

שמא יהודה פרידמן

עיונים בדרכי פרשנות התלמוד לרגל הופעת מהדורת ארטסקרול בעברית*

המאמר דן בכרך הראשון של מהדורת ארטסקרול, שראה אור בעברית לאחר הצלחתה המרובה של המהדורה באנגלית, וסוקר את מעלותיו. לדעתו של המחבר, זכו מחברי מהדורה זו ועורכיה לקדם את קהל הלומדים בקיימס שתיים משלוש המגמות של רש"י: המגמה החינוכית-פדגוגית, והמגמה הערכית-הנהגתית. הצלחתה הרבה של מהדורה עממית זו חוזרת ומדגישה את הצורך לפתח ולטפח בימינו את הגישה המחקרית הטמונה אף היא בפרשנותו של רש"י, לטובת בני תורה ותלמידי חכמים, הצמאים לשיטת עיון קפדני, המיוסד על אדני פז של עומק הפשט.

לגבי פרשנות התלמוד, קשה לומר — על משקל האמרה "דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו" — דור דור ופרשניו. שהרי בעניין זה לא כל הדורות שווים ויש יחידי סגולה שיצירותיהם מרוממות אותם מעל דורות רבים. לית מאן דפליג שרש"י הוא "גדולי המפרשים" ורבים של ישראל בכל הנוגע לפרשנות התלמוד. אילו באנו לאפיין את מפעלו הגדול של רש"י, פירושו על התלמוד הבבלי כולו,¹ לפי מושגיני ומנחיני דהיום, אפשר לומר שכרוכות בו שלוש מגמות: א — החינוכית-פדגוגית; ב — המחקרית; ג — הרוחנית. ברם בעיני רוב המעיינים בפירושו של רש"י, אין ספק שאותה מגמה המצטיירת כגדולה והעיקרית שבכולן היא דווקא תרומתו החינוכית-פדגוגית של רש"י בהפצת התלמוד הבבלי ובפתיחת שערו לכל דכפין שבכוחו להבין את לשונו הרהוטה של רש"י.

* מהדורת שוטנשטיין, תלמוד בבלי, מסכת ברכות, כרך א, דפים ב"ל, מבואר, בחוספת הערות והארות, עם צילום ש"ס ווילנא. עורכים ראשיים: בארץ ישראל, הרב אפרים זוריבין, הרב יצחק גולדשטיין, בארה"ב, הרב ישראל שמחה שארר, הרב חיים מלינוביץ, יו"ל ע"י חברה הוצאת ספרים ארטסקרול/מסורה, תשנ"ז.

1 כידוע, כינוי זה שימש אצל המאירי, לא לרש"י אלא לראב"ד.

2 שהשלימו ברובו.

לפני שהופץ פירוש רש"י ברבים, לא הגיע לידי קהל החכמים שום פירוש מקיף כמוהו, ובוודאי מעולם אף לא נתחבר כזה. המעיין במעט פירושי הגאונים לתלמוד ששרדו לנו, ובעיקר בפירוש רבנו חננאל שנתחבר על דרך פירושי הגאונים, יראה מיד שאין אלה "פירוש" באותו מובן שבו הרגיל אותנו רש"י. שהרי אותם פירושים עתים מסכמים את מהלך הסוגיה, עתים מפרשים דיבורים נבחרים ממנה, ועתים דנים בנקודות מסוימות ופוסקים פסק הלכה. רק פירוש רש"י הרי הוא "פירוש רץ", הצמוד לדברי הגמרא דיבור אחר דיבור, כאותה להבה הצמודה לגחלים. ואם כבר נתחברו פירושים כמו פירוש רש"י על-ידי רבותיו של רש"י ובתי מדרשיהם, פירושי "רבנו גרשם" למיניהם, דומה שלכל היותר אפשר לומר שאותה סוגה היתה קיימת בצורתה התחילתית. אבל רש"י הוא ששכללה, והוא שהקדיש מפעל חייו לחיבור פירוש מקיף על כל התלמוד כולו, ולהפצתו ברבים.

דרכו של רש"י היתה להחזיק בידו של כל לומד ולהוליך אותו במהלך הסוגיה צעד אחר צעד. את המגמה הזאת קיים רש"י באחריות שלמה ובצניעות מרשימה. אף דאג להרגיע את הלומד, כגון כל אותם "בגמרא מפרש" שטרח לכתוב. לא זו אף זו, יש ורואג רש"י לשלוותו של הלומד כמה וכמה פעמים תוך כדי דיבור אחד. בשבת דף עב ע"ב, שנויה ברייתא זו:

תניא, חומר שבת משאר מצות, וחומר שאר מצות משבת. חומר שבת משאר מצות: שהשבת, עשה שתיים בהעלם אחד — חייב על כל אחת ואחת, מה שאין כן בשאר מצות. וחומר שאר מצות משבת — שבשאר מצות שגג בלא מתכוין — חייב, מה שאין כן בשבת.

ופירש רש"י: "מה שאין כן בשאר מצות — כולה מפרש לה ואזיל". ואחר כך: "שגג בלא מתכוין — לקמן מפרש לה". בדיבור הראשון, מודיענו רש"י: "כולה מפרש לה ואזיל" — הוא (רש"י, המפרש) איננו מפרש לך את הברייתא כאן, משום שהגמרא תעסוק להלן בסמוך בהצעת הברייתא כולה ובפרשנותה. ולכו של לומד שקט. מכל מקום, כשמגיע לומד זה לקראת סוף הברייתא, ונתקל ב"שגג בלא מתכוין", לשון שאיננה מוכנת לו כלל, חוזר רש"י להרגיעו: "שגג בלא מתכוין — לקמן מפרש לה". סגנון פירושו של רש"י תרם הרבה להסרת הפחד או המבוכה מן הגישה הבלתי אמצעית ליצירה מורכבת ומסובכת זו — אפילו, לפעמים, אם מותר לומר כן — יצירה שקשה ביותר להבינה על בוריה. שיטת רש"י וסגנונו הופנמו במרוצת הדורות והולידו את הדרך של "מי המנוחות" השוררת אצל טובי המלמדים עד עצם היום.

דומה אפוא שיותר מכל חכם אחר היה זה רש"י שפתח את שערי התלמוד לכל הדורות, והנחיל אותם לרבים. לולא פירושו היה התלמוד נשאר ספר חתום וסתום עד היום, כשהלימוד בו מעמיד אתגר רציני ודורש מאמץ עצום ללמוד בו אפילו כמה שורות, למי שינסה ללמוד בו בכוחות עצמו, ללא מורה צמוד, מסורת חיה איש מפי איש. סגולותיו המצוינות של פירוש רש"י הביאו לידי סיום תקופה. מכאן ואילך אין טעם לעסוק בחיבור פירושים, הרי הפירוש בה"א הידיעה קיים כבר לפנינו, ולכן עברו רוב הכוחות שבבית מדרשו של רש"י לעסוק בתוספות, הפונות, הן ל"ספר" — הוא התלמוד, והן ל"קונטרס", הוא פירוש רש"י.

תורתם של ראשונים, כמה פנים לה, וכמה נהרות נובעים ממעיניה. מחד, הדורות

מלוכדים זה בזה, והבאים אחריהם נוחלים מה שהקדמונים הנחילו. מאידך, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, נהרא נהרא ופשטיה. ומכאן קיימות אף תקופות שונות זו מזו, וקו הגבול מתוח ביניהן, והן קובעות שם וברכה לעצמה כל אחת — אם ידובר כנזכר לעיל במעבר בין רש"י ופירושו לבעלי התוספות וחיידוד הסברה והקושיה על ידם, ואם על המעבר הגדול בין ראשונים לאחרונים, ואם על גישות לימוד הספרות התלמודית של חוקרי התלמוד מן הדורות האחרונים.³ אצל רש"י כבר הופיעו ניצניהן של המגמות הפרודות הללו כשהם כרוכים יחד, ומתקיימים בכפיפה ובחפיפה בתוך פירושו.

בעיני חוקר התלמוד דהיום, המימד המחקרי של פירוש רש"י גלוי וידוע. רש"י השקיע מאמצים רבים לרדת לעומקם של דברי התלמוד, ולפתוח מנעוליהם בכוח העיון, הסברה ושיקול הדעת. הוא התמסר להבהרת מלות התלמוד על דקדוקיהן ומוצאן הלשוני,⁴ לגלות מהותם של מאות כלים וחפצים של התרבות החומרית העתיקה, לברר טיבם של החי והצומח שהוזכרו בתלמוד מתוך השקפה מדוקדקת ככל הסובב אותו בזמנו: תעשייה, חקלאות, ועוד הרבה. הוא אף דלה ממקומות אחרים בתוך הקורפוס הרחב של הספרות התלמודית כולה — משנה, תוספתא, ירושלמי ומדרשים, כדי לפרש את הנידון לפניו בכבלי, אם כי בהחלט נתן גבולות למגמה הזאת, ועסק בה בעיקר לצרכים מיוחדים.

רש"י גם עסק בצד המבני המורכב של הסוגיה התלמודית, והציב ציונים ליחסים הסגוליים של חלקי הסוגיה זה לזה, ובמיוחד למעברים החדים שבין הגושים הגדולים בתוך הסוגיה, ופיתח מינוח מיוחד משל עצמו כדי לתאר אותם.

מעולם לא טען רש"י שהכל הולך על מי מנוחות. ואם כי הוא זה שפיתח את ההרצאה הרצופה והבהירה, ונעשה ממשיכם של בעלי סתם התלמוד עצמם כמה שהרצו את דברי התנאים והאמוראים והעניקו להם פירושים ואוקימתות, מכל מקום לא הסתיר רש"י את הקשיים לגמרי. יש שהוא מציינם במפורש⁵ או רומז להם ברמז גלוי או סמוי. ויש שהוא מבליע את קושייתו בנעימת הפירוש, והלומד יכול בקל להצביע על הקושיה אשר רש"י רומז לה, ואף להשלים מעצמו ניסוח סביר לקושיה הרמוזה של רש"י. ויש שרומז לסתירות והתנגשויות ברמז דק, המעמיד על דרכי בעל התלמוד לקרב את הרחוקים כשרוצה ללכד את הסוגיה, גם כשאין השיטה לפי פשוטם של דברים. ומעל הכל, נאזר רש"י ברוח הביקורת כלפי פירושי קודמיו, אותם הוא מודד ושוקל במאזני צדק: "כך נראה לי סוגיא זו, ולא פירשו רבותינו כן" (שבת פג ע"א, ד"ה ר' עקיבא).⁶

גם תדמית של מנחיל תורת הדורות שקדמו לו, הגאונים ורבותיו הגדולים באשכנז, אופפת את דמותו של רש"י. הרי הוא הרב והמורה, המפרש והפוסק, המפרה את כל הפעילות התורנית של הדורות הבאים, ונכנס לעובי הקורה של מנהיגות ציבורית-רוחנית בזמנו. גם סגנון פירושו משקף מידות של הדרת קודש, דבקות ונאמנות לקדושת

3 ראה מה שכתבתי על היחס "אחרונים" / "חוקרים" בתוך: תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, הנוסח, ירושלים, תשנ"ז, בפתיחה "עם הספר".

4 ראה: יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הכבלי, ירושלים, תשל"ה, "פירושים בעיני לשון", עמ' 162-95; *Rashi Anniversary*; Boaz Cohen, "Rashi as a Lexicographer of the Talmud", *Volume*, New York, 1941, pp. 219-248.

5 "ואי קשיא", יותר ממאה בש"ס.

6 "ורבותינו פירשו... ולי נראה"; "וכך פירש רב יהודאי בהלכות גדולות, ואינו נראה לי"; "ואני שמעת... ולא נהיא לי"; וכיו"ב רבות.

התורה וקיומה ככללותה האינסופית, וכן בפרטי פרטיה בעולמנו היום-יומי. הקווים הללו מצדיקים את שימושנו⁷ בכינוי הקבוע שבלשון המאירי ברמיזותיו לרש"י: גדולי הרבנים.

מיזוג התכונות

שלוש המגמות הללו מתחברות ומתמזגות יחדיו בדמותו של רש"י: החוקר, המורה והרב. הא כיצד? רש"י הוא חכם הפשט מאין כמוהו, אחד מחלוצי מושג זה, כפי שתכונה זו באה לידי ביטוי במיוחד בפירושו לתורה, בהבחנות החוזרות ונשנות בסגנון "זהו פשוטו, ומדרשו...". "כך דרשו רבותינו אבל לפי פשוטו";⁸ וכפי שבא שוב לביטוי בפירושו הגדול לתורה של נכדו-ממשיכו-יורשו בעניין זה, הלא הוא הרשב"ם, ובדבריו המפורסמים של הרשב"ם ראש פרשת וישב:

וגם רבנו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתוכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום.

הווה אומר, אותה רוח של בדיקה וביקורת שהפנה רש"י כלפי רבותיו, כן עשה בינו לבין עצמו כפלי כפליים. המגמה איננה לפרש פירוש כל שהוא, אלא לפרש פירוש המתקרב לאמת כמה שאפשר; ואם ישתכנע המפרש בזמן מן הזמנים לגבי פירוש שכתב כבר שיש פירוש יותר קרוב לאמת ממנו, יחזור בו מן הראשון, ויכתוב את הפירוש שנתחדש לו. וכפי שרש"י עשה הלכה למעשה בפירושו לתלמוד, כשחזר בו במקומות רבים מפירושו הראשון ותיקנו וכתבו מחדש.⁹

ברם, מסירותו של רש"י למבצע הקפדני של החתירה אחר הפירוש האמיתי, לא הכבידה על סגנונו הקל, הרהוט והמושך את הלב. גם הרגלו להבליע עניינים מסוימים בנעימה לא בא אלא מתוך רצונו להקל על הלומד, לתמוך בו ולקדם אותו צעד צעד. מיזוג זה של החוקר והמתחנך עולה יפה גם מבחינת דמותו בהנהגה הרוחנית. בסופו של דבר, מיזוג זה משמש את כל שלוש המגמות, וכל אדם, לפי כוחו והבנתו, ימצא בפירושו של רש"י מה שיקדם אותו בדרך אשר בה הולך, ואל יחסר המזג.

פרשנות התלמוד בימינו

בדורנו שלנו זכינו שמישהו זו של פרשנות התלמוד עלתה שוב על שולחן החכמים, ורבים מאוד הנהנים מפרי יצירתם ועבודתם. המדובר במהדורות עממיות, המציעות את דברי התלמוד בהרצאה ברורה ומוכנת למספר רב מאוד של קוראים, אשר לפי המציאות של היום אינם מסוגלים להפיק את כל צורכם החינוכי מפירושו של רש"י, ובכך פתחו המהדורות

7 כמליצה.

8 רש"י בראשית לג, כ: "ואני ליישב פשוטו ושמועו של מקרא באתי".

9 הכוונה לדיבורים רבים בתוך פירושו, שהיה מגיה בהם מהדורא בתרא. ראה: ש"י פרידמן, "פירושי רש"י לתלמוד — הגהות ומהדורות", רש"י — עיונים ביצירתו (בעריכת צ"א שטיינפלד), רמת-גן, תשנ"ג, עמ' 147-174.

הללו את שערי התלמוד לפני הלומדים. זכה הרב עדין שטיינזלץ במשימה זו במהדורותיו המפורסמות, וכעת התחילו לצאת לאור הכרכים הראשונים של הוצאת ארטסקרול, לאחר הצלחתה המרשימה במהדורה האנגלית. כדי להבין את התהוות המהדורה העברית, ובעיקר הדיונים שבהערות, ראוי היה להשוות את העברית למקור שבאנגלית, ולברר לעומק את גוני המשמעויות המבדילות ביניהן, והם שינויים הנובעים מתהליך התרגום והעריכה. כך עשינו במקומות אחרים, אולם הסקירה דלהלן מתייחסת בעיקרה למהדורה העברית כמות שהיא.

לפנינו מונח הכרך הראשון בעברית, פרקים א-ד (ב ע"א — ל ע"ב). המהדורה מבוססת על דפוס וילנא של התלמוד. מול צילום כל עמוד של דפוס וילנא מודפס עמוד של הביאור של ארטסקרול. היות שאין עמוד אחד של ביאור מספיק לעמוד אחד של גמרא, חוזר התצלום כמה וכמה פעמים, כדי שהביאור תמיד יעמוד מול הדפוס המקובל של התלמוד, במפתח אחד. הביאור עצמו תופס את מחציתו הראשונה של העמוד או יותר, ומתחתיו הערות.

בביאור מובא כל לשון התלמוד בשלמותו, באותיות בולטות ובניקוד מלא. בין מלות הגמרא מודפסים דברי הביאור, על הסבריו ופירושו, באות בלתי מודגשת וללא ניקוד. בדרך זו זוכה הלומד להרצאה שלמה של כל לשון הגמרא, כשמשולבים בה דברי הפרשנות, הכל לשם קריאה רצופה המובנת מיד למעיין, כשיש בידו מנגנון גראפי ברור ויפה להבחין בין דברי המקור ודברי הפירוש. אף דברי גמרא שאין עליהם ביאור כלל, כגון נוסח תפילות, באים בשלמותם.¹⁰ אמור אפוא, ביסודם של הדברים נוקט הביאור כשיטת רש"י, ביישום עקיב ומקיף יותר, שלם ומשוכלל. לימוד הגמרא עם פירוש רש"י מחייב שתי אצבעות; מהדורת ארטסקרול — אצבע אחת!

הביאור מפוסק לסעיפים, ולפני כל סעיף צוין תפקיד הדיבור הנידון של הגמרא, כגון: "הגמרא מקשה על זה"; "ומתרצת הגמרא"; "הגמרא מדחה את הראיה מלשון המשנה"; "הגמרא מתייחסת גם להמשך הפסוק הנזכר"; "אימרת אביי", וכיוצא באלו רבות. אמנם אין כאן הגדרת מבנה הסוגיה, אבל יש כאן אפיונו של כל דיבור ודיבור ברצף הסוגיה. על כל מה שיש להוסיף ולומר בתיאור המהדורה שלפנינו ושאר סגולותיה, יצוין מיד שהנאמר לעיל הוא עיקר בניינה ומניינה, וכן עיקר תרומתה מבחינה תרבותית-דתית לרבבות לומדי הבבלי. לא קשה למצוא כאן המשך נאמן למגמתו הפדגוגית של רש"י ושיטתו של פירוש המשולב בדברי התלמוד, באווירה רגועה ועידוד מלא. דרכים אלו הורחבו ושוכללו כאן בסגנון של מלמדות מוצלחת ומטיבה עם הלומד. מי שיש לו אוזן שומעת יבחין בקלות בצלילי דבריו של המלמד החי והאוהב, המדבר לקהל תלמידיו מתוך הדף, ואינו מניח את ידם אף לרגע קט.

הקדמת המוציא לאור קובעת: "מטרת הביאור אחת היא: לעודד, להדריך ולהביא כל אחד ואחד ללמוד את דברי חז"ל מן המקור". עלינו להודות (תרתי משמע) שמילאו את המשימה הזאת בנאמנות ובהצלחה מרובה.

כבר אפשרה מהדורה זו למאות ולאלפי לומדים להיכנס לשער פנימה. בשנים הללו, בעקבות לומדי דף יומי ומסגרות אחרות, זכינו לגידול משמעותי של לומדי גמרא מקשת

10 ראה למשל דף "ז"ו.2". נזוהי שיטת המספור הנוהגת בביאור בכרך כולו, וכונתו: העמוד השני של ביאור לדף יז ע"א; אין אפוא שום מספור רץ לביאור].

רחבה של הציבור. זכותה של מהדורה זו ומחבריה שמורה להם בחלקם הגדול במהפכה זו, והיא מהפכה של ממש. לאחר שהצליחו לקבוע את שיטת הרצאת הגמרא בכתב באופן מסודר ונוח, נמצאים הם מקדמים בצעדי ענק את המשימה החינוכית-פדגוגית בהוראת התלמוד, ושכרם כפול להם מן השמים. הסגנון הברור והישיר מושך לא רק מעיינים חדשים, אלא אף בני תורה ותיקים יותר, המוצאים כאן פתרון פשוט לאתגר המיידי העומד לפניהם: הבנת לשון הגמרא וענייני הסוגיה בפשטות, בדרך מהירה ויעילה. נתחדש משהו כאן בכלי הלימוד והתוצאות החברתיות-חינוכיות שלהם, אפילו נטען שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני.

הישגים אלה, ובמיוחד החידוש שבהם, נראים לפעמים כמביכים את העורכים קצת, ומהגם בשים לב למסגרת התורנית-שמרנית שבה הם פועלים. וזה לשונם:

ביאור זה אינו מהווה תחליף, בשום פנים ואופן, ללימוד גמרא, רש"י ותוספות (גפ"ת), בצורה שנלמדו מן קדמת דנא... בביאור זה אין גם משום תחליף לחובת העמל והיגיעה... אין לדאות בו קיצור דרך... כל המכוון בו הוא, להיותו אמצעי להביא את הלומד... אל דף הגמרא.

החששות הללו, מכיוון שהועלו על דל השפתיים, אינם נעלמים בלחישתה. הם אינם גורעים מן ההישג החשוב, אבל מכל מקום, שמא הם פותחים פתח לעולם הרוחני של בית היוצר. היסוסי שמרנות באים לביטוי גם ב"התלבטויות הרבות" בקשר לצורת הדף. הפתרון שנבחר, ביאור בצד אחד של המפתח, מול "דף" (עמוד) וילנא, הוצדק בהקדמת המו"ל על-פי פסקי מורי ההלכה, שלולא כן, "הוא [כלומר, הלומד. שיי"פ] היה לומד את הביאור ולא את הדף, היפך מטרתו". ולפי פתרונם: "בדרך זו ילמדו את הדף כצורתו, וימעטו בשימוש בביאור!"

מכאן מוסברת ההצמקה המופרזת לצילום העמוד מדפוס וילנא, עד כדי חזרתו של עמוד אחד ארבע¹¹ וחמש¹² פעמים בדפים הגדושים האלה של מסכת ברכות, בתוצאה של הדפסת בערך 150 עמודים בכרך זה בלבד הכופלים את התצלום הראשון של כל עמוד של גמרא הקיים כבר בתוך כרך זה.

יחס הביאור לפירוש רש"י

המקור העיקרי של הביאור הוא פירוש רש"י.

בביאור דברי הש"ס, לא לנו לבחור מתוך דברי רבותינו הראשונים והאחרונים. צעדנו בדרך ישראל סבא להסביר כל סוגיא על פי רש"י הקרוש על אתר, ועל הלומד לדעת שפשט דברי הגמ' בביאור הוא ע"פ רש"י, אא"כ צויין אחרת.

אשר להפעלת השיפוט הביקורתית, העדפת פירוש מסוים על משנהו מתוך ניתוח ושיקול הדעת בין הפירושים, דוחים העורכים גישה זו בשתי ידיים:

11 כ"ח מקרים.

12 כ"ו מקרים. כל שאר העמודים מופיעים שלוש פעמים.

הדברים שקבענו בפנים בפירוש הסוגיות, הם דרך אחת מתוך דרכים הרבה שיתכנו בביאור הענינים. ולא באנו בזה לשלול שאר הפירושים והביאורים שנאמר בכל ענין, כי דברי חכמינו ז"ל מתפרשים בכמה אנפי — וכולם מרועה אחד ניתנו, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים.¹³

מובן מאליו שיש כאן עמדה עקרונית: ישנם פירושים שונים, אבל הם שווים, ואין ההכרעה נופלת בהם כלל. אם נאמר אפוא שמטרת הפירוש היא בסופו של הדבר להביא את הלומד לעמל ויגיעה בתורה, הרי דומה שאף בפעולה זו אין המכוון לבדיקה לפי קנה מידה של התקרבות לאמת, או הכרעות והעדפות כל שהן.

בית המשתה

נדגים דבר אחד מן ההערות לביאור בעניין שלא נתפרש בפירוש רש"י. בראש המסכת, במשנה הראשונה של ברכות, במעשה בניו של רבן גמליאל, נאמר:

מאימתי קורין את שמע בערבית... רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. מעשה שבאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע וכו'.

על התיבות "בית המשתה" שבמשנה זו הוער בהערה לביאור בזה הלשון: "מסיבה ששותים בה יין... ויש מפרשים: סעודת נישואין".¹⁴

והנה, לרוחב כל הספרות התלמודית-מדרשית גלוי וידוע הדבר, ונעלה מכל ספק, ש"בית המשתה" מוסב על סעודת נישואין ושמחתה,¹⁵ וכלשון "שבעת ימי המשתה",¹⁶ והוזכר תכופות על-יד "בית האבל" ובניגוד לו, הגם ששניהם דבר של מצווה הם. בתוספתא מגילה פ"ד הט"ו¹⁷ שנינו:

13 במהדורה מובלט כל הסעיף הזה באותיות כולטות. במהדורה האנגלית, שהיא מקורה של העברית, אין סעיף זה נמצא כאן. מי שישווה את העברית לאנגלית לאורך דברי המבוא והספר כולו, יעמוד על כמה שינויים והדגשות שונים ביניהן, כפי שצוין לעיל.

14 וראה להלן הדברים בשלמותם.

15 וכבר כלשון המקרא מתאים משמע זה לפשוטם של כמה כתובים: "ובית משתה לא תבוא לשבת אותם לאכל ולשתות. כי כה אמר ירוד צבאות אלהי ישראל הנני משבית מן המקום הזה לעיניכם ובימיכם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה" (ירמיה טז, ח-ט, עיין בהקשר כולו): "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה" וכו' (קהלת ז, ב). רש"י פירש לקהלת שם: "...וראם לא עכשיו גומל לו חסד לא יגמול לו עוד אבל בית המשתה זימנו ולא הלך יוכל לומר לו סופך שיוולד לך בן ושם אהיה עמך תבא לך שמחת חתונת בניך ושם אלך". ואילו באסתר ז, ח: "והמלך שב מגנת הביתן אל בית משתה היין" וכו'. במהדורת שטיינזלץ בברכות כאן לנכון: "מקום שנערכה בו חתונה".

16 נגעים פ"ג מ"ב, ובכל מקום; משתה בנו: "לקח בכור למשתה בנו או לרגל" וכו' (שביעית פ"ז מ"ד, והשווה תלה פ"ב מ"ז); כריתות פ"ג מ"ז: "אמר רבי עקיבא שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באטליס של אמאוס שהלכנו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל!" "מעשה בר' עקיבא שעשה משתה לבנו על כל חבית וחבית שפתח אמר לחיי רבנא ולחיי תלמידיהון" (תוספתא שבת פ"ז ה"ט, עמ' 26).

17 מהדורת ליברמן, עמ' 357. שם צוינו מקבילות.

אמ' ר' לעזר בי ר' צדוק, כך היו חבורות שבירושלם נוהגין, אילו לבית המשתה ואילו לבית האבל, אילו לסעודת אירוסין ואילו לסעודת נשואין, אילו לשבוע הבן ואילו לליקוט עצמות. שבוע הבן וליקוט עצמות, שבוע הבן קודם לליקוט עצמות. בית המשתה ובית האבל, בית המשתה קודם לבית האבל. ר' ישמעאל היה מקדים בית האבל לכולם, שנ' טוב ללכת אל בית אבל וגו'.

כאן בקדימויות של מצוות מתנגשות עסיקינן, ולית מאן דפליג שבית המשתה מצווה הוא, ואין כאן כל שמץ של אפשרות לפרש מסיבת הרשות ששיתים בה יין.¹⁸ מכאן נוקפני לבי על הפירוש הראשון המובא בהערה לביאור, הקובע כאילו באו בניו של רבן גמליאל מסתם שתיית יין של רשות, ואמרו לא קרינו את שמע! כעת נביא את ההערה במלואה:

[בית המשתה]. מסיבה ששיתים בה יין (רמב"ם בפירוש המשנה). ויש מפרשים: סעודת נישואין (תוספות יום טוב למשניות עירובין ת, א. ועיין בית יוסף אורח חיים סי' צט ומור וקציעה שם אם יש נפקא מינה להלכה בין הפירושים).

כאן עשוי קורא להבין שבבית יוסף ובספר מור וקציעה עסקו בשתי שיטות ידועות בפירוש "בית המשתה", ואחת מהן היא שיטת הרמב"ם, האומר שבית המשתה אינה סעודת נישואין אלא מסיבת הרשות ששיתים בה יין. ולא היא.¹⁹ בשני המקומות הללו לא הזכירו את שמו של הרמב"ם, ולא ייחסו לרמב"ם שיטה כזו כלל.²⁰

18 וכן תוספתא ביצה פ"ד ה"י (עמ' 303): "מה הן מוליכין מבית המשתה חתיכה וגלוסקא וביצה מתובלת רבן שמעון בן גמליאל אומ' מקום שנהג לחלק אגוזין וקליות וטרולוס יוליכו". ואף חילוק קליות ראייה. תוספתא מועד קטן פ"ב ה"ז (עמ' 373): "אין מוליכין חלילין לבית האבל אלא לבית המשתה ולבית השמחה במקום שנהגו" (ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 1263-1264), וכבמשנה בבא מציעא פ"ו מ"א: "שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפין וחלילים לכלה או למת". תוספתא בבא מציעא פ"ח הכ"ח (עמ' 109): "השואל מחבירו חלוק לילך בו לבית האבל (או) כדי שילך ויחזור לבית המשתה". תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ט: "בני חכמ' ותלמידי... ר' אלעזר בר' צדוק אומ' בבית המשתה עושין אותן סניפין" (=הוריות יג ע"ב); שיר השירים רבה פרשה ב: "בנוהג שבועלם עשרה בני אדם נכנסין לבית המשתה ואין אחד מהן יכול לפתוח פיו לברך ברכת חתנים, ובא אחד ופתח פיו וברך ברכת חתנים" וכו'.

19 ובאמת במהדורה האנגלית המלים "אם יש נפקא מינה להלכה בין הפירושים" אינן מופיעות. 20 טור אורח חיים סימן צא עוסק בשיכור ושחתי לעניין תפילה. בבית יוסף שם עסק במעשה בניו של רבן גמליאל בהשוואה למעשה ידהוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דרבי יהושע בן לוי" (ברכות ט ע"א). וכתב שם הבית יוסף: "והיכא דהויד ולא קרא כתבו הפוסקים שאינו יוצא ידי חובתן אחר שיעלה עמוד השחר וכדתנן רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר אלמא שיכור כאנוס חשוב ולא כמזיד; ויש להקשות על זה מדרתנן שם בפרק קמא דברכות מעשה ובאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות אלמא דאילו הזירו ולא קראו ויש לומר שהרא"ש (סי' ט) כתב ובניו של רבן גמליאל לא היו אנוסים אלא נמשך לבם אחר המשתה וכן כתב ג"כ הרשב"א (ח: ד"ה איכא). ונראה שהם סוברים לחלק בין שיכרות דבני רבן גמליאל לשיכרות הנהו זוגא דרבנן שאלו לא היו אנוסים ואלו היו אנוסים. ומשמע שהטעם לפי ששיכרותם של בני רבן גמליאל היה במשתה הרשות ושיכרות הנהו זוגא דרבנן היה במשתה של מצוה כדקאמר דאשתכור בהלולא דבריה דרבי יהושע בן לוי. אלא דאכתי קשה דא"כ הוה ליה לרבינו לחלק כאן בין

בפירוש הרמב"ם למשנה הני"ל, ראש ברכות, בתרגום ר' יהודה אחריו המודפס בש"סים שלנו, כתוב: "בית המשתה, בית משתה היין, והביא דבר זה לסייע בו רבן גמליאל ושהוא הורה כדבריו". במקור הערבי: "בית המשתה, מג'לס אלשראב" וכו'. בתרגומו של הרב קאפח: "בית המשתה, מסכת משתה יין".²¹ ובתרגום מילולי: "בית המשתה, התכנסות השתייה".

כמובן, הרמב"ם ידע היטב ש"בית המשתה" הוא סעודת הנישואין, כפי שאפשר להיווכח לרוחב ולעומק מכל המקומות במשנה תורה אשר בהם הזכיר הרמב"ם דיני בית המשתה.²² ובאמת לאורך פירוש המשניות הזכיר הרמב"ם את בית המשתה בכל מקום בעברית בלבד בתוך הרצף הערבי של לשון פירושו,²³ כמונת הלכתי ממש, והכל יודעים שהוא מוסב על סעודת נישואין ומשתתה. ולכן באזכור הראשון של פירוש המשניות כולו (כאן) תרגם הרמב"ם את העברית לערבית באופן מילולי, כאומר: מונח עברי זה, הידוע לכל במובן סעודת הנישואין, משמעו המילולי הוא התכנסות השתייה, כלומר, לשם שתייה. הרמב"ם סומך על הלומד שיידע "בית משתה" שבלשון המשנה הוא משתה הנישואין, כפי שסומך עליו בהרבה מקומות להבין את עצם לשון המשנה שהוא מביא בתוך פירושו הערבי, כגון: "מתחיל בגנות, הן אן יצף כף כנא קבל אברהם" = "מתחיל בגנות, שמספר איך היינו לפני שבא אברהם" וכו'.²⁴

סמי מכאן אפוא את פירוש המשניות לרמב"ם כמקור לשיטה שבית המשתה של בניו של רבן גמליאל אינו סעודת נישואין, וכאילו מדובר כאן בשתיית יין של רשות, ובאמת

נשתכר במשתה הרשות לנשתכר במשתה של מצוה. וני"ל שרבינו סובר שהחילוק שבין בני רבן גמליאל להנהוג זוגא דרבנן הוא שבני רבן גמליאל היו משתכרים והולכים כל הלילה וכדמשמע מדקתני ובאו בניו מבית המשתה דמשמע שתיכף משגמרו המשתה באו ומשום הכי אמר להם רבן גמליאל אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות אבל אם עלה עמוד השחר לא דכיון שהייתם נעורים היה לכם להפסיק המשתה ולקרות ק"ש קודם שיעלה עמוד השחר דאע"ג דשיכורים ניהו יכולים הם לקרות ק"ש דלא נאסר השיכור אלא בתפילה בלבד". ובאמת דבר תימה יש כאן, שהבית יוסף מציע בפירושו לשיטת הרא"ש, לומר ש"משמע שהטעם לפי ששיכרותם של בני רבן גמליאל היה במשתה הרשות". אין פירוש זה יוצא מדברי הרא"ש עצמו שם (סימן ט), ולא פירש כן במעדני יום טוב על אתר, אות פ. וכן הבית יוסף עצמו מקשה על סברה זו בפירוש דברי הרא"ש והטור, וחוזר בו ממנה. וכן האחרונים תמהו על הבית יוסף בזאת. הגאון רבי יעקב עמרדין, בספר מור וקציעה, ח"א, טור או"ח (אלטונא, שנת מר וקציעה, ד"צ), כתב: "ותמהו על רבינו הרב"י שנדחק לצאת מההבנה הפשוטה ברא"ש... אלא שתמורה לי על רבינו הרב"י... והלא לפי חלוקה הראשון שבית המשתה רשות היה, הוא ג"כ דוחק עצום, שיהנו ת"ח מסעודת הרשות. ועוד, סתם בית המשתה לסעודת מצוה משמע... ובני ר"ג ודאי שלא הלכו ובאו אלא מבהמ"ש דמצוה" וכוליה, עיין כל לשונו שם. והוא אינו המור וקציעה שכתבו לעיין שם מה הנפקא מינה בין הפירושים!

- 21 משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, ירושלים, תשכ"ג, עמ' ס.
- 22 "מקום שדרכן שלא תצא אשה בשוק בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית נותן לה בכלל הכסות רדיד הפחות מכל הרדידין, ואם היה עשיר נותן לה לפי עשרו כדי שתצא בו לבית אביה או לבית האבל או לבית המשתה, לפי שכל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה ולקרובותיה כדי שיכואו הם לה" (הלכות אישות פ"ג הי"א).
- 23 סדר זרעים, עמ' שיו-ש"ח; מועד, עמ' קמ (ושם): "המשיל באמרו בית האבל ובית המשתה מפני שהם דבר מצוה שהיא גמילות חסדים".
- 24 פסחים פ"י מ"ד, עמ' רג.

דומה שאין כל שיטה כזאת קיימת בדברי הראשונים כלל. גם עצם הרעיון שבניו של רבן גמליאל באו מ"מסיבה ששוחים בה יין" זו וקשה בפיו של הרמב"ם. בתשובתו למי שכתב על "כשרים" העשויים להיות נמצאים במקומות שתייה, כתב הרמב"ם:

והפלא מאמרכם "במעמד כשרים", והכשרים אצלי לא ימצאו במקומות שתיית השכר, וכבר בארנו בזה גם כן ב"מורה" מה שדי בו.²⁵

"ויש מפרשים סעודת נישואין" מובא בהערות לביאור בשם תוספות יום טוב למשניות עירובין פ"ח מ"א. וזה לשון תוספות יום טוב שם:

[כיצד משתתפין בתחומין, מניח את החבית ואומר הרי זה לכל בני עירין, לכל מי שילך לבית האבל או לבית המשתה. כתב הר"ב דמילי דמצוה נינהו. דלביית המשתה סתמא היינו כדאמר בעלמא למשתה בנו ור"ל למשתה דחתן וכלה. ועיין משנה ז' פ"ג דפסחים.]

אם יעלה על דעת הקורא שזוהי שיטת תוספות יום טוב דווקא, ואינו נמצא בדברי הראשונים, יש להבהיר שפירוש זה יוצא מדברי הראשונים בכל מקום, ואף רש"י עצמו, כגון בפירושו לסוכה מט ע"ב: "[והצנע לכת... זו] הוצאת המת והכנסת כלה — דכתיב בהו לכת, טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה, אף שם צריך הצנע, לסעוד במדה נאה ולשמח במדה נאה, ולא להנהיג קלות ראש בעצמו".²⁶ וכן אצל שאר הראשונים בכל מקום.²⁷

הווה אומר, במקרה הנידון, הרישום הקצר של שתי "שיטות" אינו יוצא ידי חובת סיוע לקורא לשם ההבנה הנכונה, ואף אינו סיכום נאות של עמדות הראשונים והאחרונים. ודומה שדווקא המצב שהוזכר, דהיינו שלא נאמר שום פירוש על המלים הללו בפירוש

25 איגרות הרמב"ם, מהד' יצחק שילת, כרך א, ירושלים, תשמ"ז, עמ' תל (העירני הרב שילת).
 26 השווה: פירוש רש"י, פסחים מט ע"א: "אבל לקנות שביתת מצוה, כגון שילך מחר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה — היינו כהולך לשחוט את פסחו".
 27 רק במסכת שמחות פ"ט הט"ו (מהד' היגער, עמ' 173) מצינו: "על כל המתים כולן, אסור לילך לבית המשתה עד שישלימו לו שלשים יום, על אביו ועל אמו כל שנים עשר חודש, אלא אם כן היתה משתה של מצוה". כאן אפוא "בית המשתה" גם על משתה שאיננו "של מצוה"! ברם בירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ח, פג ע"ד: "על כל המתים הוא אסור לילך בסעודה עד שלשים יום על אביו ועל אמו עד שנים עשר חדש אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר"; בבבלי מועד קטן כב ע"ב: "נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו — לאחר שנים עשר חדש", ועיין שם. "סעודה" בירושלמי כ"שמחה" בבבלי, מונחים כלליים, הוחלפו במסכת שמחות ב"בית המשתה" השגור, כדרכה של מסכת בתרא-תלמודית זו לסגן את הלשון (כדעות החוקרים המאחרים את מסכת שמחות, הובאו אצל זלוטניק, *The Tractate Mourning*, New Haven, 1966, pp. 4-8), ועלידי כך נוצר שימוש חריג לעומת השימוש הרגיל בעיקר הספרות התלמודית (בקהלת רבה פרשה ט: "תני אבל אסור לילך לבית המשתה עד שלשים יום", אינו מוסב שם על שמחת מריעות). יש מן הראשונים שנמשכו אף הם אחר הסגנון המשוכלל "בית המשתה" כמונח כולל, אבל אך ורק בהקשר למועד קטן כב ע"ב הנ"ל. במיוחד לרש"י למועד קטן כב ע"ב: "נכנס לבית המשתה לאחר שלשים יום". אולם בכל עדי הנוסח של הבבלי שם "לבית השמחה" פרט לכ"י מינכן: 140: "לבית המשתה", והיא גרירה אחר הביטוי השגור, הן באותו כ"י, הן בדברי הראשונים (וכן במסכת שמחות). ב"פירוש רש"י למסכת מועד קטן", מהד' קופפר: "לבית השמחה" (עמ' 73), ולא הוזכר שם "בית המשתה" כלל.

רש"י, הוא שהניע את המחברים דידן לחקור בדבר. בזה יש להיזכר, שאינו די במצב שכזה בליקוט דעות או יצירת שיטות, והדבר זוקק בירור ענייני. אמנם קיבלו העורכים על עצמם לגשת לגמרא אך ורק מתוך פירושי הראשונים והאחרונים, וגם לא להכריע בין השיטות השונות. אף-על-פי-כן, גם הטיפול הנאות בפירושי הראשונים והאחרונים הוא מקצוע עיוני, ויש לו כללים ומשמעת משלו.

קיום הגירסה

יש שההערות עוסקות בענייני גירסה. שמחתי לראות שלא נמנעו המחברים מלהשתמש בספר דקדוקי סופרים של רנ"נ ורבינוביץ, שנחשב בזמנו ספר תורני לכל דבר, כשזכה להסכמות מאת גדולי הרבנים — הרב שלמה קלוגר, הרב יעקב יוקב עטטלינגער, הרב יצחק אלחנן, ואחרים. בהערות לביאור הסתמכו עליו בכמה נקודות של בירור הגירסה. אולם, עד כמה שראיתי, עיונים אלה מיוסדים לרוב על דברי הראשונים ללא התייחסות לכתיב-היד של התלמוד, וביותר, נובעים הם מהגהות ה"ח. אדון כאן במקרה אחד, לא כל-כך בקשר לכתיב-יד או לספר דקדוקי ספרים, אלא לעצמו ולגופו.

בברכות טו ע"א: "אמר רב חסדא: רבי יוסי היא, דתנן: הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו — יצא, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: לא יצא". בהערה 20 לכאן (עמ' 2.טו)²⁸ כתוב:

הב"ח אינו גורס כאן "דברי רבי יהודה", שהרי במשנה לא מוזכר שהתנא קמא הוא רבי יהודה. אמנם הריטב"א מקיים את הגירסא, ומפרש שכיון שרבי יהודה הוא הבר-פלוגתא (החולק) של רבי יוסי בהמשך המשנה לענין לא דקדק באותיותיה, לכן נוקטת הגמרא שהתנא קמא שחולק על רבי יוסי בראש המשנה לענין לא השמיע לאזנו גם כן רבי יהודה הוא (ועיין תוספות ד"ה דילמא).

אינני סבור שהריטב"א "מקיים את הגירסא" הנ"ל "דברי רבי יהודה". אולם קודם יש לשאול: מדוע לא הובאה כאן דעת התוספות, ובמקום הבאת דעתם, הסתפקו רק בציון בסוף? נעיין בלשון התוספות: "דילמא ר' יהודה היא — וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל הפשיטא מדיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה". הרי ברור שהדיטב"א אינו אלא מוסר את דברי התוספות. בכל זאת העדיפו בעלי הביאור להביא את דעת הריטב"א בראש ולא את התוספות, מתוך שדברי התוספות אינם מוסבים על הדיבור הנ"ל, אלא על דברי הגמרא להלן. היות שהתוספות לא-העירו דבר על הציטוט הנ"ל, קשה לטעון שהם קיימו את הגירסה הזאת. אדרבה, הם אמרו ש"אין נזכר ר' יהודה ברישא", לא במשנה ולא בהבאת המשנה בתוך הסוגיה בלשון "דתנן", ולא התייחסו אלא לדברי הגמרא להלן, "ודילמא ר' יהודה היא". ואילו הריטב"א אמר את דבריו על המשנה עצמה, ואפשר לטעון אפוא שהוא אף מקיים את הגירסה הזאת שב"דתנן...", הבאה בגוף הסוגיה: דברי ר' יהודה.

לעצם הדבר, קשה מאוד לדעתי לומר שהריטב"א קיים את הגירסה ההיא, ולמעשה אין

28 שורה 30 בדפוס וילנא. והדברים אמורים גם לגבי שורה 53 (סוף העמוד), ראה הע' 30 במהדורה לשם.

דבריו שונים מן התוספות. וזה לשון הריטב"א: "מתניתין. הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ר' יוסי אומר לא יצא. אע"ג דתני מתני' סתם, כיון דר' יהודה בר פלוגתיה דר' יוסי ופליג עליה נמי בסיפא, משום הכי אמרי' בגמרא דת"ק היינו ר' יהודה".²⁹ השאלה היא: מה מכוון בלשון הריטב"א "אמרי' [נן] בגמרא" — ההבאה הנ"ל של "דתנן" וכו',³⁰ או דיון הגמרא עצמה, אשר בה נאמר: "וממאי דרבי יוסי היא? דילמא רבי יהודה היא... דאי רבי יהודה", ממש כבתוספות? באמת הסגנון של הריטב"א מורה אל דברי הגמרא עצמה, ולא אל הבאת הגמרא בלשון "דתנן", וכך מוכח מלשון הריטב"א עצמו לסוגיה המקבילה במגילה יט ע"ב: "וממאי דמתני' דהכא ר' יוסי היא ואפילו בדיעבד לא יצא דילמא ר' יהודה היא ולכתחילה הוא דלא הא בדיעבד שפיר דמי. ונקטינן ר' יהודה, משום דמסתמא איהו בר פלוגתיה דר' יוסי, [ומה] דקתני התם הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא היינו ר' יהודה".³¹

מסתבר אפוא שהריטב"א איננו מקיים את הגירסה ההיא, ואפילו לא גרס אותה כלל, וכרוב הראשונים שלא גרסו כן.³² גם התוספות וגם הריטב"א התייחסו אך ורק ללשון הגמרא כמה שכינו את הדעה שברישא "רבי יהודה". על סמך דברי הגמרא הללו הגיהו אחר-כך הגרסנים את הלשון "דברי רבי יהודה" במקצת הספרים, בתוך הבאת לשון המשנה בסוגיה, בהצעת "דתנן".³³ ובאמת דיבור זה, "דברי רבי יהודה", חסר ואיננו מופיע כלל בהרבה עדי נוסח בשתי הפיסקאות של "דתנן" שבסוגיה,³⁴ ובוודאי איננו לשון משנתנו. יש אפוא טעם של ממש במה שהב"ח מחק את הדברים. מכל מקום, אין שום עדות שהריטב"א קיים גירסה זו, או אפילו הכיר אותה.

דוגמה זו מצטרפת אפוא להערתנו לעיל, שגם השימוש הנכון בדברי הראשונים דורש טיפול נכון וראוי לשמו, דיוק בלשונם ופירושם לפי הפשט, והדבר כרוך לפעמים בחקר דברי הראשונים לעומק, על-פי קניי-המידה של משמעת זו. דומני שבנידון שלנו פועלת גם מגמה כללית של מהדורה זו להגן על גירסת דפוס וילנא כמה שאפשר. ובכן, היות שהב"ח כתב על הגירסה שלפנינו שהיא "נמחק" — והסגנון בהערה ש"הב"ח אינו גורס" גירסה זו מכוונת כנראה לרכך את לשונו של הב"ח "נמחק" — יוצאים מחברי ההערות להגן ולקיים את גירסת דפוס וילנא כמה שאפשר. בנידון שלפנינו, מגמה זו מביאה לידי התוצאה של פרשנות דברי הראשונים שלא לפי פשוטם. מכל מקום, בוודאי קשורה מגמה זו למגמתם החינוכית: להרגיע את הלומד, לחזק אצלו את הבטחון והאמון

29 מהד' הרב משה הרשור, ירושלים, תשמ"ד, עמ' ז-צא.

30 כפי שרצו לפרש בהערה לביאור: "נוקטת הגמרא".

31 מהד' הרב אליהו ליכטנשטיין, ירושלים, תשל"ו, עמ' קמ-קמא.

32 ועיי' רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ח, עמ' 1157. אפשטיין ביקש לייחס את הגירסה הזאת לתלמוד עצמו: "הבבלי... מניח שת"ק הוא ר' יהודה ומצטט: יצא דברי ר' יהודה". אולם, אפשטיין עצמו רשם שם כמה עדי נוסח שאינם גורסים כן, ואפשר להוסיף עליהם. ואי לכך, קשה מאוד לייחס גירסה זו לבבלי עצמו. ומהיגם שבתחילת הסוגיה שם נאמר: "מאי טעמא דרבי יוסי... ותנא קמא סבר...". הרי "תנא קמא" ולא רבי יהודה! ואפשר שמה שנאמר להלן: "וממאי דרבי יוסי היא? דילמא רבי יהודה היא" וכו', הוא של בעל גמרא שני, שכבר מכנה דעה זו "רבי יהודה" על סמך הסיפא.

33 ראה בהערה הקודמת.

34 ככתב"ד פירנצה (במקום השני, בסוף העמוד), אנו רואים בצורה גראפית את פעילותה של יד שנייה המוסיפה לשון זה, החסר בכתיבה הראשונית.

בדפוס וילנא, המייצג לפי תפיסת מהדורה זו את התלמוד הנמסר לנו מדורי דורות, ועל-ידי כך נקדש כערך בפני עצמו. הסרת הדאגה בדבר נכונותו של דפוס וילנא וקיום גירסאותיו מיועדים אפוא לכוון את הלומד לעיקר תוכן ההלכות ושאר דברי התלמוד. מצאנו גם הערות העוסקות בתחום אמונות ודעות. בעניין עין הרע בכרכות דף כ ע"א, העירו (הערה 16): "המהר"ל מפרש שעין הרע הוא דבר מזיק טבעי שנוצר על ידי קנאת חבריו... ויש מפרשים ענין עין הרע, שאסור לאדם לתת למעלות שזכה בהן לגרום לאחרים צער של קנאה" וכו'. כלומר, השיטה הראשונה מקיימת את פשוטו של לשון — יש עין הרע בטבע, העשויה להזיק. ואילו השיטה השנייה מפרשת את הלשון פירוש אלגורי. יתרון שתי השיטות הוא שהן מקיימות את הנאמר בתלמוד על רמת האמת, מבלי לפתוח פתח לתולדות האמונה בעין הרע מבחינה היסטורית. הוא הדין לגבי מציאות המזיקין. בהערות לדף ו ע"א מפנים את הקורא לדברי הרמב"ן "שמבאר מהות השדים". לדעתנו, ראוי היה גם לסכם גישתו של הרמב"ם למזיקין ושדים שנזכרו בתלמוד.

ההערות לביאור

מכל מקום, לרוב משמשות ההערות את ייעודן במהדורה זו בצורה יפה ומוצלחת. הקורא יוכל למצוא בהן הרבה הלכה למעשה, מוסר, והסברים יפים לדברי הגמרא על דרך הדרש. כן ישאב מהן עידוד ותמיכה בענייני אמונה והשקפה. ועיקר, למדנות נפלאה המבארת מושגים הלכתיים קשים לפרטיהם בסבלנות ובשקידה, כגון, בדף כה ע"א, דין טומאת המצורע בקשר למשנת מסכת נגעים המובאת שם בגמרא (הערה 23), ותיאורים הנצרכים להבנת ההלכות, כגון פרטי עיבוד העורות בזמן התלמוד (הערה 18 שם), ועוד ועוד. במדור ההערות שקועה תורתם של ראשונים ואחרונים. במסכת זו הובא בהבלטה הרבה מפירוש תלמידי רבנו יונה לרי"ף, מחידושי הריטב"א. מן האחרונים, המהרש"א והפני יהושע מובאים בהיקף רב. בהערות הללו ימצא המעיין פרוזודור להיכנס בו לטרקלין של הספרות הכבירה שנכתבה על התלמוד וסביבו, וגם לתבל את עיקר לימוד הדף בלקט עיונים נאים שהוא עצמו יוכל "לגלות" תוך כדי העיון בהערות הביאור, ולהעבירם ללומדים על ידו, תוספת טעם וריח.

בדרך-כלל העתקת סגנון ההערות (כמו הביאור עצמו) מאנגלית לעברית מוצלחת וממאימה לקורא העברי. אבל יש יוצאים מן הכלל. לדף ד ע"ב נאמר בהערה 13: "בקצת קהילות נוהגים לומר לאחר 'השכיבנו' ברכה נוספת, המתחילה 'ברוך ה' לעולם...' ויש שאין אומרים ברכה זו". ראוי לומר: בקצת קהילות בחוץ לארץ. ושבח אני הערות רבות שמצאתי בסוגריים מרובעים. מקצתן מצויות כבר במהדורה האנגלית, אבל הנידונות כאן הן בעיקר אלו שנכתבו בעריכת המהדורה העברית ולשמה. יש כאן סגנון אחראי, פתיחות למשימות המחקר, שימוש בספרות מקיפה, וצורות מדויקות של הבאה וציטוט. כאן ההתייחסות היחידה במבחר שברקתי למקורות חיצוניים. לדף טז ע"ב, נוסף להערה 43 על רבי ואנטונינוס: "הידוע בהיסטוריה בשם 'מרקוס אורליוס'".³⁵

העורך הזה מגלה הבנה מרעננת לאופיים של כלים בזמן התלמוד (דף יח ע"א הערה 16).³⁶ גם הדיונים ההלכתיים באים כאן בשלמות ודייקנות (ראה את הדין הארוך בדף יח ע"א, הערה 3).³⁷ גם ראיתי בין ההערות שבמרוכעים אזכור הספרא,³⁸ בשעה שההערות בדרך-כלל מתייחסות בעיקר לראשונים, ולא לספרות התלמודית-מדרשית עצמה. יש לקוות שיוקדש מקום נרחב יותר בכרכים הבאים להערות כאלה.

השפעת המהדורה

אם כי הקדשנו את עיקר דיוננו להערות, כבר הוטעם לעיל שהעיון בהערות לא ימשוך אלא "יחירי הסגולה" של המשתמשים במהדורה. ואילו רוב רובם, והם עשויים להיות אלפים ורבבות, כן ירבו, ישתמשו בעיקר בביאור עצמו, אשר רכבו יצליחו לקרוא, ללמוד ולהבין את הסוגיה התלמודית ומשמעותה היסודית בדרך נוחה ונעימה, ובצורה הקוסמת לעין ומושכת את הלב.

זכו אפוא מחברי מהדורה זו ועורכיה לקדם את קהל הלומדים בשתיים משלוש המגמות שעסק בהן "גדולי המפרשים", הוא רש"י, רבן של ישראל. המגמה החינוכית-פדגוגית, והיא העיקר, נתקיימה כאן באחריות ובהידור, יין ישן בכלים חדשים ונאים. ומה גם שמגמה זו מלווה אווירה של הנהגה רוחנית, העשויה להיות מקובלת ונוחה לאחוז גדול של הלומדים, וליצור את התנאים וההרגשות שיש בכוחם לעודדם ולקדם אותם בלימוד זה יותר ויותר.

מובן הדבר שאין לצפות ממהדורה כזאת שתמלא אחר המגמה השלישית של רש"י, המחקרית, ואין להטיל את המשימה הזאת על בעליה. אולם דומה שדווקא הצלחתה הרבה של מהדורה זו וןיבוי לומדי התלמוד שזכינו לו בזמן הזה, ולא מעט הודות למהדורה זו ובזכותה, חוזרים ומדגישים את הצורך לפתח ולטפח בימינו אף את הגישה המחקרית הטמונה במגמה השלישית של רש"י, לטובת אלה המסוגלים למצוא את דרכם לספרות התלמודית דווקא דרך הגישה של הפשט ההיסטורי, ובהחלט גם לטובת בני תורה ותלמידי חכמים, הצמאים לשיטת עיון קפדני, המיוסד על אדני פז של עומק הפשט, אשר יש בכוחו להלהיב את רוח החשיבה והעיון, ובאותו זמן להשתלב בצורה מכובדת במסורת ישראל.

כדי לשרת מגמה זו, יש להתייחס לתלמוד בגישה שאיננה פונדמנטליסטית. אורכה, יש לפתח משמעת המבחינה ומכריעה בין כוחו של כל פירוש ופירוש להתקרב לפשט היסודי של הברייתא או המימרה הבאות לפנינו בסוגיה; פירוש המעורר, לא רק באמצעות פירושי הראשונים והאחרונים, אלא גם בצורה בלתי אמצעית, ברחבי הספרות התלמודית-מדרשית עצמה, משנה ותוספתא, ירושלמי ומדרשים, והניזון מדברי גדולי החוקרים של הספרות התלמודית, ושיטותיהם.

36 ועיין הע' 5 לדף כ ע"א.

37 והשווה לדף יט ע"א, הע' 34.

38 הע' 8 לדף כב ע"ב (עברית בלבד).

* בשעת ההגהה: בעניין המעבר בין רש"י ופירושו לבעלי התוספות ושיטותיהם, ראה כעת: H. Soloveitchik, "Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz — 1096, 1242, 1306, and 1298", *Jewish History*, 12 (1998), pp. 71-85.

גישה בלתי אמצעית לדברי התלמוד עצמם על-פי פשוטם ולקורפוס התלמודי כולו, תעורר חתירה בלתי אמצעית להבנה מחודשת של לשון התלמוד, תוכנו וסגנונו, והמציאות החומרית והתרבותית של העולם העתיק, אשר בתוכו נתונה היתה העשייה התלמודית הכבירה. מבט חדש כזה, בחינת הפשטות המתחדשים בכל יום, עולה אמנם בעמל ויגיעה של מחקר, אבל הרבה שכר בצדו בהבנה היסטורית עמוקה של התכנים ההלכתיים ומושגי האגדה התלמודית, והתפתחותם. בדרך זו הוא יניב פירות לציבור מגוון של לומדים, ואף עשוי להאיר את אורו ולהלהיב את הרוחות דווקא במחנה הישיבות ותלמידיהן. הללו זקוקים היום לשיטה אחראית ומחייבת, המעורה בעומק הפשט, ומוגשת בדרך של כבוד ונאמנות למסורת, כשהכל מיועד להגדיל תורה ולהאדירה, על-ידי החתירה להתקרב תמיד לפירושים האמיתיים, המוכיחים את עצמם ומוכחים מתוכם. אולם, אשר לעתיד לבוא, אין אנו אלא כמזרזים לעצמנו ולאחרים, ואל יתהלל חוגר כמפתח. שאיפה זו להביא מימדים נוספים של לימוד התלמוד לקהל לומדיו איננה אלא פועל יוצא של ההתעוררות העצומה שזכינו לה בדורנו, הודות למסגרות כמו "הדף היומי", ובעיקר הודות למהדורות התלמוד הפונות לקהל הרחב, ופותחות את מנעולי התלמוד בפניהם. המהדורה העברית של ארטסקרול מייצגת את מיטבה של מסורת זו. כל המעיין בה ומשתמש בה, לא רק שיתפלא מחכמת מלמדות מבורכת שבה, המועברת בנועם הליכות ובהידור פנימי וחיצוני, אלא אף יעודדה ויתפלל לקידומה והמשך הצלחתה, בהנחלת התלמוד לרבים, הרי היא מצווה שהכל צריכים להיות נשכרים בה.

