

ספרות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



סודרה

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה

ט

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

סידרא

כתביעת לחקר ספרות התורה שבעל-פה
יוצא לאור על ידי המחלקה לחלמוד ע"ש נפתל-יפה

עורך:

צבי אריה שטיינפלד

מערכת:

מאיר שמחה פלדבלום
דניאל שפרבר

כתובת המערכת:

המחלקה לחלמוד ע"ש נפתל-יפה
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900

יוצא לאור בסיוע:

קרן אבות' מעזבונו של פרופ' שמואל ש' ביאלובלוצקי ז"ל
קרן ע"ש עו"ד מ' אגולסקי ז"ל
הקרן ע"ש ליאון גוטפריד
הקתדרה לחקר התורה שבעל פה ע"ש הנרי ליבין
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 0334-6986

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן
נדפס בישראל תשנ"ג — 1993
דפוס דף-נוי, ירושלים

תוכן העניינים

5	סוגיית ביצה שנולדה ביום טוב	אפרים יצחקי
13	על ראשית הפיוט: בירורים מדרשיים ותלמודיים	מירון ביאליק לרנר
35	שבעה קטעים חדשים של הלכות פסוקות והלכות ראו "הלכות מילה" מן הגניזה	יהונתן עץ-חיים
61	המונח "או כלך לדרך זו" ושימושו במדרשי התנאים	שמא יהודה פרידמן
75	למשמעם של "הורה בפני עצמו" ו"הורה עם הצבור" (הוריות ב, ב)	צבי אריה שטיינפלד
105	הקרבת העומר וספירת העומר — שיטת הביתוסים	שמואל יששכר שפרכר
117	לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה	עדיאל שרמר
163	הרחקות נידה באשכנז הקדומה: החיים והספרות	ישראל מ' תא-שמע
IV	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

ד"ר אפרים יצחקי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר מירון ביאליק לרנר, החוג לתלמוד, אוניברסיטת תל-אביב

ד"ר יהונתן עץ-חיים, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' שמא יהודה פרידמן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' צבי אריה שטיינפלד, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' שמואל יששכר שפרכר, המחלקה לכימיה, אוניברסיטת בר-אילן

מר עדיאל שרמר, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' ישראל מ' תא-שמע, החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית

סידרא י

(ברפוס)

משה בנוביץ	שני ענפי הנוסח של פרק שבועות שנים בתרא בבבלי
דוד הנשקה	על גישת חז"ל לסתירות במקרא
יוסף וולף	האומנם מסורת הלכה איטלקית?
זרח ורהפטיג	הערות על שלושה כללי גמרא: תא שמע, גופא, אם תמצא לומר
ליב מוסקוביץ	הערות וביאורים בירושלמי
חיים מיליקובסקי	סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל והספרות שמסביב לה
מרדכי עקיבא פרידמן	"חדל להיות לשרה ארח כנשים" (בראשית יח, יא) במדרש
אדמיאל קוסמן	קריאת רשימות מן הכתב שעל גבי הכותל בשבת
יעקב רובינשטיין	ר' פלוני לטעמיה דאמר
צבי אריה שטיינפלד	יחיד שעשה בהוראת בית דין
דניאל שפרבר	הערה על תפילת משה
מפתח המאמרים לכרכים א – י:	הוכן בידי אהרן ארנד



הוצאת
אוניברסיטת
בר-אילן
BAR-ILAN
UNIVERSITY
PRESS

ספרים
בנושאי תלמוד וספרות רבנית

רש"י – עיונים ביצירתו / צ"א שטיינפלד (עורך)
XLV + 220 עמ', כריכה קשה, 1993.

יסודות בדיני הממונות בתלמוד / ש' אלבק
400 עמ', כריכה קשה, 1994.

פרקים בהשתלשלות ההלכה / י"ד גילת
424 עמ', כריכה קשה, הדפסה שנייה, 1994.

תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד / ד' שפרבר
202 עמ', כריכה קשה, 1994.

Magic and Folklore in Rabbinic Literature / ד' שפרבר
265 עמ', כריכה קשה, אנגלית, 1994.

שטרי קהילת אליסאנה – מן המאה האחת-עשרה / י" ריבלין
280 עמ', כריכה קשה, 1994.

הגיור – הלכה ומעשה / מ' פינקלשטיין
440 עמ', כריכה קשה, 1994.

SIDRA

A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE

9

Editor

Zvi Arie Steinfeld



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

SIDRA

A Journal for the Study of Rabbinic Literature

Published by the Naftal-Yoffe Department of Talmud

Editor:

Zvi Arie Steinfeld

Editorial Board:

Meyer S. Feldblum

Daniel Sperber

Editorial Address:

The Naftal-Yoffe Department of Talmud, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 52900, Israel

Published with the assistance of:

***Keren Avot* from the estate of the late Professor Shmuel S. Bialoblocki**

The M. Egulsky Endowment Fund

The Leon Gottfried Endowment Fund

The Henry Libbin Chair for the Research of Oral Law Literature

The Faculty of Jewish Studies, Bar-Ilan University

ISSN 0334—6986

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel, 1993

'Daf-Noy' Press, Jerusalem

CONTENTS

Efraim Yitzhaki	The <i>Sugya</i> 'An Egg Laid on <i>Yom Tov</i> '	5
Myron Bialik Lerner	On the Beginnings of Liturgical Poetry: Midrashic and Talmudic Clarifications	13
Yehonatan Etz-Chayim	Seven New <i>Geniza</i> Fragments of <i>Halakhot Pesukot</i> and <i>Hilkhot Re'u 'Hilkhot Mila'</i>	35
Shamma Friedman	The Term <i>אז כלך לדרך זו</i> and its Usage in the Tannaitic <i>Midrashim</i>	61
Zvi Arie Steinfeld	On the Meaning of 'he made the decision alone' and 'he made the decision together with the congregation'	75
Milon (Shmuel Yissochor) Sprecher	The Offering of the <i>Omer</i> and the Counting of the <i>Omer</i> — The View of the Boethusians	105
Adiel Shremer	Fragments of <i>Lishana Aharina</i> of <i>Bavli Moed Qatan</i> from the <i>Geniza</i>	117
Israel M. Ta-Shma	On Some Franco-German <i>Nidda</i> Practices	163
	English Summaries	IV

סוגיית ביצה שנולדה ביום טוב

אפרים יצחקי

א

המשנה בראש מסכת ביצה שונה:

ביצה שנולדה ביום טוב — בית שמאי אומרים תאכל, ובית הלל אומרים לא תאכל.

הסוגיה שם ב ע"א:

במאי עסקינן? אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה, מאי טעמייהו דבית הלל? אוכלא דאפרת הוא! אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים. מאי טעמייהו דבית שמאי? מוקצה הוא!

מתוך השאלה "מאי טעמייהו דבית הלל ומאי טעמייהו דבית שמאי" משמע, שמגמת בעל הסוגיה היא לברר ולהבין מה טעם המחלוקת שבין הבתים ואמנם רב נחמן עונה בהתאם לכך:

אמר רב נחמן: לעולם בתרנגולת העומדת לגדל ביצים... בית שמאי כר' שמעון ובית הלל כר' יהודה.

אך לאחר דחיית תשובת רב נחמן (ב ע"ב), מביאה הגמרא את דבריהם של רבה, רב יוסף ור' יצחק, שאינם מתייחסים כלל אל המחלוקת שבין בית הלל ובית שמאי, אלא נותנים טעם לאיסור הביצה שנולדה ביום טוב (=דעת בית הלל). תוך הבאת דבריהם, מוסר בעל הסוגיה גם את הערותיו של אביי לגבי כל אחד מן הטעמים:

אלא אמר רבה: לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה וביום טוב שחל להיות אחר השבת עסקינן ומשום הכנה. וקסבר רבה כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה... חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב, ואין יו"ט מכין לשבת ואין שבת מכינה ליום טוב.

א"ל אביי: אלא מעתה יו"ט בעלמא תשתרי? גזרה משום יו"ט אחר השבת. שבת בעלמא תשתרי? גזרה משום שבת אחר יום טוב.

ומי גזרינן...

ביצים גמורות במעי אמן מילתא דלא שכיחא היא ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן.

רב יוסף אמר: גזרה משום פירות הנושרין.

א"ל אביי: פירות הנושרין טעמא מאי? גזרה שמא יעלה ויתלוש, היא גופא גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?
כולה חדא גזרה היא.

ר' יצחק אמר: גזרה משום משקין שזכו.

אמר ליה אביי: משקין שזכו טעמא מאי? גזרה שמא יסחוט, היא גופא גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?
כולה חדא גזרה היא.

שלושת האמוראים הללו מסבירים, כאמור, רק את סיבת איסור הביצה שנולדה ביום טוב (= טעמייהו דבית הלל). לפי שלושתם, סיבת איסור הביצה שנולדה היא משום גזירה.¹ כלומר, אמנם מדאורייתא ביצה זו מותרת, ולא נאסרה אלא משום גזירה. אין הם מסבירים מאי טעמייהו דבית שמאי, המתירים את הביצה שנולדה ביום טוב. האם אין בית שמאי מסכימים לגזירות אלו? במיוחד לטעמו של רבה, כיצד הוא מסביר את דעת בית שמאי לגבי יום טוב שחל לאחר השבת — האם אין הם סוברים שקיים איסור "הכנה"? ולטעמיהם של רב יוסף ור' יצחק הסוברים "כולה חדא גזרה היא", האם לדעתם, אליבא דבית שמאי אין גזירה על פירות הנושרים או משקים שזכו, ואלו יהיו מותרים לפי ב"ש?

ב

סוגייתנו מורכבת בבירור משני חלקים (בנוסף לתוספות מאוחרות מסתמא דגמרא²). חלק אחד מורכב משאלת הגמרא "מאי טעמייהו דבית הלל... מאי טעמייהו דבית שמאי", שעליה השיב רב נחמן: "בית שמאי כר' שמעון ובית הלל כר' יהודה", כך הסבירו מחלוקת זו בנהרדעא.³

החלק השני, היינו תשובותיהם של רבה, רב יוסף ואף תשובת ר' יצחק, הוא בירור פומבדיתאי.⁴ שהרי אביי דן בדברי שלושתם. בירור פומבדיתאי זה, בשונה מנהרדעא, לא נערך על פירוש המשנה והבנתה, היינו "מאי טעמייהו דב"ה מאי טעמייהו דב"ש", אלא

1 לפי רבה, ביום טוב לאחר השבת, הביצה תהיה אסורה מדאורייתא, ואילו בשאר ימים טובים — משום גזירה.

2 ראה: ד' הלבני, מקורות ומסורות, ביצה, ירושלים, תשל"ה, עמ' רנה.

3 רב נחמן היה ראש ישיבת נהרדעא אחרי שמואל. ראה: אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין, עמ' 82. כשנפטר שמואל היה רב נחמן (בר יעקב) תלמידו בנהרדעא; כשחזרה נהרדעא עבר לשכנציב, ושאר החכמים עברו לפומבדיתא. וראה גם: גרץ, קורות היהודים, ח"ד, שכנראה נהרדעא נכנתה מחדש ורב נחמן חזר אליה.

4 ראה גם: נ' עמינוח, עריכת מסכתות ביצה, ר"ה ותענית, תל-אביב, 1986, עמ' 13.

בטעם ההלכה הנהוגה במקומם — בטעם איסור הביצה שנולדה ביום טוב (=דעת ב"ה). כלומר, קטע זה, שצוטט בסוגייתנו על-ידי עורך הסוגיה, אינו עוסק בפירוש המשנה אלא בהלכה.

יש לשים לב, שאין כאן שום אזכור של אמורא סוראי, שהרי גם תלמידי רב נחמן הנהדרעאי ממשיכים למסור את דבריו בפומבדיתא, ושם נלמדו ארבע התשובות — של רב נחמן, של רבה, של רב יוסף ושל ר' יצחק.⁵

ג

קודם שנברר מאי טעמיהו דבית שמאי ומדוע סוגיה זו היא פומבדיתאית, עלינו להבהיר לעצמנו מהו מוקצה באוכלין.

מסגנון המשנה והתוספתא עולה, כי מוקצה הוא "אוכלין שלא היו בעין לפני שבת וי"ט, או שלא היו 'מן המוכן'... וסתם 'מוקצה' בירושלמי הם פירות השטוחים לייבוש, או שהקצה וייחד את הדברים בפירוש לחול".⁶ וכן בשאלתות:⁷

דאסיר להון לבית ישראל למיכל ביומא דשבתא מידעם דהוה מוקצה מאיתמול לאכילה כגון תאני ועינבי דאסקינהו ליבושינהו ובין השמשות לא יכישו ויכישו למחר, אסיר למיכל מינייהו דלא אומין לאכילה מחולא... ואפילו לר' שמעון דלית ליה מוקצה, דתנן: מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבילה לפני הכלבים, ר' יהודה אומר אם לא הייתה נבילה מערב שבת אסורה לפי שאינה מן המוכן... אמר ליה אין מוקצה לר' שמעון אלא גרוגרות וצימוקים בלבד. וביצה דמיתילדא בין בשבת ובין ביומא טבא אסורה למגמעה ואסורה לטלטלה... ושאר פירי דאסקינהו ליבושינהו ולא יכישו בין השמשות פלוגתא דר"י ור"ש, ר' יהודה סבר מוקצה אינון ואסין,⁸ ור' שמעון סבר לאו מוקצה אינון ושרו. והלכתא כר' שמעון.

יוצא אפוא, שרק גרוגרות וצימוקים שהעלה אותם לייבוש ולא יכשו בין השמשות, הם מוקצה, לכולי עלמא. ואף-על-פי שברור לו שלמחר הם יכשו, הם נשארים באיסורם, עד

5 רבה היה ראש ישיבת פומבדיתא לאחר מותו של רב יהודה.
רב יוסף סירב להיות ראש ישיבת פומבדיתא בחייו של רבה, אבל לאחר פטירתו קיבל עליו את המינוי.
ראה: הוריות יד ע"א; אגרת רש"ג, עמ' 85-86.

ר' יצחק הוא ר' יצחק נפחא, אמורא א"י שירד לבבל. ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 252.

6 ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה, ריש מסכת יו"ט, עמ' 912.

7 שאלתות דרב אחאי, מהדורת מירסקי, בשלח נ. מהדורה עם "העמק שאלה", בשלח מז. גם רב אחאי הוא איש פומבדיתא. ראה: אגרת רש"ג, עמ' 103. וראה: שאלתות דרב אחאי גאון, מהדורת מירסקי, מבוא עמ' 16.

8 ראה: שבת מה ע"א, ורש"י שם. ותוס' שם, ד"ה אלא בגרוגרות וצימוקים: "בירושלמי מפ' שמטריחין בינתים, כיון שמחקלקלין כל כך אין דעתו לקחתם עד שיתקנו היטב". וכן כתבו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם בהלכות שבת פכ"ו ה"ד. וראה גם: טור שו"ע סי' ש"י, ובית יוסף שם.

שיזמין במפורש לאכול מהם לפני השבת (=י"ט), כי אי־אפשר להשתמש בהם בין תחילת הייבוש עד גמר הייבוש בהיותם מסריחים, לכן הסיח דעתו מהם.⁹ ואילו בפירות אחרים שהעלם לגג לייבוש, שאינם מסריחים בשלב הייבוש, באנו למחלוקת ר"י ור"ש. לפי ר"י, דומים הם לגרורות וצימוקים והם אסורים ביום טוב ללא הזמנה מראש. לפי ר"ש, הם מותרים גם ללא הזמנה מראש. ביצה שנולדה ביום טוב, אפשר לדמותה לגרורות וצימוקים שלא היו יבשים מערב יום טוב: אף היא לא היתה מוכנה בעין בין השמשות, ועל־כן היא מוקצה ותהיה אסורה, גם אליבא דר"י וגם אליבא דר"ש. ברם ניתן לדמות ביצה זו לפירות אחרים שהעלם לגג לייבוש, היות שאפשר לאוכלה אגב שחיטת אמה, אף שטרם נולדה. וכאן באנו למחלוקת ר"י ור"ש. אליבא דר"י, תהיה הביצה אסורה כמו פירות אחרים שלא הזמינם מראש. ואילו אליבא דר"ש, אמורה להיות הביצה מותרת כמו פירות אחרים.

ד

תשובתו של רב נחמן: "בית שמאי כר' שמעון ובית הלל כר' יהודה", נראית תמוהה בעיני בעל הסוגיה. והוא שואל: "ומי אמר רב נחמן הכי?" לפי דברינו לעיל ולפי התוספתא, נוכל להבין היטב את דברי רב נחמן. שנינו בתוספתא ריש יום טוב (מהדורת ליברמן, עמ' 279):

ביצה שנולדה ביום טוב, אחרים אמרו משם ר' ליעזר תיאלל היא ואמה.

אין כאן הזכרה כלל של בית הלל. כלומר, בית שמאי שבמשנתנו הוא ר' אליעזר;¹⁰ ולפי דעת רב נחמן, בית שמאי = ר' אליעזר מקל במוקצה.

9 ראה: ליברמן (לעיל הע' 6), עמ' 911, שמשער שייתכן שתוספתא זו קטועה היא ואולי היה כתוב: "ביצה שנולדה ביו"ט [ב"ש אומרים תאכל וב"ה אומרים לא תאכל] אחרים אמרו משם ר' ליעזר תיאלל היא ואמה". ליברמן מסתמך על ר"ת בספר הישר, אך הוא אומר שאין כאן הוכחה גמורה. וראה להלן הע' 12.

10 וראה ירושלמי ביצה פ"ד ה"ז, ובפ"א ה"ד: מחלפה שיטתיה דר' אליעזר דתנינן תמן (א, ג): ב"ש אומרים לא יטול אלא א"כ נענע מבעוד יום ור' אליעזר לאו שמותי הוא? חומר הוא בדבר שיש בו רוח חיים... מחלפה שיטתון דרבנן דתנינן תמן: ב"ה אומרים עומד אדם ואומר זה וזה אני נוטל והכא אינון אמרין הכין, עוד אינון אית להון חומר בדבר שיש בו רוח חיים (קרבן העדה: סיומא דקושיא הוא, כלומר כ"ש הכא דאיכא חומרא יתרה דמוקצה דבעלי חיים ואפילו הכי מתירין ב"ה, כ"ש לגבי פירות).

וראה גם בריש ביצה בבבלי: "ומאי קושיא דלמא ב"ש לית להו מוקצה". וראה שם התוס', ד"ה דלמא ב"ש לית להו מוקצה: "תימה במתני' קאמר בהדיא דב"ש אית להו מוקצה דקתני (לקמן י"ע א): 'לא יטול אלא א"כ נענע מבעוד יום', יש לומר דמוקצה דבעלי חיים חמיר טפ"י". וכן על המשנה א, ב: "השוחט חיה ועוף ביו"ט ב"ש אומרים יחפור בדק ויכסה וב"ה אומרים לא ישחוט אלא אם כן היה עפר מוכן מבעוד יום", אומר ר' יוחנן (ט ע"ב): "מחלפיה שיטתיה". וראה רש"י שמחליף את פ"א מ"ג, כלומר את ההחמרה של ב"ש בדיני מוקצה וצריך לומר שב"ש מקילים ולא כר"ת בתוס' שם ד"ה אמר ר' יוחנן, שמחליף את פ"א מ"ד. כי מעדויות ד, א מוכח כרש"י, כלומר

התוספתא מפרשת כאן את משנתנו, כמו במקרים רבים אחרים, אף שאינה מביאה את עיקר המאמר¹¹ (את הפסקה מן המשנה), והיא אמורה להיות כך:

ביצה שנולדה ביום טוב, ב"ש אומרים תאכל וב"ה אומרים לא תאכל. אחרים אמרו משם ר' ליעזר תאכל היא ואמה.¹²

כלומר, ר' אליעזר חולק על בית הלל וסובר כמו בית שמאי, שהביצה שנולדה ביום טוב מותרת, היות והיא מותרת על גב אמה.¹³ דעתו של ר' אליעזר היא אפוא, שאין לדמות את הביצה שנולדה לגרורות וצימוקים, בהיותה ניתנת לאכילה, בשחיטת אמה, גם כשאינה גמורה — וזאת בדומה לפירות אחרים.¹⁴

ואמנם מצינו שר' אליעזר מקל במוקצה מסוג זה ומתיר גם ללא הזמנה מחול. במשנה ביצה ד, ו שנינו:

ר' אליעזר¹⁵ אומר: נוטל אדם קיסם (שלפניו¹⁶) לחצוץ בו שניו ומגבב מן החצר, שכל מה שבחצר מוכן הוא. וחכמים אומרים: מגבב משלפניו ומדליק.

וכן שם משנה ז:

אמר ר' אליעזר: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית ואומר מכאן אני נוטל למחר. וחכמים אומרים: עד שירשום ויאמר מכאן ועד כאן.

המשנה בביצה א, א, ר"ב וכן בערויות ד, א ר"ב שונים את המוקצה בין קולי ב"ש וחומרי ב"ה. וראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 256-258.

וראה גם ירושלמי ביצה פ"א ה"ג ושבט פ"ז ה"ב וסוטה ספ"ג וזויר ספ"ד, שר' יוחנן מעיד בפירוש לדברי ר' מאיר 24 דברים מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, ועניין הביצה שנולדה ביו"ט כלול בהם. כלומר, משנתנו נשנית בשיטת ר"מ.

11 ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, ורשה, תרפ"ג, עמ' 323: "התוספתא נקשרת לפעמים בחיבור פנימי עם המשנה כעין פירוש לחלק הקודם... במקומות אלה ובמ"א התוספתא אינה חוזרת להביא עיקר המאמר אבל היא המשכה למאמר המשנה ומקושרת בו כסיפא לרישא". וראה גם: רי"ן אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, עמ' 246.

וכאן הפתיחה "אחרים אומרים" מוכיחה שהיא מתייחסת להלכה קודמת.

12 ומה שכתב ליכרמן (לעיל הע' 9) שייתכן שתוספתא זו קטועה היא, אין בזה צורך, שהרי התוספתא שלנו מפרשת את משנתנו בלי להביא את הרישא, שהיא משנתנו, כאמור.

13 ירושלמי כאן: "מאי תאכל היא ואמה?... א"ר בא תאכל בהכינה של אמה".

14 ראה ירושלמי ריש פירקין: "מה טעמון דב"ש, מוכנות היא על גב אמה. מה טעמון דב"ה, נעשית כמוקצה שיבש ולא ידע בו".

15 במלאכת שלמה הגירסה היא: "ר' אליעזר בן יעקב", אולם ממשנה ז וסוגיות הבבלי והירושלמי ברור שהכוונה לר' אליעזר בן הורקנוס. ועיי: מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1181, שם מסכם רי"ן אפשטיין בנושא דידן: "וא"כ ר' אליעזר הוא בודאי".

16 "משלפניו" אין במשנת הירושלמי ואיננו בפירוש הר"ח. גם בכת"י קופמן, פרמה, לו דפוס נאפולי ליתא "משלפניו". ועיי בחידושי הרשב"א ל ע"א: "בנוסחאות הישנות ואין כותב בספר המשנה משלפניו, וברוב הספרים שלנו אין בהן בגרסת המשנה משלפניו, וכן ראיתי משם רבינו תם ז"ל". וכן אין "משלפניו" בתוספתא ביצה פ"ג ה"ח; ראה: תוספתא כפשוטה, עמ' 988.

וראה רש"י לג ע"א: "ומשלפניו לאו דווקא דלר"א אף מן החצר נמי". וראה קרשיית התוס' שם, ד"ה ר' אליעזר אומר נוטל.

את שאלת הגמרא: "במאי עסקינן אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה, מאי טעמייהו דבית הלל אוכלא דאפרת הוא, אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מאי טעמייהו דב"ש מוקצה היא", יש לפרש באופן הבא:

רוב התרנגולות עומדות הן לגדל ביצים והן לאכילה, ותרנגולת כזאת נקראת "העומדת לאכילה". ואילו "תרנגולת העומדת לגדל ביצים", היא תרנגולת שהקצה אותה מרעתו וקבע שתתנגולת זו תהיה רק להטלת ביצים, ולא ישחטנה לאכילה. היא מוקצת לכולי עלמא — בדומה לגרונגרות וצימוקים (גם לב"ש גם לר"י וגם לר"ש).¹⁷

"במאי עסקינן?" — אם נניח שהמשנה עוסקת במקרים הרגילים של תרנגולת "העומדת לאכילה", מאי טעמייהו דב"ה אוכלא דאפרת הוא? מוכרח אפוא להעמיד את המשנה במקרה המיוחד של תרנגולת העומדת לגדל ביצים, מאי טעמייהו דב"ש מוקצה הוא? תשובתו של רב נחמן המקורית היתה, כנראה, פשוטה וקצרה: "בית שמאי כר' שמעון ובית הלל כר' יהודה".¹⁸ אין צורך להעמיד את המשנה במקרה נדיר של תרנגולת העומדת לגדל ביצים, אלא בתרנגולת רגילה, ולכן הביצה דומה לשאר פירות ובאנו למחלוקת ר"י ור"ש. בית שמאי (=ר' אליעזר) כר' שמעון, ובית הלל כר' יהודה.

ושאלת הגמרא: "ומי אמר רב נחמן הכי" וכו', שמשווה עצמות וקליפין לפירות שהעלם לגג לייבוש (=ביצה שנולדה) אינה רלוואנטית. שהרי אין דומה דבר שהוקצה בין השמשות, כגון פירות שהעלם לגג לייבוש ולא יבשו כל צורכם, לדבר שלא היה מוקצה בין השמשות, כגון עצמות וקליפין, שהם שאריות של אוכל.¹⁹ ואפשר שזו מחלוקת שונה בין בית שמאי לבית הלל,²⁰ ורק הסתמא דגמרא — שהיא תוספת מאוחרת, כאמור — השוותה בין שני סוגי המוקצה, וכך נוצרה השאלה "ומי אמר רב נחמן הכי" והתשובה המבדילה בין יום טוב לשבת.²¹

17 ראה ראב"ה, סימן תריג: "וכל התרנגולים קיימים לשחיטה ומותר לטלטלם אם לא הקצם בהדיא לגדל ביצים...". וראה ליברמן, שם, עמ' 913: "הירושלמי סובר שסתם תרנגולות מוכנות לשחיטה (אלא דווקא אם ייחדן בפירוש להטלת ביצים)".

18 תשובת רב נחמן אינה כוללת בתוכה "לעולם בתרנגולת העומדת לגדל ביצים וכו'", זו תוספת מאוחרת מסתמא דגמרא. ראה א' ויס, על היצירה הספרותית של האמוראים, עמ' 84-85: "...היינו בה מעיקרא רק ב"ש כר"ש וב"ה כר"י ולא יותר". וראה גם: הלבני, מקורות ומסורות, ביצה, עמ' רנה.

19 ראה תוספות כאן (ב ע"א), ד"ה קא: "ותימה דהא ר"ש דשרי בנוול כדאמרינן בשבת (כט ע"א): 'ר' יהודה אומר אין מסיקין בשברי כלים ור"ש מתיר' אע"ג דהי נולד. וי"ל דלא דמי, דהאי נולד דהכא הוי נולד טפי שמתחילה לא היה בעולם, אבל התם הכלי היה בעולם רק שנשבר". ואכמ"ל אם עצמות וקליפים אלו אינם ראויים אף למאכל בהמה, כדעת רש"י, או ראויים, לפחות, למאכל בהמה, כדעת תוס', ראה: תוס', ד"ה מגביהין.

20 ואכמ"ל אם גם משנת "עצמות וקליפין" היא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה ושרב נחמן לא הגיה את המשנה אלא דחה אותה מהלכה, כדברי רי"ן אפשטיין, מכוא לנוסח המשנה, עמ' 357 ואילך. או שעיקר משנת "עצמות וקליפין" הוא מקולי ב"ה ומחומרי ב"ש, והמשנה הגיעה לבלבל בנוסחה מוחלפת ור"נ תיקן אותה, כמו שסובר ר' פרנקוס, "מחקרים בהרכבה של מסכת ביצה שבתלמוד הבבלי ודרכי עריכתה", דיסרטאציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"א, עמ' 199. עיין שם.

21 ראה: א' ויס (לעיל הע' 18), עמ' 85-86.

ה

בסורא נהגו כמו רב הסוכר שההלכה כר' יהודה במוקצה,²² ואילו בפומבדיתא, נהגו כמו ר' שמעון.

הסוגיה הפומבדיתאית, כפי שראינו לעיל, עוסקת בהלכה למעשה, ולא בהבנת טעמים של בית שמאי ובית הלל.

לאמוראי סורא ברור לחלוטין מדוע נוהגים איסור בביצה שנולדה ביום טוב (=ב"ה). הם הניחו שהביצה בטרם לידתה היא כשאר פירות שהעלה אותם לייבוש, והדבר נתון במחלוקת ר"י ור"ש — לפי ר"י הרי הם אסורים ולפי ר"ש מותרים, וכאמור. בסורא נהגו, לפי רב, כר"י — ביצה שנולדה ביום טוב אסורה, וזה מתאים לדעת בית הלל במשנה; לכן אין מקום לדיון בהיות הנוהג המקומי והמשנה תואמים. ובהבנת המשנה, כלומר: "מאי טעמייהו דב"ש ומאי טעמייהו דב"ה", תשובתו של רב נחמן סיפקה אותם לחלוטין; לכן אין מסדר הסוגיה מביא מחכמי סורא על נושא ביצה שנולדה ביום טוב כלום, כי הוא לא מצא חומר סוראי.

בפומבדיתא, שנהגו כר"ש לגבי מוקצה, התעוררה השאלה: מדוע הביצה שנולדה ביום טוב אסורה, הרי דומה היא לשאר פירות שהועלו לייבוש שהם מותרים? דבר זה העסיק את אמוראי פומבדיתא, כי תשובתו של רב נחמן "בית הלל אית להו מוקצה", לא תאמה את ההלכה שנהגה בפומבדיתא (=כר"ש במוקצה). לכן נשאלת השאלה: "ומי אמר רב נחמן הכי?" וכו'.²³ התשובות הן, שבאמת הביצה מותרת ולא נאסרה אלא בגלל גזירה,²⁴ וכל אחד מן האמוראים מצא גזירה אחרת שלדעתו מתאימה יותר לביצה שנולדה. עלה לנו אפוא מבירור זה מדוע סוגיה זו היא רק פומבדיתאית.

22 ראה שבת יט ע"ב: "א"ר נחמן עז לחלבה ורחל לגינתה ותרנגולת לביצתה וכו' רב אסר, ושמואל אמר מותר". והסבר הסוגיה שם: עז העומדת לחליבה ורחל העומדת לגינתה ותרנגולת העומדת לביצים, והבעלים מחליטים ביו"ט לשחוט אותם — לפי רב הם אסורים ואסור לשחטם, ואילו לפי שמואל מותר לשחוט אותם ביו"ט. הסוגיה שם מסיקה, שרב סובר כמו ר' יהודה דאית ליה מוקצה. לכן המסקנה המתבקשת היא, שגם החלב מאותה בהמה מוקצה הוא ואסור.

בהמשך שם מספרת הגמרא: "ההוא תלמידא דאורי בחרתא דארגיז כרבי שמעון, שמתיה רב המנונא. והא כר' שמעון סבירא לן? באתריה דרב הוה, לא איבעי ליה למיעבד הכי". בין שזה הוא רב המנונא הראשון, תלמידו של רב. ובין שהוא רב המנונא השני, תלמידו של רב חסדא, מדובר באיש סורא המקפיד להורות כרב.

יש להניח שזהו רב המנונא השני, תלמיד רב חסדא — היות שמדובר כאן על "חרתא דארגיז", ובעירובין סג ע"א מסופר גם על "רב המנונא אורי בחרתא דארגיז" ושם מדובר על רב המנונא תלמידו של רב חסדא. וראה שם תוס', ד"ה רב המנונא אורי בחרתא דארגיז. וכבר כתבתי על נושא זה ב"מסורות שונות בישיבות סורא ופומבדיתא", עומד להתפרסם א"ה ב"אסופות".

23 כך גם נוצרה ההבחנה בין מוקצה ביו"ט לבין מוקצה בשבת: "שבת דחמירא ולא אתי לזולזלי בה... כר"ש, יו"ט דקיל ואתי לזולזלי ביה כר"י". וזאת, משום שתלמיד ר"נ היו משוכנעים שאמנם "רב נחמן אמר הכי".

24 כאמור, רבה אמנם נותן טעם מדוע לפי ב"ה אסורה הביצה מדאורייתא — משום "הכנה". אך איסור ההכנה הוא רק ביו"ט לאחר השבת, וזה מקרה נדיר. והוא מעמיד את המשנה — מחלוקת ב"ש וב"ה במקרה נדיר זה. אך אין הוא נותן טעם לדעתם של ב"ש, האם אין הם סוברים ש"הכנה" אסורה משבת ליו"ט?

על ראשית הפיוט: בירורים מדרשיים ותלמודיים

מירון ביאליק לרנר

לר' עזרא בירבי, חזק!

לציון ידידות בת שלושים שנה

שאלת ראשיתה של היצירה הפייטנית העברית שנויה במחלוקת בין חוקרים בני זמננו. לפני למעלה מחמישים שנה העלה הגר"ש ליכרמן ז"ל את האפשרות שר' ינאי, מראשוני הפייטנים ומגדולי המשווררים בתקופה הקלאסית, הוא־הוא ר' ינאי בנו של ר' שמעון בן ינאי, מן האמוראים שבארץ־ישראל בדור השלישי, דהיינו שפעל בסוף המאה השלישית לספירה.¹ במאמר מקיף ויסודי המוקדש לנושא דידן, קבע מורי פרופ' ח' שירמן ז"ל, שהעדות הקדומה ביותר בספרות חז"ל להימצאות פיוטים היא בערך משנת 100 לספירה.² אליבא דאמת, לשיטתו, ניתן להקדים תאריך זה עוד יותר, שכן ח' שירמן הסתמך על הנזכר במקורות בדבר אמירות הקהל בסעודת ברית המילה של אלישע בן אבויה, שבה השתתפו ר' אליעזר ור' יהושע,³ וללא ספק סעודה זו התקיימה בירושלים בשנים שלפני החורבן.⁴

* עיקרי הדברים הושמעו בכינוס הבין־אוניברסיטאי של החוגים לספרות עברית, שהתקיים באוניברסיטת בר־אילן, ביום כ"ד בניסן התשנ"א (8.4.91).

1 ראה: ש' ליכרמן, "חזנות ינאי", סיני, ד (תרצ"ט), עמ' רמה (=מחקרים בתורת ארץ־ישראל, ירושלים, תשנ"א, עמ' 147). לאמיתו של דבר, ר"ש ליכרמן מקדים את הפיוט הרבה יותר. ראה דבריו במהלך המאמר, ובמיוחד בהערות דלהלן: 36, 38, 46, 68, 112.

2 ח' שירמן, "הפיוט העברי והימנונות הכנסייה הנוצרית", לתולדות השירה והדראמה העברית — מחקרים ומסות, א, ירושלים, תשל"ט, עמ' 20–21 (פורסם לראשונה באנגלית בשנת תשי"ג בכתב־העת JQR). השווה גם: י"ל צונץ — ח' אלבק, הדרשות בישראל², ירושלים, תשי"ד, עמ' 489, הע' 134–135 ועוד; ד' יעבץ, תולדות ישראל, ט, לונדון, תרפ"ב, עמ' 170; צ"מ רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי ינאי, תל־אביב, תשכ"ה, מבוא, עמ' יג.

3 על־פי מדרש רות רבה פ"ו, מובא להלן, פרק א.

4 ככל הנוסחאות העיקריות של המעשה הנ"ל נאמר, שאביו של אלישע "קרא לכל גדולי ירושלים", ובנוסח הירושלמי אף מובא שאביו "מגדולי ירושלים היה" (חגיגה פ"ב ה"א, דפוס ונציה, עז ע"ב). ושם כדאי לציין ש"גדולי ירושלים" אלה זוהו בנוסח בלתי ידוע של המעשה ששרד בפירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני, מהדורת שז"ח הלבךשטם, ברלין, תרמ"ה, עמ' 10: "...וקרא לכן ציצית הכסת ולנקדימון בן גוריון ולכן כלבא שבוע ולרבן יוחנן בן זכאי..."; והשווה: בר"ר מא(מב), א, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 398 ועוד.

ואכן, מסקנה מעין זו — "עוד בדורות החורבן הייתה שירת אוהבים עולה מבתי המשתאות בארץ-ישראל" — הובאה לאחרונה בפתיחת ספרו של פרופ' יוסף יהלום.⁵ מסקנה זו אף אומצה במלואה ובקיצוניות יתר על-ידי פרופ' א"מ הברמן ז"ל, שטען שהמשנה, התלמודים והמדרשים קלטו דברי פיוט מימי התנאים והאמוראים.⁶ לעומת כל אלה, ראויות לתשומת-לב מסקנותיו של פרופ' עזרא ברי"ל פליישר:

ספק גדול ביותר אם אפשר לשער את התחלופה של הפייטנות הקלאסית במאות הראשונות של ספירת העמים. נראה שהחובה לאחר את ראשיתה של הפייטנות עד למאה ה', לכל הפחות ואולי עד למאה ה', תלויה לא רק באבחנה הכרונולוגית היחסית הקשורה לזיקתה של שירת הקודש אל תפילת החובה והקבע. מדברת על כך, ובקולי קולות, גם שתיקתם המוחלטת של התלמודים ושל המדרשים הקדומים שלנו בסוגיה זו... שבאותו ים של חומר... לא תיזכר, ולו רק ברמז, מציאות ליטורגית מדהימה בהיקפה ורכבת השלכות (גם הלכתיות!) בעצם מהותה, כזו של הפייטנות? אלא ודאי אין זאת אלא משום שעד לחתימת התלמודים עדיין לא היתה קיימת המציאות הפייטנית בהיקף שיצדיק הכרה או דיון.⁷

ברם, לא נגע הר"ע פליישר בראויות שהציג ח' שירמן, המעידות, לכאורה, על הימצאות של פיוטים ופייטנים בתקופת התנאים והאמוראים.

במאמר שלפנינו, ייעשה מאמץ לדון באותן ראויות לקדמותו של הפיוט ממקורות חז"ל שהעלה פרופ' שירמן, בתוספת דבריהם של ראשונים ואחרונים על קיומו של פיוט לפורים בתקופת התלמוד.⁸ אנו נשתדל לדון במקורות אלה דיון ממצה כדי להעמידם בכור המבחן, לנוכח חילוקי הדעות בין החוקרים, וכן לעמוד על טיבם ולדלות מהם ידיעות של ממש לגבי שאלת ראשיתו של הפיוט בישראל.

א. אלפביתין

כאמור, החוקרים שביקשו להקדים את זמנם של הפיוטים הראשונים לתחילת המאה הראשונה לספירה, או, ליתר דיוק, לימים שלפני החורבן, מצביעים על השימוש במונח "אלפבטריין" שבתיאור אמירותיהם של חלק מן המשתתפים בסעודת ברית המילה של

5 י' יהלום, שפת השיר של הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 9. וביתר פירוט, עיין כעת: הנ"ל, "אקרוסטיכון", לשוננו לעם, מג (תשנ"ב), עמ' 4.

6 השווה: א"מ הברמן, תולדות הפיוט והשירה, א, רמת-גן, 1970, עמ' 19 ואילך. ופשיטא שמסקנותיו של הברמן נסתרות על-ידי מחקריו של מורי ורבי בתורת הפיוט, שפתח לי תחילה ברוב הסוגיות הנידונות כאן, פרופ' ר"א מירסקי, הוראה בצדק שהתורה שבעל-פה, ובמיוחד המדרשים שימשו יסוד לפיוטים, הן בתוכן והן בצורה, ראה מחקריו: ראשית הפיוט, ירושלים, תשכ"ה; מחצבתן של צורות הפיוט, ירושלים, תשכ"ט (=יסודי צורות הפיוט, ירושלים, תשמ"ה = ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ז (תשי"ח), עמ' 1-129); הפיוט — התפתחותו בארץ-ישראל ובגולה, ירושלים, תש"ן.

7 ע' פליישר, "עיונים בבעיות תפקידם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום", תרכ"ן, מ (תשל"א), עמ' 60-62.

8 ראה להלן, פרק ז. מפאת קוצר המצע, לא נוכל לדון כאן בהצעתו של י"מ תא-שמע, "'עיון תפילה' ראשית מעשה הפיוט", תרכ"ן, נג (תשמ"ד), עמ' 285-288; וראה להלן, הע' 60.

אלישע בן אבויה, על-פי הנוסח שבמדרש רות רבה: "וכשאלו ושתו, שרון אלין אמרין מזמורין, ואלין אמרין אלפבטריין" (רות רבה ו, ז(ד), מהדורתנו, ירושלים, תשל"א, עמ' 166).⁹ בנושאו ובנותנו בעניין זה, העלה ח' שירמן את האפשרות שמדובר כאן בשירים בעלי אקרוסטיכון אלפביתי כפי שהם ידועים לנו מכמה ספרים שבמקרא (תהלים, משלי, איכה), אך דחה את האפשרות הזאת בטענה ש"כל אלו אינם מתאימים למשתה של שמחה, ולא היו מכנים אותם בשם "לועזי".¹⁰ אולם, מסתבר שאין כל הכרח לפרש שלפנינו תיבה לועזית, שכן בשירי מכתב-יד משובח של מדרש רות רבה (וכבר נדפס לפני למעלה ממאה שנה),¹¹ הגירסה היא "אלפביתין"¹² ולא "אלפבטריין", ואילו במובאה אצל ר' שמעון בן צמח דוראן שבספר מגן אבות,¹³ בשתי מלים: "אלף ביתין".¹⁴ ופשיטא שזוהי צורה עברית לכל דבר, וסמי מכאן "שם לועזי".¹⁵ ואשר לטענה שהאקרוסטיכון אינו מתאים ל"משתה של שמחה", יש להוסיף כאן מדרש מפורש הסותר דברים אלה מכל וכל: "מתוך שמחת [ו] עשה [=דוד] את העניין הזה אלף בית" (מדרש תהלים לד, א, מהדורת בוכר, עמ' 246).¹⁶

יתר מכן, מתוך עיון בדברי המדרש על אמירותיהם של הקהל במהלך סעודת ברית המילה — "אלין אמרין מזמורין, ואלין אמרין אלפביתין" — מתקבל הרושם שאומרי

9 ח' שירמן (לעיל הע' 2), עמ' 21. ויש לתקן שם את מראה המקום לר"ר. הטקסט המודפס במהדורתנו שם הוא על-פי הדפוס הראשון וגירסה זו נתמכת על-ידי כ"י קיימברידג' 495, אלא ששם הועתק (בטעות): "אלפבטריין". וראה להלן, הע' 29. וחשוב להסמיק לכאן את פירושו של בעל מתנות כהונה ל"אלפבטריין": "ואלו אמרו חרחות לפי אלפא ביתא, שירות לפי המשקל". טקסט מקביל בכל פרטיו נמצא בנוסח הדפוס של קה"ר ז, ח, דפוס וילנא, יט ע"ג, אולם ליחא בנוסחאות קה"ר כ"י, ראה להלן, הע' 26.

10 שירמן, שם. ועיין שם, הע' 15.

11 קטע זה נמצא בסוף כ"י הרכבי 60 שהיה בלינינגרד (מקומו היום אינו ידוע) ונדפס ב"הוספה" לספר לקח טוב לר' טוביה בן אלעזר על מגילת רות, מהדורת י"ז במברגר, מגנצא, תרמ"ז, עמ' 49-52. מהערותיו של המהדיר עולה, שלא היה מודע לכך שקטע זה נובע מר"ר, וככל הנראה סבר שהוא שייך למדרש לקח טוב. ראה תיאורו בחיבורי: "אגדת רות ומדרש רות רבה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"א, א, עמ' כא; בחילופי הנוסחאות שבמהדורה המדעית, ציון באות נ. ונעיר, דרך אגב, שככל הנראה, זוהי הדוגמה הראשונה של מדרש הקיים כבר בדפוס, שנדפס ממנו קטע (מן הגניזה?) על-פי כתב-יד.

12 מהדורת במברגר (לעיל הע' 11), סוף עמ' 49.

13 לאבות ד, כ, לפסיא, תרט"ו, עב ע"ב. אולם, הגירסה שם היא: "מזמורין אלף ביתין", אך נראים הדברים שזהו נוסח מקוצר, שנוצר על-ידי השמטת המלים "אלין אמרין". השווה למה שכתבתי להלן בסמוך.

14 במובאה שבפירושו ספר יצירה לר"י הברצלוני (לעיל הע' 4) ובקהלת זוטא ז, ח, מהדורת בוכר (ברלין, תתנ"ד), עמ' 110, ביחיד: "אלפא ביתא". וראה להלן, בסמוך להע' 20.

15 ראה גם מה שכתבתי בחיבורי (לעיל הע' 11), ג, עמ' 60. מהדורתו של מ' שמלצר ל"פירוש אלפביתין" פורסמה בתוך: מחקרים ומקורות — מאסף למדעי היהדות, א, גיירורק, תשל"ח; עיין שם, עמ' 187. שים לב גם לכתיב "אלפא ביטין" בטי"ת שבילקוט שמעוני ואתחנן רמז תתכה, מאמר 17 (מקה"ז) וב"פירוש אלפביתין" לר' בנימין בן אברהם מן העננים הנ"ל. וכן הוא בקה"ר א, יג, מהדורת הירשמן (דיס') Ann Arbor, Michigan, 1983, עמ' 111. וחשוב לציין שבח"נ לקטע זה (שו' 604, 606) מכ"י ביהמ"ד לרבנים (=) מצויה הגירסה: "אפלכטריין". ראה גם להלן, הע' 29.

16 הנוסח שבפנים הוא על-פי שירי הגניזה (T-S Cl.64), המובא אצל: J. Mann, "Some Midrashic Genizah Fragments", *HUCA*, XIV (1939), p. 316, n. 65. השווה גם להלן, הע' 24.

ה"אלפביתין" השמיעו את דבריהם במקביל לאומרי המזמורים, דהיינו במקלה ובצוותא. יש להניח אפוא שאילו היה מדובר כאן באמירת פיוטים, מן הדין היה לתת מקום לחלקו המרכזי של הפייטן המשמש כ"חזן" במסגרת "אל-חזאנה".¹⁷ ותו, דומה שאין כל הצדקה לפרש את ה"אלפביתין" כפיוטים, כל עוד לא הוכח שהיו קיימים מעמדות של אמירת פיוטים מחוץ למסגרת הליטורגית של בית-הכנסת בתקופה הקדם-קלאסית של הפייטנות, כדוגמת סעודת ברית המילה שלפנינו, כבר בימים שלפני החורבן!

ללא ספק, אותם "מזמורים" שנאמרו על-ידי הציבור במהלך סעודת ברית המילה של אלישע בן אבויה היו פרקי תהלים המביעים הלל והודאה לה'. ולולא דמסתפינא הוזה אמינא, שאותם "אלפביתין" הנזכרים אינם אלא פסוקים מתוך מזמור קיט ("אשרי תמימי דרך") שכידוע מורכב מאלף בית כפול שמונה (קצו פסוקים), כשמספר זה משמש רמז ברור לברית מילה, הנערכת 'ביום השמיני'. צא וראה שבספרות חז"ל מכונה מזמור קיט באופן סתמי "אלפא ביתא" (מדרש תהלים קיט, ג, עמ' 489), ואילו בתלמוד מצאנו את תיאורו של מזמור זה על-ידי הביטוי: "אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אלף בית" (ברכות ד ע"ב).¹⁸ המונח "אלפא ביתא" ודומיו בתורת כינוי למזמור קיט, רווח ביותר אצל בעלי המסורה, כפי שהראתה נורית רייך, שאף הגיעה למסקנה זוה בדבר פירושו של "אלפבטריין".¹⁹ יתר מכן, אף במסורות הקשורות בברית המילה של אלישע בן אבויה נשתמרה צורת היחיד "אלפא ביתא".²⁰ ייתכן אפוא שנהגו לומר את כל המזמור, או לכל הפחות עשרים ושניים פסוקים על סדר האלף בית (דהיינו, פסוק אחד מכל מחזור של שמונה),²¹ או שמא בחרו להזכיר את שמו של הרך הנימול, שניתן לו זה עתה, על-ידי ראשי פסוקים של המזמור, במעין תפילה לשלומו, או ליתר דיוק, במעין סגולה לעלייתו בתורה ובמצוות.²² ואין צריך לומר שיש בהנמקה שנייה זו להסביר את התנהגותם של חכמי התורה באותה מסיבה,²³ ואת מהלכיו של "אבויה אבא" המצהיר: "הבן הזה אם מתקיים לי, אני

17 ראה דבריו המאלפים של ע' פליישר, פזמוני האנונימוס, ירושלים, תשל"ד, ראש עמ' 17; הנ"ל, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים, 1975, עמ' 134. והשווה: M. Schreiner, *MGWJ*, 42: 134. (1898), p. 220.

18 על-פי נוסח כ"י מינכן ועוד. השווה: דקדוקי סופרים לברכות, עמ' 11, אות ט. וכן הוא בכ"י פירנצה, הספרייה הלאומית III 7, פקסימיליה, ירושלים, תשל"ב, ראש עמ' 6.

19 ראה מאמרה המאלף "אלפבטריין": לגולו של מונח מן המסורה, הקונגרס האחד עשר של הארגון הבין-לאומי לחקר המסורה, ירושלים, ב' בתמוז תשנ"ג [בדפוס]. למעשה, המונח המשותף למדרש ולבעלי המסורה כבר צוין על-ידי ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל-אביב, תרפ"ג, עמ' 148, הע' 1, אלא שהוא לא עמד על שייכותו המיוחדת של מונח זה למזמור קיט.

20 השווה לעיל, הע' 14.

21 השווה לנוסח קהלת רבה: "פסוקין ומזמורין", וראה להלן בסמוך.

22 מנהגים שונים נוצרו על רקע זה, כגון במחזור ויטרי, סימן תקן, מהדורת הורוביץ, עמ' 628; "יאספו עשרה ויקחו חומש, והקטן בעריסה... ונותנין הספר עליו ואומ', קיים זה מה שכתוב בזה... וקסת וקולמוס נותנין בידו כדי שיזכה להיות סופר מהיר בתורת ה'". והשווה למנהגם של בני עדת חבאן שבחבל לאל עטרת זקנים (להלן הע' 24), עמ' שסז: "והקהל קורא (=אחרי המילה, לפני ברכת שהחיינו) את האלפא ביתא, וז"א. אותיות האלף-בית שנועדו לקרב את הרך הנימול ללימוד תורה! על התורה במזמור קיט, עיין לאחרונה: א' הורביץ, "שעשועי תורה" במזמור קיט, בתוך: שי לחיים רבין, ירושלים, תשנ"א, עמ' 108; הנ"ל, שקיעי חכמה בספר תהלים — עיוני לשון וסגנון, ירושלים, תשנ"א, עמ' 100 ואילך.

23 אולם, לפי המקבילה שבירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב, יש כאן מגמה אחרת. עיין שם, וצריך עיון.

נותנו לתורה" (רות רבה, שם); "הבן שמלחי היום, אני מגדלו לתורה" (קהלת זוטא ז, ח). על כל פנים, דומה שלא יהיה זה מיותר להזכיר שבטקס ברית המילה הנהוג בימינו, מצויים לא פחות משלושה פסוקים ממזמור קיט, אות ש, בין שנים-עשר הפסוקים המשמשים בעיקרו של טקס זה, לפי מנהג אשכנז.²⁴ יתר מכן, לאחרונה הטיבה נ' רייך²⁵ להבחין במונחים וברמזים שונים המופיעים לאורך מזמור קיט, המצביעים על כך שהן לפי פשוטו והן לפי מדרשו, יש במזמור מיוחד זה רמזים לא-מעטים לעניין מילה.

דומה שניתן להביא סימוכים להצעתנו, שאותם "אלפביתין" אינם אלא פסוקים הלקוחים ממזמור קיט, אף מתוך המקבילות למעשה אלישע בן אבויה שבספרות המדרשית. בקהלת זוטא ז, ח, מהדורת בוכר, עמ' 115, איתא: "אלו אמרין אלפא ביתא מן הכא, ואלו אמרין [מזמורים]²⁶ מן הכא", ואילו בקהלת רבה לכתוב זה²⁶ הגירסה היא: "התחילו אומרין פסוקין ומזמורין".²⁷ אמור מעתה, שמנוסח קהלת זוטא ("מזמורין... מן הכא") עולה שהמזמורים והאלפביתין נובעים מאותו מקור (קרי: ספר תהלים), וכי היה

24 דהיינו, פסוקים קסו, קסב, קסה (לפי סדר זה). ונעיר, דרך אגב, שחלקם של הפסוקים מתוך מזמור תהלים שבטקס הכרית הנ"ל ממש מכריע; שנים-עשר מבין שבעה-עשר הפסוקים המושמעים במהלך הטקס נובעים מספר תהלים.

ואשר ל"מזמורין" שנאמרו בסעודת ברית המילה של אלישע, ניתן לשער שבין המזמורים ש"נהגו העם לומר... בעונתן" (מסכת סופרים יח, ב, מהד' היגער, עמ' 311) בשעת סעודת ברית המילה, יש למנות אף את מזמור יב (ומזמור ו?) שהרישא שלו ("למנצח על השמינית מזמור לירוד") נתפרש כברייתא שבסוף תוספתא ברכות לעניין "מילה שבבשרו" (עיין מהדורת ליברמן, עמ' 40 וש"נ). אף-על-פי שבטקס הכרית כמקובל בימינו אצל בני אשכנז וספרד, אין כל ייצוג למזמור יב, יצוין שבסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין מובא שקודם המילה: "אומרים למנצח (תהלים ו) למנצח (שם יב)", וכן הוא אצל צ"ב ארערכך, ברית אברהם, פרנקפורט צ"נ מיין, תר"ם, עמ' 136. ואילו אצל עדת חבאן מבני תימן אומרים מזמור יב אחרי המילה, השווה: הרב ש"י מעטוף, תכלאל עטרת זקנים, ירושלים, תשל"ג, עמ' שסז, שעא (תודתי נתונה לנורית רייך שהפנתה את תשומת לבי למקורות הנ"ל). ושמא אין זה מיותר להוסיף שבמנהג חבאן אף נהוג לומר לאחר מכן ארבעת הפסוקים הראשונים של מזמור לד (עטרת זקנים, עמ' שעב), שהוא, דרך אגב, מזמור על דרך האלף בית, והשווה למה שכתבתי לעיל, בסמוך להע' 16. על-כל-פנים, נראים הדברים שמנהג אמירת מזמור יב (וכן מזמור ו), שאינו מתועד במנהגי אשכנז שמלפני זמנו של ר' יעקב עמדין, בשני החיבורים הנזכרים, מכחו של הר"י עמדין יצאו, השווה לדברי המסדר בתכלאל עטרת זקנים, עמ' שסז, שו' 10.

25 תיבה זו ליתא בכ"י פרמא 541 והשלמנוה על-פי כ"י פרמא 261. ר"ש בוכר השלים כאן: "מזמורין", ואמנם השווה לגירסאות שהובאו להלן, הע' 27.

26 כונתנו כאן לנוסח המעשה באלישע בן אבויה ור' מאיר כפי שנשתמר בכתבי יד של מדרש זה, שכן הנוסח שבדפוסים זהה לחלוטין עם מדרש רות רבה (ראה לעיל הע' 9). אמור מעתה, שנוסח קהלת רבה הנדפס הועתק כולו מדר"ר (בגלל השמטתו של המעתיק שהראה מקום לדר"ר בכתב-היד שעמד לפני המדפיס הראשון?).

27 כן הוא בספר המעשיות, מהדורת גסטור²⁸, ניר-ירוק, 1968, סימן 141, עמ' 101, ודומה לו בכ"י ואטיקן 356, ע"א: "התחילו לומר פסוקין, התחילו לומר מזמורין". אולם, בכ"י ואטיקן 291, 254 ע"ב, ודומה לו בכ"י אוקספורד 164, 234 ע"א: "התחילו א' פסוקים ומזמורין", וראה בהערה הסמוכה. דומה שגירסה זו הושפעה מן המנהג לומר פיוטים בשעת הסעודה של ברית מילה, השווה מחזור ויטרי (לעיל, הע' 22), סימן תקו, עמ' 627: "ויאמר זמירות למשתה הברית בניגון ברוך ה' יום יום". שגירסה זו הושפעה מן המנהג לשיר זמירות בשעת הסעודה של ברית מילה, השווה מחזור ויטרי (לעיל, הע' 22), סימן תקו, עמ' 627: "ויאמר זמירות למשתה הברית בניגון ברוך ה' יום יום". וכן: כללי המילה לר"י הגדול, דפו"צ י"ם תשמ"ב, עמ' 68 ('ומזמרים זמירות'). ראה גם דברי בנו, ר' גרשם, שם, עמ' 122.

נהיר לו לבעל קהלת רבה, שאצלו מתחלף "אלפא ביתא — אלפביתין" ב"פסוקין", שאין "אלפביתין" אלה אלא פסוקים מן המקרא.²⁸

סיכומו של דבר: לא ניתן לקבוע שבסעודת ברית המילה של אלישע בן אבויה נאמרו פיוטים על-ידי חלק מן הציבור, ולא ניתן אפוא להקדים את זמנם של הפיוטים הראשונים לשלהי ימי הבית השני, או לימי ר' אליעזר ור' יהושע.

נמצאנו למדים אפוא, שההזכרה הקדומה ביותר של האקרוסטיכון האלפביתי, אחד מסימניו החיצוניים הבולטים של הפיוט הקלאסי, הוא אותו תיאור של פייטן אשר לפניו האפשרויות לערוך את פיוטו בא"ב שלם או בא"ב חלקי: "הדין פויטיין כד הוא עבד אלפביטה, זימנין דהוא מחסיל <לה>, זימנין דלא מחסיל לה..." (שיר השירים רבה א, א, ז, דפוס וילנא, ב ע"א).²⁹ תיאור זה מופיע בפתחה השלישית של הפתיחות האנונימיות שבראש שיר השירים רבה, ואיננו רואה כל סיבה להקדימה לפני סוף המאה החמישית. וכדאי לציין שבמקבילה שבקהלת רבה א, יג (מהדורת מ' הירשמן (דיס'), עמ' 113) הגירסה היא: "זמנין חסל לה, וזמנין מחסר לה".³⁰

מדרש זה מעמיד לפנינו במלוא משקלן את שתי הדרכים העומדות לפני הפייטן, דהיינו — לחבר את יצירתו באלף-בית חלקי סלקטיבי, או להשלימה באמצעות התופעה הנפוצה והמקובלת של אלף-בית מלא. דומה שחוקרי הפיוט טרם נתנו את דעתם לחקירה שיטתית של האלף-בית ה"חלקי",³¹ תופעה שהיא אמנם נדירה יחסית, אך גם לא נעדרת מן הסידור והמחזור הנהוגים בימינו.³² על כל פנים, רגליים לדבר שרובם — אם לא כולם

28 אלא שאי אפשר לומר כך לפי הגירסה "זומרין" (לעיל הע' 27), אך ככל הנראה זוהי גירסה משובשת של "זוממורין", וצריך עיון. אגב, יש לשים לב לכך שבקה"ז (וכך עולה גם מקה"ר) מזכיר "אלפא ביתא" (או: "פסוקין") לפני המזמורים, וכן הוא במובאה שבפירוש ספר צירה לר"י הכרצלוני (לעיל הע' 4), וצריך עיון.

29 הנוסח שבפנים הוא עפ"י כ"י פרמא 1240 (השווה: נ' גולדשטיין, "מדרש שיר השירים רבה בכתב-יד פרמא — 1240", קצץ על יד, ט (תש"ס), עמ' 3) עם קצת חיקונים על-פי כ"י אוקספורד 164 ודפו"ר (ראה להלן הע' 64). יש לשים לב לכתיב "אלפביטה" (בכה"י: אלפכטיה!) בטי"ת, השווה לעיל הע' 15. בכ"י ואטיקן 76 הגירסה היא: "אלפי ביתא".

30 ראה דבריו של מ' הירשמן שם בביאורים, עמ' 80, ולמשמעות החילוף "מחסר לה", השווה להלן. בהבאה שהמדרש הגדול לבמדבר לב, א, מהדורת רבינוביץ, עמ' תקן, חסרה פיסקה זו בגלל השמטה בין הדומין, וחבל על דאבדין.

31 מונח זה העולה ממדרש שהש"ר הנ"ל עדיף מן המונח "אלפבית מקוטע" וכדומה, ראה מה שכתבנו להלן בסוף פרק זה, והשווה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל הע' 17), עמ' 87, 180, 184 ובמפתח עמ' 512 טור א.

32 ראה למשל: "כולם אהובים" וכו' (ברכת יוצר של שחרית); "היום תאמצנו" (סיום תפילת מוסף של הימים הנוראים); "כי הנה כחומר ביד היוצר" (מעריב של יום כיפור); פתיחה לאמירת ההושענות. על השימוש באלף-בית חלקי בשבעות השווה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל הע' 17), עמ' 184; ובקרבנות י"ח, שם, עמ' 199-200. ריש להעיר, שלפעמים עוררה תופעה זו נסיונות שונים "להשלים" את האלף-בית החלקי שנחשב בעיני הדורות הבאים לאלף-בית "חסר" (על מינוח זה, ראה להלן בסוף הפרק). השווה: מחזור לימים הנוראים, מהדורת ד' גולדשמידט, ראש השנה, ירושלים ה'תש"ל, עמ' 275; יום כיפור, עמ' 36-37; מחזור סוכות וכו', שם, תשמ"א, עמ' 170. והשווה כעת: מ' גרזמן, "לנוסחאותיו ולתולדותיו של הפיוט 'היום תאמצנו'", עלי ספר, יז (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 73-83; ואין שיטתו נראית שכן הפיוט החלקי מתועד בנוסחאות הקדומות, וקשה אפוא להניח שהנוסח המקורי נשתמר דווקא בכתב-יד מאמצע המאה ה"ט, כדבריו שם, עמ' 74. בעניין ההושענות, ראה: י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים — טיבה ודפוסייה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 88, הע' 1.

— מאותם פיוטים ותפילות הבנויים במתכונת אלף-בית "חלקי" קדומים הם (ראה להלן). ולולא דמסתפינא הוה אמינא, שהמציאות המתוארת בשיר השירים רבה — "זימנין דהוא מחסל לה, זימנין דלא מחסל לה" — משתקפת יפה מתוך יצירתו של הפייטן יהודה, שפעל בארץ-ישראל עוד לפני הכיבוש הערבי. במערכת הקדושתאות של יהודה אנו מוצאים לא פחות משלושה אלפא ביתין מלאים: א) במגן ובמחיה המצורפים, ב) בפיוט ו, ג) בפיוט ז.³³ לעומת זאת בפיוט ה, הפותח תדיר בתיבה "אמנם", ושתוכנו דרשה מספרית הקשורה לענייני הפרשה, הא"ב הוא תמיד חלקי, ומספר אותיות הא"ב המנוצל תלוי היה במספר הדוגמאות שבדרשה המספרית.³⁴ הוה אומר, שדברי המדרש "זימנין דהוא מחסל לה, זימנין דלא מחסל לה" מתפרשים כפשוטם על מערכת קדושתא אחת שבה משתמש הפייטן הן בא"ב מלא והן בא"ב חלקי, ולא דווקא ביצירות נפרדות שאין כל קשר ביניהן. לבסוף, שמא כדאי להעיר שמתוך ניסוחם של שני המדרשים המקבילים דלעיל הדנים בדרכו של הפייטן — שיר השירים רבה וקהלת רבה — ניתן אולי לעקוב אחרי התפתחות מסוימת בתפיסתה של היצירה הפייטנית. בתקופה הראשונה, כאמור, היו לפני הפייטן שתי דרכים: אלף-בית מלא או אלף-בית "לא גמור", דהיינו א"ב חלקי, ואילו בתקופה המאוחרת יותר, גבר כוחו של האלף-בית המלא על יצירה זו, והיא נהייתה לצורה הרווחת; משום כך נחשב האלף-בית החלקי לאלף-בית "חסר", כפי שאכן נאמר על תופעה זו במדרש קהלת רבה ("זימנין מחסר לה").

ב. קרובי

עדות להימצאותם של פייטנים בימי התנאים עולה, לכאורה, מהזכרתו של "איש פלוני קרובי" בדרשות על מינוי דיינים ועל הבטחת משפט צדק שבספרי דברים:

לא תכירו פנים במשפט (דב' א, יז) — זה הממונה להושיב דיינים. שמא תאמר איש פלוני נאה, אושיבנו דין; איש פלוני גבור, אושיבנו דין; איש פלוני קרובי, אושיבנו דין; איש פלוני הללוני ממון...³⁵ אושיבנו דין...

(פיס' יז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 27-28).

לא תטה משפט (דב' טז, יט) — שלא תאמר איש פלוני נאה, איש פלוני קרובי. (פיס' קמד, עמ' 198)

הגר"ש ליברמן ז"ל פירש מקומות אלה בעקבות רד"צ הופמן: "קרובי — מלשון קרובה

33 ראה: W.J. van Bakkum, *The Qedushta'ot of Yehudah According to Genizah Manuscripts* (Diss.), Groningen, 1988, pp. 56-60, 66.

34 ראה את דבריו המאלפים של י' יהלום, "אקרוסטיכון" (לעיל הע' 5), עמ' 5-6. שים לב ש-W.J. van Bakkum עצמו (לעיל הע' 33), בעמ' 63, 75 הע' 7, העלה את האפשרות שפיוט ה' הגיע אלינו באופן חלקי ומקוטע, ושזהו באמת "א"ב מקוטע" (השווה לעיל הע' 31) או "א"ב חסר", השווה למה שכתבתי להלן על בעל קהלת רבה.

35 במהדורתו הוסיף פינקלשטיין במקום זה את התיבה "[הלניסטון]" בעקבות הצעתו של רד"צ הופמן. הואיל ולתיבה זו אין כל אחיזה בנוסחאות הספרי, הרי שיש להתעלם ממנה. וטוב עשה שלא מחק את הגירסה המקורית "הלוני ממון", השווה להלן הע' 39.

ופייטן".³⁶ פרופ' ליברמן המנוח הגיע למסקנה זו בעקבות קביעתו ש"אין להבין כלל מה לו ל'קרובי' בתוך מעלות האפשריות של דיין, והרי כאן מזהיר שלא ימשך הממנה ע"י הסגולות החיצוניות של הדיין, ואינו בא להזהיר³⁷ כלל ע"ז שהממנה לא יושב דיינים מחמת נגיעות פרטיות שלו".³⁸

תמה אני על אדם גדול מדוע כתב כך. והרי בדוגמאות שנמנו בפסקה יז נאמר: "איש פלוני הלווני ממון".³⁹ כלום ניתן לומר שאין כאן עניין של "נגיעות פרטיות"? ותו, דוק ותשכח שפסוקי המקרא הנדרשים מדברים באופן כללי על "לא תכירו פנים במשפט" ו"לא תטה משפט". והרי אין לך עיוות דין ממינו דיינים וניהול משפטים מתוך שיקולים של קירבה משפחתית, ולא על-פי קריטריונים אובייקטיביים. הוזה אומר, שמאחורי קביעות אלו מבצבץ החשש שאם אחד מבני ביתו יזדקק אי-פעם לדין, יוכל להיעזר על-ידי קרובו הדיין. ואף-על-פי שהמפורסמות אינן צריכות ראייה, הרי שנינו מעין זה במקום אחר בספרי דברים: "הייתם אומרים (=על משה), עכשיו הוא ממנה עלינו דיינים... ואם אין אני — בני; ואם אין בני — בן בני, ואנו מביאים לו דורון, והוא נושא לנו פנים בדין" (פיס' יד, עמ' 24-23).⁴⁰

יתר על כן, אף באותם מקורות המזכירים את תפקידו של ה"קרוב" הקשור לבית-הכנסת, לא נמצאת אף פעם הגירסה "קרובי".⁴¹ סיכומו של דבר: אין "קרובי" אלא קרוב שלי,⁴² בן משפחתי, וסמי מכאן פייטן מחבר קרובות!⁴³

36 ש' ליברמן, "ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין", קרית ספר, יד (תרצ"ז-תרצ"ח), עמ' 332 (=מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים, תשנ"א, עמ' 575); הנ"ל, "חזנות ייני" (לעיל הע' 1), עמ' רכג (=מחקרים, עמ' 125). על "קרוב" כמובן "שליח ציבור", השווה להלן בפרק הסמך.

37 כצ"ל! במקור: "להזיר".

38 ש' ליברמן, "ספרי דברים" (לעיל הע' 36), עמ' 331-332 (=מחקרים, עמ' 574-575).

39 גירסה זו מקרימת על-ידי ארבעה (!) כתבי-יד של הספרי ונתמכת על-ידי גירסת הילקוט ושו"ת הריב"ש סי' רצא, השווה בח"צ לשו" 2, שם, וקשה אפוא להטיל בה דופי. והנה על אף תמיהותיו של הגר"ש ליברמן ז"ל על עבודתו הפילולוגית של רא"א פינקלשטיין ז"ל בההדרת הספרי (ראה מאמר הביקורת הנ"ל, לעיל הע' 36), כותב הוא בפסקנות במאמרו "חזנות ייני" (שם): "הגירסה 'הלווני ממון' שלהלן בספרי שם משוכשת בלי שום ספק, עיין בהערות פינקלשטיין שם!"

40 ועיין בדבריו של מ' כהנא, "קטעים חדשים מהמכילתא לדברים", תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 512-513, 524-525. לענין זה ראה גם: אגדת בראשית יב, א, מהדורת בובר, עמ' 27.

41 ראה להלן בפרקים הסמוכים. ופשיטא שאין כל ראייה לצורה זו מרו"ר ה, ו, מהדורתנו, עמ' 126 ואילך, שו" 71, 81, 94, 103, 127, 154.

42 ודוגמה לכך במיוחד לרש"י לבר"ה סה, יג: "ודבר זה שמעתי מקרובי ר"מ בר יצחק", שהוא ר' מאיר בר' יצחק שליח ציבור, בעל "אקדמות מלין". ושלא כמשתמע אצל צונץ-אלבק, שם (לעיל הע' 2), עמ' 497, הע' 161. ובכלל, יש להעיר שגירסת שני כתבי-יד של פירוש בר"ר במקום זה היא: "מפי המורה ר' מאיר בר' יצחק"; ראה: י' תיאודור (טהעאדאר), "מאמר על פירוש בראשית רבא", תפארת... ישראל לוי, ברסלוי, תרע"א, עמ' 142. לדוגמאות נוספות לשימושם של הראשונים ב'קרובי' השווה, למשל: דרשת הרמב"ן לראש השנה, כתבי הרמב"ן, מהד' הרב ח"ד שכל (שעוועל), א, ירושלים, תשכ"ג, עמ' רכח ('קרובי הרב ר' יונה'); מהר"ם מרוטנברג, א' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה (להלן הע' 73), עמ' 408-409 ('מורי קרובי הרב שמואל מבנברק'); ר' משולם בן רבנא יקותיאל, מובא באור זרוע לר' יצחק מווינא, א, סימן שעח, זיטאמיר, תרכ"ב, נג ע"ב (כך קבלתי אני עם ר' אלעזר קרובי); פירוש דברי הימים לר' שמואל החסיד (המיוחד לרש"י), השווה: רי"ן אפשטיין,

ג. קרוב – קרובה

בין השבחים המיוחסים לר' אלעזר בר' שמעון בן יוחאי, תנא בן הדור החמישי, אנו מוצאים שהיה "קרוב ופויטס" (ויקרא רבה ל, א, מהדורת מרגליות, סעמ' תרצ).⁴⁴ בעל מתנות כהונה פירש שהיה "בעל לשון לייסד קרובץ (=קרובות) ופויטס",⁴⁵ ופירוש זה אימץ ר"מ מרגליות. ברם, נראים הדברים שהפועל משורש קר"ב ושם העצם "קרובה" שבספרות ארץ-ישראל מתייחסים לשליח ציבור.⁴⁶ פירוש זה מסתמך על דברים מפורשים במקורות:

ר' פנחס ור' לוי ור' יוחנן מ'ש' מנחם דגליא, זה שעובר לפני התיבה, אין או' לו בוא ועשה, אלא בוא וקרב — (בוא ועשה מלחמתינו),⁴⁷ בוא ועשה קרבן שלציבור. (בראשית רבה מט, ח, מהדורת תיאודור-אלבק, סוף עמ' 506-507)

"מחבר הפירוש לדברי הימים", מחקרים, א, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 284, ובהע' 55, שם; רבינו ברוך, מובא ב'ליקוטים מהלכות מועדים מספר אמרוכל', רנ"ג קורניל, חמשה קונטרסים, Wien 1864, כו ע"ב ('קבלתי מקרובי ה"ר אליעזר ממין').

43 אחרי כתבי דברים אלה, ראיתי שכיוונוני למסקנתו של ג' אלון שפסק באופן חד-משמעי: "ובכן אין קרוב אלא כמשמעו" (ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל-אביב, תשי"ח, עמ' 28-29, הע' 57). ויש להעיר שחלו שיבושים אצל ג' אלון, שם בנוסח המצוטט ממהדורת פינקלשטיין, בציוני העמודים שבמהדורה זו ובציון למאמרו של ר"ש ליברמן.

44 מקור זה הובא במלואו, להלן פרק ה, עיין שם.

45 כך לשון פירושו למקבילה שבשהש"ר ג, ה, ז, דפוס וילנא, מד ע"א. בויק"ר ל, א פירש: "יודע לחבר ענייני זמר ותפילות כרוכל הזה שמוצאין הכל אצלו". והשווה להלן פרק ד.

46 וכדברי ר"ש ליברמן, "חזונות יניים" (לעיל הע' 1), עמ' רכז (על-פי ירוש' ברכות פ"א ה"ח, ד"ו, ג סע"ג). אולם, מדבריו הקודמים (שם, סע"מ רכז-רע"מ רכז), עולה ש"חזונא דקרב" היינו חזן שפייט, רצע"ג. עיין גם: צ"מ רבינובין, מחזור פיוט ר' יניי לתורה ולמועדים, א, ירושלים, תשמ"ה, מבוא, עמ' 8. וראה לאחרונה: ז' וייס, "מתי החלו מורידין שליח ציבור לפני התיבה", קתדרה, 55 (תשנ"ן), עמ' 8; וכנגדו הערותיהם של א' הכהן, שם, 64 (תשנ"ב), עמ' 172-174, וי' רוזנסון, שם, עמ' 176; ויש מה להעיר, השווה למה שכתבנו לעיל ולהלן, אך אין כאן מקום להאריך. והשווה ללשונו של בעל מתנות כהונה בפירושו ל"ר' אלכסנדר קרובה" (ויק"ר יט, ב), בשם בעל אות אמת: "ע"ש שהיה שליח ציבור שאומר פיוטים וקרובין". ראה גם: ב"ז בכר, אגדות התנאים, ב, ב, תל-אביב, תרפ"ג, עמ' 95, הע' 10; ע' פליישר, עיונים בבעיות (לעיל, הע' 7), עמ' 43, הע' 4; י' היינמן, בר-אילן, ז-ח (תשל"ל), עמ' 81, הע' 3 (=אגדות ותולדותיהן, ירושלים, 1974, עמ' 241, הע' 36).

ויש להעיר על דברי י' היינמן ז"ל, שבענין "ולא קרב זה אל זה", כבר קדמוהו פרשנים וחוקרים לא מעטים; ראה: מ' זיידל, חקרי לשון, ירושלים, תשמ"ז² (תרצ"ב), עמ' 33. ונעלם מעיני שניהם שפירוש זה כבר הועלה במאה הקודמת על-ידי ר' מתתיהו שטראשון, במתתיה לאיכ"ר פתיחתא, וילנא, תרנ"ג, עמ' 142, אות ד. לשיטתנו, ניתן לקבוע בוודאות שדברי ר' יוחנן שבמגילה י ע"ב: "ולא קרב זה אל זה כל הלילה" (שם יד, כ), ביקשו מלאכי השרת לומר שירה..., נוגעים לשליח ציבור האומר את הקדושה, שהיא שירת המלאכים (השווה: י' היינמן, שם, עמ' 175 ועמ' 178. ועיין היטב בפירוש רבינו בחיי לשם יד, כ, מהד' הרב ח"ד שכל (שעוועל), עמ' קטז בשם פרקי דר' אליעזר פמ"ב, שליתא לפנינו (שם). לעומת זאת, "קרובה" שבור"ר ה, י אינו שייך לענייננו, והנני חוזר כי ממה שכתבתי בחיבורי (לעיל הע' 11), ג, עמ' 50, שר' 215, עיין שם.

47 התיבות המוקפות חסרות בכל כתבי-היד של בר"ר כולל כ"י ואטיקן 60, מלבד כ"י לונדון, שהוא היסוד למהדורת תיאודור-אלבק. לענ"ד, תיבות אלו מיותרות במקור זה, השווה להלן בסמוך, ובהע' 50. ומעניינים גירסתו ופירושו של בעל ספר קרובה: 'מי שעובר לפני התיבה אין אומר' לו עבור אלא קרב.

מן המדרש עולה אפוא, שמקור השם "קרוב" לשליח ציבור הוא מן הציווי "קרוב" לגבי המזבח, על-פי השיטה ש"תפילות כנגד תמידין תקנום"⁴⁸. ולולא דמסתפינא הוה אמינא, שהמקבילה למאמר דלעיל שבירושלמי מגלה התפתחות מעניינת בנידון:

רבי פינחס, רבי לוי, רבי יוחנן בשם מנחם דגלייא,
זה שעובר לפני התיבה, אין אומר⁴⁹ לו בוא והתפלל,
אלא בוא וקרב —

עשה קרבינו,⁵⁰

עשה צרכינו,

עשה מלחמותינו,⁵¹

פייס בעדינו

(ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב)

דומה, שתוספת הדברים וההרחבה היתרה של המקור שלפנינו, היוצרות כשלעצמן מעין "פיוט"⁵², משקפות התפתחות מסוימת שחלה בתפיסת תפקידו של שליח הציבור. העובר לפני התיבה אינו ממלא את תפקידו של הכהן המקריב "קרבן שלציבור" בלבד; לאור ניסוחם של הדברים שבירושלמי, נתפס שליח הציבור כמי שמייצג את הציבור לפני בורא

כלומר, עשה מלחמה עם השטן. (א"מ הברמן, "ספר קרובה", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ג (תרצ"ו), סוף עמ' קא. המחבר לא ציין את מקורו, וככל הנראה ההבאה לקוחה מבר"ר (שים לב שבהע' 45, שם, המהדיר ציין לירוש' ברכות בלבד, ראה להלן בסמוך). כלום ייתכן לשער שהתוספת שבכ"י לונדון היא בעקבות פירוש זה או הדומה לו?

48 ברכות כו ע"ב (המקבילות צוינו ביפה עינים, שם. והוסף עליו: מדרש משלי כב, כח, מהדורת ויסוצקי (וויסאצקי), ירושלים, תש"ן, עמ' 155); ירושלמי שם פ"ד ה"א, ז ע"ב. ושםא כדאי לציין ששיטה זו נתקבלה על-ידי הרמב"ם, עיין הלכות תפילה פ"א ה"ה-ה"ו ובכסף משנה ובלחם משנה; י" פאור הלוי, "תפילות כנגד תמידים" לדעת הרמב"ם, אסופות, ב (תשמ"ח), עמ' קנז-קס; והשווה לשיטת ר"י אור זרוע בתשובתו לר' חזקיה ב"ר יעקב, אור זרוע, א, סימן קיד, זיטאמיר, תרכ"ב, כא ע"א.

49 צ"ל: אומ' (=אומרים), וכן הוא בכ"י ואטיקן 133 ובבר"ר הנ"ל.

50 "קרבינו" (כן הוא גם בכ"י ואטיקן 133 ובראבי"ה, סי' צ, מהד' אפטוביצר, סע"מ 67) היינו "מלחמותינו" (ראה בהערותיו של אפטוביצר שם, הע' 18), לפיכך נראה בעיני שיש להגיה "קרבנו" כפי שאמנם הגיהו בדפוסים החדשים ("קרבנינו"), וכן הוא בירושלמי המוכבא במתנות כהונה ("קרבנותינו"). על חילופי י-נ, השווה למה שכתבתי במאמרי "לבעית נדיריא דאשקלון", לשוננו, נ (תשמ"ו), עמ' 234, הע' 17. הווי אומר, שגירסת הירושלמי המשוחזרת ("קרבנו") מקבילה ל"בוא ועשה קרבן של ציבור" שבבר"ר הנ"ל, השווה לעיל הע' 47. דומה שגירסת "קרבינו" נוצרה על-ידי הסיום הזהה "...ינו" שבשאר הסטרופות של קטע זה, השווה להלן הע' 52. בנוסף הר"ש סריליו: "וקרבנו", אך היא בעלת משמעות אחרת לגמרי, השווה לברכה החמישית של תפילת שמונה עשרה, וצ"ע.

51 בכ"י ואטיקן 133: "מלחמתינו", השווה לגירסת בר"ר כ"י לונדון (לעיל, ובהע' 47).

52 על המבנה הספרותי של קטע זה, השווה למה שכתבתי באגדת רות וכו' (לעיל הע' 11), עמ' פה; ולאחרונה: רונית שושני, "הרחבת נוסח מסיכות פרוזודיות בתרגום המיוחס ליונתן ובתלמוד הבבלי", סידרא, ה (תש"ן), עמ' 109-113. יש לשים לב גם לחריזה הדקדוקית (ראה: י" יהלום, שם [להלן הע' 199], עמ' 762) שבקטע קדם-קלאסי זה. דרך אגב, יש לשים לב שהתיבה השנייה שלאחר הפועל מופיעה בסדר יורד (תשר"ק) חסר, אך קרוב לוודאי שיד המקרה בדבר.

עולם כשדולך וכסניגור, ומי שתפקידו הן ללחום את מלחמותיו של עם ישראל ולתבוע את צורכיהם והן לפייס בעדם.⁵³ כלום ניתן לראות כאן ראשיתו של תהליך שבו ניתנה לשליח הציבור עצמאות יתר בחיבורן של תפילות מקוריות ו"פיוטים" למיניהם? לצד שני, ייתכן שההרחבה שבנוסח הירושלמי נובעת ממקור הדרשה שבבראשית רבה על הכתוב "ויגש אברהם, ויאמר האף תספה צדיק עם רשע" (בר' יח, כג). והנה, למדנו שם שר' יהודה מפרש "הגשה למלחמה", ר' נחמיה: "הגשה לפיוס", ורבנין: "הגשה לתפילה" (בר"ר מט, ח, עמ' 506), ואין כאן אפוא כל עניין להתפתחותו של הפיוט.⁵⁴

על כל פנים, שמא ניתן להבחין בראשיתה של מגמה זו אצל אותו "חזנא" (=שליח ציבור) מתושבי עיירות הדרום, שבנוכחותם של ר' יוחנן ור' יונתן עבר לפני התיבה ואמר בתפילת שמונה עשרה: "האל הגדול הגבור והנורא האביר והאמיץ" ("ירוש' ברכות פ"ט ה"א, דפוס ונציה, יב ע"ד), ובכ"י ואטיקן 133: "...והגיבור והאדיר והאביר והאמיץ". אמנם, אליבא דגר"ש ליברמן, אותו חזנא "התחיל לפייס",⁵⁵ אך לענ"ד, מדובר כאן רק בהרחבות של הנוסח הרגיל ולא בפיוט של ממש, שכן לפי המסופר בירושלמי, לא ראו כאן אלא תוספת שהיא לגנאי, דהיינו הוספה על "מטבע שטבעו חכמים בברכות".⁵⁶ ושלא אפשו ואולי ניתן לשער שאותו "חזנא" מן הדרום, שהוסיף את תוארי ה' "האביר והאמיץ" לברכה הראשונה של העמידה, פעל בהשפעת חוגים מיורדי המרכבה וההיכלות, שתפילותיהם רוויות בשמות נרדפים ולשונות שבח למכביר, ובהם שמותיו ותארו של הקב"ה, ובכלל זה התארים הנ"ל.⁵⁷ אם יש ממש בהנחה זו, הרי שלפנינו אחת העדויות הקדומות לנסיון החדרת השפעה מספרות ההיכלות לתוך נוסחאות הקבע של העמידה,

53 השוה: ר"ש ליברמן, "תיקוני ירושלמי – ג, תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 206 (=מחקרים, עמ' 181); י"מ תא-שמע, "ברכת 'חזק' בסיום הקריאה, ובחתימות הפיוט", תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 117-118.

54 דהיינו: "עשה צרכינו" = "הגשה לתפילה"; "עשה מלחמותינו" = "הגשה למלחמה"; "פייס בעדינו" = "הגשה לפיוס". על "צרך" בקשר ל"תפלה", עיי' היטב: משנה ברכות ד, ד ("...היה צרכיהם לפניך. בא"י שומע תפלה"), ובסוגיית הירושלמי על אתר: דבר"ב, א ("ותפלה – לצרכיו של אדם"); והשווה: תוספתא ברכות פ"ג ה"ה, מהד' ליברמן, עמ' 13.

55 ר"ש ליברמן, "חזנות ינאי" (לעיל ה' 1), עמ' רכג-רכד (=מחקרים, עמ' 125-126); וראה לעיל ה' 46.

56 ירוש' ברכות פ"ט ה"ל; ועיי' היטב: מדרש תהלים יט, ב, מהד' כובר, סע"מ 163. אולם, בבבלי מגילה כה ע"א ("סיימתינהו לשבחיה דמרך"), ראו כאן עניין תיאולוגי של כל המוסיף על השבחים הקבועים והמקובלים ממעט בכבוד ה'.

57 השוה, למשל, היכלות רבתי, מהד' ורטהיימר (בתי מדרשות, א), א, ג, עמ' סט; ג, ג, עמ' עא; ט, ב, עמ' פב; יא, ג, עמ' פו; יב, ד, עמ' פז; יד, א ("אדיר מלכים"), ב, עמ' פט, ובמיוחד: כג, ב, עמ' קא ("ואדיר ואמיץ"); כד, ד, עמ' קד ("מלך אביר"); כה, ב, עמ' קו ("אדיר בחכמה וכלל רז, אדיר בקדושה ובטהרה"); כה, ג, עמ' קו ("ונכבד ואדיר... וחזק [ואמיץ]..."), ועיי' שם בח"ג, אותיות כה, כט. וכן: היכלות זוטותי, מהד' רחל אליאור, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 32, שו' 346-333; עמ' 33-34, שו' 404-390. וראה שם במיוחד: עמ' 26, שו' 134-135 ("ברוך שמו הגדול והנורא החזק, והאמיץ האדיר והאביר"), ובהערות שם, עמ' 68; עמ' 34, שו' 430-431 ("האל הגדול הגבור והנורא החזק, והאמיץ האביר והאדיר"), ובהערות שם, עמ' 76. וראה: מ' בראילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 16 ואילך; ובמיוחד, שם, עמ' 126-128, ועיי' היטב בה' 28, שם. למעשה, הראשון שעמד על קירבה זו (עפ"י הבבלי) הוא ג' שלום בספרו הנזכר שם, עמ' 60. ובכלל, יש לתת את הדעת לקירבתם של טקסטים אלה (כולל ספר הרזים, הרקיע הרביעי, מהד' מרגליות, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 98, שו' 35-36) המשתמשים בכינוי "החזק", לבבלי מגילה כה ע"א ולברכות לג ע"ב, וצריך עיון.

נסיון שנהדף על-ידי התנגדותם הנחרצת של החכמים, שדחו כל סטייה מן המטבע הקבוע של הברכות מכל וכל.

ברם, אף-על-פי שפיוט אין כאן, ראשיתו של תהליך יש כאן. צא וראה שבמקום זה ממש⁵⁸ נהגו להוסיף דברי פיוט לתוך התפילה, וכעדותו של פירקוי בן באבוי:

...וכל שכן שאסור לומר האל הג' הג' והנו' (=הגדול הגבור והנורא), ומפסיק שבו

שלקב"ה ומתחיל ומזמר: "ויבא עמלק" ו"איכה אבכה", וכל כיוצא בו.⁵⁹

(מהדורת גינצבורג, גנזי שכתר, כ, עמ' 547)

ומן הדין להדגיש שהמקורות התלמודיים בשעתם, כפירקוי בן באבוי הבבלי בשעתו, עדיין רואים בהוספות שנוספו למטבע הקבוע של התפילה, הוספות שאין רוח חכמים נוחה מהן.⁶⁰

ד. ר' אלכסנדר קרובה

דרשה אחת ויחידה שנמסרה בשם חכם המכונה "ר' אלכסנדר קרובה" נמצאת בויקרא רבה יט, ב, דפוס וילנא, כו ע"א, ובמקבילתה שבשיר השירים רבה ה, יא, ג, לא ע"ב. במקום זה פירש בעל מתנות כהונה לפי פירושו של בעל אות אמת: "שהיה שליח ציבור האומר קרובות ופיוטים". אולם, כבר ראינו לעיל ש"קרובה" הוא אמנם "שליח ציבור", אך לאו דווקא מאומרי הפיוטים.⁶¹

אלא שבנידון שלפנינו, אין שום ודאות לגבי הכינוי "קרובה" שניתוסף לשמו של חכם עלום זה. צא וראה שגירסת הפנים שבמהדורת מרגליות היא: "ר' אלכסנדר קרובין". הגירסה "קרובה" בה"א שבדפוסים המאוחרים של ויקרא רבה, יחידאית לשריד גניזה

58 ניתן, לכאורה, לשער שמקום זה נבחר על-ידי החזונים בעקבות המעשה הנ"ל. ואמנם, לא נהיר לי כיצד התירו דבר זה, שכן הפיוטים במקום זה ממש מפסיקים את שבחיו של הקב"ה, וצריך עיון גדול. ושמא תירצו את הדבר על-פי הבבלי הנ"ל (לעיל הע' 56), שבעצם אין בפיוטים הללו תוספת לשבחיו של הקב"ה, ולפיכך מותר להוסיפם במקום זה. אולם, ראה מה שכתבתי בהערה הסמוכה. השווה גם ספר הפרדס לרש"י, מהד' עהרנרייך, עמ' רכו.

59 מן המפורסמות הוא שמקומם של הפיוטים שנוספו לברכה הראשונה של תפילת העמידה הוא בין הברכה לחתימה, ולפיכך מכונים הם "מגן". ושמא אין לדייק בלשונו של פירקוי בן באבוי. ואכן, ל' גינצבורג, בעקבות י' מאן, סבור ש"כוון כאן לקרובות של ברכת מגן". לאור זאת, ייתכן שיש להגיה כאן על-ידי תוספת החיבה וגו': "...אסור לומר האל הג' הג' והנו' [וגו'] (כלומר, עד "מלך... ומגן") ומפסיק שבו...". וצע"ג.

60 ראה גם: י"מ תא-שמע, "עיון תפילה" (לעיל הע' 8), עמ' 288. יש לשים לב שבדברי רב נטרונאי גאון המובאים שם, אין כל זכר לענייני פיוט. לכאורה ניתן לפרש כאן, שאף אותו חזן מן הדרום שבירושלמי ברכות פ"ט הנ"ל, היה מאותם "נראים כאילו מדקדקין... ומוסיפין על מטבע שטבעו חכמים", השווה מה שכתבנו לעיל בסמוך להע' 57. אולם, רב נטרונאי מציין שאותם 'חזוני' אף 'גורעין... ומשנים', ואין זה הנידון שלפנינו, וצריך עיון גדול. אני מקווה בע"ה לשוב ולדון בדברי רב נטרונאי אלה במקום אחר. השווה לעיל בפרק הקודם. והשווה גם: ז' יעבץ, תולדות ישראל (לעיל הע' 2), הע' 2. יש לציין שפירושו של הגר"ש ליברמן ז"ל ל"קרב" אינו ברור כל צורכו, ראה לעיל תחילת הע' 46.

מאוחר למדי, המכיל ליקוטים ממדרש דנן.⁶² אולם גירסה דומה באל"ף ("קרבא"), מצויה בשתי עדויות (כ"י ואטיקן ופאריז). אין להוציא אפוא מכלל אפשרות, שהיתה קיימת כאן גירסה אחרת בציון מקצועו (?) של ר' אלכסנדר הנזכר.⁶³ על כל פנים, נוסח הדפוס הראשון של ויקרא רבה הוא "קריביה", כך שהגירסה "קרובה" אינה אלא פרי תיקונם של מגיהים ומדפיסים. אולם, במקבילה שבמדרש שיר השירים רבה, הגירסה "קרובה" היא הרווחת,⁶⁴ וסביר מאוד להניח שבעקבותיה ובעקבות פירושו של בעל מתנות כהונה, תוקן הנוסח של ויקרא רבה.

סיכומו של דבר: לכל היותר היה ר' אלכסנדר דנן שליח ציבור, ולא דווקא ממחברי וממפייטי הפיוטים, ואף קביעה זו אינה ודאית כל צורכה.

ה. פויטס

העדות הבולטת והמפורשת ביותר לקיומו של מקצוע הפייטנות בתקופת התנאים היא המסורת על הספרו של התנא ר' אלעזר, בנו של ר' שמעון בר יוחאי (להלן: ראב"ש), שפעל בזמנו של ר' יהודה הנשיא, והיינו בסוף המאה השנייה ותחילת המאה השלישית לספירה:

כד דמך ר' אלעזר בר' שמעון היה דורו קורא עליו: מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן, מקוטרת מור ולבונה מכל אבקת רוכל (שיר השירים ג, ו). מהו מכל אבקת רוכל? אלא דהוה קריי ותניי, קרוב ופויטס.

(ויקרא רבה ל, א, סעמ' תרצ)⁶⁵

62 כ"י בית המדרש לרבנים, ניו-יורק: ENA 1493.3. שים לב שבכ"י זה, הליקוטים לפרשה יט באים אחר ליקוטי פרשה לא. שריד זה לא נצול על-ידי מ' מרגליות במהדורתו, ואף לא נזכר שם בהקדמתו ל"שרידי ויקרא רבה".

63 לאפשרויות הקיימות, השווה למשל: ויק"ר טז, א, עמ' שמו (בח"נ לעמ' שמה, שו' 6).

64 כן הוא בדפוס ר' (קושטא, רע"ד?; השווה מאמרי, "הדפוס הראשון של 'מדרש חמש מגילות': עיונים בדרכי פעולתם של המדפיסים העבריים בקושטא ובפאריז", יד להימן... לזכר א"מ הברמן, לוד, תשד"מ, עמ' 289-303), בכ"י ואטיקן 76 ובכ"י ואטיקן 249. ואילו בכתב-יד מן המאה הט"ז (אוקספורד 164, מינכן 50), הושמטה חיבה זו בדרכים שונות, וכן הוא בילקוט שמעוני לשה"ש רמז תתקפ"ט (=ויק"ר).

65 מקבילות מדויקות למאמר מצויות בפסיקתא דרב כהנא ובמדרש שיר השירים רבה, עיין במהד' מרגליות בהערות וביאורים. לכאורה, המקבילה שבשהש"ר ג, ה, ז הועברה לשם ממדרש אחר (ויק"ר?) בגלל השימוש שנעשה בשה"ש ג, ו, ומשום כך לא העבירו את המסורות על הספדיהם של ר' יוחנן ור' הושעיא איש טירא. לעומת זאת, ניתן לטעון גם טענה הפוכה, וצריך עיון. על כל פנים, כל המעין בשהש"ר רואה בעליל שהמסורת על ראב"ש ממש הודבקה על-גבי שאר הדורות שם, ומעניין לציין שהפסיקה הקודמת שבשהש"ר שם, הדורשת את הכתוב באלישבע בת עמינדב, מזכירה את ויק"ר כ, ב, עמ' תג-תנא, עיין שם.

המקבילה שבפסיקתא דרב כהנא מובאת אצל ראשונים רבים, ביניהם ניתן למנות: תוספות רבנו יהודה שירליאון לברכות יא ע"א, ד"ה והא דאמרין, מהד' ר"ג זק"ש, א, ירושלים, תשכ"ט, עמ' קלב; תוס' חגיגה יג ע"א, ד"ה ורגלי; מחזור ויטרי, הלכות ראש השנה — ליקוטים, סי' שכה, מהד' הורוביץ, עמ' 363; שבלי הלקט לר' צדקיה בר' אברהם, עניין תפלה, סי' כח, מהד' מירסקי, עמ' 213 (כ"פ — נוסחאות שונות!); פירושי רבנו אליהו מלונדריש לברכות א, ה, מהד' רמ"ל זק"ש, עמ' מח; אור זרוע לר' יצחק בר' משה מוינא, הל' קריאת שמע, סי' יט; הלכות הרא"ש, ברכות פ"ה, סי' כא; מנורת המאור

משבח זה עולה שראב"ש היה בקי במקרא ("קרא") ובדברי תנאים ("תנא"), שליח ציבור ופייטן. והנה מלבד החפיפה, לכאורה, שבין "קרוכ" ל"פויטס",⁶⁶ שכן מן המפורסמות הוא שמטבע הדברים הפייטן, מחבר הפיוטים, הוא בפועל גם שליח ציבור,⁶⁷ הרי אין בידנו כל ידיעה על פיוטים שחיבר ראב"ש.⁶⁸ יתר מכך: שלא כרוב חכמי המשנה, מעשיו של ראב"ש וחיי הפרטיים זכו לתיאורים רבים ומפורטים בספרות חז"ל – בבבלי, בירושלמי ובמדרשים⁶⁹ – ואף באחד ממקורות אלה, לא נמצאת ידיעה כלשהי, ואפילו רמז בעלמא, על היותו שליח ציבור ופייטן! אדרבה, נראים הדברים שאופיו הסוער וממדי גופו המגושמים⁷⁰ מנעו בעדו מלהופיע לפני הרבים בתפקיד של שליח ציבור.

ותו, דומה ששבחו של חכם זה, ראב"ש, כפי שנוסח בהספד דנן, הוא מצומצם מדי; כלום ייתכן לומר על מי שרשב"ג הכריז עליו שהוא "ארי בן ארי" (ירושלמי שבת פ"ה ה') ומי שבנו, ר' יהודה הנשיא, העיד עליו: "בתורה גדול ממני" (בבא מציעא פד ע"ב), שהיה "קרא" ו"תנא" בלבד? ופשיטא שבימי התנאים והאמוראים הראשונים חלים תארים אלה על "בעלי מקרא" הבקיאים "בתורה ובנביאים ובכתובים" ועל "בעלי משנה" הבקיאים "במשנה בהלכות ובהגדות" (סנהדרין קא ע"א), "דתני הלכתא ספרא וסיפרי ותוספתא" (קידושין מט ע"ב).⁷¹ והרי ראב"ש הוא חכם "כחכמי יבנה" (שם), שהלכותיו מצויות

ל' ישראל אלנקאווה, מהדורת ענעלאו, ג, ניו יורק, תרצ"א, עמ' 261 ('כד דמך ר' אלעזר בן שמוע'!). המאמר משהש"ר מובא בפירוש התפלות והברכות לר' יהודה בן יקר, מהד' ר"ש ירושלמי, א, ירושלים, תשל"ט (תשכ"ח), עמ' לו ובספר אבודרהם, מהד' ירושלים, תשכ"ג, עמ' קכו; וראה: ר"ש ליברמן, ספרי זוטא (להלן הע' 68), עמ' 115, ריש הע' 122.

ראה לעיל, פרק ג. 66

בעניין זה מעניינת גירסתו של קצור זכר צדיק לרב יוסף בן צדיק (א' גויבאר, סדר החכמים וקורות הימים, א, אוקספורד, ת"ר, עמ' 90) בשם "מדרש" (בעניין ר' אלעזר בן עזר; השווה: ע' פליישר, "עניינים קליריים", תרביץ, ג (תשמ"א), עמ' 285): "דהוא קריי והוא תגוי והוא פייטן", וכן הוא בשו"ת הרשב"א, ח"א, סי' תסט, ולית כאן "קרוכ"! אולם, ראה מה שכתבנו להלן בסוף פרק זה. השווה גם לאותן נוסחאות של ריק"ר המוסיפות כאן "דרשן" (להלן הע' 73) והמשיטות אפוא "קרוכ".

ואין בדבריו של הגר"ש ליברמן ז"ל, ספרי זוטא, נויארק, תשכ"ח, סוף עמ' 114-115 ובהע' 128, ומעמ' 116 ואילך, לשנות קביעה זו. 68

שבת לג ע"ב; בבא מציעא פג ע"ב – פר ע"ב; ירוש' שביעית פ"ט ה"א, לח ע"ד; מעשרות פ"ג ה"ח, ג ע"ד; שבת פ"ה ה"ה, יב ע"ג; פסיקתא דרב כהנא יא (בשלח), טז-כד, מהד' מנדלבוים, עמ' 191-200 וש"נ; שהש"ר ח, יד ועוד. ועיין לאחרונה: ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 122-132 (התדפיס פורסם בטבת תשמ"ט, עיין שם, עמ' 4-14); עפרה מאיר, "חומץ בן יין – בין מסורת לחידוש", דפים למחקר בספרות, 4 (תשמ"ח), עמ' 9-18; ע' יסיף, "מחזור הסיפורים באגדת חז"ל", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יב (תש"ן), עמ' 119-117.

פסיקתא דרב כהנא יא (בשלח), יח, עמ' 194; יא, כ, עמ' 195-196; בבא מציעא פג ע"ב – פר ע"א. 70

ראה גם: תענית ל ע"א. על ה"תנא", שהוא מעין ספר מהלך ("שונה הלכות"), שנתכבד מאוד בארץ-ישראל אך לא בבבל, ראה: מהר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ח, עמ' 673 ואילך, ובמיוחד סע"מ 677-678; והשווה: א' אמיר, מוסדות ותארים בספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ז, עמ' 176-182. אף-על-פיכך, אין להפריז בגדולתם של ה"תנאים" (ראה: מגילה כח ע"ב). ראה גם פירושו של הירונימוס לחבקוק ב, טו (מובא אצל ש' קליין, ספר הישוב, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 103 = לוד, מס' 51), ושגה בזה אפשטיין, שם, עמ' 676 וראש עמ' 678, השווה: G. Stemmerger, JSJ, XIX (1988), p. 122 (ביקורת), Shmuel Safrai (ed.), The Literature of the Sages... ונעיר דרך

במשנה ובברייתא,⁷² ודרשן שדרשותיו מובאות במדרשי ההלכה והאגדה.⁷³ כלום מצינו במקום אחר בימי המשנה והתלמוד, חכם בשיעור קומתו של ראב"ש שכל שבחו הוא היותו "קריי ותניי, קרוב ופריטס"?

מכוח השאלות דלעיל, דומני שאין מגוס מלקבוע, שהפיסקה "מהו מכל אבקת רוכל?" אלא דהוה קריי ותניי קרוב ופריטס" היא תוספת לתיאור המקורי של ההספד. לענ"ד, תוספת זו משקפת תפיסה מאוחרת ואפיגונית של מושג החכם הכולל והשלם בתורה, "איש שהכל בו" (סוטה מז ע"ב), שיש בידו "מכל אבקת רוכל", דהיינו שהוא גם בעל כישורים רב-גוניים בתפילה ובפיוט, ואין לראותה אפוא חלק מן ההספד המקורי שאמרו בני דורו של התנא, ראב"ש.⁷⁴

אלא שבכל זאת דברים בגו. צאו וראו שתוספת זו, שאינה נראית מלפני המאה החמישית או השישית, מצביעה על ראשית התהוותם של הפיוטים, והיא מלמדת אותנו ששליח הציבור הם-הם שהתחילו לחבר פיוטים, ובשל כך נקראו גם פייטנים. בסופו של תהליך, הפייטן הוא גם שליח הציבור המפקח על "אל-חזאנה", אלא שהמקור שלפנינו עדיין שמר על המצב בתקופה הראשונה, דהיינו הפרדה בין תפקידיהם של שליח הציבור והפייטן. מדברינו יוצא אפוא, שלא ניתן ללמוד ממקור זה על קיומו של מוסד הפייטנות אצל ראב"ש בסוף תקופת המשנה.

אגב שבהערות וביאורים לויק"ר שם, עמ' תרצ, סוף הע' 5, שגה מ' מרגליות בהבנת דברי מהרי"ן אפשטיין. על כל פנים, רגליים לדבר שהשימוש בתארים המצורפים – "קריי ותניי" – הוא מאוחר מסוף תקופת התנאים, ואין כאן מקום להאריך.

על התואר "חכם", עיין היטב בבבלי קידושין, שם. על הלכותיו של ראב"ש, ראה: א' הימאן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון, תר"ע, 212 ע"ב – 213 ע"א; רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז, עמ' 174-177.

72 ראה: D.Z. Hoffmann, *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, Berlin, 5647 (=1886-1887), p. 83; ב' קוטובסקי, אוצר לשון התנאים – לספרא, ד, ירושלים, תשכ"ט, אוצר השמות, י ע"ב-ע"ג; ח' אלבק, מפתחות לבראשית רבה, ברלין, ת"ש, 50 ע"ב; ב"ז בכר, אגדות התנאים (לעיל הע' 46), עמ' 96-92. אמנם בנוסחאות משניות של ויק"ר (כ"י ב ד פ) ובפסדר"כ (למעט גירסת הערוך וכ"י ג כ), וכן אצל כמה מן הראשונים שנמנו לעיל, סוף הע' 65, נוסף כאן "וידרשן", אך בכתב-היד הטובים של מדרשים אלה ליתא. דומה שתוספת זו מקורה בתכונות הנדרשות מחכם העוסק בצורכי הציבור, כפי שפורטו בירושלמי יבמות פ"ב ה"ו, יג ע"א לגבי לוי בן סוסי: "דרש דיין וחזן ספר ומתניין"; ובפסיקתא דרב כהנא, שובה יח, מהד' מנדלבוים, עמ' 376-377: "קראים טובים דורשנים (ע"ש) בח"ט טובים". מאלף הרבר שבמקור מאוחר הובאו דברי הפסיקתא בתוספת נופך מן המסופר על ר' אלעזר בר' שמעון: "קראים טובים ודרשנים טובים פייטנים טובים" (ערוגת הבשם לר' אברהם בר' עזריאל, מהד' אורבך, ב, עמ' 96). לכל העניין ראה: ר"ש ליברמן, ספרי זוטא (לעיל הע' 68), עמ' 115, הע' 123. השווה גם לשבחו של ר' נתן בר' מכיר, מחכמי אשכנז הקדומים, שבאגרת רש"י אליו: "כלול בכל, במקרא ומשנה, תלמוד, הגדה ופיוט" (תשובות רש"י, מהדורות אלפנבין, ניר-יוק, התש"ג, סי' יד, עמ' 8), ולהספדו של ר' מנחם בר' יעקב, מחכמי אשכנז מזמנם של הרוקח והראב"ה, לפי החרות על מצבתו בוורמיישא: "אבי החכמה, תנא, דורש ופייטן, אין חסר מאומה, בתלמוד רב, ובמשנה ידו הרימה" (א' אפטוביצר, מבוא לראב"ה, ירושלים, תפרי"ח, עמ' 383).

74 וייתכן שלקשיים אלה רמז ג' אלוך, מחקרים, ב (לעיל הע' 43), ככתבו: "ועל אגדת ר' אלעזר כרבי שמעון אין לסמוך כצורתה".

ו. דברי פיוטין

בעמדו על חוסר הסדר שבתיאור המאורעות שבספר דניאל,⁷⁵ מתרץ ר' הונא בשם ר' אחא: "כדי שלא יאמרו דברי פיוטין"⁷⁶ הוא, כדי שידעו הכל שאמרו ברוח הקדש" (בראשית רבה פה, ב, עמ' 1033). יש מן המפרשים שהבינו את הביטוי "דברי פיוטין" כאן בנוגע ליצירותיו של הפייטן "שמחבר וכותב דברים מלבו, ולא ברוח הקדש" (מתנות כהונה),⁷⁷ או לסדר המופתי בכתביהם "שנזהרו שיהיו דבריהם בסידור קדימה ואחור" (מהרז"ו). ברם, אין הכרח לראות בדברי ר' הונא בשם ר' אחא נגיעה ליצירות "פיוטיות", שכן משמעותו הבסיסית והקדומה של שם העצם ἡ ποίησις היא "עשייה", "בדיה", "יצירה דמיונית" וכד' (a making, fabrication, creation), ואילו המשמעות של יצירה פיוטית (art of poetry) לתיבה זו היא התפתחות והרחבה של המשמעות הבסיסית.⁷⁸ ונראים הדברים שלמשמעות בסיסית זו כיוונה ההגהה שבשולי כ"י ואטיקן 30: "דברי בידויין",⁷⁹ הבאה לפרש את נוסח הפנים "דברי פוטין".⁸⁰ בין כך ובין כך מסתבר, שאף מקור זה אינו שייך לתולדות הפיוט.⁸¹

ז. פיוט לפורים

הלכה מפורסמת של רבא, מגדולי האמוראים בבבל, קובעת ש"מיחייב איניש (=אדם) לבסומי"⁸² בפוריא (=להשתכר בפורים) עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (מגילה ז ע"ב).

והנה, יש מן הראשונים והאחרונים שטענו שבהלכה זו משתקף קיומו של פיוט לפורים בימי חכמי התלמוד, וכך מובא בשמו של ר' אשר ב"ר שאול מלוניל, בעל ספר המנהגות:

ונראה בעיני שפיוט היה שעל הבית האחד עונין "ארור המן", ועל הבית האחר עונין "ברוך מרדכי". וצריך צילותא, שפעמים שאין אדם מתכוין וטועה.⁸³

75 ושנה בזה ח' שירמן, "הפיוט העברי" (לעיל הע' 2).

76 בכ"י ואטיקן 60 של בר"ר (לא נרשם בח"נ שבמהד' תיאודור-אלבק): "פיוטין", השווה לפסדר"כ ל, א (ולקחתם), רע"מ 404, והיא צורה השווה ל"פיוטס" שבויק"ר הנ"ל (לעיל, פרק ה), והשווה לעיל בסמוך להע' 29. על הצורה "פיוטינון" וכדומה, ראה: ד' שפרבר, "פיוטינון", יוונית ולטינית בספרות התנאים והאמוראים — קובץ מחקרים, ירושלים, תשמ"ב, עמ' עו-עט (=מחקרים לזכר... יחזקאל קוטשר, רמת-גן, תשמ"א, עמ' 155-158), ואינו עניין לכאן!

77 פירוש זה אימץ י"ל צונץ, הדרשות בישראל (לעיל הע' 2), עמ' 489, הע' 134: "פייטנים שאין בהם השראת רוח הקודש". והשווה לדבריו של ר' שמואל יפה אשכנזי ביפה תאר, פרנקפורט, תנ"ו, דפו"צ ירושלים, תשמ"ט, תסט ע"ב.

78 השווה למילון Liddle and Scott, 1429 ע"א.

79 הגהה זו אף מצאה את מקומה בפנים של הפירוש המיוחס לרש"י השני לבר"ר (כ"י ש).

80 גירסה זו קשה להולמה — רצ"ג, ואכמ"ל.

81 ואף ח' שירמן, "הפיוט העברי" (לעיל הע' 2), עמ' 20, הע' 13 הסתייג ממנו.

82 גירסת רש"י: "לאבסומי", ואין כאן מקום להאריך.

83 ש' אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 182, סי' לד (על-פי אבורדה, תפלת פורים, מהד' ירושלים, תשכ"ג, עמ' קט). [לאחרונה פורסם טקסט מקורי של "הלכות פורים" מתוך ספר המנהגות, אך מחמת קיטועו, הפיסקה הנידונה ליתא שם, השווה: D.R. Prinz, "A Geniza Fragment

הסבר דומה, אך בעל ואריאציה מסוימת, הובא בחידושי הרב שמואל שטראשון למגילה שם:

נ"ל שהיה בימיהם פיוט לפורים ע"פ א"ב, מא' ועד ת', וראשיתו היה "ארור וכו'". ור"ל, עד דלא יוכל לומר כל הפיוט הזה בלי טעות.⁸⁴

דבר מאלף הוא שפיוט שראשיתו "ארור המן" ואשר בהמשכו מצוי אלף-בית, נמצא לפנינו במחזור ויטרי, סימן רנ, מהדורת הורוביץ, עמ' 217: ⁸⁵

ארור המן אשר בקש לאבדי,
ברוך מרדכי היהודי,
ארורה זרש אשת מפחידי,
ברוכה אסתר בעדי.

ארור המן	אץ לנפצי
ברוך מרדכי	בתחינה חלצי
ארורה זרש	גפרית לחצי
ברוכה אסתר	דפקה להעליצי וכו' וכו'.

ברכות הזמן נשתכח פיוט זה, אך פתיחתו זכתה להסתפח אל סיומו של הפיוט הרווח לפורים, "אשר הניא", שהובא אף הוא במחזור ויטרי,⁸⁶ ושם נאמר עליו בכותרת: "זוה פיוט מיסוד אנשי כנסת הגדולה". יש מן החוקרים שהסתמכו על כותרת זו כדי להקדים את זמנו של "אשר הניא", אך כבר הראה רש"ח קוק⁸⁷ שפיוט זה כתבו ר' אשר הלוי בתחילת המאה ה"ב. סביר להניח, שאף מוצאו של הפיוט "ארור המן אץ לנפצי" הוא מימי הביניים, ולא מן הזמן הקדום, כפי שמעידים עליו מבנהו וסגנונו.⁸⁸

207–209. [Attributed to Asher b. Saul of Lunel: Text and Study", *HUCA*, 57 (1987), pp. 207–209
אלה הובאו גם בדרכי משה לרמ"א, הלכות פורים, סי' תרצה, אות א, בשם "והמנהגים כתבו". אולם בדרכי משה הארוך, יש לקרוא כנראה: "והמנהגות..." (העירני פרופ' ר' שלמה שפיצר שאף הפניי לספר המנהגות הנ"ל). שיטה זו הובאה בשינוי הסדר ("ברוך מרדכי" לפני "ארור המן") ובתוספת ("ברוכה אסתר" ארורה זרש") בספר האשכול, מהד' צ"ב אויערבאך, ב, האלברשטאדט, תרכ"ח, עמ' 27. ושם אף מכאן ראה לשימושו של המעבד הקדמון של ספר האשכול (ר' משה די ליאון ?) בתורת פורבאנס ? לעניין זה ראה לאחרונה: "מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו — לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 40, הע' 27.

84 ולפלא שלא הזכיר הרש"ש את קודמיו (בעל ספר אבודרהם והרמ"א, השווה לעיל), שנקטו שיטה מעין זו !

85 אולם, האלף-בית שהוא אלף-בית פנימי, מתחיל רק במחרוזת השנייה. יש לשים לב למבנה המיוחד של פיוט זה, שבו ראשי הטורים של המחרוזת הראשונה משמשים כראשי טורים של כל שאר המחרוזות שבפיוט. ונעיר דרך אגב, שבמחרוזת השלישית של האלף-בית, הטור השלישי, שבו נכללת האות נ, חסר. ולולא דמסתייגא הוה אמינא שיש להשלים מעין: [ברוך מרדכי ניצח את רועץ (קצץ)].

86 סימן רמח, עמ' 214.

87 ש"ח קוק, "הפיוט 'אשר הניא' ומחברו", עיונים ומחקרים, ב, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 198. ראה גם א"א אורבך, ערוגת הבשם, ד (מבוא ומפתחות), ירושלים, תשכ"ג, עמ' 16, הע' 90.

88 במחזור ויטרי שם הועמד פיוט זה בין פיוטיהם של ר' יהוספיא ור' יצחק, ראה דברי המהדיר שם, הע'

סיכומו של דבר: אין בידנו פיוטים בנושא "ארור המן" "ברוך מרדכי" מלפני המאה הי"א, וכל המבקש להוציא מחברו, עליו להביא ראיה לנוסח קדום של פיוט כזה שזמנו המשוער הוא המאה הרביעית לספירה.

יתרה מזו: על-פי הירושלמי⁸⁹ ומקורות נוספים, נראים הדברים שדברי רבא שבבבלי "עד דלא ידע בין 'ארור המן' ל'ברוך מרדכי'" מכוונים לאמירות הקשורות לקריאת המגילה,⁹⁰ וסמי מכאן פיוט לפורים מתקופת התלמוד. אמור מעתה, שפיוט זה לא היה ולא נברא אלא הצעת פירוש היה, אחד מני פירושים רבים שעלה על שולחנם של ראשונים ואחרונים למירתו של רבא "מיחייב איניש לבסומי" וכו'.

ח. החרוז

כידוע, במקורות האמוראיים משמש הפועל משורש חר"ז במובן של צירוף וקשירה בין עניינים הרחוקים זה מזה במקרא, כגון במסופר על החכמים בסעודת ברית המילה של אלישע בן אבויה ועל בן עזאי, בשעה שעסקו בתורה:

יושבין היינו וחורזין בדברי תור', מן התורה לנביאים, ומן הנביאים לכתובים.

(ירוש' חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב)⁹¹

א"ל (=בן עזאי לר' עקיבא), יושב הייתי וחורז בדברי תורה לנביאים ולכתובים, והיו הדברים ערבים כנתינתם מהר סיני.

(ויקרא רבה טז, ד, מהר' מרגליות, עמ' שנד)⁹²

לעומת זאת, מאז זמנו של רב סעדיה גאון, ניכר השימוש בפועל זה לגבי חיבור חרוזי שיר, וכך כותב רס"ג בהקדמה העברית לספר האגרון:⁹³ "ולחרוז כל מחרוזת, אשר יערכו בו הפורטים וכל שרי השיר...". לדעת ג' אלוני,⁹⁴ השימוש בשורש חר"ז במשמעות חדשה זו הוא מחידושי רס"ג שהושפעו מן הערבית.

והנה במדרש שיר השירים מן הגניזה א, י, מהדורת גרינהוט, יג ע"א, מצויה דרשה

צ-ק. ושםא כדאי להזכיר שפיוט דומה, שנתחבר על-ידי "הרב ר' יצחק", נזכר אצל ר' אשר בן שאול מלוניל, בעל המנהגות (לעיל הע' 83). כלום ייתכן לומר שהוא הפיוט שלפנינו שבמחזור ויטרי? ליצירתו הפייטנית של ר' יצחק סתם, השווה: L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin, 1865, pp. 395-397, 552-558. ושםא כדאי להזכיר שאף הרי"ץ גיאת חתם את שיריו בשם "יצחק", ראה: י' דוד, שירי ר' יצחק אבן גיאת..., ירושלים, תשמ"ח, עמ' 22, 24, 37, 40 ועוד. אולם, יש לציין שאין שום דמיון בסגנונו של הפיוט "ארור המן" לסגנונו הנשגב של הרי"ץ גיאת. ירוש' מגילה פ"ג ה"ח, עד ע"ב.

89 השווה: בית הבחירה לר' מנחם המאירי למגילה ז ע"ב, מהר' הרשלה, עמ' ל. אני מקווה בע"ה להרחיב את הריכוך בעניין זה בהודמנות אחרת.

91 בשאר המקבילות (השווה לעיל פרק א) ליתא "וחורזין בדברי תורה".
92 הנוסח שבפנים הוא על-פי קטע הגניזה המעולה (כ"ק), שרידי ויקרא רבה, עמ' 61. ראה גם במקבילה שבשיר השירים רבה א, י, ב ("אלו פרשיותיה של תורה שהן חרוזות זו בזו"), ובמאמרו של ש' שפייער, "ר' אבהו היה יושב ודורש ואש מלהטת סביבותיו", סיני, סה (תשכ"ט), עמ' קפח-קצב.

93 מהדורת ג' אלוני, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 159.

94 שם הע' 50, ובמבוא, עמ' 118.

המדברת על הפייטנים כחורזי חרוזים: "צוארך בחרוזים" — אלו הן⁹⁵ הפייטנים⁹⁶. רגליים לדבר שמדרש זה קדם לרס"ג, וניתן אפוא להקדים את השימוש ב"חרוז" = חרוזי שיר, לפני המאה העשירית. מצד שני, ניתן לשער שדרשה אנונימית זו מאוחרת לתקופת האמוראים, שכן מדרש שיר השירים מן הגניזה כבר השתמש בירושלמי ובבבלי⁹⁷, וככל הנראה, אין להקדימו לפני המאה השביעית או השמינית⁹⁸. איברא, במאות אלו כבר השתרש השימוש בחרוז והפך לאחד מסימני ההיכר המובהקים של הפיוט⁹⁹, כך שאין כל סיוע להקמת זמנו של הפיוט ממדרש זה.

ואולם, מעניינת כשלעצמה תופעת השימוש במשמעות המיוחדת של השורש חר"ז במדרש שיר השירים, מבחינת זמנו ומקומו של המדרש. אם נכונה השערתם של החוקרים שהמשמעות המיוחדת "חרוזים" = חרוזי שיר, נובעת מן הערבית, אזי ניתן לשער שאחד מעורכי מדרש דנן חי בסביבה דוברת ערבית¹⁰⁰ מחוץ לארץ-ישראל. דומה, שמסקנה זו יש בה כדי לתרץ את המקומות המרובים יחסית שבמדרש שיר השירים מן הגניזה, שבהם מדובר בשבחה של ארץ-ישראל¹⁰¹. מסתבר אפוא שהדברים הנלהבים על ארץ-ישראל

- 95 תיבה זו ליתא במהדורת הרב י"ח ורטהיימר, ירושלים, תשל"א, עמ' לו. ראה מה שכתבתי על הטקסט של מהדורה זו בקריית ספר, מח (תשל"ג), עמ' 544-545. וייתכן שהגיה על-פי יין הרקח לשה"ש א, י, עיין בהערה הסמוכה. ציוני העמודים של מדרש זה בהמשך הם על-פי מהדורת הרב ורטהיימר ז"ל.
- 96 ביין הרקח דפו"ר (לובלין, שס"ח): "אלו הפורטנים", וקשה להחליט אם לפנינו שיבוש או תיקון (השווה לדברי רס"ג הנ"ל: "אשר יערכו בו הפורטים...")¹, וצריך עיון. במהדורת רש"י קניבסקי (בני-ברק, תשמ"ה), עמ' קז: "אילו הפייטנים". אולם, בכ"ז אוקספורד 1576 (ס' 16,944) כבדפור, ואמנם שם הוסיף הערה בסוגריים: "נ"ל הפייטנים", וככל הנראה, הגיה הרב קניבסקי על-פי הערה זו, בלי להעיר על כך. ח' שירמן (לעיל הע' 2), עמ' 21, הע' 16, ציין למאמר זה על-פי ילקוט שמעוני שה"ש רמז תתקפג (וכ"ה אצל הרב קניבסקי שם, הע' נו), ופקפק בדבר מקורו וזמנו. והשווה: ד' הימן, מקורות ילקוט שמעוני, ב, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 481, מאמר 7.
- 97 ראה במבוא של א"ה גרינהוט, עמ' 19-20. בביקורתי על מהדורת ורטהיימר (לעיל הע' 95), עמ' 548, ניסיתי לתרץ את הסמכת המעשה ממנחות נג ע"א שבעמ' לו לפסוק שאנו דנים בו, והגני חזר בי ממה שכתבתי שם. כעת נראה לי לפרש בפשטות, שהמעשה הובא במקומו בגלל המליצה "בן תורה נאה", המקבילה באופן כיאסטי לכתוב ("נאו לו לחייך בתורים").
- 98 מה שכתב הרב ורטהיימר במבוא, עמ' 13 (והשווה למה שהעתי בקריית ספר, מח (תשל"ג), עמ' 546, הע' 23), שביוצר יום ב' של פסח לר"א הקלירי ישנה עדות שהשתמש במדרש דנן, אינו מוכח, עיין שם היטב.
- 99 עיין: ע' פליישר, "סממני-צורה בפייטנות הקלאסית — החריזה", שירת הקודש (לעיל הע' 17), עמ' 120-136; ה"ל, "בחנינות בתהליך עלית החרוז בשירה העברית הקדומה", מחקרי ירושלים בספרות עברית, א (תשמ"א), עמ' 226-238; י' יהלום, "תיאוריה ומעש בחריזה שבפיוט הקדום", הספרות, ב (תשל"א), עמ' 762-766.
- 100 אולם, יש לעמת ממצא זה עם גילוייו של א' מרמרשטיין, "מחקרים באגדה", הסוקר, ד (תרצ"ו-תרצ"ז), עמ' 131-136, וצריך עיון גדול. ופשיטא שאין מדרש דנן מכיר אלא "ארבע מלכיות" (ב, יא, עמ' נט-ס) או "מלכיות" סתם (ז, ח-ט, עמ' לא-לב), ואין זכר למלכות ישמעאל. יתר מכן, אחת החטיבות הגדולות והחשובות של המדרש (א, ג, עמ' ט-כ) נוגעת לאגדת "עשרה הרוגי מלכות", ומובן מאליה שמעשה זה הוא בעטיה של ה"חיה הרביעית" (עמ' 6) שהיא רומא; השווה למה שהעתי בספר הזכרון לש' בלקין, ניר-יורק, תשמ"א, עמ' 103, הע' 99-98.
- 101 אספתים במאמרי, "למקורה של מובאה באגרת ר' שלמה בן יהודה ועיונים במדרש שיר השירים", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 587-588, 582. דומה שלרשימה זו יש להוסיף את מדרש שה"ש ח, ה, עמ' קכ: "ד"א: עולה מן המדבר, מן הגלות שדומה למדבר" (שלילת הגלות!).

הפזורים לאורך המדרש, נכתבו באחת מארצות הגולה על רקע כמיהתו של העורך-המחבר לעלות לארץ, וכפי שהוא רומז באחת מדרשותיו: "יבאו ישראל וימצאו ארצם כשהיא מתוקנת" (ד, טז, מהד' ורטהיימר, עמ' צב).¹⁰² הפקענו אפוא את מדרש שיר השירים מן הגניזה מחזקתו הארץ-ישראלית והעמדנוה כיצירה שנתחברה באחת מארצות הגולה — או בגלויות שונות — שהוא כשלעצמו חזון לא-נפרץ בקרב הספרות המדרשית הענפה. לצד שני, עדיין קיימת האפשרות, ששימושו של מדרש שיר השירים במונח "חרוזים" לגבי הפייטנים תואם את השימוש הרגיל של שורש זה בספרות חז"ל. ייתכן אפוא, שהתיבה "חרוזים" שבדרשה זו רומזת לשימושם של הפייטנים במליצות מן המקרא ומן המדרשות וצירופן ושזירתן יחדיו, וסמי מכאן השפעה ערבית על מדרש דנן.

סיכום ומסקנות

התברר אפוא, שאין כל אסמכתא ממקורות חז"ל להימצאותם של פיוטים או פייטנים, לא בתקופת התנאים ולא בתקופת האמוראים. נמצאנו למדים, שאף שתיקה זו תומכת בגישתו של ר"ע פליישר "לאחר את ראשיתה של הפייטנות עד למאה ה', לכל הפחות, ואולי עד למאה ה'".

לעניות דעתנו, מעט הידיעות שבמדרש על הפייטן¹⁰³ ועל יצירתו האלפביתית,¹⁰⁴ נובעות מזמן מאוחר וחופפות את התקופה הקלאסית של הפיוט, מלפני הכיבוש הערבי. בתקופה זו עדיין רווח האלף-בית החלקי לצדו של האקרוסטיכון האלפביתי המלא. אותה דרשה יחידאית על הפייטנים וחרוזיהם¹⁰⁵ נובעת, ככל הנראה, מן התקופה הערבית. בניגוד לדעתם של חוקרים רבים, אין לראות ב"קרוב", "קרובה" ו"קרובי" פייטן מחבר קרובות, אלא שליח ציבור בלבד.¹⁰⁶ כמו-כן, התברר שאותם "אלף ביתין" ("אלפבטריין") שהשמיעו בסעודה שלאחר בריתו של אלישע בן אבויה שייכים לתהלים מזמור קיט, ובשום פנים ואופן אין לראות בהם פיוטים בעלי אקרוסטיכון.¹⁰⁷

כנגד המסקנה הברורה העולה מסקירת המקורות הספרותיים, מוצבת תגלית ארכיאולוגית ממצרים העלית, הסותרת, לכאורה, את מסקנתנו בדבר איחורה של היצירה הפייטנית לתקופה הבת-רלמודית. המדובר הוא בפאפירוס מקוטע למדי שגילה הארכיאולוג פלינדרס פיטרי באוקסיירינכוס,¹⁰⁸ שתוכנו "פיוט לחג השבועות".¹⁰⁹ יש מן החוקרים שהקדימו את זמנו של קטע זה, הנמצא כעת בספרייה הבריטית בלונדון

102 השווה: א' מרמרשטיין (לעיל הע' 100), עמ' 136; מאמרי הנ"ל (לעיל הע' 101), עמ' 587, הע' 47.

103 לעיל, פרק ה. יש לשים לב שהצורות "פייטן" ו"פייטנא" אינן הצורות המקוריות, השווה לעיל הע' 76. אני מקווה בע"ה להרחיב את הדיון על כך במקום אחר.

104 ראה לעיל, סוף פרק א.

105 לעיל, פרק ח.

106 השווה לעיל, פרקים: ב, ג, ד.

107 לעיל, פרק א.

108 ראה מהדורתו של: P.A.H. de Boer, "Notes on an Oxyrhynchus Papyrus in Hebrew", *Vetus Testamentum*, 1 (1951), pp. 49–57.

109 ח' שירמן, "חקר השירה והפיוט בשנת 1951 — רשימה ביבליוגרפית", קריית ספר, כח (תשי"ב-תשי"ג), עמ' 236.

(Or. 9180A), מלפני שנת 211 לספירה, אך לדעתו של הפאליאוגראף הנודע, ש"א בירנבאום, שריד זה שייך למאה הרביעית,¹¹⁰ ומסקנה זו אכן קיבל מ' בית-אריה, הכותב עליו: "קטע פיוט משנת 300-400 לערך".¹¹¹

לכאורה, ניתן היה לתרץ שמדובר בקטע שירי-פיוטי לאו דווקא משירת הקודש, שכן אין כל הוכחה שפאפירוס אוקסירינכוס שימש כחלק מן הליטורגיקה של בית-הכנסת, מה עוד שנתגלה באתר המרוחק מארץ-ישראל, הנחשבת בצדק כמקום לירתה ומרכז הווייתה של היצירה הפייטנית הקדומה. אף-על-פי-כן, אין להכחיש את אופיו הפיוטי המובהק של שריד זה, שלשונותיו מזכירות לנו יצירות פיוטיות ידועות בנות התקופה הקלאסית ושל אחריה.¹¹² מתוך התלבטות וספקות רציניים בדבר המסקנות המתבקשות מגילוי קטע פיוט מן המאה הרביעית לספירה, פניתי אל ד"ר עדנה אנגל, מפעל הפאליאוגראפיה העברית, שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המתמחה בכתב העברי שבתקופת החלל שבין איגרות בר-כוכבא לבין הכתבים הקדומים של גניזת קהיר, דהיינו — בין המאה השלישית למאה התשיעית לספירה, וביקשתי לתארך את הפאפירוס, והרי תשובתה:¹¹³

על-סמך טיפולוגיה לכתבים שבין המאות ג'-ט', שערכתי בעבודת הדוקטור שלי,¹¹⁴ אני נוטה לתארך את פפירוס אוקסירינכוס (Or. 9180A) למאה ה-ז'. אלא שלאור העובדה שאין מספיק יסודות מתוארכים לטיפולוגיה זאת, רצוי להגדיל את טווח התאריך למאות ו'-ז'...¹¹⁵

110 ראה: דה-הבור (לעיל הע' 108), עמ' 57, הע' 1; ח' שירמן, לתולדות השירה (לעיל הע' 2), עמ' 22, הע' 17; והשווה: "יהלום", "אזל משה" בפפירוס, תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 173.

111 מ' בית-אריה, "פאלימפסטט מינכן...", קרית ספר, מג (תשכ"ח), סוף עמ' 418.

112 ח' שירמן, לתולדות השירה (לעיל הע' 2), עמ' 22, הע' 18; הנ"ל, "חקר השירה" (לעיל הע' 109), שם הצביע על הלשונות "ברצד גבנונים" ו"פץ מלהב אנוכי" (כצ"ל, ולא כפי שנכתב שם), אך ישנם לשונות נוספים, ואין כאן מקום להאריך. ובכלל, מן הדין להזהיר את פאפירוס אוקסירינכוס מחדש, כהצעתו של ח' שירמן, כדי לעמוד על מבנהו, על תוכנו, על לשונותיו ועל שחזורו, וכן על קירבתו לפיוטים המצויים לחג השבועות ולמתן תורה. ודבר מאלף הוא שבספר הפרדס לרש"י (לעיל, הע' 58), סוף עמ' רכח הזכיר שהפיוטים הראשונים שצורפו לסדר התפילה כתחליף לדרשה בציבור הם: "אזהרות דחג השבועות, וקרוכות ויוצרות מענייני מתן תורה".

בשולי הדברים אף נעיר על מה שכתב הגר"ש ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים, ת"ש, נספחות, עמ' 40 [ויש לתקן שם, סעיף ב, שו" 3: הקדושים], בדבר ברכת המזון על קלף שנתגלה בדורא אירופוס, סמוך לבית-הכנסת המפורסם, שהיא 'ברכת המזון-פיוט למקרים מיוחדים'. שלא כדוגמת הפאפירוס שנתגלה באוקסירינכוס, לא ניכר כל סממן של פיוט בשריד זה, ואינני רואה כל דמיון בינו ובין פרסומיהם של א' מרמרשטיין (כצ"ל!) וא"מ הברמן שציין שם בראש עמ' 41. היוצא מדברינו — אין לנו אלא מה שכתב ליברמן עצמו בלשון ראשון, השווה שם, עמ' 40, ד"ה: בנוסח ברכת המזון של א"י לנוסחא "גויות רבאות", ותו לא מיד.

113 במכתבה אלי מיום 20.9.92. תודתי נתונה לד"ר אנגל על תשובתה המהירה והמפורטת.

114 ע' אנגל, "התפתחות הכתב העברי ממדר בר-כוכבא ועד שנת 1000" (דיס'), א-ג, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"א.

115 ראה גם מאמרו: "עיון פלאוגרפי באיגרת אוקספורד Heb.d.69", לשוננו, נג (תשמ"ט), עמ' 265-286. ועיין שם היטב, עמ' 274, הע' 14!

נמצאנו למדים אפוא, שאותו "פיוט לחג השבועות" אינו יכול לשמש ראיה להקדמת זמנה של היצירה הפייטנית לתקופת האמוראים, כטענתם של חוקרי פיוט אחדים, שכן בכוחו של המחקר הפאליאוגרפי החדשני והעדכני — באופן בלתי תלוי לחלוטין — להוכיח שזמנו של שריד זה תואם את זמנה המשוער של ראשית התקופה הקלאסית של הפיוט.¹¹⁶

116 עיין: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל הע' 17), עמ' 119.

שבעה קטעים חרשים של הלכות פסוקות והלכות ראו "הלכות מילה" מן הגניזה

הונתן עץ-חיים

כבר ש' פוננסקי¹ זיהה את הקטע Heb. Or. D48.32 שבספריית אוקספורד כקטע מתוך הלכות פסוקות (להלן: ה"פ").² קטע זה חופף בחלקו הראשון את חלקו האחרון של קטע גניזה אחר שבספריית המוזיאון הבריטי שמספרו Or. 10129.1 החל מעמ' ב שו' 12 "אי נמי פריש".³ קטע אחרון זה מוצא, לדעתו של ידידי ד"ר חיים בנטוב, בצפון אפריקה או ספרד במאה השלוש-עשרה. קטע זה חופף בחלקו הראשון לחלקו האחרון של דף גניזה אחר, אשר נחלק לאורכו ושני חלקיו נשתמרו בשתי ספריות שונות: חציו הימני בספריית אוניברסיטת קיימברידג' ומספרו T-S F8.124, וחציו השמאלי בספריית לנינגראד אוסף אנטונין 876,⁴ והכתוב בכתב יד ספרדי ברור עם סימני קדמות⁵ בצד סימני איחור,⁶ מן המאה השלוש-עשרה. ראשיתו של קטע זה, הכולל גם תרגום לערבית, מגיעה עד לראשיתן של הלכות מילה. העתקתי אפוא מתוך דף אחרון זה את שלוש-עשרה שורותיו העבריות הראשונות, עד למקום שבו הוא מתחבר עם Or. 10129.1. מכאן ואילך העתקתי את הדף Or. 10129.1 בשלמותו, ומכאן ואילך את החלק העודף שבקטע Heb. Or. D48.32. קטע נוסף שבספריית קיימברידג' שמספרו T-S F1(2).17, הכתוב בכתובה מזרחית רבנית מן המאה הארבע-עשרה, דף הקרוע לרוחבו בראשו ובשוליו הימניים, והכולל תרגום

- 1 במאמרו המפורסם: "L'original Arameen des Halachot Pesoukot", *REJ*, 63 (1912), pp. 243–244.
- 2 לקטע זה דף תואם שמספרו Heb. Or. D48.33 שזוהה אף הוא על-ידי ש' פוננסקי במאמרו שם. ראה גם מאמרי, "ארבעה קטעים חרשים של הלכות פסוקות 'הלכות עירובין' ו'הלכות שבת' מן הגניזה", בתוך: אי"ש בגבורות, מאמרים במורשת ישראל ובתולדותיו מוגשים לכבוד הרב אלכסנדר שפרן, רמת-גן, תש"ן, עמ' 117 ואילך.
- 3 הדף התואם של קטע זה שמספרו Or. 10129.2 פורסם על ידי בסידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 67–87.
- 4 תאומו של אנטונין 876 וזה בתוכנו לאנטונין 984 שפרסמתי בסידרא, ב (תשמ"ו), עמ' 95 שו' 18 "טבן-לין" עד עמ' 98 שו' 27 "בשעת טבילה".
- 5 הרגל האמצעית של ה"ש" יוצאת מן השלישית, "ק" סגורה, "ל" עם ראש חד.
- 6 ה"מ" פתוחה למטה, ב"פ" יוצאת ה"י" ההפוכה, יש ליגטורה של "אל", "ה" יש פתוחה ויש סגורה.

לערבית, ששורתו הראשונה הניתנת לקריאה חופפת את סיומו של הקטע הקודם, מקדם אותנו בטקסט עד כדי גישור בין הקטע הקודם לקטע שכבר פורסם על ידי בסידרא, ב.⁷ מקטע זה העתקתי רק שש-עשרה שורות שבהן הוא יתר על הקטע הקודם לו, שכן מכאן ואילך העדפתי את העתקתו של קטע גניזה נוסף שבספריית אוקספורד שמספרו Heb. Or. E105.41, שהוא מזרחי-ביזאנטיני מן המאה ה-14-15, הקרוע בחלקו העליון בשוליו והכולל תרגום לערבית, המגשר אף הוא בין החומר שלפנינו למה שכבר פרסמתי בסידרא, ב.⁸ לכל קטעי הגניזה הראשונים של ה"פ, עד לקטע T-S F1(2).17 ש' 12 בין השיטין "ולמולו", מצאנו מקבילה בקטע גניזה אחר שבספריית אוקספורד שמספרו Heb. Or. D63.41 הכולל את הלכות ראו לקטעים אלה ופותח בכותרת "הלכות מילה והלכות חיה". כתב-יד זה הוא מאזור איטליה הדרומית או ביזנט מן המאה השלוש-עשרה, ואולי אפשר לאחרו אף למאה הארבע-עשרה. העתקתי אפוא זה בצד זה את קטעי הלכות פסוקות ואת הקטע המקביל להם שבהלכות ראו.

מבין שבעת הקטעים (אנטונין 876 וכן T-S F8. 124 נחשבים לעניין זה כשני קטעים נפרדים) אני מפרסם בזה תשעה עמודים — שבעה מהם כוללים את הלכות פסוקות, ושניים נוספים את מקבילותיהם בהלכות ראו.

יחס הלכות פסוקות להלכות גדולות

א. התוספות שבהלכות גדולות (ה"ג) על פני ה"פ

1. תוספת הגורמת סתירה בינה לבין הפיסקה המשותפת לה"פ וה"ג.

דף ב עמ' א ש' 14. אחרי "סכנה" יש בה"ג תוספת של פיסקה גדולה "והיכא" עד "אחים ליה" (מ עמ' 204 ש' 31-39; ב עמ' 101 ש' 32 — עמ' 102 ש' 7; ו כג ע"ג ש' 35-47) המצטטת את הסוגיה שבבבלי עירובין סז ע"ב-סח ע"א. הפיסקה הקודמת, ש' 13 "והיכא" עד ש' 14 "סכנה", המשותפת לה"פ וה"ג, מופיעה ברי"ף שבת פרק יט סי' תקד ללא ציון, ומיד אחריה הפיסקה הנוספת שבה"ג בציון "בהלכות גדולות". פיסקה נוספת זו שבה"ג עומדת בסתירה לנאמר קודם בפיסקה המשותפת לה"פ וה"ג שבש' 10-13 "ר' אלעזר אומר מרחיצין את הקטן בין מלפני המילה ובין מלאחר המילה א' ר' יוחנן הלכה כראב"ע... בין חמין שהוחמו בשבת ובין חמין שהוחמו בער"ש". על-פי הפיסקה המשותפת — שבת נדחית גם לפני המילה על-ידי ישראל, ואילו על-פי התוספת — שבת נדחית רק על-ידי נכרי ובאמירה שאין בה מעשה. וכבר אמר הרי"ף לשבת שם סי' תקה: "והאי דכתב בעל הלכות (=והכוונה, כאמור, לתוספת) טעותא היא ולא תסמוך עילויה".⁹

2. תוספת הגורמת קושי בהבנת התוספת עצמה, מגיה וביה, בהשוואה לפיסקה המשותפת של ה"פ וה"ג.

7 ראה שם עמ' 94 ש' 5 "המברך אומ".

8 ראה שם עמ' 95 ש' 15 "על הטבילה".

9 הרמב"ם הלכות מילה פ"ג ה"ח ניסה ליישב את הדברים באומרו: "מקום שדרכן להרחיך את הקטן מרחיצין אותו בשבת ביום המילה בין לפני המילה וכו".

דף ד עמ' א שו' 10. אחרי "וימול" יש בה"ג תוספת המחולקת לשני חלקים. חלק א (למעט ר) "במתניתא תנא" עד "צריך למולו" (מ עמ' 208 שו' 98-99; ב עמ' 104 שו' 3-1; ו כד ע"א שו' 34-36) כולל את המקור המובא בתלמוד הבבלי שבת קלו ע"ב והמקביל לדברי שמואל שהובאו בסמוך לעיל. חלק ב (כולל ר) הוא תוספת עצמאית הכוללת את קביעת ההלכה "וכן הילכתא".

אולם תוספת המקור שבבבלי בחלק א מכבידה על התוספת של קביעת ההלכה שבחלק ב, מפני שלא ברור על מה מוסבת התוספת של קביעת ההלכה שבחלק ב. שהרי על-פי הבבלי שם יש מחלוקת בין דברי שמואל לבין דברי ה"מתניתא" — "איכא בינייהו נראה ואינו נראה", ואם כן האמירה הסתמית "וכן הילכתא" מיד אחרי הבאת דברי ה"מתניתא" קשה. אם אנו מסתפקים בנוסחת הקטעים שלנו שבה"פ וה"ר (ראה רשימת כתבי-היד) הכוללים רק את דברי שמואל, או אפילו את נוסח ר הכולל בנוסף לדברי שמואל רק את התוספת של "וכן הלכה", הדברים פשוטים, אולם התוספת של ה"מתניתא" שבחלק א מכבידה.¹⁰

3. תוספות שאינן גורמות כל קושי ואפשר לשער את זמנן.

(א) דף ב עמ' א שו' 19. אחרי "ברית" באה תוספת¹¹ "רב אדא בר אבהה" עד "אינו צריך להטיף ממנו דם ברית" (מ עמ' 205 שו' 44-48; ב עמ' 102 שו' 11-15; ו כג ע"ד שו' 2-5). תוספת זו מורכבת משלושה חלקים: החלק הראשון, "רב אדא בר אבהה" עד "דעברי אדרב", היא מובאה מלה במלה של קטע מן הסוגיה שבבבלי שבת קלה ע"א. החלק השני, "דרב אמר" עד "צריך להטיף ממנו דם ברית", הוא פאראפראזה של קטע אחר שבסוגיה שבבבלי שם. החלק השלישי, "והילכתא" עד "אינו צריך להטיף ממנו דם ברית",¹² הוא מסקנה עצמאית לחלוטין של בעל ה"ג.¹³ הראשונים, החל בר"י בתוספות (שבת קלה ע"א, ד"ה לא נחלקו)¹⁴ המצטטים את בעל ה"ג בפיסקה המשותפת לו ולה"פ בקטע שלפנינו, אינם מכירים, כנראה, את התוספת שבה"ג, בעיקר לא את החלק השלישי הקובע מפורשות "והילכתא כוותיה דרב וכו'", שכן התוספות שם אומרים: "וכקטן ודאי כדין פסקו כשמועתנו". וביבמות הם אומרים: "ונראה שעל זה סמכו ה"ג דסברי להו כאמוראי דהתם (=שבת) דאית להו דקטן אין צריך".¹⁵ הראשון האומר דברים דומים לדברי התוספת שבה"ג, אם כי אינו מזכיר אותו בפירושו, הוא הרא"ם בספר יראים (וילנא, תקצ"ג) סי' תב עמ' 449. נראה אפוא

10 קשה עוד יותר ובלתי הגיונית בתכלית היא נוסחת ו שבה הוסיף מאן דהוא אחרי "וכן הילכתא" — "איכא בינייהו נראה ואינו נראה". ראה: י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד, א, ירושלים, תש"ן, עמ' 262-263.

הרמב"ם בהלכות מילה פ"ב ה"ה פסק כשמואל, וכן בעל העיטור בשער ג, נ ע"ג, אף-על-פי שאינו מזכיר את ה"ג. לעומת זאת, הרי"ף לשבת שם סי' תקב והרא"ש לשבת פ"ט סי' ט לא הכריעו במחלוקת. הטור יו"ד סי' רסד פסק כשמואל, לעומת זאת פסק רבנו ירוחם, יד ע"ב, כרשב"ג.

11 בב וצב באה התוספת אחרי תוספת קודמת האומרת: "לא שנה בשבת ולא שנה כחול".

12 בב נוסף: "לא שנה כחול ולא שנה בשבת".

13 בכז ח' "למימרא...דם ברית". בכז: "למימרא דהילכתא דאינו צריך להטיף ממנו דם ברית", ורק אחר-כך "ושמואל אמ' ה'...צריך להטיף ממנו דם ברית".

14 ראה גם: תוספות יבמות מו ע"ב, ד"ה דר' יוסי.

15 ראה גם: מרדכי לשבת, סי' תכג; ערוגת הבושם, ח"ג, עמ' 188.

כי בעקבותיו נוספה תוספת זו בה"ג לא לפני המאה הארבע-עשרה, שכן גם הרא"ש בשבת פ"ט ס"ה, המתפלמס עם הרי"ף על הקריטריונים של האחרון לפסק ההלכה שלו,¹⁶ הנוגד את זה של ה"פ וה"ג, אינו מתייחס אל "והילכתא כוותיה דרב וכו'".¹⁷ במקרה הבא אפשר לאתר גם את מקומה של התוספת.

(ב) דף ב עמ' ב שו' 20. אחרי "ירחא" נוסף בה"ג "ובן שמונה" עד "לטלטלו" (מ עמ' 207 שו' 82-83; ב עמ' 103 שו' 21-22; ו כג סע"ד-כד רע"א). תוספת זו היא חזרה על דברים שנאמרו כבר קודם בפיסקה משותפת לה"פ וה"ג לעיל שו' 11-12.¹⁸ מן העובדה שתוספת זו מופיעה כבר בספר העיטור (שער שלישי, נא ע"א) ואינה מופיעה בספר אור זרוע (ח"ב, סוף ס"י קג, אם כי הציטוט שם הוא מ"בשר על גבי גחלים") נראה להסיק שמקור התוספת הוא פרובאנס.

ב. ה"פ חולק על ה"ג

דף ב עמ' ב שו' 1.

ה"פ: רב ור' יוחנן הלכה כרב.

ה"ג: רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.

ואין בה"פ טעות סופר, שכן ההמשך "אלמא איתתא לא מהלא", משפט המופיע אך ורק בה"פ וחסר אף בה"ר, הוא המסקנה המתבקשת מכך, ורק באופן חריג "ואיתתא מהלא" משום "דכת' וכו'".¹⁹

ג. כפילויות מוחלפות בה"ג²⁰

דף ה עמ' א שו' 3 "מהל" עד שו' 8 "למצרים". למדרש זה המשותף לה"פ וה"ג במקומנו יש כפולה בפיסקה הנמצאת בה"ג בלבד "דאמר מר" עד "דוחה את השבת" (מ עמ' 210 שו' 27-32; ב עמ' 104 שו' 30-34; ו כד ע"ב שו' 19-25), אולם כפולה זו מוחלפת לדרשה המשותפת במקומנו.²¹

במקומנו: שוב — זו פריעת מילה.

שנית — יהושע שנית למשה.

בכפולה: שוב — פריעת מילה ע"י יהושע לראשונה.

שנית — להקיש סוף מילה לתחילת מילה.

16 שבת פרק יט, ס"י תצד.

17 בעל העיטור, ח"ב, שער שלישי, נא ע"ג, אומר: "ורבוותא קמאי והלכות פסוקות כרב". אמנם בעל "שער החדש" שם, אות מו, מתקן "ורבוותא קמאי והלכות פסוקות כרב וכו' כצ"ל", וכן העיר ע' הילדסהימר למהדורת ברלין, עמ' 102, אות מא, אולם על-פי הקטע שלנו אין אנו צריכים לחיקוק. החידוש בדברי בעל העיטור הוא ש"רבוותא קמאי" פסקו כרב, לעומת עדותו של רב האי המובאת ברי"ף שם ש"רבנן קמאי" דווקא לשיטתו.

18 על תופעת התוספות הכפולות בה"ג ראה את מאמרו של ר"ן אפשטיין, "תוספתא' בס' 'הלכות גדולות'", מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ירושלים, תשמ"ד, א, עמ' 270 ואילך.

19 כל העוסקים בכללי הפסיקה, החל בסדר תנאים ואמוראים, כלל לא ואילך, בשיטת ה"ג.

20 ראה לעניין זה את מאמרו של ש' מורל, "לבירור יחס ה"פ כ"י ששון לה"ג", *HUCA*, 46 (1975), pp. 510-532.

21 ראה דיון בעניין זה גם לקמן עמ' 40.

נראית לי אפוא כפילות זו כתוספת מאוחרת שנוספה על-פי השאליות (מהדורת מירסקי) סי' קט. בד בבד או בעקבות תוספת הפיסקה שם נוספו גם במקומנו בה"ג (למעט כ8) בשו' המלה "שנית" או המלים "מאי שנית" (ראה ח"ג), מה שהופך את המשפט במקומנו לקשה מניה וביה. שכן, אם "שנית" — זו פריעת מילה, על מה מתבססים הדברים הבאים "ואמ' ליה הקב"ה ליהושע תני ומהלינהו" אם לא על המלה "שנית"? זאת ועוד, איך עומדים הדברים "שנית" — זו פריעת מילה" עם סיום הקטע במקומנו "שנית" — כלומר, שנית למצרים?

ד. כפילויות זהות בה"ג

דף ה עמ' ב שו' 2 "ומהליל". מלה זו המשוחררת בקטע ה"פ שלנו על-פי ק4 והחסרה בה"ג, משמעותה היא שהמל מברך ומל ורק אחרי המילה מברך אבי הבן. זו בדיק דעתו של חכם סוראי אחר, שר שלום, שדבריו נוספו בה"ג לקמן בסמוך (מ עמ' 214 שו' 55-57; ב עמ' 106 שו' 10-11; ו, ר — חסר) ובניגוד לדעתו של רב האי כפי שהובאה בתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו, 'ירושלים, תש"ך, ח"ב, סי' שלב עמ' 602). הווי אומר, מסורת סוראית קדומה של שר שלום, אף-על-פי שהוא קובע ש"כך מנהג בשתי ישיבות" (סדר רב עמרם גאון, מהד' גולדשמידט, 'ירושלים, תשל"ב, עמ' קפ). כנראה שכן היה לפחות עד ימיו.

יחס ה"פ וה"ג בקטעים שלנו לתלמוד הבבלי

א. פיסקאות בקטעים שלפנינו המוחלפות לתלמוד הבבלי
על העובדה שספרות הגאונים בענפיה השונים מביאה נוסחאות אחרות למקורות תלמודיים מאלה המצויים במקורות התלמודיים עצמם כבר עמדו חוקרים, ואף ציינו שבמקרים רבים אין מדובר רק בנוסחאות אחרות אלא בנוסחאות מוחלפות.²²
גם בקטעים שלנו נמצא דוגמאות לתופעה זו.
1. דף ה עמ' א שו' 1 "[אחד קטן]" עד שו' 2 "להברותו ולמולו ב[שבת]".
משפט זה "...מחמין לו חמין..." אף שבקטע שלנו אינו ניתן לקריאה בפירוש והוא שוחזר על-פי ה"ג, הנה אין הבדלים בין נוסחאות ה"ג לגביו, ובנוסח זה מצאנו אותו לעיל גם בדף ב עמ' א שו' 9-10 ובמקבילה שם בה"ר. בנוסח זה הוא מוחלף לדעתו של רבא בבבלי פסחים סט ע"א, ששם הנוסח "...אין מחמין לו חמין..."

22 A. Marx, "Pereferkowitz's Edition of Berakot", *JQR*, NS, 1 (1910), pp. 279-280
אפשטיין, "שרידי שאליות", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 466; הנ"ל, תרביץ, ז (תרצ"ו), עמ' 8-6; ש'
פרידמן, "לישנא אחרינא של הגאונים לסוגיית הבא לי גיטין", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 20; הנ"ל,
"תלמודם של גאונים: קטע קדום של תלמוד עם גליונות נוסח", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 37-48; ש'
מורל, "סוגיות התלמוד בספר הלכות פסוקות", *HUCA*, 50 (1979), עמ' יא-לב; י' ברודי, "ספרות
הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד, א, 'ירושלים, תש"ן, עמ' 237-303. ראה גם: ב"מ לוין,
רבנן סבוראי ותלמודם, 'ירושלים, תרצ"ז, בעיקר עמ' 20-26; רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות
האמוראים, 'ירושלים, תשכ"ג, עמ' 139-140; N. Brüll, "Die Entstehungsgeschichte des
babylonischen Talmuds als Schriftwerkes", *JJGL*, 11 (1876), pp. 79-84, 121-123

2. דף ה עמ' א שו' 3 "מהל" עד שו' 8 "למצרים".²³

המדרש במקומו מחולק לשני חלקים: א. שוב — זו פריעת מילה; ב. שנית — יהושע שנית למשה. והדברים מסתברים מפשט לשון המקרא שם ביהושע ה, ד-ז: "וזה הדבר אשר מל יהושע כל העם היצא ממצרים הזכרים. כל אנשי המלחמה מתו במדבר...כי מלים היו כל העם היצאים וכל העם הילדים במדבר...לא מלו...אתם מל יהושע". ומי מל את העם היוצאים ממצרים? בוודאי משה.

מדרש מקביל אנו מוצאים בבבלי יבמות עא ע"ב, אולם שם מוחלפת השיטה: א. שוב — פריעת מילה ע"י יהושע לראשונה; ב. שנית — להקיש סוף מילה לתחילת מילה.

אמרתי מוחלפת, משום שהדרשה במקומו שו' 6-7 מתייחסת לאפשרות לומר שפריעת מילה על-ידי יהושע היא הראשונה באמרה "דאיסלקא דפריעת מילה ליהושע היא ניתנה א"כ ניתוב רחמנא שוב מול" — בדיוק כפי שדרש הבבלי ביבמות — "ולישתוק?!". אולם הדרשה במקומו דוחה אפשרות זו: "אילא להכי כתבין שנית כלומר שנית למצרים". אבל אם "שנית" בבבלי שם היא "לאקושי סוף מילה לתחילת מילה", הרי הוא נשאר עם "שוב" שמשמעותה — "דפריעת מילה ליהושע היא ניתנה" לראשונה.²⁴

ב. התערבות מכוונת של בעל ה"פ בשינוי הנוסח במקרים אחרים ניתן להצביע לא על נוסח מוחלף מעיקרו לזה של התלמוד הבבלי, אלא על התערבות מכוונת של עורך ה"פ בשינוי הנוסח.

1. דף ב עמ' א שו' 10 "ר' אלעזר בן עזריה" עד שו' 11 "ובין מלאחר המילה". הדברים בנוסחם זה המיוחסים לראב"ע על-פי כל נוסחאות ה"פ וה"ג, מיוחסים במשנת שבת פ"ט מ"ג, על-פי כל הנוסחאות, לת"ק החולק על ראב"ע שם. אולם משום שעל-פי הסוגיה בבבלי שבת קלד ע"ב מתברר שכל המחלוקת בין ת"ק וראב"ע היא אך ורק בשאלה אם רק זילוף כת"ק או אפילו רחיצה כראב"ע, ולאחר שנפסקה ההלכה כראב"ע, שונה הנוסח.²⁵

2. דף ב עמ' א שו' 8 "ולקטן ולחיה". שתי המלים הללו הן תוספת של גאונים, שכן אין להן מקום לא בברייתא שבתוספתא שבת פט"ז הט"ו עמ' 73 ולא בברייתא שבבבלי יומא פד ע"ב. זאת ועוד, הלשון "ואין אומרין לו נמתין עד שיבריא" לקמן יכולה היתה להיות מוסבת לכתחילה רק על "חולה". מאידך גיסא, תוספת זו מתבקשת, שכן בחיה ובקטן עיסוקיה של קבוצת הלכות זו שבה"פ וה"ג, והיא המכינה את ההלכה הבאה "אחד קטן בריא...להברותו ולמולו בשבת". כראיה נוספת שלפנינו תוספת מכוונת תשמש העובדה שה"פ מצטט את הברייתא כלשונה בתוספתא שם, ובלא התוספת, בהילכות יום הכיפורים (מהד' ששון) עמ' כד שו' 9-13.

3. דף ב עמ' ב שו' 9 "שהה (פ"א)" עד "אינו נפל". פיסקה זו, הנראית לכאורה כהמשכה של הברייתא הנפתחת לעיל בשו' 7 ב"תנו רבנן בן

23 ראה לעיל עמ' 38.

24 מרש"י ביבמות שם, ד"ה ל"א, ומן התוספות שם, ד"ה בקונטרס, נראה ששתי הדרשות המוחלפות הללו לא היו הדרשות היחידות.

25 וראה את לשון הרי"ף לשבת פרק יט, סי' תצא.

שבעה וכו", שהיא ברייתא בתוספתא שבת פט"ו ה"ה עמ' 69, אינה נמצאת בברייתא שם, והיא אינה אלא פאראפראזה של דברי רשב"ג שבתוספתא שם ה"ז עמ' 70, ומובאת בלשונה בקטעים שלנו לקמן דף ג עמ' א שו' 2.

הצמדת פאראפראזה של דברי רשב"ג לפסקה בברייתא המדברת על "ספק בן שבעה ספק בן שמונה", נעשתה במטרה לשלב, כביכול, בתוך דברי הברייתא עצמם את הפרשנות שנתנו בריה דרבי יוסף ורב כהנא בבבלי שבת קלו ע"א לפסק ההלכה של רב יהודה בשם שמואל: "הלכה כרבן שמעון בן גמליאל" רק במקרה של ספק אם כלו לו חודשיו.²⁶

כפילויות בתוך קטעי ה"פ

על תופעת הכפילויות בתוך ה"ג כבר צמדנו לעיל. אולם נראה שהתופעה קיימת גם בתוך ה"פ אם כי בהיקף מצומצם מאוד, מכל מקום בקטעים שלפנינו דוגמה אחת. דף ב עמ' א שו' 9 "אחד קטן" עד שו' 13 "מערב שבת". קטע זה מופיע לקמן שוב בדף ד עמ' א שו' 10 עד דף ד עמ' א שו' 2.

26 ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לסדר מועד, עמ' 249 (למסכת שבת עמ' 70, שו' 21-22) מציין בין השאר את "חילופי מנהגים בין אנשי מזרח ובני א"י" סי' כג, כקשור למחלוקת בין בני בבל לבני א"י ביחסם לדעתו של רשב"ג. י' מילר במהדורותיו, חילוף המנהגים בין בני בבל לבני א"י (מהדורת צילום, מקור, ירושלים, תש"ל, מתוך השחר, שנה שביעית, וינה, תרל"ח), סי' לה עמ' 33, קושר לסי' כג שני סימנים נוספים: ב, לה. הן מילר בהערותיו (לסי' ב עמ' 11, לסי' כג עמ' 23, בנוסף לעמ' 33 דלעיל) וכן מ' מרגליות במהדורותיו, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י (ירושלים, תרצ"ח) בהערותיו (לסי' ב עמ' 94-95, לסי' כג עמ' 136-138, לסי' לה עמ' 155-156) מנסים להצביע על המחלוקת העקרונית שבין הבבלי לירושלמי ביחס לעמדתו של רשב"ג. אולם לנוכח הסברים אלה מתעוררות שתי שאלות: א. מדוע שתי השיטות העקרוניות ה"חלוקות" הללו לא הולידו חילוף בין בבל לא"י בשאלת "חילול השבת" לצורך המילה, דבר הנידון בפירוש בבבלי שבת קלה ע"ב — קלו ע"א והן בירושלמי יבמות פ"א ה"ז, יב ע"א ע"ב? ב. לא מצאתי שום הבדל עקרוני בין עמדת הבבלי לעמדת הירושלמי ביחס לדעתו של רשב"ג. התלמוד הבבלי שם קלו ע"א עקבי ומתיר את כל הסתירות שבין דעתו של רשב"ג ומקורות תנאיים אחרים, וכן בין דעתו של רשב"ג והתנהגותם של אמוראים, בתירוץ שגם רשב"ג מסכים שב"כלו לו חודשיו" אין ספק נפל. כך גם אומר הירושלמי שם "אמר ר' בא מה פליגין כשלא נולד לחודשיו אבל אם נולד לחודשיו אף רשב"ג מודה". אם כן, היכן המחלוקת העקרונית בין בבל לא"י? נראה אפוא כי אכן החילוקים בין בני בבל לבני א"י אינם קיימים לא בנושא "חילול השבת" לצורך המילה, לא בנושא שחיטת בהמה לצורך קרבן ולא בנושא הייבום. וכל כך למה? מפני שאלה נושאים הנידונים במקורות תנאיים — מילה וקרבן בברייתא שבתוספתא שבת שם, המובאת בבבלי שבת קלה ע"ב וקלו ע"א, וייבום במשנת נדה פ"ה מ"ג. אליהם יחס שני התלמודים שווה, כפי שציינתי לעיל — יש חשש לנפל רק כשלא כלו לו חודשיו, ואם כלו אין צורך להמתין.

במה אפוא עוסקים החילוקים? בנושאים הנלמדים כמסקנות מתוך המקורות הללו: אבלות, חליצה, שחיטה שלא לצורך קרבן. בנושאים אלה התפתחה לקראת סוף תקופת האמוראים (כך אני למד מדבריהם של רב דימי ורב אשי בבבלי שבת קלו ע"א) מחלוקת עקרונית בין בבל לא"י. בני בבל נאחזים בדבריו של רשב"ג במנותק מהקשרם ומן הפירוש האמוראי המקורי שניתן להם, ואפילו במקרה שכלו לו חודשיו חוששים לנפל. ואילו בני א"י אינם חוששים לנפל אפילו לא כלו לו חודשיו, שכן ראו בכך גזירה לגזירה, וכך יש להבין את הדברים בסי' כג: "ובני א"י שוחטין אותו אפילו בן יומו שאין בן שמונה אלא לקרבן" (ונלע"ד, שלא ירד מ' מרגליות שם, עמ' 136-137, לסוף כוונת העניין. נסיון חלקי להסביר את מגמת ההלכה הבבליית יש בדברי הרי"ף לשבת פרק יט, סי' תצו).

הגם שבמקומנו יש לנו עדויות למהימנות הנוסח משני כתבי־יד נוספים: ק1+א וכן מב1, הנה אין אנו יודעים מה היתה נוסחתם לקמן. וכן להיפך, מקטעי הגניזה ק4 ו־Heb. Or. E105.41 שעל־פיהם הועתק הנוסח לקמן, אין אנו יודעים מה היתה גירסתם במקומנו. זאת ועוד, בשלושה כתבי־יד של ה"ג למקומנו — מ, ב, כ2 — חסר המשפט "אחד קטן...מחמין לו חמין". מאידך גיסא, המשפט "קטן חולה...בשבת" מופיע בק4 רק בין השיטין אם כי עי"ע (והוא נמצא בכמה נוסחאות של ה"ג. ראה ח"ג). בכל אופן בה"ר העניין כפול.

ענייני לשון

מטבע הלשון "ספק נפשות" בפי הגאונים²⁷ בקטעים שלפנינו (דף ב עמ' ב שו' 19) הוא בעל משמעות שונה מזו שבפי האמוראים. בפי האמוראים משמעותו — ספק אבדן נפש; ואילו בפי הגאונים — ספק קיימת נפש. זאת, בנוסף למשמעות כפי שהיא בפי האמוראים כמו בקטע הגניזה אנטונין 984 שפרסמתי,²⁸ עמ' 102 שו' 10-11.

*

העתקתי את הקטעים כפי שהם. השלמות של טקסט חסר או בלתי קריא לא הבאתי בטקסט עצמו אלא בהערות, אלא אם כן מצאתי לאותם חלקים פגומים מקבילות בקטעי גניזה אחרים של ה"פ. במקרים אלה השלמתי בטקסט עצמו. התקנתי לטקסט אפאראט של חילופי גירסאות עם גירסאות אחרות של ה"פ וה"ג²⁹ שהיו ברשותי (רשימתן לקמן בסמוך), וכן הערתי לגירסאות הספרות התלמודית. בראש האפאראט הבאתי את המקבילות של הקטעים בה"ג. במקום שהעתקתי את נוסח ה"ג בשלמותו, העתקתי אותו על־פי מ וצירפתי חילופי גירסאות עם שאר נוסחי ה"ג.

רשימת כתבי־היד והדפוסים לה"פ וה"ג שבהם השתמשתי

א	אנטונין 876 (ה"פ)
ב	ה"ג, דפוס ברלין, 1888
ה"ר	Heb. Or. D63.41
ו	ה"ג, דפוס ורשא, תרל"ה, על־פי דפוס ונציה
כ ³⁰ 1	Heb. Or. D48.32 (ה"פ)
כ2	Heb. Or. D48.19 (ה"ג)
כ3	Heb. Or. D48.20 (ה"ג)
כ4	Heb. Or. D48.15 (ה"ג)

27 ואני מדבר על שימוש עצמאי במושג ולא על ציטוט של מקור תלמודי.

28 ראה לעיל הע' 4.

29 את נוסחאות מ, ב, ו של ה"ג קראתי מתוך כתבי־היד שעליהם הם נשענים ולא מתוך מהדורות המודפסת, ויש הברלים.

30 קטעי גניזה שבספריית הבודליאן שבאוקספורד.

Heb. Or. C18.58 (ה"ג)	55
Heb. Or. C18.59 (ה"ג)	65
Heb. Or. C18.60 (ה"ג)	75
Heb. Or. C18.61 (ה"ג)	85
Heb. Or. C18.62 (ה"ג)	95
ה"ג, כ"י מילאנו, אמברוזיאנא 14, במהדורתו של ע' הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב	מ
Or. 12299.6 (ה"פ)	מב ¹
Or. 5531.11 (ה"ג)	מב2
F8.124 (ה"פ)	ק ¹²
Arabica 50.122 (ה"פ)	ק2
F11.23 (ה"ג)	ק3
F1(2).17 (ה"פ)	ק4
ה"ג, כ"י ותיקן 304	ר
א, כו, מב1, ק1, ק2, ק4.	ה"פ:
ב, ו, כ2-כ9, מ, מב2, ק3, ר.	ה"ג:

סימני ההדרה

< >	השלמה שלי
[]	השלמה על-פי כ"י
{ }	נוסף בין השיטין
{{ }}	נוסף בגליון

סימני קיצורים וראשי-תיבות

בשא"נ	בשאר נוסחאות
בכה"נ	בכל הנוסחאות
דפו"ר	דפוס ראשון
ח'	חסר
כ"א	כ"י אסימני לספרא
כ"ב	כ"י וינה לתוספתא
כ"ה	כ"י המבורג לתלמוד הבבלי
כ"ו	כ"י ותיקן לתלמוד הבבלי
כ"ט	כ"י ארפורט לתוספתא
כ"כ	כ"י אוקספורד לבבלי על פי דקדוקי סופרים
כ"ל	כ"י לונדון לתוספתא

31 קטעי גניזה שבספריית המוזיאון הבריטי.

32 קטעי גניזה שבספריית אוניברסיטת קיימברידג', אנגליה, אוסף T-S.

כ"י מ	כ"י מינכן לתלמוד הבבלי
כ"י נ	כ"י ביהמ"ד לרבנים בניו-יורק Rab. 984 לתלמוד הבבלי
כ"י ס	כ"י אוקספורד 395 למשנה עם פיהמ"ש לרמב"ם
כ"י פ	כ"י פרמה למשנה
כ"י צ	כ"י פירנצה לתלמוד הבבלי
כ"י ק	כ"י קאופמן למשנה
משב"ב	משנה שבבבלי
משב"ר	משנה שכירושלמי
ע"א	על-ידי אחר
ע"ע	על-ידי עצמו
תוס'	תוספתא

המקבילות בה"ג

דף א עמ' א שו' 1 "כלל" — דף ב עמ' א שו' 7 "אחרת": מ עמ' 202 שו' 1 — עמ' 203 שו' 24; ב עמ' 101 שו' 1-25; ו כג ע"ב שו' 41 — ע"ג שו' 25.
 דף ב עמ' א שו' 8 "מחמין" — שו' 14 "סכנה": מ עמ' 203 שו' 25 — עמ' 204 שו' 31; ב עמ' 101 שו' 26-32; ו כג ע"ג שו' 27-35.
 דף ב עמ' א שו' 14 "ימול" — שו' 19 "ברית": מ עמ' 205 שו' 40-43; ב עמ' 102 שו' 11-7; ו כג ע"ג שו' 48 — ע"ד שו' 2.
 דף ב עמ' א שו' 19 "וגוי" — דף ב עמ' ב שו' 1 "ימול (פ"ב)": מ עמ' 205 שו' 49-51; ב עמ' 102 שו' 16-18; ו כג ע"ד שו' 5-8.
 דף ב עמ' ב שו' 1 "והלכתא" — שו' 6 "והקרפף": מ עמ' 206 שו' 54-60; ב עמ' 102 שו' 22-28; ו כג ע"ד שו' 14-19.
 דף ב עמ' ב שו' 6 "תנו רבנן" — שו' 23 "חדשיו": מ עמ' 206 שו' 71 — עמ' 208 שו' 86; ב עמ' 103 שו' 9-24; ו כג ע"ד שו' 35 — כד ע"א שו' 4.
 דף ב עמ' ב שו' 23 "רב אשי" — דף ג עמ' א שו' 15 "דאמי": מ עמ' 208 שו' 86-89; ב עמ' 103 שו' 24-28; ו כד ע"א שו' 5-24.
 דף ד עמ' א שו' 1 "קטן"] — שו' 10 "וימול"; מ עמ' 208 שו' 90-98; ב עמ' 103 שו' 28 — עמ' 104 שו' 1; ו כד ע"א שו' 24-34.
 דף ד עמ' א שו' 10 "א' ראבא" — דף ה עמ' א שו' 11 "[עטרה]": מ עמ' 209 שו' 4-15; ב עמ' 104 שו' 6-17; ו כד ע"א שו' 41 — ע"ב שו' 6.
 דף ה עמ' ב שו' 1 "המל" — שו' 3 "כשם": מ עמ' 214 שו' 53-54; ב עמ' 106 שו' 7-9; ו כד ע"ג שו' 35-37.

ה"ג אנטונין T-S F8.124/876

HEB. OR. d63.41 ה"ר

[דף א עמ' א]

מעומ...בל. שוב מותר לשפון

לתוכה ומותר לשפון בתוכה.

הלכות מילה והלכות חיה

1 כלל אמ' ר' עקיבה כל מלאכה

שאפשר לה לעשות מערב שבת

אינה רוחה את השבת מילה

שאפשר

2 לה לעשות מערב שבת רוחה את

השבת א' רב יהודה א' רב הלכה

כר' עקיבא ומנ' למילה שהיא

3 רוחה את השבת אר' יוחנן דאמ'

קראה וביום השמיני ימול בשר

ערלתו וביום אפילו בשבת ור'

4 לעזר א' כתב אות אות כת'

במילה והיתה לאות ברית וכת'

בשבת אות היא לעולם אלא מעתה

5 תפילין שכתוב בהן אות ידחו

את השבת אלא כת' ברית ברית

כת' במילה והיתה לאות ברית

וכת'

[דף א עמ' א]

1 כלל אמ' ר' עקיבה כל מלאכה

שאפשר לה לעשות מערב שבת

אינה רוחה את השבת מילה

שאפשר לה לעשות

2 מערב שבת רוחה את השבת אמ'

רב הלכה כר' עקיבה:

3 ומנ' למילה גופה שרוחה את

השבת אמ' ר' יוחנן אמ' קרא

וביום השמיני ימול בשר ערלתו

4 וביום ואפילו בשבת ר' אליעזר

אומ' אתיא אות אות כתיב במילה

והיתה לאות ברית וכת' בשבת

ביני ובין בני ישראל

5 אות היא לעולם אלא מעתה

תפילין נמי דכת' ביה אות

לידחי שבת אלא אתיא ברית ברית

כת' במילה והיתה לאות ברית

[דף א עמ' א]

1 כלל / 55 נוסף: גדול // עקיבה / וכן מ, ב, 2, 5, ה"ר ובמשנת שבת פ"ט מ"א כ"ק, כ"ר, לו וכן במשבי"ר. ו, ר, 5: עקיבא, וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"מ. וכן לקמן ש"ר 2 // שאיפשר (פ"א) / וכן מ, ב, ו, ר ובמשנה שם כ"ק, כ"ר, לו, במשבי"ר ובמשב"ב כ"ו. 2, 5, ה"ר: שאפשר, וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"מ דפ' // לה / וכן מ, ב, 2, 5, ה"ר ובמשנה שם כ"ק, כ"ר, לו, במשבי"ר ובמשב"ב כ"מ. ו, ר, ח', וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"מ דפ' // לעשות (פ"א) / וכן מ, ב, ו, 5 ובמשנה שם כ"ק, לו, משבי"ר, ומשב"ב כ"מ וכ"ו. ר: לעשותה, וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב שם כ"ו דפ'. 2, ה"ר: לעשותה, וכן במשנה שם כ"ק בגליון ע"ע // שאיפשר (פ"ב) / וכן היה במשנה שם כ"ק ונוסף "איי" בין "יי" לפ" בן השיטין ע"א. ה"ר: שאפשר. ה"ג: שאי אפשר (ו, ב: שאי אפשר), וכן במשנה שם לו ובמשב"ב // לה לעשות / וכן מ, ב ובמשנה שם כ"ר ובמשבי"ר. 2, ה"ר: לה לעשות. ו, ר, 5: לה לעשותה //

2 שבת / 55: השבת // אמ' / ב: ואמר // רב / מ, ו, ה"ר נוסף: יהודה אמר רב, וכן בבלי שבת קלג ע"א דפ' ובבלי פסחים ט"ז ע"ב דפ'. ב, ר, 2, 55 נוסף: יהודה, וכן בבלי שבת שם כ"מ וכ"ו ובבלי פסחים שם כ"מ ובגוזי תלמוד בבלי (אברהם כן, ירושלים, תשל"ו) לח ס //

3 ומנ' / וכן ב, ו, 2, 5. מ: ומנ' / ר: ומנ' // גופה / וכן מ, ב, 5, ו, 2: עצמה. ר, ה"ר: ח' // שרוחה / וכן ה"ג. ה"ר: שהיא רוחה // אמ' / ר' / מ: דאר' // אמ' (פ"ב) / וכן 2, 6. בשא"נ: דאמ' // קרא / וכן ה"ג. ה"ר: קראה // ימול בשר ערלתו / וכן ב, 2, 6, ה"ר. מ: ח'. ר, ו: ימול //

4 וביום/ר: ביום, וכן בבבלי שבת קלב ע"א כ"מ וכ"ו / ואפילו/וכן מ, ו, ר, 2 ובבלי שם כ"ו. ב, 6, ה"ר: אפילו, וכן בבלי שם כ"מ דפ' // ר' / וכן מ, ב, 2, 3. ו, ר, 6, ה"ר: ור' // אליעזר/וכן ב, 2. מ, ו, ר: אלעזר, וכן בבלי שם. 6, ה"ר: לעזר // אומ' / וכן ב, 2, 6. מ, ו, ר, ה"ר: אמר // אתיא / ר: אמ' קרא // כתיב / ו: כתב // ביני...ישראל / וכן ב, ו (...ובין בין...), ר, 2. מ, 6, ה"ר: ח' //

5 לעולם / וכן מ, ב, ר, 6, ה"ר. ו, 2: ח' // אלא / 6: אילא. וכן לקמן בסמוך וכן בשו"ר 6 // נמי / בשא"נ: ח', וכן בבלי שם // ביה / ה"ג: בהו, וראה ה"ר // אות (פ"ב) / וכן ר, 2, ה"ר ובבלי שם. מ, ב, ו

6	וכת' בשבת לעשות השבת לדורותם ברית עולם: אי הכי גדול נמי	6	בשבת לדורותם ברית עולם ואם כן גדול אדם שלא מלו כיום שנתנה שבת שכת' בו
7	דכת' ברית לידחי שבת אלא דורות דורות כת' במילה	7	ברית ידחה את השבת אלא כת' דורות דורות כת' במילה
7	ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם וכת' בשבת לעשות השבת לדורותם אי הכי		לדורותיכם וכת' בשבת לדורותם ברית
8	ציצית נמי דכת' ביה לדרתם לידחי שבת אמ' רב נחמן בר	8	עולם ואם כן ציצית שכת' בו לדורותם ידחה את השבת אלא א' רב נחמן בר יעקב יצחק דנין אות
9	יצחק דנין אות וברית דורות מאות וברית דורות לאפוקי הנך	9	ברית דורות מאות ברית דורות {להוציא} חוץ מתפילין וציצית שאין כת' בהן שלשתן אות ברית דורות
9	גדול ותפילין וציצית דאין דוחין את השבת:	10	והלכה כר' יוחנן בשמיני
10	תניא כואתיה דר' שמעון שמיני ימול	11	ימול אפילו בשבת מה אני {מקיים} מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ מין המילה אבל מילה דוחה את השבת מאי

נוסף: דכת' (ו: ח') והיה (ב: והיתה) לאות על ירך (ו: ידכה). 6: והיה לאות על ירך // לידחי / מ, ר, 6: 2:
לידחו, וכן בבלי שם כ"י' // אחיא / ה"ר: כת' // והיתה / מ: ח' //
6 לעשות השבת / בשא"נ: ח', וכן לקמן שו"ר // לדורותם / וכן ר, ה"ר, ו, 2, 6: לדרתם, מ, ב: ח' //
נמי / וכן ה"ג. ה"ר: ח', וכן בבלי שם. ה"ר נוסף: אדם שלא מלו כיום שנתנה שבת // דכת' / ה"ג נוסף: ביה,
וכן בבלי שם כ"י' ודפ', וראה ה"ר // אלא / ה"ג נוסף: אחיא, וכן בבלי שם. ה"ר נוסף: כת' // דורות (פ"ב) /
6: ח', וכן בבלי שם כ"י' וכ"י' בין השיטין ע"י' //
7 וכן שמנת ימים / בשא"נ: ח' // ימול לכם / וכן ב, 2, 6. מ, ו, ר, 3, ה"ר: ח' // כל זכר / וכן ה"ג
(למעט ר). ה"ר: ח' // לדורותיכם / ב, 2, 6: לדרתים // לעשות השבת / ר, 2, 6: ח' // לדורותם /
וכן מ, ר, ה"ר: ב: לדרתם, ו, 2, 6: לדרתם. ונוסף בכה"נ: ברית עולם // נמי / וכן ה"ג. ה"ר: ח', וכן בבלי
שם // ביה / וכן בבלי שם כ"י' ודפ'. מ: בהו, ב, ר, 2: בה, וכן בבלי שם כ"י' // לדרתם / וכן ו, 6. מ, ר:
לדורותם. 2: דורות. ב: לדרת. ה"ר: לדורותם //
8 לידחי / וכן מ, ב, ו, 6 ובבלי שם. ר: תדחי. 3: לרחי. 2: תידחה // שבת / וכן ו, ר, 2, 6 ובבלי שם.
3: את השבת. מ, ב, 2, ה"ר נוסף: אלא, וכן בבלי שם // יצחק / וכן ה"ג ובבלי שם בדפ'. ה"ר: יעקב
יצחק/דנין/6: נוסף: דבר שיש בו//וברית (פ"א)/בשא"נ: ברית//מאות/6: מה אות//וברית (פ"ב)/
וכן ב. בשא"נ: ברית // הנך / ה"ר: ח' // דחדא... (9) כגון גדול ותפילין וציצית / ה"ר: חוץ מתפילין
וציצית שאין כת' בהן שלשתן אות ברית דורות // כת' ביה / מ, ב, 2: כתיבן. ו: כתב בהו. ר: הוא דכתיבן.
3: כתיבין. 6: דכתיבין // כגון... (9) וציצית / ב: כגון תפילין גדול וציצית. מ, ו, ר, 2, 3, 6: ח', וכן
בבלי שם //
9 דאין...השבת / בשא"נ: ח' //
10 תניא / וכן ה"ג. ה"ר: והלכה // כואתיה דר' שמעון / 6: כואתיה דר' יוחנן. מ, ב, 2: כותיה דר'
יוחנן, וכן בבלי שם כ"י'. ו, ר: כותיה דר' יוחנן, וכן בבלי שם כ"י' ודפ'. ה"ר: כר' יוחנן // שמיני / וכן מ, ו,
ר, 6 ובבלי שם. ב, ה"ר: בשמיני, וכן ספרא תוריע פרק א, ג. 2: השמיני //
11 ואפילו / וכן ה"ג ובבלי שם כ"י'. ה"ר: אפילו, וכן ספרא שם ובבלי שם בשא"נ // ומה / וכן מ, ב, ר,

- 12 טע' קל וחומר ומה צרעת שהיא דוחה את העבדה ועבדה דוחה את השבת ומה טע' קול וחומר ומה אם צרעת שהיא דוחה את העבדה
- 12 השבת מילה דוחה את השבת מילה שנדחת
- 13 מפני העבדה אינו דין שתהי מילה דוחה את השבת ומנא לן דמילה דוחה את הצרעת דכת' ימול בשר
- 12 עבודה דוחה את השבת מילה {שהיא} דוחה את השבת שנידחת מפני העבודה אינו דין שתהא מילה
- 13 דוחה אותה ומנ' למילה שהיא דוחה את הצרעת דכת' ימול

OR. 10129.1

[דף ב עמ' א]

- 1 ערלתו מאי בשר ערלתו בשר אף על פי שיש שם צרעת ומימאי
- 2 דצרעת חמורה דילמא שבת חמורה ולא דחיא לה מילה אלא א' קרא
- בשר ערלתו מהוא בשר ערלתו אפעלפי שיש שם צרעת נמי מאי צרעת חמורה או נא' שבת חמורה ולה דחיה לה מילה אמ'

2, כ2 וספרא שם דפו' ודפ' ובבלי שם. ה"ר: מה, וכן ספרא כ"א. ו: ואלא מה // מן / וכן ה"ג וספרא שם. ה"ר: מין // את השבת / וכן מ, ב, כ6, ה"ר. ו, ר, כ2: שבת. וכן לקמן שר' 12 // מאי (12) טע' / וכן ה"ג (למעט ר) ובבלי שם. ר: ח'. ה"ר: ומה //

12 קל / ר: מקל. ה"ר: קול // וחומר / וכן ו, ר, כ2, ה"ר ובבלי שם כ"מ, כ"י ודפ'. מ, ב, כ3 נוסף: מצרעת, וכן בבלי שם כ"כ. כ6 נוסף: ומצרעת // ומה / וכן ה"ג. ה"ר נוסף: אם // שהיא דוחה / וכן ה"ר. מ, ב, ו, ר, כ3, כ2: שדוחה, וכן בבלי שם. כ6: דוחה // העבדה / בשא"נ: העבודה // ועבדה / ה"ר: עבודה. ה"ג: ועבודה, וכן בבלי שבת קלב ע"ב // דוחה את השבת (פ"ב) / וכן בבלי שם כ"מ ונמחק "את" ונכתב "אותה" בין השיטין ע"א. מ, ב, ו, ר, כ2, כ6: דוחה אותה שבת, וכן בבלי שם כ"י ודפ'. ה"ר: שהיא (בין השיטין ע"ע) דוחה את השבת // שנדחת... (13) את השבת / ב: ח' // שנדחת / וכן ר, כ3 ובבלי שם כ"י. מ, כ2, ה"ר: שנידחת. ו: שנדחת. כ6: שנדחת, וכן בבלי שם בדפ' //

13 העבדה / מ, כ3, כ2, ה"ר: העבודה, וכן בבלי שם בדפ'. ו, כ6: עבודה, וכן בבלי שם כ"מ וכ"י. ר: מילה, ותוקן בגליון ע"ע 'עבודה נראה ל' // שתהי / בשא"נ: שתהא // את השבת / כ6: אותה שבת. בשא"נ: אותה // ומנא לן דמילה / וכן ב, כ2, ונוסף: גופה. מ: ומנלן דמילה. ו: ומנין שמילה. ר: ומנלן שמילה. ה"ר: ומנ' למילה, ונוסף: שהיא // דוחה (פ"ב) / וכן מ, ב, ו, כ6, כ3. ר: שדוחה. כ2: דחיא // את הצרעת / ר, כ2: צרעת // דכת' / כ2: דתניא //

1 ערלתו (פ"א) / וכן ק1, ו, ר, כ6, ה"ר. מ, ב, כ3, כ2 נוסף: שאין צריך (ב, כ2: צורך) לומר בשר ערלתו // מאי / וכן 1+1, א, ב, כ6, ה"ר. מ, כ3, כ2: ומאי. ו, ר: ח' // בשר (פ"א) / וכן מ, ב, כ2, כ6, כ3 וראה ספרא שם ד, ירושלמי נדרים פ"ג ה"ט לח ע"ב, ובבלי שם. א, ו, ר, ה"ר: ח' // ערלתו (פ"ב) / מ, ו, ר, כ2: ח' // בשר (פ"ב) / ר: ח'. וכן ספרא שם ובבלי שם // אף / וכן מ, ר, כ3, ה"ר וספרא שם, ירושלמי שם ובבלי שם כ"מ. א, ב, ו, כ2, כ6: ואף, וכן בבלי שם כ"י ודפ' // פי / ר, כ6: גב // צרעת / וכן א, ר, כ6, ה"ר. מ, ב, ו, כ3, כ2 נוסף: ומה אני מקיים השמר בנגע הצרעת בשאר מקומות חוץ מן המילה // ומימאי / וכן א. בה"ג: וממאי, וכן בבלי שם כ"מ, השונה בקטע זה מכל שאר נוסחאות התלמוד הידועות לי (ופליאה בעיני שאין לדבר זכר בדק"ס שלפנינו). ה"ר: נמי מאי //

2 דצרעת / א+1, כ2, ה"ר: צרעת, וכן בבלי שם כ"מ // חמורה (פ"א) / ק1: חמורה. וכן לקמן בסמוך // דילמא / ק1: דילמא // ולא דחיא / ק1: ח' // לה / ר: ח' // אלא / וכן ק1, מ, ב, כ2. כ6: אילא. ו, ר, ה"ר: ח' //

- 3 ובינ[ום] אפילו בשבת. עושין כל צרכי מילה בשבת מזהלין ופורעין
- 4 ומוצצין ונותנין עליה אֶסְפְּלִינִי וקִמְן לא שחק קמן מערב שבת לועס
- 5 ..יניו ונותן וכיום טוב שוחק כדרכו לא טרף שמן ויין נותן זה בעצמו
- 6 וזה בעצמו. אין עושין לה חלוק כתחילה אבל כורך עליה סמרטוט לא
- 7 התקין [מ]ערב שבת כורך על אצבעו ומביא אפילו מחצר אחרת.
- 15 קראה ביום ביום...לו בשבת עושין כל צורכי מילה בשבת מזהלין ופורעין ומוצצין
- 16 ונותנין עליה....נית וכמן אם לא שחק מערב שבת לועס בשיניו ונותן וכיום טוב שוחק
- 17 כדרכו אם לא. רף יין ושמן נותן זה לעצמו וזה לבעצמו. ואין עושין לה חלוק בתחילה אבל
- 18 כורך עליה סמרטוט אם לא התקין מערב שבת כורך על אצבעו ומביא אפילו מחצר אחרת.

- 3 ובינ[ום] / וכן ק1, ו. ה"ר: ביום. מ, ב, ק3, 22 נוסף: דאי (ב, 22 נוסף: לא) כת' רחמנא ביום (ק3: וביום) הוה אמינא (ב: אמנא) בשבת לא כתב רחמנא וביום. ר, ה"ר נוסף: ביום. 66 נוסף: השמיני וביום // אפילו / וכן 66 ובבלי שם כ"מ. א, ושא"ג ה"ג: ואפילו // בשבת (פ"א) / וכן א, 22, ה"ר. מ, ב, ו, ר, ק3, 66 נוסף: והלכה (ב, 66: והילכתא) כר' יוחנן // צרכי / וכן ק1, ב, ר, ק3, 22, ה"ר ובמשנת שבת פ"ט מ"ב דפו"ר ובמשב"ב. מ, ו, 66: צורכי, וכן במשנה שם בכ"י ובשני קטעי גניזה (ראה א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים, תשל"ז, עמ' 329) ובמשב"ר // בשבת (פ"ב) / וכן ק1, ו, ר, ק3, ה"ר ובמשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"מ וכ"י. מ, ב, 66: ח', וכן במשנה שם בכ"י, במשב"ר ובמשב"ב בדפ' //
- 4 עליה / א: עליהן // אֶסְפְּלִינִי / וכן מ ובמשנה שם, במשב"ר ובמשב"ב כ"מ וכ"י. ב, ו, ר, ק3: איספלינית, וכן במשב"ב שם בדפ'. א, 22, 66: אספלינית // וקמן / וכן 22, ק3, 66, ה"ר ובמשנה שם כ"מ, פ, לו ובשני קטעי גניזה (גולדברג שם). א, מ, ב, ו, ר, וכמו, וכן במשנה שם כ"מ ודפו"ר, במשב"ב ובמשב"ר. א נוסף: שחוק // לא / וכן בה"ג ובמשב"ב שם כ"מ וכ"י. א+ק1: ואם לא. ה"ר: אם לא, וכן במשנה שם בכ"י (למעט כ"י: אם לא), במשב"ר ובמשב"ב בדפ' // קמן / וכן מ, ב, ו. ק1: כמו. ר, ק3, 22, 66, ה"ר: ח', וכן במשנה בכה"נ // לועס (5) [בש]ניו ונותן / על-פי ה"ג וה"ר. ק1: לועין אותו בשיניהם ונותנין עליו //
- 5 ונותן וביום טוב...כדרכו / ר: ויום טוב...ונותן. ו: ח' 'יום טוב' ואילך, וכן במשנה בכה"נ // וביום / ק1: ביום // לא / וכן א, ה"ג ובמשנה שם בדפ' ובמשב"ב כ"מ. ה"ר: אם לא, וכן במשנה שם בכ"י, במשב"ר (אם כי בין השיטין ע"צ) ובמשב"ב כ"י ודפ' // שמן ויין / וכן א, מ, ב, ו, ר, 22, 66, ה"ר: יין ושמן, וכן במשנה שם בכה"נ // בעצמו, בעצמו / וכן א+ק1, מ, ו, ר, 66 ובמשב"ב שם. ב, 22, ה"ר: לעצמו, לעצמו, וכן במשנה שם ובמשב"ר. ק3: בפני עצמו, בפני עצמו //
- 6 אין / וכן מ, ו, ר, ק3 ובמשנה שם לו ובמשב"ר. ק1, ב, 22, 66, ה"ר: ואין, וכן במשנה שם כ"י וכו"פ ודפ' ובמשב"ב כ"י ודפ' // לה / וכן מ, ב, ו, ר, 22, ק3, ה"ר ובמשנה שם, במשב"ר ובמשב"ב בדפ'. ק1: לו. 66: ח', וכן במשב"ב שם כ"י // חלוק / ק1: חלק // כתחילה / וכן ק3 ובמשנה שם כ"י, כ"י ולו. ק1, ו, ר, 22: לכתחילה, וכן במשב"ר שם ובמשב"ב כ"מ ודפ'. מ, ב: לכתחילה, וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"י. 66: כתחילה, וכן במשנה בקטע גניזה (גולדברג שם). ה"ר: כתחילה // עליה / 66: הוא // לא / וכן ק1, מ, ו, ר, ב, 22, ה"ר: אם לא, וכן במשנה כ"י, כ"פ, לו, במשב"ר ובמשב"ב בדפ'. 66: שכח ולא //
- 7 התקין / מ: התקן. ו נוסף: כלי // על / א, ב נוסף: ידי. וראה משב"ב שם כ"מ // אפילו / וכן ר, ה"ר ובמשנה שם, במשב"ר ובמשב"ב כ"מ. א, ה"ג: ואפילו, וכן במשב"ב שם כ"י ודפ' // אחרת / ק1: לחצר //

- 8 מחמין חמין לחולה ולקטן ולחיה בשבת בין להשקותו בין להברותו אין אומרים נמתין לו שמה יכריא אלא מחמין לו מיד אחד קטן בריא
- 10 ואחד קטן חולה מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת ר'
- 8 מחמין חמין לחולה ולקטן ולחיה בשבת בין להשקותו בין להברותו אין אומרים נמתין לו שמה יכריא אלא מחמין לו מיד אחד קטן בריא
- 11 א' מרחיצין את הקטן בין מלפני המילה ובין מלאחר המילה א' ר' יוחנן הלכה כר' אלעזר בן עזריה בין הרחצת מילה ובין הרחצת גופו בין חמין שהוחמו בשבת ובין חמין שהוחמו מערב שבת. והיכא דאשתפיך חמימיה ואיפדור
- 19 מחמין להן חמין לחולה ולחיה ולקטן בשבת {בין להשקותו} בין להברותו ואין אומ' נמתין לו שמה יכריא
- 20 אלא מחמין לו מיד אחד קטן חולה ואחד קטן בריא מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת
- 21 ר' לעזר בן עזריה א' מרחיצין את הקטן בין לפני המילה ובין לאחר המילה {אר יוחנן הלכה כר' לעזר בן עזריה בין הרחצת מידיו ובין הרחצת כל גופו} בין בחמין שהוחמו בשבת מפני סכנה ובין שהוחמו מערב שבת ואילו חמין שהוחמו לקנה במה שמרחיצין אותו אם נשפכו {חמין שלו ונתצירו הצרמגין}

- 8 מחמין / כ, כ2: מחמין. וכן לקמן שו' 9. וכן כ6 לקמן שו' 10. ה"ר נוסף: להן // ולקטן ולחיה בשבת / 1: בשבת ולחיה ולקטן. מ, ב: ולחיה ולקטן. ו, ר, ק3, כ2, כ6, ה"ר: ולחיה ולקטן בשבת // להשקותו / ב: להשקותו // בין (פ"ב) / וכן ו, ר, כ2, ה"ר, תוס' שבת פט"ו הט"ו כ"יב (עמ' 73) ובבלי יומא פד ע"ב בדפ', א, מ, ב, כ6: ובין, וכן בתוס' שם בשא"נ ובבלי שם כ"י מ //
- 9 א' / כ, כ2: בשא"נ: ואין // לו (פ"א) / ר: ח' // שמה יכריא / מ, ר, ק3, כ2, כ6, ה"ר: שמה יכריא, וכן בבלי שם. א, ו: עד שיכריא. ב: עד שיכריא // לו (פ"ב) / וכן ק1, ו, ה"ר, כ6 (בין השיטין ע"ע) ובבלי שם בדפ', מ, ב, ר, ק3, כ2, כ6 נוסף: חמין, וכן בבלי שם כ"י מ // מיד / ב: מים // אחד קטן ... (10) חמין / וכן 1+א (א ח' "חמין" האחרון), ר, ק3, כ6 (כולם: ואחד קטן...). ה"ר: אחד קטן חולה ואחד קטן בריא מחמין לו חמין. מ, ב, כ2: ח' //
- 11 את הקטן / ו: ח' // מלפני, מלאחר / ר: מלפני, לאחר. בשא"נ: לפני, לאחר, וכן במשנת שבת פ"ט מ"ג ובמשב"ב // המילה (פ"א) / ק1, מ, כ6: מילה, וכן במשב"ב שם כ"י ו / וכן 1, מ, ו, ה"ר ובמשב"ב שם כ"י מ ודפ'. ב, ר, כ2, כ6: בין, וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"י ו // המילה (פ"ב) / ק1, מ, כ6: מילה, וכן במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"י ו. ב: מילה, ונוספה "ה" בגלילין ע"א // א' / ב: ואמ' //
- 12 בין הרחצת מילה... (13) ובין חמין שהוחמו מערב שבת / וכן מ, ב, ר, כ2, ק3, ה"ר. א+ק1: בין הרחצת כל גופו ובין הרחצת מקצת גופו בין חמין... ב: בין בחמין שהוחמו בשבת... בין הרחצת מילה... ו: בין הרחצת כל גופו בין בחמין שהוחמו ובין חמין שהוחמו מערב שבת. כ6: ...בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין ובין בצונין בין בחמין שהוחמו בשבת... // הרחצת / כ6: הרחצת. וכן לקמן בסמוך, ראה בבלי שבת קלד ע"ב כ"י מ // ובין / וכן מ, ב, ר, ק3, כ6, ה"ר. ב, ו: ר: בין // חמין / וכן ק1. בשא"נ: בחמין //
- 13 בשבת / וכן א, מ, ב, ר, ק3, כ2 ובבלי שם. ו: ח'. ה"ר נוסף: מפני סכנה. כ6 נוסף: בין בחמין ובין בצונין בין בחמין שהוחמו בשבת // ובין / וכן 1, מ, ו, ק3, ה"ר ובבלי שם כ"י מ. ב, ר, כ2, כ6: בין, וכן בבלי שם בדפ' // חמין / וכן 1, מ, ב, ר, ק3, כ2, כ6: בחמין, וכן בבלי שם בדפ'. ה"ר: ח' // מערב שבת / וכן מ, ב, ר, ק3, כ2 ובבלי שם. 1+א: בערב שבת. ב: ביום טוב מערב שבת, ונוקד מעל 'ביום טוב' למחיקה. כ6: מערב יום טוב, ונמחק 'יום טוב' ונכתב בין השיטין 'שבת' ע"ע // והיכא / ה"ר נוסף לפני כן: ואילו חמין שהוחמו לקנה במה שמרחיצין אותו // דאשתפיך / וכן מ. ק1, ב, ו, ר, כ2, כ6: דאשתפיך. ק3: דאשתפוך // ואיפדור / כ6: ואיברור //

לאחר שנימולן עושים לו בשבת
מפני ספק נפשות ומפני סכנה
ימול בשר

14 סמניה לבתר דמהיל עבדין
ליה בשבת משום סכנה. ימול
בשר ערלתו

15 ערלתן ודאי דוחה את השבת
ולא הספק דוחה את השבת ערלתו
16 ודאי דוחה את השבת לא טומטום
ואנדרגינס דוחה את השבת ערלתו
ודאי

24 ערלתו תני {ערלתו ודיי דוחה
את השבת לא טומטום
ואנדרגוננוס דוחה את הש'
עורלתו ודיי דוחה את השבת
לא שנולד בין השמשות דוחה
את השבת ערלתו ודיי

17 דוחה את השבת ולא הנוול בין
השמשות דוחה את השבת ערלתו
ודאי דוחה

25 א-דוחה את השבת לא שנולד
מהול דוחה את השבת וכולן
אין מולין אותן בשבת והנוול

18 את השבת ולא הנוול כשהוא
מהול דוחה את השבת דכולהו
לא מהלינן

26 כשהוא מהול צריך להטיף ממנו
דם ברית וגוי אסור שימול

19 להו בשבת והנוול כשהוא
מהול אינו {{צריך}} להטיף
ממנו דם ברית. וגוי

- 14 סמניה / וכן ק, ר, 3. ו, 2: סמאניה. מ, ב, 6: סממניה // לבתר / מ: בתר // דמהיל / וכן ק, מ, מב, ב, ו, 2, 3, 6: דאימהיל. ר: דאימהיל, ונוסף: בשבתא // עבדין / ר: עבדי // בשבת / וכן ק, 2, ו, 6. מ, ב, ר, 3, 2: בשבתא // משום סכנה / וכן מ, ב, ו, ר, 6 וכן היה כנראה גם ק. 2, 3, 2: משום סכנתא. ה"ר: מפני ספק נפשות ומפני סכנה // ימול בשר / וכן ה"ר. א, מב, מ, ב, ו, ר, 3, 6 נוסף לפני כן: תנו רבנן. מב, מ, ב, 3, 6: ח', וכן ספרא תזריע פרק א, ו ובבלי שבת קלד סע"ב // ערלתו / ה"ר נוסף: תני // 15 ודאי / וכן א, מב, מ, ו, ר, 6, 3, בבלי שם כ"ו דפ'. ב: ודאי. מכאן ואילך בכל שאר הפעמים: ודאי, וכן ספרא שם דפו"ר. 3, ה"ר: ודיי, וכן בכל שאר הפעמים, וכן ספרא שם כ"א // את השבת (פ"א) / ר: שבת, וכן בבלי שם כ"ו // ולא הספק... (16) לא טומטום ואנדרגינס... (17) ולא הנוול בין השמשות... (18) ולא הנוול כשהוא מהול... / וכן ספרא שם ובבלי שם כ"ו דפ' (רק שלא גרסו 'טומטום'). ק+א: א: ולא טומטום... ולא אנדרגינס... [ולא שנולד בין השמשות]... ולא הנוול כשהוא מהול... ונ"ל שכן היה גם ק. 2, מ, ב: ולא הספק... ולא טומטום ואנדרגינס... ולא הנוול כשהוא מהול. ו: ולא הנוול בין השמשות... ולא אנדרגינס... ולא הנוול כשהוא מהול. ר, 3, 6: ולא ספק... ולא נולד בין השמשות... ולא (כ, 3) נוסף: טומטום ו) אנדרגינס... ולא שנולד כשהוא מהול... ה"ר: לא שנולד בין השמשות... לא שנולד מהול..., ונוסף בין השיטין ע"ע בראש: לא טומטום ואנדרגוננוס... // הספק / וכן מ, ב, ספרא שם דפו"ר. ר: ספק, וכן בבלי שם. כ, 3, 6: הספיק, וכן ספרא שם כ"א // דוחה את השבת (פ"ב) / ר: ח', וכן לקמן בכל יתר הפעמים, וכן בבלי שם כ"ו //
- 16 לא / וכן ה"ר, ראה ספרא שם כ"א. בשא"נ: ולא // טומטום / ר: ח', וכן ספרא שם ובבלי שם // ואנדרגינס / ק, 1, 3: אנדרגינס. מב: אנדרגנוס. ב: אנדרגינס, וכן ספרא שם ובבלי שם. ו: אנדרגינס. ר: אנדרגינס. 6: ואנדרגוננוס. ה"ר: ואנדרגוננוס // דוחה / מ, ב, 3: דוחין // ודאי (פ"ב) / ר: ח' //
- 17 ולא הנוול / וכן א, ו, 6. ר, 3: ולא נולד, וכן בבלי שם כ"ו דפ'. ה"ר: לא שנולד // בין / 6: לדבין //
- 18 ולא הנוול כשהוא / וכן ק, מ, ב, ו. ר: ולא שנולד כשהוא. 6: ולא כשהוא. ה"ר: לא שנולד, ראה ספרא שם // דוחה את השבת / ו, ר: ח', וכן בבלי שם כ"ו // דכולהו / וכן א, ק. 2, מב, מ, ב, ו, ר, 3: דכולהו. 6: דכולהו //
- 19 והנוול / וכן א, מ, ב, ה"ר. ו, 6: ונוול // אינו צריך / וכן ק, מ, ב, מב, ו, ר, 3: אין צריך. 6: ה"ר: צריך // ברית / וכן ק, מ, ו, ר, ה"ר. ב, 3 נוסף: לא שנא בשבת ולא שנא בחול. 6 נוסף: אבל בשבת לא //

20	אסיר לממהל קרי ביה נמול ימול {} דאיתמר {} מנין למילה בגוי שהיא פסולה	כת' המול ימול המול הוא ימול
21	דראו בר פפא משמיה דרב דאמ' ואתה {את} בריתי תשמר ר' יוחנן א' המל	27 ומנ' למילה בגוי שהיא פסול' ר' דרי בר פפא משם דרב אמ' כת' ואתה את בריתי תשמר ר' יוחנן א'
[דף ב עמ' ב]		[דף א עמ' ב]
1	ימול המל ימול והלכתא כר' יוחנן דקיימא לך רב ור' יוחנן הלכה כרב	1 א' המול ימול המול הוא ימל
2	אלמא איתתא לא מהלא ואיתתא מהלא דכת' ותקח צפרה צר אין	ואש...והלח [ד] כת' ותק. צפרה צר וגו' בנה אין
3	מביאין אוןמיל בשבת דרך רשות הרבים וכשם שאין מביאין אתו {דרך} רשות	מביאין איזמל בשבת דרך רשות הרבין וכשם שאין מביאין
4	הרבים כך אין מביאין אתו לא דרך גגות ולא דרך חצרות ולא דרך	אותו דרך רשות הרבין כך אין {מביאין} אותו לא דרך חצירות ולא דרך גגות
		3 ולא דרך קרפיות ואילו הן

20 לממהל / וכן ב. 2ק, מ, נ, ר, 3כ, 6: למימהל. 6: נוסף: לישראל // קרי ביה נמול ימול / מב, 1ה"ג: ח'.
ה"ר: כת' המול ימול, ונוסף: המול הוא ימול // מנין / וכן ב, ו, 1, בבלי ע"ז כו ע"א בדפ' ובבלי מנחות מב ע"א
בדפ'. מ: מנין, וכן בבלי ע"ז שם כ"מ ובבלי מנחות שם כ"מ וכי"ו. ה"ר: ומנין //

21 דראו / וכן מ, ב. 2ק: דר"י. ו, 3: דארו, וכן בבלי ע"ז שם כ"מ ובבלי מנחות שם כ"י. ר: דרו, וכן
בבלי ע"ז שם בדפ' ובבלי מנחות שם כ"מ ודפ'. 6: דאין. ה"ר: ר' דרי // פפא / 2ק: משמיה // משמיה /
מב, 3: משמא. 6: משם // דאמ' / בשא"נ: אמר // תשמר / 2ק: תשמור, וכן בבלי שם ושם // ור' / ה"ר:
ר', וכן בבלי מנחות שם כ"י ודפ' // המל / וכן בבלי מנחות שם כ"מ וכי"ו. בשא"נ: המול //

1 ימול (פ"א) / וכן ה"ר. ה"ג נוסף: קרי ביה // המל / וכן ה"ג. 2ק: הוא המל. ה"ר: המול הוא // ימול
(פ"ב) / 6: מל. ב נוסף: ימול // והלכתא...כרב / וכן מ, ב, ו, ר, 4, 6. מב: ח' מ'דיקיימא לך ואילך. ה"ר:
ח' // והלכתא / וכן ו. מב: <ו>הלכה. מ, 4: דהילכתא. ב, ר, 6: והילכתא // דקיימא / 4, 6: דקיימא //

2 אלמא...מהלא (פ"א) / בשא"נ: ח' // ואיתתא מהלא / וכן 2ק, ב, וכן היה כנראה גם מב, ראה ה"ר. מ, ו,
ר, 4, 6: ח', וכן היה כנראה גם 3 // ואיתתא / וכן 2ק. מב: ואתתא. ב: דאמר איתתא // דכת'...צר / וכן
ק, ב, 4, ה"ר. מ, ו, ר, 6: ח', וכן היה כנראה גם מב, 3 // דכת' / 4: שני // צפרה / וכן 2ק, ב, 2. 2.
ה"ר: צפרה // צר / וכן 2ק. ב נוסף: ותכרת את ערלת בנה. 4: נוסף: וגו'. ה"ר נוסף: וגו' בנה // אין מביאין /
וכן 2, ה"ר. מב: ואלא שרי לאיתוי. בשא"נ: ואין מביאין //

3 אוןמיל / וכן 4, 6. מב: איסמ... מ, ו, ר, ה"ר: איזמל. ב: איזמיל // בשבת...הרבים / וכן מ, ו, 1, 4, 6,
ה"ר. 2ק: ...רשות הרבים בשבת. ב, ר: דרך רשות הרבים // הרבים / ב נוסף: כשם // וכשם שאין / מב:
<וכי> היכי דלא // אתו / וכן 2ק, 6. בשא"נ: אותו, וכן בבלי שבת קל ע"ב ובבלי פסחים צב ע"א // דרך
(פ"ב) / ב: דבר //

4 אתו / וכן 2ק, ב. 6. בשא"נ: אותו // לא / וכן מ, ב, ר, 4, ה"ר ובבלי שבת שם בדפ'. ו, ח', וכן בבלי
שבת שם כ"מ וכי"ו ובבלי פסחים שם // גגות, חצרות, (5) קרפיות / וכן מ, ב, 4, בבלי שבת שם כ"מ
ובבלי פסחים שם. ו, 6: גגות, קרפיות, חצרות, וכן בבלי שבת שם בדפ'. ר: גגות, קרפיות. ה"ר: חצירות,
גגות, קרפיות / גגות / וכן ה"ג (6: נכתב מעל 'גגות' בין השיטין ע"ע — גגות), בבלי שבת שם כ"י ודפ'

- 5 קרפפות איזה הוא קרפיף כל
שסמוך לעיר דברי ר' יהודה ר'
יוסי אר' כ.
- 6 שנכנסין לו בפותחת אפילו
בתחום השבת ותנן הגנה והקרפף
תנו
- 7 רבנן בן שבעה מחללין עליו את
השבת בן שמונה אין מחללין עליו
את
- 4 כפותחת אפילו בתוך תחום שבת
ותנינן תנא והקרפף תנו רבנן
- 5 בן שבעה {ה} שנין חדשין
מחללין עליו את השבת ובן
שמונה אין מחללין עליו את

ובבלי פסחים שם. ה"ר: גנות, וכן בבלי שבת שם כ"מ // ולא דרך (פ"א) / וכן מ, ב, כ, ה"ר ובבלי שבת שם בדפ' ו: ודרך, וכן בבלי פסחים שם. וכן לקמן בסמוך // חצרות / וכן בבלי שבת שם כ"מ ובבלי פסחים שם בדפ' בשא"נ: חצירות //

5 קרפפות / ר: קרפפות, וכן בבלי שבת שם כ"מ // איזה הוא / מ, ר: ואי זהו. שא"נ ה"ג: ואיזה הוא. ה"ר: ואילו הן // קרפיף / וכן ק, ר, ו, כ, ובמשב"ב ביצה לא ע"א. מ, ב, כ, קרפף, וכן במשנת ביצה פ"ד מ"ב ובמשב"ר. ה"ר: קרפפות // יוסי / וכן ה"ג, במשנה שם (למעט כ"ק) ובמשב"ב. ה"ר: יוסה, וכן במשנה שם כ"ק ובמשב"ר // כנלן / על-פי שא"נ //

6 שנכנסין / וכן בה"ג (למעט מ) ובמשנה שם לו ודפ"ר, במשב"ב כ"מ, כ"י 109 ודפ' ומשב"ר. מ: שמכניסין. ה"ר: שניכנסין, וכן במשנה שם כ"ק וכ"פ ובמשב"ב כ"י 134 // כפותחת / כ, נוסף: אחת // אפילו / וכן ה"ר, במשנה שם (למעט דפ'), במשב"ב (למעט דפ') ובמשב"ר. ה"ג: ואפילו, וכן במשנה שם בדפ' ובמשב"ב בדפ' // בתחום השבת / ק, ב, כ, 6: בתוך תחום השבת, וכן במשנה שם לו ובמשב"ב שם כ"מ וכ"י 134. מ: בתוך התחום, וכן היה כנראה גם מכו. ו, ר, ה"ר: בתוך תחום שבת, וכן במשנה שם (למעט לו), במשב"ב שם כ"י 109 ודפ' ובמשב"ר. כ, נוסף: ותנן אפילו הגנה והקרפף שהוא סמוך לעיר. כ, ושא"נ ה"ג (למעט ר) נוסף עוד: אמר (ב: ואמר) רב סלא אמר רב (ו נוסף: זירא. בשא"נ נוסף: זכיד) הלכה כר' יוסי // ותנן / ה"ר: ותנינן // הגנה / וכן ו, ר, כ, ה"ר ובמשנת עירובין פ"ב מ"ה כ"ק, כ"פ, לו, קטע גניזה (א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 46) ודפ"ר. מכו, מ, ב, כ, 4: הגינה, וכן במשב"ב כ"מ, כ"י, כ"י, כ"י 109 ו-127 ובמשב"ר // והקרפף / וכן מ, ב, ר, ה"ר ובמשנה שם כ"ק, כ"פ, לו ודפ"ר ובמשב"ר. ו, כ, 6: והקרפף, וכן במשנה שם בקטע גניזה (א' גולדברג שם) ובמשב"ב כ"מ, כ"י, כ"י 109 ו-127. ה"ג (למעט ר) נוסף: שהיא (ו, כ, 6: שהוא) שבעים אמה (כ: ח' אמה) ושירים (ב: ושירים. וכן לקמן בסמוך) על שבעים אמה ושירים מוקפות (כ: ומוקפת. בשא"נ: מוקפת) גדר גבוה עשרה טפחים מטלטלין לתוכה (ב, כ, 4, כ, 7, ק: בתוכה) ובלבד שהיא (כ: שהוא. כ: שתהא. ק: שלא יהא) בה (כ: ח') שומרה (כ: שומירה. כ: שימורה) או בית דירה (כ: נוסף: בתוכה) או שתהא סמוכה לעיר ר' יהודה אומר אפילו אין בה אלא (כ: אילא. וכן לקמן) בור ושית (ב: שיחין. ו: שיח) ומערה (ב: ח') מטלטלין בתוכה ר' עקיבה (ו, כ: עקיבא) אומר אפילו אין בה אלא אחד מכל אילו מטלטלין בתוכה ובלבד שתהא שבעים אמה (כ: ח' אמה. וכן לקמן בסמוך) ושירים (ב: ושירים. ו, כ, 4, כ, 7, ק: ושירים. וכן לקמן בסמוך) על שבעים אמה ושירים ר' (ב: ור') אלעזר אומר אם היה אורכה (ו, כ, 4, כ, 7: ארכה) יתר (ב, כ, 4: יותר. ו: יתיר) על רחבה אפי' (ב: ואפילו) אמה אחת מטלטלין (כ: אין מטלטלין) בתוכה ר' יוסי אומר אפילו אורכה (ו, כ, 4, כ, 7, ק: ארכה) בשנים (ו, כ, 7, כ, 4, ק: כשנים) ברחבה (ב: ברחובה) מטלטלין בתוכה (ו נוסף בשגגה: ר' יוסי אומר אפילו ארכה כשנים ברחבה מטלטלין בתוכה) ואיתמר (ב, כ, 4 נוסף: אמר. כ: נוסף בין השיטין עיי"ש) רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי ורב (ב, ו, ק: רב) ביבי אמר (כ: נוסף: אמ') רב נחמן אמ' שמואל הלכה כר' עקיבה (ב, ו, כ: עקיבא) ותרויהו (בשא"נ: ותרויהו) לקולא וצריכא אי (ו, כ: דאי) אשמעינן (כ: שמעינן) הלכה כר' יוסי הוה אמינא (ב: אמנא) עד שיהא בה שומרה (ב, כ: שומירה. כ: שימורה) אי בית דירה קא משמע לן הלכה כר' עקיבה (ו, כ: עקיבא. כ: נוסף: דאין צריכה) ואי אמינא (ב, כ: אשמעינן. ו, כ: אמר) הלכה כר' עקיבה (ב, ו, כ: עקיבא) הוה אמינא (ב: אמנא) אריך קטין לא צריכא (כ: צריכה. ב נוסף: קא משמע לן כר' יוסי בצריכא).

7 בן / ק, ב, ו, ונסמן ה"י למחיקה // שבעה / וכן מ, ב, ו, ר ותוספתא שבת פט"ו ה"ה עמ' 69 ובבלי

- 8 השבת ספק בן שבעה ספק בן שמנה
אין מחללין עליו את השבת.
- 9 שנה עשרים ותשעה) יום הרי זה
נפל שהה שלשים יום באדם אינו
נפל
- 10 וכן שמנה הרי הוא כאבן ואסור
לטלטלו בשבת אבל אמו שוחת עליו
ומניקתו מפני הסכנה. וכן שמנה
דקא אמרין אסור לטלטלו היכא
דנסיב
- 12 איתתא ומית בעל אי נמי פריש
ולא קריב לגבה דליכא לספיקא
דאיתיליד
- 13 לחשעה או נמי לשבעה אבל ודאי
מסמך עליו טבילה דאיכא למימר
מסמך
- השבת ספק בן שבעה וספק בן
שמנה
- 6 אין מחללין עליו את השבת
{ואפילו שהה עשרין ותשעה
יום ומת הרי זה נפל שהה
שלשין יום באדם אינו נפל וכן
שמנה הרי הוא כאבן וא...
.....} אבל אמו שוחת
עליו ומניקתו מפני הסכנה
וכן שמונה שאמרו
- 7 אסור לטלטלו אילו שנשא אשה
ומת בעלה או שפרש מאשתו ולא
קריב אליה שאין לה ספק
- 8 שתלד לשבעה או לחשה אבל
וודיי סומך על הטבילה כלומר
שנפסק הדם ממנה נתעברה

שבת קלה ע"א. כז נוסף: חדשים. ה"ר נוסף: שני, ונמחק ע"ע ונכתב 'חדשין' // בן שמנה / וכן ר, תוספתא
שם כ"ב ובבלי שם כ"מ. 2: לשמונה. מב: 1: בין שמונה. מ, ו: בן שמונה, וכן תוספתא שם כ"ט ודפ' ב,
ה"ר: וכן שמונה // עליו את (8) השבת / ו: ח' //

8 ספק בן שבעה / וכן ה"ר, כז (בין השיטין ע"ע), תוספתא שם ובבלי שם. מ, ב, ו: ח'. ר: ספק בן
תשעה // ספק (פ"א) / כז: ספיק, בין השיטין ע"ע // ספק (פ"ב)...השבת / וכן ו, ר, ה"ר, כז (בין השיטין
ע"ע), תוספתא שם ובבלי שם. מ, ב, ח' // ספק (פ"ב) / וכן ו, ר, תוספתא שם (למעט כ"ל) ובבלי שם. ה"ר:
וספק, וכן תוספתא שם כ"ל. כז: ספיק, בין השיטין ע"ע // בן (פ"ב) / מב: 1: בין // שמנה / וכן ר, ה"ר,
בבלי שם כ"מ וכ"י. מב, ו: שמונה, וכן תוספתא שם // השבת / בשא"נ נוסף: ואפילו //

9 שנה (פ"א) / וכן ו, כז. 2, מ, ב, ר, ה"ר: שהה. ק: שהוא בן // שהה (פ"ב) / וכן ו. מב, ב, ר: שהה.
מ: ח'. 3: שהו // נפל (פ"ב) / ב: נופל //

10 וכן / כז: ובין // שמנה / וכן ר, 3, ה"ר, בבלי שם כ"מ וכ"י, בבלי יבמות פ"ע א"א ובבלי כ"ב ע"א
כ"מ ודפ' מ, ב, ו: שמונה, וכן תוספתא שם, ירושלמי יבמות פ"א ה"ז יב סע"א, בבלי שבת שם בדפ' ובבלי
כ"ב שם כ"ה וכ"ע // ואסור / מב: אסור // שוחה / וכן ה"ג (ק: 3) "ר"א שמונה נחתלה בין השיטין ע"ע),
וכן תוספתא שם בדפ' ה"ר: שוחת //

11 ומניקתו / וכן מב, מ, ר, תוספתא שם בכ"י, בבלי שבת שם, בבלי יבמות שם ובבלי כ"ב שם. ב, ו:
ומניקתו. ה"ר: ומניקתו // שמנה / בשא"נ: שמונה // דקא אמרין / וכן 2, ב, מ, ו: דאמרין. ר: דקאמרי.
כז: דקאמרין // אסור / ו, ר: דאסיר // לטלטלו / 3: נוסף: בשבת // דנסיב / ר: דאניסיב //

12 איתתא / כז: איתתא // ומית / מב: דמת // בעל / וכן מ, ב, ו, 3, כז. מב, ר, ה"ר: בעלה // אי /
כז: או // פריש / מ, ר, 3, כז: פריש / ב: פריש // קריב / וכן מב, 1, 2, כז. מ, ב, ר: קריב. ו: קריב //
לגבה / וכן 1, מ, ב, ו, ר. מב: גבה. 2: לגביה. כז: אליה // לספיקא / וכן כז. 1: ספיקא. מ: לספוקיה. ב:
לספוקי. ו, ר: לספוקה // דאיתיליד / וכן 2, ו, ר. 1, כז. מ, ב, 3, כז: דאיתיליד. 2: נוסף: לו //

13 לתשעה, לשבעה / וכן 1, ה"ג (3: לשבעה, לשבעה, ותוקן 'לשבעה' ראשון בין השיטין ע"ע
ל'לתשעה'). ה"ר: לשבעה, לתשעה // או נמי / וכן כז. 1: או. שא"נ: אי נמי // ודאי / וכן מב, 1, מ, ב,
ו, ר, כז. 3: וודי. ה"ר: וודיי // מסמך (פ"א) / וכן מב, ר. 1: למיסמך. 2, מ, ו, כז: מיסמך. ב: דמיסמך.
3: מיסמך // עליו / וכן 2, מ, ב, ו, 1, כז. 3. 1: עלאוי. מב: על יום. ר: עליו // טבילה / כז נוסף: לא //
דאיכא / וכן 2, מ, ב, ו, 1. 3. מב, כו, ר: ח'. כז: ואיכא // למימר / וכן 1, 2, מ, ו, כז. ב: למדה. ר:
למימרא // מסמך (פ"ב) / 2: מיסמך, ונוסף: דהדא... 1, ה"ג (למעט ר): הדא מן. ר: מן //

- 14 כד פסקא דמא ולא חזיא דמא
איעברא והאי בן שמונה הוא
הכין לא תימא
15 דאיכא דמעברה וחזיא דם ואיכא
למימר דהאי בן תשעה הוא ואיכא
דפסקא
16 כמה יומי ולא איעברה והדר
מיעברא ואיכא דאמרי דהאי בן
שבעה הוא
17 ומחלינן עליה בשבתא ומהלינן
ליה בשבתא. דקא אמרינן אם חי
הוא חי
18 הוא ואילא מִתְחִיךְ בבשר הוא
ולעינין אחולי שבתא מספיקא
מחלינן דהא
19 קא אמרינן כל ספק נפשות להקל.
והלכך לא משכחת ליה אלא
בבתולה
20 דאינסיבת ומית בעלה בההוא
יומא או בההוא ירחא: בריה דרב
דימי בר
- 9 והכין לא תאמר שיש בנשין
שתעבר ותראה דם ויש בדבר
לומר שהוא בן שבעה מחללין
- 10 עליו את השבת ומוליך אותו
בשבת שכבר אמרו חכמ' אם חי
הוא ואם לאו מחתך
בבשר הוא ולעינין חילול שבת
מספק נפשות מחללין שכבר
- 11 אמרנו כל ספק נפשות להקל
הא למד אין אתה מוצא אלא
בבתולה שנישאת ומת בעלה
באותו היום ובאותו החודש
12 בנו של רב דימי בר יוסף
נולד לו בן ומת בתוך שלשין

- 14 פסקא / מ: פסקא // דמא (פ"א) / וראה ה"ר. כו, ה"ג: ח' // חזיא / ב: חזי // דמא (פ"ב) / וכן ר.
מב, כו, מ, ו, ק, כ: דם. ב: אדם // איעברא / וכן ב, ו, ר. ק: איתעברא. כו: דאיעברא. מב: איעבר. מ,
ק: איעברה. כו: אעברא, ונוסף: דמעברא לה // והאי / וכן ה"ג. כו: והאי. מב: והאי // בן / וכן ב, ו, ר.
מב, מ, ק, כ: בר // שמונה / ר: שמנה // הוא / ר: ח' // הכין / ו, ר: הכי //
15 דאיכא / ו נוסף: נשי, וראה ה"ר // דמעברה / כו, מב, מ, ר, ק: דמעברא. ב, ו, כ: דמעברא //
וחזיא / וכן כו, מב, ר, ק, כ. מ: וחזי. ב: וחזא. ו: דחזיא // ואיכא למימר / מ: ח' // דהאי / וכן ק, ו,
ר, כ. כו, מ: והאי. ב: דהאי // בן / כ: כ: ח' // תשעה... (16) בן / ה"ר: ח' // ואיכא (פ"ב) / מ, ק, כ: כ:
והיכא // דפסקא / וכן ק, כ, כ. מ, ב, ק: דפסקא //
16 כמה / מב, כו: כמא // יומי / מב, כו, ר: ח' // ולא / וכן כו, מ, ב, ו. מב: לא. ר: דלא // איעברה /
מב, כו, מ, ו, ק: מעברא. ב, ר: איעברא. כו: מעברא // והדר מעברא / ק: ח' // מעברא / כו: מעברא //
ואיכא / וכן כו, מ, ר, ק, כ. ב, ו: איכא // דאמרי / וכן ק, כו, כ. ה"ג: למימר // דהאי / מב, ר: האי //
בן / מב: בר // הוא / כ: ח' //
- 17 ומחלינן / וכן ק, מב, ב. מ: מחלינן. ר: כו: ומחלינן. ו, ק: ומחלינן // עליה / וכן מ, ו, ר, כ. ב:
עלה. ק: עילייה. ק: עליו // שבתא / ק: בשבתא. <א. ק: שבת // ומהלינן ליה בשבתא / כו, מ, ק: ח' //
בשבתא / וכן ר, כו וראה ה"ר. בשא"נ: ח' // דקא אמרינן / וכן כו, ב, ו, ק. מב: והאי דקא אמרינן. מ:
דקאמרינן. ר: דקאמרי. כו: דהא קאמרינן // אם / מב: אי // הוא / ו: ח' // חי (18) הוא / וכן ק, מ, ב, ו,
ר, ק. כו: מותר. כו: אם מת הוא. ה"ר: ח' //
- 18 ואילא / וכן כו, ו, ר, כ. כ. מ, ב, ק: ואם לאו // מִתְחִיךְ / וכן כו, ב. ק: מחותך. מ, ו, ר, ק, כ: כ:
מחותך // בבשר / ו נוסף: בעלמא // הוא / ר נוסף: בעלמא // ולעינין / וכן מב, ה"ר. כו, ב, ר, כ: ק:
ולעינין. מ, ו: ולעינין // מספיקא / וכן כו, מ, ב, ר, כ. ו: מספיקא // מחלינן / וכן כו, ק, ו. מ, ר, ק, כ: כ:
מחלינן. ב: לא מחלינן // דהא (19) קא אמרינן / וכן כו, ק, כ. ב: דקא אמרינן. מ, ו, ר: דקאמרינן. ק:
אמ' //
- 19 ספק / כו, כ: ספיק // והלכך / כו, ב, כ: והילכך. מ, ר: הילכך, וכן היה כנראה גם כו. ו: הלכך //
ליה / כו, ה"ג: לה // אלא / כו, כ: אילא // בבתולה / כו: או בבתולה, ונוסף: או באלמנה //
- 20 דאינסיבת / וכן כו, מ, ק. ק: דאינסיבת. ו, ב: דאינסיבת. ר: דאינסיבת. כו: דאתנסבת // בעלה / וכן

- 21 יוסף אתן ליד ליה ינוקא שכב
בגו תלתין יומין הוה קא מיאביל
עילוייה
- 22 אמ' ליה אבוה צוראניתא קא
בעית למיכל אמ' ליה קים לי
בגגיה
- 23 שכלו לו חדשיו רב אשי איקלע
לבית רב כהנא איתרעיא
- 24 ביה מילתא בגו תלתין יום חזיא
דקא בעי
- 25 לאבולי
- יום וביקש לישב שבעת ימי
אבילות
- 14 א' לו אביו בשר ודגין תבקש
לאכל א' לו יודע אני שכלו
לו חדשיו רב אשי וקא איתמר

HEB. OR. d48.32

[דף ג עמ' א]

- 1 אמ ליה לא סבר לה מר להא דאמ'
רבי יהודה אמר שמואל הלכה כרבן
שמעון
- 2 בן גמלי דאמ' כל ששה שלשים יום
באדם אנו נפל הא בציר מן הכין
נפל

ה"ר. כ1, 2ק, ה"ג: בעל // או בהווא ירחא / וכן מ, ו, ר, ק3, כ7, ראה ה"ר. ק2: ירחא. כ1 נוסף: מן בעילה
ראשונה. ב: ח'. ה"ג נוסף: וכן שמונה (ר, ק3: שמנה. ב: ח' 'וכן שמונה') ודאי (ב: דודאי) דלא (ר, ב: לא)
איבעיל (ק3: איבעל) אלא (כ7: אילא) חד יומא וקא מנייא (ב, ר, ק3, כ7: מניא) יומי (ו, ר, ק3, כ7: יומא. ו
נוסף: מניא. ב, ר, כ7, ק3 נוסף: מניא. ב נוסף עוד: וכן שמונה) הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו (כ7 נוסף:
בשבת אבל אמו שוהה עליו ומניקתו מפני הסכנה) //

21 אתיליד / וכן בבלי שבת קלו ע"א בדפ' כ1, ב, מ, ק3: איתליד, וכן בבלי שם כ"מ. ו, ר, כ7: איתיליד //
ליה / ב: ח', וכן בבלי שם כ"מ, ונוסף בין השיטין ע"ע // יומין / כ1: יומי // הוה...עילוייה / וכן כ1, ה"ג.
ה"ר: וביקש לישב שבעת ימי אבילות // הוה קא / וכן ר, כ7. כ1: הוה קא. מ: וקא. ב, ק3: והוה קא. ו: יתיב
קא // מיאביל / כ1, ר: מאבל, וכן בבלי שם כ"מ. מ, ו, ק3: מיאבל. ב, כ7: מתאבל, וכן בבלי שם כ"מ //
עילוייה / וכן ב, ר, בבלי שם כ"מ דפ'. כ1: עלאיה. מ: עלויה. ו, ק3, כ7: עליה, וכן בבלי שם כ"מ //
22 צוראניתא / כ1, מ, כ7: צורניא. ב, ק3: צורניא. ו: צורניא. ר: צורניא. // קא / ר: ח' //
בעית / וכן מ, ו, ר, כ7 ובבלי שם. כ1: באעית. ב: בעית // קים / ק3: קום // לי / כ1: ליה // בגגיה / כ7:
בגגיה //

23 שכלו / ו, ר: דכלו // לו / ב: לי // איקלע... (דף ג עמ' א שו' 3) חדשיו / וכן כ1, ה"ג ובבלי שם. ה"ר:
ח' // איקלע / ק3: אקלע // לבית / כ1, ה"ג: לבי, וכן בבלי כ"מ וכ"ו // איתרעיא / כ1: איתלידא. מ:
איתרע. ב: איתרעא. ו: איתלידא. ר: איתרע, וכן בבלי שם. ק3: איתרעא. כ7: אתריא //

24 ביה / וכן כ1, מ, ו, ר, כ7 ובבלי שם. ב: ליה. ר: בה // יום / כ1, כ7: יומי. מ, ו, ר: יומין, וכן בבלי שם. ב:
ח' // חזיא / כ1, מ, ו, ר: חזייה, וכן בבלי שם כ"מ דפ'. ב, ק3, כ7: חזייה // דקא בעי / כ1: דהוא קא באעי.
מ, ב, ו, ר, כ7: דהוה קא בעי. ק3: דהוה קבעי //

25 לאבולי / וכן ב: כ1: לאיאבולי. מ: לאיתאבולי. ו: ליאבולי. ר, כ7: לאיבולי. ק3: לאתאבולי, ונוסף:
עילוייה, וכן בבלי שם //

1 להא / ב נוסף: שמעתא // הלכה / כ7: הילכ' //

2 ששה / מ, ו, ר: ששה, וכן בתוספתא שבת פט"ו (ט"ז) ה"ז עמ' 70 כ"ט, בבלי שבת קלה ע"ב כ"מ
וכ"ו, בבלי יבמות לו ע"ב ובבלי יבמות פ ע"ב כ"מ וכ"ו 111. ב, כ7: ששה, וכן תוספתא שם כ"ב, בבלי

- 3 אמ' ליה קים ליה בגויה שכלו לו
חדשיו והא איתמר מת ביום שלשים
ועמדה
- 4 ונתקדשה אמ' רבינא משמא דרבא
אם אשת ישראל היא חולצת
ושבקינן
- 5 לה גביה ואם כהן קידשה אינה
חולצת ולא צריכה חליצה ושריא
לגברא
- 6 מאלתר רב שרביא משמא דרבא אמ'
אחת זה ואחת זה חולצת אמ ליה
רבינא
- 7 לרב שרביה באורחא אמ' רבא האכי
לצפרא הדר ביה אמ ליה שריתיה
תה.
- 8 רעוה בימיכון לישתרי תרבא הלכא
כרבינא אלמא אף על גב דהוה
עשרי.
- מת
- 15 בתוך שלשים יום ועמדה
ונתקדשה אם קידשה ישראל דכי
חלצה אסור. לו חו. חוצת
ומניחין
- 16 אותה אצלה ואם קידשה כהן
דכי חלצה אסורה לו לכהן
אינה חול.ת ולא צריכה חליצה
- 17 והותרה לכהן בעלה מאן{ל}תר
ורב שרביה משם דרבא אמ'
אחד זה ואחד. ה. חולצת ..
ליה רבינא
- 18 לרב שרביה בלילה א' רבא כן
לבקר חזר בו התרתם יהי רצון
- בימיכם תו.. אף חלב והלכה
- 19 כרב אבינא ולמה אף-עלפי ששהא

שבת שם בדפ', בבלי יבמות פ ע"ב בדפ' ובבלי נדה מז ע"ב // שלשים / ב: שלשים // אנו / בשא"נ: אינו //
בציר / וכן מ, ר. ב: כאיצד. ו: פחות. כ: בציר // מן הכין / מ, ו, ר: משלשים. ב: מן שלשים יום. כ: מלי
יום // נפל / מ, ב, ו, כ: נפל הוא. ר: הוי נפל //

3 ליה (פ"א) / ר: ח' // ליה (פ"ב) / ר: לי, וכן בבלי שבת קלו ע"א כ"י ודפ' // בגויה / וכן מ, ב, כ: ובבלי
שם בדפ'. ו, ר: ביה, וכן בבלי שם כ"מ וכ"י // והא איתמר... (14) רבנן / וכן ו, כ: ה"ר, מ, ב, ר, ק: 3: ח' //
והא / וכן ה"ר. ו, כ: ח' // ביום שלשים / ו: בתוך שלשים, וכן בבלי שם כ"מ ודפ'. כ: ה"ר: בתוך שלשים
יום, וכן בבלי שם כ"י ובבלי יבמות לו ע"ב // ועמדה / כ: ח' //

4 אמ'... דרבא / וכן כ, בבלי שם ושם. ה"ר: ח' // רבינא / כ: רבינא // משמא / וכן כ, ו: משמיה, וכן
בבלי שם ושם. וכן לקמן שו" 6 // דרבא / כ: דרב, וכן בבלי שבת שם כ"י // אם אשת ישראל הוא / ראה
בבלי שבת קלו ע"ב ובבלי יבמות שם. ו, כ: ה"ר: אם קידשה ישראל. ו, כ: נוסף: דכי חלצה (כ: חלצא) לא
אסירא ליה, וראה ה"ר //

5 לה / כ: ליה // ואם / וכן ה"ר, בבלי שם ושם כ"מ. ו, כ: אם, וכן בבלי שם ושם כ"י (יבמות 111)
ודפ' // כהן קידשה / ו, כ: ה"ר: קידשה כהן. ו, כ: נוסף: (כ: כיון) דכי חלצה (כ: חלצא) אסירא ליה,
וראה ה"ר // ושריא לגברא / ו: והותרה לבעלה כהן, וראה ה"ר // אינה / כ: ואינה // ולא צריכה חליצה /
כ: ח' // ושריא לגברא / ו: והותרה לבעלה כהן. כ: ושריא לבעלה כהן. ראה ה"ר //

6 רב / וכן בבלי שבת שם כ"מ ובבלי יבמות שם בדפ'. ו, כ: ה"ר: ורב, וכן בבלי שבת שם כ"י ודפ'
ובבלי יבמות שם כ"מ וכ"י (111) // שרביא / כ: שרביה. ה"ר: שרביה / כ: דרב אבא // אחת, ואחת / וכן
שרביה, וכן בבלי שבת שם כ"מ. כ: שרביה. ה"ר: שרביה / כ: דרב אבא // אחת, ואחת / וכן
בבלי שם ושם. ו, כ: ה"ר: אחד, ואחד // אמ ליה... (8) תרבא / כ: ח' // רבינא (7) לרב שרביה / וכן ה"ר
ובבלי שם ושם. ו: שרביא לרבינא //

7 שרביה / ו: שרביא, וכן בבלי שם ושם. ה"ר: שרביה // האכי / ו: הכי, וכן בבלי שבת שם ובבלי יבמות
לו ע"א // אמ ליה / וכן ו בבלי שם ושם. ה"ר: ח' // תה[נא] / על-פי ו //

8 רעוה / ו: רעוא, וכן בבלי שם ושם // בימיכון / ו: ביומכון // לישתרי / ו: תשרון. ו, ה"ר נוסף: אף, וכן
יבמות שם בדפ' // הלכא / ו, ה"ר: והלכה. כ: והילכ' // כרבינא / וכן ו. כ: כראבינא. ה"ר: כרב אבינא
אלמא / ו, כ: דאמר // דהוה / ו: דחיי. כ: דחיה // עשרינן] / על-פי ו, כ: ה"ר //

- 9 ותשעה יומי כמא דלא הוה שלשים
נפל הוא והני מילי מישריה
לאיתתיה
10 לעלמא אבל מת ולד ביום שלשים
אי נמי בתוך שלשים לענין
ייבום אסור
11 ואי מיבים ולד דהאוי ספיק
ממזר הוא דתניא רבן שמעון בן
גמ אומר כ.....
12 שלשים יום באדם אינו נפל הא
לא שהא ספיקא הוא לגבי אשת
א.....
13 הוא אחמרי בהון רבנן לא ניכס
אשת אח מספיקא דכל ספ.....
14 לחומרא לגבי אבילות אקילו ביה
רבנן ביום שלשים באבל..
.....
15 שלשים בתוך שלשים דאמי.

T-S F1(2). 17

[דף ד עמ' א]

- 1 לשמונה לתשעה לעשרה
לאחד עשר
2 לא פחות ולא יתר
כיצד כדרכו לשמונה

לש....ה

- 24 לחשעה לעשרה לאחר עשר
ולשנים עשר לא פחות ולא יתר
כדרכו לשמונה נימול בין

- 9 כמא / וכן כ. 7. כמה // הוה / ו: שהה. כ. 7. ה"ר: שהא // שלשים / כ. 7. תלתי. ו, ה"ר: נוסף: יום. כ. 7.
נוסף: יומין. ה"ר: נוסף: עוד: בחיים // מישריה / ו: למישריה // לאיתתיה / ו: לאיתתא. כ. 7. לאיתתיה //
10 לעלמא / וכן ו. כ. 7. בעלמא, ונוסף: הוא. ה"ר: מבעלה // ולד / כ. 7. נולד // ביום, בתוך / וכן ו. כ. 7:
בתוך, בתוך. ה"ר: בתוך, ביום // שלשים (פ"ב) / כ. 7. נוסף: יום // אי / כ. 7: או // לענין ייבום אסור / ו, כ. 7:
אסורה ליבם. ה"ר: לענין ייבום אסור ליבם //
11 ואי / ו, כ. 7: ואם // מיבים / ו: ייבם. כ. 7: ייבם // ולד / כ. 7: הולד // דהאוי / ו, כ. 7: ח', וראה ה"ר //
ספיק / ו, כ. 7. ה"ר: ספק // דתניא / וכן ו, כ. 7. ה"ר: דתני // כנל ששהאן / על-פי ו, כ. 7. ה"ר //
12 נפל / וכן ו, כ. 7. ה"ר: נוסף: הוא // הוא / וכן ה"ר. ו, כ. 7: ח' // לגבי / וכן ו. ה"ר: ולגבי // א"ח דחייב
כרת / על-פי ה"ר //
13 הוא / וכן כ. 7. ו, ה"ר: ח' // אחמרי / ו: אחמירו. כ. 7: אחמרו // בהון / ו, כ. 7: בה. ה"ר: ח' // לא / ו, כ. 7:
ה"ר: ולא // ניבים / ו, כ. 7: ניבם. ה"ר: ניבם // ספןק איטוראן / על-פי ו, כ. 7 //
14 לגבי / וכן ו, כ. 7. ה"ר: ולגבי // ביה / ו, כ. 7. ה"ר: בה // ביום שלשים באבלות דיום... בתוך שלשים
דאמי / בשא"נ: ח', וכן 46 הבא מיד בסמוך //

- 1 [קטן נימול] / על-פי ה"ג (כ. 7. ...נמול) וה"ר. ה"ג: נוסף לפני כן: והיכא דאיתליד (ב, ר, כ. 7: דמיקלע.
3: דמקלע. ו: נוסף: ערב שבת בין השמשות ואיקלע) חד בשבא (כ. 7: בשבא. וכן לקמן) ותרי (ב, ר, כ. 7:
ותרין) בשבא יומי טבין (ו, ו: יומא טבא. כ. 7: יומי טאבי) דריש שתא מעכבינן ליה עד תלתא (כ. 7: תלתה) יומי
(בשא"נ: ח') בשבא (ב: בשבתא, ונוסף: והיכא דמקלע חמשה ומעלי יומי טבי דריש שתא מעכבינן ליה עד
חד בשבא) דתנן (ר: כרתנן. כ. 7: כי דתנן) //
2 [ולשנים עשר] / על-פי ה"ג. ה"ר: לשנים עשר // יתר / וכן מ, כ. 7. ה"ר, במשנת שבת פ"ט מ"ה כ"י,

3משות נימול לתשעה	25	השמשות נולד לתשעה בין
4 בין השמשות		השמשות שלערב השבת נמול
5 נימול לעשרה יום טוב	26	לעשרה יום טוב אחר השבת
6 שחל להיות		נימול לאחד עשר שני ימים
7 מול לאחד עשר שני ימים טובים		טובים שלראש השנה נמול
8 שנה נימול לשנים עשר קטן החולה	27	לשנים עשר קטן החולה ין מוהל
9 ותו עד שיכריא :		אותו עד שיכריא א' שמואל
10 אמ' שמואל קטן		קטן קשוח א. מהול המסורבל
 רבל בבשר רן אין אותו כל שאלו מתקשה	28	בבשר רואין אותו כל שאלו מתקשה ונראה מהול אינו צריך
 מהול שפיר דאמי אינו צריך למולו אם		למוהלו אם נראה ואם אינו נראה צריך שיחזור וימול א' רבא
 אינו נראה צריךור		
 וימול אמ' ראבא		

כ"ר, לו, במשב"ב כ"ר ובמשב"ר. בשא"נ: יותר, וכן במשנה שם דפ"ר ובמשב"ב כ"מ ודפ'. ה"ג נוסף: כיצד (ב: כאיה צד. 7: כאיצד, ונוסף עוד: נולד), וכן במשנה בדפ' ובמשב"ב כ"ר, כ"ס ודפ' ובכ"מ בגליין ע"ע // לשמונה / 7: לשמונה, וכן במשנה שם לו, בשני קטעי גניזה (א' גולדברג, עמ' 338), בדפ"ר ובמשב"ב //

3 [נולד בין השמשות / על-פי ה"ג, וכן במשנה שם בכה"נ. ה"ר: בין השמשות נולד // נימול / ב: נמול, וכן במשנה שם לו, דפ"ר ובמשב"ב כ"ס, כ"ר וכ"מ בגליין ע"ע. ה"ר: ח' // בין השמשות / וכן ב, ה"ר ובמשנה שם בכה"נ. מ, ו, ר, 7: נולד בין השמשות //

4 [שלערב שבת] / על-פי ה"ג (ו: בערב... ו, 7: השבת. ר: ערב שבת) וה"ר (...השבת) // נימול / וכן מ, ו, 7, במשנה שם כ"ק וכ"ר, במשב"ב כ"ס ודפ' ובמשב"ב ב, ה"ר: נמול, וכן במשנה שם לו, קטע גניזה (א' גולדברג שם) ודפ"ר ובמשב"ב כ"מ וכ"ר // שחל להיות / ב, ר, ה"ר: ח', וכן במשנה שם בכה"נ //

5 [אחר השבת נימול] / על-פי ה"ג (מ: לבאחד בשבת... ב: לאחר שבת נמול. ר: לאחר...) // טובים / ו, ח', וכן במשב"ב כ"ס ודפ' //

6 [של ראש השנה / על-פי ה"ג וה"ר // נימול / וכן מ, ב, ו, במשנה שם כ"ק וכ"ר, במשב"ב כ"ר, כ"ס ודפ' ובמשב"ב. 7, ה"ר: נמול, וכן במשנה שם לו דפ"ר ובמשב"ב כ"מ // קטן / וכן ו, ר, 7, ה"ר ובמשנה שם בכה"נ. מ, ב: וקטן // החולה / וכן מ, ב, 3, 7, ה"ר ובמשנה שם בכה"נ (למעט במשב"ב כ"מ). ו, ר: חולה, וכן במשב"ב כ"מ //

7 [אין מוהל] א[ותו] / על-פי ה"ג (מ, ו: ...מלין... ב, ר: ...מוליין... ב: ...אתו) וה"ר // קטן / ה"ר נוסף: קשוח א[ו] מהול //

8 [המסורבל / על-פי ה"ג וה"ר // כל / וכן ה"ר. מ, ו, ר, 7 נוסף: זמן, וכן בבלי שבת קלז ע"ב. ב נוסף: מקום זמן, ונוקד מעל 'מקום' למחיקה // שאלו מתקשה / מ, ב, ו, ר: שמתקשה, וכן בבלי שם. 7: שהוא מתקשה //

9 [ונראה] / על-פי ה"ג (7: נראה) וה"ר // [ונראה] מהול... אינו צריך למולו אם... (10) צריך [שיחזרו] וימול / וראה בבלי שם כ"מ וכ"ר. ר: ואינו נראה מהול צריך למולו ואם לאו אין צריך למולו // שפיר דאמי / וכן מ (דמי), ר, ו, ה"ר: ח', וכן בבלי שם. 7: שפיר // אינו / וכן 7, ה"ר ובבלי שם בדפ'. מ, ו, ר, ו, אין, וכן בבלי שם כ"מ וכ"ר. ב: ואינו // למולו / ה"ר: למוהלו // אם (10) [נראה] / על-פי ה"ר. בשא"נ: ח' //

10 אינו נראה / וכן ה"ר. ה"ג: לאו, וכן בבלי שם כ"ר ודפ' // [שיחזרו] וימול / על-פי ה"ר. מ, ו, ר, 7: למולו, וכן בבלי שם כ"ר. ב: ח'. ה"ג (למעט ר) נוסף: במתניתא תנא (7: תניא) רבן שמעון בן גמליאל אומר קטן המסורבל בבשר רואין אותו כל זמן (ב: ח' 'זמן') שמתקשה ואינו נראה מהול צריך למולו ואם לאו אינו (ו: אין) צריך למולו וכן הילכתא (ו, 8: הלכה). ר נוסף: וכן הלכה. ו נוסף עוד: מאי בינייהו איכא בינייהו

- 11א. מחמין לו חמי.
הברותו ולמולו בשבת.
29 קטן בריא מחמין לו חמין
להברותו ולמולו בשבת קטן
12 { מחמין לו חמין
להב. ולמולו בשבת }
..... ואי בריא הוא ... לי חמין להברותו
13בת איתמר נמי אמ' ר' אבהוא אמ' ר' יוחנן
14 אבהוא הלכה כר' אלעזר
15 בין הרחצת כל בין ..חצת מילה
16חמין שהוחמו בש.. בן בחמין שהוחמו.

HEB. OR. e105.41

[דף ה עמ' א]

- 1 אצל מילה חו.....
2 להברותו ולמולו ...
3 מהל ולא פרע כאילו לא מל על כן הוא אומ'מר אל יהו..
4 [עשה לך] חרבות צורים ושוב ומול את בני יש' שנית זו פריעת מילה
5 הקבה תני ומהלינהו כהיכין דמהלי במצ' משום-דלא ניתנה
6ת מילה לאברהם אבינו אלא ניתנה למ' עה במצ' דאיסלקא

נראה ואינו נראה // ראבא / מ, ו: רבה, וכן בבלי פסחים סט ע"א. ב, ר, ה"ר: רבא. ראה דק"ס לבבלי שם. כ8:
ראבא //

- 11 [קטן בריא] / על-פי ה"ג וה"ר // מחמין / וכן כ5. בשא"נ: מחמין. וכן לקמן בסמוך // חמין
[להברותו] / על-פי ה"ג וה"ר // ולמולו / ה"ר: ולמולו //
12 { [קטן חולה אין] מחמין...להב[נות] ולמולו בשבת } / על-פי ו, ר, כ8 וכן היה כנראה גם כ3 ובבלי שם.
מ, ב: ח' // [אמר רבא] / על-פי ה"ג // ואי / ו, ר ובבלי שם בדפ'. מ, ב: אי / הוא / מ: הוה // [למה]
לי / על-פי ה"ג (ר: למה) //
13 [ולמולו בשבת] / על-פי ב, ו, ר. מ: ח' 'ולמול' // איתמר... (16) שהוחמו <ו / בשא"נ: ח' //
14 [ואמרי לה אמ' ר' אבהוא <אמ' ר' אלעזר <הלכה כר' אלעזר (15) <בן עזריה <בין הרחצת כל <גופו <
בין <הרחצת מילה (16) <בין <חמין שהוחמו <בשבת <בין <חמין שהוחמו <ו / על-פי בבלי שם //

- 1 [אלא אמ' רבא הכל] אצל / על-פי ה"ג // מילה / וכן מ, ו, ר, כ8. ב: המילה // חונלין הן אחד קטן בריא
ואחד קטן חולה (2) מחמין לו חמין להברותו / על-פי ה"ג (ו: ...) לא שנא בריא ולא שנא חולה מחמין. כ8:
...ואחד קטן בריא...מחמין לו...)
2 [בשבת] / על-פי מ, ב, ר.

- 3 מהל / וכן ר ובמשב"ב שבת קלז רע"ב כ"ו. ק4 ושא"נ ה"ג: מל, וכן במשנת שבת פ"ט מ"ו, במשב"ב
כ"מ ודפ' ובמשב"ב // פרע / וכן מ, ר, ק4, במשנה שם דפו"ר ובמשב"ב כ"ו. ב, ו, כ8 נוסף: את המילה,
וכן במשנה שם בכ"י, במשב"ב כ"מ, כ"ס ודפ' ובמשב"ב // מל / ר: מהל, וכן במשב"ב כ"ו // כן / ה"ג:
וכן // [בעת ההיא אמר] / על-פי ה"ג. ה"ג נוסף: ה', וכן ביהושע ה, ב // יהושע] / על-פי ה"ג //
4 חרבות...יש' / ח' // ושוב / ב: ושב // ומו' / ק4, מ, ו, ר: מול. ב: מל, וכן ביהושע שם // שנית /
וכן כ8. מ, ו, ר נוסף: שנית. ב נוסף: מאי שנית //

- 5 [ואמר ליה] הקבה / על-פי ה"ג (מ: אמ' לי' קדשא בריך הוא. ו, ר, מב2: אמר... כ8: ואמר...קודש' בריך
הוא). ב, ו, ר, מב2 נוסף: ליהושע // תני / כ8: תאני // ומהלינהו / וכן מ. ב: ומהלנהי. ו, ר, מב2: מהלינהו.
כ8: מהלינהו // כהיכין / מ, ב, ו, ר, ק3, מב2: כי היכי. כ8: כהיכי // דמהלי / וכן מ. ב: דמהלינהו, ונוסף:
משה. ו, ר, ק3, כ8, מב2: דמהלו // ניתנה / וכן ו, ר, כ8, מב2. מ, ב: נתנה //

- 6 [פריע] / על-פי ה"ג // לאברהם אבינו / ק4: לאבינו אברהם // אלא / כ8: אילא // ניתנה / מ: נתנה //
עה / בשא"נ: ח' //

- 7 דעתא דפריעת מילה ליהושע היא ניתנה אם כן ניכתוב רחמנא שוב
- 8 מול ולישתוק אילא להכי כתבין שנית כלומר שנית למצרים
- 9 ואילו [הן ציצין המע] כבין את המילה בשר
- 10 [החופה] את העטרה ואינו אוכל בתרון[מה] אמ' ר' יהורמיה בר
- 11 [אבא אמ'] רב בשר החופה את ר. [גובהה של עטרה]

[דף ה עמ' ב]

- 1 המל אומ' אשר קידשנו [במצ' וצונו]
- 2 [ומהיל אבי הבן אומר] אשר קדשנו במצותיו וצונו [להכניסו ב]..... [של]
- 3 [אברהם אבינו]מדים אומרין כשם

- 7 דפריעת / וכן מ, ב, ק, 3, 8. ו, ר, מב: פריעת // ליהושע / וכן מ, ב, ר, 8. ו: לאו ליהושע // היא ניתנה / ק, ו, ר, מב: ניתנה. מ, ב, 8: הוא דניתנה // ניכתוב / וכן ו. 4, מ, ב, ר, מב: ליכתוב. 8: נכתוב // שוב / 8: ושוב, וכן ביהושע שם //
- 8 מול / ב: מל, ונוסף: את בני ישראל // ולישתוק / וכן מ, ב, ו, ר. 4: והדר לישתיק. 8: ונישתוק. מב: ח' // אילא / וכן 8. 4, מ, ב, ו, ר: אלא // להכי / 4: להכין // כתבין / 4, מ, ב, 8: כתב. ו: כתיב // שנית [פ"א] / ר: שינית, וכן לקמן בסמוך // כלומר / ר, מב: 1: לומר //
- 9 [הן] / ו, ר: ח', וכן במשנת שבת פ"ט מ"ז בכי"י //
- 10 העטרה / ר: רוב העטרה, וכן במשכ"ב שבת קלז ע"ב כ"י ודפ'. מב: רוב עטרה // בתרון[מה] / מב, מ, ב, ונוסף: ואם היה בעל בשר מתקנו מפני (ב: 'מפני' בין השיטין ע"ע) מראית העין מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל // [ואמר רבינא] / על-פי ה"ג (מ, מב: 2: א"ר אבינא. ו: אמר רבינא. ר: וא"ר אבינא. 8: ואמר ראבינא) // ר' / וכן 4, מ, ב, ק, 3, 8 ובבלי שבת קלז ע"ב. ו, ר, מב: 2: רב // יהורמיה / בשא"נ: ירמיה // 11 את / מב: ח', וכן בבלי שם כ"י // רונבן] / על-פי ה"ג //

- 1 המל / בשא"נ: תנו רבנן המל, וכן בבלי שם // אומ' / ה"ג נוסף: ברוך, וכן היה כנראה גם ק, 4, וכן חוספתא ברכות פ"ו (ז) ה"ב עמ' 36 בכי"י, ירושלמי ברכות פ"ט ה"ג יד ע"א, בבלי שבת שם כ"מ ובבלי מנחות מב ע"א. מ, 9 נוסף עוד: אתה ה' אלקינו מ' ה', וכן היה כנראה גם ק, 4, וכן בבלי מנחות שם כ"מ // קידשנו / וכן 4, ר, 9. בשא"נ: קדשנו // [וצונו] / על-פי ה"ג (ו, מב: 2: וציונו) // [על המילה] / על-פי ה"ג //
- 2 [ומהיל] / ה"ג: ח' // [אומר] / וכן מ, ו, ר, 9. ב: מברך. 4, מ, ב, ר, נוסף: ברוך, וכן בתוספתא שם בכי"י ובירושלמי שם. 4, מ נוסף עוד: את' ה' אלקי' מל' // קדשנו / ב, ר: קידשנו // וצונו / וכן ק, ו, ר, מב: 2: וציר'. מ, ב, 9: וצונו, וכן בבלי שבת שם כ"י //
- 3 [אברהם אבינו] / על-פי ה"ג, אמנם בק' 'אבינו אברהם' אולם ראה לעיל עמ' א שר' 6 // [הענן מדים] / על-פי ה"ג (ב, מב: נוסף: שם) //

המונח "או כלך לדרך זו" ושימושו במדרשי התנאים

ש מא יהודה פרידמן

חקר מינוח ההבאה והמשא והמתן בספרות התלמודית כלול היה בסדר יומם של החוקרים זה-כבר, בעיקר הודות לחיבוריו החשובים של ב"ז באכר,¹ ואף היום, כמה מפתחות להבנה הנכונה של מקורותינו טמונים בבירורי מינוח.² באכר השכיל לחלק טיפולו לפי תקופות, תנאים לחד ואמוראים לחד. ברם היום ברור שחלוקה זו צריכה להיות מדויקת יותר, שכן החטיבות הגדולות של ספרותנו בעלות מינוח משלהן, והוא הדין לגבי סוגי הספרות שבתוך החטיבות וביניהן, כגון מדרשי התנאים.

בזמן האחרון פתח יעקב אלמן במחקר מעניין ומקורי על המונח "או כלך לדרך זו", ובעיקר לגבי סדר הטיעונים הכלולים בברייתות המשתמשות בלשון זה.³ אלמן סקר את כל הברייתות שבהן מופיע מונח זה,⁴ וביקש לעמוד על הסדר האמור להופיע בדרך-כלל בכבות השונות של ההלכות הללו, ולפרש את היוצאים מן הכלל, כיצד ומפני מה נגרמו. הריכוז הגדול ביותר של הברייתות הללו הוא בספרא. מבין עשרים וחמש ברייתות של

1 W. Bacher, *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, Ein Wörterbuch der* — תנאים, מתורגם ע"י א"ז רבינוביץ, תל-אביב, תרפ"ג; *bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten*, Leipzig, 1899
ibid., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, Zweiter (Schluss-) Teil, Die bibel-und traditionsexegese*
Terminologie der Amoräer, Leipzig, 1905 = ערכי מדרש, חלק שני — אמוראים, כנ"ל.

2 על המינוח התלמודי בדרך-כלל, ראה: ל' מוסקוביץ, "הטרמינולוגיה של הירושלמי (מחקרים
בטרמינולוגיה של המשא-ומתן האמוראי)", חיבור דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח,
עמ' 12-1.

3 Y. Elman, "The Order of Arguments in Baraitot in Relation to the Conclusion", *JQR*,
LXXIX (1989), pp. 295-304. — המאמר דלהלן מבוסס על מכתבי למחבר מיום ב' בתמוז תשנ"א. ד"ר
אלמן קיבל בברכה את עיקר טענותי, ועודדני לפרסם את הדברים. חן חן לו.

4 אלמן סיכם את התפוצה כך: ספרא — 25 ברייתות של כלך (וראה בהערה הבאה); ספרי דברים — 4;
בבלי — 15; ירושלמי — 2; תוספתא — אחת. על זאת יש להוסיף שנמצאות שלוש ברייתות כאלה
במכילתא דרשב"י (ע"פ כ"י), מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 160, 183, 209.

"כלך" שמצא בספרא,⁵ ראה אלמן שעשרים ושלוש פותחות בטיעון המתאים למסקנה, ורק שתיים הן יוצאות מכלל זה.⁶ ביטוי לכלל הזה הביא אלמן מפירוש רבנו הלל לספרי דברים, פסקא לו: "דבכל מקום דתני או כלך לדרך זו לא מתוקמא אלא בדינא דרישא".⁷ עיקר דיונו של אלמן הוא בהלכה אחת ויחידה של מונח זה המופיעה בתוספתא, והיא נוגדת את הכלל הנ"ל, לעומת מקבילתה בבבלי, התואמת לה. לדעת אלמן, המקבילה שבבבלי היא מקורית מן הבחינה הנידונה, וזו שבתוספתא עברה מעשה שינוי ועריכה שגרם להחלפת הכבות ויצירת יוצא מן הכלל.

בוודאי צודק אלמן, שההבנה הנכונה של המקורות הללו קשורה לקביעת מבנה הסגולי ותיאורו. אולם לדעתנו יש כלל אחר בנידון, נוסף על זה שבדברי רבנו הלל, וגילוי ובהרתו עשויים להחזיר חלק מן המקרים הללו לכללם. בדרך זו נוכל לראות את התוספתא הנ"ל כמקורית וראשונית לעומת מקבילתה שבבבלי, שהוא בוודאי היחס הרגיל והקבוע בין מקבילותיהן של שתי החטיבות הללו.⁸

כללו של רבנו הלל וסדר הטיעונים

על-פי כללו של רבנו הלל, ובהתאם להערתו של אלמן שרוב ברייתות כלך בספרא כוללות ארבע בבות, שהן שני זוגות שכל זוג פותח בטיעון לצד אחד ומסתיים בטיעון לצד השני, יש לעיין במקורות הללו, ולתאר את צורת המבנה שלהם. נדגים כאן על-פי ספרא, דיבורא דנדבה, ראש פרק ג (מהדורת א"ה ווייס, ה ע"א; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 25-26, וממנה העתקנו, בשינויים קלים) כדין עולת בהמה (ויק' א, ב):

תקריבו, מלמד שהיא באה נדבת שנים.

[1] ה' ד' ה' עולת העוף באה בנדר ונדבה, ועולת בהמה באה בנדר ונדבה, מה עולת העוף שהיא באה בנדר ונדבה (תבא) [הרי היא באה] נדבת שנים, אף עולת [בהמה שהיא באה בנדר ו]נדבה תבוא נדבת שנים.

[2] או כלך לדרך זו, מנחה באה בנדר ונדבה, ועולת בהמה באה בנדר ונדבה, מה מנחה שהיא באה בנדר ונדבה אינה באה נדבת שנים, אף עולת בהמה שהיא באה בנדר ונדבה, לא תבא נדבת שנים.

[3] נראה למי דומה, דנין דבר שכולו עולה לאישים מדבר שכולו עולה לאישים, אל תוכח מנחה שאין כולה עולה לאישים.

[4] או כלך לדרך זו, דנין דבר שהוא בא חובת צבור מדבר שהוא בא חובת צבור, אל תוכח עולת העוף שאינה באה חובת צבור, תל' לו' תקריבו, מלמד שהיא באה נדבת שנים.

5 יש להוסיף ברייתא נוספת: דיבורא דשרצים, פ"ד ה"ב, נט ע"ג.

6 עמ' 300 והע' 7.

7 מהדורת ש' קולידצקי, ירושלים, תשמ"ג, יח ע"א.

8 הרחבתי את הדיבור על הנושא הזה במקום אחר; ראה לעת עתה: "מקבילות המשנה והתוספתא", דברי הקונגרס העולמי הי"א למדעי היהדות, תשנ"ד, עמ' 22-15. וראה: Y. Elman, *Authority and Tradition: Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia*, Ph. D. dissertation, New York University, 1986; New York and Hoboken, 1993.

9 במהדורת ווייס: "והלא דין הוא". ועיין שינויי גירסאות במהדורת פינקלשטיין, כרך ג, עמ' 70.

הדין הנכון בא, בצורת מדרש הפסוק, בכותרת שבראש ההלכה, ובמסקנה ("תלמוד לומר") שבסופה. ביניהם באים ארבעה טיעונים, כסדר הזה:

[1] והלא דין הוא – הדין הנכון

[2] או כלך לדרך זו – דין מוטעה

[3] נראה למי דומה – הדין הנכון

[4] או כלך לדרך זו – הדין המוטעה

המסקנה של "תלמוד לומר" דוחה את הדין המוטעה שבבבא [4], ומחזירה את הדין הנכון, שבו פתחה אף בבא [1], והוא כדין הכותרת. והם דברי רבנו הלל: "לא מתוקמא אלא בדינא דרישא". טיעונים 1, 3 שייכים לדין אחד, והוא הדין הנכון. טיעונים 2, 4 שייכים לדין אחר, והוא דין מוטעה.

תוספתא וברייתא במסכת פסחים

להלן נציע את התוספתא במסכת פסחים שנתפסה כחורגת מן הכלל הנ"ל, על-יד מקבילתה שבבבלי, שנחשבה מקורית יותר, באשר היא נראית תואמת את המבנה הנ"ל.

פסחים סא ע"ב

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה, רב חסדא אמר פסול, רבה אמר כשר... אמר רבה מנא אמינא לה דתניא יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו. [1] ודין הוא הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת, מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה, אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה.

[2] או כלך לדרך זו, הואיל וערלה פוסלת וזמן פוסל, מה זמן עשה בה מקצת זמן ככל זמן, אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה.

[3] נראה למי דומה, דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים, ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים.¹⁰

[4] או כלך לדרך זו, דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו, ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה. ת"ל זאת (שמ' יב, מג) ...

תוספתא פסחים פ"ד ה"ב (מהד' ליברמן עמ' 159 שר' 13-עמ' 160 שר' 21)

שחטו למולין ולערלים, לטמאים ולטהורים,¹⁰ כשר. אבא שאול פוסל.

[1] והדין נותן שיהא פוסל,¹¹ הואיל וזמן פוסל, וערלה פוסלת, מה הזמן עשה בו מקצתו ככולו, אף ערלה נעשה בה מקצתה ככולה.

[2] או כלך לדרך זו, הואיל וטומאה פוסלת, וערלה פוסלת, מה טומאה לא עשה בה מקצתה ככולה, אף ערלה לא נעשה בה מקצתה ככולה.

[3] נראה למי דומה, דנין דבר שנוהג בכל הזבחים מדבר שנוהג בכל הזבחים, ואל יוכיח זמן, שאין נוהג בכל הזבחים.

[4] או כלך לדרך זו, דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו, ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה.

במשנתנו פסחים ה, ג שנינו: "שחטו שלא לאוכליו ושלא למנוייו, לערלים ולטמאים, פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו, למנוייו ושלא למנוייו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים, כשר". היא דעת ת"ק בתוספתא, עליה באה המחלוקת: אבא שאול פוסל.

10 ראה תוספתא כפשוטה במקומו. ועיין להלן.

11 צ"ל: פסול. עיין תוספתא כפשוטה, וראה להלן הע' 18.

12 בבבלי נהפכו ההגדרות בדיבור זה. ועיין: תוספתא כפשוטה, עמ' 551-552, לשו' 19-20. וראה להלן.

למרות הזהות המילולית לאורך שתי המקבילות הללו (תוספתא וברייתא בבבלי) בכללותן, הרי יש אף הבדלים ביניהן. ההבדלים הללו הביאו את הגר"ש ליברמן ז"ל לפקפק אם בכלל מקבילות של ברייתא אחת לפנינו, או שמא שתי ברייתות שונות הן, על אף דמיון. במסורת התוספתא לשם רשם: "עייין בבלי ס"א ב", והסגנון עיין מעיד שאין כאן תורת מקבילות, אלא דמיון גרידא. אף בתוספתא כפשוטה לשם נקט לשון "כעין". וזה לשונו: "בבבלי ס"א ב' הובאה כעין ברייתא זו, ומתוכה ברור שהיא מבארת את ההכשר (כדברי הת"ק כאן, וכמשנתנו הנ"ל), ועל פיה פירשו והגיהו כאן להלן. אבל אפשר שאין לשבש את כל הנוסחאות, והברייתא הבבלי מבארת את שיטת הת"ק, ויסודה במדרש הלכה ששנו אותו בבבלי (עייין מכילתא דרשב"י, עמ' 35), אבל הברייתא שלפנינו היא מדברי אבא שאול, והוא דן אחרת".¹³

אלמן מעיר בצדק, שקשה לנשל ברייתות אלה מתורת מקבילות בעצם שורשן ומהותן. אולם אלמן מתקשה בתוספתא בשתיים: א. חסר בסופה משפט "תלמוד לומר", הרגיל לבוא במבנה הנידון: ב. ובעיקר, קשה על הסדר ההפוך בין התוספתא לבין הבבלי בשני הטיעונים הראשונים. ומתוך היפוך זה הרי בתוספתא סדר חריג ובלתי נכון על-פי הכלל. שהרי בברייתא שבבבלי אנו מוצאים שני זוגות טיעונים — הראשון בכל זוג שייך לדין אחד, והשני לדין המנוגד. כלומר, הטיעונים שייכים לדינים הללו, לפי הסדר: כשר, פסול, כשר, פסול. הוזה אומר, הסדר הרגיל של סירוגין. ואילו בתוספתא: פסול, כשר, כשר, פסול.

מתוך כך מסיק אלמן שלגבי סדר הבבות, מקבילה מקורית יותר נמצאת בבבלי, ועורך הברייתא שבתוספתא, תוך רצונו להסב אותה, לא על ת"ק אלא על אבא שאול, הפך סדרן של שתי הבבות הראשונות, כדי לפתוח בסיוע לאבא שאול (וכן השמיט "תלמוד לומר" בסוף).¹⁴

כלל חדש בברייתות של כלל

והנה, העיון מראה שמבנה הסירוגין כאן אינו היחיד בהלכות הללו, ואפשר להגדיר אף מקומו ושימושו של סדר אחר, בו באים ארבעת הטיעונים בזיהוי הקצוות, ובזיהוי

13 עמ' 551. אשר להפניה למכילתא דרשב"י, עמ' 35, יש לברר על מה היא מכוונת במדרש שם. הנראה, שאין שם לענייננו אלא שר' 28: "יכול יפסול את החבורה הבאה עמו, ת"ל זאת, אין פוסל את החבורה הבאה עמו", והוא באותיות קטנות. כלומר ממדרש הגדול. וכוודאי אינו אלא קיצור ברייתא דידן על-פי הבבלי: ולולא דמסתפינא, הייתי אומר שצ"ל: עמ' 37, והכוונה לשו' 11-12 שם: "יכול יהא יחיד מכריע את הערלה ת"ל וכל הערל לא יאכל בו". עייין: תורה שלמה לשמות יב, עמ' פב, סי' תשג. וכפי שנתפרש בהערות לשם משמו של רד"צ הופמן, ומסיים: "מקצת ערלה לא פסלה". כלומר, כת"ק ולא כאבא שאול. אבל קשה לי לומר כן, שהרי להלן (פ"ו, עמ' 582-583, והע' 5) חזר רבנו ז"ל לברייתא ההיא (והיא באה על-פי ספרי דברים) וליכן כל לשונה, והראה שכל הלשון "מכריע את הערלה" איננו אלא טעות. (ואוסיף לשם שתי הערות של סגנון. א — מ"ש בהערה הנ"ל: "והדברים אינם מובנים כלל", הוא דומה לסגנון השואל "אבל הכרעת ערלה עד שצריך הכתוב למעטה לא הבנתי" בתשב"ץ ח"ג סי' קך, שציינו לה העוסקים בנידון דידן. ב — לשונו שם: "...שבעל מה"ג העביר את הדברים מן הספרי לשמות", פירושו מן הספרי דברים לספרו מה"ג שמות. עייין שם, ואין לו עניין למונח "ספרי שמות" שהשתמש בו רד"צ הופמן, מסילות, עמ' 52).

האמצעיים. בסדר כזה, מתייחסים הטיעונים לדיניהם בדרך זו: דין מוטעה, הדין הנכון, הדין הנכון, הדין המוטעה. סדר זה דומה לסדר הרגיל, בזה שדין מוטעה בא בסוף, והוא נהפך על-ידי "תלמוד לומר". ברם שונה הוא ממנו בכך שאף הטיעון הראשון שייך לדין מוטעה. והגורם לכך פשוט: מבנה זה בא בהלכות שהכותרת שלהן נוקטת לשון "יכול", מונח הידוע כפתיחה לדין מוטעה.¹⁵ בדרך זו, שומר המדרש על התאמת הטיעון הראשון לדין של הכותרת, וכאן דין מוטעה, אבל סדר הטיעונים בזוג השני הוא בהיפוך, דהיינו שכאן בא סדרם הרגיל, כדי שיהיה הטיעון האחרון שייך לדין מוטעה שיתוקן על-ידי "תלמוד לומר".

לאור הכלל הזה, נוכל להחזיר למוטב אותם שני יוצאים מן הכלל שמנה אלמן בין עשרים וחמש ברייתות "כלך" שבספרא. בספרא, דיבורא דנדבה, פרק יד ה"ד (ווייס, יב ע"ג-ע"ד; פינקלשטיין, עמ' 92):

יכול המתנדב מנחה יהא מביא עימה מלח כדרך שהוא מביא לבונה בתוך [מתוך] ביתו

[1] ודין הוא, נאמר הבא מנחה והביא לבונה, הבא מנחה והביא מלח, מה לבונה מישלבעל מנחה, אף מלח משלבעל מנחה.

[2] הולכה¹⁶ לך לדרך זו, נאמר הביא מנחה והביא עצים, הביא עצים והביא מלח, מה עצים משלציבור אף מלח מישלציבור.

[3] נראה למי דמה, דנים [דבר] שהוא קרב עים כל הזבחין מדבר שהוא קרב עים כל הזבחין, אל תוכיח לבונה שאינה קריבה עים כל הזבחין.

[4] הולכה לך לדרך זו, דנים דבר שהוא קרב מנחה עצמו מדבר שהוא קרב מנחה לעצמו, אל יוכיחו עצים שאינן קריבין מנחה עצמן.

תל' לו' ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך, ולהלן הוא אומר מאת בני ישראל ברית עולם, מה ברית אמורה להלן משלציבור, אף כן משלציבור.

סדר הטיעונים לדיניהם לעניין הבאת מלח בקרבן מנחה, משל מי, כך הם: בעלים, ציבור, ציבור, בעלים. כלומר: דין מוטעה, הדין הנכון, הדין הנכון, הדין המוטעה. והגורם לכך — הכותרת הבאה בסגנון "יכול", הפותחת אפוא בדין מוטעה, שאף הטיעון הראשון בא כמוהו: "ודין הוא" (וראה להלן). בדרך זו, אין צורך להעמיד מדרש זה כיוצא מן הכלל, וכעת יש לו כלל משלו.

והוא הדין לגבי ההלכה האחרת בספרא שנחשבה יוצאת מן הכלל, הרי אף היא לאמיתו של דבר מדרש של "יכול".¹⁷

15 ראה: ערכי מדרש, תנאים, ערך יכול, עמ' 49-50.

16 על צורה זו, ראה להלן.

17 צו, פרשה י', ה"ה-ה"ו (ווייס, לח ע"ג-ע"ד). אלמן דן בהלכה זו (חלב נבלה טהורה) בעמ' 300-301 והוא רואה בה חריגה מן הכלל, לעומת זבחים ע"א, שהוא מכנה הצורה הסטאנדארטית. ברם, הנה אף ספרא זו הוא מדרש של יכול! "בנבלת בהמ' טהורה הכתוב מדבר, יכול בנבלת בהמ' טמאה במשמע, ודין הוא...", "ודין הוא" ממשך "יכול", ולכן המבנה של דמיון הקצוות והאמצעים. ואילו בבבלי, שהמבנה "רגיל", הרי לשונו: "ת"ר וחלב נבלה וחלב טרפה, בחלב בהמה טהורה הכתוב מדבר. אתה אומר בחלב בהמה טהורה הכתוב מדבר. או אינו אלא בחלב בהמה טמאה. אמרת טיהר מכלל שחוטה" וכו'. הרי סגנון זה ברור, ש"אמרת" אינו תומך בדין של "או אינו אלא", והוא תומך בדין הנכון

פתרון סדר הטיעונים שבתוספתא

לאור מה שראינו לעיל, אנו מוכרחים לומר שסדר הטיעונים שבתוספתא בשוויון הקצוות (פסול, כשר, כשר, פסול) איננו חריג, ואף שאין זה הסדר על-פיהרוב, מכל מקום הוא סדר ידוע על-פי מקומו וכללו שלו. אדרבה, הישרדותו של סדר מובהק זה בתוספתא מעידה כמאה עדים שיש לפנינו מבנה מקורי, אמנם בלתי שכיח, ואין לתלות בהפיכתו של עורך. פירושו של הסדר הנ"ל לפי האמור לעיל צריך להיות אפוא: דין מוטעה, הדין הנכון, הדין הנכון, הדין המוטעה. כלומר, היינו מצפים כאן להלכה של "יכול". אמנם לא מצאנו מונח זה בתוספתא כאן אבל "יכול" ישנו במקבילה שבבבלי! שתי תכונות אלו (סדר הבבות בתוספתא ו"יכול" בבבלי) מחזקות אפוא זו לזו. ברם אף בתוספתא הדבר מפורש די צורכו. והוא הלשון בטיעון הראשון: "והדין נותן שיהא פסול"¹⁸, הבא כאן במקום הלשון השכיח "והלא דין הוא". שהרי "והדין נותן" הוא לשון המוסב על דין מוטעה, והוא מתאים ממש ל"יכול" שבבבלי, ומחייב את הסדר בשוויון הקצוות שמצאנו בתוספתא! אלמן תהא על הלשון "והדין נותן" שבתוספתא, וסבר לזקוף אותו על חשבון השינויים שהטיל העורך. כן פקפק בארבעה "והדין נותן" שמצא בספרא, ונוטה לראות לשון זה כסגנון בלתי תקני ויוצא דופן בספרא.¹⁹ שלוש "והדין נותן" שבספרא קדושים, פרק יא (צג ע"א וע"ב), תכופים ללשון "או אינו אלא" או כיו"ב, ומסייעים לדין שבו. כגון: "או אינו אלא באשת אחיו אפילו מאמו, והדין נותן" וכו'. כלומר, דין מוטעה, בדומה ל"יכול", המנוגד לדין של "תלמוד לומר". אף בספרא אמור, פרק יז (קג ע"א), בא לשון זה עם דין מוטעה, אלא ששם הוא מחלוקת תנאים, והוא בא עם הדעה שתידחה.²⁰

של "אתה אומר". ובזה שנשתנה לשון הפתיחה, שייך כעת לגרוס את המבנה הרגיל של סירוגין. נוסח כ"י 66, שציין שם כחבר לסדר שבבבלי, נמצא בעמ' קע של תצלום כתב-היד (הוצאת פינקלשטיין). לפי דברי המחבר זהו הנוסח המיושב. ברם בוודאי יש בו גמגום, ומן ההכרח לטפל בו. שהרי "ודין הוא" נראה כהמשכו של יכול, ומדוע אפוא אין הסדר כבנדפס? ! והנה בפנינו כאן מונח חדש: או יכול. בספר ערכי מדרש, בשני חלקיו, טיפל בלשון יכול, אבל לא הזכיר לשון או יכול. לשון זה לא מצאתי בבבלי, אבל הוא נמצא בירושלמי כמה פעמים, ורגיל בספרא (אוצר לשון תנאים, עמ' 36-35. ועיי' מבואות לספרות התנאים, עמ' 628 [לדבי ר"י]). האם הוא נתפס כאן כמו "או אינו אלא", ולשון "ודין הוא" שאחריו כמו "אמרת"? אבל עדיין אין זה מוציאו מגמגומו. או כלל לדרך זו. הרי בנידון, אין מדרש רגיל של "כלך", שהרי חסר "נראה למי דומה", ובא בדרך קצרה (ואני נוקט כאן לשון כ"י בדווקא): "כשאת בא לדרך הווי אין כן אלא בהמה טהורה, וכשאת בא לדרך הווי אין כן אלא בהמה טמאה. ת"ל" וכו'. לא טיעונים חדשים, אלא סיכומם של הטיעונים הראשונים. ושמה בגלל זאת חייב הזוג הראשון לבוא באותו סדר של הזוג האחרון ("לדרך זו", "לדרך זו", כסדר הזה). ומתוך שחייב הדין המוטעה לבוא בסוף, לפני "ת"ל", לכך בא סדר של סירוגין. עוד צריך עיון וצריך הכרע. מכל מקום, אי אפשר להצביע על סדר כ"י עמ' קע כסדר המיושב ותו לא. (לשאר התכונות שעסקנו בהן כאן נחזור להלן).

18 ראה לעיל, הע' 11. "פסול" בקטע גניזה, דפוס, כ"י לתנודן וכ"י ערפורט, ורק כ"י וינה גורס "פוסל". ויש הסבר טכני לשיבוש זה, שהרי בסמוך לפני תיבה זו, וכן לאחריה, "פוסל", וקשה לשמור על הבדלי אותיות בקירוב מקום, השווה: תלמוד ערוך, ב"מ, הפירושים, עמ' 152, ד"ה המשתמע. וראה: "פרק האשה רבה", מחקרים ומקורות א, בעריכת רח"ז דימיטרובסקי, ניר-יורק, תשל"ח, עמ' 418.

19 עמ' 304.

20 והשווה לשון זה בירושלמי קידושין פ"א נט ע"ב: "...אילו כן הייתי אומר הן הן ימות הבגר והדין נותן... אף מרשות האדון לא תצא אלא בסימנין. לפום כן צריך מימר ויצאה חנם אילו ימי הבגר, אין

הוזה אומר, סדר הבבות בברייתא הנ"ל שאינו נוח הוא דווקא זה שבבבלי, שהואיל והיא ברייתא של יכול, ראוי שהטיעון הראשון יתמוך ב"יכול", לפי הסגנון הקדום. ואילו בתוספתא אתי שפיר, שהוא סדר ידוע המתאים לברייתא של יכול וכיו"ב, וכפי שמסומן במונח הפותח טיעון זה: והדין נותן.

הגר"ש ליברמן כתב, שהברייתא בבבלי מבארת את ההכשר כדברי ת"ק, אבל הברייתא בתוספתא היא מדברי אבא שאול, והוא דין אחרת.²¹ כן מסיק אלמן שהברייתא שבתוספתא תומכת באבא שאול, אלא שלפי דעתו העורך הסב את הברייתא לדעה זו על-ידי שהפך את הסדר המקורי שבשתי הבבות הראשונות.²² אולם, לפי דברינו דלעיל, מוכרחים אנו להסיק, על-פי לשון הפתיחה "והדין נותן", וכן סדר הבבות, שברייתא זו מכוונת בסופה לסתור דעתו של אבא שאול, ולפסוק אפוא כדעת ת"ק, כברייתא שבבבלי, אלא בסגנון מקורי יותר. ואפשר להשוות את הדברים במקצתם לספרא אמור הנ"ל (קג ע"א): "ישבו בסוכות. בסוכות של כל דבר. שהיה רבי יהודה אומר, והדין נותן, שלא תהא סוכה אלא בארבעת המינים, ומה אם לולב" וכו'. כאן "והדין נותן" משולב עם דברי אותו תנא שדעתו תידיחה בסוף. הוזה אומר, במדרש המוסב על מחלוקת תנאים, ובעל המדרש רוצה לפסוק כתנא קמא, עשוי הוא לבנות מדרשו כמדרש של יכול, שיפתח הטיעון הראשון ברעת התנא השני, דעה העומדת להידחות. מכל מקום, עדיין חסר בברייתא שבתוספתא המונח "תלמוד לומר", הנחוץ לקבוע את המסקנה, ואין בידינו אלא להניח שהוא הושמט בדרך כל שהיא, וכפי שכבר טען אלמן, אליבא דשיתתו.²³

הוזה אומר, שאם חל היפוך בשתי הבבות הראשונות הוא חל בבבלי דווקא. אמנם הבבלי שמר על רמז כל שהוא על דעתו של אבא שאול, בלשון "יכול". ברם היפוך הבבות מעמיד טיעון ראשון (ובלשון "ודין הוא") שהוא סמוך ל"יכול", אבל סותר לו, בניגוד לסגנון הקדום, שהטיעון הראשון טוען לטובת "יכול".²⁴ התוספתא שומרת על המבנה

כסף אילו סימניו". וכן כמה פעמים בבבלי "והדין נותן", אלא שלפעמים שובש במקצת הנוסחים (או שהיו מוסיפים כן דרך פרשנות). אף מצאנו "יכול" יחד עם "והדין נותן", בניגוד נורע"ב: "יכול אף ימי הסגור כן, והדין נותן". ובכ"י 110 במקום והדין נותן: אמרת! רד"צ הופמן כתב: "הלשונות שבאו רק במדרשי דבי ר' ישמעאל... במקום 'והלא דין הוא' נאמר במכילתא 'והדין נותן', עד שלא יאמר יש לי בדין, שהיה בדין" ("לחקר מדרשי התנאים", בתוך: מסילות לתורת התנאים, תרגם א"י רבינוביץ, תל-אביב, תרפ"ח, עמ' 45). ברם לאמיתו של דבר, אין לשונות אלה שורשים לגמרי. "והלא דין הוא" משמש טיעון לדין נכון. "ודין הוא" (כשאר הלשונות) משמש לרוב גם במכילתא דר"י לדין מוטעה, אף שבמיעוט הוא בא שם גם לדין נכון (על-פי הרשום בתוך: ב' קוסובסקי, אוצר לשון התנאים למכילתא דרבי ישמעאל, ירושלים, תשכ"ה, כרך ב, עמ' 399-400). "ודין הוא" במכילתא תכופ כרגיל לאחר הלשונות: יכול, שומע אני, יהא, ויהא וכיו"ב.

עמ' 551. 21

עמ' 300, 304. 22

עמ' 299-300, 303-304. ת"ל איתא בבבלי, אבל סגנונו קשה, כפי שציין אלמן שם. ואפשר שהבבלי השלים ת"ל זה, מפני שקיבל את ההלכה כבתוספתא, כשמשפט זה מושמט. ואפשר שהיה קיים מבנה קדום ללא "תלמוד לומר". רצ"ע. 23

מצאנו כמה ברייתות של יכול בבבלי, שבהן פותח הטיעון הראשון בלשון "והלא דין הוא" או "ודין הוא". בחלק מהן אכן טוען זה מושמע לטובת "יכול". עיי': כתובות ס ע"א, כריתות כב ע"א (מקבילות לספרא, שמיני, פרק ד ה"ד; מח ע"ד, חולין כד ע"א. אבל בחלקן, טיעון זה מנוגד לדין של יכול, כשברצות יג ע"א. דרך הבבלי באת טעונה בירור בפני עצמה. 24

המקורי, ומהלך הטיעונים אינו בא לתמוך בדעתו של אבא שאול, אלא לסתור אותה.²⁵

המקור של התוספתא

ברייתות של "כלך לדרך זו", עם המבנים המתוארים לעיל, רגילות כאמור בספרא. הברייתא הנ"ל שבמסכת פסחים, היא היחידה מסוג זה הבאה בתוספתא. ויש להניח שאף היא, ראשיתה במדרש הלכה.²⁶ והיות שבמדרש הלכה עסיקין, וכשיטת הספרא, ראוי לצפות למצוא מקורו במדרש מדבי רבי עקיבא על הפסוקים שבעניין קרבן פסח בשמות יב. כלומר, במכילתא דרשב"י על שמות. וכבר דברי רש"י מוליכים למדרש על ספר שמות, שכתב (ד"ה מגא אמינא): "רישא דברייתא וכל ערל לא יאכל בו" (שמ' יב, מח).²⁷

כמובן קשה לשחזר את ההקשר ההלכתי באותו מדרש, ואם הוזכרו דעות של כמה תנאים, ומה היה היקפן המדויק של הדעות הללו. ברם מתוכן ברייתא זו שלפנינו ברור שהיא נסובה לעניין מולין וערלים בלבד, ואינה עוסקת בבירור דין טמאים וטהורים, ולגבי טומאה סוברת בפשטות ש"לא עשה בה מקצתה ככולה". "אבא שאול פוסל" שבתוספתא בוודאי מתאים בפשטות לדין במשנה "למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים, כשר", וכפי שאף בתוספתא הוא עונה על "שחטו למולין ולערלים, לטמאים ולטהורים, כשר", לפי רוב הנוסחים (כ"י וינה, הגדפס, קטע גניזה, כ"י לונדון). לפי זאת, הסבת המדרש על מחלוקת ת"ק ואבא שאול מחייבת זהירות והבהרה אצל הלומד, שהרי ת"ק ואבא שאול חולקים הן בעניין ערלים הן בעניין טמאים. אבל מדרש זה עוסק בעניין ערלים בלבד, והוא מניח כדבר פשוט שבטומאה לא עשה מקצתה ככולה, כלומר כשר.²⁸

ברם בכ"י ערפורט השמיטו את המלים "לטמאים ולטהורים", שבוודאי רצו להסב את המדרש על אבא שאול ממש, ובמחיקה זו קבעו שלא חלק אבא שאול בזאת, וכתנופת כ"י זה לבצע שינויי עריכה והתאמה בהרבה מקומות.²⁹

25 והמגמה להעמיד את ברייתת הטיעונים כולה כאבא שאול כרוכה בכמה דחקים. ועיין: תוספתא כפשוטה, עמ' 552, סד"ה ואל יוכיח. ועיין להלן והע' 29.

26 אלמן ציין שאין לה מקבילה בספרא. ובאמת אין לצפות לכך, ראה להלן בסמוך.

27 ועיין: דקדוקי סופרים, עמ' 180, אות ס, שלשון זה ליתא בפירוש רש"י כ"י. ויש לבדוק כתב-יד, ולברר שמא תוספת רש"י היא ממהדורא בתרא (ראה מאמרי: "פירושי רש"י לתלמוד — הגהות ומהדורות", בתוך: רש"י עיונים ביצירתו בעריכת צ"א שטיינפלד, רמת-גן, תשנ"ג, עמ' 147-175).

28 ולפי מקור קדום זה, אין צורך אפוא להקשות מה שהקשו בגמרא: "מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה".

29 הגר"ש ליכרמן אימץ גירסת כ"י ערפורט בעיקר דבריו, וכתב: "וכנראה שזו היא הגירסה הנכונה, והסופרים השלימו את כל הפיסקא של משנתנו, כדרכם בכ"מ, ואבא שאול להלן אינו פוסל אלא במולין וערלין" (עמ' 551, לשו' 13-14). והיות שהוא מעמיד את הברייתא כאבא שאול, פירש שלא חלק אבא שאול על ת"ק בטמאים וטהורים. ולהלן בד"ה ברם, בא ליישב את התוספתא לגירסת רוב הנוסחים. והיות שמייחס אף את המדרש לאבא שאול, הדברים נעשים קשים, ש"אבא שאול פוסל אף בשחט לטמאים וטהורים". וקשה אפוא לפרש את הנאמר בפסקא 3: "מה טומאה לא עשה בה מקצתה ככולה", ונאלץ להסב את זה על טומאת הבשר, כבבבלי. ולדברינו אתי שפיר, שאין הטיעונים ממשנת אבא שאול, ואף אינם מתייחסים למחלוקת ת"ק ואבא שאול (שהיא בשני עניינים), אלא דנים בעניין ערלים בלבד. ויוצא כשיטת כ"י, אלא שאין צורך להיזקק לגירסתו, שהיא מיוסדת כנראה על מחיקה.

כללו של רבנו הלל וקושייתו

בספרי דברים, פיסקא לו (עמ' 66), שנינו:

וכתבתם, שומע אני על גבי אבנים

[1] הרי אתה דן, נאמר כאן כתב ונאמר להלן כתב (דב' כז, ח), מה כתב האמור להלן על גבי אבנים, אף כתב האמור כאן על גבי אבנים.

[2] או כלך לדרך זו, נאמר כאן כתב ונאמר להלן כתב (כמ' ה, כג), מה כתב האמור להלן על הספר בדיו אף כתב האמור כאן על הספר בדיו.

[3] אתה דן בלשון הזה, ואני אדון בלשון שבעל דין חולק, נאמר כאן כתב ונאמר להלן כתב, מה כתב האמור להלן על גבי אבנים, אף כתב האמור כאן על גבי אבנים.

[4] אמרת הפרש, אלמוד דבר מדבר ואדון דבר מדבר, אלמוד דבר שהוא מנהג לדורות מדבר שהוא מנהג לדורות, ולא אלמוד דבר שהוא מנהג לדורות מדבר שאינו אלא לשעה, נאמר כאן כתב ונאמר להלן כתב, מה כתב האמור להלן על הספר בדיו אף כתב האמור כאן על הספר בדיו.

אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו (יר' לו, יח).

על זאת הקשה רבינו הלל: "ויאמר להם ברוך וכו'". וקשיא לי דבכל מקום דתני או כלך לדרך זו לא מתוקמא אלא בדינא דרישא, והכא מוקים בדין או כלך לדרך זו, וכמדומה לי דטעות הוא דכתיב בספרים, דהא בהקומץ רבה (מנחות לד ע"א) גרסי לה הכי וכתבתם, יכול יכתבנה על גבי אבנים, ודין הוא נאמר כאן כתיבה וכו'".³⁰

סדר הטיעונים בספרי: אבנים, ספר, אבנים, ספר. כלומר: דין מוטעה, הדין הנכון, הדין המוטעה, הדין הנכון. ובמקבילה בבבלי מנחות: ספר, אבנים, ספר. כלומר: נכון, מוטעה, נכון, והטיעון הראשון מתאים למסקנה. קושייתו של רבנו הלל כבר מתורצת בדברינו דלעיל, הרי מדרש של "שומע אני" לפנינו, שהוא כמו "יכול".³¹ וכן בבבלי הנ"ל "יכול", ובגירסת רבנו הלל אף: ודין הוא³² — אלא שהבבלי הוא שסיגנן טיעון של דין נכון אחרי "יכול",³³ וסדר הספרי הוא המקורי.

ברם יש כאן קושיות נוספות, וכל הפיסקא צריכה דיון לגופה. אמנם סדר הזוג הראשון של טיעונים (אבנים, ספר) הוא מיושב, אבל סדר הזוג השני (אבנים, ספר) מוקשה, ש"ספר"

ועיין רש"י ד"ה מה טומאה (ואולי על-פיו מחקו בכ"ע). ועל דרך כ"ע בעריכת לשון בכלל, אי"ה במקום אחר (ולעת עתה, ראה במאמר שצינתי בהע' 8).

30 וכתב בענף הלל שם: "ר"ל דשם במנחות לד גרסי איפכא, דינא דרישא כתב על הספר, ואו כלך לדרך זו כתב על גבי האבנים, ונימצא דמיתוקמא בדינא דרישא, וזהו כוונת רבינו דהעיקר הוא כג"י הגמ' במנחות, וכאן הוא טעות".

31 ראה לעיל, הע' 13.

32 בגרפס ללא לשון פתיחה. אבל כ"ה "ודין הוא" בכתבי-היד וראשונים, עיין: דק"ס, עמ' 83, אות ח.

33 ובכלל קיצרו בבבלי שם, וניסחו רק שלושה טיעונים: ספר, אבנים, ספר. והוא קיצור מועיל ומקל, וראה להלן.

נאמר בסוף, ואחריו הראיה, אף היא לטובת "ספר". כלומר, חסר כאן מה שראינו בכל מקום, שיש ניגוד בין הטיעון האחרון לבין המסקנה, הבאה להוציא מן הטיעון האחרון, ולהוכיח כנגדו את הדין הנכון על סמך פסוק. והוא שראינו אצל מדרשים של "יכול" סדר הטיעונים בשוויון הקצוות — מוטעה, נכון, נכון, מוטעה. ברם כאן אנו שונים סדר של סידורגין: אבנים, ספר, אבנים, ספר, הטיעון הנכון לפני הראיה.

עיון נוסף יראה ששינויים נוספים יש כאן, בעצם מינוח היסוד. ולעניין הנ"ל, הרי כאן ליתא המונח תלמוד לומר בסוף (שדרכו להפוך), אלא לאחר הטיעון האחרון (שהוא חוזר ממש על הטיעון השני של או כלך). זה לשון הסיום: "אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו". לשון זה מיושב כהמשך הטיעון האחרון, בניגוד לת"ל, שדרכו להפוך.

ומכאן נשים עין על מינוח כל ארבע הבבות: [1] הרי אתה דן, [2] או כלך לדרך זו, [3] אתה דן בלשון הזה ואני אדון בלשון שבעל דין חולק, [4] אמרת הפרש. אלמוד דבר מדבר ואדון דבר מדבר.

הווה אומר, הפרש גדול במינוח של המבנה! "או כלך" רק פעם ולא פעמיים. "נראה למי דומה" אינו מופיע כלל, ובמקום שני החיסורים שני לשונות חדשים. אין הפתרון רחוק. מארבעת מדרשי כלך שבספרי דברים, רק זה שייך לדבי ר' ישמעאל, לפי החלוקה המקובלת בין החוקרים.³⁴ ואף שאר סממני הסגנון מוליכים לכיוון זה, לפי שיטת החוקרים ("שומע אני", אפשטיין, שם, עמ' 628; "אתה דן — ואני אדון", "אמרת הפרש", "אלמד דבר מדבר ואדון דבר מדבר", כל אלה רשם אפשטיין בעמ' 568 על-פי מכילתא דר' ישמעאל וספרי במדבר!).

הרי הפרשים גדולים מן "כל מקום דתני או כלך" שהזכיר רבנו הלל, וזוהי כנראה הפיסקא היחידה ממדרשי דבי ר' ישמעאל עד עתה, שמצאנו בה הלכה של "או כלך", והשאר מדבי ר"ע. ומכאן שאין להקשות מפיסקא זו על כל השאר, הרי בית מדרש אחר לפנינו.³⁵

34 ראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 625 ועמ' 628; א' גולדברג, "דבי ר' עקיבא ודבי ר' ישמעאל בספרי דברים פ"ס א-ג", תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 14-15.

35 מארבעת מדרשי "או כלך" שבספרי דברים, זה שבפיסקא ר"ז (עמ' 250) נראה יותר יוצא דופן. כאן אין ארבע בבות כי אם שתיים. ושם לפנינו צורה קמאית של ברייתת "כלך". וזה לשון הסיום: "תלמוד לומר והיה ביום הנחילו את בניו, ריבה נחלה לבנים, אחר שלמדנו שריבה נחלה לבנים הא אין עליך לדון אלא כדין הראשון ונוחל עם אחד ונוחל עם חמשה" וכו', וחזרו על כל לשון דין א'. ומה שאמרו "כדין ראשון", הוא ממש כללו של ר' הלל: לא מתקומא אלא בדינא דרישא!

האם בפנינו, בפיסקא זו של ספרי דברים, דבי ר"ע רגיל? על קביעת פיסקאות אלה שבספרי דברים לדבי ר"ע הציג אפשטיין: "... והוא דבי ר"ע". אבל יש לבעל דין להשיב על זה ... שגם בטרמינולוגיה ... אנו מוצאים בספרי דברים מיוחדים לדבי ר' ישמעאל ("עמ' 706). וכתב על פיסקא דידן (עמ' 707): "פיס' ר"ז: הא אין עליך לדון כדין האחרון אלא כדין הראשון [ע"פ הנדפס — ש"פ], שנמצא כמותו גם בפיס' רצו, ואינו רגיל בדבי ר"ע אלא בדבי ר"י" וכו' (הוספתי הדגשה; עיין שם כל לשונו). ההפניה צריכה תיקון והשלמה. לא הבנתי מ"ש אפשטיין שהוא נמצא בדבי ר"י. מבדיקת האוצרות לא מצאתיו, לא במכידר"י ולא בספרי במדבר. כלשון זה נמצא בפיס' רמט (עמ' 277) ובפיס' רצו (עמ' 613). בשתי הפיסקאות הללו כלשון שבכאן: "אחר שריבה הכתוב מיצט, הא אין עליך לדון אלא כדין ראשון" (פיס' רצו). "אחר שריבה הכתוב מיצט, הא אין עליך לדון אלא כדין הראשון" (פיס' רצו). ובכעמ' 529 כתב אפשטיין: "מתאים לשיטתו של ר"ע אנו מוצאים רק במדרשים מבית מדרשו של ר"ע

ברייתות של כלך בבבלי

אלמן קבע שיש חמש עשרה ברייתות של כלך בבבלי, שכמעט כולן מתאימות למה שהוא מכנה הצורה התקנית (כלומר, סדר של סירוגין), אלא שישנן כנראה כמה יוצאות מן הכלל, ולפחות אחת ודאית.³⁶ נעיין כאן ביוצאות מן הכלל.

למנחות כא ע"ב כתב המחבר: "In the case of the first, the Sifra parallel at 14c. (ed. Finkelstein, p. 92, lines 21f.) has the usual sequence" במנחות (האומר הרי עלי עולה, אם יביא מלח משל ציבור או מתוך ביתו) מתאימה למהדורת פינקלשטיין עמ' 92, אשר מקבילתה במהדורת ווייס היא יב ע"ב-ע"ג (ואכן ד-ה). והעיקר, סדר הבכות כאן זהה בין הבבלי לבין הספרא! ואמנם סדר זה הוא חריג לפי שיטת המחבר, כי המסקנה מנוגדת לטיעון הראשון. אבל היא ברייתא של יכול, וכבר הערנו (בדברינו לעיל) שיש כלל נוסף בברייתות של יכול, ואתי שפיר.

לגבי חולין קכו ע"ב, כתב: "Of the fifteen, two depart from standard form ... bHul 126b-127a". לא צוין בפירוש מהי החריגה, אבל המשמעות הברורה בהקשר הדברים היא, ש"חריגה" מכוננת להסקת המסקנה בהתאם לטיעון השני במקום הטיעון הראשון (וכבמנחות). ברם תכונה זו אינה מצויה בחולין קכו ע"ב — קכו ע"א!

אפרש את דבריי. אמנם בהקשר הנידון בא "כלך" פעמיים. אבל הם בעצם שני מדרשים שונים, וכפי שיש בהם פעמיים ת"ל. וכן במקבילה שבספרא דיבורא דשרצים (פ"ה ה"ד-ה"ו, נב ע"ב) שתי ברייתות, זו אחר זו, בשני דינים שונים: הראשון — עכבר שבים אינו טמא, השני — עכבר שחציו אדמה טמא, אע"פ שאינו פרה ורבה. אי לכך, בדף קכו רע"א, צריך לשים נקודה אחרי "כל מקום ששורץ", ומה שבא אחר-כך מתחיל הלכה חדשה (והוא מקביל בדיוק למעבר בספרא בין סוף הלכה ה לתחילת הלכה ו). ת"ל שבהלכה השנייה אינו מתאים, כמובן, לטיעון הראשון שבהלכה הראשונה, שאין לו כל קשר לשם. אבל מה שקשור, מתאים! דהיינו, ת"ל של ההלכה הראשונה ("על הארץ") מתאים לטיעון הראשון "מן הגדל על הארץ". אחר-כך יש פיסקא קצרה שאין בה "כלך", ואף היא מסתיימת בת"ל ("השורץ"), והיא מוליכה להלכה השנייה של "כלך". ואף שם ת"ל שלו ("בשרץ") מתאים לטיעון הראשון (כל ששמו עכבר, אע"פ שאינו פרה ורבה). הכל מתאים אפוא לכללו של רבנו הלל.

בסיכום, אין כאן חריגה במובן הנידון, אבל ישנה חריגה אחרת, שאלו הם שני מדרשים, אשר בכל אחד מהם רק שתי בכות, ו"כלך" רק פעם אחת, ולא פעמיים. כבר הדגשנו לעיל שהצורה עם ארבע בכות ופעמיים "כלך", נראית פיתוח מאוחר מצורה יסודית יותר, בעלת שתי בכות ו"כלך" אחד. כן ראינו בספרי דברים פיסקא ריז, המיוחסת לדבי ר"ע, עם סימני שאלה שמא קשרים לה עם דבי ר"י; וכן בפיסקא לו, דבי ר"י, ארבע בכות, אבל "כלך" רק

(ספרא וספרי דברים וס"ז) את הטרמין: אחר שריבה הכתוב מיעט. ולא העיר על כך שהם הם

המקומות בספרי דברים, שנמצא גם "אלא כדן ראשון", שייחס לדבי ר"י (ועיין שם בהמשכו, עד עמ' 531). אי לכך, אין לנו בינתיים בסיס של ממש להוציא פיס' ריז מדבי ר"ע, ועוד צריך הכרע אפוא לגבי אותו מדרש כלך, אם הוא סגנון קמאי, או שבכל זאת אין הפיסקא דבי ר"ע רגיל, אלא צירוף כל שהוא.

הדיון בעמ' 301-302. בפנים כתב שיש שתי חריגות מן הצורה התקנית, ובהע' 10 העיר שיש חריגה ודאית אחת מן ההתאמה בין המסקנה לבין הטיעון הראשון. מן הכתוב בפנים שם, אין אנו יודעים ללא נדנדוד של ספק אם הכוונה למנחות, חולין, או נזיר. נעיין באלו אחד אחד.

פעם, ואכן שתי הבבות האחרונות מעין חזרה מדויקת הן על הראשונות. על-פי המקבילה בספרא, ללא לשונות "כלך", סביר לומר שזוהי ברייתא מדבי ר"ע, אשר במקבילתה בבבלי שוכלל הסגנון על-ידי לשונות "כלך".

על ברייתא אחרת, בנויר מח ע"ב, העיר אלמן: "A sixteenth case, that of bNaz 48b, includes the phrase only once within a very long series of loosely bound arguments, since it lacks all elements of the usual structure R. Hillel's rule cannot be applied at all".

בהערה 10 העלה אלמן כאפשרות (עם סימן שאלה), שהמבנה המיוחד והאופי המיוחד של ברייתא זו בנויר קשורים לעובדה שמסכת נזיר היא מן המסכתות המיוחדות בבבלי. לדעתי, אין ראוי ללכת בכיוון זה. מן דף מח ע"א "דחניא כל ימי" עד מח ע"ב "למת מצוה מטמא" היא ברייתא ארוכה, שאין בה סימנים להתערבותו של התלמוד בלשון הברייתא. האופי המיוחד שלה מתפרש בכך שהיא ברייתא מדבי ר"י. ר' ישמעאל עצמו מדבר בה, והיא רצופה מינוח מדבי ר"י: "שומע אני", "אינו צריך", "עד שלא יאמר יש לי מן הדין".³⁷ ודומני שאופיו המגובש של המדרש אינו אלא הסגנון הרגיל בדבי ר"י. הקטע המסוים של "כלך" הוא בדף מח ע"ב מן "עד שלא יאמר" עד סוף הברייתא. יש בו "כלך" רק פעם אחת, אבל הוא מתאים לכללו של רבנו הלל, בזה שהמסקנה מתאימה לטיעון הראשון, לפני "כלך".

זוהי אפוא רק הברייתא השנייה של כלך שבידנו מן דבי ר"י בוודאות, ואילו המבנה הקבוע והמוכר לנו הוא מדבי ר"ע.

המונח "כלך"

במאמרו הנ"ל לא עסק אלמן במלה "כלך" כי אם קצרות (בהע' 1), אגב עיקר עיסוקו. בעניין זה יש להקדים ולציין לדיוניו של באכר בתיבה זו, הן בסקירתו לספר ערוך השלם,³⁸ והן בספרו בצורה מפורטת.³⁹ בתוספות הערוך השלם (עמ' 223) סוכם מסקנותיו של באכר בסקירתו לגבי מוצא התיבה הזאת כך: "פֶּלֶה וְלָךְ, או [יל]כלך, או לָךְ לָךְ".⁴⁰ האמצעי משקף השערה של שורש מרובע או מחומש מתוך הכפלת שתי אותיות, כמו "ערב"ב" מן ער"ב, ולכן: *ילכלך" מן יל"ך.⁴¹ בספרו נוטה באכר לפסול גזרון מן ההיקריות הנדירות "לכה לך" ו"כלך לך", ומסיק: "קרוב לשער ששניהם אינם נכונים, אלא ש'כלך' נגזר מן הצור הכפול ילך ילך".⁴² ראה עוד בן-יהודה בערכו, ארנטריו,⁴³ ילון,⁴⁴ ובמיוחד ניסן ברגרין.⁴⁵

37 ראה הופמן, המובא לעיל בהע' 20.

38 *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 47 (1893), p. 505.

39 ערכי מדרש, תנאים, עמ' 53-54. שם רשם כמה צורות ואפשרויות גזרון.

40 הוספתי ניקוד באחרונה על-פי המקור. וראה להלן.

41 reduplicierten Stamm.

42 הוספתי ניקוד על-פי המקור: *Sondern ist aus der Emphatischen Wiederholung des Imperativs: כלך entstanden*.

43 ר"ח הכהן ארנטריו, עינים בדברי חז"ל ובלשונם, ירושלים, תשל"ח, עמ' כט-ל (= *JJLG*, 4 [1906], pp. 145f).

44 ח' ילון, לשוננו לעם, יד, קמב (תשכ"ג), עמ' 267-271 = פרקי לשון, ירושלים, תשל"א, עמ' 316-317.

45 "למילון התלמודי — כלך, או לכה לך, הולכה לך", לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 129-134. ושם סיכם

אנו עוסקים כאן בתיבה, אשר כתיבה לבש כמה צורות עממיות. אלה נשארו במסורות כתיב אחדות, ולא הוחלפו בצורה התקנית, מפני שהסופרים ראו אותן כמלים בפני עצמן, וכבר לא זיהו אותן עם הצורה הפשוטה לפי הכתיב התקני.⁴⁶ בירושלמי, יומא פ"ח מב ע"ג, ארבע פעמים: "או לכה לך לדרך הו".⁴⁷ סגנון זה מסביר על-נקלה התהוות הצורה "כלך", מגשילת הלמ"ד השוואית, וכגון כציווי לקח-קח, וכפי שכתב רש"י בשבת קמה ע"ב: "כלך לכה לך אלא שקיצר הלשון".⁴⁸

בכ"י וטיקן 66 של הספרא שכיח: "הולכה לך לדרך זו".⁴⁹ אלמן פותר תיבת "הולכה" כצורת הפעיל, וממנה ומן צורות אחרות, טוען שבאות כמה צורות על בסיס בניין הפעיל. ברם מוטב שלא להזכיר כאן עניין "הפעיל". לפנינו כתיב עממי (ועתיק) המשווה בין ה"א לאל"ף. "הולכה" אפוא שווה "או לכה".⁵⁰

כמה חוקרים גזרו כלך מן "כלה ולך",⁵¹ והוא על-פי לשון הבא בשתי ברייתות בבבלי (חגיגה יד ע"א; סנהדרין לח ע"ב = סב ע"ב), בו משיב ר' אלעזר בן עזריה לר' עקיבא: "מה לך אצל הגדה, כלך אצל נגעים ואהלות". שני סגנונות עיקריים נמצאים בין עדי הנוסח כאן: "כלך"; "כלה מדברותיך ולך". לפנינו ברייתות בבליות, שבה שמו בפי ר' אלעזר בן עזריה ביטוי לתגובות ידועות על שיטותיו של רבי עקיבא.⁵² ודומה שהסגנון המקורי היה: כלה מדברותיך ולך, כבכתב-היד הספרדיים.⁵³ דיבור זה עשוי מתוך סממנים ספרותיים: "בן אמוץ, כלה נבואתך וצא" (ברכות י ע"א) ו"מדברותיך" בדברים לג, ג כמקבילה ל"נבואתך".⁵⁴ לאור זרות המלה "מדברותיך", ובזכות "אצל", וזה דיבור זה לפישוט: "כלך אצל", החוזר על סגנון הנמצא במקומות אחרים במקורותינו.⁵⁵

ספרות בנידון. וראה: ש' נאה, "לשון התנאים בספרא על-פי כתב-יד וטיקאן 66", חיבור דוקטור, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 322 ואילך.

ראה: ש"י פרידמן, "ואימרו פועלים... ואימרו בעל הבית", עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל מוקדש לכבוד פרופ' עזרא ציון מלמד, רמת-גן, תשמ"ב, עמ' 163, 165; תלמוד ערוך (ב"מ), הפירושים, עמ' 110 ("יקון"); "אודא", מחקרים בלשון, ה-1 (תשנ"ב), עמ' 327-345.

לא הובאה בין הצורות שרשם אלמן. הוא כתב: which is the simple form, found in PT. אולם היות שאלמן קבע (עמ' 302) שהמונח הנידון אינו נמצא בירושלמי אלא כיומא שם, מסתבר שלא העתיק אל-נכון צורת המונח, שרשם את התיבה שלפני "לדרך" בלבד.

השווה: ארנטריו וברגריין; וראה: ילון (הע' 43-45 לעיל).

במהדורת פינקלשטיין, עמ' 92, על-פי כ"י 66.

השווה: ברגריין (לעיל הע' 45). ילון רצה לפתור "הולכה" כציווי מוארך, בניין קל.

ראה ברגריין (שם), שסיכם הספרות, וכינה זו "שיטת המשכילים".

השווה סנהדרין נא ע"ב: "א"ל ר' עקיבא, ישמעאל אחי בת ובת אני דורש, א"ל מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה". והוא בנוי מסממנים ספרותיים שנמצאים לפנינו במקומות אחרים. ואכמ"ל, ואי"ה במקום אחר.

כ"י גטינגן בחגיגה. והשווה כ"י 6 וכ"י אוקספורד שם. ואפשר שגירסה זו מתועדת כבר בבבלי שהגיע למסדר שמות רבה י, ד (מהדורת שנאן, עמ' 231), ולא צוין שם סגנון אחר. ועיין במבוא, עמ' 19. והשווה: מדרש תילים קד, ט (מהדורת בובר, רכא ע"ב). והובא שם בזכות "בעלי נגעים" שהוזכרו בדברי ר' ישמעאל, והוסב אפוא אף בפי ר' ישמעאל. וראה: צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 131.

ראה: ברגריין (לעיל הע' 45), עמ' 133, הע' 22. כברייתא מורכבת זו הוזכרו שמות שתי מסכתות (נגעים ואהלות), דבר שאינו רגיל בברייתות. ר"ן אפשטיין הסבם משמות מסכתות למקצועות הלכה (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 989, הע' 1).

אפילו אם יש מקום לטעון ש"כלה מדברותיך ולך" מחליף את "כלך" כדרשת נוטריקון, כרי שאינו

המחזור לדעתנו אפוא, שהצורה היסודית היא או לכה לך, הבאה אף בשני כתיבים עממיים שקנו שביתה בפני עצמן: "הולכה לך" נעשתה בדרך המרת אל"ף לה"א, ובכתיבת מלה קצרה בצמוד למלה שעל ידה, שתייהן תופעות שכיחות מאוד (ואף בסגנון "הולך לך", בכ"י וטיקן, ספרא מהד' פינקלשטיין, כך ב, עמ' 130, שינוי כתיב שאין בו שינוי מבטא);⁵⁶ כלל נעשתה מתוך "לכה לך" על-ידי השמטת הלמ"ד השוואית.⁵⁷

סיכום: המונח "או כלל לדרך זו" שימש בקביעות בדברי ר"ע. נסינו להבהיר כאן הן את הלשון, והן את שימושו הטכני. כבר יסד רבנו הלל כלל לסדר הטיעונים: הדין הנכון, דין מוטעה, הדין הנכון, הדין המוטעה. סדר אחר, אשר בו שני הטיעונים הראשונים באים בחילוף, נתפס לאחרונה כחריג בלתי מקורי. כאן הראינו שאף הסדר הזה יש לו מקומו בסגנון הקדום, כשמחובר המדרש להלכה דחוייה, כגון זו המוצעת בלשון "יכול", או כזו שקיימת נגדה דעה חולקת מוסמכת. בדרך זו, עלה בידנו לקיים את הסדר בכמה מקומות שנחשבו חריגים, ובמיוחד, בתוספתא פסחים לעומת מקבילתה שבבבלי. ואכן, בדרך כלל, בוצעו שינויי עריכה בכרייתות של הבבלי המקבילות לתוספתא, ולא להפך.

משקף את המוצא הלשוני של ביטוי זה. לרישום הצורות בספרות התנאים, ראה חומרים למילון ההיסטורי ללשון העברית, האקדמיה ללשון העברית, מיקרופישים 36, 51. אני רושם כאן חיקונים אחדים למאמרו של אלמן.

עמ' 296: m. Pes 2.6, צ"ל: m. Pes 5.3. בהע' 3, צ"ל V; בעמ' 297, יש להשמיט את הסוגריים מן התיבות "למולין ולערלין"; להשמיט: 20; עמ' 298 למטה, יש להוסיף: ת"ל זאת; עמ' 300, הע' 6: 20 and 36 pp. צ"ל: 217, p. 250 and pisqa² 36, p. 66 and pisqa² 217, p. 250; שם למטה: n.9 צ"ל: n.10; עמ' 302: there are four, צ"ל: there are four; עמ' 304, הע' 16, 113a: צ"ל: 103a. (וראה עתה: ת"ז מיטשם, "כלל" וחילופי, אסופות, ו [תשנ"ג], עמ' ט ואילך, עם ציונים לספרות).

56 שלא כש' נאה (לעיל הע' 45), הגזר "או לכה" מן "הולכה", השכיחה בספרא כ"ו 66, ושלא כמיטשם, הרואה כל אחת מן הצורות כצמיחה עצמאית, ולא כגזירה אחת מחברתה. להמרת אל"ף לה"א, השווה: היכן מן איכן, היך מן איך, ועוד. לראשוניותה של "איכן" לעומת "היכן", השווה: ויאמר (מלך ארם): לכו וראו איכה הוא (מלכים ב, ה, יג); שה"ש א, ז. "איכן" בעדי הנוסח המדויקים של לשון חז"ל. ראה: K. Albrecht, *Neuhebräische Grammatik*, München, 1913, p. 26. צ' פוקס, מהדורה ביקורתית של משניות מסכת סוכה עם מבוא והערות, דיסרטציה, כך ב, ירושלים, תשל"ט, עמ' 105; "ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, כך ב, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 1127; ש' שרביט, "עיונים בפרשת הגרונות בלשון-חכמים", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, רמת גן, תש"ן, עמ' 239, ושם איזה — היזה, אילך — הילך; ועיין שאר חילופי א-ה שם.

57 באכר כתב: "במקום 'כלך' נמצא גם 'כלך לך', כמו 'לכה לך' או בקצור: לכה. השנים האחרונים נמצאים רק במקומות אחדים" וכו' (ערכי מדרש, תנאים, עמ' 53-54). וכאילו מכאן מקום להבין ש"כלך לך" נפוץ, לעת עתה מצאתי רק מקום אחד: ספרא, דיבורא דחובא, פרשה ז, פרק יא (כב ע"ב), ולאחר מן מקום מכוון ציונו היחיד של באכר בהע' 5, והוא איננו אלא נוסח הדפוס בלבד (מהדורת פינקלשטיין, כך ב, עמ' 246, לשו' 26). בוודאי ריחפו לנגד עיני בעל גירסא זו הן "כלך", והן "לכה לך", וצירפן. בספרא דבי רב, כך ג, מהדורת ר"א שושנה (ירושלים-קליבלנד, תשנ"ב), עמ' נד, לדיבורא דחובא פרשה ה, ה' י, "הולכה לך" ע"פ כ"י וטיקן, נאמר בהע' 5: "השווה או כלל לך בהרכה כתיב יד". (והשווה לעיל שם, עמ' כא, הע' 1). ברם בשינויי הנוסחאות לשם שבמהדורת פינקלשטיין (כך ג, עמ' 228, לשו' 36), לא מצאנו אלא "כלך" (או) כלל, בלבד, וליתא "לך" עם "כלך". הצורה היחידה שמצאנו לעת עתה בבבלי היא "כלך" (במס' סוכה, כ"י אוקספורד heb. e 51 חלוקת התיבות, בשתי הקרויות: "אוכ לך"; העירני עדיאל שרמר), אשר ל"כלך" בתוספתא, כצורה שבבבלי, ראה מאמרי, "זוטות לארמית הבבליה", לשוננו, נח (תשנ"ד), עמ' 49-57, הע' 36.

למשמעם של "הורה בפני עצמו" ו"הורה עם הצבור" (הוריות ב, ב)

צבי אריה שטיינפלד

בסוגיית הבבלי הוריות ז ע"א-ע"ב דנים אביי, רבא ורב פפא בפירושה של המשנה שם ב, ב. בדבריהם מצויים שינויי נוסח משמעותיים ביותר. כמו כן יש שינוי לגבי מקומה של מימרת רב פפא בסוגיה. בהתאם לשינויים אלו מתפרשת המשנה בדרכים שונות. גם מובנו של "מופלא" בסוגייתנו מעורר קשיים.

נדון אפוא בסוגיה כדי לעמוד על דבריהם המקוריים של האמוראים, ועל הדרך שבה פירשו את המשנה. את המקורות נעתיק תוך ציון שינויי הגירסאות הנוגעים לענייננו. שנינו בהוריות ב, א-ב:

הורה כהן משיח לעצמו שוגג ועשה שוגג מביא פר
שוגג ועשה מזיד מזיד ועשה שוגג פטור
שהוראת כהן משיח לעצמו כהוראת בית דין לצבור¹
הורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו מתכפר לו בפני עצמו
הורה² עם הצבור ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור
שאינ³ בית דין חייבים עד שיוורו לבטל מקצת ולקיים מקצת

* המחקר נעשה במסגרת הקתדרה לחקר התורה שבעל פה ע"ש הנרי ליבין. עיקרי הדברים הושמעו בכ"ט באדר תשנ"ג (22.3.93), בכנס השנתי האחד-עשר של המחלקה לתלמוד ע"ש נפתלי-יפה באוניברסיטת בראילן.

1 במשנה זו דנתי במפורט במאמרי "הוראת הכהן המשיח", סיני, צה (תשד"מ), עמ' קלה-קנו.

2 בכ"י קויפמן איתא: "והורה". והו"ו היא, כנראה, וי"ו הניגוד, ויש להוסיפה לרשימתו של רי"ן אפשטיין, מכוא לנוסח המשנה, ירושלים-ת"א תשכ"ד, עמ' 1091.

3 בכ"י מינכן (להלן: כ"מ): "אין". אבל בפסקה שלפני הסוגיה, להלן ז ע"ב, אף בכ"י זה הנוסח הוא: "שאינ ב"ד חייבין". ובקטע גרץ להיפך, במשנה: "שאינ ב"ד חייבין". אבל הפסקה בתלמוד היא: "אין בית ד' חייבין". וכן בקטע וינה-ריינר ובקטע קלגנפורט: "אין". וכן הוא גם דיבור המתחיל בתוספות ו ע"ב: "אין בית דין", אלא שבדפוסים נדחקו להגיה ל: "(אין) [כהוראת] בית דין". וראה במאמרי "הוראת הכהן המשיח" (לעיל הע' 1), עמ' קלו, הערה 11. וכן בפירוש רבנו יהונתן מלוניל, אוצר הפירושים על מסכת הוריות, הוצאת מוכרת גיטה, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' ב, ד"ה הוא: "אין ב"ד חייבין" (ולהלן נציין: אוצר). וכן בנוסח המשנה בפסקי רי"ד (אוצר, עמ' יא): "אין בית דין חייבין".

וכן המשיח

ולא בעבודה זרה עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת⁴

ובסוגיית הבבלי שם ז ע"א-ע"ב נאמר:

מנהגי מילי

ד'ת"ר הורה עם הצבור ועשה עם הצבור יכול יביא פר לעצמו⁵

ודין הוא נשיא מוצא מכלל יחיד ומשיח מוצא מכלל יחיד⁶

מה נשיא חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו

חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור

אף משיח חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו

חטא עם הצבור מתכפר לו הצבור⁷

לא אם אמרת בנשיא שכן מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים

תאמר במשיח שאין מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים

הואיל ואין מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים⁸

יכול יביא פר לעצמו

ת"ל על חטאתו אשר חטא

הא כיצד חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו⁹

חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור

היכי דמי¹⁰

4 בקטע גרץ ליתא: "עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת". אבל הפיסקה בסוגיה להלן היא: "ולא ע"ז עד שיורו לבטל מקצת".

5 בכ"מ: "יכול משי' שהור' עם הצבור יכול יבי' פר לעצמו". בדומה לכך, אך בלי לחזור על "יכול", בכ"י פריס (להלן: כ"פ): "יכול משיח שהורה עם הצבור ועש' עם הצבור יביא פר לעצמו". ובבבליא בספרא, ויקרא חובה, פרק ב, ז (מהדורת פינקלשטיין, כרך ב, עמ' 130-131): "יכול חטא עים הציבור יביא פר לעצמו". ובכרך ג: שינויי נוסחאות, עמ' 202, צוין לכ"י לונדון, הגורס "על" במקום "עים". ובפירוש רבנו ברוך המיוחס לר"ח (ט ע"א בדפוס וילנא): "ת"ר בספרא יכול הורה משיח עם הצבור וחטא עם הצבור יביא פר לעצמו".

6 בכ"פ בסדר הפוך: "משיח מוצא מכלל יחיד ונשיא מוצא מכלל יחיד". אך בכ"מ כבדפוס. וכסדר הזה גם בבבליא בספרא, אלא שבנוסח שונה: "נשיא מוצא מכלל ציבור ומשיח מוצא מכלל ציבור". ברם אין כל הבדל משמעות ביניהם. וכן בפירוש רבנו ברוך: "נשיא מוצא מכלל צבור פירוש דמייתי שיעיר בשגגת מעשה ומשיח מוצא מכלל צבור".

7 "אף משיח חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור" ליתא בכ"מ, והושמט, כנראה, מפני הדיומות. מטעם זה הושמטו שני קטעים נוספים בהמשך הבבליא, ראה שתי ההערות הבאות. ובדקדוקי סופרים לא צוינה השמטה זו ואף לא זאת שבהערה 9 להלן.

8 "הואיל ואין מתכפר לו ביום הכפורים" ליתא בכ"מ. ראה ההערה הקודמת.

9 "מביא בפני עצמו" ליתא בכ"מ, וראה לעיל הערה 7.

10 בכ"פ נוסח הקושיה הוא: "היכי דמי אי דהוא מופלא והן אינן מופלאין הוראה דידהו ולא כלום היא או (וצ"ל: אי) הן מופלאין והוא אינו מופלא הוראה דידהו ולא כלום היא". בדומה לכך בכ"מ: "היכי דמי אי דהוא מופלא והן אינן מופלאין הורא' דידהו לאו כלום ה' ואי דהן מופלאין והוא אינו מופלא הורא' דידה' לאו כלום ה'". ובדומה לכך בקטע גרץ. ובפירוש רבנו ברוך: "והוינן בה היכי דמי הוריייתו בהדי צבור דנתכפר לו בפר הצבור אי דהוא מופלא והן אינן מופלאין הוריה דידהו ולא כלום היא ובעי כל

אילימא דהוא מופלא והם אינן מופלאין
 פשיטא דמתכפר לו בפני עצמו הוראה דלהון ולא כלום
 ובעי אתויי כשבה או שעירה כל חד וחד
 ואי דאינן מופלאין והוא לאו מופלא
 אמאי מתכפר לו בפני עצמו הא הוראה ידידה ולא כלום היא
 אמר רב פפא¹¹ כגון שהיו מופלין שניהן¹²
 סבר אביי למימר חטא בפני עצמו ועשה בפני עצמו¹³ היכי דמי¹⁴
 דיתבי בשני מקומות וקא מורו בתרי איסורי¹⁵
 אמר ליה רבא אטו שני מקומות גורמין¹⁶
 אלא אפילו יתבי בחד מקום
 וכיון דקא מורו בתרי איסורי חטא בפני עצמו הוא¹⁷

אחד מהצבור שעשה אייתויי כשבה או שעירה פ"י והוא דהוראתו לעצמו הוראה כשעשה יביא פ"י
 דהן מופלאין והוא אינו מופלא הוריית ידידה ולא כלום היא דכהדיוט דמי...". הקטע שבדפוס: "ובעיי
 אתויי כשבה ושעירה כל חד וחד", שאינו מצוי בכל כתבי-היד דלעיל, היה בדומה לו כבר לפני רבנו
 ברוך. אך גם לפניו, כבכתבי-היד, לא היו הקטעים שבדפוס: "פשיטא דמתכפר לו בפני עצמו", וכן:
 "אמאי מתכפר לו בפני עצמו", ועל כן יכול היה לפרש את הקושיה על הסיפא.

11 בתוספות, ד"ה דיתבי, מציינים ל"ספרים דגרסי מלתא דרב טפי [צ"ל: פפא, כמצוין בגליון], בשוין בתר
 דמוקי בתרי איסורי". אמנם במעשה רב כתב: "ונראה כספרים דגרסי מילתא דרב בשוין וכו' כצ"ל"
 ומחק את תיבת "טפי", מסתבר יותר ש"טפי" אינה אלא שיבוש מ"פפא". וכך העתיקו האחרונים את
 דברי התוספות, כגון חוק נתן, ד"ה הורה בפני עצמו (אוצר, עמ' קא) וכן תוקפו של יוסף, ד"ה סבר אביי
 (אוצר, עמ' רח).

12 במקום "כגון שהיו מופלין שניהן" איתא בכי"פ, בכי"מ ובקטע גרץ: "בשוין". וכן בפירוש רבנו ברוך:
 "ואוקימנא משמיה דרב פפא בשוין הוא מופלא והן מופלאין". וכן בתוספות הרא"ש, ד"ה ה"ד: "ומוקי
 לה ר"פ בשוין שכולם מופלאין". וכן בתוספות, ד"ה דיתבי: "בשוין", כמובא בהערה הקודמת. וכן
 במיחוס לרש"י, ד"ה אמר רב פפא: "בשוין דהוא מופלא והן מופלאין...". ובדק"ס אות ס: "וצ"ל הפסק
 הנקודה אחר מלת בשוין".

13 בכי"מ: "הורה בפני עצמו ועש' בפני עצמו". ובדק"ס אות ע: "וכי"ש ישר מאד דקא אמתני' ואי קאי
 אכרייתא לא היה לו להזכיר (ועשה בפ"ע)". אבל גם בכי"מ זה מצוי בהמשך כבדפוס: "חטא בפני עצמו
 הוא". ובפירוש רבנו ברוך, הן בתחילה והן בהמשך "הורה": "והוא דתנינן הורה בפני עצמו סבר אביי...
 אמר ליה רבא... הורה בפני עצמו הוא". וגם בכי"פ: "הורה בפני עצמו", אך ללא ההמשך: "ועשה בפני
 עצמו", ולייתא גם בהמשך: "חטא בפני עצמו הוא". ובקטע גרץ נוסח מורחב: "חטא בפני עצמו וחטאו
 בפני עצמן". ובהמשך: "הורה בפני עצמו הוא". וראה בהערה הבאה.

14 בקטע גרץ, איך כאן בהרחבה: "והיכי דמי דמיחייב בפני עצמו והן בפני עצמן".

15 גם בקטע גרץ: "כגון דיתבי בשני מקומות דקא מורו בתרי איסורי". וכן בכי"מ: "כגון דיתבי בשתי
 מקומי' וקמורו בשתי איסורי". וכן בפירוש רבנו ברוך: "כגון דיתבי בב' מקומות... וקא מורו בתרי
 איסורי". אבל בכי"פ: "כגון דיתבי בשני מקומות וקא מורו בחד איסורא". וכן הוא דיבור המתחיל
 בתוספות: "דיתבי בתרי מקומות וקמורו בחד איסורא". וכגירסה זו עולה מדבריהם: "כיון דבאיסור
 אחד הורו ושניהם הורו שוה". ובשער יוסף, עמ' עג, ד"ה וזאת לפניו, כתב: "ובדברי אביי ורבא
 דשמעתין יש גירסא אחרת כנראה מתוך דברי התוס' דהר"א איטניגין ז"ל ע"ש, והכי גריס הרמ"ה ז"ל
 בפריטיו כ"י". אלא שלפנינו בתוספות יש גירסה אחרת רק בדברי אביי ולא בדברי רבא.

16 וכן בכי"מ: "אל רבא אטו שני מקומי' גרמי". ובכי"פ: "מיד מקום גורם".

17 גם בקטע גרץ ובפירוש רבנו ברוך: "אלא אפילו יתבי בחד מקום כיון דקא מורו בתרי איסורי הורו בפני

פשיטא הוא בחלב והן בעבודה זרה חטא¹⁸ בפני עצמו הוא¹⁹
 דהא חלוקין בטעמייהו וחלוקין בקרבנות
 דהוא בפר והן בפר ושעיר
 דהא קא מייתו הני שעיר והוא לא מייתי²⁰
 וכל שכן הוא בעבודה זרה והן בחלב
 דחלוקין בקרבנותיהן [לגמרי]
 דהוא שעירה ואינהו פר²¹
 אלא²² הוא בחלב המכסה את הקרב והן בחלב שעל הדקין מהו
 מי אמרינן אף על גב דקרבנן שוה
 כיון דמתרי קראי קאתו הא פליגי בטעמייהו²³
 או דלמא שם חלב אחד הוא²⁴
 אם תמצא לומר שם חלב אחד הוא²⁵
 הוא בחלב והן בדם מהו

עצמו הוא". אולם בכי"מ: "אל' א' רבא אפי' יתבי בחד מקום כיון דקמורו בתרי איסורא חטא בפני
 עצמו הוא". ובכ"פ: "אלא אמ' רבא כגון דיתבי בחד מקום וקא מורו בתרי איסורי".

18 כן גם בכי"מ: "חטא", אך בקטע גרץ: "הורה".

19 במקום "חטא בפני עצמו הוא" בכי"פ איתא: "תרי איסורי גינהו". וכך כנראה גם רבנו ברוך, ע"ש.

20 בדומה לכך בקטע גרץ: "דהא חלוקין בטעמין וחלוקין בקורבנות דהוא בפר והן בפר ושעיר דהא
 קמייתו הני שעיר והאי לא מייתי". ובכ"מ ביתר הרחבה: "דהא חלוקי' בפני עצמן בטעמן וחלוקין
 בקרבנן דהו' בפר והן בפר לעול' ושעיר לחטא' דהא קמייתו הני שעיר והאי נלא — כך צ"ל מייתי".
 אבל בכי"פ הנוסח קצר: "דהא איכא חלוקה בקרבנות דהוא בפר והן בפר ושעיר", ללא עניין החלוקה
 "בטעמייהו", לא כאן ולא בהמשך הסוגיה. וכך גם עולה מפירושו של רבנו ברוך.

21 אף בקטע גרץ: "דחלוקין בקרבנותיהן דהוא שעירה ואינהו פר". וכן בכי"מ: "חלוקין קרבנן דהו' שעיר'
 ואינהו פר" וללא "לגמרי". ובדקדוקי סופרים, אות פ: "וכן ליתא בכל הד' הישנים והוסיפו הב"ש אבל
 הוא הגיה כהוגן וכן [צ"ל: והן] בחלב דחלוקין [לגמרי] בקרבנותיהן ובדפוסים החדשים שבשו
 וסדרוהו שלא במקומו שאין לו שום הבנה". וכן הגיה גם ר' בצלאל רנשבורג במעשה רב, המודפס
 בסוף המסכת, להלן יד ע"א, וציין לבאר שבע. אבל בכי"פ רק "דהן [וצ"ל דהוא] בשעירה והן בפר",
 ללא "דחלוקין בקרבנותיהן".

22 בשתי הבעיות דלהלן הנוסח בקטע גרץ ובכ"מ זהה כמעט לנוסח הדפוס, פרט לשינויי סגנון קלים
 שנעיר עליהם בהערות להלן. לעומת זאת, הנוסח בכי"פ שונה ביסודו מנוסח הדפוס, הן בסדר הבעיות
 והן במרכיבים שונים, ועל כן אעתיקו במלואו: "אלא הוא בחלב והן בדם מהו כיון דאיסורן שוה וקרבנן
 שוה כחד איסורא דמי או דלמא כיון דלא מצטרפי להדדי כתרי איסורי דמו אם תמצא לומר כיון דלא
 מצטרפי להדדי כתרי איסורי דמו הוא בחלב בחלב גבי הקב' והן בחלב שעל גבי הדקין מהו הכא ודאי
 שם חלב אחד הוא ומצטרפי או דלמ' כיון דמתרי קראי קא אתו כתרי איסורי דמו תיקו". ונוסח זה היה
 גם לפני רבנו ברוך כעולה מפירושו. נוסח כי"פ הוא גם הנוסח המובא על-ידי החיד"א, שער יוסף, עמ'
 כב, ד"ה או דלמא, בשם "הרמ"ה ז"ל בפרטיו כ"י". אבל בציטוט הושמט מפני הדומות הקטע: "אם
 תמצא לומר כיון דלא מצטרפי להדדי כתרי איסורי דמו", שמצוי בהמשך שם וגם בעמ' עג, ד"ה ועתה.

23 בדומה לו בקטע גרץ: "כיון דמן תרי קראי קאתי הא פליגי בטעמי", וכן בכי"מ: "כיון דמן תרי קראי
 — כצ"ל קאתי הא פליגי בטעמי".

24 בכי"מ ליתא "הוא אם תמצא לומר שם חלב הוא", וכבר העיר בעל דק"ס, אות צ: "ונשמט מן הוא עד
 הוא ולעיל ג' א' אי' גם בהכ"מ". ובקטע גרץ כבדפוס.

25 בקטע גרץ נוסף כאן: "אלא".

מי אמרין בטעמייהו הא פליגי²⁶
או דלמא כיון דשוין בקרבן²⁷ בתר קרבן אזלינן
תיקו

חלקי הסוגיה

בסוגיה ארבעה חלקים:

- א. ברייתא המקבילה למשנה והמבססת את הלכותיהן על מדרש הכתוב.
 - ב. הקושיה "היכי דמי" ומימרת רב פפא, שעל-פי מבנה הסוגיה שלפנינו היא באה להשיב על קושיה זו.
 - ג. פירושם של אביי ורבא ל"הורה בפני עצמו".
 - ד. שתי בעיות של הסתמא דגמרא לגבי מובנו של "הורה בפני עצמו".
- בברייתא נעסוק בהמשך יחד עם המשנה ובפירושים שהוצעו לה על-ידי האמוראים. נפתח אפוא את עיוננו בסוגיה בקושיה "היכי דמי".

הקושיה. "היכי דמי"

הקושיה "היכי דמי אילימא דהוא מופלא והם אינן מופלאין פשיטא דמתכפר לו בפני עצמו... ואי דאינן מופלאין והוא לאו מופלא אמאי מתכפר לו בפני עצמו..."²⁸ מעוררת קשיים רבים.

ראשית, קשה להבין את מובנם של "מופלא" ו"מופלאין" שנקט המקשן. וכבר עמד על כך הרא"ש, תוספות הרא"ש, ד"ה ה"ד: "ולא בררי לי שפיר מאי הפי' מופלא דראוי להוראה היינו דגמיר כולי תלמודא כשמעון בן עזאי וגמיר וסביר ומאי חסיר ליה להיותו נקרא מופלא".

במשנה לעיל א, ד שנינו: "לא היה מופלא של בית דין שם... פטורין". לדעת ראשונים, המופלא היה בעל מעמד או תפקיד מיוחד בבית-דין, כגון נשיא או אב בית-דין.²⁹ לגבי בעל מעמד מיוחד זה קובעת המשנה, שאם הורו בהעדרו — הוראתם אינה מחייבת בקרבן.³⁰ אמנם גם בהעדרו של כל אחד מחברי בית-דין לא תיחשב הוראתם כהוראה המחייבת קרבן, וכמפורש בבבלי, לעיל ג ע"ב: "אי איכא כולם הויא הוראה ואי לא הויא הוראה".³¹ אלא שהמשנה מחדשת, שגם אם היה מניינם שלם,³² בכל זאת ההוראה בהעדרו של המופלא לא תחייב בקרבן בשל מעמדו המיוחד של המופלא.

26 בקטע גרץ: "בטעמי הא פליגי", ובדומה לכך בכ"מ: "בטעמי הו' דפליגי". וראה לעיל הערה 23.

27 בקטע גרץ: "בקרובן", ובכ"מ בהרחבה: "בקרובן דמשי' והני בפר".

28 לפי גווס הדפוס הקושיה היא על הרישא, אך לפי יתר הנוסחאות שבידנו (ראה לעיל הערה 10) הקושיה יכולה להתייחס הן לרישא והן לסיפא.

29 זאת בהתבסס על האמור בסוגיית הבבלי שם ד ע"ב, וראה להלן הערה 37.

30 ראה מאמרי "מופלא של בית דין", סיני, פב (תשל"ח), עמ' כד-מ, וכו' נידונו המשנה ומקבילותיה וההצעות השונות לביאורו של "מופלא".

31 לביור סוגיית הבבלי שם ראה מאמרי "בהוראה — עד שהורו כולן", בראילן, יח-יט (תשמ"א), עמ' 131-118.

32 ונחלקו הראשונים אם על-פי המשנה היה המופלא מן החשבון אם לא. תוספות סנהדרין טז ע"ב, ד"ה

לדעת המיוחס לרש"י, משמעו של מופלא בסוגייתנו הוא כמוכנו של מופלא במשנה. וזה לשונו בד"ה כשבה או שעירה: "דהא תנן לעיל בפ"ק או שלא היה שם מופלא של ב"ד דלא היא הוראה שאע"פ שאינו מסנהדרין שאלו היה מסנהדרין אפי' [אם] קטן שבכולם לא היה שם לא היא הוראה כדאמרינן מאי כל עדת דאי איתא לכולה סנהדרין היא הוראה ואי לא לא היא הוראה וכשגגת מעשה לחודיה דמי דמייתי כל חד וחד כשבה או שעירה ה"נ כי הוי הוא מופלא והן אינן מופלאין כי הורה בפני עצמו הואיל והוא לא היה שם עמהן פשיטא דמתכפר בפני עצמו דהוראה דידהו לאו כלום הוא". אם אכן כדבריו, שהמקשן השתמש במופלא כמוכן שיש לו במשנה, קשה ביותר קושייתו של בעל באר שבע, לעיל ד ע"ב, ד"ה או שלא (אוצר, עמ' כו): "ולכל הפירושים קשה לי... ואם איתא דמופלא של ב"ד היינו ראש הישיבה של ב"ד הגדול או האב ב"ד הגדול א"כ היאך אפשר לומר שהיו שניהן מופלין". קושייתו מתיחסת לדברי רב פפא, שעל-פי הנוסח שלפנינו אומר: "כגון שהיו מופלין שניהן", ועל-פי מבנה הסוגיה הוא משיב על הקושיה "היכי דמי". אך באותה מידה קשה קושיית הבאר שבע גם על המקשן "היכי דמי", וכפי שאכן מקשה החיד"א, שער יוסף, לעיל ד ע"ב, עמ' לט, ד"ה ובצפייית צפיתי: "ומאי דדקדק הרב ז"ל למסקנא כן יש לדקדק בשאלת הש"ס דקא' ה"ד אי דהוא מופלא והן אינן מופלין דאי אמינ' דמופל' גדול שבכולן כאמור דהוא המופלא מה שייך תו לו' והם אינן מופלין פשיטא כיון דהוא המופלא אין עוד מלבדו מופלא וגם מאי דקאמר ואי דאינן מופלין אינו מתישב והול"ל בקצ' ה"ד אי דהוא מופלא פשיטא וכו' ואי דהוא לאו המופל' אמאי וכו'".

לעומת זאת, הרא"ש שם מציע בדרך "אפשר" הצעה אחרת: "ואפשר דמושיבין בסנהדרין אע"פ שאינו ראוי להוראה אי לא משכח ראוי להוראה ואותן הראויים להוראה נקראים מופלאים והכא מיירי שכולן ראויים להוראה".³³ הרא"ש ודעמיה לא פירשו אפוא את מופלא שבסוגייתנו במשמעו של "מופלא של בית דין" שבמשנה על-פי שיטת הראשונים, וכגון הצעתו של המיוחס לרש"י, וזאת כנראה בשל

אחד, כתבו: "ונראה דלא היה מחשבון סנהדרין... ולפי זה איתא ההיא דהוריות כרבי יהודה". וראה גם: תוספות סוכה נא ע"ב, ד"ה והיו. והרמב"ם בפירושו למשנה כתב: "מופלא של ב"ד הוא ראש ישיבה ואפילו היה מניינים שלם רוצה לומר שבעים וא". וכן כתב המיוחס לרש"י, בפירושו למשנה, ד"ה או שלא: "אע"ג דלא הוה מסנהדרין עצמן... ואיכא למימר נצטרך אחד מהם לצאת לדרך ומינו אחר במקומו א"נ זקן (או) שאין לו בנים היה לכך נתמנה אחר בסנהדרין". וכן במאירי בפירושו למשנה (אוצר, עמ' ה), ד"ה המשנה הרביעית: "או שלא היה מופלא שבבית דין שם פ"א אפילו מנו אחר במקומו להוראה זו". וראה: באר שבע, לעיל ד ע"ב, ד"ה או שלא (אוצר, עמ' כו); זרע אברהם, שם, ד"ה רש"י בד"ה או (אוצר, עמ' קעט); שער יוסף, עמ' לח, ד"ה או שלא — שדנו בדבריהם של הראשונים שהבאנו.

ובדומה לכך כתב המאירי על משנתנו ב, ב, ד"ה המשנה הראשונה (אוצר, עמ' ו): "וכן אתה צריך לברר בענין שיהא מופלא וראוי להוראה אע"פ שלא הזכר, כמו שיתבאר בגמרא". וגם בעל באר שבע מפרש שם בדרך זו: "וצריך לומר דמופלא דלקמן לאו היינו כמו מופלא של ב"ד דהכא כדפרש"י אלא מופלא דלקמן היינו כמו מופלא שבב"ד גבי זקן ממרא בפרק הנחנקין דלא אתי למעוטי אלא תלמיד שלא הגיע להוראה אלא שהוא צריך להיות חכם מופלא סמוך להוראה וכ"כ הרמב"ם בהדיא אבל מופלא של ב"ד דהכא היינו הגדול והחשוב שבכולם כן נראה לי". וכן פירש ר"ח אלבק בהשלמותיו למשנה א, ד: "ששם הכוונה ששניהם, הכוהן המשיח וכל חברי בית-הדין, היו מופלאים וראויים להוראה (ע"י בתוספות הרא"ש שם ובמאירי)".

הקשיים שעמדנו עליהם לעיל. אולם גם הצעתם, שמופלא בסוגייתנו מובנו "ראוי להוראה", קשה היא. שכן על-פיה עלינו להידחק ולומר, שהמקשן השתמש במופלא במובן שונה ממובנו של זה במשנה. יתירה מזו, קשה ביותר לקבל את ההנחה העולה מן האפשרות שמעלה המקשן ש"הם אינן מופלאין", דהיינו שלהלכה "אפשר דמושיבין בסנהדרין אע"פ שאינו ראוי להוראה אי לא משכח ראוי להוראה", כניסוחו של הרא"ש.³⁴

מובן אחר ל"מופלא" בברייתא בסנהדרין פו ע"ב-פו ע"א: "תנו רבנן כי יפלא ממך דבר במופלא שבכ"ד הכתוב מדבר...". רש"י שם פו ע"א, ד"ה במופלא שבכ"ד, מפרש: "במומחה לב"ד למעוטי תלמיד". גם התוספות שם, ד"ה במופלא שבכ"ד, מפרשים כרש"י: "מומחה למעוטי תלמיד", אלא שהם מעירים: "ואין זה כשאר מופלא דבכל דוכתין כדפרישית שלהי פרק קמא". וז"ל שם טז ע"ב, ד"ה אחד: "ונראה לפרש דאחד ממונה על כולן הוא מופלא שבכ"ד אב ב"ד ובכל שופטים ושופטים היה שם מופלא... ונראה דלא היה מחשבון סנהדרין מדקאמר בפ"ק דהוריות אהיה דתנן... או שלא היה מופלא שבבית דין שם פטור ומפרש בגמרא לפי שהיה להם שילמדו ואי הוי מחשבון מאי אירא מופלא אפילו אחד מן האחרים נמי כדקאמר... אי אית לכולי סנהדרין הוי הוראה ואי לא לא הוי הוראה... והא דתנן בפרק הנחנקין כי יפלא במופלא שבבית דין הכתוב מדבר הא לא הוי כשאר מופלא שבכל דוכתא דהתם לא אתי למעוטי אלא תלמיד כדפי' התם הקונטרס".³⁵ אלא שכבר עמדנו על כך במקום אחר,³⁶ שאין להידחק ולומר כהצעת התוספות שמובנים שונים ל"מופלא", ושמופלא של בית-דין היה בעל מעמד או תפקיד מיוחד וכגון אב בית-דין. שכן פירוש זה למופלא מקורו במאמר שהוא כנראה מן הסתמא דגמרא, לעיל ד ע"ב: "לא היה מופלא של ב"ד שם נמי פטורין מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו".³⁷ אבל על-פי המשנה

34 וכבר עמד על הדוחק בהצעה זו החיד"א, שער יוסף, עמ' לט-מ, ד"ה ובצפייתי (ראה להלן הערה 43), אך גם הצעתו שם דחוקה ביותר.

35 ושלל כשיטת התוספות, המבחנים בין המופלא שבברייתא לבין המופלא במשנה בהוריות, את פירושו של רש"י לא שמענו לגבי המשנה בהוריות.

36 במאמר הנ"ל בהערה 30.

37 וכך נאמר שם: "או שלא היה מופלא של ב"ד שם מנלן אמר רב ששת וכן תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה אמרו הורו בדבר שהצדיקין מודין בו פטורין מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו לא היה מופלא של בית דין שם נמי פטורין מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו". על גופו של המאמר ביחס למופלא כבר העיר הבאר שבע, לעיל ד ע"ב, ד"ה לא (אוצר, עמ' כז): "אבל קשה לי הלא לא פגע ולא נגע כלל טעם זה מפני שהי' להם ללמוד כו' על לא היה מופלא של ב"ד שם... ואולי ט"ס הוא וצ"ע". ובפירושו רבנו ברוך (ו ע"א בדפוס וילנא): "אמרי' מנא לן דהוריייתן בלא המופלא דהיינו ראש הישיבה אינה הוראה ומהדינן דאמר רב ששת וכן תנא דבי ר' ישמעאל מפני מה הורו בדבר שהצדיקין מודין בו פטורים ס"א הורו בדבר שבתורה פטורין הואיל והיו להן ללמוד ולא למדו". הרי שרבנו ברוך לא הביא אלא רק את דברי רב ששת או תנא דרבי ישמעאל לגבי צדוקים, אך לא לגבי מופלא. ולאור הערתו של בעל הבאר שבע, ספק אם יש להשלים בדברי ר' ברוך כהצעה שבגלילין שם.

זאת ועוד. ככ"פ לא הובא כלל המאמר על הפיסקה: "הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו וכו'", וכתשובה לשאלה: "או שלא היה מופלא של בית דין שם מנלן", שלא נמצאת כלל בכתב-היד, אלא לפני הפיסקה, והמאמר מתפרש יפה כמתייחס לדברי שמואל בסוגיה שם, לעיל ד ע"א: "אמ' רב יהודה אמ' שמואל אין ב"ד חייבין עד שיוור בדבר שאין הצדוקין מודין בו אבל בדבר שהצדוקין מודין בו פטור זיל קרי בי רב הוא". ונוסח המאמר אף הוא מיוחד: "אמ' רב ששת וכן תנא דבי ר' ישמעאל מפני מה אמרו הורו בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין הואיל והיה להם שילמדו אפי' לא היה מופלא של ב"ד

בהוריות והברייתות המקבילות עולה, ש"מופלא של בית דין" הוא אכן תוארו שלכל אחד ואחד מן הדיינים שבבית-דין, ולמעט תלמידים שישבו אף הם בבית-דין,³⁸ וכפירושו של רש"י דלעיל.

על-פי זה אפשר היה לכאורה לומר, שהמקשן בדונו על האפשרות ש"הם אינן מופלאין" אינו מתכוון לכך שבין חברי בית-הדין היו גם דיינים שאינם ראויים להוראה,³⁹ וכפירושו של הרא"ש, אלא לכך שבין חברי בית-הדין היו גם תלמידים, אך גם תלמידים אלו היו ראויים להוראה.

אמנם הצעה זו נוחה, שכן על-פיה מתפרש "מופלא" בסוגיה כ"מופלא" שבמשנתנו. אלא שקשה היא מבחינה אחרת. שכן מניין לו למקשן להניח שאם הם אינם מופלאים, דהיינו שהם לא דיינים אלא תלמידים, כי אז "הוראה דלהון ולא כלום". הרי דווקא בעניין הוראה משונה המושג את דין התלמידים הראויים להוראה לדיינים, וכמפורש בריש מכילתין: "וידע אחד מהן שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה".⁴⁰

קשה גם הנחתו של המקשן שאף על המשיח להיות "מופלא" כדי שהוראתו תיחשב להוראה המחייבתו בקרבן, הן לפי שיטת הראשונים שמופלא הוא בעל מעמד או תפקיד מיוחד בבית-דין והן על-פי השיטה שמופלא הוא הדיין ולמעוטי תלמיד.⁴¹ שכן גם אם מפורש במשנה סנהדרין ב, א ש"כהן גדול דן ודין אותו", אין כל חובה למנותו כחבר

קיים היה להם שילמדו". דהיינו, במקום "לא היה מופלא של ב"ד שם" שבמשנה, דן המאמר ב"לא היה מופלא קיים". על-פי כל האמור מסתבר שהמאמר הנוגע למופלא אינו משל רב ששת או תנא דרבי ישמעאל, אלא שהוא נוצר במתכונת המימרה המקורית שלהם, הדנה בעניין הצדוקים. ומאמר זה הובא במקורו לעניין מאמרו של שמואל בעניין הצדוקים, ובכ"פ. אולם לאחר שנוסף לו עניין מופלא, הועבר המאמר כולו לשם הסברת דין מופלא שבמשנה. ומשום איחורה של התוספת למאמר, מובן גם השינוי במקומו וגם השינוי בנוסחו.

סנהדרין ד, ד. 38

והם אינן מופלאין" מתפרש לאו דווקא במשמע שכל חברי בית-הדין אינם מופלאין, אלא אף בכך שחלק מחבריו אינו "מופלא". ואכן כך עולה מדברי הרא"ש דלעיל, שעל-פי דברי רב פפא הוא אומר: "והכא מיירי שכולן ראויים להוראה", משמע שהמקשן באומרו "והם אינן מופלאין" דן באפשרות שלא כולם היו מופלאין.

39

אכן בעניין נוכחותם פטורים מקרבן רק אם "לא היה מופלא של בית דין שם", ולמעט תלמידים, אבל לגבי ההוראה דין התלמיד הוא כדין הדיין, ואפילו "מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיראו כולן", כדבריו של ר' יונתן לעיל ג ע"ב, וראה במאמרים שצוינו לעיל בהערות 30, 31.

40

בדומה ל"מופלאין" ביחס לבית-דין, כך גם לגבי "מופלא" ביחס למשיח נדחקו הפרשנים לפרש ש"מופלא" אין משמעו כבמשנה א, ד, אלא מובנו: ראוי להוראה. וראה לעיל הערה 33, בדברי המאמרי ור"ח אלבק. אבל בקרן אורה, ד"ה ופרקינן (אוצר, עמ' קצט), לא נדחק בכך, והוא מקשה: "אכתי מאי פריך הוראה דילהון לאו כלום הוא דילמא אין הכהן ממניו סנהדרין ואטו אם יש בישראל אחד גדול בחכמה מן הסנהדרין הוראתו לאו כלום היא דע"כ לא אמר" היה להם ללמוד אלא אם נחסר ראש ישיבה שלהם היינו גדול שבסנהדרין אבל אם הסנהדרין הם בשלימות אמאי הוראתו לאו כלום הוא הן אמת דע"פ התורה מצות סנהדרין ככהנים כמש"כ הרמב"ם ז"ל ומסתמ' הכהן המשיח הוא ראש שבסנהדרין מ"מ לא הוי ליה להש"ס לאקשווי מחמת זה דדילמ' מיירי שהוא אינו מן המניין וכן הא דפריך אי דהם מופלין והוא לאו מופלא הוראה ידידה לאו כלום הוא וגם זה מנ"ל אטו משום דסנהדרין גדולים ממנו הוראתו לעצמו לאו כלום היא כיון דגם הוא ראוי להוראה היכן מצינו זאת דבעינן דווקא שיהיה המשיח גדול מכל ישראל...".

41

בבית-הדין. אמנם נאמר בירושלמי הוריות פ"ב ה"א, מו ע"ג: "רבי יעקב בשם רבי לעזר והוא שיהא יודע לישא וליתן בהלכה דלא כן מה נן אמרין ויש שוטים מורין",⁴² אך לא נאמר שעליו להיות מופלא.⁴³ הרי לפי כל השיטות לגבי משמעו של "מופלא", קשים דבריו של המקשן בעניין "מופלא" הן ביחס לבית-דין והן ביחס למשיח.

זאת ועוד, תמוה ביותר מדוע בכלל מעלה המקשן את האפשרות שרק הוראת אחד מהם, המשיח או בית-דין, היתה הוראה המחייבת בקרבן, ולמה לא הניח בפשטות שהוראת שניהם היתה הוראה ראויה, וכפי שאכן קובע רב פפא לפי הנוסח שלפנינו: "כגון שהיו מופלין שניהן". תדע שבמשניות השונות במכילתין, העוסקות בהוראת המשיח או בהוראת בית-דין, לא מצאנו כלל שהקשו קושיה מעין זו. מה טעם ראה אפוא המקשן להקשות כך על משנתנו דווקא?⁴⁴

נוסח מימרת רב פפא ומקומה בסוגיה

בהמשך לקושיית "היכי דמי" מצויה בסוגיה לפי הנוסח שלפנינו מימרתו של רב פפא: "כגון שהיו מופלין שניהן", ולכאורה יש לומר שהוא בא להשיב על קושיית הסתמא דגמרא. אולם, קשה להבין מה בא רב פפא להשמיענו? הרי בפשטות יש להניח שהן הוראת המשיח והן הוראת בית-דין היו הוראות ראויות, וכאמור, תמוה ביותר עצם פקוקו של המקשן בכך. ואם קושיית המקשן אינה קושיה, בוודאי שרב פפא לא היה צריך להשיב על כך.

זאת ועוד, מדברי רב פפא "כגון שהיו מופלין שניהן" עולה שהוא סובר כדעת המקשן שעל המשיח להיות "מופלא", וכן שלדעתו אפשר ש"הם אינן מופלאין" במובן שאינם ראויים להוראה, כשיטת הרא"ש או ש"הוראה דלהון ולא כלום" אם "הם אינן מופלאין", דהיינו שאינם מומחים אלא תלמידים הראויים להוראה. וקשה להבין מה טעם ראה רב פפא להניח הנחות אלו, שהרי ראינו שאינן מבוססות כלל.

אמנם בכתב-יד ובראשונים מצוי הנוסח "בשוין" במקום הנוסח שלפנינו "כגון שהיו מופלין שניהן", אלא שלדעת הראשונים אין כל הבדלי משמעות בין הנוסחאות. כך, למשל, מפורש בתוספות הרא"ש, ד"ה ה"ד: "ומוקי לה ר"פ בשוין שכולן מופלאים".⁴⁵ ובאמת

42 את המשפט: "דלא כן מה נן אמרין ויש שוטיין מורין", מפרש הפני משה בשתי דרכים. ד"ל בד"ה והוא שיועד: "דוקא אם יודע לישא וליתן בהלכה דאם לא כן מה אנן אמרין וכי יש שוטיין מורין א"נ דלא כן וכו' דברי הש"ס הן על ר' יעקב דפשיטא הוא ומאי קמ"ל דכי יש שוטיין מורין".

43 את "יודע לישא וליתן בהלכה" מפרש החיד"א, שער יוסף, ד ע"ב, עמ' לט-מ, ד"ה ובצפייתי: "מסתבר" דהיינו שהגיע להוראה דבציר מהכי ודאי דאין הוראתו הוראה, וממשיך: "אמנם ק"ק במאי דקאמר בגמרא אי דהו' מופלא והם אין מופלין דאי הך מופלא לא מעיט אלא לא הגיע להוראה מה הלשון אומרת והם אינן מופלין דמשמע לפ"ז שהב"ד לא הגיע להוראה ואין יתכן לצדד מילתא כדנא שסנהדרי גדר' לא הגיעו להורא".

44 רח"ש גריינמן, חרושים ובאורים, בני ברק, תשל"ז, ד"ה ה"ד אילמא הוא מופלא, כבר העיר: "נראה דאין כאן קושיא דהא תירוץ הגמ' פשוט...". ונדחק: "אלא דגמ' רק בעי לפרושי דלא משכח"ל שיהיו שני מורים כל אחד לבדו אא"כ שניהם שוין... ולפי דכאן נזכר במשנה שהורה כל אחד בפני עצמו ולפום ריהטא מתפרש שלא ידע אחד מחבירו כלום, לכך פירשו דזה משכח"ל רק בשוין".

45 ראה לעיל הערה 12.

מצאנו כבר בעבודה זרה יט ע"ב ובמקבילה בסוטה כב ע"א וכן בברכות סג ע"א את "בשוין" במובן המוצע על-ידי הראשונים. וז"ל הסוגיה בעבודה זרה שם:

אמר רבי אבא⁴⁶ אמר רב הונא אמר רב⁴⁷
מאי דכתיב כי רבים חללים הפילה
זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה
ועצומים כל הרוגיה
זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה
ועד כמה
עד מ' שנין⁴⁸
והא רבא אורי⁴⁹
התם בשוין

רש"י בד"ה התם בשוין מפרש: "כשאין בעירו גדול ממנו". ובדברי רבנו חננאל שם: "ופרק' בימי רבה בר נחמני לא הוה עדיף מיניה אלא חכמי דורו כולן שוין הן לו לפיכך הורה".⁵⁰ הרי "בשוין" בסוגיות אלו מתפרש בקשר לחכמים וגדולתם בתורה ובחכמה, בדומה למובן שהציעו הראשונים ל"בשוין" בסוגייתנו.

אלא שאם אכן זהה מובנה של המימרה על-פי שני הנוסחים, הרי שהקשיים בהבנת דברי רב פפא על-פי הנוסח שלפנינו קיימים אף לפי הנוסח של דבריו בכתבי-היד ובראשונים. אולם אפשר שהנוסח "בשוין" מתפרש לכוונה אחרת, ובייחוד בהתחשב עם מציאותו של נוסח המצוי בספרים, כפי שמובא בתוספות, ד"ה דיתבי: "ונראה כספרים דגרסי מלתא דרב (טפי) [צ"ל: פפא] בשוין בתר דמוקי בתרי איסורי". דהיינו, שמימרת רב פפא אינה מצויה בסוגיה לאחר הקושיה "היכי דמי", אלא לאחר דבריהם של אבוי ורבא. בהתאם לכך רב פפא בוודאי אינו בא לתרץ את קושיית "היכי דמי", אלא דן הוא בשאלה אחרת,⁵¹ וכפי שנעמוד על כך להלן.

46 בסוטה: "אבהו", ובש"נ בדק"ס השלם גם: "רבה", "יוחנן".

47 בכי"מ רק: "א"ר אבא בר כהנא", ובדק"ס אות ר: "ובאה"ת (והיינו דאמר רבא) א"ר הונא... ומלות (אמר רב) ליתא גם בע"י ובתוס' רי"ד".

48 בר"ח: "א"ר זירא מבן מ' שנה ולמעלה". וכן בכ"י ספרדי בין השיטין נוסף: "אמ' ר' זירא", ור"ש אברמסון בהערותיו: "וכן אגדות התלמוד ור"ח וילקוט המכירי הנ"ל ועוד".

49 בכי"מ נוסף: "ולא חיי ארבעין שנין", ובדק"ס אות ש: "וצ"ל ולא חיי אלא ארבעין שנין", ובגלין כ"י ספרדי: "והא רבא אורי", כבדפוס. אך הנוסח בכתב-יד עצמו: "והא היה רבא".

50 וראה: תוספות סוטה כב ע"ב, ד"ה בשוין.

51 ר"ל גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 213, מסיק על-פי מאמרו של רב פפא "כגון שהיו מופלין שניהם", ש"המאמר הזה של הבבלי מוכיח שלא היתה משרה של: מופלא של בית דין, אלא שכך הוא טיבן של בני אדם, שאין עשרים ושלושה חכמים או שבעים ואחד חכמים שוים בחכמתם ובתורתם, אלא שביניהם אחד יותר מצוין מחבריו — או שנים השוים בגדול חכמתם ומצוינים מחביריהם — והוא הנקרא מופלא". ר"ח אלבק בהשלמותיו למשנתנו חולק על מסקנה זו, ולדעתו אין לה יסוד במאמרו של רב פפא. ותמוה ביותר ששני חכמים אלו דנים במימרתו של רב פפא על-פי הנוסח שבדפוס, ולא הזכירו כלל את נוסח "בשוין" שבכתבי-היד ובראשונים, שחלקם מצויים על הדף, ואף לא את הספרים שבתוספות (ראה לעיל הערות 11, 12), שלפיהם דברי רב פפא אינם מחייחים כלל לשאלת "היכי דמי" וממילא אין להסיק ממנו דבר לגבי משמעו של מופלא.

הקשיים בפירושם של אביי ושל רבא למשנה לפי הנוסח שלפנינו

בסוגיה מצויים שני פירושים למשנה:

סבר אביי למימר

חטא בפני עצמו ועשה בפני עצמו היכי דמי

דיתבי בשני מקומות וקא מורו בתרי איסורי

אמר ליה רבא אטו שני מקומות גורמין

אלא אפילו יתבי בחד מקום

וכיין דקא מורו בתרי איסורי חטא בפני עצמו הוא

לדעת אביי, המשנה עוסקת בשתי הוראות, דהיינו שהן המשיח והן בית-דין הורו. והוראת המשיח תיחשב כ"הורה בפני עצמו" רק אם התקיימו שני תנאים, והם: "דיתבי בשני מקומות" ו"דקא מורו בתרי איסורי", וכגון שהמשיח הורה באיסור חלב ובית-דין הורו באיסור עבודה זרה.⁵² ומכללא, בהעדר אחד משני תנאים אלו, וכגון שהורו במקום אחד ואפילו בשני איסורים או שהורו באיסור אחד ואפילו בשני מקומות, לא תיחשב הוראת המשיח כ"הורה בפני עצמו".⁵³

אף לדעת רבא, עוסקת המשנה בשתי הוראות, שהמשיח ובית-דין הורו, אלא שהוא תמה על שיטתו של אביי, ושואל: "אטו שני מקומות גורמין". דהיינו, לדעתו, די בתנאי אחד והוא "דקא מורו בתרי איסורי" כדי שהוראת המשיח תיחשב כ"הורה בפני עצמו". ומכללא, שאם לא התקיים התנאי, וכגון שהורה באיסור אחד ואפילו בשני מקומות, לא תיחשב הוראתו של המשיח כ"הורה בפני עצמו".⁵⁴

ולכאורה אינו מובן מדוע פירשו אביי ורבא את המשנה בשתי הוראות, דהיינו שגם המשיח וגם בית-דין הורו, הרי יכלו לפרש את "הורה בפני עצמו" שברישא שרק המשיח בלבד הורה. וכבר עמד על שאלה זו הרא"ש, תוספות הרא"ש, ד"ה הורה בפני עצמו: "מדקתני מתכפר בפ"ע משמע שהיה ראוי להתכפר עמהם וה"ד כגון שחטאו גם הצבור

52 המיוחס לרש"י, ד"ה הורה, מדגים את הרישא ב"ב"ד כחלב והוא כעבודה זרה". והרא"ש בתוספותיו, ד"ה הורה: "ובגמ' מוקי לה כגון דאורי בתרי איסורי הוא כחלב והן בע"ז". ובפירוש רבנו יהונתן מלונלי, ד"ה הורה בפני עצמו (אוצר, עמ' ב), מפרש שהמשיח הורה כחלב שעל הקבה ובית-דין "בשאר (כצ"ל) איסורין", ובכל זאת אין המשיח מתכפר עם בית-דין "כיון שאין ההוראות שוות".

53 וכדברי ר' ברוך בפירושו: "אי היו בחד מקום ושמעו ב"ד מה דאורי ולא מיחו בידיה הוה ליה כמאן דלא חטא בפ"ע וה"ה אם הם בב' מקומות ואורו בחד איסורא".

54 ר' ברוך מבהיר שם: "פ"י הא דאמין דאורי בב' איסורי ה"ה דאי לא שרו ב"ד איסור' (מאי) [אלא] נקיש הכי למעוטי הוראתן בחד איסורא דלאו הורה בפני עצמו הוא". וכן בפירוש ר' יהונתן, ד"ה אבל (אוצר, עמ' ב): "והא' חטא עם הציבור או בפני עצמו דקתני אינו רוצה לומר במקום אחד או בשני מקומות דלא מקום גורם אלא איסורין גורמין שאם ההוראות שוות אפילו לא היו במעמד אחד אלא רחוקין זה מזה כמה פרסאות מתכפר עמהן ואם אינן דומות אפילו הורו במעמד אחד זה הורה כחלב וזה בדם מתכפר זה בפני עצמו וזה בפני עצמו". וכן המאירי, ד"ה כל (אוצר, עמ' ו): "כל שהורה הוא ובית דין באיסור אחד אפילו לא נצטרף עמהם במעמד אחד אין זה נקרא הורה לעצמו אלא הורה עם הצבור שהמקום לא מעלה ולא מוריד, וכל שהורה הוא באיסור אחד אפילו היה עמהם במעמד אחד הרי זה הורה בפני עצמו". ואחרונים שונים נדחקו בפירוש שיטת רבא, וכגון זרע אברהם, חק נתן ואלף המגן. ראה להלן הערות 68, 69.

בהוראת ב"ד ואשמועין דלא סגי ליה לדידיה פר צבור דאי בדלא הורו צבור כלל מאי מתכפר לו בפ"ע פשיטא אלא במאן מתכפר לו ועוד קרא במאי מתוקם אם לא בענין זה שחטא (כולא) [בלא] צבור.⁵⁵ ובגמ' מוקי לה כגון דאורי בתרי איסורי הוא בחלב והן בע"ז הורה עם הצבור דאורו תרווייהו בחלב מתכפר לו עם הצבור.⁵⁶

דיוקו של הרא"ש, שמשלשון המשנה "מתכפר לו בפני עצמו" עולה שהתנא דן בשתי הוראות, אכן מסתבר, אך עצם הפירוש לרישא קשה ביותר, וכפי שעמד על כך הרא"ש בעצמו בהמשך דבריו, שם: "ורישא משנה שאינה צריכה היא"⁵⁷ דהאיך מתכפר על חלב שאכל דחייב עליו פר בשעיר שמביאין הצבור בע"ז אלא אגב סיפא נקטוה דמקרא דרשינן ליה בגמרא דסד"א כמו שאינו מתכפר עם הצבור ביוה"כ אלא מביא לעצמו, הה"נ אם חטא עם הצבור בהוראה יביא פר לעצמו.

וזאת ועוד, קשה להבין את עצם האוקימתות של אב"י ושל רבא. שהרי המשנה אינה מגדירה כלל מהו "בפני עצמו", אם כן מניין לו לאב"י שבפני עצמו משמעו שהורה במקום נפרד?⁵⁸ ובאיסור שונה מזה שהורו בו בית-דין, או שהורו באיסור שונה בלבד, לדעת רבא, מדוע לא נפרש את הרישא, שהן המשיח והן בית-הדין הורו באותו איסור עצמו, אלא שהמשיח "הורה בפני עצמו" במובן שהוא הסתמך בהוראתו רק על עצמו ולא הושפע כלל בפסיקתו על-ידי שיקוליהם של בית-דין,⁵⁹ ומכללא, שאם הורה המשיח בהסתמך על

55 וכן במיוחס לרש"י, ד"ה נתכפר לו בפני עצמו: "דאי הורה הוא בפני עצמו ולא הורו ב"ד כלל לא איצטריך למיתני דחייב להביא פר דמקרא מלא הוא אלא כי איצטריך למיתני כגון שהורו בשני איסורים". אך לא עמד על דיוקו של הרא"ש מלשון המשנה. וראה מגן גבורים, ד"ה במשנה (אוצר, עמ' עז-עט), המציע שגם דברי המיוחס לרש"י יסודם בדיוק מלשון המשנה: "ואפשר לפרש בדבריו דכיון למי"ש דמדקאמר דמתכפר לו בפ"ע משמע...", עיי"ש בדבריו.

56 בעל מגן גבורים, שם, מציע גם הסבר אחר: "ומיהו אי לאו דבריו רש"י הו"מ למימר דה"ט לא מיתוקמא מתניתין בשלא הורו ב"ד כלל משום דאם הוראה בדידיה תליא הוא דאתא לאשמועין הא כבר שמעין לה בריש פירקין הורה כהן משיח לעצמו שוגג וכו' אלא ע"כ דהכא מיירי שהורו גם ב"ד אלא דהורו בתרי איסורי ועוד... ואתירין ראשון יש לסמוך". ההסבר מבוסס על ההנחה שהתנא לא דן באותה ההלכה עצמה פעמיים, ברישא של משנה א' וברישא של משנה ב', ומבחינה זו עדיפה הצעת הרא"ש, שמדייק בלשון המשנה עצמה שבה אנו דנים, וקושיית הרא"ש, שעל-פי האוקימתא שהרישא דנה בשני איסורים היא משנה יתירה, קשה גם לפי הצעה זו.

57 והחיד"א, שער יוסף, עמ' סח-סט, ד"ה משנה, סובר, שמדברי המיוחס לרש"י "נר' קצת" שלדעתו הרישא אינה משנה יתירה. אך הוא עצמו מקשה על כך: "וק"ק דדאי לית ברישא חידושא כלל... וכ"ש לפי מאי דנקיט רש"י ז"ל בראש דבריו וכתב כגון דמורו בתרי איסורי ב"ד בחלב והוא בע"ז דבמציאות זה לא יש ס"ד בעולם שיתכפר עם הציבור כיון דקרבונו שעירה והם פר וחלוקין לגמרי בקרבנותיהן". וסברת אב"י, שמצריך בנוסף לשני איסורים גם שני מקומות, קשה ביותר. וכבר עמדו על שאלה זו, וכגון בקרן אורה, ד"ה משנה (אוצר, עמ' קצט): "ולפנינו הנוסחא בש"ס בדברי אב"י דיתבי בב' מקומות" וקמורו בב' איסורי ונוסחא זו קשה לישבה מאד דבתרי איסורי מה לי במקום אח' או בב' מקומות". וכן בחזון איש, ד"ה סבר אב"י (אוצר, עמ' שט): "אינו מוכן מאי ס"ד דאב"י כיון דמורו בתרי איסורי מ"ל חד מקום מ"ל ב' מקומות". אלא שנדחק ופירש בד"ה ולפי: "ולפי גירסא דידן יש נמי לפרש דמורו בתרי איסורי דקא אמר אב"י היינו או דקא מורו בב' איסורי ואפי' בחד מקום".

59 בדרך מעין זו אכן פירש ר' חיים עטר, בעל חפץ ה', את פירושה של המשנה לדעת המקשן היכי דמי ולדעת רב פפא. וז"ל בד"ה גמרא פשיטא (אוצר, עמ' נב): "סובר הש"ס שלא היתה אלא הוראה אחת בעולם והורה הוא בפני עצמו וסמך על הוראה ועשה וקמל"ן דהגם דהורו ג"כ ב"ד בענין זה בעצמו דסלקא דעתך אמינא הוראה אחת היא קמל"ן כיון שלא הורה עמהן צריך להביא בפני עצמו הגם שהורו

הוראת בית-דין אינו מתכפר לא בפני עצמו אלא עם הציבור. במלים אחרות: מדוע הם פירשו את "הורה בפני עצמו" במובן של מקום בפני עצמו או כאיסור בפני עצמו שאינם רמוזים כלל במשנה, ולא פירשו את המשנה כפשוטה שהוראת המשיח היתה עצמאית ללא כל קשר וללא כל תלות בהוראת בית-דין?⁶⁰

שאלה יסודית זו לגבי פירושה של המשנה היא על-פי מימרות אביי ורבא שלפנינו. אולם בכתבי-היד מצויים שינויי נוסח. כדי להקל על העיון בהם נעתיק במקביל את מימרות אביי ורבא ורב פפא במלואן על-פי הדפוס, כ"י מינכן, כ"י פריס והספרים בתוספות.

דפוס ⁶¹	כ"י מינכן	כ"י פריס
אמר רב פפא כגון שהיו מופלין שניהן סבר אביי למימר חטא בפני עצמו ועשה בפני עצמו היכי דמי	א' רב פפ' בשוין סבר אביי למימר הורה בפני עצמו ועש' בפני עצמו היכי דמי	אמר רב פפא בשוין סבר אביי למימר הורה בפני עצמו היכי דאמי
דיתבי בשני מקומות וקא מורו בתרי איסורי	כגון דיתבי בשתי מקומות וקמורו בשתי איסורי	כגון דיתבי בשני מקומות וקא מורו בחד איסורא

ב"ד אותו מציאות עצמו שהורה הוא להתיר והשתא פריך שפיר... ומשני רב פפא שהיו מופלים שניהם... קמלין כיון שהורה בפני עצמו הוא לבדו במקומו שפיר קרינן ביה אשר חטא דבפני עצמו חטא מבלי הוראת שאר ע' הסנהדרין ובו לכד תליי החטא לבדו ואין לך אשר חטא גדולה מזו זה בין אם הורה כשהורו ב"ד אלא שלא ידע מהוראתם א"נ ידע ולא היה טעם אח' להם בהוראתם ומכש"כ אם הורה ועשה ע"פ הוראתו ואחר שעשה הוא הורו ג"כ הסנהדרין ועשו וקהל ואח"כ נודע להם שטעו בכל אלו חלוקות מתכפר לו בפני עצמו". ומדבריו בהמשך משמע שהמשיח אינו מתכפר בפני עצמו אם הורה יחד עם בית-הדין, וכגון שהיה חבר בסנהדרין, ואף שהמשיח סמך על עצמו בהוראתו. אך שאלתנו היא: מדוע לא נפרש את המשנה שגם מקרה זה "הורה בפני עצמו" הוא?

לכאורה אפשר היה ליישב את הקושי ולומר, שאביי ורבא לא רצו לפרש את "הורה בפני עצמו" במובן שהוראתו של המשיח היתה עצמאית, וללא תלות בהוראת בית-דין, משום השנוי בסיפא "הורה עם הצבור ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור", שמשמעו, לדעת המפרשים, שהמשיח הורה עם בית-דין, וכפירושו של המיוחס לרש"י, ד"ה הורה עם הצבור: "ב"ד כגון דהורו בחדא איסור הוא בחלב והן בחלב". ואם המשנה קובעת במפורש, לדעת המפרשים, שמשיח שהורה עם בית-דין ועשה עם הציבור מתכפר לו עם הציבור, הרי שאין מקום לפרש את הרישא ש"הורה בפני עצמו" במובן שהורה עם בית-דין באיסור אחד, על אף שהוראתו היתה עצמאית לגמרי וללא כל תלות בהוראת בית-דין. שכן, יש לומר, שגם מקרה זה נכלל בדין הסיפא, שהמשיח הורה עם בית-דין, כאשר שניהם הורו באותו איסור עצמו. ועל כן העדיפו אביי ורבא לפרש את הרישא ש"הורה עם הצבור" בשני מקומות ובשני איסורים, או בשני איסורים בלבד, באופן שהמשיח לא הורה כלל בעניין שהורו בו בית-דין, וממילא יכולה הוראתו של המשיח להיחשב כ"הורה בפני עצמו".

אולם הרמב"ם, הלכות שגגות פט"ו ה"ד (להלן נדון בשיטתו בהרחבה), אף-על-פי שאת הסיפא פירש כדעת המפרשים, שהמשיח הורה עם בית-דין, לא ראה כל מניעה לפרש את הרישא כמוצע לעיל, ש"הורה בפני עצמו" משמעו שהמשיח הורה הוראה עצמאית ללא כל תלות בהוראת בית-דין, ולא פירש את "בפני עצמו" במובן של מקום או איסור נפרד. זאת ועוד, כפי שנראה להלן בסמוך, פירושה של המפרשים לסיפא אינו הולם את לשונה, ועל כן בוודאי תמוהים פירושיהם של אביי ושל רבא על-פי הנוסח שלפנינו.

קטע גרץ דומה ביסודו לנוסח הדפוס בציטוט דלהלן, וכפי שצוין בהערות 12-17 לעיל.

דפוס	כ"י מינכן	כ"י פריס
אמר ליה רבא	א"ל רבא	אמ' ליה רבא
אטו שני מקומות גורמין	אטו שני מקומו' גרמי	מידי מקום גורם
אלא	אל' א' רבא	אלא אמ' רבא
אפילו יתבי בחד מקום	אפ' יתבי בחד מקום	כגון דיתבי בחד מקום
וכיון דקא מורו בתרי איסורי	כיון דקמורו בתרי איסורי	וקא מורו בתרי איסורי
חטא בפני עצמו הוא	חטא בפני עצמו הוא	

הספרים בתוספות ד"ה דיתבי בתרי מקומות וקמורו בחד איסורא:

ונראה כספרים דגרסי מלתא דרב (טפי) [צ"ל: פפא] בתר דמוקי בתרי איסורי

נוסח דבריו של אביי בכי"פ ובתוספות שונה מזה שבדפוס. בכי"פ: "כגון דיתבי בשני מקומות וקא מורו בחד איסורא", וכן בתוספות ד"ה הוא: "דיתבי בתרי מקומות וקמורו בחד איסורא". על-פי נוסח זה בדברי אביי מתיישבת ממילא שאלתנו לגבי אביי, מדוע לא פירש את הרישא "הורה בפני עצמו", שהמשיח הורה הוראה עצמאית ללא כל הסתמכות על הוראת בית-דין ואפילו אם שניהם הורו באותו איסור עצמו. שכן אביי אכן מעמיד את הרישא ב"חד איסורא", אלא שלדעתו התנאי ל"הורה בפני עצמו" הוא שישבו ב"שני מקומות", כנראה משום ששיבתם ב"שני מקומות" מוכיחה שהמשיח אכן "הורה בפני עצמו" ללא כל תלות בהוראת בית-דין.

אשר לרבא — בשני כתבי-היד, שלא כבדפוס ובקטע גרץ, מצויות שתי מימרות נפרדות. בכי"מ: "א' רבא אטו שני מקומו' גרמי" ו"אלא א' רבא...", וכן בכי"פ: "אמ' ליה רבא מידי מקום גורם" ו"אלא אמ' רבא...". אך הבדל זה אינו אלא צורני בלבד, ⁶² שכן תוכנן של שתי המימרות בכתבי-היד כלול במימרתו היחידה של רבא בדפוס, כשחלקה הראשון של המימרה בדפוס מקביל למימרה הראשונה וחלקה השני מקביל למימרה השנייה שבכתבי-היד.

לעומת זאת, יש הבדל יסודי בין הדפוס, כי"מ וקטע גרץ לבין כי"פ. בכי"מ הנוסח הוא: "אל' א' רבא אפ' יתבי בחד מקום כיון דקמורו בתרי איסורי חטא בפני עצמו הוא", ובדומה לכך בדפוס: "אלא אפילו יתבי בחד מקום וכיון דקא מורו בתרי איסורי חטא בפני עצמו הוא", וכן בקטע גרץ: "אלא אפילו יתבי בחד מקום כיון דקא מורו בתרי איסורי הורה בפני עצמו הוא". נוסח זה מובן, מאחר שלפי כי"מ, הדפוס וקטע גרץ, אביי מצריך ל"הורה בפני עצמו" בנוסף ל"שני מקומות" גם "תרי איסורי". ועל כך אמר רבא, שלדעתו "אפילו יתבי בחד מקום וכיון דקא מורו בתרי איסורי חטא בפני עצמו הוא". אולם אם שיטת אביי היא ככי"פ ובתוספות "דיתבי בשני מקומות וקא מורו בחד איסורא", אין כל מובן לא "אפילו" ולא ל"כיון" בדבריו של רבא, שהרי במקום "שני מקומות" לדעת אביי מצריך

62 באשר כל ההבדל הוא בתוספת: "אמ' רבא", ומגמתה של תוספת זו היא להבהיר שלא רק תחילת המשפט אלא גם המשכו הוא מרבא. וכבר העיר רש"י פרידמן במאמרו "פרק האשה רבה בבבלי", מחקרים ומקורות — מאסף למדעי היהדות, בית-המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק, תשל"ח, עמ' 378, הערה 7: "ובאמת ב"מימרות כפולות" מאמורא אחד בכמה מקומות, תמיד יש לברר אם אחת מהן איננה הסבר, וראה הגהות דק"ס לב"מ עמ' 100 אות ו".

רבא "תרי איסורי", ממילא אין להלום את השימוש ב"אפילו" וב"כיון".⁶³ אכן בכי"פ נוסח מימרתו של רבא הוא: "כגון דיתבי בחד מקום וקא מורו בתרי איסורי", ללא "אפילו" וללא "כיון".

אלא שדווקא על-פי הנוסח בכי"פ מתעוררת שאלת היחס שבין שתי מימרותיו של רבא, שהרי יש הבדל ביניהן. במימרתו הראשונה, בתמיהתו על אביי: "מידי מקום גורם", מדגיש רבא שאין כל חשיבות למקום כדי שהוראת המשיח תיחשב ל"הורה בפני עצמו". ועל-פי מימרתו זו בלבד משמע, שרק בכך חולק הוא על אביי שמחשיב את "שני מקומות" כתנאי ל"הורה בפני עצמו". אבל גם לדעתו "הורה בפני עצמו" יכול להתקיים באיסור אחד, וזאת משום ש"הורה בפני עצמו" מובנו שהורה הוראה עצמאית ללא כל תלות בהוראת בית-דין, ומתכפר לו בפני עצמו אף-על-פי שגם בית-דין הורו באותו איסור ואף באותו מקום. לעומת זאת, במימרתו השנייה רבא אינו מסתפק בקביעתו "כגון דיתבי בחד מקום", אלא מוסיף את התנאי "וקא מורו בתרי איסורי". על-פי מימרתו זו, לא רק שקשה קושייתנו דלעיל מדוע לא העמיד רבא את המשנה באיסור אחד ושהורה ללא כל תלות בבית-דין, אלא גם קשה שלפי מימרתו זו מן הראוי היה לו לתמוה על אביי ולומר: אטו שני מקומות גורמין איסורין גורמין,⁶⁴ ולא להסתפק רק בכך ש"מידי מקום גורם".

בהקשר להבדל זה הקיים בין שתי מימרותיו של רבא המצויות בכי"פ יש להדגיש, את שראינו כבר, כי שינויי הנוסח הענייניים הבאים לידי ביטוי ב"אפילו" ו"כיון" מצויים רק במימרתו השנייה של רבא או בחלק השני של המימרה בדפוס. אבל במימרתו הראשונה או בחלק הראשון של המימרה בדפוס, התוכן זהה בכל הנוסחאות ויש בהם רק שינויי לשון קלים.⁶⁵ על-פי האמור מתעוררת אפוא השאלה: האם מקוריים הם כל דבריו של רבא המצויים לפנינו?

הנוסח המשתקף בשיטת הרמב"ם

דומה שמתוך דברי הרמב"ם עולה, שכנראה הוא לא גרס את מימרתו השנייה של רבא בכתב-היד או החלק השני של המימרה בנוסח הדפוס, שהרי בהלכות שגגות פט"ו ה"ד הוא כתב:

הורה הכהן המשיח עם בית דין ושגג הוא והם בהוראה
אע"פ שעשו על פי ההוראה הזאת שטעו בה

63 וכבר הקשה כך בקרן אורה, ד"ה אלא אפי' יתבי (אוצר, עמ' קצט): "לישנא דאפי' אינו מדוקדק לגירסת התוס' דלאביי הוי חטא בפ"ע אפי' בחד איסור' בתרי מקומות ולרבא דווקא בתרי איסורי וא"כ מאי אפי' ולגירסא אשר לפנינו ניהא דאביי בעי תרתני תרי איסורי ותרי מקומות, ולרבא סגי בחדא בתרי איסורי אבל מקומות לא גרמי כלל... אבל העיקר נראה כגירסת התוס' ז"ל". וראה בהערה הבאה.

64 והעיר על כך רח"ש גריינימן, חדושים ובאורים, ד"ה ולפי: "ולפי מאי דמשמע בתו' דהו גרסי בדאביי וקא מורו בחד איסורא... אבל לישנא דרבא ק"ק לפ"ז, דהא לא מציינו נידון תרי איסורי בדאביי, וא"כ ראוי לומר דמורה אביי דבתרי איסורי אפילו בחד מקום חשיב חטא בפ"ע, והו"ל לרבא למימר אטו מקומות גורמין איסורין גורמין וה"ד כגון דאורו בתרי איסורין ואפי' בחד מקום, ולישנא דרבא אלא אפי' כו' וכיון כו' משמע דלאביי לא סגי בתרי איסורי בחד מקום, וגם מלשון וכיון משמע דגם לאביי איירי בתרי איסורי, וצ"ע".

65 ראה לעיל הערה 16.

הואיל ולא סמך בשעת מעשה על הוראתו לבדה
אלא על הוראתו עם הוראת בית דין הרי זה פטור
ואין צריך להביא קרבן בפני עצמו
אלא אם היו בית דין מביאין קרבן מתכפר לו בכלל הצבור
ואם היו העושים הם המביאים קרבן
הוא אינו מביא קרבן שהרי אין צריך כפרה בפני עצמו

וכבר העיר הלחם משנה, שם: "דמשמע מדברי רבינו ז"ל דאם לא היה סומך על הוראת
ב"ד אלא הוא לבדו בלא הוראת ב"ד עשה דמביא פר לעצמו".

אמנם הוא הקשה שם מן הברייתא שבסוגיה: "ק"ק... ולא משמע הכי בגמרא דמפיק ליה
מקרא דעל חטאתו אשר חטא הא כיצד חטא בפני עצמו ע"כ משמע דבכל גוונא קאמר
דכשחטא עם הציבור יביא עם הציבור".

אולם, אין כל קושי מן הברייתא על שיטת הרמב"ם, שכן כפי שנראה, הברייתא מבחינה
בין "חטא בפני עצמו", שמשמעו שהוראת המשיח היתה עצמאית ללא כל הסתמכות על
הוראת בית-דין, לבין "חטא עם הצבור" שמוכנו כי המשיח בהוראתו לא סמך רק על עצמו
אלא גם על הוראת בית-דין, וכדומה לציבור, ומשום כך מתכפר לו עם הציבור. על כן, אין
לומר כדעתו של הלחם משנה, שמן הברייתא עולה "דבכל גוונא קאמר דכשחטא עם
הציבור יביא עם הציבור", אלא הוא מתכפר עם הציבור רק אם בהוראתו הוא סמך לא על
עצמו בלבד אלא גם על הוראת בית-דין.⁶⁶ וכך אכן פסק הרמב"ם.

קושיה אחרת מקשה הבאר שבע על הרמב"ם מדבריהם של אב"י ורבא על-פי הנוסח
שהיה לפניו, שלפיו שניהם מצריכים "תרי איסורי" כדי שהוראת המשיח תיחשב כ"הורה
בפני עצמו", וז"ל בד"ה הורה עם הצבור (אוצר, עמ' כט): "פירוש ר"ע מברטנורה ז"ל
שהיה הוא אחד מן הסנהדרין ששגגו בהוראה וכן נראה קצת מדברי הרמב"ם ז"ל⁶⁷ ואנכי
לא ידענא מניין להם זה שהרי בגמ' קאמר סבר אב"י למימר... דיתבי בשני מקומות וקא מורו
בתרי איסורי א"ל רבא... אלא אפילו יתבי בחד מקום וכיון דקא מורו בתרי איסורי וכו'
משמע בהדיא שאין תלוי כלום אם הוא היה א' מן הסנהדרין או לא אלא הכל תלוי אם קא
מורו בתרי איסורי או בחד איסורא וכדפרש"י וצריך עיון".

66 תדע שהרמב"ם בפירושו למשנתנו כתב: "היה עולה על הדעת שכהן גדול אפילו עשה בהוראת ב"ד לא
יתכפר לו עם הצבור הואיל ואינו מתכפר עמהם בצום כפור... והודיענו בכאן שמתכפר לו עם הצבור
כשנשתתף עמהם בשגגה...". הרי שניסח "חטא עם הצבור" שבברייתא כ"עשה בהוראת ב"ד". ואמנם
המשיח אינו מתחייב אלא בהעלם דבר עם שגגת מעשה, אלא שלדעתו כנראה עצם החלטתו של
המשיח לעשות על-פי הוראת בית-דין היא בגדר הוראה, אך מאחר שהמשיח לא הורה הוראה עצמאית
משלו אלא סמך על הוראת בית-דין, מגדירו הרמב"ם כ"עשה בהוראת ב"ד". וכך גם מפורש בפירושו
של רבנו ברוך: "חטא עם הצבור פי' שעשה בהוראת ב"ד".

67 בעל באר שבע נקט הלשון "ונראה קצת", אך אחרונים אחרים הניחו שאכן כך סובר הרמב"ם. וראה
בפירושים השונים שצוינו להלן הערה 69. אולם בניגוד לרע"ב שכתב במפורש ש"היה הוא אחד מן
הסנהדרין ששגגו בהוראה", או לראב"ד שכתב בפירושו לספרא, ויקרא, חובה פרק ב, ה"ז: "פי' שישב
עם ב"ד והורה לצבור", לשונו של הרמב"ם היא: "הורה הכהן המשיח עם בית דין ושגג הוא והם
בהוראה", שכפשוטו אין בו אלא לשון המשנה "הורה עם הצבור", ופירושו שהציבור הוא בית-דין. אך
אין להסיק ממנו שהמשיח היה אחד מן הסנהדרין או שישב אתם במושב אחד, וכפשוטו הוא מתפרש
גם שהמשיח ובית-דין הורו בשני מקומות אלא שהורו הוראה שווה.

ויש שרצו ליישב ולומר, כגון ר' בצלאל רנשבורג, הורה גבר, ד"ה ולי ובדיבורים שלאחריו (שם, עמ' קל-קלז), שהרמב"ם פסק כדעתו של אביי⁶⁸ על-פי הנוסח בכ"פ ובתוספות, שלפיו סובר אביי שאפילו הורו באיסור אחד "הורה בפני עצמו" הוא אם ישבו בשני מקומות.⁶⁹

אולם קשה לקבל הצעה זו, משום שאביי מבחין בין מקום אחד לבין שני מקומות, ולדעתו רק אם הורו באיסור אחד ובשני מקומות תיחשב הוראת המשיח כ"הורה בפני עצמו". אבל בדברי הרמב"ם הבחנה זו אינה מצויה.⁷⁰ השאלה היא אפוא: הכיצד פסק הרמב"ם כאן לא אחד מן הפירושים בסוגיה, לא לפי הנוסח שלפנינו ולא לפי הנוסח בכתב-היד?

וגם אם נאמר על-פי הלשון "סבר אביי למימר", שאביי רק בתחילה העמיד את המשנה "בשני מקומות", אך בסופו של דבר קיבל את דעתו של רבא ש"אטו שני מקומות גורמין", ושכך סובר הרמב"ם, עדיין יש לתמוה: מה ראה הרמב"ם לפסוק כדעתו של אביי כנגד דעתו של רבא המבחין בין איסור אחד לבין שני איסורים?

ונראה שהרמב"ם גרס רק את מימרתו הראשונה של רבא, שמצויה בכל עדי הנוסח ללא כל שינוי בתוכן, אך לא גרס כלל את המימרה השנייה שבכתב-היד או החלק השני של המימרה בדפוס, שרבו בה שינויי הנוסח. על-פי הצעה זו, פירש הרמב"ם, שרבא מעמיד את הרישא באיסור אחד, כאשר "הורה בפני עצמו" משמעו, שהמשיח הורה הוראה עצמאית על-פי שיקוליו הוא, ורק בהסתמכות על עצמו וללא כל תלות בהוראת בית-דין. לכן הדגיש הרמב"ם וכתב: "הואיל ולא סמך בשעת מעשה על הוראתו לבדה אלא על הוראתו עם הוראת בית דין הרי זה פטור", ומכללא, כפי שאכן דייק הלחם משנה בדבריו: "דאם... הוא לבדו בלא הוראת בי"ד עשה דמביא פר לעצמו".

68 ובהורה גבר, ד"ה ולפ"ז (אוצר, עמ' קלז), מקשה: "ואף דכללא בדינו דאביי ורבא הלכתא כרבא חזן מיצ"ל קג"ם, אלא ששתי תשובותיו שם ותשובה נוספת בד"ה ומעתה דחוקות. ודחוקה גם הצעתו של קרן אורה בד"ה ומעתה (אוצר, עמ' קצט) בנידון. ראה: יד מלאכי, כללים קנ-קס; אנציקלופדיה חלמודית, ערך הלכה, אות כו, כרך ט, עמ' שה. ויש אחרים, כגון חק נתן (ראה בהערה הבאה), שניסו להתגבר על קושי זה ונדחקו להציע, שגם רבא מודה לאביי שאפילו בחדא איסורא בשני מקומות "הורה בפני עצמו" הוא. וכך גם פירש את שיטת רבא כזרע אברהם, ד"ה אילימא (אוצר, עמ' קפא).

69 ובדרך דומה מפרש את שיטת הרמב"ם בחק נתן, ד"ה הורה בפני עצמו (אוצר, עמ' קא), אלא שנדחק בהנחתו שגם רבא מודה ששני מקומות גורמים בחדא איסורא, שלא כפי פשטות מימרת רבא (ראה לעיל הערה 54). וכן ראה: אלף המגן, ד"ה ועפ"י (אוצר, עמ' רסח). ובעיקרו של דבר, שהרמב"ם פסק כדעת אביי, סובר גם קרן אורה, ד"ה ומעתה (אוצר, עמ' קצט), ובמרומי שדה, ד"ה וכוזה (אוצר, עמ' רלז), עיין שם בדבריהם. גם בדרכים נוספות הוסברה שיטת הרמב"ם, כגון בחפץ ה', ד"ה פשיטא (אוצר, עמ' נב), שהרמב"ם הכריע כשיטת הבריתא שבסוגיה, שאותה לא הכירו אביי ורבא והסוגיה הסתמית. אך דבריו נדחו על-ידי רבים, כגון מגן גבורים, ד"ה או דילמא (אוצר, עמ' עט), ושער יוסף, עמ' עב, ד"ה ואם נפשך לומר. וראה שם את שיטתו, עמ' סט, ד"ה ומכלל הדברים, ובעמ' עב-עג בד"ה ומדברי הרמב"ם, והדיבורים שאחריו. ר' משה עדאוי בחידושו, ד"ה אל רבא (אוצר, עמ' צב) הציע, שהרמב"ם פסק כרב פפא שחולק על אביי ורבא. אך כל דבריו מבוססים על נוסח דברי רב פפא שלפנינו, שעל-פי רב פפא בא להשיב על קרשיית "היכי דמי", ולא על נוסח דברי המקוריים שלפיו אין הוא דן כלל בקרשיה זו ואין הוא חולק כלל על אביי ורבא.

70 ראה לעיל הערה 67.

למשמעה של מימרת רב פפא

האפשרות העולה מדברי הרמב"ם שהיה קיים נוסח שגרס רק את מימרתו הראשונה של רבא, ולא את מימרתו השנייה, שבה הוא מעמיד את הרישא בשני איסורים, יכולה להסתייע מנוסח הספרים המובא בתוספות. בנוסח זה הובאו המימרות בסוגיה בסדר שונה מזה שלפנינו, כעדותם של התוספות, ד"ה דיתבי: "ונראה כספרים דגרסי מלתא דרב (טפי) [צ"ל: פפא] בשוין בחר דמוקי בתרי איסורי". כבר עמדנו לעיל על קשייה של ההנחה, אף לפי הנוסח שלפנינו בסדר המימרות, שמימרת רב פפא "בשוין", כמצוי בכתבי־היד ובראשונים, נאמרה במקורה כתירוץ על קושיית "היכי דמי". אבל לפי הספרים הגורסים את מימרת רב פפא "בשוין" לאחר מימרות אביי ורבא, בוודאי שבאומרו "בשוין" הוא לא התכוון לומר "שהיו מופלגין שניהן" כנוסח דבריו בדפוס, ובכך ליישב את קושיית "היכי דמי". למה אפוא התכוון רב פפא באומרו "בשוין"?

נראה ש"בשוין" משמעו שהמשיח ובית־הדין הורו שווה, דהיינו באיסור אחד. במובן זה משתמשים בתוספות הנזכר — אף־על־פי שאת מימרת רב פפא הם פירשו כתירוץ על קושיית "היכי דמי" — בכותבם: "כיון דבאיסור אחד הורו ושניהן הורו שווה", ממש כהצעתנו,⁷¹ ש"בשוין" משמעו שהן המשיח והן בית־דין הורו שווה באיסור אחד,⁷² וכגון ששניהם הורו באיסור חלב.

והנה, על־פי הספרים שהיו לפני בעלי התוספות, שרבא מצריך שני איסורים כדי שתיחשב הוראתו של המשיח כ"הורה בפני עצמו", יש לומר שרב פפא באומרו "בשוין", שמובנו כי הורו באותו איסור עצמו, חולק על רבא רבו ומעמיד את המשנה באיסור אחד, ושלא כדעת רבא המעמיד את המשנה בשני איסורים. אולם על־פי סגנון דבריהם של אביי, רבא ורב פפא, קשה להניח שלפנינו מחלוקת, ושרב פפא חולק עם אביי ורבא. שכן על־פי צורתה מימרת רב פפא אינה אלא אוקימתא, ולא דעה חולקת על אביי ורבא, וכפי שאכן היא מתפרשת על־פי הנוסחאות המביאות את המימרה כתשובה על קושיית "היכי דמי".

ואם על־פי נוסח התוספות, האוקימתא של רב פפא באה לאחר דבריהם של אביי ושל רבא, מסתבר שאכן אוקימתא זו לא היתה מפורשת בדבריהם. דהיינו, דברי אביי שהיו לפני רב פפא היו רק "דיתבי בשני מקומות", אך ללא ההמשך "וקמורו בחד איסורא". כמו כן, בדברי רבא שלפני רב פפא היתה רק המימרה הראשונה: "מידי מקום גורם", אך לא המימרה השנייה, או החלק השני של המימרה בדפוס: "דקא מורו בתרי איסורי". ומאחר שאביי ורבא דנו במפורש רק לגבי המקום, קובע רב פפא "בשוין", דהיינו שלדעתו הן אביי והן רבא מפרשים את המשנה שהמשיח ובית־דין הורו באותו איסור עצמו.

על־פי הצעתנו זו למימרת רב פפא, והעולה ממנה לגבי הנוסח שהיה לפניו בדבריהם של אביי ושל רבא, ועל־פי הדיק בלשון "סבר אביי למימר", שרק בתחילה הצריך אביי את התנאי של "שני מקומות" אבל בסופו של דבר קיבל את דעתו של רבא ש"מידי מקום

71 וכן ראה לשונו של ר' יהונתן, לעיל הערה 54.

72 יש להדגיש ש"הורו שווה באיסור אחד" הוא בניגוד למצוי בסוגיה הסתמית דלהלן בכי"פ (לעיל הערה 22): "אלא הוא בחלב והן כדם מהו כיון דאיסורין שווה וקרבנן שווה", שפירושו שהורו בשני איסורין אלא שאיסורין שווה במובן מסוים, וכפי פירושו של רבנו ברוך, שגם לפניו היה הנוסח ככ"כ"פ: "כיון דאיסור חלב ודם שווה דהאי באכילה והאי באכילה וקרבנן שווה דהאי בפר והאי בפר".

גורם",⁷³ נראה שהן לדעת אב"י והן לדעת רבא, "בפני עצמו" אינו מקום נפרד או איסור שונה. על כן, "הורה בפני עצמו" משמעו שהמשיח הורה הוראה עצמאית ללא כל תלות בהוראת בית-דין, שאף הם הורו באותו איסור ממש, ולא שהורו במקומות נפרדים או באיסורים שונים.

הנוסח המקורי של מימרת רבא — ואולי אף זו של אב"י — עוד היה לפני הרמב"ם, ועל-פיו הוא קבע את שיטתו כמובא לעיל, אלא שמאוחר יותר חלו שינויים בדבריהם המקוריים של אב"י ורבא, ובמיקומה של מימרת רב פפא, כפי שהם באים לידי ביטוי בנוסחאות שלפנינו, בעקבות גורמים שנעמוד עליהם להלן.

למשמעו של "הורה עם הצבור"

עתה, לאחר שעמדנו על דבריהם המקוריים של אב"י ורבא לפירושו של "הורה בפני עצמו" ברישא, נעבור לדון במובנו של "הורה עם הצבור" בסיפא. ההלכה בסיפא: "הורה עם הצבור ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור", לא נתפרשה בסוגיה. אלא שעל-פי פירושם של אב"י ורבא לרישא על-פי הנוסח שלפנינו, השלימו המפרשים ופירשו ש"הורה עם הצבור" מובנו שהורה עם בית-דין — ויש אף שפירשו שהמשיח היה אחד מן הסנהדרין — באיסור אחד, וכדברי המיוחס לרש"י, ד"ה הורה עם הצבור: "ב"ד"⁷⁴ כגון דהורו בחדא איסור הוא בחלב והן בחלב".

אולם קשה לקבל את הפירוש המוצע. אמנם יש ש"ציבור" מתפרש לא רק כפשוטו כציבור, אלא גם במובן של בית-דין או במשמע של בית-דין וקהל כאחד.⁷⁵ ברם, בהלכה זו, שבחלקה השני "ועשה עם הצבור" משמעו של "צבור" הוא כפשוטו ציבור ולא בית-דין, מסתבר שגם בחלקה הראשון של ההלכה "הורה עם הצבור" מובנו של "צבור" הוא כפשוטו ציבור, ולא בית-דין.⁷⁶ שכן אילו רצה התנא לומר שהמשיח הורה עם בית-דין, מן הראוי היה לו לשנות: הורה עם בית דין ועשה עם הצבור, וכשם שבהלכה הסמוכה לסיפא הוא נקט "שאינ ב"ד חייבין...", ולא לשנות "הורה עם הצבור ועשה עם הצבור".

73 וכן כתב במגן גבורים, ד"ה בש"ס או (אוצר, עמ' עט): "ומשמע דאב"י גופיה קבלה מיניה"; וכן כתב החיד"א, שער יוסף, עמ' עג, ד"ה והגם: "דהגם דמשמעתי מוכח דאב"י מודה לדרבא דהכ"י". וכן בחדושים ובאורים, עמ' סג ד"ה הרמב"ם: "דהא משמע דאב"י רק הו' סבר למימר הכי וכשדחה רבא דאין מקומות גורמין משמע דקיבל את דבריו".

74 וכן במאירי, ד"ה המשנה הראשונה (אוצר, עמ' ה-ו): "הורה עם הצבור ר"ל עם הבית דין". ואף ר"ח אלבך בפירושו, ד"ה הורה עם הצבור, כתב: "אבל אם הורה עם הסנהדרין", וראה לעיל הערה 67.

75 וכגון בברייתא שהובאה בסוגיה דלעיל, ו ע"ב-ז ע"א: "לאשמת העם הרי משיח כצבור (שיכול) והלא דין הוא צבור מוצא מכלל יחיד ומשיח מוצא מכלל יחיד מה צבור אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח... אימא מה צבור הורה ועשו אחרייו בהוראתו חייבין אף משיח...". בפסקה "צבור מוצא מכלל יחיד" משמעו של ציבור הוא ציבור ממש ולא בית-דין, אבל במשפט "מה צבור הורה ועשה אחרייו בהוראתו" מובנו של ציבור הוא בית-דין ולא ציבור. ובקביעה "מה צבור אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה" משמעו של ציבור הוא בית-דין וקהל כאחד.

76 כבר העיר על כך באלף המגן, ד"ה ועפ"י (אוצר, עמ' רסו): "ועי' רש"י ז"ל בד"ה הורה עם הצבור ב"ד כו' והוא דוחק ולא דמי לדעשה עם הצבור דסמין לו דמעשה תלוי בקהל", אלא שהוא נדחק ביישוב הקושי.

אך גם אם סביר להניח ש"הורה עם הצבור" אינו זהה במשמעותו ל"הורה עם בית דין", עדיין יש להבין: "הורה עם הצבור" — מהו? שהרי שלא כהמשיח המתחייב רק על העולם דבר עם שגגת מעשה, הציבור מתחייב על שגגת מעשה בלבד, וכמפורש בביריתא לעיל ג ע"א: "מעשה תלוי בקהל והוראה תלויה בבית דין". אם כן, מובן שהמשיח "הורה", אך מהו ש"הורה עם הצבור", מה עניינה של הוראה אצל קהל?

נראה להציע, כשם שברישא באומרו "הורה בפני עצמו" מתאר התנא את אופי הוראתו של המשיח, אף בנוקטו "עם הצבור" הוא מגדיר במדויק את טיבה ואופיה של הוראתו. "הורה בפני עצמו" משמעו, כאמור, שהמשיח הורה הוראה עצמאית ללא כל תלות בהוראת בית-דין. בניגוד לכך, "הורה עם הצבור" מובנו שהוראתו היתה בדומה להוראת הציבור, הקהל. מה הקהל, שאינו מורה כלל אלא שהורו היתר לעצמם לסמוך על הוראת בית-דין, אף הוראת המשיח לא היתה עצמאית, אלא שהוא הורה היתר לעצמו לסמוך על הוראת בית-דין.⁷⁷ לו היה התנא נוקט את הלשון: הורה עם בית דין, היו דבריו מתפרשים גם כמובן שהמשיח הורה את הוראתו באופן עצמאי וללא כל תלות בשיקולי בית-דין, בדומה להוראת בית-דין שהיתה עצמאית ועל-פי שיקולם של חבריו בלבד, והיינו מסיקים שגם במקרה כזה, שהן המשיח והן בית-דין הורו באופן בלתי תלוי זה בזה, מתכפר המשיח עם הציבור. על כן דייק התנא ושנה "הורה עם הצבור", דהיינו שרק אם הוראת המשיח לא היתה עצמאית ונסמכה על הוראת בית-דין, ובדומה לקהל, כי אז מתכפר לו עם הציבור, ולמעט אם הורה הוראה עצמאית ללא כל תלות בהוראת בית-דין, ש"מתכפר לו בפני עצמו".

בהתאם לאמור עולה אפוא, כי לא מקום מושבו של המשיח, אם בבית-דין אם מחוצה לו, הוא שקובע את חיובו של המשיח בקרבן, וכהצעת הראב"ד והרע"ב, ואף לא תוכן הוראתו, אם הורה באותו איסור עצמו או באיסור שונה מזה שבו הורו בית-דין, וכפירושם של המפרשים. הכל תלוי בטיבה ובאופיה של ההוראה שהורה המשיח. אם הורה הוראה

77 הלכה זו שבסיפא של המשנה על-פי הצעתנו, היא המפורשת בשתי הלכות בירושלמי הוריות פ"ב ה"א, מו ע"ג: "נפש אם הכהן המשיח הרי משיח כיחיד מה יחיד אם אכל בהורית בית דין פטור אף זה אם אכל בהורית בית דין פטור", וכן בהמשך הסוגיה שם: "משיח שאכל בהורית בית דין פטור בהורית משיח אחר חייב". והלכה אחרונה זו מתפרשת שם בסוגיה: "בהורית בית דין פטור שאין הורית אחרים אצל הורית כולן". ובירושלמי שנדפס עם הכבלי בונציה רפ"א: "שאיין הוריתו אצל הוריתן כלום". ור"ש ליברמן במאמרו "ירושלמי הוריות", ספר היובל לחנוך אלבק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 300, מגיה את "כולן" שבדפוס ל"כלון" ו"אין כלון אלא: כלום" ככהערה 13 שם. ולפירוש הירושלמי כתב: "שאיין הורית אחרים (כלומר, של חכמים אחרים מחוץ לבית-דין הגדול, ואף כהן המשיח בכלל אחרים, כשמורה נגד ב"ד הגדול) אצל הוריתן (כלומר של ב"ד הגדול) כלון". ואינו מוכן: הרי הנידון הוא במשיח שעשה בהוראת בית-דין ולא שעשה נגד הוראת בית-דין, ולא מוזכר כלל לשון "נגד" אלא "אצל". ועל-פי משנתנו, ש"הורה עם הצבור ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור", שמשמעו כאמור שהתיר לעצמו לעשות על-פי בית-דין, מתבארות בפשטות גם ההלכות שבירושלמי, הקובעות כי משיח שאכל "בהוראת בית דין פטור". שכן המשיח מתחייב בפרק אם "הורה בפני עצמו" הוראה עצמאית, אך אם סמך על הוראת בית-דין "פטור", הוא, או "מתכפר לו עם הצבור", כאשר "אין הוריתו אצל הוריתן" או "אין הורית אחרים אצל הוריתן" כלום כדי לחייבו בקרבן. ואמנם לפנינו "פטור" ובמשנה "מתכפר לו עם הצבור", אך כבר הסביר נכון במגן גבורים, ד"ה סבר אביי (אוצר, עמ' עט): "דאינו רוצה לומר דבקרבן שמביאים הצבור מתכפר לו דליתא דאפילו היכא דלא מייחי צבור כגון שלא עשו פטור כיון שהורה עם הצבור... אבל חטא עם הצבור שהורה עם הצבור פטור ולא מוטעמא דמתכפר ממש עם הצבור".

עצמאית ללא כל הסתמכות על הוראת בית-דין, אף שבית-דין הורה באותו איסור עצמו, וגם אם המשיח היה אחד מבית-דין עצמו — "הורה בפני עצמו" הוא ו"מתכפר לו בפני עצמו". אך אם הוראת המשיח לא היתה עצמאית אלא שהסתמך בהוראתו על הוראת בית-דין, וכדומה לקהל שעשה על-פי הוראת בית-דין — "הורה עם הצבור" הוא ו"מתכפר לו עם הצבור".⁷⁸

והנה, כברייאת המקבילה למשנה, אף שבנוסח הבבלי מצוי בתחילתה: "הורה עם הצבור ועשה עם הצבור" כלשונה של המשנה, הרי שבהמשכה הלשון הוא: "חטא עם הצבור", וכך הוא כברייאת שבספרא הן בתחילתה והן בהמשכה.⁷⁹ "הצבור" בנוסח זה כולל גם את בית-דין שהורה וגם את הקהל שעשה על-פי ההוראה, על כן מדויק הוא הנוסח "חטא עם הצבור",⁸⁰ שכן אף המשיח מתחייב רק בהעלם דבר עם שגגת מעשה. אלא שאינו מובן לכאורה השנוי בהמשך הברייאת:

ודין הוא...

מה נשיא חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו

חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור

אף משיח חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו

חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור

לא...

78 על-פי דברינו סרה קושיית הבאר שבע, ד"ה הורה בפני עצמו (אוצר, עמ' כט): "יש להקשות דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא טעמא דהורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו הא הורה בפני עצמו ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור אימא סיפא הורה עם הצבור ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור טעמא דהורה עם הצבור ועשה עם הצבור הא הורה בפני עצמו ועשה עם הצבור מתכפר לו בפני עצמו". והשיב: "ושמא י"ל דה"ק הורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו מתכפר לו בפני עצמו הא הורה בפני עצמו ועשה עם הצבור נעשה כמי שהורה עם הצבור ועשה עם הצבור ומתכפר לו עם הצבור מפני שהפסוק לא חייבו פר אלא דוקא על שגגת מעשה שהורה לעצמו וכה"ג ממש פריך ומשני הגמרא בפ"ק דקידושין וביום טוב פרק אין צדין דגים". ודנו בקושיה זו רבים, וכגון בחק נתן, ד"ה הורה בפני עצמו (אוצר, עמ' קא), ובחיד"א, שער יוסף, עמ' סח-סט, ד"ה הורה בפני עצמו וד"ה ומכלל. אולם, לפי הצעתנו אין כל מקום לקושיית הבאר שבע. שכן לא עצם העובדה שעשה רק בעצמו או שעשה יחד עם הציבור היא הקובעת אם חייב הוא בקרבן או לא, אלא העיקר הוא על מה מסתמך המשיח בשעת עשייתו: אם סמך על הוראתו העצמאית בלבד, כי אז מתכפר לו בפני עצמו, גם אם באותו זמן עשה עם הציבור בהוראת בית-דין; ואם לא סמך על עצמו אלא על הוראת בית-דין, פטור הוא גם אם הציבור לא עשה על-פי הוראת בית-דין. וכבר עמד על כך לנכון בעל מאבני המקום, ד"ה הורה בפ"ע (אוצר, עמ' קסט): "ובזו מתורץ דלכאורה ק' הדיוקים סתרו דברייא משמע דווקא תרתי בפ"ע מכפר בפ"ע הא בהורה בפ"ע לבד ועשה עם הצבור מכפר עם הצבור ובסיפא משמע דווקא תרתי עם הצבור ובהנ"ל יתורץ שעשה בפ"ע פי' על הוראתו ואפי' עם הצבור ובגמ' נמי כיצד חטא בפ"ע היינו סומך על הוראתו הוי כמו חטא בפ"ע".

79 ראה לעיל הערה 5.

80 החיד"א, שער יוסף, עמ' עא, ד"ה הורה עם הצבור, בדיונו בשינוי הלשון כברייאת בבבלי ובתוספתא, מעיר על נוסח הספרא: "ולפי גירסא זו אפשר דנקט הת"כ האי לישנ' אידידי דבעי למיתני בסיפא בנשיא חטא עם הציבור דשם בהכרח לומר לשון זו". אך מסתבר יותר לומר שהתנא דייק בניסוחו, ו"חטא עם הצבור" הן ביחס למשיח והן ביחס לנשיא מובן אחד להם, וכך כנראה פירשו הרמב"ם ורבנו כרוך, ראה דבריהם לעיל הערה 66.

הכיצד מנסה התנא להסיק את דינו של המשיח, שהוא בהוראה ומתחייב רק על העלם דבר עם שגגת מעשה, מדינו של הנשיא, שאינו בהוראה כלל והוא מתחייב על שגגת מעשה גרידא?⁸¹

אך על-פי האמור מתבאר נסיונו של התנא בברייתא להסיק את דינו של המשיח מדינו של הנשיא. אמנם המשיח מתחייב רק בהעלם דבר עם שגגת מעשה, שלא כנשיא המתחייב על שגגת מעשה בלבד. אולם, מאחר שגם ההוראה של המשיח לא היתה הוראה עצמאית, אלא שהורה היתר לעצמו לעשות על-פי הוראת בית-דין, יש מקום להשוות את חטאו לחטאו של הנשיא, שאף הוא עשה על-פי ההוראה שהורה בית-דין.

כהצעתנו זו בפירושה של "הורה עם הצבור" במשנה ו"חטא עם הצבור" בברייתא, עולה גם מן הסוגיה המקבילה בירושלמי הוריות פ"ב ה"ב, מו ע"ג, וז"ל הסוגיה על-פי נוסח הירושלמי הנספח לבבלי:

הורו ב"ד והורה אחריהן

פשיט' אכל⁸² בהורי' ב"ד פטור

אכל⁸² משהורו⁸³ ב"ד⁸⁴

אמר ר' יוסה ולא מתנית'⁸⁵

הורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו

מתכפר לו בפני עצמו

מפני שהורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו

אבל אם היה⁸⁶ עם הצבור ועשה עם הצבור

מתכפר לו עם הצבור

אמר רבי מנא דשלחת קודמין היא

ראמור דבתרא

הורה עם הצבור ועשה עם הצבור

מתכפר לו עם הצבור⁸⁷

מפני שהורה עם הצבור ועשה עם הצבור

אבל אם הורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו

מתכפר לו בפני עצמו

81 וראה: קרן אורה, ד"ה והנה (אוצר, עמ' קצט); חזון אי"ש, אות ו (אוצר, עמ' שט-שי); חדרשים ובאורים, עמ' סב ע"ב, ד"ה מנה"מ, ועמ' סג, ד"ה ולפי וד"ה הרמב"ם.

82 דומה שמדפוס "אבל", אך כנראה שצ"ל "אכל", וכן בכ"י לידן (כ"ל) ובירושלמי ונציה.

83 במקום "משהורו" מצוי בכ"ל ובדפוס לנכון: "משחזרו בהן".

84 בכ"ל ובדפוס נוספה כאן: "חייב", וכבר העיר על כך ר"ש ליברמן (לעיל הערה 77), עמ' 300: "אבל בנספח לבבלי חסרה המלה 'חייב'. והיא גירסא נכונה, וסמי מכאן 'חייב', ולפנינו שאלה: מה דינו אם אכל חלב אחרי שחזרו בהן ב"ד מהוריתן, ופושט ר' יוסי ממשנתנו".

85 בכ"ל ובדפוס: "אמר רבי יוסי ולא מתניתא היא".

86 צ"ל: "הורה", וכן בכ"ל ובדפוס.

87 בכ"ל ובדפוס ליתא מ"אמר רבי מנא" עד כאן, והושמט כנראה מפני הדומות. ור"ש ליברמן (לעיל הע' 77), עמ' 289-290, כתב: "והנכון הוא בנספח... וכן השלים בפני משה ע"פ הנספח, והמגיה לא הרגיש כלל בקושי הנוסח שבכ"י לידן". ושם גם מפרש את הביטוי "דשלחת קודמין": "ונ"ל שהכוונה למעמד בעל זכויות מיוחדות שהוא קודם לכל דבר... וכן הכוונה אף לפנינו: וכי הרישא היא משל כת קודמין, והרי מן הסיפא יש לדיק להפך", ע"ש.

פשיטא לו לשואל שאם המשיח "אכל בהורי" ב"ד", דהיינו על-פי ההוראות ש"הורו ב"ד והורה אחריהן", שהוא פטור. אלא שהוא מסתפק בדניו של המשיח שאכל על-פי הוראות אלו לאחר שבית-דין חזרו בהם מהוראתם. לדעת ר' יוסה, אפשר לפשוט את הבעיה מהרישא. שכן ברישא מפורש כי המשיח "מתכפר לו בפני עצמו" רק אם "הורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו", ולמעט המקרה שלפנינו ש"הורו ב"ד והורה אחריהן" ועל כן אכילתו היא בגדר "אכל בהורי" ב"ד", אף-על-פי שבינתיים חזרו בהם בית-דין מהוראתם. לעומת זאת סובר ר' מנא, שאין לפשוט את הבעיה מן הרישא, שכן מן הסיפא ניתן לדייק את ההיפך. היינו, המשיח "מתכפר לו עם הצבור" רק אם "הורה עם הצבור ועשה עם הצבור", ולמעט המקרה שהמשיח "אכל בהורי" ב"ד" לאחר שהם חזרו בהם מהוראתם, שהרי באותה שעה לא קיימת יותר הוראת בית-דין אלא הוראתו בלבד.

והנה אם נניח על-פי הצעת הפרשנים, שההבדל בין הרישא לבין הסיפא הוא זה: שברישא הורו המשיח ובית-דין ב"תרי איסורי", ובסיפא שהם הורו ב"חד איסורא", אך בשתי הכבות מדובר שהמשיח, בדומה לבית-דין, הורה הוראה עצמאית ללא תלות בהוראת בית-דין — אינו מובן כיצד ניסו ר' יוסה ור' מנא להסיק מן המשנה לגבי המקרה הנידון בסוגיה. שהרי מקרה זה, ש"הורו ב"ד והורה אחריהן" והמשיח אכל על-פי הוראות אלו, הוא בגדר של "אכל בהורי" ב"ד" כהגדרת השואל. לעומת זאת, המשנה, על-פי הנחת המפרשים, עוסקת בהוראה עצמאית של המשיח, ולא שעשה בהוראת בית-דין. אולם לפי הצעתנו דלעיל, ש"הורה עם הצבור" במשנה ו"חטא עם הצבור" בברייתא משמעם, שהמשיח בדומה לציבור ובדומה לנשיא, התיר לעצמו לעשות על-פי הוראת בית-דין, אך לא שהורה הוראה עצמאית, מתבאר היטב מדוע ראו ר' יוסה ור' מנא לדון בבעיה שבסוגייתנו על-פי ההלכות שבמשנה. שכן גם הדין בסיפא, ש"הורה עם הצבור ועשה עם הצבור", משמעו שהמשיח עשה על-פי הוראת בית-דין, בדומה למקרה שנידון בסוגיה.

הורו בשני סוגי חלב או בחלב ובדם

בסוגיה הסתמית, המפרטת ארבעה מקרים שבהם הורו המשיח ובית-דין באיסורים שונים, שלגבי שני האחרונים מסתפקת הסוגיה אם תיחשב הוראת המשיח כ"הורה בפני עצמו", מצויים שינויי נוסח רבים. כדי להקל את העיון בהם נעתיק במקביל את נוסח הדפוס⁸⁸ ואת הנוסח בכ"פ.⁸⁹

דפוס	כ"פ
1 פשיטא הוא בחלב והן בעבודה זרה	1 פשיטא הוא בחלב והן בע"ז
2 חטא בפני עצמו הוא	2 תרי איסורי נינהו
3 דהא חלוקין בטעמייהו	3
4 וחלוקין בקרבנות	4 דהא איכא חלוקה בקרבנות
5 דהוא כפר והן כפר ושעיר	5 דהוא כפר והן כפר ושעיר
6 דהא קא מייתו הני שעיר והוא לא מייתי	6
7 וכל שכן הוא בעבודה זרה והן בחלב	7 וכל שכן הוא בע"ז והן בחלב

88 הנוסח בכ"מ ובקטע גרץ הוא ביסודו כבדפוס, כפי שצוין לעיל בהערות 18-27.

89 נוסח זה הוא שהיה לפני רבנו ברוך וכן הנוסח ברמ"ה לגבי שתי הבעיות, ראה לעיל הערות 18-27.

דפוס	כ"פ
8 דחלוקין בקרבנותיהן [לגמרי]	8
9 דהוא שעירה ואינהו פר	9 דהן [וצ"ל: דהוא] בשעירה והן כפר
10 אלא הוא כחלב המכסה את הקרב	10 אלא הוא כחלב והן בדם
11 והן כחלב שעל הדקין מהו	11 מהו
12 מי אמרינן אף על גב דקרבנן שוה	12
13 כיון דמתרי קראי קאתו	13 כיון דאיסורן שוה וקרבנן שוה
14 הא פליגין בטעמייהו	14 כחד איסורי דמי
15 או דלמא שם חלב אחד הוא	15 או דלמא כיון דלא מצטרפי להדדי
16	16 כתרי איסורי דמו
17 אם תמצא לומר שם חלב אחד הוא	17 אם תמצא לומר כיון דלא מצטרפי להדדי
18	18 כתרי איסורי דמו
19 הוא כחלב והן בדם	19 הוא כחלב שעל גבי הקב'
20 מהו	20 והן כחלב שעל גבי הדקין מהו
21 מי אמרינן בטעמייהו הא פליגין	21 הכא ודאי שם חלב אחד הוא ומצטרפין
22 או דלמא כיון דשוין בקרבן	22 או דלמ' כיון דמתרי קראי קא אתו
23 בתר קרבן אזלינן	23 כתרי איסורי דמו
24 תיקו	24 תיקו

ההבדל הבולט הוא לגבי סדרן של הבעיות: בדפוס נשאלה קודם הבעיה לגבי שני סוגי חלב, ורק אחר-כך הבעיה בעניין חלב ודם. לעומת זאת בכ"פ הסדר הפוך. שינוי הסדר הוא גם בעל משמעות להלכה, שכן לפי נוסח הדפוס, במשפט "אם תמצא לומר..."⁹⁰ המקשר

90 המפרשים כבר עמדו על כך שהרמב"ם פוסק כ"אם תמצא לומר..." ובסוגיותיו דנו רבות בפסקו של הרמב"ם בהלכות שגגות פט"ו ה"ה: "הורה עם בית דין בשגגה ושגגו הם בדם והוא כחלב אינו מתכפר לו עם הצבור אלא מביא פר לעצמו", וכך גם סובר ר' יהונתן מלוניל, ראה לעיל הערה 54. על דברי הרמב"ם כבר העיר הכסף משנה שם: "בעיא דלא איפשיטא ואיני יודע למה פסק שמביא פר לעצמו ואפשר דמביא לפר לעצמו ומתנה... וצ"ע". ובלחם משנה שם: "ונ"ל לתרץ דהוא סבר דאיפשיטא משום דכפ"ק גבי הורו ב"ד ועשו מיעוט כחלב ומיעוט בדם אמרו שם את"ל כיון דאיסורן שוה וקרבנן שוה מצטרף וכבר נודע דכל את"ל פשיטותא היא לדעת רבינו ז"ל...". במגן גבורים, ד"ה בש"ס או (אוצר, עמ' עט-פ) מניח, שהרמב"ם גירסה אחרת היתה לו בסדר הבעיות, וכד"ה ומעתה (שם, עמ' פ) הוא מסיק: "ומעתה עלו דברי רבי" לפסק הלכה דכל את"ל פשיטותא היא". ובהורה גבר, ד"ה או (אוצר, עמ' קלו), סוקר את התירושים השונים שנאמרו ליישוב שיטת הרמב"ם והוא מסיים: "והרב מגן גבורים בישובה דהך מילתא הופך ושינה סדר האיבעיות ועשה מוקדם מאוחר ואמר שהרמב"ם הי' לו הגירסא בש"ס הכא... ומה רב גובריה לחדש מלבו גירס' חדשה ולדעתו בזמנינו אין לנו כח לשנות הגירסאות מה שלא שערם הקדמונים ועל הראשונים אנו מצטערים והרב פני משה כתב לולי דמיסתפי הי' מגיה בלשון הרמב"ם אינו מתכפר עם הצבור ואינו מביא פר לעצמו ומעתה אתה המעיין ראה כמה אזלת יד פליאה הנשגבה הזאת". אבל הצעה הדומה לזו של מגן גבורים הציע גם במרומי שדה, ד"ה לכן (אוצר, עמ' רלז): "ומשו"ה פסק בפשיטות כחלב ודם שמביא קרבן בפע"צ לפי הכלל את"ל". וכן הופך את סדר הבעיות באלף המגן, ד"ה מי אמרינן (אוצר, עמ' רסט), ומסיק: "ועפ"ז מיושב מאד הר"מ ז"ל דפסק כדורו וכהגאונים דכל את"ל הלכה היא". ולדעת בעל תוקפו של יוסף, ד"ה אע"ג (אוצר, עמ' רח), הרמב"ם לא גרס כלל את הבעיה השנייה, ע"ש. לפניי החיד"א היתה גירסת הרמ"ה בשינוי סדר הבעיות — ולפנינו מצוי כך גם בכ"פ ובפירוש רבנו ברוך — ולכן הוא הציע בספרו שער יוסף, עמ' צג, ד"ה ועתה: "דהרמב"ם ז"ל גירס כג"י הרמ"ה ז"ל... דגירס בבעיית חלב ודם ואת"ל כיון דלא מצטרפי כתרי איסורי דאמו ע"ש דכפ"ז לדידיה דס"ל דכל ואת"ל פשיטותא". ובדרך אחרת מיישב את שיטת הרמב"ם בדורו של אברהם ד"ה ודע דהרמב"ם (אוצר, עמ' רכז), ע"ש בדבריו.

בין הבעיות, ההנחה היא כי "שם חלב אחד הוא", והיינו שאם הורו בשני סוגי חלב לא תיחשב הוראת המשיח כ"הורה בפני עצמו", וה"תיקו" מתייחס להוראות החלב והדם. לעומת זאת, על-פי נוסח כ"פ: "אם תמצא לומר כיון דלא מצטרפי להדדי כתרי איסורי דמו" המתייחס לחלב ודם, תיחשב הוראת המשיח כ"הורה בפני עצמו", וה"תיקו" מתייחס לגבי הוראה בשני סוגי חלב.

הבדל נוסף הוא בסגנון הדברים. בשורה 2 בדפוס: "חטא בפני עצמו" או "הורה בפני עצמו" בקטע גרץ, אך עניין זה לא נזכר אחר-כך לאורך כל הסוגיה. לעומת זאת בכ"פ: "תרי איסורי ניהו", ובמתכונת זו גם בהמשך בשורה 14: "כחד איסורא דמי", ובשורות 16, 23: "כתרי איסורי דמו". אלא שבשורה 21 מצוי בכתב-היד "ומצטרפין", ומן הראוי היה להיות: "כחד איסורא דמי". בנוסח הדפוס אריכות יתר, כגון בשורות 3, 6, 8, 12. ובכ"פ ובקטע גרץ מצויות עוד תוספות.⁹¹

גם בנימוקי צדדי הבעיות יש הבדלים גדולים. בעוד שחלק משותף לכל הנוסחאות, החלוקה בקרבן (שורה 4), והשוויון בקרבן (שורה 12 בדפוס ובכ"פ שורה 13), "שם חלב אחד הוא" (שורות 15, 17 בדפוס, ושורה 21 בכ"פ) ו"תרי קראי" (שורה 13 בדפוס ושורה 22 בכ"פ), הרי ש"חלוקין בטעמייהו" מצוי רק בדפוס (שורה 3) וכן "פליגין בטעמייהו" ו"טעמייהו הא פליגין" (שורות 14, 21). הרי שכל זה ליתא בכ"פ. לעומת זאת מצויים בכ"פ: "דאיסורין שוה" (שורה 13), וכן "דלא מצטרפי להדדי" (שורות 15, 17) וכן "ומצטרפין" (שורה 21), וכל זה ליתא בנוסח הדפוס.

בנוסח הדפוס קשיים שונים. ראשית, על-פי האמור: "מי אמרינן אף על גב דקרבנן שוה כיון דמתרי קראי קאתו הא פליגין בטעמייהו" עולה, כי "פליגין בטעמייהו" מכריע את הטעם "דקרבנן שוה". אם כן, כיצד יכול היה בעל הסוגיה לשאול בהמשך: "מי אמרינן בטעמייהו הא פליגין או דלמא כיון דשוין בקרבנן בחר קרבן אזלינן", בניגוד לקביעתו דלעיל.⁹²

ועוד, "חלוקין בטעמייהו" משמעו כפירושו של המיוחס לרש"י ד"ה "בטעמייהו": "בפסוקים דחלב ועבודה זרה מתרי קראי נפקי", ואם כן מה טעם ראה השואל להשתמש בשני לשונות שונים לאותו עניין עצמו — כ"חלוקין בטעמייהו" ו"מתרי קראי קאתי"? כפי שראינו בכ"פ, אכן ליתא כלל השימוש ב"חלוקין בטעמייהו".

קשה גם סדרן של הבעיות. הרי אין ספק שבחלב ובדם תיחשב הוראת המשיח כ"הורה בפני עצמו" יותר מאשר בשני סוגי חלב. ובהתאם לכך, אם פתח השואל ב"פשיטא הוא

91 ראה לעיל הערות 20, 27.

92 וכבר עמד על כך בבאר שבע, ד"ה מי אמרינן (אוצר, עמ' כט): "תימ' שהרי בעיה זו איפשטא מכלל דבריו בבעיה הראשונה הוא בחלב המכסה את הקרב והן בחלב שעל הדקין... וכיון דלא בעי הכי ואמר מי אמרינן אע"ג דקרבנן שוה כיון דמתרי קראי קאתו הא פליגין בטעמייהו ש"מ בהדיא דמסתבר ליה דאזלינן טפי בחר חלוקין בטעמייהו מן בחר קרבנן... א"כ מאי בעי אח"כ הוא בחלב והם בדם מהו כו' וצריך לי עיון". ובחידושי ר' משה עדארי, ד"ה אע"ג (אוצר, עמ' צג), מפרש משום כך ש"לרווחא דמילתא קאמר הכי משום דסמך אצד אחד דאית ליה או דילמא שם חלב אחד הוא...". ואף בהורה גבר, ד"ה ולענ"ד (אוצר, עמ' קלו), ניסה ליישב את קושיית הבאר שבע. ובדרך אחרת הקשה במרומי שדה, ד"ה אלא הוא בחלב (אוצר, עמ' רלו): "אינו מדויק דיותר הו"ל למימר אע"ג דשמן שוה כיון דמתרי קראי קאתי כו' וכזה יבא לאת"ל שם חלב אחד הוא מכ"מ ספק בקרבנן שוה". וכן הקשה בזרעו של אברהם, ד"ה ודע דהרמב"ם (אוצר, עמ' רכד).

בחלב והן בעבודה זרה" ו"כל שכן הוא בעבודה זרה והן בחלב", היה לו לשאול קודם לגבי "הוא בחלב והן בדם" ורק אחר-כך לשאול על שני סוגי חלב, וכפי הסדר המצוי בכ"פ.⁹³ אשר לבעיות שבסוגיה יש להבהיר, כי לפי הנוסח שלפנינו, שאבוי מצריך לא רק "שני מקומות" אלא גם "תרי איסורי", הן נשאלות לא רק אליבא דרבא אלא גם אליבא דאביי. אולם על-פי נוסח כ"פ והתוספות, שאבוי מצריך "שני מקומות" אך לא "תרי איסורי", כל הסוגיה היא אליבא דרבא בלבד.⁹⁴ אלא שיש לתמוה על עצם העמדת הבעיות. כיצד מעלה השואל את האפשרות שהוראת המשיח לא תיחשב כ"הורה בפני עצמו" בחלב ודם משום ש"איסורן שוה וקרבנן שוה" על-פי נוסח כ"פ, או משום "דשויין בקרבן ובתרן קרבן אזלינן" לפי הדפוס, או אפילו בשני סוגי חלב משום ד"שם חלב אחד הוא" — הרי מאחר שהורו בשני איסורים שונים, פשיטא שהוראת המשיח "הורה בפני עצמו הוא"? והנה, בסוגיה לעיל ג ע"א מוצגת סדרה של בעיות ובתוכן גם המקרים שבסוגייתנו. וז"ל הסוגיה שם על-פי כ"פ, שביסודו הוא גם הנוסח בדפוס ובכ"מ:

איבעיא להו...

מיעוט בחלב שעל גבי הקבה ומיעוט בחלב שעל גבי הדקין

מהו⁹⁵

הכא ודאי כיון דמתרי⁹⁶ קראי קאתו לא מצטרף

או דלמא שם חלב אחד הוא⁹⁷

אם תמצא לומר שם חלב אחד הוא⁹⁸

93 במגן גבורים, ד"ה בש"ס או (אוצר, עמ' עט-פ), בדיונו בדברי הרמב"ם, הוא מניח שגירסה אחרת היתה לו לרמב"ם בסדר הבעיות והוא מסתייע בהנחתו זו: "ובאמת סיגנון הדברים כן מטיב דפשיטא ליה בחלב ובע"ז כיון דחלוקים בשם ובקרבן והדר מבעיא ליה בחלב ודם דשויין בקרבן וחלוקים בשם... והדר מבעיא דאת"ל בהני כיון דחלוקים בשם אין מצטרפין בחלב שעל הדקין וכו' דשויים בשם מאי מי אמרינן כיון דשם א' הוא מצטרף א"ד כיון דמתרי קראי נפקי וכו' ולעיל (כוונתו לסוגיה דלעיל ג ע"ב, שנעמוד עליה להלן) גם כן תמצא סדר הבעיות באופן זה ודוק". וכן במרומי שדה, ד"ה אלא בחלב (אוצר, עמ' רלז), תמה: "אבל לפי נוס' דילן אינו מוכן החל בקרבן שוה וסיים בשם חלב אחד הוא ובאמת גם סדרי האיבעיות משוניין החל בחלב וע"ז המפולגין ביותר מהדרי ואח"כ לחלב וחלב הקרובין ביותר ואח"כ לחלב ודם ולא כן דרך הגמ' לעיל ג' א' תחלה מיירי בחלב וחלב ואח"כ בחלב ודם ואח"כ בחלב וע"ז". וכן באלף המגן, ד"ה מי אמרינן (אוצר, עמ' רסט): "רק מפני שהסוגיא הלז באיבעי' ואת"ל יתהל מכלל כל את"ל אחר פשיטא שבש"ס שמתחיל מתחילה כצד הקרוב ואח"כ בעי על היותר רחוק בדרך את"ל וכאן להיפך מתחילה בעי בחלב וחלב שרחוק מאד מחלב וע"ז ואח"כ בחלב ודם הקרוב קצת יותר לחלב וע"ז".

94 וכבר העירו על כך, וכגון בהורה גבר, ד"ה ומעתה (אוצר, עמ' קלז): "א"ו (=אלא ודאי) כל הני אבעיא רק לרבא אזלי".

95 וכן גם בדפוס, אבל בכ"מ: "הורו ב"ד שחלב המכס' את הקר' מותר ועשו מיעו' צבור וחזרו בהן והורו שחלב שעל הדקין מות' ועשו מיעוט צבו' אח' מהו". ובדק"ס אות ש: "וכ"ה בתוס' (ולפניהם היה הנוסח בכולן הורו ב"ד כו' וחזרו והורו) והנוסח המכסה את הקרב היה גם לפני רש"י וכ"ה לקמן ז' ב' ועי' ב"ש והורה גבר". ובפירוש רבנו ברוך: "מיעוט בחלב שעל הקיבה ס"א על הקרב".

96 "דמתרי" גם בכ"מ, ולא כבדפוס "דבתרי".

97 "או דילמ' שם חלב אח' הו'", כך גם בכ"מ ובפירוש רבנו ברוך, אבל בדפוס: "או דלמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף", והוא בהשפעת האמור בבעיה הקודמת.

98 בדפוס נוספה: "ומצטרף", אך גם בכ"מ ליתא חיבה זו.

מיעוט בחלב ומיעוט בדם מהו
 הכא ודאי כיון דתרי איסורי ניהו לא מצטרף⁹⁹
 או דילמא כיון דאיסורן שוה וקרנן שוה מצטרף¹⁰⁰
 אם תמצא לומר כיון דאיסורן שוה וקרנן שוה מצטרף¹⁰¹
 מיעו' בחלב ומיעוט ע"ז מהו
 הכא ודאי אין איסורן שוה ואין קרבנן שוה¹⁰²
 או דלמא כיון דאידי ואידי כרת הוא מצטרפי¹⁰³
 תיקון

בסוגיה זו הנידון הוא בית-דין שהורו שתי הוראות בשני סוגי חלב, בחלב ובדם ובחלב ובעבודה זרה, ומיעוט הציבור עשה על-פי כל אחת מן ההוראות. השאלה היא אם ניתן לצרף שני מיעוטים ולהביא קרבן או לא. לגבי שאלה זו מובנים השיקולים המפורטים בסוגיה: "שם חלב אחד הוא" או "דאיסורן שוה וקרנן שוה" או "דאידי ואידי כרת הוא" שעל-פיהם יש מקום לצרף את המיעוטים, או שאין מקום לצרפם באשר "מתרי קראי קאתו", או "כיון דתרי איסורי ניהו" או משום "שאין קרבנן שוה". אולם בסוגייתנו השאלה היא אם המשיח "הורה בפני עצמו" או "הורה עם הצבור", ובשאלה זו אין להכריע אלא על-פי טיבה ואופיה של ההוראה שהורה המשיח על-פי מה שהתבאר לעיל, או על-פי ההבחנה של "תרי איסורי" ו"חד איסורא" כשיטתו של רבא על-פי הנוסח שלפנינו.¹⁰⁴ על-פי האמור נראה להציע, שסוגייתנו נוצרה בהשפעתה של הסוגיה דלעיל. בעל הסוגיה דידן הניח, כי כשם שיש מקום להסתפק במקרים המפורטים בסוגיה דלעיל לגבי צירופם של מיעוטים שונים שעשו על-פי הוראות שונות של בית-דין, כך יש להסתפק במקרים אלו גם לגבי הגדרת "הורה בפני עצמו" או "תרי איסורי". בעל הסוגיה שלנו משתמש ביסודות הסוגיה דלעיל, והם המקרים המפורטים שם: הוראה בשני סוגי חלב,¹⁰⁵

99 ובדומה לכך בכ"מ: "הכ' נמי הא תרי איסורי ניהו" אל' [וצ"ל: ולא] מצטרפי", אבל הנוסח בדפוס: "הכא ודאי (כיון) דתרי איסורי ניהו [וכיון דאין איסורן שוה] לא מצטרף", הוא על-פי הגהת המהרש"א, ד"ה כי השתא: "ועוד נראה מתוך פרש"י להגיה בגמרא דכן היה גרסתו הכא ודאי תרי איסורי ניהו כיון דאין איסורן שוה לא מצטרף או דלמא כיון דקרנן כו' ואת"ל כיון דקרנן כו' ודוק".
 100 וכן עולה מפירוש רבנו ברוך, ובדומה לכך בכ"מ: "או דילמ' כיון דאיסורן שוה וקרנן שוה מצטרפי". אבל בדפוס: "או דלמא כיון (דאיסורן שוה) מצטרף", על-פי הגהת מהרש"א, ראה בהערה הקודמת.
 101 וכן בפירוש רבנו ברוך. אבל בכ"מ שורה זו ליתא "ומסתבר שנשמט מן מצטרף עד מצטרף", כדברי הדק"ס אות ג.
 102 וכן עולה מפירוש רבנו ברוך וכן בדפוס, ובדומה לכך בכ"מ: "הכ' ודאי אין איסורן וקרנן שוה".
 103 וכן בפירוש רבנו ברוך ובדפוס. אבל בכ"מ: "או דילמ' כיון דאי בעי משהו קרבנ' מצטרפי דאידי ואידי בחד בי דינ' קיימי ומצטרפי". ובדק"ס אות ד: "אי לא מסתפינא אמינא שכן היה לפני רש"י", ראה שם דבריו.

104 היו שלא הבחינו בין הסוגיות ודימו אותן, וכגון הלחם משנה (לעיל הערה 90) וכן ר' משה עדאוי, ד"ה הוא בחלב (אוצר, עמ' צב); אבל בזרעו של אברהם, ד"ה פשיטא (אוצר, עמ' רכד), הוא מבחין ביניהן ככתוב: "ונראה דשאני הכא כיון דהדבר תלוי בחטא בפ"ע דאם הוא חטא בפ"ע אז הוא מחויב להביא בפ"ע אי"כ שפיר פשיטא לן בע"ז ובחלב דחטא בפ"ע הוא כיון דחלוקין בטעמיהו א"כ חשיב חטא בפ"ע משא"כ לעיל דלא בעי' חטא בפ"ע שפיר קא מבעיא לן מיעוט בחלב ומיעוט בע"ז אי מצטרפי או לא...".

105 ראה לעיל הערה 95, שיש ספרים הגורסים "חלב המכסה את הקרב" כבסוגייתנו.

בחלב וכדור ובחלב ובע"ז, ובחלק מהנימוקים לצדדי הבעיות: "דמתי קראי נינהו", "שם חלב אחד הוא" ו"קרבנן שוה". אך מתוך רצון להתאים את הבעיות שבסוגיה דלעיל למסגרת החדשה, נמנע בעל סוגייתנו להשתמש בחלק מהיסודות שבסוגיה שם. במקום "מצטרף" או "לא מצטרף" שבסוגיה שם, שדנה בעניין הצירוף, מצוי בסוגייתנו: "חטא בפני עצמו" כדפוס או "הורה בפני עצמו" כבקטע גרץ, או "תרי איסורי נינהו" ו"חד איסורא דמי" כבכ"פ. אלא שגם בכ"ז זה, בשורה 21, במקום הנוסח המתבקש: כחד איסורא דמו, מצוי "ומצטרפין", שהוא שריד מהסוגיה המקורית דלעיל.

כאמור, מהסוגיה דלעיל מצויים גם בסוגייתנו שלושה נימוקים: "תרי קראי", "שם חלב אחד הוא" ו"קרבנן שוה", אך הנימוק הרביעי שבסוגיה שם "תרי איסורי" חסר לפנינו, וזאת משום שכל עיקרה של הסוגיה עוסק בהגדרת "תרי איסורי". אך משום הצורך למצוא נימוק רביעי, שהרי לפנינו שתי בעיות, ולכל אחת יש שני צדדים, חידשה סוגייתנו מדעתה את הנימוק הרביעי, שבדפוס הוא "בטעמייהו הא פליגין". אך מאחר שאין בנימוק זה כל חידוש, באשר "חלוקין בטעמייהו" היינו "דמתי קראי קאתו", היו שחידשו את הנימוק "דלא מצטרפי להדי" כמצוי בכ"פ (שורה 15). היו גם שנמנעו מלהשתמש בנימוק "דאיסורן שוה" כדפוס, אך לא בכ"פ, כנראה משום החשש שהוא יתפרש במובן "חודא איסורא".

גם סדר הבעיות שבנוסח הדפוס, המעורר קושי כפי שראינו, מתבאר בכך שבעל הסוגיה נקט את סדרן של שתי הבעיות חלב ודם ושני סוגי החלב כסדרן בסוגיה דלעיל. אלא משום הקושי שבסדר זה במסגרת החדשה היו ששינו את הסדר, ונקטו את סדרן של הבעיות שבסוגיה הנ"ל מסופן לתחילתן: חלב ועבודה זרה, חלב ודם ושני סוגי חלב, כמצוי לפנינו בכ"פ.

בין כך ובין כך, סוגיה זו מאוחרת היא ונוצרה לאחר שכבר היה נוסח מימרת רבא כפי שהוא לפנינו, שלפיו הוא מצריך "תרי איסורי" כדי שהוראת המשיח תיחשב כ"הורה בפני עצמו". על כן הסתפק בעל הסוגיה, על-פי השפעתה של הסוגיה דלעיל ובמתכונתה, אם שני סוגי חלב או חלב ודם "תרי איסורי נינהו" הם או לא.

להצעתה של הסוגיה

על-פי האמור נראה להציע, שבסוגיה המקורית הובאו ליד המשנה הברייתא המקבילה למשנתנו, המבססת את ההלכות שבמשנה על מדרש הכתוב, וכן המימרות של אביי, רבא ורב פפא, ובסדר המצוי בספרים המובאים בתוספות.

ונראה שדבריו המקוריים של אביי הם רק "דיתבי בשני מקומות" בלא ההמשך "וקא מורו בתרי איסורי" כבכ"מ, בקטע גרץ ובדפוס, או "וקא מורו בחד איסורא" כבכ"מ ובתוספות. לפי זה, אביי מפרש את "בפני עצמו" במובן שהמשיח הורה במקום נפרד מזה שבו הורו בית-דין, וכנראה שבכך מוכח שהורה הוראה עצמאית ללא כל תלות בהוראת בית-דין. אך אביי לא דן במפורש בשאלה אם הורו באיסור אחד או בשני איסורים.

רבא חולק על אביי ותמה עליו: "אטו שני מקומות גורמין", או "מידי מקום גורם". מימרה זו היא מימרתו המקורית של רבא. לפי זה, גם רבא מתייחס רק לעניין מקום, ואף הוא אינו דן במפורש בשאלה אם הורו באיסור אחד או בשני איסורים. ומן הלשון "סבר אביי למימר" משמע, שרק בתחילה סבר אביי כך, אבל לבסוף הוא הודה לו לרבא.

בהמשך למימרות אלו בא רב פפא וקבע: "בשוין". מימרה זו אין משמעה, כהצעת הראשונים "שהיו מופלין שניהן", וכמצוי לפנינו בדפוס, ושהוא בא לתרץ את קושיית "היכי דמי" של הסתמא דגמרא, אלא מתייחס הוא לדבריהם של אבבי ורבא, וכעולה מסדר המימרות שמצוי בספרים המובאים בתוספות. באומרו "בשוין" מבהיר רב פפא את החסר בדבריהם של אבבי ורבא, שלדעת שניהם המשנה כולה, לרבות הרישא, דנה בכך שהמשיח ובית-דין הורו בשווה באותו איסור עצמו.¹⁰⁶

בהתאם לכך, על-פי פשוטה של המשנה ועל-פי דבריהם המקוריים של אבבי ורבא, אין המשנה מבחינה כלל בין אם הורו "בחד איסורא" לבין אם הורו "בתרי איסורי". אדרבא, רב פפא מבהיר, לדעת אבבי ורבא, שהמשנה דנה "בשוין", דהיינו שהמשיח ובית-דין הורו שווה באותו איסור עצמו. ההבחנה במשנה היא בטיבה ובאופיה של ההוראה: ברישא הורה המשיח "בפני עצמו", דהיינו הורה הוראה עצמאית וללא כל הסתמכות על הוראת בית-דין, ואף אם הורו בית-דין באותו איסור עצמו, "הורה בפני עצמו" הוא, ו"מתכפר לו בפני עצמו". לעומת זאת, כסיפא מדובר שהמשיח "הורה עם הצבור", דהיינו בדומה לקהל שהורה היתר לעצמו לעשות על-פי הוראת בית-דין, אף המשיח הורה היתר לעצמו לעשות על-פי הוראת בית-דין.

אולם מאוחר יותר חלו בסוגיה המקורית שינויים מפליגים: שונו דבריהם של אבבי, רבא ורב פפא. מימרת רב פפא הועברה ממקומה המקורי בסוגיה והעמידו אותה כתירוץ על קושיית "היכי דמי". ראשיתו של תהליך זה הוא בפירושו של הסיפא שלא במשמעו המקורי. כאמור, "צבור" בהלכה שבסיפא: "הורה עם הצבור", משמעו: קהל. אולם היו שפירשו את "צבור" במשמע של בית-דין, וממילא התפרש להם שדין הסיפא "הורה עם הצבור ועשה עם הצבור מתכפר לו עם הצבור", חל גם במקרה שהוראת המשיח היתה הוראה עצמית וללא כל תלות בבית-דין, ובדומה להוראת בית-דין שהיתה עצמאית. כתוצאה מכך הם התקשו בהבנת היחס שבין הסיפא לבין הרישא. שהרי הרישא קובע, שאם המשיח "הורה בפני עצמו", שכפשוטו משמעו שהוראתו היתה הוראה עצמאית, "מתכפר לו בפני עצמו", שלא כעולה מן הסיפא על-פי פירושו. כדי ליישב קושי זה על-פי פירושו של הסיפא, הם הניחו, שההבדל בין שתי ההלכות במשנה אינו באופי הוראתו של המשיח, אלא שברישא דן התנא בכך שהמשיח ובית-דין הורו ב"תרי איסורי", וכסיפא הם הורו ב"חד איסורא", וכפירושו של המפרשים. ועל-פי הנחתם זו, הם הוסיפו לדבריהם המקוריים של אבבי ורבא את המלים: "וקא מורו בתרי איסורי".

במימרת רבא נשארה תוספת זו ללא שינויים. אולם במימרת אבבי עוררה תוספת זו קושי. שהרי אבבי מעמיד את הרישא "בשני מקומות", ואם כן מה טעם יש עוד להעמידו גם "בתרי איסורי". כנראה משום קושי זה נוצר הנוסח שבכ"פ ובתוספות: "כגון דיתבי בשני מקומות וקא מורו בחד איסורא", שלפיו אבבי אינו מצריך "תרי איסורי", אלא רק "שני מקומות", כדי שהוראת המשיח תהיה "הורה בפני עצמו".

106 לכאורה אפשר היה לומר שמימרת רב פפא, ובמובן שהוצע לפרשה, נאמרה במקורה ישירות על המשנה או על המשנה והברייתא, דהיינו שהוא מבהיר שהמשנה וכן הברייתא דנות במשיח ובית-דין שהורו בשוין, באותו איסור עצמו. לפי זה, מקומה המקורי של המימרה היה לפני המימרות של אבבי ורבא, אלא עצם הבהרת רב פפא כוחה יפה גם לגבי דבריהם של אבבי ורבא. אולם על-פי הצעה זו, קשה להבין מדוע הועברה המימרה ממקומה וסודרה לאחר מימרות אבבי ורבא, כמצוי בספרים המובאים בתוספות.

עתה, שנוספו תוספות אלו לדבריהם של אביי ורבא, אין עוד כל אפשרות לפרש את מימרת רב פפא "בשוין" במובנה המקורי, שהמשיח ובית-דין הורו שווה באותו איסור עצמו. שהרי אביי, לפי חלק מהנוסחאות, ורבא, לפי כל הנוסחאות, מצריך "תרי איסורי". על כן פירשו את "בשוין" במשמעות הסוגיות בעבודה זרה יט ע"ב, סוטה כב ע"א וברכות סג ע"א, ש"בשוין" בא לציין את שוויונם של חכמים בתורה ובחכמה. על-פי הנחתם זו העבירו את המימרה ממקומה המקורי, סידרו אותה לפני המימרות של אביי ורבא והקדימו למימרה את קושיית "היכי דמי", שתמוהה היא ביותר כקושיה. אך באמת אין בה אלא נסיון להסביר על-פי סוגיות האמורות מה טעם ראה רב פפא לומר "בשוין" במובן "שהיו מופלין שניהן". עתה פירשו, שרב פפא במימרתו בא להבהיר, שהמשיח ובית-דין היו בדרגה שווה של גדולה בתורה ובחכמה, ושניהם היו ראויים להוראה. נוסח המימרה המקורית "בשוין" היה עוד לפני הראשונים, אך על-פי המובן החדש שניתן למימרה, היו ששינו אף את נוסחה, וכמצוי כבר לפנינו בדפוס: "כגון שהיו מופלין שניהן".

בעקבות השינויים שחלו בסוגיה, מסקנת הסוגיה היא עתה, שרבא — ולפי חלק מן הנוסחאות אף אביי — מצריך "תרי איסורי" כדי שהוראת המשיח תיחשב כ"הורה בפני עצמו". על רקע זה נוצר החלק האחרון של הסוגיה, שבו שתי בעיות לגבי הגדרת "תרי איסורי": האם הוראה בשני סוגי חלב, או בחלב וברם, היא בגדר "תרי איסורי", או לא. חלק זה של הסוגיה מאוחר הוא, ונוצר בעקבות השינויים דלעיל, ובהשפעתה של הסוגיה הסתמית דלעיל, ג ע"א.

אולם בעיות אלה אינן מתעוררות כלל על-פי פשוטה של המשנה והברייתא, ולפי דבריהם המקוריים של אביי, רבא ורב פפא, שכן המשנה כולה דנה במשיח ובית-דין שהורו שווה באותו איסור עצמו. והמשנה מבחינה רק בטיבה ובאופיה של ההוראה: אם המשיח "הורה בפני עצמו" הוראה עצמאית, ללא כל תלות בבית-דין, מתכפר לו בפני עצמו. אבל אם "הורה עם הצבור", שהורה לעצמו היתר לעשות על-פי הוראת בית-דין, מתכפר לו עם הציבור.

הקרבת העומר וספירת העומר – שיטת הביתוסים

שמואל יששכר שפרכר

מצוות הקרבת העומר וספירת העומר מפורשות בתורה. בויקרא כג, ט-טז נאמר:

וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן. והניף את העמר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן. ועשיתם ביום הניפכם את העמר, כבש תמים בן שנתו לעלה לה'. ומנחתו שני עשרונים סלת כלולה בשמן אשה לה' ריח ניחח, ונספה יין רביעת ההין. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם, חקת עולם לדדתיכם בכל משבתיכם. וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה, שבע שבתות תמימת תהיינה. עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'.

ובדברים טז, ט נאמר:

שבעה שבעת תספור לך, מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבעות.

בשני המקומות לא פירשה התורה תאריך מדויק בחודש (הראשון), לא להבאת העומר ולא לתחילת ספירת העומר, אשר בסופה חג השבועות.

אמנם, מהכללת פרשת העומר בפרשת המועדים אחרי חג המצות (ויק' כג) אפשר להסיק שקיים קשר בין חג המצות לעומר, חז"ל הביאו דרשות שונות לתמוך בהלכה המקובלת שהעומר קרב בט"ז בניסן, למחרת יום טוב ראשון של חג המצות, והוא היום הראשון לספירת ארבעים ותשעה יום.¹ היום החמישים הוא חג השבועות. בתקופת הגאונים ואחריה הבליתו את הראיה מן הנאמר ביהושע ה, יא: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי, בעצם היום הזה".²

* עיקרי דברים אלה נאמרו בישיבת הסנאט של אוניברסיטת בר-אילן ב"ז בסיון תשל"ו, ובכנס החמישי על החקלאות והכלכלה בא"י בתקופות קדומות, אוניברסיטת בר-אילן, א בניסן תשמ"ג.

1 ספרא, אמור, פרק יב; בבלי, מנחות סה ע"א-סו ע"א.

2 הלכות גדולות, הל' מנחות; רמב"ם, הלכות תמידין ומוספים פ"ז הי"א; ומפרשי מקרא מסוימים על

לקראת סוף בית שני היו כיתות שחלקו בדרכים שונות על הלכה זו של הפרושים, וקבעו תאריכים אחרים לחג השבועות. מחלוקות אלו מתועדות בספרות התנאית והתלמודית,³ במגילת תענית,⁴ ובספרות הכיתית.⁵

הביתוסים⁶ הם קבוצה ששמה הוזכר במפורש במקורות בהקשר לגידון. בעקבות הנאמר במשנה מנחות י, ג: "מפני הביתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט", והדיון בגמרא שם סה-סו, השתרשה הדעה שהביתוסים פירשו את הפסוק "ממחרת השבת ניפנו הכהן" (ויק' כג, יא) על מחרת שבת בראשית, ולא על מחרת יו"ט ראשון של פסח, וכי הם קבעו את יום הנפת העומר ליום א' בשבוע שאחרי השבת שבתוך חג המצות.⁷ מיום א' זה מתחילה לשיטתם הספירה של שבעה שבועות. חג השבועות הוא אפוא ביום א' שהוא התחלת השבוע השמיני. על אף היות הבנה זו של שיטת הביתוסים מקובלת כנראה על הכל, היא מעלה קשיים מספר בהבנת המקורות — קשיים שהתעלמו מהם עד כה. לפני שנפרט את הקשיים וכדי להקל על המשך הדיון, נציע את המשנה והגמרא במנחות סה ע"א-סו ע"א, שהיא הסוגיה העיקרית בגידון, וכך שנינו שם:

מתני' כיצד הן עושין. שלוחי בית דין יוצאין מערב יום טוב ועושין אותן כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור. כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שהחשיכה אומר להן בא השמש אומר הין, בא השמש אומר הין. מגל זו אומר הין, מגל זו אומר הין. קופה זו אומר הין, קופה זו אומר הין. בשבת אומר להן שבת זו אמר הין, שבת זו אמר הין. אקצור והם אומרים לו קצור, אקצור והם אומרים לו קצור. שלוש פעמים על כל דבר ודבר, והן אומרים לו הין הין הין. כל כך למה מפני הביתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט.

ספר יהושע. הדברים מבוססים על הפירוש של "ממחרת הפסח" כממחרת יום א' של חג המצות, המשתמע מן הסוגיות בבלי ר"ה יג ע"א (עיין תוס' ד"ה דאקריבו) וקידושין לו ע"ב (ועיין תוס' ד"ה ממחרת השבת). אבל באמת פירוש זה שנוי במחלוקת בירושלמי חלה פ"ב ה"א. ועיין פירושו של הרד"ק שפירש: "ממחרת הפסח" ממחרת הקרבת קרבן הפסח, דהיינו ט"ו בניסן, "מעבור הארץ" מתייחס לדגן הישן, והמלה 'תבואה' מיוחדת לחדש. ועיין בדברי אלבק (להלן הע' 7) והדברים ידועים ואכמ"ל. לאחרונה פרסם דברים מתמיהים בגידון מרדכי ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים, תשמ"ו, כרך ב, פרק טז.

משנה מנחות י, ג; חגיגה ב, ד; בבלי מנחות סה; ר"ה כב ע"ב; תוספתא ר"ה פ"א ה"ו; מנחות פ"י הכ"ג; ירושלמי ר"ה פ"ב ה"א.

מגילת תענית, ח נסן, והסכוליון שעליה. וראה הערה 10 להלן.

מגילת המקדש, מהדורת י' ידין, ירושלים, תשל"ז חלק א, עמ' 82-99 (תיאור עממי פורסם ע"י י' ידין, מגילת המקדש, תל-אביב, תש"ן); ספר היובלים מהדורת כהנא, ד"צ ירושלים, תשל"ל, פרק מז. מקצת מעשה תורה, במאמרו של י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה — הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרכ"ן, נט (תש"ן), עמ' 76-11. — סיכום שיטות שונות ודיון בהן נמצא בפירושו של ד"צ הופמן על ספר ויקרא, ירושלים, תשי"ב, עמ' ק"ג-קנא. זהותם המדויקת של הביתוסים וההשערות בגידון, אינן מענייננו כאן. י' זוסמן (שם), מפנה למקורות הדנים בנושא. וראה הע' 57 להלן.

הבנה זו של שיטת הביתוסים השתרשה עד כדי כך שחנך אלבק, בהשלמותיו לפירושו למשנה מנחות י, ג, כתב שמחלוקת זו בין הפרושים לביתוסים כבר נתבארה כל צורכה על-ידי חוקרי קדמוניות.

גמ' ת"ר אלין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון. מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם⁸ תמידא דלא למספד. ומתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבויעא דלא למספד¹⁰. ... מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבויעא דלא למספד. שהיו בייתוסין¹¹ אומרים עצרת אחר השבת. ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם שוטים מנין לכם. ולא היה אדם אחד שהיה משיבו¹² חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא, עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהיו ישראל מתענגין שני ימים. קרא עליו מקרא זה, אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר, ואם משה רבינו אוהב ישראל היה למה איחון במדבר ארבעים שנה.¹³ אמר לו רבי בכך אתה פוטרני. אמר לו שוטה, ולא¹⁴ תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלכם. כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום,¹⁵ וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמיימות תהיינה.¹⁶ הא כיצד, כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת. רבי אליעזר אומר אינו צריך, הרי הוא אומר¹⁷ תספר לך, ספירה תלויה בבית דין שהם יודעים לחדש. ממחרת השבת, מחרת י"ט.¹⁸ יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם. רבי יהושע

8 שינויי נוסח בבבלי הם על-פי דקדוקי סופרים השלם של מכון התלמוד הישראלי השלם. אנו מודים למוסד "יד הרב הרצוג" על הרשות להשתמש בחומר לפני פרסומו. — כ"י רומא א: איתותב. כ"י רומא ב: איתקיים.

9 כ"י רומא א: ...עד סוף מועדא איתוסף...; כ"י מינכן: איתוקם. בכל כתבי-היד של הבבלי: דילא להתענאה. אבל בנרפס בבבלי תענית יז ע"ב, וברוב כתבי-היד של מגילת תענית — בדומה כאן בבבלי. בכ"י מגילת תענית, אוקספורד, נויבאור 867/2: דלא למספד ודלא להתענאה, וכ"י פארמה, די רוסי 117/4: איתקאן חגא דלא למספד.

10 עזר המפל, מגילת תענית, חיבור לקבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת ת"א, אסף את החומר מכל כתבי-היד הידועים של מגילת תענית, ואת מראי המקומות שדנו לפניו במגילת תענית בכלל, ובפסיקה זו בפרט.

11 בכל כתבי-היד של הבבלי: ביתסין. ועיין: הגר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוכה, ראש פ"ג, עמ' 870, שר' 1-2.

12 בכל כה"י: ולא היה אדם שהחזירו דבר.

13 הפירוש המקובל לפסוק "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" (דב' א, ב) הוא, שהמרחק מחורב עד קדש ברנע הוא מהלך אחד-עשר יום, אבל בדברי ריב"ז כאן יש הנגדה בין אחד-עשר יום לארבעים שנה. מכך משתמע שריב"ז פירש שהמרחק מערבות מואב (מקום הנוכחי של משה ומחנה ישראל) עד חורב הוא מהלך אחד-עשר יום בלבד. לפי זה נאמר שהכתוב מתייחס להליכה לכיוון חורב בדרך הקצרה, ו"א מערבות מואב עד קדש ברנע בדרך הר שעיר (במקום הנודדים סחור סחור במדבר), ומשם לחורב בתוואי הישיר שישראל הלכו בו בשעתו בכיוון מזרחה. לפיכך לא היה צורך לפרש קטע זה. כעין זה פירש גם בספר הכתב והקבלה לר' יעקב צבי מעקלענבורג בשם הגר"א, וכן נמצא בשינוי קל בפירוש אדרת אליהו.

14 כ"י: לא.

15 בכ"י פרמה הוסף כאן פירוש: "פי' משמע ימים ולא שבתות דשבתות לא הוו אלא אותן שמתחילות בא' בשבת". ועיין: רש"י, ד"ה הא כיצד; רבינו גרשום.

16 כ"י פריס — כל ישראל חברים, בסדר הפוך: כתוב אחד א' שבע שבתות תמיימות תהיינה וכת' אחד א' תספרו חמשים יום.

17 כ"י מינכן ורומא א: הרי הוא א' שבעה שבועות תספר. ...

18 "שהם... יו"ט" — כל זה נמצא בדפוס ונציה, אבל חסר ככה"י מינכן, רומא א, רומא ב, פרמה. הוא נמחק גם ע"י שיטה מקובצת, ותוקן בדרך אחרת בספר צאן קדשים.

אומר אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש, מנה ימים וקדש עצרת, מה חדש סמוך לביאתו¹⁹ ניכר, אף עצרת סמוך לביאתו²⁰ ניכרת. וא"ת עצרת לעולם אחר השבת היאך תהא ניכרת משלפניה.²¹ רבי ישמעאל אומר אמרה תורה הבא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת, מה להלן רגל ותחלת רגל אף כאן רגל ותחלת רגל. רבי יהודה²² בן בתירא אומר נאמר שבת למעלה ונאמר שבת למטה,²³ מה להלן רגל ותחלת רגל סמוך לה, אף כאן רגל ותחלת רגל סמוך לה.²⁴ ת"ר וספרתם לכם שתהא²⁵ ספירה לכל אחד ואחד.²⁵ ממחרת השבת ממחרת יו"ט;²⁶ או אינו אלא למחרת²⁷ שבת בראשית, רבי יוסי בר יהודה אומר הרי הוא אומר²⁸ תספרו חמשים יום, כל ספירות²⁸ שאתה סופר לא יהו אלא חמשים יום. ואם תאמר ממחרת שבת בראשית פעמים שאתה מוצא חמשים ואחד ופעמים שאתה מוצא חמשים ושנים חמשים ושלושה²⁹ חמשים וארבעה חמשים וחמשה חמשים וששה. ר"י בן בתירא אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספור לך,³⁰ ספירה תלויה בבית דין, יצתה שבת בראשית וספירתה בכל אדם. רבי יוסי אומר ממחרת השבת, ממחרת יו"ט. אתה אומר ממחרת יו"ט או אינו אלא ממחרת שבת בראשית, אמרת וכי נאמר ממחרת השבת שבתוך הפסח³¹ והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת, דכל השנה כולה מלאה שבתות. צא ובדוק איזו שבת. ועוד נאמרה שבת למטה ונאמרה שבת למעלה,³² מה להלן רגל ותחילת רגל, אף כאן רגל ותחילת רגל. רבי שמעון בן אלעזר אומר כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות וכתוב אחד אומר שבעת ימים מצות תאכלו. הא כיצד, מצה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה מן החדש אתה יכול לאוכלה ששה מן החדש. מיום הביאכם תספרו,³³ יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור, תלמוד לומר מהחל חרמש בקמה תחל לספור. אי מהחל חרמש תחל לספור, יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא,

- 19 רומא ב: ביאתה.
- 20 כל כה"י: לביאתה. דפוס ונציה: סמוך לביאתה ניכר שהוא מפורש מיום שלפניו שזה קדש וזה חול אף עצרת סמוך לביאתה ניכרת.
- 21 "וא"ת... משלפניה" — כל זה נמצא בדפוס ונציה בהמשך לפירוש המובא בהערה הקודמת, ושרד בדפוסים. אבל חסר בכה"י מינכן, רומא א, רומא ב, פרמה. הוא נמחק גם ע"י שיטה מקובצת.
- 22 בגליון נדפס: נ"א יהושע — והוא כנראה הגהת ר' ישעיה פיק.
- 23 בשיטה מקובצת: נאמר שבת למטה ונאמר שבת למעלה — וכך נראה גם מרש"י.
- 24 בכ"י מינכן חסר "אף כאן רגל ותחלת רגל סמוך לה" — ואולי בגלל הדומות.
- 25 בכ"י רומא א חסר "שתהא", וכן חסר "אחד ואחד".
- 26 בכ"י רומא ב הוכפל "ממחרת השבת". כ"י רומא א: ממחרת יום טוב אתה אומר או אינו... כ"י מינכן ופרמה: ממחרת יו"ט אתה אומר ממחרת יו"ט או אינו....
- 27 בכ"י: ממחרת.
- 28 בכ"י מינכן חסר "הרי הוא אומר", וכן חסר "חמשים יום כל ספירות".
- 29 כ"י רומא א: ...שבת בראשית פעמים שאתה מוצא חמשים ושלושה חמשים וארבעה.... בכ"י פרמה חסר "פעמים שאתה מוצא" השני.
- 30 כ"י מינכן, רומא א: שבעה שבועות תספור לך.
- 31 בכל כה"י: ...נאמר ממחרת שבת פסח....
- 32 בכל כה"י: נאמרה שבת למעלה נאמרה שבת למטה.
- 33 בכה"י חסר "תספרו". בכ"י מינכן: מיום הביאכם את עומר התנופה תספרו. ועיי' דקדוקי סופרים. כעין הדרשות הבאות גם בספרי דברים, פ' ראה, על הפסוק "שבעה שבועות תספור לך" (טז, ט).

ת"ל מיום הביאכם. אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה. אימתי אתה מוצא שבע שבתות³⁴ תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב. יכול יקצור ויביא ויספור כלילה, ת"ל מיום הביאכם. הא כיצד, קצירה וספירה כלילה והבאה ביום. אמר רבא כולהו אית להו פירכא בר מתרת³⁵ תנאי בתראי בין במתניתא קמייתא בין במתניתא בתרייתא דלית להו פירכא. אי מדרבן יוחנן בן זכאי דלמא כדאביי דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. אי מדרבי אליעזר ורבי יהושע ממאי דביום טוב ראשון קאי דלמא ביו"ט אחרון קאי. דרבי ישמעאל ור' יהודה בן בתירא לית להו פירכא אי מדרבי יוסי בר' יהודה הוה אמינא דלמא חמשין לבר מהני שיתא.³⁶ אי מדר' יהודה בן בתירא ממאי דביו"ט ראשון קאי דלמא ביו"ט אחרון קאי. ר' יוסי נמי חזי ליה פירכא והיינו דקאמר ועוד.

בקטע ממגילת תענית שהובא בסוגיה הנ"ל, נאמר: "מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למספד", ובגמ' עליו: "שהיו ביתוסין אומרים עצרת אחר השבת". מתעוררת השאלה: מדוע ההתייחסות הן במגילה והן בגמ' היא רק לחג השבועות, שעודנו רחוק מבחינת זמן? מדוע לא נאמר שהנפת העומר הושבה על כנה, שהיו ביתוסין אומרים הנפת העומר אחר השבת? הלא זהו נושא הוויכוח המייד, ומה עוד שקביעת חג השבועות היא רק תוצאה של מועד הנפת העומר! שאלה דומה מתעוררת ביחס לסיפור על הביתוסים ששכרו עדי שקר להטעות את החכמים בעניין קביעת חודש ניסן.³⁷ במקבילות בתוספתא ובירושלמי ניתנה ההנמקה שאין ביתוסים מודים שתהא עצרת אלא אחר השבת, ואין התייחסות להנפת העומר הקרובה. גם בסיפור הוויכוח בין רבן יוחנן בן זכאי והביתוסים, בסוגיה שהבאנו לעיל, ההתייחסות היא רק לקביעת חג השבועות ולא להבאת העומר. באותו סיפור גם לא מובן מדוע לא היה אף אחד מבין הביתוסים שידע להשיב תשובה של ממש לריב³⁸. הלא פשוטו של מקרא³⁸ "ממחרת השבת יניפנו הכהן" מעיד לכאורה ברורות לטובת שיטת הביתוסים כפי שתיארנוה לעיל. ועוד, במשנה חגיגה אנו לומדים שבית הלל מודים לב"ש, שאם חלה עצרת להיות בשבת "שיום טבוח אחר השבת ואין כה"ג מתלבש בכליו, ומותרין בהספד ובתענית שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת"; מאידך גיסא, לא מצאנו שום תקנה שמטרתה "שלא לקיים דברי האומרין הבאת העומר אחר השבת". נזכור שהבאת העומר לאו מלתא זוטרתא היא — היתר החדש תלוי בה. באמת, אם נדייק במקורות ללא דעה קדומה, ניווכח שאין אף מקום אחד אשר בו נאמר במפורש שביתוסים חולקים על חכמים בעניין תאריך הבאת העומר. גם המשנה במנחות קובעת רק שביתוסים חולקים על חכמים כאשר למועד קצירת העומר. הבאת (או הנפת) העומר אינה מזוכרת.

המסקנה המתבקשת מכל האמור היא, שהביתוסים כלל לא חלקו על הפרושים שהעומר

34 כ"י: "... מוצא אותן תמימות. ...

35 כ"י מינכן: לבר מהני תנאי בתראי ... — וכך תיקן גם בשיטה מקובצת.

36 בכל כה"י: חמשין לבר משיטא — וכך תיקן גם בשיטה מקובצת.

37 תוספתא ר"ה פ"א ה"ט; ירושלמי שם פ"ב ה"א; בבלי שם כב ע"ב.

38 ראה: מרדכי בריואר (לעיל הע' 2).

קרב בט"ז בניסן. גם לדעתם "ממחרת השבת יניפנו הכהן" פירושו ממחרת יו"ט ראשון של חג המצות. עיקר המחלוקת עם הפרושים בנידון היתה בעניין ספירת העומר ומשמעות דרישת התורה "שבע שבתות תמימות תהינה". לדעתם, הספירה של שבע שבתות תמימות פירושה שבע פעמים מיום א' ועד שבת, וחג השבועות בסוף הספירה הוא תמיד ביום א'. יוצא לפי זה, שאם הבאת העומר היתה באחד מימי השבוע חוץ מיום א', מתחילה הספירה של שבעה שבועות רק ביום א' שלאחרי יום הבאת העומר. במקרים אלה יש הפסקה של כמה ימים בין הבאת העומר לבין התחלת ספירת שבעה שבועות. נבדוק עתה את פסוקי התורה המצווים על הבאת העומר ועל ספירת העומר (ראה בראש מאמר זה). נתחיל בנאמר בספר ויקרא. הביטוי "ממחרת השבת" מופיע שלוש פעמים: א. "ממחרת השבת יניפנו הכהן"; ב. "וספרתם לכם ממחרת השבת"; ג. "עד ממחרת השבת השביעית".

בין לדעת חז"ל ובין לדעת הביתוסים לפי הצעתנו, אין אותה משמעות לביטוי בשלוש הפעמים. לדעת חז"ל, בפעם הראשונה והשנייה משמעותו: ממחרת יו"ט א' של חג המצות; ובפעם השלישית משמעותו: ממחרת השבוע השביעי. לדעת הביתוסים, לפי הצעתנו, משמעות הביטוי בפעם הראשונה היא גם כן ממחרת יו"ט א' של חג המצות. בפעם השנייה ייתכן גם כן לפרש ממחרת יו"ט א' של חג המצות, ואז פירוש הפסוק הוא שאחרי יום שני של חג המצות, שהוא יום הבאת העומר, יש לספור שבעה שבועות תמימים (דהיינו שבע פעמים מיום א' ועד שבת); או ייתכן לפרש ממחרת שבת בראשית, וזאת מיום או אחרי יום הבאת העומר (מן הסוגיה במנחות נראה, שבדרך זו אמנם הבינו התנאים את פירושה של הביתוסים). בפעם השלישית ניתן לפרש ממחרת שבת בראשית, או ממחרת השבוע השביעי.

את הפסוק בספר דברים פירשו הביתוסים (לפי הצעתנו), שמהחל, או אחרי החל, חרמש בקמה יש לספור שבעה שבועות תמימים (מיום א' ועד שבת).

הד לכך שמוקד הוויכוח בין חז"ל לבין אחת הכיתות לפחות (לדעתנו הביתוסים), היה בפירוש הביטוי "שבתות תמימות", יש למצוא במדרש ויקרא רבה: "תני ר' חיה כת' שבע שבתות תמימות תהינה, ואימתי הן תמימות בזמן שאין משמרות ישוע ושכניה באות בהן".³⁹ וכבר פירש הגר"ש ליברמן את הדברים אל נכון⁴⁰ ואכמ"ל.

לפני שנאשש את הצעתנו מן הסוגיה במנחות, עלינו להתייחס לדברי המשנה שם שנראים כסותרים אותה. המשנה שם מסתיימת בקביעה: "כל כך למה, מפני הביתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט". ההבנה המקובלת היא — וזאת בניגוד להצעתנו — שהביתוסים אומרים שקצירת העומר היא במוצאי שבת בראשית, וכהכנה להבאתו למחרת.

נראה לי שהבנה זו מוטעית, ותולה תניא בדלא תניא. המשנה מזכירה קצירת העומר ולא הבאתו. עלינו להסיק שמדובר במחלוקת אחרת בין פרושים לביתוסים, שלא פורשה כל

39 ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, ירושלים, תשי"ג, פרשה כח, ב, על ויקרא פרק כג, ועיין בהערות המהדיר שם. מובא גם: פסיקתא רבתי, העומר, פרשה יח, מהדורת איש שלום עמ' צא; פסיקתא דרב כהנא, פסקא ח מצוות העומר, מהדורת מנדלבוים, עמ' 138.

40 בהערותיו בסוף מהדורת מרגליות, עמ' תתעט, שדן באריכות בפירושים שונים ומצביע על הקושי שבהם.

צורכה במקורות אבל עיקר מוקדה הוא מועד קצירת העומר. אולי מחלוקת זו נובעת בעקיפין מן המחלוקת על ספירת העומר, דרך פרשנות הפסוקים (אבל מהותית נבדלת ממנה). לדעת הפרושים, ספירת וקצירת העומר הן בלילה כדי לקיים "תמימות", דבר שהוא מיותר לדעת הביתוסים. ייתכן שהם דרשו קצירה ביום הקרבתו,⁴¹ וניתן אולי לראות רמז לכך בקביעות הנגדיות של חז"ל בטכס "בא השמש" וכו', ובדרשה שבביריתא שם (סו ע"א) "יכול יקצור ויספור ויביא ביום" וכו'. לחלופין, ייתכן שהביתוסים אסרו קצירה בחול המועד ודרשו מערב פסח. דעה כזו מוזכרת בתרגום רות א, כב: "והמה באו בית לחם בתחלת קציר שעורים" — מתורגם: "ואינן אתו בית לחם במעלי יומא דפסחא ובההיא יומא שריאו בני ישראל למחצד ית עומרא דארמותא דהוה מן שעורין". ולמרכה הפלא, דעה כזו מופיעה גם בהלכות קצובות: "והיו קוצרין אותו בערב פסח וממחרת הפסח היו מקריבין אותו לפני הארון מבחוץ ונוטלו הכהן ומרימו ומוליכו ומביאו" וכו'.⁴²

עיקר הסוגיה במנחות, הן שתי ברייתות המביאות דרשות וטיעונים שונים לבסס את ההלכות המקובלות באשר להבאת וספירת העומר (ובסיפא של הברייתא השנייה גם באשר לקצירת העומר). הברייתא הראשונה מתחילה בסיפור הוויכוח של ריב"ז עם הביתוסים, וממשיכה בדרשותיהם של תלמידיו של ריב"ב, ר"א ור' יהושע, וכן בדרשותיהם של ר' ישמעאל וריב"ב מן הדור שלאחריהם. הברייתא השנייה כוללת דרשותיהם של תנאים של שני הדורות שלאחרי הקדמים. ברייתא זו, וזו בלבד, נשנית בספרא פרשת אמור פרק יב. בעיונינו בדרשות השונות עלינו לזכור, שהביתוסים לא היו היחידים שחלקו על דעת חכמים.⁴³ מספר היובלים וממגילת המקדש⁴⁴ ידוע לנו שהיתה כת בעלת לוח עצמאי (של 52 שבועות), ולפיו הנפת העומר היא בכ"ו בניסן (ניסן בעל 30 יום) שהוא יום א' בשבוע, ממחרת שבת בראשית, ולאחר חג המצות, וחג השבועות חל בט"ו בסיון שגם הוא למחרת שבת בראשית.

לאור זאת לא נתפלא אם נמצא בברייתות הד לפולמוס לא רק עם דעת הביתוסים כפי שפירשנו לעיל, אלא גם עם כיתות אחרות כנ"ל שהן בפירוש דגלו בהבאת העומר למחרת שבת בראשית. כמו־כן ייתכן שבין הדרשות יש גם כאלה שהמניע שלהן הוא פרשנות לשמה, לשם בירור ואישוש הלכה — כמקובל בדרשות הלכתיות בכלל — ואין כוונתן ויכוח עם כיתות מתנגדות.

עצם תשובתו של ריב"ז בברייתא הראשונה: "וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה... כאן ביו"ט שחל להיות בשבת..." וכו', הוא ראיה להצעתנו באשר ליסוד המחלוקת עם הביתוסים. ריב"ז מודה לביתוסים (אולי רק לשם הוויכוח) שאמנם ניתן לפרש "שבתות תמימות" כשבועות מיום א' עד שבת,⁴⁵ אלא הוא טוען שכתוב גם "תספור חמשים יום". מכאן שיש לספור חמשים יום גם כאשר אין שבתות תמימות.

41 כמעשה קרבן הנעשה ביום דווקא, ונאמר: "וקצרתם... והבאתם..."

42 הלכות קצובות, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים, תש"ב, הלכות עומר, עמ' 88. ועיין בהערות המהדיר, עמ' 44. אני מודה לר' פרופ' שלמה ז' הבלין על ההפניה לשני מקורות אלו.

43 ראה לעיל סוף הע' 5.

44 ראה לעיל הע' 5.

45 ראה לעיל הע' 15.

דרשותיהם של ר"א ור' יהושע דנות בעניין ספירת העומר ולא בעניין הבאתו. על-פי כתבי־יד יש לגרוס⁴⁶ בדרשתו של ר"א: "שבעה שבועות תספור לך, ספירה תלויה בבית דין יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם". המפרשים⁴⁷ כבר הציעו, שדרשתו של ר"א מתבססת על לשון יחיד — תספור לך, ובמקביל לנאמר בעניין יובל: "וספרת לך שבע שבתות שנים", הכוונה לבית־דין המייצג את כלל ישראל כיחידה.⁴⁸

דרשתו של ר' יהושע לא פורשה כל צורכה בש"ס, ורבנו גרשום, רש"י ובעלי התוספות העלו כמה פירושים אפשריים. מעניין להזכיר גם את הפירוש שמופיע בגירסת דפוס ונציה.⁴⁹

דרשתו של ר' ישמעאל דנה לכאורה בהבאת העומר כדי להוכיח שהיא בתחילת חג המצות — דבר שהוא, לפי הצעתנו, מיותר במסגרת הוויכוח עם הביתוסים. אם כך, נצטרך לומר שדברי ר' ישמעאל אינם מוסבים על הוויכוח הזה של ריב"ז (כפי שהיו דברי ר' אליעזר "אינו צריך" וכו'), אלא הם מכוונים נגד כת אחרת שרצתה לקבוע הבאת העומר ליום א' בשבוע, כגון כת מגילת המקדש, ולא דווקא בתוך חג המצות (עיין גם תוס', ד"ה מה להלן) ולפיכך ההדגשה "רגל ותחילת רגל". ייתכן גם שנאמרו כפרשנות לשמה לבסס הלכה מקובלת, ללא כוונת פולמוס. מאידך גיסא, הדברים אינם חסרי בעייתיות. איזו הוכחה לתחילת רגל אפשר להביא מחג השבועות שהוא רק יום אחד, שהרי באותה מידה שהוא תחילת רגל הוא גם סוף רגל (ועיין תוס' שם, ד"ה רגל שנדחקו לתרץ)? ועוד, העומר אינו קרב בתחילת הרגל ממש, אלא ביום שני בו. גם פתיחת דברי ר' ישמעאל "אמרה תורה הבא עומר בפסח", צריכה עיון. הלא זהו מן העיקר שרוצים להוכיח, והוא אינו מפורש בתורה, ואם כן איך נניח אותו מראש?

לפיכך נראה שגם ר' ישמעאל מתייחס למעשה לספירת העומר, ובמסגרת הוויכוח עם הביתוסים. לפי הצעתנו, הביתוסים הודו שהבאת העומר היא בט"ז בניסן, ולכן ניתן לצאת מן ההנחה שאמרה תורה הבא עומר בפסח. וכך טענתו של ר' ישמעאל: מן הכתוב בפרשת פנחס ברור, שתקופת ספירת העומר היא המפרידה בין הקרבת מנחת העומר בפסח לבין הקרבת מנחת שתי הלחם בעצרת. מה להלן בסוף התקופה הרגל של עצרת מתחיל לכל הדעות, וכמפורש בתורה, ביום שאחרי שבעה שבועות של ספירת העומר, אף כאן בפסח, בראשית התקופה, הרגל מתחיל ביום שלפני התחלת ספירת העומר.

טיעון זה דומה מאוד לטיעונו של ריב"ב בהמשך ברייתא זו, ולטיעונו השני של ר' יוסי בברייתא השנייה, אלא שהם מתבססים על לשון הכתוב "נאמר שבת" (ראה להלן), ולא על מצוות העומר ושתי הלחם.

הדרשה של ריב"ב (כנראה ריב"ב השני, ועיין תוס' שם ד"ה ריב"ב) מתייחסת לספירת העומר, וטוענת — לפי פירוש רש"י — שכשם שממחרת השבת השביעית בסוף הספירה

46 ראה לעיל הע' 17-18.

47 עיין: תוס', ד"ה וספרתם. וראה גם פירוש בכיוון שונה במיוחס לרשב"א על אתר.

48 צריך עיון אם ר"א ור"י בן בתירא בברייתא השנייה חולקים על קביעתו של ת"ק של אותה ברייתא הדורש "וספרתם לכם, שזהו ספירה לכל אחד", או שהם דורשים את הנאמר בפ' ראה ומודים לדרשת הת"ק מן הנאמר בפ' אמור.

49 ראה לעיל הע' 20-21.

הוא רגל, ותחילת הרגל הוא סמוך לסוף הספירה, כך גם ממחרת השבת שבתחילת הספירה הוא היום הסמוך לתחילת הרגל של חג המצות.⁵⁰

הברייתא השנייה פותחת: "ת"ר וספרתם לכם" וכו'. שני קשיים בברייתא כפי שהיא מופיעה בגמרא לפנינו, וכן בספרא, בשינויי גירסה קלים בלבד.⁵¹ ראשית, מרגישים שניסוחה מקוטע. אחרי השאלה "או אינו אלא למחרת שבת בראשית" ולפני "ריב"י אומר" חסרה תשובה סתמית המסתמכת על פסוק — כנהוג במדרשי הלכה. שנית, טענתו של ר' יוסי בר יהודה — "ואם תאמר ממחרת שבת בראשית פעמים שאתה מוצא חמישים ואחד" וכו' — אינה מובנת לכאורה. הלא לפי ההבנה המקובלת של שיטת הביתוסים (או אף שיטת כת מגילת המקדש⁵²), התקופה שבין הבאת העומר לבין עצרת היא תמיד חמישים יום — וכבר נדחק רש"י מאוד לפרש את הדברים.

אשר לקושי הראשון — מוצאים אנו לכאורה תשובה בהלכות גדולות, בהל' מנחות.⁵³ שם נאמר: "תנו רבנן: וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ממחרת השבת, ממחרת יו"ט. יכול ממחרת שבת בראשית ת"ל עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום. א"ר יוסי ב"ר יהודה כשהוא אומר עד ממחרת השבת השביעית תספרו, כל ספירתך לא תהא אלא חמישים יום" וכו'. כאן יש כבר "ת"ל וכו'", אלא שעדיין קשה ואין ב"ת"ל" זה תשובה על השאלה. רק "א"ר יוסי ב"ר יהודה" מפרש את הת"ל — וגם זה אינו ניסוח מקובל בברייתות מסוג זה. מכל מקום, דברי ר' יוסי ב"ר יהודה עדיין לא זכו לפירוש פשוט. למזלנו שרד עוד נוסח לברייתא זו והוא מופיע בשאלתות דר' אחאי, ונ"ל שנוסח זה על אף הקושי לכאורה שיש בו הוא נוסח מקורי, והוא מפתח לענין. וזה לשון השאלתות:⁵⁴

ממחרת השבת, ממחרת יום טוב. אתה אומר ממחרת יום טוב או אינו אלא ממחרת שבת בראשית, כשהוא אומר מיום הביאכם את עומר התנופה הרי מחרת יום טוב הכתוב מדבר. ר' יוסי ב"ר יהודה אומר אינו צריך, הרי הוא אומר תספרו חמישים יום, כל ספירות שאתה סופר לא יהיו אלא חמישים יום. ואם תאמר משבת בראשית, פעמים שאתה מוצא חמשים ואחד, חמשים ושנים, חמשים ושלושה, חמשים וארבעה, חמשים וחמשה, חמשים וששה.

מפרשי השאלתות, שהניחו כמקובל שהביתוסים פירשו "ממחרת השבת יניפנו הכהן" שהבאת העומר הוא ביום א', ממחרת שבת בראשית, התקשו בהבנת התשובה "כשהוא אומר מיום הביאכם את עומר התנופה הרי מחרת יו"ט הכתוב מדבר". איזו הוכחה זאת,

50 צע"ק, שכן רש"י כבר ציין (וראה גם תחילת מאמר זה), ששבת שנאמר למטה פירושו שבוע, בעוד ששבת שנאמר למעלה פירושו יום טוב, ואולי אין להשוות ביניהם. לפיכך פירשתי "נאמר שבת" על ממחרת השבת, וכגירסת הספרא בדרשתו השנייה של ר' יוסי להלן, ע"ש.

51 ספרא פרשת אמור פרק יב, על הפסוק "וספרתם לכם" וכו' (ויק' כג, טו).

52 ראה לעיל הע' 5.

53 הלכות גדולות, הל' מנחות, מהדורת א"ש טרובי, וורשא, תרל"ה, דף קלו, ע"ב-ע"ג; מהדורת ע' הילדסהיימר, ברלין, תר"ן, עמ' 611-612; מהדורת ע' הילדסהיימר (הנכר), הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשמ"ז, חלק ג, עמ' 328-329.

54 שאלתות דרב אחאי גאון, פ' אמור, שאלתא קז, ירושלים, תשכ"ז. שאלתא קכד במהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים, תשכ"ו.

הלא החולקים על קבלת חז"ל טוענים שהבאת העומר היא ממחרת שבת בראשית ולא ממחרת יו"ט? אבל לפי הצעתנו שביתוסים הודו שהבאת עומר היא ממחרת יו"ט, דברי התשובה מובנים מאוד: ממחרת השבת שממנו אתה סופר שבע שבתות הוא ממחרת יו"ט, כעדות "מיום הביאכם".

ר' יוסי ב"ר יהודה מביא ראייה אחרת לקבלת חז"ל. טענתו היא, שאילו נאמר רק "וספרתם לכם... מיום הביאכם... שבע שבתות תמימות תהיינה", היה אולי מקום לפרש כפירוש הביתוסים לפי הצעתנו, שאחרי הבאת העומר צריך תמיד לספור שבעה שבועות מיום א' ועד שבת. אבל עתה שכתוב בהמשך "תספרו חמישים יום", וגם זה מוסב על "מיום הביאכם", הרי כל ספירות שאתה סופר מיום הביאכם לא יהיו אלא חמישים יום, ואי-אפשר לומר שהספירה מתחילה תמיד רק מיום א' שאחרי ההבאה. לפיכך, פעמים שאתה מוצא חמישים ואחד יום, חמישים ושניים יום וכו' מיום הביאכם, שהוא ט"ז בניסן גם לדעת הביתוסים. עולה, שדברי ר' יוסי ב"ר יהודה ברורים ומובנים ללא דוחק.

דרשתו הראשונה של ר' יוסי מתייחסת, לדעתנו, לממחרת השבת של ספירת העומר, ולא של הבאתו, אם כי אין בידנו לבטל את האפשרות שהיא מתייחסת גם ל"ממחרת השבת יניפנו הכהן", ומכוונת גם נגד כיתות דוגמת כת מגילת המקדש, שאת שיטתה הזכרנו לעיל. דרשתו השנייה של ר' יוסי, הבאה בספרא בזה הלשון: "נאמר כאן ממחרת שבת ונאמר למטה ממחרת שבת, מה מחרת שבת האמור למטה רגל ותחילת רגל, אף ממחרת שבת אמור כאן רגל ותחילת רגל", מוסבת ללא ספק על ספירת העומר. היא דומה לדרשתו של ריב"ב בברייתא הראשונה, ומתפרשת בדומה לה.

הדרשה של רשב"א מתייחסת להבאת העומר, ונראית כבלתי מתאימה למסגרת ויכוח עם הביתוסים, לפי הצעתנו. ניתן להסתפק אם בדורו של רשב"א, שהיה תלמידו של ר' מאיר, היה הוויכוח עם הביתוסים עדיין אקטואלי. אמנם מניסוחה של הדרשה נראה שעיקרה בא למטרה פרשנית ליישב את הסתירה בין הפסוקים "ששת ימים" ו"שבעת ימים", ואינה מכוונת במקורה למטרת ויכוח.⁵⁵ מסקנתה לעניין הבאת העומר (בספרא הסיום הוא: "...שישה מן החדש, הא מה אני מקיים ממחרת השבת ממחרת יו"ט") מובאת כאן או כפרשנות לשמה או כנגד כת מגילת המקדש.

משמעות מיוחדת לענייננו יש לדרשות בהמשך הנשנות בסתם. "מיום הביאכם תספרו. יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור". לכאורה זו הצעה מוזרה! מי יפרש פסוק זה שאחרי הבאת העומר ניתן לעשות הפסקה לפני התחלת הספירה? ! אבל לפי הצעתנו, זאת בדיוק היתה שיטת הביתוסים, והתנא בא להוציא משיטתם! להלן: "אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל שבע שבתות תמימות

55 דרשה זו — שישה מן החדש — מובאת בשם ר' שמעון (בן אלעזר?) על הפסוק "ששת ימים תאכל מצות" (דב' טז, ח) בספרי דברים, פ' ראה; על הפסוק "שבעת ימים תאכל מצות" (שם' יג, ו) כסתם מכלילתא, פרשת בא (פ' יז), מסכת דפסחא; ובירושלמי פסחים פ"ה ה"א בשם הלל.

תהיינה. אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מונה מבערב". כאן ניתן לנו הפירוש של חז"ל ל"תמימות" כתחליף לזה של הביתוסים. אולי יש כאן גם רמז לכך שהביתוסים אמנם דרשו קצירה, ספירה והבאה ביום — כאחת האפשרויות שהצענו לעיל להבנת המשנה "מפני ביתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט".

אם כנים אנו בהבנתנו את שיטת הביתוסים ובראיות שהבאנו לה, נשאלת השאלה: מדוע נשתקע הדבר? דומנו שאחראים לכך הקראים. שיטתם באמת שהבאת העומר היא למחרת שבת בראשית שבחג המצות, משום שהם פירשו גם את הפסוק "ממחרת השבת יניפנו הכהן" על שבת בראשית. עם התפשטות תנועה זו בראשית תקופת הגאונים, ייחסו כולם (בטעות) את שיטת הקראים, הפשוטה יותר, גם לביתוסים של העבר. מסתבר שבעקבות זאת הושמט מה שהיה נראה כקטע בלתי מובן מן הרישא של הברייתא של ר' יוסי ב"ר יהודה, הן מן התלמוד והן מן הספרא. גם בספר הלכות גדולות תוקן הקטע, והוא נשתמר לנו רק בשאלות דרב אחאי גאון שקדם במעט לראשית תנועת הקראים.

אחרי כל האמור נודה שנשארת נקודה אחת המטרידה. בהמשך הסוגיה במנחות אומר רבא: "לכולהו אית להו פירכא בר מתרי (כך בכ") תנאי בתראי בין במתניתא קיימתא בין במתניתא בתרייתא דלית להו פירכא". ואחר-כך באה התייחסות לכל דרשה ודרשה של התנאים בשתי הברייתות, ואין רמז להתייחסות לתנא קמא שלפני ר' יוסי ב"ר יהודה כפי שהוא מופיע בשאלות. נצטרך לומר, שכאשר הושמט התנא קמא כבלתי מובן, הושמטה גם ההתייחסות אליו בסוף הסוגיה (אם אמנם היתה כזאת). מהסס אני להציע דבר כזה, ובפרט שלא נשארו לנו עקבות של השמטה כזו. אמנם נשים לב, שהדרשה השנייה של ר' יוסי ורשב"א הם המזוהים על-ידי רש"י כתרי תנאי בתראי במתניתא בתרייתא — אף-על-פי שאחריהם באה עוד דרשה ארוכה המובאת כסתמא, ואין התייחסות לה בסוף הסוגיה. ייתכן מאוד שאותה דרשה סתמית היא המשך דרשתו של התנא קמא של ר' יוסי ב"ר יהודה, והוא ממשיך לדרוש את הפסוקים כסדרם. אם כך, ייתכן לזהות את תרי תנאי בתראי במתניתא בתרייתא כרשב"א והסתמא שאחריהם הוא גם הת"ק, ודרשתו השנייה של ר' יוסי, אף-על-פי שאין לה פירכא, אינה בחשבון משום שהיא זהה עם זו של ריב"ב בברייתא הראשונה, וכבר נכללה בתרי תנאי בתראי במתניתא קמייתא. גם ייתכן שרשימת התנאים דאית להו ודלית להו פירכא מתייחסת רק לתנאים שהוזכרו בשם, אבל לא לסתמא. אמנם הפתרון הפשוט והמשכנע ביותר לבעיה הוא על-פי גירסת הקטע כפי שהוא מובא בבה"ג. שם מופיעים הדברים בצורה הבאה: "אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מתרי תנאי בתראי ומאן נינהו ר"י בן בתירא ור"ש ב"א בין ממתניתא קמייתא בין ממתניתא בתרייתא דלא הוי פירכא",⁵⁶ ואין כל פירוט מה הן הפירכות על התנאים האחרים. זיהוי זה

56 כך בדפוס וורשא. ובשינויים לא משמעותיים בדפוס ברלין וירושלים: "אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מתרי בתראי ומאן נינהו ר' יהודה בן בתירא ור' שמעון בן אלעזר בין במתניתא קמייתא בין במתניתא בתרייתא דלית להו פירכא".

של התנאים דלית להו פירכא — אחד בלבד מכל ברייתא — סותר כמובן את גירסת הש"ס לפנינו. אם זאת היתה גירסתו של הבה"ג, ואם, כפי הנראה, הוא גם לא גרס פירוט הפירכות — אז אין כמובן קושיה על הצעתנו דלעיל.⁵⁷

57 אם גירסת בה"ג היא המקורית, מתבקשת המסקנה שהפירוט של הפירכות השונות הוא תוספת פירוש מימי הגאונים אחרי שהנחת השוויון בין השיטות של הביתוסים והקראים היתה כבר מקובלת, והברייתא "וספרתם לכם וכו'" כבר 'תוקנה'.

— הצעתנו, אם נכונה, מחייבת את המסקנה שאין לזהות את הביתוסים עם כת ים המלח (דרך המשוואה ביתוסין = בית סין = איסיים = כת ים המלח; ראה: י' זוסמן, תרכ"ן, נט, תש"ן, עמ' 40 ואילך). העדויות חזקות מאוד שלכת ים המלח היה לוח שמש, אשר לפיו הנפת העומר היתה ביום א' שאחרי שבת בראשית שאחרי הפסח (ראה הע' 5 לעיל. וראה: ש' טלמון, "חישוב הלוח של כת מדבר יהודה" (באנגלית), בתוך: ח' רבין וי' ידין (עורכים), מחקרים במגילות מדבר יהודה, ד, ירושלים, תשי"ח, עמ' 196 ואילך), בעוד שלפי הצעתנו הביתוסים הודו לחז"ל שהנפת העומר היא בט"ז בניסן. גם אין לפנינו עדות של ממש שהם לא נהגו לפי לוח ירחי-שמש כמו הפרושים. נסיונותיהם של ש' טלמון, ולאחרונה ביתר שאת של י' זוסמן (שם, עמ' 30, הע' 81א), להסיק אחרת, אינם משכנעים. למשמעות הביטוי במשנת מנחות "שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט", כבר התייחסנו לעיל בגוף המאמר. אשר לקושיית החוס' ר"ה כב ע"ב, ד"ה להטעות את חכמים, שעליו בונה זוסמן בהערה הג"ל, תירוץ החוס' כלל אינו דחוק. גם שיטת קביעת לוח ירחי המסתמכת בד"כ על "עדות ראיה", חייבת להביא בחשבון את הלגיטימיות של קביעת חודש של כ"ט יום בלבד (עפ"י ב"ד), אף אם לא נראתה הלכנה מסיבה כלשהי (ערכין ב, ב) — ז"א "אתם ואפילו טועים, אתם ואפילו מזידים".

— בדיקת מגילת תענית והסכוליון שעליה, על כל הנוסחים השונים של כתבי היד הידועים (ראה לעיל הע' 10) לא העלה דבר שניתן להסתמך עליו כדי להוסיף או להקשות על הנאמר בפנים מאמר זה (פרט לכך שבכ"י פרמה די רוסי 117/4 הגירסה היא: "מפני שהיו הצדוקים אומרים אין עצרת אלא לאחר השבת"). מכל מקום, אין להסתמך על הסכוליון כל עוד לא הוכרר טיבו, זמנו, מקורותיו ומסורת נוסחאותיו השונות. כך כבר העיר י' זוסמן, שם, עמ' 43 הע' 139.

לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה

עדיאל שרמר

א. מבוא

בין קטעי הגניזה ששרדו לפרק הראשון של מסכת מועד קטן יש שרידי כתב־יד אחד, שנוסח התלמוד המשתקף בו שונה באופן בולט מאוד מנוסח התלמוד המשתקף בכל עדי־הנוסח האחרים של הפרק.¹ הקבלה מלאה ושיטתית של נוסח קטע הגניזה לנוסח התלמוד המוכר לנו — על שתי המסורות המשקפות אותן² — מעלה הבדלים חדים ורבים מאוד ביניהם. ההבדלים אינם רק בגירסה, במינוח ובניסוח, אלא גם בהוספות וחסרונות של מאמרי אמוראים ויחידות תלמוד, ולעתים אף בסידור שונה של חומר. מכאן, שקטע הגניזה לא יוכל להיחשב עד־נוסח של התלמוד המוכר לנו, באשר מתקבל הרושם, שקטע זה משקף מסורת עריכה שונה. לשון אחר: אנו מבקשים להציע, שקטע הגניזה הוא מעין "לישנא אחרינא".³

* מורי פרופ' מ' כהנא קרא בשנת תשמ"ח טיוטה ראשונה של מאמר זה והעיר לי הערות חשובות מאוד, ומורי ד"ר ר' ברודי קרא בתש"ן טיוטה שניה והעמידני אף הוא על דברים רבים. תודתי לשניהם על עזרתם הרבה. כן אני מודה לספריית האוניברסיטה של קיימברידג' ולד"ר ש"ק רייף, וכן לספריית הבדליאנה באוקספורד ולמר ריצ'רד ג'וד, על הרשות שנתנו לי לפרסם את קטעי הגניזה שברשותן, ועל עזרתם הרבה.

סימני עדי הנוסח הם: א = אוקספורד 366; ג = גטינגן 3; ד = דפוס; ו = וטיקן 108; ז = וטיקן 134; ח = קטע־כריכה מינכן 436; ל = לונדון 400; מ = מינכן 95; ק = קלומביה X893T141 (כתב־יד זה ישמש להלן כסיס להצגת נוסח התלמוד שלנו). קטעי הגניזה למסכת מועד נלקחו מרשימות מפעל המשנה, שנערך תחת השגחתו של מורי פרופ' י' זוסמן, ואני מודה לו על הרשות שנתן לי להשתמש ברשימותיו.

1 עובדה זו צוינה על־ידי א' גפן, "פירושי אמוראים למשנת מועד קטן פרק א", עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, מבוא, עמ' III (המספור שלי).

2 ראה מאמרי "משפחות כתב־יד ומסורות־נוסח של מסכת מועד קטן", סידרא, ו (תש"ן), עמ' 121-150; וכן מאמרי "תרי לישנא" — מסורות־הנוסח של בבלי מועד קטן, אסופות למדעי היהדות, ב (תשמ"ח), עמ' יז-כח, המבוסס על קודמו (אע"פ שראה אור לפניו).

3 מקובל כיום לראות במונח התלמודי "לישנא אחרינא" ציון לנוסח אחר של הטקסט. ראה: ש"מ רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד, א: חלוקי המקורים בתלמוד, קובנה, תרצ"ב, עמ' 4 הע' 1; י"נ

ב. תיאור כתב-היד

השריד הראשי של תלמוד זה הוא קטע גניזה בן שלוש גליונות (שישה דפים) נייר, הנמצא באוקספורד ומסומן שם 2674/17 (Heb. d. 45), דפים 56א-61ב. בנסינוי לאתר קטעים נוספים מכ"י זה (גם אם לא למסכת מועד קטן דווקא), עלה בידי לזהות כמה קטעי גניזה נוספים, שנכתבו קרוב לוודאי בידי אותו הסופר.⁴ לשמחתי הרבה, אחד מהם, שכתבתו דמתה מאוד לזו שבה נכתב הקטע שבאוקספורד, היה למסכת מועד קטן. הקטע נמצא בקיימברידג', ומסומן שם T-S NS 329.705.⁵ בדיקת הנתונים הפיסיים של שני קטעי גניזה אלה מורה שיש לשייכם זה לזה: א. הכתב — שיש לו אופי ייחודי — נראה זהה ממש; ב. גודל הדפים זהה (גודל כל דף הוא 185×145 מ"מ, והכתב משתרע על שטח של 122×162 מ"מ); ג. מספר השורות דומה (מספר השורות בכל עמוד אינו אחיד, והוא נע מ-18 ועד 21 שורות בעמוד); ד. קטע קיימברידג' הוא המשך ישיר, מלה במלה, לשרידים שבאוקספורד.⁶

אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, תל-אביב, 1962, עמ' 141; א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 8; הנ"ל, "ללשונותיה של מסכת תמורה", תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 320-323; ד' הלבני, מקורות ומסורות — ביאורים בתלמוד, שבת, ירושלים, תשמ"ב, עמ' יב הע' 3 (ובמקומות נוספים); ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים, תשל"ה, עמ' 286 הע' 3; ש"י פרידמן, "לתלמודם של גאונים: קטע קדום של תלמוד עם גליונות-נוסח", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 38; E. L. Segal, "Variant Traditions of Cases in the Babylonian Talmud", *JQR*, 70 (1979), p. 9 n. 14.

בכך, כמובן, אין עדיין כדי לקבוע את מקורו ואת סיבת התהוותו לנוסח אלטרנאטיבי זה, אם כתוצאה מתהליכי המסירה הגראפית של הטקסט, אם כתוצאה ממסירתו על-פה (כדעת אפשטיין ורוזנטל, וראה עתה: י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", בתוך: מחקר תלמוד, א, ירושלים, תש"ן, עמ' 237-303), או שמא כתוצאה מתהליכים אחרים. ראה דבריו העקרוניים של פ' שפר בתשובתו לח' מיליקובסקי: P. Schäfer, "Once again the Status Quaestionis of Research in: Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky", *JJS*, 40 (1989), pp. 90-91. ובוודאי שאין במונחים "לישנא אחרינא" ר"נסח אחר" אפיון מלא של מהות השנייה וה"אחרות". ביחס ל"לישנא אחרינא" של תמורה, למשל, הוצעו הסברים שונים. ראה באחרונה: א"ש רוזנטל, "ללשונותיה של מסכת תמורה" (שם), עמ' 317-356. ועכשיו: ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי", סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 67-101, ובמיוחד בעמ' 71-73 הע' 14.

4 בחיפוש אחרי שיירי כתב-יד שנעתקו בידי אותו הסופר, בדקתי במכון לתצלומי כתב-יד שעל-יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים את תצלומיהם של קטעי-גניזה של תלמוד. בדיקה זו העלתה שני קטעים למסכת ביצה: האחד, T-S F8/19; והאחר — T-S AS 76.79, אף הוא לפרק הראשון של אותה המסכת. מאחר שבדיקתי איננה מושלמת, אפשר שיימצאו קטעים נוספים.

5 קטע זה נרשם ככרטסת המכון לתצלומי כתב-יד עבריים כפירוש למסכת מועד קטן, אולם בדיקתו מעלה, כי אין בו כל סממן של פירוש. יש לשער כי בשל מצבו הפרגמנטרי, ובשל הבדלי הניסוח בינו ובין התלמוד שלנו, נרשם הקטע כפירוש, ואפשר שסיבות אלה הן שגרמו את אי-הופעתו ברשימה של מפעל המשנה. אחר כך ראיתי שהעובדה שקטע זה הוא נוסח תלמוד צוינה על-ידי א' גפן (לעיל הע' 1): "הוא קטע בבלי, אלא שהוא קשה קריאה בכמה מקומות ולא ציינתי אליו".

6 תחילת הדף הראשון של קטע קיימברידג' מטושטשת, והוא מסתיים במלים: "...[ב]ן מאי טעמ'". הדף הראשון בין הדפים הנמצאים באוקספורד פותח במלים: "לא נפקא ליה מיוצוה (!) הכהן", והיינו בהמשך המשפט: "[נ]מאן דנפקא ליה מוביום הוראות [ב]ן מאי טעמ' לא נפקא ליה מיוצוה הכהן" וכו'.

הכתיבה מזרחית בינונית, והיא מגלה סימני עתיקות, אם כי קשה לתארך בוודאות את הקטע על-פי כתיבתו.⁷

מכיוון שלשון דברי התלמוד בכתב-היד, על שני קטעי הגניזה המרכיבים אותו, שונה מן הלשון שבה מנוסחים הדברים בתלמוד שלנו, לא נוכל להקביל את גבולותיו לדברי התלמוד המוכר לנו בדיוק. על כל פנים, הדף הראשון של קטע קיימברידג' מתחיל באמצע סוגיית "כותל הגוהה לרשות הרבים", הנמצאת בדף ז ע"א, ומסתיים במלים "מאי טעמ", באמצע הסוגייה העוסקת בראיית נגעים במועד. קטע אוקספורד מתחיל במלים "לא נפקא ליה", באמצע אותה הסוגייה, וכאמור, כהמשך ישיר של קטע קיימברידג', ומסתיים במלים "על דעתא לאקולו", באמצע דברי רבא המופיעים בדף י ע"ב. כאן, במלים "מאילנא אסיר", מתחיל הדף השני של גליון קטע קיימברידג', והוא מסתיים אי-שם באמצע דברי התלמוד על המשנה האחרונה בפרק, דהיינו באמצע דף יא ע"א. סך הכל כארבעה דפי תלמוד (דפוס), כמות יפה למדי ביחס לגודלם של קטעי גניזה רבים, המאפשרת בחינה סבירה של תלמוד קטע-הגניזה.

מלבד מלים ספורות (ציינו אותן להלן) אין הקטעים מנוקדים, אף לא מפוסקים. לעתים מצוי סימן הפסק הדומה לאות רי"ש, והוא מופיע מעל המלה שבה מסתיים עניין. כמו כן, סיומי סוגיות מצוינים בנקודתיים, והמשניות מועתקות במקומן.⁸ ממש כבדפוס התלמוד שלנו.

ג. טיב מסורת-הנוסח והלשון המשתקפת בקטע הגניזה

שריד כתב-היד שלפנינו הוא עד-נוסח יחיד של עריכת התלמוד המשתקפת בו, ומשום כך עומד בפנינו קושי, בבואנו להעריך את מידת דייקנותו של הסופר, ואת טיב מסורת הנוסח אשר אותה משמר הקטע. במקומות ספורים נוסח קטע הגניזה אמנם נראה משובש,⁹ אולם

כיוצא בדבר באשר לסופו של קטע אוקספורד; הוא מסתיים במלים: "על דעתא דבהמה שרי, על דעתא לאקולו". בעוד הדף השני של קטע קיימברידג' פותח במלים: "מאילנא אסיר", שהן המשכו הישיר של המשפט. אמור מעתה: קטע קיימברידג' הוא הגליון הקודם בקונטרס, כשדף אחד שלו בא לפני הדף הראשון של קטע אוקספורד, והדף השני שלו בא אחרי הדף האחרון של קטע אוקספורד. לפנינו אפוא קונטרס כן ארבעה גליונות. עם זאת, מאחר שלא נמצאו (לפי שעה) שרידים נוספים מכתב-יד זה, אין באפשרותנו לקבוע אם בידו קונטרס שלם כן ארבעה גליונות, כדרך כתב-יד הבאים מפרס או מבוכארה (ראה: (M. Beit-Arie, *Hebrew Codicology*, Paris, 1976, p. 43). או שמא היו חמישה גליונות בקונטרס, כדרך של כתב-יד הבאים מאזורים שונים של המזרח.

7 להערכת ד"ר עדנה אנגל ממפעל הפליאוגרפיה העברית, העוסקת במחקר הכתב המזרחי, הכתב קדום, ויש בו סממנים עתיקים מאוד. היא מציעה – משיקולים מגוונים – לתארך אותו בין המאה השמינית למאה העשירית, או, לכל המאוחר, לראשית המאה האחת-עשרה. הערכה דומה הציע בפני פרופ' מ' בית-אריה. אני מודה לשניהם על עזרתם הרבה בתחום זה.

8 בכתב-היד התימניים, וכבקטעי-גניזה רבים. ראה: פרידמן, שיירי כתב-יד (להלן, הערה 10), עמ' 12 הערה 10; ד' גולניקין, "פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי [ח"ב]: מהדורה מדעית עם פירוש", דיסרטאציה, בית-המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק, תשמ"ח, בספח "שיירי כתבי יד של כבלי ראש השנה מהגניזה בקהיר", עמ' 481–482. השווה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 921 ואילך.

9 ראה: 5/ב1 (הפליוגרפיה, ותוקן בין השיטין); 10/ב1 (ותוקן ע"י בין השיטין); 14/א2 (אשגרה, ותוקן ע"י בין השיטין); 16/א2 (ותוקן ע"י בין השיטין); 15/ב2 (הסופר התחיל לכתוב את סוגיית

הצורות הלשוניות והכתיב בקטע הגניזה מצביעים שלפנינו עדינוסח טוב, באשר הוא משמר צורות מקוריות של הארמית הבבלית. רבות מן הצורות הלשוניות המיוחדות את כ"י המבורג של מסכת נזיקין, את קטע הגניזה של חלק ממסכת בבא מציעא שפרסם ש"י פרידמן,¹⁰ ואת כ"י ששון של ספר הלכות פסוקות — צורות שעליהן ביקשו חוקרים להעמיד על מקוריותם של כתבי-יד אלה — נמצאות בקטע הגניזה שלפנינו.

אנו מוצאים בו אל"ף מצעית לציון תנועת a. כגון: דאמי, תאנא, תאני, מחולאתא, מאני, שאנו ועוד.¹¹ כינוי-גוף חבור לנקבה נכתב בה"א סופית: רישה, סופה, גופה, תנינה להא, כלאתה (=כלותיה) — כראוי;¹² במלים מסוימות מצוינת תנועת a סופית בה"א: אבה,

התלמוד תוך כדי העתקת המשנה, אך סימן קטע זה למחיקה על-ידי נקודות; 16/ב2 (המלה "נסרים" נשמטה [סוף שורה]); 1/א3 (כנראה אשגרה על-פי לשון המשנה, ותוקן בין השיטין, והתיקן מתאשר על-פי ההעתקה [המוטעית] של קטע זה בתוך לשון המשנה 15/ב2). הנ"ל; 4/א3 (ותוקן ע"י בין השיטין); 11/א5 (המלה "אזל" נשמטה [סוף שורה]); 6/ב6 (אשגרה מן הסוגיה הקודמת, ותוקן ע"י בין השיטין); 17/ב7 (ותוקן ע"י בין השיטין).

לא כללתי כאן את המקרים שבהם נמצא בין השיטין נוסח אחר לזה שבפנים, כשזה האחרון אינו בהכרח משקף שיבוש, כמו: 11/א3, 13/א4, 11/ב6, 16/ב6. כך יש לדעתי להתייחס גם לקטע שבסוף הסיפור על שלמה המלך ובית-המקדש, הנראה ככפילות מיותרת (ראה להלן, אחרי הע' 38). כמו כן לא ציינתי את הכפילות "סתם גוי סתם גוי" (14/א6), מפני שאפשר שיש לקרוא אותה כתמיהה ותשובתה: "סתם גוי [קאמרת]? ! סתם גוי לענין פירעון לעולם מיצר". אף לא מניתי כאן את נוסח קטע-הגניזה במשנה (י ע"א, 12/א7): "ר' יהוד' או' אף מכבשין א' הרחיים כתחלה", הגם שהוא עומד בניגוד לכל עדי-הנוסח של המשנה שבבבלי (הגורסים "אין"), ואע"פ שניתן להסבירו בקלות כטעות סופר, כל זאת מפני שכך גורס גם כ"י קופמן של המשנה. ומתוך דברי תלמוד קטע-הגניזה גופו, ספק אם ניתן להוכיח שאכן בשיבוש עסקינן. עדיף אפוא, לדעתי, להשאיר לפי שעה את הבר בספק.

כל אלה הם שיבושי העתקה גרידא, ורובם כבר תוקנו על-ידי הסופר עצמו, או שניתן לתקנם מתוך הענין. ממסגרת זו חורג אפוא לכאורה הנוסח: "ועושין ארון עם המת בחצר" במשנה (ח ע"ב, 16/ב2). לכאורה דילוג סתמי יש כאן, ועלינו להשלימו על-פי כל עדי-הנוסח האחרים של משנתנו, ולגרוס: "ועושין <<נברכת במועד>> וארון עם המת בחצר". בעיקר בנימוק שבתלמוד קטע-הגניזה מופיעה כאן פיסקה: "עושין נברכת במועד", ועליה אף סוגיה (2/א3-5), המקבילה לזו שבתלמוד שלנו. ברם, אם דילוג סתמי היה כאן, מצפים היינו למצוא את הנוסח "ועושין וארון" וכו'. ולא זאת אלא שאחרי סוגיית "נברכת" מופיעה פיסקת "ארון" ממשנתנו, ובה הנוסח חוזר בעקביות: "ועושין ארון", בלי "נברכת במועד"! וכבר מתעורר אפוא הספק שמא אין זה "שיבוש סופרים" גרידא. ש' ליכרמן (תוספתא כפשוטה, מועד קטן, עמ' 1236) הציע, שסוגיית התלמוד על פיסקת "נברכת" לא נאמרה במקורה בהקשרה של משנת מועד קטן, אלא הובאה לכאן מכבא בתרא יט ע"א. אם צדק בדבריו, שמא יש לקשור לכך את העובדה שפיסקה זו חסרה כאן בנוסח קטע הגניזה? וצ"ע. אבל ראה גם להלן, בהערות לטקסט, הע' 69.

ש"י פרידמן, "שיירי כתבי-יד קדומים למסכת בבא מציעא", עלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 7-32.

ראה: "קטשר", מחקר דקדוק הארמית של התלמוד הבבלי, לשוננו, כו (תשכ"ב), עמ' 173-175 (= הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים, תשל"ז, עמ' רנא-רנג). וראה עוד: ש' מורג, "מחקר הארמית הבבלית וכתבי-היד של הגניזה", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 61-62; פרידמן, "שיירי כתבי-יד" (לעיל הע' 10), עמ' 13-14; י' קארה, כתבי-היד התימניים של התלמוד הבבלי — מחקרים בלשונם הארמית, (עדה ולשון, י, ירושלים, תשמ"ד, עמ' כב (מבוא), עמ' 22-24.

ראה: מורג, שם, עמ' 62. וראה גם: א' וייסברג, "הצעת העקרונות לקביעת כחנים לשוניים בהערכת כתבי-היד של התלמוד הבבלי", זיכרונות האקדמיה ללשון העברית, כח-כט-ל (תשמ"א-תשמ"ג), עמ' 339.

חייה. אכן, מלים אלה מופיעות בצורה זו דווקא, בעדי נוסח טובים של הבבלי.¹³ מצוי בקביעות "או" במקום 'אי', וכן "מותיבי" ולא 'מיתיבי'. אנו מוצאים גם יו"ד אחרי בכל"מ: כידהדר ספדנא, ומימאי, מימשמע, ועוד.¹⁴ כאן ללא אל"ף: "כן"; "אמנא" ולא 'אמינא'; "עדאן" תחת 'עדיין'; "הידנא" תחת 'האידנא'; "כגין" במקום 'כגון'; "ייהכי" תחת 'אי הכי', "לתלמיד חכמ" (= חכמים) ולא 'תלמיד חכם'; "למאלי" (!) באל"ף ובתיבה אחת (= למה לי) — כולן צורות הרווחות בכתבי הגאונים, והמוכרות מכתביהידי התימניים, וכתביידי טובים אחרים של הבבלי.¹⁵

בשמות: "דויד" — תמיד בכתב המלא, ככתביהידי הטובים של הבבלי; ¹⁶ "חונא" — תמיד בחי"ת, כעדי נוסח מזרחיים קדומים, ולא בה"א: 'הונא', שהיא הצורה המוכרת והנפוצה בדפוסים ובכתביהידי המערביים; "רבון" — כמצוי בכתביידי ששון של ספר הלכות פסוקות, וכדרכם של כתביהידי התימניים, ולא 'רבינ' הנפוץ בנוסחים שאנו רגילים בהם; "תחלוף" ו"חולפיתא" — שתיהן צורות הרווחות בקטעי גניזה מזרחיים, והזהות לצורות המוכרות יותר: 'תחליפא' ו'חלפתא'.

בקטע הגניזה יש, לעיתים, כתיב מלא שבמלא. כגון: ביניין, לימדתנו, שמיח (= שמח),¹⁷ מעברית (= מַעְבְּרִית), ייהכי (= ייהכי=אי הכי),¹⁸ שמיחין, מיכן (= מכאן), מיהן (= מהן), שניתעברו, שאיפשר, בחגין, מיתו, יספדינו (= יספדנו), ועוד. וכבר הצביעו החוקרים על כך, שנוהגי כתיבה אלה משקפים צורות עממיות של הכתיב.¹⁹ כל אלה מורים על כך, שלפנינו קטע השומר על לשון טובה.

ואף זאת: קיימת התאמה פנימית יפה בין הצורות התחביריות המופיעות בקטע, עובדה המלמדת על דייקנות הסופר ועל טיב מסורת-הנוסח. כך, למשל, הסיפור על בתו היחידה

13 ראה: פרידמן, "שיירי כתביידי" (לעיל הע' 10), עמ' 14–16; קארה (לעיל הע' 11), מבוא, עמ' כג.

14 ראה: פרידמן, "שיירי כתביידי" (לעיל הע' 10), עמ' 16.

15 די בעלעול במפתחות של אוצר הגאונים, ושל קובצי תשובות גאונים (מהדורות אסף, גנזי שכתב ב, גאוניקה) כדי לגלות את תפוצתן הרבה, ומשום כך אין אני מדגים צורות אלה כאן. באשר ל"כגין" = כגון, ראה גם: ש' אברמסון, רב נסים גאון — חמשה ספרים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 113 והע' 4 שם; S. Morag, *Vocalised Talmudic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collection*, Vol. I, Cambridge & New York, 1988, p. 37 (שם מנוקד בצירי!). ואשר ל"ייהכי" = אי הכי, ראה: א"ש רחנטל, "לעריכת מסכת פסח ראשון", דיסרטאציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשי"ט, עמ' 67 הע' 9; קארה (לעיל הע' 11), עמ' כג, 45, 49, 71, ועוד. צורה זו מופיעה גם בכתבי הגאונים. ראה, למשל: L. Ginzberg, *Geonica II — Genizah Studies*, New York, 1909, p. 340; ש' אברמסון, "מילון לתלמוד לרב שמואל בן חפני", בתוך: ספר אברהם אבן שושן, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 32, ועמ' 52; הג"ל, מבוא התלמוד לר"ש בן חפני גאון, ירושלים, תש"ן, עמ' 175 (ועיני גם: הג"ל, "ביאור תיבות", בתוך: ז' פלק [עורך], גבורות הרומת, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 166). וראה להלן הע' 18. ביחס לצורה "למאלי" ראה: פרידמן, "שיירי כתביידי" (לעיל הע' 10), עמ' 14 הע' 18*.

16 ראה: פרידמן, "שיירי כתביידי", שם, עמ' 18.

17 כתיב זה נמצא בקטע גניזה קדום אחר שפרסם פרידמן, ראה: ש"י פרידמן, "לתלמודם של גאונים: קטע קדום של תלמוד עם גליונות-נוסח", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 39.

18 על צורה זו ראה לעיל הע' 15. אבל אפילו בכתביהידי התימניים, שבהם היא שכיחה, אין היא נכתבת אלא ביו"ד אחת. אבל עכשיו יציתי ומצאתי בטע גניזה, קיימברידג', T-S NS 329.541 לבבלי יבמות כג ע"א, "ייהכי" בשתי יידין. על קטע זה ראה: תלמוד בבלי עם שינויי נוסחאות (= דקדוקי סופרים השלם), מסכת יבמות, א, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 58.

19 ראה: פרידמן, "שיירי כתביידי" (לעיל הע' 10), עמ' 16, 23, 48 (וראה שם הע' 3).

של רב ביבי (ט ע"ב: "רב ביבי הוה אית ליה ברתא"), מסופר בקטע הגניזה (21/א6) — במספר בנות ("בנתא"). ואכן, קטע הגניזה שומר על צורת הרכים לנקבה לאורך כל הסיפור. הוא גורס: "רב ביבי הוה אית ליה בנתא, טפלינין... שקל בהי... טפלינין לבנתיה... ומיתן כולהי... קטל ביבי בנת" וכו', בהתאמה פנימית מלאה. מסתבר אפוא שיש לתת משקל רב לנוסח שאותו הוא מייצג.

כיוצא בו היא גירסת קטע הגניזה בסיפור המובא בדף ט ע"ב, שבו מברך רבי שמעון בר חלפתא את בנו של רבי: "יהא²⁰ רעוא דלא תיבייש ולא תבייש".²¹ על ברכה זו אמר רבי לבנו, שהיא ברכה "דברכינהו קדשא ב"ה לישראל ותנא בה שנאמר... ולא יבושו עמי לעולם... ולא יבושו עמי לעולם". בקטע הגניזה (13-12/ב5) הגירסה היא: "כי איפטר מיניה ברכיה: לא תבוש! לא תבוש!". גירסה זו אמנם נראית כפילות, ואפשר שבשל כך תוקנה, אך היא גירסה מצוינת. שכן עלפי גירסה זו קיימת התאמה יפה בין הברכה שבה זכה בנו של רבי לפסוק, שגם בו כפולות אותן המלים בדיוק: "ולא יבושו עמי לעולם" — פעמיים. כפילות זו תואמת יפה את דברי רבי לבנו: "ברוך ברכתא שבירך הקב"ה א' יש' ושנה בה".

אף זאת: גירסת קטע הגניזה באותו העמוד (5-4/א6): "דאמרי אינאשי בר שתין כבר שית לקול טבלה רהיט", נראית בעינינו גירסה יפה מאוד, כאשר שמירתו של הצליל המתחזר שית — רהיט מעידה שהיא שומרת על צורתו המקורית של הפתגם העממי,²² ועל-כן יש להניח, שהשפה הארמית עדיין שגורה על פיו של נוסח זה. לעומת זאת, הגירסה המופיעה בעדי-הנוסח של תלמוד שלנו: "בת שתין כבת שית לקל טבלא רהטא" מחוספסת, ומותאמת להקשר: "לא שנו אלא ילדה אבל זקנה לא... אפלו אימך ואפלו אמא דאמך" וכו', העוסק בתכשיטי נשים.

הדיוק בלשון וההתאמות הפנימיות היפות בגירסה, מעידים אפוא על טיבו של נוסח קטע הגניזה. אולם, בקטע שלפנינו מופיעות גם צורות לשוניות החורגות מתחום הארמית הבבלית הרגילה, והמוכרות מן המסכתות "המשונות": נדרים, נזיר, כריתות, תמיד

20 כך, ביו"ד תחילית, בדפוס ובכתב-היד קא. מוז-11: "תהא (תהי — ל) רעוא". הנוסח האחרון תופס את "רעוא" כנקבה-אבסולוטוס, ואילו הראשון מבין מלה זו כזכר-אמפטיקוס. אמנם בארמית הבבלית אנו מצפים לנר' או ללמ"ד תחילית לציון עתיד גוף שלישי יחיד, אבל כאן מדובר בלשון ברכות, שבה נשמרות צורות ארכאיות. ראה: ש"י פרידמן, "שלוש הערות בדקדוק ארמית בבלי", תרכ"ז, מג (תשל"ד), עמ' 58-62.

21 הניקוד מופיע בגוף כ"ק, ולפי נוסח זה מדובר בצורה אחת פאסיבית ובצורה אחת אקטיבית. ובאמת, מסורות-הנוסח מתפלגות כאן: כתב-היד גא והדפוס גורסים: "דלא תבייש ולא תתבייש" (הראשונה היא צורה אקטיבית, והשנייה פאסיבית), וכדומה להם גורס 11: "דלא תבייש ולא תתבייש". לעומת זאת, ענף מוז גורס: "דלא תבוש ולא תתבייש" (וכ"ה בפירוש רבנו חננאל), דהיינו שתי צורות פאסיביות, ובכך מתקרב הוא למצוי בקטע הגניזה. גירסה קרובה עוד יותר היא זו שבכ"ל: "לא תתבייש לא תתבייש".

22 על האפשרות שבפתגמים נהגו לשמור על חרוזים ראה: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ג, ניריורק, תש"א, עמ' 182. וראה גם: צ' טלמון, "בחנים לשוניים בפתגם הארמי שבתלמוד הבבלי", דיסטאציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 365-366. וכן: ר' מרגליות, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, ירושלים, תשמ"ט², עמ' קב-קד. אין צריך לומר, שלא בכל הפתגמים בתלמוד יש חריזה.

ו"לישנא אחרינא" של תמורה. מצויה הסימות י"ן בכינויים: להון, מלוינון, אשכחינון; סימות י"ן בבינוני רבים: אמרין; "הכין" ולא 'הכי'; מספר סודר מלא: קדמאי, בתראי; על... במקום א...²³ תלמוד קטע-הגניזה משתמש ב"קתני" לציון פסקה מן המשנה: "קתני אין נושאינ נשים במועד", אף זאת כדרך של מסכתות אלה.²⁴ כן משתמש תלמוד קטע-הגניזה ב"מוכלל" (=מיכלל) בלשון תמיהה: "מוכלל דבכהן תליא מילתא?!", או: "מוכלל דמוחלט שרי בתשמוש המיטה?!", שימוש זה מיוחד לקטע הגניזה, בעוד שתלמוד שלנו משתמש בצורה המוכרת 'למימרא ד...?!'²⁵

צורות לשוניות אלה מעוררות את השאלה בדבר מוצאו האפשרי של תלמוד קטע-הגניזה, ובדבר מהותו. תכונתו הבולטת לעין של קטע הגניזה היא, לסגן דברים באריכות ובפירוט רב, כסגנונה של מסכת נדרים, ש"הוא ברחבות שאין כמותה בבלי".²⁶ חוקרים שונים הצביעו על כך, שמסכת נדרים משקפת עריכה שונה מזו של רוב המסכתות האחרות בתלמוד.²⁷ התכונות הלשוניות האחרונות שאותן ציינו, וההבדלים החריפים שבין קטע הגניזה לבין עדי הנוסח של התלמוד שלנו, בגופי המקורות ובטרמינולוגיה, וכן מציאותן של מימרות אמוראיות שאינן לפנינו — הבדלים שאותם הדגמנו במקום אחר,²⁸ עוררו אותנו למחשבה, שתלמוד קטע הגניזה משקף מהדורה אחרת של מסכת מועד קטן, השונה מזו המוצעת בתלמוד שלנו.²⁹

ד. היחס בין קטע-הגניזה למסורות-הנוסח של תלמוד שלנו

כתבי-היד של התלמוד שלנו מתפלגים לשתי קבוצות, המשקפות שתי מסורות שונות של נוסח.³⁰ מאחר שלשון קטע הגניזה נבדלת מזו של התלמוד שלנו בתכיפות רבה מאוד, ספק

23 ראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, תל-אביב, 1962, עמ' 54, 72–73; הנ"ל, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים ותל-אביב, תשכ"א, עמ' 14.

24 ראה: אפשטיין, שם, עמ' 73; הנ"ל, "Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexikography II: (= מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים, 316 JQR, n.s. XII (1922), p. 95); הנ"ל, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 903.

25 וכאן אי-אפשר לטעון להיפך. ש"למימרא" בתלמוד שלנו ראוי להיקרא בניחותא (כמו שאנו מוצאים במסכת נדרים [ראה: אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 54 והע' 5 שם] ובשאלות [ראה: אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, עמ' 93–94]), שהרי אחריו בא מיד: "אין! והתיא" וכו', כתשובה (וכפידוש כל הראשונים, וכפי שעולה בכירור מן ההמשך). וראה להלן, בהערות לטקסט, הע' 21.

26 אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 58. וראה גם דבריו על-אודות לישנא אחרינא של תמורה, שם, עמ' 143.

27 ראה: J. Lewy, "Interpretation des I. Abschnittes des paläst. Talmud Traktats Nesikin", *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau, 1895, Vorwort, p. 3. לפרנקל ולבריל; ד"ר רבינוביץ, שערי תורת בבל, ירושלים, תשכ"א, עמ' 299 ואילך; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 56; ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ג, עמ' 464 ואילך.

28 כאלה עסקתי במאמרי "בין מסורת-עריכה למסורת-נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 375–399 (להלן: "מהדורה אחרת"). מאמר זה והמאמר הנוכחי הם שני חלקים של מאמר אחד, שנאלצתי לחלקו בשל מגבלות מובנות של הדפסה.

29 ראה מאמרי, שם.

30 ראה לעיל הע' 2.

אם יש מקום להציג את השאלה אם נוסח קטע הגניזה תואם את אחת ממסורות הנוסח, שהרי בחלקו הגדול שומר קטע הגניזה על לשון ונוסח השונים לגמרי מאלו המצויים בתלמוד שלנו, על שתי מסורות הנוסח המשקפות אותו.³¹

עם זאת, השוואת תלמוד קטע הגניזה לתלמוד שלנו במקום שלשון שני התלמודים זהה או דומה, אכן מלמדת, שקטע הגניזה אינו תומך באופן אחיד וקבוע את גירסאות אחת המסורות. לעתים גורס הוא כמסורת הנוסח המיוצגת בענף כתב־היד מו2 ("האשכנזיים"),³² ולעתים תומך הוא את גירסאות ענף מסורת הנוסח הרווחת, זו המיוצגת בכתב־היד קו1 לגא והדפוסים. די יהיה בשתי דוגמאות,³³ וכבר מן הסוגיה הראשונה הנמצאת בקטע הגניזה (סוגיית נגעים [ז ע"א – ח ע"א]), כדי לשמש ראייה יפה לכך.

1. בחלקה הראשון של הסוגיה הובאה ברייתא, כדי להוכיח ש"מוחלט מותר בתשמיש המטה". לפי קטע הגניזה (5/ב1), התנאים החולקים בברייתא זו הם רבי³⁴ ור' יוסי בר' יהודה. ואכן, כך היא גם גירסת ענף מו2 של התלמוד שלנו: "דברי רבי, רבי יוסי בר' יהודה אומר" וכו'. ברם מסורת הנוסח של ענף קו1 גורסת: "דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר" וכו'. לעומת זאת, בברייתא המובאת בחלקה השני של הסוגיה גורס קטע הגניזה: "דברי ר' יהודה רבי אומר", כגירסת ענף קו1 של התלמוד שלנו, ובניגוד לענף מו2 הגורס שם: "דברי רבי יוסי בר' יהודה", וכגירסתו בברייתא הראשונה.³⁵

2. לשון טענת אביי בסוגיה זו (ח ע"א, 5/א2) בקטע הגניזה היא: "אם כן לכתוב קרא ביום, מאי וכיום" וכו'. בגורסו "קרא" תומך קטע הגניזה את גירסת ענף מו2, הגורס אף הוא כך,

31 ראה: "מהדורה אחרת" (לעיל הע' 28).

32 ויש בעובדה זו כדי ללמד ולהוכיח פעם נוספת, שמקורה של מסורת־נוסח זו אינו בכתב־המדרש של ראשוני אשכנז ובעלי התוספות. ראה מאמרי "משפחות כתבי־יד ומסורות־נוסח" (לעיל הע' 2), עמ' 124–125; וראה גם: ש"י פרידמן, "לאלוץ היחסין של נוסחי בבא מציעא", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 95–96.

33 דוגמאות רבות נוספות פוזרות לאורך ההערות לטקסט.

34 נוסף ע"א בין השיטין, וכך צריך להיות, ונשמט בשל הפלוגרפיה. תופעה זו אירעה גם בכ"י גטינגן של התלמוד שלנו.

35 לדוגמה זו ראה: "מהדורה אחרת" (לעיל הע' 28), עמ' 381 בסמוך להערה 26. ר' חננאל מפרש: "ואמרין: למימרא דר' סבר מוחלט מותר באשתו? ואמר: הין! והתני, דרבי סבר המוחלט מותר באשתו, דתני: וישב" וכו'. ואולם, פירוש זה אפשרי הן בנוסח ענף מו2, והן בנוסח ענף קו1. לגירסת ענף מו2 בהמשך: "...דברי ר' יוסי בר' יהודה אומר", ההוכחה מובאת ישירות מדברי רבי, האומר: "ימי ספירו ולא ימי חלוטו". ואילו בענף קו1 הגירסה היא: "...דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר" וכו', ועל־כרחו ההוכחה היא מתגובתו של רבי על טענת ר' חייא: "כך אמרתי" (שיתום היה לעזויה בימי חלוטו), המובאת בהמשך הברייתא. אי אפשר אפוא לקבוע מה היתה גירסתו של הר"ח בעניין זה. מכל מקום, בספרא שמות התנאים בשתי ברייתות אלה הם כבקטע הגניזה: בברייתא הראשונה (= ספרא, מצורע, פרשה ב, הלכה יא) הגירסה – בכתב־היד – היא: "דברי רבי, ר' יוסי בר' יהודה אומר", ואילו בשנייה (= ספרא, תריע, פרשה ב, פרק ה, הלכה יא) התנאים החולקים הם רבי יהודה ורבי תעין: תוספתא קידושין פ"ב ה"ח, מהד' ליברמן עמ' 284 שורות 46–47, ותוספתא כפשוטה שם, עמ' 935–936. עיין גם בבלי מגילה, ב ע"ב ("דאיכא דתני לה בר' יהודה ואיכא דתני לה בר' יוסי בר' יהודה"); ו"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1150; 1188–1189 וראה דבריו של ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה לפסחים, עמ' 529 הערה 63.

ובניגוד לענף קו 1 הגורס "רחמנא". ברם, בגורסו "ביום" תומך הוא את גירסת ענף קו 1 דווקא, בניגוד לענף מוז הגורס "יום".³⁶ יתר על כן, במקום אחד (19/א4) אף נראה, שגירסת קטע הגניזה משקפת הכלאה של נוסחי שני הענפים. ענף קו 1 גורס: "גמר יום יום מהתם", ואילו ענף מוז מנסח-מפרש: "גמר יום יום ממשכן". בקטע הגניזה אנו מוצאים את שתי הגירסאות: "דיליף יום יום מהתם דמשכן".

ואמנם, דומה כי בכמה מקומות נוספים ניכרת השפעת התלמוד שלנו על קטע הגניזה. במקום אחר³⁷ ציינו את הגירסה "ששמחה" (11/א3), המופיעה בקטע הגניזה בין השיטין, כנוסח אחר לגירסה "שתחילה" במשנה בדף ח ע"ב. כיצא בו הגירסה "מחנכין" (1/א3), הוזה ללשון התלמוד שלנו, אך עומדת בניגוד לגירסתו המקורית של קטע הגניזה כפי שהועתקה על-ידי הסופר קודם לכן (15/ב2): "חינוך". ואכן, כבר תוקנה גירסה זו על-ידי הסופר עצמו בין השיטין: "חינוך", כגירסתו המקורית. תופעה דומה נמצאת גם בסוגיית האגדה (13/א4), שם גורס תלמוד קטע הגניזה "לקרבנות", כגירסת התלמוד שלנו, אך בין השיטין מופיעה הגירסה "למניין", ואפשר אפוא שגם כאן הושפע הסופר בראשונה מן התלמוד שלנו, ושב ותיקן עצמו. השפעה מסוג זה ביקשנו למצוא גם בכך, שקטע הגניזה גורס בברייתא בדף ט ע"ב (19/ב5) את המלה "שלמטה", אף-על-פי שהיא נראית בעינינו לשון-פירוש, שמלכתחילה מיועדת היתה להתגבר על קושי המצוי רק בנוסח הברייתא כפי שהוא בתלמוד שלנו.³⁸

אם השערנו בדבר תופעה זו נכונה, אפשר שיהיה בה כדי להסביר גם את מציאותה של חוליה מיותרת בסוף סוגיית האגדה בדף ט ע"א. אחרי שהתלמוד מסיים: "באותה שעה נעשו פני שונאיו שלדוד כשולי קדירה", שב קטע הגניזה (2/א5) ואומר: "וליש' עמו — שיצאה בת קול ואמרה להן כולכם מזומנין לחיי העולם הבא". מציאותה של פיסקה זו כאן מעוררת קושי, שהרי בתלמוד קטע הגניזה כבר הובא מדרש למלים "וליש' עמו" שבפסוק הנידון, והיא נראית אפוא מיותרת וחלילה באוויר. ברם, כשאנו מעינים בנוסח קטע הגניזה לעיל (9/ב4) אנו רואים, שלשונו במדרש על מלים אלה היא: "וליש' עמו — שמחל להם על יום הכיפורים", ואילו בתלמוד שלנו באותו המקום הלשון היא באמת: "שיצאה בת קול ואמרה להם כולכם מזומנין לחיי העולם הבא". אנו מבקשים אפוא לשער, שאין פיסקת סיום זו בקטע הגניזה אלא הערת "נוסח אחר", על-פי התלמוד שלנו כמובן, שהיתה כתובה בגליון של אחד מאבות-הנוסח שלו, ומסיבה זו אף נכנסה שלא במקומה הראוי.

36 לפי גירסת קטע הגניזה ומסורת-הנוסח של ענף קו 1, דרשת אב"י מבוססת על ייתור הוא"ו, ואילו לפי גירסת ענף מוז עלינו לומר שהיא מבוססת על ייתור הבי"ת. מסורת זו קדומה אף היא. שכן היא מתועדת בקטע-גניזה מרחי אחד (קיימברידג' T-S F13/81) של ליקוטי תלמוד, וזו הגירסה העולה מתוך פירוש ר' הלל לספרא, תוריע פרק ה, הלכה ב (מהדורת ש' קלודצקי, ירושלים, תשכ"א, קב ע"ב): "וביום הראות בו בשר חי וכו' מלמד וכו' [כלומר] מלאל כתי' ויום הראות בו, אלא [כתב] וביום הראות בו' וכו', ע"ש.

37 ראה: "מהדורה אחרת" (לעיל הע' 28), עמ' 389–390.

38 ראה: "מהדורה אחרת", עמ' 391, הערה 54.

42 כך קוּלוּלָגָא-21 והדפוס. ברם בכ"מ איך כל מונח הצעה לפני התייר. ושמה כן הוא אף בפירוש רבנו חננאל (אם כי קצת קשה ללמוד מלשוננו, ע"ש).

8. ח ע"ב (2/א3): "מאריכו ומרחיבו" — כך גם בהלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג,⁴³ ובניגוד לנוסח התלמוד שלנו: "מאריך בו ומרחיב בו".⁴⁴
9. ט ע"א (4-1/ב4): "ודילמ' בתר חג... ויברכו א' המלך" — כל הקטע חסר בתלמוד שלנו, אך מופיע בפירוש ר"ש בן היתום.⁴⁵
10. ט ע"ב (18/ב5): "ומעברת תער על פדחתה" — פסקה זו בברייתא, החסרה בכל שאר עדי הנוסח של תלמוד שלנו, נמצאת גם בפסקי הרא"ש.⁴⁶
11. י ע"א (13/א7): "נקורתא דרחיא" — כך הגירסה גם בפירוש הגאונים לטהרות (מהדורת אפשטיין, עמ' 77). בשאר עדי הנוסח: "מנקר ריחיא".
12. י ע"א (5-4/ב7): "מאן האיי דקא מחיל יומא טבא איתחיל גופיה" — ניסוח זה של דברי רב הונא מצוי גם בפירוש ר' חננאל. לעומת זאת, בעדי הנוסח האחרים הניסוח שונה, והם אף מתפלגים בו בחילוף גירסה.⁴⁷
13. י ע"ב (1/א8): "מנא ידעינן" — כך מנסח גם רי"ץ גיאת בהלכות חול המועד שבספרו שערי שמחה (עמ' טו).
14. י ע"ב (3/ב8-15/א8): סדר האנקדוטות על רבינא הפוך מאשר בתלמוד שלנו: בתחילה מובא הסיפור על "רבינא הוה מסיק זוזי בעקרא דשנאותא", ואחר-כך הסיפור על "נר' א[בונא (!) הוה אית ליה עיסקא" וכו'. סדר זה מופיע גם אצל רי"צ גיאת (שערי שמחה, עמ' טז).

43. ר' מאיר ב"ר ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים, מהדורת י"ז כהנא, חלק שלישי: הלכות שמחות, ירושלים, תשכ"ג, סי' א, עמ' כ הע' 8.
44. לשון הברייתא כפי שהיא מובאת בתוספתא מועד קטן פ"א ה"ט, מהדורת ליברמן עמ' 367, ובירושלמי שם פ"א ה"ה, דומה ללשונה בתלמוד שלנו, אולם בקטע-גניזה לונדון 264II/208 של הבבלי הנוסח הוא: "שאם היה קצר מרחיבו ומאריך [...] ", ואף הוא משמר אפוא הד כלשהו לגירסת קטע הגניזה. מהדורת חיות, עמ' 32, וראה הערה 4 שם.
45. מועד קטן פ"א סי' טו (וממנו בטור, אורח חיים, סי' תקמו, אלא שהוא גורס "סכין" במקום "תער"). ועיין בהגהת בעל קרבן נתנאל שם, אך ראה גם בחידושי הר"ן. מהדורת פרנק וורנר, עמ' יד, וצ"ע. וראה גם את לשון הרמב"ם בפירוש המשניות שלו כאן: "ותכשיטי אשה הוא שתכחול עיניה ותקלע שערה ותיפה פניה ותסיר השער מכמה מקומות בגופה ואפילו בזער".
46. ראה במאמרי "משפחות" (לעיל, הע' 2), עמ' 133-135. [אגב, האפשרות שהצעת שם, שהנוסח בענף קו 11 משקף הבנה, שרב הונא אמר רק "מאן האיי", בעוד ההמשך ("איתחיל גופיה" וכו') הוא תיאור של מה שאירע לאותו האיש בעקבות קללת רב הונא, מחייבת הבהרה ותיקון. היא נבעה מן הקושי לראות בצורה "אִיתְחִיל", כאל"ף תחילית, צורת עתיד, כמתבקש לכאורה אילו מדובר היה בהמשך דברי רב הונא הבא לקלל את אותו האיש שנקר ריחיים במועד. ברם, הצעה זו, שנבעה מהיגררות אחרי תרגומו של המיחס לרש"י: "יתחלל" (היינו בבניין התפעל), היתה שגויה, שכן "אִיתְחִיל" (וכן "אתחל" של כ"י ק), היא צורה מבניין אִתְפַּעַל (ראה: י"ג אפשטיין, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים ותל-אביב, תשכ"א, עמ' 88; קארה [לעיל הע' 11], עמ' 280; ש' מורג, ארמית במסורת חז"ן: לשון התלמוד הבבלי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 241; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud*; 470b *Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*), שהוא מקבילו הארמי של בניין הפעל דווקא. הווה אומר: אילו ביקשנו לדייק היה עלינו לתרגם "הוחל", או ליתר נוחות "חולל" (כפי שאכן מתורגם מורג, שם). ובבניין זה ספק אם יש אפשרות להעמיס משמע של "חולחל", "רעד", שיכול היה להיחשב כתיאור אירוע. ועל כורחנו אפוא, על-פי שתי מסורות-הנוסח, מדובר במשפט אחד שכולו מדבר רב הונא].

נוסף על דוגמאות אלו, יש עוד גירסאות ספורות שניתן למצוא להן הד בדברי גאונים וראשונים, אף כי אינם גורסים כנוסח קטע הגניזה במפורש:

15. בניגוד לכל כתיבה הידועה הנוסח של התלמוד שלנו, הגורסים במשנה (ח ע"ב): "אין נושאים נשים במועד... מפני ששמחה היא לו", גורס קטע הגניזה (11/א3): "מפני שתחילה היא לו". הד כלשהו לנוסח זה מצוי בנוסח הברייתא המובאת בתלמוד בדף יח ע"ב, כפי שהיא מובאת בספר הלכות פסוקות ובספר הלכות גדולות: "...אבל מחזיר הוא את גרושתו מפני שאין שמחה היא לו ואין תחילה היא לו".⁴⁸

16. סוגיית "אין נושאים נשים במועד" (ח ע"ב) מוצעת בתלמוד קטע הגניזה בצורה שונה מכפי שהיא מוצעת בתלמוד שלנו. בעוד שבתלמוד שלנו ראו בברייתא המובאת בסוגיה "קשיא לכולהו", בתלמוד קטע הגניזה (6-2/ב3) הוצגה הברייתא כקושיא רק כלפי "מאן דאמר מפני ביטול פריה ורביה" (= דעת ר' יצחק נפחא).⁴⁹ הד אפשרי למבנה הסוגיה בתלמוד קטע הגניזה ניתן למצוא בתשובת גאון,⁵⁰ שבה נאמר: "ודכת' ולר' [יצחק נפחא], דאמ' מן שום בטול פריה ורביה, ומותבי רבנן תיובתא [כל אלו שא]מרו אסנורין [לישא] בחולו שלמועד מותרין לישא [ערב הרגל ומתוך ר' יצחק] נפחא אחד לא משהי איניש" וכו'. מתוך ניסוח הדברים משתמע, ש"מותבי רבנן תיובתא" דווקא לר' יצחק נפחא, כפי שאכן מוצאים אנו בסוגיית קטע הגניזה.

17. בניגוד ללשון התלמוד שלנו בתלונת בנו של ר' שמעון בן יוחאי על הברכה שקיבל (ט ע"ב): "צעורי צערון ליי", גורס קטע הגניזה (2/ב5): "מילט ליטאן". ר"ש בן היתום בפירושו (מהדורת חיות, עמ' 35), מנסח את הדברים ואומר: "לא די שלא בירכוני, אלא כולו מקלונני". תיות (בהערה 4, שם) משער, שהמפרש "תפס בלשון הכתוב, ירמיה טו: י". השערה זו נראית סבירה, מפני שכך היא לשונו המפורשת של הפסוק, אולם שמא עמדה לפני פרשן זה גירסה הדומה לזו המופיעה בקטע הגניזה, ולכן תרגם כך.

18. בתלמוד שלנו מסופר (ט ע"ב), ש"דביתו דרב חסדא מיקשטא באפי כלתה". מתוך לשונו של תלמוד קטע הגניזה (20/ב5): "...קמו כלאתה(!), כי היכי דניחזיין.. ונגמרן מינה" נראה, שהבין סיפור זה כמתייחס לכלותיה של אשת רב חסדא. אכן, כך גורס רבנו חננאל: "באנפי כלותיה". ואמנם, ר"ש בן היתום (מהדורת חיות, עמ' 36) מפרש ואומר: "ללמדם ולהנהיגם להיות זרירות ונקיות" וכו', ומכאן נראה שגרס — או פירש — כנוסח קטע הגניזה.

1. ההדרת הקטע

להלן גוף קטע הגניזה. העתקתיו, שורה כנגד שורה, על-פי תצלומי איכות (אינפרה-אדום) שקיבלתי מספריית האוניברסיטה של קיימברידג', ומספריית הבודליאנה באוקספורד. כדי לעמוד על ייחודו של קטע הגניזה, הצגתי מולו את נוסח התלמוד שלנו. בחרתי בכ"י קולומביה, משום שלדעתי הוא מייצג נאמן — אם כי לא בלי יוצאים מן הכלל — של

48 לחילוף גירסה זה ראה מאמרי "מהדורה אחרת" (לעיל הע' 28), עמ' 390. אני מקווה להקדיש למשנה זו דיון מפורט במקום אחר.

49 לסוגיה זו הקדשתי דיון קצר במאמרי "מהדורה אחרת", עמ' 386, ע"ש.

50 תשובות הגאונים, אסף, תש"ב, עמ' 143. ההשלמות בסוגריים מרובעים נעשו על-ידי אסף.

מסורת־הנוסח הרווחת של התלמוד שלנו. בהערות צוינו שינויי גירסאות נבחרים מתוך עדי הנוסח השונים, בעיקר כאלה המדגימים את התפלגות מסורות הנוסח לשני ענפים. עם זאת, מפאת היקפו הרחב של החומר, אין באפשרותי לציין את כל שינויי הגירסאות המופיעים בכתב־היד, גם אם באלה טמונה משמעות תוכנית, ובוודאי שלא אוכל לדרון כאן בעריכתן ובפירושן של הסוגיות. אני מקווה לשוב ולעשות זאת ביתר הרחבה, בהזדמנות אחרת.

מקראה לסימנים במאמר

[] = קורחה (במקום שיכולתי להשלים השלמה דאית השתדלתי לעשות כן).

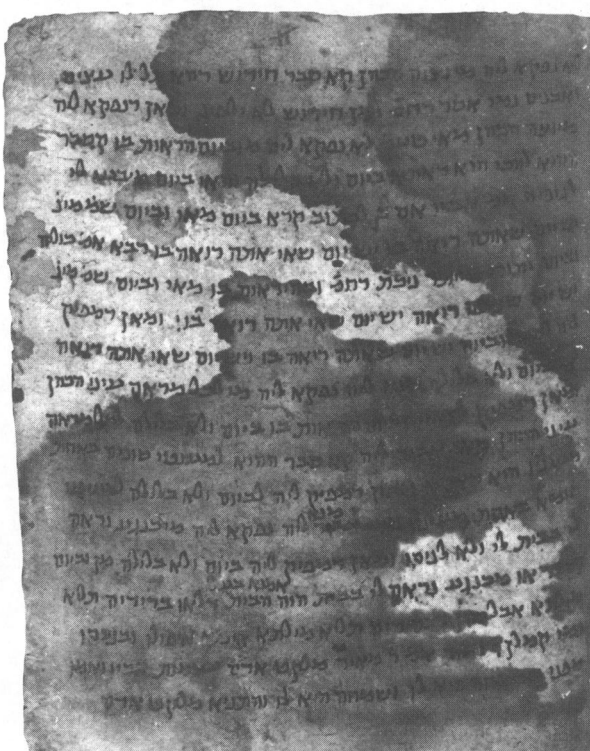
< > = תוספת בכתב־היד ביד הסופר.

<< >> = תוספת המהדיר, או יד אחרת בכתב־היד.

{ } = מחיקה בכתב־היד.

{{ }} = מחיקת המהדיר.

עיגול מעל אות מציינ קריאה מסופקת.



תלמוד קטע הגניזה, קיימברידג' T-S NS 329.705

[א1]

- [] אי אמרת בשלמ' בכותל גינה הינו דאצטרינ[כ]א
 [ליה] ל[א]שְׁמַעֲיָן בונגה סל' דע' אמנא לן [שון] [לפר] [סני]ר
 [] תנא [] ה[] מרת בכותל חצר פֿשיטא [] גה
 [] שרנין אלא לאו שמ' מינה בכותל גינה
 5 ומסופה [בכותל גינה] רישה נמי בכותל גינה: ש[מ] מינ':
 מ[תנ]י ר' מ[א]יר ארמ' רואין א' הנגעין כתחלה להקל אבל לא
 לה[חמיר] חכמ[י] אומ' לא להקל ולא להחמיר ועוד אמ' ר' מאיר
 מ[לקט] אדם עצמות אביו ואמו מפני ששמחה היא לו ר'
 [יוסי] אומ' אבל היא לו ולא יערור (!) על מיתו ולא יספידנו קודם
 10 [לר]גל ל' יונם] גמ' [קתני ר'] מאיר אומ' רוא' א' הנג' להקל אבל לא
 להחמיר ר' יוסי אר' לא להקל ולא להחמיר שן
 <<רבי>>¹
 להקל אתה [] ק[] להחמיר
 דברי ר' יוסי במחלט אמ' רבה]
 [] דטהור הוא אמ' ל' טה []
 <<ר' יוסי [] בהסגר שיני בהסגר שיני >>²
 15 כהן ולא אמ' ליה אלא כי פליגי
 איתחזק³ ליה בתורת טמא
 ליה טמא אנת⁴ וקא]
 רבי נראין דיברי⁵]
 היא ואליבא]
 20 בשמחת]

1 המלה נוספה מעל השורה (שהיא עצמה אינה קריאה) ביד אחר, ואף הדיו שונה.

2 כל השורה הזו נראית בתצלום שבידי כהערה בין השיטין.

3 מימין למלה "איתחזק" יש עיגול קטן, ויש לשער שהוא נועד לסמן להערת גליון, מן הסתם זו הכתובה במאוונך, בצד שמאל של העמוד.

4 כך! צורה זו נמצאת גם בהערה שבגליון.

5 כך נראה בתצלום שבידי. וצ"ל: דברי?

תלמוד שלנו, כ"י קולומביה X893T141

מתניתין נמי דיקא דקא תאני ובשביעית בונה כדרכו דהיכא

או נימא דחצר צריכה למימר
אלא דגנה

- 5 ואע"ג דמחזי כמאן דקא עביד נטירותא דפרי שמע מנה
מתניתין ר' מאיר אומ' רואין את הנגעים כתחלה להקל אבל לא
להחמיר וחכמ' אומ' לא להקל ולא להחמיר ועוד אמ' ר' מאיר
מלקט אדם עצמות אביו ואמו מפני ששמחה היא לו {אמ'}⁶ ר'
יוסי אומ' אבל הוא לו ולא יעורר על מתו ולא יספדנו קודם
- 10 לרגל שלשים יום גמרא תניא ר' מאיר אומ' רואין את הנגעים כתחלה⁷ להקל
אבל לא להחמיר ר' יוסי אומ' לא להקל ולא להחמיר שאם⁸ אתה נזקק לו
להקל אתה נזקק לו להחמיר⁹ אמ' ר' נראין {{דברי}} דברי ר' מאיר במוסגר
ודברי ר' יוסי במוחלט אמ' רבא בהסגר ראשון⁹ כולי עלמא לא פליגי דחאזי ליה
- 15 כי פליגי בהסגר שני מר סבר ככהן תלא רחמנא מילתא
אי טהור אמ' ליה טהור ואי טמא שתיק¹⁰ ומר סבר לטמאו או לטהרו כתיב
אמ'¹¹
ר' נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט¹¹ והתניא איפכא
תניי היא¹² ואליאב דר' מר סבר צותא דעלמא עדיף ומר סבר צותא דאשתו
20 עדיפא ליה
- 6 נמחק בגוף כתב-היד.
7 "כתחלה" — רק ק. כולגאד—מו2 — ליחא. ועיין היטב בראשונים על אתר, כאשר לנוסח המשנה.
8-8 כך גם כולג, וגם ד בעיקרו. אבל מו2: "שאם אתה תיזקק להקל תיזקק להחמיר" (מ דילג על החלק
הראשון מחמת הדומות). א: "שאם תיזקק(!) להקל תיזקק(!) להחמיר", גירסה קרובה בעיקרה לענף
מו2. הלשון "אתה תיזקק" בגירסת ענף זה מחוספסת, ועל-כן נראה שהיא משקפת נסיון הגהה של
הנוסח, מזמן בינוני לזמן עתיד. אכן, ענף קו1 המנסח את המשפט בבינוני משקף את הצורה הטובה של
לשון חז"ל. ראה: מ' כהנא, "קטעים חדשים מהמכילתא לדברים", תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 524 הע'
1.
- 9 כך: "בהסגר ראשון" וכו', גם כולגא—מו2. אבל בדפוס: "אמר רבא בטהור כולי עלמא לא פליגי דלא
חזו ליה בהסגר ראשון דכולי עלמא לא פליגי דחזו ליה כי פליגי בהסגר שני" וכו'. גירסה זו אמנם
מופיעה גם בכ"י 11, אולם כבר כתב ריטב"א (מהדורת הירושמן, ירושלים, תשל"ה, עמ' נט): "וה"ה
שאם הוא {{עושה}} <<עושה>> בתחילת הראיה שלא הוסגר עדיין מעולם, דכ"ע לא פליגי דלא חזו
ליה... ולא אמר התלמוד כך דמימלא {{מ}} שמע"י ופשיטא הוא". ההגהות נעשו בידי המהדיר על-פי
כתב-היד השני שעמד לרשותו.
- 10 מ בטעות: "...וראי טמא {א"ל טמא} שתיק".
11-11 זהו ציטוט מהברייתא שהובאה קודם לכן (שו" 12), וכעין "אמר מר". ואמנם, גירסת לגד: "אמר מר
אמר רבי" (= דל; ג: "אמ' מר <<אמ' ר" >> [בגלילין]). כך גודס תלמיד ר' יחיאל מפריס. אבל
כולג—מו2 גורסים כמו ק.
- 12 "תניי היא" היא בעיקרה גם גירסת כולגאד—מ. אבל ל: "תרי תנאי ואליאב דר'", גירסה שנתקיימה גם
בכ"י 21 (המשלב את שתייהן וגורס: "תרי תנאי היא"), ובהגהה שמחקה "היא" והוסיפה "תרי" בין
השיטין של כ.

[תלמוד קטע הגניזה]

[ב1]

דציבור מיכלל¹³ דמוחלט שרי בתשמוש(!) המיטה אין והתניא
 וישב מחוץ לאהלו שיהא כמגודה וכאבל ואסור בתשמיש
 המיטה ואין אהלו אלא אשתו וכן הוא אומ' לך אמור להם שובו וג'
 שבעת ימים תס'¹⁴ לו שבעת ימי הסגר¹⁵ שלמצורע ולא שבעת
 <<רבי>>¹⁶

- 5 ימי [חלו]טון דברי ר' יוסי בר ר' יהוד' אומ' קל וחומ' לימי חלוטו
 אמ' ר' חייה דנתי לפני רבי והלא יותם לא היה לעוזיהו אלא בימי
 חלוטו אמ' לו(!) אף אני כך אמרתי במאי פליגי דר' סבר לא אמרינן
 גלי רחמ' בקילתא וכל שכן בחמירתא ור' יוסי בר ר' יהוד' סבר
 אמרינן גלי קרא בקילתא וכל שכן בחמירתא: מוכלל¹⁷ דבכהן
 10 תליא מילתא אין והתניא וביום הראות בו בשר חי יטמא <<יש>> יום
 ש'אתה¹⁸ רואה [ב]ו¹⁸ יש יום שאי אתה רואה בו מיכן אמרו חתן
 [נו]תנינן לו שבעת ימי משתאו¹⁹ לו ולאצטליתו
 [כל ימי הרגל דברי ר' יהוד' רבי אומ'
 [ה]כהן ופנו וג' אם ממתינין לדבר
 [מ]אי ביניהו אמ' אביי משמעות
 15 [ר]ש'ות ומצוה איכא ביניהו
 [זה ממתינין לרשות
 [ר]שות לא שנא
 [ר]מאי טעמ'²⁰

- 13 "מיכלל" בלשון תמיהה = "למימרא" שבתלמוד שלנו. ראה לעיל במבוא, ליד הע' 25.
 14 שמא צ'ל: "יס" = "יספרו". ראה במבוא, הע' 40.
 15 כך, בניגוד לגירסה המופיעה בכל עדי הנוסח של תלמוד שלנו: "שבעת ימי ספירו". היות שעל-פי נוסח
 קטע הגניזה נועצת הברייתא את ההלכה כאן בפסוק שבו נעשה שימוש בפועל "ספר", נראה כי הגירסה
 "הסגרו" משובשת. וצ"ע. וראה לעיל במבוא, הע' 40.
 16 הוסף ביד אחר (ואף צבע הדיו שונה) בין השיטין.
 17 ראה לעיל במבוא, הע' 25.
 18–19 החלקים העליונים של האותיות עדיין נראים כבירור.
 19 כך! וכ"ה בקטע קיימברידג' T-S F13/81 (ליקוטי תלמוד), ואף בפירוש ר' הלל לברייתא זו בספרא,
 תזריע פרק ה, הלכה ב (מהדורת ש' קולודצקי, ירושלים, תשכ"א, קב ע"ב). לכאורה פירושו: המשתה
 שלו (של החתן). עיין גם: תוספתא דמי פ"ג הלכה 6, מהדורת ליברמן עמ' 74. וראה להלן, הע' 30.
 20 על-פי המשך המשפט מסתבר, שיש להשלים את שו' 19: "[...] ומאן דנפקא ליה מוביום הראות ב[ר]".
 21 בניחותא, וכגירסת כולגאד-210: "אין. והתניא" וכו'. ואף לפי כ"ק, מתוך המשך הדברים עולה
 שהברייתא הובאה כתשובה. עיין גם: תשובות הגאונים, הרכבי, סי' של (עמ' 158): "ואיכא דגארסין
 והא תניא... לשאנא ניהא דסיעתא".
 22 כל כתבי-היד האחרים גורסים: "ואין". וראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 653.

[תלמוד שלנו]

- למימרא דמוחלט מותר בתשמיש המטה והא תניא²¹
 וישב מחוץ לאהלו שיהיה כמנודה וכאבל ואסור בתשמיש
 שאין²² אהלו אלא אשתו שני' לך אמור להם שובו לכם לאהליכם
 וכת'²³ ואחרי טהרתו שבעת ימים יספרו לו²³ ימי ספרו ולא ימי
 חלטו דברי ר' יוסי ר' יהודה אומ'²⁴ קל וחומר לימי חלוטו
 5 אמ' ר' חייא דנתי לפני ר' לימדתנו רבינו יותם לא היה לו לעזויהו
 אלא בימי חלטו אמ' לו {{איברא}}²⁵ כך אמרתי במאי קא מיפלגי מר²⁶ סבר
 גלי רחמנא בימי ספרו וכל שכן בימי חלטו ומאי²⁷ סבר²⁶ מאי דגלי גלי
 ומאי דלא גלי לא גלי למימרא דבכהן
 10 תליא מילתא אין והא תניא וביום הראות ב²⁸ יום
 שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו מכאן אמרו חתן
 שנוולד בו נגע נותנין לו שבעת ימי משתאות²⁹ לו ולאצטלות³⁰
 ולכסותו וכן ברגל נותנין לו כל ימות³¹ הרגל דברי³² ר' יהודה ר' אומ'³²
 אינו צריך הרי הוא אומ' וצוה הכהן ופנו את הבית³³ אם ממתינין לדבר
 15 הרשות קל וחומר³⁴ לדבר מצוה מאי ביניהו אמר אבאי משמעות
 דורשין איכא ביניהו רבא אמ' דבר הרשות איכא ביניהו

- 23-23 על-פי נוסח זה דורשת הברייתא שני פסוקים: האחד, "וישב מחוץ לאהלו" (ויקרא יד, ח); והשני הוא
 הפסוק ביחזקאל מר, כו. כך גורסים גם כוולד. אבל נוסח מוגזא הוא: "שבעה ימים" (ואף ללא
 "וכתיב"), שהוא המשך הפסוק בויקרא, והנוסחים מתפלגים כאן. וראה לעיל במבוא, הע' 40.
 24-24 כך: דברי ר' יוסי; ר' יהודה אומ' היא גם גירסת כו. אבל בכ"י מוולגא החכמים החלוקים הם רבי
 ורבי יוסי בר' יהודה. וראה גם להלן, הע' 32, ולעיל במבוא, בסמוך להערות 34-35.
 25 למלה ארמית אין מקום בברייתא, והיא איננה נמצאת באף לא כ"י אחר; על-כן מחקתיה.
 26-26 כך: "מר סבר... ומר סבר" — גם כוולגא. אבל בענף מו' (שאליו מצטרף כאן הדפוס) הנוסח בעיקרו
 הוא: "ר' יוסי בר' יהודה סבר... ור' סבר". אלא שבכ"י מ נמחק ברישא "ר' יוסי בר' יהודה", ונכתב
 מעליו: "מר", ובסיפא מצוי רק "מר". וראה מ"ש רנ"ג רבינובין בדקדוקי סופרים למועד קטן, עמ' י
 אות כ, וכל דבריו שם מוכחים מתוכם, ומתאשרים על-פי כ"י 21, ועל-פי קטע-הגניזה המזרחי של ליקוטי
 תלמוד (קיימברידג' T-S F13/81). השווה: ד' הלבני, מקורות ומסורות, מועד, עמ' תקלא.
 27 זו היא טעות בהשפעת המשך המשפט, וצריך להיות: "ומר", בגירסת כתבי-היד האחרים.
 28 מוז מביאים את כל הפסוק: "... בשר חי יטמא", וכגירסת קטע הגניזה.
 29 כך גורסים גם כוולגא, אבל מוגזא גורסים: "משתה" (שמא בהשפעת משנת נגעים ג, ב. אבל בבבלי
 מכל-מקום מדובר בברייתא, ולא בצייטוט של המשנה, ואכמ"ל).
 30 כך גורסים כל כתבי-היד (כאן מסתיים כ). בדפוס: "לו ולביתו ולכסותו", וכמשנת נגעים שם. וראה א"ש
 רחנשל, "פירושים ונסיגות למילין התלמודי", לשוננו, כט (תשכ"ה), עמ' 175 הע' 39; י"נ אפשטיין,
 מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 352.
 31 "ימות" היא הגירסה המופיעה גם ב"ז. לעומת זאת וולגאד-מ גורסים: "ימי".
 32-32 כך: "דברי ר' יהודה; ר' אומ' היא גם גירסת וולד, אולם מוגזא גורסים: "דברי ר' יוסי בר' יהודה
 אומ'". ועיין לעיל הע' 24, ומ"ש ב"מהדורה אחרת" (לעיל במבוא הע' 28), עמ' 381 הע' 26.
 33 מוז מביאים את הפסוק בשלמותו: "... בטרם יבוא הכהן לראות את הבית ולא יטמא כל אשר בבית".
 34 כל כתבי-היד האחרים גורסים: "כל שכן לדבר מצוה" (ג). "לדבר מצוה לא כל שכן".

[תלמוד קטע הגניזה, אוקספורד בודליאנה (Heb. d. 45) 2674/17]

[א2]

לא נפקא ליה מיוצוה הכהן קא סבר חידוש דהא תל' לו³⁵ עצים
ואבנים נמי אסר רחמ' ומן³⁶ חידוש לא ילפינן³⁶ ומאן דנפקא ליה
מיוצוה (!) הכהן מאי טעמ' לא נפקא ליה מוביום הראות בו קסבר
ההוא להכי הוא דאתא ביום ולא כלילה והאי³⁷ ביום מיבעי לי
לגופיה אמ' אביי אס כן לכתוב קרא ביום מאי וביום שמ' מינ'
יש יום שאתה רואה בו יש יום שאי אתה רואה בו רבא אמ' כוליה
וביום יתורי מיתר ניכת' רחמ' ובהיראות בו מאי וביום שמ' מינ'
יש יום שאתה רואה יש יום שאי אתה רואה בו: ומאן דמפיק
ליה לה[אי] וביום יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה
10 [בו] ביום ולא כלילה מנא ליה נפקא ליה מילכל מראה עיני הכהן
ומאן דמפיק להאי וביום היראות בו ביום ולא כלילה לכל מראה
עיני הכהן מאי עביד ליה קא סבר ההוא למעוטי סומה באחת
מעניו הוא דאתא ומאן דמפיק ליה לביום ולא כלילה למעוטי

סומא באחת מעניו מאי עביד³⁸ ליה נפקא ליה מיכנגע נראה
לי בבית לי ולא לניירו(!)³⁹ ומאן דמפיק ליה ביום ולא כלילה מן וביום
15 קסבר או מכנגע נראה לי בבית הוה <אמנא בעל> הבית דלאו בדידיה תליא
מילתא אבל כהן דבדידיה תליא מילתא אימא איפולו(!) ובניירו
נמי קמלן: ועוד אמ' ר' מאיר מלקט אדם עצמות אביו ואמו
מפני ששמחה היא לו ושמחה היא לו והתניא מלקט אדם

35 הלשון "דהא תל' לו" מחוספסת, וצ"ע.

36–37 ללשון זו עיין בפירוש ר' חננאל, ובמיוחד לרש"י כאן.

37 "והאי" = "והא האי", כלשון קושיה.

38 הסופר נשתבש וכתב "מאי עביד" משום שניסוח זה מופיע לעיל שו' 12, ושם ותיקן עצמו, וכתב: "מנא".

39 "לניירו" כלשון הברייתא המקבילה בספרא, מצורע, פרשה ה הלכה יא, על-פי כ"י וטיקן 66 (מהדורת פינקלשטיין, עמ' ש).

[תלמוד שלנו]

- ר' יהודה אומ' ⁴⁰ מהתם לא גמרינן דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מיטמו והכא מיטמו ור' ⁴¹ אצטריך דאי כתב רחמ' וביום הראות בו הוה אמינא לדבר מצוה אין לדבר הרשות לא כתב רחמנא וצוה הכהן ואי כתב רחמנא וצוה הכהן הוה אמינא הני ⁴² מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא לא ⁴³ צריכה אמ' מר יום שאתה רואה בו <ו>יום שאין אתה רואה בו מאי משמע אמ' אביי אם כן ליכתוב רחמ' ⁴⁴ ביום ⁴⁵ מאי וביום שמע מינה יש ⁴⁶ יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו ⁴⁷ >>רבא ⁴⁸ אמ' כולי קרא יתירתא הוא ליכתוב רחמ' בהראות בו מאי וביום שמע מינה יש ⁴⁹ יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו ⁵⁰ >>אביי אמ' ההוא מיבעי לי ביום ולא בלילה ורבא ⁵¹ {{אמ' ⁵² ביום ולא בלילה ביום מנא ליה נפקא ליה מלכל מראה עיני הכהן ואביי ההוא מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו ורבא נמי מיבעי לי למעוטי ⁵³ סומה באחת מעיניו ⁵⁴ אין הכי נמי אלא ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מכנגע נראה לי בבית לו ולא לאורו ואביי אי מסתם (!) הוה אמינא הני ⁵⁵ מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה ⁵⁶ אימא אפלו לאורו

17

קא משמע לן ועוד אמ' ר' מאיר מלקט אדם עצמות אביו מפני ששמחה היא לו ורמינהי המלקט

- הגירסה "ר' יהודה אומ'" היא גירסת קו, וממנה מתקבל הרושם, שכל המשפט הוא מדברי רבא (או עכ"פ כהמשך לדבריו), ובייחוד לאור גירסת ק בהמשך: "...ור' אצטריך" וכו' (ללא המלים "תרי קראי למה לי" שבכתביהיד האחרים), צירוף המאפשר קריאת הכל כמשפט אחד, בניחותא. ברם בענף מוז ² (אליו מצטרפים כאן כתביהיד לא, כ"י ג אחר-הגהה וקטע-הגניזה של ליקוטי-תלמוד הנ"ל [לעיל במבוא, הע' 36]). אין המלה "אומר", ועל-פיה עלינו לקרוא כאן בתמיהה: "ורבי?!" (כך גורסים מוזא; לג גורסים "ר' יהודה", כבענף קו, אבל לענייננו אין הדבר משנה; גם בהם יש להטעים את הקריאה בתמיהה). וראה עוד: "מהדורה אחרת" (לעיל במבוא הע' 28), עמ' 381–382 הע' 28–29. מוז-11 וגא נוסף: "תרי קראי למה לי" (א: "למה לי תרי קראי").
- 42–44 ⁴⁵ "הני מילי דלאו טומאה דגופיה אבל טומאה דגופיה אימא לא צריכא", ניסוח הדומה בעיקרו לזה המופיע בכ"י ק. כנגד זאת, נוסח מוז הוא: "הני מילי טומאה דלאו דגופיה אבל דגופיה אימ' ניחוי צריכא" (בסיסם דומה נוסח הדפוס לנוסח ענף זה: "אימא מיחזא חזיא ליה — צריכא").
- 43 מוז: "קרא".
- 44 מוז: "ויום". וראה לעיל במבוא, הע' 36.
- 45–46 ענף מוז אינו גורס את המשפט כולו, ומסתפק בלשון הקצרה: "שמע מינה", כדרכו. ראה מאמרי "תרי לישאני" (לעיל במבוא, הע' 2), עמ' כא הע' 29.
- 46–46 נשמט מחמת הדומות, והשלמתי על-פי 11, וכ"ה בכתביהיד האחרים הקשורים לענף זה. וראה בהערה הבאה.
- 47–47 גם כאן מנסח ענף מוז את הדברים בקצרה, כלעיל, הע' 45.
- 48 המלה "אמ'" נראית אשגרה מדברי אביי, וכתוצאה מן ההרגל בהצגת מחלוקת בית חכמים בסגנון זה (ר' פלוני אמר... ור' אלמוני אמר...), ובאמת אין היא מתועדת בכתביהיד האחרים.
- 49–49 שאר כתביהיד גורסים לשון קצרה יותר: "ורבא נמי מיבעי ליה להכי".
- 50–50 גם כאן מופיע החילוף דלעיל, הע' 42.

[תלמוד קטע הגניזה]

[כב]

- עצמות אביו ואמו ומתאבל עליהן כל היום ולערב אין מתאבל עליהן ואמ' רב חיסדא אפילו צוררין לו בסדינו אמ' אביי תני מפני ששמחת רגל עליו: לא יעורר על מיתו היכי דאמי עירור אמ' רב כידהדר⁵¹ ספדנא במערבא ואמ' יבכון עלוהו (!)⁵² מרירי ליבא: ולא יספדנו קודם לרגל ל' יום מאי טעמ' מפני מעשה שהיה דאמ' רב כהנא ואמרי לה אמ' רב יהוד' אמ' רב מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל ובא ספדן ועמד לו על פתחו ונטלתן אשתו [ונתן] נתן לו ונמנע אותו האיש ולא עלה לרגל באותה שעה אמרו [לא] יעורר על מיתו ולא יספדינו קודם לרגל שלשים יום: ומאי שנא שלשים יום דתנן שואלין הילכות הפסח קודם לפסח שלשים יום רבן שמע' בן גמל' אומ' שתי שבתות ושמואל אמ' אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר {ל} <ש>לשים יום מאי ביניהו איכא ביניהו דקא ספיד בחינם: מת אין חופרין כוכין וקברות במועד אבל מחנכין א' כל⁵³ הכוכין {היכי⁵⁴ דאמי חינוך אמ' רב יהוד'⁵⁴} ועושין ארון עם המת בחצר ר' יהוד' אוסר אלא אם כן יש עמו⁵⁵ גמ' מאי כוכין ומאי קברות אמ' רב יהוד' אמ' רב הן⁵⁶ כוכין הן קברות אלא שהכוכין בחפירה וקברות בבינין תניא נמי הכי הן הן כוכין הן הן קב' אלא שהכו' בחפ' וקבר' בבניין⁵⁶ אבל⁵⁷

51 כך. על צורת כתיב זו, הרווחת בכ"י ששון של ספר הלכות פסוקות, ראה גם מה שהביא ד' רוזנטל בשם אביו, במאמרו: "לא איתפרש לן מאי בעי הכא", בר אילן, יח (תשמ"א), עמ' 153 הע' 18.

52 בתצלום שבירי נראה כאן תיקון קל, אך קשה לזהותו.

53 ככל עדי-הנוסח של המשנה, הן בכתב-היד של "סדר משנה", הן במשנה הכתובה בכתב-היד של בבלי וירושלמי, מלה זו איננה מופיעה. אולם ספק אם הסופר נשתבש כאן, משום שגירסה משונה זו חוזרת ונשנית להלן, בשורה 1 של העמוד הבא. וצריך עיון. ראה גם להלן 7/א3 בתלמוד שלנו ("כל שער").

54-54 מלים אלה נקודות מעליהן בכתב-היד, כסימן למחיקה. הסופר התחיל לכתוב את דברי התלמוד, ולא שם לב שלא סיים את העתקת המשנה.

55 יש להשלים: "אלא אם כן יש עמו <<נסרים>>".

56-56 לסוגיה זו הקדשתי דיון במאמרי "מהדורה אחרת" (לעיל במבוא הע' 28), עמ' 392, עי"ש.

57 נראה שיש להשלים: "אבל <<מחנכין>>".

[תלמוד שלנר]

- עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהן >> כל⁵⁸ היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן >>⁵⁸ ואמ' רב חסדא אפלו צוררין לו בסדינו אמ' אביי אימא⁵⁹ מפני ששמחת רגל עליו לא יעורר על מתו מאי לא יעורר אמ' רב⁶⁰ כי⁶¹ דהדר ספדנא במערבא
- 5 יבכון כל עמא⁶² >> כל מרירי ליבא⁶¹ קודם לרגל שלשים יום מאי שנא שלשים יום אמ' רב כהנא ואמרי לה⁶³ אמ' רב יהודה[ה] אמ' רב מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל ובא ספדן ועמד על פתח ביתו ונטלתן אשתו ונתנתן לו ונמנע ולא עלה באותה שעה אמרו לא יעורר על מתו ולא יספדנו קודם לרגל שלשים יום
- 10 11
- ושמואל אמ' לפי שאין המת משתכח מן הלב עד שלשים יום מאי ביניהו איכא ביניהו דקא עביד בחנם מתניתין אין חופרין כוכין וקברות במועד אבל מחנכין את הכוכין
- 15 ועושין נברכת במועד וארון עם המת בחצר ר' יהודה אוסר אלא אם כן יש עמו נסרים גמרא מאי כוכין ומאי קברות אמ' רב יהודה כוכין בחפירה וקברות בבנין תניא נמי הכי ואלו הן כוכין ואלו הן קברות כוכין בחפירה וקברות בבנין אבל

58–59 נשמט מחמת הדומות, והשלמתי על-פי 11. מוז אינס גורסים את המלים "עליהן" (בשתי הפעמים). מונח ההצעה "אימא" מתועד גם בכתבי-היד 11א–21 ובדפוסים, ובניגוד לגירסת קטע הגניזה: "תני". וראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 509 ואילך. ברם בכ"י מ אין כלל מונח הצעה לדברי אביי, וגירסתו היא: "אמר אביי מפני ששמחת הרגל עליו". גירסה זו משתמעת גם מפירוש רבנו חננאל, ומכאן קדמותה. ואפשר שיש בה כדי לשנות את הכתוב בדברי אביי: אין הם פירוש או הגהה בלשון משנתנו, אלא הסבר ונימוק להלכה השנויה בה. וראה מה שכתבתי ב"מהדורה אחרת" (לעיל במבוא הע' 28), עמ' 395 הע' 65.

60 "אמ' רב" אינו מופיע בנוסח ענף מוז.

61–62 "כי דהדר" = "כידהדר" (ראה לעיל הע' 51; וכגירסת קטע הגניזה) = "כדהדר" (כנוסח מוז 11א–גא). הניסוח שבדפוס: "כד הדר ספדנא במערבא אמרי יבכון" וכו', אף שהוא נראה לכאורה משקף קריאה שונה של הענין (כאילו שתי תשובות לשאלה יש כאן: "רב אמר... במערבא אמרי"), אינו אלא טעות סופר, כמובח מתוכו הוא.

62 ראה לעיל במבוא, בסעיף ה דוגמה 5. מן הראוי לציין, שגירסת כ"י ק כאן מקורית מאוד, שכן היא שומרת על הלשון הארץ-ישראלית ("במערבא"): "כל עמא", בניגוד ל"כולי עלמא" הנהוג בכבלי. ראה: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 504.

63 בענף מוז חסרות המלים "ואמרי לה", והכל נמסר כמסורת אחת.

[תלמוד קטע הגניזה]

[א3]

- א' כל⁶⁴ הכוכין היכי דאמי מחנכין⁶⁵ אמ' רב יהוד' שאם היה ארוך מקצרו במתני' תנא מאריכו ומרחיבו: עושינ' נברכת במועד מאי ניברכת אמ' רב יהוד' כגין⁶⁶ זה בקנע (!)⁶⁷ מותיבי הנברכת ו>ה>בקיע אלא אמ' אביי ואו תימ' רב כהנא נברכת גדולה⁶⁸
- 5 גיהיאה ובר גהיאה: ועושינ'⁶⁹ ארון עם המת בח' ר' יהוד' אוס' אלא אם כן יש עמו נסרים תנינה להא דתנו רבנן עושינ' כל צורכי המת גוזזין לו שערו ומכבסין לו כסותו ועושינ' לו ארון מנסרים העשויים מערב יום טוב רבן שמע' בן גמל' אומ' אף מביא עצים ונוסר בצינעה בתוך ביתו: פיס דמת' אין נושאיין< נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות
- 10 ששמתה ואין⁷⁰ כונס א' יבמתו⁷¹ מפני שתחילה⁷¹ היא לו אבל מחזיר הוא א' גרושתו גמ' קתני אין נושאיין< נשים במועד מאי טעמ' אמ' רב יהוד' אמ' שמו' וכן אמ' ר' אלעז' אמ' ר' אושעיה ואמרי לה אמ' ר' אלעז' אמ' ר' חנינא לפי שאין מערבין שמחה בשמחה רבון בר רב חונא אמ' רב חונא מפני שמניח אדם שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו אמ' אביי לרב יוסף הא דרב חונא דרב היא דאמ' ר' דניאל בר רב קטינא אמ' רב מניין שלא ישא אדם לא בתולה ולא אלמנה במועד שני ושמחת בחגך בחגיך ולא באשתך

- 64 ראה הע' 53.
- 65 בעמוד הקודם (22 שר' 15), כשטעה הסופר והחל לכתוב את דברי התלמוד באמצע המשנה, העתיקם בגירסה: "היכי דאמי חינוך". נראה אפוא ש"מחנכין" הוא השפעת הנוסחים שלנו, הגורסים: "כי צד מחנכין". ואמנם, גם מבחינה סגנונית נראה בעיני הצירוף "היכי דאמי מחנכין" מחוספס במקצת (באמת היינו מצפים ל"כי צד מחנכין").
- 66 כך! על צורה זו ראה לעיל במבוא, הע' 15.
- 67 הניקוד בגוף קטע הגניזה, ותכליתו להגיה: אל תקרי 'בקנע' אלא 'בקיע'.
- 68 "נברכת גדולה" הוא תרגומה של "גיהיאה". ועיין במפרשים.
- 69 על גירסה מחוסרת זו במשנה, ראה לעיל במבוא, הע' 9. ושמא יש לנערך גירסה זו בדילוג שדילג הסופר מחמת הדומות בנוסח שהיה לפניו: "ועושינ' >נברכת במועד ועושינ'> ארון עם המת בחצר?" מכל מקום, גם על-פי הצעה זו משמר קטע הגניזה נוסח משנה שאינו מתועד בעדי הנוסח האחרים המוכרים לנו.
- 70–71 בכל עדי הנוסח של משנתנו הגירסה היא: "ואין מיבמין" (מו2), או: "ולא מיבמין" (ו1לגאד). וראה גם בהערה הבאה.
- 71 על גירסה ייחודית זו במשנה ראה מה שכתבתי ב"מהדורה אחרת" (לעיל במבוא הע' 28), עמ' 390.

[תלמוד שלנו]

- מחנכין את הכוכין כאיזה צד מחנכין אמ' רב יהודה שאם היה ארוך מקצרו במתניתא תאנא מאריך בו ומרחיב בו פיסקתא ועושין נברכת בשבת⁷² מאי נברכת אמ' רב יהודה בוקיע והתניא הנברכת והבוקיע אביי⁷³ ואיתימא רב כהנא אמ' גיהואה⁷⁴ וארון עם המת בחצר
- 5 תנינא לה דתנו רבנן עושין כל צרכי המת גוזזין כל שערו ומכבסין לו⁷⁴ כסותו ועושין לו ארון מנסרים המנסרין מערב יום טוב רבן גמליאל⁷⁵
- אומ' אף מביא עצים ומנסרין בצנעה בתוך ביתו מתניתין אין נושאין נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות מפני ששמחה היא לו אבל מחזיר הוא את גרושתו <ו>עושה אשה תכשיטיה במועד רבי יהודה אומ' לא תסוד מפני שנוול הוא לה ההדיט תופר כדרכו ומאומן⁷⁶ מכלב ומסרגין את המטות ר' יוסי אומ' אף⁷⁷ ממתחין גמרא וכי שמחה היא לו מאי האוי אמ' רב יהודה אמ' שמואל וכן אמ' ר' אלעזר אמ' ר' אושעיה ואמרי לה אמ' ר' אלעזר
- 10 אמ' ר' חנינה לפי שאין מערבין שמחה בשמחה ורבא בר רב הונא⁷⁸ אמ' מפני⁷⁹ שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו אמ' ליה אבאי לרב יוסף הא דרב הונא דרב היא דאמ' רב דניאל בר רב קטינא אמ' רב מנין שאין נושאין נשים במועד שנ' ושמחת בחגיך בחגיך ולא באשתך
- 72 כך! אבל מסתבר שאין זו אלא טעות סופר, וצריך לגרוס: "במועד", כבשאר עדי הנוסח של המשנה. אגב, חילוף דומה במקום אחר (כתובות ד ע"א: אין אבילות במועד / בשבת) שימש מוקד למערכה בין הראשונים. ראה: דקדוקי סופרים השלם, כתובות, א, עמ' יד הע' 32. ראה גם: תוספתא כפשוטה לביצה, עמ' 953 הערה 26.
- 73–72 על-פי נוסח הדפוס וכתב-היד האחרים: "אמר אביי ואיתימא רב כהנא: גיהא ובר גיהא", דברי אביי — או רב כהנא — הם תירץ לקושיה שהקשה התלמוד על תשובתו של רב יהודה. כנגד זאת, את גירסתו הייחודית של ק' עלינו לפרש כך, שדברי אביי משמשים תשובה אלטרנטיבית לתשובתו של רב יהודה לשאלה "מאי נברכת". תשובה אלטרנטיבית זו הובאה על-ידי התלמוד משום שדברי רב יהודה נדחו, בשל הקושיה הלשונית מן הברייתא. ודוק: ק' אינו גורס "אמר אביי ואיתימא רב כהנא", אלא: "אביי ואיתימא רב כהנא אמר". זו הסיבה בגללה אין לומר שסופר כתב-יד זה דילג מחמת הדומות, ושעלינו להשלימו ולגרוס בו: "גיהואה <<ובר גיהואה>>" (דילוג שאמנם אירע בכ"י 21). מסתבר שהמדובר הוא במסורת שונה. וראה מ"ש על חילוף זה במאמרי "לישנא דרבנן וגורסיהון וסוגיא דגמרא", אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' נב-נג.
- 74 כך גורסים גם גד וקטע-גניזה המזוהאן הבריטי 26411/208. מ21–101: "את". א: "ומכבסין כסותו".
- 75 כל כתב-היד האחרים גורסים: "רבן שמעון בן גמליאל", כבקטע הגניזה.
- 76 כך! וצריך להיות: "והאומן", כבשאר כתב-היד.
- 77 הגירסה "אף" מתועדת גם בכתב-היד 11א של הבלבי, ובכתב-היד קופמן, פארמה וקיימברידג' (לו) של המשנה, ובמשנה שבירושלמי. אבל כתב-היד מ21ג, רבנו חננאל, ר"ץ גיאת, וראשונים נוספים אינם גורסים מלה זו. וראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1014; ד' הלבני, מקורות ומסורות, מועד (יומא-חגיגה), עמ' תקלד–תקלה.
- 78 מ21א נוסף: "אמר רב הונא". ג נוסף: "אמ' רב". אבל ו1לד גורסים כמו ק.
- 79 "מפני" — כך גם ו1לגאד. מ21: "לפי".

[תלמוד קטע הגניזה]

[כב]

- עולא אמ' מפני הטרוח(!) ר' יצחק נפחא אמ' מפני ביטול פריה ורביה: מותיבי כל אלה שאמרו אסור לישא במועד מותר לישא ערב הרגל בשלמ' למאן דאמ' משום טירחא עיקר טירחא חד יומא ולמאן דאמ' משום שמחה עיקר שמחה חד יומא הוא אלא למאן דאמ' משום בטל פריה ורביה אמאי מותר סוף סוף הא איכא בטל פריה ורביה קסבר כיון דחד יומא הוא משום ההוא יומא לא משהי נפשיה: תנו רבנן מניין שאין מערבין שמחה בשמחה שנ' ויעש שלמה בעת ההיא א' החג וכל יש' עמו קהל גדול מלבוא חמת ועד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום ואוס'ל דע' מערבין שמחה בשמחה תיסגי ליה בשבעת ימים דחג אלא שמ' מינ' הינו טעמ' דעבד ארבעה עשר משום שאין מערבין שמחה בשמחה ומימאי דילמ' הינו טעמ' דעבד שבעת ימים אחריני לבר מחג דהכין הוא דאיתרמי ליה אם כן איבעי ליה לשיורי בבינין ודילמ' אין משיירין בבינין איבעי ליה לשיורי אמה כולָה(!)⁸⁰ עורב ודילמ' כולה עורב צורך בינין הוא אלא דוקיה⁸¹ דאם כן לכתו' קרא ארבעה עשר ונשתיק

80 הניקוד בגוף קטע הגניזה.

81 = דיוקן. צורה זו מופיעה במקומות שונים בכתבי הגאונים. ראה למשל: תשובות הגאונים, מהדורת

אסף, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 7 (= גיאניקה, ב, עמ' 103); פירוש רבנו חננאל לכבא קמא, מהדורת דומב, ירושלים, תשנ"א, עמ' קכה, ועוד.

[תלמוד שלנו]

עולא אמ' מפני הטורח {...} ⁸² ר' יצחק נפחא אמ' מפני ביטול פריה ורביה מוטיבי כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל קשיא לכולהו לא קשיא למאן דאמ' מש' שמחה עיקר שמחה חד יומא הוא למאן דאמ' משום טירחא עיקר טירחא חד יומא הוא למאן דאמ' משום ביטול פריה ורביה

5

6

לחד יומא לא משהי
נפשיה ודאין מערבין שמחה בשמחה מנא לן
דכת' ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכו'
שבעת ימים
ושבעת ימים ארבעה עשר יום ואם איתה דמערבין שמחה
בשמחה איבעי ליה מינטר עד חג ומעבד שבעה להכא ושבעה להכא
ודלמא מינטר לא נטרינן והיכא דאתרמי עבדינן
איבעי
ליה לשיורי בבנין הבית פורתא פורתא שיורי בבנין הבית לא משיירין
איבעי ליה לשהויי⁸³ באַמָּה כְּלָה עוֹרָב אמה כְּלָה עוֹרָב בנין
הוא אלא מדאותר קרא מיכדי כתיב ארבעה עשר

10

13

15

82 כאן נכנסה בכתב־היד תשובת רב האי גאון: "מאי טורח? טורח סעודת אירוסין. ואמר רבותינו (!) האי ז"ל: היא סעודה שעושה אבי הארוסה לארוס <כ>דתנן: 'לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו'. ומיקריא נמי סעודת חתן. כדתנן: 'השולח סבלונות לבית חמיו ואכל שם סעודת חתן'". לוי'ן הביא תשובה זו של רב האי באוצר הגאונים (משקין, התשובות, סי' נו, עמ' 24). בהקשר לסוגיית התלמוד בדף יח ע"ב, מתוך רי"ן גיאת.

83 כך נראה בתצלום כתב־היד שבידי. וצ"ל: לשיורי? הניקוד להלן הוא בגוף כתב־היד.

[תלמוד קטע הגניזה]

[א4]

- שבעת ימים ושבעת ימ' למאלי⁸⁴ שמ' מינ' דאין מערבין שמחה בשמחה: אמ' ר' פרנך אמ' ר' יוחנן יש' שבאותו הדור לא?⁸⁵ עשו יום הכיפורים והיו דואגים ואומ' שמה(!)⁸⁶ נתחייבו כלאה⁸⁷ יצתה בת קול ואמרה להן כולכם מזומנין לחיי העולם הבא מאי טעמ' דרשו קל וחומ' ומה משכן שאין קדושתו קדושת עולם וחינוכו חינוך יחיד ושבת דאיסור סקילה דחו בית העולמים שקדושתו קדושת עולם וחינוכו חינוך רבים ויום הכיפורים דאיסור כרת על אחת כמה וכמה ייהכיל⁸⁸ מאי טעמ' דאגו משום דאמרו דילמ' כי דחו במשכן צורך גבוה אבל צורך הדיוט לא במקדש נמי מיעבד נייעבדו מיכל 10 לא ניכלו אין שמחה אלא באכילה ושתייה ובמשכן ממאי דדחו דכת' ביום השביעי הקריב מאי שביעי לאו שבת למניין ומימאי דילמ' מאי שביעי שביעי לקרבנות אמ' ר' יצחק דכת' וביום עשתי עשר יום מה יום כולו רצוף אף עשתי עשר יום כולם רצופין: ובבית העולם' ממאי דחיי יום 15 הכפורים דכת' שבעת ימ' ושבעת ימ' לאו שבעת קדמאי דלפני חג ושבעת ימ' בתראי דחג גופיה דהוה ליה יום הכיפורים בשבעת ימ' קדמאי ודילמ' לאו רצופין עבדינן לא סל' דע' דיליף יום יום מהתם דמשכן⁸⁹ מה להלן רצופין אף

- 84 כך! על צורה זו ראה לעיל במבוא, הע' 15.
85 הקריאה ברורה, אבל נראה שהיה תיקון כלשהו.
86 על תחיבה של חיבה זו ראה: פרידמן, "שיירי כתב-יד" (לעיל במבוא הע' 10), עמ' 16–17 הע' 33.
87 כך! על צורה זו ראה: מ' כהנא, "אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר", דיסרטאציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 144, שם כתב: "ונדמה בברור שזו הצורה המקורית בל"ח".
88 כך! על צורה זו ראה לעיל במבוא, הע' 15 והע' 18.
89 "מהתם דמשכן" היא גירסה הנראית הכלאה של שתי גירסאות: האחת, זו המתועדת בענף קו: "מהתם"; והאחרת, זו של ענף מו: "ממשכן". וראה לעיל במבוא, סעיף ד, בדיון הקצר שהקדשתי לדוגמה זו.

[תלמוד שלנו]

- שבעת ימים ושבעת ימים למא לי שמע מינה הני לחוד והני לחוד
אמר ר' פרנך אמר ר' יוחנן אותה שנה לא עשו ישראל
את יום הכפורים והיו דואגין ואומרין שמא נתחייבו שונאיהן של ישראל
כלייה יצתה בת קול ואמרה להן כולכם מזומנים לחיי העולם הבא
מאי דרוש קל וחומר ומה {{מקדש}} <משכן>⁹⁰ דאין קדושתו קדושת
עולם וקרבן יחיד ושבת דאיסור סקלה (!) נדחה
מקדש דקדושתו קדושת עולם וקרבן צבור ויום
הכפורים דאיסור כרת לא כל שכן ואלא אמאי
דואגין דהתם צורך גבוה
10 הכא צורך הדיוט התם נמי מעבד ניעבדו מיכל
לא ניכלו ולא נשתו אין שמחה בלא אכילה ושתייה משכן דדחה
שבת מנא לן אי נימא מדכת' ביום הראשון ביום השביעי
דלמא שביעי לקרבנות אמ' רב נחמן בר יצחק
אמ' קרא ביום עשתי עשר יום מה יום כולו רצוף אף עשתי
15 עשר כולם רצופים ודלמא ימים הראויים כתיב קרא אחרינא ביום שנים
עשר יום מה יום כולו רצוף אף שנים עשר כולם רצופים ודלמא⁹¹ הכא
נמי ימים הראויים⁹¹ אם כן תני(!)⁹² קראי למה לי ומקדש דדחה יום הכיפורים
מנא לן אי נימא מדכת' ארבעה עשר יום דלמא ימים הראויים
גמרי יום יום מהתם⁹³

90 נראה שסופר כתב-היד השתבש בשל המשך המשפט, ועל כן הגהתי על-פי כל שאר עדי הנוסח, ועל-פי המתחייב מן ההגיון הפנימי של דברי התלמוד, ומן האמור להלן, שורה 11. ואף על פי כן: שמא אין "מקדש" שם עצם פרטי (=בית המקדש של ירושלים), אלא שם עצם כללי, וכך נקרא: "ומה [אותן] מקדש שאין קדושתו קדושת עולם [דהיינו: המשכן]... [אותן] מקדש שקדושתו קדושת עולם [=בית המקדש בירושלים]... לא כל שכן". אם אמנם כך, לא יהיה צורך בהגהה.

91-91 זהו סדר המשפט גם ב-11גד. אבל מוצא: "הכא נמי דלמא ימים הראויים". ל דילג.

92 צריך להיות: "תרי", כבשאר עדי הנוסח.

93 ראה לעיל, הע' 89.

[תלמוד קטע הגניזה]

[כב]

- אף דבית עולמים רצופים ודילמ' בתר חג הוא דעברו שבעת
 ימים אחריני אבל מקמי חג לא עברו ולא דחו יום הכיפורים
 לא סל' דע' דכתי' ביום השמיני שילח א' העם ויברכו א' המלך וביום
 עשרים ושלשה שילח א' העם ויברכו א' המלך ומימאי דאחילו
 5 להון דתאני תחליף וילכו לאהליהם שמיחים וטובי לב על כל הטובה
 אשר עשה ה' לדוד עברו וליש' עמו ותאני תחליף וילכו לאהליהם
 שמצאו נשותיהן בטהרה שמיחים שניתעברו נשותיהן בבנין
 זכרין וטובי לב שנהנו מזיו שכינה על כל הטובה אשר עשה
 ה' לדוד עברו שמחל לו על אותו עון ויליש' (!) עמו שמחל להם
 10 על יום הכיפורים כי הא דאמ' רב מאי דכתי' עשה עמי אות
 לטובה ויראו שנאי ויבושו כי א' ה' עז' ונחמ' אמ' דויד לפני
 הקב"ה רבו' שלע' מחול לי על אותו עון אמ' לו מחול לך הודע
 ליש' שמחלתה (!) לי אמ' לו בחיך איני מודיע בחיי שלמה בנך מדוע⁹⁴
 וכיון שבנה שלמה בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי
 15 הקדשים נשקו שערים זה בזה אמ' שלמה עשרים וארבע רננות
 ולא השגיוחו עליו אמ' שאו שערים ראשיכם והינשאו פתחי עולם
 ויבוא מלך הכבוד <ו>ד מי זה מלך הכבוד ה' עוזו וגבור ה' גבור מלחמה
 ולא השגיוחו עליו חזר ואמ' שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם
 ויבוא מלך הכבוד מי הוא מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד
 20 סלה ולא השגיוחו עליו כיון שאמ' ה' אלהים אל תשב פני משיחך
 זכרה לחסדי דויד עבדך מיד פתחו שערים זה מזה אמ' רב יהוד'

94 כך ! הניקוד הוא בגוף קטע הגניזה, והוא סימן החולם בניקוד הבבלי. תכליתו כאן היא לתקן א
 הקריאה. לפי הכתיב, החולם בא אחרי הרל"ת, והמגיה מבקש לקרוא אחרי המ"ם. כדוגמתו ממ'
 ראה: פרידמן, "שירי תבנייד" (לעיל במבוא הע' 10), עמ' 12 הע' 8.

[תלמוד שלנו]

- 1
2
3
4 יצאת⁹⁵ בת קול ואמרה להן כולכם מזומנין לחיי העולם הבא⁹⁵ ביום השמיני שלח
5 את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה
אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו וילכו לאהליהם שהלכו⁹⁶ לאהליהם
ומצאו נשותיהם טהורים⁹⁶ שמחים שנהנו מזיו השכינה וטובי לב שכל אחד
ואחד נתעברה אשתו בבן זכר על כל הטובה יצתה בת קול ואמרה להם כולכם
מזומנין לחיי העולם הבא בשלמא ישראל עמו לחיי אלא דויד עבדו מאי היא
10 אמ' רב יהודה אמ' רב
11
12
13 בשעה שביקש שלמה להכניס ארון לבית קדש
15 הקדשים דבקו שערי היכל זה בזה אמר עשרים וארבע רגנות
ולא נענה הדר אמר שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם
וכו' ה' גבור מלחמה⁹⁷
ולא נענה הדר אמ' שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם
וכ' מי הוא זה מלך הכבוד וכו'⁹⁷
20 ולא נענה כיון שאמר ה'⁹⁸ אלהים אל תשב פני משיחך
זכרה לחסדי דויד עבדיך⁹⁸ מיד נענה

95-95 כך היא גם גירסת 11גד. משפט זה הוא כנראה מעין "אמר מר", "לימה" — דיבור המתחיל לציון דבר שזכור כבר קודם לכן בסוגיה (בעמוד הקודם, שו' 4 [ושם: "יצתה" !]). ואמנם כך היא גם גירסת 11גד. נראה אפוא, שיש להשלים בנוסח ק את השאלה, כפי שהיא בעדי הנוסח האחרים: "ומנלן דאחיל להו קודשא בריך הוא דתני תחליפא" וכו'. אבל מו2לא אינם גורסים את משפט ה"אמר מר" הזה, ומציעים את השאלה מיד אחרי המסקנה האחרונה. עובדה זו מעוררת למחשבה, שמא חסרון השאלה בכ"י ק איננו תוצאה של השמטה, אלא משקף נוסח מקורי, שעל-פיו המשפט "יצאת בת קול" וכו' הוא סיכום הדין הקודם. בעוד ההמשך ("ביום השמיני" וכו') הוא דין נפרד, שהובא כאן על-ידי העורך בשל העובדה, שגם בו נאמר: "יצתה בת קול ואמרה להם כולכם מזומנין לחיי העולם הבא". אמנם היחוס "דתני תחליפא" קצת מקשה על האפשרות, שנוסח כ"י ק מקורי ובכתב-היד האחרים משתקף עיבוד מרחיב, שנועד לקשר בין שני הדיונים, וצ"ע.

96-96 מו2: "שמצאו נשותיהן בטהרה". 11לגאד: "שהלכו ומצאו נשותיהן בטהרה".
97-97 בכתב-היד מו2 ובקטע-כריכה וינה (המנזר הבנדיקטי) יש כאן עיבוד מרחיב של התיאור, בדומה למצוי בתלמוד קטע-הגניזה, בניגוד ללשון הקצרה בענף-הנוסח השני. ועיין: בבלי שבת ל"ע"א; וראה: דקדוקי סופרים למועד קטן, עמ' יב הע' ג.

98-98 וכו' ו1אד (= דה"ב ו, מב), אבל מו2לג: בעבור דוד עבדך אל תשב פני משיחך, שהוא פסוק אחר (תהלים קלב, י).

[תלמוד קטע הגניזה]

[א5]

- אמ' רב באותה שעה נעשו פני שונאיו שלדויד כשולי קדירה
 וליש' עמו שיצאה בת קול ואמרה להן כולכם מזומנין לחיי העולם
 הבא יהוד' בן גרים ור' נתן בן עכמאי תנו פרשת נדרים בית ר' שמע'
 בן יוחאי באורתא איפטרו לצפרא הדרו אתו איפטרו מניה אמ'
 להן לאו איפטרו להו רבנן באורתא אמרי ליה לימדתנו רבינו
 תלמיד שניפטר מרכו ולן בעירו צריך ליפטר ממנו למחר שנ'
 ביום השמיני שילח א' העם ויברכו א' המלך וג' וכת' ביום עשרים
 ושלשה שלח א' העם ויברכו א' המלך מיכן לתלמיד חכם' שניפטר
 מרכו ולן בעירו צריך ליפטר ממנו למחר אמ' ל לבריה בני אדם
 דרשנין בני אדם שלצורה הן איזיל ואלוינון כי היכי דניברכוך
 <אזל> אשכחינון דקא ראמו קראיי אהדדי כתי' פלס מעגל רגליך וג'
 וכת' אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה וג' לא קשיא הא במצוה
 שאיפשר לעשותה על ידי אחרים הא במצוה שאי אפשר לעשותה
 על ידי אחרים הדר יתבי וקאמרי יקרה היא מפנינים וכל חפציך
 לא ישוו בה הא חפצי שמים ישוו בה וכת' וכל חפצים לא ישוו
 בה דאפילו חפצי שמים נמי לא לא קשיא הא במצוה שאיפשר
 לעשותה על ידי אחרים הא במצוה שאי אפשר לעשותה על
 ידי אחרים כי קא מיפטר מניהו אמרי ליה מאי אתית אמלהו(!)
 שדרן אבה אמ' לי זיל ניברכוך אמרו ליה תזרע ולא חצוד
 תעייל ולא תפיק תפיק ולא תעייל ניבלבל פתורך וניברדרו מזונך

[תלמוד שלנו]

- באותה שעה נהפכו פני שונאי דויד כשולי קדרה וידעו שמחל לו
הקב"ה לדוד על אותו עוון
ר' יונתן בן עכנאי ור' יהודה בן גרים תאנו פרשת נדרים ביר' (!) שמעון
בן יוחאי איפטור מניה באורתא בצפרא אתו וקא מיפטרי מניה אמ'
להו לאו איפטרתו מנאי באורתא אמרי ליה לימדתנו רבינו 5
תלמיד שנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר הימנו דכת'
ביום השמיני שלח את העם וכת' וביום עשרים
ושלשה לחדש מכאן לתלמיד שנפטר
מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר הימנו שנייה⁹⁹ אמ' ליה לבריה בני אדם¹⁰⁰
הללו שלצורה הם זיל גביהו דליברכוך 10
אזל אשכחינהו דקא ראמו קראיי אהדאדי כת' פלס מעגל רגליך וכל דרכיך
יכונו וכת' ארח חיים פן תפלס נעו מעגל' לא תדע לא קשיא כאן במצוה
שאפשר לעשותה על ידי אחרים וכאן במצוה שאי אפשר לעשותה
על ידי אחרים הדור יתבי קא {שקיא} <קשיא>¹⁰¹ להו כת' יקרה היא מפנינים
וכל חפציך לא ישוו בה הא חפצי שמים ישוו בה וכת' וכל חפצים לא ישוו 15
בה דאפלו חפצי שמים כאן במצוה שאפשר
לעשותה על ידי אחרים וכאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי (!)
אחרים אמרו ליה מאי בעית הכא אמ' להו
דאמ' ליה אבא זיל גביהו דליברכוך אמרו ליה יהי רעוא תורע ולא תחצוד
תעייל ולא תפיק תפיק ולא תעייל ליחרוב ביתך וליתיב אשפיזך 20

99 כל כתביהיד גורסים: "פעם אחרת".

100 מו': "אנשים". וראה מאמרי "משפחות" (לעיל במבוא, הע' 2), עמ' 139–140.

101 התיקון נעשה בין השיטין בגוף כתביהיד. 11לגאד: "וקא מיכעי להו". אבל בענף מו' הגירסה היא: "וקאמרי", כגירסה שבקטע הגניזה. וראה מאמרי "משפחות" (לעיל במבוא, הע' 2), עמ' 140–141.

[תלמוד קטע הגניזה]

[25]

- ניחרוב ביתך וניתוב אושפיזך ולא תחזי חדתא¹⁰² בעונך אתא
 לקמיה דאבוה אמ' לא מבעיא לא ברכו אלא מילט ליטאן¹⁰³
 אמ' מאי אמרו לך אמ' תזרע ולא תקצור אמ' הכי ברכוך תעייל
 תוליד בנים ולא לימותו תעייל ולא תפיק¹⁰⁴ הכי בירכוך תעייל
 5 כלתא ולא לימותו בנך ויפקן מן ביתך תפיק ולא תעיל תפיק
 בנאתן כלאתא לעלמא ולא ליתארמלן וליתייך לגבך ניבלבל
 פתורך וניבדרו מזונך נינפשו בנך וניעברו הכי ניחרוב ביתך
 דההוא עלמ' ונית' אושפיזך דהאי עלמ' דכתי' קרבם בתימו
 לעולם אל תיקרי קרבם אלא קברם לא תחזי שתא חדתא בעונך
 10 לא תמות איתתך קמיאתא דכתי' נקי יהיה לביתו שנה אחת
 ושמח א' אשתו ר' שמע' בר חולפיתא אתא לקמיה דרבי בריגלא
 אמ' לבריה איזיל ואלוייה דניברכך אלוייה כי איפטר מיניה
 ברכיה לא תבוש לא תבוש¹⁰⁵ אתא לקמיה דאבוי אמ' ברכן ברכתא
 זוטרתי אמ' אבוה ברכך ברכתא שבירך הקב"ה א' יש' ושנה בה
 15 שני' ואכלתם אכול ושבו ויהיללתם א' שם ה' אלהיכם ולא יבושו
 עמי לעולם וידעתם כי בקרב יש' ואין עוד ולא יבושו עמי לעולם
 מִתְּ עושה אשה תכשיטיה במועד תנו רבנן אלו הן תכשיטין
 כוחלת ופוקסת ומעברית שרק על פניה ומעברת תער על
 פדתה במתניתא תנא ומעברת סכין על פניה שלמטה:
 20 דביתהו דרב חיסדא קרמא ומקשטא קמי' כלאתה כי היכי

102 נראה שצריך להשלים: "<<שתא>> חדתא". כלהלן בשו' 9.

103 שמא צריך להיות: "ליטאון", ברבים, דהיינו: קלל קיללוני, שהרי בסיפור נזכרו שני חכמים, ולא אחד.

104 כאן עובר הדיבור, ללא "אמר ליה" מפורש. תופעה זו מוכרת היטב, ראה: א"ש רוזנטל, "רב בן אחי רבי

חיה גם בן אחותו?", ספר חנוך ילון, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 284-285, הע' 1.

105 כפילות זו: "לא תבוש לא תבוש", נראית בעיינינו גירסה מקורית ויפה. ראה לעיל במבוא, ליד הע' 21.

[תלמוד שלנו]

- ליבלבל פתורך ולא תחזי שתא חדתא כי אתא
 לגבי אבוה אמר ליה לא מיבעיא ברוכי דלא ברכון לי אלא צעורי צערון לי
 אמ' ליה מאי אמרו לך אמ' ליה הכי והכי אמרו לי אמ' ליה הנך כולה
 ברכתא נינהי תזרע ולא תחצוד תוליד בני ולא לימותו בנך {ולניפקון
 5 תפיק ולא תעייל} תעייל ולא תפוק תעייל כלאתא ולא לימותו בנך
 ולניפקון תפיק ולא תעייל תפיק בנאתא ולא לימותו גברוהי וליהדרון
 לגבך ליחרוב ביתך וליתבי אשפיזך
 דהאי עלמא אשפיזא וההוא עלמא ביתא דכת¹⁰⁶ קרבם בתימו
 לעולם אל תקרא קרבם אלא קבךם ליבלבל פתורך בבני ובנאתא ולא תחזי שתא
 חדתא לא תמות אתתך ותנסוב אתתא אחרית
 10 ר' שמעון בן חילפתא איפטר מניה דר'¹⁰⁷
 אמ' ליה לבריה¹⁰⁷ זיל גביה
 אמ' ליה תהי רעוא לא תיבייש ולא תבייש¹⁰⁸ כי אתא לגבי אבוה אמ' ליה
 מילתא בעלמא אמ' לי אמ' ליה ברכך ברכתא דברכינהו קדשא ב"ה לישראל
 ותנא בה ואכלתם אכול ושבו והללתם שם אלהיכם אשר עשה עמכם להפליא
 15 ולא יבושו עמי לעולם > וידעתם כי בקרב ישראל אני ואני ה' אלהיכם
 ואין עוד ולא יבושו עמי לעו'¹⁰⁹ פיסקתא ועושה¹¹⁰ אשה תכשיטיה במועד
 תנו רבנן אלו הן תכשיטי נשים כוחלת ופוקסת ומעברת סרק על פניה
 ואיכא דאמרי מעברת סכין¹¹¹ על פניה
 20 דביתיהו דרב חסדא מיקשטא באפי כלתה

106 זו היא גם גירסת וולגאד. מו2: "שנאמר".

107-107 כך גורסים כל כתבי־היד, ורק הדפוס נשתבש לגרוס: "אפטר מיניה דרב א"ל אבוה זיל לגביה דליברכך" וכו'.

108 הניקוד בכתב־היד גופו. וראה לעיל במבוא, הע' 21.

109 מסתבר, שהמשך הפסוק (שהשלמתיו על־פי וולג-21 והדפוס) נשמט מחמת הדומות. אולם, הנוסח המחוסר מתועד גם בכתב־יד מא, ומכאן שיש לחשוב גם על אפשרויות אחרות, כגון: שבמקור הובא רק ראש הפסוק (אף כי הכוונה היתה לדרשה המסתמכת על הרישא והסיפא כאחד), וכתב־היד האחרים השלימו את כולו. או ש"ותנא בה" מתייחס לר' שמעון בן חילפתא, ועליו נאמר שברך ושנה את ברכתו, אך משהובן הביטוי כמוסב על הקב"ה היה צורך להשלים את הסיפא של הפסוק.

110 "ועושה" — כך בכל עדי הנוסח האחרים של משנתנו, ובניגוד לנוסח קטע הגניזה: "עושה". ברם, יש לציין שלעיל (11/א3), כשהועתקה המשנה כולה בכ"י ק, גם שם הנוסח הוא "עושה", ורק ביד אחרת הוספה שם וא"ו.

111 הגירסה "סכין" מתועדת כאן בכתב־היד קו11ג-מו2 ואצל רוב הראשונים, ועל־כן אין ספק בעיני שהיא הגירסה המקורית. עתה היא מתאשרת גם מנוסח קטע הגניזה, אף שהוא שומר על צורה שונה מעט של הברייתא. גירסת הדפוסים וכ"ל — "סרק" — איננה אלא שיבוש. וראה: "מהדורה אחרת" (לעיל במבוא הע' 28), עמ' 391, הע' 53.

[תלמוד קטע הגניזה]

[א6]

דניחזיין כלתה ונגמרן מינה יתיב רב חונא בר חנינא קמיה
 דרב חסדא ויתיב קאמ' לא שאנו אלא ילדה אבל זקינה לא אמ'
 ליה האלהים אפילו אימא דאימך ואפילו זקינה המגעת לקבר
 ואפילו עומדת על פתח קברה דאמרי אינאשי בר¹¹² שתיין כבר
 5 שית לקול טבלה רהיט¹¹²: ר' יהוד' אומ' לא תסוד מפני שנוול
 הוא לא תניא ר' יהוד' אומ' אשה לא תסוד מפני שנוול הוא לה
 ומודה ר' יהוד' בסיד שאם יכולה לקפלו במועד שטופלתו
 במועד שאף על פי שמצרה¹¹³ עכשו שמחה היא לאחר זמן
 ומי אית ליה לר' יהוד' שמחה היא לאחר זמן והא תנן אין
 10 ניפרעין מיהן ר' יהוד' אומ' ניפרעין מיהן מפני שהוא מיצר
 אמרו לו אף עלפי (!) שהוא מיצר עכשו שמיה הוא אחר זמן
 אמ' רב נחמן בר יצחק הנח להילכות מועד דאף עלפי (!) שמצר
 עכשו שמח הוא לאחר זמן שמחה¹¹⁴ היא לו לאחר זמן¹¹⁴ רבינא
 אמ' סתם גוי סתם גוי¹¹⁵ מיצר הוא אצל פירעון לעולם אמ' רב
 15 'יהוד' אמ' רב בנות יש' משהגיעו לפירקן ועדאן לא הגיעו בנות
 עניות טופלין אותן בסיד בנות עשירות בסולת נקיה בנות
 מלכים בשמן המור שנ' ששה חדשים בשמן המור מאי שמן
 המור רב חונא בר חייה אמ' איצטבת רב ירמיה בר אבא אמ'
 שמן זית שלא הביא שליש תניא ר' יהוד' אומ' אונפקנין¹¹⁶ שמן
 20 זית שלא הביא שליש ולמה סכין אותן שמשיר א' השער ומעדן
 א' הבשר רב כיבי הוה אית ליה בנאתא טפלינין איבר איבר שקל

112–112 קטע הגניזה שומר כאן על הצליל המתחרז של הפתגם העממי, ומסתבר שגירסתו מקורית, ומעידה על כך שהארמית עדיין שגורה על פיו של מנסח גירסה זו. ראה לעיל במבוא, הע' 22.

113 הניקוד בגוף קטע הגניזה.

114–114 לכאורה לפנינו כפילות סתמית, ואפשר אפוא שאינה אלא הערת "נוסח אחר" ("שמחה" במקום "שמח"). שחזרה מן הגליון.

115 אם לא נבקש לומר, שסופר קטע הגניזה חזר וכתב את המלים "סתם גוי" בטעות פעמיים, אפשר שיש לקרוא גירסה זו בתמיהה: "רבינא אמ': סתם גוי? ! סתם גוי מיצר הוא אצל פירעון", וכסגנון הנמצא במקומות רבים בבבלי: "... קאמרת? !" וכו'.

116 קטע הגניזה שומר כאן על הגייתה של המלה היוונית δμοφάκivov, בחילוף הרגיל מ/ג. וראה: צ"מ רבינובין, "לצורתו הקדומה של מדרש שיר השירים רבה (לפי קטעי הגניזה)", תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 87 הע' 25.

[תלמוד שלנו]

- יחיב רב הונא בר חנינא קמיה דרב
 חסדא ויחיב קאמ' לא שנו אלא ילדה אבל זקנה לא אמ'
 ליה האלהים אפלו אימך ואפלו אמא דאמך
 ואפלו עומדת על פתח קברה דאמרי אינאשי בת שתין
 5 כבת שית לקל טבלא והטא ר' יהודה אומר לא תסוד
 תניא ר' יהודה אומ' לא תסוד מפני שניוול הוא לה
 ומודה ר' יהודה בסיד מפני שיכולה לקפלו במועד שטופלתו
 במועד שאע"פ שהיא מצירה עכשו שמחה היא לאחר זמן
 ומי אית ליה לר' יהודה האי סברא והתנן
 10 ר' יהודה אומ' נפרעין מהן מפני שהוא מיצר
 אמרו לו אע"פ שמיצר עכשו שמח הוא לאחר זמן
 >>אמ' רב נחמן הנח להלכות מועד דכולהו מיצר
 עכשו ושמח לאחר זמן<<¹¹⁷ רבינא
 אמ' גוי לענין פרעון לעולם מיצר אמ' רב
 15 יהודה אמ' רב¹¹⁸ בנות ישראל שהיגיעו לפורקן (!) ולא הגיעו
 עניות טופלין¹¹⁹ אותן בסיד עשירות בסלת בנות
 מלכים בשמן המור שנ' ששה חדשים בשמן המור מאי שמן
 המור רב חייא בר הונא¹²⁰ אמ' סטכת ר' ירמיה בר אבא אמ'
 שמן זית שלא הביא שליש תניא¹²¹ ר' יהודה אומ' אנפקנן שמן
 20 זית שלא הביא שליש¹²¹ ולמה סכין אותן¹²² בו שמשיר את השער ומערך
 את הבשר רב כיבי הוה ליה בריתא טפלה אבר אבר שקל

117–118 מסתבר שהסופר דילג מחמת הדומות: "לאחר זמן... לאחר זמן", ועל-כן השלמתי על-פי כתב-היד האחרים.

118 מו²לגאד אינם גורסים "אמר רב". ואילו ל: "אמ' רב הונא" (טעות סופר? על חילוף כזה ראה מאמרי "משפחות" [לעיל במבוא הע' 2], עמ' 125 הע' 21).

119 כך: "טופלין אותן" גם ו¹ל, וכגירסה בקטע הגניזה. מו²גא גורסים: "טופלות", אלא שגם גירסה זו קדומה היא, שכן היא מתועדת בתשובות הגאונים, מהדורת אסף, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 165.

120 הגירסה "חייא בר הונא" נראית טעות סופר; שאר כתב-היד גורסים: "הונא בר חייא", כבקטע הגניזה (אלא שבב: "חונא"; "חיה").

121–121 הברייתא: "תניא... שליש" מובאת גם בכתב-היד ו¹לגא ובדרפוס, אך איננה מופיעה בנוסח מו². חסרון זה יכול להיות נעוץ הן בדילוג מחמת הדומות ("שלא הביא שליש"), שאירע באב-הנוסח של ענף זה, הן בדרכו של ענף-נוסח זה לקצר, שהרי אין הברייתא מוסיפה כאן דבר על דברי האמורא. [נתן דעתך: ההמשך ("ולמה סכין" וכו') איננו חלק מן הברייתא, שהרי לא נזכר בה ענין סיכה, ו"אותן" – מאן דבר שמה. משפט זה הוא המשך לדברי רב יהודה בשם רב. התופעה, שמקור מופרע באמצעו-על-ידי התלמוד, קיימת במקומות רבים, ראה: ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה", מחקרים ומקורות, א, ניר-יורק, תשל"ח, עמ' 290–292; ובאחרונה: ד' רוזנטל, "בני התלמוד הפסיקו וקפצו להקשות בתוך הברייתא", תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 551–563.] ועיין: ויקרא רבה ה:ג, מהד' מרגליות עמ' קז.

122 "אותן" (דהיינו את "בנות ישראל") היא גם גירסת קטע הגניזה, אבל שאר כתב-היד גורסים: "אותו", דהיינו את שמן המור.

[תלמוד קטע הגניזה]

[כב]

{{שקל}} בהי ארבע מאה זוזי חזייה ההוא גוי דהוה בשיכבותיה
 טפלינן לבנתיה בבת אחת ומיתן כולהי אמ' קטל ביכי בנת אמ'
 רב יוסף מן נימ' ליה לביכי נישתי שיכרא ניקטיל בנאתא דארמ'
 אמרן ליה בנתיה לרב נחמן טפלינן אמ' להי רב ביכי דשאתי
 שיכרא צריכן בנתיה טפלא אנן דלא שתינן לא צריכן בנתן טפלא:

<<תופר>>

ההדיוט טופל¹²³ כדרכו ואומן מכלב היכי דאמי הדיוט אמרין
 דבי ר' ינאי כל שאין יכול לתפור מלא מחט בבת אחת ר' יוסי בר
 חנינא אמ' כל שאין יכול לכרין אימרא בחפת חלוקא: ואומן
 מכלב מאי מכלב ר' יוחנן אומ' מפסיע רבה בר שמואל אמ' מכלבתא:
 מסרגין א' המיטות ר' יוסי אומ' ממתחין מאי ממתחין ומאי

<חיייה בר אבא>

מסרגין כי אתא רב דימי אמ' פליגי בה ר' {אבה בר חיייה} ור' יוסי
 והריוהו משמא דחזקיה ור' יוחנן אמרי חד אמ' מסרגין שתי
 וערב וממתחין שתי בלא ערב וחד אמ' מסרגין שתי בלא
 ערב וממתחין שאם היה רפוי ממתחו איני והא תני ר' חילפותא(!)
 בן שאול שוין שאין מפשילין חבלים כתחלה בשלמ' למאן דאמ'

מסרגין

שתי וערב¹²⁴ הינו דאיצטריך לאשמועינן אין מפשילין חבלין כתחלה
 אלא למאן דאמ' מסרגין שתי בלא ערב השתא שתי בלא ערב
 אסור חבלים כתחילה מיבעיא קשיא אמ' ל רב נחמן בר יצחק לרב
 חיייה בר אבא ומי איכא למאן דאמ' מסרגין שתי בלא ערב
 והתנן מיטה ר' מאיר אומ' משיסרגו שלשה בתים אלמא שתי
 וערב הוא והתני רבה בר שמואל במיטות עד שיסרג שנים ושלשה

123 הסופר טעה בהשפעת הפועל "טפל" המופיע רבות בשורות הקדמות, ותוקן על-ידי אחר: "תופר".

124 ראה להלן הע' 129.

[תלמוד שלנו]

בה ארבע מאה זווי הוה איכא ההוא גוי בשיבכותיה
הויה ליה ברתא טפלה בחד זמנא ומתה אמ' קטלה ביבי לברתי

3

אמ' רב נחמן ביבי דשאתי

5 שכרא בנאתיה בעיאן טפלא אנן דלא שתינן שכרא בנאתו לא בעיאן טפלא
פיסקתא ההדיוט תופר כדרכו היכי דאמ' ¹²⁵ר' ¹²⁵הדיוט אמרי

דבי ר' ינאי כל שאינו יכול להוציא מלא מחט בבית אחת ר' יוסי בר
ר' חנינה אומ' כל שאינו יכול לכוין אמרא בחפת חלוקו והאומן
מכלב מאי מכלב ר' יוחנן אמ' מפסיע רבא בר שמואל אמ' כלבתא

10

ומסרגין את המטות מאי
מסרגין ¹²⁶כי אתא רב דימי אמ' פליגי בה ר' ¹²⁷אמ' ¹²⁷ר' חייא בר אבא ור' אסי
תוריהו משמא דחזקיה ור' יוחנן אמרי חד אמ' מסרגין שתי

ועירב ממתחין שתי בלא עירב וחד אמ' מסרגין שתי בלא
עירב ממתחין שאם היה רפוי ממתחו איני והא תאני ר' חלפתא

15

בן שאול שווין שאין מפשילין חבליט ¹²⁸כתחלה בשלמא למאן דאמ'

ממתחין ¹²⁹שתי בלא עירב ¹²⁹הינו דקא תאני ר' חלפתא בן שאול שווין שאין

מפשילין חבלים לכתחלה אלא למאן דאמ' ממתחין שאם היה רפוי ממתחו השתא
שתי בלא עירב אמרת לא חבלים לכתחלה מיבעיא קשיא אמ' ליה רב נחמן בר יצחק

לר' חייא בר אבון מי איכא למאן דאמ' מסרגין שתי בלא עירב

20 והא תנן ר' מאיר אומ' המטה משיסרג בה שלשה בתים

125 הסופר טעה לכתוב "דאמרי" בהשפעת המשך המשפט, וברור שיש לגרוס: "דאמי" (= "היכי דמי" שכתבביהיד האחרים).

126 כל עדי הנוסח האחרים גורסים: "מאי מסרגין ומאי ממתחין". מאחר שלפי כ"י ק בהמשך הסוגיה (ש' 16-17) הדין נסוב דווקא על "ממתחין", יש קושי בגירסה המחוסרת של כ"י ק בשאלה. אם נבקש לתלות חסר זה בדילוג של הסופר מחמת דומות, יהיה עלינו לשחזר את נוסח כתב-היד כך: "מאי <<ממתחין ומאי>> מסרגין", וגירסה זו והה למצוי בקטע הגניזה.

127 הגהתי על-פי כל שאר כתב-היד.

128 כך! צריך להיות: "חבלים", כגירסת 11לגאד. גירסת מוז היא: "הכלים". היא אמנם יכולה להיות תוצאה של טעות סופר פשוטה, אבל הביטוי "הפשלת כלים" קיים, כידוע, אף הוא. וצ"ע.

129-129 בכל עדי הנוסח האחרים נוסח השאלה הוא: "בשלמא למאן דאמר מסרגין שתי וערב ממתחין שתי בלא ערב". ואמנם, אין בין הנוסח המלא לנוסח המחוסר שבכ"י ק ולא כלום, אבל מכל מקום הוא יוצר תחושה של דגש דווקא בעניין ממתחין (וראה שוב בהע' 126). כך יש להסיק גם מן ההמשך: "... אלא למאן דאמ' ממתחין שאם היה רפוי ממתחו" וכו'. והנה, בקטע הגניזה הנוסח הוא: "בשלמ' למאן דאמ' <מסרגין> שתי וערב", וגם הוא לכאורה וזה מבחינת התוכן, אלא שבו הדגש מושם על עניין מסרגין. וכבר עולה על הלב לומר, שכתב-היד האחרים של תלמוד שלנו שילכו את שתי הגירסאות לרווחא דמילתא, "שדרך המעתיקים היתה לעולם להוסיף ולא להשמיט" (לשונו של ש"י פרידמן, "לאילן הייחוס של נוסחי בבא מציעא" [לעיל במבוא הע' 32], עמ' 115). אולם בהמשך הסוגיה (ש' 18) מצוי חילוף נוסף: בעוד שכ"י ק גרס: "השתא שתי בלא עירב" וכו' (וכ"ה ל, ר"ש בן היתום, ואף קטע הגניזה), גורסים כתב-היד האחרים: "השתא שתי וערב" וכו'. חילוף זה יכול לשנות את פירוש העניין כולו. ואכמ"ל.

[תלמוד קטע הגניזה]

[א7]

- בתי נירין אלמא שתי וערב הוא אלא במסרגין כי אתא רבון אמ'
 דכולי עלמא לא פליגי דשתי וערב הוא אלא כי פליגי במיתוח
 דמר סבר מיתוח שתי בלא ערב ומר סבר מיתוח שאם היה
 רפוי ממתחין מוטיבי מסרגין א' המיטות ואין צריך לומר'
 5 שממתחין דברי ר' מאיר ר' יוסי אומ' ממתחין אבל לא מסרגין
 ויש [אומ' א] <א>¹³⁰ ממתחין כל עיקר בשלמ' למאן דאמ' ממתחין
 שתי בלא ערב הינו דתו יש אומ' לומר' דאפילו שתי בלא ערב
 נמי לא עבד[ינן] ואלא מאי היא דעבדינן שאם היה רפוי ממתחו
 אלא למאן דאמ' ממתחין שאם היה רפוי ממתחו מאי אתו
 10 יש אומ' למימ' דאפילו מיתוח נמי לא מאי איכו ניעבד אין
 כמה דאיפשר למלויי במאני נימלי ולא טרחינן מעמדין תנור
 רחיים וכירים במועד ר' יהוד' אומ' אף¹³¹ מכבשין א' הרחיים כתחלה
 מאי מכבשין ר' יהוד' אומ' נקורתא דרחיא רב יחיאל אמ' בת
 עינא מאן דאמ' נקורתא דריחיא וכל שכין בת עינא מאן
 15 דאמ' בת עינא אבל נקורתא דריחיא לא מוטיבי מעמדין
 תנור כירים וריחיים במועד ובלבד שלא יגמור א' מלאכתן
 דברי ר' אליעז' וחכמ' אומ' יגמור ר' יהוד' אומ' משמו מעמידין
 א' החדשה ומכבשין א' הישנה ויש אומ' אין מכבשין כל
 עיקר בשלמ' למאן דאמ' נקורתא דריחיא הינו דמשכחת
 20 לה בישנה נמי דמהני לה נקארא לישנה אלא למאן דאמ' בת עינא

130 במקור היה כתוב "אף" (ועדיין ניתן לראות זאת בתצלום שכדי), ועובתה הפ"א הסופית להיות נו"ן סופית, ומעל המלה הוספה יר"ד = "אין".

131 כך, בניגוד לרוב מוחלט של עדי הנוסח הגורסים במשנתנו: "אין". אבל כגירסת קטע הגניזה גורס גם כ"י קופמן של המשנה. לפי גירסה זו, ר' יהודה מיקל ביחס לתנא הקודם. למשנה זו אני מקווה להקדיש דיון במקום אחר.

[תלמוד שלנו]

- אלא כי אתא ראבון אמ' במסרגין דכולי עלמא לא פליגי דשתי ועירב כי פליגי בממתחין
 מר סבר ממתחין שתי בלא עירב ומר סבר שאם היה רפוי ממתחו מוטיבי מסרגין את המטות ואינו צריך לומר
 שממתחין דברי ר' מאיר ר' יוסי אומ' ממתחין אבל לא מסרגין 5
 ויש אומ' אין ממתחין כל עיקר בשלמא למאן דאמ' ממתחין¹³²
 שתי בלא עירב הינו דאתו יש אומ' לאיפלוגי 8
- אלא למאן דאמ' שאם היה רפוי ממתחו במאי¹³³ פליגי
 אלא ליש אומ' מתוחי נמי לא מאי טעמא 10
 כיון דאפשר לממלייה במאני לא טרחינן¹³³ מתניחין מעמידין תנור
 וכירים וריחים במועד ר' יהודה אומ' אין¹³⁴ מכבשין את הרחים לכתל<ח>לה
 ועושין מעקה לגג ולמרפסת מעשה הדיוט אבל לא מעשה אומן ושפין את
 הסדקים ומעגילין אותן במעגלה ביד וברגל אבל לא במחלצים גמרא
 מאי מכבשין רב יהודה אמ' מינקר ריחיא רב יחיאל אמ' בת עינא מוטיבי 15
 מעמידין תנור וריחים וכירים במועד ובלבד שלא יגמור מלאכתו
 דברי ר' אליעזר וחכמ' אומ' יגמור ר' יהודה אומ' משמו מעמידין
 את החדשה ומכבשין את הישנה ויש אומרינן אין מכבשין כל
 עיקר בשלמא למאן דאמ' מנקר ריחיא הינו דמשכחת
 לה כישנה(!) אלא למאן דאמ' בת עינא 20

132 כך גורסים גם וולגר, ואילו מ גורס: "מסרגין"! ו2א — ליתא. וראה לעיל הע' 129, ואין כאן מקום להאריך.

133–133 הניסוח בכתב־היד איננו אחיד. מ2 גורסים: "אלא למאן דאמ' שאם היה רפוי ממתחו אבל ליש אר' ממתחי (2: ממתחו) נמי לא? ! אין! כיון דאיפשר לממליא (2: לממלייה) במאני לא טרחינן". כך, בניסוח מוקשה (מאי "אבל"?), גורסים גם ל (אלא שהוגה "אכל" <אין>), גא. לעומת זאת, גירסת ו1 היא: "אלא למאן דאמ' שאם היה רפוי ממתחו מכלל דיש אר' סברי דלא ממתחין" היא לשון נמי לא? ! אין! כיון דאיפשר" וכר' (נראה שהלשון "מכלל דיש אר' סברי דלא ממתחין" היא לשון פירוש, שחדרה לתוך הטקסט, וזו היא שגרמה לסופר לדלג אחור מחמת המלה "ממתחו" [השנייה, זו הפותחת את לשון החמיה: "ממתחו נמי לא? !"], ולהעתיק את המלים "שאם היה רפוי" בשנית). ריבוי הניסוחים וההגהות בכתב־היד מצביע על כך, שחלו פה ידים, שביקשו להקל על קריאתו של נוסח קשה.

134 כך הגירסה בכל כתב־היד של התלמוד, וברוב עדי הנוסח של המשנה, למעט כ"י קופמן הגורס: "אף", כגירסת קטע הגניזה. וראה לעיל הע' 131.

[תלמוד קטע הגניזה]

[ב7]

- בת עינא לישנה מאי מהניא מי סברת דלא נקירא כגין¹³⁵ דנקירא
 ישנה מערב יום טוב דבחולו שלמועד עביד לה בת עינא דקא
 באעי ארווח בה טפף פורתא רב חונא שמעיה לההוא גברא
 דהוה קאיי קא נק[ר] ר[חייא] בחולא דמועדא אמ' מאן¹³⁶ האיי דקא
 5 מחיל יומא {טבא}¹³⁷ איתחיל גופ<י>ה¹³⁶ סבר לה כיש אומ' [דר]ש רב
 חמא מעמ<י>דין א' הרחיים ונוקרין אונתם בחולו שלמועד רבין []
 אומ' סוס וחמור שרוכב עליו מותר ליטול ציפרניו בחולו
 שלמועד ודוקא סוס וחמור אבל טחונא דר' חייא לא ורב
 יהוד' אמ' אפילו טחונא דרחיא שפיר דאמי רב יהוד' שרא
 10 למישקל טופרי לטחונא ולמבנא אמנת רי[חייא] ולאוקומי
 ריחייא ולמנקר ריחייא ון [] אוריא רבא שרא לסרוקי
 סוסיא ולמבנא איקריפיטא ולמבנא איצטבא רבא שרא
 למישקל דמא לחמארא אמ' אביי לרבא תניא דמסיע לך
 מקוזין¹³⁸ דם לבהמה לחייה ולעוף ואין מונעין רפואה מבהמה
 15 בחולו שלמועד¹³⁸ רב יהוד' שרא למירק כיתנא בחולו שלמועד
 מאי טעמ' מעשה הדיוט הוא רבא שרא לכסכוס קירמי בחולו
 שלמועד מאי טעמ' מעשה הדיוט הוא אמ' ר' יצחק <בר> אמי אמ'
 רב חסדא וקטורי בידי אסיר מאי טעמ' מעשה אומן הוא [אמ']
 רבא האיי תפשיחא על דעתא דבהמה שרי על דעתא לאקולי

135 כך. על צורה זו ראה גם לעיל הע' 66.

136–137 כך היא גם גירסת רבנו חננאל. וראה לעיל במבוא, הע' 47.

137 מעל המלה מופיע בגוף קטע הגניזה ניקוד, אך אינני מבין לגמרי את תכליתו. אם כוונת מחיקה יש כאן, היינו מצפים שהיא תכלול גם את המלה "יומא", ותציע תחת צירוף זה ("יומא טבא") צירוף אחר (אולי: "מועדא", ראה מאמרי "משפחות" [לעיל במבוא הע' 2]. עמ' 135). אך אין כל סימן לחיקון שלם מעין זה בגוף קטע הגניזה.

138–139 לשון הברייתא המובאת כאן בקטע הגניזה זהה ללשון הברייתא בתוספתא מועד קטן פ"ב הי"א, מהדורת ליברמן, עמ' 371.

[תלמוד שלנו]

בת עינא למה ליה

- דקא
באצי ארווחי בה טפי פורתא רב הונא שמעיה לההוא גברא
דקא נקר ריחיא בחולא דמועדא אמ' מאן¹³⁹ האיי
5 אתחל גופיה דקא מחיל יומא טבא¹³⁹ סבר לה כיש אומרין דרש רב
חמא נוקרין¹⁴⁰ רחים בחולו שלמועד¹⁴⁰ ומשום רבינו
אמרו סוס שרוכב עליו וחמור שרוכב עליו מותר ליטול צפרניו¹⁴¹ בחולו
שלמועד אבל חמארא דרחיא לא
רב יהודה שרא
למשקל טופרי דחמארא דרחיא ולא קומי¹⁴² ריחיא
10 ולמבנא אמת המים דרחיא ולמבנא אוריא רבא שרא לסרוקי
סוסיא ולמבנא אקרפיטא ולמבנא אצטבה¹⁴³ רבא שרא
למשקל דמא לבהמה בחולא דמועדא אמ' ליה אביי תניא דמסייעא לן(!)
מקיזין דם לבהמה ואין מונעין רפואה מבהמה בחולו
15 שלמועד

רבא שרא לכסכוסי קירמי
מאי טעמא מעשה הדיוט הוא אמ' ר' יצחק בר אמי אמ' רב חסדא
קטורי בי ידי¹⁴⁴ אסיר מאי טעמא מעשה אומן הוא אמ' רבא האי מאן
דמתקין ארעא אדעתא דבידרי שרי אדעתא דארעא

139-139 נוסח זה מתועד (בעיקרו) גם בכתב-היד 11gא, בקטע-גניזה JTS ENA 3382/11 ובדפוס. לעומת זאת, גירסת מוצל היא: "האי דקא מחיל יומא טבא אתחיל גופיה". על חילוף זה ראה מאמרי "משפחות" (לעיל במבוא הע' 2), עמ' 133-135, ולעיל במבוא הע' 47.
140-140 כך, בעברית, גם 11gא. קטע-הגניזה הנ"ל (בהערה הקודמת) והדפוס. לעומת זאת גירסת מוצל ותלמיד ר' חיאל מפאריס (עמ' עד) היא: "נקרין ריחיא בחולו דמועדא", בארמית. וראה מאמרי הנ"ל, עמ' 138-139.

141 "צפרניו" היא גם גירסת ג. והכוונה היא אפוא לנטילת הציפורניים של הסוס או החמור. כך משתמע גם מגירסת מוצל: "לו צפרניים". אבל 11gאד גורסים: "צפרנים". וראה במאמרי הנ"ל, עמ' 139 הע' 78.
142 כך, בשתי חיבות, גם מ. בשאר כתב-היד מילה אחת: "ולאקומי".
143 כך, בשינוי תכתי, גורסים גם 11gאד. אבל מוצל אינם גורסים "ולמיבנא איצטבא". וראה דברי ר"ש בן היתום (עמ' 40): "ולא גרסי" ולמיבני איצטבא כי יש גירסות כתוב בהן למיבני אקרפיטא ולמיבני איצטבא דמשמע תרי מילי, ואינו אלא פירוש. עיין גם: ראבי"ה, עמ' 506. וכקביעתו של תלמיד ר' חיאל מפאריס (עמ' עז): "ולמיבני ארקפיטא (!) — הוא אצטבא". ועיין גם בתוספות, ד"ה אצטבא (וראה דברי המהרש"א על אתר). השווה: י"נ אפשטיין, "הערה למאמרו של א. ל. סוקניק לכתובת כרים", מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 951, וראה מאמרי הנ"ל, עמ' 132 הע' 51.

144 על-פי עדות הראשונים יש הגורסים "בידי" בדל"ת, ויש הגורסים "ביר" ברי"ש (עיין: תוספות, ד"ה קיטורי; ר"ש בן היתום, עמ' 40; שיטה לתלמיד ר' חיאל מפאריס, עמ' עז הע' 5). אבל בכל כתב-היד הגירסה היא בדל"ת (א גורס כמו ק: "בי ידי" בשתי חיבות), וכך גורס גם קטע הגניזה.

[תלמוד קטע הגניזה, קיימברידג' T-S NS 329.705]

[א8]

- מאילנא אסיר מנא¹⁴⁵ ידעינן או שקיל דחד גיסא ושביק דחד
 גיסא ההוא על דעתא דבהמה או שקיל חדא כבסא ושביק
 חדא כבסא על דעתא דאילנא וכן זוכיא דארעא על דעתא
 דבהמה שרי אברויי פירא אןסיר] היכי ידעינן שקיל בתרי
 הדרי שרי שקיל קטיל מביני אלומי על דעתא לאברויי פירא 5
 הוא ואסיר וכן זועי(?)¹⁴⁶ אילני על דעתא דציבי שרי לאברויי
 אילני אסיר היכי ידעינן שקיל דחד גיסא ושביק דחד גיסא
 על דציבי הוא ושרי שקיל קטיני מביני אלומי לאברויי אילני
 ואסיר אמ' רבא למפתח מיא על דעתא דכוארי שרי על
 דלתא דתיקנא דארעא אסיר היכי ידעינן עביד תרין פתחי 10
 אדעתא דכוארי הוא ושרי פתח חד פיתחא אדעתא דןארעא
 הוא ואסיר אמ' רבה בתוהלי שרי למעצנין אסיןר] א
 אמ' אפילו למעצנין נמי שרי רבינא
 פרקמטיא האבד דמיין ושרי דאמ' רבה פרקמטיא כל שה] [
 אסיר ור' יוסי בר ר' אבון אמ' פרקמטיא הןאב] דמותר רבינא 15
 הוה מסיק זוזי בעקרא דשנואתא אןתא לקמיה דר'ב אשי אמ'
 ליה מהוא למיזל הידוא¹⁴⁷ עילויהו אן
 ר' לבתר יומא איברר להו]
 [ותניא נמי גבי עבו' זר']
 20 [] אין מיהן בהמה עבןדים]

145 נראה שיש לקרוא: "מנא", וכלשונו של רי"ץ גיאת (מאה שערים, ב, פירטה, תרכ"ב, עמ' טו), אך הקריאה בספק.

146 הקריאה בספק. אם היא נכונה — לפנינו צורת מקור של השורש ז"ע, ופירושה יהיה: לנענע (את האילן כדי שיפלו ממנו "ציבי")?

147 "הידוא" — כך נראה בתצלום שכירי, וצ"ל "הידנא".

[תלמוד שלנו]

- אסיר היכי דאמי שקל מוליא¹⁴⁸ במוליא ונצא בנצא
 אדעתא דבידרי ושרי שקל מוליא ושדא בנצא ונצא בשדא במוליא
 אדעתא דארעא ואסיר¹⁴⁸ ואמ' רבא האי מאן דמזכי זוכיא אדעתא
 דציבי שרי אדעתא דארעא אסיר היכי¹⁴⁹ שקל
 5 רבובי ושבק זוטרי אדעתא דציבי שקל רבובי וזוטרי אדעתא דארעא
 ואמ' רבא האיי מאן דפתח מיא לארעא אדעתא דכוארי שרי¹⁵⁰
 אדעתא דארעא אסיר¹⁵⁰ היכי דאמי פתח תרי באבי חד מעילאי וחד מתתאי
 אדעתא דכוארי פתח חד באבא אדעתא דארעא
 ואמ' ראבא האי מאן דפשח דקלא אדעתא דחיותא שרי
 10 אדעתא דדקלא אסיר היכי¹⁴⁹ שקל כוליה מחד גיסא
 אדעתא דחיותא מהאיי גיסא ומהאייגיסא (!) אדעתא דדקלא
 ואמ' רבא הני דיקלי תוהלאני מגזרנהי שרי מיצינהי אסיר רב פפא
 אמ' כיון דמתלעא
 בפרקמטיא (!) האבוד דאמי ושרי ואמ' רבא פרקמטיא כל שהוא
 15 אסיר אמ' ר' אסי בר ר' אבא ובדבור (!) האבוד מותר ראבינא
 הוה ליה ההוא עיסקא דהוה מזדבן בשתא אלפי שהייה לבתר חולא דמועדא
 זבניה בתליסר אלפי ראבינא הוה מסיק זוזי בבני אקרא דשנאותא
 אתא לקמיה דרב אשי אמ' ליה מהו למזיל האידנא עליהו אמ' ליה
 כיון דהאידנא הוא דמשכחת להו ביומי אחריני לא משכחת להו
 20 כפרקמטיא האבוד דאמי ושרי תניא {{נמי הכי}} גבי ע"ז כי האיגונא (!)
 הולכין ליריד שלגוים ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות בתים שדות
 וכרמים¹⁵¹

148-149 לחילוף הנוסח בין משפחות כתב־היד של תלמוד שלנו במשפט זה, ראה מאמרי "משפחות" (לעיל במבוא הע' 2), עמ' 145-147. ואפשר שיש בכוחו של קטע הגניזה להכריע במחלוקת הפרשנית בעניין המונח "בי דרי" הנזכר כאן (עיי' : תוספות, ד"ה מוליא ; ודברי תלמיד ר' יחיאל, עמ' עח), לטובת אלה המפרשים אותו כ"דיר של בהמה", ולא מקום לדוש. שכן הוא מציין, כי תכליתה של פעולת "זוכיא דארעא" (שהיא המקבילה ל"מתקין ארעא" של תלמוד שלנו, עמ' קודם שו' 19), היא "אדעתא דבהמה".

149 כך, ללא 'דאמי', גורס ק בלבד. ואולם סגנון מחוסר זה נמצא בכ"י ק גם להלן (שורה 10), ועל כן ספק אם מדובר בהשמטה של הסופר. סגנון זה נמצא גם בתשובת גאון, ראה : ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 54 שורה 36.

150-150 מ : "אסיר... שרי" ! אולם מסתבר שאין זו אלא טעות סופר.

151 המלה "כרמים" איננה מופיעה בענף מו.

[תלמוד שלנו]

- 1 וכותב ומעלה בערכים¹⁵³ מפני שהוא כמציל מידם
- 2
- 3
- רב שרא ליה לרב חייא בר אשי למיגדל אוהרי בחולו שלמועד מאי טעמא
- 5 מעשה הדיוט הוא אבל עיולי אסיר מאי טעמא
- מעשה אומן הוא רב יהודה שרא ליה לאמי תנורא
- למגדל תנורי ולרבה בר עיסי למגדל מהולאתא איני והא תאני
- רבה בר שמואל שוין שאין גודלין תנור לכתחלה לא קשיא
- כאן¹⁵⁴ בימות החמה כאן¹⁵⁴ בימות הגשמים עושין מעקה לגג ולמרפסת
- מעשה הדיוט אבל לא מעשה אומן היכי דאמי מעשה
- 10 הדיוט רב יוסף אמ' הוצא ודפאנא במתניא תאנא צר בצרור
- ואינו טח בטיט שפין את הסדקין ומעגילין אותן וכו'
- 13
- 14
- 15 השתא במעגלה אמרת שרי ביד וברגל מיבעיא הכא קא אמ'
- שפין את הסדקין ומעגילין אותן כעין המעגילה ביד וברגל אבל
- לא במחלצים מתניתין הציר והצנור והקורה והמנעול והמפתח
- שנשברו מתקנן במועד ובלבד שלא יכוין
- מלאכתו במועד וכבשים שהוא יכול לאכול מהן במועד כובשן
- 20 גמרא ורמינהי עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים

153 כל תב"היד גורסים: "בערכאות", אבל "ערכים" היא גם גירסת התוספתא מועד קטן פ"א הי"ב, מהדורת ליברמן, עמ' 368. וראה: תוספתא כפשוטה, מועד קטן, עמ' 1240.

154-155 הגירסה "כאן... כאן" היא גם גירסת ו1ד וקטע-גניזה JTS ENA 3382/11, אבל מוגלא וקטע-הגניזה גורסים: "הא... הא". וראה מאמרי "משפחות" (לעיל במבוא הע' 2), עמ' 138.

הרחקות נידה באשכנז הקדומה: החיים והספרות

ישראל מ' תא-שמע

דיני נידה הם מן המסובכים והקשים בעולמה של ההלכה, וניכרים בהם רבדים שונים של התפתחות, מן הקולא אל החומרא, בכל התקופות. התלמוד עצמו מכיר בקיומם של שלבים היסטוריים שונים, ומלבדם נתקיימו כבר בתקופה העתיקה חילופי הלכות בין הכיתות השונות, במסגרתה של היהדות והקרובות אליה מחוצה לה. לצד כל אלה רווחו בקרב העם מנהגי חומרא והרחקה רבים, מהם בעלי אופי קיצוני מאוד, שנבעו מאמונות עממיות שונות בנוגע למה שנתפס כמהותה הביולוגית המסוכנת של התופעה. מקצת אלה זכרם בא בתלמוד, בעיקר אגב הבעת התנגדות הלכתית להם, ובימי הביניים הועלו כל אלו על הכתב — ונתקדשו בכך — ואליהם ניתוספו הרחקות אחרות, שנעתקו בחלקן מן הסביבה הנכרית. על עניין זה נכתב הרבה, ואין בכוונתי לעסוק בעניין כולו, אלא בפרט אחד בלבד מתוכו, ובדרך קליטתו, ודחייתו, באשכנז של ימי הביניים.

י' דינרי הקדיש מאמר מפורט להרחקות עממיות אלו, שאין מקורן בהלכה, ובעיקר ביקש להגדירן ולהבדילן מגדרי פרישות אישיים שמקורם בתקנות הלכתיות מן השורה, ומטרתן להציב סייג בפני קירוב-בשר ממשי, שהוא אסור מן התורה, ולמנוע היטמאות הלכתית, בימים שעדיין נהגו בהן בהלכות טומאה וטהרה.¹ בהקשר זה הדגיש דינרי יפה את חשיבותו המעשית של ההבדל שבין ימי הראייה לימי הליבון. הבדל זה אין לו משמעות ותוכן מבחינת ההלכה, כי אין איסור הנידה לבעלה סר עד לאחר שתטבול האשה טבילה כשרה כהלכתה, שמועדה בתום שבועה ימי ליבון; אדרבא, יותר יש מקום לתקנות הרחקה אלו דווקא בימי הליבון, שסכנת קירוב-בשר בהם גדולה יותר מבימי הראייה. לעומת זאת, האמונה העממית שתלתה סכנת נפשות בכל מי ומה שבא בקשר עם דם הנידה, וגזרה מתוכן הרחקות נוספות וקיצוניות ביותר, אמונה זו הבדילה היטב בין ימי ראיית הדם לבין שבועת ימי הנקיים, שהרי בהעדר דם נידות נעדרת, כמובן, גם סכנתו. עוד העיר דינרי בצדק, כי רק הבחנה זו יכולה לבאר את המנהג העתיק לפיו רחצה הנידה את כל גופה במים שאובים, רחיצה היגיינית גרידא, בתום שבועת הימים הראשונים, מנהג שרבו מתנגדיו, כפי שאנו עתידים לראות להלן. רחיצה זו באה לטהר את הגוף ולנקותו מזוהמת הדם המסוכן שרבצה

בו שבעת ימים, ולאחריה הוסרו כל אותן מגבלות הרחקה שמקורן באימת סכנה זו. — מנהג רחצה זה, שעקבותיו מצויים במקומות שונים בספרותנו העתיקה, ושעורר פולמוס גדול בכל התקופות, הוא עניינו של מאמר זה.

א

אולם תחילה יש להטיל הבחנה כללית אחת בנאמר, כדי ליצור מסגרת היסטורית נאותה לדיון. דינרין דן בכל המקורות הספרותיים שהעלה: גאונים, ראשוני ספרד ואשכנז, רמב"ם ומקורות ארץ-ישראליים, בחדא מחתא ובמישור אחד, בנסיגה להראות כי תפיסת החומרות החוץ-תלמודיות בנושא של סכנה ולא של הלכה, תקל עלינו את הבנתם הנכונה והפשוטה של אותם מקורות. אולם בתפיסה סוחפת זו של המקורות ניטשטש הבדל חשוב שביניהם. ההרחקות החוץ-תלמודיות אכן אינן עולות בנושא הלכתי בכל רחבי תחום התרבות הגאונים-הספרדי לתולדותיו, שהוא מיוסד על עקרונות ההלכה התלמודית בלבד, וערך המנהג בו משני, אולם הן נידונות בנושא הלכתי של ממש בכל תחום התרבות האשכנזי ובנותיו, מפני שכל עולם המנהג נתפס שם כחלק בלתי נפרד של מערכת ההלכה, בין אם יש מקור לדברים בתלמוד הבבלי ובין אם לאו. אמנם, אין ספק שהרחקות קיצוניות אלו ודומיהן רווחו בכל רחבי היישוב היהודי — ואף הנכרי — באשכנז ובספרד, בבבל ובכל הגולה כולה, אולם אין בעלי ההלכה דנים בהן גברי איסור או היתר של הלכה, אלא בחוג בני אשכנז בלבד. וכבר הביא דינרין עצמו תשובת הרמב"ם (בלאו, סי' שך) בעניינים אלו, שהשיב לשואליו כי כל עוד מתקיימות חומרות אלו בידם כמנהגי פרישות מצד "הזוהמה" או "מפני הסייג", אין הוא מבקש להניאם מזה, ו"אין בזה אלא חיוב מה שאינו חייב", אולם אלה החושבים שזו היא דרך ההלכה עצמה, חובה היא להתריע ולהודיעם כי אין הדבר כן, ואין זו אלא הלכה קראית בלבד; והרמב"ם עצמו לא נהג בביתו בכל זה, כמו שהביא דינרין. בוודאי צודק דינרין באומרו כי הרחקות קיצוניות וחוץ-תלמודיות אלו אין מקורן בהלכה, אלא ברפואה עממית ובאמונות עממיות, וכי כך התייחסו אליהן גם הגאונים, אף שברבות הימים אימצו אף הם חלק מהן, בעיקר מתוך התחשבות בעמי הארץ. אולם לא כך היה המצב בארצות האשכנזים ובספרותם, שבהם נודע למנהג הרווח ערך של הלכה, ולמעלה מזה. על-כן יש לתקן את דבריו שם, עמ' 303, כי "דברים אלו נמצאים בספרות הרבנית באשכנז ובספרד, שגדולי הפוסקים מביאים מנהגי הרחקה שונים", ואין הדבר כך. גדולי הספרדים עד זמנו של הרמב"ם מזכירים זאת כמצאות עממית רווחת, בלא תוספת כל חוות-דעת הלכתית, ואף כך הזכרות אלו נדירות ביותר אצלם, ולא ציין דינרין מן התחום הספרדי אלא משפט אחד בלבד, סתמי וכללי, מתוך שו"ת רבי יוסף אבן מיגש, והוא: "בפרט במקומות הללו שכשהאשה נדה מתעכבים כל צרכי הבית בכלל". וזה הכל. ההזכרות הללו ברמב"ם הן ממצרים, והן משקפות את מנהג בני ארץ-ישראל והמזרח, ואין לזה כל קשר עם ההלכה הספרדית המסורתית. אדרבא, תשובת הרמב"ם הנ"ל, המסתייגת מאוד, היא המאפיינת את גישתם של בעלי ההלכה הספרדיים. רק חכמי אשכנז, והם בלבד, בעקבות מסורת בני ארץ-ישראל, מייחסים משקל הלכתי לחומרות אלו ודנים בהן דיון של הלכה, וזאת מתוך עמדתם המסורתית המייחסת משקל וערך הלכתי ממשי למנהג הדתי הרווח, ומתוך יחסם לספרות רבנית דוגמת ה"ברייתא דנידה" כמקור בעל ערך הלכתי ידוע. צא וראה שכל המשתמשים ב"ברייתא" זו שייכים כולם לחוג התרבות האשכנזי, ואין אף

ספרדי בהם, עד לתקופות מאוחרות. חילוף זה שבין אנשי בבל ובני ארץ-ישראל רשום כאחד מסעיפי ספרות החילוקים שבין אנשי מזרח ואנשי א"י, ספרות שמקורה במאה השמינית לערך, והוא מתועד גם במקורות ארץ-ישראליים נוספים, כפי שציין דינרי עצמו בהערה 93, אך אין זה דבר צדדי בחקר הלכות אלו, אלא עניין מרכזי ביותר. ההלכה הארץ-ישראלית הקדומה נטתה להחמיר הרבה בדיני נידה, וממנה הושפעו הקראים מזה, ואנשי איטליה ואשכנז מזה, שהם שני הריכוזים העיקריים בישראל, שנודעה עליהם השפעה הלכתית ארץ-ישראלית במשך תקופה ארוכה. מן הרמב"ן ואילך — ובמידה לא מועטה: בגללו — החלה חודרת המסורת האשכנזית אט-אט אל עולם התורה הספרדי, ומאוחר יותר נזכרת "ברייטא דנידה" וקצת ענייניה, פה ושם, גם בדברי חכמים ספרדים. הווה אומר: חידושו של דינרי כי ההרחקות החוץ-תלמודיות המלוות את דיני נידה מקורן באמונות עממיות וכי כך דנו בהן בעלי ההלכה, נכון ביחס לעולם ההלכה הגאוני-ספרדי, אך אינו נכון לגבי התחום האשכנזי, שבו דנו בעלי ההלכה בשאלות אלו כשאלות הלכתיות לכל דבר.

ב

נשוב עתה לעניין רחיצת-הביניים, בין ז' דראייה וז' דנקיים, שפתחנו בה. בראש ספר הפרדס לרש"י, הלכות נדה (עמ' ד-ו), בתוך הדברים נמצא כך:

ועוד יש בני אדם שקורין לאותן ז' אחרונים ימי ליבונה לפי שמתרחצת בחמין ומתלבנת בבגדים נאים, וכולן אינן פורשות עכשיו מן הטומאה ואוכלות ושותות עם בעליהן, ועושות לבעליהן כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה, מזיגת הכוס, והצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו באותו הליכון שלהן. וזו רעה גדולה, כמו ששנינו

ומביא מעשה באדם אחד וכו' (שבת י ע"א) וענין אליהו שאמר לאשתו "בימי ליבונך מהו איתך" וכו', שממנו עולה בפירוש שאין הבדל בין ימי הטומאה וימי הליכון, וסיים:

וכל זמן שלא טבלה ישנו בהיכרת, לפי שאינה יוצאת מידי טומאה לעולם עד שתטבול, ואפילו תשב מאה ואלפיים נקיים... ולפיכך אסור ליקרב אצל בעלה עד שתטבול. כך ראיתי רבי נוהג, ואפילו במסירת מפתח או שום דבר אחר מידו לידה היה פורש.

וכאן ממשיך הקטע ואומר:

ואם תאמר, וכי מאחר שצריכה נדה טבילה, מה זו טהרה שהן עושות בחמין? דע והבין שהנשים עושות מליבן, לפי שבשעת טומאתן היו מחליפות בגדים שלהן ולובשות בגדים מכוערין, כדי שתתגנו על בעליהן ולא יבואו לידי הרגל עבירה, ולאחר שהיו פוסקות לשבעתן היו רוחצות ולובשות בגדים נאים, לפי שהיה קשה להן להתגנות כל כך. וכאשר ראו [כתוב] ימי ליבון האשה, התחילו לומר שאלו הן הימים שדברו בהן חכמים, והתחילו לעשות קבע, והנשים היו משרתות את בעליהן באותן הימים, ואסור לעשות כן... מפני הרגל עבירה... וישר כח האשה שאינה מתלבנת ואינה רוחצת, ומתגנה לעולם עד אחר הטבילה, שכשם שישנה בהיכרת

בעת טומאתה, כך ישנה נמי עד שתטבול... ועוד יש רעה חולה אשר דבקו בה, שמתוך שנהגו באותה רחיצה שעושות בימי ליבון שלהם, התחילו לעשותה קבע, ושכחו עיקר רחיצה סמוך לטבילה שנעשית כהלכתה, וכמעט שבאות לידי ממזרות גמור, שהרי אותה רחיצה רחוקה מן הטבילה, וכבר יבשו עליהן כל חבורות וגרבים ויש בהן חציצה... ולפיכך מצוה להשכיח אותו מנהג, ולהשפילו ולהעלותו מעליהן, שמתוך שעשו אותו קבע התחילו לומר לא אלו מטהרין... ומכל מקום סמוך לטבילה צריך ללבן ולרחוץ את עצמה...

למדנו מכאן, שלאחר רחיצת הביניים בתום ז' ימי הטומאה, נהגו אותן נשים קירבה ביתית גמורה עם בעליהן, למעט חיי אישות, והסירו מעליהן כל גזירות קשות, כולל אלו שמקורן בתלמוד ועניינן הרחקה מן הרגל עבירה, ועל כורחך אין לכך קשר עם אותן דעות עצמיות בדבר סכנת דמי הנידה, אלא עניין אחר הוא, ומתחומה של ההלכה. אין אנו יודעים מי הם אותם "בני אדם" והיכן נמצאו, אולם רש"י לחם בהם בתקיפות רבה, והקדיש לכך כרבע מהלכות נידה שלו. כבר העירותי² כי מקורו של ההיתר לנידה לרחוץ בחמין שאובין בתוך ימי נידותה, עם תום דמה, מתברר לנו, במפתיע, מתוך ספר הפרדס עצמו במקום אחר, בעמ' עא, תחת הכותרת "ענין איסור והיתר", וכך נאמר שם: "נדה אם רוצה ליתן שמן בראשה תתן, ואם ביקשה לרחוץ תרחוץ בתוך ימי נידותה, ובעשרים וארבע ימים מטהרתה... ומותר לה לרחוץ...". המהדיר העיר שם: "דין זה לא מובא בספרי הפוסקים וכל המאמר צריך ביאור", אולם כל "ענין איסור והיתר" זה מהלכות ארץ-ישראל, וניתן להיווכח בדבר על-נקלה מתוך השוואתו אל הקטעים הארץ-ישראליים הקדומים, מן הגניזה, שפרסם מ' מרגליות,³ הלוקחים מתוך פנקס הלכה ארץ-ישראלי, ומתאימים מלה במלה לרוכ סעיפי "ענין איסור והיתר". נמצא שמתירי הרחיצה אנשי א"י הם וההולכים במסורתם, אלא שיש להניח כי בא"י התירו לאשה לרחוץ בלבד,⁴ אך לא לשרת את בעלה בהצעת המיטה וכד' לאחר שרחצה, ונשתלשל ההיתר הזה בטעות, לאחר שנעקר מנהג הרחצה ממקומו ונשתל במדינה אחרת, ובדרך שהתווה רש"י. בין כך ובין כך סביר להניח, כי לא מקרה הוא שמנהג רחיצת-הביניים מקורו בא"י דווקא, שמתוך חומר שהחמירו עליה בתחילתה, להטיל עליה הרחקות רבות וקיצוניות, הקלו לה בסופה, שתוכל לרחוץ ולהחליף בגדיה עם תום מעיין דמיה, ולמעט הרחקותיה. ואילו בבבל, שם נשמרו דיני הרחקה מינימאליים, כפי שהם מפורשים בתלמוד, לא היה צורך להבדיל בין שני שלבי הנידות. באיזה מקום שהוא, אם בא"י עצמה ואם מחוצה לה, הורחב היתר רחיצת-הביניים, בטעות — כדעת רש"י — או ככוונת מכוון, וניתנה לו משמעות הלכתית עמוקה יותר, לפיה נתבטלו לאחריו כל הרחקות הנידה כולן, חוץ מקירוב-בשר ממש.

2 בספרי: מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 51.

3 מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים, תשל"ד, עמ' לט ואילך.

4 גם כך מעניינת העובדה, כי לאחר שנקבעו הלכות נידה לרש"י בספר הפרדס, ובהן שלילת רחיצת-ביניים זו בתוקף רב, נקבעו בספר גם ענייני איסור והיתר הנ"ל, ובתוכן היתר מפורש לרחיצה זו. הדבר נובע מאופיו הליקוטי של ספר הפרדס, שכל המובא בו כפוף לכלל "משנה לא זוהי מקומה". ואין זה המקרה היחיד של סתירה פנימית בתוך הספר הזה.

ג

ראינו למעלה כי רש"י דחה את מנהג הרחיצה, והמליץ לבטלו ולעוקרו מן השורש, מפני שתועלתו פסיכולוגית בלבד, ואילו נזקיו גדולים, בכך שהוא מביא לידי הרגל עבירה ולידי מיעוט ההכרה בחשיבות הרחיצה הסמוכה ממש לטבילה, שהיא הכרחית מצד ההלכה. אולם באמת יש לפקפק הרבה אם אמר רש"י כך. הלכות נידה הנ"ל נמצאות שוב, בצורה מקבילה, בספר ליקוטי הפרדס, אשר לפי שמו ועניינו, הוא קיצור ועיבוד של ספר הפרדס, בכל סעיפיו. להפתעתי מצאתי שאף-על-פי שבכל יתר הספר כך הוא המצב, הרי בהלכות נידה קיים הבדל מהותי ויסודי בין שני הספרים, והם חלוקים ביניהם בכמה פרטים,⁵ ובעיקר בשאלת היתר רחיצת-הביניים. וכך הוא העניין: עצם הוויכוח שבין רש"י ואותם "בני אדם", התופס לפנינו כרבע מהיקף הלכות נידה שבספר הפרדס, אינו נמצא כלל בליקוטי הפרדס, אך לעומת זאת, במקביל לנאמר בספר הפרדס עמ' ג באמצעו:

הנדה והיולדת טמאות לקוץ... אבל מחמירין אנו על עצמינו ואין אנו אוכלין עימה בקערה... וכל מה שיוכל ירחיק ממנה... ובעת טהרתה מכבסת הבגדים במים ומעבירה מהם הכתם, וכל אשר אתה ידיח ויטהר. ומנהג זה יפה לישראל לנהוג מפני הרגל עבירה, אבל איסור טומאה ליכא...

נוסף בליקוטי הפרדס, ג ע"ד לקראת סופו:

ובעת טהרתה מכבסת בגדיה הטמאים במים, ומעבירה מהן הכתם, וכל אשר אתה ידיח יפה ויטהר עצמה במרחץ ובמים פושרין ויושבת ז' ימים הנקראים ז' נקיים, ובסיום אילו ז' נקיים מטהרת עצמה במרחץ חם פעם אחת וטובלת לערב לצאת הכוכבים... ומנהג זה יפה וטוב לישראל לנהוג, מפני שלא יבואו לידי טומאה...

לא נתפרש כאן עד היכן מתמעטת ההרחקה לאחר טבילת הביניים, אולם הרחיצה עצמה לא רק שאינה מבוטלת, אלא היא כתובה כחלק מסדר ההנהגה הנכון לאשה נידה, וממקומות אחרים שם — ראה להלן — נראה כי לרחיצה זו חשיבות חיובית, והיא נועדה להקל על הבדיקה בימי הנקיות ולהבטיח מפני טעות. זאת ועוד. לא רק במקום המפורש הזה חולקים הליקוטים על הנוסחא הראשית בעניין רחיצת הביניים, אלא אף במקומות נוספים שאין להם קשר ישיר עם העניין, כגון על מה שנאמר בספר הפרדס עמ' ב:

זוהי דרכה של אשה... הגיע זמן שקבעה בוסת ג' פעמים, פורשת מבעלה עונה אחת סמוך לוסתה ובודקת עצמה תדיר... ולובשת חלוק לבן ומצעת מצעות לבנים פרוסין על מיטתה, שאם תראה דם כלום יהא ניכר בהן...

5 כגון, לפנינו בפרדס, עמ' ג למעלה: "הגיע שעת ווסתה וברקה ולא ראתה ושמרה עונה, טהורה לבעלה. ומכאן ואילך, מאחר שהיא בחזקת טהורה אינה צריכה שתבדוק עצמה לשמש, דתניא, החמירין והפועלים והבאים מבית האבל ומבית המשתה [נשיהן] בחזקת טהרה ובאין ושוהין עימהן בין עירות בין ישנות...". ואילו בליקוטי הפרדס, ג ע"א: "ומיכן ואילך, אפי' מאחר שהיא בחזקת טהורה, תמיד צריכה שתבדוק עצמה בשעה שבעלה בא לשמש עימה, דתניא, החמירין והפועלים והבאים מבית האבל ומבית המשתה, נשיהן בחזקת טהרה, ובאין ושוכבין עימהן בין עירות בין ישנות, והן עוברין על דברי תורה...". גירסת הברייתא (נידה יב ע"א) היא כזו שבפרדס, וגירסת הליקוטים מוורח. לפי גירסה זו, המלים "נשיהן בחזקת טהרה" אינן מורות הלכה, אלא מתארות את חזקת הנשים.

נוסף במקבילה שבליקוטי הפרדס, ב ע"ב:

ובודקת עצמה תדיר ותטהר במי פושרין ולובשת חלוק לבן...

ולא עוד אלא שהוסיף ואמר, באופן כללי:

וכן היא צריכה לעשות ולבדוק כל ימיה תדיר, כשהיא מטהרת מדמי נידותה, תטהר במים פושרין ותחליף בגדים לבנים, כדי שיהא ניכר בטוב...

וכמו כן בעניין יולדת, שבו חלוק בעל ליקוטי הפרדס באופן קוטבי על הנאמר בפרדס כי "ימי טוהר" מותרים בבטלה ודמיהם טהורים, ואילו לדעתו אין היולדת מותרת לבעלה אלא לאחר מ' יום לזכר ופ' יום לנקבה, ומכל מקום הוסיף, כי לאחר ז' יום לזכר וי"ד יום לנקבה, והשבוע הנוסף על זה על-פי רב זירא, "יעשה לה מרחץ, ואם היא יכולה לעשות ב' או ג' מרחצאות הרשות בידה, וכמו שהיא רגילה וטוב לה על כל דבר הרגל".

יש לזכור, שאף-על-פי שהלכות נידה אלו מיוחדות לרש"י לא רק בספר הפרדס וליקוטיו, אלא גם במחזור ויטרי (סי' תצח, עמ' 605-606), ועוד, הרי מוכח מתוכן כי לא הוא עצמו כתבן, שהרי נאמר בהן (פרדס, עמ' ד): "וכבר היו אנשים שחלקו על הרב רבינו שלמה ב"ר יצחק נ"ע בכך, שהיו אומרים... והשיב להן רבינו...". וכן הוא בליקוטי הפרדס וביתר המקבילות. ואילו הקטע שהבאנו לעיל: "כך ראיתי רבי נוהג ואפי' במסירת מפתח או שום דבר אחר מידו לידה היה פורש" (מחזור ויטרי, עמ' 608), הובא בתוס' כתובות סא ע"א, ד"ה מחלפא, בלשון זה: "במחזור ויטרי פי' הרב ר' שמעיה שהיה נוהג רש"י אפי' שלא ליתן מפתח מידו לידה" וכו',⁶ וזו עדות שאי אתה יכול להזימה. מכל מקום, קשה מאוד לפרנס את התופעה שלפנינו, כי קטע הוויכוח שבין רש"י והחולקים עליו מובא אף הוא בליקוטי הפרדס בצורתו זו ממש,⁷ ולכאורה אף הוא מיוסד על נוסחתו של ר' שמעיה, מזכירו של רש"י, ו"מלוקט" מספר הפרדס, וכיצד זה נקבעה בתוכו המלצה לאותה רחיצת-ביניים, שרש"י דוחה ומבטל אותה מכל וכל בנוסחה הראשית של הספר? על כורחנו עיבר מאן דהוא — במהלך הליקוט — את דברי רש"י והכחידם כליל תחת לשונו, ודבר זה רחוק מאוד מן הדעת. ושם מהדורות הן בדברי רש"י; תחילה הסכים לאותה רחיצה, אלא ששלל את ביטול ההרחקות לאחריה, ואחר-כך נמלך בדעתו וקרא לביטולה של הרחיצה כליל, מחשש ביטול ההרחקות. אולם מה נעשה ביתר המחלוקות ההלכתיות המשוקעות בין נוסח הפרדס וליקוטיו? וכי חזר בו רש"י מכל מה שאמר? נראה יותר כי בליקוטי הפרדס הועתק נוסח קדום, שרש"י נחלק עליו מכמה צדדים. עדותו של ר' שמעיה על רש"י הרי חסרה, ממילא, בנוסח זה, ואילו שמו המפורש של רש"י שורבב, כנראה, לנוסח זה בטעות מעתיק, שראהו בפרדס ולקחו משם. ואכן כך נראה בעיני.

למען האמת, רחב הפער בין הלכות נידה אשר בספר הפרדס לבין אלה אשר בליקוטי

6 האות ת, לציון תוספת, הנמצאת במחזור ויטרי מיד לאחר משפט זה, מתייחסת להבא, ופותרת קטע תוספת, הנמשך שם עד שורה 11 מסוף העמוד, שם מצוין גבולה התחתון של התוספת באות ת, כנדרש. ואכן, תוספת זו כולה אינה מצויה בספר הפרדס במקום המקביל, והיא שוברת את רציפות העניין שהיא נתונה בתוכו.

7 הקטע בעניין מסירת המפתח אינו נמצא בפרדס. קטע זה נמצא בסוף פולמוסו של רש"י בעניין רחיצת-הביניים הנ"ל, שהושמט כולו, כאמור, מספר ליקוטי הפרדס.

הפרדס, מעבר למה שנוגע לרש"י וצוין פה. מבנה ההלכות שונה לגמרי, ותוכן שונה מכמה בחינות. בליקוטים נושא העניין אופי מסוים של דרשה, בעיקר בגלל הפתיחה בדברי אגדה המקדימה את הפרק ההלכתי, ושילוב קטעי אגדה, רפואה עממית, מוסר והנהגה בתוך מהלך ההלכות ובסיומן. מבחינה זו דומה המבנה לדרשת הפסח בשבת הגדול, כפי שהיא נמצאת בספר אור זרוע, ולדרשת ראש השנה והפסח של הראב"ד⁸ ואחרות כמותן הנמצאות בכ"י ועדיין לא נדפסו,⁹ שדרכן לשלב יחד אלמנטים אלו, הנעדרים כליל מנוסח ספר הפרדס. קטע המעבר מן הפתיחה האגדית אל חלק ההלכה מביא את נוסח "ברכת בתולים לברך החתן כליל זיווגו", בשם ובמלכות.¹⁰ מבחינה תוכנית כולל נוסח ליקוטי הפרדס קטעים ארוכים מתוך "ברייטא דנדה" בלשונם, בעיקר עניין הרואה בהמה טמאה (או עם הארץ!) בשובה מבית הטבילה, פירוט המחלות התוקפות את המרבה בפעילות מינית ואת הנולדים מביאה שאינה בכוונה טהורה למהדרין, ועשר צורות הממזרות המגוונות ב"ברייטא" זו — ביניהן בועלי נידות — שאין להן עיקר בהלכה כלל; בעקבות זאת גם מכנה ליקוטי הפרדס את הנולד מן הנידה, באופן קבוע, בתואר "ממזר". גם פרק "יצירת הולד"¹¹ כלול כולו בנוסחת הליקוטים. מיוחדת לליקוטי הפרדס היא ההמלצה המודגשת להימנע מפעילות מינית מיותרת, ובפרט אם אינה לצורך קיום מצוות פרייה ורבייה — כגון בעת שהאשה בהריון — כמו גם האיסור לשמש מיטתו בשני ימי ראש השנה. חלק מן החומר הנוסף הזה מובא בשם "אמרו המלקטים", הנזכרים שם כמה פעמים, ואיני יודע מי הם.

מצב זה מלמד, כי הלכות נידה שבליקוטי הפרדס עם "דין החתן כשהוא בשנה ראשונה" — היינו, כל הנדפס שם בין הדפים ב ע"א-ה ע"ג — אינן נוסח אחר של אותן הלכות בספר הפרדס (בין העמודים א-טז), אלא קדומות הן להן ואין להן שייכות אל ספר הפרדס כלל. הלכות אשכנזיות קדומות אלו נערכו מחדש בידי רש"י, או בידי רבי שמעיה תלמידו ומזכירו ששמע מפיו. מה שלא נתקבל על דעתו של רש"י נעקר כליל, מה שהצריך שינוי הלכתי — שונה, וכל היתר נשאר בצורתו המקורית, מלה במלה כבמקור הקדמון.¹² מצב זה מיוחד הוא ל"הלכות נידה", ואין כדוגמתו בשאר פרקי ליקוטי הפרדס, ופליאה רבה היא על הרב עהרענרייך, מהדיר ספר הפרדס, שלא הבחין בכך.

ד

לפנינו אפוא מעבר ברור מן ההלכה הארץ-ישראלית הקדומה, המחמירה מאוד בהרחקת ז' ימי הראייה אך מקילה ברחיצה לפני ז' הנקיים ובמיעוט ההרחקות במהלך ז' הנקיים, אל

8 ח"ד שעוועל — א' הורביץ, מתורתן של חכמי פרובאנס וספרד, ניריורק, תשל"ב, עמ' 34-72.

9 ש' עמנואל, ספרי הלכה אבודים. של בעלי התוספות, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 203-210.

10 על עניין זה, ראה מאמרי ב-"Maimonidean Studies", II, 1992, עמ' 9-15.

11 ר' י"ד אייזענשטיין, אוצר מדרשים, א, תרע"ה, עמ' 243-245.

12 על טכניקת עריכה דומה מאוד של חומר קדמון בידי חכמי אשכנז במאות ה"א-י"ב, ראה מה שכתבתי במאמרי "הפורס סוכת שלום" — ברכה וגלגוליה, אסופות, ב (תשמ"ח), עמ' קפד-קפה]=ספרי: מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 150-152].

ההאחדה הגמורה של י"ד הימים, תוך ביטול כל ציון של הבדל מעמד בין שני חלקיהם, ומיצוע ההרחקות במהלך כל י"ד הימים, לא לקולא גמורה — כדעת קצת "בני אדם" שהביא רש"י, ולא לחומרא גמורה כב"ברייתא דנדה", אלא להרחקת שולחן וכלים בלבד. שינוי זה — שהוא שינוי הלכתי ולא עממי חוץ-הלכתי — נעשה בידי רש"י, ולא בידי הראב"ן כפי שסבור היה דינרי במאמרו האמור, ולאחריו נקבע הסדר הזה בכל הספרות האשכנזית בת המאה הי"ב, כבספר ראב"ן הנ"ל, אור זרוע, ואחרים, אף-על-פי שבקרב העם רווחו עדיין מנהגי ההרחקה הקדומים, למדרגותיהם השונות. ואכן, את ההלכה הקדומה, המחמירה בסגנון "ברייתא דנדה", יכולים אנו למצוא בספר מעשה הגאונים, שנתחבר ברבע האחרון של המאה הי"א באשכנז ומכיל מתורתם של רבותיו של רש"י, חכמי מגנצא הקדמונים. הקטע אמנם לא הגיע אלינו בספר הנדפס, שהוא מקוטע בראשו ובסופו, אולם הועתק בלשונו בספר הרוקח (סי' שיח, לקראת סופו), משמו של ספר מעשה הגאונים. ולא מקרה הוא שקטע זה, כקטעים אחרים מספר מעשה הגאונים, נשתמרו בספר הרוקח דווקא, מפני שרבי אלעזר מוורמייזא משמר, יותר מכל חכם אחר, את מסורת חכמי אשכנז הראשונים, שחסידי אשכנז במאה הי"ג ראו עצמם ממשיכי דרכם.

צעד נוסף להתיר הילך רבנו תם. לדעתו (ספר הישר, מהד' שלזינגר, סי' קפ; חלק השו"ת, סי' נט, ס"ק ב) המנהג הקדום היה שהנידה טובלת טבילה כשרה בתום ז' ימי ראייתה, ומשמרת ז' ימי נקיות מתשמיש המיטה וחוזרת וטובלת,¹³ אולם לא היתה נוהגת בשום חומרת הרחקה בימים אלו, פרט לקירוב-בשר גמור. אף בקירוב שכזה היתה דעת ר"ת נוטה להקל, אילולי דברי האמוראים בגמרא (שבת יג ע"ב הנ"ל), ועל-כן "עכשיו אסור". אולם כל זה הוא דווקא אם טבלה טבילה כשרה כהלכתה לאחר ז', שאם לא כן — אין כל הבדל בין ז' ימים ראשונים לאחרונים. ואם תשאל, אם כך, מה היא הסיבה שאלהיו הצדיק את מות בעלה של האשה הנידה הנזכרת בגמרא שם? מפני שידע כנבואה שלא טבלה האשה טבילה כהלכתה לאחר ז'. מעניינים מאוד דברי ר"ת בסיום הקטע הזה: "ומרומי ששלחו שהיו מחמירין מקבלה שהיה בידם, בלא טעם, לא ישר בעיניי". למדנו לדעת, כי על-פי מסורת יהודי איטליה, קיים איסור נפרד על ז' ימי הנקיים, איסור שאינו נזכר בתור שכזה בגמרא, אלא נקוט בידם ממסורת קבלה שבעל-פה.

ENGLISH SUMMARIES

Efraim Yitzhaki, in “The *Sugya* ‘An Egg Laid on *Yom Tov*’”, analyzes the two distinct parts of the *sugya*. The first part consists of the question, “What principle underlies the differing views of the Schools of Hillel and Shammai?”, and R. Nahman’s answer, “The School of Shammai holds the view of R. Simeon and the School of Hillel holds the view of R. Judah.” This was how the dispute was explained in Nehardea.

The second part, containing the answers of Rabba, R. Joseph and R. Yitzhak, is clearly from Pumbedita, for Abbaye discusses all three views. Unlike the Nehardea discussion, the Pumbedita discussion was not originally intended as a commentary on the *mishna*, but rather as a presentation of the reasons for the local halakhic practice, prohibiting an egg laid on *Yom Tov* (the view of Bet Hillel). Thus the editor of the *sugya* juxtaposed a Nehardaic *sugya* dealing with *Mishna* commentary and a *sugya* from Pumbedita dealing with halakha, not *Mishna* commentary.

Yitzhaki notes that no *Amora* from Sura appears in the *sugya*. The halakhic practice in Sura followed the view of Rav, who held with R. Judah on the issue of *muktzeh* in general, thus also forbidding the egg laid on *Yom Tov*. Thus the accepted practice corresponded with the view of the School of Hillel concerning the egg, as presented in the *mishna*. Since the accepted halakhic practice normally follows the view of the School of Hillel, accepted practice and principle were consistent, and no further discussion was necessary. Thus the editor of the *sugya* found no material from Sura.

In Pumbedita, however, the general practice was to follow R. Simeon’s view on *muktzeh*, raising the question as to why an egg laid on *Yom Tov* should be forbidden. This question troubled the *Amoraim* of Pumbedita, who explained that the egg is, in fact, fundamentally permissible, and was only forbidden by special rabbinic enactment. Each *Amora* had a different explanation for the motive for such an enactment, which he considered appropriate for an egg. Thus, Yitzhaki explains, this *sugya* is of Pumbedita origin only.

* The English Summaries were edited by Dr. David Mescheloff.

In "On the Beginnings of Liturgical Poetry: Midrashic and Talmudic Clarifications," M. B. Lerner addresses a question over which scholars are divided: when did Hebrew liturgical poetry originate? Several savants of the *piyyut* have postulated that liturgical poems were already in existence during the first century, even before the destruction of the Second Temple in 70 C.E. On the other hand, Professor Ezra Fleischer claims that the *piyyut* is of post-Talmudic origin, since no mention is made of *piyyutim* in the Talmud, and it is very unlikely that such formidable additions to the liturgy would go without comment. In this study, Lerner examines nine proofs offered by the proponents of an early origin, and refutes them all.

1. An early reference to alphabetic acrostics (*Ruth Rabba* 6, 4), most likely refers to Psalm 119; on the other hand, a passage (*Shir HaShirim Rabba* 1, 1, 7) referring to the practice of early *payyetanim*, who sometimes left their alphabetic acrostic incomplete, apparently dates from the sixth century.

2. The term קרובי found in Tannaitic literature, which has been suggested as referring to a *piyyut*, is more correctly interpreted simply as 'my relative'.

3. Similarly, the term קריבה apparently refers to the performance of sacrificial rites by the priest.

4. The *Amora*, R. Alexandri Qarova, was apparently a prayer leader.

5. The word *Poietas*, referring to the *payyetan*, found in the sources eulogizing the *Tanna*, R. Elazar b. R. Simeon, is shown to be a later addition.

6. The expression *divrei piyyutin* (*Breshit Rabba* 85, 2) is obscure, but is shown not to allude to liturgical poetry.

7. The reference in *Bavli Megilla* 7b, suggested by some to refer to a *piyyut* recited on Purim, is shown to be unfounded.

8. The reference to rhyme in *Shir HaShirim Rabba* 1, 10, is post-Talmudic.

9. An Egyptian papyrus containing a liturgical poem for *Shavuot*, supposedly dating from the Amoraic period, has been reexamined by newly developed paleographic analysis, and its script has been shown to date from the sixth or seventh centuries.

Yehonatan Etz-Chayim, in "Seven New *Geniza* Fragments of *Halakhot Pesukot* and *Hilkhot Re'u 'Hilkhot Mila'*," presents six fragments of *Halakhot Pesukot 'Hilkhot Mila'* and one fragment of a parallel section of *Hilkhot Re'u*, all hitherto unpublished. The *Halakhot Pesukot* fragments, from six different but overlapping manuscripts from the 13th to the 14th (and perhaps the 15th) centuries, bridge the sections published by Etz-Chayim in *Sidra* volume 2. Together with other sections published recently by the author elsewhere, almost all of the missing part of the Sassoon edition of '*Hilkhot Shabbat*' of *Halakhot Pesukot* has been published.

Etz-Chayim compares the fragments with the other major halakhic compendium from the Geonic period, *Halakhot Gedolot*. Special attention is given to the additions in *Halakhot Gedolot* which are absent in *Halakhot Pesukot*. Some of these additions have been found to contradict the text common to both *Halakhot Gedolot* and *Halakhot Pesukot*, at times causing difficulties in understanding the additional material. Quotes from the Babylonian Talmud found in *Halakhot Pesukot* and in *Halakhot Gedolot* are compared to our version, and indications have been found of different versions of the Talmud text sometimes used by the *Geonim*. Proof has been discovered that sometimes the Geonic redactor himself rephrased the “different version”.

Much uncertainty and scholarly dispute has surrounded the derivation of the word כלך. In “The Term או כלך לדרך זו and its Usages in the Tannaitic *Midrashim*,” **Shamma Friedman** examines the various forms of the term in the *Bavli*, the *Yerushalmi*, and Tannaitic *Midrashim*. After examining the scholarly theories of the past, Friedman suggests that the strange forms are the result of the survival of popular orthographies. These are usually weeded out in the process of text transmission, with a standard spelling being substituted and the popular orthographies being brought in line with the classical ones. However, usage in a technical framework sometimes causes the scribes to view the popular orthographies as independent terms, thus blocking the process of association with the standard form and substitution of it.

Accepting the *Yerushalmi*'s או לכה לך as the original meaning of the term with a spelling closest to standard orthography, Friedman shows how both the other forms could be produced: או כלך through the elision of *lamed* with *schwa*; לך הולכה through the popular pronunciation of *alef* as *he* and attachment of short words to the next word with no space, both common phenomena. This interpretation allows us to maintain the word או as part of the original formula, as indeed should be required by syntax, and to avoid the exceptional use of הל"ך with *he* as imperative. The body of this article is devoted to the midrashic structure in which או כלך clauses appear, and specifically to the sequence of clauses in that structure, with specific reference to a recent study on this subject by Yacov Elman.

In “On the Meaning of ‘he made the decision alone’ and ‘he made the decision together with the congregation’”, **Zvi Arie Steinfeld** traces the development of a Talmudic *sugya*. The *Mishna* states: “If he (the anointed High Priest) made the decision alone and acted on it alone, then he makes his atonement alone. If he made the decision with the congregation and acted on it with the congregation,

then he must make atonement together with the congregation," (*Horayot* 2, 2). Abbaye, Rava, and R. Papa discuss this *mishna* in the Babylonian *sugya* in *Horayot* 7a–7b.

The version we have has Abbaye defining "he made the decision alone" in terms of two requirements: a) the anointed High Priest and the court sat in two separate locations, and b) their decisions concerned two different prohibitions, say, the priest decided a question of forbidden fats and the court decided a question concerning an act of idolatry. Rava is reported as challenging this definition: "Do two different locations make the difference?" Rava holds that if the High Priest's decision concerned a different issue than the court's, then it is considered that "he made the decision alone."

Yet these explanations do not fit the plain meaning of the *mishna*. Indeed, manuscript versions and quotations of this *sugya* by *Rishonim* have different descriptions of what Abbaye and Rava said. Moreover, "books" quoted by the *Tosafot* place R. Papa's statement after Abbaye's and Rava's, instead of after the question, "How is this to be understood?" The manuscript and *Rishonim* versions also have R. Papa stating simply "with them the same" (in one word in the original), rather than "as when both are distinguished (teaching judges)".

Steinfeld analyzes all parts of the *sugya* in detail, including all the textual variants, and suggests that neither Abbaye nor Rava originally required that the High Priest and the court should have reached decisions concerning two different prohibitions, but they discussed only the issue of two different locations. Abbaye required "two locations," and Rava disagreed. The variant reading which says "Abbaye *thought to say*" indicates that in the end Abbaye accepted Rava's view, that different locations are not required for the definition. It is to this that R. Papa added "with them the same," i.e., that they both dealt with the same prohibition, thus clarifying a point which Abbaye and Rava had not mentioned explicitly. Thus the entire *mishna* deals with the anointed High Priest and the court making the same decision on the same prohibition. It does not distinguish between prohibitions, only between decisions of different character: when the anointed High Priest "made the decision alone," independently of the court, and when he "made the decision together with the congregation," permitting himself, like the rest of the congregation, to act on the decision of the court — in which case he must make his atonement together with the congregation.

Steinfeld's proposed explanation of the *mishna* corresponds to the parallel *baraita* in the *Bavli* and in the *Sifra*, and also to the *sugya* in the *Yerushlami*. Steinfeld shows how far-reaching changes were made in the *sugya*, beginning with a misunderstanding of "he made the decision with the congregation," as if it meant that he decided together with the court, rather than that, like the

congregation, he decided to act on the court's decision. This led to a series of changes in the original *sugya*, which led to the form it has today.

Milon (Shmuel Yissochor) Sprecher, in "The Offering of the *Omer* and the Counting of the *Omer* — The View of the Boethusians", suggests a new understanding of an ancient halakhic dispute. The Boethusians were one of the Jewish sects recorded in Talmudic and other sources as having existed towards the end of the Second Commonwealth, but whose exact historical identity has not been firmly established. They disagreed with the Pharisees on a number of halakhic matters, including laws concerning the *Omer*. The currently accepted interpretation of the sources has assumed that the Boethusians understood the phrase "on the morrow of the Sabbath shall the Cohen wave it," (*Leviticus* 23, 11), to refer to Sunday, and that they demanded that the offering of the *Omer* take place on a Sunday (generally taken to mean the Sunday within Passover, but more recently suggested to mean Sunday after Passover). Consequently, at the conclusion of the immediately initiated counting of seven weeks, the *Shavuot* festival would always be on Sunday.

Sprecher points out that this construct of the Boethusian position leads to a number of serious difficulties in understanding the Talmudic texts, primarily that in *Menahot* (65a–66a). Sprecher resolves these difficulties by proposing that in fact the Boethusians agreed with the Pharisees that the offering of the *Omer* is to be on the 16th of Nissan, the morrow of the first day of the Passover festival. The focus of the disagreement was the phrase "they shall be seven complete weeks (*Leviticus* 23, 15). The Boethusians maintained that this means that there must be seven complete normal weeks, i.e. Sunday through Saturday, between the offering of the *Omer* and the offering of the new grain on *Shavuot*. Consequently, *Shavuot* would always be on a Sunday, but, depending on which day of the week the 16th of Nissan is in any particular year, there may be a number of uncounted days between the offering of the *Omer* and the start of the counting of the seven complete weeks.

Sprecher explains in detail the *mishna* and the *sugya* in *Menahot* (65a–66a), based on the above proposal, and adduces further support for it from textual variants dating from the beginning of the Geonic period. He suggests that the previously accepted attribution to the Boethusians of the view mentioned above resulted from mistakenly equating their views with those of the Karaites who came into existence during the Geonic period.

In "Fragments of *Lishana Aharina* of *Bavli Moed Qatan* from the *Geniza*," **Adiel Schremer** describes in detail two fragments of a manuscript containing a totally different version of the text of *Bavli Moed Qatan*. The manuscript,

presumed to be from the 10th century or before, consists of two fragments: Oxford Bodleian (heb. d. 45) 2674/17 and Cambridge TS-NS 329.705. Together these cover approximately five pages of the first chapter (7a–11a). The text differs radically from the common text, suggesting that it reflects a different recension. Schremer discusses the general character of the text, and presents a transcription of the fragments, which he compares with the common text of the tractate according to the Yemenite manuscript, Columbia X893–T141.

In “On Some Franco-German *Nidda* Practices,” **Israel M. Ta-Shma** claims that the extraordinary stringencies imposed on the menstruant woman in 11th century Germany (and France), and possibly for a long time after, were considered there to be normative halakhic standards. By contrast, in Spain and Spanish-dominated halakhic domains many of these practices were known and accepted, but were considered to be extra-halakhic standards aimed at removing physical dangers commonly believed to be associated with the state of *nidda*. The second part of this paper shows that the many *nidda* practices described (and vehemently opposed) by Rashi in *Sefer ‘Ha-Pardes’*, were local Ashkenazi practices, advanced and advocated in *Sefer ‘Likkutei Ha-Pardes’*. The latter is an abridged version of *Sefer ‘Ha-Pardes’*, except for its opening chapters, which are completely different from and wholly opposed to *Sefer ‘Ha-Pardes’*. No explanation is yet known for this exception. Ta-Shma also proves the Palestinian origin of many of these practices.