. גם על ספק זה אפשר לשאול אם עניינו טומאת עבודה זרה או איסור עבודה זרה. ואמנם, התלמוד עצמו מעלה את שתי האפשרויות, 'מתקיף לה רב יוסף: למאי? אילימא לענין איסורא ... אלא לענין טומאה מאי...'. אם צודק הרמב"ן שהמקום מוכיח על הנדון - טומאת עבודה זרה - מדוע התלמוד עצמו מעלה את האפשרות שרב אחדבוי הסתפק לעניין איסור ולא לעניין טומאה?

שעבודה זרה שנשתברה מאליה אסורה, אם כן עבודה זרה אסורה באברים. מכאן שספקו של רב חמא הוא רק לעניין טומאה. היות וטומאת עבודה זרה דרבנן הספק הוא האם כאן גזרו.¹¹⁹

ואמנם הדיון בגמרא ואף מטבע הלשון 'הדיוט יכול להחזירה' נמצא גם בבבלי עבודה זרה, ונסוב על איסור עבודה זרה (האם בטלה) ולא על טומאה. לשון הבבלי שם (מא ע"ב):¹²⁰

איתמר עבודת כוכבים שנשתברה, רב אמר צריך לבטל כל קיסם וקיסם, ושמואל אמר עבודת כוכבים אינה בטלה אלא דרך גדילתה. אדרבה דרך גדילתה מי מבטלה? אלא ה"ק, אין עבודת כוכבים צריכה לבטל אלא דרך גדילתה. לימא בהא קמיפלגי, דמ"ס עובדין לשברין ומ"ס אין עובדין לשברין? לא, דכ"ע עובדין לשברין, והכא בשברי שברים קמיפלגי, מ"ס שברי שברים אסורין ומ"ס שברי שברים מותרין. ואיבע"א, דכ"ע שברי שברים מותרין, והכא בעבודת כוכבי של חליות ובהדיוט שיכול להחזירה קמיפלגי, מ"ס כיון דהדיוט יכול להחזירה לא בטלה, ומ"ס אין עבודת כוכבים בטלה אלא דרך גדילתה דהיינו אורחיה, הא, לאו גדילתה היא ואין צריכה לבטל.

גם סוגית עבודה זרה מכירה אפוא את המונח 'הדיוט יכול להחזירה', וכמשמעו בסוגיתנו.¹²¹ ושם העיסוק אינו בטומאה אלא באיסור. יש להניח שהסוגיה שם שאלה את המונח מסוגיתנו, ולפיכך היא גם מאוחרת לה, שהרי בסוגיתנו מופיעים שיקולים נרחבים לשני הצדדים (גם באופן שהדיוט יכול להחזירה וגם באופן שלא); גם ההנמקות מפורטות לגופו של עניין, כגון: 'מיחברא', 'קשלפא' ו'כמאן דמתברא'. כמו כן, בסוגיה שם, הדבר מובא כאוקימתא דחוקה של מחלוקתם של רב ושמואל, שכלל אינה משתמעת מדבריהם העוסקים ב'עבודה זרה שנשתברה', ולא באברים, וכלשונם. כל זה משכנע שהתלמוד שם נטל מסוגיתנו מן המוכן והעמידה כאוקימתא שם. ואם כן, אף התלמוד בעבודה זרה סבר שסוגיתנו עוסקת באיסור עבודה זרה ולא בטומאתה.¹²²

נראה שהסוגיה למעלה (פב ע"ב – פג ע"א) הכירה רק את דברי חמא בר גוריא 'עבודה זרה ישנה לאברים או אינה לאברים' ולא את הדיון הנוסף של סתם התלמוד בביאור ספקו של רב חמא. ספק

¹¹⁹ הרמב"ן (וראו גם בתוספות הנ"ל) מניח כי טומאת עבודה זרה אינה תלויה בהכרח באיסורה, ואף אם היא אסורה אולי אינה מטמאה. נימוקו שאוב ממסקנת הגמרא להלן שטומאת עבודה זרה היא מדרבנן, ולפיכך ייתכן שלא גזרו אף במקום איסור. דבריו מניחים שאיסור הנאה מעבודה זרה הוא דאורייתא ושטומאת עבודה זרה היא דרבנן. אולם כפי שנבאר בהמשך, מהלך הסוגיה מוכיח שטומאת עבודה זרה היא דאורייתא, ולא כמסקנת סתם התלמוד.

¹²⁰ על פי דפוס וילנא.

¹²¹ מופיעה שם הקדמה חשובה שאינה מובאת בסוגיתנו: 'הכא בעבודה זרה של חוליות'. הבהרה זו נחוצה שם, שהרי רב ושמואל דברו על 'עבודה זרה שנשתברה'. לעומת זאת כאן הדברים מוסבים על דברי רב חמא העוסק לכתחילה בעבודה זרה שהיא 'אברים'. עצם העמדת המקרה ב'הדיוט יכול להחזירה' מניחה כבר כי מדובר בשל חוליות, אך בבסוגית עבודה זרה עדיין יש לומר 'הכא בעבודה זרה של חוליות'. ובהא קמיפלגי, שכן זו אוקימתא דחוקה שאינה משתמעת מדברי רב ושמואל העוסקים בעבודה זרה 'שנשתברה' ולא שנתפרקה.

¹²² ואמנם התוספות (וראו בהרחבה גם בחידושי הריטב"א) הוכיחו מכאן שסוגיתנו עוסקת בטומאה ולא באיסור. שהרי משם מוכח שכאשר אין הדיוט יכול להחזירה לכולי עלמא אסורה. ואפילו בהדיוט יכול להחזירה רב אסור (וקיימא לן כרב. ראו ריטב"א). אולם לדברנו שסוגיתנו קדומה מדברי האוקימתא במסכת עבודה זרה שהועמדה בדרך של איבעית אימא שם, אין צריך להניח התאמה בין הסוגיות.

זה הובן על ידי התלמוד כספק בענייני טומאה ולפיכך התפרש גם כעוסק בלימוד מהמקראות, האם עבודה זרה הוקשה לשרץ לעניין זה. אולם סתם התלמוד כאן (פג ע"ב. וגם בעבודה זרה מא ע"ב וכפי שהעלינו), שהסביר את הספק במונחים טכניים של 'הדיוט יכול להחזירה' או לא, 'מיחברא', 'מיחסרא' וכדומה, ודאי הבין את הספק כעוסק בגוף איסור עבודה זרה ולא בטומאתה.

עוד הקשו ראשונים,¹²³ מדוע לא פשטנו ספק זה ממשנת עבודה זרה 'אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ', הרי לפי זה עבודה זרה שנשתברה מטמאה, ואם כן עבודה זרה ישנה לאברים? אולם לפי פירושו במשנה זו למעלה, אין היא עוסקת בעבודה זרה שנשתברה אלא באבניו, עציו ועפריו של כותל העומד, ואם כן ודאי שאין לפשוט ממנה את ספקו של רב חמא.

מהסוגיה כפי שהיא, נראה שבעייתו של רב חמא אינה קשורה לבעיית 'עבודה זרה פחותה מכזית' הבאה אחריה משם רב אחדבוי בר אמי, אולם מעיון בסוגיה ומהשוואה לסוגית הירושלמי עולה כי שתי סוגיות בגרעין היו אחוזות זו בזו ואינן אלא סוגיה אחת. להלן נעסוק בבעייתו של רב אחדבוי, בדין האמוראים על בעייתו ובהשוואה לדברי הירושלמי.

רב אחדבוי – עבודה זרה הפחותה מכזית

לכאורה ספקו של רב אחדבוי הוא המשך ספקו של רב חמא.¹²⁴ רב חמא הסתפק האם עבודה זרה ישנה לאברים. על זה הוסיף רב אחדבוי 'עבודה זרה פחותה מכזית מהו', שהרי אם תמצי לומר ישנה לאברים 'פחות מכזית מהו'?¹²⁵ כפי שהערנו למעלה ספקו של רב חמא בר גוריא היה בנוסח קצר 'עבודה זרה ישנה לאברים או אינה לאברים?' והתוספת 'היכא דהדיוט' וכו' מאוחרת. אם נניח כי הספק של רב אחדבוי היה תכוף וסמוך לספקו של רב חמא, קרוב לוודאי שספקו עוסק אף הוא ב'אברים', אך בפחות מכזית.¹²⁶ אולם עיון השוואתי בסוגית הירושלמי מעודד הבנה אחרת של התהוות סוגיתנו ופירושה.

¹²³ וראו בעל המאור בסוגיתנו ובחי' הריטב"א. וראו בהגהות יפה עיניים בסוגיתנו.

¹²⁴ רב אחדבוי בר אמי, היה סמוך לדורו של רב חמא בר גוריא (הדור השלישי של אמוראי בבל) וצעיר ממנו. בתלמוד בבלי מופיעים הרבה בעיות וקושיות ממנו. ראו: היימן, תולדות, עמ' 137; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 278.

¹²⁵ לזה מתאים מאוד מה שמצינו בכ"י וטיקן שמוסיף כאן 'תיקו'. מונח זה נמצא לרוב בספקות של סוגיות 'אם תמצי לומר'.

¹²⁶ אולם הריטב"א כתב בזה"ל: 'עבודה זרה שהיא פחותה מכזית – פירוש מתחילת עשיתה, מהו? הרי שהוא למד שספקו של רב אחדבוי לא מוסב על סוגית אברים. הסיבה לכך היא כנראה התקפתו של רב יוסף 'לא יהא אלא בעל זבוב'. מזה שרב יוסף רוצה להוכיח את איסורה של עבודה זרה מבעל זבוב מוכח שהוא למד שהספק הוא לא על עבודה זרה שהיא 'לאברים', אלא במתחילת ברייתה. ואמנם הערתו של רב אויא או של רבה בר עולא בהמשך שהספק הוא לענין טומאה והכריע מהברייתא 'עבודה זרה שהיא פחותה מכזית אין בה טומאה כל עיקר שנא' וישלך את עפרה' וכו' מלמדת שהוא למד כי מדובר בשברי עבודה זרה ובדומה ל'עפרה', ולא בעבודה זרה שהיא פחותה מכזית מתחילת ברייתה. לו הסתפק רב אחדבוי בעבודה זרה מתחילת ברייתה ולא בשברי עבודה זרה, הגמרא יכלה לדחות שאין ראייה מהפסוק שהרי אינו עוסק בעבודה זרה שלמה אלא בשברים (השוה מלכים ב כג ו: 'ויוצא את האשרה מבית ה' מחוץ לירושלים אל נחל קדרון וישרוף אותה בנחל קדרון וידק לעפר וישלך את עפרה על קבר בני העם') ואולי דווקא הם לא מטמאים.

ר' עקיבה אי לתועבה שבנדה הוקשה. מה הנדה מטמא במשא אף ע"ז מטמא במשא. אי מה הנדה מטמא באבן מסמא אף ע"ז מטמא על גבי אבן מסמא? ר' זריקן בשם רב יהודה.¹²⁸ ואית דאמרין בשם רב חסדא מודה ר' עקיבה לחכמים שאין ע"ז מטמא על גבי אבן מסמא. ורבנן אמרי לתועבה שבשרצים הוקשה מה השרץ מטמא בהיסט אף ע"ז מטמא בהיסט. אי מה השרץ מטמא בכעדשה¹²⁹ אף ע"ז מטמא בכעדשה. ר' זעורה ר' יצחק בר נחמן בשם ר' לעזר ר' אבהו בשם ר' יוחנן, 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים' (תהילים קו: כח) מה המת מטמא בכזית אף ע"ז מטמא בכזית. אי מה המת עד שיכניס ראש אצבעו¹³⁰ אף ע"ז עד שיכניס ראש אצבעו?¹³¹ נתיצה נתיצה¹³² מבית המנוגע. מה בית המנוגע עד שיכניס ראשו ורובו אף ע"ז עד שיכניס ראשו ורובו. אמ' ר' חנניה¹³³ זאת אומרת שאין טומאת ע"ז מחוורת, דלא כן מקישה לקלים ואינו מקישה לחמורים. אמ' ר' מנא מחוורת היא, ולמה הוא מקישה למת לשרץ? ללמד מהם¹³⁴ לקלים שבה. הדא דאת אמר בע"ז שבורה. אבל בשלימה אפילו כל שהוא דאמ' רב חונא¹³⁵ ר' חמא בר גוריון בשם רב, הבעל ראש גוייה היה ו(כ)אפון היה, 'וישימו להם בעל ברית לאלהים' (שופטים ח: לג).

כמה הנחות מובילות את הירושלמי למסקנתו 'זאת אומרת אין טומאת עבודה זרה מחוורת'. ראשית, 'מודה רבי עקיבה לחכמים שאין עבודה זרה מטמא באבן מסמא'. שנית, לרבנן הסוברים 'לתועבה שבשרצים הוקשה ומה השרץ מטמא בהיסט אף עבודה זרה מטמא בהיסט',¹³⁶ לא אומרים שיטמא בשיעור עדשה כבשרץ, אלא בכזית. שלישית, על אף שעבודה זרה הוקשה למת, אין מטמאה אלא בכניסת ראשו ורובו של הנטמא וכבית המנוגע. הרי לנו סדרה של קולות שאנו מקילים בטומאת עבודה זרה, בין לרבנן ובין לרבי עקיבא, אף שיכולנו להקיש גם לחומרא.¹³⁷

¹²⁷ עם חילופי נוסח מהמקבילה בירושלמי עבודה זרה (כ"י ליידין מד ע"ד).

¹²⁸ בירושלמי ע"ז (שם) ר' חנינה'.

¹²⁹ בירושלמי ע"ז (שם) נ' 'יכול'.

¹³⁰ בירושלמי ע"ז (שם) 'ראשי אצבעותיו'.

¹³¹ כנ"ל בהערה הקודמת.

¹³² בירושלמי ע"ז (שם) נ' 'גמר'.

¹³³ בירושלמי ע"ז (שם) 'חנינה'.

¹³⁴ בירושלמי ע"ז (שם) 'ממנה'.

¹³⁵ בירושלמי ע"ז (שם) במקום רב חונא יש 'ר' יוסי בר' בון'.

¹³⁶ ברור הוא שבהיסט כאן מתכוון הירושלמי לטומאת מגע. וראו בפני משה וקרובן העדה על אתר. וראו בחידושי המאירי בסוגיתנו.

¹³⁷ בדעת רבנן ההקלה בטומאת עבודה זרה, שמטמאה בכזית ואין מטמאה בכניסת ראשי אצבעו, נסמכת על פסוק, כלומר היקש לקולא. לעומת זאת, בדעת רבי עקיבא, ההקלה שאין עבודה זרה מטמאה באבן מסמא אינה נסמכת על פסוק, אלא כלשון הירושלמי 'מודה רבי עקיבה לחכמים שאין עבודה זרה מטמאה באבן מסמא'. ואמנם בבבלי, לדעת רבי אלעזר הדבר נלמד מהיקש לשרץ. אפשר שזו כוונת הירושלמי במילים 'מודה רבי עקיבה לחכמים', היינו לא רק מודה להם בדין שאין עבודה זרה מטמאה באבן מסמא, אלא מודה שעבודה זרה הוקשה לשרץ.

ר' חנניה ור' מנא נחלקו האם היקשים מקלים אלה מעידים שהדרשות הן אלה שמכריעות להקל (וכפי שסובר רבי מנא), שאז אין מוכח מכאן ש'אין טומאת עבודה זרה מחוורת'.¹³⁸ או שהיקשים שקולים מבחינת הוראתם, ובידינו להקיש לקולא או לחומרא (כדעת רבי חנניה), ומהכרעת רבי עקיבא וחכמים להקיש לקולא מוכח ש'אין טומאת עבודה זרה מחוורת'.¹³⁹

בעוד הבבלי מניח ללא דעה חולקת שטומאת עבודה זרה דרבנן,¹⁴⁰ בירושלמי זו מחלוקת. זאת ועוד, לפי הירושלמי, המחלוקת נוגעת רק לעבודה זרה שבורה. בעבודה זרה שלמה טומאת עבודה זרה היא לכולי עלמא דאורייתא. לפיכך גם מקישים אותה לחמור ולא לקל ולכן היא מטמאה לא בשיעור כזית של מת אלא גם ב'כל שהוא'.¹⁴¹

כמו הבבלי, הירושלמי עוסק בעבודה זרה שבורה (מחלוקת אם טומאתה דאורייתא או דרבנן) ובעבודה זרה שלמה פחותה מכזית (שטומאתה דאורייתא לכולי עלמא). מעניינת הזיקה שיוצר הירושלמי בין שתי הסוגיות. קישור זה לא נעשה בבבלי.

מקריאת סוגית הבבלי עולה הרושם של שלוש סוגיות נפרדות: אברים, פחות מכזית וסיווג החומרה של טומאת עבודה זרה. לעומת זאת, בירושלמי שלוש הסוגיות שזורות זו בזו. שמא פיצול וריבוי הסוגיות בבבלי, מקורו בגרעין סוגיה אחת וכעין סוגית הירושלמי. הדבר יסביר את בחירת העורך למקם את סוגיות הבבלי דווקא כאן, חוץ לעניינן.¹⁴² יובן גם מדוע הבבלי שואל רק בסוף 'למאי הלכתא אקשי רחמנא' ומסיק 'טומאת עבודה זרה דרבנן היא'. מהלך שמקומו, לכאורה, אחרי המחלוקת של רבה ורבי אלעזר.

אם נכונה הנחה זו, נוכל אולי להתחקות אחר מקור הבבלי לספקו של רב חמא בר גוריא האם עבודה זרה מטמאה לאברים.

¹³⁸ פרשני הירושלמי פירשו שמחוורת פירושו מדאורייתא, ראו פני משה וקרנן העדה. וכן מפרשים המאירי בסוגיתנו ועוד ראשונים. וראו לשון הירושלמי נזיר (ו: ד): 'אין שחיטת העוף מחוורת מדבר תורה'.

¹³⁹ יתכן שיש כאן מחלוקת עקרונית בדרכי הדרשה, האם היא נתונה ביד החכמים וקיים בה מדרש יוצר, ולכן כשהם מוציאים דין מהדרשה ואפשר להוציא דין אחר, יכולים הם להפעיל את שיקול דעתם ולהחליט להיכן להקיש. זה מתאים לרבי חנניה הסובר שמכך שהקישו להקל למרות שיכלו להקיש לחמיר מוכח שלדים 'אין טומאת עבודה זרה מחוורת'. לעומת זאת רבי מנא סובר שהיו חייבים להקיש לקולא למרות ששיקול דעת ענייני היה מחייב להקיש לחומרא שהרי 'טומאת עבודה זרה מחוורת'. יתכן שלדעתו הדרשה רק נסמכת וידוע היה שכך הדין ולפיכך אין מנוס מלהקיש לקולא אף שמבחינת דרכי הדרשה אפשר אחרת. וראו בסוף הסוגיה בהערה על דברי רי"א בעל הדורות ראשונים.

¹⁴⁰ אמנם הבבלי אומר זאת רק לדעת רבנן ולא לשיטת רבי עקיבא. בירושלמי לא ברור אם דבריו נאמרו רק לשיטת רבנן או גם לרבי עקיבא.

¹⁴¹ למרות שהירושלמי אומר 'כל שהוא', נראה שהוא מצריך שיעור עדשה. שהרי הוא אומר שהיות ועבודה זרה שלימה היא מחוורת יש להקיש לחמור, וההיקש בעבודה זרה לחומרא מצריך לפחות שיעור עדשה, כשרץ. אף אם נניח שכוונתו כאן להיקש חדש מ'בעל ברית', אין שום מקור שהוא היה פחות מכעדשה.

¹⁴² וכפי שהבאנו למעלה בשם הרמב"ן, שקבע כי בסוגית אברים עוסקת בטומאה ולא באיסור מתוך הופעת הסוגיה כאן ולא במסכת עבודה זרה. עוד תמוה לפי הבבלי מה עושה כאן בסוגית פחות מכזית, במיוחד אם עניינה בעבודה זרה כברייתה, כהנחת הריטב"א והרבה ראשונים.

בירושלמי אותו אמורה 'רב חמא בר גוריון'¹⁴³ אומר כך: 'דאמי רב חונא ר' חמא בר גוריון בשם רב, הבעל ראש גוייה היה וכאפון היה, וישימו להם בעל ברית לאלהים'. נראה שלא אמר זאת כמשיח לפי תומו, אלא בהקשר הדיון שהובא בירושלמי למעלה, 'אבל בשלימה אפילו כל שהוא'. לפי זה רב חמא מלמד שכשעבודה זרה פחותה מכזית, אם היא שלימה הריהי אסורה ואת זאת הוא למד מבעל ברית. אפשר שזה המקור לספק ששם הבבלי בפי רב חמא, האם עבודה זרה מטמאה לאברים. להבנת הירושלמי, רב חמא בא לומר שעבודה זרה שלמה אסורה אפילו בפחות מכזית. ומה דין עבודה זרה שאינה שלמה? הירושלמי מביא שתי דעות בשבורה, אחת האוסרת מדאורייתא והשנייה – מדרבנן. נראה שספק זה, שבירושלמי מופיע כמחלוקת בשבורה, התפתח בסוגית הבבלי לספק של רב חמא האם עבודה זרה ישנה לאברים. בכך יתברר מדוע הירושלמי מייחס לרב חמא את הקביעה שעבודה זרה שלימה 'אפילו כל שהוא', ואילו בבבלי הוא מופיע כבעל הספק האם עבודה זרה 'ישנה לאברים'. אלו שני צדדים של אותה מטבע: הפסוק לימד את רב חמא שעבודה זרה שלימה אסורה בכל שהוא, ומכאן פתוחה הדרך לספק - ומה הדין בשבורה?

לפי דברנו, כוונת רב חמא בשאלה אם עבודה זרה ישנה לאברים, היא האם עבודה זרה שבורה אסורה מהתורה או רק מדרבנן. אולם לאחר שנוסחו דבריו בבבלי בנוסח התמציתי 'עבודה זרה ישנה לאברים או אינה לאברים', סבר מוסיף מאוחר שעניינם בשאלה אחרת: האם עבודה זרה של חוליות ו'היכא דהדיוט יכול להחזירה' וכו'. בכך ניתק את סוגית רב חמא מהסוגיה הבאה אחריה בבבלי 'עבודה זרה פחותה מכזית', והעניק לה משמעות אחרת שוודאי לא הובנה כך בשלב קדום יותר (כמוכח גם מבעל הסוגיה למעלה [פב ע"ב]), שהבין את הספק כשאלה בעניין טומאת עבודה זרה, העוסקת בדרש הפסוקים המקישים עבודה זרה לנידה).

כאמור, ניסוח דברי רב חמא 'עבודה זרה ישנה לאברים או אינה לאברים' מוכיח שטומאת עבודה זרה אינה הנדון כאן. לו רב חמא עסק בטומאה, היה מנסח את שאלתו 'עבודה זרה מטמאה לאברים או אינה מטמאה לאברים'. המילה 'ישנה' מלמדת שהוא עוסק בשאלה האם עבודה זרה קיימת גם כשהיא שבורה. ומכאן לבעייתו של רב אחדבוי בבבלי: 'עבודה זרה פחותה מכזית מהו'. כפי שהבבלי מניח בתוך התקפתו של רב יוסף, אין ספק כי 'לעניין איסורא' עבודה זרה הפחותה מכזית אסורה, שהרי 'לא יהא אלא זבוב בעל עקרונ דתניא וישימו להם בעל ברית לאלהים זה זבוב בעל עקרונ' כו'. דין זה המופיע בדברי רב יוסף כדבר מוסכם (וכהכנה להתקפתו על ספקו של רב אחדבוי), הוא המופיע בירושלמי בשם רב חמא 'אבל בשלימה אפילו כל שהוא דאמי רב חונא ר' חמא בר גוריון בשם רב, הבעל ראש גוייה היה וכאפון היה, וישימו להם בעל ברית לאלהים'.

כפי שהבהיר רב יוסף, ספקו של רב אחדבוי נוגע רק לטומאה, ולא לעניין איסור. אכן, לספק זה אין מקבילה בירושלמי. נראה שהירושלמי אינו מפריד **עקרונית** בין איסור לטומאה. לדעתו, האסור הוא ודאי טמא. שהרי הירושלמי מסיק מזה שעבודה זרה שלמה מטמאה אפילו בכל שהוא, היסק שהבבלי מעמיד בספק, ואף מכריע כי לעניין טומאה אף עבודה זרה שלמה אינה מטמאה בכעדשה. לפי הבבלי ייתכן אפוא מצב שדבר אסור אך לא טמא.

מחלוקת עקרונית זו היא שגרמה לבבלי לעצב את סוגיתנו בשונה מהירושלמי. קודם הביא את ספקו של רב חמא בעבודה זרה שבורה, ודווקא באיסור עבודה זרה ולא בטומאה. לאחר מכן הביא את

¹⁴³ הוא רב חמא בר גוריא שבבבלי, ראו: אלבק, שם.

ספקו של רב אחדבוי בעבודה זרה שלימה. אולם ספק זה, מבהיר רב יוסף, אינו באיסור עבודה זרה, אלא בטומאת עבודה זרה, והספק הוא האם טומאה תלויה באיסור. לאחר מכן פושט הבבלי שאין טומאה תלויה באיסור ומסיק את הקביעה הכללית שטומאת עבודה זרה דרבנן.¹⁴⁴

ר"א הלוי בדורות ראשונים¹⁴⁵ רואה בסוגיתנו הוכחה להנחתו הכללית כי דרשות חכמים אינן מייצרות הלכות על פי דרכי הדרשה, אלא נוטלות דינים מקובלים במסורת ומעגנות אותם במקראות. לטומאת עבודה זרה יש כל הסימנים של דין הנתון לדרכי המדרש וכפי שרבה ורבי אלעזר מדקדקים במקראות במה הוקשה עבודה זרה לשרץ ובמה לנידה, עיי"ש. הלוי מניח שאם חכמים רצו להמציא ולקבוע דין חדש של טומאת עבודה זרה, נקל להם גם לקבוע שהוא מדאורייתא. היות שלא היה להם אינטרס לקבוע שטומאה זו מדרבנן, על כורחך שלא הייתה קבלה בידם על דרשת המקראות, ולפיכך לא הניחו שזה דאורייתא. מכאן הוכחה כללית כי כל דרשות חכמים שקבעו שהן דאורייתא, שכך הייתה מסורת בידם. עיי"ש.

פרט לכך שההנחה הסופית בסוגיתנו כי 'טומאת עבודה זרה דרבנן' אינה קיימת ברבדים הקדומים של הסוגיה,¹⁴⁶ כבר ראינו כי לפי הירושלמי טומאת עבודה זרה היא דאורייתא לכולי עלמא (זולת בשבורה, ואף שם יש דעה שהיא דאורייתא). קשה גם עצם טענתו שאילו דרשות הפסוקים היו מכריעות אם דבר הוא דאורייתא או דרבנן, חז"ל היו אמורים לקבוע בסוגיתנו שטומאת עבודה זרה היא דאורייתא (הרי יש להם את כל האסמכתאות המתאימות). לפי מה שהראינו בהתהוות הסוגיה על פי הגרעין המופיע בירושלמי, העורך המאוחר עיצב את סוגיתנו כך משום שרצה להפריד בין איסור לטומאה. זוהי הפרדה חדשה (וכפי שראינו אף אינה מקובלת על הירושלמי), שבעצמה מעידה על שלב מאוחר בעריכה. ודאי שאין להקיש מכאן על דרכי הדרשה של חז"ל בכלל. זאת ועוד, הבבלי הגיע למסקנה שטומאת עבודה זרה דרבנן מכוח שאלתו 'ואימא לחומרא? לולא שאלה זו, נראה כי לא היה מגיע למסקנה הזאת, וההסתמכות על הפסוקים הייתה קובעת הלכה לדורות שטומאת עבודה זרה דאורייתא.

¹⁴⁴ לפי זה הירושלמי לא יכול עקרונית לקבוע קביעה גורפת שטומאת עבודה זרה דרבנן, משום שקביעה זו תחייב שכל איסור עבודה זרה הוא דרבנן. רק הבבלי, שניתק את הקשר בין טומאה לאיסור, חופשי להכריע באופן גורף שטומאת עבודה זרה דרבנן.

¹⁴⁵ הלוי מאריך בדבר וחוזר על כך בשני מקומות: דורות ראשונים, ח"א, עמ' 309-311; וכן בח"א כרך ה, עמ' 476-470.

¹⁴⁶ ובכלל דין זה הלוא כבר נדון אצל התנאים, רבי עקיבא וחכמים. כידוע, אצל התנאים טרם רווחה ההפרדה בין דאורייתא לדרבנן. ראו גילת, פרקים, עמ' 280-239.

הסוגיה השנייה – ספינה (פג ע"ב – פד ע"א)

<משנה>

מנין לספינה שהיא טהורה? שנאמר: 'דרך אניה בלב ים' (משלי ל: יט).

<גמרא>

- [א] פשיטא אניה בלב ים היא? הא קא משמע לך: כים, מה ים טהור - אף ספינה טהורה.
- [ב] תניא, חנניה אומר: נלמדה משק. מה שק מיטלטל מלא וריקן - אף כל מיטלטל מלא וריקן, לאפוקי ספינה דאינה מיטלטלת מלא וריקן.
- [ג] מאי בינייהו?
- [ד] איכא בינייהו ספינה של חרס. מאן דאמר אניה בלב ים - הא נמי בלב ים היא, למאן דאמר כשק - הנך דכתיבי גבי שק דאי מיטלטלת מלא וריקן - אין, אי לא - לא, אבל ספינה של חרס - אף על גב דאינה מיטלטלת מלא וריקן.
- [ה] אי נמי: ספינת הירדן. למאן דאמר אניה בלב ים היא - הא נמי אניה בלב ים היא, למאן דאמר מיטלטלת מלא וריקן - הא נמי מיטלטלת מלא וריקן.
- [ו] דאמר רבי חנינא בן עקביא: מפני מה אמרו ספינת הירדן טמאה - מפני שטוענים אותה ביבשה, ומורידין אותה למים.
- [ז] אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ואפילו שעה אחת, שהרי כמה שנים נשנית משנה זו בבית המדרש ולא נתגלה טעמה עד שבא רבי חנינא בן עקביא ופירשה.
- [ח] אמר רבי יונתן: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' (במדבר יט: יד) - אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה.
- [ט] אמר ריש לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל.
- [י] אמר רבא, ולחנניא טילטול על ידי שוורים שמיה טילטול. (אין) דתנן: שלש עגלות הן: עשויה כקתידרא, טמאה מדרס. כמטה, טמאה טמא מת. של אבנים, טהורה מכלום. ואמר רבי יוחנן: ואם יש בה בית קבול רמונים, טמאה טמא מת. שלש תיבות הן: תיבה שפתחה מצדה, טמאה מדרס. מלמעלה, טמאה טמא מת. והבאה במדה, טהורה מכלום.

[ט] תנו רבנן: מדרס כלי חרס טהור, רבי יוסי אומר אף הספינה.

מאי קאמר?

(1) אמר רב זביד, הכי קאמר: מדרס כלי חרס טהור ומגעו טמא, וספינה של חרס טמאה, כחנניא. רבי יוסי אומר אף הספינה טהורה, כתנא דידן.

מתקיף לה רב פפא: מאי אף?

(2) אלא אמר רב פפא, הכי קאמר: מדרס כלי חרס טהור ומגעו טמא, ושל עץ בין מדרסו ובין מגעו טמא, וספינת הירדן טהורה, כתנא דידן. רבי יוסי אומר אף הספינה טמאה, כחנניא.

מסורת התלמוד: [א] ספינה טהורה. ראו: משנה כלים ב:ג. [ב] נלמדה משק. ראו: ירושלמי שבת ט:ב (יא ע"ד). מה שק מטלטל. בבלי בכורות לח ע"א; מנחות צו ע"ב; חגיגה כו ע"ב; יומא כא ע"ב. וראו: ספרא שמיני ו:ה (מהדו' ויס, נב ע"ב); בבלי שבת קלג ע"א. [ד] ספינת הירדן. ירושלמי שבת ד:ב; ז ע"א. [ה] אל ימנע. בבלי ביצה כד ע"ב; ירושלמי שם. [ז] אמר ריש לקיש. בבלי גיטין נו ע"ב; ברכות סג ע"ב. [ח] שלוש עגלות. משנה כלים כד:ב. שלוש תיבות. שם כד:ד. [ט] מדרס כלי חרס טהור. בבלי בכורות לח ע"א. וראו תוספתא כלים בבא קמא ב:ג (מהד' צוקרמנדל, עמ' 570).

תקציר

את הסוגיה ניתן לחלק לארבעה חלקים. החלק הראשון עוסק במחלוקת בין המשנה לחנניה והנפקותות ביניהם: ספינה של חרס וספינת הירדן. החלק השני עוסק בדברי רבי חנינא בן אנטיגנוס המובאים כסיוע לדברי חנניה, ממסורת זו המתובלת בדברי אגדה משתלשלים כמה דרשות אגדה כדרכו של התלמוד. החלק השלישי עוסק בשאלה של טלטול על ידי שוורים האם שמיה טלטול. החלק הרביעי עוסק בברייתא העוסקת במדרס כלי חרס ובדברי האמוראים עליה. פרשנות זו של האמוראים חותמת את הסוגיה במעין ההתחלה; מחלוקתם הפרשנית מתאימה לנפקותות היוצאות ממחלוקת משנתנו עם חנניה.

ההלכה העומדת ביסוד משנתנו היא שספינה לא מקבלת טומאה. בעל הסוגיה מתייחס למקור המקראי של המשנה לא כאסמכתא בעלמא אלא כמדרש הלכה ואף מעמת זאת עם ברייתא המובאת בשם חנניה הלומד זאת משק. הנפקא מינה בין שתי דרשות אלה הוא בספינה של חרס ובספינת הירדן. הלכה זו, שספינת הירדן טמאה, שיוחסה לחנניה מתוך השקלא וטריא, מקבלת חיזוק ממימרה תנאית המיוחסת לרבי חנינא בן עקביא הסובר שספינת הירדן טמאה מפני שטוענים אותה ביבשה ומורידין אותה למים.

מתוך השוואה לסוגית הירושלמי ומקבילות בבבלי אנו מניחים כי הדברים המיוחסים כאן לחנניה, הם ברייתא בבבלי והיא ניסוח של בעל הסוגיה. הניסוח של הלימוד משק 'מה שק מטלטל מלא וריקן' וכו' לקוח לפי דעתנו מסוגיה בבבלי מנחות העוסקת בשולחן לחם הפנים, שם לימוד זה מופיע ברובד הסתמי של התלמוד ומובנו אחר. את עיקר הרעיון העומד בבסיס ההלכה של 'מטלטל מלא וריקן' מצאנו בספרא ויתכן שמדרשה כעין זו הושפע בעל הסוגיה. את סיבת ייחוס ההלכה לחנניה תיארו כגלגול של ההלכה המובאת בהמשך משמו של רבי חנינא בן עקביא, הלכה המובאת בירושלמי (שבת ד:ה) בשם רבי חנינא בן אנטיגנוס.

ההלכה של 'ספינת הירדן' מובאת בירושלמי תחת המונח 'עריבת הירדן', זיהינו עריבה זו עם משנת כלים (טו:א) העוסקת בעריבת העבדנין. זיהוי זה מאפשר הבנה מלאה יותר של תולדות הסוגיה בירושלמי ובבבלי. הצעתנו זו המעמידה ביסוד הסוגיה את ההלכה של עריבת העבדנין, מאפשרת לנו לבאר גם את הקשר של הדיון העוסק ב'טלטול על ידי שוורים', לדעתנו סוגיה זו נשנתה במקורה מתוך הקשר לעריבה זו, ומתוך הקשר לדברי רבי חנינא ולא לדברי חנניה שנוסחו בשלבי עריכה מאוחרים יותר. הקשר הסוגיה הפך למוקשה עם התפתחותה המאוחרת של הסוגיה בבבלי.

על ההלכה המובאת משמו של רבי חנינא בן עקביא, מפטיר רב יהודה בשם רב 'אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש' וכו'. אגב מימרה זו הובאה מימרה דומה של רבי יונתן ואגב מימרה זו העוסקת בלימוד תורה בשעת מיתה והלומדת כן מדרשת הפסוק 'זאת התורה אדם כי ימות באוהלו', הובאה מימרתו של ריש לקיש הלומד מפסוק זה ש'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה'. בנייתו את השתלשלות מסורות אלו הוכחנו כי מימרתו של רבי יונתן היתה המקורית והיא שהשפיעה על סגנון מימרתו של רב שמהווה הרחבה לדבריו. דברי רב נאמרו במקורן על עניין אחר, על מעשה רב ולוי בבבלי ביצה (כד ע"ב), ועורך הסוגיה הוא שהתאים את דברי רב למקרה של סוגיתנו. על השפעתה של מימרת רבי יונתן על ניסוח דברי רב מעידים גם דברי הירושלמי (שבת ד:ה) המייחס את מימרת רב בשם רבי יונתן. את מימרתו של ריש לקיש השוינו למקבילה בבבלי

גיטין (נז ע"ב) באגדות החורבן, שם יש למימרה זו משמעות אחרת מזאת שבסוגיתנו, אנו מניחים כי המימרה המקורית של ריש לקיש מקורה בסוגיתנו והושפעה ממימרתו של רבי יונתן.

קודם שהתלמוד חותם את העיסוק במחלוקת בין משנתנו לחנניה הוא מביא ברייתא העוסקת בטומאת מדרס כלי חרס ומביא את מחלוקתם של רבי יוסי ותנא קמא. לפי עורך הסוגיה אמוראים נחלקו בפתרון הברייתא. הוכחנו כי ברייתא זו זהה כנראה למסורת המופיעה לפנינו בתוספתא. הציטוט של הבבלי הוציא את הברייתא מהקשרה ולכן הפכה זו לסתומה והתפרשה באופן שאינו מתיישב עם ההקשר המקורי שלה. טענתנו כי דברי התוספתא נאמרו כפירוש למשנת כלים, המונה את טהרת ספינה בין שאר הכלים שאין להם תוך, נימוק שכבר מצאנו בספרא. סוגיתנו שהכירה את הברייתא חוץ מהקשרה, מפרשת את הברייתא בהתאם למשנתנו ולדעת חנניה.

לפי השחזור שלנו את התפתחות הסוגיה, שני ההסברים בדברי הברייתא, נוסחו בידי סתם התלמוד. בסוגיה המקורית הובאו רק הברייתא וקושית רב פפא עליה. לשם הבהרת הקושיה הובאה מימרה המנסחת את פירוש הברייתא כפי שרב פפא הבין אותה, ולאחר מכן מימרה המפרשת את הברייתא באופן המיישב את הקושי. בעל הסוגיה ניצל את המבנה הכפול הזה של פשר הברייתא, בכדי להעניק לסוגיה חתימה מפוארת, שבה שילב בדברי הפרשנות הראשונה את ההשלכה ההלכתית שמצא למעלה בין חנניה לחכמים בדין ספינה של חרס, ואת הפרשנות השנייה הוא ניסח כך שתציג את ההשלכה ההלכתית השנייה של המחלוקת בדין ספינת הירדן.

שאלת הפתיחה - פשיטא אניה בלב ים היא

מלשון המשנה (שבת ט: ב) נראה, שיש לנו כבר דין ידוע שספינה היא טהורה, ועלינו רק למצוא לכך מקור מפסוק, וכלשון המשנה: 'מניין לספינה שהיא טהורה שנאמר דרך אניה בלב ים'. מלשון זו עולה שמחבר משנה זו הכיר את ההלכה בלי המקור הזה, וכאן הוא מברר את המקור. הערה זו מצריכה אותנו לברר האם אנו מכירים את דין טהרת הספינה ממקום אחר, שהרי ייתכן שעל מקום זה מוסבים דברי המשנה ו'תנא התם קאי'?

הגמרא פותחת את סוגיתנו בשאלה ובתשובה על המשנה: 'פשיטא אניה בלב ים היא? הא קא משמע לן: כים, מה ים טהור - אף ספינה טהורה'.¹ במילים 'פשיטא, אניה בלב ים היא' לכאורה נשאלת שאלה על משמעותו של הפסוק,² כך גם התשובה 'הא קא משמע לן' כלומר הפסוק הוא דקא משמע לן. אולם פרט לכך שאין כל כך מובן לשאלה זו,³ כלל לא ברור איך מיישבת הגמרא את הקושי שבפסוק על ידי גזירת ההלכה 'מה ים טהור - אף ספינה טהורה'. שהרי ניכר שההלכה אינה נלמדת מהפסוק בדרך של מדרש הלכה, והפסוק הזה אינו אלא אסמכתא. כיון שכך, ודאי שאין בהלכה זו בכדי ליישב את משמעותו המוקשה של הפסוק.

זאת ועוד: אם אכן אנו מניחים כי הפסוק 'דרך אניה בלב ים' אינו מקור להלכה אלא רק מעין זכר לדבר,⁴ יש לשאול מניין לגמרא כי משנתנו אינה כשיטת חנניה, האומר כי טהרת ספינה 'נלמדה משק' הגמרא לא רק מניחה כי חנניה חולק על התנא של משנתנו, אלא קובעת שאמורות להיות השלכות הלכתיות למחלוקת ביניהם ואף מאתרת שתיים שכאלה. עולה השאלה מניין לגמרא שחנניה חולק על משנתנו, ומניין שיש השלכות הלכתיות למחלוקת בין שיטת חנניה למשנתנו?

נראה כי דברי הגמרא 'פשיטא... הא קא משמע לן...' באו כהצעה שדברי חנניה חולקים על המשנה. בעל הסוגיה סבר שיש מחלוקת בין שיטת חנניה לשיטת התנא של המשנה, ולכן יצר כאן דיון המדייק את דברי המשנה. בדרך זו הוא מציג את הלימוד מהפסוק 'דרך אניה בלב ים' לא כדרוש סתם, אלא כדרש הלכתי. וזו הסיבה ליצירת השאלה והתשובה בסוגיתנו. דרך השאלה 'פשיטא אניה בלב ים היא', שבאמת אינה שאלה כלל, והתשובה הא קא משמע לן כים', הנראית מיותרת, בעל הסוגיה מציג את הפסוק שבמשנה לא כזכר לדבר סתם, אלא כדרשה הלכתית. קיומו של מקור אחר כזה, הנבדל מדרשתו של חנניה, מאפשר להציג את חנניה והתנא של משנתנו כבעלי פלוגתא.

לולא הצגה זו היה מקום להניח כי חנניה כלל לא חולק על התנא של המשנה, אלא בעוד משנתנו מוצאת בכתובים אסמכתא ותו לא, בא חנניה ומלמד מהיכן באמת נדרש הדרש ההלכתי הזה - הוא

¹ על הקשר והחילופין שבין אנייה לספינה, ראו: דן, ספר יונה, עמ' 344-368.

² על משמעות הפסוק 'דרך אניה בלב ים' ראו: עולם התני"ך, משלי, י-לא, עמ' 206. מקרא לישראל, עמ' 573. על פרשנות הפסוק כפליאה ראו: שמואלי, פליאה, עמ' 60. על המבנה המספרי של הפסוק במשלי - הרן, סוגיות, עמ' 109-136, ראו שם עמ' 131, ובאותו נושא, רופא, מבוא לספרות המקרא, 2006. עמ' 435; רופא, מבוא לשירה, עמ' 142. וראו עוד תגובתו של יאיר זקוביץ אצל: שנאן, מבחר מאמרים.

³ שכן לפי הגיון זה, יש מקום לשאול על כל המקרים שבפסוקים שם, פשיטא שדרך נשר בשמים? ופשיטא שדרך נחש עלי צור? (וראו במאירי שאכן מקשה ודורש).

⁴ וראו בחידושי פני יהושע שם.

אינו חולק על המשנה אלא משלים את החסר בה.⁵ אולם היות ובעל הסוגיה רוצה להציג את חנניה כמי שחולק על המשנה, ואף מייצר הבחנה בעלת השלכות הלכתיות בין השיטות, הוא משתדל עד כמה שאפשר להציג את המשנה כאילו הדרש בה הוא דרש הלכתי, אשר מתנגד לדרשתו של חנניה.⁶ מגמה זו היא שעומדת בבסיס ניסוח דברי הגמרא 'פשיטא אניה בלב ים היא' וכו'.

בזה מיושבת גם שאלה נוספת ששאלנו. כזכור, נוסח המשנה מורה שההלכה שספינה טהורה היא ידועה כבר, ולכן המשנה מנסחת את שאלתה במילים 'מניין לספינה שהיא טהורה'. תהינו מהיכן אנו מכירים הלכה זו ממקורות אחרים. לדברנו, אכן הדין של טהרת ספינה ודאי אינו נלמד מדרשת הפסוק 'דרך אניה בלב ים', שהרי הפסוק אינו מציג דרש הלכתי. הדין אם כן היה ידוע ממקום אחר ואולי מדרשתו של חנניה, ואין שאלת ה'מניין' של המשנה מכוונת להביא מדרש הלכה לדין הזה, אלא זוהי מעין אסמכתא או זכר לדבר. כבר מעצם סוג הדרשה על הפסוק, עלינו להסיק כי היו למשנה מקורות אחרים להלכה זו.

כמו כן מיושבת השאלה השלישית ששאלנו, מדוע חנניה מוצג כבר פלוגתא של בעל המשנה, בעוד שהשניים מבטאים מישורי התייחסות שונים - חנניה מגיש לנו מדרש הלכה והתנא של משנתנו מגיש לנו רמז וזכר לדבר? לדברנו, אכן זו כל מגמת הסוגיה - להציג את חנניה כמי שחולק על המשנה. אין להניח שבעל הסוגיה מצא את דעת חנניה, ניסה להתאימה למשנה, ומשכשל בכך החליט כי חנניה חולק על התנא של משנתנו. נהפוך הוא: היות ובעל הסוגיה רצה להציג את חנניה כמי שחולק על משנתנו, הוא הבנה את דברי משנתנו כמדרש הלכתי שעליו חולק חנניה, אף שוודאי אין משנתנו כשלעצמה מתיימרת להציג מדרש הלכתי שיכול להוות מקור אמיתי לכך שספינה טהורה.

⁵ יחס כזה אנו מוצאים גם בירושלמי בסוגיה הקודמת. לאחר שהירושלמי מצטט את המשנה הלומדת מהפסוק 'תזרם כמו דווה' שעבודה זרה מטמאה כנדה, הוא מביא את רבי עקיבא הלומד זאת ממקור אחר. לשון הירושלמי (שבת ט, א; יא ע"א - ע"ב): 'כתוב תועבה בנידה וכתוב תועבה בעבודה זרה וכתוב תועבה בשרצים. כת' תועבה בנידה, 'כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה'. תועבה בעבודה זרה 'ולא תביא תועבה אל ביתך וכו''. תועבה בשרצים 'לא תאכל כל תועבה'. אבל אין אני יודע לאיזה מהן הוקשה. ר' עקיבא אומר לתועבה שבנידה הוקשה, מה הנידה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא. אם כן, הירושלמי אינו רואה סתירה בין הפסוק המובא במשנה לפסוק במקור האחר שהוא מביא - כנראה משום שלתפישתו אין כאן יחס של סתירה אלא יחס של השלמה: בעוד שהמשנה עוסקת ברמז וזכר לדבר, המקור האחר מציג דרש הלכתי של ממש.

⁶ יתכן גם כי לבבלי יש סיבה טובה להניח שחנניה חולק על המשנה ולא רק מוסיף את המקור של הדרש ההלכתי, שהרי אם כדברי חנניה וטהרת ספינה נלמדת משק ומחמת שהיא אינה מיטלטלת מלא וריקן, הרי שאין שום דבר מיוחד בספינה, שהרי משק נלמד גם כל כלי העשוי לנחת וכדומה. כמו כן, אילו הייתה המשנה מסכימה לדברי חנניה, לא הייתה מביאה את הלכת ספינה כחידוש מיוחד. אפילו אם נניח שהמשנה לא לומדת זאת מהפסוק 'דרך אניה בלב ים' אלא מביאה אותו כאסמכתא, עדיין ברור שאין מקורה של ההלכה מפסוקו של חנניה. ואמנם ראו בחידושי הר"ן בסוגיותנו בד"ה תניא חנניה אומר. וראו גם תוספות בסוגיותנו בד"ה לאפוקי. לפי הר"ן גם לחנניה יש חידוש מיוחד בספינה, ואם כן חוזרת השאלה מניין לגמרא שחנניה חולק על המשנה. היות שהמשנה אינה מביאה לימוד מפסוק אלא רק אסמכתא, ייתכן שהיא מסכימה למקור שמביא חנניה להלכה זו? אולם לדברינו ייתכן כי חנניה באמת לא יכול לקבל את דברי המשנה, שכן לפי דבריו אין שום דבר מיוחד בספינה. אולי מזה הוכיחה הגמרא שחנניה חולק על המשנה ולפיכך 'איכא בינייהו'.

השוואה לדברי הירושלמי

אכן, בירושלמי שבת ט: ב, (יא ע"ד) אנו מוצאים שהדרשה משק, שאינה מובאת בשמו של חנניה, אף אינה מובאת כדרשה החולקת על דברי המשנה. נראה כי הסוגיה שבירושלמי ראשונית יותר, וייתכן שמסורת כזו היא שעמדה בבסיס הסוגיה הערוכה אצלנו בבבלי. להלן נשווה בין סוגיות הירושלמי והבבלי, אולם תחילה נעסוק בבירור דברי הירושלמי כשלעצמם – אלו אינם ברורים די הצורך, ויש מהמפרשים והחוקרים שרצו לתקן את הנוסח:

ולא מן הים למדת. [מה ים] טהור אף הספינה טהורה. ולא מן השק למדת מה השק משמש בים ומשמש ביבשה. ספינה משמשת בים ואינה משמשת ביבשה. רבנן דקיסרין אמרי זו ספינה שלחרש מה השק אינו מלמד על כל האמור בפרשה יצא כלי חרש שאינו כתוב בפרשה שילמד עליו השק.

לפי דוד פרנקל בפירושו קרבן העדה, ההסבר לדברי הירושלמי הוא כך: 'ופריך ולא מן הים למדת שהספינה טהורה, אלא מן השק למדת דספינה טהורה ולמה לי קרא דרך אניה בלב ים'. לפי פירושו המילים 'ולא מן הים למדת מה ים טהור אף הספינה טהורה' הם חלקה הראשון של השאלה, ומשמעם: מדוע המשנה אומרת שטהרת ספינה נלמדה מים, הרי לא מן הים אנו למדים את זה? וכפי שממשיך הירושלמי ומשלים את נוסח שאלתו 'ולא מן השק למדת מה השק משמש בים ומשמש ביבשה. ספינה משמשת בים ואינה משמשת ביבשה?'⁷

לפי פירוש זה, הנוסח בירושלמי משובש, ויש לתקנו באחת משתי דרכים. האחת: 'ולא מן הים למדת... אלא מן השק למדת...'⁸ שכן זו משמעות השאלה על המשנה, שלא למדנו את טהרת הספינה מים אלא משק.⁹ חלופה אחרת: 'וכי מן הים למדת... ולא מן השק למדת...'¹¹ גם לנוסח זה אותה משמעות: מדוע המשנה לומדת את טהרת ספינה מים ולא משק?¹²

⁷ וראו גם בפני משה שם.

⁸ תיקון קל יותר הוא לגרוס כאן 'והלא' במקום 'ולא'. 'ולא מן הים למדת... והלא מן השק למדת'. ובלשון השאלה החלק הראשון הוא בניחותא.

⁹ מפירושו של קרבן העדה נראה כי פירש כאילו אכן תיקן כך את הגרסה, למרות שבפועל אין הוא עושה זאת במפורש.

¹⁰ וכך מתקן בספר שערי ארץ ישראל רו"ו רבינוביץ, וכן מציע ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 160. וראו גם הלבני, מועד, עמ' רמ (הערה 7) שמעיר כי נוסחת הירושלמי צריכה תיקון, אך אינו מציע מהו.

¹¹ גם כאן אפשר להציע תיקון קל יותר - להשמיט את 'ולא' הראשון: 'מן הים למדת... ולא מן השק למדת...'. ייתכן שה'ולא' הראשון נכתב אגב ה'ולא' השני.

¹² לא בטוח שהכרחי לתקן את לשון הירושלמי. אפשרות חלופית היא שהמילה 'ולא' הפותחת את דברי הירושלמי אינה מוסבת על **דברי** המשנה אלא על **דין** המשנה הקובע שספינה טהורה. לפי זה שאלת הירושלמי היא מדוע לא תטמא הספינה, ועל כך מביא הירושלמי מקור מן הים ומקור נוסף משק. לפי פרשנות זו, ייקרא הירושלמי כך: 'ולא? (כלומר: ומדוע זה לא תטמא הספינה? ועל זה הוא מיישב) מן הים למדת, מה ים טהור אף הספינה טהורה! ולא? (חזרה על השאלה כדי להביא מקור נוסף), מן השק למדת, מה השק משמש בים ואינו משמש ביבשה, ספינה משמשת בים וביבשה! (כעת מוסיף הירושלמי שדרשת השק מלמדת אותנו דבר שלא היינו מבינים מן המשנה), רבנן דקיסרין אמרי זו ספינה של חרש מה השק אינו מלמד על כל האמור בפרשה יצא כלי חרש שאינו כתוב בפרשה שילמד עליו השק (לפי קריאה זו הירושלמי מביא שני מקורות

לפי שתי האפשרויות האלה, הירושלמי לא מביא את הלימוד משק כדעה נוספת על הדעה שבמשנה, אלא כשאלה מדוע המשנה איננה לומדת משק?¹³ נראה כי סוגית הבבלי מבוססת על אותם מקורות שעליהם מבוססת סוגית הירושלמי, הקרבה הזאת מתבררת, לא רק מחמת הקרבה העניינית וההבנה שאפשר ללמוד את טהרת ספינה משק, אלא גם מהנוסח. לשון הבבלי כאן 'מה ים טהור אף הספינה טהורה' תואמת במדויק את הלשון המופיעה בירושלמי 'מה ים טהור אף ספינה טהורה'. אך בעוד שהבבלי אומר את המילים האלה במסגרת הדיון המלאכותי שיצר בתחילת הסוגיה 'פשיטא אנה בלב ים היא? הא קא משמע לך: כים, מה ים טהור - אף ספינה טהורה', הירושלמי מבליע את הדברים בתוך נוסח השאלה שלו על המשנה 'ולא מן הים למדת מה ים טהור אף הספינה טהורה?'. משפט זה זה מוכיח מעבר לכל ספק שהמקורות של הסוגיות שבשני התלמודים תלויים זה בזה או במקור אחר משותף.

למעלה הנחנו שפתיחת הסוגיה בבבלי היא פתיחה שעיצב עורך הסוגיה הנובעת מתוך מטרה להציג את דברי המשנה כמדרש הלכה ולא כאסמכתא בעלמא. הצגה זו מאפשרת לו ליצור מחלוקת בין המשנה לדברי חנניה. לפי זה נראה כי המסורת של הירושלמי קדומה וראשונית משל הבבלי, אשר מעבד מסורת זו ומשנה אותה לפי צרכיו.

להלן נטען כי דברי חנניה בבבלי אינם ברייתא מקורית שיצאה מפיו, אלא ניסוח מאוחר של הדברים בשמו. נראה כי ראשית דברי הברייתא 'תניא, חנניה אומר: נלמדה משק' הם עיבוד מאוחר של השאלה שמצאנו בירושלמי 'ולא מן השק למדת'. עורך הברייתא נטל את השאלה הזאת, ניסח אותה בלשון ניחותא והוסיף לה את המילים המנמקות את הלימוד משק 'מה שק מיטלטל מלא וריקן - אף כל מיטלטל מלא וריקן'.¹⁴

כפי שנוכיח בסמוך, נימוק זה מבוסס על דברי סתם התלמוד בסוגיות אחרות בבבלי. סיבת ייחוס הדברים לחנניה¹⁵ אף היא תוסבר להלן.

לסיכום, נראה שסוגית הבבלי מבוססת על המסורת הקדומה יותר שדוגמתה מופיעה בירושלמי. משם נטל הבבלי ניסוח מן המוכן 'מה ים טהור אף הספינה טהורה' והשתמש במילים אלו ממש בבניית הדיון הפותח את הסוגיה. מטרתו בניסוח דברי פתיחה אלה לנסח דעה המתנגדת למשנה לא רק במקור הלכת ספינה אלא גם בהלכה. הבבלי נוטל את מה שמופיע בדברי הירושלמי כשאלה

העומדים זה בצד זה ואינם חולקים זה על זה. בדברי רבנן דקיסרין אין דין החולק על המשנה אלא דין שאינו יוצא מהמשנה, אולם אין סיבה להניח כי המשנה אינה מסכימה עמו). אמנם קריאה זו לא מצריכה תיקון לשון בדברי הירושלמי, אך הפירוש נראה מאולץ ואולי סביר יותר לתקן כפי שהוצע.¹³ וראו הלבני במקורות ומסורות (שם). הלבני נוקט כך בדברי הירושלמי, שאין מחלוקת בין הטעמים, ולדעתו הירושלמי לא הכיר את דעת חנניה. עיי"ש.

¹⁴ המילה 'נלמדה' יכולה להתפרש בשלושה אופנים: (1) כהתנגדות לדברי המשנה: כלומר - לא מן הים נלמדה (נלמדה = נלמד אותה) אלא נלמדה משק (2) כתוספת למשנה: מה שאמרה המשנה על הספינה שהיא טהורה והביאה אסמכתא מהפסוק 'דרך אניה', נלמד בפועל משק. אם כך הדבר, המילה 'נלמדה' תתפרש כפועל עבר, כלומר באמת היא נלמדה כבר משק; (3) בלשון שאלה: כלומר - מדוע זה נלמד מהפסוק במשלי שילמד משק? (ואמנם בכ"י אוקספורד ובשני קטעי גניזה הנוסח הוא 'נלמדנה' וזה ודאי לא יכול להתפרש כפועל עבר וכאפשרות השנייה, אלא או כשאלה או כהתנגדות).

¹⁵ ייחוס שאינו מוכר לנו מהירושלמי או ממקבילה אחרת בבבלי.

(ולא מן השק למדת), מנסח מחדש כחיווי (נלמדה משק') ומציג את הדברים כדעה, תוך ייחוסה כברייתא לחנניה. להלן נראה כי גם חלק נוסף מלשון הברייתא הזאת (ימה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן) לקוח מניסוח מאוחר, המוכר לנו במשמעויות אחרות ובסוגיות אחרות בבבלי, מהרובד של סתם התלמוד.

מקורה של הברייתא – נלמדה משק

המימרה המצוטטת בפי חנניה בסוגיתנו היא 'נלמדה משק מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן'. המשך דברי הגמרא 'לאפוקי ספינה דאינה מיטלטלת מלא וריקן' ודאי אינם מדברי חנניה.¹⁶

אנו רוצים להציע כי ניסוח הברייתא בשם חנניה הוא ניסוח של הבבלי והוא ניסוח מאוחר.¹⁷ מבחינה כרונולוגית, נראה שאפשר לייחס את הניסוח לרובד של סתם התלמוד.¹⁸ כפי שהערנו למעלה, מתוך השוואת דברי הירושלמי מצאנו כי הבבלי עיצב את סוגיתנו מתוך סוגיה קדומה שמסורת כמותה מיוצגת בירושלמי. את דברי חנניה 'נלמדה משק' פירשנו כתוצאה של עיבוד הסוגיה הקדומה שדוגמתה מופיעה בירושלמי, שם מופיעה הערה זו בצורה אנונימית, וכן בלשון שאלה ולא בחיווי. כמו כן ראינו שהמילים שבירושלמי משמשות כחלק מהתמיהה מדוע נלמדה מים ומשום ש'מה הים טהור אף ספינה טהורה', הבבלי משתמש בהן כצורתן בניסוח הפתיחה שלו לסוגיה. ואולם אם כוונתם הדברים, עלינו לברר שני עניינים:

מדוע הבבלי ניסח את הברייתא הזאת בשמו של חנניה?¹⁹ אם המקור של המסורת המופיעה בירושלמי הוא המקור העומד ביסוד הברייתא של הבבלי, מדוע הבבלי לא השתמש באותו נימוק המופיע במסורת שבירושלמי, המסביר את אי הדמיון בין ספינה לשק: 'מה השק משמש בים ומשמש ביבשה. ספינה משמשת בים ואינה משמשת ביבשה'?

¹⁶ שכן המילה 'לאפוקי' היא בארמית בעוד המימרה היא בעברית. וראו דוד הלבני, שם, עמ' רלט הערה 2. יש נוסחאות שהארמית ממשיכה בהן בהמשך הדיבור, ראו כ"י מינכן וטיקן: 'לאפוקי ספינה דלא מיטלטלא'. לפי כל עדי הנוסח יש לגרוס 'דאינה' ולא שאינה בלשון עברית.

¹⁷ על תופעה זו ועל דוגמאות אחרות ראו: פרידמן, אל תתמה, 57-135, ראו שם בעמ' 59-60.

¹⁸ אמנם מסוגיתנו להלן פד ע"ב, נראה שכבר רב פפא ורב זביד הכירו דעה זו בשם חנניה. אולם סוגיה זו טעונה בירור גם מצד הנוסח (יש עדי נוסח שרב זביד לא מופיע בהם) וגם מצד המשמעות, ונדון בה להלן. לדעתנו גם מחלוקתם היסודית של רב פפא ורב זביד נוסחה מחדש על ידי עורך הסוגיה ובהתאם למושגים שהוא העלה קודם.

¹⁹ הוא חנניה בן אחי רבי יהושע, בן הדור השלישי של התנאים. ראו הלכות שנמסרו בשמו: בבלי שבת לו ע"ב, עירובין כו ע"א, ועוד. וראו היימן, תולדות, עמ' 503-505. חנניה זה מכונה בתלמוד חנניה סתם - ראו היימן שם (עמ' 504) – וכן הוא מכונה חנינא, ראו בבלי נידה כד ע"ב וראו להיימן שם. אין הלכות בשם חנניה במשנה, אלא בברייתא. היות שחנניה חי זמן רב בבבל יש לשער כי חלק מהברייתות הללו בבליות, וייתכן שאף ברייתא זו בבליית ויוחסה לו בתקופה מאוחרת. וראו במאמרו של ש"י פרידמן 'מי היה בן דרוסאי המובא בסמוך'.

מדוע לא נחה דעתו מנימוק זה והעדיף לטעון 'מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן?'²⁰

כדי להשיב על שתי השאלות הללו יש להתחקות אחר מקורו של הכלל המנוסח כאן 'מה השק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן'. ההיקש בצורתו זו אינו מוכר לנו ממקורות תנאיים²¹ ואף אינו מופיע בירושלמי, אולם בבבלי הוא מופיע בכמה מקומות. להלן נציג את סוגיות הבבלי בבכורות ובמנחות שצורת היקש זה מופיעה בהן, ונברר היכן הוא המקום המקורי שמופיע בו ההיקש ומה הייתה משמעותו המקורית.

הסוגיה בבבלי בכורות

צורת ההיקש 'מה שק מיטלטל' וכו' מופיעה בבבלי בכורות לח, ע"א :

ואין לו תוך בכלי שטף, דאורייתא בר קבולי טומאה הוא? דומיא דשק בעינן, מה שק מיטלטל מלא וריקן - אף כל מיטלטל מלא וריקן? בהנך דחזו למדרסות. אי הכי, חרס נמי? אין מדרס בכלי חרס.²²

בסוגיה זו הדברים מופיעים ברובד של סתם התלמוד. הגמרא רוצה להוכיח כי גם כלי שטף (עץ ודומיו) חייבים להיות 'כלי שיש לו תוך' כדי שיקבלו טומאה. הראיה של הגמרא היא שכלי שטף צריכים להיות 'דומיא דשק', וכשם שהשק 'מיטלטל מלא וריקן', כלומר יש לו בית קיבול המאפשר לו להיטלטל גם כשהוא מלא, אף כלי שטף צריכים בית קיבול. הטענה שכלי שאין לו בית קיבול הוא לא 'דומיא דשק' נסמכת כנראה על סוגיה בבבלי שבת בפרק כל הכלים (קכג ע"ב) שם שנינו במשנה (שבת יז: ג) שקנה של זיתים אם יש קשר בראשו מקבל טומאה. שואלת על כך הגמרא :

אמאי פשוטי כלי עץ הוא, ופשוטי כלי עץ אינן מקבלין טומאה? מאי טעמא דומיא דשק בעינן? תנא משמיה דרבי נחמיה בשעה שמהפך בזיתים הופכו ורואה בו.

הבבלי כאן משתמש במילים 'דומיא דשק' מבלי לנמק לנו מה הדמיון המתבקש בין כלים לשק. אולם הכוונה נראית פשוטה, חוסר הדמיון בין שק לפשוטי כלי עץ הוא בכך שכלים אלו אין להם

²⁰ בדרך הלימוד משק יש מכנה משותף בולט לשתי הסוגיות בבבלי ובירושלמי. לפי שני התלמודים הלימוד משק הוא על דרך השלילה - הספינה לא אמורה לטמא משום שאין בה פרט מסוים שיש בשק, ולפיכך אינה דומה לשק. לפי הבבלי הפרט הקיים בשק וחסר בספינה הוא שהשק מיטלטל מלא וריקן וספינה לא, ולפי הירושלמי, הפרט הקיים בשק הוא שימוש גם בים וגם ביבשה, בעוד שספינה משמשת רק בים. בעוד שהלימוד מים לפי שני התלמודים נלמד מהדמיון של הספינה לים, הלימוד משק בשני התלמודים נלמד מחוסר הדמיון של הספינה לשק. נראה שהמבנה הזהה של הלימוד (מים ומשק) מורה אף הוא על השפעה של הסוגיה הירושלמית, אם לא בתוכן לפחות בצורה.

²¹ הבבלי בסוגיתנו מכיר עוד תנא (חוץ מחנניה) הסובר את הלימוד משק ולדעת הבבלי אף הוא סובר את ההיקש 'מהשק מיטלטל' וכו', אולם אף תנא זה, רבי חנינה בן עקביא, אינו משתמש בניסוח 'מה שק המיטלטל' אלא בניסוח אחר 'מפני שטוענים אותה בים' וכו'. להלן נעסוק ביחס בין דברי רבי חנינה בן עקביא לדברי חנינה בסוגיתנו.

²² ע"פ נוסח הדפוסים.

בית קיבול.²³ ייתכן שמחמת חוסר הדמיון הבולט הזה בין שק לפשוטי כלי עץ, הבבלי (בפרק כל הכלים) לא הוצרך לפרש מדוע אינם דומים.

בבבלי בכורות, הסוגיה משתמשת גם במילים 'דומיא דשק' ובאותה משמעות של הסוגיה בפרק כל הכלים (שהכלי צריך להיות בעל בית קיבול), אלא שם טורחת הסוגיה לפרט מהו הדמיון המתבקש בין שק לפשוטי כלי עץ: 'מה שק מיטלטל מלא וריקן - אף כל מיטלטל מלא וריקן'. נראה כי סוגיה זו מאוחרת לסוגית שבת (בפרק כל הכלים) וכאן היא מפרשת מה שלא ראה העורך שם צורך לפרש, מהו ה'דומיא דשק' שאנו מבקשים.²⁴ מכל מקום, עולה השאלה מדוע הסוגיה בבכורות לא פירשה את הדמיון לשק באופן ישיר 'מה שק יש לו בית קיבול אף כל שיש לו בית קיבול'²⁵ - השימוש במילים 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' כביטוי לבית קיבול נראה עקיף ולקוח ממקום אחר.²⁶

סיכום ביניים של הדברים העולים מעיון בסוגית הבבלי בבכורות:

משמעות 'מיטלטל מלא וריקן' בסוגיה זו שונה מהמשמעות בסוגיתנו, שכן הסוגיה בבכורות אינה עוסקת באפשרות הטלטול של דבר שהוקש לשק, שעליו להיות ראוי לטלטול ולא כבד מדי, אלא במהות הכלי - עליו להיות כלי קיבול כמו ששק הוא כלי קיבול.

סוגיה זו מופיעה בסתם התלמוד והלימוד 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' לא מצוטט בשם חנניה. נראה שעורך הסוגיה בא לפרש את מה שסתמה סוגית הבבלי בפרק כל הכלים, והדבר עוד מוסיף לרושם שסוגיה זו משנית ומאוחרת.

כנראה הלימוד 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' לקוח ממקום אחר, שהרי אילו נוצר על ידי העורך במקום זה, לא הייתה סיבה לנסח את הדברים בלשון הזאת.

ואמנם, נראה שהמקור שעמד לפני העורך של סוגית בכורות מוכר לנו מסוגיה אחרת בבבלי, במסכת מנחות. הסוגיה שם עוסקת בעניין אחר לגמרי ואינה מציינת כל קשר בין הלימוד 'מה שק מיטלטל

²³ וראו פירוש רש"י (בבלי שבת טז ע"א) בד"ה פשוטיהן: 'פשוטיהן טהורים - דאיתקש עץ ועור לשק דיש לו בית קבול'.

²⁴ בשתי הסוגיות ישנה גם שאלה זהה 'דומיא דשק בעינן'. לא רק המילים זהות אלא גם משמעות השאלה. קשה להניח שהדבר מקרי - נראה שהסוגיות נזקקו זו לזו.

²⁵ התיאור 'בית קיבול' מצוי במשנה הרבה, ראו: כלים ב: ג; ז: ב; יא: ח, ט; יז: טז-יז. כמו כן הוא מופיע הרבה בברייתות ובתוספתא. אם הבבלי בבכורות ביקש לבטא את הדמיון הנצרך בין שק לכלים שיהיה בו בית קיבול, לא מובן מדוע שינה מן הניסוח המוכר הזה ונקט לשון עקיפה הזקוקה לפרשנות. כך, רש"י בבכורות ד"ה מלא וריקן מפרש 'דיש לו בית קיבול'.

²⁶ הרמב"ם במשנה תורה (כלים א: י) מנסח מחדש את מדרש ההלכה על הלימוד משק, כשהוא מפרט את ההבדלים בין כלים לפשוטי כלים: 'כלי עץ וכלי עור וכלי עצם מקבליהן כגון העריבה והחמת וכיוצא בהן מקבלין טומאה מדברי תורה אבל פשוטיהן כגון הלוחות והכסא והעור שאוכלין עליו וכיוצא בהן אינן מקבלין טומאה אלא מדברי סופרים שנאמר מכל כלי עץ מפי השמועה למדו מה שק שיש לו בית קבול אף כל שיש לו בית קבול וכלי עצם ככלי עץ לכל דבר...'. הוא כאילו מצטט את דברי חז"ל (הוא מקדים את המילים 'מפי השמועה למדו') אך משכתב אותם מחדש 'מפי השמועה למדו מה שק שיש לו בית קבול אף כל שיש לו בית קבול'. הרי שאף הוא הרגיש בזרות של הניסוח של הגמרא בבכורות והעדיף לנסח את זה בדרך ישירה ופשוטה יותר.

מלא וריקן' לקריטריון של בית קיבול המופיע כאן.²⁷ הדמיון בין סוגיה זו לבבלי במנחות ברור. בשתי הסוגיות מופיעות המילים 'מאי טעמא דומיא דשק בעינן מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן'. כיוון שמשמעות הלימוד משק בשתי הסוגיות הללו שונה לגמרי, וכפי שנבאר, לא נותר לנו אלא לחקור איזו סוגיה קדמה, מי נטל ממי את הלימוד הזה (ואף את הניסוח של המשפט במדויק)? ובאיזו משמעות הוא נאמר לראשונה?

הסוגיה בבבלי מנחות

בבבלי מנחות צו ע"ב²⁸ בא ההיקש 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' וכו' במובן אחר לגמרי מהמובן בבבלי בכורות, הסוגיה שם עוסקת בדבר היותו של השולחן שבמקדש ראוי לקבלת טומאה:

מכלל דשלחן בר קבולי טומאה הוא? כלי עץ העשוי לנחת הוא, וכל כלי עץ העשוי לנחת אין מקבל טומאה, מאי טעמא, דומיא דשק בעינן, מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן? שלחן נמי מיטלטל מלא וריקן, כדריש לקיש. דאמי ריש לקיש, מאי דכתי' 'על השלחן הטהור' (ויקרא כד: ו) טהור מכלל דאיכא טמא? אלא מלמד שמגביהין אותו לעולי רגלים ומראין בו לחם, ואומי להם ראו חיבתכם לפני המקום. כדברי ר' יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי, נס גדול נעשה בלחם הפנים סילוקו כסידורו, שני' 'לשום לחם חום ביום הלקחו' (שמואל א כא: ז).²⁹

הגמרא פותחת בשאלה, שכפי הנראה יש לייחס לרובד של סתם התלמוד, מדוע השולחן שבמקדש הוא ראוי לקבל טומאה? הרי זהו 'כלי העשוי לנחת' ולא לטלטול? הסיבה שכלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה הוא משום שכדי לטמא חפץ אנו זקוקים שהוא יהיה 'מיטלטל מלא וריקן' כיון ש'דומיא דשק בעינן'. הגמרא מיישבת קושיה זו באמצעות ציטוט של דרשת ריש לקיש, שהיו

²⁷ הקריטריון של בית קיבול קיים גם בחרס. אם המשמעות של 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' הוא שהשק ודומיו צריכים בית קיבול, חרס אינו יוצא מן הכלל הזה. וראו משנה כלים (ב: ג) 'הטהורין שבכלי חרס, טבלא שאין לה ליבז, ומחתה פרוצה, ואבוב של קלאין, וסילונות, אף על פי כפופין אף על פי מקבלין, וכבכב שעשאו לסל הפת, וטפי שהתקינו לענבים, וחבית של שייטין, וחבית דפונה בשולי המחץ, והמיטה, והכיסא, והספסל, והשולחן, והספינה, והמנורה של חרס, הרי אלו טהורים. זה הכלל, כל שאין לו תוך בכלי חרס, אין לו אחוריים'. וכך הוא גם בספרא, שמיני ז: ד, (מהדו' ויס נג ע"ב) על הפסוק 'אל תוכו'. (וראו גם בבלי בכורות לג ע"א). מדברי המשנה עולה שספינה אף היא טהורה מחמת שאין לה תוך. נראה שהכוונה שאין דפנותיה עשויות לתוכה אלא מיועדות לדחות את המים. וכך מפרש תוספות הרי"ד בסוגיתנו (וראו בבלי ערובין מג ע"א). אמנם ראו בפ"י המשנה להרמב"ם (בכלים שם) – הוא מפרש שספינה של חרס טהורה לא מכיוון שאין לה תוך אלא מדין משנתנו – כלומר, מתוך הלימוד מים (וראו גם בפירוש ר' שמשון משאנץ שם). זה וודאי לא עולה מהמשנה שם, שהרי היא מוסיפה 'זה הכלל' וכו'. תוס' רי"ד הנ"ל טוען כי חנניה והתנא של משנתנו חולקים על המשנה שם. לענייננו, אם כוונת הביטוי 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' בסוגיתנו להפקיע מה שאין לו תוך, הרי בכלל זה גם ספינה, וממילא גם ספינה של חרס. סוגיתנו שמוציאה מדרשה זו ספינה של חרס, יכלה לעשות זאת רק משום שהיא העניקה משמעות אחרת ללימוד 'מה שק מיטלטל מלא וריקן', השונה מדברי הבבלי בכורות, שמשמעותו דבר היכול להיטלטל מחמת כובדו.

²⁸ סוגיה מקבילה לזו יש בבבלי חגיגה דף כו ע"ב ויומא כא ע"ב. וראו גם ירושלמי חגיגה ג: ח (עט ע"ד).

²⁹ ע"פ נוסח הדפוי.

מגביהין את השולחן כשהוא מלא כדי להראותו לעולי הרגלים. פירוש הדבר שהוא היה מיטלטל מלא וריקן - ואם כן איננו כלי העשוי לנחת.

בסוגיה זו משמעות ההיקש דומה לסוגיתנו. הוא לא נסוב על מהות הכלי שהוא צריך להיות דומה לשק (בעל בית קיבול), אלא על יכולת הטלטול - כפי שאפשר לטלטל שק מלא וריקן, צריך שהכול יהיה יכול להיטלטל מלא וריקן. קושיית הגמרא היא ששולחן יכול להיטלטל רק כשהוא ריקן ולא מלא,³⁰ ולפיכך כשהוא מלא הוא כלי העשוי לנחת - ואם כן אינו ראוי לקבל טומאה? משיבה הגמרא שהשולחן ראוי לטלטול אף כשהוא מלא, שהרי היו מגביהין אותו מלא להראותו לעולי רגלים.³¹

לכאורה סביר שסוגיתנו המביאה את ההיקש 'מה שק' וכו' היא המקור לדברי הסוגיה במנחות, שהרי בסוגיתנו ההיקש מובא בתוך הברייתא המיוחסת לחנניה, ואילו בסוגיה שם היא מופיעה כחלק משאלה בסתם התלמוד.

עם זאת, כשמעיינים בגוף המימרה רואים שהיא מתאימה הרבה יותר לסוגית הגמרא במנחות מאשר לסוגיתנו. לפי הלימוד משק כניסוחו בברייתא של חנניה, כשם שהשק מיטלטל גם מלא ולא רק ריקן, כך כל מה שהוקש אליו אמור להיות מיטלטל מלא ולא רק ריקן. זה ודאי מפקיע מהכלל את השולחן, שאין מטלטלים אותו מלא אלא רק ריקן. אולם בסוגיתנו אנו עוסקים בספינה, וספינה הרי אינה מיטלטלת לא מלאה ולא ריקנית. אילו מקור הברייתא היה נבנה ומנוסח על סוגית ספינה,

³⁰ ברור שהשאלה הייתה על השולחן רק כשהוא מלא, ולא כשהוא ריקן, שהרי כשהוא ריקן השולחן היה מיטלטל במסעות המשכן. מכאן נראה כי כבר בשאלה ידע המקשה שיכלי העשוי לנחת' מקביל לדין של 'מיטלטל מלא וריקן', ולכן גם אם הוא לא עשוי לנחת כשהוא ריקן אבל כן כשהוא מלא, עדיין הוא נחשב 'כלי העשוי לנחת'. מעצם המושג 'כלי העשוי לנחת' מתבקש שפירוש הקריטריון הזה, כי כלי שאף פעם אינו מיטלטל לא מלא ולא ריקן, רק הוא נחשב 'עשוי לנחת', אבל כלי שהוא מיטלטל - אפילו רק כשהוא ריקן, כבר לא יכול להיחשב 'עשוי לנחת'. אולם המקשה הניח שמושג זה הוא נרדף למושג 'מיטלטל מלא וריקן'. ולפיכך הקשה את קושייתו זו. וראו בהערה הבאה.

³¹ לפי דברינו שאלת הגמרא אינה מוסבת על השולחן הריק שאינו מיטלטל אלא על השולחן המלא. כלומר, אפילו אם השולחן מיטלטל כשהוא ריק, היות ואינו מיטלטל כשהוא מלא הרי שאינו דומה לשק? בזה באה על יישובה קושיית התוספות שם בד"ה כלי עץ העשוי לנחת הוא: 'דמה שמסלקים אותו בסילוק מסעות אין זה טלטול כיון דמקומו קבוע'. (כוונת התוספות כנראה, שמקומו של השולחן והסדר שלו בחלל המשכן קבוע ואינו משתנה, למרות שהחלל עצמו משתנה בהעתקת המשכן, אך היות ויחסיו של השולחן בחלל המשכן אינם משתנים, הרי ש'מקומו קבוע'. אך עדיין קשה מדוע עצם הטלטול של השולחן ממקום למקום לא מגדיר את השולחן ככלי העשוי לטלטול? ומה החשיבות בכך שבמקומו החדש יעמוד בדיוק ביחס המקומי הקבוע שלו?). לשיטתנו הדבר מיותר, שכן עיקר שאלת הגמרא לא נבעה מכך שהוא מיטלטל ריק, אלא מזה שאינו מיטלטל מלא. שהרי וודאי שבמסעות לא היה השולחן מלא. לפי דברי התוספות, עדיין קשה הניסוח 'שאינו מיטלטל מלא וריקן' - מדוע לא לנקוט 'שאינו מיטלטל'? אם היקש זה לא נבנה לצורך מקומו אלא למקום אחר, הדבר מובן, אולם אנו מניחים כי ההיקש נבנה במקום זה, ולפיכך הצורך לנסח את ההיקש כמוציא מה שאינו מיטלטל 'מלא וריקן' מוכיח כי השאלה על שולחן הייתה מפני שהוא מיטלטל ריקן ואינו מיטלטל מלא. וראו בתשובות הגאונים - גאונים קדמונים, סימן עג, (עמ' כב ע"א): 'אמרינן למה לי להזהיר על השולחן, הא לא מקבל טומאה דהוה ליה מן העשוי לנחת, כלומר, לעמוד במקום אחד ולערוך עליו לחם הפנים, וכל כלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, מאי טעמא דומיא דשק בעינן מה שק מיטלטל מלא וריקן, ושולחן ריקן מיטלטל בשעת העמדתו במקומו מלא לא מיטלטל'. פירוש זה הוא כדברינו, ששאלת הגמרא הייתה על השולחן שהוא מיטלטל ריקן ואינו מיטלטל מלא, ולא כדעת בעלי התוספות.

לא היה צורך להציגה בנוסח הארוך והמיותר: 'מה השק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן', אלא לומר בקצרה: 'מה השק מיטלטל אף כל המיטלטל' – וממילא תופקע ספינה, שאינה מיטלטלת. למה צריך לעסוק במלא וריקן? נכון שהיקש כזה שמפקיע את מה שאינו מיטלטל מלא וריקן, מפקיע גם את הספינה, שהרי זו אינה מיטלטלת לא רק כשהיא ריקה אלא אף כשהיא מלאה. אך אילו ההיקש היה נבנה מלכתחילה בשביל להפקיע את הספינה, לא היה צריך לנסח כך את המימרה, שהרי היא אינה מיטלטלת אף ריקה. די היה לנסח בלשון כוללת המפקיעה את מה שאינו מיטלטל כלל.

לפיכך, נראה להציע, שמקור ההיקש אינו בסוגית ספינה אלא בסוגיה של השולחן במנחות. רק שם מתאימה בניית ההיקש בלשון המפקיעה גם את מה שמיטלטל ריקן אלא שאינו מיטלטל מלא. נראה אם כן שהמימרה הועתקה הנה לברייתא של חנניה, רק לאחר שהתנסחה לראשונה בסוגיה שם – היא מפקיעה גם את הספינה בקל וחומר, שהרי זו אינה מיטלטלת לא מלאה ולא ריקנית.

לאחר שנוסחה המימרה בלשון זאת של מלאה וריקנית במסכת מנחות, קיבלה משמעות אחרת בסוגית הבבלי בבכורות – כלי קיבול שיש לו תוך. אילו מקור ההיקש היה בסוגיתנו, ולפיכך לא היה נאמר 'מלא וריקן', אלא 'מה שק מיטלטל אף כל מיטלטל', ודאי שאי אפשר היה לבצע העברה מילולית של המילים 'מה השק מיטלטל אף כל המיטלטל' למשמעות של כלי קיבול, וכדברי הגמרא בבכורות.³²

³² קשה להניח שמטבע הלשון נוצרה בסוגיה בבכורות ובאה להוציא כלי שאין לו תוך ומשם הועברה המימרה למנחות ואחר כך לסוגיתנו. אם נניח שעיקר ההיקש נבנה בשביל להוציא מה שאין לו תוך (כסוגיה בבכורות), לא מובן מפני מה המימרה נוסחה בלשון 'מה השק מיטלטל מלא וריקן' ולא בפשטות 'מה השק יש לו תוך' וכדו'.

אלא שלכאורה מהשוואת הסוגיה במנחות למקבילה שלה בבבלי יומא, היה צריך להסיק שהמילים 'דומיא דשק בענן מה השק מיטלטל מלא וריקן' וכו', לקוחות מהסוגיה בבכורות. אך לדעתי מהלך הדברים הנכון הוא כפי שהעליתי בפנים. בבבלי יומא מופיעה הסוגיה על שולחן ושם לשון הגמרא היא 'לחם הפנים ניסי דבראי הוא, דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב בעל השלחן הטהר, טהור – מכלל שהוא טמא, כלי עץ העשוי לנחת הוא, וכל כלי [עץ] העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, וחוצץ בפני טומאה. אלא: מלמד שמגביהין' וכו'. הגמרא ביומא לא מזכירה את המילים 'מאי טעמא, דומיא דשק בענן, מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן? שלחן נמי מיטלטל מלא וריקן'. לכאורה מכאן הייתה ראייה נגד דברינו שבסוגית מנחות נוצרה המימרה 'מה שק' וכו', שכן מכאן נראה כי המקור של הדברים בסוגיה במנחות לקוחים מדברי הגמרא ביומא ששם הם קצרים ולא כוללים את ההרחבה משק, והמעביר המאוחר, ששאב מן הסוגיה ביומא לסוגיה במנחות, הרחיב והוסיף משפט המועתק לגמרי מדברי הגמרא בבכורות. לפי זה מקור ההיקש של 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' הוא בבכורות ומשמעותה המקורית היא מימרה הבאה להפקיע כלי שאין לו בית קיבול. התלמוד במנחות, שהרחיב את הדרשה המקורית המובאת ביומא, נטל את המימרה הזאת מבכורות ושינה את משמעותה לדבר שאינו עשוי לנחת. סביר להניח כי הסוגיה ביומא היא קיצור של הסוגיה במנחות, ולא שהגמרא במנחות היא פיתוח שלה. הסוגיה במנחות עוסקת בעיקר בדיני טומאה וטהרה, לכן מרחיבה במה שצריך הרחבה בדינים אלו. לעומת זאת, הסוגיה ביומא מהווה בירור אגדי האם הנס שנעשה בשולחן היה פנימי או חיצוני – כאן עורך הסוגיה לא ראה צורך להרחיב בענייני מקור ההלכה שיכלי העשוי לנחת אינו מטמא, ולכן השמיט את השאלה 'מאי טעמא דומיא דשק בענן' וכו' שאינה מעניין הסוגיה. ראייה לדברינו מצויה בבבלי, חגיגה (כו ע"ב), שאף שם נדונות הלכות טומאה וטהרה ומובאת הלשון כמו במנחות ולא כמו ביומא.

לסיכום: מקור ההיקש 'מה השק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן' נוצר בסוגית הבבלי במנחות. ניסוח זה נצרך לסוגיה שם, העוסקת בכלי שלכאורה אינו מיטלטל מלא אף שהוא מיטלטל ריקן. הניסוח הועבר לסוגיתנו אף שעניינה בכלי שאינו מיטלטל לא מלא ולא ריקן. לאחר ניסוח זה אפשר היה להעביר את ההיקש ממשמעותו ולהשתמש בו בסוגית הבבלי בבכורות לצורך לימוד שצריך כלי שיש לו תוך.

המכשול שעומד בדרכנו במהלך זה הוא שבסוגיתנו ההיקש לשק מופיע כמימרה של חנניה וכחלק מברייתא, בעוד שסוגיות הבבלי האחרות מצטטות היקש זה בסתם התלמוד. לכאורה הדבר מוכיח שמקור ההיקש בסוגיתנו. ועוד, בסוגיתנו זה מופיע כברייתא תנאית.

בפועל, נראה שהברייתא של חנניה אינה תיעוד מקורי של דברים שיצאו מפיו, אלא היא ברייתא בבבלי והינה יצירה מאוחרת של עורך הסוגיה.

לדעתנו, המקורות של מימרה זו שאובים ממקורות שונים ועובדו מחדש בידי יוצר הסוגיה. את תחילת המימרה 'נלמדה משק' נטל העורך ממסורת הקרובה לירושלמי וכפי שהוכחנו למעלה, אלא שאת מה שהירושלמי מנסח בלשון שאלה העורך ניסח כקביעה. את הנימוק 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' העורך נטל מהסוגיה במנחות, וכך יכל לנמק את מה שהוא ניסח כקביעה 'נלמדה משק'. את הייחוס של המימרה הזאת לחנניה נטל ממקור נוסף (ראו להלן).

בזה תיושב בעיה נוספת העולה מדברי חנניה. אם חנניה מסב את דבריו על סוגיתנו והוא חולק על המשנה הלומדת שספינה טהורה מהפסוק 'אניה בלב ים' ומבקש להביא לימוד אחר, מדוע הוא מנסח את לימודו כהיקש כללי 'מה השק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן'? ניסוח זה הרי מצריך את בעל סתם התלמוד להזדקק לפרשנות ממקדת, והוא באמת מוסיף 'לאפוקי ספינה דאינה מיטלטלת מלאה וריקן'. אילו כל המימרה הייתה כבר במקור משל חנניה ובהקשר הסוגיה, היה עליו לומר בפשטות 'נלמדה משק, מה השק מיטלטל מלא וריקן להוציא את הספינה שאינה מיטלטלת מלא וריקן'.³³ אולם לפי מהלך דברינו הדברים מבוארים היטב. תחילה נטל בעל הסוגיה את השאלה מדוע לא נלמדה משק ממסורת דומה למה שמצוי בידינו בירושלמי, הפך אותה לקביעה חיובית וניסח אותה בשם חנניה. לאחר מכן נטל את ההיקש שהכיר מהסוגיה במנחות 'מה שק המיטלטל' וכו' והוסיף אותה לקביעה 'נלמדה משק'. כך יצר מדרש הלכה מושלם ומנומק המנוסח כדרך מדרשי הלכה. ניסוח זה מאפשר לבעל הסוגיה להציג את הלימוד משק כדעה פוזיטיבית וכחלופה למדרש של המשנה. יצירה זו מאפשרת לו לתור אחרי השלכות מעשיות נבדלות העולות משתי הדרשות.

נראה שבעל הסוגיה אימץ את הרעיון ללמוד את טהרת הספינה מסוגיה קדומה שדוגמתה מצויה בירושלמי, ואפשר ללמוד עליה מההשוואה של סוגיתנו ללשון הירושלמי שבת ט: ב (יא ע"ד) שכבר הובא לעיל. הירושלמי מכיר את ההיקש לשק, וכלשונו: 'ולא מן השק למדת'. הרי שהירושלמי בשאלתו מנסה לעצב לימוד חלופי המפקיע את הספינה. אולם בניית ההיקש משק נעשית בירושלמי בהתאמה גמורה לסוגיתנו, הירושלמי מתנסח בצורה המכוונת אך ורק להפקיע את הספינה 'מה השק משמש בים ומשמש ביבשה. ספינה משמשת בים ואינה משמשת ביבשה', ולא כבבלי המנסח את הדברים כלימוד כללי 'מה שק... אף כל...'. לעומת זאת, הבבלי השתמש בהיקש כללי משום

³³ או ביתר קיצור וכפי שהערנו לעיל: 'מה השק מיטלטל להוציא את הספינה שאינה מיטלטלת'.

שנטל מן המוכן את ההיקש שנוצר בסוגיה במנחות ולפיכך חזר על מילות הסוגיה שם 'מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן'. לאחר שהלחים את ההיקש הזה למה שניסח כקביעה חיובית בשם חנניה 'נלמדה משק', נאלץ למקד את ההיקש הכללי ולהוציא את הספינה 'לאפוקי ספינה שאינה מיטלטלת מלא וריקן'. הבבלי לא ראה צורך לנסח מיקוד זה כחלק מהברייתא, לכן הוסיף אותו כנספח לאחר שעיצב את הברייתא המאוחרת הזאת.

הערנו כי הירושלמי והבבלי רואים את ההיקש משק באופן שונה. בעוד שהבבלי רואה כאן מחלוקת, הירושלמי תופש את ההיקש כמקור נוסף לדין המשנה - הוא מנמק את הצורך בלימוד מים לרבות גם כלי חרס. כלומר לפי הירושלמי, הלימוד משק נכון אך אינו מכסה את כל המקרים, ולכן הוסיפה המשנה את דברה. נראה שלפי הבבלי ההיקש הזה לא צריך להתאים למשנה (וכמו הירושלמי) אלא אדרבה הוא חולק עליה ומייתר אותה, ולפיכך אינו אמור להתאים לייחוד המסוים הקיים בספינה. לפי הבבלי, אין אפשרות לקיים את המשנה שלנו 'מניין לספינה שהיא טהורה' אם ההיקש הוא משק, שהרי אי אפשר לשנות משנה כעין זו 'מניין לספינה שהיא טהורה, משק, מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל שהוא מיטלטל מלא וריקן', משום שאין כל ייחוד בספינה; הרי ההיגד כולל את כל מה שהוא מיטלטל מלא וריקן. אולם לפי הבבלי שיטה זו הלומדת משק חולקת על המשנה, ולפיכך גם אין שום סיבה לנסח היקש המיוחד רק לספינה.

אמנם, עדיין צריך לבאר מדוע הבבלי ייסד את הפרשנות שלו על ההיקש משק ב'מה השק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן'. מדוע שאב מסוגיה רחוקה (במנחות) ולא פירש בפשטות כירושלמי 'מה השק משמש בים וביבשה ספינה משמשת בים ואין משמשת ביבשה'? מצאנו אמנם את מקור המטבע של 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' וכו' - אך אם הסוגיה שעמדה בפני הבבלי היא דומה לזו שעמדה בפני הירושלמי, מדוע לא השתמש בנימוק זה?

נראה שעל עורך הסוגיה בבבלי השפיעה מסורת כדוגמת זו המצויה בספרא שם מצינו את ההלכה שצריך שהדבר יהיה מיטלטל במלואו כדי שיהיה ראוי לקבל טומאה. ואף אם לשון ההיקש 'מה שק המיטלטל' וכו' מעוצבת על פי הסוגיה במנחות, עדיין הרעיון מיוצג בספרא. להלן לשון הספרא שמיני ו: ה (מהדו' ויס נב ע"ב):

'כלי עץ' יכול השידה, והתיבה, והמגדל, וכו' [רת הקש, וכוירת הקנים, ובור ספינה אלכסנד[ית], שיש להם שוליים והן מחזיקין ארבעים לח שהן כוריים ביבש? תל' לוי' מכלי עץ' - לא כל כלי עץ. או יכול שני מוציא דרדור עגלה, וקסתות מלכים, ועריבת העובדן, ובור ספינה קטנה, והארון ת"ל 'כל כלי עץ' ריבה. מה ראית לרבות את אילו ולהוציא את אילו? אחר שריבה הכתוב מיעט: ת"ל שק, מה שק מיוחד שהוא מטלטל במלאו, אף אני ארבה דרדור עגלה, וקסתות מלכים, ועריבת העובדן, ובור וספינה קטנה והארון שהם מיטלטלים במלואם, ומוציא את השידה, התיבה, והמגדל וכוירת הקש, וכוירת הקנים, ובור ספינה אלכסנדריית, שיש להם שוליים והם מחזיקים ארבעים לח שהם כוריים ביבש שאינן מטלטלים במלואן.³⁴

לפנינו היקש משק הזהה במשמעותו לפרשנות של הבבלי כאן, 'מה שק מיוחד שהוא מיטלטל במלואו' - כדברי הבבלי שהדבר שהוקש לשק צריך שיהיה מיטלטל מלא וריקן. ישנו גם הבדל

³⁴ על פי כ"י רומי 66 נב ע"ד - נג ע"א.

מעניין. בעוד שהספרא לא מנסח את דבריו על מיטלטל ריקן אלא רק קובע שהדבר צריך להיות 'מיטלטל במלואו',³⁵ הבבלי מוסיף דבר מיותר לכאורה 'מה השק מיטלטל מלא וריקן'. זוהי ראייה נוספת לטענתנו למעלה כי הבבלי משתמש כאן בנוסח שטבע הבבלי במנחות, ואמנם כפי הנראה המקור לפרשנות זו, ולפיכך גם להזדקקות לבבלי במנחות, נעוץ במסורת הספרא או הדומה לה.³⁶

דברי חנניה – ברייתא בבבלי

לדעתנו, ברייתא זו המנוסחת בשם חנניה היא מעשה ידי העורך בתלמוד בבלי. כפי שכבר העיר ש"י פרידמן וחוקרים אחרים,³⁷ ברייתות רבות המיוחסות לתנאים נוסחו בתקופה מאוחרת על ידי תנאים מאוחרים או אמוראים בתלמוד בבלי. להלן נציג את מחקרו של ש"י פרידמן³⁸ העוסק בקשר שבין ברייתות בבבליות לחנניה. פרידמן עוסק בברייתא המובאת משמו של חנניה ומסיק כי ברייתא זו היא ברייתא בבבלי, אנו נציג את שיקוליו ונראה כי הברייתא שבסוגיתנו שאף היא מנוסחת משמו של חנניה, יש ליחסה כמעט מאותם שיקולים לעורך בבלי שהוא כנראה עורך סוגיתנו.

פרידמן בוחן את הברייתא המובאת משמו של חנניה בבבלי שבת (כ ע"א, לו ע"ב): 'תניא, חנניה אומר, כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו על גבי כירה, ואע"פ שאינה גרופה וקטומה'. לדעת פרידמן, כמה שיקולים מכריעים כי ברייתא זו אין ליחסה כצורתה לחנניה.

א. ראשית, המונח 'בן דרוסאי' לא מופיע בכל הספרות התנאית והאמוראית אלא בברייתא זו, וככל הנראה הוא ביטוי מאוחר הידוע לנו רק מתקופתו של רבי יוחנן³⁹

ב. הירושלמי לא מכיר את המימרה הזאת בשם חנניה, והוא מזכיר מימרה דומה בשם אמורא.⁴⁰

ג. בעוד הבבלי רואה את דברי חנניה כחולקים על המשנה שם, מהירושלמי ניתן ללמוד כי אינו חולק על המשנה אלא דבריו קיימים בצד המשנה.⁴¹

פרידמן מסיק ממחקרו כי הברייתות המובאות באופן כללי בשם חנניה הן כנראה מאוחרות ונוסחו בשלב האמוראי.⁴² הוא מסכם את הדברים:⁴³

³⁵ והשווה משנה כלים, טו: א.

³⁶ מעניין שהספרא לא מציין את טהרת הספינה, אלא רק את הבור שבספינה. זאת בדומה לניסוח הכללי של ההיקש בבבלי, שם אין דין הספינה אלא פרט שניתן להסיקו מהכלל.

³⁷ פרידמן, הברייתות, עמ' 163-201. וראו לו עוד: 'פרידמן, מהדרין, עמ' 153-160.

³⁸ פרידמן, בן דרוסאי, עמ' 77-91.

³⁹ שם עמ' 88-89. אולם ראו: רייסקין, בן דרוסאי, עמ' 177-187. רייסקין משער כי הכינוי בן דרוסאי קדום יותר והגיע מכינויו של הקיסר קלאודיוס (בן דרוסוס = בן דרוסאי), שאסר למכור בשר מבושל וגרם לפורעי חוק לבשלו ברחוב בחיפזון. להשערות נוספות ראו אצל רייסקין שם.

⁴⁰ שם עמ' 87.

⁴¹ שם עמ' 84-86.

⁴² עוד בעניין זה ראו: שטיינפלד, בישול וצלייה, עמ' 129-139.

⁴³ שם עמ' 87.

לדעתנו, עובדה זו (שאינן המונח 'בן דרוסאי' מופיע בשאר הספרות התנאית והאמוראית. מ.ל.), בצירוף לקרבה הגדולה שצינינו לעיל בין ברייתא זו של חנניה למימרת רבי בון בן רב כהנא ותלמידי רבי יוחנן שבסוגיות המקבילות בבבלי ובירושלמי, אינן משאירות לנו מקום אלא למסקנה אחת: ברייתא זו של חנניה, ולפחות בצורתה זו שלפנינו ובלשון זה: 'מאכל בן דרוסאי', אינה תורת תנאים מילה במילה, והיא הושפעה מדברי אמוראים בנידון.

פרידמן מוציא מכאן מסקנה כללית באשר לכמה ברייתות נוספות שנאמרו בבבלי בשם חנניה:⁴⁴ 'וכן קרוב לומר בעוד כמה ברייתות של חנניה בבבלי, שאינן מופיעות לפנינו בסגנון קדום של דברי תנאים, אלא באות בהשפעת סגנונות בבליים מובהקים'.⁴⁵

כאשר אנו משווים את סוגיתנו עם דברי חנניה לסוגית בן דרוסאי, אנו מוצאים ממש כמו בסוגית בן דרוסאי את אותם מאפיינים שגרמו לפרידמן להכריע כי הברייתא המובאת שם בשם חנניה לא יצאה ממנו ככתבה אלא נוסחה ועובדה מאוחר יותר על ידי עורך בבלי.

כפי שבסוגית בן דרוסאי, המונח לא ידוע לנו מהספרות התנאית, אף כאן צורת ההיקש 'מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל המטלטל מלא וריקן' הוא היקש שלא מוכר לנו בצורתו זו ממקורות תנאיים. המקור היחיד שהוא נזכר בו הוא מסתם התלמוד. השיקול הנוסף שנוקט בו פרידמן, הוא ההשוואה לירושלמי בו אנו מוצאים מימרה הדומה למימרה המובאת בשם חנניה משמו של אמורא אחר. אף בסוגיתנו אנו מוצאים בירושלמי דברים זהים לדברי חנניה, שלא רק שאינם מובאים משמו אלא שהם מובאים באופן אנונימי וכחלק משאלה. כמו כן, בדומה לסוגית בן דרוסאי, שם מהירושלמי ניתן ללמוד כי הדברים המיוחסים לחנניה בבבלי, עומדים בצד המשנה ואינם חלוקים עליה ובניגוד לפרשנות הבבלי שם, אף בסוגיתנו הירושלמי לא רואה את הלימוד משק כלימוד החולק על המשנה ולפיכך הוא מקשה ממנו על המשנה.

מכל זה עולה כי ברייתא זו המובאת בשם חנניה היא אכן מאוחרת ונוסחה בבבל אחרי תקופת התנאים. ניסינו לעקוב אחר היסודות שמהם התהוותה, ולהבין מה הניע את מנסח הברייתא ליחס אותה דווקא לחנניה.

מדוע נוסחה המימרה בשם חנניה – השוואה לירושלמי

את הפתרון לזה נבקש בהשוואת המשך סוגיתנו לדברי מקבילה אחרת בירושלמי. סוגיתנו מציינת הבחנות הלכתיות מעשיות בין דעת התנא של משנתנו לבין חנניה:

⁴⁴ שם. ראוי לצטט את דבריו (שם) באשר לברייתות המצוטטות בבבלי בכלל: 'לא אחת מצינו מונח מדברי אמוראים, ובמיוחד כשהוא מונח קולע הנקלט מהר בגלל דיוקו, שנכנס ותופס את מקומו בבבלי בתוך דברי תנאים, כשכלל לא היה ולא נברא בתורת תנאים עצמם...'.
⁴⁵ ראו שם דוגמא נוספת מבבלי עירובין (ל ע"ב) בהערה 28. פרידמן לא מציין את חנניה שבסוגיתנו. נראה שניתוח הסוגיה תומך במסקנתו הכללית באשר לברייתות המובאות בשם חנניה.

אי נמי: ספינת הירדן. למאן דאמר אניה בלב ים היא - הא נמי אניה בלב ים היא, למאן דאמר מיטלטלת מלא וריקן - הא נמי מיטלטלת מלא וריקן. דאמר רבי חנינא בן עקביא: מפני מה אמרו ספינת הירדן טמאה - מפני שטוענים אותה ביבשה, ומורידין אותה למים.

ספינת הירדן מתפרשת בבבלי ככזאת שמיטלטלת מלא וריקן, ולפיכך היא דומה לשק וטמאה. הגמרא מוצאת בדברי רבי חנינא בן עקביא, את מי שהביע כבר את דעתו זו כלפי ספינת הירדן. דבריו של רבי חנינא בן עקביא 'מפני שטוענין אותה ביבשה ומורידין אותה למים' מתפרשים כאן כאילו אמר 'מפני שהיא מיטלטלת מלא וריקן'.

ואמנם בירושלמי מצאנו דברים דומים בשם רבי חנינא בן אנטיגנוס. יש עוד כמה הבדלים בין סוגית הבבלי לירושלמי שנדון בהם להלן, לעת עתה אנו מבקשים להתמקד בסיבת ייחוס המימרה בבבלי לחנניה. הירושלמי שבת ד: ה (ו ע"ג) אומר:

רבי יעקב בר אידי בשם רבי יונתן: לעולם אל ימנע אדם עצמו מליכך לבית המדרש. שהרי כמה פעמים נשאלה הלכה זו ביבנה: עריבת הירדן למה היא טמאה? ולא אמר אדם דבר. עד שבא רבי חנינא בן אנטיגנוס, ודרשה בעירו עריבת הירדן למה היא טמאה? מפני שממלין אותה פירות, ומוליכין אותה מן הים ליבשה ומן היבשה לים.

הירושלמי לא הביא דברים אלו בקשר לסוגיתנו העוסקת בספינה, אלא אגב מימרה אחרת של רבי חנינא בן אנטיגנוס. בעוד הבבלי מכיר את המימרה בשם רבי חנינא בן עקביא הירושלמי מכיר זאת משם רבי חנינא בן אנטיגנוס. מניין הגיעו חילופי ייחוס אלו?⁴⁶

נראה כי המימרה במקורה היתה מיוחסת לרבי חנינא סתם, בלי שם אביו. כך הגיעה לירושלמי ולבבלי, ומכאן השוואת המקורות בשם הפרטי של המוסר וחילוף המסורות בשם האב של המוסר. היות שאין לנו בש"ס מימרות רבות השנויות בשם רבי חנינא ללא אזכור שם אביו,⁴⁷ עורכי התלמודים ניסו לזהותו ולהשלים את שם אביו. הבבלי מצא לנכון לייחס את המימרה לבן עקביא והירושלמי - לבן אנטיגנוס.

אפשר להעלות השערה באשר למקור הייחוס בבבלי. הצירוף 'ספינת הירדן' מופיע רק בבבלי - בירושלמי מופיע 'עריבת הירדן'. צרוף נדיר זה מופיע בבבלי בסוגיה נוספת העוסקת בעניין אחר ושם בעל המימרה הוא רבי חנינא בן עקביא. בבבלי חגיגה כג ע"א שנינו:⁴⁸

הא מני - רבי חנינא בן עקביא היא, דאמר: לא אסרו אלא בירדן ובספינה, וכמעשה שהיה. - מאי היא? - דתניא: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן ובספינה, ולא יעמוד בצד זה ויזרקם לצד אחר, ולא ישיטם על פני המים, ולא ירכב על גבי בהמה, ולא על

⁴⁶ בקהלת רבה מופיע גם רבי חנינא בן עקביא, כבבלי. וראו הלבני, מועד, עמ' קמח. קהלת רבה נתפס על ידי חוקרים רבים כחיבור מאוחר שיש בו מובאות מחיבורים אחרים, ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 50-51, וראו עוד, פרידמן, האגדה, עמ' 422 הערה 226.

⁴⁷ השם 'חנניה' היה מצוי מאוד בתקופת התנאים, ורבו התנאים שזה היה שמם הפרטי. ייתכן שגם עובדה זו תרמה לצורך לציין את שם האב. על שכיחות השם חנניה ראו: אילן, שמות החשמונאים, עמ' 238-241. ביבליוגרפיה נוספת על כך במאמרו של קלוזר, קבורה, עמ' 75-106, וראו שם בעמ' 89 הערה 7.

⁴⁸ ע"פ נוסח הדפוס, אין חילופי נוסח משמעותיים לענייננו. וראו במקבילות: בבלי יבמות קטז ע"ב ושבת ס ע"ב.

גבי חבירו, אלא אם כן היו רגליו נוגעות בקרקע. אבל מעבירן על גבי הגשר ואינו חושש. אחד הירדן ואחד שאר הנהרות. רבי חנניה בן עקביא אומר: לא אסרו אלא בירדן, ובספינה, וכמעשה שהיה. מאי מעשה שהיה? דאמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה, ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה. באותה שעה אמרו: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן בספינה.

הנה בתוספתא פרה ט:ט, שנינו מחלוקת לגבי איסור העברת מי חטאת:

לא יטול אדם מי חטאת ואפר חטאת, ויהא רכוב על גבי חברו או על גבי בהמה, מקום שאין רגליו נוגעות בארץ. אבל מעבירין הוא בגשר אחד הירדן ואחד כל הנהרות. חנינא בן עקיבא אמר לא אמרו אלא בירדן בלבד.⁴⁹

לפי הבבלי איסור העברת מי חטאת מוגבל על פי סיפור המעשה, והוא בספינה ובירדן. כפי שמעיד רב, המעשה היה 'באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה, ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה. באותה שעה אמרו: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן בספינה'. רבי חנינא סובר כי האיסור שגזרו חכמים הוא דווקא בספינה ובירדן ולא בשאר נהרות. לפי דינו, ספינת הירדן מקבלת טומאה. זהו מקור לדברי הבבלי שבעל המימרה שמטמא את ספינת הירדן הוא רבי חנינא בן עקיבא, ואפשר שעל פיו זיהה את רבי חנינא שלנו עם רבי חנינא בן עקיבא.⁵⁰ לעומת זאת, הירושלמי לא מכיר את הצירוף 'ספינת הירדן' אלא את 'עריבת הירדן'. גם בתוספתא מסכת פרה לא נזכרה כלל ספינה - הצירוף מופיע בבבלי בלבד. לפיכך, הירושלמי בבואו לזהות את רבי חנינא שבסוגיתנו, לא הכיר את האסמכתא הבבלי לייחס את המימרה לרבי חנינא בן עקיבא, והרי כלל לא הכיר בדברי רבי חנינא את הצירוף 'ספינת הירדן'. לכן באותה המידה הוא יכל לייחס, והוא ייחס, את המימרה לרבי חנינא בן אנטיגנס.⁵¹

שלבי העריכה של סוגית הבבלי

קצת נעבור לדון בשלבי העריכה של סוגיתנו בבבלי. נראה כי בתחילה נערכה הסוגיה בנוסח שטרם ייחס את רבי חנינא ונקב בשם אביו. כזכור, עורך הסוגיה ראה בדברי רבי חנינא אלו דעה המתנגדת

⁴⁹ ע"פ מהד' צוקרמנדל, עמ' 638

⁵⁰ לפי זה נראה סדר העריכה בבבלי, היה קודם השינוי מ'עריבת הירדן' ל'ספינת הירדן' (ראו להלן במ"ש שהמונח במקורו היה 'עריבת הירדן' כמו בירושלמי). לאחר שנולד הצירוף הזה הוא יוחס לרבי חנינא בן עקיבא, שמכירים אנו אצלו צרוף כזה.

⁵¹ אפשר שהירושלמי ייחס את ההלכה לרבי חנינא בן אנטיגנס מפני שהיה כהן והחמיר הרבה בענייני טומאה וטהרה. בהלכה זו יש חומרה שאינה מקובלת על ידי סתם המשנה, ושמו של רבי חנינא היה עליה, ולפיכך יוחסה לרבי חנינא בן אנטיגנס. ראו בבבלי בכורות (ל ע"ב): 'אמר רבי יוחנן בימי בנו של רבי חנינא בן אנטיגנס נשנית משנה זו רבי יהודה ור' יוסי איסתפק להו מילתא בטהרות שדרו רבנן לגבי בנו של ר' חנינא בן אנטיגנס אזילו אמרו ליה לעיין בה אשכחיה דקא טעין טהרות אותיב רבנן מדידיה לגבייהו וקאי איהו לעיוני בה אתו אמרי ליה לר' יהודה ור' יוסי אמר להו ר' יהודה אביו של זה ביזה תלמידי חכמים אף הוא מבזה תלמידי חכמים אמר לו ר' יוסי כבוד זקן יהא מונח במקומו אלא מיום שחרב בית המקדש נהגו כהנים סילסול בעצמן שאין מוסרין את הטהרות לכל אדם'. הירושלמי ייחס את המימרה המחמירה בטומאת ספינה לאותו כהן ש'נהג סילסול בעצמו' - רבי חנינא בן אנטיגנס.

למשנה, הוא הבין את דברי רבי חנינה שספינת הירדן טמאה 'מפני שטוענים אותה ביבשה, ומורידין אותה למים', כהלכה הסותרת את דברי המשנה. את זה צרף עורך הסוגיה לשאלה שדוגמתה מצינו במקבילה בירושלמי 'ולא מן השק למדת'! והסיק שרבי חנינה המטמא את ספינת הירדן מנמק זאת משום שהוא מקישה באמת לשק. מכאן ועד לפרשנות של דברי רבי חנינה 'מפני שטוענין אותה' וכו' במשמעות של 'מה שק מיטלטל מלא וריקן' וכו' הדרך קצרה. עורך הסוגיה נטל את דברי רבי חנינה, שלדעתו סובר שספינה הוקשה לשק, וניסח מהם מימרה חדשה בשמו שנאמרה כנראה כך: 'רבי חנינה אומר נלמדה משק, מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן'. לדעת העורך מימרה זאת נאמנה בהחלט לדברי רבי חנינה על ספינת הירדן, ומשום כך אין מניעה לנסח משפט אמת זה בשם בעל ההלכה. יתכן שבשלב עריכה מוקדם יותר יוחסו הדברים על ידי עורך הסוגיה לחנינה ולא לרבי חנינה בן אנטיגנוס ומכאן ניסוחה של הברייתא הבבליית שלפנינו לחנינה.⁵²

ספינת הירדן ועריבת הירדן – השוואה בין הבבלי והירושלמי

סוגיתנו אינה מסתפקת בהשלכה ההלכתית לעניין ספינה של חרס.⁵³ היא מציעה נפקא מינה נוספת למחלוקת בין חנינה לתנא של משנתנו. כפי שהערנו, הירושלמי אינו מביא את דעת חנינה כמימרה חיובית, אלא שואל מדוע איננו למדים משק. הירושלמי מיישב שמוטב ללמוד מים ולא משק, משום שאילו למדנו משק היינו מטהרים ספינה של חרס. כדי להרחיק מטעות זו מעדיפה המשנה את

⁵² חנינה עצמו מכונה לעתים גם חנינה, וכן להפך, רבי חנינא בו עקביא מכונה פעמים רבות חנינה בן עקביא. מעניין שדווקא במקור אשר, לפי השערותנו, השפיע על עורך הסוגיה לייחס את הדברים לרבי חנינא בן עקביא, כלומר הסוגיה בבלי חגיגה, דווקא שם לפי רוב עדי הנוסח הוא מופיע בצורה של 'חנינה בן עקביא' ולא 'חנינא', ראו בבבלי חגיגה שם בדפ' פיזארו ובכ"י הספריה הבריטית 400, גטינגן 3, מינכן 6 ובכמה קטעי גניזה. הדבר מחזק את ההשערה כי בתחילה המסורת הייתה על 'חנינה', והבבלי ייחסה 'לחנינה בן עקביא'. לפני פעולת ייחוס זו דברי חנינה הועברו ונוסחו כברייתא בתחילת הסוגיה. אולם העורך השני סבר שלפניו ברייתא אותנטית והניח את הדברים על שמו של חנינה, הלוא הוא חנינה בן אחיו של רבי יהושע, הידוע לנו כיחנינה' סתם. יש לציין שבכל כתבי היד של הבבלי קיים חוסר עקביות בעניין שימוש השמות חנינה וחנינה, גם בשמו של חנינה, גם בשמו של חנינא בן עקביא וגם בשמו של חנינא בן אנטיגנוס. וראו גם אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 155 'מספר רב של הלכות ואגדות נמסרו בתלמודים בשם ר' חנינא. אבל כיון שהיו עוד אמוראים בשם ר' חנינא, רב חנינה או בשם רב חנינה, שלא הבדילו בין חנינא לחנינה, קשה בכמה מקומות לברר באיזה ר' חנינא מדובר'.

⁵³ ייתכן שהבבלי טורח למצוא השלכה הלכתית נוספת, משום שספינה של חרס אינה מקרה שבמציאות אלא עניין היפותטי. האם היו ספינות של חרס במציאות בארץ ישראל? ראו: בראנד, כלי חרס, עמ' שפה-שפח. לדעתו, אם היו כאלה הן היו 'בודאי זעירות כמו ספינות הירדן המיטלטלות מלא וריקן וכספינות המצריות והכושיות, שאפשר היה להעבירן על הכתף בזמן המעבר על אשדות היאורי' (עמ' שפ). יש להעיר כי בבבלי ספינות של חרס כנראה לא היו מיטלטלות מלא וריקן, שהרי לשם כך ננקטת אוקימתא נפרדת של 'ספינת הירדן'. וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 317 הערה 36 'וספינות של חרס היו מצויות מאוד במזרח'. וראו עוד קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 191. וראו גם בבבלי מנחות פד ע"ב 'ספינה אספינה לא קשיא: כאן בספינה של עץ, כאן בספינה של חרס'. אולם במנחות כמו כאן אין לנו תיאור ריאלי של ספינות מחרס, בשני המקומות הדבר מובא או כהשלכה הלכתית תיאורטית (בסוגיתנו) או כאוקימתא (במנחות). במשנה כלים (ב: ג.) 'הטהורים שבכלי חרס וכו' והמטה והכסא והספסל והשלחן והספינה והמנורה של חרס הרי אלו טהורים', אך ראו שם בפירוש המשניות להרמב"ם ובפירוש הרב שמשון משאנץ, המפרשים שספינה במשנה זו היא לאו דווקא מחרס.

הלימוד מים, וכלשונו: 'רבנן דקיסרין אמרי זו ספינה של חרש מה השק אינו מלמד על כל האמור בפרשה יצא כלי חרש שאינו כתוב בפרשה שילמד עליו השק'. כפי שהערנו, סוגיה ירושלמית זו מסמנת לנו את הסוגיה הקדומה שעמדה לפני הבבלי. אולם בניגוד לירושלמי, הבבלי לא מסתפק בספינה של חרס כדוגמה לחפץ שיש לטהרו אילו נלמד מים ולטמאו אילו נלמד משק, אלא מוצא דוגמה נוספת – 'ספינת הירדן'. אך גם הלכה זו מוכרת לנו מהירושלמי בהקשר אחר (שבת ד: ה; ו ע"ג):

רבי יעקב בר אידי בשם רבי יונתן לעולם אל ימנע אדם עצמו מליכך לבית המדרש שהרי כמה פעמים נשאלה הלכה זו ביבנה עריבת הירדן למה היא טמאה ולא אמר אדם דבר. עד שבא רבי חנינה בן אנטיגנס ודרשה בעירו: עריבת הירדן למה היא טמאה. מפני שממלין אותה פירות ומוליכין אותה מן הים ליבשה ומן היבשה לים.

כפי שהערנו למעלה, הקשר הדברים הוא עדות נוספת בשם רבי חנינה בן אנטיגנס, ואגב עדות זו מופיעה העדות של עריבת הירדן. הירושלמי גם אם אינו מכיר את המינוח ספינת הירדן אלא משתמש במינוח עריבת הירדן, מתכוון הוא לאותה הלכה, מדוע אם כן הוא לא נעזר בהלכה זו כנימוק לכך שהמשנה למדה מים ולא משק? לחלופין אפשר לשאול מדוע הירושלמי, בהביאו את עדותו של רבי חנינה בן אנטיגנס, אינו נזקק למשנתנו שסותרת הלכה זו המטמאת את ספינת הירדן? ראשית נעיר על ההבדלים בין מסורת הדברים בירושלמי לזו שבבבלי. לאחר שנעמוד על הבדלים אלו נדון בהתפתחותם. הבבלי סבור שרבי חנינה מטמא את ספינת הירדן משום שהיא מיטלטלת מלא וריקן. לפי הבבלי, נימוקו של רבי חנינה 'מפני מה אמרו' וכו' זהה לנימוק זה:

אי נמי: ספינת הירדן. למאן דאמר אניה בלב ים היא - הא נמי אניה בלב ים היא, למאן דאמר מיטלטלת מלא וריקן - הא נמי מיטלטלת מלא וריקן. דאמר רבי חנינה בן עקיבא: מפני מה אמרו ספינת הירדן טמאה - מפני שטוענים אותה ביבשה, ומורידין אותה למים.

לפי הבבלי, רבי חנינה אמנם לא משתמש מפורשות בלימוד משק, אך הנימוק שלו 'מפני שטוענים אותה ביבשה ומורידין אותה למים' מתיישב היטב עם ההנחה שטהרת ספינה נלמדה משק המיטלטל מלא וריקן. נראה שהבבלי מזהה את ה'אמרו' האלה עם חנינה. אכן, בהמשך הסוגיה נראה שאין זו סתם אמירה אלא משנה:

אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ואפילו שעה אחת, שהרי כמה שנים נשנית משנה זו בבית המדרש ולא נתגלה טעמה עד שבא רבי חנינה בן עקיבא ופירשה.

מדברי רב אנו למדים שה'אמרו' כאן היא משנה⁵⁴ שנשנתה כמה שנים בבית המדרש ללא עוררין, למרות שלא נתגלה טעמה. אילו הייתה זו דעה אחת המנוגדת להלכה שבמשנה, לא היה מתאים לומר 'נשנית משנה זו'. לא זאת בלבד שמשנה כזו לא ידועה בסדרי המשנה, אלא גם הביטוי 'נשנית משנה זו' פירושו שזו הלכה רווחת ואולי אף דעה ללא חולק. אילולא כן, היה מתאים לשאול 'מפני מה נאמרה דעה זו' או לנקוב בשם האומר ולתהות מדוע סבר כך.⁵⁵

ישנו קושי נוסף בדברי הבבלי. אם ההיקש משק 'מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן' הוא קדום ומיוחס לחנניה, מדוע התקשו בהלכת ספינת הירדן כמה שנים? הרי זוהי מסקנה פשוטה ומתבקשת מהיקש זה! גם אם בתקופת רבי חנניה בן עקביה ההיקש לא היה ידוע ומשום כך התקשו בהלכה זו כמה שנים, לא ברור מדוע רב אומר על דברי רבי חנניה בן עקביה שלעולם לא ימנע אדם עצמו מבית המדרש. מדברים אלו מובן שיש כאן חידוש גדול שמי שלא שמע את דברי רבי חנניה היה עלול לאבד. מדוע? והלא את זה ניתן היה להסיק מדברי חנניה, ומעשה לסתור הוא, שאף מי שלא שמע את דברי רבי חנניה יכול היה להסיק זאת?⁵⁶

רבים כבר התקשו בשאלה לאיזו משנה הגמרא מתכוונת במילים 'כמה שנים נשנית משנה זו'? שעליה אמר רבי חנינא 'מפני מה אמרו ספינת הירדן טמאה'. רש"י מפרש (בד"ה נשנית משנה זו): 'של מסכת כלים, דתני בה ספינת הירדן טמאה ולא נתגלה הטעם למה'. אולם משנה כזאת אינה

⁵⁴ י"נ אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 726-742, מוכיח מכלל ספרות חז"ל שהביטוי 'אמרו' מוסב על משנה או על משנה קדומה מהמשניות הסדורות לנו. וראו פרידמן, תוספתא, עמ' 321; רוזנטל, מסורת, עמ' 348.

⁵⁵ מנדל, חקר התודעה, עמ' 127-131, מתאר טרנספורמציה של מוסד בית המדרש ממקום מרכזי של התכנסות בו נשאלו שאלות בעיקר בימי שבת וחג והחכם היה משיב להם בדרשתו, לבין בית המדרש המאוחר שהיה מוסד בו לומדים תלמידים לפני רבם. התפתחות זו הייתה עוד בתקופת התנאים. לדעתו הדבר בא לידי ביטוי בהבדל בין שתי המסורות של הירושלמי והבבלי. בעוד הירושלמי מתאר כאן את בית המדרש כמקום בו נשאלים שאלות והחכם משיב עליהם בדרשתו: 'נשאלה הלכה זו', 'עד שבא רבי חנניה ודרשה בעירו'. הבבלי מתאר בית מדרש מסוג אחר שבו למדו משניות על הסדר ופירושם, ומכאן הניסוח בבבלי: 'כמה שנים נשנית משנה זו בבית המדרש', 'עד שבא רבי בן עקביא ופירשה'.

⁵⁶ וראו בחידושי רבי יונתן מלוניל, עמ' מה-מו, שפותר בעיה זו בכך שהחידוש שהתחדש בבית מדרשו של רבי חנניה בן עקביה אינו ההיסק הפשוט שספינת הירדן אינה מטמאה משום שהיא מיטלטלת מלא וריקן, אלא שספינה זו אינה מיטלטלת מלאה אלא על ידי שוורים, ולפיכך אין דברי חנניה מועילים לנו אם לא נחדש שטלטול על ידי שוורים נחשב טלטול. אולם מדברי הגמרא לא נראה כך - הגמרא מסתפקת בדברי חנניה ולא בדברי רבי חנניה בן עקביה. לשון הגמרא היא 'ולחנניה טלטול על ידי שוורים שמיה טלטול?'. לפי ר"י מלוניל, זהו חידושו של רבי חנניה ולא של חנניה - מדוע אם כן הגמרא מסתפקת בדברי חנניה? זאת ועוד, אם ההלכה שטלטול על ידי שוורים נחשבת טלטול הייתה חידושו של רבי חנניה מדוע דבר זה, שהוא עיקר החידוש, לא נרמז בדבריו? אולם לפי דברנו הדברים מיושבים היטב. חנניה לא חידש כלל את ההיקש 'מה השק מיטלטל מלא וריקן אף כל המיטלטל מלא וריקן' אלא אמר שספינה טהורה משום שנלמדה משק. פירוש ההיקש נעשה בשלב מאוחר, וייתכן שהגמרא מייחסת את החידוש הזה למה שנתחדש בבית מדרשו של רבי חנניה בן עקביה. רבי חנניה הוא שפירש את ההיקש משק ולאחר שפירש כך, וזה חידושו הגדול, ההבנה מפני מה ספינת הירדן טהורה עולה מאליה, ואין צריך להתקשות בה שוב כמה שנים.

ידועה. ואדרבה, מהמשניות הקיימות, שאינן קובעות דבר בעניין זה, משמע שספינת הירדן אף היא טהורה.⁵⁷ הרש"ש בחידושו ביקש להוכיח מכאן שלפעמים מכנים גם ברייתא משנה.⁵⁸

נראה שאפשר לפתור את הבעיה לפי נוסח הירושלמי. כפי שכבר הערנו למעלה, הירושלמי אינו מכיר את הצירוף 'ספינת הירדן' אלא 'עריבת הירדן'. ועל כך דרש רבי חנינה בן אנטיגנוס: 'עריבת הירדן למה היא טמאה? מפני שממלין אותה פירות, ומוליכין אותה מן היס ליבשה ומן היבשה ליס'. הירושלמי עוסק ב'עריבת הירדן'. ביבנה חקרו לטעם ההלכה, 'עריבת הירדן מפני מה היא טמאה'. גם הדין של עריבת הירדן מקורו עלום. מנוסח השאלה נראה כי זו הייתה הלכה ידועה. ואכן במסכת כלים יש לנו מקור לעריבה אחרת שיש דעה שהיא טמאה והיא 'עריבת העבדנין'. סביר להניח שיש קשר הדוק בין עריבה זו לעריבת הירדן.⁵⁹

במשנה מסכת כלים (טו: א) שנינו:

השידה, והתיבה, והמגדל, כוורת הקש וכוורת הקנים, ובור ספינה אלכסנדריה, שיש להם שוליים, והן מחזיקין ארבעים סאה בלח, שהם כוריים ביבש, הרי אלו טהורין. ושאר כל הכלים, בין מקבלין, בין אינם מקבלין, טמאין, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: דרדור עגלה, וקוסטות המלכים, ועריבת העבדנין, ובור ספינה קטנה, והארון, אף על פי שמקבלין, טמאין, שאינן עשויין לטלטל אלא במה שבתוכן. ושאר כל הכלים, המקבליים, טהורין. ושאינן מקבלין, טמאין. אין בין דברי רבי מאיר לדברי רבי יהודה אלא עריבת בעל הבית.

הרמב"ם בפירוש המשניות שם מסכם בקצרה את המחלוקת של רבי מאיר ורבי יהודה:

⁵⁷ ראו בחידושי והגהות הרש"ש לעיל (פג ע"ב): 'פירש"י של מס' כלים דתני בה ספינת הירדן טמאה וכן התוס' לקמן בריש הדין כתבו בסה"ד ממתני' דכלים דתנין ספינת הירדן טמאה ואנכי בעניתי לא מצאתיה במשנה ואדרבה מצינו סתם משנה (בכלים פ: ג) דספינה של חרס טהורה וזה דלא כחנניה וא"כ אף של ירדן טהורה וכן סתם מתניתין דילן...".

⁵⁸ שם. ואכן בירושלמי הנוסח: 'שהרי כמה פעמים נשאלה הלכה זו ביבנה'. למעשה זו אינה ראייה, שהרי משנה יכולה להיות מכונה הלכה אך לא כל הלכה יכולה להיות מכונה משנה.

⁵⁹ וראו בערוך השלם, כרך ו, עמ' 263-264 ערך ערב. בעל הערוך מפרש: ערבה... פי' ספינה. והוא שם כלי בצורת ספינה'. בהמשך דבריו הוא מצטט את פירושו של ר"ש בשם גאון (ראו פירוש ר"ש כלים (טו א) על ערבת העבדנין 'פי' כלי עץ כמין ספינה והיא לעבודת הבורסי, ובשם רב האי גאון שמפרש כן גם על 'ערבת הפיסונות' שהיא כלי בצורת ספינה שמביאים בו אבנים). קוהוט מוצא שם (עמ' 264) שזה קשור למילה 'ארבא'. וראו גם: סוקולוף, מילון בבלי, עמ' 162 ערך ארבא. קוהוט מפרש שם שערבה היא במקורה ספינה קטנה, והמילה הושאלה לכלי בצורת ספינה. את עריבת הירדן הוא מפרש כספינה ממש, כמו הבבלי 'ספינת הירדן'. כך גם במילונו של אליעזר בן יהודה, כרך תשיעי, עמ' 4707, ערך ערבה ב': 'כעין ספינה ובוצית שמוליכין בה סחורה בנהר'. אולם האסמכתא היחידה של בן יהודה היא מעריבת הירדן של הירושלמי, ולדברינו אין ראייה משם שהיא הייתה ספינה ממש. ראו להלן). אנחנו הולכים בדרך אחרת ומפרשים את הירושלמי שאף כאן אין מדובר בספינה אלא כלי שאולי היה בצורת ספינה. וראו קרויס, תוספות, עמ' 316 ערך ערב; בראנד, כלי חרס, עמ' תיא-תיב. מקור רלוונטי נוסף הוא פרסום של האקדמיה ללשון עברית (בעריכת זאב בן-חיים), 'המילון ההיסטורי ללשון עברית, מחברת לדוגמה: השורש ערב', לשוננו, התשמ"ב. ראו שם בעמ' 247-248.

הנה אין מחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה בכל מה שזכרו מהכלים, בלתי עריבת של ב"ב כאשר תחזיק מ' סאה בלח, שחכמים לא ימנוהו עם הכלים שיטמאו אע"פ שאין מקבלים מ' סאה, כמו דרדור עגלה וקוסטות המלכים, ולא עם הכלים אשר לא יטמאו ואפילו מחזיקים מ' סאה כמו שידה תיבה ומגדל. לפי מה שקדם, הנה לדעת רבי מאיר שאמר כל מה שמנו חכמים לטהרה טהור והשאר טמא, הנה עריבת בעל הבית טמאה ואפילו מחזקת מ' סאה בלח, אחר שלא נמנית עם הכלים הטהורים, ועל דעת ר' יהודה שאמר כל מה שמנו חכמים לטומאה טמא והשאר טהור, הנה לא תטמא כאשר תחזיק מ' סאה בלח שהרי לא נמנית עם הכלים הטמאים, אע"פ שמחזיקים מ' סאה והלכה כר' יהודה.

לפי דברי המשנה, הכול מסכימים שעריבת העבדנין טמאה, המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה היא רק לגבי עריבת בעל הבית. רבי מאיר מטמא עריבת בעל הבית אפילו כשהיא גדולה ומחזיקה ארבעים סאה ואילו רבי יהודה מטהר אותה.⁶⁰

נראה כי השאלה שנשאלה ביבנה נוגעת לעריבת העבדנין בלבד, שהיא טמאה אפילו בהיותה גדולה ומחזיקה ארבעים סאה. טומאתה של עריבת העבדנין סותרת משנה אחרת בכלים, שבה נאמר שעריבה גדולה טהורה. המשנה שהובאה לעיל (כד: ג) אומרת:

שלוש עריבות הן: עריבה משני לוג ועד תשעה קבין שנסדקה - טמאה מדרס. שלימה - טמאה טמא מת. והבאה במדה - טהורה מכלום.

עריבת העבדנין היא עריבה שבאה במידה, כפי שפירש הרמב"ם שהובא למעלה. מדוע אפוא המשנה קובעת (בפרק טו) שעריבה זו טמאה?

כדי להסביר זאת, נפתח מכיוון אחר. מהי 'עריבת הירדן'? מדוע היא מכונה על שם מקומה ולא על שם שימושה? הבבלי מפרש את עריבת הירדן על שם שימושה, 'ספינת הירדן', אולם בירושלמי לא מצאנו דבר דומה. מעבר לכך, הירושלמי אומר 'ומוליכה מהים ליבשה ומיבשה לים'. כינוי הירדן בשם ים הוא דבר תמוה, מדוע לא יאמר לירדן או לנהר?⁶¹

נראה כי עריבת הירדן היא עריבת העבדנים. ידוע לנו שבתי הבורסקי בדרך כלל הוקמו בסמוך לימים ונהרות וזאת בשל ריבוי המים שהיו צריכים לשימוש בעיבוד.⁶² ייתכן שעריבת הירדן כונתה

⁶⁰ וראו: אפשטיין, כלים, עמ' ע.

⁶¹ על ספינת הירדן ועריבת הירדן ראו: שפרבר, תלמודיקה, עמ' 77-80.

⁶² לעניין מקומם של בתי עיבוד עורות על שפת הים או הנהר ראו תוספתא אוהלות יח: ב (מהד' צוקרמנדל, עמ' 161): 'אמר ר' שמעון יכולני להאכיל את הכהנים טהרות בבורסקי שבצדון ושבועירות שבלבנוב מפני שסמוכין לים או לנהר' (ליברמן, תוספת ראשונים, עמ' 153-154, מאמץ כאן את גירסת רבינו שמשון 'בבורסקי שבציידן ובעדירות שבלבן' ליברמן מפרש עדירות 'מקום עיבוד עורות'). הרי שבית הבורסקי ומקום עיבוד העורות היה סמוך לים או לנהר. וראו מסכת כלה רבתי ו: ב: 'משל למה הדבר דומה למלך שבנה פלטרין נאה, והעביר נהר של בורסקי בתוכו'. נראה הכוונה שהבורסקי היה עושה מלאכתו על הנהר. על הימצאו של בית בורסקי סמוך לטבריה ולחלקה התחתון (כנרת?) אפשר ללמוד מדברי שיר השירים רבה א: ד: 'משל לאחד שהלך ונשא אשה מן הכפר אמר לה קומי ואתית עמי אמרה ליה מן הכא להן אמר לה מן הכא לטבריא ומתמן בבורסקי ומבורסקי לשוקא עילאה ומתמן לשוקא ארעייתא'. נראה כי היה זה בחלקה התחתון של טבריה, הווי אומר בסמוך לימה של טבריה, ומתחת 'שוקא עילאה'. וראו עוד משנה מכשירין ה: ו: ותוספתא בבא קמא יא: טז (מהד' ליברמן, עמ' 60-61).

כך כיוון שעל שפת הירדן היו עריבות כאלה ששימשו לשריית העורות.⁶³ הירושלמי שואל על עריבת העבדנים מפני מה אמרו במשנה פרק טו שהיא טמאה, והרי למדנו בפרק כד שעריבה הבאה במדה טהורה מכלום?

תשובתו, - למרות שעריבה זו באה במידה, הואיל והמיקום שלה סמוך למים, היו עושים בה לעתים שימושים משניים כגון הובלת פירות מהים ליבשה ומהיבשה לים. שימוש זה היה כרוך בטלטול, ולכן פסקה המשנה שעריבה זו טמאה.⁶⁴

ראיה נוספת מופיעה במעשה השליחים י: 6 (תרגום פ' דליטש): 'הוא מתגורר עם בורסי אחד שמעון שמו אשר ביתו על יד הים'. ושם פסוק 32: 'מתגורר הוא בבית שמעון הבורסי על הים'. קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 94-95, כותב על שמעון ממעשה השליחים הנזכר: 'והאיש היהודי סימון הנזכר במעשה השליחים, החזיק לו למקום בורסי שלו, את שפת הים דווקא. והנה אף שנצרכה שטף המים למלאכת הבורסקי, ויש אפוא טעם פנימי לישיבה על המים דווקא...'. אפשר לתלות את קרבתו של שמעון למקורות המים בסיבות של טהרה פולחנית, שהרי מעשה עיבוד העורות מזמן היטמאות מבשר נבילות ראו: אוליבר, שמעון, עמ' 50-60, וראו שם הערה 26. וראו נ' שפירא, הטכנולוגיה, עמ' 45-53, שם בעמ' 51. שפירא כותב שם: 'ומכוון שלעיבוד העור יש צורך בהרבה מים, משום כך היו מקימים בורסיקות בארץ-ישראל הענייה במים, על חופי הים, כגון יפו, לבנת שעל חוף הים בין עכו ובין צור ובצידון שעל שפת ים-כנרת מצד צפון'. על שיטת עיבוד העורות בתקופה מאוחרת יותר, טרום העידן הטכנולוגי, שיש בה כדי להצביע אולי גם על תקופות עתיקות יותר, ראו: כהן, פיתוח, עמ' 398-403.

⁶³ הרמב"ם (שם) מסביר שעריבת העבדנים יועדה לשריית העורות (ייתכן שהוא מפרש כן על פי הריאליה של ימיו). וכן מפרש קרויס (הובא אצל שפירא שם) אולם לדעת שפירא אין הוכחה כי שימשה לשרייה אלא אולי למלאכות עיבוד אחרות (וראו תוספתא פסחא ג: ב. (מהד' ליברמן, עמ' 150-151): 'עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח שלושה ימים קודם הפסח, הרי זה צריך לבער. אחרים אומ' כיון שנתן לתוכה עורות אין צריך לבער'. וראו ביאורו של ליברמן בתוספתא כפשוטה פסחים עמ' 512-513. על כל פנים נראה שתפקידה של העריבה היה לעיבוד ולא לשרייתן במים, כשפירא ולא כקרויס - ואולי שימשה לשניהם). לעניין זה נשתמרה גם עדותו של אחד הגאונים, שערי תשובה, ס'י שלב. ייתכן שבעל תשובה זו הוא רב שר שלום שקדם לרב נטוראי, ראו: הרן, מגילות, עמ' 347-382. ראו שם בעמ' 376), על אשר היו עושים העבדנין בימיו, 'כך עושים עורות של גווילין אצלנו: מביאים עורות יבשין שמשירין את צמרן, ושורין אותם במים לבדם, עד שישרו ויהיו רכיני'. עדות הגאון עשויה ללמד גם על שיטת העיבוד בתקופת התלמוד ומוכרע כאן שלא כדברי שפירא. וראו מילון בן יהודה, כרך תשיעי, ערך עבדן עמ' 4262-4263. אם אנו צודקים ובעריבה זו עוסק הירושלמי בדברו 'מפני שמוליכין אותה מן הים ליבשה ומן היבשה לים', אכן נראה שהיא שימשה בסמוך למים. זוהי ראיה שהעריבה שימשה לשרייה או לפחות גם לשרייה.

⁶⁴ לשון הירושלמי 'מפני שממלאין אותה פירות ומוליכין אותה מהים ליבשה ומהיבשה לים' מתבארת יפה דרך פרושנו. לשון זו הפוכה מהדרך במציאות, שהרי היה צריך לומר 'מן היבשה לים ומן הים ליבשה'. אולם לפי דברנו, הירושלמי מעיד כי אכן שימושה הרגיל לא היה למלאה פירות ולהוליך אותה, אלא היא הייתה קבועה בסמוך למים (או אולי אף ממש בתוך המים), אך מעת לעת היו מוציאים אותה מהשימוש הרגיל ומשתמשים בה להובלת פירות. ייתכן שההובלה כלל לא הייתה נעשית בתוך המים, אלא היו משתמשים בה כחבית גדולה לטלטול ביבשה, ובגמר השימוש מחזירים אותה מהיבשה לים.

לעולם אל ימנע אדם את עצמו

המימרה של רב [ד] המופיעה ראשונה פותחת במשפט 'לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ואפילו שעה אחת'. מימרה זו דומה מאוד בצורתה למימרה של רבי יונתן [ה] 'לעולם אל ימנע אדם את עצמו מדברי תורה ואפילו בשעת מיתה'. בדפוס שונצינו מופיע במימרה של רבי יונתן 'מבית המדרש ומדברי תורה' אולם בשום עד נוסח נוסף לא מופיעים בדברי רבי יונתן המילים 'מבית המדרש' אלא רק המילים 'בדברי תורה'. היותו של עד נוסח זה יחיד מלמד שאין להתחשב בו כנוסח מקורי.⁶⁵ בדעתי להראות שגם אם אין לאמץ נוסח זה כנגד העדים האחרים, נראה שלנוסח מעין זה היה תפקיד בתולדות עריכת הסוגיה.

לכאורה, המימרה של רבי יונתן אינה קשורה לסוגיתנו אלא הובאה כאן אגב המימרה של רב שנאמרה על דברי רבי חנינא בן עקביא שנתן טעם בספינת הירדן. כמו כן המימרה של ריש לקיש 'אין דברי תורה מתקיימין וכו' אף היא אינה קשורה לסוגיתנו אלא נאמרה אגב דברי רבי יונתן שדרש את הפסוק 'אדם כי ימות באוהל' על דברי תורה. לפי זה, סדר המימרות הוא אסוציאטיבי: עורך הסוגיה הביא את דברי רב הקשורים מבחינת תוכנם לסוגיתנו, בעקבותיהם הביא את המימרה של רבי יונתן, שיש לה מבנה לשוני דומה, ולבסוף הביא את דברי ריש לקיש הקרובים בעניינם למימרה של רבי יונתן. להלן נציע דרך חלופית לאופן התהוות הסוגיה.

בירור מקורן של המימרות של רב ורבי יונתן

נראה שמירת רב 'לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ואפילו שעה אחת' מיוסדת בלשונה על המימרה של רבי יונתן 'לעולם אל ימנע אדם את עצמו מדברי תורה ואפילו בשעת מיתה'. שהרי שתי המימרות טבועות באותו מטבע. עורך הסוגיה הביא את דברי רב הנצרכים לסוגיתנו, ולאחר מכן מצא לנכון להביא את המימרה שממנה שאב רב את סגנונו. נראה שרב הגיב למימרה של רבי יונתן בדרך של הרחבה: לא רק שלא ימנע אדם עצמו מדברי תורה לאורך חייו ואפילו בשעת מיתה, אלא גם בטווח הקצר שלא ימנע את עצמו 'אפילו שעה אחת'.⁶⁶ בעוד שרבי יונתן מנמק את דבריו בחובת האדם, כפי טעמו במדרש הפסוק 'אדם כי ימות באוהל', רב מוסיף שגם מבחינת התועלת אל לאדם להימנע אפילו שעה אחת, שהרי הוא עלול להחמיץ דבר חידוש 'שהרי כמה שנים נשנית משנה זו בבית המדרש ולא נתגלה טעמה עד שבא רבי חנינא בן עקביא ופירשה'. אם כן, רב אינו משתמש בדרשת הפסוק של רבי יונתן משום שהיא אינה נוגעת לתביעתו ש'לא להמנע מבית המדרש אפילו שעה אחת'.

⁶⁵ נוסף על כך, גם מבחינה עניינית נוסחה זו מוקשה שהרי אין מקום לדרוש מאדם שהוא על ערש דוי לא למנוע עצמו מבית המדרש. אולם, אפשר לטעון שמשמעות הדברים 'ואפילו בשעת מיתה' אין משמעם כשהוא חולה ועל ערש דוי, אלא אפילו בשעת סכנת מיתה כגון בשעת השמד. וראו דברינו בפירוש מימרת ריש לקיש עמ' 91-94.

⁶⁶ היות ורב ביצע הרחבה של אי המניעה לכל ימי חייו של אדם 'ואפילו שעה אחת', הוא גם השתמש במילים 'בית המדרש' במקום 'מדברי תורה' של רבי יונתן. רב שאינו עוסק בשעת מיתה יכול לנסח את המימרה כנוגעת לעיסוק בדברי תורה באופן האידיאלי שהוא 'בבית המדרש'. בעוד, רבי יונתן העוסק במפורש גם 'בשעת מיתה' לא יכול להשתמש במילים 'בית המדרש'. זאת, אין לדרוש מהאדם. וראו בהערה הקודמת שייתכן שלרבי יונתן הייתה משמעות אחרת במילים 'ואפילו בשעת מיתה'.

אמנם מצאנו שרב משתמש במימרה זהה במקום אחר. בבבלי ביצה כד ע"ב גרסינן :

מותרים למאי? רב אמר, מותרים לקבל. ולוי אמר מותרין באכילה. אמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת, דאנא ולוי הוינן קמיה דרבי, כי אמרה להא שמעתא באורתא אמר מותרין באכילה. בצפרא אמר מותרין לקבל. אנא דהואי בי מדרשא הדרי בי, לוי דלא הוי בי מדרשא לא הדר ביה'.

אף במקרה זה רב אינו מעגן את תביעתו במדרש פסוק וכדומה אלא מצביע, דרך המעשה עם לוי, על התועלת שאדם עלול לאבד אם ימנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת. נראה שגם מימרה זו הובאה בידי רב בתגובה ונוספה למימרה של רבי יונתן שבסוגיתנו.

נראה שהמימרה של רב בסוגיתנו לא יצאה כולה מפי רב. אפשר שלפנינו ציטוט מהמימרה שלו המובאת בבבלי ביצה, ותוספת של עורך סוגיתנו היא המקשרת את המימרה שם לסוגיתנו. בחינת החלק הראשון של המימרה 'לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת' מעלה שהדברים מתאימים יותר למעשה המובא בבבלי ביצה, שם המעשה של רב ולוי מצוטט יוצא מפי רב עצמו בגוף ראשון 'דאנא ולוי הוינן... אנא דהואי בי מדרשא הדרי בי...' רב, אם כן, לא רק אומר את המימרה אלא גם את סיפור המעשה המצדיק אותה. סיפור המעשה שם מאוד מתאים לאמירה 'אפילו שעה אחת'. שהרי עניינו בשניים מחובשי בית המדרש, אחד נמנע שעה אחת והאחר לא נמנע שעה אחת, וזה הגורם להבדל ביניהם. לעומת זאת, בסוגיתנו אין כל כך מובן לביטוי 'אפילו שעה אחת'. אכן מדובר בהלכה מחודשת שנאמרה בשעה מסוימת בבית המדרש, אך הלוא הלכות מחודשות רבות נאמרות בבית המדרש שמי שנמנע ממנו שעה אחת עלול לאבד אותן, ומה מיוחד בהלכה זו? זאת ועוד: כשם שאנו, שלא היינו בבית המדרש בשעה שרבי חנינא אמר את דבריו, יודעים את ההלכה שהוא פירש, הרי כך גם מי שנמנע שעה אחת מבית המדרש יכול לשומעה מפי אחרים! ואם כן אין כל כך הצדקה למימרה של רב 'לעולם אל ימנע אדם' וכו'.⁶⁷ לעומת זאת, בסוגיה בביצה הדברים מתאימים ביותר, שכן לוי המורה את ההלכות שהוא שמע מפי רבי, כנראה סרב להאמין למה שלא שמע מפורש יוצא מפי רבו, ולכן לא חזר בו.⁶⁸ על זה מפטיר רב בצדק שאילולא מנע עצמו מבית המדרש, הוא היה חוזר בו.⁶⁹

על פי שיקול זה, נראה כי מימרת רב נאמרה במקור בהקשר המובא במסכת ביצה. עורך סוגיתנו נטל את חלקה הראשון 'לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת'. אולם ההצדקה למימרה הזאת אינה זו המקורית וכפי שהיא מוצדקת ממעשה רב ולוי שם, אלא עובדה בהתאם לסוגיתנו 'שהרי כמה שנים נשנית משנה זו בבית המדרש ולא נתגלה טעמה עד שבא רבי חנינא בן עקביא ופירשה'.

⁶⁷ ביטוי דומה מצוי גם בבבלי ברכות כח ע"א, שם מסופר על רבן גמליאל, שאף שהודח מכהונתו לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת. יתכן שניסוח זה שבמעשה שם הוא שהיווה השראה לניסוח המימרה הזאת. מעשהו הדגול של רבן גמליאל מלמד על החשיבות הרבה לא להימנע מבית המדרש אפילו שעה אחת.
⁶⁸ והשוו בבלי יבמות לב ע"ב 'קפץ ברבי חייא ונשבע העבודה כך שמעתי מרבי שתיים. קפץ בר קפרא ונשבע, העבודה כך שמעתי מרבי, אחת' וראו הדיון בגמרא שם; רוזנטל, מסורת, עמ' 321-374, ובמיוחד בעמ' 365.
⁶⁹ ראו הלבני, מועד, עמ' רלט הערה 3*, שם הוא טוען להפך כי המימרה בסוגיתנו היא המקורית ומכאן הועברה לשם. לדעתו, בחינת מכלול השיקולים מטה את הכף לסברה כי מקור המימרה היא בביצה.

ואמנם כאשר מתבוננים בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי, מוצאים חיזוק לשיקולנו זה. הירושלמי לא מביא את הדברים בשם רב אלא בשם רבי יונתן.⁷⁰ דברי רבי יונתן זהים לדבריו בסוגיתנו 'לעולם אל ימנע אדם עצמו מלילך לבית המדרש אפילו בשעת מיתה', אולם הירושלמי לא מצטט את הסיפא של דברי רבי יונתן 'ואפילו בשעת מיתה'. נראה שעורכי הסוגיה הן בבבלי הן בירושלמי הטמיעו כאן מימרה ממקום אחר, אך בעוד הירושלמי הטמיע את המימרה של רבי יונתן בשינוי, באמצעות השמטת סופה 'ואפילו בשעת מיתה', עורך הסוגיה בבבלי הביא את המימרה בשלימותה. את ההתאמה להקשר השיג באמצעות הקדמת ציטוט דברי רב בתוספת המילים 'אפילו שעה אחת'.

עקבות שיקולי העריכה של הבבלי ניכרים. אחרי שהעורך הביא את המימרה של רב וסיגל אותה לסוגיתנו באמצעות מילת הקישור 'שהרי' (המופיעה אף בירושלמי), הוא ציטט את המימרה השלימה של רבי יונתן על אף שאינה קשורה כלל לסוגיתנו. נראה מכאן שהבבלי הכיר מסורת מעין זו של הירושלמי אך הוא העדיף לנקוט דרך אחרת בעריכת הסוגיה. הכרת המסורת המובאת בירושלמי היא שגרמה לו לצטט אחרי דברי רב את דברי רבי יונתן. לאחר שעורך סוגיתנו מביא את המימרה של רבי יונתן, הוא מצטט מגיב נוסף למימרה זו, ריש לקיש, שאף הוא שואב את השראתו מדרשת הפסוק 'אדם כי ימות באוהלי'.

לשיקולי העריכה שהצענו אין תימוכין מעדי הנוסח, כפי שהזכרנו בכל עדי הנוסח של הבבלי, פרט לדפוסים, לא מופיע בדברי רבי יונתן 'מבית המדרש' אלא 'מדברי תורה'. כמו כן יש לציין את הנוסח בדפוס שונצינו שבו מופיע 'מבית המדרש ומדברי תורה' דבר שאפשר להסבירו כציטוט מוטעה של המילים 'בית המדרש' ממימרת רב הסמוכה. אולם, כיוון שהמימרה של רבי יונתן מופיעה בירושלמי ושם הנוסח הוא 'לעולם אל ימנע אדם עצמו מלילך לבית המדרש',⁷¹ נראה כי נוסחה דומה היא שעמדה לפני הבבלי ונערכה על ידו מחדש. מעניין לציין שפרט לנוסח הדפוסים הגורסים 'מבית המדרש', נוסח כזה מצוטט גם אצל פרקוי בן בבוי ונוסח כזה עמד גם בפני הרמב"ם.⁷² אם אכן, יש מקום לנוסח 'בית המדרש' בתולדות עריכת הסוגיה, אפשר שהבבלי שינה את המילים 'מבית המדרש' למילים 'ומדברי תורה', כדי לקשר זאת עם המימרה הסמוכה של ריש לקיש (הסומך דבריו

⁷⁰ בקהלת רבה סוף פרשה א הנוסח: 'רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן'. ייחוס המימרה לרבי יוחנן במקום רבי יונתן נמצא גם בסוגיתנו בעדי הנוסח מינכן 95 ווטיקן 108. אכן נראה כי בעל המדרש הושפע מהבבלי בסוגיתנו, שהרי כמו בבבלי, הוא מביא בשם רבי חנינה בן עקביא את המימרה שבירושלמי מובאת בשם רבי חנינה בן אנטיגנוס. נראה כי עד הנוסח שבו הופיע רבי יוחנן במקום רבי יונתן היה לפני בעל המדרש, והוא ניסח כמוהו. על קהלת רבה ראו לעיל הערה 46.

⁷¹ וכן הוא בקהלת רבה הנזכר לעיל.

⁷² בפרקוי בן בבוי (ראו: לוי, שרידים, עמ' 394) גורס גם בדברי ריש לקיש 'בבית המדרש' במקום דברי תורה: 'אילא כך פירשו חכמים, לא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שמבקש חיי העולם הזה, אילא אצל מי שממית עצמו עליה בבית המדרש. שכך כתי' זאת התורה אדם כי ימות באוהל וגו', כדי ר' שמעון בן לקיש דאמר אין דברי תורה מתקיימין אילא במי שממית עצמו עליהן בבית המדרש דכתי' זאת התורה אדם כי ימות באוהל'. וראו גם לשון הרמב"ם במשנה תורה (הל' תלמוד תורה ג: יב) 'אין ד"ת מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שנה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז: זאת התורה אדם כי ימות באהל - אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים'.

על הפסוק שממנו דרש רבי יונתן) 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהלי'. בשינוי הגרסה שנקט, לא עשה הבבלי אלא את מה שעשה כבר ריש לקיש בדרשתו, שהרי נטל את הפסוק שדורש רבי יונתן על בית המדרש והסב אותו על דברי תורה.

כפי שהראינו למעלה, רב מגיב על דברי רבי יונתן ומרחיב אותם ל'אפילו שעה אחת'. אילו דברי רבי יונתן במקורם היו על 'דברי תורה' ולא על 'בית המדרש', לא ברור מדוע רב מסב את דבריו על דברי רבי יונתן, שהרי אין שום הכרח שמי שמונע עצמו מבית המדרש שעה אחת, מונע עצמו גם מדברי תורה.⁷³ זאת ועוד, הנימוק של רבי יונתן הוא לא מהימנעות מלימוד תורה אפילו שעה אחת, אלא מהימנעות מבית המדרש. מכל זה נראה שדברי רבי יונתן במקורם היו 'לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש', כפי מסורת הירושלמי, ולפיכך הסב רב את דבריו על מימרה זו. אולם כדי להתאים את המימרה של רבי יונתן לדברי ריש לקיש, שאף הם מגיבים לדבריו, השמיט הבבלי את 'בית המדרש' ונקט 'דברי תורה'.

המימרה של ריש לקיש

דברי ריש לקיש (ו) 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באוהלי מופיעים בבבלי גיטין פרק הניזקין. נציג את הסוגיה שם ונראה כי דברי ריש לקיש שם הם בעלי משמעות אחרת מדבריו כאן. לאחר הצגה זו ננסה להבין מה הייתה כוונתו המקורית של ריש לקיש ובאיזה הקשר אמר את דבריו. לשון הבבלי בגיטין נז ע"ב:⁷⁴

אמר רב יהודה אמר שמואל, ואיתימא רבי אמי, ואמרי לה במתניתא תנא: מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: 'אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים' (תהילים סח:ג). מבשן אשיב - מבין שיני אריה אשיב, ממצולות ים - אלו שטובעין בים; כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים ק"ו בעצמן ואמרו: מה הללו שדרכן לכך - כך, אנו שאין דרכנו לכך - על אחת כמה וכמה! אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה' (תהילים מד:כג).

ורב יהודה אמר: זו אשה ושבעה בניה. אתיוהו קמא לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ:ב). אפקוהו וקטלוהו. ואתיוהו לאידך לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (שם כ:ג). אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'זובח לאלהים יחרם' (שם כב:יט). אפקוהו

⁷³ אולם ראו פרידמן, תוספתא, עמ' 313-338, ראו שם בעמ' 328: 'והנה הלשון 'ביטול בית המדרש' נעשו בכמה מקומות המשנה ביטוי לביטול תורה באופן כללי, ובדרך כלל שהיא'. אם ניישם זאת בסוגיתנו, נאמר כי לימוד תורה ובית המדרש עניינם אחד. אולם נראה שגם אם 'ביטול בית המדרש' יכול להתפרש כביטול תורה, כטענת פרידמן, כאן מדובר ב'לילך לבית המדרש' ובוודאי הכוונה לבית המדרש ממש ולא ללימוד תורה.

⁷⁴ על פי נוסח הדפוסים.

וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'לא תשתחוה לאל אחר' (שם לד: יד). אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דברים ו: ד). אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד' (שם ד: לט). אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: 'את ה' האמרת' וגו' (דברים כז: יז) 'וה' האמירך היום' (שם כז: יח), כבר נשבענו להקדוש ברוך הוא שאין אנו מעבירין אותו באל אחר, ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותו באומה אחרת. א"ל קיסר: אישדי לך גושפנקא וגחין ושקליה, כי היכי דלימרו קביל עליה הרמנא דמלכא, א"ל: חבל עלך קיסר, חבל עלך קיסר, על כבוד עצמך כך, על כבוד הקב"ה על אחת כמה וכמה! אפקוהו למיקטליה, אמרה להו אימיה: יהבוהו ניהלי ואינשקיה פורתא, אמרה לו: בניי, לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות! אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה. יצתה בת קול ואמרה: 'אם הבנים שמחה' (תהילים קיג: יט).

ר' יהושע בן לוי אמר: זו מילה שניתנה בשמיני.

ר' שמעון בן לקיש אמר: אלו תלמידי חכמים שמראין הלכות שחיטה בעצמן. דאמר רבא: כל מילי ליחזי איניש בנפשיה, בר משחיטה ודבר אחר.

רב נחמן בר יצחק אמר: אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה. כדר' שמעון בן לקיש, דאמר ר"ש בן לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהלי וגו' (במדבר יט: ג).

הסוגיה בגיטין עוסקת במזמור מד: כג: 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'. בתיאור משמעות הפסוק מובאות חמש מימרות, ובשתי הראשונות סיפורים הממחישים את התקיימותו. תחילה, רב יהודה מביא בשם שמואל את המעשה בארבע מאות ילדים וילדות, ומסיים באמירה 'ועליהם הכתוב אומר כי עליך הורגנו כל היום' וגו'. לאחר מכן הוא מוצא את הסיפור על האשה ושבעת בניה מתאים יותר להמחיש את הפסוק 'כי עליך הורגנו כל היום' ולכן הוא פותח בדבריו 'זו אשה ושבעת בניה'. שלוש המימרות הבאות דורשות את הפסוק לא על מעשה שהיה אלא על דבר מתמשך שנוהגים בו הרבה. רבי יהושע בן לוי קושר את הפסוק למצוות מילה (כנראה שהתוספת שלו 'שניתנה בשמיני' באה להמחיש את סכנת המיתה שנתון לה הולד).⁷⁵ רבי שמעון בן לקיש קושר אותו לתלמידי חכמים המראים בעצמם הלכות שחיטה. נראה שלשיטתו זוהי מסירות נפש ראויה להערכה - בניגוד לרבא המסתייג מהדברים.⁷⁶ רב נחמן בר יצחק משתמש כמעט באותו ניסוח של

⁷⁵ וראו בבלי מנחות דף מג ע"ב, וחי' הרש"ש על מסכת גיטין נז ע"ב.

⁷⁶ ר' שמעון בן לקיש אמר: אלו ת"ח שמראין הלכות שחיטה בעצמן, דאמר רבא: כל מילי ליחזי איניש בנפשיה, בר משחיטה ודבר אחר. מדברי הגמרא נראה כאילו רבי שמעון בן לקיש מסתמך על דברי רבא, ואז ההסתייגות של רבא נכונה גם לפי ריש לקיש. אולם זה בלתי אפשרי. רבא מאוחר לריש לקיש וודאי שאין

רבי שמעון בן לקיש 'אלו תלמידי חכמים' אולם מסיים שממיתין עצמן על דברי תורה. לכאורה גם הוא, כמו רבא, מסתייג מהמקרה המפוקפק של 'מראין בעצמן הלכות שחיטה', ולכן הוא מעמיד את הפסוק ב'תלמידי חכמים שממיתין עצמם על דברי תורה'. ואולם הוא תומך את דבריו במימרה אחרת של ריש לקיש, ולפיכך נראה שאין כוונתו לסתור את דברי ריש לקיש אלא להרחיב אותם. תכלית זאת מושגת באמצעות הסבת הפסוק לא על מקרה אחד שבו 'תלמידי חכמים ממיתין עצמן על דברי תורה' - המקרה המתואר ב'מראין בעצמן הלכות שחיטה' - אלא על מקרים רבים אחרים שהוא לא מפרטם. ייתכן שהוא מתכוון לכלול בזה מעשים כדוגמת רבי עקיבא שהקהיל קהילות ברבים (בבלי ברכות סא ע"ב) או כדוגמת רבי יהודה בן בבא (בבלי סנהדרין יד ע"א) .

אם כך הדבר, כוונת רב נחמן בר יצחק ב'תלמידי חכמים שממיתין עצמם על דברי תורה' הוא ממיתין ממש - מסכנים עצמם, בדומה ל'מראין בעצמן הלכות שחיטה' ואינם רק מטאפורה לעמל התורה. את דבריו תומך רבי נחמן בר יצחק במימרה אחרת של ריש לקיש, 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן'. פירושה, לשיטת רבי נחמן, שהם מסתכנים במוות כדי ללמוד תורה. בהתאם לפירוש זה, רבי נחמן בר יצחק יכול להסב גם את המימרה הזאת של ריש לקיש על הפסוק 'כי עליך הורגנו כל היום היינו כצאן טבחה' על תלמידי חכמים המסכנים את עצמם בדברי תורה ובכך 'נהרגים על ה'.

ראיה נוספת שזו כוונת הגמרא בגיטין, עולה מהמשך המדרש שם. לאחר שהובאו דברי ריש לקיש הנזכרים, ממשיכה הגמרא (שם נז ע"ב - נח ע"א):

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראש הרוגי ביתר. רבי ינאי ברבי ישמעאל אמר שלוש קופות של ארבעים ארבעים סאה. במתניתא תנא ארבעים קופות של שלוש שלוש סאין. ולא פליגי הא דרישא הא דדרעא.

בפשטות נראה שדברים אלו קשורים לפסוק 'כי עליך הורגנו כל היום'. ואמנם, אילו התכוונה הגמרא להביא המחשה נוספת לפסוק זה, היה מתאים להביאה מיד אחרי סיפור האשה ושבעת בניה, ולפני דברי רבי יהושע בן לוי שהעתיק את דרשת הפסוק מסיפורי החורבן למעשה כל דור ודור. נראה שהסיפור הובא כאן כדי להמחיש את דברי רב נחמן בר יצחק 'אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה'. ואם כך, דברי תורה כאן אינם דווקא לימוד התורה אלא קיום המצוות. אותם קצוצי תפילין המחישו בעצמם שאפילו בשעת מיתה קיימו את מצוות התורה. נקודה זו יכולה להסביר איזה סיוע רבי נחמן בר יצחק מוצא לדבריו במימרת ריש לקיש 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן שנאמר וזאת התורה אדם כי ימות באוהל'. אוהל נדרש כאן כמשמעו בכתוב אוהל המת (ולא אוהלה של תורה), כלומר המקום שבה מצויה המיתה, והסיפור על קצוצי תפילין מציע שהם קיימו את המצווה אפילו באוהל שמתו בו. לפי זה, המימרה 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן' מקבלת משמעות פרדוקסלית, שבה התורה מתקיימת על ידי מיתת המקיים. מסירות הנפש של מקיים התורה היא הערובה שהתורה תמשיך להתקיים אחריו. בזה מתבארת הקרבה לפסוק 'כי עליך הורגנו כל היום' - יש ערך בהימסרות למיתה מפני

ריש לקיש מסתמך על דבריו, והסבת המימרה על 'כי עליך הורגנו כל היום' דורשת את הפסוק לשבח ולא לגנאי.

שהיא 'עליך'. שני הפסוקים כאחד באים להצדיק ולהעלות על נס את אותן מיתות משונות שמתים עליהם מקיימי התורה.⁷⁷

על כל פנים לפי הבנה זו של רבי נחמן בר יצחק משמעות 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן' נסובה על מי שמוכן למסור עצמו למיתה על דברי תורה או קיום מצוות התורה. בסוגיה בבבלי ברכות מובאים גם דברי ריש לקיש, ושם הם מתפרשים במשמעות שונה מהגמרא בגיטין. לשון בבלי ברכות סג ע"ב:

דבר אחר, הסכת ושמע ישראל (דברים כז: ט) כתתו עצמכם על דברי תורה, כדאמר ריש לקיש. דאמר ריש לקיש, מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר יט: ד).

כאן דברי ריש לקיש מתפרשים כהוראה ללומד לכתת עצמו על דברי תורה כדי שהיא תתקיים בידו. הוראה זו מניחה כי דברי ריש לקיש לא עוסקים כאן במסירת עצמו למיתה, אלא בצורך שהעוסק בתורה יעמול ויצער עצמו בה, כדברי הגמרא 'כתתו עצמכם על דברי תורה'. בזה מובן מדוע מוצגים כאן דברי ריש לקיש כשאלה ותשובה, 'מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? אין כאן קביעת עובדה ש'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו' אך ההנחה היא שזהו דבר בטוח שעלינו רק למצוא לו סמך בתורה, 'מנין?!'. דרך זו של הצגת הדברים מובנת, כי ידועים מאמרים רבים שהתורה מתקיימת במי שעמל וחי חי צער.⁷⁸ לעומת זאת, הסוגיה במסכת גיטין מפרשת שלפי ריש לקיש אדם צריך למסור עצמו למיתה בכדי שיתקיימו דברי תורה, דבר שהוא חידוש.⁷⁹ זו הסיבה שדברי ריש לקיש לא מובאים כדברים ידועים שרק צריכים מקור, אלא כדבר חידוש היוצא מן הפסוק.

כעת נבוא לברר מה הייתה כוונתו המקורית של ריש לקיש. לשם כך, עלינו להכריע באיזה הקשר נאמרה המימרה המקורית.

מלשון הסוגיות המקבילות נראה כי דברי ריש לקיש המקוריים נאמרו בהקשר סוגייתנו, והתייחסו למימרה הקודמת של רבי יונתן. בשתי הסוגיות האחרות, בבבלי ברכות וגיטין, דברי ריש לקיש הובאו אחרי הלשון 'כדאמר ריש לקיש'. בגיטין רבי נחמן בר יצחק (או סתם התלמוד) תומך את דבריו במימרה של ריש לקיש. גם הבבלי ברכות תומך רעיון מסוים ('כתתו עצמכם על דברי תורה') במימרה ידועה כבר של ריש לקיש. לעומת זאת, בסוגייתנו המילים 'אמר ריש לקיש' מופיעות לאחר דברי רבי יונתן. נראה כי הגיב או הוסיף את דבריו לדברי רבי יונתן, וזהו הקשר דבריו הראשוני.

⁷⁷ יש בכך כדי להסביר את ההבדל בין דברי רבי נחמן בר יצחק על 'תלמידי חכמים' לדברי ריש לקיש המדבר לכאורה על כל אדם. רבי נחמן בר יצחק ממשיך דברים המוסבים על תלמידי חכמים: 'שמראין בעצמם הלכות שחיטה'. הוא מרחיב את הדברים למסירות נפש במקרים נוספים. לעומת זאת, ריש לקיש מסב את דבריו על התוצאה של מסירות הנפש - קיום התורה. דבר זה, אם פירושו קיום מצוות התורה, מסור לכל אדם. ואכן בהמשך מספרת הגמרא על ארבע מאות קצוצי תפילין, ודבר זה ודאי אינו מיוחס רק לתלמידי חכמים, כשם שהסיפור הקודם על ארבע מאות ילדים וילדות אינו מיוחס לתלמידי חכמים.

⁷⁸ ראו משנה אבות ו: ד.

⁷⁹ תפישה זו גם לא מתיישבת בקלות עם מקורות ידועים אחרים, כמו הדרשה 'וחי בהם' (ויקרא יח: ה) 'ולא שימות בהם' (ראו: בבלי יומא פה ע"ב). להרחבה ראו תורה תמימה בראשית פרק כ אות ל ('ח"א עמי' מח).

טלטול על ידי שוורים

ברוב כתבי היד, לאחר המילים 'ולחנניה טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול' מופיעה המילה 'אין'. לפי זה הגמרא פותחת בשאלה ולא בקביעה. על השאלה היא משיבה ב'אין', ומוכיחה את דבריה מהמשניות ומדברי רבי יוחנן. אולם בכ"י אוקספורד ובכ"י נוסף,⁸⁰ נעדרת המילה 'אין', ולפי זה הגמרא פותחת בקביעה ומוכיחה אותה. אם יש כאן שאלה ותשובה ולא קביעה, תמוה שהגמרא אומרת 'אמר רבא ולחנניה' וכו'. היה צריך לומר 'בעי רבא', שהרי רבא שואל והתלמוד משיב על שאלתו. ובאמת, בכ"י מינכן נעדרות המילים 'אמר רבא', אולי מסיבה זו.⁸¹

שינוי משמעותי נוסף יש בעדי הנוסח בסוגיתנו. לפי הדפוסים וכ"י אוקספורד הגרסה היא 'ולחנניה', ואילו בכ"י מינכן 95 ובקטע גניזה⁸² הגרסה היא 'ולרבי חנינא'. כ"י וטיקן 108 גורס 'ולחנינא'. אם כן, עדי נוסח אחדים מייחסים את הקביעה ש'טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול' לחנניה ואחרים - לרבי חנינא. להלן נבחן את משמעות הסוגיה והקשרה לכאן ונכריע מה היה הנוסח המקורי.

שיטת רש"י

לפי רש"י,⁸³ ההוכחה שלדעת חנניה טלטול באמצעות שוורים נחשב טלטול היא דברי רבי יוחנן המוסבים על המשנה הראשונה שהובאה, משנת 'שלוש עגלות'.⁸⁴ המשנה מסיימת בקביעה שעגלה 'של אבנים טהורה מכלום'. משנה זו הייתה מתפרשת בפשטות שהיא טהורה מכלום משום כובדה של העגלה, אך פרשנות זו נסתרת מדברי רבי יוחנן שאם יש בעגלה זו רווחים שהם פחות ממוציא רימון,⁸⁵ יש לה בית קיבול ולכן היא מטמאת. לפי רבי יוחנן, עגלה של אבנים אינה טהורה בשל כובדה, אלא כיוון שאינה בית קיבול.⁸⁶ וכיוון שעגלה זו יכולה להיטלטל רק על ידי שוורים, מוכח שטלטול כזה נחשב טלטול.⁸⁷ אולם קשה לקבל את שיטת רש"י, מהטעמים הבאים:

⁸⁰ קטע מאוסף ספרד.

⁸¹ מכוח שאלה זו המהרש"ל והב"ח מחקו את המילה 'אין', וכך גם בפירוש רבי נסים גאון. גם מדברי תוספות ר"ד עולה שזו הייתה נוסחתם. דקדוקי סופרים מעדיף להשאיר את 'אין' ולמחוק את 'אמר רבא', בככ"י מינכן.

⁸² קטע מאוסף ספרד.

⁸³ בד"ה ואמר ר' יוחנן כו' 'אלמא: אף על גב דשל עץ איתקש לשק, דבעינן מיטלטל מלא וריקן, וזו אינה מיטלטלת אלא על ידי שוורים - קאמר טמאה טמאה מת'.

⁸⁴ לתיאורן של שלוש עגלות אלו ראו: שפרבר, תרבות, עמ' 128-130. על עגלות בתקופת התלמוד בכלל, ראו קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 179-186. לביבליוגרפיה נוספת ראו יהושע שוורץ, עגלה, עמ' 375-392, הערה 1, ובמיוחד עמ' 382.

⁸⁵ על משמעותו ומקורו של שיעור זה, ראו: גילת, פרקים, עמ' 69-71; אלבק, שישה סדרים, עמ' 526.

⁸⁶ אפשטיין מציע 'ושל אבנים' (או ושל אבנים בככ"י פארמה) כמו 'סידין וצידין'. נראה שלדעתו כך כונו בעלי המקצוע העוסקים באבנים. ראו אפשטיין, מבואות לספרות התנאים.

⁸⁷ המאירי בבית הבחירה בסוגיתנו והר"ן בחידושי נוקטים אף הם כשיטת רש"י.

לפי שיטה זו, לא ברור למה הגמרא מביאה אחרי דברי רבי יוחנן את המשנה 'שלוש תיבות הן'. הרי משנה זו אינה תורמת להבנת המשנה 'שלוש עגלות הן'. לא ייתכן שהמשנה ב'שלוש תיבות' הובאה אגב המשנה ב'שלוש עגלות' כי אלו משניות סמוכות, שהרי דברי רבי יוחנן מפסיקים בין המשניות. ועוד, הרי משניות אלו אינן סמוכות ממש – ביניהן יש משנה נוספת, 'שלוש עריבות הן', שאותה הגמרא לא ציטטה.⁸⁸

הגמרא מייחסת את הדעה ש'טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול' לחנניה. אם כך, לפי התנא של המשנה המקיש ספינה לים, הלכה זו אינה נכונה. ומניין לנו? הרי גם חכמים הסוברים שספינת הירדן טהורה, יכולים לסבור שעקרונית (לא בספינה), טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול?⁸⁹ מעמדו ההלכתי של טלטול על ידי שוורים אינו נלמד ממשנת 'שלוש עגלות', אלא מפרשנותו של רבי יוחנן. מניין שגם חנניה סובר כך?⁹⁰ אין מקור לכך שספינת הירדן מיטלטלת דווקא על ידי שוורים ולא על ידי אדם.⁹¹

שיטת הרמב"ן

בניגוד לרש"י, הרמב"ן סבור שהקביעה 'טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול' נלמדת לא מדברי רבי יוחנן, אלא מהמשניות עצמן. לדעתו, הוכחת הגמרא היא משילוב שתי המשניות גם יחד. במשנה של 'שלוש תיבות הן' הלכה הנעדרת ממשנת 'שלוש עגלות הן' – זו הקובעת שעגלה 'הבאה במדה טהורה מכלום'. אם טהרת דבר הבא במידה היא מפני שאינו מיטלטל על ידי אדם דווקא, ואפילו אם הוא מיטלטל על ידי שוורים, עולה השאלה מדוע לא נשנתה הלכה זו כבר במשנת 'שלוש עגלות', ולמה לא נוספה לה שם ההלכה 'והבאה במדה טהורה מכלום'? מכאן מוכיחה הגמרא שטלטול על ידי שוורים נחשב טלטול. שהרי עגלה מיועדת לטלטול, ואפילו אם היא באה במדה, היא מיטלטלת על

⁸⁸ ראו תוספות בד"ה 'שלוש תיבות הן'. הרמב"ן בחידושו לסוגיתנו מנסה ליישב את השאלה, אך דבריו דחוקים: 'ומיהו הו"ל לאתויי מציעתא דקתני ג' עריבות הן וכו' וקתני הבאה במדה טהורה מכלום, אלא שאין הגמרא מקפדת בכך בהבאת המשניות על סדרן לגמרי, ועוד משום ששתיים אלו שוות לגמרי אבל (בעגלות) [בעריבות] קתני משני לוג ועד תשעה קבין שנדקה וכו' בפ"כ דכלים'. מלאכת שלמה (כלים כד: ד) נסמך על כ"י ישן שלפיו משנת שלוש תיבות קודמת למשנת שלוש עריבות. יעקב נחום אפשטיין, במבוא לנוסח המשנה, עמ' 1003, טוען כי אף אצל הבבלי זה היה הסדר, ואם כן - נפתרת קושית התוספות. אולם בשום כתב יד מכתבי המשנה שבידינו לא מופיע כסדר הזה, וכפי שהעיר הרמב"ן - מדברי הבבלי אין ראייה.

⁸⁹ טענה זהה העלו התוספות בד"ה 'ולחנניא טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול'. וראו גם בחידושי הריטב"א בסוגיתנו. ראו בחידושי פני יהושע מה שמיישב בזה, והדברים דחוקים. הגהות וחידושי הרש"ש בסוגיתנו מוסיף וטוען שגם מהמשנה בכלים (טו: א) עולה שטלטול על ידי שוורים שמייה טלטול - מדרדור עגלה, ולפי זה לא ברור למה רבא מיחס זאת רק לחנניה?

⁹⁰ כן הקשה הריטב"א בסוגיתנו. ובאמת, אף אם נניח כי זו הפרשנות היחידה האפשרית, לא ברור מדוע לייחס דעה זו לחנניה. הרי לפי הגמרא חנניה אינו מסכים עם משנתו הלומדת ספינה מים - בה במידה הוא עשוי לחלוק על משנת 'שלוש עגלות'.

⁹¹ ראו תוספות, תוספות רא"ש וחידושי הלכות למהרש"א שם. בעלי התוספות אינם מציעים פירוש חלופי לפירוש רש"י. בראנד, כלי חרס, עמ' שפה-שפת, סבור שאם היו כאלה הן היו 'בוודאי זעירות כמו ספינות הירדן המיטלטלות מלא וריקן וכספינות המצריות והכושיות, שאפשר היה להעבירן על הכתף בזמן המעבר על אשדות היאורי (עמ' שפו).

ידי שוורים (בניגוד לתיבה שכשהיא באה במידה אינה עומדת לטלטול כלל). לכן לא שינתה המשנה את דין הבאה במידה בעגלה, כיון שטלטול על ידי שוורים נחשב טלטול.⁹²

אולם גם לשיטה זו עדיין יש כמה קשיים בסוגיה:

מדוע הובאו דברי רבי יוחנן בין המשניות? הרי הטיעון המוכיח ש'טלטול על ידי שוורים שמה טלטול' נבנה מהרצף של המשניות, ואם כן מפני מה הפסיק התלמוד בדברי רבי יוחנן?⁹³ למה הובאה משנת 'שלוש תיבות' ולא משנת 'שלוש עריבות' הסמוכה למשנת 'שלוש עגלות'? סדר המשניות במסכת כלים (פרק טו) הוא כך:

משנה ב: שלש עגלות הם העשויה כקתדרא טמאה מדרס כמטה טמאה מטא מת ושל אבנים טהורה מכלום:

משנה ג: שלש עריבות הן עריבה משני לוג ועד תשעה קבין שנסדקה טמאה מדרס שלימה טמאה טמא מת והבאה במדה טהורה מכלום:

משנה ד: שלש תיבות הן תיבה שפתחה מצדה טמאה מדרס מלמעלן טמאה טמא מת והבאה במדה טהורה מכלום:

קשה להניח שעיקר ההוכחה היא מכך שדין 'הבאה במידה טהורה מכלום' הובא במשנת 'תיבות' ולא במשנת 'עגלות', כדברי הרמב"ן. הרי הלכה זו נאמרה גם במשנת 'עריבות' הסמוכה, ואף משם ניתן להוכיח שעגלה היא דבר המיטלטל על ידי שוורים, בניגוד לעריבה, ולכן בעגלה אף הבאה במידה טהורה מכלום. מדוע דילג עורך הסוגיה על משנה זו והעדיף את המשנה של תיבות? עיקר הוכחתו של בעל הסוגיה, לפי הרמב"ן, היא מכך שבמשנת 'שלוש עגלות' לא שנינו 'ארבע עגלות' ולא הוספנו 'הבאה במדה טהורה מכלום'. אולם אם פירוש 'הבאה במדה טהורה מכלום' הוא מכיוון שאינה מיטלטלת, דין זה כבר כלול ב'ושל אבנים טהורה מכלום' ומיותר להוסיף את 'הבאה במדה'? שהרי הסיבה שעגלה של אבנים טהורה מכלום היא כיוון שאינה מיטלטלת וזה ממש הטעם של 'הבאה במדה'.⁹⁴

⁹² הרמב"ן בד"ה וא"ר יוחנן אם יש בה בית קבול רמונים טמאה פ"י משום דטלטול ע"י שוורים שמה טלטול, ואי לאו מדרי' יוחנן הו"א כמטה טמאה מפני שעשויה לטלטל ע"י אדם ע"י הדחק ושל אבנים טהורה מפני שאינה עשויה לטלטל אלא ע"י שוורים משום הכי מיייתי הא דר"י, ומיהו לאו מינה מיייתי ראייה שעדיין י"ל דר"י נמי בקטנה שעשויה לטלטל ע"י אדם מוקי לה למתני, ומשום הכי מיייתי סיפא דקתני בשלש תיבות הבאה במדה טהורה מכלום, פ"י לפי שאין תיבה גדולה המחזקת כורים ביבש עשויה לטלטל ע"י שוורים כמו העגלות, מכלל דרישא אפי' באה במדה טמאה מפני שעשויה לטלטל ע"י שוורים דאי לא ליתני ד' עגלות הן, ואייתי הא דר"י כי היכי דלא תיקשי ליה כדאמרן.

⁹³ הרמב"ן עצמו עומד על השאלה. לדעתו, דברי רבי יוחנן הובאו כדי למנוע טעות בהבנת משנת 'שלוש עגלות'. לאחר שהובהרה המשנה הביא התלמוד את המשנה השנייה כדי להשלים את ההוכחה 'ואי לאו מדרי' יוחנן הו"א כמטה טמאה מפני שעשויה לטלטל ע"י אדם ע"י הדחק ושל אבנים טהורה מפני שאינה עשויה לטלטל אלא ע"י שוורים משום הכי מיייתי הא דר"י'. אולם אין זו דרכו של תלמוד. הדרך הצפויה הייתה להביא את רצף המשניות ואחר כך להסיר את ההבנה המוטעית לאחר ציטוט עם הקידומת 'אמר מר' וכיוצא ב.

⁹⁴ אין מקום לטעון, כי אם אמנם הסיבה ששל אבנים היא טהורה מחמת שאינה מיטלטלת, אז מדוע לא נקטה המשנה במקום ושל אבנים את אותו הנוסח המופיע בשתי המשניות הבאות 'הבאה במדה טהורה

שאלה נוספת שמתעוררת נוגעת הן לשיטת הרמב"ן, הן לשיטת רש"י. הרי עורך הסוגיה, שמצא הבדל הלכתי בין חנניה לתנא של משנתנו בספינת הירדן ובספינה של חרס, לא סיים את הדיון בזה. אחרי הסוגיה של 'טלטול על ידי שוורים' הוא חוזר למחלוקת הזאת, ומוצא שרב פפא ורב זביד נחלקו בפירוש הברייתא 'מדרס כלי חרס טהור, רבי יוסי אומר אף הספינה', האם סובר רבי יוסי כחנניה או כתנא של משנתנו. לא ברור מדוע עורך הסוגיה לא הביא את סוגית שוורים אחרי סיום הדיון בדברי חנניה בקשר לספינה? והרי סוגיה זו אינה חלק מהדיון אלא לכל היותר נספח לו.

הצעתנו בתולדות הסוגיה ובמהלכה

ברצוננו לבסס השערה, כי הסוגיה של שוורים לקוחה מסוגיה קדומה יותר ומוסבת על דברי רבי חנניה ולא על דברי חנניה.⁹⁵ למעלה, כשעקבנו אחר התפתחות הסוגיה, תיארונו את הסוגיה הקדומה שממנה התפתחה סוגיתנו כסוגיה הקרובה יותר לירושלמי, שם דובר בעריבת הירדן. לפי מה שהעלינו הכוונה לעריבת העבדנין והשאלה שעמדה בפני רבי חנניה הייתה מפני מה אמרו במשנת כלים (פרק טו) שעריבת העבדנין טמאה - הרי שנינו בכלים (פרק כד) שעריבה הבאה במידה היא טהורה מכלום? רבי חנניה השיב על זה שהעריבה הייתה מיטלטלת לעיתים, כשהיו ממלאים בה פירות ומטלטלים אותה מ'הים ליבשה ומיבשה לים'. נראה כי בהמשך לדיון זה נאמרה ההלכה 'ולרבי חנניה טלטול על ידי שוורים שמיה טלטול'. אנו עוסקים בעריבת העבדנין, השוו לאותה עריבה 'הבאה במידה', ומכל מקום אמרנו שהיא טמאה הואיל והיא מיטלטלת לעיתים. ודאי שעריבה זו הייתה מיטלטלת רק על ידי שוורים, ומדברי רבי חנניה שמפרש לנו את סיבת טומאתה של עריבת העבדנין נלמד ש'טלטול על ידי שוורים שמיה טלטול'.

לפי דברינו יוצא שההלכה שטלטול על ידי שוורים נחשב טלטול נלמדה מההלכה של רבי חנניה בעריבת העבדנין. הלכה זו נלמדה מתוך הסתירה בין המשנה בכלים המטמאת את עריבת העבדנין למשנה המטהרת עריבה הבאה במידה.

בעריכה המאוחרת של בעל סוגיתנו, עריבת הירדן הובנה כספינת הירדן, ואבד הקשר בין המשנה של עריבה הבאה במידה להלכה המקורית של רבי חנניה בדבר עריבת העבדנין. עם זאת, נשארה מסורת ההלכה ש'טלטול על ידי שוורים שמיה טלטול', ואפשר שנותרה גם מסורת על הקשר בין הלכה זו למשנת 'עריבה הבאה במידה'. אלא שכעת, עם התפיסה החדשה שמדובר בספינה ולא בעריבה, קשר זה הפך סתום. הדבר הביא את עורך הסוגיה להבין כי ההלכה של 'טלטול על ידי שוורים שמיה טלטול' מיוחסת לחנניה, שלמד את טהרת ספינה משק. העורך ידע שההלכה יצאה גם מהמשנה בכלים (פרק כד), אך לא הבין את הקשר לעריבה (שבמשנה ג), ולכן ציטט דווקא את המשניות ב'וד העוסקות בעגלות ובתיבות. בדומה לרש"י, גם העורך סבר שמזה מוכחת ההלכה שטלטול על ידי שוורים שמיה טלטול (וכפי שפירש רש"י שההוכחה היא מעגלה של אבנים). כיוון

מכלום' שהרי טעמם שווה? ועל טענה זו מבוססים דברי הרמב"ן! זו אינה טענה, שהרי משנת עגלות קדמה ונשנתה לפני המשניות הנוספות, וודאי שאינה צריכה להתאים את עצמה להם. זאת ועוד, אם היה התנא מוסיף את 'הבאה במידה' בעגלות (וכפי שהרמב"ן אכן מציע, לולא ההלכה ש'דבר המיטלטל על ידי שוורים שמיה טלטול'), היה צריך לשנות ארבע עגלות הן ולא שלוש, ובזה הוא היה חורג מההמסגרת המספרית של הפרק. ולסגנון ומקורן של 'משניות ספורות' אלה ראו: אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 108.

⁹⁵ וראו דקדוקי סופרים בסוגיתנו, והלבני, מועד, עמ' רלט הערה 4.

שההוכחה מאבנים אינה ברורה כל צרכה, הביא גם את דברי רבי יוחנן שמפירושו עולה שהמשנה מטהרת עגלה של אבנים רק מחמת שאין להם בית קיבול, אך מחמת כובדן לבד אין לטהר שהרי הן מיטלטלות על ידי שוורים.

תיאור זה מסביר את המקור לכל הסיבוכים והקשיים שחלו בסוגיתנו. מפני מה הלכה זו מיוחסת דווקא לחנניה ולא לרבנן; מדוע מכריעים מדברי רבי יוחנן האמורא על דברי תנאים. ומסיבה זו גם מוקשית ההשמטה של המשנה האמצעית שבסדרה, משנת עריבה (שממנה נלמדה במקור ההלכה של רבי חנניה ש'טלטול על ידי שוורים שמייה טלטול').⁹⁶

מדרס כלי חרס טהור

התלמוד מביא ברייתא שתומה ותוהה על פשר מחלוקתם של רבי יוסי ותנא קמא.⁹⁷ הברייתא מוצאת מהקשרה דבר המציג אותה כסתומה עוד יותר. אמוראים נחלקו בפתרון הברייתא אם רבי יוסי סובר כחנניה או לא. לפי רב זביד, המחלוקת היא בספינה של חרס, תנא קמא סבור כמשנתנו ורבי יוסי סבור כחנניה. לפי רב פפא נחלקו בספינת הירדן, תנא קמא סובר כמשנתנו ומטהר ורבי יוסי כחנניה ומטמא. סוגיה זו תחתום את העיסוק שלנו במחלוקת בין משנתנו לחנניה ובשתי השלכות העולות ממחלוקת זו, בעניין ספינת חרס וספינת הירדן.

לפי רב זביד,⁹⁸ מדברי הברייתא 'מדרס כלי חרס טהור', משתמע שבמגע טמא. כיוון שהברייתא כוללת את כל כלי החרס, יוצא שגם ספינת חרס טמאה. מכאן מסיק רב זביד, שתנא קמא סובר כחנניה המטמא במגע ספינה של חרס. בדברי רבי יוסי, נראה כי צריך להגיה בגוף הברייתא ולהוסיף את המילה 'טהורה'.⁹⁹ רבי יוסי אומר כי הספינה טהורה אפילו מטומאת מגע, 'כ'תנא דידן', המטהר גם ספינה של חרס. ואכן המילה 'אף' אינה ברורה לפי רבי יוסי, שהרי לא בא להוסיף אלא להסתייג. וזוהי התקפתו של רב פפא.

מסורת הדומה מאוד לברייתא שלנו מופיעה לפנינו בתוספתא כלים בבא קמא ב: ג:

⁹⁶ ייתכן שמשנת עריבה הושמטה בידי עורך הסוגיה למטרות קיצור. בתחילה הופיעו כל שלוש המשניות של עגלות, עריבות ותיבות וצוטטו כמשנה אחת. כיוון שהקשר לעריבה לא הובן, קיצר בעל הסוגיה את המובאה והביא את תחילתה וסופה בלבד.

⁹⁷ נוסח השאלה 'מאי קאמר' יכול להתפרש כתהייה על דברי רבי יוסי בלבד. אולם הוא יכול להתפרש גם כתהייה על דברי הברייתא כולה. ביישוב הגמרא 'הכי קאמר' היא מפרשת מחדש את דברי הברייתא כולה ולא רק את דברי רבי יוסי.

⁹⁸ רב זביד מופיע בכ"י אוקספורד. בדפוסים, אמנם במינכן 95 ובוטיקן 108, לא מופיע בסוגיתנו שמו של רב זביד, אלא הדברים מובאים בסתם התלמוד. לפי זה ההצעה הראשונה משל סתם התלמוד, ועל זה מקשה רב פפא 'מאי אף' ומציע את הצעתו.

⁹⁹ כבר הראשונים התחבטו רבות במקום שנאמר 'הכי קאמר' או אפילו 'חסורי מחסרא' האם כוונת האמוראים להגיה או לפרש. ראו בהרחבה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 509-595. הפניות לראשונים ולחוקרים בעניין זה ראו אצל חנן גפני, עיונים, עמ' 210-211 ובמיוחד בהערות.

הסילונות והקמודין שעשה בהן בית קבול מים או צרורות טמאין או לולגין פרוסה טהורה מגופפת הרי זו טמאה. הכסא והספסל וכל מדרס כלי חרש, טהורין. ר' יוסי אומר אף הספינה ומגופת היוצרין ור' נחמיה אומר חילוף הדברים.¹⁰⁰

כשאנו מתבוננים בדברי התוספתא נראה שהיא המסורת העומדת גם ביסודה של הברייתא שלנו, נראה שהניסיון הפרשני של הגמרא (גם הראשון וגם השני) חייב להידחות, מכמה סיבות:

לפי שתי הפרשנויות (זו של רב זביד וזו של רב פפא) הברייתא מתפרשת כך: 'מדרס כלי חרש טהור ומגעו טמא'. זה ודאי לא יכול להתפרש בתוספתא, הפותחת בדוגמאות של כסא וספסל ומוסיפה עליהם 'וכל מדרס כלי חרש', שהרי לפי זה דין 'טהורין' מוסב גם על הכסא והספסל. והרי כסא וספסל ודאי אין מגעו טמא - אין להם 'תוך' וכלי חרש אינו נטמא אלא מתוכו.

בתוספתא הנוסח הוא 'וכל מדרס כלי חרש'. וי"ו החיבור מורה שהמילים האלו אינן באות ללמד דין אלא למנות כלים נוספים חוץ מהכסא והספסל. לפי זה כוונת התוספתא היא זו: הכסא והספסל וכל שאר כלי חרש העשויים למדרס הם טהורים. הואיל ואין כאן קביעת דין אלא מניית סוג הכלים, ודאי שאין כל אפשרות לפרש כדברי הגמרא. שהרי הגמרא מפרשת את המילים 'וכל מדרס כלי חרש' כקביעת דין ולכן היא מדייקת שמדרסן טהור אך מגעו טמא.

ר"ד פארדו בחסדי דוד¹⁰¹ מפרש כי תוספתא זו היא פירוש למשנה (כלים ב: ג):

הטהורין שבכלי חרש: טבלא שאין לה לזבו, ומחתה פרוצה, ואבוב של קלאין, וסילונות, אף על פי כפופין אף על פי מקבלין. וכבכב שעשאו לסל הפת, וטפי שהתקינו לענבים, וחבית של שייטין, וחבית דפונה בשולי המחץ, והמיטה, והכיסא, והספסל, והשולחן, והספינה, והמנורה של חרש, הרי אלו טהורים. זה הכלל, כל שאין לו תוך בכלי חרש, אין לו אחוריים.

אם נכונים הדברים, הרי שלדבריו התוספתא מוסבת על דברי המשנה 'והכיסא, והספסל, והשולחן, והספינה, והמנורה של חרש, הרי אלו טהורים' ואחרי שמנתה את הכסא והספסל היא כוללת את שאר הפריטים 'השולחן, הספינה והמנורה של חרש' במשפט כולל 'וכל מדרס כלי חרש'. פרשנות הגמרא ודאי לא אפשרית לפי מהלך זה, שהרי לפי הגמרא המילים 'מדרס כלי חרש טהור' מלמדים דין שהוא טהור רק במדרס וטמא במגע.

ואמנם דבר זה תמוה מאוד. לא רק שבעל הסוגיה משמיט חלק מדברי התוספתא, אלא מפרש את הדברים הנותרים באופן שאין לו שחר בהקשרם המקורי. כדי לאפשר את הפרשנות של רב פפא ורב זביד הוא אף משמיט את וי"ו החיבור מהמילה 'מדרס' ונוקט בלשון יחיד 'טהור', ולא כנוסח התוספתא 'טהורין', המוסבת על כסא, ספסל וכלי חרש העשויים למדרס..

נראה כי הברייתא במקורה הובאה לצורך אחר בסוגיתנו. לצורך זה לא היה צורך לצטט אותה במלואה. לאחר זמן, הברייתא המקוטעת לא הובנה ונעשה ניסיון להסבירה במצבה כפי שהייתה

¹⁰⁰ על פי מהד' צוקרמנדל עמ' 570.

¹⁰¹ תוספתא טהרות א, עמ' כח.

לפני בעל הסוגיה. להלן ננסה להבין מה היה הקשר הברייתא לפי עורך הסוגיה הקדומה. לצורך זה נעמוד על דברי המשנה בכלים, הקשורה כנראה למסורת התוספתא.¹⁰²

המשנה בכלים

אם נתייחס לפריטי המשנה 'המטה', הכסא והספסל והשלחן והספינה והמנורה של חרס' נראה שהכלל החותם את המשנה לא יכול להסביר את כולם. המשנה חותמת: 'זה הכלל כל שאין לו תוך בכלי חרס אין לו אחוריים'. כלל זה אינו מתאים לספינה, שהרי לספינה יש תוך, וכן ספינה היא טהורה אף אם אינה של חרס. ואכן, רוב מפרשי המשנה (רמב"ם, ר"ש משאנץ, מלאכת שלמה, אלבק ועוד), מפקיעים את הספינה מהכלל הזה וטוענים כי טהרת ספינה היא מטעם אחר, זה שבמשנתנו 'ודרך אניה בלב ים'. זהו הסבר דחוק כשלעצמו,¹⁰³ והוא גם סותר את דברי הספרא שגם טהרת ספינה היא משום שאין לה תוך. הרשימה המופיעה במשנה: 'המטה, הכסא והספסל והשלחן והמנורה של חרס' מופיעה במקבילה בספרא שמיני ז: ד (מהדו' ויס נג ע"ב) כך:

'אל תוכו' – את שיש לו תוך – טמא, ואת שאין לו תוך – טהור. פרט למטה ולכסא ולספסל ולשלחן (ולמנורה) ולספינה ולמנורה של חרס. זאת ע[י]דות העיד חזקיה אבי ע[י]קש לפני רבן גמליאל שאמר משום ר' גמליאל הזקן. כל שאין לו תוך בכלי חרס אין לו א[י]חו[ריים].¹⁰⁴

הספרא מייחס מדרש הלכה זה לתקופת רבן גמליאל דיבנה. הברייתא בספרא פותחת במדרש פסוק 'אל תוכו' ומפקיעה ממנו רשימה של פרטים שאין להם תוך, והספינה בכללם.¹⁰⁵ כמו כן, היא חותמת ב'עדות' של חזקיה 'כל שאין לו תוך' וכו'. נוסח עדות זה מראה כי המדרש קדום יותר מהמשנה, שנקטה בלשון 'זה הכלל'.¹⁰⁶ נראה כי אין לפרש את הפרט 'ולספינה' במנותק מכלל

¹⁰² וכהערותו הנזכרת של בעל החסדי דוד.

¹⁰³ לפי פרשנותם זו, לא רק שספינה חריגה בכך שיש לה תוך, אלא גם בזה שאינה צריכה להיות של חרס.

¹⁰⁴ ע"פ כ"י וטיקן 66 דף נג טור ד (הקטע עם סימני ההתקנה של 'מאגרים' האקדמיה ללשון עברית). אין חילופי נוסח משמעותיים לענייננו בקטע זה.

¹⁰⁵ דברי הספרי 'פרט לכסא וספסל' וכו' לא ברורים כל צורכם על מה הם מוסבים. אם הם מוסבים על המילים 'את שיש לו תוך טמא ואת שאין לו תוך טהור' המשמעות של המילה 'פרט' היא שהרשימה הזאת של כסא וספסל וכו' אינה מקיימת את הדין הזה, אלא הפרטים הללו טמאים אף שאין להם תוך. פירוש זה הוא לא הגיוני וודאי לא אפשרי במשנה. לכן נראה כי המילה 'פרט' מוסבת על תחילת הפסקה בספרי, 'אל תוכו', ועל זה מוסב המשפט 'פרט לכסא וספסל' וכו', המילים 'את שיש לו תוך טמא ואת שאין לו תוך טהור' יכולים להיקרא כאילו הם בתוך מאמר המוסגר, וה'פרט' חוזר על תחילת הפסקה. יתכן גם לשער שהנוסח המקורי של הספרי היה ללא המילים 'את שיש לו תוך' וכו', אלא כך היה רצף הדברים 'אל תוכו – פרט לכסא וספסל' וכו', בשלב מאוחר התווספה כאן הבהרה ללימוד של 'אל תוכו' ואולי בעקבות 'זה הכלל' של המשנה.

לפי זה יש כאן יחס של היזון חוזר בהשפעה של התהוות הנוסח מהספרי למשנה ומהמשנה לספרי.

¹⁰⁶ דברי הספרא 'זאת עדות' וכו' יכולים להתפרש כמוסבים רק על המילים 'כל שאין לו תוך' וכו'. הם יכולים להתפרש כמוסבים גם על הרשימה וגם על החתימה. (יתכן שהם מוסבים רק על הרשימה. וחתימת התוספתא 'כל שאין לו תוך' וכו' אינם אלא ניסוח חותם וכעין 'זה הכלל' של המשנה. אם המשנה אכן מאוחרת לספרי ומבוססת על מדרש הלכה זה, נראה שכך לפחות עורך המשנה הבין את העדות הזאת, והיא ניסח זאת במילים

הפריטים שלפניו ולאחריו, שהרי הספרא פותח במדרש פסוק שממנו הוא מחריג פריטים אלו, והוא אף חותם בעדות המניחה את הכלל 'כל שאין לו תוך'.

התוספות רי"ד (על משנתנו)¹⁰⁷ טוען כי משנת שבת חולקת על משנת כלים ועל הספרא. ובאמת לפי הספרא והמשנה, הסיבה שספינה טהורה היא משום שאין לה תוך :

בין רבי עקיבא ובין חנניה לית להו מאי דתנא בסיפרא ומאי דתנן בפי' ב' דכלים, דספינה אין לה תוך. אלא אינהו סברי דיש לה תוך, ולא אמרי מחיצות להבריח מים הן עשויות. ומשום הכי חנניה מטמא לה. ורבי עקיבא עד כאן לא מטהר אלא משום דכתיב דרך אניה בלב ים, הא לאו הכי הוות טמאה.

הרמב"ן¹⁰⁸ על משנתנו מעלה סברא בדעת התוספות שספינה לא נחשבת כלי העשוי למדרס, שכן 'דבספינה, על גבי כסא וספסל יושבין בה, ועל מפץ שוכבין בה, וכל עצמה מעשה קרקע בעלמא ואינה משמשת לשיבה'. דברי הרמב"ן עשויים להסביר גם מדוע הספרא ומשנת כלים רואים בספינה כלי שאין לו תוך, משום שאין הספינה משמשת בתוכה ככלי, אלא היא כקרקע יוכל עצמה מעשה קרקע הוא.¹⁰⁹

יש לנו אם כן שתי אפשרויות פרשניות המתירות לנו להבין את הספרא ומשנת כלים כפשוטם, שספינה טהורה מתוקף הגדרתה ככלי שאין לו תוך. לפי זה, בעל תוספות רי"ד העיר נכון כי משנתנו ודברי חנניה ודאי חולקים על שיטה זו.

מכאן נעבור לברייתא בסוגיתנו. כפי שהערנו, התלמוד מצטט רק את סוף דברי התוספתא 'מדרס כלי חרס טהור רבי יוסי אומר אף הספינה'. אילו היה מצטט את הדברים מתחילתם 'הסילוונות והקרמודין שעשה בהן בית קבול מים או צרורות טמאין או לולגין פרוסה טהורה מגופפת הרי זו טמאה. הכסא והספסל וכל מדרס כלי חרש, טהורין. רבי יוסי אומר אף הספינה', דברי הברייתא לא היו סתומים כלל וכלל. במקרה כזה לא היה מקום לשאול 'מאי קאמר?' - התוספתא מלמדת כי כלים שעשה בהן בית קיבול טמאין, ולאחר מכן מונה חלק מהפרטים המובאים במשנה 'הכסא והספסל', מהטעם שלכלים אלו אין תוך. על זה מוסיפה הברייתא את דעת רבי יוסי הסובר שאף ספינה חשובה ככלי שאין לו תוך ולפיכך טהורה. תנא קמא, שכלל לא מנה את הספינה, סובר כנראה שספינה היא כלי העשוי לתוכו, כמשנה בשבת (וחנניה).

לפי זה תובן מחלוקת תנא קמא שבתוספתא ורבי יוסי. לפי רבי יוסי ספינה היא כלי שאין לו תוך, ולפיכך הוא מוסיף על הרשימה 'הכסא והספסל' את הספינה. מובן מדוע נקט בלשון 'אף', שכן הוא תולה את טהרתה באותה סיבה. לעומת זאת, תנא קמא אולי לא חולק על רבי יוסי בדין - אפשר שהוא סובר כתנא של משנתנו שאינה טהורה ואפילו שיש לה תוך, ולכן אינו מונה את הספינה יחד

¹⁰⁷ זה הכללי וכו' שודאי במשנה הכלל מוסב על הרשימה שלמעלה). וראו הברייתא המובאת משמו בבבלי בכורות (לח ע"א).

¹⁰⁷ מסכת שבת, עמ' קז.

¹⁰⁸ חידושי הרמב"ן, שבת, עמ' רפח.

¹⁰⁹ אמנם, לדברי הרמב"ן לא מובן כל כך מדוע ספינה היא כלי שאין לו תוך. יותר מדויק לומר שכלל אינה כלי.

עם כסא וספסל.¹¹⁰ כפי שהקדמנו, נראה שתוספתא זו מהווה תוספת ופירוש למשנת כלים המונה את הכלים שסיבת טהרתם הוא העדר תוך, כפי שמפורש יותר בספרא. הספרא ומשנת כלים נקטו בפשטות שהספינה טהורה משום שאין לה תוך, ולעומת זאת התוספתא הביאה את דעת תנא קמא שלא סובר כך. ברובד הראשוני של סוגיתנו תוספתא זו אולי הובאה בהמשך לדעת המשנה ולדעת חנניה, במטרה ללמד מקור שלישי לטהרת ספינה. בעוד התנא של משנתנו לומד מים וחנניה לומד משק, לרבי יוסי יש מקור שלישי, וכפי שמורה הספרא 'אל תוכו – את שיש לו תוך – טמא, ואת שאין לו תוך – טהור'.

אם תוספתא זו אכן הובאה כדי ללמד על דעה שלישית בטהרת ספינה, נראה כי המילים 'מדרס כלי חרס טהור, רבי יוסי אומר אף הספינה' נקטעו מהקשרם ואיבדו את מובנם. לפיכך עורך הסוגיה שואל 'מאי קאמר?'¹¹¹

רב זביד ורב פפא

מחלוקת רב זביד ורב פפא בסוגיתנו מעוררת כמה בעיות טקסטואליות וענייניות. עיון בבעיות אלו עשוי לקדם אותנו בהבנת התהוות הסוגיה. הריהן לפנינו:

רב זביד לא אומר על הברייתא 'חסורי מחסרא והכי קתני'. פירוש הדבר שהוא לא בא לתקן, לשנות או להוסיף על לשון הברייתא, אלא להסביר, ולכן הוא אומר 'הכי קאמר'.¹¹² והנה אין שום דרך

¹¹⁰ ברור שתנא קמא שבתוספתא לא התכוון לכלול את הספינה עם שאר הפרטים בכלל וכל מדרס כלי חרס', ואז הוא לא חולק על רבי יוסי. ממשפט זה אין להסיק שהוא כולל אף את הספינה, שכן לא ייתכן שהתנא חשב שכל מי שמפענח מדעתו את הכלל הזה ימצא בו אף את הספינה. כדי לכלול את הספינה יש לומר בפירוש שאף על פי שיש לה תוך, דינה ככלי שאין לו תוך (העובדה שמשנתנו וחנניה חולקים על כך, כפי שפירש בעל התוס' ר"ד, מעידה שהדבר אינו מובן מאליו כלל). לפי זה רבי יוסי בשומעו את הכלל של תנא קמא ובהכירו את הרשימה המלאה, הבין שהתנא לא נאמן למסורת הספרא והמשנה אלא מפקיע את הספינה מן הכלל. לכן הוסיף רבי יוסי לרשימה אף את הספינה (כמו בספרא ובמשנה).

¹¹¹ לפי זה, לא בעל הסוגיה הביא את הברייתא והקשה עליה 'מאי קאמר', אלא מסדר קודם שילב את הברייתא בסוגיתנו. כיוון שהייתה קטועה וחסרת הקשר, בעל הסוגיה שאל עליה במצבה זה 'מאי קאמר?'

¹¹² י"ג אפשטיין (ראו לעיל הערה 90 ושם במבוא לנוסח המשנה, עמ' 626) סבור שלמונח 'הכי קאמר' משמעות זהה כמו 'חסורי מחסרא והכי קאמר', ובשניהם אין בעל הסוגיה מתכוון להגיה אלא לפרש. מנגד ראו עמית, רבינו חננאל, עמ' 133-144, ובמיוחד עמ' 135-136 הערה 13. עמית מראה כי המונח 'הכי קאמר' מופיע מאות פעמים בתלמוד לשם פירוש, בעוד 'חסורי מחסרא' מופיע במעט מקומות יחסית (44). לדעת עמית, השימוש המועט במונח 'חסורי מחסרא' והתאמתו דווקא להקשרים של תיקון גרסה, מעיד שהשתמשו בו כדי להגיה ולא רק לפרש. ואמנם מופעי 'חסורי מחסרא' כמעט כולם בסתם התלמוד, למעט בודדים המובאים בשם אחרוני האמוראים. בבבלי בבא קמא טז ע"א המונח ננקט בשם רבינא (וגם שם לאחר 'חסורי מחסרא' סתמי); ובשבת קב ע"א המונח ננקט בשם רב אשי. רק במסכת ביצה לא ע"ב ננקט המונח בשם אמורא קדום - רב יהודה בשם שמואל (בכ"י מינכן 95 שם המונח סתמי). בגיטין נד ע"א ובחולין עג ע"א מיוחס המונח בלשון 'אמר רבא ואמרי לה כד'. נראה שיכדי משמעו 'סתם', ואולי גם מכאן ראייה שהמונח מאוחר. מנגד, הלשון 'הכי קאמר' מופיעה פעמים רבות בבבלי בשם אמוראים מכל התקופות. דוד הלבני בפירושו לבבלי עירובין מב ע"א (מקורות ומסורות, עמ' קכב-קכד) טוען שאין לייחס את 'חסורי מחסרא והכי קתני' שם לרב פפא אלא לסתם התלמוד. טענה דומה מופיעה בפירושו לסוגיה בדף סא ע"ב (עמ' קס). נראה אפוא

לדחוק את הסברו אל דברי הברייתא, שהרי הברייתא נוקטת את המילים 'מדרס כלי חרס טהור'. אפילו אם אפשר היה לדייק מכאן שמגעו טמא, מניין לנו שגם בספינה הדין זהה? הרי לפי התנא של משנתנו, הלומד טהרת ספינה מים, טהרת ספינה אינה קשורה כלל לדיני כלי חרס, וגם אם אלו מטמאים במגע, עדיין ספינה טהורה. אין לומר שמדברי רבי יוסי אפשר ללמוד את כוונת תנא קמא, שהרי רבי יוסי לא אמר 'טהורה' אלא רק 'אף הספינה' - המילה 'טהורה' מופיעה רק בדרך הפירוש. את דברי רב פפא קשה עוד יותר להבין בדברי הברייתא. לפי רב פפא, אנו לא רק מדייקים את הדיוק של רב זביד, מדרס טהור – מגע טמא, אלא מוסיפים דיוק - רק בשל חרס מדרס טהור, אבל בשל עץ מדרס טמא. לאחר הדיוק הנוסף הזה אנו מוסיפים דין המוסב על מגע העץ, ולפיו ספינת הירדן טהורה. הדבר התמוה הוא שרב פפא דוחה את דברי רב זביד משום שלדעתו הטקסט של הברייתא אינו מתיישב יפה שאם כן 'מאי אף', והוא דוחס בברייתא דברים שאין להם שום שחר בטקסט. אם אכן הבעיה הטקסטואלית בברייתא 'מאי אף' היא שהניעה את רב פפא להציע את פירושו, מדוע אין הוא מפרש את הברייתא בפשטות באמצעות דיוק הפוך מרב זביד? רב פפא יכול להציע שלדעת תנא קמא האומר 'מדרס כלי חרס טהור' - מגעו טמא; וכן שרק סתם כלי חרס מגעו טמא, אבל ספינה טהורה כתנא של משנתנו.¹¹³ ועל זה חולק רבי יוסי ואומר אף הספינה של חרס טמאה, כדעת חנניה. מדוע רב פפא היה צריך להביא את הדין של ספינה של עץ, ולהניח שהם חולקים בספינת הירדן?¹¹⁴

הזכרנו את התפלגות עדי הנוסח לגבי ייחוס הפירוש הראשון בברייתא. בכ"י אוקספורד ובדפוסים מופיע רב זביד, ואילו בכ"י מינכן וטיקן הפירוש הוא מסתם התלמוד. סביר להניח כי רב זביד אינו בעל השמועה, שכן ההעמדה של חנניה וחכמים כחולקים בספינה של חרס ובספינת הירדן מופיעה בתחילת הסוגיה בנוסח ובסגנון של סתם התלמוד. קשה להניח כי דווקא בסוף הדיון, רב זביד ורב פפא יפרשו את הברייתא באופן שונה וכל פירוש ייתן מקום לאחת ההשלכות ההלכתיות דלעיל. נראה כי זהו סגנון ספרותי מהוקצע של עורך הסוגיה. לאחר שהעמיד את שתי ההשלכות שלדעתו עולות מן המחלוקת בין חנניה לחכמים הוא מוצא ברייתא ששני אמוראים מעמידים אותה - רב זביד לפי ההשלכה ההלכתית הראשונה, של ספינה של חרס, ורב פפא לפי השניה, של ספינת הירדן, ודבר זה מהווה חתימה נאה לסוגיה.

כפי שהראינו, הברייתא עצמה בהקשרה ברורה למדי ואינה תובעת פירוש. ניתוק הברייתא מהקשרה הוא שמערפל את מובנה. שיערנו כי הברייתא הובאה לסוגינתנו בשביל עניין אחר (להביא

שהשינוי הוא לא רק במונח אלא גם בדרך הלימוד. בעוד אמוראים השתמשו בפרשנות מפרשת ולא מתקנת, בתקופת העריכה המאוחרת המיוחסת לסתם התלמוד נקטו גישה הרבה יותר חופשית (כפי שאנו מוצאים גם בנושאים רבים אחרים) ואף שלחו יד בגרסה.

¹¹³ לפי רב פפא ודאי דיוק זה נכון אף אם הוא לא נאמר, שהרי אם תנא קמא סובר כתנא של משנתנו ולא כחנניה הוא צריך לטהר לא רק את ספינת הירדן, אלא גם ספינה של חרס.

¹¹⁴ כך שאלו כבר הראשונים. רש"י בד"ה וספינת הירדן, כתב: 'והוא הדין נמי דמצי לתרוצי וספינה של חרס טהורה, בתר דמפכינן דתנא קמא לרבי יוסי, אלא משום דשכיחא טפי של עץ משל חרס', אך קשה לקבל הסבר זה. הרי המשנה כולה עוסקת בכלי חרס, ומה יותר טבעי מלעסוק גם בספינה של חרס? כמו כן אין מדובר בכל ספינה של עץ, אלא רק בספינת הירדן, שהיא ודאי לא שכיחה. וראו עוד מהרש"א; בעלי תוספות בד"ה אלא אמר רב פפא, בשם רבינו תם.

טעם נוסף לטהרת ספינה, שאין לה תוך). בשלב מאוחר הובנה הברייתא כיחידה שאינה קשורה לעניין שלשמו הובאה, ולכן נוצר קושי ונדרש פתרון.

נשחזר אפוא את הדיון הראשוני כך: רב פפא, שמצא את הברייתא סדורה על סוגייתנו בצורתה המנותקת מהקשרה, שאל על הברייתא 'מאי אף' ברקע השאלה עומדת הבנתו כי לפי תנא קמא מדרס כלי חרס שטהור לא כולל את הספינה ולפי רבי יוסי הוא כולל את הספינה. אמנם, הידע שלנו שתנא קמא מטמא גם את הספינה שאוב מתגובתו של רבי יוסי 'אף הספינה'. אולם אם כך, מדוע נקט רבי יוסי בלשון 'אף' הרי תנא קמא טיהר רק 'מדרס כלי חרס' וספינה אינה כלי מדרס, מדוע אפוא החליט רבי יוסי להוסיף על הקטגוריה של כלי מדרס את טהרת ספינה, שאינה ממין העניין? לפי זה, דברי רב פפא במקורם לא היו מוסבים על הפרשנות של הברייתא אלא על גוף הברייתא. כדי להבהיר את משמעות קושיתו של רב פפא הקדים בעל הסוגיה מימרה פרשנית המפרשת את הברייתא כפשוטה והסב עליה את קושית רב פפא.

תיאור זה מסביר את ההבדלים בין עדי הנוסח בלשון קושיתו של רב פפא. לפי הדפוסים וכ"י מינכן הגרסה היא 'מתקיף לה רב פפא מאי אף'.¹¹⁵ לעומת זה, בנוסח וטיקן 108 ושל המגיה של מינכן, מופיע 'אם כן מאי אף'. נוסח אוקספורד גורס 'אי הכי מאי אף'. לפי הגרסה של אם כן או אי הכי, רב פפא אינו מקשה על גוף הברייתא אלא על המימרה הראשונה שהבהירה את הברייתא. לעומת זאת, אם הגרסה היא רק 'מאי אף' קושית רב פפא נסובה על גוף הברייתא ולא על פירושה. נראה שהגרסה המקורית היא זו שאינה מקיימת 'אם כן' או 'אי הכי', שכן סביר להניח שמילים אלו נוספו בשלב מאוחר לשם הבהרה. ולראיה: עדי הנוסח השונים הוסיפו הבהרה זו במילים שונות - 'אם כן' או 'אי הכי'.

אם כן, המימרה הראשונה נוספה מאוחר לדברי רב פפא, וייתכן שיוחסה בחלק מעדי הנוסח לרב זביד, שהרי הנוסח 'מתקיף לה' מקדים באופן רגיל קושיה על דברי אמורא אחר.¹¹⁶

את דברי הגמרא 'אלא אמר רב פפא הכי קאמר' כנראה אין לייחס לרב פפא. הוא עצמו כנראה התכוון לשאול על הברייתא. דבר רגיל הוא בתלמוד לייחס קושיה של אמורא לבעל הקושיה, כיון שהקושיה מולידה את ההכרח ביישוב.¹¹⁷

¹¹⁵ במינכן נוסף בין השורות 'א"כ' אך התוספת נעדרת מכתב היד עצמו.

¹¹⁶ רב זביד השני, תלמידו של רב פפא וכן שיחו בסוגיות רבות בבבלי, ראו: היימן, תולדות, עמ' 380-381. בין אם בעל הסוגיה ייחס את המימרה לרב זביד בין אם זו תוספת מאוחרת, מובן מדוע יוחס הדבר לו, שכן רב פפא דוחה את דבריו ומעמיד דעה אחרת במקומו, ועומדים דברי הרב במקום דברי התלמיד.

¹¹⁷ קליין, אי איתמר, עמ' 23-42. מראה כי המונח 'אלא אי איתמר הכי איתמר' משמש פעמים רבות בסוגיות הבבלי את 'בעל הסברא' (כלומר עורך הסוגיה, המאוחר לחכמים שהמימרות מיוחסות להם), לנסח מימרה חדשה משמו של המקשה - ובייחוד שאלה שנוסחה בלשון 'מתקיף לה'. ובלשונו (עמ' 42): 'במקרה של הגבלה ופירוש, הצביעו בעלי הסברא על מה שיש להגיב במימרה העיקרית כפי שנמסרה - ואמרו 'מתקיף לה רבי פלוני' - ואחרי כן הציעו נוסח חדש המכיל בתוכו את הפירוש של האמורא השני. במקרה של תיובתא מברייתא המתנגדת, ברייתא שלא יכלו לפרש אותה בהתאם למימרה, קבעו בעלי הסברא שבודאי קיבל או שבודאי היה מקבל, בעל המימרה את הביקורת הנובעת מהמימרה ההיא, ולכן הציעו נוסח חדש של המימרה המכיל או פירוש מגביל או הגהה קלה. אם לא הספיקה הגהה קלה, הציעו נוסח חדש לגמרי, נוסח שאי אפשר להקשות עליו. דעתם של בעלי הסברא הייתה, שכוונת מסדרי הגמרא, כשכללו את המימרה והברייתא

לפי דברינו יוצא ששני ההסברים בדברי הברייתא נוסחו בידי סתם התלמוד. בסוגיה המקורית הובאו רק הברייתא וקושית רב פפא עליה. לשם הבהרת הקושיה הובאה מימרה המנסחת את פירוש הברייתא כפי שרב פפא הבין אותה, ולאחר מכן מימרה המפרשת את הברייתא באופן המיישב את הקושי. בעל הסוגיה ניצל את המבנה הזה גם להעניק לסוגיה חתימה מפוארת, שבה שילב בדברי הפרשנות הראשונה את ההשלכה ההלכתית שמצא למעלה בין חנניה לחכמים בדין ספינה של חרס, 'מדרס כלי חרס טהור ומגעו טמא, וספינה של חרס טמאה, כחנניא. רבי יוסי אומר אף הספינה טהורה, כתנא דידן' את הפרשנות השנייה, שייחס לרב פפא (עקב היותו בעל הקושיה), הוא ניסח כך שתציג את ההשלכה ההלכתית השניה למחלוקת בין חנניה לחכמים בדין ספינת הירדן 'מדרס כלי חרס טהור ומגעו טמא, ושל עץ בין מדרסו ובין מגעו טמא, וספינת הירדן טהורה, כתנא דידן. רבי יוסי אומר אף הספינה טמאה, כחנניא'.¹¹⁸

המתנגדת לה בתוך הגמרא הרשמית, הייתה לא רק לסתור את הנוסח המקובל של המימרה, אלא ללמד גם כן את ההלכה האמתית. ואם נתברר להם, שאין אפשרות אחרת אלא לחבר נוסח אחר לגמרי, לא נמנעו לעשות זאת. והנוגע ביותר לענייננו הוא מה שמוסיף קליין (שם): 'השימוש במונח א"א הלך והתרחב עד שכלל גם את המקרה, שבו המימרה עצמה הייתה ידועה היטב אלא שצורפה לה הוספה מאמורה אחר, כדי למנוע טעות במשמעות המימרה המקורית. בעלי הסברא כתבו קודם כל את הפירוש המוטעה, הצביעו על הטעות בשם האמורה השני, והציעו בלשון א"א את המשמעות החדשה'. לפי קליין, כדי להבהיר את קושית המקשה, 'בעלי הסברא' נקטו לעתים ניסוח מוטעה שיהלום את הקושיה, וכולו פרי ניסוחם של העורכים המאוחרים. הוא עוצב כדי שדרכו נבין את משמעות הקושיה על הפירוש המוטעה. לאחר מכן הובאה הקושיה, ואז נוסחה מימרה חדשה שאליה הסכימה או הייתה מסכימה דעתו של המקשה, כפי שכתב קליין (צוטט לעיל): 'קבעו בעלי הסברא שבודאי קיבל או שבודאי היה מקבל, בעל המימרה את הביקורת הנובעת מהמימרה ההיא, ולכן הציעו נוסח חדש [...] המכיל או פירוש מגביל או הגהה קלה. אם לא הספיקה הגהה קלה, הציעו נוסח חדש לגמרי, נוסח שאי אפשר להקשות עליו. המונח שבו אנו עוסקים אינו זהה לזה של קליין, אך אדרבה, הוא יותר רך וגמיש, ואם במונח 'אלא אי איתמר הכי איתמר' אנו אומרים שהתלמוד מנסח מימרה חדשה בשם המקשה ודאי שכך גם במונח המופיע כאן. וראו פרידמן, אל תתמה, עמ' 57-135, שכתב כך על המופע 'אלא אמר רב פפא': 'בבבלי פעמים רבות רב פלוני מקשה קושיה, בלשון 'מתקיף לה' או בלשון אחר, והתירוץ נאמר בלשון 'אלא אמר רבי פלוני', וכאילו שתי מימרות משם רב פלוני (עמ' 64). פרידמן שם מראה שלעיתים נקיבת שם רבי פלוני באה מבעלי הגרסה (וראיה לכך בהתפלגות הנוסח) ולעיתים מבעל התלמוד עצמו.

¹¹⁸ המילים 'כתנא דידן' ו'כחנניא' נראות כתוספת מאוחרת אפילו אם נניח כי רב זביד ורב פפא הם שניסחו את המימרות כצורתן בסוגיה. הרי כל המימרות מנוסחות בלשון עברית ו'תנא דידן' מנוסח בארמית, ולפיכך זו בכל הסבירות תוספת עורך. ואם כך גם 'כחנניא', שיש לה מובן רק לצד 'כתנא דידן', היא תוספת עורך. אם נניח שרב זביד ורב פפא ניסחו את המימרה שלהם בלי המילים 'כתנא דידן' ו'כחנניא' יופיין הספרותי של שתי המימרות נעלם, שהרי מילים אלו מציגות את המחלוקת כהיפוך בין תנא קמא ורבי יוסי. לפי הפרשנות הראשונה, תנא קמא של הברייתא הוא 'כחנניא' ורבי יוסי 'כתנא דידן', ולפי השנייה תנא קמא הוא 'כתנא דידן' ורבי יוסי 'כחנניא'. כפי שנעיר להלן, לא ברור מדוע ינסח רב פפא את פרשנותו זו, אם אכן היה מנסחה, באופן זה, לולא היה חפץ במבנה הספרותי הזה. כדי לפתור את קושייתו יכול היה בקלות להעמיד את מחלוקת תנא קמא ורבי יוסי גם בספינה של חרס ורק להפוך את הדעות. כל זה מהווה ראיה לדברינו שהמימרות הללו לא נוסחו בידי רב זביד ורב פפא, אלא זו עריכה מאוחרת שיש ליחסה לסתם התלמוד.

לרב האי גאון¹¹⁹ גרסה אחרת בסוגיתנו :

אתא רב זביד לפרושה : מדרס כלי חרס טהור ומגעו טמא. וספינה בין במגע בין במדרס, טהורה כרבנן. ור' יוסי ספינה של חרס טמאה כחנניה ולא קמא.¹²⁰ וקא מתקיף לה רב פפא, מאי אף, דאלמא אטהורה קאי ר' יוסי ולא אטמאה. אלא אמר רב פפא : תנא קמא סבר מדרס כלי חרס טהור. אבל ספינה של¹²¹ טמאה כחנניה, ור' יוסי סבר אף הספינה טהורה כרבנן.

דברי רב האי גאון בסוגיה מראים שני שינויים בגרסה : ראשית, הוא הופך את השיטות של רב זביד ורב פפא ; שנית, רב פפא לא עוסק בספינה של עץ או ספינת הירדן, אלא בספינה של חרס. לגרסה זו אין תימוכין משום עד נוסח שבידינו.¹²²

כפי שהצענו, המילים 'אלא אמר רב פפא' הן עיצוב וניסוח של בעל הסוגיה את דעת רב פפא כפי שהיא צריכה להיות לאור קושיתו. אכן, לפי גרסת רב האי הדברים מתפרשים יפה : רב זביד מפרש את הברייתא, שלפי תנא קמא ספינה של חרס טהורה ורב יוסי אומר אף הספינה טמאה, מקשה רב פפא 'אם כן מאי אף', הרי הספינה של רבי יוסי אינה מוסבת על דברי תנא קמא אלא על התוספת שמדייקים מדבריו. על הדיוק לא שייך להסב את מילת 'אף' (ראו בתוספות משם רבינו תם שפירש כך). העורך נוטל את קושיתו של רב פפא והופך את הדעות כדי להעלימה, והיות שהקושיה איננה, נכון לדעת העורך לנסח מימרה זו בשם רב פפא.

אולם בשלב מאוחר, עורך נוסף רצה לחתום את הסוגיה באופן נאה ולכן הכניס לתוך מחלוקת רב זביד ורב פפא את שתי ההשלכות ההלכתיות שהעמיד בסוגיה למעלה בין תנא של משנתנו וחנניה, לגבי ספינה של חרס ולגבי ספינת הירדן. תפארת החתימה היא שהניעה אותו לערוך מחדש את המחלוקת ולייחס לרב זביד את עניין ספינה של חרס ולרב פפא את עניין ספינת הירדן. הגרסה שעליה הסתמך רב האי היא עדות לעריכה מוקדמת של הבבלי שעדיין לא באה בה הסוגיה לכלל שלימות ספרותית החותמת את הסוגיה בצורה משוכללת זו.

¹¹⁹ הנוסח צוטט על פי מהדורתו של י"י קעלער, 'פירושי ופסקי רב האי גאון למסכת שבת, עמ' 101. הדברים נדפסו בפירוש רבינו חננאל, והרבה ראשונים מצטטים זאת בשמו, אולם חוקרים רבים מייחסים את פירוש רבינו חננאל הנדפס כאן (ובמקומות נוספים במסכת שבת) לרב האי גאון. ראו : הורביץ, שרידים, עמ' 127-123 ; דובאוויק, שבת, עמ' 57-99 ; אפשטיין, טהרות, עמ' 14.

¹²⁰ קעלער (שם הערה 40) מפרש 'ולא קמא דקא מתקיף לה רב פפא', כלומר לא הועמדה אוקימתא זו בשל קושית רב פפא. לפי פרשנות זו מתאים לגרוס בהמשך 'דקא מתקיף לה רב פפא' ולא 'וקא' ואכן כך מופיע בפירוש הר"ח הנדפס על הדף. אולם אפשר לפרש את רב האי 'ולא קמא' כלומר, כחנניא ולא כתנא קמא.

¹²¹ כנראה יש להוסיף 'חרס', כפי שנקטו בעלי התוספות בד"ה אלא אמר רב פפא.

¹²² הראשונים (בעלי התוספות, רמב"ן ועוד) ציטטו אותו והסתמכו עליו, נראה אם כן שגם הם לא הכירו עד נוסח התומך בדבריו. וכפי עדות הריטב"א בחידושי לסוגיתנו : 'ויש בתוספות גרסה אחרת ופירוש אחר בשמועתנו [...] ואינו כגרסת כל הספרים שלנו'.

הסוגיה השלישית – מדרס כלי חרס (פד ע"א – פד ע"ב)

- [א] ומדרס כלי חרס מנלן דטהור?
(1) **אמר חזקיה דאמר קרא 'ואיש אשר יגע במשכבו' (ויקרא ט: ה) - מקיש משכבו לו, מה הוא אית ליה טהרה במקוה, אף משכבו נמי אית ליה טהרה במקוה.**
- (2) **דבי רבי ישמעאל תנא 'כמשכב נדתה יהיה לה' (שם טו: כו) - מקיש משכבה לה, מה היא אית לה טהרה במקוה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה. לאפוקי כלי חרס דלית ליה טהרה במקוה.**
- [ב] **מתלב רבי אילעא: מפץ במת מנין? דין הוא ומה פכין קטנים שטהורין בזב טמאים במת, מפץ שטמא בזב אינו דין שיהא טמא במת. ואמאי הא לית ליה טהרה במקוה? אמר ליה רבי חנינא: שאני התם הואיל ואיכא במינו. אמר ליה רחמנא ליצלן מהאי דעתא. אדרבה רחמנא ליצלן מדעתא דידך.**
- [ד] **וטעמא מאי?**
(1) **תרי קראי כתיבי, כתיב 'ואיש אשר יגע במשכבו', וכתיב 'וכל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא', הא כיצד? יש במינו - אף על גב דלית ליה טהרה במקוה. אין במינו – מקיש משכבו לו.**
- (2) **רבא אמר מדרס כלי חרס טהור מהכא 'וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו' הא יש צמיד פתיל עליו טהור הוא, מי לא עסקינן דיחדינהו לאשתנו נדה וקאמר רחמנא טהור?**
- מסורת התלמוד: [א] טהרה במקוה ראו בבלי ערובין קד ע"ב. [ב] מפץ במת. בבלי בבא קמא כה ע"ב. רחמנא ליצלן. ראו בבלי כתובות מה ע"ב, בבא קמא סה ע"ב. [ד] צמיד פתיל. ראו בבלי חולין כה ע"ב.

תקציר

סוגיתנו היא כעין סוגית 'גופא' ודנה במקורות להלכה שכלי חרס טהור מטומאת מדרס. בעל הסוגיה מציג שלוש שיטות בעניין: מימרא של חזקיה, ברייתא של דבי רבי ישמעאל ומימרא בשם רבא. לדעתנו, דברי חזקיה מיוסדים על דרשת אחרים המובאת בברייתא בבבלי נדה נה ע"ב. הדברים המיוחסים לדבי רבי ישמעאל נוסחו על ידי עורך הסוגיה מאוחר לדברי חזקיה. כפי הנראה היתה מסורת מדבי רבי ישמעאל שלמד דין זה מנדה, וזו שוחזרה על ידי עורך הסוגיה עם מוטיבים סגנוניים וענייניים הלקוחים ממימרתו של חזקיה.

הדרשות מאורגנות במבנה זב – נדה – נדה. הדרשה הראשונה, העוסקת בזב גוררת אחריה את דרשת נדה, שדומה לה מבנית, ודמיון הנושא קושר הנה את הדרשה השלישית, העוסקת אף היא בנדה, אך שונה במבנה.

לאחר דרשת תנא דבי רבי ישמעאל וקודם דברי רבא, מובא דו שיח בין רבי אילעא ורבי חנינא, רבי אילעא מראה כי התניית טומאת המדרס באפשרות טהרתו במקווה אינה מתקיימת ב'מפץ'. מפץ מטמא במדרס למרות שאין לו טהרה במקווה, ומכאן שגם דרשת חזקיה וגם דרשת תנא דבי רבי ישמעאל אינן עומדות. רבי חנינא טוען לרבי אילעא שהתניית הטומאה באפשרות הטהרה במקווה, אינה חייבת להתקיים בכל פרטי החפצים הנדונים, אך חייבת לחול לפחות על מין החפצים. חרס הוא מין שכל פרטיו אינם בני-טהרה, לכן גם אינו מטמא. מפץ, לעומת זה, עשוי חומרי גלם שיש בהם פרטים בני-טהרה, לפיכך אף הוא מקבל טומאת מדרס. רבי אילעא ורבי חנינא מחליפים ביניהם משפטים המוכרים לנו מדיאלוגים אחרים ביניהם, 'רחמנא ליצלן מהאי דעתא' ו'אדרבה רחמנא ליצלן מדעתא דידך'. לאחר מכן בעל הסוגיה מעגן את דברי רבי חנינא במדרש פסוקים שבו מעומת הפסוק (שהביא כבר חזקיה בדרשתו): 'ואיש אשר יגע במשכבו', עם הפסוק שנאמר אף הוא בזב: 'וכל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא'. המתח מתהווה מדרשת חזקיה, שהרי לפיה לא כל משכב מטמא אלא רק זה שיש לו טהרה במקווה, ואילו בפסוק השני משמע שכל משכב מטמא. מכאן לומד רבי חנינא שיש לסייג את התנאי המחייב שהדבר יהיה בר-טהרה במקווה למין בכללותו ולא לכל אחד את מהפרטים שבמין. לדעתנו, דברי הגמרא 'וטעמא מאי' הם מגוף הדו שיח שבין האמוראים בעוד שדברי הקנטור שהם מחליפים ביניהם 'רחמנא ליצלן' וכו', הם לקוחים מצורת השיח ביניהם המוכרת ממקום אחר והתוספו כאן לתפארת הסוגיה.

דעת חזקיה סודרה בסוגיתנו לפני הברייתא התנאית מבית מדרשו של רבי ישמעאל. מדוע חרג עורך הסוגיה מהסדר הכרונולוגי והקדים את דברי חזקיה לתנא דרבי ישמעאל. ועוד, מפני מה הקדים מימרה אמוראית למקור התנאי. הברייתא של תנא דרבי ישמעאל גם מנוסחת בארמית, שלא כרוב דברי תנאים: 'מה היא אית לה... משכבה נמי אית לה'.¹ בדרך כלל ברייתות תנאיות מנוסחות בעברית. לכאורה היה מקום לטעון שדברי התנא דבי רבי ישמעאל הם רק המשפט הראשון: 'כמשכב נדתה יהיה לה – מקיש משכבה לה'. ואילו המשך הדברים 'מה היא אית לה טהרה במקוה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה' הם תוספת של בעל סתם התלמוד. אך היות שרבי ישמעאל אינו מסביר מה מושא ההיקש, אי אפשר לראות את דבריו כברייתא שלמה, אלא חייבים להזדקק להמשך 'מה היא וכו' להשלמת דבריו. לפי זה אין צורך לחשוב שגם ההמשך 'לאפוקי כלי חרס דלית ליה טהרה במקוה' אינו מדברי רבי ישמעאל אלא מ'סתם התלמוד'.² הרי אף חלק מגוף המימרה מנוסח בארמית.³

עוד יש להעיר על הדמיון בניסוח דרשות חזקיה ודבי רבי ישמעאל. המנסח השני היה מודע ללא ספק לניסוח הראשון של המימרה.⁴ ואמנם לפי הסדר הכרונולוגי הכרח לומר שחזקיה הגיב כאן לדברי רבי ישמעאל וניסח את מימרתו באותה תבנית. הדבר מגביר את הקושי בסידור המימרות. זהות זו

¹ כך הוא בכל עדי הנוסח, פרט לכ"י וטיקן 108 שהדברים מנוסחים בלשון עברית. היות וכ"י וטיקן נוקט נוסחה עברית גם בלשון חזקיה, יש להטיל ספק באותנטיות של הנוסח העברי בדברי רבי ישמעאל, שכן יש מקום להניח כי הוא נקט נוסח זה בעברית בהתאמה לנוסח שהוא נקט בחזקיה. עד נוסח אחר שנקט נוסח עברי בחזקיה, (מינכן 95), בכל אופן נוקט נוסח ארמי בדבי רבי ישמעאל, מה שמצביע כנראה על מקורות רבה יותר דווקא בשל הקושי ואי ההתאמה. עדי הנוסח האחרים נוקטים לשון ארמית גם בדברי חזקיה וגם בדברי תנא דבי רבי ישמעאל.

² כך טוען דוד הלבני. מקורות ומסורות, שבת, עמ' רמא הערה 1. לפי הנחתו זו טוען הלבני, יש להחזיק כמקוריים את עדי הנוסח המוסיפים מילים אלו גם למימרת חזקיה (מינכן 95, אוקספורד וטיקן 108). אכן, אם זו תוספת של בעל הסוגיה, הלבני כנראה צודק. יש להעריך שעורך הסוגיה פועל באופן אחדותי ואת אותה תוספת שהוסיף על דברי תנא דבי רבי ישמעאל, הוסיף גם על דברי חזקיה. אך אם נניח שמילים אלו הן חלק מדרשת 'תנא דבי רבי ישמעאל', ובאופן חריג נוסחו פה בתערובת של לשון ארמית, אין צידוק להניח כדברי הלבני; הרי במקרה כזה ודאי שלא נדרשת התנסחות אחידה. ובכל זאת, ניסוח המימרה של חזקיה דומה לגמרי לניסוח דרשת רבי ישמעאל, ואם כן מפני מה שונה הנוסח? אכן רוב עדי הנוסח תומכים בגרסה 'לאפוקי וכו' גם אחרי דברי חזקיה (פרט לדפוסים). אך אין בכך הכרח שזו תוספת של העורך, וראו הסברנו להלן בעניין ניסוחן השווה של המימרות.

³ מעניין שדווקא המימרה האמוראית של חזקיה מופיעה בחלק מעדי הנוסח בעברית. בכ"י מינכן 95 ווטיקן 108 הנוסח דברי חזקיה הוא: 'מה הוא יש לו טהרה במקוה אף משכבו יש לו טהרה במקוה', שלא כדפוסים וכ"י אוקספורד, 'אית ליה'. הברייתא של רבי ישמעאל מופיעה במינכן בארמית ובוטיקן בעברית. וראו בהערה 4.

⁴ גם לפי כ"י וטיקן ומינכן, שבהם מימרת חזקיה כולה עברית, בניגוד לדברי רבי ישמעאל, דברי רבי ישמעאל הם תרגום מדויק של דברי חזקיה: 'אף משכבה אית לה טהרה במקוה'. זאת בשונה מעדי הנוסח האחרים, שגורסים: 'אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה'. בהשמטת המילה 'נמי' דברי רבי ישמעאל הם תרגום מדויק לדברי חזקיה שבעברית, שם לא מופיעה המילה 'גם'. לעומת זאת, הגורסים 'נמי' ברבי ישמעאל גורסים 'גם' בדברי חזקיה.

בתבנית הדרשה גם מעלה את השאלה מה ראה חזקיה להעדיף את דרשתו על פני דרשת קודמו מדבי רבי ישמעאל?⁵

חזקיה נוקט שיטת דרשה לא מצויה. הוא מפרק את המילה למשמעויותיה השונות ומקיש ממשמעות אחת על האחרת. בדרשתו 'משכבו – מקיש משכבו לו', הוא מקיש מהמילה על צורן השייכות המובלע 'לו'. דרך היקש משונה זו⁶ אינה מצויה אלא במקומות ספורים בבבלי.⁷ ואמנם, הברייתא דבי רבי ישמעאל לומדת זאת בהיקש רגיל בין שתי מילים, 'משכב' ו'לה', מהכתוב 'משכב נדתה יהיה לה'. אמנם, ניתן היה לפרש אף את דברי הברייתא בדרך ההיקש של חזקיה, ולפיה אינו מקיש את משכבה לה מהמילה 'לה', אלא דורש זאת מהמילים 'משכב נדתה' שבמילת נדתה מובלעת מילית השייכות 'לה'. אך יותר משכנעת הצעתנו קודם, שרבי ישמעאל לומד משתי המילים ולא מהמילה ומשמעותה; אילולא כן מפתיע שדרשה משונה ומחודשת כזו תצא מבית מדרשו של רבי ישמעאל הממעט בדרשות (ובדרשות היקש במיוחד שהרי הוא מצריך שהדרשה תהיה מופנה לפחות מצד אחד).⁸

⁵ אולי חזקיה העדיף את הלימוד מפרשת זב מפני שהיא קודמת במקרא לפרשת נידה. ראו באחרונים, חידושי חתם סופר ועוד, שניסו להסביר מדוע דרשת דבי רבי ישמעאל לא מסתפקת בדרשת חזקיה, אך לא נתנו דעתם על הכרונולוגיה של הדרשות. יש לתת טעם לחזקיה ולא לרבי ישמעאל. נראה שהם מבליעים הנחה שמירת חזקיה קדמה, מתוך העדפה מקדמית של סדר המקורות בסוגיה על פני סדר הזמנים של המוסרים. ⁶ ראו רבי שמשון מקינון, ספר הכריתות, (בתי מידות בית ב טו), עמ' י'. וכן הרב אהרן בן חיים, קרבן אהרן, דף ט ע"ב: 'ולפעמים יעשה הקש מתיבה אחת והוא מהתיבה בעצמה ומהכינוי שלה, כאשר יהיה הכינוי יתר כגון האי דאמר על לא יחלל זרעו וגו' מקיש זרעו לו, וזה שתיבת זרעו עם הכינוי חשיב כבי' תיבות, משום דלא היה לו לומר אלא לא יחלל זרע בעמיו, שבשעת הציווי עדיין אינו זרעו עד שיכונה בו, ומדכתיב זרעו הוא כאילו אמר זרע לו, והוא מ"ד מקיש זרעו לו וכו"'. וראו עוד ר' יאיר בכרך, שו"ת חוות יאיר, סימן רג, עמ' תקפ"ב-תקפ"ו, שם מעיר השואל על הדרשה בבבלי יבמות (סט ע"ב) 'לא יחלל זרעו מקיש זרעו לו, כך: 'גם אין כאן שני דברים מפורשים שנאמר שנקישם?', ומשיב לו בעל החו"י: 'לכן... אם רפויה היא לך, תאמר שהיא מחלק הזה, שעיקר הדין הוא קבלת חז"ל' (שם עמ' תקפ"ג). הרי משום תוקף הקושיה הוא נוטה לומר כי אין זה היקש אמיתי אלא קבלת חז"ל שתלוח בהיקש. ואולם מסוגיתנו נראה כי יש כאן לימוד ממש, שהרי נחלקו בו חזקיה ותנא דבי רבי ישמעאל. זאת ועוד, הרי רבי אילעא ורבי חנינא נושאים ונותנים בהקש זה, משמע אם כן שראו בו לימוד רגיל ולא אסמכתא 'דמוי הקש'. וראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, ערך הקש.

⁷ בבבלי יבמות סט ע"א וקידושין עז ע"א: 'ולא יחלל זרעו – מקיש זרעו לו'; בבכורות יד ע"ב: 'ותמורתו – מקיש תמורתו לו'; נדה נה ע"ב: 'זובו – מקיש זובו לו'; סוטה לח ע"א: 'ובניו כל הימים – מקיש בניו לו'.

⁸ ראו י"ג אפשטיין וע"מ מלמד, מבואות לספרות התנאים, עמ' 521-536, כהנא, מדרשי התנאים, עמ' 152-147. אמנם אפשטיין רואה במדרשי 'דבי רבי ישמעאל' מדרשים שאינם בהכרח נאמנים דווקא לשיטתו של רבי ישמעאל – ראו שם: עמ' 537-544. ייתכן גם שיש להבדיל בין 'תנא דבי רבי ישמעאל' ל'דבי רבי ישמעאל תנא'. בניסוח השני הציטוט אולי אינו מדויק ולכן מצויה בו לשון ארמית, כבסוגיתנו. בספרות הכללים אכן עשו חילוק זה. ראו: הליכות עולם, שער חמישי פרק ג אות ו 'מסורת בידינו וביד כל תלמידי חכמים שכל מקום ששנינו בראש הפרק א"ר פלוני כגון 'אמר ר"ע מנין לע"ז' וכו' כך היא הלכה, ובכל מקום ששנינו בראש הפרק ר' פלוני אומר כגון 'ר' אליעזר אומר' דשבת אינה הלכה. וכיוצא בזה בגמרא שכל מקום שאומר 'תנא דבי רבי ישמעאל' כך הלכה ובכל מקום שאומר 'דבי ר' ישמעאל תנא' אינה הלכה', וראו שני לוחות הברית, כללי התלמוד ד קמב). עוד על האותנטיות של דרשות דבי רבי ישמעאל ראו אצל צ'רניק, חקר המידות, עמ' 128; בנוביץ, שבועות, עמ' 304-305.

אם אכן ניסח חזקיה את דבריו בעקבות דברי רבי ישמעאל, מדוע העדיף צורת דרשה חריגה ולא מקובלת על פני זו של רבי ישמעאל?

סיבה נוספת הייתה לעורך הסוגיה לאחר את דברי חזקיה לדברי רבי ישמעאל, והיא הסדר והמבנה של הסוגיה. דברי רבי אילעא ורב חסדא מוסבים על דרשת חזקיה. גם שאלתו של רב אילעא עוסקת בזב וגם תשובתו של רב חנינא מיוסדת על דרשתו של חזקיה. הכנסת דעת רבי ישמעאל לאחר דעת חזקיה ולפני דיונם של רבי חנינא ורבי אילעא בדבריו, מפריעה ומשבשת את סדר הסוגיה.

עוד יש להעיר על דברי רבא. מה מצא רבא להציע דרשה חלופית לדרשתו של רבי ישמעאל התנא? הוא אף אינו דורש מדרש פסוק וכדומה, אלא מעיר הערה בסברה, שיכולה להידחות בקלות.⁹

שיטת דוד הלבני

הלבני מציע כי דברי רבי ישמעאל לא היו לפני רבא אלא נוספו במאוחר. בזה מיישב הלבני בעיקר את סדר הסוגיה, שאינו תואם את הכרונולוגיה – בתוספות מאוחרות דרך המימרה למצוא את עצמה שלא במקומה, ולכן גם ברור מדוע רבי אילעא ורבי חנינא מתייחסים רק לדברי חזקיה (למרות שיכלו להסב את מחלוקתם על פרשת נדה כמו על פרשת זב. גם הסתירה המדומה שמציע רבי חנינא בין שני פסוקים שבזבה יכולה להתנסח על פרשת נידה, ראו הלבני שם). כמו כן, לא קשה מדוע רבא מציע דרשה נוספת למרות שהלכה זו כבר נדרשה על ידי תנאים; כנראה שלא הכיר את דרשת רבי ישמעאל.

הלבני מתלבט שם האם הוספה זו של דברי רבי ישמעאל מאוחרת רק לדברי האמוראים כמו רבא, או שמא אף לדברי סתם התלמוד, שלדעתו הוא שהוסיף את הדיון בדברי רבי אילעא ורבי חנינא 'מאי טעמא' וכו'. הוא נוטה לאחר את התוספת, ומשער כי 'יתכן שדרשה זו של רבי ישמעאל נכנסה לגמרא מקובץ ברייתות מדבי רבי ישמעאל על ויקרא שהיו להם עוד מתקופה מאוחרת'.¹⁰

⁹ צורת הדרשה של רבא, המנסה להוציא כלי חרס מכלל טומאת מדרס בשל הטענה 'מי לא עסקין דייחדינהו לאשתו נידה', מנוסחת גם כאפשרות ולא כהכרח דרשני, שהרי לגיטימי לגמרי לומר שבהא לא עסקין. לו היה זה המקור המקראי היחיד שיכול היה רבא למצוא, ניחא, אך מדוע לא היה נוח לרבא בדברי רבי ישמעאל התנא או בדברי חזקיה? ואולי רבא בא להציע לימוד שעליו לא תקשה קושית רבי אילעא, וראו הלבני בסוגיתנו הסבור כך.

¹⁰ מקורות ומסורות, עמ' רמב. לכאורה יש תימוכין לטענה בדבר תוספת מאוחרת, ואולי אף היו עריכות מוגמרות שדברי רבי ישמעאל לא נכללו בהן. בגרסת רבינו חננאל בבבלי שבת דף כה ע"ב נראה שכלל אין הוא גורס את דברי תנא דרבי ישמעאל: 'דגרסי' במסכת שבת פ' אמר ר' עקיבא ומדרס כלי חרש מנא לן דטהור אמר חזקיה דאמר קרא ואיש אשר יגע במשכבו מקיש משכבו לו מה הוא אית ליה טהרה במקוה אף משכבו דאית ליה טהרה במקוה לאפוקי כלי חרש דלית ליה טהרה במקוה. מתיב ר' אילעא מפך במת מנין ודין הוא ומה פכים קטנים שטהורין בזב טמאין במת כו'. רבא אמר מדרס כלי חרש דטהור מהכא וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הא יש צמיד פתיל עליו טהור מאי לאו דיחדינהו לאשתו נדה וקאמר רחמנא טהור'. רבינו חננאל בסוגיתנו גורס את דברי רבי ישמעאל, אבל כבר הערנו כי אין הוא רבינו חננאל אלא רב נסים גאון. הרמב"ם בפירושו המשנה, כלים, אף הוא מצטט את סוגיתנו כמעט במלואה אך את דברי רבי ישמעאל אינו מזכיר כלל (בפועל הדבר מובן: הרמב"ם שם מעוניין לדון במפך הקשור לדברי רבי חנינא ואילעא, ואולי

למעשה קשה לקבל את השערתו, מכמה סיבות:

ראשית, הנוסח של המימרה של חזקיהו זהה לגמרי לנוסח הברייתא מדברי רבי ישמעאל. אין לשער בשום אופן כי דברי שני המקורות הללו נוסחו באופן נפרד ובלתי תלוי.¹¹

שנית, הלבני טוען: 'מכיוון שהוספה היא, אין לתמוה על כך שהיא נסדרה בסדר לא כרונולוגי, רגילות הן ההוספות להיכנס שלא במקומותיהן הנכונים'. אבל הבעיה אינה מתמצה באי ההקפדה הכרונולוגית.¹² כל עיצובה הספרותי של סוגינתו מתעוות בשל הוספה זו, שהרי דברי רבי אילעא מוסבים על דברי חזקיהו, ומפני מה נתחבה התוספת הזאת בין דברי חזקיהו לדברי רבי אילעא? גם אם בהוספות לא נותנים את הדעת לתקינות הכרונולוגית, מדוע לא התחשב העורך בעיצובה המסודר של הסוגיה?

שלישית, והיא החמורה שבכולן – הלבני טוען שרבה לא הכיר את דברי רבי ישמעאל ולפיכך הביע את דעתו בדרשת הלכה זו. אולם נראה שיש הוכחה ניצחת שרבה הכיר את דעת רבי ישמעאל. הרי לדברי רבה 'מדרס כלי חרס טהור מהכא' וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו הא יש צמיד פתיל עליו טהור הוא, מי לא עסקינן דיחדינהו לאשתו נדה וקאמר רחמנא טהור'. אם אכן רבה לא הכיר את דברי דבי רבי ישמעאל, מפני מה הסב רבה את דבריו על 'אשתו נדה', הרי היה באפשרותו להעמיד את לימודו ביתר פשטות ולנסח משפט כעין: 'מי לא עסקינן דיחדינהו הזב לעצמו וקאמר רחמנא טהור'. מסתבר שרבה הרחיק את הדוגמא ל'יחדינהו לאשתו נדה' מפני שהוא מגיב לדרשת רבי ישמעאל הלומד מהפסוק של נדה, 'מקיש משכבה לה'. רבה טוען שאפשר ללמוד זאת מנדה גם ללא פסוק זה. גם ניסוח דברי רבה בלשון שאלה, 'מי לא עסקינן', מלמד שהוא מתכוון גם לדחות דרשה אחרת, וברור שזוהי דרשת רבי ישמעאל הלומד מנדה, ולא דברי חזקיהו, אילו הסב את דבריו על חזקיהו היה מתייחס לזבה.

לכן ציטט את סוגינתו ללא תנא דבי רבי ישמעאל). וראו גם בדברי רבינו תם בספר הישר חלק החידושים סימן רנח, אף הוא מצטט את סוגינתו בהשמטת דבי רבי ישמעאל (הוא מצטט את דברי חזקיהו ומיד לאחר מכן את דברי רבי אילעא, אילו בגמרא דברי רבי ישמעאל לא היו באמצע לא היה מזה כל ראייה, אך היות וברייתת רבי ישמעאל עומדת בינתיים, אין כל כך מובן להשמטה זו, שיקול זה נכון גם בדברי הרמב"ם ורבינו חננאל). וראו גם מדרש הגדול במדבר, מטות לא, עמ' שכ. אולם פרט לכך שאין להשערה זו סיוע מאף עד נוסח שבידינו. ניתן גם לומר כי ראשונים אלו השמיטו את דעת רבי ישמעאל, משום שדעה זו פוגעת ברצף הסוגיה שכולה אליבה דחזקיהו. על גרסת רבינו חננאל בסוגינתו, ראו: ליברמן, תשלום תוספתא, עמ' 14, עמנואל, טעות סופר, עמ' 136-137.

¹¹ אלא אם כן נניח כי חזקיהו כן הכיר את דברי רבי ישמעאל וניסח את מימרתו על פי זה. אלא שעורך הסוגיה לא הכיר את דברי רבי ישמעאל וכן רבה לא הכירה. נדמה שהשערה זו רחוקה, מסתבר שאם מימרות אלו של חזקיהו ורבי ישמעאל היו שנויות ביחד, רחוק היה שיקרה מצב בו דברי רבי ישמעאל היו משתכחים ודברי חזקיהו היו משתמרים. זאת ועוד, בדברינו להלן שיערנו שחזקיהו ניסח את המימרה שלו בעקבות דברי 'אחרים' בברייתא בנידה כך שהוא לא נצרך לדברי רבי ישמעאל לנסח את המימרה שלו על פיו, וכי הזדמנו לפניו שני אבות שבדוגמתם הוא ניסח את משנתו?

¹² אם אכן נכנסה הברייתא שלא במקומה, היינו מצפים שזה יבוא לידי ביטוי בחילופי הנוסח, בעוד כל עדי הנוסח משמרים את מקומה של ברייתא זו של דבי רבי ישמעאל במקומה זה.

נראה שדרשתו של חזקיה מיוסדת במבנה, בניסוח ובדרך ההיקש שלה על ברייתא תנאית העוסקת בהשוואה שבין הזב לזיבה. ברייתא זו מופיעה בבבלי נדה נה ע"ב:

תניא, אחרים אומרים: 'הזב את זובו ולזכר ולנקבה' (ויקרא טו: לג) - מקיש זובו לו. מה הוא - לא חלקת בין מגעו למשאו לטמא אדם ולטמא בגדים, אף זובו כן.

אחרים עוסקים באותה פרשה שעוסק בה חזקיה, פרשת זב, ואף הם נוקטים היקש חריג זה, בין המילה לצורן השייכות הנסתר - 'מקיש זובו לו'.¹³ נראה שברייתא זו עמדה לנגד עיניו של חזקיה בזמן שניסח את ההיקש שלו בסוגיתנו. כמו אחרים אף הוא מבצע היקש בין 'משכב' למילית המובלעת 'לו'.¹⁴ חזקיה משתמש באותה תבנית ובאותם מילים של אחרים 'מקיש ... לו. מה הוא ... אף ...'. ייתכן שמאחרים למד חזקיה כי סוג היקש זה הוא לגיטימי, והוא מפעיל אותו גם בפרשת זב אך בעניין אחר, ולמד ממנו שאין כלי חרס מיטמא במשכב.

לאור ממצא זה, ניכר שחזקיה ניסח דבריו בהתאם לברייתא זו ולא בהתאם לברייתא של דבי רבי ישמעאל. אם כך, מתעצמת השאלה, איך יש ברייתא שלכאורה קדומה היא לחזקיה, ומשתמשת באותה תבנית ומינוח של דרשת חזקיה?

נראה שעורך סוגיתנו הכיר את המימרה של חזקיה, וזו הייתה מנוסחת לפניו כפי שהובאה בסוגיתנו. יחד עם זאת, הייתה בידו מדבי רבי ישמעאל מסורת שהוא למד דין זה מנידה ולא מזבה, אלא שמסורת זו לא היתה מנוסחת לפניו כמימרה.¹⁵ בעל הסוגיה ידע שדבי דרבי ישמעאל לומדים את

¹³ בספרא ויקרא טו: יג מופיעה דרשת אחרים בלשון אחרת: 'הזב את זובו' - אחרים אומרים, מה הזב מטמא במשא אף הזב מטמא במשא. אין הכרח כי אחרים מקישים בין 'זובו' ל'לו', ייתכן שדרשו מיתור המילה 'זובו'. אך הברייתא בבבלי נידה לומדת זאת במפורש מההיקש.

¹⁴ אמנם ייתכן לפרש שההיקש ב'מקיש זובו' - לו' הוא בין 'זובו' שבפסוק ל'הזב' שבפסוק, ואז ההיקש הוא בין 'זב' ל'זובו' אלא שהדרשן שבנה את ההיקש הוא שמכנה את הזב שבמקרא בשם 'זובו' לו'. ואם כן ההיקש לא נעשה על 'לו' הנסתר. אך פירוש זה דחוק. מדוע לא משתמש הדרשן בלשון הרגילה להיקש, כמו 'מקיש זב לזובו'? אף אם ייתכן לפרש כן בדברי אחרים, נראה כי חזקיה, שקרוב לוודאי עמדה ברייתא זו לנגד עיניו בנסחו את סוגיתנו, לא הבין כך את כוונת ההיקש. נראה שהבין שההיקש נעשה על מילת 'לו' ואין זה רק כינוי של הדרשן להיקש תקין ורגיל.

¹⁵ ע"פ הצעתו של ד"ר אהרן עמית: עורך הסוגיה הוא שערך את שתי המקורות גם של חזקיה וגם של דבי רבי ישמעאל, והציע אותם בתבנית אחת. בבבלי מצינו כמה פעמים מסורות של מחלוקת משמם של תנא דבי רבי ישמעאל וחזקיה. ראו למשל בבלי כתובות לג ע"ב (ומקבילות: בבלי קידושין מג ע"א ובבא קמא עא ע"א): 'דבי רבי ישמעאל תנא או - לרבות את השליח, דבי חזקיה תנא תחת - לרבות את השליח' ניכר שאין כאן ציטוט של מסורות מלאות אלא עריכה של דרשות שניהם על ידי העורך, שהרי אין דבריהם מופיעים כדרשות שלימות. וראו גם בבלי קידושין כו ע"א: 'ובחזקה. מנלן? אמר חזקיה. אמר קרא: 'ושבו בעריכם אשר תפשתם' (ירמיהו מ: ז) - במה תפשתם? בישיבה. דבי ר' ישמעאל תנא 'וירשתם אותה וישבתם בה' (דברים יא: לא) - במה ירשתם? בישיבה'. אף בסוגיה זו הוקדמה מימרתו של חזקיה לתנא דבי רבי ישמעאל ושתי הדרשות בעלות תבנית זהה. וראו עוד בבלי קידושין לה ע"א ובבא קמא טו ע"א, שם מובאים דרשות דבי רבי ישמעאל ודבי חזקיה אף הם בנוסח אחד הפותח במילים: 'השווה הכתוב אשה לאיש'. וראו עוד כעין זה בבבלי סנהדרין מא ע"א: 'דבי חזקיה תנא... שהתרו בו ועדיין בוא מזיד. דבי רבי ישמעאל תנא... שהתרו בו ועדיין הוא מקושש'. אף כאן התבנית אחת ותנא דבי חזקיה סדורה לפני תנא דבי רבי ישמעאל. מכל זה נראה

טהרת כלי חרס לא מזב אלא מנדה, אך בהעדר ברייתא מנוסחת, ניסחה בלשונו, ברוח המימרה של חזקיה. הדבר מסביר את הלשון הארמית המשמשת בברייתא תנאית זאת: היא לא יצאה מפיו של תנא דבי רבי ישמעאל אלא חוברה על ידי עורך הסוגיה. עוד נפתרת התמיהה העולה מחלק מעדי הנוסח, שבהם דווקא דברי חזקיה האמורא מנוסחים כמימרה בעברית בעוד דברי רבי ישמעאל מנוסחים ארמית.¹⁶ לפי דברינו העורך, שניסח את דברי רבי ישמעאל בהשראת מימרת חזקיה, השתמש לשם כך בלשונו הרגילה.¹⁷

לפי גישה זו יובן גם מדוע עורך הסוגיה סידר את המימרות כאן שלא כפי סדרם הכרונולוגי של המוסרים. מאחר והעורך הוא זה שניסח את הברייתא, ניתנה זכות ראשונים למימרת חזקיה הסדורה והאותנטית.

על בסיס דברינו אלה, אפשר גם להעלות השערה קצת אחרת: עורך הסוגיה מצא קטע של היקש מדבי רבי ישמעאל, אלא שלא התברר מהקטע הזה על מה מוסב ההיקש. העורך שחזר את דברי רבי ישמעאל כמוסבים על דין כלי חרס, ונעזר לשם כך בדברי חזקיה. לפי השערה זו, הקטע המקורי של הברייתא היה 'כמשכב נידתה יהיה לה – מקיש משכבה לה' ותו לא. אולם דברים אלו מקוטעים וזקוקים להשלמה, שהרי לא מבואר לעניין מה הוקש משכבה לה. כאן שיער העורך כי דברי רבי ישמעאל מוסבים על טהרת מדרס בחרס וכדברי חזקיה, ולכן הוסיף בשחזורו 'מה היא אית לה טהרה במקווה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקווה', השלמה שוודאי נעשתה על פי דברי חזקיה. השערה זו מתאימה לדגם הנהוג במחקר להפריד את המשפטים המנוסחים בארמית מהמשפטים המנוסחים בעברית ולשייך את הלשון הארמית לרובד המאוחר.¹⁸

מכל מקום, דברי רבי ישמעאל נתפסו כבר על ידי עורך הסוגיה כדברים משוערים שרק שחזורו הוא שהקנה להם משמעות, ולפיכך לא נהג בהם כפי שנוהגים בכבודן של ברייתות תנאים אותנטיות. לפיכך העניק למימרה זו חשיבות משנית למימרתו של חזקיה.

לפי זה מבואר היטב מדוע רבי אילעא ובר-פלוגתיה רבי חנינא לא הסבו את דבריהם על דברי רבי ישמעאל אלא על דברי חזקיה. לפניהם הייתה מונחת רק מימרתו של חזקיה, ולא עבודת השחזור המאוחרת של העורך. העורך לאחר ששחזר את דברי רבי ישמעאל הניח אותם במקום

כי דרשות שהם מתנא דבי חזקיה ותנא דבי רבי ישמעאל רגיל שהם סדורים יחד, תבניתן אחת ואין מקפידים בהבאתן על הכרונולוגיה. יתכן שברייתות אלה נשנו ונסדרו יחד ואף נוסחו יחד על ידי עורך אחד. אמנם כאן דברי חזקיה מובאים כמימרה סדורה וללא הקידומת 'תנא דבי', אך יתכן שאף מימרה זו היא מ'תנא דבי חזקיה'. מצינו בבבלי כמה פעמים מימרה המובאת משם חזקיה וכן מתנא דבי חזקיה, ראו: בבלי שבת כד ע"ב: 'אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה' וכן הוא שם, קלג ע"א, בבא קמא כו ע"ב, סנהדרין טו ע"ב, תמורה ד ע"ב.

¹⁶ פרט לכתב יד וטיקן 108 שזה מופיע בעברית. אך כאמור לעיל גרסה זו כנראה אינה מקורית אלא מותאמת. ¹⁷ גם הקידומת 'דבי רבי ישמעאל תנא' (ולא בלשון הרשמית יותר, 'תנא דבי רבי ישמעאל') יתכן שמעידה על מסורת משוחזרת ולא אותנטית, וראו מה שהבאנו למעלה (הערה 11) מספרי הכללים.

¹⁸ לכל אחת מההשערות שהעלינו יש יתרונות וחסרונות. היתרון שיש להשערה השנייה היא שאין צורך להסתמכות עמומה על דברים שאמר רבי ישמעאל, אלא יש ממש גרעין מדבריו שנוסחה לו השלמה. אולם החולשה בכך היא שאת ההיקש בין משכבה לה אפשר להסב על עניינים רבים אחרים, ולא ברור מדוע הוסב דווקא על מדרס כלי חרס. מנגד, ההשערה הראשונה מניחה ללא ראייה נוספת שהשתמרה דעתו של רבי ישמעאל, אך לא השתמר נוסח דבריו.

הראוי, בסמוך לדברי חזקיה, ולפיכך נוצר הרושם הלא מסודר של סוגיתנו, בו לאחר דברי רבי ישמעאל חוזרים לדברי חזקיה.

האם העורך ששחזר את דברי רבי ישמעאל פעל לפני רבא? לכאורה אפשר היה לומר שרבא לא הכיר את דברי דבי רבי ישמעאל המשוחזרים, אלא את דברי חזקיה בלבד. לכן אמר את דעתו בניגוד לדעת חזקיה, כמקובל שאמורא יכול לחלוק על אמורא אחר.

אולם סביר יותר להניח שרבא הכיר את דרשת רבי ישמעאל, וכאמור רבא הרי לומד את טהרת מדרס כלי חרס מנדה. והלוא היה באפשרותו לנסח את דבריו ביתר בהירות על זב. ניסוח זה מלמד שהוא בא להגיב לא לדברי חזקיה אלא לדברי רבי ישמעאל. לכן, נראה יותר שרבא היה מודע לשחזורו של העורך בדברי רבי ישמעאל. בדבריו דחה את השחזור שהוצע בדברי רבי ישמעאל. את פירוש דבריו נציע בהתאם לשתי ההשערות שהעלינו למעלה. לפי הצעתנו הראשונה העורך לא הכיר מימרה של דבי רבי ישמעאל, אלא כל שהיה בידו הוא מסורת שרבי ישמעאל לומד את טהרת כלי חרס מנידה. לפי גישה זו, רבא מציע שחזור חלופי לגישתו של רבי ישמעאל, ולכן מעמיד דבריו בנדה. בימי לא עסקינן וכו' אינו מתכוון להציע דרשה עצמאית אלא פשר אחר למסורת שיש מדבי רבי ישמעאל.

לפי הגישה השנייה שהצענו, לעורך הסוגיה הייתה ברייתא מקוטעת מדבי רבי ישמעאל ובה היקש הפסוקים מנדה. ברור שדברי רבא לא באו לשחזר את המשך דברי רבי ישמעאל, בדומה למה שעשה עורך הסוגיה, שהרי לשיטת רבא לא נחוץ פסוק להקיש ממנו מ'נידתה – לה'. אך ייתכן שאלו עצמם דברי רבא. אין הוא מציע שחזור אחר לדברי רבי ישמעאל, אלא תוקף את שחזורו של העורך. כוונתו לדחות את האפשרות שההיקש של רבי ישמעאל מוסב על לימוד מנדה את טהרת כלי חרס, וטענתו היא שזו אינה צריכה פסוק מיוחד להיקש. הרי אם תרצה ללמוד מנידה תוכל ללמוד זאת מהלכת 'צמיד פתיל', ולכן ודאי ההיקש של דבי רבי ישמעאל לא בא לשם הלכה זו. לכן רבא משתמש בלשון שאלה 'מי לא עסקינן דיחדינהו לאשתו נידה?' לפי דברינו, רבא לא מציע שחזור או לימוד פוזיטיבי אלא רק דוחה את שחזורו של העורך. ואמנם, העורך המאוחר לרבא הציב את דברי רבא לאחר דברי רבי אילעא ורבי חנינה, ולכן נתפסו כשיטה שלישית באשר למקור ההלכה של טהרת כלי חרס. עורך זה הוא שהוסיף כקידומת לדברי רבא את המילים 'ורבא אמר מדרס כלי חרס מהכא'.

שתי האפשרויות בדברי רבא, המקבילות לשתי האפשרויות שהעלינו באשר לשחזור העורך את דברי דבי רבי ישמעאל, פותרות גם את השאלה על גוף דברי רבא, שדבריו הדחוקים מתאימים יותר לאוקימתא מאשר להצעה של דרשה משכנעת. לפי הפרשנות הראשונה שהצענו, אכן יש בדברי רבא מעין אוקימתא למסורת לא ידועה של דבי רבי ישמעאל. ידענו שהוא לומד מנדה את טהרת כלי חרס, לא ידענו מהיכן הוא לומד, העורך הציע את שחזורו ורבא מציע אוקימתא אחרת להעמיד בה את המסורת. ולפי האפשרות השנייה שהעלינו בדברי רבא, הוא רק דוחה פירוש שהוצע. האפשרות לדחות יכולה להיעשות אפילו באמצעות פרשנות אחרת דחוקה, שהרי מכלל אפשרות גם הדחוק לא יוצא.

אין לו טהרה במקווה

בבבלי עירובין קד ע"ב אומרת הגמ':

אמר רב טבי בר קיסנא אמר שמואל: המכניס טמא שרץ למקדש חייב שרץ עצמו פטור. מאי טעמא? אמר קרא: 'מזכר ועד נקבה תשלחו' (במדבר ה: ג) - מי שיש לו טהרה במקווה, יצא שרץ שאין לו טהרה.¹⁹ לימא מסייע ליה, 'מזכר עד נקבה תשלחו' - פרט לכלי חרש, דברי רבי יוסי הגלילי. מאי טעמא? לאו משום דלית ליה טהרה במקווה? לא מי שנעשה אב הטומאה. יצא כלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה.

שמואל אומר כי המכניס שרץ למקדש פטור משום שאין לו טהרה במקווה. הוא למד זאת מהפסוק האוסר הכנסת טומאה למקדש: 'ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם' (שם), המוסב על מה שנאמר שם קודם: 'מזכר ועד נקבה תשלחו'. מכאן שהאיסור הוא רק על מה שדומה לזכר ונקבה שיש להם טהרה במקווה, לכן שרץ, שאין לו טהרה במקווה, פטור. הגמרא מביאה ראיה לתקפות לימוד זה מדברי רבי יוסי הגלילי האומר 'פרט לכלי חרס' המכניס אותם למקדש פטור, מכאן שאף הוא דורש את התנאי שיהיה להם טהרה במקווה. הגמרא דוחה שאין ראיה מדברי רבי יוסי, כי ייתכן שטעמו הוא שאין כלי חרס נעשה אב הטומאה. כלומר אף רבי יוסי מצריך שהכלי יהיה דומה לזכר ולנקבה, אך הדמיון הנדרש אינו באפשרות הטהרה במקווה אלא באפשרות להיעשות אב הטומאה.

אין ספק שסוגייתנו וסוגיית עירובין מושפעות זו מזו. בשתייהן הטהרה במקווה היא תנאי כדי להיכלל בהלכות טומאה. היות שבסוגייתנו הובא לימוד זה מחזקיה, נראה כי שמואל הושפע מדרשת חזקיה שבסוגייתנו והשתמש בה להלכה אחרת בהלכות טומאה: הכנסת שרץ למקדש. אפשר גם שכוון ההשפעה הוא הפוך משמואל לחזקיה.

אולם נראה שבעל הסוגיה בעירובין לא הכיר את סוגייתנו, שהרי הוא דוחה את האפשרות שרבי יוסי הגלילי פוטר את המכניס חרס טמא למקדש משום שאין לו טהרה במקווה. בעל הסוגיה טוען שרבי יוסי מטהר משום שאין חרס יכול להיעשות אב הטומאה. והנה, כדברי רש"י, הסיבה שחרס לא יכול להיעשות אב הטומאה היא משום שאינו מטמא טומאת מדרס. אילו הכיר בעל הסוגיה בעירובין את סוגייתנו, היה מוצא בדרשת רבי יוסי הוכחה שרבי יוסי פוטר בכלי חרס משום שאין להם טהרה במקווה, שהרי זו עצמה הסיבה שחרס לא מטמא במדרס, ולכן אינו יכול להיעשות אב הטומאה. נראה אפוא שלמרות הקשר בין דברי שמואל לדברי חזקיה, עורך הסוגיה בעירובין לא הכירה.

נראה שגם רש"י בפירושו לעירובין חושב כך. בד"ה 'לא', הוא מפרש שם 'הלכך כלי חרס אינו נעשה אב הטומאה כלל דלמדרס לא חזי משום דנשבר ותניא בהדיא בפרק רבי עקיבא במסכת שבת (דף פד ע"א) מדרס כלי חרס טהור'. רש"י מפרש את דחיית האפשרות שרבי יוסי פוטר בחרס משום שאין לו טהרה במקווה, באמירה שהסיבה שרבי יוסי פוטר היא מחמת שכלי חרס לא מטמא במדרס. רש"י מביא את סוגייתנו שמוכח בה שחרס לא מטמא במדרס, אך באופן מפליא הוא טוען שהסיבה שאינו מטמא במדרס אינה כפי שהיא מופיעה בסוגייתנו משום שאין לה טהרה במקווה, אלא משום שכלי חרס 'למדרס לא חזי משום שנשבר'. רש"י מבין שאי אפשר להסביר את דברי בעל הסוגיה בעירובין לפי הסוגיה בשבת, שאם נסביר כך הרי לא נדחתה ההוכחה מרבי יוסי, לכן מוכרח

¹⁹ במינכן 95, באוקספורד ובגניזה T-S F 2(2).23 נוסף כאן 'במקווה'.

שבעל הסוגיה בעירובין הבין שטהרת כלי חרס ממדרס היא מסיבה אחרת ומשום שאינו ראוי למדרס 'משום שנשברי'.²⁰

מחלוקת רבי אילעא ורבי חנינא

באמת קושיה זו של רבי אילעא קשה רק לפי חזקיה ולא לפי תנא דבי רבי ישמעאל. לפי תנא דבי רבי ישמעאל אפשר בהחלט לומר שבזב נעדר התנאי שיוכל להיטהר במקווה, שהרי לדבריו לא בזב הקישה תורה משכבו לו אלא בנדה, ולפיכך אין קושיה מכך שמפץ טמא בזב. אולם זה ודאי אינו על דעת עורך הסוגיה, שהרי העורך מביא כאן את דעת רבי ישמעאל כמקור כללי לכך שאין כלי חרס מטמא במדרס, וכפתיחת הסוגיה 'מדרס כלי חרס מנלן'. אילו היו דברי רבי ישמעאל מיוחדים רק לנדה, משום שבה הקיש הכתוב, לא היה מקור להלכה כללית זו. לפי סוגיתנו הערוכה יוצא שדברי רבי ישמעאל חלים על כל מדרס כלי חרס, בין בזב בין בנדה, למרות שמקור ההיקש בנדה. לפי תפיסת העורך, באופן עקרוני שאלת רבי אילעא יכלה להיות מוסבת גם על רבי ישמעאל. אך כאמור לעיל, אין קושייתו מוסבת על רבי ישמעאל, שכן דבריו נוסחו מאוחר.

לפי דעת הלבני,²¹ הדיאלוג בין רבי חנינא ורבי אילעא מסתיים בדבריהם 'רחמנא ליצלן מהאי דעתא' ו-'רחמנא ליצלן מדעתא דידך', ואילו ההמשך 'וטעמא מאי וכו' הוא מסתם התלמוד. שיקוליו הם: א' 'שכן במקבילה, בכתובות (מה ע"ב), התשובה ל-'וטעמא מאי' היא מאמורא אחר, ובב"ק (סה ע"ב) ליתא כללי. ב', 'ובעיקר משום שהלשון 'וטעמא מאי' משמע, שמי שהוא אחר מדבר כבר'.

חילוף הדברים 'רחמנא ליצלן מהאי דעתא' ו'אדרבה רחמנא ליצלן מדעתא דידך' מוכר משלוש סוגיות בבבלי: סוגיתנו, כתובות מה ע"ב ובבא קמא סה ע"ב. לא סביר שבשלושת המקומות החליפו אמוראים אלה משפטי קנטור אלו. ועוד, כבר העיר פרידמן,²² שקשה לזמן את רבי אילעא ורבי חנינא לפונדק אחד. מוזר עוד יותר יהיה להניח שבשלוש פגישות שהיו להם החליפו בדיוק את אותם דברי קנטור.

מעבר לכך, בסוגיתנו נראה שאין מקום לדברי קנטור. השאלה והתשובה של רבי אילעא ורבי חנינא הגיוניות מאוד, דוגמא ומופת ל'שואל כעניין ומשיב כהלכה', ומה פשר דברי הקנטור כאן?

סביר שדברים אלו נוספו כאן על ידי עורך הסוגיה. בהכירו את חליפת הדברים בין השניים מבבא קמא או מכתובות (כנראה מכתובות, משום שבסוגיה בבבא קמא יש התערבות מסיבית של 'סתם התלמוד' בדו-שיח בין רבי אילעא ורבי חנינא, ראו במקורות ומסורות על הסוגיה שם),²³ העביר העורך את הדו שיח הזה לכאן לשם גוון ולתפארת הסוגיה.

²⁰ בזה סרה תלונת האחרונים על רש"י בעירובין שדבריו סותרים את סוגיתנו. ראו תוספות רבי עקיבא איגר (כלים פ"ב מ"ג אות יד); תפארת ישראל (על המשנה בכלים שם בועז אות ג); חידושי חתם סופר בסוגיתנו ועוד.

²¹ מקורות ומסורות, שבת, עמ' 240.

²² פרידמן, האגדה, עמ' 423 הערה 228.

²³ הלבני, בבא קמא, עמ' 260-261.

לפי זה, דברי הגמרא 'וטעמא מאי' וכו' אינם משל בעל הסוגיה, אלא המשך דברי רבי חנינה. רבי חנינה אמר 'שאני התם הואיל ואיכא במינו', ונימוקו עמו, 'וטעמא מאי? תרי קראי כתיבי, כתיב 'ואיש אשר יגע במשכבו', וכתיב 'וכל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא', הא כיצד? יש במינו – אף על גב דלית ליה טהרה במקוה. אין במינו – מקיש משכבו לוי'. רבי חנינה דיבר ברצף אחד ועורך הסוגיה שילב בדברים את הקנטור ההדדי, ובכך הפסיק ממשנת רבי חנינה ואחר חזר להשלימה. לסיכום: בעוד הלבני רואה את הקנטור 'רחמנא ליצלן' וכו' כתייעוד אותנטי, ואת 'וטעמא מאי' כדברי עורך הסוגיה, אנו מעדיפים להניח להפך: הקנטורים לקוחים ממקום אחר, והמילים 'וטעמא מאי' וכו' הם המשך דברי רבי חנינה, המנמק את תשובתו לרבי אילעא.²⁴

²⁴ הלבני העיר שדברי הגמרא 'וטעמא מאי' הם מסתם התלמוד ולא מדברי רבי חנינה, והביא כעין ראייה לכך מהגמרא בכתובות שלאחר חלוף הדברים 'רחמנא ליצלן' שואלת 'וטעמא מאי' ומביאה אמורא אחר שמתרץ את הדברים. אולם איך הזדמנה הקידומת הזוהה בלשון 'וטעמא מאי' בשתי הסוגיות, אם אכן אינן תלויות זו בזו? לדברינו אפשר לומר כי אכן לפני עורך הסוגיה עמדה הסוגיה בכתובות, ומשם העביר את דברי הקנטור ויחד עם העברה זו העביר גם את 'וטעמא מאי' שלאחר דברי הקנטור בסוגיה בכתובות, ולמילים אלו הצמיד את המשך דברי רבי חנינה 'תרי קראי כתיבי' וכו'.

הסוגיה הרביעית – ערוגה (פד ע"ב – פה ע"א)

<משנה>

מנין לערוגה, שהיא ששה על ששה טפחים, שזורעין בתוכה חמשה זרעונים: ארבעה על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע? שנאמר: 'כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח' (ישעיה סא:יא), זרעה לא נאמר, אלא זרועיה.

<גמרא>

[א] מאי משמע?

אמר רב יהודה: 'כי כארץ תוציא צמחה' - תוציא - חד, צמחה - חד, הרי תרי, זרועיה - תרי, הא ארבע, תצמיח - חד, הא חמשה. וקים להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי מהדדי.

[ב] ומנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא היא?

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'לא תסיג גבול רעך' [אשר גבלו ראשונים] (דברים יט:יד) - גבול שגבלו ראשונים לא תסיג.

[ג] מאי גבלו ראשונים? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: (מאי) דכתיב 'אלה בני שעיר החרי ישבי הארץ' (בראשית לו:כ); אטו כולי עלמא יושבי רקיע נינהו? אלא שהיו בקיאינ בישובה של ארץ שהיו אומרים: מלא קנה זה - לזית, מלא קנה זה - לגפנים, מלא קנה זה - לתאנים.

וחורי - שמריחים את הארץ.

וחוי - אמר רב פפא: שהיו טועמין את הארץ כחויא.

רב אחא בר יעקב אמר: חורי - שנעשו בני חורין מנכסיהן.

[ד] אמר רב אסי: ערוגה תוכה ששה, חוץ מגבוליה.

תניא נמי הכי: ערוגה תוכה ששה.

[ה] גבוליה בכמה? כדתנן, רבי יהודה אומר: רוחב כמלא רוחב פרסה.

אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: מאי טעמא דרבי יהודה - דכתיב 'והשקית ברגלך כגן הירק'. מה רגל טפח - אף גבול נמי טפח.

- [ו] **אמר רב: ערוגה בחורבה שנינו.**
והאיכא מקום קרנות?
אמרי בי רב משמיה דרב: בממלא את הקרנות.
וליצרע מאבראי, ולא לימלי מגואי? גזירה שמא ימלא את הקרנות.
ולא יהא אלא ראש תור ירק, מי לא תנן: **היה ראש תור ירק נכנס לתוך שדה אחר - מותר,**
מפני שנראה סוף שדה?
אין ראש תור בערוגה.
- [ז] **ושמואל אמר: ערוגה בין הערוגות שנינו.**
והא קא מיתערבי בהדדי?
בנוטה שורה לכאן ושורה לכאן.
- [ח] **אמר עולא, בעו במערבא: הפקיע תלם אחד על פני כולה מהו?**
אמר רב ששת: בא ערבוב וביטל את השורה.
רב אשי אמר: אין עידובו מבטל את השורה.
- [ט] **איתיביה רבינא לרב אשי: הנוטע שתי שורות של קישואין, שתי שורות של דילועין, שתי שורות של פול המצרי - מותר. שורה אחת של קישואין, ושורה אחת של דילועין, ושורה אחת של פול המצרי - אסור.**
שאני הכא - דאיכא שראכא.
- [י] **אמר רב כהנא אמר רבי יוחנן: הרוצה למלאות כל גינתו ירק עושה ערוגה ששה על ששה, ועוגל בה חמשה, וממלא קרנותיה כל מה שירצה.**
- [יא] והא איכא דביני וביני?
אמרי דבי רבי ינאי: במחריב בין הביניים.
רב אשי אמר: אם היו זרועין שתי - זרוען ערב, ערב - זרוען שתי.
- [יב] **איתיביה רבינא לרב אשי: עבודת ירק בירק אחר - ששה טפחים, ורואין אותם כטבלא מרובעת כטבלא הוא דשרי, הא לאו הכי - אסור?**
התם לאקולי בה קולא אחרינא - להתיר ראש תור היוצא הימנה.

מסורת התלמוד: מניין לערוגה. משנה כלאיים ג: א, בבלי פסחים לט ע"ב וראו קידושין לט ע"ב. [א] **זרועיה.** ראו ירושלמי שבת ט: ב, יא ע"ד, וכלאיים ג: א, כח ע"ג. [ב] **קים להו לרבנן** ראו בבלי בבא בתרא קנה ע"ב - קנו ע"א. [ה] **רוחב פרסה** משנה כלאיים ג: ג, ירושלמי כלאיים ג: ג; כח ע"ד, וראו תוספתא כלאיים ב: ט (מהדו' ליברמן עמ' 210). [ו] **ראש תור** משנה כלאיים ג: ג. [ז] **ערוגה בין הערוגות** ראו ירושלמי כלאיים ג: א; כח ע"ב. [ט] **הנוטע** משנה כלאיים ג: ד. [יב] **עבודת ירק** תוספתא כלאיים ב: ט (מהדו' ליברמן, עמ' 210).

תקציר

חלקה הראשון של הסוגיה עוסק במקור להלכת ערוגה. בעוד המשנה לומדת הלכה זו מהמילה 'זירועיה' (ישעיה סא:א), רב יהודה מוצא רמז לחמישה זרעים מחלקיו האחרים של הפסוק. לימודו של רב יהודה לא מספיק למקור ההלכה, כיון שבפסוק אין רמז לגודלה של הערוגה. את הבעיה הזו משלימה הסוגיה עם הידיעה ש'קים' להו לרבנן דחמשה בשתא לא ינקי מהדדי. מתוך השוואה לדברי הירושלמי הסקנו כי דברי רב יהודה במקורם עמדו לעצמם כמקור חילופי למקור שהובא במשנה ולא כפרשנות לה. דברי הגמרא 'קים' להו לרבנן' וכו' אינם מדברי רב יהודה. התחשבות זו של כלאי זרעים ביניקה, לא מוכרת במקומות אחרים בבבלי ובירושלמי, ואף לא בחלקיה האחרים של סוגיתנו, מהם משתמע שהיניקה לא נלקחת בחשבון אלא הערבוב בפועל. שיערנו שמימרה זו נוסחה בהשפעה ספרותית של מימרה אחרת של רב אשי בבבלי (בבא בתרא קנה ע"ב). חלק זה של הסוגיה מסתיים בשאלה 'מנא לן דהא דקים' להו' וכו' ובהבאת דברי רבי יוחנן 'גבול שגבלו ראשונים אל תשיג', דברי רבי יוחנן נראים מקוטעים והצענו שלוש אפשרויות בפירוש ושחזור דבריו המקוריים.

לאחר הבאת המקור לדין ערוגה, עוסקת הסוגיה בהגדרת שטחה של הערוגה. רב אסי אומר שהשטח שקבעה המשנה, ששה על ששה, הוא חוץ מגבוליה. התלמוד מוסיף לשטח הערוגה את מושג הגבול, שהוא טפח מחוצה לה. שטח זה אינו נכלל ב'יתוכה' של הערוגה, אך הוא חיוני להגדרת הערוגה כערוגה. דברי הגמרא למעלה 'קים' להו לרבנן דחמש בשיתא לא ינקי מהדדי' יכלו להתנסח רק לאחר דברי רב אסי אלה.

לאחר שהוגדרה הערוגה עם גבולה, מביא בעל הסוגיה את מחלוקת רב ושמואל: האם ערוגה בחורבה שנינו או בין הערוגות. על פי דרכנו פירשנו את הסוגיה בלי להזדקק למושג איסור יניקה. המחלוקת כנראה נסובה על המילה 'ערוגה' שבמשנה, והיא פרשנית בעיקרה: האם דברי המשנה המשתמשת בלשון 'ערוגה' (ובניגוד למסורות אחרות, בתוספתא: 'ערגיות') היא בדווקא – כך מפרש רב – 'ערוגה בחורבה שנינו', או שמא לאו בדווקא היא ו'ערוגה בין הערוגות שנינו' וכדברי שמואל. את מחלוקת רב ושמואל השווינו למחלוקת ריש לקיש ורבי תנחום בירושלמי.

רב אשי ורב ששת נחלקו בבעיית מערבא (שהביא עולא) בהפקעת תלם האם ערבוב מבטל את השורה. מהבריתא של הנוטע 'שורה אחת של קישואין' וכו' לומד בעל הסוגיה שיש לחלק בין מיני הזרעים. העלינו שבעיית מערבא ומחלוקת רב אשי ורב ששת, נסובים על שיטת רב ש-ערוגה בחורבה שנינו'.

הסוגיה חותמת בדיון על מימרתו של רבי יוחנן: 'הרוצה למלא כל גינתו ירק' וכו'. דברי רבי ינאי 'במחריב את הביניים', הם פרשנות לדברי רבי יוחנן. דברי רב אשי, במקורם, לא באו לפרש את דברי רבי יוחנן, אלא עצה אחרת לו למי שרוצה למלא כל גינתו ירק: 'אם היו זרועין שתי זרועין ערב' וכו'.

סוגיתנו עוסקת בשאלה מהו מקור הדין שמוותר לזרוע חמישה זרעים בערוגה. שאלת הגמרא נסובה על דברי המשנה שהביאה מקור לכך מהפסוק 'כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זירועיה תצמיח'. דברי המשנה זרעה לא נאמר, אלא זרועיה', לא נראים מספיקים ועל כן שאלת הגמרא 'מאי משמע?': לפי מהלך הסוגיה נראה שרב יהודה בא לפרש את כוונת המשנה ולהבהיר את דרכה בדרשת הפסוק. רב יהודה מפרט את כל המילים בפסוק שאפשר למנות מהן או מריבויין את מספר הזרעים: 'כי כארץ תוציא צמחה' – תוציא - חד, צמחה - חד, הרי תרי; זרועיה - תרי, הא ארבע; תצמיח - חד, הא חמשה'. ואמנם, דברי רב יהודה אינם נשענים רק על הפסוק, שהרי זה מלמד רק את מספר הזרעים שבערוגה (חמישה), אך לא מה גודלה. גודלה של הערוגה נלמד מהדיעה ש'קים להו לרבנן דחמישה בששה לא ינקי'. בלי לדעת על איזה שטח פזורים חמשת הזרעים שבפסוק, אין הוא רלוונטי לנדון.

למעשה, דברי רב יהודה יכולים לעמוד לעצמם, אך קשה לקבלם כפרשנות למשנה. לפי רב יהודה, הפירוט לא נלמד רק מהחלק בפסוק המצוטט במשנה – 'זרעה לא נאמר אלא זירועיה', שהרי חלק זה אינו מלמד אותנו אלא רק על שני זרעים. בא רב יהודה ומוסיף כי שלושת הזרעים הנותרים נלמדים מהמילים שבכלל הפסוק 'תוציא' 'צמחה' ו-'תצמיח'. נשאלת השאלה מדוע המשנה לא מפרטת מהיכן נלמדים השלושה הנותרים. וממה נפשך: אם המשנה מפרטת את מספר הזרעים הנלמדים מהפסוק, מדוע לא פירטה את כולם כרב יהודה? ואם היא מביאה את הפסוק בלי לפרט את דרך הריבוי, מדוע פורטו שני הזרעים הנלמדים מ'זירועיה'?¹ בדברי הגמרא 'קים להו לרבנן' וכו' יש תמיהה נוספת שאף אותה ניתן לנסח כ'ממה נפשך': אם איננו יודעים ש'קים להו לרבנן דחמישה בששה לא ינקי', אין אנו למדים מהפסוק כלום, כי לא ידוע מהו גודל שטח הערוגה שבפסוק. ואם יש לנו ידיעה זו (שחמישה בשישה לא ינקי) והיא חיצונית לפסוק, הפסוק מיותר וכשלעצמו אינו מלמד דבר.³

גם הירושלמי בסוגיתנו עוסק בבעייתיות במשנה הלומדת על חמישה זירעונים מהפסוק. הירושלמי פותר זאת בשתי דרכים הנאמנות ללשון המשנה. הוא לומד את כל הזרעים מ'זירועיה' בלבד. דברי

¹ בקטע גניזה קיימברידג' יג' הנוסח: 'מנא הני מילי'. קשה להלום נוסח זה, משום ש'מנא הני מילי' היא דרישה אחר המקור עצמו, וכאן המקור הובא במשנה ופשרו סתום. לזה מתאים הנוסח 'מאי משמע'.

² ניתן היה ליישב בדוחק כי שלושת הזרעים האחרים הנלמדים מהפסוק אינם נלמדים מריבוי, שהרי כל מילה מלמדת על זרע אחד. כיון שבדרך הלימוד מהם אין חידוש, לכן המשנה לא ראתה סיבה לפרטם. לעומת זאת במילה 'זירועיה' יש ריבוי מסוג 'מיעוט רבים שניים' (ראו למשל בבלי יומא סב ע"ב, ירושלמי יומא ב: ה; מ ע"א), בזה יש חידוש ולפיכך פירטה אותו המשנה. לדעתי זהו דוחק; ראשית, עצם מניית 'תוציא' חד וכו' היא דרך ריבוי (אף אין הדבר מובן מאליו שהפועל 'תוציא' נמנה כריבוי המונה זרע). זאת ועוד, הריבוי ב'זירועיה', המלמד על שני זרעים כיוון שמיעוט רבים שניים, הוא כה רווח עד שכמעט אין בו חידוש (עיקרון זה של מיעוט רבים שניים מוכר אף מחוץ לספרות חז"ל. כך במשמעות 'לא ירבה לו נשים' במגילת המקדש (נז: 17-18) ובברית דמשק (ד: 20-21), וראו שרמר, הנישואים, עמ' 210-211).

³ כבר עמדו רבים על שאלה זו. ראו: תוספות בסוגיתנו בד"ה וקים, תוספות פסחים לט ע"ב בד"ה ערוגה, ספר הישר לרבינו תם, חלק החידושים סימן רסה, עמ' 163, תוספות ר"י הזקן עמ' שמו (וראו שם בהערת המהדיר), וכן תוספות ר"ד וחידושי הר"ן בסוגיתנו (בד"ה מאי משמע).

הירושלמי מובאים בשני הקשרים, במסכת שבת ט: ב (יא ע"ד), ובכלאיים ג: א (כח ע"ג). להלן נוסח הירושלמי בשבת:

'זירועיה'. מיעוט זירועיה שנים? אמ' ר' שמואל בר סיסרטא, משנים את למד ארבעה. מה שנים את נותן בתחילת ששה, ומיצר והולך, אף ארבעה את נותן בתחילת ששה ומיצר והולך. אפשר⁴ שלא יהיה שם נקב פנוי ליטע בו את האמצעי. אמ' ר' יונה עבודה פוגעת בעבודה ואין מין פוגע בחבירו לחובשו. ר' יהושע בן לוי אמ': זרעה, זרעיה, זירועיה. וכר' יהוד' דר' יהודה אמ': ששה. זרע, זרעה, זרעיה, זירועיה. ר' חגי אמ' זרעיה חמישה, כל ההן דאנא משכח לה⁵ אנא מחיק לה. אישתאלית לרב חונא ספרא דסידרא ואמ' זירועיה מלא. ר' יוחנן בשם ר' ינאי: כולהון חוץ לששה.⁶ אם כולהון חוץ לששה, ניתני (חוץ לששה) תשעה? אמר ר' תנחום בוצריה: וכיני בערוגה שבערוגות היא מתניתה.

רבי שמואל בר סיסרטא מקשה איך אנו למדים מהמילה 'זירועיה' שהערוגה נזרעת בחמישה זרעים – והרי ממילה זו (זרעיה – מיעוט רבים שניים) לכל היותר אפשר ללמוד על שני זרעים? תשובת הירושלמי⁷ היא שבאמת איננו זקוקים ליותר מריבוי שניים בפסוק, כל השאר נלמדים מסברא. שהרי אם הערוגה מותרת בשני זרעים, אין זה אלא מחמת ש-את נותן בתחילת ששה ומיצר והולך'. נראה שהכוונה היא שכל סוג של זרע נזרע בערוגה בצורה משולשת, כך שרוחב הערוגה מתחיל בששה טפחים ומיצר והולך עד שקדקודו מסתיים במחצית הערוגה, וכך גם סוג הזרע שכנגד.⁸ אם צורת זרעיה זו מותרת בשני זרעים (כפי שלמדים מהפסוק) ועל אף שהם נוגעים זה בזה, אין סיבה שלא יותר לעשות זאת גם בארבעה, שהרי גם בארבעה אפשר לשמור על צורת הזרעיה של 'מיצר והולך'.⁹ אשר לזרע החמישי, אף הוא נלמד מסברא, שכן גם אם 'עבודה פוגעת בעבודה', כלומר הזרעים נוגעים זה בזה, הרי 'אין מין פוגע בחבירו לחובשו'. נראה שהכוונה היא שכשם שהנגיעה של ארבעת מיני הזרעים לא אוסרת אותם אחד בשני, כיון שצורת הזרעיה המיוחדת הזאת, יש בה היכר ולכן היא מאפשרת לנו את הזרעיה הזאת, גם אין סיבה לאסור כשמפגש ארבעת הזרעים באמצע, היכן שיש מין חמישי.¹⁰ ופירוש לשון הירושלמי כך הוא: 'עבודה פוגעת בעבודה' אם מותר שעבודת הזרע

⁴ בירושלמי כלאיים שם: 'אי אפשר'.

⁵ בכ"י לידן נוסף בסוף השורה על הגיליון 'ווי' בכתב אחר. בירושלמי כלאיים נוסף 'וי' (כנראה במקור היה וו כמו על הגיליון). וראו: ראטנער, אהבת ציון, עמ' 25. ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 160.

⁶ בירושלמי כלאיים 'בתוך ששה, כהנא בשם ר' שמעון בן לקיש כולהון חוץ לששה'.

⁷ לא ברור אם ר' שמואל משיב או שהדברים נאמרים על ידי סתם התלמוד.

⁸ כזה:



⁹ כך פירש גם בקרבן העדה ובפני משה בירושלמי, אך הם הוסיפו שצריך הרחקה של כדי יניקה. עניין הרחקה כדי יניקה נמצא בסוגיתנו בבבלי, ולא ברור עד כמה אפשר לפרש לפיו את הירושלמי. להלן נבאר שגם בבבלי עניין ההרחקה כדי יניקה הוא תוספת מאוחרת.

¹⁰ בקרבן העדה שם פירש זאת כשאלה, ובהתאם לשיטתו שהירושלמי אוסר גם הוא בכדי יניקה. וראו בפני משה שם, וכן בפירוש הר"ש סיריליאו לירושלמי כלאיים.

של מזרח תפגע בעבודה של מערב, וכן של צפון ודרום, אין סיבה לאסור את המין החמישי החבוש בתוכם.¹¹ לפי זה, המשפט הוא בלשון תמיהה: 'עבודה פוגעת בעבודה ואין מין פוגע בחבירו לחובשו?' והלוא אין סברא לחלק, ואם צורת זריעה זו מתירה כלאיים אלו, גם נגיעתם במין החבוש בפנים לא תאסור אותו.¹²

בהמשך הירושלמי מביא דרשת ריבוי מ'זירועיה' שיש מוציאים מהריבויים של 'זרעה', 'זרעיה' ו'זירועיה' ששה זרעים. הריבוי הזה נעשה על ידי פירוק המילה 'זירועיה' לגורמים. במילה 'זרע' המוכלת בה כבר רמוז זרע אחד. מילה זו נבנית לאחר מכן ל'זרעה', בה רמוז זרע נוסף, ואז היא ממשיכה להיבנות ל'זרעיה', בה רמוזים עוד שניים. לאחר שמילה זו נבנית ל'זירועיה', נרמזים בה עוד שניים – ובסך הכול ששה. אולם הריבוי הזה מוציא ששה זרעים מהפסוק ולא חמישה ולכן הוא מתאים, לפי הירושלמי, רק למי שמתיר ששה זרעים בערוגה ולא רק חמישה (וכדעת רבי יהודה במשנה כלאיים ג: א, לפי הבנת הירושלמי¹³). אבל לפי הדעה שמותר רק חמישה (כדעת משנתנו שלא הביאה את הדעה האחרת, דעת רבי יהודה), אין צורך בלימוד מהריבויים המפורטים של זירועיה, אלא מעצם לשון הריבוי (המלמד רק על שנים כדברי ר' שמואל בן סיסרטא). הראיה לדברינו היא שרב חגי, האומר חמישה כדברי משנתנו, היה מוחק בכל מקום את היו"ד והוא"ו של 'זירועיה', ולא נשאר בידו אלא 'זרעיה', מילה שכאמור יש בה ריבוי פשוט של מיעוט רבים שניים.

העולה מדברי הירושלמי שלימוד מספר הזרעים נעשה רק מהמילה 'זירועיה'. המשנה למדה חמישה זרעים בערוגה מזה ש'זרעה לא נאמר אלא זירועיה', הירושלמי שואל איך ממילה זו למדים חמישה, ומשיב שתי תשובות בדבר. תשובה ראשונה: באמת מהפסוק אנו למדים רק שניים, אך אם הפסוק התיר שניים מסברא ניתן להתיר חמישה. תשובה שנייה: אכן מהמילה 'זירועיה' נלמדים זרעים הרבה. הכל נלמד מפירוק מילה זו בלבד. שני פירושים אלה הולמים את דברי המשנה 'זרעה לא נאמר אלא זירועיה'.

בכך גם נפתרת הבעיה האחרת, מניין ששטחה של הערוגה הוא ששה על ששה טפחים – שמא הפסוק מדבר על ערוגה גדולה יותר ורק בה מותר לגדל חמישה זירעונים. לפי דברי הירושלמי, הדברים נפתרים מאליהם. החידוש הבסיסי שאותו אנו למדים כבר מזריעת שני זרעים בערוגה הוא, הוא שאדם יכול לזרוע ערוגה בשיטה של מיצר והולך ואף על פי שהזרעים יהיו סמוכים זה לזה. וכפי שהירושלמי מוסיף שאם דין זה נכון הרי שדין זה נכון בארבעה כמו בשנים. במקרה כזה שהזרעים נוגעים זה בזה ואף על פי כן אינם אוסרים את הערוגה, אין לנו עניין בגודלה של הערוגה. שהרי אין הבדל בין ערוגה גדולה מששה לערוגת ששה, אם נגיעה כזאת מותרת היא אמורה להיות מותרת בכל מקרה. אף אילו עסק הפסוק בערוגה גדולה יאין לנו סיבה לא להחיל דין זה גם על ערוגה קטנה.

¹¹ נראה מכאן שהמילה 'לחובשו' יכולה לחול רק על זרע המוקף מארבעת צדדיו, אבל נגיעה אחרת היא פגיעה ולא חבישה. פגישת ארבעת הזרעים אינה חבישה אלא עבודה פוגעת בעבודה. לעומת זאת, המין החמישי שבאמצע חבוש בתוכם. וראו: מוסקוביץ, שתי סתומות, עמ' 73-87. בעמ' 77-78 הוכיח מסוגיה אחרת בירושלמי שחבישה היא מארבעה צדדיו ולא פחות. בסוגינתנו מופע נוסף המוכיח את דבריו. הסברים נוספים על משמעות חבישה בירושלמי וביבליוגרפיה על כך ראו שם בהערות 17-22.

¹² המילה 'לחובשו' מופיעה בכ"י לידן רק בירושלמי שבת. בכלאיים הוספה לגיליון. אם מילה זו אינה במקור, קריאת דברי הירושלמי בתמיהה היא חלקה יותר: 'עבודה נוגעת בעבודה ואין מין נוגע במינו?' ומה ראית לחלק?

¹³ וראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 230.

לכן, גם בלי מקור לשטח הערוגה בפסוק אין בעיה ליישם זאת גם על הערוגה הקטנה ביותר, שהיא ששה על ששה. רק לשיטת הבבלי, שיש להרחיק שיעור יניקה, נצרך מקור לכך שמדובר בערוגה קטנה – שבה יש חידוש גדול יותר מערוגה גדולה, שהרי שיעור יניקת הזרעים מצומצם יותר.

בניגוד לאפשרויות שהוצעו בירושלמי שהם אכן מתבארים כפרשנות למשנה 'זרעה לא' וכו', נראה שדברי רב יהודה בבבלי לא נאמרו במקור כפרשנות לללימוד הפסוק במשנה אלא כלימוד אחר מהפסוק התומך אף הוא בדין המשנה. לפי רבי יהודה, המשנה אכן למדה חמישה זרעים בערוגה מהמילה היחידה 'זירועיה' (ודרך הלימוד של המשנה היא כנראה כאחת האפשרויות המובאות בירושלמי), אלא שהוא מציע הצעה אחרת ללמוד משאר הפסוק. לפי זה רב יהודה לא הגיב לשאלת הגמרא 'מאי משמע', אלא זו תוספת עריכה שהוקדמה לדבריו בשלב מאוחר. להלן נציע שבמקור שאלת 'מאי משמע' לא באה לפני דברי רב יהודה, אלא לפני מימרה עצמאית שהובאה בסתם: 'וקים' להו לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי'.

זמנה ומקומה של המימרה 'וקים' להו לרבנן' וכו'

נראה שדברי הגמרא 'וקים' להו לרבנן דארבעה בחמישא לא ינקי מהדדי, אינם מדברי רב יהודה אלא מדברי עורך הסוגיה. כמה ראיות לדבר. ראשית, ההתחשבות בשיעור יניקה היא גורם זר בסוגיתנו ובדיני כלאי זרעים בכלל. בהמשך הסוגיה (להלן פה ע"ב) מצוטטת המשנה בכלאיים (ג:): 'היה ראש תור ירק נכנס לתוך שדה אחר, מותר, מפני שנראה סוף שדה'. מכאן למדים שאין בעיה ביניקה הדדית של הזרעים אלא בכך שהם נראים מעורבבים. רש"י בפירושו לסוגיתנו עומד על כך (בד"ה וקים להו לרבנן), ומיישב זאת בדוחק רב:

ואף על גב דלענין כלאים היכרא בעלמא בעינן, ולא חיישינן ליניקה, כדתנן לקמן בשמעתין גבי ראש תור, וגבי שתי שורות - מיהו הפרש זרעוני ערוגה דלא להוי ערבוב ליכא היכרא בבציר משיעור יניקה, דגבי ראש תור ושתי שורות דלקמן - איכא היכרא, הלכך כי רמיז לן קרא חמשה זרעונין בערוגה - בשל ששה טפחים קאמר.

לפי פירוש זה,¹⁴ ה'וקים' להו לרבנן' מלמד על שיעור היניקה, אולם לא ללמד על שיעור היניקה יצא, אלא ללמד שבפחות משיעור יניקה אין היכר. לפי זה אין שום חשיבות ביניקה כשלעצמה, אין היא סיבת הערבוב אלא רק סימן לערבוב. למעשה הטענה לזיקה בין שני המשתנים קשה, שהרי ב'ראש תור' אין היניקה סימן להיכר.

¹⁴ בדומה יתפרשו דברי רבינו תם (הובאו בתוספות בד"ה וקים. מנגד, יש ראשונים הסוברים כי ההרחקה אינה רק כדי שלא יראו כמעורבבים, אלא גם מהיניקה עצמה, ראו: משנה תורה להרמב"ם, כלאיים, ב:ו, בחידושי הרמב"ן בסוגיתנו, ובחידושי הר"ן כאן.

גורם היניקה אינו מופיע במקומות אחרים בדין כלאי זרעים לא בבבלי¹⁵ ולא בירושלמי. נראה אפוא שזו תפיסה מאוחרת בדין כלאיים, ואין לייחס מימרה זאת לרב יהודה. לו היה שיעור היניקה הגורם לאיסור, קשה להסביר את ההתעלמות המוחלטת של סוגיות הגמרא מגורם זה.¹⁶

עוד ראיה לכך בהמשך הסוגיה ומהמימרה המובאת בשם רב אסי:¹⁷ 'ערוגה תוכה ששה, חוץ מגבוליה'. דברי הגמרא 'דחמשא בשיתא לא ינקי' לכאורה מבוססים על מימרה זו, שהרי אם הערוגה של המשנה הייתה יחד עם גבוליה, לא היה לנו לומר 'חמשא בשיתא לא ינקי' אלא 'חמשה בארבעה לא ינקי'. היות שמדובר בשיעור יניקה ודאי אין לחשב את הגבול במניין. ואמנם, אם הגרסה הנכונה היא המייחסת מימרה זו לרב אסי, היה מקום לומר שרב יהודה עצמו הוא שאמר 'חמשא בשתא לא ינקי' וביסס זאת על דברי רב אסי. אבל הנחה זו מפוקפקת. קשה לומר שרב יהודה הסתמך על דברי רב אסי וניסח זאת במילים 'וקים להו לרבנן דחמישה בשתא לא ינקי'. אם זו מימרה מחודשת מרב אסי, לא היה רב יהודה אומר על זה 'וקים להו לרבנן', המניח שזה דבר מוסכם ומקובל מקדמת דנא. ובוודאי שאם בעל המימרה הוא רב אשי, המאוחר לרב יהודה, אין מקום לייחס דברים אלו לרב יהודה. זאת ועוד, מדוע הגמרא לא הוכיחה כדברי רב אסי, ששה טפחים שאמרו הם 'חוץ מגבוליה', מזה ש'קים להו לרבנן'? לכן נראה שהמימרה של רב יהודה מסתכמת במילים: 'כי כארץ תוציא צמחה - תוציא - חד, צמחה - חד, הרי תרי, זרועיה - תרי, הא ארבע, תצמיח - חד, הא חמשה'. רב יהודה בא רק לפרט מהיכן למדנו שהפסוק מדבר על חמישה זרעים.

לפי זה, דברי הגמרא 'וקים להו לרבנן דחמשא בשתא לא ינקי מהדדי' הם תוספת מאוחרת מעורך הסוגיה. ואכן מותר לנו להניח, כי תוספת זו מבוססת על דעת רב אסי (או רב אשי) שהובאה לקמן, שלפיה ערוגה ששנינו 'חוץ מגבוליה'.

¹⁵ ראו למשל בסוגיתנו להלן (פה ע"ב): 'ושמואל אמר: ערוגה בין הערוגות שנינו. והא קא מיתערבי בהדדי? בנוטה שורה לכאן ושורה לכאן'. הגמרא יכלה לשאול אותה שאלה בנוסח 'והא קא ינקי מהדדי', וכאן לא תועיל התשובה 'בנוטה' וכו'. זו תשובה לערבוב הנראה לעין, לא ליניקה. אף שדברים אלו כנראה לא של שמואל אלא מדברי עורך הסוגיה, נראה שאף הוא לא הכיר את גורם היניקה ולכן לא השתמש בלשון זו. וראו עוד בהמשך הסוגיה שם: 'אמר עולא, בעו במערבא: הפקיע תלם אחד על פני כולה מהו? אמר רב ששת: בא ערבוב וביטל את השורה. רב אסי אמר: אין עירובו מבטל את השורה'. הרי שהכול תלוי בגורם העירוב והנראות ואין היניקה מענייננו. כמו כן יישוב הגמרא להלן על קושיית רבינא לרב אשי 'שאני הכא - דאיכא שראכא' מבוססת על ערבוב ולא על יניקה.

¹⁶ ראו למשל כמה האריכו הראשונים בסוגיתנו (ובמשנת כלאיים, ראו שם בפירושי רמב"ם, ר"ש ורא"ש) לבאר את שיעור הרחקת היניקה ואת צורת זריעת הערוגה, בהתחשב בשיעור זה.

¹⁷ כך לפי הדפוסים, כ"י אוקספורד וכ"י וטיקן 108. במינכן 95 גרס 'רב אשי' וכן בגרסת רש"י וראו דק"ס כאן.

קיים להו לרבנן – קביעת זמנה של המימרה על פי ההשפעה הספרותית

בבבלי בבא בתרא קנה, ע"ב – קנו, ע"א שנינו :

אמר אמימר : ומתנתו מתנה. א"ל רב אשי לאמימר : השתא ומה זביני דמקבל זוזי - אמרת דלא, דלמא מוזיל ומזבין, כל שכן מתנה דלא מטי ליה ולא מידי! א"ל : ולטעמיד, זבין שוי חמשא בשיתא,¹⁸ הכי נמי דזביניה זביני? אלא, קיים להו לרבנן דינוקא מקרבא דעתיה גבי זוזי, ואי אמרת זביניה זביני, זמנין דמקרקשי ליה זוזי, אזיל מזבין לכולהו נכסי דאבוה ; אבל גבי מתנה, אי לאו דהוה ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה מתנה, אמרו רבנן : תיהוי מתנתו מתנה, דלעבידו להו מילי.

סוגיה זו עוסקת בהלכה שאמרה אמימר, שתינוק מתנתו מתנה ומכירתו אינה מכירה. רב אשי תוהה על דברי אמימר : אם חוששים לנכסי התינוק, שלא ימכרם מתחת לשוויים, ולכן אין מכירתו מכירה, מדוע מתנתו מתנה – הרי כאן אינו מקבל דבר? אמימר משיב : לדבריך, שהסיבה שאין מכירתו של התינוק מכירה היא משום החשש שהוא יזיל וימכור מתחת המחיר, מדוע במקרה שהוא מוכר 'שוי חמשא בשתא' אין מכירתו מכירה? והרי כאן התינוק מרוויח. אלא, טוען אמימר, 'קיים להו לרבנן דינוקא מקרבא דעתיה גבי זוזי', ולכן יש חשש שמתי שיקרקשו לפניו בזוים ימכור את כל נכסי אביו, חשש שלא קיים במתנה.

יש כאן כמה סממנים ספרותיים הקרובים מאוד לסוגיתנו בעניין ובסגנון. אמימר מבסס טענתו על טיעון 'קיים להו לרבנן', הזהה לטיעון בסוגיתנו 'קיים להו לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי מהדדי'. כמו כן, הדמיון בין 'דחמשא בשיתא לא ינקי אהדדי' שבסוגיתנו למילים 'שוי חמשא בשיתא' בסוגית בבא בתרא כנראה אינו מקרי. ניכרת השפעה לשונית גם מדברי הגמרא שם 'דינוקא מקרבא' וכו', לילא ינקי אהדדי' כאן. איזו סוגיה קדומה יותר? כאמור לעיל, עניין יניקה זר בסוגיתנו ואינו מתיישב עם הידוע על הלכות כלאי זרעים. הדבר מאלץ אף חלק מהמפרשים להציע כי היניקה כאן אינה משמעותית אלא מהווה קנה מידה להרחקה הנחוצה משום מראית עין. דוחק רב זה מעיד שהסוגיה בבבא בתרא קדומה לסוגיתנו, וסגנונה הספרותי הוא שהשפיע ניסוח הדברים בסוגיתנו. בעל הסוגיה נטל משם את הרעיון של 'קיים להו לרבנן'. ייתכן שהשפעת הסוגיה שם נעוצה במספרי חמישה בשישה שבמשנתנו, שם אכן ישנן גם המילים 'חמשא בשיתא' שבהן הוא משתמש כאן. הדבר מקל קצת מתוקף הבעיה מדוע הוא משתמש בטיעון 'לא ינקי אהדדי'. נראה שגם בכך הושפע סגנונית ולשונית מהסוגיה שם, והמילה 'ינוקא' שעוסקים בה שם השיאה אותו לבנות את טיעונו במילים 'לא ינקי אהדדי'.

לפי זה מתברר כי נוסח דברי הגמרא, 'דקיים להו לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי אהדדי', אינה מדברי רב יהודה אלא מאוחרת לתקופת אמימר ורב אשי, וזו תוספת עורך הסוגיה שהושפע מסגנון הסוגיה שם.

לפי העולה מדברינו נראה לשחזר את הסוגיה היסודית כך :

¹⁸ כך בכ"י פריס 1337, המבורג 165, דפוס ראשון. אולם במינכן 95 וטיקן 115 ב הנוסח 'ארבעה בחמשא'. בכ"י איסקוריאל, בנוסח הפנים יש 'ארבע בחמשי' ובין השורות תוקן ליחמשא בשיתא'.

אמר רב יהודה: 'כי כארץ תוציא צמחה' - תוציא - חד, צמחה - חד, הרי תרי, זרועיה - תרי, הא ארבע, תצמיח - חד, הא חמשה.

עורך הסוגיה הבין שדברי רב יהודה אלו לא באים להציג לימוד אלטרנטיבי ללימוד שהציגה המשנה אלא לפרשה, לכן הקדים לדברי רב יהודה את השאלה 'מאי משמע?' היות ודברי רב יהודה הובנו כפירוש לדברי המשנה, הורגש החיסרון של הגדרת גודל הערוגה, כאן הוסיף העורך את תוספת הדברים:

וקים להו לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי מהדדי.

וכדרכו של סתם התלמוד הוא בנה את ניסוח דברים אלה מאבני בנין קיימות, וניסח זאת בהתאם למסורת המוכרת לנו מבבלי בבא בתרא קמה ע"א.

גבול שגבלו ראשונים

שאלת הגמרא 'ומנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא היא?' היא חריגה. ישנם מופעים רבים נוספים של 'קים להו לרבנן' בבבלי, ובאף מקום אחר לא נשאלת שאלה זו.¹⁹ זאת ועוד, במילים 'קים להו לרבנן' מונח שכך ידוע להם וכך הם מחזיקים עובדתית, אם כן מה מקום לשאלה זו?²⁰ וכי אין ההלכה מתבססת על העובדות הידועות?²¹

¹⁹ הביטוי 'קים להו לרבנן' בא פעמים רבות בש"ס, תמיד בעניינים טבעיים כמו 'וקים להו לרבנן' יי עבדן מיתה ט' נזיקין עבדי מיתה לא עבדי' (בבא קמא ג ע"א) ועוד, ולעולם אין שואלים 'מנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא היא' (וראו בבלי ראש השנה יג ע"א, לאחר שהקשה שם 'וכי קים להו לרבנן' אמר 'לאו מילתא היא' וכו', עיין שם).

²⁰ לפי גרסת הדפוסים נוסח השאלה הוא 'ומנלן דהא דקים להו לרבנן' דחמשא בשיתא' מילתא היא? אך תוספת זו לא מופיעה בשאר עדי הנוסח. לפי הנוסחה שגורסת כן, גם שאלת הגמרא וגם הראיה מהפסוק 'לא תסיג' וכו' נקודתיות לעניין ערוגה. אך לפי שאר עדי הנוסח נראה ששאלה זו כללית ולא רק לעניין ערוגה. קרוב לוודאי שבדפוסים זוהי תוספת של פרשן שניסה לפרש את שאלת מנלן, וכעין מה שמפרש רש"י 'ומנלן דקים להו לרבנן בשיעור יניקה' וכו'. וראו בהגהות מהרש"ל (נראה כי גם התוספת המקוצרת 'דחמשא בשיתא' שלא נוסחה באופן מלא 'דחמשא בשיתא לא ינקי' תורמת לסברא שזו הוספה מאוחרת ולא מקורית).

²¹ ראו בבלי ראש השנה יג ע"א: 'אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש? אמר ליה: לאו אמינא לך לא תפיק נפשך לבר מהלכתא? כל מדות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובלי וכו'. רבי ירמיה מערער שם על הידיעה העובדתית ש'קים להו לרבנן' (על דרכו זו של רבי ירמיה ראו גם בבלי בבא בתרא כג ע"ב והגהות מהר"ץ חיות בסוגית ראש השנה שם), ורבי זירא משיב לו שאם הוא עושה כן הוא מוציא עצמו מתחום ההלכה, שהרי את מידותיהם קבעו על סמך העובדות ואל לו לפקפק בידע העובדתי שלהם. פקפוק זה מערער את מעמדה של ההלכה כולה, המתבססת על עובדות.

מימרת רבי יוחנן 'מאי דכתיב 'לא תסיג גבול רעך [אשר גבלו ראשונים]'²² - גבול שגבלו ראשונים לא תסיגי' נראית חסרה. רבי יוחנן לא מוסיף מובן חדש לפסוק, אלא רק משכל את המילים.²³

ייתכן שכוונת הגמרא היא שאף אם הידע שעליו התבססו החכמים מתברר כשגוי, אין להסיג את ההלכה שכבר נקבעה על בסיס עובדות שגויות אלו, זה כנראה גם פשר דברי רבי יוחנן, 'גבול שגבלו ראשונים אל תסיגי', כלומר אפילו אם התברר לנו שאינו גבול נכון אלא שרק ראשונים הם שגבלו כך, גם אותו 'אל תסיגי'.

נראה שכך למד רב שרירא גאון. בתשובתו הוא מנמק את החיוב לשמור מנהג בהלכה מהלכות חושן משפט, בכך שנאמר 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים'. דברי רב שרירא הובאו בטור חושן משפט סימן שס"ח:

ומה שכתבתי שיש מנהג במקומכם שהקונה מהלסטין וגנבים מחזיר לבעלים ונוטל מה שהוציא אם בוודאי כך הוא חייב כל אדם לבלתי שנות מנהגם דאמרינן מנלן דמנהגא מילתא היא שנאמר אל תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים וכ"ש בדבר שיש בו תקנה גדולה והסרת מריבה לפיכך עשו כמנהגכם ולא תשנו.

מקור הדברים בסוגיתנו, אולם בגמרא לא נאמר 'מנלן דמנהגא מילתא' היא שנאמר אל תסיגי' וכו', כפי שמצטט רב שרירא, אלא 'ומנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא'. ולכאורה אין כלום בין זה ובין הנימוק באשר לחובת שמירת המנהגים.

ייתכן שלרב שרירא גאון הייתה גרסה אחרת, אך יותר סביר שלמד את הסוגיה שם באופן אחר ודבריו הם ציטוט חופשי. ואם כך, רב שרירא מזהה את החיוב לשמוע למה ש'קים להו לרבנן' – ידיעה עובדתית – עם החיוב ללכת אחרי המנהג, ובציטוט חופשי הוא מחליף ביניהם.

זיהוי זה יכול להתקבל על הדעת אם נראה את החיוב ללכת אחר המנהג לא רק כהוראה מעשית אלא כגילוי עובדתי שכך צריך לנהוג. הלימוד מהפסוק 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים' לפי רב שרירא מראה שהוא מדמה את פעילות הראשונים בקביעת המנהג כ'עובדה בשטח', עד כדי כך שכל כרסום ב'עובדה' זו היא השגת גבולם של אלה שחלק להם בבנייה של ההלכה.

²² במכילתא (מדרש תנאים, עמ' 115) דרשו: 'אשר גבלו ראשונים' — במה שתיחם יהושע בן נון הכתוב מדברי. מי הם ראשונים אלה? קשה לומר שמשה מתכוון ליהושע, וקראו 'ראשונים' (וראו רד"צ הופמן בפירושו לפסוק: 'על כן אמרה תורה ביחס לכל הזמנים: 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים'. דייקא נמי, שלא כתיב 'הראשונים' בה"א הידיעה, אלא 'ראשונים', כלומר לא אנשים ידועים, אלא בכל תקופה נצטוונו לשמור על הגבולות שנקבעו על ידי אנשי הדורות הקודמים המוסמכים לכך'). נראה שמכאן מדרש הכתוב לראשונים – האומות הקדמוניות שהיו כאן. ייתכן שזה פשר דברי רבי יוחנן ואכמ"ל. על משמעות הגבול בסוגיתנו בהקשרה למושג הגבול במחשבת חז"ל, ראו: פליסהואור ואריאלי, גבולות, עמ' 749-785, וראו שם עמ' 760-761.

²³ ראו מ"ש הלבני במקורות ומסורות עמ' רמג הערה 1: 'רבי יוחנן מן הסתם אמר עוד מה שהוא ביחס לכלאיים אלא שנקטע אחר כך'.

אפשרות נוספת בפירוש דברי רבי יוחנן

נראה להציע אפשרות נוספת בפירוש דברי רבי יוחנן: ²⁴ יתכן שיש לחבר את שי המימרות שלפנינו ששתיהם נאמרו משמו של רבי יוחנן. לפי זה דברי רבי יוחנן היו במקורם כך: 'אמר רבי יוחנן גבול שגבלו ראשונים אל תסג. דכתיב אלה בני שעיר החרי ישבי הארץ; ²⁵ שהיו בקיאין בישובה של ארץ שהיו אומרים: מלא קנה זה – לזית, מלא קנה זה – לגפנים, מלא קנה זה – לתאנים'. הכול מימרה אחת של רבי יוחנן שלאחר מכן הופסקה בשאלה מאי גבלו ראשונים. הפסקה זו הותירה את תחילת דברי רבי יוחנן 'גבול שגבלו ראשונים אל תסיגי' כחזרה מיותרת בלי מובן. אם אכן זו היתה מימרה אחת משמעותם של דברי רבי יוחנן שייכים למצוות ישוב ארץ ישראל. בכדי למקסם את יישובה של הארץ, עלינו להתאים את העבודה החקלאית לקרקע המתאימה ולהשתמש במומחיותם של הראשונים שפיתחו ידע זה. ²⁶

חורי – שמריחין את הארץ

לפי רוב עדי הנוסח יש לנו דרשה על החורי, על החוי ושוב על החוי וכגרסת הדפוסים:

חורי - שמריחין את הארץ. ²⁷ וחוי - אמר רב פפא: שהיו טועמין את הארץ כחויא. רב אחא בר יעקב אמר: חורי - שנעשו בני חורין מנכסיהן.

²⁴ נראה שלאפשרות זו רומז הלבני, שם.

²⁵ דברי הגמרא: 'אטו כולי עלמא יושבי רקיע נינהו? אלא' אינם מדברי רבי יוחנן, אלא תוספת מאוחרת, וכפי שמוכיח שינוי הלשון מעברית לארמית.

²⁶ דרשה דומה לדרשתו של רבי יוחנן מצינו בירושלמי כלאיים ד: ו (כט ע"ג): 'רבי חייה בר בא בשם רבי חייה בר יוסף' ארץ כנען לגבולותיה' (במדבר לד: ב). גבולות שבדו להם הכנעניים. אף זו דרשה על גבולות הדומה לדרשתנו שיש לכבד גבולות שגדרו ראשונים, המזוהים כאם עם הכנעניים, לעניין כלאיים. יתכן שאלו היו דברי רבי יוחנן במקורם. רבי יוחנן מבקש לזהות את הראשונים עם הכנעניים וזה חידושו על המילים של הפסוק. אפשר גם שחידושו הוא לא רק הזיהוי, אלא עצם הענין ש'למדים מן הכנעניים', וכפי ששואל שם בירושלמי 'ולמדים מן הכנעניים? ואינו משיב. בסוגיתנו נשאלה השאלה: 'ומנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא הוא? בעקבות הירושלמי יתכן לפרש גם את שאלת הבבלי: 'ומנלן דהא דקים להו', כלומר לכנעניים, 'לרבנן מילתא הוא', והשאלה היא כשאלת הירושלמי, מנלן שזה שקים להו לכנעניים, לרבנן זה מילתא שלמדים ממנה? (בדרך זו ניתן גם לפרש שבמקור הייתה השאלה 'ומנלן דהא דקים להו מילתא היא? והמילה לרבנן נוספה על ידי הגרסן בטעות כאשגרה מהשורה למעלה 'וקים להו לרבנן דחמשא בשיתא' וכו'. וכעין ראייה לכך יש ממה שבדפוסים הוסיפו את החמשא בשיתא גם ללשון שאלה זו). לפי אפשרויות אלו, צריך לומר שבמקור עמדה שאלה זו. לאחר דרשת רבי יוחנן שדרש את הפסוק. על כך נשאל מנלן שמילתא הוא? אלא ששאלה זו שולבה לאחר דברי הגמרא 'וקים להו לרבנן דחמשא בשיתא' וכו', ולכן הובנה כשאלה על מניין דקים להו לרבנן, ולא מניין לרבנן דקים להו לכנעניים.

²⁷ ידע על פי הריח נתפס כידע מיוחד ואולי אף על טבעי. בספר ישעיה יא: ג נאמר על המשיח: 'והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט'. לפי אגדת חז"ל (בבלי סנהדרין צג ע"ב) בר כוזיבא הוצא להורג כיון שלא עמד במבחן היכולת להריח 'כיוון דחזיוהו דלא מורח ודאין קטלוהו'. וראו: בבלי סוטה מט ע"א. על כשרון ההרחח כאינדיקטור דתי-חברתי המשמש כמאפיין אנשים מיוחדים ראו: שמש, ריחות, עמ' 102-105.

לפי קטע גניזה אין לנו דרשה על 'החיוי' אלא הכול המשך דרשה על החורי: 'חורי שהיו מריחין עפר הארץ כחיוי, רב פפא אמ' שהיו טועמין את הארץ כחיוי, רב אחא בר יעקב חורי שנעשו... חורין מנכסיהן'. דהיינו, דעת רבי יונתן (יוחנן) חורי שהיו מריחין את הארץ כחיוי – כלומר כנחש. לפי רב פפא, חורי – היו טועמים את הארץ כחיוי. רב אחא בר יעקב מפרש חורי שנעשו בני חורין מנכסיהן.

גרסה זו מיישבת כמה בעיות: ראשית: 'חיוי' – מי הזכירו כאן? ועוד: מדוע ננקטה קודם דרשה על החורי, אחר כך על החיוי ואז הובאה דעה נוספת בחורי. לפי גרסה זו, כל הדרשות עניינן החורי בלבד. אמנם, הבעיה לפי גרסה זו היא שלרב פפא אין סמך לדרשתו. לפי הדעה הראשונה 'חורי שהיו מריחין את הארץ כחיוי' מובן איך הדבר נדרש ממילת 'חורי', אך לרב פפא שהיו טועמין את הארץ כחיוי, איך הדבר נדרש ממילת 'חורי'? ייתכן שהדרשן גזר את המילה 'חורי' מחור, ראה בהם יושבי מערות,²⁸ ולפיכך דימה אותם לנחשים החיים בחורים ודרש 'שטועמין את הארץ כחיוי', ולא 'מריחין', כי העדיף לדרוש מהמשמעות ולא מהצליל הדומה חורי – מריחין'. וראה פירוש רש"י על הפסוק: "'יושבי הארץ' - שהיו יושביה קודם שבא עשו לשם ורבותינו דרשו (שבת פה) שהיו בקיארין בישובה של ארץ מלא קנה זה לזיתים מלא קנה זה לגפנים שהיו טועמין מן העפר ויודעין אי זו נטיעה ראויה לה'. הריהו מביא את הדרשה של 'טועמין' על חורי ולא על חיוי, ונראה שהייתה לו גרסה דומה לקטע הגניזה.²⁹

ערוגה תוכה ששה

בכ"י אוקספורד ובדפוסים הנוסח הוא 'אמר רב אסי ערוגה תוכה ששה חוץ מגבוליה'. השימוש של רב אסי בלשון הברייתא 'ערוגה תוכה ששה' מלמד שהכיר ברייתא זו. לפיכך, דבריו בהמשך המימרה 'חוץ מגבוליה' אינם מאמר הלכתי שחידש אלא פרשנותו לברייתא. אין ידוע מקורה של ברייתא זו והאם היא עוסקת בכלאיים או בדבר אחר. לכן גם לא ברור אם רב אסי מדבר על הערוגה של סוגיתנו או על ערוגה סתם. בלי לדעת על מה מוסבת הברייתא ודברי רב אסי, לא ברור מאיזה הסבר אפשרי אחר באות להפקיע המילים 'חוץ מגבוליה'.

בכתבי יד אחרים יש כמה חילופי נוסח. בכ"י מינכן 95 (שם גם המימרה מיוחסת לרב אסי),³⁰ הנוסח הוא: 'ערוגה חוץ מגבוליה' (כן ברש"י ועוד ראשונים, וראה דק"ס כאן). בקטע גניזה (56) הנוסח 'אמר רב [...] ערוגה ששה חוץ מגבוליה'. בוטיקן 108 הנוסח הוא 'אמר רב אסי ערוגה ששה חוץ

²⁸ וכן פירש שד"ל על הפסוק שם, וראו בפירושו של רד"צ הופמן על פסוק זה.

²⁹ וראו בחידושי אגדות למהרש"א בסוגיתנו בד"ה וחורי, לדעתו רש"י לא הביא דרשת 'שהיו מריחין' משום שאינו נדרש אלא בשיכול אותיות של 'חורי', ולפיכך העדיף את דרשת 'בן חורין'. מהרש"א הבין כי דרשת רש"י של טועמין אינה מפרשת את חורי, ולכן כתב שלא הביא את דרשת מריחין על פסוקו. אך לדבריו קשה מפני מה הביא ממאת דרשת 'טועמין' בפסוק של החורי, הרי זה שייך דווקא ל'חיוי' שהיו טועמים הארץ כנחש! וכן הקשה ר' דוד פארדו בספר משכיל לדוד, דף לג ע"א. על כרחך שרש"י דורש דרשה זו על החורי, אלא שהעדיף את טועמין על מריחין משום שדרש כנראה חורי - הגרים בחורי המערות וטועמין עפר כחיויה, והעדיף זאת ממריחין אולי כדברי מהרש"א, שכן הדמיון אינו בצליל אלא בשיכול אותיות.

³⁰ וכן ברש"י הנדפס. אולם בכ"י לרש"י הגרסה היא רב אסי; ראו בלוי, דקדוקי, עמ' שטז.

מגבוליה'. ובגיליון נוסף (כנראה מסופר אחר): 'שאמרו'.³¹ לפי עדי נוסח אלה אין סיבה להניח שרב אסי פירש את הברייתא. דבריו מוסבים כנראה על הערוגה של סוגיתנו. כך גם בשלושה כתבי יד; נראה אפוא שכך המקור, והנוסח באוקספורד ובדפוסים הושפע מלשון הברייתא 'ערוגה תוכה ששה', ולכן גם בדברי רב אסי נוספה המילה 'תוכה'.³²

כאמור, אין לנו ידיעה נוספת על הברייתא הזאת. אם הייתה מוסבת על משנתנו, אולי השינוי שהיה בה הוא מנוסח המשנה: 'מניין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעים בתוכה חמישה זרעים', למילים כעין: 'ערוגה תוכה ששה על ששה טפחים וזורעים בה חמישה זרעים'. הברייתא החליפה את 'שהיא' שבמשנה במילה 'תוכה' המופיעה בהמשך המשנה. שינוי זה משמעותי, מכיוון שהוא מסב את 'בתוכה', שעניינה היה מקום הזריעה, לעצם הגדרת הערוגה, המוגדרת כערוגה רק אם תוכה ששה על ששה טפחים.

וגבוליה בכמה?

שאלת הגמרא 'וגבוליה בכמה'? אינה נסובה על ההפסק בין ערוגה זו לשאר ערוגות, עניין הנדון להלן במחלוקת רב ושמואל, האם בחורבה שנינו או בערוגה בין ערוגות.³³ כאן אנו דנים בהגדרת הערוגה. ערוגה ללא גבול טפח בגבוליה אין שמה ערוגה ללא קשר לסביבתה.³⁴ לפי זה ערוגה שיש בה ששה על ששה ואין לה גבולות של שטח (כגון שהיא מגודרת סביב מבלי שטח טפח), אין שמה ערוגה.³⁵

³¹ נראה שמתקן זה חש חוסר נוחות בנוסח 'ערוגה ששה חוץ מגבוליה', שיכול להתפרש שצריך שחוץ מגבולה של הערוגה יהיו ששה טפחים להפסק. לכן הוסיף את המילה 'שאמרו'. זו יוצרת הפסק וכאילו כתוב 'ערוגה ששה, חוץ מגבוליה' ואין לטעות ולקרוא 'ערוגה, ששה חוץ מגבוליה' (לפי זה יש להוסיף 'שאמרו' אחרי המילה 'ששה' ולא אחרי 'ערוגה'. גם בלי דברינו אין פשר להוספה לפני המילה 'ששה', והסימון הממקם את התיקון בכה"י כנראה מוטעה). אם אכן תיקון סופרים יש כאן, נראה שאף הוא לא הכיר נוסח אחר כמו באוקספורד ובדפוסים 'ערוגה תוכה ששה', שלולא כן היה ודאי מאמצו.

³² וראו בהערה הקודמת. ייתכן שכ"י אלו באו אף הם לפתור את הבעיה הפרשנית העלולה להיווצר לפי הקריאה 'ערוגה ששה חוץ מגבוליה'. המילה 'תוכה' פותרת בעיה זו. לפי זה יש סיבה נוספת להחזיק בנוסחי הליתא, לפי הכלל *Lectio difficilior potior*.

³³ ואמנם ראו בחידושים המיוחסים להר"ן בסוגיתנו: 'אמר רב אסי ערוגה ששה חוץ מגבוליה'. ומסתברא דרב אסי מוקי לה בערוגה בין הערוגות שלה דאי לא הא איכא טובא גבולין והילכך בעי' ששה חוץ מגבולין שהוא טפח לכל צד דאי גבוליה בכלל ששה נמצא שאין בערוגה הזרועה אלא ד' טפחים אלא ודאי ששה מלבד גבוליה'. ודאי לא משמע כן מסדר עריכת הסוגיה. אם דברי רב אסי מוסבים על ערוגה בין הערוגות, לא ברור מדוע הקדים העורך את דברי רב אסי לדברי רב ושמואל. וראו: הלבני, מועד, עמ' רמג הערה 2.

³⁴ וראו מה שכתב פליקס, החקלאות, עמ' 326-327: 'בין ערוגה לערוגה הפריד חיץ עשוי אדמה שכונה במשנה גבול, או גובל. זה היה גבוה טפח ורחב טפח בקירוב. הגובל שימש לעצירת המים וכמקום דריכה, מעין שביל בין הערוגות'.

³⁵ לפי הסבר זה אין צורך להעמיד את שאלת הגבול בערוגה כשאלה שלא קשורה לזריעת חמישה זרעים בערוגה. לפי דברי רב אסי יוצא שערוגה קטנה, ואפילו בחורבה, שאין לה שטח טפח – מפני שגודלה מתמצה בששה שבתוכה – אין בה את קולת זריעת ערוגה שבמשנתנו. ואין צריך להידחק כרש"י ותוספות, שהעמידו את הנפקא מינה של סוגיתנו בעניין 'ראש תור', או אף במקח וממכר. מה שהביא את המפרשים להדחק בשאלת הגמרא הוא הדעה שרב אסי בא לשלול את האפשרות לזרוע חמישה זרעים בערוגה ארבעה טפחים.

מדברי רב אסי הבין בעל הסוגיה שבכדי שערוגה תחשב ערוגה צריך שיהיה לה גבול סביב, שאם לא כן אין סיבה לחשוב ששטחה ששה על ששה, כולל הגבול. אם אין הגבול חלק מהגדרת הערוגה ודאי שאין להעלות סברא כזו על הדעת, ואין צריך לכך מימרה וברייתא.³⁶ רק לאחר שברור שצריך גבול, יש מקום לשאלה 'גבוליה בכמה?'

רוחב כמלוא רוחב פרסה

סוגינתנו מסיקה שהגבול הוא טפח ולומדת זאת מדברי רבי יהודה במשנת כלאיים ג: 'רוחב כמלוא פרסה'.³⁷ את טעמו של רבי יהודה פירשו רבי זירא (או רבי חנינה בר פפא) שלמד זאת מדברים יא: 'דכתיב: והשקית ברגליך כגן הירק', ודורש: 'מה רגל טפח אף גבול נמי טפח'. יש כאן כמה תמיהות: ראשית, רבי יהודה עוסק במרחק בין תלמים בשדה, ומה לעניין זה ולהגדרת גבול ערוגה? שנית, רבי יהודה הוא דעת יחיד במשנה וחלקו עליו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, מדוע אפוא נקטה הגמרא את דעתו בדווקא?³⁸ שלישית, מהיכן רבי זירא (או רבי חנינה) מסיק ש'מה רגל טפח אף גבול נמי טפח', גבול מי הזכירו כאן? ועוד מה הקשר בין זה לטעמו של רבי יהודה בכלאיים?³⁹

וכלשון רש"י בד"ה אמר רב אשי: 'ערוגה שאמרו, צריכה להיות ו' חוץ מגבוליה. שהיו מניחין בערוגה קרקע חלק סביבות הזריעה, למקום דישה כשהוא משקה הזרעים, מהלך בגבולין. ואשמעינן רב אשי, דלא תימא ו' עם הגבולין, וכשהניח טפח חלק לכאן וטפח חלק לכאן, לא תהא ערוגה מקום יניקתה אלא ארבע, ואין הפרש בין אמצעי לשכנגדו אצל הגבול, אלא טפחים'. וראו תוספות בד"ה גבוליה בכמה. אם רב אסי אכן בא לומר רק שהזריעה צריכה להתפרס על ששה טפחים, הדבר באמת קשה: לעניין מה שנינו שגבולה טפח, והרי מה שחשוב הוא רק שהשטח הזרוע הוא ששה. אולם לדברינו רב אסי בא ללמד שהערוגה מוגדרת כערוגה רק אם יש לה גבול, ואפילו אם נזרעה בשטח של ששה, אם אין לה גבול, אינה ערוגה. ואמנם הראשונים כאן פירשו כך, שכן הבינו את זריעת חמישה זרעים כך שלא תהיה יניקה הדדית על סמך דברי הגמרא למעלה 'חמשא בשתא לא ינקי אהדדי', בהתאם פירשו את דברי רב אסי שבא ללמד שוודאי אין זריעת הערוגה בשטח בן פחות מששה טפחים ולכן אין הגבול מן המניין. אולם לפי מה שהעלינו, שעניין היניקה הוא תוספת מאוחרת בסוגיה, אין לפרש כך דברי רב אסי.

³⁶ וראו בחידושי הריטב"א על אתר.

³⁷ בקטע גניזה, הנוסח בפנים הוא 'כמלא רוחב הסיט פרסה' ובגיליון לפני 'פרסה' יש תוספת בכתב אחר (השווה שם את צורת אות ה'אלף'): 'וכמה הוא מלא הסיט פרסה'. ברור שבתחילה הייתה כאן אשגרה ממשנת שבת (יג: ד) 'שיעור המלבן והמנפץ והצובע והטווה, כמלוא רוחב הסיט כפול'. הכותב המשיך את 'כמלא רוחב' משגרת לשונו במשנה וכתב 'הסיט' ולאחר מכן 'פרסה'. בשלב מאוחר יותר התקשה הקורא לקרוא את שתי המילים יחד והוסיף בגיליון 'וכמה הוא מלא רחב הסיט פרסה'. ועל שיעור הסיט, ראו רמב"ם בפ"י המשנה שם ובמלאכת שלמה. לא מצאתי דעה ששיעור הסיט הוא טפח. (וכנראה הסופר בגיליון תיקן מבלי לדעת אף מהו שיעור הסיט).

³⁸ בחידושי הריטב"א מתרץ קושיה זו: 'והתם איכא רבנן דפליגי עליה ונקטינן רבי יהודה משום דהוי רישא דמתני', דאורחא דתלמודא הוא בהכ"י. דבריו תמוהים מאוד, רבי יהודה במשנה מובא בסוף לאחר דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא? ייתכן שצריך לתקן 'משום דהוי סיפא דמתניתין'.

³⁹ ראו תוספות בד"ה ורבי יהודה אומר. וראו בחידושי הרמב"ן בסוגינתנו שכתב כי מחמת קושיה זו: 'מגיהי ספרים מעברי קולמוס אמאי טעמיה דר"י'. אין עד נוסח התומך בהגהה זו. וראו לרבינו תם בספר הישר סימן רסו.

טעמו של רבי יהודה מהפסוק 'והשקית ברגליך כגן הירק' מובא גם בירושלמי כלאיים (ג:ג; כח ע"ד):

אמר רבי הונא טעמא דרבי יודה 'והשקית ברגליך כגן הירק'. וכמה היא שיעורה של פרסה טפח.

הירושלמי שם לא עוסק בערוגה ואף לא בגבול, אלא מפרש את המקור לשיעורו של רבי יהודה 'כמלוא רוחב פרסה'. ייתכן שרבי הונא לא בא לפרש את המקור לשיעורו של רבי יהודה, אלא להסביר מדוע השתמש במילים 'כמלוא רוחב פרסה' ולא במילה טפח. מהפסוק אין שום דרך ללמוד על המרחק בין התלמים לכלאיים, אך יש מכאן מקור נאה לשימוש הלשוני של רבי יהודה.

ניכר שהמימרה בסוגיתנו והמימרה שבירושלמי נובעות מאותה מסורת. לפי זה נראה שהמימרה שבסוגיתנו המובאת בשם רבי זירא או רבי חנינה מסתכמת במילים: 'מאי טעמא דרבי יהודה - דכתיב 'והשקית ברגליך כגן הירק'. דברי הגמרא בהמשך: 'מה רגל טפח אף גבול נמי טפח' שקשורים אך ורק לסוגיתנו ואינם מופיעים בירושלמי, אינם מדברי בעל המימרה אלא תוספת של עורך הסוגיה.⁴⁰ המימרה שבירושלמי מלמדת אותנו שאין קשר בין טעמו של רבי יהודה למושג הגבול. ייתכן גם שמימרת רב הונא בירושלמי כוללת רק את המילים 'טעמא דרבי יודה 'והשקית ברגליך כגן הירק''. והמשך הדברים 'וכמה היא שיעורה של פרסה טפח' הם תוספת הסבר של עורך הסוגיה שם. להנחה זו יש יתרון רב, משום שהיא משווה את המימרות של הבבלי והירושלמי לגמרי.

אם אכן גם רבי יהודה לא עסק בערוגה ובגבולה ואף המימרה המקורית של רבי זירא (או רבי חנינה) לא עסקו בהן, מדוע הביא בעל הסוגיה שלנו את דברי רבי יהודה ואת המימרה האמוראית, ומדוע הפטיר על המימרה 'מה רגל טפח אף גבול נמי טפח'?

נראה שהפתרון טמון בפסוק שהסתייעו בו האמוראים לנמק את דברי רבי יהודה 'והשקית ברגליך כגן הירק'. בפירושו בתחילת הסוגיה הובחן שהמשנה לא ראתה צורך להביא מקור לשטחה של הערוגה, שהיא ששה על ששה טפחים, אלא ביקשה רק מקור למספר הזרעים בערוגה (או לכך שאפשר להרבות זרעים בערוגה). המשנה יודעת שערוגה שטחה הוא ששה על ששה, משום ששטח כזה הוא המוגדר כערוגה. את המילה 'גנה' שבפסוק מפרשת המשנה כערוגה ולכן, אם כתוב בפסוק 'וכגנה זרועיה תצמיחי', אפשר להרבות זרעים בערוגה. נראה שעורך הסוגיה הביא את דברי רבי יהודה 'רוחב כמלוא רוחב פרסה' משום הטעם שנתנו בו האמוראים מהפסוק 'והשקית ברגליך כגן הירק'. פירוש המילה 'גן' זהה ל'גנה' שבמשנה, היינו ערוגה, ולכן אף המילה 'גן' שבפסוק זה

⁴⁰ דוד הלבני במקורות ומסורות בסוגיתנו, לא מביא את הירושלמי הנזכר, אך גם הוא משער שהמילים 'מה רגל טפח אף גבול נמי טפח' הם מבעל הסוגיה ואינם חלק מהמימרה. השיקולים שלו נובעים מכך, שרבי יהודה לא מדבר על גבול הערוגה אלא בהפסק שבין עבודת ירק לירק אחר. והיה להם, לר' זירא ואיתמא ר"ח בר פפא לסיים, 'אף הפסק שבין עבודת ירק לירק אחר נמי טפח'. ואם סיימו ב - 'אף גבול נמי טפח', לא היה להם לומר בהתחלה 'מאי טעמא דרבי יהודה'. שיקול נוסף של הלבני הוא, כי אם אכן המילים 'מה רגל טפח אף גבול נמי טפח' הם חלק מהמימרה יוצא שרבי זירא או רבי חנינה עונים בדבריהם על שאלת סתמא דתלמודא, וגבוליה בכמה: 'ונמצא, שאמוראים מתייחסים לסתם, דבר שאנו מהססים לומר'. ובמיוחד אם הגרסה הקיימת היא רב אשי ולא רב אסי ודאי הוא שלא יתכן שבעלי המימרה המוקדמים מתייחסים לדבריו עיי"ש.

מתפרשת כערוגה. הפסוק עוסק בערוגה, ולפיו את הגן, שהיא הערוגה, יש להשקות מחוצה לה בשיעור רגל שהוא שיעור טפח. את זה ניסח בעל הסוגיה במילים 'מה רגל טפח, אף גבול נמי טפח'.

מחלוקת רב ושמואל

אנו מפרשים את הסוגיה כולה מבלי להזדקק למושג היניקה. למעלה הוכחנו כי דברי הגמרא 'קים להו לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי מהדדי' נוספו בעריכה מאוחרת. הדבר בא לידי ביטוי גם בדברי הגמרא כאן, בשאלתה על שמואל הסובר שדין ערוגה קיים גם בערוגה בין הערוגות: 'והא קא מיתערבי בהדדי?' הגמרא לא שואלת בנוסח 'והא קא ינקי מהדדי?'⁴¹ ובכך, לא נעשה שימוש בהנחה המאוחרת שיש להרחיק בין הזרעים שיעור יניקה. גם תירוץ הגמרא על דברי שמואל: 'בנוטה שורה לכאן ושורה לכאן' לא מתחשב במרחק יניקה, שהרי נטייה לכאן ולכאן יכולה לעזור רק לעניין עירוב הנראה למראית העין ולא לעניין היניקה.⁴²

אולם הגאונים,⁴³ רש"י, תוספות, הרמב"ם⁴⁴ ושאר ראשונים⁴⁵ פירשו סוגיה זו בהתאם לשיעור יניקה.⁴⁶ פירושי הראשונים כאן מעמידים את הסוגיה באופנים מסובכים וההבדל בין הפרשנויות הוא עד לעצמו עד כמה דברי הסוגיה לא ברורים כשהיא מתפרשת על סמך ההנחה שיש להרחיק שיעור יניקה.

אולם בכל הדעות הללו יש קושי גדול; מדוע רב לא ניסח את דבריו בפשטות, שצריך להרחיק שלושה טפחים (או שיעור יניקה אחר, לפי השיטות השונות של הראשונים) בין הערוגות? הרי לפי רש"י יוצא שהמחלוקת בין רב לשמואל היא האם יש להרחיק בין הערוגות שני טפחים או שלושה טפחים. וכי מחלוקת שכזו צריכה להתנסח במשפטים: 'ערוגה בחורבה' ו'ערוגה בין הערוגות'? הלוא כל ההבדל

⁴¹ אני יוצא מתוך הנחה שעירוב של יניקה 'חזק' יותר מעירוב סתם. לו האיסור היה משום יניקה היה על הגמרא להעדיף שאלה חזקה יותר: 'והא קא ינקי מהדדי'.

⁴² אם נכונים הדברים, ניתן לתארך את דברי הגמרא למעלה 'דחמשא בשיתא לא ינקי מהדדי' לתקופה מאוחרת מעריכת הסוגיה של דברי שמואל. לא רק ששמואל לא הכיר את מושג הרחיק היניקה, אפילו עורך הסוגיה הדין בדברי שמואל, שאליו יש ליחס את שאלת הגמרא 'והא קא מתערבי אהדדי', לא מכיר מושג זה. מכאן שדברי הגמרא למעלה 'דחמשא בשיתא לא ינקי' שייכים לעריכה מאוחרת יותר מהחלק הנוכחי של סוגיתנו.

⁴³ תשובות הגאונים, סי' תכה, עמ' 218-221.

⁴⁴ בפ"י המשנה לכלאיים שם. וראו במשנה תורה לכלאיים ד: ט.

⁴⁵ פירוש הר"ש והרא"ש על המשנה בכלאיים שם. וראו שו"ת הר"י מגאש סי' כו. וראו בהשגות הראב"ד הל' כלאיים ד: ט. וראו גם בפירוש הגר"א בשנות אליהו למשנה שם, כדברי הגר"א נוקט גם ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 616.

⁴⁶ רש"י (בד"ה אמר רב) מפרש את דברי רב שהוא סובר כרב אסי שצריך גבול טפח, והיות שבשתי ערוגות יש רק שני טפחים הפרש, אין הפסק של שלושה טפחים בין הערוגות ואם כן זרעי הערוגות יונקים זה מזה. הדוחק בפירוש זה כפול, שהרי לדבריו דברי רב בנויים גם על הלכת גבול טפח של רב אסי וגם על ההנחה שיש להרחיק שיעור יניקה (שהיא לדעתנו מאוחרת). אך לולא ההנחה של מרחק יניקה אין גם צורך להעמיד את רב אליבה דרב אסי.

הוא הרחקת טפח, ומדוע לא נחלקו בנוסח: רב אמר יש להרחיק שלושה טפחים ושמאל אמר טפחים?

דברי הגמרא מתבארים בפשטות שלא לאור ההנחה שיש להרחיק את הזרעים שיעור יניקה.

נראה שהשאלה הבסיסית שהעסיקה את רב ושמאל היא שאלה דקדוקית במשנה, מדוע המשנה עוסקת ב'ערוגה' ולא ב'ערוגות'. אם החידוש בהיתר ערוגה אינו רק בכך שאפשר לזרוע בה חמישה זרעים אלא שגם אפשר להסמיכה לערוגות אחרות, מדוע המשנה לא נקטה את חידושה בלשון רבים 'מניין לערוגות'? ובאמת כך הוא הנוסח בתוספתא כלאיס ב: ט (ליברמן עמ' 210):⁴⁷

מותר לאדם לעשות בתוך שדהו ערוגות קטנות של ששה, ששה טפחים וליתן לתוכן חמשה מינין, ארבע על ארבע רוחות הערוגה, ואחת באמצע.

אכן, התוספתא מלמדת שמותר לאדם לעשות כמה ערוגות בתוך שדהו. החידוש של הלכת ערוגה, לפי התוספתא, נוגע לא רק למה שבתוך הערוגה אלא גם ליחס שלה לערוגות הסמוכות. רב ושמאל נחלקו בלשון המשנה, האם נקטה 'ערוגה' בדווקא, ו'ערוגה בחורבה שנינו' כדברי רב,⁴⁸ או שמא 'ערוגה' לאו בדווקא, ו'ערוגה בין הערוגות שנינו' וכדברי שמאל.⁴⁹

נראה שבמקור שתי המימרות המובאות בשם רב 'ערוגה בחורבה שנינו' ו'בממלא את הקרנות' נאמרו בהקשר לדקדוק לשון המשנה. במימרה הראשונה רב מבהיר את הבנתו מלשון המשנה, שנקטה ערוגה ולא ערוגות, ועל כך מעיר 'ערוגה בחורבה שנינו'. בזה רק הבהיר מה משמעות המשנה. המימרה השנייה, אמרי בי רב⁵⁰ משמיה דרב, היא זו שמבהירה מדוע המשנה נקטה 'ערוגה' ולא ערוגות; המשנה עוסקת במקרה שהוא 'ממלא את הקרנות', ואילולא זאת לא הייתה סיבה לנקוט 'ערוגה' אלא 'ערוגות'.

לפי זה נראה לשחזר את התפתחות הסוגיה כדלהלן:

אמר רב ערוגה בחורבה שנינו. ואמרי בי רב משמיה דרב: בממלא את הקרנות. ושמאל אמר ערוגה בין הערוגות שנינו.

נראה שבמקור הייתה כאן מימרה אחת של רב, שהעמיד את המשנה 'בערוגה בחורבה' ותהה מדוע המשנה עוסקת בערוגה אחת ולא מרחיבה את חידושה גם ביחס לערוגות הסמוכות. הוא מפרש שהמשנה עוסקת בערוגה שהוא ממלא בה את הקרנות ולכן אי אפשר להסמיכה לערוגות אחרות. המוסר הראשון של דברי רב התעניין בפרשנותו למשנה ולכן לא מסר את המשך דבריו 'בממלא את

⁴⁷ הלכה זו אינה בכ"י ערפורט, אך ישנה בכ"י וינה ובדפוס ראשון ומצוטטת בגאונים. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 616. וראו לו גם בתוספתא ראשונים ח"א, עמ' 89.

⁴⁸ לפי זה הביטוי 'ערוגה בחורבה שנינו' לא מחייב את הלכת ערוגה רק בחורבה. תחת זאת, רב בא להמחיש שהמשנה עוסקת בערוגה יחידה ולא בערוגות כמו בתוספתא. ברור אפוא מדוע רב לא מעמיד את המשנה בערוגה הרחוקה כמה טפחים מן הערוגות האחרות.

⁴⁹ בזה יובן ניסוח במחלוקתם 'ערוגה בחורבה שנינו' ו'ערוגה בין ערוגות שנינו'. המחלוקת של רב ושמאל אינה הלכתית גרידא, אלא פרשנית – מה שנינו במשנה.

⁵⁰ 'בי רב' או 'דבי רב' מיוחס באופן כללי או לבית מדרשו של רב עצמו או לבית מדרש סתם, ו'בי רב' פירושו בית מדרש כלשהו. ראו סיכום הדעות השונות בעניין, אמיר, מוסדות, עמ' 28.

הקרנות', שבו רב מסביר מדוע המשנה עוסקת בערוגה. לאחר מכן הגמרא מביאה מסורת נוספת מבי רב, ובה גם הסבר זה. בעל הסוגיה הכניס שקלא וטריא מרחיבה בין המימרות של רב, וכך נוצר הרושם כאילו 'אמרי בי רב משמיה דרב' מתייחסים לקושיה שמובאת מהרובד הסתמי של התלמוד 'והא איכא מקום קרנות?' וכביכול 'סתמא קדומה' לפנינו שעליה מגיב רב.

שמואל, שחולק על רב וסבור שהמשנה לא מדברת בערוגה בודדת אלא בערוגה בין ערוגות, אולי אינו חולק על רב הלכתית אלא רק פרשנית. הוא טוען שאין סיבה לדקדק מהמשנה שהיא עוסקת רק בערוגה אחת; לשונה אינה מדוקדקת. והוא הדין בערוגה בין הערוגות. לפי זה אין גם צורך להעמיד את המשנה 'בממלא את הקרנות' דווקא. לפי זה, שניהם אולי מסכימים להלכה שבממלא את הקרנות צריך להרחיק את הערוגה מהערוגות האחרות, ובלא ממלא את הקרנות אין צריך להרחיק, ולא נחלקו אלא על פירוש המשנה, האם היא בדקדוק ואז יש להעמידה באוקימתא, או שאינה בדקדוק ואין צורך להעמידה באוקימתא.⁵¹

לחלופין, אפשר גם ששמואל חולק בדין על רב וסובר שגם בממלא את הקרנות מותר להסמיך ערוגה לערוגות, ולכן הוא דוחה את פירושו של רב למשנה. נראה שכך סבר גם עורך הסוגיה, שהרי בשאלתו על דברי שמואל 'והא קא מתערבי אהדדי?' אינו משיב 'במניח מקום קרנות שנינו', אלא מעמיד זאת בנוטה שורה לכאן ושורה לכאן.⁵²

עורך הסוגיה הוסיף כעין הרחבה פרשנית בדברי רב ועיצבה בדרך של שאלה ותשובה: 'והא איכא מקום קרנות?' בשאלה זו הוא מקדם, בדרך השקלא וטריא, את המשך דברי רב שמעמיד את המשנה 'בממלא את הקרנות'. רב סובר שבזמן שאינו ממלא את הקרנות אפשר לסמוך ערוגה לערוגות, ולכן הוא מעמיד את המשנה בממלא את הקרנות.⁵³

נראה שבשלב ראשון שולב בדברי רב המשא ומתן בין שתי המימרות. לאחר מכן הבין עורך נוסף כי דברי 'בי רב משמיה דרב' הם מימרה לעצמה שנועדה להשיב על שאלה אמיתית שנשאלה: 'והאיכא מקום קרנות?' עורך זה מנסה את כוחו בתשובה אפשרית נוספת לשאלה זו, שאכן גם אם יש מקום קרנות אין להסמיך את הערוגות כיון ש'גזירה שמא ימלא את הקרנות'. לכאורה אפשרות זו שמעלה בעל הסוגיה מתכחשת לדברי רב עצמו שמעמיד זאת 'בממלא את הקרנות', אך הואיל והעורך המשני

⁵¹ יתכן שיש כאן מחלוקת עקרונית בחישוב רווח כנגד הפסד. האם יש להניח שהמשנה מדויקת אף במחיר העמדתה באוקימתא – דעת רב – או להניח שלשונה כללית ולהימנע מאוקימתא, כשמואל. על מחלוקת עקרונית כזאת בין אבבי לרבא, ראו: הנשקה, אבבי ורבא, עמ' 178-193.

⁵² האפשרות שהמחלוקת אינה רק פרשנית אלא גם הלכתית היא עדיפה, משום שלפי הנחה זו אפשר ליישב קושיה על שאלת הגמרא לפי ההנחה הראשונה. בדברי רב הגמרא הניחה שאם הוא מניח מקום קרנות, לא מתערבי אהדדי, שלולא כן אין מקום להקשות על רב 'והאיכא מקום קרנות?' אם שמואל מעמיד את דבריו גם על מניח מקום קרנות, מדוע עליו הגמרא מקשה 'והא קא מיתערבי בהדדי', והרי יש מקום קרנות? אם המחלוקת גם הלכתית, יוצא ששמואל סובר שאין צריך להניח מקום קרנות, והשאלה 'והא קא מיתערבי אהדדי' במקומה.

⁵³ על פי דרכנו מובן מה הבסיס לשאלת הגמרא 'והאיכא מקום קרנות'. בעצם אין כאן שאלה אלא הנחה שאם יש מקום קרנות מותר לסמוך את הערוגות. אך מניין לנו הנחה זו? והרי אפשר להניח שרב סובר שאפילו אם הוא מניח מקום קרנות, עדיין רב אוסר לסמוך את הערוגות? אולם לדברינו הדינמיקה של הסוגיה ברורה; במקור דברי רב הניחו זאת כהלכה, ורק בעל הסוגיה ניסח את הדברים כשאלה ותשובה.

ראה את דברי רב שמעמיד זאת בממלא את הקרנות, כאמירה שמה שהכריח אותה זו השאלה 'והאיכא מקום קרנות?' מצא לנכון להעלות אפשרות אחרת כדי ליישב קושיה זו ועדיין לקבל את המימרה הראשונה של רב שיערוגה בחורבה שנינו'.

עורך זה, שראה ב'והאיכא מקום קרנות?' שאלה העומדת לעצמה, ולא הרחבה פרשנית גרידא, לא רווה נחת מהתשובה שהגמרא מציעה ('בממלא את הקרנות'), שכן מה תשובה היא זו, שלא ימלא את הקרנות וכך יוכל להסמיך את הערוגות? ניסוח השאלה 'וליזרע מאבראי ולא לימלי',⁵⁴ כלומר מדוע אסור לזרוע ערוגות נוספות מחוץ לערוגה – 'מאבראי', ולהסמיך לערוגה ערוגות אחרות, והרי עדיף לו לזרוע ערוגות אחרות בסמוך, 'ולא לימלי' - ולא למלא את הקרנות?⁵⁵ פעולה זו יותר חסכונית ועדיפה מבחינה חקלאית על פני הרחקתה של הערוגה מערוגות אחרות. בכך הראה העורך שלא נוח לו מהדרך שבה מיושבת קושית 'והאיכא מקום קרנות' בידי 'בי רב משמיה רב', ולכן הציע שגם במניח מקום קרנות אסור, משום 'גזירא שמא ימלא את הקרנות'. אך כאמור הצעה זו מבוססת על הבנת העורך כי השאלה 'והאיכא מקום קרנות' עומדת לעצמה. אולם אם אכן אין כאן שאלה לעצמה אלא רק הרחבה של מימרת רב, ודאי שאין מקום להציע הצעה אחרת בדעת רב, כשהיא מתכחשת לתפיסתו.

לאחר שחידש עורך הסוגיה את הגזירה 'שמא ימלא את הקרנות' ובכך הציע אפשרות נוספת ליישב את השאלה 'והאיכא מקום קרנות', הוא מקשה על כך מהמשנה של 'ראש תור'. הרי שם רואים שאין חשש להסמיך זרעים, ולא חוששים שמא ימלא את מה שאינו ראוי למלא. ובכן, מדוע אצלנו חוששים שמא ימלא את הקרנות? בעל הסוגיה משיב כי באמת בערוגה יש חשש גם בראש תור, ולכן 'אין ראש תור בערוגה'.

לפי שמואל, שמעמיד את המשנה ב'ערוגה בין הערוגות', בעל הסוגיה מקשה: והרי הערוגות מתערבות זו בזו? תשובת שמואל היא ש'נוטה שורה לכאן ושורה לכאן', כלומר את אותם זרעים שבכל ערוגה הוא מפנה לכיוון מרכז הערוגה ולכן הערוגה ניכרת ונבדלת מהערוגות האחרות.⁵⁶

⁵⁴ בדפוסים יש 'ולא לימלי מגואי', אבל בשאר עדי הנוסח: מינכן 95, וטיקן 108, אוקספורד וגניזה ניו יורק ב', 'מגואי' חסר (וכן בתשובות הר"י מגאש סי' כו, בספר המאור ובחי' הר"ן, ליתא, וראו בדק"ס כאן אות ע). נראה שהמילה 'מגואי' היא תוספת פרשנית או אשגרא מצמד ההפכים הנפוץ 'אבראי – גואי'.

⁵⁵ לפי פירושו המילים 'וליזרע מאבראי' מוסבות על הערוגות הסמוכות, ו'ולא לימלי' מוסבות על קרנות הערוגה שבתווך. אולם לא כך הבינו רש"י וראשוני אחרים, הסתבכו רבות בהעמדת הסוגיה.

⁵⁶ לדברינו מובן מדוע לפי בעל הסוגיה שמואל לא אומר גם הוא כרב ש'בערוגה בחורבה שנינו' – ובאינו נוטה שורה לכאן ושורה לכאן, וכשם שרב אומר 'בערוגה בחורבה שנינו' – ובממלא את הקרנות. לדברינו נקודת המוצא של המחלוקת פרשנית: מהי 'ערוגה' במשנה, ערוגה או ערוגות. מבחינה הלכתית יכול שמואל לנסח דבריו כרב ש'ערוגה בחורבה שנינו' ולהעמיד את המשנה באינו נוטה לכאן ולכאן, אך לדברינו, שנקודת המחלוקת היא פרשנית, הדברים מבוארים.

ביאור סוגית הירושלמי

לפי דברינו ניתן לבאר סוגיה סתומה בירושלמי כלאיים ג: א (כח ע"ב):

רבי יוחנן בשם רבי ייני כולהון בתוך ששה.

כהנא בשם ר' שמעון בן לקיש: כולהון חוץ לששה.⁵⁷

אם כולהון חוץ מששה ניתני תשעה?

אמר רבי תנחום בוצרייה: וכן היא בערוגה שבערוגות היא מתניתא.

דברי הירושלמי סתומים ביותר, ואולי אפשר להבינם לפי סוגיה אחרת בירושלמי כלאיים ג: ה (כח ע"ג):

תני מותר הוא אדם לעשות בתוך שדהו גומא קטנה עמוקה טפח ולזרע בתוכו חמשה⁵⁸ זירעונין ולהפכן לארבע רוחותיה.

רבי אבא בר כהנא שמעון נרשייה בשם רבי שמעון בן לקיש בנוטין לחורבה שנו.

⁵⁹ניתני שמונה שנים מיכן ושנים מיכן ושנים מיכן.

הירושלמי דן בגומא קטנה טפח שמותר לזרוע לתוכה ארבעה זירעונים ולהפכן לארבע רוחות. להיכן יש להפך ולנטות את הזרעים, כלפי פנים או כלפי חוץ? רבי אבא בר כהנא משמו של רבי שמעון בן לקיש סובר שמפנים כלפי חוץ, ואין חשש שזרעים אלו יתערבו עם זרעים בערוגות הזרועות בטפח סמוך, משום ש'בנוטין לחורבה שנו'. על כך שואל רבי מנא, אם מטסים את הזרעים לכיוון חוץ, מדוע לא נזרע בתוך גומת הטפח שמונה זרעים? הרי בנטייה כלפי חוץ אפשר להטות מכל רוח שני זרעים לכיוונים מנוגדים, ומדוע אין לזרוע שני זרעים סמוכים במזרח למשל, ולהבדיל ביניהם באמצעות הטיית האחד כלפי צפון והשני כלפי דרום? אילו הטיית הזרעים הייתה כלפי מרכז הערוגה, ודאי שאין אפשרות כזאת, כי אי אפשר לפלג את שני הזרעים שברוח אחת לכיוונים מנוגדים, אך היות שבחורבה שנינו, מדוע לא שנינו שמונה? ובלשון רבי מנא: 'אם בנוטין לחורבה ניתני שמונה שנים מיכן ושנים מיכן ושנים מיכן ושנים מיכן'.

ממש אותו דיון יש בירושלמי בהלכה ג. רבי יוחנן בשם רבי ינאי אומר כי כל הזרעים שבמשנה, בכדי שהם לא יראו מעורבים, יש להטותם לכיוונים מנוגדים אך לכיוון מרכז הערוגה, 'כולהון בתוך ששה', כלומר אין צריך להטות הזרעים לכיוון חוץ הערוגה אלא להפנותם פנימה. כהנא משמו של רבי שמעון בן לקיש אומר שהזרעים שבתוך ששה צריכים להיות מופנים לכיוונים מנוגדים כלפי חוץ. כלומר, רבי שמעון בן לקיש מעמיד אף את הערוגה במשנה, בדומה לטפח שבמשנה ד' בחורבה, ולכן דורש הפנייה כלפי חוץ הערוגה ולא כלפי מרכז. על כך שואל בעל הסוגיה: אם מטסים את הזרעים כלפי חוץ אפשר להעמיד את המשנה בתשעה זרעים, שניים לכל רוח ואחד באמצע, ואם כן

⁵⁷ בירושלמי שבת כ"י ליידין (יא ע"ג – יא ע"ד) הנוסח 'רבי יוחנן משום רבי ינאי כולהון חוץ לששה אם כולהון' וכו'. נראה שיש כאן דילוג מחמת הדומות והמקור הוא כנוסח כ"י ליידין בירושלמי כלאיים.

⁵⁸ בכ"י ליידין נמחק, ונתלה בין השורות 'ארבעה'. מהמשך הירושלמי מוכח שהתיקון נכון, שהרי הירושלמי שואל 'ניתני שמונה' ולא 'ניתני תשעה'.

⁵⁹ בכ"י ליידין נוסף בגיליון: 'רבי מנא בעי אם בנוטין לחורבה'.

בתוך ערוגה של ששה יוכל לזרוע תשעה תוך פיצול הזריעה בכל רוח לשני כיוונים מנוגדים, אחד כלפי צפון ואחד כלפי דרום, ובהטייה זו כבר לא ייראו מעורבבים? משיב רבי תנחום בוצריה, שהמשנה לא מדברת בערוגה בחורבה ולכן אין אפשרות להעמידה כריש לקיש ובתשעה; המשנה עוסקת בערוגה בין הערוגות. אם מטים את הזרעים כלפי חוץ, גם אם הזרעים שבערוגה לא ייראו מעורבבים, כן ייראו מעורבבים עם הערוגות הסמוכות.

המחלוקת בין רב ושמואל בפירוש משנתנו היא אותה מחלוקת שבין רבי שמעון בן לקיש לרבי תנחום. ריש לקיש מעמיד את המשנה בערוגה בחורבה ולכן אומר שהזרעים צריכים להיות מופנים 'חוץ לששה', כשם שהוא אומר בערוגות טפח שהמשנה עוסקת בחורבה ולכן ארבעת הזרעים צריכים להיות מופנים חוצה. לעומת זאת, רבי תנחום מעמיד את המשנה בערוגה בין הערוגות וכשמואל בסוגיתנו, ולכן אין אפשרות שהזרעים יהיו מופנים חוצה אלא אל מרכז הערוגה.

בתוספתא כלאיים ב: י (מהדו' ליברמן עמ' 211), מיד לאחר שהובאה הלכת ערוגה של משנתנו הובאה הלכת גומא טפח:

מותר לאדם לעשות בתוך שדהו ערגיות קטנות של ששה, ששה טפחים וליתן לתוכן חמשה מינין, ארבע על ארבע רוחות הערוגה, ואחת באמצע. ומותר אדם לעשות בתוך שדהו גומא קטנה שהיא עמוקה טפח, וליתן לתוכה ארבעת מינין והופכן לארבע רוחותיה.

דברי הירושלמי הם ציטוט מדויק מן אותה ברייתא המובאת בתוספתא: 'תני מותר הוא אדם לעשות בתוך שדהו גומא קטנה עמוקה טפח ולזרע בתוכו ארבע זירעונין ולהפכן לארבע רוחותיה'. מעניין שהתוספתא בהלכה של גומא טפח לא דנה בגומות ולהבדיל מהבא הקודמת שם עוסקת ב'ערגיות קטנות של ששה ששה'. נראה שלכן הירושלמי, שלגבי ערוגה מביא דעה 'בערוגה שבערוגות היא מתניתא', לא מביא דעה כזאת לגבי גומא טפח, אלא רק את הדעה שיבנוטין לחורבה שנו'.

אם כן, הירושלמי מציג שתי אפשרויות להעמיד את המשנה, בחורבה או בין הערוגות. נראה שרב ושמואל השתמשו באותם מונחים, אך מחלוקתם היא על מוסבת על משמעות המילה 'ערוגה' של המשנה ולא בהלכת הירושלמי להיכן יש להטות את הגידולים. רב השתמש בביטוי 'בערוגה בחורבה שנינו' למרות שאין ביטוי כזה בירושלמי על ערוגה. הביטוי קיים בהקשר של גומא טפח, וכפי שהראינו יש קשר הדוק בין סוגית ערוגה לסוגית גומא בירושלמי. שמואל נקט בביטוי שמשמש בו רבי תנחום ואמר בפירוש המשנה 'בערוגה בין הערוגות שנינו'.

בעיית עולא התפרשה בכמה אופנים. רש"י סבור שמדובר בהפקעת התלם ('מענה, שורה')⁶⁰ וזריעת זרע אחר⁶¹ באמצע ערוגה ששה טפחים שזרועים בה חמישה. לדבריו הביטוי 'ביטל את השורה' מוסב על הערוגה, ו'שורה' מתפרשת כ'תורת שורה - הלכות ערוגה בשביל תלם אחד'. נראה שהוא מפרש את 'שורה' במשמעות שורת הדין או הלכה סדורה.⁶² דברי רש"י דחוקים מאוד. פרט לכך שקשה מאוד לומר ש'שורה' מוסבת על הלכות 'ערוגה', לדבריו יוצא ששורה משמשת בשני מובנים שונים באותה סוגיה, שהרי בסמוך מובאת משנה 'הנוטע שתי שורות של קישואין וכו', ושורה שם היא נטיעת שורה ממש. דברי רש"י קשים גם מבחינת התוכן, שהרי לשיטתו בכל הסוגיה יש לשמור מרחק יניקה בין הזרעים.⁶³ לפי זה אין מובן לספק של עולא, מדוע עלינו להניח שאם תיזרע שורה באמצע הערוגה ולא יישמר מרחק יניקה, לא יבוא ערבוב ויבטל את דין הערוגה? והרי לא נשמר מרחק יניקה?⁶⁴ לפי פירוש זה גם לא ברור מדוע הובאה סוגיה זו אחרי מחלוקת רב ושמואל, והרי אינה קשורה אליה.

נראה שהבעיה שמעלה עולא מוסבת על דברי רב.⁶⁵ רב העמיד את המשנה בערוגה שבחורבה. עולא מברר האם די להפקיע תלם לאורך ערוגה כדי להפרידה מערוגות אחרות.⁶⁶ אם בערוגה בין הערוגות שנינו, כדעת שמואל, אין צורך להפריד בין הערוגות ובוודאי שאין צורך בהפקעת תלם, אך לפי רב ש'ערוגה בחורבה שנינו', בעו במערבא, האם תועיל גם הפקעת תלם כדי להפריד בין הערוגות.⁶⁷

⁶⁰ כך הוא לשון רש"י. וראו תוספות בד"ה אמר עולא: 'ותלם היינו שורה ובני ארץ ישראל קרו ליה תלם ובני בבל קרו ליה שורה. רב אשי אמר אין ערבוב מבטל את השורה'. בעלי התוספות מתכוונים להסביר מדוע רב ששת ורב אשי לא אומרים 'בא ערבוב וביטל את התלם' או 'אין ערבוב מבטל את התלם'. אולי נקט כאן עולא 'תלם' משום שניסוח דומה שלו מופיע עם ביטוי זה בעוד מקומות. ראו בבלי בבא מציעא דף קה ע"ב: 'אמר עולא: בעו במערבא: נשדף תלם אחד על פני כולה מהו? נשתייר תלם אחד על פני כולה מהו?'. גם הלכה זו מובאת משם 'עולא בעו במערבא' ויש לתת את הדעת על קשר אפשרי בין הסוגיות (ראו גם בבלי בבא בתרא דף סב ע"ב לגבי סיום מיצרים בקניין שדה: 'ורב אסי אמר: לא קנה אלא תלם אחד על פני כולה').

⁶¹ לשון רש"י: 'וזרעו מאחד המינין או ממין שיש'.

⁶² וראו בראשית רבה נה: ח (מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 592): 'אהבה מקלקלת את השורה' וישנאה מקלקלת את השורה'.

⁶³ נכון הוא שלדברי רש"י (פה ע"א בד"ה קים להו לרבנו) שיעור היניקה הוא סימן לערבוב ולא סיבת הערבוב. אך מכל מקום היניקה היא קנה המידה שעל פיה אנו קובעים אם היה כאן ערבוב או לא. ואם יניקה יש כאן הרי שגם ערבוב ישנו.

⁶⁴ יש שהעמידו את דברי רש"י באופן שנשמר כאן שיעור מרחק יניקה. ראו: הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, זרעים, עמ' 126. וראו בחידושי הרש"ש בסוגיתנו.

⁶⁵ ראו בשו"ת הר"י מגאש שמפרש את הספק והמחלוקת אליבא דשמואל. לדעתי העמדת הסוגיה לפי רב מסתברת יותר, שכן שמואל סובר ש'ערוגה בין הערוגות שנינו' ואין צורך להפריד בין הערוגות (בוודאי לפי מה שהעלה בעל הסוגיה, שלדעת שמואל 'בנוטה שורה לכאן ושורה לכאן' מספיק בכדי שלא ייחשב 'מיתערבי בהדדי', אין צריך שורה להפריד בין הערוגות).

⁶⁶ עולא מביא בעיה זו מ'מערבא'. כבר ביארנו למעלה את סוגית הירושלמי, המכיר גם הוא לדברינו את שתי האפשרויות בפרשנות המשנה, המקבילות למחלוקת רב ושמואל האם ערוגה בין הערוגות שנינו או ערוגה בחורבה שנינו.

⁶⁷ וראו בחידושי הריטב"א בסוגיתנו.

נראה שהפקעת תלם היא השקעה והנמכה של תלם.⁶⁸ אילו הסתפק רב בהרחקת תלם, לא היה אומר 'בחורבה שנינו'. אך הפקעת תלם שהיא הנמכה של התלם, בעו במערבא, אולי יש בה הפרדה שמדמה ערוגה ל'ערוגה בחורבה'.

רב ששת סובר שהפקעת התלם לא תפריד בין הערוגות משום ש'בא ערבוב ומבטל את השורה'.⁶⁹ לכן, רק 'ערוגה בחורבה' היא הפתרון. לעומתו, רב אשי⁷⁰ סובר שגם לפי רב שורת התלם מספיקה, ואפילו שיש אולי ערבוב קל בין הערוגות, מכל מקום עדיין הערוגה ניכרת ואין ערבוב כזה מבטל את השורה. לכן הפקעת שורה מהווה הפרדה טובה בין הערוגות.

איתביה רבינא לרב אשי

קושית רבינא⁷¹ לא מובנת, שהרי המשנה כלל לא עוסקת בהפקעת שורה או שורות אלא בנטיעה. והרי הבעיה של מערבא ודברי רב ששת ורב אשי היא בהפקעה, ואם כן מה בין נידון המשנה לבעיית עולא? ואם רב אשי אמר שאין ערבוב מבטל השורה בהפקעה, מניין שהוא סובר שנטיעת שורה אחת, ללא הפקעה, תספיק להפריד ובניגוד למשנה?⁷²

נראה ששאלת רבינא את רב אשי מהמשנה היא כדלהלן: אם אכן מועילה העמקת תלם בין הערוגות כדי להפרידן, וכשהוא מעמיק תלם זה מועיל אפילו לפי רב שאומר שמשנתנו ב'ערוגה בחורבה', מדוע המשנה אוסרת נטיעת שורה אחת קישואין ושורה אחת דילועין? הרי די לעשות בין השורות תלם כדי להחשיבן מופרדות זו מזו, וכל אחת מהן הריהו כבחורבה? משיבה הגמרא: 'שאני התם דאיכא שראכה'. נראה שהגרסה הנכונה היא כברוב כתבי היד 'שאני התם' ולא 'שאני הכא'.⁷³ המשנה שם העוסקת בדילועין וקישואין סוברת שלא תועיל העמקת תלם מכיוון שעליהן רחבים והם יחפו על התלם כאילו איננו, מה שאין כן בערוגת זרעים, שם תועיל העמקת תלם לשוות את הערוגה כמופרדת מן הערוגות וכערוגה בחורבה. כבר ראינו שרב אשי ורב ששת, המסכימים שיש

⁶⁸ רש"י מפרש ע"פ בבלי סוכה נא ע"א, לשון קריעה. וראו תוספות בד"ה בעי עולא: 'פירוש העמיק תלם' והם מעמידים העמקה זו על טפח. עוד למשמעות מילה זו ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 565. וראו בערוך השלם ערך פקע עמ' 401-402. סוקולוף, מילון ארץ ישראל, ערך פקוע (עמ' 443) מפרש: fissure in the ground.

⁶⁹ הניסוח 'בא עירבוב וביטל את השורה' מלמד שלכל השיטות יש כאן ערבוב של הערוגה בתלם. השאלה האם ערבוב זה מבטל את השורה או לא. רב אשי מסכים שיש ערבוב אך סבור שאין בכוחו לבטל את השורה. וראו בהגהות מהרש"ל שמנסה לתקן את לשון רש"י.

⁷⁰ כן הוא במינכן 95, וטיקן 108, באוקספורד ובדפוס ראשון. אולם בקטע גניזה קיימברידג' י', רב אשי.
⁷¹ במינכן 95 ובטיקן 108 'רבא'. ראו בדק"ס כאן שכתב שהוא טעות סופר. אולם הלבני משער שזהו רבי אבא האחרון, ראו: מקורות ומסורות שבת, עמ' רמג, הערה 3. מנגד, אחרי דברי רבי יוחנן יש עוד 'איתביה רבינא לרב אשי', ונראה שהרצף מלמד שהגרסה הנכונה היא רבינא ולא רבא.

⁷² רש"י (בד"ה שורה) מפרש שאין הבדל בין נטיעה להפקעה. וכן עוד ראשונים נדחקו בכך והשוו בין ההלכות באופנים שונים. ראו תוספות (בד"ה איתביה), וכן הרא"ש והר"ש בפירושם למשנת כלאיים (ג:ד).
⁷³ כך במינכן 95, וטיקן 108 ובקטע גניזה קיימברידג' י'. בכ"י אוקספורד ובדפוסים 'שאני הכא'.

ערבוב בהפקעת תלם, נחלקו רק אם ערבוב כזה מבטל את השורה. היות שהוויכוח נסוב על השפעת מידת הערבוב על השורה, הגיוני להניח שאם יש 'שראכה'⁷⁴ כאן לכולי עלמא 'בא ערבוב ומבטל'.

הרוצה למלאות גינתו ירק

דברי רבי יוחנן 'הרוצה לעשות כל גינתו ירק' נראים קשורים למחלוקת רב ושמואל לעיל. רב העמיד את המשנה בחורבה ושמואל בין הערוגות. רבי יוחנן מציע ל'רוצה למלא כל גינתו ירק' אפשרות שלכאורה אינה מוצעת במשנה – לעגול חמישה בתוך הערוגה. בדרך זו אדם יכול למלא את כל גינתו ירק.⁷⁵ לא ברור האם במילים 'ועוגל בה חמישה' רבי יוחנן מתכוון לחמישה זרעים או לחמישה טפחים.⁷⁶

דברי רב אשי מהווים אולי מימרה בפני עצמה, ולא פירוש לדברי רבי יוחנן. רב אשי מציע דרך נוספת לאדם הרוצה למלא גינתו ירק – במקום להרחיק בין ירק לירק, ניתן לשנות את צורת הזריעה משתי לערב ולהפך. וראו בהשגת הראב"ד, שנוקט שדברי רב אשי הם אכן מימרה לעצמה. לפי זה צריך לומר שרב אשי מסב את דבריו על פתיחת דברי רבי יוחנן 'הרוצה למלא כל גינתו ירק', אך לא בא לפרש את דברי רבי יוחנן אלא להציע אפשרות אחרת.⁷⁷

רבינא שואל את רב אשי: לדבריך, שאין צורך בהרחקה אלא די בשינוי כיוון הזריעה, מדוע הברייתא קובעת שיש להרחיק כטבלא? רב אשי משיב שהברייתא באה לחדש את הלכת ראש תור. בראש תור כיוון הזריעה אחד אלא שצורת הערוגה היא שונה. הברייתא מחדשת שאם אדם לא מעוניין לזרוע שתי וערב, יש לו קולא אחרת של ראש תור נכנס וראש תור יוצא.

הלבני⁷⁸ משער ש'דבי רבי ינאי' שאמרו 'במחריב את הביניים'⁷⁹ לא אמרו דבריהם כדי ליישב את קושית הגמרא 'והא איכא דביני וביני'.⁸⁰ לכן הוא משער ש'דבי רבי ינאי' אמרו דבריהם כמימרה בפני עצמה, וניתן לשחזר את הסוגיה במקורה כך:

עושה אדם ערוגה ששה על ששה ועוגל בה חמשה וממלא את כל השדה מלבד בין הביניים.

⁷⁴ ראו בערוך השלם, ערך שדך שגורס 'שדכא', וינא 1892, כרך ח' עמ' 33. קוהוט שם מחזיק בגרסה שדך ומביא לזה סמך מגרסאות ראשונים (ראו שם הערה 4) ומפרש שהיא זמורה. אין לגרסה זו שום סמך מעדי הנוסח כאן. וראו בבלי ערובין דף ק ע"ב.

⁷⁵ יוצא שרבי יוחנן סובר כרב, שהרי לפי שמואל אדם יכול למלא כל גינתו ירק על ידי מילוי גינתו בערוגות, ואין צריך לעגול חמישה.

⁷⁶ ונחלקו בכך הראשונים. ראו רש"י ותוספות על אתר.

⁷⁷ לכן לא קשה לדברנו מדוע נאמר 'רב אשי אמר' ולא 'אמר רב אשי'. אכן דבריו הם מימרה לעצמה, אך הוא מסב דבריו על אותו 'רוצה' שעליו דיבר רבי יוחנן.

⁷⁸ מקורות ומסורות, עמ' רמד – רמה.

⁷⁹ כן הוא באוקספורד ובדפוס ראשון. אולם במינכן 95, וטיקן 108 ובקטעגניזה קיימברידג' י: 'את הביניים'.

⁸⁰ השיקול של הלבני הוא 'אם אפשר עוד לדבי רבי ינאי לתרץ קושיה שהוקשתה על דברי רבי יוחנן חברם, הרי קשה לתאר שהיו מתרצים קושיה שהוקשתה על אמר רב כהנא אמר רבי יוחנן'. ציינו למעלה שבכ"י אוקספורד המסורת היא מרבי אבא בר כהנא אמר רבי יוחנן. אם יש ממש בגרסה זו, אי אפשר להניח ש'דבי רבי ינאי' באו ליישב קושיה על דבריו.

עורך הסוגיה נטל את המימרה של 'דבי רבי ינאי' ופירש את דברי רבי יוחנן כדבריו בדרך של שקלא וטריא. אמנם, יש דוחק להעמיד את דברי רבי יוחנן כדבי רבי ינאי, שהרי מדברי רבי יוחנן 'הרוצה למלא את כל גינתו ירק' משמע שהוא כולל גם את בין הביניים, בניגוד לדברי רבי ינאי. מפאת קושי זה, טוען הלבני, 'נתן רב אשי תירוץ אחר'.

הלבני מתקשה להשוות את המימרות של דבי רבי ינאי ורבי יוחנן בשל דברי רבי יוחנן 'הרוצה למלא את כל גינתו ירק'. לכן כשהוא משחזר את המימרה של דבי רבי ינאי הוא שם בלשוננו: 'עושה אדם ערוגה ששה על ששה ועוגלי וכו'. אך רבי יוחנן אומר 'וממלא קרנותיה כל מה שירצה'. הריהו דוחה אפוא במפורש את האפשרות של 'מחריב בין הביניים', ואם כן מדוע יפרש בעל הסוגיה את דברי רבי יוחנן כדבי רבי ינאי?

נראה שעדיין אפשר לקבל את השחזור של הלבני בדברי דבי רבי ינאי המקוריים, אך אין להניח שבעל הסוגיה בא ליישב בהם את דברי רבי יוחנן. נראה שבעל הסוגיה מציב את דברי רבי ינאי כחולקים על רבי יוחנן בשל קושיה זאת. לפי זה, ניתן לומר שבמקור אכן רבי ינאי חולק על רבי יוחנן, והיו לפני בעל הסוגיה שתי הדעות החלוקות. את דברי רבי ינאי הביא כסיבה לדחיית דברי רבי יוחנן, ועשה זאת דרך ניסוח הקושיה 'והאיכא ביני וביני'. מחמת קושיה זו יש לדחות את דברי רבי יוחנן ולקבל את דברי דבי רבי ינאי. לעומת זאת, רב אשי סובר שעדיין ניתן ליישב את דברי רבי יוחנן ואין לדחותם בשל הקושיה.

הסוגיה החמישית – פולטת שכבת זרע (פו ע"א-פו ע"ב)

<משנה>

מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה? שנאמר 'היו נכנים לשלשת ימים' (שמות יט:טו). מנין שמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל להיות בשבת? שנאמר: 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים' (בראשית לד:כה). מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח? שנאמר: 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו' (ישעיהו א:יח). מנין לסיכה שהיא כשתיה ביום הכפורים? אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר, שנאמר: 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו' (תהלים קט:יח).

<גמרא>

[א] רישא דלא כרבי אלעזר בן עזריה, סיפא כרבי אלעזר בן עזריה, דאי כרבי אלעזר בן עזריה טהורה שמענא ליה.

מאן דלא מוקי כתנאי: תנא רישא טהורה, ומוקי לה לכולה כרבי אלעזר בן עזריה. ומאן דמוקים כתנאי: רישא רבנן, וסיפא כרבי אלעזר בן עזריה.

[ב] תנו רבנן: פולטת שכבת זרע ביום השלישי - טהורה, דברי רבי אלעזר בן עזריה. רבי ישמעאל אומר: פעמים שהן ארבע עונות, פעמים שהן חמש עונות, פעמים שהן שש עונות. רבי עקיבא אומר: לעולם חמש. ואם יצאתה מקצת עונה ראשונה - נותנין לה מקצת עונה שישית.

[ג] אמרוה רבנן קמיה דרב פפא, ואמרי לה רב פפא לרבא: בשלמא רבי אלעזר בן עזריה - כרבנן דאמרי: בחמש עביד פרישה. ורבי ישמעאל - כרבי יוסי דאמר: בארבע עביד פרישה. אלא רבי עקיבא כמאן?

לעולם כרבי יוסי, כדאמר רב אדא בר אהבה: משה בהשכמה עלה, ובהשכמה ירד. בהשכמה עלה - דכתיב: 'וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני' (שמות לד:ד), בהשכמה ירד - דכתיב: 'לך רד ועלית אתה ואהרן עמך' (שמות יט:כד) - מקיש ירידה לעלייה, מה עלייה בהשכמה, אף ירידה בהשכמה.

[ד] למה ליה למימרא להו? והא אמר רב הונא: ישראל קדושים הן ואין משמשין מטותיהן ביום?

הא אמר רבא: אם היה בית אפל - מותר.

ואמר רבא ואיתימא רב פפא: תלמיד חכם מאפיל בטליתו - ומותר.

[ה] הא טבולי יום נינהו?

אביי בר רבין ורב חנינא בר אבין דאמרי תרווייהו: ניתנה תורה לטבול יום.

יתבי מרימר וקאמר לה להא שמעתא, אמר ליה רבינא למרימר: ניתנה קאמרת, או ראויה קאמרת?

אמר ליה: ראויה קאמינא.

- [ו] וליטבלו ביני שימשי, וליקבלו תורה ביני שימשי?
אמר רבי יצחק: 'לא מראש בסתר דברתי' (ישעיהו מח: טז).
- [ז] וליטבלו בצפרא דשבתא, וליקבלו תורה בצפרא דשבתא?
אמר רבי יצחק: שלא יהא הללו הולכין לקבל תורה, והללו הולכין לטבילה.
- [ח] **אמר רבי חייא ברבי אבא אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים: שש עונות שלמות בעינן.**
- [ט] **אמר רב חסדא: מחלוקת - שפירשה מן האשה, אבל פירשה מן האיש - טמאה כל זמן שהיא לחה.**
מתיב רב ששת: 'וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע' (ויקרא טו: יז) - פרט לשכבת זרע שהיא סרוחה. מאי לאו, שפירשה מן האיש?
 לא, שפירשה מן האשה.
- [י] **בעי רב פפא: שכבת זרע של ישראל במעי נכרית מהו?**
 ישראל דדאיגי במצות - חביל גופייהו, נכרים דלא דאיגי במצות - לא? או דילמא: כיון דאכלין שקצים ורמשים - חביל גופייהו? ואם תמצו לומר כיון דאכלי שקצים ורמשים - חביל גופייהו,
במעי בהמה מהו?
 אשה דאית לה פרוזדור - מסרחת, אבל בהמה דלית לה פרוזדור - לא? או דילמא: לא שנא?
 - תיקו.

מסורת התלמוד: [ב] טהורה משנה מקואות ח: ג; תוספתא, שם ו: ו (מהד' צוקרמנדל, עמ' 658).
ואם יצאתה תוספתא, שם. [ג] בהשכמה עלה בבלי זבחים קא ע"ב. [ד] ישראל קדושים בבלי נדה יז ע"א. בית אפל בבלי כתובות נו ע"ע; סה ע"ב. [י] שכבת זרע של ישראל בבלי נדה לד ע"ב. שקצים ורמשים בבלי נדה, שם; עבודה זרה לא ע"ב.

הסוגיה פותחת בדיון מסוג הדיונים המאפיינים את הרובד של סתם התלמוד, רישא דלא כרבי אלעזר בן עזריה וכו'. מדיון זה נראה כי גרסת הבבלי במשנה הוא 'מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה'. בכתבי היד של המשנה, במשנה במקוואות, בתוספתא ובברייתא המובאת בסוגיתנו הנוסח הוא טהורה. אנו מניחים כי גם הרבדים הקדומים יותר של הסוגיה גרסו 'טהורה' וכך גם פירשנו את דברי הירושלמי. לפי שחזורנו את הגרעין הקדום של הסוגיה, בתחילה הובאה הברייתא 'תנו רבנן פולטת' וכו' ומיד לאחריה הובאו דברי רבי יוחנן 'זו דברי רבי ישמעאל אבל חכמים אומרים שש עונות שלימות בעינן'. העלנו כי המשך הסוגיה 'אמרו רבנן קמיה דרב פפא' וכו' נערכה בסוגיתנו בשלב מאוחר לעריכת הסוגיה הבאה (סוגית זמן מתן תורה להלן פו ע"ב), כיון שסוגיתנו בהרצאת הדברים לוקחת בחשבון שהלומד מכיר את הסוגיה שם. התלמוד מעמיד את דברי רבי עקיבא כרבי יוסי הסובר 'בארבע עביד פרישה' וכרבי אדא בר אהבה ש'משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד'. הערנו כי דברי רב אדא לא מתאימים לשיטת רבי יוסי במקום אחר הסובר כי משה לא בהשכמה עלה. מקור קדום שאפשר ממנו שאב רב אדא את דרשתו מצינו כבר במכילתא דרשב"י.

לאחר שהועמדה דעתו של רבי עקיבא בשיטת רבי יוסי מקשה התלמוד 'למה ליה למימרה להו והא ישראל קדושים' וכו'. מתוך השוואה לסוגיה בבבלי נדה עמדנו על כך שדברי רבא (במקורם בסוגיה בנידה) לא מוסבים על דברי רב הונא שהוא בעל המימרה 'ישראל קדושים' וכו' אלא על דברי רב חסדא. שהוא בעל המימרה 'אסור לו לאדם שישמש מיטתו ביום', לפי פירושו של אביי 'שמא יראה בה דבר מגונה' וכו'. אולם בסוגיתנו הובאו דברי רב הונא ולא דברי רב חסדא, כי רק מהם ניתן ליסד את הקושיה שחפץ בה התלמוד. דברי רבא שבמקורם היו תגובה לדברי רב חסדא ובהתאם לפירושו של אביי, הובאו כאן על ידי בעל הסוגיה כתירוץ על הקושיה שמקשה בעל הסוגיה מדברי רב הונא.

על קושיית התלמוד 'ולטיבלו ביני שימשי' מובאים דברי רבי יצחק שאינם אלא ציטוט פסוק 'לא מראש באתר דיברתי'. שיערנו שדברי רבי יצחק לא נאמרו על הקושיה הזאת, שהרי הקושיה מיוסדת על דברי אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין המאוחרים לו. נראה שדברי רבי יצחק היו במקורם דרשה בפני עצמה שכדוגמתה מצינו במדרשים תנאיים אחרים שדרשו דרשה דומה על פסוק זה. סוגיתנו אפילו לא מצטטת את המימרה של רבי יצחק אלא רק את הפסוק עליו דרש והדרשה מובנת מתוך הקשר הקושיה. המימרה השניה המובאת משמו של רבי יצחק 'שלא יהו הללו הולכים' וכו' כנראה לא יצאה ממנו, שהרי אין לזה הקשר אלא מתוך הקדמת קושיית סתם התלמוד 'ולטיבלו בצפרא' וכו'. תימוכין לזה מצינו בכמה עדי נוסח שתשובה זו נאמרה בסתם.

דברי רב חסדא 'מחלוקת כשפרשה מן האשה' וכו' כנראה מוסבים על משנת מקוואות ולא על משנתנו שהרי במשנתנו אין מחלוקת. דברי רב חסדא כנראה מיוסדים על משנת נדה שחילקה בין שכבת זרע לחה ליבשה ולא בין סרוחה ללא סרוחה כפי שמשמע מהלכת פולטת. רב חסדא למד שאין סתירה בין המשניות כיון שיש לחלק בין פירשה מן האיש לפירשה מן האשה. קושיית רב ששת 'מאי לאו מן האישי' מניחה כי דין שכבת זרע סרוחה טהורה גם באיש, דבר שמצינו לו מקור תנאי בספרי. ויתכן שאף רבי יוחנן בירושלמי סובר כן.

מתוך השוואה לבבלי בנדה, הסקנו כי בעייתו המקורית של רב פפא כללה רק את השאלה 'שכבת זרע של ישראל במעי נכרית מהו' ואילו צדדי הספק נוסחו על ידי עורך הסוגיה. צדדי הספק 'כיון דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו' מיוסדים על דברי שמואל משמו של רב המובאים בבבלי

עבודה זרה, שמשקים המגולים לא מזיקים ל'ארמאי' מהטעם 'כיון דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו'. הספק 'במעיי בהמה' יתכן שאף הוא מדברי סתם התלמוד ובודאי צדדי הספק 'אשה דאית לה פרוזדור' וכו' אינם מרב פפא, ויתכן שהם מיוסדים על דברי סתם התלמוד בבבלי בבכורות 'דאדם מבהמה לא יליף דלית לה פרוזדור'.

רישא דלא אלעזר בן עזריה

חלקה הראשון של סוגיתנו [א] היא מהרובד של סתם התלמוד¹ והיא מהווה פתיחה לעיסוק מקיף בדין 'פולטת שכבת זרע'. עצם העיסוק בסתירת בעלי השיטות במשנה, 'רישא רבי פלוני וסיפא רבי פלוני'², רווח בסוגיות השייכות לרובד המאוחר של עריכת התלמוד.³ לא אחת סוגיות פתיחה עוסקות בנושא המשמש בעיקר כפרוזדור גישה אל הסוגיה הבאה, ולא כעניין בפני עצמו.⁴ בסוגיתנו עיסוק ארוך ואינטנסיבי בפולטת שכבת זרע, שממנו נובע דיון נרחב בסוגית זמן מתן תורה. שלפנינו סוגית פתיחה – דבר זה מוכח גם מאופי הקושיה שסביבה נארגה הסוגיה. לקושיה כשלעצמה אין שחר,⁵ אך די לעורך שמבחינה ספרותית היא מהווה צוהר מתאים לטוות סביבו את סוגית הפתיחה. כפי שראינו במשניות למעלה, ההלכות המופיעות בפרקנו מלוקטות ומצוטטות ממקומות אחרים, ואין מקורן כאן. בסדרת הלכות זו התווספה לכל הלכה השאלה 'מניין' בצירוף אסמכתא בבחינת 'זכר לדבר'.⁶ אף משנתנו אינה יוצאת מן הכלל, יש לה משנה מקבילה העוסקת בהלכה זו במקומה

¹ אמנם בחי' הריטב"א בסוגיתנו, גרס לפני 'מאן דלא מוקי', 'אמר רב ששת'. אפשטיין, במבוא לנוסח המשנה, עמ' 362 כותב על זה: 'ובודאי שהוא הנוסח הנכון וראייה לזה שכן גם בב"מ מא א עוסק רב ששת באותה שיטה ומתקיף על פירושי רב יעקב בר אבא ורב נתן בר אבא קמיה דרב ומפרש לה: ה"ע וכו' וכולה ר' ישמעאל היא כו'. אף הוא מפרשה איפוא בתרי טעמי ולא בתרי תנאי'. אולם אין שום עד נוסח אחר שמופיע בו רב ששת. ייתכן שהסוגיה בבא מציעא היא שהשפיעה על גרסת הריטב"א. וכן העיר דוד הלבני, מקורות ומסורות, עמ' רמה הערה 3. וראו: הנשקה, משנה ראשונה, עמ' 79 הערה 60. עוד מעיר הלבני שם, שוודאי סוגיתנו סתמאית ומאוחרת, שהרי היא מתבססת על המשך הסוגיה. וראו הנשקה, שם.

² במינכן 95 ח' 'סיפא כרבי אלעזר בן עזריה' ונראה שההשמטה מחמת הדומות. וראו י"נ אפשטיין, שם, עמ' 361 הערה 4.

³ על סוגיות סתמאיות נוספות כאלה ראו מה שציין הנשקה שם, עמ' 288 הערה 18. ויס, היצירה, עמ' 15, רואה בסוגית 'מתניתין דלא כראב"ע' הרצאת פתיחה בתר-אמוראית מאוחרת.

⁴ דוגמה לסוגית פתיחה כזאת ראו: לוגסי, ארבעה אבות, עמ' 32-35. ביבליוגרפיה נוספת שם, הערה 1.
⁵ כבר התוספות כאן העירו כי סדרת משניות זו היא משל רבי עקיבא, ואף אם נניח כי הרישא והסיפא משל רבי אלעזר בן עזריה הם, זה לא מתיישב עם רישא של רבי עקיבא וסיפא של רבי אלעזר בן עזריה. כך, הלבני בסוגיתנו (עמ' קמה) הראה יפה שזוהי קושיה מדומה, וכלשונו 'ודאי שאין כאן פגם לומר 'רישא רבן וסיפא רבי אלעזר בן עזריה', בבות שונות הן ואינן צריכות להיות ממחבר אחד... אבל כאן בבות נפרדות הן ומי שאמר זו לא אמר זו. מסדר המשנה לקח אותן ממקורות שונים וסדר אותן יחד...'. וראו אצל הנשקה שם, עמ' 79.

⁶ וראו הלבני, שם.

הראוי במסכת מקוואות, המנוסחת כמעט במילים אלו ממש. כך הוא נוסח המשנה במקוואות (ח:ג):

הפולטת שכבת זרע ביום השלישי טהורה, דברי ר' אלעזר בן עזריה. רבי ישמעאל אומר: פעמים שהם ארבע עונות, פעמים שהם חמש, פעמים שהם ששה. ר' עקיבא אומר: לעולם חמש.

נוסח זה אף מופיע בתוספתא מקוואות, ו:ו ומצוטט בסוגית התלמוד להלן:

הפולטת שכבת זרע ביום השלישי טהורה, דברי ר' אלעזר בן עזריה. ר' ישמעאל אומר: פעמים שהן ארבע עונות, פעמים שהן חמש, פעמים שהן ששה. ר' עקיבא אומר: לעולם חמש. ואם יצאת מקצת עונה ראשונה, משלימין לה מקצת עונה השנייה.⁷

נראה שנוסח המשנה המקורי הוא 'טהורה'. כך מופיע ברוב עדי הנוסח של המשנה וכדעת רבי אלעזר בן עזריה במשנה במקוואות.⁸ אך למרות זאת ברור שבידי בעל הסוגיה בבבלי הנוסח היה 'טמאה'.

פרט מהמוכח מעדי הנוסח של המשנה שהגרסה היא 'טהורה', אפשר להביא הוכחה לכך גם מדרכם של שאר המקורות התנאיים המופיעים בסדרת המשניות של 'מניין'. אם נאמץ את הגרסה 'טמאה' יצא כי יש הבדל משמעותי בין משנתנו לשאר המקורות התנאיים. אם זו אכן גרסה מקורית, הרי בשונה משאר המשניות בסדרה, זו מצטטת חומר תנאי בלתי ידוע. שהרי, בשום מקור תנאי פרט למשנתנו לא מופיעה מימרה 'הפולטת שכבת זרע ביום השלישי טמאה'. וכפי שפתחנו, סדרת המשניות בפרק זה מבוססת על משניות אחרות המובאות במקומן.⁹

למרות שיקולים אלה, המוכיחים שהגרסה המקורית של המשנה הייתה 'טהורה', ברור שהבבלי גרס 'טמאה'. אולם כפי שהעירו כבר הראשונים, מעצם זה שהבבלי אומר: 'מאן דלא מוקי כתנאי: תנא רישא טהורה, ומוקי לה לכולה כרבי אלעזר בן עזריה'¹⁰ נראה שגם הבבלי לא היה שלם עם

⁷ ע"פ מהדורת צוקרמנדל עמ' 658. אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 882, מסתפק האם התלמוד ציטט את המשנה ובהמשך 'שלשלו את התוספתא במשנה', או שמא ציטט רק את התוספתא. בכל עדי הנוסח יש כאן 'תנו רבנן ולא תנו'. וראו ספרא מצורע זבין (ו:ה-ו) וראו עוד אפשטיין שם עמ' 730, ומבואות לספרות התנאים, עמ' 248-249.

⁸ פארמה, קויפמן, קיימברג' וקטעי גניזה: E1 43, E1 47, E2 46, E2 36. ראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 361. בדק"ס אות ז ציין כאן רק את דפוס נאפולי הגורס 'טהורה' וכתב שהוא טעות. וראו דוד הלבני בסוגיתנו הערה 1. גם בירושלמי כ"י לידן הנוסח בפנים 'טהורה', ונמחק ונתלה בין השורות 'טמאה'.

⁹ אמנם לפי אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 85-86, משנתנו היא כרבי עקיבא. ולכן אף על פי שנקט את נוסח רבי אלעזר בן עזריה במקוואות, שינה את הדין ל'טמאה' בהתאם לדעת רבי עקיבא. לשיטת אפשטיין, כל המשניות הללו הן כרבי עקיבא. אפשטיין סבור כי הספרים השונים כאן 'טהורה' השתבשו בעקבות המשנה במקוואות. אמנם, סוגית הבבלי ודאי לא סוברת שכל סדרת המשניות היא כרבי עקיבא. הרי סוגית הפתיחה שונה 'טמאה' כשיטת 'רבי עקיבא' לפי אפשטיין. ועם כל זה לא נוח לבבלי רישא זאת עם הסיפא של רבי אלעזר בן עזריה. וראו תוספות בד"ה רישא.

¹⁰ תוספות בד"ה תני רישא: 'אומר ר"י דמשום הכי אינו מגיה למיתני טהורה כדי לאוקמי כולה כר' אלעזר. אלא בלאו הכי איכא דתני טהורה ואיכא דתני טמאה. הלכך מאו דלא מוקי כתנאי נוח לו לשנות כאותן ששונים טהורה'. כעין זה מופיע כבר בפירוש רבינו חננאל: 'ועד השתא איכא תנאי דתני טמאה ואיכא תנאי

הנוסח 'טמאה' והכיר נוסחאות אחרות. ואמנם, אם סוגיה זו שייכת לרובד המאוחר של עריכת התלמוד, כפי שהקדמנו, ייתכן שהנוסחה 'טמאה' הזדמנה רק לפני העורך המאוחר. לפי הנחה זו אפשר להציע שעדות הבבלי על נוסח המשנה 'טמאה' שייך אך ורק לרובד המאוחר של עריכת הסוגיה ולא לרבדים המוקדמים יותר בסוגיתנו. להלן נוכיח שסוגית הבבלי בנויה על גרעין סוגיה הדומה למופיע בירושלמי, וכפי שנוכיח, הירושלמי גרס במשנתנו 'טהורה'. הדמיון בגרעין המשותף של הבבלי והירושלמי מלמד לדעתי, כי כנראה התבססו על אותה גרסה של המשנה, ואין לנו לראות את נוסח הבבלי 'טמאה' אלא כעדות מאוחרת על השלב המאוחר ביותר בהתגבשות הסוגיה - עיצוב סוגית הפתיחה. גרסה זו אינה מייצגת אפוא את כל רבדי הסוגיה בבבלי.

שחזור הגרעין הקדום של הסוגיה

להלן בפירושו לשאר הסוגיה, נוכיח שהדברים החל מ'למה למימרא להו' ועד 'אמר רבי יצחק שלא יהא' וכו' שייכים לשלב העריכה המאוחרת. מטעמים אלה נראה כי בשלב הגרעיני של הסוגיה, בסמוך למשנה, הובאה הברייתא שבה דעות רבי אלעזר בן עזריה, ר' ישמעאל ור' עקיבא, ומיד לאחר מכן המימרה של רבי יוחנן שככל הנראה הוסבה על הברייתא הזאת בסמוך למשנתנו (אפשר גם שמימרה זו נאמרה במקורה על משנת או תוספתא מקוואות). בהתאם, הסוגיה הגרעינית כללה את הנוסח הזה:

תנו רבנן: פולטת שכבת זרע ביום השלישי - טהורה, דברי רבי אלעזר בן עזריה. רבי ישמעאל אומר: פעמים שהן ארבע עונות, פעמים שהן חמש עונות, פעמים שהן שש עונות. רבי עקיבא אומר: לעולם חמש. ואם יצאתה מקצת עונה ראשונה - נותנין לה מקצת עונה שישית.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא אבל חכמים אומרים שש¹¹ עונות שלימות¹² בעינן.

נראה שדברי רבנן לרב פפא או רב פפא לרבא [ג] 'בשלמא רבי אלעזר בן עזריה כרבנן דאמרי בארבעה עבד פרישה' וכו' והדיון העוקב נעשו בשלב מאוחר של הסוגיה, שהרי דיון זה מבוסס כולו על הסוגיה הבאה (להלן פו ע"ב) הנוגעת למחלוקת רבי יוסי ורבנן אימתי ניתנה תורה, ובעל הסוגיה

דתני טהורה'. כוונתו שגם קודם סוגיתנו היו שתי גרסאות מקובלות. לפי אפשטיין שם, דברי ר"ח הם עדות גרסה (כנראה מרב האי גאון) ולא המצאה שבסברא. והשוו זוסמן, תורה שבע"פ.

¹¹ כן הוא בכ"י אוקספורד, מינכן 95 ובדפוסים. בוטיקן 106 נכתב 'שלוש' ונמחק ע"י מגיה ונתלה בצד 'שש'. בשני קטעי גניזה מופיע 'שלוש' (קיימברידג' א' וקיימברידג' ה'). בכ"י פריס הנוסח הוא: 'א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן זו דברי ר' ישמעאל ור' עקיבא שאמ' שהן שש עונות אבל חכמי אמרו שלש עונות שלימות בענן'. רבינו חננאל, הרמב"ן (בחידושו לסוגיתנו בד"ה ה"ג) והרמב"ם בפ"י המשנה למקוואות אף הם גורסים כאן 'שלוש עונות'.

¹² בכ"י מינכן 95 ח' 'שלמות' ונתלה ע"י סופר אחר מעל השורה.

מניח כי הלומד יודע כבר את הסוגיה דלהלן. ללא היכרות כזו, אין כל דרך להבין את הדיון¹³ ומכאן שכל החלק הזה של הסוגיה מאוחר.¹⁴

זאת ועוד, השאלה של רבנן לרב פפא (או רב פפא לרבא) 'בשלמא' וכו' מקדימה את המאוחר. לפני שעוסקים בשאלה 'אלא רבי עקיבא כמאן', יש להציע בסדר נכון את מקורותיהם של רבי אלעזר בן עזריה ורבי ישמעאל. אלו לא התפרשו אלא אוזכרו אגב השאלה כמי סובר רבי עקיבא, כרבי יוסי או כרבנן. מכאן נראה בהכרח כי הדיון ב'אמרוה' אינו במקומו.¹⁵ בדיקה כרונולוגית של בעלי המימרות בסוגיה מביאה למסקנה שהמימרה של רבי יוחנן שהובאה בסוף סוגיתנו, מימרה המוסבת במישרין על משנת (או ברייתת) מקוואות, הייתה גרעינה הבסיסי של הסוגיה.

ובאמת, כשמשווים את סוגיתנו לסוגית הירושלמי שם בסמוך למשנה מובאים דברי רבי יוחנן וכולם מסיני למדוי' וכו' הנוגעים ישירות למקור ההלכה שבמשנה. ייתכן שגם סוגית הבבלי המוקדמת דנה, כמו בירושלמי, בגוף המקורות ורק לאחר מכן בבעייתיות המקור של רבי עקיבא.¹⁶ אך ודאי הוא שהסוגיה כפי שהיא לפנינו לוקה בחסר, אין מקום לעסוק במקורו הבעייתי של רבי עקיבא מבלי להביא בצורה מסודרת את מקורותיהם של התנאים האחרים. מכל זה עולה שהמימרה של רבי יוחנן 'זו דברי רבי אלעזר' וכו', שהובאה בסוף הסוגיה, כנראה נסמכה במקורה למשנת מקוואות (או לברייתא), שהרי רבי יוחנן מתייחס לתנאים אלה ומגיב לדבריהם. עורך הסוגיה, שלפניו היה הדיון בטעמו של רבי עקיבא, שילב בין ה'יתן התס' לדברי רבי יוחנן, כנראה מפני שזו הסוגיה היחידה שהייתה לפניו אשר עסקה בגוף המקורות של התנאים.

סוגית הירושלמי

בסוגית הירושלמי אנו מוצאים מבנה המקביל לסוגיה הגרעינית ששחזרנו. השוואה זו תומכת בהשערה שגם לסוגיה הקדומה של הבבלי היה מבנה דומה. נצטט את סוגית הירושלמי במלואה, גם בכדי לברר את מסורת הירושלמי בגרסת המשנה 'טמאה' או 'טהורה'. לשון הירושלמי (שבת ט: ג; יא ע"ג – יב ע"ד):

¹³ שיקול דומה מנחה את הלבני בסוגיתנו (עמ' קמה הערה 3). לדעתו מהשימוש של בעל הסוגיה (רישא רבנן) בסוגיה הבאה (הברייתא המביאה את דברי רבי אלעזר בן עזריה), יש להכריע שלא כדברי אפשטיין שאימץ את גרסת הריטב"א 'אמר רב ששת'. רק עורך מאוחר עשוי להניח שהלומד מכיר את דברי הברייתא של רבי אלעזר בן עזריה המובאת בהמשך, ומכאן הוכחה כי סוגיה זו נערכה מאוחר, ולא רב ששת אמרה.

¹⁴ בסוגיה להלן רבא הוא בעל המימרה המפרשת את מחלוקת רבי יוסי וחכמים על זמן מתן תורה: 'אמר רבא: דכולי עלמא - בראש חדש אתו למדבר סיני', ואף כאן לפחות לפי ה'אמרי לה' זהו דיון שרבא לוקח בו חלק. מכאן סיוע לדברינו שסוגיה זו מאוחרת לזו שלהלן, והעורך המאוחר הקדימה לכאן. אפשר גם שהסוגיה הייתה במקור שייכת לסוגיה הבאה, והועברה הנה על ידי העורך.

¹⁵ ייתכן שכל סוגית 'אמרוה' זו נאמרה במקורה על מחלוקת רבי יוסי ורבנן המובאים בסוגית 'אימתי ניתנה תורה' שלקמן (פו ע"ב). וראו בהערה הקודמת בפירושו לסוגיה הבאה. על משמעות המונח 'אמרוה' ראו: בנוביץ, שבועות, עמ' 288-289.

¹⁶ אפשר גם שהבבלי כלל לא עסק במקורות מחלוקת התנאים הללו כאן, שהרי אין זה מקום המשנה - במשנתנו ישנה רק דעת תנא קמא, ששוברה בצידה 'והיו נכונים לשלושת ימים'. הבאת מחלוקת התנאים במקוואות לא מחייבת דיון במקורותיהם, אך ודאי אין מקום להניח כי הסוגיה הייתה כצורתה אצלנו.

אמר רבי יוחנן : מסיני למדו. ירד משה בשלישי בשבת, א' להן : היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה. כל מי שפירש בשלישי - יש כאן שלישי ליל רביעי ורביעי, ליל חמישי וחמישי. בששי, פלטה בלילה טמאה ביום טהורה. כל מי שפירש ברביעי - יש כאן רביעי, ליל חמישי וחמישי. בששי, פלטה בלילה טמאה ביום טהורה.

אמר רבי יוחנן זו בסיני אבל לדורות או בארבע או בשש. רבי עקיבה אומר לעולם הן חמש. וכן לדורות.

תמן תנינן הפולטת שכבת זרע ביום השלישי טהורה דברי ר' אלעזר בן עזריה. רבי ישמעאל אומר פעמים שהן ארבע עונות. פעמים שהן חמש פעמים שהן שש. ר' עקיבא אומר לעולם הן חמש. אם יצאת מקצת עונה הראשונה משלימין לה מקצת עונה שישית.

הא רבי ישמעאל עבד יום עונה ולילה עונה. ר' עקיבה עבד יום עונה ולילה עונה. מה ביניהון עונות שלימות ביניהון. ר' ישמעאל עבד מקצת עונה ככולה. ורבי עקיבה לא עבד מקצת עונה ככולה.

ותני כן על דר' עקיבה : לפיכך אם נכנסה מקצת עונה ראשונה משלימין לה מקצת עונה שישית. תני רבי אלעזר בן עזריה אומר : יום ולילה עונה ומקצת עונה ככולה. ותני כן על דר' אלעזר בן עזריה : פעמים יש שם יום וכל שהוא והיא טהורה. שני ימים וחסר כל שהוא והיא טמאה. יום וכל שהוא והיא טהורה היך עבידא. שימשה את ביתה ערב שבת קודם לשקיעת החמה ופלטה במוצאי שבת לאחר שקיעת החמה. הרי יש כאן יום וכל שהוא והיא טהורה. שני ימים וחסר כל שהוא והיא טמאה היך עבידא שימשה את ביתה ערב שבת לאחר שקיעת החמה ופלטה באחד בשבת קודם לשקיעת החמה הרי יש כאן שני ימים חסר כל שהוא והיא טמאה.

א"ר יוחנן מדברי כולם טבולי יום קבלו יש' את התורה. הדא דאת אמר בנשים. אבל באנשים כבר טהרו. מה טעמא וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם.

א"ר יוחנן זו דברי ר' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל ור' עקיבה. אבל דברי חכמים עד שלושה ימים מיכן והילך היא נסרחת. ואתייה כההיא דאמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע. מה תורת הזב עד שלושה ימים. אף תורת שכבת זרע עד שלושה ימים.

כדי להבין את דברי הירושלמי אל נכון נעסוק בכל חלקי הסוגיה. המימרה הפותחת היא של רבי יוחנן. נצביע על הבעיות העיקריות העולות למקרא הדברים ונציע את פירושונו :

אמר רבי יוחנן : מסיני למדו. ירד משה בשלישי בשבת, א' להן : היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה. כל מי שפירש בשלישי - יש כאן (שלישי)¹⁷ ליל רביעי ורביעי, ליל חמישי וחמישי. בששי, פלטה בלילה טמאה ביום טהורה. כל מי שפירש ברביעי - יש כאן רביעי, ליל חמישי וחמישי. בששי, פלטה בלילה טמאה ביום טהורה.

¹⁷ בכ"י ליידין הועברה מחיקה על תיבת 'שלישי'. לדעת אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 362, אין סיבה למחיקה זו, וכך סבור גם ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 161. וראו בקרבן העדה.

ראשית, לא ברור על מי רבי יוחנן אומר 'מסיני למדו'. האם כוונתו לשלושת התנאים ממשנת מקוואות שהובאו בהמשך סוגית הירושלמי - 'תמן תנינן'. אם כן, היה לירושלמי להקדים את 'תמן תנינן' לדברי רבי יוחנן. עוד עולה השאלה מה הוא הדבר הנתון לבחירה שנתפרש כאן 'כל מי שפירש בשלישי', 'כל מי שפירש ברביעי'. וכי במדבר היו קבוצת מחמירים וקבוצת מקלים?¹⁸ גם אם זו הכוונה,¹⁹ מהיכן שאב רבי יוחנן את הרעיון שהדבר היה נתון לבחירתם של ישראל? הדגש בדברי רבי יוחנן 'מסיני למדו' אף הוא לא ברור, הרי כבר משנתנו מלמדת שמסיני למדו 'והיו נכונים לשלושת ימים'. זאת ועוד, רבי יוחנן חוזר ומבדיל במימרה נוספת בין מה שנאמר בסיני לבין מה שנאמר לדורות: 'זו בסיני אבל לדורות' וכו', ואם כן לא מסיני למדו? עוד יש תמיהה במימרתו של רבי יוחנן המובאת בסוף סוגית הירושלמי 'דאמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע. מה תורת הזב עד שלושה ימים. אף תורת שכבת זרע עד שלושה ימים'. התנא מציג כאן לימוד חדש שאינו מתאים למימרתו הקודמת, שלפיה לא מן הזב למדו אלא 'מסיני למדו'. דברי רבי יוחנן גם סותרים מימרה אחרת שהובאה בשמו להלן 'אמר רבי יוחנן מדברי כולם טבולי יום קיבלו ישראל את התורה'. והרי לפי דברי רבי יוחנן כאן מתבאר שכולן היו טהורות כבר בשישי בבוקר, וכדבריו: 'בששי: פלטה בלילה טמאה, ביום טהורה'. והרי התורה ניתנה בשבת בבוקר, ועד אז לא היו טבולי יום.²⁰

הצעה בפירוש דברי רבי יוחנן

נראה שהדיבור 'מסיני למדו' מכוון לחכמים שבמשנתנו וגרסת רבי יוחנן במשנה הייתה כגרסת רוב ככל כתבי היד של המשנה 'מניין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טהורה'. דברי רבי יוחנן מתבארים מתוך עיון בתיאור מעמד הר סיני בתורה (שמות יט: י-טו):

ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם:

והיו נכנים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני:...

וירד משה מן ההר אל העם ויקדש את העם וכבסו שמלתם:

ויאמר אל העם היו נכנים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה:

המתח בין 'וקדשתם היום ומחר' לבין 'והיו נכנים לשלושת ימים' כבר נדון בסוגית הבבלי (פז ע"א), שם קבעו חכמים שמשה הוסיף יום אחד מדעתו. נראה שהירושלמי פותר את הבעיה באמצעות קריאה שונה של המילים 'וקדשתם היום ומחר'. לפי הירושלמי ה' אומר אל משה ללכת אל העם ולקדש אותם היום ומחר, דהיינו: פרק הזמן שהוקצב למשה לזמן את העם להתקדש ולפרוש, וכן להשלמת התהליך עצמו, הוא שני ימים 'היום ומחר'. זהו מעשה הזימון, אך תוכן הזימון הוא 'והיו

¹⁸ דוחק לפרש ביכל מי שפירש בשלישי, שהכוונה כאן לא ליפרישה' אלא ליפירוש', ואז שיעור הדברים הוא כל מי שמפרש שבשלישי הזהיר משה אז יש כאן שלישי וכו' ומי שמפרש ברביעי אז יש כאן רביעי וכו'. אם רבי יוחנן מתכוון כאן לשיטות מסויימות כגון רבי אלעזר בן עזריה או רבי ישמעאל, מדוע לא לנקוב בשם, אלא לומר 'כל מי שפירש'?

¹⁹ וכך באמת מפרשים פרשני הירושלמי, ראו פני משה וקרובן העדה.

²⁰ ראו קרבן העדה כאן.

נכונים ליום השלישי. ה' אומר למשה למסור לישראל, והאמירה תיעשה לחלקם היום ולחלקם מחר, להיות מוכנים ליום השלישי, שכמובן נמנה מסוף מעשה הזימון של האחרונים בתור, שהוא מ'מחר'. לפי זה, שיעור הכתוב הוא 'לך אל העם וקדשתם היום ומחר' ואמור להם 'היו נכונים ליום השלישי'. לפי זה תהליך הזימון והאזהרה של משה את העם השתרע על פני יומיים. לראשונים, ששמעו את האזהרה 'היום', היה זמן רב יותר להתקדש מהאחרים ששמעו את האזהרה רק 'מחר'.²¹

בזה מבוארים היטב דברי רבי יוחנן: 'כל מי שפירש בשלישי - יש כאן שלישי ליל רביעי ורביעי, ליל חמישי וחמישי... כל מי שפירש ברביעי - יש כאן רביעי, ליל חמישי וחמישי...'. אותה קבוצה שמשה הודיע להם 'היום' זמן הפרישה שלהם התחיל בשלישי. אלו שמשה הודיע להם להתקדש רק 'מחר', זמן הפרישה שלהם התחיל ברביעי.

פירוש זה מוכח מהמשך המקראות. בפסוקים י-יא מתוארים דברי ה' אל משה ואילו בהמשך הדברים בפסוקים יד-טו מתואר הביצוע: 'ירד משה מן ההר אל העם ויקדש את העם וכבסו שמלתם' בפסוק זה מבצע משה את אשר נצטווה בפסוק י: 'לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם'. משה ירד אפוא ויקדש את העם 'במשך היום ומחר', ובפסוק טו סח להם כאשר נצטווה בפסוק יא: 'והיו נכונים ליום השלישי, כלשונו כאן' היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה'. הרי שגם בסדר עשיתו של משה מחולקים הדברים בין ה'וקדשתם' ל'והיו נכונים'.

מעין זה עולה מדברי רבי יוחנן בירושלמי. הוא מתאר את ירידת משה אל העם, את זמן קידושם שנחלק ל'היום ומחר' ואת מסירת הציווי 'והיו נכונים'. ובלשון הירושלמי: 'ירד משה בשלישי בשבת, א' לה: היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה'. משה ירד ואמר, אך היות ואמירה זו התבצעה חלקה 'היום' וחלקה 'מחר', ימי הפרישה של השומעים לא היו שווים, וכהמשך דברי הירושלמי: 'כל מי שפירש בשלישי - שהם קבוצת המוזהרים של 'היום', להם - יש כאן שלישי...'. - ולעומתם לקבוצת המוזהרים של 'מחר', כלומר - 'כל מי שפירש ברביעי - יש כאן רביעי...'.

לפי זה דברי רבי יוחנן מבוארים היטב. ברור הוא שכיוון שמשך האזהרה של ההתקדשות נמשכה 'היום ומחר', אז אמנם אלה שהוזהרו ראשונים יש להם יותר ימי פרישה, אך הזמן 'המעכב' של הפרישה נמדד לפי המוזהרים האחרונים. לפיכך, את הלכת 'פולטת' עלינו ללמוד מימי הפרישה של אותם שפרשו ברביעי, הלוא הם 'רביעי, ליל חמישי, חמישי, וליל שישי'. בשישי בבוקר, אותם מוזהרים כבר היו טהורים. ואפילו אם תפלוט ביום השישי הרי שהיא טהורה. מכאן למדים ש'הפולטת שכבת זרע ביום השלישי טהורה'.

מתברר אפוא שדברי רבי יוחנן 'מסיני למדו' כיוונו אל חכמי משנתנו, ומכאן שגרסתו במשנה הייתה 'טהורה' ולא 'טמאה' כגרסת הבבלי.²²

²¹ נראה שמי ששמעו את דברי משה 'היום' הצטוו להתקדש החל מהיום, ואסור היה להם להמתין עד ל'מחר' בזמן השלמת שליחותו של משה. שהרי ה' לא אמר למשה 'לך אל העם ואמור להם התקדשו היום ומחר' אלא 'לך אל העם וקדשתם היום ומחר'.

²² אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 362, רוצה להוכיח מדברי רבי יוחנן אלה שהירושלמי גורס במשנתנו 'טמאה'. אפשטיין אף הוא מבין שדברי רבי יוחנן מוסבים על משנתנו, אך לדעתו מפירוש דברי רבי יוחנן יוצא שפולטת שכבת זרע ביום השלישי טמאה ולפיכך ודאי כך הייתה גרסתו במשנה. הלבני (בסוגיתנו, עמ' רמז הערה 17) אף הוא מבין מדברי רבי יוחנן אלו שפולטת ביום השלישי 'טמאה', אלא שהוא טוען שאין

הערנו על דברי רבי יוחנן, אם היו ישראל טהורים בשישי שחרית, מפני מה לא ניתנה להם תורה עד למחר? עוד שאלנו, הרי רבי יוחנן אומר להלן: 'טבולי יום קיבלו ישראל את התורה' ואם הפולטת בשישי ביום טהורה, ותורה ניתנה רק למחרת, הרי שלא היו טבולי יום. שני פתרונות הועלו בנדון: בעל פני משה הציע כי יש כאן שתי מימרות חלוקות בשם רבי יוחנן וכדבריו (בד"ה אמר רבי יוחנן מדברי כולם):

והך דרבי יוחנן [טבולי יום קיבלו ישראל את התורה. מ.ל.] פליגא אהא דרבי יוחנן דלעיל דקאמר 'כל מי שפירש בשלישי וכו' ואם פלטה ביום הששי טהורה... וא"כ היה להם שהות לטבול קודם הלילה ולהיות להם הערב שמש? וצ"ל דאמוראי ניהו ואליבה דרבי יוחנן.

לפי דבריו מהמימרה הראשונה משמו של רבי יוחנן מתברר שישראל קיבלו את התורה לאחר הערב שמש. דבר זה יוצא מהעובדה, שהם היו טהורים כבר בשישי ובכל אופן הם לא קיבלו את התורה אלא למחרת בשבת בבקר. אם כן, הסיבה שלא ניתנה תורה בשישי אלא רק ביום המחרת היא משום שהקפידה התורה שהם יהיו מעורבי שמש. הדוחק שבגישה זו גלוי - הסתירה בדברי רבי יוחנן.²³

לדעת בעל יפה עיניים בהגהותיו לסוגיתנו כוונת רבי יוחנן בדבריו 'כל מי שפירש בשלישי - יש כאן...' לא מתייחסים לשלישי, רביעי חמישי ושישי בשבוע אלא לימים אלו בחודש. לפי דבריו, צריך לומר שרבי יוחנן סבר שבשני בשבת נקבע ראש חודש, וכלשונו:

[מי שפרש בשלישי] אין הכוונה שלישי בשבת אלא שלישי לחודש שהוא יום רביעי בשבת. ומי שפירש ברביעי פירושו ברביעי בחודש שהוא חמישי בשבוע. לפי זה 'בשישי' הוא השישי בחודש - יום שבת - פלטה בלילה טמאה ביום טהורה. התורה ניתנה ביום, ולכן דבר זה מתאים למימרה של רבי יוחנן, 'טבולי יום קיבלו ישראל את התורה.

דברי רבי יוחנן מוסבים על המשנה אלא על משנת מקוואות (כך סבור גם ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 161). לפיכך, טוען הלבני, אין ראיה מדברי רבי יוחנן המוסבים על מקוואות, לגרסת הירושלמי במשנתנו. לדעתי צודק אפשטיין - דברי רבי יוחנן אכן מוסבים על המשנה. ברם, מדברי רבי יוחנן בתחילת הסוגיה מוכח שהוא גרס במשנה 'טהורה' ולא טמאה. שאול ליברמן, שם, עמ' 161, אף הוא תופס שגרסת הירושלמי במשנה היא 'טהורה' ולא כאפשטיין. לפי זה הוא טוען שדברי רבי יוחנן בסוף סוגית הירושלמי 'אבל דברי חכמים עד שלושה ימים', הם גם לא כמו משנתנו, שהיא כדעת ראב"ע שביום השלישי טהורה. לפי זה 'חכמים' שבמימרה של רבי יוחנן הם דעה רביעית הנעדרת ממשנתנו וממשנת מקוואות. ליברמן אינו מוכיח שהירושלמי גורס במשנה 'טהורה', אלא רק טוען ש'יותר קרוב שהירושלמי גרס במשנה... טהורה'. הלבני (שם) מבין שליברמן בא להוכיח זאת מהירושלמי ולפיכך הוא מעיר בצדק, 'ואינני מבין למה, אם משום שלא היה גורס 'טמאה' לא היה אומר 'דברי חכמים'. משנה היא, ואין ראיה. 'שלושה ימים' היינו שלושה ימים שלמים (שש עונות כמ"ש הק"ע. וראו גם רמב"ן), ושונה הוא ממי"ש במשנה 'ביום השלישי'. והרי גם הבבלי גורס 'טמאה', ואעפ"כ מביא את דברי ר' יוחנן: 'אבל חכמים אומרים ג' עונות שלמות' (לגירסת הגאונים). לפי דעת הלבני שליברמן בא להוכיח זאת, הערתו צודקת, אך כאמור סביר יותר שליברמן פשוט מניח זאת בשל גרסת הספרים הישנים וכתב יד ליידין.

²³ ר' משה מרגלית בפירושו מראה הפנים כותב שם: 'ועל כרחך לומר דאיכא כמה לישני בסוגיה דשמעתין אליבה דרבי יוחנן... אלא ודאי מר קיבל מרבי יוחנן כך ומר קיבל כך ונשתנה סוגיה זו בענין דאינו מפורש מי ומי האומרים בשם רבי יוחנן בהני לישני דפליגי אהדדי'. לשיטתו, דברי רבי יוחנן 'מסיני למדו', 'זו מסיני אבל לדורות' ו-'טבולי יום קיבלו ישראל' הן שלוש מימרות סותרות.

אולם פרשנות זו דחוקה עד מאוד ביחס לכוונת הירושלמי. רבי יוחנן פותח את דבריו בשלישי בשבת: 'ירד משה בשלישי בשבת'. קשה לומר שהמשך דבריו 'א' להן: היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה. כל מי שפירש בשלישי - יש כאן שלישי...'. נסובים לפתע על השלישי בחודש. רבי יוחנן מדבר על אותו שלישי שירד בו משה, ואם השלישי בשבת הוא זה, ודאי ש'כל מי שפירש בשלישי' מכוון אף הוא לשלישי בשבת.²⁴ והשאלות שבות על כן: אם השלישי הוא שלישי בשבת, השישי אף הוא שלישי בשבת, מדוע אם כן ניתנה תורה רק למחרת? ואם אכן ניתנה למחרת, הרי לא היו ישראל טובלי יום?

הקושי בדברי הירושלמי נובע מההנחה שבשבת ניתנה תורה. הנחה זו הובאה בבבלי על ידי רבא (שבת פו ע"ב),²⁵ וייתכן שהירושלמי, או לפחות רבי יוחנן, לא שותף לה. אם נניח שהתורה ניתנה בבוקר יום ששי, ו' לחודש, כל המימרות של רבי יוחנן מתיישבות אהדדי. הלכה זו מתאימה גם למה שהסיק 'טבולי יום קיבלו ישראל את התורה', שהרי גם אלה שפרשו בשלישי וגם אלה שפרשו בשביעי, אם פלטה בלילה טמאה, ואם פלטה ביום טהורה, והתורה ניתנה ביום השישי, מכאן שטבולי יום קיבלו ישראל את התורה. אולי סבר רבי יוחנן שביום ראשון נקבע החודש, כדעת רבי יוסי המובא בבבלי, ומאידך סבר שבששי בחודש ניתנה תורה כדעת רבנן. שילוב שתי הדעות הללו מוביל למסקנה שביום שישי ניתנה תורה ולא בשבת.

אפשר שדעה זו, שבששי ניתנה תורה ולא בשבת, מעוגנת במסורות נוספות.²⁶ בבבלי להלן, פח ע"א, מובאות שתי ברייתות: 'תא שמע: שלישי - שלישי בחודש ושלישי בשבת', והברייתא הנוספת שם: 'ששי - ששי בחודש וששי בשבת'.²⁷ הבבלי התקשה לתת מובן לברייתא זו. במה דיברה הברייתא ומה היא באה ללמד? לדברינו זו גופא כוונתה של הברייתא, לומר שיום שלישי של הירידה היה גם שלישי בחודש וגם שלישי בשבת, וכך שיום ששי, הוא יום קבלת התורה, היה גם ששי בחודש וגם ששי בשבת. לפי זה, בעל הברייתא בא להפקיע מהמסורת שבשבת ניתנה תורה. הבבלי לשיטתו ש'לכולי עלמא' בשבת ניתנה תורה העניק משמעות אחרת לברייתא. אך לאחר ניתוח דברי רבי יוחנן בירושלמי כאן, והמסקנה שהוא סבר שבששי ניתנה תורה, מתחוויר מעתה גם מובנה של הברייתא מבלי להזדקק להסברים הדחוקים בבבלי שם. זאת ועוד: לולא דברינו קשה להבין מדוע הברייתא

²⁴ הרב יהושע אייזיק שפירא, נעם ירושלמי, שבת, עמ' 34-35, מבקש מחמת זה לתקן ולגרוס בירושלמי 'ירד משה בשלישי בחדש'.

²⁵ ה'סדר עולם' אף הוא אווזו בהשקפה שבשבת ניתנה תורה. ראו: מיליקובסקי, סדר עולם, עמ' 116-121.

²⁶ וראו גם בבלי להלן פח ע"א ועבודה זרה ג ע"א: 'ואמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב, 'ויהי בקר ויהי ערב יום הששי?' מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את תורתך מוטב ואם לאו אני אחזיר אתכן לתוהו ובוהו'. ניתן ללמוד מכאן שניתנה התורה ביום ששי. ובאמת ראו שם בתוספות בד"ה יום הששי, שהקשו: 'תימה למ"ד בשבעה בחדש ניתנו עשרת הדיברות מאי יום הששי'. ובאמת קושיתם היא לכולי עלמא, שהרי 'לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה', ואפילו לסוברים בששה בחדש ניתנה תורה, ולא רק לסוברים 'בשבעה בחודש ניתנו עשרת הדיברות'? על כל פנים מדברי ריש לקיש נראה שהייתה לו מסורת שביום ששי ניתנה תורה ולא בשבת. ודוחק גדול הוא לפרש (כפי שהציעו כמה פרשנים) שהדרשה 'מיום הששי מכוונת לששי בחודש ולא לששי בשבת, שהרי פסוק זה הוא חלק ממעשה בראשית העוסק בימות השבוע.

²⁷ כנראה שתי ברייתות אלה במקורן היו ברייתא אחת והבבלי הוא שפיצל אותן (אולי כדי ליצר מהם שתי קושיות להשלים סדרה מספרית של עשרה 'תא שמע'. ועוד שלפיצול זה יש גם מבנה ספרותי שהרי לכל חלק מהברייתא יש פיתוח משלה בגמרא שם). וראו פירושו להלן בסוגיה שם.

התייחסה לששי. הדגש על שלישי יכול להיות מובן, כי הוא מוסב על היום השלישי שבתורה, אך ששי הרי לא נזכר בתורה, ומי הוא ששי זה שעליו אומרת הברייתא 'ששי – ששי לחדש וששי בשבת'? אך אם בששי ניתנה תורה, דבר זה גופא מדגישה לנו הברייתא, שיום ששי זה שבו ארע מתן תורה, היה גם ששי בחודש וגם ששי בשבת.²⁸

גם בברייתא שמובאת בבבלי להלן (פח ע"א) ניכרת הסברה שביום ששי ניתנה תורה. לשון הברייתא: 'רבי יוסי אומר בשני עלה משה וירד, בשלישי עלה וירד, ברביעי ירד ושוב עלה, בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן, בששי לא היה לו פנאי'. שמא 'לא היה לו פנאי' משום שביום זה ניתנה התורה? וכך אף מנסה הבבלי לומר 'משום תורה'²⁹ אולם הוא דוחה זאת ואומר 'משום טורח שבת'. אך הבבלי לשיטתו שתופס את דברי רבא שבשבת ניתנה תורה. אך אם בעל הברייתא אוחז שבששי בשבת ניתנה תורה, דברי הברייתא ברורים יותר. מסורות תנאיות נוספות שמהן משתמע שביום ששי ניתנה תורה יש גם במכילתא דרבי ישמעאל, פרשה דבחדש, ג (מהדו' הורוביץ ורבין עמ' 211).³⁰

לאחר שרבי יוחנן הביא את המקור להלכה שהפולטת שכבת זרע ביום השלישי טהורה, והוא 'מסיני למדו' נראה שרבי יוחנן מבקר את המקור הזה. לדבריו, בסיני אמנם יתכן שה' אמר למשה לקדש את בני ישראל היום ומחר, ולכן יש שפרשו החל מ'היום' בסך הכול שש עונות: שלישי, ליל רביעי, רביעי, ליל חמישי, חמישי וליל ששי. ויש שפרשו ארבע עונות, אותם שהתקדשו 'מחר': רביעי, ליל חמישי, חמישי וליל ששי. אולם איך אפשר ללמוד מזה לדורות? הרי לדורות יש לקבוע הלכה. כמה צריך אפוא: ארבע או שש? נראה שזה פירוש המילים: 'אמר רבי יוחנן זו בסיני אבל לדורות או בארבע או בשש. רבי עקיבה אומר לעולם הן חמש. וכן לדורות'. היינו, משהציע שמסיני למדו, הוא טוען על כך שלימוד זה הוא בעייתו, ואי אפשר להקיש ממנו לדורות. בד בבד הוא סבור כי לימודו של רבי עקיבא אינו לוקה בחסר זה, שהרי לפי דבריו: 'לעולם הם חמש וכן לדורות'. לרבי עקיבא ודאי שיטה אחרת בפירוש הפסוקים, ולשיטתו ישראל פרשו חמש עונות בסיני, ולפי שיטה זו אפשר ללמוד הלכה לדורות מסיני.³¹

²⁸ גם הלבני בסוגיה שם (עמ' רג) הבין כך את הברייתא. לדעתו מקורה במכילתא (מסכתא דויסע בשלח פרשה א עמ' 159). לדברינו, תפיסה זו מוצאת ראייה בדברי הירושלמי שדברי רבא 'בשבת ניתנה תורה' אינם המסורת היחידה. הלבני מביא שם גם מפרקי דרבי אליעזר שבערב שבת ניתנה תורה. ובכך מסורת הבבלי שיכולי עלמא סברי בשבת ניתנה תורה' אינה כולי עלמא ובהחלט אפשרי כי הירושלמי סבר שבששי ניתנה תורה.

²⁹ הבבלי לא מעלה על דעתו שביום ששי ניתנה תורה. בשאלה 'משום תורה'? כוונתו שהברייתא לא עוסקת בימי השבוע אלא בימי החודש, והוא מקשה שנראה מברייתא זו שבששי בסיון ניתנה תורה.

³⁰ וראו מיליקובסקי, שם, עמ' 114, ושם בעמ' 120 הערה 85.

³¹ ליברמן (שם), מפרש את דברי רבי יוחנן 'וזו בסיני' וכו' כך: 'כלומר: רק בסיני חשבו אותן לטמאות אם פלטו בליל ששי, אבל לדורות או בארבע או בשש. וביום שלישי לר' אלעזר בן עזריה או ביום רביעי לר' ישמעאל תמיד טהורה'. וקשה לקבל את פירושו. ראשית, לפי דבריו יוצא שרבי יוחנן שומט את הקרקע מתחת להנחה שהניח קודם ש'מסיני למדו'. שנית, לשיטתו יוצא שרבי יוחנן לא מוסב על חכמים שבמשנה אלא על התנאים של 'תמן תנינן' שטרם הובאו בירושלמי. ובאמת זוהי שיטת ליברמן (שם) שדברי רבי יוחנן לא מוסבים על המשנה אלא על משנת מקוואות.

נראה שהמימרה שהובאה בהמשך סוגית הירושלמי משם רבי יוחנן: 'א"ר יוחנן מדברי כולם טבולי יום קבלו ישי את התורה. הדא דאת אמר בנשים. אבל באנשים כבר טהרו. מה טעמא וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם'. הייתה חלק מהמימרה של רבי יוחנן 'מסיני למדו'. רבי יוחנן אומר שמדברי כולם טבולי יום קיבלו ישראל את התורה, כיון שבלייל ששי פולטת טמאה ובכל אופן קיבלו את התורה ביום ששי. מיד לאחר מכן רבי יוחנן מוסיף לנו ידיעה חדשה, והיא כי לכל התנאים שהוזכרו - רבי אלעזר, רבי ישמעאל ורבי עקיבא - דבר אחד במשותף: הם כולם מסיני למדו. אולם ישנה דעת חכמים שהלכה זו כלל לא נלמדה מסיני אלא מסברא, משום שלאחר שלושה ימים שכבת הזרע מסרחת. וכלשונו: 'א"ר יוחנן זו דברי ר' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל ור' עקיבה. אבל דברי חכמים עד שלושה ימים מיכן והילך היא נסרחת'. לפי זה דבריו 'זו דברי רבי אלעזר וכו'' לא נועדו להביא דעה חדשה המתנגדת הלכתית לדעתו של רבי אלעזר בן עזריה, אלא מקור אחר ולפיו לא 'מסיני למדו'. עוד אפשר שרבי יוחנן בא גם ללמוד הלכה מחכמים אלה ולסייג את הנאמר למעלה 'שלדברי כולם טבולי יום קיבלו ישראל את התורה'. דברים אלה נכונים רק לאלה שלמדו מסיני, ולפיכך גם הלכה זו הם למדים מסיני, אבל לפי חכמים שלמדו זאת מסברא ולא מסיני, אין לנו שום מידע אם ישראל קיבלו את התורה כשהם טבולי יום.

אם זאת כוונת המימרה האחרונה של רבי יוחנן, מובן היטב מדוע הירושלמי אומר שממירה זו דומה למימרה אחרת שלו 'ואתייא כההיא דאמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע, מה תורת הזב עד שלושה ימים אף תורת שכבת זרע עד שלושה ימים'. המשותף בין מימרה זו למימרה הקודמת שבשתייהן הלכת פולטת לא נלמדה מסיני, אלא מסברא או מזב.

לפי פירושו בירושלמי מתאחדות המימרות של רבי יוחנן לכלל מימרה אחת ארוכה וקוהרנטית, שחלקיה מתיישבים היטב אהדדי. אלא שבתוך דברי רבי יוחנן הירושלמי מפסיק ומביא את ה'יתן התם' ודברי פרשנות מטעם בעל הסוגיה על 'יתן התם' זה.

משה בהשכמה עלה

התלמוד מעמיד את רבי עקיבא כרבי יוסי וכרב אדא בר אהבה³² הדורש כי כל ירידותיו ועליותיו של משה היו בהשכמה. היות וירידתו של משה הייתה בהשכמה, הרי שהזהיר את ישראל מיד בבוקרו של היום הרביעי. שיטת רבי עקיבא שילעולם חמש עונות' מתאימה אם כן לשיטת רב יוסי יחד עם דרשתו של רב אדא.

ואמנם, אי אפשר להעמיד את דברי רבי יוסי עצמו כדרשה אמוראית זו, שהרי להלן (פח ע"ב) הבבלי מביא ברייתא משמו שבה מפורש שלא כל ירידותיו של משה היו בהשכמה. שנינו שם:

רבי יוסי אומר: בשני עלה משה וירד, בשלישי עלה וירד, ברביעי ירד ושוב לא עלה. ומאחר שלא עלה מהיכן ירד? אלא ברביעי עלה וירד, בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן, בששי לא היה לו פנאי.

³² נוסח אוקספורד: 'וכדר' אדא בר אהבא דאמר רב אדא בר אהבא'. בוטיקן 108 הנוסח: 'אמר רב אדא בר אהבא לעולם כר' יוסי'. וראו הלבני, מקורות ומסורות, מועד, עמ' רמה-רמו הערה 7.

לפי דברי רבי יוסי, רוב או כל ירידותיו של משה במעמד הר סיני לא היו בהשכמה, שהרי באותו יום שעלה ירד, 'בשני עלה וירד', בשלישי עלה וירד' ולפי תיקון הבבלי את דברי הברייתא אף 'ברביעי עלה וירד'. דרשה זו ודאי לא מתיישבת עם דרשתו של רב אדא בר אהבה.³³

ואמנם, לכאורה רב אדא לא מדבר על כל עליותיו או על כל ירידותיו של משה. ראשית, הוא מנסח את דבריו בלשון יחיד 'משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד'. ניסוח זה יכול להתפרש כעוסק בעלייה מסוימת ובירידה מסוימת ולא בכל העליות והירידות. כמו כן, בדרשותיו מהפסוקים אין ביסוס לכך שכל עליותיו וירידותיו היו בהשכמה, שהרי הוא מביא פסוק אחד 'וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני' וממנו למד 'שימשה בהשכמה עלה'. גם הפסוק שהוא מביא כראיה בעניין ירידתו מבסס רק ירידה יחידה 'לך רד ועלית אתה ואהרון עמך' – מקיש ירידה לעלייה. היקש זה לכאורה תקף רק מירידה אחת לעלייה אחת, ולא באופן גורף לכל ירידותיו ועליותיו של משה.

אף על פי כן, נראה שאין מנוס מלפרש את דברי רב אדא כמכוונים לכל עליותיו וירידותיו של משה. הפסוק שממנו מוכיח רב אדא 'שימשה בהשכמה עלה' כלל לא לקוח מעליותיו של משה במעמד הר סיני אלא מפרשה מאוחרת יותר בשמות לד העוסקת בעלייתו של משה לקבל את הלוחות השניים, ואילו הפסוק שממנו מוכיח רב אדא 'שימשה בהשכמה ירד' לקוח ממעמד הר סיני (שמות יט). אם כוונת רב אדא היא להשכמה מסוימת שבה עלה משה ולירידה מסוימת, ורק אותן הוא מקיש זו לזו ולא לכל עליותיו וירידותיו של משה, ודאי שהיקש זה אינו תקף. הרי לא ניתן ללמוד מירידה שהתרחשה הרבה זמן לפני העלייה השנייה, ולהקישן זו לזו. מכאן שהוא מקיש את כל העליות לכל הירידות וסבור שכולן היו בהשכמה. ההיקש הוא גורף וכולל לא רק את כל עליותיו וירידותיו של משה במעמד הר סיני, אלא את כל עליותיו וירידותיו בכלל.

מקור דברי רב אדא בר אהבה

לפי דברנו לוקים דברי רב אדא בחסר. הרי הוא לא מתקף בדרשתו את כל עליותיו של משה שהיו בהשכמה, וכיצד אפשר להשליך מעלייה אחת שהייתה בהשכמה לכל העליות?

ייתכן שדרשת רב אדא מבוססת על דרשה תנאית אחרת המופיעה במכילתא דרשב"י יט: ד:

'ירד משה מן ההר אל העם' - מלמד שלא הלך [לתוך ביתו ולא פנה לעסיקין] אחרים. מני שכשהיה מחזיר [את השליחות לא היה מחזירה] אלא בבקר? >ת"ל 'ויפסל שני לוחות אבנים כראשונים וישכם משה בבקר' (שמות לד: ד). זה הכלל לכל שנצטוה. מה ת"ל 'כאשר צוה ה' אתו' (שם)? אלא זה בנין אב שכשהיה משה מחזיר את השליחות לא היה מחזירה אלא בבקר.³⁴

³³ הריטב"א בחידושו לסוגיתנו מציע שלוש דרכים לפתרון הבעיה: 'דאיתא דלא כרבי עקיבא, אי נמי שלא אמר רבי עקיבא אלא היכא דכתבא ירידה בפירוש, אי נמי דהתם העלייה והירידה היו לאלתר כי מיד שעלה חזר וירד לאלתר'. וראו תוספות רי"ד להלן (פו ע"ב) בד"ה בתרי.

³⁴ ע"פ מהדו' אפשטיין – מלמד, עמ' 141.

המכילתא עוסקת בעליות מסוג מסוים שעלה משה, עליות שעניינן להחזיר את השליחות. עלייה מסוג זה מתרחשת בפרשה העוסקת בלוחות השניים (שמות לד) לאחר שה' אומר למשה 'פסל לך שני לוחות אבנים' (שם, א), משה מחזיר את השליחות 'ויפסל שני לוחות אבנים כראשונים וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני' (שם, ד). מהמשך הפסוק 'כאשר צוה אותו משה' (שם), לומדת המכילתא לכל המקומות 'זה בניין אב שכשהיה משה מחזיר את השליחות לא היה מחזירה אלא בבקר'. המכילתא, בניגוד לרב אדא, מרחיבה את הלימוד מההשכמה המקומית שהתרחשה בפרשת הלוחות השניים לכלל העליות של משה. ייתכן שרב אדא מתבסס בדרשתו על לימוד זה ולכן אינו טורח לתקף את כל עליות משה, אלא מסתפק במילים 'בהשכמה עלה דכתיב וישכם משה בבקר' - הפסוק שממנו למדה המכילתא.

אמנם, כפי שהערנו, המכילתא עוסקת רק בעליות שעניינן החזרת השליחות, שלא כרב אדא המכליל את כל העליות. אך נראה שהמכילתא בהגדרתה זו את העליות הנוגעות להחזרת השליחות לא באה לצמצם אלא להרחיב. החידוש הוא שאפילו בעליות שמשה לא נקרא אליהן במועד ידוע, אלא הדבר היה נתון לבחירתו מתי להחזיר את השליחות, הקדים משה ועלה בהשכמה.³⁵

בדרשה זו המכילתא עוסקת בעליותיו של משה בלבד. בפועל, דרשת המכילתא נקבעה על הפסוק 'יורד משה מן ההר אל העם' (שמות יט), העוסק בירידת משה להגביל ולהפריש את העם. על פסוק זה אומרת המכילתא: 'מלמד שלא הלך [לתוך ביתו ולא פנה לעסיקין] אחרים'. אכן, אין המכילתא לומדת מכאן שהדבר היה 'בהשכמה', אולם היא מסיקה שמה לא השתהה. מיד בסמוך מביאה המכילתא את הדרשה בדבר עליותיו של משה. נראה אם כן שדרשה זו היא שעמדה ביסוד דרשתו של רב אדא שהעניק לה ניסוח ספרותי חדש.

ישראל קדושים

בעל הסוגיה העמיד את דברי רבי עקיבא כרבי יוסי ש'בארבע עביד פרישה', וכדברי רב אדא בר אהבה, שירידת משה הייתה בהשכמה של רביעי ובה גם הזהיר אותם על פרישה. כעת התלמוד מקשה מדוע היה נחוץ להפרישם ברביעי שחרית, הרי משה יכל להתמהמה באזהרתם עד הערב כיון ש'ישראל קדושים הן ואין משמשין מיטותיהן ביום'. תשובת התלמוד נשענת על מימרות של רבא שבבית אפל אפשר לשמש ביום, או שתלמיד חכם המאפיל בטליתו מותר, ובכדי שלא ינהגו מנהג תלמידי חכמים או ישמשו בבית אפל, הוצרך משה להזהירם מהבוקר. נראה שעורך סוגיתנו השתמש בסוגיית הבבלי בנדה (יז ע"א) לבניית השקלא וטריא כאן. בסוגיה בנדה העיסוק שם מלא יותר והקשר הדיון הוא תשמיש המיטה. לשון הסוגיה שם:

אמר רב חסדא: אסור לו לאדם שימש משתו ביום. שנאמר. ואהבת לרעך כמוך. מאי משמע?³⁶ אמר אביי: שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו. אמר רב הונא:³⁷ ישראל

³⁵ ייתכן גם שבעליות כאלו עלה משה בהשכמה, אך עליות שעלה משה על פי קריאה ישירה, לא נעשו בהשכמה אלא מיד עובר לקריאתו של הקב"ה. על זה ודאי גם רב אדא לא יחלוק. נמצא שבכל מקרה משתווים דברי רב אדא לדברי המכילתא.

³⁶ כך הוא בדפ'. במינכן 95, וטיקן 113: 'מה תלמוד', וטיקן: , וטיקן 111-110, וטיקן 127: 'מאי תלמודא'.
³⁷ בוטיקן 110-112: 'אביי'.

קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום. אמר רבא: ואם היה בית אפל מותר.³⁸ ות"ח מאפיל³⁹ בכסותו⁴⁰ ומשמש.

יש הבדל משמעותי בין המימרה של רב חסדא והסברו של אביו,⁴¹ התולים את האיסור לשמש ביום בטעמים של 'בין אדם לחברו', לבין טעמו של רב הונא, התולה את האיסור בקדושה. כמו כן, בעוד שרב חסדא מורה הוראה הלכתית – נורמטיבית – 'אסור לו לאדם שישמש מטתו ביום', רב הונא מספק תיאור מצב 'ישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום'. רב הונא אינו מורה האם הדבר אסור או מותר אלא מתאר את מנהגם של 'ישראל קדושים'.⁴² מכאן נראה שהמימרות של רבא 'ואם היה בית אפל מותר', 'ותלמיד חכם מאפיל בכסותו ומשמש' מוסבות היו מלכתחילה על דברי רב חסדא ולא על דברי רב הונא. המימרה של רבא מנוסחת בלשון הסתייגות, כאומר האיסור האמור הוא רק בתשמיש רגיל אך 'אם היה בית אפל מותר'. ניסוח זה מתאים להקשר של איסור גורף כמו זה של רב חסדא, אשר בא רבא ומגבילו. ודאי שניסוח כזה אינו מתאים כתגובה למימרה התיאורית של רב הונא, שהרי זה כלל לא דיבר באיסור כלשהו, שיש להגבילו ולהתירו במקרים מסוימים. זאת ועוד, נראה שההיתר לשמש בבית אפל ובהאפלת טלית מתאים יותר לדברי רב חסדא וכפי פירושו של אביו, 'שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו'. רבא שאימץ טעם זה למד מכאן הלכה שאם אין חשש שיראה בה דבר מגונה, כגון בבית אפל או במאפיל בטליתו, אין האיסור חל. לעומת זאת, קשה לייחס את המסקנה ההלכתית של רבא כנובעת מדברי רב הונא, שכן אפשר שהקדושה שנוהגים בה ישראל אינה מחמת הראייה אלא מסיבה אחרת (כגון הגבלת זמן תשמיש לזמן מצומצם יותר, הגבלה שיכולה להתפרש כקדושה, או החשש מפני הימצאותם של אחרים וכדומה). מסקנתו של רבא נובעת אפוא לא מדברי רב הונא אלא מדברי רב חסדא. לפי זה נראה לשחזר את הסוגיה בנדה כדלהלן:

אמר רב חסדא: אסור לו לאדם שישמש מטתו ביום, שנאמר: ואהבת לרעך כמוך.

מאי משמע? אמר אביו: שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו.

אמר רבא ואם היה בית אפל מותר.

ואמר רבא ואיתימ' רב פפא: ותלמיד חכם מאפיל בכסותו ומשמש.

³⁸ כך הוא בדפ'. במינכן 95, וטיקן 113, וטיקן 127, מודינה 24: נ' 'אמר רבא ואיתימ' רב פפא'. בוטיקן 110-111: 'אמר רבא ואיתימ' רב ספרא'.

³⁹ במינכן 95 ובוטיקן 113, מודינה 24: 'מתעטף'.

⁴⁰ במינכן 95, וטיקן 110-111, מודינה 24: 'בטליתו'. על ההבדל בין טלית לכסות והקשר לתלמידי חכמים ראו: קרויס, קדמוניות התלמוד ב, עמ' 179-181.

⁴¹ אביו כנראה נטל את ההסבר הזה מהמימרה של רב המובאת בבבלי קידושין מא ע"א 'אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר: ואהבת לרעך כמוך'. אביו אף נזקק לאותו ניסוח של רב 'שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו'.

⁴² ואדרבה, מדבריו נראה שאין כאן איסור אלא דרגת קדושה.

המימרה של רב הונא 'ישראל קדושים הם ואין משמשים מיטותיהן ביום' הוכנסה כאן בהיותה מן העניין, אך למעשה היא עומדת בפני עצמה, ואינה קשורה לרצף דברי רב חסדא, אביי ורבא.

בעל הסוגיה בחר להקשות מדברי רב הונא ולא מדברי רב חסדא - והדבר מובן. ההוראה הנורמטיבית 'אסור לו לאדם שישמש מטתו ביום' אינה יכולה להוות קושיה מדוע משה מצווה את ישראל לפרוש ביום, שהרי ודאי עדיין יש מקום לאזהרה זו - דברי רב חסדא הם הרחבה מוסרית של 'ואהבת לרעך כמוך' ויש להניח שלא הכול נזהרים בזה. לעומת זאת, רב הונא מספק תיאור סוציולוגי, כך הוא מנהג 'ישראל קדושים' בפועל. אם כך הכול נוהגים, מדוע משה מצווה על כך?⁴³ כדי ליישב את הקושיה עורך הסוגיה משתמש בדברי רבא, שבמקורם לא התייחסו לדברי רב הונא אלא לדברי רב חסדא.⁴⁴

טבולי יום נינהו

מכך שלא נאמר 'אמר אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין ניתנה תורה לטבול יום' אלא 'אביי וכו' דאמרי תרווייהו' נראה שהמימרה של אביי בר רבין ורב חנינא בר אבין עצמאית ולא נאמרה במקורה כתשובה לשאלת התלמוד 'הא טבולי יום נינהו'. ניתן להוכיח זאת גם מהמשך הסוגיה: 'יתיב מרימר וקאמר לה להא שמעתא', והלוא 'הא שמעתא' אינו כינוי מתבקש לתשובה. ועוד, השאלה 'ניתנה קאמרת או ראויה קאמרת?' לא אמורה להישאל, כיון שהמימרה לא נאמרה כדיעה אלא כתשובה לשאלה. אחת היא למשיב אם 'ניתנה' או 'ראויה', כל עוד השאלה 'הא טבולי יום נינהו' נפתרה. תשובה מספקת אינה נדרשת לתיקוף נוסף, ולפיכך גם אין לטעון כלפיה.

לפי זה, השאלה 'הא טבולי יום נינהו?' לא נאמרה אלא כקטע קישור למימרה של אביי ורב חנינא ולדברי מרימר ורבינא.⁴⁵ מה היה הקשר המקורי של המימרה 'ניתנה תורה לטבולי יום'? בנדון זה הוצע כיוון פרשני בידי ר' זאב וולף לפני למעלה ממאתיים שנה.⁴⁶ וכך כתב:

והוא תמוה מאי זה שאלה? מאי דהוי הוי כדמקשה בעלמא? ומכ"ש שאינו אף לשעה ההוא דין, רק שאלה אם פלטו או לא? אין זה אלא תמה. ונלע"ד שהוא דין גדול נ"מ לנו. והוא: כי גם אביי ורב חנינא קשה זה כי משמע שלא אקושיא זה קאמרי לתרץ כי א"כ הל"ל אמר אביי? אלא ודאי שאמרו דין זה לעצמם ומאי דהוי הוי? וגם מנין להם? ונ"ל לפי ע"פ דאמרינן בברכות ומייתי לה התוס' במשנתנו: ו'הודעתם לבניך' וכו' מכאן אמרו וכו' עד

⁴³ הגיון דומה יבהיר מדוע לא הקשה בעל הסוגיה מהמימרות של ר' יוחנן וריש לקיש המובאות בבבלי נידה (טז ע"ב): 'אמר רבי יוחנן אסור לו לאדם שישמש מיטתו ביום, מאי קרא? ארור יום אוולד בו והלילה אמר הורה גבר. ריש לקיש אמר מהכא, בזה דרכיו וכו'.' גם אלו מימרות הלכתיות האוסרות לשמש ביום.

⁴⁴ וראו גם בבלי כתובות סה ע"ב, שם מביא התלמוד קושיה מדברי רב הונא ומיישבה על פי דברי רבא.

⁴⁵ לפי רוב הראשונים השאלה מוסבת על כל דעות התנאים, רבי אלעזר בן עזריה, רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ראו בפירוש"י, ח"י הריטב"א והר"ן. רבינו חננאל מפרש שהשאלה היא על 'פירוקא דרבי יצחק', ובלשונו: 'ואקשינן למה ליה לר' יצחק לפרוקי כי הדין פירוקא הא טבולי יום נינהו או הות פרישתן עד צפרא דשבתא ואהדרינן אעפ"כ ראוין הו לקבל התורה והלכך צריכין לפירוקא דר' יצחק ואף על גב דהאי דקאמרי' והא טבולי יום נינהו'.

⁴⁶ לשון הזהב, עמ' 182.

בעלי קריין אסורין כמו שם במ"ת. וא"כ אם נאמר שלא ניתנה תורה רק למעורבי שמש, גם עכשיו בעל קרי אסור ללמוד אחר טבילה עד שיהא לו הערב שמש? אבל אם ניתנה גם לטבול יום, עכשיו בעל קרי מותר אחר טבילה. ולכך קאמרי ניתנה לטבול יום, שהוא משנה מפורשת: 'יעלה ויתכסה ויקרא'...

לפי דבריו, ההקשר המקורי של דברי אביי ורב חנינא היה דיון בהלכת בעל קרי. לפי המשנה (ברכות ג:ד) בעל קרי אסור בלימוד תורה ואילו טבול יום מותר. אביי ורב חנינא אמרו בהקשר זה שכך היה גם במתן תורה, שלא ניתנה תורה לבעלי קרי אך ניתנה לטבולי יום. נראה שכוונתו לומר שאביי ורב חנינא לא באו לספר לנו ידיעה חדשה או מסורת המספרת ש'ניתנה תורה לטבול יום', אלא הסיקו ידיעה זו מתוך ההלכה האוסרת על בעל קרי ללמוד תורה ומתירה זאת לטבול יום.⁴⁷

השערה זו מתקבלת על הדעת, אולם השוואת סוגיתנו לדברי הירושלמי מלמדת שהקשר המקורי של המאמר 'ניתנה תורה לטבול יום' הוא בסוגיתנו, ונאמר בהקשר של מחלוקת התנאים בפולטת שכבת זרע. לשון הירושלמי שבת ט: ג; יא ע"ג – יא ע"ד:

א"ר יוחנן מדברי כולם טבולי יום קבלו יש' את התורה. הדא דאת אמר בנשים. אבל באנשים כבר טהרו. מה טעמא וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם.

רבי יוחנן עוסק במחלוקת התנאים שלנו, בדין פולטת שכבת זרע, ובהקשר זה אומר מימרתו 'מדברי כולם טבולי יום קבלו ישראל את התורה'.

נראה שדבריו מכוונים להבדל בין גברים לנשים בקבלת התורה. הנשים קבלו את התורה כשהן טבולות יום, אך הגברים קיבלוה לאחר שהעריב שמשם. חלוקה זו מבסס רבי יוחנן על הפסוק 'וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם'. היום ומחר מתפרש כאן 'היום' - לפרישה וטבילה, 'ומחר' - להמתין להערב שמש. רבי יוחנן סבור שהפסוק הראשון 'וקדשתם היום ומחר' מתייחס לגברים - התורה ביקשה להחמיר עליהם שיעריב שמשם, לפיכך הם צריכים להמתין 'למחר'. לגבי נשים התורה לא החמירה כל כך, ובהן נאמר 'טבולי יום קבלו יש' את התורה'.⁴⁸

⁴⁷ לפי גישה זו, נוסח דברי אביי ור' חנינא בהקשר המקורי היה כעין 'זאת אומרת ניתנה תורה לטבול יום'.
⁴⁸ מלשון הירושלמי נראה כי רבי יוחנן אמר רק 'מדברי כולם טבולי יום קבלו ישראל את התורה'. ההמשך 'הדא דאת' וכו' שייך לבעל הסוגיה המעמיד את דברי רבי יוחנן בנשים בלבד. ייחוס זה מסתייע גם מנוסח דבריו 'טבולי יום קבלו ישראל את התורה', מימרה הנוגעת לישראל' באופן גורף. אם יש להחריג את הגברים, הניסוח 'קיבלו ישראל' מחוספס, שהרי לפחות מחצית מהעם לא קיבלו את התורה כשהם 'טבולי יום', ואף הקפידה התורה על כך באומרה 'היום ומחר'. למעשה, מסקנת רבי יוחנן 'מדברי כולם' עולה רק מדברי התנאים העוסקים בנשים, ב'פולטת שכבת זרע', אך ההרחבה לכלל העם הגיונית. אם נשים הותרו לקבל את התורה כשהן טבולות יום, מדוע יעכב דבר זה בעד גברים? בעל הסוגיה, המעמיד את דברי רבי יוחנן בנשים בלבד, חש צורך להביא לכך תימוכין מהמקרא, ואכן מצא פסוק המבסס יפה חלוקה זו: לגבי גברים אמרה התורה 'היום ומחר'.

הירושלמי קובע כי לשיטת רבי יוחנן שלושה ימים אלה שניתנו לנשים, לא יכולים לכלול הערב שמש, וזאת לדברי כולם. לכן יש לחלק בין גברים לנשים - על הגברים החמירה התורה ולא קיבלה אלא עד ש'כבר טהרו', כלומר העריב שמשם.⁴⁹

נראה שמסורת זו של דברי רבי יוחנן היא המקור למסורתם של אביו רב חנינא בסוגיתנו. דבריהם נאמרו באופן בלתי תלוי בקושית הגמרא 'והא טבולי יום נינהו' ומוסבים, כדברי רבי יוחנן עצמם, על 'דברי כולם' - התנאים בסוגיתנו העוסקים ב'פולטת שכבת זרע'.

מהלך דברים זה תומך במה שכתבנו שדברי אביו רב חנינא לא נאמרו במקור כתשובה לשאלה 'והא טבולי יום נינהו' אלא כמימרה עצמאית, אשר מהדהדת את מסורת דברי רבי יוחנן המובאת בירושלמי. בעל הסוגיה הקדים למימרתם 'הא טבולי יום נינהו' וכך נוצר הרושם שבאו להגיב על קושיה זו. בפועל, השאלה שהעסיקה כנראה את רבי יוחנן היא ההבדל שמצאנו בין האנשים לנשים.

אם אכן שמועתם של אביו רב חנינא היא שמועתו של רבי יוחנן, ניתן להבין את הדו שיח התמוה שבין אמימר לרבינא.⁵⁰ רבינא שואל 'ניתנה קאמרת או ראויה קאמרת' ומשיב לו אמימר 'ראויה קאמינא'. מה כוונת רבינא בשאלתו, ומניין לאמימר שרק 'ראויה'?⁵¹ משמניחים אנו זהות בין השמועות כאמור, עולה כי שאלת רבינא 'ניתנה קאמרת' נובעת מההתחבטות בירושלמי לגבי ההבדל בין נשים לאנשים. מדוע התורה אוסרת על הגברים לקבל תורה טבולי יום ומתירה זאת לנשים? אם טבול יום נחשב טמא, מה טעם בהבחנה זו?

ההסבר לכך מתבקש. רבינא היה מודע לכתחילה שאבחנה בין אנשים לנשים היא תמוהה רק אם הגברים קיבלו בפועל את התורה כשאינם טבולי יום, והנשים - כשהן טבולות יום. מדוע הותר לנשים מה שנאסר לגברים? אולם אם נניח שכל ישראל קיבלו את התורה כשאינם טבולי יום, אין אבחנה הלכתית-מהותית בין גברים לנשים, שהרי בפועל כך אירע הדבר במציאות שאף אדם מישראל לא היה 'טבול יום' בקבלת התורה. לגברים כיון שהופרשו 'היום ומחר' ולנשים כיון שלא פלטו.

רבינא מקדים לשאלתו בדבר ההבדל בין גברים לנשים הקדמה שאילו נענתה בחיוב - 'ניתנה קאמינה' - היה צורך להידרש לפשר ההבדל בין נשים לגברים. שהרי אילו ניתנה לטבולי יום, נתנה זו הייתה רק לנשים שהרי הגברים הופרשו 'היום ומחר' וודאי שלא היו טבולי יום. אז אילו 'ניתנה

⁴⁹ דברי בעל 'לשון הזהב' שהובאו למעלה, לא רק שאינם מתאימים לדברי הירושלמי הללו, אלא הם נסתרים מהם. לפי דברי רבי יוחנן, באם יש קשר בין מתן תורה להיתר לימוד תורה של טבול יום (וכפי שרוצה לומר המחבר הנ"ל), יוצא שיש לחלק בין אנשים לאנשים, לגבי אנשים אסור ללמוד תורה כשהם טבולי יום ולגבי נשים מותר. הלכה זו ודאי שאין בה הגיון, מה גם שהיא סותרת את המשנה בברכות. מכאן נראה שאין קשר בין הלכת לימוד תורה של בעל קרי וטבול יום ולמה שאירע בזמן מתן תורה.

⁵⁰ התיאור 'יתב מרימר וקאמר להא שמעתא... איתיביה רבינא לאמימר' מצוי בבבלי חמש פעמים (שלושה מהם בבבלי שבת פא ע"ב, פו ע"ב, ק ע"ב. ובביצה כ ע"א ובבא מציעא עב ע"ב). אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 448-449, מוכיח מכאן שרבינא היה תלמידו של מרימר. אולם ראו: כהן, רבינא, עמ' 186-187. לדעתנו, 'כל שניתן אפוא להסיק מהנוכחות השכיחה של רבינא בישיבתו של מרימר, אינו אלא שמרימר היה המבוגר, ורבינא - הצעיר ממנו והכפוף לו'.

⁵¹ פרשנים רבים עמדו על כך וראו חידושי חתם סופר על סוגיתנו. וראו בלשון זהב שהובא למעלה, ניסיונו לפתור בעיה זו אינו משכנע.

קאמינה' יוצא שהתורה הקפידה על טבול יום לגברים ולא לנשים. אמימר, שכנראה ירד לסוף דעתו של רבינא, השיב לו 'ראויה קאמינה', ובתשובתו שמת את הקרקע תחת השאלה שהייתה עולה לו השיב 'ניתנה קאמינה'. בתשובתו, הוא מרמז שבעצם לא הייתה שום תופעה של טבול יום בסיני. לגברים כיוון שהופרשו ולנשים כיוון שלא פלטו. האמירה 'ראויה קאמינה' עוסקת בדין התיאורטי וזה לא מבדיל בין גברים לנשים. לכולם ראויה תורה להינתן אפילו לטבולי יום, אלא שבסיני לא היו טבולי יום בפועל.

הירושלמי לומד מהפסוק 'היום ומחר' שעל הגברים נאסר לקבל את התורה טבולי יום, ואילו לנשים הותר. מעניין להשוות הלכה זו למובא במגילת המקדש:⁵² 'ואיש כי ישכב עם אשתו שכבת זרע לוא יבוא אל כול עיר המקדש אשר אשכין שמי בה שלושת ימים'. (מגילת המקדש, מה: 11-12) הלכה זו, המצריכה גם את האיש שיוצאת ממנו שכבת זרע להיטהר לאחר שלושה ימים, היא המשך ההלכה שנאמרה שם קודם: 'ואיש כי יהיה לו מקרה לילה לוא יבוא אל כול המקדש עד אשר ישלים שלושת ימים וכבס בגדיו ורחץ ביום הריאשון, וביום השלישי יכבס בגדיו (ורחץ) ובאה השמש אחר יבוא אל המקדש. ולא יבואו בנדת טומאתמה אל מקדשי וטמאוי' (שם, 7-11). נראה כי לפי תורת קומראן לא רק שהאיש נטמא שלושה ימים⁵³ אלא הוא זקוק אף להערב שמש 'עד אשר ישלים שלושת ימים'. כמוכן שאין התאמה בין הלכה זו להלכת חז"ל שהאיש אינו צריך להמתין שלושה ימים, אך יש התאמה בהלכה המצריכה הערב שמש לאיש הטמא. נראה כי אנשי קומראן לא הכירו את ההלכה של 'פולטת שכבת זרע'. מבחינתם טומאת שכבת זרע ייחודית לגבר. לאור הנחה זו הבינו שדיני ההרחקה בתיאור מעמד הר סיני נועדו להפריש מטומאת הגבר בלבד.⁵⁴

לעצם הלכת הכת שגבר הפולט שכבת זרע טמא שלושה ימים,⁵⁵ אפשר שרמז לכך מצוי גם בדרשת רבי יוחנן בירושלמי:

דאמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע'. מה תורת הזב עד שלושה ימים אף תורת שכבת זרע עד שלושה ימים.

⁵² המובאות ע"פ קמרון, מגילות, עמ' 184.

⁵³ כבר חוקרי המגילה מצאו קשר ישיר בין הפסוקים בעניין 'והיו נכונים ליום השלישי' למגילת המקדש. אנשי קומראן השוו את ההרחקה מהר סיני להרחקה מיכול עיר המקדש'. ראו: ידן, מגילת המקדש, עמ' 223; מילגרום, מחקרים, עמ' 513.

⁵⁴ לא ברור האם זה קשור למגמת הרחקה של הנשים מן המקדש בהשקפת הכת (אם אכן הייתה מגמה כזאת). וראו בארוכה: יפת, מחקרים, עמ' 613-619.

⁵⁵ הלכה זו כנראה לא הייתה מוסכמת גם בקרב הכת. כך, בברית דמשק (Q2474 קטע 2 טור ב שורות 4-9) לא נזכרו שלושה ימים בטמא טומאת שכבת זרע. אמנם ייתכן שהפרשה שם עוסקת באילוץ המציאות, שהרי יש עוד הלכה מקלה על הטמא. ראו: ורמן ושמש, פרשנות, עמ' 105-106.

מימרה זו כלל לא עוסקת בפולטת שכבת זרע, אלא באיש 'אשר תצא ממנו שכבת זרע', המושווה כאן לזב.⁵⁶ יתכן שיש לנו כאן עדות שגם בקרב הלכת חז"ל היו מסורות שטומאת שכבת זרע שלושה ימים היא.⁵⁷

וליטבלו ביני שימשי

ודאי הוא שרבי יצחק לא הגיב לקושית סתם התלמוד 'וליטבלו ביני שימשי'. קושיה זו אינה 'סתמא קדומה', שכן יסודה בדברי אבבי בר רבין ורב חנינא בר אבין המאוחרים לרבי יצחק.⁵⁸ נראה כי דברי רבי יצחק נאמרו כדרשה בפני עצמה, המחלצת מפסוק זה את הסיבה מדוע ניתנה התורה ביום ולא בלילה. בעל הסוגיה השתמש בדרשתו זו, והביאה כתירוץ לשאלה 'וליטבלו בי שימשי'. הוא הסתפק בהבאת הסימוכין של רבי יצחק לדרשתו, ולא נזקק לדרשה כולה. בעל הסוגיה אפילו לא טרח להביא מדברי רבי יצחק אלא את הפסוק עליו דרש. תוכן הדרשה של רבי יצחק מובנת מתוך לנו הקשר הקושיה שהקדים בעל הסוגיה 'וליטבלו ביני שימשי'. שחזור הדרשה המקורית אולי אפשרי על סמך דרשות על הפסוק ששרדו. ראו מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ה (מהדו' הורוביץ-רבין, עמ' 209):

ר' נתן אומר, מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות הן, שכשעמד הב"ה ואמר אנכי ה' אלהיך, מי עמד ומיחה כנגדו? אם תאמר, במטמוניות היה הדבר, והלא כבר נאמר: לא בסתר דברתי וגוי לא אמרתי לזרע יעקב (ישעיה מה: יט), לאלו אני נותנה, אלא תוהו ביקשוני, ולא נתנתיה פנגם.

דרשה ברוח דומה, אך מפורטת יותר, מובאת במכילתא למעלה שם בשם רבי יוסי (שם פרשה א):⁵⁹

ר' יוסי אומר: הרי הוא אומר: לא בסתר דברתי במקום ארץ חשך וגוי'. כשנתתיה אני בתחלה, לא נתתיה בסתר, ולא במקום ארץ חושך ולא במקום אפלה; ולא אמרתי לזרע יעקב, לאלו אני נותנה; אלא תוהו בקשוני, לא נתתיה פנגוס.

נראה שגם דרשת רבי יצחק התבססה במקורה על הפסוק המובא במכילתא בישעיה מה: יט: 'לא בסתר דיברתי במקום ארץ חשך לא אמרתי לזרע יעקב תוהו בקשוני אני ה' דבר צדק מגיד מישרים', ולא על הפסוק מישעיה מח: טז: 'קרבו אלי שמעו זאת לא מראש בסתר דברתי מעת היותה שם אני

⁵⁶ הירושלמי עצמו מטה דרשה זו ומעמידה בפולטת שכבת זרע, שהרי הוא מביאה כסיוע לדברי רבי יוחנן: 'אי"ר יוחנן זו דברי ר' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל ור' עקיבה. אבל דברי חכמים עד שלושה ימים מיכן והילך היא נסרחת'.

⁵⁷ בספר שמואל א (כא-ה-ו): 'יען הכהן את דוד ויאמר: אין לחם חול תחת ידי: כי אם לחם קדש יש אם נשמרו הנערים אך מאשה: ויען דוד את הכהן ויאמר לו כי אם אשה עצרה לנו כתמול שלשם בצאתי ויהיו הנערים קדש'. דוד מנמק את בקשתו ללחם קדש בכך שאין אשה עצורה עם הנערים 'תמול שלשום' ולפיכך אינם טמאים, ואולי מכאן רמז לטומאת שלושה ימים בגבר שיצאה ממנו שכבת זרע.

⁵⁸ השניים, בני הדור הרביעי לאמוראי בבל, נזכרים יחד פעמים רבות בבבלי 'דאמרי תרווייהו' (אפשר שהיו אחים). ראו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 351. רבי יצחק היה חכם ארץ ישראלי, תלמידו של ר' יוחנן ובן הדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל. ראו: אלבק, שם, עמ' 252.

⁵⁹ וראו מדרש תנאים, דברים לג: ב.

נאם ה' וגו'. הפסוק הראשון מתאים ביותר לדרשת רבי יצחק, המנמק מדוע לא ניתנה תורה ביחושד', וכן הוא גם ברש"י בסוגיתנו.⁶⁰ מדרשות אלה או כעין אלה למד רבי יצחק שהפסוק מוסב על מעמד הר סיני, והרחיב את הדרשה מממד המקום לממד הזמן. כשם שהקב"ה לא נתן את התורה במקום חושך ואפילה, כדברי רבי יוסי, כך לא ניתנה בזמן חושך ואפילה.⁶¹

נראה שהמימרה השנייה המובאת משם רבי יצחק: 'שלא יהא הללו הולכין לקבל תורה, והללו הולכין לטבילה', אינה שלו. מימרה זו מוסבת על שאלת בעל הסוגיה: 'וליטבלו בצפרא דשבתא, וליקבלו תורה בצפרא דשבתא?' ומשמעותה לא מתקיימת ללא השאלה המקדימה של 'סתם התלמוד'. יתכן, שהייחוס של המימרה לרבי יצחק (שאכן מופיע ברוב כתבי היד וגם בקטעי גניזה)⁶² הוא ניסוחו של העורך שנטלה מהמימרה הקודמת המיוחסת לו.

מחלוקת שפירשה מן האשה

דברי רב חסדא מוסבים על מימרת רבי יוחנן, על המשנה במקוואות, או על הברייתא שהובאה בתלמוד הדומה לתוספתא במקוואות. מכל מקום אין דבריו מוסבים על משנתנו, שהרי בה לא שנויה מחלוקת. לדברי רב חסדא, שכבת זרע היוצאת מן האיש אינה תלויה בזמן או בסירחון. הקריטריון היחיד להכרעה אם היא טמאה הוא: לחה או יבשה.

דברי רב חסדא אולי מיוסדים על המשנה בנדה ז: א, שם שנינו:

דם הנדה ובשר המת מטמאין לחין ומטמאין יבשין אבל הזוב והניע והרוק והשרץ והנבלה והשכבת זרע מטמאין לחין ואין מטמאין יבשין. ואם יכולין להשרות ולחזור לכמות שהן מטמאין לחין ומטמאין יבשין וכמה היא שרייתן בפושרין מעת לעת רבי יוסי אומר בשר המת יבש ואינו יכול להשרות ולחזור לכמות שהיה טהור.

דהיינו: שכבת זרע מטמאה כל זמן שהיא לחה ואינה טהורה אלא כשהיא יבשה. אם שכבת זרע הייתה טהורה גם כשהיא סרוחה ולחה, המשנה לא הייתה נוקטת 'מטמאין לחין ואין מטמאין יבשין' שהרי יש מקרים שגם לחין אינם מטמאים. אף מסתבר ששלב הסירחון קודם לשלב היובש, ואם כן נוסח המשנה היה אמור להיות מעין 'ואין מטמאין סרוחין'.⁶³ המשנה בנדה לכאורה סותרת

⁶⁰ ייתכן שלרש"י הייתה גרסה אחרת ובה פסוק זה, אך אולי תיקן מדעתו. וראו הערת ר' עקיבא איגר בגיליון הש"ס כאן. ציטוט פסוק דומה לפסוק המקורי של הדרשה יכל להתרחש אגב 'שיטפא דרבנן תרביצאי' כלשונו של רב האי גאון (ראו: תשובות גאונים קדמונים, מהדורת ד' קאסטל, ברלין תר"ח, סימן ע"ח).

⁶¹ אין לשלול השפעה של הנוסח המקורי של דרשת רבי יצחק על ניסוח הסוגיה בידי העורך - ושמה דרש דרשה כעין 'מפני מה לא ניתנה תורה בין השמשות שנאמר לא בסתר דיברתי במקום חושך'. לפי השערה זו, העורך השתמש בחלקה הראשון של נוסח הדרשה לניסוח הקושיה 'וליקבלו תורה ביני שימשי?' ושוב לא נזקק לצטט אחר כך את דרשת רבי יצחק במלואה.

⁶² בכ"י מינכן 95 הוא לא מופיע בפנים אלא בגיליון ושם חסר. בדפ"ר מופיע ר' יי, ייתכן שר"ת אלו היו גם לפני סופרים אחרים שבעדי הנוסח שלפננו, והם נפתחו על ידיהם לר' יצחק' כאשר מהמימרה הקודמת.

⁶³ עוד ראייה ששכבת זרע לחה וסרוחה טמאה עולה, אפשר, מדברי המשנה בהמשך, שאפילו שכבת זרע שיבשה אם ניתן להשרותה ולהחזירה לכמות שהיא עדיין מטמאה. לכאורה יבשה והושרתה ודאי סרוחה היא, ובכל אופן היא טמאה - בהיותה לחה.

גם את משנתנו ומשנת מקוואות, שם שנינו שאפילו שכבת זרע לחה היא טהורה אם הפליטה הייתה אחר זמן מסוים. אך גם זה מתיישב עם דברי רב חסדא, שכן יש לחלק בין פרשה מן האיש לפרשה מן האשה. המשנה בנדה, המטמאת כל עוד שהיא לחה, עוסקת בפרשה מן האיש בעוד שמשנת פולטת עוסקת בפרשה מן האשה. התייחסותו של רב חסדא למשנה בנדה מוכחת לדעתי מכך שאינו מסתפק באמירה כעין 'אבל פירשה מן האיש טמאה'. בהוסיפו 'כל זמן שהיא לחה' הוא מרמז ללא ספק למשנת נדה, שקריטריון הטומאה היחיד, הממצה והמספיק המוצע בה לטומאת שכבת זרע הוא 'לחה'.

לפי זה מובן גם מדוע רב חסדא לא מביא שום אסמכתא או הסבר לדבריו. השוואת משנת פולטת למשנה בנדה היא המקור לחלוקה זו. אף הגמרא, כשהיא דוחה את קושית רב ששת, אינה מנמקת את הדחייה אלא מסתפקת בקביעה 'לא, כשפירשה מן האשה'.

קושית רב ששת

מקושית רב ששת אנו למדים ששכבת זרע היוצאת מן האיש יכולה להיות סרוחה. שהרי הוא מעלה בדעתו ש'פרט לשכבת זרע שהיא סרוחה' מוציאה גם שכבת זרע שפירשה מן האיש. התלמוד דוחה זאת באומרו 'לא, מן האשה', אבל לא מחמת הסיבה ששכבת זרע הפורשת מן האיש אינה עשויה להיות סרוחה, אלא כי לדעת בעל הסוגיה הפסוק 'וכל בגד' וגוי' מוסב על אשה שפולטת שכבת זרע, ולכן הוא ממעט אך ורק שכבת זרע שפירשה מן האשה'.

אם אכן גם שכבת זרע שפירשה מן האיש עשויה להיות סרוחה ואף על פי כן מטמאת כל עוד היא לחה, יש לתמוה מדוע. הרי מהפסוק: 'וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע' למדנו 'פרט לשכבת זרע שהיא סרוחה', מדוע לחלק אפוא בין פירשה מן האשה לפירשה מן האיש? יתרה מזאת, לפי סדר הפסוקים במקרא, נראה שאנו עוסקים בפירשה מן האיש דווקא, בויקרא טו: טז-יח נאמר:

ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים את כל בשרו וטמא עד הערב:

וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע וכבס במים וטמא עד הערב:

ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע ורחצו במים וטמאו עד הערב:

הפסוק 'וכל בגד וכל עור' ממשיך את העיסוק ב'ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע'.⁶⁴ אם כן, הפסוק עוסק באותה שכבת זרע, על 'כל בגד או כל עור'. המילים 'שכבת זרע' מוסבות אפוא על שכבת זרע שפירשה מן האיש, נראה שלכך כיוון רב ששת בקושיתו 'מאי לאו שפירשה מן האיש'; זו אכן משמעותו הפשוטה של הפסוק. דברי רב ששת נדחו - 'לא, שפירשה מן האשה' - בלא כל נימוק. אך כפי שהערנו, דחייה זו מבוססת כנראה על מה שמבסס את דעת רב חסדא, דברי המשנה בנדה, האומרת ששכבת זרע טמאה לעולם, כל זמן שהיא לחה.

ייתכן שאין מטהרים שכבת זרע שפירשה מן האיש אפילו אם היא סרוחה, משום שאין דרך לעמוד על כך. בפולטת שכבת זרע, ידוע שהסריחה לא מחמת מה שנראה לעין, אלא מחמת הידיעה שמה

⁶⁴ וראו בפירוש אבן עזרא על התורה שם, לדעתו פשט הכתובים 'ואיש כי תצא ממנו' עוסק ביציאה בשוגג. ודאי אם כן שאין להעמיד גם את הפסוק הזה בפירשה מן האשה.

ששה שלווה ימים מגיע למצב זה.⁶⁵ לעומת זאת, בשכבת זרע שפירשה מן האיש אין דרך לדעת כל עוד היא לחה, ולפיכך רק יבשה טהורה. ראיה לכך מהספק לקמן בפולטת גויה. איננו מסתפקים אם טיהרה התורה שכבת זרע של פולטת גויה כשם שטיהרה של ישראלית. אלא זהו ספק במציאות - האם גם שכבת זרע של גויה מסרחת, ואם היינו יודעים שגם בשל גויה היא מסרחת לא היה לנו כל ספק.⁶⁶ מתברר אם כן שסירחונה של שכבת הזרע אינו יכול להיוודע לפי מראיתה או בדיקתה, אלא אך ורק לפי המנגנון הידוע לנו של שהייה במעי ישראלית שלווה ימים.⁶⁷

מקור דברי רב ששת

רב ששת לא מציין בקושינו האם הוא זה שדורש את הכתוב, או שהוא מצטט מדרש ידוע. ואמנם מדרש דומה מופיע בספרא, ונראה שלמסורת תנאית זו או דומה לה מתייחס רב ששת. בספרא מצורע (פרשת זבים ו: ה) שנינו: (ע"פ כ"י וטיקן 66, דף 163א):

שכבת זרע, מה שכבת זרע האמור למטן כברייתה, אף כן כברייתה פרט לשכבת זרע שניסרחה, מיכן אמרו הפולטת שכיבת זרע ביום השלישי טהורה⁶⁸ דברי רבי אליעזר בן עזריה, ר' ישמעאל אומר פעמים שהם ארבע עונות, פעמים שהם חמש פעמים שהם שש עונות, רבי עקיבא אומר לעולם הן חמש. ואם יצאת מיקצת עונה ראשונה משלימים לו מקצת עונה השישית.

שכבת זרע סרוחה אינה כברייתה ולכן אינה מטמאה. הספרי לומד ששכבת הזרע צריכה להיות כברייתה ולא סרוחה, מתוך היקש לפסוק הבא אחרי פסוק 'וכל עור'. הפסוק האחרון עוסק לא בשכבת זרע הפורשת מן האיש אלא ב-'אשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע'. שכבת זרע זו היא 'כברייתה', מכאן שאף זו שבפסוק הקודם היא 'כברייתה' ולכן למדים מזה 'פרט לסרוחה'. יוצא שהפסוק של 'כאן' עוסק בשכבת זרע היוצאת מן האיש, אלא שמהיקש לפסוק 'שלמטן', העוסק בשכבת זרע הניתן באשה, אנו למדים שאף זו צריכה להיות לא סרוחה אלא כברייתה.

נראה שרב ששת מתבסס על מסורת תנאית כשל זו של הספרי. הוא משתמש כמעט באותו לשון של הספרי: 'פרט לשכבת זרע שניסרחה'.⁶⁹ אולם דברי רב ששת מקוצרים, ללא ההיקש מהפסוק של 'למטן' ל'כאן' המופיע בספרי. נראה שלדבר משמעות רבה מבחינת התפתחות הסוגיה. רב ששת אכן

⁶⁵ ידיעה זו נלמדת מדברי הפסוק 'היו נכונים לשלושת ימים'.

⁶⁶ שהרי השיקולים אם לטמא או לטהר זאת הם 'מציאותיים': האם אכילת שקצים ורמשים גורמת לחביל גופייהו, בדומה ל'דאיגי במצוות' שגורם זאת.

⁶⁷ מה גם שמנגנון הסרחה זה לא נובע מידיעה הסתכלותית או 'מדעית', אלא מהלימוד של 'והיו נכונים'.

⁶⁸ כך הוא בכ"י וטיקן 66, ניו יורק 100א, כ"י לונדון 115ב, אוקספורד 253א, פרמה עמ' 85, וטיקן 31 בפנים 'טמאה' ובין השיטין 'טהורה'. וכן הוא הנוסח בפסיקתא זוטרתא (מהדו' בובר, וילנא 1880, מצורע מד ע"ב). באופן תמוה, הלבני (עמ' רמו וראו שם הערה 13) מסתמך דווקא על כ"י וטיקן 31 (שאף בו הוחלפה המילה 'טמאה' ב'טהורה' בין השיטין) ומתעלם משאר עדי הנוסח, ועל זה בונה את אדני שיטתו בסוגיה. גם הילקוט בפרשת מצורע, שהלבני מציין שגורס טמאה, מביא את הספרי כגורסתו ברוב כתבי היד 'טהורה' - ראו ילקוט שמעוני, עמ' 480-481. גם מדרש הגדול מביא את הספרי עם הגרסה 'טהורה'.

⁶⁹ בבבלי אצלנו רוב עדי הנוסח גורסים 'פרט לשכבת זרע שהסריחה'. בדפ"ר 'שהיא סרוחה'.

התבסס כנראה על מסורת זו, ומכאן גם למד 'מאי לאו מן האישי' שהרי ההיקש הוא משכבת הזרע של הפסוק למטה העוסק בשכבת זרע שבה הזרעה האשה, לזו שבפסוק למעלה העוסק בשכבת זרע שפירשה מן האישי. ייתכן שאם בעל הסוגיה היה מכיר את הברייתא שעליה התבסס רב ששת לא היה דוחה 'לא, שפירשה מן האשה', אך הואיל והכיר את המימרה הקצרה שאמר רב ששת 'פרט לשכבת זרע שהסריחה' ללא גוף הלימוד, דחה זאת בהעמידו גם את הפסוק של 'וכל עור' בפירשה מן האשה.⁷⁰

אם נכונים דברינו, לפי הספרי גם שכבת זרע שפירשה מן האישי מטמאה רק כברייתה, ואם היא סרוחה הריהי טהורה וכדברי רב ששת. אם כן, הספרי חלוק על המשנה בנדה ז: א ששכבת זרע טמאה כל עוד היא לחה. יוצא אם כן שלפי הספרי המקור לטהרת הפולטת שכבת זרע ביום השלישי אינו לימוד מ'יהיו נכונים ביום השלישי', כבמשנתנו, אלא היקש הפסוקים, כלשון הספרי: 'מה שכבת זרע האמור למטן כברייתה, אף כן כברייתה פרט לשכבת זרע שניסרחה, מיכן אמרו הפולטת שכיבת זרע ביום השלישי וכו'. לדעת הספרי, המקור לטהרת פולטת הוא המקור הכללי לכך ששכבת זרע סרוחה אינה מטמאה. אמנם משנתנו מצאה מקור אחר לטהרת פולטת, אך ייתכן שבעל הברייתא בספרי לא הכיר את משנתנו⁷¹ הלומדת את דין פולטת מ'יהיו נכונים' וכו', או הכירה זאת אך סבר שמקור זה אינו אלא 'זכר לדבר', כשאר ה'מניין' של המשניות כאן. לפיכך יגע ומצא לכך מקור הלכתי ולא אגדי.⁷²

⁷⁰ וראו בבבלי נידה נו ע"ב: 'זב דכתיב: 'רר בשרו' (ויקרא טו: ג). כיחו וניעו ורוקו דכתיב: 'כי ירוק הזבי' (ויקרא טו: ח) - כעין רוק. שרץ 'במותם' אמר רחמנא - כעין מיתה. שכבת זרע - הראויה להזריע. נבלה דכתיב: 'כי ימות - כעין מיתה' (ויקרא יא: לט). לפי הסוגיה שם, שכבת זרע האמורה במקרא היא זו הראויה להזריע. שכבת זרע יבשה אינה ראויה להזריע ולפיכך אינה 'שכבת זרע'. מעניין שמהמילים 'שכבת זרע' לא ממעטים 'סרוחה' אלא יבשה בלבד - וראו עוד בבבלי עבודה זרה סח ע"ב. וכן בבבלי נדה מג ע"א אמר שמואל: 'כל שכבת זרע שאין כל גופו מרגיש בה אינה מטמאה. מאי טעמא? שכבת זרע אמר רחמנא - בראויה להזריע'. וראו שם לישנא נוספת בדברי שמואל. נראה שהטעם שם אינו מדברי שמואל עצמו אלא תוספת של עורך הסוגיה. ואפשר שהמקור בסוגיה בנדה נו ע"ב. כך או אחרת, הבנת הבבלי מפקיעה מכלל 'שכבת זרע' את שאינה מסוגלת להזריע, מכל טעם שהוא (וראו דיון בתוספות [נדה נו ע"א] על שכבת זרע שאינה יורה כחץ). לפי זה יתכן ששכבת זרע 'סרוחה' ראויה להזריע, אלא שהיא טהורה מחמת שאינה 'כברייתה' וכדברי הספרי - או מחמת הלימוד 'יהיו נכונים שלושת ימים'. רש"י על משנתנו (ד"ה שהיא טמאה) כתב שפולטת ביום השלישי טמאה 'וקרינן שכבת זרע הראויה להזריע'. ותמוה שדרשה זו ממעטת רק יבשה.

⁷¹ כבר הערנו כמה פעמים שסדרת המשניות של פרקנו, משניות 'מנין' אינן הלכות מקוריות, אלא באו לתת טעם של 'זכר לדבר' להלכות ידועות. לפי זה יתכן שבעל הברייתא בספרי הכיר רק את המסורות המתאימות למשנת מקוואות או התוספתא במקוואות, ולדעתו ה'מכאן אמרו פולטת' וכו' הוא מההיקש הזה שהוא מציג לפנינו כאן.

⁷² הלבני (מקורות ומסורות בסוגיתנו, הערה 13) טוען כי ה'מכאן אמרו' מאוחר ולא נכלל בדרשה המקורית של הספרי, שכן דין 'פולטת' נלמד מ-'יהיו נכונים' וכמשנתנו. הוא מוסיף שגם מדברי רב ששת נראה שלא היה לפניו המשך הספרי 'מכאן אמרו'. כוונת הלבני שאם רב ששת היה מכיר את הספרי כנוסחו שלפנינו לא היה אומר 'מאי לאו מן האישי', שהרי דין פולטת חל באשה. לדעתנו, אדרבה, לפי הספרי, ההלכה הבסיסית היא ששכבת זרע שאינה כברייתה, טהורה. הלכה זו אינה מחלקת בין פירשה מן האישי לפירשה מן האשה. דווקא בגלל שהברייתא קדומה, היא לא הכירה את מקור משנתנו מ'יהיו נכונים' לשלושת ימים' ומוצאת

אם אכן הספרי לא הכיר את מקור משנתנו, מניין לו המספר שלושה ימים דווקא, ומניין שאז היא מסרחת? אמת, שאלה זו קשה גם כשלעצמה. אם נניח כי המקור של 'והיו נכונים' אגדי ומהווה 'זכר לדברי' כשאר המקורות של המשניות בסדרה, עדיין חסר מקור הלכתי להלכת 'פולטת'. נראה ששאלה זו עומדת ביסוד הדרשה האמוראית המובאת בירושלמי משמו של רבי יוחנן:

דאמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע. מה תורת הזב עד שלושה ימים. אף תורת שכבת זרע עד שלושה ימים.

מימרה זו רואה בהיקש ל'תורת הזב' מקור לטהרת פולטת לאחר שלושה ימים. למה נצרך לימוד זה - והרי יש לנו מקור ממשנתנו? נראה כי מימרה זו מבקשת לחמוק מתליית הלכה במקור אגדי, 'זכר לדברי'. ר' יוחנן מחפש מקור הלכתי להלכה זו, ומוצאו מההיקש לתורת הזב. גם המסורת שבספרי אם הכירה בכלל את משנתנו, לא ראתה בה כנראה מקור הלכתי, ולכן היא דורשת מדרש הלכתי המטהר שכבת זרע שנסרחה.⁷³ מעניין שגם לפי דרשתו של רבי יוחנן בירושלמי, ההשוואה בין 'תורת הזב' ל'אשר תצא ממנו שכבת זרע' אינה בהכרח היקש דווקא לשכבת זרע שפירשה מן האשה, ואדרבה פשט הפסוק של 'ואשר תצא ממנו שכבת זרע' נסוב על פירשה מן האיש ולא מן האשה. גם כאן ניכרת ההלכה שלאחר שלושה טהורה.

שכבת זרע במעי גויה ובמעי בהמה

עורך הסוגיה הציג כאן את בעייתו של רב פפא לאחר דברי רב חסדא והדיון בדבריו. רב חסדא חילק בין שכבת זרע שפירשה מן האיש לשכבת זרע שפירשה מן האשה. לדבריו, בפירשה מן האיש אפילו אם היא סרוחה, טמאה. לפי זה הלכת פולטת תלויה לא רק במצבה של שכבת הזרע, אם הסריחה או לא, אלא גם בשאלה אם פירשה מן האשה. אם שכבת זרע סרוחה הייתה טהורה אפילו בפירשה מן האיש (ולפי טענתנו כך היא דעת הספרי והמימרה של רבי יוחנן בירושלמי), אין מקום לספק זה. אך הואיל ופירשה מן האשה הוא תנאי מחייב כדי לטהר שכבת זרע לחה, אולי צריך שהאשה תהיה ישראלית דווקא?

ייתכן גם שלא עורך הסוגיה הביא כאן את בעייתו של רב פפא, אלא רב פפא עצמו העלה את בעייתו מתוך הקשר דברי רב חסדא ורב ששת. דבר זה צריך להתברר מתוך בחינת סוגיה מקבילה, שגם בה הובאה בעייתו של רב פפא. שאלה נוספת העומדת לפתחנו היא - היכן נגמרים דברי רב פפא? האם רב פפא הוא זה שהעלה גם את צדדי הספק שאותם מנמקת הגמרא 'ישראל דדאיגי במצוות' וכו', או שאלו שייכים לעורך הסוגיה? שאלה זהה מתעוררת בעניין הספק במעי בהמה.

מצאנו מקבילה לסוגיתנו בבבלי נדה (לד ע"א-ע"ב):

מקור פולטת בהלכה הכללית שלמדה מההיקש שיפרט לשכבת זרע שנסרחה'. אדרבה, רב ששת למד מהברייתא שהלכת פולטת והלכת פירשה מן האיש שווה, ובשתייהן נאמר 'פרט לשכבת זרע שנסרחה'.⁷³ הלבני (שם) רוצה לומר שדברי רבי יוחנן אלה אכן אינם מתאימים למשנתנו. הם מוסבים על מימרת רבי יוחנן הקודמת בירושלמי, שלדעתו מובאת בה דעה החולקת על המשנה. למעשה, המעיין בירושלמי יראה שאין הכרח להעמיד את שתי המימרות יחד.

לימא מסייע ליה: נכרית שפלטה שכבת זרע מישראל - טמאה, ובת ישראל שפלטה זרע מן הנכרי - טהורה. מאי לאו טהורה גמורה? לא, טהורה - מדאורייתא וטמאה - מדרבנן. ת"ש, נמצאת אומר: שכבת זרע בישראל - טמאה בכל מקום, ואפי' במעי גויה, ושל נכרי - טהור' בכל מקום ואפי' במעי ישראלית, חוץ ממי רגלים שבה. וכי תימא ה"נ טהור' - מדאורייתא, וטמאה מדרבנן, אטו מי רגליה מדאורייתא מטמו? אלא לאו שמע מינה טהורה גמורה, ש"מ. אמר מר: שכבת זרע של ישראל - טמאה בכל מקום, אפי' במעי גויה, ותפשוט הא דבעי רב פפא: שכבת זרע מישראל במעי גויה מהו? בתוך שלושה - לא מיבעיא ליה לרב פפא, כי מיבעיא ליה - לאחר שלושה מאי? ישראל דדייגי במצות - חביל גופייהו ומסרחי, עובדי כוכבים דלא דייגי במצות - לא מסרחי, או דילמא: כיון דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו, ומסרחי? תיקו.

טרם נעסוק בדיון של בעל הסוגיה בבעיית רב פפא ובהקשרה לברייתות, יועיל להשוות את הברייתא השנייה המופיעה בסוגיה במסכת נדה לברייתא המופיעה אצלנו בתוספתא. לשון התוספתא במקוואות ו: ז:

שכבת זרע של ישראל בכל מקום הרי זו טמאה ושל גוי בכל מקום טהורה חוץ מממי רגלים שבה.⁷⁴

בתוספתא לא מבואר מהו 'בכל מקום' זה. הברייתא שבבבלי משלימה חסרון זה: 'שכבת זרע של ישראל - טמאה בכל מקום, אפי' במעי גויה'. השערה אפשרית היא שעורך הסוגיה הוסיף לברייתא את דברי ההסבר 'אפילו במעי גויה', ובמקורה היה בברייתא נוסח דומה למופיע אצלנו בתוספתא.⁷⁵

בפועל, דומני שאין כאן תוספת, אלא כך היה נוסח המסורת התנאית שהייתה לפני בעל הסוגיה. ראשית, מהברייתא בבבלי מוכח שהמסורת התנאית הזאת אינה זו המופיעה בתוספתא, שהרי המימרה בבבלי פותחת במילים 'נמצאת אומר' שאינן מופיעות בתוספתא. מילים אלו מורות שההלכה נשנית מתוך הקשר מסוים שאין אנו יודעים מהו, ואינו מרומז בתוספתא (מבחינת היחס בין המקורות, נראה שמסורת הבבלי קדומה יותר והתוספתא, הערוכה לפי הלכות, השמיטה את ההקשר ואת מילות ההקשר). נוסף לכך, בעל הסוגיה מצטט שוב את הברייתא כהקדמה לקושיה על רב פפא. בציטוט מופיעה הקידומת המצויה 'אמר מר', וגם כאן הנוסח הוא 'שכבת זרע של ישראל - טמאה בכל מקום, אפי' במעי גויה'. לא סביר שהתלמוד יכלול גם את ההסבר שנוסף על ידו, לציטוט המובא בשם 'אמר מר'. דומה אפוא שתוספת זו היא חלק מהמסורת של המימרה. כנגד הערתנו זו אפשר לטעון כי אכן הגמרא מצטטת לצד הברייתא את ההסבר 'אפילו במעי גויה', שכן בלעדיו אין קושיה על רב פפא. אולם אם כך, יש לשאול, מדוע לא העדיפה לצטט את הברייתא הקודמת, שבה הדבר מחוור ואין צורך להזדקק לפרשנות ולתוספות פרשניות? אילו צוטטה הברייתא הראשונה - 'נכרית שפלטה שכבת זרע מישראל - טמאה', תוך ייחוסה ל'אמר מר', אפשר

⁷⁴ ע"פ מהדו' צוקרמנדל, עמ' 658.

⁷⁵ וכך סבור הרב מאיר שמחה, אור שמח, הלכות שאר אבות הטומאות ה: טז: 'וזה הוספת הגמרא לפרשה, ואפילו במעי עו"כ, כדרך הגמרא בכמה מקומות'. וראו: ליברמן, תוספת ראשונים, עמ' 31.

היה להקשות אותה קושיה עצמה.⁷⁶ מכאן מוכח ללא ספק שברייתא זאת מהווה מסורת שלמה ועצמאית ואין בה תוספת הסבר של בעל הסוגיה.⁷⁷

מהסוגיה בנדה נראה שבעיית רב פפא אינה מקומית אלא הובאה ממקום אחר. התלמוד שואל שם 'ותפשוט הא דבעי רב פפא'. אם רב פפא הוא המעלה את בעייתו על אתר, הנוסח היה צריך להיות בגוף ראשון: 'בעי רב פפא'. זאת ועוד, הסוגיה שם כלל אינה עוסקת בפולטת שכבת זרע, ואף אין עיקר עניינה בטומאת שכבת זרע, אלא ביחס בין איסורי דאורייתא לדרבנן. העיסוק בבעייתו של רב פפא אינו בא אלא אגב אֶזְכוּרָה של הברייתא. גם הדיון נעשה לאחר המילים 'אמר מר'. שימוש בטרמינולוגיה כזו רווח בעיקר כאשר סוגיה פונה לעסוק, בדרך אגב, באיזכור המופיע בדיון המרכזי. דומה שהבעיה של רב פפא נשנתה במקורה בסוגיתנו וכחלק מן הדיון בהלכה הדנה בשכבת זרע שפרשה מן האיש. אולם כפי שנטען, עדיין יש חשיבות לסוגיה בנדה לצורך שחזור בעייתו המקורית של רב פפא.

מהסוגיה בנדה נראה להוכיח כי בעייתו המקורית של רב פפא בסוגיתנו כללה רק את השאלה 'שכבת זרע של ישראל במעי נכרית מהו'. דברי הגמרא המבארים את צדדי הספק הם תוספת משל עורך הסוגיה. אם אכן רב פפא פירש בעצמו את ספקו 'ישראל דדאיגי במצות - חביל גופייהו, נכרים דלא דאיגי במצות - לא? או דילמא: כיון דאכלין שקצים ורמשים - חביל גופייהו?' לא מובן איך חשב בעל הסוגיה בנדה לכתחילה לפשוט מהברייתא את הספק. הרי בעל הסוגיה הבין בקושייתו שרב פפא כלל לא הסתפק בפולטת לאחר שלושה, אלא בפולטת מיד. רק מתוך הנחה זו ביקש לפשוט את ספקו מהברייתא הקובעת ששכבת זרע של ישראל במעי נכרית טמאה. ורק מכורח שאלת 'ותפשוט' הוכרח להעמיד את ספקו של רב פפא בפולטת לאחר שלושה ימים: 'בתוך שלושה - לא קמיבעיא ליה לרב פפא, כי קמיבעיא ליה - לאחר שלושה'.

הגם שנימוק צדדי הספק מקורם בעורך סוגיתנו, ודאי הכיר עורך הסוגיה בנדה את דברי בעל הסוגיה בשבת. הריהו משתמש בהם לדחיית קושיית 'ותפשוט': 'בתוך שלושה - לא מיבעיא לרב פפא, כי מיבעיא לאחר שלושה מאי? ישראל דדייגי במצות - חביל גופייהו ומסרחי, עובדי כוכבים דלא דייגי במצות - לא מסרחי, או דילמא: כיון דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו, ומסרחי?'. מתוך משא ומתן זה נראה שבעל הסוגיה הכיר את דברי סוגיתנו וראה בהם הסבר אפשרי לבעיית רב פפא, אך זה לא מונע ממנו להתעלם מהסבר זה בקושייתו ולהשתמש בהסבר זה בתירומו.

חביל גופייהו

⁷⁶ שאלה זו קשה רק אם נניח שהברייתא השנייה מצוטטת בליווי הסבר. לפי הנחתנו שגם הברייתא השנייה כולה היא מסורת תנאית, אין שאלה מדוע הקשינו על רב פפא מהברייתא השנייה ולא מהראשונה. כיון שזו באה אחרונה בסדר הסוגיה, דין הוא שנצטט אותה דווקא.

⁷⁷ הצעה חלופית תהיה שעריכת הסוגיה בוצעה בשני שלבים. ראשית, עורך הוסיף לברייתא את ההסבר 'ואפילו במעי גויה'. לאחר מכן מסדר נוסף, שראה בתוספת חלק מהברייתא, הוא שהקשה על רב פפא.. בפועל, אין סיבה מספקת לאמץ השערה זו, הכרוכה בשתי הנחות שונות: ראשית, שהסוגיה נערכה בשלבים; ושנית, שהעורך השני לא ידע לזהות מה חלק מהברייתא ומה תוספת.

צדדי הספק של רב פפא מוסברים בכך שאולי דווקא במעי ישראלית 'חביל גופייהו' כיון ש'דאיגי במצוות', או שמא אף במעי נכרית 'חביל גופייהו' כיון שהם אוכלים שקצים ורמשים. הסברים אלו נראים מאולצים ועמומים. מה לאלו ולהסרת הזרע? מה פשר ההשוואה בין אכילת שקצים ורמשים לדאגת המצוות, ואיזה מקום יש להשוות בין השפעת גורם גופני כזה להשפעה הפסיכולוגית של דאגה למצוות?

נראה שהדברים לקוחים מדברי רב במסכת עבודה זרה שבבבלי. שמואל עוסק שם בשאלה מדוע שתיית משקאות גלויים אינה מזיקה ל'ארמאי'! לשון הגמרא שם (עבודה זרה לא ע"ב):

אמר ליה שמואל לחייא בר רב: בר אריא, תא ואימא לך מילתא מעלייתא דהוה אמר רב אבוך, הכי אמר אבוך: הני ארמאי זוקאני דהוו שתו גילויא ולא מתו, אידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו.

יש כאן הבחנה פיזיולוגית בין ישראל לנכרים. הנכרים לא ניזוקים משתיית 'גילויא' משום שאגב אכילת שקצים ורמשים 'חביל גופייהו'. האכילה מובילה אפוא להבדל ברמה הפיזיולוגית בין הנכרי לישראל, ובעטיו של הבדל זה הישראלים מתים ממשקים גלויים והנכרים לא. קודם מימרה זו הובאה שם בגמרא מימרה אחרת של שמואל: 'אמר שמואל: כל השרצים יש להן ארס, של נחש ממת, של שרצים אינו ממית'. נראה שהמימרה השנייה של שמואל משם רב מבוססת על ההשקפה הרפואית הזאת; היות ולכל השקצים ורמשים יש ארס, אוכליהם הופכים עמידים גם מפני הארס החמור יותר של הנחש. לכן 'ארמאי' לא מתים משתיית 'גילויא'. המילה 'חביל' עשויה להתפרש במשמעות של חימום, מתחמם גופם.⁷⁸ עמידות זו של הנכרים מיוחסת אם כן לחום גופם.

בעל סוגיתנו הכיר ידיעה זו של שמואל, המייחסת חום גוף מיוחד לנכרים הנגרם להם עקב אכילת שקצים ורמשים. הוא נעזר בה כדי לשער שחום זה יכול לגרום להסרת שכבת הזרע שבמעי הנכרית.

בסוגיתנו מובא גם הספק 'במעי בהמה מהו', שאולי נסתפק רב פפא עצמו (אמנם לא הובא במקבילה במסכת נדה, אך שם אין הדברים מן העניין, ואפשר שהושמטו בידי העורך). מכל מקום, ברור שדברי התלמוד 'אם תמצי לומר כיון דאכלי שקצים ורמשים - חביל גופייהו אינם מדברי רב פפא. כמו כן ביאור צדדי הספק 'אשה דאית לה פרוזדור - מסרחת, אבל בהמה דלית לה פרוזדור - לא? או

⁷⁸ רש"י מפרש כאן: 'חביל - חס'. בבבלי בבא קמא (מח ע"א) 'ההיא איתתא דעלתה למיפא בההוא ביתא, אתא ברחא דמרי דביתא אכלה ללישא חביל ומית', העז אכלה בצק 'חביל' ומתה. מפרש שם רש"י: 'חביל - נתחמם'. וראו בבלי ראש השנה כ ע"א: 'חביל לן עלמא' וברש"י שם: 'לדידן חביל לן עלמא - אנו בני בבל חס לנו העולם, ויש לנו הבל, לפי שבבל עמוקה היא, ואינה ארץ הרים וגבעות כארץ ישראל...'. פירוש זה מוכח מהסוגיה שם שכן הוא מנמק מדוע לבני בבל לא 'אפשר בחמימי' - עיין שם. וכן רש"י על התורה (ויקרא יא: ג): 'כל הבהמות והחיות והעופות והדגים ומיני ארבה ושרצים שאסר הקדוש ברוך הוא לישראל מאוסים הם, ומקלקלים ומחממים את הגוף, ולפיכך נקראו טמאים. ואף רופאים מובהקים אומרים כן, ואף בתלמוד גוים שאוכלים [שקצים] ורמשים חביל גופייהו'. וראו: קהאוט, ערוך השלם, עמ' 333. אמנם ראו אצל סוקולוף, מילון בבלי, עמ' 446, שמפרש כאן ש'חביל' פירושו become sick. אולם כל 'חביל' שצינו עשוי להתפרש מלשון חימום ולא חבלה. ואדרבה, לעתים הפירוש הסביר היחיד הוא חימום.

דילמא : לא שנא? , אף הם ודאי אינם מרב פפא, שהרי הם מבוססים על הרעיון של 'חביל גופייהו' שנוסף בידי עורך הסוגיה.

ההבחנה בין אדם לבהמה מבוססת על העדר פרוזדור בבהמה, וטבעה השונה הנגזר מכך. ההבחנה מוכרת לנו מדברי 'סתם התלמוד' בבבלי בכורות (מו ע"ב) 'דאדם מבהמה לא יליף דלית לה פרוזדור', וייתכן שנשאלה מסוגיה זו.⁷⁹

⁷⁹ וראו גם בבלי חולין סח ע"א.

הסוגיה השישית – זמן מתן תורה (פו ע"ב – פח ע"א)

- [א] תנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו.
- [ב] אמר רבא: דכולי עלמא - בראש חדש אתו למדבר סיני, כתיב הכא: 'ביום הזה באו מדבר סיני' (שמות יט: א), וכתוב התם: 'החדש הזה לכם ראש חדשים' (שם יב: ב), מה להלן - ראש חדש, אף כאן - ראש חדש.
ודכולי עלמא - בשבת ניתנה תורה לישראל, כתיב הכא: 'זכור את יום השבת לקדשו' (שם כ: ז), וכתוב התם: 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה' (שם יג: ג), מה להלן - בעצומו של יום, אף כאן - בעצומו של יום.
כי פליגי - בקביעת דירחא;
רבי יוסי סבר: בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא. בתרי בשבא אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, בתלתא אמר להו מצות הגבלה, בארבעה עבוד פרישה.
ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא, בתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא, בתלתא אמר להו ואתם תהיו לי. בארבעה אמר להו מצות הגבלה, בחמישה עבוד פרישה.
- [ג] מיתבי: 'וקדשתם היום ומחר' (שם יט: י). קשיא לרבי יוסי!
אמר לך רבי יוסי: יום אחד הוסיף משה מדעתו, דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.
- (1) הוסיף יום אחד מדעתו. מאי דריש?
היום ומחר - היום כמחר, מה למחר - לילו עמו, אף היום - לילו עמו. ולילה דהאידינא נפקא ליה. שמע מינה - תרי יומי לבר מהאידינא. ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דלא שריא שכינא עד צפרא דשבתא.
- (2) ופירש מן האשה. מאי דריש?
נשא קל וחומר בעצמו, אמר: ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה 'והיו נכנים וגו' אל תגשו' (שם יט: טו), אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דכתיב: 'לך אמר להם שובו לכם לאהליכם' (דברים ה: כו), וכתוב בתריה: 'ואתה פה עמד עמדי' (שם ה: כז), ואית דאמרי: 'פה אל פה אדבר בוי' (במדבר יב: ח).
- (3) שבר את הלוחות. מאי דריש?
אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה 'וכל בן נכר לא יאכל בוי' (שמות יב: מג), התורה כולה [כאן], וישראל משומדים - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - 'אשר שברתי' (דברים י: ב), ואמר ריש לקיש: 'יישר כחך ששיברת'.

[ד] תא שמע: 'והיו נכנים ליום השלישי (שמות יט:א), קשיא לרבי יוסי!
הא אמרינן: יום אחד הוסיף משה מדעתו.

[ה] תא שמע: שלישי - שלישי בחדש, ושלישי בשבת, קשיא לרבנן!
אמרי לך רבנן: הא מני - רבי יוסי היא.

שלישי למאי – לכדתניא: 'וישב משה את דברי העם אל ה' (שמות יט:ח), וכתוב, 'ויגד משה את דברי העם אל ה' (שם יט:ט). מה אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, ומה אמר להם משה לישראל, ומה אמרו ישראל למשה, ומה השיב משה לפני הגבורה? זו מצות הגבלה, דברי רבי יוסי בר יהודה. רבי אומר: בתחילה פירש עונשה, דכתיב 'וישב משה' - דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש מתן שכרה - דכתיב 'ויגד משה' - דברים שמושכין לבו של אדם כאגדה. ואיכא דאמרי: בתחילה פירש מתן שכרה, דכתיב 'וישב משה' - דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש עונשה - דכתיב 'ויגד משה' - דברים שקשין לאדם כגידין.

[ו] תא שמע: ששי - ששי בחדש, ששי בשבת, קשיא לרבנן!
הא נמי רבי יוסי היא.

(1) ששי למאי? רבא אמר: לחנייתן. רב אחא בר יעקב אמר: למסען.

וקמיפלגי בשבת דמרה, דכתיב: 'כאשר צוך ה' אלהיך' (דברים ה:יב), ואמר רב יהודה אמר רב: כאשר צוך - במרה. מר סבר: אשבת איפקוד, אתחומין לא איפקוד. ומר סבר: אתחומין נמי איפקוד.

[ז] תא שמע: ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהם, ובחמישה עשר יצאו, ולערב לקו בכורות. לערב, סלקא דעתך? אלא: מבערב לקו בכורות. ואותו היום חמישי בשבת היה. מדחמיסר בניסן חמשה בשבת- ריש ירחא דאייר שבתא, וריש ירחא דסיון - חד בשבת, קשיא לרבנן!
אמרי לך רבנן: אייר דההיא שתא - עבורי עברוה.

[ח] תא שמע דלא עברוה: ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהם, בחמשה עשר יצאו, ולערב לקו בכורות. לערב סלקא דעתך? אלא אימא: מבערב לקו בכורות. ואותו היום חמישי בשבת היה, השלים ניסן, ואירע אייר להיות בשבת. חסר אייר, ואירע סיון להיות באחד בשבת, קשיא לרבנן!
הא מני רבי יוסי היא.

[ט] אמר רב פפא: תא שמע 'ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל... בחמשה עשר יום לחדש השני' (שמות טז:א), ואותו היום שבת היה, דכתיב: 'ובקר וראיתם את כבוד ה' (שם טז:ז),

וכתיב: 'ששת ימים תלקטהו' (שם טז:כו). ומדחמיסר באייר שבתא - ריש ירחא דסיון חד בשבת, קשיא לרבנן?
אמרי לך רבנן: אייר דההיא שתא עבורי עברוה.

[י] אמר ליה רב חביבי מחזנאה לרב אשי: תא שמע, ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן (שמות מ:יז) - תנא: אותו יום נטל עשר עטרות; ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת האש, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לשכון שכינה, ראשון לברך את ישראל, ראשון לאיסור הבמות, ראשון לחדשים. ומדריש ירחא דניסן דהאי שתא חד בשבת - דאשתקד [ברביעי] בשבת; דתניא, אחרים אומרים: אין בין עצרת לעצרת, ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת - חמשה. הוה ליה ריש ירחא דאייר - מעלי שבתא, וריש ירחא דסיון - שבתא, קשיא בין לרבי יוסי בין לרבנן!
לרבי יוסי - שבעה חסרין עבוד לרבנן - שמונה חסרים עבוד.

[יא] תא שמע, דתניא בסדר עולם: ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהן, בחמשה עשר יצאו, ואותו היום ערב שבת היה. ומדריש ירחא דניסן ערב שבת ריש ירחא דאייר חד בשבא, וסיון בתרי בשבא, קשיא לרבי יוסי!
אמר לך רבי יוסי: הא מני - רבנן היא.

[יב] תא שמע, רבי יוסי אומר: בשני עלה משה וירד, בשלישי עלה וירד, ברביעי ירד ושוב לא עלה. ומאחר שלא עלה מהיכן ירד? אלא: ברביעי עלה וירד, בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן, בששי לא היה לו פנאי. מאי לאו - משום תורה? - לא, משום טורח שבת.

[יג] דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי.
כמאן? כרבנן.

מסורת התלמוד

[א] בששי בחדש וכו' בבלי תענית כח ע"ב, יומא ד ע"ב. [ב] מה להלן ראש חדש ראו בבלי פסחים ו ע"ב. [ג] שלשה דברים וכו' אבות דרבי נתן נ"א ב (מהד' שכטר, עמ' 10), בבלי יבמות סב ע"א. יישר כחך ששברת בבלי בבא בתרא יד ע"ב, יבמות סט ע"ב, מנחות צט ע"ב. [ו] כאשר צוך במרה בבלי סנהדרין נז ע"ב. [ט] ואותו היום שבת היה ראו מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויסע בשלח א (מהד' הורוביץ ורבי, עמ' 159) [י] אין בין עצרת וכו' תוספתא ערכין א:יא (מהד' צוקרמנדל, עמ' 554), בבלי ערכין ט ע"ב, סוכה נד ע"ב, ראש השנה ו ע"ב, שם כ ע"ב.

סוגיתנו פותחת במקור תנאי בו נחלקו רבי יוסי וחכמים על המועד בו ניתנו עשרת הדיברות לישראל. לאחר מכן מובאת מימרה ארוכה של רבא המבארת את מחלוקתם של התנאים. על דברי רבא אלו מביא התלמוד סידרה של עשר קושיות. רוב הקושיות אינן נקובות שם וכנראה הן מהרובד המאוחר של עריכת התלמוד. רק לקראת סוף הסוגיה מובאות קושיות מרב פפא, מרב חבי מחוזנאה ורב אשי. הסוגיה מסתיימת בקושיה ממקור נוסף, ובקושיה מדרשתו של 'ההוא גלילה', שתי קושיות אלה אף הן לא נקובות שם. נראה כי הסוגיה כולה עברה עיבוד משמעותי מאוד על ידי עורך הסוגיה, כאשר הגרעין המקורי של הסוגיה פותח על ידי רבא ורב פפא. בשלב מאוחר יותר התוסף לסוגיה דיון מבית מדרשו של רב אשי ובשלב העריכה הסופי, העורך הוסיף ועיבה את הסוגיה על ידי קושיות ממקורות אחרים ומשא ומתן רחב. כפי שנראה להלן, גם בדברי האמוראים שהשתתפו בדיון על דברי רבא נגעה ידו של העורך והוא עיבד, החסיר והוסיף כפי שראה לנכון ביצירת היחידה הספרותית שהוא עיצב. השקלא וטריא של הגמרא לא מכוונת באופן ישיר למחלוקת רבי יוסי וחכמים, אלא למחלוקתם בתיווך פרשנותו של רבא. רבא מניח שגם רבי יוסי וגם חכמים מניחים שתי הנחות מוסכמות: שבראש חודש הגיעו ישראל למדבר סיני ושבשבת ניתנה תורה. הנחות אלה הן שמותקפות ומיושבות בסוגיתנו. הסוגיה כולה עוסקת בקביעה כרונולוגית של זמן מתן תורה. פירשנו את העיסוק החריג הזה בחשיבות המיוחדת שראו חז"ל בזיהוי הזמן חג השבועות עם זמן מעמד הר סיני ובכך לזהות את החג החקלאי המקראי עם חג מתן תורה. כאמור יסודותיה האמוראיים של הסוגיה הם דברי רבא ורב פפא, קושיתו של רב פפא מיוסדת על מקורות תנאיים שכדוגמתן מצאנו במכילתא דרבי ישמעאל. השוואה מדוקדקת של דברי המכילתא לסוגיה, הביאה אותנו למסקנה שדברי רב פפא במקורם שהיו שאובים ממקור זה, או דומה לזה, עברו עיבוד על ידי עורך הסוגיה וחולקו לקושיות שונות הסדורות בסוגיתנו. בשחזור הגרעין האמוראי המקורי של הסוגיה, מצאנו שקטע מהסוגיה בו רב פפא מקשה לרבא, הושמט מסוגיתנו והיווה יסוד חשוב בבנייתה של הסוגיה הקודמת - הסוגיה החמישית: פולטת שכבת זרע. בסוגיתנו שולבה הברייתא על שלושה דברים שעשה משה מדעתו. מצאנו ששניים משלושה דברים אלה: פרישה מן האשה ושבירת הלוחות, שניים במחלוקת. לגבי פרישה מן האשה מצאנו בספרי שעשה כן משה על פי דבריו המפורשים של הקב"ה, הפסוק שהספרי מוכיח ממנו זאת הוא: 'פה אל פה אדבר בו'. כנראה דעה זו נרמזה על ידי תוספת, שכנראה אינה מקורית אלא התווספה על ידי סופר מאוחר ואינה מופיעה ברוב כתבי היד, המביאה את דברי היש אומרים. לגבי שבירת הלוחות, מצאנו מקור אחר בו מתואר מעשה זה של משה כציות לדבר ה' שנאמר לו במפורש, כך נראה מדברי הירושלמי בתענית ומסורת דומה המופיעה באבות דרבי נתן. שיערנו שאף דברי ריש לקיש במקורן 'יישר כוחך ששברתי' שהינם מנוסחים באותו לשון של דברי התנאים שהובאו בירושלמי ובאבות דרבי נתן, לא באו לומר שעשה כן משה מדעתו, ואין זה אלא פרשנות של דברי ריש לקיש על ידי עורך הסוגיה.

התהוות הסוגיה

סוגיתנו נסובה על הברייתא בה נחלקו רבי יוסי ורבנן מתי ניתנו עשרת הדברות לישראל.¹ כנגד עשרת הדברות הללו מופיעות בסוגיה עשר מובאות, חלקן ברייתות וחלקן דברי אמוראים, שהסוגיה נושאת ונותנת בהן.² על החלקים האמוראיים והסתמיים של הסוגיה, אין לנו מקבילות נוספות בתלמודים. להלן ננסה לברר האם סוגיה זו היא חטיבה שנוצרה כשלעצמה ושובצה כאן על ידי המסדר, או שמא היא נוצרה במקומנו ובהקשר לדברי המשנה שהביאה את הפסוק מפרשת מתן תורה 'והיו נכונים לשלושת ימים'.

אברהם וייס³ טוען כי סוגיתנו מהווה חלק מקובץ מיוחד אותו הוא מכנה 'מדרש מתן תורה'. קובץ זה מתחיל בסוגיתנו (פו ע"ב) הפותחת בברייתא של רבי יוסי ורבנן, והוא מסתיים בדרשה העוסקת במשמעותו של השם 'סיני' (להלן פט ע"ב). את הקובץ הזה מחלק ויס לשלוש חטיבות: החטיבה הראשונה – בה 'דנים על קביעת היום שבו ניתנה תורה' (פו ע"א – פח ע"א). החטיבה השנייה – בה 'מוצעות דרשות שונות על עצם העניין של מתן תורה וקבלתה' (החל מ'דרש ההוא גלילאה' וכו')⁴

¹ לפי כל כתבי היד בסוגיתנו הנוסח במימרת התנאים הוא: 'עשרת הדברות' פרט לקטע גניזה קיימברידג' א', שבו הנוסח הוא: 'תורה'. לעומת זאת במקבילה בבבלי יומא ד ע"ב, כה"י מתפלגים, בחלקם הגדול הנוסח הוא 'תורה' (כך ב- מינכן 95, הספריה הבריטית 400, בולוניה, מוסרי, דפ"ר וגניזה), לעומתם בחלק מה"י הנוסח הוא 'עשרת הדברות' (כך הוא בכ"י פירקוביץ, אנלאו 270, אנלאו 271 ומינכן 6). בבבלי תענית כח ע"ב, הנוסח בכל כה"י הוא 'עשרת הדברות'. נראה שהנוסח המקורי בדברי התנאים הוא: 'עשרת הדברות' ולא 'תורה'. נוסח זה הוא שהשפיע על עורך הסוגיה לסדר עשר קושיות על דברי רבא המפרשים את המחלוקת התנאית הזאת. אסמכתא ספרותית זו מסבירה את החלוקה המאולצת והפיצול של חלק מהקושיות לשניים, בכדי להגיע למניין עשרה. אולם צריכים אנו ליתן טעם, לחילופי הנוסח, מפני מה בחלק מהעדים שינו מהנוסח המקורי 'עשרת הדברות' ל'תורה'! יתכן שאין כאן אלא פישוט העניין והחלפתו במילה תורה שהיא כוללת ומצויה יותר. אך אולי ניתן להציע שהחלפה זו נעשתה על ידי סופר או סופרים, כחלק מהתפיסה הרואה חשיבות בביטול החטיבה המיוחדת של 'עשרת הדברות' מפני 'תרעומת המינין'. סכנה זו שכבר הוזכרה בתלמוד (ראו בבלי ברכות יב ע"א), באה לידי פולמוס מאוחר בימי הביניים, כאשר היו שצידדו בחטיבה מיוחדת זו והביאו לידי ביטוי בהלכה (כמו עמידה בקריאת עשרת הדברות, קריאתם בסמוך לתפילה ועוד) והיו שהתנגדו וראו בתשובות הרמב"ם, כרך ב' עמ' 495. וראו על כך: אורבך, אמונות ודעות, עמ' 316-320; ויינגרטן, עשרת הדברות, עמ' 549-571; רפלד, עשרת הדברות, עמ' 87-95. (על זהותם של מינים אלו וסיבת תרעומתם, ראו: בנוביץ, מאימתי, עמ' 566 ושם בהערות 47 - 48 ובביבליוגרפיה המצוינת שם). יתכן שהשפעת פולמוס זה הביאה את הסופר להחליף את 'עשרת הדיברות' ב'תורה'. קביעת יום 'מתן תורה' כיום מתן 'עשרת הדברות' יש בה משום הסכנה שלא יאמרו 'אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני' (ירושלמי, ברכות א:ה. וראו פירוש המשנה להרמב"ם, תמיד ה:א).

² המובאה הראשונה פותחת ב'מיתבי' ולאחריה מובאות שמונה קושיות עם הקידומת 'תא שמעי' (במנין זה אני מתעלם מהקושיה מ'סדר עולם' שאינה מופיעה בכתבי היד ואינה אלא הוספה מאוחרת). הסוגיה מסיימת במובאה האחרונה הפותחת ב'דרש ההוא גלילאה' (מובאה זו כנראה מתווכת בין סוגיתנו לסוגיה הבאה). מעניין הוא ששתי הקושיות הראשונות אינן מובאות מברייתות או מדברי אמוראים אלא מפסוקים, למרות זאת למובאה אחת מהן מוצמדת הקידומת 'תא שמעי', קידומת המצויה בעיקר לפני שמובאים דברי תנאים ואמוראים. דבר זה תומך בעמדה שהצגנו שעשר קושיות אלה הותאמו לעשרת הדברות.

³ ויס, היצירה הספרותית, עמ' 260.

⁴ ויסרואה את הדרשה של 'ההוא גלילאה' כדרשה השייכת לחלק השני של הקובץ 'בה מוצעות דרשות שונות על מתן תורה'. אולם נראה שטעות יש כאן, שהרי דרשה זו מהווה את הסיום של החלק הראשון של הקובץ,

וא"ר סימאי וכו' פח ע"א – פח ע"ב). החטיבה השלישית – 'כשמנה המימרות של רבי יהושע בן לוי בעניין מתן תורה, ובסיום, בא שם הבירור, 'א"ל ההוא מדרבנן לרב כהנא מי שמיע לך מאי הר סיני וכו' (פח ע"ב – פט ע"א).

באשר לאופן התהוות הקובץ הזה קובע וייס: 'כאן אפוא לפנינו כאילו מדרש מתן תורה שהלך והתהווה במסגרתו הנוכחית דרך התהוות התלמוד הרגילה'. הרי שלמרות האופי העצמאי של הסוגיה הקשור למתן תורה, מקום התהוותה של הסוגיה הוא בסוגיתנו הנוכחית. ויס מסייג את דבריו בכך שהוא קובע שהקטע העוסק במימרות של רבי יהושע בן לוי הוא 'קובץ שבא כנראה כמקור מן המוכן' אך עדיין 'אופיו וטיבו השכבתי של כל החומר הוא זה של שאר חומר תלמודי'. כלומר - כפי ששאר החומר התלמודי נוצר במקומו על ידי הנושאים ונותנים בסוגיה ועל ידי העורך, אף כאן, למרות אופיו וטיבו השכבתי שאותו הוא פרט, שאר הסוגיה נוצרה במקומנו ולא הובאה ממקום אחר.

את הסיבה לכך שסוגיתנו היא זו שהיוותה את המקום והמסגרת להתגבשות ויצירת 'מדרש מתן תורה', מוצא ויס בסוגיה הקודמת, שם עסקנו בפולטת שכבת זרע. בסוגיה שם הקשתה הגמרא כמי סובר רבי עקיבא, כרבי יוסי או כרבנן, ועל זה הובאו דברי רב אדא בר אהבה 'משה בהשכמה עלה' וכו'.⁵ אגב האזכור בסוגיה שם את מחלוקת רבי יוסי וחכמים, פותחה כאן כעין סוגית 'גופה' בה מצטטת הגמרא את דבריהם, רבא מפרש את דבריהם ושאר הסוגיה מתפתחת לה 'דרך התהוות התלמוד הרגילה'.

ברצוני לטעון, כי סוגיתנו, העוסקת בקביעה הכרונולוגית של זמן מתן תורה, היא סוגיה ייחודית, גם מבחינת תוכנה וגם מבחינת צורתה. ובוודאי אינה מעידה על סוגיה שאפשר להפטיר עליה שהיא נוצרה 'בדרך התהוות התלמוד הרגילה' כפי שטוען ויס. בנוסף אטען כי סוגיה זו לא הובאה או נוצרה אגב הסוגיה הקודמת כתוצאה מהעיסוק בדברי רב אדא בר אהבה, אלא להפך. סוגיתנו, שכנראה עמדה לעצמה, היא שהשפיעה על העריכה של הסוגיה הקודמת.⁶ סוגיה זו הייתה מוכנה בצורתה עוד קודם לעריכתה של סוגית 'פולטת שכבת זרע'. אין סוגית 'פולטת' הסיבה ליצירת סוגיתנו אלא אדרבה סוגיתנו היא זו שאחראית במידת מה לעיצוב סוגית 'פולטת'.

שהרי בה מסתיים הדיון על קביעת זמן מתן תורה. ויתכן שאין כאן טעות, אלא קביעה של ויס שקטע זה אינו קשור לקטע הקודם, אלא הוא דרשה מענייני מתן תורה, ובשלב מסוים שולבה דרשה זו כחלק מהסוגיה שקדמה לה. אך לפי כל כתבי היד שבידינו, דרשה זו קשורה לסוגיה הקודמת, שהרי הגמרא מפטירה על דרשה זו 'כמאן כרבנן'. אמנם, אם צודק ויס שכל שלושת החטיבות הללו הן חלקים של קובץ אחד, יתכן שיש לראות בקטע זה חוליה המקשרת את שתי החטיבות מבחינה ספרותית, יש כאן דרשה עצמאית על עניין מתן תורה אך העורך איחה אותה יפה גם עם הסוגיה הקודמת העוסקת בזמן מתן תורה. ואמנם נראה שרב האי גאון גרס את הקטע הזה של 'ההוא גלילאה' ללא המילים 'כמאן כרבנן' ואם כן יש לנו כאן דרשה שאינה קשורה לסוגית זמן מתן תורה. לשון רב האי: (פירושי ופסקי רב האי גאון למסכת שבת, עמ' 116): 'ואית מרבנן דמרוחין וגרסין כמאן כרבנן'. משמע שהגרסה הרווחת לא קישרה מאמר זה למחלוקת רבי יוסי ורבנן.⁵ ויסרואה את דברי רב אדא בר אהבה כדברים שנאמרו בסוגית פולטת, וכתגובה לשאלה 'אלא רבי עקיבא כמאן?' לכאורה פרשנות זו תלויה בחילופי הנוסח שם.

⁶ ראו פירושו לסוגיה החמישית.

הייחודיות של סוגיתנו

הבבלי אינו משופע בסוגיות העוסקות ב'כרונולוגיה'. המיוחד בסוגיתנו הוא בכך שיש לנו כאן סוגיה ארוכה מאוד שלא זו בלבד שהיא עוסקת בכרונולוגיה, אלא שהעיסוק בכרונולוגיה הוא מטרתה העיקרית. העיסוק בסדר הזמנים ובקביעתם לא בא לשרת כאן משהו אחר כעין דרשה מוסרית או הסקה הלכתית, אלא המטרה שלו היא המשמעות וההיסטוריות והכרונולוגיות כשלעצמן.

אמנם יש חוקרים הטוענים שלמרות שחז"ל לא התעניינו במאורעות ההיסטוריים כשלעצמם, בכרונולוגיה הם כן התעניינו. וכדברי יוסף היינמן:⁷ 'אין חז"ל מבקשים בדרך כלל להוציא מן המקרא אינפורמציה על עובדות יבשות, כגון בתחום הגיאוגרפיה או הגניאולוגיה... דומה שרק תחום אחד, הוא תחום הכרונולוגיה, יוצא מכלל זה. את התחום הזה מחשיבים בעלי האגדה ביותר ומשקיעים מאמצים אדירים בבירורו'.⁸ עוד מוסיף היינמן 'וכפי שיתברר לנו להלן, לא טרחו בעלי האגדה בסוגיות כרונולוגיות רק במקום שראו חובה לעצמם לחלצנו מסתירות ומסיבוכים, העולים מדברי המקרא עצמם והעשויים לפגוע ביחס הכבוד כלפיו ולערער את אמינותו, או במקום שנתון כרונולוגי כלשהו עולה מאליו מדברי המקרא וצריך אפוא לתהות על משמעותו; אלא אף במקרים שבהם אין הכתוב מספק לנו מידע כרונולוגי מדויק, מוחלט וממצה, ראו עצמם חז"ל חייבים לחשוף רמזים ולהסיק מהם מה שרק ניתן להסיק, על מנת להקים מערכת כרונולוגית מקפת למאורעות ולהוציא אותם ממעמדם הסתמי והרופף מבחינת זמן התרחשותם'.⁹

לדעת היינמן: 'לא מן הסתירות בלבד נרתעים אפוא בעלי האגדה בתחום זה, אלא אף מהסתמיות ומהיעדר מידע כרונולוגי מוגדר' - והסיבה לכך - 'מסתבר שגם עמדה זו, כמו גם רגישותם לסתירות כרונולוגיות והתמודדותם בהן, נובעת מן הרצון להעניק אמינות רבה ככל האפשר לסיפורי המקרא כהיסטוריוגרפיה'.

סיבה נוספת לעיסוק זה של חז"ל, לפי היינמן, היא אפולוגטית בעיקרה, וכדבריו: 'אין פלא שדווקא בהתמודדות עם היוונויות תפסה בעיית הכרונולוגיה של כתבי הקדש מקום נכבד מאוד. שכן כלפי תרבות זו ראו היהודים - וחז"ל בתוכם - את עצמם חייבים להציע את ספרי המקרא כספרי היסטוריה אותנטיים של עם ישראל, בני סמכא לא פחות מההיסטוריוגרפיה ההלניסטית והיוונית; שכן ללא היסטוריה מתועדת ומהימנת - אין עם יוצא מידי ברבריות באקלים תרבותי זה. ולשם כך לא דיי היה ליישב ולסלק את הסתירות שבמקרא; אלא היה צורך להרחיק לכת ולהציג את ההיסטוריה הקדומה של ישראל כגלויה ומפורסמת ונשענת כולה על תעודות ברורות, המספקות אינפורמציה רצופה ומקיפה, אינן לוקות בחסר ואינן מותירות פערים ונעלמים כרונולוגיים'.¹⁰

ברוח זו כותב גם משה דוד הר.¹¹ לטענתו, למרות היעדר העיסוק של חז"ל בהיסטוריוגרפיה, 'עיסוקם של חכמים במקרא הצמיח, בין השאר, גם כרונולוגיה, שאחד מפירותיה החשובים ביותר הוא קובץ הברייתות 'סדר עולם'... בחיבור זה שעניינו סינכרוניזציה בתאריכי המאורעות שבמקרא,

⁷ היינמן, הכרונולוגיה, עמ' 145-152.

⁸ שם, עמ' 145.

⁹ שם, עמ' 146.

¹⁰ שם עמ' 152.

¹¹ הר, ההיסטוריה בחז"ל, עמ' 134.

נועד מקום חשוב לדבריו של התנא רבי יוסי בן חלפתא.... עובדה זו כשלעצמה אין בה כדי להתמיה, שכן בקרב החכמים רבי יוסי הוא בבחינת יוצא מן הכלל; הוא גילה עניין רב בכרונוגרפיה ובקורות העבר בכלל.¹²

בדבריו של הר, יש הסתייגות מהתפיסה הגורפת של היינימן, שהחריג את העניין של חז"ל בכרונוגרפיה מנושאים כמו היסטוריה וגיאוגרפיה, וראה בזה תחום שעניין את חז"ל בכללם. לפי הר, התעניינות זו מוגבלת לאישיות מיוחדת במינה, רבי יוסי בן חלפתא. רבי יוסי, שחז"ל אמרו עליו כבר 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי',¹³ לפי הר, 'הוא בבחינת יוצא מן הכלל הוא גילה עניין רב בכרונוגרפיה ובקורות העבר בכלל'. בתפיסה דומה לזו, אך מסתייגת יותר, מחזיק גם מיליקובסקי,¹⁴ לדעתו, יש להחריג את 'סדר עולם' מעולם המחשבה של חז"ל. אך באשר לשאר ספרות חז"ל טוען מיליקובסקי: 'אכן, אם נתעלם מסדר עולם ונחפש את העיסוק הכרונולוגי בחיבורים אחרים של ספרות חז"ל, נמצא שכמעט תמיד יש לעיסוק זה מגמה דרשנית'.

אחת היא אם נראה את העיסוק בכרונולוגיה, כעיסוק המאפיין את רבי יוסי, או כעיסוק המאפיין את החיבור 'סדר עולם', סוגיתנו היא יוצאת מן הכלל. אכן, סוגיה זו מוסבת על דברי רבי יוסי באשר לקביעת זמן מתן תורה,¹⁵ אך העיסוק האמוראי והמאוחר, עיסוק מקיף וארוך, הוא ודאי חריג ולא משקף את חוסר ההתעניינות של חז"ל בכרונוגרפיה, וכפי שהצביעו עליה החוקרים.¹⁶ כמו כן, כפי שנראה העיסוק בכרונוגרפיה הוא נעשה כאן 'לשמה' וללא כל מגמה דרשנית או הלכתית.¹⁷

¹² ב"ז בכר מונה כמה מקורות בהם רבי יוסי עוסק 'בסדר הזמנים' ראו: בכר, אגדות, עמ' 119-120. בראשונה מונה הוא את דברי רבי יוסי שבסוגיתנו 'בז' בו ניתנו עשרת הדיברות'. על רבי יוסי והעיסוק הייחודי שלו בהיסטוריוגרפיה ראו: דינור, הפרגמנטים, עמ' 137-146. וראו הר, שם, מה שהעיר על דבריו. ההתעניינות של רבי יוסי בכרונוגרפיה, אינה מצטמצמת רק לזו המקראית, אלא אף לזו הבתר מקראית. ראו הר שם.

¹³ בבלי, יבמות פב ע"ב.

¹⁴ מיליקובסקי, סדר עולם, עמ' 30 הערה 50.

¹⁵ דברי רבי יוסי אלה היו מוקד להתפתחותן של עוד שתי סוגיות בבבלי. אך דווקא ההבדל בין הסוגיות, הוא זה שמבליט את חריגותה של סוגיתנו. ראו הסוגיות בבבלי תענית כח ע"ב, ובבבלי יומא, ד ע"ב, שם הדיון הוא קצר וממצה. ועוד, פחות משהדיון שם מתעניין בכרונוגרפיה הוא מתעניין בהתאמת הדברים למשנה ולפירוש המקראות. הבדל משמעותי בין הסוגיות הוא גם המוקד שלהן: בסוגיתנו מוקד הסוגיה הוא לא מחלוקת רבי יוסי ורבנן, אלא דברי רבא. אותו מנסים להפריך ואת דעתו מיישבים. בעוד שמוקד הסוגיות שם הוא התאמת המשנה בתענית 'בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות' למחלוקת רבי יוסי ורבנן.

¹⁶ לכאורה יש מכאן הוכחה לתפיסתו של היינימן שטען כי חז"ל התעניינו בכרונוגרפיה ואף מצא לכך הצדקה. אולם נימוקיו של היינימן לא תופסים בסוגיה זו. לדעת היינימן העניין של חז"ל בכרונוגרפיה, הוא מגיע ממניע אפולוגטי וכחלק מההתמודדות עם התביעות ההלניסטיות. טיעון זה יפה לספרות חז"ל הארץ ישראלית, וודאי שאינו מתאים לפרש את התהוותה של סוגיה בבבלי, שראשי המדברים בה הם, רבא, רב פפא ואפילו רב אשי, וכפי הנראה גם יד העורך המאוחר הרחיבה אותה הרבה.

¹⁷ אכן, יש מפרשני התלמוד מי שכתב שהעיסוק בסוגיתנו הוא בעל מגמה הלכתית, כך כותב הרב יונה תאומים בספרו: קקיון דיונה, דף יא ע"ב: 'בכל מקום דמקשים בהתלמודא, 'מאי נפקא מינא? 'מאי דהוה הוה? 'ואם כן גם כאן יקשה, 'מאי פריך התלמודא? 'מאי נפקא מינה לנו עתה באיזה יום דהיה ראש חדש באותו זמן העבר? ... ואם כן נפקא מינה היום לידע הדין דפולטת שכבת זרע לכמה ימים צריך פרישה'. להלן נוכיח כי סוגיתנו קדמה בעריכתה לסוגיה הקודמת, סוגית 'פולטת שכבת זרע', ואדרבה הסוגיה שם התבססה

נראה שאת העיסוק החרגי הזה ניתן להסביר במגמה, שאמנם אינה נזכרת במפורש בסוגיתנו, אך היא חשובה דייה בכדי להניח כי היא זו שעמדה כמטרה לפני בעל הסוגיה. נראה שהמגמה היא לאחד את חג 'מתן תורה' עם חג השבועות.¹⁸ לפי דעת רבי יוסי שזמן מתן תורה היה בשבעה בחדש, הרי שאין זמן מתן תורה חופף לזמן חג השבועות. הסוגיה כולה מקשה הן לדעת רבי יוסי והן לדעת רבנן, אך נראה שיישוב דעת רבנן הוא המטרה, וכפי שסוגיתנו מסיימת 'כמאן כרבנן'.¹⁹

אם אכן מגמה זו היא שעמדה לפני יוצר הסוגיה,²⁰ לא נראים דברי ויס, שסוגיה זו נוצרה רק אגב האזכור של סוגיתנו בסוגיה הקודמת של 'פולטת שכבת זרע' ואין זו סוגיה אסוציאטיבית גרידא שהתפתחה 'דרך התהוות התלמוד הרגילה' כפי שמניח ויס, אלא יש לנו כאן סוגיה שמטרתה עקרונית וחשובה מאוד כשלעצמה, להוכיח את הצימוד במועדים, בין זמן מתן תורה לזמן חג השבועות. נראה שדבר בעל משמעות כה רבה יש בו כדי להסביר את העיסוק החרגי של סוגיתנו בכרונולוגיה.²¹

אם נכונה השערתנו, יש להניח כי סוגיה זו נוצרה כחלק מקובץ העוסק ב'מתן תורה', ובעל הסוגיה מצא מקום להטמיע כאן את הסוגיה, אך ודאי שאין זה מקומה המקורי של הסוגיה.

על סוגיה זו. לפי זה ברור שאין מגמת סוגיתנו הלכה שהתחדשה שם. זאת ועוד, בכל הסוגיה כאן אין שום דיון והפנייה לעיסוק בשאלה כמה ימי פרישה צריכה פולטת שכבת זרע להמתין.

¹⁸ המקור הקדום ביותר שאנו מוצאים בו את הקשר בין יום מתן תורה לחג השבועות, הוא ספר היובלים א,א, אמנם בשיטתו שניהם התרחשו בט"ו בסיון. לדעת ליכט, גיבוש זה של זמן מתן תורה עם זמן חג השבועות, החל בימי בית ראשון ונסתיים בתחילת בית שני, ראו: ליכט, מועדי ישראל, עמ' 166-167; ויינפלד, עשרת הדברות, עמ' 107-108; ורמן, ספר היובלים, עמ' 9. אצל חז"ל הזיהוי בין חג השבועות לחג מתן תורה הוא מקובל לגמרי, דבר שבא לידי ביטוי בנוסח התפילה. במנהגי קריאת התורה בעוד שבמשנה מגילה ג:ה אין אזכור לקריאת התורה של מתן תורה בעצרת, בתוספתא מובאת דעת יש אומרים שקוראים בתורה בפרשת 'בחדש השלישי', ראו תוספתא מגילה, ג:ה (מהדו' ליברמן עמ' 354), בבלי מגילה לא ע"א. וראו: תבורי, מועדי, 151-154.

¹⁹ ואמנם, גם לדעת רבי יוסי שבשבעה בסיון ניתנה תורה, הדבר חופף לחג השבועות ביום טוב שני של גלויות. ראו תבורי, שם. ואמנם פוסקים ופרשנים רבים ניסו להתאים את דעת רבי יוסי לתפיסה שיום מתן תורה ויום חג השבועות חופפים הם, ויישבו זאת בדרכים שונות ודחוקות. ראו: מגן אברהם, או"ח סימן תצ"ד, רבי משה סופר, שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קע"ט, שו"ת ענג יום טוב, סי' מ"ב. וראו גם מ"ש המהר"ל, תפארת ישראל, פרק כ"ב.

²⁰ חוסר האזכור של חג מתן תורה בסוגיה זו אינו מהווה סתירה לטענתנו. נראה שאדרבה, דווקא בחסרון זה, יש כדי להגביר את הרושם כי הקביעה שחג השבועות הוא חג מתן תורה, זהו דבר המתבקש מחקירת הכרונולוגיה כשלעצמה.

²¹ חוסר האזכור של מטרה זו אינו מהווה סתירה לטענתנו. נראה שאדרבה, דווקא בחוסר האזכור הזה, יש כדי להגביר את הרושם כי הקביעה ש'חג השבועות הוא 'חג מתן תורה', זהו דבר המתבקש באופן 'אובייקטיבי' מחקירת הכרונולוגיה כשלעצמה.

יסודותיה האמוראיים של הסוגיה

הלבני²² מוצא שסוגיתנו לא נוצרה ממקור אחד אלא היא מהווה שילוב של שתי מסורות שונות. מסורת אחת היא דברי רב פפא, הסובר שחמישה עשר באייר היה בשבת, וממילא גם ראש חודש אייר היה בשבת. והמקור השני הוא דברי רב חבי ובית מדרשו של רב אשי, הסוברים שראש חודש אייר היה בערב שבת.

לדעת הלבני: 'שני המקורות נושאים ונותנים מתוך פסוקים וברייתות, במה שאמר רבא לעיל פו ע"ב, "דכולי עלמא בראש חדש אתו וכו' ודכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל"'. לטענתו, אכן שני המקורות עוסקים בדברי רבא וכדבריו: 'צורתם דומה, וסידורם יחד עושה רושם כאילו מבית מדרש אחד יצאו, ואינם, כפי שראינו'.

הלבני מניח כי דרשת הכתובים היא משל רב פפא עצמו, והוא שדרש את הפסוקים והסיק מהם שראש חודש אייר בשבת היה.²³ לדבריו, היסק זה של רב פפא אינו מוכרח, כיון שאפשר לדרוש את הפסוקים לעניין אחר וזו היא אכן דעתם של רב חבי ורב אשי.²⁴ לעומת זאת, רב חבי ורב אשי לא קיבלו את מדרש הפסוקים של רב פפא, ובית מדרשם נקט שראש חודש אייר בערב שבת היה. מתוך הנחה זו, שרב פפא ורב אשי חולקים עקרונית זה על זה, מסיק הלבני שלסוגיתנו שני מקורות, ששניהם עוסקים בדברי רבא אך שיטתם אינה אחידה. עורך הסוגיה סידר זאת באחדות הצורה, אך באמת היא מורכבת ממקורות שונים.

אולם עיון נוסף בדברי רב פפא והשוואתו למקורות אחרים, מלמד שההיסק שראש חודש אייר בשבת היה, אינו היסק של רב פפא, אלא הוא מצא ברייתא או מימרה אחרת שבה מצויה ידיעה זו וממנה הוא הקשה. לפי זה אין סיבה לומר כי סוגיתנו בנויה משני מקורות, שהרי יתכן שרב פפא ורב חבי, הקשו ממקורות שונים על דברי רבא. וכפי שכל שרשרת הקושיות והתירוצים ששולבו בסוגיה בשלב העריכה המאוחר אינם צריכים להסתדר זה עם זה בשביל אחדות הסוגיה, כך מקורותיו של רב פפא ומקורותיו של רב חבי אינם צריכים לעלות בקנה אחד. שניהם לדבר אחד נתכוונו, להקשות על דברי רבא וכל אחד הקשה ממקור שמצא.

הנחה נוספת מובלעת בדבריו של הלבני, מדבריו עולה כי תירוצי הגמרא על קושית רב פפא וקושית רב חבי, אף הם משני בתי מדרש יצאו. אין זה שסתם התלמוד בעורכו את המקורות השונים, של רב פפא ורב חבי, הוא זה שיישב את הקושיות, אלא כל תירוץ, יצא מבית המדרש של השואלים. כך התירוץ שמעלה הגמרא על קושית רב פפא: 'אמרי לך רבנן, אייר דההיא שתא עבורי עיברוהי' והתירוץ שמתורץ על קושית רב חבי: 'לרבי יוסי – שבעה חסרין עבוד, לרבנן – שמונה חסרין עבוד', אף הם מתאימים כל תירוץ לבית מדרשו של השואל. קשה לקבל את ההנחה הזאת, כיון שתירוצים אלה משתלבים היטב עם סגנון התירוצים של הסוגיה הערוכה כולה. כל התירוצים נאמרים בדרך דחייה ובדרך אפשר וכל מטרתם היא לדחות את הקושיה ולא להצביע על קביעת אמת. דבר זה ברור

²² מקורות ומסורות, שבת, עמ' רמח – רמט.

²³ וראו שם הערה 7.

²⁴ הלבני תומך את דבריו, שדרשה זו אינה מוכרחת, מקושית התוספות ודעת הסדר עולם הסובר שראש חודש אייר היה באחד בשבת.

שהרי חלק גדול מתירוצי הגמרא אינו מסתדר זה עם זה בשיטה אחת.²⁵ לכן, אין הוכחה מזה שהתירוצים על קושית רב פפא וקושית רב חבי אינם מתיישבים יחד, שמשני בתי מדרש שונים יצאו.

דברי רב פפא ומקורותיו

כאמור, עיון בדברי רב פפא מלמד שרב פפא לא מעצמו דרש שראש חודש אייר בשבת היה. דבר זה ניכר גם משינוי הסגנון בנוסח דבריו. נראה שהחלק הראשון של דבריו: 'תא שמע: ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני - ואותו היום שבת היה, דכתיב ובקר וראיתם את כבוד ה' וכתוב ששת ימים תלקטהו', הוא מקור חיצוני לקושיתו. על מקור חיצוני זה ניסח רב פפא את קושיתו: 'ומדחמיסר באייר שבתא - ריש ירחא דסיון חד בשבת, קשיא לרבנן'. דבר זה מוכח מכך שהמקור הזה שונה בנוסחו מנוסח השאלה; בעוד נוסח המקור מסיק את המסקנה מהפסוקים בלשון עברית: 'ואותו היום שבת היה', רב פפא מנסח את הקושיה בלשון ארמית: 'ומדחמיסר באייר שבתא - ריש ירחא דניסן באחד בשבתא'.²⁶ לו רב פפא חיבר וניסח את כל הדיבור, והוא זה שיצר את מדרש הפסוקים כדי להקשות על רבנן, היינו מצפים לאחדות הלשון והסגנון.²⁷

תמיכה לדברנו שרב פפא שאב ממקור קיים, ולא הוא שהמציא את מדרש הפסוקים, יש לנו משני קטעי גניזה, בקטעים אלו לאחר מדרש הפסוקים הנוסח הוא: 'ותנא אותו היום שבת היה'.²⁸ הרי שרב פפא מצטט מקור אחר 'ותנא'. לפי עדי נוסח אלו רב פפא מצטט מקור חיצוני שבו מופיע מדרש הפסוקים, רב פפא רק מצטט ממנו ומקשה.

²⁵ ראו למשל תירוץ הגמרא לעיל על הקושיה מ'ניסן שבו יצאו ישראל' וכו' מיישבת הגמרא: 'אמרי לך רבנן אייר דההיא שתא עבורי עברוה' ומיד לאחר מכן 'תא שמע דלא עברוה' והתירוץ על זה הוא 'הא מני רבי יוסי היא'. עושה רושם שכל התירוצים אינם מכוונים אלא לדחיית השאלות, וכדרכו של תלמוד בהרבה מקומות. (וראו בחידושי הר"ן פח ע"א בד"ה ולרבנן שמנה חסרין עבוד: 'פיי שיטפא דלישנא נקט דאפיי' בשבעה סגי להו... אי נמי דקושטא דמילתא קאמר דלרבנן לא עיברה לאייר...') הרי שלדעתו הסוגיה נוקטת כאן שיטה של יישוב קושיות שלא תמיד נאמרו 'לקושטא דמילתא'. וכן הוא בחידושי הרמב"ן בסוגיתנו. וראו בתוספות ד"ה לרבנן ובחי' מהרש"ל).

²⁶ אני מניח כי המסורת המיוחסת לרב פפא כוללת את הניסוח של הקושיה ואין המדובר בדברי עורך הסוגיא. למרות שניתן לטעון כי רב פפא ציטט מקור שממנו הקושיה עולה והסתפק בציטוט המקור, ועורך הסוגיא הוא שניסח את השאלה בכדי לפרש לנו את כוונתו של רב פפא. אך נראה שקשה לטעון כך, הקושיה העולה מהציטוט אינה עולה מאליה אלא זקוקה לחשבון, נראה שהמקשן לא היה יכול להסתפק בציטוט בלבד, אלא ודאי אף ניסח עמו את קושיתו.

²⁷ לכאורה ניתן היה לדחות את דברינו, שרב פפא אכן הקשה בנוסח שאינו לפנינו ועורך הסוגיא ניסח את קושיתו בלשוננו. שהרי הנוסח של שאלת רב פפא 'ומדחמיסר באייר שבתא ריש ירחא דסיון חד בשבת וקשיא לרבנן' הוא מתאים לסגנון ונוסח בעל סתם התלמוד למעלה בסוגיתנו: 'מדחמיסר בניסן חמשה בשבת ריש ירחא דאייר... קשיא לרבנן'. אולם נראה שאדרבה, להפך, בעל הסוגיא שדברי רב פפא היו לפניו טרם עריכתו, הוא זה שהשתמש בסגנונו של רב פפא.

²⁸ בקטע גניזה קיימברידג' ב', נוסף 'ותנא'. ובקטע גניזה קיימברידג' 3, נוסף 'ע"ג השורה 'ותנא'.

ואמנם נראה כי דברי רב פפא מבוססים על מקור תנאי. מצינו במכילתא דרבי ישמעאל, לימוד שכנראה הוא המקור הישיר או העקיף של דברי רב פפא. וכך נאמר במכילתא (מסכתא דויסע בשלח א, ע"פ מהדו' הורוביץ ורבין עמ' 159):²⁹

"ויסעו מאלים ויבואו למה נאמר 'יום'! מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות, שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית, עד שנתנה להם לישראל [בעשרים ושנים באייר. 30 ד"א] ניסן 'בחמשה עשר יום לחדש' למה נאמר 'יום'! לידע באיזה יום נתנה תורה לישראל. 32 ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים, אירע להיות בחמישי בשבת. השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת. חסר אייר אירע סיון להיות באחד בשבת. ואומר 'ממחרת הפסח יצאו' (במדבר לג ג). ואומר: 'בחמשה עשר יום לחדש השני'. ואומר: 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים' (שמות יט א). נמצאת אומר: בחדש השלישי, בששי בחדש, בששי בשבת.

נראה שמקור זה מלמד אותנו לא רק על מקורותיו של דברי רב פפא, כי אם גם על דרך עריכתו של בעל הסוגיה שלנו. אולם טרם נעסוק בהשוואת המקורות, נבאר את לימוד המכילתא.

המכילתא פותחת בשאלה מפני מה נאמר 'יום'! שאלה זו מבוססת על כך שברוב החניות של ישראל לא נתפרש יום חנייתם.³³ המכילתא משיבה על כך, שהכתוב 'מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות'. בדברים אלה עדיין אין לנו נימוק מדוע חשוב לכתוב לומר לנו שבאותו היום 'אירעה שבת להיות'. המכילתא מוסיפה להבהרת עניין זה את המילים: 'שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית, עד שנתנה להם לישראל בעשרים ושנים באייר'. עדיין לא ברור, אם השבת לא ניתנה אלא עד העשרים ושנים באייר, שהוא שבוע לאחר מכן, מדוע חשוב לתורה ללמד אותנו שהם הגיעו לאלים בחמישה עשר בחדש? גם המילים 'שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית' וכו' טעונים ביאור.

נראה שכוונת המכילתא היא ללמד על מעמדה של השבת וקדושתה גם טרם ניתנה תורה לישראל. היה מקום לחשוב שכל קדושתה של השבת היא פועל יוצא של הציווי על ישראל לשומרה וכל עוד לא נצטוו ישראל על השבת הרי שאין בה קדושה. המכילתא באה להוציא מדעה זו והיא מלמדת שקדושת השבת קיימת גם קודם הציווי לשומרה, 'שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית עד שניתנה להם לישראל בעשרים ושנים באייר'.³⁴ לכן יש חשיבות להדגיש דווקא את השבת שקדמה לציווי.

ישראל הגיעו לאלים בשבת ולא היה להם לחם לאכול, למרות תלונתם משה אומר להם שרק למחרת בבקר הם יקבלו את המן 'ובקר וראיתם את כבוד ה'.'³⁵ ניתן לשאול, בשלב זה הרי לא הצטוו ישראל

²⁹ אין שינויי נוסח המשמעותיים לענייננו.

³⁰ והשווה למכילתא דרשב"י פרק טז א (מהדו' הופמן): 'ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין בחמשה עשר יום - למה נאמר יום? לידע איזה יום שאירעה שבת להיות. שסדורה ובאה מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם ועד שניתנה להם בעשרים ושנים באייר.

³¹ ראו: ויס, מדות סופרים, עמ' 55-56.

³² והשווה למכילתא דרשב"י, שם: 'ד"א >בחמשה עשר< למה נאמר יום לידע יום שניתנה בו תורה לישראל'.
³³ וכבר עמדו על כך פרשני המקרא, ראו רש"י על התורה שמות טז, א. וראו גם בפ"י רס"ג המובא בפ"י האבן עזרא שם.

³⁴ על ביטויים כאלה והדומים להם, השווה: בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 496.

³⁵ שמות טז: ז. וראו רשב"ם בפירושו לתורה שם: 'בקר וראיתם את כבוד ה' - שימטיר לכם לחם בבקר'.

על השבת, לפי ההנחה שקדושת השבת היא לא קדושה עצמית הקבועה במהותו של היום, אלא פועל יוצא של ציווי ה' על איסורי שבת, לא מובן מדוע לא ירד המן בשבת זו, וכך כל תלונתם של בני ישראל הייתה נמנעת:³⁶ התשובה לכך היא שקדושת השבת קיימת אפילו לפני הציווי, ולזה מכוונת המכילתא שהיא 'סדורה ובאה' וכו'. קדושת השבת הינה קדושה קבועה הקיימת וחלה על יום השבת גם קודם שהצטוו עליה בני אדם. ואכן, בשבת זו משה מצווה אותם על איסורי שבת רק החל מהשבת הבאה 'ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו'. מכאן שאף שעל השבת הזאת לא נצטוו על איסור השבת, בכל אופן לא ירד המן בשבת זו שקדמה לתחולתו של האיסור. מפסוקים אלה הוכיחה המכילתא על מעמדה של השבת גם טרם ניתנה.³⁷

נראה שרב פפא תולה את דבריו בברייתא זו. רב פפא מצטט שני פסוקים מהפרשה אך אינו מפרש את הלימוד שלו מהם.³⁸ הפרשנות שלנו לדברי המכילתא מבארים את כוונתו בציטוט פסוקים אלה. הפסוק הראשון הוא: 'ובקר וראיתם את כבוד ה' (שם), והפסוק השני 'ששת ימים תלקטוהו' (שם, טז, כו). נראה שפסוקים אלה מבטאים את הרעיון שמבקשת המכילתא להעביר לנו, על מעמדה של השבת גם טרם ניתנה לישראל. הפסוק הראשון מבאר שהמן ירד רק למחרת, ביום ראשון בבקר, והפסוק השני מבאר את איסור לקיטת המן ביום השבת הבאה שתבוא. הפסוקים האלה עומדים ביסוד הרעיון של המכילתא שאפילו אם עדיין לא צוותה השבת על ישראל, מכל מקום קדושת השבת היא הסיבה לכך שלא ירד המן בשבת זו כיון ש-'היא סדורה ובאה מששת ימי בראשית' – כלומר קדושתה קיימת גם קודם שניתנה.

העולה מדברינו, שרב פפא לא הוא שהמציא את מדרש הפסוקים וכפי שטוען הלבני, אלא רב פפא התבסס על מדרש קיים וממקור קדום ומזה הקשה על רבא. לכן, עצם זה שהקושיה של רב פפא לא עולה בקנה אחד עם הקושיה של רב חבי המבוססת על ברייתא אחרת, אינה מוכיחה שסוגיתנו מרובדת משתי סוגיות שונות שאיחדן העורך, אלא סביר יותר להניח, כי סוגיה אחת היא שהאמוראים המתדיינים בה הם שמקשים על דברי רבא ממקורות שונים.³⁹

להלן נציע טבלת השוואה בין המכילתא לסוגיתנו, השוואה זו מעלה כי מסורת המכילתא הזאת מקבילה לחלקים נוספים של סוגיתנו. כפי הנראה, מסורת הדומה למכילתא זו היא המקור לקושיית רב פפא. יתכן שהוא הביא את הקטע המלא שלה, וכוונתו הייתה להקשות על רבא מהקטע כולו שחוזר ונשנה בו הרעיון שנתנית התורה הייתה בזמן התואם לדעת רבי יוסי ולא לדעת רבנן. עורך הסוגיה, נטל את הברייתא המצוטטת הזאת פיצל אותה לקטעים, ומכל קטע שממנו עולה כרבי יוסי

³⁶ יתר על כן, ישראל הלוא היו צריכים לאכול במדבר, נס היה צריך להיעשות להם משכלתה צידתם. נשאלת השאלה, מדוע המתין ה' עד שיתלוננו ולא המטיר להם את המן מיד בשבת כשהגיעו?
³⁷ על מקומה של פרשה זו, כפרשה שנאמרה טרם הוכרו איסורי שבת ואף טרם הוטבע שם היום 'שבת', ראו: אהוביה, ששת ימים, עמ' 226-229.

³⁸ כבר הקשו הראשונים, שלא ברור מהיכן רב פפא הוציא את לימודו מפסוקים אלה. ראו תוספות בד"ה 'וכתיב ששת ימים תלקטוהו', וברש"י שם בד"ה 'תלקטוהו'. וראו גם להלבני שם (הערה 7), הלבני רואה את לימודו של רב פפא ככל כך לא משכנע, עד שהוא משתמש בזה להצדקת השיטה שלו, שדברי רב חבי בשיטה אחרת הוא.

³⁹ הראנו למעלה, שסוגיה זו היא חריגה ביותר מבחינת תוכנה בכך שהיא עוסקת בכרונולוגיה. קשה להניח כי היו שתי סוגיות חריגות כאלה שיצאו מבתי מדרש שונים, והעורך איחדן לאחת, קל יותר להניח את היחידאיות של הסוגיה הזאת גם מבחינת המקורות שלה.

ולא כרבנן, הוא עיצב קושיה נפרדת בסדרת הקושיות שלו בסוגיה. אם נכונה השערה זו, מתברר שרב פפא הוא העומד לא רק מאחורי החלק המובא משמו בסוגיה, אלא אף מאחורי החלקים שלא הוזכרו משמו. הקושיות המפורטות בסוגיה הם בעצם הרחבה של קושייתו שלו, שזכתה לעיבוד מרווח על ידי העורך.

בבלי שבת	מכילתא דרבי ישמעאל
<p>אמר רב פפא: תא שמע</p> <p>'ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני ואותו היום שבת היה, דכתיב: 'ובקר וראיתם את כבוד ה' וכתוב: 'ששת ימים תלקטהו'.</p>	<p>'ויסעו מאלים ויבאו' למה נאמר 'יום'? מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות, שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית, עד שנתנה להם לישראל [בעשרים ושנים באייר].</p>
<p>תא שמע דלא עברוה:</p> <p>ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים</p> <p>בארבעה עשר שחטו פסחיהם, בחמשה עשר יצאו, ולערב לקו בכורות. לערב סלקא דעתך? אלא אימא: מבערב לקו בכורות.</p> <p>ואותו היום חמישי בשבת היה, השלים ניסן, ואירע אייר להיות בשבת. חסר אייר, ואירע סיון להיות באחד בשבת,</p> <p>קשיא לרבנן! - הא מני רבי יוסי היא.</p>	<p>ד"א [בחמשה עשר יום לחדש' - למה נאמר 'יום'? לידע באיזה יום נתנה תורה לישראל. ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים,</p> <p>אירע להיות בחמישי בשבת. השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת. חסר אייר אירע סיון להיות באחד בשבת.</p> <p>ואומר 'ממחרת הפסח יצאו' (במדבר לג:ג). ואומ': 'בחמשה עשר יום לחדש השני. ואומ': 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים' (שמות יט:א).</p>
<p>תא שמע:</p> <p>ששי - ששי בחודש, ששי בשבת, קשיא לרבנן! - הא נמי רבי יוסי היא.</p>	<p>נמצאת אומר:</p> <p>בחדש השלישי, בששי בחדש, בששי בשבת.</p>

ההשוואה בין דברי רב פפא מלמדת, כי דבריו מיוסדים על מסורת כדוגמת זו שיש לפנינו במכילתא. רב פפא אף הוא כמו המכילתא, לומד מהפסוק 'ויסעו מאלים' וכו' שפרשה זו התרחשה בשבת. המכילתא מלמדת כי פרשת 'ויסעו מאלים' אירעה בשבת, וכלשונה 'ויסעו מאלים' בחמישה עשר יום - למה נאמר יום? מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות'. אף דברי רב פפא 'ויסעו מאלים' ויבואו כל עדת בני ישראל... בחמישה עשר יום לחדש השני - ואותו היום שבת היה' מבוססים על שאלת המכילתא 'למה נאמר יום'.⁴⁰

החילוף בנוסח בין דברי המכילתא 'שאותו היום אירעה שבת להיות' לדברי רב פפא 'ואותו היום שבת היה' מסתבר כהתאמה לשונית של נוסח ארכאי זה ללשון הבבלי. התאמה לשונית זו נעשתה גם בקטע שנשווה אותו להלן בחלק נוסף של דברי המכילתא לסוגיה. מה שבמכילתא מופיע בלשון 'אירע להיות בחמישי בשבת' כשהוא הועבר לבבלי, הוא עבר התאמה לשונית והוא מופיע במילים 'ואותו היום חמישי בשבת היה' בהתאמה גמורה לחילוף הלשוני כאן.⁴¹

חלקה השני של המכילתא אף הוא מופיע כמענה לשאלה 'למה נאמר יום? ולאחר תשובת המכילתא: 'לידע באיזה יום ניתנה תורה לישראל', מפרטת המכילתא את סדר המאורעות: 'ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים, אירע להיות בחמישי בשבת. השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת. חסר אייר אירע סיון להיות באחד בשבת'. מהלך מאורעות זה הוא שמביא את המכילתא 'לידע באיזה יום ניתנה תורה לישראל' וכפי שהיא מסיקה בסוף הקטע 'נמצאת אומר בחדש השלישי בששי בחדש בששי בשבת'. ברור שללא החלק השלישי שבו מובאת המסקנה 'נמצאת אומר' וכו', אין כל סיבה להבאת סדר המאורעות: 'ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים' וכו'. שהרי כל מהלך זה הובא רק בשביל הוצאת המסקנה 'ששי בחדש ששי בשבת' שהיא מטרת המכילתא 'לידע באיזה יום ניתנה תורה'. עורך הסוגיה נטל את החלק הזה מן המכילתא, הפריד אותו מההקשר שלו ומן המסקנה שלו, וניסח קושיה נפרדת על דברי רבא: 'ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים (בארבעה עשר שחטו פסחיהם, בחמשה עשר יצאו, ולערב לקו בכורות. לערב סלקא דעתך? אלא אימא: מבערב לקו בכורות)⁴² ואותו היום

⁴⁰ וכפי שביארנו בגוף דברי המכילתא גם אם בדברי רב פפא מצוטטים פסוקים שאינם מופיעים במכילתא, הרי שיש התאמה בין פסוקים אלה לדברי המכילתא, מבחינת המשמעות. את הציטוט של פסוקים אלה, אפשר ליחס לעורך הסוגיה, שהוא זה שעיבד את דברי רב פפא שרק ציטט את המקור התנאי שלו, מקור, הדומה או זהה לדברי המכילתא שבידנו.

⁴¹ נראה שהמילה 'יום' במכילתא 'שאותו היום' אירעה שבת להיות' מוסבת על השאלה 'למה נאמר יום'. בדברי רב פפא לא מנוסחת השאלה 'למה נאמר יום' אך בנוסח הדברים 'ואותו היום' שבת היה' נראה שהשתמר היחס למקור, שהוא שאלת המכילתא, המוסבת על 'יום'.

⁴² הנחתי מילים אלה בסוגריים, למרות שהם מופיעים בכל עדי הנוסח, משום שנראה שיש כאן העתקה כפולה של הקטע הקודם עם הקטע הזה. בתא שמע הקודם בעל הסוגיה הקשה: 'תא שמע: ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהם, ובחמישה עשר יצאו, ולערב לקו בכורות. לערב, סלקא דעתך? אלא: מבערב לקו בכורות. ואותו היום חמישי בשבת היה. מדחמיסר בניסן חמשה בשבת - ריש ירחא דאייר שבתא, וריש ירחא דסיון - חד בשבת, קשיא לרבנן! אמרי לך רבנן: אייר דההיא שתא - עבורי עברוה'. בתא שמע הבא אחריו הוא מקשה על תירוץ זה 'תא שמע דלא עיברוה' וכאן הוא מצטט שוב לא רק את הברייתא שהובאה קודם אלא אף את הקושיה והתשובה המופיעה שם, 'לערב, סלקא דעתך? אלא: מבערב לקו בכורות'. להביאה כאן שוב יחד עם הציטוט הוא דבר מיותר בהחלט. נראה שכבר בשלב מוקדם יותר הוכפלה קושיית 'תא שמע' דלעיל כאן בטעות, והנוסח הנכון של הקושיה הוא לא כולל את כל הקטע שהופיע כבר קודם.

חמישי בשבת היה, השלים ניסן, ואירע אייר להיות בשבת. חסר אייר, ואירע סיון להיות באחד בשבת⁴³

ההשוואה לסוגיתנו מעלה דבר מעניין. עורך הסוגיה נטל את מהלך המאורעות הכרונולוגי המפורט במכילתא 'ניסן שיצאו... אירע סיון להיות באחד בשבת', השמיט ממנו את המסקנה שהיא רלוונטית לדברי המכילתא, ובנה ממנה קושיה בפני עצמה על דברי רבא. ואת המסקנה של דברי המכילתא 'נמצאת אומר: בחדש השלישי, בששי בחדש, בששי בשבת', שאין לה כל קיום בנפרד מההסקה מסדר המאורעות שקדם לה, נטל עורך הסוגיה וערך ממנה קושיה נפרדת על דברי רבא: 'תא שמע: ששי - ששי בחדש, ששי בשבת, קשיא לרבנן'. וזאת על אף שלקטע זה אין כל קיום לעצמו, כשהוא מנותק מהקשרו. דבר זה בא לידי ביטוי בהמשך דברי הגמרא 'ששי למאי' והבאת מחלוקת אמוראית שיש בה כדי לקיים את משמעות הקטע, גם כשהוא מנותק מהקשרו, 'רבא אמר: לחנייתן. רב אחא בר יעקב אמר: למסען'.⁴³

מניתוח השוואה זו בין דברי המכילתא שלפנינו ולסוגיתנו, מתבררים עקבות מקורותיו של בעל הסוגיה. כאמור היה לו מסורת דומה מאוד למסורת המופיעה אצלנו במכילתא. הוא נטל מקור זה והפך את סדר הדברים על ראשו, את המסקנה 'ששי בחדש ששי בשבת', הוא יסד ממנה קושיה בראשית הדברים. לאחר מכן הוא נטל את סדר המאורעות שמטרתו במכילתא להביא למסקנה שהוא כבר הקדימה, והוא יסד ממנה קושיה בפני עצמה: 'תא שמע דלא עיברוה' וכו'. ורק לבסוף הוא הביא את דברי רב פפא, המקשה מגוף לימוד המכילתא מהפרשה של 'ויסעו מאילים'.

נראה לשחזר את שיקוליו הספרותיים של בעל הסוגיה בסדר השימוש במקור שהיה בידו לעיצוב הסוגיה. הוא הקדים להשתמש במסקנת המכילתא 'ששי בחדש ששי בשבת' בעקבות ה'תא שמע' שקדם לכך והוא 'שלישי שלישי בחדש שלישי בשבת'.⁴⁴ את הקושיה מ'שלישי שלישי בחדש שלישי בשבת' הוא הביא בעקבות הקושיה שקדמה לקושיה זו 'תא שמע והיו נכונים ליום השלישי'. בעל הסוגיה פותח את סדרת הקושיות בשתי קושיות מהמקראות, ראשית מהפסוק 'היום ומחר' שהוא קודם במקרא ל'והיו נכונים ליום השלישי'. לאחר מכן מהפסוק 'והיו נכונים ליום השלישי'. שלישי זה גורר אחריו את הקושיה מהברייתא 'שלישי שלישי בחדש' וברייתא זו גוררת את הקושיה ממסקנת דברי המכילתא 'ששי בחדש ששי בשבת'.⁴⁵ לאחר הקושיה ממסקנת המכילתא, מנסח בעל הסוגיה קושיה, מהחשבון שהביא לידי מסקנה זו: 'ניסן שבו יצאו ישראל ממצריים אירע וכו'. ולבסוף הוא מקשה מתחילת דברי המכילתא מ'ויסעו מאילים'. לפי זה נראה כי רב פפא ששמו נקרא על הקושיה מתחילת דברי המכילתא, הוא העומד מאחורי הקושיות העולות מהמשך דברי

⁴³ נראה ברור שמחלוקת זו, בין רבא ורב אחא בר יעקב, לא נאמרה על ידי אמוראים אלה בתגובה לשאלה 'ששי למאי' אלא הובאה על ידי בעל הסוגיה בתגובה לקושיה שהוא ניסח בעצמו.

⁴⁴ במכילתא מופיע לפנינו 'בחדש השלישי בששי בחדש בששי בשבת'. בעל הסוגיה מנסח 'ששי שלישי בחדש ששי בשבת' נראה שהוא ביצע כאן התאמה לתא שמע הקודש שבו מופיע 'שלישי שלישי בחדש שלישי בשבת'.

⁴⁵ אם אילו השיקולים של מסדר הסוגיה, מובן מדוע הוא מקדיש מקום לקושיה השנייה מהפסוק 'ביום השלישי', אפילו שהתשובה לקושיה זו נשנתה כבר בתגובה לקושיה הראשונה מ'והיו נכונים' וכתגובת התלמוד לקושיה מיותרת זו 'הא אמרינן: יום אחד הוסיף משה מדעתו'. מכל מקום מעוניין בעל הסוגיה ב'קושיה מיותרת' זו, כיון שהיא גוררת עמה מבחינת הסדר הספרותי את הקושיה הבאה אחריה 'שלישי שלישי בחדש שלישי בשבת'.

המכילתא, אלא שעורך הסוגיה, פיצל את דבריו וקרא את שמו של רב פפא רק על תחילת הציטוט העיקרי שהובא על ידו מ'ויסעו מאלים'.

הקשר בין סוגיתנו לסוגית 'פולטת שכבת זרע'

בסוגיה הקודמת 'סוגית פולטת' אנו מוצאים כבר אזכור של סוגיתנו. לאחר שהסוגיה שם הביאה את הברייתא בה נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל על מניין העונות של פולטת שכבת זרע מביאה הגמרא דו-שיח שרב פפא לוקח בו חלק:

אמרוהו רבנן קמיה דרב פפא, ואמרי לה רב פפא לרבא: בשלמא רבי אלעזר בן עזריה - כרבנן דאמרי: בחמש עביד פרישה. ורבי ישמעאל - כרבי יוסי דאמר: בארבע עביד פרישה. אלא רבי עקיבא, כמאן?

הסוגיה אם כן מאזכרת את המחלוקת של רבי יוסי ורבנן: האם בששה בסיון ניתנה תורה או בשבעה בו. מכאן היא מקשה שדעת רבי עקיבא ב'פולטת שכבת זרע' לא מתיישבת לא עם דעת רבי יוסי ולא עם דעת רבנן.

כאמור ישנם פרשנים הסוברים שאזכור זה של מחלוקת רבי יוסי ורבנן בסוגיה הקודמת הוא שהיווה את הסיבה לכך שסוגיתנו התפתחה במקום זה.⁴⁶ אולם נראה כי לא כך הם פני הדברים אלא להפך. סוגיתנו סוגית 'זמן מתן תורה' היא שגרמה לעורך הסוגיה, בסוגית 'פולטת' לאזכר את מחלוקת רבי יוסי ורבנן כבר בסוגיה הקודמת. נראה שסוגית 'זמן מתן תורה' שהיא חלק מחטיבה שלימה של קובץ 'מתן תורה', כפי שהגדיר כבר ויס, הייתה ערוכה ומונחת (או אפשר אף שהתפתחה על ידי עורך הסוגיה גם במקומנו אך כחלק מסוגית 'מתן תורה'). אך כל זה בלי כל קשר לסוגית פולטת. הסיבה לעיסוק בסוגית זמן מתן תורה במקומנו, הוא אזכור המשנה את הפסוק 'והיו נכונים לשלושת ימים' לגבי פולטת שכבת זרע. עורך הסוגיה, שחטיבת 'מתן תורה' כבר הייתה מונחת בידו,⁴⁷ הטמיע חלק ממנה בסוגית 'פולטת שכבת זרע' הקודמת בסדר הסוגיות בפרק, אך כאמור הסוגיה הקודמת לא קדמה בזמן עריכתה. תחילה נשחזר את הסוגיה הגרעינית של סוגית 'זמן מתן תורה' עם הקטע שהושמט ממנה והוטמע בסוגית 'פולטת', לפי דעתנו, ואחר כך ננמק את עמדתנו זו.

שחזור הגרעין האמוראי של הסוגיה

ניתן לשחזר את החומר האמוראי בסוגיתנו כך:

תנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו.

⁴⁶ כך סובר אברהם ויס שהובא בראשית דברינו. למעלה (הערה 44) הבאנו את דברי בעל קקיון דיונה הסבור, שסוגיתנו 'זמן מתן תורה' כולה אינה אלא סוגיה הלכתית הבאה להכריע את דין העונות של 'פולטת שכבת זרע'.

⁴⁷ מונחת' בעיקרה, אם כי אין להוציא מכלל אפשרות שהוא זה שהביאה לידי שכלול אך כאמור: לא כחלק מסוגית 'פולטת' אלא כחלק מסוגית 'מתן תורה'.

אמר רבא: דכולי עלמא - בראש חדש אתו למדבר סיני, כתיב הכא 'ביום הזה באו מדבר סיני', וכתוב התם 'החדש הזה לכם ראש חדשים', מה להלן - ראש חדש, אף כאן - ראש חדש. ודכולי עלמא - בשבת ניתנה תורה לישראל, כתיב הכא 'זכור את יום השבת לקדשו', וכתוב התם 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה', מה להלן - בעצומו של יום, אף כאן - בעצומו של יום. כי פליגי - בקביעת דירחא; רבי יוסי סבר: בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא. בתרי בשבא אמר להו 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים', בתלתא אמר להו מצות הגבלה, בארבעה עבוד פרישה. ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא, בתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא, בתלתא אמר להו 'ואתם תהיו לי'. בארבעה אמר להו מצות הגבלה, בחמישה עבוד פרישה.

אמר רב פפא: תא שמע: ⁴⁸ 'ויסעו מאלים ויבואו' למה נאמר 'יום'! מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות, שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית, עד שנתנה להם לישראל בעשרים ושנים באייר. ד"א 'בחמשה עשר יום לחדש' למה נאמר 'יום'! לידע באיזה יום נתנה תורה לישראל. ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים, אירע להיות בחמישי בשבת. השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת. חסר אייר אירע סיון להיות באחד בשבת. ואומר 'ממחרת הפסח יצאו' (במדבר לג ג). ואומי: 'בחמשה עשר יום לחדש השני'. ואומי: 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים' (שמות יט א). נמצאת אומר: בחדש השלישי, בששי בחדש, בששי בשבת.

אמרו רבנן קמיה דרב פפא, ואמרי לה, רב פפא לרבא: תנו רבנן: פולטת שכבת זרע ביום השלישי - טהורה, דברי רבי אלעזר בן עזריה. רבי ישמעאל אומר: פעמים שהן ארבע עונות, פעמים שהן חמש עונות, פעמים שהן שש עונות. רבי עקיבא אומר: לעולם חמש. ואם יצאתה מקצת עונה ראשונה - נותנין לה מקצת עונה שישית.

בשלמא רבי אלעזר בן עזריה - כרבנן, דאמרי בחמש עביד פרישה. ורבי ישמעאל כרבי יוסי, דאמר בארבע עביד פרישה. אלא רבי עקיבא, כמאן?

לפי שחזור זה, סוגיתנו פותחת בדברי רבא המפרש את מחלוקתם של רבי יוסי וחכמים, באשר למועד מתן תורה. לאחר מכן רב פפא מקשה על דברי רבא. הקושיות של רב פפא הן כי דברי רבי יוסי וחכמים אינם מתיישבים עם מקורות אחרים. תחילה הוא הקשה מהמכילתא 'ויסעו מאילים', שמכל שלושת חלקיה (כפי שחילקם עורך הסוגיה) 'קשיא לרבנן'. ולאחר מכן הוא הקשה מדעת רבי עקיבא שממנו משמע לא כרבי יוסי ולא כרבנן. לפי שחזור זה, עיקר הזכרת סוגית 'פולטת' דרך מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל נעשתה מתוך ההקשר של סוגיתנו, סוגית 'זמן מתן תורה'. לפי הנחה זו יש עורך אחד לסוגיתנו ולסוגיה הקודמת. הוא נטל חלק שהיה אינטגרלי בסוגיתנו, החלק בו מקשה רב פפא על רבא משיטת רבי עקיבא, השמיטו מהסוגיה והעבירו לסוגית 'פולטת' משום שהוא מתאים מאוד להקשר שם. שיבוצו של חלק זה בסוגיה הקודמת, היא שגרמה לו להשמיט את החלק הזה כאן, משום שהוא נראה כפל עניין מיותר ללומד הסוגיות על הסדר.

⁴⁸ כאן אני מצטט את דברי המכילתא, איני סבור בדווקא שלשון המכילתא כצורתה בידנו היא שעמדה לפני רבא, אך אני סבור כי מסורת דומה מאוד למסורת זו עמדה לפניו, לפיכך אני משתמש בלשון המכילתא לשחזור הסוגיה המשוערת במקורה.

הנימוקים לעמדתנו זו הם: ראשית: הקושיה על דברי רבי עקיבא שאינם לא כרבי יוסי ולא כרבנן, מובאת משמו של רב פפא. לפי שתי הגרסאות של הגמרא רב פפא קשור לקושיה זו, או באופן פסיבי 'אמרוה רבנן קמיה דרב פפא', או באופן אקטיבי 'ואמרי לה רב פפא לרבא'. לפי הגרסא שרב פפא עצמו הוא שמקשה כן לרבא, מסתבר שאין זאת שרב פפא מקשה כן לרבא כחכם אקראי שעמד לפניו בעוסקו בסוגית 'פולטת', אלא רב פפא מתכוון בדבריו לתקוף את דברי רבא עצמו המבאר את מחלוקת רבי יוסי ורבנן באופן שלא מותיר מקום לדעת רבי עקיבא. וכשם שהקושיה הראשונה (בשחזור שלנו) של רב פפא היא כי דברי רבא אינם מתיישבים עם מקור תנאי מסויים, כך הקושיה מדברי רבי עקיבא מכוונת לכך שדברי רבא לא מתיישבים עם מקור תנאי אחר, רבי עקיבא.

שנית, הסוגיה הקודמת 'פולטת שכבת זרע' מקבילה כמעט בכל חלקיה לסוגית הירושלמי שם.⁴⁹ אולם החלק בו מקשים מדברי רבי יוסי ורבנן על רבי עקיבא, אין לו שום הקבלה בירושלמי. נראה שהדבר תומך בשיטתנו, הירושלמי לא הכיר את שיטת רבא והוא לא עשה כלל את הקישור בין סוגית 'זמן מתן תורה' לסוגית 'פולטת'. עורך הסוגיה הבבלי, שעמדה לפניו סוגית 'זמן מתן תורה' בעורכו את הסוגיה הקודמת, נטל מסוגיתנו את דברי רב פפא שמקשה על רבא, ושילב אותם למעלה בסוגית 'פולטת' - מה שהירושלמי, שלא עמד בפניו החומר הזה, לא יכול היה לעשות.⁵⁰

הוכחה נוספת לכך שסוגיתנו היא המקור לקושיה רב פפא, היא העובדה שהגמרא שם מוסבת על המשנה 'מניין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה', ולאחר שהיא מביאה את המחלוקת המשולשת בין חכמים, רבי ישמעאל ורבי עקיבא, היא שואלת בלשון זה:

אמרוה רבנן קמיה דרב פפא, ואמרי לה רב פפא לרבא: בשלמא רבי אלעזר בן עזריה - כרבנן דאמרי: בחמש עבד פרישה. ורבי ישמעאל - כרבי יוסי דאמר: בארבע עבד פרישה. אלא רבי עקיבא, כמאן?

לומד שאינו מכיר את הסוגיה שלנו, לא יכול להבין בשום דרך שמחלוקת רבי יוסי ורבנן שממנה מקשים על דעת רבי עקיבא, היא מחלוקת רבי יוסי ורבנן של 'זמן מתן תורה'. המחלוקת של רבי יוסי וחכמים מוזכרת כמחלוקת האם 'בחמש עבד פרישה' כדעת רבנן או 'בארבע עבד פרישה' כדעת רבי יוסי. מי שניסח כך את מחלוקת רבי יוסי וחכמים הוא רבא בתחילת סוגיתנו וכלשונו:

אמר רבא: ... כי פליגי - בקביעא דירחא; רבי יוסי סבר: בתד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא. בתרי בשבא אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, בתלתא אמר להו מצות הגבלה, בארבעה עבד פרישה. ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא, בתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא, בתלתא אמר להו ואתם תהיו לי. בארבעה אמר להו מצות הגבלה, בחמישה עבד פרישה.

⁴⁹ עסקנו בהשוואת סוגיות התלמודים בסוגיה לעיל.

⁵⁰ ראוי לציין, מי שעל פי דבריו מיושבת קושיה רב פפא בסוגית 'פולטת', הוא רב אדא בר אהבה, שעל פי דבריו דברי רבי עקיבא הם 'לעולם כרבי יוסי'. אף בסוגיתנו יש כתבי יד (בקטע גניזה קיימברידג' ד', נ' 'מותיב רב אדא בר אהבה' ובקטע גניזה קיימברידג' ג', נ' בגליון. וכן נראה שהיה הנוסח ב- גניזה - מנציסטר) שלפיהם הקושיה בגמרא: 'תא שמע: שלישי - שלישי בחדש, ושלישי בשבת, קשיא לרבנן! - אמרי לך רבנן: הא מני - רבי יוסי היא'. היא מיוחסת לרב אדא בר אהבה. ויתכן שאף התירוץ 'הא מני רבי יוסי היא' מרב אדא הוא. נראה שלא מקרה הוא.

בסוגיית פולטת, כל האזכור של מחלוקת רבי יוסי וחכמים מובא רק בתיווך דבריו של רבא והוא מנוסח על פי לשונו. הקושיה שם 'אלא רבי עקיבא כמאן' היא לא קושיה על דברי רבי עקיבא ממחלוקת רבי יוסי וחכמים, אלא מפרשנותו של רבא למחלוקתם. וכל זאת למרות שרבא כלל לא נזכר שם. מעבר לזה מי שלא מכיר את דברי רבא לא יכול אפילו לזהות את הנושא שעליו נחלקו רבי יוסי וחכמים, האם בשבעה בחודש סיון ניתנה תורה או בששה, מדברי בעל סוגיית 'פולטת'. מכל זה נראה ברור שהקושיה הייתה חלק אינטגרלי מסוגייתנו, סוגיית 'זמן מתן תורה'. מכאן היא הועברה על ידי עורך הסוגיה לסוגיית פולטת, ואף הוא סמך על הלומד שיכיר את הסוגיה הבאה סוגיית 'זמן מתן תורה' בכדי לפענח את כוונת קושיתו על רבי עקיבא.

שלושה דברים עשה משה מדעתו

בסוגייתנו מובאים שני מקורות לכך שלאחר שמשה פרש מהאשה מדעתו, הסכימה דעת הקב"ה עמו: 'דכתיב: 'לך אמר להם שובו לכם לאהליכם' וכתוב בתריה: 'ואתה פה עמד עמדי' ואית דאמרי: 'פה אל פה אדבר בו''. בדיקת המקבילה ביבמות ועדי הנוסח בסוגייתנו מלמדת כי דברי ה'אית דאמרי' כנראה אינם מקוריים והיא תוספת מאוחרת שהתווספה לסוגייתנו.⁵¹

נראה שתוספת זו נעשתה על ידי סופר על פי המקבילות שנדון בהן להלן. אך ראשית נדון בעצם דברי הוספה זו. בעוד שמהמקור הראשון ברור מהיכן למדים שהסכימה דעתו של הקב"ה עמו, שהרי הוא אומר לו בפירוש 'ואתה פה עמוד עמדי', לא ברור הלימוד מהמקור השני, איך למדים מהפסוק 'פה אל פה אדבר בו' את הסכמת הקב"ה לפרישתו של משה.⁵²

ואמנם מדברי הספרי במדבר בהעלותך פסקא קג (מהד' כהנא עמ' 255), נראה שאדרבה, מפסוק זה למדים שלא עשה כן משה מדעתו אלא מפי הקב"ה:

פה אל פה אדבר בו, פה אל פה אמרתי לו לפרוש מן האשה.

בדומה לאית דאמרי, אף בספרי למדים מהפסוק 'פה אל פה' שיש כאן תגובה של הקב"ה על כך שמשה פירש מן האשה. אך בעוד שהאית דאמרי לומדים מכאן שמשה עשה כן מדעתו אלא שהקב"ה הסכים על ידו, מדברי הספרי נראה שמשה לא עשה כן מדעתו אלא על פי אמירה מפורשת של הקב"ה. מסורת נוספת הדומה למסורת המופיעה לספרי, שאף בה התנגדות לתפיסה שמשה עשה כן מדעתו ואף היא לומדת זאת מ'פה אל פה אדבר בו', נמצאת באבות דרבי נתן נוסחא א פרק ב (מהד' שכטר עמ' 10):

פירש מן האשה והסכימה דעתו לדעת המקום כיצד? אמר מה אם ישראל שלא נתקדשו אלא לפי שעה ולא נזדמנו אלא כדי לקבל עליהם עשרת הדברות מהר סיני, אמר לי הקדוש ברוך הוא, 'לך אל העם וקדשתם היום ומחר', ואני שאני מזומן לכך בכל יום ויום ובכל שעה ואיני יודע אימתי מדבר עמי או ביום או בלילה, על אחת כמה וכמה שאפרוש מן האשה.

⁵¹ המקור השני מופיע רק בסוגייתנו ולא בסוגיה המקבילה ביבמות. גם בסוגייתנו זה חסר בכתב היד וטיקן, 108, אוקספורד, פריז ובשני קטעי גניזה: גניזה קיימברידג' ג', וגניזה קיימברידג' ה'. תוספת זו מופיעה רק בכ"י מינכן ובדפוסים.

⁵² וראו מהרש"א בחידושי אגדות בסוגייתנו.

והסכימה דעתו לדעת המקום. רבי יהודה בן בתירא אומר: לא פירש משה מן האשה, אלא שנאמרה לו מפי הגבורה. שנאמר: 'פה אל פה אדבר בו' - פה אל פה אמרתי לו פרוש מן האשה ופירש. י"א: לא פירש משה מן האשה עד שנאמר לו מפי הגבורה. שנאמר: 'לך אמור להם שובו לכם לאהליכם' וכתוב: 'ואתה פה עמוד עמדי' חזר לאחוריו ופירש והסכימה דעתו לדעת המקום.

ממסורת זו נראה כי דברי רבי יהודה בן בתירא נאמרו כתגובת נגד למה שנאמר שם קודם שמשא עשה כן מדעתו, על ידי לימוד בקל וחומר, והסכימה דעתו לדעת המקום. על כך מגיב רבי יהודה בן בתירא 'לא פירש משה מן האשה, אלא שנאמרה לו מפי הגבורה'. רבי יהודה בן בתירא גם מפרש את אופן הלימוד שלו מהפסוק: 'פה אל פה אמרתי לו פרוש מן האשה ופירש'. נראה שמסורת הספרי מתאימה למסורת זו ולא כדברי האית דאמרי שהתווספו לסוגיתנו. דרשות אלה מעצימות את הקושי להבין את דברי האית דאמרי הלמדים מפסוק זה את ההיפך, שעשה כן משה מדעתו ולא מפי הגבורה.

נראה להציע שהמוסיף המאוחר אכן הושפע מדברי אבות דרבי נתן ולא התכוון בתוספת דעה זו להוכחה נוספת אלא לציין הסתייגות. לאחר שהביא את גרסת התלמוד שעשה משה כן מדעתו, הוא מביא בקצרה את דברי האית דאמרי החולקים על הדעה הראשונה. לפי זה פירוש דבריו: ואית דאמרי, לא עשה משה מדעתו כן, שהרי כתוב במפורש 'פה אל פה אדבר בו'.

בגופו של שיקול דעתו של משה יש הבדל משמעותי בין סוגיתנו לברייתא שבאבות דרבי נתן. שיקול דעתו של משה נלמד בסוגיתנו, מהפסוק 'והיו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה' הלימוד של משה נעשה על ידי שינשא קל וחומר בעצמו, אמר: ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה 'והיו נכונים וגו' אל תגשו' (שם יט: טו), אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן - על אחת כמה וכמה'. רק על השאלה 'ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו?' מובא הפסוק 'לך אמר להם שובו לכם לאהליכם' והמשך הדברים 'ואתה פה עמוד עמדי'. לפי זה ההתרחשות מתפרשת כך, הקב"ה אמר לבני ישראל ולמשה בכללם 'שובו לכם לאהליכם', כאן יש קיטוע בתיאור ההתרחשות בפסוקים; ישראל הלכו ומשה נשאר. משראה הקב"ה שמשא נשאר (כיון שעשה קל וחומר בעצמו), הסכימה דעתו לכך ואמר לו: 'ואתה פה עמוד עמדי'. לעומת זאת, באבות דרבי נתן, כאשר הוצגה הדעה הראשונה, שמשא פירש מדעתו, לא הובא הפסוק 'שובו לכם' וכו', אלא פסוק אחר: 'לך אל העם וקדשתם' וכו'.⁵³ ואמנם הלימוד 'ואתה פה' וכו' מוכר לברייתא שם אך היא עושה בו שימוש הפוך. שם פסוק זה מובא כתמיכה בדעה החולקת, שמשא לא עשה כן מדעתו אלא מפיו של הקב"ה. לפי היש אומרים שם ההתרחשות שבפסוק 'שובו לכם' וכו', מתפרשת אחרת; כאשר אמר הקב"ה למשה 'שובו לכם לאהליכם' אף משה חזר עימהם לאהלו, לאחר שראה הקב"ה כך אמר לו 'ואתה פה עמוד עמדי' ואז משה 'חזר לאחוריו ופירש'.⁵⁴

⁵³ מעניין הוא שגם בברייתא זו הלימוד של משה נעשה בדרך קל וחומר ובזה שיקול דעתו של משה דומה לבבלי שאף שם מתואר שיקול דעתו על ידי 'שעשה קל וחומר בעצמו'. אך כאמור הפסוקים שמהם נעשה הקל וחומר הם שונים.

⁵⁴ וראו גם שמות רבה מו: ג: 'פרש מן האשה ר' שמעון בן יוחאי אומר דרש ואמר מה אם הר סיני שקדושתו לשעה נאמר בו 'אל תגשו אל אשה', אני שבכל שעה הוא מדבר עמי אינו דין שאהיה פרוש מהאשה. ר' עקיבא אומר: מפי הקדוש ברוך הוא נאמר לו 'פה אל פה אדבר בו'. ר' יהודה אמר מפי הקדוש ברוך הוא נאמר לו:

יישר כוחך ששברת

דברי ריש לקיש מובאים בסוגיתנו כראיה לכך שהסכים הקב"ה על ידו. אולם באבות דרבי נתן (שם) מובאת מימרה זו 'אשר שברת - ישר כוחך ששברת' משמו של רבי מאיר. אך יש הבדל המשמעותי בין המקורות, באבות דרבי נתן, אמירה זו מובאת כראיה לכך שמה לא שבר את הלוחות מעצמו, אלא רק לאחר שכך נאמר לו מפי הגבורה:

רבי מאיר אומר לא שבר משה את הלחות אלא שנאמר לו מפי הגבורה שנאמר: 'אשר שברת' - יישר כוחך ששברת.

אף בירושלמי תענית ד:ו, סח ע"ג מובאת מסורת דומה מאוד בשם רבי ישמעאל:

תני רבי ישמעאל: הקב"ה אמר לו שישברם [שנאמר]: 'ואכתב על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשונים אשר שברת' - אמר לו יפה עשית ששיברת.

אף הוא לומד שדברי ה' 'אשר שברת' משמעם 'יפה עשית ששברת', אך בניגוד לסוגיתנו, הוא מקדים לדבריו את המילים: 'הקדוש ברוך הוא אמר לו שישברם'.

מדרך עריכת הסוגיה נראה כי המימרה של ריש לקיש נאמרה בהקשר אחר, ובעל הסוגיה הוא שמביא את דבריו כמענה לשאלה: 'ומנלן דהסכים על ידו'. את מקורם של דברי ריש לקיש מצינו בבבלי מנחות צט ע"א:

אמר ריש לקיש: פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, דכתיב: 'אשר שברת' - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: יישר כחך ששברת.

לאחר שמצינו מקורות נוספים שבהם הלימוד 'אשר שיברת' - יישר כוחך ששיברת' לא מתפרש כבא ללמד שעשה משה כן מדעתו והסכים ה' עימו, כפי שלמד עורך הסוגיה, יתכן שאף דברי ריש לקיש במקורם לא מוכרחים להתפרש כך. לפי דבי רבי ישמעאל בירושלמי ורבי מאיר בבבלי באדר"נ, הקב"ה אומר למשה 'יישר כוחך ששיברת', על כך שהוא קיים את ציווי המפורש לשבר את הלוחות.

נראה שהסיבה שעורך סוגיתנו הבין כי דברי ריש לקיש תומכים ברעיון שעשה כן משה מדעתו, היא האמירה של הקב"ה 'יישר כוחך ששיברת'. אילו משה נצטוו לשבור את הלוחות מפי הגבורה, מה המיוחד דווקא במילוי ציווי זה שעליו אומר לו ה' יישר כוחך.

אולם בדברי רבי ישמעאל ורבי מאיר אנו מוצאים בכל זאת שיש מקום לאמירה 'יישר כוחך' כאן. נראה שלשיטתם אין כאן אמירה של אישור והסכמה אלא דברי נחמה. כביכול אומר הקב"ה למשה, אל יקשה בעיניך ששברת את הלוחות בציווי, אלא כלשונו של רבי ישמעאל 'יפה עשית ששברת' - מעשה יפה וטוב עשית. אך בעוד שבדברי רבי מאיר ורבי ישמעאל, הקב"ה מנחם את משה על המעשה הקשה שהוא גרם לו לעשות, בדברי ריש לקיש יש גם ביאור מדוע יש למשה להתנחם על המעשה. 'פעמים שביטולה של תורה זהו קיומה' כלומר: גם מעשה של ביטול ושבירה יש לו תכלית חיובית לקיים את התורה.

'אל תגשו אל אשה' אף משה בכלל עמהם הרי נאסרו כולם וכשהוא אומר 'שובו לכם לאהליכם' הרי התיירן, אי"ל משה אף אני עמהם אי"ל לאו אלא 'ואתה פה עמוד עמדי'.

[א] "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמורת י: יז), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם.

(1) אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא.

(2) אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב 'קימו וקבלו היהודים' (אסתר ט: כו), קיימו מה שקיבלו כבר.

[ב] אמר חזקיה: מאי דכתיב 'משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה' (תהלים עו: ט), אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה? אלא: בתחילה – יראה, ולבסוף – שקטה.

(1) ולמה יראה – כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א: לא), ה"א יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

[ג] דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל, קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיוון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום, שנאמר 'ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב' (שמורת לג: ו).

[ד] אמר רבי חמא ברבי חנינא: בחורב טענו, בחורב פרקו. בחורב טענו – כדאמרון, בחורב פרקו – דכתיב: 'ויתנצלו בני ישראל' וגו'.

(1) אמר רבי יוחנן: וכולן זכה משה ונטלן, דסמיך ליה ומשה יקח את האהל (שם לג: ז).

(2) אמר ריש לקיש: עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לנו, שנאמר 'ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם' (ישעיה ל: י) – שמחה שמעולם על ראשם.

[ה] אמר רבי אלעזר: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו? דכתיב: 'ברכו ה' מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמע בקול דברו' (תהלים ק: כ). ברישא עשי, והדר לשמע.

[ו] **אמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב 'כתפוח בעצי היער' (שיר השירים ב: ג) וגו', למה נמשלו ישראל לתפוח? לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע.**

[ז] **ההוא מינא דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו, וקא מבען אצבעתיה דמא, אמר ליה: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפחזותייכו קיימיתו! ברישא איבעיא לכו למשמע, אי מציתו – קבליתו, ואי לא – לא קבליתו. אמר ליה: אנן דסגינן בשלימותא – כתיב בן 'תמת ישרים תנחם' (משלי יא: ג), הנך אינשי דסגן בעלילותא – כתיב בהו: 'וסלף בוגדים ישדם' (שם).**

[ח] **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב 'לבבתני אחותי כלה לבבתני באחת מעיניך' (שיר השירים ד: ט)? בתחילה באחת מעיניך, לכשתעשי – בשתי עיניך.**

[ט] **אמר עולא: עלובה כלה מזונה בתוך חופתה.**
אמר רב מרי ברה דבת שמואל: מאי קרא? 'עד שהמלך במסבו נרדי וגו' (שיר השירים א: יב). אמר רבא: ועדיין חביבותא היא גבן, דכתיב נתן ולא כתב הסריח.

[י] **תנו רבנן: עלובין ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין – עליהן הכתוב אומר: 'ואהביו כצאת השמש בגברתו' (שופטים ה: לא).**

מסורת התלמוד: [א] ויטיצבו – בבלי עבודה זרה ב ע"ב. קיימו – בבלי שבועות לט ע"א. [ב] אם יראה – בבלי עבודה זרה ג ע"א. מלמד שהתנה – שם ושם ה ע"א. [ז] עמא פזיזא – ראו בבלי כתובות קיב ע"א. [ט] עלובה כלה – בבלי גיטין לו ע"ב. חביבותא – שם. [י] עלובין – שם, בבלי יומא כב ע"א.

הסוגיה פותחת בדרשתו של רב אבדימי על הפסוק ויתיצבו וכו' - מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית. רב אחא בר יעקב מסתייג מדרשה זו השוללת את הרצון החופשי מקבלת התורה ואומר כי 'מכאן מודעא' וכו'. מרבא נראה שהוא מקבל את דרשתו של רב אבדימי והוא מבטל את הסתייגותו של רב אחא בטענה שיאף על פי כן הדור קיבלוה' וכו'. רעיון הכפייה מופיע גם בדרשותיהן של חזקיה וריש לקיש, שאף בהן מובעת התפיסה שקיומו של העולם מותנה בקבלת התורה. את התפיסה שמצוות התורה מוטלות על האדם מתוקף תנאי ולא מתוקף חירות מצינו גם בדרשתו של ההוא גלילאה בבבלי שבת לא ע"ב על המשנה (שם ב:ו) 'על שלוש עבירות' וכו' – 'רביעית דם נתתי לכם' וכו'. נראה שמבחינה כרונולוגית תפיסה זו המתקפת את חיוב קיום המצוות לא ברצון חופשי אלא בתנאי הנלווה למתנה, יצאה מריש לקיש שהשפיע על דרשתו של ההוא גלילאה וזה על רב אבדימי. השפעתו של ההוא גלילאה על דרשת רב אבדימי מסבירה גם את מקומה של דרשת רב אבדימי בסוגיתנו. עסקנו בהשוואת מימרתו של רב אבדימי לברייתא במכילתא דרבי ישמעאל. בניגוד לדברי אורבך, טענתנו היא כי דברי רב אבדימי אינם דעת יחיד, אלא הם מתיישבים היטב גם עם דברי המכילתא וגם עם מגמה דרשנית המופיעה בסוגיתנו וגם במקורות נוספים, הרואה בהקדמת נעשה לנשמע סיבה לגנאי ולא לשבח. השוואת סוגיתנו לסוגיה בראש בבלי עבודה זרה מלמדת כי סוגיתנו היא המקור לכמה אלמנטים ששולבו בסוגיה שם ועברו התאמה עניינית וספרותית. פירשנו את דרשות רבי סימאי, רב חמא בר חנינא ורבי יונתן כדורשות את הקדמת נעשה ונשמע לגנאי, מגמה שמגיעה לשיאה בדרשת עולא 'עלובה כלה' וכו'. דרשה זו נתפסה כחריפה מדי על ידי העורך שהביא מיד אחריה את דברי רבא המרככים את הגינוי הזה. את המימרה התנאית 'העלובים ואינם עולבים' וכו', דרשה שאין לה קשר לסוגיתנו, פירשנו כתחבולה ספרותית של העורך המגנה את דברי עולא המגנה ועולב בהם בישראל. בסיפורו של רבא והמין עמדנו על התפתחותו הספרותית של הסיפור מתוך השוואה לבבלי כתובות וירושלמי שביעית. מקור אחר שהושפע ממנו המספר הוא הסיפור המובא בבבלי קידושין על רבי מאיר שהיה מתלוצץ בעוברי עבירה.

רב אבדימי

רב אבדימי¹ מלמד שקבלת התורה נעשתה בכפייה. פרשנים וחוקרים ראו בכך דרשה חריגה ונועזת הנוגדת את התפיסה הרווחת שלפיה עם ישראל קיבל את התורה מתוך חירות.² להלן אבקש לטעון כי למרות שרב אבדימי מביע את דרשתו בחריפות יתירה, תפיסתו לא נעשתה בחלל ריק אלא הושפעה מדרשות ואמירות הקרובות ברוחן ואף בצורתן לדרשתו.

אנו מוצאים דרשה הדומה בצורתה ובתוכנה לדרשתו של רב אבדימי בשם 'ההוא גלילאה' בבבלי שבת (לא ע"ב):

כדדרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, אמר הקדוש ברוך הוא: רביעית דם נתתי בכם – על עסקי דם הזהרתי אתכם. ראשית קראתי אתכם – על עסקי ראשית הזהרתי אתכם. נשמה שנתתי בכם קרויה נר – על עסקי נר הזהרתי אתכם. אם אתם מקיימים אותם מוטב, ואם לאו הריני נוטל נשמתכם.

דרשתו של 'ההוא גלילאה' מוסבת על המשנה (שבת ב:ו): 'על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות בנדה, בחלה ובהדלקת הנר'. הקב"ה אומר לנשים על אותן שלוש עבירות: 'אם אתם מקיימים אותם מוטב ואם לאו אני נוטל את נשמתכם'. משפט זה כמעט כלשונו מצוי גם בדברי רב אבדימי: 'אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהיה קבורתכם'. הקרבה בין הדרשות היא גם במהות. בדרשתו של ההוא גלילאה האיום על הנשים לא נובע מקבלתן את המצוות מרצונן החופשי. הקב"ה מודיע להן שהוא מטיל עליהן שלוש מצוות אלו תחת שלושה דברים שהוא נתן להן.³ כך גם בדרשתו של רב אבדימי בסוגיתנו, הדרשה אינה שואבת את תוקפה מרצון העם.

¹ כל הידוע על רב אבדימי זה שהיה בעל אגדה (לא נזכרו ממנו מאמרים בהלכה). ראו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 611. רב אחא בר יעקב מגיב לדבריו, ומכאן שרב אבדימי קדם לו או לפחות היה בזמנו. ראו היינמן, אגדות, עמ' 171. רב אבדימי נזכר רק בבבלי, מכאן לכאורה שהיה בבלי (וראו היינמן שם, עמ' 173). אולם בכ"י פאריס 1337 על הסוגיה המקבילה בבבלי עבודה זרה ב ע"ב הגרסה היא 'ואמר רב אבדימי בר חמא דמן חיפה'. רב אבדימי דמן חיפה הוא אמורא ארץ ישראלי מהדור השני והשלישי לאמוראי ארץ ישראל. ראו היימן, תולדות, עמ' 60-61; אלבק, שם, עמ' 216. לא ראיתי מי ששיער שרב אבדימי בר חמא הוא רב אבדימי דמן חיפה. אורבך (שם, עמ' 288) רוצה להוכיח שרב אבדימי היה אמורא בבלי מכך שרב אחא בר יעקב בסוגיתנו מגיב לדבריו. אולם אין לנו סיבה להניח כי רב אחא בר יעקב הגיב לרב אבדימי בפניו, אלא לשמועתו שהתגלגלה לבבל.

² ראו אורבך, אמונות ודעות, עמ' 288-289. היינמן, אגדות, עמ' 170-175; בלידשטיין, הר כגיגית, עמ' 131-134; בלידשטיין, בצל ההר, עמ' 41-53; טרופר, סיני, עמ' 147-157.

³ דברי ההוא גלילאה הם בניגוד לדברי רבי יצחק בסוגיה שם, המבסס דבריו על תורת הגמול: 'א"ר יצחק היא קלקלה בחדרי בטנה לפיכך תלקה בחדרי בטנה'. רבי יצחק מוצא כאן ענישה על דרך 'מידה כנגד מידה'. לעומתו ההוא גלילאה רק נותן טעם לחשיבותן של מצוות אלה בעיני הקב"ה. הקב"ה צווה את הנשים בשלוש מצוות אלה תמורת שלושה דברים שהעניק להן. יש קשר מהותי בין תורת הגמול לקבלה מתוך חירות, שכן עוצמת העבירה מקבלת משמעות בשל המרי של האדם. מנגד, לפי ההוא גלילאה, עוצמת הציווי וחשיבותו בעיני הקב"ה קשורים אך ורק לשיקוליו הפנימיים, בלי קשר לאדם. ויסברג, תצורה, עמ' 119-149. ויסברג (שם, עמ' 142-145) מאמץ את נוסחת הרי"ף 'בשעת לידתן מאי טעמא' ומעמיד את קושית הגמרא לא בסיבת המוות בכלל אלא 'בשעת לידתן'. לדעתו דברי רבי יצחק 'היא קלקלה בחדרי בטנה לפיכך תלקה בחדרי בטנה' לא נותנים טעם רק לינידה אלא גם לחלה והדלקת הנר. בזה הוא מפקיע את המילים 'קלקלה בחדרי בטנה'

לא הרצון יוצר את החובה לקבל את התורה, אלא עצם מתן התורה מחייב את המקבלים והם מאויימים אם יסרבו מלקבל זאת.

התניה אל מול חירות

יתירה מזאת, דרשתו של ההוא גלילאה מנמקת את העונש בהתניה. 'רביעית דם נתתי לכם' – נתניה זו מותנה בקיום המצווה, ואי קיומה יוביל לעונש: 'נשים מתות בשעת לידתן'. על דרך זו באות שתי ההתניות הנוספות: 'ראשית קראתי אתכם' ו'נשמה נתתי לכם'. המחויבות של הנשים במצוות לא באה מחמת רצונן או קבלתן, אלא עצם קיומן הותנה בקבלת המצוות הללו. אם לא יקיימו את התנאי יבוא עליהן הקץ. ואכן כך הוא המשפט המסכם: 'אם אתם מקיימים אותם מוטב ואם לאו הריני נוטל את נשמתכם'. משפט תנאי זה מתבסס על התניה המותנית מלכתחילה.

התנאי בדרשת ההוא גלילאה אינו מתחשב בדעתו של מקבל התנאי, אלא מוטל עליו מתוקף התניה. זו לא נעשתה מדעת המקבל שהרי היא שהעניקה לו את קיומו, בתנאים שקבע הנותן. בדומה לכך רב אבדימי מלמד בדרשתו שהקב"ה אמר להם 'אם מקיימים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם'. הרי שהתוקף המחייב של מצוות התורה הוא התנאי שנכפה עליהם ולא קבלה מרצון.

אולם עדיין יש הבדל בין שתי התפיסות הללו. לפי דרשת ההוא גלילאה מעוגנת המחויבות לקיים התנאי לא ברצון שרירותי של ה', אלא בכך ש'נתתי לכם'. כלומר הנותן נתן את מתנתו בהתנייה, ומתנה זו היא הגורמת למחויבות שלהן לקיים את הדבר הניתן בתנאי. לולא קיבלו הן את המתנות הרי שהן לא היו מחוייבות במצוות אלו.⁴ לעומת זאת, רב אבדימי לא מחפש כל צידוק. לדעתו, התנאי המחייב את ישראל לקבל את התורה, הוא רצונו השרירותי של ה'. כביכול הקב"ה הוא בעל הכוח והוא יכול להתנות תנאי גם בלי נימוק או תוקף לגיטימי. אך נראה שעורך הסוגיה מסתייג מעמדה קיצונית זו, ולכן הוא מסמיך לדרשתו של רב אבדימי את דרשות חזקיה וריש לקיש. בדרשותיהם מופיע אותו תיקוף 'לגיטימי' של מתנה שקדמה להתניה, ובדומה לדרשת ההוא גלילאה:

מפשוטן – חטא הנידה. וראו שם איך הוא מפרש את קושית הגמרא ודחיית ר' יצחק. לדעתי פירושו דחוק, ואין להוכיח מגרסת הרי"ף שהקושיה מוסבת על 'בשעת לידתן'. נראה שמילים אלה הן חלק מדיבור המתחיל של ציטוט מהמשנה ולא תוספת של הרי"ף (בכ"י אוקספורד 336, וטיקן 127 ומינכן 95 הנוסח הוא 'מאי טעמא בלבד, כפי שמציין ויסברג). נראה אם כן שהקושיה 'מאי טעמא' לא מוסבת על שעת לידתן אלא על עצם גזר הדין של 'נשים מתות' בכל שלושת העבירות. מדוע דווקא שלוש עבירות אלו? רבי יצחק מוצא טעם בתורת הגמול ובמידה כנגד מידה. התלמוד דוחה טענה זו שכן מידה כנגד מידה מתאימה רק לנידה, 'היא קלקלה בחדרי בטנה וכו'', ולא לחלה ולהדלקת הנר. לפיכך התלמוד מביא את דרשת ההוא גלילאה על תורת תנאי, כפי שביארנו. לדברינו מובנת השאלה 'התנינח' גם לפי פירוש רש"י, והוסרה השגתו של ויסברג שם (עמ' 145).

⁴ למרות שמקבל המתנה, לא קיבלה מדעתו, עדיין מבקש הדרשן בסיס למחויבות שלו. את הבסיס הזה הוא מוצא, בהטבה שהוא קיבל.

אמר חזקיה : מאי דכתיב 'משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה' – אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה? אלא : בתחילה – יראה, ולבסוף – שקטה.

ולמה יראה – כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש : מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם : אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

ריש לקיש מלמד אותנו שכבר בשעת מעשה בראשית התנה הקב"ה את קיום העולם בכך שישראל יקיימו את התורה. משפטים כמעט זהים מופיעים בשלוש הדרשות של ההוא גלילאה, רב אבדימי וריש לקיש, שלושתם משתמשים באותה פורמולה : בדברי ההוא גלילאה : 'אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו אני נוטל את נשמתכם'. בדברי רב אבדימי : 'אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו כן תהא קבורתכם'. ובדברי ריש לקיש : 'אם ישראל מקבלים את התורה מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו'. כל המשפטים מבססים את תוקף התנאי במעין חוזה משפטי המתנה את קיומם של המקבלים בקיום התנאי שהנותן מצמיד למתנתו.⁵ בדברינו אלה יש גם משום פתרון אפשרי לבעיה שהעלו רבים באשר לתוקף המשפטי של קבלת התורה אם זו לא נעשתה מתוך חירות.⁶ לפי זה, אכן החירות אינה רלוונטית. ננסה לשחזר את ההתפתחות הכרונולוגית של התפיסה המגובשת בשלושה מאמרים אלה, תפיסה המתקפת את חיוב קיום המצוות לא ברצון חופשי אלא בתנאי הנלווה למתנה. יתכן שניסוח זה בא לידי ביטוי לראשונה בניסוח דברי ריש לקיש. מכאן הושפעה דרשתו של ההוא גלילאה (בן זמנו של רב חסדא) ומכאן לרב אבדימי.⁷ אפשר שהנוסח הסופי של תפיסה זו נוסח במימרת ריש לקיש, אך התפיסה עצמה כבר מובעת בדברי חזקיה. עורך סוגיתנו מפרש את דברי חזקיה לאור דברי ריש לקיש, וכדבריו : 'ולמה יראה כדריש לקיש'.⁸

⁵ העורך הביא את דברי ריש לקיש וחזקיה לאחר ההסתייגות של רב אחא בר יעקב מדרשת רב אבדימי 'מכאן מודעא רבה לאורייתא', ולאחר דברי רבא המסכימים עם הסתייגות זו. ייתכן שהעורך ראה בדרשת ריש לקיש וחזקיה מענה להשגות אלה, שכן בדבריהם יש תיקוף לגיטימי לכפייה זו בחינת 'ה' נתן וה' לקח' (איוב א: כא). על מושג המודעא, כמושג בבלי והתפתחותו, ראו : בנוביץ, חזקת, ח"א עמ' 286-301. לדעת בנוביץ, משמעות מושג ה'מודעא' במקורו נגזר מהברחת נכסים ל'מודע'. בשלב מאוחר יותר הובן מושג זה כמסירת הודעה על כפייה. שימושו של רב אחא בר יעקב במושג המודעה, הוא במובנו המאוחר שמשמעו מסירת הודעה על מתנה שנעשית בכפייה, שם, עמ' 290, 294.

⁶ על ההיבטים המשפטיים והפילוסופיים של כפייה זו, ראו : אטלס, הרצון הציבורי, עמ' 10-11 ; נהוראי, כפייה, עמ' 30-31 ; פורת, הכפייה, עמ' 49-110. וראו לוינס, תשע קריאות, עמ' 38-67. וראו עוד : מרגולין, אורות, עמ' 262-264. ניסיון לא מוצלח להעמיד את דברי רב אבדימי כתגובה למאורעות היסטוריים נעשה בידי דאובה, מצוטט אצל היינימן שם, עמ' 171, וספראי, שם, עמ' 222 הערה 36.

⁷ כמובן שזה מותנה בזמנו של רב אבדימי זה, ראו הערה 1.

⁸ נראה שתבנית זו של : 'אם... מוטב... ואם לאו', הייתה שגורה בפי ריש לקיש, ראו בבלי ברכות ה ע"א : 'אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש : לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע... אם נצחו – מוטב, ואם לאו – יעסוק בתורה... אם נצחו – מוטב, ואם לאו – יזכור לו יום המיתה'. וראו בבלי שבת (קלא ע"א) : 'אמר רבי שמעון בן לקיש : כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, ואם לאו – יבא עשה וידחה לא תעשה'. וראו גם את דברי רבי אלעזר, בן זמנו של ריש לקיש, בבבלי כתובות (קיא ע"א) המשתמש אף הוא במטבע זה : 'בצבאות או באילות השדה – אמר רבי אלעזר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל : אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו – אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה'.

התהוות הסוגיה

אם אכן דברי רב אבדימי בנויים ומושפעים ממימרתו של ההוא גלילה. ייתכן שיש מקום להסביר לפי זה גם את השתלשלות סדר הסוגיה שלנו והקשרה לקודמתה.

בסוף הסוגיה השישית (סוגית 'זמן מתן תורה'), מסיים בעל הסוגיה במובאה מאת 'ההוא גלילה', ממנה הוא רוצה להוכיח ש'בששי בחדש ניתנה התורה לישראל', וכרבן:

דרש ההוא גלילה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. כמאן? כרבן.⁹

'ההוא גלילה' נזכר פעמים ספורות בש"ס.¹⁰ רב אבדימי, כאמור, הכיר מימרתו של ההוא גלילה, ובנה את דרשתו על פיה, אלא שהרחיב את עניין הכפייה מכפייה מקומית העוסקת בשלוש מצוות מסוימות שנאמרו לנשים, לדרשה העוסקת במתן תורה בכלל.¹¹

סביר שכל דרשותיו של 'ההוא גלילה', שנדרשו 'עליה דרב חסדא', נדרשו במעמד אחד ובזמן אחד.¹² אלא שדרשות אלו פוזרו על פני הבבלי בהתאם להקשרן. לפי השערה זו, היו מסודרות בידי העורך קובץ דרשותיו של ההוא גלילה, מהן ליקט וערך את דרשת ההוא גלילה המופיעה בסוף הסוגיה השישית. נראה שבסמוך לקובץ זה שהיה ביד העורך הייתה גם דרשת רב אבדימי שנדרשה

מעניין השימוש בלשון 'שבועה' ונראה שגם פה המשמעות היא תנאי. ראו גם תוספתא סוטה פ"ד ה"ז (מהדו ליברמן עמ' 173) על ארונו של יוסף: 'אם אתה מגלה עצמך מוטב ואם לאו נקיים אנו משבועה שהשבעת את אבותינו'. בבבלי ברכות (לא ע"ב) רבי אלעזר משתמש בתבנית זו לעניין אחר, וכן דברי בעל 'סתם התלמוד' (להלן, פט ע"ב), המנסח את דברי יצחק אבינו להקב"ה בתבנית זו: 'אם אתה סובל את כולם מוטב, ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך'. נראה שעורך סוגיתנו הוא עורך סוגיה זו ותבנית זו שהופיעה בסוגיתנו בדברי רב אבדימי וריש לקיש, השפיעה על ניסוח הדברים שם.

⁹ מדברי רב האי גאון (פירושי ופסקי רב האי גאון למסכת שבת, עמ' 116) עולה שלא הייתה בגרסתו 'כמאן כרבן'. לפי דבריו זוהי דרשה עצמאית הקשורה למתן תורה, אך לא לסוגית זמן מתן תורה. לפי גרסה זו ייתכן ששרשרת הדרשות שלהלן לא פותחת בדברי רב אבדימי אלא בדברי ההוא גלילה. אולם שיערנו שגם לפי הגרסה הרווחת שבידינו, המשייכת מימרה זו לסוגית 'זמן מתן תורה' סוגיה זו היא אולי חוליית ביניים בין הסוגיה הקודמת לסוגיתנו (וראו הערתנו שם על אברהם ויסבדבריו ביצירה הספרותית, עמ' 260), שנראה שאף הוא נוקט שחטיבת הדרשות של סוגיתנו פותחת בדרשת ההוא גלילה.

¹⁰ בבבלי נזכרות חמש מימרות משמו של ההוא גלילה: שבת לא ע"ב, שבת פח ע"א, בבא קמא נב ע"ב, סנהדרין קיג ע"א ומכות כג ע"א.

¹¹ התפתחות של דרשה מקומית העוסקת בעניין מצומצם לדרשה המרחיבה אותה היא טבעית ומצויה הרבה במדרשים (דוגמא מיני רבות: בויקרא רבה טז, ד (מרגליות) מובא רצף של דרשות על הפסוק 'אל תתן את פיך להחטיא את בשרך' (קהלת ה, ה)). כולן נאמרות באותו סגנון ובאותה תבנית, והדרשנים מקצינים את תוכן הדרשה כל אחד בתורו. רבי יהושע בן לוי פותר את הפסוק 'באילו שפוסקין צדקה ואינן נותנין', רבי בנימין 'בחנפי תורה', רבי חנניה 'באילו שאומריין לשון הרע', וכן הלאה.

¹² ראו פרנקל, מבוא, דף נא ע"ב. לדעת פרנקל גלילי זה מייצג תופעה של 'דורשי הגדות' (שבאו לפעמים) מגליל לבבל כעין דרשנים עוברים מעיר לעיר. נראה כי היה זה דרשן מזדמן (וראו עוד אצל פרנקל שם על 'עובר גלילה' הנזכר בבבלי חולין כז ע"ב), ולכן אף לא זכה לשם. אמנם הדרשות המובאות משמו נראות רק כתגובות והשלמות לדברי אחרים, דבר שלכאורה מעיד על מעורבות קבועה יותר בחיי החכמים בבבל. עם זאת, ייתכן שהיו חלק מדרשות שלמות, וראו טור-סיני, הלשון והספר, עמ' 306-308).

בהשראת ואולי אף בסמוך לדרשתו האחרת של ההוא גלילאה, הדרשה בדבר 'שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן'.¹³ מסיבה זו סמך העורך דרשה זו של רב אבדימי לדרשה אחרת של ההוא גלילאה, שנוקק לה באוסף זה הממוקד כולו בעניין מתן תורה, דרשת 'ברוך רחמנא'. העורך רצה לבנות קובץ העוסק ב'מתן תורה'. לכן, מבין קובץ דרשותיו של ההוא גלילאה שהיה לנגד עיניו הביא קודם את דרשתו של ההוא גלילאה בעניין זמן מתן תורה. בקובץ הופיעה גם דרשתו של ההוא גלילאה לגבי נשים המתות בשעת לידתן ותגובת רב אבדימי על דרשה זו. העורך לא התעניין בדברי ההוא גלילאה על שלוש נשים, שכן אינם עוסקים ישירות במתן תורה. מכל מקום הביא את תגובת רב אבדימי על דרשה זו (דרשת 'נשים מתות'), תוך השמטת גוף הדרשה שעליה הסב רב אבדימי את דבריו במקור. מכאן הסמיכות בין דרשת ההוא גלילאה (דרשת 'תליתאה') לדרשת רב אבדימי.

כפה עליהם הר כגיגית

לדעת אורבך¹⁴ דרשת רב אבדימי 'מלמד שכפה עליהם הר כגיגית' מבטאת תפיסה חריגה בספרות התלמודית, 'דעה המנוגדת לחלוטין לרעיון הבחירה... בחינת דעת יחיד, שאין לו חבר'.¹⁵ את ההסתייגות מדברי רב אבדימי אורבך מוצא כבר בדברי רב אחא בר יעקב: 'תגובתו של רב אחא בר יעקב יש בה משום התרסה, האומרת שהדעה שקבלת התורה הייתה באונס מבטלת את התביעה לקיומם'.¹⁶

נראה כי מבחינת רעיון הבחירה, דרשת רב אבדימי דווקא משתלבת היטב בתוך מכלול הדרשות והאגדות המובאות בסוגייתנו וגם לדרשות חז"ל במקומות אחרים. כבר אורבך שם לב לקרבה רבה בין דרשת רב אבדימי לדברי מכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דבחדש, פ"ג, מהדו' הורוביץ ורבי, עמ' 214):

¹³ יש גם קשר צורני-ספרותי בין שתי הדרשות הללו: שתיהן עוסקות ב'שלוש'. דרשת 'ההוא גלילאה' מובאת שם על המשנה 'על שלושה דברים נשים מתות בשעת לידתן' והוא מפרש כנגד מה באים שלושה אלו. גם הדרשה הסמוכה לסוגייתנו עוסקת במספר שלוש. וראו פרידמן, סוגיות. פרידמן כותב על חיבתם של הדרשנים לתבנית המשולשת: 'וברור שסגנון משולש היה נעים במיוחד באזני העם, והדגישו הדרשנים את הדבר כראוי אף בהזכרת המספר 'שלוש': 'דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי', שבת פח ע"א. וראו: סונה, דורה, עמ' 262-265.

¹⁴ אורבך, אמונות ודעות, עמ' 288-289.

¹⁵ שם, עמ' 288.

¹⁶ שם. במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 143) מובאת דרשת רב אבדימי בשינוי קל. המקור הוא ממדרש הגדול (מהדו' מרגליות עמ' שצ"ב) ונראה כעיבוד של דרשת רב אבדימי שבתלמודנו. וראו אורבך, שם, הערה 35. אף דברי רבא נראים כמסתייגים מדברי רב אבדימי, אך ראו אטלס, הרצון הציבורי עמ' 11-10.

”ויתצבו” – נצפפו.¹⁷ [מלמד שהיו ישראל מתייראין מפני הזיקין מפני הזועות מפני הרעמים מפני הברקים הבאים. בתחתית ההר]¹⁸ מלמד שנתלש ההר ממקומו, וקרבו ועמדו תחת ההר, שנאמר ’ותקרבו ותעמדון תחת ההר’ (דברים ד יא).

דרשת המכילתא רואה את ההתייצבות תחת ההר כמעשה רצוני של עם ישראל, הם אלו שינצפפו ומרצונם ’קרבו ועמדו תחת ההר’ למצוא בו מחסה מפני הזיקין והזועות. לעומת זאת, רב אבדימי מכוון את דרשתו לכיוון הפוך: ישראל לא מרצונם ’התייצבו תחת ההר’, אלא ה’ כפה עליהם את ההר כגיגית.¹⁹

דברי רב אבדימי לא מתאימים לדרשות המשבחות את ישראל שהקדימו ’נעשה לנשמע’, שהרי בסוגיתנו להלן נאמר על הקדמת נעשה ונשמע ’רז שמלאכי השרת משתמשין בו’, ועל כך כבר הקשו התוספות בסוגיתנו (בד”ה כפה עליהם).²⁰ את דברי רב אבדימי ניתן להבין כמטאפורה הממשילה את ההכרח של עם ישראל לקבל את התורה לכפיית הר כגיגית. עורך הסוגיה, שהבין כך את דברי רב אבדימי, הסמיך לדרשתו דרשות דומות שאף מהן עולה כי לעם ישראל לא הייתה ברירה. כזו היא דרשת חזקיה על ’ארץ יראה’, ודרשת ריש לקיש שהתנה הקדוש ברוך הוא את מעשה בראשית בקבלת התורה. כל שלוש הדרשות הללו מבטאות את הברירה בין קבלת התורה לבין מוות. אם אכן כוונת דרשתו של רב אבדימי היא מטאפורה לכך שאי בחירה בקבלת התורה פירושה חדלון הקיום, ודאי אפוא שאין דעת רב אבדימי ’דעת יחיד’ כדברי אורבך.²¹

¹⁷ כך בכ”י אוקספורד ובמכילתא דרשב”י (מהדו’ אפשטיין-מלמד, עמ’ 143). בכ”י מינכן ’ניצפפו’. ובדפוס ראשון ’נכפפו’.

¹⁸ המילים שבסוגריים ישנן בכל עדי הנוסח פרט דפוס ראשון. נראה שההשמטה היא מחמת ’הדומות מ’מלמד’ עד ’מלמד’.

¹⁹ היינימן, אגדות, עמ’ 170-175 מסכים עם אורבך בניגוד זה בין דרשת המכילתא לדרשת רב אבדימי, וכותב: ’בצדק מטעים אורבך שאין דרשה זו (דרשת המכילתא, מ.ל) מביעה כל איום, ואינה מבקשת אלא להוסיף פרטים ציוריים למעמד הר סיני’. וראו: בלידשטיין, הר כגיגית, עמ’ 131-134; ’הני”ל, בצל ההר, עמ’ 41-53. וראו גם השל, תורה, עמ’ 150. השל תולה את דעת רב אבדימי בהקשר רחב של מחלוקת בין אסכולת רבי עקיבא לאסכולת רבי ישמעאל. לדעתו המכילתא מייצגת את תפיסת אסכולת דבי רבי ישמעאל ודרשת רב אבדימי את זו של רבי עקיבא, וראו לעיל הערה 7.

²⁰ ראו על כך גם במדרש תנחומא (פרשת נח סי’ ג) שמנסה ליישב בין דרשת הר כגיגית לקבלת ישראל את התורה מרצון.

²¹ וראו גם היינימן שם. בדרך זו הולך גם ספראי, יחס האגדה, עמ’ 220-223. דרשות המתנות את קיום העולם בקבלת התורה או בעסק התורה נמצאות אף בדברי תנאים בבבלי נדרים דף לב ע”ב: ’דאמר ר’ אליעזר: גדולה תורה – שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר: ’אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת’ (ירמיה לג: כה)’. הבבלי במסכת עבודה זרה ג ע”א מסמיך דרשה דומה לזו של רבי אליעזר לדברי ריש לקיש וחזקיה המובאות בסוגיתנו: ’אמר להם הקדוש ברוך הוא: שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה. אומרים לפניו: רבש”ע, שמים וארץ נוגעין בעדותן, שנאמר: ’אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת’י. ואר”ש בן לקיש, מאי דכתיב: ’ויהי ערב ויהי בקר יום הששי’ – מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר: אם ישראל מקבלין את תורתך – מוטב, ואם לאו – אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו; ואמר חזקיה: מאי דכתיב: ’משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה’ – אם יראה, למה שקטה? ואם שקטה, למה יראה? אלא בתחלה יראה ולבסוף שקטה’.

היות שדברי רב אבדימי ממחישים את תפיסתו על חוסר החירות שבקבלת התורה, לא רק שאינם נוגדים את דרשת המכילתא, הם נאמנים לה ברוחם, ומגלמים רעיון זהה באמצעות ציור אחר. המכילתא מתארת את הפחד והרעדה של ישראל מהזיקין והזוועות, מאורע שגרם לקב"ה לתלוש את ההר כדי להגן עליהם מהפגעים הללו. מנקודת מבט של חירות הרצון, ברור שישראל לא יכלו לסרב לקבלת התורה. אילו היו מסרבים הייתה סרה מהם ההגנה המיוחדת של הקב"ה.²² אצל רב אבדימי החלופה לקבלת התורה היא מוות תחת ההר; במכילתא החלופה היא מוות מהזיקין והזוועות.

נדמה שלדעת אורבך וההולכים אחריו רב אבדימי מצייר את ההר כאובייקט מאיים – 'הר כגיגית', בעוד המכילתא מציירת את ההר כמקום מחסה. אלא שלא בזה עוסקות הדרשות. הן מתמקדות בבעיית חירות הרצון של העם בקבלת התורה, בחוסר יכולתם לסרב; הדימויים הם רק מטאפורה. לכן אין כל חשיבות אם ההר הוא הגורם המאיים, או שמא הזיקין והזוועות, הנקודה היא שהעם היה מוכרח לקבל את התורה (שאם לא כן, שם הייתה קבורתו). בסופו של דבר, רב אחא בר יעקב יכול היה להפטיר 'מכאן מודעה רבה לאורייתא' גם על דרשת המכילתא על הזיקין והזוועות וההר שתלש הקב"ה להגן על ישראל.²³

לפי זה, רב אחא בר יעקב אולי לא רק מביע דעה הפוכה מדברי המכילתא, אלא עושה זאת בהקשר של אותה דרשה וכתוספת לה. המכילתא מתארת איך עם ישראל התיירא מפני הזיקין והזוועות, עד שתלש הקב"ה את ההר והעמידם תחתיו כמחסה. ייתכן שאף זו כוונת רב אבדימי. הקב"ה כפה עליהם הר כגיגית כדי להגן עליהם, ואז הוסיף ואמר שאם הם ידחו את התורה לא יהיה להם מחסה ו'כאן תהא קבורתכם'.²⁴

²² בלידשטיין שם (עמ' 131) כבר הצביע על הפרדוקס שהקב"ה כביכול הוא שגורם לזיקין ולזוועות והוא שמספק הגנה. בלידשטיין מוצא כפל משמעות דומה גם בדרשת שיר השירים רבה. ראו תמר קדרי, 'נסמכו לי לילות לילות' דרשות שיר השירים בנושא שעבוד מלכויות', מדעי היהדות, 53 (2018), עמ' 145-168, וראו שם בעמ' 155-156. לפי קריאתנו אין כאן פרדוקס אלא תיאור מצב מטאפורי. לפי דרשת רב אבדימי, עם ישראל לא יכול לסרב לקבל את התורה, כיון שסירובו יוביל אותם לאבדון.

²³ היינמן (שם) רואה ניגוד בין תפיסות בעלי ההלכה לתפיסות בעלי האגדה. לדבריו, הערות רב אחא בר יעקב ורבא מצביעות לדעתו על חוסר הדמיון של בעלי ההלכה. לדעתי המצב הפוך: אין כאן אי הבנה של האגדה והתייחסות אליה בכלים הלכתיים, אלא שימוש במטבעות הלשון החריפים של ההלכה והטמעתם בפיוטיות האגדית. בהטמעה זו יש גם הרחבה של כלי הביטוי האגדי וגם החרפה של המשמעות הרעיונית של בעלי האגדה. כלי חשיבה הלכתיים אינם מוחלים על חומר אגדתי, אלא משמשים בחופשיות להרחבת המבע האגדתי. דוגמא נאה לטכניקה כזו מצויה במקבילה לסוגיתנו בבבלי עבודה זרה ג ע"א, שם התלמוד שם בפי האומות שאלה הלכתית: 'שמים וארץ נוגעין בעדותן הן?' – ולזו גוררת את הדרשה שבה דברי חזקיה וריש לקיש המובאים בסוגיתנו. ברור שהשאלה 'שמים וארץ נוגעין בעדותן הן' אינה הלכתית באופייה, הרי שמים וארץ אינם זכרים ואינם גדולים הכשרים לעדות. לפנינו שימוש אגדי במטבעות לשון ובמושגים הלכתיים. אלו מעשירים את התחום האגדי, ולא מקלקלים אותו כדברי היינמן. בדרך זו, לדעתי, יש לקרוא אף את דברי רב אחא בר יעקב בסוגיתנו. וראו אצל ספראי שם.

²⁴ הביטוי 'כפייה' בהקשר של כלי מוכר בלשון חז"ל גם בהקשר של הגנה ומחסה. למשל בבבלי שבת מב ע"ב: 'אף על פי שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה – אבל כופה עליה כלי כדי שלא תשבר'. אולי זו גם כוונת רב אבדימי שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית לשם הגנה, אך הוסיף שאם מקבלין וכו'. גם דימוי

השוואת סוגיתנו לסוגית הבבלי בעבודה זרה

את כוונתו של העורך בהסמכת ההגדות אפשר להראות באמצעות השוואת סוגיתנו לסוגית הבבלי בעבודה זרה (ב ע"ב – ג ע"א). בלי להיכנס לניתוח הסוגיה כולה, נציין שהיא נראית משנית לסוגיתנו ומשתמשת בתכניה. בסוגיה בעבודה זרה מצוי סיפור אגדי המתאר ויכוח שעתידי להתרחש בין הקב"ה לאומות העולם. בסיפור שזורה דיאלקטיקה נרחבת של בעל הסוגיה, המקשה, מתרץ ומתקן את הסיפור תוך כדי פריסתו. עורך הסיפור משלב בו גם את דרשת רב אבדימי וגם את דרשותיהם של ריש לקיש וחזקיה. שילוב הדרשות לא נעשה בדרך של העברה בעלמא. העורך מפצל את הדרשות ומשבצן בשתי חטיבות ספרותיות נבדלות. בשלב מסוים טוענים אומות העולם כלפי הקב"ה:

ריבוננו של עולם, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה כמו שעשית לישראל? דכתיב: 'ויתיצבו בתחתית ההר' – ואמר רב דימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל, ואמר להם אם אתם מקבלין את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם.

לאחר מכן, אומות העולם מבקשים מהקדוש ברוך הוא עדות שאכן ישראל קיימו את התורה. הם פוסלים את עדותו שלו מהטעם ש'כלום אב מעיד על בנו', והוא מציע שהשמים והארץ יעידו זאת על ישראל. גם עדות זו נדחית:

אמר להם הקב"ה: שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה. אומרים לפניו רבש"ע שמים וארץ נוגעין בעדותן? שנאמי' (ירמיהו לג:כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתיי' – דאמר רבי שמעון בן לקיש, מאי דכתיב (בראשית א:לא) 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי'? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את תורתו מוטב ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו. והיינו דאמר חזקיה, מאי דכתיב (תהלים עו:ט) 'משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה' – אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה? אלא בתחלה יראה ולבסוף שקטה.

לפי הקשר הסוגיה שם, מובן מדוע בעל הסוגיה לא צרף את דרשות ריש לקיש וחזקיה לדברי רב אבדימי. אילו נהג כך, המשא ומתן בין הקדוש ברוך הוא ואומות העולם לא היה יכול להמשיך. טענתם 'כלום כפית עלינו הר כגיגית' הייתה נפסלת מיד, שהרי לפי חזקיה וריש לקיש, אכן הייתה כפייה גם על אומות העולם. החזרת העולם לתוהו ובוהו, כפי שעולה מדרשות חזקיה וריש לקיש, מאיימת על אומות העולם בדיוק כמו על ישראל. בעל הסוגיה שם, שסוגיתנו הייתה לפניו, מצא דרך גם לשלב את דברי חזקיה וריש לקיש וגם לפתח את סיפור הדיאלוג בין האומות לקדוש ברוך הוא. הוא שיבץ את הדרשות בשלב מאוחר של הסיפור, בפיהן של אומות העולם הבאות לפסול את עדות השמים והארץ בשל היותם נוגעים בדבר.

בשתי הסוגיות מופיעות הדרשות במשמעות הפוכה. בסוגיתנו לא השמים והארץ מאוימים, אלא ישראל. אם לא יקבלו את התורה העולם יחזור לתוהו ובוהו וישראל יאבדו עמו. מנגד, בסוגית עבודה זרה השמים והארץ הם הנתפסים כמאוימים אם ישראל לא יקבלו את התורה. לכן אומות העולם טוענים שהשמים והארץ עלולים להעיד שקר כדי להמשיך להתקיים.

ההר לגיגית מרמז על מחסה, שהרי הגיגית מחפה על תוכנה. אם כוונת רב אבדימי הייתה שההר עצמו מאיים למחוך תחתיו את העם, די היה לומר 'מלמד שכפה עליהם את ההר ואמר להם' וכו'.

דוגמא זו גם ממחישה את דרך השימוש של בעלי הסוגיות בחומרים שהיו לפנייהם. בעל הסוגיה מעביר את החומר מהקשר להקשר, הכול כפי הנראה בעיניו כצורכה של הסוגיה.²⁵

“נעשה ונשמע”: שבח או גנאי?

דרשות 'נעשה ונשמע' גם הן צורפו כזכור בידי עורך סוגיתנו. גם הן אינן נוגדות את רוח דברי רב אבדימי ובחלקן אף תומכות בה. דרשת רבי סימאי מתארת את ההתנערות המהירה של עם ישראל מקבלת התורה. מסתבר שאמירת 'נעשה ונשמע' לא הייתה ערובה לכך שאכן יקיימו מה שקיבלו. עורך הסוגיה, בהסמיכו את דרשת רבי סימאי, אולי בא להמחיש את תוצאות קבלת התורה שלא מרצון. העורך סומך לדברי רבי סימאי דרשה המבטאת נימת ביקורת על אותו 'נעשה ונשמע' שאמרו ישראל:

אמר רבי חמא ברבי חנינא: בחורב טענו, בחורב פרקו. בחורב טענו – כדאמרן, בחורב פרקו – דכתיב: 'ויתנצלו בני ישראל וגו'.

בעוד רבי סימאי מלווה את תיאור קבלת התורה וההתנערות ממנה במאבק בין סיעות מלאכי השרת ומלאכי חבלה על כתריהם של ישראל, רב חמא מדמה את קבלת התורה וחטא העגל לטעינה ופריקה. דימוי קבלת התורה לטעינה (של חמור?) מדגיש את האקט הבלתי רצוני של קבלת התורה, ודווקא האמירה הבלתי רציונלית 'רז שמלאכי השרת משתמשין בו', היא המסבירה את הפריקה שאחרי הטעינה.²⁶

²⁵ לפי דברינו יובן ההבדל בין סדר הבאת המימרות שבסוגיתנו לסדר הדברים בסוגית הבבלי בעבודה זרה. בסוגיתנו דברי חזקיה קודמים לדברי ריש לקיש, בהתאם לסדר הכרונולוגי של בעלי המימרות. לעומת זאת, בסוגית עבודה זרה דברי ריש לקיש הוקדמו לדברי חזקיה. החריגה נובעת כנראה מהאופי החידתי של דברי חזקיה. חזקיה אינו מסביר מדוע 'בתחלה יראה ולבסוף שקטה', ואינו עוסק בזמני התרחשות כלל: מתי יראה? מתי שקטה? מתי היה 'בתחילה' זה ומתי 'לסוף'? שאלות אלה נענות בדרשת ריש לקיש. לדבריו, בתחילה יראה כי 'התנה הקב"ה עם מעשה בראשית'. הגיוני אפוא להקדים את המימרה הברורה, המפורטת והממוקמת בזמן של ריש לקיש לדבריו החידתיים של חזקיה, המקבלים את משמעותם רק אגב דברי ריש לקיש המאוחר. אולם בסוגיתנו, דברי חזקיה אינם זקוקים לדברי ריש לקיש. הם מתבארים כבר לאור הדרשה הפותחת של רב אבדימי, 'שם תהא קבורתכם'. כפי שהערנו, רצף הדרשות מפרש את יראת הארץ לחזור לתוהו ובוהו מנקודת מבטם של ישראל, שהם המאוימים, ולא מנקודת מבטם של השמים והארץ. מסיבה זו נצמד בעל הסוגיה לסדר הכרונולוגי של הדוברים. לעומת זאת, בסוגית עבודה זרה הדברים מתוארים מנקודת מבטם של השמים והארץ, שיאבדו אם ישראל ידחו את התורה. דברי חזקיה נטולי הקשר כאן, ולכן יש להקדים להם את דברי ריש לקיש.

²⁶ לא ברור האם 'טענו' ו'פרקו' של רב חמא מכוונים לכתרים או לקבלת התורה ממש. אם כוונתו לתורה, דבריו לא נאמרו כתגובה לדרשת רב סימאי אלא כדרשה עצמאית. אם אכן כך, סמיכת דרשת רב חמא לדרשת רבי סימאי נובעת מזיהוי הקרבה הרעיונית של חוסר התחלת שהייתה באמירת 'נעשה ונשמע' זו. אמנם מהפסוק שמביא רב חמא 'ויתנצלו את עדיים' נראה שהוא מתכוון לכתרים שעליהם דרש רב סימאי. אך דווקא אם דבריו מוסבים על הכתרים והמלאכים שקשרום מועצמת השלילה שבדימוי הפריקה והטעינה, שהרי 'טענו' ו'פרקו' לא מוסבים על ישראל, שטענו ופרקו על עצמם, אלא על המלאכים שטענו ופרקו

תפיסה שלילית זו של אמירת 'נעשה ונשמע' מצויה כבר במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין, פרשה יג (מהדו' הורוביץ עמ' 295):

וכן מצינו באבותינו כשעמדו בהר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה, שנאמר: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד ז), כביכול, ונגנב לב בית דין בידן, שנאמר: 'מי יתן והיה לבבם זה לה' (דברים ה כו). ואם תאמר שאין הכל גלוי וידוע לפניו? תלמוד לומר: 'ויפתוהו בפייהם וליבם לא נכון עמו' (תהילים עה לו). ואף על פי כן: 'והוא רחום יכפר עוון' (שם, שם, לח). ואומר: 'כסף סיגים מצופה על חרש שפתיים דולקים ולב רע' (משלי כו כג).

דברים אלו מופיעים גם בתוספתא, בבא קמא ז: ט (מהדו' ליברמן עמ' 31) כמעט ככתבם במכילתא. מדרש קדום שאף הוא דורש את 'נעשה ונשמע' לגנאי מצינו גם בויקרא רבה ו: א (מרגליות עמ' קכז – קכח) בדרשות על הפסוק 'אל תהי עד חנם ברעידך והפתית בשפתיך' (משלי כד, כח):

"אל תהי עד חנם" – אלו ישראל. 'ברעך' – זה הקדוש ברוך הוא. 'והפתית בשפתיך' – מאחר שפיתיתם אותי בסיני ואמרתם 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע', לסוף ארבעים יום אמרתם לעגל 'אלה אלוהיך ישראל' (שמות לב: ד).²⁷

להלן מביא התלמוד את דברי המין לרבא, המגנה את אמירת 'נעשה ונשמע' של ישראל ומכנה אותו ואת עמו 'עמא פזיזא'. מעניין שרבא עצמו הוא המשיב לאותו מין. במימרה אחרת שלו הוא רואה בעייתיות באקט קבלת התורה של ישראל ואינו 'מתרשם' מאמירתם 'נעשה ונשמע'. אחרי דרשת רב אבדימי (או הערת רב אחא בר יעקב) הוא מפטיר: 'אף על פי כן הדור קיבלוה בימי אחשוורוש'.²⁸

עלובה כלה מזנה תחת חופתה

נראה שאף הדרשות המובאות בהמשך הסוגיה, מתפרשות ברוח זו הרואה את אמירת 'נעשה ונשמע' כמעשה שאינו ראוי לשבח:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב: 'לבבתני אחותי כלה לבבתני באחת מעיניך' (שיר השירים ד: ט) – בתחילה – באחת מעיניך לכשתעשי – בשתי עיניך.

אמר עולא: עלובה כלה מזנה בתוך חופתה.

מעליהם. הדימוי מעצים את הסבילות של העם בקבלת התורה ומדמה אותה ביתר שאת לטעינה ופריקה של בהמת משא.

²⁷ בדברים רבה, ז: י (ליברמן עמ' 112) דרשה דומה מובאת בשם רבי מאיר.

²⁸ דרשות המכילתא והתוספתא עשויות לבאר את תשובת רבא לאותו המין 'אמר ליה: אגן דסגינן בשלימותא כתיב בן: 'תמת ישרים תנחם', הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו: 'וסלף בוגדים ישדם'. לא ברור מה משיב רבא לאותו המין ואיך זה מעניין השאלה. אפשר שתשובתו דוחה מעיקרא את דרשת התנאים הזאת, הרואה ב'נעשה ונשמע' אמירה שלא בתום לב הבאה כביכול 'לגנוב דעת העליונה'. רבא משיב: לא כך הדבר, אמרנו זאת בתמימות. אמנם המין לא טען זאת מפורשות, אלא האשים את העם בפזיזות, אך נראה שאין להבין את 'לגנוב דעת העליונה' כפשוטו, כשקר שביודעין, אלא כמטאפורה לשיקול דעת נמהר שכמוהו כגניבת דעת.

רב שמואל בר נחמני, מתייחס ל'נעשה' שבאמירתם של ישראל, ואומר שלנעשה זה אין ערך כל עוד הוא לא נעשה בפועל. הוא מדמה את עם ישראל 'אחותי כלה' לחצי עיוורת המקבלת את התורה רק באחת מעיניה.²⁹ עולא גם הוא מגנה את ישראל ומדמה את הנאמנות לכאורה שהייתה לעם ישראל בקבלת התורה, לנאמנות שאין לה כל ערך ומשמעות, נאמנות של 'כלה מזנה בתוך חופתה'.³⁰

הגינוי המוחלט הזה שבא בדרשותיהם של רב שמואל בר נחמני ועולא, שלפי קריאתנו הוא מגנה בעיקר את קבלת התורה של ישראל באופן כזה של קבלה טוטאלית, לא רציונלית ולפיכך גם חסרת ערך, מביאה דרשנים אחרים לרכז את הגינוי הזה:

אמר רב מרי ברה דבת שמואל: מאי קרא 'עד שהמלך במסבו נרדי'³¹ וגו' אמר רבא: ³² ועדיין חביבותא היא גבן, דכתיב נתן ולא כתב הסריח.

תנו רבנן: עלובין ואינן עלובין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמיחין ביסורין - עליהן הכתוב אומר: 'ואהביו כצאת השמש בגברתו'.

"עדיין חביבותא היא גבן' שמצא רבא בתוך אותה עליבות של 'כלה מזנה תחת חופתה' באה לרכז את מצבם של ישראל, למרות מעשיהם ישראל חביבים הם לפני המקום. בדבריו אלה יש גם משום קבלת הביקורת אך גם ריכוך שלה, ריחם של ישראל סר אך לא הסריח.³³

העלובין ואינן עלובין

הבאת הברייתא של 'עלובין ואינן עלובין' נראית כבחירה מתוככמת של העורך, שכוונתה להסתייג מדרשתו הקיצונית של עולא. עולא סנט בישראל באומרו: 'עלובה כלה המזנה תחת חופתה'. עם ישראל, ובתוכו עורך הסוגיה, רואים בכך עלבון בלתי מוצדק, ומשיבים בדברי הברייתא: 'עלובין

²⁹ יתכן שכוונת הדרשה היא למעשה מרמה ובדומה לדרשת ויקרא רבה. וכך תתפרש הדרשה: בתחלה 'באחת מעיניך' רומז למעשה רמייה ועל דרך הכתוב במשלי (ו: יג): 'קרץ בעינו מולל ברגלו ומורה באצבעותיו', וראו רש"י שם: 'קורץ בעינו - רמיזות של מרמה'. וכונת רבי יונתן בדרשתו, 'בתחלה, באחת מעיניך' - כלומר - בתחלת הדברים הקבלה הייתה לא באמת אלא בדרך מרמה וכדרך דרשת ויק"ר הקוראת על זה את הפסוק 'והפתית בשפתך'. ורק 'לכשתעשי, בשתי עיניך' כלומר לאחר שהתורה תיעשה תיעלם מכאן כוונת הרמייה. ³⁰ עליבותה של הכלה המזנה אינה בעצם זנותה, אלא בכך שלמרות קלות ראשה היא מעמידה עצמה בחופה. בנמשל, עליבותם של ישראל אינה בעצם חטאם, אלא בקבלת התורה בלי שהם מתכוונים להיות נאמנים לה. המשל מתאים לתוכן הדרשה בוויקרא רבה, שהזכרנו למעלה, הרואה בקבלת התורה 'עד חניס' ופיתוי בשפתיים.

³¹ לזיהויו של הנרד ראו פליקס, עולם הצומח, עמ' 244. עמר, צמחי המקרא, עמ' 100-101, מזהה צמח זה עם *Nardostachys grandiflora*. וראו שמש, חומרי מרפא, עמ' 341.

³² בנדפס 'רבי'. בכל עדי הנוסח ובמקבילה בגיטין לו ע"ב 'רבא'.

³³ הגינוי מתרכז בהמשך המדרש בוויקרא רבה: 'אמי ר' אחא הדא רוח הקודש פי סניגוריא היא מלמדת זכות לכן ולכן. אומרת לישראל אל תהי עד חניס ברעד. ואומרת להקב"ה אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו (משלי כד: כט)'. וכן בדברי רבי פנחס בהמשך, ובהערותו של מרגליות. רב אחא דורש שלמרות הגנות שבאמירת 'נעשה ונשמע' רוח הקודש מלמדת זכות על ישראל. דומה לכך דרשת רבא שאכן סר ריחן של ישראל אך לא הסריח.

ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין – עליהן הכתוב אומר: 'ואהביו כצאת השמש בגברתו'. אין זה רק קישור אסוציאטיבי בין ענייני עלבון. זוהי תגובה חריפה, הבאה מחד גיסא לגנות את עולא על דבריו ומאידך גיסא לסנגר על ישראל. הם אינם כלה מזנה ובוגדת בחופתה, אלא כלה אוהבת: 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'. אפשר שהפריזו באמירתם 'נעשה ונשמע' אך הפרזה זו עדיין 'חביבותא היא גבן', ועדיין אפשר לקרוא להם 'עושין מאהבה' ו'אוהביו'.³⁴

אולי יש דרך נוספת להבין מדוע הובאה דרשת 'העלובין ואינן עולבין'. לסוגיתנו מקבילה בבבלי גיטין לו ע"ב:

איבעיא להו: האי עולבנא, לישנא דחוצפא הוא או לישנא דניחותא הוא? ת"ש, דאמר עולא: עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה. אמר רב מרי ברה דבת שמואל: מאי קרא? עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו. אמר רבא: עדיין חביבותא הוא גבן, דכתיב נתן ולא כתיב הסריח. תנו רבנן: הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר: 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'.

מקור דברי בעל הסוגיה בגיטין הוא בסוגיתנו. בגיטין נדונה השאלה האם משמעותה המילולית של 'עולבנא' היא לשון חוצפה או 'לישנא דניחותא'. כדי להכריע בכך, בעל הסוגיה מביא את דברי עולא 'עלובה כלה'. הוכחה נוספת לדבריו מביא בעל הסוגיה מהברייתא של 'הנעלבין ואינן עולבין'. בסוגיה שם יש עניין מקומי בשתי המימרות שכן שתייהן מכריעות מה פשר 'האי עולבנא'. ייתכן שסוגיתנו עברה עריכה משנית, בראשית נערכו רק דברי עולא הרלוונטיים לסוגיה, ומכאן נלקחו הדברים על ידי עורך סוגית גיטין. עורך הסוגיה שם הוסיף את הברייתא של 'עלובין ואינם עולבין', ובעריכה משנית של סוגיתנו צרף לכאן עורך מאוחר את מה שנשמך לדברי עולא בסוגיה שם.³⁵

הצעה זו אינה סותרת את הרעיון שהבאת דברי הברייתא 'עלובין ואינן עולבין' באה להגיב על דברי עולא. יתכן שעורך סוגיתנו הוא באמת עורך משני ומאוחר, אך הדבר אינו מסביר מדוע הובאה הברייתא הזאת כאן. הסוגיה בגיטין מסבירה רק, אולי, את הזמינות של הברייתא לעורך סוגיתנו. הסיבה להבאתה היא כאמור השאיפה לשלול את דברי עולא ואף לגנותם.

³⁴ יש מקום לנתח את מערך הדימויים שבדרשת רבא. יש הבדל בין נרד שפסק ריחו לנרד שהסריח. נרד שפסק ריחו, בנרד שהסריח המקור הטוב עצמו הופך מושחת, בנרד שפסק ריחו – לא. דימוי ישראל בקבלם את התורה ובחטאם לנרד שמקורו נשחת משליך לא רק על שעת החטא אלא גם על ה'נעשה ונשמע', כלומר גם האמירה שהיא מקור הנרד, הופכת לדבר רע. לא רק שמוטב היה שהחטא לא נעשה, אלא מוטב היה שאמירה לא הייתה נאמרת. באומרו 'עדיין חביבותא היא גבן' בא רבא לומר שאמנם בשעת העבירה פסק ניחוח הנרד, אך אין הדבר משליך על מקורו, שעודנו טוב. יש כאן תגובה גם ל'עלובה כלה המזנה תחת חופתה'. הזנות הופכת את עצם העמדת החופה לשלילית. רבא בא לרכך זאת ומלמד שקבלת התורה עצמה לא הסריחה, למרות שריחם הטוב של ישראל פסק. לפי זה המילים 'עדיין חביבותא היא גבן' מוסבות על קבלת התורה, שעדיין קיימת בחביבות. מעניין שרבא הוא האומר זאת, הרי הוא גם השיב למין שקבלת התורה נעשתה בתמימות. הדברים מתאימים: החטא לא משליך לרעה על קבלת התורה שקדמה לו, זו התקבלה באמת ובתמים – לפיכך 'פסק ולא הסריח'.

³⁵ ואולם ראה ויס, מחקרים, עמ' 236, הערה 38. לדעתו דברי הברייתא נעלבים וכו' הם ראשוניים בסוגיתנו.

לדברינו, הנושא המרכזי שנדון ברצף האגדות שלפנינו הוא בעייתיות קבלת התורה מכפייה. בתחילה העורך הציע את דרשות רב אבדימי, ריש לקיש וחזקיה, המבטאות את חוסר החירות בקבלת התורה, ואחר כך הצביע על הכישלון של קבלת התורה באופן זה. הסוגיה ערוכה היטב: תיאור 'כפה עליהם הר כגיגית' מספק הסבר למה שהתרחש בסופו של דבר, 'בחורב פרקו'.

בהמשך מובאות דרשות רבי יהושע בן לוי על הפסוקים הסמוכים לשיר השירים א: יב: 'עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו'. פסוק זה דורשים רב מרי בר שמואל ורבא. רבא למד ממנו שיש לרכך את הביקורת על אמירת נעשה ונשמע שהשתמעה מדברי עולא. רבי יהושע בן לוי דורש את שני הפסוקים הסמוכים (שיר השירים א: יג-יד). דרשות אלו עוסקות במחילתו של הקב"ה לישראל על חטא העגל:

א"ר יהושע בן לוי מ"ד (שיר השירים א: יג) 'צרור המור דודי לי בין שדי ילין?' אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבונו של עולם אף על פי שמיצר ומימר לי דודי, בין שדי ילין. 'אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי' – מי שהכל שלו מכפר לי על עון גדי שכרמתי לי.

דרשתו הראשונה של רבי יהושע בן לוי חוזרת על הרעיון של רבא ואף מרחיבה אותו. רבא לימד שאף לאחר חטא העגל, ריחם של ישראל סר אך לא הסריח ולכן 'עדיין חביבותא היא גבן'. רבי יהושע בן לוי דורש את הפסוק הסמוך ומלמד שהקב"ה עדיין 'בין שדי ילין'. אם נקרא את הדרשות ברצף, כפי שהעורך מצפה מאתנו בהסמיכו את הדרשות, תעלה משמעות זו: עם ישראל חטא 'עד שהמלך במסיבו', ולכן ריחו הטוב פסק (אך לא הסריח). למרות זאת, למרות שמיצר ומימר לי בעקבות חטא העגל, עדיין 'בין שדי ילין'. את הפסוק הבא דורש רבי יהושע בן לוי כהסבר לכלל האמור: מדוע עדיין 'בין שדי ילין'? כי 'מי שהכל שלו מכפר לי'.

בדברי רבי יהושע בן לוי תשובה ניצחת לביקורת של עולא: 'עלובה כלה מזנה תחת חופתה'. לא רק שכלה זו אינה נעזבת על ידי הקב"ה, אלא עדיין 'בין שדי ילין'. בעוד רבא מרכך את דברי עולא באמירה שהריח פסק ולא הסריח, דרשת רבי יהושע בן לוי מלמדת שבעיני הקב"ה לא רק שלא עלובה כלה זו, אלא שהוא עדיין משתעשע עמה.

רבי יהושע בן לוי ודאי לא הגיב לדברי עולא, אך מכאן למדים אנו מה כוחו של העורך בסדר הבאת הדרשות. סמיכותם של דברי רבי יהושע בן לוי לדברי עולא ורבא ממסגרת אותם בתוך הקשר אחד. ראשית מובאת טענתו של עולא; לאחר מכן דרשת רב מרי התומך את דברי עולא בדרשת הפסוק משיר השירים; לאחר מכן, דברי רבא המסכימים עם דרשת רב מרי אך מסייגים אותה; ולבסוף, דברי רבי יהושע בן לוי, שלא רק מסתייג מדברי עולא ורב מרי, אלא אף סותר אותן.

בסוגיה הבאה (הסוגיה השמינית), נפרוס את השערותנו כי מימרותיו אלה של רבי יהושע בן לוי כנראה סודרו במקור מיד לאחר דרשות רב מרי ורבא. הדבר מוכח מסדר הפסוקים הנדרשים ומהקשרם הדרשני. הסוגיה הסמוכה לסוגיתנו היא סוגית 'כל דיבור ודיבור'. סוגיה זו פותחת בדרשות רבי יוחנן ודרשנים אחרים, שמשתמשים בתבנית הלשון 'כל דיבור ודיבור'. בסמוך – דרשותיו של רבי יהושע בן לוי, שאף הוא דורש מילים אלה. נראה שמסדר מאוחר נטל את שתי דרשותיו של רבי יהושע בן לוי על הפסוקים 'צרור המור' ו'אשכול הכופר', שהיו סמוכות לדברי רבא ורב מרי, והסמיכן לדרשות רבי יהושע בן לוי על 'כל דיבור ודיבור'. סידור זה נועד ליצור רצף בין דרשותיו. אבל בכך פגע המסדר בסדר של סוגיות 'עלובה כלה' ו'כל דיבור ודיבור'.

מעשה רבא והמין

סיפורנו הוא חלק מהסוגיה הכללית העוסקת בהקדמת 'נעשה ונשמע'. דרך הסיפור על רבא והמין בעל הסוגיה ממחיש את הבעייתיות שבהקדמה כזו. היא נוגדת – כפי שמעיר המין – את כללי המתניות והזהירות המתבקשת מהאדם קודם שהוא מתחייב למשהו. עורך הסוגיה מטרים לסיפור את הדרשה על התפוח המקדים את פרו לעליו. דרשה זו, הממשילה את ישראל לתפוח, משווה שתי תופעות חריגות: התפוח, השונה משאר האילנות, ואמירת 'נעשה ונשמע' של ישראל, השונה מההתנהגות האנושית הרגילה (לשמוע ואחר כך לקבל ולעשות). המין מייחס את החריגה הזאת לטבעו של העם, 'עמא פזיזא'. רבא משיב שהחריגה לא נעשתה מתוך פזיזות אלא מתוך תמימות.

המין³⁶ מוציא את עצמו מחוץ ל'עמא פזיזא'. אגב דיבור הוא מדגיש שוב ושוב את ה'אתם', לשון נוכחים: 'דקדמיתו', 'פומייכו', 'אודנייכו', 'פחזותייכו', 'קיימיתו', 'איבעיא לכו', 'מציתו', 'קבליתו'. רבא, שמשיב לו, מקבל זאת ואומר: 'אנן', 'כתיב בן'. הוא מקבל ואף מדגיש את התנכרותו של המין לעמו: בתשובתו אינו משתמש במילת הנוכח 'אתה' או 'אתם', אלא בלשון 'הם': 'הנך אינשי' כתיב בהו'.³⁷

אכתי בפחזותייכו קיימיתו – השתלשלות העריכה של הסיפור

קצת תמוה על סמך מה אומר המין לרבא 'אכתי בפחזותייכו קיימיתו'.³⁸ מדברי המספר נראה שהמין מתייחס לנסיבות פגישתו ברבא 'דקא מעיין בשמעתא וקא מבען אצבעתיה דמיה'. מה היחס בין אירוע זה לדברי המין? לכאורה ההשתקעות בעיון אינה מורה על האופי הפזיז שבו הוא מאשים את ישראל.³⁹

³⁶ כך בכל עדי הנוסח פרט לדפי' וילנא, 'צדוקי'. וראו זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 53 הערה 176: 'בדומה ל'צדוקים' המשמש ככינוי כולל בתחומי ההלכה, משמש במידה מסויימת הכינוי הכולל 'מינים' בתחומי האמונות והכפירות'. וראו שם על החילופים בין מינים לצדוקים.

³⁷ והשווה לקטע מההגדה של פסח 'ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. גם כאן הוא נקרא 'ההוא מינא' לא בגלל השאלה, שהיא אולי לגיטימית כשלעצמה, אלא בגלל הוצאתו את עצמו מן הכלל בניסוח השאלה, והריהו כאותו רשע בהגדה ששואל 'מה העבודה הזאת לכם – לכם ולא לוי' (אך ראו בגרסת מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, בא, פרשה יח, עמ' 73-74, שם המענה לרשע בלשון נוכח 'לי ולא לך', 'אילו היית שם'. דווקא מהשוואת ההגדה למכילתא מוכח שהמילים 'אילו היה שם לא היה נגאלי' אינן דברי סיכום של בעל ההגדה, אלא חלק מתשובת האב. גם אם בעל ההגדה שינה מן הנוסח המקורי, בשינוי זה בא להדגיש את הניכור. וראו השוואת הנוסחים, גולדשמיט, הגדה, עמ' 22-23). אף כאן רבא הקהה את שינוי והשיב לו התנכרות בהתנכרות: 'הנך אינשי', 'כתיב בהו', וכמו בתשובת ההגדה לרשע 'אילו היה שם לא היה נגאלי'. וראו קלנר, אמונה, עמ' 137 הערה 27, וכן הפנייתו לדברי אורבך הרואה את הכפירה בעיקר בהתנכרות לכלל.

³⁸ בעדי הנוסח של הסוגיה המקבילה בבבלי כתובות (קיא ע"א וע"ב): במינכן 95 ובקטע גניזה (AIU VI.B.155 'בפחזותייכו', בוטיקן 130 'בפחזותייכו'. בפירקוביץ 187 'בפיזותייחו', בוטיקן 113 'בפחזותייכו'. וראו בכ"י אוקספורד שגורס גם ברישא 'פחזא'. הרי שנעשה כאן מאמץ להתאמה בין הרישא לסיפא (בכמה קטעי גניזה כאן חסרה המילה בכלל, והנוסח הוא 'עמא דקדמיתו'). וראו עמית, מקום שנהגו, עמ' 37-38.

³⁹ כך הוא בכ"י וטיקן, מינכן, פריז, אוקספורד, קטע כריכה בולוניה ובדפוסים. אולם, בקטעי הגניזה קיימברידג' וי; קיימברידג' זי; קיימברידג' חי; ניו יורק א', חסר הקטע 'אכתי בפחזותייכו קיימיתו'. כמו כן

חוסר הקשר בין שאלת המין לאירוע ניתן לביאור על ידי ניתוח התגבשותו של סיפורנו. בבבלי כתובות קיב ע"א-ע"ב מספרת הגמרא :

רבי זירא כי הוה סליק לא"י לא אשכח מברא למעבר, נקט במצרא וקעבר. אמר ליה ההוא מינא: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפזיזותייכו קיימיתו. אמר ליה דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה אנא מי יימר דזכינא לה.

בסוגיה זו דברי ההוא מינא מתאימים לאירוע. הוא רואה את רבי זירא מתנהל בחוסר זהירות, הוא מפרש זאת כפזיזות ונמהרות ומטיח ברבי זירא, אגב ההקדמה 'עמא פזיזא', את העלבון 'אכתי בפזיזותייכו קיימיתו'.⁴⁰

דברים אלו תומכים בקדימותו של הסיפור בכתובות על פני הסיפור שבסוגיתנו. אולם עיון בהתפתחות הסוגיה שם מלמד שאף סיפור זה הוא עיבוד ופיתוח של סיפור אחר, שמסורת שלו מצינו בירושלמי שביעית (ד: ט; לה ע"ג). שם מובאות מסורות קצרות על קבוצת חכמים, המבטאות את חיבתם לארץ ישראל:

רבי יוסי בן חנינא מנשק לכיפתא דעכו ואמ': עד כה היא ארעא דישראל. רבי זעירא עבר יורדנא במנוי. רבי חייה בר בא מתעגל בהדא אליסיס דטיבריא. ר' חייה רבא מתקל כיפי. רבי חנניה מתקל גושייא. לקיים מה שנאמר: 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו' (תהילים קב טו).

יש לציין שהמילה 'פזיזה' חסרה אף היא בקטעי הגניזה ובקטע כריכה בולוניה היא מופיעה בגיליון. יש לנו אם כן קבוצה של עדי נוסח הכוללים נוסח זה אל מול קטעי הגניזה שבהן קטע זה חסר. אף אם לא נאמץ באופן ברור את הגרסה הכוללת מילים אלה כגרסה יחידה ומקורית, נראה שלפחות שיש כאן שני אבות נוסח מקוריים, האחד מיוצג בכתבי היד השלימים והאחר בקטעי הגניזה. לגרסה הכוללת מילים אלו, יש סיוע גם משיקולי תוכן ועריכה. לפי גרסת ליתא זו באמת אין קשר בין נסיבות המפגש עם רבא לבין שאלתו של המין. אמנם, גרסה זו קשה: למה הקדים המספר את סיפור האירוע לשאלת המין? יש גם קושי ספרותי להניח שאין קשר בין האירוע לשאלת המין, שהרי המספר אינו מתאר את העלילה כדרך התפתחותה האובייקטיבית. התיאור הצפוי היה נראה בערך כך: 'רבא הוא קא מעיין בשמעטא, ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו, וקא מבען אצבעתיה דמא. אמר ליה ההוא מינא וכו'". לכאורה יש כאן סטייה מן ה'יסדר הטבעי', והשוו פרנקל, מעשה, עמ' 33-40. האירוע, לפי המספר, הוא לא המקרה שאירע לרבא, אלא הראיה של אותו מין במה שאירע לרבא. אדם אחר לא היה רואה כאן כלום, אך המין ראה זאת ושאל.⁴⁰ בסיפור זה רבי זירא לא עולב במין, כפי שעושה רבא בסוגיתנו, אבל ההבדל מובן. בסוגיתנו המין נטפל לדבר שאינו נוגע לו ומטיח עלבון ברבא; ודאי יש להשיב לכסיל כאיוולתו. אולם בסוגית כתובות המין מוכיח את רבי זירא הוכחה ראויה על מעשה מסוכן שעשה, ולכן גם תשובתו של רבי זירא עניינית ומצטדקת. אולם ראו שם בכ"י מינכן 95 ובוטיקן 130 נ' 'ריקה' וכן בוטיקן 113 על הגליון. בפירקוביץ נ' 'שטייא ההוא גברא'. לפי גרסאות אלה רבי זירא אכן מטיח עלבון באותו מין, אך על כל פנים חש צורך להצטדק ולהסביר את פעולתו, שלא כרבא. אולם שם בכ"י בוטיקן 30 נ' 'מטא פלגי הוה קא טבע אתא ההוא מינא דבריה', וכעין זה מצוי בוטיקן 113. לפי גרסאות אלה המין הציל את רבי זירא מטביעה, ולא הגיוני שרבי זירא ישיב לו בהטחת עלבון, אף חרף דבריו המתגרים. גם גיוון העלבון בכתבי היד ('ריקה', 'שטייה') מורה על תוספת מאוחרת. המוסיף ראה לנחוץ להוסיף דברי גינוי לאותו המין.

מסורות דומות לאלה מוכרות גם לבבלי בסוגיה בכתובות, כפי שמופיע שם לאחר הסיפור של ההוא מינא :

ר' אבא מנשק כיפי דעכו. ר' חנינא מתקן מתקליה. ר' אמי ורבי אסי קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא. ר' חייא בר גמדה מיגנדר בעפרה שנאמר: 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'.

הסיפור על רבי זירא לא מפותח בירושלמי. נאמר רק שרבי זירא היה עובר את הירדן בבגדיו – כנראה מרוב תשוקה להיכנס לארץ. הבבלי אף הוא מכיר מעשה דומה ברבי זירא, אבל הוא מפתח את הסיפור מאוד. כיצד הגיע הבבלי לסיפור המעבורת?

הפני משה, שהיה ער לדמיון בין הסיפורים, מפרש, כדרכו, את הסיפור בירושלמי לאור הסיפור מהבבלי: 'עבר ירדנא במנוי. שלא היה לו במה לאחוז על מעברות הירדן ועשה מהבגדים שלו כדי לאחוז בו כדרך שעושין בחבל מפה ומפה לאחוז בו ולעבור על המעברת'. פירוש זה נועד לאחד את המסורות. נראה שאת עניין המעבורת נטל המספר ממקור אחר. בבבלי קידושין (פא ע"א) בתוך קובץ סיפורים על התמודדותם של חכמים עם יצר הרע, מספר התלמוד:

רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה. יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא, בהך גיסא דנהרא. לא הוה מברא נקט מצרא וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא שבקיה. אמר: אי לאו דקא מכרזי ברקיעא הזהרו בר' מאיר ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי.

הדמיון בין הסיפורים בולט יותר לפי עדי נוסח אחרים בכתובות, שם מופיע שרבי זירא אף הוא כמעט טבע, המין הציל אותו, ולאחר שהציל אותו הוא מטיח בו דברי תוכחה.⁴¹

נראה שמקור המעשה במעבורת הוא הסיפור על רבי מאיר בכתובות. מקור זה הוא שהשפיע על עיצוב הסיפור עם רבי זירא ולא להפך. ההוכחה לכך היא ההתאמה הספרותית המושלמת של סיפור המעבורת לסיפור על רבי מאיר. המספר פותח בלגלוג של רבי מאיר על 'עוברי עבירה'; לאחר מכן הוא מספר ש'לא הוא מברא', וכיון שכן נקט רבי מאיר במצרא ו'קא עבר'. הווריאציות השונות של הפועל 'עבר' והשם הארמי 'מיברא', הקרוב אף הוא לפועל זה, נושאים משמעות ספרותית ורעיונית רבה. הם יוצרים ניגוד בין 'עוברי עבירה', שהיו עוברים את העבירות בקלות רבה, לבין החטא שכמעט נפל בו רבי מאיר, שהיה קשה לעשיה כיון שלא היה 'מיברא' – ובכל אופן נקט רבי מאיר מיצרא ו'קא עבר'.

מספר סיפורו של רבי זירא החליף כאן את תשוקת החטא של רבי מאיר בתשוקה לארץ ישראל. כשם שהתשוקה לחטא גרמה לרבי מאיר לסכן את עצמו ולנסות לעבור אפילו ש'לא הוא מברא', כך גרמה זאת לרבי זירא התשוקה לארץ ישראל. כאמור, עורך הסיפור השתית את סיפורו על המסורת המופיעה בירושלמי, שלפיה רבי זעירא 'עבר במנוי' את הירדן מתוך תשוקה. המין בסיפורו של רבי זירא קיבל את תפקידו של השטן בסיפורו של רבי מאיר. שניהם עורכים דיאלוג עם החכם ומקנטרים אותו.

ניתן לזהות את כיוון ההעברה של שאלת המין מהסיפור על רבי זירא בכתובות לסיפור עם רבא בסוגיתנו. הרי בסיפור בכתובות האירוע שמעורר את המין לשאלתו הוא אירוע מתאים. שם המעשה

⁴¹ הנוסח בוטיקן 30 'מטא פלגי הוה קא טבע אתא ההוא מינא דבריה' וראו כעין זה בוטיקן 113.

נעשה מתוך תשוקה וחוסר שיקול דעת, שעליו מתאים להפטיר 'אכתי בפחזותייכו קיימי'. לא ניתן לומר זאת על המעשה של רבא, המשתקע בעיון עד אובדן התחושה, סיטואציה שאינה קשורה לפזיזות או פחזות.

עדות נוספת שהסיפור בכתובות קדם לעריכת הסיפור בסוגיתנו היא ההשוואה בין תשובת רבי זירא לתשובתו של רבא. רבי זירא מתייחס לאירוע שעורר את שאלת המין, והוא מתנצל ומפרש מדוע נהג בצורה נמהרת, 'אתרא דמשה ואהרן' וכו'. מנגד, רבא לא מתייחס לאירוע שעורר את המין לשאלה, האצבעות והדם. תשובתו כללית ויכולה להינתן גם במנותק מהאירוע. היא מתייחסת רק לראש דבריו של המין 'עמא פזיזא דקדימתו פומייכו לאודנייכו'. על כך מגיב רבא: 'אנן דסגינן בשלימותא' וכו'. לדברי הקנטור 'אכתי בפחזותייכו קיימי', המופנים לרבא באופן אישי, אין הוא מתייחס כלל.

אפשר לשחזר את השתלשלות עריכת הסיפור כך: ראשית היה סיפורו של רבי מאיר והמעבורת, לאחר מכן החליף עורך הסיפור של רבי זירא את תיאור התשוקה של רבי מאיר לאותה אישה באירוע המתאר את תשוקת רבי זירא לארץ ישראל. כאן הוסיף את שאלת המין לרבי זירא 'עמא פזיזא וכו'. הוספה זו גם מאפשרת להעתיק את מושא התשוקה לא רק מהאישה לארץ ישראל, אלא גם לתורה בכלל. בסיפורנו בוצעה העברה מסיפור רבי זירא לסיפורו של רבא.

הסוגיה השמינית – כל דיבור ודיבור (פח ע"ב)

- [א] א"ר יוחנן: מאי דכתיב 'ה' יתן אומר המבשרות צבא רב' (תהלים סח: יב)? כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות.
- [ב] תני דבי ר' ישמעאל: 'וכפטיש יפוצץ סלע' (ירמיהו כג: כט) מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות.
- [ג] אמר רב חננאל בר פפא: מ"ד 'שמעו כי נגידים אדבר' (משלי ח: ו)? למה נמשלו דברי תורה כנגיד? לומר לך: מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות אף ד"ת יש בהם להמית ולהחיות.
- (1) היינו דאמר רבא: למיימינין בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא.
- [ד] ד"א: 'נגידים' – כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים.
- [ה] א"ר יהושע בן לוי מ"ד 'צרור המור דודי לי בין שדי יליני' (שיר השירים א: יג)? אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע אף על פי שמיצר ומימר לי דודי, בין שדי יליני. (שם, א: יד).
- [ו] אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי מי שהכל שלו מכפר לי על עון גדי שכרמתי לי.
- (1) מאי משמע דהאי כרמי לישנא דמכניש הוא? אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן: כדתנן: כסא של כובס שכורמים עליו את הכלים.
- [ז] וא"ר יהושע בן לוי: מאי דכתיב 'לחיינו כערוגת הבושם' (שם, ה: יג)? כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים.
- (1) וכיון שמדיבור ראשון נתמלא דיבור שני להיכן הלך? הוציא הקב"ה הרוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון שנאמר: 'שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר' (שם, ה: יג) - אל תקרי שושנים אלא ששונים.
- [ח] ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל שנאמר: 'נפשי יצאה בדברו' (שם, ה: ו).
- (1) ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן דיבור שני היאך קיבלו? הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחיה אותם, שנאמר: 'גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה' (תהלים סח: ו).

[ט] ואמר ר' יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל והיו מלאכי השרת מדדין אותן שנאמר: מלאכי צבאות יודון יודון' (שם, סח: יג) - אל תיקרי יודון אלא ידון.

מסורת התלמוד: [ב] וכפטיש וכו' ראו בבלי סנהדרין לד ע"א, מכילתא דרשב"י כ: א (מהדו' אפשטיין-מלמד עמ' 145-146). סמא דחיי ראו בבלי יומא עב ע"ב. [ו] כסא של כובס משנה כלים כג: ד. [ז] ששונים בבלי שבת ל ע"ב, פסחים קיז ע"א. [ח] טל שעתיד וכו' בבלי חגיגה יב ע"ב. [ט] י"ב מיל ראו מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דהחדש פרשה ט (מהדו' הורוויץ ורביץ, עמ' 263).

תקציר

סוגיתנו מהווה רצף דרשות על 'כל דיבור ודיבור שיצא מפיו של הקב"ה'. מסגרת הדרשות היא צמד פסוקים בתהילים (סח: יב-יג) בפרק העוסק במעמד הר סיני. הדרשה הראשונה בקובץ, דרשת רבי יוחנן, דורשת את הפסוק הראשון שבצמד פסוקים זה והדרשה האחרונה, דרשת רבי יהושע בן לוי, דורשת את הפסוק האחרון שבצמד זה. בתוך דרשות אלה הובאו שתי דרשות שאינן קשורות לרצף הזה ואינן עוסקות ב'כל דיבור ודיבור', אלו הן דרשות רבי יהושע בן לוי על הפסוקים בשיר השירים: 'צרור המור' ו'אשכול הכופר'. שיערנו שדרשות אלה הוכנסו כאן שלא במקומן. מקומן הטבעי של דרשות אלה הוא בסוגיה הקודמת, סוגיה העוסקת במעמדן של עם ישראל לפני הקב"ה אחרי חטא העגל. עורך הסוגיה צרף דרשות אלה לכאן, היות ויש לנו רצף של דרשות של רבי יהושע בן לוי. ראייה התומכת בהשערה זו מצאנו בנוסחתו של ספר מנורת המאור. בדברי רבא 'למימינים בה' וכו' יש חילופי נוסח, הצענו דרך להבנת השתלשלות ההבדל בנוסחים, מהנוסח המקורי שבו הדרשה עסקה בדימוי לאומן. הצענו שעורך סוגיתנו הבין את דרשת רבא, כעוסק במורה התורה שהוא האומן והוא זה שבידו סם חיים וסם המוות, בשונה מהבנת עורך הסוגיה ביומא, שהבין את דרשת רבא בלומד התורה גופו.

מבנה הסוגיה והתפתחותה

בסוגיתנו רצף של שש דרשות שבכולן המילים 'כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה'.¹ באמצע מופיעות שתי דרשות של רבי יהושע בן לוי שאינן חלק מהרצף: דרשת 'צרור המור' ודרשת 'אשכול הכופר'. כפי שכתבנו בסוגיה השביעית, דרשות אלה מתאימות לסוף הסוגיה שם, העוסקת ביחס שבין קבלת התורה לחטא העגל. לאחר דברי עולא 'עלובה כלה' וכו' שנדרשו על ידי רב מרי בפסוק משיר השירים 'נרדי נתן ריחוי', רבא דורש אף הוא את הפסוק הזה, ולמד ממנו 'חביבותא' של הקדוש ברוך הוא כלפי עם ישראל למרות שחטאו בחטא העגל. לאחר מכן באו שתי דרשות אלו של רבי יהושע בן לוי שאף הן עוסקות באותו נושא, ומלמדות שחטא העגל לא גרם לריחוק הקדוש ברוך הוא מעם ישראל. כזכור, דרשותיו אלו של רבי יהושע בן לוי על 'צרור המור' (שם א: יג) ועל הפסוק 'אשכול הכופר' (שם א: יד) מלמדות שהקב"ה שומר על קרבה לעם ישראל למרות חטא העגל. יתירה מזאת, נראה שהעורך הביא את דרשתו של רבי יהושע בן לוי על כך שלמרות ש'צרור המור דודי לי – שמימר ומיצר לי דודי – בכל אופן 'בין שדי ילוי' כמשקל נגד לדברי עולא שאמר על עם ישראל

¹ הדרשה השנייה בסדר הזה היא דרשתו של רב חננאל בר פפא על הפסוק 'שמעו כי נגידים אדבר'. דרשה זו פותחת בעניין אחר, אך היא באה כאן על שם סופה: 'דבר אחר נגידים' - כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרמים'. נראה שהדרשה כולה באה על שם סופה, על שם הדבר אחר. אפשרות אחרת שהוצעה, שהמימרה הזאת התווספה כדי ליצור קשר עם דרשות רבי יהושע בן לוי, ראו: לוינסון, אמנות הסיפור, עמ' 281, הערה 159. הצעה זו מבוססת על כך שמימרות רבי יהושע בן לוי הן קובץ לעצמו, ועורך הסוגיה יצר גשר בין מימרות אמוראים אחרים לדברי רבי יהושע בן לוי. לתפיסתנו, הסוגיה היא לא סוגית מימרות רבי יהושע בן לוי, אלא סוגית מימרות 'כל דיבור ודיבור'. לפי שיטתנו מסתבר שתוספת זו היא העיקר וכל ההקדמה טפילה לה.

עלובה כלה מזנה בשעת חופתה'. אותה 'כלה' שזנתה לפי עולא, עדיין חביבה על הקב"ה וכפי שהיא אומרת: 'בין שדי ילין'.

נראה שמסדר מאוחר לא ראה את הקשר בין דרשות רבי יהושע בן לוי לדברי עולא וסידר מחדש את הדרשות הללו. היות ובסמוך מופיע רצף דרשות של רבי יהושע בן לוי, הוא שילב את שתי הדרשות הללו בתחילת הרצף. המסדר יצר חטיבה אחת רצופה של כל דברי רבי יהושע בן לוי, ובכך ניתק את דרשות 'צרור המור' ו'אשכול הכופר' מהקשרן בסוגיה של עולא ורבא. כך ארע שסוגית 'כל דיבור ודיבור' נקטעה באמצעה. אחרי שהובאו שלוש הדרשות הראשונות העוסקות ביכל דיבור ודיבור, ולפני שלוש הדרשות של רבי יהושע בן לוי העוסקות אף הן ביכל דיבור ודיבור, הכניס המסדר המאוחר את הדרשות על אשכול הכופר, הקשורות דווקא לעניין הקודם.²

היות שכל עדי הנוסח הישירים לא גורסים כהשערתינו, נראה שסידור זה נעשה בשלב קדום מאוד.³

מסגרת הדרשות

מדוע חרג המסדר מהסדר הכרונולוגי של הדוברים? מדוע הביא בתחילה את דרשתו של רבי יוחנן ורק לאחר מכן את דרשת רבי ישמעאל? נראה שניתוח מסגרת הדרשות הללו פותר בעיה זו.

מסגרת הדרשות פותחת בדרשת רבי יוחנן על הפסוק 'ה' יתן אומר המבשרות צבא רבי' (תהלים סח: יב) ונחתמת בדרשת רבי יהושע בן לוי על הפסוק הסמוך 'מלאכי צבאות ידודון ידודון' (סח: יג). שני הפסוקים הללו באים לאחר תיאור של מעמד הר סיני (סח: ח-יג):

אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בשימון סלה: ארץ רעשה אף שמים נטפו מלפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל: גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה: חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים: אדני יתן אמר המבשרות צבא רב: מלכי צבאות ידודון ידודון ונות בית תחלק שלל:

ייתכן שבעל הסוגיה סידר את המימרות על פי הדרשות על סדר פסוקים זה. מסגרת זו היא שגרמה לו לסטות מהסדר הכרונולוגי, ולהביא בפתח הדברים את דרשת רבי יוחנן הפותחת בפסוק 'ה' יתן אומר', המופיע קודם בסדר הפסוקים, ולחתום את סדרת הדרשות בדרשת רבי יהושע בן לוי על הפסוק הסמוך 'מלאכי צבאות ידודון ידודון'. כדי לשמור על מסגרת ספרותית זו, הוקדמו דברי רבי יוחנן לדרשת רבי ישמעאל.

² ויס, יצירה ספרותית, עמ' 260, כותב על רצף המימרות של רבי יהושע בן לוי: 'מימרות רבי יהושע בן לוי מהוות קובץ שבא כנראה כמקור מן המוכן'. לשיטתנו דברי רבי יהושע בן לוי לא היוו רצף במקור, אלא המסדר המאוחר יצר מדבריו רצף. אגב כך שיבש את משמעות הדברים שהעורך הראשוני ביקש להעביר בסידור המקורי.

³ ואמנם ייתכן שעד נוסח כזה עמד בפני בעל מנורת המאור (מהדו' ענלאו עמ' 343). בעל מנורת המאור מצטט את הסוגיה במלואה בהשמטת שתי הדרשות על 'צרור המור' ו'אשכול הכופר'. אם דברי רבי יהושע בן לוי המופיעים בעדי הנוסח שבסוגיתנו היו לפניו, לא נראה שהייתה לו סיבה להשמיטם בצטטו את הסוגיה כולה. ואמנם, יתכן שיש כאן השמטה מחמת הדומות. וראו גם פסיקתא זוטרתא, יתרו כ (מהדו' בובר עמ' 134).

מודעותו של עורך הסוגיה למסגרת זו של הדרשות והקשרן למזמור, באה לידי ביטוי בכך שבעל 'סתם התלמוד' עושה שימוש בפסוק נוסף מרצף פסוקים אלה. על דרשתו השנייה של רבי יהושע בן לוי על הפסוק 'נפשי יצאה בדברו' מקשה התלמוד: 'ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתו, דיבור שני היאך קיבלו? ועל כך משיב: 'הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחיה אותם'. התלמוד תומך את יתדותיו בפסוק 'במזמור: 'גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה'.

היינו דאמר רבא

בנוסח הדפוסים שלפנינו, לאחר דרשת רב חנינא בר פפא: 'מ"ד "שמעו כי נגידים אדבר" (משלי ח:ו)? למה נמשלו דברי תורה כנגיד? לומר לך: מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות אף ד"ת יש במ להמית ולהחיות'. מביא התלמוד את דברי רבא ומשווה בין המימרות: 'היינו דאמר רבא: למיימינין בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא'.⁴ לא ברור מה המשמעות של 'למיימינים בה' אל מול 'למשמאילים בה'. מגזר דינו של רבא, שלמיימינים בה נעשית סם חיים ולמשמאילים סם המוות, נראה שרבא מדבר על שני סוגים של לומדי תורה, הסוג הראשון מיימין בה – ונעשית לו סם חיים, והסוג השני משמאיל בה – ונעשית לו סם חיים. וכך מפרש רש"י: 'למיימינים - עסוקים בכל כחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר'. אולם לא מובן מדוע מי שלא עסוק בכל כוחו וטרוד לדעת סודה, נעשית לו סם המוות? כמו כן, אין מובן להשוואה שעושה התלמוד בין מימרתו של רבא למימרת רב חנינא בר פפא: 'מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות אף דברי תורה יש במ להמית ולהחיות'. הנגיד הוא גורם חיצוני, גורם בעל כוח, הקובע את דינו של האדם לחיים או למיתה. דברי תורה במימרתו של רבא גורמים לאדם שלא עוסק בהם בכל כוחו למות מהם כיון שהם עצמם, אם לא נוקטים בהם כראוי יכולים לגרום למותו של אדם וכאנלוגיה לסם. הדמיון בין גורם מן החוץ – נגיד, לגורם מבפנים – דברי תורה, אינו ברור כל צורכו.

נוסח דבריו של רבא: למיימינים בה ולמשמאילים בה, מלמד שאין כאן מימרה שנוסחה כאגדה חופשית, אלא מימרה דרשנית שכנראה מתייחסת לפסוק העוסק בהבדל בין ימין ושמאל. ואכן מצינו פסוק כזה שנדרשה עליו מימרה דומה בבבלי שבת סג ע"א:

דאמר רבא בר רב שילא, ואמרי לה אמר רב יוסף בר חמא אמר רב ששת: מאי דכתיב 'ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד' (משלי ג:טז). אלא: בימינה ארך ימים איכא, עושר וכבוד ליכא? אלא: למיימינין בה - אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה - עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא.

אולם דברי רבא לא רק שאינם נתמכים מדרשה זו אלא סותרים אותה. לפי דרשה זו שניהם זוכים לשכר גם המיימינים בה וגם המשמאילים בה, אלא ששכרם של האחרונים פחות מן הראשונים. לעומת זאת לפי דרשת רבא, האחרונים לא זו בלבד שאינם זוכים לשכר של עושר וכבוד, אלא נעשית להם סם המוות. קשה לומר שרבא במודע דורש את הפסוק נגד דברי רב ששת ומחריף את ההבדל, שהרי האסמכתא מן הפסוק במשלי, הפסוק העוסק בהבדל בין הימין לשמאל, אינה תומכת בדרשת

⁴ דברי רבא מופיעים בכתבי היד: מינכן, וטיקון, אוקספורד, דפוסים וקטע כריכה בולוניה. בכ"י פריס ובשני קטעי גניזה (קיימברג' ח' וניו-יורק א') הם חסרים. קשה לומר שהעדים הגורסים כן אינם מקוריים ואין כאן אלא העתקת מעתיקים מיומא, שהרי אין כל סיבה להעתיקה זו מתוך הקשר הסוגיה שלנו.

רבה, שהרי בפסוק נאמר 'בשמאלה עושר וכבוד'. יתכן שרבה הבין את הדיוק הזה שבשמאלה 'אורך ימים ליכאי וכדרשת רב ששת, לא רק במובן השלילי שהמשמאל לא יזכה באורך ימים, אלא גם במובן שאפילו האורך ימים הטבעי לא יהיה לו, משמע נעשית לו סם המוות. אולם אם זאת כוונת הדברים מדוע הפסוק מבטיח למשמאל 'עושר וכבוד'? מהבטחה זו משתמע שגם להשמאל בה היא מידה טובה, אומנם מועטת מן הראשונה וככזאת היא אפילו ראויה לשכר ובוודאי שלא לעונש.

ואמנם, בעדי נוסח האחרים הגרסה בדברי רבה היא: 'דאומן בה'⁵ או 'דאמין ליה'.⁶ הגרסה שבעניינה קרובה לדפוסים היא זו שבמינכן 95 'דאיימין ליה'. נראה שהגרסה הנכונה היא 'דאומן' גרסה זו מתאימה גם לעניינה סם חיים וסם המוות, העוסק בסמים הוא הרופא האומן.⁷ מכאן מילה זו התפצלה על ידי הגרסנים או הסופרים לשני כוונים: מלשון אמונה 'דאמין לה' או מלשון ימין 'דאיימין ליה'. הגרסה 'דאיימין' שכנראה עמדה לפני נוסח הדפוסים, התפרשה מלשון ימין ונוסחה מחדש על פי התבנית של האגדה ביומא 'למיימינים בה... למשמיאלים בה'.⁸ הגרסה שעמדה לפני רש"י הייתה כנראה או כדפוסים או כמינכן.

דברי רבה הובאו גם בבבלי יומא עב ע"ב:

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב: 'וזאת התורה אשר שם משה' (דברים ד: מד)? זכה - נעשית לו סם חיים, לא זכה - נעשית לו סם מיתה. והיינו דאמר רבה: דאומן לה - סמא דחייא, דלא אומן לה - סמא דמותא. אמר רבי שמואל בר נחמני: רבי יונתן רמי, כתיב: 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים יט: יט), וכתב: 'אמרת ה' צרופה' (שם יח: לא)? זכה - משמחתו, לא זכה - צורפתו. ריש לקיש אמר: מגופיה דקרא נפקא, זכה - צורפתו לחיים, לא זכה - צורפתו למיתה.

בסוגיה ביומא אין שום עד נוסח הגורס בסוגיה זו גרסה שמשמעותה מלשון ימין. אף שם דברי רבה מובאים כציטוט ממקום אחר וכפי שדבריו מובאים בסוגינתו 'והיינו דאמר רבה'. מלשון זו משתמע שרבה לא אמר את דבריו בהקשר דברי רבי יהושע בן לוי אלא בעל הסוגיה שם הוא שמשווה את

⁵ כך הוא באוקספורד 366. בבולוניה 133 'דאומן לה'.

⁶ וטיקן 108.

⁷ הבחנה בין רופא סתם לרופא אומן' אנו מוצאים בירושלמי, עבודה זרה ב: ב: 'אם היה רופא אומן מותר' ובכמה מקבילות. וראו תוספתא גיטין (מהדו' ליברמן) ג: ח: 'רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק פטור'. וכן הוא בתוספתא בבא קמא (מהדו' ליברמן) ו: יז; ט: יא. וראו בבלי סנהדרין צא ע"א: 'אם אתה עושה כן רופא אומן תקרא ושכר הרבה תיטול'. וראו: איילי, אוצר כנויי עובדים, עמ' 91; ניסן רובין, ראשית החיים, עמ' 86. ליברמן, תוספתא כפשוטה, גיטין, עמ' 840, מביא את דברי התשב"ץ ש'רופא אומן' הוא רופא מנתח בניגוד לרופא סתם שהוא העוסק במשקין המשלשלים ותרופות ולא מסכים עם זה, וראו בירושלמי עבודה זרה שצויין למעלה, שם רופא אומן מוזכר על רופא העוסק ברפואות ולא מנתח. וראו עוד בבלי עבודה זרה כח ע"א: 'דרבי יוחנן רופא מומחה הוה'. אולם אף אם נניח שהביטוי 'אומן' בסתם אינו חל על רופא העוסק בתרופות, יתכן שזוהי גופה אזהרת רבה, רופאים אלו המצויים העוסקים בתרופות אם אינם אומנים מצוי שיתנו סם המוות במקום סם חיים, ולכך גם בעניין זה האומן הוא שנותן סם חיים.

⁸ קשה להניח שהגרסה המקורית הייתה 'איימין' ומלשון ימין ובעדי נוסח אחרים השתבשה ל'אומן' או ל'אמין'. ראשית איננו מכירים בספרות התלמודית פועל הליכה לימין בצורת הפועל 'איימין'. ועוד, אם זה היה המקור בצלע השנייה היה צריך להשתמש בניגוד הדיכוטומי של ימין, ולא במילים 'דלא איימין', וכפי שהדבר תוקן על ידי הדפוסים.

דבריהם. דברי רבא לא נשתמרו לנו בהקשרם, בעל הסוגיה שלנו מביאם בהקשר דרשת 'נגידים' של רב חנינא בר פפא ואילו בעל הסוגיה ביומא מביאם בהקשר דרשתו של רבי יהושע בן לוי על 'אשר שם משה'.

נראה שפירושם של דברי רבא בהקשר סוגיתנו הוא כדלהלן: התורה כסם חיים או כסם המוות, לא תלויה במי שלומד את התורה באופן כזה או אחר, אלא הדבר תלוי במי שהלומד מקבל ממנו את התורה. וכמשל האומן – הרופא, אם אומנותו בידו הרי שסם חיים בידו, ואם אין אומנותו בידו הרי שסם המוות בידו. לפי זה פירוש המילים 'דאומן לה – סמא דחיא דלא אומן לה – סמא דמותא' - מי שהוא אומן הבקיא ויודע במה שבידו, כרופא אומן הבקיא ויודע בסממנים שבידו, הרי שבידו יש סם חיים. לעומת זאת, מי שאינו בקיא ויודע במה שבידו הרי שהוא כרופא שאינו בקיא, שהסממנים שבידו עלולים להיות 'סמא דמותא'. היות ואנו עוסקים בסם שביד האומן, שהוא יכול להיות סם חיים למומחה וסם המוות לשאינו מומחה, מובנת ההקבלה לדרשת 'נגידים'. כשם שהנגיד, השופט והמושל הכוח שבידו יכול להיות כוח של מוות או כוח של חיים, כך הסם שבידי האומן יכול להיות כוח של מוות או כוח של חיים. לפיכך מתאים לומר על משל האומן של רבא בהשוואה למשל הנגיד 'והיינו דאמר רבא'.⁹

⁹ מלבד הקשר שעושה עורך הסוגיה שלנו בין אגדת רבא לאגדת נגידים של רב חנינא בר פפא, והוא כשם הנגיד הוא המצווה, שיכול להמית ולהחיות, כך גם הרב שהוא מצווה את דבריה יכול להמית ולהחיות בהוראתו, הדבר מתאים גם מבחינת הפסוקים הנדרשים. החכמה היא שקוראת לשמוע בקולה. והיא אומרת 'שמעו כי נגידים אדבר'. החכמה משתבחת שם בכך שאמת יהגה חיכה וצדק אמרי פיה ואין בהם נפתל ועיקש. 'כלם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת'. החכמה, שלדעת הדרשן היא תורה, המתהללת באמת הברורה שבידה, מדמה את עצמה לנגיד. רבי חנינא בר פפא דורש שהדימוי לנגיד הוא דימוי לתורה כבעלת כוח כמו הנגיד הזה: 'יש בידו להמית ולהחיות'. דרשת רבא מתפרשת לפי עורך הסוגיה כממשיכה את הדימוי הזה, התורה היא בעלת כוח כאשר היא ביד המורה אותה. ומכאן הקשר בין מורה התורה לאומן. האומן – רופא, יש בידו סם רב עוצמה, אם אומנותו בידו הרי שהוא מעניק סם חיים, ואם אינה בידו הרי שהוא מעניק סם המוות.

הסוגיה התשיעית (חלק א') – בשעה שעלה משה למרום – פח ע"ב-פט ע"א

[א] ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו?

אמר להן: לקבל תורה בא.

אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו' (תהילים ח: ה) 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים' (שם, ח: ב)?

[ב] אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה!

אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם.

אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר: 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו' (איוב, כו: ט) - ואמר רבי נחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו.

[ג] אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה? 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'.

אמר להן: למצרים ירדתם? לפרעה השתעבדתם? תורה למה תהא לכם?

שוב מה כתיב בה? 'לא יהיה לך אלהים אחרים'.

בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה?

שוב מה כתיב בה? 'זכור את יום השבת לקדשו'.

כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות?

שוב מה כתיב בה? 'לא תשא'.

משא ומתן יש ביניכם?

שוב מה כתיב בה? 'כבד את אביך ואת אמך'.

אב ואם יש לכם?

שוב מה כתיב בה? 'לא תרצח לא תנאף לא תגנב'.

קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם?

[ד] מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר: 'ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו' (שם, ח: ל), ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב.

[ה] מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר: 'עלית למרום שבי לקחת מתנות באדם' (תהילים סח: יט) - בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות.

[ו] אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר: 'ויתן את הקטרת ויכפר על העם' (במדבר, יז: יב). ואומר: 'ויעמד בין המתים ובין החיים' וגו' (שם, יז: יג), - אי לאו דאמר ליה - מי הוה ידע?

מסורת התלמוד: [א] אמרו מלאכי וכו' אבות דרבי נתן נו"א פ"ב (מהדו' שכטר, עמ' 11) והשוו תוספתא סוטה ו:ה (מהדו' ליברמן, עמ' 184-185). תשע מאות וכו' בראשית רבה כח:ו (מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 263); בבלי חגיגה יד ע"א; זבחים קטז ע"א. [ב] רבי נחום בבלי סוכה ה ע"א.

תקציר

סיפור זה הוא חלקו הראשון של הקובץ של סיפורי רבי יהושע בן לוי המופיעים בסוגיתנו העוסקים כולם בעליתו של משה ובירידתו מן ההר. כפי שנרחיב בחלק 2 של הסוגיה התשיעית, סיפורנו והסיפור העוקב 'בשעה שירד משה', היו במקורם סיפור אחד ארוך שחובר על ידי עורך סוגיתנו וחולקו לשני סיפורים על ידי עורך מאוחר. שני חלקי הסיפור עוסקים במעמדו של משה מול מלאכי השרת מזה ומול השטן מזה.

מילות הפתיחה המופיעות בסיפורנו ובסיפורים נוספים בקובץ שלפנינו: 'בשעה שעלה משה למרום', באות לשלול את תפיסת רבי יוסי המובאת בבבלי סוכה הנוקטת ש'מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום'. ניגוד זה בין המקורות כבר הועלה על ידי התלמוד בבבלי סוכה שם, בהקשותו מרבי נחום המובא בסיפורנו על רבי יוסי.

הסיפור כפי שהוא לפנינו לא יצא כך מפיו של רבי יהושע בן לוי, אלא נוסח מחדש על ידי עורך הסוגיה שעיבה וריבד את הסיפור מתוך מקורות נוספים שהיו לו. הדבר מוכח משילוב דרשתו של רבי נחום בסיפורנו ומהשוואה לסגנונם של אגדות נוספות שנערכו בפרק זה. דרשת רבי נחום המובאת בסוגיתנו לא הובאה במילואה, אלא קוצרה על ידי העורך בהתאמה לסיפור. דרשת רבי נחום המובאת בבבלי סוכה, הינה משנית למובאה משמו בסוגיתנו וכנראה הסתמכה עליה.

חשיפת המבנה של הסיפור ויחסו למדרש הפסוקים אותם הוא דורש מעלה, כי יש דמיון רב, מבחינת המבנה, בין סיפורנו לסיפור דרשני אחר המופיע בפרקנו (פט ע"ב). בשני הסיפורים הסיפור הדרשני נבנה על כפילות ושוני בין פסוקים, ומיישב זאת על ידי בניית סיפור המספר מחדש את תוכן הפסוקים. אחידות זו בסגנון מחזקת את התפיסה כי עורך אחד אחראי לסוגיות שונות העוסקות בנושאים שונים בפרק זה.

בשעה שעלה משה למרום

הביטוי החוזר בשלושה מהסיפורים שלפנינו 'בשעה שעלה משה למרום', נראה שהוא לקוח מדרשת הפסוק הבאה בסוף הסיפור הראשון 'עלית למרום שבית שבי' פסוק שנדרש על עלייתו של משה.¹ עלייתו של משה למרום אינה עולה מפשט הכתובים בשמות, בהם מתוארת רק עלייתו של משה אל

¹ והשוו אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ב (מהדו' שכטר, עמ' 11): 'היו מרננים אחריו של משה והיו אומרים מה טיבו של ילוד אשה שעלה למרום שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות'. נראה שהדרשה שם מסתמכת על הפסוק הזה בכדי להוכיח שעלה משה למרום. יתכן שדבר זה עומד ביסוד המסגרת הספרותית של סיפורו של רבי יהושע בן לוי. הסיפור פותח במילים 'בשעה שעלה משה למרום' ומסיים בדרשה 'מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב שנא' עלית למרום וכו'". התוספת שבאה לאחר דרשה זו: 'ואף מלאך המות' וכו', נראה שאינה חלק מדברי רבי יהושע בן לוי והמילים בארמית שבסוף הדרשה יוכיחו. והשוו מדרש תהלים (בובר) מזמור סח: 'עלית למרום שבית שבי. זהו שאמר הכתוב עיר גבורים עלה חכם ויורד עוז מבטחה (משלי כא: כב), זה משה, שנאמר ומשה עלה אל האלהים'. המדרש מוכיח ש'עלית למרום' מדבר על משה מהפסוק 'ומשה עלה אל האלהים'.

ההר. אמנם לשון הכתוב: 'ומשה עלה אל האלהים' (שמות יט: ג).² אך המשך הכתוב מלמד שעליה זו הייתה אל ההר - 'ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר' (שם). נראה שהקביעה של רבי יהושע בן לוי שעלה משה למרום מתבססת על קושי ופער בפסוק. נאמר 'ומשה עלה אל האלהים', עלייה זו מה טיבה? ברור שאין כוונת הכתוב 'לאלהים' אלא למקום האלוהים, אך מקום זה כביכול נרמז ולא מפורש. למרות שהכתוב חוזר ומפרש 'ויקרא ה' אליו מן ההר',³ עדיין הכתוב אומר דרשני, מדוע לא נאמר גם בתחילה 'ומשה עלה אל ההר'? על קושי זה מבסס הדרשן את תפיסתו ש'עלה משה למרום'. סמך נוסף לכך שעלה משה למרום, יש מדרשתו של רבי נחום: 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו (איוב כו: ט) - מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו'. לפי דרשה זו משה עלה למרום ואחז פני כסא. אמנם רבי יהושע בן לוי לא יכול להסתמך על דרשה זו כיון שרבי תנחום מאוחר לו בסדר הדורות.⁴ הפרשנות המדרשית שעלה משה למרום ולא אל ההר, אינה מוסכמת ונשללה על ידי רבי יוסי כמובא בבבלי סוכה (ה ע"א):

ותניא ר' יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום. שנאמר: (תהלים, קטו: טז): 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'.⁵

נראה שדבריו של רבי יוסי עמדו לפני המספר וכדי להתעמת עימם ולשוללם הוא מדגיש במוטיב חוזר 'כשעלה משה למרום'.⁶

² ואכן בבבלי סוכה (ה ע"א), מקשה 'סתם התלמוד' על רבי יוסי שאומר שלא עלה משה למרום, מפסוק זה: 'ולא עלו משה ואליהו למרום והכתיב: ומשה עלה אל האלהים'?

³ וכפי שמפרש שם ראב"ע: 'ומשה עלה - אחר שה' קראו. מן ההר - לא עלה משה כי אם אל ההר ולא אל השמים'. וראו רמב"ן על התורה שם ובפירושו של שד"ל. וראו גם בספר אמונה ובטחון המיוחס לרמב"ן, פרק ו', שם הוא מתייחס לדרשת רבי נחום ומנסה ליישבה עם פשט המקראות. וראו מורה נבוכים א: י. ⁴ הבבלי בסוכה, שם, דוחה את הראיה מדרשה זו, שמשה עלה למעלה, בטענה שהכסא 'אישתרבוני אשתרבוני'.

⁵ וראו גם במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש, יתרו פרשה ד (מהדו' הורוביץ ורבין, עמ' 217): 'רבי יוסי אומר, הרי הוא אומר: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' - לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה. אלא מלמד, שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר ויקרא ה' למשה'.

⁶ הר, ההיסטוריה בא"י, עמ' 177-178, מכניס את דברי רבי יוסי להקשר היסטורי. לדעתו, דברי רבי יוסי הדוחים את התפיסה שמשה ואליהו עלו למרום, נבעו מהתפלמסות עם העולם הנוצרי שראו במשה ואליהו 'עדי אמונה' לתפיסתם שעלה ישו לשמים. וכשם שהשכיחו חז"ל את המסורות הרווחות בספרות האפוקליפטית של ימי בית שני, על עלייתו של חנוך השמימה, כך הכחישו את המסורות על עלייתו של משה למרום. סיוע מסוים לדבריו של הר אפשר למצוא בויקרא רבה (פרשת אמור כט: יא ע"פ מהדו' מרגליות): 'בדורות שביעי חביב, אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך, ויתהלך חנוך את האלהים (בראשית ה: כד). באבות שביעי חביב, אברהם יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם ומשה, ומשה עלה אל האלהים (שמות יט: ג)'. ההשוואה שעושה כאן המדרש בין חנוך למשה היא מעניינת, המדרש מתאר את היותם של משה וחנוך נבחרים שבדורות, והוא בוחר לציין זאת בפסוקים של 'ויתהלך חנוך את האלהים' ו-'ומשה עלה אל האלהים', הרי שהמסורות הידועות על חנוך שעלה אל האלהים מושוות כאן לעלייתו של משה. בהמשך דבריו כותב הר: 'אולם לאחר שכבשו המוסלמים את ארץ ישראל, חזרו וצצו במדרשים ובסיפורי האגדה הסיפורים הן על המלאכים ובנות האדם הן על צדקתו של חנוך. שכן, עם הכיבוש ירדו הנוצרים והנצרות

יש להדגיש שהמוטיב של עליית משה למרום אינו מהותי לגוף הסיפור של רבי יהושע בן לוי. הויכוח של משה עם המלאכים יכול היה להתקיים גם ללא תיאור זה. אפשר היה לתאר את הסיפור בדרך דומה לסיפור השני שבקובץ הסיפורים המובא לפנינו: 'בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא, בא שטן ואמר לפניו: רבונו של עולם, תורה היכן היא?!' גם בסיפורנו, אף ללא עליית משה למרום המלאכים יכלו לשאול את הקב"ה 'תורה היכן היא' ומכאן יכול הסיפור להתפתח בדרכו.⁷

נראה שגם חלקה השני של המימרה של רבי יוסי בסוכה, שם: 'מעולם לא ירדה שכינה למטה', זוכה כאן לתגובתו בסיפור הסמוך: 'בשעה שירד משה... אמר לו: נתתיה לארץ'. יתכן שהמספר מזהה כאן את השראת השכינה כקשורה לנתינת התורה.⁸ לפי זה סיפורים אלה נוסחו כניגוד, או בניגוד, לשיטת רבי יוסי שלא עלה משה ולא ירדה שכינה.⁹ להלן, נטען ששני הסיפורים הראשונים חולקו על ידי העורך לשניים בעוד שכנראה במקור הם היו סיפור אחד. נראה שבהעמדה של הסיפורים הללו אל מול המימרה של רבי יוסי, יש תמיכה להשערה זו שאכן יש כאן סיפור אחד שנוסח כתגובה למימרה זו.¹⁰

ממעמדם'. לא נראה שהכחשת עלייתו למרום של רבי יוסי נבעה מהקשר פולמוסי זה, שהרי עלייתו של משה השמימה לא הוכחשה באופן גורף על ידי חז"ל ולא צצה רק לאחר הכיבוש המוסלמי, וסיפורי רבי יהושע בן לוי בסוגיתנו יוכיחו. וכפי שהערנו דווקא מדרש ויקרא רבה הארץ ישראלי, הוא שמשווה במפורש את חנוך למשה בעלייתם השמימה. גם רבי עקיבא מבטא את התפיסה שמה עלה לשמים ממש, ראו מדרש תנחומא, האזינו סי' ב (מהדו' בובר עמ' 51). וראו, ספראי, עקיבא, עמ' 57-58. אברבך, החינוך, עמ' 284, תלה את מימרתו של רבי יוסי כ'עונש' וכביקורת על קפדנותו של אליהו. אין כל סימוכין לדבריו, וההצמדה של משה ואליהו מוכיחים שלא מחמת 'עונש' לא עלה אליהו למעלה. גם הדרשה של רבי יוסי מהפסוק 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' מוכיחים שלא בגלל מעשה כזה או אחר לא עלו אליהו ומשה למרום, אלא עניין מהותי ועקרוני יש כאן הקשור למקום ה' ולמקום האדם. עוד בעניין זה ראו: בלידשטיין, עצב נבו, עמ' 156-153. מליקובסקי, ספרות ומשמעות, עמ' 182-184. וראו עוד: ליונשטם, מות משה, עמ' 149-150. ליונשטם מציין שם את היזכרותם יחד של משה ואליהו במתי (ז: 1-13). נעיר באופן כללי על ההשוואה שעושים החוקרים בין משה ואליהו, ופרשנותם את דברי רבי יוסי כהרחקה מהפיכתם של דמויות אלה לדמויות מיתיות, ובעיקר כנגד התפיסה הנוצרית. השוואה זו בין משה ואליהו היא בעייתית, שהרי אליהו עלה השמימה במותו בעוד משה עלה וירד בחייו. גם אם עלייתו של אליהו יכולה להישמע בעייתית מבחינה פולמוסית ואנטי-נוצרית, עלייתו של משה לא בהכרח נראית כך ובוודאי לא צריך היה להשקיע אפולוגטיקה בעלייה זו, שהרי לא הייתה כאן היהפכות של משה לבן עליון, אלא עלייה זמנית וירידה.

⁷ לפי זה יתכן שלא רבי יהושע בן לוי הוא שניסח את המילים 'בשעה שעלה משה למרום' אלא עורך הסוגיה. ועורך זה אכן, הסתמך על דרשתו של רבי נחום.

⁸ על דרך המשנה באבות (ג: ו): 'עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם'.

⁹ בדומה לתורה שמשנה הורידה לארץ בסיפור שלפנינו, בבראשית רבה יט (מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 176), מתואר משה כמי שהוריד את השכינה למטה: 'עיקר שכינה בתחתונים הייתה, כיון שחטא אדם... עמד משה והורידה מלמעלה למטה'. בתנחומא טז, מביא אגדה דומה לאגדת ב"ר, והפסוק שממנו הוא מסתמך שמשנה הוריד את השכינה, לקוח ממעמד הר סיני: 'עמד משה והורידה לארץ שנאמר (שמות יט: כ) וירד ה' על סיני'. וראו בב"ר שם, הערת המהדיר.

¹⁰ ייתכן שאף רבי יוסי בניסוחו מתפלמס עם דעה הסוברת שמשנה עלה למעלה, ואולי ניסוח המילים בלשון שלילה 'מעולם לא ירדו... ולא עלו...' מוכיחים זאת. אינני טוען שדעת רבי יוסי אינה משקפת פולמוס אלא שדברי רבי יהושע בן לוי משקפים פולמוס, ואולי משחזרים פולמוס קדום על דעת רבי יוסי. היות ורבי יהושע בן לוי מאוחר לרבי יוסי יש להניח שהוא מתייחס לדעתו של רבי יוסי, או לדעה הדומה לה, ומגיב אליה.

השתלשלותו של הסיפור ועריכתו

ארבעת הסיפורים שלפנינו מיוחסים לרבי יהושע בן לוי, אך ודאי שלפחות הסיפור הראשון חלו בו ידיים של עורך מאוחר.¹¹ את ההוכחה לכך אנו מקבלים משילוב דרשתו של רבי נחום בסיפור. תוספת, שאינה מעניקה רק הרחבה והעשרה של הסיפור אלא מהווה אבן בניין מרכזית בהשתלשלותו של הסיפור כולו.

דרשת רבי נחום בסוגיתנו אינה חלק מדרשת רבי יהושע בן לוי, שהרי רבי נחום מאוחר היה לרבי יהושע בן לוי.¹² עורך הסוגיה הרחיב את סיפורו של רבי יהושע בן לוי ושיבץ בה את דרשתו של רבי נחום על הפסוק באיוב. דרשת רבי נחום משולבת בסיפורנו באופן מאוחר ואינה נראית כתוספת מאוחרת לסיפור המוגמר של רבי יהושע בן לוי, שהרי רק על ידי שילובה של דרשה זו מתאפשר למספר לחרוז בסיפורו את התגובה לחרדת משה 'מתירא אני פן ישרפוני בהבל שבפיהם'. רק פעולתו של משה, אחיזתו את הכסא, היא זו שעושה את ההתנצחות של משה עם המלאכים לאפשרית. מכאן שעורך המאוחר לרבי יהושע בן לוי ור' נחום הוא שערך ממקורותיו את הסיפור שלפנינו.

דרשת רבי נחום מובאת בסוגיתנו לא כדרשה עצמאית ושלמה, אלא כדרשה הנסמכת על הסיפור הקודם בו אמר לו הקב"ה למשה 'אחוז בכסא כבודי'. במימרה המצוטטת מרבי נחום, אין כל התייחסות לכך שהפסוק באיוב עוסק במשה - רבי נחום כלל לא מזכיר את שמו של משה. המספר, בשלבו את הדרשה כאן הוא זה שמלמד אותנו שדרשת רבי נחום נדרשה על משה. היות וסיפור לפנינו, ולא מדרש פסוקים, אין צורך למספר לתמוך את יתדותיו ולפרש לנו את מקורו המדרשי של רבי נחום או להביא את דרשתו המלאה, אלא הוא משלבם בסיפור באופן אומנותי. נראה שלפני המספר המאוחר עמדה מימרה של רבי נחום, בו הוא מסב את הפסוק 'מאחז פני כסא' על משה, ולאחר מכן הוא דורש את הנוטריקון של 'פרשז' עליו.

הפסוק 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו' הובא על ידי המספר יחד עם דרשתו של רבי נחום 'מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו'. דרשתו של רבי נחום מובאת גם בסוגיה בבבלי סוכה (שם), וממנה מקשה בעל הסוגיה על דברי רבי יוסי האומר שלא עלה משה למרום, וכלשון הגמרא שם:

והכתיב: 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו' ואמר ר' תנחום:¹³ מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו? למטה מעשרה. מכל מקום 'מאחז פני כסא' כתיב? אישתרבוני אישתרבב ליה כסא עד עשרה ונקט ביה.

מבחינה זו למרות הניסוח החיובי של דברי רבי יהושע בן לוי, הם עשויים לשקף פולמוס. מה גם שהקביעה הנחרצת החוזרת ונשנית 'בשעה שעלה' וכו' מעניקה את הרושם שיש כאן מגמה פולמוסית.

¹¹ פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 362 הערה 66, מניח באופן כללי כי סיפורי רבי יהושע בן לוי הם כנראה מעובדים על ידי הבבלי. טיעון זה נתמך מכך שסיפוריו של חכם ארץ ישראלי זה נשתמרו כמעט רק בבבלי.

¹² ראו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 343-344.

¹³ ובחלק מכתבי היד 'נחום' נראה שרבי נחום הוא רבי תנחום ואין כאן אלא הבדל שבגרסה ולא בזהות החכם, ראו: אלבק, שם, עמ' 270 הערה 225.

נראה שדברי רבי נחום המובאים בסוגיתנו הם המקור לעורך הסוגיה בסוכה, ומכאן הועברו לשם. מכאן שעריכתה של סוגיתנו קדמה לסוגיה בסוכה. המקשה בסוכה שמקשה על רבי יוסי שאמר שלא עלה משה למרום, ודאי לא הכיר את המימרה המקורית של רבי נחום, זו שעמדה לפני המספר שלפנינו. אילו הכירה, עליו היה להביאה בשלימותה, כולל את החלק בדרשה המסב את הפסוק על משה – חלק שאינו מצוטט בסוגיתנו ובודאי היה במימרה במקורה. התייחסותו של המקשן שם (בסוכה) לכך שהפסוק מוסב על משה, כדבר המובן מאליו, מלמדת שהוא השתמש במימרתו של רבי נחום שבסוגיתנו, ולכן הוא מביאה כפי שהיא כאן וכפי שהיא מתאימה לשיבוץ בסיפור.¹⁴

צורתו של הסיפור שלפנינו משתלבת במדרש פסוקים. המספר שם בפיהם של המלאכים פסוק שדרכו הם מבטאים את טענתם ולבסוף הוא שם בפיהם פסוק שדרכו הם מבטאים את ההודאה בטעותם.¹⁵ בדרך זו לא זו בלבד שהוויכוח מקבל צורה ספרותית נאה, אלא הדרשן גם מיישב שני קשיים העולים מן הפסוקים בדרך דרשנות סיפורית. הבעיה הראשונה היא הכפילות שיש במילים 'ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ'. הקושי הנוסף הינו ההשמטה של החלק החותם – 'אשר תנה הודך על השמים'. דרך הסיפור הדרשן מסביר לא רק את הטעם לכפילות אלא גם מדוע בפסוק הראשון נאמר 'אשר תנה הודך על השמים' ואילו בפסוק האחרון 'אשר הודך על השמים לא כתיב'. כך הסיפור שלפנינו מיישב את הכפילות והשונויות גם יחד.¹⁶

מבנה זהה ליחידה ספרותית זו ויחסה אל כפילות ושוני שבין הפסוקים על ידי סיפור הדורש ומבאר אותם מצוי גם בסמוך בדרך פט ע"ב. הדמיון שבין המבנה הצורני והמתודי של הסיפורים מחזק את הטענה שעורך הסיפור בסוגיתנו שהוא גם עורך הסיפור להלן, לא הביא מסורת מוגמרת ושילב אותה בסוגיה. העורך נטל חלק פעיל בעריכת הסיפור, ושינה ועיבד אותו בהתאם לסגנונו הספרותי ובהתאם לכמה מסורות שהיו בידו.

להלן נציג את הדמיון הצורני שבין שני הסיפורים. ברצף הסיפורים העוסק באבות וביחסם לישראל מובא הסיפור משמו של רבי יונתן:

מ"ד (ישעיה סג: טז) 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'. לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו:

¹⁴ יתירה מזאת, הקורא את הסוגיה בסוכה בלבד, לא יודע מאיזו דמות מוסבת הקושיה של המקשן שם, מדמותו של אליהו או של משה. רבי יוסי אמר שלא עלו משה ואליהו למעלה, את דרשתו של רבי תנחום על הפסוק באיוב ניתן לשייך הן לאליהו והן למשה. המקשן שם שלא מפרש על מי מוסבת דרשתו של רבי תנחום, נטל מסוגיתנו את הדרשה, ומה שגרם למקשן לא לפרש את הקושיה באופן שלם ולהבהיר שהקושיה ממשה ולא מאליהו, היא ההסתמכות על ההקשר של הסוגיה שלנו, המעמידה באופן נרטיבי את ההסבה של הדרשה על משה. וראו בחידושי הריטב"א בסוכה שם שמשלים את החסר בקושיה המקשן על ידי ציטוט סוגיתנו.

¹⁵ נראה שהפסוק הנדרש 'מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה' (איוב, טו: יד), 'ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה' (שם, כה: ד). המלאכים השואלים 'מה לילוד אשה בינינו' תומכים יתידותם בפסוק 'מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה' (איוב, טו: יד), 'ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה' (שם, כה: ד). יתכן שיש רמיזה אירונית לכישלונם של המלאכים בדיאלוג זה, מהמשך הכתוב, שם סס' טו' 'הן בקדושו לא יאמין'. הביטוי 'ילוד אשה' מוכר מלבד מאיוב וספרות חז"ל גם בספרות הבית השני, ראו: מגלת ההודיות, (מהדו' ליכט, עמ' 183), הודיה כג, עמ' 13 שורה 14. וראו בנסמן שם שני מופעים נוספים.

¹⁶ וראו: פלסר, מוטיבים, עמ' 49-50.

רבש"ע ימחו על קדושת שמך... אמר לו יצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו רבש"ע בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם 'בני בכורי' עכשיו בני ולא בניך... פתחו ואמרו: (כי) 'אתה אבינו'. ומחוי להו יצחק הקב"ה בעיניו. אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי קלסו להקב"ה. מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים: 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'.

בפסוק זה הסיפור המתקיים בין יצחק וישראל בא ליישב קושי של כפילות ושוני בפסוקים. גם שם מופיעה כפילות – 'כי אתה ה' אבינו' – כי אתה אבינו, ושוני – הוספת שם ה' בחלק השני. הסיפור ששם הדרשן בפייהם של יצחק וישראל מיישב את שני הקשיים: גם את הכפילות וגם את השוני. כמו בסיפורנו, הקשיים בפסוקים מתיישבים על ידי כך שהדרשן שם בפי גיבורי הסיפור את הפסוקים והדיאלוג שמתרחש במילות הפסוקים הוא שמיישב את הקשיים.

דמיון נוסף בין הסיפורים: כמו בסיפורנו, אף שם הוויכוח הוא בין מדברים העומדים לפני הקב"ה ומתווכחים ביניהם על היחס של הקב"ה לדובר. בסיפורנו משה והמלאכים עומדים מול הקב"ה ומתווכחים האם יקבל משה את התורה, ובסיפור להלן ישראל ויצחק עומדים לפני הקב"ה ומתווכחים על יחסו של הקב"ה לישראל. כמו כן, בשני הסיפורים הכפילות והשוני של הפסוקים מתבארים על ידי כך שהדובר הראשון חוזר בו ומודה לדובר השני על ידי ציטוט פסוק השונה מן הראשון. בסיפורנו המלאכים עושים זאת בהודאתם למשה, בכך שהם חוזרים ומצטטים את הפסוק שהם ציטטו לראשונה 'ה' אדוננו וכו' בלי התוספת 'אשר תנה', ובסיפור להלן ישראל מקבלים את דברי יצחק הרומז אליהם, והם חוזרים ומצטטים את הפסוק שהם ציטטו לראשונה 'כי אתה אבינו עם שינוי המבטא את התיקון של הטעות באומרם 'כי אתה ה' אבינו'.

השוואה זו מלמדת שיד אחת היא שערכה את הסיפורים ומחזקת את ההשערה שסיפורו של רבי יהושע בן לוי חלו בו ידי העורך שעייבה וריבד את הסיפור ממקורות נוספים.¹⁷ אחדות הסגנון שבין הדרשות השונות מחזקת את התפיסה, כי קובץ זה של סיפורי רבי יהושע בן לוי, שהוא חלק מקובץ 'מתן תורה' כפי שהגדירו ויס,¹⁸ אינו קובץ זר שהוטמע בסוגיתנו כצורתו, אלא מעשה ידי העורך של הפרק. אין לטעון כי העורך הטמיע את הקובץ הזר בסוגיתנו והתאים את סגנונו לקובץ. הדמיון שבין הסיפורים מלמד על עריכת עומק שאינה משתמשת רק בסממנים סגוניים ושטחיים דומים. יש כאן עריכה המתבטאת במתודה דרשנית יוצרת, הבאה לידי ביטוי בחלקים שונים של הפרק שאין ביניהם קשר ענייני, מתן תורה מכאן וענייני זכות אבות מכאן.

¹⁷ מקורות נוספים שיתכן שבהם או בחלקם השתמש עורך הסיפור: תוספתא סוטה ו:ה (מהדורת ליברמן עמ' 184-185); בבלי סנהדרין לח ע"ה; אבות דרבי נתן נו"א פ"ב. וראו: פלסר, שם. פרנקל, דרכי המדרש, לוינסון, אמנות הסיפור, עמ' 283-284, וראו גם את האגדה על סירוב האומות לקבל את התורה, מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש פרשה ה' (עמ' 221) וראו: מליקובסקי, ספרות ומשמעות, עמ' 111-114.

¹⁸ היצירה הספרותית, עמ' 260.

הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום (חלק ב') – בא שטן – פט ע"א

[א] ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא, בא שטן ואמר לפניו: רבונו של עולם, תורה היכן היא?
אמר לו: נתתיה לארץ.

[ב] הלך אצל ארץ, אמר לה: תורה היכן היא?
אמרה לו: 'אלהים הבין דרכה' וגו' (איוב כח: כג).

[ג] הלך אצל ים ואמר לו: אין עמדי.
הלך אצל תהום, אמר לו: אין בי.
שנאמר: 'תהום אמר לא בי היא וים אמר אין עמדי' (שם כח: יד)
"אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה" (שם כח: כב).

[ד] חזר ואמר לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, חיפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה.
אמר לו: לך אצל בן עמרם.

[ה] הלך אצל משה, אמר לו: תורה שנתן לך הקדוש ברוך הוא היכן היא?
אמר לו: וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה?

[ו] אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, בדאי אתה?
אמר לפניו: רבונו של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום. אני אחזיק טובה לעצמי?

[ז] אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל ומיעטת עצמך - תקרא על שמך, שנאמר: 'זכרו תורת משה עבדי' וגו' (מלאכי ג: כב).

סיפור זה העוסק בויכוחו של השטן עם הקב"ה ומשה, היה במקור חלק מהסיפור הראשון העוסק בויכוחו של משה עם מלאכי השרת. לאחר שבחלקו הראשון של הסיפור משה מנצח את מלאכי השרת, השטן שלא היה במעמד לא מסכין עם מסירת התורה לארץ. השטן עולה לקב"ה וזה מורידו לארץ. אנו מניחים כי הסיום של חלקו הראשון של הסיפור שלפנינו (הסוגיה התשיעית חלק 1), העוסק במלאך המוות שאף הוא נתן למשה מתנה, הוא תוספת מאוחרת. נראה שתוספת זו התווספה לאחר הפיצול של הסיפור לשני חלקים על ידי תוספת המילים 'אמר רבי יהושע בן לוי לפני החלק העוסק בשעה שירד משה מלפני הקב"ה'. עורך מאוחר שראה שהסיפור הראשון עוסק רק במלאכי השרת, בא להשלים את התמונה עם המלאך המנוגד למלאכי השרת, מלאך המוות. אולם במקור, למלאך המוות הוא השטן, נועד תפקיד אחר בסיפור והוא המסופר לפנינו, המופיע כסיפור נפרד. תמיכה להשערת אחדות הסיפור, מצאנו בהקבלה סגנונית ועניינית ובמציאת ניגודים ספרותיים רבים, בין החלקים השונים של הסיפור: הויכוח עם מלאכי השרת והויכוח עם השטן.

עריכת הסיפור, השתלשלותו וניתוחו

נראה שהסיפור הזה אינו סיפור בפני עצמו, אלא הוא המשכו של הסיפור הראשון. הסיפור בחלקו הראשון פתח במילים 'בשעה שעלה משה למרום', והמשכו בא לתאר את מה שהתרחש אחר כך 'בשעה שירד'.¹⁹ קריאת שני הסיפורים ברצף מאפשרת לנו לנתח את שני הסיפורים יחד כאירוע אחד מתמשך גם אם אנו מקבלים את התזה של 'סגירותו של הסיפור'.²⁰ נראה, שהקידומת 'ואמר רבי יהושע בן לוי' התווספה במאוחר ובמקור הסיפור סופר מבלי הפרדה. אם אכן נעשה פיצול זה בין הסיפורים בעריכה מאוחרת, יתכן שהחלק, בסוף הסיפור הקודם, המתאר את הדיאלוג עם מלאך המוות הוא תוספת מאוחרת שהגיעה אחרי הפיצול.²¹ במקור הרצף של ההתנצחויות של משה עם מלאכי השרת ואחר כך עם השטן, הוא שהיה המשכו הטבעי של הסיפור.

¹⁹ אם היה כאן סיפור נפרד שהיה חלק מחטיבה של סיפורים בעלי פתיחה דומה, היה מתאים יותר לפתוח אותו במילים 'בשעה שירד משה מן המרום' בהקבלה לפתיחות של הסיפורים האחרים 'בשעה שעלה משה למרום'. זאת ועוד, המשפט הפותח 'בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא' נראה יותר כהמשך של הסיפור למעלה, משה לא רק עלה למרום אלא עלה אל הקדוש ברוך הוא ואחז בכסא כבודו.

²⁰ ראו: פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 15-20.

²¹ כבר הערנו על כך שהמילים המובאים בארמית בסוף תוספת זו מרמזים על כך שאין הדברים חלק אינטגרלי מהסיפור המקורי. הזיהוי של מלאך המוות עם השטן נעשה על ידי ריש לקיש, ראו בבלי בבא בתרא 'הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות'. ואולי הדברים עתיקין יותר כלשון התלמוד שם: 'במתניתא תנא: יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה'. אם איננו צודקים בהשערה זו שהקטע על מלאך המוות הוא תוספת מאוחרת, עדיין אפשר לראות בסיפורנו חלק מהסיפור הקודם והמשכו. יתכן שרבי יהושע בן לוי לא מקבל את הזיהוי בין השטן למלאך המוות. אך לעומת זאת ראו תוספות בד"ה תורה. וראו, פלסר, מוטיבים, עמ' 54. על תפיסת ריש לקיש המזהה בין הקוסמי לפסיכולוגי, כתפיסה שיש לה מהלכים כבר בתורות קומראן ראו: קיסטר, עדת קומראן, עמ' 509. על המלאכים בכלל, על השטן ועל מלאך המוות במחשבת חז"ל ראו: אורבך, אמונות ודעות, עמ' 140-160. מלאך המוות בשמו זה מופיע רק בסוף תקופת

בניגוד לחלקו הראשון של הסיפור, שם נתינת התורה נעשתה מתוך הסכמה עם מלאכי השרת, בחלק זה מוציאים מכלל ההסכמה הזאת את השטן.²² יש כאן רצף סיפורי, המספר שמה בתחילה עלה למרום - 'לקבל את התורה בא', ולאחר שהוא מנצח את מלאכי השרת הוא מוריד את התורה לארץ. אחרי שמה עוזב את המקום, מגיע השטן שכנראה לא היה בשמים בעת ההתנצחות של משה עם המלאכים.²³ השטן שואל את הקב"ה 'ריבונו של עולם תורה היכן היא?' כאן חל היפוך בין יחסו של משה למלאכים אל מול יחסו אל השטן. בעוד שמהמלאכים משה חושש וירא 'פן ישרפוני בהבל שבפיהם' הרי שהוא מרשה לעצמו לשחק בו בשטן, עד כדי כך שהשטן הנעלב עולה ורוטן כלפי הקב"ה 'משה בדאי הוא'.²⁴ בעוד שהקב"ה שומר על משה מפני המלאכים ונותן לו לאחוז בכיסא כבודו, השטן הוא כל כך לא מאיים עד כדי שה' שולח אותו אל משה.²⁵ יתכן ושני חלקים אלו של הסיפור מדגישים את מעמדו הנמוך של השטן ומוציאים אותו מכלל המלאכים.²⁶

בחלק זה יש המשך של הרעיון המרכזי המופיע בחלקו הראשון של הסיפור. המלאכים אינם יודעים מה כתוב בה בתורה, שהרי את זאת מגלה להם משה, אך למצער יודעים הם את ערכה - 'חמדה גנוזה', ולדעתם לא יתכן שחמדה כזאת תינתן לבשר ודם. בניגוד למלאכים, השטן אינו יודע גם מה

התנאים בתלמוד בבלי. בדברי רבי יהושע בן לוי אנו מוצאים שימוש בשם זה בבבלי ברכות נא ע"ב 'אמר רבי יהושע בן לוי שלושה דברים סח לי מלאך המות' (לעומתו, למשל, רבי ישמעאל בן אלישע לא מכיר את השם הזה אלא השם הפרטי 'סוריאלי', ראו בתלמוד שם). על התפתחות זו ראה: ניסן רובין, מסגרות מתעקמות: תהליכים של שינוי במסורת חז"ל, תל אביב, 2019, עמ' 157-160.

²² וראו בבלי סנהדרין, כו ע"א: 'דבר אחר תושיה - שניתנה בחשאי מפני השטן', תוספות בסוגיתנו בד"ה תורה, סבתו, סנהדרין, עמ' 396-397.

²³ סיפור זה המשתמש בפרק כח באיוב, כפרק המנחה את העלילה המתפתחת, כנראה רומז לנו גם על צורת ההופעה של השטן בספר איוב. השטן מופיע כמי שמתאחר, משוטט ובא: 'ויאמר ה' אל השטן אי מזה תבא ויען השטן את ה' משוטט בארץ ומהתהלך בה' (שם א: ח). השטן כנראה עסוק היה לשוט בארץ ולהתהלך בה כשאיירע המאורע של התנצחות משה והמלאכים. הקב"ה שולח אותו לאחר מכן שוב לשוט בארץ ולשוטט בה כדי לחפש את התורה שהוא מבקש 'לך אצל ארץ', 'הלך אצל ים', 'הלך אצל תהום'. ההקבלה הזאת מעניינת כיוון שהשטן הולך לשוט בארץ פעמיים, (איוב א: ח ו-ב: א), כך בסיפורנו השטן הולך לשוט בארץ פעמיים. יתכן שיש לנו כאן רמז מטרים, שהשטן לא 'מחפש' כאן את התורה, כי אם את משה, כשם שבספר איוב הוא 'מחפש' את איוב.

²⁴ כך הוא לפי כ"י וטיקן 108. לפי שאר עדי הנוסח הקב"ה הוא ששואל את משה 'משה בדאי אתה?! המילה 'בדאי' היא נדירה מאוד בבבלי (כארבעה פעמים, כולל סוגיות מקבילות). מעניין שהיא מופיעה פעם נוספת בהקשר לשטן ראו: בבלי סנהדרין פט ע"ב, שם הכינוי הזה מוטט בו בשטן, אברהם אומר לשטן שבא להטעותו 'כך הוא עונשו של בדאי שאפילו אומר אמת אין שומעין לוי'. אפשר שיש כאן העצמה של הקומי בסיפורנו, השטן הבדאי הידוע, הולך ומאשים את משה שבדאי הוא.

²⁵ יש כאן ניגוד ספרותי נאה: את משה הקב"ה מעלה עד לכסא הכבוד ואילו את השטן הוא מוריד לשאול.
²⁶ השאלה ששואלים המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו', שאלה המדגישה את מעמדו הנמוך של משה ביחס אליהם, היא שאלה שאינה יכולה להיות בפי השטן (במידה ומעמדו של השטן פחות ממעמדו של האדם). הבדלי המעמדות באים לידי ביטוי גם בהיפוך התפקידים בין משה לשטן. משה עוזב את מקומו, הארץ, ועולה למרום. השטן עוזב את מקומו ויורד לארץ (ואף לתהום, לאבדון ולמות). משה מנצח את המלאכים במרום בעוד שהשטן לא מנצחו אפילו בארץ.

ערכה של תורה.²⁷ דבר זה בא לידי ביטוי בכך שהוא הולך לבקשה בתהום, באבדון ובמות.²⁸ המלאכים לא מבינים מדוע הקב"ה מוריד את התורה לארץ והם שואלים 'אשר תנה הודך על שמים', לעומת זאת השטן לא רואה כל דבר מוזר בכך שהוא הולך ומבקש את התורה בארץ ובתהום. שני הסיפורים הללו, יוצרים אם כן, מדרג משולש: השטן, לא מכיר את ערכה של תורה ובוודאי אינו יודע מה כתוב בה, המלאכים, מכירים את ערכה של תורה אך אינם יודעים מה כתוב בה, ומשה גם מכיר את ערכה של תורה וגם יודע מה כתוב בה.²⁹

הניגוד העז בין חלקו הראשון של הסיפור, בו משה עולה לרקיע ואוחז בכיסא הכבוד כדי לקבל את התורה, לבין חלקו השני של הסיפור בו השטן הולך לבקש את התורה בתהום, משתקף גם ביחס הקומי של משה לשטן אל מול יחסו החרד אל מול המלאכים.³⁰ לא רק שמשה לא חרד מפני השטן אלא שהוא לועג לו וכדברי הספרי אפילו 'גער בו והוציאו בנוזיה'.³¹ השטן בסיפורנו יוצא נלעג ומושפל. כולם דוחים אותו, הקב"ה דוחהו לארץ, זו לים, זה לתהום וכו'. אחר כך הוא חוזר להקב"ה

²⁷ בשני הסיפורים גם משה וגם המלאכים מכנים את התורה בכינויים מרוממים 'חמדה גנוזה' וכו'. לעומתם השטן שואל בסתמיות 'תורה היכן היא?' משל אינה אלא חפץ שנגנב מהשמים. זאת ועוד, משה והמלאכים רואים את התורה כחמדה של הקב"ה. השטן לעומת זאת רואה זאת, כרכושו שלו, אין השטן שואל את הקב"ה 'תורתך היכן היא', אלא 'תורה היכן היא'. בסופו של הסיפור, הקב"ה אומר למשה על התורה 'תקרא על שמך', יתכן ויש כאן מענה לשטן, אל לך לבקש את התורה יותר, התורה אינה שלך, ולהוציא מכל ספק מעתה קרויה היא על שמו של משה.

²⁸ הקב"ה אמר לו 'נתתיה לארץ' השטן מיוזמתו הולך לבקשה בים, בתהום באבדון ובמוות. לא רק שהשטן אינו רואה בהצבעת הקב"ה על הארץ הצבעה מוזרה המעוררת תהיות, אלא היא כל כך טבעית לו שהוא לא מבין מה פסול יש לבקש אותה אף במקומות הנמוכים מאלה שהצביע עליהם הקב"ה.

²⁹ השאלה העולה למקרא הסיפור הזה, מה רוצה השטן לעשות בתורה? לשם מה הוא מבקש 'תורה היכן היא? הופכת משאלה ללעג לשטן. השטן מופיע בסיפור, כדמות שאינה מכירה בערכה של התורה, אינה יודעת מה כתוב בה ובכל אופן הוא מבקש אותה בלי שום סיבה וטעם. נראה שיש כאן הגחכה סרקסטית מכוונת של המספר את השטן ואת מעשיו. חוסר המודעות של השטן מהי תורה זו שהוא מחפש, היא שגורמת לו לחפש את התורה במקומות שאינם מתאימים.

³⁰ ספרי (דברים, נצבים – וילך, פסקא שה עמ' 326), שהוא ודאי אחד המקורות שעיבד המספר שלנו כפי שצינו חוקרים רבים (פלסר, שם. לוינסון, שם. וראו קולשבסקי, דורדיא, עמ' 7-18). לפי הספרי שם, משה אומר למלאך המוות בשעה שהוא מבקש את נפשו: 'אמר לו במקום שאני יושב אין לך רשות לעמוד ואתה אומר לי תן לי נשמתך', מעמדו של מלאך המוות כל כך נמוך, שאין לו רשות לעמוד במקום שמשה יושב. אם בסיפור משה והמלאכים, למשה אין רשות לעמוד שם, וכפי שאומרים המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו', הרי שלשטן אין רשות לעמוד אפילו במקום שיושב משה, כלומר בארץ. על ההבדל בין המקורות הללו בין משה לשטן ראו לוינסון, (שם עמ' 285) לדעת לוינסון: 'יש שני הבדלים חשובים (בין הבבלי לספרי) האחד, בניגוד לאופיו של משה בשני הסיפורים הראשונים בקובץ, במסורת התנאית משה מתואר כגיבור המסרב למסור את נפשו לשטן ואף נוזף בו... סיפור זה שונה מאוד מן המוקד בסיפור הבבלי, שבו ממעיט משה בערכו שלו. לפי הצעתנו, בסיפורנו יש יחס משפיל של משה לשטן, יחס המתאים למסורת התנאית ולא מתנגד לה.

³¹ אכן, הספרי שם (ראו הערה 29) מדבר על מלאך המוות. כפי שהערנו המספר שלנו אינו מזהה בין השטן למלאך המוות. אך בעיבוד הסיפור מהספרי והעברתו מהנושא של נטילת נשמתו של משה לבקשת התורה, שינה המספר שלנו את הדמויות ממלאך המוות לשטן. וראו פלסר, שם, עמ' 54.

בשביל שהוא ידחה אותו שוב אצל בן עמרם.³² גם משה דוחהו בלגלוג. לבסוף גם כאשר הוא מעלה טענה כלפי הקב"ה, משה בדאי הוא, הקב"ה כלל לא פונה אליו בחזרה. אלא פונה אל משה ומיישב עמו את ההדורים.

הקבלה נוספת שיש בין חלקי הסיפור, היא ההפניה של הקב"ה את המלאכים ואת השטן אל משה, שיחזיר הוא להם תשובה. בחלק הראשון אומר הקב"ה למשה 'החזר להם תשובה'. ובחלקו השני, ה' מפנה את השטן אל משה שיחזיר לו תשובה ואומר לו 'לך אצל בן עמרם'. הניגוד בין הסיפורים מתמצה בכך שהמלאכים בשומעם את תשובת משה 'מיד הודו' בעוד השטן עולה ומטיח בהקב"ה 'משה בדאי הוא'. בעוד את המלאכים משה יכול לשכנע על ידי הטענה 'תורה למה לכם', את השטן הוא יכול לשכנע על ידי שהוא יחזיק טובה לעצמו - אסטרטגיה שמשה בחר שלא להשתמש בה. משה מתנצל לפני הקב"ה שהוא לא השיב לשטן את האמת, בטענה 'ואני אחזיק טובה לעצמי'. משתמע שאילו החזיק טובה לעצמו, היה בכך משום תשובה לשטן, אלא שמשה מרצונו ומענוותנותו נמנע מכך. השכנוע את המלאכים נעשה בכך שמשה לא מחזיק טובה לעצמו כאדם. אדרבה, התורה, הוא אומר להם, עוסקת באנושי ואתם 'תורה למה לכם'? הוא משכנע את המלאכים בכך שהוא מחזיק טובה להם ולא לעצמו. לעומת זאת, בשל המעמד ההפוך בין משה לשטן, כאן השכנוע המיטיב היה על ידי זה שהוא היה מחזיק טובה לעצמו לעומת השטן. יכול היה לומר לו התורה ראוייה לי יותר משהיא ראוייה לך, משום מעמדך הנמוך והשפל.³³

כאשר הקב"ה אומר למשה 'הואיל ומיעטת עצמך' באה לידי ביטוי ההכרה בענוותנותו של משה. יכול היה להשיב לשטן תשובה ניצחת ולומר לו התורה ראוייה לי ולא לך, ובזאת היו מסתתמים טענותיו של השטן.³⁴ משה לעומת זאת, ממעט עצמו ואומר 'וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה'.³⁵ השטן שאינו מעריך ענווה ואולי אינו יודע מהי, מקבל את תשובתו של משה כהודאה בכך שהוא

³² בכ"י מינכן ווטיקן, הקב"ה דוחהו אצל בן עמרם בתחילה, ומשה הוא שגורם לו את כל ההשפלה בהיותו נדחה מארץ לים וכו'. העלבון לפי נוסח זה גדול עוד יותר, שכן זה בא לו מידי משה ולא מידי הקב"ה.
³³ ההתגרות בשטן נתפסה ע"י חז"ל כמסוכנת גם אם אפשרית. המתגרה צריך שיהיה חסיד ומיוחד בשביל לנקוט בגישה זו, וכפי שאמר רב חסדא 'ואי נסיבנא מארביסר הוא אמינא לשטן גירא בעינד' (בבלי קידושין כט ע"ב). מעניין הוא שהחטא המיני הוא שמעכב את ההתגרות בשטן וראו: חברוני, גירא, עמ' 15-51). חשש שלא היה למשה לחשוש לו בהיותו מועמד לפרוש מן האישה בשלב זה. ואולי הסכנה שבהתגרות התממשה כאן וכפי שעולה מן הסיפור הרביעי שבמחזור הסיפורים שלנו, השטן בסופו של דבר הצליח במשימתו והכשיל את ישראל.

³⁴ בהתנצלותו של משה מפני המלאכים, הוא אומר להם 'יצר הרע יש ביניכם?' לפי הזיהוי שמזהה ריש לקיש את השטן עם יצר הרע (ראו ההערה לעיל), עצם הימצאותו של השטן – יצר הרע – היא ההצדקה לכך שתינתן התורה למשה. בכל אופן, במקום להתנצח עמו ולהטיח בפניו 'בשלבך ניתנה לנו תורה', משה מעדיף לדחות אותו וללעוג לו.

³⁵ משה בעומדו מול הקב"ה, משתמש ממש בטענת המלאכים נגדו ובאותן מילים. המלאכים טענו שהתורה 'חמודה גנוזה' ולכן אין לתיתה לילוד אשה. משה מקבל את טענתם זו ואומר: 'חמודה גנוזה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום. אני אחזיק טובה לעצמי'. וראו פלסר, מוטיבים, עמ' 53.

קיבל את מה שלא מגיע לו. לעומת זאת, הקב"ה מכיר בתשובתו זו כתשובה המצדיקה את קבלת התורה על ידו עוד יותר. כעת קרויה התורה על שמו.³⁶

עם סיומו של הסיפור, באמירה של ה' 'תקרא על שמך' מתקבלת משמעות חדשה ועמוקה יותר לדברי ה' למלאכים בתחילת הסיפור 'לקבל תורה בא'. אין כאן רק העברה של התורה משמים לארץ, אלא הפיכתה של התורה מ'חמדה גנוזה' ל-'תורת משה עבדי'. קבלת התורה של משה לא מסתיימת בהורדתה לארץ אלא ב'תקרא על שמך', ורק בזה התממש המאורע של 'לקבל תורה בא' שעליה מספר ה' למלאכים. בכך מתקבלת מסגרת ספרותית מושלמת: בתחילת הסיפור התורה שייכת לשמים ולא לאדם, שהרי 'תתקע' דורות לפני שנברא העולם' וכו', ובסוף הסיפור התורה מסורה בידי האדם ואפילו קרויה על שמו.

³⁶ האפקט הקומי שבתשובה זו נוצר מכך שמשה לא בדאי כיון שהוא באמת ענוותן. הענוותנות שלו היא שמאפשרת לו לנקוט באותה תגובה שתגרום לנלעגות של השטן. לו משה לא היה עניו הרי שבתשובתו לשטן היה משום שקר, והוא אכן לא היה יכול לטעון אותה, וכפי שאומר לו הקב"ה בתחילה. יש כאן אירוניה רבה שענוותנותו של משה היא זו שמאפשרת לו להתנשא על השטן וללעוג לו.

הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום (חלק ג') – קושר כתרים לאותיות – פט ע"א

[א] ואמר רבי יהושע בן לוי:

בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות.

[ב] אמר לו: משה, אין שלום בעירך?

אמר לו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?

[ג] אמר לו: היה לך לעזרני.

מיד אמר לו: 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת' (במדבר יד: יז).

מסורת התלמוד: [א] מצאו להקב"ה – ראו בבלי סנהדרין קיא ע"א. קושר כתרים לאותיות – בבלי

מנחות כט ע"א. [ב] שלום לרבו – ראו בבלי ברכות כז ע"ב.

הצירוף המונח במרכזו של הסיפור שלפנינו 'קושר כתרים לאותיות' הוא מונח סתום. צירוף זה מצוי גם באגדה בבבלי מנחות. מקבילה זו שבמנחות השפיעה על פרשנים רבים לפרש את הביטוי כעוסק בכתבת עיטורים לתורה, תגים או קוצים. פרשנות זו נעשתה בהשפעת המשך האגדה שם, המספרת על רבי עקיבא שהיה דורש 'על כל קוץ וקוץ'. ביררנו שהאגדה במנחות מאוחרת לסיפורנו ומגיבה לו באופן פולמוסי. היותה של האגדה במנחות מושפעת מסיפורנו ומאוחרת לו, שומטת את הקרקע מהאפשרות לפרש את 'קושר כתרים' שבסיפורו של רבי יהושע בן לוי על פי המשמעות היוצאת רק מהאגדה שם. בנוסף הצענו שגם באגדה במנחות, אין משמעות הביטוי 'על כל קוץ וקוץ' שרבי עקיבא דרש דרשות על תגים וקוצים. דרשות מסוג זה לא מצינו לרבי עקיבא שדורש ואף לא מצינו דוגמתם בספרות חז"ל. נראה שדרשות אלה מכוונים לדרשות הדורשות 'תילי תילין של הלכות' על פי חסרות ויתרות בתורה, מיעוטיין וריבויין וכיוצא בזה. חסרות ויתרות אלה, מובעים על ידי הדרשן כדימוי לקוצים וכביטוי של דרשן אחר, 'דברים שאת רואה אותם קוצים בתורה'. נראה, שמשמעותו של הביטוי 'קושר כתרים' קשור במשמעותו לאגדות אחרות שבפרקנו העוסקות בקשירת כתרים שהקב"ה קשר לישראל באומרם נעשה ונשמע. קושר כתרים לאותיות, משמעו שהקב"ה קושר ומכין מאותיות התורה כתרים. האותיות משובצות בכתר (כדוגמת מעשה הציץ) או משמשים בדרך כלשהי כחומר גלם לכתר. פירוש זה מאפשר להבין את משמעות הביטוי מתוך רצף הסוגיות שלפנינו, שהיא חטיבה מגובשת 'חטיבת מתן תורה' כדברי ויס.

עסקנו גם ביחס שבין הסיפור לאגדה בבבלי סנהדרין המספרת שכשעלה משה למרום מצאו לקב"ה יושב וכותב ארך אפים. הצענו שהאגדה שם המופיעה כברייתא עובדה על ידי העורך שם וקיבלה על ידו משמעות אחרת. סוגיתנו כנראה מאוחרת לא רק לדברי הברייתא שם, אלא גם לסוגיה הערוכה שם, שכבר יודעת לקשור בין הסיפור על משה שמצאו לקב"ה במרום, לעניין העטרות והכתרים שקושר הקב"ה בראש הצדיקים.

מצאו להקדוש ברוך הוא – השוואה לסוגיה בבבלי סנהדרין

המילים הפותחות את סיפורנו: 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא' מופיעות גם בסיפור אחר בבבלי סנהדרין קיא ע"א - ע"ב. יש לבחון את התפתחות סיפורנו לאור השוואה למקבילה זו. בכדי לבחון זאת נציג את הסיפור בסנהדרין ונבחן את משמעותו:

"וימהר משה ויקד ארצה וישתחו' (שמות לד: ח) - מה ראה משה? רבי חנינא בן גמלא אמר: ארך אפים ראה. ורבנן אמרי: אמת ראה. תניא כמאן דאמר ארך אפים ראה - דתניא: כשעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שיושב וכותב ארך אפים. אמר לפניו: רבונו של עולם, ארך אפים לצדיקים? אמר לו: אף לרשעים. אמר ליה: רשעים יאבדו. אמר ליה: השתא חזית מאי דמבעי לך. כשחטאו ישראל אמר לו: לא כך אמרת לי, ארך אפים לצדיקים? אמר לפניו רבונו של עולם, ולא כך אמרת לי אף לרשעים? והיינו דכתיב: 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמרי' (במדבר יד: יז).

לפי הסיפור המופיע לפנינו ההתרחשות המסופרת היא כדלהלן: משה הרואה את הקב"ה כותב ארץ אפים, מבין שהכוונה היא אף לרשעים, הוא מתנגד לרעיון זה ולכן הוא מבקש: 'ארץ אפים לצדיקים'. כלומר, שמור מידה זו לצדיקים בלבד. הקב"ה משיב לו, לא כן עמדי, אלא אהיה ארץ אפים אף לרשעים. משה חוזר וטוען, רשעים יאבדו. על כך משיב לו הקב"ה, כעת אתה רואה את מה שאתה צריך, אך אינך רואה פני עתיד. בהמשך הסיפור, המתרחש לאחר חטא המרגלים, הקב"ה כביכול בא להראות למשה את טעותו הראשונה והוא מזכיר לו את קוצר הראות שלו בכך שהוא מזכיר לו: 'לא כך אמרת לי ארץ אפים לצדיקים'. משה משיב לו: 'ולא כך אמרת לי אף לרשעים'. משה מודה בטעותו שלו ובצדקתו של הקב"ה ומכריז: 'ועתה יגדל... כאשר דברתי'.

אולם פירוש זה מעורר כמה קשיים: ראשית, קשה להבין במה טעה משה בתחילה, כאשר ביקש שמידת ארץ אפים תהיה שמורה לצדיקים בלבד. האם חשב שלעולם לא יהיו רשעים בעם ישראל? לכאורה כך נראה מתגובת ה' אליו 'השתא חזיתי וכו'.³⁷ אך אם זאת הכוונה, מדוע משה אומר 'רשעים יאבדו'.³⁸ מאמירה זו נראה שמשה מאמין שאכן יהיו רשעים בעתיד אלא שבכל אופן דעתו היא שדין הרשעים לאבדון. ועוד, אם אכן זו דעתו שרשעים יאבדו, מדוע בעתיד הוא משנה את דעתו ומתפלל עליהם? 'לכתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסברי'?

קושי נוסף עולה מהקשר שעושה עורך הסוגיה בין הסיפור לדברי רבי חנינא בן גמלא. רבי יהושע מוצא את הסיבה לכך שיוימהר משה ויקד ארצה וישתחו', כיון ש'ארץ אפים ראה'. עורך הסוגיה מוכיח כדבריו מהסיפור הנזכר. רש"י (בד"ה אמר לפניו) מפרש את ההוכחה: 'והשתא [מסתברא] כמאן דאמר ארץ אפים ראה, שכיון שראה [מדה זו] בהקדוש ברוך הוא שהוא ארץ אפים אף לרשעים, שמח'. לפי דברי רש"י משה קד והשתחוה מתוך שמחה שהקב"ה ארץ אפים אף לרשעים. פרשנות זו קשה, שהרי הפסוק 'ויקד' וכו' נכתב בזמן ההתרחשות הראשונה, בה משה מבקש מהקב"ה 'רשעים יאבדו'? בשלב זה דעתו של משה לא נוחה מכך שהקב"ה ארץ אפים גם לרשעים.

³⁷ כך באמת מיישב התורת חיים את הסוגיה שם: 'תימה והלא דרכן של כל הנביאים היתה ללמד זכות על ישראל ומשה גופיה כמה פעמים כשחטאו ישראל בקש עליהם רחמים ואם כן השתא אמאי קיטרג עליהן ואמר רשעים יאבדו ויש לומר דלא עלה על דעתו של משה שיחטאו כל ישראל ולכך קאמר רשעים יאבדו דניחא להו לישראל באבוד מקצת רשעים שביניהן...'. לדבריו, אכן לא עלה על דעתו של משה שיחטאו. אך כאמור בפנים, דבר זה הוא דוחק.

³⁸ כנראה על פי תהילים לו: כ.

זאת משה אמור להבין רק לאחר מכן, לאחר חטא המרגלים,³⁹ וכדברי ה' אליו 'השתא חזית' וכו'. בשלב זה הוא מתנגד לדעת הקב"ה. אם כן מדוע משה שמח והשתחוה?⁴⁰

נראה שלסיפור התווסף במאוחר קטע בארמית שמלכתחילה הוא לא היווה חלק מהברייתא: 'אמר ליה: רשעים יאבדו. - אמר ליה: השתא חזית מאי דמבעי לך'.⁴¹ אם נתעלם מקטע זה, נוכל לפרש את ההתרחשות המתוארת בסיפור באופן אחר לגמרי. משה רואה את הקב"ה כותב ארך אפים, הוא מבין שמידה זו מיועדת רק לצדיקים ולפיכך הוא שואל בחשש 'ארך אפים לצדיקים?'⁴² הקב"ה מסיר את חששותיו ומשיב לו 'אף לרשעים'. לימים כשחטאו ישראל, הקב"ה בכעסו כביכול חוזר בו ומאמץ את הבנתו של משה במילים 'ארך אפים'. לפיכך הוא אומר למשה 'לא כך אמרת לי, ארך אפים לצדיקים?'⁴³ כלומר, אז כשהבנת ב'ארך אפים' מידה המיועדת רק לצדיקים והבעת את מורת רוחך, צדקת בהבנתך את המילים 'ארך אפים', אכן, מידה זו מיועדת רק לצדיקים וישראל בחטאם

³⁹ לאחר חטא המרגלים נאמר הפסוק המוכרז כאן בפי משה: 'ועתה יגדל'. בכ"י יד הרב הרצוג הנוסח: 'כשעשו ישראל את העגל עמד משה בתפילה' וכו'. בכל עדי הנוסח לא נזכר חטא העגל. וראו בקטע גניזה (T-S 1) (S F II 1): 'בשעה שחטאו ישראל אמי לו ה'קב"ה' למשה לך רד מגדולתך אמר לפניו רבונו של עולם אם ליך למה ריד ואם ריד למה ליך אמר לו לך ריד כי שחת עמך אמר לפניו רב...'. גם לפי קטע זה המדובר הוא גם בחטא העגל. אולם משני עדי נוסח אלה נראה שיש כאן תוספת דברים מאגדות אחרות. וראו פלסר, מוטיביס, עמ' 58-59. חוסר ההתאמה בין חטא העגל לפסוק הנדרש מלמד אף הוא על חוסר מקוריותן של עדי נוסח אלה. לכאורה ניתן היה לטעון כי הדרשה אכן עוסקת בחטא העגל והפסוק החותם את הסיפור הינו תוספת מאוחרת, ראו פלסר, שם, עמ' 56. סמך לזה ניתן להביא מתוספת המילים 'והיינו דכתיב'. אולם גם ללא הפסוק הזה נראה שהמספר מסתמך על חטא המרגלים ולא על חטא העגל, שהרי בפרשה זו משה חוזר וקורא את הפסוק 'ארך אפים' (במדבר יד: יח).

⁴⁰ לפי פרשנות זו שמשה התנגד למידת ארך אפים לרשעים בתחילה, קשה עוד, שאדרבה מסיפור זה ראה 'אימת ראה' ולא לארך אפים. שהרי בשלב זה הוא מעדיף את מידת האמת. ביד רמה על הסוגיה שם מפרש: 'תניא כמ"ד ארך אפים ראה דתניא כשעלה משה למרום כו' מדקא טרח משה לאוקומי מדת ארך אפים לרשעים ש"מ ארך אפים ראה והשתחוה'. פרשנות זו ודאי לא מתיישבת עם הסיפור, הרי משה לא טרח להעמיד מדת ארך אפים לרשעים, אדרבה ביקש רשעים יאבדו. וראו בעיון יעקב (בפירושו לעין יעקב, קטו ע"ב, בד"ה רבי) שמפרש שמשה הבין שהקב"ה ארך אפים רק לצדיקים ועל כך השתחוה. פירוש זה קשה, שגם אם על זה השתחוה, מה הסיבה לשמחה? וראו עוד, תורה שלימה, כב, כי תשא ב, עמ' 71.

⁴¹ התשובה של הקב"ה 'אמר ליה, השתא חזית מאי דאיבעי לך' לשונה מוכיח עליה שהיא תוספת מאוחרת, היא כתובה בארמית בעוד שהאגדה כולה כתובה בעברית. אם התשובה היא תוספת מאוחרת, עלינו להניח כי גם השאלה שעליה מוסבת תשובה זו: 'רשעים יאבדו?' היא חלק מהוספה מאוחרת זו. שהרי אין כל משמעות למילים אלה ללא התשובה הניתנת להם בארמית. הסיבה שהמוסיף, למרות לשונו הארמית השתמש בעברית בניסוח השאלה 'רשעים יאבדו', היא כנראה משום שמילים אלה הן מצוטטות מספר תהילים לו: כ: 'כי רשעים יאבדו'.

⁴² יתכן והכוונה בשאלה היא, וכי צדיקים זקוקים למידה זו? אולם אם זו כוונת השאלה, אין על כך תשובה מספקת באמירה 'אף לרשעים'. לכן, נראה יותר שמשה מביע את מורת רוחו, מדוע רק לצדיקים?

⁴³ לפי פרשנותנו זו, יש כאן היפוך בין ההבנה והטענה. משה הבין במילים ארך אפים, רק לצדיקים ועל כך הוא טוען כלפי הקב"ה. בשלב הראשון של הסיפור, הקב"ה דוחה את הבנתו של משה ואומר לו כוונתי בארך אפים היא אף לרשעים ולפיכך אין לך מה לטעון. בשלב השני של הסיפור, לאחר החטא, הקב"ה אומר למשה, הבה נאמץ את הבנתך הראשונית, ונפרש את 'ארך אפים' רק לצדיקים. משה משיב לו, 'לא כך אמרת' וכו', כלומר, הלוא דחית את הבנתי והסברת שארך אפים אף לרשעים.

רשעים הם. משה משיב לו 'ולא כך אמרת לי אף לרשעים?' כלומר, אף אם זו הייתה כוונתך כשכתבת ארך אפים, הרי אמרת לי 'אף לרשעים' ועליך לעמוד בדיבורך.

מכמה טעמים נראה שהפרשנות שהצענו על סמך דברי הברייתא המקוריים עדיפה. משה מלכתחילה חשש לגורל הרשעים וביקש מהקב"ה שיהיה ארך אפים גם למענם. לזה מתאימה הדרשה של רבי חנינא בן גמלא: 'וימהר משה ויקד ארצה וישתחו - ארך אפים ראה'. לפי דרשה זו, משה התפלל והתחנן לה' בעקבות המידה של ארך אפים. כיון שהבין בתחילה שמידה זו היא רק לצדיקים, הוא קד, השתחוה והתפלל שהיא תימדד אף לרשעים. לפי פרשנות זו, כך היא משמעות הציטוט של הפסוק 'ועתה יגדל', בפי משה, בסוף האגדה. משה אומר לקב"ה שיעמוד בדיבורו ולא ישנה את הפרשנות שלו למילים 'ארך אפים'. הוא כביכול מוכיח את הקב"ה בדברים ואומר לו 'יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר' אל תשנה את פרשנותך לארך אפים, אלא כפי שאמרת לי בעבר שארך אפים אף לרשעים, עליך לקיים זאת ולא לפרש עתה כפי שאני הבנתי אז, שארך אפים רק לצדיקים.

פרשנות זו הפוכה לגמרי ממטרת הפרשנות של עורך הסוגיה, שהוסיף על הברייתא (בארמית אופיינית) את המילים 'אמר ליה אף לרשעים וכו'. לפי פרשנותו, האגדה מתארת את קוצר הראות של משה. משה לא ראה את צורכי העתיד, וכדברי ה' אליו 'השתא חזית מאי דבעי לך'. לעומת זאת, לפי פרשנותו בברייתא המקורית, בעל האגדה מדגיש דווקא את כושר ראייתו העתידית של משה. כבר משעה ראשונה, כאשר ראה את הקב"ה כותב ארך אפים, משה משער שתצטרך מידה זו אף לרשעים, והוא מצליח לגרום לקב"ה לומר במפורש 'אף לרשעים'. ובעתיד, כאשר הקב"ה כביכול מתכחש להבטחתו זו ומסרב למדוד במידה זו את ישראל, משה תופס את הקב"ה בדיבורו, ואומר לו 'כאשר דברת'.

הקשר בין הסיפור בסנהדרין לסיפור בסוגיתנו ברור. בשני הסיפורים מופיעות המילים 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה'. כמו כן, הפסוק החותם את הדרשה בסוגיתנו 'ועתה יגדל' וגו' הוא החותם את הסיפור בסוגיה בבבלי סנהדרין. לכאורה ניתן להסיק שהסיפור בבבלי סנהדרין המובא כ'תניא' היווה את המקור שממנו נטל רבי יהושע בן לוי את סממניו הספרותיים ופיתח את סיפורנו.

אלא שלכאורה ניתן להוכיח שאדרבה, הסיפור בסוגיתנו מקורי יותר וממנו הושפע מנסח הברייתא שבסנהדרין. בסיפור בסנהדרין מוטיב הכתיבה שסביבו נטווה הסיפור קצת תמוה. בספר שמות התיאור של מידות ה' לא מתוארות כמידות שנכתבו אלא כמידות המופיעות בדיבור. ה' אומר למשה את מידותיו, וכפי שנאמר 'ויעבור ה' על פניו ויקרא וכו'. הסיפור יכול היה להתפתח גם סביב מוטיב הקול והקריאה, כעין: 'מצאו לקב"ה יושב ואומר ארך אפים'. לעובדה שמה מצאו להקב"ה 'יושב וכותב' אין כל תפקיד שמקדם את העלילה בסיפור. לכאורה מכאן נראה להוכיח, שסיפור זה משני לסיפורו של רבי יהושע בן לוי. בסוגיתנו משה מוצא את הקב"ה קושר כתרי אותיות. קשירת כתרי אותיות זוהי פעולה הקשורה בכתיבה, כתיבת תגי האותיות. הנה לנו המקור למוטיב הכתיבה המופיע בסנהדרין, מוטיב שלכאורה נלקח מכאן והתפתח לכדי סיפור אחר על משה שמצאו להקב"ה שיושב וכותב ארך אפים. אולם, טענה זו נכונה רק במידה שנפרש את הביטוי 'קושר כתרים לאותיות', כעוסק בכתיבת תגי האותיות או בעיסוק כלשהו הקשור בכתיבת האותיות. להלן⁴⁴ נציע

⁴⁴ עמ' 246-248.

לביטוי זה משמעות אחרת שאינה קשורה לכתיבה. אם כן, חוזרת השאלה מניין מוטיב הכתיבה בסיפור בסנהדרין.

נראה שהפתרון לכך נעוץ במילים 'מצאו להקב"ה שהוא יושב וכותב'. תיאור הפעלים 'יושב וכותב' בזמן הווה, מלמד שמה מוצא את הקב"ה בתהליך הכתיבה ובאמצעו של התהליך. ומכאן לאגדה אחרת הקשורה כנראה באגדה זו, דרשת רבי חגי בבבלי עירובין כב ע"א:⁴⁵

אמר רבי חגי ואיתימא רבי שמואל בר נחמני: מאי דכתיב: 'ארך אפים' ארך אף מבעי ליה!
אלא: ארך אפים לצדיקים, ארך אפים לרשעים.

פרשנות זו המרחיבה את אריכות האף גם לרשעים על בסיס צורת הרבים 'אפים' מופיעה גם בתלמוד הירושלמי (תענית ב: א; סה ע"ב).⁴⁶ יתכן שסיפור האגדה שבסנהדרין מטמיע דרשה כזאת ומביע אותה בדרך סיפור. משה מוצא את הקב"ה יושב וכותב את המילים ארך אפים. כיון שהוא רואה את הקב"ה בתהליך הכתיבה ובאמצעה, הוא רואה אותו כותב ארך אף. משה, בחושו שהסתיימה מלאכת כתיבת מילה זו, מבין מלשון יחיד זאת, שהדבר מיועד רק לצדיקים והוא שואל את הקב"ה בתחינה: רק לצדיקים? הקב"ה נענה לתחינתו ואומר לו אף לרשעים, וממשיך בכתיבתו ומשלים את המילה 'אף' ל'אפים' בכדי לכוללם במידה זו. היות והמדרש על מעשה הכתיבה הוא שעמד לפני המספר שבא להביע מדרש זה בצורה סיפורית, ברור מהיכן הגיע מוטיב הכתיבה לסיפור.

בזה נפתרה גם בעיית הקשר בין הסיפור לדרשת רבי יהושע בן גמלא 'ארך אפים ראה'. מסיבה זו, של מוטיב הכתיבה המופיע בסיפור, הסמיך עורך הסוגיה סיפור זה לדרשת רבי יהושע בן גמלא המבקש סיבה לכך שנאמר על משה 'וימהר משה ויקד ארצה וישתחו'. על השאלה 'מה ראה משה'? משיב הדרשן 'ארך אפים ראה'. הפסוק כפי שהערנו עוסק בשמיעת קול ולא בראיה. רבי יהושע בן גמלא בשאלתו 'מה ראה'? מחזיר אותנו לארך אפיים כאובייקט ראייה, לאותיות ולכתיבה. לדבריו, משה בראותו את המילים 'ארך אפים' כתובים במלואם, מיהר והשתחוה. העורך הסמיך את הסיפור לדרשה, בשל המוטיב של הראיה המתאים למוטיב הכתיבה העולה מסיפור האגדה. לפי זה, הסיבה שמה מיהר והשתחוה היא דרך להבעת תודה להקב"ה שקיבל את דעתו והסכים להאריך אפו אף לרשעים, דבר שבא לידי ביטוי גם בהארכת הכתיבה מארך אף ל'ארך אפים'.⁴⁷

אם צודקים אנו בכך שהברייתא בסנהדרין היא המקור לעיבודו ויצירתו של הסיפור בסוגיתנו, אפשר לשער שאף הביטוי המיוחד המופיע בסיפור שלפנינו: 'קושר כתרים לאותיות', הוטבע במילים אלה על ידי העורך המיוחד של סוגיתנו, הוא הושפע מעריכת הסוגיה בסנהדרין. להלן נפרש⁴⁸

⁴⁵ מקבילה לכך גם בבבלי בבא קמא נ ע"ב.

⁴⁶ 'רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: ארך אף אין כתיב כאן אלא ארך אפים - מאריך רוחו עם הצדיקים ומאריך רוחו עם הרשעים.'

⁴⁷ פלסר, שם עמ' 59, מוצאת ניגוד בין סיפורנו לסיפור בסנהדרין. בעוד שבסיפורנו מתוארת הרגשתו של משה כעבד העומד לפני הקב"ה ואפילו אינו מעז ליתן לו שלום, בסנהדרין משה עומד ותובע מהקב"ה לעמוד בדיבורו. לפי פרשנותנו יתכן למצוא ניגוד נוסף. בעוד שבסנהדרין משה כביכול משתתף בכתיבת התורה, שהרי בזכותו הקב"ה כותב 'אפים' בלשון רבים, בסוגיתנו התורה כבר מוגמרת. מעניין הוא שדווקא בסוגיתנו שמה בא לתורה מוגמרת ואינו משתתף בכתיבתה, לבסוף נקרית התורה על שמו 'זכרו תורת משה עבדי'. אפשר שהמסר הוא שהתורה נקראת על שם מקיימה ולא על שם יוצרה.

⁴⁸ עמ' 248.

שמשמעות הביטוי קושר כתרים לאותיות קשורה לאותם כתרים שבדרשתו של רבי סימאי המופיעה בסוגיתנו לעיל פח ע"א: 'בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע'. הדרשה חוזרת עוד בתוך חטיבת הדרשות המקדימה את רצף הסיפורים שלנו בדף פח ע"ב: 'דבר אחר נגידים - כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא קושרים לו שני כתרים'. אם אכן זו משמעות הביטוי קושר כתרים לאותיות – מכין מהם כתרים להלביש בהם את ישראל, הרי שרעיון דומה לזה מופיע ממש בסמוך לסיפור על ארך אפים בסוגיה בסנהדרין שם:

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: עתיד הקדוש ברוך הוא להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק. שנאמר: 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו' וגו' (ישעיה כח:ה). מאי לעטרת צבי ולצפירת תפארה - לעושים רצונו ומצפים לישועתו. יכול לכל - תלמוד לומר: לשאר עמו - למי שמים עצמו כשירים. 'ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה שעה' (שם, כח:ו). ולרוח משפט - זה הרודה את יצרו, וליושב על המשפט - זה הדין דין אמת לאמיתו, ולגבורה - זה המתגבר ביצרו, משיבי מלחמה - זה שנושא ונותן במלחמתה של תורה, שעה - אלו שמשכימין ומעריבין בבתי כנסיות ובתי מדרשות. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: 'וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו פקו פלילה'. ואין פוקה - אלא גיהנם, שנאמר: 'לא תהיה זאת לך לפוקה' (שמואל א כה:לא). ואין פלילה אלא דיינין, שנאמר: 'ונתן בפללים' (שמות כא:כב).

הקב"ה מתואר במדרש זה כמי שעתיד להיות עטרה בראש הצדיקים. נראה שעורך הסוגיה שם הביא דרשה זו בסמוך לדרשה על ארך אפים – אף לרשעים, להגביל את הדמיון בין הצדיק לרשע. אכן, הקב"ה מאריך אף גם לרשעים, אבל בניגוד לכך העטרה היא רק לצדיקים, וכפי שממשיך הדרשן ושואל 'יכול לכל?' ומשיב 'לשאר עמו' וכו'. ובשונה ממחשבתה של מידת הדין השואלת 'מה נשתנו אלו מאלו'.

לדברינו, המוטיב של קשירת כתרים המופיע בסיפורו של רבי יהושע בן לוי, מושפע אף הוא מהסוגיה שם. לפי השערה זו, עיצובו של הסיפור בסוגיתנו מאוחר לא רק לברייתא המובאת בסנהדרין, אלא אף לעריכת הסוגיה שם. עורך הסוגיה שם הוא שמקשר בין הסיפור על משה שמצאו להקב"ה יושב וכותב ארך אפים ולעטרות שהקב"ה מכין לצדיקים. עורך הסיפור בסוגיתנו, המושפע מהסוגיה שם, עיצב סיפור חדש, בו הוא מספר על משה שמצאו להקב"ה הקושר כתרים לאותיות. תחילה הקב"ה ישב וכתב את האותיות (ומשה מצאו כותב ארך אפים), ולאחר מכן הוא מעצב מהאותיות כתרים⁴⁹ בכדי להלביש בהם את הצדיקים, מקבלי התורה אומרי 'נעשה ונשמע'.⁵⁰

⁴⁹ ראו בדברינו להלן, שם.

⁵⁰ יתכן שעורך סוגיתנו לא עיצב את הסיפור סביב עיסוקו של הקב"ה בכתיבת אותיות ובדומה לעיצוב הסיפור בסנהדרין שם משה מצאו להקב"ה יושב וכותב, בכדי להעניק לחטיבת הסיפורים שלפנינו עקיבות. בסיפור הראשון שלפנינו סופר על התורה שהיא כבר כתובה ומוגמרת: 'חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם'. אם התורה כתובה כבר משה לא יכול למצוא את הקב"ה עוסק בכך. לפיכך המספר שעדיין בחר לעסוק באותיות, בחר לספר לא על כתיבתן אלא על קשירת כתרים.

קושר כתרים לאותיות – תגים

משמעות הביטוי 'קושר כתרים לאותיות' הוא ביטוי סתום. פרשנים רבים פירשו שכתרים אלה הם הקוצים המעטרים את האותיות.⁵¹ התגים שעל אותיות שעטנ"ז ג"ץ מזכירים בצורתן הגרפית את הכתר, ואלו הן הכתרים שהיה הקב"ה יושב וקושר לאותיות. פירוש זה נעשה בהשפעת הסוגיה בבבלי מנחות כט ע"א, שם מובאת פתיחה זהה לפתיחה בסוגיתנו 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה קושר כתרים לאותיות', ולאחר מכן מסופר על משה שראה את רבי עקיבא 'שהיה עתיד לדרוש על קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות'.⁵² הקוצים הנדרשים, לפי פירוש זה הם התגים, והם הם הכתרים שהיה הקב"ה קושר לאותיות.

אולם פרשנות זו מעלה כמה קשיים. ראשית, התגים המעטרים את האותיות, הינם תגים המיוחדים לכתב אשורית⁵³ ולא לכתב העברי שבו ניתנה תורה.⁵⁴ והנה, כתב זה לא נתחדש ונתקדש אלא בימי עזרא.⁵⁵ ומסורת זו הייתה ידועה ומקובלת אף בימי האמוראים, וכלשון הבבלי סנהדרין כא ע"ב:⁵⁶

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחלה ניתנה תורה לישראל, בכתב עברי ולשון הקודש. חזרה וניתנה להם בימי עזרא, בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות? אמר רב חסדא: כותאי. מאי כתב עברית? - אמר רב חסדא: כתב ליבונאה... ואפ על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב 'וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית' (עזרא ד: ז) וכתבי: (דניאל ה: ח) 'לא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא', וכתבי: (דברים יז: יח) 'וכתב את משנה התורה הזאת' - כתב הראוי להשתנות. למה נקרא אשורית - שעלה עמהם מאשור.

אילו נניח שידיעה זו עמדה לפני מי שהטביע את הביטוי 'קושר כתרים', משה שראה את הקב"ה קושר כתרים לאותיות ודאי לא ראה אותו עושה זאת בכתב אשורית, ודוחק גדול מאוד לומר שאף

⁵¹ רש"י בסוגיתנו בד"ה כתרי אותיות, ובמנחות (שם) בד"ה כתרים. וראו: בתשובות הרמב"ם, כרך ב, עמ' 299: 'והם (התגים מ.ל) מה שקוראים החכמים 'כתרי אותיות' ועליהם אמרו 'קושר כתרי אותיות'. בסוגיה שם מובאים דברי רבא: 'שבע אותיות צריכות שלשה שלשה זיין ואלו הן שעטנז גץ'. הסיפור המשובץ בתוך סוגיה זו הוא שהביא כנראה את הפרשנים לקשור בין הכתרים לתגים אלו. על תולדות העיטורים הללו ושל אותיות נוספות ראו: ירדני, שעטנז גץ, עמ' 173-180.

⁵² ראו בחידושי אגדות למהרש"א, בסוגיתנו, בד"ה שהיה קושר.

⁵³ המכונה גם כתב 'ארמי' (תוספתא, סנהדרין ד: ז, מהדוי צוקרמנדל, עמ' 421-422), 'אשורי' (תוספתא, שם) 'יהודי' או 'מרובעי', ראו: טוב, ביקורת, עמ' 175. על הכתב העברי המאוחר יותר (המוכר ממגילות קומראן) המכונה Paleo-Hebrew, ראו טוב, שם ובהפניות.

⁵⁴ המכונה 'דעץ' (ראו: ירושלמי מגילה א ט עא ע"ג, או 'דחץ', (תוספתא, שם) או 'רעץ' ראו בבלי סנהדרין כב ע"א), כתב ליבונאה (בבלי סנהדרין כא ע"ב), או כתב עברי (שם). וראו: טוב, שם עמ' 174-176,

⁵⁵ מובן שכאן אני מתייחס לתפיסת חז"ל באשר לתולדות שינוי הכתב. על התפתחותו ההיסטורית של הכתב העברי והארמי ראו: דירינגר, הכתב, עמ' 146-151; טור-סיני, הלשון והספר, עמ' 150-194; נוה, התפתחות הכתב, עמ' 67-124; הנ"ל, אותיות ותולדותיהן; עמנואל טוב, ביקורת, עמ' 174-176, וראו בביליוגרפיה שם עמ' 128-134.

⁵⁶ וראו גם בבלי זבחים סב ע"ב. תוספתא סנהדרין ד: ז (מהדוי צוקרמנדל, עמ' 421-422), ירושלמי מגילה א: ח (עא ע"ב – ע"ג). לברור המסורות הללו ראו: נאה, החלפת הכתב א, עמ' 130-140.

בכתב זה, לדעת הדרשן, היו תגים.⁵⁷ אף אם רבי עקיבא היה יכול לדרוש את התגים של כתב אשורית ודאי לא אלו היו הכתרים שקשר הקב"ה לאותיות במעמדו של משה. לפי פרשנות זו, שכתרי אותיות הם התגים, נצטרך להניח שאגדה זו נאמרה לדעת המקדימים את כתב האשורית וסוברים שבכתב זה ניתנה תורה (ראו סנהדרין, שם).

אכן אפשר לטעון כי אין כאן אלא שימוש אנאכרוניסטי של מספר האגדה.⁵⁸ אולם הקושי העיקרי העולה ממסורות אלה, הוא היחס לכתב העברי כ-'כתב הראוי להשתנות'. אם היחס לגופן העברי הוא לא יחס מקודש, אם צורת האותיות אינם קבועות אלא בני חלוף, הרי שאין חשיבות לגופן בו כתובים האותיות אלא לתוכן בלבד. לפי הפרשנות הזאת, שהדרשות הן על התגים, העיטורים שעל האותיות, יש כאן הפרזה רבה בערך צורת הכתב החומרי עד כדי הענקת ערך רב אפילו לעיטורים שמעל האותיות האלה. אכן מצינו גם מסורות המקדשות את צורת הכתב,⁵⁹ אך בדרשה זו המתארת את הקב"ה יושב ומתעסק בעיטורים אלה, יש הפרזה רבה. הפרזה שקשה לגשר בה בין התהומות של המסורות המייחסות ערך לכתב לאלה שאינן מייחסות לה ערך.

עוד יש להעיר מצורת התגים הקדומה שהיו לכתב הארמי. עדה ירדני⁶⁰ מצאה שהתגים שהיו בתקופת אמוראי בבל (המאה השניה עד הרביעית לסה"נ), לא היו דומים כלל לתגים שלנו אלא אותיות שעטני"ז ג"ץ נבדלו בעיקר בעובי המשיכות של הגג השמאלי שלהן.⁶¹ לכן גם אם נפרש את 'כתרי אותיות' במשמעות של ראשי האותיות השונים של אותיות אלה ולא בצורת 'קוצים' המוכרת לנו מתקופה מאוחרת יותר, הרי ששוב אין קשר בין 'דורש על קוץ וקוץ' לקושר כתרי אותיות'. שהרי כתרים אלה הם נבדלים בעיקר בעובי המשיכה שלהם ולא בקוציהן.

אולם השאלה העיקרית על תפיסה הזו, הרואה בכתרי אותיות את התגים, היא מכך שלא מצינו בכל ספרות חז"ל היטפלות כלשהי לתגים. לא מצאנו לא דרשה הלכתית ואפילו לא דרשה אגדית

⁵⁷ כך באמת מציע מהר"ל, תפארת ישראל, פרק סד: 'אבל לפי הנראה כי התגים האלו אינם מגוף הכתב, כיון שאמר שהקדוש ברוך הוא היה קושר כתרים לאותיות, אם כן אין הכתר שהוא מגוף האות, רק שהקדוש ברוך הוא הוסיף לאותיות התורה, וכמו שאפשר לקשור כתרים לאותיות כתב אשורי, כך אפשר לקשור כתרים ותגים לכל כתב'.

⁵⁸ וכשם שכל המעמד הזה של משה ורבי עקיבא לא מתחשב בממד הזמן. וראו גם האגדה על מ"ם וסמ"ך שבלוחות שבנס היו עומדים (בבלי שבת קד ע"א), אף אגדה זו מניחה כתב אשורית בלוחות. אם אכן המספר היה מודע לאנאכרוניזם הזה, הרי שבסיפור על רבי עקיבא הדורש על קוץ, משה לא רק לא הבין את הדרשות שדרש רבי עקיבא, אלא אף לא הכיר את הקוצים שעליהם הוא דורש. וראו מהר"ל שם.

⁵⁹ ראו בסוגיה בסנהדרין שם. וראו במאמרו של נאה, שם.

⁶⁰ שם עמ' 175-176 וראו בתרשימים שם בסוף המאמר.

⁶¹ כפי שמציינת ירדני שם, מדברי רבא במנחות (שם): 'שבע אותיות צריכות שלושה זיונין שעטני"ז ג"ץ', נראה שכבר בתקופתו היו להם תגים המיוחדים לאותיות אלו. כמו כן נראה שלתגים, או לאותיות המתויגים, צורת האות זי"ן, וראו שם בדבריה (עמ' 176): 'ואם נשוב לכתב היד של מגילת בראשית הרי זוהי המגילה הקדומה ביותר שאני מכירה, שהקבוצה המגובשת שעטני"ז ג"ץ מיוצגת בה באופן מלא כשרגליהן השמאליות של שבע האותיות הללו דמויות האות זי"ן ומעוטרות באותו כתר השונה משאר האותיות'. אולם תיוג זה שמזכירה ירדני, לא מתאים לדברי רבא, המזכיר 'שלושה זיונין'.

העוסקת בתגים. אם אכן הקב"ה רצה להראות למשה את כוחו של רבי עקיבא הדורש דרשות עמוקות על כל קוץ וקוץ, מדוע הוא תולה זאת בדרשות שאינן קיימות?⁶²

בנוסף על כך יש לשאול, התגים הרי אינם מתחשבים במשמעות האותיות שעליהן הן נתלות, שהרי התגים זהים בכל אותיות השעטנ"ז ג"ץ שבתורה. אם כן, מה שייך לדרוש הלכות מתגים אלו?⁶³ יתר על כן התגים עצמם שעל האותיות המתחלפות הם תגים זהים, כך שהמשמעות הנדרשת לא יכולה להתלות לא בתג כשלעצמו ולא באות כשלעצמה.

עוד יש להעיר: לפי הפרשנות הרואה ב'כתרים לאותיות' את התגים שעליהם, לא מובן השימוש בפועל 'קושר'. כתיבת התגים היא מעבודת הסופר, ואם אכן בכך התעסק הקב"ה, מדוע לא מתואר הדבר בפועל מתאים יותר כמו 'כותב כתרים לאותיות'?

נראה שהדימוי הנפוץ בין צורת התגים המוכרים לנו היום, צורה של שלושה חודים ויותר המזכירים בצורתם איור של כתר הוא שהניע חלק מהפרשנים לפרש שכתרי אותיות אלו התגים. גם על כך יש להעיר על בעיה אנאכרוניסטית. צורת כתר זו המזכירה באיורה עיגול בעל חודים משולשים, היא צורה מאוחרת של כתר, צורה המוכרת לנו רק מימי הביניים. צורת התגים בעלי שלושת החודים המשולשים לא מזכירה כהוא זה את צורת הכתר שהיה יכול להיות מוכר לחז"ל.⁶⁴

קושר כתרים לאותיות - קוצים

פרשנות אחרת שהוצעה: כתרי האותיות הם הקוצים של האותיות ולא התגים שעליהם. למשל, קוצו של יוד או קוצו של וואו וכדומה. פרשנות זו נתמכת לכאורה מדברי רב יהודה אמר רב, המובאים בתלמוד בסמוך לאגדה זו: 'לא נצרכה אלא לקוצו של יוד' (מנחות, כט ע"א). תמיכה לכך שהסיפור עוסק בצורת האותיות ובקוציהן, ניתן לכאורה להביא מסוגיה הסמוכה למעשה של רבי עקיבא (מנחות כט ע"ב) העוסקת בצורת האותיות. להלן נצטט את הסוגיה המקבילה לה המובאת בהרחבה יותר בבבלי שבת קד ע"א:

אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי: אתו דרדקי האינדא לבי מדרשא, ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו: אלי"ף בי"ת - אלף בינה. גימ"ל דל"ת - גמול דלים. מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת: שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים. ומ"ט פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל: דלימציה ליה נפשיה. ומ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל? דליתן ליה בצניעה, כי היכי דלא ליכסיף מיניה. ה"ו - זה שמו של הקב"ה. ז"ח ט"י כ"ל - ואם אתה עושה כן, הקב"ה זן אותך, וחוץ אותך, ומטיב לך, ונותן לך ירושה, וקושר לך כתר לעוה"ב... קו"ף - קדוש. רי"ש - רשע. מאי טעמא מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש? אמר הקב"ה:

⁶² ראו שלמה נאה, שם עמ' 105, שהקשה כן על הגישה שכל קוץ וקוץ הן קוצי האותיות, וראו להלן. שאלה זו קשה כמובן גם על ההנחה שאילו הן התגים.

⁶³ נאה, שם, עמ' 105-106, בקשר לקוצים. והוא הדין לתגים וכהערה הקודמת.

⁶⁴ פז, קושר כתרים, עמ' 239. עוד העיר פז שם, כתר זה, בעל צורת חודים משולשים, נחבש ולא נקשר. מכאן שגם התיאור 'קושר' מעיד שלא בדוגמת כתר זה עוסקים כאן.

אין אני יכול להסתכל ברשע. ומאי טעמא מהדרה תגיה דקו"ף לגבי רי"ש? אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי..."

בסוגיה זו מופיע פעמיים הביטוי 'קושר כתר', האותיות כף ולמד רומזות בראשי התיבות שלהן שהקב"ה יקשור כתר לעולם הבא למי שיהיה גומל דלים וכו'. אולם יש לשים לב ש'קושר כתר', אינו מוסב על האות שבה יקשור הקב"ה כתר, אלא על האדם שהוא גומל דלים, על אדם זה הקב"ה יקשור כתר. כמו כן, בהמשך האגדה תגו של הקוף מופנה כלפי הריש לרמוז שמי שיחזור בתשובה, הקב"ה יקשור לו כתר כמותו. שוב, קשירת הכתר אינה מוסבת על האות במשמעות של עיטור או קוץ של האות, אלא כתר ממש הקב"ה יקשור לראשו של אדם זה. כמו כן, הכתר כאן נרמז בצליל האות ריש שמזכירה את הכתר ולא בתמונתה או עוקצה. ברור אם כן, שמדרשות אותיות אלו, אין ללמוד על משמעות 'כתרים לאותיות'. שכן הכתרים הללו אינם קשורים לאותיות כעיתורים או כקוצים אלא הם נרמזים מתוכנה או מצלילה של האות. ובוודאי שאינם קוצי אותיות שעליהם דרש רבי עקיבא 'כל קוץ וקוץ'. בנוסף, דווקא קשירת הכתרים שבאגדה זו, לא כולם נלמדים מקוצי האותיות. קשירת הכתר של האות כ' לא נלמדת מקוץ אלא מהסדר והרצף של האותיות: "ז"ח ט"י כ"ל - ואם אתה עושה כן, הקב"ה זן אותך, וכן אותך, ומטיב לך, ונותן לך ירושה, וקושר לך כתר לעוה"ב".

בנוסף, דרשות אלה נראות כדרשות הבאות ללמד את אותם 'דרדקי' את הסדר והצורה של האותיות. האגדה בשבת קד, מייחסת את דרשת האותיות האלה לאותם נערים קטנים, וכלשון הגמרא 'אתו דרדקי האינדא לבי מדרשא'. קשה להניח שדרשות אלה, הן הדרשות שדרש רבי עקיבא, ואותן לא הבין משה.⁶⁵ לא נראה שהמספר התכוון שדרשות אלה הם חריפות במיוחד המדגישות את מעלתו של רבי עקיבא, ואת אי יכולתו של משה לעמוד עליהם.⁶⁶ נוסף על כך, אמירתו

⁶⁵ הדרשן המתפעל מאותם דרדקי אומר עליהם: "ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו". נראה, שהאזכור של יהושע מתייחס לדימוי שלו כתלמיד מסור ('משרת משה' יהושע א: א), ולא בהכרח לדימוי חריפות מיוחדת שלא מצינו שאפיינו בה את יהושע. אותם נערים היו כל מסורים בלימודם, עד שיכלו לחזור באופן מרשים על אותה טכניקת זיכרון (שלמדו כנראה מפי רבם), שנועדה לזכור את סדר האותיות וצורתם. יתכן שהאיזכור של יהושע בן נון נעשה גם בהשראת המקורות מהם עיבד העורך את הסיפור, ראו בראשית רבה (נדון הערה הבאה) וירושלמי מגילה א: ט. בירושלמי האיזכור של צופים אמרום נזכר בראשונה בתחילת מגילה (א: א) בדיון העוסק ביהושע בן נון, ועל המשנה שמוזכרות בה מילים דומות למילות הדרשן אצלנו 'מימות יהושע בן נון'.

⁶⁶ וראו את המסורת בבראשית רבה, שהיא כנראה היסוד להתפתחות הדרשה בבבלי: בראשית רבה א: יא (מהדו' תיאודור-אלבק עמ' 10): 'מעשה היה ביום סגריר ולא נכנסו חכמים לבית הוועד והיו שם תינוקות אמרו בואו ונעסוק בצופים, אמרו מה טעם כת' מס ... וסיימו אותן ועמדו חכמים גדולים בישראל, ויש אומרים ר' ליעזר ור' יהושע ור' עקי' היו, קראו עליהן גם במעללי יתנכר נער וגו' (משלי כ: יא). שם דרשת האותיות של התינוקות מיוחסת לאותיות מנצפ"ך, ולא לצורת או קוצי האותיות. דרשת העוקצין באה שם במדרש בסמוך. צרוף המסורות הללו ואיחויין לכדי סיפור אחד נעשה כנראה על ידי העורך בבבלי. בנוסף שם ההתפעלות מהדרשות הללו מנוסחת במילות התפעלות השמורה לילדים מבריקים 'גם במעללי התנכר נער. לא יתכן שאלו הן הדרשות שדרש רבי עקיבא ולא הבין משה. במדרש זה רבי עקיבא מופיע בין התינוקות הדרשנים, אך ודאי אין לדבר השפעה על אגדת רב, ראשית, רבי עקיבא מופיע בין תנאים אחרים ואף מוזכר רק לבסוף. ועוד, אין הסבר למעבר בין דרשה שנדרשה 'במעללי', לדרשה שתידרש במרום לפני משה. זאת

של רבי עקיבא, בחלקו האחרון של הסיפור, על דרשות 'כל קוץ וקוץ' שהן 'הלכה למשה מסיני', לא מתאימה עם דרשות דרדקי אלה שאינם הלכות.

טענה נוספת המפריכה את האפשרות שהקוצים של האותיות הם הכתרים שקשר הקב"ה, יש להביא ממיקומו של הכתר. המטאפורה בין הקוץ לכתר יכולה להתבסס מהמקום המשותף של שניהם, בראש. כשם שכתר הוא אביזר הניתן על הראש כך הכתר המעטר את האות הרי הוא צריך להיות מעל האות ובגגה. והנה גם דבר זה לא מתאים בכל לקוצי האותיות, שהרי אלה אינם דווקא בגגן של האותיות (כך למשל הקוץ התחתון של הבית, הגימל ואותיות נוספות). גם אם ניתן היה לפרש שרבי עקיבא בדרשותיו אכן עסק בקוצי אותיות אלה, המקיפים את האות מכל עבריה, ודאי אי אפשר לפרש שזו משמעות 'יושב וקושר כתרים לאותיות', שהרי קוצים אלה אינם כתרים בראש האותיות, אלא מתחת מהאמצע ומלמעלה גם יחד.

כפי שהערנו שלא יתכן שהתגים הם הקוצים שנדרשו על ידי רבי עקיבא כיון שלא מצאנו הלכות שנדרשו עליהם, כך יש להעיר גם על הפרשנות שקוצי האותיות הם שנדרשו וכדבריו של שלמה נאה:⁶⁷ 'חידוש זה אינו מתאים למפעל הדרשני של החכמים כפי שהוא עולה מן כל הספרות התלמודית כולה. בכל ספרות התלמוד אין הלכה אחת שנדרשה מקוץ של אות, לא על ידי רבי עקיבא ולא על ידי כל חכם אחר'.⁶⁸

הביטוי 'כתרים לאותיות' התפרש כתגים או כקוצי האותיות, מתוך ההנחה שבעל אגדה זו הניח מפתח לפשרו של הביטוי הזה בתיאור הסמוך על רבי עקיבא שהיה דורש על קוץ וקוץ. הנחה זו יכולה להיות מבוססת אך ורק אם נניח כי הסיפור המובא במנחות הוא המקור הראשוני של הביטוי 'קושר כתרים לאותיות'. אולם אם נניח שהסיפור במנחות הוא משני, והתיאור הזה לקוח מהאגדה שנאמרה משם רבי יהושע בן לוי בסוגיתנו (או מהסוגיה בסנהדרין), אין לנו סיבה להניח שהפשר של הביטוי 'קושר כתרים' משמעו התגים או קוצי האותיות. קשה להניח שבעל האגדה בשבת יתכוון ב'כתרים לאותיות' לתגים או קוצי האותיות, בשעה שאין לנו מפתח כלשהו להבין מה הם כתרים אלה. מסיבה זו חשוב להכריע איזו סוגיה היא הראשונית. במידה ואכן יוכח כי הסוגיה במנחות היא משנית אנו ודאי זקוקים לפשר אחר לקשירת כתרים זו.

הצעתנו של שלמה נאה

מסיבות אלה ואחרות מציע נאה (עמ' 108-110) להפריד בין המשמעות של 'קושר כתרים לאותיות' למשמעות של דרשותיו של רבי עקיבא 'על כל קוץ וקוץ'. קוצים אלה מתפרשים על ידי נאה

ועוד, רבי עקיבא לא נזכר שם בכל כתבי היד וגם אינו מופיע במקבילת האגדה הזאת בירושלמי (הובאה בהערה 63).

⁶⁷ נאה, החלפת הכתב ב, עמ' 105.

⁶⁸ וראו: כהנא, המדרשים ההלכתיים, עמ' 21..

כפרשיות, לדבריו, קוץ הוא קוצה (או קיצה) שמשמעה פרשה או פסוק, אותם היה דורש רבי עקיבא. לפי זה אין כל קשר בין הכתרים שבפתח הסיפור ולקוצים – פרשיות, שדרש רבי עקיבא.⁶⁹

יקיר פז⁷⁰ הולך בעקבות נאה ומפרש את הביטוי 'על כל קוץ וקוץ' במובן של פרשה, ויחד עם זאת הוא מנסה להציל את הקשר שבין ביטוי זה לביטוי 'קושר כתרים לאותיות'. פז מציע כי הדימוי של הכתרים כאן לא מתייחס לצורת הכתר, זה המוכר לנו כתרשים בעל שלושה חודים, שכן כתרים בעלי תמונה כזאת לא היו מוכרים כלל בעולם ההלניסטי והרומי אלא רק מימי הביניים. הכתרים אותם הכירו חז"ל היו בדמות רצועה שנקשרה על הראש; ה'דיאדמה'⁷¹ ההלניסטית, או ה'קורונה' הרומית. בעקבות זאת, לדעת פז, כך יש לפרש את הביטוי: 'קושר כתרים לאותיות': כתרים אלה שקשר הקב"ה, משמעותם ציור כתרים שהיה נהוג לאייר אותם בסופי פרשות. סימנים אלו היו רווחים בעולם היווני רומי וגם יש לנו דוגמתם בכתבים יהודיים מימי בית שני ואחריו. סימנים אלה הם מזכירים בצורתם את הכתר-רצועה, ואף בשמם הם קשורים לאטימולוגיה של המילה כתר ביוונית וברומית, הם מכונים 'קורוניס'. לכן, לדעתו של פז, יש לזהות את הכתר עם הקורוניס שהוא 'סימן מלומד לציון סופי ספרים ויחידות טקסטואליות'.

אולם, הצעה זו לא פותרת לחלוטין את הבעיה בשימוש בפועל 'קושר'. שהרי מעשה סופרים הוא לא לקשור את הכתר בסוף הפרשה אלא לציירו או לשרטטו. יתירה מזאת, ה'קורוניס' שנהגו לצייר בסופי פרשיות, גם אם הם מזכירים בצורתם את הכתרים ההלניסטים, הרי שבמעשה הסופרים אינם מצוירים ככתרים קשורים, אלא כרצועה פתוחה מכאן ומכאן,⁷² כך שגם מבחינה זו לא מתאים להשתמש כאן בפועל קושר.

בעוד נאה הפריד בין מקור הביטוי 'קושר כתרים' לביטוי 'על כל קוץ וקוץ', ולדעתו יש כאן צרוף של מקורות שונים, הצעתו של פז מותנית בזה שהביטוי המקורי של 'קושר כתרים' נוצר באגדה במנחות. לדבריו, המפתח להבנת הכתרים' במובן זה, הוא הסיפור שבהמשך האגדה שם 'על קוץ וקוץ'. וכפי המשמעות שהקנה לו נאה - כל פרשה ופרשה. אילולא המילים 'על כל קוץ' וכפרשנותו של נאה, אין לנו שום סיבה לנחש שכתרים אלה הם סימני סוף הפרשות הנהוגות על ידי סופרים. את הקשר שנאה ביקש להפריד, פז לפי שיטתו, מוכרח לחייב. אולם, אם נניח כי הדרשה המקורית שבה הוטבע הביטוי 'קושר כתרים', איננה הדרשה במנחות, אלא הדרשה במסכת שבת (או סנהדרין), אי אפשר לקבל פירוש זה.⁷³ שהרי שם אין את המפתח להבנת הביטוי הזה במובן שמציע

⁶⁹ אולם יתכן וקשר זה בין כתרים לאותיות ודרשה על כל קוץ, התבצע במאוחר על ידי המספר במנחות. וראו שם לנאה (עמ' 115-117) שמציע פרשנות לסיפור לפיה המספר במנחות מתכוון אף הוא לקוץ במובן של קוצה ופרשה.

⁷⁰ פז, קושר כתרים לאותיות, 233-267.

⁷¹ הקשורה מבחינה אטימולוגית גם ל'קשר'. ביבליוגרפיה על הדיאדמה ראה שם בהערה 38.

⁷² ראו בתרשימים במאמרו של פז שם.

⁷³ כנראה, הסיפור נוצר בבבל בתקופה המאוחרת מתקופת רב ורב יהודה, וכפי שהעירו החוקרים שהמספר בתיאור השורות שבסופן ישב משה, משתמש בסמנים של הישיבה הבבלית המאוחרת. על העדפת הגרסה 'שמונה עשרה שורות', ראו: פרנקל, תוכן וצורה עמ' 40; נאה, כתב התורה ב, עמ' עמ' 104. וראו: טרופר, כחומר, עמ' 214: 'ישיבה בבליית מסודרת בעלת שורות רבות עוד לא התקיימה בימי רב... יוצא אפוא שאזכור שמונה עשרה השורות כבר רומז כי הסיפור הוא מאוחר וכי הייחוס לרב אינו אמין'. את הייחוס של הסיפור לרב יהודה אמר רב, מסביר טרופר בזיקות לשוניות של מימרות אחרות של רב יהודה אמר רב שנאמרו שם

פז. אין להניח שמחבר אגדה זו סמך על דעתו הרחבה של השומע שהוא יבין את הדימוי הזה מעצמו.⁷⁴ גם קשה לומר שהמונח 'כתרים לאותיות' היה מונח ידוע המציין סופי פרשיות, שהרי מונח זה לא מופיע בהקשרים אחרים בתלמוד, בסוגיות העוסקות בסופי פרשיות פתוחות או סתומות וכדומה.⁷⁵ אם הוא היה מונח אזוטרי הידוע למתי מעט, סופרים ובעלי מקצוע, על מספר האגדה העממית, לפרש את המונח או לכל היותר להניח לפנינו מפתח לפענוחו.⁷⁶

על כל קוץ וקוץ

כבר העירו חוקרים⁷⁷ כי דברי המספר על רבי עקיבא שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, מושפעים מהדרשה על הפסוק קוצותיו תלתלים. דרשה זו מופיעה בבבלי ערובין כב ע"א:

קוצותיו תלתלים. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. שחרות כעורב, - במי אתה מוצאן - במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש. רבה אמר: במי שמשחיר פניו עליהן כעורב. רבא אמר: במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב.

בסמוך (עמ' 214-215). וראו עוד שם נימוקים נוספים המביאים אותו לקבוע: 'כי הסיפור נוצר לאחר גיבוש מוסד הישיבה בבבל, לקראת סוף תקופת התלמוד' (עמ' 221). אם אכן, סיפור זה הוא סיפור בבלי מאוחר, קשה עוד יותר לשער כי מחבר הסיפור הכיר את משמעות של הקורוניס הארץ ישראלי ואת המשמעות של קוצה-פרשה, משמעות שאף היא נבנית ממצאים ארץ ישראליים (הנתמכת מלשונות הירושלמי וממנהגי השומרונים הארץ ישראליים, ראו, נאה, החלפת הכתב ב, עמ' 105) ויצר ממנה אגדה בבלי שתהיה מובנת לשומע הבבלי המצוי.

⁷⁴ פז עצמו מעיר כי הקורוניס לא היה מצוי בספרים רגילים אלא 'הקורוניס הייתה איפוא סימן סופרים מלומדי' (248). פז מעיר כי אפילו 'שום מחבר יווני או לטיני לא קשר מפורשות בין קורוניס הסימן לבין כתרי' (252), ואף על פי כן הוא סבור כי 'סביר שסופרים וחכמים שפעלו בארץ ישראל במאה השלישית לספ"ה"נ, ושלא הכירו את האטימולוגיה המקורית של הקורוניס, ראו בה סוג של קורונה, כתרי' (שם). אף אם נתגבר על קושי זה, קשה להניח שאגדה המיועדת להמון תשתמש במונח זה שהוא של מלומדים, וכאמור, לא מופיע כמונח מוכר בספרות התלמודית.

⁷⁵ בסוגיות אלה לא רק שלא מוכר המונח 'כתרי' אלא אפילו לא מובאת דעה שההבדל בין הפרשיות מצוין שלא באמצעות ריווח אלא על ידי סימן או איור. כך למשל במסכת סופרים פרק א, ירושלמי מגילה א:ט, בבלי מנחות לא ע"א.

⁷⁶ גם אם נחליט כי האגדה במנחות היא הקדומה, והמפתח לפענוח 'קושר כתרים' נמצא ב'כל קוץ וקוץ' ובשילוב עם פירושו של נאה שקוץ הוא קצה-פרשה, הדבר קשה מאוד. שהרי שני המונחים, גם קצה כפרשה וגם כתר כסימן, הם נדירים ולא מוכרים, ומדוע שבעל האגדה יצפין את שני המונחים ויתלה את פיענוחם ההדדי זה בזה.

⁷⁷ ראו, פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 43. נאה, שם עמ' 107.

נאה מתבסס על הנוסחים 'על כל קוצה וקוצה'⁷⁸ ומכאן רצה ללמוד שאין מדובר בקוץ במשמעות של קוצי אותיות, אלא במשמעות של 'קוצה' שהיא פרשה.⁷⁹ נאה קורא את הוא"ו של קוצה כתנועה, ולא כוא"ו עיצורית. לדבריו 'צורת היחיד של קוצים אלה צריך להיות קוץ ולא קוצה'.⁸⁰

אולם, נראה יותר קרוב, שיש לקרא את המילה 'קוצה' עם וא"ו עיצורית, הכתובה בכתב חסר ומנוקדת בקובוץ. לפי קריאה זו יש כאן יחיד של 'קווצותיו' ובכתב מלא 'קווצה'. וראו בכ"י וטיקן 109א, שם הנוסח הוא בכתב מלא 'על כל קווצה וקווצה'. גם הפסוק בתהילים 'קווצותיו תלתלים' כתוב בכתב חסר, לכן אין כל דבר מוזר בכך שהדרשן בהעבירו מרבים ליחיד יכתוב 'קוצה'. אם נכונים הדברים, הרי שאין כאן גלגול של 'קוצה' במובן של פרשה למילה קוץ, אלא בדרשה בעירובין אין פרשנות למילה 'קווצותיו' אלא רק העברה ליחיד 'על כל קווצה וקווצה' ובמסכת שבת ניתנה פרשנות ליחיד זה שמשמעו 'קוץ'.⁸¹

לדברנו עולה, כי הדרשה בערובין היא גולמית יותר, היא נוקטת את הפסוק 'קווצותיו תלתלים', והיא מעבירה זאת ללשון יחיד 'קווצה', ולכן גם מתאים מאוד הביטוי 'קווצה של תורה'. שאין זה במובן של קוץ, וכפי שהעיר נאה שמובן זה לא עולה יפה עם המילים 'קוצה של תורה'.⁸² אלא יש כאן קווצה, יחיד של קווצותיו. דרשה גולמית זו, שלא פירשה את המילה, קיבלה פרשנות בדרשה במנחות, שם הדרשן דורש את המילה קווצה מלשון קוץ, ולכן הוא דורש את דרשתו 'על כל קוץ וקוץ' או 'על כל קוצין וקוצין'. הפרשנות או הדרשנות של המילה קווצה, לא נעשתה בדרשה הגולמית בעירובין, ששם רק נעשתה העברה ללשונות יחיד. רק במנחות הדרשן שפיתח את הדרשה בערובין, הוא שפירש את מה שסתם הדרשן שם, קווצה, כלומר יחיד זה של קווצותיו, נדרש אצלו מלשון קוץ ועל כן הוא פירש בדרשתו 'על כל קוץ וקוץ'.

נראה להציע שהמספר במנחות לא מתכוון לקוצי האותיות ולזוויותיהן,⁸³ אלא למובן של קוצים ודרדרים שמשמעם דברים הקשים בתורה, שאין להם מובן והוא מדמה אותם לקוצים. וראו ויקרא רבה טו, כה (מרגליות עמ' תיט): 'אמר רבי זעירא אפילו דברים שאת רואה אותם קוצים בתורה תלתלין הן, יכולין הן להחריב את כל העולם כולו ולעשותו תלי'.⁸⁴ נכון שדרשן זה דורש אחרת את המילה 'תלתלים' ודורשה במובן של תילים וחורבות,⁸⁵ אך את המילה קווצותיו הוא דורש במשמעות

⁷⁸ כך הוא במינכן 95, אוקספורד 366, וטיקן 127.

⁷⁹ ראו שם עמ' 109-111, וראו: פז עמ' 234-237.

⁸⁰ נאה שם, עמ' 109 וראה שם הערה 100.

⁸¹ בעדי הנוסח במנחות אין שום עד הגורס 'קוצה'. בדפ"ר ובמינכן 95 הגרסה היא 'קוץ', בוטיקן 120-121 ובשני קטעי גניזה הגרסה היא 'קוצין'. בוטיקן 119 הנוסח הוא 'על כל קוצץ וקוצץ', לכאורה מכאן הוכחה לדברי נאה שגזר את המילה משורש קצ"ץ ולא משורש קו"ץ. אולם יתכן מאוד והמעתיק של כתב יד זה, הנוסח שלפניו היה 'קוצין וקוצין', אלא שחלקי אות הצד"י היו מחוברים והוא קרא 'קוצץ'. בכ"י זה היודין שעל אותיות הצד"י מנותקים ואינם מחוברים. יתכן ומסגנון כתב כזה גם העתיק המעתיק ובסגנון שכזה בקל יכולין יו"ד ונו"ן להפוך לאות צד"י.

⁸² שם עמ' 109. בהערה 101 הוא מעיר שלכן תקנו בהגדות התלמוד את הנוסח 'על כל קוצה וקוצה של כל אות ואות'.

⁸³ על הקשיים בפירוש זה הערנו לעיל.

⁸⁴ וראו כעין זה בשיר השירים רבה (ה:יא). וראו הצעתו של מרגליות כאן.

⁸⁵ וכפי שהעיר אל נכון נאה שם (הערה 98).

של קוצים, 'דברים שאת רואה אותם קוצים בתורה'. במובן זה נראה לפרש את המילים 'שדורש על כל קוף וקוף', שכוונתו היא ל'דברים שאת רואה אותם קוצים בתורה'. משמעה של הדרשה: אותם דברים שהם מיותרים, קשים או לא מתאימים, רבי עקיבא היה דורש בהם תילי תילים של הלכות. דבר זה מתאים לפרקטיקה הדרשנית השכיחה והמצויה, המעלה קשים במקראות ומחדשת הלכות בכדי ליישבם. גם המילים והאותיות היתירות שאותם הרבה לדרוש רבי עקיבא,⁸⁶ יכולים להתפרש כקוצים המיותרים והמפריעים לקריאת המקראות, ולפיכך יש לדורשם.

קושר כתרים לאותיות - מקור הביטוי

כעת נדון מהו מקור הביטוי 'קושר כתרים לאותיות'. כפי שצינו, הביטוי מופיע בסוגיתנו ובסוגית מנחות. האפשרויות שאפשר להעלות על הדעת הן שלוש: א. רבי יהושע בן לוי הוא שהטביע ויצר את הביטוי בסיפורנו, ורב או עורך מאוחר של הסיפור במנחות השאיל את הביטוי מכאן והוסיפו לסיפור שם. ב. הביטוי הוא ביטוי בבלי ויצא מבית מדרשו של רב ורב יהודה כפי שמופיע בסוגיה במנחות, ועורך הסוגיה בשבת הוא שהשאיל את הביטוי הבבלי הזה לסיפורו של רבי יהושע בן לוי.⁸⁷ ג. יתכן שביטוי זה היה רווח הן בבבל והן בארץ ישראל, ובאופן בלתי תלוי שני החכמים עשו שימוש בביטוי זה.

להלן ננסה להוכיח כי רבי יהושע בן לוי הוא יוצרו של הביטוי הזה ודווקא בהקשר של סיפורנו ומכאן הביטוי הועבר לסיפור במנחות.

את היותו של הסיפור במנחות משני לסיפורנו ומאוחר לו, נראה שניתן להוכיח ממגמתה הפולמוסית של האגדה במנחות. אליעזר שמשון רוזנטל,⁸⁸ שם לב לניגוד המובהק בין האגדה של רב במנחות לאגדה אחרת המובאת בשם רבי יהושע בן לוי. להלן לשון האגדה בויקרא רבה:⁸⁹

"ויתן ה' אלי את שני לוחותי (דברים ט: י): רבי יהושע בן לוי אמר: עליהם – ועליהם. כל – ככל. דברים – הדברים. מצוה – כל מצוה. מקרא, משנה, תלמוד, תוספת הגדה ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כלן נאמרו למשה מסיני. שני: 'יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא' – חבירו משיב עליו – 'כבר היה לעולמים' (קהלת א: י).

רבי יהושע בן לוי דורש כאן את האותיות היתירות בפסוקים בדברים (שם): 'ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל'. מדוע ייתר הפסוק את האותיות כ' במילה 'ככל', ואת האות ו' במילה 'ועליהם'? כמו כן מדוע

⁸⁶ ראו למשל בבלי בבא קמא מא ע"ב שרבי עקיבא החזיק בשיטתו של שמעון העמסוני הדורש כל 'אתין' שבתורה.

⁸⁷ לפי הצעה זו, הסיפור של רבי יהושע בן לוי יכול להסתדר היטב מבלי התוספת הזאת של 'מצאו להקב"ה קושר כתרי אותיות'. אלא הסיפור במקורו היה כעין זה: 'בשעה שעלה משה למרום אמר לו הקב"ה אין שלום בעירך וכו'. לפי הצעה זו יש הסבר לחוסר הקשר בין 'מצאו להקב"ה קושר כתרי אותיות' לכך שהקב"ה אמר לו 'אין שלום בעירך', כיון שאין זו אלא תוספת בבלי לסיפורו של רבי יהושע בן לוי.

⁸⁸ רוזנטל, מסורת, עמ' 348-351.

⁸⁹ ויקרא רבה, כב: א (מהדו' מרגליות, עמ' תצו-תצז). וראו מקבילות לאגדה זו בירושלמי פאה ב: ד, וחגיגה ה: ח. וראו: בבלי מגילה יט ע"ב.

הפסוק בדברים (ח: א): 'כל המצווה אשר אנכי מצווך היום', ייתר את המילה 'כל'! מכאן למד שהכול נאמר בסיני. מדרש אותיות זה של רבי יהושע בן לוי הוא המקבילה לאגדת רב במנחות המספר על רבי עקיבא 'שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות'. בניגוד לדרשת רב הטוען שהלכות אלו לא רק שלא ידען משה, אלא אף לא הבין את הנאמר בהן כשהוא יושב בסוף שמונה עשרה שורות, רבי יהושע בן לוי טוען כי הם ממש 'נאמרו למשה בסיני'. וכדברי רוזנטל:⁹⁰ 'דוקא בהשוואה עם 'מקבילות' שכאלה, בולט השוני והמיוחד שבסיפור האגדה של רב. רבי עקיבא כלל אינו עומד ומסכים לדעת משה, ואף לא הורה מה שכבר נאמר, בדיוק כך, למשה בסיני. שכן רב מספר, שמשה לא היה יודע ומבין כלל מה שהיה רבי עקיבא אומר'.

נראה, שהאגדה של רב נוסחה כניגוד לדרשתו של רבי יהושע בן לוי וכפולמוס מפורש עמו.⁹¹ בעוד רב רואה בתורה 'קוצין', כלומר דברים מיותרים המפריעים את שטף הקריאה, ואלו יישארו קוצים עד שיבוא רבי עקיבא וידרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, רבי יהושע בן לוי דורש את הקוצים הללו ממש, כלומר את האותיות היתירות שבתורה, וסבור שדרשות אלו אינן חדשות אלא נאמרו ממש למשה בסיני. 'עליהם – ועליהם. כל – ככל. דברים – הדברים. מצוה – כל מצוה', אלו ממש סוג הקוצים שדורש רבי עקיבא. בעוד רבי יהושע בן לוי מוכיח מדרשות קוצים אלה שהם ניתנו למשה בסיני, רב טוען כי רבי עקיבא חידשם מדעתו ומשה אפילו לא הבין את הנאמר כתלמיד היושב בסוף שמונה עשרה שורות.

מניתוח אגדת רב נראה כי אכן אגדות רבי יהושע בן לוי, עמדו לפני עורך הסיפור בנסחו אגדה זו. מה שמסייע לטענה כי אגדה זו נושאת אופי של פולמוס לעומתי עם תפיסת רבי יהושע בן לוי. ראשית, הניגוד בין דברי רב לרבי יהושע בן לוי מקבל את הביטוי המלא שלו בהנגדה בין דברי רבי יהושע בן לוי 'וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש', לדברי רב על משה 'הלך וישב בסוף שמונה עשרה שורות ולא היה יודע מה הוא אומר'. הקצה השני בסקלה שבו יושב התלמיד הוותיק הוא סוף שמונה עשרה שורות.⁹² את התלמיד המתחיל היו מושיבים בסוף שורות אלה וככל שהוא עולה בוותק שלו

⁹⁰ שם, עמ' 350. רוזנטל רואה בתפיסות קוטביות אלה: 'ניגוד קוטבי בין תורה סטאטית הנלמדת בשקידה ומוחזקת בזכרון, והלומדה הוא אך בחינת בית קיבול פאסיבי. ובין תורה דינאמית, שמתחדשת בבינה ובפלפול, במלחמתה של תורה, חכמה יוצרת ולא דוקא נשמרת' (עמ' 351). על הדיון בין התפיסות השונות העולות מהשוואת סיפורו של רב לדברי רבי יהושע בן לוי, ראו: שגיא, אלו ואלו, עמ' 184-190; אלמן, תולדות, עמ' 1-26; רוזנטל, תורה, עמ' 448-489; מליקובסקי, ספרות ומשמעות, עמ' 78-80.

⁹¹ ראו במקבילות לויקרא רבה לעיל, בכל המקבילות האגדה מופיעה בשם רבי יהושע בן לוי, הרי שהיא ידועה וקרויה על שמו.

⁹² בישיבות שבארץ ישראל היו שלוש שורות ראו: גינצבורג, חידושים, עמ' 188-189; אפשטיין, לכסיקוגרפיה, עמ' 372. לעומת זאת בישיבה הבבלית מתוארות שבע שורות ראו: אפשטיין שם עמ' 379-373, שזיהה את המונח 'כלה' עם שורה והסיק שהיו שבע שורות בישיבה הבבלית. וראו עוד: גפני, יהודי בבל, עמ' 198-200. (הסיפור בבבלי בבא קמא ק"ז ע"א, המתאר את רב כהנא היושב בישיבה שבארץ ישראל בסוף שבע שורות, מעוצב על פי דגם הישיבה הבבלית, ואולי על פי הדגם של הישיבה המאוחרת בתקופת הגאונים, ראו: גפני שם, 194-196. תיאור זה של שבע שורות מתאים לנוסחאות הגורסות כאן 'לסוף שמונה שורות' כלומר את משה הושיבו בשורה שעדיין היא לא מהשבעה של התלמידים. וראו דק"ס במנחות שם. לעומת זאת בבבלי חולין קל"ז ע"א מתואר רבי יוחנן שהיה יושב לפני רבי 'אחר שבע עשרה שורין'. ונראה שהסוגיה שם השפיעה על הניסוח של הבבלי במנחות וראו פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 44-45. ההשוואה לסוגיה זו גורמת להעדיף את הנוסח שמונה עשרה שורות ולא שמונה.

הוא מתקדם ויושב סמוך לרב. בעוד רבי יהושע בן לוי אומר שמשה ידע את כל מה שעתיד לחדש התלמיד הוותיק, רב כמענה לדבריו אומר, שלא רק לא יכול משה לחדש כתלמיד ותיק אלא אף תלמיד טירון הוא לא היה יכול להיות.⁹³

בדברי רבי יהושע בן לוי יש תפיסה עקבית. הוא זה שבאגדותיו העלה את משה למרום,⁹⁴ הוא זה ששם את משה מתווכח עם המלאכים ויכול להם עד שהם נותנים לו מתנות, כוחו של משה גדול כך עד שהוא גם מהתל בשטן. לא פלא שהוא זה שדורש ומעלה על נס את כוחו של משה בתורה. לכל המהלכים הדרשניים האלה, מתאימים מאוד דברי רבי יהושע בן לוי באגדת ויקרא רבה: 'כל מצוה. מקרא, משנה, תלמוד, תוספת הגדה ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כלן נאמרו למשה מסיני'.

נראה שרב במנחות מתכתב גם עם סיפורי רבי יהושע בן לוי שבמסכת שבת. רב הרי כאומר לרבי יהושע בן לוי אכן כדבריך הוא 'שעלה משה למרום ומצא את הקב"ה קושר כתרים לאותיות', אך באשר לחידושי התורה העתידיים להתחדש על ידי תלמידים ותיקים במשך הדורות, איני מסכים לדבריך, וכאן מנסח רב את הסיפור על משה שלא הבין את דבריו של רבי עקיבא. יש כאן אירוניה מושחזת, ובוודאי בכוונת מכוון היא, שאגדת רב נטלה את סגנון דרשתו של רבי יהושע בן לוי: 'בשעה שעלה משה למרום מצא את הקב"ה קושר כתרים לאותיות'. ועל משפט זה המנוסח מבית רבי יהושע בן לוי, בונה רב את האגדה שלו על רבי עקיבא, אגדה השוללת לחלוטין את תפיסת רבי יהושע בן לוי שהכול נאמר מסיני ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש.

'ההתכתבות' של אגדת רב עם האגדות בשבת, באה לידי ביטוי גם עם ניגוד משמעותי בין דברי רבי יהושע בן לוי המספר שאמר הקב"ה למשה: 'הואיל ומיעטת עצמיך תקרא על שמך שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי', לסיפורו של רב שמשה בשעה שלא הבין את הנדרש על ידי רבי עקיבא תשש כוחו, ולא התיישרה דעתו עד ששמע 'הלכה למשה מסיני'. בשני הסיפורים בא לידי ביטוי הרעיון שהתורה קרויה על שמו של משה, אך בעוד באגדת רבי יהושע בן לוי זו מתנה העניק לו הקב"ה בתמורה לענוותנותו של משה, בסיפורו של רבי יוחנן, אין אלו אלא דברי ניהומים.

הקבלה מנוגדת נוספת נמצאת בין הסיפורים: בסיפורו של רבי יהושע בן לוי משה מתואר כיודע אפילו מה שמלאכי השרת לא יודעים, משה הוא זה שמלמד אותם את מה שכתוב בתורה. לעומת זאת, בסיפורו של רבי עקיבא משה לא יודע אפילו את כוונתו של אחרון התלמידים. התורה שהייתה 'גנוזה' תתקע"ד דורות עד שבא משה, בסיפורו של רב היא גנוזה גם ממשה עצמו עד שבא רבי עקיבא.

מההשוואה בין אגדת רב לדברי רבי יהושע בן לוי עולה כי האגדה של רב במנחות 'השתמשה' בדרשת רבי יהושע בן לוי עצמו המספר על משה שעלה למרום ומצא את הקב"ה קושר כתרים לאותיות. רב בדרשתו הוא שהוסיף את הסיפור של רבי עקיבא לפתיחת הדברים של רבי יהושע בן לוי וכאן הוא מנסח תפיסה ההפוכה לחלוטין מתפיסתו של רבי יהושע בן לוי. מכאן, כשאנו באים לפרש את 'קושר

⁹³ בעוד רבי יהושע בן לוי לוקח את התלמיד הוותיק למסע בזמן אל העבר, רב בסיפורו, לוקח את משה למסע בזמן אל העתיד. גם להקבלה ניגודית זו יש רמז לתגובת המספר במנחות.

⁹⁴ ובניגוד לדעת רבי יוסי בבבלי סוכה, הסובר 'מעולם לא עלה משה למרום'. וראו בדברנו בהקדמה לרצף סוגיות זה, שנראה שרבי יהושע בן לוי ניסח את דבריו בתגובה לדברי רבי יוסי.

כתרים לאותיות' של רבי יהושע בן לוי, אין לנו להזדקק בפירושו לסיפור על רבי עקיבא 'שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות', ויש לנו לפרש מימרה זו כשלעצמה. אין לפרש את הביטוי 'קושר כתרים לאותיות' של רבי יהושע בן לוי, בסיפור של מסכת שבת, בהתאם לאגדת רב שמגמתה הפוכה ומתפלמסת עם תפיסת רבי יהושע בן לוי.

קושר כתרים לאותיות – הצעה חדשה

מברור זה עולה שאת משמעות הביטוי 'קושר כתרים לאותיות' אין אנו יכולים לבקש בסוגיה במנחות, ולפיכך הדרשה המספרת על רבי עקיבא הדורש 'על קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות', איננה יכולה להיות רלוונטית לפרשנות הביטוי. שומה עלינו לנסות למצוא את הפשר שלו בסוגיה בשבת, סוגיה שבה הוטבע ביטוי זה על ידי רבי יהושע בן לוי ומתוך השפעת סגנון התוספתא שהזכרנו.

דרשת רבי יהושע בן לוי הינה חלק מסוגיה רחבה יותר העוסקת כולה במתן תורה. בסוגיה לעיל (פח ע"א) הובאה דרשתו של רבי סימאי:

בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה, ופירקום... אמר רבי יוחנן: וכולן זכה משה ונטלן, דסמיק ליה ומשה יקח את האהל. אמר ריש לקיש: עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לנו...

נראה שיש קשר ספרותי מובהק בין דרשת רבי סימאי בן זמנו של רבי יהושע בן לוי לדרשת רבי יהושע בן לוי. רבי סימאי פותח את דרשתו במילים 'בשעה שהקדימו' וכך פותח רבי יהושע בן לוי את דרשתו 'בשעה שעלה משה למרום'. רבי סימאי מספר על קשירת כתרים לישראל ורבי יהושע בן לוי מספר על קשירת כתרים לאותיות. הצרוף של הפועל לקשור לכתר הוא צירוף נדיר שפרט לשני מקומות אלה אין אנו מוצאים אותו עוד בספרות חז"ל, כך שקשה להניח כי יש כאן צרוף מקרים בלבד. בהמשך הדרשה רבי יוחנן אומר שמשה זכה ונטל את הכתרים הללו, וריש לקיש אומר שעתידי הקב"ה להחזירם לנו. בשרשרת דרשות אלה יש התעסקות בשלושת הדמויות שבהם עוסקת גם דרשתו של רבי יהושע בן לוי: הקב"ה, משה וישראל.

אלא שכאן יש לנו לחקור איזו דרשה קדמה: זו של רבי יהושע בן לוי או זו של רבי סימאי. מן הבחינה הכרונולוגית, רבי יהושע בן לוי מדבר על השלב של טרום מעמד הר סיני, בעוד שרבי סימאי מספר על מה שהתרחש לאחר המעמד. יתכן ודרשתו של רבי סימאי באה במקורה כהמשך לדרשתו של רבי יהושע בן לוי. רבי יהושע בן לוי דרש את דרשתו 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה קושר כתרים לאותיות', ורבי סימאי מספר מה קרה לאחר מכן עם כתרים אלה: ראה משה את הקב"ה קושר לאותיות בשעת מעמד הר סיני, בשעה זו ירדו מלאכי השרת 'לכל אחד ואחד מישראל וקשרו לו שני כתרים'. אותם כתרים שקשר הקב"ה לאותיות נקשרו לראשיהם של ישראל. על כך מוסיף רבי יוחנן שאת כולם נטל משה, וריש לקיש מוסיף שעתידי הקב"ה להחזירם לנו. נראה שבכל זאת יש לנו שיח עם דרשתו של רבי יהושע בן לוי. משה שזכה וראה את מעמד קשירת הכתרים לתורה כשעלה למרום, זכה גם ליטול אותם לאחר שנלקחו מראשיהם של ישראל. ריש לקיש משלים את

דברי רבי יוחנן, שמשה שנטלם החזירים להקב"ה, או קשרם מחדש לאותיות, ומשם עתיד הקב"ה להחזירם לנו.

הקשר בין דרשת רבי יהושע בן לוי לדרשת רבי סימאי, מלמד כי הכתרים שהיו לאותיות הם אותם הכתרים שקשרו מלאכי השרת לישראל. נראה להציע, כי אין המשמעות של 'קושר כתרים לאותיות', קשירת הכתרים על האותיות או עיטור האותיות בכתרים, אלא שהאותיות עצמן היו החומר שאותו שילב הקב"ה וקשר בכתרים. יתכן שדמות הכתרים שעמדו אל מול עיני הדרשן, היו בדוגמת הציץ שהיה לכהן הגדול, שהמקרא מכנה אותו גם בשם נזר: 'ציץ נזר הקדש' (שמות לט:ל).⁹⁵ בציץ הנזר של הכהן האותיות היו חלק אינטגרלי ממנו וכפי שנאמר: 'ויעשו את ציץ נזר הקדש זהב טהור ויכתבו עליו מכתב פתוחי חתם'.

בכל כתבי היד הנוסח הוא 'כתרים לאותיות'⁹⁶ אומנם בכ"י אוקספורד הנוסח הוא 'קושר כתרים של אותיות'. לפי נוסח זה נראה שחומר הגלם של הכתרים שקשר הקב"ה היה עשוי מאותיות. יתכן שגם משמעות שאר עדי הנוסח 'קושר כתרים לאותיות' היא אותה משמעות, שהקב"ה קושר כתרים עם אותיות התורה, ובכך הוא משלב את האותיות עם הכתרים.⁹⁷ לפי פירוש זה האות למ"ד של 'לאותיות' תנוקד בצירה. אולם אם נכונה פרשנות זו, יש להבין לשם מה קושר הקב"ה את הכתרים מאותם אותיות? נראה שאת התשובה לכך אנו מוצאים בדרשתו של רבי סימאי, בכדי לקשור את אותם כתרים על ראשיהם של ישראל.⁹⁸

יתכן שרעיון דומה הובע באגדה למעלה על הפסוק 'שמעו כי נגידים אדברי' (משלי ח,ו): דבר אחר: 'נגידים' – כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים'. אגדה זו משלימה את אגדת האותיות. באגדת האותיות הקב"ה יושב ומכין מהאותיות את הכתרים. האותיות החומריות הנכתבות, זהות לאותיות הנאמרות בדיבור. אגדה זו מתארת שאותם כתרי האותיות נקשרו לדיבור הקולי שיצא מהקב"ה, ודרך זה הן נקשרו כנראה גם לראשיהם של ישראל ששמעו את הדיבורים הללו.⁹⁹

⁹⁵ והשוו תהילים קלב: יח: 'ועליו יציץ נזרו'. וראו פירוש אבן עזרא על התורה, שמות כח: לו: 'והנה הציץ נקרא נזר וכמוהו ועליו יציץ נזרו'. וראו פירוש הרמב"ן על התורה שמות כח: ב: 'והציץ נזר המלכים הוא'. וראו, יאיר הופמן, עולם התני"ך, עמ' 238. וראו בן סירא מ: ד (מהדורת מ"צ סגל עמ' רסו): 'מעוטה צניף וציץ ועד עוטה שמלת עור'. במקרא פרט למגילת אסתר (א:יא, ב:יז, ו:ח) לא מוזכרת המילה כתר.

⁹⁶ פרט לכ"י פריס ודפ"ר שם הנוסח 'קשרים לאותיות'. וכן הוא במקבילה במנחות לפי כ"י וטיקן 120. נראה כי הנוסח 'קשרים' אינו מקורי והוא נובע או מפרשנות ל'כתרים' או מהשפעת המילה 'קושר'.

⁹⁷ גם אם לא נפרש שהקב"ה קושר כתרים עם האותיות אלא כפי הפרשנות המקובלת שהוא קושר את הכתרים לאותיות, הצעתנו שרירה וקיימת. הקב"ה קושר לאותיות, שמעצם טבען הן פורחות באוויר, כתרים בכדי שהם יהיו קבועים בהם. פרשנות זו דומה לפרשנות המסורתית, שהקב"ה קושר כתרים, תגים או קוצים, לאותיות. אלא שלפי הצעתנו, הוא לא קושר להם תגים לקשט אותן בהם, אלא כתרים (כדוגמת הציץ למשל) שהם יקובעו בהם.

⁹⁸ לפי דברינו, אפשר לבאר גם את הנוסחים 'קושר קשרים לאותיות' במובן דומה. משה רואה את הקב"ה נוטל את האותיות וקושר אותן זו בזו. האותיות הקשורות אלה באלה הן שיצרו לאחר מכן את הכתר שהקב"ה קשר לישראל בשעת אמירתם נעשה ונשמע.

⁹⁹ אגדה זו מזכירה שני כתרים שנקשרו לכל דיבור, ובמקביל לאגדת רבי סימאי המזכיר אף הוא שני כתרים, אלא שהוא קושר אותם באגדתו לראשיהם של ישראל. יתכן שיש כאן וריאציה מסויימת של דרשתו, בעוד

לפי הצעה זו, הסיפור של רבי יהושע בן לוי בסוגיה בשבת מקבל משמעות אחרת מהמקובל אצל הפרשנים. משה עולה למרום ורואה את הקב"ה נוטל את האותיות ויוצר מהם כתרים בכדי להלביש בהם את ישראל. לאחר הדו-שיח 'אין שלום בעירך' ו-'כלום יש עבד הנותן שלום לרבו' הקב"ה אומר למשה 'היה לך לעזרני' בזאת מציע הקב"ה למשה לתת יד ולסייע לו בעבודתו זו, קשירת הכתרים מהאותיות.¹⁰⁰ משה מכריז 'ועתה יגדל' וכנראה מיד מושיט יד לסייע לקב"ה לקשור את הכתרים.¹⁰¹

שרבי סימאי 'משתמש' בשישים ריבוא מלאכי השרת בכדי להניח כתרים אלה על ישראל, באגדת 'נגידים' המלאכים קושרים את הכתרים לדיבור, והדיבור הנשמע על ידי ישראל, מעביר אליהם את הכתרים שנקשרו בו. בזה מובן גם השימוש בלשון רבים 'קושרים', וגם השימוש בדמויות נסתרות, לא נזכר מי הם 'קושרים' אלה. לדברינו שעדיין עוסקים אנו במלאכי השרת שהובאו באגדת רבי סימאי לעיל. השימוש בלשון זה מובן שכן הוא מוסב על מלאכי השרת שהובאו באגדה למעלה. השימוש בלשון רבים 'קושרים' או קשרו' מופיע כמעט בכל עדי הנוסח, פרט לכ"י אוקספורד 336, שם הנוסח 'קושר לו שני כתרים', יתכן שיש כאן תיקון שנעשה מחמת קשיים שהעלנו, שיש כאן שימוש בדמויות נסתרות ולשון רבים, אולם אם נוסח זה הוא מקורי, אגדה זו מתאימה עוד יותר לאגדת רבי יהושע בן לוי, קשירת הכתרים מהאותיות שבכתב, לא רק את מהאותיות שבכתב עושה ה' כתרים אלא אף מהאותיות שבדיבור. (בכ"י וטיקן 118 לאחר המילים 'קשרו לו שני כתרים' הוא מוסיף 'אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע', כנראה יש כאן אשגרה מאגדת רבי סימאי).

¹⁰⁰ לפי הפרשנות הרואה במעשה הקב"ה עיטור מיוחד לאותיות, אין להבין איך הוא מציע למשה לעזור, פרט לכך שזו אמורה להיות מלאכת מחשבת של סופר יחיד, יש כאן ידיעה מיוחדת של הקב"ה שמניין יהיה אותה למשה. ומה היא הטרוניה 'היה לך לעזרני', אולם אם המשמעות שהאותיות היו כתובות ואין הקב"ה עושה עכשיו אלא מלאכת הרכבה חומרית של האותיות ויוצר מהם כתרים, מובנת הטרוניה, מה אתה עומד מהצד ומתבטל כעבד, אדרבה מעמדך כעבד אמור להניע אותך לסייע לרבך במלאכה זו. ברוב עדי הנוסח יש 'אף על פי כן היה לך לעזרני' המילים 'אף על פי כן' מוסבים על טענת משה שהוא עבד, ולכן הוא לא פרס בשלום הקב"ה. אומר לו הקב"ה אע"פ שכעבד לזה אין לך רשות, הרי שהיה לך לעזרני.

¹⁰¹ יתכן שבדרשה זו 'היה לך לעזרני', יש המשך המגמה של רבי יהושע בן לוי לרומם את מעלתו של משה מעל למלאכים. בדרשתו של רבי סימאי, תפקיד קשירת הכתרים לישראל הוא של מלאכי השרת. לעומת זאת, לפי רבי יהושע בן לוי, משה גבוה מעלתו שהרי הוא נקרא לסייע ביצירת כתרים אלה.

הסוגיה התשיעית – בשעה שעלה משה למרום (חלק ד') – בושש משה – פט ע"א

[א] ואמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב: 'וירא העם כי בשש משה' (שמות, ל: א). אל תקרי בושש אלא באו שש.

[ב] בשעה שעלה משה למרום אמר להן לישראל: לסוף ארבעים יום, בתחלת שש, אני בא.

לסוף ארבעים יום בא שטן ועירבב את העולם.

אמר להן: משה רבכם היכן הוא?

אמרו לו: עלה למרום.

אמר להן: באו שש - ולא השגיחו עליו.

מת - ולא השגיחו עליו.

הראה להן דמות מטתו.

והיינו דקאמרי ליה לאהרן: 'כי זה משה האיש' וגו' (שם לב: א).

מסורת התלמוד: [ב] לסוף ארבעים וכו' ראו ירושלמי תענית ד: ה (סח ע"ב); בראשית רבה יח: ו

(מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 168)

תקציר

סיפור זה במקורו כנראה פתח במילים: 'אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום'. עורך מאוחר שיבץ לפני פתיחת הסיפור את הדרשה של 'אל תקרי בשש אלא באו שש' שבמקורה הייתה שייכת לקובץ המימרות המופיעות בסוגיה השמינית, סוגית כל דיבור ודיבור. דרשות שאף הן נמסרו משם רבי יהושע בן לוי, אף הן עוסקות במיתקו של חטא העגל ואף הן מנוסחות כדרשת 'אל תקרי... אלא'. האיחוי שעשה עורך הסוגיה לדרשה ולסיפור, מעמידים את הדרשה בניגוד למשמעות שעלתה במקור מהדרשה כשלעצמה, הטלת ההאשמה על משה שהוא זה שהטעה את ישראל בכך שהוא בשש לבוא. לפי התפתחות הסיפור בעיבודו בבבלי ישראל יכלו לו לשטן בפיתוי זה, ולא היבשש' הוא שגרם לחטא אלא תעתוע המיטה שהראה להם. העמדנו אל מול הבבלי את דברי הירושלמי המכיר רק את הדרשה של כי בשש, ומסיק ממנה שההתמהמהות היא שגרמה לחטא בלא התערבותו של השטן. כנראה שהדרשה במקורה הייתה דומה לדרשת הירושלמי, מששולבה בסוגיתנו היא הוטמעה כאלמנט בסיפור ואיבדה את עוקצה.

מקורותיו של הסיפור והשתלשלותו

מפתיחתה של האגדה נראה כי הדרשה שבעל האגדה רוצה לדרוש ועליה הוא מבסס את סיפורו, מוסבת על הפסוק 'וירא העם כי בשש משה'. ואכן, המילה בשש נדרשת כאן כהלחם של שתי המילים באו ושש. אולם מחלקה השני של האגדה מסתבר כי דרשת 'באו שש' זו אין לה תפקיד משמעותי בסיפור שהרי כאשר השטן אמר להם לישראל באו שש 'לא השגחו עליו'. בחלקה השני של האגדה הפסוק המרכזי המביא את הסיבה שבגינה חטאו ישראל בעגל הוא 'כי זה משה האיש'. הדרשן דורש את המילה 'זה' ככינוי רומז,¹⁰² ומספר לנו שישראל הצביעו על מיטתו של משה שהראה להם השטן. הקורא את האגדה מקבל את הרושם כאילו הדרשה שנדרשה בתחילת הדברים לבאר ולהטעים מדוע חטאו ישראל בעגל, מאבדת את עוקצה בהמשכו של הסיפור והופכת כלא חשובה בסופה של האגדה.

יתירה מזאת, אגדה זו הנדרשת מהפסוק 'כי זה משה האיש' נראית כסותרת את הכתוב. כיון שבפסוק מפורש כי זה שמשש בושש לבוא הוא הגורם לכך שהם נקהלו וביקשו אלהים אחרים, לשון הפסוק (שם):

וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ויקהל העם אל אהרן ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים אחרים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלינו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו.

¹⁰² ראו: קוגוט, הכינוי, עמ' 106-107.

הרי שהפסוק מסמיך את התקלות העם על אהרון למילים 'וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר'.
האמירה 'כי זה משה האיש' לא נאמרה אלא לאחר ההתקלות ובקשת אלוהים אחרים.¹⁰³

עוד יש להעיר מבחינת הנוסח והסגנון. מדוע עורך הסוגיה לא ניסח אותה באופן הדומה לשלושת
הסיפורים שלמעלה? מדוע הוא לא פתח במילות הפתיחה, שהופיעו בתחילת הסיפור הראשון
והשלישי: 'בשעה שעלה משה למרום'?¹⁰⁴ אכן הוא משלב מילים אלה בהמשך, אך לא ברור מדוע
הוא לא ניסח זאת כמשפט פתיחה בכדי ליצור אחידות בסגנון הספרותי שבין הסיפורים?

נראה כי הדרשה הפותחת את הסיפור הרביעי, לא הייתה חלק מהסיפור שהיה במקור.¹⁰⁵ דרשה זו
הייתה דרשה כשלעצמה, והשתייכה לרצף הדרשות של רבי יהושע בן לוי שהובאו לעיל (בסוגיה
השמינית) קודם סדרת הסיפורים המופיעים אף הם בשם רבי יהושע בן לוי. הדרשה במקורה כנראה
הייתה קצרה כדרשות ההם ושיעורה היה:

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב 'וירא העם כי בשש משה'? אל תקרי בשש אלא באו
שש'.

דרשה זו היא קצרה וקולעת ובהתאם לדרשות המובאות לעיל. היא מתאימה בסגנונה לדרשה של
רבי יהושע בן לוי המסיימת את מקבץ הדרשות המקדימות את הסיפורים. לשון הדרשה האחרונה
שם (פח ע"ב):

אמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, חזרו ישראל לאחוריהן שנים
עשר מיל והיו מלאכי השרת מדדין אותם שנאמר 'מלאכי צבאות ידודון ידודון – אל תקרי
'ידודון ידודון' אלא 'ידדון ידדון'.

כדרשת כל דיבור ודיבור כך גם הדרשה הפותחת את סיפורנו מנוסחת אף היא עם הפורמולה של
'אל תקרי...אלא'.¹⁰⁶ כמו כן מבחינת התוכן אגדה זו קשורה לנושא של חלק מהדרשות שם, נושא

¹⁰³ יתכן שהדרשן דורש את הפסוק השני שנאמרו בו מילים אלה. המילים 'כי זה משה האיש לא ידענו מה
היה לוי' מופיעות במקרא פעמיים: פעם אחת בתיאור האירוע (שמות לב: א), ובפעם נוספת בדברי אהרן למשה
(שם, לב: כג). בדברי אהרון לא נזכר כי סיבת החטא היא בזה שמשה בשש לבוא, אהרון חוזר על דברי ישראל
'כי זה משה האיש' להסביר את מעשה החטא. יתכן שהדגשת אהרון מילים אלה היא שגרמה למספר למצוא
את טעם החטא במילים אלה. אמנם מנוסח הסיפור שלפנינו לא משמע שהדרשה היא מהפסוק השני, שהרי
המספר מסיים 'והיינו דקאמרי ליה לאהרן: כי זה משה האיש', הרי שהוא לומד זאת מישראל 'דקאמרי
לאהרן' ולא מהפסוק בהמשך שאהרן הוא שאומר אותו למשה. אולם יתכן שהסיומת כאן היא סיומת
מאוחרת והלשון הארמית תוכיח.

¹⁰⁴ וכבר הערנו (הסוגיה התשיעית חלק ב'), כי פתיחתו של הסיפור השני 'בשעה שירד' וכו' אינה פתיחה של
סיפור אלא המשכו של הסיפור הראשון. אם כן, זהו הסיפור השלישי ברצף סיפורים שכולם עוסקים 'בשעה
שעלה משה למרום'. לפי זה שבירת הרצף הסגנוני של הפתיחות קשה אף יותר.

¹⁰⁵ וראו: פלסר, שם עמ' 43. יהושע לוינסון, הסיפור, עמ' 289 מעיר: 'הסיפור הזה פותח בסגנון שונה במקצת
משאר הסיפורים שראינו, ואולי ההבדל הזה מרמז שהוא לקוח מהקשר אחר או ממקור אחר. שני מקורות
עומדים בבסיס הסיפור'.

¹⁰⁶ דרשה נוספת מטיפוס אל תקרי מופיעה ברצף הדרשות שם: 'וכיון שמדיבור ראשון נתמלא דיבור שני
להיכן הלך? הוציא הקב"ה הרוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון שנאמר: 'שפתותיו שושנים נוטפות
מור עובר' (שיר השירים ה, ג) - אל תקרי שושנים אלא ששוניים'. המילים 'אל תקרי' לא מופיעות שם בכל

יחטא העגל'. והיא מתאימה לדרשה אחרת של רבי יהושע בן לוי שם: 'אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב צרור המור דודי לי... מי שהכל שלו מכפר לי על עון שכרמתי לוי'. גם הדרשה שם וגם הדרשה על 'כי בושש' באות לרכך את עוון חטא העגל ולסגור על ישראל. נראה אם כן, שמקומה של דרשה כי בושש שייך לרצף דרשות אלה.

לאחר מקבץ הדרשות שם שהובאו משם רבי יהושע בן לוי, שילב העורך את מקבץ הסיפורים שכולם¹⁰⁷ פותחים במילים 'אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום', אלא שצרף את הדרשה של 'כי בושש', דרשה השייכת למקבץ הדרשות שקדמו לשיבוץ הסיפורים, לסיפור הרביעי ויצר ממנו יחידה אחת. לפי זה הסיפור כשלעצמו לא התחיל במקורו בדרשה של כי בושש, אלא במילים 'כשעלה משה למרום'. כנראה שבשל הקשר ההדוק בין הדרשה לסיפור, וגם בשל העובדה שדרשה זו כמו הסיפור מפי רבי יהושע בן לוי יצאה, היא שגרמה לכך שהעורך הפריד את הדרשה הזאת מחברותיה, וצרף אותו לסיפור הרביעי. מכאן השינוי בסגנון הפתיחה של הסיפורים.

תמיכה להשערתנו זו ניתן להביא ממקבילותיה של אגדה זו. בירושלמי תענית ד:ה (סח ע"ב) מובאת הדרשה על בושש, ושם היא מובאת כדרשה עצמאית וסגורה, ולא כפי שהיא מופיעה אצלנו. יתירה מזאת בניגוד לסיפורנו בו השטן הוא גיבור ראשי בעלילה, שם לשטן אין כל תפקיד. לשון הירושלמי:

כתיב: 'וישכן כבוד ה' על הר סיני וכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי ויעל משה' (שמות כד:טז). שביעי שהוא לאחר הדיברות ותחילה לארבעים. אמר להן משה: ארבעין יומין אנא מיעבד בטורא. כיון שהגיע יום ארבעים ולא בא, מיד 'וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר' (שם לב:א) וכיון שהגיע שש שעות ולא בא מיד 'ויקהל העם על אהרן ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו' וגוי' (שם).

מסורת הדומה לדרשת הירושלמי, היא כנראה שעמדה ביסוד התמונה הפותחת את סיפור האגדה שלפנינו.¹⁰⁸ בשני המקורות, גם בירושלמי וגם בזה המובא בסיפורנו על ידי רבי יהושע בן לוי, ישנו התיאור שמשם מטעה את ישראל באומרו שהוא יגיע לאחר ארבעים יום. תיאור זה אינו נלמד מהכתובים אלא מסופר על ידי המספר. הבבלי מספר זאת בסגנון של הסיפורים של סוגיתנו: 'בשעה שעלה משה למרום אמר להם לישראל לסוף ארבעים יום בתחילת שש אני בא', והירושלמי מצייר תמונה מקבילה באופן מלא בלשונו שלו: 'אמר להן משה: ארבעין יומין אנא מיעבד בטורא'.¹⁰⁹

דרשת הבבלי משוכללת יותר מדרשת הירושלמי וכפי שהדבר בא לידי ביטוי בכך שהוא משלים חולשה מסוימת שיש בדרשת הירושלמי. לפי הירושלמי, משה אומר לישראל רק שהוא יגיע ביום הארבעים, אך לא משה הוא זה שנקב להם את השעה השישית – זאת, הם הסיקו מעצמם שאחרי

עדי הנוסח, ראו שם בכ"י וטיקן. 108 בכ"י מינכן 95, 'אל תקרי כו" ח' ונוסף בגליון. וראהו דרשה זו בבבלי שבת ל ע"ב.

¹⁰⁷ ראו הערה 98.

¹⁰⁸ ראו פלסר, שם, עמ' 43 הערה 1.

¹⁰⁹ מעניין הוא שהירושלמי אומר 'אנא מיעבד בטורא', ובשונה מהסיפור אצלנו שמשם לא עושה בהר אלא עושה אותם במרום. הבדל זה משמעותי מאוד, כיון שרק הבבלי הנוקט כאן 'שעלה משה למרום' יכול לחבר לאגדה זו את המשך הסיפור, שהראה השטן את מיטתו של משה בשמים.

השעה השישית זו התמהמהות.¹¹⁰ לעומת זאת, הבבלי שם בפיו של משה גם את השעה היעודה. בהשמה זו של השעה הקבועה בפי משה, יש העצמה של המתח בעלילה. ואולי גם הטלת חלק מהאשמה על משה: משה מטעה את העם ממש, ולא רק גורם להם לטעות. השטן אומר להם לישראל, משה הבטיח לכם שהוא יבוא בתחילת שש והרי הוא לא בא.¹¹¹ אולם אין כאן רק עיבוד שונה של האגדה, אלא יש כאן ניגוד שבמודע, בכדי להעצים את העלילה, הבבלי מנגיד בין ההטעה המפורשת של משה לדחיית ישראל את דברי השטן. למרות ש'באו שש' בכל אופן 'לא השגינו בו'. הבבלי שולל בסופו של דבר את הדרשה של הירושלמי שישראל חטאו בגלל הטעיית ה'באו שש'.¹¹² הדחייה של המספר את הדרשה הזאת, מאפשרת לו להרחיב את העלילה ולהתקדם לשלב הבא של הטעיית השטן: 'הראה להם את מטתו'.¹¹³

עורך הסיפור שלפנינו נטל את שתי הדרשות הללו ויצר מהם אגדה עלילתית אחת. את הדרשה הראשונה המטילה את האשמה על משה בהטעייתו את העם, הוא משלב כאלמנט בסיפור עלילתי, אלמנט שמתבטל עם התפתחות הסיפור. הדרשה שהעם חטא בגלל שמשה 'בשש – באו שש', מושמת במקום בפיו של הדרשן, בפיו של השטן, וכשם שעורך הסיפור דוחה את הדרשה הזאת, כך גם ישראל דוחים את דברי השטן הללו – 'לא השגינו בו'. דחייה זו, המשולבת בעלילת הסיפור, מאפשרת למספר הסיפור להציג את הדרשה שהוא מקבל – 'כי זה משה האיש' – הראה להם את מיטתו של משה, מעשי שטן הם שגרמו לעם לחטוא ולא משה חלילה.

הדרשה והסיפור, המשולבים בבבלי ליחידה דיאלקטית אחת, מנוגדים לא רק בדרכי הדרשה שלהם אלא גם במטרתם. אכן, שתי האגדות באות לסנגר על ישראל, או לפחות 'להבין' אותם, אך הן עושות זאת על ידי שתי תפיסות מנוגדות לחלוטין. בעוד האגדה הראשונה עושה זאת על ידי העברת חלק מן האשמה על משה, הרי שהאגדה השנייה רואה במעשה שטן את הגורם לחטא. כמו כן היא מעצימה את כוחם של ישראל כאשר פעמיים הם דוחים את תעותו של השטן ו'לא השגינו בו'. לאחר העיבוד של העורך שאיחד את שתי הדרשות, מועצם כוחם של ישראל אף יותר, הם יכלו גם

¹¹⁰ אין רמז שהירושלמי דורש את המילה 'בשש' – באו שש. אדרבה, במהלך הדרשה, הפסוק 'וירא העם כי בשש משה' מופיע כתוצאה ולא כסיבה. הירושלמי מתאר את תגובת ישראל בשני שלבים: 'כיון שהגיע ארבעים יום ולא בא מיד וירא העם כי בשש' וכו'. ורק לאחר מכן, 'כיון שהגיע שש שעות ולא בא מיד ויקהלו וכו'. הרי שלפי הירושלמי השלב השני שלאחר השש שעות מנותק מהשלב הראשון שהיה לפני השש שעות. ועל השלב הראשון שהיה קודם לשש שעות נאמר 'וירא העם כי בשש'.

¹¹¹ בכ"י אוקספורד 366 נוסף כאן 'כיון שהגיע תחלת שש ולא בא סוף שש ולא בא שטן וכו'. לפי נוסח זה ישראל מוצגים כאן באור עוד יותר חיובי, ישראל לא חטאו מיד בתחילת שש אפילו שזו השעה שקבע להם משה, אלא הם ממתניים לסוף שש. ורק משלא הגיע בסוף שש בא שטן.

¹¹² יחד עם שלילת הדרשה של הירושלמי, הבבלי משכלל גם את ניסוח הדרשה. בעוד שבירושלמי אנו מסיקים לבדנו את הקשר בין המילה 'בשש' לשש שעות (וראו הערה 108). הבבלי יוצר מזה דרשה מנוסחת היטב, וטובע את הדרשה בסגנון הידוע של טיפוס דרשות אל תקרי. סגנון, שכאמור, מופיע גם ברצף הדרשות שדרשה זו הייתה משוייכת אליו במקורה.

¹¹³ יתכן, שהמספר בבבלי 'הרשה' לעצמו להטיל האשמה כל כך חמורה על משה, מכיון שבסופו של דבר לא ההטעייה הזאת היא שגרמה לחטא העגל. בניגוד לירושלמי, שישראל חטאו עקב ההתמהמהות של משה אך ללא הטעייה מפורשת מצידו. לפי הבבלי, ההתמהמהות בסופו של דבר לא גרמה לחטא אלא תעותו המיטה של השטן. לפי זה מתבררת כאן אופי עבודת העורך: הוא לא רק איחה כאן מדרש עם סיפור, אלא ניסח את המדרש מחדש בהתאם לסיפור שהוא צרף לו.

להטעייתו של משה, שאמר להם בשש שעות אני בא, וגם לתעתועיו של השטן, שאמר להם באו שש ומת. העורך בעיבודו לא רק שמקחה את העוקץ מהאגדה הראשונה, אלא משתמש בה להעצמת המשמעות ההפוכה. בניגוד לאגדה הראשונה, בה ישראל נופלים מיד במכמורתו של השטן, המשמעות היוצאת מהאגדה השנייה היא, סרבנותם של ישראל למעשי השטן וכוחם של ישראל.

בניגוד לדרשת הבבלי שהתאמת דרשת כי בושש יחד עם הסיפור המצורף אליו, אינה מתאימה לקריאת הפסוק וכפי שהערנו. בדרשת הירושלמי הדרשה מתאימה היטב לפסוק, שהרי הפסוק מבהיר שכתוצאה מ'בושש משה לבוא' נקהלו ישראל על אהרן. וכפי שמדגיש הדרשן: 'כיון שהגיע יום הארבעים ולא בא **מיד** 'וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר' (שם לב: א) וכיון שהגיע שש שעות ולא בא **מיד** 'ויקהל העם על אהרן ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'.¹¹⁴ הסיבה לחוסר ההתאמה בין הדרשה לפסוק של הבבלי, היא כנראה העיבוד המאוחר שנטל שני מקורות ואיחדן באופן מלאכותי.

הווירטואוזיות של עורך הסוגיה באה לידי ביטוי נאה בשימוש שהוא עושה באגדה זו במילים 'בשעה שעלה משה למרום'. בשאר האגדות הפותחות במילים אלה, הפתיחה מובילה אותנו לאירוע המתרחש בשמים: כך באגדה הראשונה 'בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת', ובאגדה השלישית 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהוא קושר כתרים לאותיות'.¹¹⁵ לעומת זאת, באגדה זו יש משמעות אחרת לגמרי למילים אלה. הן לא מתארות את מה שהתרחש 'בשעה שעלה משה למרום', אלא את מה שאמר להם משה לישראל בסמוך לאותה שעה שהוא עלה. באגדה זו ההוראה של 'בשעה' היא בסמוך לשעה ולא באותה שעה עצמה. כמו כן בסיפור ההתרחשות אין האגדה מספרת את שהתרחש במרום אלא את שהתרחש כאן בארץ לפני שעלה משה למרום. המספר אם כן נטל את הדרשה המתארת את דברי משה לישראל טרם עלייתו, וכשערך זאת בסוגיתנו, הוא ערך את זה במתאים לסגנון של הסיפורים האחרים למרות השוני בעניין.

לסיכומם של דברים, נראה שיש לנו כאן מעשה עריכה של איחוי שתי אגדות שאינן תלויות זו בזו. האיחוי של האגדות נעשה על ידי יצירה סיפורית המשלבת שתי דרשות ויוצרת מהם עלילה דיאלוגית המשתלבת במכלול הסיפורים שלפנינו. מעשה יצירה זה מאפשר לנו לעקוב אחרי דרכי היצירה הסיפורית של המספר התלמודי, במיוחד באשר לסיפור המורחב המקראי. סיפורים אלה נראים כמעשה יוצר חופשי הנותן דרור לדמיונו, אך נראה שאבני בניין רבות המרכיבות את הסיפור

¹¹⁴ וראו גם בראשית רבה (יח: ו), מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 168): 'ויהיו שניהם ערומים, אמר רבי אליעזר: שלשה הן שלא המתינו בשלותן שש שעות, ואלו הן: אדם, וישראל, וסיסרא, אדם שנאמר: 'ולא יתבששו' (בראשית ב: כה) - לא באו שש שעות והוא בשלותו. וישראל, שנאמר: 'וירא העם כי בשש משה' - כי באו שש שעות ולא בא משה. סיסרא שנאמר: 'מדוע בשש רכבו לבא' (שופטים ה: כח) - בכל יום היה למוד לבא בשלש שעות, בארבע שעות, ועכשיו באו שש שעות ולא בא. הוי ולא יתבששו'. בדומה לדרש בירושלמי אף כאן הסיבה שגרמה לישראל לחטוא היא 'שלא המתינו בשלותן שש שעות' (נראה שדרשה זו נגזרת מניתוח אחר של המילה 'בששו', לא באו שש כמו הבבלי אלא 'בשלותן שש', כאשר השין הראשונה של המילה 'בששו' משמשת לשתי המילים – **בשלותן שש**). וראו פלסר, שם. דרשה זו מתאימה לרושלמי, גם בכך שהאשמה מוטלת על ישראל 'שלא המתינו בשלותן'. בעוד בדרשת הבבלי, האשמה מוטלת על משה, הוא שהטעה אותם ואמר להם 'לסוף ארבעים יום בתחילת שש אני בא'.

¹¹⁵ באשר לסיפור השני ראו הערה 98.

מעוגנות על ידי המעשה הדרשני, ומעשה זה הוא שאולי מעניק את הלגיטימציה לדרור הדמיוני שלוקח לו המספר.

תמיכה נוספת להשערתנו כי עורך הסיפור שלנו הלחים כאן שתי דרשות ויצר מהם סיפור אחד, יש מהמסורת המופיעה בשמות רבה (פרשת כי תשא פרשה מא):

וירא העם כי בושש משה, מהו כי בושש? באו שש שעות ולא ירד. למה? שהתנה עמהם למי יום אני מביא לכם את התורה וכיון שבאו שש שעות ולא ירד, משה מיד 'ויקהל העם על אהרן'. רבנן אמרי: השטן מצא את ידיו אותה שעה שהיה משה נראה תלוי בין השמים והארץ והיו מראין אותו באצבע ואומר כי זה משה האיש.

במסורת דרשנית זו, מובאות שתי דרשות שונות זו לצד זו, דרשה אחת הדורשת את בושש באו שש, דרשה הרואה בכך סיבה לנפילתם של ישראל בחטא (דרשה זו מתאימה יותר בסגנונה לדרשה המצויה בידינו בירושלמי שהובא לעיל). ודרשה אחרת המובאת בשם רבנן, המספרת על הטעייתו של השטן ורואה באירוע זה את הגורם לחטא.¹¹⁶ הסיפור של רבנן בשמות רבה, נראה קדום יותר לסיפור הבבלי והוא מתאר שלב מוקדם יותר של גלגולו של הסיפור. בסיפור זה, השטן לא הראה לישראל את מיטתו של משה, אלא ניצל מצב שהיה. ישראל ראו את משה 'תלוי בין שמים וארץ', נראה שמשמעות הדבר היא, שישראל ראו את משה כאשר הוא עולה למרום או יורד מהמרום. מחזה זה לא היה מעשה שטן ואינו מקושר לשטן. מראה מתמיה זה גם אינו קשור למיטתו של משה. לא מתואר כאן שמשה מת ואפילו מוטיב המיטה המופיע בסיפור שבבבלי לא מוזכר. מחזה זה שכנראה נעשה במטרה להרים את קרנו של משה בעיני העם, כולם רואים ש'עלה משה למרום'

¹¹⁶ אמנם מדרש זה הוא מדרש מאוחר, אך לא נראה שמסורת זו מעבדת את האמור בבבלי בסיפורנו ומפרקת זאת לשתי דרשות. אלא מסורת עצמאית לפנינו. ראשית, אין מוטיבים ספרותיים משמעותיים המצביעים על שיתוף ועיבוד של המסורת הבבלית. ועוד, מסורת זו מביאה את שתי הדרשות בשם אומרים שונים ואפילו מרמזת למחלוקת ביניהם. לכן נראה כי מסורת זו של שמות רבה מצביעה על שתי שיטות בדרשות הפסוק, שהבבלי הוא זה שעיבד את הדרשות ויצר מהם יצירה עלילתית. לוינסון (שם עמ' 289-290) הצביע על דמיון בין הסיפור המופיע בספרי על אהרן לסיפור של רבי יהושע בן לוי על מיטתו של משה. ולכן הוא מניח כי המספר אצלנו עיבד את המקור של הספרי והעביר את הסיפור מאהרן למשה. אולם ההשוואה לשמות רבה מלמדת כי מסורת זו קרובה יותר לספרי, ולכן ודאי שהושפעה ממנו. שני המקורות משתמשים בנוסח שאינו מופיע בסיפורנו. הנוסח בספרי דברים (שה עמ' 326) הוא: 'הביא מיטתו של אהרן ותלאה בשמי שמים' והנוסח בשמות רבה הוא: 'שהיה משה תלוי בין השמים והארץ'. קירבה סגנונית זו בין הדרשה שבשמות רבה לספרי ולא לסוגיתנו, מלמדת כי מסורת השמ"ר הושפעה כנראה גם באופן ישיר מהספרי. וכפי שהנחנו, אין דברי השמות רבה עיבוד של סוגיתנו, אלא אדרבה מסורת זו קדומה היא וכנראה ממסורת כזאת עיבד רבי יהושע בן לוי את סיפורו. בכ"י אוקספורד 366, וטיקן 108 ופריס, הנוסח בסוגיתנו 'הראה להן דמות מיטתו בענן', לוינסון מסתמך על גרסה זו בהשוואת סוגיתנו למוטיב שבספרי 'ותלאה בשמי שמים'. אמנם לפי כ"י מינכן 95 והדפ"ר אין את המילה 'בענן', לפי עדי נוסח אלה, אין שום אזכור לכך שהשטן הראה את דמות מיטתו של משה בשמים. אולם אף לפי הנוסחים הגורסים 'בענן' אין שום ראיה שהכוונה היא בשמים, יתכן שהראה להם את דמות מיטתו בענן ההר וכפי שנאמר: 'וענן כבד על ההר' (שמות יט: יז). כך שהמוטיב של המיטה התלוייה בשמים אינה בהכרח זהה למתואר בסיפורנו. (השילוב של המדרש בשמ"ר של שני מוטיבים, האחד 'דמות מיטתו' המופיע בבבלי בסוגיתנו, והשני 'שהיה תלוי בין שמים וארץ' המופיע בספרי, מלמדת או כדברינו שהבבלי הוא שעיבד מסורת הדומה לזו של הש"ר, או שהש"ר בעריכה מאוחרת יותר של מסורת שהסתמכה על הספרי, שילב מוטיבים מסוגיתנו).

איפשרה לו לשטן למצוא כאן הזדמנות להפוך את הקערה על פיה: 'השטן מצא את ידיו באותה שעה'. סיפור זה שמייצג כיוון התפתחות אחר של הסיפור בבבלי אך ודאי קשור אליו נראה שהוא קדום יותר ואחר כך במסורת הבבלית הוא עבר גלגול שבו התווספו לו מוטיבים של המיטה והמוות, ובנוסף, כל המחזה הזה עבר לרשותו המבצעת ורבת התעתועים של השטן. הוא שהראה להם דמות מיטתו. מדרש שמות רבה, דורש טוב יותר את דברי ישראל 'כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו'. אילו הם היו רואים את מותו ומיטתו מדוע לא אמרו 'כי זה משה האיש מת?' לפי הבבלי יתכן שמשמעות המילים 'לא ידענו' מכוונים לשאול על סיבת האירוע, לא ידענו מדוע קרה לא מה שקרה.

[א] אמר ליה ההוא מרבנן לרב כהנא: מי שמיע לך מאי הר סיני?

אמר ליה: הר שנעשו בו נסים לישראל.

הר ניסאי מיבעי ליה?

אלא: הר שנעשה סימן טוב לישראל.

הר סימנאי מיבעי ליה?

[ב] אמר ליה: מאי טעמא לא שכיחת קמיה דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, דמעייני באגדתא

דרב חסדא ורבה בריה דרב הונא דאמרי תרווייהו: מאי הר סיני – הר שירדה שנאה לאומות

העולם עליו.

[ג] והיינו דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: חמשה שמות יש לו: מדבר צין - שנצטוו ישראל עליו, מדבר

קדש – שנתקדשו ישראל עליו, מדבר קדמות – שנתנה קדומה עליו, מדבר פארן – שפרו ורבו

עליה ישראל, מדבר סיני – שירדה שנאה לאומות העולם עליו, ומה שמו – חורב שמו.

ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: הר סיני שמו, ולמה נקרא הר חורב – שירדה חורבה לאומות

העולם עליו.

מסורת התלמוד: [ב] הר שירדה – ראו ירושלמי ברכות (ד:ה; ח ע"ג)

תקציר

רב כהנא דורש 'הר שנעשו בו נסים לישראל', מבקורת הנוסח והשוואת סגנונו של עורך סוגיתנו לסוגיות סמוכות, נראה שעורך הסוגיה הוא שמתערב בדיאלוג ודוחה דרשה זאת מהטעם ש'הר ניסאי מיבעי ליה'. לאחר דחיה זו העורך מביא אפשרות נוספת לדרשה: 'הר שנעשה סימן טוב לישראל', אך גם זו נדחית בטענה שאם כך הרי ש-'הר סימנאי מיבעי ליה'. לאחר שרב כהנא הציג את דרשתו, ההוא מדרבנן פונה אליו בגערה: 'מאי טעמא לא שכיחת קמיה דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, דמעייני באגדתא דרב חסדא ורבה בריה דרב הונא', לו היית מצוי לפניהם היית יודע שהסיבה שמכונה שמו הר סיני היא מחמת 'שירדה שנאה לאומות העולם עליו'. דרשה זו מתאימה לדרשת רבי יוסי בר חנינא על 'מדבר סיני' ואינה עולה בקנה אחד עם דרשת רבי אבהו, הטוען שאין מקום לדרוש את השם סיני, כיון שיסיני שמו' אלא את השם חורב.

משמעות הדרשה 'שירדה שנאה' היא שאומות העולם הפכו שנואים על ידי הסרוב. פירוש זה נתמך מהשוואת סגנון הנוסח של המימרות של רבי יוסי בר חנינא ורבי אבהו החולק עליו. את המחלוקת בין רבי אבהו לרבי יוסי בר חנינא הכנסנו להקשר רחב יותר הקשור לתוצאת סרובן של אומות העולם לקבל את התורה, ולשאלה האם סרוב זה מצדיק אפליה משפטית של הגוי. הקשר זה מעוגן גם במובאה מהירושלמי.

הר סיני

סוגיתנו עוסקת בדרשות מסוגת דרשות שם.¹ הדרשה המרכזית היא זו שהובאה על ידי ההוא מדרבנן² משמם של רב חסדא ורבה בר רב הונא 'מאי הר סיני הר שירדה שנאה לאומות העולם

¹ וראו דוגמה לדרשה הקרובה לענייננו, העוסקת אף היא בדרשות שונות לשם הר, בירושלמי ברכות (ד: ה); ח ע"ג): 'הר המוריה – ר' חייא רובא ור' ינאי, חד אמר: שמשם הוריה יוצא לעולם וחרנה אמר: שמשם יראה יוצאה לעולם. ארון – ר' חייא רובא ור' ינאי, חד אמר: שמשם אורה יוצאה לעולם וחרנה אמר: שמשם ארירה יוצאה לעולם. דביר – ר' חייא ור' ינאי, חד אמר: שמשם דבר יוצא לעולם וחרנה אמר: שמשם דיברות יוצאין לעולם'. על דרשות שם מקום ראו גרסיאל, שמות בספר שופטים, עמ' 59-82. על דרשות שם באופן כללי ראו להנ"ל, מדרשי שמות במקרא, רמת-גן, תשמ"ח.

² היד מלאכי, כללי התלמוד, כלל תקל, מביא מרש"י בבבלי תענית ד ע"א שהביטוי 'ההוא מדרבנן' ייחודי לתלמיד חכם זקן, בעוד שצעיר מכונה 'צורבא מדרבנן'. לעומת זאת בספר יוחסין, מאמר שני סדר אמוראים אות צ הוכיח שהביטוי 'צורבא מדרבנן' נאמר אף על תלמיד חכם זקן. אולם אפילו כך, 'ההוא מדרבנן' נאמר על תלמיד חכם ידוע וסמכותי, למשל בסוגיתנו ש'ההוא מדרבנן' זה לא רק סותר את דברי רב כהנא אלא אף גוער בו 'מאי טעמא לא שכיחת קמיה...'. ייתכן שהכינוי הספרותי לבן שיחו של רב כהנא כ'ההוא מדרבנן' מושפע מכינוי זהה שניתן לאדם שהיה מסדר אגדות לפני רב חסדא. ראו בבלי עירובין כא ע"ב 'אמר ליה רב חסדא לההוא מדרבנן דהוה קא מסדר אגדתא קמיה: מי שמיע לך...'; בבלי סוכה נג ע"א 'אמר ליה רב חסדא לההוא מדרבנן דהוי קמסדר אגדתא קמיה, אמר ליה: שמיע לך הני חמש עשרה מעלות כנגד מי אמרם דוד? כעין זה בסוגיתנו ההוא מדרבנן מספר על אגדות רב חסדא, והוא ששואל את רב כהנא בלשון 'מי שמיע לך?'. דינור, דורות ורשומות, עמ' 89, מסיק מסוגיתנו ש'האגדה של רב חסדא הייתה אפוא מסודרת וכתובה והחכמים עיינו בה'. ואדרבה, מסוגיתנו ניכר שלא הייתה אגדה כתובה, שהרי ההוא מדרבנן גוער ברב כהנא

עליו'. נראה שההקדמה לא באה אלא להכשיר את הקרקע לדרשה זו. עורך הסוגיה גם מביא מקור קדום יותר לדרשה, דברי רבי יוסי בר חנינא.³ אלה עומדים במרכז הסוגיה גם מבחינת מסגרתה הספרותית: ראשית מביא העורך ניסיונות לדרוש אחרת את השם סיני, ואלו נדחים משום ריחוק מהמילה הנדרשת. אז מובאת הדרשה המרכזית 'שירדה שנאה לאומות העולם עליו', ואסמכתא לדרשה זו מדרשת רבי יוסי בר חנינא. בשלב החותם בעל הסוגיה מביא הסתייגות של רבי אבהו מדרשה זו. סוף הסוגיה מקביל אפוא לתחילתה, שהייתה אף היא הסתייגות מדרשת 'ירדה שנאה'. אמור, נראה שהדיאלוג שמביא העורך בין ההוא מדרבנן לרב חסדא בא להכשיר את הדרך לדרשה הר שירדה שנאה.⁴ אכן המילה 'סיני' קרובה פונטית ל'שנאה',⁵ אך מובן הניסיון למצוא דמיון פונטי חיובי יותר. גם אם השנאה מושלכת על אומות העולם, יש טעם לפגם בקריאת שם ההר שעליו ניתנה תורה על שם שנאה. נראה שבמסורת המקורית שעמדה לפני עורך הסוגיה דברי ההוא מדרבנן לא כללו את הדיון עם רב כהנא אלא רק את מימרתו הראשונה. לאחר מכן באו דברי ההוא מדרבנן לרב כהנא המצטט את המימרה של רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע. עורך הסוגיה הוא שהוסיף את השקלא וטריא של דחיית הדרשה של רב כהנא והוא שהציג את הדרשה הנוספת ודחייתה אף היא. הנוסח הראשוני שעמד לפניו היה כעין זה:

אמר ליה ההוא מדרבנן לרב כהנא מי שמיע לך מאי הר סיני? אמר ליה: הר שנעשו בו נסים לישראל. אמר ליה: מאי טעמא לא שכחת קמיה דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, דמעייני באגדתא דרב חסדא ורבה בריה דרב הונא דאמרי תרווייהו: מאי הר סיני - הר שירדה שנאה לאומות העולם עליו.

הצגת הדרשות ודחייתן הן מהלך חריג ביחס לדברי אגדה. דרשות שם דחוקות בהרבה מתקבלות לרוב ללא שאלה. אף בסוגיתנו מובאים דברי רבי יוסי בר חנינא, הדורש את שמות המדבר ואת השם 'צין' בדרשה רחוקה ביותר פונטית, 'שנצטוו ישראל עליו'. נראה שבעל הסוגיה מתאמץ לשכנע בקרבה בין המילים 'סיני' ו'שנאה', באמצעות דחיית דרשות אפשריות אחרות בתואנה שהן רחוקות

שלא היה מצוי לפני החכמים שהיו מעיינים באגדתא, שאלמלא כן היה שומע את הדרשה. אם האגדה הייתה כתובה ומצויה לפני ההוא מדרבנן, אין מקום לגערה זו, שהרי אפשר להשלים את החסר מהספר.

³ יש לשים לב שרבי יוסי בר חנינא לא דורש את שם ההר אלא את שם המדבר. דרשותיו האחרות חלות רק על המדבר, שהרי הר סיני לא מכונה בשום מקום 'הר קדמות' או 'הר קדש'. נראה שבעל הסוגיה המנגיד את דעת רבי יוסי על 'מדבר סיני' לדעת רבי אבהו על 'הר סיני' מבין שהשם 'מדבר סיני' לקוח משם ההר, ולכן דרשת שם המדבר צריכה לעלות בקנה אחד עם דרשת שם ההר.

⁴ ההוא מדרבנן מניח שיש משמעות מיוחדת לשם 'הר סיני'. הוא שואל את רב כהנא 'מי שמיע לך מאי הר סיני? הוא מניח שיש משמעות לשם ההר ושיש מסורת לגבי משמעות זו. 'שמיע' הוא מסורת, בניגוד לסברה. ראו בבלי כתובות נג ע"ב 'אמר ליה רב חסדא לרב יוסף: מי שמיע לך מיניה דרב יהודה, ארוסה יש לה מזונות או אין לה מזונות? אמר ליה: משמע לא שמיע לי, אלא מסברא לית לה, כיון דאירסה לא ניחא ליה דתיתזיל. אמר ליה: אם משמע לא שמיע לך, מסברא אית לה, כיון דלא קים ליה בגוה, לא שדי זוזי בכדי. ואיכא דאמרי, אמר ליה: משמע לא שמיע לי, מסברא אית לה, כיון דלא קים ליה בגוה לא שדי זוזי בכדי. אמר ליה: אי משמע לא שמיע לך, מסברא לית לה, כיון דאירסה - לא ניחא ליה דתיתזיל'. וראו עוד בבלי ברכות נז ע"ב, ובבלי שבת לד ע"א, ולעומת זאת בבלי סנהדרין כח ע"ב 'לא שמיע לי. כלומר, לא סבירא לי, אך אין מילים אלה בחלק מעדי הנוסח וראו סבתו, סנהדרין, עמ' 565 וכן 666-667 הערה 6; בר, אמוראי בבלי, עמ' 114 הערה 43; ודיון מקיף בנושא אצל כהן, לא שמיע, עמ' 467-472.

⁵ על חילופי שייך וסמ"ך ראו אמנון שפירא, ממדבר שייך עמ' 6-8.

מהמילה סיני: 'ניסאי מיבעי ליה' 'סימנאי מיבעי ליה'. זו שיח זה מתאים יותר לסגנונו של 'סתם התלמוד'.

נראה שניסוח השאלות 'מיבעי ליה' נעשה על ידי עורך סוגיתנו, שהרי ניסוח זהה מופיע בסוגיה הסמוכה במובן דומה. להלן (פט ע"ב) מקשה התלמוד 'כשנים – כשני מיבעי ליה? ובהמשך 'דרש רבא 'לכו נא ונוכחה יאמר ה" (ישעיה א: יח) – 'לכו נא', בואו נא מיבעי ליה? 'יאמר ה"', אמר ה' מיבעי ליה? (נראה שגם שאלות אלה אינם מרבא אלא תוספת של עורך הסוגיה לדרשת רבא בהמשך).⁶ מכאן שעורך הסוגיה הוא שהוסיף את השאלות הללו.

טענה זו נתמכת גם בביקורת הנוסח. בכל עדי הנוסח לפני הדחייה 'הר ניסאי מיבעי ליה' לא מופיע 'אמר ליה'. ועוד, לפני דרשת 'הר שנעשה סימן טוב לישראל', גם נעדרת הקידומת 'אמר ליה' וכך גם בדחייה 'הר סימנאי מיבעי ליה'.⁷ אם לפנינו דו-שיח בין רב כהנא להוא מדרבנן, לפני כל אמירה היו צריכות לבוא המילים: 'אמר ליה'. אמנם לעתים בדי שיח מושמטת הקידומת 'אמר ליה' לפני דברי הדובר, אך כאן אין הדבר עקבי, שהרי לפני הטענה המסיימת 'מאי טעמא לא שכיחת' מופיע שוב 'אמר ליה'. נראה אם כן שהדיאלוג כולו, החל בדחייה הראשונה 'הר ניסאי' וכלה בדחייה השנייה 'הר סימנאי', הוא מ'סתם התלמוד' ולא חלק מהשיח בין השניים.

שירדה שנאה לאומות העולם

לא ברור אם הכוונה שאומות העולם נעשו שנואים משום שלא קיבלו את התורה,⁸ או הכוונה שירדה אל האומות שנאה כלפי עם ישראל.⁹ מההקבלה של דברי רבי אבהו לדברי רבי יוסי בר חנינא נראה שהפירוש הנכון הוא שאומות העולם נעשו שנואים על ידי שלא קיבלו את התורה, שהרי רבי אבהו אומר 'שירדה חורבה לאומות העולם עליו'. דברי רבי אבהו הם פרפרזה מושלמת לדברי רבי יוסי בר חנינא, אלא שבעוד רבי יוסי דורש את השם סיני 'שירדה שנאה לאומות העולם עליו', רבי אבהו

⁶ וראו בדברנו על סוגיה זו.

⁷ כך בכל כתיבי היד פרט לכ"י אוקספורד. הנוסח בכ"י אוקספורד בעייתי מפני שאין בו עקביות, הוא לא גורס 'אמר ליה' לפני המילים 'הר ניסאי מיבעי ליה' ואילו לפני הדרשה 'הר שנעשו ניסים' והדחייה 'הר סימנאי' מופיע 'אמר ליה'. נראה שבעד נוסח זה גרסה מעובדת המנסה לתקן את החסר.

⁸ כך נראה שמפרש רש"י בד"ה שנאה: 'שלא קיבלו בו תורה'. כלומר אומות העולם שסירבו לקבל את התורה הפכו שנואים. בדבריו אלה רש"י בא לנמק את הסיבה לכך שהאומות הפכו שנואים. וראו בבלי ביצה טז ע"א רש"י בד"ה לא.

⁹ כך נוקט בדרשות הר"ן בדרוש שביעי וכלשונו: 'והוא אמרם ז"ל (מדרש רבה איכה ב: יג) 'מה אשוח לך ואנחמך' (איכה, שם), לכשאשוח לך אנחמך. הפירוש ידוע, שכל הקטטות שבינינו והאומות הם מסיבת חילוף האמונה, כמו שאמרו בשבת (בבלי פט ע"א) אמר ליה ההוא מרבנן לרב כהנא... והטעם בזה, מפני שהבדילנו השם יתברך מכל האומות שלא נתחתן בהם ושלא לאכול המאכלות האסורות, והריחוק וההבדל מביא על כל פנים לידי כך. ולפיכך אמרו לכשאשוח לך אנחמך, כלומר לכשאשוח לך שאר האומות, שכולן יהיו באמונה אחת עמך, אנחמך' וראו גם דברי הרשב"א, מאמרי אמונה, עמ' קל"ו. יתכן שהם מפרשים את המילים 'שירדה שנאה על אומות העולם' כלשון נקייה, כאשר הכוונה היא 'שירדה שנאה על ישראל', ו'כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו בחבירו' (בבלי סנהדרין קו ע"א).

דורש את המילה חורב, 'שירדה חורבה לאומות העולם עליו'. סביר שהוא מכוון גם לאותה משמעות, רע שירד על אומות העולם.¹⁰

ראיה נוספת לפירוש שאומות העולם הם שנעשו שנואים יש ברצף הדרשות של רבי יוסי ברבי חנינא, שכולן חיוביות לישראל: 'חמשה שמות יש לו: מדבר צין – שנצטוו ישראל עליו, מדבר קדש – שנתקדשו ישראל עליו, מדבר קדמות – שנתנה קדומה עליו, מדבר פארן – שפרו ורבו עליה ישראל, מדבר סיני – שירדה שנה לאומות העולם עליו'. אם נפרש 'שנאה' כאן כשנאה כלפי ישראל, השם החמישי נדרש לגנאי בעוד שהשאר נדרשים לשבח. מנגד, אם נפרש שהאומות הפכו שנואות, הרי כל השמות נדרשים לשבח, שמכלל השנאה לאומות אתה שומע שישראל אהובים הם.¹¹

דרשת 'סיני' על שם השנאה שירדה לאומות העולם היא קשה. מדוע יש לקשור בין שם ההר שעליו ניתנה תורה לשנאה ולכנותה על שם דבר שלילי?¹² דרשה זו גם חריגה בנוף הדרשות החיוביות שדורש רבי יוסי ברבי חנינא, 'ששם נצטוו ישראל עליו... שנתקדשו ישראל עליו... שנתנה קדומה עליו... שפרו ורבו עליה...'. רק את השם סיני הוא דורש על שם דבר שלילי, שנאה. נראה שמחמת זה בעל הסוגיה פותח בדברי ההוא מדרבנן ושולל את האפשרויות 'חיוביות' לדרשת השם סיני, 'הר שנעשו בו ניסים לישראל' או 'הר שנעשה סימן טוב לישראל', כדי לפנות דרך לדרשה זרה זו. רבי אבהו, הדורש את השם חורב, מציג רעיון מתון יותר, 'שירדה חורבה לאומות העולם'. דרשה זו אינה מצביעה על יחס פעיל של שנאה של הקב"ה לאומות העולם,¹³ אלא על כך שסירוב הגויים לקבל את התורה הוריד עליהם חורבה. נראה שמשתקפת כאן מחלוקת עקרונית באשר ליחס לאומות העולם בעקבות סירובם לקבל את התורה.

¹⁰ להלן נציע, בהסתמך על מימרה אחרת של רבי אבהו, שרבי אבהו כנראה מסתייג מהרעיון העומד בדרשתו של רבי יוסי בר חנינא, שהאומות שנואות משום שלא רצו לקבל את התורה, ולכן הוא מציע את דרשתו האחרת.

¹¹ בדרשת הירושלמי בברכות (ראה למעלה בהערה 4) על משמעות השם 'הר המוריה' מביא הירושלמי שתי דעות: 'חד אמר: שמשם הוריה יוצאה לעולם וחרנה אמר: שמשם יראה יוצאה לעולם'. שם גם יש להסתפק האם 'יראה יוצאה לעולם' היא יראה לישראל או יראה לאומות העולם? האם יש כאן דרשה לשבח או לגנות? גינצבורג בפירושים וחיידושים בירושלמי, חלק ג, עמ' 44-45, טוען כי יש לדרוש זאת לגנאי, שיוצאת יראה לעם ישראל שיראים מהגויים. גינצבורג תומך יתדותיו בכך שנדרשו שם שש דרשות על שלושה שמות, על כל שם אחת לשבח ואחת לגנאי. לאור סדר זה יש לפרש לדעתו שירדה יראה הכוונה לעם ישראל. בסוגיתנו, שכל הדרשות האחרות של רבי יוסי הן לשבח, יש להניח שגם דרשת 'ירדה שנאה' היא לשבח. לפיכך פירושה שהשנאה ירדה על האומות ולא על ישראל.

¹² אולי רבי יוסי בר חנינא דורש דווקא את השם 'מדבר סיני' (ראו הערה 3), מחמת הקושי להסמיך את שם ההר שניתנה עליו תורה, הר סיני, לשנאה. לכן הוא מסמיך את הדרשה לשם ההר רק בעקיפין, דרך שם המדבר.

¹³ ליחס הזה יכולה להיות גם משמעות מעשית נורמטיבית. אם הקב"ה הוריד עליהם שנאה, מותר ואולי אף ראוי לשונאם. וראו בדברנו בהמשך את דברי הירושלמי בבא קמא, שם רבי יוסי בר חנינא דורש את הפסוק 'הופיע מהר פארן' 'שהורידן מנכסיהן', ודרשתו משמשת לנימוק המצדיק אפליה ממונית כנגד הגויים. דרשת רבי אבהו 'שירדה חורבה לאומות העולם' לא יכולה לספק צידוק כזה, ואכן רבי אבהו מחפש שם צידוק אחר להלכה המקפחת את הנוכרי.

כפי שמדגיש עורך הסוגיה, רבי אבהו מסתייג מדרשת רבי יוסי בר חנינא. הסתייגותו אולי משקפת מחלוקת אידיאולוגית, שבה רבי אבהו מבטא עמדה מתונה יותר כלפי האומות. גם בדיון העוסק בהלכות השור בדיני ממונות¹⁴ ניכרת דעה דומה שלו. בדיון זה מקופחת זכותו של הגוי, ורבי אבהו מוצא לכך צידוק בהתנערות האומות משבע מצוות בני נח. דעתו מובאת בבבלי בבא קמא לח ע"א:

א"ר אבהו אמר קרא (חבוקק ג:ו): 'עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים' – ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח כיון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל. רבי יוחנן אמר מהכא (דברים לג:ב): 'הופיע מהר פארן' – מפארן הופיע ממונן לישראל. תניא נמי הכי שור של ישראל שנגח שור של נוכרי פטור שור של נוכרי שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, שנאמר: 'עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים' ואומר: 'הופיע מהר פארן'.

גם רבי יוחנן וגם רבי אבהו מקבלים את ההלכה המקפחת את הנוכרי בהלכות השור. הם נחלקו מה הסיבה לקיפוח זה.¹⁵ לדעת רבי יוחנן, הסיבה היא 'מפארן הופיע ממונן לישראל', כלומר קבלת התורה במדבר וסירוב האומות לקבלה.¹⁶ לדעת רבי אבהו, מעמד הר סיני לא יכול להוות סיבה לקיפוח הנוכרי. את הצידוק לאפליה הוא מוצא במעשי האומות. אי עמידתן בשבע מצוות בני נח היא שגרמה לכך שהתיר ה' את ממונן.¹⁷ כדברי רבי יוחנן מצינו כבר במכילתא דרשב"י (כא, לה), מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 187):

יכול יהו משלמין בתם חצי נזק במועד נזק שלם? ת"ל שור רעהו, שור רעהו יוצא כסדר הזה ולא שלאחרין יוצא כסדר הזה, ועליהן הוא אומ' הופיע מהר פארן (דברים לג:ב) הופיע פנים כנגד כל באי העולם.

¹⁴ הבבלי עוסק בקיפוח זכותן של האומות בדין ספציפי של נזקי קרן השור. לגבי קיפוח זכויות ממוניות גורף יותר, ניכרת התמתנות במעבר מהמקורות הקדומים יותר למאוחרים. הספרי (פסקה שמד, מהדו' פינקלשטיין עמ' 400) נוקט שגזל הגוי מותר: 'דבר אחר אף חובב עמים מלמד שלא חלק להם הקדוש ברוך הוא חיבה לאומות העולם כדרך שחלק לישראל תדע לך שכן שהרי אמרו גזילו של נכרי מותר ושל ישראל אסור'. לעומת זאת, המכילתא מחילה זאת על אבדת הגוי. לדעת כהנא המכילתא מייצגת מסורת מתונה יותר שעובדה לפי ההלכה המאוחרת, וראו דיון במקורות אלה ובהתפתחותן אצל כהנא, דפים, עמ' 183-185. רוזנטל, שני דברים, עמ' 463. וראו עוד פיינטוך, הבדלי גישה, עמ' 73-84.

¹⁵ מחלוקת זו היא התפתחות מאוחרת של האגדה. במקור התנאי המובא בסוגיה שם מופיעים שני הפסוקים זה אחר זה כתומכים באותה הלכה בדרך של 'ואומר' ולא בדרך מחלוקת, וכלשון הברייתא: 'תניא נמי הכי שור של ישראל שנגח שור של נוכרי פטור שור של נוכרי שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, שנאמר: 'עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים' ואומר: 'הופיע מהר פארן'.

¹⁶ ראו רש"י בד"ה הופיע: 'גילה ממונן והתירו – מפארן – כשסיבב והחזיר התורה על כל האומות ולא קיבלוה'. וראו בבלי עבודה זרה ב ע"ב – ג ע"א.

¹⁷ וראו פורסטנברג, מתחרות להשתלבות, עמ' 47-49. וראו שם את עיסוקו בדעת רבי אבהו המובאת בירושלמי, המנמק את היחס הממוני השונה אל הנוכרי בדיני נזקי השור בנימוק משפטי 'כדיניהן', שדנים את הנוכרים בדינים התואמים את דיניהם, ואין בהלכה זו משום אפליה או תוקפנות מיוחדת לנוכרים. הדבר מתאים לטענתנו שרבי אבהו מסתייג מדרשת 'משם ירדה שנאה לאומות העולם'. בבבלי בבא קמא, הסתייגותו מדברי רבי יוחנן היא מיחס מפלה לאומות בגלל מעמד הר סיני, ומוסבת רק על המקור ליחס המפלה. גם לפי רבי אבהו יש כזה יחס, אלא שהוא מגיע להם בדין, בעוד שבירושלמי לפי רבי אבהו אין כלל יחס מפלה שכן דנים 'כדיניהן'.

המכילתא משתמשת בביטוי 'הופיע פנים כנגד כל באי עולם',¹⁸ נראה שהכוונה ב'פנים' כאן לחרון-אף, כמו 'ושמתי אני את פני באיש ההוא' (ויקרא כ:ה). אולם יתכן שהביטוי מיוחד גם לאפליה, הן לטובה והן לרעה.¹⁹ וראו הדרשה בבבלי ברכות (כ ע"ב):

דרש רב עזרא, זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם כתוב בתורתך: 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד' (דברים י:יז), והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב: 'ישא ה' פניו אליך' (במדבר ו:כו)? אמר להם: וכי לא ישא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה: 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך' והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה.

נשיאת פנים מחד גיסא והופעת פנים מאידך גיסא הם ביטויים לדבר שנעשה מעבר לשורת הצדק. כשם שמ'ישא ה' פניו אליך' משתמעת אפליה לטובה למרות הצדק שדורש השוויון,²⁰ כך גם 'הופיע פנים' רומז לאפליה לרעה מחוץ לשורת הצדק. אולי זו הסיבה להסתייגותו של רבי אבהו. רבי יוחנן מקבל את האפליה של הקב"ה לאומות העולם וקורא על כך את הפסוק 'הופיע מהר פארן'. לעומתו רבי אבהו מוצא סיבה אחרת, כזו שאינה מנמקת את הקיפוח באפליה, אלא בצדק, צדק של גמול וצדק של שכר ועונש, הם לא קיימו את שבע מצוות בני נח לפיכך נענשו והותר ממונם.

אפשר שמאותה סיבה רבי אבהו מתנגד לדרשתו של רבי יוסי בר חנינא²¹ על הר סיני 'שמם ירדה שנה לאומות העולם'. זו מניחה שסירוב האומות לקבל את התורה הוא סיבה לשנאה שתרד עליהם,²² וכשם שרבי אבהו טוען שסירוב זה לא מצדיק להתיר את ממונם, הוא סובר גם שסירוב זה לא יכול להוריד עליהם שנאה.²³

¹⁸ וכעין זה בירושלמי בבא קמא (ד:ד; ד ע"ב): 'רב אמ' ראה ויתר גוים התיר ממונם של אומות העולם. חזקיה אמר: הופיע מהר פארן הופיע פנים כנגד אומות העולם'. על הביטוי 'כל באי עולם' ביחס לאומות העולם ראו: הירשמן, תורה, עמ' 69-70.

¹⁹ ראו פורסטנברג, שם הערה 77 שמפרש זאת מלשון העזת פנים. וכשם שצרוף זה מופיע בשמות רבה א:יג (מהד' שנאן עמ' 57) על מרים ש'הופיעה פנים כנגד פרעה ואביה. אולם, לא נראה שאפשר לפרש זאת כאן. אין לומר על הקב"ה שהוא מעיז פניו באומות. העזת פנים במשמעות של העזה וחוצפה יכולה להיאמר מהקטן לגדול ולא להפך.

²⁰ וראו בבלי ראש השנה (יז ע"ב): 'שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל: כתיב בתורתכם: 'אשר לא ישא פנים' (דברים י:יז), וכתיב: 'ישא ה' פניו אליך' (במדבר ו:כו). וראו גם בבלי נדה (ע ע"ב).

²¹ על הקרבה בין דרשת רבי יוחנן לדרשת רבי יוסי בר חנינא כבר העיר אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, ח"א, עמ' קלג-קלד.

²² ראו רש"י שם, התולה את הדבר בסירוב האומות לקבל את התורה. האם האומות סרבו לקבל את התורה, או שזו לא הוצעה להם? האם הדיונים על כך במקורות חז"ל הם פנימיים או פולמוסיים, כמו נגד קטרוגו של יוליאנוס? (ראו יוליאנוס, נגד הגליליים, עמ' 211-212) על כך ראו: אורבך, אמונות ודעות, עמ' 469-474; היינמן, אגדות, עמ' 156-162.

²³ מעניין שבירושלמי בבא קמא מובאת גם דרשת רבי יוסי בר חנינא על הפסוק 'ראה ויתר גוים' בירושלמי (ד:ג; ד ע"ב): רב אמ' ראה ויתר גוים התיר ממונם שלגוים חזקיה אמר: 'הופיע מהר פארן' (דברים לג:ב) והופיע פנים כנגד אומות העולם. רבי יוסי בן חנינא אמר הורידן מנכסיהן. רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר כדיניהן. דעת רבי יוסי בר חנינא עוסקת לא רק ביחס הממוני משפטי שיש לדון את הנוכרים וכדרשת רב (ורבי יוחנן בבבלי), אלא ביחס הקב"ה לנוכרים, 'הורידן מנכסיהן'. הורדה זו נעשית בוודאי מתוך סיבה כעין

בירושלמי בבא קמא, לפני דעת רבי אבהו מובאים דברי רבי יוסי בר חנינא על 'ראה ויתר גוים', הדורש 'הורידן מנכסיהן' (ד: ג; ד ע"ב):

רב אמר 'ראה ויתר גוים' התיר ממונם של גוים. חזקיה אמר: 'הופיע מהר פארן' (דברים לג: ב) והופיע פנים כנגד אומות העולם. רבי יוסי בן חנינא אמר הורידן מנכסיהן. רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר כדיניהן'.

נראה שרבי יוסי בר חנינא אמר את דרשתו בלי קשר להלכות השור, אך הירושלמי מביא את דעתו בסוגיה זו מתוך זיהוי קשר ישיר בין הדרשה הזאת לצידוק האפליה בהלכות השור. אם הקב"ה הורידן מנכסיהן, משמע שאף אנו איננו צריכים לדקדק בממונם, כי אין זכותם הממונית חשובה בעיני הקב"ה. דעתו של רבי יוסי בר חנינא הולמת את דעתו בסוגיתנו 'שירדה שנאה לאומות העולם' ואולי היא פועל יוצא שלה. השנאה שירדה עליהן היא לא רק רגשית אלא מתבטאת באופן מעשי 'שהורידן מנכסיהן'.²⁴

חמשה שמות יש לו

יתכן שדרשה זו נבנתה על פי תבנית מדרשי השמות שדרש רבי יוחנן, ראו בבלי סנהדרין (פב ע"ב):

אמר רבי יוחנן: חמשה שמות יש לו. זמרי, ובן סלוא, ושאול, ובן הכנענית, ושלומיאל בן צורי שדי. זמרי – על שנעשה כביצה המוזרת, בן סלוא – על שהסליא עונות של משפחתו, שאול – על שהשאל עצמו לדבר עבירה, בן הכנענית – על שעשה מעשה כנען – ומה שמו – שלומיאל בן צורי שדי שמו.

אף בדרשה זו רבי יוחנן דורש 'חמשה שמות יש לו'²⁵ ומסיים אותה במילים 'ומה שמו'.²⁶

זו המופיעה בסוגיתנו, 'שירדה שנאה לאומות העולם'. וכאמור שם מסתייג רבי אבהו מתפיסת האפליה ומאמץ צידוק משפטי להבדל ההלכתי בין נוכרי לישראל.

²⁴ וכאמור דעת רבי אבהו, המסתייג מעמדה זו, מוצאת צידוק לכך בהצדקה משפטית 'כדיניהן'. נראה שמכאן ראיה לדברנו שדרשת רבי אבהו בסוגיתנו 'הר חורב – שמשם ירדה חורבה לאומות העולם' באה למתן את דרשת השנאה של רבי יוסי בר חנינא. ירדה חורבה היא דבר שבעובדה ואינו מצדיק נורמות מפלות.

²⁵ יש הבדל בין שתי הדרשות בהכללת המספר חמישה שמות. בדברי רבי יוחנן נכלל ב'חמישה שמות' גם השם שלא נדרש, שעליו נאמר 'ומה שמו שלומיאל בן צורי שדי שמו', מה שאין כן בדברי רבי יוסי בר חנינא. יתכן שרבי יוסי בר חנינא נקט 'חמישה שמות יש לו' בהשפעת תבנית הדרשה של רבי יוחנן, למרות שבפועל יש ששה שמות.

²⁶ המילים 'ומה שמו' מופיעות במקומות נוספים כנימוק מדוע לא לדרוש את השם. ראו בבלי ראש השנה ג ע"א 'תנא: הוא סיחון, הוא ערד, הוא כנען. סיחון – שדומה לסייח במדבר, כנען – על שם מלכותו, ומה שמו – ערד שמו. איכא דאמרי: ערד – שדומה לערוד במדבר, כנען – על שם מלכותו, ומה שמו – סיחון שמו'. גם כאן המחלוקת היא 'ומה שמו', והסובר שזהו שמו לא דורש שם זה. וכעין זה בבלי הוריות יא ע"ב: 'ת"ר: הוא שלום הוא צדקיהו, ולמה נקרא שמו שלום? שהיה משולם במעשיו. איכא דאמרי: שלום – ששלמה מלכות בית דוד בימיו, ומה שמו? מתניה שמו'. וראו בבלי ראש השנה ג ע"ב: 'תנא: הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשסתא. כורש – שמלך כשר היה, ארתחשסתא – על שם מלכותו, ומה שמו – דריוש שמו', וראו עוד בבלי סנהדרין לח ע"א-ע"ב: 'ומה שמו נחמיה חכליה שמו'. ושם קא ע"ב מובא כבר ממשנת תנאים:

תנא, הוא נבט, הוא מיכה, הוא שבע בן בכרי. נבט – שניבט ולא ראה, מיכה – שנתמכך בבנין, ומה שמו – שבע בן בכרי שמו'. וראו עוד בבבלי: סנהדרין קה ע"א, כריתות ה ע"ב.

הסוגיה האחת עשרה – חטאיכם כשנים – פט ע"ב

מנין שקושרין לשון של זהורית וכו'

'כשנים' (ישעיה א: יח) כשני מיבעי ליה?

א"ר יצחק: אמר להם הקב"ה לישראל: אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית ועד עכשיו, כשלו ילבינו.

מסורת התלמוד: כשנים – ראו ירושלמי שבת ט: ב; יא ע"ד-יב ע"א.

הסוגיה פותחת בשאלה דקדוקית, מדוע לא נאמר בפסוק 'כשני'! כתשובה לשאלה זו מביא העורך מימרה של רבי יצחק הדורש את המילה 'כשנים' בפסוק, לא במובן של צבע אלא במובן של זמן. מתוך השוואה לדרשות אחרות המובאות בירושלמי על פסוק זה, הנחנו שהמניע של דרשתו של רבי יצחק לא נובע מהשאלה הדקדוקית שהקדים עורך הסוגיה, אלא מבעיה אחרת המתעוררת בפסוק, בעיה המתעוררת מההבדל בין לובן השלג ללובן הצמר. בעיה זו נדרשה לפתרון כבר על ידי תנאים וחכמים קדומים יותר. עורך הסוגיה מסיבותיו שלו הקדים קושיה אחרת לדרשה המצוטטת של רבי יצחק.

התהוות הסוגיה תוך השוואה לירושלמי

התלמוד מקדים לאמירת רבי יצחק שאלה דקדוקית, 'כשנים – כשני מבעי ליה'¹ שאלה זו באה יפה על פתרונה עם דרשתו של רבי יצחק שאין מדובר בצבע השני אלא בשנים במובן של זמן, 'כשנים הללו שסדורות ובאות'. יש לברר האם שאלה זו באמת הייתה המניע לדרשת רבי יצחק², או שעורך הסוגיה הוא שהקדים את השאלה לדרשה שהייתה בידו?³

¹ גם במשלי (לא: כא) מופיעה מילה זו ברבים, 'כי כל ביתה לבוש שנים'. וראו בפסיקתא דרב כהנא פסקא י (מהדו' מנדלבוים עמ' 165-166), שדורש מילה זו כאילו כתוב 'שניים': 'לבוש שנים, מילה ופריעה, ציצית ותפילים, הענק תענק, נתן תתן, פתח תפתח, עשר תעשר. לפיכך משה מזהיר את ישראל ואו' להם עשר תעשר וגו' (דברים יד: כב) אולם דרשה זו נראית מטיפוס 'אל תיקרי'. וראו מדרש משלי (בובר) פרשה לא: 'וקרי בה שנים'. (וראו גם: זוהר כרך א פרשת ויחי, וילנא תרפ"ד, רלח ע"א 'אל תקרי שנים אלא שנים'). דרשת אל תקרי כנראה לא באה לפתור בעיה דקדוקית שהרי אינה מעוגנת דקדוקית בלשון הכתוב (ואדרבה פעמים רבות היא פורצת את החוקיות הדקדוקית שלו). לרוב אף אינה מונעת מבעיה דקדוקית. (ואמנם גם השבעים והוולגטה תרגמו במשלי במשמעות שניים. יתכן שגם המניע שלהם לא היה דקדוקי אלא ענייני, שהרי הפסוק אומר 'לא תירא לביתה משלג כי כל ביתה לבוש שנים' ומה עניין בגד שני ל'לא תירא'! ובאמת יש ששיערו שמילים אלה נכתבו שלא במקומן ושייכות לפסוק סמוך שם, ראו בביבליוגרפיה שבהערה הבאה). לעומת זאת, אצלנו אין זו דרשת 'אל תקרי' שכן המילה משתנית לא בקריאתה ולא בכתיבתה אלא במשמעותה. רש"י בסוגיתנו מפרש שהשאלה היא מדוע כאן נקט שנים לשון רבים בניגוד לשלג ולא שלגים. לפי זה שאלת הגמרא כאן ייחודית לפסוק בישעיה ולא למשלי. אלא שלפי דבריו השואל לא היה צריך להסתפק בשאלה 'כשני מבעי ליה'! אלא גם לאזכר את סוף הפסוק 'כשלג ילבינו'.

² במגלת ישעיהו השלימה מקומראן (1QIsa^a) הגרסה כשני ולא כשנים. וראו מילון בן יהודה, כרך 15, עמ' 7321. וראו עוד: ויס, סוגיות, עמ' 264. ורגון, מחקרים, עמ' 29. גם בספרות חז"ל יש עדות שהיו שגרסו בפסוק זה שני, ראו: טלשיר, ספרות המקרא, עמ' 38. האם יש באמת מקום לשאלה 'שנים? שני מבעי ליה'! או שהמילה 'שנים' (כצבע) היא תקנית? ראו טלשיר שם.

³ בניגוד ללשון עברית של דרשת רבי יצחק, שאלה זו בארמית נראית כתוספת מאוחרת לסוגיה. גם הסגנון 'שנים? שני מבעי ליה' אופייני לעורך הסוגיה, כפי שניכר מהדרשה הסמוכה: 'דרש רבא... לכו נא? בואו נא מבעי ליה?'. יאמר ה'! אמר ה' מבעי ליה?'. גם כאן מצוטט חלק הפסוק המוקשה (פעמיים) ותיקון מוצע בלשון 'מבעי ליה' (לפי זה גם פתיחת דברי רבא נוסחה בידי העורך. אך אפשר גם ששם ניסח זאת רבא

נראה שבכדי לעמוד על ההקשר המקורי של דרשת רבי יצחק, יש להשוות אותה לדרשות אחרות שהובאו בירושלמי (שבת פ:ב; יא ע"ד - יב ע"א):⁴

כתי' לכו נא ונוכחה יאמר יי' וגו', תני רבי אליעזר אומר: 'אם יהיו חטאיכם כשנים וגו'', כשנים שבין שמים לארץ, כשלג ילבינו. יתר מיכן, כצמר יהיו. רבי יהושע אומר: אם יהיו חטאיכם כשנים, כשני אבות, כשלג ילבינו. יותר מיכן, כצמר יהיו. אמר רבי יודן בר פזי: אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו בראשון. ואם יאדימו כתולע כצמר יהיו, בשני. ורבנן אמרי: אם יהיו חטאינו של אדם כפי שניו, כשלג ילבינו. יותר מיכן, כצמר יהיו. אמר רבי יודן ענתדרייא: בשעה שעונות קלין, כשלג ילבינו. בשעה שהן כבידין, כצמר יהיו.

בדומה לדרשת רבי יצחק, אף התנא רבי יהושע דורש את משמעות 'כשנים' במובן של זמן, 'כשני אבות'. דרשת רבי אליעזר אף היא מפרשת 'שנים' כזמן – מרחק שבין שמים וארץ (חמש מאות שנים).⁵ גם רבנן דורשים מלשון שנה – גיל. כל הדרשות הללו באות לבאר 'סתירה' בפסוק: בעוד שבתחילת הפסוק החטאים 'כשלג ילבינו' בסופו רק 'כצמר יהיו'.⁶ המתח בין הלבנונית העזה יותר של השלג לזו הפחותה ממנה של הצמר הוא המניע של הדרשות הללו. הסיבה שהדרשן משנה את

והעורך כאן הושפע מניסוחו). גם תחילת דברי רבי יצחק 'אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל', שאין כדוגמתה בדרשות הירושלמי שיצוטטו להלן, נראית כפתיחה מקומית, ואף היא יצאה תחת ידי העורך. שהרי היא מופיעה גם בדרשה הבאה, לצד 'לעתידי לבוא יאמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל'. כל זה מעיד שעורך סוגיתנו הטמיע את סגנונו שלו בדרשת רבי יצחק. אם כן, יש מקום לנסות ולשחזר את מניעי רבי יצחק עצמו בדרשתו. אולי הם שונים מאלו שמייחס לו עורך הסוגיה.

⁴ הנוסח ע"פ כ"י ליידין. הסוגיה הועתקה גם בירושלמי יומא ה:ג; מג ע"ד, על הגיליון של כ"י ליידין.

⁵ ראו בראשית רבה ו:ה (מהדו' תיאודור-אלבק עמ' 45-46). וראו רבי יהודה בן קלונימוס, ערכי תנאים ואמוראים כרך א', עמ' רס"ב). מעניין שבירושלמי ברכות א:א (ב ע"ג) מובא ששני האבות זהים למרחק בין שמים לארץ 'ורבנן אמרין כשני אבות הראשונים 'כימי השמים על הארץ' (דברים יא:כא) וכשם שבין הארץ לרקיע מהלך חמש מאות שנה כך בין רקיע לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו מהלך חמש מאות שנה'. (מובא גם בילקוט שמעוני, פרשת עקב רמז תתעא. בילקוט שם מביא את הפסוק כולו 'אשר נשבע לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ' ואכן הקשר בין שני אבות לכימי השמים חייב להתייחס לפסוק כולו). ברור הוא שיש קשר בין שתי הסוגיות. לפי זה יוצא שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע אינה לגבי מספר השנים אלא לגבי משמעות דורשין. בזה מובן גם מהיכן הוציא רבי יהושע את 'כשני אבות' מהמילה 'כשנים', והרי אין שום רמז בפסוק לשני האבות! לפי הדרשה בירושלמי שם, שני האבות רמוזים ב'כימי השמים על הארץ', והיות שהפסוק עוסק בשכר מצוות הגיוני להחיל אותו גם על כפרת החטאים. אבל יותר נראה שבמקור רבי יהושע לא בא לחלוק על רבי אליעזר (הרי מניין השנים שווה כאמור) אלא השלים את דרשתו והוסיף כהערה לאמרת רבי אליעזר 'שנים שבין שמים וארץ' את שני האבות, הזהות במספרן (מה גם שבסוגית הירושלמי בברכות שני האבות נלמדות מהפסוק 'כימי השמים על הארץ' וכמעט במילים אלו משתמש רבי אליעזר 'כשנים שבין שמים לארץ', נראה שכבר בדברי רבי אליעזר יש כעין אזכור של הפסוק מדברים הנדרש על שני אבות). העורך פיצל את דברי רבי יהושע והציגם כדרשה נפרדת (שהרי או רבי יהושע או העורך שניסח את דבריו התייחסו לדברי רבי אליעזר – תבנית דרשתם וסגנונם זהים).

⁶ על ההבדל בין לבנונית של שלג לשל צמר השוו משנה נגעים א:א: 'בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד ההיכל. והשאת כקרום ביצה, שניה לה כצמר לבן'.

המשמעות משנים (צבע) לשנים (זמן) היא מחמת הבעיה שמצא במובנו ובעקיבותו של הפסוק.⁷ היחיד מבין הדרשנים הללו שמשאיר את משמעות 'כשנים' כפשוטה (צבע) הוא רבי יודן ענתדרייא,⁸ שמפרש 'בשעה שעוונות קליו, כשלג ילבינו ובשעה שהן כבדין, כצמר יהיו'. להבנתו, כשהשני צובע בגד הוא קל מצבע התולע עצמו. לפיכך לומד רבי יודן שאם החטאים קלים כבגדים הצבועים שני⁹ כשלג ילבינו, ואם כבדים ומאדימים כתולע עצמו – כצמר יהיו.¹⁰ לפי דרשתו אין פתרון לשאלה הדקדוקית לכאורה של שנים בלשון רבים, בניגוד לדרשנים האחרים שגם אם לא העירו על כך (שהרי מה שהפריע להם זה, כאמור, המתח בין שלג לצמר) הבעיה הזאת נפתרה מאליה.

נראה שגם רבי יצחק נמשך אחרי דרשות אלו ואף הוא בא ליישב את המתח בין שלג לצמר. דרשתו ממשיכה את המסורת הדרשנית שיסודה עוד תנאי להעביר את המשמעות מצבע לזמן. נראה שבמקור אף דרשתו הייתה בהקשר למסורת זו ונועדה ליישב את המתח בין שלג לצמר. לפי זה, דרשתו המקורית כנראה נראתה מעין כך:

אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית ועד עכשיו, כשלג ילבינו. יתר על כן, כצמר יהיו.

דרשתו אם כן התבססה על דברי רבי אליעזר ורבי יהושע, אלא שהפליג יותר במניין השנים. רק לפי השערה זו אפשר להבין את התוספת 'עד עכשיו', השוללת את מה שמעתה ואילך. לולא כוונה זו, המילים 'עד עכשיו' מיותרות.¹¹ לעומת זאת, אם במקור דברי רבי יצחק היו חלק משרשרת הדרשות

⁷ משמעות דרשתו של רבי יודן בן פזי קשה להבנה. נראה כי רבי יודן מפרש את המילה 'כשנים' במובן של שניים ובדומה לדרשת הפסיקתא על הפסוק במשלי 'כי כל ביתה לבוש שנים' שהובאה בהערה 1. לפי זה כוונת דרשתו: 'אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו בראשון. ואם יאדימו כתולע כצמר יהיו, בשני היא כך: את המילים 'אם יהיו חטאיכם כשנים' הוא קורא ככותרת המתפרטת בהמשך הפסוק. וזה שיעור דרשתו: אם יהיו חטאיכם כשניים, אז בראשון שבהם 'כשלג ילבינו' ובשני שבהם 'כצמר יהיו'. והכוונה כאן היא לאדם ששנה בחטאו, תשובתו הראשונה כשלג וכששנה בחטאו ושב כפרתו פחותה והיא כצמר. (ואולי ברוח דרשתו של רב הונא בבבלי קידושין מ ע"א 'כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו'). יתכן שהוא דורש את המילים 'ואם יאדימו כתולע' על אותם החטאים הראשונים שכבר הלבינו כשלג, שאם האדם ישנה בהם והם ישובו ויאדימו אז בשנייה רק 'כצמר יהיו' (המילה 'יאדימו' יכולה להשתמע כפעולה מתמשכת או נשנית, ובניגוד ל'אם יהיו' שמשמעו מצב סטטי, שזה מתאים לחטא יחיד שלא נשנה).

⁸ כנראה שם מקום ראו קליין, ספר הישוב, עמ' 117. על הכתיב המדויק וחילופי הנוסח של שם זה ראו: אליצור, תורה, עמ' 295-325, בהערה 152.

⁹ נראה שאנו חייבים להוסיף למילה 'שנים' את הדבר הצבוע שני, שהוא הבגד או החוטים. ויש כאן תופעה של 'השמטת נסמך', ראו: אזור, הסומך הבודד, עמ' 75-76. וראו תגובתו של רוטנברג, הסומך הבודד, עמ' 308-305, הערה 2.

¹⁰ זו יכולה להיות כוונת דרשתו אף אם אינה מעוגנת בריאליה. על צבע השני, זיהויו, מאפייניו, הפקתו ומקומו: ראו: בודנהיימר, תולעת השני, עמ' 64-65; פליקס, האלון, עמ' פה-קא; שטרנליכט, הכנימה, עמ' 228-230; שפניר, הארגמן, עמ' 525-529; אביצור, מאמרים, עמ' 245; קורן, צבעים, עמ' 47-65; דורי, תולעת שני; עמר, ארגמן, עמ' 780-783; ספודק, ההיסטוריה הטבעית, עמ' 1-14.

¹¹ משמעותן של המילים 'עד עכשיו' אינה ברורה כל צרכה. האם הכוונה עד ימות ישעיהו הנביא, או הכוונה עד עכשיו שבימי הדרשן רבי יצחק? אם יש כאן הגבלה ודאי הכוונה עד ימות ישעיהו. ואם בעד עכשיו אין הגבלה אלא הכוונה עד עולם, הרי שהכוונה לימות רבי יצחק. אפשרות נוספת שיעד עכשיו' מכוון לקץ הימים 'לעתיד לבוא' (ראה את הדרשה הסמוכה שמעתיקה את אמירת הפסוק לזמן זה), אפשרות זו אף היא מניחה

המבארות מתי כשלג ומתי כצמר, התוספת 'עד עכשיו' מבהירה את גבולות התנאי: החטאים שמששת ימי בראשית עד עכשיו כשלג ילבינו, ומה שתחטאו מכאן ואילך רק כצמר יהיו.¹²

ניתן לשער שסוגיתנו נערכה אפוא כך: בתחילה קיצר המסדר את דברי רבי יצחק והביא רק את חלק המימרה שרלוונטית לתחילת הפסוק 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו', החלק המצוטט במשנתנו. בהמשך עמדה לפני העורך המימרה הקטועה של רבי יצחק, שאינה מתייחסת לסיפא 'ואם יאדימו כתולע כצמר יהיו וגו'. כיוון שלא הכיר את דרשתו המלאה של רבי יצחק ואת זיקתה לדרשות האחרות, ניסה העורך להבין מדוע פירש רבי יצחק 'שנים' כזמן. והגיע למסקנה שהקושי 'כשנים' כשני מבעי ליה? הוא שעמד ביסוד הדרשה.

עוד ייתכן שמה שגרם לעורך להשמיט את הסיפא המשוערת על ידינו, 'יתר על כן כצמר יהיו', היא המשמעות שהבין במילים 'עד עכשיו'. כפי שהערנו (בהערה 11) מילים אלה יכולות להתפרש או במובן של לנצח, או – עד שנותיו של הנביא שאמר את הפסוק, ישעיה. עורך הסוגיה בבבלי סבר שהמשמעות היא לנצח (אולי הושפע מדרשתו הסמוכה של רבא המעתיקה את הפסוק לאחרית הימים, 'לעתיד לבוא'. אם הפסוק נאמר על זמן זה, ודאי ש'עד עכשיו' מכוון לקץ הימים). להבנתו, אם כן, הדרשה לא הגבילה את זמן החטאים שי'כשלג ילבינו'. לפיכך השמיט את ההמשך הלא מובן 'יתר על כן כצמר יהיו', שהרי אין יתר על כן, לפי פרשנות זו. ההשמטה הוציאה את העוקץ מן הדרשה, ולפיכך הקדים עורך הסוגיה שאלה אחרת כתחליף למניע של הדרשה 'כשנים', כשני מיבעי ליה'.

שהכוונה היא לנצח. יש מקום לתמוך באפשרות ש'עד עכשיו' משמעו לנצח, שכן יש בזה פירוש לצרוף 'סדורות ובאות', השנים שמששת ימי בראשית ועד עכשיו מכונים כשנים שהם 'סדורות ובאות' כלומר שעדיין ההתרחשות הזמנית שלהם הווה. אולם אפשרות זו מוציאה את מה ששיערנו, שדברי רבי יצחק במקורן באו ליישב את המתח שבין שלג לצמר, ושהוא מפרש את 'אם' כתנאי, אולם לפי ההצעה ש'עד עכשיו' משמעו לנצח, אי אפשר לפרש את התנאי המגביל של השנים, מתי כשלג ומתי כצמר שהרי אין כאן כל הגבלת שנים. וראו בהמשך דברינו ששיערנו שהקושי במשמעות מילים אלה, הוא שהוביל לעריכת הסוגיה כפי שהיא לפנינו בבבלי.

¹² למרות הקושי להבין מה החילוק בין 'עד עכשיו' ל'מעכשיו', הרי שלפרשנות זו יש משמעות מוסרית ונורמטיבית ברורה. שכן אם החטאים יכולים להיטהר כשלג, מה ימנע את האדם לחטוא בעתיד? החלוקה שעושה הדרשן בין החטאים שהיו עד עכשיו, ולחטאים שמכאן ואילך, יש בה, בצד ההכרה בערכה המטהר של התשובה, גם כדי למנוע מלחטוא להבא שכן מה שיחטא החוטא מעכשיו לא יטוהר כשלג אלא כצמר. רוח דרשה זו מתאימה לנורמה הנדרשת במשנה (יומא ח ט): 'האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב, אין מספקין בידו לעשות תשובה. אחטא ויום הכיפורים מכפר, אין יום הכיפורים מכפר'. ההכרה באפשרות הכפרה טומנת בחובה את הסכנה לזילות החטא, ולכך נועדו מאמרים אלה.

הסוגיה השתים עשרה – לכו נא ונוכחה – פט ע"ב

דרש רבא: מאי דכתיב 'לכו נא ונוכחה יאמר ה' (ישעיה א: יח) 'לכו נא? בואו נא מיבעי ליה? 'יאמר ה' אמר ה' מיבעי ליה?

לעתיד לבא יאמר להם הקב"ה לישראל: לכו נא אצל אבותיכם וינכיחו אתכם. ויאמרו לפניו: רבש"ע אצל מי נלך? אצל אברהם שאמרת לו 'ידוע תדע' (בראשית טו: יג) ולא בקש רחמים עלינו? אצל יצחק שבירך את עשו 'והיה כאשר תריד' (שם כז: מ) ולא בקש רחמים עלינו? אצל יעקב שאמרת לו 'אנכי ארד עמך מצרימה' (שם מ: ד) ולא בקש רחמים עלינו? אצל מי נלך עכשיו? 'יאמר ה' אמר להן הקב"ה: הואיל ותליתם עצמכם בי 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו' (ישעיה שם).

מסורת התלמוד: לעתיד לבוא – ראו: פסיקתא רבתי, נחמו, פיסקא ל (מהדו' איש שלום דף קמא ע"ב

אגב הדרשה הקודמת העוסקת בפסוק 'אם יהיו חטאיכם כשנים' וכו' ומתוך הקשר ענייני לה, באה דרשת רבא העוסקת בתחילת הפסוק. במענה לשתי שאלות הנוגעות למקום ולזמן בו יערך הדיאלוג בין ה' לעם ישראל, מעתיק רבא את ההתרחשות לאחרית הימים. הקב"ה מציע לישראל שהאבות הם שייסרו אותם על חטאיהם (זה מובן 'ויוכיחו'). ישראל דוחים את הפריבילגיה הזאת בטענה שהאבות לא הוכיחו את עצמם בזמן שישראל היו צריכים אותם - 'לא ביקשו רחמים עלינו'. דרשה זו מפחיתה את ההסתמכות על זכות אבות. לא זו בלבד שהאבות לא מבקשים זכות על ישראל ולכן זכות זו בעצם לא קיימת. אלא ההסתמכות על זכות זו היא חטא. שלילת ההסתמכות הזאת מהווה ביטוי של ביטחון בה' 'הואיל ותליתם עצמכם בי' ובסופו של דבר היא שמהווה את הסיבה למחילת החטאים 'אם יהיו חטאיכם' וכו'.

מהלך הסוגיה

דרשה זו באה כאן אגב הזכרת הפסוק 'אם יהיו חטאיכם כשנים' במשנה.¹ הסיבה להבאתה כאן אינה רק בשל אזכור במשנה. יש גם קשר ענייני בינה לבין הדרשה הקודמת של רבי יצחק: היא תומכת בדרשתו. רבי יצחק דרש 'כשנים הללו שמששת ימי בראשית ועד עכשיו', וכפי שהזכרנו דרשה זו אינה מגבילה את הכפרה למספר שנים מסוים.² לפי דרשת רבא, לעתיד לבוא יתקיים דו שיח בין הקב"ה לישראל, ואז יאמר ה' 'אם יהיו חטאיכם' וכו'. הרי שאין הי'כשלג ילבינו' מוגבל לשנים, שהרי אמירה זו תיאמר בסוף הדורות, והרי זה מקביל ל'מששת ימי בראשית ועד עכשיו'. דרשת המשך זו (שבתורה גוררת עמה את הדרשות שלאחריה) אולי גם גרמה לעורך להביא למעלה את דרשת רבי יצחק ולא את האחרות (כעין אלה שבירושלמי, אבות המסורת הדרשנית שהשפיעה על רבי יצחק)³ הדורשות פסוק זה על שנים מסוימות או קצובות.

דרשה זו פועלת בדרך של מילוי פערים מלאכותיים בפסוק, על ידי שאלות המנוסחות על ידי עורך הסוגיה.⁴ כך, בשאלה 'לכו נא? בואו נא מיבעי ליה?' מניח המקשן קריאה של ה' ללכת לכתובת

¹ מעניינת בחירת העורך להביא דווקא את שתי הדרשות הללו בהתייחס לפסוק המובא במשנה. ניכר ששתי הדרשות 'סותרות' את דברי המשנה. הדרשה של רבי יצחק 'כשנים הללו' שומטת את הקרקע תחת דרשת המשנה, שלומדת מהפסוק את הלכת 'לשון של זהורית', שהרי לפי רבי יצחק 'שנים' אינו צבע השני. דרשת רבא, המעתיקה את הפסוק לאחרית הימים, לא עולה בקנה אחד עם הלימוד ההלכתי בדין 'שעיר המשתלח' במשנה, העוסק בתקופת בית המקדש.

² בירושלמי (שבת ט: ב, יא ע"ד - יב ע"א).

³ וכפי שהרחבנו בסוגיה הקודמת.

⁴ לפי גוף הדרשה, נראה שאכן שאלות אלה הן שעמדו בפני הדרשן שהרי אלו באו על פתרון בדרשה. אמנם את ניסוח השאלות נראה שיש ליחס לעורך הסוגיה. צורת השאלה המופיעה כאן פעמיים: 'לכו נא בואו נא מיבעי ליה', 'יאמר ה' אמר ה' מיבעי ליה', זהות בניסוחן לפתיחה של האגדה הקודמת 'כשנים כשני מיבעי ליה'. בסוגיה הקודמת עמדנו על כך שהשאלה 'כשנים מיבעי ליה' היא תוספת של עורך הסוגיה ואינה חלק מדרשתו המקורית של הדרשן. נראה גם שהתוספת 'מאי דכתיב' (מופיעה בכל עדי הנוסח) מתייתרת עם ניסוח שאלות ה'מיבעי ליה'. בסוגיה הקודמת לא מופיעה השאלה 'מאי דכתיב' כיון שישנה השאלה

נעלמה, ואותה משלים הדרשן בדרשתו, 'לכו נא אצל אבותיכם ויוכיחו אתכם'. כיוצא בזה הוא שואל 'יאמר ה'?' אמר ה' מיבעי ליה? ובכך יוצר המקשן זמן נעלם שיש לדורשו. את הפער הזה ממלא הדרשן בדבריו 'יאמר ה', אמר להן הקב"ה הואיל וכו'. הדברים ייאמרו בגמר הדו-שיח בין ה' לישראל לעתיד לבוא, לכשישראל יתלו עצמם בו.

מעבר ליסוד מילוי הפערים, מאפיין נוסף של הדרשה כאן הוא תפיסת ממד הזמן כאחיד, ללא עבר, הווה ועתיד. האבות מואשמים שלא ביקשו רחמים על בניהם בזמן שאלה טרם נולדו, וכל זאת שעה שהמספר (הדרשן או הנביא) עומד בהווה ומספר לנו את שיתרחש בעתיד.⁵ הסיפור גם מתעד התרחשות שטרם התרחשה, ואף על פי כן המספר יודע במדויק את לשון השיח שיתקיים.⁶

לשם הבנת הדרשה נראה להקדים כמה הערות: ראשית, הביטוי 'ויוכיחו אתכם' תמוה. אם הכוונה לתוכחה שנועדה לשנות את התנהגות העם, אין לזה מובן. הרי הקריאה לקבל תוכחה אמורה לקרות 'לעתיד לבוא', כלומר בקץ ההיסטוריה, כשכבר אמורים לתת את הדין על מעשי העבר. בנוסף, מה פשר טענת ישראל על האבות 'שלא ביקשו רחמים עלינו', ומה עניין זה אצל זה? גם אין מובן להתפעלותו של הקב"ה 'הואיל ותליתם עצמכם בי' – איך הסירוב לשמוע תוכחה מן האבות פירושו שישראל תולים עצמם בקב"ה?

נראה שהמפתח להבנת דרשה זו נעוץ בביטוי החוזר שש פעמים, 'אצל'. הקב"ה אומר לישראל 'לכו נא אצל אבותיכם', ונענה: 'אצל מי נלך?' 'אצל אברהם'... 'אצל יצחק'... 'אצל יעקב'... אצל מי נלך? החזרה של משפט השאלה 'אצל מי נלך?'⁷ בתחילת ובסוף דבריהם אינה רק ביטוי לייאוש הרב של ישראל; היא שאלה פסקנית שלא יכולה להיות עליה תשובה. דחייה מיואשת זו של דברי ה' מעוררת את המחשבה שבדבר ה' 'לכו נא לאבותיכם' הוא כביכול מציע להם תקווה, כאומר: לכו נא אצל

הקונקרטי שאלת ה'מבעי ליה'. ולעומת זאת בסוגיה הבאה סוגית 'כי אתה אבינו', שאין מופיעות על הפסוק קושיות קונקרטיות מופיעה השאלה 'מאי דכתיב'. נראה איפה שהשאלה הכללית 'מאי דכתיב' אמורה להופיע רק במקום שלא מופיעות שאלות מסוימות ובמקומן. מכאן הוכחה נוספת שרבה כנראה לא ניסח את שאלות ה'מבעי ליה'.

⁵ מאפיין זה של עיוות ממד הזמן בדרשה נמצא גם בדרשה הבאה, כפי שנראה.

⁶ עיוות ממד הזמן כאן מעורר גם פרדוקס מסוים. הקב"ה אומר לישראל: 'הואיל ותליתם עצמכם בי, אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'. אולם אם הדרשן יודע כבר קודם את התשובה הרצויה בעיני הקב"ה, שוב אין תשובה זו מבטאת את ה'תליתם עצמכם בי', שהרי אנו יודעים עוד לפני ההתרחשות שתשובה זו תמצא חן בעיני הקב"ה. הפתרון הוא שהדרשן, בדרך דרשתו, לא מתאר היום את שיתרחש בעתיד, אלא שם את עצמו כמי שעומד באחרית הימים ומתעד את שהתרחש בעבר.

⁷ בדפוסים מופיע 'אצל מי נלך עכשיו'. המילה עכשיו מעצימה את הייאוש המעשי של עם ישראל, וכמו מבטאת חוסר אונים בפועל ממש, כאדם העומד ותוהה אצל מי אלך עכשיו. בכ"י אוקספורד מופיע 'אצל מי נלך', בלי עכשיו, וכן בכ"י פריס ובגניזה (G43). בכ"י מינכן 95 ובוטיקן 98 מופיע 'אצל מי'. יתכן שהמילה 'עכשיו' שבדפוסים השתרבה מדרשת 'מששת ימי בראשית ועד עכשיו'. בתחילת דברינו על הסוגיה כבר הערנו כבר על הקשר בין שתי הדרשות.

אבותיכם והם יגנו עליכם.⁸ ישראל דוחים את ההצעה, באומרם שאין כל סיכוי ותקווה ב'אצלי' זה; ניסיון העבר מוכיח שהאבות 'לא ביקשו רחמים עלינו'.⁹

לפי רוח זו יש לפרש גם את 'ויוכיחו אתכם'. כפי שהערנו, המובן של תוכחה לא מתאים לממד הזמן שבו כביכול מתרחשים הדברים. נראה שיש לפרש את 'ויוכיחו' במובן של ייסרו וישפטו. הקב"ה אומר: במקום שאני איסר אתכם על מעשיכם, אשלח אתכם לאבותיכם והם יוכיחו וייסרו אתכם על פי משפטם. השליחה לאבות מבטאת פריווילגיה מיוחדת שה' השופט והמעניש מעניק לעם ישראל. הפקדת הדין בידי האבות מבטיחה לכאורה הקלה במשפט ובתוכחה, יותר מהצפוי אילו ה' היה השופט. ישראל מסרבים לפריווילגיה זו בטענה שהעבר מוכיח שהאבות 'לא ביקשו רחמים עלינו', ומעדיפים שה' ישפוט ויוכיח אותם בעצמו.

אמנם, עדיין לא כל כך מובן מדוע מתפעל הקב"ה ואומר 'הואיל ותליתם עצמכם ב'?' הרי אין תשובתם של ישראל מוכיחה כלום פרט לשיקול מחושב ותועלתני, שניסיון העבר מלמד לא לסמוך על האבות? יתכן שמשמעות דברי הקב"ה היא כך: היות וכך אתם תופסים את יחס האבות אליכם, הרי גם בשעת החטא לא הסתמכתם עליהם שיועילו לכם. חוסר ההסתמכות על 'זכות אבות' שתכפר על החטאים היא הסיבה ש'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'. לפי זה המילים 'הואיל ותליתם עצמכם ב'?' מבחירות שישראל לא תלו את עצמם בזכות אבות. חוסר ההסתמכות זה, מלמד לא רק על שעת הדין והמשפט אלא על ההתנהלות בכלל. המילים 'הואיל ותליתן עצמכן ב'?' שאומנם נאמרו בהקשר של סירובם של ישראל לקבל את עשיית המשפט על ידי האבות, מלמדות גם על כך שבכל מהלך חייהם, לא תלו עצמם באבות והדבר לא גרם להם לפריעת מוסר, לכן 'כשלג ילבינו'. נראה

⁸ הביטוי 'לכו' מתפרש לא כדחייה וגירוש אלא כ'לכו חסו בצלם' שבמשל יותם: 'הלוך הלכו העצים... לכו את מלכי עלינו... לך אתה מלוך עלינו... בואו חסו בצילי' (שופטים ט: ח – ט: טו). בדרשה זו אמצעי דרמטי ורטורי מובהק. הדרשן בשאלתו שואל 'לכו נא? בואו נא מיבעי ליה?'. בשאלתו מניח הדרשן שהביטוי 'לכו', בניגוד ל'בואו', הוא ביטוי של הרחקה ודחייה. אבל אלו הרי פסוקים של טובה וכפרה ('כשלג ילבינו'); מדוע אם כן ה' אומר להם 'לכו', והרי יותר מתאים 'בואו'? שאלה זו גורמת לשומע לצפות לפירוש שיסביר את פשר ההרחקה, אך הדרשן מבצע היפוך ציפיות דרמטי: הוא מפרש את ה'לכו' לא כהרחקה אלא כהצעת סיכוי ותקווה. ב'לכו' הקב"ה מציע סיכוי ותקווה לישראל על ידי כך שהוא מפנה אותם לאבות, ואדרבה ה'בואו' כאן יותר מאיים.

⁹ במקומות נוספים בספרות חז"ל משמש הביטוי ללכת 'אצלי' פלוני לבקש רחמים או טובה. ראו בבלי בבא בתרא (קטז ע"א) 'דרש ר' פנחס בר חמא: כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנא': חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה' (מעניין כאן הקישור בין הפסוק 'יכפרנה' ל'יבקש עליו רחמים', קישור שנעשה גם אצלנו); וראו בבלי ברכות (לד ע"ב) 'תנו רבנן: מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל, שגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים'; שם (לא ע"א) 'תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל. מאי תקנתיה - ילך אצל חכם'. מוטיב בקשת רחמים מן המתים מופיע גם הוא במחלוקת אמוראים בבבלי תענית (טז ע' א): 'למה יוצאין לבית הקברות? פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד אמר: הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר: כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים'.

שגם דרשה זו וגם הבאה מיועדות להמעיט את ההחלשה המוסרית שעלולה לבוא בעטייה של ההסתמכות על 'זכות אבות'.¹⁰

¹⁰ על תפיסת הסכנה המוסרית שבהסתמכות על זכות אבות אצל חז"ל, וכבר קודם בנבואת יחזקאל, ראו פלק, זכות אבות, עמ' 393-397.

הסוגיה השלוש עשרה – כי אתה אבינו – פט ע"ב

[א] א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מ"ד (ישעיה סג: טז) **כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך?**
לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי.
אמר לפניו: רבש"ע ימחו על קדושת שמך.

[ב] **אמר: אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עליהו.**
אמר ליה: בניך חטאו. אמר לפניו: רבש"ע ימחו על קדושת שמך.

[ג] **אמר: לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה.**
אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו רבש"ע בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם 'בני בכורי' עכשיו בני ולא בניך?

(1) **ועוד: כמה חטאו? כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה? דל עשרין דלא ענשת עליהו, פשו להו חמשין, דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה, דל תרתי סרי ופלגא דצלויי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא. אם אתה סובל את כולם מוטב. ואם לאו, פלגא עלי ופלגא עליך. ואת"ל כולם עלי. הא קריבית נפשי קמך.**

[ד] **פתחו ואמרו: (כי) 'אתה אבינו'. ומחוי להו יצחק הקב"ה בעינייהו. אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי קלסו להקב"ה. מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים: 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'.**

מסורת התלמוד: [ג] בניך חטאו – ראו: בראשית רבה סז: ז (מהדו' תיאודור-אלבק עמ' 261-262); פסיקתא רבתי, נחמו, פיסקא ל (מהדו' איש שלום דף קמא ע"ב).

בנפרד), ומדבר אל ליבו פעמיים ('אמר: אימר ליה ליעקב דהוא ליה צער גידול בנים', 'אמר: לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה').³ המונולוג של ה' מופיע במעבר בין פנייתו מאברהם ליעקב ובמעבר בין יעקב ליצחק. למרות זאת, מבחינת המבנה הספרותי יש כאן סימטריה נעלמת של שלושה דיאלוגים כנגד שלושה. חוסר תגובתו של ה' לעצמו לאחר דברי יצחק יוצרת רושם שדברי יצחק כה משכנעים⁴ עד שכביכול אין לקב"ה מענה לדבריו, שתיקה זו ממלאת כאן מקום של דיבור שבהסכמה שלא נאמר במפורש.⁵

גם הדיאלוג של יצחק עם ישראל נסתר בפסוק, ואף נסתר מבחינת הדיבור שבדיאלוג. הוא לא מתרחש מילולית אלא כמחווה: יצחק כביכול מצביע על ה' וגורם לישראל לקרוא 'כי אתה ה' אבינו'.⁶

ישראל אם כן הם שקוראים את הפסוק כולו, אך יש בו נוכחים נסתרים, נוכחים אלו מדברים ביניהם (ה' עם אברהם יצחק ויעקב) ועם ישראל (יצחק וישראל), ומעניקים משמעות לקריאה של ישראל. לפי הדרשה, ההתרחשות בפסוק היא זו: לפני הקריאה שבפסוק התקיים דיאלוג בין ה' לאבות, שישאל עדים לו. ישראל מגיבים בשבח ליצחק וגינאי לאברהם ויעקב: 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו'. יצחק, השומע את הקילוס הזה, מבהיר להם שעליהם לומר 'כי אתה אבינו' לא לו, אלא לה'. ישראל מקבלים את דבריו וחוזרים ומפנים את הקריאה הזאת לה'.

³ בכל שלושת הדיאלוגים עם האבות ה' לא מגיב לדבריהם. בדיאלוג עם אברהם ויעקב שתיקתו יכולה להתפרש ככעוסה, שהרי בדברי ה' לעצמו משתמע שאינו מרוצה מתשובתם ולכן הוא עובר לנמען הבא.
⁴ מסכת הטיעונים בפי יצחק מזכירה שקלא וטריא תלמודי, ואפילו משמש כאן המונח 'אם תמצי לומר'. גם תבנית הטיעון החשובני 'דלי' 'פשו להו', מוכרת לנו מדיונים הלכתיים בבבלי, למשל בסוכה ה' ע"ב, שם ו' ע"ב, עירובין נו ע"ב, בבא מציעא מ ע"א – ע"ב, נדה ל ע"א ועוד. דרך הצגה זו מחזקת את הרושם שטיעונו של יצחק תקף לא רק מבחינה דרשנית אלא גם מהבחינה הלוגית-הגיונית, וכשם שוויכוח הלכתי מסתיים בטיעון התקף.

⁵ המעבר מאברהם ליעקב נעשה לאחר שה' אומר 'אימר ליה ליעקב דהוא ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עליהו'. נימוק זה מסביר את הדילוג מאברהם ליעקב וגם נותן טעם מדוע ה' מצפה לשמוע מיעקב דברים חיוביים. לעומת זאת, הנימוק שלפני הפנייה ליצחק (לא בסבי טעמא' וכו') לא מציע טעם מיוחד למה יצחק יבקש רחמים. הוא מוצא טעם לפגם בכך שאברהם ויעקב לא ביקשו רחמים. בעוד שהפנייה ליעקב מנומקת, בפנייה ליצחק יש רק נימוק שלילי לפנייה לקודמים. הדבר יוצר הפתעה ומגביר את המתח הדרמטי. הקורא מופתע שיעקב, שהיה לו צער גידול בנים, לא ביקש רחמים, ומופתע שוב מבקשת הרחמים של יצחק, כי דווקא ממנו לא ציפה לכך. לו היה ה' מנמק לעצמו ואומר, למשל, 'אימר ליצחק שהקריב עצמו לפני ה' היה הדבר פוגם במתח הדרמטי (אם ידו של עורך הסוגיה היא שהוסיפה את המונולוגים של ה' באגדה זו, כפי שנשער להלן, חוסר הציפייה מיצחק מתעצם לנוכח האגדה הקודמת, שבה הוצג כמי שישאל לא רוצים לפנות אליו כי ברך את עשיו. באגדה הקודמת יצחק מעורר ייאוש יותר גדול מאברהם ויעקב, שכן לא זאת בלבד שנמנע מלבקש רחמים, אלא אף ברך את עשיו שיגבר על ישראל).

⁶ אמנם לא לפי כל עדי הנוסח. כך בכ"י מינכן 95, וטיקן 108 ובד"ר. בכ"י אוקספורד, בגניזה ניו יורק ב' ובגניזה קיימברידג' ט', חסר 'ומחוי ליה יצחק לקב"ה בעינייהו'. בכתבי היד שבגניזה, שם, נוסף 'הראו כנגד הקב"ה שהוא אביכם שבשמים'. במנורת המאור נוסף 'נשאו ידיהם כנגד יצחק. אמ' להם, הודו כנגד הב"ה, שהוא אביכם שבשמים. מיד נושאת את ידיהם, ואומרים'. נראה שהנוסחים שבעברית משניים ומעובדים, שהרי כל הדיאלוגים בארמית. המילה 'בעינייהו' קצת קשה שהרי היא כמוסבת על ישראל, ולא על עיני יצחק המחווה בעיניו. אפשר שגם הקושי הזה מוכיח על מקוריות הנוסח הזה (ככלל *Lectio difficilior potior*).

'כי אתה ה' אבינו מעולם הוא שמך'. לפי הדרשה לפני כל אחת משתי ההתרחשויות בפסוק ארעה התרחשות נוספת שאינה נזכרת בפסוק. החלוקה היא גם לשני נמענים. בחלקו הראשון של הפסוק הנמען הוא יצחק, בחלקו השני ה'.

בדומה לאגדת רבא הקודמת, גם אגדה זו מתאפיינת בטשטוש ממד הזמן. כיוון שהסיפור הועתק לעתיד לבוא, לאחרית הימים, איזו משמעות יש לימחו על קדושת שמך, הרי מחיית שמם בזמן זה לא תתקן כלום במעשיהם שכבר נעשו, וממילא איננה למען 'קדושת שמך'! לו 'מחם' זה היה נאמר ומבוצע בתוך ההיסטוריה היה נעשה משהו למען 'קדושת שמך' שכן לאחר מחייה זו שמו לא יחולל. אך הרי אנו עומדים ב'לעתיד לבוא'! ואמנם, יתכן שכוונת הדברים 'מחם על קדושת שמך' אינה כדי ששמך יתקדש, אלא בגלל שהם פגעו בקדושת שמך.⁷

ביטוי נוסף לטשטוש ממד הזמן בדרשתנו מופיע גם בדברי ה' לעצמו 'אמר לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה'. יש כאן כעין הקפאה של חיי האבות בנקודת הווה שבה אברהם היה זקן, יעקב דרדק ויצחק בתוך. אלא ש'לעתיד לבוא' הוא זמן רב אחר חיי האבות, ובוודאי לא שייך לדבר בו על פער גילים זה?⁸

פתחנו בכך שהמניע של הדרשן היה חסרונו של יצחק בפסוק. פתרונו היה לשים את תחילת הפסוק בפי ישראל המדברים אל יצחק. דרשה זו אולי מיישבת גם פסוקים אחרים שבהם אין יצחק נמנה עם האבות.⁹ כשיצחק פונה אל ישראל ואומר להם שלא יקראו לו אבינו, הוא כביכול מוותר על מעמדו כאחד מהאבות.¹⁰ הדרשן בפתרון שלו לפסוק מסוים, מספק הסבר לתופעה רחבה יותר בכתובים.

עורך הסוגיה הסמיך את דרשת רבי יונתן לדרשת רבא. מיקומה של דרשת רבא מתבקש: גם היא עוסקת בעניינה של הדרשה הפותחת, 'אם יהיו חטאיכם כשנים – כשנים הללו' וכו'. דרשת רבי יונתן הובאה לאחר דרשת רבא משום שהיא חולקת עמה את נושא חוסר התוחלת של הישענות על האבות.

⁷ נראה יותר שפירוש 'קדושת שמך' להגביר את קדושת שמך בעולם, כמו בביטוי 'קידוש ה'". ראו למשל בבלי פסחים נג ע"ב: 'דרש תודוס איש רומי: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש'.

⁸ מעניין שדווקא יצחק במענה לקב"ה עושה שימוש מדויק, אפילו מתמטי, בממד הזמן כדי לסגור על ישראל. חישוב הזמנים מראה שלא נותר להם זמן רב לחטאים: 'ועוד: כמה חטאו? כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה? דל עשרין דלא ענשת עליהו, פשו להו חמשין, דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה, דל תרתי סרי ופלגא דצלווי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא'. החישוב מבקש למחוק את ממד הזמן כשלעצמו ולהתמקד בתכניו, כלומר, במעשים הטובים או הרעים שיכולים להיעשות במהלכו, אלו מגדירים את ממד הזמן מחדש, ולפיהם חיי אדם אינם שבעים שנה אלא 'תרתי סרי ופלגא'. גם באמירה 'ואת"ל כולם עלי. הא קריבית נפשי קמך מיטשטש ממד הזמן, שהרי הוא כאומר שהקריב נפשו כדי לכפר עליהם, בעוד שישראל כלל לא היו בשעה זו.

⁹ ישעיה כט: כב ושם מא: ח. וראו לעיל הערה 1.

¹⁰ על השאלה הנסתרת העומדת ביסוד הדרשה מדוע יצחק לא נזכר בפסוק יש תשובה בשני רבדים. ברובד הראשון, יצחק לא נזכר כיון שהוא נושא הפסוק. הדיבור כי אתה אבינו מופנה אליו. ברובד הנוסף, יצחק לא מתקרא אבינו כיון שהוא מוותר על כינוי זה. כשישראל פונים אליו בתואר זה: 'כי אתה אבינו' הוא מחווה כלפי מעלה כאומר לא אני אביכם אלא ה'. גם כשישראל חוזרים ואומרים 'כי אתה ה' אבינו' הם כמקבלים את דברי יצחק שה' הוא אביהם ולא הוא.

אבל פרט לקשרים אלה, נראה שלבחירת האגדות ולצימודן יש טעמים נוספים, שאף מעידים על עריכה פעילה של הסוגיה.

הזמן והמעמד של הסיפור זהה למצוי בדרשה הקודמת של רבא. שני הסיפורים מתרחשים לעתיד לבוא ובשניהם הקב"ה עומד מול ישראל בחטאיהם. לשתי הדרשות אותו פתיח: בדרשת רבא הקב"ה מדבר עם ישראל ומפנה אותם לאבות, 'לעתיד לבוא יאמר להם הקב"ה לישראל, ובדרשת רבי יונתן ה' פונה בעצמו לאבות שיבקשו רחמים על בניהם 'לעתיד לבוא יאמר לו הקב"ה לאברהם' וכנ'.¹¹

התהוות הדרשה

מתקבל הרושם שלפנינו דרשה מאוחרת, שידו של עורך הסוגיה היא שעיצבה אותה מתוך קשר לסוגיה הקודמת. רושם זה מתחזק בשל עירוב העברית והארמית בדרשה. אם נפריד את הדרשה ללשוניותה תתקבל דרשה מלאה בעברית. לפיכך ניתן לשער שהכתוב בארמית הוא תוספת מאוחרת יותר. נראה לשחזר את הדרשה המקורית כך:

"כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך', לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבשי"ע ימחו על קדושת שמך. אמר ליעקב: בניך חטאו. אמר לפניו: רבשי"ע ימחו על קדושת שמך. אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו רבשי"ע בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם 'בני בכורי' עכשיו בני ולא בניך? פתחו ואמרו: 'כי אתה אבינו'.

בשלב מאוחר יותר עובדה דרשה זו ושוכללה. נוספו עליה המונולוג של ה' והדיאלוג של יצחק עם ישראל, בארמית. אולם שחזור זה בעייתי, שכן יצחק לא מופיע בפסוק. הבנת העניין מצריכה התחקות אחר אבני הבניין ששימשו את יוצר הדרשה. נראה שבמקור עוצבה כמשקל נגד לדרשה כעין זו שבבראשית רבה סז: (מהדו' תיאודור-אלבק עמ' 261-262):

והיה כאשר תריד וגו'... אמר ר' יוסי בר' חלפותא, אם ראית יעקב אחיך פורק עולה שלתורה מעל צוארו, גזור עליו שמדים ואת שליט בו. הה"ד כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו (ישעיה סג: טז), ויצחק היכן הוא, מי שהוא אומר לו גזור עליו שמדים את מתכיפו לאבות.

דרשה זו קדומה ואף היא מתייחסת לתנא רבי יוסי. גם היא תוהה מדוע יצחק לא נזכר בפסוק, וזוקפת זאת לגנותו. יצחק הוא שאמר לעשיו 'גזור עליו שמדים', ולכן אפילו כשישראל אומרים על אברהם 'לא ידענו' ועל ישראל 'לא יכירנו', יצחק נעדר, שכן 'מי שהוא אומר לו גזור עליו שמדים את מתכיפו לאבות?'. דרשה זו מתאימה מאוד לדרשה הקודמת:

¹¹ גם דרשת 'אם יהיו חטאיכם כשנים' נפתחת במילים 'אמר להם הקב"ה לישראל'. אמנם שם לא מופיע 'לעתיד לבוא' וגם הפועל בהווה, 'אמר' ולא 'יאמר', אולם התוכן העתידי במובהק, ניכר במילים 'מששת ימי בראשית ועד עכשיו'.

לעתיד לבא יאמר להם הקב"ה לישראל: לכו נא אצל אבותיכם ויוכיחו אתכם. ויאמרו לפניו: רבשי"ע אצל מי נלך? אצל אברהם שאמרת לו 'ידוע תדע' ולא בקש רחמים עלינו? אצל יצחק שבירך את עשו והיה כאשר תריד? אצל יעקב שאמרת לו 'אנכי ארד עמך מצרימה' ולא בקש רחמים עלינו? אצל מי נלך עכשיו? 'יאמר ה'" אמר להן הקב"ה: הואיל ותליתם עצמכם בי 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'.

דרשה זו שמה בפי ישראל את המילים: 'אצל יצחק שבירך את עשו והיה כאשר תריד?'¹² פסוק זה עצמו נדרש בדרשה המקבילה בבראשית רבה, רבי יוסי רואה בפסוק זה עילה לא לצרף את יצחק לאבות אפילו בהקשר שלילי.

נראה שעורך האגדה בסוגיה זו, בנה את האגדה כתגובה לאגדה כעין זו המופיעה בבראשית רבה, המגנה את יצחק ומוציאה אותו מכלל האבות. האגדה בבראשית רבה רואה בפסוק 'והיה כאשר תריד' התנכרות מוחלטת של יצחק לישראל עד כדי כך שהיא קובעת שאין לצרף את יצחק לשלושת האבות: 'מי שהוא אומר לו גזור עליו שמדים את מתכיפו לאבות'. תפיסה זו היא מהפכנית ואף מתנגדת לתפיסה הרווחת הרואה בשלושת האבות יחידה אחת שהיא קודש לזכותם של ישראל, דבר הבא כבר לידי ביטוי בתפילת שמונה עשרה בברכת אבות. יתכן שהאגדה שעמדה ביסוד דברי עורך סוגיתנו שבה אברהם ויעקב קוראים לה' ימחו על קדושת שמך' לא נטתה חסד גם ליצחק, ואפשר שאדרבה מגמתה הייתה דומה לאגדה הקודמת בסוגיה, אגדת רבא, לא לתלות בזכות אבות. אך עורך האגדה עידן אותה בכך שהוציא את יצחק מהכלל ובמקום לדורשו לגנאי דרשו לשבת.

עקבות אפשריות למדרש קדום המערב יסודות מדרשות רבא ורבי יונתן נמצאות בפסיקתא רבתי, נחמו, פיסקא ל (מהדו' איש שלום דף קמא ע"ב):

כיון שגלו ישראל מארצם אמר להם הקב"ה: במי אתם רוצים באבותיכם הראשונים שאעמיד אותו מקברו וילך בראשיכם? אם באברהם יצחק ויעקב? אם במשה ואהרן? אעמיד אותו מקברו וילך בראשיכם. אם בדוד ושלמה אתם רוצים? אעמיד אותו מקברו וילך בראשיכם. אמרו לו ישראל: רבון של עולם, אין אנו רוצים באלו אלא בך. שנאמר: 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלינו מעולם שמך'. אמר להם הקדוש ברוך הוא: הואיל וכך אמרתם, אני אעלה עמכם בבלה. שנאמר: 'למענכם שלחתי בבלה' (ישעיהו מג: יד).

בדרשת רבא, ה' מגיב לישראל 'הואיל ותליתן עצמכן בי' וכו', וכעין זה בדרשת הפסיקתא 'הואיל וכך אמרתם' וכו'. סירובם של ישראל להזדקק לחסדי אבות מוצא חן בעיני ה'. אולם בפסיקתא הסירוב להזדקק לחסדי האבות נתלה בפסוק 'כי אתה ה' אבינו', פסוק שבסוגיתנו משויך לדרשת רבי יונתן. נראה כי אף בסוגיתנו דרשת רבי יונתן הופיעה במקורה כהמשך לדרשה הראשונה, כששתיהן מבטאות הן את סירוב ישראל להזדקק לחסדי האבות והן את התכחשות האבות לבנים. ועורך הסוגיה עיבד את דרשתו מחדש באופן שיוציא את יצחק מהכלל ודרשו לשבת.

ראיה חזקה להשפעת אגדה זו על עורך ההסוגיה שלנו, היא מכך שבהמשך הדברים בסוגיתנו ניכרת גם אי התאמה מצד התוכן. כמו כן אנו מוצאים כאן שימוש בביטויים החוזרים ונשנים בפירקנו,

¹² ברוב עדי הנוסח לא מופיעות ביצחק המילים 'ולא ביקש רחמים עלינו'. הדבר מובן: לפי דרשה זו, התכחשותו לישראל אינה סבילה כזו של אברהם ויעקב אלא היא חמורה יותר ובאה לידי ביטוי פעיל.

מה שמעיד על עריכה פעילה של עורך הפרק ועיצובו את הסיפור. המשך דברי יצחק בסוגיתנו הם בוודאי תוספת מקומית ולא מתאימה. לאחר שאמר 'בני הם ולא בניך', יצחק ממשיך ואומר:

בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם 'בני בכורי', עכשיו בני ולא בניך? פתחו ואמרו: 'כי אתה אבינו'.

דא עקא: ה' קרא לישראל 'בני בכורי' עוד טרם 'שהקדימו לפניך נעשה לנשמע'¹³ מעניין עוד יותר שהביטוי 'בשעה שהקדימו נעשה לנשמע' חזר ונשנה בפרקנו שלוש פעמים בדרשת רבי סימאי (לעיל פח ע"א), בדרשת רבי אלעזר (שם) ובדרשת רבא (שם). ביטוי זה בצורתו כמעט לא מופיע עוד בספרות התלמודית.¹⁴ נראה שעורך סוגיתנו הוא שהוסיף את הדברים כאן ועיבד את דברי יצחק בהתאם לסגנון הרווח בפרקנו, ומכאן חוסר ההתאמה והשימוש במטבעות לשון מקומיים.

מדוע יצחק מקבל כאן תפקיד הפוך, כסגורן של ישראל המביא לכפרתו? ניתן אולי לייחס זאת למגמה שזקפה את סיפור העקדה לזכות יצחק והפכה אותו מקור לזכות אבות' יתירה.¹⁵ בחלק מכתבי היד, יצחק חותם דבריו באמירה 'ואם תמצו לומר כולם עלי? הא קריבית נפשי קמך'. תוספת זו, שכנראה אינה מקורית,¹⁶ מבטאת את מעמדו של יצחק כמי שהקריב את נפשו מרצונו וזכותו זו היא שעומדת להם לישראל.

¹³ וכבר עמדו על כך, ראו למשל חידושי אגדות למהרש"א על הדף ועוד מפרשים רבים.

¹⁴ מופע בודד בבבלי גיטין דף ז ע"א (הדרשה שם כנראה מבוססת על דרשת רב סימאי שבפרקנו).

¹⁵ במקרא העקידה נזקפת לזכות אברהם בלבד. לעומת זאת, בספרות בית שני ובספרות חז"ל ניכרת מגמה לייחס את העקידה גם (או בעיקר) לזכות יצחק. ראו אורבך, אמונות ודעות, עמ' 445-446. היינמן, דרכי האגדה, עמ' 124, ושם עמ' 22; היינמן, מסורות, עמ' 84-94; אלבוים, העקידה, עמ' 341-356. וראו שפיגל, מאגדות העקידה, עמ' תע"א – תקמ"ז; ורמס, מסורת, עמ' 203.

¹⁶ בכ"י אוקספורד, בגניזה ניו יורק ב' ובגניזה וינה, חסר 'ואם תמצו לומר כולם עלי הא קריבית נפשי קמך'. מילים אלו חסרות גם בילקוט שמעוני רמז ובמנורת המאור, ח"א, עמ' 337.

הסוגיה הארבע עשרה – זכותו גרמה לו – דף פט ע"ב

א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל, אלא שזכותו גרמה לו. דכתיב: 'בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה ואהיה להם כמרימי עול על לחיהם ואת אליי אוכיל' (הושע יא: ד).

מסורת התלמוד: ראוי היה – ראו: בראשית רבה, פו (מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 1052-1053).

תקציר

דרשה זו באה לאחר שתי דרשות אחרות שבהן הובע גינוי לאבות. בראשונה לשלושת האבות שלא ביקשו רחמים עלינו, בשניה על אברהם ויעקב שאמרו על ישראל 'ימחו על כבוד שמך'. מתוך הקשר זה נראה שגם בדרשה זו יש משום המשך הסדרה הזאת של גינוי לאבות. לפי זה נפרש את הדרשה 'ראוי היה... לירד למצריים בשלשלאות של ברזל', כגינוי ליעקב המובע בכך שמצד מעשיו ראוי היה שירד בשלשלאות אלא שזכות מסוימת שלו גרמה לו להנצל מכך. אלא שלא החטא ולא הזכות מפורשים בדרשה. שיערנו שדרשה זו היא עיבוד שניוני של דרשה אחרת שבה מפורשת הזכות שהיתה לו, שכמותה מצאנו בבראשית רבה. מעניין שהדרשה בבראשית רבה עוסקת בפסוק 'בני בכורי ישראל', פסוק שעסקנו בו בדרשה הקודמת. שיערנו שהפסוק בדרשה הקודמת הוא הגורם להבאה של דרשה זו כאן. אם נכונה השערתנו הרי שסוגיתנו מצביעה על תופעה מעניינת: בעריכת הסוגיה עמדה לפני העורך גרסה דומה למדרש בבראשית רבה, והיא גרמה להבאת מדרש זה כאן למרות שבעיבוד המקומי של הדרשה אבד הקשר שגרם להבאתה.

משמעות הדרשה והקשרה

קשה להבין מה מימרה זו עושה כאן. אמנם שתי האגדות הקודמות עוסקות באבות, אך ההקשר שלהן ברור, בשתייהן אין לסמוך על האבות שיבקשו רחמים על ישראל. לעומת זאת, דרשה זו עוסקת בנושא אחר לגמרי. העיסוק בדמותו של יעקב באגדות הקודמות לא יכול לספק צידוק להופעת לאגדה זו, שהרי שם עסקנו בשלושת האבות וכאן העיסוק ביעקב בלבד.

יתכן שעורך הסוגיה הבין את דבר רבי יוחנן 'ראוי היה יעקב לירד למצרים בשלשלאות של ברזל' כגינוי מוסרי ליעקב, ו'ראוי היה' לא נסב על גורל שייעד ה' לישראל לרדת מצרימה, אלא שיעקב היה ראוי לכך מחמת מעשיו.

לפי קריאה זו, צימוד שלוש האגדות הללו יוצר מבנה מדורג והגיוני. האגדה הראשונה עוסקת בגינוי שלושת האבות ש'לא ביקשו רחמים עלינו', השנייה – בגינוי אברהם ויעקב בלבד שאמרו על ישראל 'ימחו על כבוד שמך', והאחרונה – בגינוי יעקב בלבד. יתכן שהאגדה הראשונה, המגנה את שלושת האבות, נראתה לעורך חריפה מדי, ולפיכך סייע לדרשה זו באמצעות מובאות דומות שבהן נתגנו האבות. האסמכתאות הובאו מהקרוב יותר לרחוק, תחילה מצא אגדה המגנה שניים משלושת האבות, ולאחר מכן אגדה המגנה את אחד האבות.¹

¹ ויתכן שעורך הסוגיה משתמש בסוגיות הקודמות לשבר את האוזן מפני מה ראוי היה לכך: מחמת ש'לא ביקשו רחמים עלינו' ומחמת שאמר 'ימחו על קדושת שמך'. למרות שאירוע הירידה למצריים קדם לאירועים המתוארים לעיל, כפי שהערנו למעלה, הטשטוש הכרונולוגי חביב על בעל המדרש ומאפיין את כל רצף המדרשים כאן.

פרט לכך שאין סיבה להבין את ה'ראוי היה' של הדרשן כראוי מהבחינה המוסרית, לא ברור גם מהי 'זכותו גרמה לו'. אם זכותו גרמה לו, הרי לא 'ראוי היה'? כמו כן אם 'ראוי היה' מהבחינה המוסרית, היינו מצפים להסבר מפני מה 'ראוי היה'.

נראה להציע אפשרות אחרת. הקשר בין אגדה זו לאגדות האחרות שלמעלה אולי לא נמצא בסוגיתנו אלא במקור הדומה למקבילה שלה במדרש בראשית רבה. לפי השערה זו, העורך הצמיד סוגיה זו בשל ההקשר שמצא במקור הראשוני, אלא שעבודה של המימרה גרם שהקשר שהביא להצגת סוגיה זו כאן נעלם ולפיכך היא נראית לנו נטולת הקשר. אפשר שהעורך עצמו עיבד את הסוגיה ומבלי משים אבד ההקשר שהביאו לכך, אבל סביר יותר שעבוד שניוני, שנעשה לאחר המסדר הראשון, הוא שגרם לכך. בבראשית רבה פרשה פו (מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 1052-1053). בדיון בירידת יוסף למצרים מצויה דרשה דומה:

ויוסף הורד מצרימה... ר' ברכיה בשם ר' יהודה בר סימון לפרה שהיו מושכים אותה למקיליון ולא היתה נמשכת, מה עשו לה, משכו את בנה לפניו והיתה מהלכת אחריו על כורחה, כך ראוי היה יעקב לירד למצרים בשלשלות אמר הקב"ה **בני בכורי** ואני מורידו בביזיון אתמהא, ואם ליתן בליבו שלפרעה איני מורידו פורפו אלא הריני מושך את בנו לפניו והוא יורד אחריו על כורחו.

המדרש בבראשית רבה מביא את לשון הפסוק 'בני בכורי' כנימוק מדוע הקב"ה לא הוריד את יעקב בשלשלות למצרים. מדרש זה מפותח יותר מהמובא בסוגיתנו. בעוד שבסוגיתנו לא נאמר מהי אותה זכות ש'גרמה לו', לפי בראשית רבה זכות זו היא היותו של יעקב בנו בכורו של הקב"ה. נראה שדרשת רבי יוחנן בסוגיתנו היא קיצור של אותה דרשה של רבי יהודה בר סימון (אף שהיה בדור שאחרי רבי יוחנן, יתכן שדרשת רבי יהודה קדומה יותר ואף היא מבית מדרשו של רבי יוחנן. הרי הוא נוקט במילים זהות: 'ראוי היה יעקב אבינו לירד למצריים בשלשלות').² דרשת רבי יהודה בר סימון היא גם מפותחת ומשוכללת, עם משל נאה בצידה, וגם מסבירה את ירידת יוסף למצרים. בעוד שדרשת רבי יוחנן אין בה שום הסבר וטעם ובוודאי שאינה מובאת מתוך הקשר סוגיתנו, המדרש בבראשית רבה מספק לה הקשר הגיוני. כמו כן, הביטוי 'אלא שזכותו גרמה לו' בסוגיתנו לא רק שאינו מסביר מהי זכות זו, הוא נראה כהמשגה של סיפור קונקרטי יותר, בעוד המדרש בבראשית רבה מספק לנו סיפור כזה.

השערותנו היא שבעריכת הסוגיה עמדה לפני העורך גרסה דומה למדרש בבראשית רבה, והיא גרמה להבאת מדרש זה כאן. הסוגיה הקודמת עסקה באמירה 'בני בכורי'. לפי דרשה זו יצחק פונה לקב"ה ושואל מדוע אינך קורא לישראל בניך והלוא אתה קראתם 'בני בכורי'? לפי בראשית רבה פסוק זה הוא שעמד לפני הקב"ה וגרם לו לא להוריד את יעקב בביזיון. דרשה זו גם מנגידה את מנהגם של יצחק ליעקב ובכך אולי מחמירה את הגיוני המשתמע להתנהלות יעקב בדרשה הקודמת. לא זו בלבד שלא אמר להקב"ה 'בני ולא בניך', אלא אף בשעה ש'ראוי היה לירד למצרים בשלשלות' קראו הקב"ה בנו, והיה לו לרתום טיעון זה כלפי הקב"ה למען בניו.

אמנם, בעריכה הסופית של סוגיה הוצעה לבסוף הגרסה המקוצרת של המדרש שאינה מביאה את המשל שבבראשית רבה ואינה מתייחסת ל'בני בכורי'. גרסה זו אולי נראתה לעורך תמציתית

² לפי רוב הנוסחאות גם בב"ר מופיע 'של ברזלי' ראו במהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 1052-1053.

והולמת יותר, שכן אין ענייננו בפרשת יוסף ובמשל שם, אלא באבות בלבד.³ הדבר גרם לתופעה מעניינת: מדרש בגרסה אחת, שהגורם להבאתו הוא גרסה אחרת שאינה מופיעה לפנינו.

³ ראו גם במדרש תהילים (הובא גם בילקוט שמעוני תהילים רמז תתס"ג) 'ויקרא רעב על הארץ. אמר ר' יהודה בר נחמן בשם ר' שמעון בן לקיש ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל, ועשה הקב"ה כמה עלילות וכמה מנגנאות, ויקרא רעב, אמר ר' פנחס הכהן בר חמא משל למה הדבר דומה לפרה שהיו מבקשין למשוך אותה למקולין ולא היתה נמשכת, מה עשו משכו את בנה תחלה והיתה רצה אחריו, כך מי הוריד יעקב למצרים יוסף'. שלא כבראשית רבה, כאן הדרשות נחלקות לשני דוברים שונים, רבי שמעון בן לקיש בעל המימרה הראשונה ורבי פנחס שאומר את השנייה. קשה להחליט אם זהו עיבוד של המדרש בבראשית רבה או מקור עתיק וראשוני. וראו בהערת בב"ר שם, בהערת המהדיר.

הסוגיה החמש עשרה – המוציא עצים – פט ע"ב

<משנה>

המוציא עצים – כדי לבשל ביצה קלה. תבלין – כדי לתבל ביצה קלה. ומצטרפין זה עם זה. קליפי אגוזין, קליפי רמונים, איסטיס ופואה – כדי לצבוע בהן בגד קטן פי סבכה. מי רגלים, נתר, ובורית, קמוליא, ואשלג – כדי לכבס בגד קטן פי סבכה. רבי יהודה אומר: כדי להעביר את הכתם.

<גמרא>

תנינא חדא זימנא? קנה – כדי לעשות קולמוס. אם היה עב או מרוסס – כדי לבשל ביצה קלה שבביצים, טרופה ונתונה באילפס.

מהו דתימא: התם הוא – דלא חזי למידי, אבל עצים דחזו לככא דאקלידא – אפילו כל שהוא קא משמע לן.

מסורת התלמוד: קנה – משנה שבת ח:ה.

תקציר

סוגיתנו משווה בין השיעור של 'המוציא עצים' הנזכר במשנה פרק ח לשיעור של המוציא קנה 'עב או מרוסס' – זה שאינו ראוי לקולמוס. בשניהם השיעור הוא אחד: 'בכדי לבשל ביצה קלה שבביצים, טרופה ונתונה באילפס'. לדברי בעל הסוגיה יש חידוש במשנתנו שאינו נלמד מהמשנה שם: למרות שעצים שאינם קנה עב או מרוסס, ראויים לשימוש אחר 'ככא דאוקלידא', שיעורם הוא כשיעור קנה, בכדי לבשל ביצה וכו'. עמדנו על כך שדברי הסוגיה לא מיישבים לגמרי את קושית הייתור. ובאמת מדברי המשניות משתמע כי שיעורם של עצים וקנה עב הוא שונה ויש הבדל בין ביצה קלה שהוא שיעור המוציא עצים, לביצה קלה שבביצים טרופה ונתונה באילפס, שהוא שיעור המוציא קנה עב או מרוסס. את הסיבה להבדל בשיעורים יש לנעוץ בקלות השימוש לבעירה של קנה.

מהלך הסוגיה

סוגיתנו משווה את שיעור 'המוציא עצים' למה ששינוי במשנה (ח:ה) לגבי שיעור קנה: 'קנה, כדי לעשות קולמוס. ואם היה עבה או מרוסס, כדי לבשל בו ביצה קלה שבביצים, טרופה ונתונה באילפס'. המקשן מבין שאין הבדל בין הוצאת עצים להוצאת קנה 'עב או מרוסס', שהרי גם קנה הוא בכלל 'עצים'. עוד מבין המקשן ששני השיעורים זהים, אין הבדל בין 'ביצה קלה' שבמשנתנו, לבין 'ביצה קלה שבביצים טרופה ונתונה באילפס' שבמשנת קנה. לפיכך הוא מקשה: 'תנינא חדא זימנא'. בעל הסוגיה מתרץ שעצים שבמשנתנו ראויים גם לדברים שקנה עב או מרוסס אינו ראוי להם, 'ככא דאקלידא',¹ וזאת באה משנתנו לחדש שאף עצים הראויים לככא דאקלידא שיעורם הוא בכדי לבשל 'ביצה קלה'.

הצעה זו של הגמרא היא קשה. נכון שלפי דברי התרצן יש מקום לכתוב את הלכת 'המוציא עצים' גם אחר שנאמרה הלכת 'קנה', כי 'עצים' כוללים לא רק קנים מרוססים אלא גם עצים הראויים לדברים אחרים מהסקה. אך מדוע נחוצה הלכת קנה, הרי הלכת 'המוציא עצים' כוללת גם 'קנה עב או מרוסס', ולא יצאנו מידי ייתור. בעל הסוגיה כנראה שם ליבו לכך ולכן נמנע מלנסח את שאלתו כשאלת ייתור וצריכותא, אלא נקט את שאלתו בנוסח: 'תנינא חדא זימנא', כלומר הרי כבר שנינו זאת לעיל. קושיתו אכן מיושבת; מה ששינוי לעיל, 'קנה עב או מרוסס' לא מלמד על עצים, ולכן צריך להוסיף הלכה. אך ניסוח אחר של הקושיה, כגון 'תרתני למה ליי', לא היה נפתר בתירוץ זה. הערה נוספת שאינה מבוררת על ידי בעל הסוגיה, אם אכן עצים הם ראויים ליככא דאקלידא מפני מה שיעורם אינו בכך אלא בכדי לבשל ביצה קלה?

¹ רש"י מפרש שן של מפתח. 'ככא' הוא שן, ראו בבלי גיטין, סט ע"א: 'לישתי אבתריה שיכרא חריפא דטבת לככא' – ישתה אחריו שיכר חריף שהוא טוב לשיניים. וראו קאהוט, ערוך השלם, עמ' 219-220. 'אקלידא' הוא מפתח ראו בבלי סנהדרין קיג ע"א: 'אקלידא דמטרא' – מפתח גשמים. בבלי גיטין, נו ע"א: 'ודרב חסדא כל אקלידי הוה מסר לשמעיה בר מדציבי' – כל מפתחות היה מוסר לשמשו פרט לאוצר העצים. וראו גם בבלי מנחות נו ע"א. ראו במילונו של יסטרוב, ערך אקלידא וערך ככא. וראו גם: סוקולוף, מילון בבלי, עמ' 161, 580.

אפשר ששני שיעורים הם: עצים – שיעורם בכדי לבשל 'ביצה קלה' – שהיא כנראה המכונה בפירו 'ביצה רכה' והמכונה בלשון חז"ל 'ביצה מגולגלת'.² ואילו המוציא קנה שיעורו קטן יותר, גם בשיעורה של הביצה: 'קלה שבביצים' וגם במצבה של הביצה: 'טרופה ונתונה באילפס'.³ אולם אם כך, במה שונים עצים מקנים? אפשר להציע שקנים הם זמינים ונוחים לבעירה מעצים, ולפיכך עומדים לבעירה גם בשיעור קטן ביותר של 'ביצה קלה שבביצים טרופה ונתונה באילפס'. לעומת זאת עצים סתם, שהבערתם קשה יותר, אינם עומדים להבערה אם הם בכמות זעומה ולכן אין חייב בהוצאתן עד שיהיו ראויים לביצה קלה, ולא קלה שבביצים. ולביצה שלמה ולא טרופה ונתונה באילפס.

אולם בעל הסוגיה הבין ששיעורם שווה, ומשנתנו כנראה נקטה 'ביצה קלה' כי הסתמכה על הנאמר בפרק הקודם. הסתמכות זו מעצימה את קושית המקשן. אם המשנה בפרק הקודם עומדת לפני שונה משנה זו – והרי הוא מקצר בדבריו ומסתמך עליה – קשה 'הא תנינא חדא זימנא'?

לפי הצעתנו שמדובר בשני שיעורים שונים מובן גם מדוע משנתנו קובעת את שיעור העצים 'בכדי לבשל ביצה קלה' ולא ככל שיעורי אוכלין, ששיעורם הוא כגרוגרת. ואכן, פרשנים ופוסקים החליטו שדברי המשנה לא מכוונים לשיעור הביצה אלא לסוג התבשיל, ואת השיעור קבעו כגרוגרת מביצה

² גם להלן במשנה (יב: ב) לגבי שיעור איסוף עצים לצורך קביעת איסור מעמר, שנינו: 'המלקט עצים... אם להסיק כדי לבשל ביצה קלה'. נראה שביצה קלה, משמעה מה שאנו מכנים היום 'ביצה רכה' ביצה שאינה מבושלת לגמרי והמכונה במשנה (עוקצין ב: ו) 'ביצה מגולגלת'. וראו בבלי עירובין (מא ע"א): 'והביאו לפניו ביצה מגולגלת וגמעה בלי מלח'. בתלמוד שם ביצה זו היא גם דוגמא לאכילה 'קלה', שעיקר העניין הוא להראות שאינו מתענה (וראו משנה שבת ג: ג שבישולה של ביצה זו הוא קל מאוד ודי לתיתה בצד המיחס בכדי שתתגלגל, או לטומנה בחול ובאבק דרכים כדי שתצלה). וראו משנת נדרים (ו: א): 'ומותר בביצה טרמיטה' שם הכוונה כנראה לביצה רכה. וראו בבלי נדרים נ ע"ב. וראו קרויס, הארכיאולוגיה, עמ' 275. לעומת זאת 'קלה שבביצים' שם הכוונה היא קלה ביחס לביצים אחרות, ולכן רק שם נכון לומר 'טרופה ונתונה באילפס'. ביצה טרופה באילפס היא שונה מביצה קלה שמתבשלת בשלימותה.

³ הגמרא לעיל פ ע"א דנה במשמעותם של דברי המשנה שם (ח: ה) 'ביצה קלה שבביצים'. הגמרא מביאה שתי אפשרויות: ביצת צוצלת, משמעות שנדחית שם וביצת תרנגולת: 'אמר ליה מר בריה דרבינא לבריה: מי שמיע לך ביצה קלה מאי היא? אמר ליה: ביעתא דצילצללא. מאי טעמא משום דזוטרא? אימא דציפרתא? אישתיק. אמר ליה מידי שמיע לך בהא? אמר רב ששת ביצת תרנגולת ומאי קרו לה ביצה קלה שיערו חכמים אין לך ביצה קלה לבשל יותר מביצת תרנגולת'. הדיון שם הוא על 'ביצה קלה שבביצים' אולם דברי רב ששת מוסבים לא רק על ביצה קלה שבביצים אלא גם על 'ביצה קלה' סתם, וכדבריו: 'ומאי קרו ליה ביצה קלה'. לפי זה נראה שהאפשרות של רב ששת היא היחידה במשנתנו, ורק במשנה בפרק הקודם יש אפשרות אחרת להעמיד את שיעור הביצה על של צוצלת או ציפור. ספרא, משנת א"י, עמ' 422, כותב על כך: 'זוהי דוגמא טובה לעירוב בין הריאליה לדיאלקטיקה הספרותית: סתם ביצה במשק הבית היא ביצת תרנגולת, והטעם שניתן, 'שיערו חכמים', הוא ספרותי בעלמא. אך יתכן שרב ששת אמר רק את האמור בסיפא והעורך הוסיף את הרישא'. מה שמשער ספראי על דברי רב ששת, הוא ברור וודאי, שהרי לא יתכן שרב ששת שהיה בדור השני והשלישי לאמוראי בבל יגיב לסיפור של מר בריה דרבינא ובריה שהיו מאוחרים לו. אולם השערתו של ספראי, כי הטעם שניתן, הוא 'ספרותי בעלמא', הוא מרחיק לכת, שהרי הסיפור הזה לא בא לברר מהי 'ביצה קלה' אלא מהי 'ביצה קלה שבביצים', ובבירורו של מושג זה, אין להסתפק במקובל מתחום הריאליה, מושג זה, אם כן, מצדיק באופן מהותי את המתרחש בסיפור. לניתוחו הספרותי של דיאלוג זה ראו: פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 224-228.

טרופה.⁴ ואכן כך מפרשת הגמרא לעיל (פ ע"ב) את המשנה של שיעור קנה מרוסס.⁵ העמדה זו יכולה להתאים למשנה בפרק ח, שכן שם המשנה מדברת במפורש על ביצה טרופה באילפס. אך משנתנו סותמת ואומרת 'ביצה קלה'. קשה להעמידה בשיעור גרוגרת, שהרי העיקר חסר מן הספר. במקום להציע את סוג התבשיל, היה מתבקש להציע את כמות התבשיל. אולם לדברנו שדברי המשנה 'ביצה קלה' משמעם ביצה מגולגלת – ביצה רכה – מובן מדוע כאן חורגת המשנה מכלל שיעורי אוכלין, אי אפשר לבשל רק שיעור גרוגרת מביצה קלה, שהרי זו יכולה להתבשל רק בשלמותה.

⁴ ראו רש"י בד"ה ביצה קלה 'ולא בשיעור כל ביצה שיעור, אלא כגרוגרת מביצה קלה'. וכך פסק הרמב"ם במשנה תורה, שבת יח: ד: 'המוציא עצים כדי לבשל כגרוגרת מביצת התרנגולים טרופה בשמן ונתונה באלפס, המוציא קנה כדי לעשות קולמוס המגיע לראשי אצבעותיו, ואם היה עבה או מרוסס שיעורו כעצים'. וראו מאירי בבית הבחירה בסוגיתנו.

⁵ 'מאי שנא כל שיעורי שבת כגרוגרת והכא כביצה? אמר ליה: הכי אמר רב נחמן: כגרוגרת מביצה קלה'. כפי שהערנו בפנים, דברי רב נחמן מתאימים למשנה שם, העוסקת בביצה טרופה באילפס, ולא בהכרח לביצה קלה של משנתנו.

הסוגיה השש עשרה – תבלין – פט ע"ב – צ ע"א

תבלין כדי לתבל ביצה קלה - ורמינהו : תבלין שנים ושלושה שמות ממין אחד, או משלשה מינין - אסורין, ומצטרפין זה עם זה. ואמר חזקיה : במיני מתיקה שני, הואיל וראויין למתק קדירה.

טעמא דחזו למתק את הקדירה - הא לאו הכי לא?
הכא נמי חזו למתק.

מסורת התלמוד : תבלין שנים – משנה ערלה ב : י, מיני מתיקה – בבלי עבודה זרה סו ע"א ; ירושלמי ערלה ב : ה, סב ע"ב ; ירושלמי שבת ט : ה, יב ע"ב.

המשנה קבעה את שיעור התבלין 'בכדי לתבל ביצה קלה'. לפי מה שהעלנו בסוגיה הקודמת שביצה קלה היא ביצה מגולגלת, ביארנו מדוע בכל האוכלים שיעור הוצאתם הוא בכגרוגרת, ואילו בתבלין השיעור הוא בכדי תיבול ביצה שלימה. הדין שהתבלינים מצטרפים נשנה גם במשנתנו וגם במשנה בערלה. סוגיתנו מחילה את האוקימתא של חזקיה 'במיני מתיקה' וכו' גם על משנתנו והתבלינים המצטרפים הם רק מיני מתיקה הראויים למתק את הביצה. לאחר ברור נוסח המשנה בערלה עסקנו בהשוואת סוגיתנו לדברי הירושלמי שם מיוחסים הדברים 'במיני מתיקה שנו' לרבי אלעזר ונאמרו בלי קשר למשנת ערלה.

תבלין – בכדי לתבל ביצה קלה

שיעור התבלין הוא בכדי לתבל ביצה קלה. וכאן יש לתמוה, הרי כל שיעורי אוכלים שיעור הוצאתם הוא בשיעור גרוגרת?¹ ובאמת המאירי מביא כאן שיטה שאין הכוונה לתבל ביצה שלמה, אלא שיעור גרוגרת מביצה, כפי שפירשו על תחילת המשנה לגבי שיעור עצים לבשל ביצה קלה, כגרוגרת ממנה. אולם גם מדברי המאירי נראה שזו שיטה מחודשת ושאנו מסכים עמה.² ובאמת אם הכוונה היא לביצה קלה שלמה ולא בכגרוגרת ממנה, קשה לחלק ולומר שהרישא העוסקת במוציא עצים מתכוונת לביצה קלה לכגרוגרת ממנה, ואילו הסיפא העוסקת בתבלין מתכוונת לביצה שלמה. זהו סיוע נוסף לדברנו,³ שגם בעצים אין כוונת המשנה בשיעור בישול של גרוגרת מביצה אלא בשיעור בישול ביצה שלמה. וכפי שפירשנו בסוגיה הקודמת, המשנה ב'ביצה קלה' מתכוונת לביצה מגולגלת – ביצה רכה, שאי אפשר לבשלה טרופה באילפס אלא רק בשלמותה, ולפיכך אי אפשר לבשל גרוגרת ממנה. מסיבה זו הערכנו ששיעור 'המוציא עצים' שונה משיעור קנה מרוסס, שם השיעור הוא בכגרוגרת מביצה הטרופה באילפס, ואילו בעצים השיעור הוא בביצה שלמה.

יתכן שבתבלין העמידו את השיעור על ביצה שלמה ולא על גרוגרת מביצה טרופה שכן תבלין בשיעור תיבול גרוגרת הוא כה מועט שאנשים לא מחשיבים אותו כלל, ולכן פטור עליו לעניין הוצאה. וכשם שלעניין שיעור 'המוציא עצים' אם אין בעצים שיעור לבשל ביצה שלימה הריהו פטור, כיון ששיעור

¹ ראו בבלי לעיל פ"ב וראו רש"י שם.

² המאירי הביא פירוש זה בשם 'יש מפרשים', בשולי הדברים, לאחר שבגוף הפירוש כתב ששיעור תבלין הוא לתבל 'ביצה קלה', כלשון המשנה. אך ראו בחידושי רבי יונתן מלוניל, מסכת שבת ח"ב, עמ' סד: 'שאם יש בין כולם לתבל ביצה קלה, כלומר כגרוגרת ממנה', וראו שם בהערות המהדיר 146-147. וראו חידושי שפת אמת בסוגיתנו מדקדק מרמב"ם שאין שיעור התיבול בכגרוגרת אלא בביצה קלה, למרות שברישא לגבי עצים הרמב"ם העמיד זאת בשיעור גרוגרת מביצה. וראו משנה תורה, שבת יח: ה, וראו הגהות רבי משה הכהן מלוניל על המשנה תורה, עמ' נא. מדברי הראשונים נראה ששיעור תיבול הוא בביצה שלימה ולא בשיעור גרוגרת, בעוד מדברי רש"י על המשנה אין הכרע האם הוא מעמיד את שיעור גרוגרת רק על ביצה קלה של עצים או גם של תיבול.

³ בסוגיה החמש עשרה סוגית המוציא עצים.

כה מועט של עצים אינו עומד להסקה (חוץ מעצים קלי ההבערה כמו קנה מרוסס), כך גם תבלין שאין בו כדי לבשל ביצה שלימה הוא מועט מדי ואינו עומד לתיבול.⁴

עוד אפשר להציע: לדברינו שביצה קלה היא ביצה רכה (ביצה מגולגלת), דרך אכילתה הוא בשלימותה על ידי שהוא 'גומעה' ראו בבלי עירובין (מא ע"א): 'והביאו לפניו ביצה מגולגלת וגמעה בלי מלח'. יתכן שבדרך אכילה זו השימוש בתבלין הוא בשיעור מועט ביותר, אף יותר משיעור תיבול גרוגרת של תבשיל רגיל. אמנם הביצה גדולה היא מכגורגרת אך שיעור תיבולה הוא פחות מתיבול גרוגרת תבשיל. לפי זה, המשנה מחמירה בשיעור התבלין ולא מקילה. והסיבה להחמרה זו היא אפשרות השימוש בתבלין מועט לתיבול ביצה קלה. ואין לשער בשיעור תיבול של כגורגרת מביצה קלה, משום שדרך אכילתה הוא בשלימותה, ואין דרך לשימוש בשיעור תבלין לביצה קלה שהוא לגרוגרת ביצה בלבד.⁵

המשנה בערלה

סוגיתנו מצטטת את לשון המשנה בערלה ב: העוסקת בהצטרפותם של מיני תבלינים שונים לשיעור האוסר את הקדירה. קושית הגמרא מיוסדת על דברי חזקיה המציב תנאי מחייב בכדי שיצטרפו התבלינים: 'במיני מתיקה שנו'. לפי בעל הסוגיה, ממשנתנו האומרת בסתם 'ומצטרפים זה לזה', משמע שאין צריך לכל תנאי, אלא התבלינים מצטרפים זה לזה בכל מקרה. היות ויש שינויים בנוסח המשנה המצוטטת בסוגיתנו, נציג את נוסח המקור, המשנה בערלה, ע"פ כ"י קאופמן:

תבליים שנים שלושה שימות (מ)מין אחד או משלושה אסור ומיצטרפין ר' שמעון אומר שני שימות ממין אחד או שני מינים משם אחד אין מיצטרפין

לפי נוסח זה דברי תנא קמא עוסקים בשנים ושלושה שמות של תבלין, ולדברי התנא אין הבדל אם הם ממין אחד או משלושה מינים, לעולם התבלינים מצטרפים לאיסור. וכעין זה בשאר עדי הנוסח של המשנה בכל עדי הנוסח של הבבלי בעבודה זרה סו ע"א המצטט אף הוא את המשנה, ובחלק מעדי הנוסח בסוגיתנו. יוצאים מן הכלל הם שני עדי נוסח המופיעים בסוגיתנו: כ"י מינכן 95 וכ"י וטיקן 108. לפי נוסחים אלה יש שתי צלעות למשנת תנא קמא: שלושה שמות ממין אחד או שלושה מינים משם אחד.⁶ בעוד שלפי עדי הנוסח של המשנה ורוב עדי הנוסח של הבבלי בשתי הסוגיות, גם שלושה מיני תבלין משלושה שמות מצטרפים, לפי מינכן 95 ווטיקן 108 אינם מצטרפים כל עוד אין לפחות תנאי אחד שיאחד אותם, מין אחד או שם אחד.

מגוף הסוגיה מוכח שהגרסה שעמדה לפני בעל הסוגיה לא כללה את המילים 'משם אחד'. שהרי לפי הגרסה המצריכה תנאי בתבלינים המצטרפים, שם אחד או מין אחד, אין צורך לבנות את הקושיה

⁴ וכעין דברי הגמרא בהמשך הסוגיה 'אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לפי שאין אדם טורח לשרות סממנים לצבוע בהן דוגמא לאירא'. לכן שיעור הוצאה של סממנים שאינם שרויים גדול משל סממנים שרויים, עיי"ש.
⁵ וכפי שפירשנו בסוגית עצים, שיעור הוצאת עצים הוא בשיעור שיש בו כדי לבשל ביצה שלימה ולא בכגורגרת ממנה, כיון שאין דרך לבשלה שלא בשלימותה.

⁶ נוסח כתב יד 95 מינכן: 'תבלין שנים שלושה [שמות] ממין אחד או שם אחד משלושה מינין אסור ומצטרפין'. נוסח כתב יד וטיקן 108: נוסח כ"י וטיקן: 'תבלין שנים ושלושה שמות והן ממין אחד או משלושה מינין והן שם אחד אסור ומצטרפין זה עם זה'. וכן הוא בדפוס ונציה.

על דברי חזקיה. יכול עורך הסוגיה להקשות מהמשניות גופן. לפי משנת ערלה לא כל התבלינים מצטרפים, אלא צריכים אנו לשם אחד שיאחד אותם או מין אחד, לעומת זאת לפי משנת שבת האומרת בסתם 'ומצטרפין זה עם זה' משמע שכל התבלינים מצטרפים. מעצם ההזדקקות לדברי חזקיה מוכח שבעל הסוגיה הבין מהמשנה בערלה שאין צריך שום תנאי בשביל שהתבלינים יצטרפו זה לזה ורק חזקיה הוא שמצריך תנאי כזה.

אולם אם אכן הגרסה במשנת ערלה לא כוללת את המילים 'משם אחד', יש להקשות מדוע המשנה שם לא אומרת את דבריה בקיצור וכמשנתנו 'ומצטרפין זה עם זה'. יתכן שקושיה זו עמדה בפני פרשנים שמכורח זה פירשו את המשנה 'או שלושה', כמתכוונת לומר או שלושה מינים משם אחד.⁷ אפשר גם שפרשנות כזאת היא שעומדת מאחורי הנוסח בכ"י מינכן 95 ווטיקן 108 והוכנס הפירוש לגוף הגרסה.⁸

יתכן שהסיבה לניסוח זה של דברי תנא קמא היא שהם מאוחרים בניסוחם לדברי רבי שמעון ומגיבים עליהם. רבי שמעון סבור כי אפילו שני שמות ממין אחד או שני מינים משם אחד אין מצטרפים. על כך באו חכמים וחלקו שתבלינים לעולם מצטרפים ואפילו שלושה שמות ממין אחד או משלושה מינים. חכמים איפה הגיבו לדברי רבי שמעון ולפיכך ניסחו את דבריהם בצורתן זו. עורך המשנה סידר את דברי תנא קמא בראשונה כיון שזו נתקבלה כ'סתם משנה'. הקדמת התגובה לדברים שעליהם היא שמשווה לדברי תנא קמא אריכות מיותרת.⁹

ואמנם מדברי הירושלמי בערלה משתמע שהוא אכן גרס בסיפא של המשנה 'ממין אחד' וכגרסת מינכן 95 ווטיקן 108. לשון הירושלמי ערלה ב:ה, סב ע"ב:

ניחא שני שמות ממין אחד שני מינין משם אחד. רבי אבהו בשם רבי לעזר במיני מתיקה שנו.

הירושלמי מקשה מדוע שני מינים משם אחד יצטרפו והרי אין טעמים שווה? אילולא גרס 'משם אחד' מדוע ניסוח הקושיה עוסק בשני מינים משם אחד ולא בשני מינים משני שמות?

היות וכמעט כל עדי הנוסח לא תומכים בגרסה 'משם אחד', צריכים אנו לפרש את הירושלמי לפי הגרסה הרווחת. נראה, שהירושלמי בקושייתו לא משתמש כלל במילים של תנא קמא אלא של רבי שמעון. בעוד תנא קמא עוסק ב'שנים או שלושה שמות' רבי שמעון עוסק בשני שמות בלבד וכלשונו: 'שני שימות ממין אחד או שני מינים משם אחד אין מיצטרפין'. מכאן נראה שהירושלמי בקושייתו מצטט את דברי רבי שמעון ועל נוסח משנתו הוא מקשה את הקושיה על תנא קמא. ופירוש דבריו הוא כדלהלן: 'ניחא שני שמות ממין אחד' – במקרה זה מובן מדוע תנא קמא חולק על רבי שמעון

⁷ וראו רמב"ם בפירושו למשנת ערלה. סיבה אפשרית נוספת לפרשנות זו יכולה להיות מהסיפא של דברי רבי שמעון. רבי שמעון אומר ששני שמות ממין אחד או שני מינים משם אחד אין מצטרפים, מכאן אפשר להסיק שתנא קמא הסובר מצטרפים מדבר בתבלינים שהם משם אחד או ממין אחד.

⁸ וראו: פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 153.

⁹ חנוך אלבק בהשלמות ותוספות למסכת ערלה (עמ' 413) סבור כי דברי רבי שמעון עמדו לעצמם ולא נאמרו כתגובה לדברי תנא קמא. אם רבי שמעון היה מגיב לדברי תנא קמא היה עליו לומר בקיצור 'אין מצטרפין'. לפי מה ששיערנו אכן דברי רבי שמעון עמדו לעצמם כדברי אלבק, ולא זו בלבד שדברי רבי שמעון לא נאמרו כתגובה לדברי תנא קמא אלא אדרבה דברי תנא קמא נוסחו כתגובה לדברי רבי שמעון.

וסבור שהם מצטרפים. אלא 'שני מינין משם אחד' שסבור רבי שמעון שאינם מצטרפים לכאורה הדין עמו ומדוע תנא קמא חולק וסבור שמצטרפים? ¹⁰ לפי קריאה זו, אין שום הוכחה שהירושלמי גורס בדברי תנא קמא 'משם אחד'.

מיני מתיקה

הסיבה שבעל הסוגיה מעמיד את משנתנו בתבלינים ש'חזו למתק' נובעת מהשוואת משנתנו למשנת ערלה ומדברי חזקיה שהעמיד את המשנה בערלה ב'מיני מתיקה הואיל וראויין למתק את הקדירה'.¹¹ בעל הסוגיה מניח שאם שם מדובר במיני מתיקה הראויים למתק את הקדירה אף כאן מדובר במיני מתיקה הראויים למתק.

אך יש הבדל מהותי בין ההלכה בערלה שם אין אין הדיון על התבלין עצמו אלא על הקדירה שקיבלה טעם מתבלין אסור. שם אכן ניתן לטעון שכל עוד אין שני התבלינים עשויים למתק יחד את הקדירה, אין בקדירה טעם אסור כיון שאין בה כל טעם מורגש ובדין הוא שלא יצטרפו. היות ובקדירה האיסור הוא מחמת טעם איסור אם אין טעם מדוע יאסרו?¹² לעומת זאת במשנתנו הדיון הוא על התבלין עצמו. יש מקום להניח כי גם אם אין שני התבלינים משתלבים יחד בטעם ו'חזו לתבלי', כלשון התלמוד, עדיין שניהם יחד מהווים כמות חשובה להוצאה כיון שיכול לתבל חצי ביצה עם תבלין זה וחצי ביצה עם תבלין זה. יתר על כן, גם אם סבור בעל הסוגיה שצריך שהתבלינים יהיו ראויים יחד לתת טעם בביצה, אין לטענה זו כל קשר לדברי חזקיה העוסק בקדירת איסור.

ואמנם בירושלמי ההעמדה של משנתנו במיני מתיקה מוקמת בלי קשר ואזכור למשנת ערלה. לשון הירושלמי שבת ט:ה, יב ע"ב:

וקשיא כמון ומלח מצטרפין. ר' אילא בשם ר' אלעזר במיני מתיקה שנו.

הירושלמי מקשה מדוע כמון ומלח יצטרפו? נראה שכוונת הקושיה היא היות ואנו עוסקים בשיעור הוצאה וזו תלויה בחשיבות שמקנה האדם לתבלין. כמון ומלח הרי אין צירופם עולה יחד לתבל את הביצה, אם כן מדוע יצטרפו שניהם בשיעור שהוא ב'כדי לתבל ביצה קלה'? הירושלמי מיישב שאכן מלח וכמון אינם מצטרפים ולא דברה משנתנו בכל תבלין אלא במיני מתיקה. הם בניגוד למלח וכמון טעמם משתלב זה בזה בדעת בני האדם וראויים שניהם יחד לתבל ביצה קלה דין הוא שיצטרפו לשיעור אחד.¹³ הירושלמי אם כן מגיע לאותה מסקנה של הבבלי מבלי לעסוק בהשוואה בין הלכת הוצאה תבלין בשבת להלכת קדירת איסור, אלא כמסקנה העולה ממשנתנו.

¹⁰ וראו בהערה הקודמת. לפי מה שהערנו דברי רבי שמעון נאמרו לעצמם כדברי אלבק, ותנא קמא הגיב לדברי רבי שמעון. לדברנו הירושלמי משתמש במילים של רבי שמעון להקשות מהם על תגובת תנא קמא על דברי רבי שמעון.

¹¹ המילים 'הואיל וראויין למתק את הקדירה' יתכן שהן תוספת פירוש ולא נאמרו מחזקיה עצמו. והשוו לירושלמי בערלה וכאן 'במיני מתיקה שנו' מבלי תוספת פירוש.

¹² בבבלי עבודה זרה סו ע"א, דברי חזקיה מהווים מקור לשיטת אבבי ש'ביתר טעמא אזלין'.

¹³ יתכן שהחידוש במיני מתיקה הוא שאף שאין מרגישים בקדירה את טעמם המיוחד של התבלינים הממתקים, ומבחינה זו אינם בנותן טעם, מכל מקום מרגישים בעטיים טעם מתוק. כביכול אנו מחלקים את

מהמילים 'הואיל וראויין למתק את הקדירה' נראה שחזקיה אמר את דברו 'במיני מתיקה שנו' על המשנה בערלה. אולם בירושלמי שם הדברים מיוחסים לרבי אלעזר (על ידי רבי אילא) נאמר רק 'במיני מתיקה שנו'. יתכן שרבי אלעזר אמר את דברו על משנתו ולא על משנת ערלה. אומנם בירושלמי ערלה מובאים דברי רבי אלעזר (על ידי רבי אבהו) על המשנה שם, אך בהחלט אפשר שהוא אמרם על שתי המשניות. היות ושני מוסרים שונים מסרו את דברי רבי אלעזר (רבי אילא ורבי אבהו) כל אחד על משנה אחרת, קשה לברר על איזו הלכה אמר רבי אלעזר את דבריו.

יתכן שדברי חזקיה במקורם היו זהים לדברים המובאים משמו של רבי אלעזר בירושלמי 'במיני מתוקה שנו'. המילים 'הואיל וראויין למתק את הקדירה' לא מפיו של חזקיה יצאו אלא הן תוספת פירוש שהוסיף מפרש לדבריו.¹⁴ לפי זה יתכן שגם הדברים המיוחסים לחזקיה בבבלי, לא נאמרו במקורם על משנת ערלה, אלא שכשהועמדו דבריו על משנת ערלה התווסף הפירוש 'הואילי וכו'.¹⁵ עורך סוגיתנו שהכיר את המימרה של חזקיה לאחר עריכתה זו לא יכל להביא את המימרה של חזקיה מבלי להתייחס למשנה בערלה ולפיכך פתח ב'ורמינהו'. לעומת זאת עורך הסוגיה הירושלמית שהכיר את המימרה הקצרה 'במיני מתיקה שנו' לא היה צריך להביא בסוגיתנו את המשנה בערלה.

התבלין לשניים, לטעמו המיוחד של התבלין ולטעם המתוק שאינו מיוחד לתבלין. טעמו המיוחד של התבלין אינו מורגש בקדירה, שהרי אין בו כדי תיבול ולכן אינו יכול לאסור את הקדירה וכאן לא יועיל צרוף לתבלין אחר שהרי טעמו המיוחד של התבלין האחר הוא שונה. אך הטעם הכללי הנלווה לתבלין, מתיקותו, אינו בטל והוא מצטרף למתיקות העולה מהתבלין האחר. למרות טעמם השונה הבטל יש אפקט משותף העולה משני התבלינים, המתיקות, והוא יש בו כדי לאסור את הקדירה.

¹⁴ אולי אביי הוא שהוסיף פירוש זה, ראו בהערה הקודמת.

¹⁵ יתכן שתוספת זו היא מעשה העורך בבבלי עבודה זרה סו ע"א.

הסוגיה השבע עשרה – קליפי אגוזין – צ ע"ב

קליפי אגוזין וקליפי רמונים, סטיס ופואה – כדי לצבוע בגד קטן. ורמינהי: המוציא סמנים שרויין – כדי לצבוע בהן דוגמא לאירא?
הא איתמר עלה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבנה: לפי שאין אדם טורח לשרות סממנים לצבוע בהן דוגמא לאירא.

מסורת התלמוד: המוציא סמנים – בבלי שבת עט ע"א.

תקציר

קליפי אגוזין וכו' משמשים לצביעה, מקשה הגמרא אם כן מדוע שיעורם גדול יותר (כדי לצבוע בגד קטן) משיעור סממנים שאף הם משמשים לצביעה (כדי דוגמא לאירא). רבה בר אבוב משיב על קושיה זו שהיות והכל תלוי בדעת בני אדם, אינה דומה טרחה של סממנים שרויים לטרחה של קליפי אגוזין וכו' שעדיין אינם שרויים. בירושלמי הקשה מהשיעור של משנתנו לשיעור הנצרך במלאכת צובע (כמלוא הסיט הכפול)? הירושלמי מחלק בין צובע למוציא לצבוע ונראה שדבריו עולים בקנה אחד עם הבבלי שהכול תלוי בדעת בני אדם, ובצביעה יש פחות טרחה מהכנת הצבע. דברי רב נחמן נאמרו כנראה בסוגיתנו וכעדי הנוסח שלא גורסים כאן 'הא איתמר עלה'?

מהלך הסוגיה

לפי משנתנו שיעור קליפי אגוזים ורימונים, איסטיס ופואה¹ הוא כדי לצבוע בגד קטן. המקשן שואל, הרי שנינו בברייתא 'המוציא סמנין שרויין כדי לצבוע בהן דוגמא לאירא',² שהוא שיעור קטן יותר? רבה בר אבוב משיב שיש לחלק בין סמנים שרויים ללא שרויים. שיעור הוצאתם של השרויים קטן יותר, שהרי אדם משתמש בהם להפקת צבע אף בשיעור של דוגמא לאירא. לעומת זאת, אדם לא טורח לשרות סמנים בשביל שיעור שאינו מספיק לצביעת בגד קטן.

לולא דברי הבבלי, היה מקום לומר ששיעור הוצאה חשובה אינו נמדד בדעת בני אדם, אלא בשיעור מעשה חשוב שיכול להיעשות בהם. החידוש של רבה בר אבוב הוא שמעשה חשוב שיכול להיעשות אין בו די לחייב, אלא יש לשום את דעת בני אדם, האם יטרחו בשביל מעשה שכזה.³ רעיון כזה עולה גם מדברי הירושלמי בסוגיתנו (ט: ד; יב ע"ב):

¹ על חומרים אלה ושימושם לצביעה ראו קרויס, קדמוניות התלמוד א, עמ' 90-92. על הפואה ושימושיה, בארץ ישראל בתקופת התלמוד. בחלק מהחומרים הללו היה גם שימוש רפואי, ראו קליין, מסורת, עמ' 23; שמש, חומרי מרפא, עמ' 345-346; עמר, צמחי המקרא, עמ' 172. המשנה כאן נוקטת שיעורים לפי השימוש בצביעה ולא השימוש ברפואה, שאולי מצריך כמות גדולה יותר.

על המילה איסטיס ודרך היגוייה במקורות השונים ראו שרביט, תורת ההגה, עמ' 345; בירנבאום, לשון המשנה, עמ' 32. על המילה פואה ודרך היגוייה ראו בר-אשר, מחקרים, עמ' 280-281; הנ"ל, תורת הצורות, עמ' 1130.

² ראו אבות דרבי נתן (נוסח ב פרק כא, מהדו' שכטר, כא ע"א) 'הצבע יוצא והאירא על אוזנו'. משמע שהצבע הוא שמוציא את האירא באוזנו, אך ראו לעומת זאת ברייתא בבבלי שבת יא ע"א: 'לא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו ולא נגר בקיסם שבאזנו ולא סורק במשיחה שבאזנו ולא גרדי באירא שבאזנו ולא צבע בדוגמא שבצוארו'. הרי שהצבע יוצא בדוגמה שבאוזנו והגרדי הוא שיוצא באירא שבאוזנו. ואולי אף הצבע יוצא באירא שבאוזנו, אלא שעליה דוגמא של צבע. וראו רש"י שם ומאירי בבית הבחירה בסוגיתנו. עוד על אירא ראו שרביט, תורת ההגה, עמ' 84.

³ גם להלן בפרק המצניע למדנו שמתחשבים בדעת בני אדם, והמוציא חיטה אחת לזריעה רבי מאיר מחייב (צא ע"א). כאן החידוש הוא שכדי לחייב על הוצאה 'סתם' אנו קובעים את דעת בני אדם באופן כללי – אחרת, 'בטלה דעתו אצל כל אדם' (שם). כפי שעולה מהסוגיה, המדד לא נקבע לפי שיעור חשוב לצביעה, אלא לפי

תמן תנינן שיעור המלבן והמנפס והצובע והטווה. והכא את אמר הכין. תמן בצובע ברם
הכא במוציא לצבוע.

הירושלמי מקשה משיעור הצובע, שם חייב על 'כמלוא רחב סיט הכפול' (משנה שבת יג:ד). ואילו
מוציא על מנת לצבוע שיעורו בבגד קטן, שהוא שיעור גדול יותר. הירושלמי מחלק בין שיעור צביעה
לשיעור הוצאה. המקשן הבין, שהיות ושיעור מלוא סיט הכפול הוא שיעור צביעה חשובה, גם שיעור
הוצאה בכמות כזאת תיאסר. לפי התרצן יש לחלק בין הוצאה לצביעה. נראה שהיגיון הדברים הוא
כמפורש בבבלי כאן: למרות ששיעור צביעה חשובה הוא כמלוא רחב הסיט הכפול, אדם לא מייצר
צבע מסמנים בשביל שיעור קטן כזה, לכן אינו חייב על הוצאתו.⁴

לפי הגורס בסוגיתנו 'הא איתמר עלה',⁵ הריהי כולה משל 'סתם התלמוד'. לפי המשמיט מילים
אלה,⁶ לפנינו סתמא קדומה,⁷ שהרי על קושיה זו משיב רבה בר אבון. הלבני⁸ טוען שרבה בר אבון
אמר את דבריו בסוגיתנו, ולכן יפה עשו הספרים שמחקו את המילים 'הא איתמר עלה'.⁹ נראה סביר
שהגרסה המקורית היא אכן גרסת ליתא, והסופרים שהעתיקו מילים אלה לקחו זאת מהסוגיה
לעיל (עט ע"א), שם הועתקו הדברים מסוגיתנו ולכן מתאים לומר שם 'הא איתמר עלה'.¹⁰

שיעור שבני אדם עשויים להשתמש בו. קביעה זו בעייתית במקצת. למשל, בספר ניר על הירושלמי, שבת עמ'
20, ד"ה תמן בצובע, הקשה על כך: 'ואני שואל וכי יש טורח אחר בשריית סממנין מגזיזת הצמר עד אריגתו,
ומכל מקום שיעורא דכולהו שוה'. עוד יש להקשות, שהרי במשנה שנינו שכל ארבעת חומרי הגלם לצביעה
שיעורם שווה: 'קליפי אגוזין וקליפי רמונים, סטיס ופואה – כדי לצבוע בגד קטן', והרי ודאי אין טרחתם
שווה ואין הכדאיות לטרחתם שווה ומשתלמת לבני אדם בשיעור שווה של צביעת בגד קטן. יותר מזה קשים
דברי הברייתא הקובעים שיעור שווה לכל הסממנים השרויים, כצביעת דוגמא לאירא. ודאי שאין טרחתם
של כל סוגי הסממנים, אפילו אם הם שרויים, שווה לבני אדם, ולכולם שווה לעבד אותם לפי אותו שיעור.
היגיון הדברים נוטה אפוא לכך, שאין להתחשב בדעת בני אדם אלא בשיעור החשוב לבני אדם. אך כאמור גם
הבבלי וגם הירושלמי לא סוברים כן.

⁴ נראה שהירושלמי לא הכיר את הברייתא שהובאה בבבלי על 'המוציא סמנים שרויין', ולכן אינו מחלק בין
לא שרויין – בגד קטן, לבין שרויין – כדי לצבוע דוגמא לאירא. אך הבבלי ודאי מקבל גם את חלוקת
הירושלמי, שהרי אף הוא מכיר את המשנה בשיעור צובע. יוצא אם כן שיש שלושה שיעורים: שיעור צביעה:
כמלוא רחב הסיט הכפול. שיעור הוצאת סממנים שרויים: כדי לצבוע בהם דוגמא לאירא. שיעור הוצאת
סממנים שאינם צבועים: כדי לצבוע בהם בגד קטן.

⁵ מינכן 95 בגיליון, אוקספורד 366 ודפוס ראשון.

⁶ וטיקן 108, קטע גניזה וכ"י מינכן בפנים.

⁷ על תופעה זו ראו הלבני, עיונים, עמ' 33-34.

⁸ במקורות ומסורות על הסוגיה לעיל, שבת עט ע"א, עמ' רכח.

⁹ הלבני שם הערה 6. וראו דקדוקי סופרים כאן, אות ד.

¹⁰ וכדברי הלבני שם.

הסוגיה השמונה עשרה – מי רגלים – צ ע"א

[א] מי רגלים – תנא: מי רגלים עד בן ארבעים יום.

[ב] נתר – תנא: נתר אלכסנדרית, ולא נתר אנפנטרין.

[ג] בורית – אמר רב יהודה: זה חול.

והתניא: הבורית והחול? - אלא, מאי בורית – כבריתא. מיתבי: הוסיפו עליהן החלביצין, והלעינון, והבורית, והאהל. ואי סלקא דעתך כבריתא, כבריתא מי איתא בשביעית? והתניא: זה הכלל כל שיש לו עיקר, יש לו שביעית, ושאין לו עיקר, אין לו שביעית? – אלא, מאי בורית – אהלא. והתניא: והבורית ואהלא? תרי גווני אהלא.

[ד] קימוליא – אמר רב יהודה: שלוף דוץ.

[ה] אשלג - אמר שמואל: שאילתינהו לכל נחותי ימא, ואמרו לי: שונאנה שמיה, ומשתכח בנוקבא דמרגניתא, ומפקי ליה ברמצא דפרזלא.

מסורת התלמוד: [ב] תנא נתר – תוספתא נדה ח:י (מהדורת צוקרמנדל עמוד 650); בבלי נדה סב ע"א. [ג] החלביצין וכו' – תוספתא שביעית ה:ה (מהדורת ליברמן עמוד 187); ירושלמי שביעית ה:ב, לו ע"ב. זה הכלל – בבלי עבודה זרה יד ע"א, נדה סב ע"ב. [ה] אשלג – בבלי נדה שם. שאילתינהו וכו' – ראו בבלי שבת כ ע"ב, כא ע"ב.

סוגיתנו עוסקת בזיהויים של חמישה סממנים המיועדים לצביעה המוזכרים במשנה. עסקנו בהשוואת הרשימה של הסממנים המוזכרים במשנתו למה שמופיעים בה שבעה סממנים וכלולים בהם אותם חמשת הסממנים שבמשנתו ובאותו הסדר. הסקנו שהרשימה המקורית של הסממנים הופיעה במשנתנו. עסקנו בברור הגרסה לגבי מי רגליים האם הנוסח המקורי הוא 'עד ארבעים יום' או 'בן ארבעים יום'. הכרענו זאת על ידי הטענה כי סוגיתנו הועברה מסוגיה אחרת המופיעה להלן בבבלי שבת. סוגיה זו עוסקת בפרקטיקה רפואית של מי רגליים, ושם הגרסה המבוררת היא 'בן' או 'בני' ארבעים יום.

מי רגליים וכו'

המשנה קובעת כי שיעורם של מי רגליים, נתר, ובורית, קמוליא, ואשלג' הוא זהה. אך בעוד תנא קמא סבר ששיעורם הוא בכדי לכבס בגד קטן פי סבכה, רבי יהודה סובר ששיעורם הוא בכדי להעביר את הכתם.² המשנה בנדה (ט:ו) מונה שבעה סמנים המעבירים את הכתם: 'רוק תפל, ומי גריסין, ומי רגלים, ונתר, ובורית, קמוניא ואשלג'. מדוע משנתנו לא מונה את שני הסמנים הראשונים שבמשנת נדה 'רוק תפל ומי גריסין'?:³ מהסדר הזהה של חמשת הסמנים האחרונים מוכח

¹ וראו ירושלמי כאן (ט:ד, יב ע"ב) 'נתר – נטרון. בירית – ביריתא. קימון – קליא. אשלג – ר' יוסי ביר' בון אמ' אצרות-רוח'. לפי מונחי האקדמיה ללשון עברית (ע"פ מילון בוטניקה [תר"ץ, 1930]) אוצרות רוח מזוהה עם הצמח שנקרא בלטינית *Saponaria officinalis* המכונה בעברית ברית רפואית. הראובני, מעולם הצומח, עמ' 128-133 מזהה צמח זה עם *Leontice Leontopetalum*, 'צמח כביסה המפורסם מאוד במזרח', 'ועל שום מה נקרא הצמח הזה אוצרות רוח? על שום צורת פירותיו הנפוחים, האוצרים בתוכם הרבה אויר' (עמ' 132).
² במשנה לא נאמר איזה כתם ומה שיעור הכתם. במשנת נדה נמנו חלק מהסמנים שבמשנה כסמנים הבודקים את הכתם שבבגד האם הוא דם או צבע. מכאן רש"י (בד"ה את הכתם) לומד כי הכתם כאן הוא כתם דם הנדה. ומה שיעור הכתם? לכאורה הוא השיעור טומאה של דם נדה, כגריס. ראו: חידושי שפת אמת בסוגיתנו. וראו דיונונו בהמשך הסוגיה איזו משנה קדמה משנתנו או משנת נדה. אם משנתנו קדמה, אין לנו סיבה להניח שהכתם כאן הוא כתם דם הנדה, שהרי אין מפורש כאן איזה כתם. עצם דברי רש"י המפרש את משנתנו לאור המשנה בנדה קשים שהרי שם במשנה צריכים את כל שבעת הסמנים שנשנו שם כדי להעביר את הכתם ולהעבירו כסדר השנוי שם במשנה, וכפי שהערנו בפנים. אולם נראה שיש לדחות את האפשרות שמדובר בכתם הנדה מסיבה אחרת: רבי יהודה הרי חולק על תנא קמא המשער בכיבוס בגד קטן בפי סבכה. תנא קמא ודאי לא מדבר בכתם הנדה אלא בשיעור כיבוס בגד מכל לכלוך שהוא. לא מסתבר שרבי יהודה חולק עליו בשניים, גם בשיעור וגם בסוג הכתם. ואם בכל אופן נאמר שהוא חולק בשניים, היה על המשנה לכתוב זאת במפורש. אם אין מדובר בכתם הנדה נראה ששיעורו הוא בכדי שיכבס כתם שבדעת בני אדם, לנכותו, שהרי שיעור הוצאה תלוי בדעת בני אדם.

³ לגבי רוק תפל אפשר שהדבר ברור, היות והדבר זמין בפיו של כל אדם, לעניין שיעור הוצאה אינו חשוב. מסתבר שאין דעת בני אדם להוציא רוק בכדי לנקות עמו אפילו כתם קטן. אולם מדוע לא נאמר כן אף לגבי מי רגליים? ואין לומר שרוק תפל זמין יותר שהרי המשנה שם (ט:ח) אומרת שלא בכל רוק מדובר אלא רק ב"כל שלא טעם כלום", רוק זה הוא זמין אף פחות ממי רגליים. אולם לפי המשך דברי המשנה שם שמי

שלפני עורכי המשניות היתה רשימה מן המוכן והם השתמשו ברשימה זו כאן ושם. לכאורה היה נראה שהרשימה המקורית סודרה במשנתנו והיא שעמדה לפני עורך המשנה שם. העורך בנדה שנטל את הרשימה ממשנתנו, הכיר שני סמנים נוספים המעבירים את הכתם, סמנים שלא הכיר עורך משנתנו ולפיכך הוסיף אותם לרשימה.⁴ אולם מדברי המשנה בנדה שם: 'העבירים שלא כסדרן... לא עשה כלום' מוכח שסדר הרשימה שם הוא שנוי בדווקא.⁵ לפי זה נראה שמשנת נדה קדמה למשנתנו שהרי לא הגיוני להניח כי רשימה שסודרה באקראי כאן היא נכונה שם לעניין דם נדה רק אם הניקוי נעשה כסדר.

אלא שמהשוואת המשניות עולה קושי אחר. ממשנתנו משמע שכל אחד מהדברים שנמנו שיעורו הוא לחוד, אם יש בו שיעור לכבס או להעביר את הכתם אסור בהוצאה. אולם מהמשנה בנדה משמע שרק אם משתמשים בכל שבעת הסמנים וכסדרן, רק אז הם מעבירים את הכתם וכלשון המשנה: 'העבירן שא כסדרן או שהעביר שבעה סמנין כאחד לא עשה כלום'. שם המדובר בבדיקת כתם, אם הוא עובר מהסמנים הרי זה דם נדה ואם לאו הרי שהוא צבע. על כך מוסיפה המשנה שאם הוא לא כיבס את הכתם בכל הסמנים האלה ולא עבר הכתם אין מכאן הוכחה שאין זה דם, כיון שאין הדם עובר אלא בכולם ובכסדרן. נראה שאין מקום להשוות ולהקשות ממשנת נדה למשנתנו. ספראי ורוזנק⁶ העלו שהחלקים אלה במשנת נדה הם פרי התפתחות מאוחרת המבוססת על אמונות עממיות. לדעתם הפרקטיקה של ניקיון הכתם על ידי שבעת הסמנים הללו אינה שייכת לתחום הריאלי או המשפטי אלא לתחום המסתורי והמאגי. מסיבה זו נראה להניח, כפי שהצענו בתחילה, הרשימה שבמשנתנו קדמה לרשימה שבמשנת נדה, ואלה התווספו שני סממנים שלא היו ידועים למסדר הרשימה של משנתנו.⁷

מי רגליים ארבעים יום

התוספות (בד"ה מי רגליים) מאמצים את הגרסה 'עד ארבעים יום', כפי שמופיע בחלק מכתבי היד. לדעתם הפירוש הוא שהחומר הפעיל במי הרגליים לצורך כביסה יעיל רק עד ארבעים יום, 'דמגי ימים עד מ' מעבירין אותם על הכתם אבל תוך ג' ולאחר מ' אין מעבירין'.⁸ את הגרסה 'בן ארבעים

רגליים לכיבוס הם בני שלושה ימים לפחות, וביותר לפי הגרסה בדברי התלמוד בסוגיתנו המצריכה במי רגליים תנאי של ארבעים יום. יש מקום לומר כי רוק תפל אין לו חשיבות להוצאה.

⁴ דעת רבי יהודה ששיעור סמנים אלה הוא בכדי להעביר את הכתם. יתכן שתנא קמא חולק ומצריך שיעור כיבוס בגד קטן פי סבכה ולא מסתפק בשיעור זה, משום שסמנים אלה ראויים להעביר רק כתם דם ולא צבע, וכדברי המשנה שם: 'העביר עליו שבעה סמנים ולא עבר הרי זה צבע'. סמנים הראויים להעביר רק כתם דם אין שיעורם חשוב להוצאה.

⁵ והשוו בבלי סנהדרין מט ע"ב: 'אמר רבא אמר רב סחורא אמר רב הונא: כל מקום ששנו חכמים דרך מניין - אין מוקדם ומאוחר, חוץ משבעה סמנין, דתנן: שבעה סמנין וכו'.

⁶ משנת ארץ ישראל מסכת נידה, עמ' 459-461.

⁷ יתכן שהתוספת במשנת נדה באה להעמיד את מספר הסממנים על שבעה סממנים, שהוא מספר טיפולוגי המתאים לפרקטיקות המסתורין והמאגיה שהצביעו עליהם ספראי ורוזנק.

⁸ על שימוש במי רגליים בתקופת התלמוד ראו הספרות המצוינת אצל שמש, חומרי מרפא, עמ' 96 הערה 247. על שימוש במי רגליים בעולם הרומי אז ראו גם שירי קאטולוס, עמ' 80-81; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים, עמ' 219.

יוס' הם דוחים, כי הם מבינים בביטוי זה מי רגליים של תינוק בן ארבעים יום.⁹ כיוצא בזה מביא הרמב"ן בשם רש"י.¹⁰ הנוסח 'עדי' מופיע רק בוטיקן 108 (ובדפוסים). באוקספורד הנוסח 'בני ארבעים יום' לפי נוסח זה ודאי הכוונה למי הרגליים עצמם. נראה שאפשר להכריע את הגרסה, לאחר בירור מקורה של הלכה זו בסוגיתנו.

מקבילה מלאה הקיימת בבבלי נידה (סב ע"ב) מעידה על העברה בין הסוגיות. החלק היחיד בסוגיתנו שאינו מופיע שם הוא 'תנא מי רגליים' וכו'. נראה אפוא שחלק זה בסוגיה התוסף במאוחר, והועבר מסוגיה אחרת.

ספראי ורוזנק¹¹ כותבים על כך: 'שיעור זה (ארבעים יום) נזכר גם בנוגע לטיב היין שהחמיץ (תוספתא תרומות ד: ח) אבל לא בנוגע למי רגליים. ואולי הבבלי העביר את השיעור של יין לשיעור מי רגליים. העברה ספרותית שאין לה כל בסיס'. אכן, כהודאתם, רחוק מאוד שיעבירו החמצה של יין למי רגליים.

נראה שמקור סוגיתנו הוא העברה מדברי רבי חנינא שהובאו להלן (קט ע"ב) 'רבי חנינא אמר מי רגלים בני ארבעים יום ברזינא לזיבורא רביעאה לעקרבא פלגא ריבעא לגילויא ריבעא אפילו לכשפים מעלו'. רבי חנינא מדבר שם במי רגליים לצורכי רפואה. יותר הגיוני שהעברה נעשתה ממי רגליים לצרכי רפואה למי רגליים שלצרכי ניקוי, מאשר מיין למי רגליים.¹²

מעניין שבלשון הגמרא שם אין אף גרסה המקיימת את גרסת התוספות כאן, הגורסים 'עדי'. ואפילו בדפוסים ובוטיקן 108, שבסוגיתנו גורסים 'עדי', שם מילה זו נעדרת.¹³

⁹ דבר שלדעת התוספות נדחה מהבבלי נידה (סב ע"א). התלמוד שם מסתפק האם מי רגליים שמעבירים את הכתם הם של ילד או של זקן. 'ארבעים יום' יכול להתפרש כגיל המינימום של התינוק ולא כגיל המרבי או המדויק, ועדיין יש להסתפק אם ענייננו במי רגליים ילד או זקן.

¹⁰ בחידושו לסוגיתנו (ד"ה מי רגליים) הרמב"ן מביא ראיה מבבלי מנחות (מב ע"ב - מג ע"א) שם מסופר שרבי יצחק בריה דרב יהודה היה בודק את התכלת 'מיייתי מגביא גילא ומיא דשבילתא ומימי רגלים בן ארבעים יום ותרי לה בגווייהו מאורתא ועד לצפרא איפרד חזותיה פסולה לא איפרד חזותיה כשרה'. אולם אין משם ראיה ניצחת, וכדברי רש"י (שם בד"ה בן ארבעים יום): 'מתינוק בן ארבעים ל"א שעברו מי יום משיצאו מגוף האדם'. הרי שגם בפני הגורסים 'בן' פתוחות שתי האפשרויות. נראה שיעקר הדקדוק של הרמב"ן והתוספות שהגרסה 'בן ארבעים יום' מתכוונת של תינוק בן ארבעים יום, ולא שמי הרגליים עצמם בני ארבעים יום. אילו הכוונה הייתה לזמן ששהו מי הרגליים, היה נאמר 'בני', כבספרים אחדים (להלן). וראו משנת ארץ ישראל, נידה, עמ' 458.

¹² עוד אפשר שהעברה נעשתה מהבבלי במנחות לגבי בדיקת התכלת, שהובאה לעיל: 'מיייתי מגביא גילא ומיא דשבילתא ומימי רגלים בן ארבעים יום ותרי לה בגווייהו מאורתא ועד לצפרא איפרד חזותיה פסולה לא איפרד חזותיה כשרה'. לכאורה סוגיה זו עדיפה כמקור, שכן עניינה העברת צבע הקרובה יחסית לעניין חומרי ניקוי. מאידך הסוגיה במנחות מביאה את מי רגליים בתוך תערובת ובסוגיתנו ובסוגיה להלן נדונים מי רגליים לבדם. על כל פנים ברור שסוגיתנו אינה המקור. ראשית, בשני מקורות אלה הדבר נאמר על ידי חכם נקוב שם, מה שאין כן אצלנו. שנית, סוגיתנו מופיעה כזכור גם במסכת נידה ושם נעדרת המימרה על מי רגלים, מה שמעיד על תוספת מאוחרת.

¹³ שם גם בגרסת הדפוס מופיע 'בני' ולא 'בן', וכן בכתב יד אוקספורד. לפי גרסה זו ודאי אין להסב את 'ארבעים יום' על גיל הילד אלא על זמן השהות של מי הרגליים.

לאחר שהבבלי דחה את הזיהוי של בורית עם חול הוא מנסה לזהות אותה עם כבריתא. זיהוי זה נדחה מדברי התוספתא בשביעית: 'מיתבי: הוסיפו עליהן החלביצין, והלעינון, והבורית, והאהל. ואי סלקא דעתך כבריתא, כבריתא מי איתא בשביעית?'¹⁴ כבריתא לפי הבבלי הוא סממן כיבוס שאינו מן הצומח¹⁵ ובוודאי לא שייך בה קדושת שביעית. מדברי הבבלי נראה שזיהוי זה אינו אלא ניסיון של בעל הסוגיה למצוא מה היא בורית לאחר שנדחתה האפשרות הראשונה לזהות אותה עם חול. יתכן שאין כאן סתם ניסיון כושל של בעל הסוגיה, אלא יש כאן התיחסות למסורת המזהה את בורית עם 'בריתא'. מסורת שכבר הובאה בירושלמי שבת ט:ה, יב ע"ב: 'בורית – ביריתא'. הבבלי כנראה לא הכיר את הצמח 'ביריתא'¹⁶ והבין שמדובר ב'כבריתא' שאינה מן הצומח ולפיכך הוא דוחה זיהוי זה מהברייתא בשביעית

¹⁴ לא מוכר לנו מקור שבו מופיעות המילים 'הוסיפו עליהם'. לפי הרמב"ן בסוגיתנו, הבבלי מתכוון לצטט את התוספתא שביעית ה:ה. אמנם שם אין את המילים 'הוסיפו עליהם'. לכן לדעתו המילים 'הוסיפו עליהם' הן תוספת של הבבלי. הבבלי מצטט את התוספתא המוסיפה על המשנה את 'החלביצין וכו' ומקדים לצוטטו דברי התוספתא את המילים 'הוסיפו עליהם'. וראו ליברמן תוספתא כפשוטה שביעית עמ' 550.

¹⁵ רש"י מפרש גופרית. יתכן ומקורו הוא מתרגום ירושלמי לפסוק בבראשית יט:כד: 'וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש'. לשון התרגום: 'נחתו עליהן כבריתא ואשא'. וראו בערוך השלם ערך כבר עמ' 188 ובתוספות הערוך עמ' 216-217. לזיהוי הבורית המקראית והמשנאית ראו: עמר, צמחי המקרא, עמ' 216. הריטב"א והר"ן בחידושהם כאן סוברים שאף כבריתא הוא מן הצומח אלא שאין לו שורש בארץ. ההוכחה לכך היא מכך שהבבלי דוחה את הסברא שבורית היא כבריתא מהברייתא: 'זה הכלל כל שיש לו עיקר, יש לו שביעית, ושאין לו עיקר, אין לו שביעית'. משמעות 'עיקר' הוא שורש בארץ. ואם אין כבריתא גידולי קרקע אלא גפרית מדוע צריך להביא את ההלכה של כל שיש לו עיקר, הרי הדבר ברור שלמינרלים אין קשר לקדושת שביעית.

¹⁶ צמח שהיה מצוי וידוע בארץ ישראל, ראו תוספתא כפשוטה שם.

הסוגיה התשע עשרה – פלפלת – צ ע"א

<משנה>

פלפלת כל שהוא. ועטרן כל שהוא. מיני בשמים ומיני מתכות כל שהן. מאבני המזבח ומעפר המזבח, מקק ספרים ומקק מטפחותיהם, כל שהוא – שמצניעין אותן לגונון. רבי יהודה אומר: אף המוציא משמשי עבודה זרה כל שהוא – שנאמר: 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרס' (דברים יג:ח).

<גמרא>

- [א] פלפלת כל שהוא – למאי חזיא? לריח הפה.
- [ב] עיטרן כל שהוא – למאי חזיא? לצילחתא.
- [ג] מיני בשמים כל שהן – תנו רבנן: המוציא ריח רע, כל שהוא. שמן טוב, כל שהוא. ארגמן, כל שהוא. ובתולת הוורד, אחת.

מסורת התלמוד: [ג] ריח רע – ראו ירושלמי שבת ט; ו, יב ע"ב.

תקציר

על דברי המשנה 'מיני בשמים כל שהן' מביאה הגמרא ברייתא המונה שלושה מיני בשמים ששיעורן בכל שהוא: 'שמן טוב, ארגמן ובתולת הורד'. הימצאותו של 'ריח רע' ברשימה זו מעוררת בעיה. מכאן הסקנו שהרשימה שבברייתא לא נאמרה כפירוש למשנה 'מיני בשמים' אלא יש בה רשימה עצמאית של דברים ששיעורם בכל שהוא. בירושלמי מובא מקור נוסף 'אף ריח רע' פירשנו את דברי הירושלמי כמוסבים על דברי רבי יהודה המחייב בהוצאת כל שהוא 'אף המוציא משמשי עבודה זרה'. המשותף למשמשי עבודה זרה שאסורים בהנאה ולריח רע הוא שהוצאתם היא מלאכה שאיה צריכה לגופה.

כל שהוא

העיקרון המארגן של משנתנו הוא שיעור 'כל שהוא'. בניגוד למשנה הקודמת שבו לכל דבר יש שיעור מסוים ('כדי לבשל' וכו', 'כדי לתבל' וכו', 'כדי לצבוע' וכו' וכו') ובניגוד לפרק הקודם, פרק ח¹ (החל משיעור 'כדי מזיגת הכוס' ח:א ולאורך כל הפרק). במשנתנו מרוכזים כל אותם פרטים ששיעורם כל שהוא.² פרקנו המסיים בשיעורי כל שהוא מהווה סיום הקרוב להתחלה של הפרק הבא, פרק המצניע, הפותח בשיעורים בהם 'חייב בכל שהוא' (י:א).

מיני בשמים

בהקשר לדברי המשנה 'מיני בשמים כל שהן' מובאת רשימת הדברים שבברייתא 'המוציא ריח רע' וכו'. לכאורה הרשימה מוסבת על 'מיני בשמים' שבמשנה והברייתא מפרטת את מיני הבשמים האלו. אבל הימצאות 'ריח רע' ברשימה שכותרתה 'מיני בשמים' לא מובנת כל כך.³ לכן סביר יותר

¹ המשניות האחרונות של פרקנו מהווים המשך של פרק זה, לאחר הפסקת המשניות של 'זכר לדבר'.
² אמנם במשנה הבאה מופיע חגב חי טהור ששיעורו בכל שהוא. הסיבה שאינו מופיע במשנתנו היא כנראה מחמת החילוק בין חי למת, שמת שיעורו בכגורגרת. וציפורת כרמים ששיעורה כל שהוא לכל הדעות נשנתה שם כיון שגם היא מין חגב.

³ אפשר היה להציע כי 'ריח רע' הוא פרפרזה של הברייתא על עטרן שבמשנה. עטרן ידוע בשל ריחו הרע ראו משנה שבת ב:ב: 'אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת'. וראו בירושלמי שבת ב:ב: 'מה בין עיטרן מה בין קירבי דגים. קירבי דגים כל זמן שהן דולקין אין ריחן רע כבו ריחן רע. עיטרן בין כבה בין דלק ריחו רע'. לפי זה הברייתא באומרה: 'המוציא ריח רע, כל שהוא. שמן טוב, כל שהוא', חוזרת במילים שונות על דברי המשנה: 'ועטרן כל שהוא מיני בשמים ... כל שהן'. לפי זה אפשר היה לפרש את הברייתא, שריח רע אינו חלק מרשימת הפירוש על 'מיני בשמים' אלא מקבילה לעטרן שבמשנה כשם ששמן טוב שבברייתא מקביל למיני בשמים שבמשנה. הבבלי ודאי לא למד כך בברייתא שהרי הוא שואל 'למאי חזי?' אם עטרן אסור מפני ריחו הרע, אפילו אם לא חזי 'לצילחתא', בכל שהוא יש ריח רע. וראו משנת ארץ ישראל שבת עמו' 446-447. אולם נראה שיש לשלול פרשנות זו בברייתא. אם אכן הברייתא באה לפרש את 'מיני בשמים' אין זה אלא מפני שהיא רואה צורך לפרש את השם המופשט והכולל 'מיני בשמים' ולהחליפו בדברים קונקרטיים, שמן טוב וכו'. לא הגיוני אם כן שלגבי עטרן היא נוקטת שיטה הפוכה ובמקום השם הקונקרטי שבמשנה, עטרן, היא

שהברייתא לא נשנתה כמוסבת על המשנה. היא רשימה עצמאית של דברים ששיעור הוצאתם הוא בכל שהוא. עורך הסוגיה הסמיך ברייתא זו למיני בשמים, בשל הימצאותו של 'שמן טוב' ברשימה ואולי גם בשל ארגמן ובתולת הוורד.⁴ אולם ב'ריח רע' יש תכונה חריגה נוספת. זהו הדבר היחיד ברשימות ההוצאה שלא מתואר בו עצם הדבר אלא איכותו. אף בשמן טוב, שלא מתואר איזה שמן, על כל פנים מתואר עצם הדבר 'שמן' ולא רק ריחו הטוב. לכן, קשה לקבל את הצעת רש"י שמדובר בהוצאת הריח לשם רפואה או הברחת מזיקים.⁵ לא נראה שכל דבר שריחו רע יפה לצרכים אלה, אלא רק דברים מסוימים בעלי ריח רע.⁶

לדברינו שהברייתא בבבלי לא מוסבת על 'מיני בשמים' שבמשנה אלא רשימה עצמאית יש כאן, יתכן כי בניגוד ל'שמן טוב' וכו', הוצאת ריח רע היא לא לשימוש בו אלא לשם הוצאתו.⁷ מעין ראיה לכך, הבבלי לא מקשה על ריח רע 'למאי חזיא' כשם שהוא הקשה על פלפלת ועטרן. בריח רע אין שאלה כזאת עולה יפה כיון שהסיבה להוצאתה היא דווקא מחמת ש'לא חזיא'. בירושלמי על משנתנו מובאת ההלכה של 'ריח רע' בפני עצמה, לשון הירושלמי (ט; ו, יב ע"ב):

תני, אף ריח רע כל שהוא. אמ' ר' אילא. אף ר' שמעון מודה בה. מודי ר' שמעון באיסורי הנייה.

תעדיף את השם הכולל והמופשט 'ריח רע'. (על עטרן וצילחתא ראו: פרויס, הרפואה, עמ' 464-465; שמש, חומרי מרפא, עמ' 343-344).

⁴ בכ"י וטיקן 108 הנוסח הוא 'בתולת הורד כל שהוא'. רב האי גאון גורס 'פתילת הוורד' וכן הוא בערוך. וראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1122. רש"י מפרש 'עלה של ורד בחר אחת'. ברש"י בכ"י הגרסה: 'עלה של ורד בייחור אחד' וראו גם בתוספות רי"ד בסוגיתנו. בן יהודה במילונו ('ח"ג עמ' 1271, ערך ורד) עמ' מציע: 'ורד סתום שלא נתפתחו עדיין עליו' וכן הוא במילונו של יסטרוב (ערך בתולה): 'a closed rose'. יתכן להציע שבתולת ורד הכוונה לורד שלא נכבש בשמן. ראו משנה שביעית ז: ז: 'ורד חדש שכבשו בשמן ישן' היו רגילים לכבוש ורד בשמן, יתכן שורד כבוש קשור למה שנאמר קודם בברייתא 'שמן טוב כל שהוא' כעת אומרת הברייתא שאם הורד לא נכבש, שיעורו ב'אחת' ואז ה'אחת' כאן הוא בניגוד לכל שהוא של הורד שבשמן הטוב. אם נכון הדבר יתכן שהכינוי בתולה הוא מחמת שלא 'נכבשה' ובדומה לקרקע בתולה ואשה בתולה. לגבי ארגמן רבים פירשו שגם הוא ראוי להריח רע או רש"י 'ולי נראה שגם הוא ראוי להריח'. וראו מלאכת שלמה על המשנה כאן. גם כאן יש שגרסו 'ארגמן טוב' ראו וטיקן 108 וקטע גניזה לונדון. וכן הוא במשנה תורה להרמב"ם, שבת, יח: ה.

⁵ בד"ה ריח רע: 'שמעשנין בהן חולין ותינוקות כגון חלתית להבריח מעליו מזיקין'. וראו: רבי זרחיה הלוי, המאור הקטן, שבת לח ע"א: 'והא דת"ר המוציא ריח רע כל שהוא יש לפרשה בצריך לרפואה לגמר בריח רע והרבה עושין כן', וחידושי הריטב"א בסוגיתנו. וראו במדרש שכל טוב (בובר), עמ' 298: 'המוציא ריח רע כל שהוא - משום דחזי לריח הפה', לא ברור האם יש כאן עדות גרסה או פירוש. סביר יותר שיש כאן עירוב של מה שנאמר בסוגיתנו על פלפלת שהיא ראויה לריח הפה עם ריח רע.

⁶ על פרקטיקות רפואיות והברחות שדים דרך גימור (עשבים בעלי ריח רע ראו אברהם אופיר שמש, שם, עמ' 496-497 ובספרות המצוינת שם).

⁷ אילולא הייתה זו רשימה עצמאית אלא פירוש למיני בשמים' קשה היה יותר לפרש שהמוציא ריח רע הוא בשביל להוציאו ולא להשתמש בו בעוד ושאר הדברים שברשימה הוצאתם היא לשם השימוש בהם. פירוש כזה היה כולל במיני בשמים לא רק את האי התאמה שב'ריח רע' לקטגוריה 'מיני בשמים', אלא גם שני סוגי הוצאה, זו לשימוש וזו להרחקה.

נראה שהירושלמי מפרש שהמוציא ריח רע לא מתכוון להשתמש בגורם הריח עצמו, אלא מוציאו כדי לסלק את המפגע מביתו. זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה⁸ שהרי הוא לא רוצה להשתמש בגוף הדבר שהוא מוציא, ובכל אופן אפילו רבי שמעון מודה שחייב על הוצאה זו, מפני ש'מודי רבי שמעון באיסורי הנייה'. וכשם שהמוציא איסורי הנאה אינו יכול להשתמש בהם, שהרי הם אסורים בהנאה, ובכל אופן חייב על הוצאתם, כך המוציא ריח רע חייב על הוצאה זו.⁹

הירושלמי כנראה לא משתמש בברייתא המובאת בבבלי. הבבלי מביא ברייתא שבה רשימה עצמאית שאינה מופיעה כפירוש ותוספת למשנה. לעומת זאת, הברייתא המובאת בירושלמי מביאה רק את הלכת ריח רע, ולא בלשון של רשימה עצמאית או פירוש אלא בלשון של תגובה ותוספת 'אף ריח רע'. נראה מכאן שזו ברייתא המוסבת על המשנה ומוסיפה לרשימה דבר נוסף. על מה במשנה מסבה הברייתא שבירושלמי את דבריה? לא נראה שדברים אלה מוסבים על 'מיני בשמים' שבמשנה, שהרי לריח רע יש סיבה אחרת האוסרת אותו בכל שהוא, ואינה קשורה כלל להלכה של מיני בשמים.

במשנה מופיעה המילה 'אף' בדברי רבי יהודה: 'רבי יהודה אומר: אף המוציא משמשי עבודה זרה כל שהוא'. נראה שתוספת ברייתא הירושלמי היא על דברי רבי יהודה האומר: 'אף המוציא משמשי עבודה זרה כל שהוא'. רבי יהודה האוסר הוצאת משמשי עבודה זרה בכל שהוא, זה מחמת שהוא סובר שחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, לפי זה, יש לאסור אף המוציא ריח רע. הדמיון בין שתי ההלכות הוא ברור, כשם שהמוציא משמשי עבודה זרה מתכוון לסלקם ולא להשתמש בהם גופם ובכל אופן חייב על הוצאתם, כך המוציא ריח רע מתכוון לסלקו מביתו ולא להשתמש בו, יש לחייב על הוצאתו. רבי אילא בא לחדש, ששיטת רבי יהודה במשנה אינה מוגבלת לשיטתו שהוא סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אלא 'אף רבי שמעון מודה בה'. נראה שהוא אומר את דבריו לא על הברייתא של 'אף ריח רע', אלא על המקרה של רבי יהודה במשנה, על משמשי עבודה זרה.¹⁰

⁸ ראו משנה שבת י: ה לגבי הוצאת המת בשבת.

⁹ ראו בפירוש רב ניסים גאון למסכתנו, לעיל יב ע"א מה שכתב רב האי, וכן ראו בפירוש רבינו חננאל לדף צה ע"א וחידושי הריטב"א בסוגיתנו ובספר המאור. מפרשי הירושלמי, קרבן העדה והפני משה, פירשו את האיסור להוציא ריח רע כפירוש רש"י בבבלי, שהדבר נעשה כדי לרפא או להבריא מזיקים. לדעת הפני משה, דברי הירושלמי 'אף רבי שמעון' וכו' מוסבים על משמשי עבודה זרה ולא על ריח רע. בקרבן העדה מיזג בין שני הפירושים באופן לא ברור – עיי"ש וראו בפ"י הרידב"ז. וראו: ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 167 הסבור בעקבות המאירי, כי המילים: 'מודי רק שמעון אפי' באיסורי הנאה' נאמרים בלשון תמיהה. כלומר, ודאי שרבי שמעון לא מחייב בהוצאה זו ולפיכך גם לא יכול לחייב על מוציא ריח רע. לדעת ליברמן, מילים אלו באו בסוגיתנו כאשגרה מדברי הירושלמי שבת י: ה; יב ע"ג.

¹⁰ וראו בפירוש הרידב"ז לירושלמי.

הסוגיה העשרים – מיני מתכות – צ ע"א

[א] מיני מתכות כל שהן – למאי חזו? תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: שכן ראוי לעשות ממנה דרבן קטן.

[ב] תנו רבנן: האומר הרי עלי ברזל, אחרים אומרים: לא יפחות מאמה על אמה. למאי חזיא? אמר רב יוסף: לכלייה עורב. ואיכא דאמרי: אחרים אומרים: לא יפחות מכלייה עורב. וכמה? אמר רב יוסף: אמה על אמה.

נחשת, לא יפחות ממעה כסף. תניא: רבי אליעזר אומר: לא יפחות מצינורא קטנה של נחשת. למאי חזיא? אמר אביי: שמחטטין בה את הפתילות ומקנחין הנרות.

[ג] מקק ספרים ומקק מטפחות – אמר רב יהודה: מקק דסיפרי, תכך דשיראי, ואילא דעינבי, ופה דתאני, והה דרימוני, כולהו סכנתא. ההוא תלמידא דהוה יתיב קמיה דרי יוחנן הוה קאכיל תאיני אמר ליה: רבי קוצין יש בתאנים. א"ל: קטליה פה לדין.

מסורת התלמוד: [א] דרבן – תוספתא שבת ט:ה (מהדו' ליברמן עמ' 36). [ב] ברזל – בבלי מנחות קז ע"א. נחשת – שם קז ע"ב. לא יפחות מצינורא – שם קז ע"א.

תקציר

המשנה כללה את כל מיני המתכות בשיעור אחד – כל שהן. הגמרא מקשה 'למאי חזו' ומביאה על כך את דברי רבי שמעון בן אלעזר 'שכן ראוי' וכו'. השווינו את דברי רבי שמעון למסורת שלפנינו בתוספתא, והסקנו מכמה נימוקים שבסוגיתנו היו שתי עריכות: עריכה ראשונה הניחה בצד המשנה דעה אחרת המחלקת בין מיני המתכות, ברזל בשיעור דרבן ונחושת בשיעור צינורא. עריכה מאוחרת יותר, ביצעה האחדה של המקורות התנאיים ודברי רבי שמעון הובאו כפירוש למשנה וכמענה לשאלה 'למאי חזו'. השערה זו מבארת גם מדוע נכנסה לכאן, סוגיה שלכאורה אין לה כל קשר לסוגיתנו, סוגית 'האומר הרי עלי' וכו'. כמו כן התבארו היטב השינויים בין סוגיתנו לסוגית המקור של סוגית 'האומר', בבבלי חולין.

התהוות הסוגיה

על ההלכה ששינוי במשנה: 'מיני מתכות כל שהן' – שואל בעל הסוגיה 'למאי חזו'? כתשובה הוא מצטט את דעת רבי שמעון בן אלעזר 'שכן ראוי לעשות ממנו דרבן קטן'. למרות שמלשון רבי שמעון נראה שדיבר על סוג אחד של מתכת, ('ממנו')¹, בעל הסוגיה הבין שאין לחלק בין סוגי המתכות והרחיב את דבריו אל כל סוגי המתכות.

דברי רבי שמעון לא סותרים את דברי המשנה שאמרה 'כל שהן'. להבנת בעל הסוגיה רבי שמעון לא בא לתת שיעור למתכת אלא להסביר מפני מה שיעורה בכל שהוא. שהרי את דברי רבי שמעון הוא מביא כתשובה לשאלה 'למאי חזו', והשאלה הזאת לא מוסבת על שימושן של המתכות בכלל אלא על שיעורן של המתכות שהוא בכל שהוא.² להבנת בעל הסוגיה גם במתכת ששיעורה כל שהוא, ראוי לעשות דרבן קטן.³ אילו נוסח דברי רבי שמעון היה 'כדי לעשות ממנו' וכו' אפשר היה להסיק שהוא חולק על שיעור כל שהוא של המשנה, אך לפי נוסח הדברים בסוגיתנו, רבי שמעון לא קובע שיעור אלא מסביר שיעור שכבר נקבע וכדבריו: 'שכן ראוי לעשות' וכו'. מדברים אלה ניתן להסיק שרבי שמעון בא לתת הסבר להלכה שמיני מתכות בכל שהוא. ואולם בתוספתא שלפנינו בדברי רבי שמעון בן אלעזר לא מופיעות המילים 'שכן ראוי', אלא קביעה של שיעור. ומשם נראה שאינו בא להסביר שיעור שכבר נקבע אלא הוא זה שקובע את השיעור. לשון התוספתא שבת ט: ה (ליברמן עמ' 36):

ברזל: ר' שמעון בן אלעזר אומ': כדי לעשות ממנו דרבן. נחשת: כדי לעשות ממנו צינורא קטנה.

¹ ולפי גירסת הדפוי 'ממנה'.

² ובדומה לסוגיה הקודמת: 'פלפלת כל שהוא – למאי חזיא? לריח הפה. עיטרן כל שהוא – למאי חזיא? לצילחתא'. ברור שהשאלה למאי חזיא היא לא על הפלפלת אלא על שיעור הכל שהוא, וכן בעטרן.

³ חייבים לומר ששיעור כל שהוא הוא לא ממש במובן המילולי וכדברי ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 131, : 'הרי לך שכל שבמשנתנו לאו דווקא ובשבת 'מידי דחזי' בעינן... ו'כל שהוא' לאו דווקא לא לעניין טומאה ולא לענין שבת'. וראו במקורות שציין שם.

יש להצביע על שינוי משמעותי נוסף בין הסוגיה כאן לתוספתא. בעוד שבעל הסוגיה מביא את דברי רבי שמעון בן אלעזר כנימוק על כל מיני מתכות, בתוספתא דברי רבי שמעון בן אלעזר מוגבלים לברזל בלבד. לפי התוספתא אין כל המתכות שוות, אלא לגבי נחושת, השיעור שונה מברזל: 'כדי לעשות ממנו צינורא קטנה'. בסוגיתנו כשצוטטו דברי רבי שמעון בן אלעזר לא רק שלא הובאה הדעה באשר לנחושת, אלא אף הושמטה המילה 'ברזל' וכך מתקבל הרושם שרבי שמעון אמר את דבריו על מיני המתכות כולם.⁴

מסתבר שבהתחלה הובאו דברי רבי שמעון בן אלעזר בסמוך לדברי המשנה כדעה נוספת החולקת על המשנה. בשלב מאוחר יותר נעשתה האחדה של הדעות ועורך הסוגיה הקדים למובאה של דברי רבי שמעון האת השאלה 'למאי חזו', השמיט את המילה הפותחת של דברי רבי שמעון, 'ברזל', והוסיף את המילים 'שכן ראוי לעשות', מילים המתאימות לפתיחה של תשובה לשאלה 'למאי חזו'. שארית שנותרה מהעריכה הראשונה של הדברים נותרה במילת היחיד 'ממנו', המוכיחה שהדברים במקורם לא נאמרו על כל המתכות.

נראה להביא ראיה להשערה זו מהמשך הסוגיה בה מביא התלמוד את הברייתא העוסקת במקדיש לבדק הבית. בסוגיה זו מובאת ההלכה של המקדיש ברזל ששיעורו הוא אמה על אמה והמקדיש נחושת ששיעורו הוא 'צינורא קטנה'. אין כל מובן להבאת סוגיה זו כאן. אולם אם נכונה השערתנו שבתחילה הובאו דברים ממקור הדומה לתוספתא אצלנו הדברים מובנים. בעריכה הראשונית המסורת הדומה לתוספתא הובאה כנראה בשלימותה, בה הובאה דעתו של רבי שמעון בן אלעזר בברזל – כדי לעשות ממנו דרבן והובאה גם הדעה באשר לשיעור הנחושת – 'כדי לעשות ממנו צינורא קטנה'. בעריכה משנית התבצעה האחדה על ידי העורך ושיעור דרבן קטן הוסב על כל המתכות והושמט החלק של שיעור הנחושת שהוא כדי לעשות ממנו צינורא קטנה. לפני השמטה זו היה כאן המקור של שיעור הנחושת 'בכדי צינורא קטנה', משום כך בסמוך למובאה זו הובאה הסוגיה של המקדיש, בסוגיה זו רואים ששיעור הקדשת הנחושת שווה לשיעור הוצאת הנחושת – צינורא קטנה. ההסמכה בין הסוגיות באה להוכיח את חשיבות השיעור של צינורא קטנה בהוצאה מכך שלגבי מקדיש שיעור זה נתפס כחשוב להקדשה.⁵

העריכה המשנית שנעשתה בסוגיתנו, שמגמתה להאחיד את המסורות, השמיטה את ההלכה של שיעור הנחושת ולפיכך אבד הקשר בין המובאה הראשונה לבין המובאה העוסקת במקדיש. סוגית מקדיש מוכיחה את קיומו של רובד קדום יותר בסוגיה.

⁴ מלשון התוספתא עצמה לא ברור האם שיעור נחושת אף הוא ניתן בידי רבי שמעון או שרבי שמעון נתן שיעור בברזל בלבד ותנא אחר הוא שנתן שיעור נחושת. נראה יותר ששיעור הנחושת לא נקבע בידי רבי שמעון. אילו קבע את שני השיעורים הנוסח היה כעין 'רבי שמעון בן אלעזר אומר ברזל... ונחושת כדי...'. ולא כנוסח שלפנינו: 'ברזל: רבי שמעון בן אלעזר אומר... נחושת: כדי...'. אם מסורת זוהי לתוספתא שלפנינו הייתה לפני בעל הסוגיה, אפשר אולי שיעור הסוגיה דקדק ממסורת זו שהחילוק בין ברזל לנחושת אינו מרבי שמעון, ולפיכך הרחיב את דבריו גם על שאר מיני מתכות.

⁵ יתכן גם שכל המובאה הזאת הובאה בשביל דברי אביי המשיב על הקושיא 'למאי חזיא' לגבי צינורא של מתכת 'שמחטטין בה את הפתילות ומקנחין הנרות'. היות וגם בסוגיתנו במקורה, לפני העריכה שהשמיטה זאת, היתה המובאה על שיעור זה של נחושת, ראה התלמוד להציג את דעת אביי שם ולפיכך העביר את הסוגיה של לכאן.

מהשוואת סוגיתנו לסוגית מנחות שממנה הועברה סוגית המקדיש לסוגיתנו, נראה לחזק את ההשערה הזאת שהסוגיה הזאת סודרה בסוגיתנו בתגובה למובאה הדומה לתוספתא. לשון הבבלי במנחות קז ע"א:

נחושת – לא יפחות ממעה כסף. תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא יפחות מצינורא קטנה של נחשת. למאי חזיא? אמר אביי שמחטטין בה פתילות ומקנחין בה נרות.

ברזל – תניא אחרים אומרים לא יפחות מכליה עורב. וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה. איכא דאמרי: לא יפחות מאמה על אמה. למאי חזיא? אמר רב יוסף לכליה עורב.

ההבדל הבולט בין סוגיתנו לסוגיה שם הוא סדר הדברים. בעוד שהסוגיה במנחות עוסקת קודם בנחושת ואחר כך בברזל המובאה בסוגיתנו הופכת את הסדר ועוסקת קודם בברזל ואחר כך בנחושת.⁶ לפי השערתנו הדברים מבוארים יפה. היות ובתחילה הובאה ברייתא העוסקת בשיעור הברזל – כדי לעשות דרבן ואחר כך בשיעור הנחושת – כדי לעשות צינורא. העורך נצמד לסדר זה בהבאתו את סוגית המקדיש והקדים קודם את ההלכה של ברזל להלכה של נחושת.⁷

⁶ הלבני, מועד, עמי' רנב, עמד על שאלה זו. הוא מציע שעורך סוגיתנו הקדים ברזל לנחושת כדי להקדים את מימרת רב יוסף למימרת אביי רבו, עיי"ש. אולם, אם כדבריו מדוע עורך הסוגיה בחולין לא חש לכך? נצטרך לומר לשיטתנו, שזו רגישות שלא כל עורך סוגיה חש לה, בעוד שעורך סוגיתנו חש לה העורך בחולין לא חש. פרט לדוחק זה, קשה לומר שעורך הסוגיה כאן חש כאן לסדר הדורות, שהרי אביי ורב יוסף כלל לא עוסקים באותו נושא. אביי עוסק בנחושת ורב יוסף בברזל.

⁷ לפי דברינו אפשר לתת סיבה להבדל נוסף בין התוספתא למשנה. בעוד שבתוספתא השיעור בנחושת הוא 'כדי לעשות דרבן', בסוגיתנו השיעור הוא 'דרבן קטן'. מניין הגיע השיעור 'קטן' לסוגיתנו? לפי השערתנו שהייתה כאן עריכה ראשונה ובה הופיעו שתי ההלכות של התוספתא, ברזל כדי לעשות דרבן ונחושת כדי לעשות צינורא קטנה, אפשר לשער שגם משהושמטה ההלכה השנייה של צינורא, השיעור של הצינורא, 'קטנה', לא הושמט והצטרף לשיעור הדרבן. העורך המשני שאיחד את כל מיני המתכות תחת שיעור דרבן, שמקורו נאמר על ברזל בלבד הוסיף את ה'קטן' שבמקורו נאמר על שיעור הנחושת לכל המתכות בכלל.

<משנה>

המוציא קופת הרוכלין, אף על פי שיש בה מינין הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת. וזרעוני גינה – פחות מכגורגרת. ר' יהודה בן בתירה אומר: חמשה. זרע קישואין – שנים. זרע דילועין – שנים. זרע פול המצרי – שנים. חגב חי טהור – כל שהוא. מת – כגורגרת. צפורת כרמים – בין חיה בין מתה כל שהוא, שמצניעין אותה לרפואה. ר' יהודה אומר: אף המוציא חגב חי טמא, כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחוק בו.

<גמרא>

[א] ורמינהי: זבל וחול הדק – כדי לזבל קלח של כרוב, דברי ר"ע. וחכמים אומרים: כדי לזבל כרישא?

אמר רב פפא: הא דזריע הא דלא זריע, לפי שאין אדם טורח להוציא נימא אחת לזריעה.

[ב] זרע קישואין – תנו רבנן: המוציא גרעינין, אם לנטיעה – שתים. אם לאכילה – כמלא פי חזיר. וכמה מלא פי חזיר? אחת. אם להסיק – כדי לבשל ביצה קלה. אם לחשבון – שתים. אחרים אומרים חמש.

תנו רבנן: המוציא שני נימין מזנב הסוס ומזנב הפרה, חייב. שמצניעין אותו לנישבין. מקשה של חזיר, אחת. צורי דקל, שתים. תורי דקל, אחת.

מסורת התלמוד: [א] זבל – בבלי שבת עט ע"א, שם פ ע"ב. הא דזריע – שם עט ע"א. [ב] המוציא גרעינין – תוספתא שבת ח: לא (מהדוי ליברמן עמ' 35).

תקציר

הגמרא מקשה סתירה בין משנתנו למשנה בפרק ח שם שנינו ששיעור הזבל והחול הוא בכדי לזבל קלח של כרוב ואילו כאן לזרע אחד אין חשיבות לעניין הוצאה? רב פפא מיישב שיש לחלק בין זרע הזרוע שאדם טורח לגביו אפילו אם הוא זרע אחד, לבין זרעים שאינם זרועים. השווינו סוגיה זו לדברי הבבלי לעיל, והסקנו (בניגוד לדברי הלבני) שמקור דברי רב פפא נאמרו בסוגיתנו ומכאן הועברו לשם. מסקנה זו מעוגנת בנוסח דברי רב פפא ובחלק נוסף מסוגיתנו שאין ספק שהוא הועברו מכאן לשם ולא להפך.

מהלך הסוגיה

מהמשנה בפרק הקודם (ח:ה) רואים שקלח כרוב וכרישא זרועים הם דבר חשוב. חשיבותם ניכרת בשיעור הזבל והחול, שהרי המוציא זבל וחול אפילו בשיעור הראוי לזבל קלח כרוב או כרישא אחת חייב. המקשן סבר שמשנתנו חולקת על כך, שהרי דעת תנא קמא שהמוציא זרועונים שיעורם בפחות מכגורגרת ודעת רבי יהודה בן בתירה חמישה זרועונים.¹ רב פפא מחלק, המשנה בפרק הקודם עוסקת בכרוב וכרישא זרועים, שם אין טרחת הזיבול מרובה ולכן מזבלים אפילו זרע אחד, בעוד שמשנתנו עוסקת בזרעים שאינם זרועים. אלו טרחתם מרובה ו'אין אדם טורח להוציא נימא אחת לזריעה'.

דברי רב פפא הוזכרו כבר בסוגיה לעיל עט ע"א :

בעא מיניה רבא מרב נחמן : המוציא עור בכמה? אמר לו כדתנן : עור כדי לעשות קמיע. לעבדו בכמה? אמר ליה : לא שנא... ולא שני בין מעובד לשאינו מעובד? איתיביה : המוציא סמנין שרויין, כדי לצבוע בהן דוגמא לאירא. ואילו בסמנין שאינן שרויין תנן : קליפי אגוזים וקליפי רמונין סטיס ופואה, כדי לצבוע בהן בגד קטן סבכה? הא איתמר עלה : אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון : לפי שאין אדם טורח לשרות סמנין לצבוע בהן דוגמא לאירא. והרי זרעוני גינה, דמקמי דזרעינהו תנן : זרעוני גינה, פחות מכגורגרת, רבי יהודה בן בתירה אומר : חמשה. ואילו בתר דזרעינהו תנן : זבל וחול הדק, כדי לזבל בו קלח של כרוב, דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים : כדי לזבל כרישא? הא איתמר עלה : אמר רב פפא : הא דזריע, הא דלא זריע, לפי שאין אדם טורח להוציא נימא אחת לזריעה.

¹ האם תנא קמא ורבי יהודה בן בתירה חלוקים? בין הסבורים כך רמב"ם בפ"י המשנה, לדעתו 'פחות מכגורגרת' הוא שיעור שקבעו חכמים ופירושו פחות במעט מכגורגרת. וראו תוספות יום טוב על המשנה כאן. אשר לדעת רש"י ראו חידושי פני יהושע בסוגיתנו. אלבק בפירושו למשנה מציע ש'פחות מכגורגרת' היא כותרת שמתפרטת בהמשך המשנה, ששיעור הזרעים בקישואין הוא שניים ודילועים שניים וכו' (לשיטתו דברי רבי יהודה בן בתירה הם מאמר המוסגר), ואין זה שיעור, ולדעתו זו גם דעת המאירי. וראו עוד מה שכתב בהשלמות עמ' 413-414. אולם הבבלי ודאי לא סבר במשנה כפירושו של אלבק, שהרי הוא מקשה (לעיל עט ע"א) על רב נחמן ממשנתנו ומצטט רק את חלק המשנה של תנא קמא ורבי יהודה בן בתירה 'והרי זרעוני גינה, דמקמי דזרעינהו תנן : זרעוני גינה, פחות מכגורגרת, רבי יהודה בן בתירה אומר : חמשה'. אם כדברי אלבק, העיקר בבבלי חסר מן הספר; היה עליו להקשות מהמשך המשנה 'זרע קישואין שניים'.

בסוגיה זו דברי רב פפא הובאו כדי ליישב את הקושיה על דברי רב נחמן שאין חילוק בין שיעור הוצאת עור מעובד לעור שאינו מעובד. התלמוד² מקשה על רב נחמן שהרי מצינו חילוק בין מוציא זבל וחול, ששיעורן בכדי לזבל קלח של כרוב או כרישה, לבין מוציא זרעוני גינה ששיעור הוצאתן גדול יותר, בפחות מכגורגרת או לפחות חמישה זרעונים. התלמוד משיב: 'הא איתמר³ עלה אמר רב פפא: הא דזריע, הא דלא זריע, לפי שאין אדם טורח להוציא נימא אחת לזריעה'.

מלשון הסוגיה בדף עט ע"א, 'הא איתמר עלה' נראה כי דברי רב פפא נאמרו במקורם בסוגיתנו, ובעל הסוגיה לעיל מצטט את דברי רב פפא שכאן. דברי רב פפא לא נועדו ליישב את הקושיה על רב נחמן אלא את סתירת המשניות, מזבל הדק והחול ששיעורן בכדי לזבל זרע אחד (קלח כרוב או כרישה) למשנתנו שהשיעור המחייב הוא פחות מכגורגרת או חמישה זרעונים. עורך הסוגיה שם⁴ הביא את דברי רב פפא כדי להסביר איך רב נחמן אומר שאין חילוק בין שיעור הוצאת עור המעובד לעור שאינו מעובד, והרי ראינו ששיעור הזרע הזרוע קטן משיעור הזרע שאינו זרוע. מיישב בעל הסוגיה, כיוון שרב פפא טען כבר שאדם לא טורח להוציא נימא אחת עבור זריעה, קיים חילוק בין זרוע לשאינו זרוע, שאינו קיים בין עור מעובד לשאינו מעובד.⁵

הלבני⁶ טוען שדברי רב פפא בסוגיתנו נאמרו במקורם כתירוץ על קושית רב נחמן בסוגיה לעיל. לשון הגמרא שם 'הא איתמר עלה', המעידה שדברי רב פפא לא נאמרו במקורם על דברי רב נחמן, מצביעים לדעת הלבני על תופעה המצויה בעוד מקומות בש"ס:

שנשתכח המקור וחשבו שהמקור החדש הוא המקור, וכשהחזירו אותו למקומו הראשון, לא ראו את עצמם כמחזירים אלא כמעבירים והשתמשו בלשונות של העברה. מקורה של מימרת רב פפא הוא כאן, תשובה על מ"ש רב נחמן 'לא שנא', אחר כך הועברה ללקמן, למקום המשניות. כנראה שנשתכח שכאן הוא המקור וכשהעבירו אותה לכאן, השתמשו בלשון 'הא איתמר עלה'.

השערה זו לא מתיישבת עם לשון הסוגיה. אם דברי רב פפא נאמרו במקור כתשובה לקושיה על רב נחמן, אין מקום לנוסח המימרה. מימרת רב פפא פותחת ב'הא דזריע הא דלא זריע', מילים אלו מיותרות בסוגיה לעיל, שהרי הגמרא הכירה את החילוק של 'הא דזריע הא דלא זריע' כבר קודם: 'והרי זרעוני גינה, דמקמי דזרעינהו תנן: זרעוני גינה, פחות מכגורגרת, רבי יהודה בן בתירא אומר: חמשה. ואילו בתר דזרעינהו תנן: זבל וחול הדק, כדי לזבל בו קלח של כרוב, דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים: כדי לזבל כרישא?'. אם דברי רב פפא נאמרו במקור בסוגיתנו, סביר שהגמרא

² גרסת כל כתבי היד על הקושיה הקודמת מ'קליפי אגוזים' 'איתיביה'. לפי גרסה זו רבא הוא שמקשה על רב נחמן. לעומת זאת, בכ"י מינכן 95 הגירסה היא 'מתיבי' ולפיה התלמוד הוא שמקשה. ההבדל בין הגרסאות משפיע גם על זהות המקשן של הקושיה השנייה ממשנת 'זרעוני גינה'. מסתבר שמקשה הקושיה הראשונה הקשה גם את השנייה.

³ כן הוא בדפוסים ובמינכן 95 (שם גרס 'האיתמר'). בוטיקן 108 'והא איתמר'. בקטע גניזה: 'התם נמי הא'.

⁴ לחלופין, רב פפא הוא שמצטט את דברי עצמו מסוגיתנו.

⁵ תירוץ הגמרא קשה, שהרי באותו אופן אין אדם טורח לעבד חתיכה קטנה של עור. וראו שם בחידושי הריטב"א.

⁶ מקורות ומסורות, על הסוגיה לעיל עט ע"א, עמ' רכח.

תצטט אותם בשלמותם למרות שיש בהם חזרה על הידוע. אך אם נאמרו במקורם שם, ורב פפא מגיב לקושיה על רב נחמן, לא היה לו לפתוח במילים 'הא דזריע והא דלא זריע'.⁷

זאת ועוד. הלבני מסכים שדברי הגמרא שם 'הא איתמר עלה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוחה: לפי שאין אדם טורח לשרות סמנין לצבוע בהן דוגמא לאירא' מקומם בפירקנו סוגיה הקודמת (צ ע"א). לדבריו דברי הגמרא בסוגיה שם 'הא איתמר עלה' הולמים שימוש בלשון העברה.⁸ לדעתו המעביר הוא רב נחמן עצמו, המגיב שם לרבא.⁹ אבל אם רב נחמן עצמו הוא שהביא את דברי רבה בר רב הונא כאן בהשיבו לרבא, מדוע הוא משתמש בשמו בלשון נסתר 'הא איתמר עלה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוחה'? נראה שאין אלו דברי רב נחמן עצמו אלא ציטוט של בעל הסוגיה שם את דברי רבה בר אבוחה מפי רב נחמן בסוגית צ ע"א. אם מניחים שבעל הסוגיה הוא שמיישב את קושית רב נחמן על רבא מציטוט של רב נחמן במקום אחר, אין סיבה להניח שבעל הסוגיה שם לא מצטט את סוגיתנו גם בתירוץ הקושיה האחרת על דברי רב נחמן.

גם לשון רב פפא 'לפי שאין אדם טורח להוציא נימא אחת לזריעה' מזכירה מאוד בניסוחה את מימרת רבה בר רב הונא שמקורה בסוגיה הקודמת לסוגיתנו: 'לפי שאין אדם טורח לשרות סמנין לצבוע בהן דוגמא לאירא'. לכך מסכים גם הלבני עצמו.¹⁰

מכל זה נראה שמקור דברי רב פפא הוא בסוגיתנו. הם נאמרו כתירוץ על סתירת המשניות ומשם הועברו לסוגיה לעיל, וכלשון הגמרא שם 'הא איתמר עלה'.

⁷ כך גם מיישב הריטב"א בחידושו את דברי רב פפא בסוגיה לעיל, 'הא דזריע'. לדבריו נקטה הגמרא מילים אלו משום סוף דברי רב פפא שבסוגיתנו: 'הא איתמר עלה אמר רב פפא והא דזריע והא דלא זריע'. פירוש הא דרב פפא בפרק רבי עקיבא (לקמן צ' ב') איתמר דרמו בהני מתני' דזריעים דקס"ד דהא דתנן זבל וחול הדק כדי לזבל קלח של כרוב דבקלח של כרוב דלא זריע קא משער, ופריק רב פפא דהא דזריע והא דלא זריע וכו', והכא לא נקטינן לה לדרב פפא אלא משום סיפא דיהיב טעמא לפי שאין אדם טורח להוציא נימא אחת לזריעה ונקטינן כולה מימרא, דאילו בלאו ההיא דרב פפא הוה מוקמינן לה אן קמייתא בדלא זריע וסיפא בדזריע, ודכותה בתלמודא'.

⁸ וכדבריו (שם): 'המקור הוא איפוא לקמן, צ ע"א, בקשר למ"ש במשנה שם 'קליפי אגוזים' וכו', משם הועבר לכאן (עט ע"א), ומתאים יפה הביטוי 'הא איתמר עלה'.

⁹ לדעת הלבני הדיון בגמרא שם הוא דו שיח בין רב נחמן לרבא, ללא התערבות של 'סתם התלמוד'. לכאורה הדבר תלוי גם בשאלה האם גורסים בסוגיתנו 'איתיביה' או 'מיתיביה'. וראו לעיל הערה 7.

¹⁰ ראייה לדבר בעצם השימוש של רב פפא במילים 'נימא אחת' במקום 'זרע אחד' וכדומה. ניסוח זה מושפע מהמשך הסוגיה, המביאה ברייתא 'המוציא שני נימין מזנב הסוס'. מכאן עוד ראייה לדברנו, שדברי רב פפא נאמרו במקורם בסוגיתנו ולא הועברו ממקום אחר.

הסוגיה העשרים ושתיים – ציפורת כרמים – צ ע"ב

[א] ציפורת כרמים בין חיה בין מתה כל שהוא – מאי ציפורת כרמים? אמר רב: פליא ביארי. אמר אביי: ומשתכח בדיקלא דחד נבארא, ועבדי לה לחוכמא, אכיל ליה לפלגא דימיניה, ופלגא דשמאליה – רמי לה בגובתא דנחשא, וחתים לה בשיתין גושפנקי, ותלי לה באיברא דשמאלא. וסימניך: לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו (קהלת י:ב). וחכים כמה דבעי, וגמר כמה דבעי, ואכיל ליה לאידך פלגא, דאי לא מיעקר תלמודו.

[ב] ר' יהודה אומר אף המוציא – ותנא קמא סבר לא, מאי טעמא: דילמא אכיל ליה. אי הכי טהור נמי? דהא רב כהנא הוה קאים קמיה דרב, והוה קמעבר שושיבא אפומיה. אמר ליה: שקליה, דלא לימרו מיכל קאכיל ליה, וקעבר משום 'בל תשקצו את נפשותיכם' (ויקרא יא:מג)?
אלא דילמא מיית ואכיל ליה. ורבי יהודה? אי מיית, קטן מיספד ספיד ליה.

מסורת התלמוד: [ב] לפלגא דימיניה וכו' – ראו ירושלמי שבת ט, ו, יב ע"ב.

לאחר שרב מזהה את ציפורת כרמים עם 'פליא ביארי', אביי מתאר שימוש שנעשה בחגב זה לשם השגת חכמה. תיאורו של אביי לא בא לפרש את השימוש שמתכוונת אליו המשנה, שהרי המשנה אומרת 'שמציניעין אותה לרפואה', וחכמה אינה רפואה. בירושלמי יש מסורת דומה על פרקטיקה שימושית של ציפורת כרמים, אולם המטרה של השימוש שם היא לדיכוי היצר המיני. הדמיון בפרקטיקה של אכילת הציפורת בין הירושלמי לבבלי אינו מעלה ספק שמדובר במסורת אחת, מה גם שהירושלמי מקדים להצגת הדברים את המילים 'תמן אמרין'. שיערנו שיתכן שהבבלי והירושלמי מתכוונים לאותו דבר, אכילת הציפורת מועילה לדיכוי היצר המיני, שלפי הבבלי זהו תנאי המועיל לחכמה. הגמרא מדייקת שלדברי תנא קמא אין חיוב הוצאה על חגב טמא ואפילו חי. הסיבה היא שחגב חי, אם הוא טמא, אינו עומד למשחק כיון שחוששים שימות ויאכלנו. לדעת רבי יהודה אין חשש כזה כיון שאין רגילות לקטן לאוכלו אלא הוא מספיד לו, לכן הוא ראוי למשחק ואסור להוציאו.

מהלך הסוגיה

המשנה מחלקת בין המוציא חגב טהור לחגב טמא. חגב טהור חי שיעורו בכל שהוא, שכן הוא משמש למשחק.¹¹ חגב טהור מת עומד לאכילה, ושיעורו כגרוגרת כשאר שיעורי אוכלין. לעומת זאת חגב טמא, שאינו עומד לאכילה, אם הוא מת פטור על הוצאתו,¹² ואם הוא חי רבי יהודה אומר שהוא עומד למשחק הקטן ושיעורו בכל שהו, ולדעת תנא קמא אינו עומד למשחק ופטור על הוצאתו. ציפורת כרמים, שאף היא מין חגב,¹³ בין חיה בין מתה שיעורה בכל שהוא, כיון שהיא עומדת לרפואה.¹⁴

המשנה אומרת שציפורת כרמים עומדת לרפואה. האם התלמוד בא לפרש לאיזו רפואה עומדת ציפורת זו, או שהוא מפרט שימוש נוסף בה? לפי סוגיתנו ציפורת מועילה להחכים. אך ייתכן שגם שימוש כזה נקרא לרפואה. לעומת זאת, הירושלמי מביא שציפורת כרמים עומדת לרפואה ממש (ט:ז; יב ע"ב): 'א"ר אחא שכן אשה סטיפה מושחת ממנה והיא מתרפאה'.

¹¹ על השימוש בחגבים למשחק בעולם היווני והרומי ראו: משלי איסופוס, עמ' 55; שוורץ, יחסי יהודים ונוכרים, (עמ' 132-141) עמ' 134-136; בבלי יבמות קכ"א ע"ב ושם ברש"י בד"ה קמצא; תא-שמע, מחקרים, עמ' 373. הירושלמי מפרש כאן את הפסוק באיוב (מ:כט) 'התשחק בו כציפור ותקשרנו לנערותיך' על ציפורת כרמים.

¹² כך נראה מהמשנה. אולם ראו בירושלמי כאן: 'הדא דאת אמר בטהור אבל בטמא כמלוא פי הכלב'.

¹³ ראו בבלי חולין סה ע"א: 'מה תלמוד לומר 'למינו', 'למינהו', 'למינהו', 'למינהו' (ויקרא יא) ד' פעמים? להביא ציפורת כרמים, ויוחנא ירושלמית, והערצוביא, והרזבנית'. וראו גם ספרא שמיני, ה: ט נ ע"ד. לזיהויו של חגב זה ראו עמר, הארבה, עמ' 108.

¹⁴ נראה שהמילים 'שמציניעים אותה לרפואה' מוסבים לא רק על ציפורת חיה אלא גם על מתה. יתכן שציפורת חיה אסורה גם מהטעם שהיא עומדת למשחק ככל חגב חי. ואם היא טמאה ואסורה באכילה לפחות לרבי יהודה אפשר לאסור בכל שהוא מטעם זה.

נראה שהבבלי לא בא לפרש את הרפואה של המשנה, אלא לתאר שימוש נוסף של ציפורת כרמים. לפי אבוי יש לחצות את הציפורת, לאכול חצי לפני הלימוד ואת החצי השני לאכול לאחר שהוא יחכים כמה דבעי וגמר כמה דבעי. אם לא יאכל את החצי השני לאחר 'דחכים וגמר', אין תועלת באכילתו 'דאי לא מיעקר תלמודו'. לפי תיאור זה, לציפורת כרמים צריך שיהיה שיעור, שהרי בחצי ציפורת אין כל תועלת.¹⁵ והנה המשנה אומרת שציפורת כרמים שיעורה בכל שהוא. ברור אם כן שאבוי לא בא לפרש את הרפואה של המשנה, אלא להוסיף שימוש אחר בציפורת, לחוכמה.¹⁶ וכך משמע בירושלמי. בתחילה הוא מביא את פרשנותו של רב אחא למשנה מדוע שיעור הציפורת הוא בכל שהוא, ומפרט את השימוש הרפואי שלה, ואחר כך הוא מביא שימוש נוסף לאכילת הציפורת. לשון הירושלמי (שם):

אמר רב אחא: שכן אשה סטיפה מושחת ממנה והיא מתרפא. תמן אמרין מאן דבעי ניפרוש מן דרך הארץ אכיל פלגא ושביק פלגא. שלשמאל אסור ושלמיין מותר. אבד כל שהוא חסר כל שהוא אין לו תקנה עולמית. כיצד הוא עושה? אמר ר' יוסי ביר' בון יהב לה גו צלוחית דבש.

נראה שכוונת הירושלמי שלדעת רב אחא ציפורת כרמים שיעורה בכל שהוא כיון שאשה סטיפה¹⁷ מושחת ממנה והיא מתרפאה. 'מושחת ממנה' כלומר מושחת ממנה אפילו כל שהוא, ולכן, שיעורה בכל שהוא. בהמשך הדברים הירושלמי מביא בשם 'תמן אמרין' מסורת הדומה קצת למסורת אבוי בבבלי, שיש לאכול את החצי הימני ולא את השמאלי ואם איבד כל שהוא אין לו תקנה עולמית. לשימוש זה ודאי אין שיעור ההוצאה של ציפורת בכל שהוא, אלא צריך שתהיה שלימה, ואדרבה אם חסרה כל שהוא אין לה שימוש. מכאן שאין שימוש זה בא לתת ביאור למשנה אלא לתאר שימוש נוסף.

מסורת הירושלמי היא שאכילת ציפורת כרמים נעשית על ידי 'מאן דבעי ניפרוש מן דרך ארץ' כלומר לשם דיכוי היצר המיני. ייתכן ששתי המסורות שואבות מאותו מקור, שהרי שתיהן מקפידות על השארת החצי השמאלי ודורשות שלמות של הציפורת, שאם לא כן לפי הבבלי 'מיעקר תלמודו' ולפי הירושלמי 'אין לו תקנה עולמית'.¹⁸ מלשון הירושלמי 'תמן אמרין' נראה שהמסורת בבבלי, ולכן

¹⁵ אף אם אין צורך בגודל מסוים, הצורך בציפורת שלימה אף הוא שיעור שנדרש לקבוע אותו (בירושלמי שעוסק במסורת דומה וכפי שנעסוק בה להלן נאמר: 'אבד כל שהוא חסר כל שהוא אין לו תקנה עולמית'). היה על המשנה לומר ציפורת כרמים – שלימה. שהרי לפי אבוי אם אינה שלימה אינה ראויה לחכמה. הרי לפי פרשנות הירושלמי 'שכן אשה סטיפה מושחת ממנה והיא מתרפאה' ודאי שאין צריך ציפורת שלימה. אין לטעון מכך שגם בחגב חי טמא שמצניעים אותו לקטן לשחק בו, הוא שלם ונאמר בו כל שהוא? שם אין צריך שהוא יהיה שלם אלא חי ואפילו חסר.

¹⁶ אפשר להביא ראיה נוספת לכך. לגבי ציפורת כרמים הגמרא לא מקדימה לדברי אבוי את הקושיא שחוזרת ונשנית לעיל על שיעורי כל שהוא: 'למאי חזי' (בכל עדי הנוסח). הרי שדברי אבוי לא נאמרו כתשובה לשאלה זו.

¹⁷ פני משה על הירושלמי מפרש שהוא מין מחלת עור. וראו שמש, חומרי מרפא, עמ' 157.

¹⁸ לא ברורה המשמעות של המילים 'אין לו תקנה עולמית', תקנה לעניין מה? בקרבן העדה פירש 'דמשתכח תלמודו'. פירוש זה הוא על פי הבבלי ואין לו כל יסוד בירושלמי. לבבלי זה מתאים שהרי הוא ממין העניין, האוכלו הוא עושה זאת בכדי ללמוד ולהחכים, מי שלא נזהר מפסיד גם את שיש לו ומשכח תלמודו. אך לפי הירושלמי, שהאוכלו פורש מדרך ארץ, מה עניין משכח תלמודו לכאן. אפשר שכוונת הירושלמי, שאדם זה

אולי יש להעדיף את מסורת הבבלי. מנגד, ייתכן שהירושלמי מתאר את ההשפעה הפיזיולוגית הרלוונטית גם למסורת של אביי: היצר המיני נתפס כמפריע ליחכים ומגמרי, ודיכוי באמצעות אכילת הציפורת מועיל ללימוד. המסורת הבבלית ציינה את תכלית אכילת הציפורת, ללמוד ולהחכים, אך לא את דרך פעולתה, דיכוי היצר המיני. בעוד הירושלמי מציין את דרך הפעולה של הציפורת המביאה לחכמה, דיכוי היצר המיני. ההבדלים בתיאור השפעת הציפורת אולי מצביעים על מחלוקת עקרונית יותר ביחס לדיכוי היצר המיני.¹⁹ הבבלי רואה בזה כלי להחכים וללמוד, בעוד שבעיני הירושלמי זו מטרה בפני עצמה: 'ניפרוש מן דרך ארץ'.²⁰

יאבד את האפשרות לעסוק בדרך ארץ לעולם (לפי זה נצטרך לומר שימאן דבעיי וכו' הוא הרוצה לפרוש מדרך ארץ באופן זמני ולא לעולם. או שנפרש שאין הכוונה לפרוש לגמרי אלא לצמצם את התאוה). אפשרות אחרת, שיקרה לו ההפך והוא לעולם לא יוכל לפרוש מדרך ארץ אלא יהיה נתון לתאוה זו ללא תקנה. אם נשווה את 'אין לו תקנה עולמית' של הירושלמי לימיעקר תלמודי של הבבלי, מבחינת כיוון ודרך הפעולה, נראה שהאפשרות השנייה שהצענו היא העדיפה. כשם שבבבלי מי שמאבד את החצי שנשאר, לא זו בלבד שהוא לא מחכים אלא שתלמודו נעקר, אף בירושלמי, מי שמאבד את החצי השני לא רק שזה לא יגרום לו לפרוש מדרך ארץ, אלא הוא עלול להשתקע בה ללא תקנה (אולם ראו רש"י על הבבלי כאן (בד"ה מיעקר), שמפרש שמייעקר תלמודו לא מוסב על כל תלמודו אלא רק על מה שלמד לאחר שאכל ובזכות מה שאכל).¹⁹ בנושא זה ועל האסקטיציזם אצל חז"ל בכלל ראו בער, ישראל בעמים, עמ' 20-57; אורבך, אסקזיס וייסורים, עמ' 48-68; סטלאו, מגדר ויהדות, עמ' 486-504; בוירין, הבשר שברוח; קיל, הנזירות; שמש, נזירים, עמ' 107-108.

²⁰ בירושלמי פעולת ציפורת הכרמים קרובה יותר למישור הרפואי, מאשר בתיאור בבבלי. מבחינה זו דברי הירושלמי יותר קרובים להיות פירוש למשנה. אולם כפי שהערנו דין המשנה המחייב בכל שהוא לא מתיישב עם זה. הירושלמי אולי מביא את 'תמן אמרין' כניגוד למשנה המחייבת בכל שהוא, שאותה מפרש רב אחא 'שכן אשה סטיפה מושכת ממנה והיא מתרפאה'.

ביבליוגרפיה

ספרות חז"ל

אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, וינה תרמ"ז ; מהדורת מ' קיסטר, ניו יורק וירושלים תשנ"ז.	אבות דרבי נתן
במדבר רבה, מהדורת מ"א מירקין, תל אביב תשכ"ה.	במדבר רבה
בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור וחי אלבק, ירושלים תשכ"ה.	בראשית רבה
ויקרא רבה, עם חילופי גרסאות והערות מאת מרדכי מרגליות, ניו יורק וירושלים תשט"ז-תשי"ח.	ויקרא רבה
ילקוט שמעוני, מהדורת ד' הימן וי' שילוני, על-פי כתב-יד אוקספורד עם שנויי נוסחאות מכתבי-יד ודפוסים ראשונים, ציוני מקורות והערות, ירושלים תשנ"ג-תשס"ט.	ילקוט שמעוני
רבי דוד בן עמרם העדני, מדרש הגדול, מהדורת ש' פיש צ"מ רבינוביץ, ירושלים תשל"ג.	מדרש הגדול
מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוויץ וי"א רבין, פרנקפורט תרצ"א.	מכילתא דרבי ישמעאל
מכילתא דרשב"י, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו (תשל"ט).	מכילתא דרשב"י
ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים ותל אביב תשי"ב-תשי"ט.	משנה
סדר עולם רבה, מהדורת ח' מיליקובסקי : מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, כרכים א-ב, ירושלים תשע"ג.	סדר עולם רבה
ספרא דבי רב, מהדורת א"א פינקלשטיין, וניו-יורק תשמ"ג.	ספרא
ספרי במדבר, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרע"ז (ירושלים תשכ"ו).	ספרי במדבר
ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט.	ספרי דברים
פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב.	פסיקתא דרב כהנא
פסיקתא רבתי, מהדורת מ' איש שלום, וינה תר"מ.	פסיקתא רבתי
שמות רבה, מהדורת מ"א מירקין, תל אביב תש"כ.	שמות רבה
מדרש שכל טוב, מהדורת ש' בובר, ברלין תרס"ה.	שכל טוב

תוספתא	תוספתא סדרים זרעים- נשים ומסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא: מהדורת ש' ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח; סדר נזיקין (מסנהדרין ואילך), קדשים וטהרות: מהדורת מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תש"ל.
תלמוד ירושלמי	תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון עברית על פי כתב יד לידן (סקליגר 3), ירושלים תשס"א.
תנחומא	מדרש תנחומא, מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"ה.

מקורות חיצוניים וקלאסיים

איסופוס	משלי איסופוס (תרגום: שלמה שפאן), ירושלים 1961.
בן סירא	בן סירא, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תרצ"ד.
היובלים	ספר היובלים מהדורה. תרגום ופירוש, כ' ורמן, ירושלים תשע"ה.
יובנאליס	יובנאליס, הסטירות, תרגמה מרומית והוסיפה מבוא, הערות ומפתחות רחל בירנבאום, ירושלים 2003.
יוליאנוס	פלאוויוס קלאודיוס יוליאנוס קיסר, נגד הגליליים, בתוך: היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני: קלסוס - תורת האמת, פורפיריוס - נגד הנוצרים, יוליאנוס - נגד הגליליים. תרגם וערך רוקח, דוד, ירושלים 1991.
מגילת ההודיות	מגילת ההודיות, מהדורת י' ליכט, ירושלים תשי"ז.
מגילת המקדש	מגילת המקדש, מהדורת יגאל ידן, כרך שני: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז.
מגילת ישעיהו השלמה	מגילת ישעיהו השלמה 1QIsa ^a .
מלחמות היהודים	יוספוס פלאביוס, מלחמות היהודים (תרגום: ש' חגי), ירושלים תשל"ט.
הברית החדשה	הברית החדשה, תרגום מיוונית, פ' דליטש, ברלין 1912.

ספרות רבנית

אור שמח	ר' מאיר שמחה, אור שמח, ירושלים תשמ"ב.
אמונה וביטחון	מיוחס לר' משה בן נחמן, אמונה ובטחון, וונציה שס"א.
אורחות חיים	ר' אשר בר יחיאל, אורחות חיים, לייקווד תשס"ה.
גליון הש"ס	ר' עקיבא איגר, גליון הש"ס, מסכת שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.
דרשות הר"ן	ר' נסים בן ראובן גרונדי, דרשות הר"ן, ירושלים תשע"ו.
הגהות הגר"א	ר' אליהו מוילנא, הגהות הגר"א, שולחן ערוך יורה דעה, דפוס וילנא.

הרב מאיר הלוי הורביץ, הגהות הגראמ"ה, מסכת שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.	הגהות הגראמ"ה
ר' שמואל שטראשון, הגהות וחדושים, מסכת שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.	הגהות הרש"ש
ר' שלמה הכהן, הגהות חשק שלמה, מסכת שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.	הגהות חשק שלמה
ר' עמנואל חי ריקי, הון עשיר, פירוש למשנה, ירושלים, תשכ"ה.	הון עשיר
ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש זרעים, בני ברק תשל"ג.	חזון איש
ר' מנחם בן שלמה המאירי, בית הבחירה, מסכת שבת, ירושלים תשל"ו.	בית הבחירה
ר' משה סופר, חידושי חתם סופר, ירושלים תש"ז.	חידושי חתם סופר
ר' שלמה אידליש, הגהות וחידושי המהרש"א, מסכת שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.	חידושי המהרש"א
ר' משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, מסכת שבת, ירושלים תשל"ג.	חידושי הרמב"ן שבת
ר' יום טוב בן אלישבלי, חידושי הריטב"א, מסכת עבודה זרה, ירושלים תשס"ט.	חידושי הריטב"א ע"ז
ר' יום טוב בן אלישבלי, חידושי הריטב"א, מסכת שבת, ירושלים תשס"ב.	חידושי הריטב"א שבת
ר' נסים בן ראובן גירונדי, חידושי הר"ן, מסכת שבת, בני ברק תשנ"ג.	חידושי הר"ן
ר' יהונתן מלוניל, חידושי רבנו יהונתן מלוניל, מסכת שבת ב, ירושלים תשע"ב.	חידושי ר' יהונתן
ר' שלמה לוריא, הגהות חכמת שלמה, שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.	חכמת שלמה
ר' דוד פארדו, חסדי דוד, פירוש על התוספתא, זרעים-קדשים, ירושלים תשנ"ד.	חסדי דוד
ר' בצלאל אשכנזי, כללי התלמוד, בתוך: לדוד צבי, ספר הזכרון לרד"צ הופמן, ברלין תרע"ד.	כללי התלמוד
ר' אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, ירושלים תשס"ד.	כפתור ופרח
ר' זאב וולף בן אלעזר מליז'נסק, לשון הזהב, פיאטרקוב תרס"א.	לשון הזהב
ר' משה בן מיימון, מורה נבוכים (תרגום מ' שוארץ), ירושלים תשס"ג.	מורה נבוכים
ר' שלמה העדני, מלאכת שלמה, בתוך ששה סדרי משנה מועד, וילנא תרפ"ט.	מלאכת שלמה
ר' ישראל אלנקאוה, מנורת המאור, מהדורת ענלאו, א-ג, ניו-יורק תרפ"ט-תרצ"ב.	מנורת המאור
ר' דוד פארדו, משכיל לדוד, ונציה תכ"ך.	משכיל לדוד
ר' משה בן מיימון, משנה תורה, ירושלים תשל"ד.	משנה תורה
ר' מאיר מארים, ניר, על הירושלמי, וילנא תר"ן.	ניר

נעם ירושלמי	ר' יהושע אייזיק שפירא, נעם ירושלמי, וילנא תרכ"ו.
ספר הישר	ר' יעקב בן מאיר (רבנו תם), ספר הישר, ירושלים תשמ"ה.
ספר הכריתות	ר' שמשון מקינון, הכריתות, ורשה תרמ"ה.
ספר המאור	ר' זרחיה הלוי, המאור, מסכת שבת, בתוך מסכת שבת מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא.
ספר התרומה	ר' ברוך בן יצחק מפאריז, התרומה, אשקלון תשס"ח.
ערכי תנאים ואמוראים	ר' יהודה בן קלונימוס, ערכי תנאים ואמוראים, ניו יורק תשנ"ד.
פירוש המשנה לרמב"ם	ר' משה בן מיימון, פירוש המשנה, תרגם י' קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט.
פירוש הר"ש סירילאו	ר' שלמה סירילאו, תלמוד ירושלמי עם פירוש ר"ש סירילאו – כלאים, ירושלים תשי"ב.
פירוש רד"צ הופמן	ר' דוד צבי הופמן, פירוש לתורה לספר שמות; ערך ותירגם מגרמנית: אשר וסרטייל, ירושלים תשי"ע.
פירוש שד"ל	ר' שמואל דוד לוצטו, חמישה חומשי תורה - תרגום לאיטלקית ופירוש בעברית, עם מבוא רחב באיטלקית, טריאסטי תרי"ח-תרכ"א.
פירוש ר"ש משאנץ	ר' שמשון משאנץ, פירוש ר"ש, בתוך ששה סדרי משנה, סדר זרעים, וילנא תרפ"ט.
פני מאיר	ר' מאיר אבוביץ, פני מאיר, פירוש על הירושלמי, ירושלים תשע"ג.
פני יהושע	ר' יהושע יעקב פאלק, חידושי פני יהושע, מסכת שבת, ירושלים תשנ"ח.
קקיון דיונה	ר' יונה תאומים, קקיון דיונה, ניו יורק תשי"ח.
קרובן אהרן	ר' אהרון בן חיים, קרבן אהרון, על הספרא, דעסוי תק"ב.
ראב"ע שמות	ר' אברהם אבן עזרא, פירוש ראב"ע על התורה, מקראות גדולות, ירושלים תשכ"ב.
רב האי גאון שבת	רב האי גאון, פירושי ופסקי רב האי גאון למסכת שבת, מהדורת קלענער, ברוקלין תשס"ו.
רמב"ן על התורה	ר' משה בן נחמן, פירוש הרמב"ן על התורה, מקראות גדולות, ירושלים תשכ"ד.
רשב"ם שמות	ר' שמואל בן מאיר, פירוש הרשב"ם על התורה, מקראות גדולות, ירושלים תשכ"ב.
שו"ת בנין שלמה	ר' שלמה הכהן מוילנא, שו"ת בנין שלמה, ירושלים תשע"ח.
שו"ת הר"י מגאש	ר' יוסף הלוי אבן מגאש, ירושלים תשי"ט.
שו"ת חו"י	ר' יאיר בכרך, שו"ת חוות יאיר, רמת-גן תשנ"ז.
שו"ת חת"ס	ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, יו"ד, ברטיסלבה תרע"ד.
שו"ת עיי"ט	ר' רפאל יום טוב ליפמאן הלפרין, שו"ת ענג יום טוב, וילנא תר"מ.

שנות אליהו שבת	ר' אליהו מוילנא, שנות אליהו, פירוש למשנה, בתוך ששה סדרי משנה, וילנה צרפ"ט.
שערי א"י	ר' זאב וולף רבינוביץ, שערי ארץ ישראל, ירושלים ת"ש.
שערי תשובה	הגאונים, שערי תשובה, פיטסבורג תש"ו.
שפת אמת	ר' יהודה אריה לייב אלטר, שפת אמת, על הש"ס, מועד א', ורשה תרצ"א.
תוס' ר' עקיבא איגר	ר' עקיבא איגר, תוספות רבי עקיבא איגר, משניות זרעים, בתוך ששה סדרי משנה זרעים, וילנא תרפ"ט.
תוס' ר"י הזקן	ר' יצחק בן שמואל הזקן, תוספות ר"י הזקן ותלמידו וראשוני בעלי התוספות על מסכת שבת, ירושלים תשע"א.
תוספות רי"ד	ר' ישעיה בן מאלי די טראני, תוספות רי"ד, ירושלים תשנ"ו.
תורה תמימה	ר' ברוך בן יחיאל אפשטיין, תורה תמימה, ירושלים תשע"ג.
תפארת ישראל	ר' יהודה לויא בן בצלאל, תפארת ישראל, תל אביב תשמ"ה.
תפארת ישראל, פירוש למשנה	ר' ישראל ליפשיץ, תפארת ישראל פירוש על המשניות, ורשה תרכ"ד.
תשובות הגאונים	הגאונים, תשובות הגאונים – גאונים קדמונים (מהדורת הרכבל), ברלין תרמ"ז.
תשובות הרמב"ם	ר' משה בן מיימון, תשובות הרמב"ם, מהדו' בלאו, ירושלים תש"ך.

ספרות מחקר

אביצור, מאמרים	אביצור, שמואל, מבחר מאמרים בידיעת ארץ ישראל: תהליכי יצור ואורחות חיים, תל-אביב תשמ"ח.
אברבך, החינוך	אברבך, משה, החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ג.
אברמסון, עניינות	אברמסון, שרגא, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד.
אהוביה, ששת ימים	אהוביה, אברהם, "ששת ימים תלקטוהו (עיון בשמות ט"ז)", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו לו, ג (תשנ"א), עמ' 226-229.
אוליבר, שמעון	Oliver, I. W. "Simon Peter Meets Simon the Tanner: The Ritual Insignificance of Tanning in Ancient Judaism", <i>New Testament Studies</i> 59 (2013), pp. 50–60.
אורבך, אמונות ודעות	אורבך, אפרים אלימלך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג.
אורבך, אסקזיס וייסורים	אורבך, אפרים אלימלך, "אסקזיס וייסורים בתורת חז"ל", ספר היובל ליצחק בער (עורכים: ש' אטינגר, ש' ברוך, ב' דינור וי' הלפרין), ירושלים תשכ"א, עמ' 48-68.
אזר, הסומך הבודד	אזר, משה, "ועוד על הסומך הבודד במקרא", לשוננו מב, א (תשל"ח), עמ' 76-75.

אטלס, הרצון הציבורי	אטלס, שמואל, "הרצון הציבורי בתחוקה התלמודית – פרק בפילוסופיה של המשפט העברי", <i>Hebrew Union College Annual</i> , 1955, Vol. 26, pp. 1-38 (1955).
אלבום, העקידה	אלבום, יעקב, "עוד על אגדות העקידה", מחקרי ירושלים בספרות עברית ט (תשמ"ו), עמ' 341-356.
אלבק, מבוא למשנה	אלבק, חנוך, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט.
אלבק, שישה סדרים	אלבק, חנוך, ששה סדרי משנה, סדר טהרות, מפורש פירוש חדש עם מבואות, הוספות והשלמות, ירושלים ותל אביב תשי"ט.
אלבק, מבוא לתלמודים	אלבק, חנוך, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט.
אלמן, תולדות	Elman, Y. "R. Zadok HaCohen on the History of Halacha Tradition": <i>A Journal of Orthodox Jewish Thought</i> , Vol. 21, no. 4, 1985, pp. 1-26.
אילן, שמות החשמונאים	אילן, טל, "שמות החשמונאים בימי בית שני", ארץ ישראל יט (תשמ"ז), עמ' 238-241.
אלון, טומאת נוכרים	אלון, גדליה, "טומאת נוכרים", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 137-161.
אליצור, תורה	אליצור, בנימין, "תורה נתונה בתוכו כתב יד מן הגניזה לירושלמי שקלים לנוסחיו", תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 295-325.
אמיר, מוסדות	אמיר, אברהם שאול, מוסדות ותארים בספרות התלמוד, ירושלים תשל"ז.
אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה	אפשטיין, יעקב נחום, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשי"ח.
אפשטיין, ספרות התנאים	אפשטיין, יעקב נחום, מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי הלכה, ירושלים תשי"ז.
אפשטיין, ספרות האמוראים	אפשטיין, יעקב נחום, מבואות לספרות האמוראים: בבלי וירושלמי, ירושלים תשכ"ג.
אפשטיין, כלים	אפשטיין, יעקב נחום, "כלים פרק כד", ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תשי"ו, חלק עברי עמ' סה-עד.
אפשטיין, טהרות	אפשטיין, יעקב נחום, פירוש הגאונים לסדר טהרות, ירושלים – תל אביב תשמ"ב.
אפשטיין, לכסיקוגרפיה	Epstein, J.N. 'Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography', <i>JQR</i> , XII 1921-1922
בכר, אגדות	בכר, בנימין זאב, אגדות התנאים, ח"ב כרך ראשון, ירושלים – ברלין תרפ"ב.
בודנהיימר, תולעת השני	בודנהיימר, שמעון, "על תולעת השני ועל הכרמיל במקרא", ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר (עורכים: מ"ד קאסוטו ואחרים), ירושלים תשי"ג, עמ' 64-65.
בויארין, הבשר שברוח	בויארין, דניאל, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד (תרגום: ע' אופיר), תל-אביב תשנ"ט.

בויאריין, דניאל, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א.	בויאריין, אינטרטקסטואליות
Büchler, A, The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine before the year 70', <i>JQR</i> , 17 (1926-1927), pp 1-81	ביכלר, טומאה
בירינבוים, חנוך, ההקפדה על טהרת הגוף בקרב החברה היהודית בארץ ישראל בימי בית שני, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים 2006.	בירינבוים, טהרת הגוף
בירנבאום, גבריאל, לשון המשנה בגניזת קהיר: הגה וצורות, ירושלים תשס"ח.	בירנבאום, לשון המשנה
Bacher, W. Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur, Leipzig 1899	בכר, המינוח הפרשני
בלוי, משה, דקדוקי סופרים לפירוש רש"י שבת, ניו יורק תשמ"ז.	בלוי, דקדוקי
בלידשטיין, יעקב, "כפה עליהן הר כגיגית" – מקורות חדשים", בר-אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 131-134.	בלידשטיין, הר כגיגית
בלידשטיין, יעקב, עצב נבו: מיתת משה במדרשי חז"ל, אלון-שבות תשס"ח.	בלידשטיין, עצב נבו
Blidstein, G. J. 'In the Shadow of the Mountain: Consent and Coercion at Sinai', <i>Jewish Political Studies Review</i> , 4: 1 (1992), pp. 41-53	בלידשטיין, בצל ההר
בנוביץ, משה, פרק שבועות שתיים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, מהדורא ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג.	בנוביץ, שבועות
בנוביץ, משה, מאמתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד בבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ו.	בנוביץ, מאימתי
בנוביץ, משה, לולב וערבה והחליל: סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד בבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשע"ג.	בנוביץ, לולב וערבה
בנוביץ, משה, חזקת הבתים: בבא בתרא פרק שלישי מן התלמוד בבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ח"א, ירושלים תשע"ח.	בנוביץ, משה, חזקת
בער, יצחק, ישראל בעמים: עיונים בתולדות ימי הבית השני ובתקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה, ירושלים תשכ"ט.	בער, ישראל בעמים
בר, משה, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה, רמת-גן, תשל"ה.	בר, אמוראי בבל
ברויאר, מרדכי, "טומאת הנכרים", סיני קה (תש"ן) עמ' רסז-רעט.	ברויאר, טומאת הנוכרים
בראנד, יהושע, כלי חרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג.	בראנד, כלי חרס
בר-אשר, משה, מחקרים בלשון חכמים: פרקי דקדוק, כרך ב, ירושלים תשס"ט.	בר-אשר, מחקרים
בר-אשר, משה, תורת הצורות של לשון המשנה: פרקי מבוא ותצורת שם העצם, חלק ראשון כרך ב, ירושלים תשע"ה.	בר-אשר, תורת הצורות

ברויאר, בריל	ברויאר, זאב, "נחמיה בריל, תולדות ייסודו של התלמוד בבלי כיצירה ספרותית", נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 177-238; נטועים טו (תשס"ח), עמ' 131-156.
גולדברג, שבת	גולדברג, אברהם, פירוש למשנה מסכת שבת: נוסח כת"י קאופמן ונוסח דפוס ראשון, רנ"ב, עם שינויי נוסחאות מכתבי יד עתיקים, דפוסים ראשונים וקטעי גניזה, בצרוף מבוא והערות, ירושלים תשל"ו.
גולדברג, התפתחות	גולדברג, אברהם, "התפתחות הסוגיה בתלמוד הבבלי ומקורותיה", תרביץ לב (תשכ"ב), עמ' 143-152.
גולדשמיט, הגדה	גולדשמיט, דניאל, הגדה של פסח מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות, ירושלים תש"ך.
גילת, פרקים	גילת, יצחק דב, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב.
גינצבורג, פירושים	לוי, גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבבל, כרכים א-ג, ניו-יורק תש"א-תשכ"א.
גפני, עיונים	גפני, חנן, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, בני ברק תשע"א.
גפני, מפי סופרים	גפני, חנן, מפי סופרים: תפיסת התורה שבעל פה בראי המחקר, ירושלים תשע"ט.
גפני יהודי בבל	גפני, ישעיהו, יהודי בבל בתקופת התלמוד – חיי החברה והרוח, ירושלים, תשנ"א.
גרסיאל, שמות במקרא	גרסיאל, משה, מדרשי שמות במקרא, רמת-גן תשמ"ח.
גרסיאל, שמות בספר שופטים	גרסיאל, משה, "מדרשי שמות של אישים ומקומות כתכסיסי ספרותי בספר שופטים", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו נג (תשס"ח), עמ' 59-82.
דובאוויק, שבת	דובאוויק, יוסף חיים, "פירוש רב האי גאון למסכת שבת, פרקים ח-י (עו ע"ב – צד ע"ב)", נטועים כ (תשע"ו), עמ' 57-99.
דורי, תולעת שני	דורי, זכריה, "תולעת שני – קרמיז וכרמיל", צפיה ו', קרית נטפים תשנ"ו.
דינור, דורות ורשומות	דינור, בן ציון, דורות ורשומות, מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית בבעיותיה ובתולדותיה, חלק רביעי, ירושלים תשל"ח.
דינור, הפרגמנטים	דינור, בן ציון, "הפרגמנטים ההיסטוריוגרפים בספרות התלמודית ובעיות החקר בהם", דברי הקונגרס החמישי למדעי היהדות (תשכ"ט), חלק ב' עמ' 137-146.
דירינגר, הכתב	דירינגר, דוד, "שלב האחרון של הכתב העברי הקדום", לשוננו, כג (ניסן תשי"ט), עמ' 146-151.
דן, ספר יונה	דן, ברק, "לשון ספר יונה בספרות המחקר – עיון והערכה נוספים", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו מא (תשנ"ו), עמ' 344-368.
יאיר, עולם התנ"ך	הופמן, יאיר, עולם התנ"ך (עורך: נחום סרנא) תהילים ב, תל אביב תשנ"ט.
הורביץ, שרידים	הורביץ, אלעזר, "שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת מגניזת קהיר וליקוטים מפירושי הראשונים מכ"י", הדרום מו (תשל"ח), עמ' 123-127.

היימן, תולדות	היימן, אהרן, תולדות תנאים ואמוראים, כרכים א-ג, ירושלים תשכ"ד.
היינמן, אגדות	היינמן, יוסף, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים, 1974.
היינמן, הכרונולוגיה	היינמן, יוסף, "על יחסם של חז"ל אל הכרונולוגיה המקראית", מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א. ליונסטס במלאת לו שבעים שנה, (עורכים: י"א אבישור וי"ב בלאו), ירושלים תשל"ח, החלק העברי, עמ' 145-152.
היינמן, מסורות	היינמן, יוסף, "מסורות פרשניות קדומות באגדה ובתרגומים", תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 84-94.
היינמן, דרכי האגדה	היינמן, יצחק, דרכי האגדה, ירושלים תשל"א.
הירשמן, תורה	הירשמן, מנחם, תורה לכל באי עולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב תשנ"ט.
הלבני, בבא קמא	הלבני, דוד, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד למסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ג.
הלבני, בבא בתרא	הלבני, דוד, מקורות ומסורות: ביאורים התלמוד למסכת בבא בתרא ירושלים תשס"ח.
הלבני, מועד	הלבני, דוד, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים תשמ"ב.
הלבני, עיונים	הלבני, דוד, מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשס"ט.
הלוי, דורות ראשונים	הלוי, יצחק אייזיק, דורות ראשונים: ספרי דברי הימים לבני ישראל, כרכים א-ה, ירושלים תשכ"ז.
הנשקה, אביי ורבא	הנשקה, דוד, "אביי ורבא שתי גישות למשנת התנאים", תרביץ מט (תשמ"מ), עמ' 178-193.
הנשקה, משנה ראשונה	הנשקה, דוד, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים: סוגיות בדיני שומרים, רמת-גן תשנ"ז.
הר, ההיסטוריה בחז"ל	הר, משה דוד, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ד (תשל"ז), עמ' 129-142.
הר, ההיסטוריה בא"י	הר, משה דוד, ההיסטוריה של ארץ ישראל: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי, כרך ה (עורך: יעקב שביט) ירושלים תשמ"ה.
הראובני, מעולם הצומח	הראובני, אפריים, "מעולם הצומח במקרא", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, תש"ז, עמ' 128-133.
הרן, סוגיות	הרן, מנחם, "סוגיות מקרא: דגם המספר המודרג לצורותיו ויחסו אל הדפוסים הפורמאליים של התקבולת", תרביץ כט (תשל"ל), עמ' 109-136.
הרן, מגילות	הרן, מנחם, "מגילות הספרים בין קומראן לימי הביניים: עורות יהודיים ונכריים למיניהם ולתקופותיהם", תרביץ נא (תשמ"ג), 347-382.
השל, תורה	השל, אברהם יהושע, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון, 1962.

וולפיש, מרבדי משנה	וולפיש, אברהם, מרבדי משנה: פרקי ברכות – עיון ספרותי ורעיוני במשנת ברכות, אלון שבות, תשע"ח.
ויינגרטן, עשרת הדברות	ויינגרטן, שמואל הכהן, "עשרת הדברות וחלוקתן", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו יט (תשל"ד), עמ' 549-571.
ויינפלד, עשרת הדברות	ויינפלד, משה, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה, תל-אביב תש"ס.
ורמן, ספר היובלים	ורמן, כנה, ספר היובלים, מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשע"ה.
ויס, פירושים	ויס, אברהם, "פירושים והערות לטקסט ולסדר המשנה של מסכת שבת", חורב ז, יב (תש"ג), עמ' 1-75.
ויס, היצירה	ויס, אברהם, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג.
ויס, התלמוד	ויס, אברהם, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו.
ויס, סדר הדיון	ויס, אברהם, סדר הדיון, מחקרים במשפט התלמוד, ניו יורק תשי"ח.
ויס, מחקרים	ויס, אברהם, מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה.
ויס, יצירה ספרותית	ויס, אברהם, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו-יורק תשכ"ב.
ויס, בבא קמא	ויס, אברהם, דיונים ובירורים בבא קמא, ניו יורק וירושלים תשכ"ז.
ויס, ראיה	ויס, אייזיק הירש, "ראיה לדבר – זכר לדבר", בית תלמוד א (תרמ"ה), עמ' 12-16.
ויס, מדות סופרים	ויס, אייזיק הירש, מכילתא, עם "מדות סופרים", פירוש ביקורתי עם מבוא, הערות וחילופי גרסאות. וינה תרכ"ה.
ויס, סוגיות	ויס, רפאל, משוט במקרא: סוגיות מקראיות, המקרא בקומראן, החומש השומרוני, ירושלים תשל"ו.
ויסברג, תצורה	ויסברג. אליקים, "תצורה ומשמעות בסוגיות תלמודיות, ישום במערכת הזמנים בארמית הבבלית", לשוננו לה (תשנ"ו), עמ' 119-149.
ויסברג, רבה ורבה	ויסברג, אליקים, "כתיב השמות רבה ורבה: שיטת רב האי גאו ושיטות חולקות", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב), עמ' 181-214.
ורגון, מחקרים	שמואל ורגון, בארצות המקרא: מחקרים בנבואה, בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה נבואית, רמת-גן 2015.
ורמס, מסורת	Vermes, G. Scripture and Tradition, in <i>Judaism Studia Post-Biblica</i> IV, Leiden 1961
זהר, רבי עקיבא	זהר, נעם, "אמר רבי עקיבא": עיון לדוגמא במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 353-366.
זוסמן, תורה שבע"פ	זוסמן, יעקב, "תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה", בתוך: מחקרי תלמוד ג: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"ה, כרך א', עמ' 278 הערה 69.
זוסמן, חקר תולדות ההלכה	זוסמן, יעקב, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשי תורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 11-76.

- חברוני, גירא
חברוני, עידו, "גירא בעיני השטן – הקשרים ומשמעות בסיפור פולמוס תלמודי", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 51-15.
- טוב, ביקורת
טוב, עמנואל, ביקורת נוסח המקרא: פרקי מבוא, ירושלים תשנ"ז.
- טור-סיני, הלשון והספר
טור-סיני, נפתלי הרץ, הלשון והספר: בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה הספרותיים, כרך שלישי, ירושלים תשט"ז.
- טלשיר, ספרות המקרא
טלשיר, ציפורה, ספרות המקרא: מבואות ומחקרים – בין מקרא למשנה, כרך ראשון, ירושלים תשע"א.
- טרופר, סיני
Tropper, A. 'A Tale of Two Sinais: On the Reception of the Torah according to Bavli Shabbat 88a' *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, 2014, pp. 147-157
- טרופר, כחומר
טרופר, עמרם, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א.
- ידין, מגילת המקדש
ידין, יגאל, מגילת המקדש א-ג, ירושלים תשל"ז.
- יסטוב, מילון
Jastrow, M. A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. London: Trübner, New York: G.P. Putnam 1886-1903
- יפת, מחקרים
יפת, שרה, בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים: מחקרים בתקופת שיבת ציון: תולדותיה, ספרותה, לשונה, השקפותיה ועולמה הדתי, כרך ב, ירושלים תשע"ז.
- ירדני, שעטנו גץ
ירדני, עדה, "שעטנו גץ" ופרשיות פתוחות וסתומות בקטע חדש של ספר בראשית מן הגניזה, דברי הקונגרס העשירי למדעי היהדות, ירושלים, 10 ד כרך 1 (1989), עמ' 173-180.
- כהן, לא שמיע
כהן, אבינועם, "על מטבע הלשון 'לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי בתלמוד בבלי', תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 467-472.
- כהן, פיתוח
כהן, אמנון, "פיתוח בירושלים העות'ומאנית: מקרה בריכת השילוח", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, כח (תשס"ח), עמ' 403-398.
- כהן, רבינא
כהן, אבינועם, רבינא וחכמי דורו: עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל, רמת-גן תשס"א, עמ' 186-187.
- כהנא, דפים
מנחם כהנא, "דפים מן המכילתא לדברים פרשת האזינו וזאת הברכה", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 165-201.
- כהנא, מדרשי התנאים
כהנא, מנחם, מדרשי התנאים, בתוך: ספרות חז"ל הארץ ישראלית, מבואות ומחקרים א' (עורכים: מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר וד' רוזנטל), ירושלים תשע"ח, עמ' 147-152.
- כהנא, המדרשים ההלכתיים
Kahana, M.I. 'The Halakhic Midrashim', S. Safrai et al. (eds.) *The Literature of the Sages (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, II, 3b)*, Amsterdam 2006, pp. 1-105.
- כ"ץ, הכי גרסינן
כ"ץ, יעקב, מנחם כ"ץ, פרוייקט הכי גרסינן כמהדורה של התלמוד בבלי, בהשתתפות הלל גרשוני ועשהאל שמלצר, 2017 <https://fjms.genizah.org>
- כשר, תורה שלימה
כשר, מנחם מנדל, תורה שלימה, חלק כח, ירושלים תשל"ח.

לוגסי, ארבעה אבות נזיקין - עיון בארבעה אבות נזיקין לאור סוגיות הפתיחה בבבלי ובירושלמי למסכת בבא קמא, עבודת גמר, רמת-גן תשע"ו.	לוגסי, ארבעה אבות
לוי, בנימין משה, "משרידי הגניזה", תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 384-410.	לוי, שרידים
לוינס, עמנואל, תשע קריאות תלמודיות, ירושלים ותל-אביב תשס"א.	לוינס, תשע קריאות
לוינסון, יהושע, הסיפור שלא סופר, אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה.	לוינסון, אמנות הסיפור
ליונשטם, שמואל, "מות משה", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 149-150.	ליונשטם, מות משה
ליברמן, שאול, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, חלקים א-י, ניו-יורק תשט"ו-תשמ"ח.	ליברמן, תוספתא כפשוטה
ליברמן, שאול, תשלום תוספתא, ירושלים תרצ"ח.	ליברמן, תשלום תוספתא
ליברמן, שאול, הירושלמי כפשוטו, חלק ראשון כרך א, ניו יורק תרצ"ה.	ליברמן, ירושלמי כפשוטו
ליברמן, שאול, תוספת ראשונים כרכים א-ג, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ט.	ליברמן, תוספת ראשונים
ליכט, יעקב שלום, מועדי ישראל: זמנים ומועדים. בתקופת במקרא ובית שני, ירושלים, תשמ"ח.	ליכט, מועדי ישראל
מאיר עפרה, 'השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפור האגדה', טורא ג' (1994), עמ' 67-84.	מאיר, מעשה העריכה
מוסקוביץ, לייב, "לפתרון של שתי סתומות בירושלמי", סידרא יא (תשנ"ה), עמ' 73-87.	מוסקוביץ, שתי סתומות
Moscovitz, L. "'Designation is Significant': An Analysis of the Conceptual Sugya in bSan 47b-48b", <i>AJS Review</i> 27 (2003), pp. 227-252	מוסקוביץ, המשגה
מזרחי, נעם, 'על המעבר מן הכתב הארמי לכתב העברי – היבטים בלשניים והיסטוריים', ארץ ישראל – מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה, לב (תשע"ו) עמ' 128-134.	מזרחי, הכתב
Milgrom, J. 'Studies in the Temple Scroll', <i>JBL</i> , 97/4 (1978) pp. 501-523.	מילגרום, מחקרים
בן יהודה, אליעזר, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרכים א-טו, ירושלים תרס"ח-תשי"ט.	מילון בן יהודה
מרינברג-מליקובסקי, איתי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת-גן תשע"ו.	מליקובסקי, ספרות ומשמעות
מיליקובסקי, חיים, סדר עולם, מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, כרכים א-ב, ירושלים תשע"ג.	מיליקובסקי, סדר עולם
מנדל, פנחס, "בין תנאים לאמוראים: לחקר התודעה ההרמנויטית של חז"ל", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה פו (תשע"ט), עמ' 136-117.	מנדל, חקר התודעה

מרגולין, אורות	רן מרגולין, "קריאותיו התלמודיות של לוינס – אורות וצללים", מדעי היהדות 42 (תשס"ג – תשס"ד), עמ' 261-273.
נהוראי, כפיה	נהוראי, מיכאל צבי, "האם אפשר לכפות על מעשה דתי?", דעת: כתב עת לפילוסופיה וקבלה יד (תשמ"ה), עמ' 21-34.
נאה, החלפת הכתב א	נאה, שלמה, 'על כתב התורה בדברי חז"ל (א): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא', לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 130-140.
נאה, החלפת הכתב ב	נאה, שלמה, 'על כתב התורה בדברי חז"ל (ב): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא', לשוננו עב (תש"ע), עמ' 89-123.
נוה, התפתחות הכתב	נוה, יוסף, "התפתחות הכתב הארמי", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ה/4 (תשל"ד), עמ' 67-124.
נוה, אותיות	נוה, יוסף, אותיות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ט.
סבתו, סנהדרין	סבתו, מרדכי, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק שלישי, מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות, כרך שני, ירושלים תשע"ח.
סונה, דורה	Sonne, I. 'The Paintings Of The Dura Synagogue', <i>Hebrew Union College Annual</i> , Vol. 20 (1947), pp. 255-362.
סוקולוף, מילון ארץ ישראל	Sokoloff, M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period, Ramat-gan 1990
סוקולוף, מילון בבלי	Sokoloff, M. A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic period, Baltimore 2002
סטלאו, מגדר ויהדות	סטלאו, מיכאל, "זכר ונקבה בראוה? מגדר ויהדות חז"ל", בתוך: רצף ותמורה: יהודים ויהדות ברץ ישראל הביזנטית-נוצרית (עורך: י"ל לוינ), ירושלים תשס"ד, עמ' 486-504.
סמט, הגיור	סמט, משה, "הגיור במאות הראשונות לספירה", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, (עורכים: מ' שטרן, י' גפני וא' אופנהיימר), ירושלים תשנ"ג, עמ' 316-343.
ספודק, ההיסטוריה הטבעית	Spodek, M. Mendel .Z & Ben-Dov Y. 'Natural history of Kermesidae (Hemiptera: Coccoomorpha) in Israel', <i>Journal of Natural History</i> , 30 (2016), pp. 1-14.
ספראי, משנת א"י שבת	ספראי, זאב, משנת ארץ ישראל, שבת כרך א', ירושלים תשס"ט.
ספראי ורוזנאק, משנת א"י נידה	ספראי, זאב, ספראי, חנה, רוזנק, דניאל, משנת ארץ ישראל, נידה, אלון-שבות תשע"ט.
ספראי, יחס האגדה	ספראי, שמואל, "יחס האגדה להלכה", דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד, קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, (עורכים: א' אופנהיימר וא' כשר), ירושלים תשנ"ה, עמ' 215-234.
ספראי, עקיבא	ספראי, שמואל, רבי עקיבא בן יוסף, חייו ומשנתו, פרקי הלכה ואגדה מלוקטים ומבוארים בצירוף מבוא, ירושלים תשל"א.
עמית, מקום שנהגו	עמית, אהרן, מקום שנהגו, פסחים פרק רביעי מן התלמוד בבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ט.
עמית, רבינו חננאל	עמית, אהרן, "על גרסת רבנו חננאל בבבלי פסחים ח ע"ב", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 133-144.

Amit, A. The Homilies on Mishna and Talmud Study at the Close of Bavli Bava' Metsi'a' 2 and Yerushalmi Horayot 3: Their Origin and Development, <i>JQR</i> , 102 2(2012), pp 163-189	עמית, מקבילות
עמנואל, שמחה, "טעות סופר", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 145-135.	עמנואל, טעות סופר
עמר, זהר, צמחי המקרא: בחינה מחודשת לזיהוי כל הצמחים הנזכרים בתנ"ך לאור מקורות ישראל והמחקר המדעי, ירושלים תשע"ב.	עמר, צמחי המקרא
עמר, זהר, בעקבות תולעת השני הארץ ישראלית, ירושלים תשס"ז.	עמר, תולעת השני
עמר, זהר, הארבה במסורת ישראל, רמת גן תשס"ד.	עמר, הארבה
Amar, Z. Gottlieb, H. Varshavsky, L. & Iluz, D. 'The scarlet dye of the Holy Land', <i>BioScience</i> , 55 (2005), pp. 780-783	עמר, ארגמן
עסיס, משה, "תלמוד ירושלמי, ספרות חז"ל הארץ ישראלית", מבואות ומחקרים, חלק א, (עורכים: מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסר וד' רוזנטל), ירושלים, תשע"ח, עמ' 259-225.	עסיס, מבואות ומחקרים
פלך, זאב, "זכות אבות בנבואת יחזקאל", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו נא (תשל"ב), עמ' 397-393.	פלך, זכות אבות
פורסטנברג, יאיר, "מתחרות להשתלבות: דיני אומות העולם במשנת החכמים על רקע הקשר הרומי", דיני ישראל, לב (תשע"ח), עמ' 58-21.	פורסטנברג, מתחרות להשתלבות
פורת, בנימין, "עילת הכפיה ועקרון הצדק החוזי – עיון משפטי פילוסופי בסוגית תליוהו וזבין", דיני ישראל, כב (תשס"ג), עמ' 110-49.	פורת, הכפיה
פז, יקיר, "קושר כתרים לאותיות: מנהג סופרים אלוהי בהקשרו ההיסטורי", תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 267-233.	פז, קושר כתרים
פיינטוך, יונתן, "נוכרי ושור של נוכרי: על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי", אקדמות יח (תשס"ז), עמ' 84-73.	פיינטוך, הבדלי גישה
פיינטוך, יונתן, "אגדת רב אדא בר אבא – כפל הקשרים וכפל מסרים לאגדה בסוגיה תלמודית אחת", מחקרי ירושלים בספרות עברית כז (תשעד), עמ' 19-1.	פיינטוך, רב אדא
פיינטוך, יונתן, "על נוסח קדום מן הגניזה של אגדה אחת בבבלי ועל שלבי התפתחותה", תרביץ פב (תשעד), עמ' 239-231.	פיינטוך, אגדה אחת
פיינטוך, יונתן, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ט.	פיינטוך, מעשי חכמים
פלורסהיים, יואל, "טומאת עבודה זרה ומשמשיה", סיני, סג (תשכ"ח), עמ' רכ-רכח.	פלורסהיים, טומאת ע"ז
פליסהואור, עמוס ישראל ואריאלי, תמר, "גבולות ואזורי גבול: מרחב, חברה והלכה", מחקרי משפט, לא (תשע"ח), עמ' 785-749.	פליסהואור ואריאלי, גבולות
פליקס, יהודה, החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ן.	פליקס, החקלאות
פליקס, יהודה, עולם הצומח המקראי: תיאורם וזיהויים של צמחים שנזכרו בתנ"ך על רקע הכתובים, ספרות חז"ל ויוון, רמת-גן תשכ"ח.	פליקס, עולם הצומח

פליקס, האלון	פליקס, יהודה, "האלון ומוצריו בספרותינו העתיקה", סיני, לח (תשט"ז), עמ' פה-קא.
פלסר, מוטיבים	פלסר, תרצה, מוטיבים חוזרים בסיפורי אגדה בתלמוד בבלי, עבודת גמר, ירושלים תשמ"א.
פרויס, הרפואה	פרויס, יצחק (יוליוס), הרפואה במקרא ובתלמוד, (תרגום: אורי וירצבורגר), ברלין 1911, ירושלים 2012.
פרידמן, מציאות	פרידמן, שמא יהודה, "מציאות ברשות הרבים" דיני ישראל, ו, (תשל"ה), עמ' 169-175.
פרידמן, האשה רבה	פרידמן, שמא יהודה, "פרק האישה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות א (תשלח), 275-441.
פרידמן, מבנה	פרידמן, שמא יהודה, "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", דברי הקונגרס השישי למדעי היהדות תשמ"א, עמ' 251-255.
פרידמן, האומנים	פרידמן, שמא יהודה, תלמוד ערוך, השוכר את האומנין, כרכים א-ב, ירושלים תשנ"א.
פרידמן, רבה ורבה	פרידמן, שמא יהודה, "כתיב השמות 'רבה' ו'רבה' בתלמוד הבבלי", סיני, קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד.
פרידמן, תוספתא	פרידמן, שמא יהודה, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] – כל כתבי הקודש (שבת טז, א)", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 313-338.
פרידמן, אל תתמה	פרידמן, שמא יהודה, "אל תתמה על הוספה שנוכר בה שם אמורא' שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות בבלי", בתוך: סוגיות בחקר הבבלי: אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים 2010, עמ' 57-135.
פרידמן, בן דרוסאי	פרידמן, שמא יהודה, "מי היה בן דרוסאי", סידרא, יד (תשנ"ח), עמ' 91-77.
פרידמן, הבריייתות	פרידמן, שמא יהודה, "הבריייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן לתוספתא", בתוך: עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, (עורכים בויארין ד' ואחרים), ירושלים תש"ס, עמ' 163-201.
פרידמן, מהדרין	פרידמן, שמא יהודה, "מהדרין מן המהדרין", לשוננו לה (תשס"ה), עמ' 160-153.
פרידמן, חמש סוגיות	פרידמן, שמא יהודה, חמש סוגיות מן התלמוד בבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ב.
פרידמן, האגדה	שמא יהודה פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד בבלי", בתוך: סוגיות בחקר התלמוד, אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו-יורק וירושלים תש"ע, עמ' 389-432.
פרנקל, מבוא	פרנקל, זכריה, מבוא הירושלמי, ברסלאו תר"ל.
פרנקל, דרכי המשנה	פרנקל, זכריה, דרכי המשנה: התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי, ורשה תרפ"ג.
פרנקל, למבוא	פרנקל, זכריה, "למבוא התלמוד" (בתרגום: רות טוויג), נטועים ח (תשס"ב), עמ' 105-124.

פרנקל, מעשה	פרנקל, יונה, "מעשה בר' שלא", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 33-40.
פרנקל, מדרש ואגדה	פרנקל, יונה, מדרש ואגדה, תל-אביב תשנ"ז.
פרנקל, דרכי המדרש	פרנקל, יונה, דרכי האגדה והמדרש, כרכים א-ב, גבעתיים תשנ"א.
פרנקל, סיפור האגדה	פרנקל, יונה, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל-אביב תשס"א.
צ'רניק, חקר המידות	צ'רניק, מיכאל, לחקר המידות "כלל ופרט וכלל" ו"ריבוי ומיעוט" במדרשים ובתלמודים, לוד תשמ"ד.
קהאוט, ערוך	ספר ערוך השלם, מאת רבנו נתן בן רבנו יחיאל, ועליו ספר מוסף הערוך להרב בנימין מוספיא, עם הוספות, הגהות, הערות ותקונים מאת חנוך יהודה קאהוט, כרכים א-ט, וינה תרל"ח-תרנ"ב.
קוגוט, הכינוי	קוגוט, שמחה, "הכינוי היתר בלשון המקרא", לשוננו מו (תשמ"ב), עמ' 97-123.
קולשבסקי, דורדיא	קולשבסקי, רלה, "אגדת בן דורדיא – הצהרה מונותיאיסטית כנגד תפיסה מיתית", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יח (תשנ"ו), עמ' 7-18.
קורן, צבעים	קורן, צבי, "צבעים וצבענים באריגים קדומים", צבע מהטבע על צבעים טבעיים בעת העתיקה, (עורכים: א' איילון וח' שורק) תל אביב, תשנ"ג, עמ' 47-65.
קיל, הנזירות	קיל, ישי, הנזירות כפרקטיקה אסקטית בספרות התלמודית – בין בבל לארץ ישראל, עבודת דוקטור, ירושלים 2007.
קיסטר, עדת קומראן	קיסטר, מנחם, "על הרע ועל הטוב: הבסיס התיאולוגי של עדת קומראן" בתוך: מגילות קומראן: מבואות ומחקרים (עורך: מ' קיסטר), כרך שני, ירושלים תשס"ט.
קלאוונס, טומאה	Klawans, J, 'Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism' <i>AJS Review</i> , 20 (1995), pp. 285-312
קלובר, קבורה	קלובר, עמוס, "מערכת קבורה וגלוסקמות מימי הבית השני בהר הצופים", בתוך: יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, (עורכים: מ' שטרן, י' גפני וא' אופנהיימר), ירושלים תשנ"ג, עמ' 75-106.
קלנר, אמונה	קלנר, מנחם, אמונה שאינה מגיעה לעיקר, ירושלים תשע"ו.
קליין, אי איתמר	קליין, חיים, "אלא אי איתמר משמעותו של המונח 'אלא אי איתמר הכי איתמר' בתלמוד בבלי", תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 23-42.
קליין, ספר הישוב	קליין, שמואל, ספר הישוב א, ירושלים תרצ"ט.
קליין, מסורת	קליין, נ', "מסורת הרפואה של האיסיים", טבע וארץ, יג (תש"ל), עמ' 22-23.
קמרון, מגילות	קמרון, אלישע, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, כרכים א-ג, ירושלים תש"ע-תשע"ה.
קרויס, מילון	קרויס, שמואל, "מילון שימושי לתלמוד, למדרש ולתרגום עם פירוש המילות לעברית, באנגלית ובגרמנית ועם דוגמאות ומראי מקומות מאת א"מ זילברמן וברוך קרופניק", לשוננו לה (תר"ץ), עמ' 30-432.
קרויס, התלמוד	שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד, כרכים א-ב, ברלין-וינה תרפ"ד-תש"ה.

קרויס, תוספות	שמואל קרויס, תוספות הערוך השלם להרב יהודה חנוך קאהוט, ניו יורק תשט"ו.
קרויס, הארכיאולוגיה	שמואל קרויס, הארכיאולוגיה התלמודית, תל אביב תרפ"ט.
רבינוביץ, דקדוקי סופרים	רבינוביץ, רפאל נתן נטע, דקדוקי סופרים, כרכים א-טז, מינכן-ניו-יורק, תרכ"ח-תרנ"ז.
רוזן-צבי, ראיה לדבר	רוזן-צבי, אסף, "אף על פי שאין ראיה לדבר – זכר לדבר": מובנו, אופיו ומשמעותו של הביטוי בספרות התנאים", תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 344-323.
רוזנטל, תורה	רוזנטל, אברהם, "תורה שעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה", מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 489-448.
רוזנטל, עבודה זרה	רוזנטל, דוד, משנת עבודה זרה מהדורה ביקורתית (בצירוף מבוא), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תשמ"א, ירושלים האוניברסיטה העברית.
רוזנטל, עריכות	דוד רוזנטל, "עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד בבלי", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 204-155.
רוזנטל, מסורת	רוזנטל, אליעזר שמשון, "מסורת-הלכה וחיידושי-הלכות במשנת חכמים", תרביץ סג (תשנ"ד), 374-321.
רוזנטל, שני דברים	אליעזר שמשון רוזנטל, "שני דברים", בתוך: ספר יצחק אריה זליגמן, מאמרים במקרא ובעולם העתיק (עורכים: י' זקוביץ וא' רופא), ירושלים תשמ"ג, עמ' 417-395.
רוטנברג, הסומך הבודד	רוטנברג, מאיר, "עוד על הסומך הבודד במקרא, ריבוי וכינויו", לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 308-305.
רייסקין, בן דרוסאי	רייסקין, שלמה, "שאלת זהותו של בן דרוסאי", סידרא כב (תשס"ז), עמ' 187-177.
רופא, מבוא לספרות המקרא	רופא, אלכסנדר, מבוא לספרות המקרא, ירושלים תשס"ו.
רופא, מבוא לשירה	רופא, אלכסנדר, מבוא לשירה המזמורית ולספרות החכמה שבמקרא, ירושלים תשס"ד.
ראטנער, אהבת ציון	ראטנער, בער, אהבת ציון וירושלים, וילנא תרס"ז.
רפלד, עשרת הדברות	רפלד, מאיר, "עשרת הדברות בתפילה: מסורת, הלכה וקבלה", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה מב (תשנ"ט), עמ' 95-87.
רפפורט, ערך מילין	רפפורט, שלמה יהודה, ערך מילין, פראג תרי"ב.
רפפורט, הגהות לערך	רפפורט, שלמה יהודה, "הגהות כ"י של שי"ר לספר ערך מילין שלו", לשוננו ג (תרצ"א), עמ' 227-223.
שגיא, אלו ואלו	שגיא, אבי, אלו ואלו - משמעותו של השיח ההלכתי; עיון בספרות ישראל, תל-אביב 1996.
שוורץ, עגלה	שוורץ, יהושע, "עגלה של קטן", תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 392-375.
שוורץ, יחסי יהודים ונוכרים	שוורץ, יהושע, "יחסי יהודים ונוכרים בתקופת המשנה והתלמוד לאור גישתם לתרבות המשחק ומעשי שעות הפנאי", בתוך: יהודים ונוכרים

בארץ ישראל: בימי הבית השני, המשנה והתלמוד (עורכים: א' אופנהיימר, מ' מור, ג' פסטור, ד' שוארץ), ירושלים תשס"ג, עמ' 132-141.	
שטיינפלד, בישול וצלייה	שטיינפלד, צבי אריה, "בישול וצלייה בשבת כמאכל בן דרוסאי", סידרא יב (תשנ"ו), עמ' 129-139.
שטרנליכט, הכנימה	שטרנליכט, מ', "הכנימה והצבע", מדע, כג/5 (תשל"ט), עמ' 228-230.
שמואלי, פליאה	שמואלי, אפריים, פליאה וחשיבה בעולם מדעי-טכנולוגי, ירושלים תשמ"ה.
שמש, חומרי מרפא	שמש, אברהם אופיר, חומרי מרפא בספרות היהודית של ימי הביניים והעת החדשה, פרמקולוגיה, היסטוריה והלכה, רמת-גן תשע"ג.
שמש, ריחות	שמש, אברהם אופיר, ריח גן עדן – ריחות בשמים וקטורת במסורת היהודית, רמת-גן תשע"ז.
שמש וורמן, פרשנות	שמש, אהרן, וורמן, כנה, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א.
שמש, נזירים	שמש, אהרון, נזירים ונזירות בישראל: היבטים של קדושה מהמקרא וספרות חז"ל, ירושלים תשע"ט.
שנאן, מבחר מאמרים	שנאן, אביגדור, אלפי שנאן, מבחר מאמרים ותגובות תלמידים, (עורכות: ד' מרקס וג' כמן), תל אביב תשע"ד.
שפיגל, אגדות העקידה	שפיגל, שלום, "מאגדות העקידה", בתוך: ספר היובל לאלכסנדר מרכס, ניו יורק תש"י, עמ' תע"א – תקמ"ז.
שפירא, ממדבר שי"ן	שפירא, אמנון, "ממדבר שי"ן – על הסמ"ך הנכתבת כשי"ן", אקדס, 26 (תשס"ד), עמ' 6-8.
שפירא, הטכנולוגיה	שפירא, נ', "לטכנולוגיה ולטרמינולוגיה של עיבוד העורות אצל היהודים הקדמונים", לשוננו יא (תש"א), עמ' 45-53.
שפנייר, הארגמן	שפנייר, אהוד, "היבטים של תעשיות הארגמן והתכלת", בתוך: קדמוניות הגליל המערבי, קובץ מאמרים. תל אביב תשמ"ו, עמ' 525-529.
שרמר, הנישואים	שרמר, עדיאל, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד.
שרמר וקצוף, על קו התפר	שרמר, עדיאל וקצוף, בנימין, "מלבטי ההדרת התוספתא: על קו התפר שבין נוסח, פרשנות וגלגולי המסורת", <i>JSIJ</i> 20 (2021), עמ' 1-13.
שרמר וקצוף, צבת בצבת	שרמר, עדיאל וקצוף, בנימין, 'צבת בצבת': מקורה, עריכתה ונוסחה של הברייתא על כתב התורה בתוספתא סנהדרין, <i>JSIJ</i> 22 (2022), עמ' 1-21.
שפרבר, תרבות	שפרבר, דניאל, תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד, כרך ב', ירושלים תשס"ו.
שפרבר, תנאים	Sperber, D. 'One Social and Economic Conditions in Third Century Palestine' <i>Archiv Orientalní</i> 36 (1970) 1-25
שפרבר, תלמודיקה	Sperber, D. <i>Nautica Talmudica</i> , Bar-Ilan University Press, and E.J. Brill, 1986
שרביט, תורת ההגה	שרביט, שמעון, תורת ההגה של לשון חכמים, ירושלים תשע"ו.

שרביט, עיונים	שרביט, שמעון, "עיונים במילונה של מגילת הנחושת", בית מקרא : כתב עת לחקר המקרא ועולמו לא (תשכ"ז), עמ' 127-135.
תא-שמע, מחקרים	תא-שמע, ישראל משה, כנסת מחקרים, עיון בספרות הרבנית בימי הביניים : ארצות המזרח, פרובנס ומאסף, כרך ד', ירושלים תש"ע.
תבורי, מועדי	תבורי, יוסף, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה.

Abstract

This dissertation is a comprehensive commentary to the ninth chapter of tractate Shabbat in the Babylonian Talmud. Most of this chapter is comprised of interpretative discussion of a sequence of issues unrelated to the laws of Shabbat. These include a large unit on laws of purity and impurity which include discussions regarding impurity of idolatry, impurity of a ship, impurity related to earthenware vessel treading and impurity of a woman discharging semen. The chapter also discusses halakhic issues related to cross-breeding crops in a garden bed. Almost half of the chapter deals with aggadic issues: the time of the giving of Torah, the midrash of the turning of the mountain over the heads of the Israelites like a vat, and other issues related to the giving of the Torah. In addition there is discussion of what happened when Moses ascended on high, the concept of *na'aseh ve'nishmah* ("we shall do and listen/understand"), the virtue of the fathers and other topics. Only the last unit of the chapter deals with material relating to the laws of Shabbat. This includes the measures relevant for the prohibition of carrying on Shabbat, and connects with content from the previous chapter and the chapter that follows.

The present commentary is based on a careful comparison of all the textual witnesses, direct and indirect, in order to reconstruct the original version of the contents which appear in the chapter in its current form. These findings are found throughout the work. Nevertheless, a majority of the commentary deals with issues of "higher criticism" and the comparison of all parts of the explored discussions to analogous materials in early rabbinic writings. In some of these discussions both form and content are parallel, and in others similarities are found more on the level of meaning than on exact linguistic parallels. In particular, my commentary emphasizes the importance of parallel discussions in the Talmud Yerushalmi and the Babylonian Talmud. Indeed, as comparative examination progresses many discussions in the Talmud Yerushalmi are elucidated, and in this sense our commentary is related to parallel passages in the

Talmud Yerushalmi, and not only on chapter nine of the Babylonian Talmud. Many scholars have noticed that discussions which take a well-developed form in the Babylonian Talmud are based on earlier material, which at times includes the building blocks of the *sugya* found in the Talmud Yerushalmi. Indeed, the comparison to the Yerushalmi often forms a basis for the distinction between earlier and later layers in the Babylonian *sugya*. Parallels which appear in the Tannaitic literature, the Tosefta, halakhic and aggadic Midrash and in the *Baraitas* found in the Talmudim are also discussed in detail.

A recurring feature found in this chapter is the active role of the editor in the shaping of Amoraic and even Tannaitic traditions in the chapter. Sometimes the editor formulated these traditions in their entirety, while in other cases a new form was given to preexisting material. For example, the phrasing of Rabbi Elazar's saying in the first *sugya*, regarding a very heavy stone (p. 39-41) is found to be based on the language of his interlocutor, Raba. This I attribute to the work of the editor. Not only did the editor shape Amoraic sayings – he also left his mark on the formulation of Tannaitic traditions. For example, the phrasing of Hananya's *baraita* in *sugya* Two (p. 78) was found to be the creation of the editor. Similar findings are found in the analysis of Rabbi Yehoshua ben Levi's Aggadic statements in the eighth and the ninth *sugyot* in the chapter. Another recurring phenomenon is the reformulation and changing of the meaning of a source by the editor, whether intentionally or unintentionally. This phenomenon was discussed, in the reformulation of the story of Rabbi Yehoshua ben Levi on "*ki Boshesh – Ba'u shesh*" ("and [Moshe] was delayed –the sixth hour arrived") (pp. 263-267); in the molding of the saying of Resh Lakish about "as a man dies in the tent" (pp. 91-94); and in the fifth *sugya*, regarding a woman discharging semen (p. 162).

An entire unit of this chapter deals with aggadah related to the giving of Torah. Our research examines parallel traditions and follows the work of the editor who reformulated, shaped and adjusted what he found in the parallel sources. Moreover, I elaborate on the uniform editing of the chapter in both its halakhic and aggadic parts. Despite the fact that the chapter deals with a variety of issues which do not fit into one

logical framework, it is possible to demonstrate that different discussions, found in different places in the chapter, were actually the product of the same editor. Following the recurring style one can uncover a better understanding of the content and methodology of the editor. Three examples are given below, the first of which has special importance. It demonstrates how both halakhic and aggadic discussions – whose treatment seem to require different kinds of expertise – were reformulated and organized by the same editor.

The first example is taken from the examination of the sixth *sugya*, which discusses the giving of Torah. This material is part of a larger literary unit which stretches from 86b to 89a in the Vilna edition of the chapter. This unit was called by Abraham Weiss "*Midrash matan Torah*" ("The midrash on the giving of Torah"). Weiss argued that this unit existed as an independent entity, and was later incorporated by the editor into the discussion of this chapter. The present research shows that the editor of the fifth *sugya*, whose subject is a woman discharging semen, used sayings and traditions which belong to the discussion of the sixth *sugya* and used them as building blocks for halakhic discussion (p. 194). I argue that the editor of this discussion, who already had in front of him the 'giving of Torah' unit, incorporated part of it into the 'woman discharging semen' discussion, which comes before it in the present order of the chapter. However, at the time of the editing the final order was not yet fixed. The Mishnah introduced an allusion (*'zekher la'davar'*) in the verse "and be ready on the third day" (Ex. 19:11) in the halakhah of a woman discharging semen. A Tannaitic disagreement known in this context led the editor to incorporate here this assembly of aggadic materials dealing with the giving of Torah. It becomes clear that the editor did not simply integrate a ready-made collection, but actively introduced changes into the material. It is possible to see the changes the editor made through a comparison of issues in this Midrash to other issues in the chapter.

The second example of the uniform nature of the editing process is found in the aggadic statement of Rabbi Simai (the seventh *sugya* – 88a in the Vilna edition) which tells of the ministering angels who tied two crowns to the head of each and every Israelite. The

crown motif reappears in Rava's homily of "each and every speech coming out of the Lord's mouth, and two crowns are being tied upon it". This special phrase surfaces again in Rabbi Yehoshua Ben Levi's story of Moses who found the Lord "tying crowns upon letters" (third part of the ninth *sugya*). The present commentary reveals a significant process of adaptation of the stories of Rabbi Yehoshua ben Levi by the editor, who adjusted and reformulated them with reference to varied materials he had in front of him. I suggest that understanding the meaning of "tying crowns" should be understood in light of the statement of Rabbi Simai (pp. 257-260). This is another illustration of the idea that the varied discussions in the chapter were completed by a single editor. This assumption assists in deciphering the meaning of "to tie on crowns" in a way that fits the other contexts in which crowns are mentioned in the chapter, without resorting to reconstructions based on unrelated contexts in early rabbinic literature (as many scholars did, basing their arguments on the Babylonian Talmud in tractate Menakhot).

The third example is found in the story of Rabbi Yehoshua ben Levi about Satan. The present research finds that here the editor reformulated a homily that originally belonged to the eighth *sugya*, removed it from its original context and embedded it in the story of Rabbi Yehoshua ben Levi, lending a new meaning to both the homily and the story (pp. 263-267). Similar editorial processes were identified in the examination of the relation between Moses' argument with the ministering angels and the "virtue of the fathers" found in 89b in the Vilna edition. The similarity between these texts in both content and form points to a process of in-depth editing which goes beyond the use of similar stylistic and superficial characteristics, a method of homiletic creation, which finds expression in different parts of the chapter that do not share a similarity in subject-matter.

Content

Hebrew Abstract.....	ix
Introduction.....	1
<i>Sugya</i> One: Impurity of Idolatry (82: 1-83: 2).....	11
<i>Sugya</i> Two: A Ship (83: 2-84: 1).....	62
<i>Sugya</i> Three: An earthenware Vessel treading (84: 1-84: 2).....	108
<i>Sugya</i> Four: A Garden Bed (84: 2-86: 1).....	120
<i>Sugya</i> Five: A Woman discharging Semen (86: 1-86: 2).....	146
<i>Sugya</i> Six: When the Torah was given (86: 2-88: 1).....	176
<i>Sugya</i> Seven: A Mountain like a Vat (88: 1-88: 2).....	199
<i>Sugya</i> Eight: Each and every Speech (88: 2).....	219
<i>Sugya</i> Nine – Part I: When Moses ascended on high: Part 1 (88: 2-89: 1).....	226
<i>Sugya</i> Nine – Part II: When Moses ascended on high: Part 2, Satan came (89: 1)	234
<i>Sugya</i> Nine – Part III: When Moses ascended on high: Part 3, Tying Crowns to Letters (89: 1).....	240
<i>Sugya</i> Nine – Part IV: When Moses ascended on high: Part 4 (89: 1).....	261
<i>Sugya</i> Ten: Mount Sinai (89: 1-89: 2).....	269
<i>Sugya</i> Eleven: Your Sins as those Years (89: 2).....	278
<i>Sugya</i> Twelve: Go please and let us reason together (89: 2).....	283
<i>Sugya</i> Thirteen: For you are our Father (89: 2).....	288
<i>Sugya</i> Fourteen: His Merit caused him (89: 2).....	295
<i>Sugya</i> Fifteen: One who carries out Wood (89: 2).....	299
<i>Sugya</i> Sixteen: Spices (89: 2-90: 1).....	303
<i>Sugya</i> Seventeen: Nut Shells (90: 1).....	309

<i>Sugya</i> Eighteen: Urine (90: 1).....	312
<i>Sugya</i> Nineteen: Pepper (90: 1).....	317
<i>Sugya</i> Twenty: Kinds of Metals (90: 1).....	321
<i>Sugya</i> Twenty-one: Garden Seeds (90: 2).....	325
<i>Sugya</i> Twenty-two: Vineyard bird (90: 2).....	329
Bibliography.....	333
English Abstract.....	I

This dissertation was carried out under the
Supervision of Dr. Aaron Amit
Talmud Department, Bar-Ilan University

**A Comprehensive Commentary to Chapter IX
of Bavli Shabbat**

Meir Lugasi

Talmud Department

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

April 2023