

מן הנעשה בתחום המשנה

חלק א - סקירת מאמרים

א

ב'תרביץ' סב, ג, עמ' 185-218 מופיע מאמר מאת ד"ר שלמה נאה: " 'בורא ניב שפתים': פרק בפנומנולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה". המאמר מבשר דרך חדשה, בין-תחומית, בחקירת מקורות חז"ל. מאמר זה משלב העמקה בשאלות פילולוגיות ולשוניות עם ניתוח רעיוני-הגותי, על בסיס חקירת הרקע ההיסטורי והתרבותי, ותוך יצירת שילוב בין ההלכה והאגדה. השימוש של ד"ר נאה בכלים מגוונים אלה הוביל אותו לפירוש חדש ומעניין במשניות אשר צוינו בכותרת מאמרו, ועל בסיס פירוש חדש זה, הגיע המחבר לכמה רעיונות חדשים על אופי התפילה בעיני חז"ל. המחבר מנתח את משמעות הביטוי 'אם שגרה תפילתו/ו בפיו', על פי הגרסה המקויימת בידי עדי הנוסח המשובחים של שתי המשניות ('שגרה' ולא 'שגורה'), ומסיק מהופעת הפועל בבניין קל ובזמן עבר, כי מדובר באפיון התפילה ולא במיומנות המתפלל. רבי עקיבא, בקביעתו ההלכתית (פ"ד מ"ג), ור' חנינא בן דוסא בסיפור האגדי המסופר עליו (פ"ה מ"ה), מתייחסים בחיוב לתפילה ה'שוגרת', כלומר: זורמת מאליה, ומכאן המסקנה הרעיונית הנובעת מסיפורו של ר' חנינא בן דוסא (עמ' 196-197):

אין שבחה של התפילה שהיא בנויה היטב, באופן יפה ובשום שכל ונעשית בארגון ובשליטה של המתפלל, אלא בדיוק להיפך: המצב שאליו שואף המתפלל הוא מצב שבו התפילה ניגרת ושוטפת מאליה מתוך פיו. תפילה כזו היא המטרה ובו בזמן היא גם התשובה, הסימן, שהמתפלל מקובל ושתפילתו רצויה לפני המקום... על היסוד הזה נשענת התפיסה, הרואה באופן התרחשות התפילה את הסימן לקבלתה: הדובר חש כאילו לא התודעה הפעילה שלו היא המנחה את הדיבור, אלא כוח עליון: כביכול מן השמים משתתפים ומסייעים עמו בתפילה.

את הרעיון הזה קושר המחבר עם מקורות נוספים בספרות חז"ל ובספרות החיצונית והנוצרית של אותה תקופה. הקבלה לרעיון המובע בשתי המשניות מצא

המחבר במחלוקת¹ המופיעה בשני מקומות²: האם התפילה נמדדת על פי כוונת הלב או על פי 'ניב שפתים'? את גישת 'ניב שפתים' הוא מזהה עם רעיון 'פרי שפתים', המצוי במקורות אחדים³. רעיון זה שייך להלך רוח הרואה ב'דיבור ספונטאני' אופן של הבעה נבואית, הנוטה לתפילה אקסטאטית-מיסטית. אף דמותו של ר' חנינא בן דוסא, כפי שהיא משתקפת כאן ובמקורות אחרים, תואמת, לדעת המחבר, את הדגם האקסטאטי הנוטה לתפילת הדיבור הספונטאני.

את הרעיון הזה מבקש המחבר למצוא אף במשנת רבי עקיבא (פ"ד מ"ג), על אף הקשרו ההלכתי, הנורמטיבי. מתוך ההקבלה הלשונית הבולטת בין משנת ר' עקיבא ובין משנת ר' חנינא בן דוסא, ועם סיוע מסימנים נוספים מתוך הספרות התלמודית, מסיק המחבר, כי יש לפרש כך את דברי ר' עקיבא (עמ' 211):

אין היחיד רשאי להתפלל את התפילה הרשמית המלאה, תפילת הציבור המובהקת, אלא אם כן קיבל 'אישור' לכך שתפילתו מקובלת. אבל מי שנרמז שתפילתו אינה רצויה אינו רשאי להתפלל אלא תפילת יחיד, שהיא 'מעין' התפילה הרשמית... האבחנה של ר' עקיבא אינה מבוססת על מרכיב טכני משני, אלא היא תנאי למעמד תפילת החובה.

ובכן מוצא המחבר קשר בין אגדת ר' חנינא בן דוסא ובין הלכת ר' עקיבא (עמ' 212):

אף על פי ששגירותה של התפילה בפי המתפלל מן השורה אינה תוצאה של חווייה אקסטאטית ממשית, די בה כדי לשמש 'סימן' לרשות הניתנת לו לעמוד בתפילה לפני המקום. הסימן הזה שאול מעולמם של אנשי עלייה, אבל אין בינו לבין החווייה המקורית אלא שיתוף הצורה בלבד...

ומקורות אחרים מרחיקים עוד יותר את העיקרון של ר' עקיבא ממקורו החסידי-האקסטאטי, כפי שניתן לחוש במשנה: 'המתפלל וטעה - סימן רע לו' (ברכות פ"ה מ"ה), ובעיקר במפרשים מאוחרים יותר (212-213),

המהפכים במפורש את הכלל החיובי של ר' עקיבא לכלל שלילי; לשון הרמב"ם למשל; 'ופירוש שגרה - זרמה ללא מעצור, כלומר: לא גמגם בלשונו'. באופן זה הופך המאמר של ר' עקיבא לכלל הלכתי 'נורמלי', הניתן להבחנה ולמדודה, והמתאים לכל אדם: מי שטעה בתפילתו יתפלל מעין שמונה עשרה... אלא שהסתגלות זו כרוכה באובדן עיקר מטען המשמעות המקורי... אין המאמר הזה אלא מעין צל חיוור של העיקרון המשתקף בצורתם הראשונית של הדברים.

¹ המחבר מעיר (עמ' 192), כי אין לדעת אם התנאים והאמוראים שדבריהם מובאים במקורות הללו מתייחסים זה לזה, אך הוא מטעים כי הם ודאי מייצגים שתי גישות שונות ביסודן.

² ירושלמי ברכות ספ"ה ומקבילות; תוספתא ברכות פ"ג ה"ג-ה"ד.

³ תרגום השבעים להושע י"ד ג, וכן בכמה מקומות בספרות החיצונית, בספרות קומראן ואצל פילון.

שיטת המחקר והפרשנות של המחבר נראית לי יפה ורעננה, והנני מברך על שימוש המיומן בכלים השאובים מתחומי דעת שונים ועל השילוב של חקירה פילולוגית דקדקנית עם ניתוח רעיוני-תיאולוגי. אף רבות ממסקנות המחבר נראות לי מוצקות ומשכנעות, ובמיוחד השימוש ב'שגירת' התפילה על מנת לעורר מחשבה על מידת החופש והתכנון של האדם בתפילתו ועל טיב הדו-שיח בין האדם לאלוהיו המתקיים בתפילה. עם זאת נראה לי, כי יש מקום להרהור וערעור לגבי נקודות מספר. מפאת קוצר היריעה אקצר בכך כאן, ואני מקווה לפתח נקודות אלו בהרחבה במקום אחר.

לא הגדיר המחבר באופן ברור את משמען של המילים 'מיסטי' ו'אקסטאטי', ונראה, כי מילים אלו מכסות שטח רחב מאד, המאכלס בתופעות שונות ומגוונות. במיוחד נראה, כי יש מקום להבחין בין התפילה ה'אקסטאטית' במקורות חיצוניים ונוצריים, בה מאבד האדם שליטה על עצמו ואחוז הוא בידי כוחות על-טבעיים הפועלים עליו ודרכו, ובין ה'אקסטאזה' של ר' חנינא בן דוסא ורבי עקיבא, אשר בה ניתן להבחין באיזון שונה בין מאמצי האדם ובין הכוח האלוהי המדבר בו. אף מושג ה'כוונה' אינו מצטייר במקורותינו כעניין לא רצוני, וכלפי לייא: כוונת האדם, אשר החסיד מעלה אותה לשיא (עיין ברכות פ"ה מ"א), היא מעשה נמרץ ואינטנסיבי של האדם להתחבר לאל.

מכאן, שצריכים להבין באופן אחר את הזיקה בין התפילה הנורמלית והתפילה השוגרת, והגדרת זיקה זו אף תלוייה בהבנת הזיקה הספרותית בין פ"ה מ"ה ובין שאר המשניות של הפרק⁴. גם ביקורתו של המחבר על פירוש הרמב"ם למשנתו נראית לי שגויה, כי היא מעוגנת בחוסר הבחנה בין התפילה האקסטאטית הלא-רצונית של הספרות החיצונית לבין התפילה ה'שוגרת' במקורות חז"ל. ואף על זאת יבורך המחבר, כי בנייתו המקיף והמעמיק ובהצעותיו המעניינות הוא מגרה את החשיבה, ומניח תשתית לחקירה נוספת של השאלות החשובות שהוא העמיד על הפרק.

ב

ב'תרביץ' סג ג (תשנ"ד, עמ' 321-374) מופיע מאמר מאת הרב פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל ז"ל. שם המאמר: "מסורת הלכה וחידושי הלכות במשנת חכמים", והוא הורכב על ידי בני המחבר מרשימות הרצאות שנשא המחבר במקומות ובזמנים שונים. מגמת המאמר היא לעמוד על המתח הקיים בהלכה, כמו בשיטות משפט אחרות, בין מגמת ה'מסורת' השמרנית ובין מגמת ה'חידוש' היצירתית. בפתיחת

⁴ המחבר דן בסוגיה זו בעמ' 210 ע"ש. גם בעניין זה נראים דבריו טובים אך זקוקים להשלמה, ואין כאן מקומו.

המאמר מדגים המחבר את קיומו של המתח הזה במשפט הרומי על-ידי ציטוט מתוך דברי סקסטוס פומפוניוס, ה'היסטוריון' של החוק הרומי, המזכיר בלשונו ובתוכנו את הברייטא המפורסמת על ראשית המחלוקת בישראל, בזמן תלמידי הלל ושמאי 'שלא שימשו כל צורכם'. לדברי פומפוניוס, לא היתה מחלוקת במשפט הרומי עד שרבו שני משפטים, אטיוס קאפיטו ואנטיסטיוס לאביאו ונעשו הם ותלמידיהם לשתי כיתות. וממשיך פומפוניוס כי לא נחלקו אלא על עיקרון אחד:

שקאפיטו היה מקיים ומשמר [בקפדנות את השמועות כמות] שנמסרו לו; ואילו לאביאו, מתוך רוחב דעתו ומרוב ביטחון בתלמודו, הורה לחדש דברים רבים מאוד.

לדעת המחבר שני היסודות הללו טמונים בעצם מהותו של המשפט, המיטלטל בין שני קטבים: מחד, קבלת חוקים בתור גזירות (עמ' 322), "היסוד ההטרונומי (קבלת התורה, נומוס, של אחר)"; ומאידך, החתירה להבין את ההיגיון הפנימי של החוק ולקבל את החוק, היסוד ה'אוטונומי' של החוק, "המטיל את הנומוס של דעת עצמו על עצמו" (עמ' 323). והנה בני דורם של קאפיטו ולאביאו הם הלל ושמאי, ואף להם מיוחס בתלמוד (תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט ומקבילות) הייסוד של שני בתים. נראה היה לענן את המחלוקת בין בית הלל ובית שמאי באותו יסוד שמצאנו במשפט הרומי: שמאי הקפדן, השמרני, ייסד בית אשר נטה, מתוך שמרנות, לפסוק לחומרה בכל עניין חדש שנתעורר; ואילו הלל, הסומך על בינתו האנושית⁵ ועל שבע המידות אשר דרש לפני בני בתירה⁶, ייסד בית אשר מצא מקום להקל בעניינים המתחדשים בכל יום.

ואמנם מצאנו אצל הלל כמה וכמה קביעות הלכתיות המדגימות את רוחב דעתו ואת נכונותו לחדש את ההלכה על פי בינתו ועומק הבנתו, כגון הסתמכותו על שבע המידות אשר דרש לפני בני בתירה, תקנותיו המפורסמות: פרוזבול⁷ וגאולת בית עיר חומה בעל כורחו של הלוקח⁸, ובאופן הדראמאטי ביותר - דרישת לשון הדיוט⁹. אך אצל שמאי הזקן קשה למצוא את היסוד השמרני, את אותה ההתנגדות לפרשנות הלכתית מחדשת, אשר ציפינו למצוא אצלו. ולא זו בלבד,

⁵ אותו הבדל, בין קפדנותו של שמאי להסתמכותו של הלל על בינתו, מוצא המחבר בסיפורים המפורסמים על הגרים אותם גייר הלל.

⁶ תורת כהנים, סוף הברייטא דר' ישמעאל (מהדורת פינקלשטיין, עמ' ד') ומקבילות; פסחים סו ל"א ומקבילות.

⁷ שביעית פ"י מ"ב-מ"ג.

⁸ ערכין פ"ט מ"ד.

⁹ בבא מציעא קד ל"א:

אנשי אלכסנדריא היו מקדשין את נשותיהן ובשעת כניסתן לחופה באין אחרים וחוטפין אותן, בקשו חכמים לעשות בניהן ממזרים, אמר להן הלל הזקן: הביא לי כתובת אימכם, ומצא כתוב הבן: (לכשתיכנסו לחופה) הוי לי לאינתו - ולא עשו בניהן ממזירין.

אלא שמצאנו לעיתים את בית הלל בתפקיד 'שמרני' ואת בית שמאי בתפקיד 'חדשני', ולדוגמה: במשנה עדויות פ"א מ"ב [יבמות פט"ו מ"ב] מגביל בית הלל את נאמנות האשה לומר 'מת בעלי' למקרה המסורתי: 'לא שמענו אלא בבאה מן הקציר בלבד', ואילו בית שמאי מרחיבים, מפני ש'לא דיברו בקציר אלא בהווה'. ואף מצאנו כי ייחסו חכמים להלל את הכלל השמרני: 'שאדם חייב לומר כלשון רבי' (עדויות פ"א מ"ג).

לדעת המחבר, מאפיין את החשיבה התלמודית לא הניגוד הקוטבי בין שתי תפיסות המשפט, אלא ה'פשרה' שנתמצעה אי פעם בין שתי התפיסות הקוטביות (עמ' 335). כך, לדוגמה, בסיפור שנמסר על-ידי רב יהודה בשם רב (מנחות כט ע"ב), דורש ר' עקיבא תילי תילין של הלכות מכל קוץ וקוץ שבאותיות התורה, ומשה רבנו לא הצליח להבין את דרשותיו, אך ההלכה המתחדשת מוצגת כ'הלכה למשה מסיני'. 'פשרה' אחרת בין שני היסודות מופיעה בירושלמי פאה פ"ב ה"ו, יד ע"א, הקובעת כי 'כל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר לו למשה בסיני'. אמרתו של ר' יהושע בן לוי ממעיטה את מידת ה'יחידוש' לעומת תוקפה של 'מסורת', ואילו סיפורו של רב מבליט את נימת ה'יחידוש' ומיישבו עם ה'מסורת' רק על-ידי חשיבה פאראדוקסלית המסתיימת ב'נסתרות': "שתוק, כך עלה במחשבה לפני."

עיקר עניינו של המאמר הוא הדגמה/יישום של עקרונות אלו באמצעות מקורות תנאיים המשקפים את המיזוג בין ה'מסורת' ל'יחידוש'. בניתוחים אלו מגלה המחבר את מלוא ידענותו וחרירותו כלמדן וכפילולוג. דוגמתו הראשונה היא **יבמות פ"ב מ"ג**, המביאה משנה עתיקה: 'וזהו היא שאמרו: אחותה כשהיא יבמתה, או חולצת או מתיבמת'. משנה זו מתפרשת במשנה עצמה (שם פ"ג מ"ג), בדרך 'חסורי מחסרה': 'אחותה (שלערוה) כשהיא יבמתה - או חולצת או מתיבמת'. לאחר דיון מעמיק ומרחיב, מגיע המחבר למסקנה כי אין ה'חסורי מחסרה' פירושה המקורי של המשנה הקדומה, כי אם יציקת תוכן הלכתי חדש לתוך ניסוח ישן, על ידי פרשנות של 'חסורי מחסרה'. שתי דוגמות נוספות מביא המחבר:

פסחים פ"א מ"ו (עדויות פ"ב מ"א) - 'הוסיף רבי עקיבא על עדותו של ר' חנינא סגן הכהנים דבר אשר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלעשותו. לכאורה דברי רבי עקיבא, הנוגעים למנהגם של כהנים בזמן המקדש, נאמרו מתוך שמועה ששמע, אך המחבר מסיק סוגיות הבבלי והירושלמי (עמ' 357) -

שר' עקיבא לא העיד עדות ממה שראו עיניו אצל הכהנים שבבית המקדש, אבל אף לא מה ששמע שמועה ממקום אחר על ניהוגם של כהנים בבית המקדש. אלא מן רוחב דעתו, כסמוך ובטוח שתלמודו בידו... גילה ר' עקיבא אף את תוספת זו שלו ככלולה בתוך עדותו של ר"ח סגן הכהנים.

בעדויות פ"א מ"ג קובע הלל 'שאדם חייב לומר כלשון רבו', אך ניתוח ההקשר בו נאמרו הדברים מוביל את המחבר למסקנה שלא התכוון הלל למנוע את חופש היצירה של החכמים, אלא לקבוע מסגרת ליצירתיותם. לפי הצעתו של המחבר, המסתמכת בעיקר על גרסת הרמב"ם במשנה ועל חוש פילולוגי ולשוני מפותח, הלל ושמאי ביססו את הלכותיהם בשנה ההיא על 'מדרש' לשון רבותיהם, המכניס לתוך נוסחא ישנה תוכן הלכתי חדש.

בחלק השני של המאמר נרחיב יותר בהסבר הדוגמה הראשונה, וגם נראה כי דברי המחבר עולים בקנה אחד עם הבנת שיטת ה'חסורי מחסרא' של כמה רבנים גדולים.

ג

עוד בתרביץ סג, ג, עמ' 375-390, מאמרו של פרופ' יהושע שוורץ, "עגלה של קטן", בו מנסה המחבר לקרוא מהי העגלה הזו הנזכרת במשבה ביצה פ"ב מ"י. את שיטת עבודתו מסכם המחבר בסיום המאמר (עמ' 389):

הספרות התלמודית כוללת פרטים רבים על חיי היום-יום היפים לתקופתם. לקרוא ולמעין בחומר זה ממרחק של הדורות לא תמיד קל להבין את המציאות החומרית של הימים ההם. ברם, עיון מדוקדק במקורות היהודיים יחד עם בדיקת המקורות המקבילים מן העולם היווני-הרומי לפעמים פותחים פתח להבין את התרבות החומרית הנזכרת בספרות התלמודית. הבנה נכונה של עניינים אלה מאפשרת לא פעם אף היא לפרש את המקורות התלמודיים פירושים חדשים.

המחבר מביא את הפירושים הקלאסיים, במפרשי התלמוד ובעולם המחקר, המתבססים כולם על שיטות רש"י (ביצה כג ע"ב: 'שעושין לו לשחוק ויושב עליה ומטלטלין אותו עליה') ותוספות (שם ד"ה עגלה: 'כלי שעושין לקטנים להתלמד להלוך והיא עומדת על שלשה אופנים ואוחז בה בידו והיא מתגלגלת לפניו תמיד'), ובודק אותם לאור שיטת עבודתו. הוא אוסף את כל אזכורי העגלה של קטן בספרות התלמודית, ומנסה לעמוד על הדומה והשונה בין עגלה זו ובין שאר סוגי העגלות המוזכרות, המקורות אחרים על פי עדויות תלמודיות ועל פי ניתוח משווה בין הלכות עגלת הקטן ובין ההלכות של סוגי עגלות אחרים. בכל צעד וצעד מנסה הוא לזהות את העגלות הנדונות על פי הידוע לנו לגבי סוגי עגלות שהיו בשימוש בעולם ההלניסטי והרומי מתקופת המשנה.

מתודה זו מאפשרת לצמצם במידה ניכרת את אפשרויות הזיהוי של 'עגלה של קטן', תוך כדי ליבון של מספר סוגיות. המחבר מוצא בספרות המתארת את עגלות המשחק שרווחו בעולם היווני-הרומי שלושה סוגי עגלות המתאימות לחומר התלמודי, שתיים מהן מתאימות לשיטת רש"י ושלישית לשיטת התוספות. לדעתו, ניתן לזהות את העגלה במשנתנו עם אחד מסוגי ה'פלוסטלוס', אך קשה להכריע

אם מדובר באותו סוג 'פלוסטלוס' המתאים לשיטת רש"י או אם זה המתאים לשיטת התוספות.

ד

פרופ' שמא יהודה פרידמן עוסק בשלושה מאמרים בזיקה בין המשנה ובין התוספתא. המאמר האחד הופיע אף הוא בתרביץ סב, ג, עמ' 313-338, וכותרתו: "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] - כל כתבי הקדש (שבת טז, א)" (להלן: תרביץ). השני מופיע בדברי הקונגרס האחד עשר למדעי היהדות (חטיבה ג', כרך ו, ירושלים, תשנ"ד), עמ' 15-22, ונושאו: "מקבילות המשנה והתוספתא" (להלן: קונגרס). השלישי מופיע בספר השנה של בר-אילן כ"ו-כ"ז, תשנ"ה, עמ' 277-288, וכותרתו: "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [ב] - מעשה ברבן גמליאל וזקנים" (להלן: בר-אילן). בחלק הזה של סקירתנו נדון בעיקר במאמר השני (קונגרס), המציג את גישת המחבר באופן מקיף ודן בדוגמות והראיות של המחבר בתמציתיות. דיון נרחב יותר בדבריו, כולל סקירת שני מאמריו האחרים של המחבר - בחלקה השני של הסקירה.

בפתיחת המאמר מזכיר המחבר את הבטחתו של מורו הגדול ר"ש ליברמן לכתוב מבוא כללי לתוספתא, שיעסוק, בין היתר, בהלכות בתוספתא, ש"אינן הוספות למשנה, אלא ניסוחים שלמים ועצמאיים של הלכות השנויות אף במשנה" (עמ' 15). האם גם בהלכות אלה מאוחרת נוסחת התוספתא לנוסחת המשנה, ובאה התוספתא לפרש את המשנה, או שמא לפנינו מקבילה עצמאית, ולעיתים אף הלכה קדומה העשויה לשמש מקור אשר המשנה שאבה ממנו? אף שלא זכינו לדברים מפורשים וסדורים של ר"ש ליברמן בנדון, ועל אף זהירותו המרובה של ר"ש ליברמן כל פעם שנגע בסוגייה זו בכתביו, דעתו הייתה, כי תמיד יש לראות את התוספתא ככפופה למשנה ומאוחרת לה. זאת גם, לפי עדות המחבר, הדעה הנפוצה היום בעולם המחקר. פרופ' פרידמן מעמיד אותנו כבר בתחילת המאמר על מגמתו להוכיח את העמדה הנגדית ועל החשיבות של מסקנה זו להבנת מפעל המשנה. הבנת התוספתא, לעיתים, כמקור למשנה עשויה לעזור לנו להבין משניות עמומות ומוקשות, ואף לשפוך אור על דרכו של רבי בעריכת המשנה (עמ' 16):

בחיבור זה ערך מסדר המשנה את מקורותיו ביד חזקה של עריכה. הוא שינה מינוח הלכתי, לשון וסגנון, צירף ביחד דעות שונות, ולפעמים אפילו דעות סותרות, לכדי משנה אחידה, ובמיוחד הוא שאף לקיצור, והיה רגיל לקצר את מקורותיו, ולהעמידם על המיעוט.

המחבר השווה בצורה "סינופטית", היינו בטורים מקבילים, מקבילות משנה ותוספתא והסיק מן הממצאים של בדיקה זו, כי אין המשנה והתוספתא גיבושים של מסורות שונות, אלא (עמ' 17):

הרי הן, בעיקר מקבילות של "עריכה", שינויים שהטילם עורך הפועל במודע ובמכוון על גבי נוסח מנוסח מוגמר וקבוע אשר לפניו, ברצותו מרחיב, וברצותו מקצר.

זאת בניגוד לדעת רי"ן אפשטיין, אשר הסביר הבדלי לשון וסגנון בין משנה לתוספתא בחילופי מסורות - "שני תנאים שנו אותם" (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 2; מבואות לספרות התנאים, עמ' 239) - ואף לגבי הבדלי תוכן חזר אפשטיין משיטתו הראשונה של "ריבוי השינויים הנמרצים שביצע רבי במשנתו", והתקרב לשיטת ר"ח אלבק, שרבי לא שינה את מקורותיו.

את דרך ניתוחו מדגים המחבר בכמה דוגמות. התוספתא שבת פ"ג (פ"ד) הי"ד מביאה מעשה ברבן גמליאל וזקנים שבאו בספינה והגיעו לנמל בשבת, ובמשנה הובא אירוע זה בשני מקומות, העוסקים בנושאים הלכתיים שונים: שאלת התחום בעירובין פ"ד מ"ב, ושאלת הכבש בשבת פט"ז מ"ח. ההיגיון אומר, כי מקור הסיפור הוא בתוספתא, ועורך המשנה חילק את הסיפור האחד של התוספתא לשניים, וסידר כל חלק בהקשר המתאים. עוד מביא המחבר שורה של הוכחות לתפיסה זו, ומקדיש לניתוח המדוקדק של דוגמה זו את מאמרו השלישי (בר-אילן כ"ו-כ"ז). סקירה ודיון מסביב לדבריו אביא בחלקה השני של סקירה זו.

בדוגמותיו האחרות, מעלה המחבר סדרה של שיקולים המחזקים את מסקנתו שהמשנה התבססה לעיתים על המסורת הקדומה השמורה בתוספתא, ושינתה אותה. אין המסגרת של קונגרס למדעי היהדות, המחייבת הרצאות קצרות, מאפשרת למחבר להקדיש לכל דוגמה את תשומת הלב הראויה, ואולי מסיבה זאת לא ברורים תמיד מהן אמות המידה של המחבר, על פיהן אפשר לקבוע איזה מקור קדום, איזה מאוחר, ואיזה מעובד. מכל מקום, מציג לפנינו מחברם של המאמרים האלה דוגמות מעניינות ורעיונות העשויים לתרום תרומה של ממש לחקר זיקת המשנה והתוספתא ולחקר מפעלו העריכתי של רבי, עורך המשנה.

ה

שני מאמרים נוספים בדברי הקונגרס ה-ו למדעי היהדות, ג, 1 (תשנ"ד) עוסקים אף הם בזיקה בין המשנה לתוספתא. בחלק האנגלי של הכרך מופיע מאמר של דינקה האוטמן: "התלות ההדדית של המשנה והתוספתא במסכת שביעית" ("The Interdependence of Mishnah and Tosefta of Tractate Shevi'it"). מאמר

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

זה מתאר מחקר ממצה, בעזרת בסיס נתונים ותוכנת מחשב, של משנה ותוספתא מסכת שביעית. מחקר זה מצא, כי מצד אחד (עמ' 18, תרגום שלי, א. ו.) -

לא רק משנה שביעית, כי אם גם תוספתא שביעית, היא חיבור ספרותי מעוצב בקפידה. שתי המסכתות ניתנות לקריאה עצמאית, ללא צורך בקריאת השנייה. בכל אחת מהן ערוך החומר בעיקר לפי נושא... וברור, כי טרחו המחברים להוציא כתבים שלמים מבחינה ספרותית והגיונית. עם זאת, אין להכחיש, כי הקריאה בטקסט המשנה חלקה יותר מהקריאה בטקסט התוספתא. נראה, כי מחברי המשנה פעלו באופן הדומה יותר לפעילותו של עורך, לפי המובן המודרני של מלה זו - לא רק ליקוט וסידור, אלא אף הכנסת שינויים קלים בניסוח, על מנת לשפר את הטקסט כמכלול.

מאידך, ישנם מקומות בהם משלימים שני החיבורים זה את זה (עמ' 19-20):

למרות שבאופן כללי המשנה והתוספתא שביעית נועד, ככל הנראה, לשמש חיבורים עצמאיים, ישנם מקומות בהם משנה או הלכה עומדת בלי הקשר ספרותי ברור... [ובחלק מהמקומות האלה] הבעיה נפתרת על ידי קריאת הטקסט יחד עם חיבורו הנלווה.¹⁰

כמובן יש גם מקומות בהם התוספתא מפרשת את המשנה, כגון המשנה פ"ח מ"ב והתוספתא פ"ו ה"א - ה"ד.

¹⁰ יש מקום לדון בדוגמות שהובאו לאישור הטעון:

"בראשונה היו אומרים, מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שלו, כדרך שהוא מלקט מתוך של חברו, את הגס הגס. משרבו עוברי עברה, התקינו, שיהא זה מלקט מתוך של זה, וזה מלקט מתוך של זה שלא בטובה, ואין צריך לומר שיקצץ להם מזונות (פ"ד מ"א)." משנה זו מתחברת יפה, מבחינת תוכנה, לנושא הקודם (ליקוט אבנים מתוך שדה) ולנושא הבא (מה דינה של שדה שנוקתה מקוצים או שנחרשה בשביעית), אך שונה היא בצורתה מהמשניות הסובבות אותה, ולכן עולה הטעון כי את ההקשר הספרותי מספקת התוספתא פ"ג ה"ח-ה"ט:

בראשונה היה אומרים מלקט אדם זתים מתוך שלו...

בראשונה היו אומרים מלקט אדם צרורות וחרסין מתוך שלו...

וכמו כן קשה להבין את מיקומה של פ"ד ה"ה בתוספתא - "אין מוכרין פירות שביעית לחשוד על השביעית" - בין הטיפולים בפירות חריגים ("מאימתי מותר אדם ליקח הלוח במוצאי שביעית" - ה"ד) ובין הגבולות הגיאוגרפיים ("ואי זו היא ארץ ישראל" - ה"ו), אלא אם כן ניעזר במקבילה במשנה, בה שנוי דין "מאימתי מותר אדם ליקח לוח במוצאי שביעית" (פ"ה מ"ה) בתוך דיון ארוך על שיתוף פעולה עם עוברי עבירה בשביעית (פ"ה מ"ו-מ"ט).

ולדעתי, אין שום קושי להבין את מיקומן של פ"ד מ"א ושל פ"ד ה"ה, גם בלי להיעזר במקבילה (לגבי התוספתא פ"ד ה"ה, עיין ביאור הקצר של ר"ש ליברמן, שורה 8, 10-11). המקבילה מרחיבה את העניין, אך אין היא נחוצה להבנתו.

כיוון שהתוספתא מראה סימנים, הן של טקסט עצמאי, אחדותי ומעוצב, והן של טקסט נלווה למשנה, עולה השאלה: כיצד נתחברה ולאילו מטרה? אחרי סקירת הדעות והאפשרויות השונות, מגיע מחקרנו למסקנה (עמ' 23):

החומר המצוי במסכת שביעית, במשנה ובתוספתא, מחליש מאד את התיאוריה כאילו התוספתא היא פרשנות למשנה. הוא גם משפיע על התיאוריה כאילו התוספתא היא איסוף בלתי מסודר של ברייתות שנדחו. ניתן להגיע להתאמה בין הממצאים השונים שלנו, רק אם נניח כי התוספתא היא אמנם 'שיור המשנה', כפי שהמקורות המשניים העתיקים ביותר, כגון איגרת רב שרירא גאון ומבוא התלמוד של ר' שמואל הנגיד, כבר הסבירו.

ומכאן להצעת דגם המסביר את השתלשלותו של חיבור התוספתא ואת מטרותיו: המשנה היא תמצית מתוך חיבור קדום ומקיף יותר. תגובתם של חוגים שמרניים לחיבור חדש זה היתה ליצור חיבור אחר, אשר יכלול את החומר שהושמט מהמשנה, ואף יעמוד כטקסט עצמאי, "על מנת למנוע את הרושם כאילו המשנה זהה עם התורה שבעל פה" (עמ' 24).

תיאוריה זו של חיבור התוספתא נראית לי מפוקפקת, והיא חורגת לא רק מהמודלים המקובלים לגבי התוספתא, אלא אף מהדרכים הסלולות בהבנת יצירתה והשתלשלותה של המשנה. מעבר לכך, יש להעיר על ה'ממצאים' שבמאמר זה, לגבי מידת עצמאותה ותלותה של התוספתא - לא הוצעה כאן כל אמת מידה לקביעת שלמות הגיונית וספרותית של חיבורים כמו המשנה והתוספתא, ונראה, כי הקביעות שהובאו לעיל הינן סובייקטיביות לגמרי. על כן טעונים גם הממצאים שבמאמר בירור נוסף.

1

ועוד ב'דברי הקונגרס ה-11', מאמרו של פרופ' משה ווייס, "פרקי משנה בעלי אופי תוספתי" (עמ' 55-62). כאן מצביע המחבר על קבצים של משניות במסכת ביכורים ובמסכת פאה, המפרשים ומרחיבים קובצי משניות אחרים. כך, באמצע תיאור אופן ביצועה של מצוות ביכורים (ביכורים פ"ג), אחרי 'קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים' (מ"א), מביאה המשנה את דברי רבי שמעון: "אף על פי כן חוזר וקורא אותם בכורים לאחר שיתלשו מן הקרקע". דברי ר"ש אינם שייכים למהלך התיאור של המצווה, והם "הוספה אשר שולבה בגופה של המשנה העתיקה". ועוד: תיאור קיום המצווה מסתיים במ"ו, ומ"ז-מ"א מתייחסות לעניינים שנדונו במ"א-מ"ו, ובסדר הפוך, מן הסוף לתחילה.

בדומה לכך מראה המחבר, כי במסכת פאה פ"ג עוסקת המשנה בנושאים המקבילים לנושאים שנדונו בפאה פ"ב, ושני הפרקים מחולקים לשלוש חטיבות

בנושא המקבילות אלו לאלו. אמנם יש אופנים שונים בהם 'מקביל' חומר ממקום אחד במשנה לחומר במקום אחר, כפי שקיים גם בזיקה בין התוספתא למשנה (עמ' 61):

והנה בתוספתא שלנו יש גם מקורות אשר אינם קשורים באופן ישיר למקור מסויים במשנה אלא שיש בהם השלמה לענין הכללי הנידון. כזאת היא החטיבה השלישית בפרק ג, מ"ו-מ"ח. בחטיבה זו קובעים את השעור המינימלי לשדה החייבת בפאה. ענין זה שייך לנושא, הגדרת תחומי השדה החייבת, אך איננו שייך למסגרת העיקרית של הדיון, מסגרת שפתחה בתיאורי גבולות השדה והמפסיקים לפאה... אגב דברים אלו יש שם בהמשך עוד של הלכות ב'קרקע כל שהוא'... אקסקורסוס¹¹ כזה הוא תופעה מוכרת במשנה, אך גם בתוספתא הוא מצוי ואינו גורע מאופי התוספתא של פרק זה.

תופעות אלו קיימות, לדברי המחבר במקומות נוספים במשנה. ויש אפילו 'מעין שכבת תוספתא לתוספתא' (עמ' 61), בו מוסיפה המשנה בסוף פרק 'תוספתא' הוספה והשלמה לדברים שהופיעו במהלך הפרק.

לדברי המחבר, אין התופעות האלו חשובות לגופן בלבד, אלא יש בהן כדי להבהיר את דרכי הלימוד של התנאים ואת דרכי היווצרותה של המשנה. יש להעיר, כי כבר עמד פרופ' אברהם גולדברג¹² על אופיין ה'תוספתא' של קובצי משנה, ואף תיאר על פי זה את תהליך היווצרותה של התוספתא כהמשך ישיר של יצירת המשנה. לדבריו, התהליך של 'פרשנות' למשניות קיימות מתפרש על פני דורות רבים על-ידי ליקוט חומר מקביל ומרחיב ועריכתו בסדר המקביל לסדר המשנה. ברם עד שלא נחתמה המשנה, נקלט החומר ה'תוספתא' הזה לתוך המשנה, ואחרי חתימת המשנה לא נשאר לעורכים 'תוספתאיים' אלא לערוך את החומר אשר בידם בצורת ספר נפרד, היינו התוספתא.

2

עוד בדברי הקונגרס ה-11 למדעי היהדות, ג, 1 (תשנ"ד), עמ' 161-168, כותבת יהודית הופטמן על "קיום מרצון של מצוות עשה שהזמן גרמן על ידי נשים", על פי ניתוח של שלוש משניות, תוך השוואתן למקבילותיהן בתוספתא ולפרשנות של התלמוד. שאלתה: האם מתירה ההלכה קיום מצוות אלה על ידי אשה כאשר כרוכה המצווה בעבירת "שבות". המחברת יוצאת מתוך הנחה, כי במקרים הנדונים קודם הדין שבתוספתא לניסוחה של המשנה, ועל כן חריגות המשנה מניסוח התוספתא

¹¹ מלה לועזית זו משמשת בכתביו של אבי המחבר, הרב פרופ' אברהם ווייס ז"ל, לציין נושא שהובא במשנה 'אגב גררא'.

¹² במיוחד במאמרו, "תוספתא למסכת תמיד", ספר הזכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, שם מראה הוא שהיחס בין חלקים ממשכת יומא למסכת תמיד הוא יחס 'תוספתא'.

מבטאות נקיטת עמדה על ידי עורך המשנה. בתוספתא עירובין פ"ח ה"ט, בנוגע לדין ש"המוצא תפילין מכניסן זוג זוג" (עירובין פ"י מ"א), מוסיפה התוספתא "ואחד האיש ואחד האשה", ומבינה המחברת (עמ' 163) את השמטת הדין הזה מהמשנה.

כהשמטה מכוונת וכחומרא: בעיני עורך המשנה אין אשה מכניסה תפילין בשבת.

כן היא משווה את המשנה ראש השנה פ"ד מ"ח: "אין מעכבין את התינוקות מלתקע", עם התוספתא פ"ב ה"ז, "ואין מעכבין את הנשים ואת הקטנים מלתקע בשבת"¹³, ואין צריך לומר ביום טוב, ומסיקה (עמ' 164):

שאם עורך המשנה עיבד את ההלכה בתוספתא המקבילה למשנה זו, והשמיט רק את הנאמר על נשים, בעוד ששמר את הנאמר על קטנים, אז השמטה זו היתה מנוונת וצריכה להתפרש כאי מתן רשות לאשה לתקוע מרצון בראש השנה.

ולעומת זאת, מדייקת היא מסוכה פ"ג מט"ו, "מקבלת אשה [את הלולב] מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת" (עמ' 164),

שהיות ומותר לה לקיים מצווה זו, הלולב מוכן לשימושה, ולכן היא מקבלת מיד בעלה.

זאת, בניגוד לפירושו של רש"י כי הלולב, הראוי לנטילת גבר, תורת כלי עליו וממילא מותר לטלטל גם על ידי האשה.

את חילוקי הדעות שמצאה המחברת בנושא הנדון, מעגנת היא במחלוקת תנאים (עירובין צו ע"ב וראש השנה לג ע"א), בין ר' יוסי הסבור כי "נשים סומכות רשות", ובין דעת ר' מאיר, ר' יהודה ורבי שמעון, החולקים על ר' יוסי, כפי שהגמרא מעלה בשתי הסוגיות הללו. מבחינה מתודית יש מקום להעיר על הנחות היסוד של המחברת ועל דרכה בהסקת מסקנותיה, אך מאחר שאין היא מוסיפה הרבה על הנאמר בשתי הסוגיות התלמודיות שהובאו על ידה, לא נאריך בכך. יש להעיר מזווית אחרת, על השאיפה הערכית הברורה העולה מתוך מאמר זה. לאורך המאמר משתמע בבירור כי כל "הקלה" בעשיית מצוות על ידי האשה היא טובה, וכי כל חומרא הינה שלילית, ועל כן המשנה היא "רעה" בהזניחה את המסורת המקלה, לעומת הגמרא "הטובה", אשר אינה (עמ' 167)

מצטמצמת בגישתה המחמירה של המשנה אלא מצביעה על דרך אחרת, לדעתי, טובה יותר לאשה.

לדעתי, אין הכנסת קני מידה ערכיים מודרניים אלו תורמת לדיון, כי אם גורעת ממנו.

¹³ כן דנה היא בהשמטת המשנה את "בשבת... ביום טוב".

התקבל במערכת ספרו של ד"ר אשר זליג קאופמן, "המקדש בירושלים - מסכת מדות, חלק א'" (ירושלים, תשנ"א). חלק א' של הספר הינו "שחזור נוסח קדום" על פי עדי הנוסח הקיימים, וכולל מבוא, תיאור השתלשלות הנוסחים, הערות ושרטוטי המקדש. המחבר שוקד כעת על הוצאת החלק השני של הספר, שיכלול את כל שינויי הנוסח של מסכת מדות.

הספר הזה הינו פרי של עמלו הרב ושקידתו המרובה של המחבר, פיסיקאי במקצועו, מתוך אהבה יוקדת ומופגנת לנושא מחקרו. ד"ר קאופמן מצרף את מיומנותו במדעי הטבע ובמתמטיקה לידע הרב אשר רכש בתחום עבודת ביקורת הנוסח, וספר זה הינו עדות לדייקנותו וזהירותו של המחבר ולחתיירתו הבלתי נלאית לעבודה מושלמת. על תכונות אלו ניתן ללמוד מרשימת ה"הודיות" בעמ' 17 של הספר, שם מופיעה סדרה מרשימה של פרופסורים ומומחים מתחומים שונים איתם התייעץ המחבר במהלך מחקרו על עניינים רבים ומגוונים.

"שחזור" הנוסח שלפנינו הינו נוסח מלוקט ('אקלקטי'), היינו טקסט בו המהדיר מכריע בין הנוסחאות לגבי כל מילה וכל אות. את בחירתו בשיטה הזאת מסביר המחבר בנספח לספר (עמ' 76-77), גם מתוך שיקולים מדעיים וגם מתוך השאיפה להפוך את ספרו ל"ידידותי" לקורא המצוי. בשיטה האקלקטית צועד המחבר בעקבותיו של הרמב"ם, אשר כידוע "קבע לו נוסח משנה, מתוך הספרים שהיו מצויים במקומו... זאת אומרת שהכריע בין הנוסחאות."¹⁴ חשיבות רבה מייחס המחבר לנוסחו "המשוחזר" של הרמב"ם (עין עמ' 84) והוא תורם לחקר דרכו של הרמב"ם בקביעת נוסח המשנה דוגמה מאלפת. בעמ' 65-66 מראה המחבר כיצד שמר הרמב"ם בטקסט המשנה נוסח תמוה ("וחמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל מעזרת נשים"), אותו מתקן בפירושו ולא בגופה של המשנה.¹⁵

אף על פי שלא הביא המחבר בחלק זה של עבודתו רשימה מלאה של חילופי הנוסחאות, מציין הוא את עדי הנוסח עליהם הוא מסתמך, ומלווה את הטקסט בהערות על ענייני נוסח, ניקוד, פירושי מלים קשות ואף על ספרות המחקר עליה סומך הוא את דבריו. חלק מהעניינים נדונים בהרחבה בנספחיו.

נביא כאן רק מעט דוגמות לדרכו של המחבר. בפ"א מ"ג גורס הוא ברשימת חמשת השערים של הר הבית: "טלה מן הצפון", במקום נוסח הדפוס "טדי מן

¹⁴ רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1276-1277. הובא ע"י המחבר בעמ' 76.

¹⁵ הוא עומד על תיקון מאוחר בפי"ח כתיבת ידו של הרמב"ם, ומסביר כי תיקון זה נעשה בידי מעתיק אחר, ולא בידי הרמב"ם עצמו.

הצפון". והנה נתקשו המפרשים לפרש את השם טדי (או, לפי "יש גורסים" בפירושו של התפא"י: טרי)¹⁶. בנספח (עמ' 61 ואילך) מביא המחבר את דבריו של נ' אלוני¹⁷, המסכם:

באופן ברור ומוחלט נתברר כאן, כי הנוסח של המשנה המסור והמקובל נכון ויציב: "טדי".... לא נתפרש לנו מי היה האיש טדי ומה עשה לטובת העם או בית המקדש.

השוואת עדי הנוסח לשלוש המשניות בהן מופיע השם (פ"א מ"ג, פ"א מ"ט, פ"ב מ"ג) לעדי הנוסח של לשכת **טלה** בבית המוקד (פ"א מ"ו) מוכיחה, לדעת המחבר, כי השם המקורי של השער הצפוני של הר הבית הינו: **טלה**, והאות **ל** התחלפה באות **ר** ואחר כך באות **ד**, וכפי שמצאנו חילופי ל-ר במקומות נוספים. ואת השם שער טלה מפרש הוא כגלגול מ"שער הצאן" של נחמיה ג', א, אשר לדעתו היה שער שלא היה קיים בבית ראשון (על כן: "**ויבנו** את שער הצאן", לעומת "ואת שער הישנה **החזיקו**" בנחמיה ג', ו) ונבנה בתור שער חדש בבית שני.

בפ"ג מ"ד גורס המחבר "והמזבח **נבנה** להאריך ימיו של אדם", לעומת נוסח הדפוס: "והמזבח **נברא**", וזאת על פי מספר עדי נוסח (כ"י לו, מינכן, ועוד). את בחירתו הוא מסביר בנספח (עמ' 82), משום "שהוא יותר מתאים; בונים מזבח ולא בוראים אותו". את הנוסח "נברא" הוא מסביר בשני אופנים:

(א) היא העברה מהמשפט המקביל - "שהברזל **נברא**"; (ב) על פי השערה כי הנוסח המקורי היה "שהברזל **נברה**"¹⁸... והמזבח **נבנה**", וטעה הסופר ורשם "נברה" לגבי מזבח, בהשפעת "הברזל נברה"¹⁹.

בהערותיו מבאר ד"ר קאופמן מילים קשות רבות, ומגלה בקיאות בספרות ובטכניקות של חכמת הלשון. את הביטוי "ראשן (!) פספסיק" (פ"א מ"ו, פ"ב מ"ו) הוא מפרש, על פי דברי רי"ן אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 1235: רושם פסים = סימן פסים. הוא מסביר מילים רבות על פי מלים יווניות, מקבילות ביוספוס ובתעודות בר כוכבא ועוד.

¹⁶ רא"ש: "טדי לשון גובה... ויש מפרשים טדי לשון השתחוויה". תפא"י: "נקרא טדי שהוא תרגום של סוד והצנע וכי".

¹⁷ נספח טדא, טוד-טיד ב- האגרון מאת רב סעדיה גאון (ירושלים, תשכ"ט), עמ' 409-442.

¹⁸ חילוף ל"א-ל"ה, הרגיל בלשון חז"ל.

¹⁹ לדעתי, בחירת המחבר מפקפקת במקרה דנן. רוב עדי הנוסח, כולל הטובים שבהם גורסים כאן "נברא", וכן מביא המחבר בשם "מדרש תורת כהנים, לפי כ"י קדומים (ומשובחים! א.ו.)." לפי דעתי, אין בסברותיו ובהשערותיו של המחבר, מלומדות ומחוכמות כמה שתהיינה, להוציא מידי חזקת עדי הנוסח המשובחים. ולגבי קושיית המחבר כי "בונים מזבח ולא בוראים אותו", יש לומר כי זהו חידושה של משנתנו שהמזבח נברא ולא רק נבנה, ויש לקשור את משנתנו למסורות במדרש הקושרות את מקום המזבח עם מעשה בראשית (תוספתא סוכה פ"ג ה"ו; גמרא שם מט ע"א; בראשית רבה י"ד, ח; ועוד).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הספר מביא מפות וציורים לרוב כדי להבהיר את מיקומם המדויק של כל המקומות והמבנים המתוארים במשנה. המחבר מנצל את מיומנותו המדעית כדי לתאר (בפירושי, עיין לדוגמה פ"ב מ"ו, הע' 63) ולצייר²⁰ במדויק את המקדש כפי שהוא מתואר במסכת מידות. המחבר הינו בעל גישה חדשנית - השנוייה במחלוקת - בנוגע לסוגיות הללו, וכבר פרסם בעבר מספר מחקרים העוסקים בהן²¹. ברם ספרנו נועד ללבן את נוסח המשנה ולשונה, וטיפולו המקצועי והמסור של המחבר בעניינים אלה קובע ברכה לעצמו.

הכריכה והנייר של הספר הם משובחים, ואין פרט בספר ובצורת הדפסתו שלא הושקעה בו מחשבה, עמל ואהבה. הלומד המעמיק ימצא בספר הזה ברכה רבה ותרומה משמעותית לידיעותיו והבנתו בכל הקשור למיקום ולצורת המבנה של הבית השני המתואר במסכת מידות.

²⁰ לדוגמה, פ"ד מ"ז, שם מראה המחבר את ההיכל "האריאל", אשר "דומה לארי... צר מאחריו ורחב מלפניו", בציור אשר הוא "כמין פשרה בין ציורי הרמב"ם ותוספות יום טוב".
²¹ עיין ספרות שהובאה ב'פתח דבר' של ספרו, עמ' 15.

חלק ב' - סקירות נרחבות

1. א"ש רוזנטל, "מסורת-הלכה וחינוכי-הלכות במשנת חכמים", תרביץ סג

א. בחלק הראשון של מאמרו, שנסקר בחלק הראשון לעיל, מעמידנו המחבר על ההקבלה המפתיעה והמעניינת בין התיאור, בידי פומפוניוס, של המחלוקת בין שני משפטנים רומיים גדולים, קאפיטו ולאביאו, לתיאורם של חז"ל את מחלוקת בית הלל ובית שמאי. הקבלה זו מושתתת, לדעת המחבר, על ההתרוצצות בלב פרשן החוק וההלכה בין המגמה לקבל את החוק בתור 'גזירה כפויה מבחוץ' ('הטרונומיה'), לבין המגמה להבין את 'החוקיות שבחוקים, את הרעיון, את ההגיון הפנימי' כדי לקבל את החוק באופן 'אוטו-נומי' ('המטיל את הנומוס של דעת עצמו על עצמו', עמ' 323). אך המחבר מגלה הבדל מעניין בין הביטוי ליסוד הזה בחוק הרומי לבין ביטוי בהלכה: בחוק הרומי המתח בין שני היסודות הללו מוביל למחלוקת בין גישה שמרנית, המושתתת על היסוד הטרונומי, לבין גישה יצירתית, הנובעת מהמגמה האוטונומית. לעומת זאת, במקורות ההלכתיים מצאנו מגמה של שילוב בין שני היסודות הללו, ולכן את המחלוקת בין הלל ושמאי ותלמידיהם יש להבין כהתמודדות בין דרכים שונות לשלב בין שתי המגמות ולא כהתמודדות בין שני היסודות עצמם.

כבר בדברי המבוא האלה תורם המחבר תרומה חשובה להבנתנו את יסודות מחלוקת בית הלל ובית שמאי, שרבים מן החוקרים²² ביקשו להבין כהתמודדות בין היסוד השמרני ליסוד היצירתי. ואף שהביא המחבר אסמכתא לקשור בין נטייה לקולא להסתמכות על הבינה האנושית²³, מכל מקום מראה המחבר כי הקישור החד-משמעי של בית הלל לחשיבה האנושית היצירתית ושל בית שמאי ליראת הוראה שמרנית הינו פשטני והוא מתעלם ממקורות המצביעים בכיוון שונה, ואפילו הפוך. יש לציין כי גם ד"ר ישראל קנוהל²⁴ דחה את גישתם הפשטנית של החוקרים ומצא בכמה ממחלוקות בית הלל ובית שמאי יסוד רעיוני הקשור לאופן הבנתם את המצוות ואת תפקידן ומקומן בחיי האדם²⁵.

²² עיין אצל מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג, עמ' 273; ואצל החוקרים המובאים על ידי י' קנוהל, "קיבול מלכות שמים", תרביץ נג, תשמ"ד, עמ' 11-31. ויש לציין כי ד"ר קנוהל עצמו מסתייג מדבריהם של חוקרים אלו, וכפי שיובא להלן בפנים.

²³ רש"י ביצה ב ע"ב ד"ה '[כח] דהיתרא עדיף': "...שהוא סומן על שמועתו ואינו ירא להתיר אבל כח האוסרים אינה ראייה שהכל יכוין להחמיר ואפילו בדבר המותר."

²⁴ עיין לעיל, הע' 23.

²⁵ ויש חוקרים אשר התייחסו ליסודות החברתיים של מחלוקות בית הלל ובית שמאי, וראה לאחרונה: י' בן-שלום, בית שמאי - ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים-באר שבע, תשנ"ד.

ב. את מגמת שילוב תוכן חדש עם ניסוח ישן מדגים המחבר בכמה מקורות, והראשון בהם הוא יבמות פ"ב מ"ג, המתחלקת לשלושה סעיפים:

כלל אמרו ביבמה:

[א] כל שהיא אסורה איסור ערוה - לא חולצת ולא מתיבמת.

[ב] איסור מצוה, ואיסור קדושה - חולצת ולא מתיבמת.

[ג] אחותה כשהיא יבמה - או חולצת או מתיבמת.

המחבר מסיק מתוך לשונה וסגנונה של משנה זו את עתיקותה, ומאשש מסקנה זו מכך שסעיפיה נתפרשו על-ידי משניות אחרות. סעיף [ב] נתפרש במשנה הבאה: "אסור מצוה - עריות מדברי סופרים, אסור קדושה - אלמנה לכהן גדול...". סעיף [א] לא נתפרש במשנה, אך הוא מהווה יסוד למשנה הראשונה של המסכת, העוסקת ב'צרת ערוה'. סעיף [ג] נתפרש בפ"ג מ"א-מ"ג:

ארבעה אחין, שנים מהן נשואין שתי אחיות, מתו הנשואין את האחיות הרי אלו חולצות ולא מתיבמות... היתה אחת מהן אסורה לאחד איסור ערוה, אסור בה ומותר באחותה... **וזו היא שאמרו: אחותה כשהיא יבמה, או חולצת או מתיבמת.**

משנה זו משמשת יסוד לאחד העקרונות החשובים של מסכת יבמות, הרעיון שיש זיקה: כלומר: יבמה ה'זקוקה' ליבם נחשבת כמעין כנוסה לגבי דינים ועניינים שונים. על כן 'אחות זקוקה' אסורה לו כמו אחות אשתו, ומסיבה זו שנויה בסוף משנה זו ההלכה, שרק אם 'היתה אחת מהן (מן האחיות היבמות) אסורה לאחד (מן היבמין) **איסור ערוה**' - זו היא שאמרו... או חולצת או מתיבמת. כיוון שאותה אחות אסורה על היבם מטעם ערוה, אין היא זקוקה לו, ועל כן אחותה מותרת לו והיא נחשבת יבמה כמו כל היבמות. וכן מתפרשת משנתנו העתיקה (פ"ב מ"ג) על פי המשנה בריש פ"ג, בדרך 'חסורי מחסרא': 'אחותה (שלערוה) כשהיא יבמה - או חולצת או מתיבמת'.

וכאן מעלה המחבר הרהור בכיוון 'ביקורת המקורות', כדי ליישב את הקושי הטמון בשיטת 'חסורי מחסרא': שמא נאמר כי משנתנו (פ"ב מ"ג) כללה במקורה סעיף [א] וסעיף [ג] בלבד, ומכאן ש'אחותה כשהיא יבמה' מוסב על המשפט הקודם לו: 'כל שהיא אסורה איסור ערוה - לא חולצת ולא מתיבמת', ועל כן מובנת המלה החסרה 'שלערוה'. סעיף [ב], העוסק באיסור מצוה ואיסור קדושה, הוא תוספת. העורך מיקם את התוספת בין סעיף [א] לסעיף [ג], והפסיק בזה את הרצף בין שני דינים הקשורים זה לזה, כדי ליצור מבנה ספרותי נאה למשנה: [א] לא חולצת ולא מתיבמת, [ב] חולצת ולא מתיבמת, [ג] או חולצת או מתיבמת.

אלא שאין הרהור זה מתקבל על דעתו של המחבר, גם מפני שבכל מקבילות המשנה - כולל פ"ג מ"ב-מ"ג, המבוססת על משנתנו - מופיעות שלוש ההלכות

באותו הסדר, וגם מפני שדווקא סעיף [ב] קשור קשר אמיץ מבחינה תחבירית לסעיף [א] (עמ' 341):

'כל שהיא אסורה אסור ערוה... אסור מצוה ואסור קדושה' וכו'; 'וכל שהיא אסורה' מושך עצמו ואת סעיף ב ('אסור מצוה ואסור קדושה') עמו.

ועל כן (שם) -

מוטב אפוא שנטמין את האיזמל של ביקורת המקורות ולא ננתח בו את פ"ב מ"ג העתיקה, אלא נשאיר אותה יחידה אחת.

דרכו של המחבר בפתרון בעיית ה'חסורי מחסרה' היא אחרת. לדעתו, פירושו המקורי של סעיף [ג] מושתת על ההנחה כי 'אין זיקה', כלומר: אחות זקוקה מותרת ליבם. את הפירוש הזה מאשש המחבר על ידי מציאת תנאים אשר סברו 'אין זיקה', ובניגוד למשתמע מיבמות פ"ג מ"א (רישא): 'מתו הנשואין את האחיות הרי אלו חולצות ולא מתיבמות'. הגמרא יבמות יח ע"א מייחסת שיטה זו לרבן גמליאל (פ"ג מ"ז), והמחבר מוצא לו חבר, אבא שאול בתוספתא פ"ה ה"א²⁶. אחרי ניתוח מעמיק של נוסח הברייטא ולשונה, מגיע המחבר למסקנה כי אבא שאול מייחס לבית הלל - תוך כדי הטחת ביקורת - את השיטה כי מותרים האחים לכתחילה לייבם את האחיות.

מכאן, שפרשנות פ"ב מ"ג סעיף [ג] בידי פ"ג מ"ג, איננה פירושה המקורי של המשנה הקדומה, כי אם יציקת תוכן הלכתי חדש לתוך ניסוח ישן, על ידי פרשנות של 'חסורי מחסרה'²⁷. הוא משער, כי לעומת הסברה המקובלת במשנה העתיקה,

²⁶ מקבילות בבבלי כח ע"א ובירושלמי ד ע"ג.

²⁷ הגר"א, על פי עדותו של תלמידו ר' ישראל משקלוב בהקדמת "פאת השולחן" (דף ה' ע"ג), "היה יודע כל חסורי מחסרה שבתלמוד בשיטותיו דלא חסרה כלל בסדר שסידר רבינו הקדוש המתני, ולא אורחא שחיסר דבר רק דרבי ס"ל כחד תנא דאליב" סתמה ולא חסר כלל אליב" וגמ' ס"ל כאידך תנא ואליב" קאמר הגמ' חסור מחסרי וה"ק...". השווה לדברי רי"י וויינברג, שרידי אש ח"ד עמ' רלז-רמא, המסביר באופן כללי את פירושיהם ה'דרשניים' למשנה של האמוראים בהתפתחות הבאה (עמ' רלט): יצירת המשנה הלכה והתפתחה תחת דגלה של ההכרעה החפשית. כל תנא יכול היה לחלוק על קודמיו, אם לא היה דבר שבקבלה, הלכה למשה מסיני וכיו"ב... לאמוראים לא היה כוח זה של הכרעה עצמית. הם היו כפופים למשנה, ולא נשארה להם דרך אחרת אלא הפרשנות. אבל פרשנות זו איננה פרשנות במובנה המצומצם, כלומר פרשנות מילולית, לשונית וסיגנונית, אלא פרשנות מסבירה ומרחיבה, פיתוח הרעיונות, העיקרים והיסודות החוביים או רמוזים במשנה... החידוש המעניין של מחבר המאמר - אם נכונים דבריו - שדרך ה'חסורי מחסרה' נוסדה בזמן התנאים עצמם!

ש'אין זיקה', הגיעו חכמי יבנה למסקנה כי 'יש זיקה'²⁸. ברם במקום למחוק או לשנות את המשנה העתיקה, שנשנתה לפי סברה אחרת, העדיפו חכמי יבנה להשאירה על כנה, אך לפרשה מחדש, כפי ששנו בפ"ג מ"ג.

לדעת המחבר, כך יש להבין את משמעות הביטוי: 'זוהי היא שאמרו... או חולצות או מתיבמות'. כפי שהגמרא (כח ע"ב, כט ע"א, ל ע"ב) הבינה, ביטוי זה בא למעט הבנה אפשרית אחרת, רחבה יותר, ועל כן שואלת הגמרא: 'זו - למעוטי מאי?'. מתוך ניתוח הסוגיה בבבלי כט ע"א והירושלמי יבמות פ"ג ה"ז, יג ע"ד - יד ע"א, מתאמץ המחבר לבסס את הבנתו כי 'זו היא שאמרו' בא למעט את רבן גמליאל, הסבור כאבא שאול, ושניהם מתירים את כינוס האחיות²⁹.

העולה מניתוח השתלשלות הפרשנות לפ"ב מ"ג סעיף [ג] הוא -

'זוהי היא שאמר' - עניין חשוב הוא במשנה. לא רק ציטוט - שימוש במשנה קודמת להכריע על ידה עניין חדש.

ג. ולדוגמה השנייה של המחבר: פסחים פ"א מ"ו (ומקבילתה: עדויות פ"ב מ"א):

ר' חנינא סגן הכהנים אומר: מימיהם של הכהנים לא נמנעו מלשרף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו.

הוסיף ר' עקיבא: מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, אף על פי שמוסיפין לו טומאה על טומאתו.

ר"ן אפשטיין הבחין בין שני סוגי 'הוספות' של רבי עקיבא לעדויותיו של ר' חנינא סגן הכהנים בעדויות פ"ב. במ"ב שנינו 'אמר רבי עקיבא מדבריו למדנו...', ומכאן שרבי עקיבא³⁰ "בדק את הקבלה ותיקן אותה... מתוך שיקול הדעת". אך במשנתנו שנינו 'הוסיף רבי עקיבא', ומכאן מסיק אפשטיין שרבי עקיבא שמע גרסה אחרת של עדותו של ר' חנינא סגן הכהנים³¹:

כי וודאי שר"ע, שלא היה כהן, והיה בכל אופן "הדיוט" גמור בבית - לא העיד על דברים הנוגעים למקדש ועבודתו אלא שזה כמו "הוסיף ר"ע" בכלאים³², אינה אלא סידור משנתו ונוסחתה, כלומר שר"ע שנה במשנתו בעדותו של ר"ח גם זו.

²⁸ לפני דור יבנה היתה שיטת 'יש זיקה' נחלתם של בית שמאי בלבד, ועיין דברי המחבר בעמ' 346.

²⁹ פירוש כזה לסוגיה בדף כט ע"א מצא המחבר בשיטה שנדחתה על-ידי הרמב"ן, אך אין הרמב"ן מנמק את דחייתו, ומאריך המחבר להראות שדווקא פירוש זה הוא הנכון לסוגיה.

³⁰ מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 71.

³¹ שם, עמ' 84.

³² פ"א מ"ג.

ברם, לטענת המחבר, אין הבנה זו מתיישבת לא עם דברי הבבלי (פסחים יד ע"א- י"ב) ולא לדברי הירושלמי (פ"א ה"ו, כז ע"ד) למשנתנו. התלמודים מנסים לעמוד על המקרה המדויק בו נמצא כי שריפת 'בשר שנטמא בולד הטומאה' עם 'בשר שנטמא באב הטומאה' יגרום לימוסיפין טומאה על טומאתו - ויהיה מותר. וכן: באיזה מקרה יוסיף 'נר שנטמא בטמא מת' (ומדייק רבא בבבלי: טמא מת דווקא, ולא טמא שרץ!) ³³ טומאה לשמן שנפסל בטבול יום, ויהיה מותר? ומשני התלמודים עולה כי לא תפסו את דברי רבי עקיבא כעדות אלא כשחזור. שהרי בבבלי מסביר רבא אוקימתא במשנת רבי עקיבא, של אחד מקודמיו, ומציע: "מתניתין קשתיה - מאי איריא דתני בנר שנטמא [ב]טמא מת...". ואם בעדות עסקין, כיצד נבין קושיה כזאת: והרי מעשה שהיה כך היה, ועל זה מעיד רבי עקיבא!?

בירושלמי (ה"ו) הביאו מחלוקת בית הלל ובית שמאי אם מותר לשרוף פסולי תורה עם טומאת תורה (בית הלל) או שמא מותר לשרוף רק טומאת תורה עם טומאת תורה (בית שמאי), והעלו כי החידוש בעדות ר' חנינא הוא בכך שלא נחלקו בית הלל ובית שמאי בנדון. אבל את הוספת רבי עקיבא תולה הירושלמי (ה"ז) בשיטת בית הלל, ומכאן שאין רבי עקיבא מעיד, לא עדות של ראייה ולא עדות של שמיעה, אלא מתוך סברתו: אם הכהנים אמנם נהגו כר' חנינא סגן הכהנים, מסתבר הדבר שגם לא חילקו בין טומאת תורה (המקרה של ר' חנינא) לבין פסול תורה (המקרה של רבי עקיבא), שהרי הלכה כבית הלל.

ומכאן מסיק המחבר כי אין בין 'הוסיף ר' עקיבא' ובין 'מכאן למדנו' - ולא כלום, אלא חילופי לשונות בלבד. ושוב מצאנו: מקור אשר בא, לכאורה, לשמר את מסורת העבר, נובע מכוחו היצירתי של החכם, ולא מדקדוקו הקפדני במסורת העבר.

ד. ולדוגמה השלישית: בעדויות פ"א מ"ג, מייחסת המשנה להלל את הכלל השמרני ש'אדם חייב לומר כלשון רבו'. ברם עיון בהקשר מוביל את המחבר, אף כאן, לשילוב בין המגמה השמרנית למגמה היצירתית. במשנה הזאת נחלקו חכמים, איזו כמות מים שאובים פוסלים את המקווה, והלל אומר: 'מלא הין מים שאובין פוסלין את המקווה, שאדם חייב לומר כלשון רבו'. אלא שבתוספתא שם, פ"א ה"ב, מובאת שמועה אחרת, של שני גרדיים בשם שמעיה ואבטליון, ומסיים התנא:

אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה, על אחת כמה וכמה שלא יהא עומד על דבריו במקום שמועה.

³³ ואגב כך דן המחבר בגרסת המשנה, אם גורסים 'שנטמא בטמא מת' או 'שנטמא טמא מת'. לדעתו, הגרסה 'טמא מת', שנדחתה בידי גדולים שבישראל, היא נכונה והיא יסודו של האוקימתא של רב יהודה בבבלי: "בנר של מתכת עסיקין". ועל כן: "לא דווקא פלפול בבבלי - מן 'שינויי דחיקי דבבלאי' - יש כאן, אלא מסורת שיש לה להיסמך על נוסח משנתנו עצמה."

ומכאן שלא היתה בידי הלל ושמאי שמועה בעניין זה, וכפי שהכיר ר"ש סיריליו³⁴ (עמ' 366). ועוד: ראשונים ואחרונים התקשו והאריכו לפרש, מה הקושי בלשונו של הלל שהצריך את ההצדקה: 'חייב אדם לומר בלשון רבו'. המחבר דן בדברי קודמיו, מפרשים וחוקרים, ביסודיות ובהתעמקות, ומצביע המחבר (עמ' 367) על קשיים בהבנת לשון המשנה, ועל פי פירושיהם והערותיהם של פרשני המשנה. המחבר מוצא מפתח להבנת המשנה בעדותו של הרמב"ם על מסורת שגרסת משנתנו הינה 'מלא אין: במקום 'מלא הי'. אחרי מציאתן של אסמכתאות למסורת זו, ודיון בשימוש בלשון חז"ל בלשון 'הי', מגיע המחבר לפירוש הבא (עמ' 373):

הלל ושמאי שמעו שמועה, אותה שמועה עצמה, ומן הסתם מן שמעיה ואבטליון רבותיהם של שניהם - 'מלאין פסלין למקוה' - בארמית, היינו: שאובין פוסלין את המקוה³⁵! לא יותר. ולפי ששניהם ידעו לדרוש את לשון רבותיהם זה, כדי לתלות בו אף את שיעורם של שאובים לפסול, דרשו והתקינו: 'מלאין' ששמענו, היינו: 'מלא אין' - 'מלא הי'. הוראה חדשה, כשהיא שלובה ומעורה בשמועה ישנה.

סקרתי בהרחבה את התיזה של המחבר ואת שלוש דוגמותיו ואסיים בכמה מילים של סיכום והערכה. העיונים והדיונים שבמאמר משקפים יפה את היקף ידיעותיו, את עומק הבנתו ואת דרכי העיון המדוקדקות של המחבר, אשר כל רז לא אניס ליה. אך יש מקום להעיר על מידת הצלחתו של המחבר בהוכחתו ופיתוחה של התיזה המרכזית שלו. ראשית: לא חילק המחבר בין האופנים השונים של יציקת תוכן חדש לתוך ניסוחים ישנים. המקרה הראשון הובן כהוצאת משנה מפשוטה ופירושה מחדש, עקב שינוי בהנחות יסוד הלכתיות, ואין זה דומה למקרה השלישי: 'דרשת' לשון חכמים, על מנת להוציא הלכה חדשה, בלי לשלול את ההלכה שנאמרה בניסוח המקורי על פי פשוטו. ואין אחד מאלה דומה למקרה השני: הפעלת ההיגיון ההלכתי על מנת לעמוד על אופיין ומלוא היקפן של מסורות עתיקות. האם היסודות המשפטיים והפילוסופיים של שלוש התופעות הללו משותפים? האם ההבדלים ביניהם הם 'כמותיים' או 'איכותיים'?

ויש להעיר על הדוגמאות עצמן: מרוב עיקולים ופיתולים בדרך לחידושו הפילולוגי של המחבר, לא תמיד נגיע איתו ביחד לקו הסיום, ולאז דווקא בגלל הקושי שבמעקב אחר כל דבריו. על אף איסוף ה'נתונים' המקיף והקפדני המאפיין את רא"ש רוזנטל ז"ל, הפתרון המצוי בסוף הדיון תלוי, במידה רבה, בהשערות שקשה לבססן (ואף קשה להפריכן). יש אמנם היגיון בקביעת המחבר, כי אי-התלות של ר' חנינא סגן הכהנים במחלוקת בית שמאי, יחד עם תלותו של רבי עקיבא במחלוקת זו, מובילה למסקנה שרבי עקיבא משחזר מסברתו, ואין בדבריו

³⁴ הובאו דבריו במלאכת שלמה למשנתנו.

³⁵ 'מלאין' משורש מלא/מלי = שאוב (עמ' 372).

עדות. אך קשה לומר מכאן כי התיזה מוכחת. עוד פחות מכן ניתן לראות בהסברו לדברי הלל במסכת עדויות דברים מוכחים. כל אחד משלבי הטיעון יש בו היגיון: הגרסה עליה מעיד הרמב"ם, 'מלא אין', עשויה להיות גרסתה המקורית של המשנה, על פי הכלל של ה'קריאה הקשה'³⁶. כמו כן קל להבין כיצד מ'מלאין' נוצר 'מלא אין'. אך גם במקרה הזה: היגיון יש כאן, אך לא יצאנו מכלל השערה. לכן, אין לדבר בביטחון רב מדי על המשניות האלה כהוכחות לעיקרון של יציקת תוכן חדש בתוך ניסוחים ישנים.

יש לציין שבניו של המחבר פרסמו מאמר זה מתוך עזבונו, וייתכן שהמחבר עצמו היה משכלל את דבריו לפני פרסומם. גם אין בכוונתי לבקר את מפרסמי המאמר, אשר העשירו את ידיעותינו בדברי אביהם, המשופעים חכמה והבנה בכל עמוד ובכל פסקה. גם אם התיזה המרכזית של המאמר וההוכחות עליה זקוקות לשכלול, כל קורא עשוי ללמוד הרבה מעצם לימוד המשניות והסוגיות המובאות כאן, כפי שהוצגו והוסברו בידי חוקר יסודי ומעמיק זה.

2. ש' פרידמן: על היחס בין התוספתא למשנה

המשותף לשלושת המאמרים הנדונים כאן (תרביץ, קונגרס ובר-אילן - עיין פירוט בחלק א' של הסקירה) הוא הניסיון של פרופ' פרידמן להוכיח את קיומה ותפוצתה של ברייתות בתוספתא אשר קודמות למשניות המקבילות אליהן, ולהראות את כוחה הפרשני של התובנה הזאת. דוגמתו הראשונה לקוחה מהתוספתא שבת פ"ג (פ"ד) ה"ד, בה מובא מעשה ברבן גמליאל וזקנים שבאו בספינה והגיעו לנמל בשבת, והקל רבן גמליאל גם בעניין תחום שבת וגם בעניין ירידה בכבש שנעשה בשבת ע"י נכרי. במשנה הובאו שתי השאלות בשני מקומות: שאלת התחום בעירובין פ"ד מ"ב ושאלת הכבש בשבת פט"ז מ"ח. ההיגיון אומר, כי עורך המשנה חילק את הסיפור האחד של התוספתא לשניים, וסידר כל חלק בהקשר המתאים. את המסקנה הזו, הנוגדת את דברי פרופ' א' גולדברג (פירושו למסכת שבת, שם), מאשש המחבר על ידי ראיות לשוניות³⁷, ואף מוצא 'התאמה הלכתית' בכך

³⁶ lecto difficilior בלע"ז: מסתבר, בהרבה מקרים, שדווקא הגרסה הקשה יותר להבנה עשויה להיות הקריאה המקורית והנכונה, כי קל להבין מדוע 'יתקנו' סופרים מילה לא-מובנת למילה מובנת, וקשה להבין מדוע יעשו את ההיפך.

³⁷ כגון: השימוש בתוספתא במילים מקראיות ('צופה') ויווניות ('סקלא'), בניגוד למילים עבריות של לשון חז"ל במשנה ('כבש', 'מסתכל').

שהמשנה מוחקת את הטעם ההלכתי המופיע בתוספתא, שאינו תואם את שיטת המשנה.³⁸

א. דוגמה זו היא נושא מאמרו השלישי של המחבר (בר-אילן כ"ו-כ"ז), שם הוא מרחיב ומעמיק את טיעונו הלשוניים, ההלכתיים וההסטוריים. נתמקד בשניים מטיעונו שם: (א) על אף ההבדלים המרובים בין ניסוחי המשנה לניסוחי התוספתא, ישנם קטעים בהם לשון המשנה והתוספתא כמעט זהות (נגון: "אמרו לו לרבן גמליאל: מה אנו לירד? אמר להם... והיינו בתוך התחום עד שלא חשיכה"), דבר שמוכיח, כי "אין היחס בין שני המקורות יחס של שתי מסורות המוחלפות בחופשיות" (עמ' 283), אלא שהמשנה שינתה במכוון את המסורת שקיבלה מהתוספתא;³⁹ (ב) הסגנון בתוספתא הוא סגנון של מעשה שהיה, ואף הנימוק של רבן גמליאל להלכה השנייה (היתר הירידה בכבש שהונח על ידי הגוי) אינו ברור ל"הואיל ולא בפנינו עשה", ואילו במשנה (שבת פט"ז) מקום שיבוצו של המעשה (אחרי סדרה של הלכות בהן מותרת ההנאה ממלאכת הגוי, אבל "אם בשביל ישראל אסור") מלמד בבירור על הנימוק להיתרו של רבן גמליאל. וכן, במאמר הזה, מנסח המחבר בבהירות את דעתו על ההבדל העיקרי בין התוספתא ובין המשנה (עמ' 288):

בנקל ניתן לתאר מקבילות אלה [בין המשנה לתוספתא] כנובעות מטקסט אחד משותף, שעבר עריכה באחד מן המקורות שהגיעו אלינו. מעשי עריכה אלו ידועים במשנה בכלל שהיא "חיבור", לעומת התוספתא שהיא "אוסף".⁴⁰

בדוגמותי האחרות, מעלה המחבר סדרה של שיקולים המחזקים את מסקנתי שהמשנה התבססה על המסורת הקדומה השמורה בתוספתא, ושינתה אותה: (א)

³⁸ בתוספתא מופיע "הואיל ולא בפנינו עשה". השמטת ביטוי זה מהמשנה נעוצה, לדעת פרופ' פרידמן, בנימוק אחר לדין לפי המשנה, שהרי מהקשר המשנה משמע שהטעם הוא - "הואיל ולא בשבילנו עשאו". ושמה ההבדל בטעם משקף מסורת הלכתית אחרת מהתוספתא, ולא שינוי המסורת שבידי התוספתא על-ידי עורך המשנה?

³⁹ ויש להעיר על טיעון זה - הרי מצאנו לעיתים לשונות זהות, אף במשפטים שלמים, גם במסורות שונות זו מזו בהרבה, ולדוגמה: 'אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא' בבבלי ברכות לג ע"א ובירושלמי שם פ"ה ה"א, ט ע"א; 'אם אתה עושה כן רופא אומן תקרא ושכר הרבה תטול' בסנהדרין צא ל"א ובבראשית רבה ס"א, ז'.

⁴⁰ ואף כאן לא ברורה לי נכוונתם של הדברים. אין שום ספק, שהמשנה עברה עריכה קפדנית הרבה יותר מהתוספתא, אך לא ברור לי שהתוספתא היא 'אוסף בלבד', ונראה לי, כי ניתן למצוא בה סימנים מובהקים של עריכה, ואפילו עריכה ברמה גבוהה של תחכום, ואכמ"ל. עוד בהע' 52 שם מעיר המחבר על חוסר-השכלול של עריכת המשנה (לעומת ה'משנה תורה' של הרמב"ם, למשל), ואף כאן לא נראים לי דבריו, כפי שטענתי והדגמתי בהרחבה בכמה מקומות.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הלכות בתוספתא שאין מוסיפות מאומה על המשנה, אלא שבתוספתא מופיעים הדינים כל אחד בפני עצמו, ואילו במשנה הם מופיעים כרשימה (ב"מ פ"ב מ"א-מ"ב = תוספתא ה"ג-ה"ח)⁴¹; (ב) אי התאמות בין המשנה לתוספתא מבחינה הלכתית (ב"מ שם) או לשונית (ב"מ פ"ו מ"ה = תוספתא פ"ז ה"י), המעידות על התאמת הלכת. התוספתא לתפיסתו ההלכתית השונה של עורך המשנה⁴²; (ג) הלכה שטעמה ברור בתוספתא ואינו מובן במשנה (פסחים פ"א מ"ד-מ"ה = תוספתא ה"ד)⁴³; (ד) הלכה בתוספתא אשר "אינה מוסיפה על המשנה אלא **גורעת** מלשונה" (פסחים פ"ג מ"ז)⁴⁴; (ה) צירוף דעותיהם של שני תנאים בתוספתא לאמירה אחת במשנה (פסחים פ"א מ"ז = תוספתא ה"ה-ה"ו) - במקרה הזה הירושלמי (בניגוד לשיטת הבבלי) כבר עמד על צירוף במשנה של שני מקורות שונים; (ו) עידון לשון התוספתא על ידי המשנה: "וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבים לו וכו' " (נוסח מעודן וקשה), לעומת: "וכל העובר עבירה אחת מריעין לו וכו' " (נוסח פחות מעודן ומובן היטב: קידושין פ"א מ"י = תוספתא ה"י"ג).

התיזה המוצגת על ידי המחבר דורשת ליבון יותר רחב ומעמיק מהדיון המתאפשר במסגרת ההרצאות הקצרות של קונגרס למדעי היהדות. יש מקום

⁴¹ על דוגמה זו כבר כתב המחבר בהרחבה במאמרו "מציאות ברשות הרבים", דיני ישראל ו', תשל"ה, עמ' 175-169.

⁴² על הדוגמה הזו דן המחבר בהרחבה בספרו, תלמוד ערוך - פרק השוכר את האומנין, ירושלים תשנ"א, עמ' 223 ואילך. ויש להעיר על דוגמה זו, כי המחבר 'מסביר' את משנתו בכך שהוא מראה כי יש פער בין לשונה, השאובה מהתוספתא, ובין ההלכה שהיא באה לבטא. כאן עולה שאלה חמורה: מה נקראת 'פרשנות' של המשנה: האם הסבר, כיצד נוצרה לשון אשר, כשלעצמה, אין לה מובן, כפי שעושה המחבר? או שמא מחוייב הפרשן להתאמץ עד שימצא משמעות בטקסט אשר לפניו, כפי שהוא? ע"ע הערותיי להלן, בנוגע למאמרו השני של המחבר.

⁴³ אינה מובנת הלכת 'תולין כל חמשי' בלי הרקע של חלות התודה בגג האיצטבא בבית המקדש, המובא בתוספתא, בו נטילת חלה אחת מסמנת איסור אכילת חולין והמשך אכילת תרומה. אמנם הובאו גם עניין חלות התודה וגם עניין שעה נוספת לאכילת תרומה במשנה (מ"ה), אך נפרדו שני העניינים זה מזה, ובכך רואה המחבר 'התאמה' של מסורת זו להלכה המאוחרת, לאחר החורבן, של 'שעות ולא חלות'. ואינו מובן לי, איזו סכינא חריפא מפרידה בין שעות לחלות, ואיזה פרט הסטורי נשמר בתוספתא שאין במשנה. לדעתי אין בין מ"ה לבין התוספתא כי אם חילופי לשון ונוסח בלבד.

⁴⁴ בתוספתא, הדין של "ההולך לשחוט את פסחו... ונזכר שיש לו חמץ בתוך הבית... אינו חוזר" אינו מנומק, ויש להבין שעשה שיש בו כרת דוחה לאו של בל יראה חמץ. במשנה נוסף הטעם "יבטל בלבון", וזה טעם "מאוחר ומפתח יותר". גם אם נסכים לדייק משתיקת התוספתא שהיא חלוקה על הצורך בביטול, לא ברור לי מדוע יש לראות בעמדות ההלכתיות השונות השתלשלות הסטורית ולא מחלוקת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לעיון, הן בדוגמותיו של המחבר⁴⁵, הן בנכונות התיזה וההשלכות שגזור הוא ממנה והן בטענתו שלא עמדו חוקרים קודמים על היקף התופעה של קדימות התוספתא למשנה⁴⁶. לא תמיד ברורים מהן אמות-המידה של המחבר, על פיהן אפשר לקבוע איזה מקור קדום, איזה מאוחר ואיזה מעובד. ייתכן, כי חוסר הבהירות בנקודות אלו נעוץ בקוצר היריעה של מסגרת הרצאת הקונגרס. מכל מקום, מאמר זה מציג דוגמות מעניינות ורעיונות העשויים לתרום תרומה של ממש לחקר זיקת המשנה והתוספתא ולחקר מפעלו העריכתי של רבי, עורך המשנה.

ב. מאמרו השני של המחבר ('תרביץ') עוסק במשנה שבת פט"ז מ"א ובתוספתא המקבילה. את גישתו של ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 203), כי התוספתא המקבילה לשבת פט"ז נועדה לפרש את המשנה, מביא פרידמן בראש עיונו (עמ' 314), ומנמק קביעה זו בעמדתו השמרנית והזהירה של ר"ש ליברמן בשאלות מתודולוגיות שעוד לא הספיק לחקור באופן יסודי.

משנה זו - קשייה גלויים לעין כל לומד, והעסיקו זה מכבר את טובי המפרשים והחוקרים⁴⁷, וזו לשונה⁴⁸:

- [א] כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה
- [ב] בין שקורים בהן ובין שאינן קורים בהם
- [ג] אף על פי כתובין בכל לשון טעונים גניזה
- [ד] מפני מה אין קורין בהן, מפני ביטול בית המדרש.

⁴⁵ עיין הערות 39-44 לעיל.

⁴⁶ בדיון לאחר ההרצאה (עמ' 22) שאלו אחד מהמשתתפים בעניין זה, וטען פרופ' פרידמן כי אמנם מצא בין החוקרים פירושים למקומות בודדים בהם הקדימו את התוספתא למשנה אך "אותם דיונים בודדים לא הביאו את מחבריהם על היחס הזה כתופעה כללית". ולא נהירים לי דבריו, ועיין לדוגמה בדברי הרב ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד (ירושלים, תשל"ג), עמ' 159, המביא את דברי מורו רי"ן אפשטיין כי סדר התוספתא לעתים הוא הסדר המקורי "והוא מגלה לנו גם את צירוף המקורות שבמשנתנו ומרשה לנו ניתוח" (מתוך: מבואות לספרות התנאים, עמ' 258). ותלמיד מובהק זה של רי"ן אפשטיין אינו יודע לומר שאפשטיין חזר בו מגישתו הזו (השווה דברי המחבר בעמ' 17 שהובאו לעיל). ואף שאפשטיין מדבר על סידור הלכות קדום בתוספתא ופרידמן מדבר על השוואת ההלכות עצמן, לכאורה יש בכלל מאתיים מנה. במאמרו השני של המחבר ('תרביץ', עמ' 315-316, הע' 4) מביא המחבר דברי חוקרים הנוטים לשיטתו, ותמהני כיצד דבריו שם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן.

⁴⁷ עיין רשימת חוקרים שדנו במשנה זו בעמ' 316 של המאמר הנוכחי. אף אני דנתי בקשיי משנה זו ב"נטועים" ב', תשנ"ה, עמ' 119 ואילך, במסגרת סקירתי על המאמר של פרופ' א"א אורבך ז"ל, "תרגום ותוספתא", בתוך: ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 53-64. גם המחבר מתייחס למאמרו הזה של פרופ' אורבך ז"ל.

⁴⁸ על פי נוסחתה שנבררה על ידי המחבר, על פי עיון בעדי הנוסח.

וקשה: כיצד משתלבים במשנתנו ענייני ההצלה [א], היתר ואיסור הקריאה [ב]-[ד], התרגום והגניזה [ג]? מהם אותם כתבי הקדש ש'אין קורין בהם'? מהסיפא של המשנה [ד] משמע, לכאורה, כי מדובר בספרי 'כתובים' (בניגוד לתורה ונביאים), שאין קורין בהם בשבת (עין גמרא קטז ע"ב), אבל אין זה מתיישב אם [ב] במשנה: וכי עלה על דעתנו שאין חובה להציל ספרי 'כתובים' מהדליקה בגלל גזירת 'ביטול בית המדרש'?

והנה טוען המחבר, כי (עמ' 335)

ישנו מוקד אחד ומסוים, שממנו נובעים רוב הקשיים שצינו החוקרים לגבי פרשנות משנתנו, ומוקד זה הוא עצם עשיית המשנה, על ידי עיבוד הלכות קדומות יותר, כאלה המונחות לפנינו בתוספתא כמקבילות למשנה.

שהרי בתוספתא שנינו:

[א] אף על פי שאמרו אין קורין בכתבי הקדש, אבל שונין בהן ודורשין בהן...
אמר ר' נחמיה: מפני מה אמרו אין קורין בכתבי הקדש? מפני שטרי הדיוטות, שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין, קול וחומר בשטרי הדיוטות
[ב] היו כתובין תרגום, ובכל לשון, מצילין אותן וגונזין אותן...

בתוספתא אין ערבוב התחומין, כמו שיש במשנה. סעיף [א] עוסק באיסור קריאה, ומקביל לסעיפים [ב]-[ד] במשנה; סעיף [ב] עוסק בתרגום, הצלה וגניזה, ומקביל לסעיפים [א]-[ג] במשנה. הזיקה בין תרגום, הצלה וגניזה בתוספתא סעיף [ב] היא ברורה: אע"פ שהתרגום אסור בקריאה, מכל מקום יש בו קדושה, וזה מחייב גם את ההצלה וגם את הגניזה. כמובן, אינו דומה איסור הקריאה בספרים הכתובים תרגום, שהוא איסור עקרוני, לאיסור הקריאה בשבת ב'כתבי הקדש', היינו בספרי 'כתובים', שהוא גזירה משום 'שטרי הדיוטות'. וכך יש להבין, לדעת המחבר (-318, 317), את מבנה התוספתא:

עיקר השלד והמבנה בתוספתא כולו עניין ההצלה, בדירוג החל בקודש וכלה בחול. ובוודאי מוסב שלד זה על הלכה ראשונה שאיננה מופיעה בתוספתא לפנינו, והיא שנויה במשנתנו: 'כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה'; אחר כך בתוספתא: 'היו כתובין תרגום ובכל לשון מצילין אותן וגונזין אותן'; ולאחר מכן: 'היו כתובין בסם, בסיקרא... מצילין אותן וגונזין אותן. הברכות... הגליונים וספרי המינין אין מצילין אותן מפני הדליקה'

השאלה העיקרית שיש לשאול לגבי התוספתא היא מיקומה של סעיף [א]: כיצד השתרבב לכאן 'אין קורין בכתבי הקדש'? עונה פרופ' פרידמן (עמ' 318):

לראש שלד זה של ההלכות מצילין כתבי הקודש ושאר הדינים שבתוספתא הצמידו הלכה אחרת, שאין עניינה שייך לכאן כלל, שהיא עוסקת באיסור קריאה

בכתבי הקודש בשבת. ללא מציאת הקשר נאות מצד העניין, ראה תנא תוספאה לנכון לסדר הלכה זו כאן, על פי קשר אסוציאטיבי של הלשון 'כתבי הקדש', המופיע הן בהלכת הקריאה והן בהלכה היסודית של קובץ ההצלה.

הבנה זו של עריכת התוספתא מושתתת על ההבנה כי 'כתבי הקדש' בסעיף [א], משמעו: 'כתובים', ואילו 'כתבי הקדש' בסעיף [ב] משמעו: 'תנ"ך'. ועל כן (עמ' 318):

הסמכת הפרשיות, מתוך 'גזרה שווה' זו של כתבי הקודש, מעניינת בפני עצמה, שהרי המונח 'כתבי הקודש' בא כאן לפנינו **בשני מובנים שונים!**

הבנה זו של התוספתא מושתתת על ראייתה ככפופה למשנה בנקודה אחת - השמטת הפתיח, 'כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה'. ברם הסבר מיקומם של שאר פרטי התוספתא נובע משיקולים עריכתיים עצמאיים, היינו, מראיית קובץ ההלכות בתוספתא כטקסט עצמאי, בעל מאפיינים עריכתיים משלו. מכאן מנסה המחבר להראות כיצד ניתן להבין את משנתנו וליישב את קשייה, אם נבין, שלשונה וסדר ההלכות שבה שאובים מהתוספתא. והנה, לדעת המחבר (עמ' 321-320):

מסדר משנתנו, הוא רבי, שנה אף הוא את פרקו על סדר עניין ההצלה (משנה א עד משנה ז). אם המשניות הקדומות, שהיו שנויות לפני רבי, היו מסוגנות מעין סגנון ההלכות שלפנינו בתוספתא, ברור הוא הדבר שרצה רבי, מצד אחד, לכלול התייחסות כלשהי לאותה הלכה, שאין קורין בכתבי הקדש בשבת. מצד שני, לא רצה להשאיר בחיבורו החדש כנספח מבודד בפני עצמו, כשאנו בנוי לתוך הרצאת עניינו של הפרק. ובכדי שלא לוותר על הלכה זו, וכן לשמור על מבנה מלוכד, הוא מיזג את ההלכה הזאת עם ההלכה העיקרית, בשילוב בביתיהן אלו באלו. הרי ההלכה הכללית, שכל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, דיה לומר דינה שלה גם ללא הגדרה נוספת. ופשיטא שהצלת דברים מפאת קדושתם אינה תלויה בשימושם באותה שבת... 'בין שקורין בהם' וכו' אינה באה לרמוז להלכה הנוספת, שיש ספרים שאין קורין בהן!...

הכנסת עניין 'כתבי הקדש' שאין קורין בהם (בשבת) לתוך משנתנו נעשתה לא בגוש שלם, אלא באריגה ושילוב בתוך הלכות ההצלה. 'ואע"פ שכתובין בכל לשון טעונים גניזה' שבמשנה מוסר את הדין השני בבשלד של התוספתא: 'היו כתובין תרגום ובכל לשון, מצילין אותן וגונזין אותן'... שאר הדינים נתקצרו והושמטו במשנה, ואף הלכה זו נתקצרה... לפי זאת, כשנתייחס לבבא שלישית זו של המשנה כנגזרת מההלכה הבאה לפנינו בתוספתא, נדע לפרשה אל נכון...: 'אף על פי שכתובין בכל לשון [מצילין אותן, אבל] טעונים גניזה. כלומר, מצילין אותן מפני קדושתם, אבל טעונים גניזה מפני איסורם.

כמו כן, תוך כדי מעשה השילוב, נדחק הטעם של עניין הקריאה לבסוף: ומפני מה וכו'.

ניתוח זה של המשנה מוביל את המחבר לכמה דיונים לשוניים, פרשניים והלכתיים. הוא דן בשאלת נוסחת המשנה, אם לגרוס 'טעונים גניזה' או 'טעונים גניזה' ובהשלכותיה. הוא דן גם בשני היבטים של דין גניזה: בהיבט השלילי העיקרי, מכיוון שהוא אסור בשימוש ולכן יש לגנוזו: ובהיבט החיובי המשני: מכיוון שהוא קדוש, אסור לזורקו וחייבים לגנוזו. לדעת המחבר, הדגש במשנתו הוא על הצד השלילי, והוא רואה בשאלה זו מפתח חשוב להבנת סוגיית הבבלי מסביב למשנתו. עניין מרכזי בתפיסת המחבר את משנתו כמהדורה 'משופצת' ומקוצרת של התוספתא הוא היחס בין 'ביטול בית המדרש' ובין 'מפני שטרי הדיוטות'. הביטוי הראשון מופיע כנימוק לאיסור הקריאה ב'כתובים' במשנתו ואילו הביטוי השני מנמק את אותו הדין בתוספתא. והנה דרכו הפרשנית של המחבר מחייבת אותו לחרוג מהפרשנות המקובלת, הרואה בשני הביטויים שני נימוקים שונים⁴⁹, ולהשוות את שני הביטויים זה לזה, כדלקמן: 'ביטול בית המדרש' הינו 'ביטול תורה', שהרי 'בית מדרש' הינו לימוד תורה - ולא דווקא במקום או בזמן מסויים⁵⁰. חששו חכמים שמא מתוך קריאה ב'כתובים' יחשוב האדם כי מותר לו אף לקרוא ב'שטרי הדיוטות', ויבטל מדברי תורה, ועל כן גזרו איסור על קריאה ב'כתובים'.

פרשנות המחבר למשנתו, הנשענת על בקיאות רחבה ועל עיון מקיף, שיטתי ומעמיק בכל המקורות הקשורים לסוגיא הנדונה, תורמת רבות להבנת המשנה, התוספתא והסוגיות התלמודיות המתקשרות אליהן. ומכל מקום ראוי לשים לב להנחת היסוד העומדת מאחורי דרכו הפרשנית, והיא שאין פרשנות המשנה חייבת להבין את לשון המשנה כפי שהיא לפנינו, בתור טקסט המדבר בעד עצמו. תפקידו של הפרשן - לפחות במשנה שלפנינו - הוא להראות כיצד נוצרה לשון המשנה מתוך מקורותיה, ולא דווקא מה המובן של לשון המשנה כפי שהיא לפנינו. כמו כן, ראוי לבדוק אחרי חידושי הלשוניים והפרשניים של המחבר, הסוטים לא פעם מהדרך המקובלת מקדמת דנא, ולראות אם יעמדו בביקורת.

חידושו המתודולוגי של המחבר, לגבי קדמותה של החומר בתוספתא ותרומת ההנחה הזו לדרך פרשנות המשנה, וודאי יכה גלים בעולם חקר המשנה והתוספתא, ויש לצפות למחקרים נוספים של המחבר שימשיכו להעמיק את שורשי תפיסתו. כאן נזכיר כי **בנטועים** האחרון (עמ' 124) סקרנו מאמר של חוקר חשוב אחר, פרופ' אברהם גולדברג, אשר עסק אף הוא בזיקה בין המשנה ובין התוספתא, והשתדל להראות כי אין דבר בעריכת התוספתא שאין לו הסבר על פי

⁴⁹ וציין המחבר את בעלי פרשנות זו בעמ' 327 והע' 35 שם.

⁵⁰ וזאת בניגוד לפירושי אמוראים בבבלי קטו ע"ב, המגבילים את איסור הקריאה ב'כתובים' לזמן בית המדרש/או למקום שיש בו בית מדרש' ע"ש ועיין בדברי המחבר בעמ' 329 והע' 43 שם.

מגמתה של התוספתא להשלים את המשנה ולהאיר עליה. הויכוח בין שתי תפיסות אלו עדיין באיבו ויש לצפות לדיונים ומחקרים נוספים בנדון בעתיד.

