

מאמר על פרשנות התלמוד





מאמר
על פרשנות התלמוד



יובל בלנקובסקי

סידור ועימוד: אוריינטציה
לתגובות: blankovsky@gmail.com
המאמר זמין ברשת
ISBN 978-965-92144-0-2
ירושלים © תשע"ג

תוכן עניינים

- 7 פרק ראשון: על המתודה
- 16 פרק שני: היחס למסורות הקדומות בתלמוד
1. סוגית אכילת פועל (ב"מ פז ב) 22
 2. סוגית 'קידושי כסף' (קידושין, ג ב-ה א) 29
 3. סוגית 'מנהג מבטל הלכה' בירושלמי (ב"מ, ז א, יא ב) ובבבלי (ב"מ, פג א) 32
 4. סוגית 'מקדש במלוה' (קידושין, מז א) 36
- 47 פרק שלישי: עריכת הסוגיה
1. סוגית 'שור שנגח את הפרה' (ב"ק, מו א) 47
 2. סוגית 'תקפו כהן' (ב"מ ו א) 56
 3. סוגית 'הזמנה מילתא היא' (סנהדרין מז ב) 62
- 72 פרק רביעי: היחס בין פרשנות המקרא של חז"ל לפרשנות המסורות הקדומות
- 79 פרק חמישי: המימרה
1. סוגית שנים אוחזין בטלית (ב"מ ב א - ז א) 84
 2. סוגית אכילת הפועל בתלוש ואיסור 'לא תחסום' (ב"מ פח ב) 93

- 106 פרק שישי: המונח
1. סוגית 'עברה לשמה' (נזיר כג א) 106
- 122 פרק שביעי: הנוסח
- 128 פרק שמיני: ניתוח רצף של סוגיות: השבת אבידה
1. סוגית 'אוש שלא מדעת' (ב"מ כא ב) 136
2. סוגית 'כריכות' (ב"מ כב ב) 140
3. סוגית 'בכל מקום שהרבים מצויין שם' (ב"מ כד א) 145
4. סיום סוגית 'כריכות' (ב"מ כג א) 147

פרק ראשון:

על המתודה

1. הקדמה

המטרה של חיבור זה היא להציע שיטה פרשנית לתלמוד. מבחנה האמיתי של שיטה פרשנית הוא מבחן התוצאה: האם היא מצליחה לספק פרשנות המאירה את התלמוד באור חדש המגביר את הבנתנו. העיסוק התיאורטי בשיטה פרשנית אם כן, יכול להיות עקר, ועל כן לא אבקש מן הקורא להתאזר בסבלנות רבה עד לדוגמא הראשונה של ניתוח סוגיה תלמודית (פרק שני, סעיף 5. לקצרי הרוח שביניכם, דלגו לדוגמא הראשונה ותבדקו אם יש בה חידוש עבורכם - אם כן, חזרו לחלק התיאורטי). במהלך המאמר רמת הקושי של הסוגיות המנותחות הולכת ועולה, אולם סגנונה ועקרונותיה של השיטה הפרשנית המוצעת יובהרו כבר מן הדוגמא הראשונה.

2. תיאור השיטה הפרשנית זיקה ל'מפנה הלשוני'

ניתן לסכם את השיטה הפרשנית המוצעת במשפט אחד: 'פירוש התלמוד הבבלי לאור מקורותיו' או ליתר דיוק 'לאור מקורותיו המשוערים'.¹ הסוגיה התלמודית היא מהלך דיאלקטי של שאלות

1 אני מתכוון למונח שאליקים וייסברג מכנה 'הספריה המשוחזרת' - מאגר של טקסטים שאינם עומדים לפנינו, אך אנו יכולים לשחזר מתוך התייעוד של ספרות חז"ל הנמצא בפנינו כי טקסטים אלו היו מוכרים למנסחים של ספרות חז"ל, על כך ראה: 'הלשון הארמית של היצירה הארץ-ישראלית בתלמוד הבבלי (א)', לשוננו ס"ו, ירושלים, תשס"ד, עמ' 94-156.

ותשובות המשלב בתוכו מסורות קדומות: מימרות האמוראים והתנאים. השיטה הפרשנית המוצעת כאן מתבססת על ההבחנות שעורך פרופסור שמא פרידמן בין חלקי הסוגיה השונים: תנאי, אמוראי ו'סתם' - השכבה האנונימית בתלמוד.² אולם היא נפרדת מדרכו של פרידמן משום שהיא מציעה פרקטיקה פרשנית שונה, כזו המדגישה את העיסוק בניסוח הספציפי של המימרות והטענות התלמודיות ובתיאור יחסי הגומלין בין הניסוח הנידון לניסוחים דומים אחרים בספרות חז"ל. השיטה הפרשנית המוצעת עומדת בזיקה לתהליך המכונה 'המפנה הלשוני'.

3. 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי

הדרך הפרשנית המוצעת, מתמקדת בהתפתחות הרעיונות בספרות התלמודית תוך שהיא מניחה כי התפתחות הרעיונות בספרות התלמודית משתקפת בהתפתחות השפה. לאור המימרה המפורסמת של ויטגנשטיין כי 'משמעות היא שימוש', נוכל לומר כי רעיון חדש ישתקף בהתפתחות השפה, או בדרך של יצירת מילים או מונחים חדשים, או בדרך של שימוש חדש במונח או במילה קיימת.³ בכדי

2 בכל מקום שאני מפנה לדבריו של פרידמן ללא פירוט נוסף הכוונה היא לאסופת מחקריו שנדפסה לאחרונה: שמא יהודה פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי: אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים, תש"ע (להלן: פרידמן, סוגיות).

הבחנה זו זרועה לאורך כל מחקריו של פרידמן המקובצים בספר זה.

3 באופן כללי השיטה הפרשנית המוצעת מתייחסת למחקרים המתודולוגיים של קוונטין סקינר מתחום ההיסטוריה של הרעיונות (History of Ideas) כמקור הראה. המחקרים של סקינר עוסקים בהיסטוריה פוליטית, ובמושגים שלהם, שהם כמובן רחוקים מאוד מספרות חז"ל. עם זאת, סקינר הקדיש מספר רב של מחקרים לשאלה כיצד יש ללמוד ולפרש טקסטים מן העבר. בהקשר זה השיטה הפרשנית המוצעת מתכתבת עם המחקרים המתודולוגיים של סקינר ורואה בהם מקור הראה. מחקריו של סקינר מתפרסים על עשורים רבים והם זכו לתהודה גדולה בעולם האקדמי ולפרשנויות רבות, שאת חלקן קבל ואת חלקן דחה. הוא עצמו, חזר תיקן דייק ושינה במהלך הזמן את גישתו המתודולוגית. בהקשר שלנו אין לניואנסים של שיטתו של סקינר חשיבות כה מרובה משום שאין כאן הליכה עקב בצד גודל לאור מחקריו המתודולוגיים:

לעמוד על מקורותיו של רעיון/תובנה/טענה/קביעה הלכתית או
אגדית יש להקדיש תשומת לב לשפה - לבחירת המילים בהם נוסח
ההיגד המביע את הרעיון. מעקב אחר התפתחות השימוש בספרות

חלק אינו רלוונטי כלל לספרות חז"ל, וחלק אחר יכול לטעמי לשמש כמקור השראה (בלבד)
לפרשנות התלמודית. כדי שהקורא יקבל תמונה מליאה של היחס בין המחברים המתודולוגיים
של סקינר לשיטה הפרשנית המוצעת אציג במרוכז מספר ציטוטים של סקינר, כולם מתוך קובץ
מאמריו: Visions of Politics: Volume I: Regarding Method (Cambridge University Press, 2002)
ולאחר כל ציטוט הפנייה לקטע במהלך המאמר המתקשר לציטוט:

1. It seems to me seriously misleading to describe Wittgenstein or Austin as proposing a theory in the sense of putting forward hypothesis about language. Their achievement is better described as that of finding a way of describing, and hence calling to our attention, a dimension and hence a resource of language that every speaker and writer exploits all the time, and which we need to identify whenever we wish to understand any serious utterance. (p. 2)

ראה דברינו פרק חמישי, סעיף 1, לגבי היחס בין 'ניתוח' ל'תיאור'.

2. But to argue is always to argue for or against a certain assumption or point of view or course of action. (p. 115)

3. The aim is to see such texts as contributions to particular discourse, and thereby to recognize the ways in which they followed or challenged or subverted the conventional terms of those discourses themselves. More generally, the aim is to return the specific texts we study to the prices cultural context in which their originally formed. (p. 125)

זהו למעשה הבסיס למושג 'חלל השיח' שהוא המושג המרכזי של השיטה הפרשנית המוצעת. על מושג זה הרחבתי בפרק החמישי העוסק בניתוח המימרה (ראה: סעיף 1). מושג זה רלוונטי לכל רמות הניתוח של הטקסט התלמודי: המונח/המימרה/הסוגיה. ראה השימוש במושג 'חלל השיח' בפרק השלישי, סעיף 1, בהקשר של ניתוח סוגיה: השוואת הטענה של הסוגיה לגבי יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות הנידונות בה ל'חלל השיח' שלה: הטענות של סוגיות אחרות, מקבילות, לגבי יחסי הגומלין בין המסורות הקדומות המשותפות לשתי הסוגיות. וראה השימוש במושג 'חלל השיח' בפרק השישי, סעיף 2, בהקשר של ניתוח המונח - 'כוונה לשם מצווה'.

4. So did Wittgenstein... and went on argue that we should stop asking about 'meaning' of words and fuscous instead on the various functions they are capable of performing in different language games. (p. 2)

ראה דברינו בהמשך הפסקה על 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי.

5. what they may have intended by writing it in a certain way. (p. 99)
משפט זה קשור לפסקאות רבות בספר, בייחוד לפסקאות 5, 3, 2 בפרק הזה. כמו כן משפט זה קשור לפרק השני, סעיף 3, ולפסקת הסיום של הפרק השלישי, העוסקים בצורך הפרשני לעמוד על המניע של הסוגיה לארגון החומר הקודם באופן המוצע לפנינו.

חז"ל במושגים או במונחים בעזרתם מובע רעיון או קביעה הלכתית, מלמד על מקורותיו של הרעיון ודרכי התפתחותו. 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי אינו מצטמצם לשימוש במילים או מונחים קיימים בהקשרים חדשים אלא הוא מתבצע גם, (שלא לומר בעיקר) לגבי משפטים שלמים, שהם לרוב מקורות תנאים או מימרות אמוראיות המוצגות בהקשר ספרותי חדש - הסוגיה התלמודית בה הן משוכצות. דרכן של הסוגיות להציג הקשר ספרותי לאמירות תנאיות או אמוראיות, ובכך הסוגיות מפרשות את המימרות ויוצרות להן משמעות חדשה. כך למשל שתי סוגיות תלמודיות המביאות כל אחת מהן אמירה אמוראית זהה בהקשר שונה - מפרשות כל אחת את המימרה באופן אחר. לעיתים אין מדובר בפירושים שונים לחלוטין, די בכך שכל אחת מהסוגיות מבליטה חלק אחר בתוכנה של המימרה.

המוקד של השיטה הפרשנית המוצעת היא בתיאור 'משחק שפה' של התלמוד הבבלי, דהיינו השימושים והמשמעויות שצוברים ניסוחים - יחידות טקסט בספרות חז"ל, בין אם יחידות אלו מכילות תיבה או מונח בן מילה אחת (למשל המילה 'מצווה'), בין אם הם מכילות רצף של מילים (למשל: 'שנים אוחזין בטלית'), ובין אם הם מכילות רצף של מימרות הקשורות זו לזו באמצעות משא ומתן דיאלקטי (לדוגמא ראה: הדיון בסוגית 'שור שנגח את הפרה', פרק שלישי, סעיף 1). השיטה הפרשנית המוצעת מבקשת לתאר את תהליך החשיבה והתפתחות הרעיונות של חז"ל דרך מעקב אחר התפתחות השימוש של חז"ל במילים, מושגים ומונחים בהם השתמשו חז"ל לשם ניסוח הרעיונות שלהם. מקורותיו של רעיון בספרות חז"ל מתגלים לנו כאשר אנו מתחקים אחר מקורות הניסוח של הרעיון.

6. Rather we shall have study all the various contexts in which the words were used - all the functions they served' all the various things that could be done with them. (p. 84)

משפט זה תואם לתיאור של התפתחות השימושים והמשמעויות במונחים, מילים, מושגים וסיפורי מקרה בספרות חז"ל: ראה דברינו בפרק השישי, סעיף 2, לגבי סיפור המקרה 'אשתו ואחותו עמו בבית'.

4. הימנעות מפרשנות אנכרוניסטית

מחקרים אשר מבקשים לגזור מספרות חז"ל את השקפתם של חז"ל על מושגים בני זמננו, כמו: קאנון, זהות, מגדר, זמן, ועוד, נועדים להיכשל באנכרוניזם משום שהם כופים על חז"ל עולם מושגים וקטגוריות שחז"ל כלל לא היו מודעים אליו. גישה זו לפיה ניתן להציע לכל אמירה של חז"ל את תרגומה לעולם המושגים בן זמננו, דומה לתפיסת השפה המילונאית אותה ויטגנשטיין שלל לפיה לכל מילה משמעות נתונה. גישה זו מבטיחה אי הבנה של דרכי החשיבה של חז"ל משום שהיא מנתחת את דבריהם לאור מושגים וקטגוריות שחז"ל (ובדרך כלל לא רק חז"ל אלא כל בני זמנם) לא יכלו להכיר, להבין ולהגיב אליהם. דבריהם של חז"ל לא נוצרו בהקשר של קטגוריות החשיבה וההמשגה המודרניות, כשם שהסבר קטע תלמודי לאור פסיקתו של הרמב"ם לוקה באנכרוניזם, כך גם הסבר של קטע תלמודי לאור קטגוריית החשיבה וההמשגה בנות זמננו לוקה באנכרוניזם.

לעיתים קרובות 'הצל' שמטיל החוקר על מושא המחקר שלו בבואו לנתח את דברי חז"ל לאור מושגים וקטגוריות חשיבה בנות זמננו מעוות את התוכן של מושא המחקר. שאלת המחקר האנכרוניסטית מעצימה טקסטים מסוימים המתכתבים איתה בקלות יחסית או לפחות טקסטים הנחשבים ככאלו בעיני החוקר, ודוחקת באמצעות מנגנוני ההדחקה האקדמיים, התעלמות מוחלטת או אזכור רפה בהערות השוליים בלבד,⁴ טקסטים אחרים מספרות

4 בייחוד הדברים אמורים בהתעלמות מספרות מקור - של חז"ל. נדמה כי ביקורת בסגנון של 'הטענה שלך אינה מסתדרת עם המשנה הבאה או המשך הדיון בסוגיה' נשמרת רק לויכוחים במסגרת הספרות הרבנית ואילו מן השיח האקדמי היא הולכת ונעלמת. מהו הסטנדרט האקדמי להתייחסות/התעלמות מספרות מקור? מהו הסטנדרט האקדמי להתייחסות/התעלמות מספרות רבנית המפרשת את ספרות חז"ל? הצבת הסטנדרט האקדמי של התייחסות למחקרים אקדמיים קודמים והיעדרו של סטנדרט אקדמי ברור בהקשר של התייחסות לקשרים של הטקסט הנידון לטקסטים נוספים בספרות חז"ל ולפרשנות התלמוד בספרות הרבנית, מלמד על גבולותיו של ניהול הידע האקדמי ומטרתו - להאדיר להעצים ולפאר את הידע האקדמי עצמו.

חז"ל שאינם מתכתבים עם שאלת המחקר. זאת למרות ששני סוגי הטקסטים מספרות חז"ל משתמשים בניסוח משותף ומגיבים זה לזה - זאת אומרת פועלים במסגרת של אותו 'משחק לשון'. לדוגמא: המשנה והתוספתא של מסכת בבא מציעא פותחות שתיהן בתיאור מקרה זהה 'שנים אוחזין בטלית', ומכאן כל אחת נפרדת מחבריתה בתיאור של דינאמיקה שונה בין הצדדים בסכסוך ובפסק שהן מציעות. עוד נשוב ביתר פירוט לדוגמא זה (פרק חמישי, סעיף 2), אולם בשלב זה די לנו בתיאור הבא: ההבדלים שבין המשנה והתוספתא, יהיו אשר יהיו, משקפים את מרחב הדיון החז"לי לגבי המקרה של 'שנים אוחזין בטלית'. בבואנו לבחון כל ההתייחסות של חז"ל למקרה של 'שנים אוחזין בטלית', עלינו להכיר את מרחב הדיון בו השתמשו במקרה של 'שנים אוחזין בטלית'. בכדי שנוכל לצעוד על קרקע מוצקה בתיאור 'משחק הלשון' בו משמש היגד מספרות חז"ל, עלינו להקדיש תשומת לב לניסוח של ההיגד, ולחשוף את הזיקות הספרותיות שבינו לבין היגדים אחרים מספרות חז"ל. כך למשל בהקשר של ההיגד 'שנים אוחזין בטלית' יש להביא בחשבון גם את הברייתא שמביא התלמוד (בבא מציעא ז א) הפותחת בלשון דומה 'שנים אדוקין בטלית'⁵.

5. תיאור התפתחות הרעיונות של חז"ל באמצעות תיאור ההתפתחות של ניסוח הרעיונות

השיטה הפרשנית המוצעת סוברת כי התפתחות הטקסט התלמודי משקפת שלבים שונים בהתפתחות הרעיונות שבספרות חז"ל. התפתחות הרעיונות בספרות חז"ל, הולכת עקב בצד גודל עם התפתחות השפה והמושגים של חז"ל, שאחריהם ניתן ויש לעקוב

⁵ כך בחלק מעדי הנוסח, ובאחרים כלשון המשנה 'שנים אוחזין', על כך ראה: פרק חמישי, סעיף 2.

בעזרת ההתחקות אחר התפתחות השימוש במילים ובמונחים שבספרות חז"ל. שיטה זו מעמידה במרכז את המשימה הפרשנית לבחון את מקורותיו של רעיון בספרות חז"ל, את דרכי התפתחותו, ואת האופן המדויק בו רעיון זה הובן בזמן בו הוא נוצר ונוסח. שרטוט מדויק של תופעה רעיונית הוא תנאי מקדים להצעת השערה לגבי סיבותיה, תהיינה אשר תהיינה. לעיתים התיאור של הדינאמיקה בה התפתח רעיון, מספק הסבר המניח את הדעת (לפחות את דעתם של חלק מהאנשים) לגבי סיבת היווצרותו של הרעיון. אחרים יטענו: 'ומה בכך שיש בידינו תיאור של התפתחות רעיון בספרות חז"ל' - היא גופא השאלה, מדוע חז"ל פיתחו רעיון זה ולא אחר, מדוע בחרו לפרש פסוק או משנה כך ולא אחרת. אולם, השיטה הפרשנית המוצעת אינה מתייחסת לשאלות אלו במישרין ואינה מנסה להתמודד עמן. במקום זאת השיטה הפרשנית המוצעת מתמקדת בתיאור תהליכי החשיבה של חז"ל דרך תיאור של התפתחות הניסוח של הרעיונות. בכדי להכיר ולהבין את תרבותם ועולמם של חז"ל עלינו להכיר את דרכי החשיבה ופיתוח הרעיונות שלהם, ועל כן לתיאור התפתחות הרעיונות של חז"ל יש ערך בפני עצמו. מלבד זאת, בכדי לענות על שאלות מסדר שני כמו: מדוע חז"ל סברו כך ולא אחרת, עלינו תחילה לענות על השאלות מן הסדר הראשון - מה חשבו חז"ל, מה היו המקורות שעמדו לפנייהם, באילו קטגוריות חשבו חז"ל, אילו קטגוריות עמדו לפנייהם, וכיצד חז"ל השתמשו בקטגוריות הללו בכדי להביע את דעתם.

6. נקודת מפנה ברצף המסירה של הרעיונות בספרות חז"ל
בהקשר זה של תיאור התפתחות הרעיונות של חז"ל, הבנת הסוגיה כרוכה לעיתים באבחון של 'נקודת המפנה' או 'נקודות מפנה' ברצף המסירה של הרעיונות בספרות חז"ל. אינה דומה מעמדה של אמירה

אמוראית הממשיכה מגמה הלכתית או רעיונית המצויה בספרות התנאים, לאמירה אמוראית הסותרת את המסורות התנאיות המוכרות לנו ומעמידה רעיון חדש על מפת הרעיונות החז"לית.⁶ אבחון של נקודת מפנה ברצף המעבר של הרעיונות בספרות חז"ל הוא קריטי להבנת תוכנו של התלמוד. ודוק, ההבחנה של 'נקודת מפנה' במעבר הרעיונות בספרות חז"ל אינה נעשית מתוך הערכה כי היגד חז"ל"י חריג ביחס להיגדים חז"ל"ים אחרים בהקשר של עולם הרעיונות והדעות, המושגים והקטגוריות בנות זמננו, אלא ההבחנה ב'נקודת מפנה' נעשית לאור הפער שבין ההיגד הנידון להיגדים נוספים מספרות חז"ל שקדמו לו או שהם בני זמנו של ההיגד הנידון. כמובן שנקודת מפנה שכזו אינה מתרחשת בכל סוגיה, לעיתים ישנן סוגיות שרעיון חז"ל"י קדום עובר בהם מהלך של צמצום או העצמה גרידא ללא שינוי מהותי בתוכנו (זאת אומרת הבדלים מדתיים בלבד - בייחוד הדברים אמורים לגבי תקנות חז"ל שהרחבתן או צמצומן תלוי בשיקול דעת גרידא ובתנאי הסביבה המשתנים). עם האבחון של 'נקודת מפנה' ברצף המעבר של הרעיונות בספרות חז"ל עולה שאלת המפתח של הסוגיה והיא שאלת המניע: מדוע בחר אמורא מסוים להבין את המשנה לא כפשוטה והציע לה פרשנות אחרת. מהו המניע העומד מאחורי פרשנות חדשה זו הקוטעת את הרצף הרעיוני שקדם לה.

7. הדיון התלמודי - דיון בתוך מרחב של מסורות קדומות ככלל, הדיון בתלמוד הבבלי ואף בשאר החיבורים מספרות חז"ל 'מתקיים בתוך מרחב של מסורות קדומות'. זאת אומרת גם תובנה חדשה הסותרת את דברי הדורות הקודמים תכתב עם האמירות

6 דוגמא לכך בפרק השמיני של המאמר, בו ננסה לעמוד על 'נקודת המפנה' במעבר הרעיונות והדעות בנושא מצוות השבת אבידה.

הקדומות, ולעיתים אף תשתמש באותו מטבע לשון אך במשמעות שונה ואף הפוכה מהשימוש הקודם. הטענה (החביבה על ספרות המחקר) כי בעקבות השפעות תרבויות זרות כאלה ואחרות התרחשו שינויים הלכתיים ותיאולוגים במהלך הדורות בספרות חז"ל, אינה עומדת בסתירה לטענה כי הספרות התלמודית נעה במרחב של מסורות קדומות. ניתן להציע הסברים שונים להתפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל הקשורים לשינויים בנסיבות היסטוריות וסביבתיות, אולם חז"ל ניסחו שינויים אלו בתוך מרחב של מסורות קדומות - ציטוט מסורות קדומות ופירוש שלהן. אף אם נקבל את הטענה אותה יש לבחון בכל מקרה לגופו, כי השפעה תרבותית כזו או אחרת היא שהובילה לשינוי - האופן בו מוצגת העמדה החדשה בספרות חז"ל הוא בדרך של פירוש מחדש של המסורות הקודמות. פירוש זה יכול להיות מנוסח גם בדרך של מחיקה או הגהה של המסורות הקדומות - אך לא בהתעלמות.

פרוש טוב לסוגיה תלמודית והבנה מלאה שלה משמעו תיאור הזיקות הספרותיות שבין הסוגיה התלמודית לבין כל המקורות האחרים מספרות חז"ל העומדים לפנינו. תיאור יחסי הגומלין שבין המקורות מצמיח בסופו של דבר תיאור של הסוגיה התלמודית בהקשר רב מימדי. בסוגיה תלמודית ממוצעת נוכל לאבחן שלבים שונים של התפתחות הטקסט התלמודי, שהם למעשה שלבים שונים של התפתחות הרעיונות בספרות חז"ל. כאשר הבנה מלאה של תהליך ההתפתחות תכלול הסבר ותיאור של המניע להתפתחות הרעיונית של חז"ל.

פרק שני:

היחס למסורות הקדומות בתלמוד

1. תיאור התלמוד מנקודת מבט ספרותית

באופן כללי נוכל לתאר את המפעל הספרותי של התלמוד הבבלי כארגון חומר קדום. התלמוד הבבלי הוא מעין 'סיכום יצירתי שיש בו חידוש' של ספרות חז"ל הקדומה לו. הוא משלב בתוכו מסורות תנאיות ואמוראיות, א"י ובבליות. הוא מארגן את החומר הקדום מחדש, זאת אומרת מעמיד אותו בהקשר ספרותי חדש - הסוגיה התלמודית. התלמוד מעמיד בהקשר ספרותי לא רק מימרות אלא גם יחידות ספרותיות גדולות מן המימרות שהן מעין 'סוגיות קדומות' - רצף של מימרות ושקלא וטריא שכבר גובש כיחידה ספרותית אחת קודם לכן. הבנת הסוגיה התלמודית פירושה הבנת החומר הקדום, לאור האופן בו הסוגיה בחרה לארגן ולהציע את החומר הקדום, והבנת המניע לארגון והצעת החומר הקדום דווקא באופן זה.

2. דרכי ארגון החומר הקדום של התלמוד הבבלי

1.1. אשרור המסורות הקדומות

בהכללה גסה ניתן לומר כי מאפיין העל של המפעל הפרשני-ארגוני של התלמוד הבבלי ביחס למסורות הקדומות הוא אשרורן של המסורות הקדומות - הצגתן כמסורות הכרחיות שאין אפשרות בלעדיהן. מטרתו של המחלק התלמודי של ה'צריכותא' (במובנו הרחב - כשהוא כולל גם

היחס למסורות הקדומות בתלמוד

את ה'פשיטא', ועל כך בהמשך) שהוא המובהק שבמוסדות הפרשנים של התלמוד הבבלי, הוא להראות כי בין שתיים או יותר מן המסורות הקדומות אין כפל או ייתור. כשהתלמוד טוען ל'צריכותא' הוא טוען כי אנו זקוקים לכל אחת מן המסורות הקדומות ואם נשמיט אחת מהן הבנתנו את ההלכה תחסר. וריאציה פחות מפורשת של מהלך ה'צריכותא' הוא המהלך של ה'פשיטא' או ה'הוה אמינא' - הצגת ההנחה אותה התלמוד מבקש לשלול. התלמוד עושה במקרה זה מעין 'צריכותא פנימית' לגבי מקור אחד. התלמוד מסביר כי לולי המסורת הקדומה (תנאית או אמוראית) היינו חושבים Y, אולם המימרה מלמדת אותנו כי Y שגוי - בכך התלמוד מאשרר את המימרה קדומה ומסביר כי הבנת ההלכה אינה אפשרית בלעדיה. התלמוד לעיתים קרובות מסביר את המסורת הקדומה על דרך השלילה - דהיינו כאמירה המבקשת לשלול את ההנחה שהתלמוד מציע. התלמוד נוהג לנמק את ההנחה אותה הוא מבקש לשלול, אך הוא אינו מנמק מדוע המסורת הקדומה שוללת את ההנחה שנאמרה קודם, אלא מסתפק בציטוט המסורת הקדומה ולאחריה המונח 'קא משמע לך' - המימרה הקדומה משמיעה לנו כי יש לשלול את ההנחה המנומקת שהציע התלמוד קודם לכן. כך מדגיש התלמוד את סמכותה של המסורת הקדומה - המסורת הקדומה אינה זקוקה להסבר ונימוק וסמכותה אינה מותנית בהם.

2.2. מקורות קדומים סותרים ופירושים באמצעות 'אוקימתא'
'אשרור המסורות הקדומות' אינו מתאים לתיאור של כל תהליכי הארגון של החומר הקדום שמציג התלמוד הבבלי. במקרים רבים התלמוד הבבלי שולל חלק מהמסורות הקדומות, במקרים אלו הסבר מספק של הסוגיה התלמודית יצטרך לתאר באופן מלא את התהליך (ולעיתים אף את מניעיו של התהליך) בו התלמוד שולל חלק מן המסורות הקדומות ומעדיף מסורות קדומות אחרות על פניהן.

בהקשר זה של הבעייתיות הנובעת ממסורות קדומות סותרות ומאידך המגמה של 'אשרור המסורות הקדומות', מופיע המהלך התלמודי של 'האוקימתא' - העמדת אחת או יותר מן המסורות הקדומות כמתייחסת למקרה פרטי. כשהתלמוד מציג 'אוקימתא' הוא מסביר את אחת או יותר מן הקביעות הקדומות כמתייחסת למקרה פרטי ובכך הוא מיישב את הסתירה שבין המקורות הקדומים. במהלך זה של התלמוד ישנו 'רווח כפול': מחד היישוב בין המסורות הקדומות הסותרות מאפשר לתלמוד 'מרווח תמרון' - במקום לבחור באחת מתוך המסורות הקדומות ולדחות את האחרת, בפני התלמוד נפתחות מגוון רחב (באופן תיאורטי אינסופי) של אפשרויות ליישוב הסתירה. ובנוסף, התלמוד מאשרר את כל המקורות הקדומים העומדים בפניו וטוען כי כל המקורות הקדומים צודקים ואין לדחות אחד מהם - אחד המקורות עוסק במקרה ספציפי, ואילו המקור השני עוסק במקרה אחר, ועל כן אין סתירה בין המקורות.⁷

7 שתי הטקטיקות המרכזיות של "ניהול" המסורות הקדומות מתקיימות גם ביחס למסורות קדומות המכילות מחלוקת. כך התלמוד יכול לעמת מסורת קדומה (A) המכילה קביעה הלכתית מול מסורת קדומה אחרת (B) המכילה מחלוקת לגבי קביעה הלכתית. התלמוד לעיתים טוען כי הקביעה ההלכתית שנויה במחלוקת (דהיינו סתירה בין A לאחד הצדדים במחלוקת המובאת בB והסכמה עם הצד השני), לעיתים התלמוד טוען כי הקביעה ההלכתית אינה מתאימה לשני צידי המחלוקת (סתירה לכל הדעות המובאות בB) ולעיתים התלמוד טוען כי כל הדעות במחלוקת אינן סותרות את הקביעה ההלכתית (אין סתירה בין A לB). כמו כן התלמוד נוהג לעבור במהלך שאלה ותירוץ מאפשרות אחת של יחסי הגומלין שבין A לB לאפשרות אחרת, לעיתים קרובות בדרך של 'אוקימתא' של אחת מן המסורות. מגוון יחסי הגומלין האפשריים בין שתי מסורות קדומות מתקיימים גם במקרים בהן כל אחת מן המסורות הקדומות מכילה מחלוקת. לעיתים התלמוד טוען כי שתי המחלוקות דמות זו לזו 'כתנאי'; לעיתים התלמוד טוען כי אחד מצדדי המחלוקת האחת יכול להתיישב עם כל אחת מן הדעות במסורת השנייה; ולעיתים התלמוד טוען כי כל אחד מצדדי המחלוקת שבמסורת האחת יכול להתיישב עם כל אחת מן הדעות החלוקות שבמסורת השנייה 'אנא דאמרי אפילו ...'. כשהתלמוד טוען טענה מן הסוג האחרון ביחס לשתי מסורות קדומות המכילות כל אחת מחלוקת הוא מציג מעין 'צריכותא': כל אחת מן המחלוקת אינה תלויה בחברתה, דהיינו נקיטת עמדה באחת מן המחלוקת אינה משליכה על רעותה.

3.2. פירוש מסורות קדומות על ידי התלמוד
המהלך השלישי במרכזיותו של השיח התלמודי הוא ציטוט ופירוש המסורות הקדומות. לעיתים התלמוד מצטט רצף של מסורות קדומות ללא טענה הקושרת בין מסורת למסורת (למשל רצף מסורות המיוחסות כולן לחכם אחד). כמו כן לעיתים התלמוד מתחבט בפרושה של משנה או ברייתא או בברור הנוסח שלה, וזאת ללא קשר לשני המהלכים התלמודיים שסקרנו, למשל: הקושיא התלמודית 'הכל לאתויי מאי'. גם מהלך פרשני זה של ברור הפרוש והנוסח של המסורת הקדומה תפקידו 'לאשרר את המסורות הקדומות', ולהעצים את חשיבותן.

הן הנוסח והן הפירוש של כל תיבה ותיבה במסורות הקדומות חשובים בעיני התלמוד ויש לדקדק ולדייק בדבריהם ובייחוד הדברים אמורים ביחס התלמוד ללשונה של המשנה. לעיתים קרובות סוגיה תלמודית מיישמת את שלוש הטקטיקות של ניהול המסורות הקדומות יחד. כך למשל הסוגיה יכולה לפתוח בשאלה המבררת את פירוש המשנה, לאחר מכן היא תצטט מסורות קדומה המשיבה על כך, ולאחר מכן היא תצטט מסורת קדומה נוספת הסותרת את הראשונה ותיישב ביניהן בדרך של 'אוקימתא'.

עד כאן אין חידוש בדברינו, אולם בהמשך הפרק אראה כיצד הטקטיקות ל"ניהול" המסורות הקדומות שסקרנו, קיימות בסוגיות התלמוד לא רק באופן גלוי אלא גם באופן סמוי. באופן גלוי התלמוד טוען כי יש סתירה והוא מיישב אותה, או עורך 'צריכותות'; ובאופן סמוי התלמוד מצייר יחסי גומלין שכאלו בין מסורות קדומות אף על פי שהוא אינו מכריז במפורש כי זוהי טענתו או מטרתו.

3. טענות התלמוד ביחס למסורות הקודמות

המנעד של הטענות התלמודיות מלמד כי לתלמוד אין סיסטמה קבועה לגבי יחסי גומלין "הרצויים" בין המסורות הקדומות. כך למשל לעיתים התלמוד יטען 'כתנאי' - מחלוקת אחת דומה למחלוקת השנייה, ולעיתים הוא יקשה 'לימא כתנאי' וידחה את הטענה כי המחלוקת תלויות זו בזו. לעיתים התלמוד יערוך 'צריכותות' בין מימרות ולעיתים התלמוד יטען כי המימרות 'אמרו דבר אחד'. כשם שהתלמוד יכול להציג מסורות קדומות כסותרות זו את זו הוא יכול להציג את המסורות הקדומות כמשלימות זו את זו, ואף כמסורות קדומות הזהות זו לזו (כפולות) ועל כן יש לעשות ביניהן 'צריכותא'. הדיון התלמודי מתקיים (ברובו המכריע) בתוך מנעד האפשרויות של יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות שתיארנו. אולם התלמוד אינו סיסטמאטי בקביעת יחסי הגומלין בין המסורות - לעיתים מגמת הסוגיה ליישב מסורות קדומות הנראות כחולקות ולעיתים מטרתה להכריז על המחלוקת (למשל בשימוש במינוח 'ופליגא'). לא זו בלבד שלעיתים השקלא וטריא של התלמוד משקפת מעבר בין טיעון כי ישנם יחסי גומלין מסוג מסוים בין מסורות קדומות ליחסי גומלין מסוג אחר, אלא שלעיתים אותן מסורות קדומות נידונות בסוגיות שונות (שהן בעצם סוגיות מקבילות) ובכל אחת מן הסוגיות מופיע טיעון שונה לגבי היחס בין המסורות הקדומות (ראה הדוגמא בפרק השלישי סעיף 1). מתופעה זו אתה למד כי הטיעונים בתלמוד הם טיעונים מונחי אג'נדה - התלמוד מבקש להביע משהו, "להרוויח משהו" בתודעתו של הקורא, להעצים עמדה מסוימת או למזערה, להעלים או לטשטש עמדה, או להציג עמדה "חדשה" כעמדה "ותיקה" הנסמכת על מקורות קדומים. הדיון התלמודי אינו פועל בתוך מסגרת נוקשה של כללי-על המכתיבים את הטיעונים, הספציפיים שהסוגיה מציעה לגבי היחס שבין המסורות הקדומות,

אלא הוא בוחר בכל סוגיה וסוגיה לטעון ליחסי גומלין מסוג זה או אחר וזאת בהתאם למוטיבציות של עורכי הסוגיה. בהקשר של פרשנות התלמוד, יש להדגיש כי כל פרשנות שנציע לתלמוד תהיה פגומה במידה ולא נתייחס למוטיבציה של הטיעון התלמודי - משום שהיא בעצם הליכה האמיתית של הסוגיה, כוח התנע של הסוגיה, הוא מה שהסוגיה מבקשת לחולל. הביטוי של המוטיבציה של עורכי התלמוד הוא הטיעון של התלמוד לגבי המסורות הקדומות - פרשנותן, ויחסי הגומלין ביניהן. אולם בכל סוגיה התלמוד יכול היה לבחור בדרך אחרת של פירוש המסורות הקדומות ויחסי הגומלין ביניהן. הבנה מלאה של סוגיה תלמודית תספק הסבר מדוע הסוגיה בחרה להציג את המסורות הקדומות באופן שהיא בחרה לעשות זאת ולא באופן אחר. הסבר זה הוא בעצם תיאור המוטיבציה של הסוגיה התלמודית. טבעו של העיסוק במוטיבציה המנחה את הסוגיה התלמודית הוא ספקולטיבי וזאת משום שלעיתים קרובות המוטיבציה של הסוגיה אינה מפורשת, העיסוק הוא אינו במה שהסוגיה אומרת אלא במה שהסוגיה מבקשת להשיג במה שהיא אומרת. עם זאת קריאה זהירה בתלמוד והערכת המוטיבציה של הסוגיה לאור הטיעונים, העמדות, הרעיונות, המושגים והקטגוריות של חז"ל תרחיק אותנו מפרשנות אנכרוניסטית, ותוביל אותנו במרבית המקרים לתיאור אמין ומשכנע של המוטיבציה המנחה את הסוגיה, המתבסס על הסביבה הרעיונית בה נוצרה הסוגיה התלמודית.

4. שיטתו של פרידמן לגבי חלקי הסוגיה

אציג בקצרה את שיטתו של פרידמן לגבי ההבחנה בין חלקי הסוגיה ומיד לאחר מכן אדגים באמצעות סוגיה 'פשוטה' ו'בסיסית' את סגנון הפרשנות המוצעת. פרידמן טוען כי ניתן להפריד בקלות בין

החלקים השונים של הסוגיה. את הסוגיה התלמודית ניתן לחלק לשלושה חלקים עיקריים: מקורות תנאיים, מימרות האמוראים ודברי 'סתם התלמוד'. שני הראשונים יופיעו בדרך כלל בעברית ואילו דברי 'סתם' התלמוד בארמית. הסימון של חלקי הסוגיה היא נקודת המוצא של הדיון אולם לא סוף פסוק (דגש זה הוא של פרידמן).⁸ לעיתים מקור שהסוגיה מציגה כתנאי מתברר לאחר העיון במקבילות כמקור שאינו תנאי, ולהפך, לעיתים דברי 'סתם התלמוד' מתבררים לאחר העיון במקבילות כמבוססים על מקור תנאי או מימרה אמוראית.⁹

5. קריאה ספרותית בסוגיה הלכתית: 'צריכותא סמויה' נציע ניתוח של סוגיה תלמודית 'בסיסית' ו'פשוטה'. סוגיה זו מדגימה את האופן בו הטקטיקות המוצהרות של התלמוד "בניהול" המסורות הקדומות מופיעות גם באופן סמוי. סוגיתנו עוסקת בזכותו של הפועל לאכול מן התוצרת החקלאית בה הוא עוסק בשעת עבודתו. שאלת הפתיחה של הסוגיה (בבא מציעא פז ב) הוא היקף ההיתר. מניין למשנה (ז ב) ש'כל דבר שהוא גידולי קרקע - פועל אוכל בו':
מנא הני מילי?
דכתיב: 'כי תבא בכרם רעך ואכלת' (דברים כג כה).

8 פרידמן, סוגיות, עמ' 38.

9 בנוסף על שלושת חלקי הסוגיה שמנינו פרידמן (שם, עמ' 8) מציין כי לעיתים אתה למד מן ההבדלים שבין כתבי היד כי חלק מן הסוגיה שלפנינו הוא הוספה מאוחרת לסוגיה, למשל: מימרה אמוראית שמופיעה בחלק מכתבי היד ובחלק אחר אינה מופיעה, או שמיקומה בתוך הסוגיה משתנה בין כתבי היד של הסוגיה. פרידמן היטיב להגדיר זאת כ'הוספה מאוחרת ביחס למסגרתה'. זאת אומרת שנוסח קדום יותר של הסוגיה שלעיתים הוא משתקף באחד מעדי הנוסח, ולעיתים באף אחד מהם, לא כלל את ההוספה המאוחרת. דרכי הניתוח הפרשני של 'הוספות מאוחרות לסוגיה' יודגמו בפרק השביעי של המאמר המיוחד לעניינינו נוסח.

אשכחן כרם, כל מילי מנא לן?
גמרינן מכרם: מה כרם מיוחד - דבר שגידולי קרקע, ובשעת
גמר מלאכה - פועל אוכל בו,
אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה - פועל אוכל בו.
מה לכרם - שכן חייב בעוללות!
גמרינן מקמה.
קמה גופה מנא לן?
דכתיב: 'כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך' (שם כו).
מה לקמה - שכן חייבת בחלה!
וממאי דהאי קמה, קמה דמתחייבת בחלה היא?
דלמא כל קמה קאמר רחמנא!
אתיא קמה קמה,
כתיב הכא: 'כי תבא בקמת רעך'
וכתיב התם: 'מהחל חרמש בקמה' (שם טז יז),
מה התם - קמה דמיחייבא בחלה,
אף הכא נמי - קמה דמיחייבא בחלה.
איכא למיפרך: מה לקמה שכן חייבת בחלה!
כרם יוכיח.
מה לכרם - שכן חייב בעוללות!
קמה תוכיח.
וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן:
שכן דבר שגידולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו,
אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו.
מה להצד השווה שבהן - שכן יש בהן צד מזבח.
ואתא נמי זית, דאית ביה צד מזבח.
וזית במה הצד אתי? הוא גופיה כרם איקרי,
דכתיב: 'ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית' (שופטים טו ה)

אמר רב פפא: כרם זית - אקרי, כרם סתמא - לא אקרי.
מכל מקום קשיא!
אלא אמר שמואל: אמר קרא וחרמש - לרבות כל בעלי חרמש.
והאי חרמש מיבעי ליה:
בשעת חרמש - אכול, שלא בשעת חרמש - לא תיכול!
ההוא מזאל כליך לא תתן נפקא.
תינח דבר חרמש, דלאו בר חרמש מנא לן?
אלא אמר רבי יצחק: אמר קרא קמה - לרבות כל בעלי קמה.
והא אמרת קמה - קמה דמיחייבא בחלה!
הני מילי - מקמי דניתי חרמש,
השתא דאתי חרמש - איתרבי ליה כל דבר חרמש ואף על גב
דלא מיחייב בחלה.
קמה למה לי - לרבות כל בעלי קמה.¹⁰

הסוגיה כאן כמו סוגיות רבות אחרות בתלמוד אינה מבררת דבר. הלכת המשנה לפיה אכילת הפועל נוהגת בכל דבר שגידולו מן הארץ היא ברורה וידועה לסוגיה ואין עליה עוררין. אם כן מה פירושה של סוגיה זו? מדוע התלמוד מציע מהלך דיאלקטי ארוך של קושיות ותירוצים בכדי לנמק את הלכת המשנה? לו היה התלמוד מבקש לנמק את המשנה באמצעות לימוד מן המקרא די היה באחת מן המימרות האמוראיות שבסוגיה.

התלמוד עורך 'צריכותא' סמויה בין שתי המימרות האמוראיות המודגשות בסוגיה: זו של שמואל וזו של ר' יצחק. לפשוטם של דברים המימרות מביעות את אותו רעיון - ההיתר של הפועל לאכול אינו מתייחס דווקא לסוגי התוצרת החקלאית אותם מזכיר המקרא אלא לכל תוצרת חקלאית. לא זו בלבד שהן מביעות רעיון דומה אלא

¹⁰ כאן ובכל מקום במהלך המאמר הציטוטים על פי דפוס וילנה לבבלי, דפוס ונציה לירושלמי, מהדורת ליברמן לתוספתא, אלא אם כן צוין אחרת. בהערות השוליים הבאתי את שינויי הנוסח הנוגעים לענייננו.

הן אף דומות זו לזו בניסוחן, ואף הסוגיה אינה נמנעת מלהצביע על כך בדרך שילובן בסוגיה:

אלא אמר שמואל: אמר קרא וחרמש - לרבות כל בעלי חרמש.
אלא אמר רבי יצחק: אמר קרא קמה - לרבות כל בעלי קמה.

לא יהיה זה רחוק להניח כי מדובר במסורת מדרשית אחת שהלכה ונתפצלה לשתיים: אחת התייחסה לשמואל והשנייה לר' יצחק, האחת דורשת את התיבה 'וחרמש' והאחרת את התיבה 'קמה'. כפי שמסורות אלו מנוסחות בפנינו יש זיקה ספרותית ברורה ביניהן - ועם זאת, אין לשלול אפשרות לפיה הזיקה הספרותית ביניהן הן פרי ידיו של מנסח מאוחר שהוא הוא שיצר את ניסוחן האחיד.

בין כך ובין כך כשאתה בא לענות על השאלה מה מבקש התלמוד הבבלי לעשות בהצגת מסורות אלו בהקשרן הספרותי התשובה ברורה: תחילת הסוגיה עד לציטוט מימרת שמואל, היא הקדמה ספרותית למימרת שמואל. התלמוד מלמד אותנו כי מן הפסוקים לבדם ודרכי הלימוד שלהם לא היינו יכולים להגיע למסקנת המשנה. בכך התלמוד עורך 'צריכותא' סמויה למימרת שמואל.

בהשאלה מעולם הספרות נוכל לומר כי עד להבאת מימרת שמואל הסוגיה עסוקה בבנייה של 'המתח הספרותי' של הסוגיה. "גיבור הערב" הוא מימרת שמואל, והמהלך התלמודי הולך ומבהיר עד כמה עלילת הסיפור - החיפוש אחר הסבר לדין המשנה באמצעות דרכי הלימוד וההיגיון - תקועה. אנו זקוקים להופעתו של "גיבור הערב" - דהיינו מימרת שמואל, בכדי להגיע אל חוף המבטחים המבוקש - מציאת הסבר ומקור לדין המשנה. אולם, התלמוד אינו מסתפק בכך אלא מביא גם את המימרה המקבילה של ר' יצחק, שכאמור לפשוטם של דברים מבטאת את אותו הרעיון של מימרת שמואל. התלמוד בדרך של 'צריכותא' סמויה מלמד אותנו כי לולי שתי המסורות הקדומות יחדיו, זו של שמואל וזו של ר' יצחק, לא

היינו יכולים להגיע למסקנת המשנה. כך מאשררת הסוגיה את המסורות הקדומות - כל אחת מהן חשובה ובעלת ערך ולולי מסורת זו טועים היינו לגבי הלכת המשנה. מטרתו של ההקשר הספרותי בו משובצות המימרות התלמודיות היא להעצים ולהאדיר את חשיבותן: על פי הסוגיה אלו הן המימרות, אין בלתן ולולי הן לא היינו יכולים להבין את המשנה.

יש להבחין בין מה שהתלמוד טוען בסוגיה, לבין מה שהוא עושה בפועל ביחס למסורת הקדומות. על השאלה הראשונה עונה כל לומד מתחיל של התלמוד: התלמוד מבקש להסביר מניין למשנה שזכות הפעול לאכול נוהגת בכל גידולי הקרקע. זהו הרובד המוצהר של הסוגיה ובו היא פותחת: 'מנא הני מילי' - 'מניין לנו?'. כאמור, לו התלמוד היה מבקש להשיב על שאלה זו בלבד, די היה בציטוט של אחת מן המימרות האמוראיות שעמדו לפניו - זו של שמואל או זו של ר' יצחק. המהלך הדיאלקטי המסובך שמציג התלמוד משקף תהליך תרבותי המבקש לעשות משהו נוסף, והוא עושה אותו באופן סמוי מן העין ובלתי מוצהר - התלמוד מבקש לבסס ולאשרר את מעמדה של המסורות האמוראיות המשובצות בסוגיה.

זוהי דוגמא לסוגיה תלמודית פשוטה מאוד, ויש רבות מסוגה. בהמשך נראה כי ישנם סוגיות סבוכות יותר בהן פעלו מספר ידיים שלכל אחת מהן מוטיבציה ומניע משלה, אולם דיה לצרה בשעתה. המהלך הפרשני שהוצג הוא כה פשוט וטריוויאלי שהשאלה העיקרית שעולה היא: מדוע אף אחד לא לומד כך? התשובה לשאלה מדוע בעולם הישיבות אין לומדים כך פשוטה יותר, והיא קשורה לעולם הערכים ונורמות הלימוד שבו, אם כי לטעמי גם הלימוד הישיבתי ירוויח מסגנון לימוד שכזה. השאלה היותר חריפה היא מדוע הפרשנות האקדמית אינה מפרשת כך את התלמוד? אם זה כל כך קל, מדוע לא עושים זאת? התשובה להערכת, היא מעצבנת

ופשוטה בו זמנית: 'כי למי אכפת?'. למי אכפת מה חז"ל חשבו, ואיך חז"ל חשבו, כל עוד התשובות לשאלות הללו אינן נרתמות למשהו "גדול יותר" כמו שיבוץ תרבותם של חז"ל בהקשר של העולם היווני-רומי (העולם האקדמי), או שיבוץ הקביעות ההלכתיות של חז"ל בהקשר של המסורת הרבנית של פירוש התלמוד והשתלשלות ההלכה מתוכו (העולם הרבני).

6. הערת ביניים: תיאור סוגיות מהפרספקטיבה

של יחסן למסורות הקדומות

אם אכן נלך בדרך פרשנית זו נפתח בפנינו אופק חדש של אפיון הסוגיות בתלמוד. את הסוגיה שלמדנו נוכל לתאר כיחידה ספרותית המבקשת לאשרר שתי מסורות אמוראיות בעלות רעיון דומה דהיינו 'כפילות בין שתי מסורת אמוראיות'. במשפט קצר זה נוכל לתאר את מגמת הסוגיה ותוכנה. נוכל אם כן לאפיין את כל הסוגיות בתלמוד הבבלי בין השאר על פי היחס שלהן למסורות הקדומות (גם אם במקרים נדירים לגבי מספר סוגיות, לא נוכל להגיע להסכמה לגבי האופן בו הן ארגנו את החומר הקדום). נוכל להציע סכמה ראשונית על פיה ניתן לאפיין את רוב הסוגיות התלמוד לפי יחסן למסורות הקדומות: בין מסורות קדומות ישנם מספר יחסי גומלין אפשריים: סתירה - הנפתרת לרוב על ידי 'אוקימתא' דהיינו העמדת אחד (או יותר מן) ההיגדים הסותרים כמתייחס למקרה פרטי, כפילות - הנפתרת לרוב על ידי 'צריכותא', והשלמה - שתי מימרות המשלימות זו את זו - האחת מוסיפה על חברתה אך איננה עומדת בסתירה או בכפילות ביחס לרעותה. לצד זה ישנם מספר סוגים של מסורות קדומות: מקור תנאי, אמוראי ומסורת המיוחסת ל'סתם התלמוד'. יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות יכולים להתקיים בין מסורות קדומות מסוגים שונים, כך למשל: מחלוקת בין מסורת תנאית למסורת

אמוראית, מחלוקת בין שתי מסורות תנאיות וכולי. בסך הכל מספר המודלים האפשריים מוגבל.¹¹ אפיון סוגיות הבבלי על פיו, הוא בראש ובראשונה כלי מתודי חשוב: סיכום בקיצור ותמציתיות של התהליך הפרשני של הסוגיה. שנית, ייתכן שלאור מאפיין זה נמצא למשל מאפיינים של פרקים או מסכתות. כך למשל ייתכן שנמצא פרקים בתלמוד בהם מרבית המקרים בהם מסורות סותרות אינן מתיישבות אלא אחת מהן נדחית, לעומת פרקים אחרים בהם נהוג ליישב בין מקורות סותרים. ייתכן ונמצא כי ישנם מאפיינים לסוגיות המציגות כפילות בין שתי מימרות אמוראיות, שאינם מתקיימים בסוגיות המציגות כפילות בין שתי מימרות תנאיות. כמובן שיש לשלב מאפיין זה של יחס הסוגיה למסורות הקדומות, לצד מאפיינים רבים אחרים כמו: שמות האמוראים והתנאים הנזכרים, האם הסוגיה היא בעלת מבנה ספרותי המבוסס על המספר שלוש ועוד כהנה וכהנה. יחס הסוגיה למסורות הקדומות שבה, הוא בסך הכול מאפיין נוסף של סוגיה תלמודית לצד מאפיינים אחרים של הסוגיות בתלמוד. הכנסתו של מאפיין זה למרחב השיקולים הפרשניים, יכולה להצמיח פירות שטרם הבשילה העת להעריכם. לעת עתה נוכל להסתפק בכך שמתודה זו מספקת תיאור קצר וקולע לגבי היחס של הסוגיה למסורות הקדומות המופיעות בה, ולכל הפחות לתיאור זה יש ערך מתודולוגי של קיצור ובהירות. מטרתן של שתי הדוגמאות הבאות להבהיר כיצד המודעות ליחס הסוגיה למסורות הקדומות שבה מגלה בפנינו את ההיגיון והמחשבה העומדים מאחורי עריכת הסוגיות בתלמוד.

11 ברמה התיאורטית הוא אינו מוגבל משום שמספר המקורות הנידונים בסוגיה יכול להיות אינסופי. בפועל הסוגיות בתלמוד דנות במספר מקורות מוגבל כזה או אחר.

7. 'צריכותא' כמוטיב מסדר ברצף סוגיות

נסקור בקצרה את רצף הסוגיות בתחילת מסכת קידושין, ונדגים כיצד המודעות לטיעונים של הסוגיה התלמודית לגבי יחסי הגומלין בין המסורות הקדומות מאפשרת לעמוד על ההיגיון בסידור ועריכת הסוגיות זו אחר זו. רצף הסוגיות בתחילת מסכת קידושין עוסקות בדרכי הלימוד של שלוש דרכי הקידושין של האשה: כסף, שטר וביאה. כידוע הסוגיה הראשונה במסכת (ב א-ג ב) היא סוגיה סבוראית מאוחרת. הסוגיה הבאה אחריה (ג ב-ד א) פותחת בשאלות 'מנלן דמקניא בכסף וכסף דאבוה הוא?'. במהלך הדיון לגבי זכותו של האב על כסף קידושי בתו הסוגיה מצטטת שתי מסורות קדומות בשמו של רב:

1. אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא 'ויצאה חנם אין כסף' אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב.
2. אמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת לאב 'וכי ימכור איש את בתו לאמה'

מה אמה מעשי ידיה לרבה אף בת נמי מעשה ידיה לאביה. שתי המימרות המיוחסות לרב אינן סותרות זו את זו ועולות בקנה אחד: זכותו הממונית של האב על בתו, הן בנוגע לכסף הקידושין והן בנוגע למעשי ידיה. נסקור את מהלך הסוגיה בקצרה: לאחר שהסוגיה מקשה על הדרשה הראשונה לגבי זכאות האב בכסף הקידושין של בתו, מציעה הסוגיה דרשה אנונימית: "בנעוריה בית אביה" - כל שבח נעורים לאביה". הסוגיה דוחה את הדרשה האנונימית בטענה כי במידה ואכן דרשה זו נכונה הרי שהמסורת השנייה המיוחסת לרב לגבי מעשי ידיה של הבת מיותרת (ועל כן היא טוענת כי הפסוק 'בנעוריה בית אביה' עוסק בהפרת נדרים בלבד). זאת אומרת, הדרשה האנונימית נדחית לא משום שהיא מובילה למסקנה הלכתית שגויה, אלא משום שהיא

“מוצלחת מדי” - היא מייתרת את המסורות הקדומות המיוחסות לרב. בסיום הסוגיה עורך התלמוד ‘צריכותות’ בין שתי המימרות המיוחסות לרב (כסף הקידושין, ומעשי ידיה), דהיינו, התלמוד טוען שלא היינו יכולים לגזור את הדין המופיע באחת מן המימרות מתוך דברי רעותה. כך התלמוד מאשרר את שתי המסורות הקדומות, הן כולן חשובות ואי אפשר לוותר על אחת מהן.

הסוגיה הבאה (ד ב) נפתחת בציטוט של מקור תנאי הלמד את דין קידושי הכסף מהפסוק ‘כי יקח איש אשה ובעלה’. מסורת זו יכולה להתפרש כמסורת אלטרנטיבית (ואכן כך נפתחת הסוגיה ‘ותנא מייתי לה מהכא’) למסורת שהובאה בסוגיה הקודמת משמו של רב לפיה דין קידושי הכסף נלמד מן הפסוק ‘ויצאה חנם אין כסף’. בסיום הסוגיה התלמוד עורך ‘צריכותות’ בין שתי דרכי הלימוד של קידושי כסף ומסביר מדוע היינו שוגים בהבנת ההלכה לו היה בידינו לימוד אחד בלבד מן השניים. במהלך הסוגיה התלמוד מביא גם מקור תנאי הלמד את דין קידושי הכסף בדרך של קל וחומר. אולם התלמוד דוחה לימוד זה. לימוד בדרך זו היה מייתר את שתי המסורות הקדומות הלומדות את קידושי הכסף מן הפסוקים. התלמוד מעדיף כאן ובמקומות רבים אחרים להסמיך את הלכותיו על מסורות קדומות המבוססות על דרשת פסוקים, ולדחות לימוד בדרך של היסק באמצעות קל וחומר. כך התלמוד מקיים את האתוס של המשכיות והשתלשלות של ההלכה.

בסוגיה הבאה (ה א) לאחר שהתלמוד מביא את דרכי הלימוד של שתי דרכי הקידושין הנוספות (שטר וביאה) הוא מסיים את הסוגיה בטענה כי אי אפשר להסיק וללמוד על אחת מדרכי הקידושין מתוך הידיעה של שתי האחרות. שוב התלמוד עורך ‘צריכותות’ שמטרתן היא לאשרר את המסורות הקדומות לגבי דרכי הלימוד של שלוש דרכי הקידושין - על פי התלמוד מסורות אלו הן חשובות, בלעדיהן

היינו שוגים או לפחות עלולים לשגות בהלכה, ועל כן אין לוותר על אחת מהן.

נוכל אם כן להציע כי הסוגיות הראשונות במסכת קידושין מסודרות זו אחר זו על פי סדר ה'צריכותות' שבהן - מן המעגל הקרוב לרחוק: תחילה בין הלימוד של רב לגבי זכאות האב בכסף הקידושין לדרשות אחרות הנוגעות בזכויותיו הממוניות של האב לגבי בתו. לאחר שאשררנו את המסורת בשמו של רב לגבי קידושי כסף הנלמדת מן הפסוק 'ויצאה חנם אין כסף', התלמוד עורך צריכותות בין מסורת זו למסורת התנאית הלומדת את ההלכה של קידושי כסף מן הפסוק 'כי יקח איש אשה'. גם במקרה זה התלמוד טוען כי אנו זקוקים לשתי דרכי הלימוד מן הפסוקים של 'קידושי הכסף' ובלעדיהן היינו שוגים בהלכה. לאחר מכן התלמוד עורך צריכותא נוספת, הפעם בין שלוש דרכי הקניין: כסף, שטר וביאה. שוב התלמוד טוען כי המסורות הקדומות הלומדות את שלוש דרכי הקניין מדרשת הפסוקים ובכלל זה הדרשות לגבי קידושי כסף המפורטות קודם לכן, נצרכות ובלעדיהן שוגים היינו בהלכה.

התלמוד הבבלי אינו נוהג לקבל 'קיום נינוח' של מסורות קדומות זו לצד זו, כך שכל אחת מהן שווה לרעותה וניתן להסתפק באחת מהן, בבחינת: 'מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי'. ארגון החומר הקדום של התלמוד הבבלי הוא תהליך תרבותי שמטרתו העיקרית היא העברת המסר כי כל המסורות הקדומות הן חשובות, יש לזכרן ולשנן, ואי ידיעה של אחת מהן מובילה לשגיאה אפשרית בהלכה. זוהי המנטרה המנחה את התלמוד הבבלי, אולם אין זו מנטרה אוטומטית וריקה, אלא היא מנומקת בכל סוגיה וסוגיה מחדש - התלמוד מקפיד להציע נימוקים ספציפיים ומדויקים למסורות הנידונות בכדי להצדיק את חשיבותן של המסורות המצוטטות בו.

8. סתירה סמויה בין מסורות קדומות

עד עתה עסקנו בכפילות בין מסורות קדומות ופתרון על ידי 'צריכותא', נדגים כעת את דרכי ההתמודדות של התלמוד עם סתירה בין מסורות קדומות. בדומה ליישוב של סתירה גלויה בין מסורות קדומות, גם את הסתירה הסמויה בין מסורות קדומות רגיל התלמוד ליישב בעזרת המהלך של 'אוקימתא' - הסבר של לפחות אחד מן המקורות כמתייחס למקרה פרטי. הנה דוגמא של סוגיה (בבא מציעא פג א-ב) המתייחסת לסתירה סמויה בין מסורות קדומות:

משנה: השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב.

מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב - אינו רשאי לכופן.

מקום שנהגו לזון - יזון, לספק במתיקה - יספק, הכל כמנהג

המדינה.

גמרא: פשיטא!

לא צריכא, דטפא להו אאגריהו.

[הוסיף לפועלים על שכרם יותר מן המקובל]

מהו דתימא, אמר להו: הא דטפאי לכו אאגריכו

אדעתא דמקדמיתו ומחשכיתו בהדאי,

[היינו אומרים שהוסיף לפועלים על שכרם בכדי שיעבדו עבורו

יותר זמן]

קא משמע לן דאמרו ליה:

האי דטפת לן - אדעתא דעבדינן לך עבידתא שפירתא.

[יכולים לומר לו שהוסיף על שכרם כדי שיעשו עבודה טובה יותר]

אמר ריש לקיש:

פועל, בכניסתו - משלו, ביציאתו - משל בעל הבית,

שנאמר: 'תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון יצא אדם

לפעלו ולעבדתו עדי ערב' (תהילים קה, כב-כג).

וליחזי היכי נהיגי! - בעיר חדשה.

וניחזי מהיכא קא אתו!

בנקוטאי [אנשים המפוזרים ממקומות רבים].

איבעית אימא: דאמר להו:

דאגריתו [תשכרו] לי כפועל דאורייתא.

בעוד שהמשנה טוענת כי יש להכריע בעניין ההשכמה וההערבה של הפועלים (ככל הנראה מדובר בזמן ההגעה לעבודה - האם נעשה על חשבון זמן אור היום הנחשב לזמן העבודה של הפועלים, או שזמן ההגעה לעבודה נעשה לפני ואחרי זמן אור היום והוא על חשבון זמנם של הפועלים) על פי מנהג המדינה, ריש לקיש קובע נורמה הלכתית לפיה אחד מזמני ההגעה יהיה על חשבון בעל הבית והשני על חשבון הפועלים.¹² ככל הנראה הטענה כי ישנה סתירה בין דברי המשנה לאלו של ריש לקיש מופיעה בסוגיה המקבילה בירושלמי (ז א, יא ב); במהלך סוגית הירושלמי מובאת מסורת מקבילה למימרת ריש לקיש שבבבלי:

יהודה בן בוני רבי אמי רב יהודה

תניי בית דין הוא

שתהא השכמה של פועלין והערבה של בעל הבית

ומאי טעמא תשת חושך ויהי לילה הכפירים שואגים לטרף

תתן להם ילקוטון תזרח השמש יאספון יצא אדם לפעלו.

בפתיחת סוגית הירושלמי מובאים דברי רב הושעיה 'זאת אומרת מנהג מבטל את ההלכה'. יש שפרשו כי מימרת רב הושעיה מתייחסת לסתירה שבין המקורות: על פי המשנה מנהג המדינה מבטל את הנורמה ההלכתית שקובע רב יהודה.¹³ על פי פירוש זה החידוש של

12 על פרקי הוזמן של 'השכמה' ו'הערבה', ועל מחלוקת הפרשנים האם על פי ריש לקיש ההגעה לעבודה או החזרה ממנה אמורה להיות על חשבון הפועלים ראה: תוספות, ב"מ, פג ב, ד"ה 'פעול בכניסתו משלו'.

13 לסקירת הפרשנויות על דבריו של רב הושעיה ראה: הנשקה דוד, 'מנהג מבטל הלכה (לאישושה של השערה)', דיני ישראל י"ז, תשנ"ג, עמ' קלה-קלו.

המשנה הוא שבמקום שיש מנהג הוא עדיף על הנורמה ההלכתית הנלמדת מן הפסוק (הדוחק בפירוש זה הוא שהמסורת ההלכתית המיוחסת לרב יהודה מופיעה בהמשך הסוגיה ולא קודם לדבריו של רב הושעיה). בין אם נקבל פירוש זה כפירוש של דברי רב הושעיה בירושלמי ובין אם לאו, הוא מאיר את העובדה כי קיים מתח בין המקורות הקדומים שעמדו לפני סוגית הבבלי: המשנה מצדדת במנהג וריש לקיש קובע נורמה הלכתית.

במתח שבין המקורות הקדומים מכריעה הסוגיה שבתלמוד הבבלי לטובת המנהג, והיא אף מעצימה את כוחו של המנהג אף מעבר לדברי המשנה. כתשובה לטענה כי דברי המשנה 'הכל כמנהג המדינה' מובנים ואין בהם חידוש ('פשיטא') מעמיד התלמוד את דברי המשנה אפילו במקרה בו בעל הבית שילם לפועלים יותר מן השכר המקובל. כאשר הסוגיה מביאה את דברי ריש לקיש, מעמתת הסוגיה את דבריו עם הנורמה ההלכתית של המשנה לפיה יש להכריע כמנהג המדינה 'וליהזי היכי נהיגי'. תחילה משיב התלמוד כי מדובר בעיר חדשה ללא מנהג. התלמוד דוחה תשובה זו משום שיש להכריע במקרה זה על פי המנהג ממנו באו אנשי העיר החדשה - גם בטענה זו מעצימה הסוגיה את כוחו של המנהג. על פי סוגית הבבלי לכל מקום אמור להיות מנהג, ואף אם מדובר בעיר חדשה יש לאמץ את מנהג העיר הקודמת ממנה באו אנשי העיר החדשה. למסקנת הסוגיה דברי ריש לקיש תקפים במקרים הפרטיים הבאים: עיר חדשה שתושביה נתקבצו ממקומות רבים, או במקרה בו התנה בעל הבית כי הפועלים יהיו שכורים לו כפועל הכתוב בתורה.

גם בסוגיה זו עלינו להפריד בין הרובד הסמוי לגלוי בסוגיה. ברובד הגלוי התלמוד מקשה על כל אחת מן המקורות הקדומים (המשנה ומימרת ריש לקיש) ומיישב את הקושיה בדרך של 'אוקימתא'. המכנה המשותף של כל השאלות והתירוצים של הסוגיה בתלמוד

הבבלי הוא העצמת כוחו של המנהג. בחינה של המסורות הקדומות שעמדו לפני הסוגיה מלמדת כי לפני הסוגיה עמד המתח הפרשני כיצד להכריע: על פי המנהג או על פי הנורמה ההלכתית המיוחסת לריש לקיש. ככל הנראה סוגית הירושלמי אמנם הכריעה לטובת המנהג (דברי רב הושעיה) מחד, אולם מאידך הנורמה ההלכתית המובאת בשמו של רב יהודה, תקפה על פי הירושלמי בכל מקום בו אין מנהג ברור. לעומת סוגית הירושלמי, עורכי הסוגיה של התלמוד הבבלי העצימו את כוחו של המנהג אף מעבר לדברי המשנה, וטענו כי הנורמה ההלכתית המיוחסת לריש לקיש תקפה למקרים פרטיים בלבד.

שווה להתעכב כאן על מאפייני נוסף של הטיעון התלמודי. לעיתים קרובות התלמוד נוהג באמצעות קושיית ה'פשיטא' להטמיע אצל הלומד תובנה שנויה במחלוקת ולהציג אותה כתובנה ברורה מאליה שאין עליה חולק. במקרה שלפנינו התלמוד טוען 'פשיטא' על דברי המשנה, למרות שלאור המסורת המיוחסת לריש לקיש דברי המשנה אינם 'פשיטא' כלל וכלל. התשובה של התלמוד: המשנה מתייחסת גם למקרה בו הוסיף על שכר הפועלים יותר מן המקובל, מסיטה את הלומד מלבחון את דברי המשנה, ומעצימה את התחושה כי המשנה מכילה אמירה טריוויאלית שאין עליה עוררין.

כאשר אנו באים להעריך את התפתחות הרעיונות בספרות חז"ל, אנו חייבים להביא בחשבון את אופי המסורות הקדומות שעמדו בפני בעלי הסוגיה בכדי להבין את העמדה שהם מציעים בסוגיה. קריאה שאינה מתחשבת במתח שבין המקורות הקדומים תציג את הירושלמי כמצדד בכוחו של המנהג יותר מן התלמוד הבבלי לאור האמירה 'מנהג מבטל הלכה'.¹⁴ אולם, ניתוח היחס בין המקורות

14 ראה בעניין זה דבריו של ישראל תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 69-61.

הקדומים שעמדו לפני עורכי הסוגיה הבבליית מלמד כי בעלי הסוגיה הכריעו לטובת המשנה ואף העצימו את העיקרון המשפטי שבה 'הכל כמנהג המדינה' אף מעבר למקרים שנידונו במשנה במפורש. הן ה'אוקימתות' והן ה'שקלא וטריא' שבסוגית הבבלי באים להעצים את כוחו של המנהג אף מעבר לדברי הירושלמי. הטכניקה לזיהוי המגמות הסמויות של הסוגיה פשוטה. בסך הכול על הלומד לזהות את המסורות הקדומות שבסוגיה (דברי התנאים ומימרות האמוראים), לדון ביחס ביניהן, ורק לאחר מכן להעריך את הטיעונים של התלמוד הבבלי לגבי היחס שבין המסורות הקדומות. כך לעיתים קרובות מצטיירות המגמות הסמויות של הסוגיה לצד המגמות המוצהרות בה.

9. יחס בין מסורות קדומות כמוטיב ספרותי

בסוגיה הקודמת ראינו כיצד התלמוד הבבלי מבקש להציג את ההלכה שבמשנה כהלכה שאין עליה חולק. נבחן כעת סוגיה נוספת 'המקדש במלוה' (קידושין מז א-מח ב) בה מגמת הסוגיה להציג את קביעתו ההלכתית של רב כי 'המקדש במלוה אינה מקודשת' כמסכמה הלכתית שאין עליה חולק. לצורך הבנת העניין אין צורך בהבנה מלאה של כל פרטי הסוגיה, די בהתבוננות תמאטית ביחסי הגומלין שהיא מציעה בין המסורות הקדומות בכדי לעמוד על המוטיב הספרותי המשמש בסוגיה, ועל האופן בו הוא משרת את המוטיבציה המנחה את הסוגיה. הנה לשונה של הסוגיה:

1. אמר רב: המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה.

2. נימא כתנאי: המקדש במלוה - אינה מקודשת,

ויש אומרם: מקודשת;

מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: מלוה להוצאה ניתנה,

ומר סבר: מלוה לאו להוצאה ניתנה. ותסברא? אימא סיפא:

ושוים, במכר - שזה קנה; אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קניי?
אמר רב נחמן: הונא חברין מוקים לה במילי אוחרי,
והכא במאי עסקינן:
כגון שאמר לה התקדשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר,
מר סבר: כסיפא לה מילתא למיתבעיה,
ומר סבר: לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.
3. ואלא הא דאמר רבי אלעזר: התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר
- הרי זו מקודשת וישלים,
לימא, כתנאי אמרה לשמעתייה!
אמרי: מנה חסר דינר - כסיפא לה מילתא למיתבעיה,
מנה חסר תשעים ותשע - לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.
4. מיתיבי: האומר לאשה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך,
והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד,
אם נשתייר הימנו שוה פרוטה - מקודשת,
ואם לאו - אינה מקודשת;
ובמלוה, אף על פי שלא נשתייר הימנו שוה פרוטה - מקודשת,
רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר:
מלוה הרי היא כפקדון;
עד כאן לא פליגי, אלא דמר סבר:
מלוה אף על גב דלא נשתייר הימנה שוה פרוטה,
ומר סבר: נשתייר הימנה שוה פרוטה - אין,
ואי לא נשתייר הימנה שוה פרוטה - לא,
אבל דכולי עלמא מקדש במלוה - מקודשת!
אמר (ליה) רבא: ותסברא הא מתרצתא? הא משבשתא היא.
האי פקדון היכי דמי? אי דקביל עליה אחריות, היינו מלוה!
אי דלא קביל עליה אחריות, אי הכי, אדתני סיפא:
ובמלוה, אף על פי שלא נשתייר הימנה שוה פרוטה - מקודשת,

ניפלוג וניתני בדידה: במה דברים אמורים שלא קבלה עליה
אחריות, אבל קבלה עליה אחריות, אף על גב דלא נשתייר
הימנה שוה פרוטה - מקודשת!

אלא תריץ הכי: ובמלוה,

אף על פי שנשתייר הימנה שוה פרוטה - אינה מקודשת,

ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר"מ: מלוה הרי היא כפקדון.

במאי קמיפלגי? אמר רבה, אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי
וקאמרי:

במלוה ברשות בעלים לחזרה והוא הדין לאונסין קמיפלגי,

דמר סבר: מלוה ברשות לוח קיימא והוא הדין לאונסים,

ומר סבר: מלוה ברשות בעלים קיימא והוא הדין לאונסים,

ואמינא להו: לאונסים - כולי עלמא לא פליגי דברשות לוח
קיימי, מאי טעמא?

לא גרעא משאלה, מה שאלה דהדרה בעינא חייב באונסים,
מלוה לא כל שכן,

אלא הכא מלוה ברשות בעלים לחזרה איכא בינייהו.

5. ואלא הא דאמר רב הונא:

השואל קורדום מחבירו, ביקע בו - קנאו, לא ביקע בו - לא
קנאו, לימא, כתנאי אמרה לשמעתי!

לא, עד כאן לא פליגי - אלא במלוה דלא הדרה בעינא,

אבל בשאלה דהדרה בעינא, דברי הכל ביקע בו - אין, לא
ביקע בו - לא קנאו.

6. נימא כתנאי: התקדשי לי בשטר חוב,

או שהיה לו מלוה ביד אחרים והירשה עליהם,

ר"מ אומר: מקודשת, וחכ"א: אינה מקודשת;

האי שטר חוב היכי דמי?

אילימא שטר חוב דאחרים, היינו מלוה ביד אחרים!

אלא לאו שטר חוב דידה, ובמקדש במלוה קמיפלגי!
לעולם שטר חוב דאחרים, והכא במלוה בשטר ובמלוה על פה
קא מיפלגי.

במלוה בשטר במאי פליגי?

6.1 בפלוגתא דרבי ורבנן קמיפלגי, דתניא: אותיות נקנות
במסירה, דברי רבי, וחכ"א: בין שכתב ולא מסר, בין שמסר ולא
כתב - לא קנה עד שיכתוב וימסור; מר אית ליה דרבי, ומר לית
ליה דרבי.

6.2 ואיבעית אימא: דכ"ע לית להו דרבי,

והכא בדרב פפא קמיפלגי,

דאמר רב פפא: האי מאן דזבין שטרא לחבריה - צריך למיכתב
ליה קניי לך הוא וכל שעבודיה, מר אית ליה דרב פפא, ומר לית
ליה דרב פפא.

6.3 ואיבעית אימא: דכולי עלמא אית להו דרב פפא,

והכא בדשמואל קמיפלגי, דאמר שמואל:

המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו - מחול, ואפילו יורש
מוחל, דמר אית ליה דשמואל, ומר לית ליה דשמואל.

6.4 ואיבעית אימא: דכ"ע אית להו דשמואל,

והכא באשה קמיפלגי,

מר סבר: אשה סמכה דעתה, מימר אמרה:

לא שביק ליה לדידי ומחל ליה לאחריני,

ומר סבר: אשה נמי לא סמכה דעתה.

במלוה על פה במאי פליגי?

6.5 בדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב: מנה לי בידך
תנהו לפלוני, במעמד שלשתן - קנה,

מר סבר: כי קאמר רב - ה"מ בפקדון, אבל מלוה לא,

ומר סבר: לא שנא מלוה ולא שנא פקדון.

7. נימא כתנאי: התקדשי לי בשטר - ר"מ אומר: אינה מקודשת,

- ור' אלעזר אומר: מקודשת, וחכ"א: שמין את הנייר, אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת; האי שטר היכי דמי?
אילימא שט"ח דאחרים, קשיא דר"מ אדר"מ!
אלא בשט"ח דידה, ובמקדש במלוה קא מיפלגי!
- 7.1 א"ר נחמן בר יצחק: הכא במאי עסקינן - כגון שקדשה בשטר שאין עליו עדים, ור"מ לטעמיה, דאמר: עדי חתימה כרתי; ור' אלעזר לטעמיה, דאמר: עדי מסירה כרתי; ורבנן מספקא להו אי כר"מ אי כרבי אלעזר, הלכך שמין את הנייר, אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת.
- 7.2 ואיבעית אימא: כגון שכתבו שלא לשמה, ובדר"ל קמיפלגי, דבעי ר"ל: שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה, מהו? הויה ליציאה מקשינן, מה יציאה בעינן לשמה אף הויה נמי בעינן לשמה, או דלמא הויות להדדי מקשינן, מה הויה דכסף לא בעינן לשמה, אף הויה דשטר לא בעינן לשמה?
בתר דבעיא הדר פשטה: (דברים כד ב) 'יציאה... והיתה' מקיש הויה ליציאה; מר אית ליה דר"ל, ומר לית ליה דר"ל.
- 7.3 ואי בעית אימא: דכ"ע אית להו דר"ל, והכא במאי עסקינן - שכתבו לשמה ושלא מדעתה, ובפלוגתא דרבא ורבינא ורב פפא ורב שרביא קמיפלגי, דאיתמר: כתבו לשמה ושלא מדעתה - רבא ורבינא אמרי: מקודשת, רב פפא ורב שרביא אמרי: אינה מקודשת.
8. נימא כהני תנאי דתניא: עשה לי שירים נזמים וטבעות ואקדש אני לך, כיון שעשאן - מקודשת, דברי רבי מאיר, וחכ"א: אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה; האי ממון היכי דמי? אילימא אותו ממון, מכלל דת"ק סבר: אפילו אותו ממון נמי לא?

- אלא במאי בו מקדשא?
אלא לאו בממון אחר, ושמע מינה במקדש במלוה קמיפלגי,
וסברי, דכולי עלמא - ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף והוה
מלוה;
מאי לאו בהא קמיפלגי,
דמר סבר: המקדש במלוה - מקודשת,
ומר סבר: המקדש במלוה - אינה מקודשת!
8.1 לא, דכולי עלמא - מקדש במלוה אינה מקודשת,
והכא בישנה לשכירות מתחלה ועד סוף קמיפלגי,
מר סבר: אינה לשכירות אלא בסוף, ומר סבר: ישנה לשכירות
מתחלה ועד סוף.
8.2 ואיבעית אימא: דכולי עלמא - ישנה לשכירות מתחלה ועד
סוף, ומקדש במלוה אינה מקודשת, והכא באומן קונה בשבח
כלי קמיפלגי,
מר סבר: אומן קונה בשבח כלי,
ומר סבר: אין אומן קונה בשבח כלי.
8.3 ואי בעית אימא: דכולי עלמא - אין אומן קונה בשבח כלי,
וישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, ומקדש במלוה אינה מקודשת,
והכא במאי עסקינן - כגון שהוסיף לה נופך משלו,
דמר סבר: מלוה ופרוטה - דעתיה אפרוטה,
ומר סבר: דעתיה אמלוה.
9. ובפלוגתא דהני תנאי דתניא:
בשכר שעשיתי עמך - אינה מקודשת, בשכר שאעשה עמך -
מקודשת; ר' נתן אומר: בשכר שאעשה עמך - אינה מקודשת,
וכל שכן בשכר שעשיתי עמך; רבי יהודה הנשיא אומר, באמת
אמרו: בין בשכר שעשיתי, בין בשכר שאעשה עמך - אינה
מקודשת, ואם הוסיף לה נופך משלו - מקודשת;

בין ת"ק לרבי נתן איכא בינייהו שכירות,
בין רבי נתן לר' יהודה הנשיא איכא בינייהו מלוה ופרוטה,
מר סבר: מלוה ופרוטה - דעתיה אמלוה,
ומר סבר: דעתיה אפרוטה.

הסוגיה פותחת בקביעתו של רב כי 'המקדש במלוה אינה מקודשת' (1) והיא מבקשת לטעון כי קביעה זו אינה שנויה במחלוקת. במהלך הסוגיה מביא התלמוד מקורות תנאיים מהם משתמע כי הקביעה של רב שנויה במחלוקת (8-6, 2), או שקביעתו של רב אינה מקובלת על כלל הדעות (4). התלמוד שואל לאורך הסוגיה האם דברי רב שנויים במחלוקת והוא שוב ושוב משיב כי דברי רב אינם שנויים במחלוקת ויש להסביר את המסורות התנאיות באופן בו הן אינן סותרות את קביעתו ההלכתית של רב. לסוגיה אם כן אג'נדה ברורה - הצגת קביעתו ההלכתית של רב כקביעה שאינה שנויה במחלוקת, וזאת בניגוד למשתמע מהמסורות הקדומות. למעשה, זוהי טענתה הסמויה של הסוגיה - קביעתו של רב אינה שנויה במחלוקת. נכנה זאת 'טענה סמויה' משום שלמרות שטענה זו מנחה את הסוגיה בפירוש המסורות הקדומות המובאות בה, הסוגיה אינה קובעת במפורש כי דברי רב אינם שנויים במחלוקת, אלא היא מציגה את הדיון כדיון פתוח - היכול להוביל למסקנה התואמת או סותרת את טענתה הסמויה.

בעלי הסוגיה מטילים לתוך הסוגיה מסורות קדומות שאינן עולות בקנה אחד עם האג'נדה שלהן, הסוגיה מפרשת את המסורות הקדומות ומכילה אותן כך שמסורות אלו אינן עומדות בסתירה לאג'נדה ולמוטיבציה המנחה את הסוגיה. אפשר לדמות את ההתנהלות של הסוגיה כאן ושל סוגיות תלמודיות רבות אחרות הבוחנות טענה בעזרת ציטוט של מסורות קדומות ופירוש שלהן, כמעין משחק קלפים בו השחקנים נוהגים להטיל למרכז השולחן בכל סיבוב קלף = מסורת קדומה. שחקן

המבקש לנצח במשחק צריך לאסוף את הקלף אליו ולהתאים אותו לשאר הקלפים שבידו = לפרש את המסורת הקדומה כך שהיא תשתלב עם התפיסה ההלכתית בה הוא מחזיק. לעיתים השחקן מצליח לאסוף את הקלף אך לשם כך עליו להיפרד מקלף אחר = כך לעיתים הסבר והכלה של מסורת קדומה המופיעה באחד משלבי הסוגיה, מחייב שינוי בעמדת הפתיחה ההלכתית של המפרש.

נאיר כעת את המוטיב הספרותי המשמש בסוגיה שמטרתו לשרת את טענתה הסמויה של הסוגיה. דבריו של רב אינם מנוסחים כמחלוקת אלא כקביעה הלכתית. בכל פעם שהסוגיה מביאה במהלך הדיון קביעה הלכתית תנאית או אמוראית שאינה מנוסחת כמחלוקת, התלמוד יציע כי קביעה הלכתית זו שנויה במחלוקת, אולם מסקנת הסוגיה היא כי קביעה הלכתית זו אינה שנויה במחלוקת. כך התלמוד במקורות 3,5 מביא מימרה שאינה מנוסחת כמחלוקת, וטוען כי היא שנויה במחלוקת, אולם מסקנת הסוגיה כי קביעה הלכתית זו אינה שנויה במחלוקת. בדומה לכך התלמוד מביא ב6.2, 6.3, 7.2 קביעות אמוראיות שאינן מנוסחות כמחלוקת. התלמוד מציע אמנם כי קביעות אלו שנויות במחלוקת תנאים, והסוגיה איננה חוזרת בה לחלוטין מטענה זו, אך הסוגיה מציעה לאחר מכן אפשרות נוספת (איבעית אימא) לפיה הקביעות האמוראיות הללו אינן שנויות במחלוקת אלא מוסכמות על הכול. כך מקבל לומד הסוגיה את הרושם לפיו מסורת קדומה שאינה מנוסחת כמחלוקת היא ככל הנראה מסורת המכילה קביעה הלכתית המסוכמת על הכול.

לעומת זאת, המסורות ההלכתיות שהסוגיה טוענת כי הם אכן שנויות במחלוקת או דחיות והסוגיה איננה חוזרת בה מטענה זו או מציעה לאחריה טענה חילופית, הן מסורות קדומות המנוסחות כמחלוקת. כך הסוגיה בסעיף 6.2 טוענת כי 'כולי עלמא לית להו

דרבי" שכן דעתו של רבי מנוסחת כדעה השנויה במחלוקת עם חכמים על פי המסורת שהביאה הסוגיה קודם לכן (6.1). כמו כן הסוגיה מביאה בסעיפים 7.1 7.31 את הטענה כי מחלוקת התנאים שבמסורת הקדומה (7) דומה למחלוקת תנאים או האמוראים שבסעיפים 7.1 7.31, והיא אינה מציעה לאחר טענות אלו טענה חילופית בסגנון 'כולי עלמא אית להו', לפיה אחת הדעות או שתי הדעות שבמחלוקת התנאים שבו יכולה להתיישב עם כל הדעות המופיעות שבסעיפים 7.1 7.31. סיום הסוגיה היא בבחינת 'מכה בפטיש' של האלמנט הספרותי המנחה את הסוגיה: הצגת מסורות קדומות שאינן מנוסחות כמחלוקת כמסורות המוסכמות על הכול, וזאת בניגוד למסורות קדומות המנוסחות כמחלוקת, אותן הסוגיה מציגה כדומות למסורות קדומות אחרות שגם הן מנוסחות כמחלוקת. כך הטענות שבסעיפים 8.1 8.31 כי התנאים שבמקור 8 נחלקו לגבי 'שכירות ישנה/אינה אלא מתחילה ועד סוף', או 'מלוה ופרוטה דעתה על המלוה/על הפרוטה' ולא בעניין קביעתו ההלכתית של רב (1) מתאמתות על פי הסוגיה בעזרת מקור 9, בו על פי פרשנות הסוגיה, נחלקו התנאים לגבי הנידונים שבסעיף 8.1 8.31.

הלומד את הסוגיה התלמודית של 'המקדש במלוה' מקבל את הרושם כי האג'נדה הסמויה של הסוגיה כי קביעתו ההלכתית של רב אינה שנויה במחלוקת מבוססת על כלל ספרותי לא כתוב המרחף על פני הסוגיה כולה: מסורת קדומה שאינה מנוסחת כמחלוקת מכילה קביעה הלכתית המוסכמת על הכול. בסך הכל בסוגיה זו התלמוד ממלא עשר פעמים אחר הכלל הספרותי כי מסורת קדומה שאינה מנוסחת כמחלוקת היא מסורת המכילה קביעה הלכתית המוסכמת על הכל: לגבי מימרתו של רב הסוגיה טוענת ארבע פעמים כי היא שנויה במחלוקת תנאים (8-6, 2) ופעם אחת שהיא אינה מקובלת

על כל הדעות התנאיות שבמסורת הקדומה (4); מלבד זאת הסוגיה טוענת לגבי חמש מסורות קדומות נוספות שאינן מנוסחות כמחלוקת (7.2, 6.3, 6.2, 5, 3) שהן שנויות במחלוקת. הסוגיה דוחה את עשר הטענות הללו או מציעה לאחריהן הסבר אלטרנטיבי על פיו הקביעה ההלכתית שאינה מנוסחת כמחלוקת מוסכמת על הכול. לעומת זאת התלמוד מקבל חמש פעמים במהלך הסוגיה את הטענה כי מסורת קדומה המכילה מחלוקת דומה למסורת קדומה אחרת המכילה מחלוקת (6:6.1, 7:7.1, 7:7.3, 8 ו 9 המתפצל ל 8:8.1, ול 8:8.3).

בלשון התלמוד, מן הסוגיה עולה כי טענת 'כתנאי' היא טענה מקובלת כאשר היא מתייחסת לשתי מסורות קדומות המנוסחות כל אחת כמחלוקת. מאידך, טענה זו אינה מקובלת כאשר היא מתייחסת למסורת קדומה שאינה מנוסחת כמחלוקת. כלל ספרותי זה משמש בסוגיתנו בלבד. ברחבי התלמוד אנו מוצאים דיונים תלמודיים בהם מסקנת הסוגיה היא שמסורת קדומה שאינה מנוסחת כמחלוקת מכילה קביעה הלכתית השנויה במחלוקת (די בלבחון את ההיקריות של המונח התלמודי 'ופליגא'). אולם, הכלל הספרותי שסוגיתנו מצייתת אליו הוא כלל ספרותי המשרת את האג'נדה של הסוגיה: הוא בא לשם העצמה וביסוס הטיעון של בעלי הסוגיה כי קביעתו ההלכתית של רב אינה שנויה במחלוקת.

10. היחס בין מגמת הסוגיה והאמצעיים הספרותיים המשמשים בה להתפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל
השיטה הפרשנית המוצעת מתמקדת בהתפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל והיא מבקשת לבחון כל תופעה ספרותית מודעת ומכוונת ביחס להתפתחות זו (וזאת בניגוד לתופעות ספרותיות הנובעות מטעויות העתקה שאינן מכוונות). השיטה הפרשנית המוצעת מבקשת לבחון האם וכיצד משליך המוטיב הספרותי על התפתחות

הרעיונות והדעות של חז"ל. כך למשל סוגיה המאורגנת סביב המספר שלוש מכוונת את הלומד להבין מימרה תלמודית בהקשר של שתי המימרות הנוספות המשלימות אותה. את המשמעות הפרשנית של הצגת המימרה כחלק מחטיבה של שלוש מימרות יש לאמוד לאור המוטיבציה המנחה את הסוגיה בארגון החומר הקדום ובפרשנות שהיא מציעה לו. בדומה לכך, השיטה הפרשנית המוצעת בוחנת את השלכתם של שינויי הנוסח על הבנת הרעיונות והדעות של הסוגיה ואומדת אותם לאור המוטיבציה או המוטיבציות המנחות של הסוגיה. לעיתים שינויי הנוסח עולים בקנה אחד עם המוטיבציה המנחה את הסוגיה ומעצימים אותה, ולעיתים הם משקפים תגובת נגד הבאה למתן את האג'נדה המנחה את הסוגיה. שינויי הנוסח של הסוגיה משקפים לעיתים שלבים שונים של עיבוד הטקסט המבטאים מגמות שונות בהתפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל. המוטיבים הספרותיים ושינויי הנוסח הם חלק בלתי נפרד משלבי ההתפתחות של הרעיונות והדעות של הסוגיה ויש לבחון אותם ככאלו. אל לנו להסתפק בעצם ההבחנה בתופעה ספרותית, ואל לנו להניח כי הבחנה בתופעה ספרותית שייכת לתחום הספרותי גרידא ואין היא נוגעת לתוכן של הסוגיה. כללו של דבר כל תופעה ספרותית הנעשית ביד מכוונת צריכה להיבחן לאור התפתחות הרעיונות והדעות של הסוגיה.

פרק שלישי:

עריכת הסוגיה כמייצגת שלב בהתפתחות הרעיונות בספרות חז"ל

1. שתי עריכות בסוגיות תלמודיות מקבילות הדיון שערכנו עד כה התמקד בטענות של הסוגיה התלמודית לגבי יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות שהסוגיה מצטטת. בדוגמא הבאה אציג ניתוח של שתי סוגיות מקבילות. ניתוח זה ישווה את הטענה של כל אחת מן הסוגיות לגבי היחס שבין מסורות קדומות משותפות הנידונות בשתייהן. ההבדלים בין הטענות של הסוגיות לגבי היחס בין המסורות הקדומות הנידונות בהן מלמד על 'האלסטיות' של הטיעונים התלמודיים. הסוגיה בוחרת להציג את יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות בדרך מסוימת משום שבדרך זו היא מעבירה את המסר בו היא מעוניינת. הבנה מלאה של הסוגיה התלמודית כוללת לא רק הבנה של היחס בין המסורות הקדומות על פי טענת הסוגיה, אלא עמידה על המוטיבציה של הסוגיה לצייר את יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות באופן בו היא מציירת אותם.

בכל פעם שנרצה להעריך תוכנה או טענה בספרות חז"ל נשתדל עד כמה שדינו מגעת, להכיר את 'חלל השיח' בו היא נוצרה, דהיינו ננסה לתאר עד כמה שדינו מגעת את עולם הרעיונות והדעות שבתוכו נוצרה טענה זו, האם ואילו טענות אחרות, סותרות או חלופיות הושמעו בתקופה (או קודם לכן) בה נוצרה הטענה או

התובנה הנידונה.¹⁵ כך נוכל להעריך את הטענה של כל אחת מהסוגיות לגבי היחס בין המסורות הקדומות לאור הטענה של רעותה. מפאת הקיצור הבאתי במלואה בטבלה הבאה רק את הסוגיה בבא קמא. ביתר העמודות בטבלה הבאתי את המקבילות לסוגיה בבבא קמא מן הבבלי ומן הירושלמי החשובים לענייננו. לשם הנוחות חילקתי את הסוגיות המקבילות לסעיפים וסימנתי את הסעיפים בהתאמה:

בבא קמא מו א-ב	בבא בתרא צב א - צג א	תלמוד ירושלמי
<p>1. אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי סומכוס, דאמר: ממון המוטל בספק חולקין, אבל חכמים אומרים: זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה. למה לי למימר זה כלל גדול בדין? אצטריך, דאפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא - המוציא מחבירו עליו הראיה.</p>		

15. במושג 'חלל השיח' וביישומים שלו נאריך בהמשך כשנפרט את דרכי הניתוח של 'המימרה', אולם הוא רלוונטי לכל רמות הניתוח (גם ליחס בין סוגיות מקבילות) ומהותית למתודה הפרשנית המוצעת המבקשת להימלט מפרשנות אנכרוניסטית.

עריכת הסוגיה

<p>(שביעית ה ב, לו א) 2. תני: המוכר שור לחבירו ונמצא נוגחן רב אמר מקח טעות הוא. ושמואל אמר יכיל הוא מימור ליה לשחיטה מכרתיו לך. 3. מה אנן קיימין אם בשמכרו לאריס דברי הכל לחרישה, מכר אם בשמכרו לטבח דברי הכל לשחיטה מכר, אלא כי גן קיימין בשמכרו לסרסור.</p>	<p>2. איתמר: המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן רב אמר: הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר: יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך. 3. וליחזי אי גברא דזבין לנכסתא - לנכסתא, אי לרדיא - לרדיא! בגברא דזבין להכי ולהכי. 4. וליחזי דמי היכי נינהו! לא צריכא, דאייקר בישרא וקם בדמי רדיא. אי הכי, למאי נפקא מינה? נפקא מינה לטרחא. היכי דמי? אי דליכא לאישתלומי מיניה - ליעכב תורא בזויה, דאמרי אינשי: מן מרי רשותיך פארי אפרע! לא צריכא, דאיכא לאישתלומי מיניה.</p>	<p>2. אי נמי, לכי הא דאתמר: המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, רב אמר: הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר: יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך. אמאי? 3. וניחזי אי גברא דזבין לרדיא [חרישה], אי גברא דזבין לנכסתא [שחיטה]! לא צריכא, בגברא דזבין להא ולהא. 4. וניחזי אי דמי רדיא - לרדיא, אי דמי נכסתא - לנכסתא! לא צריכא, דאוקיר בישרא וקאי בדמי רדיא. אמרי: ואי ליכא לאשתלומי מיניה, לישקליה לתורא בזויה, דאמרי אנשי: ממרי רשותך פארי אפרע! לא צריכא, דאיכא לאשתלומי מיניה.</p>
---	--	---

<p>5. רב אמר מקח טעות הוא</p> <p>6. שמואל אמר יכול הוא מימר לשחיטה מכרתיו לך.</p> <p>(בבא קמא, ה א, ד ד)</p> <p>8. משנה: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד.</p> <p>9. וכי כל הפרות מפילות בהלך בהן אחר הרוב ואמור מחמת נגיחה הפילה.</p>	<p>5. רב אמר: הרי זה מקח טעות - בתר רובא אזלינן, ורובא לרדיא זבני;</p> <p>7. ושמואל אמר לך: כי אזלינן בתר רובא - באיסורא, בממונא לא.</p> <p>8. ת"ש: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה, ואינו ידוע אם עד שלא נגחה ילדה או אם משנגחה ילדה - משלם חצי נזק לפרה ורביע לולד.</p> <p>9. ואמאי? לימא: הלך אחר רוב פרות, ורוב פרות מתעברות ויולדות, והא ודאי מחמת נגיחה הפילה!</p>	<p>5. רב אמר: הרי זה מקח טעות, זיל בתר רובא, ורובא דאינשי לרדיא הוא דזבני;</p> <p>6. ושמואל אמר: (יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך,</p> <p>7. ולא אזלינן בתר רובא.)⁶ כי אזלינן בתר רובא - באיסורא, אבל בממונא לא אזלינן בתר רובא, אלא המוציא מחבירו עליו הראיה.</p> <p>8. תניא נמי הכי: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה, ואינו ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה - משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד, דברי סומכוס. וחכמים אומרים: המוציא מחבירו עליו הראיה.</p>
---	---	---

* בכת"י המבורג 165, מינכן 95, פירנצה התיבות במוסגר אינן מופיעות.

עריכת הסוגיה

<p>7. זאת אומרת שלא הילכו במידת הדין בממון אחר הרוב אלא במיעוט.</p>	<p>10. התם משום דמספקא לן, דאיכא למימר: מקמה אתא ומביעתותא הפילה, ואיכא למימר: מאחורה אתא ומינגח נגחה והפילה, הוי ממון המוטל בספק, וכל ממון המוטל בספק חולקין....</p>	
---	---	--

נרון תחילה במחלוקת רב ושמואל (סעיף 2). האמוראים נחלקים לגבי זכותו של הקונה לחזור בו ממקחו משום שמצא במקח פגם: 'נמצא נגחן'. בעוד שרב מצדד בזכותו של הקונה לחזור בו ממקחו, שמואל טוען כי יכול המוכר לדחות את הקונה בטענה 'לשחיטה מכרתיו לך'. טענת המוכר אינה מכחישה את טענת הקונה כי יש פגם במקח, אלא שהמוכר טוען כי הפגם - היותו של השור נגחן, אינו רלוונטי משום שהוא מכר את השור לשחיטה. התלמודים (סעיף 3) טוענים כי יש להכריע בספק זה לאור הרגלי הקניה של הקונה: האם הוא רגיל לקנות שורים לחרישה או לשחיטה. התלמודים משיבים כי במקרה שנחלקו בו האמוראים הקונה רגיל לקנות שורים הן לשחיטה והן לחרישה. סוגיות הבבלי שואלות (סעיף 4) מדוע איננו מכריעים מהי מטרת הקונה על פי סכום המכירה. הסוגיות משיבות כי סכום המכירה שווה (הסוגיות מקשות אם כן מהי הנפקא מינה בטענת הקונה הרי השור שבידו שווה בערכו לשור המיועד לחרישה. הן משיבות כי המוכר מעדיף לקבל את כספו חזרה מאשר לטרוח במכירת השור שבידו). פרשנות הבבלי

מצמצמת את היקפם של דברי שמואל: במידה ומדובר בקונה שאינו נוהג לקנות שורים לשחיטה, או שדמי המקח מלמדים כי הקונה התכוון לקנות שור לחרישה טענת המוכר אינה קבילה. התלמוד למעשה מקבל את טענת רב כי הקונה יכול לחזור בו ממקחו משום שהוא מצא פגם במקח שאינו מאפשר לו להשתמש במקח במגוון השימושים המקובלים.

לאחר שהתלמוד מקבל את עמדתו המקורית של רב (או לפחות מקבל את עמדתו המקורית של רב בחלק ניכר של המקרים), לובשת מחלוקת רב ושמואל אופי חדש: על פי פרשנות הבבלי (5) עמדתו של רב נסמכת על ההנחה כי רוב השורים נמכרים לעבודה ולא לשחיטה ועל כן רב מכריע לטובת הקונה. אולם עמדתו של רב כפי שהיא מנוסחת לפנינו בסעיף 2 אינה מרמזת כי רב התבסס על הנחה זו. יתרה מזו, בהמשך סוגית הירושלמי בשביעית (אינו מובא כאן) מפרשת הסוגיה כי עמדתו של רב אינה קשורה ל'רוב', אלא להנחה כי גם קונה המעוניין לשחוט את השור אינו מעוניין להחזיק ברשותו שור נגחן עד למועד השחיטה.

הבבלי מציע נימוקים שונים לעמדתו של שמואל (7) בכל אחת מן הסוגיות. על פי הסוגיה בבבא קמא שמואל אינו מקבל את טענת הקונה משום שהמוכר מוחזק במעות, ועל כן נהנה המוכר מן הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. לעומת זאת בבבא בתרא התלמוד מסתפק בהסבר כי בדיני ממונות (בניגוד לענייני איסורים) טענה הנסמכת על 'רוב' כמו טענת הקונה, אינה מתקבלת. המכנה המשותף לשתי סוגיות הבבלי היא הטענה כי קיים יחס בין מחלוקת רב ושמואל לבין משנת 'שור שנגח'. בשתי הסוגיות מוצגת הפסיקה לגבי המקרה של 'שור שנגח' כפסיקה המתאימה לשיטתו של שמואל (8). אולם בנקודה זו נעוץ גם ההבדל שבין הסוגיות: בעוד שהסוגיה בבבא בתרא מציעה כי פסיקת המשנה דהיינו דעת

עריכת הסוגיה

סומכוס (המזיק משלם רבע מן הוולד) מתאימה לשיטת שמואל שאינו הולך אחר הרוב בדיני ממונות, הסוגיה בבבא קמא טוענת כי דעתם של חכמים (המזיק פטור מלשלם על הוולד) החולקים על פסק המשנה היא המתאימה לשיטתו של שמואל. בעוד שהסוגיה בבבא קמא מקבלת את הטענה כי דעת חכמים מתאימה לשיטתו של שמואל, הסוגיה בבבא בתרא (10) דוחה את הטענה כי דעתו של סומכוס מתאימה לשיטתו של שמואל ומיישבת את משנת 'שור שנגח' גם לשיטתו של רב. לדברי הסוגיה בבבא בתרא המשנה עוסקת בספק שקול, משום שישנו סיכוי סביר כי הפרה הפילה לפני הנגיחה מחמת הפחד. תשובה זו נראית על פניה כתשובה דחוקה, שבאה לשם תירוץ בלבד. אולם, אם נקבל את הטיעון בו מסתיים הדיון של הסוגיה בבבא בתרא כי במקרה הנידון במשנת 'שור שנגח' אין 'רוב', הרי שיש לדחות את טענת הסוגיה בבבא קמא: אמנם חכמים מכריעים על פי כלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה' במקרה זה, אולם הם אינם עושים זאת כנגד 'רוב'. בכדי להעריך את התפתחות הדעות והרעיונות בסוגיה נביא בחשבון את הדיונים המקבילים בסוגיות הירושלמי. תחילה ננסה להעריך את הסוגיה בבבא בתרא. הירושלמי (9) טוען בדומה לסוגיה בבבא בתרא כי ממשנת 'שור שנגח' למדים כי אין הולכים בממונות אחר הרוב והוא מציג קביעה זו כקביעה שאין עליה חולק.¹⁶ לעומת הירושלמי הסוגיה בבבא בתרא מסתיימת בקביעה כי ישנה מחלוקת בשאלה האם הולכים בממון אחר הרוב (ראה שם, צג ב).

16 עם זאת, בניגוד לסוגיה בבבא בתרא הירושלמי תופס את העמדה הזו ככלל שיש לו יוצא דופן: 'אמר ר' יוסי במקום אחד (אחר) בכת"י ליידין) הילכו בממון אחר הרוב דתני ר' אחא גמל שהיה חודד בין הגמלים ונמצא שם גמל אחר מת חייב שבידוע שזה הרגו' (על פי כת"י אסקוראל). הסוגיה בבבא בתרא דנה גם בברייתא זו ומיישבת אותה לכל הדעות.

באמצעות הפרשנות למחלוקת רב ושמואל (המופיעה בתחילת הסוגיה) מבססת הסוגיה בבבא בתרא את העמדה כי יש מי שסובר שהולכים בממון אחר הרוב - האמורא רב. בהמשך המשא ומתן של הסוגיה בבבא בתרא היא מגינה על שיטתו של רב ומיישבת את משנת 'שור שנגח' לצד משניות נוספות מהן למדו בסוגית הירושלמי (בבא קמא ובמקבילה בכתובות ב א, כו א) כי אין הולכים בממון אחר הרוב. אם כן, המוטיבציה המנחה את הסוגיה בבבא בתרא בניתוח המקורות התנאים היא המוטיבציה לפרשנות שמציעה הסוגיה למחלוקת רב ושמואל - ביסוס הטענה כי ישנה מחלוקת בשאלה האם הולכים בממון אחר הרוב.

כעת ננסה להעריך את הסוגיה בבבא קמא. על פי מהלך הסוגיה אנו יכולים להעריך כי המוטיבציה המנחה של הסוגיה בבבא קמא היא לבסס את עמדתם של חכמים כי יש לפסוק על פי הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה', וזאת למרות שהמשנה דחתה כלל זה והעדיפה עליו את עמדתו של סומכוס הפוסק יחלוקו. הסוגיה בבבא קמא פותחת (1) במסורת המיוחסת לרב יהודה בשם שמואל כי חכמים חולקים על המשנה וסוברים כי המזיק פטור מלשלם על הוולד, ואילו משנתנו הסוברת כי על המזיק לשלם רבע מן הוולד נאמרה בשיטת סומכוס הפוסק יחלוקו. הדיון בסוגיה מוקדש לניסוח המעצים של דעתם של חכמים 'זה כלל גדול בדין'. התלמוד מציע כי ניסוח זה בא להדגיש כי הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה' נאמר גם כנגד 'רוב'. הסוגיה בבבא קמא משתמשת בשתי מסורות: זו של פרשנות הסוגיה בבבא בתרא למחלוקת רב ושמואל כמחלוקת האם הולכים בממון אחר הרוב (5), וזו המופיעה בירושלמי ובשלב הקושיה בסוגיה בבבא בתרא (9) לפיה לומדים ממשנת 'שור שנגח' כי אין הולכים בממון אחר הרוב. הסוגיה בבא קמא מוסיפה נדבך נוסף לדעת שמואל החולק על רב: אין הולכים בממון אחר הרוב

משום הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה' (6). תוספת זו באה בכדי להתאים את דעתו של שמואל במחלוקת שלו עם רב, לפרשנות שהתלמוד מציע למימרת רב יהודה בשם שמואל, לפיה פוסקים על פי הכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' גם כנגד 'רוב'.

הסוגיות מציירות את יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות, מחלוקת רב ושמואל ומשנת 'שור שנגח', בהתאם למוטיבציה המנחה אותן: בבבא בתרא מבקשת הסוגיה לטעון כי ישנה עמדה לפיה הולכים בממון אחר ה'רוב' ועל כן היא טוענת כי במקרה של משנת 'שור שנגח' אין 'רוב', ואם כן פסיקת המשנה מתיישבת הן עם דעת שמואל והן עם דעת רב. לעומת זאת הסוגיה בבבא קמא מבקשת להעצים את הכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה', ועל כן היא סבורה כי יש במקרה של המשנה 'רוב' לטובת הניזק, ואף על פי כן סוברים חכמים כי יש לפסוק לטובת המזיק ולפטור אותו מלשלם עבור וולד הפרה בהתאם לכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' אף שהוא כנגד 'רוב', כל עוד הניזק אינו מוכיח כי הנגיחה גרמה להפלת הוולד.

נתאר כעת את התפתחות הדעות והרעיונות כפי שהיא מצטיירת מניתוח המקורות. מחלוקת רב ושמואל מצטיירת כמחלוקת שבמקורה עסקה בהלכות 'מכירה' (ירושלמי, שביעית). רב סבור כי פגם בחפץ הנקנה מאפשר לקונה לחזור בו מן המכר ואילו שמואל סובר כי די בדחייה כל שהיא של טענת הקונה על ידי המוכר בכדי שהמכר לא יתבטל. הסוגיה בבבא בתרא עוסקת בשאלה האם הולכים בממון אחר ה'רוב'. המסורת הקדומה שעמדה לפני הסוגיה בבבא בתרא (המצטיירת לפנינו בקירוב בירושלמי, בבא קמא, ובמקבילה בכתובות) טענה ככל הנראה כי אין הולכים בממון אחר ה'רוב'. המוטיבציה המנחה את הסוגיה בבא בתרא היא ביסוס הטענה כי ישנה מחלוקת האם הולכים בממון אחר ה'רוב'. בהתאם למוטיבציה זו הסוגיה בבבא בתרא מפרשת את מחלוקת רב ושמואל

כמחלוקת האם הולכים בממון אחר ה'רוב', ומיישבת את משנת 'שור שנגח' המובאת בירושלמי כהוכחה לכך שאין הולכים בממון אחר הרוב, גם לשיטת רב הסובר כי הולכים אחר ה'רוב' בדיני ממונות. לסוגיה בבבא קמא מוטיבציה שונה, המוטיבציה המנחה אותה היא להעצים את שיטתם של חכמים כי יש לפסוק בהתאם לכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' וזאת על רקע משנת 'שור שנגח' הדוחה את פסיקת חכמים ומקבלת את פסיקת סומכוס - יחלוקו. הסוגיה בבבא קמא משתמשת בפרשנות של הסוגיה בבא בתרא למחלוקת רב ושמואל,¹⁷ ובמסורת לפיה הפסיקה במשנת 'שור שנגח' מתאימה לעמדה כי אין הולכים בממון אחר ה'רוב'. אולם היא משתמשת במסורות אלו בהתאם לצרכיה: דהיינו, היא מציגה את יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות הללו כדי להעצים את הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה'.

2. שתי עריכות - קדומה ומאוחרת, בסוגיה אחת

בסעיף הקודם בחנו את היחס שבין שתי סוגיות שהן למעשה שתי עריכות שונות של מסורות קדומות משותפות (כאשר לצדן מבואות גם מסורות קדומות ייחודיות הנידונות רק באחת מן הסוגיות).

17 ההשערה כי הסוגיה בבא בתרא קדמה לסוגיה בבא קמא, או ליתר דיוק ההשערה כי פרשנות הסוגיה בבא בתרא למחלוקת רב ושמואל עמדה לפני בעלי הסוגיה בבא קמא מתבססת על שני גורמים. ראשית - הניסוח של דעת שמואל בבבא קמא הוא מפותח וארוך יותר מן הניסוח בבא בתרא (השווה סעיף 7) ועל כן הוא נראה כשכלול ופיתוח של דעת שמואל בבא בתרא. שנית, הפרשנות למחלוקת רב ושמואל כמחלוקת בשאלה האם הולכים בממון אחר הרוב מתאימה למוטיבציה המנחה את הסוגיה בבבא בתרא והיא הכרחית לה. מהלך הסוגיה בבבא בתרא מבוסס על הטענה כי יש מי שסובר שהולכים אחר ה'רוב' בדיני ממונות - האמורא רב. לעומת זאת, הסוגיה בבבא קמא יכלה כאופן תיאורטי לוותר על מחלוקת רב ושמואל ולהסתפק בקביעה כי דבריו של שמואל (1) כי משנתנו נאמרה בשיטת סומכוס וחכמים חולקים עליו, מתאמת מן הברייתא (8). לאור הערכת המוטיבציה המנחה של כל אחת מן הסוגיות אנו יכולים לשער כי הפרשנות למחלוקת רב ושמואל לא נוצרה במסגרת הסוגיה בבבא קמא. ככל הנראה הסוגיה בבבא קמא עושה במסורת זו שימוש משני ומיישבת אותה לצרכיה - העצמת הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה'.

אולם, לעיתים קרובות ניתן לזהות שתי שכבות של עריכה בתוך סוגיה תלמודית אחת. דהיינו, שהסוגיה התלמודית המונחת בפנינו מורכבת מסוגיה קדומה שעליה נוספה שכבה נוספת. שכבת העריכה השנייה היא הוספה מאוחרת לסוגיה הקדומה. אולם, הוספה זו מצויה בכל עדי הנוסח של הסוגיה והיא חלק בלתי נפרד מן הסוגיה כפי שהיא עומדת לפנינו. המחקר התלמודי כבר עמד על תופעה זו בסוגיות רבות, ואין חידוש בעצם ההבחנה בתופעה זו. אולם, כאשר אנו באים לבחון את התפתחות הרעיונות שבספרות חז"ל אנו צריכים להתחשב בתופעה זו ולבחון מהו המניע של שכבת העריכה השנייה שנוספה על הסוגיה הקדומה; מהי המוטיבציה המנחה את הסוגיה הקדומה (זו שללא ההוספה) ומהי המוטיבציה המנחה את שכבת העריכה השנייה שלא להסתפק בסוגיה שעמדה לפנינו ולהוסיף עליה.¹⁸

דוגמא קצרה ופשוטה יחסית ניתן להציע מן הסוגיה המפורסמת 'תקפו כהן' (בבא מציעא ו א). סוגיה זו זכתה למאמר מפורט המנסה לעמוד על שכבות העריכה השונות של הסוגיה.¹⁹ אולם, מאמר זה מתעלם מתיאור היחס בין תהליכי העריכה שהסוגיה עברה לתיאור התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל לגבי המקרה של 'שנים או חזין בטלית'. לעניינו, נסתפק בהבחנה בהוספה המאוחרת הכוללת ביותר בסוגיה. הנה לשונה של הסוגיה, הקטע שנוסף בעריכה מאוחרת על הסוגיה הקדומה מסומן בהזחה:

18 יש להעיר כי קדום ומאוחר כאן, אינו מכוון בהכרח להפרישי זמן ניכרים בין השכבות - ייתכן כי שכבות העריכה הן בנות אותו זמן ומקום, תחילה נכתבה הסוגיה באופן מסוים, ולאחר מכן מי מהאנשים, בזמן מן הזמנים, מצא לנכון להוסיף עליה. מן הבחינה התיאורטית כשם שהסקסט הנוכחי עבר מספר עריכות וגלגולים על ידי המחבר שביניהן הפרשי זמן קצרים בלבד כך גם שכבות העריכה של הסוגיה התלמודית יכולים לפחות מן הבחינה התיאורטית להתווסף על ידי אותו איש או קבוצות אנשים ובהפרישי זמן קצרים בלבד זו מזו.

19 אליצור אברהם בר-אשר ויאיר פורסטנברג, 'עיון מחדש בסוגית תקפו כהן' סיני קכה, 1992, עמ' מה-פ (להלן: בר-אשר ופורסטנברג, תקפו).

1. בעי רבי זירא: תקפה אחד בפנינו מהו?
2. היכי דמי? אי דשתיק - אודויי אודי ליה,
ואי דקא צווח - מאי הוה ליה למעבד?
לא צריכא, דשתיק מעיקרא והדר צווח, מאי?
מדאשתיק - אודויי אודי ליה,
או דלמא: כיון דקא צווח השתא -
איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר:
הא קא חזו ליה רבנן.
3. אמר רב נחמן, תא שמע:
במה דברים אמורים - ששניהם אדוקין בה,
אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן
המוציא מחבירו עליו הראיה.
היכי דמי? אי נימא כדקתני - פשיטא!
אלא - שתקפה אחד בפנינו.
לא, הכא במאי עסקינן - כגון דאתו לקמן כדתפיסו לה תרוייהו,
ואמרינן להו: זילו פלוגו.
ונפקו, והדר אתו כי תפיס לה חד מינייהו.
האי אמר: אודויי אודי לי, והאי אמר: בדמי אגרתי ניהליה.
דאמרינן ליה: עד השתא חשדת ליה בגולן,
והשתא מוגרת ליה בלא סהדי?
ואיבעית אימא - כדקתני, דאתו לקמן כי תפיס לה חד מינייהו,
ואידך מסרך בה סרוכי. ואפילו לסומכוס, דאמר ממון המוטל
בספק חולקין בלא שבועה מודה סומכוס דסרכא לאו כלום היא.
אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו
הקדישה אינה מקודשת.
4. אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו
הקדישה בלא תקפה מהו?

עריכת הסוגיה

כיון דאמר מר: אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי
כמאן דתקפה דמי,
או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה, וכתבי:
'איש כי יקדיש את ביתו קדש וגו' (ויקרא כז יד)
מה ביתו ברשותו - אף כל ברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו.
תא שמע, דההיא מסותא [מרחץ] דהוו מנצו עלה בי תרי,
האי אמר: דידי הוא, והאי אמר: דידי הוא.
קם חד מינייהו אקדשה.

פרשי מינה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן....

הסוגיה דנה במקרה בו 'שנים אוחזין בטלית' ואחד מהם תקף את חברו והשתלט על הטלית כולה. המשך הסוגיה, שמפאת הקיצור אינו מובא כאן, דן באריכות לגבי המקרה בו אחד מבעלי הדין הקדיש את החפץ המסופק - 'הקדישה בלא תקפה'. על פי הסוגיה ספק זה המתבסס על ההנחה כי במקרה שאחד מבעלי הדין תקף את החפץ אין מוציאים אותה מידו. הפער בין הסוגיה הקדומה לעריכה המאוחרת שנוספה לסוגיה הוא בפרשנות לספק של ר' זירא המופיע בראשית הסוגיה. על פי פרשנות הסוגיה הספק של ר' זירא הוא ספק פסיכולוגי כיצד עלינו לפרש את התנהגותו של הנתקף. ספק זה נשען על 'אוקימתא', העמדת המקרה בו הסתפק ר' זירא כמקרה בו הנתקף בתחילה שתק ולאחר מכן צווח ומחה על התקיפה. אולם המשא ומתן התלמודי שבהמשך הסוגיה (לאחר הקטע המווח והלאה) אינו מזכיר את הפרשנות הפסיכולוגית לספק, והוא מתייחס לספק של ר' זירא כספק האם 'תקיפה' של אחד מבעלי הדין מועילה לתוקף: הן ב'תא שמע' שמביא רב נחמן בכדי לפתור את הספק של ר' זירא (3), והן בטענת הסוגיה לגבי היחס בין הספק של ר' זירא למקרה שבו אחד מבעלי הדין הקדיש את החפץ (4). העורך המאוחר הוסיף את 'האוקימתא' - 'שתק ולבסוף צווח' לדברי ר' זירא, במחיר

של 'צרימה' ספרותית - תוספת זו אינה עולה בקנה אחד עם הדיון בהמשך הסוגיה.

ננסה לפרש את הספק 'המקורי' של ר' זירא (ללא ה'אוקימתא' של הסוגיה) לאור השיח התלמודי לגבי 'שנים אוחזין בטלית'. הסוגיות התלמודיות שקדמו לסוגית 'תקפו כהן', חלוקות בשאלה מהו מעמדם של כל אחד מבעלי הדין במקרה של 'שנים אוחזין בטלית'. הסוגיה השנייה במסכת (ג א-ד ב) סוברת כי כל אחד מבעלי הדין תפוס בחלק מן בטלית שחברו אינו תפוס בה, ותפיסתו מהווה ראייה כי הוא הבעלים בחלק בו הוא תפוס: 'אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא' [בבא מציעא ג א. וראה גם המקבילה בירושלמי (ב"מ א א, ז ד) 'מכיון שתפוס בחצייה לא כמי שהביא עדים שחצייה שלו']. לעומת זאת הסוגיה הראשונה במסכת סוברת כי שני בעלי הדין תפוסים בכל הטלית באופן שווה - 'הכא דתרוויהו תפסי' (ב ב), ועל כן אף אחד מהם אינו נחשב כמי שיש לו ראייה שהוא הבעלים של הטלית.²⁰

לאור השיח התלמודי לגבי המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' נוכל למקם את הספק של ר' זירא כספק לגבי מעמדם של בעלי הדין במקרה של 'שנים אוחזין בטלית' (על פי התלמוד מעמדם של בעלי הדין נגזר ממעמדה המשפטי של התפיסה שיש לבעלי הדין בטלית). אמנם, ההכרעה בספק של ר' זירא - האם השתלטות של אחד מבעלי הדינים על כל הטלית מועילה, אינה מכריעה באופן ברור לגבי מעמדם של בעלי הדין האוחזים בטלית (האם תפיסתם את הטלית מהווה ראייה לבעלות על הטלית). אולם, דיינו בטענה כי אם נכריע בספק של ר' זירא כי התקיפה מועילה, מעמדם של בעלי הדין טרם התקיפה חלש, ולתפיסתם את הטלית אין משקל ראייתי

20 לתיאור מדויק יותר של היחס בין הסוגיה הראשונה לשנייה ראה דבריניו בהמשך: פרק חמישי, סעיף 2.

רב. לעומת זאת, אם נכריע בספק של ר' זירא כי התקיפה אינה מועילה, מעמדם של בעלי הדין טרם התקיפה יתחזק, ולתפיסתם את הטלית יש משקל ראייתי רב.

כמובן שאפשר להציע הסברים אחרים לספק של ר' זירא המנותקים לחלוטין מהשיח התלמודי לגבי המקרה של 'שנים אוזוין בטלית'. כך למשל ניתן להציע שהספק של ר' זירא, תלוי בשאלה עד כמה המחוקק מעוניין לצמצם פעילות אלימה של בעלי הדין. אולם, בניסיון להימלט מאנכרוניזם פרשני, הדרך הטובה ביותר לפרש את הספק של ר' זירא היא לבחון את דבריו לאור ההקשר של השיח התלמודי. אף על פי שאין להוציא מכלל אפשרות כי הסוגיה הראשונה והשנייה במסכת (שצוטטו לעיל) סודרו ונוסחו לאחר דבריו של ר' זירא, סביר להניח כי הסוגיות הללו משקפות חלק מהשיח האמוראי לגבי המקרה של 'שנים אוזוין בטלית', ויש להניח כי בהקשר זה נוצר ונוסח הספק של ר' זירא.²¹

נחזור לביתוח הסוגיה הקדומה (ללא התוספת המוזחת). הסוגיה מקדישה דיון ארוך (4) לגבי המקרה של 'הקדישה ללא תקיפה' המתבסס על ההנחה כי 'התקיפה' אכן מועילה; דהיינו מעמדם של בעלי הדין חלש יחסית, ועל כן השתלטות בכוח של אחד מבעלי הדין על כל הטלית מועילה. הסוגיה הקדומה מוליכה את הלומד להניח או לפחות יוצרת את הרושם הספרותי, כי תקיפה מועילה²² והמשקל הראייתי של תפיסת בעלי הדין את הטלית הוא חלש. ככל הנראה זהו המסר אותו בקש העורך המאוחר לשלול. לדבריו של העורך המאוחר המפרש את הספק של ר' זירא כספק פסיכולוגי, לר'

21 בפרק העוסק בניתוח המימרה נשווה בין המקורות התנאיים העוסקים במקרה של 'שנים אוזוין בטלית' ונראה כי שורש המחלוקת שבין הסוגיות שבבבלי נעוץ בפער שבין המשנה (א, א) לתוספתא (א, א) העוסקים במקרה זה.

22 גם בר-אשר ופורסטנברג, תקפו, עמ' עז, טוענים כי מסקנת הסוגיה הקדומה (ללא הקטע המוזח) הייתה שתקיפה מועילה. אולם הם אינם מתייחסים באופן ישיר לשאלת המניע של ההוספה ויחסה לדיון התלמודי אודות 'שנים אוזוין בטלית'.

זירא ברור כי תקיפה אינה מועילה, ועל כן כשהנתקף צווח לתקיפה אין משמעות משפטית, וזאת משום שלתפיסתם של בעלי הדין טרם התקיפה יש משקל ראייתי רב. לדברי העורך המאוחר, הספק של ר' זירא אינו על התקיפה אלא על ההודאה: האם תגובתו של בעל הדין לתקיפה - 'שתק ולבסוף צווח' נחשבת להודאה.

לסיכום: העיצוב והשיבוץ של דברי ר' זירא בתוך הסוגיה התלמודית הקדומה מוליכים את הלומד למסקנה כי לתפיסת בעלי הדין את הטלית יש ערך ראייתי נמוך. התוספת של העורך השני לסוגיה באה לשלול מסר זה ולטעון כי לתפיסה של כל אחד מבעלי הדינים יש משקל ראייתי רב. השיטה הפרשנית המוצעת טוענת כי ההתפתחות הספרותית של הסוגיות משקפת שלבים שונים בהתפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל בסוגיה. בכדי לעמוד על התפתחות הרעיונות והדעות עלינו לזהות את השלבים השונים של התפתחות הטקסט התלמודי ולבחון כיצד התפתחות הטקסט התלמודי משליכה על התפתחות הרעיונות שבסוגיה.

3. שתי עריכות בסוגיה תלמודית אחת: שאלת 'המניע' כשאלה

הכרחית להבנת התפתחות הרעיונות בספרות חז"ל השיטה הפרשנית המוצעת גורסת כי - כל תופעה ספרותית אמורה להיבחן לאור התפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל, משום שתופעות ספרותיות שאינן שרירותיות (למעט שיבושי העתקה מחמת ה'דומות', טעויות גראפיות, וכולי) נעשות ביד מכוונת מתוך רצון להשפיע על התוכן המיוצג. יש הטוענים כי שאלת 'המניע' של בעלי התלמוד או עורכי הסוגיה היא ספקולטיבית ועל כן יש להימנע ממנה. אולם ההתעלמות מ'שאלת המניע' של ארגון החומר הקדום בסוגיה התלמודית, עלול להוביל לשגיאה בהערכת התופעות הספרותיות עצמן. הסוגיה הבאה מדגימה כיצד התעלמות משאלת 'המניע' של בעלי הסוגיה מוליכה להערכה שגויה של ההתפתחות הרעיונית של חז"ל.

סוגית 'הזמנה מילתא היא' (בבלי, סנהדרין מז ב-מח ב) נידונה ארוכות בספרות המחקר בהקשר של ההתפתחות המושגית בתלמוד.²³ דהיינו דרכו של התלמוד להכליל מקרים שונים המנוסחים כסיפור מקרה, תחת מושג או כלל אחד. השיטה הפרשנית המוצעת מבקש להדגיש את המימד הפרשני של המושגיות התלמודית. דהיינו, התופעה הספרותית של המושגיות התלמודית משרתת אינטרסים ומגמות פרשניות ספציפיות עליהם יש להתחקות. כפי שאראה בדוגמא הבאה ההתעלמות מהמניעים הפרשניים של ההמשגה התלמודית עלולים להוביל להבנה שגויה של תופעה ספרותית זו. לשם הבנת הטיעון המוצע כאן אין צורך להבין את כל השקלא וטריא של הסוגיה המצוטטת, במהלך הדברים אתייחס לחלקים הרלוונטיים לעניינינו בלבד. הנה לשון הסוגיה:

1. איתמר, האורג בגד למת, אביי אמר: אסור, ורבא אמר: מותר.
2. אביי אמר: אסור, הזמנה מילתא היא.
- ורבא אמר: מותר, הזמנה לאו מילתא היא.
3. מאי טעמא דאביי - גמר 'שם' 'שם' מעגלה ערופה.
- מה עגלה ערופה - בהזמנה מיתסרא,
- האי נמי - בהזמנה מיתסרא.
- ורבא גמר 'שם' 'שם' מעבודה זרה,
- מה עבודה זרה בהזמנה לא מיתסרא,
- אף הכא נמי - בהזמנה לא מיתסרא.
- ורבא מאי טעמא לא גמר מעגלה ערופה?
- משמשין ממשמשין גמרינן, לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה.
- ואביי מאי טעמא לא גמר מעבודה זרה?

23 להפניות ראה: L. Moscovitz, 'Designation is Significant: An Analysis of the Conceptual Sugya in bSan 47b-48b', Association for Jewish studies Review, 27:2 (2003), p.227 n. 2. (להלן: מוסקוביץ, הזמנה).

- אמר לך: מידי דאורחיה ממידי דאורחיה - גמרינן,
לאפוקי עבודה זרה דלאו אורחא.
4. מיתבי: כפה שהוא טמא מדרס ונתנתו לספר - טהור מן
המדרס, אבל טמא מגע מדרס
אימא: נתנתו וכרכתו.
למה לי נתנתו וכרכתו? - כדרב חסדא.
דאמר רב חסדא: האי סודרא דאזמניה למיצר ביה תפילין וצר
ביה תפילין - אסור למיצר ביה פשיטי. אזמניה ולא צר ביה, צר
ביה ולא אזמניה - שרי למיצר ביה פשיטי.
ולאביי, דאמר הזמנה מילתא היא,
אזמניה אף על גב דלא צר ביה. צר ביה, אי אזמניה - אין,
אי לא אזמניה - לא.
5. תא שמע: נפש שבנאו לשם חי - מותר בהנאה,
הוסיף בו דימוס אחד לשם מת - אסור בהנאה!
הכא במאי עסקינן - דרמא ביה מת.
אי הכי מאי איריא הוסיף? כי לא הוסיף נמי!
לא צריכא, אף על גב דפנייה.
אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: אם היה מכירו - חולצו, ומותר.
6. תא שמע: החוצב קבר לאביו, והלך וקברו בקבר אחר
הרי זה לא יקבר בו עולמית!
התם משום כבוד אביו. הכי נמי מסתברא, דקתני סיפא;
רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף החוצב אבנים לאביו, והלך
וקברו במקום אחר - הרי זה לא יקבר בהן עולמית.
אי אמרת בשלמא משום כבוד אביו - שפיר.
אלא אי אמרת משום הזמנה - טווי לאריגה מי איכא למאן
דאמר?
7. תא שמע: קבר חדש - מותר בהנאה, הטיל בו נפל - אסור

עריכת הסוגיה

בהנאה. הטיל - אין, לא הטיל - לא!
הוא הדין דאף על גב דלא הטיל,
ולאפוקי מדרבן שמעון בן גמליאל דאמר:
אין לנפלים תפיסת הקבר, קא משמע לן.
8. תא שמע: מותר המתים - למתים, מותר המת - ליורשיו.
הכא במאי עסקינן - שגבו מחיים.
הא לא תני הכי, דתנן: מותר המתים - למתים,
מותר המת - ליורשיו.
ותני עלה: כיצד? גבו למתים סתם - זהו מותר המתים למתים,
גבו למת זה - זהו מותר המת ליורשיו! וליטעמיך אימא סיפא,
רבי מאיר אומר: לא יגע בהן עד שיבא אליהו,
רבי נתן אומר: יעשו דימוס על קברו, או זילוף לפני מטתו.
אלא, אביי מתרץ לטעמיה, ורבא מתרץ לטעמיה:
אביי מתרץ לטעמיה: דכולי עלמא הזמנה מילתא היא,
תנא קמא סבר: דחזי ליה - תפיס, דלא חזי ליה - לא תפיס.
ורבי מאיר מספקא ליה אי תפיס אי לא תפיס, הלכך לא יגע
בהן עד שיבא אליהו. ורבי נתן פשיטא ליה דודאי תפיס, הלכך
יעשה דימוס על קברו.
ורבא מתרץ לטעמיה: לכולי עלמא הזמנה לאו מילתא היא.
תנא קמא סבר: כי בזו ליה - אחולי מחיל זילותיה גבי יורשין.
ורבי מאיר מספקא ליה אי מחיל אי לא מחיל, הלכך לא יגע בהן.
ורבי נתן פשיטא ליה דלא מחיל, הלכך יעשה דימוס על קברו
או זילוף לפני מטתו.
9. תא שמע: היו אביו ואמו מזרקין בו כלים
מצוה על האחרים להצילן!
התם משום מרריהו.
אי הכי היינו דקתני עלה, אמר רבן שמעון בן גמליאל:

- במה דברים אמורים - שלא נגעו במטה,
אבל נגעו במטה - אסורין!
תרגמה עולא: במטה הנקברת עמו, דמחלפי בתכריכי המת.
10. תא שמע: כיס שעשאו להניח בו תפילין - אסור להניח בו
מעות, הניח בו תפילין - יניח בו מעות! אימא: עשאו והניח בו
תפילין - אסור להניח בו מעות, כדרב חסדא.
11. תא שמע: אמר לאומן עשה לי תיק של ספר או נרתיק של
תפילין, עד שלא נשתמש בהן קודש - מותר להשתמש בהן חול,
נשתמש בהן קודש - אסור להשתמש בהן חול!
12. תנאי היא, דתניא:
ציפן זהב או שטלה עליהן עור של בהמה טמאה - פסולות,
עור בהמה טהורה - כשירות, אף על פי שלא עיבדן לשמן.
רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף עור בהמה טהורה פסולות,
עד שיעבדו לשמן.
13. אמר ליה רבינא לרבא:
מי איכא דוכתא דרמו ביה מת וארגי בגד למת?
אמר ליה: אין, כגון שכבי דהרפניא [מתים של הרפניא (שם מקום)].
14. דרש מרימר: הלכתא כוותיה דאביי,
ורבנן אמרי: הלכתא כוותיה דרבא. והלכתא כוותיה דרבא.
בשלב 1 - מובאת מחלוקת אביי ורבא האם בגד שנארג עבור מת
נאסר בשימוש. בשלב 2 - מציגה הסוגיה פרשנות למחלוקת אביי
ורבא לפיה אביי ורבא נחלקו לגבי העיקרון 'הזמנה מילתא/לאו
מילתא היא'. חוקרים רבים טענו ובצדק כי הניסוח המושגי של
המחלוקת אינו מדברי אביי ורבא אלא מדברי 'סתם התלמוד'.²⁴
ניסוח זה משקף שלב נוסף בהתפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל

24 ראה: אפרים אלימלך אורבך, ההלכה והתפתחותה, תשמ"ד, עמ' 128; מוסקוביץ,
הזמנה, עמ' 236.

על פיו מחלוקת אביי ורבא התפרשה כמחלוקת עקרונית בשאלה האם ייעוד החפץ לקבורה אוסר אותו בשימוש למטרות אחרות. בשלב 3 מציע התלמוד נימוקים לדברי אביי ורבא. בספרות הגאונים מצינו נוסחים שונים של חלק זה של הסוגיה²⁵ - אולם בין בנוסח שלפנינו ובין על פי הנוסחים שהיו מצויים לפני הגאונים אביי ורבא נחלקו ב'דימוי מילתא למילתא': האם אנו מדמים את המייעד בגד לתשמיש קבורה לעניין הלכתי בו הייעוד אוסר את החפץ או שמדמים זאת לעניין הלכתי בו החפץ נאסר אך ורק עם השימוש בו ולא קודם לכן. מכאן ואילך הסוגיה מביאה שורה של ראיות לצדדי המחלוקת, שלבים 4-12.

מוסקוביץ מאריך להוכיח כי הסוגיה מכלילה נידונים מתחומי הלכה שונים: דיני קבלת טומאה (4), קבורת המת ותשמישיו (5-9) ותשמישי קדושה (10-12) תחת עקרון הלכתי אחד של 'הזמנה מילתא/לאו מילתא היא', למרות שניתן היה להכריע בנידונים אלו לאור שיקולים הלכתיים מקומיים.²⁶ מוסקוביץ מציע לבחון את הסוגיה שלפנינו כסוגיה המדגימה את מגמת התלמוד להכליל מקרים פרטיים תחת קורת גג מושגית אחת. אם נכניס את השיקול הפרשני של זיהוי המוטיבציה המנחה את הדיון התלמודי, נגלה כי עומדת לפנינו סוגיה שמורכבת משתי שכבות עריכה שונות שלכל אחת מהן מגמה משלה המשקפת שלב בהתפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל. מן הניסוח של מחלוקת אביי ורבא כמחלוקת לגבי העיקרון 'הזמנה מילתא/לאו מילתא היא' (2) אתה למד כי אביי אוסר את החפץ בהזמנתו בלבד ואילו רבא חולק עליו ואוסר את

25 ייתכן כי בפני ר' אחאי גאון עמד נוסח אחר לחלק זה של נימוקי האמוראים; ראה: שאילתות דר' אחאי, פרשת שלח, קמג; פרשת חקת, קג (מהדורת מירסקי, חלק ה, עמ' 72, 38); על פיו אביי לומד מקודשים הנאסרים עם הקדשתן באמירה. על כך ראה: מוסקוביץ (שם), עמ' 233 הערה 26.
26 מוסקוביץ, הזמנה, עמ' 227-252.

החפץ עם השימוש בו. לעומת זאת במהלך הסוגיה מובאים דברי רב חסדא כי החפץ נאסר רק אם התקיימו בו שני התנאים: 'יעוד ושימוש' (4). הסוגיה מכפיפה את דעתם של אביי ורבא לזו של רב חסדא: על פי הסוגיה אביי ורבא נחלקו בשאלה האם 'יעוד החפץ' הוא תנאי הכרחי ומספיק (אביי) או תנאי הכרחי שאינו מספיק (רבא) ורק עם השימוש בו החפץ ייאסר כשיטת רב חסדא. מחלוקת אביי ורבא נאמרה במקורה לגבי קבורת המת ותשמישיה (1), ואילו שיטתו של רב חסדא נאמרה לגבי תשמישי קדושה (4). בחינת שלבי הסוגיה המביאים את דעתו של רב חסדא ומכפיפים את דעת אביי ורבא אליה, מלמדת כי שלבים אלו מצטטים מקורות תנאיים שאינם עוסקים בקבורת המת ותשמישיו: 4 - דיני טומאה וטהרה 10-121 העוסקים בתשמישי קדושה. לעומת זאת שאר המקורות התנאיים המצוטטים בסוגיה העוסקים בקבורת המת ותשמישיו - הוא הנושא בו נחלקו אביי ורבא, מובאים ברצף (9-5), בדרך של 'תא שמע', והם אינם מזכירים את דעתו של רב חסדא.

אם כן, ניתוח של הסוגיה מלמד כי סוגיתנו מורכבת משתי שכבות עריכה. השכבה הראשונה כללה ככל הנראה את: מחלוקת אביי ורבא לגבי האורג בגד למת (1); את הפרשנות כי האמוראים נחלקו לגבי העיקרון של 'הזמנה מילתא' (2); את הנימוקים של כל אחד מהצדדים (3); ואת כל השקלא וטריא שבסוגיה העוסקת במעמדם של חפצים המיועדים לשמש לקבורת המת (9-5). שכבת העריכה השנייה שנוספה לסוגיה קושרת בין מחלוקת אביי ורבא לשיטתו של רב חסדא ומכפיפה את דבריהם של אביי ורבא לדבריו של רב חסדא הטוען כי החפץ נאסר רק אם התקיימו בו שני תנאים: הזמנה ושימוש. כך נוספו המקור התנאי לגבי דיני קבלת טומאה הקודם בסוגיה לרצף המקורות לגבי קבורת המת (4), והברייתא הבבלית לגבי 'תיק של תפילין' המופיעה לאחר הרצף (10), אותם מיישבת

הסוגיה בעזרת ההנחה כי רבא מסכים לשיטתו של רב חסדא (כדרך חסדא), היינו שרבא מסכים לדעת רב חסדא כי רק בהתקיים שני התנאים החפץ נאסר. הסיום של סוגית הזמנה: הקושיה על אביי מברייתא נוספת העוסקת ב'תיק של תפילין' (11), וההגנה על שיטתו של אביי מדחייה מוחלטת בעזרת הטענה 'כתנאי' (12) שייכים גם הם לעריכה השנייה המוסיפה לסוגיה מקורות העוסקים בתפילין או בתשמישיהן בדומה לדברי רב חסדא.

הטרמינולוגיה המושגית שבסוגית 'הזמנה' (הזמנה מילתא/לאו מילתא היא) נוצרה בהקשר של מחלוקת אביי ורבא והיא ככל הנראה נאמרה תחילה רק לגבי תחום הלכתי אחד: דיני קבורת המת ותשמישיו.²⁷ בשלב מאוחר יותר, ייתכן שבעקבות הניסוח המושגי של המחלוקת, נוספו דברי רב חסדא לסוגיה.²⁸ אולם הטרמינולוגיה המושגית של הבבלי בסוגיה אינה תואמת לדברי רב חסדא, להיפך, הניסוח המושגי של מחלוקת אביי ורבא המתמקד בשלב 'ההזמנה' מדגיש את אי ההתאמה בין דעתם לזו של רב חסדא, הניסוח המושגי מורה כי אביי ורבא חלוקים לגבי מעמד חפץ שייעד אותו לתשמיש קבורה ולא השתמש בו, אבל אם אכן השתמש בו לכל הדעות החפץ אסור בשימוש חולין, אף אם לא 'הזמין' (ייעד) אותו לתשמיש קבורה. זאת בניגוד לדין תשמישי הקדושה על פי רב חסדא: שאינם נאסרים אלא ב'הזמנה' ו'שימוש'.

הרחבת הסוגיה לתחומי הלכה נוספים מחוץ לקבורת המת ותשמישיו נעשתה לשם הטמעת דעתו של רב חסדא בסוגיה וזיהויה עם דעתו של רבא. מגמת העריכה השנייה שקבעה את צורתה הסופית של סוגית

27 הכללתם של המקורות התנאיים העוסקים בקבורת המת ותשמישיו שבסוגיה תחת העיקרון של 'הזמנה' היא ביטוי למגמת התלמוד להמשיג ולהכליל. עם זאת, מקורות אלו שייכים לתחום הלכתי אחד בלבד: קבורת המת ותשמישיו.
28 דברי רב חסדא 'אזמניה ולא צר ביה, צר ביה ולא אזמניה' קרובים לניסוח המושגי שבסוגיה: 'הזמנה מילתא/לאו מילתא היא'.

'הזמנה' אינה להכליל כמה שיותר מקרים תחת העיקרון הנידון בסוגיה כפי שטוען מוסקוביץ, אלא להיפך, לרוקן את הטרמינולוגיה המושגית של מחלוקת אביי ורבא המתמקדת בשלב 'ההזמנה' מתוכן, ולהכפיף אותה לדעתו של רב חסדא, הסבור כי יש משקל שווה ל'שימוש' ול'הזמנה' - אין החפץ נאסר אלא בהתקיים שניהם.²⁹

לסיכום: אם אנו מתעלמים משאלת 'המניע' אנו באים לידי מסקנה שגויה לפיה בסוגית 'הזמנה' מורחב הדיון לגבי העיקרון 'הזמנה' מילתא/לאו מילתא היא' לתחומים הלכתיים שונים מחוץ לקבורת המת. אולם עיון בסוגיה תוך התבוננות בשאלת המוטיבציה המנחה את הרחבת הדיון בסוגית 'הזמנה' לתחומי הלכה שמחוץ לקבורת המת ותשמישו מלמדת, כי הרחבה זו אינה באה לשם הרחבת תכולתו של העיקרון הנידון בסוגיה אלא לשם הריקון של עיקרון זה מתוכנו המקורי: הכפפת דעתם של אביי ורבא לדעתו של רב חסדא.

ארגון החומר הקדום על ידי התלמוד (המסורות הקדומות שעמדו לפני בעלי הסוגיה) משרת אינטרסים ומטרות ספציפיות של בעלי התלמוד ויש לדון בכל סוגיה לגופה ולבחון מהם המניעים של התלמוד לארגון החומר הקדום מחדש. טוב שנבחן את שאלת 'המניע' של הסוגיה ונתמודד איתה עם כל הזהירות הנדרשת מאשר שנתעלם ממנה.³⁰ ההתעלמות מהמוטיבציה המנחה את התלמוד

29 מעניין לבחון את היחס בין אביי ורבא לרב חסדא לאור הנימוקים שמציע ר' אחאי גאון בשאלתו, פרשת שלח, קמג; פרשת חקת, קנ (מהדורת מירסקי, חלק ה, עמ' 72, 38). אביי לומד מ'הקדש', ואילו רבא: 'מתשמישי קדושה ילפינן לה, דתשמישי קדושה כיון דלאו הקדש ממש הוא אלא איסורא בעלמא הוא לא מיתסרן בהזמנה' (שם, עמ' 72). הנימוק שר' אחאי מציע לרבא נראה כחלק מדבריו של ר' אחאי ולא כציטוט התלמוד שעמד לפניו). על פי פרשנות זו רבא למד את דינם של תשמישי הקבורה מדינם של תשמישי הקדושה. הפרשנות של ר' אחאי לדברי רבא היא בהמשך למגמת הסוגיה המזוהה בין דעתו של רבא לדעת רב חסדא. על פי ר' אחאי, רבא מבסס את שיטתו לגבי תשמישי הקבורה על דברי רב חסדא לגבי תשמישי קדושה.

L. Moscovitz, Talmudic Reasoning: From Casuistic to Conceptualization, Tübingen, 2002, p. 21

מוליכה את הלומד לקריאה שגויה של 'המעשה התלמודי' - פרשנות וארגון החומר הקדום, שהוא לעולם מעשה מכוון ואינו שרירותי. המעשה התלמודי הוא מעשה שאינו מציית לכלל-על כזה או אחר (למשל: שלא להרבות במחלוקות או להרבות במחלוקות, שלא לעשות 'אוקימתא' מצמצמת לדברי תנאים אלא רק לדברי אמוראים או להפך). 'המעשה התלמודי' בא לשרת אינטרס, אג'נדה ומטרה ספציפית, עליה יש לעמוד ואותה יש למקם בתוך ההקשר של התפתחות הרעיונות והדעות שבספרות זו"ל.

ובעקבותיו אריאל פורסטנברג, 'השבת אבדה בהלכה התנאית והאמוראית: עיון פילוספי ראשוני בהתהוותה של קונספציה', AJS 29 (2005), עמ' א-א (להלן: השבת אבדה). בפתיחת מאמרו בעקבות דבריו של מוסקוביץ (המובאים בהערה 7) מכריז פורסטנברג כי: 'איני מעוניין במאמר זה לשחזר התהוות היסטורית של קונספציות אלא לתאר תהליך התהוות כפי שהוא קיים בתודעת מנהלי השיח ההלכתי-תלמודי' (עמ' 1), ובהערה שם: 'חשוב להדגיש שאני עוסק בטקסט כפי שהתקבל בתודעת אנשי השיח ההלכתי-תלמודי'. תשומת הלב של פורסטנברג בתודעת ותפיסת הטקסט התלמודי במצבו האחרון (כ'טקסט חתום ושלם', שם, הערה 6), ראויה לכל שבח. לעיתים נדמה כי המחקרים מבית מדרשו של פרידמן (סדרת 'איגוד התלמוד' המוציאה פירושים לפרקים מן התלמוד) המקדישים תשומת לב גדולה לפירוק הסוגיה לחלקיה, אינם מנסים להתמודד עם שאלת הקונספציה של העורך האחרון ויחסה למסורות הקדומות שעמדו לפניו - חלקי הסוגיה ושלבי התפתחות הסוגיה, שמחקרים אלו מיטיבים לזהות ולנתח (דוגמא טובה לכך הוא מאמרם של אליצור בר-אשר ויאיר פורסטנברג, תקפו, המנתח את השכבות השונות שבסוגית 'תקפו כהן' לפרטי פרטים, ועם זאת מתעלם מהשאלה בה עסקנו בסעיף 2: מדוע העורך האחרון בחר להוסיף את ההוסיף על הסוגיה שעמדה לפניו). עם זאת, א' פורסטנברג מתעלם מכך שהמסורות הקדומות הן חלק בלתי נפרד וחשוב עד מאוד להבנת 'תודעת מנהלי השיח ההלכתי-תלמודי', וזאת משום שהדיון התלמודי נע בתוך מרחב של מסורות קדומות וניסוחים קדומים. חידוש תלמודי יש בו שימור ושחזור של רעיונות וניסוחים קדומים שנדחו, השתנו ושוכתבו, לעיתים אף מספר פעמים, על ידי ידדים שונות, שלכל אחת מהן מגמה ומוטיבציה משלה, ולפני כל אחת מהן עמדו מסורות קדומות שזהותן אינה ידועה לנו, ואין בידינו אלא לנסות לשחזרן כמיטב יכולתנו המוגבלת. בפרק השמיני של המאמר המדגים ניתוח 'רצף של סוגיות', הקדשתי ניתוח ארוך ומפורט לסוגיות בהן דן פורסטנברג בעניין מצוות השבת אבידה. הקורא המבקש לעמוד על הפער בין השיטה הפרשנית המוצעת לתפיסה הפרשנית שמציע פורסטנברג מוזמן להשוות בין מאמרו של פורסטנברג לפרשנות המוצעת בפרק השמיני. יבחן הקורא לבדו האם השיטה הפרשנית המוצעת מתאימה לפירוש הספרות התלמודית.

פרק רביעי:

היחס בין פרשנות המקרא של חז"ל לפרשנות המסורות הקדומות

לאחר שבפרקים הקודמים סקרנו את האופי של פרשנות חז"ל למסורות הקדומות נוכל לבחון את היחס בין פרשנות חז"ל למקרא לפרשנות חז"ל למסורות הקדומות שעמדו לפניהם. המקרא הוא טקסט שיש בו סתירות, או לפחות נחשב כטקסט הסותר את עצמו בעיני חז"ל.³¹ האתגר הפרשני שעמד לפני חז"ל בבואם לפרש שני פסוקים הסותרים זה את זה, דומה לאתגר הפרשני שעמד לפני האמוראים בבואם לפרש שני מקורות תנאיים הסותרים זה את זה. הקו הפרשני של חז"ל ביחס למקרא הוא שאין לדחות מן המסורה את אחד הפסוקים, אלא יש להציע שיטה פרשנית המכילה ומפרשת את כל הפסוקים הנידונים. בדומה לכך לעיתים קרובות בספרות חז"ל התלמוד מפרש את המקורות התנאיים הסותרים באופן שאף אחת מן המסורות הקדומות אינן נדחות (לרוב באמצעות 'אוקימתא'). בדומה לדברינו לגבי ה'אוקימתא' התלמודית, גם בדרך הפרשנות של חז"ל לסתירות בין פסוקי המקרא יש 'רווח כפול': מחד הכרה ואשרור סמכותו של המקרא - אין במקרא פסוק שגוי ומיותר, ומאידך האפשרויות הבלתי מוגבלות העומדות לפני חז"ל (לפחות מן הבחינה התיאורטית) ליישוב הסתירה, מאפשרות

31 ראה למשל ירושלמי, נדרים, ג ב, לו ד.

היחס בין פרשנות המקרא של הז"ל לפרשנות המסורות הקדומות

לחז"ל מרחב תמרון פרשני גדול. לעומת זאת, הכרעה כאחד מתוך שני הפסוקים הסותרים מצמצמת את מרחב התמרון הפרשני לשתיה אפשרויות בלבד.

דוגמא לסתירה בין פסוקי המקרא ודרך התמודדות של חז"ל איתה, המדגימה את חשיבות הצגת הרקע המקראי להבנת מימרות חז"ל, היא הדיון החז"לי אודות כספי ה'חרם'. בעוד שבספר ויקרא אנו למדים כי: 'אֵךְ כָּל חֶרֶם אֲשֶׁר יִחַרֵם אִישׁ לֵה' מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאֲדָם וּבִהֶמָּה וּמִשְׁדֵּה אֶחָזְתוּ לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֶרֶם קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא לֵה' (כז כח), בספר במדבר אנו למדים כי 'כָּל חֶרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לֶךְ יִהְיֶה' (יח יד). כאשר 'לך' מתייחס אל הכהן. במחקר המקרא יש שטענו כי מדובר בסתירה לכאורה בלבד.³² בין אם נקבל את דבריהם ובין אם לאו, יש לבחון את המימרות החז"ליות לאור חוסר הבהירות שבמקרא. התנאים נחלקים האם 'סתם' חרמים (שלא פירש את ייעודם) הם לכהנים או לבדק הבית, וזאת בהתאם לסתירה בין הפסוקים:

ומניין שאם החרים אדם כל נכסיו סתם הרי אלו לכהנים
תלמוד לומר 'כל חרם בישראל לך יהיה'
מלמד שסתם חרמים לכהנים (ספרי זוטא יח, עמ' 295).³³
רבי שמעון אומר סתם חרמים לשמים
שנאמר 'כל חרם קודש קדשים הוא לה'
או אפילו פירש לכהן ת"ל 'כל חרם בישראל לך יהיה' (ספרי
במדבר יח, עמ' כז מהד' כהנא).

הסתירה בין הפסוקים מתיישבת באמצעות הבידול ההלכתי בין מחרים 'סתם' לבין מי שפירש את ייעודו של החרם. כל אחת

J. Milgrom, Leviticus 23-27(The Ancor Bible), New York, 2001, p. 2394.

33 על שינוכה של דרשה זו ל'ספרי זוטא במדבר' ראה: מנחם כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים, מאגנס, תשנ"ה, עמ' 49 הערה 56.

מהדרשות התנאיות הטתה את הכף לטובת אחד מן הפסוקים, וקבעה אותו כ'סתם' חרם. ביטויים נוספים של הסתירה בין הפסוקים ויישובם ניתן למצוא בדרשה התלמודית (בבלי, ערכין כט א) הבאה המיישבת את הסתירה באמצעות מישור הזמן:

תנו רבנן: חרמי כהנים אין להן פדיון ונותנין לכהן.
חרמים כל זמן שהן בבית בעלים - הרי הן כהקדש לכל דבריהן,
'שנאמר כל חרם בישראל קדש קדשים הוא לה',
נתנן לכהן - הרי הן לכל דבריהן כחולין,
שנאמר 'כל חרם בישראל לך יהיה'.

בכדי להעריך את דרשות חז"ל העוסקות בכספי ה'חרם' נחוץ להכיר את הרקע המקראי ואת אי הבהירות שבו. שתי הדרשות התנאיות חולקות זו על זו לגבי היעוד של כספי החרם שהוקדשו ב'סתם': כל אחת מן הדרשות מעצימה את אחד מן הפסוקים ודוחקת ותוחמת את רעהו.³⁴

האופי ההרמוניסטי של הפרשנות החז"לית למקרא מייצר את מרחב הדעות והרעיונות החז"לי, בדוגמא שלפנינו: החלוקה בין 'סתם' חרם שפירש את ייעודו. האופי ההרמוניסטי "הולך ונשפך" מדור לדור ומשכבה לשכבה בספרות חז"ל: התנאים מיישבים את הסתירות בין פסוקי המקרא, האמוראים מיישבים את הסתירות שבין מימרות התנאיות, ו'סתם' התלמוד מיישב את הסתירות שבין מימרות האמוראים. כמובן שלעיתים קרובות 'סתם' התלמוד מיישב סתירות בין פסוקי המקרא, ותנאים מאוחרים מיישבים לעיתים סתירות בין מימרות של תנאים הקודמים להם. האופי הכללי של

34 ישנן מקבילות נוספות במשנה ובמדרשי ההלכה לגבי המחלוקת האם 'סתם' חרמים הם לכהנים או לבדק הבית, בהן מצוטטים פסוקים אחרים מן המקרא כנימוקי הצדדים. על כך ראה: משנה, ערכין ח ו; ספרי במדבר יח, מהד' כהנא עמ' כו-כו, ספרא בחוקתי פרשה יב. וראה הערתו של אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 194, לנוסח הברייתא בסנהדרין פח א, על פי כת"י קרלסרוה (אולם ברוב עדי הנוסח לסנהדרין מצוטטת המשנה, ערכין, ח ו).

היחס בין פרשנות המקרא של חז"ל לפרשנות המסורות הקדומות

ספרות חז"ל נגזר (במידה רבה) מן האופי של הפרשנות החז"לית למקרא שהוא טקסט היסוד עליו מתבססת ספרות חז"ל. הגבולות הפרשניים וההנחות התיאולוגיות שחז"ל הניחו בפרשנותם למקרא התוו את הכיוון של כל ספרות חז"ל, והשפיעו על היחס של הדורות המאוחרים לתורתן של הדורות שקדמו להם: תנאים כאמוראים. כשם שבתפיסתם של חז"ל כל הפסוקים מוצדקים ונכונים, והצעה של כל עמדה רבנית מחייבת הצעת הסבר לכל פסוקי המקרא הרלוונטיים,³⁵ כך לעיתים קרובות מתייחסים האמוראים למימרות התנאיות.

בהקשר זה של פרשנות הפסוקים של חז"ל, יש להעיר על הנתק שבין העולם הרבני לעולם האקדמי בהשוואה לסימביוזה המתקיימת בין הממסד הנוצרי לבין המחקר האקדמי. להבדל זה שורשים היסטוריים תרבותיים ארוכים, אולם להערכתנו אחת הסיבות המרכזיות לשוני ביחס של הדתות למחקר האקדמי נעוץ באופיין של הבשורות הסינופטיות שבאוונגליון. הבשורות נענות למוסכמה המערבית של מחבר מיוחס ולא של אוטוריטה אנונימית. הצגת הבשורות זו לצד זו על הדמיון והשוני שביניהן מאפשר לעולם הנוצרי להכיל ריבוי של מסורות קדומות - הבשורות הסינופטיות, ללא תחושת דחיפות תיאולוגית ליישב בין המסורות. לעומת זאת תפיסת חז"ל את המקרא כספר אחדותי, בעל קול אחד שממנו יש לגזור את ההלכה היהודית מוליכה את חז"ל להציע פרשנות

35 הבחירה של חז"ל לדון בפסוקים "הרלוונטיים" מבוססת בהקשר של הדיון ההלכתי על העדפה של חמשת חומשי התורה, ובייחוד קבצי החוקים שבהם. פסוקים אלו חשובים ודומיננטיים בשיח החז"ל ההלכתי לאין ערוך מאשר החלקים הסיפוריים שבחמשת חומשי התורה וספרי הנביאים והכתובים. זאת בניגוד לדרכו של המחקר האקדמי הנוהג להעריך את הפרשיות ההלכתיות במקרא לאור סיפורי התנ"ך. בנוסף יש להעיר כי לעיתים הפרשנות הרבנית של פסוקי מקרא ממשיכה מגמה פרשנית המופיעה כבר במקרא עצמו לדוגמא ראה: J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (The Anchor Bible), New York, 1991, p. 318.

הרמוניסטית המיישבת את הסתירות במקרא. המסורת של פרשנות הרמוניסטית הולכת ונמשכת מספרות חז"ל לגישתם של בעלי התוספות לסתירות בתלמוד ועד לפרשנות ה'אחרונים' בני זמננו. המסורת הפרשנית ההרמוניסטית המשורשת בעולם הרבני היא ככל הנראה אחד ההבדלים המרכזיים החוצצים בינו לבין העולם האקדמי.

נחזור לדרשות החולקות זו על זו לגבי ייעודו של רכוש שהוכרו על ידי בעליו כ'חרם'. דרשות אלו ממחישות את דרכם של חז"ל להציג את העמדות שלהם בהקשר של המסורות הקדומות - במקרה זה פסוקי המקרא. מן המשנה בנדרים (ב ד, ובמקבילות³⁶) אתה למד כי הבדלים סביבתיים ותרבותיים שבין יהודה לגליל הם שעומדים בבסיס המחלוקת לגבי ייעודו של 'סתם' חרם. גם אם השפעות סביבתיות כאלו ואחרות הם אלו שעמדו ברקע של המחלוקת שבין המימרות התנאיות שסקרנו,³⁷ בתרבותם של חז"ל הצעת העמדה הרבנית מנומקת לעיתים קרובות באמצעות ציטוט ופירוש של המסורות הקדומות - בדוגמא שהבאנו ציטוט ופירוש של פסוקי המקרא.

36 ראה: תוספתא, נדרים א, ח (מהד' ליברמן, עמ' 103), ובהפניות שם. וראה גם הערכתו של אפשטיין, שם, בעקבות דברי הירושלמי כי המשנה בנדרים, א ב, מכריעה כי 'סתם' חרמים לבדק הבית.

37 יש לשים לב כי כל אחת משתי הדרשות ההלכתיות המצוטטות לעיל אינה 'תמונת המראה' של חברתה. דרשת הספרי זוטא עוסקת במקרה של 'המקדיש את כל נכסיו'. לעומת דרשת הספרי זוטא, המשנה (ערכין ח ד) טוענת כי החרמת כל הנכסים אינה אפקטיבית, ואילו התוספתא (ערכין ד י) מציגה מקרה זה כשנוי במחלוקת. ייתכן כי המחלוקת בין דרשת הספרי זוטא למשנה (ערכין ח ד) הסובבת כי אדם אינו יכול להחרים את כל נכסיו, קשורה למנהגן של קבוצות נוצריות שחייבו את המצטרפים אליהן לתרום את כל נכסיהם לטובת הקבוצה, ראה: מעשי השליחים, ה 11-1. גם אם השערה זו נכונה, בכדי להבין באופן מלא את הדעה כי אין אדם יכול להחרים את כל נכסיו, עלינו לבחון את הניסוח של דעה זו ולהתחקות אחר מקורותיו בתוך המסורת הרבנית, משום שדרכם של חז"ל להביע את עמדתם דרך שימוש ושכתוב של המסורות הקדומות שעמדו לפניהם.

היחס בין פרשנות המקרא של חז"ל לפרשנות המסורות הקדומות

התלמוד הבבלי הוא חיבור שהביא לשיא הפיתוח והשכלול את סגנון הדיון בו כל עמדה רבנית נבחנת לאור יחסה למסורות נוספות: הקדומות או המאוחרות לה, ובכלל זה פסוקי המקרא ומימרות התנאים והאמוראים. אין כאן סגנון דיון חדש, אלא העצמה של סגנון הדיון המופיע בחיבורים מספרות חז"ל שקדמו לבבלי. כדוגמא לשלבי ביניים נוכל להציע את התלמוד הירושלמי לשלושת הבבות הנחשב על ידי חלק מן החוקרים למעין תלמוד גולמי של שמועות,³⁸ לאחריו את יתר התלמוד הירושלמי, ולבסוף התלמוד הבבלי שהביא את סגנון הדיון הזה לשיא השכלול והפיתוח. דוגמא לאופי הדיון המשוכלל של התלמוד הבבלי היא סוגית 'המקדש במלוה' שסקרנו קודם (פרק שני סעיף 9). הרצף הארוך והערוך של מסורות קדומות שכל אחת מהן הובאה ונידונה בהקשר של העמדה הרבנית המובאת בראשית הסוגיה - מימרת רב כי 'המקדש במלוה אינה מקודשת', מדגים היטב את האופי המפורט והמשוכלל של הדיון בתלמוד הבבלי. מאפיין זה של התלמוד הבבלי הוא אך מתבקש כאשר אנו מביאים בחשבון את היחס שבין התלמוד הבבלי לספרות חז"ל הא"י. לצד המגוון הרחב של החיבורים הא"י מספרות חז"ל המחולקים לז'אנרים שונים: חיבורים הלכתיים כמשנה ותוספתא, מדרשי הלכה המיוחסים לבתי המדרש השונים של התנאים, מדרשי אגדה והתלמוד הירושלמי, שמספרם יחד מתקרב לחמישה עשר, עומדת היצירה החזל"ית הבבליית על חיבור אחד ויחיד - התלמוד הבבלי. בנוסף יש להביא בחשבון כי התלמוד הבבלי מאוחר למרבית החיבורים מספרות חז"ל הא"י. התלמוד הבבלי מצטייר כחיבור שמטרתו לסכם את ספרות חז"ל. סוג "הסיכום" שהתלמוד הבבלי מציע, אינו תואם להגדרה המקובלת של סיכום בחברה המערבית בת זמננו; אולם בהקשר של תרבות אוראלית המבקשת לארגן ולמשמע

38 ראה: ליברמן, תלמודה של קיסרין, ירושלים, תרצ"ה.

חומר קדום, התלמוד הבבלי מצטייר כסוג של סיכום יצירתי של החומר הקדום שעמד לפניו. מהפרספקטיבה של היצירה הרבנית הבבלית, הכל כלול בתלמוד הבבלי ומלבדו אין; זהו החיבור היחיד שנוצר במסגרת זו, ותפקידו לאצור את כל הידע של העולם הרבני. עד ימינו אנו, מלבד המשנה שהדיון התלמודי נסדר לפיה, גורלם של שאר המסורות הא"י תלוי ועומד בתלמוד הבבלי. כל ברייתא או מימרה אמוראית שנכנסה לתלמוד הבבלי זכתה ללימוד ולפרשנות במידה רבה לאין שיעור ממקבילתה שבחיבורים הא"י של חז"ל. מן הפרספקטיבה של הדיון ההלכתי לאורך הדורות, התלמוד הבבלי מגדיר את הקאנון של ספרות חז"ל, וביחס אליו כל שאר החיבורים והיצירות של חז"ל, למעט המשנה, הם פריפריאליים בלבד. אופיו המשוכלל והמפורט של הדיון התלמודי לגבי היחס בין העמדה הנידונה לפסוקי המקרא ומימרות התנאים והאמוראים שהתלמוד מציע בסוגיה, נובע מתפקידו של התלמוד הבבלי כחיבור מאסף ומסכם של ספרות חז"ל, וממעמדו התרבותי כחיבור שאין שני לו בתרבות חז"ל הבבלית.

פרק חמישי:

המימרה

1. המושג 'חלל השיח': רקע תיאורטי
סוגית 'המקדש במלוה' (קידושין מז א-מח ב. פרק שני, סעיף 9) מדגימה היטב את דרכן של הסוגיות להביא במהלך הדיון מסורות קדומות ולפרש אותן. את המסורות הקדומות - תנאיות ואמוראיות, נכנה מימרות. למימרות נתייחס לא רק כיחידה ספרותית המופיעה בהקשר של הסוגיה אלא גם כיחידה ספרותית עצמאית.³⁹ 'חלל השיח' של המימרה פירושו עולם הרעיונות והדעות ההיסטורי המשוער, שבסביבתו המימרה נוצרה, ובתוכו היא מבקשת להביע את תוכנה. כאשר אנו באים לבחון כל מימרה או היגד מספרות חז"ל (ובכלל זה אמירות 'סתמאיות' בתלמוד) אנו צריכים להבין אותו לאור 'חלל השיח' שלו או יותר נכון 'חלל השיח המשוער שלו'. מאחר ובינינו ובין ספרות חז"ל משתרע פער אדיר של זמן, מקום, תנאי חיים והקשר תרבותי, הדרך הטובה ביותר לתאר את חלל השיח שבתוכו ההיגד נוצר הוא לבחון את הניסוח המדויק של ההיגד ואת הזיקה הספרותית שלו להיגדים נוספים בספרות חז"ל. בהמשך הפרק נראה כי ישנם מספר סוגים של זיקות ספרותיות. אולם, כל סוגי הזיקות

39 על עניין זה עמדו חוקרים רבים, ביניהם פרידמן ואחרים. הנחה זו כי המימרה היא יחידה ספרותית עצמאית מתבססת בראש ובראשונה על התופעה של מימרות המופיעות במקורות מקבילים בספרות חז"ל. כך לעיתים קרובות אותה מימרה משובצת במספר סוגיות שונות בתלמוד הבבלי, או בכל אחד מן התלמודים וכולי.

הספרותיות עונים על ההגדרה הבסיסית לפיה זיקה ספרותית בין היגדים פירושה דמיון או קשר בין הניסוח של ההיגדים. בכדי לעמוד על חשיבות ההקשר של ההיגד (אותו נגדיר כ'חלל השיח'. בהמשך הפסקה יוסבר מדוע מכונה ההקשר של ההיגד בשם זה.) נעזר בדוגמא הבאה של ניתוח משפט בסיסי: 'יוסף הלך לגן'. השאלה היא מהי ההבחנה אותה ביקש הדובר של המשפט להציע. שיוסף הלך לגן ולא חיים, שיוסף הלך לגן ולא נסע או שיוסף הלך לגן ולא לבית הספר. הטוב ביותר שנוכל לעשות בכדי לעמוד על משמעו של המשפט הוא להבין את ההקשר בו המשפט נוצר. באיזו מסגרת של דו שיח משפט זה נוצר, מה הן העמדות של הדוברים האחרים, ומה בקש דובר המשפט להביע בפניהם.⁴⁰ בהקשר של מימרה תלמודית, יש לנסות לעמוד על ההקשר בו המימרה נוצרה. לרוב אין בידינו תיעוד של דו שיח שבמסגרתו נוצרה המימרה (ואף אם יש, ספק אם תיעוד זה הוא אמין), ואף יש לשער כי לפחות חלק מן המימרות (רובן או מיעוטן? לטעמי רובן) נוצרו ונוסחו לא במסגרת של דו שיח טבעי בין אנשים אלא במסגרת ניסוח ועיצוב ספרותי של המימרה או של הסוגיה שבתוכה משובצת המימרה.⁴¹ ייתכן שניסוח המימרה שלפנינו נוצר על ידי דובר המימרה (מי שהתלמוד מייחס לו את המימרה) וייתכן כי הוא פרי עבודתם של תלמידים ושונים מאוחרים יותר. איננו יודעים אילו מימרות וניסוחים אלטרנטיביים עמדו ברקע ובהקשר של המימרה המוצעת לפנינו; כשם שאיננו יודעים אלו דעות ורעיונות, תומכים או סותרים,

40 כמובן שאנו מניחים כי למשפט הנידון יש הקשר טבעי של דו שיח, ודובר המשפט ביקש להעביר מידע לקהל היעד שלו. אולם, ייתכן שמשפט זה נאמר במסגרת 'מאמר על פרשנות התלמוד', ומחבר המשפט לא בקש להביע אף לא אחת מן ההבחנות שהצענו קודם. אולם ההנחה כי המימרות התלמודיות נאמרו, נוסחו ונוצרו במטרה להעביר את תוכנן לקהל יעד נדמית לי כהנחה מסתברת. יהיה זה מוזר, אם מישו יתייחס לסוגיה תלמודית כטקסט שאינו מיועד להעברת מידע אלא הוא נועד לתרגול כתיבה או חשיבה ללא שום חשיבות לתוכנו הספציפי.

41 פרידמן, סוגיות, עמ' 28.

מנוסחים באופן דומה או שונה, עמדו ברקע ובהקשר של המימרה. עם זאת, פטור בלא כלום אי אפשר, עלינו לנסות לתאר את החלל השיח המשוער של המימרה כמיטב יכולתנו וזאת בעזרת זיהוי הזיקות הספרותיות שבין המימרה למימרות נוספות בספרות חז"ל (בדרך כלל קיימות זיקות ספרותיות בין מימרה למימרות נוספות מספרות חז"ל, אולם לעיתים נוכל למצוא זיקה ספרותית בין מימרה חז"ל למימרות נוצריות, קראיות, כיתתיות, יהודיות-הלניסטיות ועוד). בקיצור, לסקור באופן יסודי את כל המקבילות של המימרה - ולא רק מקבילות של תוכן אלא גם מקבילות של ניסוח, דהיינו מימרות שמשותף להן שימוש במילים, מונחים ובתחביר דומה.

אמנם במקרה (השכיח בספרות חז"ל) בו עומדות לפנינו מספר מימרות המקבילות זו לזו, איננו יכולים להניח שכל אחד ממנסחי המימרות המקבילות, הכיר את כל המקבילות שבפנינו ובחר לנסח את המימרה דווקא באופן שהיא מוצעת לפנינו. ייתכן כי מנסח המימרה לא הכיר אף לא אחת מן המקבילות שבפנינו. עם זאת, בכל פעם שנבחן מימרות שניסוחן דומה זו לזו, נוכל להניח כי לפחות אחד מן הצדדים הכיר את זולתו, או שלשתי המימרות בעלות הניסוח המשותף היה אב קדמון משותף שייתכן כי לא הגיע לידינו, או שהיה מנסח אחד לשתי המימרות. הדרך הטובה ביותר לעמוד על ההקשר המשוער של המימרה, הוא לבחון אותה ביחס ל'חלל השיח' שבתוכה היא נאמרה, וזאת בעזרת חשיפת הזיקות הספרותיות שבין המימרה הנידונה למימרות אחרות.

בבואנו לתאר את חלל השיח של המימרה, מטרתו של הדגש על הניסוח הספרותי הספציפי של המימרה ועל הקשרים בין ניסוח זה של המימרה לניסוחים של מימרות אחרות, הוא להימנע מקישורים אנכרוניסטיים בין מימרות, שלא נתפשו כקשורות זו לזו בזמן ניסוחם. נבחן את הקשר בין המימרות לאור הדמיון שבין הניסוחים שלהן, ובכך נוכל לבסס את האנלוגיות על קרקע מוצקה שלה מימד

אובייקטיבי - שימוש של שתי מימרות במונח או מטבע לשון משותף הוא עובדה מוצקה שאינה תלויה פרשנות. כמובן, שגם כאן נכון "לפזר" מבחר של הסתייגויות אקדמיות. עצם קביעת גבולות המימרה היא משימה פרשנית סובייקטיבית, וכך כמובן עצם ההתייחסות למימרה כיחידה ספרותית עצמאית היא קביעה סובייקטיבית. כמו כן נוסח המימרה לעיתים משתנה בין עדי הנוסח וההכרעה בו היא קביעה פרשנית סובייקטיבית. ועוד כהנה וכהנה הסתייגויות שאפשר להציע בעניין. עם זאת, דמיון הניסוח שבין מימרות הוא נתון עובדתי מוצק - הוא קשור לדמיון שבין התווים (אותיות) הפיזיים המרכיבים את המימרות ולא לפרשנות של המימרות הללו.

השיטה הפרשנית המוצעת מבקשת להימנע ככל יכולתה מכפיית מונחים, מושגים וקטגוריות אנכרוניסטיות על עולם הרעיונות והדעות של חז"ל. בבואנו לבחון מימרה מספרות חז"ל, המשימה שלפנינו היא תיאור של חלל השיח של המימרה - לאור ספרות חז"ל כפי שהיא מוכרת לנו. כמובן שיש כאן משחק טרמינולוגי שכן כל 'ניתוח' הוא סוג של 'תיאור' וכל 'תיאור' הוא סוג של 'ניתוח' במה שהוא בוחר להביא ולא להביא במסגרתו, ואין קו ברור המבחין בין השניים. עם זאת ההגדרה של 'תיאור חלל השיח' מבקשת להדגיש את המרחק ההיסטורי העצום שבין המפרש לבין החומר הנלמד. בכדי להתגבר על מרחק זה, על הלומד לזנוח ככל יכולתו את עולם המושגים שלו, ולבחון את התוכן החז"לי לאור הספקטרום של הרעיונות והדעות, המינוחים והניסוחים של חז"ל.

בהקשר זה של הניסיון להימנע מפרשנות אנכרוניסטית עלינו לחזור ולהפנים את האופי הכללי של הדיון החז"לי: הדיון החז"לי מתרחש בתוך מרחב של מסורות קדומות. ברובם המכריע של המקרים הדיון החז"לי איננו נושא אופי פילוסופי: שאלת רצון האל, הצדק והמוסר, האמת וההיגיון, ואפילו ההיגיון המשפטי (קושיה כמו: 'כיצד

אלו ואלו באים לידי שבועת שווא⁴², אינה שכיחה בספרות חז"ל) אינן עולות לדיון ישיר במהלך הסוגיה התלמודית. הסוגיה התלמודית בוחנת כל דעה ודעה לאור התאמתה למסורות הקדומות ולאור יכולתה לפרש אותן ולהכיל אותן כמתאימות לשיטתה. בגלל שהדיון החז"לי מתאפיין בשיפוט של עמדה באמצעות בחינת היחס שלה למסורות אחרות (מן המקרא ומספרות חז"ל) ולא באמצעות ניתוח לוגי-פילוסופי שלה, חובה עלינו לתאר את חלל השיח של המימרה דהיינו, את עולם הרעיונות והדעות, המינוחים והניסוחים המשוער שעמד לפני יוצר, הוגה ומנסח המימרה בכדי להבין את משמעותה. בחינת המימרה התלמודית מפרספקטיבה פילוסופית, תיאולוגית או מוסרית מרחיקות את המפרש מהסביבה הרעיונית של חז"ל, משום שפרספקטיבות אלו נדחקו לשולי הדיון החז"לי. לעומת זאת, הדיון במסורות הקדומות הוא לב ליבו של הדיון התלמודי. חז"ל אומרים 'אל תדון אדם עד תגיע למקומו', ובהקשר זה יש לומר כי הוא הדין במלאכת הפירוש. אל לנו לפרש את חז"ל לפני שננסה כמיטב יכולתנו, שיש לזכור כי היא מוגבלת מאוד, להכניס עצמנו בנעליהם, דהיינו לתאר ולהציג את עולם הרעיונות, הדעות, המינוחים והניסוחים המשוער שעמד לפני יוצר, מנסח והוגה המימרה.

2. 'זיקה ספרותית': דוגמאות וסיווגים

תיאור חלל השיח של המימרה דורש את חשיפתם של כלל הזיקות הספרותיות שבין המימרה הנידונה למימרות נוספות בספרות חז"ל. לאחר התיאור של חלל השיח של המימרה נוכל להציע ניתוח של יחסי הגומלין שבין המימרות. ניתוח זה עשוי להאיר באור חדש את הסוגיה התלמודית, שלעיתים קרובות גם היא מציעה טיעונים לגבי יחסי הגומלין שבין המסורות הקדומות (ראה למשל הדוגמאות בפרק השני, סעיפים 5, 7).

42 משנה, שבועות, ז ה.

הניסיון לתאר את עולם הרעיונות והדעות, המונחים והניסוחים שהתקיימו בסביבתו של הוגה ומנסח המימרה חשובים לשם הבנת ההקשר של המימרה והטיעון אותו מנסח המימרה בקש להביע, אולם בניגוד לנטייה ההרמוניסטית של חז"ל, השיטה הפרשנית המוצעת מדגישה את השוני בין מימרות חזליו¹⁴ החולקות ניסוחים דומים. את סוגי הזיקות הספרותיות נחלק לשלושה סוגים עיקריים:

א. זיקה ספרותית ישירה

זיקה ספרותית ישירה בין מימרות משמעה שבשתי המימרות מופיע ניסוח משותף. המימרות שביניהן זיקה ספרותית ישירה משתמשות ברצף מילים זהה או כמעט זהה לחלוטין ומכאן כל אחת מהן פורשת לדרכה. נציע דוגמא ל'זיקה ספרותית ישירה' ממסכת בבא מציעא:

משנה א א	תוספתא א א	בבלי, ב"מ, ז א
שנים אוחזין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוק	שנים אוחזין בטלית זה נוטל עד מקום שתפוס וזה נוטל עד מקום שתפוס במה דברים אמורים בזמן ששניהן תפוסים בה אבל היתה בידו של אחד מהם המוציא מחברו עליו הראיה	תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר' אבהו שנים אוחזין בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשווה מחוי ליה ר' אבהו: ובשבועה.

¹⁴ עדי הנוסח מתפלגים לגבי תיבה זו. כת"י מינכן 95, פירנצה, אסקוריאל גורסים "אוחזים" או "אוחזין". ואילו הדפוסים, כת"י המבורג 165, וטיקן 114, 115 ו117 גורסים במקום את התיבה: 'אדוקים' או 'אדוקין'. הנוסח של 'אוחזין' מתועד גם בספרות הגאונים ובספרות הראשונים ראה: דקדוקי סופרים, רנ"ג רבינוביץ, בבא מציעא, עמוד ה, אות מ"ם. בין לגרסה של 'אוחזין' ובין לגרסה של 'אדוקין' לפנינו מקבילות השייכות לחלל שיח אחד, אולם הבאתי את הגרסה של 'אוחזין' לרווחא דמילתא.

המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' משמש בספרות התנאית כמקרה שבאמצעותו מובעים עקרונות הלכתיים במקרה של ויכוח ממוני בין שני צדדים. המשנה מצדדת בפתרון הסכסוך על ידי ברור טענות בעלי הדין. ההשפעה של טענות בעלי הדין על פסק המשנה מודגמת בסיפא של המשנה (שאינה מובאת בטבלה) בה אחד מבעלי הדין תובע את כל הטלית וחברו תובע רק את מחיצתה; ברישא, טענות בעלי הדין זהות זו לזו ועל כן המשנה פוסקת כי יש לחלוק את הטלית בשבועה. לעומת זאת התוספתא מכריעה כי יש להכריע על פי המוחזקות הפיזית של כל אחד מבעלי הדין בחלק מן הטלית. כאמור, הנטייה הרווחת של הספרות התלמודית (ובעקבותיה בספרות הרבנית המאוחרת לתלמוד) היא לפרשנות הרמוניסטית של המקורות. התלמוד מקשה מן הברייתא (עמודה שלישית בטבלה) על דין המשנה ומיישב:

אלא מתניתין, דקתני דפלגי בהדדי,

ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת, היכי משכחת לה?⁴³

אמר רב פפא: דתפיסי בכרכשתא [שולי הבגד].

התלמוד מצדד בהכרעת הברייתא על פי המוחזקות הפיזית של הצדדים בטלית, ומעמיד את המשנה במקרה פרטי בו כל אחד מבעלי הדין אוחז בשולי הטלית בלבד. לדברי רב פפא משנתנו עוסקת במקרה פרטי בו מתקיים שוויון במוחזקות הפיזית של בעלי הדין. כמובן שקשה לקבל את פרשנות רב פפא למשנה משום שהיא מניחה את קיומו של נתון נוסף אותו המשנה אינה מציינת, וזאת למרות שלפי פרשנות התלמוד למשנה נתון זה הוא תנאי הכרחי לפסיקת המשנה.

43 בדפוסים לשון השאלה ארוכה, אולם ככל הנראה הנוסח המקורי היה קצר יותר כפי שהוא מופיע בכתבי היד, למשל: 'אלא מתניתין דקתני יחלוקו' (כת"י המבורג 165) או 'דקתני דפלגי כי הדדי' (אסקוריאלי). הנוסחאות הקצרות של השאלה מתועדות גם בספרות הגאונים והראשונים ראה: דקדוקי סופרים, שם, אות נו"ן.

ננסה לפרש ולבחון כיצד הזיקה הספרותית בין המימרות משפיעה על פירושן. נתמקד תחילה ביחס בין המשנה לתוספתא. אנו יכולים להניח כי הכרעת המשנה לחלוק את הטלית בשבועה על פי טענות בעלי הדין נאמרה בהקשר של הכרעת התוספתא לחלוק את הטלית ללא שבועה על פי המוחזקות של בעלי הדין בטלית ולהפך. אין הכוונה שכל אחד ממנסחי המימרות הכיר את הניסוח המקביל. די בכך שאנו יכולים להניח בסבירות גבוהה כי אחד מן המקורות הללו נוסח בהשראת חברו המשתמש במקרה של 'שנים אוחזין בטלית' להבעת עיקרון משפטי, או שלשני המקורות היה אב קדמון משותף, שייטכן ולא הגיע לדינו, שהשתמש במקרה זה. אנו מעוניינים להכיר את עולם הרעיונות והדעות שעמד לנגד עיני מנסחי המשנה והתוספתא, והזיקה הספרותית הישירה שבין המקורות מלמדת אותנו כי המנסח של אחד מן המקורות הכיר את המקור השני או חלק עם המנסח של המקור השני ניסוח קדמון משותף. אם כן, מישהו בן הזמן בו נוסחו המשנה או התוספתא, קשר בין המקורות וראה אותם כמקורות השייכים לאותו מרחב דיון - ספקטרום הדעות והרעיונות שנאמרו סביב המקרה של 'שנים אוחזין בטלית'. את כל אחת מן המימרות יש להעריך לאור חלל השיח בו נוצרה, שכלל גם את העמדה הנגדית. אפילו אם נניח כי העמדה הנגדית טרם נוסחה סביב המקרה של 'שנים אוחזין בטלית', רעיון זה היה קיים או נוצר בסביבה תרבותית קרובה לסביבה התרבותית שבו נוסח הרעיון הראשון.

הברייתא הבבליה נראית על פניה כמסורת המכירה את פסיקת המשנה 'יחלוקו' ואת פסיקת התוספתא 'נוטל עד מקום שתפוס' ומשלבת ביניהן. אולם גם אם נניח כי המסורת של רב תחליפא קדמה לפסיקת המשנה והתוספתא, אין זה משנה את תיאור חלל השיח של כל אחת מן המימרות: סביב המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' נאמרו בספרות חז"ל מספר דרכי הכרעה: 'יחלוקו', 'נוטל

עד מקום שתפוס', 'נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר יחלוק'. כמו כן, המשנה הכריעה את המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' על פי טענות בעלי הדין והיא מחייבת חלוקה בשבועה, ואילו התוספתא והברייתא שאינן מכריעות על פי טענות בעלי הדין אלא על פי מצב המוחזקות אינן מחייבות שבועה.

המשנה והתוספתא מציגות כל אחת את העיקרון המשפטי שלה בהקשר אחר (הסיפא של המשנה מול הסיפא של התוספתא), אולם שתי המימרות יחד מרכיבות את הספקטרום של הרעיונות והדעות בספרות התנאית סביב המקרה של 'שנים אוחזין בטלית'. הבדלי הניסוח בין המימרות מעידים על התפיסות השונות המיוצגות בכל אחת מן המימרות. המימרות לא בהכרח חולקות זו על זו או מסכימות זו עם זו. די בכך, שמפאת הניסוח המשותף שלהן אנו יודעים כי למימרות הקשר ספרותי משותף, ועל כן הן חלק ממרחב דיון אחד (חלל שיח) כפי שהוא הוגדר והובן על ידי המנסח של לפחות אחת מן המימרות. יהא זמנו של מנסח זה אשר יהא, הוא קרוב יותר לזמנם ועולמם של חז"ל מאשר כל פרשן בן זמננו, ועל כן בכדי להבין את דרך התפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל עלינו להתחקות אחרי הלך מחשבתו כמידת יכולתנו.

להכרה כי המשנה והתוספתא שייכות למרחב דיון אחד, משמעויות נרחבות בהקשר של פרשנות הטקסטים בספרות חז"ל העוסקים במקרה של 'שנים אוחזין בטלית'; כך למשל בכל פעם שנפגוש ניסוח הקרוב לזה של התוספתא נוכל להניח במידה רבה של וודאות כי ניסוח זה הושפע מהתוספתא או מדעה של מקור אחר (בין אם הגיע לידנו ובין אם לא הגיע לידנו) המשקף מגמה רעיונית דומה לזו של התוספתא. נדגים זאת על ידי הצגת הניסוחים (כולם ממסכת בבא מציעא) הקשורים לניסוח של התוספתא זה תחת לזה:

1. זה נוטל עד מקום שתפוס וזה נוטל עד מקום שתפוס⁴⁴
2. מכיון שתפוס בחציה לא כמי שהביא עדים שחציה שלו⁴⁵
3. אגן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא⁴⁶
[אנו עדים שמה שתופס זה שלו הוא ומה שתופס זה שלו הוא]
4. וכי מאחר וזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה⁴⁷
5. זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת
והשאר יחלוקן⁴⁸

יש לשים לב כי קיים קשר לשוני ברמות שונות בין הניסוחים. כך למשל המשותף בין מקור 1 ל2 הוא היחס בין 'התפיסה' לבעלות על החלק אותו בעל הדין תופס: 'נוטל' בתוספתא ו'שלו' בירושלמי. בין מקור 2 ל3 ישנה זיקה ספרותית ברורה: שניהם קושרים בין התפיסה ל'עדים'. למבנה התחבירי של מקורות 3-5 זיקה ספרותית למבנה התחבירי של מקור 1 - תפיסת בעל הדין אחד, מול תפיסת בעל הדין השני (הקשר בין הניסוח של מקור 3 למקור 1 מחזק את הקשר שהצבענו עליו בין מקור 1 ל2. זאת אומרת המנסח של מקור 3 ראה בניסוחים 1,2 ניסוחים הקשורים זה לזה ואיחד ביניהם). כל המקורות הללו מסבירים את ההכרעה במקרה של 'שנים אוחזים בטלית' כהכרעה המבוססת על ההערכה כי כל אחד מבעלי הדין תופס חלק מן הטלית שחברו אינו תפוס בה. לעומת זאת הסוגיה הראשונה במסכת (ב א-ג א) טוענת כי אי אפשר להכריע את המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' על פי המוחזקות של בעלי הדין בטלית, דהיינו בהתאם לכלל של 'המוציא

44 תוספתא א א.

45 ירושלמי א א, ז ב.

46 בבלי ג א.

47 בבלי ה ב.

48 בבלי ז א.

מחברו הראיה, וזאת ככל הנראה משום שכל אחד מהם מוחזק בכל הטלית בדומה לחברו:⁴⁹

בשלמא רבנן, התם דלא תפסי תרוייהו
אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראיה,
הכא דתרוייהו תפסי - פלגי לה בשבועה.⁵⁰

הסוגיה טוענת כי אין להכריע את המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' על פי המוחזקות משום, ש'שניהם אוחזין' = 'תרוייהו תפסי'. הסוגיה המצדדת בפסיקה של המשנה, מנסחת את מצב המוחזקות של בעלי הדין בטלית בדומה ללשונה של המשנה, לעומת זאת, הסוגיה המצמצמת את דין המשנה (ז א) מצטטת את הברייתא.⁵¹ מעקב אחר הזיקות הספרותיות שבין הניסוחים השונים של מצב

49 המשנה המעניקה משקל לטענות בעלי הדין, ככל הנראה סוברת כי יש להתייחס למצב המוחזקות בהתאם לטענות של בעלי הדין. כל אחד מבעלי הדין טוען 'כולה שלי', ועל כן כל אחד מהם נחשב למוחזק בכל הטלית בדומה לחברו.

50 בכת"י מינכן 95 מופיע גרסה נוספת למהלך התלמודי, אולם ככל הנראה מדובר בגרסה שאינה מקורית ראה: תוספות, ד"ה 'התם', דקדוקי סופרים, עמ' ב אות קו"ף.

51 הירושלמי (מקור 2. ובדומה לו הסוגיה המקבילה שבבבלי - מקור 3) טוען כי ר' חייא למד את ההלכה לפיה תובע שהביא עדים על מחצית תביעתו חייב הנתבע להישבע על המחצית השנייה ממשנתנו - כל אחד מבעלי הדין תובע את כל הטלית ותפיסתו נחשבת כעדים על מחצית תביעתו. ייתכן שטענת הירושלמי (לא ברור האם טענה זו היא מדברי 'סתם' הירושלמי ראה: ליברמן שאול, תלמודה של קיסרין, ירושלים, תשל"א, עמ' 42-41) נאמרה במקורה כהסבר לשבועת המשנה, אולם עמדה זו מבוססת על תפיסת התוספתא לפיה כל אחד מבעלי הדין תפוס בחלק שחבירו אינו תפוס בו; בלשונו של הירושלמי 'תפוס בחציה', בניגוד ללשון המשנה 'שנים אוחזין'. לו התוספתא לא הייתה לפנינו, היה עלינו לומר כי הירושלמי הציע בשיטת ר' חייא הסבר לשבועת המשנה המבוסס על ההערכה כי כל אחד מבעלי הדין תפוס בחלק מן הטלית שחברו אינו תפוס בו. אף על פי שבספרות האמוראית דחו הסבר זה לשבועת המשנה, וצדדו בהסבר אחר: 'אמר ר' יוחנן אם מזו שבועת תקנה היא (ירושלמי, שם. ובמקבילה הבבלי ג א; ה ב) ההערכה כי כל אחד מבעלי הדין תפוס במחצית הטלית התקבלה. אולם לאור היחס בין המשנה לתוספתא עלינו לומר כי בספרות התנאית התנהל דיון האם יש להכריע את המקרה של 'שנים אוחזין בטלית' על פי תפיסת בעלי הדין, וההסבר שמציע הירושלמי למשנתנו בשיטת ר' חייא מבוסס על תפיסת המוחזקות שבתוספתא (הנטייה לפרשנות הרמוניסטית משתקפת גם במהלך זה). ההכרה בחלל השיח של המשנה משפיעה על הפרשנות של המימרות האמוראיות.

המוחזקות במקרה של 'שנים אוחזין בטלית' בספרות חז"ל, מלמד על מרחב הרעיונות והדעות שעלו בספרות חז"ל סביב מקרה זה. כך למשל את שאלתו של ר' זירא 'תקפה אחד בפנינו מהו', הצענו (פרק שלישי, סעיף 2) לפרש בהתאם לפער בין שתי הגישות המרכזיות שבספרות חז"ל לגבי מצב המוחזקות של בעלי הדין בטלית.⁵² תיאור חלל השיח של המימרה הוא כלי פרשני המאפשר לנו למקם את המימרה הנידונה בהקשר המשוער של עולם הרעיונות והדעות, הניסוחים והקטגוריות שעמדו לפני מנסח המימרה. זוהי הטכניקה הפרשנית הטובה ביותר שיש בידינו למניעת פירוש אנכרוניסטי למקורות חז"ל.

ב. זיקה ספרותית לא ישירה

נדגים את התופעה של זיקה ספרותית לא ישירה, הנה לשון התוספתא (בבא מציעא ב א):

ר' שמעון בן לעזר אומר:

1. המציל מפי הארי ומפי הזאב ומשניתו של ים ומשניתו של נהר
 2. המוציא באסרטיא ובפלטיא גדולה
 3. הרי אילו מפני שהבעלים מתיאשין מהן.
- והנה לשון המקבילה במשנה (בבא קמא, י ב):

1. המציל מן הנהר, או מן הגיס⁵³, או מן הליסטים
2. הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתיאשין מהן.

שורות 1,3 בתוספתא עומדים בזיקה ספרותית ישירה למשנה בבבא קמא, אולם מהיכן הגיע המקרה של המוצא 'באסרטיא ובפלטיא

52 המעיין במאמרם של בר-אשר ופורסטנברג (תקפו) יראה כי הם מציעים הסברים רבים לספק של ר' זירא, אולם יתרוננו של ההסבר המוצע הוא התאמתו לשיח התלמודי סביב 'שנים אוחזין בטלית'.

53 כך בדפוסים. בכת"י קאופמן (ובשאר עדי הנוסח הטובים של המשנה) 'המציל מיד הנהר מיד הליסטים'.

המימרה

גדולה' (שורה 2 בתוספתא), ומה הקשר בינו לבין שורת המקרים המוזכרת בשורה הקודמת. התשובה לשאלה זו נעוצה בזיקה הספרותית הישירה שאנו מוצאים בין שתי הברייתות הבאות:

ירושלמי ב א, ח ב (הנוסח ע"פ כת"י ליידין)	בבלי, בבא מציעא כב ב
1. מניין ליאוש בעלים מן התורה 2. ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק 3. כן תעשה לחמורו כן תעשה לשמלתו וגו' ומצאתה 4. את שהוא אבוד לו ומצוי לך חייב את להכריזה 5. יצא יאוש בעלים שהוא אבוד ממנו ומכל אדם.	1. ר' שמעון בן יהוצדק 2. מניין לאבדה ששטפה נהר שמותרת שנאמר 3. וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וגו', 4. מי שאבדה ממנו ומצויה אצל כל אדם 5. יצתה זו שאבדה ממנו ומכל אדם.

יש כאן שאלה טקסטואלית מעניינת לגבי היחס בין שורה 1 בירושלמי שאינה מוצגת כחלק מן הברייתא לבין שורה 2 שבבבלי המוצגת כחלק מן הברייתא. ככל הנראה היקפה המקורי של הברייתא בשם ר' שמעון בן יהוצדק כלל רק את שורות 3-4, המכילות את ציטוט הפסוק והלימוד ממנו. בניגוד לברייתא שבבבלי, הברייתא בירושלמי משלבת בשורה 5 את המונח 'יאוש בעלים', מונח בו משתמש גם ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא. ככל הנראה מנסח התוספתא סבר כשיטת הברייתא בירושלמי, ועל כן הוא כרך יחדיו הן מקרים של 'אבודה ממנו ומכל אדם' והן מקרים של אבדה שמצויה לכל אדם - 'איסרטיא ופלטאיא גדולה', ובלבד שהבעלים מתייאשים מהן.

את היחס בין הברייתות שבתלמודים לבין התוספתא נגדיר כזיקה ספרותית סמויה: ר' שמעון בן אלעזר עוסק באבידה המצויה לכל אדם - אבידה שנמצאה ב'איסרטיא ופלטיא גדולה', שהיא תמונת המראה של הקטגוריה 'אבודה ממנו ומכל אדם' שבברייתות בתלמודים. הסיבה שמנסח התוספתא דן באבידה 'שמצויה לכל אדם' היא משום שהוא הכיר את המסורת הדרשנית המשתמשת בקטגוריה של 'אבודה ממנו ומכל אדם' והוא בקש להתייחס אליה. הברייתא הבבלית מזכירה את המקרה של 'אבדה ששטפה נהר' ואילו הברייתא בירושלמי מזכירה את 'אוש הבעלים', שני הביטויים מופיעים בתוספתא ובהקשר זה יש זיקה ספרותית ישירה בין התוספתא לבין כל אחת מן הברייתות. אולם, שתי הברייתות שבתלמודים מתייחסות לקטגוריה של 'אבודה ממנו ומכל אדם' אותה התוספתא אינה מזכירה כלל. ועם זאת התוספתא מתייחסת אליה דרך אזכור המקרה של 'איסרטיא ופלטיא גדולה'. קשר ספרותי מסוג זה נכנה כזיקה ספרותית סמויה. יש להניח כי הברייתות שבתלמודים הן חלק מחלל השיח של התוספתא והיא מתייחסת אליהן למרות שהיא אינה מצטטת אותן או מתנסחת באופן דומה להן. זאת אומרת אנחנו יכולים להניח שהתוספתא מתייחסת לברייתות, או ליתר דיוק המנסח של התוספתא התייחס למסורת המשתקפת לפנינו בברייתות הדנות בקטגוריה של 'אבודה ממנו ומכל אדם', למרות שהתוספתא והברייתות אינן חולקות ניסוח משותף.

היחס בין התוספתא והברייתות שבתלמודים אינו מתאים לכינוי 'מקבילות' במובן הרגיל שלו, משום שאין כאן ניסוחים דומים או קרובים זה לזה, שיש ביניהם שינויים גדולים כקטנים. על כן, נכנה את יחסי הגומלין שבין המסורות באופן מדויק יותר: המסורת הדרשנית שבברייתות שבתלמודים היא חלק מחלל השיח של התוספתא. הניסוח של התוספתא נעשה בהקשר של ברייתות אלו,

ועל כן המסורת הדרשנית שבברייתות היא חלק מעולם הרעיונות והדעות, המינוחים והמושגים שבתוכו נוסחה התוספתא שלפנינו. הבנת מליאה של התוספתא שלפנינו כרוכה בחשיפת הזיקות הספרותיות הגלויות והסמויות שבין התוספתא למסורות קדומות נוספות בספרות חז"ל. כך, ורק כך, מצטייר לפנינו הרקע לניסוח התוספתא כפי שהיא מוכרת לנו, והתוכן אותו בקש מנסח התוספתא להביע בפני קהל היעד שלו.

ג. זיקה ספרותית: שימוש בפורמולה ישנה בהקשר חדש
אנו מוצאים מעבר של ניסוחים של מימרות ודרשות בין אסכולות הלכתיות החולקות זו על זו. הפורמולה של האסכולה הנגדית נשארת והיא עוברת שימוש ופירוש מחדש על ידי האסכולה המאמצת את הניסוח הקדום. התופעה הזאת מדגימה באופן ברור ומוחשי את האופן בו 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי מתנהל. כשם שהרעיונות אינם צומחים יש מאין אלא הם הולכים ומתפתחים בספרות חז"ל, כך לעיתים קרובות הניסוח של הרעיונות מתפתח מתוך ניסוחים קודמים. נדגים את התופעה של שימוש ב'פורמולה ישנה בהקשר חדש' באמצעות שתי דוגמאות מדיני אכילת פועל. בירושלמי (מעשרות ב ז, נ א) מובאת מחלוקת התנאים:

כתיב: 'כי תבא בכרם רעך' יכול בשאר כל אדם הכתוב מדבר?

תלמוד לומר: 'וחרמש לא תניף על קמת רעך' את שיש לו

רשות להניף ואי זה זה - זה הפועל.

איסי בן עקביא אומר: בשאר כל אדם הכתוב מדבר

מה תלמוד לומר 'וחרמש לא תניף'?

מיכן שאין לו רשות להניף אלא בשעת הנפת מגל.

על פי הירושלמי הלימוד כי לאדם אין רשות להניף אלא בשעת הנפת המגל נשנית לשיטתו של איסי בן עקביא הסובר כי לכל אדם הרשות לאכול כדי שובעו בשעה שהוא מזדמן לשדה חברו.

איסי אמנם מרחיב את ההיתר לכל אדם אך הוא מגביל אותו לזמן הקציר בלבד, בעוד שחכמים סוברים כי היתר האכילה מתייחס לפועל בלבד. מקבילה לדרשה זו מופיעה בתלמוד הבבלי (צו ב) בסוגיה שסקרנו כבר (פרק שני, סעיף 5), אצטט ממנה שוב את החלק הרלוונטי:

אלא אמר שמואל: אמר קרא וחרמש - לרבות כל בעלי חרמש.
והאי חרמש מיבעי ליה:

בשעת חרמש - אכול, שלא בשעת חרמש - לא תיכול!

ההוא מזאל כליך לא תתן נפקא.

הדרשה מהפסוק 'וחרמש לא תניף' לפיה היתר הפסוק מצומצם לזמן הקציר בלבד, מובאת בקושיית 'סתם' התלמוד. קושיה זו היא לשיטתם של חכמים שהיא השיטה המקובלת במשנה (ראה: בבא מציעא ז ב) ובעקבותיה בתלמודים, לפיה היתר האכילה שבפסוק מתייחס לפועל בלבד. זאת אומרת התלמוד משתמש בדרשה דומה לדרשה התנאית של איסי, לשיטתם של חכמים! ממסורת הירושלמי אתה למד כי חכמים דרשו מן הפסוק 'וחרמש לא תניף' כי ההיתר מוגבל דווקא לפועל ולא לכל אדם. הבבלי אם כן משתמש בדרשתו של איסי אך במשמעות שונה מהשימוש בדרשה שבירושלמי: על פי הבבלי, צמצום ההיתר לזמן הקציר מתייחס לפועל ולא לכל אדם. המורכבות של הספרות התלמודית מודגמת כאן היטב: 'סתם' התלמוד משתמש בחומר קדום, ככל הנראה תנאי, אולם הוא משתמש בו בהקשר חדש, וטוען אותו במשמעות חדשה. כשאנו באים לדון על זמנה של האמירה הסתמאית הזו עלינו להבחין בין הניסוח שלה (ככל הנראה עיבוד של דרשה קדומה המוכרת לנו מן הירושלמי) לבין התוכן שלה והשיבוץ שלה בסוגיה שהוא יכול להיות בן התקופה האמוראית או מאוחר לה.

ניתן לדחות דוגמא זו לשימוש בפורמולה ישנה של שיטה דחוייה במשמעות חדשה ולטעון כי אין הבדל בין דרשת איסי בן עקביא בירושלמי לבין דרשת הבבלי, שהרי שתייהן מצמצמות את זמן ההיתר של הפסוק לשעת הקציר בלבד, ואילו מושא הפסוק - 'פועל' או 'כל אדם' הוא אשר עבר שינוי. עם זאת, יש לשים לב להבדל בהקשר בו מובאת הדרשה בתלמודים: דרשת איסי שנאמרה בירושלמי בכדי לבסס את שיטתו החולקת על חכמים, נחשבת בתלמוד הבבלי לדרשה המוקבלת על חכמים.

נעבור לדוגמא הבאה לשימוש בפורמולה ישנה של שיטה דחוייה בהקשר חדש' הקשורה לדוגמא הקודמת. למרות שאין בידי הסבר מספק ומלא לגבי המקורות שיידונו פה, הדוגמא הזו מעניינת בהקשר של 'שימוש חדש בניסוח של מסורת דחוייה' וייתכן והקושי במציאת הסבר מספק למקורות שיידונו קשור לתופעה זו עצמה של שימוש בפורמולה שמקורה בשיטה פרשנית אחרת.

על פי חכמים הסוברים כי היתר האכילה במקרא מתייחס לפועל בלבד, הקישור לפסוק 'לא תחסום שור בדישו' - המורה לבעל הבהמה לאפשר לה לאכול בזמן עבודתה מתבקש. ואכן מקורות תנאיים רבים למדים את פרטי ההיתר של אכילת הפועל מהפסוק העוסק בהיתר האכילה של השור.⁵⁴ לאור זאת יש לבחון הדרשה שבספרי, דברים (פסקה רפו, עמ' 305):

'לא תחסום שור' אין לי אלא שור

מניין לעשות שאר בהמה חייה ועוף כיוצא בשור

תלמוד לומר: 'לא תחסום' מכל מקום

אם כן למה נאמר שור

את השור אי אתה חוסם

אתה חוסם את האדם

54 ראה: משנה בבא מציעא ז ג; תוספתא, בבא מציעא ח ז (עמ' 103); ספרי כי תצא רפ"ז (עמ' 305), ירושלמי ז ב, יא ב; מעשרות ב ו, נ א; בבלי, בבא מציעא פט א.

למרות הנטייה להסביר כל מקור מספרות חז"ל העוסק בהיתר האכילה על פי שיטתם של חכמים המקובלת בספרות חז"ל,⁵⁵ דרשת הספרי המתירה לחסום את האדם בזמן עבודתו בניגוד לשור, נראית על פניה כמתאימה לדעתו של איסי המבחין בין דין הבהמה העובדת להיתר האכילה של האדם, המתייחס לכל אדם המזדמן לשדה. על פי דרשת הספרי, הפועל המגיע יום יום לשדה ומקבל תשלום מבעל הבית עבור עבודתו, אינו זכאי לאכול מן התבואה, וזאת בניגוד לשור. מקבילה לדרשת הספרי מובאת בירושלמי (מעשרות, ב ג, נ א) והיא מובאת במסגרת הניסיון ללמוד בקל וחומר מדין השור לדין האדם:

כתיב 'לא תחסום שור בדישו'

אין לי אלא שור בתלוש ואדם במחובר

אדם מהו שיאכלו בתלוש?

מה אם השור שאינו אוכל במחובר הרי הוא אוכל בתלוש

אדם שהוא אוכל במחובר אינו דין שיאכל בתלוש

תלמוד לומר: 'לא תחסום שור בדישו'

שור בלא תחסום ואין אדם בלא תחסום.

שור מהו שיאכל במחובר?

מה אדם שאינו אוכל בתלוש אוכל במחובר

שור שהוא אוכל בתלוש אינו דין שיאכל במחובר

או מה כאן בלא תחסום אף כאן בלא תחסום

תלמוד לומר: 'לא תחסום שור בדישו'

בדישו אין את חוסמו אבל חוסמו את במחובר לקרקע.

הדרשה 'שור בלא תחסום ואין אדם בלא תחסום' מובאת בירושלמי בהקשר של דחיית הניסיון ללמוד מן השור לאדם: היתר האכילה של השור בתלוש מן הקרקע ('דישו') אינו מתייחס לאדם לו מותר

⁵⁵ במשנה וביתר החיבורים התנאיים שיטת חכמים מופיעה ללא חולק, רק מן הברייתות שבתלמודים אנו מכירים את דעתו של איסי.

לאכול במחובר לקרקע בלבד (וקטפת מלילות). המשנה (בבא מציעא ז ב) קובעת כי היתר האכילה של הפועל נוהג הן במחובר לקרקע והן בתלוש, ועל כן מפרשי הירושלמי נתקשו בהסבר קטע זה.⁵⁶ אולם, אין להוציא מכלל אפשרות כי קטע זה נאמר לשיטת איסי ולא לשיטת חכמים. אפשרות נוספת היא שקטע זה נאמר לשיטתם של חכמים ואין הכוונה לכל אדם אלא לפועל בלבד, אלא שקטע זה חולק על המשנה וסובר כי היתר האכילה של פועל נוהג במחובר בלבד. בין כך ובין כך אתה למד כי הדרשה של הספרי שובצה בהקשר אחר בירושלמי והיא ומקבלת משמעות חדשה: צמצום היתר האכילה של האדם למחובר בלבד ולא לתלוש. כעת נפנה למקבילה של קטע זה בבבלי (בבא מציעא, פח ב):

1. אשכחן אדם במחובר ושור בתלוש, אדם בתלוש מנלן?
קל וחומר משור: ומה שור שאינו אוכל במחובר - אוכל בתלוש,
אדם שאוכל במחובר - אינו דין שאוכל בתלוש!
מה לשור שכן אתה מצווה על חסימתו,
תאמר באדם - שאי אתה מצווה על חסימתו.
ויהא אדם מצווה על חסימתו מקל וחומר משור:
ומה שור שאי אתה מצווה להחיותו - אתה מצווה על חסימתו,
אדם שאתה מצווה להחיותו אינו דין שאתה מצווה על חסימתו?
אמר קרא: 'כנפשך' - כן נפשו של פועל,
מה נפשך⁵⁷ אם חסמת פטור - אף פועל אם חסמתו פטור.
2. ואלא אדם בתלוש מנלן?
אמר קרא: קמה קמה שתי פעמים, אם אינו ענין לאדם
במחובר, תנהו עניין לאדם בתלוש.

⁵⁶ מפרשי הירושלמי הציעו הסברים המיישבים את מסקנת הירושלמי עם קביעת המשנה כי היתר האכילה של הפועל מתייחס הן למחובר והן לתלוש ראה: פני משה על אתר: יפה עיניים, בבא מציעא, פח ב.
⁵⁷ בדפוסים 'נפשו' אולם בכתבי היד 'נפשך'.

3. רבי אמי אמר: אדם בתלוש לא צריך קרא.
כתיב 'כי תבא בכרם רעך' - מי לא עסקינן ששכרו לכתף,
ואמר רחמנא ליכול.
4. שור במחובר מנלן?
קל וחמר מאדם: ומה אדם שאינו אוכל בתלוש - אוכל במחובר,
שור שאוכל בתלוש - אינו דין שאוכל במחובר?
מה לאדם שכן אתה מצווה להחיותו,
תאמר בשור שאי אתה מצווה להחיותו?
ויהא שור מצווה להחיותו מקל וחומר:
מה אדם שאי אתה מצווה על חסימתו - אתה מצווה להחיותו,
שור שאתה מצווה על חסימתו - אינו דין שאתה מצווה להחיותו?
אמר קרא: (ויקרא כה לו) 'וחי אחיך עמך' - אחיך ולא שור.
אלא שור במחובר מנלן?
5. אמר קרא: רעך רעך שתי פעמים, אם אינו ענין לאדם במחובר
תנהו ענין לשור במחובר.
6. רבינא אמר: לא אדם בתלוש ולא שור במחובר צריכי קראי,
דכתיב 'לא תחסם שור בדישו'
מכדי, כל מילי איתנהו בחסימה, דילפינן שור שור משבת.
אם כן לכתוב רחמנא לא תדוש בחסימה
שור דכתב רחמנא למה לי?
לאקושי חוסם לנחסם ונחסם לחוסם;
מה חוסם אוכל במחובר - אף נחסם אוכל במחובר,
ומה נחסם אוכל בתלוש - אף חוסם אוכל בתלוש.
הבבלי מציע דרשה המשווה בין הפועל לבעל הבית (הקטע המודגש),
כשם שבעל הבית יכול לחסום את עצמו מלאכול כך גם הוא יכול
לחסום את הפועל מלאכול. בדומה לדרשה בירושלמי גם דרשה זו
נאמרה בהקשר של ניסיון ללמוד את היתר אכילת הפועל בתלוש

מדין השור. אולם, בניגוד לירושלמי מהלך הסוגיה בתלמוד הבבלי מתחשב בדין המשנה המתיר לפועל לאכול גם בתלוש, ומציע לאחר דחיית הקל וחומר שורה של דרשות (2,3) מהן נלמד היתר האכילה של פועל בתלוש. הדרשה האחרונה שרבינא מציע (6) לפיה יש ללמוד מן השור לאדם ומן האדם לשור, ועל כן שניהם מותרים באכילה הן במחובר והן בתלוש, מתבקשת לשיטתם של חכמים הסוברים כי היתר האכילה במקרא מתייחס לפועל בלבד, והוא כולל אכילה בתלוש ובי'מחובר'.

מדוע אם כן התלמוד דוחה את הקל וחומר, אם הוא אינו מקבל את מסקנת הירושלמי (שכאמור אינה מתיישבת עם דין המשנה) לפיה היתר האכילה של האדם מצומצם למחובר בלבד. על שאלה זו יש להשיב כי לתלמוד מסורות קדומות אלטרנטיביות ללימוד הדין של אכילת הפועל במחובר (2,3,6) והתלמוד אינו מעוניין להציג מסורות אלו כמיותרות. נוכל להעלות את ההשערה כי המסורת לפיה אין ללמוד בקל וחומר מן האדם לשור ולהפך המשתקפת בירושלמי היא מסורת אותה קיבל הבבלי 'בירושה' ועל כן הוא דבק בה, אף על פי שאין הוא מקבל את מסקנתה ההלכתית של מסורת הירושלמי לפיה האדם אוכל במחובר בלבד.

אולם עדיין לא באנו לפתרונה של פשר דרשת הבבלי - מה פרוש 'אם חסמת פועל פטור', הרי הבבלי בעקבות המשנה סבור כי המקרא מתיר לפועל לאכול. יש שפרשו בספרות הרבנית של ימי הביניים כי הדרשה מתירה לחסום את הפועל במידה והוא מפצה את הפועל כספית⁵⁸ - אולם פיצוי הכספי של הפועל אינו רמוז בדרשה, אחרים פרשו כי אמנם אסור לחסום את הפועל אך במידה וחוסם את הפועל אין הוא מתחייב במלקות.⁵⁹ בין כך ובין כך, דרשת הבבלי

58 ראה: רש"י על אתר, ד"ה 'אם חסמת'.
59 ראה: חידושי הריטב"א במקום, ד"ה 'אם חסמת'.

תופסת את מקומה של דרשת הירושלמי, והיא באה בכדי להשיב על השאלה מדוע אין לתלמוד מהיתר אכילת השור בתלוש על היתר אכילת האדם בתלוש. אמנם דרשת הבבלי דורשת את המילה 'כנפשך' ואילו דרשת הירושלמי והספרי את המילה 'שור', ועם זאת קיימת קרבה לשונית בין הניסוח של הדרשות: לשון הבבלי 'פועל אם חסמתו פטור' מקבילה ללשון הדרשה בירושלמי 'אין אדם בלא תחסום', וזו קרובה ללשון הדרשה בספרי 'אתה חוסם את האדם'. ההסברים השונים שהעלו בספרות הרבנית של ימי הביניים לדרשת הבבלי תקפים גם לגבי דרשת הספרי. ייתכן כי הספרי שאינו מזכיר את דעתו של איסי, הותיר דרשה זו על כנה משום שניתן ליישב אותה אף לשיטתם של חכמים כפי שהציעו הפרשנים. אולם לשון הספרי 'אתה חוסם את האדם' המתירה לבעל הבית לחסום את הפועל וזאת בניגוד לשור, מתפרשת כפשוטה לדעת איסי בלבד, המבחין בין דין הבהמה לדין האדם וסובר כי אין היתר לפועל לאכול בשעת מלאכתו. מהתלמוד הבבלי אתה למד כי הניסוח של דרשה זו נשמר בשיטתם של חכמים. אף על פי שדין האדם ודין השור דומים, נשמרה הדרשה לפיה האיסור של 'לא תחסום' אינו חל על האדם (אלא שמקורה של הדרשה הוחלף והיא נלמדה מן המילה 'כנפשך') ולא זו בלבד, אף ההקשר של הדרשה כדרשה המבחינה בין דין השור לדין האדם נשמר - דרשה זו באה בתלמוד בכדי לדחות את ה'קל וחומר' בין אדם לשור. המצג "המשונה" על פיו, מחד דין האדם ודין השור דומים: שניהם מותרים לאכול בעת עבודתם הן בתלוש והן במחובר, ומאידך אנו דוחים את הקישור בין השור לאדם בעזרת דרשה המלמדת כי איסור החסימה מתייחס לשור בלבד טעון הסבר. פתרונה של בעיה זו נעוץ בתופעה עליה אנו מבקשים להצביע: ככל הנראה הניסוח 'אם חסמת פועל פטור' בו משתמשת דרשת הבבלי, מקורו בדרשה מבית מדרשו של איסי.

למרות שדעתו של איסי נדחתה, שמר הבבלי הן על המסורת לפיה אין ללמוד בקל וחומר⁶⁰ משור לאדם, והן על המסורת לפיה הקל וחומר נדחה בעזרת דרשה המלמדת כי איסור החסימה מתייחס לשור בלבד.

שיטתו הפרשנית של איסי העולה בקנה אחד עם פשוטו של מקרא קדמה ככל הנראה לשיטה הדומיננטית בספרות חז"ל לפיה הפסוקים מתירים לפועל בלבד לאכול מן השדה בו הוא עבד. נוכל להציע את ההשערה (הפופולארית בספרות המחקר) כי שינוי בנסיבות החברתיות, הכלכליות והפוליטיות הן שגרמו לשינוי הפרשני, שלא לומר 'למהפכה הפרשנית' שהנהיגו חכמים בפירוש הפסוקים. בין אם שינוי פרשני זה הוא תוצאה של מצב כלכלי שהלך והידרדר בא"י,⁶⁰ ובין אם הוא תגובת נגד של חז"ל לנורמה של ביטול הרכוש הפרטי שנהגה בקבוצות כיתתיות שחז"ל התנגדו אליהן (ראה: מעשי השליחים, ה' 11-1), ובין שהשינוי הפרשני נובע משילובם של מספר גורמים יחד, אנו נדרשים לשאלה כיצד התפתח הרעיון הפרשני של זכות האכילה לפועל בספרות חז"ל. על כך יש להשיב כי חז"ל פרשו את הפסוקים כמתירים אך ורק לפועל לאכול בזמן עבודתו בהשראת הפסוק האוסר לחסום את הבהמה בשעת מלאכתה. שתי הדוגמאות האחרונות חוברות יחד ומדגימות כי הניסוחים של השכבה הדרשנית הקדומה שככל הנראה הכילה דרשות שעולות בקנה אחד עם שיטתו של איסי לא נזנחו בסוגיות התלמוד הבבלי גם לאחר מאות שנים בהם הפרשנות היחידה המקובלת הייתה זו של חכמים. אי הבהירות של הדרשה בסוגית הבבלי 'פועל אם חסמתו פטור' מקורה ככל הנראה בתופעה זו עצמה שבאנו להדגים: 'שימוש בפורמולה ישנה של שיטה דחויה במשמעות חדשה'.

60 האמורא רב טוען כי 'לא שביק איסי חיי לכל בריה' (ב"מ, צב א) .

3. סיכום

הדיון של התלמוד הבבלי מצטייר לנגד עינינו כדיון שנע בתוך מרחב של מסורות קדומות וניסוחים קדומים דרכם הוא מביע את רעיונותיו. אף על פי שלתלמוד דרכים יצירתיות רבות ומגוונות לפרש ולהגיה את מקורותיו, ואף על פי שאין לתלמוד כללי-על פרשניים אליהם הוא מחויב, התלמוד אינו נהנה מחופש מוחלט בהצעת התובנות והטענות שלו. התלמוד בוחר בכל סוגיה וסוגיה לפרש ולקשור בין מקורותיו באופן שהוא בוחר לעשות בהתאם למדיניות הספציפית אותה הוא מבקש לקדם. עם זאת גם כאשר התלמוד מביע רעיון חדש הוא מביע אותו תוך שימוש ברעיונות הקודמים, במסורות הקודמות, בקטגוריות ובעולם המושגים הקודם ובניסוחים הקודמים. דרכי ההתהוות וההתפתחות של הרעיונות בתלמוד הבבלי קשורים לדרכי ההתפתחות של הניסוח התלמודי. העמדות בספרות חז"ל הן פעמים רבות תוצר של אילוצים פרשניים, מסורות וניסוחים קדומים שירש בעל העמדה מקודמיו. מבנים משפטיים הנראים חריגים או סבוכים שלא לצורך, ניסוחים תמוהים ועקלקלים הם לעיתים קרובות תוצאה של אילוצים פרשניים וניסוחים מן העבר איתם התמודדו בעלי התלמוד. את הבחירות הפרשניות של בעלי התלמוד לעולם יש להבין לאור 'חלל השיח' שלהם: המצאי המשוער של המסורות הקדומות שעמד לפנייהם בזמן שהם יצרו וניסחו את התלמוד כפי שהוא לפנינו.

עלינו לתאר את התפתחות הרעיונות בספרות חז"ל טרם שאנו מבקשים לשער את המניעים של חז"ל לעריכת 'המהפכות הפרשניות' שלהם. הפרחת השערות לגבי מניעיהם של חז"ל תהיה ריקה ורחוקה מעולמם של חז"ל לולי שנקדים לה תיאור אמין של התפתחות הניסוח של הרעיונות של חז"ל. שכן חז"ל שימרו את המסורות הקדומות גם בזמן שהם יצרו מסורות חדשות על ידי

המימרה

שימוש חדש שעשו בניסוח הקדום. במעבר המסורת מדור לדור השימור והיצירה אחודים זה בזה, ואין להבין את האחד בלי רעהו. הדרשן התנאי כעורך הסוגיה התלמודית, שניהם עמדו מול מסורות וניסוחים קדומים להם ובני זמנם, והם 'חומרי הגלם' של מחשבתם ושפתם. המעקב אחר התפתחות הניסוח של הרעיונות בספרות חז"ל הוא זה שמעמיד את תיאור תהליכי החשיבה של חז"ל על 'קרקע מוצקה' והוא המאפשר לנו במידה מסוימת של בטחון לשחזר את התפתחות הרעיונות של חז"ל ואת המניעים של תהליך זה.

פרק שישי:

המונח

בדומה למימרה שהיא היחידה הבסיסית של התלמוד גם המונחים בתלמוד זוכים לשימושים חדשים ואיתם הם צוברים משמעויות חדשות. המודעות ל'משחק השפה' של התלמוד מאפשר להבין את מלא המשמעות של השימוש במונח, ואת הסיבות שהובילו לבחירתו. בנוסף, נוכל לנסות לעמוד על זמנו של ניסוח תלמודי המיוחס לחכם קדום, לא רק על פי שימוש בתיבה אנכרוניסטית, אלא גם על ידי שימוש אנכרוניסטי, דהיינו שימוש בתיבה שאינה תואמת את האופן בו השתמשו בתיבה זו בני זמנו של החכם לו מיוחסת המימרה.

1. שימוש אנכרוניסטי במונח או בתיבה החושף

את זמנה של ניסוח המימרה

מימרה תלמודית העושה שימוש אנכרוניסטי בתיבה או במונח מלמדת כי ניסוח המימרה נעשה בשלב מאוחר יותר. תופעה זו כבר הודגמה על ידי מספר חוקרים והיא זכתה למספר ניסוחים. דוגמאות לתופעות אלו נידונו בעיקר על ידי חוקרים שדנו ביחס בין 'סתם' התלמוד למימרות האמוראים. בפרק הקודם ראינו כי דרשה שמביא 'סתם' התלמוד, מיוחסת בתלמוד הירושלמי לתנא 'איסי בן עקביא'. ישנם דוגמאות הפוכות, בהן מימרה אמוראית או תנאית משתמשת בניסוח הנמצא לרוב ב'סתם התלמוד', ומכאן יש להסיק

כי ניסוחה של המימרה הוא מאוחר לדובר אליו היא מיוחסת. כך למשל סוברים פרידמן ומוסקוביץ לגבי מימרת ריש לקיש: 'אמר ריש לקיש זאת אומרת מצוות אין צריכות כוונה' (בבלי, פסחים, קיד ע"ב). מתוך השוואה ללשון המקבילה בירושלמי ומתוך שהלשון 'מצוות צריכות/אין צריכות כוונה' מצויה בדברי 'סתם התלמוד' מגיע פרידמן למסקנה כי 'עלינו להסיק כי הבבלי הוא שניסח את דעתו של ריש לקיש'.⁶¹ למסקנה דומה מגיע גם מוסקוביץ תוך שהוא מדגיש את הפער בין הניסוח המופשט והמכליל של דברי ריש לקיש בבבלי האופייניים לדרכי החשיבה של 'סתם' התלמוד, מול הניסוח הקוואיסטי של דעה זו במקבילה בירושלמי.⁶²

מן הפרספקטיבה של השיטה הפרשנית המוצעת הדגש כאן הוא על 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי. כשם ששכבות מאוחרות מאמצות ניסוחים קדומים (ולא רק תובנות קדומות), כך להפך - אמירות המוצגות כקדומות ומיוחסות לאישים קדומים הם לעיתים פרי ניסוח מאוחר. אין כאן מילים אנכרוניסטיות המיוחסות לריש לקיש, אלא שימוש אנכרוניסטי שמקורו ככל הנראה בדברי 'סתם התלמוד'. כפי שניתן לראות מהנימוקים השונים שהציעו כל אחד מהחוקרים, ישנם מספר שיקולים ופרמטרים לקביעה כי היגר המיוחס לחכם מסוים הוא מאוחר, או לפחות הניסוח שלו מאוחר לחכם אליו מייחס התלמוד היגר זה. הבדיקה האם בלשונם של חכמים בני דורו או קודם זמנו של החכם אליו מיוחסת המימרה, משמשת המילה או המונח באופן בו משמשת המילה במימרה הנידונה, היא שיקול ופרמטר נוסף על מגוון השיקולים שעלינו לשקול (כמו היחס למקבילות), בבואנו לדון באמינות הייחוס של הניסוח שלפנינו לחכם ספציפי.

61 פרידמן, סוגיות, עמ' 128.

62 ראה: מוסקוביץ, חשיבה, 307-309.

2. 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי ככלי פרשני בסעיף הקודם עסקנו במונח ה'סתמאי' 'מצוות צריכות כוונה'. בסעיף זה נעסוק במונח ההפוך: 'כוונה לשם מצווה' ובמונח נוסף הקשור אליו 'עבירה לשמה'. שני המונחים משמשים בתלמוד הבבלי בסוגיה אחת המופיעה פעמיים בתלמוד (נוזר, כג א-ב; הוריות, י א-ב). נשתמש בסוגיה זו הן בכדי להדגים תופעות הקשורות לניתוח המונחים בתלמוד, והן במסגרת הפרק הבא המוקדש לניתוח שינויי נוסח. את לשון הסוגיה הבאתי במלואה בטבלה הבאה. במהלך ההדגמה אתייחס בכל פעם לחלקים הרלוונטיים, ועל כן אין צורך להבין את כל הסוגיה על בוריה. הנה לשון הסוגיה:

1.	אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב:
2.	'כי ישרים דרכי ה'
3.	וצדיקים ילכו במ
4.	ופושעים יכשלו במ' (הושע יד י)
5.	משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן
6.	אחד אכלו לשום מצוה
7.	ואחד אכלו לשום אכילה גסה
8.	זה שאכלו לשום מצוה - וצדיקים ילכו במ
9.	וזוה שאכלו לשום אכילה גסה - ופושעים יכשלו במ.
10.	אמר ליה ריש לקיש: האי רשע קרית ליה?
11.	נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד!
12.	אלא משל לשני בני אדם
13.	זה אשתו ואחותו עמו
14.	וזוה אשתו ואחותו עמו
15.	לזוה נזדמנה לו אשתו

המונה

16.	ולזה נודמנה לו אחותו
17.	זה שנודמנה לו אשתו - צדיקים ילכו במ
18.	וזה שנודמנה לו אחותו - ופושעים יכשלו במ.
19.	מי דמי? אנן קאמרינן חדא דרך, הכא שני דרכים!
20.	אלא, משל ללוט ושתי בנותיו עמו
21.	הן שנתכוונו לשם מצוה - וצדיקים ילכו במ
22.	הוא שנתכוין לשם עבירה - ופושעים יכשלו במ.
23.	ודלמא הוא נמי לשום מצוה איכווין!
24.	אמר רבי יוחנן, כל הפסוק הזה על שם עבירה נאמר:
25.	(בראשית יג י) 'וישא לוט' (בראשית לט ז) 'ותשא אשת אדוניו את עיניה';
26.	[את עיניו] (שופטים יד ג) 'כי היא ישרה בעיני'
27.	'זירא' (בראשית לד ב) 'זירא אותה שכם בן חמור'
28.	'את כל ככר הירדן' (משלי ו כו) 'כי בעד אשה זונה עד ככר לחם
29.	כי כלה משקה' (הושע ב ז) 'אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושיקויי'.
30.	והא מינס אניס!
31.	תנא משום רבי יוסי בר רב חוני:
32.	למה נקוד על וי'ו (בראשית יט לג) 'ובקומה' של בכירה?
33.	לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע.
34.	לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע.
35.	ומאי הוה ליה למיעבד? מאי דהוה הוה!
36.	נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא.

מאמר על פרשנות התלמוד

37.	דרש רבא, מאי דכתיב: (משלי יח יט) 'אח נפשע מקרית עוז ומדינים כבריח ארמון'?
38.	אח נפשע מקרית עוז - זה לוט שפירש מאברהם ומדינים כבריח ארמון - שהטיל מדינים
39.	כבריחין וארמון: (דברים כג ד) 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' '
40.	דרש רבא, ואיתימא רבי יצחק, מאי דכתיב: (משלי יח א) 'לתאוה יבקש נפרד ובכל תושיה יתגלע'?
41.	לתאוה יבקש נפרד - זה לוט, ובכל תושיה יתגלע - שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות
42.	דתנן: עמוני ומואבי אסורין, ואיסורן איסור עולם.
43.	אמר עולא:
44.	תמר זינתה
45.	זמרי זינה
46.	תמר זינתה - יצאו ממנה מלכים ונביאים
47.	זמרי זינה - נפלו עליו כמה רבבות מישראל.
48.	אמר רב נחמן בר יצחק:
49.	גדולה עבירה לשמה
50.	ממצוה שלא לשמה
51.	והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמן
52.	שמתוך שלא לשמן בא לשמן!
53.	אלא אימא כמצווה שלא לשמה

המונה

54.	דכתיב: (שופטים ה כד) 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך',
55.	מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה
56.	אמר ר' יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה
57.	שנאמר: (שופטים ה כה) 'בין רגליה כרע נפל שכב וגו'
58.	והא קא מתהניא מבעילה דיליה!
59.	אמר ר' יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים
60.	שנאמר: (בראשית לא כט) 'השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע'
61.	בשלמא רע - שפיר, אלא טוב אמאי לא?
62.	אלא לאו שמע מינה: טובתו רעה היא, שמע מינה.
63.	גופא:
64.	אמר רב יהודה אמר רב
65.	לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמן
66.	שמתוך שלא לשמן בא לשמן
67.	שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע - זכה ויצאה ממנו רות
68.	ואמר ר' יוסי בר' חנינא: רות בת בנו של עגלון מלך מואב היתה
69.	אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן:
70.	מנין שאין הקדוש ברוך הוא מקפח אפילו שכר שיחה נאה?
71.	דאילו בכירה דקריתיה מואב, אמר ליה רחמנא: (דברים ב ט) 'אל תצר את מואב

72.	ואל תתגר בם מלחמה, מלחמה הוא דלא אבל צעורי צערינן
73.	ואילו צעירה דקריתיה בן עמי, אמר ליה: (דברים ב יט) 'אל תצורם ואל תתגר בם'
74.	אפילו צעורי לא תצערינן כלל.
75.	אמר ר' חייא בר אבין אמר ר' יהושע בן קרחה:
76.	לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה
77.	זכתה וקדמתה ארבעה דורות למלכות

הסוגיה מזכירה שלושה סיפורי פיתוי מקראיים בהם הנשים המעורבות זכות לשבח: מעשה לוט ובנותיו (20-22), מימרת עולא לגבי תמר (43-47) ומימרת רנב"י לגבי יעל וסיסרא (48-53). שלושת הסיפורים מנוסחים בסוגיה תוך שימוש באמצעי הספרותי של חזרה על מלה או מספר מילים בצמדי משפטים, כך בסיפור לוט ובנותיו: 'הן שנתכוונו לשם מצוה/ הוא שנתכוון לשם עברה' (שורות 21:22); במימרת עולא 'תמר זינתה/ זמרי זינה' (44:45), תמר זינתה יצאו ממנה מלכים ונביאים/ זמרי זינה נפלו עליו כמה רבבות מישראל' (46:47); במימרת ר' נחמן בר יצחק: 'גדולה עברה לשמה/ ממצווה שלא לשמה' (49:50). המבנה הספרותי של הסוגיה מוליך את קהל היעד להתייחס לשלושת סיפורי הפיתוי שבסוגיה כיחידה אחת שלכל אחד מחלקיה מאפיינים דומים.⁶³ הסוגיה מפרטת בסיפור הפיתוי הראשון הנזכר בסוגיה את כוונתן של בנות לוט: 'נתכוונו לשם מצוה', ואת כוונתו של לוט: 'נתכוון לשם עבירה'. המבנה הספרותי של הסוגיה מכוון את קהל היעד להתייחס לסיפורי הפיתוי

63 לפרשנות ברוח זו המאגדת את שלושת סיפורי הפיתוי תחת קורת גג אחת ראה: חידושי המאירי למסכת הוריות, י, ב, ד"ה 'זאע"פ שהמצוות אין צריכות כוונה.

בהמשך הסוגיה כתואמים לפרדיגמה של סיפור לוט ובנותיו: כשם שבנות לוט התכוונו לשם מצווה כך תמר ויעל התכוונו לשם מצווה, וכשם שלוט התכוון לעבירה כך גם הייתה כוונתם של זמרי וסיסרא.⁶⁴ את הביטוי 'נתכוונו לשם מצווה' שהסוגיה מייחסת לבנות לוט יש לראות כפירוש שמציעים עורכי הסוגיה לכוונת ה'לשמה' אותה מייחס רנב"י למעשה הפיתוי של יעל. הניסוח של הסוגיה מכוון את קהל היעד שלה להשליך את הכוונה שהסוגיה מייחסת לבנות לוט המנוסחת באמצעות הביטוי 'כוונה לשם מצוה' לכוונה שרנב"י ייחס ליעל באמצעות הביטוי 'עברה לשמה'. בכדי לעמוד על משמעותו של הביטוי 'כוונה לשם מצווה' עלינו להיות ערים ל'משחק השפה' של התלמוד הבבלי, ולבחון באיזה הקשר השתמשו בביטוי זה,

64 הפרשנות הרבנית של ימי הביניים לסוגיה תואמת לטענה שהצענו כי המבנה הספרותי של הסוגיה מכוון את הקורא להשליך מן הכוונה המיוחסת לבנות לוט לכוונתן של הנשים המפתות הנוספות שנוכרות בסוגיה. רש"י מפרש את מעשי הפיתוי של תמר ויעל בהתאם לכוונה שהסוגיה מייחסת ללוט ולבנותיו; לגבי תמר רש"י מפרש: 'תמר שזינתה' - 'זנתכוונה לשום מצוה', ולגבי זמרי: 'זמרי זינה' - 'זנתכוון לשם עבירה', וכך גם הוא מפרש את התיבה 'לשמה' בדברי רנב"י 'גדולה עבירה לשמה' - 'כלומר לשום מצוה'. לעומת רש"י, גרסת ה'דיבור המתחיל' של תוספות לשורה 23 היא: 'ודלמא איהו לשם שמים מיכוון' ולא כגרסה שלפנינו 'לשם מצוה'. בהתאם לגרסתם השוללת ייחוס של כוונה 'לשם שמים' ללוט, מייחסים התוספות בהמשך הסוגיה כוונה 'לשם שמים' לתמר (ד"ה 'תמר זינתה'). אם כן, ההשוואה בין פירוש רש"י לתוספות מלמדת כי שני הפרשנים מגלים עקביות בפירוש כוונות הדמויות המקראיות המעורבות במעשי הפיתוי הנזכרים בסוגיה: הכוונה שהסוגיה מייחסת לסיפור לוט ובנותיו, משליכה על הבנת סיפורי הפיתוי הבאים אחר כך בסוגיה. אין בידינו ראיות לגבי גרסתם של התוספות לגבי כוונתם של בנות לוט (שורה 21) האם הם גרסו 'לשם מצוה' כעדי הנוסח שלפנינו או 'לשם שמים'. אולם גרסה המייחסת לבנות לוט כוונה 'לשם שמים', מופיעה בשני כתבי יד של אגדות התלמוד: פרמה 3010 ולונדון 406 (אני מודה למר דוד ארונובסקי מ'מכון התלמוד הישראלי השלם' על ההפניות לכתבי יד אלו) ובדפוס הראשון של 'אגדות התלמוד' (קובץ אגדות הדומה ל'עין יעקב' הנדפס על ידי חכם ספרדי אנונימי בקונסטנטינופול בשנת 1511). נדמה שאין בידינו די ראיות להכריע האם הגרסה 'לשם שמים' שנשמרה לנו בעדי נוסח הבלתי ישירים בלבד משקפת גרסה קדומה השווה בערכה לגרסה שלפנינו 'לשם מצוה' או שמדובר בגרסה משנית ומאוחרת. יש לציין כי גרסה זו מופיעה בעדי נוסח שאינם ישירים לסוגיה במסכת נזיר, אך אין לה תיעוד באף אחד מעדי הנוסח של הסוגיה בהוריות.

דהיינו לתאר את 'חלל השיח' שלו. בדיקה קצרה מעלה כי הביטוי 'כוונה לשם מצווה' הוא ביטוי ייחודי בספרות חז"ל. מלבד סוגייתינו ביטוי זה משמש בהקשר אחד בלבד, לציון הכוונה הראויה למצוות הייבום. כך שנינו במשנה (בכורות ז א):

בראשונה שהיו מיתכוונין לשם מצוה
מצות יבום קודמת למצות חליצה
עכשיו שאינן מיתכוונין לשם מצוה
אמרו מצות חליצה קודמת למצות היבום⁶⁵

בין אם הייחוס של 'כוונה לשם מצוה' לבנות לוט נעשה על ידי העורכים האנונימיים של הסוגיה ובין אם במסגרת הדו שיח האמוראי שבין רבה בר בר חנה לריש לקיש (שורות 1-22), מי שתבע את השימוש 'כוונה לשם מצווה' בהקשר של הכוונה המיוחסת לבנות לוט, הכיר את השימוש במונח לגבי מצוות הייבום, וביקש לקשור בין האמירות. הסוגיה משבחת את התנהגותן המפתה של בנות לוט ותמר, ורואה במעשיהן וריאציה של מצות הייבום. הכללתה של מימרת רנב"י העוסקת במעשה הפיתוי של יעל יחד עם מעשה הפיתוי של בנות לוט ותמר הקשורים על פי הסוגיה למצוות הייבום,⁶⁶ מוליכה את קהל היעד של הסוגיה למסקנה כי יש דמיון בין מימרת רנב"י למצוות הייבום: כשם שמצוות הייבום משעה את איסור הנישואין לאשת אח לשם המטרה הנעלה של הקמת זרע על שם האח המת, כך גם רנב"י מעניק לגיטימציה למעשיה של יעל משום שהם נעשים למען מטרה נעלה - הריגת אויבם של ישראל. ההצגה של מימרת רנב"י בהקשר של מצוות הייבום המעוגנת בחוק

65 הנוסח על פי כת"י קויפמן, ובשינויים גדולים בדפוסים. אולם לעניינינו השימוש בביטוי 'כוונה לשם מצוה' מופיע בכל הנוסחים.

66 סיפורת של תמר נקשר במקרא למצוות היבום ראה: בראשית, לח ז; ואילו סיפורן של בנות לוט נקשר למצוות הייבום דרך השימוש בטרמינולוגיה הייחודית למצוות הייבום בהקשר של מעשי הפיתוי של בנות לוט.

המקראי וההלכה החזו"לית, מוליכה את קהל היעד של הסוגיה למסקנה כי מימרת רנב"י היא חלק אינטגרלי מעולם ההלכה החזו"לית ואינה סותרת אותו. מכאן אתה למד כי השימוש באמצעי הספרותי של חזרה על מילה בצמדי משפטים, והשימוש של הסוגיה במונח 'כוונה לשם מצווה' באים למתן את הפוטנציאל הרדיקאלי של דברי רנב"י המעניקים לגיטימציה לעשיית 'עבירה לשמה'. הניתוח שהצגנו מדגים כי לא די בזיהוי האמצעים הספרותיים המשמשים בסוגיה: כמו חזרה על מילה בצמדי משפטים או סוגיה 'משולשת' (המאורגנת סביב המספר שלוש), אלא יש לבחון כיצד הם משליכים על התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל.

לענייננו בפרק זה, ניתוח המונחים בתלמוד, אתה למד מן הדוגמא לגבי המונח 'כוונה לשם מצווה' כי בכדי לעמוד על פירושו ומשמעותו של שימוש במונח, יש לבחון את השימושים והמשמעויות הקודמים לו. בדרך זו נוכל לעמוד על תהליכי החשיבה ופיתוח הניסוח של הרעיונות בספרות התלמודית. לכל מילה, מונח או צירוף מילים יש שובל של משמעויות הכרוך אחריו. כאשר התלמוד משתמש במונח קיים בהקשר חדש, עלינו לבחון את היחס בין שובל המשמעויות של המונח לשימוש החדש שהתלמוד עורך במונח. זאת אומרת להעמיד את השימוש החדש של התלמוד במונח, בהקשר של כלל השימושים והמשמעויות של המונח בספרות חז"ל. ובייחוד הדברים אמורים לגבי שימושים שקדמו לתלמוד, והתלמוד היה מודע אליהם: למשל השימוש במונח במקרא ובמשנה. את השימוש החדש שהתלמוד עורך במונח, יש לבחון לאור רצף השימושים והמשמעויות שהמונח צובר בספרות חז"ל.

את היחס בין הניסוח של כוונת בנותיו של לוט על ידי הסוגיה התלמודית, לבין המשנה בבכורות המנסחת את הכוונה הראויה למצוות הייבום נכנה 'זיקה ספרותית ישירה בין מונחים', שהרי

שני המקורות משתמשים באותו צירוף מילים 'כוונה לשם מצווה' בהטיות שונות. אין כאן 'מקבילות' במובן השגור והמקובל, אלא שני המקורות הם חלק מרצף השימושים והמשמעויות של המונח 'כוונה לשם מצווה' בספרות חז"ל. כמו כן, יש לשים לב כי קשה להציע תיחום מדויק בין מילה, מונח, ומימרה. לא כל המילים הם מונחים אבל חלק מן המונחים מורכבים ממילה אחת בלבד. יש לזכור כי לעיתים עם התפתחות השימושים והמשמעויות של מילה היא הופכת למונח - ועל כן חלק מן המילים הם מונחים רק בחלק מן הזמן.

חוסר האפשרות ליצור הבחנה ברורה בין מונח ומושג - למילה או צירוף המילים, מעורר למחשבה כי הבידול בין מונח ומושג, למילה או צירוף מילים, לא היה חלק מעולמם התרבותי של מנסחי התלמוד. התלמוד אמנם משתמש במונחים ובמושגים, ולאורך כל ספרות חז"ל ובייחוד בחלק האנונימי של התלמוד הבבלי ישנה מגמה הולכת וגוברת של ניסוח קונספטואלי של החוק,⁶⁷ אולם לצד זאת התלמוד מנסח פעמים רבות את החוק שלו באופן קוואיסיטי - כסיפור מקרה. ספק אם ההבחנה בין שתי צורות הניסוח הייתה חדה ובעלת משמעות בעיניהם של מנסחי התלמוד כפי שהיא מצטיירת בעינינו. יתכן שבתרבותם של מנסחי התלמוד התייחסו ל'סיפור מקרה' כמו: 'שנים או חזין בטלית', או 'אשתו ואחותו עמו בבית' (שורות 13-18 בסוגיה כאן) כ'מטבע לשון' הנושא הקשרים ומשמעויות, בדומה למונחים ומושגים כמו: 'לשמה' או 'מלאכת מחשבת'. כשם ש'משחק השפה' של התלמוד הבבלי מתרחש בשיבוץ חדש של מונחים ומילות מפתח, כפי שהסוגיה מדגימה בשימוש שהיא עורכת במונח 'כוונה לשם מצווה', כך 'משחק השפה' של התלמוד הבבלי מתרחש בשימוש חדש ב'סיפור מקרה' ידוע - דהיינו שיבוצו בהקשר חדש. כשם שיש לתאר את 'חלל השיח' של המונח או המושג לשם הבנת התפתחות

67 מוסקוביץ, חשיבה, תיאר תופעה זו בהרחבה.

הניסוח של הרעיונות והדעות בספרות חז"ל המשתמשים במושג, כך יש לתאר את חלל השיח של 'סיפור מקרה' - את ההקשרים השימושים והמשמעויות שצובר 'סיפור מקרה' לשם הבנת התפתחות הניסוח של הרעיונות והדעות העושים בו שימוש.

נדגים זאת באמצעות השימוש שהסוגיה עושה בסיפור המקרה של 'אשתו ואחותו עמו בבית'. בשורות (13-18) הסוגיה מציעה כי הפסוק 'ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם' עוסק במי שאשתו ואחותו עמו בבית - לצדיק מזדמנת אשתו ואילו לרשע מזדמנת אחותו. במשנה (כריתות ד א) מופיעה הדוגמה: 'אשתו ואחותו עמו בבית, שגג באחת מהן ואין ידוע באיזו מהן שגג' כדוגמא לחיוב של קרבן אשם תלוי.⁶⁸ בתוספתא (כריתות ב יד) מובא המקרה: 'כיצד אשתו ואחותו, נתכוון לבא על זו ובא על זו' הוזהר למקרה בו דנה סוגייתנו 'לאחד נזדמנה לו אחותו' (שורה 16). התנאים בתוספתא נחלקים האם במקרה זה פטור או חייב קרבן חטאת,⁶⁹ אולם התלמוד על פי דברי שמואל: 'המתעסק בחלבים

68 וכמו כן במקבילה, ספרא, דיבורא דחובה, פרשה יב.
69 המחלוקת היא בין ר' אליעזר המחייב חטאת לר' יהושע הפוטר. במשנה ובתוספתא תנאים שונים מפרשים את מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר. הנוגע לענייננו הוא פירוש של ר' יהודה במשנה (כריתות ד ג) 'אמר רבי יהודה אפילו נתכוון ללקט תאנים ולקט ענבים, ענבים ולקט תאנים, שחורות ולקט לבנות, לבנות ולקט שחורות, רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר' (הכוונה כיום השבת בו אסור ללקוט). על פי ר' יהודה התנאים נחלקו במקרה בו התכוון לביצוע הפעולה וטעה באובייקט עליו מוסבת הפעולה, כמו המתכוון לבא על אשתו ובא בטעות אל אחותו. הדמיון בין המקרה בו נתחלף לו בין תאנים לענבים לבין חילוף בין אשתו לאחותו מופיע במקבילה בתוספתא: 'כיצד אשתו ואחותו נתכוין לבוא על זו ובא על זו, שתי נשיו אחת נדה ואחת שאינה נדה נתכוין לבוא על זו ובא על זו, תאנים וענבים לפניו נתכוין ללקט תאנים ולקט ענבים, ענבים ולקט תאנים, שחורות ולקט לבנות, לבנות ולקט שחורות, ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר' (כריתות ב יד). מן התוספתא עולה כי אין חילוק בין דיני שבת לדיני עריות. אולם התלמוד מחלק בין לקיטה ללא כוונה לבעילה ללא כוונה לאור מימרת שמואל (המובאת במסוך) לפיה אפילו 'המתעסק', דהיינו מי שכלל לא התכוון לביצוע פעולת העבירה, חייב בקרבן במידה ומדובר בפעולת עבירה שיש בה הנאה - בעלת עריות או אכילת מאכלים אסורים.

ועריות חייב שכן נהנה' (בבלי, כריתות, יט ב) מכריע שחייב. אם כן סיפור המקרה 'אשתו ואחותו עמו בבית' משמש כדוגמא לעשיית עבירה ללא כוונה⁷⁰ שהעושה אותה מתחייב בקרבן. סוגיתנו אינה עוסקת בשאלת חיוב הקרבן אלא בערכה של עבירה הנעשית ללא כוונה. הסוגיה מוסיפה רובד נוסף של חומרה, לא זו בלבד שהחוטא חייב קרבן, אלא שהוא נקרא לרשע.

המקרה של 'אשתו ואחותו' הולך ומתגלגל וצובר הקשרים ומשמעויות להן מכנה משותף - בכל השימושים וזוהי דוגמא לעשיית עבירה ללא כוונה. עבירה זו נשפטה לחומרה - העושה אותה חייב קרבן, ועל פי סוגיתנו אף נקרא רשע. הסוגיה עושה שימוש חדש במקרה של 'אשתו ואחותו עמו בבית' ומציעה טענה חדשה - שיפוט ערכי של המקרה. הסוגיה מתכתבת עם השימושים הקודמים שנעשו בסיפור מקרה זה. בדרך זו הסוגיה מציגה את טענתה כחלק מרצף הטענות שעלו במהלך הדורות לגבי סיפור המקרה של 'אשתו ואחותו עמו בבית'. לו הסוגיה הייתה טוענת כי מי שעשה עבירה ללא כוונה נקרא רשע ומביאה 'סיפור מקרה' מקורי (למשל: לבש בגד כלאים ללא כוונה), היא לא הייתה "נהנית" משובל השימושים והמשמעויות שיש לסיפור המקרה של 'אשתו ואחותו' המקנה לטענת הסוגיה סמכותיות, אמינות ואולי אף הוד קדומים.

בהקשר של הסוגיה שלנו, העלאת שתי האפשרויות שנדחו לפירוש הפסוק, הוא מהלך מחושב של עורכי הסוגיה (שורות 19-5). שתי האפשרויות הפרשניות לפסוק הנדחות בסוגיה מעבירות מסר המצמצם את חשיבותה של הכוונה: יוצא אדם ידי חובה אף בעשיית מצווה ללא כוונה, ועשיית עבירה ללא כוונה מגונה והעושה אותה

70 כך בכל השימושים ב'סיפור המקרה': הן בשימוש שעושות התוספתא וסוגיתנו בסיפור המקרה בו מתכוון לאשתו ובשוגג בא על אחותו, והן בשימוש בסיפור המקרה במשנה כדוגמא למי שאינו יודע אם חטא (אם על אשתו או אחותו). אולם במידה וחטא, הוא עשה זאת ללא כוונה.

נחשב לרשע. כך מטמיעה הסוגיה בקהל היעד שלה מסרים המאזנים את המסר העולה ממימרת רנב"י לפיה לכוונה יש משקל רב הן בעשיית מצוות והן בעשיית עבירות.⁷¹

פרשנות 'טובה' לסוגיה היא פרשנות הממשמעת את ה'שקלא וטריא' של הסוגיה. במקרה שלנו, ההצעה הפרשנית של הסוגיה כי המקרה של 'אשתו ואחותו' מדגים את הפסוק, באה בסוגיה בכדי למתן את המסר של דברי רנב"י. הניסוח של הצעה זו באמצעות השימוש בסיפור המקרה של 'אשתו ואחותו' בא כדי לחזק את המסר, להקנות לו אמינות ולהציג אותו כחלק מרצף הטיעונים שנאמרו בהקשר של 'סיפור מקרה' זה. הפרשנות שהצענו למהלך הסוגיה מורכבת משני אספקטים השלובים זה בזה: התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל והתפתחות הניסוח של הרעיונות והדעות של חז"ל. הבחינה של כל תופעה ספרותית דרך הפריזמה של שני האספקטים הללו היא המאפיין המרכזי של השיטה הפרשנית המוצעת.

ג. קשר סמוי בין מימרות דרך מעקב אחר מינוחים נדגים תופעה זו של 'קשר סמוי בין מימרות דרך מעקב אחרי מינוחים' בעזרת מימרת רנב"י 'גדולה עבירה לשמה מצוה שלא לשמה' שבסוגיה (שורות 48-54). לצורך המחשה והדגמה של התופעה נסתפק בפירוט חלקי בלבד של הקשר בין המונח 'לשמה' למונח 'לשם שמים' ונבחן כיצד הזיהוי בין המונח 'לשמה' למונח 'לשם שמים' משפיע על 'חלל השיח' של המימרה. ישנם מספר

71 עם זאת, יש להדגיש כי אין סתירה בין מימרת רנב"י לקביעות העולות מניסיונות פירוש הפסוק שבסוגיה: רנב"י מכיר בקיומה של 'מצוה שלא לשמה' ואינו קובע כי היא חסרת ערך, קביעה זו עולה בקנה אחד עם דברי ריש לקיש בסוגיה כי אכילה גסה של קרבן הפסח אמנם אינה מצווה מן המובחר אבל יוצאים בה ידי חובת המצווה. כמו כן, קביעת הסוגיה כי עבירה אף שעבר אותה בלא כוונה נחשבת לעבירה, אינה סותרת את דברי רנב"י המעניקים לגיטימציה לעשיית עבירה מתוך כוונה חיובית, וטוענים כי היא בעלת ערך גדול.

מקורות בספרות חז"ל מהם עולה הזיהוי בין המונח 'לשם שמים' למונח 'לשמה'. כך למשל מסיים הירושלמי (חגיגה, ב א, עז ג) את הדו שיח בין בנותיו של אלישע בן אבויה לרבי:
באותה השעה בכה רבי וגזר עליהן שיתפרנסו
אמר מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים ראו מה העמיד
מי שהוא יגע בתורה לשמה על אחת כמה
מלבד מקור זה ישנם מקורות נוספים מהם עולה כי המונח 'לשמה' שימש לעיתים במשמעות של 'לשם שמים' - ככל הנראה בבבל וככל הנראה קודם לזמנו של רנב"י.⁷² לענייננו נוכל להניח זאת כאחת האפשרויות הפרשניות לדברי רנב"י שאנו מעוניינים לבחון את השלכותיה.⁷³ אם אכן רנב"י השתמש בתיבה 'לשמה' במשמעות

72 ראה למשל דבריו של ר' יוסי המשתמש בתיבה 'לשמה' בהקשר של מצוות מילה: ישראל מל את הכותי, וכותי לא ימול את ישראל מפני שמל לשם הר גריזים, דברי ר' יהודה. אמר לו ר' יוסי וכי היכן מצינו מילה בתורה לשמה' (בבלי, סנהדרין, כו א). פירוש זה לתיבה 'לשמה' מתחזק גם מדבריו של רב חסדא בהמשך הסוגיה המפרש את טעמו של ר' יהודה: 'אמר רב חסדא: מאי טעמיה דר' יהודה דכתיב 'עשה פסח לה' המול' (שמות, יב מח). רב חסדא סובר כי רב יהודה לומד מהמצמדת התיבות 'לה' המול' כי המילה צריכה להיות 'לשמה' דהיינו 'לשם האל' = 'לשם שמים'. התלמוד מסביר בהמשך הסוגיה כי לדעת ר' יוסי המכשיר מילת כותי התיבה 'לה' מוסבת על מצוות קרבן הפסח ('ההוא בפסח כתיב'), ועל כן סובר ר' יוסי כי אין חובה שמילה תעשה 'לשמה', דהיינו לשם האל, ולפיכך מילת כותי לשם הר גריזים כשרה. יש להעיר כי השימוש בתיבה 'לשמה' איננו מצוי במקבילות הארץ ישראליות של הברייתא. בנוסף, השימוש של הסוגיה הבבלית בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' בהקשר הלכתי של מצוות מילה הוא שימוש חריג, משום שלמעט מקרה זה בספרות חז"ל הקדומה התיבה 'לשמה' מופיעה במשמעות של 'לשם שמים' בהקשרים אנגדיים בלבד. יש לשער כי השימוש בתיבה 'לשמה' בהקשר של מצוות המילה הוא פרי ניסוח בבלי והוא איננו משקף את שפתם של התנאים. אולם ניסוח זה היה ככל הנראה מוכר כבר בדורו של רב חסדא, הדור השלישי של אמוראי בבלי, ועל כן יש להתחשב בו כשאנו באים לאמוד את השימוש של רנב"י, אמורא בבלי בן הדור הרביעי, בתיבה 'לשמה'.

73 סקירה מליאה של השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' מוליכה למסקנה שבזמן בו נוסחו דברי רנב"י פרשנות המונח 'לשמה' כ'לשם שמים' היא האפשרות הפרשנית היחידה לתיבה 'לשמה' בדבריו. אולם לשם ההדגמה המתודית די בכך שניציע זאת כאופציה פרשנית.

של 'לשם שמים' והוא ייחס ליעל עשיית 'עבירה לשמה' = 'עבירה לשם שמים', הרי ש'חלל השיח' של מימרת רנב"י כולל חמש מימרות מספרות חז"ל המייחסות לדמויות מקראיות עשיית חטא 'לשם שמים'.⁷⁴ מימרות אלו, ובייחוד אלו המייחסות כוונה 'לשם שמים' לדמויות נשיות מפתות במקרא, הן חלק מהרקע הרעיוני והטרמינולוגי לדבריו של רנב"י.

ההשערה המוצעת לפיה הרעיון של ייחוס חטא 'לשם שמים' לדמויות מקראיות, והשימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר זה, הם חלק מעולם הרעיונות, הדעות והשיח של רנב"י, אמורא בבלי בן הדור הרביעי, מסתברת לאור העובדה שרעיון זה מיוחס בין השאר לאמורא הבבלי רב הקודם בזמנו לרנב"י.⁷⁵ עם זאת, אין צורך להניח כי רנב"י הכיר מימרה ספציפית, אחת או יותר, מחמש המימרות המייחסות לדמויות מקראיות עשיית חטא 'לשם שמים' המוכרות לנו. די לנו בהשערה כי הרעיון של ייחוס כוונה 'לשם שמים' לדמויות מקראיות חוטאות והשימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר זה היה חלק מעולמו הרעיוני והטרמינולוגי של רנב"י.

נוכל אם כן להציע כי הרעיון של מתן לגיטימציה לעשיית 'עבירה לשמה', התפתח על רקע, ואולי אף מתוך, הרעיון הפרשני של ייחוס כוונה 'לשם שמים' לדמויות מקראיות חוטאות; ובדומה לכך הטרמינולוגיה הייחודית בה רנב"י השתמש - 'עבירה לשמה',

74 המימרות הן: בראשית רבא, עד ה (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 863), המייחסת כוונה 'לשם שמים' לרחל הגונבת את התרפים; בבראשית רבא, נא לו (עמ' 541-539), האמוראים מייחסים לרות כוונה 'לשם שמים' ונחלקים האם כוונתן של בנות לוט הייתה דומה לזו של רות; בירושלמי, סוטה, א ח, יז א, מיוחסת כוונה 'לשם שמים' לגבי מעשה יהודה ותמר - אולם לא ברור האם הכוונה 'לשם שמים' מיוחסת ליהודה או לתמר; בראשית רבא, פה ב, (עמ' 1031, 1030) מיוחסת כוונה 'לשם שמים' לתמר ולאשת פוטיפר. הבבלי, סנהדרין, קו א, מייחס לדוד את הכוונה לעבוד עבודה זרה 'לשם שמים'.

75 ראה: סנהדרין, קז א.

נוצרה על רקע השימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר של ייחוס כוונה חיובית לדמויות של נשים זרות מפתות מן המקרא. יש להבהיר כי אין הכוונה לטעון כי המונח 'לשמה' והמונח 'לשם שמים' זהים זה לזה; לכל אחד מהמונחים שובל של שימושים ומשמעויות משלו. ועם זאת, הקשרים והחילופים⁷⁶ שבין המינוחים 'לשמה' ו'לשם שמים' בספרות חז"ל, מלמדים כי מונחים אלו נחשבו לשווים זה לזה בהקשרים מסוימים, ועל כן בכדי לתאר את חלל השיח של האחד יש להתייחס גם לרעהו.

הבחירה של רנב"י או מנסח המימרה היא אשר יהא להשתמש במונח 'לשמה' ולא במונח 'לשם שמים' היא בחירה מכוונת שיש להציע לה הסבר. מההשוואה בין מימרת רנב"י למימרות המייחסות לדמויות מקראיות עשיית חטאים 'לשם שמים', עולה כי יש הבדל ביניהן: בעוד שהמימרות מצדיקות חטאים של דמויות מקראיות, מימרת רנב"י מנוסחת באופן כללי וגורף, וחטאה של יעל משמש בה כסמך בלבד. ייתכן שמנסח המימרה היה מעוניין בניסוח המעורפל

76 מקור נוסף ממנו עולה הזיהוי בין 'לשמה' ל'לשם שמים' היא הברייתא במסכת פסחים (ג ב): 'תנו רבנן: כותבי ספרים תפלין ומזוזות הם ותגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים לאיתווי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם עוסקין לשמה רואין'. המקבילה הארץ ישראלית של המימרה מופיעה בתוספתא, ביכורים, ב טו (מהד' ליברמן, עמ' 293): 'כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין לשם גבוה אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם היו עוסקין לשם שמים הרי הן בכלל ברכה'. ההשוואה בין הנוסח הא"י לנוסח הבבלי של הברייתא מלמדת כי התיבה 'לשמה' המופיעה בנוסח הבבלי שקולה למונח 'לשם שמים' המופיע בנוסח הא"י. עם זאת, ייתכן כי הנוסח הבבלי של הברייתא המשתמש בתיבה 'לשמה' הוא פרי ניסוח בבלי מאוחר לדורו של רנב"י, ואף ייתכן כי הוא פרי ניסוח מאוחר לתקופת האמוראים ככלל. בניגוד לברייתא לגבי מצוות המילה (בה דנו ארבע הערות מכאן) הזוכה לדיון של אמוראים בני הדור השלישי, הברייתא במסכת פסחים איננה נידונה כלל על ידי אמוראים, ועל כן אין לנו אינדיקציה לגבי תיארוך הניסוח של הברייתא הבבלית. אולם, מקור זה מחזק ומבסס את טענתנו כי בספרות חז"ל הן במסורת הבבלית והן במסורת הא"י (הירושלמי המובא בגוף המאמר) ראו במונחים 'לשמה' ו'לשם שמים' מונחים בעלי משמעות דומה ולעיתים המירו אותם זה בזה.

והאניגמאטי 'עבירה לשמה', בגלל שהוא חשש משימוש לרעה ברעיון של עשיית עבירה 'לשם שמים'. לחשש זה הדים בספרות חז"ל,⁷⁷ ועל כן אין להוציא מכלל אפשרות כי חשש זה עמד ברקע של ניסוח מימרת רנב"י.

יש להעיר כי אפשר היה לקשור בין מימרת רנב"י המעניקה לגיטימציה למעשיה של יעל למימרות המעניקות לגיטימציה לדמויות מקראיות חוטאות אף ללא זיהוי הקשר הסמנטי שהצבענו עליו בין המונח 'לשמה' למונח 'לשם שמים'. אולם, השיטה הפרשנית המוצעת מבקשת להימנע מהכלת דפוסי חשיבה אנכרוניסטיים על ספרות חז"ל, ועל כן היא מארגנת את החומר הקדום בהתאם לקטגוריות החשיבה והניסוח של חז"ל. המעקב אחר השימוש במינוחים מעניק 'קרקע מוצקה' להצגה של המימרות כקשורות זו בזו - אין כאן אנלוגיה המבוססת אך ורק על הבנתו של הפרשן אלא יש כאן תשומת לב וערנות פרשנית לניסוח של המימרות ולקשרים הסמנטיים בין המינוחים. אם חז"ל זיהו בין המונח 'לשמה' למונח 'לשם שמים' אנו יכולים להתייחס למונחים הללו כקשורים זה לזה ולבחון את יחסי הגומלין ביניהם.

כרגיל בשיטה הפרשנית המוצעת, התפתחות הרעיונות והתפתחות הניסוח של הרעיונות אינם נבדלים זה מזה. בכדי לנסות לענות על השאלה כיצד התפתח הרעיון של 'עבירה לשמה' עלינו לבחון את הניסוח של הרעיון. באמצעות מעקב אחר הקשר בין המינוחים מתגלה אחד ממקורות ההשראה של דברי רנב"י - המימרות המייחסות עשיית חטאים 'לשם שמים' לדמויות מקראיות. המעקב אחר המינוחים שהוא מעקב אחר התפתחות הניסוח, חושף בפנינו את הקשר הסמוי שבין המימרות: לא זו בלבד שיש קשר בין הרעיונות שהמימרות מביעות אלא יש קשר גם בין הניסוחים של הרעיונות.

⁷⁷ ראה: ירושלמי, סוטה (ג ד, יט א), ופרושו של ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים, עמ' 204.

פרק שביעי:

הנוסח

המחקר התלמודי משקיע מאמץ רב בברור הנוסח. נשתמש בסוגיה מן הפרק הקודם בכדי להדגים את השיטה הפרשנית המוצעת בהקשר של שינויי נוסח. ככל תופעה ספרותית בספרות חז"ל גם את שינויי הנוסח יש לבחון לאור התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל. כמובן שרוב שינויי הנוסח קשורים למסורות של כתיב, הגיה ומינוח ואין בהם בכדי להשליך על התפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל. עם זאת, רבים משינויי הנוסח משקפים שלבים שונים של התפתחות הרעיונות והדעות. כשם שאין להסתפק בהבחנה באמצעיים ספרותיים בסוגיה אלא יש לבחון אותם לאור התפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל כך יש לבחון את שינויי הנוסח לאור התפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל. הפרמטרים של זיהוי הוספות מאוחרות לסוגיה כמו: הופעתן בחלק מעדי הנוסח ומיקומן בסוגיה המשתנה בין עדי הנוסח, זכו לפירוט רב במחקריו של פרידמן.⁷⁸ אי היציבות של קטע בעדי הנוסח מלמד כי קטע זה נוסף בשלב מאוחר ביחס למסגרתו - הטקסט בו הוא משובץ. גם במקרה זה אין חידוש מתודי בזיהוי של ההוספות המאוחרות לסוגיה שנציע, אלא באופן בו השיטה הפרשנית מסבירה את שינויי הנוסח כמשקפים שלבים נוספים בקבלת ובעיבוד ברעיונות והדעות שבסוגיה.

⁷⁸ פרידמן, סוגיות, עמ' 25.

נדגים את יחס השיטה הפרשנית לשינויי נוסח בעזרת סוגית 'עבירה לשמה' שהובאה בפרק הקודם. כאמור, סוגיה זו מופיעה פעמים בתלמוד: נזיר כג א-ב; והוריות י א-ב. הנוסח שהבאנו בטבלה הוא על פי דפוס וילנה למסכת נזיר. ארבעת עדי הנוסח של הסוגיה בנזיר: דפוס ונציה, כת"י מינכן 95 לנזיר, כת"י וטיקן 111 וכת"י גינצבורג משקפים מבנה זהה של הסוגיה, בדומה לנוסח שבדפוס וילנה. לעומת זאת כל אחד מארבעת עדי הנוסח להוריות: דפוס ונציה, כת"י מינכן 95 להוריות, כת"י פריז 1337, וקטע כריכה מהגניזה האיטלקית,⁷⁹ משקף מבנה אחר של נוסח הסוגיה - ואף לו אחד מהם משקף מבנה זהה לזה הנמצא בעדי הנוסח שבנזיר. לאור השינויים שבין עדי הנוסח להוריות נוהה שתי הוספות מאוחרות לסוגיה בהוריות שמטרתן למתן את הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רנב"י.

בנזיר מופיעה בין השורות 53-51 קושיה על דברי רנב"י ממימרת רב: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבא לשמה'. בעקבות הקושיה מתקנת הסוגיה את דברי רנב"י ואומרת כי 'עברה לשמה' שווה ל'מצווה שלא לשמה' ולא גדולה ממנה. בדפוס ונציה להוריות הקושיה והתירוץ מופיעים רק לאחר הפסוק לגבי יעל (שורה 54). ביתר עדי הנוסח השאלה והתשובה אינם מופיעים. ועל כן יש להניח כי זוהי הוספה מאוחרת לנוסח הסוגיה בהוריות שמטרתה למתן את המסר הרדיקאלי של דברי רנב"י.

יש להעיר כי אמנם אין סתירה מפורשת בין דברי רנב"י לדברי 'רב יהודה אמר רב', רנב"י עוסק במעמדה של 'עבירה לשמה' ביחס ל'מצווה שלא לשמה' ומפחית מערכה של האחרונה, ואילו רב מעודד

79 Modena - Archivio Storico Comunale 26.1. הקטע סרוק בתקליטור מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי ע"ש סול ואוולין הנקינד, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן של בית המדרש לרבנים באמריקה.

קיום מצוות 'שלא לשמה' משום שהוא רואה בהם פעילות בעלת ערך המובילה לקיום מצוות 'לשמה'. עם זאת, מהפרספקטיבה של השיטה הפרשנית המוצעת ההשוואה של שתי המימרות במקומה. שתיהן מתייחסות למונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה'. בכדי לתאר את ההקשר בו נאמרו דבריו של רנב"י - 'חלל השיח' של המימרה, עלינו למקם אותה בהקשר של השיח הענף בתלמוד הבבלי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' שמימרת רב היא חלק חשוב ממנו. השיח התלמודי אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' הוא אחד ממקורות הניסוח של דברי רנב"י, וזאת בנוסף למימרות המייחסות חטאים 'לשם שמים' לדמויות מקראיות שציינו בפרק הקודם. הקשר בין דברי רנב"י לשיח התלמודי אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' יוגדר כ'זיקה ספרותית ישירה' ואילו הקשר בין מימרת רנב"י למימרות המייחסות חטאים 'לשם שמים' לדמויות מקראיות יוגדר כ'זיקה ספרותית סמויה'.

כאשר רנב"י, או מנסח המימרה שלו יהא אשר יהא, בחר להביע את הרעיון שלו בעזרת השימוש במונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה' הוא בקש להתייחס לשיח התלמודי אודות המדרגות הללו וליטול בו חלק. התלמוד עושה כאן 'בזעיר אנפין', ובדרך של שאלה ותשובה, את מה שהשיטה הפרשנית המוצעת מבקשת לעשות באופן שיטתי - למקם את המימרה בתוך השיח אליו היא מתייחסת, במקרה זה השיח אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'.

ההוספה המאוחרת השנייה בסוגיה היא הקטע שבין שורות 56-62. קטע זה מופיע בכל עדי הנוסח לנזיר והוא מופיע גם בסוגיה תלמודית אחרת (יבמות, קג ב). כת"י מינכן 95 להוריות אינו גורס את הקטע. בדפוס ונציה להוריות מופיעות השורות 56-59 בלבד, ואילו בכת"י פריז 1337 מופיעות השורות 56-60 בלבד. קטע הכריכה הוא עד הנוסח היחידי להוריות הגורס את כל הקטע.

אי היציבות של הקטע מעידה כי זוהי הוספה מאוחרת. בשורה 58 הסוגיה מקשה כיצד רנב"י משבח את יעל הרי היא נהנית מן העבירה. מכאן ניתן להסיק כי על פי הסוגיה קיים תנאי מגביל ל'עבירה לשמה' - לחוטא אסור ליהנות מן העבירה, ואכן כך הציעו פרשנים לאורך הדורות.⁸⁰ מטרתה של הוספה זו בדומה לקודמת היא להגביל את המסר הרדיקאלי של דברי רנב"י. כפי שציינתי קודם אין חידוש מתודי בזיהוי ההוספות המאוחרות, אולם השיטה הפרשנית המוצעת מבקש להוסיף נדבך ולבחון את שינויי הנוסח ביחס להתפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל, ולראות בהם שלב נוסף של עיבוד וקבלת החומר.

במקרה של סוגית 'עבירה לשמה' נוכל לומר כי שתי ההוספות שזיהינו הן מאוחרות ביחס למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות, אולם לאור עדי הנוסח שבידינו הן אינן הוספות מאוחרות ביחס למסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר. סקירה של שינויי נוסח נוספים בין עדי הנוסח לנזיר לעדי הנוסח להוריות שהיקפם קטן יותר (מילה או מספר מילים בודדות) מלמדת כי אין כאן העתקה גרידא של נזיר מהוריות או להיפך. כמו במרבית המקרים (על פי ניסיוני) יש להניח כי מקורן של שתי הסוגיות בנזיר ובהוריות, בסוגיה אחת משותפת אותה נכנה סוגית 'האם הקדומה'. סוגיה זו שייכת ל'ספריה המשוחזרת'⁸¹ - מאגר של טקסטים שאינם עומדים לפנינו אך אנו יכולים לשחזרם מתוך הטקסטים העומדים לפנינו. ככל הנראה סוגית האם הקדומה לא כללה את ההוספות המאוחרות שזיהינו. הוספות אלו נכנסו למסורת הנוסח של נזיר בזמן בו נוסחה ונקבעה הסוגיה בנזיר, ואילו בהוריות הן נוספו בשלב מאוחר יותר ובאופן חלקי - בחלק מעדי הנוסח, ובהיקף חלקי.

80 ראה למשל: הנצי"ב, משיב דבר, חלק ב, סימן ט; תולדות יעקב יוסף, כי תצא, אות ה. 81 אני משתמש בטרמינולוגיה שטבע אליקים וייסברג, 'הלשון הארמית של היצירה הארץ-ישראלית בתלמוד הבבלי (א)', לשוננו סו, ירושלים, תשס"ד, עמ' 94-156.

השיטה הפרשנית המוצעת הבוחנת את התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל - מתייחסת ל'הוספה מאוחרת' לסוגיה בין אם היא מופיעה בכל עדי הנוסח ובין אם היא מופיעה בחלק מהם, כשלב בעיבוד וקבלת הרעיונות של הסוגיה. כך למשל בסוגית 'תקפו כהן' זהינו הוספה מאוחרת המופיעה בכל עדי הנוסח לסוגיה - 'האוקימתא' של הסוגיה כי שאלתו של ר' זירא היא במקרה של 'שתק ולבסוף צווח' (פרק שלישי, סעיף 2). הראינו כי מטרתה של הוספה מאוחרת זו היא לעגן את הדעה לפיה לתפישות בעלי הדין את הטלית יש משקל ראייתי גדול, וזאת בניגוד להכרעת הסוגיה הקדומה לגבי הספק 'המקורי' של ר' זירא - 'תקפה אחד בפנינו מהו', על פיו לתפישת בעלי הדין יש משקל ראייתי נמוך יותר. אמנם, בסוגית 'תקפו כהן' זהינו הוספה מאוחרת מסברתנו, ואילו בסוגית 'עבירה לשמה' זיהוי ההוספה המאוחרת נסמך על עדי הנוסח, אך בשני המקרים - אם אכן אנו סבורים כי הוספה מאוחרת לפנינו, עלינו לבחון את השלכותיה על התפתחות הרעיונות והדעות של חז"ל. אנו יכולים לשער כי ההוספה המאוחרת לסוגית 'תקפו כהן' נעשתה בזמן קדום יותר מאשר ההוספה המאוחרת למסורת הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה' שבהוריות ועל כן היא מופיעה בכל עדי הנוסח. אולם, האמת צריכה להיאמר כי מכלל השערה לא יצאנו - מיעוט ידיעתנו אינו מאפשר לנו לקבוע מתי נוספו ההוספות הללו לסוגיה, ועל כן ייתכן שהוספה המופיעה בחלק מעדי הנוסח משקפת ואריאציה קדומה של הסוגיה מזמנם של האמוראים, ואילו הוספה הנמצאת בכל עדי הנוסח (שרובם המכריע הוא מימי הביניים) היא תוספת מזמנם של סבוראים או הגאונים, ולעיתים אף אפשר שהוספה זו היא פרי עבודתם של מעתיקים מאוחרים מימי הביניים (לעיתים קרובות בהשפעת תיקוני הגרסה שמציע רש"י). בין אם ההוספה

הנוסח

המאוחרת נוספה על ידי מעתיקים ובין אם מדובר בנוסחה עתיקה מזמן האמוראים היא משקפת שלב בעיבוד וקבלת הנוסח של הסוגיה, שפעמים רבות הוא שלב נוסף בעיבוד הרעיונות והדעות של הסוגיה. בכל פעם שנבחן את הנוסח של הסוגיה על גלגוליו ושלביו השונים נאמוד שינויים אלו לאור השפעתם על התפתחות הרעיונות והדעות של הסוגיה.

פרק שמיני:

ניתוח רצף של סוגיות - השבת אבידה

1. הקדמה

היחידות הטקסטואליות שאליהן התייחסנו עד עתה היו מוגבלות בגודלן. גם אם 'הסוגיה' היא יחידה ספרותית שלמה, וכך התייחסו אליה בזמן בו היא נוסחה,⁸² עורכי המסכת יהיו אשר יהיו, סדרו את הסוגיות זו אחר זו. מבחנה האמיתי של שיטה פרשנית המבקשת לפרש את התלמוד לאור מקורותיו היא בפרשנות שהיא מסוגלת להציע לרצף של סוגיות המקיפות נושא שלם. הצגת הטקסט התלמודי הכולל בתוכו: מימרות, פרשנויות למימרות, וטענות לגבי יחסי הגומלין שבין המימרות, בהקשר הרב מימדי של יחסי הגומלין והזיקות הספרותיות שבין הטקסט התלמודי לבין שאר היצירות שבספרות חז"ל (ולעיתים אף מחוצה לה) היא האתגר העומד לפני הבא לפרש את התלמוד. אתגר זה מתגלה במלא מורכבותו כאשר הפרשנות אינה מצטמצמת ליחידה ספרותית כזו או אחרת.

82 ראה: פרידמן, סוגיות, עמ' 36-32.

נדגים את השיטה הפרשנית המוצעת על ידי פירוש של רצף הסוגיות בתחילת פרק 'אלו מציאות'. הפרק עוסק במצוות השבת אבידה. החטיבה הראשונה של הפרק הכוללת רצף של סוגיות, עוסקת במיון סוגי האבידות: אלו סוגי מציאות המוצא אותן מתחייב במצות השבת אבידה, ואלו מציאות פטורות ממצווה זו. במסגרת הזו נצטמצם לפירוש של חלק מן הסוגיות שבפרק הנוגעות בשאלה זו. הבחירה בפרק הזה היא ביסודה אקראית בדומה לכל הדוגמאות שנבחרו במהלך המאמר לשם הדגמת המתודה הפרשנית. עם זאת, הפרק הזה 'התברך' בכך שמקובל ללמד אותו לתלמידים צעירים העושים את צעדיהם הראשונים בעולם התלמוד. כך שבסך הכול מדובר בפרק מוכר יחסית - ובכך יתרונו. מטרתה של הפרשנות היא לתאר את התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל לגבי הנושא של סיווג האבידות החייבות במצוות השבת אבידה. בפרשנות שנציע יוותרו מספר שאלות פרשניות ללא פתרון, בכך יש ללמד על מורכבות המשימה הפרשנית והקושי להשלימה באופן מלא לאור התייעוד של ספרות חז"ל כפי שהיא נמצאת לפנינו.

2. הספרות התנאית: שתי שיטות

המשנה בפתיחת הפרק השני של מסכת בבא מציעא (משניות א-ב). כל ההפניות בחלק זה של המאמר הן למסכת בבא מציעא אלא אם כן צוין אחרת) מונה רשימה של מציאות ומסווגת אותן לשתי קטגוריות: 'אלו מציאות שלו', ו'אלו חייב להכריז'. לעומת זאת התוספתא (ב, ג-ח) מונה ומסווגת את המציאות לקטגוריות 'אינו חייב להכריז' ו'חייב להכריז'.

2. תוספתא	1. משנה
1. מצא חתכות של בשר וחתכות של [דגים]	1. מצא פירות מפוזרים מעות מפוזרות
2. ודג נשוך חייב להכריז**	2. כריכות ברשות הרבים ועגולי דבילה ככרות של נחתום
3. מחרוזות של בשר ומחרוזות של דגים	3. ומחרוזות של דגים וחתכות של בשר
4. וחביות של יין ושל שמן ושל תבואה	4. וגיזי צמר הבאות ממדינתן ואניצי פשתן
5. ושל גרוגרות ושל זתים	5. ולשונות של ארגמן
6. אין חייב להכריז	6. הרי אלו שלו (דברי רבי מאיר)*
7. כתוב בחרש ונתון על פי חבית	7. רבי יהודה אומר
8. בנייר ונתון על פי עגול חייב להכריז	8. כל שיש בו שינוי חייב להכריז
9. מצא כריכות ברשות היחיד חייב להכריז	9. כיצד מצא עגול ובתוכו חרס ככר ובתוכו מעות
10. ברשות הרבים אין חייב להכריז	10. רבי שמעון בן אלעזר אומר
11. האלומות בין ברשות היחיד	11. כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז:
12. ובין ברשות הרבים חייב להכריז	12. ואלו חייב להכריז
13. מצא פירות צבורין חייב להכריז	13. מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא
14. מפוזרין אין חייב להכריז	14. מעות בכיס או כיס כמות שהוא
15. מקצתן צבורין ומקצתן מפוזרין חייב להכריז	15. צבורי פירות צבורי מעות
16. מצא מעות עשויות מגדלות חייב להכריז	16. שלשה מטבעות זה על גב זה
17. מפוזרות אינו חייב להכריז	17. כריכות ברשות היחיד וככרות של בעל הבית
18. מקצתן מגדלין ומקצתן אין מגדלין חייב להכריז	18. וגיזי צמר הלקוחות מבית האומן
19. וכמה הוא מגדל	19. כדי יין וכדי שמן
שלשה מטבעות זה על גבי זה	20. הרי אלו חייב להכריז.

* המוסגר בדפוסים בלבד, אך לא בעדי הנוסח הטובים של המשנה.
 ** כך הנוסח על פי כת"י ערופורט. בכת"י וינה 'הרי אילו שלו'. וראה דבריו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ט, עמ' 751. גם אם נקבל את גרסת כת"י וינה, דברינו בהמשך לגבי ההבדל בין 'הרי אלו שלו' ל'אין חייב להכריז' יפים לגבי שאר הקטע מן התוספתא. לכל הגרסאות המשנה והתוספתא סותרות זו את זו: התוספתא סוברת כי חתיכות, בניגוד למחרוזות יש בהן סימן וחייב להכריז עליהן, ואילו משנתנו טוענת כי אין סימן הן בחתיכות והן במחרוזות. וראה על כך הדיון בתלמוד (כג ב).

במשנה החלוקה היא לשתי קבוצות: שורות 6-1 קבוצת המציאות שדינם הוא 'הרי אלו שלו', ושורות 20-12 קבוצת המציאות שחייב להכריז עליהם. חלק מן הדוגמאות שבקבוצה השנייה באות בהנגדה לדוגמא מן הקבוצה הראשונה: כך למשל בהנגדה לדוגמא הראשונה במשנה של 'פרות מפוזרים' (שורה 1) באה הדוגמא של 'צבורי פרות' (שורה 15). לעומת זאת התוספתא (שורות 14-13) מצמידה את שתי הדוגמאות הללו זו לזו: 'מצא פירות צבורין חייב להכריז, מפוזרין אין חייב להכריז'. בסך הכול המשנה (שורות 6-1) מביאה עשר דוגמאות לאבידות בקטגוריה 'הרי אלו שלו', ואילו התוספתא מזכירה ארבע מהן כאבידות השייכות לקטגוריה 'אין חייב להכריז' (מחרוזת של דגים - שורה 3; כריכות ברשות הרבים - שורה 10; פרות ומעות מפוזרים - שורות 14, 17). לפנינו אם כן שני קבצים תנאיים שביניהם זיקה ספרותית ישירה, הם שייכים לאותו 'חלל שיח' - דהיינו אחד מהם הכיר את המקור השני או את 'אביו הקדמון' של המקור השני שלא הגיע לידינו והתייחס אליו. אנו יכולים להניח כי לפחות אחד מתוך שני הניסוחים המופיעים במשנה ובתוספתא של קטגוריות החלוקה של רשימת המציאות, הוא בחירה 'מודעת' שנעשתה בהקשר של הניסוח האלטרנטיבי בו משתמש המקור השני.

משום שענייננו כאן הוא הצעת המתודה הפרשנית נרחיב לגבי הטענה האחרונה שהעלנו כי לפחות אחד מן הניסוחים שבמשנה או בתוספתא היה 'מודע' לניסוח האלטרנטיבי של רעהו. גם אם נעלה את ההשערה כי הזיקה הספרותית שבין המשנה והתוספתא נוצרה משום שהם התבססו על מקור שלישי משותף שלא הגיע לידינו, והוא שעמד הן לפני מנסחי המשנה והן לפני מנסחי התוספתא, יש לשער כי ההבדל בין הטרמינולוגיה של המשנה לטרמינולוגיה של התוספתא נובע מכך שאחד מן המקורות שימר את הטרמינולוגיה של 'אביו הקדמון' שלא הגיע לידינו, ואילו מנסח המקור השני

שהיה מודע לניסוח האלטרנטיבי שהופיע במקור הקדום בחר ליצור טרמינולוגיה חדשה. אפילו אם נעלה את ההשערה הדחוקה כי שני המקורות שלפנינו, המשנה והתוספתא, אינם משמרים את הטרמינולוגיה של המקור השלישי המשותף שעמד לפניהם, העובדה כי כל אחד מן המקורות בחר בניסוח משלו למרות שעמד לפניהם מקור משותף, מלמדת כי כל אחד מן המקורות בחר בניסוח מסוים ולא בניסוח האלטרנטיבי שנוצר גם הוא בסביבה תרבותית דומה: תקופת התנאים, בא"י, בסביבה בה המסורת המשתמשת בדוגמאות של: פרות ומעות מפוזרים/צבורים, כריכות ברשות היחיד/רה"ר, ומחרוזות/חתיכות של דגים/בשר, בהקשר של מצוות השבת אבידה הייתה מוכרת.

אין להוציא מכלל אפשרות שבעולמם של התנאים בא"י היו עשרות מסורות בעל פה שלא הגיעו לידינו, שכולן הן גוונים ובני גוונים של מסורת המסוגלת רשימה של מציאות (אין לנו שום אינדיקציה להכריע כמה מתוך המסורות הקיימות בתרבות התנאית או האמוראית הגיע לידינו, ייתכן שכל המסורות בנושא מסוים הגיעו לידינו וייתכן שמעט מזער בלבד). מבין עשרות המסורות הללו הגיעו לידינו המסורת של המשנה ושל התוספתא, כאשר חלק מן הדוגמאות המופיעות במשנה ובתוספתא משותפות וחלק ייחודיות לאחד החיבורים. אין להוציא מכלל אפשרות כי היו קיימות מסורות תנאיות שלא הגיעו לידינו שהכילו דוגמאות אחרות ברשימת המציאות ושלא כללו אף לא אחת מן הדוגמאות שבמשנה ובתוספתא. אולם גם אם נקבל 'תסריט' זה, שתי המסורות העומדות לפנינו נוצרו ב'חלל שיח' אחד - דהיינו באותה סביבה תרבותית בה ידועה הייתה המסורת לפיה רשימת הדוגמאות לאבידות כוללת את הדוגמאות המשותפות למשנה ולתוספתא. ומכאן שכאשר אנו באים לבחון את משמעות הניסוח

של כל אחד מן המקורות יש להניח כי הוא נעשה בהקשר של הניסוח האלטרנטיבי שנוצר בסביבה תרבותית דומה. מהמקום שלנו כיום, בהתחשב במרחק הזמן ותנאי החיים שלנו ממנסחי המשנה והתוספתא, העמדת כל אחד מן המקורות לצדו של רעהו היא הדרך הטובה ביותר שלנו לתאר את עולם הרעיונות והדעות המושגים והקטגוריות שעמדו בסביבתם של מנסחי המשנה והתוספתא.

נחזור לענייננו היחס בין המשנה לתוספתא. השאלה האם פסיקת התוספתא 'אין חייב להכריז' שונה בתוכנה ההלכתית מפסיקת המשנה 'הרי אלו שלו' אינה קלה להכרעה. דהיינו, האם משמעותה ההלכתית של פסיקת התוספתא היא שאין חובת הכרזה אך אסור לקחת את החפץ, בעוד שעל פי פסיקת המשנה - מותר למוצא לקחת את האבידה לעצמו, או שלשון התוספתא 'אין חייב להכריז' היא אגב הלשון 'חייב להכריז' הסמוכה לה, אך הוראתה ההלכתית זהה לפסיקת המשנה - שהרי אם המוצא לא מכריז על האבידה ומנסה להשיבה לבעליה, מדוע שלא ייקח את המציאה לעצמו. ישנם מקורות מספרות חז"ל מהם משתמע כי הפסיקה 'אינו חייב להכריז' שווה ל'הרי אלו שלו',⁸³ ומאידך התלמוד הבבלי (כד ב) מדייק כי הביטוי 'אינו חייב להכריז' שבמשנת מכשירין (ב ח) אינו מורה היתר למוצא האבידה ליטול אותה לעצמו. אולם, גם אם נקבל את הפרשנות לפיה בזמן ניסוחה של התוספתא לא היה הבדל בין ההוראה ההלכתית של 'אינו חייב להכריז' ל'הרי אלו שלו' יש הבדל סמאנטי ניכר בין השניים: בעוד שהמשנה מחלקת את המציאות בין אלו השייכות למוצא לבין האבידות שחלה עליהם חובת הכרזה, התוספתא מתעלמת משאלת בעלותו של המוצא. על פי המשנה

83 כך למשל בירושלמי (ב ג, ח ג): 'אמר רבי יוסי: את שמע מינה, בר נש הוה מהלך חורי רבי חלפתא נפל מינייהו חד דינר, מכיון דלא ידע למאן מחזרה אינו חייב להכריז'.

חלק מן האבידות שייכות למוצא, לעומתה התוספתא דוחקת את שאלת הבעלות של המוצא מחוץ לדיון.

הבוחר לסיווג האבידות במשנה ובתוספתא הוא 'סימן' - חובת ההכרזה היא על אבידות עם סימן⁸⁴; כך למשל: ההבדל 'בין ככרות של נחתום' שהמוצא יכול לקחתם לעצמו 'לככרות של בעל הבית' שחייב להכריז עליהם, הוא שככרות הנחתום מיוצרות בדפוס אחיד ואין בהם סימן. תנאי אחר המופיע במקורות התנאיים על פיו יכול המוצא לטול את האבידה לעצמו הוא - 'אוש בעלים'. בתוספתא תנאי זה מיוחס לר' שמעון בן אלעזר:

ר' שמעון בן אלעזר אומר:

המציל מפי הארי ומפי הזאב ומשניתו של ים ומשניתו של נהר המוציא באסרטיא ובפלטיא גדולה

הרי אילו מפני שהבעלים מתיאשין מהן (תוספתא, ב"מ, ב א).

כבר דנו במימרה זו (פרק חמישי, סעיף 2) והדגמנו באמצעותה זיקה ספרותית סמויה בין מימרות, לענייננו כאן יש להעיר כי הפרמטר של 'אוש בעלים' נזכר בתוספתא בשמו של ר' שמעון בן אלעזר המשתמש במשנתנו (שורות 10-11) בקטגוריה של 'אינו חייב להכריז' האופיינית לתוספתא.⁸⁵ בעוד שהמשנה תופסת את העדר הסימן כתנאי לפסיקת 'הרי אלו שלו', בתוספתא מוזכר 'אוש בעלים' כתנאי לנטילת האבידה על ידי מוצאה.

84 ראה המשנה (ב ה) 'כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז'. משנה זו תידון בהרחבה בהמשך דברינו.

85 בתחילת הפרק השני של התוספתא מובאות שלוש מימרות משמו של רשב"א. שתי הראשונות קשורות לדבריו במשנה לגבי כלי 'אנפוריא', והשלישית מובאת כאן. השימוש החריג בקטגוריה 'אינו חייב להכריז' שבדברי רשב"א במשנה מלמד כי מקורם של דברי רשב"א במשנה בקובץ תנאי שלו טרמינולוגיה הדומה לזו של התוספתא. כמו כן, בתוספתא מעיר רשב"א על דבריו במשנה 'כל אילו שאמרו הרי אלו שלו, בזמן שמצאן אחד אחד, אבל אם מצאן שנים שנים חייב להכריז'. הערה זו מוסבת על דברי המשנה או קובץ דומה לו, ועל כן רשב"א משתמש במינוח 'הרי אלו שלו' האופייני למשנה ולא לתוספתא.

כבר ראינו (פרק חמישי, סעיף 2) כי ישנן שתי ואריאציות לדרשה 'ומצאתה' - 'מי שאבדה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצתה זו שאבדה ממנו ומכל אדם' המיוחסות לר' שמעון בן יהוודק בתלמודים. התלמוד הירושלמי לומד מדרשה זו כי נחוץ 'אוש בעלים', ואילו נוסח הדרשה שבתלמוד הבבלי שאינו מזכיר 'אוש בעלים', מזכיר את הדוגמא של 'אבידה ששטפה נהר'. ההיתר שמורה הברייתא בבבלי לגבי 'אבודה ממנו ומכל אדם' מתאים למשנת בבא קמא (י ב)⁸⁶ הפוסקת 'הרי אלו שלו' לגבי המקרים: 'המציל מיד הנהר מיד הליסטים' בלבד. לעומת זאת דברי רשב"א בתוספתא⁸⁷ המצרף לדוגמאות של 'המציל' גם את המקרה של אבידה במקום הומה אדם תואמים לנוסח הברייתא בירושלמי שאינה מזכירה את הדוגמא של 'אבידה ששטפה נהר' אלא את הפרמטר של 'אוש בעלים'. אם כן, רשב"א כורך בדבריו את משנת בבא מציעא העוסקת באבידה מבלי דעת, ואת משנת בבא קמא העוסקת במי שזכה בחפץ שהפסדו נגרם לבעליו על ידי גורם חיצוני (נהר או ליסטים). על פי רשב"א דין הייאוש שייך גם למקרי אבידה "רגילים" כמו אבידה ברחוב הומה אדם, ולא רק למקרה של אובדן מחמת גורם חיצוני. ואכן הדרשה 'אבודה ממנו ומכל אדם' ממנה למד הירושלמי את הפרמטר של 'אוש בעלים' מוסבת על פסוקי התורה לגבי מצוות השבת אבידה. לסיכום: מצטיירות לפנינו שתי שיטות בספרות התנאית או לכל הפחות שני סגנונות ניסוח של הלכות השבת אבידה: משנתנו מחד הפוסקת 'הרי אלו שלו' לגבי אבידה ללא סימן, ובהתאמה (בבבא קמא) מזכירה את הנימוק של 'אוש בעלים' אך ורק לגבי המקרים בהם אדם זוכה בחפץ שכח זר כפה את הפסדו על בעליו; והתוספתא מאידך הפוסקת 'אינו חייב להכריז' לגבי אבידה ללא סימן, ודברי רשב"א המזכירים את הנימוק של 'אוש בעלים' בהקשר של אבידה מבלי דעת.

86 וכמו כן המקבילה בברייתא שבירושלמי, בבא קמא י ב, ז ג.

87 וכמו כן במקבילות בבבלי (כד א) משמו, ובירושלמי שקלים (ו ג, ג) ב'סתם'.

אם כן, הנימוק של 'יאוש בעלים' המופיע בתוספתא בהקשר של אבידה מבלי דעת, מחזק את ההצעה כי התוספתא חולקת על המשנה וסוברת כי המוצא אבידה ללא סימן אינו חייב להכריז עליה, אך אין הוא רשאי לקחתה ללא 'יאוש בעלים'. אולם, אף אם נעלה את הטיעון כי אין מחלוקת של ממש - 'לדינא', בין התוספתא למשנה, נוכל לכלל הפחות לטעון כי המשנה מכריעה לגבי הבעלות על האבידה בהתאם לפרמטר של 'סימן', ואילו התוספתא מכריעה את הבעלות על האבידה בהתאם לפרמטר של 'יאוש בעלים'. ההבדלים שבין המקורות התנאיים, שהן לכלל הפחות טרמינולוגיים, ישמשו בסיס לפרשנות שנציע למחלוקת האמוראים שבין אבבי ורבא לגבי 'יאוש שלא מדעת'. זוהי דוגמא לדרך בה יש לפרש את התלמוד - לאור מקורותיו, ולא כטקסט העומד בחלל ריק.

3. התלמוד הבבלי

1.1. מחלוקת אבבי ורבא - יאוש שלא מדעת
מחלוקת אבבי ורבא מופיעה בסוגית 'יאוש שלא מדעת' (כא ב- כב ב), הנה לשונה:

1. איתמר: יאוש שלא מדעת.

אבבי אמר: לא הוי יאוש, ורבא אמר: הוי יאוש.

2. בדבר שיש בו סימן - כולי עלמא לא פליגי, דלא הוי יאוש. ואף על גב דשמעיניה דמיאש לסוף - לא הוי יאוש, דכי אתא לידיה באיסורא הוא דאתא לידיה. דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש, מימר אמר: סימנא אית לי בגויה, יהבנא סימנא, ושקילנא ליה.

3. בזוטו של ים ובשוליתו של נהר, אף על גב דאית ביה סימן רחמנא שרייה, כדבעינן למימר לקמן.

4. כי פליגי - בדבר שאין בו סימן.

אבבי אמר: לא הוי יאוש, דהא לא ידע דנפל מיניה.

רבא אמר: הוי יאוש, דלכי ידע דנפל מיניה - מיאש.
מימר אמר: סימנא לית לי בגויה, מהשתא הוא דמיאש.
על פי בעלי הסוגיה (חלק 4) אביי ורבא נחלקו אך ורק לגבי
'אבידה ללא סימן' האם המוצא רשאי ליטול אותה לעצמו.
במהלך הסוגיה מעמתת הסוגיה את שיטתו של אביי עם רשימת
המציאות עליהם פסקה המשנה 'הרי אלו שלו', שהרי לשיטת
אביי גם במקרה שאין סימן לאבידה אסור למוצא ליטול אותה
לעצמו לפני שהבעלים התייאשו ממנה. הסוגיה התלמודית
מלמדת כי המשנה מתפרשת כפשוטה לשיטת רבא, ואילו אביי
מסביר כי רשימת המציאות הם רשימה של מקרים יוצאי דופן
בהם אנו יכולים להניח כי בזמן מציאת האבידה, המאבד מודע
לאיבוד האבידה והתייאש ממנה. כך למשל לגבי מעות הסוגיה
טוענת כי: 'אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה'. את
דעתו של אביי אנו יכולים להסביר לאור המקורות התנאיים
שסקרנו קודם לפיהם נחוץ ייאוש בעלים בכדי שהמוצא ייטול
את האבידה לעצמו. לשיטה זו הפרמטר של 'סימן' אינו מתייחס
לשאלת הבעלות על האבידה, אלא אך ורק לקיומה או אי קיומה
של חובת ההכרזה, דהיינו הקטגוריות: 'חייב/אין חייב להכריז'
בהן משתמשת התוספתא.

אולם, מה פשר דעתו של רבא כי 'יאוש שלא מדעת הוי יאוש'.
העמדה ההלכתית שמציג רבא מקבלת את מושג הייאוש מהשפעה ולחץ
בלבד - היא אמנם סוברת שנחוץ 'יאוש' בכדי לפסוק 'הרי אלו שלו',
אך סוברת כי גם שהבעלים טרם התייאש הוא נחשב כמי שהתייאש.
זוהי עמדה מאולצת שהרי מהו תוכנו של 'יאוש' - המודעות של בעלי
החפץ כי הם אינם בעלים עוד. מעניין לציין את טענת ליברמן⁸⁸

88 תוספתא כפשוטה, חלק 1, עמ' 318. במהלך סוגית 'יאוש שלא מדעת' מובאת ברייתא
(כב א) הקרובה ללשון התוספתא, אולם בגרסת התלמוד לברייתא המקרה בו הבעלים
היו במקום אחר אינו נידון.

כי מן התוספתא (כתובות ת, ה) עולה שייאוש שלא מדעת אינו נחשב לייאוש:

שטף נהר עצים ואבנים וקורות מזה ונתן לזה
אם נתיאשו הבעלים הרי אילו שלו
ואם היו בעלים מרדפין אחריהן או שהיו במקום אחר
הרי אילו של בעלים.

אולם, אין זה מפתיע כי הדעה הסוברת כי נחוץ ייאוש, דורשת ייאוש בפועל.

יש להעריך ולפרש את הניסוח של מחלוקת אביי ורבא בתלמוד לאור המקורות המשוערים שעמדו לפני מנסחי התלמוד - דהיינו הספרות התנאית שסקרנו, המייצגת באופן הטוב ביותר שיש בידינו את עולם הדעות והרעיונות, הקטגוריות והמושגים שעמדו לפני מנסחי התלמוד. לאור המשנה לא נוכל להסתפק בקריאה 'נאיוות' של התלמוד לפיה רבא קיבל את מושג הייאוש כפי שבעלי הסוגיה טוענים, דהיינו שהוא סבור כי מאחר והבעלים עתיד להתייאש מן האבידה בשעה שידע כי היא אבדה ממנו אנו מחשיבים אותו כמיאוש מן האבידה מרגע שאבדה ממנו. למעשה רבא טוען כי ה'יאוש' מתנהל לפי הפרמטר של 'סימן' - אם אין סימן יש 'יאוש', בכך הוא ממשיך את תפיסת המשנה לפיה יש חלוקה מהותית בין אבידות עם סימן לאבידות ללא סימן. לעומת זאת, אביי דחה את שיטת המשנה המתייחסת אך ורק ל'סימן' והכניס (באופן 'אמיתי' ולא מלאכותי) את הפרמטר של 'יאוש בעלים' למערך השיקולים. מסיומה של הסוגיה אתה למד כי העורך האחרון של סוגית 'יאוש' שלא מדעת מצדד בדעתו של אביי:

תא שמע: דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל⁸⁹ בן יהוצדק:
מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת, דכתב:

89 כך בדפוס. אך בכתבי היד: 'ר' שמעון'.

'וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת
אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה' מי שאבודה הימנו ומצויה
אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל
אדם. ואיסורא דומיא דהיתירא,
מה היתירא - בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן שרא,
אף איסורא - בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן אסורה.
תיובתא דרבא, תיובתא. והלכתא כוותיה דאביי בי"ע ל"קג"ם
יש להעיר כי למרות שהסוגיה כאן נאמרה בשיטת אביי, והיה
מתאים יותר להקשות על רבא מן המקבילה בירושלמי (ב א, ח א.
מימרה זו הובאה בפרק החמישי, סעיף 2) בה מוזכר 'אוש' במפורש,
בעלי הסוגיה הכירו ככל הנראה אך ורק את נוסח הדרשה כפי שהיא
מופיעה בסוגיתנו - דהיינו הדרשה המזכירה את המקרה של 'אבידה
ששטפה נהר' ולא מזכירה את הפרמטר של 'אוש'. הסוגיה מקשה
מהברייתא על רבא משום שהיא מניחה כי 'איסורא דומיא דהיתרא'.
מנקודת המבט של אביי הקושיה הוּו מדויקת: נקודת הבוחן אינה
'סימן/ללא סימן' אלא 'אוש/אין אוש'. כמובן שזו קושיה קלושה:⁹⁰
רבא יכול לטעון כי 'אבודה ממנו ומכל אדם' מותרת אפילו שיש בה
סימן, ואילו החלוקה בין 'סימן/ללא סימן' היא רלוונטית במקרה
של אבידה ה'אבודה ממנו ומצויה לכל אדם'. ישנו היגיון רב במבנה
המשפטי שהצענו שהרי לשיטת המשנה אבידה עם סימן שונה
מהותית מאבידה ללא סימן, באשר לראשונה המאבד הוא בעליה
ואילו השנייה הפקר. לעומת זאת 'האבודה ממנו ומכל אדם' - אף
אם יש בה סימן נחשבת להפקר, משום שקשר הבעלות בין המאבד
לאבידתו הנובע מן ה'סימן' מבוסס על כך שהאבידה מצויה לכל
אדם ויכולה לחזור לבעליה.

90 על הבעייתיות של הקושיה ועל הגרסאות המשמיטות את הלשון 'איסורא דומיא
דהיתרא....' ראה: חידושי הרמב"ן, הריטב"א, הר"ן ותוספות רבינו פרץ במקום.

בעל הסוגיה שלנו המצדד בשיטתו של אביי הסובר כי נחוץ ייאוש, סיים את הסוגיה בקושיה על דעתו של רבא למרות שזוהי קושיה קלושה. יש לשער כי בעל הסוגיה הוא זה שהכפף את דעתו של רבא לזו של אביי, וניסח אותה כך שגם רבא מודה לאביי שנחוץ ייאוש, אלא שרבא סבור כי ייאוש שלא מדעת הוי יאוש'. את גרעינה המקורי של שיטת רבא נוכל לגבש בעזרת ניתוח האמירות שלו בסוגיות הבאות שבפרק. לפני שנגש למלאכה זו, נסב את תשומת לבנו לסיומה של הסוגיה המעיד כי מסקנת הסוגיה לפיה דעתו של רבא נדחית הייתה ידועה כבר בדור האחרון של האמוראים:

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי:

וכי מאחר דאיתותב רבא,

הני תמרי דזיקא [שנפלו על ידי הרוח⁹¹] היכי אכלינן להו?

אמר ליה: כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו,

מעיקרא יאושי מיאש מנייהו.

יתמי דלאו בני מחילה ניבהו מאי?

אמר ליה: באגא [אזור הספר של העיר] בארעא דיתמי לא מחזקינן.

מוחזק ועומד מאי? כרכתא [מוגן על ידי גדר] מאי?

אמר ליה: אסירן.

2.3. סוגית 'כריכות' - מחלוקת רבה ורבא

בניגוד לשאר הצמדים במשנה כמו: פירות מפורזים/צבורים, הדוגמא של כריכות היא היחידה המזכירה את מקום מציאת האבידה: רשות הרבים או רשות היחיד. מדוע דווקא דינם של הכריכות הנמצאות תלוי במקום בו נמצאו. שאלה זו עמדה לנגד עיניהם של פרשני ימי הביניים.⁹² חריגותה של הדוגמא 'כריכות ברשות הרבים' מיתר

91 כאן ובכל מקום שהוספתי תרגום בסוגריים רבועים לדברי התלמוד התבססתי על המילון של סוקולוף.

92 ראה: תוספות, כא א, ד"ה 'אלו'; רמב"ן והשיטה מקובצת' על המשנה המביא את דברי

ניתוח רצף של סוגיות

הדוגמאות במשנה באה לידי ביטוי בסוגית 'יאוש שלא מדעת' המיישבת את כל המציאות שהמשנה פוסקת עליהן 'הרי אלו שלו' לשיטת אביי (תשע במספר) למעט דוגמא זו. היעדרה של דוגמא זו מסוגית 'יאוש שלא מדעת' והדיון הנפרד והארוך שמוקדש לה בסוגית 'כריכות' הבאה אחריה, מעידים כי מי שערך את סוגית 'יאוש שלא מדעת' היה מודע לדיון שבסוגיה הבאה. לא זו בלבד, אלא שניסוח מחלוקתם של אביי ורבא בסוגית 'יאוש שלא מדעת' דומה לניסוח של שתי המחלוקות בין רבה לרבא המופיעות בסוגית 'כריכות'. הנה שלוש המחלוקות בלשון התלמוד זו תחת לזו:

איתמר יאוש שלא מדעת:

אביי אמר לא הוי יאוש רבא אמר הוי יאוש

דאיתמר סימן העשוי להידרס:

רבה אמר לא הוי סימן רבא אמר הוי סימן

דאיתמר מקום:

רבה אמר לא הוי סימן רבא אמר הוי סימן

לא יהיה זה רחוק להניח כי שלושת המחלוקות הללו יצאו מתחת ידו של מנסח אחד. לשון זו 'הוי סימן/לא הוי סימן' מופיעה גם במימרת רב זביד משמו של רבא המשובצת פעמיים במהלך הסוגיה של 'כריכות'. מימרה זו באה להסביר את המחלוקת במשנה בין תנא קמא לבין ר' יהודה (שורות 9-7) הסובר כי 'כל דבר שיש בו שינוי חייב להכריז כיצד מצא עגול ובתוכו מעות...'. הנה לשונה של המימרה:

אלא אמר רב זביד משמיה דרבא

דכולי עלמא סברי סימן העשוי לידרס הוי סימן

והכא בסימן הבא מאליו קא מפלגי

תנא קמא סבר לא הוי סימן ור' יהודה סבר הוי סימן

הראב"ד בעניין. זוהי כמובן רשימה חלקית בלבד של התייחסויות בספרות הרבנית לעניין זה. כאן ובכל מקום שהפנית לספרות הרבנית, המבקש הפניות נוספות יעיין בהפניות שבמהדורות המוערות של ספרים אלו.

ייתכן כי היקפה הגרעיני של המימרה כלל רק את המילים 'בסימן הבא מאליו קמיפלגי', והשאר נוסח על ידי בעלי הסוגיה בדרך האופיינית להם 'הוי/לא הוי'. גרעינה האמוראי הקדום של הסוגיה מתגלה בתחילתה:

1. כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו
2. אמר רבה: ואפילו בדבר שיש בו סימן.
3. אלמא קסבר רבה: סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן.
4. רבא אמר: לא שנו אלא בדבר שאין בו סימן, אבל בדבר שיש בו סימן - חייב להכריזו.
5. אלמא קסבר רבא: סימן העשוי לידרס - הוי סימן.
6. ואיכא דמתני להא שמעתא באנפי נפשה; סימן העשוי לידרס,

רבא אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן.

ההערות הפרשניות של רבא ורבה על המשנה (שורות 2, 4) הן גרעינה האמוראי הקדום של סוגית 'כריכות', ואילו הפרשנות שמציעה הסוגיה (שורות 3, 5) להערות הפרשניות של רבא ורבה, וניסוח דבריהם כמחלוקת לגבי 'סימן העשוי להידרס' (שורה 7), הם ככל הנראה היסק של בעל הסוגיה הרגיל להשתמש בלשון של 'הוי סימן/לא הוי סימן'. עוד נראה כי ממימרה נוספת של רבא המופיעה בסיום הסוגיה עולה כי רבא לא הסביר את דברי המשנה מן הטעם שסימן העשוי להידרס נחשב לסימן כפי שמציעה הסוגיה.

המימרות הגרעיניות של רבה ורבא אינן עוסקות בשאלה מדוע שונה דינם של הכריכות הנמצאות ברשות הרבים מכריכות הנמצאות ברשות היחיד, אלא בשאלה האם דברי המשנה מתייחסים לכריכות עם סימן או לכריכות ללא סימן. רבא סבור כי היתר הכריכות ברשות הרבים מתייחס לכריכות ללא סימן, ואילו רבה סבור כי היתר זה מתייחס אף לכריכות עם סימן. העמדה של רבא

ניתוח רצף של סוגיות

תואמת לשיטתו המקנה חשיבות גדולה ל'סימן', אבידה עם 'סימן' גם כשאבדה ברשות הרבים הרי היא בחזקת בעליה והמוצא אותה חייב להכריז עליה. אולם, מדוע רבה מתיר אבידה ברשות הרבים שיש בה סימן.

ככל הנראה הערתו הפרשנית של רבה כי משנתנו עוסקת גם בכריכות עם סימן באה בעקבות מסורות תנאיות בבליות המתירות כל אבידה אפילו עם סימן הנמצאת ב'מקום שהרבים מצויים שם' וזאת 'מפני שהבעלים מתיאשין מהן'. מינוחים אלו מופיעים בשתי מסורות תנאיות, הראשונה מופיעה במסגרת השקלא וטריא של סוגית 'יאוש שלא מדעת', והשנייה היא הנוסח הבבלי של מימרת רשב"א המוכרת לנו מן התוספתא:

בבלי כד ב	בבלי כא ב
<p>וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטאי גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן.</p>	<p>תא שמע: המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן.</p>

אם כן, המסורות הבבליות של שיטת רשב"א המתחשבות בפרמטר של 'יאוש' ואינן מזכירות את הפרמטר של 'סימן' מרחיבות את ההיתר של רשב"א לא רק למקום הומה אדם (איסרטיא ופלטאי גדולה כפי שדבריו מופיעים בתוספתא) אלא לכל מקום 'שהרבים

מצויין שם' - דהיינו רשות הרבים. שהרי מהי רשות הרבים אם לא מקום שהרבים מצויים שם.⁹³ השיטה שאבוי מציג בסוגית 'אוש שלא מדעת' מבקשת לשכלל את תודעתו של המאבד בדיני האבידה. אולם על פי המסורות התנאיות הבבליות העולות בקנה אחד עם שיטת אבוי, דהיינו המסורות המציינות את הפרמטר של 'אוש בעלים' - חומרא זו קולא בצידה - מאחר ואנו מתירים אבידה שבעליה התייאש ממנה - נפסוק כי אבידה עם סימן ברשות הרבים מותרת - שכן בעלי האבידה מתייאש ממנה. מימרת רבה הגרעינית 'ואף על פי שיש בהן סימן'⁹⁴ מתפרשת כפשוטה כמצדדת במסורות אלו המתירות אבידה עם סימן שנמצאה ברשות הרבים, ולא כאמירה העוסקת במקרה פרטי של 'סימן העשוי להידרס'.

מדוע נמנעה הסוגיה מלהסביר את דברי רבה כמבוססים על ההיתר לפיו הבעלים מתייאשים מאבידה ב'מקום שהרבים מצויים שם'. על כך יש להשיב כי הסוגיה מתחשבת בברייתא המובאת במהלך הסוגיה (כב ב)⁹⁵ המזכירה את דין הכריכות בהנגדה לדינם של האלומות - לדברי הברייתא חייב להכריז על האלומות בין אם נמצאו ברשות היחיד ובין אם נמצאו ברשות הרבים. לו ההיתר של הכריכות שיש בהם סימן שנמצאו ברשות הרבים הוא מפני 'אוש בעלים' היה עלינו להתיר גם את האלומות שנמצאו ברשות הרבים. אולם אף אם נקבל את הסבר בעלי הסוגיה למחלוקת רבה ורבא על פיו הם נחלקו האם סימן העשוי להידרס נחשב לסימן, מחלוקת האמוראים לגבי דינה של אבידה

93 הרא"ש, תוספות הרא"ש, בבא מציעא, כד א, ד"ה 'פליגי רבנן' הרגיש בקושי זה וטען כי 'יש לחלק בין ברשות הרבים דמתניתין, לסרטיא ופלטיא ומקום שהרבים מצויים שם דקאמר ר' שמעון בר' אלעזר'.

94 כך הנוסח בכת"י מינכן 95 והמבורג 165. והשווה לנוסח הדפוס שהובא לעיל. 95 לברייתא זו מקבילה בתוספתא, פרק ב (עמ' 67) ובירושלמי ב א, ח א.

עם סימן ברשות הרבים ועמדתו המחמירה של רבא בעניין, עולה מהסוגיות הבאות בפרק.

3.3. סוגית 'בכל מקום שהרבים מצויין שם' התלמוד (כד ב) מביא המסורת בה רבא מעמת את שיטתו עם רב נחמן:

רבא⁹⁶ הוה שקיל ואזיל בתריה דרב נחמן בשוקא דגלדאי [רצענים], ואמרי לה בשוקא דרבנן, אמר ליה: מצא כאן ארנקי מהו? אמר ליה: הרי אלו שלו. בא ישראל ונתן בה סימן מהו? אמר ליה: הרי אלו שלו. והלא עומד וצווח!

נעשה כצווח על ביתו שנפל, ועל ספינתו שטבעה בים. רבא מנסה להביא את העמדה של רב נחמן כי אבידה ברשות הרבים מותרת מפני שהבעלים מתיאשים ממנה לידי אבסורד; רבא שואל את רב נחמן מה הדין במקרה שבעל האבידה מכיר באבידתו על ידי סימני האבידה ולא זו בלבד אלא שהוא צווח ועומד שהוא רוצה את ארנקו בחזרה. הדו שיח מסתיים בתשובתו של רב נחמן כי האבידה שייכת למוצא משום שהמאבד דומה למי שצווח על ספינתו שטבעה בים - דהיינו שקול למקרה של 'אבודה ממנו ומכל אדם' ממנו למדים לשיטת רב נחמן ואביי את דין הייאוש (למסורת הזו יש זיקה ספרותית למימרת רשב"א הכורכת את דין המאבד במקום הומה אדם עם אבידה ששטפה נהר וזוטו של ים). אולם האבסורד בתשובתו של רב נחמן ברור: הרי הארנק לפנינו ובעליו מבקש אותו,

96 כך בכל עדי הנוסח הישירים (ראה הפירוט בהערה הקודמת) למעט כת"י אסקוריאל הגורס 'רבה'.

כיצד אפשר להכריע כי אבידה שכוזו שייכת למוצאה משום שהוא דומה למי שצווה על ספינתו שטבעה בים. המסורת לגבי הדו שיה המסתיימת בתשובתו הניצחת של רב נחמן ודאי שייכת לסוברים כשיטתו של אב"י, אולם כפי שנראה רבא לא קיבל את תשובתו הדחוקה של רב נחמן. סוגיתנו (כד א-ב) פותחת במסורת הבבליית של דברי רשב"א לפיה כל אבידה שנמצאה במקום שהרבים מצויים שם מותרת מפני שהבעלים מתייאשים ממנה (הובאה לעיל). הסוגיה מתלבטת האם ההיתר של רשב"א הוא במקום של רוב גויים או אף במקום של רוב ישראל: 'איבעיא להו: כי קאמר רשב"א ברוב גוים', אבל ברוב ישראל לא, או דלמא אפילו ברוב ישראל' (כד א). דהיינו האם ההיתר של רשב"א הוא משום שיש להניח כי המאבד הוא גוי שאבידתו אינו חייבת בהשבה⁹⁸ או שההיתר של רשב"א מתייחס גם לאבידת יהודי שחייב בהשבתה. הסוגיה מסתיימת בהכרעתו המחמירה של רבא (כד ב) המסבירה את המסורת התנאית (ראה שם) לפיה בשר שחוט שנמצא ברשות הרבים מותר באכילה: 'אמר רבא: רוב גוים ורוב טבחי ישראל'. דהיינו, המוצא יכול ליטול את הבשר לעצמו משום שיש להניח כי הבשר אבד לגוי ועל כן אינו חייב להשיבו, והיתר האכילה של הבשר הוא משום שרוב השוחטים הם מישראל והם מקפידים על שחיטה כשרה. ההסבר הדחוק של רבא מלמד כי רבא דוחה את עמדתו של רב נחמן ואת עמדתם של המקורות התנאיים (ראה הברייתא לגבי 'בתי מכנסיות ובתי מדרשות' שהובאה לעיל, שכפשוטה ודאי עוסקת ברוב ישראל) העולים בקנה אחד עם שיטתו של אב"י לפיה מותר למוצא ליטול אבידה עם סימן שנמצאה ברשות הרבים. לדברי רבא במידה ויש 'רוב ישראל' ואנו מניחים כי המאבד הוא מישראל, על המוצא

97 כאן ובכל מקום בו הדפוסים החליפו 'גויים' ב'כנענים' או 'בעכו"ם' מחמת הצנזורה, הבאתי את גרסת כתבי היד.

98 ראה: בבלי, בבא קמא, ק"ג ב.

להכריז על אבידה עם סימן שנמצאה ברשות הרבים. אם כן רב נחמן, וככל הנראה בדומה לו רבה בסוגית 'כריכות', חולקים על רבא וסוברים כי יש להתיר אבידה עם סימן שנמצאה ברשות הרבים אף במקום של 'רוב ישראל' וזאת משום 'יאוש', בדומה להתיר של אבידה ה'אבודה ממנו ומכל אדם'.

4.3. סייומה של סוגית 'כריכות'

סוגית 'כריכות' מסתיימת במימרה שלהבדלי הגרסה בין עדי הנוסח הישירים והעקיפים שלה משמעות גדולה לענייננו - התחקות אחר גרעינה המקורי של שיטת של רבא.⁹⁹ נציג את נוסח הדפוס, ובאותיות מודגשות את התיבות שאינן מופיעות בחלק מעדי הנוסח:

ואמר רב זביד משמיה דרבא:

הלכתא, כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו,

ברשות היחיד, אי דרך נפילה - הרי אלו שלו,

99 קודם למימרה המצוטטת מובאת מימרה נוספת שהדפוסים מיחסים לרב זביד משמו של רבא: 'רב זביד משמיה דרבא: כללא דאבידתא כיון דאמר ווי לה לחסרון כיס - מיאש ליה מינה'. אולם בכת"י מינכן 95, וטיקן 115, אסקוריאל, פירנצה המימרה מיוחסת לרב זביד. ואילו בכת"י המבורג 165 נוסף בין השורות 'משמיה דרבא'. בכת"י וטיקן 117 המימרה הראשונה אינה מופיעה כלל - ככל הנראה השמטה זו היא מחמת הדומות. מימרה זו מלמדת כי די לנו בכך שהמאבד השלים עם האובדן בכדי להחשיב אותו כמי שהתייאש מאבידתו, ואין צורך בהתבטאות מפורשת בסגנון: 'התייאשתי מאבידתי'. במידה ומימרה מיוחסת לרבא היא אינה מתיישבת עם הטענה של הסוגיה הקודמת כי רבא סבור ש'יאוש שלא מדעת הוי 'יאוש', שהרי על פי המימרה על המתייאש להיות מודע לאיבוד האבידה. ניתן ליישב בין הסוגיות ולטעון כי מימרה זו נאמרה רק לגבי אבידה עם סימן (כפי שמציעים הרשב"א, הריטב"א והר"ן במקום - וזאת משום שלטענתם באבידה ללא סימן, מהשעה שהבעלים מודע לאיבוד אע"פ שטרם השלים עם חסרון הכיס הוא נחשב למתייאש), אולם לצמצום זה של המימרה אינו נרמז בלשונה. הכף מכרעת לטובת רוב עדי הנוסח המייחסים את המימרה לרב זביד בלבד. הסמיכות למימרת רב זביד משמו של רבא המובאת קודם לכן בסוגיה (הובאה לעיל), ולמימרת רב זביד משמו של רבא המובאת בסמוך לאחר המימרה, ככל הנראה גרם לשרבוב שמו של רבא גם למימרה זו של רב זביד. מימרת רב זביד עולה בקנה אחד עם קביעתו של אב"י בסוגיה הקודמת כי 'יאוש שלא מדעת לא הוי 'יאוש', על הבעלים להיות מודע לאיבוד החפץ בכדי להיחשב מיואש.

אי דרך הנחה - נוטל ומכריז,
וזה וזה בדבר שאין בו סימן.
אבל בדבר שיש בו סימן
לא שנא ברשות הרבים ולא שנא ברשות היחיד,
בין דרך נפילה ובין דרך הנחה - חייב להכריז.

נעיר תחילה על ייחוס המימרה לרבא. בכל עדי הנוסח הישירים של התלמוד¹⁰⁰ מובאת המימרה על ידי רב זביד משמו של רבא וכך גם בכל עדי הנוסח העקיפים שבספרות הרבנית של ימי הביניים. בספרות הגאונים ישנם שלושה ציטוטים של המימרה, באחד מהם המימרה מובאת משמו של רב זביד בלבד¹⁰¹ ובשאר כלפנינו, ועל כן המסורת לפיה מימרה זו מיוחסת לרבא מבוססת ואין לערער אחריה.

על פי נוסח הדפוס וכת"י מינכן 95, וטיקן 115, 117, וכת"י אסקוריאל דברי רבא מוסבים על כריכות. בכת"י המבורג 165 ופירנצה התיבה 'כריכות' נוספה בין השורות על ידי הסופר. לו תוספת זו שבין השורות הייתה מופיעה בעד נוסח יחידי היה מקום לתלות זאת בשגגת הסופר, אולם הימצאותה של תיבה זו בין השורות בשני עדי נוסח שאינם תלויים זה בזה¹⁰² מלמדת כי הנוסח שעמד לפני הסופר לא כלל את התיבה 'כריכות'. מסורת הנוסח על פיה דברי רבא אינם מתייחסים לכריכות בלבד מופיעה בכל שלושת הציטוטים של המימרה בספרות הגאונים - התיבות המודגשות הן אלו המופיעות בנוסחאות הגאונים ואינן מופיעות

100 לפירוט עדי הנוסח, סימנם המדויק ותיאורם ראה: פרידמן, סוגיות, עמ' 205-203.
101 שו"ת שערי צדק, חלק ד שער א סימן כ (אוצר הגאונים החדש למסכת בבא מציעא עמ' 68). להפניות ודיון על הציטוטים של המימרה בספרות הגאונים ראה בהמשך דברינו.

102 ראה: פרידמן, סוגיות, עמ' 247-157 וראה גם דבריו של אהרון שויקה, 'עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תש"ח, עמ' 278. לכל הדעות אין שני הנוסחים תלויים זה בזה.

בעדי הנוסח הישירים לתלמוד. הגאון הלא ידוע שתשובתו נדפסת בשו"ת שערי צדק כותב: 'כדאמר רב זביד הילכתא כללא דאבדתא ברשות הרבים....'¹⁰³. בתשובה אחרת 'בשערי צדק' מובאת גרסתו של הגאון רבי שמואל בן חופני: 'הלכה כרב זביד משמיה דרבא כללא דאבידתא ברשות הרבים...'¹⁰⁴. על פי שתי הגרסאות הללו דבריו של רבא נאמרו ב'סתם', הם אינם מוסבים על כריכות, וקדמה להם האמירה המכלילה 'כללא דאבידתא'. גם בספר 'הלכות גדולות' מצוטטת המימרה.¹⁰⁵ כידוע נוסח ה'הלכות גדולות' מתפצל לשני ענפי נוסח עיקריים, על פי הענף האחד (הנחשב למקורי יותר) דברי רבא נאמרו ב'סתם': 'ואמר רב זביד משמיה דרבא הילכתא ברשות הרבים....'. ענף הנוסח השני של הלכות גדולות גורס: 'ואמר רב זביד משמיה דרבא הילכתא מצא מעות כרוכות ברשות הרבים....'¹⁰⁶. אם כן הגרסה לפיה דבריו של רבא נאמרו ב'סתם' מופיעה בשלושה ציטוטים של המימרה בספרות הגאונים שהם בלתי תלויים זה בזה. שתי הנוסחאות של מימרת רב זביד משמו של רבא בתלמוד, זו הגורסת 'כריכות' וזו הגורסת כי דבריו נאמרו ב'סתם', מתועדות בעדי הנוסח ואין לפתור אחת מהן כשיבוש גרידא.

לגורסים את דבריו של רבא ללא התיבה 'כריכות', הרי שרבא מתייחס לכל סוגי האבידות. בהתאם לשיטת המשנה טוען רבא כי ישנה חלוקה מהותית בין אבידות עם סימן לאבידות ללא סימן.

103 שו"ת שערי צדק, חלק ד שער א סימן כ.

104 חלק ד שער ב סימן לב.

105 הלכות גדולות, בבא מציעא, (מהדורת הילדסיימר, עמ' 362 שורה 97).

106 על שני ענפי הנוסח ל'הלכות גדולות', ראה: מחקרו של אהרון שויקה, (לעיל). וראה גם החלוקה לענפי נוסח ובחירה בעדי הנוסח העיקריים על ידי האקדמיה ללשון העברית בתקליטור 'מאגרים' שנעשתה (ככל הנראה) בעקבות מחקרו של שויקה. ענף הנוסח האחד הכולל את כת"י פריז 1402 וכת"י וטיקן 136 גורס את דברי רבא ב'סתם' ואילו ענף הנוסח השני הגורס את התיבות 'מצא מעות כרוכות' כולל את כת"י וטיקן 142, 304 ומילנו c. 116 sup. אני מודה לד"ר אהרון שויקה על שהעמיד לרשותי את הסינופסיס של הקטע.

המוצא יכול לקחת אבידות ללא סימן לעצמו, אלא אם כן מדובר ב'דרך הנחה' ברשות היחיד; במקרה זה המוצא חייב להכריז - משום שמקום האבידה נחשב לסימן. מכאן יש להוכיח כי רבא פירש את דין הכריכות במשנה כמורה שמקום נחשב לסימן, ולא בהקשר של סימן העשוי להידרס כפי שמציעה הסוגיה. הפסיקה של רבא תואמת לפסיקת המשנה ולשיטתו בסוגיה הקודמת, אלא שבמימרה שלפנינו רבא אינו מתחשב בעניין הייאוש ואינה מתייחס לרגע מציאת האבידה כשלב קריטי בהכרעת דין האבידה, וזאת בניגוד להצגת דעתו בסיום סוגית 'אוש שלא מדעת'. בקיצור: שיטתו של רבא אינה מנוסחת בסוגית 'כריכות' בהתאמה לשיטתו של אביי אלא בהתאמה לשיטת המשנה.

כבר הצבענו על כך שהמנסח של מחלוקת אביי ורבא בסוגית 'אוש שלא מדעת' הוא המנסח של מחלוקת רבה ורבא בסוגית כריכות, ושעורך סוגית 'אוש שלא מדעת' צידד בשיטתו של אביי. יש להניח שהניסוח של דעתו של רבא בסוגית 'אוש שלא מדעת' הוא ניסוח מעובד שיצא מידי המצדדים בשיטת אביי, ואילו הניסוח של שיטת רבא בסוף סוגית 'כריכות' מקורי יותר. ניסוח זה משקף נאמנה את מקורה של שיטת רבא - פסיקת המשנה. הסיום של סוגית 'כריכות' במימרת רבא סותר את ההכרעה ההלכתית של הסוגיה הקודמת כשיטת אביי - דהיינו שאין חילוק מהותי בין אבידה עם סימן לאבידה ללא סימן אלא דינם של כל האבידות שווה והוא תלוי ביאוש הבעלים.

גדון קעת בנוסח השני של מימרת רבא הגורס 'כריכות'. על פי נוסח זה, כשם שהסוגיה עוסקת בדין הכריכות, כך גם רבא עוסק בדין הכריכות בלבד. סיום הסוגיה בדברי רבא מלמד כי הסוגיה מכריעה כשיטת רבא בעניין הכריכות: דהיינו, סימן העשוי להידרס נחשב לסימן ועל כן הכריכות במשנה הן כריכות ללא סימן. ברשות הרבים

הכריכות מותרות למוצאן, ואילו ברשות היחיד, בדרך הנחה, חייב להכריז עליהן, משום שמקומן של הכריכות נחשב לסימן. אולם גם אם סוגית כריכות עוסקת בדין הכריכות בלבד, יש מקום להקשות כיצד פסיקתו של רבא לגבי כריכות מתיישבת עם פסיקת הסוגיה הקודמת כשיטת אביי לפיה המוצא יכול ליטול את האבידה לעצמו רק לאחר ייאוש בעלים. על כך השיבו הפרשנים כי 'אין כאן חשש יאוש שלא מדעת שהכריכות אדם עשוי להרגיש בהם סמוך לנפילתם'.¹⁰⁷ ועוד יש להקשות, מדוע כריכות עם סימן ברשות הרבים אינן מותרות משום שנמצאו במקום שהרבים מצויים שם והבעלים מתיישרים מהן, וגם על כך יש להשיב בדוחק כי רשות הרבים אינה מקום שהרבים מצויים שם.¹⁰⁸ אולם יש לשים לב כי לאורך כל הסוגיה הדנה במחלוקת רבא ורבה - הסוגיה מתעלמת מן המקרה בו האבידה נמצאה לפני שבעליה מודע לכך שאבדה לו. לפנינו אם כן הבדל כפול בין הסוגיות: הנושא המרכזי של הסוגיה הקודמת 'יאוש שלא מדעת' כלל אינו עולה בסוגיה שבאה אחריה, ובניגוד לסוגיה הקודמת המכריעה כשיטת אביי, אקורד הסיום של סוגיתנו הוא הכרעה כרבא.

ככל הנראה הגרסה לפיה דברי רבא מוסבים על כריכות בלבד הוא 'תיקון' של הנוסח המקורי של המימרה הבא לעמעם את הסתירה בין ההכרעות של הסוגיות. זהו תיקון 'טבעי' המתבסס על ההקשר

107 ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, בבא מציעא, כא א, ד"ה 'כריכות ברשות'. הרא"ש, מסביר כי בסוגית 'יאוש שלא מדעת' לא הקשו על דעת אביי מהמקרה של כריכות משום שהדוגמא של כריכות שבמשנתנו עוסקת באבידה 'בדרך הנחה' כפי שמסביר רבא. דהיינו אבידה שהניח אותה לדעת ואז שכח ממנה, ועל כן אין חשש שמצא את הכריכות לפני שבעלים התייאשו מהן. אולם תשובת הרא"ש דחוקה, מה בכך שהניח את הכריכות ואז שכח מהן, ייתכן כי הכריכות נמצאו לפני שהמאבד נזכר ששכח את הכריכות במקום מסוים והתייאש מהן.

108 כך למשל טוען הרא"ש: 'יש לחלק בין ברשות הרבים דמתניתין לסרטיא ופלטיא ומקום שהרבים מצויים שם דקאמר ר' שמעון בר' אלעזר' (תוספות הרא"ש, בבא מציעא, כד א, ד"ה 'פליגי רבנן').

בו משובצים דברי רבא - הדיון לגבי כריכות. שוב אנו פוגשים את אחד מן היסודות של השיטה הפרשנית המוצעת - שינויי הנוסח שבתלמוד משקפים שלבים שונים של התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל. הגרסה לפיה מימרת רבא מוסבת על כריכות בלבד משקפת את השלב בו שיטתו של אביי בסוגית 'יאוש שלא מדעת' נתקבלה, ונעשה מאמץ להתאים את החומר האמוראי הקדום לשיטה זו.

5.3. סימנים - דאורייתא או דרבנן לאור מחלוקת אביי ורבא המחלוקת שמצטיירת לפנינו בין אביי ורבא היא מחלוקת 'כפולה' הנוגעת לכל סוגי האבידות. רבא הממשיך את שיטת המשנה סבור כי יש הבדל מהותי בין אבידה עם סימן עליה חייב להכריז אף אם נמצאה ברשות הרבים, לאבידה ללא סימן אותה המוצא יכול לקחת לעצמו, ואילו אביי, רבה ורב נחמן סוברים כי המוצא יכול ליטול את האבידה רק לאחר שהבעלים התייאשו ממנה ועל כן אין חילוק בין אבידה עם סימן לאבידה בלי סימן, זו וזו תלויה ב'יאוש הבעלים'. ייתכן שזוהי כוונתה המקורית של הדעה 'סימנין דאורייתא' (כח ב) שהתלמוד מייחס לרבא. אולם 'סתם' התלמוד מסביר כי ה'נפקא מינה' בין הסובר 'סימנין דאורייתא' לסובר 'סימנין דרבנן' הוא האם להחזיר גט אישה על פי סימנים.

רבא באופן עקבי מגדיל את כוחו של הסימן - מקום הוי סימן (כב ב), 'סימן העשוי להידרס הוי סימן' (שם), בהתאמה להבנתו כי סימנים הם מן התורה - הפרמטר להכרעת מצב האבידה הוא הסימן והוא מעצים את היקפו של פרמטר זה. לעומת זאת אביי, רבה ורב נחמן הסוברים כי יש להכריע את מצב האבידה על פי 'יאוש הבעלים', מרחיבים את היקפו של פרמטר זה לכל אבידה הנמצאת במקום 'שהרבים מצויים שם'.

הספק התלמודי האם סימנים הם מדאורייתא או מדרבנן
נאמר בהקשר של המשנה (ב ה) המביאה את מדרש ההלכה לגבי
'סימנים':

אף השמלה היתה בכלל כל אלה
למה יצאת להקיש אליה לומר לך

מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים

אף כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז:

התלמוד (כו ב) מציע להוכיח ממשנתנו ש'סימנים' הם מן התורה
כשיטת רבא, ודוחה זאת כי 'תובעין איצטריכא ליה וסימנין כדי
נסבא' - דהיינו, סימנים אינם מן התורה והם נשנו אגב הדרישה
ההלכתית של 'תובעים'. תשובת התלמוד דחוקה. מפשט לשונה
של המשנה אתה למד כי 'סימנים' הם מן התורה ויש להבחין בין
אבידות עם סימן לאבידות ללא סימן כפי שאכן מציעה המשנה
בראשית הפרק (משניות א-ב). אולם, לא ברור למה מכוונת המשנה
ב'תובעים'. רש"י (כו א, ד"ה 'אף כל שיש לו תובעין') מציע כי
'תובעים' בא למעט אבידה שבעליה נתיאשו ממנה. ייתכן כי
הניסוח האניגמטי של המשנה מלמד כי בעל המשנה נקט כאן
בניסוח 'המהלך בין הטיפות' תוך שהוא מודע לשיטה התנאית
- המשתקפת בתוספתא, לפיה נחוץ ייאוש בעלים בכדי לפסוק
'הרי אלו שלו'. אולם בהקשר של דברי המשנה קשה לקבל את
ההסבר כי תובעים = ייאוש בעלים, משום שכל המשניות בפרק
מתעלמות מהנימוק של 'יאוש בעלים', וזאת למרות שמונח זה היה
ידוע בספרות התנאית בהקשר של השבת אבידה. יש שהציעו כי
'תובעים' בא למעט אבידה שאין בה שווה פרוטה, ועדיין העניין
צריך תלמוד.¹⁰⁹

109 ראה חידושי רבינו נסים על אתר. וראה: תוספות ד"ה 'מה שמלה מיוחדת', וליברמן,
תוספתא כפשוטה עמ' 161.

6.3. מימרת רבא התואמת לשיטת אביי
דעתו של רבא הידועה לנו מהסוגיות שסקרנו עד כה נסתרת ממימרת
רבא המובאת המשך הפרק (כו ב):
ואמר רבא: ראה סלע שנפלה,
נטלה לפני יאוש על מנת לגזולה - עובר בכולן;
משום 'לא תגזול' (ויקרא יט) ומשום 'השב תשיבם'
ומשום 'לא תוכל להתעלם' (דברים כב).
ואף על גב דחזרה לאחר יאוש - מתנה הוא דיהיב ליה,
ואיסורא דעבד - עבד.¹¹⁰
נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוין לגזולה
עובר משום 'השב תשיבם'. המתין לה עד שנתיאשו הבעלים
ונטלה - אינו עובר אלא משום 'לא תוכל להתעלם בלבד'.
דבריו של רבא כאן מתאימים לשיטתו של אביי בסוגית 'יאוש
שלא מדעת' - רבא מקבל את מושג הייאוש, ואת ההבחנה בין
אבידה שנמצאה קודם לייאוש הבעלים לאבידה שנמצאה לאחר
שהבעלים התייאשו ממנה. בפרשנות הרבנית (רמב"ן ואחרים
במקום) העירו על הסתירה בין דברי רבא כאן האוסרים ליטול
'סלע' שהוא אבידה ללא סימן קודם שהבעלים מתייאשים ממנה,
לבין דעת רבא בסוגית 'יאוש שלא מדעת' הסובר כי 'יאוש שלא
מדעת הוי יאוש' - ואם כן מותר ליטול אבידה ללא סימן אף על
פי שבעליה טרם התייאש ממנה בפועל. יש שהציעו לגרוס 'רבה'
במקום רבא,¹¹¹ אולם זהו תיקון גרסה מסברא בלבד, הגרסה רבא
מקוימת בכל עדי הנוסח. יש שהציעו כי מדובר בסלע שאבד בתוך

110 בספרות הרבנית של ימי הביניים יוחס משפט זה לר' יהודאי גאון ראה: בעל המאור,
ד"ה 'אמר רבא', דף יד עמוד ב בדפי הרי"ף.
111 ראה חידושי הרשב"א במקום. אולם לגרסה זו אין סימוכין בעדי הנוסח הישירים של
התלמוד. ואף לא אחד מפרשני ימי הביניים המציע גרסה זו מעיד כי זוהי גרסת הספרים
שלפניו.

ארנק ועל כן יש לאבידה סימן¹¹² - הדוחק בהצעה זו ברור. ויש שהציעו כי רבא חזר בו.¹¹³

עם זאת, למימרת רבא כאן ולסוגית 'אוש שלא מדעת' מכנה משותף: שתי הסוגיות טוענות כי רבא קיבל את מושג ה'אוש', ושרבא בדומה לאביי מקבל את ההבחנה כי זמן המציאה הוא רגע קריטי בהכרעת דין האבידה (סוגית 'אוש שלא מדעת' טוענת כי רבא מקבל הבחנה זו, ועל כן הוא מתיר אבידה ללא סימן אך ורק משום שהוא סובר כי 'אוש שלא מדעת הוי 'אוש'). לפנינו שלב נוסף ב"השתלטות" שיטתו של אביי על השיח האמוראי - על פי מימרת רבא כאן (כו ב), רבא מקבל לחלוטין את שיטתו של אביי המופיעה בסוגית 'אוש שלא מדעת'.

4. 'נקודת המפנה' בהתפתחות הרעיונות והדעות

דברינו האחרונים מצביעים על הפער בין אופי הדיון במקורות התנאיים לבין אופי הדיון במקורות האמוראים. בעוד שעל פי סוגית 'אוש שלא מדעת' ומימרת רבא שהבאנו בסעיף הקודם, עסקו האמוראים בשאלת מעמדה של האבידה לפני 'אוש', במקורות התנאיים שבתלמוד הבבלי אין לה זכר. ההתעלמות של המקורות התנאיים, גם אלו המזכירים את עניין היאוש (כמו מימרת רשב"א בתוספתא ומקבילותיה) מהנידון של מציאת האבידה לפני 'אוש' מלמד כי הם לא תפסו את נקודת הזמן של מציאת האבידה כנקודת זמן קריטית - גם אם בעל האבידה התיימש לאחר מכן האבידה שייכת למוצאה. המקום היחידי בספרות התנאית בו ישנה התמקדות בנידון זה הוא התוספתא (כתובות, הובאה לעיל) העוסקת במקרה של 'שטף נהר'. אולם מקרה זה אינו מקרה 'קלאסי' של אבידה מבלי

112 ראה חידושי הריטב"א על אתר.

113 ראה תוספות הרא"ש על אתר.

דעת, אלא מדובר בהפסד הנגרם לאדם על ידי כוח עליון. במקרה זה סוברת התוספתא שיש לבחון את התנהגות הבעלים שכן הוא יכול לנסות ולרדוף אחרי אבידתו.

התלמוד הבבלי מציג את התפיסה המשפטית המתוחכמת לפיה בכדי לזכות באבידה יש לזכות בה ברגע הנכון, לאחר הייאוש ולא לפני. העמדת זמן המציאה כנקודה קריטית היא חידוש של הבבלי ואין לה זכר בירושלמי. כאמור, חידוש זה נעדר מסוגית 'כריכות' בה נחלקו רבה ורבא (כג ב). נוכל אם כן להעריך עם כל הזהירות הנדרשת כי ההתמקדות ברגע מציאת האבידה הוא חידוש של האמוראים אב"י ורבא בני הדור הרביעי בלבד או לפחות חידוש זה יוחס לאמוראים בני הדור הרביעי על ידי בעלי התלמוד. נקודת מפנה זו התרחשה ככל הנראה משום שאמוראים אלו בקשו לשלב את דיני השבת אבידה במערכת הכללית של דיני ממונות ולהתחשב באיסור 'לא תגזול' (כך מפורש במימרת רבא שבדף כו).

5. הכרעות הבבלי

התמונה הכללית המתקבלת מפסיקת עורכי הבבלי היא תמונה של החמרה. דעתו המחמירה של אב"י לפיה אין האבידה מותרת עד שבעליה מתייאש מן האבידה התקבלה. דעתו של רבא המעצים את ה'סימן' נתקבלה אף היא ועל כן 'מקום' ו'סימן' העשוי להידרס נחשבים לסימן. כמו כן נתקבלה עמדתו המחמירה של רבא לגבי אבידה עם סימן ברשות הרבים - אבידה זו אינה מותרת אלא אם כן מדובר במקום בו רוב גויים. סבך האיסורים: גזל, השבת אבידה, לא תוכל להתעלם, מוביל את התלמוד לצדד באמירות מחמירות. כאמור, סבך זה נוסח באופן המפורט ביותר במימרת רבא שבדף כו. עם זאת לצד החמרה מדגיש התלמוד כי דיני האבידה אינם תלויים בהחלטות המאבד, אלא בקביעות ההלכתיות לגבי 'יאוש בעלים',

ועל כן אף אם המאבד החליט שאינו מתיימש מן האבידה הרי היא של מוצאה (ראה: הדו שיח בין רבא לרב נחמן שהבאנו קודם).

6. סיכום: יישום העקרונות של השיטה הפרשנית המוצעת
השיטה הפרשנית המוצעת מבקשת לפרש את התלמוד הבבלי לאור מקורותיו, ועל כן לאור פסיקת המשנה היא אינה יכולה לקבל באופן 'נאייווי' את הניסוח התלמודי של דעתו של רבא: 'אוש שלא מדעת הוי 'אוש'. את מחלוקת אביי ורבא יש להבין לאור הפער בין המשנה לתוספתא. על פי שיטתם של המשנה ורבא אובדן הבעלות על החפץ מתרחש באיבוד החפץ - חוסר השליטה של האדם על רכושו מהווה את תום הבעלות. המימד התודעתי של הייאוש אינו נחוץ ואינו קשור לעניין ועל כן אין דנים עליו. כאשר יש לאבידה סימן - נשאתר למאבד זיקה של בעלות על אבידתו, אולם אם החפץ אבוד ממנו ומכל אדם - בעלותו אבדה לחלוטין.
ההתמקדות בניסוח של הדעות והרעיונות, מובילה למסקנה כי מחלוקת אביי ורבא והמחלוקות בין רבה ורבא שבסוגיה הבאה אחריה יצאו מתחת ידיו של מנסח אחד.¹¹⁴ עיון בספרות הרבנית של ימי הביניים העלה את 'הצרימה' שבין סיומה של סוגית 'כריכות' לבין סיומה של סוגית 'אוש שלא מדעת', ומאיך את המסקנה כי לכל הפחות העורך האחרון של סוגית 'אוש שלא מדעת' היה מודע לסוגית 'כריכות' הבאה אחריה. ברור הגרסאות של מימרת רב זביד משמו של רבא בסיומה של סוגית 'כריכות' מלמד כי שינויי הגרסה מבטאים שלבים שונים בהתפתחות הרעיונות והדעות שבספרות חז"ל. זיהוי המגמה האחרונה של עורכי ומסדרי הסוגיות - לתפוס

114 תיאורטית ניתן להציע את האפשרות כי המנסח השני (שניסח רק חלק מן המחלוקות) חיקה את סגנונו של המנסח הראשון. אולם לעניינינו אין בכך הבדל משמעותי. די בכך שמישהו מן התקופה העלומה של ניסוח התלמוד, תהא אשר תהא, קשר בין שלוש המחלוקות וביקש לנסח אותם באופן דומה.

הן את החומרות שנאמרו לשיטת אביי והן את החומרות שנאמרו לשיטת רבא, וזיהוי נקודת המפנה בשיח האמוראי - העמדת רגע המציאה כנקודת זמן קריטית להכרעת דין האבידה הם תוצאה ישירה של השיטה הפרשנית המוצעת המבקשת לתאר את התפתחות הרעיונות והדעות בספרות חז"ל תוך מתן דגש על התפתחות הניסוח של הרעיונות.

For comments:
blankovsky@gmail.com

The essay is free online
Jerusalem © 2013
ISBN 978-965-92144-0-2

An Interpretive
Method for
Talmudic Literature

Bkankovsky Yuval