

## על הלגיטימיות והצורך בשיטות מדעיות לשם הבנה נכונה של סוגיות בתלמוד

במאמר זה אני מבקש להוכיח באמצעות דוגמאות המובאות מן הספרות הרבנית, שאין אפשרות להגיע להבנה מלאה ומעמיקה של ספרות חז"ל ללא בחינה ביקורתית-מדעית.

בירור הנוסח, פירושי המילים והחקשר ההיסטורי והריאלי, לא זו בלבד שהוא חשוב אלא שבלעדיו — דהיינו ללא הבחינה הטקסטואלית הלקסיקוגרפית, ההיסטורית והריאלית, ואולי אף הספרותית — יש סכנה שמשמעותו האמיתית המדויקת של הטקסט לא תתברר נכוחה.

כל הדיסציפלינות הללו כבר שימשו אצל הגאונים הראשונים והאחרונים, כפי שמודגם במאמר, ולפיכך אין ספק שהדרך לגיטימית; והחידוש העיקרי בעידן המודרני הוא — יישומן במסגרת שיטתית. הווי אומר, לסיכום, שהדרך הביקורתית אינה רק לגיטימית אלא היא אף הכרחית.

"אנחנו (תלמידי הישיבות) רוצים לדעת מה אמרו אביי ורבא ואילו הם (האקדמאים) רוצים לדעת מה הם לבשו!" אמירה לגלגנית ידועה זו, המיוחסת לעולם הישיבות, שחציה שלוחים לאקדמיה משקפת, בפשטותה, את השוני המהותי בין שתי גישות בלימוד התלמוד: הגישה הקלאסית הנוהגת בעולם הישיבות, ועיקרה בדיון בסוגיית הטקסט התלמודי כשלעצמו — והאקדמאית, העוסקת בלימוד הרקע, אשר בו צמחו אותם טקסטים.

ואכן, נכון הדבר שמי שעוסק אך ורק בהיבטים שבמסגרת הספרות התלמודית — הרקע ההיסטורי, החברתי, והסממנים הלשוניים והפילולוגיים של הארמית הבבלית וכדומה — ברור כי אכן יחמיץ את מהותו העיקרית של הלימוד ואת מטרתו. ואולם, ברור גם שהעוסקים באמונה ובדביקות בלימוד הסוגיה ממש, אך ללא שימוש בכלי עזר מדעיים בסיסיים, יחמיצו לעתים את עיקרה. יתר-על-כן, הם אף עלולים לטעות (כפי שנראה בהמשך) כאשר ינסו להסיק ממנה פסק הלכה. טענתי היא שלא צריך להיות ניכור בין השתיים, אלא יש צורך במפגש מפרה ביניהן; ובהקשר לאמירה העוקצנית שבפתח מאמרנו, אפשר לומר שלעתים אכן חשוב לדעת גם מה לבשו אביי ורבא. נוכיח את דברנו בשתי דוגמאות — ומי אם לא רש"י דוגמה מוחשית שבבילנו ללימוד תלמודי מובהק? באחת מתשובותיו אנו מוצאים כדלקמן:

- - - ראיתי פעם אחת את רש"י שהיה מתפלל בלא חגור ותמהתי ואמרתי מה זה שהוא מתפלל והוא לא חגור מתניים. הא אמרינן במסכת ברכות (כד ע"ב) שאסור לאדם להתפלל בלא חגור חלציים, וטעמא משום שלא יהא לבו רואה את הערווה, ואמר (רש"י): כמדומה לי באותן הימים לא היה להם לחכמים מכנסיים אלא חלוקיהן גדולים עד סמוך לעקביהם וכל בגדיהם היו סתומים פנים ואחור ושמאל וימין לפיכך היו אומרים שאסור להתפלל בלא אזור כיון שלא היה להם שום הפסק בין הלב לערווה אלא אזור בלבד [ונראין הדברים שלא היו לחכמים מכנסיים דבמסכת שבת פרק כל כתבי (קכ ע"א) תנן מצילין מפני הדליקה ומפרש שמונה עשר כלים שיכול אדם להציל בשבת דא"ר יוסי שמונה עשר בגדים מצילין בשבת... כולוהו מפרש התם [מכנסיים לא הזכרן] ש"מ שלא היו לחכמים מכנסיים, אבל אנו שיש לנו מכנסיים ובלא שום איזור יש הפסק בין הלב לערווה מותרים אנו להתפלל בלא אזור.<sup>2</sup>

רואים אנו, אפוא, שעקב דעותיו של רש"י בנושא הביגוד התלמודי הוא פסק הלכה בעניין מסוים או מכל מקום הצדיק מנהג קיים.<sup>3</sup> פירושו בנוי בעצם על סברא שאין לה אלא בסיס רופף בתלמוד עצמו. וכשנרחיב את עיונו בנושא נגלה כי הוא מאוד מורכב ובעייתי. אמנם נכון שהבבלי לכאורה איננו מונה מכנסיים עם שמונה עשר המלבושים וכותב "ושני ספרקין" (מפרש רש"י: פיישולש, כנראה Faissole, חגורות סביב הרגליים),<sup>4</sup> אך בירושלמי כתוב (שם טו) שני סבריין<sup>5</sup> ושני אבריין, ומשמעות המילה אבריין תואמת כנראה את המילה הלטינית Braccae (ביוונית βρακאי, מכנסיים רחבים),<sup>6</sup> לבוש ידוע ומתועד בתקופות שונות ברומא. נכון שלבוש כזה היה שכיה יותר אצל העמים הצפוניים, כגון הקלטים (Celts) והמילה עצמה מקורה בשפה הקלטית<sup>7</sup> או אצל העמים האסיאתיים כגון הפרסים, אך במאה השנייה לסה"נ, תקופת המשנה והברייתא, הם היו נפוצים, כנראה, גם ברומא (מאוחר יותר נאסר לבוש זה על-ידי הקיסר אונוריוס, בשנת 397 לסה"נ).<sup>8</sup>

לפי הוראת המילה בירושלמי, וכן בשאר הספרות הרבנית הארץ-ישראלית,<sup>9</sup> ברור שידעו על קיום מכנסיים, וגם היו לובשים אותם בתקופת התלמוד הירושלמי. כמו כן, המילה "מכנסיים" בהוראה זו נמצאת במקורות (כגון משניות כלים כז ב וכו') — דבר המקשה מאוד על הנחת רש"י, ומטיל ספק ביסוד טענתו; ולומר שרש"י פוסק כמו הבבלי ולא כירושלמי כי ייתכן שלא הכירו<sup>10</sup> זה יישוב דחוק מאד, מכיוון שהפסק מבוסס על הנחה הנוגעת לחיי היום-יום של זמן התלמוד, הנחה הנתונה בספק. אפשר כמובן להפריד בין שני חלקי התשובה: לקבל את הסברה ש"לבו אינו רואה את הערווה" אך לדחות את ההנחה שחכמי הגמרא לא לבשו מכנסיים (וההוכחה לכך מהבבלי). לפי גישה זו, ההוראות התלמודיות במסכת ברכות כד ע"ב מתייחסות לאנשים שלובשים חלוקים פתוחים ולא לאלו שלובשים מכנסיים. בכל מקרה, יש משמעות לעובדה שרש"י (או תלמידיו) חשבו כנראה, שהשאלה אם התנאים לבשו מכנסיים או לא, היא חלק מטענתו ההלכתית והיתה לכך השפעה על סגנון תפילתו ואולי גם על תפילתנו אנו, כיום. אם כן, לפעמים ידעיה של חיי היום-יום בזמן התלמוד עשויה לתרום תרומה מכרעת להבנת המקור התלמודי ולקביעת ההלכה המסתעפת ממנו.<sup>11</sup> ולראיה, נביא דוגמה מתוך הלכות שבת. השולחן ערוך, או"ח שיו סעיף א, פוסק

כדלהלן:

הקושר קשר של קיימא (בשבת) והוא מעשה אומן — חייב, כגון קשר הגמלים וקשר הספנים וכן כל כיוצא בזה (חייב) אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן — פטור.

רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, בביאורו הקלאסי "משנה ברורה" ו"ביאור הלכה" האריך מאוד בניתוח מקיף של השיטות השונות של הראשונים בנושא מהותו של "קשר של קיימא", והדרגות השונות של איסור קשירת קשר. אפשר לתמצת את מסקנתו כך:

1. לפי הרי"ף הרמב"ם ור' יוסף קארו:
    - א. קשר של קיימא הוא קשר שלעולם לא יותר (כלומר שמלכתחילה נקשר כדי להיות קשור לזמן בלתי מוגבל, וייתכן שישאר כך לעולם), והוא גם מעשה אומן. הקושר קשר שכזה בשבת חייב חטאת.
    - ב. קשר של קיימא שאינו מעשה אומן, או קשר אומן שאינו קשר של קיימא — אסור לקושרו, אך אינו מחייב חטאת.
    - ג. קשר שאינו מעשה אומן ואינו קשר של קיימא, מותר לקושרו מלכתחילה.
  2. רש"י, רא"ש וראשונים אחרים קבעו לעומת זה שעיקר ההתייחסות אינה לצורת הקשר או לשאלה האם זה מעשה אומן, אלא —
    - א. האם הקשר הוא קשר קבוע, כלומר, כזה שמטרתו להישאר קשור לעולם — ואזי הוא אסור והקושרו חייב חטאת אפילו אם אינו מעשה אומן.
    - ב. לעומת זה, אם מטרת הקשר היא זמנית, אסור לקושרו, אך אינו חייב חטאת על קשירתו.
    - ג. אם סוג הקשר הוא כזה שאפשר להתירו בו־ביום אפילו הוא מעשה אומן מותר לקושרו מלכתחילה כי אין הוא נחשב לקשר אסור.
  3. לפי דעות אחדות, כל קשר שעומדים להתירו תוך שבוע נדון בהלכה כקשר שעומדים להתירו בו־ביום.
- מקור כל הדעות החלוקות האלו נמצא במשניות הראשונות במסכת שבת פרק טו, ובסוגית הגמרא שבת קיא ע"ב, קיב ע"א, ושם נאמר כדלהלן:

משנה א: "אלו קשרים שחייב עליהם [מי שקושר אותם בשבת] קשר הגמלין וקשר הספנים... ר' מאיר אומר: כל קשר שהוא יכול להתירו באחת כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.

משנה ב: יש לך קשרים שאין חייבים עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנים. קושרת אשה מפתח חלוקה וחוטי סבכה, ושל פפיקיא, ורצועות מנעל וסנדל. קושרין דלי בפסיקיא אבל לא בחבל. ר' יהודה מתיר. כלל אמר רבי יהודה: כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.

רואים אנו, אם כן, כי כשהמשנה (א) רוצה להסביר מהו קשר של קיימא, היא מביאה לדוגמה את קשר הגמלין וקשר הספנים. הגמרא (קיא ע"ב) מרחיבה בנקודה זו כדלהלן:

מאי קשר הגמלין וקשר הספנים? אילימא קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא, האי קשר שאינו של קיימא הוא. אלא קיטרא דזממא גופיא ודאיסטרידא גופיה.

קטע קצר זה ממצה את ההכרעה בנושא ההלכתי כולו, כי "סתמא דגמרא"<sup>12</sup> מפרשת לנו כאן מהו "קשר של קיימא", והבנת הקטע תלויה בפירוש בהבנת המילה איסטרידא — אם זוהי הקריאה הנכונה של המילה. במקום אחר<sup>13</sup> דנתי במילה זו בפירוט רב, שם הוכחתי בבירור (כך נראה לי) על פי מסורת הגאונים שבעצם יש לקרוא כאן איסטרידא, שזהו המונח בימאית היוונית (הבלתי מתועדת) ל-*ἰσοδραία* Parral\*. ה-Parral שהוא רסן קשר המזח הוא חבל שקשור בצורת טבעת, כאשר שני קצותיו חוברו יחד לצמיתות, והוא יוצר צורת טבעת, או רסן כדי לקשור אותו, אל המזח. כתוכו משלשלים את ה-Parral בקשר עניבה, ומשתמשים בו כדי להעלות ולהוריד את ה-Parral ואת המפרש למקומם. אין ספק, שה-Parral הינו קשר של קיימא, וכמו כן אין ספק שזהו מעשה אומן (ימאי). רואים אנו אפוא אף מבלי שהמשכנו בלימוד הסוגיה כי הפירוש הלקסיקוגרפי של המונח הטכני כנראה תואם את הגישה ההלכתית-המעשית של הרי"ף, הרמב"ם ור' יוסף קארו, כלומר, שקשר של קיימא הוא קשר אומן שאין כוונה להתירו לעולם. כדי להגיע למסקנה זאת, שהיא בעלת חשיבות רבה להבנת הסוגיה ולבירור פסק הלכה מעשי, היה עלינו לקבוע את הקריאה הנכונה של המקור (המתבסס על כתבי יד ועדויות קדומות) לפרש (ולהגיה) הערה סתומה משל הגאונים, לחשוף מחדש (ולשחזר) מונח טכני יווני נדיר מאוד ששייך לז'רגון הימאי הרומאי, ולאשש את ממצאינו בראיות מוצקות השאובות מפסיפסים ומציורים של העידן ההוא.<sup>14</sup>

כל שלב בתהליך המחקר הזה מטרתו להגיע להבנה אמיתית של הסוגיה ההלכתית, והתוצאות ההלכתיות המסתעפות ממנה. בעיקרון, השימוש בכתבי יד לא היה שונה מלימוד הגהה של הב"ח או הגר"א, והעיון במילון דיאלקטים ביווניים-יווניים אינו שונה מן השימוש בספר הערוך. יתר-על-כן, רק לאחר חיפוש מקיף ובדיקת הממצאים הארכיאולוגיים הרומאיים עלה בידינו לחשוף את הראיות המוצקות שבלעדיהן לא תוכן כראוי הערת הגאונים הלקונית (והמשובשת מעט) — הערה המשמשת כמקור המרכזי להבנת הסוגיה.

אם כן, הבנה שלמה של מלוא ההרכב התלמודי מחייבת ידע ומיומנות בחכמות כלליות לסוגיהן — שפות, ארכיאולוגיה קלאסית וכו'. נקודה זו פשוטה למדי אך כנראה צריך לחזור לשנן ולהרבות להבהירה בתקופתנו שבה גדל והולך הפער בין "לימוד" לבין "עיון".<sup>15</sup>

קיימת אסכולה מחקרית שעיקרה בחשיפת רבדים שונים של הסוגיה התלמודית על בסיס של קריטריונים מבניים, לשוניים ולוגיים.<sup>16</sup> אני טוען שאין בה בגישה זו חידוש רדיקלי, שהרי כבר הגאונים — למשל, רב שרירא גאון באיגרתו המפורסמת — אמרו בפירוש שקטעים מסויימים בתלמוד הם סבוראיים, כלומר, מתקופה שאחרי התקופה הארמית.<sup>17</sup> והיות שסוף התקופה הארמית הוא גם כן "סוף הוראה",<sup>18</sup> סוף תקופת הפסיקה<sup>19</sup> חשוב — אם לא חיוני — לדעת אילו חלקים מהטקסט התלמודי נכתבו אחרי "סוף הוראה". משמע שהחיפוש אחר קטעים סבוראיים ואיפיונם על-פי לשון, מבנה וטיעון לוגי, הינו חלק אינטגרלי מה"אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" דהיינו, הבנת הטקסט התלמודי כדי להפיק ממנו הלכה למעשה.

ואכן, גם הגאונים וגם הראשונים היו מדעים לשיוך המקור התלמודי, ועסקו בכך, כפי שמעידות שתי דוגמאות אלה מכתבי הריטב"א: "פירוש זה אינו מעיקר הש"ס אלא לישראל דמר בר יהודאי גאון הוא ויש ספרים שאינו כתוב בהן כלל" (בבא מציעא ג

ע"א); ובמקום אחר (כביאורו לכתובות לד ע"ב) — "ופירש רבינו הגדול (הרמב"ן) דאינו מלישנא דהש"ס אלא פירושא דר' יהודאי גאון זצ"ל וליכא לאסוקי מינה לדוכתא אחרנא"<sup>20</sup>.

יתר-על-כן, נעשו נסיונות להבחין בין דברי האמוראים לבין ההערות הפרשניות לחלקי גמרא שהם עלומי שם ("סתמא דגמרא").<sup>21</sup> נסיונות אלה הביאו למחקר תלמודי פורה כדורנו,<sup>22</sup> אך בעצם חלוקה זו קיימת כבר בימי הראשונים, ובמיוחד בדברי בעלי התוספות,<sup>23</sup> למשל, בתוספות שבועות כה ע"א ד"ה שמואל ביארו "וי"ל דאין זה מדברי שמואל אלא הש"ס מפרש כן אליביא וכענין זה יש בכמה מקומות בש"ס". והתוספות ביבמות ח ע"א, ד"ה כי, הרחיקו לכת ואמרו "גמרא טעי במילתיה דרבא"<sup>24</sup> כנראה בעלי התוספות חשבו שיותר להציע שה"סתמא דגמרא" המאוחדת כוללת הבנות מועטות של ציטוטים אמוראיים קדומים. בעיניהם הערות אנונימיות אלו אינן כל כך ברות סמכא ובעלות תוקף. כך כותב גם הריטב"א בכבא מציעא מ ע"א ואע"ג דסוגיין דלעיל פרישנא אפילו אבריייתא סוגיא דתלמודא בעלמא הוא ואינה קושיא לרב חסדא".

הגאון הצדיק והחוקר הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (שהלך בעקבות רבו הרב דוד צבי הופמן) הוא עצמו היה עוסק בניחות מתודולוגי מסוג זה,<sup>25</sup> וודאי האמין שבכך הוא עוסק אך ורק ב"לימוד תורה". במחקריו הקלאסיים,<sup>26</sup> הוא מביא דוגמאות רבות של ראשונים שידעו בכירור על ההבחנות שהזכרנו ושפתרו בעיות קשות על-פי ההנחה שקטעים מסויימים הם כלשונו "פירוש שנכתב בשולי העמוד שהועתק [את"כ] לתוך הספרים", ובהמשך:<sup>27</sup>

מדוגמאות אלו וכיצא בהן הרבה אנו רואים שהראשונים הכירו את ההוספות בטביעת עינם הפרשנית, והכרה זו הספיקה להם ולא השתדלו כלל ליישר את ההדורים בחריפות מעשית. אמנם, רבותינו גדולי האחרונים, שסללו לנו את דרך הבנת הסוגיות וספריהם הם המבוא לכל הנכנס בעולם העיון של התלמוד, נמנעו ללכת בדרך זו של הפרדת הסוגיא למקורותיה, כנראה מחשש שמא תקופח ח"ו סמכותו של התלמוד הקדוש ויתמוטט הבסיס שעליו ההלכה הושתתה. אבל לאמיתו של דבר אין דרך החקירה הזאת נוגעת אף כמלוא נימא באשיות ההלכה המסורה לנו. סברותיהם והכרעותיהם של הגאונים ז"ל קדושות לנו וחלילה לנו לזוז מדבריהם אף זיז כל שהוא, בכל זאת, יש בדרך חקירה זו חשיבות מיוחדת בשביל הארת הסוגיות והבנת עניניהן. כמה קושיות מופלאות שאפשר ליישבן רק בדוחק גדול או בחריפות מופלגת ומיגעת מסתלקות כהרף עין לאורה של החקירה בסידור הסוגיות ומבניהן הפנימי ומקומות סתומים שכבר נואשו למצוא להם פתרון — נעשים מובנים מאליהם. (ההדגשה לא במקור)

הרב ויינברג מודה בעצמו, אם כן, שגדולי האחרונים (למעט דוגמאות אחדות כגון הגר"א, הנצי"ב ועוד) זנחו דרך מחקר זו, אך הוא עדיין מאשר את הלגיטימיות שלה. מאידך, הוא מזכיר אמנם בקצרה את הסכנות האפשריות הכרוכות במתודולוגיה זו, דהיינו חשש מערעור על סמכות המקור התלמודי, וערעור הבסיס להלכה מעשית. אך עם זה, הוא דוחה טיעונים אלו, כנראה משתי סיבות (שלא פירש):

1. הוא סמך על שכל מי שעוסקים בעיון תלמודי מעמיק מכבדים מאוד את האמינות הבסיסית של המקור, וכל גישה מהסוג הנזכר לעיל תיכנה על מסורות הגאונים והראשונים,

על ראיות מבניות ולשוניות בסיסיות ועל ניתוח מסודר משכנע ומקיף של הנושא.<sup>28</sup>  
 2. כנראה, לדעתו, גילויים כאלו אינם נוגעים בהלכה למעשה כפי שכבר הכריעו  
 הפוסקים.<sup>29</sup>

ואולם, לו היה מבחין בסיטואציה המציגה בסיס חדש לגמרי לעיון תלמודי, שעיקר  
 עיסוקו בחלוקת רובדי התלמוד, בהנחה שאנשי הרבדים המאוחרים הבינו, במקרה הטוב,  
 הבנה חלקית של הטקסטים מרבדים קדומים, היה בודאי חרד, ואולי זהיר יותר בשימושו  
 במתודולוגיה זו, וסביר שאף היה מבקר בחריפות "אסכולה חדשה" זו. האם זו שאלה  
 כמותית? האם ניתן להציב גדרים והגבלות לשימוש במתודולוגיה ביקורתית שכזו? ואם  
 אכן זהו בעצם מחקר לגיטימי, כיצד ניתן להגביל את יישומו? או אולי זוהי שאלה  
 בסיסית יותר הנוגעת לעצם ההתייחסות של החוקר למקורותיו, דהיינו, לדרגת ההערצה  
 שהוא רוחש לחכמי התלמוד ולקבלת סמכותם בהכנת דבריהם של הראשונים? איננו  
 יכולים לדעת כיצד היה הרב ויינברג מתייחס לכתביו של פרופ' דוד הלבני (וייס), שהוא  
 מן הגאונים הבקיאיים והמובילים בשיטת המחקר של אסכולה חדשה זו,<sup>30</sup> ואיננו יכולים  
 להשיב בשמו, כמובן, אך אם נאמץ את מסקנותיו של הרב ארוין "האוט כדברים  
 המקובלים על הרבנים המעורים במחקר כזה, הרי אפשר להעריך שהיה מוקיר את עבודתו  
 של הלבני, שיש בה תרומה למחקר התלמודי המסורתי.<sup>31</sup> האוט סבור שנטייתו של הלבני  
 למצוא פתרונות ספרותיים ולא פתרונות משפטיים, היא קיצונית מעט<sup>32</sup> אך הוא איננו  
 פוסל את הלגיטימיות של גישה זו או את מיומנותו של הלבני ביישומה. אולי האוט  
 מרגיש ש"דרך חדשה" זו אינה צריכה לשמש כשיטה, אך יש בה מענה למצב כשכל  
 השקלא וטריא בסברה המסורתית להבנת הסוגיה מוצתה ואינה מספקת. ואולם זה הוא  
 קריטריון סובייקטיבי, ואולי לעולם לא תימצא הסכמה בין שני אנשים איך להכריע  
 בנקודה זו.

ביקורת אפשרית כנגד מתודולוגיה המניחה הבנה חלקית או שגויה של אחרוני גאוני  
 התלמוד את דברי קודמיהם היא שגישה זו מפחיתה בערכם של ענקי רוח אלו בעינינו.  
 ובמילים אחרות, שאנחנו מבינים את הנושא יותר טוב מאחרוני האמוראים. האם הבנתנו  
 המאוחרת יכולה ככלל להיות בהירה יותר מהבנתם של החכמים הראשונים? הרי "אם  
 הם כמלאכים אנו ככני אדם ואם הם ככני אדם אנו כחמורים" (שבת קיב ע"ב). איך  
 אנו מעיזים להשוות עצמנו אליהם,<sup>33</sup> ואפילו רק כדי תיקון דבריהם? ובכן, נשיב בכמה  
 דרכים. אפשר להסתמך על רש"י, שבועות ג ע"ב — "ותלמיד טועה שהוקשה לו כתבה  
 בגליון ספרו... וכתבה סופרים בגמרא", כלומר: אין במקומות שכאלה את הסמכות  
 והאמינות של התלמוד עצמו,<sup>34</sup> או, פרש"י בסנהדרין י ע"ב: "דרך תנא שטועה בגירסא  
 לחסר תיבה ע"י שכחה, אבל אין נחלף לתנא בין גירסת קידוש לגירסת עיבור", כלומר:  
 טעויות הסתננו בלי כוונה גם במקור התלמודי אפילו בזמן האמוראים, בידי  
 כתבנים מקצועיים שלא היו תלמידי חכמים. ואמנם אלו הושוו לסלים עמוסים בחבילות  
 כתבי יד, כי ידעו לצטט בעל פה, אך לא הבינו את אשר דיברו (מגילה כח ע"ב, סוטה  
 כב ע"ב).

בעצם כבר הגאונים עצמם התייחסו לשאלה כיצד טעויות ברורות הסתננו לתוך הטקסט  
 התלמודי. בתשובה ידועה ב"תשובות גאונים קדמונים" (סעיף עח),<sup>35</sup> שדנה בטעויות  
 מקראיות שבתלמוד, אנו קוראים:

שאתה צריך לעיין בכל דבר שיסתפק לך [על אמינות הטקסט] כיצד עיקרו אם טעות סופר הוא או שיטפא דתלמידאי תרביצאי<sup>36</sup> שלא היו בקיאין... כדרך טעויות הרבה שמצויין בשיטפי דתרביצאי וכל שכן של אותן גרסאי שבכפרים שלא היו בקיאין במקרא, וכיון שטעו מעיקרא... וארווחו הדין פירוקא מדעת לבם.<sup>37</sup>

ואולי יש להשיב שלמרות היותנו כננסים אל-מול ענקי עולם אלו, הרי משטיפסנו על כתפיהם אנו אמנם רואים יותר מהם, והאופק שלנו רחב משלהם. (משל זה הוא כידוע הביסוס הקלאסי לקביעה המקובלת: הלכה ככתראי, דהיינו, שההלכה היא כפוסקים המאוחרים).

מבלי להיכנס לפרטים בנושא גדוש זה,<sup>38</sup> אני מאמין שניתן לומר בלי היסוס שאפשר לדחות את כל הטענות שהעלינו, בהנחה שהשימוש במתודולוגיה הנ"ל נעשה בחכמה, בתבונה ובאיפוק, ולקיימו כדרך מחקר לגיטימית.

כעת אנו פונים לשאלת השימוש בכתבי יד ולקריאת גירסאות שונות. האם מותר להגיה מקורות ראשוניים ולהתבסס על ראיות מסוג זה, ומהי ההשפעה ארוכת הטווח של הגהות אלו על ההלכה המעשית. ידועה שיטת החזון איש בעניין זה שביטאה במכתבו:<sup>39</sup>

יקרתו הגיעני. לא מצאתי בהם חדש. הצילומים מהכ"י אין דרכי להעמיד עליהם, כי לא ידענו מי כתבם<sup>40</sup> ושפיר י"ל דכתב סופר כמו שהוא רגיל והדבר ידוע בעניני הלכה שלא לסמוך הרבה על מציאות חדשות,<sup>41</sup> רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלא הספק.<sup>42</sup>

ובמקום אחר כתב:<sup>43</sup>

כתבת לפרש סוגיא... ולהגיה בגמ' ע"פ כת"י מינכן [מס' 95] וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשו כולם לא עמדו על האמת, מפני שסופר אחד טעה והוסיף דברים בגמ' מלבו, והכשיל את כל החכמים. ואני לא מהם ולא מהמונם, וכת"י שהיה ביד הראשונים ז"ל מסרו נפשם עליהם, והשגחתו יתברך שלא תשתכח תורה מישראל הגינה עליהם, וכשהחלו להדפיס את הגמרא מסרו חכמי הדור נפשם על זיקוקו והגהתו.<sup>44</sup> ואם אמנם לפעמים נהנים מהכת"י לנקות השיבושים המתהוים במשך הזמן, אבל דבר שיצא מיד כל רבותינו בלי שום פקפוק — חלילה להרוס.<sup>45</sup>

ידידי הטוב והמלומד פרופ' ש"ז ליימן כבר עמד על דעת החזון איש בנושא זה במאמר מקיף ב-Tradition,<sup>46</sup> ואינני רואה צורך לחזור על מסקנותיו. נראה לי שדעת החזון איש אינה הדעה הרווחת בנושא, כיוון שגדולי התורה לדורותיהם נהגו לעשות שמוש זהיר בגירסאות ובמסורות שונות, תקנו בהתאם מקורות מוגהים לדייקם, ופסקו הלכה מהם. משך כל הדורות, החל בגאונים הקדומים דרך ראשוני הראשונים כרש"י ור"ת עד לאחרוני הראשונים כמהרש"ל, וראשוני האחרונים כב"ח, וכן חכמי הדורות האחרונים כהגר"א והנצי"ב וכו', כל אלו ורבים אחרים הרבו להשתמש במתודולוגיה זו. ונזכיר את כתב יד מינכן, ואת ספרו המונומנטלי של רפאל נתן רבינוביץ, "דקדוקי סופרים", שפורסם במחצית השנייה של המאה ה-19.<sup>47</sup> ספר זה, שבו ערך רבינוביץ באופן שיטתי את שינויי הגרסאות איפשר קריאה שונה של כת"י מינכן,<sup>48</sup> והוא זכה להסכמות נלהבות מגדולי חכמי זמנו: הרב יוסף שאול נתנון, הרב יעקב אטלינגר, הרב יצחק אלחנן ספקטור

מקובנו, ה"כתב סופר", הרב שלמה קלוגר ועוד. יתר-על-כן, ה"גדול ממינסק", ר' ירוחם לייב פרלמן, כתב ע"ז: 49 בואו ונחזיק טובה לבעל דקדוקי סופרים שהעתיק נוסחאות מכת"י עתיקין ובכך האיר עינינו כמה וכמה פעמים. ואכן, ספריו עמדו נגד עיניהם של הרב רפאל שפירא שחיבר את "תורת רפאל", הרב ירוחם פרלא בביאורו המונומנטלי לספר המצוות לרס"ג, הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק מחבר ה"אור שמח", הרב מנחם מנדל כשר בספריו "תורה שלמה", ושימשו כהשראה לעוד חיבורים רבים. דברי החזון איש מובנים עוד פחות<sup>50</sup> ממבט נוסף, כאשר ידוע שגם הוא עצמו עשה הרבה הגהות ותיקונים בטקסט על פי שיקול דעתו.<sup>51</sup> מכל מקום, ודאי שאין גישתו משקפת את דרכו של המחקר התורני המסורתי; ואולי היא מבטאת ניסיון מצדו למעט בחשיבותם של תגליות חדשות, כתיב יד, ראשונים וכיו"ב, יותר משהיא מבטאת שיטה עקרונית בפסיקת הלכה.

באופן פרדוקסלי, באחת מהגהותיו הנועזות בש"ס, מוצא החזון איש סיוע באותו כתב יד מינכן שכה זלזל בו. בברכות לה ע"ב נאמר: "דורות ראשונים היו מכניסים פרותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיות כדי לפטרן מן המעשר". על כך כותב החזון איש (מעשרות ה טו): "תיבת חצרות ע"כ טעות סופרים, דעיקר הכניסה היא דרך חצרות", והוא מאשש את הגהתו במקורות המתאימים — גיטין פא ע"א; ב"מ פח ע"א; מנחות סז ע"ב, ורמב"ם הלכות מעשרות ד, א — שבכולם חסרה מילה זו, וכך אמנם גם בכ"י מינכן, כפי שהביא רבינוביץ ב"דקדוקי סופרים" לברכות (עמ' 193). יתר-על-כן, רבינוביץ, בהערה ארוכה (שם, אות ד) דן בנושא ומוכיח שהיות והתלמוד בברכות קובע "דבעל המאמר ר' יוחנן הוא ואיהו הא סבר דאף חצר קובע ועוד דמדרבנן לכ"ע חצר קובע" — על-כן יש להשמיט מילה זו. הוא מעיר גם שהצל"ח ("ציון לנפש חיה" של רבי יחזקאל לנדאו בעל ה"נודע ביהודה") עמד על נקודה זו (ועיין בהמשך ההערה שלו, בדברי הגאון אב"ד לבוב). החזון איש יכול אפוא לקבל אימות נוסף להגהתו מכתב היד, וראיות נוספות מהערותיו של רבינוביץ.

ברור, אם כן, שאין לסמוך יתר על המידה על אמינות הדף המודפס, בייחוד במהדורות מאוחרות, וברור שאין להחשיב את מהדורת הדפוס כמחייבת. וכדי להדגיש את הנאמר שאין לסמוך על נוסחאות מודפסות של מקורות קדומים, נביא דוגמה אחת שתמחיש את הסכנות הכרוכות בכך.

פרופ' שאול ליברמן, בספרו "הירושלמי כפשוטו",<sup>52</sup> עוסק בקטע בירושלמי, פסחים ב:ב (כט ע"א) שגורס לפי המהדורה העיקרית, כדלהלן:

הפקיר חמצו בשלשה עשר לאחר הפסח מהו?  
 ר' יוחנן אסר, ר' שמעון בן לקיש אמר: מותר.

ר' בער רטנר, בספרו "אהבת ציון וירושלים" (שם)<sup>53</sup> מביא שש ראיות מלשונות הראשונים (רשב"א, עיטור, רמב"ן, רבנו ירוחם, ריטב"א ורקנט"י) שצריך לגרוס "הפקיד" ושהירושלמי עוסק בהפקדת חמץ לפני פסח, כנראה ביד גוי (עיין ריטב"א ורקנט"י). לפי זה הירושלמי שואל מהו המעמד של החמץ לאחר הפסח, ור' יוחנן וריש לקיש חולקים בנקודה זו. הנוסח של הרקנטי מעניין יותר, כי שם כתוב<sup>54</sup> "הפקיד חמצו ביד גוי, לאחר הפסח מהו". ליברמן מוכיח בצורה נחרצת שכל ששת הראיות האלו אינן קבילות כלל,



"כרגיל אצלו (אצל רטנר)",<sup>55</sup> שהרי כל מי שיש בו ריח תורה יבין שגירסא זו היא בלתי אפשרית.<sup>56</sup>

הוא ממשיך להוכיח זאת מלשון הירושלמי עצמו בהמשך, ומראה שכל אחד מקטעי הראשונים טעון הגהה כדי שיתאים לטקסט המקורי של הירושלמי. קטע הרשב"א מצוי גם במקור מקביל, ושם כתוב "הפקיד". ברמב"ן, במהדורה הראשית שלו, הגירסא היא הפקיר. רבנו ירוחם ציטט את הרא"ש ואצלו כתוב הפקיר. מתוך המקור עצמו ניתן להוכיח שדברי הריטב"א וריקנטי נדרשים להגהה. באחרון ניתן להבחין בעליל מה צריכה להיות הקריאה הנכונה, שהרי לפנינו כתוב: "הא למדת שהמפקיר ע"מ לחזור ולזכות הוי הפקר אף על פי שחזר וזכה בו. והוא דפרק כל שעה הפקיד (!) חמצו ביד גוי, לאחר הפסח מהו? ... ר' יוחנן אמר אסור היינו דחייש לשמא לא יפקיר כלל אבל אם הפקיר בודאי שרי כדפרישית".

מצאנו אס-כן שתי טעויות כאן, בגוף המקור: "הפקיר", נהפך ל"הפקיד" המסלף לחלוטין את הרצאת הטיעון ההלכתי. וכמו כן "בשלושה עשר" התקצר כנראה במהדורות מאוחרות יותר לבי"ג, שהתפרש כראשי תיבות של ביד גוי, וכך נהפך "בי"ג ניסן" ל"ביד גוי".<sup>57</sup> פשיטא שהחמץ צריך להיות מופקד ביד גוי, כי אם הופקד בידי יהודי אין שום הנהגה אמינה שיהיה מותר לאחר הפסח. לכן אם "הפקיד" — בודאי נמצא "ביד גוי". אם כן יש הגיון פנימי כלשהו בעיוות זה.

ואולם, חרף זאת — ש"כל שיש לו ריח תורה" צריך היה להבין ללא ספק שקריאה זו מופרכת מיסודה, השתמש ר' חיים הכהן רפפורט באחת מתשובותיו<sup>58</sup> בנוסחה המשובשת כדי להגיה את הירושלמי, ושיבוש זה אף היה הבסיס לפסק הלכה שלו. מאוחר יותר, ציטט ר' משה נחום ירושלימסקי את פסקו של רפפורט בספרו מנחת משה<sup>59</sup> וכתב עליו:

אף-על-פי שבתשובותיו הוא מביע השקפות המנוגדות להשקפותיהם של רבים מגדולי ישראל, בכל זאת, הוא נתלה באילן גדול, בייחוד כשמדובר בהפסד מרובה.<sup>60</sup>

הבה נביא דוגמה נוספת לחשיבותה של הגישה הביקורתית לטקסט המודפס, וכמו-כן לחשיבות הידע הביבליוגרפי בתחום ההלכה. בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרפה, סעיף ז, כתוב: "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותה מדאורייתא לפיכך בני היישובים שאין להם מנין צריכים לבוא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא (במנין)". מחבר ה"שולחן ערוך", ר' יוסף קארו, מביא את אותה עמדה, שפרשת פרה היא מדאורייתא, בנושא הלכתי שונה, כאשר הוא כותב (אורח חיים קמו סע' ב): "וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא". לעומת זה, ר' יחזקאל דה סיליה (1659-1698) בפירושו לאורח חיים (שם) תמה, "והא דפרשת פרה מדאורייתא, מנא לן הא?". כמוהו השל"ה, ר' ישעיה הלוי הורוביץ (1565-1630) סובר שפרשת פרה אינה מדאורייתא, וכך היא דעת הב"ח, ר' יואל סירקיס (1561-1640), בטור אורח חיים תרפה. ר' יוסף קארו מביא (בספרו "בית יוסף" על הטור אורח חיים תרפה) את המקור לדעה שפרשת פרה היא מדאורייתא, חזו לשונו: "וכתבו התוס' דר"פ "היה קורא" (מגילה יז ע"ב) דיש פרשיות המחוייבין לקרות מדאורייתא כמו פרשת זכור ופרשת פרה אדומה". יתר-על-כן, ר' ישראל איסרלין ב"תרומת הדשן" (סימן קח) כתב ש"בתוספות קצרות"<sup>61</sup> מסכת ברכות (פרק ב) מסבירים

שחייבים לקרוא פרשת זכור ופרשת פרה מדאורייתא. אבל בתוספות שבמהדורות שלנו גם במסכת ברכות וגם במסכת מגילה אין זכר לפרשת פרה. במגילה יז ע"ב, ד"ה בל, כתבו התוס': "וקשה שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור דהוי דאורייתא". כמורכן בברכות יג ע"א בד"ה הלשון אנו קוראים "ויש לומר דמיידי בפרשיות החייבין לקרות דאורייתא". אנו למדים מדבריהם שרק פרשת זכור נכללת בחיוב קריאה מדאורייתא. כך גם מצאנו בהגהות אשרי ברכות פ"ו (דבריו הובאו ב"תרומת הדשן", שם, וכן ב"מגן אברהם" אורח חיים תרפה) שסובר שקריאת פרשת זכור צריכה מנין מדאורייתא. וכמורכן, לפי תוספות שאנץ (שהובאו לעיל) לא היה ידוע על קריאה שחיובה מדאורייתא חוץ מפרשת זכור.

בהסתמך על ראיות אלו, כתב הגאון ר' אליהו מוילנא (1720-1797) בהגהותיו ל"ש"ע סי' תרפה:

"ופרשת פרה" (ציטוט מהש"ע) — בתוספות שלפנינו ליתא, ולא בברכות ולא במגילה יז עמ' ב; וכמו כן באשרי פ"ו דברכות ליתא אלא זכור, ונוסחה משוכחת (בתוס') נזדמנה לו (לר' יוסף קארו בעל ה"שולחן ערוך").

אך האמת שונה לחלוטין — המהרש"ל, ר' שלמה (בן יחיאל) לוריא (בריסק 1510 — לובלין 1574) בהגהותיו בשולי התלמוד, בשם "חכמת שלמה", מסכת ברכות (קראקא 1581),<sup>62</sup> כתב כדלהלן: "תוס' ד"ה לשון הקודש וכו' ופ' פרה אדומה נמחק ונ"ב: טעות הוא וכן בתוס' דמגילה". הגהותיו אלו של המהרש"ל נכללו בגוף הטקסט של המהדורה השלישית של התלמוד בלובלין, שנדפסה בין השנים 1617-1634 (ראה הערה 44), וכתוצאה מכך המילים "פרשת פרה אדומה" אינן מופיעות בכל מהדורות התלמוד שנדפסו לאחר מכן. כמובן שגם ה"פרי חדש" (1659-1698) וגם הגר"א (1720-1797) שראו רק את המהדורה המתוקנת, לא מצאו זכר לפרשת פרה בדברי התוספות דלעיל. אך במהדורות קודמות של התלמוד, לפני הגהותיו של ה"חכמת שלמה" מילים אלו ("פרשת פרה אדומה") מופיעות, כפי שכבר העיר החכם המופלא ר' חיים יוסף דוד אזולאי, החיד"א, בספרו "פתח עינים" למסכת ברכות (יד ע"ב) — וזו לשונו:

וי"ל דמיידי בפרשיות המחוייבות לקרות מדאורייתא כמו פרשת זכור... כן הוא נוסחא דלקמן והוא ע"פ הגהת מהרש"ל בחכמת שלמה, אבל הגירסא הקדומה היא: פרשת זכור ופרשת פרה, והיא מובאת בב"י ובכ"ח באו"ח סימן תרפה.

יתר-על-כן, נוסח דומה מצוי בתוספות ר' יהודה (בן יצחק) סירליאון — ברכות שם (מהדורת ר' ניסן זק"ש, ירושלים תש"ט, עמ' 161, ובמיוחד מס' 37, עמ' 161-162). גירסא זו הוזכרה גם על-ידי החיד"א בספרו "מחזיק ברכה", אורח חיים סי' קמו סעיף א והיא מופיעה גם בתוספות רבינו פרץ לברכות, שם (מהדורת מ' הרשלר, ירושלים 1984, עמ' 24) וגם בתוספות הרא"ש, שם (ברכה משולשת — וורשא 1863, נדפס מחדש — ירושלים 1968). שיטה זוהי מופיעה אצל הרשב"א לברכות, שם,<sup>63</sup> ובריטב"א למגילה, שם (מהדורת א"מ שטרן, ירושלים 1976, עמודה 120; ראה הערת העורך מס' 44). כמורכן גם בתוספות הרא"ש לטוטה לג ע"ב (מהדורת י' הלוי ליפשיץ, ירושלים 1968, עמ' 66, וראה הערת העורך מס' 15).<sup>64</sup>

אמנם בעיון דקדקני בלשון התוספות שלנו בברכות נגלה את עקבות הגירסא הקדומה,

כי הם כתבו כדלהלן: "...דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות מדאורייתא כמו פרשת זכור". למה הם כתבו "פרשיות" בלשון רבים, אם יש רק פרשה אחת כזאת? ברור אם כך שבגירסא הקדומה היו לפחות שתי דוגמאות של פרשיות שחיובן מדאורייתא (נקודה זו כבר הודגשה אצל רב ניסן זק"ש, בהערתו לתוספות ר' יהודה סירליאון עמ' 162). לפיכך לא נודמנה ל"בית יוסף" נוסחה משובשת, כפי שחשב הגר"א אלא אדרבא, הגאון עצמו למד בנוסחה מוגהת של התלמוד ומפרשיו, שלא החזיק בגירסאות הקדומות.<sup>65</sup> כמובן שרווחת דעה שספרים מודפסים אמינים יותר מכתבי יד. נתייחס לדבריו של ר' משה חאגיז בעניין זה שכתב: "...אין לנו בימינו אפילו מעתיקים מהימנים, רובם פסולים ועטיהם הושחתו",<sup>66</sup> והוא מסיים כי בגלל זה אין הוא מצטט מכתבי יד, אלא רק מספרים מודפסים (למעט הזוהר).<sup>67</sup> אבל יש לזכור שהוא מתכוון רק לכתבי היד שבימיו — אחרי המצאת הדפוס — אך לכתבי יד עתיקים יש מעמד אחר, כי הם נבדקו בקפידה ותוקנו כראוי לפני שהוכנסו לתוך הבית.<sup>68</sup> אין להסיק מזה שיש תמיד להעדיף את הגירסא שבכתבי יד. לפעמים, גם כשקבוצת כתבי יד מסכימים לגירסא אחת, עדיין גירסא זו שגויה כפי שהוכיח שאול ליברמן בגאונותו במאמרו על מהדורת ל' פינקלשטיין — ספרי דברים.<sup>69</sup> קריאה נכונה במקור, המבוססת על ידע מובהק בסברה הרבנית ובקיאות רחבה בספרות הרבנית, היא תנאי הכרחי לביקורת ולניתוח מקורות בתחום זה. אם הלמדנות האמיתית שואפת להגיע למשמעות האמיתית של המקור התלמודי היא צריכה להתעניין גם במידת דיוק המקור וגם במשמעות הנכונה של המילים. דבר זה פשוט וכנראה מוסכם גם בעולם הישיבות. אך דרישות אלו מצריכות שליטה בחכמת הפילולוגיה והלקסיכוגרפיה, שנדרר למצוא אותה אצל בחור ישיבה. אולי היתרונות שניתן להשיג מלימוד ארוך ומייגע של חכמות אלו אינם מצדיקים את ההשקעה בהם. אך האם בשל כך נכנה את תהליך השגתם כ"ביטול תורה"? שהרי אם מטרתו של לימוד חכמות אלה היא להעמיק את הבנת התורה, כודאי הם כלולים ב"עמלה של תורה"!

בנוסף לכך, אני רוצה להציע שהבנת הרקע ההיסטורי והסביבתי שבו אמרו תנאים ואמוראים את דבריהם היא חיונית להבנה מלאה של הגמרא. דבר זה אולי לא יהיה מקובל על הבר פלוגתא התיאורטי שלנו, בוויכוח זה. הוא יטען, קרוב לוודאי, שהסברות ההלכתיות של חכמינו הם מטה-היסטוריים, ואינם תלויים בתקופות היסטוריות ובתמורות הזמנים אלא בהיגיון הלכתי אבסולוטי ובערכים מוסריים בלתי משתנים. ואמנם דעה זו היא נחלת הקנאים<sup>70</sup> שבאסכולה זו; (ויש שעוד הרחיקו לכת ודימו את ההלכה למתמטיקה, שבה החוקים אינם ניתנים לשינוי וקבועים בכל מקרה, אך זוהי דעה קיצונית ושולית). יש להבין שכאשר כללים אחרים נכנסים למערכת, לא החוקים הם שהשתנו אלא המצב או ההקשר השתנה.<sup>71</sup> לא ניכנס בעובי הקורה של הדיון הפילוסופי, די בכך שנקבע כי אפילו הדוגמטיסט הפוזיטיביסט יסכים שכדי להבין מדוע סברה "אבסולוטית" כלשהי משמשת בטקסט מסוים, יש להבין על בוריו את הקונטקסט של הנוסח או את המצב שאליה מתייחס אותו טקסט.<sup>72</sup> גם זה נראה לכאורה פשוט, אך הבה נסתכל על זה מזווית שונה.

תשובה הלכתית עדכנית בנושא טכנולוגי (כגון בשימוש במקרר בשבת או במכונה לשטיפת כלים ביום טוב), שאינה כוללת את הפרטים הטכניים הנוגעים בשאלה — וכך זה בדרך כלל — אינה מספקת. מידע שכזה, כגון שם החברה המשווקת את המכונה, מספר הדגם שלה, הוראות ההרכבה וההפעלה, התאריך שבו הוצגה השאלה וכיו"ב, הוא

חיוני להמשך העיסוק בתשובה; ובהעדרו — עלינו, הקוראים, לשחזר פרטים אלו. למשל, במקרה דנן, צריך לדעת האם האור נדלק בפתיחת דלת המקרר, מהי מידת החום שאליו מגיע המקרר, האם יש ויסות של תרמוסטט, וכיו"ב.<sup>73</sup> עוד דוגמה — הרבה מהשו"תים העוסקים בנושא העישון ביום טוב נכתבו בתקופה שבה העישון נחשב לעיסוק בריא!<sup>74</sup> והנה, מאז הוכחו מדעית ופורסמו ברבים הסכנות הכרוכות בעישון, השתנתה לחלוטין התפיסה של הפוסקים בתשובותיהם.<sup>75</sup> הנה כי כן, ידיעת הרקע ההיסטורי של נושא התשובה היא חיונית כדי לדעת את מידת נחיצותו ושייכותו לפסיקה המודרנית.

המצב אינו שונה באופן מהותי כשעוסקים במקורות הלכתיים עתיקים. הבנה מלאה של כל ההיבטים שבטקסט היא לא רק לגיטימית, אלא היא גם הכרחית. על-כן עלינו לעיין בכל קטע תלמודי מצוידים בכל הכלים החדשים המדעיים המצויים בידינו, ובה בעת עלינו להניח בענוה שהמסקנות של עיון זה יישארו בגדר הצעה בלבד. ובכל זאת, אולי הבנו את הסוגיה קצת יותר בעמקות וביסודיות, ואולי גם פתרנו בעיות שהטרידו פוסקים קדומים — וכך אף התקדמנו בלימוד תורה.<sup>76</sup>

## הערות

- \* D. Sperber, "On the Legitimacy, or Indeed, Necessity, of Scientific Discipline for True 'Learning of the Talmud'", *Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations*, S. Carmy (ed.), Jason Aronson Inc., Northvale, NJ, © 1996. מודפס כאן באדיבות Jason Aronson Inc., Northvale, NJ.
- 1 אלפנביין הדפיס קטע זה בסוגריים, אולי כדי להורות שאינו מדברי רש"י, אלא הגהה מאוחרת של תלמידו. אני מניח כאן שזהו חלק מדברי רש"י. כל התשובה נמצאת באור זרוע חלק א, סימן קכח, עמ' מה ובסופו נרשם "הכותב הוא הרב ר' שמעיה, ורבו היינו רבי שלמה זצ"ל", כלומר רש"י. לדעת העורך (עמ' 23) זוהי אחת מהתשובות המאוחרות ועיין עוד הערת ש' אלבק מההורות של "ספר האשכול", חלק א (ירושלים 1935) עמ' 18-19, הערות 7-8, וממנו אנו למדים שכך היתה גם רעת ר' האי גאון. ואמנם גם ר' סעריה גאון סבר כן, כפי שכתוב בסירור רס"ג, מהורות ריירסון, אסף ויואל (ירושלים 1941) עמ' 29, דברים שהובאו ב"שכלי הלקט" מהורות מ' בובר, סימן יז, עמ' 16; (תודתי נתונה לדר"ר משה סוקולוב מניו יורק שהעיר לי על כך). היו כאלה שסברו שגם מכנסיים אינם מספקים, ולעולם צריך חגורה ("שכלי הלקט" על-פי "ספר התרומה"); ועיין עוד ספר הראב"ה, מהורות אפסוביצר חלק א (ירושלים 1964) עמ' 56, הערה 16. וראה גם תשובות רש"י, עמ' 263, אפסוביצר עמ' 56-57 הערה 17; ואלבק, עמ' 21-22, הערה 15.
- 2 נושא זה כולו טעון בירור מקיף ואני מקווה עוד לעסוק בזה במקום אחר. תשובות רש"י, מהורות אלפנביין (ניו יורק 1943), מס' 262, עמ' 305-306.
- 3 ראה הערה 1, לעיל. עיין בהערת ח' שטרנוביץ ב"הגורן" 10 (1928), עמ' 85.
- 4 ראה דרמסטטר ובלונדהיים, Les Gloses Françaises... (פריס 1929) מס' 456, עמ' 62.
- 5 סבריקין = συβρικον (σουβρικον) "בגד חיצוני", superaria ראה א"א סופוקלס, לקסיקון יווני לתקופה הרומאית והביזנטית (קיימברידג', MA, ולייפציג, 1914, מהדורה שנייה, הילדסהיים וניו יורק 1975), עמ' 1001 ד"ה συβρικός; ש' קראוס Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrash und Targum (ברלין 1899, מהדורה שנייה — הילדסהיים 1964) עמ' 371, ד"ה סבריקין.
- 6 לעיל הע' 5, קראוס, 8a.
- 7 המילה קשורה למילה הסקוטית Breeks, ולמילה האנגלית Breeches.



- ונקבות משאלותיו של הרב י"ח דונר (רבה הראשי של אמסטרדם 1874-1912), שהגותו לבבלי, לירושלמי, לתוספתא ולמדרשים הודפסו מחדש לאחרונה על-ידי מוסד הרב קוק, תחת הכותרת "חידושי הריצ"ד" חלק א-ג (ירושלים 1981-1983). אף הליכוי הציע תשובות יותר ענייניות. בנוגע לדונר, ראה את הערכתו הביאוגרפית של פרופ' בנימין דה-פריס, שבראש חלק א שבמהדורת מוסד הרב קוק (עמ' 9-32). דה פריס העלה את השאלה האידאולוגית. "מכל מקום, ר' דור צבי הופמן חידד את עיקרו של הפסק ושאל: האם ייתכן שבהגותו (של דונר) בנוסחן הנוכחי ינוצלו, בניגוד לרצונו, כדי לערער את שלמות מבנה השולחן ערוך? ... והתשובה הראויה היא שהמחקר הביקורתי, עניינו הבלבדי בתיאור האפיונים של צמיחת ההלכה והתפתחותה, בסגנון מודעי — ואין מגמתו לסתור את ההלכה ומסקנותיה במתכונתה הרוגמטית... [הגישה המדעית] מכירה בשלבי התפתחות ובתמורות מזורות אשר, לעתים, מובילות לשינויים בפרשנות ול"מוטציה" של הנוסח... אבל, הלכה למעשה, אנו מקבלים את הפסק כמו שהוא נובע מן הסוגיה וכפי שהתגבש בנוסח הסופי..." (עמ' 31). וראה גם את המשך דיונו של דה פריס.
- 32 האוט, עמ' 70-71.
- 33 לשאלה דומה שהופיעה בתקופה מאוחרת יותר של התפתחות הלכתית, ראה מאמרו המצוין של א' שוחטמן — בראילן, ספר השנה למדעי היהדות ומדעי הרוח, כרך י"ח-י"ט (רמת גן 1985), עמ' 170-195, בנושא הוצאת לעז על הראשונים.
- 34 ראה ר' יעקב חיים סופר (נינו של ה"כף החיים"), יחי יוסף (ירושלים 1991) עמ' 132. לפעמים מנסחים בצורה אחרת "לאו ר' בר ר' אשי חתים עלה". כלומר, שקטע זה אינו חתום בידי עורך התלמוד מר בר ר' אשי, והכוונה: אין זה חלק מהתלמוד.
- 35 מהד' כסל (ברלין 1848; מהדורת צילום — תל אביב 1964) עמ' 223.
- 36 ראה למשל ב"מ לויך, אוצר הגאונים על ברכות (חיפה 1928); הפרושים עמ' 8-9: "ושאר עמא דלא ידעי פירוש קלא ואישטיף להו גמרא וטעו ואוסיפו בה פרישיתא דכל שתא". (מתוך ספר העתים לר' יהודה בן ברזילאי מברצלונה, מהד' י' שור (ברלין 1902), עמ' 244. לא אתיחס כאן לשאלה מהו תרביצא ואני מקווה להתייחס לזה במקום אחר.
- 37 ראה תשובות הגאונים הרכבי (ברלין 1887, מהדורת צילום 1966) סימן 229, עמ' 107; וכן מנחות פב, ע"ב, ערוך השלם כרך ח, מהד' א' קאהוט, עמ' 273 ד"ה תרבץ וכי.
- 38 ראה את מחקרו המקיף של י' תא-שמע בביאור עיקרון זה בשנתון המשפט העברי 6/7 (1979-1980) עמ' 405-423.
- 39 קובץ אגרות, מהדורת ש' גריינימן, כרך ב (בני ברק 1990) מס' 23, עמ' 37.
- 40 כמובן שאין זה נכון תמיד. למשל הכתב יד הידוע של הירושלמי, כת"י לידן, קודקס סקליגר 3, הועתק בידי ר' יחיאל ב"ר יקותיאל ב"ר בנימין הרופא שהיה תלמיד חכם ידוע, למחבר ספר המוסר הפופולרי בימה"ב "מעלות המידות" (בשנת 1280). ראה את הקדמתו של ליכרמן למהדורת הצילום "קדם", ירושלים 1971, תחילת כרך א. וכן כזהו המצב בנוגע לכתבי יד רבים שמעתיקיהם ידועים, יש אם כן, באמירה הנ"ל הכללה תמוהה למדי.
- 41 זהו עניין מורכב הדורש עיון מעמיק בפני עצמו. פה המקום להעיר שרעת רוב הפוסקים שהכלל של הלכה כביתא (כדעה הכי מאוחרת) אינו חל כאשר הארון לא ידע את דעות הפוסקים הקודמים לו, ובמקרה שכזה אנו מעריכים שלו היה יודע דעות אלו היה פוסק כמותם. לכן נפסקו על-פי שיטה זו, ובייחוד כשמדובר בראשונים. ראה למשל, רמ"א חושן משפט כ"ה סעיף ב: "אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים. שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו (מהרי"ק שורש צו)". וזהי כאמור, דעתם של רוב הפוסקים (ראה כנסת הגדולה יו"ד סימן לו, בית יוסף אות ג, קמט; וראה עוד בעניין זה ר' יעקב חיים סופר, בית יעקב (ירושלים 1985) עמ' 19 הערה 5, 52-53; ובספרו תפארת יצחק (ירושלים 1981), עמ' 46, 115 ואילך. לפי זה יש להתחשב במקורות קדמונים של גאונים וראשונים בתהליך הפסיקה כגון המאירי, שנחשב במלואו רק לאחרונה, ואשר בכתביו יש פסקים רבים הנוגעים לימינו (ראה "בית יעקב", עמ' 52, הערה 17). וראה, לדוגמה, שר"ת יביע אומר להרב עובדיה יוסף שליט"א, חלק ה; אורח חיים, סימן כד, אות יא שכתב: "אילו ראו האחרונים שהחמירו את דברי המאירי (לר"ה כח ע"ב) שסובר במפורש ולא כוותיהו, היו בודאי חוזרים בהם

מפני דבריו" (עמ' 103) וכמורכב בחלק ד אורח חיים סימן ה אות א כתב: "לו ראו אחרונים אלה שהזכרונם את תשובותיו של ר' אברהם בן הרמב"ם, בוודאי שלא היו חולקים על דבריו" (עמ' 48). וראה עוד ב"דברי הפתיחה" לכרך זה.

ובעצם נראה לי שגם החזון איש עצמו יסכים לשיטה זו. אפשר להסיק זאת מהמקור להלן: הטור, חושן משפט, סימן רפ הביא את דברי הרמ"ה (ר' מאיר הלוי אבולעפיא) באופן שהם נראים כסותרים את עצמם. ה"בית יוסף" העיר על כך והניח ב"צריך עיון", והורכי משה (להרמ"א ר' משה איסרל"ש), והדרישה והפרישה (להסמ"ע תלמודו ר' יהושע פלק כ"ץ) מנסים ליישב את הסתירה. ה"חזון איש" (חושן משפט טו) מעיר בצדק ש"טעות סופר נפל בדברי הטור, ויש להגיה כך..." והוא מוסיף קטע שלם נוסף שהושגט מהטקסט. הוא מוסיף גם שהטקסט [המלא] מצוי במהדורה המודפסת — ומכיוון שבדברי הבית יוסף והרמ"א לא היו מצויים כתביו של הרמ"ה, הם התקשו בהבנת הטקסט של הטור. אבל עכשיו, משזכינו וכתביו של הרמ"ה לפנינו, התגלתה לנו טעותו של המעתיק. ה"יד רמה" נדפס לראשונה בשאלוניקי 1790 — בבא בתרא; ושאלוניקי 1798 — סנהדרין. ר' יהושע פאלק כ"ץ, אחרון המפרשים שהוזכרו לעיל, נפטר ב-1614) ראה ש"י זוין, אישים ושיטות (תל-אביב 1960), עמ' 327.

ידידי הדגול והמלומד הרב פרופ' ש"ז הבלין העיר לי באחרונה שהעניין מסוכך יותר ממה שתיארתי עד כה. במאמר שפורסם ב"המעייין" ח"ב (תשכ"ח 1968), 36, כבר העיר כי יש לדעת ש"תבליתו" של החזון איש כבר פורסמה על ידי ר' שמעון שקוף בספרו "שערי יושר" חלק ב (וורשא תרפ"ח-1928) שער ה, פר' יא. החזון איש דן לאחר מכן באותו נושא בירחון של אחיו, "כנסת ישראל" כרך ח, במאמר שנשא את השם "איש וילנא", שהודפס בוילנא ב-1912 (סימן 79, עמ' 119-124) ואחר כך, גם בחזון איש, חושן משפט סימן טו (ובהערה בסוף המאמר ב"כנסת ישראל" כתב בעניין זה שגם בשערי יושר ... הוא דן בעניין זה באריכות, שחינוי להצהיר כי פסיקתו של הרמ"א הינה שגויה. ובכל זאת, לאור כל מה שהסברנו לעיל, פסיקתו של הרמ"א תקפה, ו"משה" נרמזה לשמו הפרטי של הרמ"א] אמת, ותורתו אמת".

בריון מורכב מאוד מנסה החזון איש להוכיח שלמרות הטעות שהשתרכבה בדברי הרמ"א, ההכרעה הנוכחית נשארת בעינה. הוא מסיים את מערך טענותיו במילים "והוראת הרמ"א אמיתית", ונראה מכאן שמטרתו להוכיח שהטעות שבמקור לא גררה אחריה טעות בהלכה המעשית.

לכידור נושא ההשפעה של מקורות שהתגלו לאחרונה על תהליך ההלכה היום יומית, ראה הבלין (שם, עמ' 35-37) וכן מאמר מצויין שפורסם באחרונה מאת ר' משה בליין, "תפקיד כתבי יד, בהכרעות הלכתיות: החזון איש, קודמי ו בני דורו" (27 *Tradition*, 1993, עמ' 22-55).

היבט נוסף לעניין זה ניתן לראות לכאורה בטענה הידועה שאין צורך לפסוק על-פי ראשון שלא הכיר את הזוהר, שנחשף רק לאחר זמנו. ראה למשל, לוי, מנהג ישראל תורה, עמ' 107, 132 ואילך. וראה כמורכב, מקורות הלכתיים מובהקים כמו שו"ת מהר"ם (ר"מ בר ברוך) מרוטנבורג; ולמשל ר' יוסף כ"ץ, "שארית יוסף", מהדורת זיו (ניו יורק 1984) סימן סב, עמ' 149, ואילך. הטענה היא, כמובן, שאילו היו מכירים את הזוהר היו פוסקים כמוהו. אותה טענה מובאת בקשר לכתבי הארי ז"ל. לכן כותב הרב יצחק ברדע (שו"ת יצחק ירנן, חלק ג, סימן יג): "לו ידעו הפוסקים את מה שידע האר"י, היו מהפכים פסיקתם". כמו כן החיד"א (ר' חיים יוסף דוד אזולאי) כותב (ברכי יוסף אורח חיים סימן תכא סעיף א, ואילך): "אנו הולכים על-פי-רוב, בדרך (של האר"י), אפילו כשפסיקתו מנוגדת למרן (ר' יוסף קארו), כי הפוסקים ידעו שלו הכיר מרן את דברי האר"י הוא היה משנה את דעתו".

(מראי מקומות אלו מובאים ממאמר — שלא פורסם עדיין — של פרופ' משה חלמיש שהואיל בטובו לתת לי לקרוא אותו. המאמר דן בעניין זה באריכות ומביא שפע ראיות על הנושא).

יש עוד היבט חשוב בסוגיה זו, והוא היחס בין עמדת החזון איש לבין העיקרון "הלכה כבתראי". הבסיס הרעיוני לעיקרון זה שכבר הוזכר לעיל ומוגדר כדהלן: אמנם אנחנו דלים בחכמה ותבונה לעומת קודמינו, אך כנסים היושבים על כתפיהם של הענקים — אופק הציפייה שלנו רחב ומקיף יותר משלהם, ולכן אנו רואים יותר מהם (ראה לעיל הערה 38).

לדוגמה, הרב"ז (רבי דוד בן זמרה) כותב בתשובותיו חלק ח סימן קמא: "דאי לא תימא הכי לא הנחת מקום לאחד מן האחרונים שיתחדש שום חידוש ולא שום דקדוק לא סברא ולא גמרא

שנאמר לו אם אמת כאשר אתה אומר הראשונים היו מזכירין אותו וזה אינו שאין הידיעה שלימה אלא למי שהשלמות שלו יתברך ... לפי שראו האחרונים מה שלא ראו הראשונים ... יבנו עליהם ויחדשו חידושים, והיינו דאמרין הלכתא כבתראי". (נושא זה נידון לאחרונה במחקר מקיף שעדיין לא התפרסם שכתבו עמיתי ותלמידי לשעבר ר"ר מאיר רפלר, ואני מורה לו על שאיפשר לי לקוראו). נראה לכאורה, בעיני שטחי שדעת החזון איש אינה תואמת לעמרה המקובלת במשפט העברי והיא מנוגדת לגישה המקובלת בנושא התפתחות ההלכה. ואולם, שאלה זו דורשת מחקר מעמיק, ולהבנה ברורה יותר של דעת החזון איש עיין בחזון איש קדשים, הלכות טרפות ה"ח, נשים, הלכות אישות כז, ג; וכן, אורח חיים, קונטרס השיעורים, עמ' 115. וראה גם דיונו של ר' זלמן מנחם קורן בספר ביוריים בהלכות הראייה, בעריכת מ"צ גריה, א' שטרן ונ' גוטל (ירושלים 1992), עמ' 442-433. בהמשך (עמ' 442 ואילך), מנתח קורן את עמדת הרב קוק בעניין רמ"א חושן משפט סימן כח, שהובא לעיל בהערה זו.

חרגתי והארכתי בעניין במסגרת הערה זו, וזאת כי אני מאמין שנושא זה מרכזי וחשוב ביותר להבנת תהליך התהוות ההלכה והתפתחותה.

42 וראה חזון איש אורח חיים עמ' 115, טור 2 סעיף ו: "...ואף-על-פי שאין להסתמך על כתבי-יד שאינם מייצגים מסורת רצופה וכו'". ולשם השוואה ראה, מנהגי זידיטשוב, מהדורת יוסף גוטליב (ירושלים 1971) "הוספת מנהגים" מספר 102, עמ' 17: "אסור ללמוד מאיזה ספר עד שהוא מקובל איש מפי איש שהוא מפי אליהו" (וראה שם הערת העורך שהוסיף מראי מקומות).

43 קובץ איגרות, חלק א, מס' 32 עמ' 59.

44 כנראה התכוון למהדורת ונציה הראשונה, משנת 1520 ואילך, שהודפסה על-ידי המדפיס הנוצרי דניאל בומברג. אמנם הטקסט הוכן על-ידי תלמידי חכמים כמו רב חייא, רב וניצאי (שהוזכר בשר"ת בנימין זאב, סימן עא), ישראל קורנליוס אדלקינד מפדוזה, מהם חכמים שלא הגיהו כראוי ולכן הטקסט מלא טעויות. ראה הרב ר' רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, מהדורת א"מ הברמן (ירושלים 1952), עמ' 35-43, בייחוד עמ' 40-41.

נוסף עוד שבבית הדפוס של בומברג, כמו בבית הדפוס בקרימונה, עסקו בהגהה ובעימור מומרים כגון, וויטוריו אליאנו בקרימונה (רבינוביץ שם, עמ' 38, הערה 8) יעקב בן חיים בן אדוניהו בונציה, שהכין את כ"י לידן של הידושלמי (ראה הערה 40 עיל) שיצא בדפוס ונציה בשנת 1523; (ואולי הלה השתמד מאוחר יותר).

ייתכן שהחזון איש לא ידע עובדות אלו על הדפוס הראשון של התלמוד, או אולי חשב על מהדורות מאוחרות יותר, שבהן היו מעורבים פוסקים גדולים כמו ר' שלמה לוריא (מהרש"ל) ור' שלום שכנא מלובלין (ראה רבינוביץ, שם, עמ' 61-62 בעניין מהדורת לובלין הראשונה, ושם הערה 3, ובעמ' 85-91, העוסקים במהדורת לובלין השלישית). על-כל-פנים, הקביעה הכוללנית של החזון איש אינה משקפת את המציאות ההיסטורית.

45 קובץ אגרות, חלק ג עמ' 69, מס' 48; וכן חזון איש אורח חיים, סימן קמ, קטע 3, עמ' 471.

46 *Tradition* 19:4 (1981), עמ' 301-310.

47 *Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicam quorum ex aliis libris antiquissimis et scriptis et impressis tum e Codice Monacensi praestantissimo collectae, annotationibus instructae*, 1868-1897

48 ראה הע' 47, לעיל.

49 יתרון אורי, למשנה סוכה א, א.

50 ראה אורי יעקב לר' יעקב חיים סופר, בספר יחי ראובן מאת ר' ראובן דוד נביא (ירושלים 1983) עמ' 119, הערה 31, וראה ספרו ברית יעקב עמ' 229.

51 ראה לדוגמה, ליימן עמ' 310 הערה 21; וראה עוד, קובץ איגרות חלק ג מס' 19, עמ' 47 שם עמד על המצב העגום של נוסח התוספתא, וגם עסק בשגיאות שבמהדורות המודרניות של התלמוד (מהר" וילנא?); ובחזון איש, אורח חיים סימן סז, קטע 12. וראה בעניין זה גם את הערותיו של הרב עובדיה יוסף, "יביע אומר" חלק ה, "דברי פתיחה". ועוד עיין בעמדת החזון איש על תיקוני נוסחאות כדי לבדוק אם יש קו עקבי שהנחה אותו.

52 כרך א (ירושלים 1934), עמ' 397-398.



- 53 פיטרוקוב 1908, עמ' 28-29.
- 54 פסקי רקנטי סימן קנז.
- 55 הירושלמי כפשוטו, עמ' 398.
- 56 שם, עמ' 397.
- 57 על העיונות במספרים מקוצרים וכו' ראה מאמרי בסיני סב: ה-ו (1968) 280-278; הרב ראובן מרגליות, מחקרים ברכי התלמוד וחידותיו (ירושלים 1967), עמ' 21-30, 51-61. ייתכן שיש עוד דוגמה מעניינת לעיוות כזה בירושלמי סנהדרין ד, ז, בדיון שעוסק במי נחשב כשר לדון דיני ממונות, כולל בממזרים, מובאת מימרה בשם רבי יהודה ש"אין מדקרים בין נסך". המפרשים לא הבינו את פשרו של מאמר זה שלכאורה אין לו שום יחס לנושא הנידון. הרב ראובן מרגליות, בספרו מחקרים ברכי התלמוד וחידותיו, עמ' 31-33, אחרי שהביא ודחה פירושים קודמים, מציע פירוש חדשני של המאמר, בהציעו הסבר שהאותיות "יין נסך" הם ראשי תיבות של ששה דינים הקשורים לדיני ממונות. אך למרות שההצעה מבטיחה היא עדיין דחוקה מאד.
- לואיס גינזבורג בהערותיו לחיבור קבוצת מאמרים של אברהם גייגער ('מהד' ש' פונזנסקי, ווארשה 1910, עמ' 404) מציע פירוש שמתקבל יותר על הדעת, והיינו שהנוסח המקורי היה "אין מדקרין ב"ג", כלומר אין בודקים ילד בן שלוש עשרה לראות אם הביא סימני בגרות, אלא מסתמכים על גילו כדי להחשיבו כגדול. נראה שזה מקביל למה ששנינו במסכת ברכות מז: "קטן שהביא שתי שערות מומנים עליו, ושלם הביא שתי שערות אין מומנים עליו, ואין מדקרים בקטן" (ראה הסבר הגמרא שם). גינזבורג מבאר שכמו שמצאנו שם שאין צריך לבדוק אם הביא שתי שערות, וניתן להניח שהגיע לבגרות פיסית, כך הדבר ביני ממונות. אם הוא בן שלוש עשרה שנים, יש להניח שהופיעו אצלו סימני בגרות, והוא ראוי לכל הזכויות והחובות של אדם בוגר. הסופר טעה וקרא י"ג (שלוש עשרה) כ"ג, שהבין כראשי תיבות של יין נסך, ולכן הנוסח שלנו חסר משמעות.
- 58 מים חיים, זיטומיר 1857/8, סימן יא.
- 59 ורשא 1882, בקונטרס חוקת הפסח סימן ד.
- 60 ראה מרגליות, שם, עמ' 56; (יש לתקן שם פרטים ביבליוגרפיים).
- 61 ראה א"א אורבך, בעלי התוספות (ירושלים 1980), עמ' 600-601 (ובייחוד הערה 9), שמונת זה מתייחס לתוספות שלנו על ברכות שהם קצור תוספות רבי יהודה מסירליאון.
- 62 כדי להבין את מהות הגהות אלו, ראה את מחקרו המצויין של י. רון, "ר' שלמה לוריא והתפתחות הטקסט התלמודי", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל 1989. ההגהות מבוססות בעיקר על סברא ולא על כתבי יד מדויקים.
- 63 לעומת זאת, ראה רשבי"א מגילה יז ע"ב, מהד' דימיטרובסקי (ניו יורק 1965) עמ' 72, הערה 20, שהזכיר רק את פרשת זכור. וראה הערתו של ליברמן בסוגרים מרובעים.
- 64 ראה גם תוספות איברא על סוטה, מהד' ליפשיץ (ירושלים 1969) עמ' 94 שם כתוב "כגון פרשת זכור ופרשת עגלה ערופה ופרשת פרה"?
- 65 יתר-על-כן, רוב כתבי הראשונים שהבאנו לעיל לא היו בידינו. תוספות ר' יהודה סיר ליאון הופיעו בראשונה ב"ברכה משולשת" (וורשא 1863) וכן גם תוספות הרא"ש לברכות. הריטב"א על מגילה הופיע ב"מכתב לדוד" (ליוורנו 1782), רק כחמש שנים לפני פטירת הגאון, ואחר כך בסדילקוב, 1833, ב"מהדורת ליפשיץ, פורסמו בראשונה תוספות הרא"ש על סוטה. רק חידושי הרשב"א למסכת ברכות היה מצוי אז, כיון שכבר יצא לאור בתציה בשנת 1523, ונדרש שנית אחר שאזל משך תקופה ארוכה באמסטרדם ב"1715 ושוב כפיורדא ב"1751. לא ברור לי על כן, למה הגר"א התעלם ממקור זה — אולי הוא לא הסכים ורק ציין שהגירסאות בתוספות משוכשות.
- 66 משפט החכמים (וונסבאך 1733) "המדריגה העשרים ושבע", סימן 548.
- 67 ראה י"ז כהנא, מחקרים בספרות התשובות (ירושלים 1973), עמ' 303, הערה 175.
- 68 ראה כתובות יט ע"ב, טור יורה דעה, סימן 179.
- 69 קרית ספר, כרך יד חלק ג (1938), 321-330. אמנם יש להיזהר לפני שמגיהים, בייחוד נגד עדות של כתבי יד. ראה ליברמן בהערותיו בקרית ספר, 15 (40-1939), עמ' 56-57. בדרך כלל לא מגיהים קבוצה של טקסטים עצמאיים. ראה "תפארת יצחק", עמ' 68, הכולל מראי מקומות רבים.
- 70 ראה י' אנגלרד, משפטים 6:7 (1976), עמ' 34-65. מאמרו התקדימי הניב כמה תגובות מרתקות,

- 71 כגון: מ' אלון, משפטים, 8:1 (1977) עמ' 137-99; ב' שיבר, משפטים, שם, עמ' 91-98, ועוד.  
ראה דעתו של אלבק, כפי שתיארה אנגלרד, שם, עמ' 60; וראה אלבק, עיוני משפט, 3, עמ' 710,  
וכן ראה שיבר, שם.
- 72 כדוגמא מעניינת לתפיסה זו, ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רעה, סעיף א, וביאור הלכה שם  
ד"ה לאור הנר, שדן באריכות בסוגי נרות שמן שהיו נפוצים בימיו, ובהבדל ביניהם ובין הנרות של  
דורות קודמים.
- 73 לעומת השו"תים הקלאסיים ראה את כתבי הרב לוי יצחק הלפרין, מהמכון להלכה ושכנולוגיה, כמו  
למשל, מעליות בשבת (ירושלים 1983), עמ' 15 והלאה.  
74 כמו פני יהושע שבת לד ע"ב, על התוספות ד"ה מתירין.
- 75 ראה מאמרו של הרב ד"ר מ' הלפרין בתוך עמק הלכה, אסיא (1986), עמ' 306-310.
- 76 למחקר מעמיק מאוד אודות ההבדלים שבין "לימוד" לבין "עיון", בתלמוד, ראה מנחם כהנא "מחקר  
התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", בתוך: חבלי המסורת ותמורה (רחובות 1990),  
עמ' 113-142.