

# ספרות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



# סודרה

כתבי־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה

ז

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת בר־אילן

## סידרא

כתב־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה  
יוצא לאור על ידי המחלקה לחלמוד

עורך:

צבי אריה שטיינפלד

מערכת:

שלמה זלמן הבלין  
דניאל שפרבר

כתובת המערכת:

המחלקה לחלמוד  
אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 52900

יוצא לאור בסיוע:

קֶרֶן ע"ש עו"ד מ' אגולסקי ז"ל  
הקתדרה ע"ש ליאון גוטפריד  
הקתדרה ע"ש הנרי ליבין  
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר־אילן

ISSN 0334-6986

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן  
נרפס בישראל תשנ"א — 1991  
דפוס דף־נוי, ירושלים

## תוכן העניינים

5	הקפת החתן על-ידי הכלה בשעת החופה	אהרן ארנד
	"כל מקום שיש חילול השם אין חולקין	מאיר גרוזמן
13	כבוד לרב" — להתהוותו של הכלל	
	הירושלמי בכתב-היד של התלמוד הבבלי —	מנחם כ"ץ
	האם לפנינו עדויות ממסורת נוסח תימן	
21	של התלמוד הירושלמי?	
	ה"פרסדיאות" שהושיב ירבעם — התפתחותה	חיים מיליקובסקי
45	של גירסה	
49	עוד לעניין "ראש ראשי חדשים"	עזרא פליישר
67	להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי	שמא יהודה פרידמן
	ה"שיטה" כשיטה — היווצרותה ואופן	אדמיאל קוסמן
103	התקבלותה בבתי המדרש בארץ-ישראל ובבבל	
125	קובץ שטרות מאליסאנה — נוסחאות ומקורותיהן	יוסף ריבלין
141	יחיד שעשה בהוראת בית-דין לאחר שחזרו בהם	צבי אריה שטיינפלד
157	פגי שביעית	דניאל שפרבר
159	ל"תיקוני הגוף בשעת התפילה" — הערה	יצחק ד' גילת
IV	תקצירים באנגלית	



## רשימת המשתתפים

מר אהרן ארנז, רח' עזיאל 117, ירושלים

פרופ' יצחק ד' גילת, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר מאיר גרוזמן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

מר מנחם כ"ץ, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר חיים מיליקובסקי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' עזרא פליישר, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית, ירושלים

פרופ' שמא יהודה פרידמן, בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים

מר אדמיאל קוסמן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר יוסף ריבלין, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

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

פרופ' דניאל שפרבר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

# **SIDRA**

**A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE**

7

**Editor**

**Zvi Arie Steinfeld**



**BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS**

# **SIDRA**

**A Journal for the Study of Rabbinic Literature**

**Editor:**

**Zvi Aric Steinfeld**

**Editorial Board:**

**Shlomo Zalman Havlin**

**Daniel Sperber**

**Editorial Address:**

**Talmud Department, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 52900, Israel**

**Published with the assistance of:**

**The M. Egulsky Endowment Fund**

**The Leon Gottfried Chair**

**The Henry Libbin Chair**

**The Faculty of Jewish Studies, Bar-Ilan University**

**ISSN 0334—6986**

**©**

**Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan**

**Printed in Israel, 1991**

**'Daf-Noy' Press, Jerusalem**

## CONTENTS

Aaron Ahrend	Bride Going around the Bridegroom — Study of a Marriage Custom	5
Meir Gruzman	On the Formation of the Rule: "Wherever there may be a Desecration of the Name of G-d, One Does not Honor a Rabbi"	13
Menachem Katz	Yerushalmi Citations in Manuscripts of the Bavli	21
Chaim Milikowsky	The פרסדיארות (Guards) Jeroboam Set on the Roads — Right Readings and Wrong Readings	45
Ezra Fleischer	Additional Data concerning the "Great New Moon"	49
Shamma Friedman	On the Origin of Textual Variants in the Babylonian Talmud	67
Admiel Kosman	"Shitta" as a Method of Study — Its Formation and Pattern of Acceptance in the Academies of Eretz Israel and Babylon	103
Joseph Rivlin	An Ancient Book of Bills — Formularies and their Sources	125
Zvi Arie Steinfeld	An Individual who Acted on the Basis of a <i>Bet Din</i> Decision after they Rescinded the Decision	141
Daniel Sperber	<i>Pagei Shevi'it</i>	157
Yitzhak D. Gilat	A Note on "Poses and Postures during Prayer"	159
	English Summaries	IV

## הקפת החתן על-ידי הכלה בשעת החופה

אהרן ארנד

מנהג נפרץ הוא אצל חלק מיוצאי קהילות אירופה, שמיד עם הבאת הכלה לחופה מקיפה היא את החתן שלוש או שבע פעמים.<sup>1</sup> לשאלת טעמו, זמנו ומקורו של המנהג ולדברים הנלווים אליו, נדרשים אנו כאן.

### הטעמים

- קודם שננסה לשער דעתנו בנוגע למנהג הקפת הכלה את החתן, נבדוק את הטעמים שנתנו חכמי ישראל למנהג זה. את הטעמים הרבים ניתן לחלק לשלוש קבוצות עיקריות:
- א. טעמים המתמקדים בפעולת ההקפה.
  - ב. טעמים שתוכנם כרוך במספר שלוש, וזאת בשל המנהג הקיים בחלק מהקהילות שהכלה מקיפה את החתן שלוש פעמים.<sup>2</sup>
  - ג. טעמים שתוכנם כרוך במספר שבע, וזאת בשל המנהג הקיים בחלק מהקהילות שהכלה מקיפה את החתן שבע פעמים.<sup>3</sup>

- \* תודתי נתונה לר' שמואל אשכנזי, למר יעקב מזור ולד"ר אולגה גולדברג על הערותיהם.
- 1 מתוך כך שבמקורות הקדומים יותר מופיע המנהג של שלוש הקפות ורק מאוחר יותר מוזכר המנהג של שבע הקפות, ניתן לשער שבתחילה היה המנהג להקיף רק שלוש פעמים. עשיית פעולות מסוימות שלוש או שבע פעמים מצויה הרבה במנהגי ישראל, ראה: G. Nador, "Some Numeral Categories in Ancient Rabbinical Literature: The Numbers Ten, Seven and Four", *Acta Orientalia*, Tomus XIV, Budapest, 1962, pp. 301–315; O. Schnitzler, "The Articularity of the Number Seven" בתוך: מחקרי המרכז לחקר הפולקלור (עורכים: ד' נוי-י' בן עמי), כרך א, ירושלים, תש"ל, חלק לרע"ז, עמ' 73–80; א' ארנד, "הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד", סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 24 והע' 41. על המספרים שלוש ושבע כמספרים מאגיים ראה: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York, 1984, pp. 119–122; "י' וינשטוק", חקרי חבל במחשבת היהדות, שנה בשנה, תשכ"ז, עמ' 156–202.
  - 2 לטעמים מסוג זה ראה: אברהם לעווזאנה, מקורי מנהגים, ברלין, תר"ז, סי' עד; יצחק ליפניץ, ספר הטעמים, וארשה, 1889, עמ' 35–36; שלמה צבי שיק, סידור רשב"ן, ווין, תרנ"ד, דף טו. וכן ראה להלן הע' 26.
  - 3 לטעמים מסוג זה ראה: יעקב זאב כץ, שו"ת שארית יעקב, וילנא, תרנ"ה, חלק אבן העזר סי' יח; ישראל חיים פרידמן, לקוטי מהרי"ח, ח"ג, סיגוט, תרע"א (ד"צ ניר-יוזק, תשכ"ה), דף קלא; אהרון מנדל כהן, כלילת חתנים, קיירה, תר"ע, דף יא; מנחם מנדל פקשר, ענבי גפן, ח"א, ירושלים, תשמ"ה, עמ' צג; מנחם הכהן, ספר חיי אדם—כלולות, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 63; א' שרגאי, "תקנות ומנהגים בישראל", שנה בשנה, תשמ"ח, עמ' 271.



הטעמים המשותטיים לקבוצות ב-ג אינם יכולים לשמש תשובה של ממש על שאלת פשר המנהג, מפני שקשה להניח שטעמו של מנהג מסוים נובע ממספר הפעמים שעושים אותו. סביר יותר לומר שטעם המנהג קשור לפעולה עצמה. נבדוק אפוא את הטעמים המשותטיים לקבוצה א.

במקורות ניתן למצוא שבעה טעמים המתמקדים בפעולת ההקפה ובקשר שבינה לבין החתן והכלה. ואלה הטעמים:

א. מקור ההקפה בירמיה לא, כא: "עד מתי תתחמקין הבת השוכבה, כי ברא ה' חדשה בארץ נקבה תסובב גבר".<sup>4</sup>

ב. כדי שמקבל יהיה בטל ביחס למשפיע ולמעניק לו, על המקבל להקיף ולסובב את המשפיע. וכך הוא אף בשעת החופה: הכלה מקיפה את החתן, ובכך היא נעשית מקבלת ומושפעת ממנו.<sup>5</sup>

ג. כדי שהחתן יהיה בטוח שהכלה הבאה לחופה היא אותה אשה שבחר — היא מקיפה אותו, וכך הוא רואה אותה ויכול לזהותה בכירור קודם הנישואין.<sup>6</sup>

ד. ההקפה מסמלת את הרעיון, שכל זמן שלא נשא אדם אשה לא היה לו אור מקיף, וכשיזכה לאשה יהיה לו אור מקיף.<sup>7</sup>

ה. החתן בימי שמחתו דומה בכמה דברים למלך, וכשם שמלך חייליו מקיפים אותו, אף החתן כן.<sup>8</sup>

ו. ההקפה באה כסימן של התאחדות והתקשרות בין בני הזוג.<sup>9</sup>

ז. ההקפה מרמזת שלאחר החתונה יישברו המחיצות שבין הכלה לחתן, כשם שבהקפת חומת יריחו נפלה חומת העיר כתוצאה מן ההקפה.<sup>10</sup>

טעמים אלה קשה לקבלם כהסבר למנהג הנידון. טעם א אינו מסתבר, שכן פשוטו של הפסוק אינו שנקבה תקיף גבר, אלא שהאשה תהא מחזרת אחר הגבר, ובנמשל: כנסת ישראל ("נקבה") תצטרך לחזור אחר הקב"ה ("גבר").<sup>11</sup> טעמים ב, ד, ז קשים לדחייה בצורה לוגית, אך ברור שהם טעמים שניתנו למנהג רק לאחר שהיה כבר עובדה קיימת. לפני מחברי

4 טעם זה מופיע לראשונה בפירושו של ר' דוסא היווני לתורה שנשטמר בכתב יד אוקספורד בודלי' 203 (מספרו בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 16339), שנכתב בשנת 'הקץ' 1430, בדף 138. הכתיבה היא ביוזטנינית. וכך כותב שם ר' דוסא: "ועוד ראיתי באשכנז במדינת אושטריין בשעת החופה מביאין הכלה ומסבכין עימה החתן שלשה פעמים ואחר כך מברכין שבע ברכות ושאלתי להם מהיכן לכם מנהג זה ואמרו לי אנו למדנו זה מן המקרא שאומ' נקבה תסובב גבר לכן אנו עושים זה ואמרתי להם מנהג יפה הוא בידכם". ראה: ש' שפיצר, "ידיעות על רבי דוסא היווני מחיבורו על התורה", בתוך: ספר הזכרון להרב יצחק נסים, סדר רביעי: קבלה תעודה, (עורך: מ' בניהו), ירושלים, תשמ"ה, עמ' קעז-קפד, ובעיקר עמ' קפא. תודתי לפרופ' א"י זימר שהפניתי לחיבור זה.

5 ר' דב בר שניאורסאהן, תורת חיים, ח"ב, וארשה, תרכ"ו, דפים ע-עא.

6 ראה: סידור רשב"ן (לעיל הע' 2); S.M. Lehrman, *Jewish Customs and Folklore*, London, 1949, p. 147.

7 אברהם יצחק שפולינג, טעמי המנהגים ומקורי הדינים, לעמבערג, תרנ"ו, סי' תרפ.

8 שם, סי' תרעד.

9 ברגמן, הפולקלור היהודי, ירושלים, תשי"ג, עמ' 34. וראה עוד: ר' אברהם טברסקי, מגן אברהם, ח"ב, לובלין, תרמ"ז, עמ' 110.

10 ראה: י' מצגר-נ' לנגנטל, במעגלי החיים (בחיי האדם), תל-אביב, 1988, עמ' 81.

11 עיין בפירושי רש"י ורד"ק לירמיה לא, כא.

טעמים אלה עמד כנראה המנהג והם ניסו לקשר בינו לרעיון המשתלב בטקס הנישואין, אך לא מסתבר שטעמים אלה היו ביסוד המנהג, ולא מהם הוא צמח. טעם ג תמוה מאוד, שכן כדי לזהות אם האשה המגיעה לחופה היא כלתו אין צריך החתן שהיא תקיף אותו, אלא די בכך שיראה את פניה או שהוא יקיף אותה. טעם ה אינו נכון מסיבה פשוטה — אינה דומה הקפת מלך להקפת חתן: הקפת מלך כוונתה שחיילי המלך עומדים סביבו ושומרים עליו, ואילו הקפת חתן היא שהכלה מסובבת את החתן ומקיפה אותו.<sup>12</sup> טעם ו אינו מובן, שכן לא ברור הקשר בין פעולת הקפה לבין התאחדות.

### טעמו של מנהג

ככל הנראה, מבוסס המנהג של הקפת החתן על-ידי הכלה בשעת החופה על האמונה ביכולתם של המזיקים וכוחות הרע העל-טבעיים להרע לבני הזוג בשעת החופה.<sup>13</sup> בתחילתו של טקס הנישואין המכוון להתיר לחתן לכנוס את כלתו ולהקים זרע, מתעוררת כביכול בלב המזיקים תאוות הקנאה וההרס, והם "מחליטים" להזיק לחתן בשעת יציאתו ממעמד של רווק למעמד של בעל.<sup>14</sup> התרכזותם בחתן דווקא נובעת מכך שהחתן הוא הפעיל ביצירת הוולד, ושהוא בעל כוח-גברא.<sup>15</sup> כדי למנוע גרימת נזקים לחתן מקיפה אותו הכלה, ובהקפה זו היא כעין מקימה "חומה" בפני המזיקים הרוצים להרע לו.<sup>16</sup> אף כי לא מצאנו טעם זה במקורות במפורש, יש ראיות מספר לקביעתו כטעם המנהג: א. בקהילות רבות רווחו מנהגים שונים שנהגו בשבעת ימי השמחה בכלל ובשעת החופה בפרט. מגמתם הכללית של מנהגים אלה היתה הרחקת מזיקים מלהרע לחתן ולכלה,<sup>17</sup> ודבר זה עשוי ללמדנו שגם הקפת החתן קשורה בהרחקת מזיקים ובהגנה מפניהם.

12 בעל טעמי המנהגים הביא טעם זה בשם ספר התשב"ץ, ואמנם בספר התשב"ץ, ירושלים, תשי"א, סימן תסה, מובאת ההשוואה בין מלך לחתן: "מה מלך חייליו מקיפין אותו אף חתן שושביניו מקיפין אותו", אך אין הכוונה לכלה המקיפה את החתן, אלא לכך שהחתן מגיע לחופה כשושביניו עומדים משני צדיו ותומכים בו. ועיין: ספר הרוקח, ירושלים, תש"ך, ס' שנה. אף דברי התשב"ץ שם בהמשך: "מה שאנו נוהגין למסור כלה לחתן ג' פעמים" וכו', אינם מכוונים למנהג ההקפות, כפי שסברו רבים, אלא למנהג אחר.

13 טעם זה מובא אף אצל טרכטנברג (לעיל הע' 1), עמ' 12; וכן ב-*Enc. Judaica*, Vol. 7 (1971), col. 1154.

אולם בלא כל ראיות.

14 ראה: אביבה קליין, "מנהגי החתונה של נשות רדאע", ידע עם, יט (תשל"ט), עמ' 79–80.

15 חשש נוסף מפגיעה בכוח-גברא של החתן הוא "קשירת חתנים", ראה: י' בוק, למעלה מן החושים, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 52–56; ב' מושבי, "מנהגים ופולקלור של יהודי בוכארה באסיה התיכונה במאה התשע-עשרה", עבודת דיסרטאציה, ישיבה אוניברסיטה-ניו-יורק, 1974, עמ' 184–197.

16 על פעולת ההקפה כמקימה "חומה" בפני המזיקים, ראה במקורות המובאים בעבודת הדיסרטאציה של דורית כהן-אלורו, "המאגיה והכישוף בספר הזוהר", האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 341 הע' 76. וראה גם: K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, Vol. II Par. I, Warszawa, 1967, p. 322.

17 החשש מפני מזיקים קדום הוא; ראה בפירוש דעת מקרא לשיר השירים ג, ז–ח, הערה 40; ספר טוביה, מהדורת א"ש הרטום, תל-אביב, תשכ"ג, עמ' 25–27, 45–47; בבלי ברכות נד ע"ב; J.Z. Lauterbach, "The Ceremony of Breaking a Glass at Weddings", *HUCA*, II (1925), pp. 351–380. על החשש בדורות האחרונים מפני מזיקים בחתונה ועל מנהגים להרחקתם בקרב העדות השונות, ראה: לגבי מרוקו — ריימ טולדאנו, נר המערב, ירושלים, תרע"א, עמ' 216–217; מצרים — י' ברגמן, העם

- ב. במקורות היהודיים נמצא שבני-אדם מקיפים דבר מסוים, בעיקר משתי סיבות: 1. הקפה כאות לשמחה ותודה — הקפת תשמיש קדושה כמזבח, תיבה או ספר תורה מתוך הבעת שמחה ותודה לה' על מאורע שאירע להם.<sup>18</sup> 2. הקפה לשם הרחקת מזיקים — מנהג בקהילות רבות שלפני קבורת המת מקיפים אותו כדי להבריח ממנו את המזיקים.<sup>19</sup> כשתוהים אנו אחר טעמו של מנהג הקפה כלשהו, ראוי אפוא לסווגו לאחד משני סוגים אלה. החתן המוקף אינו, כמובן, בבחינת תשמיש קדושה, ומשום כך יש לסווג את הקפתו לסוג השני של ההקפות.
- ג. ר' דוד טעבל אשכנזי, מחכמי מוראביה בראשית המאה הי"ח, כתב בספרו "בית דוד":<sup>20</sup>

שלא תנזק החתן וכלה בשעת החופה: החתן וכלה קודם שישבו קח א' זהו' ותתפרוהו בתוך הקישין (=כר ישיבה) ואח"כ סובב הקישין סביבו ג"פ וגם מעלה ומטה עד שישכב הזהו' מעלה ומטה.

סגולה זו אפשר שנהגה כפועל, ועל כל פנים יש כאן עדות שהקפת החתן על-ידי מטבע (זהוב) נועדה למניעת נזק מן החתן והכלה, ואפשר להקיש ממנהג זה וממנהגים הדומים לו בישראל<sup>21</sup> ובעמים<sup>22</sup> על מנהג הקפת החתן על-ידי הכלה, שאף הוא נועד למטרה זו.

ורוחו, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 108: רדאע (בתימן) — קליין (לעיל הע' 14), עמ' 79–90; כורדיסטאן — א' בראואר, יהודי כורדיסטאן, ירושלים, תש"ח, עמ' 110–112; בוכארה — ב' מושבי (לעיל, הע' 15), עמ' 173–174; מ' הכהן, (לעיל הע' 3), עמ' 190; אפגניסטאן — ב"צ יהושע, "מנהגי החתונה של יהודי אפגניסטאן", דוכן, יא (תשל"ח), עמ' 57–59; שאלוניקי — ד' בנבנשתי, יהודי שאלוניקי, ירושלים, תשל"ג, עמ' 57.

18 כך אפשר לפרש את תהלים כו, ו: "ארחץ בנקיון כפי ואסבבה את מזבחך ה'", ע"ש בדעת מקרא, וכן את מנהג הקפות המזבח המוזכר במשנה סוכה ד, ה. הקפת התיבה וספרי התורה בהושענא רבה בתקופת הגאונים ומאוחר יותר בשמחת תורה היא זכר למנהג הקפת המזבח שבמקדש; ראה: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 259 ואילך. טעם אחר להקפת המזבח, ראה: ר' פטאי, אדם ואדמה, כרך ב, ירושלים, תש"ג, עמ' 169.

19 ראה: מ' בניהו, ספר הזכרון להרב יצחק נסים, סדר שיש: מעמדות ומושבות, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קה ואילך. ולגבי חולה, ראה: נ' אליהשווילי, היהודים הגרועים בגרוזיה ובארץ-ישראל, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 47: "ולפעמים רקדו גם ההורים מסביב למטת הילד החולה, לשכך את חמת 'המלאך'".

20 ווילמרשדארף, תצ"ד, דף כח.

21 לגבי חתונה יהודית ראה: א' קליין (לעיל הע' 14), עמ' 82: "כרדאע, אם הכלה המתלווה אליה למקוה לוקחת עמה שתי ביצים... כתנועה סיכונית מעבירה האם את הביצה מעל ראשה ואומרת בקול: 'פידה עליש' — כפרה עליך. וכך תהיה מוגנת מפני השדים". וראה עוד: א' דיינארד, משא קרים, וארשה, תרל"ח, עמ' 141. ולגבי יולדת וולד, ראה: ח' מזרחי, יהודי פרס, תל-אביב, תשי"ט, עמ' 71: "שומרים על הוולד, ביחוד שהוא בן זכר, שמירה מעולה מפני 'עין הרע' ורוחות מזיקין. גם היולדת עלולה להיפגע מהם, בייחוד בשכורו הלידה, ויש לשמור גם עליה... אם היולדת קומצת מלוא קומצה מלח, מסובבת מעל לראשה של היולדת והילד שלוש פעמים וזורקתו אל תוך גחלי אש בקריאה 'ד'שם דושמנהא כור שרן', זאת אומרת: תתעוררנה עיני השונאים".

22 מנהגים שונים של הקפות כשמירה מפני מזיקים מוזכרים בספרות הפולקלור של הגויים שחיו בארצות הסלאביות. לדוגמה: המנהג שמזכיר Moszyński (לעיל הע' 16), שברוסיה אבי-הכלה או אמה מקיפים את האנשים המזומנים לחתונה קודם צאתם לטקס החתונה. על המנהג בפולין, שחברי החתן והכלה הקיפו שלוש פעמים את החדר שבו ישבו החתן והכלה, ראה: J.P. Dekowski — Z. Hauke, *Folklor*, *Ziemi Łęczyckiej*, Warszawa, 1981, p. 350. וכן המנהג בבלגריה, שהחתן והכלה הקיפו שלוש פעמים את התנור שהיה בחדרם, ראה: C. Vakarelski, *Etnografia Bułgarii*, Wrocław, 1965, p. 273.

## זמנו של המנהג ומקומו

מתי החל מנהג ההקפות לנהוג? המקור הראשון כנראה, שבו מוזכר המנהג, הוא פירושו של ר' דוסא היווני לתורה, שנשתמר בכתב יד ביזנטיני משנת 1430. <sup>23</sup> ר' דוסא חי במפנה המאות י"ד-ט"ו, <sup>24</sup> ומשום כך ברור שהמנהג היה קיים בראשית המאה ה"ט, ואפשר שהחלו לנהוג בו כבר בסוף המאה הי"ד או אף קודם לכן.

ר' דוסא כותב שראה את המנהג ב"אושטרין" וכפי הנראה כוונתו לקהילה היהודית בווינה או בנוישטט שבמזרח אוסטריה. <sup>25</sup> מאות שנים לאחר מכן נזכר המנהג בארצות מזרח אירופה — רוסיה, <sup>26</sup> פולין, <sup>27</sup> הונגריה, <sup>28</sup> דגסטאן <sup>29</sup> וגאליציה. <sup>30</sup> ככל הנראה צמח המנהג במזרח אוסטריה, וברבות הימים, כאשר נדדו היהודים מזרחה, נדד עמהם. <sup>31</sup> העובדה שפעולת הקפה בשעת החתונה (אמנם בואריציות שונות) היתה מצויה אצל גויי מזרח אירופה, <sup>32</sup> נותנת מקום למחשבה שהמנהג היהודי הושפע (ואולי הוא שהשפיע) ממנהג דומה שנהגו עמי האזור באותה התקופה. <sup>33</sup> בתקופה מאוחרת יותר, כשהחלו היהודים לנדוד מארצות מזרח אירופה לארצות אחרות, נתפשט מנהג ההקפות אף לארצות הרחוקות

23 ראה לעיל הע' 4.

24 ראה שפיצר (לעיל הע' 4), עמ' קעז; י"מ תא-שמע, "ידיעות חדשות לתולדות היהודים בפולין במאות הי"ב-הי"ג", ציון, נד (חשמ"ט), עמ' 207.

25 ראה שפיצר (לעיל הע' 4), עמ' קעט.

26 בספרו של ר' דב בר שניאורסאהן (לעיל הע' 5), שהיה חי בלובביץ' שברוסיה. את ספרו כתב קודם שנת תקפ"ח (1827), שנת פטירתו. אף שקרוב להדאי שהמנהג נהג בין המאה ה"ט לראשית המאה הי"ט, ראיות ממשיות לכך קשה למצוא, שכן במשך רוב הזמן הזה ספרות המנהגים מועטת היא (וכמו שכתב "אלבום, פתיחות והסתגרות, ירושלים, תש"ן, עמ' 73). פרופ' י"ש שפיגל הפניני לקונטרס המילואים של ספר אגרת הטיול לר' חיים ב"ר בצלאל (אחי המהר"ל), מהדורת ש"ז עהרנצרייך, ירושלים, תשי"ז, עמ' ריז: "למה מסבין החתן עם הכלה ג' פעמים תחת החופה לפי שכתוב אומר נקבה תסובב גבר הרי ג' תיבות". אם אכן קונטרס זה נכתב בידי ר' חיים ב"ר בצלאל, הרי לנו ראיה לקיום המנהג במאה ה"ט, זמנו של ר' חיים. ואולם קונטרס זה אינו נמצא לא בכתבי היד של הספר ולא בדפוסים הישנים שלו.

27 בספרו של ר' אברהם לעווזאהן (לעיל הע' 2), אשר חי בפחנן שבפולין, ואחר כך בפיסקרטשאם, סמוך לגבול שבין פולין לגרמניה.

28 בספרו של יוסף פינקלשטיין ממישאליץ שבהונגריה, מקורי מנהגים, ווין, תרי"א, סי' כ, שהעתיק מלה במלה את דברי ר"א לעווזאהן (לעיל הע' 2). מעט מאוחר יותר הזכיר את המנהג ר' שלמה גאנצפריד מאונגוואר שבהונגריה בהוספותיו לסידור דרך החיים לר' יעקב מליסה, וינה, 1859, דף קיד, ומשם הועתק למהדורה ראשונה של ספרו קיצור שלחן ערוך, אונגוואר, תרכ"ד, סי' קמג סע' ה. ראה תיאורו של י"י טשארי, ספר המסעות, פטרבורג, תרמ"ד, עמ' 300, לגבי חתונה שנערכה בדרכנד שבחוף המערבי של הים הכספי בשנת תרכ"ז (ראה שם עמ' 65): "ישם תחת החופה עומד הרב עם שני תלמידים והכלה תסבב את החתן פעמים אחדות והשוכבינים עם אנשים מחזיקים נרות ופאנארים (=פנסים) בידיהם..."

30 בספרו של ר' אברהם טברסקי (לעיל הע' 9) שהיה חי בגאליציה.

31 ראה: ש' שפיצר, "מנהג בני אושטריין, מקורו והתפתחותו במשך ימי הביניים", סיני, פז (תשמ"ב), עמ' נה הע' 1.

32 ראה לעיל הע' 22.

33 על מנהג נוסף בחתונות יהודיות במזרח אירופה, שמקורו כנראה במנהגי העמים שבסביבה, ראה: O. Goldberg-Mulkiewicz, "The Mutual Penetration of Folk Elements Between Polish and Jewish Communities" (בפולנית) *Poliska Sztuka "Ludowa"*, Vol. XLIII, 1989, Nr. 1-2, p. 108.

ממזרח אירופה. משום כך מוצאים מנהג זה נוהג בגרמניה<sup>34</sup> ובארץ ישראל<sup>35</sup>, וכן מצויים חיבורים שנתחברו במצרים<sup>36</sup> ובאנגליה<sup>37</sup> המזכירים אותו.

### השושבינות והנרות בזמן ההקפות

מנהג רווח שכשהכלה מקיפה את החתן תומכות בה שתי שושבינות, אחת מכל צד; יד אחת שלהן תומכת את ידה של הכלה ויד שנייה אווזת בנר דלוק. אך כפי הנראה אין קשר בין תמיכת הכלה על ידי השושבינות ואחיזתן בנרות ובין מנהג ההקפות עצמו. זמן רב לפני שמנהג ההקפות החל להתפשט היו השושבינים מוליכים את החתן והכלה לחופה ונרות בידיהם.<sup>38</sup> משהחלו לנהוג את מנהג ההקפות לא פסקו השושבינות מללוות את הכלה במקום החופה, אלא המשיכו עד שהכלה תסיים את ההקפות ותעמוד לצד החתן.<sup>39</sup> ומכיוון שאחוז השושבינות בנרות בזמן הליווי לחופה, טבעי הוא שהוסיפו להחזיק בהם אף בעת ההקפות.

### הפיוט והניגון בזמן ההקפות

מנהגים שונים נהגו בזמן שהכלה מקיפה את החתן. יש קהילות שבהן החזן או הקהל שרו קטעי פיוטים בזמן ההקפות. במקורות מוזכרים שלושה קטעים:  
א. הקטע "מבין שיחים" (או: מי בן שיח) שושן חוחים" וכו'. הקטע הוא צירוף של מלים מחלקו הראשון של הפיוט "מבין שיחים" שנתחבר במאה הי"ג לכל המאוחר.<sup>40</sup> תוכן הפיוט הוא דברי הליל ושבח לכלה הקרבה ובאה. במקורות אחדים מובא שנהגו לומר קטע זה בעת ההקפות,<sup>41</sup> ובמקום אחר — עם כניסת הכלה לחופה.<sup>42</sup>

34 ראה: M.M. Haarblicher, *Zwei Epochen aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg*, Hamburg, 1867, pp. 180–181. לדעתו פסק המנהג שם בתקופתו של ר' יצחק בערניי, דהיינו לפני שנת תר"ט.

35 כלילת חתנים (לעיל הע' 3), שם. מעין פסק הלכתי המיקל במנהג נמצא בדברי הרבנית אמונה אלון, לקראת כלה, בית-אל, תשמ"ז, עמ' 25: "אם אינך חשה עם זה בנח — בקשי מן הרב שלכם לוותר על העניין".

36 שם.

37 לרמן (לעיל הע' 6), שם.

38 עיין: ספר הערוך, ערך לפד; ארחות חיים, מהדורת מ' שלזינגר, ח"ב, ניו-יורק, תשי"ט, עמ' 67; ספר מהרי"ל, מהדורת ש"י שפיצר, ירושלים, תשמ"ט, עמ' תסד; מטה משה (מפרעמסלא), מהדורת מ"ח קנאלאוויטש, לונדון, תשי"ח, עמ' שמד; ספר המטעמים (לעיל הע' 2).

39 על שכלול נוסף של מנהג זה, ראה: י' מזור, "מקומו של הרפרטואר המוסיקלי המסורתי בחתונה של יהודי גרוזיה — בדיקת מסורת מוסיקלית בהקשרה התרבותי", עבודת גמר, אוניברסיטת ברא"ל, רמת-גן, תשמ"ג, עמ' 91.

40 זאת מתוך כך שהפיוט מופיע בכ"י של מחזור ויטרי — אוקספורד 1100 סי' שנה, ולפי תיאור כה"י שעשה פרופ' מ' בית-אריה לקראת הכנת כרך הוספות ותיקונים לקטלוג נויבואר, חלקי המאוחרים ביותר של כה"י נכתבו בשנת 1281. הפיוט נדפס אצל: L. Dukes, *Moses ben Ezra aus Granada*, Altona, 1839, pp. 80–81.

41 עיין: י' לעבאוויטש, שלחן העזר, ח"ב, טשאפ, תרצ"ב, לב ע"ב, ובהערות שם; י' ורדיגר, עדות לישראל, תל-אביב, תשכ"ה, עמ' סב.

42 עדות לישראל, שם, בשם ספר אבני שוהם.



ב. הקטע "מי אדיר על הכל" וכו'. אף קטע זה הוא חלק מפיוט שהיה ידוע במאה ה"ז.<sup>43</sup> תוכנו של הפיוט הוא הליל לה' והכתרתו כראוי לברך את החתן והכלה. יש שנהגו לשורר שיר זה בעת ההקפות,<sup>44</sup> ויש שכתב ששרו אותו בעת כניסת החתן לחופה.<sup>45</sup> ג. הקטע "המושל בנסיכים כשושנה בין החוחים" וכו'. אף תוכן קטע זה הוא הליל לה' והכתרתו כראוי לברך את החתן ואת הכלה. זמן חיבור הקטע אינו ידוע, וכפי הנראה הוא חלק מפיוט חתונה. רק מקור אחד מציין שמנהג לומר קטע זה בעת ההקפות.<sup>46</sup> עיון בקטעים אלה מלמדנו, שעניין הקפות או שמירה ממזיקים אינם נזכרים בהם כלל. אף זמן חיבורם של הקטעים נראה שאינו תואם את ראשית הופעת מנהג ההקפות: קטע א קדם לו למנהג, וקטעים ב–ג מאוחרים לו. תוכן הפיוטים וזמנם מביאים אותנו לידי המסקנה, שמלכתחילה הם לא היו קשורים למנהג ההקפות, אלא היו שרים אותם בראשית טקס החופה — עם בואם של החתן והכלה לחופה. בשלב מאוחר יותר נהגו לשיר פיוטים אלה אף בזמן ההקפות. יתכן שהנהיגו כן כדי שהקהל לא ימתין באפס מעשה בזמן ההקפות. ויתכן שנתלכדו שני המנהגים בתחילת הטקס — מנהג ההקפות ומנהג השירה לכבוד החתן והכלה — בלא כוונת מכון.

היו קהילות שבזמן ההקפות נהגו לזמזם מנגינה בלא מלים.<sup>47</sup> אצל חלק מקהילות אלה היתה המנגינה ששרו בזמן ההקפות אותה מנגינה ששרו בעת ליווי החתן והכלה לחופה. בחלק אחר של קהילות אלה היתה מנגינה מיוחדת לליווי החתן והכלה ומנגינה מיוחדת להקפות. בימינו ידועות מנגינות מספר המיוחדות לעת ההקפות. המשותף למנגינות ימינו הוא שאין הן דומות לרפרטואר הכליזמרי ואף אין הן ניגוני שמחה, אלא הן ניגוני "דבקות" הנועדים לעורר ולהכין את החתן והכלה לשיא הטקס — שעת החופה. קשה לקבוע מתי החלו ניגונים אלה ללוות את הכלה בהקפותיה.

\*

סיכומו של דבר: מנהג הקפת החתן על-ידי הכלה בשעת החופה ראשיתו בקהילות היהודיות שבמזרח אירופה בראשית המאה ה"ט לכל המאוחר. המנהג נבע מן האמונה בכוחם של המזיקים להרע לחתן בשעת החופה. הכלה מקיפה את החתן כדי להקים חומה וחיץ בין החתן לבין המזיקים ובכך למנוע את התקרבותם אליו. ליווי הכלה על-ידי השושבינות והחזקתן בנרות נהג עוד קודם למנהג ההקפות. אף קטעי הפיוטים שנוהגים לשיר בעת ההקפות אינם קשורים למנהג זה. המנגינות הנוהגות כיום בזמן ההקפות הן מנגינות "דבקות" אשר זמן הלחנתן אינו ידוע.

43 שכן הפיוט נדפס בתוך סדר ברכת המזון, דיהרנפורט, תנ"ב (ד"צ ירושלים, תשל"ז), עמ' 54. וראה עוד: *REJ*, 24, Paris, 1892, pp. 280–290. "מי אדיר Le Chant Nuptial", D. Kaufman, ובהערותו של "

הלוי גאלד בספרו חזון ישעיה – ברוקלין, תשמ"ח, עמ' רצד.

44 עדות לישראל (לעיל הע' 41).

45 שם, בשם ספר אבני שוהם.

46 כלילת חתנים (לעיל הע' 3).

47 כך מובא בספר שלחן העזר (לעיל הע' 41), על אנשי ירושלים. ובספר נטעי גבריאל (ציננער), ברוקלין, תשמ"ח, עמ' מז, מובא שכן הוא מנהג סקווירא.

## “כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב”

להתהוותו של הכלל

מאיר גרוזמן

בארבע סוגיות בתלמוד הבבלי<sup>1</sup> מופיע הכלל: “כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב” בצמוד לפסוק: “אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'” (משלי כא, ל), שממנו הוא נלמד. לדידן של סוגיות אלו תהיה, כנראה, כוונת הפסוק כך: כל חכמה, כל תבונה וכל עצה הבאה בניגוד לרצון ה' — אין בה ממש והיא בטלה ומסולקת. אף אם נתעלם מן העובדה שאין זה פשוטו של מקרא,<sup>2</sup> וכי המלה “נגד” בתנ”ך פירושה: מול, לעומת, לנוכח, לעיני או בריחוק,<sup>3</sup> אך לא במובן של התנגדות<sup>4</sup> — עדיין יקשה עלינו לראות בפסוק הזה את הכלל “כל מקום”.<sup>5</sup> שהרי אף אם נקבל את החידוש הלשוני ואת המעתק הסמאנטי שהתהווה בלשון חכמים, שהמלה “נגד” נושאת עמה גם משמעות של התנגדות<sup>6</sup> — עדיין לא ברור היכן מצוי “הרב” בפסוק, וכיצד משתמע מכאן שאין חולקין לו כבוד. נראה אפוא, כי הכלל לא התהווה מתוך הפסוק ולא נלמד ממנו. הוא היה, כנראה,

1 ברכות יט ע”ב; עירובין סג ע”א; סנהדרין פב ע”א; שבעות ל ע”ב. כן מופיע הכלל במקבילות שבמדרשי אגדה. להלן נזוין בכל המקומות הללו.

2 ראה: מ' גרוזמן, “למשמעותה של המלה ‘נגד’ בתנ”ך ובלשון חכמים”, שמעתין, 91 (תשרי-כסלו תשמ”ח), עמ' 25–27.

3 ראה בערך “נגד” במילונים החדשים, למן בן־יהודה ועד לאבן־שושן.

4 ראה בערך “נגד” במילונים: W. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon*, Oxford, 1972; R.B.Y. Scott על Proverbs בסדרה: *The Anchor Bible*, 1958 *Baumgartner-Koehler, Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1958 *The Book of Proverbs*, וראה כיצד התלבט Crawford H. Toy בתוך: New York, 1965, p. 125 בסדרה: *The International Critical Commentary (ICC)*, Edinburgh, 1914, p. 412.

5 כוונת הפסוק היא, לפי פשוטו של מקרא, כי בהשוואה לה' אין חכמה, אין תבונה ואין עצה. במלים אחרות: אין כמו חכמת ה'. תבונתו ועצתו. רעיון זה הוא חלק מרצף של רעיונות דומים הנמצאים בתנ”ך. ראה גרוזמן (לעיל הע' 2) שם. וראה R.B.Y. Scott על Proverbs בסדרה: *The Anchor Bible*, 1958 *The Book of Proverbs*, וראה כיצד התלבט Crawford H. Toy בתוך: New York, 1965, p. 125 בסדרה: *The International Critical Commentary (ICC)*, Edinburgh, 1914, p. 412.

6 על תופעה זו ראה: גב”ע צרפתי, “עיונים בסמנטיקה של לשון חז”ל ובדרשותיהם”, לשוננו, כט (תשכ”ה), עמ' 238–244; ל (תשכ”ו), עמ' 29–40. על התהליכים של היווצרות לשון חכמים ראה, לדוגמה: A. Geiger, *Lehrbuch zur Sprache der Mischna*, Breslau, 1845, § 9; S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishnah*, Baltimore, 1935, Chap. II ולשון חכמים, א, תלאביב, 1967, פרקים טו–טז, עמ' 126–145. כן ראה את סדרת מאמריו של י' מטמון־כהן, “העברית אחר גלות בבל”, לשוננו, ו (תרצ”ד) — ט (תרצ”ח).

ידוע ומוכר קודם לכן, והוא "מצא את דרכו" אל הפסוק הזה בצורת דרשה או אסמכתא. שומה עלינו לראות אפוא, באילו מסגרות ועל איזה רקע נוצר הכלל הזה.

\*

לראשונה מופיע כלל זה (עם האסמכתא המקראית) בדבריהם של רב ושמואל. נעניין תחילה בדבריו של רב (ברכות יט ע"ב):

אמר רב יהודה אמר רב:  
המוצא כלאים בבגדו — פושטן<sup>7</sup> אפילו בשוק.  
מ"ט<sup>8</sup>? אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה',  
כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

עיון במימרא זו מראה על חוסר קשר בין ההלכה "המוצא כלאים" ובין הנימוק המקראי והכלל "כל מקום". אין בפסוק ובכלל הנסמך עליו משום הסבר לחובת פשיטת בגד כלאיים בשוק, שהרי לא עסקינן בחכם המתכוון לחלל את ה' בזדון עד שאחרים חייבים להיחלץ נגדו ולהגיב! אף הביטוי "המוצא", המופיע בכל הגירסאות,<sup>9</sup> רומז כי הכלאיים אינם גלויים לעין, ואין בנשיאתם משום מעשה הפגנתי שיש בו חילול ה'; אם כן, מדוע משתמשת הסוגיא בכלל זה לצורך הלכה זו?<sup>10</sup>

לפתרון כלשהו של הבעיה, יש לראות תחילה את מיקומם של דברי רב במסגרת הסוגיות שבהן הם נמצאים. שתי הסוגיות שקדמו לדברי רב עוסקות בנושאים שבמשנה — בחובתם של מלווי המת לקרוא קריאת-שמע,<sup>11</sup> ומימרתו של רב "המוצא כלאים בבגדו" שובצה כאן בגלל הסוגיא שלאחריה. בסוגיא זו הוקשו חמש קושיות על חמש הלכות המתירות לכווהן להיטמא או להימנע מקיום מצוות,<sup>12</sup> ותוכן הקושיות זהה בכולן: הכיצד מותרים הדברים? "לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!"

7 בכ"י מינכן: "פושטו".

8 בכ"י מינכן: "שנאמר".

9 להוציא גרסא אחת בכ"י פאריס (ראה דק"ס לברכות ע"ב, מז, הע' ק) האומרת: "הרואה כלאים בבגדו של חברו פושטו אפילו בשוק". אף בגרסא זו אין כדי להניח את הדעת. לדידה, רלוואנטי אמנם הביטוי "לנגד ה'" במובן של התנגדות, ואף מובנת הדרשה לא לחלוק לו כבוד — אך היכן "הרב" והיכן החכמה, התבונה והעצה, עד שיש לומר כי כל אלה ייחשבו לכלום? ושמא נטל איזשהו מסדר פסוק וכלל, שהיו מצויים לפניו ושעסקו בעניין אחר, והשתמש בהם לצורך ההלכה של רב בדרך של קל וחומר: אם יש לצאת נגד חכם — ק"ו שיש לצאת נגד כל אדם חוטא. ברם, אפשר שדווקא גרסא זו היתה לפני הרמב"ם, שכן הוא פסק בהלכות כלאים פ"י הכ"ט: "הרואה כלאים של תורה על חברו, אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה". ובזה נפתרת בעיית פרשני הרמב"ם, ששאלו למקורה של הלכה זו. אך העובדה שגרסא זו היא בלעדית ואין לה אח ורע בכתיב-יד המצויים בידינו, שומטת את האפשרות לראות בה גרסא אותנטית.

10 אין בדעתנו לעסוק כאן בהלכה עצמה ובהיווצרותה. ראה על כך: א"ה וייס, דור דור ודורשיו, ח"ג, ניוארק-ברלין, תרפ"ד, עמ' 155.

11 הראשונה דנה ב"קברו את המת וחזרו" — אם יכולים להתחיל ולגמור עד שיגיעו לשורת המנחמים; והשנייה — בקריאת שמע בעת העמידה בשורת המנחמים.

12 הראשונה — מתירה לכוהנים ללכת בעקבות האבל בדרך טמאה, אף שקיימת גם דרך טהורה; השנייה — מתירה לדלג על ארונות מתים בצאתם לקראת מלכים; השלישית אומרת, ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לא-תעשה שבתורה"; הרביעית — מתירה לכווהן להימנע מהשבת אבידה אם זו בבית-הקברות; והחמישית — מתירה להיטמא למת-מצווה, אף שהוא נמצא בדרך להקרב קרבן פסח.

שלוש ההלכות הראשונות, שעליהן הקשה המקשה, מקורן בתלמוד הירושלמי, במסכת נזיר,<sup>13</sup> בסוגיא הדנה כולה (כולל המשנה) בהיתר טומאה לכוהנים ולנזירים. שם גם נאמר ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לא-תעשה שבתורה", ולפיכך מותר לכוהנים ללכת אחרי האבל בדרך טומאה. בסוגיא זו משובצים מעשי-חכמים אחדים, ובהם — המעשה ברבי אבהו ששהה עם כוהנים בבית-המדרש בעת ששרתה שם גם טומאת מת. כל הסוגיות הללו — טבעיות במסכת נזיר ומתאימות למסגרת הכללית שבה הן נמצאות.

סוגיות אלו הועברו בירושלמי גם למסכת ברכות,<sup>14</sup> בסמוך למשנה העוסקת בדיני קריאת-שמע למשתתפים בהלוויית המת. אף-על-פי שאין זה מקומן הטבעי — הן הותאמו על-ידי המסדר למסגרת זו, ואף כאן מצוי מעשה, אך הפעם זה רבי יוסי שישב עם כוהנים ועסק בתורה, ולא העיר להם מאומה בשעה שהתהווה בבית-המדרש טומאת מת.

סוגיא נוספת בעניין זה יש בירושלמי במסכת כלאים.<sup>15</sup> שם כלולים שני נושאים. באחד נאמר: "תני, אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש", ובו מובא המעשה הנזכר ברבי יוסי, ומעשה נוסף ברבי אמי, שהורה להתעלם מחכם שישב בבית-המדרש ועסק בתורה כשכלאיים בבגדו,<sup>16</sup> ובשני נמסר על מחלוקת אמוראים בעניין "היה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים"; "חד אמר אסור, וחרנה אמר מותר. מאן דאמר אסור — דבר תורה, ומאן דאמר מותר — כההיא דאמר רבי זעירא: גדול כבוד הבריות שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת".<sup>17</sup> אפשר, שאותו "חד אמר אסור" אינו אלא רב שלפנינו, הסבור שרק בבית-המדרש אין מדקדקין בכלאיים, אך במקום אחר, בשוק למשל, יש לפשוט את הבגד, והסיבה: "דבר תורה"!

מסדר הסוגיא שבכבלי הלך, כנראה, בעקבות המסדר הירושלמי.<sup>18</sup> אף הוא שיבץ — בעקבות הסוגיות הדנות בחובת קריאת-שמע למלווי המת — חלק מן הנושאים המצויים בסוגיא המקבילה שבירושלמי. אך בשעה ששם הם מופיעים כמימרות וכהלכות מקוריות שהושמעו מפי חכמים — מצא זה לנכון, משום מה, להביאם כאן כדי להקשות עליהם ולשאול, הכיצד אלה מותרים והרי "אין חכמה... לנגד ה'!" כפתיחה לשרשרת הקושיות הציג המסדר את ההלכה של רב, השייכת כאמור לנושאים שלפנינו, והעניק לה את הנימוק "אין חכמה... לנגד ה'", המהווה, אולי, הרחבה או הנמקה ל"דבר תורה" המופיע בירושלמי. הנמקה זו מאפשרת לו לפתוח בשרשרת הקושיות, אף-על-פי שזיקתה להלכה של רב נראית קלושה.

מתוך רצף הקושיות נראה כי: א. המסדר הבין את הפסוק "אין חכמה" במובן זה: חכמת

13 פ"ז ה"א.

14 תחילת פרק ג.

15 פ"ט ה"א.

16 את דברי רבי אמי, שם, ניתן להבין אחרת, אך ראה בפרשני הירושלמי.

17 הכלל הזה משמש הנמקה להלכות שונות: לא-יפשיט בגד שנפסקה בו הציצית בשבת ברשות הרבים (מנחות לו ע"ב); להעדפת כבוד מת-מצווה ממקרא מגילה (מגילה ג ע"ב); להיות העלאת אבנים לנג (שבת פא ע"ב); להוצאת המת לכרמלית (שם צד ע"ב) וליציאה מתחום שבת לצורך נקבים (עירובין מא ע"ב). וראה: ח"ז ריינס, "כבוד הבריות בהלכה", סיני, כז (ניסן-אלול תשי"ז), עמ' קנו-קסח.

18 יש לציין, כי הסוגיא שלפנינו נושאת חותם של "סתמא" ועריכה מאוחרת. הדברים ניכרים מתוך הרכבה ושכבותיה של הסוגיא, ואין כאן המקום לפרט. על אורחותיה של הסתמא ראה: א' הלבני, מקורות ומסורות לסדר מועד, ירושלים, תשל"ה, במבוא עמ' 1-12; הנ"ל, מקורות ומסורות למסכת שבת, ירושלים, תשמ"ב, במבוא עמ' 5-27.

ה' עליונה, ואין אפשרות להתחכם נגדה — להתיר הלכות או להימנע מקיום מצוות; לדידו תתפרש המלה "נגד" במובן של מעשה נוגד.<sup>19</sup> ב. המסדר לא צירף לפסוק "אין חכמה" את הכלל "כל מקום". שרשרת הקושיות אינה תלויה בכלל זה ואינה זקוקה לו.<sup>20</sup> מאידך גיסא, אין, כאמור, קשר בין הכלל ובין ההלכה של רב. נראה אפוא לומר, כי הכלל הוכנס לכאן מאוחר יותר, בצורת גררא לפסוק ממקומות אחרים, כפי שיתברר להלן.

\*

עתה נעיין בדבריו של שמואל (סנהדרין פב ע"א):<sup>21</sup>

וירא פנחס בן אלעזר (במדבר כה, ז) — מה ראה?

אמר רב: ראה מעשה ונוצר הלכה... הבעול את הכותית<sup>22</sup> קנאין פוגעין בו, ושמואל אמר: ראה שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב.

דברים אלה של שמואל הם חלק ממדרש אגדה ידוע,<sup>23</sup> העוסק בהתנהגותם של זמרי וכזבי מחד גיסא, ובהתנהגותם של משה ופנחס מאידך גיסא. לדידו של מדרש זה, ביקש זמרי לבעול את כזבי אך זו סירבה בטענה, כי היא נבעלת אך ורק למנהיג עצמו. זמרי ביקש להוכיח לה כי הוא גדול ממה ועדיף ממנו. לשם כך הופיע עמה לפני משה והתגרה בו בשאלה: "זו מותרת או אסורה?" ומשהשיב משה: "אסורה!" לעג לו זמרי: "ומי התיר לך את המדינית?" על כך לא הגיב משה. זמרי וכזבי פרשו לאוהל, ופנחס לקח את הרומח ונכנס אחריהם.

מדרש זה בא להשיב על שאלות אחדות המתעוררות למקרא המעשה (במדבר כה, א—טו), ביניהן: מדוע לא הגיב משה לנוכח חוצפתו של זמרי,<sup>24</sup> ומהו הקשר בין "וירא פנחס" לבין "ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו"? ליתר דיוק: מהו המניע שהניע את פנחס לקום, לקחת רומח ולדקור את הנואפים? בלשון המדרש: "מה ראה?"<sup>25</sup>

19 ואכן במשמעות זו בא הפסוק לידי שימוש גם בספרות הפוסקים והתשובות הבת"ר-תלמודיות. ראה: אבקת רוכל לר"י קארו, ירושלים, תש"כ, סי' רח, עמ' 187; שו"ת הרדב"ז לרבי דוד ן' זמרא, סדילקאב, תקצ"ו, תשובה שנט, עמ' מח. ולאחרונה — ציץ אליעזר להרב א"י וולדנברג, המרבה להשתמש בפסוק זה: ח"ג, ירושלים, תשי"א, סי' טז, פרק ט, עמ' עד; ח"ח, ירושלים, תשכ"ה, סי' א, עמ' ו; ח"ד, ירושלים, תשמ"א, סי' פה, עמ' קנה. כך גם פירשו את הפסוק רוב פרשני ימי הביניים הקלאסיים לספר משלי.

20 ראה במועד קטן יז ע"א, בהמשך דברי רב הונא, שהפסוק משמש הנמקה אף ללא הכלל, ובעקבות כך ראה תשובות רש"י, מהדורת אלפנביץ, ניו-יורק, חש"ג, סי' ע, עמ' 83.

21 ומכאן למדרש הגדול לבמדבר, מהדורת רבינוביץ, ירושלים, תשכ"ז, עמ' תמ.

22 גרסאות אחרות: "הארמית"; וראה בדק"ס לסנהדרין, עמ' קיג, הע' ע, שאין זה אלא תיקון הצנוורה.

23 ספרי במדבר, קלא (מהדורת האראוויטץ, עמ' 172); סנהדרין פב ע"א שלפנינו; שמות רבא לג, ה; במדבר רבה כ, כד; תנחומא סוף בלק (בוכער, עמ' 148); פרקי דר' אליעזר, פרק מז; מדרש הגדול (לעיל הע' 21); בפתרון תורה, מהדורת א"א אורבך, ירושלים, תשל"ח, עמ' 206–207.

24 זמרי הקריב את המדינית "לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל, והמה בוכים פתח אהל מועד" (במדבר כה, ו).

25 הבעיה היא גם תחבירית: לפנינו נושא ונושא ("וירא פנחס") וחסר המושא — הישר או העקיף. וראה: י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים, 1970, עמ' 23 ואילך — על דרכם של חכמי האגדה להשלים פרטים החסרים במקרא.



תשובות שונות ניתנו על שאלה זו, <sup>26</sup> אך אנו מוצאים עניין בתשובתו של שמואל שלפנינו: "ראה שאין חכמה... לנגד ה', כל מקום שיש חילול ה'..." ברם, הצעה זו נושאת עמה אי-בהירות: כלום אפשר לראות ש"אין חכמה... לנגד ה'?"

רש"י התגבר על כך באמרו: "כלומר נזכר פסוק", ובאשר לקשר המהותי שבין הפסוק והכלל לבין המעשה של פנחס — פירש: "לפיכך הורה פנחס הלכה בפני רבו; ולא המתין ליטול רשות ממש, שלא יראו הרואים וילמדו להתיר את הכותית". <sup>27</sup> על-פי פרשנות זו, תתפרש המלה "לנגד" במשמעות של התנגדות לה' (וזהו מעשה זמרי), אך ביחס למוכנו הכללי של הפסוק נוצרה עתה תפנית: נוסף על ה' והמתנגד לו, קיימת עתה דמות שלישית — החכם (משה), זה שאין חולקין לו כבוד ולא ממתינים למצוא פיו בעת שהמחלל עושה את שלו. אף כאן שנראה שהכלל "כל מקום" לא נוצר ולא נוסח לראשונה בהקשר דברים זה. קרוב לוודאי שכבר היה ידוע קודם לכן, במסגרת אחרת, והועבר הנה על-ידי שמואל (או על-ידי מסדר איזשהו) לא מבלי שהותיר אחריו קשיים תחביריים ופרשניים, ויש להניח כי בחירת הפסוק והכלל כתשובה על השאלה "מה ראה", הושפעה מן הדרשה שבשמות רבא לג, ה. <sup>28</sup>

\*

26 א. כפשוטו — הוא ראה שהכל שותקין ואין מגיבין, העז ונטל את החוק לידיו; ראה ספרי וירושלמי (לעיל הע' 23). ב. הוא נתמלא חרץ וקנאה לנוכח שתקת כולם ונטל את החוק לידיו; ראה פרקי דר' אליעזר (שם). ג. תשובת רב: ראה מעשה ונזכר הלכה; ראה את המקבילות (שם) בכמדבר רבא, מדרש הגדול, תנחומא ותרגום יונתן לכמדבר שם; וראה: היינמן (לעיל הע' 25), על דרכם של חכמי האגדה להשתמש בהלכה לצורך פתרון שאלות מקראיות. ד. הוא ראה את המלאך יורד ומשחית את העם; ראה: סנהדרין פב ע"א, בשם רבי יצחק בשם ר"א; מדרש הגדול לכמדבר (לעיל הע' 21), בשם רבי יצחק נפתח ובשאר המקבילות ללא שם.

27 אילוץ של רש"י להסביר בדרך זו, נובע, כנראה, מן הסוגיא שבעירובין סג ע"א להלן.

28 במדרש זה אין מופיעה האגדה בעזרת מעשה, הבא להשלים את החסר במקרא. כאן היא מופיעה כדרשה הבנויה על פסוקים אחדים שבסוף פרק כא ותחילת פרק כב שבמשלי. הדרשה המתחילה בפסוק "נבחר שם מעושר רב" (כב, א) דורשת: "נבחר שמו של פנחס מעשרו של זמרי". לאחר מכן מובאת האגדה על-אודות זמרי, שהביא את כוכי בת צור וניהל עם משה דריש על-ענין התנהגות זו מוגדרת על-ידי בעל האגדה בעזרת הפסוק: "העז איש בפניו" (כא, כט). לאחר מכן מספרת האגדה במקבילה זו: "א"ל הקב"ה: משה, בוכה אתה — והיכן חכמתך?" ומשה השיב: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (כא, ל). על כך הגיב ה': "יודע אני מי מוכן לדבר זה... סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה" (כא, לא). כלומר, פנחס הוא שעתיד לחלץ את הציבור מן המבוכה שזמרי ורע סביבו. תשובתו של משה "אין חכמה" תתפרש, לדידה של אגדה זו, במוכנ של אין-אונים — אין בכוח החכם, יהיה אשר יהיה, להגיב נגד איש שפוגע בה', ואולי ביקש שה' עצמו יגיב על הפגיעה בו. מוכנו זה של הפסוק "אין חכמה", כפי שהוא מופיע כאן, מקובל מאוד במסגרת דרישת הפסוקים שבאגדות. אף האגדה עצמה, עם הפסוק "אין חכמה", נראית כיחידה עצמאית ושלמה אף בלא הכלל "כל מקום", בניגוד למקבילה שבסנהדרין, שכאמור מעורער שם הקשר בין השאלה לתשובה. ניתן אפוא לשער, כי שמואל, או מסדר איזשהו, ידעו על הקשר שבין הפסוק לאגדה על-אודות זמרי, ולפיכך כשנשאלה השאלה "מה ראה?", ניגנה על כך תשובה בעזרת הפסוק; ומכיוון שהפסוק עצמו אינו תשובה על השאלה, הוצמד אליו הכלל "כל מקום" (שהיה, כנראה, ידוע קודם לכן), ואפשר את התשובה בדרך זו: פנחס ראה את המעשה של זמרי (הלוא הוא "הרב" נשיא ישראל) שיש בו משום חילול ה' והחליט, בהתאם לכלל "כל מקום", שאין לחלוק לו כבוד, ולפיכך — "ויקח רומח". הסבר זה, כאמור, אינו תואם את פירושו של רש"י. וראה את דבריו של רבי חיים פלאג'י, חיים ביד, איזמיר (דפוס-צילום ירושלים, תשל"ז) תשובה צג, דף קו ע"ב, שהסתמך על הסוגיא הזאת כשבא לעורר תגובה תקיפה נגד רב שנידוהו על מעשים של חילול השם ועדיין המשיך במעשים שליליים. מדבריו ניתן להבין, כי הבין את סוגייתו בדרך שהוצעה כאן, ולא בדרכו של רש"י.

עתה נפנה לסוגיא השלישית (עירובין סג ע"א):

רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי. חזייה לההוא גברא דקא אסר ליה לחמרא בצינתא בשבתא, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה. אמר ליה: ליהוי האי גברא בשמתא. אמר ליה: <sup>29</sup> כי האי גוונא מי מתחזא כאפקורתא? <sup>30</sup> אמר ליה: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב.

מעשה זה בא בעקבות הדין על-אודות "זכותו" של תלמיד להורות הלכה בפני רבו. לאחר שנאמר שם ש"המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה", או "ראוי להכישו נחש", או "נקרא חוטא" — אמר רבא: <sup>31</sup> "ולאפרושי מאיסורא אפילו בפניו שפיר דמי". לאמור: אם תלמיד רואה אדם הרוצה לעבור עבירה, ורבו נוכח ושותק — מותר לתלמיד לנקוט יזמה ולגעור בחוטא. <sup>32</sup> המעשה בתוספת התשובה של רב אשי, בא לסייע לדברי רבא (או רבה). לידו של רב אשי יש לפרש את הפסוק כך: בשעה שיש מי שמחלל את ה', אין מקום לחלוק כבוד לחכמתו של הרב הנוכח ולהמתין למוצא פיו ולפסק דינו, אלא מותר לתלמיד ליטול את החוק לידיו ולהגיב נגד המחלל את ה'. <sup>33</sup>

ניתן לקבוע כי גם כאן בסוגיית עירובין, במסגרת הנושא "אין מורין הלכה בפני רבו" — לא נוצר הכלל "כל מקום". לפי ניסוחם של הדברים, לפי משמעותם, לפי מקומם בסוגיא ולפי אי-התאמתו של הכלל לפשוטם של מקראות — אפשר שרב אשי השתמש בפסוק ובכלל שימוש חוזר, לאחר שהיו כבר ידועים ומוכרים ממקום אחר, ממקום התהוותם.

\*

עתה נפנה לסוגיה הרביעית (שבועות ל ע"ב):

ואמר רבה בר רב הונא: <sup>34</sup> האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא וזילא ביה מילתא למיזל לבי דיינא דזוטא מיניה לאסהודי קמיה — לא ליזיל. אמר רב שישא בריה דרב אידי: אף אנן נמי תנינא: מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול — הרי זה לא יטול. הני מילי בממונא, אבל באיסורא — אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב.

אף כאן נראים הדברים, כי אין סוגיא זו המסגרת המקורית שבה התהווה הכלל "כל מקום" ונוצרה האסמכתא לפסוק "אין חכמה". בגלל ריחוקו של הקטע "הני מילי" מדבריו של רבה בר רב הונא, ניתן לקבוע כי אין הוא חלק מדבריו. גם אין הוא נראה המשך ישיר לדבריו של רב שישא בריה דרב אידי, אף שהוא צמוד לדבריו. זאת ועוד: רבה ורב שישא באים להגן על כבודו של החכם ולקבוע שהחכם רשאי להימנע מלהופיע בבית-דין "דזוטא

29 רבינא לרב אשי. ראה רש"י, ר"ח ודק"ס עמ' נ.

30 על עמדתו של רבינא מול עמדתו של רב אשי מבחינת פסיקה הלכתית, ראה תשובות הרא"ש, כלל כח, סע' א.

31 גרסת ר"ח: "רבה".

32 רש"י, ד"ה ולאפרושי.

33 כפי שרש"י פירש בסנהדרין, לעיל.

34 בתנחומא, דפוס וארשא, משפטים ו, קיימת מקבילה ושם: "רבה בר בר חנא". מקבילה זו לא מצויה במהדורות בובער.

מיניה", ואילו הקטע "הני מילי" מבקש לצמצם את המרחב המאפשר הימנעות זו. אף הכלל "כל מקום" קיבל כאן משמעות המפליגה הרחק מן המשמעויות שהכרנו עד עתה. "אין חולקין כבוד לרב" מתפרש כאן, שהרב חייב להשפיל עצמו ולוותר על כבודו, כאשר אדם אחר, הנאשם, עלול לגרום חילול שם שמים. דברים אלה מסייעים להנחה, שאף כאן נעשה שימוש חוזר בכלל והוא הותאם למסגרת זו, אם על-ידי רב שישא או אולי על-ידי מסדר איזשהו.

מכל ארבע הסוגיות הללו שהובאו ונותחו ניתוח טקסטואלי והלכתי נמצאנו למדים, כי הכלל "כל מקום" אינו חלק אורגאני שלהן וכי הוא לא התהווה במסגרתן. נשאלת אפוא השאלה: היכן ובאיזו מסגרת נולד ונוצר כלל זה?

\*

על סמך תוכנו ומשמעותו הפשוטה של הכלל, אפשר ככל הנראה לשער השערה שאין עמה ביסוס עובדתי, כי הוא נוצר על רקע-אירוע או אירועים שונים במישור של "כבוד חכמים" בינם לבין עצמם, בינם לבין תלמידיהם ובינם לבין הציבור. בספרות התלמודית מצוי, פה ושם, מידע מפורט על-אודות חכמים ש"מעדרו", סטו מדרך הישר ועשו מעשים שיש בהם משום חילול ה'. התנהגות זו הביכה את הסוככים אותם — חכמים ותלמידים כאחד — ודרך התגובה התבקשה מאליה.

מחד גיסא, לימדו את התלמידים כי "מורא רבך כמורא שמים",<sup>35</sup> כי "הרב דומה למלאך ה' צבאות"<sup>36</sup>, כי "הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת צריך לנהוג בו כבוד",<sup>37</sup> וכי "כל העושה מריבה עם רבו כעושה עם השכינה";<sup>38</sup> ומאידך גיסא לימדו, כי הרב מצווה להישמר מפני מעשים שליליים "שמא ישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו",<sup>39</sup> כי מצנת "הוכח תוכיח"<sup>40</sup> אינה חלה רק על הרב כלפי תלמידיו אלא גם על התלמידים כלפי רבותיהם,<sup>41</sup> וכי התלמיד רשאי לפעמים לשאול את רבו: "רבי, לך שרי ולי אסור?"<sup>42</sup> כלפי אדם רגיל, שאינו תלמיד-חכם ואינו רב, קיימת — מחוץ למערכת הפורמאלית של בית-הדין — מערכת ענישה מפורטת של נזיפה, נידוי וחרם;<sup>43</sup> אף ניתנה חירות גדולה לחכמים עצמם לנקוט אמצעים אלה כראות עיניהם.<sup>44</sup> אך מה כלפי החכם המחלל את ה'?"<sup>45</sup> המעשה באותו צורבא מרבנן, שהילכו שמועות על מעשיו הרעים וגרמו מבוכה רבה בבית-

35 אבות ד, יב: פסחים ק"ח ע"א. כן עיין בברכות כ"ה ע"ב, וכן: "שיהא כבוד רבו חביב עליו כמורא שמים" (תנחומא בשלח, צו). כן ראה פסחים כ"ב ע"ב: "את ה' אלוהיך תירא — לרבות תלמידי חכמים"; ובירושלמי ברכות פ"ט ה"ו נאמר: "אותו ואת תורתו".

36 זה נוסח הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"א; אך במועד קטן יז ע"א: "אם דומה הרב למלאך ה'".

37 אבות ו, ג. וכן פסחים ק"ג ע"ב: "היודע מחבירו שהוא גדול ממנו — חייב לנהוג בו כבוד".

38 סנהדרין ק"ע"א, וראה שם מימרות נוספות על משקל זה.

39 אבות א, יא. וראה ברכות י"א ע"א: "שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות".

40 ויקרא יט, יז.

41 בבא מציעא לא ע"א.

42 קהלת רבה ח, ד.

43 ראה מועד קטן טז-יז.

44 ראה דבריו של רב יוסף במועד קטן יז ע"א: "צורבא מרבנן עבד דינא לנפשיה".

45 וראה: The Jacob Neusner, *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonian*, Leiden, 1976, pp. 46–60 (The rabbi as a holy man).

המדרש, הן לפני שנידוהו הן בהתרת נידויו, <sup>46</sup> מוכיח עד כמה לא היה נושא זה נהיר דיו. <sup>47</sup> אפשר אפוא שעל רקע כזה התהווה הכלל: "כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב". <sup>48</sup> כלל זה בא ליצור הקפדה על התנהגותו של החכם, כדי למנוע את ירידת כבודם של מעמד החכמים ומוסדותיהם, ובסופו של דבר — של כבוד התורה בכלל. לפיכך הוחלט, כנראה, כי במקרה של חילול ה' <sup>49</sup> חייבים להתעלם מכל ענייני המעמד והכבוד. <sup>50</sup>

לאור זאת ייתכן שהכלל בהתהוותו השתמע כפשוטו: בכל מקום שבו הרב מחלל את ה' — אין חולקין לו כבוד. הפסוק: "אין חכמה... לנגד ה'", משמש אסמכתא טובה ומאפשר לגיטימציה לכלל הזה. כי לאחר שנתקבל המעתק הסמאנטי שהמלה "לנגד" מתפרשת גם במשמעות של התנגדות ועשיית מעשים שליליים נגד ה', אפשר היה לראות בפסוק את "מקורו" של הכלל. דהיינו: החכמה, התבונה והעצה של החכם (הרב) הן כלא־היו כאשר החכם עושה מעשה נגד ה'.

שני אלה — הפסוק והכלל — הפכו להיות פורמולה משותפת, שהחלה לעבור מסוגיא לסוגיא ומנושא לנושא, תוך שינוי משמעות והתאמה למסגרת שאליה צורפה הפורמולה. לעתים השתמשו בפסוק עצמו <sup>51</sup> בלא תוספת הכלל, אך במובנו של הכלל; <sup>52</sup> ואילו הכלל עצמו, במובנו המקורי והפשוט, לא הותיר אחריו עקבות, ומשום מה אינו מצוי אף לא במסגרת אחת.

- 46 ראה מועד קטן שם.
- 47 כן ראה את המעשה ברב נתן בר אסיא, שעשה מעשה בניגוד לדעת חכמים ונידוהו (פסחים נב ע"א). על היחסים שבין החכמים לבין עצמם ראה: א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"א, עמ' 557 ואילך.
- 48 ראה בתשובות רבי אברהם בן הרמב"ם, מהדורת פריימן, ירושלים, תרצ"ח, תשובה ה, עמ' 22 — ממנה משתמע שהתגובה נגד אותו "צורבא מרבנן" (מועד קטן יז ע"א) נסמכת אל הכלל "כל מקום", ויש זיקה הדדית ביניהם. כן ראה בשו"ת מהרי"ק לרבי יוסף קולון, מהדורה מתוקנת, ירושלים, תשל"ג, סי' קסט, דף צב ע"ב — שם נרמז על הקשר שבין המעשה לבין הכלל.
- 49 אין בדעתנו לעסוק כאן בכירור המושג "חילול השם" וגלגולו במרוצת הדורות; אך ראה: אורבך, חז"ל (לעיל הע' 47), עמ' 313–316.
- 50 ראה: אורבך, חז"ל (שם), עמ' 569.
- 51 כמו ברכות יט ע"ב דלעיל, מועד קטן יז ע"א בדבריו של רב הונא, ובשמות רבא לג בתשובתו של משה אל ה'.
- 52 את הפירוש לדבריו של רב הונא, שם, במועד קטן יז ע"א, ראה ברש"י, שם, טז ע"א, ד"ה שנידה לכבודו, וכן בר"ן על הלכות הרי"ף כאן. וראה בסנהדרין ח ע"א, תוס' ד"ה מפיקנא לך.

## הירושלמי בכתבי-היד של התלמוד הבבלי

האם לפנינו עדויות ממסורת נוסח תימן של התלמוד הירושלמי?

### מנחם כ"ץ

על חשיבות איסוף מאמרי הירושלמי בדברי ראשונים כבר הצביעו חכמים שונים, ואף נעשתה עבודה חשובה של הרב ר' בער רטנר (אהבת ציון וירושלים) על חלק מהירושלמי. אולם לא ראיתי שהעוסקים בירושלמי הצביעו על מקור נוסף שיש לפנינו מתקופת הראשונים — והוא: מאמרי הירושלמי המצויים בכתבי-יד של התלמוד הבבלי. במהלך עיסוקי<sup>1</sup> שמתי לב שבכתבי-יד שונים של התלמוד הבבלי מופיעים לעתים גם מאמרים בודדים מהתלמוד הירושלמי — חלקם כגליונות בכתבי-היד, אך גם מאמרים שהם חלק מהטקסט של התלמוד. כיוון שנתתי דעתי לתופעה זו, ראיתי שהיא קיימת בכמה כתבי-יד, ועל חלקם העירו ודנו חכמים בדרך עיסוקם בעניינם.

חשיבותם של מאמרים אלו יכולה להיות לנוסח הירושלמי, לפירוש, לתולדות מסורת-לימוד ואף לתולדות מסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי, וגם לבירור מסורת-נוסח של התלמוד הבבלי.

נדגיש שאנו מדברים כאן על גליונות של ירושלמי בתוך כתבי-היד של התלמוד הבבלי, ואין ענייננו כאן בשתי תופעות אחרות:

א. מסכתות שלמות של התלמוד הירושלמי בכ"י של התלמוד הבבלי.

1. כ"י אסקוריאל G I-3. כידוע, כתב א"ש רוזנטל שבכ"י זה נעתק כמעט כל הירושלמי למסכת נזיקין. בכ"י הזה, במרכזו של כל עמוד — תלמוד בבלי מסכת נזיקין (ב"ק, ב"מ, ב"ב). "תחתיו, בשולי העמוד — הלכות רב אלפסי. ובשני הגליונות מימין ומשמאל — מעין נר מצוה, פסקיו של רמב"ם במלואם, מתוך החיבור, השייכים לעניין. ואילו בראשו, בקצה העמוד שלמעלן, כתוב ברצועה צרה למדי, חמש עד שבע שורות בדרך-כלל, אלא שהיא משתפלת לא פעם עמוק למטן, לתוך הגליונות — הירושלמי, בכתב ספרדי רהוט קשה מאוד לקריאה, ולמקומות אף לפענוח" (א"ש רוזנטל, ירושלמי נזיקין, ירושלים, תשמ"ד, עמ' ט).

2. מסכת שקלים של התלמוד הירושלמי בכ"י מינכן 95, כ"י הכולל, כידוע, את כל התלמוד הבבלי.

1. במסגרת עבודתי במכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן בראשותו של פרופ' ש"י פרידמן קראתי "כקורא להגיה" מספר לא מועט של כתבי-יד. לפני שנים אחדות קראתי מסכת ברכות כ"י פאריס 671 וראיתי שם שתי מובאות, ומאז רשמתי כל מובאה הקשורה לנושא.



ב. כתיבת שם "תלמוד ירושלמי" בלטינית לכתב-היד של התלמוד הבבלי.  
 בדקדוקי סופרים, בהקדמה למסכת מגילה, מעיר רנ"נ רבינוביץ על מסכת סנהדרין אשר  
 "בעקד ספרי הגראסהערצאג בקארלסרוהא", בהערה: "וכתוב בהתחלת הספר בלשון  
 לאטיין מיהאן רייכלין תלמוד ירושלמי<sup>2</sup> שקנהו בשנת 1512. וכן על הכ"י מס' פסחים  
 הנמצא בעקד ספרי הממשלה במינכען (נר' 6) כתוב עליו בלשון לאטיין 'תלמוד ירושלמי'<sup>3</sup>  
 ונר' שבכוונה כתבו היהודים או הנוצרים הקונים זאת על ספריהם למען הצילם מיד שושהם  
 כי לא היו רשאים להחזיק בבתים את התלמוד בבלי כמ"ש בספרי בראש המאמר על הדפסת  
 התלמוד".<sup>4</sup>

בכל מאמר בדקתי כמה דברים:

1. השווייתי את המאמר עם נוסח הירושלמי שלפנינו. בהבאות השתמשתי בדפוס ונציה,  
 אך בדקתי גם את נוסח כ"י לידן ושאר עדי-נוסח ישירים ועקיפים, והערתי עליהם במקום  
 שהדבר היה לעזר.
2. בדקתי אם המאמר מובא על-ידי הראשונים, ואם לשון ההבאה מתאים למאמרים  
 המובאים בראשונים או ללשון הירושלמי שלפנינו או שמא הוא לשון אחר. שני כ"י נכתבו  
 אחרי הופעת תלמוד בבלי דפוס ונציה, ולכן בדקתי במיוחד אם המאמר מובא בתוספות  
 הנדפסות ואת לשון ההבאה שם (וזאת, כמובן, בנוסף לנוסח הירושלמי הנדפס).
3. ניסיתי להכריע בכל מקרה של שינוי הנוסח בכ"י, אם לפנינו עדות של נוסח שונה  
 בירושלמי, או שמא אין לפנינו אלא פרפראזה, שיבוש או קיצור לשון.

מכיוון שחלק מהבאות אלו נמצאות בכ"י תימניים (בכ"י קולומביה ובכ"י אנלאו 270),  
 נשאלת השאלה אם אפשר ללמוד מההבאות הללו על מסורת לימוד מסוימת של התלמוד  
 הירושלמי בתימן (בתקופה ההיא), כהערתו של מורג, ראה להלן הערה 8.

- 2 וכבר לפניו: F. Lebrecht, "Handschriften und erste Ausgaben des Babylonischen Talmud",  
*Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt in Berlin*, I, 1862, p. 52.
- 3 אך בכ"י הנ"ל לא מצאתי, וכן לא מעיר על כך לברכט (שם) וגם לא שטיינשניידר (M. Steinschneider,  
*Die Hebraeischen Handschriften der Koenig Hof-und Staatsbibliothek in Muenchen*, 1895,  
 ייתכן שכתוב כך בכריכה מבחוץ ולכן אין היא מופיעה בתצלומי כתב-היד (על אפשרות זו העיר לי ד"ר  
 בנימין ריצ'לר), ועצ"ע.
- 4 לעומתו לברכט סבור שיש כאן טעות של רויכלין.  
 ולברכט (לעיל הע' 2) מצטט את הנאמר בכ"י ומעיר שהציון "תלמוד ירושלמי" (וכן הביטוי Talm. in  
 libris S. מעלים חשד שמא עד אז (1512) לא ראה יוהנס רויכלין תלמוד. כלומר, לפי דעתו לא מדובר  
 כאן בשינוי מכון (כדעת בעל דק"ס). בכ"י (בעמוד האחרון): "Thalmud hierosolymitanu in libris  
 sanhedrin quos Joannes Reuchlin phorcensis sibi diligenter acquisivit Anno christi MDXII  
 תרגומו: תלמוד ירושלמי בספרי סנהדרין אשר יוהנס רויכלין פורקנסיס רכש בקדנות לעצמו בשנת  
 כריסטוס 1512. (תודתי לפרופ' מרדכי א' ראבילו שתרגם בעבורי את הקטע). קריאה שלי. אצל לברכט  
 שניונים מסוימים, עיין שם. וראה גם: M. Krupp, "Manuscripts of Babylonian Talmud", in: *The Literature of Sages*, Philadelphia, 1987, p. 353  
 "Some Latin glosses may be his, but it is probably not the incorrect title 'Thalmud hierosolymitanu in libris Sanhedrin'  
 צריך עיון. ואילו בראש העמוד הראשון כתוב: Libri Sanhedrin Jerosolymitani (תרגומו: ספר  
 סנהדרין ירושלמי). על כתב-היד ועל הציונים הללו ראה עוד: *Die Handschriften der Hof-und Landesbibliothek in Karlsruhe*, Wiesbaden, 1970<sup>2</sup>, p. 17.

ועוד, נראה לי ששאלה חשובה יותר היא: האם לפנינו שרידים של מסורת נוסח תימן לתלמוד הירושלמי? ואם היתה קיימת כזאת, האם יש בה שינויים לעומת מסורת־נוסח באזורים אחרים? כידוע, לתלמוד הבבלי יש לנו כמה כתב־יד תימניים מעולים, ובחלק מהם יש לנו מסורת־נוסח שונה לעומת רוב כתב־היד. האם גם ביחס לתלמוד הירושלמי אפשר לצפות לגילויים חשובים בתחום מסורת־הנוסח?<sup>5</sup>

מתוך החיבורים הגדולים והחשובים של בני תימן קשה, על־פירוב, ללמוד הרבה על מסורת־נוסח של התלמוד הירושלמי, בגלל טיב החיבורים.

בינתיים מצאתי עוד גליונות של ירושלמי בכתבי יד נוספים של תלמוד בבלי, ואפילו קטע מירושלמי שחדר לתוך חלק מדפוס התלמוד הבבלי. ועל כך, אי"ה, ארחיב במאמר אחר.

כתב־היד

1. כתב־יד קולומביה X-893 T-141 — מועד קטן תימן (צנעה), שנת 1546. (מס' 1-8).
2. כתב־יד ביהמ"ד לרבנים בניו־יורק Rab. 218 (אנלאו 270) — סוכה תימן (גרמה), ראשית המאה השבע־עשרה. (מס' 9-11).
3. כתב־יד מינכן 95 כתיבה אשכנזית, שנת 1342.
- 3א. גליונות, על־ידי אחר (אחרים) ברכות וב"ק (מס' 12-14).
- 3ב. גוף כתב־היד ברכות (מס' 15-16).
4. כתב־יד פאריס, הספרייה הלאומית 671.4 — ברכות כתיבה ביזאנטית/מזרחית, בערך בשנת 1450.
5. כתב־יד פירנצה, הספרייה הלאומית II I 7 כתיבה אשכנזית, בערך בשנת 1250.
- גליונות?
6. כתב־יד וטיקן 122 — חולין כתיבה אשכנזית, בערך בשנת 1250. (מס' 21-23)
- (מס' 24)

### כ"י קולומביה

(מס' 1-7 בגליון, 8 בגוף הטקסט)

1. מועד קטן ה ע"א (35a) יר' מו"ק פ"א ה"ב, פ ע"ב (=שקלים פ"א ה"א, מו ע"א)
- בגליון — ככל הנראה מסופר כתב־היד עצמו, וכן שאר הגליונות המצוטטים כאן מכ"י זה.<sup>6</sup>
- ומציינין על הקברות ומציינין על הקברות — [בגליון].

5. אך ייתכן שבהקשר לירושלמי אין לדבר כלל על מסורת־נוסח של אזורים גיאוגרפיים שונים. ראה: "זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", בתוך: מחקרי תלמוד, א, ירושלים, תש"ן. הע' 9, הע' 40. אך הוא לא התייחס שם למסורת תימן, ועדיין הדבר צריך בירור, ואין כאן מקומו.

6. ראה להלן הע' 35.

ירושלמי והלא הציון ניכר היה באדר? לא כבר ציינו מאדר? תפתר כגון שרבו גשמים ושטפום. תפתר שירד שטף של גשמים ושטפו.

תוספות ו ע"א, ד"ה ואכלאים: ובירושל' מקשה מצינין על הקברות ולא כבר ציינו ומתריך כגון שירד שטף מים של גשמים ושטפו.

ר"ח ו ע"א: ירושלמי... ומצינין על הקברות והלא ציין באדר, כגון שרבו המים ושטפום. כדאי לשים לב לשינויים אלה:

א. בגליון: שרבו גשמים ושטפום (וכעין זה בר"ח).

ואילו בירו' שלפנינו (ובתוס'): שירד שטף של גשמים ושטפו.

ב. לשון השאלה (והלא הציון ניכר היה באדר) שונה במקצת מהירו' שלפנינו ומהבאות הראשונים! אך ככל הנראה מדובר בפרפראזה.

2. מועד קטן ו ע"א (35b) ויוצאין אף על הכלאים [בגליון]  
ירו' מו"ק פ"א ה"ב, פ ע"ב (=שקלים פ"א ה"א, מו ע"א) ויוצאין אף על הכלאים —

ירושלמי והלא כבר יצאו מאדר? תפתר שהיתה השנה אפילה ולא היו הצמחים ניכרין באדר. לא כבר יצאו מאדר? תפתר שהיתה השנה אפילה ואין הצמחים ניכרין.

ר"ח, שם: ויוצאין אף על הכלאים — והלא כבר יצאו מאדר, תפתר שהיתה השנה אפילה ולא היו הצמחים ניכרים באדר. ואף בשרידי ירושלמי (עמ' 189): ולא היה צמחים ניכרים.

3. מועד קטן ו ע"ב (36a) ירו' מו"ק פ"א ה"ד, פ ע"ג (המובאה בערבית!) צדין את האישות [בגליון] פ' היא משמונה שרצים וקאלו פי אלירושלמי אנהא אלחולדה וכדאלך קאל צאחב אלאצול. ]=וואמרו בירושלמי שהיא החולדה וכך אומר בעל 'אלאצול' (=השרשים)

תוספות ו ע"ב, ד"ה צדין: אישות מפורש בירושלמי חולדה.

ר"ח, שם: ירושלמי אישות זה חולדה.

בעל השרשים — לא מצאתי לא בר' יונה בן ג'נאח ולא ברד"ק.<sup>7</sup>

מובא על-ידי מורג, ראה להלן ליד הערה 8.

7 וראה: י"ן אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות, ברלין תרפ"א—תרפ"ד [ירושלים—תל-אביב, תשמ"ב], כללים פ"א, עמ' 61 בהערות שם ובעיקר להע' 24. וראה גם: ר' תנחום הירושלמי, המדריך המספיק, מהדורת ב' טולידאנו, תל-אביב, תשכ"א, ערך "אשת" עמ' 45.

4. מועד קטן ז ע"א (36b) ירו' מו"ק פ"א ה"ה, פ ע"ד

ר' יוסי אומ'

אבל הוא לו ולא יעורר על מתו, ולא יספדנו קודם לרגל שלשים יום.

[בגליון]

פ' בירושלמי

איזה הוא עירור? אי זהו העירור?

מזכירו בין המתים.

מזכירתו בין המתים.

ולא יספידנו —

אי זה הוא הספד?

הספד?

מזכירו בפני עצמו. שהוא עושה לו הספד בפני עצמו.

ר"ח, ח ע"א: ירושלמי... ולא יעורר על מתו — איזהו עירור מזכירו בין המתים. הספד — מספידו בפני עצמו.

שערי שמחה לר' יצחק ב"י אבן גיאת, הלכות חול המועד (עמ' יב): בירושלמי איזהו עירור מזכירו בין המתים, איזו הספד עושה אותו הספד בפני עצמו. מובא עליידי מורג, שם, ראה להלן.

5. מועד קטן ט ע"ב (38a) ירו' מו"ק פ"א ה"ז, פ ע"ד

ומעברת סרק על פניה

ואיכא דאמרי מעברת סכין על פניה.

[בגליון]

ירושלמי

א"ר יודן אבוי דרבי מתניה

בלשון נקי היא מתניתא.

פ' לשון נקייה הוא,

כלומר על פניה שלמטה.

רי"ץ אבן גיאת, הל' חול המועד (עמ' יד): בירושלמי בלשון נקי הוא. וראה: אהבת ציון וירושלים, מועד קטן, עמ' 88.

6. מועד קטן טו ע"א (42b) ירו' ברכות פ"ג ה"א, ה ע"ד

אבל אסור להניח תפלין וכו'

[בגליון]

ירושלמי

אבל אסור להניח תפלין

דכת' למען תזכור

את יום צאת' כל ימי חיך.

א"ר בון כתיב למען תזכור

את יום צאתך מארץ מצרים

כל ימי חיך

ימים שאת עוסק בהן בחיים

ולא ימים שאת עוסק בהן במתים.

ימים שאתה עוסק בהן בחיים

ולא ימים שאתה עוסק בהן במתים.

תוספות ברכות יז ע"ב, ד"ה פטור מק"ש: בירושלמי מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען

תזכור כו' עד כל ימי חיך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים.  
וראה: אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 65.

7. מועד קטן כה ע"א (52a) ירו' ביכורים פ"ג ה"ג, סה ע"ג

דחני ארון העובר ממקום למקום  
עומדין עליו בשורה ואומרינן עליו  
ברכת אבלים ותנחומי אבלים.

[בגליון]

פ' ירושלמי

אמ' ר' יוסי

אלין דקיימין מקמי מיתא

לא קיימין

אלא מקמי אלין

דגמלין ליה חסדא.

א"ר יוסי בי ר' בון

אילין דקיימין מן קומי מיתא

לא מן קומי מיתא אינון קיימין לון

אלא מן קומי אילין

דגמלים ליה חסד.

(שמע מנה עומדין מלפני המת)

כך היו חסדים ואנשי מעשה עושין.)

רי"ץ אבן גיא, הל' אבל (עמ' 38): בירושלמי אילין דקיימי וכו'. ראה שם בהערות,  
והנוסח שם משובש.

וראה: אהבת ציון וירושלים, ביכורים, עמ' 152.

8. מועד קטן יט ע"ב (47a) ירו' מו"ק פ"ג ה"ה, פב סע"א

[בגוף הטקסט:]

ומודים חכמ' לאבא שאול שאם

חל שמיני שלו להיות בשבת

ערב הרגל שמותר לגלח ערב שבת.

שאלו בירושלמי היאך אפשר להיות

שמיני שלו בשבת,

כלום קוברין המת בשבת.

והועמדה [1] בשנסתם הגולל ערב

שבת עם חשכה וסתמו גוי.

רבי חלבו רב חונה בשם רב חל יום

שמיני שלו להיות בשבת מגלח ערב

שבת. היך איפשר

[1] תיפתר שגררתו חיה ונתייאשו

מלבקש.

ותני כן הרי מי שגררתו חיה

מאימתי מונין לו משנתייאשו מלבקש

מצאוהו איברים איברים מונין לו

משימצא ראשו ורובו.

[2] רבי\* יהודה אומר השזרה

והגולגולת רובו.

אמר רבי אבון תיפתר שנסתם הגולל

ערב שבת עם חשיכה.

היך איפשר

אמר ר' אחא תיפתר שסתמו גוי.

או נמי [2] שבאה לו שמועה

קרובה בשבת

\* בשרידי ירושלמי (עמ' 200): רב יהודה.

[3] אית דבעי מימר שבאת לו  
שמועה קרובה בשבת.

או [3] שגרתו חיה ונתיאשו  
מלבקש,  
דמונין לו משנתיאשו.  
(כמאן אזלא הא דאמ'  
רב עמרם וכו')

בכתב־היד יש סיכום דברי הירושלמי אם כי בסדר שונה:

ירושלמי		כתב־היד
1	=	3
2	=	1
3	=	2

מובא על־ידי י' פרייס (J. J. Price): *The Yemenite Ms. of Mo'ed Katon*, Leipzig, 1920, p. 27. נדפס מחדש על־ידי הוצאת מקור, ירושלים, תש"ל.  
ומציין לו י"נ אפשטיין, "מעשים לבני א'", תרכ"ז, תר"ץ (שנה א ספר ב), עמ' 36 (= מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות ב, כך ראשון, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 329 הע' 2).  
וראה: אהבת ציון וירושלים, מועד קטן, עמ' 110.

על גליונות הירושלמי בכתב־היד כותב ש' מורג: <sup>8</sup> "אשר ללימוד התלמוד הירושלמי, לא הייתה בו, ככל הנראה, מסורת רצופה של לימוד".  
ובהערה 98 שם: "העירני תלמידי ד"ר יחיאל קארה על שתי הערות־שוליים בכתב־היד X-893 T-141 של אוניברסיטת קולומביה... אשר מהן יש ללמוד כי בני תימן נהגו לפרקים לעיין בירושלמי: (א) בעמ' 36 של הצילום באה הערת־שוליים לתיבות 'צדין את האישות' (מו"ק ו ע"ב): 'פ' [=פירוש] היא משמונה שרצים וקאלו פי אלירושלמי אנהא אלחולדה וכדאלך קאלצאחב אלאצול'; (ב) בו בעמוד, הערת־שוליים למשפט 'אמ' ר' יוסי אבל הוא לא [צ"ל לו. מ"כ] ולא יעורר על מתו' (מו"ק ז ע"א): 'פ' [=פירוש] בירושלמי איזה הוא עירור — מזכירו בין המתים. בספד [צ"ל הספד. מ"כ] מזכירו בפני עצמו".  
ולפניו גם י' קארה: <sup>9</sup> "במסכת מו"ק מובאות פעמים אחדות נוסחאות מן הירושלמי".  
וראה בסוף המאמר, בסיכום, על מסקנות אפשריות לאור כל הממצאים.

8 ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 53.

9 כתב־היד התימניים של התלמוד הבבלי — מחקרים בלשונם הארמית, בסדרה: עדה ולשון, י', ירושלים, תשמ"ד, עמ' 10.

כ"י ביהמ"ד לרבנים Rab. 218, EMC 270 — סוכה  
(מס' 9–11, בגליון)

9. סוכה ג ע"א (ב ע"ב) (106) ירו' מעשרות פ"ג ה"ז, נ ע"ד  
ירו' סוטה פ"ח ה"ד, כב ע"ד

[בגליון] — ככל הנראה על-ידי אחר, וכן שאר הגליונות המצוטטים כאן מכ"י זה.

תוספות ירושלמי בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות חשוב שאין טובל למעשר והנודר מן הבית מותר ליכנס בו ולישב בו ועוד הוה ליה לענין פתח בית אב שלנערה מאורסה.

ירו' מעשרות: דתני בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה, ואינו טובל למעשרות, ואין עושין אותו חיבור לעיר, והנודר מן הבית מותר לישב בו, ואין נותנין לו ארבע אמות לפני פתחו...

וכך גם בתוספות ג ע"א, ד"ה בית: בית שאין בו ד' אמות — בירושלמי חשיב שאין טובל למעשר והנודר מן הבית מותר ליכנס בו עוד והוה ליה למימר לענין פתח בית אב של נערה המאורסה.

כדאי להעיר כי בתוספות הלשון הוא: "והנודר מן הבית מותר ליכנס בו", ואילו בירושלמי (מעשרות וסוטה; כולל כ"י רומי): "מותר לישב בו", ובכ"י שלנו: "מותר ליכנס בו ולישב בו".

וראה: אהבת ציון וירושלים, מעשרות, עמ' 114.

10. סוכה יב ע"א ירו' סוכה פ"א ה"ו, נב ע"ב

בשלטי הזהב<sup>10</sup> (עמ' 109a):

בירושלמי תאנא ר' יעקב בר אבייא,

רב ששת בשם ר' חייה רבה

אין חבילה פחותה מעשרים ואין חבילה פחותה מעשרים

קנים ע"כ. וחמשה.<sup>11</sup>

תוספות סוכה יב ע"א, ד"ה חבילי זרדין: מפרש בירושלמי דאין חבילה פחותה מעשרים וחמשה קנים.

א. קרוב לוודאי שמדובר בהבאת הירושלמי מתוך התוספות (קנים!).<sup>12</sup>

ב. "בירושלמי תאנא": — זה לשון הבאת הירושלמי (כלומר בירושלמי שונה) וברור שמלת "תאנא" אינה ציטוט מירושלמי.

10 שלטי הזהב — פירוש בגליונות כתב-היד, ראה: משנה זרעים, (בעריכת נ' זק"ש), מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשל"ב, מבוא עמ' 78. וכן: "קארה (בהע' הקודמת), עמ' 5.

11 בירושלמי תרומות פ"י ה"ה, מז ע"ב, וערלה פ"ג ה"ד, סג ע"א: וכמה היא חבילה עשרים וחמשה זירין.

12 בשאר הראשונים לא מובא "קנים"; וראה: אהבת ציון וירושלים, סוכה פ"א ה"ו, עמ' 74, תרומות פ"י ה"ה, עמ' 76–77, וערלה פ"ג ה"ד, עמ' 226.

11. סוכה נ ע"א (ריש פ"ה) (125) — ירו' סוכה פ"ה ה"א, נא ע"א בגליון (ליד שלטי הזהב<sup>13</sup>):  
בירושלמי כשעלה יונה בן אמי לשמחת בית השואב' משם שרתה עליו רוח הקדש ומיד נתנבא ע"ש.  
בירושלמי: אמר רבי יונה: יונה בן אמי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית שואבה ושרת עליו רוח הקדש, ללמדך שאין רוח הקדש שורה אלא על לב שמח מה טעמא והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלוקים  
תוספות סוכה נ ע"ב, ד"ה חד תני שאובה: בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקדש שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' ומייתי עובדא דיונה בן אמי שהיה מעולי רגלים ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה.  
על גליונות אלו כותב צ"מ פוקס: <sup>14</sup> "כ"י תימני זה שנכתב בשנת 1715<sup>15</sup> מכיל את הגמרא למסכת סוכה כולה עם המשניות מחולקות בתוך התלמוד. כה"י הוגה ותוקן בגליונות עפ"י הדפוסים של הבבלי. בין הגליונות ישנם כמה מן הירושלמי בנוסח שונה מזה שלפנינו אלא שאלו אינם אלא פרפראות של ציטוטים מן הירושלמי שנלקטו מן התוספות".  
ובהערה 3 שם: או שמא היה לפניו כ"י של התוספות השונה קצת מזה שלפנינו? ראה תוספות סוכה ג ע"א ד"ה בית, (שם) יב ע"א ד"ה חבילי, (שם) נ ע"ב ד"ה חד. וראה מסקנותי להלן בסיכום.

## כ"י מינכן 95

(מס' 12–14 בגליון, 15–16 בגוף הטקסט)

12. ברכות יט ע"ב (114b) ירו' נזיר פ"ז ה"א, נו ע"א (=יר' ברכות פ"ג ה"א, ו ע"ב)

מיתיבי קברו את המת וחזור,

[בגליון]<sup>16</sup>

בריתא היא

ובירושלמי מייתי לה בכהן גדול

בנזיר וכך הצעתו,

מהו שיטמא לכבוד רבים.

מהו שיטמא אדם \* לכבוד הרבים.

תני היו שם שני דרכים

תני היו שני דרכים מתאימות

אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה

אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה

\* בברכות: מהו שיטמא כהן.

- 13 בשלטי הזהב שם: ?מ/ב?רבה פי' ויצא והאבן גדולה זו שמ' בית השואבה א"ר אושעיא למה נקרא שמה בית השואבה ששואבים ממנה רוח הקדש ע"כ. (= בראשית רבה פר' ע, מהדורת אלבק, עמ' 806).  
14 מהדורה ביקורתית של משניות מסכת סוכה עם מבוא והערות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ט, כרך א, עמ' סג.  
15 צ"ל 1615, ראה הפניות בעמ' 10. כתב-היד נכתב במשך שנים אחדות, וליתר דיוק צריך לומר בשנים 1608–1618, ראה שם.  
16 ככל הנראה עלידי ר' יהוסופיה בנימין, וכן שאר הגליונות של ירושלמי בכ"י זה.



וטמאה, אם היו רבים באים  
ברחוקה ?וכו'?

עד כדין בטומאה מדבריהם [או]  
אפי' מדאורייתא  
מן מה דא"ר זעירא גדול כבוד  
הרבים שה' ?א דוחה למצוה  
בלא תעשה ש?עה? אחת,  
הדא אמרה אפילו בטומ'  
דאורייתא.

וטמאה, אם היו הרבים הולכין  
ברחוקה הולך עמהן ואם לאו  
הולך בקרובה מפני כבוד הרבים.  
עד כדון בטומאה שהוא מדבריהן  
ואפילו בטומאה שהוא מדבר תורה.  
מן מה דאמר רבי זעירא גדול כבוד  
הבריות \*\* שדוחה למצוה  
בלא תעשה שעה אחת,  
הדא אמרה ואפילו בטומאה  
שהיה מדבר תורה.

\*\* בברכות: כבוד הרבים.

ראוי לציין שההפניה היא למסכת נזיר ולא למקבילה בברכות.  
הוספות אלו בכ"י מינכן צוינו על-ידי רנ"נ רבינוביץ בין "הערות ר' יהוסופיה בנימן".  
וז"ל: "בהקדמת ספרי למס' ברכות צד 31 כתבתי כי הש"ס כ"י מינכען נכתב בעד ר'  
יהוספיה בנימן תלמידו וקרובו של הר"ש מקינון ושהוא מלא את הגליונות בגרסאות  
ונוסחאות והנה במס' ברכות (ומעט גם במס' כתובות וב"ק) הרבה לכתוב גם תוספותיו  
והערותיו על הגליון וברובם העתיק גי' ופי' רש"י והערוך וכדי לעשות לו זכר עולם מפני  
שעל ידו זכינו לאותו הש"ס ראש ועיקר מלאכתי אני מעתיק הערותיו למסכת זו ואני משמיט  
המקומות שהעתיק גי' או פי' רש"י והערוך ולא הוסיף בהם מדעתו". ומביא 14 "גליונות"  
ובניהם גם הוספות הנ"ל (מס' 12, 13, 15, 16). (דקדוקי סופרים, בסוף מסכת שקלים, עמ'  
[מב ע"ב — 84]).

אך ברור שההוספות בגוף הטקסט (מס' 15, 16) אינן שלו, כי ר' יהוסופיה לא היה סופר  
כתב-היד! סופר כתב-היד היה שלמה כ"ר שמשון.<sup>17</sup>  
ראה: אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 72, ושם מזכיר את דק"ס שלפנינו (ומביא שם  
רק את אשכול, ח"ב, עמ' 178; וכן מקבילה בשמחות פ"ד הי"ד, מהדורת היגר ה"ט, עמ'  
119). וראה: ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ניר-יורק תש"א, ח"ב, עמ'  
100–102.

13. ברכות מד ע"א (151b) ירו' ברכות פ"ו [ה"א]. י ע"ב

20. כ"י פאריס.

בכ"י מינכן:

[משנה]:

ר' טרפון או' בורא נפשות רבות וחסרונן.

[בגליון]<sup>18</sup>

תוכן הברכה היא בא"י אמ"ה

17 על גליונות בכ"י מינכן ראה: דקדוקי סופרים, ברכות עמ' 34 הע' יב (ועמ' 28), שקלים עמ' 84–86.  
זק"ש, משנה זרעים (לעיל הע' 10), עמ' 70.

18 ראה לעיל הערה 16.

בורא נפשות רבות וחסרונן על  
 כל מה שברא להחיות בהן נפש  
 כל חי ברוך חי העולמים.  
 ובירושלמי? ומסי? בה  
 בא"י חי העולמי.  
 ירושלמי

ד' זעירא כי הוה אכיל בשר  
 או ביצה היה אומ' אשר ברא  
 נפש? ר' רבות וטהורות להחיות  
 בהן נפש כל חי  
 בא"י חי העולמי.  
 ונראה חסר? בה? על כל מה  
 שבר? א? להחיות בהן כו'.

\* בכ"י רומי נוסף: וטהורות

ראה: דקדוקי סופרים, שם.  
 וראה: אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 146–147.  
 בכ"י פאריס בפסיקא של המשנה (בדף מה ע"א אך לא במשנה שבראש הפרק); בגוף  
 הטקסט: ר' יהודה אומ' בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא לחיות בהם נפש כל חי  
 ברוך אתה יי' מלך אל חי העולמים.  
 על ברכה זו, נוסחה, פירושה והתפתחותה נכתב לא מעט, ואי"ה ארחיב עליה דיבור במקום  
 אחר.

14. בבא קמא מד ע"ב (279a) [בגליון]<sup>18</sup>  
 ירושלמי מאי טעמ' דר' יודה  
 והועד בבעלי? ולא ישמ' אין  
 לאלו בעלים.  
 תני ר' אושעיא? א? לעניין נזקין  
 ר"מ מחייב ור' יודה פוטר  
 לכ? <פר> מאי.  
 ר' פדת בשם ר' אושעיא הכל  
 מודים  
 (לעניין) [ב] כופר שהוא חייב  
 אית דאמרי ר' יי' <וחנן> בשם  
 דבי ר' ינאי כשם שחלוקין בנזקין  
 כך חלוקין בכופר.  
 ר' ירמיה בעא קמור ר' ז? <רא>  
 היך עבדין עובדא  
 א"ל כר' אושעיא
- יר' בבא קמא פ"ד ה"ח, ד ע"ג  
 מאי טעמא דרבי יודן  
 והועד בבעלי ולא ישמרנו אין  
 בעלים לאילו לעניין נזקין.  
 תני רבי הושעיה לעניין נזקין  
 רבי מאיר מחייב ורבי יודן פוטר  
 לכופר מה.  
 רבי פדת בשם רבי הושעיה הכל  
 מודים  
 בכופר שהוא חייב  
 ואית דאמרי רבי יוחנן בשם  
 רבי יינאי כשם שחלוקין בנזקין  
 כך הן חלוקין בכופר.  
 רבי ירמיה בעי קומי רבי זעירא  
 היך עבדין עובדא  
 אמר ליה כר' הושעיא

לעניין נזקין ר' מאיר מחייב  
ורבי יודן פוטר  
הא לכופר דברי הכל חייב.

לעניין נזקין ר' מאיר מחייב  
ור' יוד' פוטר  
הא לכופר דברי הכל חייב.

על קטע זה לא מצאתי בראשונים אף מובאה!  
לקטע הנ"ל מציין ע"צ מלמד, מדרשי-הלכה של התנאים בתלמוד בבלי, ירושלים, תש"ג,  
מבוא, עמ' 36 הערה 1: "ובכלל משלים בעל הגליון [בכ"י מינכן] גם ממקורות אחרים (בעל  
ד"ס לא העיר על כגון אלו). למשל: בב"ק דף מ"ד ע"ב העתיק את לשון הירושלמי למשנה  
שם (כנו' ד"ו, ד' [צ"ל ד'] ע"ג, בשנויים קלים)".

יר' ברכות פ"ג רה"א, ה ע"ד

15. ברכות טז ע"ב

[כגוף הטקסט]

אבל ביום הראשון  
אינו נותן תפילין, ביו' השני  
הו' נותן תפילין. ואם באו  
פני' חדשות הוא חולצן כל שבעה  
דברי ר' אליעזר.  
ר' יהושע אומר בראשונה  
ובשני\* אינו נותן תפילין  
ביום השלישי הו' נותן תפילין  
ואם באו פנים חדשו' אינו חולצן.  
[...]

והאמ' רב אדא בר זבדא אמ' רב  
°בתלמוד ארץ ישראל ביום ראשון  
אינו נותן תפילין, ביום שני  
נותן תפילין. אם באו  
פנים חדשות חולצן כל שבעה  
דברי ר' אליעזר.  
ר' יהוד' או' ביו' הראשון  
וביום השני (חולץ) אינו נותן<sup>19</sup>  
ואם באו פנים חדשות נותן וחולץ.<sup>20</sup>

ר' זעירה רב ירמי' בשם רב  
הלכ' כר' אלעז' בנתינה  
וכר' יהושע בחליצה.  
תני אם רצה להחמיר על עצמו  
אין שומעין לו.  
למה מפני כבודו של מת. [...]  
א"ר בון כתיב למען תזכור  
את יום צאתך מארץ מצרים כל  
ימי חיך. ימים שאת עוסק

רב ירמיהו בשם רב או'  
הלכה כר' אליעזר בנתינה  
וכר' יהוד' בחליצה.  
תנא אם רצה להחמיר על עצמו  
אין שומעין לו.  
מפני כבוד של מת.  
אמ' ר' אבין כתי' למען תזכור  
את יום צאתך מארץ מצרים כל  
ימי חיך. ימים שאתה עוסק

\* בראשונה ובשני — בכ"י רומי (עמ' 59):  
בראשון ובשני; בשרידי ירושלמי עמ' 12:  
ביום הרא' וביום השני.

19 "אינו נותן ואם באו פנים חדשות" — אולי השמטה ע"י הדומות וצ"ל: "אינו נותן [ביום השלישי נותן]  
ואם באו פנים חדשות".

20 "נותן וחולץ" — סביר להניח שצ"ל כבירושלמי "אינו חולץ". אך גירסה/טעות זו נמצאת גם בסמ"ג,  
הלכות אבלות, רמז ע"ד.

בחיים אתה נותן<sup>21</sup> ולא ימים שאת' בהן בחיים ולא ימים שאת  
עוסק בהן במתים<sup>20</sup>. עוסק בהן במתים.

(אבל חייב בכל מצות)

האמורות בתורה

חוץ מן התפילין הואל

ונאמר בהן פאר וכו'.

הקטע מסומן בעיגול בראשו ובסופו,<sup>22</sup> ובגליון (בכתיבת יד אחרת): "מעיגול עד עיגול אינו  
מן הספר". וראה גם להלן מס' 16.

סדר הדברים — לא כבירושלמי, אך נראה שבעל הגליון סידר את הדברים לצורכו (קודם  
ענייני הלכה ואחרי כן הדרשה — מקור להלכה), כדרכם של הראשונים המצטטים את  
הירושלמי.

מוזכר על־ידי רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, בסוף שקלים, עמ' [מב ע"ב — 84], בין  
"הערות ר' יהוסופיה בנימן". ושם מציין: "(דבר זה הוא כתוב בפנים וכו"ה גם בכ"י  
פאריז)". אך הוספה זו איננה בכ"י פאריס אלא הוספה אחרת — מס' 14=17, וראה עליה  
להלן.

וראה: אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 64–66. ושם מביא את דברי דק"ס שלנו  
("בדקדוקי סופרים סוף סדר מועד מובא איזה הערות מר' יהוסופיה בנימן תלמידו וקרובו  
של הר"ש מקינון וכו'").

וכן מציין לו אפשטיין, "מעשים לבני א"י" — ראה לעיל מס' 8.

16. ראה להלן מספר 17 — בכ"י פאריס.

#### כתב יד פאריס 671.4

(מס' 17–20 בגוף הטקסט)

17. (21=16). בבלי ברכות כב ע"ב ירו' ברכות פ"ג [ה"ה], ו ע"ג  
בשלושה כתב־יד: כחלק מהטקסט — בכ"י מינכן ובכ"י פאריס. ואילו בכ"י  
פירנצה — בגליון בציון צ"א.

21 "אתה נותן" — ראה: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ב, עמ' 28–29, ושם מציין  
לירושלמי הוצאת לונץ שמביא (בשם ילקוט!) גירסה זו ורל"ג מעיר: "לא ידעתי איכן מצא ה' לונץ  
הגרסא הזאת". ונראה שבמקום בשם הילקוט צ"ל שם המקור שלפנינו. ובהמשך כתב גינצבורג: "אמנם  
כן הוא שא"א לגרוס 'אתה נותן' נגד הספרים וכתבי יד והראשונים". ובעל הגליון שלנו כן גרס/פירש  
כן.

22 הסימניות בראשו ובסופו הן אולי של סופר כתב־היד עצמו ורק הגליון נכתב ע"י אחר. וראה בכתב־יד  
זה קידושין כב ע"א (205A) וגם שם יש הוספה בגוף כתב־היד. מובא שם נוסח אחר של ברייתא (תורת  
כהנים, על־פי רש"י), וגם שם יש סימניות בראש ובסוף ההוספה, בלי כל הערה שהיא בגליון. הדוגמה  
הנ"ל מביאה ע"צ מלמד, שם (לעיל, בסוף מספר 14), עמ' 36–37, וגם הוא מסיק שם ש"בדאי היה  
נוסח זה בגליון הספר שממנו העתיק, והוא הוא שהכניסו לתוך הטכסט, ועל כן עשה לו סימניות בראשו  
ובסופו". וראה בהמשך בסוף מס' 17.

כ"י פאריס 671.4	— פ	ראה תצלום 1
כ"י מינכן 95	— מ	ראה תצלום 2
כ"י פירנצה	— צ	ראה תצלום 3

מ תנו רבנן היה עומד בתפילה ונוזר שהוא בעל קרי לא יפסיק  
פ ת"ר היה עומד בתפלה ונוזר שהוא בעל קרי לא היה מפסיק ועולה

מ אלא יקצר.

פ אלא מקצר ועולה.

מ בתלמוד ארץ [ישראל]

פ בתלמוד ארץ ישראל

ץ נ"א בתלמוד ארץ ישראל

מ דווקא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק.

פ מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו

ץ מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק וכו' מאיר, ברם

מ ר' יהוד' או' אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסיק. ושאיין לו

פ אינו מפסיק, <sup>23</sup> בשאיין לו

ץ ר' יהודה אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסיק כשאיין לו

מ מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אפי' ר' יהוד' מודה שמפסיק.

פ מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אף ר' יהודה מודה שאין מפסיק.

ץ מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אף יהודה מודה שאין מפסיק.

מ

פ ועולה אלא מקצר ועולה. <sup>24</sup>

ץ ועולה אלא מקצר ( ) <sup>25</sup> ועולה.

[כבלי]

מ היה קור' בתור' ונוזר שהוא בעל קרי לא יהא מקצר אלא מגמגם

פ היה קורא בתורה ונוזר שהוא בעל קרי לא היה מקצר ועולה אלא מגמגם ועולה.

בירושלמי: מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק וכו' מאיר ברם כרבי יהודה אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסיק, בשאיין לו מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אף רבי יודה מודי שהוא מפסיק.

ביחס להוספה בכ"י מינכן, היא גם כן מוזכרת על-ידי רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים,

23 "אינו מפסיק" — אולי צ"ל "מפסיק", אך סביר שלפנינו השמטה ע"י הדומות וצ"ל: "בינו לבין עצמו <מפסיק וכו'> ברם ר' יהודה אפי' בינו לבין עצמו <אינו מפסיק>". כך בכ"י פירנצה (ומינכן), וכעין זה בירושלמי שלפנינו.

24 "מודה שאין מפסיק ועולה אלא מקצר ועולה" — אין לו מובן. ושמה במקורו היה כתוב רק עד "אף ר' יהודה מודה וכו'" והסופר השלים, אך כמובן היה צריך להשלים "שמפסיק", וכך הוא בכ"י מינכן, בירושלמי לפנינו ובראשונים.

25 קשה לקרוא מה נמחק.

תצלום 1: תלמוד בבלי ברכות כ"ב, כתב־יד פאריס, הספרייה הלאומית 671.4

תצלום 2: תלמוד בבלי ברכות כ"ב, כתב-יד מינכן 95

EV

4-2-9

שם; ואף מזכיר שהיא נמצאת גם בכ"י פאריס: "(דבר זה הוא כתוב בפנים וכ"ה גם בכ"י פאריז)", אך למרבה הצער, הערה זו נכתבה בטעות על קטע אחר, ראה לעיל מס' 15. בכ"י מינכן דברי הירושלמי מסומנים בעיגול (כתחילה מעל המלה "תלמוד" ובסוף מעל המלה "שמפסיק") ובגליון (בצד), בכתיבת יד אחרת: "מעיגול עד עיגול אינו בתלמודינו". וראה גם לעיל מס' 15, ובהע' 22 שם.

18=22. ברכות ל ע"א ירו' ברכות פ"ד [ה"ה], ח ע"ג

כחלק מהטקסט בכ"י פאריס;

בכ"י פירנצה (רק ההתחלה) בגליון, על-ידי אחר, בציון 'נ"א'.

כ"י פאריס:

תל שהכל פונים בו

בתלמוד ארץ ישראל כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. א"ר יהושע בן לוי ההיכל ליפני שכל הפנים פונות בו. עד כדון בחורבנו ובבנינו.<sup>26</sup> אמ' ר' אבין בנוי לתלפיות תל שכל הפיות מתפללות עליו. בברכה ובקרי' שמע ובתפלה. בברכה בונה ירושלים. בקרית שמע פוןרס סוכת שלום בתפלה אלהי דוד בונה ירושלים (בקרית שמע פורס סוכת שלום).<sup>27</sup> (אבוה דשמואל ולוי)

בכ"י פירנצה (עמ' 44), בגליון, למאמר 'ר' אבין ואיתים' ר' אבינא מאי קראה כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות תל שהכל פונים לו":

נ"א בתלמוד ארץ ?ישראל דכת' כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. בירושלמי:

הדא היא דכת' כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. אמר רבי יהושע בן לוי הוא ההיכל לפני פנים היכל שכל הפנים פונות לו. עד כדון בבניינו, בחורבנו מניין? אמ' ר' אבון בנוי לתלפיות תל שכל הפיות מתפללן עליו. בברכה בקרית שמע ובתפלה. בברכה בונה ירוש'. בתפילה אלהי דוד ובונה ירו' בקרית שמע פורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישר' ועל ירוש'. ראה: אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 113. וראה: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ד, עמ' 381 ועמ' 398.

בכ"י רומי הסדר כמו בגליון: (1) בברכה בונה ירושלים (2) בקריית שמע פורס סוכת... (3) בתפילה אלוך דוד...

רי"ד בחידושי תלפיות שכתב ספר המכריע (סו ע"ב): והכי גרסי' נמי בפ' תפלת השחר בירו' בנוי לתלפיות תל שהכל פונים לו תל שכל הפיות מתפללים עליו בברכה וק"ש ובתפלה, בברכה בונה ירושלים, בק"ש פורס סוכת שלום ומנחם ציון ובונה ירושלים, בתפלה אלהי דוד ובונה ירושלים.

מעניין שהסדר אצלנו כמו בכ"י פאריס, בניגוד לירושלמי שלנו (ברכה, ק"ש, תפילה). אך גם בכ"י רומי הסדר כך, בניגוד לכ"י ליידין.

19 = 23. ברכות לד ע"ב ירו' ברכות פ"ה [ה"ו], ט ע"ד

בגוף הטקסט — בכ"י פאריס;<sup>28</sup> בכ"י פירנצה — בגליון, בכתיבת יד אחרת, לאותו מאמר.

26 "בחורבנו ובבנינו" — צ"ל כבירושלמי "בבנינו, בחורבנו".

27 על סמך המחיקה נראה שגם לפניו היה סדר הדברים כמו בירושלמי לפנינו (ברכה, תפילה, ק"ש).

28 על מקום זה העיר לי ידידי עדיאל שרמר אשר הפנה אותי לדברי א' ווייס (ראה להלן) המציין את המקום הזה כהוספה מהירושלמי. תודתי נתונה לו על כך, וכך על הערות נוספות לגוף המאמר.



כ"י פאריס בגוף הטקסט:

מנא הני מילי?

א"ר חייא בר אמי א"ר יוחנן<sup>29</sup> דאמ' קרא 'בורא ניב שפתים' עשו<sup>30</sup> שפתותיו של אדם תנובה הוא מבושר שנשמעת תפלתו.

וא"ר בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן וכו' כ"י פירנצה, בגליון: עשו שפתותיו שלאדם תנובה להאי מבושר שנשמעה תפלתו. ירושלמי:

אמר רבי יהושע בן לוי אם עשו שפתותיו של אדם תנובה יהא מבושר שנשמעה תפלתו. מה טעם בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו.

אף-על-פי שבכ"י פאריס אין שום ציון שלפנינו הוספה מהירושלמי, כמו במקרים אחרים, הרי ברור שמדובר בהוספה מהירושלמי. הקטע הנ"ל אינו מתועד בשאר עדי-נוסח, ולשונו זהה לירושלמי, עם אי-דיוקים מסוימים. ואף במקבילה בויקרא רבה (טז, ט, מהדורת מרגליות, עמ' שסו) הלשון אינו זהה לירושלמי. וכבר העיר על כך א' ווייס ראה להלן הערה 29: "ברור שקיימין פה בתוספת ביאור הלקוח בלשונו ובהיותו מן הירוש' על האתר ברכות ספ"ה". אך הוא מציין רק להוספה בכ"י פאריס המובא בדקדוקי סופרים.

וראה: אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 136.

20. ראה לעיל מס' 13.

## כ"י פירנצה II I 7 (מס' 21–23 בגליון)

21. ראה לעיל 16=17.

הגליון נמצא בראש העמוד בציון: "נ"א בתלמוד ארץ ישראל". במקום שההוספה אמורה להיות, כתוב "דך", <sup>31</sup> וכן הסימן הנ"ל כתוב בראש העמוד בקצהו השמאלי, ליד ההוספה עצמה.

22. ראה לעיל מס' 18.

בגליון בצד, בציון: "נ"א בתלמוד ארץ ישראל?".

23. ראה לעיל מס' 19.

בגליון בצד, בלי שום ציון.

29 בדפוס: א"ר יהושע בן לוי; וראה: דק"ס, שם, אות ז. וראה: א' ווייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניר-יורק, תשכ"ב, עמ' 203.

30 בכ"י: ששו, אך ברור שצ"ל: "עשו".

31 הציון "דך" ליד הגליונות מופיע בעוד כמה כתבי-יד. ראה: דקדוקי סופרים, בהקדמתו למסכת סנהדרין, שם מעיר על התופעה בכ"י קרלסרוהה ופירנצה לסנהדרין, ומעיר: "ורשום גם שם 'דך' ואיני יודע לפרשו ואולי הוא ר"ת 'דוכתיה כאן'". עיי"ש. וכן מצאתי ציון זה בכ"י אסקוריאל בבא קמא לדף מה.

כ"י וטיקן 122  
(מס' 24 בגוף הטקסט)

24. חולין קטז ע"ב

ירו' עבודה זרה פ"ב ה"ז, מא ע"ג  
(ירו' ביצה פ"א ה"א, ס ע"א)<sup>34</sup>  
ספר ה"מעשים" (?)

[בגוף כתב־היד]

פירשא בעלמ' הוא

א"ר יבא משום ר' יוחנן

בראשונה היו או' אין

מעמידין לא בקיבת נכרי

לא בקיבת נביל'.

חזרו לומ' מעמידין בזה ובוה.

ומעשה יהודה<sup>33</sup> בן שמוע

שבקעו להם וגו'

זה מעשה ירושלמי.

פירשה גופה היא...

אתא רבי אסי בשם רבי יוחנן

בראשונה היו אומרים <אין> \*

מעמידין בקיבת הנבילה

ולא בקיבת הגוי.

חזרו לומ' מעמידין בין בקיבת

הנבילה בין בקיבת הגוי. ...

מעשה בכנו של רבי יהודה בן שמוע

שבקעו להן זאיכים יותר משלש

מאות צאן ובא מעשה לפני חכמים

והתירו קיבותיהם. וכו'.

\* כך צ"ל, וכך בשרידי ירושלמי עמ' 275.

ראה: אפשטיין "מעשים לבני א"י" (לעיל מס' 8), ולדעתו אין כאן הבאה מהירושלמי אלא מספר ה"מעשים", ולכן הלשון "זה מעשה הירושלמי", ושם מפנה לדבריו בתוך: פירוש הגאונים לסדר טהרות, עמ' 61 הע' 30.

גם ב"מ לוין (רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים, תרצ"ז, עמ' 51) מציין את הקטע הנ"ל, אך כהוספה מירושלמי (כלי להזכיר את דברי אפשטיין): "ואמנם לא רק 'והלכתא', כי אם עוד גם הוספה מירושלמי היתה בכ"י אחד במקום הזה כמש"כ בהגהות ד"ס שם אות ט': בכ"י ר' ב' פירשא בעלמא הוא נא"ר יבא משום ר' יוחנן בראשונה היו אומרים אין מעמידין לא בקיבת נכרי ולא בקיבת נבילה חזרו לומר מעמידין בזה ובוה ומעשה יהודה בן שמוע שבקעו להם וגו' זה מעשה ירושלמי" ע"ז פ"ב הל' ז'".  
וזה באמת נמצא בדק"ס לחולין קטז ע"ב, אות ט.

32 צ"ל: "יסא", כמו בירושלמי (שרידי ירושלמי, עמ' 157, 272), וכך מתקן גם אפשטיין, שם (לעיל, במספר 8).

33 צ"ל: "ביהודה", ראה: אפשטיין, שם.

34 על הירושלמי הנ"ל דן לאחרונה ידידי ל' מוסקוביץ, "סוגיות מוחלפות בירושלמי", תרביץ ס, תשנ"א, עמ' 41 ואילך.

ואף א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים, תש"א, עמ' 86 (הפנה אותי אליו לייב מוסקוביץ) מתנגד לטענת אפשטיין שמדובר בהבאה מספר המעשים, וטוען שיש כאן הוספה מהירושלמי: "ועוד מי יתן לנו הרשות והזכות להוציא הלשון 'זה מעשה ירושלמי' מפירושו הטבעי כלומר המעשה שהוא נמצא בירושלמי 'מעשה בבניו של יהודה בן שמוע'".

## סיכום

לפנינו קטעי ירושלמי משישה כתבי-יד. אך יש לזכור שצריך להבדיל בין הוספות הנמצאות בתוך גוף כתב-היד לבין אלו הנמצאות בגליונות, במיוחד אם הגליון כתוב בכתיבת יד אחרת.

תמונת מצב לפי כתבי-היד:

### 1. כתבי-יד תימניים

א. כ"י אנלאו 270 — סוכה — (שלושה) בגליון, ע"י אחר? (וראה להלן ד"ה לעיל הבאנו).

ב. כ"י קולומביה — מועד קטן — שבעה בגליון ואחד בגוף הטקסט. הגליונות הן ככל הנראה מסופר כתב-היד.<sup>35</sup>

### 2. כתבי-יד בעלי כתיבה אשכנזית-איטלקית-ביזאנטית

א. כ"י מינכן 95 (ברכות ובבא קמא) — סה"כ חמישה:

שניים בגוף כתב-היד, בציון "בתלמוד ארץ ישראל";

שלושה בגליון, ביד אחרת,<sup>36</sup> בציון "ירושלמי".

ב. כ"י פאריס — ארבעה, בגוף כתב-היד.

ג. כ"י פירנצה — שלושה, בגליון, ע"י אחר.

ד. כ"י וטיקן 122 (חולין) — אחד, בגוף כתב-היד.

האם בעל ההוספה ראה את הירושלמי?

כ"י אנלאו 270 — סוכה

בגליון, שלושה (מס' 9-11).

נכונה הערתו של פוקס (ראה לעיל ליד הע' 14) שכלל הנראה גליונות אלו "אינם אלא פרפראזות של ציטוטים מן הירושלמי שנלקטו מן התוספות". הדבר מסתבר מגליון אחד לפחות, המציין בראשו "תוספות" (מס' 9). אך בגלל שינויי נוסח קלים (הקרובים יותר לנוסח הירושלמי שלנו), אפילו במקום הזה מידי ספק לא יצאנו. ייתכן שהיזמה לגליון באה באמת מן התוספות, אך הציטוט הוא מהירושלמי עצמו. ועדיין צ"ע.

גם אם נקבל שאין אלו אלא פרפראזות מתוך התוספות, הרי עצם כתיבת גליונות אלו מראה שבעל הגליונות הכיר (או לפחות היה מודע) לתלמודה של ארץ-ישראל. מכיוון שמדובר בכ"י מראשית המאה ה'י"ז, ייתכן שבדידו היה הירושלמי שנדפס בוונציה, ולא כ"י (תימני?) של הירושלמי.

35 א' סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 1 הע' 1.

36 ככל הנראה על-ידי ר' יהוסופיה בנימין.

לעיל הבאנו רק שלוש דוגמאות ממסכת סוכה שדן בהן כבר מ' פוקס. ואף־על־פי שכמעט ודאי שאלו הבאות ששאב אותן בעל הגליונות מן התוספות הנדפסות, בכל זאת עיון מדוקדק של נוסח הבאה משאיר מקום לספק אם נוסח ההבאה נובע ממקור נוסף (אולי כתב־יד של הירושלמי). אך בכתב־היד הנ"ל יש עוד מובאות רבות כאלו מהירושלמי. נראה לי שבכתב־היד הנ"ל צריך לראות את הגליונות הללו כחלק או כהרחבה של הפירוש "המזרחי", ולכן הבאות הירושלמי בו אינן עניין כל־כך לנידון כאן.

תיאור קצר של כתב־היד מופיע במבוא של משנה זרעים, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשל"ב, כרך א, עמ' 78.

כתב־היד הנ"ל מעניין מכמה בחינות. לענייננו חשוב לחקור את הבאותיו בפירושו "המזרחי", הן מהירושלמי והן משאר המקורות, ובעיקר מהבבלי, ולבדוק אם אלו הבאות מתלמוד הנדפס או שאלו הבאות ממסורת נוסח תימן. ואם האפשרות השנייה נכונה, הרי יש בכתב־היד חומר רב ממסכתות שונות בתלמוד הבבלי שאין לנו מהן כתב־יד תימני. נושא רחב וחשוב זה דורש דיון נפרד, ועל כך ארחיב את הדיבור, אי"ה, במקום אחר.

### כ"י קולומביה — מועד קטן

שבעה בגליון (1–7), ואחד בגוף כתב־היד (8).

אך גם גליונות בכתבי־יד הסופר, <sup>37</sup> אף כי הכ"י הוא משנת 1546, כלומר אחרי שנדפס התלמוד הבבלי עם תוספות (וגם אחרי שנדפס הירושלמי בוונציה, ראה להלן), הרי חלקם אינם בתוספות. חלק מהגליונות מובאים בתוספות (מס' 1, 3, 6), חלקם בר"ח (מס' 1–4) וברי"ץ גיאת (מס' 5, 7). אך מס' 8 איננו בצורתו באף אחד מהראשונים שמצאתי, וגם מס' 1 אין נראה מניסוחו שהוא ציטוט מתוספות או מר"ח. ראה מש"כ לעיל על כ"י אנלאו 270 למסכת סוכה. בכ"י הזה נראה לי שהסבירות נוטה לומר, שיש כאן שימוש בירושלמי עצמו (בעיקר על סמך מס' 1 ו־8), אך ייתכן בכל זאת שאלו ציטוטים מדברי ראשונים שלא הגיעו אלינו. גם אם נקבל שלפנינו שימוש בירושלמי, אין להחליט אם היה לפניו כתב־יד של הירושלמי או הירושלמי הנדפס, והשינויים אינם אלא עיבודים של בעל הגליונות.

### כ"י מינכן 95 — ברכות ובבא קמא

ממצאים בכ"י מינכן יש לחלק לשני סוגים: א. ירושלמי בגליונות; ב. ירושלמי בגוף כתב־היד.

#### א. בגליון — שלושה (12–14).

נראה לי שיש כאן הבאות מהירושלמי עצמו. בדוגמה אחת (מס' 12) לשון ההבאה הוא: "ובירושלמי מיייתי לה ככה גדול בנזיר, וכך הצעתו", ומס' 14 לא נמצא בדברי הראשונים שחיפשתי.

ב. אם נתייחס רק לירושלמי בגוף כתב־היד (15, 16) נראה שני דברים. הירושלמי מובא בלשון "בתלמוד ארץ ישראל", ואחד מהם זהה כמעט לגמרי לירושלמי שבכ"י פירנצה ופאריס, אשר גם בהם הירושלמי מובא בלשון זהה: "בתלמוד ארץ ישראל". לכן נראה לי שקטעים אלו מקורם משותף, כלומר שגם לפני סופר כ"י פירנצה, כ"י פאריס וגם לפני סופר כ"י מינכן (או אבותיהם) היה מקור משותף שממנו נכנסו קטעים (גליונות) לכתב־היד האלה. כלומר, שלושת (שהם ארבעת) קטעי ירושלמי המובאים בלשון "בתלמוד ארץ ישראל" מקורם אחד, אך אין באפשרותנו בינתיים לזהותו. וראה להלן.

כ"י פירנצה, פאריס וגוף כ"י מינכן

(מס' 15, 16=17=21, 18=22, 19=23) מדובר סה"כ בארבע הוספות, שלוש בלשון הבאה "בתלמוד ארץ ישראל", ואחת (19=23) בלי כל ציון. אחת מהן — מס' 16=17=21 — נמצאת בשלושת כתבי-היד. שתיים נוספות משותפות בשני כתבי-יד (פירנצה ופאריס) — מס' 18=22, 19=23. לאור כל הממצאים הללו נראה לי שלכל אלו מקור משותף, ואפשר לראות יפה את השלבים: בכ"י פירנצה עדיין בגליון, ובשאר כתבי-היד כבר בתוך הטקסט. אך ברור שאין כאן העתקה מאחד לאחר, כי בכ"י פירנצה ההוספות הן חלקיות, וכ"י פאריס נוסחו שונה מכ"י מינכן. ראה למשל מס' 16=17.

כדאי עוד להעיר, שאגב מציאת קשר בין גליונות יחידים אלו בשלושת כתבי-היד הללו גילינו שיש קשר בין שלושתם. ואף שככל הנראה במסירה העיקרית כל אחד מכתבי-היד משקף מסורת עצמאית בלתי תלויה, ייתכן שגליונות והגהות נוספות נכנסו לכתבי-היד הללו ממקור משותף הנ"ל. כדאי לשים לב לכך בבדיקת מסורת-נוסח של מסכת ברכות בכתבי-היד הללו ואולי גם במקומות אחרים.

כ"י פירנצה — ברכות

הממצאים בכתב-היד הזה יש להן חשיבות מרובה — הם מצביעים על שלב מוקדם בתהליך קביעתן של ההוספות הללו בתוך גוף הטקסט.

בכתב-היד הזה, כל שלוש ההוספות עדיין בגליון (בכתיבת יד אחרת) ושלשתן בכ"י פאריס נמצאות בגוף הטקסט, וגם בכ"י מינכן אחת מהן (מס' 16) בגוף הטקסט.<sup>38</sup> אך גם בכ"י פירנצה שתיים מהן צוינו 'נ"א' (=נוסח אחר מס' 21, 22), והשלישית (מס' 23) בלי שום ציון.

כ"י פאריס

כדאי עוד להעיר שבכ"י זה יש מעט גליונות, והדעת נותנת שסופר כתב-היד הכניס את כל הגליונות שהיו (אם היו) בכתב-היד שממנו העתיק לתוך גוף הטקסט. לכן כל ההוספות מהירושלמי בכ"י זה נמצאות בגוף כתב-היד — שתיים בציון "בתלמוד ארץ ישראל" ושתיים בלי שום ציון.

כ"י וטיקן 122 — חולין — (מס' 24)

ייתכן שהצדק עם מהרי"ן אפשטיין שלפנינו מובאה מ"ספר המעשים" (או יותר נכון, אחד מעיבודיו) ולא מהירושלמי עצמו, אך קשה להכריע ועצ"ע.

כשם שראשונים העירו על דברי הירושלמי בדבריהם (בחיידושים, תוספות וכו') כך גם סופרים-חכמים אלו כתבו קטעי ירושלמי אלו בגליונותיהן. ואף הראשונים לפעמים מביאים רק את דברי הירושלמי ותו לא. ראה, למשל, תוספות סוכה-כז ע"א ד"ה תשבו כעין תדורו, וראה עוד לעיל מס' 10 — תוס' סוכה יב ע"א ד"ה חבילי זרדין, ומס' 11 — תוס' סוכה נ ע"ב ד"ה חד תני שואבה, תוס' סוטה כא ע"ב ד"ה היכי דמי חסיד שוטה, ועוד. כדאי לציין שהרבה תורה שקועה בגליונות כתבי-היד — פירושים, הבאות מספרים אחרים<sup>39</sup> וכיו"ב — אך מפת פיזור של החומר וקשיים טכניים נוספים, טרם נעשה בו שימוש ראוי.

38 שתי ההוספות האחרות אינן מצויות בכ"י מינכן.

39 למשל בכ"י רומי של הירושלמי ישנה הבאה בשם "ספר יוסף בן גוריון" (= יוסיפון). ראה על כך: ר"ש

התופעה כמובן איננה מיוחדת לירושלמי, היא קיימת גם ביחס למקורות אחרים. ראה, למשל, ע"צ מלמד שמציין כמה מקומות שהסופרים הוסיפו או תיקנו את מדרשי ההלכה בבבלי על־פי מדרשי ההלכה (ואגדה), ראה שם בפרק "הוספות הסופרים והמדפיסים והשטותיהם" (שם, עמ' 36–37), וראה שם במיוחד בהערה 1, שם מביא כמה מקומות מכ"י מינכן.<sup>40</sup>

וכן בכ"י קולומביה למסכת מו"ק מובאים (בגוף הטקסט) דברי רב האי גאון: "מאי טורח טורח סעודת אירוסין. ואמר רבותינו האיי ז"ל היא סעודה שעושה אבי הארוסה לארוס כדתנן לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ומיקרא נמי סעודת חתן כדתנן השולח סבלונות לבית חמיו ואכל שם סעודת חתן". (מו"ק ע"ב, בכ"י עמ' 37A, מובא אצל פרייס, שם עמ' 16, אך שם הושמט שמו של רב האי גאון, עיי"ש!).

וראה גם י' פרנקל (מסורת הטקסט של סיפורי האגדה, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים, תשמ"א, עמ' 55) המעיר לבבלי כתובות סב ע"ב: "בשני כתבי יד של התלמוד הבבלי נכנס הקטע הארמי־גלילי "מלי קלותיך ותא נזיל" מתוך בראשית רבה — ויקרא רבה לתוך המסורת הבבלית ולבסוף אף הגיע לדפוס התלמוד הבבלי שלנו".

וראה עוד בדק"ס השלם לכתובות לדף יז ע"א בהע' 28 (הפנה אותי לכאן לייב מוסקוביץ).

ולא רק בתלמוד בבלי. ראה למשל בתוספתא בבא בתרא פ"ט ה"ה, מהדורת ליברמן עמ' 160 שורה 16. בכתבי־יד וינה: "ירוש'. אמ' ר' מנה בטלה צרת הנקבה את שמחת הזכר". והוא ירושלמי בבא בתרא פ"ט ה"ב, טז ע"ד. ראה תוספתא כפשוטה שם (הפנה אותי לכאן עדיאל שרמר).

כאן עסקנו רק בהוספות מהתלמוד הירושלמי בתוך כתבי־היד של התלמוד הבבלי. אך, כאמור, התופעה היא הרבה יותר כללית — יש הוספות משאר מקורות בתוך כתבי־יד הללו. ובתוך כתבי־יד ודפוסים של שאר יצירות מספרות חז"ל יש לא מעט הוספות והגהות על־פי המקבילות, ובעיקר על־פי הבבלי. לתופעה זו יש גם השלכות לא מעטות לחקר נוסחן של היצירות הללו. תופעות האלו עדיין לא נחקרו כראוי.

## מפתחות

1. הבאות לפי סדר המסכתות בירושלמי:  
(המספרים מציינים את מספרי ההבאות במאמר)

ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה, עמ' 738 הע' 5; ובמכתרו "על הירושלמי", ירושלים, תרפ"ט, עמ' 83 הע' 129. וכדאי להעיר על מקום נוסף אשר נכנס לירושלמי אשר מקורו בספר יוסיפון. ראה פירוש הרא"ש למסכת מידות, פרק א משנה ד. מביאו אפרים י' ויזנברג, במבואו (מבוא נהור שרגא) לפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם על התורה, לונדון, תשי"ח, עמ' 56 הערה 344. ראה הפניותיו שם, וכן באהבת ציון וירושלים, שקלים, פ"ו ה"ה, עמ' 43. ובספר יוסיפון, מהדורת ד' פלוסר, ירושלים, תשמ"א, פרק כ, כך א, עמ' 106, שורה 67. וראה מ' עסיס, "לנוסח הירושלמי של רבי שלמה סיריליו במסכת שקלים", בתוך: ספר זכרון להרב י' נסים, חקרי תלמוד — רמב"ם, בעריכת מ' בניהו, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קלז הע' 184 א. ואכמ"ל.

40 בהערה שם מציין למנחות דף סא ע"ב, וצ"ל דף מא ע"ב. ראה במהדורה פקסימילית עמ' 418A.

ברכות — 6, (12), 13=20, 15, 16=17=21, 18=22, 19=23 (סה"כ 12 שהם 7)<sup>41</sup>  
 מעשרות (סוטה) — 9  
 ביכורים — 7  
 סוכה — 10, 11  
 (ביצה (=עבודה זרה) [ספר ה"מעשים" — 24)  
 מועד קטן (משקין) — 1, 2, 3, 4, 5, 8 (סה"כ 6)<sup>41</sup>  
 סוטה (מעשרות) — 9  
 נזיר — 12  
 בבא קמא — 14

2. לשונות הבאה בכתב־היד  
 בגוף כ"י פאריס ובגוף כ"י מינכן מובאות הבאות בלשון "בתלמוד ארץ ישראל", בשאר כ"י  
 (כולל בגליונות כ"י מינכן) הוא מכונה "ירושלמי", אך לשונות ההבאה הן שונות.

בגוף כתב־היד  
 בתלמוד ארץ ישראל — 15–18  
 שאלו בירושלמי — 8  
 (זה מעשה ירושלמי — 24)  
 (בלי כל ציון) — 19, 20  
 בגליון  
 ירושלמי — 1, 2, 6, 9, 13, 14  
 פ' ירושלמי — 7  
 ירושלמי פ' — 5  
 בירושלמי — 11  
 פ' בירושלמי — 4  
 בירושלמי תאנא — 10  
 (בערבית) וקאלו פי אלירושלמי (=ואמרו בירושלמי) — 3  
 ובירושלמי מייתי לה בכהן גדול בנזיר וכך הצעתו — 12  
 נ"א בתלמוד ארץ ישראל — 21, 22  
 (בלי כל ציון) — 23

41 ייתכן שלפנינו מקרה, אך תפוצתה של מסכת זו בולטת גם בעדויות אחרות. ראה, למשל: י' זוסמן, "מסורת לימוד ומסורת־נוסח של התלמוד הירושלמי — לבירור נוסחאותיה של מסכת שקלים", מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 40 הע' 126, ושם מציין שמונה טפסים שונים של מסכת ברכות ושישה של מסכת משקין.

## ה"פרסדיאות" שהושיב ירבעם התפתחותה של גירסה

חיים מיליקובסקי

בסדר עולם, פרק כב, סופר על ה"פרסדיאות" שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא לעלות ישראל לירושלם.<sup>1</sup> מלה זו, "פרסדיאות", מופיעה בכמה מקומות בספרות חז"ל, וכולם בהקשר של השומרים שהושיב ירבעם, או בהקשר דומה, של שומרים שהושיבה מלכות הרשעה. מקורה של המלה הוא ברומית *praesidia*, שמשמעותה היא "חיל מצב, משמרות". היא מתועדת כמלת השאלה גם ביוונית של המאה השנייה לספירה,<sup>2</sup> ובסורית.<sup>3</sup> הגירסה "פרסדיאות" מתועדת בקטע-גניזה קמברידג' T-S 12.801-812, ודומות לה הגירסאות של הרפוס הראשון ("פרסדאות"), כתב-יד פרמה 2787 *Biblioteca Palatina* ("פרוסדיאות"), וקטע-גניזה לנינגראד 891 *Antonin* ("פרצדראות").<sup>5</sup> שאר כתבי-היד (שישה) גורסים "פרדסיאות" (פרדסאות, פרדסיות).

הגירסה "פרסדיאות" היא בוודאי הגירסה הנכונה, משני טעמים: (1) ל"פרסדיאות" יש מובן ברור ברומית, מובן שמתאים מאוד להקשר המלה כאן בסדר עולם ובשאר היקרויותיה; (2) גירסה זו והקרובות לה מתועדות בשני קטעי גניזה ובעוד שני עדי-נוסח טובים, ואילו הגירסה הנגדית (פרדסיאות) מתועדת בשישה כתבי-יד מאוחרים, שהם כולם שייכים למשפחה אחת.

כבר רבי בנימין מוספיא, במוסף הערוך, ערך "פרזדאות", העיר על המקור הרומי של המלה, ובעקבות דבריו, ודברי הערוך עצמו בערך זה ובערך "פרוזדור",<sup>6</sup> חכמים וחוקרים קיבלו שזו היא הגירסה הנכונה של מלה זו בכל היקרויותיה. ראה, לדוגמה, דבריו של רבי

1 ראה: סדר עולם, במהדורת, עמ' 369.

2 ראה: H. G. Liddell, R. Scott and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940, p. 1458.

3 K. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle, 1928, p. 601.

4 כתב-יד זה שייך לאותה משפחה ששייך הרפוס הראשון.

5 בכתיב של כתב-יד זה, האות י דומה מאוד לאות ר, אלא שהאות י קצת יותר קטנה וקצת גבוהה; לכן, ברור לי שאין גירסה זו אלא "פרצדיאות" שהשתבשה ל"פרצדראות". (על השימוש באות צ כתעתיק לאות ס ולאות ש, ראה: S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin, 1898, Teil 1, S. 9-10).

6 ראה בהמשך הערך שם, אודות דבריו של הערוך בערך "גנב".



ישעיהו פיק ברלין, בספר הפלאה שבערכין, ערך "פרזדאות": "צא ולמד כי ע"י שגגות הדפוס נעשה שינוי נוסחאות במלה אחת... ואמנם העיקר כעדות רבינו וצריך להיות בכל המקומות פרזדאות או לאיכא דאמרי שכתב רבינו... פרסדאות".

ברם הרא"ש רוזנטל יצא לעורר נגד הסכמה זו.<sup>7</sup> הוא הראה שבמקבילות הבבליות, הגירסה "פרסדיאות", והקרובות לה, נפוצה הרבה יותר מהגירסה "פרסדיאות" והקרובות לה. לפיכך — טען בחריפות — אף-על-פי שהאטימולוגיה של המלה מצביעה, שהצורה המקורית של מלה זו היא "פרסדיאות", צורה זו של המלה היא הנכונה רק במקורות הארץ-ישראליים, אבל "אין ספק שהנכון והמקורי בנוי הבבלי: 'פרסדאות', 'פרסדיאות'. לפי דבריו, חכמי בבל לא הבינו את הטרמין הצבאי הרומי, והם פתרו אותו מן "פרדיסא", המתועד בסורית במשמעות "שומר הגינה".<sup>8</sup> בתוספתא כפשוטה, ה, עמ' 1113, הסכים הר"ש ליברמן לדבריו של רוזנטל.

ברם, נראה שאכן יש ספק גדול מה היא הגירסה המקורית והנכונה בבבלי. נציג את שתי האפשרויות בהבנת התפתחותה של גירסה זו, ונשתדל להראות שההבנה המקורית, זו שהיתה מקובלת לפני דבריו של רוזנטל, כלומר ש"פרסדיאות" היא הגירסה הנכונה והמקורית בכל המקורות, היא זו שתעמוד.

מלה זו מופיעה בשבעה מקומות בבבלי: תענית כח ע"א (3×), שם ל ע"ב, מועד קטן כח ע"ב, גיטין פח ע"א, בבא בתרא קכא ע"ב. בדפוסים מופיעה המלה "פרזדאות", "פרוסדאות" ארבע פעמים במסכת תענית, והמלה "פרסדיאות", או דומה לה, בכל שאר המסכתות. לפני רוזנטל עמדה מהדורת מלטר למסכת תענית,<sup>9</sup> ולכן ציין שיש כתבי-יד אחדים למסכת זו הגורסים "פרסדיאות".<sup>10</sup> כדי להסביר את גירסאות הדפוס בתענית וגירסאות כתבי-יד אלו, הציע רוזנטל שהן נעשו על-פי המיוחס לרש"י, שהושפע מהערוך. בלי להתייחס לסבירותו של טיעון זה באופן עקרוני (האם בכלל יש לנו גירסאות במסכת תענית שהוגוהו על-פי המיוחס לרש"י?), הוא בוודאי אינו יכול להסביר הופעתה של גירסה זו בכתבי-יד קדומים ובקטע גניזה, ואכן, בין עדיהנוסח למסכת תענית הגורסים "פרסדיאות" (או דומה לה), מציין מלטר (עמ' 131, 146) שני כתבי-יד שלמים (גטינגן 3 ומינכן 140, שניהם כתבי-יד "טובים"), הדפוסים של הבבלי, הדפוס הראשון של עין יעקב, כתב-יד של הגדות התלמוד, ביהמ"ד לרבנים 84 ENA (שסימנו לפי המספור החדש הוא Rab. 16), וקטע גניזה אחד (אוקספורד MS Heb. e75, עמ' 43–44)<sup>12</sup> את הגירסה

7 בנספח למאמרו "לשונות סופרים", בתוך: יובל שי, מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון, רמת-גן, חשי"ח, עמ' 321 ואילך.

8 בהביאו משמעות זו של המלה הסורית, כותב רוזנטל: "'פרדיסא' = *custos [horti]*", וכזה שהוא שם *horti* בין סוגריים מרובעים, הוא מדגיש את *custos*. ברם, מלה זו קשורה למלה הנפוצה "פרס", והדגש צריך להיות על *horti*, ולא על *custos*, וראה דיונונו בהמשך.

9 צ' מלטר, מסכת תענית מן תלמוד בבלי, ניו יארק, 1930.

10 רוזנטל תוקף את מלטר קשות: "החומר שנותן מלטר... משוכש ומטעה" (עמ' 322). ואכן, נראה שמלטר ייחס בטעות לרבנו גרשום ורבנו חננאל את הגירסה "פרסדיאות", בזמן ששניהם גורסים "פרסדיאות" (ולזה כנראה התכוון רוזנטל). אבל בדקתי את גירסאות כתבי-יד שמיביא מלטר, ובהן אין שיבושים.

11 מספור הקטלוגי הוא 2828,22. מלטר מציין אותו רק על-פי מספר קטלוגי, וכותב בטעות את המספר 2691,3.

12 על-פי רישומי מכון התלמוד הישראלי השלם אפשר להוסיף עוד עד-נוסח אחד שבו נמצאת הגירסה "פרסדיות": כתב-יד בודפסט (קטע), שמספר תצלומו במכון לכתבי-יד עבריים בירושלים הוא 5774.

"פרוזדאות" בערוך עצמו, קורא רוזנטל "תיקון" שנעשה "בימי קדמונים (עוד לפני הערוך!)".

חשיבות מיוחדת יש לגירסת כתב־יד תימני למועד קטן, קולומביה X893-T141: רוזנטל טעה בהביאו גירסת כתב־יד זה, וכתב־היד באמת גורס, "פרסדיאות".<sup>13</sup> אליבא דרוזנטל, נצטרך לומר שכל עדי־הנוסח הקדומים, הגורסים את המלה הנכונה מבחינה אטימולוגית, קלעו למלה זו על־פי שיקול דעתם, בסומכם על ידיעתם את השפה הזרה או מקור ארץ־ישראלי מקביל. נראה כי די בעדי־נוסח אלו שהבאנו זה עתה, אליהם ציינו מלטר רוזנטל, להטיל ספק במסקנה זו.

כיום הדברים אפילו ברורים יותר. במועד קטן, בנוסף לכתב־יד קולומביה X893-T141, גם כתב־יד הספרייה הבריטית Harl. 5508, גורס "פרסדיאות". ובכבא בתרא, אמנם כל כתב־היד השלמים (המבורג, פריס, אסקוריאל, מינכן ווטיקן 115) גורסים "פרסדיאות", אבל יש קטע גניזה, אוקספורד MS Heb. b10, עמ' 48, הגורס "פרסדיאות". אשר לגיטין, גם כאן יש עדי־נוסח יחידאי הגורס "פרסדיאות", והוא הדפוס הראשון של עין יעקב, נגד כל שאר עדי־הנוסח הגורסים "פרסדיאות". ברור הוא, שככל שהולכים ורבים עדי־הנוסח הגורסים את המלה הנכונה מבחינה אטימולוגית, כן פוחתת הסבירות שגירסה זו בבבלי התהוותה על־פי "תיקון" בימי הביניים.

ואמנם, אם לא נקבל את הצעת רוזנטל, עומדים אנו לפני אותה בעיה — ואולי אפשר לטעון אפילו ביתר תקיפות — מזווית ראייה הפוכה: אם אכן הגירסה הנכונה בבבלי היא "פרסדיאות", איך התפתחה הגירסה המשובשת בעדי־נוסח כה רבים? ברם, נראה לי שהתפתחות כזאת בהחלט סבירה היא.

עיון בהתפתחותה של גירסה זו במקורות הארץ־ישראליים יעזור לנו להבין אף את ההתפתחות בבבלי. מלה זו מופיעה בחמישה מקורות ארץ־ישראליים: סדר עולם, פרק כב; תוספתא תענית פ"ג ה"ז, מהדורת ליברמן, עמ' 339; ירושלמי תענית פ"ד ה"ז, סח ע"ב; ירושלמי תענית פ"ד ה"א, סט ע"ג; איכה רבה, פתיחתא לג, בוכר, עמ' 35. בשלושת האחרונים, הגירסה בדפוסים היא "פרסדאות" (פרוסדאות, פרוזדאות),<sup>14</sup> דהיינו הגירסה הנכונה על־פי האטימולוגיה. אולם, בשניים הראשונים גירסת הדפוסים וכתב־יד רבים נוספים היא "פרסדאות". בתוספתא, רק כתב־יד לונדון גורס פעמיים "פרסדאות";<sup>15</sup>

13 כך קריאת כתב־יד זה בלי כל ספק. רוזנטל (שם, עמ' 322) כותב, "וכן הוא בכ"י תימני קולומביה מו"ק שם: 'פרסדאות'". פרייס, בספרו המכיל שינויי נוסחאות מכתב־יד זה (J. J. Price, *The Yemenite MS. of Mo'ed Katon (Babylonian Talmud) in the Library of Columbia University*, reprint: Jerusalem 1970, p. 34), אינו מביא שינוי זה.

14 כידוע, בוכר הדפיס את הפתיחתאות של איכה רבה על־פי הדפוס; בהערה יד הוא מציין, שכתב־יד הספרייה הבריטית גורס "פרסדאות".

15 מהדורת ליברמן של תוספתא מועד יצאה־לאור אחרי שפרסם את מאמרו, ולכן רוזנטל לא ידע על גירסה זו. מכיוון שלפי טיעונו, אין מקום לגירסה "פרסדיאות" במקור ארץ־ישראלי, ומכיוון שאת גירסאות שאר כתב־היד הכיר, כתב רוזנטל: "ואמנם אף תוס' תענית הנ"ל עברה ודאי תחת ידים בבליות, שהרי עובדה באופן ניכר עפ"י הבבלי; ע"ש, שלעניין ירבעם בן נבט שווים כ"י ערפ' ווינה ודפ"פ עם הבבלי בעיקר". עכשיו שידוע לנו על גירסת כתב־יד לונדון, אין צורך לכל זה. ברם, גם סברתו, שבעניין ירבעם בן נבט, התוספתא "עובדה באופן ניכר עפ"י הבבלי", אינה בטוחה כלל ועיקר. אפשר לקבלה רק אם מניחים, שהצורה המקורית של המסורת היא זו הנמצאת בירושלמי, החולקת על התוספתא והבבלי. הנחה זו לא נראית לי, ויש רגילים לומר שהמקור הוא כתוספתא ובבלי והמסורת שונתה בדרך לירושלמי. אם כן, אין כאן השפעה מהבבלי על התוספתא.

הדפוסים וכתב־יד ערפורט גורסים פעמיים "פרדסיאות" (פרדסאות), וכתב־יד וינה גורס פעם אחת "פרדדיאות", ופעם אחת "פרסדדיאות".

בסדר עולם המצב דומה, אלא שיש יותר כתב־יד. כפי שכתבנו לעיל, ארבעה כתב־יד גורסים "פרסדיאות" (פרסדאות, פרוסדיאות, פרצדראות), וששת כתב־היד והדפוסים המאוחרים גורסים "פרדסיאות" (פרדסאות, פרדסיות).<sup>16</sup>

נמצינו למדים, שהמצב בשני המקורות הארץ־ישראליים הקדומים, התוספתא וסדר עולם, דומה מאוד למצב שבבבלי: מיעוט עדי־נוסח גורסים "פרסדיאות", ורוב עדי־נוסח גורסים "פרדסיאות". וכשם שלא נאמר על התוספתא וסדר עולם, שהגירסה המקורית היא "פרדסיאות" ש"תוקנה" על־פי סופרים אחדים למלה הנכונה "פרסדיאות", כך לא נאמר זאת על הבבלי.

חוזרת אלינו שאלתנו: מדוע גירסה זו השתבשה בעדי־נוסח רבים כל־כך במקורות כה רבים? עצם היות מלה זו בלתי ידועה השאולה משפה זרה, אין די בה להסביר תופעה כה רחבה של השינוי מ"פרסדיאות" ל"פרדסיאות".

כאן עלינו לחזור ולעיין בטיעונו של רוזנטל לגבי הבבלי. כאמור, לפי דבריו, חכמי בבל לא הבינו את הטרמין הצבאי הרומי, והם פתרו אותו מן "פרדיסא", שמשמעותה בסורית היא "שומר הגינה". התיעוד שמביא רוזנטל מסורית למשמעות זו הוא מקור אחד, ואכן מקור זה הוא היחיד המתועד במילונים!<sup>17</sup> כלומר, לפי רוזנטל, חכמי בבל הושפעו דווקא ממלה נדירה זו,<sup>18</sup> ובהתאם לה ניסחו מחדש המקור הארץ־ישראלי שהגיע אליהם. דומה שאפילו בהתחשב בבבלי עצמו, נדירותה של מלה זו ואי־התאמתה הכללית ישכנעו אותנו, שחכמי בבל לא הכניסוה לתוך התלמוד הבבלי כ"תיקון" למלה שלא הבינוה. ואחרי שאנו יודעים שאותם תהליכים של שינוי גירסה קרו במקורות הארץ־ישראליים ובמקורות הבבליים, אין מקום לחשוב שמלה נדירה זו היא המקור לגירסה הנפוצה בבבלי.

כפי שהערנו לעיל (ראה הערה 8), המלה הסורית "פרדיסא" מקורה ב"פרדס" הנפוצה מאוד בעברית וארמית. ובאמת, נראה שמלה זו השכיחה כל־כך, היא שהשפיעה על התפתחותה של הגירסה "פרדסיאות" מ"פרסדיאות", וזה קרה במשך המסירה של המקורות הארץ־ישראליים והמקורות הבבליים. כך יכולים אנו להסביר את התפתחותה של אותו שיבוש בכל המקורות. כאשר סופרים בימי הביניים ראו את המלה הלא ידועה "פרסדיאות", ביודעם את המלה "פרדס", נטו לחשוב ש"פרסדיאות" מקורה מ"פרדס", ושבמשך המסירה נפלה טעות בסדר האותיות. לכן הם "תיקנו" למה שנחשב בעיניהם כגירסה המקורית, ל"פרדסיאות".

לסיכומו של דבר, אין מלה "פרדסיאות" בתלמוד הבבלי, וצדקו כל המילונאים שהשמיטה.

16 כדאי לציין, שכרוב כתב־היד הללו לא ניכרת השפעת הבבלי; לכן לא ייתכן לאמר, שהם "תוקנו" על־פי מלה המופיעה במקומות ספורים בבבלי.

17 הן על־ידי ברקלמן (לעיל הע' 3), עמ' 593b — והן על־ידי פיין סמית: R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1879–1898, col. 3240.

18 מלה שאין לה אפילו המובן של שומרים סתם, אלא "שומרי הגינה", והדגש הוא על הגינה; ראה לעיל הע' 8.

## עוד לעניין "ראש ראשי חודשים"

### עזרא פליישר

#### א

מנהגם של בני ארץ־ישראל לחוג בפאר מיוחד את יום ראש חודש ניסן נידון כבר במחקר כמה פעמים.<sup>1</sup> מבין כל מנהגותיהם הייחודיים של בני ארץ־ישראל — מנהג זה הוא אולי המוזר ביותר, ולא רק מפני שלכאורה לא נשתמר לו שום זכר כלל בספרות הקדומה, אלא גם מפני שהוא נחוג בדפוסים ליטורגיים שלא נודעו לנו כמותם ממקום אחר. במרכזם של הטקסים הללו עמד קידוש מפואר שנאמר על הכוס, בבית־הכנסת, אחרי תפילת ערבית.<sup>2</sup> קידוש זה הוקף מערכת סבוכה ורבת ממדים של אמירות שונות, שבתוכן שימשו בערכוביה צורות של פסוקי מקרא בתרגומם הארמי, פיוטים קדומים ומאוחרים בעברית, וטקסטים מעורבים, אף הם מקצתם קדומים מאוד ומקצתם מאוחרים, בארמית. בין השאר כאן נאמר גם אמירות שיוחדו מעיקרן לטקסי קידושי הירחים, שנערכו בימי קדם, בישיבת ארץ־ישראל, עם הכרזת בית־דין על קידוש חודשי השנה.<sup>3</sup> טקסים אלה, שאין אנו יודעים לומר במדויק באיזו מסגרת נתקיימו גם בגבולין,<sup>4</sup> מתועדים בכמה מקורות מן הגניזה, ונשתקעו עם הזמן; שיירי עקבותיהם נתקיימו בהקשר הזה, של קידוש לילי ראש חודש ניסן. ראש חודש ניסן אף זכה מאת בני ארץ־ישראל לשם מיוחד: הם קראו לו בערבית "ראס אלהאל אלכביר",

- 1 ראה לעניין זה: ע' פליישר, "ראש ראשי חודשים", תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 265 ואילך; הנ"ל, "חקרי פיוט ושירה", תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 29 ואילך; הנ"ל, "חדשות לעניין 'ראש ראשי חודשים'", מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר 'היינימן, ירושלים, תשמ"א, עמ' קיא ואילך.
- 2 על הטקס הזה ראה בעיקר במאמר הראשון והשלישי שצוינו בהערה הקודמת. במאמר השני מובאת תעודה המראה שהמנהג לקדש בראש חודש ניסן מקובל היה בין קצת בריות, אולי בנוסח מקוצר, גם בבוקר.
- 3 על הטקסים הללו ועל קטעי השירה שנועדו לעטרם ראה: ע' פליישר, "כידורים בבעיית יעודם הליטורגי של פיוטי קידוש ירחים", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 337 ואילך. פיוט של ר' פינחס בירבי יעקב שנועד לטקס הכרזת חודש ניסן במעמד זה היה כלול בקהילת בני ארץ־ישראל שכפוסטאט בסדר של קידוש ראש חודש ניסן, כפי שהראיתי במאמרי הנ"ל (הערה 1) בספר הזכרון להיינימן.
- 4 אבל נראה שלא במעט מקומות נתקיים טקס דומה גם בבתי־הכנסת, כלילי ראשי חודשים, אחרי ערבית. במקומות רבים היה מעמד דומה (גם) בסעודת ראשי חודשים, כנראה בסופה (אחרי ברכת המזון). מעמד זה מתואר כמפורסם, בפירוט מסוים, במסכת סופרים פ"ט ה"ז, מהדורת היגער, עמ' 329.

כלומר ראש החודש הגדול, ובהקשרים פייטניים וליטורגיים: "ראש ראשי חודשים".<sup>5</sup> מעשי לילי ראש חודש ניסן ידועים לנו בעיקר מתיאורם הנרחב בכ"ט"ש H12/11(a), מקור בעל חשיבות רבה לחקרם של מנהגות ארץ-ישראל, המתעד, כפי שהוכח, את מנהג בית-הכנסת הארץ-ישראלי של פוסטאט בראשית המאה ה"ג.<sup>6</sup> בזכותו נגלה לנו הדגם העקרוני שעל-פיו עוצב הטקס המיוחד הזה: פרטיו בוודאי לא נשתמרו בדיוק הרכבם כל השנים, והעקרון העולה מן המובא בכתב-היד הזה מאפשר זיהוי בטוח של שכרי עדויות המציגות שלבים אחרים, קדומים יותר, שלו.

מיוחדת במינה היתה בהקשר הזה נוכחותה של הארמית. כ"י H12/11(a) (להלן: סדר פוסטאט) מביא סמוך לפתיחת הטקס<sup>7</sup> פיוט ארמי קדום (ראשיתו "אליסון מה משוכח הדין ירחא"),<sup>8</sup> ובדף אחר ממנו (ט"ש 13H3/11) נמצא שריד מסופו של פיוט ארמי נוסף, כנראה גם הוא קדום ביותר, שתיאר את חודשי השנה מתווכחים איזה מהם ראוי שישראל ייגאלו בו.<sup>9</sup> הואיל ואין בטחון שכ"י 13H3/11 היה במקור המשך ישר לכ"י H12/11(a), אפשר שהיו כאן עוד קטעי שירה ארמיים.<sup>10</sup> בסוף הקטע השני מועתק בכ"ט"ש 13H3/11 טקסט קצר ולקוי, אף הוא בארמית, בלשון זה: "שלים קיצא [...] על יד משה ואהרן", ולאחריו נוסח תרגום אונקלוס של שמות כב, ג. אחר-כך באה שם ליטאניה קצרה בארמית, ובסופה תרגום אונקלוס של שמות יב, א-ב. רק לאחר מכן שב ככתב-היד אל העברית, ומובאים בו תחילה פיוט מטיפוס ספרדי ("ישורון ביראת צור תהא חביב"; חתום "לוי"), ורמז להתחלת פיוט נוסף. גוף הקידוש, כלומר הברכה על הכוס, ושאר חלקי הקידוש עצמו, באים רק מכאן ואילך.

5 "ראס אלהאל אלכביר" נקרא היום בכ"ט"ש H12/11(a) שבו ידובר בפנים, בסמוך. על השם "ראש ראשי חודשים" ראה במאמרי הראשון הנזכר לעיל בהערה 1, וראה לזה הערתו של ג' וידר, תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 29, ודבריי במאמרי השני הנזכר בהערה 1, עמ' 32 ואילך, ובפירוט רב בספר הזכרון הנ"ל להינימן, עמ' קכב ואילך.

6 על כתב-יד זה ראה בספרי: תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה (להלן: תפילה ומנהגי תפילה), ירושלים, תשמ"ח, לפי המפתח. סדר קידוש ראש חודש ניסן בא בכתב-היד הזה רק בחלקו. המשך הטקס ידוע לנו משני דפים נוספים מכתב-היד הזה, שנתגלגלו למקומות אחרים, אחד מהם כ"י ט"ש 13H3/11 שנידון במאמרי הראשון הנזכר בהערה 1, ושני מהם כ"י מוצרי VIII.394 הנידון בספר הזכרון להינימן, עמ' קיד ואילך. מעמד השחרית המתואר במאמר הזה מעמ' קכא ואילך צריך ביאור חדש על-פי ספרי הנ"ל תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 225 ואילך.

7 הטקס עצמו התחיל דווקא בשיר מטיפוס ספרדי, שקול במשקל קלאסי ובנוי בתים בעלי דלת וסוגר וחרוז מבריח. השיר הקטן הזה, שנכתב בלי ספק כרשות לנשמת לפרשת החודש (לשון הבית האחרון: "חסדיך לכן יודו פגרים / ואת שמך תהלל כל נפשים") חתום "משה חזק". ראה עליו גם במאמרי בספר הזכרון להינימן, עמ' קיב, ושם הערה 5.

8 ראה במאמרי הנ"ל בתרביץ, לו, עמ' 272. הפיוט אינו מחזור ואין ממנו בכתב-היד אלא שלושה טורים מרובעים, מסוג אלה הידועים לנו מפייטנותו של יוסי בן יוסי. גם במעט המובא מן השיר בכתב-היד מצויים ביטויים יווניים (טיפוסים לפיוטים קדומים הכתובים ארמית) כגון "אליסון" ו"קיריס". דברים על הקטע הזה ראה: י' הינימן, עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 153.

9 מן השיר הזה נותרו בכתב-היד רק מלים ספורות. אבל נושא השיר ברור מהן: נזכר שם החודש האחרון, כלומר חודש אדר ("ירח תהא") שמבקש לעצמו "רבותא ומלכותא" מפני שירד בו "נהור סגיא" על ישראל. הדברים מסתיימים בתשובת "ירחא קדמאה", הוא ניסן. אבל אין הקשר בין המלים ברור לחלוטין. ראה במאמרי הנ"ל בתרביץ, לו, שם.

10 ראה מה שכתבתי בתרביץ, לו, שם.

## ב

למעשה, הארמית מופיעה בסדר פוסטטאט, במפתיע, עוד לפני הקידוש. הסדר מביא לליל ראש חודש ניסן (אפילו חל בחול!) תפילת ערבית מפויטת שנועדה לפאר את המעמד. כפי שהוכח במקום אחר, פיוט זה לא נכתב מעיקרו כמעריב, אלא עובד משבעתא קדומה, אולי קילירית, לשבת החודש.<sup>11</sup> בתוך המעריב הזה, בתור זולת, הוא הקטע (הארוך יותר בדרך כלל) הצמוד אל סוף קריאת שמע, מובא בכתב-היד פיוט ארמי אלפביתי ומחורז, שתחילתו "אלהא אדירא שמיה". הקטע הזה מדבר בשבח חודש ניסן וציאת מצרים, והוא חתום בסופו "סהלאן". ברור מזה שהוא פיוט מאוחר: ר' סהלאן (בר אברהם) נמנה עם פייטני מצרים החשובים במחצית הראשונה של המאה הי"א. הוא היה שנים רבות פרנסה של קהילת הבבליים בפוסטטאט, אבל היה קשור גם אל ישיבת ארץ-ישראל, וזכה לתוארי כבוד גם מטעמה.<sup>12</sup> מובן שהקטע הזה לא השתייך מעיקרו למעריב (העברי) שבו נמצא, אלא הובא לשם על-ידי מי שעיבד את השבעתא הקדומה ועשאה מעריב. אבל על ייעודו המקורי של הפיוט הזה לא נודע דבר.

והנה אין ספק שר' סהלאן כיוון את פיוטו להשתלב בין קטעי השיר הארמיים שנועדו לעטר את חטיבת הפתיחה של קידוש ליל ראש חודש הגדול. דבר זה מתברר לאשורו מממצא חדש שעלה לפנינו מאוסף ט"ש ס"ח 236.5. כתב-יד זה הוא כעת של שני דפים לא רצופים, כתובים בכתובת יד לא קדומה במיוחד. בראש הדף הראשון ממנו עומדת הכותרת המייחדת את הטקסט למעמד שאנו מדברים בו: "קול יקאל באליל (=באלליל) קבל אלקידוש", כלומר: פיוט, ייאמר בלילה, לפני הקידוש.<sup>13</sup> בצמוד לכותרת מועתק "אלהא אדירא שמיה" של ר' סהלאן כהווייתו בסדר פוסטטאט, כמעט באותו לשון עצמו. מסתבר שלפי שיטת כה"י, האמירות שלפני הקידוש החלו בקטעי שירה ארמיים. לפי שיטת בעל כתב-יד ט"ש H12/11(a) החל הפרולוג לקידוש בפיוט מטיפוס ספרדי, אבל גם שם בא, מיד אחרי-כן, פיוט בארמית.

עם סיום הפיוט של סהלאן מועתק בכ"י ט"ש ס"ח 236.5 הטקסט הקצר שכבר ראינו אותו מלווה קטעי שיר ארמיים בכ"י 13H3/11, אלא שהוא מועתק כאן בשלמותו: "שלים קיצא לבני יתיב חברון / על יד משה ואהרן".<sup>14</sup> שימוש של טקסט זה, שעוד יעלה לפנינו כמה פעמים בהקשר הזה, אינו ברור; סביר להניח שהוא שימש סטרופת מעבר בין הקטעים הארמיים שבחטיבה הזאת. בין כך ובין כך מבורר גם על-פי זה שכתב-היד אכן מביא סדר של קידוש לליל ראש חודש ניסן.

11 ראה על זה בספר הזכרון הנ"ל להיינמן, עמ' קצו ואילך. מהלכים מן הסוג הזה ידועים בעולמה של השירה הפייטנית, וכבר הצביע על דוגמה מובהקת לזה מ' זולאי, במאמרו "נוספות לפיוטי ניני", מזכרת עמנואל (ספר זכרון לכבוד אברהם חיים [עמנואל] לעף), בודפשט, תש"ז, עמ' 148 ואילך.

12 על פייטן מעניין זה ראה: ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 75 ואילך. וראה: ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים, תשמ"ד, לפי המפתח. סהלאן ידוע יפה גם מן הגניזה הדוקומנטארית, והרבה איגרות ממנו ואלין נידונו במחקר. ראה, למשל: מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א-ג, תל-אביב, תשמ"ג, לפי המפתח. וראה: אלינער ברקת, "סהלאן בן אברהם", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 17 ואילך.

13 תוכן הפיוט, המדבר בשעבוד מצרים ובעשר מכות, וכן הרפרין "בירחא קדמאה" (הבא גם בנוסח של סדר פוסטטאט), מייחדים אותו, כמובן, לראש חודש ניסן.

14 תרגום: הושלם הקץ לבני הדר בחברון (כלומר לבני אברהם אבינו), על ידי משה ואהרן.

## ג

כתב־יד ט"ש ס"ח 236.5 כולל כמה פרטים נוספים על המעמד הזה. אחרי "אלהא אדירא שמה" באה בו התחלה של פיוט ארמי נוסף, מחורז גם הוא. בראשו כתוב "אחר", והוא מתאר, בדומה לקטע שמצאנוהו בכ"י ט"ש H12/11(a), את חודשי השנה מתווכחים ביניהם איזה מהם ראוי יותר שתהא גאולתם של ישראל מתרחשת בו. אין הקטע לפנינו במקור הזה אלא עד אות ו, ולשון המובא כאן כך:

## אחר

\* איתחברו ירחי שתא  
באורך זימנא כד הוה עיתא  
באתבותהון מלתא מלתא  
כל חד אמר כי לי יאתא רבותא  
פז>מון<

5 גלי אייר טעים מלוליה  
וענה וחברוהי לקבליה  
דבר בי רחמנה עמה מנטליה  
ואחית ליה מנא ואוכליה  
פז>מון<

הלא סיון להון ענה  
10 כד חזה עובדיאיא הוא חשיבה קמי רמא  
ובי סלק משה למרומא  
ואחית תרין לוחי קיאמא

(תרגום: נתחברו חודשי השנה, / באריכות הזמן כשהגיעה העת / באותותיהם כל דיבור ודיבור / כל אחד אומר כי לי מגיעה הגדולה. / גילה אייר את דבר שיחו / ואמר וחבריו למולו / הוציא בי הרחום את עמו משעבודו / והוריד לו מן ואכלו / הלא סיון ענה להם / כשראה [...] היא חשובה לפני [האל] המרומם: / ובי עלה משה למרום / והוריד את שני לוחות הברית).

קטע מהמשך הפיוט בא בכ"י ט"ש ס"ח 125.96. כ"י זה הוא קרע תחתון, כשיעור שליש דף, מסדר שהיה שייך במקורו בלי ספק להקשר שאנו עומדים בו. הפיוט מתחיל כאן בעמוד ב של הדף<sup>15</sup> וראשיתו בסוף המחרוזת המביאה את טענות חודש תמוז. לשון מה שנותר כאן מן השיר הוא כדלהלן:

\* הערות לקטע: 3 באתבותהון: מוכן השורה מפוקפק, ראה להלן, בפנים. תרגום "שמו אותותיהם אותות" בתה' עד, ד: "שון אתותהון אתיא". 10 עובדיאיא: מלה זו משונה בצורתה. וכתב־היד מוכתם במקום הזה (ובכלל), ואפשר שהפענוח אינו מדויק. "את כל המעשים האלה" בכמ' טז, כח מתרגם הארמי: "ית כל עובדיא האילין". ואפשר ש"עובדיא(יא)" הוא שיבוש של המעתיק. 15 עמוד א של כתב־יד זה מביא שריד מאמירה שהקדימה את הפיוט, ולשונה כך: "תוקפא ותושבחתא אלאה דשמיא דעביד לאבהן ניסין ופורקן. כן יעבד לן ניסין ופורקין ויתא משיחא ורכב על עננין: "

\* [...] עללתא לכנשא  
פז>מון< : באתבותהון

טובאי אמר אב מכל ירחא  
ואפקה עליהון לאישתבחה  
יחדון בי עמא משבחה  
5 דבי יתנחמון אבליא ובי יתיליד משיחא  
פז>מון<

כד שמע אלול דא מילה  
הוא עדי כלילא  
לבא דאבנא בי יעדי מקהלה  
ותתבני קריתא יקירתא לאישתכללא  
פז>מון<

10 מן דכותי בכולכון אמר תשרי  
דבי צבי רכוני ומרי  
נהורין בי עביד במפק — — —

(תרגום: ...לאסוף את התבואה. / טובי, אמר אב, טוב משל כל חודש / ויצא להשתבח עליהם, / ישמחו בי אומה משוכחת / מפני שבי יתנחמו האבלים ובי ייוולד המשיח. / כששמע אלול דבר זה / והוא מעוטר בכתר / [אמר]: לב האבן בי יוסר מן הקהילה / ותיבנה העיר היקרה להשתכלל. / מי דומה לי בכולכם, אמר תשרי, / כי בי רצה אדוני ומרי / מאורות בי יצר במוצא [דברים...]).

פרוקא לגלותהון דכל בית ישראל ולשכלל מהרה בית מלכות[ניה] כדכתיב וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא ועד ע[נתין] יומיא מטה וקדמוהי הקרבוהי. ויקול בין כל קול וקול: גן אלן... אלן אלאכר". (תרגום: גבורה ושבח לאלהי השמים שעשה לאבותינו נסים ותשועה. כן יעשה לנו נסים ותשועות ויבוא משיח רוכב על עננים. תשועה לגליותיהם של כל בית ישראל, ולשכלל מהרה בית מלכותו, ככתוב "וארו עם ענני שמיא" וכו' (דנ' ז, יג). ויאמר בין כל דיבור ודיבור: "גן אלן...") עד הסוף). פענוח המלים "גן אל..." מפוקפק. מיד אחר־כך כתוב כך: "שלים קיצא דבני יתיב חברון על יד משה ואהרן". הקטע "תוקפא ותושבחתא" וכו' לא נודמן לפנינו עד כה, והוא מסוג האמירות בפרוזה שראינו כיוצא בהן בסדר הקידוש של פוסטאט. מעניין שגם קטע זה לא נועד להיאמר בקריאה פשוטה, אלא אמור היה להיקטע לפסקאות על־ידי רפרין שהושמע בוודאי מפי הקהל. אבל לא מן הנמנע הוא שציון המעתיק לומר את הרפרין "בין כל דיבור ודיבור" אינו מכון לפרוזה שלפני כן, אלא אולי למחרוזות של שיר שנאמרו קודם. מלות הרפרין נראה שהן עבריות. מלת "אלן..." מנוקדת בכתב־היד בצירה.

\* הערות לקטע: 1 עללתא לכנשא: לאסוף התבואה. תרגום "אסף בלי יבוא" ביש' לב, י: "עללא לית למכנש". קשה לשחזר את הטענה שבפי חודש תמוז. וכנראה הוא על־פי הנאמר בירוש' ראש השנה פ"א ה"ב, נו ע"ד, על חודש תמוז: "אית ביה תקופה ואסיף". וראה עוד להלן, הערה 18. / 2 טובאי וכו': אפשר שיש להוסיף: טובאי [רב] מכל ירחא, או כיו"ב. / 3 ואפקה: פענוח המלה מפוקפק. / 4 לבא דאבנא וכו': לפי שאלול הוא חודש התשובה. / 9 ותתבני וכו': רומז להשלמת חומת ירושלים בחודש אלול בימי נחמיה (נח' ו, טו: "ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול לחמשים ושנים יום"). פסוק זה מובא גם בסוף פיוטי קידושי ירחים לאלול: השווה: א' מרמרשטיין, "קידוש ירחים דרבי פינחס". הצופה לחכמת ישראל, ה (תרפ"ה), עמ' 244; ע' פליישר, תרביץ, מב (לעיל הע' 3), עמ' 357. / 12 נהורין וכו': אולי מפני שבתשרי נברא העולם (ר"ה י ע"ב), אבל הפענוח מסופק. במפק: מלה זו מובאת בשוליים, כשומרת־דף. ויש להשלים: [מימרין] או כיו"ב.



דף נוסף מכתב־יד זה, ובו המשך רצוף של הפיוט, נתגלגל לאוסף ט"ש ס"ח 325.69. כה"י הזה לקוי למרבה הצער, לפי שניטלה ממנו רצועה פנימית, המתרחבת והולכת מלמעלה למטה. אף־על־פי־כן ניתן לשחזר את הכתוב כאן במידה מרובה של ודאות. הפיוט נמשך כדלהלן:

- \* [...] ... רי  
ויסגון חגא בי ויתסף שכרי  
פז>מון<
- סגיות מלין אסגיא [מרחשון]  
[א]מר להון אנא הוא דעבדית אצטלון  
5 עבד מריא [...] ... שון  
ונצחו בני חשמוני על מלכי יון  
פז>מון<
- פומיה [פתח כסלו וא]מר  
ולחברוהי טעמיה אגמר  
צלותהון דעמא [...] ... מימר  
10 ומעייקהון איתבר ואיטמר  
פז>מון<
- קם [טבת ... ... תא  
ואנא בי שזיב רחמנא [...]מתא  
רבת בי [...] ... ]  
ובטילית גזירתא דהמן בן [המ]דתא  
פז>מון<
- 15 שבט [...] ... ע]ובדא  
ועל כולן איתיקר [לח]דא  
שבחא [...] ... דה  
דבי פירש משה אולפן אוריתא הדא  
פז>מון<

\* הערות לקטע: 4 דעבדית אצטלון : כנראה : שעשיתי לבושים (של מלכות). ת"א ל"חמש חלפת שמלת" כבר" מה, כב : "חמש אצטלון דלבושין". / 5 מריא : מנוקד בכה"י : "מריא", ואיני יודע לפרש. ואולי הוא במקום : מרווא, שלטון. / 6 ונצחו וכו' : מכוון כנראה למסופר במגילת תענית יז : "בעשרין ותלתא במרחשון אסתתר סוריגה מן עזרתא", ובגליון שם : "מפני שבנו שם יונים מקום בעזרה [...] וכשתקפה יד בית חשמונאי נטלוהו מהן וסתרוהו". וראה לזה עוד להלן, הערה 18. / 12 [...]מתא : אולי צ"ל : [אן]מתא. / 13 רבת בי [...] : גדלה בי, והכוונה לאסתר שנלקחה אל בית מלכותו של אחשוורוש ב"חדש העשירי הוא חדש טבת" (אס' ב, טז). אני מודה לידידי פרופ' מ"ד הר שטרט עמי בביאור המחרחות הללו. / 16 [לח]דא : מאוד. ההשלמה על־פי שיקול הדעת. / 18 דבי פירש וכו' : רומז לדב'

[... .. יה]

20 וענא וחברוהי [...מיה]

תגא לי הוא [... ..]

[דב] איתליד ענותן [...ר עימיה]

פז>מון<

סידר [...תא בהרמון עילא]ה

הלא אנא רישא וכל [... ..]

25 [... ..] אנא נשיאה

נהורי [... ..]

(תרגום: ... וירבו חגים כי ויתסף שכרי / ריבוי מלים הרבה [מרחשון] / ואמר להם אני הוא שעשיתי לכושים [של מלכות?] / עשה שלטון (?) [... ..] / ונצחו בני חשמוני על מלכי יון. / פיו [פתח כסלו וא]מר / ולחבריו דבריו השלים / תפילת העם [... להיאמר / ולוחצם נשתבר ונתחבא. / קם [טבת ... ..] / ואני — בי עזר הרחום ל[אן]מתו / גדלה בי [אסתר [... ..] / ונתבטלה גזירת המן בן המדתא. / שבט [... ..] דבר / ועל כולם נתייקר במאוד / שבח [... ..] / כי כי פירש משה את לימוד התורה הזאת. / [... ..] וענה וחבריו לעומתו / הכתר שלי הוא [... ..] / כי כי נולד הענו (משה) [... ..] / סידר [ניסן ... ..] בא ברשות עליון / הלא אני הוא ראש וכל [... ..] / [... ..] אני נשיא / אורי [... ..]).

אף-על-פי שסוף הפיוט לוקה בחסר, קרוב להניח שהוא חתום אחרי השלמת האלפבית: "סהלאן", ואם כן, הוא למי שחיבר גם את הפיוט המועתק לפניו בכ"י ט"ש ס"ח 236.5: סהלאן בר אברהם, איש פוסטאט. אחרי השלמת הפיוט בא בכתב-היד רישום זה: "[... ..] דבני יתיב חברון" שהוא כמוכן שוב הנוסח "שלים קיצא" דבני יתיב חברון / על יד משה ואהרן" שכבר עלה לפנינו לעיל כמה פעמים. בשורה שלאחר מיכן נראית המלה "בישראל" ואין לדעת לאן היא שייכת.

בעמוד ב של כתב-היד כתוב "למשה ז"ל", ואחר-כך מועתק שם פיוט מטיפוס ספרדי, שפתיחתו: "בראש לכל חדשיכם חדשו רננה / ראשון הוא לכנס לחדשין השנה". מחרוזתו הראשונה של השיר פותחת ב"מלכי שמו / ראש לכל חדשים" והוא חתום "משה חזן"ק<sup>16</sup>. למרבה הצער, החסר מן הפיוט הזה מרובה על המצוי בו, ואין טעם לפרסמו כאן. לפי שעה לא נמצאה לו מקבילה. עם השלמת הפיוט כתוב ב"כ"י שוב: "[שלי]ם קיצא כו". תחתית הדף מביאה את התחלת הקידוש גופו. גם כאן חסר הרבה מן הכתוב, אבל מה שנותר חשוב לעניינינו. כה"י מחייב ברכה על הכוס מכל מקום, והוא לוקח בחשבון, כמוהו כבעל סדר פוסטאט, את האפשרות שליל חודש ניסן יחול בשבת, ואם כן המעמד חייב גם

א. ג: "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש דבר משה" וכו'. / 20 [...מיה: יש להשלים [לק]מיה, כלומר: לפניו, כנגדו. / 22 [דב]י וכו': רומז ליום לידתו של משה רבנו בו/ באדר. / 23 סידר: פענוח המלה מפוקפק. ויש להשלים מעין: סידר [ניסן מיל]תא.

16 פיוט שמתחיל במחרוזת הפתיחה הזאת בדיוק לשונה, אבל ממשיך: "יעף עול סבל תחדש חדשיו" (לראש חודש; חתום "יהודה"; כנראה ליהודה הלוי) פורסם לאחרונה על-ידי: Angel Saenz Badillos, "Nuevos Poemas Atribuables a Yehuda Ha-Levi", *Sefarad*, 41 (1981), p. 214 ונרסם משם על-ידי ד' ירדן במהדורת שירי יהודה הלוי שלו, ד, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 1069.

בקידוש של שבת, או במוצאי שבת, ואם כן צריך גם להבדיל. חבל שמכל מה שהיה כתוב כאן לא נותר אלא זה:

\* ויקול ל[...]  
[הודו ליין] כי טוב כי לעולם חסנדרן מרשות רבותיי [...]  
ב[רוך] <אתה> יי אל<הינו> מ<לך> ה<עולם>  
בורא ה<גפן> (!)  
פאן כאן סבת יקונל]  
[... קדשנו ורצה בנו [... ...] ת וישרן [...]  
[פאן כאן לילה] אלאחד יב[דיל]?

עד כאן לשון כתב־היד הזה.

הוויכוח בין החודשים שימש, כאמור, נושא קבוע במערכת השירים הארמיים ששולבו בפתיחה לקידוש. הנושא עובד שוב ושוב, עליידי פייטנים קדומים ומאוחרים. כזכור, ידועים גם פיוטים קדומים מאוד המספרים סיפור זה. שריד מאחד מאלה בא בסדר פוסטאט לליל ראש חודש ניסן, ועל קטע מקביל לזה כבר הוער במחקר.<sup>17</sup> לפחות עוד שני קטעים כאלה ידועים לנו מן הגניזה.<sup>18</sup> אין מקור אמיתי באגדה הקדומה לנושא הזה, ונראה שהוא

\* הערות לקטע: כיצא במובא כאן נרמז גם מסדר פוסטאט לליל ראש חודש ניסן שפרסמתי בתרכיץ, לו (לעיל הע' 1), עמ' 274. [הודו ליין] כי טוב וכו': פסוק־פתיחה קבוע במנהגות המזרח לקידוש. ראה על זה להלן בפנים ובהערה 24. בורא ה<גפן>: המעתיק השמיט, כנראה בטעות, את מלת "פרי". פאן כאן וכו': ואם היא שבת יאמר. [...] קדשנו: אולי צריך להשלים: [אשר] קדשנו ורצה בנו. [...] ת וישרן [...]: חבל שאין לדעת מה כתוב כאן. אפשר שצריך להשלים: "אלי מקדש השב[ת] וישראל וראשי חדשים", כלומר "עד מקדש" וכו'. אבל ספק אם יש מקום פנוי בשורה לאריכות דברים כזאת. [פאן כאן לילה] אלאחד: ואם הוא מוצאי שבת ("לילה אלאחד" = מוצאי שבת: ראה במאמרי הנ"ל בתרכיץ, לו, עמ' 271). ההשלמה לפי שיקול הדעת.

17 הכוונה לטקסט שנשתמר בצורה קטועה בכ"י אוקספורד 2827/12 ותחילתו: "איתרמי פולמוס ביני ירחייה כד שלח אוגוסטוס לארעא דאגיפטוס" ("אירע ריב בין החודשים כששלח הנאל ה[עליון] לארץ מצרים"). הקטע הועלה לראשונה על־ידי א' מרמרשטיין (לעיל אחרי הע' 15), עמ' 233 (הפיוט הנוסף הנרמז שם, על־פי כ"י אדלר 3446 דף 7, הוא ליוסף אבן אביתור, וכתוב בראשו "לפסח" ואינו שייך להקשר זה). עיין על זה גם: "היינימן, עיוני תפילה (לעיל הע' 8), עמ' 153. וראה במאמרי הנ"ל בתרכיץ, לו, עמ' 277. וראה גם: M.L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, I, Cincinnati 1986, p. 193.

18 על אחת מן המקבילות הללו, המועתקת בכ"י ט"ש H10/78, הערתי בתרכיץ, לו הנ"ל, עמ' 277. הערה 32. וראה לזה אצל מ' קליין, בספרו הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 191. הפיוט הזה לקוי במקורו, ואינו לפנינו אלא מאת ו של אלפבית ישר, עד אות ע. הקטע עשוי טורים מרובעים, ואינו מחזור. אין ספק שהוא שימש מופת ל"איתחברו ירחי שתא" ששוחזר לעיל. טורו הראשון שנשתמר, "ובי סליק משה למרומא ואחית עמיה לוחי קימא", בא כמעט בדיוק לשונו אצלנו. לכל חודש מוקדשים בשיר הקדום שני טורים מרובעים. הצלע השנייה של הטור הראשון בכל חטיבה כזאת קבועה בלשונה: "דבי אינון מתפרקין ואנא ה..."; (קשה לדעת איך היתה השלמת הטור, אולי: "ואנא ה[גוא] דמפרק לון"?). טענות החודשים בפיוט קרובות מאוד למובא בעיבוד המחזור. תמוז, למשל, מדבר "בקול עציב" ואומר: "חדי בריאתא בשירויי דיכלון וישבעון מן פירי עללתא" (= שמחה הבראה בסעודתי, שיאכלו וישבעו מפירות האסיף), והוא כמרומז בעיבוד המחזור, טור ח. טענת אלול היא: "ליביהון ועיניהון עתיד למחדשא, ובי עתיד למתבניא בית מקדשא קדישא" (= לבם ועיניהם עתיד לחדש, ובי יבנה בית המקדש

המצאת הפייטנים. אבל יש אגדות דומות לו,<sup>19</sup> ושכיחותם של מעמדים דראמאטיים מסוג זה בפיוטים הארמיים היא מן המפורסמות.

חיבתם של המתפללים לטקס המשונה של קידוש לילי ראש חודש ניסן בולטת בעליל מן התחלופה המתמדת של קטעי השירה שהילכו בו. מעידה על כך גם התערובת המפליאה של ישן (מאוד) וחדש (מאוד) במערכות הפיוט שנקבעו לעיטורו. בכ"י ט"ש 235.6 שנידון לעיל, ושדף אחד ממנו מביא, כאמור, שני קטעים ארמיים, מובא בדף נוסף פיוט יפה של ר' יצחק אבן גיאת, שתחילתו "על עם הקדש / מי ישעך הזה".<sup>20</sup> יש להניח שר' יצחק לא כיוון את הפיוט לקידוש של ראש חודש ניסן, גם אם ייעודו המקורי של הקטע אינו מבורר לגמרי.<sup>21</sup> הכללת הפיוט הספרדי הזה בסדר הקידוש של כ"י ט"ש 235.6 היא פרי חיבתם של המתפללים למעמד, ופועל יוצא של רצונם לראות בו קטעי שירה רבים ומתחלפים. חיבה זו ורצון זה מתועדים כזכור גם בסדר הקידוש של פוסטאט, אשר גם בו מצאנו, ליד קטעים קדומים מאוד, שירים מאוחרים, מטיפוס ספרדי.

## ד

ידיעות נוספות על סדר קידוש ליל ראש חודש ניסן באות אלינו מכ"י ט"ש ס"ח 193.23. כתביד זה הוא כעת של שני דפים רצופים ששניהם לקויים בחסר: כשליש מן הצד הפנימי של הדפים ניטל. אף-על-פי-כן, ניתן לשחזר לפחות חלק מתוכן הדברים שהועתקו כאן.

המקודש). טענת תשרי היא: "נוהריה דישראל אנא שרויה דבי אינון חדן" והעניין נרמז גם בשריד מן השיר המחרוזת, כפי שהובא לעיל. וכך גם טענת חודש מרחשון: "עבדון קרב ואצלחון בנוי דחש[...]" (= נלחמים ומנצחים בני החש[מנאן]) שאף הוא חופף את הבא בשיר המאוחר. בכתב-היד שאנו דנים בו בא אחרי הקטע הזה שיר ארמי נוסף, תחילתו: "איתגלי אלהא רמא במצרים באותון ומופתין למפרק עמה". קטע משיר נוסף בנושא זה בא בכ"י ט"ש H11/51, המביא סדרת פיוטים ארמיים, שיועדו גם הם בלי ספק למעמד הזה. בראש החטיבה הזאת אף כתוב: "קידושין". עיין על זה אצל מ' קליין (לעיל, הערה 17), עמ' 197 ואילך.

19 כגון האגדה הידועה על התנצחות האותיות באיזון מהן ייבא העולם; ראה לזה החומר שהביא ל' גינצבורג בפתח ספרו אגדות היהודים. מרמרשטיין (לעיל אחרי הע' 15), עמ' 233, העיר לתרגום שני של מגילת אסתר ג, ז, ששם טוענים ימות השבוע והחודשים טענות שונות כדי שלא יעלו בפורו של המן. אגדה זו עובדה, כידוע, בצורה מרהיבה, על-ידי ר' אלעזר בירבי קיליר בשני פיוטיו הרצופים "אספרה אל חוק" ו"אמל ורכך" הכלולים בדרך כלל בקרובת "ויאהב אומן" (לפורים), הידועה מן הסידורים האשכנזיים.

20 הפיוט הזה בנוי במתכונת שירי האזור הספרדיים. הוא מקיף שמונה מחרוזות ובראשן מדרין דר-טורי. היערכות המחרוזים היא מטיפוס אבאב גרגדגרגד בב וכו'. המחרוזות חתומות בשמו המלא של המחבר: "יצחק גיאת". בכתב-היד הנידון בפנים נקטע השיר לפני מחרוזתו האחרונה. העתקה נוספת, מלאה, של הפיוט, באה בכ"י ט"ש ס"ח 149.8. השיר נקלט, בנוסח משובש ביותר ובהשמטת שלוש מחרוזות ("גיאת"). במחזור חזיונים הקדום (ראה: דוידסון, אוצר, ע, 584), ונרפס משם, על כל שיבושיו, על-ידי שמעון ברנשטיין, ב" (1941) 16, HUCA, עמ' קי. הנוסח הזה הודפס שוב, כהווייתו, על-ידי ר' דויד, בלקט פיוטי אבן גיאת שהוציא לאור, ירושלים, חשמ"ח, עמ' 462.

21 במחזור חזיונים שנזכר בהערה הקודמת הוא משמש כמחרך לשבת החודש, אבל אין בלשונו רימז לתפקיד הזה. פיוטי מחרך שולבו (כמעט כולם) בתפילת "נשמת כל חי", בין הרשות לנשמת והנשמות, ובאלה מהם שאכן נכתבו לצורך זה יש רמז למעמדם: ברובם מופיעה מלת "רוח" או "נפש" או נרדפת להן, במדריך. במחזוריים מאוחרים, הרבה פיוטים סחמיים הובאו לשמש כמחרכא, אף-על-פי שלא נתחברו ליעד זה.

פתיחת הקטע בפיסקת סיום של פיוט ארמי אלפביתי בלתי מחורז, המספר בקריעת ים סוף. מן השורות הראשונות של העמוד הזה ניתן להציל מלים בודדות בלבד, ומה שמצטרף מן ההמשך הוא כדלהלן:

[א] \* יגייר אללחן בוזן קול ראשון

[...] וא הוא דרמן בעמקי תהומא  
 [...] יה דמשה אמר למתבזעא  
 [...] חוטרך ובזע ימא  
 [דש]מא מפרשא רשים וכתוב [עלוהי]  
 5 עינוי אמך ונסיב חוטר  
 ואתבזעו מיא מן אימתיה דרמא  
 פריקיה עברו ב[ת]רין עשר אסטרין  
 דלא יתערבון שבטא עם חבריה

יגייר וזן יונים נדודים]

צפא שנאה היך [...] [...]  
 10 והוא טרד עמיה ו[...] [...]  
 קרת בת קול וצוח[ת] [...] [...]  
 ושדי רשיעא למריה [...] [...]  
 רוממון לאלההון כד [...] [...]  
 מתגאי ומטלק ביה [...] [...]  
 15 שוררת מרים וכל נשיא [...] [...]  
 ועל עיסק נבואתה דאתקמ[א] לה  
 תקפא לאלהא די ע[ביד] נסין  
 וגזי לרשיעין ית גמליהון

(תרגום: ישנה הלחן. במשקל (=על דרך) האמירה הראשונה (או: על דרך השיר 'קוד ראשון'): [...]. הוא שהשליכם לעמקי תהום / [בידיו] של משה ציווה להיבקע / [הרם] מטך ובקע הים / כי השם המפורש רשום וכתוב [עליו] / עינוי השפיל ונטל המטה / ונתבקעו המים מאימת [האל] הרם / גאולים עברו בשנים-עשר שבילים / שלא יתערב שבט ברעהו. ישנה. משקל יונים נדודים]. ראה האויב איך [...] [...] / והוא זירז עמו ו[...] [...] / קראה בת-קול וצווחה [...] / והשליך הרשעים לשר [הים] ? / רוממו לאלהיהם כאשר [...] [...] / מתגאה ומשליך בו [...] / שוררה מרים וכל הנשים [...] [...] / ועל עניין הנבואה שנתקיימה בה / שבח לאלהים שעשה נסים / וחילק לרשעים את גמולם).

\* הערות לשיר: 1 הוא: כתוב למעלה מן השורה. 2 [...] יה: אולי יש להשלים: בידיה. 3 [...] : אולי יש להשלים: "סיב", קח. 4 [דש]מא וכו': ראה לזה מדרש תהלים קיד, ט ובמקבילות המובאות שם. 7 ב[ת]רין עשר אסטרין: אגדה זו נזכרת בת"י לדב' א, א ("דעבד לכון אסטרט לכל שבטא שבטא"). 16 ועל: ה' נראית מיותרת.

אחר־כך כתוב בכתב־היד כך:

יודו ליי חסדו וג' (תה' קז, ח ועוד) הודו לאל  
השמים (שם קלו, כו) [...] [...] שמים וג' שירו ליי שיר  
חדש וג' (תה' צו, א ועוד) אשירה ליי בחיי וג' (שם  
קד, לג) זמרו יי כי גאות וג' (יש' יב, ה)  
הודו ליי כי טוב וג' (תה' קלו, א)

[יק]ול ברוך

[כ]

[א]שר קדש עם קדש  
[פ]ביאור] כתבי קדש  
זיהרם [...] [...] קדש  
חִיכְמָם וכוֹנְנָם [אותו]תי כל חדש

5 החדש [הזה ל]כם  
לא לאחרים נתנו [אלהי]כם  
ניסן

הוא ראש [לחדש]ים  
מקודש בעם [קדו]שים  
ניסן

ראשון הוא [לכם]  
10 למלכיכם ולרגליהם  
ניסן

הוא לחדשי השנה  
ראש לכולם נמנה  
ניסן  
תיקון צורת לְכָנָה  
הָרָאָה בו לְצִיר דָּר מְעוֹנָה  
ניסן

[כ] [יק]ול ברוך: יאמר ברוך. רמז לשליח ציבור לפתוח בלשון ברכה. 1 [א]שר וכו': על מחרוזת  
זו עיין להלן, בפנים. 2 / [בביאור] וכו': על־ידי שביאר להם את כתבי הקודש. ההשלמה על־פי  
המקבילות לפיוט הזה, שבהן ידובר להלן. 3 זיהרם: הזהירם, ציווה להם. על ההשלמות לטור הזה  
ראה להלן, הערה 27. 4 חיכמם: במקום: החכמם. וכוונם: הסביר להם. [אותו]תי: סימני.  
ההשלמה על־פי המקבילות. 5 החדש וכו': שם' יב, ב. 7 לחדשים: כמו: לראשי חודשים. /  
10 ולרגליהם: צ"ל: ולרגליכם, כלומר לחגיכם. והוא על־פי המשנה בראש השנה א, א. / 13 תיקון  
וכו': דוגמה נאה, מתוקנת, של צורת הלכנה. והוא על־פי האגדה במכילתא בא, פרשה א, עמ' 6  
ובמקבילות, שלפיה הראה הקב"ה למשה, לקראת ראש חודש ניסן, ירח בחידושו. / 14 בו: בחודש  
הזה. לציר: למשה. דר מעונה: הקב"ה. / 15 אומץ וחוסן: שנתחזק ונתאשש. / 16 נתן וכו': על־פי  
תה' ס, ו. / 17 על נשרים וכו': על־פי שם' יט, ד. הטיסן: נשא אותם ביעף. / 18 [...] : אולי יש  
להשלים: זה. עדין וכו': את פיו סתם ברסן. על־פי תה' לב, ט. וצריך להשלים [היות] או כיו"ב.

15 לַעַם אֹמֶץ וְחוֹסֵן  
נָתַן גַּם לְנוֹסֵסָן  
נִיסָן  
[על] נְשֵׁרִים הִטִּיטָן  
ז[...]. וְאֵיזֵב עֲדִיו הִבְלִים [...] מְרוֹסָן  
נִיסָן

אחר

[ג]

[...] בִּקֵּשׁ לְהַכְנִיטָן  
תַּחַת [...] עֲזָבָן עוֹשָׁן  
וַיֹּאמֶר, 'אֲנוּסָה' כְּנָמוּ, לְאֲנָסָן  
וְרַנְּמָה בָּיִם רַבָּנָן וְסוֹסָן  
בְּנִיסָן  
5 הִדְרָן גָּאוֹנוֹ צוּר הֶרֶסָן  
וְרָצָה בְּ[עֲמֹ] וְהָיָה מְנוּסָם וּמַחְסָן  
בְּעַ[בּוּר] זֶה עָשָׂה לִי בְּנִיסָן  
[...] גִּילָם וּמִשׁוֹשָׁן  
בְּנִיסָן  
וְהוּא הַמּוֹשִׁיעַם מִיַּד מְאֲנִיסָן  
10 וּבְכָל צָרָה הוּא מַעֲזֵם וּמְנוּסָן  
כַּכְּתוּב > יי עזי ומעזי (י' טז, יט)

הפיוט הארמי הקדום הפותח את החטיבה נועד להיקטע, כנרמז בכותרות הביניים, לכמה פיסקאות, אשר כל אחת מהן אמורה היתה להיקרא במנגינה אחרת. השיטה לגוון בדרך זו את ביצועם של שירים ארוכים ידועה לנו מתקופת הגניזה, והיא מיוצגת בכמה כתבי־יד, בסוגי פיוט שונים; <sup>22</sup> הקטע האלפביתי היה ארוך מדי בשביל שיישמע בנעימה אחת, והמסדר מציע בכל מקרה "לחן" לפיסקה הבאה. את הפיסקה הראשונה צריך היה החזן לשיר על־פי מנגינת פיוט שהתחיל בצירוף "קול ראשון", או, אולי במנגינת הקטע הראשון של השיר הזה עצמו. לפיסקה האחרונה מוצע לחן אחר, על־פי שיר עברי, כנראה מאוחר. <sup>23</sup>

[ג] 1 [...] : צריך להשלים אולי: [ביים]. / 2 [...] : יש להשלים: [כי] או כיו"ב. / 3 ויאמר וכו': סדר המלים: ויאמר [ה'] לאנסן, כמו שאמרו ("כנמו") "אנוסה מפני ישראל" (שמ' יד, כה). והוא לשון נופל על לשון. / 4 ורמה וכו': על־פי שמ' טו, א. / 5 הרסן: השמידם. / 6 ב[עמ] : ההשלמה על־פי תה' קמט, ד. / 7 בעבור וכו': על־פי שמ' יג, ח. / 8 [...] : יש להשלים: [והעצים] או כיו"ב. / 9 מאניסן: משעבדם, אונסם. / 10 ובכל וכו': על־פי הפסוק שבסמוך, ביר' טז, יט.

22 הערתי עליה לראשונה במאמרי "לעניין המשמרות בפיוטים", סיני, סב (תשכ"ח), עמ' קמז, ושבתי והערתי עליה במאמרי "לוח מועדי השנה בפיוט לר' אלעזר בירבי קיליר", תרביץ, נד (תשמ"ג), עמ' 234. וראה שם למקבילות.

23 גם סדר פוסטאט בליל ראש חודש ניסן היה עשיר ומגוון מבחינה מוסיקאלית. גם שם מובא כמעט לפני כל קטע ציון ללחן שבו נועד להישמע: "ל>חן< אב המון בכל נתברך" (בראש "אליסון מה משוכח"); "ל>חן< גדלו אהיה"; "ל>חן< מטב הבשוורות". בראש התרגום הארמי של אונקלוס לשמ' כב, ג כתוב רק: "תם ילחן", כלומר: אחר־כך ישיר, ואין ציון למהות הלחן.

שרשרת הפסוקים המובאת בסוף הפיוט מכוונת לסיים את חטיבת הקטעים שלפני הקידוש. הפסוק "הודו ליי כי טוב" המועתק בסוף השרשרת, מובא, כאמור, במנהגות המזרח לפני כל קידוש, כולל קידושי ירחים, והוא כך גם לפי סדר פוסטאט כמה שנשתייר ממנו בכ"י ט"ש 13H3/11.<sup>24</sup> מיד אחר-כך בא גופו של קידוש, ובראשו הנחיה לפתוח בלשון ברכה ("ניק[ול ברוך]"). אין כאן סימן לברכה על היין.<sup>25</sup>

המחרוזת "נא"שר קידש עם קדש", המועתקת בהמשך, מסודרת לכאורה בא"ב משובש (א-ב, ז-ח). היא ידועה לנו יפה מקידושי ראש חודש ניסן ומקידושי ירחים בכלל. הפיוט מועתק בשלמותו בסדר פוסטאט של קידוש ליל ראש חודש ניסן:<sup>26</sup> הטורים הבאים אצלנו עומדים שם בתוך אלפבית מסודר, והם שורות 1-2 7-8 בשיר, כיאות. אבל הנוסח שלפנינו, שהוא, כאמור, צירוף של טורים לא-רצופים של פיוט שלם, בא בכמה כתבי-יד בנוסח זה ממש (או כמעט ממש), ובתפקיד זה גופא, כלומר כפתיחה למעמד קידוש ירחים. וכבר צוין לדבר הזה במחקר.<sup>27</sup>

אחרי מחרוזת זו בא פיוט קצר עשוי מחרוזות של שתי שורות, המספר בשבחו של חודש ניסן. כהרכב הזה, כלומר בהבאת "אשר קידש עם קדש" המקוטע בראש ולאחריו פיוט העשוי מחרוזות דו-טוריות, מצאנו בקידוש של ראשי חודשים סתם, עם ברכה על היין בראש, בכ"י אדלר 2969 בניו-יורק.<sup>28</sup> הפיוט מדבר שם בשבח כל החודשים בזה אחר זה, לפי שיועד לכל חודשי השנה. אין ספק ששיטה זו הותאמה כאן לקידוש המיוחד של חודש ניסן. על הקטע הזה מיתוסף אצלנו עוד קילוס עברי, חד-חרוזי, המספר גם הוא בנס יציאת מצרים וקריעת ים סוף, כיאה למעמד הבא לפאר את החודש שחג הפסח חל בו. הפסוק המובא בסוף הקטע מלמדנו שהקטע שלם, אבל אין ספק שאין כאן סוף המעמד. אחרי פיוט זה באו בוודאי קטעים נוספים. אין אנו יודעים איך נסתיים הטקס לפי סדר זה, אבל אנו יודעים איך נסתיים המעמד לפי סדר פוסטאט, וייתכן שכך היה גם כאן. לפי זה חסרים לנו מן ההמשך פיוט קידוש הירחים של ר' פינחס לחודש ניסן ("אביב לישע ודרור בו חוסן") וחיתום הברכה שלאחריו, וכן שובל האיחולים שהיה חותם את קידוש החודש בכל מקום, ושנמצא מועתק גם במסכת סופרים. הטקס נסתיים בתקיעת שופר ובברכה מפי שלוח ציבור לקהל: "חודש טוב ושנה טובה וסימן טוב [...] עליכם ועל כל ישראל".<sup>29</sup>

24 עיין לזה גם לעיל, בפנים. וראה לזה גם: א' מרמרשטיין, הצופה לחכמת ישראל, ו (תרפ"ה), עמ' 47, 48. וראה: ע' פליישר, תרביץ, מב (לעיל הע' 3), עמ' 343, וראה גם: A. Marmorstein, "Zur Geschichte des Kiddusch", *MGWJ*, 69 (1925), pp. 361, 363.

25 ספק מפני שלא בירכו על הכוס במנהגו של בעל כתב-היד, ספק מפני שהציון "ברוך" כאן כוון לשתי ברכות, לברכה על הכוס ולברכת קידוש החודש. הברכה על הגפן בקידושי ירחים (של כל השנה) מוזכרת כבר במסכת סופרים פ"ט ה"ז. אבל בלא מעט כתבי-יד המתעדים את המעמד אין זכר לברכה על הכוס. עיין על כל זה במאמרי בתרביץ, מב (לעיל הע' 3), עמ' 342, הערה 16.

26 ראה במאמרי הנזכר, תרביץ, לו (לעיל הע' 1), עמ' 274.

27 ראה: תרביץ, מב (לעיל הע' 3), עמ' 341, 343, 350. הנוסח של הטור השלישי (בטופס המקוצר) אינו יציב. סדר פוסטאט גורס: "זיהרם היאך זמניהם להתחדש"; בכ"י אדלר 2943 דף 9 ר' 2969 דף 5 וכן בכ"י ט"ש 10H3/5 כתוב: "זיהרם זמני חודש". בכ"י ט"ש ס"ח 275.184 טורים ז-ו ממוחגים בשורה אחת: "זיהרם חיכם ובוננם אותותי כל חודש". לפיכך לא השלמתי בפנים.

28 ראה במאמרי הנ"ל בתרביץ מב, עמ' 341 ואילך. הטקסט הודפס לראשונה על-ידי מרמרשטיין במאמרו הנזכר (לעיל הע' 24), עמ' 47.

29 עיין בספר הזכרון ל' היינמן (לעיל הע' 1), עמ' קיד ואילך.



## ה

התעודות שעלו עד עכשיו מן הגניזה בהקשר שאנו עומדים בו, מראות שעיקר הפיאור הליטורגי של "ראש החודש הגדול" נתמקד בקידוש היום, אחרי תפילת ערבית. אמנם תפילת ערבית עצמה עמדה, לפחות בפורסטאט של המאות ה"ב–י"ג, בסימן ייחודו של היום, אבל ציון המועד במסגרת הזאת היה מועט יחסית, והוא לא חרג מעבר לשגור בימים המיוחדים במנהגה של קהילה זו. ואפילו המערב לליל ראש חודש ניסן המובא שם, לא נכתב, כפי שראינו, לצורך זה ממש, אלא עובד על-פי פיוט שנתחבר במקורו לשבת החודש. אבל אפשר שבימי קדם הוקדשו לעיטורו של היום גם פיוטים מסוגים (קלאסיים) אחרים, וכבר נודע לנו על מערכת יוצר נאה שכתב ליום הזה ר' אלעזר בירבי קליר, גדול פייטניו הקדומים,<sup>30</sup> מי שכמעט אין בדינו פיוטי יוצר משלו להזדמנויות אחרות. וניתן ללמוד מזה היקש היפותטי על שאר פייטנים קדומים.

לקידוש שלאחר ערבית היה כליל ראש חודש ניסן דפוס עקרוני קבוע, החוזר בתעודות בקביעות בולטת, וברור מזה שהוא דפוס קדום, שנתגבש תוך שימוש שוטף וממושך. הסדר היה מחולק לשניים: בחלקו הראשון באו קטעי קילוס שונים שדיברו בשבח חודש ניסן וסיפרו ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף. בחלק הזה שולבו פיוטים וקטעי קריאה מכל הסוגים, הן בעברית והן בארמית. לצדם הוקראו פסוקי מקרא לפי תרגומם הארמי ונאמרו ליטאניות ארמיות. לא היתה קביעות בהרכב החלק הזה, ויש להניח ששלוחי ציבור ופייטנים שבכל מקום עיצבו אותו שוב ושוב על-פי המסורת מצד אחד, ועל-פי טעמים וטעם קהלם מצד שני. אבל היו גם בחלק הזה קטעי קבע מסוימים, כגון המחזורות "שלים קיצא דבני יתיב חברון / על יד משה ואהרן" שעלתה לפנינו פעמים הרבה מתעודות שונות, ועדיין איננו יודעים מה היה שימושה הראשון<sup>31</sup> ומה טעם נתחבבה על המסדרים להביאה כלשונה. היו בהקשר הזה גם נושאים קבועים, כגון הנושא הנלכב של ריב החודשים: טופוס זה, שנתנסח שוב ושוב בשירים ארמיים קדומים ומאוחרים, הביא אל התפילה דראמה קטנה ומשעשעת, שאפשרה לפייטנים מהלכי יצירה ששירת הקודש הממוסדת כמעט שלא הכירה כיצא בהם.<sup>32</sup> הטקסטים, מן הדוגמאות הקדומות ביותר של Rangstreitliteratur<sup>33</sup> בשירה

30 ממצא יקר זה פורסם על ידי בספר הזכרון הנ"ל להיינמן, עמ' קכו, ושם ונתפרסם בספרי היוצרות בהתהוותם והתפתחותם (לעיל הע' 12), עמ' 97. מקור הפיוט בכ"י ט"ש ס"ח 275.171(a), ושם כתוב בראשו: "יוצר לחדש (כלומר: לראש חודש) ניסן דר' אלעזר", אבל הוא חתום בשמו המפורש של הפייטן: "אלעזר בן רבי קליר". אין ספק שהקטע יועד לראש חודש ניסן ולא לשבת החודש, מפני שהוא יוצר של חול.

31 הוא בא כרפרין גם בקטע "אלהא דחיא וקיימא" שהדפיס מ' קליין בספרו הנ"ל (הערה 17), עמ' 189. העיצובים הדיאלוגיים מעטים מאוד בסוגי הפיוט הקלאסיים, כידוע, גם אם אין הם נעדרים מהם לחלוטין. החומר השייך לעניין זה כבר נתפרסם כמעט כולו, ודבר זה מטשטש בתודעתנו את עובדת מיעוטו היחסי. מעמד הרבים, מעצם מהות ייעודו, לא היה נוח לעיצובים דיאלוגיים, וגם רמת (העקרונית) הנשגבת מדי של השירה הפייטנית מיעטה את הזדקקות המשוררים למהלכים כאלה. שירת המתורגמנים כנגד זה, לפי שהצטיינה בעממיותה התמימה, וביותר לפי שנתמקמה בהקשר סיפורי-לימודי, ולא ליטורגי, שופעת דיאלוגים. מה שעומד לפנינו בקידושים הנידונים כאן היא מעין "פלישה" של שירת המתורגמנים למעמד כמעט-ליטורגי. לא לחינם טרם מצאנו קילוס עברי מטיפוס זה.

32 כן כינה משה שטיינשניידר את הסוג הספרותי הזה, שבו מעומתים גופים דוממים או מהויות מופשטות בוויכוח על מעלותיהם, בחיבור בשם זה שנדפס בברלין 1907. ביבליוגרפיה של יצירות עבריות

העברית, הם על סף שירי החול מצד תוכנם. הרב־שיח שנתעצב בהם, שאינו חסר, בדוגמאות המוצלחות יותר, מתח מבודח, העמיד את המשוררים בפני אתגרים, שרבים מהם ששו להתמודד אתם.

בחלק השני של הסדר נכללו האמירות בברכות תקניות. עיקרו של קידוש כאן היה. אבל גם כאן היו הרחבות ממינים שונים, אמנם הפעם כנראה בעברית בלבד. בראש החלק הזה תפש מקום קבוע נוסח (מתומצת) של הקידוש הנפוץ "אשר קידש עם קודש" ששימש בתפקידים דומים בטקסי קידושי ירחים שבכל חודש. לאחריו באו אמירות פייטניות, אם מעט ואם קצת יותר.

נוכחותם הקבועה והמאסיבית של הקטעים הארמיים בטקס, מבליטה בראש ובראשונה את האופי העממי המפורש שלו. לא רק לשונם, גם תוכנם של הקטעים מראה שהם הובאו לכאן כדי לשעשע את הציבור בלשון המוכנת לו ובאופן הקרוב אל לבו.<sup>34</sup> ראש החודש הגדול נחוג אפוא כמעין חג של אביב, והוא דמה בזה, בעקרון, לחגי האביב הידועים, אשר כיצא בהם נחוגו בימי קדם ובימי הביניים כמעט בכל מקום.

אף־על־פי שהתעודות המאזכרות את הטקס מאוחרות (יחסית), אין ספק שמדובר במנהג קדום מאוד. ולו מן הנוכחות הקבועה של הטקסטים הארמיים בהקשר הזה מוכח שכך הוא, שהרי הלשון הארמית חדלה להיות לשון מדוברת בפי העם מוקדם מאוד: שום פייטן בן המאה ה־א לא היה מחבר לצורך המעמד הזה פיוט ארמי, אלמלא ידע שההקשר המסורתי מחייבו לכך. אין ספק שההקשר הזה נתעצב ונתגבש בתקופה שבה שפת הדיבור והבידור של רוב הציבור ארמית היתה. השירים הארמיים הקדומים מאוד הידועים לנו מן ההקשר הזה, אין דרך לראותם נכתבים לצורך אחר. הם נועדו בלי ספק לעטר את הטקסים המיוחדים של המעמד המשונה הזה.<sup>35</sup>

# 1

קרוב לומר שיש בידנו גם עדות חיצונית על קיומו של חג ראש החודש הגדול בימי קדם, אלא שלא שמנו אליה לב עד כה: היא עולה משתי הפסיקתאות, המביאות שתיהן, כידוע,

השייכות לז'אנר הזה פרסם א"מ הברמן. במאמרו "רשימה של שירי ויכוח למעלות בעברית", ספר היובל לכבוד א' מארכס, ניו־יורק, תש"ג, עמ' 59 ואילך.

34 על הרצון לשוות למעמד אופי של שמחה עממית מעידה גם הססגוניות המוסיקאלית שאפיינה אותו, כפי שצוין לעיל.

35 אמנם רוב הקטעים הללו אינם שונים הרבה מקטעי ההרחבה שעולים מן התרגומים הקדומים של התורה, וניתן היה להניח שנוצרו בשעתם בהקשר זה. אבל קשה מאוד לתאר את הכללתם של קטעים כאלה במעמד ליטורגי "רשמי", כמהלך משני. אלמלא כוון הסדר מלכתחילה להכיל קטעים מסוג זה, אין ספק שחזונים ופייטנים היו מביאים לכאן דברי פיוט עבריים, כדרך שנהגו בכל מעמדי התפילה שניתן היה לקשטם בעיטורי שיר. מעמדה של הארמית בשירת הקודש העברית הממוסדת צריך עדיין הערכה נאותה. הוא היה כמובן איתן במקומה, כלומר בשעת הקריאה בתורה ובנביא, אבל הפייטנות ה"רשמית" עשתה בה שימוש שולי בלבד. רוב קטעי הפיוט הארמיים שהגיעו אלינו מן הגניזה (וכן אלה הכלולים גם בסידורים שלנו) הם מסוג הסליחות (בעיקר ליטאניות) שנועדו לחתום מעמדי אשמורות (מטיפוס בבל). אחרים מהם הם קינות לתשעה באב או הספדים על המת. קצת פיוטים ארמיים מיועדים לחגים ה"עממיים", בעיקר לפורים (ושבת זכור) ולחנוכה. פייטנים מאוחרים כתבו בארמית רשויות לקדיש, ולפעמים מצדדים. משוררים שילבו לפעמים קטעים ארמיים ספוראדיים גם בשאר מקומות, לשם נוי או בשל איזו סיבה מקומית (כגון עיבודים מספר דניאל).

דרשה מיוחדת ל"את קרבני לחמי", אחרי הפיסקאות לארבע הפרשות, וקודם לפיסקאות לפסח. ייעודה של דרשה זו לא נתברר לאשורו, וחכמים שנתנו דעתם לזה נחלקו בעניינה.<sup>36</sup> יש מי שסברו שהיא מכוונת לפרשת החודש שחלה בראש חודש ניסן.<sup>37</sup> אבל אי-אפשר שכך הוא, שהרי יש בשתי הפסיקתאות דרשה לשבת החודש, וזו של "את קרבני לחמי" אין בה מעניין פרשת החודש ולא כלום. ואף על פי שיש בפסיקתאות דרשות סתמיות, קשה להעלות על הדעת שעורך נכון הביא דרשה כזאת כדי לפאר בה שבת שנכפלו בה כמה קדושות. ועוד אי-אפשר לומר כן, כי מעולם לא שמענו קריאה ב"את קרבני לחמי" בשבת ראש חודש, ונראה שגם בארץ-ישראל לא קראו בראש חודש שחל להיות בשבת אלא ב"יוביום השבת" וב"ובראשי חודשים" בלבד.<sup>38</sup>

ר"מ איש שלום הציג<sup>39</sup> לראות את הדרשה מכוונת ל"שבת החמישית" ששיער שנקבעה בארץ-ישראל לשבת שאחרי פרשת החודש, כלומר לשבת ראשונה שבתוך ניסן. והנה השערה חריפה זו אין ספק שהיא אמת מעיקרה, כלומר באשר לעצם קיומה של שבת מיוחדת זו בקהילות ארץ-ישראל הקדומות. כעת ידוע לנו מעדותם המשולבת של כמה מקורות, שבני ארץ-ישראל אכן הנהיגו בשבת זו קריאה מיוחדת בתורה ובנביא, ולא חזרו ל"כסדרן" אחרי פרשת החודש, אלא רק אחרי שתי שבתות, כלומר בשבת הגדול שלנו. כמה קריאות של שבת חמישית זו ידועות לנו,<sup>40</sup> אבל אי-אפשר לחשוב ש"את קרבני לחמי" היתה אחת מהן.<sup>41</sup> שהרי זו היתה קריאתן הפשוטה של הקהילות בראשי חודשים סתם, והיא נקראה פעמים רבות מדי שנה בימות חול: לא יעלה על הדעת שאותה פרשה עצמה נעשתה קריאה של שבת מיוחדת. ויש מי שנתן את הפרשה עניין לשבת ראש חודש סתם,<sup>42</sup> אבל גם דבר זה אי-אפשר, כי, כפי שכבר צוין, לא היתה קריאה ב"את קרבני לחמי" בשבת ראש חודש כלל. מהדירי פסיקתא דרב כהנא בימינו לא טיפלו בייעוד הדרשות בכובד ראש, וציינו בפשטות שהקריאה ב"את קרבני לחמי" היא קריאה של ראשי חודשים,<sup>43</sup> ונראה מזה שסברו שהדרשה כוונה לראש חודש סתם. אבל דבר זה קשה לאומרו, כי אילו הדרשה מכוונת למועד שאינו קבוע בלוח השנה בדיון היה שתבוא בראש המדרש או בסופו, ולא במקום שנראה מכוון בכוונה ידועה. וצריך היה לתמוה על בעל פסיקתא דרב כהנא שהביא לפי זה

36 הדעות שנאמרו בעניין זה נסקרות במבוא שהקדים ר"מ איש שלום למהדורת פסיקתא רבתי שלו, עמ' 4, סימן טז, ובפירוט בהערה לפתיחת הפיסקה ל"את קרבני לחמי", דף עט ע"ב.

37 כך: ר' א"ז מרגליות, וזע אפרים, למברג, תר"ג, כמובא על-ידי ר"מ איש שלום, שם.

38 ראה לעניין זה הדיון בכבלי מגילה כא ע"ב ואילך. וראה הלבטים בעניין סדר הקריאה ב"את קרבני לחמי" בראש חודש שחל בחול, בכבלי שם, ובמסכת סופרים פי"ז ה"ח (מהדורת היגער, עמ' 306). ברור שלדעת הקדמונים לא היתה בפרשה זו אפילו כדי ארבעה קרואים, כל שכן כדי שבעה. ולפי מסכת סופרים שם, הלכה זו, נראה שבשבת ראש חודש קראו במקום בעל ההלכה ובזמנו רק ב"יוביום השבת" ומשם ואילך. וראה לזה: ע' פליישר, "כירורים בשיטות הקריאה בתורה של בני ארץ-ישראל הקדומים", *HUCA*, כרך 62 (תשנ"ב), חלק עברי, עמ' יא ואילך.

39 בהערה שהקדים לפיסקה הנידונית, במהדורת פסיקתא רבתי שלו, דף עט ע"ב הנ"ל.

40 עיין לזה באריכות במאמרי "פיטוט ותפילה ב'מחזור ארץ ישראל – קודקס הגניזה", קריית ספר, סג (תש"ג), עמ' 235 ואילך.

41 והטעם המובא על-ידי ר"מ איש שלום, שם, מופלג ביותר.

42 כך ר' זאב וואלף מוילנה, במהדורת פסיקתא רבתי שלו, ברסלוי, תקצ"א, כמובא על-ידי איש שלום בפתיחת מהדורתו.

43 כך ר' שלמה בוכר בהוצאת פסיקתא דרב כהנא, דף נז ע"א, בהערה קצרה, שד' מגדלכרים במהדורתו, ניו-יורק, תשמ"ז<sup>2</sup>, א, עמ' 109, חזר עליה.

דרשה לראש חודש שחל להיות בחול, היא הדרשה הנידונית כאן, ולא הביא כלל דרשה לשבת ראש חודש. והנה הפסיקתא רבתי הביא דרשה לשבת ראש חודש, היא הפסיקה ל"והיה מדי חודש בחודשו", והציבה, בצדק, בראש המדרש. מעתה איך יעלה על דעתנו לומר שבעל המדרש הזה שב והביא דרשה לראש חודש שחל להיות בחול, ולא העמיד אותה לא לפני חברתה ולא אחריה, אלא דווקא במקום שאין הגיונו גלוי.

אבל לפי שיטתנו פשוט לומר שהדרשה ל"את קרבני לחמי" כוונה לחג המיוחד של בני ארץ-ישראל הקדומים בראש חודש ניסן, שהוא יום שקראו בו, כבכל ראש חודש, ב"את קרבני לחמי", והוא חל בעונה הנרמזת בשתי הפסיקתאות, כלומר אחרי שבת החודש. מסתבר, בדיעבד, שעינו החדה של צונץ כבר ראתה זאת, כי על-כן הוא מציין בדרשה הזאת, בדרך שחזורו את הרכב הפסיקתאות, שהיא "לראש חודש, וראשית כל לראש חודש ניסן";<sup>44</sup> וצריך רק לצמצם את דבריו ביתר שאת ולומר: לראש חודש ניסן דווקא, הוא ראש החודש הגדול.<sup>45</sup>

\*

שבנו כעת לעניין "ראש ראשי חודשים" ברכיעית, ועדיין נראה שלא הגענו אל עומק חקרו של חג משונה זה. וכבר לימדנו הנסיון לדקדק במסורותיהם של אבותינו הקדמונים חזור ודקדק; פנים חדשות שאנו מגלים בהן מדי דברנו בהן, מזרזות אותנו לחזור אליהן שוב ושוב, לעיונים מתחדשים.

44 ראה לזה: י"ל צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים, תשי"ד<sup>2</sup>, עמ' 48. וצריך לתמוה על ר"מ איש שלום שציין במבוא למהדורתו ש"דעת מוהרי"ט צונץ שהיא לפ' החודש".

45 ואין לתמוה על דרשה ליום חול (מיוחד) המובא בפסיקתאות, כי כך הוא, בשתי הפסיקתאות, גם בדרשה להעומר, שהיא בלי ספק ליום ראשון של חול המועד פסח, ובפסיקתא רבתי יש רבות כאלו. והעובדה שהדרשה סתמית בתוכנה מצד זיקתה אל היום שבו נועדה להידרש גם היא אינה מתמיהה, כי רבות בפסיקתאות הדרשות המעוגנות בקריאות בלבד ואין בהן רמז למועד שלכבודו הובאו.

## להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי

שמה יהודה פרידמן

### הקדמה

המאמר דלהלן מורכב משני חלקים. חלקו הראשון הוא הרצאה שהושמעה בכנס השנתי התשיעי לחקר הספרות התלמודית באוניברסיטת בר-אילן (שהוקדש לזכרו של פרופ' אברהם ווייס ז"ל, סיון תשנ"א). היא באה כאן כדמותה וכלשונה, בתוספת הערות, הכוללות לפעמים הרחבת הדיון מזה שאפשר לבוא בהרצאה. חלקו השני של המאמר ממשיך את נושא התהוות הגירסאות, בעקבות מאמר בנושא דידן מאת ירחמיאל ברודי.

את עיקר דברינו ייחדנו לבדיקת דגמים שונים להסבר שינויי הגירסאות, שהרי קביעת הדגם היעיל ביותר היא היא עצם ההוכחה ועיקר הראיה בתחומנו. וכבר לימדנו רבנו הרמב"ן (בהקדמה לספר המלחמות): "כי יודע כל לומד תלמודנו... שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבונות התשובות ונסיבות התכונה... ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות, עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכולתנו, וכוונת כל חכם וירא אלקים בחכמת הגמרא".

חכמי הדורות כבר התלבטו במושגי היסוד של שינויי הגירסאות, אם לפנינו טעויות ושיבושים מחד, תוספות ותיקונים מאוחרים מאידך? או שיש להקדים התהוות השינויים, כשרידי עריכה אחרת, או כשרידי הניסוחים החופשיים מלפני קביעת עצם לשון הסוגיות? ואיזו צורה לבש התלמוד בהתהוות השינויים, או קביעתם של שינויים קדמונים? ואם כנוסח מוגמר וקבוע במלותיו, הרי כאילו מכאן ואילך אין לך אלא "העתקה", וכיצד יבואו ויתוהו שינויים של ממש אצל מעתיק, שאין מקומו אלא להעתיק מה שלפניו. מצד אחר, אם נקדים את הכל לעידן הגמישות, מניין הקבע, המשמש עם הגמישות בכפיפה אחת?

דומה שעל מדוכה זו כבר ישבו גאוני בבל. ולא דווקא מנקודת המוצא של ביקורת הנוסח, ושמה מפתת סמכות התלמוד ומעמדו. הנטייה שבדברי הגאונים היא: העמדת הלשונות השונים בערך שווה, עד כמה שאפשר. אין כאן מוקדם ומאוחר, נכון ומוטעה, אלא כפל העניין במלים שונות, ו"היא היא".

עבודתנו מתבססת על בבא מציעא, פרק השוכר את האומנין, ופירוט מלא של הדוגמאות וניתוחן ימצא בתלמוד ערוך, כך הנוסח, העומד לצאת לאור אי"ה. הדגם היוצא מבדיקת השינויים בפרק זה מורה על קבע וגמישות המשמשים בכפיפה אחת, מסירת נוסח קבוע, שהוא עוד פתוח לשינויי לשון וסגנון מכוונים, וכפי שידוע ומוכר מספרויות אחרות. דגם זה חושף תהליך של שיפור ופיתוח, אבלוציה של מינוח, סגנון, ולשון הסוגיה. והתהליך הזה

קשור לתכונות מפורשות וחוזרות, שאפשר למיין אותן, ודרכיהן לעמוד על קביעת הגירסה המקורית, ולעקוב מקרוב אחרי שלבי פיתוחיה, מגמתם ומשמעותם. ועל-פי הקטגוריות האלה, ההולכות ומתבררות, יש לבחון שינויי גירסה במסכתות אחרות. וסביר — ועל כך יש לעסוק במחקרים מקיפים ושלמים — שגם בהם נמצאים שלבי פיתוח: מקורי ומשופר.

### דגמים להתהוות הגירסאות

בשנת תשמ"ג נתפרסם על ידי מחקר קטן, על אילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא, מחקר שהיה מבוסס על הרצאה משנת תשל"ח,<sup>1</sup> לרגל מלאות שמונים שנה להגר"ש ליברמן, וזכרנו לברכה.

באותו מחקר עסקתי בעיקר בחמישה-עשר חילופי גירסה בלבד. ברם, כבר מתוכם, היה ברור למדי ששינויי הגירסה בפרק השישי של ב"מ משתלשלים ויורדים לשני ענפי מסירה קדומים של הפרק. כינתי שני ענפים אלה על-פי מייצגיהם שלפנינו, הלא הם ענף פירנצה-מינכן מזה, וענף גניזה-המבורג מזה. שאר הנסחים (כלומר, כתבי-יד או דפוס) גורסים עתים כענף זה ועתים כענף זה.

כיצד נתהוו שינויי גירסה אלה? באותה שעה סידרתי את ש"ט החילופים במיון מודרג בין אלה הנראים כחילופי ליסנאות קמאיות מקצה אחד, עד אלו הנראים תוספת לשון ופיתוח מאוחר מן הקצה השני.

היום, בסיום העבודה על פרק זה, הסיכום מראה שש"ט החילופים אינם אלא מדגם קטן, ולאמיתו של דבר הפרק רצוף חילופי גירסה בין שני הענפים הקדומים, כמעט בכל שורה ושורה, והם בערך 250 במספרם.<sup>2</sup>

התופעה הזאת, של שני ענפי מסירה קדומים שבמסכת דידן, הזכירה לרבים את גילוי המפורסם של פרופ' א"ש רוזנטל ז"ל לגבי מסכת פסחים, שבה מצא שתי מסורות קדומות — האחת קרא הוולגטה, או פסחים שלנו, והשני קרא ליסנא אחרינא, או נוסח עתו.<sup>3</sup> הרא"ש רוזנטל הוא החוקר הגדול של ענייני גירסאות הבבלי במאה שלנו, ומצורתו היתה פרושה בתחום זה, כמו בתחומים אחרים שעסק בהם, על דורות שלמים של תלמידיו דאז וחוקרים רבים, עד עצם היום הזה. הוא קבע דרישות מחמירות בתחום זה, והציב דגמים

1 ראה להלן, קיצורים ביבליוגרפיים. ב"אילן-היוחסין", עמ' 96–104, ערכתי סקירה קצרה על התייחסותם של חוקרים לשינויי הגירסאות בבבלי, המתחילה ונעוצה בהשקפה ראשונית ושכיחה, המבחינה בין "מתוקן" ל"משובש" בלבד, וכל שינוי אפוא לגריעותא, קלקול והפסד לנוסח המקורי. על הרשום שם אוסיף כאן מעט הבאות והפניות נוספות. עיין בהערת המהדיר הארוכה והמופלאה בתולדות רש"י של צונץ, מהדורת ר"ש בלאך, ורשא, תרכ"ב, לג ע"ב ואילך, שנכנס לעובי הקורה של כל ענייני ביקורת הנוסח בכל רחבות ספרותנו, הכל על רגל אחת. וכתב שם: "גם בספרי חז"ל שינוי נוסחאות אם בסבות אותיות הדומות במבטא... או הדומות במכתב... אולם מלבד כל אלה חלו גם ידיו זרים אשר אם בצדיה או בשגיאה שונו והחליפו הוסיפו וגרעו, עד כי בסבתם ובסבות הנזכרות לא ימצא כמעט עמוד שלם בתלמוד... לא יהיו בו גירסאות ונוסחאות שונות" (לד ע"ב–לה ע"א), עיין כל לשונו והרהוטה בכל המקצועות. א"ה ווייס כתב: "כי ראינו שלא היה התלמוד נשמר בסייג המסורת והן חלו בו אלפי אלפים ידים עסקניות אמונות ושאינן אמונות מגיהים ומפרשים ומעתיקים" (תולדות רש"י, עמ' 23). וראה במבוא של ח"י קאהוט לערוך השלם, עמ' V.

2 ראה חיבורי, תלמוד ערוך, ב"מ פ"ו, כך הנוסח: מדור הנסחים, ובמבוא.

3 ע = Enelow 271 (היום: בית-המדרש לרבנים באמריקה, Rab. 1623); ת = Columbia University, X893 T141; ו = מינכן 6.

מפורשים בנידון, בשלוש הרצאות שנשא לציבור החוקרים, אשר חומר מהן נכלל בסדרת מאמרים שיצאו לאור בשנים האחרונות.<sup>4</sup>

טבעי היה אפוא, בהיגלות ענפי מסירה במסכתות אחרות, וב"מ בתוכן, שהיו המעיינים מתייחסים אליהם לאור התפיסות שרוזנטל הנחה, ורצו להכניסם בגדרים שהוא הגדיר, ועל-פי הגדרים הללו רצו להבין פרטי הגירסאות ולהכריע בבעיית התהוותן.<sup>5</sup>

ברם כיום, שמונחים לפנינו 250 חילופים בפרק אחד של מסכת ב"מ, שומה עלינו לבדקם ולנסות להבינם מתוך עצמם, ולראות אם גם מהם ומניתוחם יצמח דגם והסבר שיש בו בכדי הארה לעצמו, ושמא אף דגם שכולו, או מקצתו, ייפנה כוחו לגבי תופעות נוסח המזדמנות בשאר המסכתות, תופעות נוסח שהן פרק נכבד בהתהוות התלמוד כולו ומסירתו מדור לדור.

בהרצאה זו אנו מבקשים לסכם בקצרה את קווי היסוד של הדגם שפיתח הרא"ש רוזנטל על-פי מסכת פסחים, ואחרי כן לתאר משהו לקראת דגם התהוות שינויי הגירסאות היוצא מבדיקת פרק השוכר את האומנין, דגם שפרטיו שונים, או בעלי דגשים אחרים, מזה של רוזנטל.

נקודת המוצא של רוזנטל בהצגת שיטתו, היתה בדברי פתיחתו של ר"ן אפשטיין למבוא לנוסח המשנה,<sup>6</sup> שבה דיבר אפשטיין על חילופי-נוסחאות הנופלים בספר על-ידי טעויות במסירתו, וכנגדם חילופי לשונות מפורשים על-ידי תנא אחר.<sup>7</sup> עמד רוזנטל ותמה על הגדרה צרה זו. אותם חילופי לשון מובהקים שבין פסחים שלנו לבין הלישנא אחרינא, אינם לא "הצעה של עריכה אמוראית אחרת"<sup>8</sup> מחד, ומאידך "אין חילופים אלה ניתנים להסתבר

4 ראה להלן ביבליוגרפיה, ולהלן הע' 7.

5 ראה ברודי, ולהלן בדברינו.

6 מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1–2. מענייני אותה פתיחה חוזרים שוב במבואות לספרות התנאים, עמ' 234 ואילך, ודומה ששם נוסח המקורי. ראה להלן הע' 59 ומה שצוין שם.

7 ראה: רוזנטל, "תולדות הנוסח", עמ' 3, ועמ' 7. מאמר זה יצא לאור שנים אחדות לאחר פטירת המחבר ז"ל. בפתח המאמר צוין: "מאמר זה מורכב מרשימות של שלש הרצאות שנשא אמר"ז ז"ל: (א) בקונטרס השני למדעי היהדות, ירושלים תשי"ז. (ב) בפני האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ניו יורק תשכ"א. (ג) בפני האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשל"ז. צירפנו ועירבנו לשונות מכאן ומכאן... תודתנו ליעקב בוקסבוים, שסייע בעריכת מאמר מורכב זה. אברהם ודוד רוזנטל". הוא המאמר העיקרי מדברי המחבר שהוקדש לנושא דידן רובו ככולו. ננסה להלן אף להביא משאר כתבי המחבר, וכאלה שיצאו לאור בחייו.

8 "תולדות הנוסח", עמ' 28: "לפי הגדרתו של ר"ן אפשטיין היה עלינו להעמיד את ההבדלים שבין נוסח הוולגאטה ('פסחים שלנו') לבין זה של 'לישנא אחרינא' של פסחים בתחומם של חילופי-לשונות, של 'פנים אחרות', של עיבוד מסכת פסחים בבלי בידי שני אמוראים שונים... מ'שני מקורות נפרדים'. כלום אפשר לקבל הכרעה זו". עמ' 30: "ואמנם מכתחילה נראה לנו, שאי אפשר לקבל הכרעתו של מהר"ן אפשטיין. 'לישנא אחרינא' של פסחים בכלל אינו תלמוד אחר מן זה שבוולגאטה. שהרי, כאמור לעיל, נושאי המאמרים ורציפותם — והעיקר, הסדר והמבנה של המשא ומתן הדיאלקטי המפורט בסוגיות — שווים הם, רובם ככולם בשתי המסורות". השווה: "לישנא אחרינא", עמ' טו. "מכיוון שפסקנו, שחילופי המסורות בפסחים אינם, כשיטתו של מהר"ן אפשטיין, שני 'מקורות' שני 'עיבודים' שונים של מסכת פסחים" ("תולדות הנוסח", עמ' 31). לעיל שם, עמ' 26: "אפשר יחשוב 'הקורא' שתי עריכות שונות של הבבלי נשתמרו בשני ענפי המסורת הללו. אבל לא מצאתי בכל פסחים כולה — פרט לשנים-שלשה מקומות שטעמם ונימוקם עמם — סידור שונה של העניינים בהקדמת המאוחר או באיחור המוקדם. ואף לא הבדל בקישור העניינים ובמבנה המשא ומתן, אף על פי שהרבה חילופים יש ביניהם שהם אף חילופי ענין".

בשום אופן כתוצאה של חילופי העתקה שנעשו בידי סופרים. לא זו, אלא אף זו: הם אינם גם פרי של 'תיקוני חכמים' שיכשםם תוהים, הספרים מגיהים"<sup>9</sup>. והכוונה (בזו האחרונה: "תיקונים" וכו') לפעילות סכולאסטית.<sup>10</sup>

מכאן ביקש רוזנטל דגם לשינויי הגירסאות שהוא מאוחר לעריכת התלמוד — שכן אין חילופים אלה לדעתו מעריכה אחרת — ומוקדם לקביעה בכתב של נוסח קפוא וקשיח, שכן לדעתו לא ייתכנו חילופים אלה לאחר שנקבע נוסח התלמוד למלותיו בכתב. בפתורנו בא רוזנטל וחילק תהליך עשיית תלמוד לשני שלבים: א — עריכתו, היא עריכת תוכנו בלבד ולא לשונו; ב — כתיבתו וקביעת לשונו. בין שני השלבים הללו, לדעת רוזנטל, משתרעת תקופה של מסירה בעל פה. הגמישות של המסירה שבע"פ היא היסוד והגורם לשינויי הגירסאות, וכשבאו לכתוב את התלמוד, כבר כתבוהו על לשונותיו וגירסאותיו, במסירות שונות ובענפי מסורת שונים. וזה לשונו של רוזנטל: "אף לאחר ש'נערך' ונסדר — מבחינת ענייניו ותכניו — נמסר עוד זמן ממושך... בהרצאה חופשית, שוטפת וזורמת, בלתי ככולה בידי 'נוסח' כתוב, בלעדי, מוגמר וקפוא."<sup>11</sup> ובהמשך: "... החכם שהציע את תלמודו הרצה אותו על פה כולו... הצעות אלה כשנקבעו בישיבה בכתב, הן־הן, מן הסתם, אבי אבותיהם של הנוסחים שהועתקו והתגלגלו והגיעו גם לידינו."<sup>12</sup>

9 ראה להלן ע"י הע' 10. ההמשך המייד: "כיון שאין ביניהם שום הבדל ענין ותוכן" ("תולדות הנוסח", עמ' 10–11). כאן הנחה שחכמים לא יגיהו הגהה שכולה הגהה של סגנון. הכוונה לחכמים "מאחרים", השווה: "מקורם של חילופים אלו לא יוכל להיות ב'תיקונים' מדעת של חכמים מאחרים" ("תמורה", עמ' 324). והשווה: "אלה ושכאלה הן איפוא חילופי־לשונות כבדי־משקל, שעם כל זאת אין ביניהם הפרש בעניין או בהלכה, ועל כן אינם ניתנים להסתבר בשום דרך ואופן כשינויי העתקה מתוך נוסח כתוב" ("תולדות הנוסח", עמ' 23). לשאלת "ענין ותוכן", ראה להלן הע' 14. יש להבהיר שהכוונה בהבאה הראשונה לעיל היא בוודאי לאותם חילופים שאין ביניהם הבדל עניין ותוכן, ולא לומר שכלל אין חילופים שכאלה, שהרי לעיל באותו סעיף: "'לישנא אחרינא', מסורת—נוסח שונה לחלוטין. לעתים תכופות מן לשונה — ופעמים אף מן עניינה — של אותה מסורת שאנו רגילים בה". השווה הסגנון ב"לישנא אחרינא": "החילופים הם מרובים ומכריעים כל כך, עד שאי אפשר להסכים בשום אופן כשינויי־גירסאות ("וריינטים"). ומבחינה זו ראויים לתשומת לב מיוחדת דווקא אותם שינויי־לשון שאין ביניהם ובין נוסח פסחים 'שלנו' שום עניין הבדל ותוכן, ולא נחלקו על הלכה אלא על הלשון" (עמ' יד). "דווקא אותם... שאין ביניהם". והסיים השינויים שחשיבותם הודגשה (וכבר הדגשתי את חשיבותם הרבה בהרצאתי, "תולדות הנוסח", עמ' 10) = "ראויים לתשומת לב מיוחדת", והשווה "תמורה שם" (עמ' 324). "The variations are so many and so decisive that it is absolutely impossible to explain them as *variae lectiones*; that is to say, they are not paleographical differences attributable to copyists working from one master copy of the Pesahim text, just as they cannot be regarded as scholastic emendations" ("Questions", p. 18). "כ"י ששון—לונצר", עמ' 32: "חשובים אף אותם חילופים שבין שתי מסורות הנוסח שאין בהם הפרש לא של עניין, לא של הלכה ואפילו לא של מובן... שינויי־גירסא כאלה אינם ניתנים להסתבר לא כטעויות מעתיקים ולא כהגהות, הינו: תיקונים מדעת בנוסח הכתוב".

ב"תולדות הנוסח", עמ' 30–31: "אלא ש'סידור' זה ו'עריכה' זו שונים לגמרי מן מה שאנו רגילים להבין במונח 'רדקציה' = עריכת ספר בלבוש לשוני מוגמר, עד שאין אחריה אלא שינויי־גירסאות בעטיים של סופרים מושבשים או חכמים מתקנים".

10 ראה, בהערה הקודמת.

11 "תולדות הנוסח", עמ' 8. הכוונה, ש"כתוב" בוודאי מוגמר הוא, אבל אפשר שיהיה מוגמר גם ללא "כתוב", ככרישא של דבריו: "לבוש לשוני קבוע ומוצק, היינו, נוסח — כתוב או לא כתוב, אבל על כל פנים 'מונח'" (עמ' 7).

12 שם, עמ' 23.



נמצינו למדים, ששינויי הגירסאות באים מן ההרצאה החופשית והזורמת של מציעי התלמוד שבדורות טרם כתיבתו. והללו, כל איש בלשונו ידבר, וכפי שאמר אפשטיין לגבי חילופי לשונות על-ידי תנא אחר: "זה שנה בלשון אחד, והשני בלשון אחר".<sup>13</sup> ברם לא כל המסכתות דומות. אשר ליחס שתי הלישנאות של מסכת תמורה, קבע רוזנטל שהשינויים בתוכן ובסדר ההצעה כה גדולים הם, שבוודאי יש לראות את שתי הלישנאות כשתי עריכות שונות של המסכת, ועל-ידי כך הגמישות והפתיחות באו שם במידה מרובה.<sup>14</sup>

13 מבוא לנוסח המשנה, עמ' 2. וראה להלן הע' 59. אפשטיין אמר את הדברים לגבי "שני תנאים", כלומר: "פנים אחרות", "עיבוד... אחר" = "שתי עריכות". את התכונה הזאת, של שינויים גדולים בסגנון, רואה רוזנטל כתכונה הקיימת בתוך שינויי הגירסאות של יצירה אחת, ותלמוד אחד (ולשיתו, ע"י "הפצה על-פה") — ועל כן דומים חילופי מסורותיו כל כך לחילופי עריכה, אף על פי שאינם חילופי עריכה כלל, אלא חילופי דיבור ("תולדות הנוסח", עמ' 30). ובמקום אחר: "שינויי-גירסא כאלה... מעידים על קיומן של מסורות-נוסח שונות עצמאיות" ("כ"י ששון-לונצר", עמ' 32). את האופי של "פנים אחרות", שיש בשינויי הגירסאות הדגשתי ב"לאילן-היוחסין", עמ' 138, שכן ראוי היה להעמיד על כך כנגד הדעה הרווחת הראשונה, שראו בכל שינויי הגירסא טשטוש וקלקול, הכל לגריעותא. לגבי הנוסח המקורי, ועל-ידי תפיסה זו לא הצליחו לעמוד על אופי זה של "אלו ואלו" הטבוע בהרבה בשינויי-גירסא (עיין שם). ודבריו של הגר"ש ליכרמן מובאים בעמ' 93 שם: "...ולפי זה אין לנו לראות בשינויי הנוסחאות שבכת"י וראשונים שיבושים ו'תיקונים' גרידא אלא לפעמים יש לנו בשינויי הנוסחאות שרידים של מסורות שונות שהיו רווחות ביישובות השונות", עיין שם. ועיין להלן בדברינו. אשר למקורו של האופי הזה של פנים אחרות בבא מציעא פרק שישי, כעת הוכרה והושלם העניין יותר, עיין להלן.

14 ב"תמורה" כתב רוזנטל: "...מן הראוי לבחון אם המסקנות שעלו לי מתוך בדיקת הנוסח של 'מעין לישנא אחרינא' של פסחים כוחן יפה אף לגבי מציאותו של 'לישנא אחרינא' של תמורה" (עמ' 325–326). מקריאת דברי המחבר במאמר זה בעיון, משמע שמסקנתו לגבי שאלה זו היא ששונה המצב בתמורה מפסחים בעניין מרכזי זה.

בעמ' 328–329, כתב על לישנא אחרינא דתמורה: "'לישנא אחרינא' זה מפלגי הרבה בחילופי מ'עיקר תמורה' שלנו, הרבה יותר, למשל, מחילופיו של מעין 'לישנא אחרינא' שעל מסכת פסחים... אציע כאן כמה נתונים לסוגיה, כדי שיצטרף משקלן, אחד קל ואחד כבד, ויכריע אולי במקצת את הכף כנגד שיקוליו של אפשטיין, שביקש לאחר את סידורה של אותה 'מהדורה אחרת' ('לישנא אחרינא') של מסכת תמורה עד לימיהם של 'הגאונים הראשונים או הסבוראים', ולהפקיעו על כל פנים, מכלל סידור אמוראי גינואיני" — "לא... מן התלמוד עצמו" — ולהפוך אותו ללשונם של גרסנים, 'לישנא תרביצא' בלבד".

אמור מעתה, לדעת המחבר, לישנא זו אינה לשונם של גרסנים בלבד, וסידורה לפני זמן הסבוראים, מן התלמוד עצמו. במלה, עריכה אחרת. ולכן משתמש רוזנטל במונח "מהדורה אחרת" בכמה מקומות (עמ' 326: "ברם לגבי 'מהדורה האחרת' של תמורה — להלן 'לישנא אחרינא'..."). ושמה הסגנון "מעין" שהבאנו לעיל, מכון שם לאחר פסחים לתמורה.

סוגי הנתונים שהובאו לגבי תמורה (עמ' 329–342): "ראשית... שינויים בדיבורי ההצעה" (ראה להלן); "שנית... נראין כמשתמשים בקבצי ברייתות שונים" (ראה להלן); "שלישית: פעמים מוחלף אף סידורה הפנימי של השמועה"; "רביעית: יש אף חסיר ויתיר של סוגיית תלמוד אמוראי ממש — עם מאמר אמוראי בתוכו"; "חמישית: יש ולשונותיה של תמורה חלוקין בטרמינולוגיה הלכתית"; "ששית: יש ולשונותיה של תמורה חלוקים בהלכה ממש"; "שביעית: יש שהקבלת המסורות החלוקות, מערכה מול מערכה, מגלה לעינינו את צורת התלמוד המקורית והקדומה"; "שמינית: ואף אפשר, שדווקא ב'לישנא אחרינא' נשתמרה צורת השמועה הקדומה, שעיקר תמורה שלנו נשתמש בה".

בסוף (עמ' 342–344), העמיד רוזנטל על הסגנון בתמורה לג ע"א: "הכי מותיב מכילתא אחריתי", "והבאה היא זו של המהדורה האחרת של תמורה בתוך עיקר-תמורה שלנו עצמה". ומכאן: "...מי נתן לנו רשות להפקיע 'מכילתא אחריתי' זו מחזקת עתיקותה האמוראית, עד שיוודע — 'יוודע' ממש — שמאחרת היא!"

ומכאן לבבא מצינא. אין ספק שכל דגם לגבי התהוות שינויי גירסאות, חייב לכלול יסוד של גמישות או נזילות, המאפשר שינויי הגירסאות, היא אותה ה-Fluidität שהזכיר רוזנטל

שלישית דלעיל, חילוף סדר פנימי, כסימן לעריכה אחרת, מזכירה ומתאימה לטיעונו של רוזנטל (עיי' לעיל, הע' 8) שאין לראות בשתי הלישנאות של פסחים שתי עריכות, היות ואין למצוא בהן "סידור שונה של העניינים בהקדמת המאחר".  
הרי עריכה אחרת משלה, ולא כיחס שבין פסחים שלנו ולישנא אחרינא דפסחים! וכך בתקציר האנגלי שצורף למאמר. *of Temura is a separate recension, and not merely another version, of the tractate... the two lectiones of Temura are two recensions, the result of two separate redactions of the tractate*.

מכל מקום, המחבר עצמו אינו רוצה לעשות קדמותה של לישנא אחרינא דתמורה עקרון גדול יותר מעצם היותה מוחלפת מן הלישנא שלפנינו: "ברם, אפשר שביסודו וסופו של דבר אין זה מעלה כל כך ולא מוריד אם מאוחר הוא אותו 'לישנא אחרינא' של תמורה ואם מוקדם הוא; עיקרו של דבר וממשו: 'לשון אחר' הוא: 'ואחרינית' זו היא שקובעת" ("תמורה", עמ' 344), כלומר, אחר ושונה.  
אולם בואת שווה המצב בפסחים ובתמורה, לשיטת המחבר: בשתייהן קדומים השינויים ורחוקים הם משינויי גירסה רגילים בנוסח קפוא ומוגמר, ומקורם בתקופת השינון כ"פ, אלא שבתמורה רחוקים אף יותר, והם עוד משתי עריכות.

כיצד התייחס רוזנטל לדיבורים הבאים בתלמוד בכמה מסכתות, בהצעת המונח המפורש "לישנא אחרינא", ומה מקומם של אלו בדיווג תופעות נוסח שעשה? תקציר הרצאתו של רוזנטל משנת תשי"ז (סעיף 1) עוסק בעניין "מטבעות לשון קבועות" שבתלמוד המציינות תלמוד אחר ומוחלף. הכוונה ללשונות "כמו 'איכא דאמרי', 'איכא דמתני', ודומיהן" ("תמורה", עמ' 323). ובהמשך לשונו בתקציר שם: "בצד מטבעות לשון אלה מצוי גם במקורות מספר: 'לישנא אחרינא', 'לישנא אחרינא אמרי לה', 'עיי"ש. ושם בצורת שאלה אם 'לישנא אחרינא' שייך 'להצעת העריכה', או 'פרי תקופה מאוחרת יותר, קודמת של 'נוסחא אחרינא' וכו'. ובסעיף 2: 'דיונו זה יעסוק במעין 'לישנא אחרינא' כזה, שנתגלה לי במסורת-הנוסח של מס' פסחים... החילופים הם מרובים ומכריעים כל כך, עד שאי אפשר להסכים בשום אופן כשינויי-גירסות ('ורישנים') וכו'. מה יחסם של 'ענפי המסורת' בפסחים לדיבורי 'לישנא אחרינא' המפורשים הבאים לפנינו בתלמוד?

שאלה זו, על אף תשובתה הנרמזת שם, תבוא על תשובתה המלאה מעין ב"תולדות הנוסח" וב"תמורה". אותן הקריות של לישנא אחרינא ("גרידא") "...אינם הצעות תלמוד מקביל, שונה ומוחלף, מן ישיבה אחרת, מקור אחר, אלא חילופי גירסא בעלמא; ולעתים: חילופים מאוחרים מאוד! הם שייכים כל כולם באופן בטוח למסורת-הנוסח" וכו' ("תולדות הנוסח", עמ' 8): "...אינם אלא שינויי גרסה רגילים, שנעשו תוך מסירת הנוסח, אם בידיהם של כותבנים-מעתיקים אם מדעתם של חכמים-מתקנים. המונח 'לישנא אחרינא' שמציען, הוא איפוא רק ציון לחילוף-נוסח בעלמא" ("תמורה", עמ' 321, וראה הע' 20 שם). ועיין להלן בסוף ההערה.

על "לישנא אחרינא אמרי לה" — "אף הם אינם אלא התרחשויות — אמנם קדומות — במסורת הנוסח... אלה הם או תיקוני לשון, שנעשו מן דעת ומן כוונה, או חילופי פירוש — חילופי סברא!" ("תולדות הנוסח", שם; ועיין "תמורה", עמ' 323).

אמור מעתה, ששתי הלישנאות של פסחים, שני ענפי המסורת, קדומות הן לשלב של לישנא אחרינא ולישנא אחרינא אמרי לה שבתלמוד. הללו (ל"א) הם מעשי כותבנים ומתקנים מאוחרים, ואילו ענפי המסורת מתורה שבעל-פה הם, ומשלב קדום יותר, לפני שהתלמוד נעשה נוסח קשיח ומוגמר. אפשר שהמנון "מעין 'לישנא אחרינא'" ("תמורה", עמ' 324, 325; הוספתי הדגשה. ועיין להלן), כלשון שבתקציר ממש, אמור להדגיש הפרש זה.

מכאן נבוא לסכם מדברי המחבר שלבים של התהוות נוסח התלמוד, על-פי הדגמים שהציב לאותו שלב — "שלבים", ולא דווקא כל השלבים. 1 — לישנאות של תמורה, שהן עריכות שונות של תלמוד, כעין שני אמוראים. 2 — הלישנאות של פסחים, שתייהן מעריכה אחת, אבל כעין לשונם של שני מציעים קדומים. "The differences... must have arisen... at least as early as the Gaonic period" ("Questions"). "התלמוד הבבלי... נמסר עוד זמן ממושך (אני משער משום כמה נימוקים, עד לתחילת המאה התשיעית לפחות) בהרצאה חופשית" וכו' ("תולדות הנוסח", עמ' 7-8). "מקורם של חילופים

("תולדות הנוסח", עמ' 7), על-פי לשונו של נ' בריל. ברם בב"מ, על אף מציאותם של חילופים רבים בין הענפים, הרי רוב הנוסח, סדרו, תוכנו ולשונו, נמצא זהה וקבוע מלה במלה בין שני הענפים. השינויים אינם כאלה שיש בהם הצעות שונות של מבנה הסוגיה, או לישנא אחרינא של סוגיות מוחלפות הדומות לשתי עריכות. הם באים בהקשרים קצרים ומצומצמים של מלה אחת, או שתיים או שלוש, וכל שאר הלשון שמסביבם זהה זיהוי מוחלט בין שני הענפים. ומכאן, לא רק שאינם דומים לחילוף לישנאות (ככתמורה), גם אינם דומים למסירה שבע"פ זורמת ושוטפת. אי לכך, אי-אפשר להסתפק בדגם שכולו פתוח ונזיל, או שמדגיש ומדגים את הצד הנזיל במיוחד, אלא צריכים אנו לפרש כיצד ידורו הקבע והשינוי בכפיפה אחת. הדגם חייב להיות כזה, שהוא מסביר, בצד אחד, קיומו של טקסט קבוע וקשיח, ומצד שני, פתיחותו לשינויי לשון מפליגים ומבוררים בין שני ענפי מסירה קדומים.

יותר סביר אפוא לבקש את הדגם בטקסט שהוא אמנם קבוע ומונח, אבל בו בזמן לא סגור וחתום, אלא פתוח וגמיש, אפילו בפני שינויי לשון מפליגים, שיש ביניהם לפעמים אף הבדלי משמעות ותוכן כל שהם.

ובכן, שאלת השאלות, בעל פה או בכתב? ברם שאלה זו, הרי היא גדולה ומכובדת בפני עצמה, ואיני רוצה להכריע בה כסניף לדינונו בשינויי גירסאות ועל גבם, אלא ראויה שאלה זו לכל כובד הטיפול בפני עצמה. לצרכינו נסתפק באפיון הזה: טקסט שהוא בבת אחת קבוע ומונח, ובה בשעה פתוח וגמיש, כאש מתלקחת בתוך הכרד. הא כיצד? — בין בעל פה, בין בכתב, ובין ביחסי הגומלין שביניהם.<sup>15</sup> בין בעל פה, בשעה שההרצאה אינה זורמת

אלו לא יוכל להיות ב'תיקונים' מדעת של חכמים מאוחרים ("תמורה", עמ' 324). כאן מודגשים ההבדלים המשנים בלשון וסגנון, ללא שינוי בעניין ובתוכן. 3 — לישנא אחרינא אמרי לה. "הם אינם אלא התרחשויות — אמנם קדומות — במסורת הנוסח... אלה הם או תיקוני-לשון, שנעשו מן דעת ומן כוונה, או חילופי פירוש — חילופי סברא" ("תולדות הנוסח", עמ' 8). 4 — "לישנא אחרינא גרידא שבא לפנינו בתלמוד. אלה הם שינויי גרסה רגילים, שנעשו תוך מסירת הנוסח, אם בידיהם של כותבים-מעתיקים, או מדעתם של חכמים-מתקנים" (ראה לעיל). וחכמים-מתקנים אלה, לבס תלחון ולעניין. ואין דרכם להגיע הגהות שכל כולן אינן אלא שינויי לשון וסגנון (ראה לעיל, הע' 9). 5 — "מגיהי ספרים, שבאשכנז וצרפת במאות ה'א והי"ב שיעבירו קולמוסיהן בצורה כה חפזית, וללא כל מעצורים פנימיים, על ספרי הבבלי" ("תולדות הנוסח", עמ' 8). ועי' עמ' 30 על "שינויים מרחיקי לכת בגופו ובתוכנו... אף בין הישיבות הבבליות, לפחות עד תחילת המאה החמישית...".

לפי דברינו אלה משמע, שיש הפרש גדול לשיטת רוזנטל, בין לישנא אחרינא דפסחים, וכל שכן לישנא אחרינא דתמורה, לבין שימוש המונח "לישנא אחרינא" בשאר מסכתות התלמוד. ובוהא אפוא מוכרחים אנו לחלוק על י' ברודי (במידה שרוצה לייחס את הדברים לרוזנטל: "וכך כנראה יש להבין את רוזנטל"). המצורף ביחד לישנא אחרינא דפסחים עם לישנא אחרינא של שאר המסכתות (ברודי, עמ' 281–282 והע' 184). אמנם עיקר מאמרו של ברודי נכתב לפני שנתפרסם "תולדות הנוסח" של רוזנטל, אליה הוסיף הפניות בהערות (ברודי, עמ' 237, הע' 1). ואמנם, אפשר לטעון כפרשנות ההיא בלשונו של רוזנטל בתקציר "לישנא אחרינא" (תשי"ז), שבו כתב על שאר לישנא אחרינא: "כלום שייך אף לישנא אחרינא? זה להצעת העריכה של האמוראים האחרונים, או שמא אינו אלא פרי תקופה מאוחרת יותר... בדינונו זה יעסוק במעין 'לישנא אחרינא' כזה שנתגלתה לי במסורת-הנוסח של מס' פסחים" וכו'. ואילו לפי כתביו המאוחרים יותר, יש הפרש, ויש להדגיש "מעין". אלא שברודי הוסיף לשם בהע' 188 אף: "השווה כעת: רוזנטל, תולדות, עמ' 8". ולאמיתו של דבר אין הדברים שווים.

הרבה מן ההבאות שהובאו מדברי הגאונים על לימוד התלמוד בעל-פה, מפורסות אף על "נוסחי" כתובים. והעיקר, כבר בלישנא אחרינא המפורסמת של תמורה יד ע"ב (למתי שייקבע זמנה !): "רבנן אגריסיהו סמיכי, וכין דאיכא שכחה כתבין ומחתין, וכי משכחנא מילתא מעיינין בספרא", "אבל

ושוטפת, אלא על-פי נוסח קבוע; ובין בכתב, כשעצם הכתיבה אינה גורמת הקפאת הנוסח שבה.

ברם לא נימנע מלהעיר שהדגם המצטייר בדעתנו, על-פי המוכר והמוכן לנו, הוא זה של נוסח כתוב דווקא! ודרכו יוסבר יותר בידודם של מספר קטן של אקסמפלרים המאפשר פילוגם והתפתחותם העצמאית. אבל אין זה מונע שלא נבוא לגלות אף במסירה שבע"פ מן הקבוע והמונח, המאפשר צירוף שני היסודות.

אשר למסירה בכתב, דומה שאין זו אלא תחושה מודרנית שדברים שבכתב אינם משתנים בהעתקתם אלא על-ידי שיבושים וכדומה, וכאילו כל מעתיק לא בא לתחילה אלא להעביר בנאמנות מה שכתוב ומונח לפניו. ושם תפיסה זו נובעת מן השיטה שנתפתחה במסירת נוסח המקרא, שהיא עצמה, פיתוח וחדוש לגבי הפתיחות והגמישות שהיו מקובלות במסירת טקסטים כתובים בתקופה הקדומה. כבר הרהרו רבים באמת הפשוטה הזאת, שדרכו של הסופר-המסרן בתקופה הקדומה אינה זו של מעתיק מכאני, ומן כתובות אזיתואד של כרתפה<sup>16</sup> ועד לטיפוסי מקרא שונים שנמצאו בקומראן ואחרי כן, אנו עדים, על-ידי ההעתקה השמרנית, אף למסירה יוצרת, הכוללת עדכון אוצר מלים, הבהרות, הרחבות, הארמוניזציה, ועוד.<sup>17</sup>

השתא דאמעט ליבא וצריך עלמא לעיוני בנוסחי שפיר עבדי כותבי הלכות" (אוה"ג, שבת, החשובות, סי' שיא, עמ' 101–102). ועיין בשטמ"ק שם אות ג, ע"פ גליון פירוש: "כותבי תלמוד" (עיי"ש הקשרו; במהדורת י"ד אילן, בני-ברק, תשל"ה, עמ' מז: "כן מצאתי בגיליון גמרא ישנה של קלף"). ועיין מ"ש בתלמוד ערוך, הפירושים, עמ' 314–315, והע' 126. ועיין רב"מ לוי, רבנן סבוראי ותלמודם, עמ' 46–47.

16 על אופי זה שבכתובות הללו שמעתי לראשונה מפרופ' ח"א גינזברג ז"ל, בשנות החמישים (אגב לימוד הכתובות); על גינזברג והכתובות הללו ראה: H.L. Ginsberg, "Ugaritico — Phoenicia", *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5 (1973), pp. 134 ff. בעיקר: G. Douglas Young, "The Significance of the Karatepe Inscriptions for Near Eastern Textual Criticism", *Oudtestamentische Studien*, VIII (1950), pp. 291–299. There are variants. If they may not be adduced as evidence of scribal carelessness, what do they argue? They suggest that non-significant changes in wording are permitted to the scribes. There was no compulsion upon them for literal faithfulness to a written prototype. Such was not expected of them and never entered their minds, apparently, until the era of the Masora.

They had only to keep the sense. A reasonable explanation of the variants is in just this, that they had no written prototype to which they had to adhere but that the scribes reproduced from memory or with the assistance of a reciter. Agreement of sense was necessary, but literal word by word agreement was not. ושם המשך זה היה תוספת! הטיעון הראשון עונה על הנתונים במאמר, והמדובר בטקסט קבוע. ועיי"ש הע' 4. כתובות אלה נידונו כעת (ובכיוון זה של ניתוח) בחיבור דוקטור: D.R. Dobrusin, *The Nature of Ancient Northwest Semitic Copying Practices as Reflected through Variants*, Columbia University, 1987.

אמנם שלושת ה"עותקים" של כתובת כרתפה, כל אחד והנסיבות שלו, וחלק משינויי הלשון קשור לשינויי הנסיבות. ברם יש ביניהם אף שינויי סגנון פשוטים שאינם קשורים לאותן נסיבות, אלא תוצאה הם מן החופשיות שנהגו בהכפלת טקסט קבוע. ועיין, לפי שיטתו: M. Tsevat, *Supplements to VT*, 28 (1975), pp. 225–226.

17 ראה מ"ש כבר ב"אילן-יוחסין", עמ' 138, הע' 236, ומה שצייתי שם. יש מן המקבילות שבמקרא עצמו המעידות כבר על התכונות הללו. ואף שבמקבילות והעברות, יש אופי של חיבור אחר ועריכה אחרת, ואפשר לזקוף מקצת השינויים על פעולתו של המעביר, מכל מקום,

שני הענפים שבב"מ לכל אחד אופי משלו, ואינם משאני בלישנייהו בלבד. הבדלי איכות ומגמה לפנינו, השייכים, ככל הנראה, לשני בתי מדרש שונים, שקיבלו כל אחד

כשהועבר רצף שלם. יש בין השינויים הקלים בסגנון כאלה המעידים על חופש וגמישות כל שהם שאינם שונים ממידות הללו במסורת הנוסח גרידא. במיוחד בין העדויות הקדומות של המקרא, וספרי מקרא וקטעיו שנמצאו בקומראן, יש לנו סימני היכר ברורים למסירה חופשית, ויצירת שינויי גירסאות במקצת הטיפוסים הללו, אף בטקסט כתוב, מוגמר וקשיח – המקרא. עיין בין השאר: י"א זליגמן, "מחקרים בתולדות נוסחת המקרא", תרביץ, כה (תשט"ז), עמ' 139–111; M. Greenberg, "The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert", *JAOS*, 76 (1956), pp. 157–167; "בין חקר הסגנון ובין חקר נוסח המקרא", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ב (תשל"ז), עמ' 163–116 (ועי"ש עמ' 163–162); Sh. Talmon, "Synonymous Readings in the Textual Traditions of the Old Testament", *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 335–383; F. M. Cross and Sh. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Harvard, 1975; *The World of Qumran from Within*, Jerusalem–Leiden, 1989; F. M. Cross, "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert", *HTR*, 57 (1964), pp. 281–299; E. Tov, "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls", *HUCA*, LIII (1982), pp. 11–27; *ibid.*, "The Nature and Background of the Harmonizations in Biblical Manuscripts", *JSOT*, 31 (1985), pp. 3–29; "Beyond the recognition of groups, two basically different approaches to the text are recognizable in the various sources from the era of the second commonwealth. One approach, which may be called *conservative*, disallowed after a certain period the insertion of changes in the transmitted text. This implies that the orthography was not modernized and that contextual and grammatical changes were reduced to a minimum... in practice even in conservative sources some changes were inserted... A *free* approach to the biblical text allowed for orthographic modernization as well as contextual and grammatical changes, including harmonizations of various types" ("A Modern", p. 26). כעת ספרו: ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים, תש"ן, עמ' 158–150. התכונות של מסירה יוצרת שמנינו כאן, ובמיוחד בהתגלמותן הסכולאסטית (המוכירות מסקנותינו דלהלן לגבי אופי ענף פמ) מופיעות במיוחד בתורה השומרונית, וכתבי קומראן שנקראו טרום-שומרונים אצל מקצת החוקרים. "Unusual expressions are replaced by more common ones. Archaic grammatical forms... are replaced with later forms. Words and phrases are added, drawn as a rule from similar or parallel passages..." (Greenberg, "Stabilization", p. 161). Cf. Talmon, *World of Qumran*, pp. 117–141. "Its text is marked by scholarly reworking; parallel texts were inserted, grammar and orthography brought up to date, explanatory expansions and glosses intruded. As Kahle observed long ago, it is a text which was the work of centuries of growth, not systematic recension" (Cross, "History", p. 297). "Such texts by implication did not transmit carefully their *Vorlagen*, as their scribes allowed themselves to insert various kinds of changes and to modernize its content. Those features are visible in the orthography, scribal errors, Aramaic influences, marginal and supralinear additions, and linguistic modernizations of IQIsa" (Tov, "Nature", p. 15). והטקסטים הקדם-שומרוניים, בתוך: שי לחיים רבין, ירושלים, תשנ"א, עמ' 146–133. וראה: קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים, תשי"ט, עמ' 4, ד"ה אולם; ר' ריס, מחקרי מקרא, ירושלים, תשמ"א, עמ' 63–205 (ובמיוחד, עמ' 73). אף כאן, בניחות מהות הגירסאות שבנוסח המקרא, הוזכר קיומם של חילופים קמאיים מחד, ועיבוד סכולאסטי נרחב מאידך, וכמובן גם תופעות סדירות יותר של שינויי גירסאות. כלפי הנידון שלנו, נזכיר רק הערתו של טלמון: "...that variation as such in the textual transmission cannot be laid

אותו נוסח קדום.<sup>18</sup> גה נוהג בשמרנות, ומוסר נוסח קרוב לזה שקיבל – קרוב, אבל לא זהה ממש, שאף הוא מרחיב או מפתח במקומות מעטים.<sup>19</sup> ואילו פמ הוא ענף פעיל ויוצר, שחכמיו רואים במסירת נוסח התלמוד לא רק תפקיד של שימור ושמירה, אלא אף תפקיד של פיתוח, טיפול, תיקון לשון, שיפור סגנון, שכלול מינוח והבהרת תוכן. נשים עינינו אפוא על ענף פמ, כי בו מתרחשים שינויי הגירסאות בגדול. שינויים אלה מתרחשים, לא בבת אחת, במעשה פילוג פתאומי בחינת זכור ושמור בדיבור אחד נאמר, אלא במשך תקופה ארוכה, בתנופה של פיתוח ואבולוציה של הסגנון התלמודי, וכייושם

exclusively at the door of careless scribes, or of sometimes unscrupulous, and sometimes well-meaning, emendators and revisers” (*Qumran and the History*, p. 4). מעניין להזכיר כאן תופעות דומות בטקסטים יווניים ולאטיניים. מקובל להתייחס לביקורת הנוסח בספרות הקלאסית כמקצוע הרואה מסירת הנוסח בעיקר על-ידי העתקה מכאנית ביותר, ויצירת שינויים על-ידי טעויות בלבד. ברם מסתבר שאף בהעתקת הטקסטים הללו נכנסו שינויים בעלי אופי יוצר יותר, ועם כל ההבדלים באופי הספרות ודרכי המסירה, יש במקצת התופעות הדומות הללו תלמוד על מקצת יסודות משותפים לעצם המסירה של טקסט קדום. ובעיקר המדובר בזה בנטייה לפישוט והבהרה, וכן הנטייה ליצור השוואה או דמיון בין יסודות שונים מתחילתם, העומדים בטקסט בקירוב מקום (כפי שיפורט להלן במסגרתנו לגבי נוסח התלמוד, ובמיוחד ענף פמ): “...semi-conscious and unconscious changes made by scribes: in copying ... not visual but phonetic or psychological in origin ... modernizing spelling ... a tendency to simplify consonant clusters ... The substitution of one word for another can be brought about by mental associations of a non-phonetic nature... Because he carries a block of text in his head, at least a whole phrase or half a line, he may unwittingly alter the order of the words ... a much more general cause which operates in all kinds of text is the *instinct to simplify* ... simplification of word order is only one manifestation of the tendency to banalize, to erode away the usual form or expression in favour of the everyday ... Asyndeton is eliminated by the addition of a connecting particle. Things that the author left to be understood are made explicit. Constructions that look incomplete are supplemented. It is often difficult to say how far these processes are conscious. Perhaps the copyist thinks he may as well make the text a bit easier to read. Perhaps he genuinely thinks a mistake has been made. Perhaps he writes down what he expects to see without thinking”. (M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart, 1973, pp. 20–22). אשר להערתו על חילופי סדר המלים, אף מצאנו תופעה זו, וכסוג חילוף בפני עצמו, בתוך נוסח הפרק, ראה במיוחד סוגיה ח חילופי-גירסה 4, 7. אף הנטייה לבנאליוזציה של סגנון מצאנו בענף פמ, אם כי בדרך כלל פעילותו קדומה יותר ויוצרת יותר מן השלב המתואר כאן, והנטייה אפוא היא ל”שיפור”. ביטול Asyndeton הנ”ל מוכר בפמ, במגמה כללית להוסיף ו’ החיבור.

המחבר הנ”ל ציין באותו הקשר לתופעה אחרת: “Memories of particularly well-known authors like Homer and Virgil were liable to intrude even without recent copying being involved. The ends of verses or sentences suffer most from this kind of error, because they regularly coincide with the end of the piece of text that the scribe carries in his head while his pen is in motion” (p. 21). יש להשוות לזה מסקנותיו של י”צ פיינטוך לגבי העתקת הנוסח בסופי השורות של המשנה כ” (פרמה (בר-אילן, יח-יט (תשמ”א), עמ’ 196–217 = מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת-גן, תשמ”ה, עמ’ 87–108).

ואין ספק שיש לדון אף באופיים של קרי וכתוב לגבי חילופי הגירסאות. קיימת ספרות רבה בנידון, ולא אתחיל לרושמה כאן. ואני מציע לדברי הגר”ש ליברמן, יונית ויונות, עמ’ 165. על חלק מן הספרות לגבי נוסח המקרא העירני ד”ר י”פ פנקובר, בעקבות הערתו ב”אילן-יוחסין”.

18 כפרוטרוט במבוא לתלמוד ערוך, ב”מ פ”ו, כך הנוסח (העומד לצאת לאור).

19 ראה שם דוגמאות.

מקיף ועקבי של סגנונות לשון הקיימים מכבר, אלא שמי שיודע כיצד דרכו של התלמוד לדבר, יודע לשכלל ולשפר את הלשון בכמה מקומות,<sup>20</sup> וכך עשו מסרני פמ. הרי לפנינו תופעה סכולאסטית, אסכולה של בעלי המסורה של נוסח התלמוד, הבקאים להפליא במכמני לשון התלמוד — כאחיהם בעלי מסורת המקרא בלשון המקרא, אבל אנשי מסורה שלנו רשאים ואף מצווים לערוך ולשפר את לשון התלמוד, ואינם מוכרחים להסתפק בליטא או סבירין, אלא אם הוא סביר, הרי כך צריך להיות, וכך יהיה. וכבר בענף קדום זה (פמ) פועלות דרכם ומגמתם של מגייה הש"ס המוכרים לנו אחר-כך, המהרש"ל, הב"ח, ושאר רבותינו המגיהים, אבל בהיקף גדול ובשיטה יסודית יותר.

וכאן המקום להזכיר דבריו של פרופ' אברהם ווייס זכרוננו לברכה, שלזכרו מוקדש כנס זה. אם כי רוב מחקרו של ווייס היה בהתהוות התלמוד, וצדדים ספרותיים רבים הקשורים לנושא זה, יותר מבגירסאות כתב-היד, גם אמר דברו בנושא זה, וזה לשונו: "הרבה מהם הם הוספות והגהות או שכלולים ותקונים שונים, שאין יסודם בפעולת המעתיקים, אלא בפעולת לומדי התלמוד ויודעיו... שינויי לשון אלה אפשר לקרוא בשם גירסאות. שהרי כל יסודם בפרוצס השכלול, וכל מקורם בלימוד ובגירסא. למדו וגרסו, ולרגל זה שינו והוסיפו, תקנו והגיהו, שכללו ושיפרו את הטקסט שלפניהם" (עייין: לחקר התלמוד, עמ' 171–173). גם במובן אחר יש לראות בענף פמ אשר לפנינו תופעה סכולאסטית, בזה שמסרני פמ מעינים בספרים אחרים, או במקורות אחרים, ומתקנים את לשון הגמרא כאן על-פי מה שנאמר שם. הם מעינים בסוגיות אחרות, או משווים ומשפרים את הלשונות שבתוך הסוגיה עצמה, ברייתא אחת על-פי ברייתא אחרת,<sup>21</sup> מימרא על-פי ברייתא, דברי תלמוד על-פי ברייתא ומימרא. בדרך זו מתקרבים המקורות שבסוגיה זה לזה, ואנו עדים להשוואת הדיבורים ולהאחדתם.

במיוחד השימוש במינוח התלמודי מתברר מתוך השוואת גירסתם של שני הענפים. ענף פמ מקדם את השימוש במינוח ברור יותר, פעיל יותר, ומותאם יותר לצורכי המשא-ומתן ולמתיחות הדראמאטית שבו.

ולפעמים ניכר פיתוח סכולאסטי מודרג, כשאנו מוצאים שני שלבי פיתוח בתוך ענף פמ, בין נסחיו הקדומים לבין נסחיו המאוחרים יותר, הכל בכיוון של פיתוח ושיפור, והכל עצמאי ושונה מענף גה.

תיעוד לגירסאות של ענף פמ בשלבו הקדום נמצא כבר בספר הלכות פסוקות, ובהיקף נרחב בהלכות גדולות. ועם היות כתב-היד פירנצה ומינכן עיקר מייצגיו של הענף, ברור שגירסת ענף זה אינה גירסה חד-פעמית, אלא כזו הממשיכה להתפתח. קטעים מכמה כתבי-יד קדומים יותר — 52, פרנקפורט, מצ'רטה — מייצגים שלבים קדומים של גירסת ענף מסירה זה, שלפעמים כיו"ב בשאלות ובספר הלכות פסוקות. עצם גירסת כיו"ב וכיו"מ הוא השלב הבינוני. וכתב-היד אשר בוטיקן מגלים המשך פעילות זו, מאוחר ומפותח יותר. אבל "מאוחר" אינו אלא יחסית, שהרי אף גירסאות אלה של שני כתב-היד בוטיקן, השלב האחרון, נמצאות וידועות כבר בתקופת הגאונים.

ננסה להדגים מעט את הדברים הללו מתוך דוגמאות רבות שנאספו בקטגוריות השונות.

20 כפי שאנו מוצאים אצל הראשונים בהרבה מקומות. כגון סוכה כג ע"א תוס' ד"ה בפיל: "לשון התלמוד (ד"ו) משונה כאן משאר מקומות... והוא ליה למימר מאי בנייהו" וכו'.

21 עייין: תלמוד ערוך, הפירושים, עמ' 100, וחילוף-גירסה 2 לשם.

[הגהה בענף פמ מתוך ספר התוספתא שלנו]

בכ"מ עז ע"ב שתי גירסאות בברייטא של מגבית פורים — אחת ארוכה, של פמ, ואחת קצרה, של גה (ראה טבלאות 1-2).<sup>22</sup> נוסח גה הקצר נמצא אף להלן בדף קו ע"ב, לפי כל הנסחים. נוסח פמ, במה שהוא שונה מזה, דומה ממש לתוספתא מסכת מגילה.<sup>23</sup> וכבר הקשו המהרש"ל והגר"א על הנוסח שלפנינו.<sup>24</sup> והסיק הגר"ש ליברמן: "אבל העיקר כנראה כגירסת כ"י המבורג, הרי"ף, ובנוסחאות שלנו הוסיפו ע"פ התוספתא או על פי קדמון שהביא את התוספתא".<sup>25</sup> עכשיו אנו יכולים לומר: נוסחאות שלנו הם על-פי ענף פמ, גירסה קדמונית בענף קדמון, שכבר בו הוסיפו מתוך ספר התוספתא שלנו.

22 ראה: כרך הנוסח, סוגיה ג, חילופים 10-11.

23 פ"א ה"ה (עמ' 344 במהדורת הגר"ש ליברמן).

24 מהרש"ל: "ברייטא זו לקמן בפר' המקבל, והיא בנוסח אחרת, ולא הוזכר בה כלל ר' אליעזר, ובנוסח שלשם הביאו פה הרי"ף והרמב"ם ובנוסח שלנו אי אפשר ליישב בלתי הגה"ה וטעות סופר וק"ל" (חכמת שלמה כאן); הגר"א: "וגי' שלנו צ"ע, שמתחיל בדברי ר"א ומסיים בדברי ר' יעקב שאמר משום ר"מ, וגי' הרי"ף נכונה" (ביאור לאורח חיים, סי' תרצד, ס"ב, עיין שם).

25 תוספתא כפשוטה לשם, עמ' 1130.



טבלה \*1

ירושלמי מגילה פ"א ה"י, ע סע"ב	ב"מ ע"ב גר ב"מ ע"ב קו ע"ב =	ב"מ ע"ב פמ	תוספתא מגילה פ"א ה"ה
מגבת פורים לפורים	מגבת פורים לפורים	מגבת פורים לפורים	מגבת פורים לפורים
	ומגבת העיר לאותה העיר	ומגבת העיר לאותה העיר	ומגבת העיר לאותה העיר
ואין מוקדקין בדבר	ואין מוקדקין בדבר	ואין מוקדקין בדבר	ואין מוקדקין במגבת פורים
	אבל לוקחין את העגלי' ושוחטין ואוכלין אותן המותר יפול	אבל לוקחין את העגלי' ושוחטין ואוכלין אותן המותר יפול	אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלין אותן והמותר אל יפול
	לכיס של צדקה	לכיס של צדקה	לכיס של צדקה
אמר רבי לעזר	ר' אליעז' אומ' מגבת פורים לפורים	ר' אליעז' אומ' מגבת פורים לפורים	ר' לעזר אר' מגבת פורים
וכלכר שלא ישנה ממנה העני רצועה למעלה	ואין העני רשאי לקח מזה רצועה לסנדל	ואין העני רשאי לקח מזה רצועה לסנדל	אל יעשה ממנו עני רצועה לסנדל
	אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר דברי ר' יעקב	אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר דברי ר' יעקב	
	שאמר מישום ר' מאיר ורבן שמעון בן גמליאל מוקל	שאמר מישום ר' מאיר ורבן שמעון בן גמליאל מוקל	
מגבת פורים לפורים	מגבת פורים לפורים	מגבת פורים לפורים	מגבת פורים לפורים
	ומגבת העיר לאותה העיר	ומגבת העיר לאותה העיר	ומגבת העיר לאותה העיר
	ואין מוקדקין בדבר	ואין מוקדקין בדבר	ואין מוקדקין במגבת פורים
	אבל לוקחין את העגלי' ושוחטין ואוכלין אותן המותר יפול	אבל לוקחין את העגלי' ושוחטין ואוכלין אותן המותר יפול	אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלין אותן והמותר אל יפול
	לכיס של צדקה	לכיס של צדקה	לכיס של צדקה
	ר' אליעז' אומ' מגבת פורים לפורים	ר' אליעז' אומ' מגבת פורים לפורים	ר' לעזר אר' מגבת פורים
	ואין העני רשאי לקח מזה רצועה לסנדל	ואין העני רשאי לקח מזה רצועה לסנדל	אל יעשה ממנו עני רצועה לסנדל
	אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר דברי ר' יעקב	אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר דברי ר' יעקב	
	שאמר מישום ר' מאיר ורבן שמעון בן גמליאל מוקל	שאמר מישום ר' מאיר ורבן שמעון בן גמליאל מוקל	
אין מוקדקין במצות פורים אלא כל מי שהזא פושט את ידו ליטול נותנין לו.			ר' מאיר אר' הלוה מעות מחיברו ליקח בהן פירות אל יקח בהן כלים, כלים אל יקח בהן פירות, מפני שגזוב דעת מלוה.

## טבלה 2

1ג	דתנן
ה	דתנן
א	דתנן
ש	דתניא
ר"א	דתניא
ר"ב	דתנן
מ	דתנ'
פ	דתנן ר' מאיר אומ'

1ג	מגבית	פורים	לפורים	ואין
ה	מגבית (ת)	פורים	לפורים	ואין
3ג				ואין
ס				ואין
א	מגבת	פורים	לפורים	ואין
ש	מגבת	פורים	לפורים	ואין
ר"א	מגבת	פורים	לפורים	ואין
ר"ב	מגבת	פורים	לפורים	ואין
מ	מגבת	פורי'	לפורי'	ואי'
פ	מגבת	פורים	לפורים	ואין

1ג	מדקדין	כדבר		
ה	מדקדין	כדבר		
3ג	מדקדין	<...>		
ס	מדקד?ק?	כד...>?		
א	מדקדין	כדבר	אבל	לוקחין
ש	מדקדין	כדבר	אבל	לוקחין
ר"א	מדקדין	כדבר	אבל	לוקחין
ר"ב	מדקדין	כדבר (אבל)	[אלא]	לוקחין
מ	מדקד'	כדב'	אבל	לוקחי'
פ	מדקדין	כדבר	אבל	לוקחין

1ג				
3ג	<...> כ?כ?לין	<...>	.. <?ש? > ..	
א	ואוכלין	אותן	יפול לכיס של צדקה ר'	
ש	ואוכלים	אותן	יפול לכיס של צדקה רבי	
ר"א	ואוכלין	אותן	יפול לכיס של צדקה ר'	
ר"ב	ואוכלין	אותה	יפיל לכיס של צדקה ר' (מאיר)	
מ	ואוכלי'	אותן	יפול לכיס של צדק' ר'	
פ	ואוכלין	אותן	יפול לכיס של צדקה ר'	

ג	ואין	העני רשאי	לקח	מהם
ה	ואין	העני	נוטל	מהן
ג		<...> שאי	ליקח	מהן
ס	ואין	העני רשאי	ליקח	מהן
א	ואין	העני רשאי	ליקח	מהן
ש	ואין	העני רשאי	ליקח	מהן
ר	ואין	העני רשאי	ליקח	מהן
רב	ואין	העני רשאי	ליקח	מהן
מ	ואי	העני רשאי	ליטול	מהן
פ	ואין	העני רשאי	ליטול	מהן

ג	רצועה	לסנדלו	אילא	אם	כן	התנה	במעמד	אנשי
ה	רצועה	לסנדלו	אלא	אם	כן	התנה	במעמד	אנשי
ג	<...>				כן			אנשי
ס	רצועה	לסנ ד? <...> ? אלא	אם	כן	היתנה	במעמד	אנשי	
א	רצועה	לסנדלו	אלא	אם	כן	התנה	במעמד	אנשי
ש	רצועה	לסנדלו	אלא	אם	כן	התנה	במעמד	אנשי
ר	רצועה	לסנדלו	אלא	אם	כן	היתנה	במעמד	אנשי
רב	רצועה	לסנדלו	אלא	אם	כן	היתנה	במעמד	אנשי
מ	רצועה	לסנדלו	אלי	א"כ	התנ'	במעמ'	אנשי	
פ	ר (צ)ועה	לסנדלו	אלא	אם	כן	התנה	במעמד	אנשי

ג	העיר דברי	ר'	יעקב	שאמר	מישום	ר'
ה	העיר דברי	ר'	יעקב	שאמ'	משום	ר'
ג	ה>			שאמ'	משום	<...>
ס	העיר ד>	<...>	ר'	יעקב	שאמ'	משום
א	העיר דברי	ר'	יעקב	שאמ'	משום	ר'
ש	העיר דברי	ר'	יעקב	שאמ'	משום	ר'
ר	העיר דברי	ר'	יעקב	שאמ'	משום	ר'
רב	אותה	העיר דברי	ר' (מאיר)	יעקב	שאמר	ר'
מ	העיר דברי	ר'	יעק'	שאמ'	משו'	ר'
פ	העיר דברי	ר'	[יעקנ]ב' (') שאמ'	משו'	ר'	

ג	מאיר	ורבן	שמעון	כן	גמליאל	מיקל
ה	מאיר	ורבן	שמע'	כן	גמל'	מיקל
ג						<...> ?ל?
ס	מאיר	רבן	שמ'	כן	גמל'	מיקל
א	מאיר	רבן	שמעון	כן	גמליאל	מיקל
ש	מאיר	ורבן	שמעו'	כן	גמליאל	מיקל
ר	מאיר	ורבן			גמל' או'	מיקל
רב	מאיר	ורבן	שמעון	כן	גמליאל	מיקל
מ	מאיר	ורשב"ג				מיקל
פ	מאיר	ורבן	שמע'	כן	גמל'	מיקל

ואל נאמר שבעלי ענף זה קיבלו את הברייתא במסורת הבבלי בסגנון של התוספתא, וחילוף מסורות הוא — זה אינו.<sup>26</sup> שים לב שגירסת היסוד של פמ היא ממש כגה, מלה במלה, עליה הוסיפו שלושה דיבורים מוגדרים: ומגבית העיר לאותה העיר (אבל השאירו את הסגנון: בדבר),<sup>27</sup> הדיבור אבל לוקחין וכו', וכן הייחוס לר' אליעזר להלכה, "אין העני", הסותר כעת את הייחוס המקורי של הבבלי שעוד נשאר בדיבור זה בסופו, ומצורף אליו כעת ברצף אחד: דברי ר' יעקב שאמר משום ר"מ. ועל זה הקשו האחרונים, שמתחיל בדברי ר' אליעזר, ומסיים בדברי ר' יעקב שאמר משום ר' מאיר, הכל בבת אחת, ובוודאי אי אפשר לגרוס כן.<sup>28</sup> וברי, שסגנון זה ומעברים חדים אלו אינם משאירים מקום לפרש שחילוף מסורת, בחינת איכא דאמרי, בא לפנינו. מסורת היסוד האחידה היא של גה, עליה ובתוכה נעשו תיקונים והוספות מן הברייתא המקבילה, כפי שהיא בספר התוספתא שלנו! אף זכינו כאן לנוסח חדש בלשון התוספתא שהיה לפני ענף פמ: "המותר יפול", על יד: "המותר אל יפול" (ולכל אחד פירושו משלו).<sup>29</sup>

26 חילוף מסורות יש כאן אמנם, לא בין ענף פמ לענף גה, אלא בין שלוש הצורות של הברייתא, זו שבתוספתא (טור ד בטבלה 2), זו שבירושלמי (טור א), וזו שבבבלי בנוסח היסוד (ענף גה כאן, וכל הנסחים בדף קו ע"ב, טור ב). ככמה דברים נראית מסורת הבבלי קצרה או קשה לעומת מסורת התוספתא, ושמה מחמת זאת באו בעלי ענף פמ להשלימה מן התוספתא. תחילה נשווה נקודות אחדות: 1 — פתיחת הברייתא שווה בשלוש המסורות: "מגבית פורים לפורים". בתוספתא נמצאת הלכה נוספת: "ומגבית העיר לאותה העיר", שאין לה עניין לפורים. בין בבבלי ובין בתוספתא, ההמשך המידי הוא: "אין מדקדין". בתוספתא מותאם הסגנון לעובדה שחוצץ דין אחר, ובמין resumptive repetition אנו שונים: "ואין מדקדין במגבית פורים", המחזיר את ההמשך לעניינו. בבבלי אין צורך בכך, ואדרבה, בו בעניין קיימנו, ולכן: "ואין מדקדין בדבר". 2 — בתוספתא יש המשך ל"אין מדקדין" — "אבל לוקחין". ודומה שכך סגנון "אין מדקדין" מיושב, שהוא מוסב על המשכו נגודו (של "מדקדין"): "אבל". וכן בירושלמי, "אין מדקדין" שלו (והוא עוסק, לא ב"מגבית פורים, אלא ב"מצות פורים, לשון צדקה) יש לו המשכו ונגידו — "אלא כל מי וכו'". (יחס זה ברור יותר, לפי השימוש שהורגל אחר-כך, בסגנון "אלא", יותר מן הסגנון "אבל". ובאמת בנוסח פמ, שהוגה על-פי התוספתא, הגיהו שוב בכ"י ובאבל — אלא!). לעומת זאת, נראית מסורת הבבלי (=גה) קצרה וחסרה — אין מדקדין בדבר, נקודה. 3 — לפי התוספתא והירושלמי, ההלכה של רצועה לסנדלו/למנעלו, היא הלכה של ר' אליעזר. אף להלכה זו יש לה כותרת משלה, מגבית פורים לפורים, והיא חלוקה על ההלכה של תק, ולפי ר' אליעזר מגבית פורים לפורים, ומדקדין בדבר דקדוק רב, ואין העני רשאי. יוצא שהקיצור שבבבלי, יש בו מן התמיהה או אף מן הסתירה: מגבית פורים לפורים, ואין מדקדין בדבר, ואין העני רשאי — דקדוק ולא דקדוק, תוך כדי דיבור. 4 — חיסור הייחוס לר' אליעזר, ובהמשך דין של תנאי במעמד אנשי העיר, המיוחס לר' יעקב שאמר משום ר' מאיר, יוצרים את הרושם שכל העניין, מתחילת הברייתא, הוא "דברי ר' יעקב" וכו'.

ואפשר שכל הקיצורים הללו במסורת הבבלי, הם שהביאו מסרני פמ להשלים על-פי התוספתא, השלמה הבאה לתקן, ונמצאת אף מעוותת, כמו כל תיקון גירסה כמעט, שעם תיקונו מצד אחד יבוא עיקומו מצד אחר. שכרו בצדו, והפסדו אינו רחוק ממנו.

אמרנו "מסורת" הבבלי, וכן הוא, אלא, כמובן, אף מסורות שונות יש לדון ולהשוות ביניהן. ועיין מ"ש במאמר שצינתי להלן, עמ' 95, הע' 59.

27 ראה בהערה הקודמת. וכעת עליך להשכיל ולפרש "בדבר" לא על "מגבית העיר" שלפניו, אלא על "מגבית פורים" שלפני פניו!

28 הגרסנים מגיהים המאוחרים יותר ניסו ליישב את הדבר במקצת. בכ"י ובנשאר שריד של הגהה הבאה לגרוס "ר' מאיר" במקום "ר' אליעזר!" ובכ"י פ הוקדם לברייתא כולה: "ר' מאיר אומ":

29 אל יפול: אין מדקדין, אלא מוציאים את הכל ואוכלין, כדי שלא יפול שום מותר לכיס של צדקה, שאין אומרים יפול מותר לכיס של צדקה. יפול: ואם בכל זאת יש מותר, יפול לכיס של צדקה. ורש"י

ונעיר כאן על דברי רוזנטל לגבי ברייתא במסכת תמורה: "לישנא אחרינא" השתמש איפוא בתוספתא ממש!<sup>30</sup> ולעיל שם: "עיקר תמורה" ו'לישנא אחרינא' נראין כמשתמשים בקבצי ברייתות שונים.<sup>31</sup> בדגם ההוא שהציב רוזנטל לתמורה פועל לישנא אחרינא לפני סיום העריכה, וכבר אז לפי דבריו, ספר התוספתא קיים. כאן בב"מ, לפי דברינו, פועל פמ מאוחר לקביעת נוסח התלמוד, ומציאותו של ספר התוספתא היא אצל מסרני ענף מוגמר, שמעיינים בספרים ומגיהים גירסאות.<sup>32</sup>

[דלא פשעת בה]

בדף פג ע"א, בעובדא דריסתקא דמחוזא, אנו מוצאים סידרה של שינויים בין ענף גה לעומת ענף פמ,<sup>33</sup> וניתן לסכם כך: איתי ראיא ואיפטר (גה) / זיל איתי סהדי דלא שנית (פשעת) ביה ופטירת (פמ). עובדא דידן עוסקת ב"ההוא גברא דהוה קא מעבר חביתא דחמרא בריסתקא דמחוזא תברה/איתבר בזיזי דמחוזא".

(שגרס כענף פמ בברייתא זו!) פירש יפול, תוך כדי שהוא משלב בפירושו גם את הסברא של "אל יפול": "ואין מדקדקין לומר דיים בפחות, והמותר יפול לכיס של צדקה, אבל לוקחין את העגלים לרוב בכל המעות, והמותר שלא יספיקו לאכול כפורים ימכור ויפול לכיס של צדקה". ועיין: תוספתא כפשוטה, עמ' 1131.

ונראה כסגנון בתוספתא, "אל יפול", שהרי מה שלוקחים את העגלים ושוחטין ואוכלין אותן, בוודאי הוא כילוי הקרן שאין אחריו שום מותר. ברם מתוך שאין דיבור זה סמוך ל"אין מדקדקין", והוא בא אחרי "אוכלין אותן", פירשו על-פי מקומו שמדובר במותר שלאחר אכילה. ואין הכרעה אפוא, אם כך היה בתוספתא שלפני ענף פמ, או שכך נתנסח בשעת הרבכה.

30 "תמורה", עמ' 329. והוא מסיים לנאמר שם: "והנה, 'והתניא' זו שבי'לישנא אחרינא' היא תוספתא תמורה פ"ג, ג, ממש מלה במלה".

31 שם, עיין הלשון. עניין זה בא בתוך הרשימה שהבאנו לעיל, הע' 14, "שנית", והן ראיות הבאות "כנגד שיקוליו של אפשטיין, שביקש לאחר את סידורה של אותה 'מהדורה אחרת' ('לישנא אחרינא') של מסכת תמורה" וכו' (עמ' 328–329). כלומר, השימוש "בקבצי ברייתות שונים" סימן לקדמות, ולעצמאותו של כל אחת מן המסורות, שהיא ממש "מהדורה אחרת". ועיין: גולניקין (כדלהלן, הע' 82), עמ' 253–255, לגבי תוספתא ר"ה פ"ב הי"ג, וחילוף גירסאות בבבלי ר"ה.

32 ונוח לשיטת החוקרים שקבעו שספר התוספתא שלנו, בלשונו ובמכתונתו, לא היה מונח לפני אמוראי בבלי. ואילו בתקופת הגאונים, "מתוך ספרי הגאונים אנו רואים שהם למדו את התוספתא שלנו, הברייתות שהם מביאים מן התוספתא מתאימות לתוספתא שבידינו" (תוספת ראשונים, ד, עמ' יב, ע"ש). בהקדמה ל"כ"י ששון'לונצר", העיר רוזנטל על ברייתא שחדרה בכתב-הידיד עת לפסחים נה ע"ב (כצ"ל) על-פי התוספתא: "...שלא במקומה ובקיטוע, סימן שתוספת היא זו מתוך התוספתא... אבל דוקא כלשונה של תוספתא פס"פ י"ג" וכו' (עמ' 8, הע' 9, ע"ש). ולאור זאת, שראינו כזה "תוספתות" בכתב-הידיד של הבבלי, ולאור מנהג הגאונים לשנות תוספתא, אנו צריכים לעיין בשיטתו של הגר"ש ליברמן ז"ל שכמה תוספתות הועתקו לספרי הבבלי מתוך פירוש ר' חננאל, שהיה רגיל להביא ברייתות מן התוספתא, ולהסמיק אותן לסוגיית הבבלי (עיין: תוספתא כפשוטה, קידושין, עמ' 872, והציגוים בהע' 29 ושם). ולאור הנ"ל, שמא ואפשר נהפוך הוא, שברייתות אלו מן התוספתא כבר היו בכתב-הידיד של הבבלי שלפני ר"ח, כתבייד מסוג אלו של הגאונים? וכך כתב הרשב"ם (שציין לו שם): "הכי גרסינן בפירוש רבינו חננאל... וברייתא מצאתיה בתוספתא, ויש ללמוד דבספרים שלהם כתובה" וכו' (ב"ב צו סע"ב), כלומר, כתובה בספרי הבבלי כאן!

33 ראה טבלה 3.

## טבלה 3: בבא מציעא פג ע"א

ג	ההוא	גברא	דהוה	קא	מעבר
ה	ההוא	גברא		דקא	מעבר
א	ההוא	גברא	דהוה	קא	מעבר
ש	ההוא	גברא	דהוה	קא	מעבר
ו"א	ההוא	גברא	דהוה	קא	מעבר
ו"ב	ההוא	גברא	דהוה	קא	מעבר
ג	ההוא	גברא	דה...ה	קא	מעבר
מ	ההו'	גבר'			דקמעב'
פ	ההוא	גברא	דהוה	קא	מעבר

ג	חביתא	דחמרא	ברסתקא	דמחוזא	תברה	כויזא
ה	חביתא		בריסתקא	דמחוזא	ותברה	כויזא
א	חביתא	דחמרא	בריסתקא	דמחוזא	[ותברא	כויזא
ש	חביתא	דחמרא	בריסתקא	דמחוזא	ותברה	כויזא
ו"א	חביתא	דחמרא	בריסתקא	דמחוזא	תברה	כויזא
ו"ב	חביתא	לחבריה	בריסתקא	דמחוזא	[תברי	כויזא]
ג	ליה	חביתא	דחמרא לחבריה	<...ס?ת?קא	דמחוזא	איתברא כויזא
מ	חבית'	דחמר'	לחבר'	בריסתק'	דמחוז'	ותבר' כויז'
פ	חביתא	דחמרא לחבר'	בריסתק'	דמחוזא	איתבר	כויזי

ג	דמחוזא	אתא לקמיה	דרכא אמליה	
ה	דמחוזא	אתא לקמיה	דרכא אמ'	ליה
א	דמחוזא	אתא לקמ'	דרכא אמ'	ליה
ש	דמחוזא	אתא לקמ'	דרכא אמ'	ליה
ו"א	דמחוזא	שכיחי בה אינשי	אתא לקמיה	דרכא אמ'
ו"ב		אתא לקמיה (דב)	דרכא אמר	ליה
ג		אתא לקמיה	דרכא אמ'	ליה (אינ')
מ	דמחוז'	את' לקמ'	דרכא א"ל	
פ	דמחוזא	אתא לקמיה	דרכא אמ'	לי'

ג	רסתקא	דמחוזא	שכיחו	ביה	אינשי	איתו	ראיה	[
ה	ריסתקא	דמחוזא	שכיחי		אינשי	איתי	ראיה	
א	ריסתקא	[דמחוזא]	שכיחי		אינשי	זיל	איתי	ראיה
ש	רסתקא	דמחוזא	שכיחי	בה	אנשי	זיל	איתי	ראיה
ו"א	ריסתקא	דמחוזא	שכיחי	בה	אינשי	זיל	איתי	סהדי דלא
ו"ב	ריסתקא	דמחוז'	שכיחי	בה	אינשי	זיל	איתי	סהדי דלא
ג	ריסתקא	דמחוזא	שכ...?>	ב?יה	רבים	איתי	שהדי	דלא
מ	ריסתק'	דמחוז'	שכיחי	בה	אינשי	זיל	איתי	דלא
פ	ריסתקא	דמחוזא	אינשי	שכיחי	ביה	זיל	איתי	סהדי דלא

ג1	ואיפטר	אמ"ל	רב יוסף	בריה כמאן
ה	ואיפטר	אמ'	ליה	רב יוסף בריה כמאן
א	ואיפטרך	אמ'	ליה	רב יוסף בריה כמאן
ש	ואיפטר	אמ'	ליה	רב יוסף בריה כמאן
י"א	פשעת ביה ופטרת	א'	ליה	רב יוסף בריה כמאן
י"ב	פשעת בה ופטרת	אמר	ליה	רב יוסף בריה כמאן
ג2	שנית ביה ואיפטר	ואילא שלים אמ'	ליה	רב יוסף בריה כמאן
מ	פשע' ביה ופטרת	א"ל	רב יוסף	[כ]מאן
פ	שנ[י]ת סהדי ופטירת	אמ' ל'	רב יוסף	בריה כמאן

ג1	כאיסי אמליה	אין כאיסי	וסבירא לן	כוותיה
ה	כאיסי אמ'	ליה אין כאיסי	וסבירא לן	כוותיה
א	כאיסי	וסבירא לן	כותי'	
ש	כאיסי אמ'	ליה אין כאיסי	וסבירא לן	כוותיה
י"א	כאיסי א'	ליה אין כאיסי	וסבירא לן	כוותיה
י"ב	כאיסי אמר	ליה אין [כ]איסי	וסבירא לן	כוותיה
ג2	כאיסי אמ'	ליה אין כאיסי	וסבירא לן	כוותיה
מ	כאיסי א"ל	אין כאיסי	וסביר' לן	כותי'
פ	כאיסי אמ' ל'	אין כאיסי	וסבירא לן	כוותיה

השינוי הבולט הוא תוספת הדיבור בענף פמ "דלא שנית ביה", או "דלא פשעת ביה". אין ספק שהוא נשאב מרף צו ע"ב: "ההוא גברא דשאל נרגא מחבריה איתבר, אתא לקמיה דרבא א"ל זיל אייתי סהדי דלא שנית ביה". כאן אף מצאנו מקור לחילופים הקטנים, זיל, סהדי, וכן לתוספת הגדולה. ברם תוספת זו שוב עברה תיקון והתאמה. כך צו ע"ב בשואל עסיקין, ולכן: דלא שנית ביה, שהרי מותר לו להשתמש במה ששאל, אבל לא לשנות בשימושו. וסגנון זה קיים עוד בנוסחי פמ הקדומים שבדף פג. ואילו הנסחים המאוחרים נקטו לשון המתאים לשומר: דלא פשעת ביה.

"ואיפטר" של גה סגנון מקורי, אבל קשה, שפירושו: ופטור, ציווי, ולא כפתורונו של כ"י אסקוריאלי "ואפטרך". בפמ פירשו לנכון, אבל העבירו לצורה דקדוקית מובנת יותר: "ופטירת", כלומר ופטיר את, ואף זה הומר אח"כ: "ופטרת" (וא, וב). בספר הלכות פסוקות: "זיל אייתי שהדי דלא שנית ביה ופטירת",<sup>34</sup> בנוסחי פמ הקדומים. הרי לפנינו שאיבת סממנים ממקום אחר, ופיתוחם ההדרגתי, ששלב ממנו מתועד כבר בספר הלכות פסוקות.<sup>35</sup>

[לאיסתכורי]

בהלכה של רבא בדף עז ע"א, בעניין "האי מאן דאגר אגירי לדוולא ופסק נהרא בפלגא דיומא", אנו גורסים חילוף זה בין שני הענפים: "אי לא הוה רגיל דפסיק" (גה) / "נהרא דלא עביד לאיסתכורי" (פמ); וכן בהמשך: "ואי הוה רגיל דפסיק" / "עביד לאיסתכורי" (ראה טבלה 4).

34 עמ' עה (עמ' 114 בכ"י).

35 ראה: כך הנוסח, סוגיה טז, חילוף-גירסה 14.

## טבלה 4: כבא מצינא עח ע"ב

ג	ואמ'	רבא האיי מאן דאגר	אגירי	לדולא	ופסק
ה	ואמ'	רבא האי מאן דאגר	אגירי	לדולא	ופסק
א	ואמ'	רבא האי מאן דאגר	אגירא	לדולא	ופסק
ש	ואמר	רבא האי מאן דאוגיר	אגורי	לדולא	ופסק
ו"א	וא'	רבא האי מאן דאגר	אגירי	לדולא	ופסק
ו"ב	ואמר	רבא האי מאן דאגר	אגירי	לדולא	ופסק
צ					ופסק
פפ	וא'	רבא האי מאן דאגר	אגירי	לדולא	ופסק
מ	וא'	רבא האי מאן דאג'	אגירי	לדולא	ופסק
פ	ואמ'	רבא האי מאן דאגר	אגירי	לדולא	ופסק

  

ג	נהרא	בפלגיה	דיומא	או	לא הוה <...> רגיל	דפסיק	[נהרא]
ה	נהרא	בפלגא	דיומא	אי	לא הוה רגיל	דפסיק	
א	נהרא	בפלגא	דיומא	אי	לא הוה רגיל	למיפסק	
ש	נהרא	בפלג'	דיומא	אי	לא עביד	דפסיק	
ו"א	נהרא	בפלגיה	דיומא	אי	לא הוה רגיל	דפסיק	
ו"ב	נהרא	בפלגיה	דיומיה	אי	לא הוה רגיל	דפסיק	
צ	נהרא	בפלגיה	דיומא	[אי לא הוה רגיל]		דפסיק	
פפ	נהרא	בפלגא	דיומא			נהרא	(דלא
מ	נהר'	בפלג'	דיומ'			נהרא	לא
פ	נהרא	לפלגא	דיומא			נהרא	דלא

  

ג	פסידא	דפועלין	או	הוה רגיל	
ה	פסידא	דפועלין	ואי	הוה רגיל	
א	פסידא	דפועלים	ואי	רגיל	
ש	פסיד'	דפועלי'		עביד	
ו"א	פסידא	דפועלים	אי	הוה רגיל	
ו"ב	פסידא	דפועלי'	(מי) [אי]	הוה רגיל	
צ	עביד לאיסתכורי	פסידא	דפועלים	(עביד	
פפ	עביד לאיסתכורי	(ד) פסידא	דפועלים	ענמ[בי]ד	
מ	עבי' לאיסתכורי	פסיד'	דפועלי'	עבי'	
פ	עביד לאיסתכורי	פסידא	דפועלי'	דעביד	

  

ג	דפסיק	בני			
ה	דפסיק	אי	פועלים בני	דהיא	
א	למיפסק	אי	פועלים בני		
ש	דפסיק	אי	בני		
ו"א	דפסיק	את	בני		
ו"ב	דפסי(ה)[ק]	[פסיד' דבעל הבית אי]	בני		
צ	לא')		<...>		
פפ	לאיסתכורי		בכ[נ]י	[ה]הוא	
מ	לאיסתכורי	אי	הו פועלים בני	ההי'	
פ	לאיסתכורי		בני	ההיא	



ג	מתא פסידא דפועלין	לאו בני מתא	פסידא דבעל
ה	מתא פסידא דפועלין ואי	לאו בני מתא	פסידא דבעל
א	מתא פסידא דפועלים ואי	לאו בני מתא	פסידא דבעל
ש	מתא פסידא דפועלי	לאו בני מתא	פסיד דבעל
ר"א	מתא פסידא דפועלים	לאו בני מתא	פסידא דבעל
ר"ב	מתא פסידא דפועלים	לאו בני מתא	פסידא דבעל
פפ	מתא פסידא דפועלים	בני מתא	אחריתי פסידא דבעל
מ	מת' פסיד' דפועל ואי	הוו בני מת' אחריתי פסיד' דבע'	
פ	מתא פסידא דפועלים	בני מתא	אחריתי פסידא דבעל

ג	הבית
ה	הבית
ס	<...> כפועל בטל
א	הבית ויהיב להו כפועל בטל
ש	הבי'
ר"א	הבית ויהיב להו כפועל בטל
ר"ב	הבית ויהיב להו כפועל בטל
פפ	הבית
מ	הבי' ויהי' לי' כפועל בטל
פ	הבית

"עביד לאיסתכורי" של פמ נראה לכאורה ביטוי טכני מקורי, שהומר בביטוי קל יותר. ואינו כן, שגירסת פמ יש לה מקורות במקומות אחרים. בגיטין עג ע"א: "איסתכר נהר מלכא", ובב"מ קו ע"ב: "נהר מלכא לא עביד דמיסתכר". לשון זה ("לא עביד דמיסתכר") הוא ממש הלשון שלפנינו: לא עביד לאיסתכורי. ברם בהעברה סגנונית זו כרוכים אף שינויי משמעות. שם מדובר בעשיית סכר, ופעולתו סופית, נהר מלכא התייבש ואינו, והוא אונסא דלא שכיח. וכאן פעולה ארעית, בפלגיה דיומא, שרגיל לפסוק, ורגיל להמשיך שוב. "עביד לאיסתכורי" אפוא איננו בדיוק "רגיל דפסיק", רק שנעשה כנדרף לו על-ידי העברת לשון מקום אחר לשם שיפור המליצה.

עיקר ההעברה בפמ נוגע לשני דיבורים, אבל הרישא (הקודם להם) "ופסק נהרא בפלגא דיומא" נשאר כגה. ברם הנוסח שלפני הלכות גדולות השלים את הדבר, וגורס אף ברישא: "האי מאן דאגר אגירי לדוולא ואיסתכר נהרא" — הוא שלב מתקדם יותר של עריכה סגנונית על-פי מקור אחר, הפועלת כאן בענף פמ.<sup>36</sup>

[חילופים במינוח התלמודי]

בשלוש הדוגמאות דלהלן נביא שינויים במינוח התלמודי (בהצעת דברי תנאים) שיש בהם חילוף בין שני הענפים. מונחי ההצעה, הממלאים תפקיד מרכזי במבנה הסוגיה, נחשבו כיסוד מוסד בעיצוב הסוגיה עצמה, אשר שינויים במונחים הללו אמורים להעיד על תופעות עצמאיות וקדומות של ניסוח, בכיוון אל "איכא דאמרי", שינויים הבאים מ"עריכה

אחרת".<sup>37</sup> כאן נראה שבכבא מציעא פרק ו נמצאים חילופים כאלה בתוך החילופים הסדירים שבין ענף גה / ענף פמ, והתהוותם מוסכרת ומשולבת בהערכתנו הכללית, דהיינו שענף פמ יוצר גירסאות חדשות במין עריכה סגנונית של נוסח מנוסח ומונח, מעין זה שבא לפנינו בענף גה. במהלך "עריכה סגנונית" זו, מצאו מסרני הענף כר נרחב בשכלול המינוח וקידומו המדויק. מסתבר אפוא, כחלק ממגמתם הכללית של מסרני ענף פמ להבהיר ולברר, להוסיף בכמות וב"איכות", שזכה אף המינוח התלמודי לטיפול זה, וכמתבקש על-פי תפקידו החיוני בסוגיה.<sup>38</sup>

[והתניא – ורמינהי]

בדף עז ע"ב: והתניא / ורמינהי, הנותן עירבון לחבירו (ראה טבלה 5).<sup>39</sup> לפנינו קושיה ולא ניחותא, והיא קושיה בין שתי ברייתות. דבר זה הובהר בסגנון פמ "ורמינהי", לעומת "והתניא" המקורי שבגה, שהוא רגוע יותר, ויכול לבוא אף בניחותא.

### טבלה 5: כבא מציעא עז ע"ב

1ג	והתניא	הנותן	עירבון	לחברו
ה	והתניא	הנותן	ערבון	לחברו
3ג	והתניא	הנותן	עירבון	לחבירו
א	והתניא	הנותן	ערבון	לחברו
ש	והתניא	הנותן	עירבון	לחבירו
ר"א	ורמינהי	הנותן	ערבון	לחבירו
ר"ב	ורמינהי	הנותן	עירבון	לחבירו
מ	ורמינהי	הנותן	ערבון	לחבירו
פ	ורמינהי	הנותן	ערבון	לחבירו

37 בין הנתונים שגייס רוזנטל לקדמותה של לישנא אחרינא דתמורה, הבאים לצדד כנגד הנסיון "להפקיעו, על כל פנים, מכלל סידור אמוראי גינואיני", ("תמורה", עמ' 329; עיין לעיל הע' 14): "ראשית: בתמורה מצויים בין שני הלשונות שינויים בדיבורי ההצעה כגון: 'אמר מר' לעומת 'גופה'; 'קשיא' כנגד 'יתובתא' וכדומה". ועיין: כ"י ששון-לונצר, עמ' 10, בעניין דיבורי הצעה בלישנא אחרינא בסידור שקול ומדויק, ועי"ש עמ' 14-15. כלומר, מעצם תהליך העריכה. ואילו ברודי כלל "מינוח טכני", "מונחי עריכה וקישור", "לשונות הצעה לברייתות", בין "שינויים בניסוח", שבהם "מסירת אותו תוכן עקרוני במלים שונות" ושנוצרים "במסירה שבעל-פה". בין דוגמאותיו (ע"פ ספרות הגאונים): "לא אמרן אלא" / "מסתברא"; "תניא נמי הכי" / "והא תניא" (עמ' 257, 259, 262, 276). בדוגמה האחרונה (תניא נמי הכי/והא תניא) ברור שסגנונות אלה רגילים לבוא במשמעות מנוגדת זו לזו. וכבר ציין המחבר עצמו שקיימת נטייה אצל הגאונים, "עד כמה שאפשר, לטעון שאין הבדל במשמעות בין הגירסאות המתחרות" (עמ' 238-239), ושם דוגמה זו עצמה. שמה משום כך "טורח" הגאון.

38 גם במינוח התלמודי שבירושלמי נמצאים שינויים הניתנים להתפרש בתופעה כגון זו. כך נראה מן מקצת הנתונים שאסף ל' מוסקוביץ, ובהתאם לאחד הכיוונים שהציע בהסברם ("הטרמינולוגיה של הירושלמי", חיבור דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"ח, עמ' 65-69, והע' 20 שם).

39 ראה: תלמוד ערוך, סוגיה א, חלק ו, חילוף-גירסה 11.

[תנן – ת"ש]

בחלק החמישי של הסוגיה הראשונה (עז ע"ב): תנן / ת"ש, כל המשנה ידו על התחתונה וכו' (ראה טבלה 6).

### טבלה 6: בבא מציעא עז ע"ב

ג	תנן	כל המשנה ידו על	התחתונה
ה	תנן	כל המשנה ידו על	התחתונה
א	תנן	כל המשנה ידו על	התחתונה
ש	תנן	כל המשנה ידו על	התחתונה
ר"א	תנן	כל המשנה ידו על	התחתונה
ר"ב	תנן	כל המשנה ידו על	התחתונה
צ	תנן	כל המשנה ידו [על התחתונה?]	
מ	ת"ש	כל המשנה ידו על	התחתונה
פ	ת"ש	כל המשנה ידו על	התחתונה

בסוגיה זו נארגו יסודות קדומים: מימרות, ברייתא ומשנה, לכדי סוגיה, על-ידי תוספת משא-ומתן.<sup>40</sup> משנה זו, כל המשנה ידו על התחתונה, היא משנתנו בב"מ כאן. וקרוב לומר שראשית הופעתה כאן היתה כפיסקה, עליה מוסכות הברייתות בסוגיה הבאה. וכבר העמיד רי"ן אפשרות על פסקאות קדומות שנשארו בהצעת "תנן", ושולכו לתוך הסוגיה.<sup>41</sup> "ת"ש" מורה על שילוב יותר פעיל בשקלא וטריא של הסוגיה — כוא וראה ש"כל המשנה ידו על התחתונה" מלמדנו שאמר ר' דוסא ידו על התחתונה אפילו בפועל שכיר יום. בוודאי ראו מסרני פמ יתרון במונח ת"ש, שהוא מקשר ומלכד את הסוגיה יותר.

[אמר מר]

כרף עז ע"א, בראשו של החלק הרביעי מן הסוגיה הראשונה: (ליתא) / אמר מר, שמין להן מה שעשו וכו' (ראה טבלה 7).<sup>42</sup>

### טבלה 7: בבא מציעא עז ע"א

ג	שמין	להם את מה שעשו	
ה	שמין	להן את מה שעשו	
ג	שמין	<...> מה שע...	
ס	א' מר שמין	מה <...> עשו	
א	אמ' מר שמין	מה שעשו	
ש	אמ' מר שמין	להם את מה שעשו	
ר"א	אמ' מר שמין	להן את מה שעשו	
ר"ב	אמר מר שמ(ן)ין	להם את מה שעשו	
צ	אמ' מר שמין	להם מה שעשו	
פפ	א' מר שמין	להן מה שעשו	
מ	א' מר שמין	להן את מה שעשו	
פ	אמ' מר שמין	להן את מה שעשו	

40 ראה: כך הפירושים, עמ' 83.

41 מבוא לנוסח המשנה, עמ' 914. וראה: כך הנוסח, סוגיה א, חלק ה, חילוף-גירסה 3.

42 ראה: כך הנוסח, חילוף-גירסה 1.

ביטוי זה רגיל כחציצה בין סופה של ברייתא להבאת פיסקה מן הברייתא שעליה דנה הסוגיה, וכפי שהבהיר ר' אברהם ווייס בספרו הידוע בשם זה. כאן חציצה זאת אינה הכרחית, שכאן כבר חוצצת סוגיה שלמה בין הברייתא לפיסקה הזאת. מכל מקום, בענף פמ רצו להדר יותר, ולציין את הפיסקה בכירור: אמר מר. במצב כזה, רגילים כתב־היד לפסק את הדיבורים על־ידי נקודתיים או רווח, ואף בדפוסים רגילים להדפיס בשכזה נקודתיים. "אמר מר" הוא מונח המשמש תפקיד של פיסוק, ורגילים בעלי פמ להוסיף כן, לתפארת ההצעה הברורה.

עסקנו לעיל בשני דגמים שמצאנו בדברי החוקרים להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי. האחד, שתי עריכות של המסכת, לישנא אחרינא ממש.<sup>43</sup> על־ידיה, שינויים הבאים

לא התייחסו כן לדגם שינויי הגירסאות של ר"ן אפשטיין, אלא מתוך דבריו של רחנטל, שהעמיד מהם דגם כמצע לשיטתו שלו, כנ"ל (ציונים לעיל, הע' 7). וראה כעת: ברודי, עמ' 245–246. ושם סיכם: "אפשטיין מבחין בין שתי אפשרויות בלבד להגדרת היחס בין שני טקסטים קרובים: או שהשינויים שביניהם נגרמו על־ידי מעתיקים ומסרנים (ויש לדון את השינויים המתהווים באופנים אלה דין 'טעויות') או שהיחס בין שני החיבורים הוא של עריכה אחרת, עיבוד הנעשה על־ידי 'תנא' אחר". ובהע' 43 שם כתב: "ייתכן שהצגה זו של דעותיו קצת קיצונית מדי... אך ככלל דומני שהצגה זו משקפת נאמנה את גישתו".

ראוי להוסיף עוד ביור לשיטתו של אפשטיין בזה, ובמיוחד בנוגע למשנה, שהרי בפתיחה ההיא למבוא לנוסח המשנה, שהובאה בנידון שלנו, בנוסח המשנה הוא דן. מושגו של אפשטיין "חילופי־לשונות, פנים אחרות" כלפי המשנה, חל על חיבורים שאינם משנה, אלא ברייתות ו"משניות" של חכם אחר, שאינם משנתנו. אותה פתיחה משמשת מבוא נאה לפרק הראשון בספרו, שעסק בו ב"משניות" של ר' חייא, ובברייתות. וראה עמ' 164–165), פרק שהוא עצמו נושא שם זה: "חילופי־נוסחאות וחילופי־לשונות", ושם הדגיש: "כל אלו הן ברייתות החולקות על המשנה, שונות משנתן על פי תנא אחר ובסגנון אחר". והטעים: "אף ב'אית נניי תני' אומר הירוש' בכמה מקומות בפירוש שתנא זה הוא 'תניי' ברייא, תנא של משנה חיצונית, 'תנא ברא' בבבלי". ושם סיכם: "כל אלו הן אפוא ברייתות המקובלות בבבלי ובירוש' למשנתנו, ואין להן ענין ישר לנוסח המשנה, ואינן נוגעות אלא לבירור מקורות המשניות".

אבל אין לטעון לשיטת אפשטיין שלא יבואו במשנה עצמה אלא "חילופי־נוסחאות הנופלים בספר על־ידי טעויות". ישנו סוג שלישי — הגהות של אמוראים ואחרים הנכנסות למשנה, תופעה סכולאסטית מודרנית, המשפיעה ביותר על נוסח המשנה עצמה. והוא הנושא של הפרקים הבאים במבוא לנוסח המשנה.

אפשטיין עצמו סימן את המעבר הזה בסיכומו הנ"ל. הוא מעיר על אותן "ברייתות" שהן עצמן אינן מגוף משנתנו: "אבל השפעתן שבעקיפין על נוסח המשנה ניכרת: ה'תנאים' השונים את המשנה הגיהו אותה על פי דברי אמוראים ודעתם, והכניסו כמה פעמים, ביחוד בבבלי, את לשון הברייתא לתוך המשנה, עד שאמוראים אחרונים לא ידעו לפעמים שנוסח משנה פלונית אינו מעיקר המשנה אלא מהגהת השונים". הכוונה בדבריו, ל"תנאים" שוני משנתנו, בתקופת האמוראים, הסיבה מסרניה של משנה. "ויש שהמשנה הוגהה ע"י הסופרים והמעתיקים על פי הבבלי והירוש'". "זו היא השפעת ה'תנאים'... והאמוראים על נוסח המשנה". ורק בדרך זו נעשו שני ענפי מסירה של המשנה, משנת א"י ומשנת בבל (ראה: ידיעות המכון למדעי היהדות, ב [תרפ"ה], עמ' 7, דברי אפשטיין). "אבל המשנה, 'משנתנו', היתה שוה בעיקרה בבבלי וארץ ישראל". מסתבר אפוא, שצמצום התהוות השינויים לטעויות בלבד מכוון ל"משנתנו", עיקר המשנה העתיקה, אבל בתולדות מסירת נוסחה, התהוו עוד שינויים רבים בצורה פעילה ויוצרת יותר.

כל עוד בתורת התנאים עסיקין, ראוי לנו לחזור לדבריו של ליברמן ש"אין לנו לראות בשינויי הנוסחאות... שיבושים ו'תיקונים' גרידא, אלא לפעמים... שרידים של מסורות שונות שהיו רווחות

לאחר עריכת תוכנו של התלמוד, ברם לפני קביעת לשונו, כשהוא עוד חופשי וזורם, שאילו נוסח כתוב או ערוך מבחינת לשונו אינו מאפשר שינויי תוכן ולשון מפליגים, לומר שאין דרכן של הגירסאות לבוא משיבושים או מתיקוני חכמים. ביקשנו כאן להעמיד דגם שלישי, הטוען שאפילו בשלב מאוחר יותר, כשהמסכת כבר ערוכה והלשון קבוע ומונח, עוד יעבור התלמוד שכלול לשון ועריכה סגנונית בידי מסרנים מלומדים, והוא תהליך העושה גירסאות חדשות ויפות, בין בלשון ובין בעניין. מכל מקום, לא באנו להוציא מן האפשרות, שחלק מן הגירסאות שומרות חילופים קדומים שמבראשית, או שבאות על-ידי חילוף חופשי של לשון, אלא למקד רוב השינויים שלפנינו בפרק הנידון, לתהליך המתרחש על גבי נוסח קבוע.

בענף פמ בפרק השוכר את האומנין ראינו: טקסט קבוע ומונח שאינו סגור לשינויי גירסה; מספר הגון מגירסאות פמ הם חידושים למדניים המקדמים ומשפרים את הנוסח הקדום.

לשונו של ענף זה קל יותר, מוסבר יותר, מפורש יותר. סגנון העובדות שבו מלוכד

בישיבות השונות" (מבוא לתוספת ראשונים, ד, עמ' יג, וכפי שהבאנום בפתח "אילן-יוחסין"). זהו הביטוי הראשוני והתחילתי להכרת היסוד החיובי והעצמאי שבשינויים, שאיננו מוטעה ומשובש, אלא "נכון", "מוצדק", "אמת", תורה היא וללמוד אני צריך, אותו יסוד שאנו מכירים ומלבנים מאז, והניתן להשוואה כל שהיא ל"איכא דאמרי" וכדומה. השוואה האמורה לשבר את האוזן, להתחיל להתקרב למשמעות הנדרשת, ולהבליט את החידוש שבדגם. ודומה שלכברמן עצמו היה מודע לכך שהיא תפיסה חדשה, לא שזפתה בכל זוהרה עין ראשונים, רק שלא גילה תפיסה זו אלא בלשון צנוע ומסויג, כמעמיד על פגעי עצמו בלבד: "עלי להודות שבספריי נטיתי לפעמים משיטה זו מפני שנגררתי אחרי השיטה המקובלת על חכמי ישראל, וגדול הוא כח השיגרה וההרגל" (עמ' טו, הע' 2). תפיסת השינויים כתופעה של טעויות ו"תיקונים" משבשים היא השיטה המקובלת על חכמי ישראל!

כיצד סבר ליכרמן עצמו להגדיר אותו יסוד חיובי — כחילופי בראשית (לפני קביעת הנוסח שלנו), מסורת קמאית ארץ-ישראלית, ומסורת קמאית בבלי, או שמה כשינויים והגהות שחלו בלשון המשנה (והתוספתא) על-פי מסורת א"י ובבל, שיטתם וסברתם של חכמי התלמוד, שיטות שונות המולידות מסורות שונות? רבנו נזהר שלא להכריע לגמרי בשאלה זו, ובהרבה מקומות הוא דיבר על ה"מסורות השונות". ברם שמה יש בדבריו כדי לרמוז שהוא כלל כאן במפורש שינויים הנוגעים, מתפתחים ומוגהים במקור, הנעשים לשם העמדה על השיטה האמיתית, ולאור הסגנון ההולך ומתפתח? עיין לשונו שם, ובתוך דבריו: "ועכשיו נשאלת השאלה: כיצד יתכן שמסורת הבבלי לא השפיעה על נוסח התוספתא ששנו אותה בישיבות בבל? והסברה נותנת שבוודאי ובוודאי השפיעה מסורת זו בכמה מקרים על נוסח התוספתא שבידינו. ואף שעיך התוספתא שלנו מקורו מישיבות א"י, מ"מ לא ניצלה משינויים והוספות ששרשם הוא בישיבות גאוני בבל" (עמ' יב). אין אלו אפוא מסורות בבל מקדמת דנא ללשון התוספתא העיקרית והקמאית, אלא "שינויים". ולכן כתב ששינויי הנוסחאות הם שרידים של מסורות שונות "שהיו רווחות בישיבות השונות" (הלא הכוונה ישיבות האמוראים), ולא שמסורות הישיבות הם שרידי חילופי לישנאות שבתוספתא. וכן כתב במקום אחר: "כי לפעמים אין לפנינו שיבושי סופרים אלא תיקוני סופרים, תיקונים שנעשו בכוונה ובשיטה בהתאם לדעות הרווחות במקומות הסופרים" (קריית ספר, יד, עמ' 325). וכבר דיך בדבריו ופירש חן מ'מיליקובסקי, סדר עולם, חיבור דוקטור, אוניברסיטת ייל, 1981, מבוא, עמ' 130–131, ועמ' 166, הע' 18. וכך מוכח בין הוגמאות בתוספת ראשונים שם, ממה שנאמר (עמ' יג) על תוספתא קידושין פ"ג ה"א מפורשות, שהכתוב בכ"י ובנוסף "זהו כתיקון הבבלי שם מ"ז ב", ובתוספתא כפשוטה לשם: "ומטעם זה שיבש רבא את הברייתא ושנה בהא... ובתוספתא דפוסים וכ"י [וקג", ש"פ] נשארה הגירסה, כמו ששנו בה בישיבות גאוני בבל, וע"פ תיקון הבבלי" (עמ' 939). ועיין: ש"י פרידמן, "קידושין במלואה", סיני, עו (תשל"ה), עמ' מז–עו (ובמיוחד עמ' ע–עא). כמוכן, אין דברינו מכוונים לטעון שלא התחשב רבנו ז"ל בשינויי בראשית כלל, אלא לומר שלשונו מכוון באופן ברור לכלול אף את השינויים המתחדשים.

ומצוחצח יותר. המינוח התלמודי מפותח ומהודר יותר. הסגנון הפנימי שבסוגיה מותאם ושווה יותר. הוא משתמש במקורות ספרותיים שונים, בין מקרוב בין מרחוק, ומאחד ומשווה פני הסוגיה במעשי הארמוניזציה ואיזון. הווה אומר, מין עריכה לשונית מתוכננת לתוכו, בתנופה של עשיית כל התלמוד כדור אחד, המקדם נטיות סגנוניות משכבר, ומקרבן להיות כללים רחבים יותר.

נוסח הענף שייך לבית מדרש אשר נתן אותותיו כבר בפני השאלות והלכות פסוקות, ונוסח הלכות גדולות מושחת עליו ממש, רוב מניינו ובניינו. הופעת גירסת פמ היא תהליך ממושך, בפיתוח מודרג, דור אחר דור של תוספת שיפורים.

\*

עיון זה שלפנינו אינו אלא פרק אחד של תולדות הנוסח, מקוצר ומפושט לצורכי הרצאה, ועוד יש לצרף לו תופעות שונות בתולדות הנוסח, קדומות שמכראשית ומאוחרות. וכן תופעות מסובכות של בידוד מחד,<sup>44</sup> הפצה מאידך, במחזורים, בחפיפה, ובגלגולים מגלגולים שונים.

ואין לפנינו אלא דגם, ולא מיטת סדום שכל הרגליים חייבות להתאים לה. מתיחת הגמיש שלנו לא היתה אלא לעשות בו מידת מנעל. ברם אם המנעל מתאים, צא ונעלו, ורגליך יובילוך למקום המתבקש.

\*

כאן המקום לעיין בדבריו של ירחמיאל ברודי, שהקדיש נספח מיוחד לנוסח פרק השוכר את האומנין, על-פי מאמרי "אילן-היוחסין".<sup>45</sup> ברודי מתייחס לט"ו החילופים שפורטו באותו מאמר במסגרת שיטתו הכללית שבמאמרו, שיטה המתאימה או מבוססת לרוב על דעותיו של רוזנטל, ורואה אפוא יסוד

44 לסימנא בעלמא, נביא כאן קצת מדבריו של קרוס: "...when textual families are detected, each with a particular series of special readings or traits, it must be postulated that such textual families arose in separate localities, or in any case, in complete isolation. Distinct textual families take centuries to develop but are fragile creations. When manuscripts stemming from different textual traditions come into contact, the result is their dissolution into a mixed text or the precipitation of textual crisis which results in recensional activity, and often is the fixing of a uniform or standard text" (F. M. Cross Jr., *IEJ*, 16 [1966], p. 87).

לענייננו נוסף ונאמר כך: ענף גה וענף פמ מופיעים לפנינו כבר כל אחד כנוסח מוגמר ומהוקצע. סביר לומר שהיה קיים ביניהם מידה מסוימת של בידוד. יתר על כן, מכלול שינויי הגירסה, אף בנסחים המעורבים שצמחו מהם, טבוע לעולם במטבע של שניים: שני ענפי מסירה, שתי גירסאות מובהקות (מובהקות, כי אין דברינו כאן אמורים כלל על שינויים "קטנים") עפ"י לכל דיבור מן התלמוד שיש לו שינוי מובהק, ע"פ כל המקורות יחד (ראשונים, ועדויות נוסח). שניית זו בתוצר הסופי (וקשה להעלות על הדעת שאיננה אלא מקריות) מצביעה, לא רק על בידוד בין שני מרכזים, אלא (והוא עיקר לנידון במאמר זה) לטקסט קבוע ומוגמר בלשונו בכל אחד משני המרכזים. שהרי במסירה חופשית וגמישה (כגון בהצעה בע"פ שוטפת וזורמת) יש לצפות לריבוי גדול של גירסאות, ולא כמות קבועה ועקיבה, אלא לפעמים שלוש, לפעמים ארבע ויותר. כן יש לצפות, שגמישות זו לפעמים (לפחות לפעמים) תבטל את הנוסח הקבוע הרצוף והמוסכם בדיוקו שבין שני הענפים, רוב בניינו ומניינו של הפרק כולו, שאין בו שינוי כלל.

45 ברודי, עמ' 289–301.

חילופי הגירסאות בתקופת המסירה הגמישה שבעל פה.<sup>46</sup> הנחה זו, של מצע אחד ויחיד לשינויים המובהקים בכלל, מודגש שם על-ידי: "עיון ברשימה זו ("אילן היוחסין", שי"פ) מגלה שאופי החילופים הולם את ציפיותינו לאור הנאמר לעיל על סוגי החילופים המתהווים במסירה שבעל-פה, ובפרט כאלה המשתקפים בספרות הגאונים".<sup>47</sup> אף שנרמז בדברי המחבר שדגם אחר היה מסלק חלק מהשגותיו,<sup>48</sup> לא הגיע (בגלל מיעוט הדוגמאות?) ליישום דגם אחר כזה, ונשאר דבק בדגם של מסירה זורמת וחופשית. ברודי קבע עיקר משימתו שם בזה הלשון: "נתעכב קצת על אופי החילופים האלה, ובפרט על השאלה: לגבי איזה חלק מהן ניתן לקבוע מהי הגירסא המקורית".<sup>49</sup> ואמנם, לגבי שני סעיפים הבאים לקראת סוף הדירוג שלי (יג, טו), תוספות פירוש, תומך ברודי בהכרעתו. את השינויים שבתשעה סעיפים כינה ברודי "חילופי נוסח", לפי הגדרותיו. אשר לחמישה מהם, כל הדעות שוות.<sup>50</sup> ואילו לגבי ארבעה סעיפים, שחלק ברודי על דעתי, ככולם הוא עוסק בהסבר שהצעתי: השלמה עצמאית של תוספת פירוש בשני הענפים.<sup>51</sup> כעקרון, אין שום דופי בשיטה הזאת, ואדרבה, היא סבירה בכמה מקומות, ולפעמים הכרחית. אף-על-פי

46 "ברור שצריך לחפש את הסבר החילופים בתחום הביניים שבין העריכה מצד אחד, והעתקה מצד שני, דהיינו במסירה שבעל-פה... כשהאווירה היא של הקפדה על התוכן ולא על לכושר הלשוני" (עמ' 276); "ראוי לחזור על אזהרת רחוטל: מידת הגמישות של הטקסט (מבחינה לשונית) במשך המסירה שבעל-פה צריכה להרתיע אותנו מהסתמכות יתרה על המלים הספציפיות המובאות בשם האמוראים" (עמ' 282), ועוד. ר"מ כשר רצה לתלות את השינויים בכך שחלקים מן התלמוד "נכתבו מתורה שבעל פה" (עין: "אילן-היוחסין", עמ' 103–104; בנוכח [כלהלן, הע' 82], עמ' 5–6; ג' דנציג, "לתלמודם של גאונים: נוסח התלמוד שבספר הלכות גדולות", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א, עמ' 156). בהצעת הסברו "אין נתהוו הסתירות והשינויים בין הירושלמי והבבלי", פתח רד"ף: "וזה לא יפלא כי עד ימי רב אשי מסדר הש"ס והבאים אחריו היתה הגמרא בעל פה כידוע וכו' (מבוא הירושלמי, מג ע"ב), יתורגם היום: בטרם התלמוד ערוך ומסודר כלל.

עמ' 298. וכן בכמה מקומות בנספח, גישה זו אף מיוחסת אלי מפורשות: "הרי מדובר כאן, כפי שפירמון בעצמו מכיר, בשתי ורסיות שבעל-פה!" (עמ' 301, הע' 14). לא נרשם ציון שם, ואיני יודע על סמך מה קבע "הכרה" זו. לפרשנות אחרת, ראה: בנוכח [להלן, הע' 82], עמ' 10, 16.

48 "אמנם, אילו דובר על מסירה שבכתב... אך בדיוק בנקודה זו של חופש הניסוח, שונה המסירה שבעל-פה מהמסירה שבכתב" (עמ' 299–300, ע"ש; הוספתי הדגשה).

49 עצם דבר זה תמזה קצת (אלא אם כן כוונת המחבר להוסיף כאן הסתייגויות מסוימות), שהרי כבר הדגיש ברודי, לשיטתו, וע"פ הדגם שמתוכו פעל, שמשימה זו רחוקה מאוד, או כמעט בלתי אפשרית! "כעיקרון, בהקשר שלנו, תוכל שיטה זו לשאוף רק לשיחזור הורסיות (וכך כינה יחס ענפי ב"מ בעמ' 298, ע"י הע' 2, שי"פ) שרווחו בתקופת המסירה שבעל-פה — לשיחזור הלשוניות המתחרות שהתהלכו בין הלומדים בתקופת הגאונים. אם אנו מעזים לנסות לשחזר מציאות טקסטואלית שמעבר לזה, חובה עלינו לפסוע בזהירות מירבית, תוך מודעות מפורשת לכך שאין המיתודות של ביקורת הנוסח הולמות לגמרי את המסירה שבעל-פה. באופן כללי יש להניח שמיתודות אלו יכולות לפעול אף בנוגע לטקסט הנמסר בעל-פה, במידה והשינויים החלים בו דומים במהותם לאלה החלים בטקסטים הנמסרים בכתב; אך במידה וחלים בו שינויים בעלי אופי שונה — כגון חילופי ניסוח חופשיים או חזירת מסורות מתחרות — תעמוד כל השיטה המפוארת של ביקורת הנוסח בפני שוקת שבורה" (עמ' 285–286).

50 לגבי הסעיפים שלא הצעתי להם כל הצעה לגבי קביעת הנוסח המקורי, ראה כעת בכרך הנוסח, במקומו. לגבי סעיפים ט–י (הע' 4 של ברודי), הוספתי כעת בכרך הנוסח אף האפשרות שחל השינוי בענף פמ דוקא, לאור אופיו של ענף זה, שהתברר יותר בינתיים.

51 לגבי סעיף ב; ראה מה שהוספתי כעת בכרך הנוסח, בכיוון משניותו של פמ, כאפשרות בעלמא.

שענף גה הוא הענף השקט והשמרני, הרי במקצת המקומות אף בו תוספות פירוש.<sup>52</sup> אם כל ענף (פמ במיוחד, וגה לפעמים) עשוי להוסיף פירושים — והוא דבר מוכח כשאנו מוצאים בענף השני גירסת "ליתא" — הגיוני הוא לצפות שבאחוז מסוים יכריעו מסרני שני הענפים להוסיף באותו מקום! ובכן, שתי גירסאות המשלימות גירסת "ליתא" מקורית. ואפילו כששתי הגירסאות כוללות תוכן דומה, הרי הם המקומות שדרוש בהם במיוחד תוספת פירוש, להבהרת העניין. התופעה הזאת מוכחת לגמרי באותם מקומות (המתאימים לעניין) שאנו מוצאים בהם שלוש גירסאות — גירסת "ליתא" מקורית, ושתי גירסאות עצמאיות של השלמה. המקרים שמצאנו בהם שלוש הגירסאות, בניין-אב הם לעצם התופעה של השלמת "ליתא", והיא ראויה להתחשב בה במקומות המתאימים.<sup>53</sup> ועניין זה (השלמת פירוש עצמאי שונה בשני הענפים) הוא העניין שהזכרנו לעיל, שברודי עצמו מודה ששינוי הדגם היה עשוי ליישב קושייתו, שהעיר "אילו דובר על מסירה שבכתב... ניתן היה להסיק [כן]". הווה אומר, הדגם גורם.

אין שם בדבריו של ברודי אפוא שום מחלוקת עקרונית ויסודית (לאחר מה שהערנו לעיל) אלא לגבי סעיף ג בלבד. שם כותב ברודי: "פרידמן טוען, על-פי המקבילה בירושלמי, למקוריות המסורת [של ענף פמ]... הכרעה כזו שייכת למישור של חקר המסורות (דוגמת הכרעה בין מסורות חלוקות שבפי אמוראים שונים, או בלשונות 'איכא דאמרי'), ולא למישור של ביקורת הגירסא והנוסח".<sup>54</sup> כאן העולם מקשה בתמיה: הא מילתא מנא לן? מה כוונת העקרון הזה, ומה הצדקתו, לומר שאין הירושלמי יכול להכריע, ולוא במקצת, בחילוקי גירסאות? אם מבקשים אנו להכריע בין שתי גירסאות במקום מסוים בבבלי, איזו נראית מקורית יותר, ואיזו נראית פחות מקורית, הלא אמורה ההתאמה למקבילה שבירושלמי (העתיקה יותר, מן הסתם, מזו שבבבלי) להיות גורם חשוב בהכרעה זו, כל זמן שאין גורמים אחרים מטים לצד ההפוך?

הסבר ההשגה הזאת נובע מן העקרונות שברודי עצמו העמיד במאמר זה, וטיפולו בנידון אינו אלא פועל יוצא מהם. בהתייחסותו לט"ו החילופים שב"אלן-היוחסין", חילק אותם ברודי לארבע קטגוריות מוגדרות: "חילופים בשמות ובייחוסים"; "שינויי ניסוח ולשון"; "תוספת פירוש בענף אחד"; "ורק דוגמא אחת המשנה את כוונת דברי ר' חייא, ואפשר לכנותה שינוי יסודי".<sup>55</sup> הוא-הוא אותו סעיף ג הנידון. חלוקה זו נובעת מן החלוקה שעשה ברודי בפרק ג שבמאמרו. כאן סיווג את החילופים שהובאו בספרות הגאונים "שכנראה אינם נובעים מתהליך ההעתקה". פשרם של שינויים אלה, לדעתו, אינו נמצא בעריכה אחרת, אלא "ברור שצריך לחפש את הסבר החילופים בתחום הביניים שבין העריכה מצד אחד, וההעתקה מצד שני, דהיינו: במסירה שבעל-פה".<sup>56</sup>

ו"עריכה" מהי? לדעת ברודי, חלק מהותי מעריכת התלמוד הוא קביעת תוכנה (ולא לשונה) של סוגיית התלמוד.<sup>57</sup> אי לכך, אחרי עריכה ייתכנו שינויי לשון לרוב, אבל לא כל-

52 כגון: "וממונא אית ליה גביה" (סוגיה ז, עט ע"ב, ועיין גירסת כ"ג 1, 3). וראה מברא בכרך הנוסח, בפרוטרוט.

53 ראה כעת בכרך הנוסח, סוגיה יב, חילוף-גירסה 8; סוגיה ז, חילופים 19, 8.

54 עמ' 300–301.

55 עמ' 288–289.

56 עמ' 257, 276.

57 "עריכתו היתה עניינית בלבד, ואף פעם לא עבר עריכה לשונית בתור שכזו... הטקסט נשאר חשוף במידת מה, גם לאחר עריכתו, לשינויים מסויימים כגון העברות והוספות שלבים מסכמים" (עמ' 279).



כך שינויי עניין ותוכן. ומכאן זוהי סעיף זה להיות בקטגוריה נפרדת בפני עצמה. שמא סובר ברודי שבכגון זו שלפנינו, לא הצליחה העריכה לערוך ולקבוע את התוכן, ונשארו בשמורה (בשני ענפי המסירה) שתי מסורות עתיקות שלא הוכרעו? כל השגתו ומבוקשתו אפוא, אינן אלא שייאמר מפורש: מסורת שבגירסת פמ נראית מקורית יותר מן המסורת שבגירסת גה.<sup>58</sup> ואכן גם בחילופי מסורות יש לפעמים הכרעה, ועל-פי קני-מידה מסוימים, כגון איוז מסורת נראית משנית מפאת הרחבות ועיבודים.<sup>59</sup>

ר"ל, ולא לשינויי תוכן ועניין! "תפיסת הטקסט היתה של מהות הקבועה מבחינת התוכן, ולא מבחינת המילים" (עמ' 244, הע' 38). ועיין שם, עמ' 252. בקשר ל"לישנא אחרינא" שבתלמוד: "...וסוגי השינויים שביניהן תואמות בדרך כלל את הציפיות שלנו ממה שמצאנו עד עכשיו בנוגע למסירה שבעל-פה: הרבה שינויים בניסוח ובהרחבות פרשניות, ומעט מאד בתוכן הבסיסי" (עמ' 282). והשווה שיטתו של רחנטל בכלל. ועיין: JJS 39 (1988) pp. 208–209 (ובכלל בדיון שפר–מיליקובסקי: P. Schaefer, "Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis", JJS, 37 (1986), pp. 201–211; Ch. Milikowsky, "The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature", JJS 39 (1988), pp. 201–211; Schaefer, "Once again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky", JJS, 40 (1989), pp. 89–94).

58 ואמנם עיין "אילן-היוחסין", עמ' 111, ד"ה מן הטעמים. ורבותינו שהזהירונו מקדמת דנא על מסורות שונות וכיו"ב, הזהירו ואמרו שלא להגיה, ולא אמרו שלא להכריע. ר' תם בהקדמה לספר הישר: "ועוד אני מודיע לרבים ומשמיע שלא להגיה הספרים מתוך התוספתא ומתוך הבריתות... וגם תמצא ברייתות קטורות בתלמוד ומפרשי בהו אמוראי פירושי טובא וראש הבריות לא ידעו ותמצאנה שם שלימה" (וראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1 הנ"ל). וכתב הגר"ש ליברמן ז"ל: "ועל אחת כמה וכמה שאין להגיה מקור אחד ע"פ מקור שני, שאין להגיה את הספרי ע"פ המשנה ולא את המשנה ע"פ הספרי במקום שכל כחה"י של כל מקור לחוד מתאימים... אבל מוכן הדבר שמותר להסתייע במקרים ידועים במקור כמכריע לאחת הגירסות (הנמצאות בכת"י או בראשונים) של המקור הראשון" (קריית-ספר, יד, תרצ"ח, עמ' 324). אסור להגיה, מותר להכריע. ועיין הטיב בהערה הבאה.

59 ועיין מ"ש ב"לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (עומד להופיע), טרום תדפיס, עמ' 44, ובשאר המאמר. ודומה שאף ברודי לא יאמר שאין ניתן להכריע במסורות. ועוד כתב שם (והוא הדיבור שדילגנו בפנים ע"י הע' 54): "וייתכן מאד שהוא צודק מבחינת האמת ההיסטורית אבל גם אם נקבל שכך הדבר" וכו'. הבה נעניין בפרשה זו, לגופו של עניין. בדברי הרי"ן אפשטיין. כפתיחה הנ"ל של מבוא לנוסח המשנה, בעניין חילופי-לשונות ("פנים אחרות"). כתב: "וכשם שאין להגיה מס' לספרי, כך אין להגיה מתוספתא ובריתא למשנה, אפילו במקום שאין ההבדל אל הבדל כלשון ולא בהלכה" (עמ' 1). ודומה שגישת אפשטיין היא, בהקשר סוג הדוגמאות שהציע שם, לא רק שאין להגיה, אלא אף אין להכריע. שהרי כתב: "כי שני תנאים שנו אותם: המשנה תנא אחד והבריתא תנא אחר: זה שנה בלשון אחד, והשני בלשון אחר" (עמ' 2): "כי שני תנאים שנו אותם: המשנה ממקור אחד, והבריתא ממקור אחר, וכשם שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, כך אין שני תנאים שונים בלשון אחד, אלא זה תופס בלשון זה, וזה — בלשון אחר, אע"פ שהענין אחד" (מבואות לספרות התנאים, עמ' 239). והוא בוודאי מהדורא קמא, ועיין במאמר שיוצין להלן). אין אפשטיין מנסה להכריע הכרעת ראשוני ומשני בכל הדוגמאות שם, וכל מהלך לשונו מושך לכיוון שאין לעשות כן. ברם, לדעתנו, אף אותן דוגמאות שהביא שם מורות על מסורות מקוריות יותר, לעומת מסורות מעובדות יותר. ניקח דוגמתו השנייה שם. "סקלא" (תוספתא שבת פ"ג ה"ד) מונח מקורי הוא שנתפרש דרך תרגום במשנת שבת טז, ח: "כבש". יש אפוא לדון ולהציע הכרעות של מוקדם ומאוחר, אבל כמובן לא להגיה. (ראה המאמר "תוספתא עתיקתא", העמוד לראות אור). ויש כנידון אף ענין של שינויי גירסאות ביצירה אחת. שהרי "סקלא" שבתוספתא באה בכל עדי הנוסח חוץ מכ"י ערפורט, הגורס "כבש"! (אפשטיין נמנע מלציין או להתייחס לגירסה זו שם). כאן בוודאי שומר ענף כ"י וינה—פוס את הגירסה המקורית בתוספתא, (וענף) כ"י ערפורט גורס גירסה משנית, שמא בהשפעת המשנה,

ברם אין עצם גישה זו מוכרח כלל. שינוי במשמעות הוא שינוי תמים ורגיל, ואין להוציא מכללו ולעשותו איכא דאמרי ושתי עריכות. הדגם הנגדי שאנו מבקשים להעמיד, של נוסח קבוע, הנמסר במסירה פעילה ויוצרת, פותח אפשרויות אחרות, ואין אתה צריך לעשות סעיף זה עניין בפני עצמו, חריגה ובעיה מיוחדת, משום ששינוי הלשון (שכלל אינו שינוי גדול) גורר אתו אף שינוי משמעות. ובהחלפת הדגם, חלפה הקושיה.

מתוך שראינו בפרק זה חילופים מובהקים, ובכל זאת אחד תואם את הנוסח המקורי ואחד פותח על גביו, הבה נבדוק את שני הכיוונים האלה, בחילוף הנידון. א — בדף עו ע"א (סוגיה א, ח"ג), גירסת גה היא המקורית: "אילו (אי) אנא הוא, לא הוה יהיבנא להו".<sup>60</sup> בענף פמ הגיהו, על-פי מסורת מארץ-ישראל, או על-פי הירושלמי: "אי לאו דאנא הוא לא הוה יהיב להו". אבל אם כך, לא הצליחו להגיה הגהה מובנת ומבוררת מבחינת הכוונה, כיד הסגנון הטובה על מסרני פמ בכל מקום, שיודעים הם לתקן בסגנון ברור ומובן. וכעין lectio difficilior לפנינו, שתמהו עליה, ומחקה מן הספרים. במידה זו, גוברת סבירות הכיוון השני: ב — גירסת פמ היא הגירסה הבבלית המקורית. היא מתאימה יותר למסורת הירושלמי, ומצב זה תמיד עשוי להכריע לעתיקותה של אחת הגירסאות. סגנון פמ סתום (lectio difficilior אמיתי), ונראה כפותח באמצע עניין: "אמ' ליה חביבי (אמ') אי לאו דאנא הואי" וכו', כאילו נקרע מעובדא שלמה יותר. ובוודאי כך היה, ומקשה רב לתנא על-פי חלק זה בלבד שנשאב מתוך סיפור שלם יותר של כל המעשה, בסגנון ארוך יותר, אולי כעין זה שבירושלמי: "ר' חייא רובה אגר חמרין... ואמ' להון לא דאנא חייב מיתן לכו" וכו' (רפ"ו, י ע"ד). סגנון הבבלי (פמ) קטוע אפוא, וכפי שהתקשו בהבנת נוסח כ"פ/כ"מ, וכפי שכתב בעל דק"ס: "איני יודע לפרשו".<sup>61</sup> מקרה זה הוא אחד המקרים, שקיומם הכללי אינו מוטל בספק, שאירע שכלול הסגנון אף בענף גה, שהיה מיועד בוודאי להקל את הסגנון העמום, ולהכניס סגנון מבורר יותר, וללא הקפדה שאף משתנה בזה תוכן סיפור הרקע קצת. עוד נתון אחד שנוטה לחזק את האפשרות שגירסת גה נובעת מתיקוני לשון וסגנון,<sup>62</sup> והוא סימן היכר לכל כיצא בו. אותו סגנון שיש לו מקורות ספרותיים, שכמוהו נמצא בהקשרים אחרים בתלמוד, יכול להיות סגנון מוגה על-פי אותם מקומות, מה שאין כן בסגנון ייחודאי. בנידון, הוא הסגנון: "אי הואי התם הוה יהיבנא" וכו', המופיע כמה פעמים בש"ס,<sup>63</sup> וכן בכלל הסגנון "אי הואי התם הוה" וכו', הם הסגנונות המשמשים כאן בענף גה דווקא.

שמא במעשה תרגום על אחר. כאן לא רק שנכריע אלא אף נגיה (כלומר, נכריע הכרעה טקסטואלית לגבי הגירסה המקורית בתוספתא, זהו בוודאי המובן של "להגיה" בהקשרים הנידונים).

60 כלומר, ר' חייא אומר, אילו הייתי דן באותו מעשה (ובענף פמ הוא עצמו היה בעל דבר במעשה זה, ואומר: "אילו לא שהייתי אני בעל דבר" וכו').

61 עמ' 214, אות ש (ראה "אילן-היוחסין" שם).

62 ברודי התרעם קצת על "נסיכון של פרידמן (שם, עמ' 111–112) להסביר את היווצרות גירסת ענף המבורג-גניה מתוך גירסת מינכן-פלורנץ דרך שיבושים גראפיים" (עמ' 301, הע' 14; הוספתי הדגשה). אולם לא נאמר כך במאמרי, ואדרכה, כל הלשונות שנקטתי שם ("כעידוד של הגירסה ההיא", "מעשי עיבוד והתאמה", "מחיקת 'לאו ד'... תוקן") עולים בקנה אחד עם רעיון המסירה היוצרת (רעיון שמאז התחזק יותר ויותר), עיבוד מכון זוהיר, ולא שיבושים גראפיים מוטעים. כאן מבצבצת ועולה קובלנה קטנה. אם תכתובני לדורות, קודם תקראוני בספר. בהקשר זה הוא שרצה ברודי לייחס אלי את התפיסה שמדובר בשתי ורסיות שבעל-פה, והדבקות לדגם בלעדי היא בוודאי הגורמת, שהיא אינה משאירה מקום למעשי עיבוד, אלא או שתי-לישנאות (בעידן של בעל פה), או שיבושים גראפיים (בעידן של כתב).

63 ראה "אילן-היוחסין" הנ"ל, עמ' 112, הע' 105. והוסף: ערכין כט ע"א.

ואולי תמיכה נוספת לניתוח הזה מגירסת ספר הערוך. מתוך אחד-עשר חילופי הענפים בפרקנו, שמצאנו להם הבאה בערוך, עשר גירסאות זהות לענף גה, ורק זו, "אי לא דאנא הואי", לפמ! <sup>64</sup> שמא לפני בעל הערוך עמד נוסח של הפרק, המדויק ונאמן למסורת גה, משלב מסוים, טרם הוגהה בו גירסתו מתוקנת זו?

לאור כל האמור כאן, נעיין בעצם הסיווג של חילופי גירסה בין אלו המשנים את התוכן, לבין אלו שאינם משנים את התוכן. מוטב לראות תופעה זו בקשת רחבה. כמעט כל שינוי לשון משנה את התוכן למי שמדייק הרבה. מאידך גיסא לא נמנעו הגרסנים משינוי לשון שיש בהם הבדלי תוכן כל שהם, במיוחד כאלה שאינם משנים בעניין המרכזי, ויש שבשעת הצורך יגיעו שינויי הסגנון להשפיע אף בתוכן המרכזי. שינויים כאלה עשויים לבוא גם לאחר שלבש התלמוד לשון וסגנון ערוך ומסודר, ואין לנו לעמוד מבחוץ ולהטיל סייגים על כך, ולומר שחילוף כזה לא יבוא לאחר עריכת התלמוד בתוכנו. <sup>65</sup>

ושמא מושג זה, של עריכה קודמת ומוגמרת של התוכן ולא הלשון, יכניס את החוקר לגדר דחוק, הלא דבוקים הלשון והתוכן יחדיו? קשה להעלות על הדעת תלמודים של אמוראים כמסירה פתוחה וזורמת ללא נוסח קבוע, תוכן ללא מלים. קשה להבין, לפי תפיסה זו, ההתאמה המילולית, לפעמים מרשימה, במימרות ושמעות שבין הבבלי והירושלמי. גם קשה להבין הפקת התוצר הסופי — ענפי מסירה שיש ביניהם יותר משותף בנוסח ובלשון מאשר שונה. מאידך גיסא, אם נניח קיומם של ניסוחים ספרותיים קבועים, אשר בכל זאת פתוחים הם לשינויי לשון, והכל לפי מה שהוא — דברי התלמוד יותר מדברי האמוראים, קל יותר להבין את התופעות שציינו. לפי זה, לשון ספרותי מנוסח אינו לשון קפוא וסופי. לא ניתן להחליף לגמרי את התהליך בחד-פעמיות סטאטית, מרגע התהוות הנוסח המוגדר. <sup>66</sup>

64 וראשון זה הוא בין היחידים והמיוחדים של התקופה, שגירסתם המתועדת בפרקנו שייכת בצורה כה חד-משמעית לענף אחד, עיין מבוא בכרך הנוסח.

65 דומה שרונטל התלבט ארוכות בליבון הפרשה הזאת. עוד בהרצאה של תשי"ז ("לישנא אחרינא"), קבע שלישינא אחרינא שונה לא רק "מן לשונה" אלא "ופעמים אף מן עניינה" של פסחים שלנו. הרגש הושם על הסוג הראשון — "ראויים לתשומת לב מיוחדת דוקא אותם שינויי-לשון שאין ביניהם ובין נוסח פסחים 'שלנו' שום עניין הבדל ותוכן, ולא נחלקו על הלכה אלא על הלשון". ב"תולדות הנוסח", העלה ששתי הלישנאות מעריכה אחת הן. "אף על פי שהרבה חילופים יש ביניהם שהם אף חילופי עניין" (עמ' 26), ובתוכם "אף חילופי-לשונות שאינם שווים בטעמים" (עמ' 27). את אלה יש ליישב: "ובאותם מקומות שיש עמהם הבדלי עניין וטעם, אזי, או מחמת חילופי גירסא באו, או גם מחמת חילופי פירוש וסברא. ואפילו השינויים היסודיים, 'הענייניים', שבלשונותיו הקדומים ביותר של התלמוד אינם שונים ממה שאנו רגילים אצל מפרשים. אלא שכאן מנסחים עדיין בגוף החיבור את מה שמפרשים אחר כך בצידו" (עמ' 30, עיין שם; ועיין בתקציר האנגלי, עמ' 1). ואילו בתמורה, ש"ש שלשונותיה של תמורה חלוקים בהלכה ממש" ("תמורה", עמ' 340), מסייעת עובדה זו לקבוע לישנא אחרינא של תמורה כעריכה אחרת.

66 אשר לשינויים בשמות החכמים, קטיגוריה א (בפרק ג של ברודי), נקט כהסבר העיקרי שעל כיו"ב "המקורות התלמודיים עצמם מעידים... ואין מקורם של אלה בהכרח בטעות: יתכן שבמקרים רבים אמרו שני חכמים דברים דומים" (עמ' 277–278). כלומר, מוחלפים ועומדים. ועיין "אילן-היוחסין", סעיף א (עמ' 108); "מוסכם שאין להכריע" (ברודי, עמ' 299). ולהסבר זה הקדים הסבר אחר: "במידה מסוימת נראה שחילופי השמות מוסברים בצורה דומה לחילופי לשון: שם האומר או המוסר הוא אלמנט טפל ביחס לתוכן, ועל כן נשמר בהקפדה פחותה ממנו" (עמ' 277). ודילמא כלפי לייא? ! שינוי בשם הוא שינוי שכל כולו שינוי תוכן, מה שאין כן בחילוף סגנון וניסוח. הרי מצאנו בלשונות "איתמא" (מונח זה בא אך ורק עם שינויי שמות), "ואמרי לה" (הבא אף עם חילופים אחרים) שינויים קלים ביותר בשמות החכמים, אפילו של אות אחת, בוודאי מתוך הקפדה שאף שינוי קל כזה כשורא בשמות הוא משמעותי, במקרים שבשינוי האות קיים שינוי השם, ומכך שינוי תוכנו, כלומר שינוי

אשר לעירוב תחומים והפרדת תחומים (נוסח, מקורות ומסורות, ביקורת נמוכה וביקורת גבוהה),<sup>67</sup> מי לא ישמח על הפרדתם הברורה, העשויה להקל את עבודתנו בהרבה. ברם דא עקא. לא נוכל לסיים תקופת המסורות לפני תקופת הנוסח הקבוע, אם השינויים במסירתו הפעילה של הנוסח הקבוע, הדומים ל"עריכה לשונית", ייחשבו על-ידי מאן דהו תופעות "עריכה". מוטב שתאורן של התופעות יוליך קביעת הגדרים, ולא להיפך. וכבר עמדו רבים על פרשת עירוב התחומין, מזוויות שונות ובמובנים שונים.<sup>68</sup> ויש שתופעות התהוות הנוסח

האיש. כוונתנו במיוחד לשינויים מעין אחא-אחאי, סופית א/א, דוגמה קיצונית ביותר, שהרי בכגון זה אין שינוי הכתיב צריך להורות כלל על חילוף אישים, שהרי הוא ר' חנא הוא ר' חגי, הוא ר' חיסדא הוא רב חיסדאי (ראה "לאגדה ההיסטורית", כנ"ל בהע' 59, עמ' 31, והע' 184).

נציין כאן תופעה זו מתוך דפוס התלמוד בסגנון "ואמרי לה": רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא (ברכות ב ע"ב); רבי אחי ואמרי לה ר' אחא (ב"ב עה ע"ב); אילפי ואמרי לה אילפא (ר"ה יז ע"ב); אילפא ואמרי לה רבי אילפי (תענית כד ע"א). ויש ששינויים כוללים אך מעט יותר: פליגי בה רבי סימאי ורבנן, ואמרי לה רבי סימון ורבנן (יומא י ע"א); האי צורבא מרבנן ורב הונא בן רבי חיון שמיה, ואמרי לה רב הונא ברכי חלוון שמיה (שבת קלט ע"ב). בהצעת "ואיתימא": רבי אבין ואיתימא רבי אבינא (ברכות ז ע"א, ל ע"א); רב חנין ואיתימא רבי חנינא (עירובין סד ע"ב); רבי חנינא ואיתימא רבי חנניא (ר"ה יז ע"ב); רב חנינא ואיתימא רב חנניה (חולין מה ע"א). והשווה: רב אחלי ואיתימא רב חיאל (עירובין יב ע"א ב"פ, יג ע"א, כולם לעניין אחד), ויש בכתבי-היד הוספות ושינויים.

האם, יחד עם התהליך של שכלול גירסאות ועריכה לשונית, ובכל אותה תנופה של עשיית גירסאות יותר קלות, גם נכנסו שמות יותר "קלים", כלומר שכיחים ושגורים? בוודאי יש תופעות השייכות או כרוכות לגדרים הללו, ויש לאספן ולברר יותר. אשר לצרור השמות רבה בר חנא / רבא בר בר חנא / רבה בריה דרב הונא, עיין: ר"ש אברמסון, הרב שמואל בן חפני (גאון סורא), פרקים מן ספר 'מבוא התלמוד', ירושלים, תש"ן, עמ' 11–12, 72 ("...והזהר מלטעות בינו לבין ראבא בר רב הונא בזה, כי טועים רבים בזה"), ועיין עמ' 33; תלמוד ערוך, הפירושים, עמ' 414–417, והנסמן שם. ועיין: כרך הנוסח, סוגיה א ח"ו חילוף 7, לגבי השם "רב אחא בריה דרב איקה", ושאר השמות באותו חילוף. ועיין: "לאגדה ההיסטורית", עמ' 24–26. ולשינוי שמות החכמים, עיין: "זוסמן, סוגיות בכליות לסדרים זרעים וטירות (חיבור דוקטור, ירושלים תשכ"ט), עמ' 266.

ראה בכמה מקומות אצל ברודי.

עיין: "זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין", בתוך: מחקרי תלמוד, ירושלים, תש"ן, עמ' 92, הע' 160. ובין השאר שם: "התחומים מטשטשים לעתים קרובות, והיחסים ביניהם שלובים, סבוכים ומפותלים ביותר... חדירתם של מסורות... מקוריות שונות לטקסט בעל מסורת אחרת אינן סותרות עדיין בהכרח קיומו של אב-טקסט מעריכה אחת מוגדרת", עיי"ש. ושם, עמ' 109, הע' 205, "מטושטשים" ואילך, ומה שהביא שם משם רוזנטל.

גם חוקרי ספרים מן המקרא ישבו על מדוכה זו של עירוב תחומין וחפיפתם. טול למשל דברי טלמון: "יש לבחון את אפשרות ההשוואה ואת התלות ההדדית של תופעות ספרותיות המתייחסות לכאורה לשלבים שונים של התהליך הספרותי. אם עניין תולדות הנוסח מוחזק עתה נושא למחקר שיטתי מלפני שהסתיים מעשה היצירה של ספרות המקרא, כלומר, כחופף את עצם תהליך החיבור, הרי ראוי כי נבחן את האפשרות שמחקר הנוסח, כלומר 'הביקורת הנמוכה' יפיץ אור על נושאים הנידונים בדרך כלל במישור של 'ביקורת גבוהה'" (שנתון למקרא, ב, עמ' 121–122). והשווה: הנ"ל, "Textual Study of the Bible", בתוך: *Qumran and the History* (לעיל, הע' 17); ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, עמ' 151, 153.

וכן כמה תכונות ידועות הן מחקר המקורות-מסורות, והן מחקר הנוסח. נתייחס בקצרה לאחת מהן: עצם קבלתו והפצתו של מקור מסוים, כרוך בתהליך המשכלל ומעצב נוסחו. ולכן, לענין המסורות, קובע זוסמן: "במקורות התנאים בד"כ אין שינויים מהותיים בין ירוש' נזיקין לשאר הירושלמי, — ובמשניות לא מצאתי כלום... ואילו בברייתות... בד"כ רק חילופי ניסוח קטנים... וכמדומני... שגם במאמרי האמוראים, ככל שהחומר קדום יותר — השינויים קטנים יותר" (עמ' 76, הע' 86, הוספתי הדגשה).

והוא הדין לשינויי גירסה בין נסחיה של יצירה מסוימת, כל הקבוע ומונח יותר מחברו (משנה במביתא,

67

68

חזרות על עצמן בגלגולים שונים — ריבוי מסורות (מבראשית ומסיני, מא"י ומבבל, מסורא ומפומבדיתא, כפשוטיהם וכרמזיהם), קביעה והאחדה,<sup>69</sup> ויצירת ריבוי חדש, שגם אחריה באות דרכי האחדה וסטאנדרטיזציה חדשות.<sup>70</sup>

דומה שהגיש הפותרת חילופי הגירסאות כתוצאה מנוסח גמיש וחסר צורה של התלמוד, נוסח הלוכש צורות שונות אצל גרסנים שונים, עשויה להטות את המעיין לתפיסה של שוויון ערכן של הגירסאות בכל חילוף מובהק. אין כאן אלא שינוי סגנון, זה אמר בכה וזה אמר בכה. כשכבר הגיעה ההרצאה השוטפת של הסוגיה, לפי שיטה זו, לשלב קביעה — הוא השלב המופיע לנגד עינינו עם חילופיו, עשוי המעיין להתייחס לסוגי הגירסה שלפניו כנציגים מובדלים ועצמאיים של העריכה המקורית, ללא אפשרות לבדוק פרטי צמיחתם ביחסם ההדדי. ברוב המקרים, שאינם עניין לטעות מוכחת, שני הסגנונות מופיעים לפניו כעצמאיים ושווים. ודומה הדבר לאחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי, זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. גם שאינם שינויי בראשית, הם נולדים לנו מתוך תקופת המסירה הגמישה ובסיומה בהופעה חד־פעמית, שעיקרם כבר מוגמר והתהוותם סתומה ונעלמת בהכרח.

אף דברי הגאונים מוליכים לכיוון זה, במה שדיברו כמה פעמים על שוויון הטעמים, כשמצאו גירסאות חלוקות.<sup>71</sup> בוודאי התכוונו הגאונים לומר שלהלכה הכל אחד — "היא היא", ולבטל את החילוקים והמחלוקת כמה שאפשר, "לא נחלקו על ההלכה אלא על הלשון" (תוספתא פרה פ"א ה"ח, עמ' 640).<sup>72</sup> ואי לכך, אין לחקור מה לפנים ומה לאחור, וכעין מגמה לנטרל קושיה כל שהיא הטמונה בשינויי הגירסאות.<sup>73</sup> שיטתם "חד טעמא" שבעניינינו נוסח מקבילה לשיטה "תרי עובדי" בחילופי מקורות,<sup>74</sup> ושתייה נועדו כנראה להציב תריס בפני ההשוואה וההכרעה. ברם גם בגירסאות שהעמידו הגאונים כשוות, אפשר

ברייא ממימרא, מימרא מדברי התלמוד, דברי התלמוד מהוספה מאוחרת בגוף התלמוד, כעין תוספת סבוראים או גאונים, פחות חילופים בלשונו (עין: "על דרך חקר הסוגיא", עמ' 306). בב"מ פ"ו מצאנו בעיקר רק מקום אחד שהיקף השינויים ומשמעותם חורגים מן המקובל, ודומים יותר לפנים שונות של אותה תת־סוגיה עצמה, והמדובר בקטע שכל כולו הוספה מאוחרת יחסית לגוף הסוגיה, והוא עוד עובר לנגד עינינו שכלולי עריכה יסודיים יותר (תלמוד ערוך, הפירושים, עמ' 115–120). והוא הדין לשיבושים: כל המפורסם יותר — נוסחו תקין יותר, וכל המאוחר יותר — פגיע יותר לשיבושים (עיי"ש עמ' 137 והע' 47, עמ' 67 הע' 62, עמ' 407 הע' 297).

עין: "אילן־היוחסין", עמ' 138; זוסמן, מחקרי תלמוד, עמ' 103.

אף בזה, ולהשוואה בעלמא, מעניין להטות אוזן לחוקרי המקרא בנסיונותיהם להגיע לסיכום היסטורי של שלבי התפתחות, הלא מסגנונם אתה שומע משהו על המשותף בבעיות נוסח בשני תחומים נפרדים אלה. עיין מאמריהם של מ' גושן-גוטשטיין ושל טלמון (שניהם הובאו בתוך *Qumran and the History*, עמ' 42–89; 1–41 (עמ' 4–6 שם); Cross; טוב, ביקורת נוסח המקרא, עמ' 150–158. "ומן כמה אשכחנן נוסחא עתיקא גמרא דמשני לישאניה מן לישאנא דילנא אע"ג דטעמי שאור להדרי", תשובות הגאונים, הרכבי, ס' שלד, עמ' 164 (אוה"ג ב"ק, התשובות, ס' לו, עמ' 14), הביאורו החוקרים בעניין הגידון. והוא לרב האי גאון (צ' גרונר, "רשימת תשובות רב האי גאון", עלי ספר, יג, תשמ"ו, עמ' 68, מס' 951).

וראה מבואות לספרות התנאים, עמ' 234 (וכאן להלן). וכפי שהיו מתרצים בתלמוד ברגיל: "לא פליגי", וכיו"ב.

"ותוריהו עולין לטעם אחד"; "דהני תרי לישנא חד טעמא אינון", ובמיוחד אצל רב האי גאון. ראה: ברורי, עמ' 238–239, שהעמיד על נטייה זו שנוטים הגאונים, ושם ההבאות.

ראה: "לאגדה ההיסטורית" (כנ"ל בהע' 59), וכל "לא פליגי", בכל צורה שהיא, כנ"ל.

למצוא בהן מוקדם ומאוחר מבחינת התפתחות נוסח התלמוד, ואין אנו רשאים להיפטר ממנו.<sup>75</sup>

הרעיון של שוויון השינויים, בצורות השונות שהוא לבש, קסם לחוקרים במשך כמה דורות. רעיון זה מצמצם את חשיבות השינויים לענייני סגנון בלבד, ומסיר את האיום שחשו בהם לאחדות התוכן, ולאחדות העריכה, לאחר שכבר ויתרו מן ההכרח על אחדות הלשון. ודבר זה אירע, הן בשינויי מסורות והן בשינויי גירסה. הר"ן אפשטיין הדגיש בשינויי מסורות "כי שני תנאים שנו אותם... אלא זה תופס בלשון זה, וזה — בלשון אחר, אע"פ שהענין אחד."<sup>76</sup> ברם הוא יישם סברה זו אף במקומות שאפשר להעלות להם הוכחות ברורות למוקדם ומאוחר,<sup>77</sup> אשר גישת השוויון עלולה להרחיק מן המודעות. בתחום שינויי הגירסאות קיימת הנחה דומה — מוסרים נאמנים אינם עשויים לשנות במכוון, שהרי שינוי כקלקול הוא (ואם ישנם שינויי משמעות, שמא אינם אלא תוספת פרשנית מאוחרת). אשר לרוב השינויים, השיטה הזאת נוטה לומר כמה שאפשר — שחשיבותם מצומצמת ללשון וסגנון, ולא פגעו בתוכן ובעריכה, והיא היא, כפל עניין במלים שונות.<sup>78</sup>

במידה ובמקום ששייך ליישם את הדגם של מסירה יוצרת,<sup>79</sup> עם שכלוליה וחידושיה (ולא "העתקה" בלבד), נפתח צוהר לכיוון השני. הנתונים בב"מ פ"ו מלמדים על פיתוח ואבולוציה, מושגים השייכים להרבה מתחומי ספרותנו, והנתונים לבדיקה ולמידה לפי שיטות ועקרונות שונים. המודעות לכך מעודדת את המעיין לבחון מוקדם ומאוחר בלשון, ראשוני ומפותח במינוח, סתום ומבורר בעניין, יחידאי או מקביל מפאת יחס הדיבור הנידון לקורפוס כולו. בבדיקתו עשוי הוא להעלות קווים רחבים ונסיות בולטות בכל אחד מן

75 נעיין באותם דברי רב האי גאון בתשובות הגאונים, הרכבי, ס' של, עמ' 157–158 (אוה"ג יומא, התשובות, ס' ח, עמ' 10; ברודי, שם, עמ' 239): "ודאמרתון בברייתא לא קשיא הוא אילא סיוע, ודאי הכין הוא ברייתא קמיתא סיוע היא לרב חסדא דאמ' הא בבארי הא בחולה. והכין גרסין רבנן תניא נמי הכי אחת מוציאין וכול' לישאנא ניחא דסיעתא, אבל דקושיא אמרין והא תניא חטף באתהתא. ופירוש והא תניא בלשון קדש וזאת שנויה, ופירוש והא תניא והלא שנוי". אכן יש "והתניא" שהיא סיוע, וקשה להבחינה מן "והתניא" קושיא. במה ש"גרסין רבנן תניא נמי הכי", גרסו אפוא גירסה מבוררת ומפורשת יותר. וכ"ה בסגנון זה בכ"י מינכן (ועיין דק"ס ליומא כג ע"א, עמ' 57 אות ד). אבל כנדפס ובהרבה כתבייד: "והתניא" (כ"מ 6, כ"י לונדון Harl. 5508, כ"י ביתהמדרש לרבנים באמריקה Rab. 218 ודעימם; לא נרשם בדק"ס). והיא בוודאי הגירסה המקורית, והיא מבוררת פחות. בגליון הגמרא לפנינו, בהגהת מהר"י פיק ברולין: "פי' בניתוחא", ועיין מה שכתב בדק"ס שם על רש"י; ברם יש להוסיף שהיישוב בניתוחא מבורר מעצמו רק בגירסת הברייתא שבדפוסים: "במה דברים אמורים, כבריא, אבל בחולה אפילו שתיים מוציאין", שאיננה אלא תוספת, ואינה בכתב־היד, ואינה לפני הגאונים, ולא בדברי רב האי גאון הנידונים (עיין: הגר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי לרמב"ם, עמ' יא, והע' 83; תוכ"פ ליומא, עמ' 734). ולפי אותה גירסה, הכרעה של ממש היא אם והתניא קושיא או סיוע. כל עוד גרסו "והתניא", היו צריכים לסמן הפרש זה במבטא הקריאה (רב האי, שם: "חטף") או "בתנועת הקול" (אוה"ג, שם, הע' ו). מכאן באו רבנן דגרסין, וגרסו גירסה מבוררת ומוכרעת: תניא נמי הכי. והשווה לעיל, שינויי מינוח כיו"ב (והתניא/ורמיניה).

76 "חילופי לשונות ושינויי מקורות", מבואות לספרות התנאים, עמ' 234–240 (ההבאה בעמ' 239; הוספתי ההדגשה האחרונה). ראה לעיל הע' 59.

77 במקום אחר (במאמר "תוספתא עתיקתא") עסקתי בנידון.

78 מעין תחושה זו מורגשת לפעמים במחקריו של רוזנטל על נוסחי פסחים. עם זאת, דומה שהוא נוטה כמה פעמים לתת את היתרון, וכוכות אבות הגירסה, לענף עתו. ועיין להלן. וראה ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה, ירושלים, תשמ"א, מבוא, עמ' 15, בדבר שאלת חילוף מכוון.

79 ברודי השתמש במונח זה לתופעה אחרת, יותר קדומה (עמ' 254).

התחומים הללו, עד שהיחס המוצע נתמך במיון סביר או משכנע.<sup>80</sup> כחלק מבדיקה זו, יש לבחון אם הגירסה המעולה מקורית יותר או מפותחת יותר.<sup>81</sup> אף שהדגם המוצע על ידינו בזה נובע מניתוח פרק השוכר את האומנין, סביר שיש למצוא כמותו בפרקים רבים לרוחב התלמוד, ולא קשה להצביע כבר עכשיו על כמה וכמה דוגמאות. מכל מקום, הדרישות של המחקר הראוי לשמו מחייבות בדיקות מעמיקות ומפורטות כדי לקבוע תיאור אחראי וסמכותי. כבר נוכחנו לדעת שאין אחידות שלמה בתופעות הספרותיות הכרוכות בתלמוד,<sup>82</sup> ומוטב להחזיק באפשרות של ריבוי דגמים, בינתיים, כעקרון — רבי־דגמיות.<sup>83</sup> אם הצלחנו לפתוח צוהר לקראת דגם חדש, הראוי לבדיקה ולשיקול הדעת בכל מקום, הרי באנו על שכרנו.

80 הכל לפי העניין והעובדות. לב"מ פ"ו, ראה דיונינו בכרך הנוסח. אף בחילופי־גירסת תלמודם שאסף ברורי מדברי הגאונים, רבים המקומות המזמינים מחקר בכיוון הזה.

81 אף שאין ראייה לדבר, זכר לדבר כעת במחקרו החדש של פרופ' עזרא פליישר בנוסח תפילות הקבע ("לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ, נט, תש"ן, עמ' 397–441). ונפקא מינה לתולדות המחקר. פליישר מתאר את השיטה המקובלת (כבר מתחילת המאה) שהתפילה נקבעה בתוכנה (ומסגרת חתימת הברכות), אבל לא לשונה, כשהמתפללים התפללו כרצונם וכלשונם ("בהיוליות ערה ומתגוננת... חופש גמור"), ומכאן השינויים, אבל נוסח אחיד לא נתהווה עד תקופת הגאונים. המחקר טוען נגד זאת, שנוסח התפילה נקבע עם תיקונה של עצם התפילה, אלא שהיה הנוסח פתוח תמיד לשינויים וחיידים, וכפי שהחכמים אף עודדו ודרשו, במיוחד בארץ־ישראל. לשם השוואה בלבד, לגבי תוכן ולשון, נביא מתוך דבריו שם לגבי נוסח התפילה (ורק לשם המידה שיש לדברים נגיעה בנידון שלנו, שהרי פשיטא שישנם כמה הבדלי יסוד ביניהם): "והנה חובה זו שהוטלה על הציבור, והיא היתה חובה תכופה שצריכה היתה קיום כפה, אי אפשר כשום אופן לתאר שהיתה ערטילאית, או עקרונית, או שניתן לה שיעור שבאומדנה בלבד, או שלשונה (ואם כן תכנית) הושארו פתוחים לשיקול דעתו של מי שבא לקיימה... כי אין אדם בעולם, אפילו הוא חכם מחוכם, שאפשר שתוטל עליו חובת אמירתן של י"ח ברכות רצופות, על מנת שינסח אותן בעצמו" וכו' (עמ' 426–427).

82 אשר לעצם התופעה של פילוג לענפים מבוררים, העיר ברורי: "בחלק מהמסכתות (פסח ראשון, בבא מציעא) אמנם הוכח שהם מייצגים שתי ורסיות קדומות, אך לגבי מסכתות אחרות נראה שאין הדבר כך" (עמ' 287, ועי' הע' 214 שם). לאחר מועד הרצאתו, הופיעו מחקרים אחדים המורים על פילוג ברור בנוסחי המסכת הנידונה, ואני רושםם להלן, בלי לנגוע באופיים ומהותם של הפילוגים שתוארו במסכתות הללו: מ' בנובין, "נוסח פרק שבועות שתיים בתרא בבבלי: מהדורה ביקורתית של בבלי שבועות פרק ג' עם מבוא", עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן, תשמ"ז; ע' שרמר, "תרי־לשאני" — מסורות הנוסח של בבלי מועד קטן", אסופות, ב (תשמ"ח), עמ' יז–כח; הנ"ל, "משפחות כתבי־יד ומסורות נוסח של מועד קטן", סידרא, ו (תש"ן), עמ' 121–150. ועיי' ד' גולניקין, "פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי (חלק ב') : מהדורה מדעית עם פירוש", עבודת דוקטור, בית־המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח, כרך א, עמ' יג–יד, נב–נג; א' דיימונד, "דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א', בצירוף מבוא", עבודת דוקטור, בית־המדרש לרבנים באמריקה, תש"ן, עמ' 34; מ' סבתו, "נוסחו של כתב־יד תימני למסכת סנהדרין פרק שליש", עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטה העברית, ירושלים, תש"ן.

83 ואנו רואים שאף רוזנטל הציע ריבוי דגמים, לפחות בין פסחים לבין תמורה. ועיי' לעיל הע' 14.

## ציונים ביבליוגרפיים

- י' ברורי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", בתוך: מחקרי תלמוד, בעריכת י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים, תש"ן, עמ' 237–303.
- ש"י פרידמן, "לאילן-היוחסין של נוסחי בבא מציעא — פרק בחקר נוסח הבבלי", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 93–147.
- הנ"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין, הפירושים, ירושלים, תשנ"א; הנוסח, עומד להופיע.
- א"ש רוזנטל, "'לישנא אחרינא' — בעיות במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי", הקונגרס העולמי השני למדעי היהדות, תקצירי ההרצאות, ירושלים, תשי"ז, עמ' יד–טו; "Lishna Aharina", Questions in the Transmission of the Text of the Babylonian Talmud", *loc. cit.* pp. 18–19.
- הנ"ל, תלמוד בבלי, מסכת פסחים, כתב-יד ששון–לונצר ומקומו במסורת הנוסח (= הקדמה למסכת פסחים, פאקסימיליא), לונדון, תשמ"ה, עמ' 5–95.
- הנ"ל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 36–1.
- הנ"ל, "ללשונוותיה של מסכת תמורה", תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 317–356.

## קיצורים לטבלאות

ג <sub>1</sub>	— ראה: עלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 5–32, 48–51
ג <sub>2</sub>	— T-S F1 (2)
ה	— כ"י המבורג 165
ג <sub>3</sub>	— T-S F9.162 (עלי ספר, שם, עמ' 35–36)
א	— כ"י אסקוריאל G-I-3
ש	— דפוס שונצינו
וא	— כ"י וטיקן 115
וב	— כ"י וטיקן 117
צ	— כ"י מצ'רטה 725–726
מ	— כ"י מינכן 95
פ	— כ"י פירנצה II I 8
ס	— כ"י סן פלוריאן XI,127 (עלי ספר, שם, עמ' 45–47, 51–52)
פ"פ	— כ"י פרנקפורט, ברט 107
ג <sub>5</sub>	— כ"י הספריה הבריטית, Or.5531



## ה"שיטה" כשיטה — היווצרותה ואופן התקבלותה בבתי המדרש בארץ-ישראל ובבבל

אדמיאל קוסמן

### מבוא

המונח "שיטה" משמש בתלמוד (עיין, למשל, בבלי בבא מציעא סט ע"א) ובספרות שבעקבותיו ככינוי לזיהוי דעות חכמים שונים (שניים או יותר),<sup>1</sup> והעמדתם בקבוצה אחת כמי שנוקטים עמדה הלכתית משותפת.

במאמר זה נעקוב אחר מקורותיה הקדומים של ה"שיטה", ונעמוד על הצדדים השווים והשונים באופן שבו התקבלה כסגנון לימוד בבתי המדרש בארץ-ישראל ובבבל. נקדים ונציע חלוקה עקרונית בין "שיטה" פרשנית, שתוגדר לצורך ההבחנות במאמר זה, אך ורק כ"שיטה" אשר מתוכנה עולה בבירור כי מטרתה היא להסביר מה היא עמדתו של חכם פלוני — כשמתוך הצמדת דבריו לשיטת פלוני אחר (המוכרת לנו) מתבארת על-ידי זה בדרך-כלל גם עמדתו של הראשון<sup>2</sup> — לבין "שיטה" סדרנית שמטרתה היא סידורם וסיווגם של חכמים שונים שמאמריהם באו לעתים קרובות בעניינים שונים לגמרי, כקבוצות בעלות עמדה משותפת. הגם שיש לזכור, כמובן, כי עצם ההנחה, שקבוצת חכמים מסוימת נוקטת כולה כאחת שיטה הלכתית שווה, יש לה בוודאי השלכות גם בנוגע לצדדי הפרשנות של אותם מקורות, וגם בנוגע לפסקי ההלכה שינבעו מהם — הרי שאין,

\* אני מודה למורי פרופ' מ"ש פלדבלום, ראש המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, שבין כתליה נכתבה עבודה זאת, שהואיל ללבן עמי בעיות שהתעוררו במאמר זה בנוסחו הראשון והעיר הערות שסייעו בידי להגיש מאמר זה בנוסחו המתוקן. כן אני מודה לד"ר משה וייס, שבשיחות שהיו לי עמו בנושאים הנידונים כאן השיא לי כמה עצות מועילות, והעלה כיווני מחשבה חדשים ומפרים. לצורך הכנת מאמר זה נסתייעתי בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, ואני מודה לאנשי המכון, ובמיוחד למנהלו הרב יעקב יונברגר, על עזרתם האדיבה. מאמר זה הינו פרק ממחקר הנתמך על ידי קרן זכרון לתרבות יהודית.

הערה כללית: כל ההדגשות שבציטוטים המובאים במאמר זה, משלי הן.

1 "שיטה" כאן במובן שורה אחת, סדר אחד. ראה ערוך השלם, ח, עמ' 61.

2 את ה"שיטה" הפרשנית נוכל למצוא בעיקר במקום שבו התעוררה קודם לכן אי-בהירות כאשר לעמדתו של חכם מסוים, ואז באה התשובה: חכם זה עומד בשיטת פלוני — וממילא נובע מכך שיש לפרש את דבריו של החכם הראשון באופן שיתאימו לדברי חברו.

על כל פנים, ל"שיטה" הסדרנית כוונה ישירה לפרש באופן אחר את המקורות ממה שהובן על ידינו עד כה.<sup>3</sup> במאמר זה נתרכז אך ורק בבדיקת מקורותיה של ה"שיטה" הסדרנית.

#### א. ה"שיטה" הסדרנית ומקומה בבתי המדרש

העיון במקורות התנאיים אינו מספק ראייה ברורה לקיומה של ה"שיטה" כסגנון לימוד בבתי המדרש בתקופתם, אף שייתכן כי שורשיה של ה"שיטה" נמצאים בצורה שונה במקצת בספרות התנאית בעצם מגמת ההשוואה בין שיטות חכמים שונות, הרגילה במשנה ובתוספתא. ברם, מכיוון שענייננו כאן אך ורק בבירור מקורותיה של ה"שיטה" הסדרנית, יש להדגיש כי סגנון לימוד משווה זה שבמשנה ובתוספתא, הוא לעולם בעל מגמה פרשנית ברורה.<sup>4</sup>

אבל כבר בראשית התקופה האמוראית אנו מוצאים, כי סגנון לימוד זה נפוץ היה בבתי המדרש.

כראש וראשון גם מבחינה כרונולוגית, וגם מבחינת מספר ה"שיטות" המיוחסות לו בשני התלמודים, עומד רבי יוחנן. מימרות רבות נוספות מיוחסות לתלמידיו.<sup>5</sup> מר' יוחנן ואילך אנו מוצאים, כי לקביעה שפלוני ופלוני (ולעתים חכמים נוספים) קיימים ב"שיטה" אחת, מיוחד כבר מטבע לשון קבוע: "פלוני ופלוני" אמרו דבר אחד.<sup>6</sup> צורות סגנוניות אחרות שבהן מציאנו את ה"שיטה" בתלמודים<sup>7</sup> הן אלו: "רבי פלוני בשיטת רבי פלוני" — סגנון אופייני לבבלי;<sup>8</sup> "אתיא דר' פלוני כדרכי פלוני" — סגנון מיוחד לתלמוד הירושלמי;<sup>9</sup>

3 בהמשך נדון גם בשאלה כלפי אילו צרכים של בית המדרש כוונה יצירת ה"שיטה" הסדרנית.

4 ראה בפירוט בנספח א.

5 ולעתים מימרות שנמסרו בשמו במקור אחד נמסרו בשם תלמידו במקור אחר. תופעה זו הידועה במימרות אחרות בכלל, אפשר שיכולה לשמש כאן גם עדות שבפרט. לכן שראו בר' יוחנן אב לשיטה הזאת. עיין, למשל, ירושלמי פסחים פ"ז ה"ט, לה ע"א, שם נמסרת השיטה על-ידי ר' חמא בר עוקבה בשם ר' יוסה בר חנינא, ואילו בבבלי שם פב ע"ב נמסרת אותה מימרה בשם ר' יוחנן. וכן החילוף בין ר' יוסי בר' חנינא לרבי יוחנן באשר ל"שיטה" בבבלי מעילה יג ע"ב, ראה להלן בהע' 12. וכך גם ה"שיטה" הנמסרת בבבלי שבת צד ע"א בשם ר' יוחנן, אך מובאת בירושלמי פסחים פ"ד ה"ג, לא ע"א על-ידי ר' יוסה בי רבי בון בשם רבי חונה.

6 ובדרך-כלל בירושלמי גם בתוספת ציון המניין: "שניהן אמרו דבר אחד" (פאה פ"ב ה"א, טז ע"ד ועוד רבים), "שלשתן אמרו דבר אחד" (שם פ"ד ה"ו, יח ע"ב ועוד רבים). על ביטוי זה ראה מה שכתב ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, כתובות, עמ' רל.

7 מן הראשונים, ובעקבותיהם הפוסקים, נטו לעתים לחלק בין צורות סגנוניות אלו, וזאת מחמת קשיים שנוולו לאחר שנטבע בזמן הגאונים הכלל "אין הלכה כשיטה", שעליו נעמוד בהמשך דברינו. עיין למשל: ר"ן על הרי"ף לסוכה ז ע"ב (דפוס וילנא ג ע"א), ד"ה אמר אביי. וראה גם: הליכות עולם לר' ישועה הלוי (ירושלים, תש"ך, עמ' 108), שער ה, ד"ה אין הלכה כשיטה, שלא נקט כך; אוצר מפרשי התלמוד (מכון ירושלים, תשל"ט) לסוכה ח"א, עמ' קצו-קצז; אנציקלופדיה תלמודית, ערך "אין הלכה כשיטה"; הר"ר מרגליות, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, ירושלים, תשכ"ז, עמ' מט, הע' 9.

8 ראה: ר"ב קוסובסקי, אוצר לשון התלמוד (בבלי), לו, ירושלים, תשל"ז, עמ' 361. ועיין בירושלמי עירובין פ"ז ה"ו, כד ע"ג: "ר' יוסי בי ר' בון בשם רבי שמואל בר רב יצחק ירדו לה בשיטת הפייטות". (הסגנון "ירד פלוני לשיטת פלוני" נמצא גם בבבלי, אבל בפי ר' יוחנן בנדה יט ע"ב, ובפי ר' יורא בגיטין ט ע"ב, י ע"ב).

9 ראה: ר"מ קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי, ב, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 253-256. בירושלמי

"פלוני ופלוני ופלוני כולו סבירא להו" וכו' — סגנון אופייני לבבלי<sup>10</sup> ומיוחד למקרים שבהם כלולים ב"שיטה" יותר משני חכמים.

כדי להכיר מה הוא המקום שתופס ר' יוחנן ביצירת ה"שיטה" כסגנון לימוד רווח בבית המדרש נציין, כי פרט למימרה אחת המיוחסת לרב<sup>11</sup> לא מצאנו אף חכם קדום לר' יוחנן<sup>12</sup> המשתמש באחד מביטויים אלו כדי למסור "שיטה" סדרנית.<sup>13</sup>

נמצא גם מטבע לשון הפוך, הבא לציין חילוק בין שיטות, והפרדה בין עמדות הנראות לכאורה כשוות: "לא הדין מודה לדין ולא הדין מודה לדין". כך, למשל, בתרומות פ"ח ה"ד, מו"ב בפי' אילא, הבא לחלוק על ר' יוחנן האומר כי ר' יהושע ור' שמעון אמרו דבר אחד.

10 ראה: רח"י קוטובסקי, אוצר לשון התלמוד (בבלי), כו, ירושלים, תשל"א, עמ' 65.

11 בבבלי סוטה ל"א: "אמר רב אסי אמר רב אמר רבא בן איסי אמר רב ר' יוסי ור' יהושע ור' אליעזר כולו סבירא להו דאין שני עושה שלישי בחולין".

וגם על מקור זה יש לפקפק על-פי הנוסח שם בכ"מ: "א' רבה בר אסי א' רב ואמרי לה א' רבה בר אסי א' רב יוסף". ואפשר, לפי זה, שאין כאן מסורת אחידה שאכן מימרה זו מפי' רב יצאה. אך יש להעיר כי בכתבי-היד האחרים אין יסוד לתוספת "יוסף". כך בכ"י אוקספורד 2675.2 וכן בכ"י רומי 110 (ושם הנוסח: "אמ' רבה בר אסי אמ' רב ואמרי לה אמ' רבה בר אסי אמ' רב", וייתכן שמשום שלפני סופר כ"מ היה נוסח קשה, דומה לזה, שעל-פיו לא היה כל הבדל בין שתי הלישנות, הוסיף "יוסף". אם כי קשה מאוד להניח תוספת כזאת בלי בסיס כלשהו שהיה לפניו) וכן בקטע הגמרא מספריית מינכן שסימנו Cod. Hebr. 436, 22–23 (תיאורו נמצא בדקדוקי סופרים השלם של מכון התלמוד הישראלי השלם, לסוטה ח"א עמ' 45, ושם משוער שזמנו של כ"י זה הוא מתחילת האלף השישי). ואשר למוסרים: לפי הנוסח "אמר רב אסי אמר רב" הרי המוסר הוא כנראה רב אסי בן הדור הראשון (ראה: היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 233), ולפי הגירסה (המופיעה בעקיבות בכל הנוסחאות לפחות כאפשרות אחת) רבה בן (או בר) אסי, הרי לא מצינו מאמרים נוספים מדברי אמורא זה, ומשום כך גם לא הקדישו לאמורא זה ר"א היימן ור"ח אלבק (במבוא לתלמודים) ערך מיוחד. אך אפשר שהוא רבה (רבא) בר איתי בן הדור השלישי—רביעי בבבל, ומצאנוהו דן (שבועות לו ע"ב) עם תלמידי רבה ומקשה לרב אידי בר אבין (ב"מ יד ע"א). וממעט המאמרים שהגיעו אלינו בשמו אף מצאנוהו מוסר בשם ריש לקיש (כריתות כד ע"א), ואם (וזו השערה בלבד, כמוכן) היה מן הנחותי, יובן יפה יותר הקשר בינו לבין מסירת ה"שיטה". על החילופים אסי—איתי ראה גם אצל ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 426, בערך "רב אסי".

12 אמנם במעילה יג ע"ב מוסר ר' יוחנן בשם מנחם יודפאה (כך בכ"י פירצה, וכך במקבילה בזבחים קי ע"ב): "רבי אלעזר בשיטת ר"ע (רבו" = כך בזבחים שם) אמרה" (ואמנם חוקרים מסוימים מצאו במאמר זה יתד לתלות בה את קביעתם שר' יוחנן היה תלמידו של מנחם יודפאה. כך קובע י' פרס, בתוך: ארץ ישראל — אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, ירושלים, תש"ח, ב, עמ' 388. והחוקרים הללו — כך פרס, שם, וכן ז' וילנאי, אנציקלופדיה אריאל, ג, ת"א, תשל"ז, עמ' 2758 — אף מוסיפים כי מוצאו של מנחם יודפאה הוא ממשפחת הכהנים מימין שהתיישבה ביודפת מחדש לאחר החורבן. ראה גם: ש' קליין, מחקרים ארצישראליים, ב, מאמרים שונים לחקירת א", וינה, תרפ"ד, עמ' 18 [VI] ועמ' 24–25. אבל דבריהם דברי תימה. וכי אפשר לקבוע על-פי אזכרה יחידאית כזאת כי מנחם יודפאה היה רבו של ר"י, ובפרט שנוסח זה מתערער ודאותו לאחר ההשוואה עם המקבילות, כפי שיבואר), אבל בירושלמי סוכה פ"ד ה"ו, נד ע"ג, מוסר יוסי בן חנינה בשם מנחם יותפיה "שיטה" זו (אמנם גם ר' יוחנן אומרה שם בהמשך אך לא תולה זאת במנחם יותפיה). וראה באהבת ציון וירושלים, לרטנר, עמ' 126, שאינו מאמין לגירסת הירושלמי (אף שכן גם בכ"ל) שלפנינו, ורוצה לחקנו על-פי הבבלי. מכל מקום, גם אם אכן קיבל ר' יוחנן "שיטה" זו ממנחם יודפאה, ונסכים שמנחם יודפאה הוא החכם הקדום ביותר שממנו הגיעה לידנו "שיטה" סדרנית, אין זה משנה את העובדה שר' יוחנן הוא האחראי להפצתה בין חכמי א".

13 (א) עוד יש לציין כאן לירושלמי ב"מ פ"ה ה"ו, י ע"ג, הנראה כדברי הסתמא דגמרא: "ר' יוסה ורבי לעזר בן עזריה שניהן אמרו דבר אחד דתנינן תמן" וכו', ובכ"י אסקוריאלי (שהוציא א"ש רוזנטל

בנוסף לכך אציג כאן גם דין וחשבון מספרי שערכתי, לשם הדגמה, כאשר לאותם מקורות שבהם מופיעה ה"שיטה" בשימוש הביטוי "אמרו דבר אחד" בבבלי ובירושלמי:<sup>14</sup> ירושלמי: ר' אבון [אבין] (1), ר' אחא (1), ר' אלעזר (5), ר' זעירא (1), ר' חונה (1), ר' יוחנן (14), ר' יוסי (1), ר' יוסי בר חנינא (1), ר' ירמיה (2) [ימירה אחת הנמסרת בשמו בכתובות פ"ג ה"ד, לו ע"ב, נמסרת בשם חכמי בבל, "תמן אמרין", בב"ב פ"ד ה"ב, יד ע"ג], ר' פנחס (1).

בבלי: אב"י (5), "אמרו" [בכתובות ק"א ע"ב, ושם מוסיף רנב"י כי "אמרו" הוא ר' יצחק בר נפחא] (1), ר' אשי (1), ר' הושעיה (1), ר' יוחנן (12), ר' יוסף (1), ר' פדת (1), רבא [בעירובין פו ע"ב על-פי כ"י ודפוי, ראה דק"ס, ובדפוי: "רבה". וכן בסוכה לו ע"א על-פי כ"מ, וכן בנדרים עג ע"ב על-פי כ"מ וכ"י"ר 130, וראה הלבני, מקורות ומסורות, לנדרים שם עמ' שלה, שלא שת לבו לזה] (4), רבה (1).

ברשימה זו בולט מאוד אפוא תפקידו של ר' יוחנן ביצירת מטבע לשון זה<sup>15</sup> ושל תלמידיו בהפצתו.

אולם נתון נוסף ראוי לעיון: העובדה כי בדור הרביעי לאמוראים ודווקא בבבל, ובעיקר אצל אב"י ורבא אנו פוגשים שוב בתהליך של החייאת סגנון לימוד זה בעולם הישיבות, שעה שעד לימיהם כמעט שאינו מוכר בבבל.<sup>16</sup>

### ב. מגמותיה של יצירת ה"שיטה" הסדרנית

אפשר לקשור את יצירת ה"שיטה" על-ידי ר' יוחנן למסכת ה"כללים" הרחבה יותר שהוא אחראי ליצירתה, ולראות ב"שיטה" פרט אחד מתוך מארג גדול יותר של עניינים שבהם עסקו בבית המדרש הטברייני.<sup>17</sup>

בהוצאת האקדמיה הישראלית למדעים, ירושלים, תשל"ד, בעמ' 66 מופיע לפני "שיטה" זו הטורמן "תני". אך יש להעיר לדברי אלבק במבוא לתלמודים, עמ' 26–27, כי "תני" משמש בירושלמי גם להצגת מימרות אמוראים.

(ב) המסורת בירושלמי כ"ב פ"ד ה"ב, יד ע"ג: "רבה בר רב הונא בשם רב הלכה כרבי עקיבא דידן דהוא רבנן דרבי חייה. רבי זעירא רב ירמיה בשם רב הלכה כרבי עקיבא דרבי חייה דהוא רבנן דבבליא", אינה ראייה לנידון שאנו עוסקים בו, גם משום שכאן זיהוי פרשני ברור, וגם משום שנראה שהמלים "דהוא רבנן דרבי חייה" וכן "דהוא רבנן דבבליא" אינן חלק מן המימרות שנמסרו בשמו של רב, אלא הן תוספת מן הגמרא. ראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 198.

14 (א) כאן נמסרות רק תוצאות עבודת המיון שעשיתי, בלי להציג את המקורות עצמם; המעיין יוכל לראותם במקומם על-פי מראי המקומות שצוינו בקונקורדנציות הנוכחות לעיל בהערות הקודמות.

(ב) אינני מונה כאן את ה"שיטות" שנאמרו, בלא ייחוס לאמורא איזשהו, על-ידי הסתמך דגמרא. ותן דעתך: "דבר אחד" משמש בספרות התנאית בהוראת הפרדה. עיין, למשל, בתוספתא שבת פ"ט (י) ה"ח: "אמ' ר' יהודה אני אומ' דבר אחד והן אומ' דבר אחד. אני אומ' להן וכו' והן אמרו לי' וכו'. וכיוצא בזה שם בכלים כ"ב פ"ז ה"ה: אהלות פ"ח ה"ח; פט"ז ה"ז; נדה פ"ד ה"ה.

16 קודם לדור הרביעי נמצא ביטוי זה רק פעם אחת בפי רב יוסף (שבת עז ע"א) ורבה (מנחות סד ע"א, וראה בהע' 57). על הקשר בין רבה לר' יוחנן שנחשב כרבו לפי מה שמטיח כלפיו רב חסדא עיין בשכרועות י' ע"ב: "מאן ציית לך ולר' יוחנן רבך", וראה מ"ש צבי דור בסיני, נג, עמ' לא, הע' 1. ואם כן, אפשר שאת יסודות הפצת שיטת לימוד ארץ-ישראלית זו (ששגשה בעיקר בדור הרביעי בבבל) יש לתלות ברבה ורב יוסף. וראה גם מ"ש ר"ח אלבק במבוא לתלמודים, עמ' 166 בהערה 51. וראה עוד להלן בנספח ב.

17 על כלליו של ר' יוחנן ואופיים ראה: א"א אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, הוצאת יד לתלמוד,

נוסף לכך יש ל"שיטה" הסדרנית חשיבות גדולה ככלי עזר לפסיקת ההלכה, שכן ביועדנו שחכם פלוני נמנה עם המשויכים ל"שיטה" מסוימת ורגילים אנו לפסוק לפיו, הרי שגם כאן לכאורה יהיה עלינו לפסוק כ"שיטה" הזאת. אבל חשוב לציין, כי כפי שאין כלליו של ר' יוחנן מכוונים אלא להוות כלי עזר בתהליך הברור ההלכתי, והוא עצמו מזהיר את תלמידו רב אסי: "לא תעבידו מעשה עד דאמינא הלכה למעשה", כפי שנמסר בבבלי ב"ב קל ע"ב,<sup>18</sup> הרי שגם כאן אין לראות ב"שיטה" פסיקה הלכתית ישירה של ממש, אלא רק מעין כלי מסייע בתהליך ליבונה של ההלכה.

אך נדמה כי ביצירת הכללים בכלל, וביצירת ה"שיטה" בפרט, ישנה מגמה חשובה נוספת, והיא אותה מגמה שכבר דורות ראשונים כונו בעבורה "סופרים", כבמאמרו המפורסם של ר' אבהו ("מה ת"ל סופרים אלא שעשו את התורה ספורות ספורות, חמשה לא יתורמו" וכו' — ירו' שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ג). אותה מגמה מנמוטכנית מניעה גם את ר' יוחנן לקבוע כללים שונים על-ידי מציאת צד דמיון בין הלכות שונות,<sup>19</sup> וכפי הנראה המגמה היא בכל אלו למצוא סימנים שיקלו על התלמידים לזכור את ההלכות השונות.<sup>20</sup> וכך אפשר שנמצא בעניין ה"שיטה" את ר' יוסי מלמדנו זאת, כבדרך אגב, באמרו בירושלמי כתובות פ"ה ה"א, כט ע"ד: "סימן היה לן דחזקיה ורבי יונתן שניהן אמרו דבר אחד..."<sup>21</sup>

### ג. היחס ל"שיטה" הסדרנית ואופן קבלתה בבתי המדרש השונים (עיון בירושלמי ובבבלי)

ירושלמי

דוגמאות ל"שיטה" המובאת כראיה נגד אמורא:  
בירושלמי מעשרות פ"ב ה"א, מט ע"ד:

אמר רבי לעזר רבי יודה<sup>22</sup> ורבי נחמיה שניהן אמרו דבר אחד [דס"ל דחצר שהוא כוש (=לאכול בה) לא חשיב כלל חצר לקבוע למעשרות] — רידב"ז]. אמר רבי

גבעתיים, 1984, עמ' 202 ובספרות המצוינת בהערות. וראה גם: א"מ נפתל, התלמוד ויוצריו, ו, תל-אביב, תשמ"ט, עמ' 165–167, שאסף את מונחי ההצעה של דברי ר' יוחנן שבתלמוד. (על-פי מגמה זו, לכאורה היה מתאים לקבוע כי ר' יוחנן "לטעמיה, דלא מוקים מתניתא רישא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא", כפי שקובע הבבלי בסנהדרין סב ע"ב, אבל עיין מ"ש ע"כ הר"ר מרגליות, מרגליות הים, ב, עמ' כ. וראה גם: ר"א היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ב, עמ' 667).

18 ראה: אורבך, שם, עמ' 203.

19 על כך כבר עמד אורבך, שם, ובין הדוגמאות שהוא מונה מפי ר' יוחנן: "ששה ספקות הן" וכו' (יר' כלאים פ"ח ה"ה, לא ע"ג), "בשלושה מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוח ועשאו כודאי" (בבלי נדה יח ע"א); אולם אנו מוסיפים לכך כאן גם את ה"שיטה", פרי בית מדרשו.

20 משום כך הוצמד כמעט בכל מקום שבו נעשה שימוש במטבע "אמרו דבר אחד" בירושלמי גם מניין ל"שיטה": "שניהן אמרו דבר אחד", או "שלושתן אמרו דבר אחד". ראה: ר"מ קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי, א, ירושלים, תש"ס, עמ' 125–126.

21 אם כי גם אפשר שבאמרו "סימן היה לן" כוונתו שעשה לעצמו סימן מסוים שסייעו לזכור את קישור השיטות של חזקיה ור' יונתן, כדי שלא ישכח כי שניהם אמרו דבר אחד (=שזאלינן בחר אומדן הדעת, ע"ש). ועל כל פנים, לפי דרכנו חזונו ולמדנו דבר ידוע מכאן, כי החכמים עוסקים היו בדרכים שונות לקשור להם סימנים שיעזילו לזכרון השמעות.

22 לדברי ר' יודה במשנת מעשרות ג, ה: "שתי חצרות זו לפני מו, הפנימית חייבת (=קובעת למעשרות) והחיצונית פטורה".

יוסי הוינן סברין מימר מפליגין רבי נחמיה ורבנן בחצר שהוא בוש לוכל בכולה. הא מקצתה בוש ומקצתה לא בוש — לא, מן מה דאמר רבי לעזר רבי יהודה ורבי נחמיה שניהן אמרו דבר אחד — הדא אמרה מקום שהוא בוש פטור מקום שאינו בוש חייב.

כלומר, ר' יוסי מסביר, כי מתחילה חשב שדעת ר' נחמיה במשנת מעשרות שם, החולק על חכמים (ע"ש) וסובר "כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה חייבת", יש לפרשה דווקא בחצר שהוא בוש לאכול בכולה (שאו לחכמים קובעת היא למעשרות, שכן כלים נשמרים בה, ולר' נחמיה אינה קובעת. עיין פני משה שם). אבל אם בוש לאכול רק במקצתה ובמקצתה אוכל — מודה ר' נחמיה שכולה חייבת במעשרות, אבל מששמע את מימרת ר' לעזר, שר' יודה ור' נחמיה שניהם אמרו דבר אחד, הכין כי טעות היתה בידו, ובאמת מן ההשוואה של ר' לעזר בין שיטת ר' יודה לשיטת ר' נחמיה למדנו כי גם לר' נחמיה אף באותה חצר — מקום שהוא בוש לאכול בחצרו אינו קובע למעשרות, ומקום שאינו בוש לאכול קובע.

כאן ר' יוסי עצמו לומד מן ה"שיטה" שלימד ר' לעזר שיש לו לחזור בו מדעתו, והוא רואה בה ראייה גמורה כנגד מה שחשב מתחילה. וכך גם נמצא, לעתים, כי סתמא דסוגיית הגמרא מביאה ראייה נגד אמורא מ"שיטה". כך למשל בירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"א, לאחר שמציעים את ההנחה כי ר"מ ור"ש שניהן אמרו דבר אחד (=ויסברו שניהם כי מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה), דוחים זאת מניה וביה:

ולא כן סברנן מימר ר' יוסי ור' שמעון שניהן אמרו דבר אחד (=והכוונה לדברי ר' יוחנן המובאים גם שם פ"ב ה"ה, ה ע"א בשמו) נימר ר' מאיר ור' יוסי ור' שמעון שלשתן אמרו דבר אחד? ! (כלומר, אם אכן כך, הרי היה על ר' יוחנן לצרף גם את ר"מ לשיטת הסוברים כי מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ומאחר שלא עשה כן, ראייה גמורה כאן כי ר"מ לא פוטר היה על מלאכה שאינה צריכה לגופה).

אך גדולה מזאת מצאנו בירושלמי נדרים פ"ג ה"א, לו ע"ד, כי על המשנה המרצה את היתר החכמים לנדרי זירוזין אומר ר' אמי:

מאן תני (=היתר) נדרי זירוזין ר' טרפון דו פתר לה במעמידין (=שהוא מפרש את משנתנו ב'מעמידין', כלומר שבשעת הנדר נדר בדווקא, ולא רק כדי לזרז העסקה, ואף-על-פי-כן לדעתו אין הנדר תופס, כי כפי שהוא סבור ש'אין נזירות אלא להפלאה' במשנת נזיר ה, ה, ע"ש, הרי שגם כאן אין הנדר תופס אלא אם היה מבורר לו לחלוטין, והרי כאן היה נדרו מסופק לו, שכן העלה על דעתו בשעת הנדר גם אפשרות שחברו יתרצה לירד מן המחיר שקצב לו ויגיעו לפשרה).

ור' בא חולק על זיהוי זה של ר' אמי, ומעלה טענה מיוחדת:

א"ר בא תיפתר דברי הכל (=ובמקרה) שאין מעמידין (=כלומר, שמשנתנו אתיא גם כחכמים החולקים במשנת נזיר שם על ר"ט, ונעמיד משנתנו ב'שאין מעמידין', כלומר שהנדר טוען כי נדר נדרי זירוזין אלו לא בדווקא, אלא לצורך זירוז חברו בשעת העסקה. וכל זאת למה? משום ש') אין תימר במעמידין ניתני רבי אליעזר בן יעקב (=שבמשנתנו, בעניין היתר נדרי זירוזין) ורבי טרפון שניהן אמרו דבר אחד? !

דהיינו: ר' בא טוען שאין לקבל את עמדת ר' אמי, משום שאם צדקו דבריו היה עלינו לקבל

במסורת שמועה האומרת כי ראב"י ור"ט אמרו דבר אחד, וחסרון מסורת כזאת הוא ראיה חותכת ששיטת ראב"י במשנתו היא גם כחכמים דר"ט בנויר.<sup>23</sup>

כאן רואים אנו עד היכן הגיעה החשיבות שיוחסה בדור הרביעי-חמישי (לפחות אצל אמוראים מסוימים בא"י) לעובדה שנמסרה או לא נמסרה להם מרביתם "שיטה" בנוגע לעמדה הלכתית מסוימת.

כאן פוגשים אנו אפוא תפיסה "הרמטית" של ה"שיטה", והנחות היסוד (מכל מקום אצל אותם אמוראים שעליהם אנו מצביעים) הן:

- א. התנאים הכלולים ב"שיטה" זהים זהות גמורה ולא חלקית;<sup>24</sup>
- ב. התנאים שאינם כלולים ב"שיטה" זו, חלוקים עליה בהכרח;
- ג. קבלת ה"שיטה" במסורת מחייבת היא, ואפשר להשתמש בה אפוא כראיה גמורה;
- ד. כמו כן, אי קבלת "שיטה" במסורת מחייבת את שלילתה.

רק על-פי הנחות יסוד אלו אפשר היה לתלמוד הירושלמי להשתמש ב"שיטה" כארגומנט מכריע נגד ההנחה שר"מ פוטר היה במלאכה שאינה צריכה לגופה, ולהוכיח כמורכב מחסרון קבלת ה"שיטה" המזהה את ראב"י עם ר"ט את העובדה שהם היו חלוקים בדעותיהם. ואמנם אין בדברינו אלה כדי לטעון כי ל"שיטה" ניתן מעמד מיוחד שלא איפשר לחלוק עליה, שכן מצינו בכמה מקומות כי אמורא בירושלמי חולק ופורך מסברה או ראיה "שיטה" מסורה. וכגון בזה שבידו כתובות פי"ג ה"ז, לו ע"ב, שם נמסר מר' ירמיה<sup>25</sup> כי

אדמון [האומר שם כי מי שאבדה דרך שדהו (=) "שהחזיקו בה בעלי שדות שבמצריו") ילך לו בקצרה (=) "על כרחם יטול לו דרך לשדהו"] ור' עקיבה [במשנת ב"ב ד, ב האומר כי אם מכר בור ודות לאחר, ושייר הבית לעצמו, לר"ע שם אין הלוקח צריך אחר-כך לקנות לו דרך אל הבור והדות כי 'מוכר בעין יפה הוא מוכר', כלשון הבבלי, ובוודאי התכוון גם למכור לו דרך לבור ולדות] שניהם אמרו דבר אחד (=שכן בשני המקרים לדעתם יכול בעל השדה הפנימית או הלוקח ליקח לו דרך אף בלא הסכמה של הצד השני).

אך מיד דוחה הגמרא זיהוי זה בטענה:

ולא שמע (=ר' ירמיה) דאמר ר' הילא ר' יסא בשם ר' יוחנן<sup>26</sup> בסתם חלוקין וכו', ר' עקיבה אומר אינו צריך ליקח לו דרך ורבנן אמרין צריך ליקח לו דרך (=המחלוקת היא רק ב"סתם". כלומר, בשלא נודע אם יש לו דרך או לא, אבל כאן, במחלוקת

23 בעמדת ר' בא נוקט גם רבא במקבילה בבבלי שם כא ע"א, אבל לא מטעמה. עיי"ש.

24 חייבים אנו לומר זאת. שכן אם צירוף החכמים ל"שיטה" נתפס היה כצירוף רופף של צדדי עניין שווים רק לזכרון בעלמא וכד', הרי שנשמט כל הבסיס שמכוחו אפשר היה להביא מן ה"שיטה" ראיה איוו שהיא. אבל עיין בכל זאת בידו שבת פ"א ה"א, ב ע"ד, ב"שיטה" שמוסר שם ר' אבון: "רבי וכן עזאי ור"ע שלשתן אמרו דבר אחד", ותיווכח, כפי שהעירו שם המפרשים, שכל אחד דיבר ברשות אחרת. אלא שמשם אין קושי כלל, כי כוונת ר' אבון לעקרו ש"אורי מחיצות כממשן", ולגבי עקרון זה הוא עצמו מפרש (אם לייחס לו את הגמרא שבהמשך) שכל חכם דיבר ברשות אחרת, ואפשר גם שרצונו היה לומר שכל חכם גילה דעתו בעניין אחר, אבל, אכן, כולם מודים זה לזה גם ברשויות האחרות.

25 במקבילה שם בב"ב פ"ד ה"ב, יד ע"ג נמסרת "שיטה" זו כעמדת ה"חמן אמרין" (=כני בבלי).

26 במקבילה שם. נמסרת מסורת זו בשם ר' לא.

אדמון וחכמים, הרי ברי שהיתה לו דרך אלא שאבדה, ובוזה גם חכמים דר' עקיבה יודו שאכן תושב לו דרכו).

כאן, אם כן, נדחית השיטה המוצעת משום שהוכח שאין לה "בית אב", שהרי סותרת היא לדברי ר' יוחנן. וכך אנו מוצאים, כי אפילו ר' יוחנן חוזר בו מ"שיטה" שהוא עצמו נקט. שם, בחגיגה פ"ג ה"א, ע"ד, הוא מחזיק בתחילה בדעה כי אבא שאול (= הסובר שאף בתרומה אין טובלין כלי בתוך כלי, משום שכובד הכלי הפנימי חוצץ בפני מגע המים, אלא בסל וגרגותני בלבד, בהם אין לחוש לחציצה<sup>27</sup>) ור' שמעון (= במשנת מקוואות ח, ה המחמיר על האוחז באדם ובכלים ומטבילם, שאפילו אם ידיחם קודם במים לא תעלה הטבילה, אלא אם כן ירפה את אחיזתו, ויחדרו המים בינו לבין האדם או הכלי המוטבל) שניהם אמרו דבר אחד (= החזיקו בשיטה שווה: להחמיר ולחשוש משום חציצה במקום שלא באים המים לשם).

אולם לאחר מכן הוא עצמו מסתייג מקביעה זו:<sup>28</sup>

א"ר יוחנן מסתברא רבי שמעון יודה לאבא שאול (= "דכ"ש הוא, ומה הכא שהמים שבידו הם באים על הכלי, אפ"ה מצריך ר"ש שירפם, כ"ש בכלי בתוך כלי דאין מטבילין" — קרבן העדה) אבא שאול לא יודי לר"ש (= "דשאני התם שהמשקה שעל ידיו מתחבר למי המקוה" — שם).

משום כך נראה, כי יהיה נכון לומר שלק "שיטה" שהועברה במסורת מראשוני האמוראים, וכבר נתקבלה כמימרה קבועה בעיני דורות מאוחרים יותר, רק בה השתמשו כראיה שאין להשיב עליה. אבל "שיטות" שנמסרו בבית המדרש משמו של אמורא חי, לעתים קרובות נתקלו בהתנגדות חבריו או תלמידיו, ולא התקבלו.<sup>29</sup> ואם כן, דין ה"שיטה", כפי שעולה מן המקורות הארץ-ישראליים, היה כדין כל מימרה אחרת.

בבלי

עתה עלינו לבדוק אם אותן הנחות יסוד שעמדנו עליהן בירושלמי ביחס ל"שיטה" קיימות אף בבבלי.

מן היחס ל"שיטה" בירושלמי הסקנו, שהחכמים הכלולים ב"שיטה" זהים זהות גמורה (הנחה א). נעייך בדיוגמה ליחס אחר ל"שיטה". בבבלי בבא קמא צג ע"ב קובע אביי, כי

ר' שמעון בן יהודה ובית שמאי ור' אליעזר בן יעקב ור"ש בן אלעזר כולוהו סבירא להו שינוי במקומו עומד.

27 ועיין תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1312.

28 עיין שם בפני משה.

29 עיין גם במקורות הבאים שבהם נדחת ה"שיטה" בירושלמי: דמאי פ"ג ה"ה, כג ע"ד (שם זאת "שיטה" סתמית וכנראה מאוחרת ביחס); פסחים פ"א ה"ח, כח ע"ב (שם דוחים את דברי ר' יוחנן תלמידיו ר' אילא ור' זעירא); שם פ"ו ה"א, לג ע"ב (ר' יוחנן נדחה ע"י תלמידיו); ובכלאים פ"ו ה"א, לג ע"ג י"ל כי הדוחים את דברי ר' יוחנן הם בני דורו, וצ"ע. ועיין גם במקורות הללו בירושלמי שבהם מובאת ה"שיטה" כראיה: ערלה פ"ב ה"ז, סב ע"ג; עירובין פ"א ה"ח, יט ע"ב; שם פ"ח ה"ח, כה ע"ב (ועי"ש בירושלמי כפשוטו, עמ' 347 בנוגע לגירסה); יבמות פ"ה ה"ח, ז ע"א (ועי"ש בפני משה המפרש הראיה נגד "רבנן דתמן" שלא שמעו הא דר"י).



ובכן, אף שבכל עמדות התנאים הכלולות ב"שיטה" זו אפשר בהחלט לתלות את הדעה ש"שינוי במקומו עומד", הרי שבלתי אפשרי לעשות זאת כאשר לעמדת ר' שמעון בן יהודה. שכן בברייתא שם נאמר:

גזו ראשון ראשון וצבעו, ראשון ראשון וטוואו ראשון ראשון וארגו אין מצטרף (= כלומר, גיזת רחל אחת אינה מצטרפת לגיזת חברתה לשיעור החייב בנתינה לכהן) רבי שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון צבעו מצטרף.

ומן הברייתא ברור לחלוטין, כי אין הערת ר' שמעון בן יהודה באה לומר כי לדעתו עמדת ר"ש היא ש"שינוי במקומו עומד" אלא רק לגבי צביעה בלבד, משום שהוא סבור, כפי שהגמרא שם אכן מסבירה, כי צביעה פעולת קניין חלשה היא (= "שאני צבע הואיל ויכול להעבירו ע"י צפון"), אבל לגבי גזיזה אריגה וטווייה אכן מודה ר"ש בן יהודה כי ר"ש יאמר ששינוי קונה. ואם כן, מדוע הוכנס ר"ש בן יהודה לרשימה זו ב"שיטה" שהציע אביי? אין לנו אלא לומר, כי תפיסת ה"שיטה" בבבל, לפחות בדור הרביעי,<sup>30</sup> שונה היתה בנקודה זו: נכללו ב"שיטה" גם חכמים שעמדתם לא היתה זהה לחלוטין לשאר החכמים, אך היה בעמדתם צד מסוים שווה שמחמתו הועמדו יחדיו ב"שיטה".

וכבר העירו בזה המפרשים לנכון. כך, למשל, בעלי התוספות שם בד"ה רבי שמעון: "וי"ל דלאו בדוקא אמרו דבר אחד, אלא כלומר בשיטה אחת הן, וכה"ג איכא בכמה דוכתי".<sup>31</sup>

עתה נדון בהנחה השנייה שלמדנו מן הירושלמי, כי התנאים שאינם כלולים ב"שיטה" חלוקים עליה בהכרח, ונציג כאן דוגמה ליחס שונה ל"שיטה", אותו מצאנו בבבלי.<sup>32</sup> כך בפסחים פב ע"ב מצאנו שיטה הנמסרת בשמו של ר' יוחנן:

ר"י בן ברוקה ור' נחמיה אמרו דבר אחד (=שפסול בעלים יכול להישרף מיד, ואין צריך לחכות עד שתעוכר צורתו).

ועל כך אומרת הגמרא בפשטות, כי

רבה מוסיף אף ר"י הגלילי דתניא ר"י הגלילי אומר כל הענין כולו...<sup>33</sup>

30 וכבר ראינו לעיל, כי קודם לדור השלישי-רביעי לא היה כמעט שימוש (עכ"פ לפי המקורות שהגיעו לידינו בתלמודים) בסגנון הלימודי של ה"שיטה" בבתי המדרש בבבל.

31 ובאמת, בטענה זו עצמה הותקף אביי, לכאורה, כבר על-ידי רבא בהמשך הדיון בסוגיה (צד ע"ב): "אמר רבא: ממאי? דלמא עד כאן לא קאמר רבי שמעון בן יהודה התם אלא בצבע הואיל ויכול להעבירו על ידי צפון" וכו'. אלא שבר כי גם אביי עצמו לא ראה בהכנסת ר"ש בן יהודה לקיבוץ חכמים זה קביעת זהות מוחלטת, כפי שהעירו בצדק בעלי התוספות שם, אלא צד שוויון או נטייה כלפי דעה זו, ודבריו רבא כלפיו לא באו כדי להפריד בין ר"ש בן יהודה לשאר החכמים אלא כדי לפרוץ לגמרי את ה"שיטה" כולה שהעלה אביי, ומשום כך הוא ממשיך שם ומוציא מכלל "שיטה" זו גם את ב"ש, רבא, ר"ש בן אלעזר ור' ישמעאל. ומכאן שהיה ברצונו לטעון כנגד אביי טענה עקרונית אחרת, כי באף לא אחד מן החכמים הנ"ל אין לתלות את הדעה ש"שינוי במקומו עומד".

עוד ראוי להעיר כאן כי כדברי התוספות הנ"ל כך גם דברי התוספות בנדרים י"ע א, ד"ה כולן בשיטה. אף שזו אינה ראיה גמורה, כמובן, שכן אי-אפשר לראות בכל אמוראי ארץ ישראל או בכל מקשה אחת, הרי שצירוף כל הגורמים, שאנו מצביעים עליהם בבבלי ובירושלמי כחלוקים ביחס ל"שיטה", מטה יותר ויותר את הדעת שלא לראות בכך עניין מקרי.

33 אלא שאפשר להשיב על דברי, ולכאורה בצדק, כי גם בירושלמי נמצאת התייחסות כזאת ל"שיטה".

מעשה לא יפלא בעינינו כי גם התופעה השלישית שהכרנו ביחס ל"שיטה" אצל אמוראי ארץ-ישראל — נדירה ביותר היא בבבלי, שבו מצאתי רק מקרה אחד<sup>34</sup> לעומת כחצי תריסר מקרים שבהם מצאתי בירושלמי<sup>35</sup> שימוש ב"שיטה" כראיה נגד הצעת אמורא. וקרוב אפוא לומר, כי ה"שיטה" נתפסה בבבלי כצירוף רופף (כפי שלמדנו קודם: צירוף דעות שאינו מרמז לזהות גמורה, אלא רק לצדדי שוויון מסוימים) של שיטות חכמים — צירוף שאין לייחס לו תוקף הלכתי רב אף אם נמסר מאמוראים ראשונים. דוגמה לכך נוכל למצוא, למשל, בבבלי סנהדרין ד ע"א:

אמר רב יצחק בר יוסף<sup>36</sup> אמר רבי יוחנן: רבי ורבי יהודה בן רועץ ובית שמאי ורבי שמעון ורבי עקיבא כולהו סבירא להו יש אם למקרא.

ולאחר מכן בא פירוט המקורות שנאמרו על ידי חכמים אלו, כשלכולם משותפת הדעה כי "יש אם למקרא". אבל רואים אנו כי רב אחא בר יעקב, בן הדור השלישי-רביעי בבבלי, אינו נרתע כלל מלחלוק עקרונית על שמועה זו שהגיעה בוודאי לבבלי על-ידי הנחותי כמסורת חתומה וגמורה:

מתקיף לה רב אחא בר יעקב מי איכא דלית ליה יש אם למקרא, והתניא "בחלב אמו" יכול חלב (=ח' צרויה, ל' סגולה), אמרת יש אם למקרא (= ויש לקרוא ח' ול' קמוצות).

אמנם כאן אפשר לטעון, כי רב אחא בר יעקב מעז לחלוק על "שיטה" זו משום שבידו ברייתא הנראית מנוגדת לקביעה שב"שיטה", אך נראה בהמשך כי סגנון האתקפתא הנפוץ בבבלי כלפי ה"שיטה" המוצגת, הוא דווקא מסברה. כך, למשל, מוצאים אנו בבבלי חולין נח ע"ב:

אמר רבי יוחנן ר' יהודה (=במשנה שם, האומר "אם ניטלה הנוצה פסולה") ור'.

שכן במקבילה שם בפסחים פ"ז ה"ט. לה ע"א נמצא "שיטה" דומה, והמעיין יראה כי תוכן הדברים בסוגיה שם זהה לגמרי בבבלי שם, פרט לשינוי השמות שבין הבבלי לירושלמי. מוסר ה"שיטה" בירושלמי הוא ר' חמא בר עוקבה בשם ר' יוסה בר חנינה, והתוספת נאמרת על-ידי ר' ירמיה ("אוף ר' הגלילי", עיי' שו"ת וברירושלמי כפשוטו, עמ' 490), אלא שיש לשים לב לכך שבירושלמי אין בכך מן החתימה, שכן ר' יוסה בר חנינא ור' ירמיה שניהם תלמידי ר' יוחנן, וכבר הערנו שכל עוד לא נקבעה המימרה בתודעת אמוראי א"י כבעלת מסורת שאין עליה חולק, גם לא נמנעו אמוראים מלחלוק עליה. לעומת זה, בבבלי אנו מוצאים כי רבה אינו מהסס להוסיף שמו של ריה"ג ל"שיטה" שנמסרה בשמו של ר' יוחנן. שבת צד ע"א. אעיר, כי שם אין דיון ישיר על ה"שיטה" (שבו בדרך-כלל, כפי שנכיר להלן, בא בבבלי תהליך כמעט קבוע בתוכנו ובסגנונו של דחייה-לכאורה של ה"שיטה"), שכן הדיון שם הוא על הנתת רבא שגם רבנן דר' נתן במשנה יודו באדם ודומיו ש"חי נושא את עצמו", ורק בעניין חיה ועוף "דמרברטי נפשייהו" נפלה המחלוקת בין ר' נתן לחכמים. ועל כך מקשה רב אדא בר אבהו (כנראה הוא בן הדור הרביעי, שישב בישיבת רבא; ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 354) מן ה"שיטה" שנמסרה מר' יוחנן, משם יוצא שחכמים דר' נתן חלקו גם בסוס. וכן בהמשך שם מקשה רב אדא בר מתנה לאביי מ"שיטה" זו לגבי רוכב "כפות". אשר להבנת הירושלמי במקבילה לסוגיה זו, עיי' תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 128.

34 הבאנום לעיל בעמ' 107-110 ובהע' 29.

36 כך בכי"מ ובמקבילה שם מכות ח ע"א. ועיי' בדקדוקי סופרים, אות ל.

ישמעאל (=במשנת טהרות א, ב: "הכנפים והנוצה מטמאות ומיטמאות ולא מצטרפות, רבי ישמעאל אומר הנוצה מצטרפת" <sup>37</sup>) אמרו דבר אחד.

ועל כך באים דברי רבא:

דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה הכא אלא לענין טרפה, דליכא מידי דמגן עליה, אבל לענין איפגולי כרבנן סבירא ליה, ועד כאן לא קאמר רבי ישמעאל התם אלא לענין איפגולי, אבל לענין טרפה אגוני לא מגן.

בסברא משלו בא רבא כאן להתקיף, לכאורה, את ה"שיטה" המסורה מר' יוחנן. <sup>38</sup> יוער כאן, כי יש לשים לב לסגנון הדחייה של ה"שיטה" כפי שהוא מנוסח בדברי רבא. הטופס: "דלמא לא היא, עד כאן לא קאמר... אבל... ועד כאן לא קאמר... אבל..." הוא טופס אופייני המופיע בצורה זו, או בוורסיות דומות שיוצגו להלן, בעשרות דוגמאות, אך ורק בתלמוד הבבלי. <sup>39</sup> וכך גם הטופס: "ממאי? דלמא לא היא, <sup>40</sup> עד כאן...". <sup>41</sup> וכן: (עם תוספת "ממאי" או בלעדיה) "דלמא לא היא, עד כאן לא קאמר... אבל וכו' (ו) אי נמי עד כאן לא קאמר... אבל...".

מבדיקת המקורות הרבים שבהם מופיע טופס זה, עלו בידינו כמה מסקנות שנפרטן להלן. המיוחד שבטופס סגנוני זה מן הצד התוכני הוא:

- א. הדחייה נאמרת שלא בלשון ודאות, אלא כמטילה ספק (= "דלמא").
- ב. הדחייה אינה מחמת סתירה שמציגים ל"שיטה" ממקור אחר, אלא מסברות החכמים בלבד. <sup>43</sup>

37 ועיין רש"י שם ותוספות ד"ה הנוצה.

38 לאופי אתקפתא זו ומטרתה נקדיש דיון מיוחד בהמשך דברינו, וכל מה שיוזכר בשלב זה בנוגע ל"דחיית" דברי ה"שיטה" יובהר יותר בדיון שם. על יחסו של רבא לר' יוחנן בשאר תחומין, ונטייתו לקבלם להלכה, ראה: צבי דור, תורת ארץ-ישראל בבבל, תל-אביב, 1971. פרק ראשון, ובעיקר בפרק המשנה "פסיקתו (של רבא) בהלכותיו של ר' יוחנן וכפיפותו להן", עמ' 12-15. רבא פסק בכל מחלוקות ר' יוחנן ורשב"ל כר' יוחנן, פרט ל"הני תלת" — עיין יבמות לו ע"א, וראה דור, שם, עמ' 12-13. אמנם גם הוא ציין שם בהע' 3 כמה מקרים יוצאי דופן הצריכים עיון מיוחד. ועיין תוספות פסחים קטו ע"א, ד"ה אלא, שכתבו: "...טוב להגיה הברייתא, אפילו לחסר, כמו שאנו מגיהים כמה ברייתות מלשכש דברי ר' יוחנן" (תודתי לד"ר פ' היימן שהעירני למקור זה).

39 אין בכך כדי לומר כי לא נמצא צורות סגנוניות אחרות, וכבר הבאנו את דברי ר' אחא בר יעקב בסנהדרין ד ע"א. וכך גם דחיית רבא ל"שיטה" שמציע אביי בסנהדרין סד ע"א. אבל באופן כללי אפשר לומר שאלו מקרים חריגים, ובדרך-כלל שולט בנוגע ל"שיטה" סגנון השאלה של "דלמא" וכו'. בבבלי. עיין להלן בהערה 47 — ובכל המקרים הרבים הנמנים שם, הטופס הקבוע הוא "דלמא" וכו'.

40 מחמת קרבת הצורות נמצא גם חילופי נוסחאות על בסיס צורות אלו. כך, למשל, בגיטין יא ע"ב: "אמר אמיר ואיתימא רב פפא דלמא לא היא עד כאן...", וכך בכ"מ שם, אבל בכ"ז 127 שם: "אמר אמיר ואיתימא רב פפא ממאי דלמא לא היא...".

41 לפעמים בא נוסח זה מקוצר: "ממאי" דילמא עד כאן לא קאמר...". כך, למשל, בשבת קכד ע"א בהסתייגות רבא (ולא רבה. עיין: דק"ס, שבת שם, אות מ; הלבני, מקורות ומסורות, שבת, עמ' שלג הע' 3) מן ה"שיטה" שמציע ר"א בן פדת.

42 כך בכל המקרים המובאים להלן בהערה 47.

43 ועיין בקשר לזה בסגנונו הזהיר של אביי בב"ק סט ע"ב, בבואו להקשות על ה"שיטה" שנמסרה בשם ר' יוחנן באמרו: "אי לא דאמר ר' יוחנן צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחר הו"א צנועין אית להו דר' דוסא ורבי דוסא לית ליה דצנועין", וכן גם רבא שם. אבל סגנון זה יוצא דופן הוא. וראה: י"ש צורי שזק, תולדות דרכי הלמוד בישיבות דרום, גליל, סורא ונהרדעא, א. ירושלים, תרע"ד, עמ' 119.

ג. קבוצת החכמים אשר לה מקושר סגנון דחייה זה של השיטה, היא קבוצת אמוראים מצומצמת (שאנו יכולים לעקוב בנקל אחר הקשרים הפנימיים שביניהם) המונה בעיקר את האמוראים אביי ורבא (וכן רנב"י), בני הדור הרביעי, ותלמידם רב פפא.<sup>44</sup> לאחר מכן היה כנראה סגנון לימודי זה לנחלת בני הישיבה, שכן מוצאים אנו אותו חוזר בסוגיות סתמיות.<sup>45</sup>

ד. הדחייה נאמרת "לצדדין". כלומר, אין מסתפקים בדרך-כלל בעובדה שחכם אחד אינו מודה לחברו ב"שיטה" שהועמדה, אלא מוסיפים גם דחייה לאידך גיסא ("ועד כאן לא קאמר" וכו', או: "אי נמי עד כאן לא קאמר" וכו'), סברה הנונת מקום לחשוב שגם ה"משודך" השני ב"שיטה" המוצעת אינו מודה לעקרון שהוצג<sup>46</sup> ב"שיטה".<sup>47</sup>

44 על רב פפא כממשיכם של אביי ורבא בקשר עם תורת ר' יוחנן, ראה: צבי דור, סיני, נג, עמ' לב הע' 5. למניין המפורט של הסוגיות הללו ראה בהע' 47. כאן המקום להעיר, כי לא נכון יהיה, לדעת, לומר שסגנון זה הוא פרי יצירתם של עורכי התלמוד בתקופה המאוחרת יותר, ששמוהו כפי אביי ורבא ותלמידיהם. וזאת, משום שלא נראה כי עורך שיתאים סגנון זה לדברי האמוראים שלפניו יעשה זאת אך ורק במה שנוגע לשכבה מסוימת של אמוראים שקדמו לו (מן הדור הרביעי ואילך דווקא). ועוד: יש לזכור שאין מדובר כאן רק במינוח טכני חיצוני, אלא בסגנון לימוד מיוחד במינו גם מבחינה תוכנית, ואף הרוצה להניח כי הטורמין הטכני-חיצוני שבו השתמשו בבית המדרש של אביי ורבא שונה היה מזה שמוצג לפנינו בסוגיה, שלדעתו יהיה פרי העריכה המאוחרת, גם הוא יודה שאין זה משנה את העובדה, שאביי רבא ותלמידיהם נקטו שיטת התקפה מיוחדת הרוחה "לצדדין" את הזיהוי ב"שיטות" שהוצגו לפניהם (שהרי אין נראה שהעורכים טרחו להוסיף את ה"לאידך גיסא" בכל מקום שבו היו לפנייהם דברי אמורא רק ל"חד גיסא"). טענתנו מתחזקת גם מן העובדה שלפני אביי ורבא אין אנו מוצאים כנראה סגנון זה (וראה בהע' 47), וזאת כפי הנראה משום שסגנון זה הוא מציירות הדור הרביעי, בבתי המדרש של אביי ורבא (וראה לקמן סוף הע' 47).

46 יש להעיר, כי בסגנון דחייה זה ("דלמא" וכו') בתוספת סברה הדוחה לצדדין ("אי נמי" וכו') נעשה שימוש נרחב, אף קודם לתקופה הסתמאית, ובסוגיות רבות נמצא שימוש בסגנון זה גם כדי לדחות הצעות אחרות ולא רק "שיטות". כגון זו שבביצה לה ע"ב ("ר' זירא בשם רבי אסי ואמרי לה רבי אסי אמר ר' יוחנן") הבאה להשוות שבת ליר"ט לעניין פינוי קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחים ומפני ביטול בית המדרש; וכן גם שם לו ע"א לדחות דברי רב פפא, ע"ש; וכן שם ט ע"ב דחייה סתמאית להצעה שבית שמאי לחומרא ובית הלל לקולא (ואשר לסיפא שם, ראה: א"ש רוזנטל, תרכ"ץ, נח, חוב' ג-ד, עמ' 354-356, בנוגע לגירסאות. תודתי לד"ר י' עץ-חיים שהסב תשומת לבי לכך); וכן ביבמות נד ע"ב: "ודלמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות, אי נמי לאחר מיתת בעלה" וכו'; וכן שם נה ע"א: "ודלמא אין לה בנים... אי נמי" וכו'; וכן גם כבר כפי אביי ביבמות צה ע"ב (כנגד רב יוסף): "וממאי... דלמא... אי נמי" וכו'. ועיין גם גיטין יא ע"ב בדחיית רב פפא לדברי רב חסדא; ושם כ ע"ב בדחיית ר' אחא בר יעקב לדברי ר' חסדא; וכן ב"מ סו ע"ב: "אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא דלמא... אי נמי" וכו'; ושם עז ע"ב: "ודלמא שאני התם דאתו למחדשיה... אי נמי" וכו'; ושם קיז ע"ב דחיית דברי ר' יוחנן "אמאי דלמא עד כאן... אי נמי" וכו'; ומכות ה ע"ב: "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי דלמא... אי נמי" וכו'; וחכמים ב ע"ב: "דילמא שאני התם... אי נמי" וכו'. וכן חולין לט ע"ב כנגד דברי ר' חסדא; וחולין נז ע"ב: "א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי ודלמא... אי נמי" וכו' (ושם בענייני אגדה!); וחולין קי ע"ב: "מתקיף לה רב אשי ואיתימא ר' שמואל מזורקינא ודלמא... אי נמי" וכו'; ובכורות נט ע"א: "ודלמא שאני התם... אי נמי דאחוי" וכו'. ועל דחיית דברי רב יוסף על-ידי אביי בשבת סא ע"א, ראה להלן בעמ' 115-116.

47 כך: שבת עז ע"א (אביי לר' יוסף שהציע כי ר' נתן ור' יוסי ברי יהודה אמרו דבר אחד); שם קכד ע"א (רבא) — ראה לעיל הע' 41 — נגד ר' אלעזר בן פדת); עירובין יג ע"א (רב פפא לחד גיסא ורנב"י לאידך גיסא דוחים שיטה המוצעת ע"י הסתמא דגמ'); שם פז ע"ב (אביי לרבא); שם ק ע"א (דחייה סתמית לרב הונא בריה דר"י. ועיין דק"ס שם אות א); פסחים מח ע"א (רב פפא לחד גיסא ורב שישא לאידך

ד. שימושים מוקשים בדחייה "דלמא — אי נמי"  
ונסיון להסיק מכך על אופי השימוש בטופס זה

בדיקת המקורות שבהם מופיע בבבלי טופס דחייה זה, מגלה כמה מקרים שבהם נראה השימוש בטופס זה זר לכאורה. אמנם, משנעמוד על הכנת אופן השימוש בטופס זה גם במקומות מוקשים אלו, נוכל, לדעתי, גם לעמוד על אופיו של טופס דחייה זה ועל השימוש שנעשה בו בבית המדרש.  
כך, למשל, בשבת סא ע"א:

...ואזדא ר' יוחנן לטעמיה (=שסבר כי יש לנעול של שמאל תחילה) דאמר ר' יוחנן כתפילין כך מנעילין, מה תפילין בשמאל אף מנעילין בשמאל. מיתיבי: "כשהוא נועל נועל של ימין ואחר כך נועל של שמאל"? אמר רב יוסף: השתא דתניא הכי, ואמר ר' יוחנן הכי, דעבר הכי עבר, ודעבר הכי עבר.

ועל כך מתקיפו אביי: 48

דילמא ר' יוחנן הא מתניתא לא הוה שמיע ליה, ואי הוה שמיע ליה — הוה הדר ביה?  
ואי נמי שמיע ליה, ודילמא קסבר: 49 אין הלכה כאותה משנה? 50

כאן הקושי באתקפתא של אביי על רב יוסף גלוי הוא. הרי בסופם של הספקות שמעלה אביי נמצא כי דבריו רק מצדיקים את פסקו של רב יוסף. שכן אם אנו נשארים בספק שמא מתניתא לא הוה שמיע ליה לר' יוחנן, ואי הוה שמיע ליה היה חוזר בו, ומשום כך ינעל קודם של ימין, או שמא אף ששמיע ליה חלק ר' יוחנן על ברייתא זאת להלכה, ואם כן יש לנעול

גיסא נגד רמי בר חמא; ביצה י ע"א (סדרת דחיות סתמיות ל"שיטות" סתמיות); שם כח ע"א (אביי להצעת רב יוסף לפסוק כר' יהושע ששוקלין מנה כנגד מנה. וראה להלן עמ' 116 ואילך); יבמות לו ע"ב (אביי לרבא); כתובות לו ע"ב (רבא — עיין דק"ס השלם שם — כנגד דברי ר' יוחנן); נדרים עג ע"ב (אביי לרבא כך בכ"י — ראה לעיל עמ' 106); סוטה כ ע"ב (רב פפא לחד גיסא ורנב"י לאידך גיסא, כנגד דברי ר' ירמיה); גיטין ז ע"ב (רבא כנגד דברי ר' זירא כנראה, — עי"ש בתוד"ה דלמא); מנחות סג ע"ב — (ראה הע' 57 להלן); חולין נח ע"ב (רבא נגד ר' יוחנן); כריתות טו ע"א (רבא לחד גיסא ורנב"י לאידך גיסא לדחות דברי ר' יוחנן, — כך בכ"מ ובכ"י פירנצה, שלא כבדפוסים).

ובסיכום: בדחיות בסגנון זה ל"שיטה" משתמשים בבבלי: רבא (4), אביי (3), הסתמא דגמרא (3). דחיות לחד גיסא בשחכם אחד משלים דברי חברו לאידך גיסא אנו מוצאים בפי: רנב"י (3), רב פפא (3), רבא (1), רב שישא (1). נראה אפוא, ששיטת דיחוי זו נוצרה בדיונים שבין אביי ורבא על ה"שיטות" בפומבדיתא (וראה: ד"א וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו-יורק, תשי"ג, עמ' 34–35, על אופיו ומיקומו של המפגש בין שני חכמים אלו) והועברה אחר-כך לחמ"ידיהם. אמנם כמה פעמים נמצא סגנון זה בפי אביי כנגד דברי רב יוסף ואולי שם מקורו (עיין שבת סא ע"א, עז ע"א; ביצה כח ע"א) ורק אחר-כך עשה בו אביי שימוש בלימודו עם רבא, שמשלמדו ממנו אימץ לו סגנון זה גם הוא. בירושלמי, לעומת זה, גם אם נמצא דחייה ל"שיטה", הרי ברוב רובם של המקרים זו דחייה רק לחד גיסא, אך עיין פסחים פ"א ה"ח, כב ע"ב.

ובתרומות פ"ח ה"ד, מו ע"ב שם ר' אילא דוחה את ה"שיטה" שהציע ר' יוחנן באמרו: "ר"ש דבכורות ור"י דתרומות לא הדין מודה לדין ולא הדין מודי לדין" וכו'. וכן גם בנזיר פ"ד ה"ו, נג ע"ג.

48

חיבת "אביי" חסרה בכ"מ ובכ"י 108. וראה: הלבני, מקורות ומסורות, שבת, עמ' קעב, הע' 8.

49

כמו בכ"מ. ובדפוסים במקום "ודילמא קסבר" רק "וקסבר", מה שמקשה מעט על ההבנה.

50

מכנה ברייתא זאת משנה. וראה: הלבני, שם, עמ' קעא, הע' 4.

של שמאל תחילה — הרי שוב נמצאנו אומרים כרכ יוסף "דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד"?

משום כך נדחקו בעלי התוספות שם בד"ה דעבד לפרש, כי "דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד" שבפי רב יוסף, פירושו: "דהברייתא לא פליגא אר' יוחנן ולא ר' יוחנן אברייתא", ועל כך בא אב"י לחלוק בטענה כי יותר נראה לומר שר' יוחנן פליג על הברייתא.<sup>51</sup> גם הפתרון שמציע הלבני שם לסמוך על השמטת מלת "אב"י" בכי"מ וכי"ר קשה הוא, שכן (כפי שהוא עצמו העיר שם בהערה 8) קשה להניח השתרבות של הוספה כזאת לתוך גוף הטקסט בלי בסיס כלשהו (וקל יותר, לעומת זה, להניח כי היתה השמטה בכתב-יד אלו).

משום כך נראה יותר, כי על הלומד להפנות דעתו כאן לפתרון מכיוון שונה, ובמקום להניח שיש כאן קושי פרשני שיש לחתור למצוא לו הסבר מתקבל על הדעת, נכון יותר יהיה לקבל טקסט זה כמות שהוא, ולהסיק מכאן כי לעתים הקשו אמוראים על דברי בר-פלוגתם קושיות שאינן מכוונות להוליך למסקנה הלכתית שונה, כי אם להבחנות עיוניות-תיאורטיות בלבד. וכאן, לדוגמה, מאחר שרב יוסף ראה לפניו שני מקורות סותרים הניח דין זה ללא הכרעה, ובכך נתן לגיטימציה הלכתית לשתי הדרכים השונות. לעומת זה, אב"י בדבריו אינו בא לערער פסק הלכה זה של רבו, אלא רק את ההנחה התיאורטית שהיתה מונחת בגוף שיקוליו של רב יוסף כי דברי ר' יוחנן ייחשבו פְּשְׁקוּלִים לדברי הברייתא בספק שהועלה.

אם כן, יש אולי במקור זה כדי לפתוח לנו אשנב למחשבה נוספת על תפקידו של הטופס "דלמא — אי נמי" בבית המדרש הבבלי גם בנוגע לכל שאר המקורות שהצגנו, ולעוררנו לכך שיתכן כי מעיקרו מכוון היה סגנון לימודי זה לא לשם עקירת ה"שיטה" שנמסרה או הוצעה בבית המדרש, אלא מטרתו היתה לימודית-עיונית ומכוון היה רק כדי לגרות את חכמי בית המדרש לעיון מעמיק יותר ביסודות ה"שיטה" שהוצעה.

דוגמה נוספת לשימוש בטופס זה, אשר תובן יפה יותר על-פי הנחתנו הנ"ל, היא בכיצה כח ע"א, שם אומר רב יוסף:

הלכה כרבי יהושע (=המתיר בברייתא המובאת לפני זה לשקול מנה כנגד מנה ביום טוב) הואיל ותנן בבכורות כוותיה,<sup>52</sup> דתנן (בכורות לא ע"א) 'פסולי המוקדשין הנאתן להקדש ושוקלין מנה כנגד מנה בבכור'.

כנגד זה יוצא אב"י:

דלמא לא היא, עד כאן לא קאמר רבי יהושע הכא (=ביו"ט) אלא דליכא בזיון קדשים, אבל התם (=בבכור) דאיכא בזיון קדשים לא (=וא"כ לא יסכים ר' יהושע לשיטת המשנה בבכורות). אי נמי, עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא משום דלא מחזי כעובדין דחול (פי': משנת בכורות, לפ"ז, לפי חכמים דר' יהושע, ורק שם ס"ל להתיר לשקול מנה כנגד מנה משום דלא מחזי כעובדין דחול, "דהתם מכירה היא ואין דרך לשקול בשר הנמכר במנה כנגד מנה" — רש"י), אבל הכא דמחזי כעובדין

51 וכן במיוחס לריטב"א שם, ד"ה אמר רב יוסף. ועיין גם במיוחס לר"ן המפרש אחרת, ובמה שהקשה הלבני שם.

52 יש לשאול: מה בכך ש"תנן בבכורות כוותיה", הרי כאן תנן להיפוך "אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר"? ועיין: ר"ש קלוגר, בגדי יו"ט, לעמבערג, תרנ"א, ד"ה גמ' אמר רב יוסף.

דחול (= "דהא חלוקה היא, וכן דרך כל החולקין" — רש"י) לא (= וא"כ, אפשר שחכמים האוסרים ביו"ט לשקול מנה כנגד מנה יסכימו למשנה בבכורות המתירה בבכור לשקול מנה נגד מנה).

גם כאן אין ברורה התקפתו של אב"י. שכן, מה טוען הוא ברישא של דבריו? אם אכן נקבל את הטיעון שברישא, יצא שגם רבי יהושע, שבבכור אוסר לשקול מנה כנגד מנה, מודה הוא לחכמים כאן ביו"ט כי מותר לשקול מנה כנגד מנה. נמצא אפוא כי הוא בא לאשש את פסק ההלכה של רב יוסף בדבריו! והרי משמעות ה"דלמא" וכו' לכאורה הפוכה היא.

ובכן, גם כאן מסתבר כי עלינו לומר שוב כי ה"דלמא" — אי נמי — מכון היה לאו דווקא להתקין את פסק ההלכה של רב יוסף רבו, אלא בעיקר לעורר את השאלות העיוניות על ההנחות שבהן השתמש רב יוסף בפסק ההלכה שלו, ועיקר האתקפתא אינה כלפי פסק ההלכה, שאותו אולי מקבל אב"י, אלא כלפי ההנחה שמשנת בכורות הנ"ל אולא בשיטת ר' יהושע המתיר לשקול מנה כנגד מנה ביום טוב.

בהתאם לכך יובן גם פסק הגאונים שלא ראו בדברי אב"י דחייה לפסקו של רב יוסף.<sup>53</sup> וכך מעיד ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא בשבלי הלקט השלם, סימן רנד, דף קכד ע"א: "מצאתי לגאון אחד שפסק כרבי יהושע". וכך גם נראית דעת רב יוסף גאון בתשובות גאוני מזרח ומערב שבמהדורת מילר, ברלין, תרמ"ח, סימן פ: "וששאלתם שוקלין מנה כנגד מנה ביו"ט או לא, הרי אמר רב יוסף גאון היכא דאיפשר ליה ולא אתי לאימונעי משמחת יו"ט שוקלים".<sup>54</sup>

וגם רבנו ישעיה<sup>55</sup> פסק כרבי יהושע והסתמך על פסקו של רב יוסף, ובהתייחסו לדחיית אב"י אומר הוא, כמדומה, בדיוק מה שהעלינו אנו קודם:

ואע"ג דאב"י דחה לההיא סיועא נהי דדחיה דלא מצי לאיסתיועי מהתם דאיכא למימר דלא דמי, אבל על מימרא דפסק הלכה כר' יהושע לא פליגי, וכל שכן שדבריו הן כעין דחייה, כאיכא למימר דלא דמי, אבל פשיטא (אולי צ"ל: פשטא) דמילתא משמע דכי היכי דשרי בבכור שרי נמי ביו"ט ואדחיי לא סמכינן.

כלומר, רבנו ישעיה גם הוא מבין כי דחיית אב"י היא עיונית ביסודה, ויש בה רק תביעה להעמיק ולחקור אחר היסודות המונחים בתשתית הפסיקה של רבו, שלעניין מעשה גם הוא מקבלה, וכמ"ש קודם.<sup>56</sup>

53 וראה: י' דינרי, "ליחסם של הגאונים והראשונים אל בעיית ה'שינויא' בתלמוד", בר-אילן, יב (תשל"ד), עמ' 108–117. להבנה זו שאני מציע כאן ולמאמר זה בפרט העירני ד"ר משה וייס ולו תודתי. וראה: ר"מ מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 124. בני בכל נוהגים לשקול בשר במועד ובני א"י לא. והבדלים אלה יש להם מקור בחילוקים שבין התלמודים, ועל כך מעיד מרגליות: "ואף שאב"י דחה את פסקו של רב יוסף נשאר המנהג הבבלי כן גם אח"כ". ולפי דברינו אין צריך לזה, שכן אב"י לא בא כלל לדחות את פסקו של רב יוסף ומשום כך נהגו בבבל כרב יוסף, ושללא כבני א"י.

54 ההסתייגות המסרימת שמביע רב יוסף גאון בפסקו זה מן ההיתר נובעת, כנראה, מן העובדה שדברי אב"י נאמרו בלשון "דלמא", וכמו מסופק הוא אם יש כאן ערעור על דברי רב יוסף אם לאו. אמנם אלו שפסקו להתיר שקילה זאת בלא פקפוק, לא ראו כלל בדברי אב"י אף שמץ של ערעור כלפי דברי רב יוסף. אלא אך ורק הצבת שאלות עיוניות בעלמא.

55 מובא שם בשבלי הלקט השלם.

56 וראה נספח ג.

## סיכום

פתחנו את הדיון בחלוקה שהצענו בין ה"שיטה" הפרשנית לסדרנית. הצענו לראות ב"שיטה" הסדרנית יצירה שיסודה מבית מדרשו של ר' יוחנן בארץ ישראל. עקבנו אחר פריחתו המחודשת של סגנון לימוד זה בישיבות בבל בדור אביי ורבא ותלמידיהם. סקרנו את היחס שנתקלו בהן ה"שיטות" הללו, והבחנו בין היחס הביקורתי שבו נתקלו לעתים בדור תלמידי ר' יוחנן, לבין ראייתן כמימרות בעלות תוקף מחייב בדורות המאוחרים יותר בארץ ישראל.

כמו כן עסקנו בבירור היחס אליהן בבתי המדרש הבבליים, שהחלו, כאמור, לעסוק ב"שיטות" הארץ-ישראלית הללו, ביצירת "שיטות" משלהם, ובדיון העיוני המברר שסביבם, בעיקר בדור הרביעי בבבל.

עמדנו בדברינו על גורמים שונים שיכלו לשמש סיבה ליצירת סגנון לימוד זה. כן התעכבנו על הנסיון להבין את אופי טופס השאלה החוזרת כאתקפתא בבבלי כנגד ה"שיטות" המוצעות: "דלמא — אי נמי", המיוחד לאביי, רבא ותלמידיהם, והעלינו כי מגמתו היתה עיונית גרידא, בדיוק כפי שעצם הצעת ה"שיטה" בבית המדרש בבבל היתה, כפי הנראה, מהלך עיוני-יאורטי של זיהוי צדדי עניין שווים בדעות החכמים המוצעות, ותו לא.<sup>57</sup>

## נספח א

(ראה הערה 4 בפנים)

כבר במשנה אנו מוצאים זיהויים או מעין זיהויים פרשניים, כגון זה הנוגע למחלוקת בכלאים ב, ו: "הרוצה לעשות שדהו משר משר מכל מין, ב"ש אומרים שלשה תלמים של פתיח, וב"ה אומרים מלא העול השרוני", ועל כך נוספת הערה במשנה: "וקרובין דברי אלו להיות כדברי אלו". כאן אין אמנם "שיטה" כמובן המקובל של זיהוי עמדת חכם אחד כעמדתו של חכם שני, אלא קירוב עמדות בלבד. (וכנוסח דוגמה זו גם הנוסח במשנת שביעית א, א). ביסוד הדבר נוכל לראות, כי מן המשנה ניכר היטב שהתנאים אכן עסקו בהשוואה בין שיטות חכמים שונות בנסיון לעמוד על הדמיון והשוני שביניהם, והדוגמאות לכך רבות. למשל, במשנת זבחים ט, א: "אין בין דברי ר'ג לדברי ר' יהושע אלא הדם והנסכים"; תמורה ג, ד: "מה בין דברי ר'א לדברי חכמים" וכו'; כלים טו, א: "אין בין דברי ר'מ לדברי ר'י אלא עריבת בעה"ב" וכו'. אך עדיין אין לראות בדוגמאות מעין אלו את ה"שיטה" המקובלת, כמובן של ציון לזהות גמורה בין עמדות חכמים שונים, שנמצאה רווחת מאוחר יותר בספרות האמוראית.

57 סוגיה מעניינת, המעלה קשיים על מסקנתנו זו, מצויה בבבלי מנחות סד ע"א. רבה מציע "שיטה": "ד' ישמעאל ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד" וכו', והסוגיה מקשה על הצעה זו: "ממאי, דלמא עד כאן לא קאמר... אי נמי עד כאן לא קאמר" וכו'. מחמת קושיה זו לכאורה חוזר בו רבה: "אלא אמר רבה ר' ישמעאל ור' חנינא סגן הכהנים אמרו דבר אחד" וכו'. ושוב מקשים על נוסח מתוקן זה: "ממאי, דלמא... אי נמי" וכו', ומציעים: "אלא אמר רב אשי רבי ישמעאל ורבי יוסי אמרו דבר אחד" וכו'. ושוב מקשים: "ממאי דלמא... אי נמי" וכו'. אך שם אפשר בהחלט ששאלה זו לא נשאלה במקור לפני רבה, והעורך שרצה לקשור בין שתי המימרות, זו של רבה וזו של רב אשי, עשה כן בדרך של קושיות חוזרות על-פי הטופס הקבוע "דלמא — אי נמי" וכו'.



דוגמה ברורה יותר לזיהוי פרשני בספרות התנאית נוכל למצוא בברייתא המובאת בבבלי שבת יח ע"ב: "ת"ר ב"ש אומרים לא ימכור אדם חפצו לנכרי ולא ישאלנו ולא ילנו ולא יתן לו במתנה אלא כדי שיגיע לביתו, וב"ה אומרים כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה. רבי עקיבא אומר כדי שיצא מפתח ביתו".

בשלב זה משמע מדברי הברייתא, כי ר"ע נוקט עצמאית שאינה מתאימה לא לדעת ב"ה ולא לדעת ב"ש, ומשום כך מוסיפה הברייתא: "א"ר יוסי בר' יהודה (בר"ח: "ר' יוסי", וראה הירושלמי כפשוטו, עמ' 55) הן הן דברי רבי עקיבא הן הן דברי בית הלל (בכ"מ רק "אמר ר' יוסי בר' יהודה הן הן דברי ב"ה", והכוונה שווה), לא בא רבי עקיבא אלא לפרש דברי ב"ה" (לבירור הנוסח עיין עוד בגירסת הראב"ה ריש סימן קצח, אפסטיכר עמ' 285, תוספתא כפשוטה לשבת עמ' 21). ברור כי מטרת דברי ר' יוסי (או ר' יוסי בר' יהודה) היא לפרש את דברי ר"ע באופן שלא נתקשה כיצד אינו עומד בשיטת אף אחד מאלו שקדמוהו, לא ב"ה ולא ב"ש (הלבני, מקורות ומסורות, שבת, עמ' נב-נג, מפרש דברי ה"ה הן הן "כשיטה סדרנית" על פי גירסת הראב"ה הנ"ל, אבל קשה לתמוך בגירסה זאת המופיעה רק אצל ראשונים מעטים. וראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 286, הקובע כי ר"ע בא להכריע במחלוקת זו כבית הלל).

דוגמאות לזיהויים פרשניים מעין אלו אכן אינן נדירות בספרות התנאית, עיין גם תוספתא שקלים פ"ב ה"י ונדרים פ"ו ה"ג-ה"ד ובמקבילות (באשר לדוגמאות אלו עיין גם בתוספתא כפשוטה לשקלים עמ' 686-687, ולנדרים עמ' 401-402). אך השאלה המעניינת יותר מבחינתנו היא: האם נמצאת בספרות התנאית גם דוגמה ל"שיטה" סדרנית?

בבבלי כתובות ס ע"ב מובאת ברייתא: "ת"ר מינקת שמת בעלה בתוך עשרים וארבעה חדש הרי זה לא תתארס ולא תינשא עד עשרים וארבעה חדש, דברי רבי מאיר. ור' יהודה מתיר בשמונה עשר חדש. אמר רבי נתן בר' יוסף (במקבילה בירושלמי סוטה פ"ד ה"ג, יט ע"ג: "יונתן בן יוסי"). וכן בתוספתא נדה פ"ב ה"ב. וכן מצטטים הגאונים, עיין תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם שבהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, למסכת כתובות, ח"ב, עמ' מז, הע' 4) הן הן דברי בית שמאי הן הן דברי בית הלל, שבית שמאי אומרים עשרים וארבעה חדש, ובית הלל אומרים שמונה עשר חדש. אמר רבן שמעון בן גמליאל אני אכריע" וכו'.

מן הנוסח בברייתא שבבבלי עולה, כי ר' יוסי (יונתן בן יוסף שהיה מתלמידי ר"ע (עיין: ירושלמי מעשרות פ"ב ה"ה, טז ע"ב; תולדות תנאים ואמוראים, ב, עמ' 697 על כך) מוסר כאן "שיטה" סדרנית המזהה את דברי ר"מ עם דברי ב"ש, ואת דברי ר"י עם דברי ב"ה. אבל בנוסח המקבילה בתוספתא נדה הנ"ל: "מינקת שמת בעלה... דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר שמונה עשר חדש. ר' יונתן בן יוסף אומר: בית שמאי אומרים עשרים וארבעה חדש ובית הלל אומרים שמונה עשר חדש" וכו'. בנוסח זה כבר אנו מרגישים שאין כל הכרח לפרש כי ר' יונתן בן יוסף בא להציג "שיטה" סדרנית, שכן אפשר שבעל הברייתא מציע בעמדת ר' יונתן בן יוסף נוסח תחליפי לנוסח הברייתא שהיה בידו: "מינקת שמת בעלה... שמונה עשר חדש", ובא לומר כי החולקים בברייתא זו (לפי המסורת שבפי ר' יונתן בן יוסף) הם ב"ש וב"ה. ובדומה לכך בברייתא בירושלמי הנ"ל, ואין הכרח בפירוש הפני משה המעתיקו לשם מהבנת הבבלי. וכדברינו כן מסתבר, לדעתי, מכיוון שרחוק יהיה להניח כי דברי ר"י בן יוסף בברייתא מתייחסים לדברי ר"מ ור' יהודה, בני דורו, כשכבה קודמת. גם במועד קטן כ ע"א אנו מוצאים ברייתא המלמדת לכאורה על "שיטה" סדרנית: "ת"ר קיים כפיית המטה שלשה ימים קודם הרגל — אינו צריך לכפותה אחר הרגל, דברי רבי

אליעזר. וחכמים אומרים: אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת. אמר רבי אלעזר ברבי שמעון: הן הן דברי בית שמאי, הן הן דברי בית הלל, שבית שמאי אומרים שלשה ימים, ובית הלל אומרים אפילו יום אחד". אף כאן מפורשת המגמה הסדרנית ב"שיטה" שמציע רבא"ש, אלא שכפי שלמדנו להטיל חשד בנוסח הדומה לזה שבברייתא הנ"ל בבבלי כתובות ס"ע"ב ולהעמידו כספק נוסח "משופץ" (על-פי הבנת המוסרים או המקבלים ברייתא זו בבבלי), יהיה גם כאן נכון לענ"ד להישאר בספק מסוים, שיסודו בשאלה אם אין מקורו של נוסח קבוע זה שבבבלי "הן... הן" בהוספה מאוחרת יותר שניתנה לברייתות, שבמקורן לא היו מכוונות אלא לצרף מסורות חלוקות לגבי שמות התנאים הנמסרים בברייתא. ועיין גם בברייתא בערכין כג ע"א בדברי ר' שמעון בן אלעזר: "הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה", ואילו מן המקבילות בירושלמי תרומות פ"ה ה"ד, מב ע"א ונוזר פ"ה ה"ד, נד ע"א מוכח שלא הכירו את דברי רשב"א. וכך לגבי דברי ר' נתן שבברייתא בנדרים סט ע"א (וכן שם עא ע"א, אך שם ברור הצורך הפרשני).

## נספח ב

(ראה הערה 16 בפנים)

לדברים הללו יש משקל חשוב בהכרעת מחלוקת שהתעוררה בין חוקרים אחרונים בשאלת מקורות השפעתו של רבא. ר"א גולדברג בתרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 340 בהע' 4 כתב: "טעות היא לדעתי לקבוע שרבא הולך אחרי ר' יוחנן ר' בית מדרשו. המסורת של ארץ ישראל חזקה אצלו, אבל בעיקר בצורה שהגיעה מסורת זו לבבל דרך רב. רבא... מעדיף את מסורת סורא על פני מסורת פומבדיתא... לימודו של רבא הוא לימוד סורא שהרי רבו וחונתו רב חסדא ישב על כסא רב ורב הונא בסורא, גם רבו האחר במחוז, רב נחמן, רכש את לימודה של סורא. ואם אמנם מביא רבא את דעת ר' יוחנן לעתים קרובות, הרי הוא מביאו כמי שמייצג את שיטת ארץ-ישראל, אבל אין הוא נמנע גם מלחלוק על שיטתו כשהמסורת הארץ-ישראלית שנתקבלה בסורא היא אחרת".

וכבר כאן נוכל להעיר, כי לפחות כפי שעולה מתוצאות חקירתנו בעניין ה"שיטה", הרי שלא צדקו דברי גולדברג, שכן אין רבא (או רבה) אם נקדימו כמקבל עיקרי ראשון מתורת א"י, מקבל את הסגנון הלימודי הזה כפי שראינו, מרב, אלא, כפי הנראה, ישירות מא"י, מן הנחותי שהעבירו ביתר שאת בתקופה זאת מתורת א"י לבבל. וראה מ"ש ר"ז פרנקל במבוא הירושלמי בעמ' מד, ב בעניין זה, שלדעתו הגיעו מאמרי חכמי א"י לבבל מן הזמן שעולא, רב דימי ורבין באו לא"י, ורב דימי ורבין היו בזמן גאלוס, וירדו לבבל מפני השמד בתקופת אבבי ורבא. (וראה: מ"ד וידילוביץ, בספריו: ישיבת פומבדיתא, ת"א, תרצ"ה, עמ' 36–37; מחוזא, ירושלים, תש"ז, עמ' 80–81. וראה: צבי דור, המקורות הא"י בבית מדרשו של רבא, סיני, נג (תשכ"ג), עמ' לב, הע' 3, 4).

כנגד ר"א גולדברג יצא צבי דור ובהערה קצרה שנדפסה בתרביץ, לד (תשכ"ה) בעמ' 98, רמז למאמריו שנדפסו בסיני (נב, עמ' קכה–קמד; נג, עמ' לא–מט) וכתב: "במאמרי אלה הוכחתי מתוך עשרות דוגמאות את זיקתו היתירה של רבה למשנתו ההילכתית של ר' יוחנן, ושהיא משוקעת בהרבה מקרים בזו של רבא ללא כל קשר וזיקה לרב".

אשר למחלוקת זו, נדמה שאין ספק רב כי הממצאים שהעלינו תומכים בהחלט בדעתו של דור, ומתייצבים כנגד ההשערה שהעלה גולדברג. אולם כאן יש מקום להעיר, כי דור

עסק בעיקר בחשיפת הקשר שבין תורת ר' יוחנן לעמדותיו של רבא מצד הפן ההלכתי-פסיקתי (כך במאמרו הנ"ל, וכך בספרו, שנערך לאחר פטירתו, תורת א"י בבבל, ת"א, 1971). ובכך, דווקא סבורני, שיש בהחלט לשים לב לדבריו של גולדברג כי לעתים קרובות אנו מוצאים את רבא פורץ מסורות א"י בשם ר' יוחנן. אך על אופיין של פירוכות-לכאורה אלו ראה בגוף דברינו כמה שנוגע ליחס ל"שיטה".

ואולם, יש בדברינו כאן גם כדי להוסיף פן חשוב לא פחות, המקשר את תורת רבא עם תורת א"י, והוא זה הנוגע לסגנון הלימוד. שכן ניכר כי סגנון הלימוד הא"י המיוחד הזה, היוצר "שיטות", נקלט אצלו היטב, והוא מאמצו והופכו לחלק חשוב מן העיסוק העיוני בישיבה. כך בבית המדרש שלו, וכך גם אצל תלמידיו, שאף אם אינם מרבים להציע "שיטות" חדשות משלהם כפי שעשה רבא עצמו, הרי נמצאם ג"כ עסוקים לעתים קרובות בדיונים על-אודות "שיטות" שנמסרו להם. וראה גם: Peter Hayman, "Development and Change in the Teachings of Rabby Yohanan Ben Nafha", Ph. D. thesis, Yeshiva University, New York, 1990. ושם בעמ' 441 הוא מגיע מאופנים אחרים למסקנות דומות לאלו שהגענו כאן: "מבדיקת היתור משלושים סוגיות 'איתביה' בין ר' יוחנן ורשב"ל עולה, שבכמעט חצי הסוגיות ניתן להכריע על הקשר לבית המדרש של רבא מתוך התייחסות ישירה שלו ושל תלמידיו לתורת ר"י ורשב"ל". וכן שם בעמ' 446: "מכל האמור יוצא, ששכבת הכניסה העיקרית של סוגיות 'איתביה' בין ר' יוחנן ורשב"ל היתה דורם של רבא ותלמידיו. הגרעין הא"י הגיע לכבל כולל מחלוקת וקושיה או קושיה ותירוץ, נוסח והורחב בבבל בדור הרביעי והחמישי".

עניין נוסף העולה מן הממצאים שהעלינו ונוגע לדברי החוקרים הנ"ל, הוא באשר ליחס שבין תורת אב"י לתורתו של ר' יוחנן. בשאלה זו התלבט כבר צבי דור, ומסקנותיו נטו לראות ברבא את הכלי הראשי המקבל ומשפיע בבבל מתורת ר' יוחנן, ובאב"י רק כלי שני. כך עולה מהערתו במאמרו הנ"ל בסיני, נג, עמ' מט בהע' 64, שבה הוא קובע: "מתגלית בתלמוד זיקה זו להלכה הא"י אצל רבא יותר מאשר אצל אב"י ואצל אמוראים אחרים". ובהמשך הוא מוסיף: "ואף אנו אומרים, גילוי זיקה זו על כל צדדיה וצורותיה אצל רבא, לא על עצמו בלבד בא ללמד, אלא על כל הדור כולו", והוא מוסיף במאמר מוסגר: "אם כי לא במידה שוה לגבי כולם. כי לא הרי אב"י באותו דור כהרי אמוראים אחרים באותו דור". ובכן, בנקודה זו נדמה שמסקנותינו, בעניין ה"שיטה" על כל פנים, מגלות דווקא קשר הדוק מאוד בין סגנון לימוד זה, אשר נוצר בישיבת ר' יוחנן, לבין אב"י המאמצו גם הוא, ואף יותר מאשר רבא, בין שהוא עצמו יוצר "שיטות" משלו, ובין שהוא עוסק בבית המדרש בפירוכות של "שיטות" אחרות שמצאו מקומן בין כותלי בית המדרש.

כדי להראות מה רבה היתה השפעתו של סגנון זה על אב"י, אוסיף כאן תוצאות בדיקה מספרית נוספת שערכתי בקשר למקורות הנוגעים למטבע ("פלוני ופלוני ופלוני") כולו סבירא להו" שבתלמוד הבבלי (הסוגיות הסתמיות המשתמשות בסגנון זה אינן נמנות כאן). ובכן, בבדיקה זו בולטת ביותר השפעתו הדומיננטית של אב"י בהכנסת ה"שיטה" כנושא לעיון יצירתי בבית המדרש הבבלי. שכן בתריסר מקורות בש"ס אחראי אב"י למטבע לשון זה. שני מקורות אחרים נמסרים בשם ר' יוחנן, ומקור אחד נוסף הוא הנמסר בסוטה ל ע"א, ועליו כבר הערנו כי קיים ספק מסוים למי נוכל לייחסו.

ואגב כך: מטבע זה "כולהו סבירא להו" קרוב ל"שלושתן אמרו דבר אחד" שכירושלמי, אלא שהוא משמש לעתים גם ליצירת "שיטה" רבת-משתתפים של ארבעה ויותר, מה שלא נמצא בירושלמי כלל (אף שנמסרו בבבלי שיטות מעין אלו בשם ר' יוחנן! עיין למשל

יבמות נא ע"ב וסנהדרין ד ע"א). ונראה שתהליך זה של הרחבת ה"שיטה" לקבוצות גדולות יותר, פרי בית המדרש של אב"י הוא.  
 אך מעניין לציין, כי השימוש בביטוי "פלוני בשיטת פלוני" (המצוי בבבלי) אינו נמסר במימרות אב"י אפילו פעם אחת. אך גם ב"שיטות" שנמסרו בבבלי על-ידי השימוש בביטוי זה, בולט שוב מקומו של ר' יוחנן והשמועות הא"י בכלל: רב דימי ("כי אתא") (1), ר' זירא (1), ר' יוחנן (4), מנחם יודפאה [ר' יוחנן מוסר בשמו, וראה הע' 12 בפנים] (1), ר' נחמן בר יצחק (1), רבא (2), רבה (1), ריש לקיש (1).

### נספח ג

(ראה הערה 56 בפנים)

אמנם לא כך הבינו הרי"ף והרא"ש שם שפסקו כי אין שוקלין מנה נגד מנה, וכך נפסק בטשור"ע או"ח תק, ב. נראה עוד כי לשאלה הזאת שהצבנו כאן יש נפקא מינה נוספת, שכן אם כדברינו, אין כוונת ה"דלמא" — אי נמי" לערער את פסק ההלכה או ה"שיטה" שכלפיה מכוונים הדברים, אלא רק לעורר להבנה מחודשת של יסודותיה, הרי אין מקום לומר כי דברי ה"שיטה" נדחו ע"י ה"דלמא" — אי נמי" כפי שרצה לומר רב נסים בספר המפתח י ע"ב [ומשום כך הבין כי הכלל "אין הלכה כשיטה" חל רק כשלא נדחו דברי ה"שיטה" ע"י ה"דלמא" — אי נמי". ואכן, לא כך סבר הרשב"א בתורת הארוך בית ב שער ג, ע"ש, ובמה שביירר הר"ר מרגליות (לעיל, הע' 7) בעמ' מו–מח בהע' 15, וכן ביד מלאכי כלל נט]. ואמנם יש מהראשונים שהבינו (כדרך הרי"ף והרא"ש) כי הטופס "דלמא" — אי נמי" הוא דחייה גמורה, עד כדי כך שהציקה להם הלשון "דלמא" שלא נראתה להם די מוחלטת, ומשום כך פירשו בתוס' למשל כי הלשון דלמא "לישנא קלילא הוא" (חגיגה יח ע"ב, ד"ה כאן באכילה), וכך בר"ר לגיטין כ ע"א (וילנא ט ע"ב) ד"ה וגרסי' תו בגמ' אמר רב חסדא: "ואע"ג דבלשון דילמא קאמרינן קושטא דמילתא הכי הוי, ומשום כבודו הוא דאמר לה הכי".

אמנם לאותה מגמה שניכרת בהבנת הרי"ף והרא"ש, הוואה בטופס "דלמא" — אי נמי" דחייה גמורה, התפרש בוודאי מהלך זה כ"פיחות" מסוים שחל בערכה של ה"שיטה" המסורה בדור אב"י ורבא, ולפי זה נקל להבין כיצד נלמד בתקופת הגאונים מתוך הערה אגבית של רב כהנא לרב זביד מנהרדעא בב"מ סט ע"א שלב נוסף ביחס ל"שיטה". הדיון שם נסב על דברי רב נחמן "הלכה כרבי יהודה והלכה כר' יוסף בר' יהודה והלכה כרשב"ג". ומתוך הקושי שהתקשו בזה בא רב כהנא להסביר כי "לאו הלכתא איתמר אלא שיטה איתמר". כלומר, אין דברי רב נחמן אלו באים לקבוע הלכה, אלא לצרף לשיטה אחת ג' דעות חכמים אלו. ברם, פירוש הדבר הוא, שאף שנאמר בדברי רב נחמן במפורש כי הלכה כשלושת החכמים הללו, בא רב כהנא להסביר כי באמת לא פסק רב נחמן כמותם, אלא רק צירפם ל"שיטה" אחת. (ופירוש הביטוי "הלכה" בדבריו של רב נחמן, לפי רב כהנא, יהיה כזה שבא רק לומר ש"הלכה של זה תלויה בהלכה של זה, דכולהו אזלי בחד שיטתא" — ריטב"א החדשים שם). ומכאן לא רחוקה היתה הדרך גם למסקנה שהסיקו הגאונים, כך רב האי גאון בספר המקח והממכר שער כ (וין, תק"ס, דף מח ע"א): "ותדע דבכל מקום שאתה מוצא בגמרא ר' פלוני ור' פלוני אמרו דבר אחד זהו שיטה ואין הלכה כמותן", וכן שם בשער כט (סב ע"ב). וראה: צבי גרונר, "רב האי גאון ודרכו בהלכה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשל"ד, עמ' 70–71. וכבר הגאון רב נטרונאי השתמש

בכלל זה; עיין: תשובות גאונים קדמונים, ברלין, תר"ח, סימן מה. וראה עוד: ר"ש אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשכ"ז, עמ' רלב, בעניין נוסחאות סתו"א, ובדברי הראשונים בעניין זה, וכן אצל ר"ר מרגליות, שם, עמ' מד-נא. (יש להעיר על דברינו כאן, כי אין בדברי הגאונים אסמכתא מפורשת לכך שהמקור התלמודי לכלל ש"אין הלכה כשיטה" הוא בדברי רב כהנא הנ"ל, ואין זאת אלא השערה מסתברת לדעתי, וראה ערוך השלם, ח, עמ' 61, ומ"ש ר"ר מרגליות שם בעמ' מו הע' 3).

מדברינו אלה נובעת כמובן המסקנה, כי בדורות ראשונים לא הובנה כלל ה"שיטה" כצירוף שיטות חכמים בעלי עמדה דחוייה, ולכך יש להוסיף כמה מקורות המחזקים מסקנה זו. בבבלי יבמות מה ע"א אנו מוצאים ויכוח עקרוני בשאלה, אם מניית כמה חכמים חשובים כתומכים בעמדה מסוימת יש לה משקל בקביעת ההלכה. ומסופר על אותה שבויה שהתעברה מנכרי, שבעניינה פסק ר' אמי כי הוולד ממזר כיוון שרבי יוחנן ורבי אלעזר ורבי חנינא פסקו כך. ברם רב יוסף מתנגד לטיעון זה, ושואל: "רבואתא למחשב גברי", והוא מונה חכמים חשובים אחרים שפסקו כי הוולד אינו ממזר, ולדעתו אין מניית חכמים התומכים בדעה מסוימת בעלת משקל כלל לעניין פסק ההלכה, ובמקרה דנן יש לפסוק הלכה כדעת רבי (שהלכה כמותו). וכך גם רנב"ב בב"ב לו ע"ב כנגד דעת רב נחמן בר רב חסדא (בכ"מ "רב חסדא", ראה דק"ס שם אות ק). מסוגיות אלו נלמד כי היו שצירפו חכמים חשובים ל"שיטה" כדי לפסוק כמותם להלכה, וכנגדם יצאו רב יוסף ורנב"ב. (ועכ"פ, גם לדעתם אין ב"שיטות" אלו כדי לומר להיפך, כי הדעות שנצטרפו ל"שיטה" דחויות מהלכה, כפי שהובן אח"כ בזמן הגאונים). והשווה גם לביצה כז ע"א, שרב יוסף עצמו אומר כי אין לדחות דעה מסוימת מכיוון "דתליא באשלי רברבי", ועיין גם ב"ב לא ע"ב וע"ז ע"ב (תורת לידידי ר"ש וזנר שהעמידני על מקצת מן המקורות שהוערו בנספח זה).

## קובץ שטרות מאליסאנה — נוסחאות ומקורותיהן

יוסף ריבלין

### א. מבוא

בין דפי גניזת קהיר מצוי קובץ של שטרות.<sup>1</sup> השטרות נכתבו בתחילת המאה האחת-עשרה,<sup>2</sup> באליסאנו (אליסאנה).<sup>3</sup>

מקומו של הקובץ בין ספרי השטרות אוצר השטרות היהודי מכיר שלושה ספרי שטרות קדומים. ספר השטרות הקדום ביותר הידוע לנו, הוא ספרו של רב סעדיה גאון. ספר זה לא הגיע אלינו בשלמות. רס"ג חיבור חמישים וארבעה שטרות, בנוסף לשטרי ציבור, אך רק כשני שלישים מהם הגיעו אלינו.<sup>4</sup>

- \* מאמר זה הוא חלק ממבוא כללי של ספר שעוסק אני בהכנתו לדפוס. הספר דן בנוסחאותיו של קובץ השטרות מאליסאנה, ומצויה בו מהדורה של כל שטרי הקובץ בצירוף מבואות והערות. תודתי העמוקה לפרופ' מרדכי עקיבא פרידמן שהואיל לקרוא את המאמר ולהעיר לי הערות חשובות ומועילות. Bodl. MS. Heb. f. 27 fol. 10v-25v. תודתי לפרופ' מ"ע פרידמן שהעמיד לרשותי את תצלומי השטרות. תודתי להנהלת ספריית הבודליאנה שבאוקספורד, שהתירה לי לפרסם את התעודות. הקובץ אוחזר על-ידי ש' אסף, ש"ד גויטיץ ומ"ע פרידמן. אסף ופרידמן אף פרסמו שטרות מתוכו. ראה: S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Los Angeles and London, II, 1978, p. 427, n. 32; M.A. Friedman, "Divorce upon the Wife's Demand", *The Jewish Law Annual*, IV (1981), p. 124 (להלן: פרידמן, "גירושין"). וראה: מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 288 ובהע' 1. פרידמן, "גירושין", שם, פרסם שטר שילוחתא; ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים, תש"ו, עמ' 100-114, פרסם חלקים מארבעה שטרות שבקובץ. אצל "ריבלין, צוואות וענייני ירושה בהלכה היהודית על-פי תעודות מהגניזה הקהירית", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ו, עמ' 206-215. פרסמו שלושה שטרות מהקובץ.
- 2 התאריך מצוי בשלושה שטרות: 1. בשטר פשרה — "שנה שמונים ואחת" (דף 14 א), כלומר דחשפ"א לבריא; 2. בגט — "שנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושמנים ואחת לבריא את עולם" (דף 14 ב), ראה להלן בנספח, תעודה א; 3. שטר מכירת חמור — "שנת שמונים וחמש". כלומר, תאריכי השטרות הם בין השנים 1020-1025 לסה"נ. על משמעות פיזור הזמנים, ראה להלן ליד הערה 11.
- 3 השם "אליסאנו" (=אליסאנה), מצוי במספר גדול של שטרות: ארישות כרם (10 ב), חלופה (12 א), חלוקה (12 א), משכונה (12 ב), מכירה (17 א), הפוחיקי (23 א), שכירות (25 ב).
- 4 רב סעדיה גאון חי בין השנים 882-942 לסה"נ; נתמנה לגאון סורא בשנת 928. על שטרי ספר השטרות שלו, ראה עכשיו: מ' בן-ששון, "שרידים מספר העדות והשטרות לרב סעדיה גאון", שנתן המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 135-278 (להלן: "סה"ש רס"ג"). וראה שם, עמ' 142-144, על פרסומים קודמים של שטרי הספר. על מספר השטרות ראה שם, עמ' 144, 151, 160.

כעבור מאה שנה לערך, חובר ספר שטרות בידי רב האיי בן רב שרירא גאון.<sup>5</sup> ספר השטרות השלישי חובר כמאה שנה לאחר רה"ג בידי הרב יהודה הנשיא בן ברזילי מברצלונה.<sup>6</sup> המשותף לשלושת הספרים האלה הוא, שבצד נוסח השטר מורים החכמים הללו את דיני השטר.<sup>7</sup> קובץ השטרות שלפנינו נופל באיכותו מספרי השטרות הללו בשני עניינים: א. נוסחאות השטר שבו הן בלא הוראות ודינים; ב. הקובץ שלפנינו הוא אנונימי. אבל מאידך גיסא, נוסחאותיו העבריות, שתורגמו מארמית, נוטלות את הבכורה מספרו של רי"ב, ועושות את הקובץ שלפנינו לספר השטרות השלם הראשון, שנוסחאותיו בעברית.<sup>8</sup> יש לזכור, שבצד ספרי השטרות מצויים גם טופסי שטרות בתוך שאלות ותשובות הגאונים.<sup>9</sup> כן העשיר אותנו מחקר הגניזה באוסף גדול מאוד של שטרות, מהם קדומים ביותר.<sup>10</sup>

### תיאור הקובץ

בקובץ השטרות שלפנינו יש שלושים ואחד עמודים, ובהם ארבעים ושלושה טופסי שטרות. השמטת פרטי התורף מחזקת את ההשערה שסופר בית-הדין העתיק נוסחאות מתוך שטרות "אמיתיים", שראה בבית-הדין, וכך יצר את הקובץ שלפנינו.<sup>11</sup> סופר בית-

- 5 רב האיי גאון חי בין השנים 939–1038 לסה"ג; נתמנה לגאון בפומבדיתא בשנת 998. שטרותיו פורסמו אצל: ש' אסף, "ספר השטרות לרב האיי גאון", מוסף לתרביץ, א, ספר ג, ירושלים, תר"ץ. על ייחוסו לרב האיי בן רב שרירא, ראה שם, עמ' 7–8. קטעים מספר השטרות של רה"ג פורסמו על-ידי הרכבי, וורטהיימר, פוכס וגניצבורג, אך כולם מצויים במהדורת אסף, ראה שם, עמ' 11. השינויים בין כתבי-היד הם קטנים, ואינם מצביעים על שיטות שונות באפיון הנוסחאות. ראה עכשיו: צ' גרונר, "מספרי הלכה של גאונים", עלי ספר, טו (תשמ"ח–תשמ"ט), עמ' 31–36, ושם קטעים נוספים מספר השטרות לרה"ג. גם השינויים והתוספות שבהם אינם מצביעים על שיטה שונה.
- 6 ספר השטרות להרב הנשיא יהודה בר' בחילי מברצלונה, מהדורת שז"ח האלברשטאם, ירושלים, תשכ"ו (להלן: ספר השטרות לרי"ב). הספר חובר בשנת 1113.
- 7 נראה שרי"ב הקפיד על נתינת ההוראות קודם לשטר או אחריו, כך שנוסח השטר מופיע בשלמותו, ואילו אצל רס"ג ורה"ג ההוראות משולבות בתוך הנוסחאות. כן בולטת המגמה של רי"ב להביא מגוון של נוסחאות ורקען תוך ליכתן ודין במחלוקת. קיימים גם הבדלים בשפה. כללית, נוסחאותיהם של רס"ג ורה"ג הן בארמית, ואילו נוסחאותיו של רי"ב בעברית; הדינים וההוראות של רה"ג ורי"ב בעברית, ושל רס"ג בעברית.
- 8 בספר השטרות לרי"ב (לעיל הע' 6) מצויים ביטויים מספר שנחשבו ל"ראשוניים", והם מופיעים בספר השטרות שלפנינו. רק שני שטרות בקובץ שלפנינו הם בארמית: קיום השטר, דף א–ב; גט, דף 14 ב, ראה להלן בנספח, תעודה א.
- 9 ראה, למשל: תשובות הגאונים, מהדורת א"א הרכבי, ירושלים, תשכ"ו, סי' רלח עמ' 117, סי' שע עמ' 186, ועוד; תשובות הגאונים שערי צדק, ירושלים, תשכ"ו, ד: ה; יד עמ' קס, ד: ז; טו עמ' קצ–קצב, ועוד.
- 10 שטרות מתחילת המאה האחת-עשרה ומהמאה העשירית. ראה, למשל: מ' מרגליות, הלכות ארץ-ישראל מן הגניזה, ירושלים, תשל"ד; ש' אסף, "שטרות עתיקים מהגניזה", תרביץ, ט (תרצ"ח), עמ' 11–34, 196–218; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099), א–ג, תל-אביב, תשמ"ג; שטרי כתובה מארץ-ישראל אצל: M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine, A Cairo Geniza Study*, Tel-Aviv and New-York, I, 1980; II, 1981 (להלן: פרידמן, נישואין בא"י). שטרי צוואה אצל: ריבלין, "צוואות" (לעיל הע' 1).
- 11 וראה לעיל הע' 2 בעניין התאריך. זהותו של הסופר לא נשתמרה. פרופ' פרידמן זיהה את כתב ידו של סופר זה בשני שטרות נוספים: T-S 8.159, T-S 12.713. האחרון הוא קטע משטר אירוסין שנחתם בשנת 1026 לסה"ג (פרידמן, "גירושין", לעיל הע' 1). הכתיבה לעתים רחוקה ומקשה על הקריאה והפענוח. בקובץ מצויים שטרות מחזורים, וכן יש טשטוש בחלק מהם.

הדין שהעתיק את השטרות וליקטם בקובץ זה, בחר, כנראה, בשטרות אלה משום שכחות השימוש בהם, ואפשר גם כן משום העניין שהם מעוררים.<sup>12</sup> אשר על כן, לצד שטרות רגילים, המצויים גם בספרי השטרות האחרים (כגון: גט, מודעה, מחילה, מתנה, מכירה), מצויים בקובץ הנידון גם שטרות נדירים ומעניינים, כגון: נוסח של מכירת חמור,<sup>13</sup> השכרת אבן של בית-הבד, ויתור על חזקת שימוש, שטר שכירות בו מתחייב השוכר לשלם את מסי המשכיר לשלטון, ושטר ויתור על אונאה. המספר הגדול של שטרי משא-ומתן והעסקאות המיוחדות הנידונות בהם, מעידים על חיי הכלכלה הדינאמיים של קהילה יהודית זו אי-שם בדרום ספרד לפני כאלף שנים.<sup>14</sup>

#### העיר אליסאנה

העיר אליסאנה, Lucena, שבדרום ספרד שוכנת מדרום לקורדובה ובסמוך לה.<sup>15</sup> במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה יסד בה הרי"ף ישיבה, שפרסמה את ישיבות ספרד לשם עולם. לאחר הרי"ף עמד בראש הישיבה תלמידו הרי"ף מיגאש.<sup>16</sup> המידע שיש על אליסאנה לפני תקופתו של הרי"ף הוא דל ביותר. דינור כותב, שהעיר היתה כולה מישראל, ומביא מספר "קיצור זכר צדיק": "וקבלה היא בידניו שהיא משארית גולת ירושלים שנתיישובו שם, ובנו העיר".<sup>17</sup> גם הרכבי, בהערותיו על גרץ, כותב: "בעיר אליסאנה שכנו רק יהודים".<sup>18</sup> בתשובת גאון לבני אליסאנה בעניין עירובי חצרות, נכתב: "תמה גדולה תמהנו בדבר זה חכמים גדולים שכמותכם בעלי תורה מדקדקים בדבר הלכה... אי אתם מערבין עירובי חצרות. בזכות שמים אוליסאנו אין בה גוי שאוסר עליכם, מפני מה אין אתם מערבין עירובי חצרות".<sup>19</sup> ובתשובה אחרת נאמר: "...שכיון שאוליסאנה מקום ישראל ויש בה ישראל הרבה... ואין ביניכם גוי כל עיקר" וכו'.<sup>20</sup> על גדולתם בתורה של יהודי ספרד בכלל ויהודי אליסאנה בפרט, טוען ר' אברהם בן דאוד ב"ספר הקבלה", כי עד לבואם של ר' משה ובנו ר' חנוך לקראת סוף המאה העשירית, לא היו בספרד כלל אנשים בקיאים בדברי

12 כך שיער פרופ' גויטיין (לעיל הע' 1): כך משער גם יכלח"ט פרופ' פרידמן, "גירושין", שם. וראה: הנ"ל, ריבוי נשים בישראל, עמ' 288 ובהע' 1.

13 השווה: א' גולאק, אוצר השטרות הנהוגים בישראל, ירושלים, תרפ"ו, עמ' 172.

14 על עיר זו כותב א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 202: "יושבת בתוך אזור חקלאי מבורך, שהוא עשיר במיוחד בכרמי ענבים וגם בחורשות זיתים". אכן, בעשרה מתוך ארבעים ושלושה השטרות נזכר ה"כרם". א"א הרכבי, חדשים גם ישנים, כרמיאל ירושלים, תשל"ב, עמ' 133 - כותב: "והיהודים האלה היו היותר עשירים שביהודי ספרד, ובעבור זה משכו עליהם עין חמדת המושל הבערבערי". אמנם, ריבוי שטרות של משא ומתן אינו משמש ראיה מכרעת, אך לאור נסיבות היווצרותו של הקובץ, אפשר להסתייע גם בנתון זה. במחקר שיתפרסם במקום אחר אני מצביע על טיב חיי הכלכלה מתוך תוכנם של השטרות.

15 היא סמוכה גם לעיר הגדולה גרנדה ממערבה.

16 ראה: A. Newman, *The Jews in Spain*, Philadelphia, I, 1948, p. 164; II, 1944, p. 77, 294.

17 ב"צ דינור, ישראל בגולה, כרך א, חלק ג, תל-אביב, תשכ"א, עמ' 109. וראה שם, עמ' 109 ואילך, על המסורת על שתי משפחות מבית דוד שהתיישובו בספרד לאחר חורבן הבית הראשון - האחת משפחת בני דאוד שהתיישיבה באליסאנה, והאחת משפחת בני אברבנאל שהתיישיבה בסיביליה.

18 ראה: הרכבי, חדשים גם ישנים (לעיל הע' 14), עמ' 133 (=הערות בספרו של צ' גרץ, דברי ימי ישראל, מהדורת שפ"ר, חלק רביעי, ורשה תרכ"ה/ירושלים תשל"ב, עמ' 126).

19 תשובות גאוני מזרח ומערב, ירושלים, תשכ"ז, סי' כו, דף ט ע"א.

20 אוצר הגאונים, ג, עירובין מ ע"א, עמ' 24 אות סד. תשובה זו השיב רב נטרונאי גאון, וראה שם בהערה ה, שמייחס גם את התשובה הקודמת לרב נטרונאי.



רבתינו.<sup>21</sup> בעקבות הראב"ד הולך תא-שמע, ומיישב בדוחק־מה מקורות שנראים כסותרים את קביעתו זו של הראב"ד.<sup>22</sup> דעה אחרת בפי פוזננסקי. בהסתמכו על כמה מקורות הוא טוען: "עוד כימי רב הגאונים רב פלטי ורב נטרנאי היתה תורה מתפשטת בספרד והיו בה גדולי ישראל ואך לשוא נדמה כי היה כזה אך כימי אחרוני הגאונים".<sup>23</sup> כמוהו סוברים גם אשתור וכהן.<sup>24</sup> ראיותיו של תא-שמע, השאובות מתשובות הרי"ף, יש בהן, בוודאי, כדי לערער את קביעתו הגורפת של אשתור שתוכנה: "בכל הקהילות ובפרט בגדולות, היו תלמידי חכמים שהקדישו עתים לתורה והיו בקיאים בדיני ישראל וטעמיהם".<sup>25</sup> עם זאת, נראה כי קביעתו של תא-שמע, שהדעה המקובלת במחקר כאילו היו בספרד חיי תורה היא דמיון מופלג, גם היא מוגזמת. ראיותיו של תא-שמע מתבססות על ספרות שאלות ותשובות, שו"ת הרי"ף. יש לזכור שספרות השו"ת מאגדת בתוכה רק מקצת מן התשובות שניתנו בפועל על-ידי המשיבים. סביר להניח שרוכזו בה אותן תשובות שיש בהן חידוש. אין אפוא תימה, שיש ריכוז של תשובות שבהן שולל המשיב מנהג, מתנגד לתקנה או פוסל שטר. אין כל מקום — כך נראה — להסיק מתוכן מסקנות על כלל האוכלוסייה; ואין לנו בתשובות אלו אלא חידושן. דבריו של תא-שמע: "אין ראייה שהיה זה מקרה יחיד במינו", אינם יכולים אפוא לשמש כלי מדידה מדעי לענייננו.<sup>26</sup> מסקנותיו נסתרות עתה גם על-ידי מקורות חדשים שהביא רוזנטל במאמרו.<sup>27</sup> מכל-מקום, לענייננו, עוסקים אנו בקהילת אליסאנה, לגביה מסכים גם תא-שמע שהיא היתה מרכז הלכה בתקופת הרי"ף ולאחריה בתקופת הרי"מ יגאש (שם, עמ' 367). וכפי שעולה מהקובץ שלפנינו, היו באליסאנה נוסחאות של שטר, קבועות ואחידות, עוד לפני תקופת הרי"ף.

#### האישים בספרד

בין האישים שפעלו בספרד ידוע שמו של ר' אלעזר ב"ר שמואל, שנולד באליסאנה וחי בה במחצית הראשונה של המאה התשיעית. כן ידוע שהוא הגיע לבבל באמצע אותה מאה, כימי של רב נטרנאי גאון, ונתעכב שם שנים רבות. שם גם הוכתר בתואר "אלוף" ו"ריש כלה".<sup>28</sup> מרגליות כותב עליו, שהוא החכם התלמודי הראשון הידוע לנו בספרד, ובכלל

21 מהדורת ג"ד כהן, פילדלפיה, תשכ"ז, עמ' 47. וראה שם, עמ' 46–74, בהרחבה את סיפור ארבעת השביים. וכן: G. D. Cohen, "The Story of the Four Captives", *PAJR*, XXIX (1960–1961), pp. 55–131.

22 "תא-שמע, שיפוט עברי ומשפט עברי בספרד", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 353–372, במיוחד עמ' 370–371.

23 ש"א פוזננסקי, עניינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים, ווארשא, תרס"ט, עמ' 53. וראה שם, עמ' 52.

24 א' אשתור (לעיל, הע' 14), עמ' 82; ג' כהן בהערותיו לספר הקבלה (לעיל הע' 21), עמ' 135, הע' לשורות 38–39.

25 אשתור, שם, עמ' 82; הובאה אצל תא-שמע (לעיל הע' 22), עמ' 371.

26 שם, עמ' 362. גם הראיות עצמן נראות סלקטיות. כנגד הראיות בדבר ה"ברורים", אפשר להביא ראיות שהרי"ף משבחם: "יפה דנו ברורים אלו", תשובה פ, וראה גם תשובה קו, ויש עוד כיו"ב. כנגד שטרות שבטול, ניתן תוקף לשטרות מסוימים: "עושי על פי מה שבשטר המתנה שביד האשה", תשובה יט.

27 ר' רוזנטל, "לתולדות רב פלטי גאון ומקומו במסורת ההלכה", שנתון המשפט העברי, יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו), עמ' 603 ואילך.

28 ש' אסף, "מקורות לקורות היהודים בספרד", ציון, ו (תש"א), עמ' 26; ראה גם: דינור (לעיל הע' 17), עמ' 115. על תארים אלו ראה: ש' אברמסון, במרכזים ובתפרצות בתקופת הגאונים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 44–45.

החכם התלמודי הראשון על אדמת אירופה, שנשתמרו הימנו הוראות ותשובות. עוד בהיותו בספרד בא בחליפת שאלות ותשובות עם גאוני שתי הישיבות הבבליות, רב נטרוניא בסורא ורב פלטי בפומבדיתא.<sup>29</sup> אמנם, מימות ר' אלעזר ועד ימי ר' משה ב"ר חנוך, אין יודעים על חכם בתורה הראוי לעמוד בדרגתם, אך ספרות השאלות והתשובות מלמדת שידיעת התורה הלכה והתרחבה בספרד.<sup>30</sup>

#### השיטה

בשונה מספרי השטרות הנזכרים, אין בקובץ השטרות שלפנינו כל זהות של מחבר, אף לא נזכרת במפורש שיטתו ומגמתו. אף-על-פי-כן, נראה שאפשר למצוא לו פרטי זיהוי מסוימים באמצעות בדיקה של נוסחאותיה השונות. כידוע, קיימים שינויי נוסח בין השטרות השונים. יש מהם שרקעם הוא רק "נוי השטר" — "שופרא דשטרא", אך רבים מהם מיוסדים על גופי הלכות, והשינוי נובע ממחלוקתם של חכמים.<sup>31</sup>

### ב. נוסחאות השטרות

#### גט אשה

בגט אשה,<sup>32</sup> למשל, יש עניינים מספר שהם נקודות-הבדל בין הנוסחים: 1. המניין שבראש הגט: שמיטה, בריאה, שטרות;<sup>33</sup> 2. ביטוי כללי לכיניי הבעל והאשה: "וכל שום אוחרן וחניכא דאית ליה/לה";<sup>34</sup> 3. נוסחת הפיטור, וסדר המלים שבה: "ושבקית ופטרית ותרוכית";<sup>35</sup> 4. סדרן של המלים "ספר" "אגרת" "גט" במשפט המתחיל ב: "ודן דיהווי וכו'";<sup>36</sup> 5. הביטוי "כדת משה ויהודאי/וישראל";<sup>37</sup> 6. צורת הכתיבה, כגון: פילוג וצירוף של מלים והארכת האות וא"ו.<sup>38</sup> טופס הגט שלפנינו אינו נוהג כשיטת שטרי בבל המונים למניין השטרות, אלא כשטרי

- 29 מ' מרגליות, ספר הלכות הנגיד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 4-6. וראה: פוזננסקי (לעיל הע' 23); ד' רוזנטל (לעיל הע' 27), עמ' 604.
- 30 ראה: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשל"ז, עמ' קפ-קפכ; א' אשתור (לעיל הע' 14), עמ' 83-91. בימיהם של רב משה ורב חנוך בנו, פעל בספרד גם הרב יוסף בן אביתור; ראה: "מאן, "עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים", תרכ"ז, ה (תרצ"ד), עמ' 282, 284. תשובות מאוחרות הקשורות לספר מצויות, בין השאר, בתשובות גאוני מזרח ומערב (לעיל הע' 19), סימנים: קעה, קעו, קצח, רב, רג, רו.
- 31 ראה: גולאק (לעיל הע' 13), מברא, עמ' XXXVII ואילך.
- 32 על הגט ונוסחאותיו, ראה: L. Blau, *Die Judische Ehescheidung*, I-II, Strassburg, 1911-1912. וראה: ל' גינצבורג, גנוי שטור, ב, ניר-יוק, תרפ"ט, עמ' 293-295; ג' עמינח, "לחקן ההלכתי של נוסחי הגט", דיני ישראל, ב (תשל"א), עמ' 35-69. וראה להלן בנספח (שם).
- 33 על התאריך בשטר, ראה: פרידמן, נישואין בא"י (לעיל הע' 10), עמ' 98 ואילך; ריבלין, "צוואות" (לעיל הע' 1), עמ' 43 ואילך.
- 34 ראה: משנה, גיטין ד, ב; בבלי, שם, לד ע"ב; תוס' שם, ד"ה וכל שום שיש לו.
- 35 ראה: יבמות קטו ע"ב, קטז ע"א.
- 36 ראה: גיטין פה ע"ב, ובדק"ס, מהדורת פלדבלום, שם. והשווה: נדרים ה ע"ב.
- 37 ראה מקורות אצל: פרידמן, נישואין בא"י (לעיל הע' 10), א, עמ' 156, הע' 23, ודיון שם, עמ' 162 ואילך.
- 38 ראה: מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ-ישראל, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 142-143; הנ"ל, הלכות ארץ-ישראל (לעיל הע' 10), עמ' כד-קכה; תשובות הגאונים שערי צדק, ג:ב:יב, עמ' כח-כט; שם, כח, עמ' לד; וראה: ספר העיטור, מהדורת רמ"י, ורשה, תרמ"ג, דף כז ע"ג-ע"ד.

ארץ-ישראל המונים למניין הבריא. <sup>39</sup> כתיבת המלה "דיתהויין" במלה אחת, גם היא ממאפייני הגט הארץ-ישראלי. <sup>40</sup> דמיון לשיטה הארץ-ישראלית קיים גם בכינויי הבעל והאשה. <sup>41</sup> עם זאת, אין להסיק מגט זה שלפנינו, שהשיטה הנוהגת בשטרות היא שיטת ארץ-ישראל, שכן יש בגט גם עניינים שאינם לפי השיטה הארץ-ישראלית. למשל: סדר המלים בנוסחת הפיטור דומה כאן לשיטת רס"ג; <sup>42</sup> הביטוי המסיים "כדת משה וישראל" אינו בשיטת ארץ-ישראל, <sup>43</sup> וכן סדר המלים במשפט "ודן" וכו'. כאן, אגב אורחא, באה לידי ביטוי כפילות המסורות בכך שהסופר תלה מעל השיטה מסורת נוספת. <sup>44</sup> מכל מקום, קשה לדלות מידע חדר-משמעי מהגט שלפנינו.

#### כתובת אשה

בעניין כתובה, <sup>45</sup> מובאת בתלמוד הירושלמי ברייתא שבה אומר רשב"ג: "כתובת אשה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים". <sup>46</sup> היוצא מזה, שדעת חכמים החולקים על רשב"ג היא שהכתובה מדאורייתא. ההכרעה לפי הירושלמי צריכה להיות גם היא, שכתובת אשה מדאורייתא. בתלמוד הבבלי מובאת, בצד ברייתא זו, ברייתא אחרת משמו של רשב"ג, שכתובת אשה היא מן התורה, והעדיפו שם ברייתא אחרונה זו. <sup>47</sup> מכאן, שהכרעת הבבלי היא שכתובת אשה מדרבנן, כדברי חכמים במחלוקת עם רשב"ג. בתשובת גאון, שנשתמרה בספר המכריע (סימן מב), מציינים השואלים, שהם פנו כבר לגאונים שונים במשך דורות מספר, והיו בידיהם תשובות שונות. הגאון משיב: "מלתא פסיקתא היא לכל חכמי בבל דכתובה דרבנן היא ולא מסתפקא לשום איניש דאית ליה מששא ולית מנהון אדם מעולם דסמכא, דאמר כתובת אשה דאורייתא". הוא מגנה בחריפות את המנהג לכתוב "דחזו ליכי מדאורייתא". אמנם זהות הגאון לא נשתמרה, אבל מ"ע פרידמן משער שמדובר ברב שרירא גאון. הגאון ממשיך ואומר: "ועיקר האי טעותא מן בני (ארץ) ישראל הוא... ואנחנא לא איכפת לן בהכין ולא חשיבא ליה דסמכא". מכאן, שהנהוג להזכיר בכתובה — "דאורייתא", הוא לפי שיטת ארץ-ישראל. אמנם כך נהגו, לדעת פרידמן, גם בבבל בתקופה הקדומה, ומשם עבר מנהג זה לצפון אפריקה. המקור בבבל, לדברי החוקרים, הוא סורא. וכך מסיק ביכלר: "לכן, יתכן מאד, שהמינוח 'דחזו ליכי מדאורייתא' המופיע בכתובות יהודי קירואן, מקורו בישיבת סורא, כי שם החזיקו הגאונים בשנים 750–950 בדעה,

39 ראה בנספח, שם, שו' 2. אמנם, יש מקומות אחרים, פרט לארץ-ישראל, שמצוי בהם מניין לבריא, כמו אלכסנדריה (ראה: ריבלין, "צוואות", לעיל הע' 1, עמ' 52–53), אך הללו בודדים הם. וראה: מרגליות, הלכות א", שם, עמ' קח–קכו. לצורך השוואה בסוגיה זו בדקתי בנוסף לטופסי גיטין המובאים אצל בלאו (לעיל הע' 32), ואצל מרגליות שם, גם את טופסי הגט אצל: ספר השטרות לר"ב (לעיל הע' 6); ספר העיטור, שם; רבנו שמחה במחזור ויטרי.

40 נספח, שם, שו' 7.

41 נספח, שם, שו' 3, 5–6.

42 נספח, שם, שו' 4, 7; בן-ששון, "שרידים מספר העדות והשטרות לרס"ג" (לעיל הע' 4), עמ' 223–226.

43 ראה: פרידמן, שם.

44 "ספר תרוכין וגט פטורין > ואגרת שבוקין > ואגרת שבוקין > וגט פטורין". שו' 9–10, שם.

45 בסיס דברינו בסוגיה זו הוא מאמרו של מ"ע פרידמן, "כתובת אשה מדברי תורה או מדברי סופרים", שנתון המשפט העברי, יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו) עמ' 91–97, וראה בספרות המובאת שם.

46 כתובות פי"ג ה"י, לו ע"ב.

47 בבלי, כתובות י ע"א, וראה שם קי ע"ב.

שהכתובה היא מן התורה".<sup>48</sup> בקובץ שלפנינו אמנם לא מצויה כתובה, אבל נמצא בו שטר מחילה של גרושה כלפי בעלה. וכך אומרת האשה: "היו עלי עדים בקנין וכתבו וחתמו ותנו לפל ב מ פל ארוס שלי מחמת שנפלו בינינו גירושין ונתגרשתי ממנו בגט וחשינא שמא אתבע אותו בשביל הראוי לי מהקנס המחויב לקבל ממנו. והריני מעידכם על עצמי שנטלתי ומחלתי אצלו אותו המגיע לי בין מדאורייתא ובין מדרבנן ובין מהתיקון שתקנו וקנו [ שהוא ממאמים דנרין. וכן מחלתי אצלו כל זכות המגיע לי אצלו מחמת קנס זה ומשאר פנים מחילה גמורה ושלמה".<sup>49</sup> אני משער אפוא, אף שאין הכרח בכך, שה"דאורייתא" הנזכרת בשטר זה מרמזת על מקור כסף הכתובה, כשיטה הארץ-ישראלית וכשיטת סורא הקדומה. אף שיש בספר זה רמזים נוספים על אפיוני ארץ-ישראל,<sup>50</sup> משער אני, שההשפעה על ספר שטרות זה ונוסחאותיו לא באה ישירות מארץ-ישראל, אלא דרך תחנת ביניים כלשהי שהיתה בכבל.<sup>51</sup>

#### מודעה

בעניין מסירת מודעה<sup>52</sup> נאמר בגמרא: "אמר רב ששת האי מאן דסמר מודעא אגיטא מודעיה מודעא, פשיטא לא צריכא דעשאוהו (ו) ואירצי, מהו דתימא בטולי בטליה קמ"ל דא"כ ליתני עד שיתן מאי עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעיה".<sup>53</sup> דברי רב ששת מתייחסים לגט שניתן בכפייה, ובמקרה כזה יש לבטל במפורש את המודעה. מתוך ספר השטרות של רב סעדיה גאון עולה: 1. יש חובה לכתוב בשטרות השונים את "ביטול המודעה";<sup>54</sup> 2. ביטול המודעה יעשה בקניין: "וראשית מה שיעשה בעניין הגט ג' דברים, הראשון שיקנה מן הבעל בביטול המודעי אבל יאמר לו אמור לנו כך מלה במלה: כל מודעיי", וכך כותב גם בשטר ביטול מודעה.<sup>55</sup> אצל רה"ג, לעומת רס"ג, מופיע עניין ביטול המודעה כחובה, רק בשטרי גט, שחרור ומתנה,<sup>56</sup> וגם בהם אין צורך בעשיית קניין.<sup>57</sup> דעתו זו של רה"ג אינה נשענת רק על שטרותיו, אלא אף תואמת לתשובותיו בעניין המודעה ובביטולה: "...אילא מילתא כדפרישנא לעילא, דעיקר דילה בגט ומתנה ומאן דכתיב הכין בזכיני ואכיזאריה

48 א' ביכלר, "הכתובה אצל יהודי צפון אפריקה בתקופת הגאונים ויחסי קהילות אפריקה עם יהדות כבל וארץ-ישראל", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 55-89, ושם בעמ' 69. פרידמן, שנתון המשפט העברי, עמ' 96, מקבל השערה זו.

49 דף 16 א-ב. וראה להלן בנספח, תעודה ג.  
50 למשל, הביטויים: "דעת מתוקה" (דף 12 א, ב 23), ראה: פרידמן, גישואין בא"י (לעיל הע' 10), א, עמ' 145; "כדת וכהלכה" (דף 15 ב, 16 א), ראה שטרות מצור, אצל גיל, (לעיל הע' 10), עמ' 476, 480-481; וראה להלן (ליד הע' 67) נוסחת ביטול מודעה.

51 לא היו קשרים אמיצים בין ספרד וא"י באותה תקופה; ראה: גיל, שם, א, עמ' 448 ואילך. וראה: אסף, תקופת הגאונים, (לעיל הע' 30), עמ' קר.

52 בסוגיה זו ראה: א' בארי, "תקנות גאונים בביטול מודעה", ממזרח וממערב, ג (תשמ"א), עמ' 7-44; ג' רקובר, השליחות וההרשאה במשפט העברי, ירושלים, תשל"ב, עמ' 370-372.

53 ערכין כא ע"ב.

54 ראה: בן-ששון, "שרידים מספר העדות והשטרות לרס"ג" (לעיל הע' 4), עמ' 244. רב סעדיה גאון טורח ומפרט באלו שטרות אין לכתוב "ביטול מודעה", למשל: בשטר צוואה, שם, עמ' 217; הלואה, עמ' 200.

55 ראה: שם, עמ' 226, ונדחים אפוא דברי רקובר (שם, עמ' 370) בשיטת רס"ג.

56 אסף, "ספר השטרות לרב הא"י גאון", (לעיל הע' 5), עמ' 46.

57 ראה להלן הע' 60.

לשופרא דשטרא ולהנפושילי מילי הוא דכתיב<sup>58</sup>: "ונהגו רבנן דלא כאתבין גיטא כל עיקר עד דמבטיל בעל כל מודעי ותנאי וכו'".<sup>59</sup> בעניין הקניין בביטול המודעה, נאמר באותה תשובה: "וכשמבטלין אותו בדבריהם בטל".<sup>60</sup> וכך נאמר גם בתשובת גאון המיוחסת לרב שרירא: "ואף כשמבטל מודעא אין צריך קנין אלא בדברי פיו בטל המודעא".<sup>61</sup> הנוסח המורחב של ביטול המודעה נזכר בתשובת רב נטרוני גאון, כתקנה קדומה: "משום הכין תקינו בתי דין ראשוני' למכתב ובטילי מודעי ומודעי דמודעי עד סוף כל מודעי".<sup>62</sup> בתשובה נוספת של גאון סוראי ניתן לראות, שכתביטול המודעה נדרשת בכל השטרות: "אם יש בשטר שביד חברו בטול מודע' כמו שאנו כותבין בשטרות ומבטלין כל מודעי ותנאי עד סוף כל מודעי וכו', הלכך תקנה ותרופה שעשו חכמים לשטר מודע' זה שכותבין אנו בשטר שובר ומבטלין כל מודעי ותנאי וכו'".<sup>63</sup> יוצא אפוא, ששיטתם של גאוני סורא היא שכותבין ביטול מודעה בכל השטרות. כן ראינו בשטרי רס"ג שיש לעשות קניין בביטול המודעה.<sup>64</sup> שני עניינים אלה הם בניגוד לשיטת רה"ג; ובשניהם נוהג ספר השטרות שלפנינו כשיטה הסוראית. בשטר מודעה אומר פלוני: "ואפילו אבטל מודעא כל מודעות אני מבטל ומודעא זו לא אבטל אלא אם קנו ממני עדים שבטלתי מודעא".<sup>65</sup> והביטול עצמו מופיע גם בשטר חלופה, פשרה ושובר.<sup>66</sup> אגב, נוסחת הביטול ב"שובר" שלפנינו היא מורחבת מאוד: "וכל כתב וכל ערמה וכל קנוניה וכל הטמנה וכל מודעא ומודעא דמודעי דנפקי מיגו מודעי עד סוף כל מודעי שמסרתי על יד בית דין או על יד תלמיד או על יד נשיא או על יד חשוב שבדור וכתוב בה שאפילו אלף ביטולין יוצאין על מודעא זו לא תבטל לעולם, הכל בטלתי מעליו ביטול גמור". דוגמתה מצאתי רק בשטר אחד, שטר פיצוי מצור, משנת 1019 לסה"נ.<sup>67</sup>

#### שיור בירושה

בנושא זה<sup>68</sup> שנינו: "הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו מה שעשה עשוי אבל אין רוח

58 תשובות הגאונים, הרכבי (לעיל הע' 9), סי' שלה, עמ' 167.

59 שם, עמ' 166.

60 שם.

61 שם, סי' כ, עמ' 9 (=תשובות הגאונים שערי צדק, ג:ב:ה, עמ' כג); וראה: רקובר (לעיל הע' 52), עמ' 370. נראה שאכן זו היא דעתו של רה"ג, וכך מובא ברי"ב, בעיטור ובספר המנהיג בשמו של רה"ג; ראה המקורות שהביא רקובר שם, עמ' 371–372. מסתבר אפוא, שהקניין שהזכיר בביטול מודעה בחלק מהשטרות (שטר מודעה, עמ' 47, ובהמשכו של השטר בעניין ביטול מודעה במכר, עמ' 48), אינו אלא לשופרא דשטרא, כפי שציין בתשובתו לעיל (ליר הע' 58). בגט פשוט, עמ' 19, ובגט שחרור עבדים, עמ' 43, לא נזכר הקניין.

62 ש' אסף, מספרות הגאונים, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 134. ובעמ' 133 שם, מדובר בתנאי שבשטר המודעה עצמו, ועליו אומר רב נטרוני: "דלא אמר כלום אלא מכיון דבטליה בטיל", פירוש: מכיון שביטלו אחר-כך על-ידי "ביטול מודעה", בטל. והשווה לנאמר בשם רב נטרוני, בספר תורתן של ראשוני, מהדורת הורביץ, פרנקפורט, תרמ"ב, ח"ב, עמ' 8.

63 תשובות גאוני מזרח ומערב, סי' כא, דף ז ע"ב — ח ע"א; וראה: בארי (לעיל הע' 52), עמ' 14 והע' 22.

64 גם בספר הלכות גדולות של ר' שמעון קיירא, שמיצג, כידוע, את תורת סורא, נזכר קניין בביטול מודעה. ראה: בארי, שם, עמ' 19.

65 דף 11 א.

66 12 א; 14 א; 18 ב, ראה להלן בנספח, תעודה ד.

67 PER H 83 — גיל (לעיל הע' 10), ב, עמ' 479–481.

68 ראה: י' ריבלין, "על החובה לשייר לירושלים", דיני ישראל, יג–יד (תשמ"ו–תשמ"ח), עמ' קסז–קצב. חלק מהמקורות הובא אצל ריבלין, "צוואות" (לעיל הע' 1), עמ' 116 ואילך. וראה: ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים, תשל"ד, עמ' 178 ואילך.

חכמים נוחה הימנו, רבן שמעון בן גמליאל אומר אם לא היו בניו נוהגין כשורה זכור לטוב".<sup>69</sup> אף שהוכרעה ההלכה כמשנתו,<sup>70</sup> מצאנו אצל הגאונים הוראה, שיש חובה לשייר לירושם במתנת שכיב מרע. כך מורה רס"ג בנוסח שטר צוואה. כאשר נותן המצווה לאחרים, חייב הוא להזכיר: "פטרתיה לפלן יודש דילי מן כל נכסאי בארבעה זוזי".<sup>71</sup> ובנוסחה אחרת המיוחסת לרס"ג: "ואם שכיב מרע נתן כל נכסיו צריך לשייר כל שהוא לפטור בו היורשים ויסלק ידיהם מעל הירושה בד' זוזים לכל אחד. ואם לא פטר אותם ולא סלקם ולא שייר כלום, המתנה בטלה ויעמדו הנכסים בחזקת יורשים".<sup>72</sup> בספר השטרות של רה"ג לא נזכרת חובת שייר.<sup>73</sup> יתירה מזו, בתשובה שהשיבו הוא ואביו רש"ג, כותבים הם במפורש, שאין חובה לשייר לירושם: "הכין חזינא דהא מילתא פשיטא ולית בה ספיקה דמה שעשה עשוי בזמן שכתב כל נכסיו במתנה לאחרים... ואף על גב דקא עקר ירושה דאורייתא בידים, אין לנו עליו אלא שאין רוח חכמים נוחה הימנו וכו'".<sup>74</sup> אם נצרך לשיטת רס"ג את שיטת בה"ג<sup>75</sup> ואת שיטת רב נטרונאי,<sup>76</sup> נמצא שלפנינו שוב שיטה סוראית המחייבת לשייר לירושם במתנת שכיב מרע, בניגוד לדעתם של חכמי פומבדיתא. בקובץ השטרות שלפנינו מופיעה הנוסחה המחייבת לשייר: "סילקתי יד יורשי מעל כל מה שאניח בעולם לאחר פטירתי מקרקעי ומטלטלי סילוק גמור לגמרי, ולא שיירתי לירושי בכל מה שאניח כלום חוץ מארבעה זוזים לכל אחד ואחד לשום תורת ירושה".<sup>77</sup>

#### קניין אגב קרקע

בתקופת התלמוד הרחיבו מאוד את האפשרות להקנות אגב קרקע.<sup>78</sup> זאת באמצעות שני חידושים: 1. המשנה קובעת: "ר"ע אומר קרקע כל שהוא חיבת בפאה ובבכורים ולכתוב

69 משנה, בבא בתרא ח, ה.

70 רמב"ם, הלכות נחלות פ"ו ה"א.

71 T-S AR. 50 f. 205, ע"ב שר 16–17; ריבלין, "צוואות" (לעיל הע' 1), עמ' 323. והשווה: בן-ששון,

"שרידים מספר העדות והשטרות לרס"ג", (לעיל הע' 4), עמ' 217, הע' לשו' 9: "פטרתיה להלן וכו'".

72 אסף, "ספר השטרות לרב האי גאון", (לעיל הע' 5), עמ' 68–69. על ייחוסה לרס"ג ראה: בן-ששון,

"סה"ש לרס"ג", שם, עמ' 216. וראה: ריבלין, "צוואות", שם, עמ' 45 הע' 53, עמ' 79 הע' 329, עמ' 335.

73 אסף, "סה"ש לרה"ג", שם, עמ' 31–32, שטר פקדא. אמנם, אסף (קריית ספר, ו, עמ' 332), רומז על

נוסחת שטר המאזכרת שיור, שהיא של רה"ג, אלא שייחוסה לרה"ג אינו ודאי. ועוד, שונה נוסחה זו

מנוסחאות החובה האחרות. ראה על כך אצל: ריבלין, "על החובה לשייר לירושם" (לעיל הע' 68), ליד

הע' 61.

74 אברמסון, עניינות (לעיל הע' 68), עמ' 190; ש' אסף, "חשובות הגאונים", מדעי היהדות, ב, ירושלים,

תרפ"ז, עמ' 61–62.

75 הלכות גדולות, מהדורת הילדסהיימר, ב, ירושלים, תש"ס, עמ' 511.

76 חשובות הגאונים שערי צדק, ד: ג:כט, עמ' קיא. אמנם, התשובה שהשיב מתייחסת לעניין אחר, אך

אפשר לקשרה לעניינו. התשובה עוסקת במי שחלה ונפטר. מהו אפוא הקשר למשנת שכיב מרע שכתב

כל נכסיו, וכפי שפירשה האמוראים? למרות זאת מביא רב נטרונאי את המשנה, ומבחין בין שכיב מרע

שחייב לשייר, לבין בריא שאינו חייב לשייר, כפי שעולה ממשנת "הכותב נכסיו". ממשע, היתה לו

מסורת שקושרת את משנת שכיב מרע לחובת השיור לירושם, ודעתו היא שיש חובה לשייר. ראה עניין

זה בהרחבה: ריבלין, "על החובה לשייר לירושם" (לעיל הע' 68), עמ' קעו. דברי רב נטרונאי המובאים

בספר תורתן של ראשונים (לעיל הע' 62), עמ' 13–14, עוסקים ב"בריא" ולא ב"שכיב מרע", עיי"ש.

77 דף 16 ב. השטר פורסם אצל ריבלין, "צוואות" (לעיל הע' 1), עמ' 206 ואילך.

78 רבות נכתב על עניין זה; ראה: רקובר (לעיל הע' 52), שם, עמ' 253–269 ובספרות שצוינה שם.

עליה פרוזבול ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה" <sup>79</sup>; 2. הגמרא אומרת, שאין צורך שהמיטלטלין יהיו צבורים על הקרקע אגבה הם נקנים <sup>80</sup> עם זאת, עדיין זקוקים לקרקע. כפי שאומרים לו בגמרא, לאותו מדוני שרצה להקנות מטלטלין: "אין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע, מה עשה הלך ולקח בית סלע" וכו'. <sup>81</sup> ובמקום אחר נאמר: "ונקניניהו נהליה אגב קרקע, דלית ליה קרקע" <sup>82</sup>. בתקופה הבתראת-למודית חלו שינויים בעניין זה. ידוע שבשטרות קדומים הופיע הנוסח: "אגב ארבע אמות קרקע" <sup>83</sup>. נוסח זה שימש יסוד לשאלות שנשאלו גאונים שונים: מה יעשה המקנה כאשר אין לו קרקע. בתשובה של רה"ג לבני קירואן נאמר: "נהגו בני קירואן מימות אבותיהם ועד עכשו לכתב בהרשאותיהן שיכתוב המרשה לחב' שירשהו ליקח לו ממון ממדינת הים... מחמת שנתתי לפל' ארבע אמות ואגבן הרשיתי... וכמה מבעלי המתנות ומן המורשים (צ"ל המרשים) שאין להן קרקע והיה דעתן וסמכין מאותן הימים הראשונים ועד עתה על ארבע אמות קרקע שלכל אחד ואחד בארץ ישראל כמו שמצאו בתשובות הגאונים הראשונים ששאלו אבותיהם מן מר הילאי גאון" <sup>84</sup>. מתשובה זו נמצאו למדים שלושה דברים: 1. בני קירואן נהגו לסמוך על ארבע אמות שבארץ-ישראל; 2. ההסתמכות על ארץ-ישראל אינה רק בהרשאות אלא גם במתנות; 3. אף שנהגו לסמוך על ארבע אמות שבארץ-ישראל, לא פירטו זאת בגוף השטר, ועדיין נשאר בשטר אותו מטבע הלשון: "אגב ארבע אמות", כפי שנהגו בימים הראשונים. בתשובה אחרת של רה"ג מוזכרת תשובתו של רס"ג שגם הוא, כקודמו בסורא, רב הילאי, הקל להסתמך על ארבע אמות שבארץ-ישראל <sup>85</sup>. אלא שבניתוח התשובה נתחבטו החוקרים. גינצבורג, אפטוביצר ואסף <sup>86</sup> אומרים, שלדעת רה"ג אין להסתמך על ד"א שבא"י לא רק בשטרי הקנאה, אלא אף לא בשטרי הרשאה. לדעתם, ההבחנה שעושה רה"ג בתשובתו בין סוגי השטרות, היא רק לשיטתם של רבנן המקלים, אך שיטתו ושיטת אבותיו שאין להקל כלל. לדעת חוקרים אלה, גם החילוק שעושה רה"ג בדברי רס"ג אינו מוכרח. מכאן מגיע אסף למחלוקת קיצונית בין שתי השיטות: שיטת גאוני סורא היא, שאפשר לסמוך על ד"א שבא"י לא רק לגבי הרשאות אלא גם לגבי מתנות והקנאות אחרות. מנגד, שיטת חכמי פומבדיתא, שאין להסתמך על א"י לא רק במתנות אלא אף לא

79 פאה ג, ו.

80 קידושין כז ע"א.

81 שם כז ע"ב (=כבא בתרא קנו ע"ב).

82 כבא מציעא מו ע"א.

83 "ארבע אמות דכאתבין בשטר אורכתא" — תשובות הגאונים, הרכבי (לעיל הע' 9), סי' רעט, עמ' 140; אברמסון, עניינות (לעיל הע' 68), עמ' 105. "מחמת שנתתי לפלוני ארבע אמות ואגבן..." — תשובות הגאונים, שם, סי' קצט, עמ' 90. והשווה: אסף, מספרות הגאונים (לעיל הע' 62), עמ' 21–22. וראה: רקובר (לעיל הע' 52), עמ' 255, הע' 24.

84 תשובות הגאונים, הרכבי, שם. מלשון התשובה (תן דעתך: "מימות אבותיהם", "מאותן הימים הראשונים", "כמו שמצאו...ששאלו אבותיהם"), נראית לי מסתברת יותר קביעתם של פוזנסקי ואסף שמדובר ברב הילאי בר רב מרי שנתמנה לגאון בשנת 788 לסה"נ, ולא קביעת מרגליות שמדובר ברב הילאי בר רב נטרנאי שנתמנה בשנת 896 לסה"נ.

85 תשובות הגאונים, הרכבי, שם, סי' ר, עמ' 93–94.

86 גנוי שכטר (לעיל הע' 32), עמ' 11; *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau 1911, עמ' 381; אסף, תקופת הגאונים (לעיל הע' 30), עמ' רעז; והשווה: תשובות הגאונים, אסף (לעיל הע' 74), סי' נה, עמ' סה, הע' 6.

בהרשאות. בשל קביעה כזו מגיע גינצבורג למסקנה בקשר לזהותו של משיב בתשובה אחרת, שמקצת חוקרים סבורים שהיא לרב צמח בר פלטי גאון פומבדיתא, אך מכיוון שבתשובה זו מורה המשיב שניתן להסתמך על ד"א שבא", שולל גינצבורג את האפשרות שמדובר בגאון פומבדיתא. טיקוצ'נסקי ורקובר<sup>87</sup> סבורים שאין כאן כלל מחלוקת. לדעתם, גם גאוני סורא מסכימים שאין להסתמך על ד"א שבא" במתנות ובהקנאות. מאידך גיסא, מודים גאוני פומבדיתא, שניתן להסתמך על ד"א שבא" בענייני הרשאות. אברמסון מכיר במחלוקת הגאונים, אך דוחה את קביעת אסף שמדובר בחילופי מנהגים בין שתי הישיבות: "אין לנו לבדות בעצמנו מחלוקת של ישיבות בזה, אלא של גאונים מסוימים. ורה"ג אינו מעיד על שיטת ישיבת פומבדיתא אלא על אבותיו. ואפשר שר' צמח סבור היה שאפשר לסמוך על ד"א שבא"י".<sup>88</sup> נראה לי, כי עדיין אין די כלים להכריע במחלוקתם של החוקרים, לעניין חילופי המנהגים בין סורא ופומבדיתא. אבל נעלה מכל ספק, שלשיטת הגאונים: רב הילאי, רב סעדיה וכן רב שמואל בן חפני, שגם בשמו מצויה תשובה בעניין זה,<sup>89</sup> גאונים שישבו בסורא, אפשר להסתמך על ד"א שבא"י בכל השטרות.<sup>90</sup> לפיכך, אין צורך לשנות את הביטוי הקדום "אגב ארבע אמות", גם כאשר אין למקנה קרקע משלו.<sup>91</sup> מכיוון שברור שחלה התפתחות בנוסחה זו, בכיוון של יתר פירוט, הלא דבר הוא שבקובץ שלפנינו מופיע הביטוי הסתמי "אגב ארבע אמות קרקע" מספר רב של פעמים. נוסח זה מופיע לא רק בשטרי הרשאה אלא גם בשטרות אחרים, ואין כלל בכל הקובץ מן הנוסחאות המפרטות האחרות.<sup>92</sup> יתירה מזו, מסוגיה זו שלפנינו אפשר לעמוד לראשונה לא רק על מקור הנוסחאות — סורא, אלא אף על קדמותן.<sup>93</sup>

87 ח' טיקוצ'נסקי, תקנות הגאונים, מהדורת ח' חבצלת, תל-אביב-ירושלים, תש"כ, עמ' 88, ומעמ' 81 דן בסוגיה כולה ומתייחס לדעות החוקרים; רקובר (לעיל הע' 52), עמ' 268–269, וראה בעמ' 255 שנדחק להסביר את הביטוי "וכמה מבעלי המתנות".

88 עניינות (לעיל הע' 68), עמ' 37.

89 ספר העיטור (לעיל הע' 38), מאמר אגב, דף טו ע"ג, הובא אצל טיקוצ'נסקי, שם, עמ' 83.

90 זו, לפחות, היתה בודאות שיטת סורא הקדומה, כפי שמיוצגת על-ידי רב הילאי (ואם נקבל את שיטת טיקוצ'נסקי ורקובר בעניין רס"ג, ייצא שחלו שינויים בשיטת סורא עצמה, וצ"ע).

91 כפי שראינו, הנוהג לכתוב בשטרות "ארבע אמות קרקע" הוא קדום, ראה לעיל הע' 76. בחקופה מסוימת התעוררו לשאל אם יש לשנות את הביטוי כאשר אין למקנה קרקע מסוימת. אז החלה תקופת דיון בין הגאונים בשאלה אם ניתן להסתמך על ארבע אמות שיש לכל אחד בארץ-ישראל. בעקבות תוצאות הדיון, נוספו שתי נוסחאות בצד הנוסחה הקדומה: 1. המחייבים הסתמכות על א"י, הדגישו "אגב ארבע אמות קרקע מחלקי שבארץ-ישראל"; 2. השוללים הדגישו "אגב ארבע אמות קרקע בחצרי".

92 שטר משכונה, שטר ערבות (12 ב), שטר קבלת צאן (13 א), שובר שטר (13 ב), הלוואה (17 ב), מכירת חמור (22 ב), קיבולת (23 א), מכירה-אנואה (24 ב–25 א), שכירות (25 א). אמנם, ההסתמכות על ארבע אמות ברוב השטרות שלפנינו היא לעניין קבלת אחריות חומר השטר: "וחומר שטר זה קבלנו עלינו אגב ארבע אמות קרקע ועל יורשינו ועל כל נכסינו" (שטר קבלת צאן, שם; שובר, שם), או לעניין הרשאה לגבות במקרה של עיכוב או חרטה: "ואם חס ושלום עכבתי מפרע לו כבר מניחיו אפן[טרופא] אגב ארבע אמות קרקע על כל מה שימצא לי בעולם" (שטר משכונה, שם; וכן בשטרי ערבות, הלוואה, משכונה וקיבולת), ולא מצאתי הקנאת מיטלטלין מפורשת, אגב קרקע. מכל-מקום נראה, על-פי הנוסחה האחרונה, שלא הקפידו על ארבע אמות מסוימות. לעניין נוסחאות אלה, השווה: ספר השטרות לרי"ב (לעיל הע' 6), עמ' 13, 23, 60, 112; ספר העיטור (לעיל הע' 38), דף מ ע"ב-ע"ג.

93 ראה לעיל הע' 90–91.



משכנתא בנכייא

בעניין הנכייא<sup>94</sup> נאמר בגמרא: "אמר רבא בריה דרב יוסף משמיה דרבא האי משכנתא באתרא דמסלקי לא ניכול אלא בנכייא וצורבא מדרבנן אפילו בנכייא לא ניכול... היכי שרי למיכל שרי כי משכנתא דסורא דכתבי בה הכי: במשלם שניא אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף. רב כהנא ורב פפא ורב אשי לא אכלי בנכייא רבינא אכיל בנכייא".<sup>95</sup> אסף מצביע על מחלוקת הישיבות בעניין משכנתא בנכייא. גאוני פומבדיתא אוסרים על המלווה לאכול פירות מהקרקע הממושכנת, גם אם מדובר בנכייא, שהיא ניכוי סכום כלשהו מהחוב. ולא התירו אלא במה שקרוי "משכנתא דסורא", בה אכילת פירות במשך שנים מספר מבטלת כליל את החוב. כך משיב רב שרירא גאון: "כך ראינו שאסור לאכול בנכייא... שארי במשכנתא דסורא".<sup>96</sup> וכן השיב רה"ג לקהל קירואן: "ולא מצאנו דבר שהסכימו עליו שהוא מותר אלא משכנתא דסורא".<sup>97</sup> גאוני סורא נחלקו אמנם בשיעור הנכין, אך בעצם הנכייא הוורו היתר, אפילו כאשר המלווה מנכה ללווה רק דבר מועט כארבעה זוזים או כל דהו.<sup>98</sup> זו היתה שיטת סורא הקדומה. בתקופה מאוחרת יותר, מורים גאונים כרב יעקב וכרב כהן צדק, שיש לנכות סכום גדול יותר, עד רביע ממחיר הפירות או שכר הדירה.<sup>99</sup> תשובותיהם מובאות בדברי העיטור: "ובעל מתיבתא משמיה דרב כהן צדק גאון מנהג דילן למיכל בנכייא כרבינא, וביומי דרבי שמעון קיירא הכי נהוג"; "וכתב בעל מתיבתא משמיה דרב יעקב גאון ההוא דמישכן חצר או כרם ומנכה מהלואתו עד רביע מות' פחות מיכן אסור ולא בריר לן טעמא".<sup>100</sup> בקובץ השטרות שלפנינו מופיע עניין הנכייא וכשיטת גאוני סורא.<sup>101</sup> ואף מסוגיה זו אפשר לעמוד על קדמותן של הנוסחאות, שכן באחד השטרות נזכר גם סכום הנכין, ונראה שהוא קטן ביותר וסמלי בלבד, כדעתם של גאוני סורא הקדמונים: "ופחתתי לו שמונה זוזים לשום נכיתת השנים שעברו".<sup>102</sup>

## ג. סיכום

דומה שיש די בדוגמאות אלה כדי להצביע, שנוסחאותיו של ספר השטרות שלפנינו, יסודותיהן בתורת סורא.<sup>103</sup> וכן אין לתמוה על מוטיבים ארץ-ישראליים המשוקעים בנוסחאות שלפנינו, שהרי כבר ידוע לנו על הקשר שהיה לגאוני סורא עם ארץ-ישראל.<sup>104</sup>

94 בסוגיה זו ראה: אסף, תקופת הגאונים (לעיל הע' 30), עמ' רעא-רעב.

95 בבא מציעא סז ע"ב.

96 תשובות הגאונים שערי צדק, ד:ב:ב, עמ' עו.

97 שם, יב, עמ' פז. וראה: אסף, תקופת הגאונים, שם, עמ' רעב.

98 אסף, שם, עמ' רעא-רעב.

99 רב יעקב נתמנה בשנת 797 לסה"נ; רב כהן צדק נתמנה בשנת 838 לסה"נ.

100 ספר העיטור, אות פותיקי, דף סה ע"א-ע"ב. וראה: שם, בהערות רמ"י, שער החדש, אות פ; והשווה: אסף, שם, עמ' רעב. רואים אנו, שבימי רס"ג חלה החמרה נוספת בעניין זה, שכן רה"ג אומר בתשובה (שערי צדק, שם): "וראש הישיבה רב סעדיה נוחו עדן החמיר בזה ומנעו ריפה עשה".

101 "בנכיתא כך וכך לשנה", שטר משכונה, דף 12 ב. כן נזכרת הנכייא ב"שטר המשכונה שאירכס", דף

24 א, ובשטר מסירה, דף 15 ב, ראה להלן בנספח, תעודה ב.

102 שטר מסירה, שם, שו' 6-7.

103 כך עולה בבירור מכל הסוגיות הנידונות, למעט סוגיית הגט, שאינה חד-משמעית.

104 ראה: גנזי שכטר (לעיל הע' 32), עמ' 525; פרידמן, "כתובת אשה" (לעיל הע' 45), עמ' 96 והע' 19;

הנ"ל, "הלכות אישות בעקבות מעשים לבני ארץ ישראל", תרכ"ז, נ (תשמ"א), עמ' 233, הע' 114.

אם נכונות ההשערות שהעלינו בעניין קדמות הנוסחאות,<sup>105</sup> אזי נוצרו הנוסחאות, שהיו בסיס לספר השטרות שלפנינו, בתקופת הגאונים שקדמו לרב נטרונאי, והובאו לספר לא יאחר מתקופת רב נטרונאי, ואפשר אף בידי רב נטרונאי עצמו,<sup>106</sup> שהיו לו קשרים אמיצים עם יהודי אליסאנה. אף קיימת מסורת מופלאה באליסאנה, שמספרת שרב נטרונאי הגיע לעירם, שהה בה ולימד שם תורה.<sup>107</sup>

## נספח — התעודות

התעודות מתפרסמות באדיבותה של ספריית הבודליאנה באוקספורד.  
(ואלו הסימנים המשמשים בהעתקת המקור:

[ ] חסר במקור  
< > תלוי בין השיטין  
≪ ≫ מחיקה (מקור)

א. גט

Bodl. Ms. Heb. 27 f. 14v

- 1 ביום פל בכך וכך ימים לירח פל שנת ארבעת אלפים ושבע מאות
- 2 ושמונים ואחת לבריאת עולם למנין שאנו מונים באליסאנו איך אנא
- 3 פל בר פל וכל שום אוחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי ולאחתי ולאחריהון
- 4 דאבהתי צביתי ברעות נפשי כדלא אניסנא פטריה ושבכית ותרוכית<sup>1</sup>
- 5 יתיכי ליכי אנתי פלניתא בת פל דהות אינתתי מן קדמת דנא וכל שום אוחרן
- 6 וחניכא דאית ליכי ולאבהתיכי ולאחריכי ולאחריהון דאבהתיכי וכדו<sup>1</sup>
- 7 פטריה ושבכית ותרוכית<sup>1</sup> יתיכי ליכי דיתיהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי
- 8 למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין ואינש לא ימחי בידיכי מן שמי מן
- 9 יומא דנן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם ודן דהוי ליכי מיני ספר
- 10 תרוכית<sup>2</sup> וגט פטורין<sup>2</sup> ואגרת שבוקין<sup>2</sup> ואגרת שבוקין<sup>2</sup> וגט פטורין<sup>2</sup> כדת משה וישראל

1 אות וא"ו (שנייה), ארזכה.

2 אות וא"ו, ארזכה.

105 כפי שעולה משתי הסוגיות האחרונות.

106 נתמנה לגאון בסורא בשנת 853 לסה"נ.

107 "אל הגאון רב נטרונאי פנו מקהלת אליסנה — הקהלה החשובה ביותר בספרד הערבית — בבקשה שיפרש להם את סדר מאה ברכות וכו' ורב נטרונאי מלא בקשתם" — אסף, תקופת הגאונים (לעיל הע' 30), עמ' קפב, וראה שם, עמ' קפ. "דבר ברור ומפורסם לאנשי ספר ומסורת בידם מאבותיהם כי מר רב נטרונאי (גאון סורא בשנות תרי"ג–תרי"ז) בקפיצת הדרך בא אליהם מכבל וריבץ תורה וחזר וכי לא הלך בשיירא ולא נראה בדרך" שם, עמ' רסב, וראה במקורות המובאים שם. וראה: רוזנטל, "לתולדות רב פלטי גאון" (לעיל הע' 27), עמ' 603–606; וראה שם, עמ' 607–609, יישובו של רוזנטל, בעניין קטע נוסף העוסק בקשרים בין ישיבת פומבדיתא לספרד. על הקשרים בין ישיבת סורא לספרד בימי רב נטרונאי, ועוד בימי קודמו רב שר שלום, ראה בהרחבה: ר"ש ויינברג, תשובות רב שר שלום גאון, ירושלים, תשל"ז, עמ' כב–כד. על תשובה שבה עוסק רב נטרונאי בעניין נוסחאות של שטרות, ראה: תשובות הגאונים שערי צדק, ד: טו, עמ' קצ–קצב.

ב. מסירת שטר משכנתא

Bodl. Ms. Heb. 27 f. 15v

1 מסירה

- 2 אנו עדים החתומים למטה כן היה שאמר לנו פל בר מ פל היו עלי עדים בקנין  
3 וכתבו וחתמו ותנו למ פל בר מ פל מחמת שנטלתי וקבלתי <ממנו> כך וכך דינרין יפים  
4 ממטבע המלך ומסרתי לו בהם אותו שטר משכונה וכל שיעבודא דאית לי  
5 בגויה שהוא מכך וכך דינרין שמשכן לו בהן מ פל אחיו של מ פל זה כל אותו  
6 חלק שלשי שיש לי באותו כרם שבהר לאש שהוא בשותפות עם מ פל ופחתתי  
7 לו שמונה זוזים לשום נכיתת השנים שעברו ומסרתי לו מסירה זו מסירה  
8 גמורה שרירה וקיימה חתוכה וחלוטה דלא למהדר בה לעלם ותהא יד מ פל זה  
9 בשטר משכונה זו בידו וזכותו ורשותו וזכות יורשו בין באכילת הפירות  
10 ובין בגביית הממון לעצמו ועל להעמידו על גביית כך וכך דינרין אלו  
11 העמדה גמורה ושלמה כל זמן ששטר משכונה זה שלם ואחריות  
12 מסירה זו וחומר כל הכתוב בשטר זה קבלתי עלי ועל יורשי אחרי  
13 ועל כל נכסי כדת וכהלכה דלא כאסמכתא ולא כטופסי דשטרי וקנינו  
14 מן מ פל זה למ פל <זה> אַבְרָהָם<sup>3</sup> על כל הכתוב למעלה בקנין שלם בחודש פל  
15 בשנת כך וכך

3 הקריאה מסופקת.

ג. שטר מחילה של גרושה

Bodl. Ms. Heb. 27 f. 16r — 16v

[ע"א]

- 12 כן היה מַחִילָה  
13 שאמרה לנו פלניתא ב מ פל היו עלי עדים בקנין וכתבו וחתמו ותנו לפל ב מ פל ארוס  
שלי  
14 מחמת שנפלו בינינו גירושין ונתגרשתי ממנו כגט וחשינא שמא אתבע אותו בשביל  
הראוי  
15 לי מהקנס המחויב לקבל ממנו והריני מעידכם על עצמי שנטלתי ומחלתי אצלו אותו  
המגיע

[ע"ב]

- 1 לי בין מדאורייתא ובין מדרבנן ובין מהתיקון שתקנו וקנו [ שהוא ממאתים דנרין וכן  
מחלתי  
2 אצלו כל זכות המגיע לי אצלו מחמת קנס זה ומשאר פנים מחילה גמורה ושלמה שלא  
תהא לי  
3 רשות ולא לבאים מכוחי לתובעו בכך מהיום ולעולם בטלתי אצל מ פל זה שהיה בעלי  
טענה זו וכיוצא  
4 בה ביטול גמור שלא לטעון עליו בכך באחריות גמורה עלי ועל יורשי אחרי כתיקון ח ד  
ז וט ד וק<sup>4</sup>

4 ראשי תיבות של : חכמים דלא כאסמכתא וטופסי דשטרא וקנינו.

ד. שובר

Bodl. Ms. Heb. 27 f. 18r — 18v

[ע"א]

4

שובר

- 5 כן היה שאמר לנו מַ פל בר פל היו עלי עדים בקנין וכתבו וחתמו וחנו למַ פל  
6 בר פל מחמת שהיה לי אצלו שטר חוב מכך וכך דינרין ודין ודברים ותביעות  
7 ועשיתי עמו חשבון עכשיו ונטלתי כל מה שהיה לי אצלו מעולם ולא נשתייר  
8 לי אצלו מכל משא ומתן שהיה ביני ובינו מעולם לא מה ששזה זוז  
9 ולמעלה ולא מה ששזה זוז למטה לפי שכבר דקדקתי עמו בחשבוני

[ע"ב]

1

והגעתי לאמתי מכל מה שהיה לי אצלו עד פרוטה אחרונה וכל כתב

2

וכל ראייה וכל ערמה וכל קנוניה וכל הטמנה וכל מודעא ומודעא דמודעי

3

דנפקי מיגו מודעי עד סוף כל מודעי שמסרתי על יד בית דין או על יד

4

תלמיד או על נשיא או על יד חשוב שבדור וכתוב בה שאפילו אלף בטולין

5

יוצאין על מודעא זו לא תבטל לעולם, הכל בטלתי מעליו ביטול גמור ומחלתי

6

לו כל גלגולי חרם ושבועה ואפילו לומר לו דור לי בחיי ראשך וכך אמר

7

לנו מַ פל זה אחריות וחומר שטר זה ומחילה זו קבלתי עלי ועל יורשי

8

אחרי כתיקון חכ דלא כאסמכתא וטופסי דשטרי וקנינו מן פל זה לפל

9

זה על כל הכתוב למעלה בקנין שלם בחודש [פל ב]שנה פל

## יחיד שעשה בהוראת בית-דין לאחר שחזרו בהם

צבי אריה שטיינפלד

שני חלקים יסודיים במשנה הוריות א, ב. ברישא — מחלוקת בין ר' שמעון לר' אלעזר בדינו של יחיד שעשה על-פי הוראת בית-דין ולא ידע שחזרו בהם מהוראתם, שלר' שמעון פטור ולר' אלעזר<sup>1</sup> "ספק". ובסיפא — המחלוקת היא בין ר' עקיבא לבן עזאי. ר' עקיבא מבחין בין יחיד ש"ישב לו בתוך ביתו" בעת שבית-דין חזרו בהם מהוראתם שחייב, לבין יחיד שלא ישב בביתו "שהוא קרוב לפטור מן החובה"; ואילו בן עזאי אינו מבחין הבחנה זו. שתי מחלוקות אלו מתקשרות על-ידי המציעתא שתחילתה בשאלה "איזהו ספק".

אולם קישורם של הרישא והסיפא על-ידי המציעתא מעורר קשיים רבים בהבנתה של המשנה, שכן הפירוש לרישא ולסיפא העולה על-פי המציעתא שונה מזה העולה מדברי התנאים עצמם ברישא ובסיפא. גם האוקימתא של רבא בסוגיית הבבלי ד ע"א: "החזיק בדרך איכא בינייהו" על-פי הנוסח שלפנינו, לא רק שאינה תורמת להבנת המשנה אלא שמוסיפה קושי נוסף על הבנתה.

להלן נעסוק בבירור המשמעות המקורית של המשנה, של הברייתות המקבילות לה בספרא ובבבלי ושל סוגיות הבבלי והירושלמי שעליה. את המקורות נעתיק להלן תוך ציון שינויי הגירסאות הנוגעים לענייננו.

שנינו בהוריות א, ב:

הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן  
בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן  
והלך ועשה על פיהן  
רבי שמעון פוטר  
ורבי אליעזר<sup>2</sup> אומר ספק

\* המחקר נעשה במסגרת הקתדרה לחקר התורה שבעל פה ע"ש הנרי ליכין. עיקרי הדברים הושמעו בקונגרס היהודי העולמי העשירי למדעי היהדות ביום ט"ז באב תשמ"ט (17.8.89).

1 ראה בהערה הבאה.

2 "אליעזר" במשנה דפוס נפולי רנ"ב ובמשניות, וכן בכתבי-היד קויפמן (להלן כ"ק), פריס (להלן כ"פ) ופרמה ג: "אליע". וכן בפירוש רבנו יהונתן מלוניל ד"ה משנה ה (אוצר הפירושים על מסכת הוריות, תשכ"ט [להלן: אוצר הפירושים], עמ' א), המאירי ד"ה המשנה השניה (אוצר הפירושים, עמ' ד), פסקי הרי"ד במשנה (אוצר הפירושים, עמ' י): "אליעזר". אבל בכתב-יד מינכן (להלן כ"מ): "אלעז". ובראש הסוגיה נוספה בכ"ז הפסקה: "הורו ב"ד ר' אליע' או' ספק". אבל בהמשך בברייתא הגירסה

איזהו ספק<sup>3</sup>  
 ישב לו בתוך ביתו חייב  
 הלך לו למדינת הים פטור<sup>4</sup>  
 אמר רבי עקיבא מודה<sup>5</sup> אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה  
 אמר לו בן עזאי מה שנה זה מן היושב בביתו<sup>6</sup>  
 שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע וזה לא היה אפשר לו שישמע<sup>7</sup>

ובמקבילה בספרא, ויקרא, חובה, פרשה ז, ג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 161) נאמר:

ר' שמעון מוסיף  
 הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן  
 בן[ן] שהביאו כפרתן בין שלא היביאו כפרתן  
 והלך ועשה על פיהן פטור  
 ר' מאיר מחייב

היא: "ר' אלע' או' ספק". וכן בכתב־היד קיימברידג' (מהדורת לו) וליידן של הירושלמי: "לעזר", וכן בדפוס ונציה של הירושלמי, אבל בירושלמי הנספח לבבלי: "אליעזר". וכתב החיד"א בשער יוסף (ירושלים, תש"ל), עמ' כו ד"ה הלך לו: "והכי גרסי' בכמה נוסחי בהך דהכא ר' אלעזר... וכן ראיתי בגמרא של קלף הנז' דגרסי' ר' אלעזר". וכן במיוחס לרש"י ד"ה הוא: "ר' אלעזר...". וכן בפירוש רבנו ברוך המיוחס לר"ח (ד ע"ב בדפ' וילנא). ובתוספות הרא"ש, ד"ה מתני', כתב: "ר' אלעזר גרסינן דהוא בר פלוגתא דר"ש ובגמ' נמי נחלקו בברייתא ר"ש ור"מ ורבי אלעזר וסומכוס ותימה היכי קתני אמר ר' עקיבא מודה אני בזה וכי ר"ע על דברי תלמידו אמר מודה אני בזה". וכן הכריעו בעל מלאכת שלמה ד"ה ור' אליעזר, והחיד"א שם ד"ה ואחזה. וראה: רי"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1180. ולשינויי הנוסח למשנה כולה ראה: אריה שטולברג, משניות מסכת הוריות (מהדורה ביקורתית עם חילופי נוסחאות), עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשל"ח. וחילופין אלו בין "אליעזר" לבין "אלעזר" גם בברייתא שבבבלי ובספרא, ראה להלן הערות 8, 12.

וכ"י ליידן: "אי זהו" ללא "ספק", וכן בדפוס ונציה, אבל בנספח לבבלי: "איזהו ספק".

וכן גם בכ"מ ובפסקי הרי"ד, אבל "פטור" ליתא בכתב־היד קויפמן, קיימברידג', פרמה ג, פריס, ליידן. וכן בדפ' ונציה ובנספח לבבלי. וכך עולה מפירוש רבנו ברוך ומפירוש רבנו יהונתן מלונל. ובמלאכת שלמה שם: "אחר זמן רב ראיתי שהגיה הר"ר יהוסף ז"ל הלך לו למדינת הים פטור בכל הספרים לא מצאתי דגרסי' מלת פטור". ובשערי יוסף ד"ה הלך: "הלך לו למדינת הים אר"ע מודה אני בזה שקרוב וכו' ה"ג הרמ"ה ז"ל בפריטיו כ"י... וכן מצאתי גירסא זו במשניות שנדפסו בירושלמי וכ"ה בה' המאירי ז"ל כ"י...".

בכ"י הנוסח הוא: "מודה רואה אני בזה", אלא שעל "רואה" הועבר קו דק למחיקה. אבל בירושלמי הנספח לבבלי רק: "רואה". ובחוק נתן ד"ה אמר ר"ע (אוצר הפירושים, עמ' צו), לאחר שהביא גירסה זו והעיר עליה ש"נכונה היא", הוא מציע: "ואפשר שהג' היתה במתני' מודה [צ"ל: מורה] אני בזה ברי"ש ונתחלפה להם הג' רי"ש בדל"ת...". והחיד"א שם, סד"ה ואחזה, מעיר על נוסח הירושלמי: "ונסחת הירושלמי שנדפס אצל גמרי' מלאה טעויות רבות". ומכריע: "אמנם בכל עת אשר אני רואה דרבוואתא קמאי הרמ"ה והרא"ש והר"ר המאירי גרסי' כנסחתין מודה אני בזה בשערי הדין ניתן למגרס הכי ואין לזוז מדברי הראשונים ותו דארחיה דר"ע לומר מודה אני כידוע".

בכ"מ נוסף "איל". ובדקדוקי סופרים, אות ר: "וכ"ה בד' וויניציא ג' וברשי"י". וכן בפסקי הרי"ד: "אמר לו שהיושב בביתו...". וכן הגיה בעל מלאכת שלמה ד"ה אמר לו בן עזאי.

הקטע: "וזה לא... שישמע" ליתא בכ"י קיימברידג'.

ר' אליעזר<sup>8</sup> אומר ספק  
סומכוס אומר תלוי<sup>9</sup>

ומקבילה לברייתא זו שנינו בסוגיית הבבלי ג ע"ב:

תני<sup>10</sup> ר"מ מחייב

ור"ש פטר<sup>11</sup>

ר"א<sup>12</sup> אומר ספק

משום<sup>13</sup> סומכוס אמרו תלוי<sup>14</sup>

### הקשיים במשנה לפי הנוסח שלפנינו

יחסה של המציעתא במשנה אל הרישא, וכן הקשר שבין שני חלקי המציעתא: השאלה והתשובה עליה — מעוררים קשיים רבים, ולפי סדר זה נפרט להלן.

תמוהה ביותר יחסה של המציעתא אל הרישא, דהיינו השאלה "איזהו ספק". שכן ברישא של המשנה מפורש: "הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן... והלך ועשה על פיהן רבי שמעון פטר ורבי אליעזר אומר ספק". ברור אפוא במי דנים ר' שמעון ור' אלעזר, ואין כלל מקום לשאלה "איזהו ספק", דהיינו מי הוא היחיד שנידון כ"ספק" לדעת ר' אלעזר.

ועוד, ההנחה העומדת ביסוד השאלה היא, שר' אלעזר אינו קובע דין "ספק" על כל יחיד שעשה על-פיהם. ואף המשיב "ישב לו בתוך ביתו חייב" מקבל את הנחתו זו.<sup>15</sup> הרי

8 גירסה זו שבכ"י רומי 66: "אליעזר", מצויה גם בכתבייד נוספים, בראשונים ובדפוסים. אך בכ"י רומי 31: "לעזר", ובכתבייד אחרים ובראשונים: "אלעזר". ראה מהדורת פינקלשטיין, כרך ג: שנינו נוסחאות, עמ' 240.

9 בכ"י רומי 31 נוסף: "התולה בעצמו חייב התולה בבית התולה בבית דין פטור", ובדומה לכך גם בכתב-יד נוסף. ולפנינו בדפוסים נוסף: "בעשותה התולה בעצמו חייב התולה בבית דין פטור כיצד הורו בית דין וידעו אחד מהם שטעו או שהיה תלמיד ותיק יושב לפניהם וראוי להוראה כשמעון בן עזאי והלך ועשה על פיהם יכול יהיה פטור ת"ל בעשותה התולה בעצמו חייב". ותוספת זו מצויה גם בכתבייד אחרים, ראה בכרך שנינו נוסחאות, שם. והדרשה על "בעשותה" נמצאת פעם נוספת בהמשך בה"ח. ועל-פי שינויים אלו ניתן לפרש בדרך אחרת את דברי סומכוס, ראה להלן הערה 60.

10 בדק"ס אות ה: "תני, בכל הדפוסים הישנים תניא וכמו שהוא ברש"י". וכן גם בכ"פ ובפירוש רבנו ברוך.

11 בכ"מ בשינוי סדר: "תני ר' שמע' פטר ור' מאיר מחייב", וכן בכ"פ. וכן היה כנראה לפני הרא"ש, ראה לעיל, הערה 2. וסדר זה הוא כסדר הנמצא בברייתא בספרא.

12 בדפוס ונציה רפ"א: "אליעזר" וכן בתוס' ד"ה הוא: "משל דרבי אליעזר". אבל בכ"מ: "אלע", וכן בכ"פ: "אלעזר", אבל בהמשך שם: "משל דר' אליעזר". וכן במיוחד לרש"י ובפירוש רבנו ברוך, וכן היה לפני הרא"ש, ראה לעיל הערה 2.

13 בכ"מ: "סומכוס או' תלוי", וללא "משום", וכן בכ"פ וכן בפירוש רבנו ברוך כבברייתא בספרא.

14 בדפוסים וכן בכ"מ ובכ"פ הברייתא חסרה את הרקע למחלוקת אשר מצוי במשנה ובברייתא בספרא. ואפשר שעוד היה לפני רבנו ברוך, שכן הוא בפירושו: "תניא הורו ב"ד ועשה הקהל וידעו שטעו וחזרו בהן בין הביאו כפרתן בין לא הביאו כפרתן והלך יחיד ועשה על פיהן ר"ש פטר ור"מ מחייב פ"י כבשה או שעירה ר' אלעזר אומר ספק סומכוס אומר תלוי".

15 ואכן כך פירשו ראשונים את שיטות התנאים במשנה, ראה להלן הערה 18.

שהמציעתא על שני חלקיה, בשאלתה ובתשובתה, מניחה שר' אלעזר<sup>16</sup> דן רק ביחיד מסוים ולא בכל היחידים שעשו על-פיהם, ומתעלמת בכך מן הרישא, שבפשטות עולה ממנה כי ר' שמעון ור' אלעזר דנים בכל יחיד שעשה על-פי הוראתם ללא כל הבחנה.<sup>17</sup> ואכן בשתי הברייתות המקבילות למשתנו, זו שבספרא וזו שבבבלי, שהובאו לעיל, לא נשאלה השאלה "איזהו ספק" ואף לא הוגבל דין ה"ספק" של ר' אלעזר. קשה גם להבין את היחס המדויק שבין השאלה "איזהו ספק" לתשובה עליה. שהרי על אף הקשיים בהצגת השאלה, כאמור לעיל, הרי עצם השאלה ברורה, אך התשובה עליה אינה חד-משמעית ואינה ברורה כל צורכה, לא לפי הנוסח שבדפוס: "ישב לו בתוך ביתו חייב הלך לו למדינת הים פטור", ולא לפי הנוסח: "ישב... חייב הלך לו למדינת הים אמר ר' עקיבא מודה אני בזה...", דהיינו ליתא בו "פטור", ו"הלך לו למדינת הים" הוא הצעת המקרה למחלוקת ר' עקיבא ובן עזאי. לפי שתי הנוסחאות פירשו הראשונים, שהתשובה על השאלה "איזהו ספק" היא: "ישב לו בתוך ביתו חייב", וממילא היה עליהם לפרש את "חייב" במובן שהוא חייב באשם תלוי.<sup>18</sup>

אך יש לפקפק בפירוש זה. ראשית, מדוע היה המשיב צריך להאריך ולומר "ישב לו בתוך ביתו חייב", הרי על השאלה "איזהו ספק" היה יכול להשיב בפשטות: זה שיש לו בתוך ביתו,<sup>19</sup> ותו לא, ומדוע היה עליו להוסיף גם את "חייב"? יתירה מזו, המשיב בהוסיפו את "חייב" — שעל-פי המפרשים משמעו, כאמור, שהספק חייב באשם תלוי — מניח שר' אלעזר מחייב את היחיד באשם תלוי. אך הנחה זו אינה הכרחית כלל. שכן ר' אלעזר בהתייחסו לדבריו של ר' שמעון, שפטר את היחיד מחטאת, קובע את דינו של היחיד כ"ספק", דהיינו ספק אם יתחייב בחטאת, אך עם זאת אפשר שאינו מחייבו באשם תלוי.<sup>20</sup> אכן יש שפירשו את התשובה במציעתא על-פי ההנחה שר' אלעזר, אף שמסתפק הוא אם חייב היחיד בחטאת אם לא, אינו מחייבו באשם תלוי, ואף "חייב" משמעו שחייב חטאת

16 ואם אכן ר' אלעזר דן רק ביחיד מסוים הרי שיש מקום לומר שגם ר' מאיר, שחולק עליו בברייתא ומחייב את היחיד בחטאת, אף הוא דן רק באותו יחיד, ולא בכל יחיד. וכבר העיר על כך בעל מגן גבורים ד"ה ר"מ מחייב וד"ה מאי טעמא דר"ש (אוצר הפירושים, עמ' סה). וכן מפרש החזון איש ד"ה ר"מ מחייב (אוצר הפירושים, עמ' שו): "נראה דלא חייב ר"מ אלא בישב בביתו ור"מ מחייב חטאת אפי' למ"ד ב"ד מביאין דהא ר"מ הכי ס"ל ל' ב"ד".

17 בעל זרע אברהם ד"ה ואיזה הוא הספק (אוצר הפירושים, עמ' קעז) עמד כבר על הקושי תוך כדי דיונו בלשונו של המיוחס לרש"י בד"ה ואיזה הוא הספק "כלומר, אמאי הוא חייב אשם תלוי", שהתלבטו בה האחרונים.

18 ראה המיוחס לרש"י ד"ה ואיזה וד"ה ישב. ובפירוש רבנו ברוך: "ר' אלעזר אומר ספק... מביא אשם תלוי כאדם שאכל ספק חלב ואיזהו החייב באשם תלוי זה היושב בביתו בשעת ידיעת הציבור ברשות ב"ד אינו לגמרי דהיה לו לשאול ברשות עצמו אינו דהא לא ידע". וכן בפירוש רבנו יהונתן מלונגל: "אי זהו ספק כלומר ובאיזה יחיד שעשה נסתפק לנו אם תולה בב"ד אם לאו והילכך איחייב באשם תלוי כמי שאכל ספק חלב ספק שומן שמביא אשם תלוי עד שידע לנו נזה היושב בביתו — כנראה כך יש להשלים אבל בהלך לו למדינת הים קרוב לפטור הוא דהוה ודאי תולה בב"ד הוא". וכן המאירי: "ור' אלעזר אומר ספק ומפרש בגמרא לדעתו שמביא אשם תלוי ואחר כך אתה מפרש דבר זה דוקא בשישב לו בביתו כלומר שהיה במדינה והרי שהיה לו לשאול ולחקור וכיון שלא חקר הרי זה כמי שנסתפק אם חטא אם לא חטא". וראה גם להלן, הערה 23.

19 וכפי ששינונו להלן ג, ג: "ואיזהו הנשיא זה המלך". ובמשנה ד שם: "ואיזהו המשיח המשוח בשמן המשחה לא המרובה בבגדים".

20 ראה מאמרי "אשם תלוי איכא בינייהו", סידרא, ח (תשנ"ב), (בדפוס).



ולא אשם תלוי. דהיינו, "שאלו 'איזהו ספק'? כלומר איזה ספק יש בדבר ומתי הוא חייב? והשיבו: אם יתברר שישב בביתו חייב קרבן חטאת וכו'".<sup>21</sup> פירוש זה אפשרי לפי נוסח הדפוס במציעתא שיש בו שתי הלכות "שכ...חייב הלך...פטור", ולכן אפשר לתלות בהן את ה"ספק".

אולם גם לפי הנוסח השני, שליתא בו "פטור" — ולפיו מצויה במציעתא רק ההלכה "ישב לו בתוך ביתו חייב", אבל ההמשך "הלך לו למדינת הים" הוא הצעת המקרה למחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי — אין הפירוש שהוצע לעיל, ש"שכ לו...חייב" הוא התשובה ל"איזהו ספק", הפירוש היחיד האפשרי. שכן אפשר שהתשובה ל"איזהו ספק" היא: זה ש"הלך לו למדינת הים", שעליו אמר ר' עקיבא "מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה",<sup>22</sup> אבל זה ש"שכ לו בתוך ביתו" חייב חטאת,<sup>23</sup> לדעתו.<sup>24</sup>

21 ר"ח אלבק בהשלמותיו למשנתו, עיין שם. וראה גם להלן, הערה 23.  
22 להצעה זו הדין "ישב לו בתוך ביתו חייב" אינו חלק מן התשובה. ואין לשאול מדוע, אם כן, הובאה במשנה הלכה זו שאינה מכלל התשובה, שכן אפשר שהמשיב מצטט מקור שלם שהיה לפניו, שרק בסופו מצויה התשובה לשאלה שנשאלה.

אמנם הראשונים מפרשים את "שהוא קרוב לפטור מן החובה" במובן שהוא פטור לגמרי, וראה המיוחס לר"י במשנה ד"ה אמר לו ר' עקיבא, וכן ראה לעיל הערה 18. אולם בירושלמי בסוגייתנו פ"א ה"ב, מו ע"א, מפורש: "על דעתיה דרבי עקיבא אדיין הוא ספק", דהיינו אף-על-פי שלדעת ר' עקיבא זה שהלך למדינת הים "קרוב לפטור מן החובה" הרי שמכלל ספק לא יצא. ר"ח אלבק בהשלמותיו כבר פירש כך את הירושלמי, אלא שהוא מניח, כי לדעת הירושלמי, מחייב ר' עקיבא באשם תלוי את זה שהלך לו למדינת הים. אך אין כל הכרח בהנחה זו. ורי"צ דינר בחידושו לירושלמי ד"ה על דעתיה, נדחק בפירוש הירושלמי.

23 על אפשרות זו — אף לפי הנוסח דאיתא בו "פטור", כבר עמד באלף המגן ד"ה ר"א אומר ספק (אוצר הפירושים, עמ' רנח) בכתבו: "ואין לומר דפסיקא ל"ל"א ממתי" שאמר ספק וקאמר חייב ז"א דאפ"ל דהפי' ספק קאי אמדינת הים וישב בתוך ביתו חייב חטאת גמורה דתולה בעצמו ממש הוי והלך פטור מס' ומנ"ל שהספק אביתו וחייב תלוי והפי' תלוי פטור וכפירש"י שהוא דוחק לכאור'. ואפשרות נוספת עולה מדברי הרמ"ה המובאים בשער יוסף עמ' כו, ד"ה הלך לו למדינת הים: "ראיתי להרמ"ה ז"ל שכ' ז"ל וקי"ל ה' כר"ע מחבירו וכ"ש לגבי ר"ש תלמידו וכו' ור"ש נמי קאי כר"ע בשהלך למ"ה והר"ל ר"א יחיד אצל רבים וה' כרבים עכ"ל" וק"ק במאי דפשי' ליה להרב ז"ל דר"א פליג עליה דר"ע וס"ל דחייב אשם תלוי דלכאורה נר' שר"א מודה לר"ע במי שהלך למ"ה דהא לא קרי ספק אלא ליושב בתוך ביתו". הרי שלדעת הרמ"ה, המחלוקת היא לגבי זה שהלך למדינת הים שר' אלעזר מחייבו באשם תלוי ור' עקיבא ור' שמעון פוטרים אותו. אלא שקשה לקבל הצעה זו ולא משום קרשית החיד"א שם, אלא משום שהבנת הרמ"ה את שיטתם של ר' שמעון, ר' אלעזר ור' עקיבא אינה לפי פשוטה של המשנה.

24 רבנו ברוך קובע בפירושו (ה ע"א בדפ' וילנא): "ולית הלכתא אפי' כחד מתניי דמתניתין ולא דברייתא אלא הלכתא כר' מאיר לחודיה דאמר שמואל לעיל אבל חכ"א יחיד שעשה בהורייט ב"ד חייב". לעומת זאת, הרמב"ם בפירושו למשנה פוסק כר' אלעזר ומחייב את היחיד באשם תלוי מתוך הנימוק ש"נתבאר בתלמוד שר"א מכריע". המאירי סד"ה המשנה השניה (אוצר הפירושים, עמ' ד) מעיר על מחלוקת הפוסקים בכתבו: "ובישוב בביתו יש פוסקים שהוא באשם תלוי ויש פוסקים שהוא חייב בקרבן יחיד", דהיינו, בחטאת, אך אינו עומד על נימוקי החולקים. ואפשר שאף פוסקים אלו נימוקם כנימוקי הרמב"ם ורבנו ברוך. אך אפשר, שמחלוקת זו משקפת פירושים שונים במציעתא. הפוסקים שהוא חייב באשם תלוי, סוברים שהתשובה לשאלת "איזהו ספק" היא: "ישב לו בתוך ביתו חייב", וממילא משמעו שחייב באשם תלוי, ולדעתם לא רק שר' אלעזר סובר כך, אלא גם ר' עקיבא וכן עזאי סוברים שהוא חייב באשם תלוי, וכדעתם של הראשונים (ראה בהערה הבאה). על-כן הם הכריעו, שהיושב בביתו הוא באשם תלוי. לעומת זאת, הפוסקים שהוא חייב בחטאת מפרשים, שהתשובה לשאלת "איזהו ספק" היא: זה שהלך לו למדינת הים, אבל זה ש"ישב לו בתוך ביתו חייב" חטאת הן לדעת ר' אלעזר והן לדעתם של ר' עקיבא ושל בן עזאי. לפיכך הם פסקו שהוא חייב בחטאת.

הרי שעל-פי המשנה שלפנינו אין להכריע בוודאות מהי בעצם התשובה על השאלה שבראש המציעתא. ומתוך ההנחה שעל השאלה הברורה "איזהו ספק" צריכה להינתן תשובה לא פחות ברורה שלא ניתנה, יש לשאול: האם אכן כבר במקור שנו את החלק השני של המציעתא או את הסיפא או שניהם כאחד, כתשובה על השאלה שבראש המציעתא? הבנת המציעתא מעוררת שאלות גם מבחינת היחס שבינה לבין הסיפא. הרי לדעת הראשונים<sup>25</sup> סובר ר' עקיבא שזה שישב בביתו מתחייב באשם תלוי. וזאת משום קישורה של המציעתא לרישא ולסיפא: שהרי, מצד אחד, "ישב לו בתוך ביתו חייב" מתקשר ל"איזהו ספק" וממילא עולה ש"חייב" מובנו חייב באשם תלוי. מצד שני, המחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי היא רק לגבי זה ש"הלך לו למדינת הים", אך לדעת שניהם זה ש"ישב לו בתוך ביתו חייב", שכאמור, על-פי המציעתא משמעו אינו אלא שחייב הוא באשם תלוי. אולם יש לפקפק בפירוש זה לשיטת ר' עקיבא, שכן, גם אם ר' עקיבא עצמו אינו מפרש את דינו של היושב בביתו, הרי שמן הדיון שבינו לבין בן עזאי עולה, שזה שישב לו בתוך ביתו חייב. ובפשטות יש להניח שהכוונה היא כי היחיד חייב חטאת ולא אשם תלוי, וכשם שגם ר' מאיר ור' שמעון דנים בחיובו בחטאת, שלר' מאיר חייב ולר' שמעון פטור. זאת ועוד, לפי הנוסח ברוב הספרים: "הלך לו למדינת הים" הוא הצעת המקרה שבו דנים ר' עקיבא ובן עזאי, ועל-כן ההלכה היחידה במציעתא היא רק "ישב לו בתוך ביתו חייב". אך בהלכה זו אין כל חידוש ומשנה יתירה היא,<sup>26</sup> באשר זו נשמעת מכלל מדבריהם של ר' עקיבא ובן עזאי, שנחלקו רק בזה שהלך לו למדינת הים אך לדעת שניהם היושב בביתו חייב. ואם כן אינו מובן מה ראה התנא לשנות הלכה זו במשנתו.<sup>27</sup> אמנם לפי הנוסח בדפוס, שבמציעתא נשנית גם ההלכה ש"הלך לו למדינת הים פטור", אפשר לומר שבהלכה זו חולקת המציעתא עם ר' עקיבא, הקובע שזה ש"הלך לו למדינת הים" אינו "פטור" אלא "הוא קרוב לפטור מן החובה".<sup>28</sup> אולם הצעה זו, שלפיה חולק ר' עקיבא על האמור במציעתא, אינה הולמת את לשונו של ר' עקיבא "מודה אני בזה",<sup>29</sup> שהרי הוא אינו מודה אלא חולק. מסתבר יותר הנוסח שברוב הספרים ללא "פטור", אלא שלפיו קשה להבין, כאמור, מה בכלל באה המציעתא להשמיענו.

על יסוד כל הקשיים האמורים במציעתא — שאלת "איזהו ספק" שאינה מובנת כלל, התשובה הלא ברורה עליה ובכלל זה משמעו של "חייב", ושכל עיקרה מיותרת היא — דומה כי מן הראוי לשאול: האם מקורית היא המציעתא במשנתנו? יתירה מזו, דומה

- 25 המיוחס לרש"י במשנה ד"ה אמר לו ר' עקיבא, וכן בפירוש רבנו יהונתן מלוגיל ד"ה משנה ה (אוצר הפירושים, עמ' ב): "והשיב לו ר' עקיבא... אבל יושב בתוך ביתו איפשר לו שישמע שב"ד חזרו בהן והיו קרוב לתולה בעצמו לפי" אשם תלוי". וראה בהערה הקודמת.
- 26 ואם התנא היה מפרש שהיושב בתוך ביתו חייב אשם תלוי או חטאת, היה לפחות מבהיר את שיטת ר' אלעזר או את שיטת ר' עקיבא. אך בנקטו "חייב" סתם בלי לפרש אם כוונתו לאשם תלוי או לחטאת, אין, כאמור, כל חידוש בדבריו.
- 27 וכבר ראינו, שקשה להניח כי התנא שנה את ההלכה כתשובה לשאלת "איזהו ספק".
- 28 אמנם הראשונים סוברים שאין כאן מחלוקת, משום שגם לדעת ר' עקיבא פטור הוא זה שהלך לו למדינת הים. אך פשטות לשונו של ר' עקיבא משמעה כפי שמפורש בירושלמי: "על דעתיה דרבי עקיבא אדיין היא מחלוקת". וראה לעיל הערה 22.
- 29 אמנם יש שגרסו "מורה" או "רואה" (ראה לעיל הערה 5), אך מסתבר, שהגירסה המקורית היא: "מודה אני בזה", כפי שמצוי ברוב כתבי-היד וכלשונו של ר' עקיבא גם במשניות בבא בתרא ט, י ויגעים ה, ג. וראה להלן הערה 61.

שמדבריהם של שני אמוראים, רבא ורבי בון בר חייא, עולה שלפניהם לא היתה כלל המציעתא במשנה, כפי שמתברר מסוגיות הבבלי והירושלמי, כדלקמן.

למשמעה של מימרת רבא "החזיק בדרך איכא בינייהו" בבבלי  
ושל מימרת ר' בון בר חייא "בעומד בין תחומין..." בירושלמי

בסוגיית הבבלי ג ע"ב–ד ע"א נאמר:

תני ר"מ מחייב ור"ש פוטר ר"א אומר ספק משום סומכוס אמרו תלוי  
אמר ר' יוחנן<sup>30</sup> אשם תלוי איכא בינייהו  
אמר ר' זירא<sup>31</sup> משל דר"א למה הדבר דומה  
לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן ונודע לו שמביא אשם<sup>32</sup>  
ולא מבעיא למ"ד צבור מייתי דמפרסמא מלתא  
אלא אפילו למ"ד ב"ד מביאין דלא מפרסמא מלתא  
אי הוה שאל הוה אמרין ליה<sup>33</sup>  
אמר ר' יוסי בר אבין<sup>34</sup> ואיתימא רבי יוסי בר זבידא<sup>35</sup>  
משל דסומכוס למה הדבר דומה  
לאדם שהביא כפרתו בין השמשות  
ספק מבעו"י נתכפר לו ספק משחשכה נתכפר לו שאין מביא אשם תלוי  
ולא מבעיא למ"ד ב"ד מביאין דלא אפרסמא מלתא  
אלא אפילו למ"ד צבור מביאין דמפרסמא מלתא  
והוה אמרין ליה  
דהכא בספק מבעוד יום ספק משחשכה  
אי שאל לא אשכח אינש דמישייליה<sup>36</sup>

30 בסוגיה זו לגופה, דהיינו בבירורם של מימרת ר' יוחנן ושל המשלים של ר' זירא ור' יוסי, עסקתי במאמרי הנ"ל בהערה 20, ושם צוינו שינויי הגירסאות. הנידון כאן הוא נוסח המשנה המשתקף בה.

31 בכ"מ, בכ"פ ובפירוש רבנו ברוך: "יוסף".

32 בכ"מ ובכ"פ: "אשם תלוי".

33 בכ"מ: "אל' אפי' למ"ד ב"ד מביאין דלא מפרסמ' מילת' דהא תל' בכ"ד חייב דהוה ל' לאסוקי דעת' לשיולי ואי שייל הוה אמרי ליה".

34 "יוסי בר" ליתא בכ"מ. ובדק"ס אות י': "ומסתבר שנשמט בטעות וכמו שהוא בכל המקומות שהביאן הסה"ד". ובכ"פ: "אמ' ר' יוסי" ללא "בר אבין".

35 בכ"פ: "זעירא".

36 בכ"מ: "ולא מיבעי' למ"ד ב"ד מבי' דלא מפרסמ' מילת' אל' אפי' למ"ד צבור מבי' שמ' לא איתרמי ליה דנישייליה ל"א (=לישנא אחרינא) צבור מביאין ואי שאל להו הוה אמרי ליה ספ' מבעו' יום ספק משחשכ' אי שייל לא הוה משכח אינש דיימר ליה". ובדק"ס אות ל כתב: "ל"א צבור כו' אולי צ"ל אינש דנימר ליה [ה"נ שמא לא איתרמי ליה דנישייליה], ושיעור הדברים אפי' אי אמרת דצבור מביאין ואי שאל כו' וא"כ לא דמי לבהש"מ דהתם אין אדם בעולם יודע לומר לו אם הוא יום או לילה אפ"ה אמרין דדמי ליה דגם כאן שאל לא איתרמי ליה כו' ונוסח הדפוס אינו נוח". אשר לנוסח שלפנינו, הוא מוסיף שם: "ובדפוס ווינצ'א ג והוה [אמרין] ליה הכא [כספק] מבעו"י ספק משחשכה [דלא] אשכח כו' ולשון ישר הוא ומלת אמרין הוא גם בד"ו רפ"א ורפ"ז". והאחרונים כבר הגיהו את "כספק" שלפנינו ל"כספק": ראה: באר שבע ד"ה הוה אמרי' ליה (אוצר הפירושים, עמ' כד), הורה גבר ד"ה דהכא כספק (שם, עמ' קכג), ובשמו במסורת הש"ס. והב"ח הגיה בדרך אחרת, ראה הגהותיו שנדפסו להלן יד ע"א.

אמר לו בן עזאי מאי שנא מן היושב כו'  
שפיר קאמר לי ר"ע לכן עזאי<sup>37</sup>  
אמר רבא החזיק בדרך איכא בינייהו<sup>38</sup>  
לכן עזאי חייב דהא בביתיה<sup>39</sup> איתיה<sup>40</sup>  
לר"ע פטור דהא החזיק בדרך

השאלה שעליה בא רבא להשיב על-פי מבנה הסוגיה היא: "שפיר קאמר ליה ר"ע לכן עזאי" לפי נוסח הדפוס, או "בן עזאי לא שני ליה" לפי הנוסח בכתב-יד פריס. אך בין כך ובין כך אין השאלה אלימה כל עיקר. שכן באמת ל"בן עזאי לא שני ליה", באשר אף הוא יכול להשיב "שפיר" לר' עקיבא: מה לי זה "שישב לו בתוך ביתו" ש"אפשר היה לו שישמע" ומה לי "זה" ש"לא היה אפשר לו שישמע", הרי זה כמו זה עשה את מעשהו לאחר שבית-דין חזרו בהם מהוראתם, וממילא אינה קיימת אותה הוראה שאלו סברו בטעות שהיא עדיין תקפה ושהם עושים על-פיה. לדעת בן עזאי, רק יחיד שעשה על-פי הוראה פטור מקרבן, ולא יחיד שעשה על-פי הוראה שהורו בעבר אך אינה קיימת עוד.<sup>41</sup> יחיד זה אינו אלא ככל שוגג שחייב חטאת.<sup>42</sup>

אך תמוה יותר, שרבא באמרו "החזיק בדרך איכא בינייהו...", אף הוא מקבל את תמיהת-הנחתו של המקשן. לפי דברי רבא עולה, שכן עזאי מודה לר' עקיבא שיש להבחין בין זה היושב בביתו לבין זה שאינו יושב בביתו. לפי זה, המחלוקת ביניהם היא רק בזה ש"החזיק בדרך", דהיינו כדברי המיוחס לרש"י, ד"ה החזיק בדרך: "לילך למדינת הים ועדיין ישנו בעיר". לדעת בן עזאי, חייב "דהא בביתיה איתיה", ולדעת ר' עקיבא "פטור דהא החזיק בדרך" כבנוסח הדפוס, או כבנוסח כ"י פריס: "מר סבר מדהוה במתא איבעי ליה לשילוי ומר סבר מיטרד טריד".<sup>43</sup> והשאלה היא, כפי שראינו לעיל: מה ראה רבא לקבל את הנחתו של המקשן, שאין בה כל הכרח?

וראה חידושי רבנו משה יהושע לייב דיסקין ד"ה דהכא בספק (אוצר הפירושים, עמ' רמג). נוסח דומה ללישנא קמא שבכ"מ מצוי אף בכ"פ: "ולא מיבעיא למאן דאמ' ב"ד מייתו אלא [נא] (נכתב בין השיטין) למאן דאמר צבור מייתו לא איתרמי לי' אינ' לשילוי", וכך עולה מפירוש רבנו ברוך. ומעין נוסח זה הציעו גם האחרונים בהגהתם. כגון בזרע אברהם ד"ה מביאין (שם, קעח): "מביאין דמפרסמא מילתא לא אשכח איניש דמשייליה כצ"ל וכל אותה השיטה המתחלת הוו ומסיימי' שאול (צ"ל: שאיל) נמחק וכן מוכח מל' רש"י למעיין היטב". וכן בחזון איש ד"ה ספק (שם, עמ' שו): "...והוא אמרינן לי' אי שאיל לא אשכח כ"נ הג' בראשונים ותיבות דהכא בספק מבעו"י ספק משחשכה מיתור וא"א לישבם"י ושונה לגמרי הצעת-הגהתו של בעל בן משק ד"ה אלא (שם, עמ' קסג): "אלא אפי' למ"ד ציבור מביאין כו' ואי שאיל הוה (כצ"ל) אמר' ליה דהכא בספק כו' לא אשכח כו' אבל הכא אי שאיל הוה (כצ"ל) אשכח אפי' פטור דלא סלי' אדעתיה למשאל כו' ע"כ וא"ש לפי' רש"י...".

37 הפסקה בכ"פ היא: "איהו ספק", והשאלה: "בן עזאי לא שני ליה".  
38 מכאן ועד סוף הסוגיה לא היה בחלק מן הספרים שהיו לפני רבנו ברוך. ראה להלן בפנים.  
39 בכ"מ: "במת", וכן בפסקי הר"ד ד"ה אמר (אוצר הפירושים, עמ' יא): "לכן עזאי הא איתיה במתא וחייב".

40 בדק"ס אות מ: "בדפוס ווינציא ג: "דמדהו במתא איבעי ליה לשילוי", ובכ"פ: "מר סבר מדהוה במתא איבעי ליה לשילוי", וכן ב"ס"א" שביפירוש רבנו ברוך.

41 בפסקי הר"ד ד"ה דתניא: "דכיון דחזרו בהן בטלה הוראתן". וראה ההערה הבאה.

42 וזוהי גם שיטת ר' מאיר בברייתא בספרא ובבבלי, שמחייב את היחיד, ואינו מבחין בין זה שישב לו בביתו לבין זה שהלך לו למדינת הים, ושלא כדעת האחרונים שהובאו לעיל הערה 16.

43 ועל אוקימתא זו כבר הקשה בעל מרומי שדה ד"ה שם החזיק בדרך (אוצר הפירושים, עמ' רלג): "וא"ת

ועוד: כיצד מתעלם רבא מן המחלוקת המפורשת במשנה<sup>44</sup> שהיא בזה שאינו יושב בביתו, ומעמיד את המחלוקת באוקימתא שאין לה כל רמז במשנה?  
זאת ועוד, הביטוי "מחזיק בדרך" כפשוטו, משמעו שהיחיד כבר נמצא בדרך. וכך עולה מובנו של הביטוי ממקורות שונים.

על המשנה, עירובין ד, י: "מי שיצא לילך בעיר שמערבין בה והחזירו חברו הוא מותר לילך וכל בני העיר אסורין. דברי ר' יהודה", נאמר בסוגיית הבבלי, שם נב ע"א: "מאי שנא איהו ומאי שנא אינהו אמר רב הונא הכא במאי עסקינן כגון שיש לו שני בתים וביניהם שני תחומי שבת איהו כיון דנפק ליה לאורחא הוה ליה עני והני עשירי נינהו תניא נמי הכי מי שיש לו שני בתים וביניהן שני תחומי שבת כיון שהחזיק בדרך קנה עירוב דברי ר' יהודה"; וכן מדברי עולא שם: "מי שהחזיק בדרך והחזירו חברו הרי הוא מוחזר ומוחזק". וכן בפסחים פב ע"א: "רב פפא אמר הא והא באכסנאי כאן שהחזיק בדרך כאן שלא החזיק בדרך רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא כאן באכסנאי כאן בבעל הבית ואף ע"ג דלא החזיק בדרך". וכן בנזיר ז ע"א: "אמר רבא<sup>45</sup> שהחזיק בדרך". במקורות אלה — שאחד מהם נאמר על-ידי רבא בעצמו לפי הנוסח שלפנינו — "מחזיק בדרך" מתפרש במובן שהוא נמצא בדרך. לעומת זאת, "מחזיק בדרך" בסוגייתנו מתפרש שלא כפשוטו: במובן שטרוד הוא לצאת לדרך אך עדיין ישנו "בביתיה" או "במתא".<sup>46</sup>

הקשיים האמורים מבוססים על ההנחה שגם הקטע "לבן עזאי חייב דהא בביתיה איתיה..." או "מר סבר מדהוה במתא..." הוא חלק ממירת רבא, שכן בקטע זה מתפרש "החזיק בדרך" שלא כפשוטו אלא במובן ש"בביתיה איתיה". אבל אפשר שקטע זה אינו אלא פירוש לדבריו של רבא שאמר רק: "החזיק בדרך איכא בינייהו". ואכן כך עולה מדבריו רבנו ברוך בפירושו המיוחס לר"ח (ה ע"א בדפוס וילנא):

פיסקא איזהו ספק כו'  
אקשינן וכן עזאי לא שני ליה  
בין יושב בביתו למי שהוא במדינת הים  
ופרקין החזיק בדרך איכא בינייהו  
פ' לעולם שני ליה (מאי הוא) [מיהו] כי האי גוונא איכא בינייהו  
כגון שנודע לצבור בשעה שהיה הוא מתקן הליכתו לעיר אחרת והתחיל ללכת  
לבן עזאי חייב דהא איתא במתא  
לר"ע פטור דהא החזיק בדרך  
ס"א מר סבר מדהוה במתא איבעי ליה לשילול  
ומר סבר מטריד טריד

הרי שבניגוד לנוסח שהוא מביא מס"א שבו מצוי גם ההסבר לאוקימתא של רבא, הרי בספר שלפנינו לא היה חלק זה כל עיקר, אלא רק האוקימתא עצמה: "החזיק בדרך איכא בינייהו",

מגליה לבן עזאי דר"ע פטור אפילו רק החזיק בדרך". אך נדחק בתירוצו: "משום דקאמר קרוב לפטור מן החובה למד בן עזאי דלא מיירי ר"ע כשהוא כבר בדרך דא"כ ודאי הוא פטור".

44 וקשה גם, הרי כל עיקרה של הקביעה ד"איכא בינייהו..." מתאים כששיטות החולקים נראות שוות, אך במשנתנו ברור ביותר ההבדל בין שיטת ר' עקיבא לבין זו של בן עזאי.

45 בנוסחת הריב"ן אות ו: "רבה". ראה: ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, שבת, עמ' ב, הערה 4.

46 ראה: שער יוסף, עמ' ל, ד"ה החזיק בדרך, שהאריך בנידון.

שאותה הוא מפרש וכדבריו: "פי' לעולם שני...", ופירוש זה הוא שמצוי כבר כחלק מן הנוסח ב"ספרים אחרים", והוא-הוא הנוסח שבכ"י פריס ובדומה לו הנוסח שבדפוסים מבכ"י מינכן.

מסתבר אפוא, שדברי רבא המקוריים הם רק: "החזיק בדרך איכא בינייהו", ובמימרתו רבא לא בא להשיב כלל על שאלת הסתמא דגמרא אם בנוסח: "שפיר קאמר ליה ר"ע לבן עזאי" ואם בנוסח: "בן עזאי לא שני ליה", אלא רק לקבוע שהמחלוקת בין ר' עקיבא לבן עזאי הוא בזה ש"החזיק בדרך", דהיינו בזה שכבר יצא מעירו ונמצא ממש בדרך. בהתאם לכך, לא רק שרבא מפרש את המשנה כפשוטה, שהמחלוקת ביניהם היא בזה שאינו יושב בביתו, אלא שהוא משתמש בכיטוי "החזיק בדרך" במובן הרגיל שביתר המקורות.

מדוע ראה רבא צורך לפרש שר' עקיבא ובן עזאי נחלקו ב"החזיק בדרך", הרי במציעתא שלפנינו מפורש שהם נחלקו בדיון "הלך לו למדינת הים"? נראה להציע שבמשנה שלפני רבא לא נמצאה כלל המציעתא, אלא רק הרישא והסיפא של המשנה. ומאחר שבסיפא ר' עקיבא ובן עזאי אינם מבהירים את המקרה שבו הם דנים,<sup>47</sup> אלא מתייחסים לו בכינוי "זה": "מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה... מה שנה זה מן היושב בביתו... וזה לא היה אפשר לו שישמע", מפרש רבא ש"החזיק בדרך איכא בינייהו", דהיינו ר' עקיבא ובן עזאי נחלקו בדיון של אחד שיצא לדרך, ולא באחד שישב בביתו שלדעת שניהם חייב.

על יסוד מימרת רבא נוסף במשנה הרקע למחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי, דהיינו לפני מחלוקת זו נוספה ההערה: "ישב לו בתוך ביתו חייב הלך לו למדינת הים".<sup>48</sup> בהערה זו על שני חלקיה שנוספה למשנה, שלדעת הכל היושב בביתו חייב ושהמחלוקת היא בזה שהלך למדינת הים, משתקפת המחלוקת שבין ר' עקיבא ובן עזאי כפירושו המקורי של רבא.

אולם לאחר שנוספה הערה זו למשנה, לא היה אפשר לפרש את מימרת רבא במשמעותה המקורית – שהרי כבר מפורש במשנה שהמחלוקת בין ר' עקיבא לבן עזאי היא ב"הלך לו למדינת הים" ומה בא רבא להשמיענו. ממילא נאלצו לפרש את מימרתו לכוונה אחרת, דהיינו ש"החזיק בדרך" אינו זה שנמצא בדרך, אלא זה שטרוד הוא לצאת לדרך אך עדיין ישנו בביתו או בעירו, אבל בזה שהלך למדינת הים מודה בן עזאי לר' עקיבא. בהתאם לכך הניחו שרבא במימרתו עונה על השאלה "שפיר קאמר ליה ר"ע לבן עזאי" או ל"בן עזאי לא שני ליה", ועל-כן הוקדמה שאלה זו לפני המימרה.

ולא רק לפני רבא, אלא גם לפני ר' בון בר חייה לא היתה המציעתא במשנה, כפי שעולה ממימרתו בירושלמי בסוגייתנו, פ"א ה"ב, שנוסחה בירושלמי הנספח לבבלי הוא: "בעומד בין תחומין בין תחומי ארץ ישראל לתחומ' חוצה לארץ".<sup>49</sup> ואף ר' בון מבהיר במימרתו, שהמחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי היא בזה ש"עומד בין תחומין", דהיינו בזה שכבר אינו יושב בביתו. הצורך בהבהרה יכול להתבאר רק אם לא היתה המציעתא לפניו במשנה, אלא רק הכינוי הסתמי "זה", החוזר ונשנה בדבריהם של ר' עקיבא ובן עזאי. ובדומה לפירושו

47 שכן לפנינו רק ציטוט חלקי של המקור, וראה להלן הערה 61.

48 כמצוי לפנינו ברוב הנוסחאות (ראה לעיל הערה 4) ללא "פטור", ועל הגורם להתווספותה של תיבה זו מאוחר יותר, ראה להלן.

49 ועל-פיו יש להגיה את הנוסח שלפנינו בכ"י ליידין ובדפוס ונציה: "בעומד בין שני תחומין בין שני תחומי ארץ ישראל לתחומי ארץ ישראל", וכבר הגיה כך הפני משה. וכן הגיה ר"צ דינר בחידושו לירושלמי; וכן העיר ר"ש ליברמן במאמרו "ירושלמי הוריות", ספר היובל לחנוך אלבק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 292: "בנספח לנכון: בין תחומי ארץ ישראל לתחומ' חוצה לארץ".

של רבא, ש"זה" פירושו ש"החזיק בדרך", פירש ר' בון בר חייה שהמחלוקת היא ב"זה" ש"עומד בין תחומין..."

### המימרות המקוריות של ר' זירא ושל ר' יוסי בבבלי

אם לגבי רבא ור' בון בר חייה העלינו שכנראה המציעתא לא היתה לפניהם, ושזו נוצרה על-פי דבריהם, הרי מן המימרות של ר' זירא ושל ר' יוסי או ר' יוסף בסוגיית הבבלי, ניתן לכאורה להסיק שהם שנו במשנתם את המציעתא. שהרי ר' זירא — וכנראה גם ר' יוסי — מניחים את ההנחה המפורשת ככ"מ במשלו של ר' זירא: "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי".<sup>50</sup> דהיינו, שעל היחיד מוטלת החובה לברר אם ההוראה שהוא עומד לעשות על-פיה עדיין היא בתוקף או שמא חזרו בהם מהוראתם. על-כן, לדעת ר' זירא, אף-על-פי שהיחיד לא ידע שבית-דין חזרו בהם, מחייבו ר' אלעזר באשם תלוי משום ד"הוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי" ו"אי הוה שאל הו אמרין ליה". כמו כן, שיטת סומכוס, הפוטרת את היחיד מאשם תלוי, מוסכרת על-ידי ר' יוסי בכך ד"אי שאל לא אשכח אינש דמישייליה", דהיינו שהיחיד לא היה יכול לברר בפועל אם ההוראה עדיין בתוקף או שבית-דין חזרו בהם. ומשמע, שלו היה ניתן למצוא אדם לשאלו, אף סומכוס היה סובר ד"הוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי".<sup>51</sup>

אך קשה למצוא רמז כלשהו בדבריהם של ר' אלעזר ושל סומכוס לחובה זו "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי", ושעל-כן ר' אלעזר מחייבו באשם תלוי משום ד"אי הוה שאל הו אמרין ליה" וסומכוס פוטרו משום ד"אי שאל לא אשכח אינש דמישייליה". אלא אם כן נאמר, שר' זירא פירש את שיטת ר' אלעזר על-פי המציעתא, שבה מפורשת ההבחנה בין זה ש"ישב לו בתוך ביתו" לבין זה ש"הלך לו למדינת הים", ושהנימוק לה מצוי בסיפא בדברי ר' עקיבא "שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע וזה לא היה אפשר לו שישמע", ועל-פי נימוק זה יכול היה ר' זירא לייחס אף לר' אלעזר את הטעם "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי". ובדרך דומה, דהיינו על-פי המציעתא, פירש ר' יוסי את שיטתו של סומכוס.

אלא שהצעה זו דחוקה ביותר. שהרי כבר ראינו את הקושי לפרש את שיטת ר' אלעזר על-פי המציעתא אף במשנה. בוודאי שדוחק לפרש כך את שיטת סומכוס, שדבריו הובאו רק בברייתות ולא במשנה. קשה אפוא מה ראו ר' זירא ור' יוסי לייחס הן לר' אלעזר והן לסומכוס את ההנחה "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי".

והנה, ניתוח מדוקדק של דבריהם של ר' זירא ושל ר' יוסי יש בו כדי להעמידנו על כך, שהקטעים אשר מהם עולה כי המציעתא היתה לפניהם אינם מקוריים, כנראה, במימרתם. נעתיק את דבריהם בטורים מקבילים כדי להקל את העיון בהם:

50 ראה לעיל הערה 33. והנחה זו עולה מכלל אף מן הנוסח שלפנינו: "אי הוה שאל הו אמרין ליה". וראה להלן הערה 53.

51 כך לפי הנוסח שלפנינו, וכן באלו שבכ"מ ושכ"פ, ראה לעיל הערה 36. אולם על-פי האמור בתוספות הרא"ש, ד"ה ולא מבעיא למ"ד ב"ד מייתי כו': "דלא הוה פושע דלא מצי למיזל ללשכת הגזית לשיוולי אלא אפי' למ"ד צבור מייתי כו' דלא הוה למיזל לבראי ולשיוולי", משמע שגירסה אחרת היתה לפניו, ולפיה אין סומכוס לדעתו של ר' יוסי מקבל את ההנחה "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיוולי".

1	אמר ר' זירא	1	אמר ר' יוסי בר אבין
2		2	ואיתימא רבי יוסי בר זבידא
3	משל דר"א למה הדבר דומה	3	משל דסומכוס למה הדבר דומה
4	לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן	4	לאדם שהביא כפרתו בין השמשות
5	ונודע לו	5	ספק מבעו"י נתכפר לו
6		6	ספק משחשכה נתכפר לו
7	שמביא אשם	7	שאין מביא אשם תלוי
8	ולא מבעיא למ"ד צבור מייתי	8	ולא מבעיא למ"ד ב"ד מביאין
9	דמפרסמא מלתא	9	דלא אפרסמא מלתא
10	אלא אפילו למ"ד ב"ד מביאין	10	אלא אפילו למ"ד צבור מביאין
11	דלא מפרסמא מלתא	11	דמפרסמא מלתא
12		12	והווי אמרינן ליה
13		13	דהכא בספק מבעוד יום ספק משחשכה
14	אי הוה שאיל הווי אמרין ליה	14	אי שאיל לא אשכח אינש דמישייליה

ארבעה חלקים בדבריהם של ר' זירא ושל ר' יוסי:

חלק א — הפתיחה: "משל למה הדבר דומה".

חלק ב — הצעת מקרה של ספק: "לאדם שאכל...", וכן: "לאדם שהביא...".

חלק ג — קביעת דינו של הספק האמור לגבי אשם תלוי: "שמביא אשם",<sup>52</sup> וכן: "שאין מביא אשם תלוי".

חלק ד — הקטע: "ולא מבעיא...".

שלושה הבדלים יש בין חלק ד לבין חלקים א-ג.

הבדל אחד — בלשון. חלקים א-ג מנוסחים בעברית, ואילו חלק ד מנוסח כולו בארמית.

הבדל שני — בעניין. בחלקים א-ג מבהירים המשלים — דהיינו מקרים של ספק שדינם ידוע — את הנמשל, שהוא ה"ספק" ו"התלוי" שנקטו התנאים, ואילו בחלק ד אין כל תוספת למשלים עצמם, וממילא אין הם מבהירים דבר לגבי הנמשלים. שכן כל עניינו של חלק ד הוא בקביעת היחס שבין שיטות התנאים בעניין אשם תלוי, לבין תנאים אחרים שנחלקו בשאלה אם בית-דין הוא שמביא את הקרבן או הציבור.

הבדל שלישי — בשיטה. שהרי על-פי חלקים א-ג המחלוקת היא בטיבו של הספק וכתוצאה מכך גם בשאלה אם לחייבו באשם תלוי או לא. דהיינו, לדעת ר' זירא, דינו של ר' אלעזר "דומה לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן" ועל-כן הוא סובר "שמביא אשם תלוי", ודינו של סומכוס, לדעת ר' יוסי, "דומה לאדם שהביא כפרתו בין השמשות ספק מבעו"י נתכפר לו ספק משחשכה נתכפר לו" ועל-כן סובר הוא "שאין מביא אשם תלוי". לעומת זאת, על-פי חלק ד, הטעם לחייבו באשם תלוי או לפוטרו ממנו אינו קשור בטיב הספק, אלא שלדעת ר' אלעזר מתחייב היחיד באשם תלוי כי היה עליו לשאול ולברר אם בית-דין חזר

52 הכוונה לאשם תלוי כמפורש בכתב-היד, ראה לעיל הערה 32.



בהם אם לא: 53 "ולא מבעיא למ"ד צבור מייתי דמפרסמא מלתא אלא אפילו למ"ד ב"ד מביאין דלא מפרסמא מלתא אי הוה שאיל הוה אמרין ליה". 54 ולדעת סומכוס, פטור הוא מאשם תלוי משום שלא היה בידו לברר אם בית-הדין חזרו בהם, "ולא מבעיא למ"ד מביאין דלא אפרסמא מלתא אלא אפילו למ"ד צבור מביאין דמפרסמא מלתא... אי שאיל לא אשכח אינש דמישייליה".

יש גם לציין, שבדומה להנחה "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיולי" המצויה בחלק ד בכ"מ, נאמר בכ"י פריס ובס"א שבפירוש רבנו ברוך בפירוש הסתמא דגמרא למימרת רבא: "מר סבר מדהוה במתא איבעי ליה לשיולי" 55 ומר סבר מטריד טריד". אולם למרות הדמיון, גדול ההבדל ביניהם. שכן בעוד ש"איבעי ליה לשיולי" בהמשך למימרת רבא "החזיק בדרך איכא בנייהו", הדנה בשיטות ר' עקיבא וכן עזאי הוא טעם לחייבו בחטאת, 56 הרי בחלק ד ההנחה "דהוה לי' לאסוקי אדעת' לשיולי" היא נימוק לחייבו באשם תלוי. 57 מתבאר אפוא שחלק ד הוא חריג לגבי כל חלקי המשל האחרים בלשון בעניין ובשיטה. וההנחה הכלולה בו, שלדעת ר' אלעזר וסומכוס מתחייב היחיד באשם תלוי אם היה יכול לדעת שבית-הדין חזרו בהם מהוראתם, שאין לה כל יסוד בדבריהם של ר' אלעזר וסומכוס, יסודה ומקורה בפירוש הסתמי למימרת רבא, הדנה במחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי, ועל-פי הנחה זו ד"איבעי ליה לשיולי" מתחייב היחיד בחטאת ולא באשם תלוי.

על-פי כל זה נראה, שחלק ד אכן אינו מקורי לר' זירא ולר' יוסי, ועליכא אין להסיק מדבריהם שהמציעתא היתה לפנייהם. ואין כל מניעה לומר שגם אמוראים אלו פירשו את שיטת ר' אלעזר ללא המציעתא אלא על-פי דבריו במשנה ובברייתא, שבפשטות משמעם שהוא דן בכל יחיד שעשה על-פי הוראה לאחר שבית-דין חזרו בהם מהוראתם וללא כל הבחנה בין זה שישב בכיתו לבין זה שהלך לו למדינת הים.

53 במיוחס לרש"י ד"ה ולא מיבעיא: "שהרי היה בידו לישאל מפני מה ב"ד מביאין פר ואי שאיל אומרים לו דטעו...". ובפירוש המשנה לרמב"ם: "ור"א אומר ספק לפי שהיה לו לשאול". ובתוספות הרא"ש ד"ה אמר ר' יוחנן: "דמספקא לן אי הוה תולה בב"ד כיון דלא נודע לו או לא ה"ל כתולה בכ"ד משום דה"ל לשיולי הלכך מביא אשם תלוי". וראה גם דבריו בד"ה ולא מבעיא. וראה גם דבריו רבנו ברוך והמאירי, לעיל הערה 18.

54 וקשה, שהרי לפי הנימוק בחלק זה עולה שר' אלעזר מחייב אשם תלוי רק אם "הביאו כפרתן", אך משנתנו מפרשת: "בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן". וכבר עמד על כך בעל תוקפון של יוסף ד"ה משל דר"א (אוצר הפירושים, עמ' רז): "ותימא לפ"ז דהא ניחא היכא דהביאו וכו' אבל היכא דלא הביאו דפליג בה נמי ר"א כדמוכח במתני' מאי איכא למימר ודו"ק". וכן הסיק ר' משה יהושע לייב דיסקין בחידושו סד"ה דהכא בספק (אוצר הפירושים, עמ' רמג): "ודע דמשמע דמאן דמחייב א"ת רק בהביאו כפרתן". אבל בחזון איש, סד"ה ול"מ למ"ד צבור מייתי: "ונראה דר"א מחייב א"ת אף קודם שנתכפרו ומ"מ מקרי מפרסמא מלתא דכיון שנודע קלא אית ליה". וראה גם מרומי שדה ד"ה הוורו ב"ד ודיה ולכאורה (אוצר הפירושים, עמ' רלב).

55 ראה לעיל הערה 40. ואפשר שלפני הרא"ש וראשונים אחרים גם הנוסח בחלק ד היה "איבעי ליה לשיולי", או: "ה"ל לשיולי". ראה לעיל הערה 53.

56 על-פי העולה מדבריהם, ולא על-פי המציעתא.

57 הבדל דומה קיים בין חלק ד לבין קושיית הסוגיה, לעיל ג ע"ב: "מיתיבי פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודה זרה בתחלה גובין עליהן דברי ר"ש ר' יהודה אומר מתרומת הלשכה הן באין אמאי כיון דגבי להו הוי ליה הודע". לאמור, כיצד פוטר ר' שמעון את היחיד מחטאת, הרי לפי שיטתו ש"בתחלה גובין עליהן" "הוי ליה הודע" והיה עליו לחייבו בחטאת. לעומת זאת, על-פי חלק ד, אף למאן דאמר צבור מייתי ו"מפרסמא מילתא" אין ר' אלעזר מחייב את היחיד בחטאת אלא באשם תלוי. וראה חזון איש ד"ה ול"מ למ"ד צבור מייתי (אוצר הפירושים, עמ' שו).

## להצעתה של המשנה

על-פי האמור לעיל נראה, שהמשנה המקורית לא כללה את המציעתא אלא רק את הרישא ואת הסיפא, שבהן ארבע דעות בדין היחיד שעשה על-פי הוראה לאחר שבית-דין חזרו בהן. כדי להשמיענו ארבע שיטות אלו צירף התנא שני מקורות, שנאמרו בזמנים שונים ושאוֹפיים הספרותי שונה: את הרישא שצורתה הלכה פסוקה השונה את משנתם של ר' שמעון ושל ר' אלעזר,<sup>58</sup> ואת הסיפא שצורתה דיון בין ר' עקיבא ובן עזאי. הרישא היא כנראה עיבוד של הברייתא בספרא<sup>59</sup> או של מקור דומה לו, ובכך יתבאר טעמו של התנא, שלא הביא את דעתו של ר' מאיר בנידון שמפורשת היא הן בברייתא בספרא והן בברייתא של הבבלי.<sup>60</sup> לעומת זאת, בסיפא הוא מעתיק, ממקור שהיה לפניו, את לשונם של ר' עקיבא ובן עזאי ובכללם את הביטוי "מורה אני בזה". אך אינו מצטט מן המקור, אלא רק את הנחוץ להבנת עצם השיטות וללא המסגרת שבה נאמרו הדברים, ובדומה למשניות נגעים ה, ג ובבא בתרא ט, י, שאף בהן מצוי דיון בין ר' עקיבא לחבריו או בינו לבן עזאי, והתנא מעתיק מתוך המקור שלפניו את לשונם המקורית של המתדיינים — ובכלל זה את לשונו של ר' עקיבא: "מורה אני בזה..." — אך אינו מוסר את המסגרות המקוריות שדברי ר' עקיבא וחבריו נאמרו בהן.<sup>61</sup> כאמור, ברישא ובסיפא מפורשות ארבע שיטות בדין היחיד שעשה על-פי הוראה לאחר שבית-דין חזרו בהם מהוראתם. לדעת ר' שמעון, פטור הוא היחיד; ולדעת ר' אלעזר הוא נידון בספק, שאינו מתחייב בחטאת, אך לא פירש את דעתו אם חייב הוא באשם תלוי אם לא.<sup>62</sup> ור' שמעון ור' אלעזר דנים בכל יחיד, כעולה מפרשטת של המשנה ומן המקבילות שבספרא ובבבלי ושלא כעולה מן המציעתא שלפנינו. שלא כר' שמעון ור' אלעזר, מבחין ר' עקיבא בין יחיד שישב בביתו ו"אפשר היה לו שישמע" שחייב חטאת, לבין יחיד שלא היה בביתו ו"לא היה אפשר לו שישמע", שלדעתו יחיד זה "קרוב לפטור מן החובה", דהיינו גם אם נוטה הוא לפטורו הרי מכלל ספק לא יצא, וכדברי הירושלמי: "על דעתיה דרבי עקיבא אדיין הוא ספק". שלא כר' עקיבא, כן עזאי אינו מבחין בין שניים אלו, ומחייב בחטאת לא רק את זה שישב בביתו אלא אף את זה שלא ישב בביתו.<sup>63</sup>

כאמור, משנה זו — ללא המציעתא — היא שהיתה לפני רבא ולפני ר' בון בר חייה;<sup>64</sup> ועל יסוד הבהרתם, ש"זה" בדבריהם של ר' עקיבא ובן עזאי הוא זה ש"החזיק בדרך" או

58 אכן כדעת הרא"ש יש לגרוס ר' אלעזר "דהוא בר פלוגתא דר"ש", ראה לעיל הערה 2. ועל-פי הצעתנו, שהתנא צירף שני מקורות שונים, סרה ממילא קושייתו שם.

59 ראה בפירוט במאמרי "לביטוריה של משנה במסכת הוריות", בר-אילן, יג (תשל"ו), עמ' 92–93.

60 ומטעם אחר לא הובאה דעתו של סומכוס במשנתנו. ראה הערה 33 במאמר המצוין בהערה הקודמת, וכן ראה את מאמרי הנ"ל בהערה 20.

61 וכבר עמד על כך ר"צ דינר בחידושו לסוגיית הבבלי ד"ה הורו ב"ד וידעו שטעו: "אמנם הפלוגתא הישנה לא נודעה לנו בכל פרטותיה דרך מקצת ממנו שמענו היינו השקלא וטריא בין ר"ע ובן עזאי אבל הפלוגתא בדור שלישי לתנאים מביא תנא דספרא והברייתא לקמן בכל פרטותיה". והשווה לדבריהם של ר"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 79–80 ובהערה 67 שם, ושל ר"ח אלבק בהשלמותיו לבבא בתרא ט, י.

62 וכנראה נחלקו בכך ר' זירא ור' יוסי, ראה מאמרי הנ"ל בהערה 20.

63 וזו אף דעתו של ר' מאיר השנויה בברייתות שבספרא ובבבלי, ואפשר שעל-כן לא הובאה דעתו במשנה. אך ראה מאמרי הנ"ל בהערה 59.

64 וכאמור, שעל-פי המשלים המקוריים של ר' זירא ושל ר' יוסי אין צורך לומר שהמציעתא כבר היתה לפניהם, וכפי שעולה מחלק ד, שכנראה אינו משלהם אלא משל הסתמא דגמרא.

ש"עומד בין תחומין..."<sup>65</sup>, נוסף למשנה החלק השני של המציעתא שלפנינו: "ישב לו בתוך ביתו חייב הלך לו למדינת הים", שלפי פשוטו משמעו שהיושב בביתו חייב בחטאת. לאחר שהערה פרשנית זו נמצאה כבר במשנה, חל בה שינוי נוסף. היות שר' עקיבא מתייחס ל"הלך לו למדינת הים", היו שהניחו שההלכה לפניו ש"ישב לו בתוך ביתו חייב", שמיותרת היא באשר עולה היא מדבריהם של ר' עקיבא וכן עזאי, מתייחסת לדברי ר' אלעזר. דהיינו, ר' אלעזר באמרו "ספק" דן בזה ש"ישב לו בתוך ביתו", ועל-פי הנחה זו הוסיפו את השאלה "איזהו" או "איזהו ספק" לראשה של המציעתא, שסופה "ישב לו בתוך ביתו חייב" משיב עליה.<sup>66</sup> על-פי קישור דברי ר' אלעזר להלכה שלאחריה, כבר עולה שלדעת ר' אלעזר רק זה שישב לו בתוך ביתו נידון כ"ספק" ולא כל יחיד, ובניגוד לעולה מפשוטם של הרישא והברייתות המקבילות לו. כתוצאה מכך אף השתנתה משמעותם של "ספק" ו"חייב". "חייב" בדין "ישב לו בתוך ביתו", יכול להתפרש מעתה במוכן שחייב אשם תלוי, וכפירושם של הראשונים,<sup>66</sup> ולא במשמעו המקורי שחייב חטאת כפי שעולה מן הדיון של ר' עקיבא וכן עזאי. ואף "ספק", שבמקורו משמעו שספק אם חייב חטאת — אך אין בו כל קביעה אם חייב הוא אשם תלוי או לא — מתפרש כבר על-ידי "חייב", דהיינו שר' אלעזר מחייב את הנידון ב"ספק" באשם תלוי, וכדעתם של הראשונים.

המציעתא, לא רק שגרמה טשטוש שיטתו של ר' אלעזר, אלא אף גרמה טשטוש שיטתו של ר' עקיבא. שכן על-פי המציעתא נקשרו השיטות זו בזו וממילא התפרשו כאחת. על-כן כבר הניחו הראשונים שר' עקיבא מחייב את היושב בביתו באשם תלוי, ולא כעולה בפשטות מדבריו שהוא מחייבו בחטאת.

ולא רק על-פי מימרות האמוראים דלעיל חלו השינויים במשנה, אלא אף על-ידי הפירוש המאוחר שלפיו פירשו את מימרת רבא, דהיינו ש"החזיק בדרך" משמעו לא שנמצא בדרך ממש, אלא עדיין הוא "בביתה" או "במתא".

לפי פירוש זה, שהמחלוקת בין ר' עקיבא לבן עזאי היא לא בזה ש"הלך לו למדינת הים" אלא בזה שעדיין נמצא בעיר אבל טרוד הוא לצאת לדרך. נוספה, כנראה, התיבה "פטור" בהמשך ל"הלך לו למדינת הים", כבדפוס. וזאת כדי להדגיש שהמחלוקת בין ר' עקיבא לבן עזאי היא רק בזה שטרוד לצאת מעירו, אבל בזה ש"הלך לו למדינת הים פטור" לכולי עלמא.

ועל-פי ההנחה ד"איבעי ליה לשילוי", שבפירוש הסתמא דגמרא למימרת רבא נוסף כנראה חלק ד לדבריהם של ר' זירא ור' יוסי, שאף בו מצויה הנחה זו. ובעל חלק ד לא נמנע מלהשתמש בהנחה זו ולחייבו באשם תלוי, אף שלפי הנחה זו שבפירוש למימרת רבא חייבו את היחיד בחטאת ולא באשם תלוי. וזאת משום שעל-פי המציעתא אפשר לומר שר' אלעזר ור' עקיבא עומדים בשיטה אחת, וכדעתם של הראשונים. על-כן המחלוקת שבין ר' עקיבא לבן עזאי אף היא עוסקת באשם תלוי, וממילא עולה כי על-פי ההנחה ד"איבעי ליה לשילוי" יש לחייבו באשם תלוי ולא בחטאת.

65 אולם לאחר שנוספה השאלה "איזהו ספק", אפשר כבר לפרש שהתשובה לשאלה זו היא לא דווקא "ישב לו בתוך ביתו חייב", אלא גם: "הלך לו למדינת הים אמר ר' עקיבא מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה".

66 מתוך ההנחה ש"ישב לו בתוך ביתו חייב" הוא ה"ספק" של ר' אלעזר, אך לא אם ה"ספק" הוא זה ש"הלך לו למדינת הים" שהוא "קרוב לפטור מן החובה", וכדעתו של ר' עקיבא.

## פגי שביעית

### דניאל שפרבר

שנינו בספרי במדבר, קלז, מהדורת הורוביץ, עמ' 183:

משל למה הדבר דומה? לשתי נשים שהיו לוקות בבית דין. אחת לוקה על שקלקלה (פי' זנתה), ואחת לוקה על שגנבה<sup>2</sup> פגי שביעית. זו שגנבה פגי שביעית אומרת: בבקשה מכם, הודיעו סורחני, שלא יהיו העומדים סבורים לומר, כשם שזו קלקלה אף זו קלקלה. תלו לה הפגים בצוארה, והיה הכרוז מכריז לפניה: על פגים זו לוקה.

כבר במבט ראשון רבה התמיהה על האמור במשל זה, וכיחוד על הצירוף של שני חטאים כה שונים — מעשה הניאוף מזה ולקיטת (או אכילת) פגי שביעית מזה. הגר"ש ליברמן, בספרו הקלאסי יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 125–126, דן בקטע זה, ומוכיח: "שהחכמים השתמשו כאן בלשון 'פגי שביעית' על דרך הציור ורמזו בו להזדקקות לאשה לא־נשואה או גם להתייחדותה של כלה עם חתנה לפני הנישואין". הוא אף מסביר בזה מה שנמצא במקצת הגירסאות שהיתה זו אשה "בת טובים" או "בת גניסין"<sup>3</sup>, דהיינו מיוחסת, וכדבריו: "מעשה זימה יש בו משום גנאי למשפחה כולה, ולפיכך הדגישו החכמים את מוצאה ממשפחה מיוחסת"<sup>4</sup>.

והנה, הגם שאין ספק כי הצדק עם הגר"ש ליברמן בפירושו לניב המיוחד "פגי שביעית", עדיין יקשה עלינו להבין את המשל לפי פשוטו. שהרי אם עשתה האשה "מעשה זימה (ש)יש בו משום גנאי למשפחה", כדבריו של הגר"ש, מה פשר בקשתה "הודיעו סורחני, שלא יהיו העומדים סבורים לומר, כשם שזו קלקלה אף זו קלקלה"? סוף כל סוף אף היא קלקלה, ופרסומם של מעשיה יביא בושת־פנים למשפחה ולא יעמוד לזכותה. לפני שנציע פתרון לשאלה זו, יש להקדים כי הגר"ש עמד על כך ש"רגילים היו להוקיע את החוטא כשהוא מעוטר באותם דברים המזכירים לו את טיב החטא", וכהא דמצינו

- 1 השווה: במדבר רבה יט, ב; בבלי יומא פו ע"ב. ויש עוד כמה מקבילות לדרשה זו, כגון: ספרי דברים, כו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 36–37; ויקרא רבה לא, ד, מהדורת מרגליות, עמ' תשיט; דברים רבה ב, ו, מהדורת ליברמן, עמ' 50. במדרשים אלה נשתנתה צורת המשל על־ידי בעלי האגדה המאוחרים, ושם אין המשל אלא תוספת מאוחרת, כפי שהראה לנכון פינקלשטיין, שם, עמ' 36 הערה לשורה 2, וקיבל את דעתו הגר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 125 הע' 7.
- 2 ליברמן, שם, הע' 5 מציע (בסימן שאלה): שגנבה (שארחה = שלקטה). ראה שם.
- 3 ויקרא רבה לא, ד, מהדורת מרגליות, עמ' תשיט — ובמקבילות.
- 4 וראה עוד מש"כ הגר"ש ליברמן בהלכות הירושלמי לרמב"ם, ניראק, תש"ח, עמ' מו–מז, סי' ט.

בתנחומא כ"י די רוסי (באבער, במבואו לתנחומא שלו, עמ' 157): "משל לגנב שנתפס, תולין הנגנב על כתיפו".<sup>5</sup> על כן, כדבריו של הגר"ש: "הפגים שימשו בנדון שלנו סמל לסיפוק-תאוה לפני זמנו".

ואולם מצינו מצב שבו אשה מוכאת לעונש מיתה כאשר היא "מעוטרת" במחרוזת של תאנים — פגים הם פירות, כולל תאנים, שאינם בשלים כל צורכם — והיא חפה מכל פשע, ואף ידוע ומפורסם שאין עוול בכפה. היה זה ביוון העתיקה, ובייחוד בעיר אתונה, שם היו מייחדים אנשים ממעמד נחות ומפרנסים אותם מקופת הציבור. כאשר פורענויות — בצורות, מגיפות וכדומה — התרגשו ובאו לעיר, היו מאותם האנשים מוכאים שניים כקרבנות לעזאזל: אחד היה לגברים, ובדרך-כלל אחת לנשים: האחד היה עונד סביב צווארו חוט שחור, ואילו האחר(ת) — מחרוזת של תאנים לבנות כרוכה סביב לצווארה. הם הובלו דרך רחובות העיר בפרהסיה ובפרסום רב, אל מחוצה לה, שם סקלום באבנים עד מותם.<sup>6</sup>

מנהג ברברי קדום זה נחרת בזכרון העם היווני ואף הרומי, כפי שמתברר מהבאתו במקורות מאוחרים יותר, בימי רומא וביזנטיון.<sup>7</sup> ושמא זכר מעורפל מנוהג זה נשתמר אף אצל חכמי התנאים. הם ידעו, לפי הצעה זו, על האפשרות של שתי נשים היוצאות ליהרג, האחת על מעשה זנות וניאוף, והשנייה על לא-עוול בכפה. זו שחפה מכל פשע מוצאת עם מחרוזת של תאנים לבנות (פגים!) סביב צווארה. חכמי ישראל באותם הימים פירשו "תמונה" זו כאילו מדובר במי שהתעסקה ב"פגי שביעית" במשמעות המיוחדת של ניב זה בלשון חז"ל, והיא מתחננת שיעטרו אותה בפגים אלה לפרסם את מעשיה. ואילו לאמיתו של דבר היא מתחננת שיעטרוה, כדי לפרסם שלא עשתה ולא כלום. לפי פרשנותם של חכמי התנאים הוסיפו בעלי האגדה המאוחרים פרטים שלא הלמו את תוכן המשל המקורי, כגון זה שהיא "בת טובים". בדרך זו הפכו אשה בעלת מעמד נחות ושפל ל"בת גניסין". אם אכן כנים דברינו מצינו כאן במשל זה דוגמה לכך שמוטיבים מן העבר הרחוק שהדהדו במשך מאות בשנים בעולם ההלניסטי-רומי, שימשו כחומר גלם במשליהם של חכמים, שלא תמיד הבינו את כל פרטיהם עד תום, ושינום ועיבודם לפי הבנתם, צורכיהם ומגמתם המדרשית.

5 ליברמן, יוניות ויונות, עמ' 125, הע' 15. וראה עוד מש"כ: JQR, 35(1944), p. 35. עוד עמד על כך, בספרו החשוב: I. Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau, 1908, p. 121.

6 ראה: Helladius (המאה ה' לפסה"נ), מוכא ב-Photius (המאה ה"א לסה"נ), *Bibliotheca*, מהדורת Bekker (ברלין, 1824), עמ' 534; הסכוליאסט לצפרדעים של Aristophanes, 734, ואף 1136 Knights; וכן בלקסיקון של Hesychius, ערך *φάρμακον* (המאה ה' לפסה"נ); Lysias (המאה ה' לפסה"נ), *Orat.* 1, נג. וראה עוד: Harpocraton (המאה ה' או ה' לפסה"נ), לקסיקון, ערך *φάρμακός*. וראה מש"כ James George Fraser, בספרו המונומנטאלי *The Golden Bough*, ח"ד, The Scapegoat, 1913, עמ' 253–254, שהביא את הביבליוגראפיה הרלבאנטית.

7 ראה בהערה הקודמת, שצינו ל-Harpocraton ול-Hesychius. על הסיכויים ראה מה שכתבתי בספרי *Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature*, Jerusalem, 1982, pp. 94–194.

## “תיקוני הגוף בשעת התפילה”

הערה

יצחק ד' גילת

מחקר מקיף ומאלף הקדיש פרופ' א' זימר בסידרא, ה, עמ' 89–130 ל“תיקוני הגוף בשעת התפילה”. ברצוני להפנות תשומת-לב למקור נוסף המשלים את הנושא הנידון במאמר. בעמ' 101, שם, כותב א' זימר: “בעיני בחיבורי הפוסקים ומחברי ספרי ההלכה מראשית ההתיישבות היהודית באשכנז עד המאה ה־11, מוצאים שוב שתיקה כמעט מוחלטת באשר לידיים בשעת התפילה. בספרי דבי רש”י אין זכר לנושא זה. הראב”ן הירחי אינו מזכירו” וכו’.

כרם מצאנו שר' משה בר' יעקב מקוצי, מחכמי התורה במאה השלוש־עשרה, שחיבר “ספר מצוות גדול” (סמ”ג), מזכיר בחיבורו, חלק העשין, טז, תפילה־בקשה וידידי שהיתה נאמרת בימיו על־ידי בעלי תשובה תוך כריעה על הברכיים וידיים פרושות לשמים. ר' משה מקוצי, מבעלי התוספות,<sup>1</sup> מספר שבעקבות “סבה מן השמים” סבב ב־גלויות אדום וישמעאל” ודרש דרשות ברבים לקרב את ישראל לאביהם שבשמים ולקיום מצוותיו. בדרשותיו, שתוכנן העיקרי היה הסברת המצוות, יסודותיהן, הלכותיהן וערכיהן, הקדיש מקום נכבד להוראת דרכי התשובה, למשיכת לב שומעיו לתשובה, והשתדל בכל עוז להפוך בזכות בעלי התשובה.<sup>2</sup> וכך הוא כותב בסמ”ג, עשין טז:

הנה דרשתי לרבים, העולה בדרך התשובה וכו' יעשה עצמו כשכיר יום, ויאמר בבוקר: היום הזה אהיה עבד נאמן לאדון הכל וכו' ויכרע על ברכיו שעה אחת ביום וכפיו פרושות השמימה ויתודה ויבקש רחמים שיעזרוהו אלקים על תשובתו. ותקנתי על זה בקשה מיוחדת, והיא כתובה לרבים. כסדר הזה יעשה למחרתו, וכן כמה ימים.

בספריה הבודליאנית באוקספורד נמצאות בכתב־יד שתי בקשות לבעלי תשובה המיוחסות לר' משה מקוצי. הכתובת בראש אחת מהן היא: “תפלה תקן הסמ”ג לאומרה בכריעה”.<sup>3</sup> לפנינו אפוא הנוהג הקדום של תפלה וידידי בידיים פרושות לשמים ובכריעה על הברכיים בארצות אירופה גם במאה השלוש־עשרה כחלק מבקשתם של בעלי התשובה לעזרת השם לשוב בתשובה שלמה.

1 לידנו הגיעו תוספותיו למסכת יומא, שנדפסו בשם “תוספות ישנים”. ראה: רא”א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשי”ז, עמ' 394.

2 עיין הקדמה לסמ”ג ושם עשין ג, יז, כ ועוד.

3 שתיהן נתפרסמו במאמרי “שתי בקשות לר' משה מקוצי”, תרכ”ץ, כח (תשי”ט), עמ' 54–58.

## ENGLISH SUMMARIES

In “Bride going around the Bridegroom — Study of a Marriage Custom”, **Aaron Ahrend** investigates a custom performed under the bridal canopy, and associated customs. This custom originated in East European Jewish communities, no later than the early fifteenth century. Its origin lay in the belief that harmful forces could do ill to the bridegroom during the wedding ceremony. The bride encircled the bridegroom to create a protective barrier between him and the harmful forces. The custom of bridesmaids accompanying the bride while holding candles existed before the custom of encircling the bridegroom, and is not connected with it. Nor is the singing of poetical selections during the encircling of the bridegroom connected with the custom. The melodies which it is customary to sing today during the encircling of the bridegroom are devotional melodies, the time of whose composition is unknown.

In “On the Formation of the Rule: ‘Wherever there may be a Desecration of the Name of G-d, One Does Not Honor a Rabbi’ ”, **Meir Gruzman** investigates the several Talmudic *sugyot* where this principle is presented as being derived from the verse: “There is no wisdom nor understanding nor counsel against the L-rd” (Proverbs 21, 30).

First Gruzman shows that the meaning of this formula — the rule and the verse — varies, depending on the need of the *sugya* in which it is embedded. Then Gruzman concludes that the rule was not formulated within any of the *sugyot* in which it is found. Indeed, it did not originate in the context of any of the issues considered in those *sugyot*. Gruzman suggests that the rule developed against the background of various events when sages were discovered to have perpetrated misdeeds which brought desecration to G-d’s name. These caused great consternation among their students, with statements such as “the rabbi is like an angel of the L-rd of Hosts” and “your reverence of your rabbi should equal your reverence towards Heaven” losing their effect. The rule was established that one need not show respect to a rabbi when G-d’s name is desecrated, as a solution to this problem.

This rule found support in the verse “There is no wisdom ... against (*neged*) the L-rd” only after the semantic displacement became accepted among the sages, which gave the Biblical term *neged* the connotation of “in opposition to”, and, in

\* The English Summaries were edited by Dr. David Mescheloff.

the verse in question, the doing of negative deeds, against G-d. From that point on these two — the rule and the verse — became a formula which was transferred from *sugya* to *sugya*, changing to fit the local needs of each *sugya*. At the same time, the original meaning of the rule and the setting in which it was created, Gruzman suggests, disappeared without leaving a trace.

**Menachem Katz**, in “Yerushalmi Citations in Manuscripts of the Bavli”, surveys such citations appearing both in the margins of these manuscripts and in the *Bavli* text itself. Twenty-four such citations were found in six manuscripts, two of them Yemenite. In most cases it is not clear whether these passages were copied directly from the *Yerushalmi* or from *Rishonim* who cited the *Yerushalmi*. The text of these citations is generally similar to that found in our *Yerushalmi*, although some of them might be paraphrases. The presence of *Yerushalmi* citations in *Bavli* manuscripts proves that scribes and students of the *Bavli* occasionally used the other Talmud. Analysis of these *Yerushalmi* citations reveals a connection between the Munich and the Florence manuscripts, and the Paris manuscript of Tractate *Berakhot*.

In “The פרסידיאות (Guards) Jeroboam Set on the Roads — Right Readings and Wrong Readings”, **Chaim Milikowsky** considers the word פרסידיאות, which appears some ten times in rabbinic literature. It always appears in the context of the guards whom Jeroboam set on the roads to prevent the inhabitants of the Northern Kingdom from travelling to the Temple in Jerusalem. It has been recognized for centuries that this word derives from the Latin “praesidia”, which means “guard post”.

Recently, however, E. S. Rosenthal argued that the original reading in the Babylonian Talmud was פרדסיאות (or a similar form, with the ד before the ס), based on his determination that this is the common reading in the Babylonian Talmud. According to Rosenthal, the Babylonian Rabbis did not understand the word פרסידיאות, and transformed it into פרדסיאות, which they derived from a Syriac word meaning “guards”.

In this note, Milikowsky shows the difficulty in seeing in the Syriac word a basis for this shift. He shows that many more textual witnesses than Rosenthal noted have the reading פרסידיאות in the relevant passages of the Babylonian Talmud. He also shows that many manuscripts of the Palestinian sources also contain the supposed Syriac word פרדסיאות. Consequently, Milikowsky concludes that the shift from פרסידיאות to פרדסיאות in various textual witnesses occurred during the (medieval) process of textual transmission, not during the rabbinic period when this tradition was transmitted from Palestine to Babylon. It was the medieval scribes who did not know the word פרסידיאות, and preferred a word from the root פרדס.



In “Additional Data Concerning the ‘Great New Moon’ ”, **Ezra Fleischer** provides new information concerning the ancient Eretz Israel custom of celebrating the ‘Great New Moon’ — the first day of Nisan — with a special emphasis. The special *kiddush* for this day is reconstructed on the basis of several newly discovered Genizah manuscripts. This *kiddush* was a heterogeneous combination of various ancient and more contemporary texts, both Aramaic and Hebrew, including some poetical pieces. Some *piyyutim* were occasionally replaced by new ones, but the basic framework of the *kiddush* remained intact. Fleischer considers the permanent presence of the Aramaic texts in all extant forms of the *kiddush* as proof that the custom of celebrating the New Moon of Nisan hailed from very old times and had a distinctly popular origin.

Fleischer claims that this custom, although ignored by all the official halakhic and midrashic testimonies, is attested to in the *Pesiqtaot*. Both present a special *Pisqa* between the midrashin for *Shabbat ha-Hodesh* and *Pesach*. Fleischer argues that this *Pisqa* was intended originally for Rosh Hodesh Nisan. Zunz hinted at this possibility in his *Die gottesdienstlichen Vorträge*.

In “On the Origin of Textual Variants in the Babylonian Talmud”, **Shamma Friedman** continues his earlier study of this topic, based upon his research of *Bava Metzia* VI. There he analyzed fifteen key variants and proposed a division of the early textual witnesses into two families, which he named after their main representatives: GH (Geniza fragment, Codex Hamburg) and FM (Florence, Munich). Over 250 variants between these families culled from this chapter now allow further insights into these two textual types, enabling construction of a model addressing the essence of *Bavli* variants.

The regnant model, from the work of E.S. Rosenthal, is associated with an oral transmission stage of the Talmud text, with editing consisting of fixing of content and subject matter, but not specific language and style. Textual variants resulted from tradents’ obligation to maintain content while exercising freedom in wording.

Friedman’s study of *Bava Metzia* VI leads him to propose a different model. The two manuscript families exhibit contrasting textual patterns — GH a conservative tradition and FM a freer and creative one. But both are offshoots of an earlier, fully formulated text, inherited by both. FM’s tradents altered the original text only in small units of several words at a time, leaving the major structure intact. Their intervention, of a scholastic nature, aims at greater clarity through style editing, extending the use of key phrases, introducing “improved” style and vocabulary, and borrowing and introducing phraseology from other places in the Talmud. A *baraita* is glossed according to the *Tosefta*. Technical terminology is introduced or improved in clarity. GH engages in style-editing,

too, although on a much more limited scale, thus showing that non-interference had not become a matter of principle.

In the second part of this paper, Friedman responds to a critique, based on the oral transmission model, of his original study. His response demonstrates the use of the fixed text plus style-editing model.

**Admiel Kosman**, in “‘Shitta’ as a Method of Study — Its Formation and Pattern of Acceptance in the Academies of Eretz Israel and Babylon”, discusses the term “shitta”, which first appears in *Bava Metzia* 69a. It is the term in rabbinic literature which refers to a collection of statements by different sages, thought to share a common view.

Kosman suggests distinguishing between an explanatory “shitta”, which compares the views of sages for a purely explanatory purpose, and an organizing “shitta”, whose sole aim is to classify the assorted sages’ views into categories. This study addresses only the second type.

“Shitta” as a clearly defined study method appears first in the school of R. Yochanan in Eretz Israel. It flowered again in Babylonian academies in the generation of Abbaye and Rava and their disciples. As every other Talmudic statement, the “shitta” was, at first, subjected to criticism — in the generation of R. Yochanan and his students, creators of the “shitta” method. Later, however, the response to the method was different in Babylon and in Eretz Israel. In Israel, late Amoraim relate to the “shitta” as of binding halachic force, and “shitta” statements are used as proofs of other arguments. Late Amoraim even conclude from the absence of a “shitta” tradition that two sages were in dispute!

By way of contrast, in Babylon there were several different ways of relating to “shitta” statements: a) the “shitta” is not understood as a complete identification of the sages’ views, but only as a grouping of similar views; b) later scholars in Babylon (particularly from the fourth generation on) apparently did not hesitate to challenge the earlier Eretz Israel “shitta” traditions. However, this challenge is only for purposes of theoretical clarification of positions, not as a challenge to accepted halachic decisions. Kosman clarifies the fixed forms of the Babylonian challenge to a “shitta”, as dating from the fourth generation in Babylon.

Jewish literary tradition recognizes three ancient books of bills: one by R. Saadya Gaon, from the beginning of the tenth century, a second by R. Hai, son of R. Sherira Gaon, about a hundred years later, and a third by R. Yehuda of Barcelona in the twelfth century.

In “An Ancient Book of Bills — Formularies and their Sources”, **Joseph Rivlin** studies an ancient collection of bills found in the Cairo Geniza. They were written in the beginning of the eleventh century in Lucena, southern Spain. The

collection, whose author is unknown, is inferior to the other three, in that it lacks instructions and laws connected with the bills. On the other hand, its formularies are in Hebrew, giving them historical precedence over the bills of R. Yehuda of Barcelona.

The collection contains 43 bills. The absence of the passages in the bills which make them binding strengthens the hypothesis that a court scribe copied formulas from real bills which he saw in court. Apparently, he chose bills which were in common use. The large number of business bills testifies, in Rivlin's opinion, to the dynamic financial life of the Lucena Jewish community.

An examination of the formularies, in terms of issues disputed between the academies of Pumbedita and Sura, reveals that the formularies follow the practice of Sura. This conclusion is strengthened by the presence of Eretz Israel motifs embedded in the formularies, confirming the well-known connection between Eretz Israel and the academy of Sura. Rivlin also suggests that the formularies originated during the period of the *Gaonim* who preceded R. Natronai, or with R. Natronai himself, who served as Gaon in Sura during the ninth century and who had strong ties with the Jews of Lucena.

In "An Individual who Acted on the Basis of a *Bet Din* Decision after they Rescinded the Decision", Zvi Arie Steinfeld studies the basic parts of *Mishna Horayot* 1, 2. The first part is a dispute between R. Simeon and R. Elazar, and the last part is a dispute between R. Akiva and Ben Azzai. These two parts are connected by a central part, containing a question and answer which are supposed to clarify the first part. This central part, however, in both known versions, raises many difficulties for understanding the *mishna*: the very question is difficult to understand, the answer is not clear, and the entire exchange seems superfluous. Moreover, the explanation of the first and last parts according to the central part seems different from that which arises from the words of the *Tannaim* themselves. Rava's suggestion (*Bavli* 4a) concerning the dispute between R. Akiva and Ben Azzai is also most difficult.

Steinfeld's study reveals that Rava's statement includes a later addition. Rava's original statement, as it appears in one of the *Rishonim*, indicates that the central part of the *mishna* was unknown to him. The statement of R. Bun b. Hiyya in the *Yerushalmi* to our *mishna* indicates that the central part of our *mishna* was also unknown to him. Thus it seems that the original *mishna* contained only the first and last sections; a marginal note was formulated, based on the statements of Rava and R. Bun b. Hiyya, which ultimately penetrated the *mishna* formula as the central part, causing the various difficulties in understanding.

The original *mishna* contains four opinions concerning the law of one who acted on the basis of a decision, after the *Bet Din* had rescinded its decision. In order to present these views, the *Tanna* joined two sources which originated at

different times and which are of different literary character. The first part is apparently an edited version of the *baraita* in the *Sifra* or some similar source. This explains why the *Tanna* did not bring the view of R. Meir, although it is explicitly expressed in *baraitot*. On the other hand, in the last part the *Tanna* copied the words of R. Akiva and Ben Azzai from the source which was before him, including the phrase “of this I admit” attributed to R. Akiva, but without quoting from the source anything other than what is necessary to build towards an understanding of the views themselves, without the framework in which they were said. That is why Rava and R. Bun b. Hiyya had to comment on the *mishna*, to clarify the subject under discussion between R. Akiva and Ben Azzai.

In “Pagei Shevi’it”, **Daniel Sperber** suggests that an historical allusion lies behind the oft-discussed parable cited in *Sifre Deuteronomy* 137. Accordingly, the reference to an innocent woman being led through the streets to her execution with a string of figs tied round her neck alludes to the ancient Greek custom of sending specially selected human “scapegoats” to their death in order to ward off plague and similar imminent dangers. A man, wearing a black thread round his throat, and a woman with a string of white figs round her neck, were paraded through the main streets of the city and then to their execution by stoning. This barbarous practice was known to the Romans and Byzantines, and is alluded to in the Rabbinic parable.

**Yitzhak D. Gilat**, in “A Note on ‘Poses and Postures during Prayer’”, refers to a comment of Eric Zimmer in *Sidra* Vol. 5 (p. 101). Professor Zimmer observed an almost total silence on the matter of hand and other postures during prayer, in the works of the halakhic deciders from the period of early settlement in Ashkenaz until the fifteenth century. Professor Gilat calls attention to a statement by R. Moses of Coucy, one of the Tosafists, in his *Sefer Mitzvot Gadol*. R. Moses wrote that he had explained in his public lectures that one way of expressing penitence is to kneel an hour each day, with palms outstretched towards heaven in a plea for mercy to G-d, that He help the penitent in his repentance. R. Moses added that he had written a special prayer appropriate for this occasion.