

לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב-ח ע"א

מאת

יואב רוזנטל

אחד הממצאים החשובים ביותר לחקר תולדות הטקסט של התלמוד הבבלי הוא עותק מזרחי של מסכת מועד קטן ששמונה מדפיו, המחזיקים את חלקו האחרון של הפרק הראשון, שרדו בגניזה הקהירית. על חשיבותו הרבה של העותק העמיד עדיאל שרמר; הוא צירף את קטעי הגניזה המשתייכים לעותק זה וההדיר אותם,¹ ותיאר את ההבדלים יוצאי הדופן בין נוסחו של עותק זה (להלן: ג) ובין הנוסח הרווח בשאר כתבי היד שבידינו (להלן: הנוסח הרווח²), הבדלים החורגים מן 'המסגרת של חילופי הגרסה שהוצגו עד כה במחקר נוסח התלמוד'.³ עם זאת הותיר שרמר מקום להתגדר בו בתיאור השוואת הנוסח בסוגיות השונות ובירור תוצאותיה ומשמעויותיה.⁴ במאמר זה

- * מאמר זה הוא חלק ממחקר בנוסחו יוצא הדופן של עותק הגניזה המכונה להלן ג, מחקר העתיד לראות אור בקרוב. תודתי נתונה למורי פרופ' מנחם כהנא ולפרופ' שלמה גאה על הארותיהם והערותיהם למאמר זה, שהיה בהן לתקן, לחדד ולהבהיר. מחקר זה נערך בסיוע קרן הזכרון לתרבות יהודית.
- 1 ע' שרמר, 'לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה', סידרא, ט (תשנ"ג), עמ' 117-161. מהעותק שרדו שני קטעים: אוקספורד, בודליאנה Heb. d. 45/56-61 (קאולי 2674.17); קימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.705.
- 2 נוסח זה הוא המיוצג גם בספרות הגאונים והראשונים, בחיבוריהם המצויים בידינו. ממסורת ג השתמרו רק הדים בודדים הפזורים במקומות שונים בספרות זו. ראה: שרמר (שם), עמ' 126-128.
- 3 ע' שרמר, 'בין מסורת עריכה למסורת נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 375-399, הציטוט מעמ' 379. וראה גם: הנ"ל (לעיל הערה 1), עמ' 117-128. בכמה מקומות נגע שרמר גם בדמיון בין נוסח עותק הגניזה לנוסח הרווח, כולל בסיכום דבריו: 'בחינה כוללת של קטעי הגניזה לעומת התלמוד שלנו מבליטה גם את הדמיון הרב ביניהם. אחרי ככלות הכול, המדובר הוא בתלמוד בבלי למסכת מועד קטן, שבאופיו הכללי הוא דומה לתלמוד שלנו. בשניהם מצויות אותן סוגיות, ורוב רובו של החומר המובא בהן דומה אף הוא' (שם, עמ' 398). וראה דבריו בנוגע לדוגמה הנדונה במאמר זה, להלן הערה 62. אולם הוא לא ייחד לשווה ניתוח מפורט. וכפי שאראה להלן, כמה גופי דברים נלמדים כאן דווקא מחקר השווה.
- 4 שרמר העלה אפשרויות שונות 'אודות מהות החילופים' והתהליכים שגרמו את היווצרותם, ואלה ניכרות היטב בכותרות מאמרי: 'מסורת עריכה', 'מסורת נוסח', 'מהדורה אחרת' ו'לישנא אחרינא', ואף – במקום אחר – 'הצעה שונה' (של התלמוד; שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 398). וראה עוד למשל את הגדרתו הכפולה: 'מתקבל הרושם, שקטע זה משקף מסורת עריכה שונה. לשון אחר: אנו מבקשים להציע שקטע הגניזה הוא מעין "לישנא אחרינא" (שרמר (לעיל הערה 1), עמ' 117). למחשבותיו בעניין זה הקדיש שרמר את הפסקה האחרונה במחקרו (לעיל הערה 3), עמ' 398-399, ועיין שם. וראה עוד להלן הערה 62.

אני מבקש לשוב ולבדוק את נוסחה של יחידה אחת: חצייה השני של סוגיית ראיית נגעים במועד⁵, שהחילופים בה הם מהמפליגים ביותר הן בתוכן והן במבנה.⁶

הסוגיה מוסבת על משנת מועד קטן א, ה:⁷
 ר' מאיר⁸ או' רואין את הנגעים כתחילה⁹ להקל אבל לא להחמיר
 וחכמי¹⁰ אומ' לא להקל ולא להחמיר.

ענינה של המשנה הוא בדין ראיית נגעים במועד – לדעת ר' מאיר על הכוונה לראות על מנת 'להקל',¹¹

- 5 טבלת השוואת הנוסח מצויה בנספח בסוף המאמר. שם מצוי גם מפתח סימני ההדדה המשמשים בכל המאמר. הנוסח הרווח מיוצג שם ובמאמר כולו על פי כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X893 T141. בהערות הוספתי מבחר של שינויי נוסח המצויים בשאר עדי הנוסח הרווח. חילופים נוספים בין עדי הנוסח הרווח מצויים בהערותיו של שרמר (לעיל הערה 1), עמ' 131-135. בדיונים שלהלן אני עושה שימוש בסימני כתבי היד כפי שהם אצל שרמר (שם): א – כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (נויבאואר 366); ג – כ"י גטינגן, ספריית המדינה של נידרוקסן והאוניברסיטה Cod. Hebr. 3; ד – דפוס פיזור; ו – כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 108; ז – כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 134; ח – כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5508 (400); ט – כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 95; ק – כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X893 T141. נוסף על כתבי היד השלמים יש בידינו עדותו של קטע בולוניה, ארכיון המדינה Fr. ebr. 114. עדות חלקית ביותר מסוגייתנו שרדה בקטע שבכ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 436.XXI (466), המסומן אצל שרמר כ. עדות חלקית, אך נרחבת יותר, מצויה בקטע גניזה של ליקוטי תלמוד, קימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 3.81 (כך צ"ל: השווה: שרמר [לעיל הערה 1], עמ' 125, הערה 36; עמ' 132, הערה 19 ועוד).
- 6 יחידה זו היא הדוגמה הראשונה והעיקרית בקטגוריית 'העריכה המשתקפת בקטע-הגניזה' במחקרו של שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 381-385. וראה גם: הג"ל (לעיל הערה 1), עמ' 130-135.
- 7 אני מצטט על פי כ"י בודפשט, האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50 (להלן: ק). בהערות אתייחס לחילופי הנוסח העיקריים.
- 8 במשנה שבכ"י מ של הבבלי: ר' (ונוסף מאיר' בשוליים).
- 9 'כתחילה' (או 'בתחילה', ראה גם: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, תש"ס, עמ' 1260) מצויה בכל עדי הנוסח של סדר המשנה (ק); כ"י פרמה, פלטינה 3173 (דה רוסי 138; ריצ'ילר 710; להלן: מ); כ"י ל' (כ"י קימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470.1; להלן: ל) וקטע גניזה, ניו יורק, בית המדרש לרבנים ENA 2182/1-19) וברוב עדי הנוסח של המשנה שבבבלי (במשנה שבעדי הנוסח ק, ו, ז, ט, י, יא, ג, ד, ה של הבבלי, בפסקה שבקטע כ אחר הגהה, ובקטע הליקוט [לעיל הערה 5]). וכן בציטוט המשנה בסוגיית הירושלמי בכ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקליגר 3) ובפסקה ובציטוט המשנה שבקטע ירושלמי 'אשכנז', כ"י דרמשטט, ספריית המדינה ובית הספר הגבוה Hs. 916. עם זאת במקצת כתבי היד של הבבלי חסרה 'כתחילה' (במשנה שבכתבי יד א, ג, ל של הבבלי וכן בפסקה שבכתבי יד א, ו, ז, ל ובקטע כ [בנוסח הפנים]) וכך גם במשנה שלפני הפרק בכ"י לידן של הירושלמי (נוסח הפנים שם בדברי ר' מאיר: 'רואין את הנגעים להקל ולהחמיר'). חסרונה במקצת כתבי היד של הבבלי עשוי להיות בהשפעת הברייטא שבראש סוגיית הבבלי (שם נמצאת 'כתחילה' רק ב-ק). פירושה הפשוט של 'כתחילה' זו הוא ראייה ראשונה, כרגיל בנגעים (ראה למשל: 'כתחילה', בסוף שבוע ראשון, בסוף שבוע שיני, ולאחר הפטור [משנה, נגעים ג, ג]), למרות זאת היא פורשה על ידי אפשטיין כחסגר ראשון. ראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 210. ואילו ליברמן פירשה כ'לכתחילה'. ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, ניו יורק תשכ"ב, מועד, עמ' 1233. וראה גם: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (שם), עמ' 1261. וראה להלן הערה 14, ואין כאן מקום להאריך בכך.
- 10 במשנה שבכ"י ל של הבבלי: יורי' יו[סין] (ס' אחר הגהה).
- 11 שהרי מיוחדים הם נגעי צרעת שטומאתם וטהרתם תלויים בראיית הכוונה.

ובזה לשמח את המנוגע במועד. ואילו לשיטת חכמים אל לכוון לראות, כנראה על מנת שלא יבוא להחמיר על המנוגע במועד 'שאם אתה נזקק לו להקל אתה נזקק לו להחמיר'.¹² בראש סוגיית הבבלי למשנה זו מובאת ברייתא ובה מחלוקת ר' מאיר ור' יוסי, הדומה למחלוקת ר' מאיר וחכמים במשנה, ובסופה 'הכרעת' רבי: 'נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט'.¹³ לאחר הסברו של רבא למחלוקת ר' מאיר ור' יוסי¹⁴ עוברת הסוגיה לדון בדברי רבי שבסופה של הברייתא, בהשוואה ל'תניא איפכא':¹⁵ 'תניא היא ואלביא דרבי. מר סבר [=תניא איפכא] צוותא דעלמא עדיף ומר סבר [=תניא] צוותא דאשתו עדיף'. הסוגיה מתמקדת כאן בהסבר הברייתא המובאת ראשונה: 'למימרא דמוחלט מותר בתשמיש המיטה? אין והתניא [...]'. לאחר סיום בירור שיטתה של ברייתא זו, נראה שהסוגיה עוברת לברר את שיטת 'תניא איפכא',¹⁶ ובאותו סגנון שבו השתמשה לבירור הברייתא הראשונה: 'למימרא דבכהן תליא'¹⁷ מילתא? אין והתניא [...]. ענייניו כאן במהלך הדיון בשאלה זו ובדיונים המתגלגלים ממנו.

כפי שמתברר מתשובת הגמרא, השאלה 'למימרא דבכהן תליא מילתא' (בנספח שלב 1) עוסקת באפשרות לניצול ההלכה המיוחדת לטומאת צרעת, לפיה חלות הטומאה אינה תלויה בצרעת עצמה אלא בכוחו. כיוון שכל זמן שהכוהן לא ראה וטימא אין הטומאה חלה, אפשר שהכוהן ימנע מלראות את הנגע, על מנת שלא לטמא את המצורע. כראיה לכך מובאת ברייתא הדורשת מניין למדים שיש מקרים בהם על הכוהן להמתין, ולא לראות את הנגע מיד:¹⁸

12 כדברי ר' יוסי בברייתא המובאת בראש הסוגיה.

13 השווה: תוספתא, מועד א, ח.

14 רבא (ק, מ, ג, כ, ד; א; רבה' ו, ג, א, ג, א, א, א) מעמיד את מחלוקתם 'בהסגר שני' (וכיוון שכך מסתבר שהוא לא גרס 'כתחילה' בברייתא [ואולי אף במשנה], או שהוא פירשה שלא 'כתחילה' הרגיל בנגעים – ראה לעיל הערה 9). ולדבריו ר' מאיר סבר ש'בכהן תלא רחמנא' (ק; 'בכהן תלא רחמנא מילתא'; ד: 'בכהן תליא מילתא'; ו, [בטעות] – אולי בהשפעת הערת גיליון שכיוונה ל'בכהן תליא מילתא' שלהלן – ראה להלן הערה 17): 'בראייה דכהן תלה רחמנא', כלומר הטומאה תלויה באמירת הכוהן – 'אי טהור אמ' ליה טהור ואי טמא שתיק. ואילו ר' יוסי סבר 'לטמאו או לטהרו כתיב, ואם התברר שיש לטמא את הנגע חייב הכוהן לטמאו ואינו יכול לשתוק.

15 שבה טוען רבי שנראים דברי ר' יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט. השווה נוסח כ"י ארפורט (כ"י ברלין, ספריית המדינה 1220 Or. 2°). בתוספתא, מועד א, ח; ירושלמי, מועד קטן א, ה (פ ע"ג). וראה: אפשטיין, מבוואות (לעיל הערה 9), עמ' 210, הערה 60; ליברמן (לעיל הערה 9), עמ' 1233, לשורות 25–26.

16 כפי שמתברר להלן (ראה בהערה הבאה), הסוגיה דנה כאן בשיטה שלפיה הטומאה תלויה בראיית הכוהן ולא באמירתו. שיטה זו היא שיטתה של 'תניא איפכא' – לפי 'תניא איפכא' רבי סובר שנראים דברי ר' יוסי (שאין רואים כלל, לא להקל ולא להחמיר) במוסגר, וזאת כיוון שאי אפשר שהכוהן ישתוק, ואם הכוהן יראה את המוסגר הוא עלול להחליט אותו. לעומת זאת שיטתה של הברייתא הראשונה היא שהטומאה תלויה באמירת הכוהן, שהרי כאן טוען רבי: 'נראין דברי ר' מאיר [שרואים להקל] במוסגר', דהיינו הכוהן יכול לראות את המוסגר על מנת להקל, ואם יתברר שיש שם נגע, הוא יכול לשתוק.

17 לשון זה, 'בכהן תליא', משמש לעיל בדברי רבא: 'בכהן תלא רחמנא' (ראה לעיל הערה 14), אבל משמעותו כאן שונה לגמרי. שם טען רבא שבאמירת הכוהן 'תלא רחמנא' ואי טמא שתיק, ואילו כאן משמעות הביטוי היא 'בראייה דכהן תליא מילתא' (כמפורש ב'זו' [שפירש כך גם לעיל בטעות, ראה הערה 11]) כפי שמתברר מהברייתא המובאת כראיה: 'יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו' – על מנת שלא לטמא יש להימנע מלראות, ומכאן שאם ראה אינו יכול לשתוק.

18 'וזה תניא, בניחותא. לברייתא זו יש מקבילה בספרא נגעים, פרק ה, ב (מקבילה חלקית, הכוללת רק את דרשת

וביום הראות בו יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו. מכאן אמרו חתן שגולד
בו נגע נותנין לו שבעת ימי משתאות לו ולאצטלתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו כל ימות
הרגל דברי ר' יהודה.¹⁹
ר' אומ' אינו צריך הרי הוא אומ' וצוה הכהן ופנו את הבית אם ממתינין לדבר הרשות קל
וחומר לדבר מצוה.

הדין שנלמד כאן הוא זה שבמשנת נגעים ג, ב, שלפיו ממתינין שבעה ימים מלטמא חתן וכן ברגל.
לדעת ר' יהודה דין זה נלמד מהכתוב 'וביום הראות בו' (וי' יג 14), שנאמר במצורע שפרחה הצרעת
בכולו. דרשתו זו של ר' יהודה בוודאי אינה פשוטו של מקרא, ואב"י ורבא נחלקו להלן בהסברה.
לעומת זאת רבי מציע דרשה פשוטה: הרי המתנה נאמרה במפורש בצרעת הבית: 'וצוה הכהן ופנו
את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית ואחר כן יבא הכהן
לראות את הבית' (וי' יד 36). כאן מפורש שאין הטומאה חלה עד שהכהן רואה, ועל הכהן להמתין
ולא לראות את הנגע עד שיוצאו החפצים מהבית. כלומר מפורש כאן שיש לנצל דין זה על מנת שלא
ייטמא 'כל אשר בבית'. את דין המשנה בנגעי אדם לומד רבי בקל וחומר פשוט, 'אם ממתינין לדבר
הרשות, כלומר לחפצים שבבית שלא ייטמאו, קל וחומר לדבר מצוה' – לחתן או לרגל.

לאחר מכן עוברת הגמרא לברר את המחלוקת בין ר' יהודה לרבי:

מאי ביניהו

אמר אבאיי משמעות דורשין איכא ביניהו

רבא אמ' דבר הרשות איכא ביניהו.

ב"ג: שרדו כאן רק מילים בודדות, ובכל זאת ניכר כי נוסף בו כאן משפט (שלב 6), אלא שככל
הנראה אין הוא אלא לשון פירוש לדברי רבא – מעין זה:

<ר' יהודה סבר למצוה ממתינין לרשות > אין ממתינין ורבי סבר [לעולם?] ממתינין לא
שנא ר' שות לא שנא <מצוה>.

רבי לויקרא יד 36, נמצאת בספרא מצורע, פרשה ה, יג). הברייטא בספרא שונה הרבה מזו שבבבלי (בשיטת ר'
יהודה הלומד 'שנותנין לו שני ימים' [?] והשווה בברייטא שבבבלי: 'יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה
רואה בו', אלא שבברייטא שבבבלי בא כאן 'מכאן אמר' (= משנה, נגעים ג, ב) שלפיו נותנין לחתן שבעה ימים וכן
ברגל נותנין לו כל ימות הרגל, ולכאורה חולק הוא בזה על רבי. ואמנם בספרא משולב מקור מעין 'מכאן אמר'
שבבבלי דווקא בדברי רבי. ואף אין בספרא 'אינו צריך' בדברי רבי (בספרות התנאים מצוי 'אינו צריך' במתכונת
זו בעיקר במדרשי הלכה דבי ר' ישמעאל. בספרא אין הוא מופיע כלל). וראה גם להלן הערה 32.

19 בכתבי היד של הנוסח הרווח יש כאן (ובהתאם גם להלן) חילופים בשמות התנאים החולקים, ראה להלן בנספח,
וראה: שרמר (לעיל הערה 1), עמ' 124 והערה 35; עמ' 133, הערה לשורה 32; הנ"ל (לעיל הערה 3), עמ' 381,
הערה 26. על התפצלות כתבי היד השלמים של הפרק ראה: ע' שרמר, 'משפחות כתבייד ומסורות' נוסח של
מסכת מועד קטן, סידרא, ו (תש"ן), עמ' 121-150.

20 ראה בהערה הקודמת.

מכאן ואילך יש הבדלים רבים בין ג' לנוסח הרווח. אציג תחילה את הנוסח הרווח:

ר' יהודה אומ' מהתם לא גמרינן דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מיטמו והכא מיטמו.

ור' אצטריך דאי כתב רחמי' וביום הראות בו הוה אמינא לדבר מצוה אין לדבר הרשות לא כתב רחמנא וצוה הכהן ואי כתב רחמנא וצוה הכהן הוה אמינא הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא לא צריכה.

ר' יהודה אומ' הוא נוסח ק, ו' (להלן: A),²¹ בעוד רוב עדי הנוסח הרווח גורסים כאן: **ור'** יהודה²² (להלן: B).²³ בחילוף קל זה יש לכאורה כדי לשנות את מהלך הסוגיה, אף שהטענות עצמן זהות בלשונן.

לפי נוסח **ר' יהודה אומ'** (A) נראה שהצגת דעותיהם של **ר' יהודה** ורבי²⁴ כאן באה כהסבר לדברי רבא:²⁵

רבא אמ' דבר הרשות איכא ביניהן,

ר' יהודה אומ' [...] [הסבר מדוע **ר' יהודה** אינו לומד דבר הרשות מצרעת הבית]
ור' [...] [הסבר כיצד לומד רבי שאף בצרעת הגוף ממתינים לדבר הרשות].

ואילו לפי נוסח **ור' יהודה** (B), לאחר שהסוגיה ביררה את ההבדל בין רבי ל**ר' יהודה**, היא ממשיכה כעת בבירור דרשותיהם של תנאים אלה.

הלשון **ר' יהודה אומ'** (A), במקום **סבר'** הרגיל בבבלי בטענות מסוג זה, מעוררת ספק במקוריותו של נוסח זה.²⁶ לעומת זאת הנוסח **ור' יהודה** (B) מתאים כאן היטב. **ור' יהודה** שבנוסח

21 בקטע בולוניה (לעיל הערה 5): **ור' יהוד' א'.** אבל ייתכן שהוויי' (**ור'**) נוספה ביד אחר. וראה גם ג: **ר' יהודה** (קודם הגהה), ללא וי"ו. וראה **אמ'** שנוסף להלן (שלב 8) בנוסח ד. וראה גם נוסח ק להלן (שלים 15, 16): **"אביי אמ' [...] ורבא אמ' [...] (ראה להלן הערה 39).**

22 א: **ור'** – ראה לעיל הערה 19.

23 ד, ל, א, מ, ג (אחר הגהה), וכן קטע הליקוט (לעיל הערה 5). לנוסח ג וקטע בולוניה ראה לעיל הערה 21.

24 כך בנוסח ק, אבל בנוסח ו' השאלה **ור'** תרי קראי למה ל' (ראה להלן) מקשה לראות בחלק זה, העוסק בשיטת רבי, הסבר לדברי רבא. ואמנם דברי רבא טעונים הסבר בעיקר בנוגע לדעת **ר' יהודה** (מדוע אין הוא לומד שממתינן גם לדבר רשות מצרעת הבית), ושמא אפשר היה להעלות על הדעת שגם בנוסח זה (A) הדיון בדברי רבי חוזר לברייתא עצמה ולא דווקא כהסבר לדברי רבא (בהקשר זה ראה נוסח קטע בולוניה [לעיל הערה 21]: **ור' יהוד' א' – בוי"ו**). אלא שמכל מקום חלק זה תמוה כפי שנראה להלן.

25 ראה: שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 381, הערה 28. ואף הוא התלבט: **הנוסח בענף ק ו' [...] משאיר את הרושם, שהכול מדברי רבא.**

26 אני מודה לפרופ' שלמה גאז שהעירני על כך. וראה עוד להלן הערה 39, על **אמ'** שנוסף ב־ק פעמיים, כנראה בטעות. עם זאת יש גם יוצאי דופן, למשל בבבלי, חגיגה ט ע"א: **ר' יוחנן אמר [...] ור' אושעיא אמר' (במבנה של טענה הוזה לזה שכאן: 'מאי ביניהן [...] איכא ביניהן. ר' יוחנן אמ' [...])** בכל עדי הנוסח, למעט כ"י לונדון, הספרייה הבריטית (400) Harley 5508 (אבל גם בו, בהמשך: **ור' אושעיא א''),** אלא ששם **אמר'** ולא **אומר'.** בכמה מקומות מצוי **אומר'**, אבל רק בכתבי יד אחדים. ראה למשל: **איכא ביניהן [...] ר' יהודה אור' [...] ר' יוסי סבר [...]** (בבלי, יבמות מג ע"ב, כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 594): **'במאי קמפלגי ב"ש אור' [...]**

זה הוא שאלה, ולמרות קיצורה המופלג פירושה ברור: מדוע ר' יהודה אינו לומד מהכתוב 'וצוה הכהן' הפסוק שממנו למד רבי, ושמפורש בו דין המתנה בצרעת הבית? וכפי שעולה מהתשובה:

מהתם לא גמרינן דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מיטמו והכא מיטמו.

לאחר מכן עוברת הגמרא לברר את דעתו של רבי: 'ורבי?'.²⁷ לכאורה יש שתי אפשרויות לפירוש שאלה קצרה זו, החזרת למה שקדם לה: כיצד לומד רבי מ'חידוש'? וזאת בהמשך לתשובה אליבא דר' יהודה; או: מדוע אין רבי לומד מהפסוק 'וביום הראות בו'?²⁸ וזאת בהקבלה לשאלה על ר' יהודה. אלא שבאופן מפתיע מצויה כאן ברוב עדי הנוסח הרווח שאלה אחרת: 'תרי קראי למה לי',²⁹ ואף באותם עדי נוסח שחסרה בהם שאלה זו,³⁰ התשובה מוכיחה שכך פחות או יותר פירושה של השאלה 'ורבי?':

אצטריך,

דאי כתב רחמי' וביום הראות בו הוה אמינא לדבר מצוה אין לדבר הרשות לא כתב רחמנא

וצוה הכהן

ואי כתב רחמנא וצוה הכהן הוה אמינא הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא

דאיכא טומאה דגופיה אימא לא צריכה.

לפי תשובה זו רבי צריך את שני הפסוקים גם יחד על מנת ללמוד את ההלכה המלאה שלפיה ממתנינים למצורע בין לדבר מצווה בין לדבר רשות, בין בצרעת הבית ובין בצרעת הגוף. אלא שכאמור עצם העיסוק בהסבר דרשתו של רבי בפני עצמה, במנותק מהדין בדרשת ר' יהודה, אינו טבעי כאן. קושי זה אינו קיים בנוסח 'ר' יהודה אומ' (A), אם אמנם בא כאן בנוסח זה הסבר לכל אחת מהדעות בפני עצמה, ובכל זאת גם בו לפחות אופן הצגת ההסבר לדעת רבי, 'אצטריך', זר כאן. אבל בזה אין מסתיימים הקשיים בצריכותא זו. קושי יש בנוסח 'ר' יהודה אומ' (A), גם אם נאמר שלנוסח זה הצריכותא באה כהסבר לדעת רבי אליבא דרבא, דהיינו כיצד לדעת רבא לומד רבי שאף בצרעת הגוף ממתנינים לדבר רשות. לפי פשט הברייתא רבי לומד את דין ההמתנה כולו מהכתוב 'וצוה הכהן'. כל עניינו של דבר הרשות בדברי רבי אינו בא אלא על מנת ללמוד ממנו בקל וחומר את דין 'דבר המצוה' שבו עוסקת הברייתא, שממתנינן 'לחתן וכן ברגל'. אמנם

וב"ה אר' (שם, סוטה כה ע"א-ע"ב, כ"י מינכן 95 [קודם הגהה] וכ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. d. 20 [קאולי 2675.2; מן הגניזה]); 'במאי קמיפלגי [...] איכא בינייהו סומכוס אר' [...] ור' יוסי סבר [...] (שם, בבא קמא לט ע"ב, כ"י מינכן 95) ועוד. מקרים אלה הם חריגים בודדים ואין בהם להוכיח על מקוריות נוסח ק, ו1 כאן. שיקול נוסף להעדפת נוסח רוב כתבי היד כאן (B) ראה להלן הערה 45.

27 בנוסח ד' 'ורבי אמי' אין זו שאלה.

28 כמו ב'ג', שלב 8.

29 ג, א, מ, ו1, וקטע הליקוט כ"י קימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 3.81 (B). וכן ו1 (A).

30 ל, ד (B) וכן ק וקטע בולוניה (לעיל הערה 5) (A). מסתבר שלשון קצר זה 'ורבי' ותו לא) הוא המקורי בנוסח הרווח, ויתרי קראי למה לי' שבשאר כתבי היד הוא לשון פירוש שנוסף על פי התשובה.

כיוון שלמדנו מ'דבר הרשות', יש בזה לדעת רבא ללמד שאף בצרעת הגוף ממתנין לרשות, אבל מה מקום יש לאותה טענה תמוהה, שבחצייה השני של הצריכותא, שלדעת רבא אף רבי לומד את עיקר דין ההמתנה בצרעת הגוף מן הכתוב 'וביום' דווקא, ובוה ממש כר' יהודה?!

בנוסח 'זר' יהודה' (B) הצריכותא תמוהה עוד יותר. כאן ההסבר הוא הסבר ישיר לדעת רבי בברייתא, מבלי להזדקק לדעת רבא. לפי נוסח זה עולה שהפסוק שדורש רבי בברייתא בא רק על מנת ללמד הלכה צדדית של דבר הרשות, הלכה שכלל אינה עניינה של ברייתא זו,³¹ בעוד שאת ההלכה שבה עוסקת הברייתא, שממתנין לדבר מצווה בצרעת הגוף, לומד רבי, כר' יהודה, מהכתוב 'וביום' – וכל זה בניגוד מוחלט לפשט הברייתא.

תמיהות אלה הן תולדות קושי אחר, מכריע, ובוה אין כל הבדל בין כתבי היד של הנוסח הרווח: כיצד זה אפשר לטעון לרבי טענת 'צריכא', בעוד רבי טוען בפירוש בברייתא 'אינו צריך'?!³² נמצא שכל עצמה של צריכותא זו שבנוסח הרווח תמוהה.³³

31 כפי שברור גם מדברי רבי עצמו, שלא נזקק לדבר הרשות אלא על מנת ללמוד ממנו את הדין שבו עוסקת הברייתא: 'אם ממתנין לדבר הרשות קל וחומר לדבר מצווה'.

32 כך בכל עדי הנוסח של הנוסח הרווח (ב"ג, יש שם קרחה, וגודלה מתאים לנוסח כפי שהוא בעדי הנוסח הרווח). אמנם בברייתא המקבילה בספרא אין כאן 'אינו צריך' בדברי רבי (ראה לעיל הערה 18), אלא ששם דרש ר' יהודה שונה לגמרי, ולפיה חלוקים ר' יהודה ורבי במשך ההמתנה, ואין שם מקום לטענת 'אינו צריך'. ואף זו, ההבדלים בין הברייתא בספרא לזו שכאן כלל אינם מאפשרים שחזור שלפיו בנוסח הרווח שולבה בתחילה בסוגיה כאן הברייתא כפי שהיא בספרא (ראה את מחלוקת אבוי ורבא בהסבר מחלוקת ר' יהודה ורבי, וכן ציטוט דברי ר' יהודה בהמשך הסוגיה בנוסח הרווח, הן ב'אמר מר' והן בפרפרזה שבדברי אבוי ורבא שם). אפשרות זו דחוייה כאן גם משיקולים אחרים. ראשית, מוצקות הנוסח – אין ולו רמז קל לערעורו של 'אינו צריך'. כאן. ואף זו – לו אכן הייתה כאן מלכתחילה ברייתא אחרת במסורת הרווחת, ועל ברייתא זו נטענה טענת הצריכותא, כיצד נטען שמאן דהוא החליף, במהלך מסירתה של המסורת הרווחת, את הברייתא המקורית בברייתא הכוללת 'אינו צריך', והסותרת בזה במפורש את הטענה במסורת זו?!

33 וראה מה שנדחק בזה שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 384, הערה 33. לכאורה אפשר לפרש כאן אחרת, ולטעון שהנוסח הרווח פירש ש'אינו צריך' מוסב על 'לביתו' שב'מכאן אמר' (משנה, נגעים ג, ב, כנוסח הדפוס בבבלי כאן, שהוא כנוסח כתבי היד של סדר המשנה בנגעים שם **ל, פ, ק, ל**, כ"י פרמה, פלטינה 2596 (דה רוסי 497; ריצ'לר 711) וקטע גניזה סנקט פטרבורג, ספריית סלטיקוב-שצ'דרין Yevr. III B 262. אבל בקטע הגניזה קימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S E 1.134: 'ולאיסט' < >]. וכך גם בנוסח המשנה המצוטט בשאלות, מצורע, קד (מהדורת מירסקי, עמ' קיא): 'ולביתו', וכן בספרא, נגעים, פרק ה, ב (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 66 ebr, עמ' רסד. 'ולביתו' גם בקטע גניזה של ספרא, כ"י אוקספורד, בודליאנה 58.8e [Heb. D 58.8e]; וראה גם: ספרא, מצורע, פרשה ה, יג [בכ"י וטיקן 66, עמ' שג, צוטט רק ראש המשפט]). ואם כן טענתו של רבי מצטמצמת לדין ההמתנה לדבר מצווה בצרעת הבית בלבד, ודין זה 'אינו צריך' ללמוד מהכתוב 'וביום', משום שהוא נלמד מדבר הרשות המפורש בפסוק 'וצוה הכהן'. אולם אף אפשרות זו דחוקה וקשה, ולא רק משום עצם הקושי שבצמצום המופלג של טענת רבי. נוסח 'לביתו' במשנה נגעים ג, ב נמצא בבבלי בנוסח הדפוס כאן בלבד, בעוד כל כתבי היד כאן ובבכורות לד ע"ב (ושם גם נוסח הדפוס) גורסים: 'ולאצטלתו' (וראה מה שציין שרמר [לעיל הערה 1], עמ' 133, הערה לשורה 30). ואף אם נבקש לאחוז בנוסח 'לביתו' (אולי בשל עדות השאלתא), קשה לצמצם את טענת רבי לצרעת הבית בלבד. צמצום זה אינו הולם את דברי רבא 'דבר הרשות איכא בינייהו', שהרי המתנה לדבר הרשות בצרעת הבית מפורשת בפסוק, ולזה ודאי גם ר' יהודה מסכים. קשה יהיה גם הסבר דברי ר' יהודה: 'מהם לא גמרינן [...]'. (כך בכל כתבי היד של הנוסח הרווח. וכך גם על פי נוסח **ג**: 'זמן חידוש לא ילפינן'). אם מחלוקת ר' יהודה ורבי מצטמצמת ללימוד דין ההמתנה לדבר מצווה בצרעת הבית, כבר אין כאן 'התם', שהרי כל עניינה רק בצרעת הבית.

כאן מסתיים חלק זה של הסוגיה בנוסח הרווח. החלק הבא של הסוגיה, שהוא חלקה האחרון, נפתח במילים 'אמר מר' (שלב 11), והוא חוזר ומצטט את דרשת ר' יהודה בברייתא דלעיל, על מנת לבררה:

אמ' מר יום שאתה רואה בו ויום שאין אתה רואה בו.

מאי משמעא?

אמ' אביי אם כן ליכתוב רחמ' ביום מאי וביום שמע מינה יש³⁴ יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו.

*רבא אמ' כולי קרא יתירתא הוא³⁵ ליכתוב רחמ' בהראות בו מאי וביום שמ' מינ' יש³⁶ יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.³⁷

לדעת אביי ר' יהודה דורש את ייתור הווי"ו: 'וביום'.³⁸ לעומת זאת רבא מציע דרשה נוחה יותר, שלפיה מילת 'וביום' כולה מיותרת. מכאן ואילך הסוגיה מבררת את הדרשות השונות לדעת אביי מכאן ורבא מכאן:

ואביי³⁹ [מה הוא לומד ממילת 'ביום', המיותרת?]

ההוא מיבעי לי ביום ולא בלילה [שאינן רואים נגעים בלילה].

ורבא⁴⁰ – ביום ולא בלילה⁴¹ מנא ליה?

נפקא ליה מלכל מראה עיני הכהן.

ואביי⁴² [מה הוא לומד מהכתוב 'לכל מראה עיני הכהן'?

ההוא מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו [שאינו רואה נגעים].

ורבא נמי מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו?

אין הכי נמי.

אלא ביום ולא בלילה מנא ליה?

נפקא ליה מכנגע נראה לי בבית לו ולא לאורו [לא בלילה, לאורו של נר].

34 **מ** חסר: 'יש [...] ויש [...] בו' (והושלם ב'ז' בשוליים, ביד אחר). ב'ז' חסרות גם המלים 'רבא אמ', שבראש המשפט הבא.

35 נוסף: 'דאם כן' – ד'; 'וא"כ' – מ'; 'אם כן' – ז'.

36 **ז** חסר: 'יש [...] ויש [...] בר'. **מ** חסר: 'יש [...] ואביי' [שלב 18]. ונראה שביאבי **מ** היה חסר 'יש [...] ויש [...] בר' (כפי שהם חסרים בכ"י זה בדברי אביי [ראה הערה 34] וכפי שב'ז' הן בדברי אביי והן בדברי רבא), ובנוסח זה חל דילוג בי"מ מחמת הדומות: 'ואביי' [שלב 15...] ואביי [שלב 18].

37 מאמרו של רבא נשמט בי"ק מחמת הדומות. השלמתי על פי **ז**.

38 לנוסח המשני לכאורה שב'מ, **ז** ובקטע הליקוט (לעיל הערה 5): 'אם כן ליכתוב קרא ויום', ראה: שרמר (לעיל הערה 1), עמ' 125, הערה 36.

39 בכ"י ק: 'אביי אמ' [...] ורבא אמ' [...] – והוא ככל הנראה שיבוש. בשאר עדי הנוסח: 'ואביי [...] ורבא [...] (למעט **מ**, ששם חל דילוג ארוך [ראה הערה 36]. **ז**: ואביי [...] (ואביי) [ורבא] [...].

40 ראה בהערה הקודמת.

41 ק נוסף: 'ביום', והוא ככל הנראה שיבוש.

ואביי? [מדוע אינו לומד את דין 'ביום ולא בלילה' מהכתוב 'כנגע נראה לי בבית?']
אי מ[ה]תם הוה אמינא הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה [בצרעת הבית, שבה עוסק
הפסוק] אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא אפלו לאורו [ואפילו בלילה]
קא משמע לן [לכך באה דרשת 'ביום', ללמד שאין רואים נגעים בלילה].

בבירור טעמו של אביי, מדוע הוא לומד 'ביום ולא בלילה' מן המילה 'ביום' דווקא, מסתיימת
הסוגיה. בשלב אחרון זה הסוגיה חוזרת לטעם שכבר הוזכר בסופו של החלק הראשון (שלב 10),
ושלפיו אין ללמוד מצרעת הבית 'היכא דליכא טומאה דגופיה' – על 'טומאה דגופיה', ובאותו
הלשון ממש: 'הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא [...]',
עד שניכר כי טעם זה, הבא בסיום סוגיית 'אמר מר', הוא הוא הטעם הבא בסופה של אותה
צריכותא תמוהה, החותמת את חלקה הקודם של הסוגיה.
נמצא ששני חלקי הסוגיה, שתי סוגיות סימטריות הם:

I

II

למימרא דבכהן תליא מילתא

אין

והא תניא

אמ' מר

וביום הראות בו יש יום שאתה רואה בו

יום שאתה רואה בו

ויש יום שאין אתה רואה בו

ויום שאין אתה רואה בו

מכאן אמרו חתן שנוולד בו נגע נותנין לו

שבעת ימי משתאות לו ולאצטלתו ולכסותו וכן

ברגל נותנין לו כל ימות הרגל דברי ר' יהודה

ר' אומ' אינו צריך הרי הוא אומ' וצוה הכהן

ופנו את הבית אם ממתינין לדבר הרשות קל

וחומר לדבר מצוה

מאי ביניהו

מאי משמעא

אמר אבאי משמעות דורשין איכא ביניהו

אמ' אביי אם כן ליכתוב רחמ' ביום מאי וביום
שמע מינה יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין
אתה רואה בו

רבא אמ' דבר הרשות איכא ביניהו

*רבא אמ' כולי קרא יתירתא הוא ליכתוב רחמ'
בהראות בו מאי וביום שמ' מינ' יש יום שאתה
רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו*

ור' יהודה

ואביי

II	I
ההוא מיבעי לי ביום ולא בלילה	מהתם לא גמרינן דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מיטמו והכא מיטמו
ורבא	ור'
ביום ולא בלילה מנא ליה	*תרי קראי למה לי*
נפקא ליה מלכל מראה עיני הכהן	
ואביי	
ההוא מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו	
ורבא	
נמי מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו	
אין הכי נמי	
אלא ביום ולא בלילה מנא ליה	
נפקא ליה מכנגע נראה לי בבית לו ולא לאורו	
ואביי	
	אצטריך
	דאי כתב רחמי' וביום הראות בו הוה אמינא לדבר מצוה אין לדבר הרשות לא כתב רחמנא וצוה הכהן
אי מ[ה]תם הוה אמינא	ואי כתב רחמנא וצוה הכהן הוה אמינא
הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה	הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה
אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה	אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה
אימא אפלו לאורו	אימא לא
קא משמע לן	צריכה

שתי הסוגיות פותחות במחלוקת אביי ורבא,⁴² הבאה כתשובה על שאלת סתם הגמרא על הברייתא, ובסופן של שתי הסוגיות נעשה שימוש בטענה אחת. סימטרייה זו שבין שתי הסוגיות עשויה הייתה לשמש במלאכת חקר מקורות הסוגיה ודרכי עריכתה. אלא שההשוואה דלהלן עתידה ללמד על סימטרייה זו, שהיא ככל הנראה אינה אלא תולדת מניפולציות שנעשו בתוככי המסורת המיוצגת בנוסח הרווח (להלן: המסורת הרווחת). ראשית, עיקרה של הסימטרייה תלוי

במיקומה של פסקת 'אמר מר' בנוסח הרווח (שלב 11), וכפי שאראה להלן מיקום זה שגוי ככל הנראה. שנית, גם טענת 'טומאה דגופיה', הבאה בסופן של שתי הסוגיות בנוסח הרווח, והמהווה את שיאה של הסימטריה, אי אפשר להיסמך עליה כלל, לפחות בשלב 10, ששם היא משמשת כעיקרה של הצריכותא התמוהה; כפי שאראה להלן מסתבר שטענה זו אינה אלא עיבוד מאוחר ומוטעה שנעשה במסורת הרווחת.

חשוב להדגיש – הן ערעור מקומה של פסקת 'אמר מר' והן 'פתרונה' של אותה צריכותא תמוהה נלמדים מן ההשוואה בין עדי נוסח המייצגים שתי מסורות שונות, ולולא הגיע לידינו קטע ג' היינו מן הסתם נכשלים בזה וסומכים ידינו על אותה סימטריה, כיתד לתלות בה את חקר מקורותיה ועריכתה של הסוגיה. ותבוא דוגמה זו ותלמד עד כמה גדולה מידת הזהירות שעלינו לנקוט בבואנו לנסות ולהסיק מסקנות הנוגעות לביקורת הגבוהה על בסיס נוסחה של מסורת אחת, והרי בחלקו הארי של התלמוד הבבלי אין בידינו אלא מסורת אחת בלבד.

*

הסוגיה ב'ג' שונה כאמור מזו שבנוסח הרווח. לאחר מחלוקת אביי ורבא בשאלה 'מאי בינייהו' פונה מסורת זו, כמו רוב כתבי היד של הנוסח הרווח,⁴³ לבירור שיטותיהם של ר' יהודה ורבי ברייתא.

ראשה של הטענה הראשונה (שלב 7) חסר בגוף קטע הגניזה בשל קרחה, אבל מהמשכו נראה כי יש להשלים כאן כפי שהציע שרמר: 'ומאן דנפקא ליה מוביום הראות ב'ר', שכן ב'ג' מוגדרות השיטות השונות לכל אורך המשא ומתן על פי תוכנו, ולא כבנוסח הרווח, שבו מובא תמיד שם החכם. ההבדל בין המסורות בשלב זה הוא הבדל ניסוח – הלשון שונה כאן לגמרי, אבל התוכן ב'ג' קרוב מאוד לזה שבכתבי היד הגורסים 'ור' יהודה [...] (B),⁴⁵ הן בשאלה והן בתשובה. לעומת זאת בשלב הבא (שלב 8) מציע ג' שאלה שונה לחלוטין מזו שבנוסח הרווח:

ומאן דנפקא ליה מיוצה [צ"ל: מוצוה] הכהן [=רבי], מאי טעמ' לא נפקא ליה מוביום הראות בר?

לעומת השאלה המפתיעה והתמוהה שבנוסח הרווח, באה כאן שאלה צפויה, המקבילה לקודמתה ומהווה המשך טבעי של הדין: לאחר שנתברר מדוע אין ר' יהודה דורש כרבי, מבררת הגמרא מדוע רבי אינו דורש כר' יהודה. וכשם שהשאלה שונה, כך גם התשובה:

קסבר ההוא להכי הוא דאתא ביום ולא בלילה.

43 הגורסים: 'ור' יהודה' (B).

44 שרמר (לעיל הערה 1), עמ' 132, הערה 20.

45 ואפשר שיש בזה ללמד כי נוסח 'ור' יהודה' הוא המקורי בנוסח הרווח. על הקושי בנוסח 'ר' יהודה אומ' ראה לעיל הערה 26 ובסמוך שם בגוף המאמר.

ענינה של תשובה זו מצוי אמנם בנוסח הרווח, אבל בחלק אחר של הסוגיה (שלב 15) ובהקשר שונה לגמרי.⁴⁶

ויש להדגיש – המחלוקת כאן בין המסורות היא מוחלטת, שהרי בִּגֵּשׁ מפורש בשאלה שרבי ילא נפקא ליה מוביום הראות בו' (שלב 8), ואילו הנוסח הרווח מציג שאף רבי לומד מהכתוב 'וביום הראות בו' שממתינין ל'טומאה דגופיה' (שלב 10).

עד כאן מציג גֵּשׁ נוסח בעל היגיון פנימי, וזאת לעומת הטענה התמוהה שבנוסח הרווח. אבל הטענה הבאה בִּגֵּשׁ – 'והאי ביום מיבעי לי לגופיה' – אינה מתפרשת בנקל. 'האי [...] מיבעי לי' ⁴⁷ לגופיה' מתפרש ברגיל כשאלה. כך לכאורה ניתן להבין גם כאן: כיוון שאמרנו שרבי לומד מהכתוב 'וביום' – 'ביום ולא בלילה', אנחנו מקשים הרי 'האי ביום מבעי ליה לגופיה'. אלא שאם 'האי ביום מבעי ליה לגופיה', מה צורך יש לו לאותו תירוץ הדורש לרבי 'ביום ולא בלילה'? די היה לו תירצנו מראש 'האי ביום מבעי ליה לגופיה', וכבר היה בזה לפתור את שאלתנו (שלב 8). לכאורה אפשר שיש לדון את 'האי מבעי ליה לגופיה' כנוסח כפול, דהיינו תירוץ חלופי⁴⁸ לשאלה על רבי. אבל לא רק שיש בזה שימוש חריג בביטוי זה כתירוץ⁴⁹ ולא כשאלה, אלא שגם לפי אופן שילוב דברי אביי ורבה להלן (שלבים 13–14) נראה שדבריהם מתייחסים למשפט זה כשאלה.⁵⁰ עוד יש להדגיש כי טענת 'האי ביום מבעי ליה לגופיה' מתאימה הרבה יותר לר' יהודה, הלומד את דין ההמתנה עצמו מהכתוב 'וביום', וניתן היה לצפות שהיא תופנה כלפיו דווקא.

בשלב הבא (שלב 13) מתעצם הקושי בהבנת המהלך בִּגֵּשׁ:

אמ' אביי אם כן לכתוב קרא ביום מאי וביום שמ' מינ' יש יום שאתה רואה בו יש יום שאי אתה רואה בו.

אביי דוחה את טענת 'האי ביום מבעי ליה לגופיה' בכך שהדרשה המבוקשת נלמדת מהווי' המיותרת שבמילה 'וביום'. דחייה זו ודאי לגיטימית היא, אלא שאביי מסיימה באופן מפתיע לא בדרשה המוצעת לרבי: 'ביום ולא בלילה' (שלב 9), אלא דווקא בדרשתו של ר' יהודה, הלומד מהכתוב 'וביום' – 'יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו', והלא אנחנו כאן בעיצומו של הדין בדרשתו של רבי דווקא!⁵¹ ואף רבא, החולק על אביי באופן הלימוד, בא, כאביי, ללמד

46 הצעת הגמרא לדרשת אביי למילת 'ביום' (שאת ייתורה דורש רבא לדין ההמתנה לדעת ר' יהודה), ולעומת גֵּשׁ, שבו הדרשה הוצעה כדרשת רבי למילה זו.

47 א: 'ליה'.

48 קשה לפרש שהמילים 'והאי ביום מבעי ליה לגופיה' הן המשך הטענה 'קסבר ההוא להכי הוא דאתא ביום ולא בלילה' (ולא תירוץ חלופי), שכן לא סביר שדרשת 'ביום ולא בלילה' היא 'גופיה' דקרא.

49 בדומה לבבלי, סנהדרין יג ע"ב (ראה להלן הערה 67). וראה גם: 'ההו' מיבעי להו לגופיה' (שם, מנחות פט ע"א, בכ"י מינכן 95, אבל בשאר כתבי היד שם: 'ההוא לגופיה' ראה להלן הערה 70).

50 שאם לא כן נמצא שהם דוחים את הצעת הגמרא, ונותר שלב זה בסוגיה ללא מענה.

51 וראה לעיל (עמ' 51), שלטענת הצריכותא התמוהה במסורת הרווחת אף רבי לומד את דין ההמתנה בצרעת הגוף מהכתוב 'וביום'.

על דרשתו זו של ר' יהודה (שלב 14):

רבא אמ' כוליה וביום יתורי מיתר ניכת' רחמ' ובהיראות בו מאי וביום שמ' מינ' יש יום שאתה רואה יש יום שאי אתה רואה בו.

נמצא שבשתי המסורות יש כאן, באמצעה של הסוגיה, קשיים ניכרים. ואשוב לכך בהמשך. לפי שעה יש להדגיש שהחילופים בין המסורות בחלק זה של הסוגיה מופלגים עד למאוד. לא רק תוכן הטענות שונה, גם מבנה הסוגיות ומהלכן שונים לחלוטין. בג' אין כלל 'אמר מר' המחלק את הסוגיה לשניים, ודברי אביי ורבא (שלב 13-14) אינם מובאים כתשובה על השאלה הסתמית 'מאי משמעא' שבנוסח הרווח; כאן הכול נראה רצף אחד.⁵² ונמצא ששתי המסורות מציגות סוגיות שונות לגמרי הן בתוכן והן בצורה.

החילופים המופלגים בין המסורות אינם מסתיימים כאן. הנוסח הרווח מציג מכאן ועד סוף הסוגיה משא ומתן הדן בשיטות אביי ורבא. לעומת זאת ג' אינו עוסק כלל בשיטות אלה. החל משלב 4 ועד סופה של הסוגיה אין מסורת זו חדלה לעסוק בשיטותיהם של ר' יהודה ורבי. וכך חוזר השלב הבא בג' (שלב 16) לדרשת 'ביום ולא בלילה', שכבר הובאה במסורת זו בשלב 9. כיוון שאמרנו שרבי דורש את 'וביום' – 'ביום ולא בלילה', מבקשת כעת הגמרא לברר מניין לומר ר' יהודה הלכה זו של 'ביום ולא בלילה', וכך נמשך המשא ומתן במסורת זו עד סופה של הסוגיה:

ומאן דמפיק ליה לה>א< וביום יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה <בו> [ר' יהודה]

ביום ולא בלילה מנא ליה?

נפקא ליה מילכל מראה עיני הכהן.

ומאן דמפיק להאיי וביום היראות בו ביום ולא בלילה [=רבי]

לכל מראה עיני הכהן מאי עביד ליה?

קא סבר ההוא למעוטי סומה באחת מעיניו הוא דאתא

ומאן דמפיק ליה [לכל מראה עיני הכהן] לביום ולא בלילה [=ר' יהודה]

למעוטי סומא באחת מעיניו [מנא]⁵³ ליה?

נפקא ליה מיכנגע נראה לי בבית לי ולא לנירו.

ומאן דמפיק ליה ביום ולא בלילה מן וביום [=רבי]

קסבר או מכנגע נראה לי בבית הוה [אמנא בעל] הבית דלאו בדידיה תליא מילתא אבל כהן

בדידיה תליא מילתא אימא איפולו ובנירו נמי קמלן.

52 חילוף דומה לכאורה, שנחלקות בו שתי מסורות שונות במציאותו של 'אמר מר', יש בסוגיית הבבלי, בבא קמא לא. ראה: ר' נעם, "הויי דמוסיפין ומחדשין רבנן בתראיי": לגלגוליה של סוגיית נזיקין, תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 151-175. אך תולדותיה של סוגיה זו זקוקות דיון מחודש.

53 בנוסח הפנים בג': 'מאי עביד' (כנראה באשגרה משלב 18), והוא תוקן כראוי (מעל השורה): 'מנא'.

כאמור עניינה של הסוגיה במסורת זו, הדנה בדרשות ר' יהודה ורבי, שונה לחלוטין מזה שבמסורת הרווחת, הדנה בשיטות אביי ורבא, ואף על פי כן ניכר דמיון רב בין שתי המסורות במהלך הסוגיה ובגופי הטענות,⁵⁴ למעט שני חריגים.

חריג אחד מצוי בשלבים 20–23. לפי ג' דינו של הסומא באחת מעיניו נלמד כאן לר' יהודה מהכתוב 'כנגע נראה לי בבית'. המסורת הרווחת אינה מקבלת אפשרות זו, אולי בשל משנה נגעים ב, ג המפרשת שדין זה נלמד מהכתוב 'לכל מראה עיני הכהן',⁵⁵ וכיוון שכך קשה לטעון שרבא, שהמסורת הרווחת עוסקת כאן בבירור דעתו, חולק בזה על משנה מפורשת.⁵⁶ ואולי אף הקושי הענייני בדרשה שבי'ג גרם – כיצד זה ניתן ללמוד מדרשת 'לי ולא לנר' את דינו של הסומא באחת מעיניו?⁵⁷ על כל פנים המסורת הרווחת מניחה שאף רבא לומד את דינו של הסומא באחת מעיניו מהכתוב 'לכל מראה עיני הכהן' (שלב 20). את דרשת 'כנגע נראה לי בבית' – לו ולא לאורו⁵⁸ מוצאת המסורת הרווחת כמתאימה ללמד את דין 'ביום ולא בלילה', שנותר בה (לאחר שלב 20) ללא דרשה. שינוי זה בין המסורות בא לידי ביטוי גם⁵⁹ בהוספת שני שלבים (שלבים 21, 22) במסורת הרווחת, שלבים שאינם בי'ג.⁶⁰

54 בשל הדמיון בין הטענות בשתי המסורות עשוי הלשון הרומז שבשלבים 16–24 בי'ג: 'ומאן ד[...]. ומאן ד[...]' להשתלב גם בנוסח הרווח ולרמוז שם לדעותיהם של אביי 'דמפיק להאי ביום היראות בו ביום ולא בלילה' ורבא 'דמפיק ליה להאי וביום [כולן] יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו', כפי שהעיר לי פרופ' חיים מיליקובסקי. אמנם שינוי אחד לפחות הוא הכרחי: 'ביום' במקום 'וביום' בדעת אביי בשלבים 18, 24. וכבר קשה יהיה לטעון להתפתחותו של הנוסח הרווח כאן מנוסח ג'. ואכן טענה זו אינה אפשרית כלל משום ששלבים אלה של הדין תלויים בשלב הקודם, שבו שולבה דרשת 'ביום ולא בלילה', ושלב זה שונה לחלוטין בשתי המסורות (שלב 15 במסורת הרווחת, שלב 9 בי'ג), ובוודאי אין לטעון שהמסורת הרווחת התפתחה שם מנוסח ג'.

55 וראה גם: תוספתא, נגעים א, ז; 'דבר אחר' שבספרא, נגעים, פרק ד, ד, כ"י וטיקן 66, עמ' רסב ('מכאן אמר'. אבל בגוף הדרשה שם: 'פרט לכהן שחשך מאור עיניו' [=שם, פרק ב, ב, כ"י וטיקן 66, עמ' רנו]).

56 קושי שאינו קיים בי'ג, שהרי שם מדובר בדעת ר' יהודה.

57 ואכן קושי של ממש הוא (וראה ספרא מצורע, פרשה ה, יא, כ"י וטיקן 66, עמ' שב: 'נראה לי לא לי ולנירי מיכן אמרו בית האפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו'. דין זה של בית האפל בא במשנת נגעים ב, ג לאחר דינו של הסומא באחת מעיניו, ואולי נכרכו ענייניהם יחד [ראה ספרא, נגעים, פרק ד, ד, כ"י וטיקן 66, עמ' רסב: 'דבר אחר לכל מראה עיני הכהן פרט לכהן שחשך מאור עיניו מיכן אמרו כוהן הסומא באחת מעיניו או שכהן מאור עיניו לא יראה את הנגעים'. בגיליון כ"י וטיקן 66 נוסף כאן המשך המשנה: 'שני לכל מראה עיני הכהן בית אפיל אין פותחין חלונות לראות אן] נגעו'. אמנם מסתבר שאין כאן אלא העתקת יתר מהמשנה. ובכל זאת שמא יש מי שלמד כאן את דין המשנה כולה, כולל דין בית האפל]. וראה גם את הנוסח [המשובש לכאורה]: 'אימא איפולו ובניר' בי'ג [שלב 25]). עם זאת אף שדרשת 'לי ולא לנר' אינה מובנת בהקשר זה, מילת 'נראה' שבפסוק הנדרש אפשר שתידרש כאן בעניין סומא באחת מעיניו בהשפעת דרשת יוחנן בן דהבאי, כפי שהיא בבבלי: 'סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה שנאמר יראה [...] בשתי עיניו' (בבלי, חגיגה ב ע"א, ד ע"ב; שם, סנהדרין ד ע"ב; שם, ערכין ב ע"ב. אבל במקורות התנאיים ובירושלמי יש כאן סומא סתם, ראה: ליברמן [לעיל הערה 9], חגיגה, עמ' 1266).

58 כך ב'ק, ל, מ, ו. בשאר עדי הנוסח של המסורת הרווחת: 'לי ולא לאורי'.

59 נוסף על השינוי בשלב 20.

60 אך אפשר שנוסף כאן במסורת הרווחת, במאוחר, עיבוד שבא לפתור את הקשיים המצויים בדרשה כפי שהיא בי'ג. על ערעור מקומם של שלבי [...] נמי [...] אין הכי נמי. אלא [...] ראה גם: 'רוזנטל, 'מסכת כריתות' (בבלי): לחקר מסורותיה; עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 176 הערה 173. וראה עוד להלן הערה 67.

החריג האחר הוא בטענה האחרונה (שלב 25). לפי המסורת הרווחת אביי אינו מקבל את דרשת 'כנגע נראה לי בבית – לו ולא לאורו' כמקור לדין 'ביום ולא בלילה' משום שפסוק זה נאמר בנגעי בתים 'היכא דליכא טומאה דגופיה, ואין ללמוד מזה על נגעי גופו 'היכא דאיכא טומאה דגופיה'. ב'ג' תוכן הטענה שונה לגמרי:

או מכנגע נראה לי בבית הוה [אמנא בעל] הבית דלאו בדידיה תליא מילתא
אבל כהן דבדידיה תליא מילתא אימא איפולו ובנירו נמי קמלן

לפי מסורת ג' רבי אינו לומד את דין הסומא באחת מעיניו מהכתוב 'כנגע נראה לי בבית' כיוון שהמילה הנדרשת, 'לי', נאמרת על ידי בעל הבית, האומר: 'כנגע נראה לי בבית', והרי הטומאה אינה תלויה בו – 'לאו בדידיה תליא מילתא'. ואילו אנחנו מבקשים ללמוד על ראייתו של הכהן 'דבדידיה תליא מילתא'.

באמת טענות שונות לגמרי, ואף על פי כן ניכר הדמיון ביניהן, עד שהן נראות כשתי וריאציות של טקסט בסיסי אחד: כאן טוענת הסוגיה שאין ללמוד מ'היכא דליכא [...] דגופיה' על 'היכא דאיכא [...] דגופיה'; וכאן הטענה היא שאין ללמוד מזה ש'לאו בדידיה' על זה ש'בדידיה'.

ואכן כך, כפתרון שונה של טקסט בסיסי אחד, מתבקש להבין גם את החילוף בדעות שבהן עוסקת כל אחת מהמסורות (שלבים 16-24). הדמיון הרב במהלך הסוגיה בחלקה האחרון והזהות ברוב הטענות מורים כי שתי המסורות מייצגות כאן סוגיה בסיסית אחת. אלא שבסוגיה זו לא פורשו שמותם של הצדדים; אפשר שרק דעתם של הצדדים פורשה, בדומה לנוסח ג'⁶¹, ומסתבר יותר שלא היה כאן מלכתחילה אלא לשון רומז קצר דוגמת: 'ואידך [...] ואידך [...]'], ובכל מסורת נתפרשה זהותם של הצדדים החולקים בהתאם לשיטתה בראש הסוגיה.

כל זה אמור בנוגע לחלקה האחרון של הסוגיה (שלבים 16-25), אבל בחלקה הקודם המסורות כאמור שונות לחלוטין בתוכן ובמבנה, עד שלכאורה שתי סוגיות שונות לחלוטין מונחות לפנינו.⁶² ובכל זאת עיון נוסף מגלה שאף בחלקה הקודם של הסוגיה דומות שתי המסורות בבסיסן הרבה יותר ממה שנראה במבט ראשון.

61 ראה לעיל הערה 54. אמנם לכאורה אפשרות זו כלל אינה קיימת, שהרי בראשו של דיון זה (שלבים 8-9 ב'ג', שלב 15 במסורת הרווחת) הצדדים שונים בשתי המסורות, וממילא אי אפשר שדעתם היא שפורשה מלכתחילה. אבל אפשר שהסבת שלב 15 לעיסוק בדעתו של אביי היא התפתחות מאוחרת שחלה במסורת הרווחת. ראה להלן סוף הערה 76.

62 ואכן שרמר טען בסיכום דיונו בסוגיה זו: 'נראה אפוא, כי מונחות לפנינו, כמות שהן, שתי סוגיות שונות' (שרמר [לעיל הערה 3], עמ' 385). ובאמת כך עולה מניתוח הסוגיה במחקרו של שרמר. בהערה העלה שרמר, בהסתייגות, השערה להסבר התהוותו של השוני: 'בשל הדמיון ביניהן יש לשער, שמקור משותף עמד בבסיס שתיהן, ושמהליך פיתוח פרשני כלשהוא הביא, בסופו של דבר, לגיבושן של שתי צורות שונות לאותו חומר יסודי' (שם, הערה 38). 'מקור משותף' זה הוגדר על ידו כיפרוטו סוגיה, אלא שהוא משך ידיו מ'שחזור ספקולטיבי של "פרוטו-סוגיה" משוערת כזו. ואכן על בסיס ניתוחו של שרמר לא ניתן לשחזר 'פרוטו סוגיה', ואף עצם השערתו בדבר קיומה של סוגיה שכזו אינה נתמכת בנתונים כפי שתיארם. אלה מכוונים לכך ששתי המסורות מציגות כאן שתי סוגיות שונות, משתי עריכות שונות, העושות שימוש בחומר דומה.

השינוי הבולט ביותר כאן הוא השינוי במבנה הסוגיה – אותו 'אמר מר' (שלב 11) המחלק את הסוגיה לשניים במסורת הרווחת, והחסר ב'ג'. הטענה 'האי ביום מבעי לי לגופיה' היא כאמור טענה של ממש ב'ג', אבל דווקא נגד שיטת ר' יהודה.⁶³ ודבריהם של אבבי ורבא (שלבים 13, 14) עוסקים בדעת ר' יהודה דווקא.⁶⁴ אלא שדברי אבבי ורבא אינם עומדים בפני עצמם, הלשון 'אם כן' בדברי אבבי מלמד שדברי האמוראים כאן באים כתשובה על טענה. ואכן דברי אבבי ורבא משמשים היטב כתשובה על טענת 'האי ביום מבעי לי לגופיה' המצויה ב'ג' לפני דבריהם. דומה שדי בזה על מנת להוכיח שלפי מסורת ג' טענת 'האי ביום מבעי לי לגופיה' היא הטענה שעליה עונים אבבי ורבא. וכבר מסתבר שטענת 'האי ביום מבעי לי לגופיה' מוסבת ב'ג' על אותה פסקה מדברי ר' יהודה המצויה במסורת הרווחת (שלב 11): 'וביום הראות בו, יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו'. חלקה הקודם של הסוגיה הסתיים בתשובה: 'קסבר ההוא להכי הוא דאתא ביום ולא בלילה' (שלב 9),⁶⁵ ולאחריו נפתח ב'ג' דיון חדש בפירוש דרשת ר' יהודה בברייתא. בזה כמובן גם נפתרים מאליהם הקשיים ב'ג' כאן,⁶⁶ שנוצרו בשל פסקה חסרה, מעין 'אמר מר', שמקומה לפני 'האי ביום מבעי לי לגופיה' (שלב 10).⁶⁷

נמצא ששתי המסורות שוות בהתייחסותן אל אותה פסקה מדברי ר' יהודה בברייתא, ופסקה זו – מצוטטת או מובלעת – מחלקת את הסוגיה לשניים בשתי המסורות! אבל עדיין נותרו ההבדלים הגדולים בשלבים 9, 15 ובשלב 10. אשר לשלב 10, כיוון שבמסורת ג' יש כאן ככל הנראה שאלה על פסקה מדברי ר' יהודה בברייתא, נראה שהמסורות חלוקות בשאלה זו: 'האי ביום מבעי לי לגופיה' ב'ג', לעומת 'מאי משמעא' במסורת הרווחת (שלב 12). אלא שלשונו

63 ראה לעיל ליד הערה 50.

64 ראה לעיל ליד הערה 51.

65 על המשכו של דיון זה בשלב 16 ראה להלן.

66 ראה לעיל ליד הערות 47-51.

67 לכאורה אפשר היה להציע אחרת – לא פסקה הייתה כאן אלא השמטה מחמת הדומות שחלה בנוסח ג'. לפי אפשרות זו מלכתחילה טענת 'האי ביום מבעי לי לגופיה' (שלב 10) באה באמת על מנת לתרץ את השאלה (שלב 8) מדוע רבי אינו דורש כר' יהודה (ראה לעיל ליד הערה 48). משהועלתה טענה זו כתשובה על שיטת רבי היא שבה והופנתה כשאלה כלפי ר' יהודה (מעין: 'האי ביום מבעי ליה לגופיה. ור' יהודה נמי מיבעי ליה לגופיה? [...]') – כך לגופיה? (השווה בבלי, סנהדרין יג ע"ב: 'ההוא מיבעי [ליה] לגופיה. ור' יהודה נמי מיבעי ליה לגופיה? [...]') – כך בכ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1 [כ"י תימני] ובקטע גניזה ניו יורק, JTS ENA 2089/2-3 וכן במדרש הגדול, ויקרא ד טו, עמ' צב. וראה: מ' סבתו, כתבייד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 45, ונשמט ב'ג' מן המילים 'מיבעי ליה לגופיה' עד 'מיבעי ליה לגופיה'. ואפשר גם שהשאלה הייתה בלשון 'האי ביום לגופיה אצטריך', המשמש כתשובה – ראה להלן הערה 71. לפי אפשרות זו יש לשחזר את נוסח התשובה באבי ג' בערך כך: 'ור' יהודה נמי האי ביום מבעי ליה לגופיה, ונשמט ב'ג' מהמילים 'האי ביום' עד 'האי ביום', ועל שאלה זו עונים אבבי ורבא (ושמא שאלה זו היא תמורתה של השאלה 'ורבא נמי מבעי ליה למעוטי סומא באחת מעיניו' [שלב 20] במסורת הרווחת? ראה מה שהפניתי לעיל הערה 60). אולם לפי הצעת שחזור זו יש קושי בכפילות שנוצרת בין התשובה המשותפת לתשובה שבשלב 9. ועוד זאת, ההשוואה בין המסורות מלמדת שככל הנראה הייתה כאן יחידה אמוראית עצמאית שעסקה בפירוש דברי ר' יהודה בברייתא (ראה להלן). נמצא שההשוואה בין המסורות תומכת באפשרות שהייתה כאן פסקה.

של אבבי בשתי המסורות: **אם כן**⁶⁸ ליכתוב רחמנא [...] וכי מוכיח את חוסר מקוריותה של המסורת הרווחת כאן. כאמור 'אם כן' מלמד על טענה שהייתה כאן, ושאלה מתייחס אביי⁶⁹ וכלל אינו עשוי לשמש כתגובה על השאלה הסתומה 'מאי משמעא'. נמצא שגם לפי המסורת הרווחת, בדומה ל-g, דברי אבבי באים כתגובה על טענה קודמת. אלא שטענה זו 'נאלמה' במסורת הרווחת, ותחתיה נוספה לבסוף אותה טענה סתמית ובלתי מתאימה 'מאי משמעא'. על מנת לעמוד על הטענה העומדת כאן בבסיס המסורת הרווחת יש לשוב ולעיין באותה צריכותא תמוהה שבשלב 10 במסורת הרווחת. התמיהה העיקרית בצריכותא זו היא בטענה שאף רבי, כר' יהודה, לומד את עיקר דין ההמתנה שבו עוסקת הברייתא מהכתוב 'וביום', וזאת אף שרבי טוען בפירוש 'אינו צריך' לדרשת 'וביום'. אבל, כרגיל בכגון דא, דווקא בשל התמיהה קשה לטעון לחוסר מקוריותה של טענה זו. אדרבה, שומה עלינו לאחוז בה ולבררה. משנמצאה את טענתה זו של המסורת הרווחת נמצא שעיקרה הוא, שלרבי 'אצטריך' 'וביום' ללמד שממתינן גם 'לטומאה דגופיה', או ביתר תמצות: 'וביום' ל'טומאה ד'גופיה אצטריך'.

השוואת טענה מתומצצת זו לטענה שב-g אין בה לשנות את ההכרה הבסיסית שהתוכן בכל אחת מהמסורות שונה כאן לגמרי, ובכל זאת יש בהשוואה זו להדגיש את קיומה של מילה אחת המשותפת לשתייהן: 'גופיה'. כבר ראינו שהטענה המצויה כאן בנוסח הרווח, חוזרת באותו הלשון ממש בסוף הסוגיה, ושהשוואתה שם למסורת g מלמדת על לשון גרעיני קדום שעמד בבסיס שתי המסורות, ושהתפרש באופן שונה בכל אחת מהן: 'גופיה' במסורת הרווחת ו'דידיה' במסורת g. וכבר עולה על הדעת שגם כאן עמד בבסיסן של שתי המסורות טקסט גרעיני אחד, שעיקרו במילה 'גופיה' – אולי מעין: 'ההוא לגופיה'⁷⁰, שנוסח במסורת g: 'והאי ביום מיבעי ליה לגופיה', ואילו במסורת הרווחת מסתבר שנוסח תחילה מעין זה: 'ההוא <וביום> לגופיה אצטריך'.⁷¹ אולם 'גופיה' זה הובן באופן שונה לגמרי בכל אחת מהמסורות: גופיה דקרא במסורת g, וגופו של מצורע

68 המילים 'אם כן' חסרות בחלק מעדי הנוסח של המסורת הרווחת (ו, g, ל, א וקטע בולוניה [לעיל הערה 15]), אבל מציאותן של מילים קשות אלה ברוב עדי הנוסח, כולל עדי הנוסח היותר טובים של המסורת הרווחת על ענפיה מוכיחה כי המילים 'אם כן' אותנטיות גם במסורת הרווחת, והושמטו בחלק מעדי הנוסח בשל הקושי שבהן.

69 דוגמת הטענה בנוסח g: 'והאי [...] מבעי לי לגופיה'. 'אם כן' הבא בתגובה על טענה מסוג זה ראה עוד: בבלי, יבמות יג ע"ב; שם, סנהדרין יג ע"ב (עיין שם, וראה לעיל הערה 67), מו ע"ב; שם, מכות כג ע"א; שם, זבחים נו ע"ב, סב ע"ב, פט ע"א; שם, חולין פב ע"ב.

70 ראה: בבלי, סוטה טז ע"ב; שם, מנחות פט ע"א (למעט נוסח כ"י מינכן 95 שם, ראה לעיל הערה 49).

71 השווה: 'וההיא טרפה לגופיה צריך' (בבלי, זבחים ע ע"א ובדברי אביו), על פי כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X893 T141. בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 118 ebr: 'האי טריפה לגופיה אצטריך'. בשאר עדי הנוסח: 'טריפה לגופיה אצטריך'; 'ההוא לגופיה אצטריך' (בבלי, פסחים פב ע"ב). בכ"י מינכן 95 ובכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (נויבאואר 366): 'ההוא אצטריך ליה לגופיה' [ראה: דקדוקי סופרים, פסחים פב ע"ב, אות ס]. במקומות הספורים שביטוי זה נמצא בהם הוא משמש כתשובה (ולעומת 'האי מבעי ליה לגופיה', המשמש ברגיל כשאלה. וראה לעיל עמ' 56, ליד הערה 49), ואף בנוסח הרווח כפי שהוא לפנינו תשובה יש כאן, וראה להלן הערה 76.

במסורת הרווחת. וכך התפתחה לבסוף במסורת הרווחת הצריכותא שלפנינו⁷² מתוך פרשנות שונה, שגויה ככל הנראה,⁷³ של 'גופיה'.

נמצא שמתוך בחינת החילופים שבין המסורות כאן על פי מאפייניהם במקומות אחרים בסוגיה, אפשר שאף שלב 10 בשתי המסורות שלב אחד הוא, ושגם במסורת הרווחת הייתה כאן בתחילה טענה דומה לזו שבג', והיא הטענה שאליה מתייחסים אב"י ור"ב (ש"ב 13, 14).⁷⁴ ואילו החילופים הגדולים שכאן נובעים ככל הנראה מהתפתחות פנימית שחלה בתוככי המסורת הרווחת.

אשר לחילוף בש"ב 9, 15. לימוד הדין של 'ביום ולא בלילה' מהכתוב 'וביום', המצוי בג' בש"ב 9, נמצא כאמור במסורת הרווחת בש"ב 15. גם במסורת ג' המשכו הישיר של שלב זה הוא בש"ב 16, ומכאן ואילך משתוות הטענות בשתי המסורות. נמצא שבשתי המסורות מסתיימת הסוגיה בדיון משני, סתמי (להלן: 'סוגיית ביום ולא בלילה'), הן בפרטי הדרשות השונות. בראשו של דיון זה מצויה בשתי המסורות סוגיה קצרה אחרת, אמוראית (ש"ב 10-14), הכוללת את מחלוקתם של אב"י ור"ב בהסבר דרשת ר' יהודה שבברייטא. אלא שנחלקו המסורות במיקומה המדויק של סוגיה אמוראית זו – במסורת הרווחת קודמת הסוגיה האמוראית ל'סוגיית ביום ולא בלילה' (ש"ב 15-25) המוסבת עליה; ואילו בג' מצויה הסוגיה האמוראית בין שני שלביה הראשונים (ש"ב 9, 16) של 'סוגיית ביום ולא בלילה' ומפרידה ביניהם.

תחיבתה של הסוגיה האמוראית בתוך הסוגיה הסתמית יצרה כמובן קושי ניכר במסורת ג', ולכאורה יש בזה ללמד על עדיפותה של המסורת הרווחת. ואכן במסורת הרווחת כפי שהגיעה לידינו לא ניכר קושי במיקומה של הסוגיה האמוראית. אבל בצורתה הקדומה, המשוערת, של הסוגיה במסורת הרווחת⁷⁵ שילובה של הסוגיה האמוראית (ש"ב 10-14) לפני טענת 'ביום ולא

72 את הוספת חלקה הראשון של הצריכותא ניתן להסביר כעת בנקל. כיוון שהדין העיקרי שבו עוסקת הברייטא, דהיינו 'טומאה דגופיה', נלמד כעת מהכתוב 'וביום', צריכה הייתה המסורת הרווחת להסביר לשם מה נזקק רבי בדרשתו לפסוק 'צוה הכהן'. ואפשר שנחשפת כאן חיבתה של המסורת הרווחת לטענות 'תרי קראי למה ל'. ברגיל דרכה של מסורת ג' להרחיב, ואילו כאן דווקא המסורת הרווחת מרחיבה הרבה. ואמנם אף בדף ט ע"א מצויה הרחבה במסורת הרווחת (ט ע"א, שורות 25-28: 'ודלמא ימים הראויין [...] ודלמא [...] אם כן תרי קראיי למה ל' [ושמא תמורתה של הרחבה זו באה בג' בהמשך הסוגיה, בקטע המקביל לדף ט ע"א, שורה 30: 'ודילמ' בתר חג [...] (שרמר) לעיל הערה 1], עמ' 144, שורות 1-3). מכל מקום רק בנוסח הרווחת ההרחבה היא בטענת 'תרי קראי'!). ואף שם ההרחבה היא בטענת 'תרי קראי למה ל'.

73 אם אמנם טענת 'הוא לגופיה' הייתה בסוגיה הקדומה. ואפשר שיש בזה ללמד גם על תהליך היווצרותו של המונח 'גופיה' באותם ימים ראשונים, ימים שבהם לא הכרח היה לפרש 'גופיה' זה כגופיה דקרא. מה גרם לה למסורת הרווחת שתפרש כך את 'גופיה'? אפשר ש'גופיה' שבש"ב 25 הוא שגרם. על כל פנים אין בכוחו של המחקר להכריע בשאלה מה גרם לה למסורת הרווחת לפרש כפי שפירשה. ולא רק כאן כך, בודדים הם המקרים שבהם יכול המחקר לחשוף בוודאות מניעים מסוג זה. די לנו בכך שהנתונים מאפשרים הסבר מתקבל על הדעת להבדל הגדול שבין המסורות כאן (וראה עוד להלן הערה 76).

74 למיקומם של שלבים 11, 12 במסורת הרווחת ראה להלן הערה 76. על כל פנים נראה כי פסקת 'אמר מר' במיקומה הנוכחי במסורת הרווחת מפרידה בין הדבקים.

75 צורה בה שימש שלב 10 כטענה שעליה משיבים אב"י ור"ב, כמו במסורת ג' – ראה לעיל בעמוד זה.

בלילה' (שלב 15) הותיר את השאלה 'ורבי' (שלב 8) ללא מענה!⁷⁶ ונמצא שמיקומה של הסוגיה האמוראית קשה בשתי המסורות.

המסקנה כי בשתי המסורות מצויה הסוגיה האמוראית במקום זר בראש 'סוגיית ביום ולא בלילה' יש בה ללמד. שוב מסתבר כי סוגיה קדומה אחת עמדה כאן בבסיס שתי המסורות, ובעטייה נקבע מקומה של הסוגיה האמוראית בשתי המסורות בראש 'סוגיית ביום ולא בלילה'. ואילו החילוף במקומה המדויק של הסוגיה האמוראית מרמז, כך נראה, שבשלב שקדם להתפצלות המסורות לא נקבעו עדיין אופן שילובה ומיקומה המדויק של סוגיה אמוראית קצרה זו בתוך הסוגיה ה'סתמית'.⁷⁷

נמצא שאף ששתי המסורות מציגות כאן סוגיות שונות כבר אי אפשר לטעון ששתי המסורות מייצגות כאן סוגיות שונות, לא בתוכן ולא במבנה. הבדלי התוכן הגדולים וחלק מהבדלי המבנה נובעים, כך נראה, מהתפתחות פנימית שחלה במסורת הרווחת, ואילו בבסיסן קרובות המסורות הרבה יותר ממה שנראה היה בתחילה. בראשה של הסוגיה (שלב 1-7) הן המבנה והן התוכן דומים בשתי המסורות.⁷⁸ בסופה של הסוגיה (שלב 16-24) מציגות שתי המסורות בבסיסן סוגיה אחת, ונראה שגם השלב האחרון בשתי המסורות (שלב 25) הוא תולדת טקסט גרעיני אחד, שהובן באופן שונה בכל אחת מהמסורות. ולבסוף, אף ההבדלים שנותרו במרכז של הסוגיה (בשלב 9-15, לאחר ניפוי ההבדלים שהם תולדת התפתחות פנימית במסורת הרווחת), וכן הקושי המשמעותי הקיים בשתי המסורות, מתפרשים היטב, לאחר העיון, כמייצגים בבסיסם סוגיה אחת. כיוון שכך דומה שאפשר להציע שאכן שתי המסורות תולדת סוגיה בסיסית אחת הן, סוגיה ערוכה ומפורטת לשלביה, שתוכנה ולעתים אף לשונה היו בחלקים מסוימים כפי שהם לפנינו,⁷⁹ ובחלקים אחרים היה בה טקסט בסיסי, גרעיני או רומז, שהתפרש ונוסח באופן שונה בכל אחת מן המסורות. והייתה גם סוגיה אמוראית קצרה שיועדה להשתלב במרכז הסוגיה,

76 אפשר שקושי זה הוא שגרם לעיבודים הניכרים במסורת הרווחת. כך הפכה אולי השאלה שבשלב 10 לתשובה (אולי כבר בשלב ראשון, כפי שעשוי ללמד שימושה המשוער של מסורת זו בביטוי מעין 'ההוא לגופיה אצטריך', המשמש כתשובה [ראה לעיל הערה 71] ולעומת 'האי מיבעי ליה לגופיה'), ולבסוף הייתה לצריכותא שלמה. וכך אולי נוספה פסקת 'אמר מר' (לכאורה ניתן לטעון שפסקת 'אמר מר' הייתה מצויה במסורת זו מלכתחילה. אלא שלשם כך יש לשחזר תהליך מסורבל יותר שלפיו הטענה 'ההוא לגופיה' הייתה בתחילה לאחר הפסקה, אך הועברה ממקומה על מנת לשמש תשובה על השאלה 'ורבי?', שנותרה ללא מענה). ועל פסקה זו נוספה שאלה סתמית, לא מתאימה: 'מאי משמע', וכל הדיון הסתמי בדרשות הוסב על מחלוקת אביי ורבא, מה שחייב את הוספת שמו של אביי בראש דרשת 'ביום ולא בלילה' הראשונה (שלב 15).

77 ייתכן שבסוגיה הקדומה הייתה מעין הוראה שעניינה אופן שילובה ומיקום שילובה של הסוגיה האמוראית (ואפשר שעל פי אותה הוראה נועדה הסוגיה האמוראית להשתלב לאחר שלב 7, בצמוד להסבר טעמו של ר' יהודה, כלומר לאחר שהגמרא הסבירה מדוע אין ר' יהודה לומד כרבי, היא עברה לברר את גוף דרשתו של ר' יהודה. על הוראות מסוג זה ראה בעבודתי [לעיל הערה 160], עמ' 216). על פי הוראה זו שולבה הסוגיה האמוראית במיקום דומה בשתי המסורות, אבל נראה שההוראה לא הייתה מסוימת כל צורכה, ומכאן הקשיים באופן שילובה ובמיקום שילובה של הסוגיה האמוראית בשתי המסורות.

78 והוא הדבר בחלקים שקדמו לשלב 1.

79 באחת המסורות או בשתייהן.

אלא שכל הנראה מקומה המדויק לא נקבע באופן ברור באותה סוגיה קדומה, וכך שילובה לא עלה יפה בשתי המסורות, ומכאן הקשיים הניכרים בשתי המסורות והעיבודים הגדולים במסורת הרווחת.

סוף דבר, המסורת שהשתמרה בקטע ג' שונה הרבה מהמסורת הרווחת, אלא שמתברר שלא כל ההבדלים מפלגים בין המסורות מִכָּנֶן. בעזרת השוואה מדוקדקת בין המסורות עלה בידי להבחין בין הבדלי תוכן גדולים, שהם ככל הנראה תוצאת עיבודים מאוחרים, ובין הבדלים אחרים, שנחלקות בהם המסורות מראשיתן. ההבדלים שבבסיסן של המסורות, הקרבה שבין המסורות בבסיסן, והקושי הקיים בשתי המסורות במרכזה של הסוגיה, מאפשרים לקבוע בסבירות גבוהה כי שתי המסורות הן תולדת סוגיה קדומה אחת, ואף מאפשרים לעמוד על כמה ממאפייניה הבולטים של סוגיה קדומה זו.

ברי כי אין ראוי להסיק מסקנות כלליות אגב מחקרה של סוגיה בודדת. על המשמעות הכללית של תוצאות מחקר סוגיה זו ניתן יהיה לעמוד רק מתוך פרספקטיבה רחבה של הערכת כלל הממצא ב'ג', ועל כך במקום אחר, אי"ה. עם זאת מסקנות מחקרה של סוגיה זו מחדדות כמה הכרות, ומאפשרות הגדרת שאלות שילכו ויתבררו עם התקדמות חקר מסורותיו של התלמוד הבבלי.

יש בדוגמה זו לחדד את ההכרה בחשיבות הגדולה של בחינת עדי נוסח המייצגים מסורות שונות, שנוסחן מופלג הרבה זה מזה. ניתוח נוסחן של שתי מסורות שונות הרבה אפשר לקבוע במקרה זה בסבירות גבוהה שבבסיס שתי המסורות עמדה סוגיה קדומה, ולשחזר כמה ממאפייניה הבולטים. הוברר כי הכרות בסיסיות ביותר, שיש בהן להשפיע באופן מכריע על אופן ראייתנו את הסוגיה, תולדותיה ופרשנותה, אינן יכולות להילמד אלא מהשוואה בין המסורות. מנגד, כפי שכבר הודגש, ההשוואה בין המסורות העלתה שיכולתנו לחקור את מקורותיה ואת דרכי עריכתה של סוגיה בכל אותם מקומות שהשתמרה בהם רק מסורת אחת – דהיינו לפי שעה בתלמוד כולו, למעט מקומות בודדים – מוגבלת מכפי שהיינו סבורים עד עתה. התברר שגם שיקולים משכנעים לכאורה, הנשענים על ממצאים בדוקים באחת המסורות, עשויים להוביל למסקנות מוטעות. חקר מסורותיה של סוגיה זו מדגים היטב גם את חשיבותה של השוואה מלאה של השונה, אבל לא פחות מזה של השווה. חקר השווה הוא שאפשר לבסס את האפשרות כי בבסיסן של שתי המסורות עומדת סוגיה אחת, בעלת שלד קבוע מפורט לשלבי; חקר השונה אפשר לעמוד על ההבדלים היסודיים בין שתי המסורות; ושניהם יחד – השווה והשונה – אפשרו לזהות את גרעינים המשותף של כמה מהתכנים, שבניסוחם הנוכחי שונים הרבה זה מזה.

שאלה מרכזית היא עד כמה משקפות תוצאות מחקר זה שלבים קדומים בתולדות מסירתו של התלמוד הבבלי ככלל, ומה ניתן להסיק משלבים אלה על עריכתו של התלמוד. חוקרי התלמוד מתלבטים כבר שנים ארוכות בהגדרתם של שלבי העריכה והמסירה של התלמוד הבבלי ובתיחום הגבולות ביניהם. אם יתברר בהמשך המחקר שממצאי סוגיה זו מדגימים תופעה החוזרת

במסורות שונות של התלמוד הבבלי, ניתן יהיה להחיל את ההכרות שעלו כאן על תולדות עריכתו ומסירתו של התלמוד. כבר קבע סבי אליעזר שמשון רוזנטל, בעיקר על פי מחקרו במסכת פסחים, שטשטוש הגבולות בין עריכתו למסירתו של התלמוד הבבלי נובע ולו בחלקו מאופן מסירתו בשלבים מוקדמים. תוצאות מחקרה של סוגיה זו מתאימות היטב להסבר זה ואף עשויות לשכלל. ההבדלים העיקריים בין המסורות בסוגיה זו אינם ניסוחים שונים של תוכן אחד, המאפיינים את הממצא בפסחים, אלא הבדלי תוכן גדולים. כאמור הבדלי תוכן אלה נובעים כנראה מפירוש שונה של טקסט גרעיני אחד.⁸⁰ טקסט גרעיני זה, המונח בבסיס שתי המסורות, אינו מתועד בעדי הנוסח, שכן הוא קודם לגלגלי מסורת הנוסח, והוא עשוי לשקף את צורתו של הטקסט בסיום עריכתו של התלמוד הבבלי. לפי אפשרות זו עריכת התלמוד הייתה לפחות בחלקה⁸¹ עריכה של 'טעמים',⁸² ששובצו על גבי שלד בסיסי, שקבע את מהלכה של הסוגיה. עריכה מסוג זה מיועדת ליודעי ח"ן שידעו לפרש את אותן סוגיות גרעיניות – בין אם באמצעות מסורות פירוש שיהיו בידם, ובין אם די יהיה להם ב'טעמים' הגרעיניים, 'ושארא מבין מדעתו'.⁸³ אופן עריכה זה חייב את מוסרי התלמוד למידה לא מבוטלת של פעולת השלמה, וזו נתקבעה בשלב מאוחר יותר בתכנים מנוסחים.⁸⁴ אולם לפחות פה ושם⁸⁵ הושלמו אותן סוגיות גרעיניות באופן שונה מאוד על ידי משלימים שונים, וכך הגיעו לידינו מסורות מופלגות הרבה זו מזו, אף שניכר כי בבסיסן עומדת סוגיה ערוכה אחת. לפי אפשרות זו טקסט גרעיני המיועד להתפרש הוא ממאפייניו של התלמוד בראשית מסירתו.

משמעות כללית עשויה להיות גם לאופן שילובה הלא מוצלח של הסוגיה הקצרה בשתי המסורות. תופעה זו עשויה ללמד על יחידות תלמוד שנקבעו בצד השלד הבסיסי של הסוגיה. אפשרות זו, אם נצליח לאששה בהמשך המחקר, חשובה לפתרון של כמה וכמה סוגיות. המשמעויות המועלות כאן הן לפי שעה בגדר הרהורים הבאים לסבר את האוזן. מקומן של מסקנות ומשמעויות כלליות בסיומו של מחקר כולל בנוסחו יוצא הדופן של קטע הגניזה ג', שמשוה ממנו הודגם במאמר זה.

80 על תופעות דומות בשלב מאוחר יותר של התגבשות נוסח התלמוד ראה: ד' רוזנטל, 'על הקיצור והשלמתו: פרק בעריכת התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 791–863.

81 הממצא במועד קטן כולל גם ניסוחים זהים בשתי המסורות (בראש ובראשונה במאמרי האמוראים, אם כי גם בהם מצויים חילופי ניסוח), ומסתבר שגם בעת העריכה חלקו של הטקסט היה מנוסח.

82 א"ש רוזנטל, 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 31. וראה: אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 48.

83 אגרת רב שרירא גאון (שם), עמ' 58.

84 כיוון שחלקו הגרעיני של הטקסט התלמודי הערוך ניתן מלכתחילה לניסוח, סביר שהייתה לכך השפעה על חופשיות הניסוח גם בשלבים מאוחרים יותר במהלך מסירתו של התלמוד.

85 הממצא בסוגיות האחרות ב'ג' כולל טקסטים נרחבים שתוכנם דומה לזה שבמסורת הנוסח הרווח, והמנוסחים בלשון שונה. תופעת הלשון השונה בעדי הנוסח של מועד קטן אינטנסיבית הרבה יותר מזו שבפסחים, והיא עשויה להתפרש היטב כתוצאה של ניסוחים שונים של טקסט גרעיני שפורש במקומות רבים באופן דומה בשתי המסורות.

נספח

טבלת השוואת המסורות בבבלי
מועד קטן ז ע"א – ח ע"א⁸⁶

מתניתין. ר' מאיר אומ' רואין את הנגעים כתחלה להקל אבל לא להחמיר וחכמ' אומ' לא להקל ולא להחמיר.

גמרא. תניא ר' מאיר אומ' רואין את הנגעים כתחלה להקל אבל לא להחמיר.

ר' יוסי אומ' לא להקל ולא להחמיר, שאם אתה נזקק לו להקל אתה נזקק לו להחמיר.

אמ' ר' נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט.

אמ' רבא בהסגר ראשון כולי עלמא לא פליגי דחאזי ליה. כי פליגי בהסגר שני – מר סבר בכהן

תלא רחמנא מילתא, אי טהור אמ' ליה טהור ואי טמא שתיק, ומר סבר לטמאו או לטהרו כתיב.

אמ' ר' נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט.

והתניא איפכא?

תניי היא ואלביא דר' – מר סבר צותא דעלמא עדיף, ומר סבר צותא דאשתו עדיפא ליה.

למימרא דמוחלט מותר בתשמיש המטה?

*אין⁸⁷

והא תניא [...]

במאי קא מיפלגי?

מר סבר [...] *ומר⁸⁸ סבר [...]

52

הנוסח הרווח (על פי כ"י קולומביה)

1 למימרא דבכהן⁸⁹ תליא מילתא מוכלל דבכהן תליא מילתא

2 אין אין

86 הסימנים: [] = נוסף; () = נמחק; < > = קרחה או טקסט לא קריא; x = אות מסופקת. * * = תיקון על פי כתב יד אחר. { } = הערות שלי. קיצורים: א"ה = אחר הגהה. ק"ה = קודם הגהה. לסימני כתבי היד ראה לעיל הערה 5.

87 אין: חסר ב"ק ונמצא בכל שאר כתבי היד וביד.

88 יומר: א, ג, ו, ל, כ, מ, ד וקטע הליקוט (לעיל הערה 5); ק (בטעות): זמא; 21: זור; 52: זור' יוסי בר ר' יהודה.

89 ק, א, ג, ו, ל, כ, מ, ד וקטע הליקוט; ו: 'בראיה דכהן'.

הנטחז הרווח (על פי כ"י קולומביה)

51

- 3 והא תניא
וביום הראות בו יש יום שאתה
רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו
מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו שבעת
ימי משתאות לו ולאצטלתו⁹⁰ ולכסותו וכן
ברגל נותנין לו כל ימות הרגל דברי ר' יהודה⁹¹
ר' אומ' אינו צריך הרי הוא אומ' וצוה הכהן
ופנו את הבית אם ממתניין לדבר הרשות קל
וחומר לדבר מצוה
- 4 מאי ביניהו
אמר אבאי משמעות דורשין איכא ביניהו
רבא אמ' דבר הרשות איכא ביניהו
- 6 > < וזה ממתניין לרשות >
< שות לא שנא > <
- 7 ר' יהודה אומ'⁹³
מהתם לא גמרינן דחידוש הוא
דהא עצים ואבנים בעלמא לא מיטמו והכא
מיטמו
- 8 ור'⁹⁴
*תרי קראי למה לי*⁹⁵
- 9 קסבר ההוא להכי הוא דאתא ביום ולא בלילה
והאי ביום מיבעי לי לגופיה
- 10 אצטריך
דאי כתב רחמ' וביום הראות בו הוה אמינא
לדבר מצוה אין לדבר הרשות לא כתב רחמנא
וצוה הכהן
- 90 ק. א. ג. ו. ז. ח. ט. י. ק. ל. מ. נ. ס. ע. פ. צ. ק. ר. ש. ת. וקטע בולוניה (לעיל הערה 5) וקטע הליקוט; ד: יולביתר.
- 91 ק. ו. ז. ד. וקטע בולוניה; א. ג. א"ה, ו. ק"ה, מ. א"ה ובקטע הליקוט; יר': ג. ק"ה: דברי ר' יהודה אומ' (נראה שהיה באביו: דברי ר' ר' יהודה אומר, ונשמט יר' מחמת הדומות); מ. ק"ה: דברי ר' יוסי ב"ר יהודה או" (נראה שהיה באביו: דברי ר' ר' יוסי ב"ר יהודה אומר, ונשמט יר' מחמת הדומות).
- 92 ק. ו. ז. א. ה. ד. וקטע בולוניה; א. מ. א"ה, ו. ק"ה וקטע הליקוט; יר' יוסי בר' יהודה אומ'; ג. א"ה: יר' יוסי בר' יהודה אומ'.
- 93 ק. ו. ז. ג. ק"ה: יר' יהודה; ו. א"ה, ל: יר' יהודה; קטע בולוניה: יר' יהודה א"; א. ג. א"ה, ו. ק"ה, ד. וכן קטע הליקוט: יר'.
- 94 ק. ו. ז. ג. ק"ה, ו. א"ה, ל. וקטע בולוניה; ד: ירבי אומ'; מ. ו. ק"ה וקטע הליקוט: יר' יוסי בר' יהודה; ג. א"ה: יר' יוסי בר' יהודה אומ'; א: יר' יהודה בר' יוסי.
- 95 *תרי קראי למה לי* נוסף: ו. ז. מ. ו. וקטע הליקוט; א: *למה לי תרי קראי*; ק. ל. ד. וקטע בולוניה: חסר.

5.1

הנוסח הרווח (על פי כ"י קולומביה)

ואי כתב רחמנא וצוה הכהן הוה אמינא הני
מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא
דאיכא טומאה דגופיה אימא לא צריכה

11 אמ' מר יום שאתה רואה בו ויום שאין אתה
רואה בו

12 מאי משמעא

אמ' אביי אם כן לכתוב קרא ביום מאי וביום
שמ' מינ' יש יום שאתה רואה בו יש יום
שאי אתה רואה בו

רבא אמ' כוליה וביום יתורי מייתר
ניכת' רחמ' ובהיראות בו מאי וביום שמ' מינ'
יש יום שאתה רואה יש יום שאי אתה
רואה בו

13 אמ' אביי אם כן ליכתוב רחמ' ביום מאי וביום
שמע מינה יש יום שאתה רואה בו ויש יום
שאין אתה רואה בו

14 *רבא אמ' כולי קרא יתירתא הוא
ליכתוב רחמ' בהיראות בו מאי וביום שמ' מינ'
יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה
רואה בו*⁹⁶

15 *ואביי⁹⁷

ההוא מיבעי לי ביום ולא בלילה

16 *ורבא⁹⁸

ומאן דמפיק ליה לה > < וביום יש יום שאתה
רואה בו ויש יום שאי אתה רואה > < [ר']
יהודה]

ביום ולא בלילה מנא ליה

נפקא ליה מילכל מראה עיני הכהן

ומאן דמפיק להאיי וביום היראות בו ביום ולא
בלילה [רבי]
לכל מראה עיני הכהן מאי עביד ליה

קא סבר ההוא למעוטי סומה באחת מעיניו הוא
דאתא

ומאן דמפיק ליה לביום ולא בלילה [ר' יהודה]
למעוטי סומה באחת מעיניו מאי עביד [מנא]¹⁰⁰
ליה

ביום ולא בלילה⁹⁹ מנא ליה

17 נפקא ליה מלכל מראה עיני הכהן

18 ואביי

19 ההוא מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו

20 ורבא

נמי מיבעי לי למעוטי סומה באחת מעיניו

96 קטע זה כולו נשמט בי"ק (מחמת הדומות). השלמתי על פי ו.1. לחסרונות ב"ג וב"מ ראה הערות 34, 36.

97 כך בכל עדי הנוסח, למעט ק: 'אביי אמ' (ב"מ חסרון ארוך).

98 כך בכל עדי הנוסח, למעט ק: 'ורבא אמ', ולמעט ו.2 ק"ה: 'ואביי' (ב"מ חסרון ארוך).

99 בי"ק נוסף כאן: 'ביום'.

הנטסח הרווח (על פי כ"י קולומביה)

51

21 אין הכי נמי

22 אלא ביום ולא בלילה מנא ליה

23 נפקא ליה מכנגע נראה לי בבית לו ולא לאורו

נפקא ליה מיכנגע נראה לי בבית לי ולא לנירו

24 ואביי

ומאן דמפיק ליה ביום ולא בלילה מן וביום [רבי]

25 אי מ[ה]תם הוה אמינא

קסבר או מכנגע נראה לי בבית הוה [אמינא

הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה

בעל] הבית דלאו דדידיה תליא מילתא

אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא אפלו

אבל כהן דבדידיה תליא מילתא אימא איפולו

לאורו

ובנירו נמי

קא משמע לן

קמלן

