



נ' שרמר, זכר ונקבה בראם -הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד

מרדכי עקיבא פרידמן

Review by: Zion / ציון, Vol. 4 (תשס"ה), pp. 404-413

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036908>

Accessed: 28/11/2011 02:57

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם – הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ד, 395 עמ'

בספרו 'זכר ונקבה בראם' מציג עדיאל שרמר תמונה רחבה של הנישואין בחברה היהודית בסוף ימי הבית השני ובתקופה התלמודית, על פי בדיקה וניתוח ביקורתיים של המקורות התלמודיים ומקורות חיצונים בני התקופה. אחד עשר פרקי הספר עוסקים בנושאים כלליים, כגון חשיבותם של הנישואין, תפיסות של נישואין והתמורה הזוגית, ונושאים פרטניים, כגון גיל הנישואין, בחירת בן זוג, קשרי חיתון (בעיקר שאלת נישואי פנים), נישואין שניים, תשלומי נישואין והתשתית הממונית שלהם. המבוא סוקר את תולדות המחקר ומגמותיו ואת השימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי. מעיקרו של דבר התכוון שרמר לבדוק, לשחזר ולהציג את ההווה הממוצעת בחברה, אך בשלב מסוים הוא החליט להרחיב את יריעתו אף לדיונים בהיבטים הרעיוניים שבספרות חז"ל ובהשפעות ההדדיות של המעשה ושל האידיאל. אף על פי שנראה כי הדיון בנושאים אלה לא תמיד צמוד להשפעות הנזכרות, יש בו תרומה בפני עצמה.

כדי להעריך כראוי את ההישג שבספר צריך להגדיר את הקשיים הרבים שהיה על המחבר להתמודד עמם. אין בידינו מפקד אוכלוסין ומשאלים או פנקסי קהילה מתקופת התלמוד, שבהם אפשר היה לבדוק נתונים מהימנים ולהסיק מסקנות על תופעות כגון גיל הנישואין, תדירות נישואין שניים וכיוצא בכל הדברים הללו שההיסטוריון מתעניין בהם בקשר לנישואין. אמנם מונח לפנינו אוצר בלום, הוא הספרות התלמודית, אבל השימוש בו למחקר היסטורי ובמיוחד ללימוד ההווה הממוצעת שבחברה מעמיד קשיים מרובים ומורכבים, שבמקרה הטוב ביותר אפשר לפתור אותם באופן חלקי בלבד. לחכמים לא היה עניין מיוחד בתיאור החברה כמות שהיא (אף על פי שנזכרו גם הרבה מעשים שהיו), ואין אנו יכולים לדעת ככל מקום אם בדבריהם הם מחזקים הווה מסוימת או מתנגדים לה. על החוקר לסמוך לא רק על בדיקה וניתוח זהירים של המקורות התלמודיים, שהוא דולה מהם את הנתונים, אלא גם על מקורות משלימים ובעיקר על האינטואיציה והשכל הישר שלו.

נזכיר כמה מסוגי הקשיים בשימוש במקורות התלמודיים למחקר כמו זה המונח לפנינו ונעיר משהו על דרכו של שרמר בהתמודדות בהם. קשיים כרונולוגיים וגאוגרפיים: הספרות התלמודית התהוותה במשך מאות שנים (כדי לסבר את האוזן אפשר לומר כחמש מאות שנה) בשני מרכזי תורה המרוחקים זה מזה, ארץ ישראל ובבל. שרמר נותן את דעתו על התפתחויות כרונולוגיות ומעיר עליהן לרוב, אך לפעמים אין הוא מדגיש עניין זה. כך, למשל, הוא משלים את הנתונים על פי מקורות לפני תקופת התלמוד ואחריה: 'ספר טוביה קודם בהרבה לתקופה שבא אנו עוסקים, ואילו תשובתו של רב צמח מאוחרת לה. ואולם, דומה כי דווקא בשל כך יש במקורות אלה ללמד על כך... המשיכו להתקיים ולא חל בהם שינוי מפליג במשך כל התקופה הארוכה הזאת' (עמ' 128–129). ההנחה אינה מוכחת וייתכן שחלו שינויים לכאן ולכאן בתקופת הביניים.

הנחת היסוד של שרמר, שאין לצפות להווה חברתית וזהה בארץ ישראל ובבבל, היא סבירה ביותר, גם בגלל ריחוקם זה מזה וגם בגלל האפשרות של השפעה סביבתית שונה מאוד בכל מקום ומקום. בפרקי הספר רגיל אפוא המתברר לחלק את העיון לשניים, מרכז זה לחוד ומרכז זה לחוד. חלוקה זו תואמת אף את נטייתו של שרמר להדגיש את השונה בהווה החברתית בין שני המרכזים. הוא מנתח ומפרש את המקורות באופן המבליט את השינויים הללו (לטעמי, לפעמים יתר על המידה).

קושי מיוחד הקשור לחלוקה זו נמצא בעובדה ששני התלמודים, הירושלמי והבבלי, כמו חיבורים אחרים (כמדרשים), מלאים מאמרים ומסורות של חכמי המרכז האחר, כלומר חכמי ארץ ישראל בבבלי וחכמי בבל בירושלמי. נשאלת השאלה אם דברי חכם ארץ ישראלי בתלמוד הבבלי, למשל, משקפים נאמנה את ההווה הארץ ישראלית, או שמא נשתנו דבריו בתהליך מסירתם או עריכתם בבבל עד שאין לסמוך על עדותם – ושמא אפילו יש לראות בהם ביטוי להווה הבבלי? בעיה זו מעסיקה רבות את החוקרים, ואין לה פתרון פשוט. נטייתו המובהקת של שרמר, במיוחד במקום שאין מקבילות בתלמוד האחר, היא לשלול את מהימנותם של המקורות הללו על ההווה בארצו של החכם הארץ ישראלי, ולפעמים אף לראות בדבריו בבבלי עדות להווה שבבבל (ולחפף). צריך כמובן להידרש למקורות הללו בזהירות יתרה ובספקנות, אך אין להניח מראש שהם פסולי עדות, גם במקום שחסרות מקבילות בתלמוד השני, והמוציא מחברו עליו הראיה. שרמר רגיל לנמק את הסתיות מן הכלל כאשר הוא מציע לקבלן. במקומות אחדים יכול הקורא לגלות מה שנראה כמידה כלשהי של מגמתיות בניסיון להתאים את הפרט לכלל. יש גם לציין למחקר שיצא לאור בזמן האחרון הזרע אור חדש על השאלה: א' וייסברג, 'הלשון הארמית של היצירה הארץ-ישראלית בתלמוד הבבלי', לשוננו, סו (תשס"ד), עמ' 243–282, המצביע על כך שרבים מן המאמרים הנרמזים שומרים על צורתם הארץ ישראלית המקורית. כידוע, נכנסו שיבושים רבים לטקסט התלמוד הבבלי בדפוס וילנה. באופן שיטתי למדי בדק שרמר את הגרסאות בכתבי היד של המקורות שהוא הסתמך עליהם, ולעתים קרובות הוא מעיר על גרסאות ספציפיות שבכתבי יד ועל עדיפותן. יש בכך מעלה גדולה, כי הרבה מחקרים נכשלו בגלל ההיסמכות על עדי נוסח בלתי מהימנים. במקומות אחדים שמתי לב לצורות בלתי סבירות במקורות, שהוא דן בהן, שראוי היה לבדוק ולהביא על פי כתבי יד (ראו להלן). לא תמיד התרשמתי ששרמר בדק את דברי מפרשי התלמוד, ולפעמים העיון בפירוש רש"י, למשל, היה חוסך טעות (דוגמאות אחדות להלן). לשרמר בקיאות מרשימה ביותר במקורות חיצוניים: ממזרח, בעולם הפרסי (את הטקסטים הסוריים הוא מצטט בלשון המקור), וממערב, בעולם ההלניסטי-הרומי. המקורות הללו מאפשרים לו להציג את ההווה בחברה התלמודית כפרספקטיבה מיוחדת, בין שהיהודים דמו לשכניהם בין שנבדלו מהם. בקיאותו גדולה אף בספרות המחקר הענפה, זו שעוסקת בתלמוד ובחברה היהודית וזו שעוסקת בחברה ובהיסטוריה הכללית.

אף על פי שבספר 'זכר ונקבה בראם' לא נכללו או לא נידונו לעומק כל הסוגיות החשובות להבנת קשר הנישואין (יש לציין, למשל, בגידות וניאוף, עיגון, גירושין וייבום). הרי הדיונים שיש בו הם בעניינים מרכזיים. כמעט כל נושא ונושא מואר באור חדש ובפתרונות יצירתיים. גם סוגיות שעסקו בהן חוקרים רבים, לרבות אלה שעסק בהן כותב הטורים הללו, זוכות להצעות חדשות שיש לשקול אותן בכובד ראש. לרוב השתכנעתי מדיוניו וממסקנותיו של שרמר. סוגיות אחרות הוצגו באופן שקול וזהיר, וחילוקי הדעות לא חרגו מן המקובל במחקר. אך בניגוד לזהירות ולסבירות המאפיינות את הספר לרוב, בכמה מקומות הוא נפגם על ידי כשלים מצערים. להלן כמה דברים הראויים לדעתי לתיקון או לעיון נוסף.

עמ' 13. המבוא נפתח במעשה רב כהנא שהתגנב תחת מיטתו של רבו, רב, ושהה שם בשעה שרב שימש את מיטתו עם אשתו (ברכות סב ע"א). רב כהנא נחשף כאשר העיר על התנהגותו החשקית של רב. לאחר שגער בו רב, הצטדק התלמיד: 'תורה היא וללמוד אני צריך' (לפי שרמר משמע דבריו: 'אין תחום של ההווה האנושית... שאינו זוקק לימוד', ועדיף לומר: אורחות חייהם של תלמידי חכמים

עמ' 45. בסוגיית מה' אישה לאיש, 'אם קלה היא בעיניך קשה לפני המקום כקריעת ים סוף'. שרמר מפרש 'קשה' במשמעות של ערך וחשיבות, ומפנה למילון בן-יהודה, עמ' 5933. שם רק 'קל', ואין שום דוגמה לשימוש דומה בתיבת 'קשה'.

עמ' 47. כששמע רבא שפלוגי התפלל שתזדמן לו פלוגית לאישה גער בו: 'לא תיבעי רחמי הכי. אי חזיא לך, לא אזלא מינך, ואי לא כפרת בה. בתר הכי שמעיה דקאמר, או איהו לימות מקמה או איהי תמות מקמיה' (מועד קטן יח ע"ב). שרמר מבאר 'כפרת בה': כפרת בעיקר. אמנם בדפוס וילנה: 'בה', אך בכל כתבי היד: בה (בכתבי היד רגילים לכתוב לשם הוויה: יי או כיו"ב). ייתכן שיש לבאר כלשון הראשון בפירוש רש"י למסכת מועד קטן, מהדורת א' קופפר, 'ירושלים תשכ"א, עמ' 63: 'כפרת בה – תתנחם עליה לישנא אחרינא כפרת בה'. (ללישנא אחרינא ראו כבר ערוך השלם, ד, עמ' 303, ושם, בהערה 6.) בין כך ובין כך, על פי תפילתו השנייה של האדם הנזכר, קרוב לשער שהוא התכוון לפעולה מאגית (ואולי גם לכך התנגד רבא). הניסיונות להשפיע על בחירת בן זוג ובת זוג ולהרחיק אישה מבעלה או איש מאשתו על ידי השבעות ומאגיה בתקופת התלמוד (כמוכח גם ממקורות חיצוניים) ראויים לדיון במקום זה.

עמ' 69. 'אמר רבא, סמכו רבנן אדרב אדא בר אהבה ועבדי עובדא בנפשייהו' (כתובות סב ע"ב). על פי מקום זה, ודברי רבא המקבילים ביבמות סד ע"ב, ברור שהוא התכוון לסכנת נפשות (וכפירוש רש"י), ויש כאן אפוא לא רק תיאור עובדתי אלא 'הטעמה ביקורתית' מובהקת.

שם. רב חסדא שיבח את רב המנונא שהוא 'אדם גדול', כי הוא היה תלמיד חכם מובהק, שהוא פירושו של ביטוי זה, ולא נראה שיש לדייק ממנו על היחס לדחיית גיל הנישואין.

עמ' 87, הערה 47. 'א'ר לוי בנוהג שבעולם, אדם נושא אשה בן ל' שנה וכן מ' שנה, משמוציא ציאותיו הוא בא לזקק לה, והיא אומרת לו כשושנה אדומה ראיתי, ופורש ממנה מיד' (שיר השירים רבה, ז ג, מהדורת דונסקי, עמ' קנה). שרמר מעיר שקשה ללמוד ממקור זה על גיל הנישואין הרווח לגברים מפני שכרוב כתבי היד ובמקבילה במדרש תהלים ב, טו (מהדורת בובר, טז ע"ב) במקום 'בן ל' שנה', נמצא: 'בת שלושים ובת ארבעים', 'בת עשרים או בת שלשים' וכיו"ב, שהוא לדעתו נוסח קשה להבנה. העיקר במדרש הוא הסיפא (שאין שרמר מזכיר כאן), ורוצה לומר שאף אם מתחתנים בגיל מתקדם כזה, נוהגים לפרוש כשרואים טיפת דם.

עמ' 92–93. 'בן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה' (קידושין כט ע"ב). לפי שרמ, ההעברה היא בעצם היות האדם לא נשוי. ויש להעיר שלתיבה 'עברה' במקומות רבים משמעות של גנונות (ראו את הספרות שציין אצל M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, I–II, Tel-Aviv–New York 1980–1981; I, p. 344, n. 99). ומסתבר שכך הבינה הגמרא שהקשתה כאן: 'בעבירה סלקא דעתך...':

עמ' 97, הערה 77. תרגומה של התיבה הארמית 'שלחן' (מגילה כז ע"ב) אינו 'שלחן' אלא: 'פשוט'.
עמ' 107. 'המקדש את הקטנה קידושה תלויין' (יבמות קט ע"ב). שרמר משלים: 'את ה[יתומה]
הקטנה'. אולם אין הכרח בהשלמה. ראו תוספתא, יבמות ו, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 21): 'שמה נמצאו
אילו אילוניות', ובתוספתא כפשוטה שם.

שם. 'הדעת נותנת שהתקנה המאפשרת לאם להשיא את בתה ולאחים להשיא את אחותם, אם האב
אינו בין החיים, לא הייתה מוצאת אחיזה בציבור אם לא הייתה בה תועלת חברתית'. סביר להניח
שהתהליך היה הפוך: כך נהגו בעם, ובדיעבד בגלל התועלת נתנו החכמים לנישואין כאלה גושפנקה
הלכתית בתנאים מסוימים. עד כמה שידוע לי נקראים נישואי היתומה מאביה בידי אמה ואחיה תקנה
רק בגמרא הסתמית ביבמות קיב ע"ב ('תקינן רבנן').

עמ' 108. 'הא ארוסיך איעבר'. המעשה מלמד על אירוסי קטנה ולא דווקא על נישואיה (השווה עמ'
118).

עמ' 110. שרמר מעיר שהנוסח המעובד של בן-סירא מא, ט-י, שבסנהדרין ק ע"ב: 'בנערותה שמא
לא תינשא', אינו נמצא בשום אחד מעדי הנוסח הישרים של החיבור, ומכאן הוא מסיק שהלך רוח
זה מתאים לעולמו של התלמוד הבבלי דווקא. המעיין במחקרים העוסקים בפסקה זו בבן-סירא, שצוינו
בהערה 19, יראה שמקובל לפרש את עדי הנוסח הנרמזים לפי אותו הלך רוח ממש.

עמ' 129. איני מוצא בברייטא דבי מנשה: 'משדכין על התינוקת ליארס בשבת' (שבת קנ ע"א
ומקבילה) הנחה שהאב הוא הבוחר בן זוג לבתו, לשתי סיבות: 'תינוקת' אינה דווקא קטנה (כפי שהעיר
שרמר במקום אחר); העיון בברייטא כולה מקרב את הדעת לפרש את עיקר 'השידוכין' כאן לעניין
הסכם כספי בין המשפחות, וממילא אין ראייה שהכלה לא בחרה בחתן.

שם. 'אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה' (קידושין מא
ע"א). אמנם 'אפשר שלשונו של מקור זה מקפלת בתוכה גם את המנהג שהאב מקדש את הבת אף
אחרי שכגרה' (הערה 17), כלומר, שהוא עשוי לקבל את קידושה, אבל אין לזה ולא כלום לבחירת
בן הזוג, שהרי היא האומרת בפירוש 'בפלוני אני רוצה'.

עמ' 130. על פי מעורבותם המכרעת של ההורים בנישואי בתם אין לדעתי הכרח להניח 'שהם
בחרו לה בן זוג'. ראו להלן, הערה לעמ' 135.

עמ' 131, הערה 22. 'אקרינן בניך ובנותיך' (נו ע"א). כך גרסת דפוס וילנה. אין פירוש 'אקרינן':
'הקריאו (כצ"ל) לך', אלא: הקריאו לנו (היינו, קראו לנו), כמוכח גם מגרסת כתבי היד.

עמ' 132. 'מיקדשא לי ברתין לבר' (קידושין מה ע"א). כך בדפוס וילנה. בכ"י אוקספורד 367:
'מקדשא ברתין לברא', וכיו"ב בעדי נוסח אחרים.

עמ' 134. 'איעסק ליה לבריה'. אמנם לשורש עס"ק משמעויות שונות, אך הקונוטציה המינית (הערה
38) אינה עניין לכאן.

עמ' 135, סוף הערה 42. 'המקורות האלה אינם מעידים בהכרח על מקומו של האב בבחירת בת זוג,
אלא בעיקר על מעורבותו בארגון הנישואים מן הבחינה הכלכלית'. נדמה לי שההסתייגות לגבי
המקורות הבבליים נוספה כלאחר יד ולא השפיעה על המסקנות. ראו לעומת זאת בעמ' 139, לגבי
ארץ ישראל: 'האזנה קשובה למקורות אלה מלמדת, שמעורבות האב בנישואי בנו המצוינת בהם באה
לידי ביטוי בעיקר בארגון החגיגה ובמימון הנישואים'. קני המידה להאזנה הקשובה הזאת אינם נהירים
לקורא תמיד.

עמ' 143-144. 'הכניסוה לבית רבי שמעאל ויפוה' (משנה, נדרים ט, י). העמדת הייפוי הנזכרת במשנה דווקא על 'שן של זהב', והמסקנה מכך שלהיבטים הממוניים היה משקל רב מיפי הגוף בבחירת בת זוג אינם משכנעים, לדעתי.

עמ' 149-150, הערה 104. 'בניין אב להשקפתם של חכמי ארץ ישראל בעניין זה [ההמעטה בהקפדה בייחוס בבחירת בת זוג – מע"פ] הם דברי רבי אידי (באותה הסוגיה): "שכיחא הא מילתא בפומהון דרבנן... ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא" – מכיון שלא נטמאה טהורה'. 'עורך הסוגיה (ירושלמי, קידושין ד, ד, סו ע"א) עושה שימוש משני בדברי רבי אמי, שכפשוטם אינם עוסקים בייחוס כלל אלא בקנאת האיש באשתו שמא תבגוד בו. יש לסייג אפוא את השימוש במקור זה בתור בניין אב כנרמז. עמ' 163. לא הצלחתי להבין את הכתוב בסוף הערה 14 על הלך המחשבה של 'מאמר' שלי ועל הכתוב בקשר לכך אצל אורבך.

עמ' 164. אין הנוסח 'כדת חוק עלמא' במגילה החיצונית לבראשית מציג את הנישואין בין בני דודים מצד האב כתובה דתית דווקא אלא מורה על מוסד הנישואין בכלל, וראו במחקר של קיסטר הנרמז בהערה. את 'לבני נשין נסכת' אין לתרגם: לבני השאתי נשים (הערה 18; אבי הכלה הוא שמיא אותה ולא אבי החתן), אלא: לבני לקחתי נשים.

עמ' 168. 'ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי (בראשית ב, כג) – [הפעם הזאת] נבראת אשה מאיש מכאן ואילך אדם נושא את בת חברו' (אבות דרבי נתן, נוסח ב, עמ' 23). אין המדרש אומר שנשיאת קרובת משפחה הייתה נורמה ישנה אלא שבניגוד לאישה הראשונה שנוצרה מעצם אדם הראשון עכשיו נושא אדם את בת חברו.

עמ' 173-174. פרשנות של מקורות אחדים כאילו מלמדים הם על 'תופעה חברתית' מסוימת (ולא על מעשיהם של סוטים אחדים גרדא) בין יהודי בבל של גילוי עריות בין אח לאחות וקידושי האחות נראית דחוקה. כמו כן הלימוד מן הירושלמי, בבא קמא ד, ד, ה ע"א: 'בא על אחותו' כמורה על מקור בבלי, בגלל גרסה אחת שם 'ר' עוקבא', סותר את שיטת שרמר, שיש לראות במאמריהם של אמוראי ארץ ישראל שבתלמוד הבבלי מקורות המורים על ההווי בבבל דווקא ולא בארץ ישראל וכן להפך. עמ' 193 ואילך. שרמר מערער על כמה מן המסקנות שהיו מקובלות במחקר בסוגיית ריבוי נשים. ביבמות סה ע"א: 'אמר איהו איזיל אינסיב איתתא ואיבדוק נפשא'. אמר רבי אמי, אף בוז יוציא ויתן כתובה, שאני אומר כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה'. שרמר טוען שחרף 'הרושם' שהמאמר 'כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה' הוא דברי רבי אמי עצמו, הרי הלשון 'שאני אומר' הוא מונח טכני של הצעת נימוק, שאין מקורו בהכרח בדברי החכם הדובר קודם לכן. על כן משער שרמר שהמאמר הוא משל דברי סתם התלמוד הבבלי. ואם כן, אין כאן שיטה ארץ ישראלית בכלל, 'שאין כל מקבילה לדברים אלה במקור ארץ ישראלי כלשהו'.

המעין במונח 'שאני אומר' יבחין בשני שימושים שונים: (א) שהרי יכול הטוען לטעון שקרה כך וכך; (ב) לפי שיטתי כך וכך. ביבמות סה ע"א הוא מתאים דווקא לשימוש השני, היינו, ר' אמי מעיד על עצמו שכך היא שיטתו. שלא כדברי שרמר, אין להסיק מניחות הסוגיה כי 'שאני אומר' כאן הוא תוספת, שהרי בניגוד לתוספות האחרות שם, הוא בעברית וסגנונו שונה מהן. במחקרי (ראו: מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 11 ואילך, 16 ואילך) זיהיתי שלוש מקבילות להלכה זו במקורות ארץ ישראליים: בשמות רבה (אין שרמר מזכירו), בקובץ שערי צדיק (בעמ' 189, הערה 18, שרמר מציין לדברי ואינו חולק עליהם) ובהלכה מן הגניזה בעקבות מעשים לבני ארץ

ישראל (בעמ' 201 מצטט שרמר את הרישא של ההלכה כראיה לדבריו שם). שיטה כשיטת ר' אמי נמצאת ביסודו של מקור ארץ ישראלי קדום אחר, אף על פי שעד כמה שראיתי, לא העירו על כך החוקרים: ספר קדמוניות המקרא מב, א. מתכוון אני להרחיב על הדברים הללו במקום אחר. הגרסה 'ר' אמי' במקום 'רב אמי' נמצאת בעדויות נוסח נוספות, ובהן כתב היד המעולה של הרי"ף: ספר הלכות רבתי לרבינו יצחק אלפסי, מהדורת ש"י פרידמן, ירושלים תשל"ד.

עמ' 207. 'אשת רבא חששה, שבשל יופיה הרב של חומה... ירצה רבא לשאתה לאישה... מכאן ביקש פרידמן ללמוד, שאשת רבא העלתה בדעתה את האפשרות, שרבא יישא עליה אישה נוספת. ואולם, אף על פי שהיסק זה מתקבל על הדעת, אין הוא הכרחי: אפשר להבין את חששה של אשת רבא גם אילו הנחנו שבקרב יהודי בבל בתקופת התלמוד הייתה הפוליגיניה אסורה. הרי אפשר להעלות על הדעת שאשת רבא חששה מפני האפשרות שרבא יגרש אותה כדי לשאת את חומה'. האפשרות שחששה מריבוי נשים סבירה למדי, לאור שני מאמריו של רבא: (א) 'נושא אדם כמה נשים (על אשתו)' (יבמות סה ע"א); (ב) ועל מי שבלבו לגרש את אשתו 'והיא יושבת תחתיו ומשמתו' קרא רבא את הפסוק (משלי ג, כט) 'אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך' (גטין צ ע"א).

שם. 'לא מצאתי כל עדות קונקרטית לריבוי נשים בקרב יהודי בבל גם במקורות שבהם היה לקוות למצוא עדות כזו. ...בספרות של בני החברה הנכרית הסובבת מאותו זמן שעניינה פולמוס וויכוח עם היהודים בענייני נישואים אין כל האשמה של היהודים בריבוי נשים'. לא מובן מדוע היה מקום 'לקוות' למצוא ביקורת על היהודים בשל ריבוי נשים בדרשה הנרמזת של אפרהרט, שהרי גם החברה הנכרית ההיא הייתה חברה פוליגינית, כמוסבר בעמ' 210.

עמ' 212. שרמר יוצא נגד מסקנת חוקרים שמצאו הסתייגות מריבוי הנשים בספרות התלמודית בארץ ישראל. 'אמר רבי יהודה בן בתירא: דורש היה איוב בינו ובין עצמו: 'ומה חלק אלוה ממעל [ונחלת שדי ממרומים]' (איוב לא, ב). אילו היה ראוי לאדה"ר להנתן לו עשרה (!) נשים היה נותנו [צ"ל: נותנן] לו. (ו) לא היה ראוי להנתן לו אלא אשה אחת בלבד. אף אני די אשתי די חלקי' (אבות דרבי נתן, נוסח ב, עמ' 9). טענתו של שרמר, שאין כאן רושם של חריפות אלא 'ניסוח אישי, המכיר בקיומה של האפשרות האחרת (ריבוי נשים), אף כי איננו שותף לה', דחוקה לעניות דעתי. ר' יהודה בן בתירא מגנה את ריבוי הנשים ודורש שהוא מנוגד לרצונו של הבורא במעשה בראשית (ראו עמ' 47 ואילך על 'יסוד הבריאה'). בהערה 91 מעיר שרמר: 'הדרשה מבוססת, כנראה, על הסמיכות שבין הפסוק המצוטט לבין זה הקודם לו: "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן" (=מהתבונן)' על בתולה'. את קשר הדרשה לפסוק א כבר ציין פרידמן, ריבוי נשים בישראל (לעיל, הערה לעמ' 193), עמ' 8, הערה 21. 'מה' בפסוק זה היא ככל הנראה מילת השלילה (בחנינת 'מה תעיר', בשיר השירים ת, ד).

עמ' 213. ד"ה דומני, הדיבור על 'תפיסת הנישואים של חז"ל' בחזא מחתא מטעה. חכם חכם ושיטתו. וגם אם הייתה העדפה למונוגמיה כערך מוסרי אין זאת אומרת ששללו כל מקרה של נישואין פוליגמיים.

שם. על אלקנה שנשא אישה שנייה: 'אמר רבי [יונה] בשם רבי, ואחר כל השבח הזה כתב בו (שמואל א' א, ב) 'ולו שתי נשים' (ובנוסח אחר: הכתוב פותח בשבחו ומזכיר גנאו!) ולמה נטל שתי נשים? בשביל 'ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים'. שרמר מעיר: 'מדברים אלה הסיקו החוקרים, שהדרשן רואה גנאי בכך שאלקנה נשא שתי נשים. ואולם מסקנה זו מתעלמת מן התשובה שמשיב הדרשן לתמיהתו. אין התעלמות מן התשובה היא אצל פרידמן, ריבוי נשים בישראל, שם, עמ' 8.

הגינני לריבוי נשים בפני עצמו אינו משתמע לשתי פנים, אלא שהדרשן אמר שאלקנה עשה כראוי, כי רצה לקיים מצוות פריה ורביה, ובגלל הנסיבות ההן אין לגנותו.

עמ' 216. 'ואמנם, ברייתא אחת [ספרי דברים, פסקה רטו], שכלל הידוע לי לא נזכרה בדיון על הפוליגיניה בעולמם של חז"ל'. היא נזכרה אצל M.A. Friedman, 'Menaḥem ben Aaron Ibn Zerah's Anti-Polygyny Torah Commentary from the Geniza', *Minhah le-Nahum – Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday*, eds. M. Brettler & M. Fishbane, Sheffield 1993, p. 105. ואולם הפירוש שם שגוי, כי נעלמה ממני באותה שעה המקבילה במדרש הגדול (שמביא שרמר), וכבר תיקנתי את הטעות בהרצאה פומבית באוניברסיטת תל-אביב לפני שנים אחדות.

הפרק (השביעי) הקצר עוסק בנישואים שניים (עמ' 219–227) ובא להוכיח להלכה ולמעשה שיהודים בתקופת התלמוד שנתאלמנו או נתגרשו אכן נישאו בשנית. לנוכח ריבוי הראיות עלול השואל לשאול: פשיטא, מאי קא משמע לן? לטעמי, מוטב היה לו לשרמר להציג בפרק זה את הנישואין השניים בעולמם של חז"ל על רקע אותן שיטות בהלכה ובמנהג ואותם מקורות מסוימים המצביעים על מגמה לדחות את הנישואין הללו. היה מקום להזכיר כאן את ברית דמשק ד, 19–21: 'בני החיץ... הם ניתפשים בשתים בונות לקחת שתי נשים בחייהם' (אף על פי שהפשט ככל הנראה 'בחייהם' = 'בחייהן', וראו עמ' 210–211); יהודית טז, כב, המשבח את יהודית לומר: 'ויבקשו אותה רבים לאישה ולא ידע איש אותה כל ימי חייה מיום מות מנשה בעלה'. וכן, למשל, מקצת הראיות התלמודיות שהביא שרמר בפרק כדי להוכיח שאכן נישאו בנישואין שניים, המצביעות על הרתיעה מן הנישואין הללו. כגון (עמ' 225): תגובת ר' אבא בר זבדא לשידולם של החכמים שיישא אישה בנישואין שניים, כי לא הוליד בנים מן הראשונה, והוא השיב להם: 'אי זכאי הווי לי מקמייתא' (יבמות סד ע"ב, ובתרגום: 'אילו זכיתי, היו לי מן הראשונה'). וכן אפשר להוסיף, למשל, את מעשה רב ששת שלא רצה לשאת אישה שנייה לאחר שמתה אשתו הראשונה או גירש אותה (יבמות סב ע"ב, וראו להלן, הערה לעמ' 305). וכן יש מקום להזכיר את המעשה בזקנו של רבי פרידא, שאשתו השנייה מצאה גולגולת בארגז שבביתו ויצאה ושאלה את שכנתה לפשר הדבר (חזקה נפקא אמרא לה לשיבכתה, מילה במילה: 'ראתה אותה [את הגולגולת הנזכרת לפני כן], יצאה אמרה לשכנתה'). השכנה השיבה: 'הא דאיתתיה קמיתא היא ולא קא מינשי לה' (סנהדרין פב ע"א, לפי כ"י הרב הרצוג), היינו: 'זו של אשתו הראשונה היא, ואין הוא שוכח אותה'. וקל לשער שכיוון שלא היו האישה הראשונה או האיש הראשון נשכחים מן הלב (כפירוש רש"י שם), היו אנשים ונשים שנמנעו מן הנישואין השניים. שרמר, עמ' 225, מצטט את המקור הזה לפי דפוס וילנה, ואין בו שינויים של ממש להבנת העניין. ואולם נפלו אצל שרמר כמה טעויות חמורות בהבנת הלשון. בתיאורו נעלמה הגולגולת, ובמקומה מדובר, לדבריו, באישה אחרת היוצאת מבית הבעל. ובמקום 'ואין הוא שוכח אותה', הוא מתרגם את המילים האחרונות במובאה: 'שאין הוא נוטש אותה'.

עמ' 229. 'על פי עדותה של ברייתא שנשמרה בתוספתא ובשני התלמודים, נוסחת הקידושין "הוי לי לאינתו כדת משה וישראל" הייתה כלולה כבר בכתובותיהם של אנשי אלכסנדריה בזמנו של הלל'. הנוסחה בלשון ההוא אינה כלולה בשום עדות של הברייתא. את הראיה מתוספתא, יבמות ב, א (מהדורת ליברמן, עמ' 5), שהיו רגילים לכתוב את הכתובה בשטר הקידושין, כבר הסביר הגר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 11.

עמ' 240. שרמר מציין שהמזהר מבטא ביקוש לכלות והנזדוניה ביקוש לגברים ומוסיף: 'מכאן שנורמות סותרות אלה, מטבען, אינן יכולות לדור בכפיפה אחת'. ואולם הן דרו בכפיפה אחת לאורך דורות רבים בכמה וכמה מקומות, כמוכח מכתובות וממקורות נוספים. וראו כבר 'ירושלמי', כתובות ה א, כט ע"ג (ומקבילות): 'גידול בשם רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך כמה אתה נותן לבתך כך וכך'. עמ' 242. על לשון המשנה (כתובות ה, א): 'אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים... אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה יוסיף', מעיר שרמר: 'ומכאן שגלומה בה הידיעה, שערכה הרגיל והקבוע של כתובת בתולה אכן היא מאתים וזו, עד כדי היות סכום כמעט מחייב'. יש להשמיט את התיבה 'כמעט', שאין לה משמעות כאן, וראו מאמרי שרמר בעמ' 241, ראש הערה 46.

עמ' 250, הערה 73. 'לכאורה, קיימת סתירה בין עדותו של בעל החילוקים לבין העולה מסוגיית הירושלמי... ראו: מ"ע פרידמן... עמ' 162. לאמיתו של דבר אין כל סתירה'. הניסוח מתעה. הקורא מתרשם ששרמר הוא שחידש שאין סתירה, אבל ראו כבר פרידמן, שם!

עמ' 251. 'אמר רב יהודה, בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים והיו מזקינין ולא היו נושאין נשים' (כתובות פב ע"ב). בהערה 75: 'פרידמן מבקש לגרוס "נותנין"... אך הביסוס הטקסטואלי שהובא לה חלש למדי (המילה "נותנין" בפירושו של רבנו חננאל, שפרידמן מבקש להסתמך עליה, איננה חלק מציטוט שלו את לשון התלמוד, אלא לשונו שלו עצמו, ואי אפשר אפוא לראות בה עדות נוסח...). אחרי ככלות הכל, היא גם כרוכה בהוצאת הטקסט מפשרו'. ליתר דיוק, הצעתי מסתמכת גם על גרסת הר"ף לפי כתב יד מעולה (ראו במאמרי 'מזהר לכתובה' [הנרמז בהערה], עמ' 91, הערה 13), גם על הקרבה הגראפית בין 'נותנין' לבין 'כותבין', וגם על הפירוש (ולא הגרסה) של רבנו חננאל ועוד; כלומר, גם אם גורסים 'כותבין', יש לפרש אותה 'נותנין' בחינת אנכרוניזם. שרמר (עמ' 234) הסכים לקבל פירוש כזה, היינו, שהשימוש בצורת 'כתב' הוא אנכרוניזם, במקבילה בתוספתא, כתובות יב, א (ומקבילתה): 'בראשונה כשהיתה כתובתה אצל אביה, ועל פיו 'כתובה' שם משמעה תשלום מזהר בעין. קשה להבין למה שם הדברים סבירים, לדעתו, וכאן הם הוצאת הלשון מידי פשוטו.

ההנחה שדברי רב יהודה מקורם במסורת תנאית אין יסודה רק בעובדה שדבריו מצויים כמות שהם בבבליה שםביא התלמוד בצמוד אלא אף בעובדה שרגיל רב יהודה להביא בבבליה. ראו: M.A. Friedman, 'The Minimum Marriage Payment as Reflected in the Geniza Documents: Marriage Gift or Endowment Pledge?', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XLIII (1976), pp. 16–17, n. 2

עמ' 252–253. שרמר כותב: 'אני מבקש לראות בדברי רב יהודה לשון מקוצרת ולקרוא אותם כך: "בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאמנה מנה, והיו מזקינים ולא היו [כצ"ל] נושאין נשים, עד שבא שמעון בן שטח ותיקן [שיכתבו, מצד אחד, סכומים נמוכים יותר, ומצד שני, ש]כל נכסיו אחראין לכתובתה...'. והוא מבאר שמכיוון שהסיכון היה קטן יותר, בגלל אחריות הנכסים שכתבו, ירד מחיר הכסף. כתוצאה מכך כתבו האנשים סכומים קטנים יותר ונשאו נשים. דומה שהעיקר חסר מן הספר (במחקר השני שכתבתי בנושא נזחתי את דברי הראשונים על השלמת ביאור כאן, שמצטט שרמר, הערה 81). מלבד זאת, יש לציין שירידת מחיר הכסף מובנת רק אם נניח שהחכמים לא דרשו שסכומה חייב להיות קבוע, ורק בנסיבות מכירת הכתובה בטובת הנאה (ראו הערה 82), או שהאשה עצמה הייתה מסתפקת עתה בפחות בגלל הביטחונות. חזרנו אפוא לפירוש רש"י ועוד, בשינוי מסוים, שמראש הנשים הן שעיקרן, ועל פירוש זה יש להקשות, כאמור, 'יתר ממה שהאיש רוצה לישא אשה

רוצה ל'נשא' (תוספתא, כתובות יב, ג, מהדורת ליברמן, עמ' 96, וראו להלן, הערה לעמ' 258). כלום העדיפו הנשים להישאר רווקות ובלבד שלא יכתבו פחות ממאתיים זוז? ועוד, אם דובר לכתחילה על חוב ('כותבין') בלבד, מדוע היה צריך שמעון בן שטח לתקן שום תקנה? הרי יכול היה להסביר את ההבדל בין חוב לבין תשלום בעין לאותם גברים שאינם מבינים זאת (ראו את התירוץ בעמ' 258, הערה 97, על מה שיכול להיתפס בעיני צעיר כמכשול, והדברים דחוקים). אשר לקשייתו של שרמר, עמ' 253, הערה 81, שלפי הפירוש ש'כותבין' היינו 'נותנין', די היה לתקן שיהיה חוב דחוי ולא היה צריך באחריות נכסים – כבר הסברתי, שהיו כותבים אחריות נכסים בכל חוב דחוי, וציון אחריות הנכסים כציון חוב דחוי הוא.

עמ' 254. לפי שרמר השיטה כתובה דרבנן היא שיטת הבבלי המובהקת ומובאת בשם רב נחמן בר שמואל. ליתר דיוק, החכם הוא מביא אותה בשם ר' שמעון בן אלעזר (כתובות י ע"א), והבבלי קובע את השיטה ההיא רק בדברי בעל הסתם. שרמר מתעלם מן הכתוב בבבא קמא פט ע"ב: 'מכתובה דאורייתא... עשרים וחמשה', שכפי שכבר הסברתי מובן אך ורק אם נניח שלפני קביעת השיטה כתובה דרבנן בבבל נהגה שם השיטה כתובה דאורייתא, והמינוח נשאר אף על פי שהפרקטיקה השתנתה. עמ' 258. את הברייטא 'יתר ממה שהאיש רוצה ל'נשא' (תוספתא, כתובות יב, ג ומקבילות) מציע שרמר לראות כברייטא בבבלי שנסתקעה בתוספתא. זו השערה שרירותית הבאה להתאים לתפיסה מסוימת. ממילא גם אם אין אותו לשון בירושלמי, העניין מופיע שם בכמה מקומות בלשון אחר (ראו 'משום חניה', ירושלמי, גיטין ה ב, מו ע"ד, ומקבילות).

עמ' 266, הערה 17. במקום 'כנס', צ"ל: 'היכנס'.

עמ' 270. "'שטר פסיקתא", כפי שהיא מובאת בתלמוד הירושלמי. המונח 'שטר פסיקתא' (או: 'פסיקתא') אינו בירושלמי, כמובן, ושם מדובר על אמירה ולא על שטר.

עמ' 271. 'נכסי מלוג... אין לבעל כל זכות בהם'. אין זה נכון. הרי הוא זכאי לאכול פירות! עמ' 274. 'גם משטרי הנישואים (קרא: כתובות) שנתגלו בגניזה... שלא היה מקובל לכלול קרקע או נכסי דלא נידי בנדוניית האשה'. כפי ששרמר בעצמו מציין בהערה 51, לפי כמה כתובות מביאה האשה בית (ולא רק זכויות בבית), והם הם נכסי דלא נידי.

עמ' 286. 'תפוק ולא תעייל' (מועד קטן ט ע"ב). צ"ל כמו בכתבי היד: 'תפיק'.

עמ' 291. 'וניכסי' (כתובות נב ע"ב). צ"ל: 'ונכסיה'.

שרמר מסביר את עליית קרנה של הנדוניה וירידת זו של המוהר כשינוי במוסד הנישואין שהיה מקודם 'מעשה של קניין, שבו נתפסת האשה כאובייקט'. ספק בעיני עד כמה אפיון זה, שהוא אמנם פופולרי בחוגים מסוימים, מוצדק כתיאור למקורות חז"ל. כיצד נסביר 'קונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל' (קידושין א, א)? והאם עלינו לומר שבמקומות שנתנו יותר נדוניה נתפס האיש כאובייקט?

עמ' 303. בקשר לרעיון בשטרי נישואין קלסיים ואחרים, שהנישואין נועדו לשם העמדת ולדות, יש לציין את הנוסח בכמה כתובות בנוסח ארץ ישראל מימי הביניים שנשתמרו בגניזה: 'ולאמהון דבנין' (ולאם בנים). ראו מקורות ודיון אצל פרידמן, נישואין בארץ ישראל (לעיל, הערה לעמ' 92-93), א, עמ' 159-160.

עמ' 305. 'זאמר להו בני ברתי בני ניהו' (יבמות סב ע"ב). שרמר מעיר שלרב ששת: 'היו לו ילדים ונכדים'. ליתר דיוק, הייתה לו בת והיו לו נכדים. ואולי משום שלא היה לו בן ביקשו ממנו חכמים שיישא אישה שנייה.

עמ' 306. 'תפיסה זו רוחה בקרב הציבור היהודי בבבל, ולא רק בתוך עולם בית המדרש. כך ניתן ללמוד מדבריו של אב הכנסייה... הוא פותח בהצגת דברים שהיהודים נוהגים להטיח בנוצרים'. אפשר לשער שאותם יהודים היו חכמים שבאו מבית המדרש.

עמ' 315, הערה 50. 'במערכא אמרי... הדעות שהבבלי מייחס לבני ארץ ישראל... דווקא הן אינן מצויות כלל במקבילות הארץ ישראליות!'. מי שאמר את הדברים בוודאי סבר שהם מדרש שבא מארץ ישראל.

עמ' 323, הערה 9. עניינים רבים בהערה זו נידונו באריכות בספרי נישואין בארץ ישראל (לעיל, הערה לעמ' 92-93).

עמ' 328. 'אמ' ר' יהודה אמרו לפני רבן גמליאל הואיל וארוסה אשתו ונשואה אשתו... אמ' להם, לא, אם אמרתם בנשואה שהוא זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפר נדריה, תאמרו בארוסה שאין זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפר נדריה' (כצ"ל, תוספתא, כתובות ת, א, מהדורת ליברמן, עמ' 83). לדעתו של שרמר, למדים מכאן שרבן גמליאל הוא שחידש שאין הארוס זכאי במציאתה של הארוסה. אמנם יש בכך חידוש גדול, אך כפי שהדברים מוצגים עכשיו, בנה רבן גמליאל את טענתו על הלכה שכבר הייתה מקובלת על החכמים האחרים ולא על זו שחידש בה בשעה. אילו היה כדברי שרמר, היה צריך לומר: איני מודה לכם שבארוסה זכאי במציאתה, או: אומר אני, בארוסה אינו זכאי. עמ' 332. 'מה ת"ל "יצאה אשתו עמו" (שמות כא, ג)... יכול יהא חייב במזונות ארוסה ושומרת יבם, ת"ל "אשתו", להוציא שומרת יבם שאינה אשתו; "עמו", להוציא ארוסה שאינה עמו' (מכילתא דרבי ישמעאל, דנזיקין, א, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 250). שרמר מעיר על דרשה זו: 'העיקרון המונח ביסודה הוא ש"ארוסה" איננה נחשבת אשתו של אדם'. הערה זו תמוהה למדי. הדרשה, שהיא פשוטה מאוד, מלמדת בדיוק את ההפך: אף על פי שהארוסה אכן נחשבת אשתו של אדם, מוציא אותה הכתוב מחיוב המזונות של האדון כיוון שאיננה 'עמו', כלומר עדיין איננה חיה עם העבד.

עמ' 333, הערה 39. "ועמד ואמר לא חפצתי לקח[תה]" (דברים כה, ח). מגיד שהן פותחין לו ביבום' (מדרש תנאים לדברים, מהדורת הופמן, עמ' 166). שרמר מציע להבין כאן 'פותחין לו ביבום': פותחין לו פתח להעדיף את החליצה. אמנם, 'פותחים לאדם ב' משמעו שמתירים את נדרו על פי דבר שלא הביא בחשבון מקודם לכן. ואולם דוחק לפרש כך פה, ואין להוציא את הדברים מידי פשוטם, לומר שהזקנים, בשיחתם עם היבם, מתחילים בעצה שייבם, ומכאן שמצוות ייבום קודמת. אשר לקושייתו של שרמר שפירוש זה (של הופמן) 'איננו מסביר כיצד הוסקה המסקנה מן הפסוק', אף כאן הדברים פשוטים. הדרשן דורש כאן (בניגוד להמשך המדרש) את לשון 'ועמד' כפשוטו, היינו, ועמד בסירובו (לייבם), ומכאן שניסו תחילה לשכנעו לייבם.

עמ' 335. 'עמדתו של רבי שמעון בן אלעזר מפקיעה מן הרשימה את קרובי האישה, אך אינה שוללת את העמדה העקרונית'. עמדתו מוציאה, למשל, גם את בן אחיו. סיכומו של דבר. במחקרו של שרמר יש תרומות של ממש לקידום המחקר וחידושים רבים. מעתה יש להתייחס אליו בכל עיון בנישואין ובמשפחה בישראל בתקופת התלמוד ומעבר לה. סגנון הכתיבה יפה והשפה ברורה. בדרך כלל השיטה והדיונים מרשימים באיכותן. אמנם אין כל הסוגיות שוות. בסוגיות מסוימות נפלו שיבושים ודחקים, והמעין חייב לבדוק לעצמו כלל ופרט וכלל.