

יוסף ויצטום

”קיים זה מה שכתוב בזה”

א. הצגת הסוגיה

שנינו בבבא קמא יז ע”א:¹

ת”ר וכבוד עשו לו במותו
זה חזקיה מלך יהודה שיצאו לפניו שלשים וששה אלף חלוצי כתף דברי ר’ יהודה
א”ל ר’ נחמיה והלא לפני אחאב עשו כן
אלא שהניחו ס”ת על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה.
והאידנא נמי עבדינן הכי
אפוקי מפקינן אנוחי לא מנחינן
ואיבעית אימא אנוחי נמי מנחינן קיים לא אמרינן.
אמר רבה בר בר חנה הוה אזילנא בהדיה דר’ יוחנן למשאל שמעתא
כי הוה עייל לבית הכסא והוה בעינא מיניה מלתא לא פשיט לן עד דמשי ידיה
ומנח תפילין ומברך
והדר אמר לן אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן.
והאמר מר גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה
ל”ק הא למיגמר הא לאגמורי.

הסוגיה בנויה מארבעה חלקים:

- א. ברייתא העוסקת בכבוד שעשו לחזקיה במותו.
- ב. קטע של ה’סתמא דגמרא’ על מנהגי הוצאת ספר תורה לכבוד המת באותה תקופה.
- ג. מעשה בר’ יוחנן המסופר על ידי רבה בר בר חנה.
- ד. דיון של ה’סתמא דגמרא’ במעשה.

¹ אני מודה לרב מרדכי סבתו על הדרכתו ועל הערותיו, לעוזי פוקס על עזרתו ולייד הרב הרצוג ולמנחלו, הרב יהושע הוטנר, שאפשרו לי להשתמש בסינופסיס של כתבי היד לתלמוד שברשותם. הנספח שבסוף המאמר מבוסס על סינופסיס זה.
¹ הנוסח על פי דפוס וילנה. נוסח כתבי היד מוצג בנספח ויידון להלן.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מבנה זה מעורר מספר קשיים:²

- א. העיסוק במנהגי הוצאת ספר תורה לכבוד המת בזמן ה'סתמא דגמרא' מושתת על ההנחה שכבוד המת הנהוג באותו זמן אינו שווה לכבוד שעשו לחזקיה המלך. משום כך הגמרא מדגישה שיש דברים שאין לעשותם: "אנוחי לא מנחין", "קיים לא אמרין". והנה לדברי ר' יוחנן: "אפילו קיים אמרין לימד לא אמרין" - ההגבלה היא שאין לומר על המת 'לימד זה מה שכתוב בזה'; אך הרי כול שאמרו על חזקיה הוא "קיים זה מה שכתוב בזה", ואם כן מה טעם באיסור על אמירת 'לימד'!³
- ב. קושיית הגמרא בחלק האחרון: "והאמר מר גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה" תמוהה מאוד. ר' יוחנן אמר כי אומרים על המת "קיים" אך לא "לימד", משמע ש'לימד' הוא שבח גדול יותר מ'קיים'. אם כן מה הקושי בכך ש'גדול למוד תורה...'! אדרבה, זה חיזוק לדברי ר' יוחנן!⁴

קשיים נוספים לפי סדר הסוגיה.

א. לפי נוסח הדפוס ישנה כפילות בסיפור המעשה: "הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא" = "והוה בעינא מיניה מלתא". עיין על כך לקמן, על יד הערה 20.

ב. לפי הסוגיה דברי ר' יוחנן, האמורה בן הדור השני, "אפילו קיים וכו'" מתייחסים לדברי ה'סתמא דגמרא' אודות מנהגי הוצאת ספר תורה לכבוד המת בימיה. ועיין להלן, הערה 21.

רש"י (שם, ד"ה כי הוה) הרגיש בקושי זה וכתב: "...אמר לן הכי קיים אמרין לימד לא אמרין - **ולימד אמרו לחזקיה** והאידנא לא, משום כבודו דחזקיה דלימד עדיף מקיים". אך בברייתא הנדונה אין רמז שכך אמרו לחזקיה.

רש"י (שם, ד"ה מביא) ניסה לפתור קושי זה בפרשו: "מביא לידי מעשה **אלמא מעשה עדיף**", אולם פירוש זה מוקשה משני טעמים: א. העיקר חסר מן הספר. ב. מקור המשפט "גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה" בוויכוח בין תנאים לגבי השאלה "מי גדול תלמוד או מעשה", המופיע בספרי דברים עקב פיסקא מא, מהד' פינקלשטיין עמ' 85 (השווה קידושין מ ע"ב): "וכבר היו רבי טרפון ורבי עקיבה ורבי יוסי הגלילי מסובים בבית עריס בלוד נשאלה שאלה זו לפניהם מי גדול תלמוד או מעשה אמר ר' טרפון גדול מעשה ר' עקיבה ואמר גדול תלמוד ענו כולם ואמרו גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה". ברור שמשפט זה לא יכול להוות ראיה לכך שמעשה עדיף מתלמוד. עיין תוס' קידושין (מ ע"ב, ד"ה תלמוד וכו') המנסה ליישב את פירוש רש"י. התוס' מחלק בין סוגיית בבא קמא העוסקת באדם שלמד שלגבי מעשה עדיף, לבין הדיון בקידושין (= ספרי) העוסק בעם הארץ שלגבי לימוד עדיף. יישוב זה פותר את הסתירה ברמה התוכנית, אך אינו פותר את בעיית השימוש במשפט אחד בשתי משמעויות שונות.

רבנו תם (ב"ק יז ע"א, תוס' ד"ה והאמר) דחה את דברי רש"י בגלל הקושי השני ופירש אחרת את שאלת הגמרא: "וכיון שאנו אומרים קיים הרי אנו אומרים שלמד דאי לא שלמד היאך קיים שהלמוד מביא לידי מעשה". לפי רבנו תם הקושי אינה עוסקת ביחסי הכוחות שבין תלמוד למעשה. הקושיה היא על ההיגיון שבדברי ר' יוחנן: אם קיים - ברור שלמד, ואם כן כשאומרים 'קיים' כאילו אמרנו 'למד'. אולם גם פירוש זה מוקשה. א. ר' יוחנן אמר "לימד לא אמרין", דהיינו לימד אחרים, בעוד שקושיית הגמרא הייתה לדעת רבנו תם שאם קיים ודאי למד, דהיינו למד לעצמו. תשובת הגמרא "לא קשיא הא למיגמר הא לאגמורין" כל כך מתבקשת עד שאין מקום לשאלה כלל. תוס' (שם) התייחס לכך באמרו: "ולא מסיק

ב. נוסח קטע הגניזה

בקטע גניזה⁵ מופיע נוסח אחר של דברי ר' יוחנן: "והדר אמ' לימד אמרינן קיים לא אמרינן". לפי גרסה זו מיושבים שני הקשיים החמורים בסוגיה:

א. לא צריך לחדש, כפירוש רש"י⁶, שאמרו על חזקיהו המלך "לימד זה מה שכתוב בזה", שכן בניגוד ליתר עדי הנוסח, ההגבלה של ר' יוחנן היא "קיים לא אמרינן" ולא "לימד לא אמרינן".

ב. שאלת הגמרא "והא אמ' גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה" פשוטה. ר' יוחנן אמר שאומרים על המת שלימד אך לא שקיים, ומשמע מדבריו שקיום עדיף. על כך שואלת הגמרא "גדול למוד תורה".

יש להעיר כי לפי גרסה זו מסקנת הגמרא מתפרשת להפך מכפי שהיא מתפרשת ברגיל. "לימד אמרינן קיים לא אמרינן" פירושו שמעשה, דהיינו קיום, עדיף על לימוד לאחרים, ואם כן התירוץ: "לא קשיא הא למיגמר הא לאגמורי" חייב להתפרש שלימוד של אדם בינו לבין עצמו עדיף על מעשה, אך מעשה עדיף על לימוד לאחרים. לעומת זאת מגרסת שאר עדי הנוסח - "קיים אמרינן לימד לא אמרינן" - עולה כי לימוד לאחרים עדיף על מעשה. לפי זה תשובת הגמרא: "לא קשיא הא למיגמר הא לאגמורי" פירושה שלימוד לאחרים עדיף על מעשה, אך מעשה עדיף על לימוד בינו לבין עצמו.

יש לשקול את מקוריות הגרסה של קטע הגניזה. גרסה זו עומדת כנגד כל עדי הנוסח, ביניהם אף אלו המשקפים מסורת ספרדית כגון כ"י המבורג ור"ח, וייתכן כי מדובר בתיקון, שאף שקדום הוא, עדיין נשאר בגדר תיקון. הטעמים לכך הם שניים: ראשית, גרסה זו כה פשוטה עד שאינני מבין כיצד השתבשה והפכה לגרסה שלפנינו. שנית, לפי גרסה זו יש מעין פער בסוגיה. תחילה אמרה הגמרא "אפוקי מפקינן אנוחי לא מנחינן ואיבעית אימא אנוחי נמי מנחינן קיים לא אמרינן" ולא נאמר "לימד לא אמרינן". אך בהמשך ר' יוחנן אומר "לימד אמרינן קיים לא אמרינן", כביכול אמרה הגמרא לפני כן "לימד לא אמרינן".

אדעתיה השתא לחלק בין למד ללימד". ב. שאלת הגמרא לדעת רבנו תם מבוססת על סברה פשוטה ולא היה צורך לצטט משפט המדגיש כי "**גדול למוד תורה** שהלמוד מביא לידי מעשה".

תלמיד רבנו תם, רבי אליעזר ממץ, בעל **ספר יראים** (סימן רנד, קיז ע"ב). הנוסח שם משובש ועיין תועפות רא"ם, שם. הנוסח שלפנינו על פי ציטוט דברי **ספר יראים** בביאורו של ר' יוחנן ב"ר ראובן לשאלות, ראה שאלות דרב אחאי גאון א, מהד' מירסקי עמ' מו) הציע פירוש אחר: "יש לתרץ דבבבא קמא אמ' קיים אמרינן לימד לא אמרינן משמע הא למד אמרינן. ומדלא הזכיר התלמוד, משמע משום הכי לא רצה להזכיר דמקיים ילפינן, דכיון דקיים אמרינן כ"ש למד אמרינן, אלמא קיים עדיף, והא אמר מר גדול תלמוד, פי' גדול תלמוד ממעשה. וסובר המקשה דאפילו לימד (כך הוא שם). וצ"ל: 'למד' או 'לימוד' ועיין תועפות רא"ם) קאמר". מורכבותו של פירוש זה בולטת. בהמשך נעסוק בשיטות ראשונים נוספות.

⁵ כ"י קיימברידג' TS NS 329.52, ועיין בנספח.

⁶ ראה לעיל, הערה 3.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ברם שיקולים אלה אינם מכריעים,⁷ וייתכן שגרסת קטע הגניזה מקורית ביחס לגרסת יתר כתבי היד.

בין שגרסת קטע הגניזה היא תיקון ובין שהיא הגרסה המקורית יש מקום לשקול נוסח אחר של הסוגיה והוא נוסח שאילתות דרב אחאי גאון.

ג. נוסח השאילתות ויחסו לנוסח הגמרא

מצינו בשאילתות דרב אחאי גאון:⁸

אשכחן תלמוד ידיה קודם למעשה ידיה,

מעשה ידיה ותלמוד דאחרים מאי?

ת"ש דאמר רבה בר בר חנה

זימנא חדא הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה נפיק מבית הכסא

הוה שיילין ליה (מעשה)⁹ שמעתא

ולא אמר לך עד דמשה ידיה ומנח תפילין והדר אמר לך.

אלמא מעשה ידיה קודם לתלמוד דאחרים.

והא אמר מר גדול תלמוד?

לא קשיא, הא ידיה והא דאחרים.

לאחר שבעל השאילתות הוכיח שתלמוד עדיף על מעשה, הוא פונה לשאלה מה עדיף - ללמוד אחרים או מעשה. שאלה זו מוכרעת מהמעשה בר' יוחנן. העובדה שר' יוחנן ענה על שאלת תלמידיו רק לאחר שהניח תפילין מלמדת כי מעשה עדיף על לימוד לאחרים. על מסקנה זו נשאלת השאלה "והא אמר מר גדול תלמוד", ומשיבים כי לימוד לעצמו עדיף על מעשה ואילו מעשה עדיף על לימוד לאחרים.

השאילתות שונה מהגמרא בשני עניינים עיקריים:

- א. לפי נוסח זה לא נמסר לנו מה ר' יוחנן אמר לתלמידיו בצאתו מבית הכיסא. ממילא הקושיה "והא אמר מר גדול תלמוד" אינה מוסבת על תוכן דבריו, כי אם על המסקנה הנובעת מכך שהניח תפילין קודם שנפנה להשיב לרבה בר בר חנה.
- ב. מסקנת השאילתות הפוכה ממסקנת הגמרא. לפי השאילתות הדירוג הוא: לימוד לעצמו, אחר כך מעשה ולבסוף לימוד לאחרים. לפי הבבלי (לפי כל עדי הנוסח למעט קטע הגניזה) הדירוג הוא: לימוד לאחרים, אחר כך מעשה ולבסוף לימוד לעצמו.

⁷ ניתן להשתמש בקושי השני על מנת ליישב את הקושי הראשון. כדי להתגבר על הפער שבסוגיה לפי קטע הגניזה הפך מישוהו בתקופה קדומה (לפני רבנו חננאל) את הגרסה ל"קיים אמרין לימד לא אמרין".
⁸ הנוסח על פי מהד' מירסקי, שאילתא ז, מז ע"א. תוס' (ב"ק יז ע"א, ד"ה והאמר ומר) ציינו לשאילתות.
⁹ הסוגריים על פי מהד' מירסקי.

נוסח זה פותר את שני הקשיים שהצגנו בראשית דברינו. שני הקשיים נבעו מהמשפט: "אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן". אם אין גורסים משפט זה אין צורך לחדש שאמרו על המלך חזקיה "לימד", והשאלה: "והאמר מר גדול תלמוד" נקראת בפשיטות כפי שהעירו בעלי התוספות.¹⁰

נוסח השאלות הנו יחידאי. בכל עדי הנוסח ובכל דברי הראשונים המצטטים את הסוגיה מופיע המשפט המוסר את תוכן דברי ר' יוחנן. עם זאת מצאנו הדים לנוסח השאלות:

א. קטע הגניזה. כפי שכבר הערנו, מסקנת הסוגיה לפי קטע הגניזה היא שלימוד לעצמו עדיף על מעשה ומעשה עדיף על לימוד לאחרים. מסקנה זו תואמת את מסקנת השאלות.¹¹

ב. בפירוש רבנו חננאל על הסוגיה מובא:

ר' יוחנן קיים אמרינן לימד לא אמרינן
והאמר מר גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה
ופרקי' לא קשיא, למיגמר הוא תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה
לאגמורי הוא לאחרני מעשה גדול
ש"מ דלמיגמר הוא ולאיעסוקי קמיה רביה טפי עדיף וקדים על לאגמורי הוא
לאחרני.¹²

דברי רבנו חננאל תמוהים מאוד. מצד אחד הוא מצטט את המשפט "קיים אמרינן לימד לא אמרינן", ממנו משמע כי לימוד לאחרים עדיף על מעשה, ומצד שני הוא מפרש את מסקנת הסוגיה כמו השאלות, שלימוד לעצמו עדיף על מעשה ומעשה עדיף על לימוד לאחרים. מכל מקום ניכרת השפעת מסורת השאלות על רבנו חננאל.¹³

¹⁰ לעיל, הערה 8.

¹¹ בעקבות דמיון זה שבין השאלות לקטע הגניזה אני נוטה להעדיף את גרסת קטע הגניזה על פני גרסת יתר כתבי היד.

¹² על פי פירוש הר"ח שבאוצר הגאונים בבא קמא, מהד' רבי"מ לוין עמ' 18. במהד' מוסד הרב קוק של פירוש רבנו חננאל לב"ק (ר"ד דומב [מהדיר]), פירוש הר"ח לרבנו חננאל ב"ר חושיאל מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"א, עמ' לא) נשמט משפט שלם מחמת הדומות.

¹³ העירו על כך בשולי דפוס וילנה, אלא ששם נאמר: "נראה ברור דרבינו היה לו ג' השאלות שהובא בתוס' ד"ה והאמר ודו"ק". ברם מדברי רבנו חננאל משמע שלא גרס כשאלות שכן ציטט את המשפט "קיים אמרינן לימד לא אמרינן". אם נגיה את דברי ר' יוחנן ל"למד לא אמרינן" (בלא יו"ד) יובן פירוש למסקנת הסוגיה. ברם קשה להגיה כך בר"ח ובערוך, מה גם שבריטב"א ובנימוקי יוסף מבוואר כיצד הגיעו לפירוש מסקנת הסוגיה כמו רבנו חננאל. נוסח כ"י המבורג (ענין נספח) אינו מסייע להגהה זו שכן היו"ד הוספה בידי הסופר עצמו, והשווה תוספת היו"ד במילה למ>שאל בשורה השנייה של הסינופסיס.

מלבד רבנו חננאל פירשו כך הערוך,¹⁴ מחזור ויטרי,¹⁵ ההשלמה,¹⁶ ריטב"א¹⁷ ונימוקי יוסף.¹⁸

ג. נוסח הגיליון בכ"י פירנצה, בכ"י רומי, בדפוס וילנה ובאגדות התלמוד מעידים על השפעת נוסח הדומה לנוסח השאילתות.¹⁹ נוסח זה מדגיש כי **"לא פשיט לן עד דמשי ידיה"**. הדגשה דומה קיימת בשאילתות - **"ולא אמר לן עד דמשי ידיה"**, אך אינה קיימת בנוסח שאר כתבי היד והראשונים. נראה, כי במקור היה הנוסח דומה לכתבי יד אלו, אך בהשפעת השאילתות (או מקור דומה) הוא התרחב ל"והוה בעינא מיניה מלתא לא פשיט לן עד דמשי ידיה". תוספת זו יצרה את הכפילות שבין "הוה אזילנא

¹⁴ ערך 'גדל', ערוך השלם ב, מהד' קוהוט עמ' 242. הוא מביא את לשון רבנו חננאל בלי להזכירו.

¹⁵ מחזור ויטרי סימן תכד, מהד' הורוויץ עמ' 480 (ב).

¹⁶ ספר ההשלמה לסדר נזיקין, פאריש תרמ"ה, ו ע"א.

¹⁷ קידושין מ ע"ב, מהד' דינין עמ' תו. הריטב"א מסביר כיצד יש לקרוא לפי זה את דברי ר' יוחנן: "אבל עיקר הפירוש שם דר' יוחנן הוה אזיל לבית הכסא ומשי ידיה ומנח תפילין והדר אמר להו מאי דבעו מיניה, **והיה טעם למילתיה למה מניח תפילין מקמי דלגמרינהו**, משום הא דתניא גבי חזקיהו קיים זה מה שכתוב בזה, קיים אמרינן למד לא אמרינן, **שהרי חזקיהו שתייהם היו בו ומשבחין אותו בגדולה שבהו דהיינו קיים**, ופרכין למימרא דמעשה עדיף והאמר מר גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה אלמא תלמוד עדיף, ופרקין כאן למגמר נפשיה כאן לאגמורי לאחרני, דלמגמר נפשיה תלמוד עדיף ששתייהן בו כדאמרן, ולאגמורי לאחרני מעשה עדיף, והיינו דאמר קיים אמרינן לימד לא אמרינן, אבל ה"ה דאמרינן למד, מפי מורי נר"ו".

לפי פירוש זה ר' יוחנן אינו מביע עמדה ביחס למנהג בימיו, אלא מוכיח מהצורה בה נהגו אצל חזקיה כי מעשה עדיף מתלמוד. העובדה שאמרו על חזקיה 'קיים' ולא 'לימד' מוכיחה כי קיום (מעשה) עדיף מתלמוד. על כך שואלת הגמרא "והאמר מר גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה". בדרך דומה פירש גם נימוקי יוסף (ו ע"ב בדפי הרי"ף).

פירוש זה פותר את הקושי שהראשונים התחבטו בו, ונראה כי כך פירשו רבנו חננאל וסיעתו את הסוגיה. פירוש זה משווה למעשה את נוסח הגמרא לדברי השאילתות. יש להעיר כי הוא מבוסס על הגרסה: "והדר אמ' לן קיים אמרינן לימד לא אמרינן" ללא מילת 'אפילו', שכן 'אפילו' מוכיח שר' יוחנן מתייחס לגמרא שדנה על המנהג בימיה וחולק עליה. גרסה זו ללא 'אפילו' נמצאת בכ"י המבורג, בקטע גניזה, בפירוש רבנו חננאל וביתר הראשונים שהלכו בדרכו. ביתר כתבי היד מילה זו מופיעה.

עם כל הפיתוי לפרש כך, נראה כי עיון בסגנון הגמרא מוביל לדחיית הפירוש. הדמיון בין: "אפוקי מפקין אנוחי לא מנחין", "אנוחי נמי מנחין קיים לא אמרינן" לבין: "קיים אמרינן לימד לא אמרינן" גדול מכדי שנקרא את המשפט השלישי בצורה אחרת משני המשפטים הראשונים. די ברור שאף המשפט השלישי מתייחס לנוהג בזמן הגמרא. קושי נוסף בפירוש הריטב"א מהווה צורת הבינוני של מילת 'אמרינן'; אם ר' יוחנן אינו מתייחס לימיו אלא לימי חזקיה, כפי שפירש הריטב"א, היה עליו לנקוט בצורת העבר 'אמרו'. בפירוש הזה לגמרא עסק ר' דוברוש אשכנזי בספרו **שערי ירושלמי**, ורשה תרכ"ה, ה ע"א. הוא עמד על חשיבות השמטת 'אפילו' על מנת להשוות בין הבבלי והשאילתות. בדבריו הוא דן בדברי הערוך ונימוקי יוסף.

¹⁸ ו ע"ב בדפי הרי"ף.

¹⁹ עיון בסינופסיס שבנספח.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא" ובין "והוה בעינא מיניה מלתא".²⁰

אף שנוסח השאלות ניצב לבדו מול שאר העדים, נראה כי דווקא הוא הנוסח המקורי בסוגיה. כפי שציינו, נוסח זה פותר את שני הקשיים החמורים בסוגיה. כמו כן לפי השאלות אין צורך לומר שר' יוחנן התייחס לסתמא דגמרא.²¹ חיזוק נוסף למקוריות נוסח השאלות ניתן לראות בהדים שמצאנו לו בקטע הגניזה ובפירוש רבנו חננאל. ש"ק מירסקי, בפירושו לשאלות, דן באריכות ביחס שבין נוסח השאלות וסוגיית הבבלי. להלן סיכומו:

מתוך כל האמור נראה **שגירסת השאלות עיקר, וכאן עיקר מקומה של שמועה זו**, ואילו **בגמ' הובאה אגב הברייתא** הדנה על הכבוד שעשו לחזקיה במותו, ומה שאומרים ועושים בהספדו של אדם גדול, **ונשתרבבו שם המלים** 'אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן'.²²

מירסקי אינו מסתפק בהעדפת נוסח השאלות; הוא אף קובע כי מקור השמועה הוא בשאלות ולא בגמרא!

בהמשך דבריו הוא נוגע בשתי בעיות המתעוררות בעקבות השאלות:

א. אם נוסח השאלות מקורי, כיצד נוצר נוסח הגמרא?

ב. לפי נוסח השאלות לא ברור מה מקומו של הסיפור של רבה בר בר חנה בסוגיה. אם ר' יוחנן לא אמר "אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן", אין למעשה בר' יוחנן ולדיון הנלווה אליו כל קשר לברייתא שעסקה בחזקיה לסתמא דגמרא.²³

נדמה כי הקושי השני מיישב את הראשון. במקור היה נוסח הגמרא דומה לשאלות ולא היה ברור מה הקשר בין המעשה של רבה בר בר חנה לנאמר לפניו. על מנת לפתור קושי זה הוסף המשפט "אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן". בתחילה נוסף המשפט "קיים אמרינן לימד לא אמרינן" ואחר כך נוספה מילת "אפילו".²⁴ תוספת המשפט יצרה קושי חדש בהבנת שאלת הגמרא "והאמר מר".

אם נקבל את גרסת קטע הגניזה התהליך ייראה כך: בתחילה היה נוסח המשפט שנוסף "לימד אמרינן קיים לא אמרינן". משפט זה שונה ל"קיים אמרינן לימד לא אמרינן" ובסוף נוספה מילת "אפילו". השינוי ל"קיים אמרינן לימד לא אמרינן" הוא

²⁰ עיין לעיל, הערה 2.

²¹ כפי שהעיר ד' הלבי, **מקורות ומסורות, בבא קמא**, ירושלים תשנ"ג, עמ' ס. עיין לעיל, הערה 2.

²² שאלות דרב אחאי גאון, מהד' מירסקי ראש עמ' מח. ההדגשות שלי.

²³ וכבר הקשה כן המהר"ם, ב"ק עמ' 6. מירסקי (שם) התייחס לשני הקשיים הללו. ביחס לקושי השני אמר: "**בגמ' הובאה** [= השמועה] **אגב הברייתא** הדנה על הכבוד שעשו לחזקיה במותו, ומה שאומרים ועושים בהספדו של אדם גדול". סתם ולא פירש. ביחס לקושי הראשון אמר: "**ונשתרבבו שם המלים** 'אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן' " מבלי להסביר מה גרם לשרבוב זה.

²⁴ לגבי מילה זו עיין בנספח ולעיל, הערה 17.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שגורם לקשיים החמורים בסוגיה.²⁵
נותר אם כן הקושי השני - מה הקשר בין המעשה של רבה בר בר חנה לסוגיה.

ד. הסיפור בירושלמי

סיפור דומה לזה המופיע בסוגיה שלנו מצוי בירושלמי ברכות (פ"ב, ד ע"ג).²⁶

- 1 ר' יוחנן בסיתוא דהוה חזיק רשיה 27 הוה לביש תרויהון
ברם בקייט' דלא הוה חזיק רשיה לא הוה לביש אלא דאדרעיה
ואינו אסור משו' ערוה
- 5 א"ר חייא בר אבא אפיקרסין היה לובש מבפנים 28
כד הוה אזיל מסחי
- 10 שני ארונות היו מהלכין עם ישר' במדבר ארונו של חי העולמי' וארונו של יוסף
והיו אומות העולם אומרי' מה טיבן של שני ארונות הללו
והיו ישראל אומרין להן זה ארונו של יוסף עם ארונו של חי העולמים
והיו אומות העולם מוני' את ישראל ואו'
וכי איפשר לארון המת להיו' מהלך עם ארונו של חי עולמים
- 15 והיו ישר' אומרי' על ידי ששימר זה מה שכתב בזה
ולמה הוא אמר דא מילתא
א"ר חנינא בגין מימר מילא דאוריא
א"ל רבי מנא והכין לא ה"ל מילא דאוריא חורי למימר אלא דא
אלא קינתורין הוון לומר
- 20 יוסף לא זכה למלכות אלא על ידי ששימר מצותיו של הקב"ה
ואנו לא זכינן לכל הכבוד הזה אלא ע"י ששמרנו מצותיו של הקב"ה

²⁵ לסיבה אפשרית לשינוי עיין לעיל, הערה 7.

²⁶ הנוסח על פי דפוס ונציה. לירושלמי הזה יש מקבילה בפסיקתא רבתי עשרת הדיברות פכ"ב, מהד' איש שלום קיב ע"א ואילך.

²⁷ לסיכום גרסות הראשונים ופירושים לשורות 1-2 עיין: ל' גינצבורג, **פירושים וחידושים בירושלמי א**, נויארק תש"א, עמ' 266-269.

²⁸ לשורות 3-4 רבו הפירושים. עיין: שם, עמ' 269-271.

²⁹ עיין תוספתא בבא בתרא פ"ג ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 139, ותוספתא כפשוטה, נויארק תשמ"ח, עמ' 363. פירוש המילה כאן כנראה: שומרי הבגדים במרחץ.

³⁰ גינצבורג, עמ' 272, פירש: "מסיק המרחץ".

³¹ על צורת "לי ליה" במשמעות "ליה" עיין מה שכתב ש' ליברמן, **מחקרים בתורת ארץ ישראל**, ירושלים תשנ"א, עמ' 223.

בירושלמי מתואר כיצד היה ר' יוחנן חולץ את תפיליו במרחץ ולובשן שוב ביציאתו. כאשר היו מביאים לו את התפילין היה מספר את המעשה באורו של יוסף. ר' חנינא ור' מנא נחלקו מדוע סיפר את המעשה.

בכדי להבין את הירושלמי עלינו לעמוד על נוסח שורה 9:

ונציה:	וכד הוה	מייתן לי ליה	הוה	אמר דא מילתא
ליידן:	וכד הוה מעניי הו ³²	מייתן ליליה	הוה	אמר דא מילתא
וטיקן:	וכד הוון מתעני	למתין לילה	הוה	אמר דא מילתא

אף במקבילה לירושלמי בפסיקתא רבתי נמצא נוסח דומה:
וכיון דהוי מעניי מן לחיתן³³ ליה הוה אמר הדא מילתא.

נראה כי מילת "מעניי/מתעניי" החסרה בדפוס פירושה: מאחרים, ³⁴ היינו, שאיחרו להביא לו את תפיליו. לפי זה יובנו דברי ר' מנא: "אלא קינתורין הוון לומר... ואנו לא זכינו לכל הכבוד הזה אלא עיי ששמרנו מצותיו של הקב"ה ואתון בעיי מבטלה מצוותא מינן". כלומר ר' יוחנן קנתר את תלמידיו שאיחרו להביא לו את תפיליו והאשימם בכך שרוצים לבטלו ממצוות.³⁵

והנה מעשה זה מקביל למעשה שבבבלי. שני הסיפורים עוסקים בר' יוחנן ובשניהם המעשה מתמקד בתפילין במקומות שאסור להניחם.

ברם יש גם הבדלים בין שני המקורות: בירושלמי אין זכר לרבה בר בר חנה. בבבלי מדובר בבית הכיסא, ואילו בירושלמי במרחץ. בבבלי ר' יוחנן נשאל שאלה וענה לה, בעוד שבירושלמי ר' יוחנן גער באלה שאיחרו להביא לו את תפיליו.

על אף ההבדלים הקלים נראה שבשני המקורות מדובר באותו מעשה. דברי ר' יוחנן

³² על מילה זו יש קו למחיקה. אינני יודע אם זו מחיקת הסופר או מחיקה מאוחרת.

³³ כך במהדורות הדפוס. במהדורת מ' איש שלום קיב ע"א הקיף "לחיתן" בסוגריים עגולים, ובסוגריים מרובעים רשם: "למיתן".

³⁴ לפירוש זה עיין במילוננו של מ' סוקולוף (A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat Gan 1990, p. 412), ערך 'עני' #2. נראה כי מגיה כ"י ליידין לדפוס ונציה דילג על מילת "מעניי" מכיוון שלא הבינה. במקבילה מעניינת למילה "מעניי" ולמחיקתה על ידי מגיה כ"י ליידין עיין ירושלמי שבת פ"א, ד ע"א וירושלמי ביצה פ"ג, סב ע"א. בשבת כתוב "מן מה דרב מעניי מיתי קומיה רבי חייה רובי" והוא א"ל הן היותא". בעל פני משה' (שם) פירש: "נתאחר לבא לפני ר"ח רבה דודו בייט ושאל לו היכן הייתה". במקבילה בביצה כתוב: "מן מה דרב מיבעיי", אלא שכבר ציין ש' ליברמן (הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ח, עמ' 55) כי בגוף כ"י ליידין בביצה כתוב: "מעניי" והמגיה מחק ורשם: "מיבעיי". לפנינו מילה שמגיה כ"י ליידין מחק פעמיים: בברכות ובביצה.

³⁵ פני משה' פירש כך מבלי שידע על הגרסה "מעניי". ר' אפרים זלמן מרגליות (עיין לקמן) פירש את הירושלמי על סמך הפסיקתא רבתי. בעל ספר חרדים בפירושו לירושלמי ברכות, פירש שר' יוחנן קנתר את הגויים שניסו להשביט את ישראל ממצוות.

בירושלמי עוסקים ביוסף עליו נאמר "ששימר זה מה שכתב בזה", ומשפט זה מקביל לנאמר בבבלי על חזקיה - "קיים זה מה שכתוב בזה".

ירושלמי זה מבהיר את הקשר של המעשה בר' יוחנן לברייתא העוסקת בחזקיה. לאחר הברייתא שבה נאמר בקשר לחזקיה "קיים זה מה שכתוב בזה", מובא מעשה בר' יוחנן בו מוזכר שנאמר על יוסף "ששימר זה מה שכתב בזה". אני מניח, אם כן, שבפני מי שהצמיד את המעשה בר' יוחנן לברייתא של חזקיה עמד נוסח הדומה לירושלמי, לפחות בכך שכלל בדברי ר' יוחנן את המילים "ששימר זה מה שכתוב בזה".³⁶

הראשון שעמד על הקשר בין הירושלמי בברכות לבבלי בבבא קמא היה ר' אפרים זלמן מרגליות בהקדמה לשו"ת בית אפרים חלק יורה דעה. לאחר דיון ארוך בירושלמי על חלקיו השונים הוא פונה להשוואה לבבלי:³⁷

ענינך הרואות כי ר"י הוא דאמר בתוכחתו לתלמידיו היה אומר להם הך מלתא דארונו של יוסף כו' והיו ישראל אומרים עיי ששימר זה מה שכתב בזה ולבי **אומר לי שהן הן הדברים הנאמרים בש"ס שלנו** דמתחלה אמר דאמרינן קיים זה מה שכתוב בזה ועיי' מייתי מלתא דר"י כי הוה אזיל לבה"כ כו' ומנח תפילין והדר אמר לן והביא ראייה לדבריו מהך עובדא דיוסף דקיים אמרינן ששבחו אותו ששימר מצות הקב"ה אבל לימד לא אמרו מוכח דמעשה עדיף טפי ועלה פריך והאמר מר גדול תלמוד כו' **והנה אף כי הענין בסגנון אחר בירושלמי דהתם במרחץ וכאן בבה"כ וגם כי בירושלמי לא נזכר דהוי בעי מיניה מלתא כמ"ש בש"ס דידן מ"מ כמה פעמים מצינן בבבלי שהענין אחד עם דבר האמור בירושלמי ומ"מ יש ביניהם קצת שינוים.**

ראז"ם מסביר כי המעשה בר' יוחנן הובא אגב הברייתא העוסקת בחזקיה. במעשה, כמו בברייתא, מופיע הרעיון "קיים זה מה שכתוב בזה". המעשה באמת עצמאי לחלוטין, דהיינו, ר' יוחנן אינו מתייחס לנאמר לעיל. דבריו אינם מוסבים על דיון הגמרא לגבי מנהגי הוצאת ספר תורה לכבוד המת בימיה, כפי שמשמע מפשט הסוגיה וכפי שפירשו רש"י ותוס',³⁸ ואף אינם מוסבים על הברייתא, כפי שפירש הריטב"א.³⁹ ראז"ם מפרש על פי הירושלמי את המשפט בבבלי "קיים אמרינן לימד לא אמרינן" **כמתייחס ליוסף!** ר' יוחנן

³⁶ לתופעה דומה בה הקשר סיפורים סמוכים בבבלי מתבאר על פי הירושלמי עיין סנהדרין ה ע"ב. רש"י (שם, ד"ה רבי חייא חזייה) פירש מדוע נשנה בסנהדרין סיפור על רבי חייא על סמך מקבילה בירושלמי שביעית.

³⁷ תל אביב תשכ"ח, ב ע"א (ההדגשות שלי). ר' דוברוש אשכנזי, **שערי ירושלמי**, ורשה תרכ"ה, ה ע"א, השווה בין הירושלמי והבבלי. את הבבלי פירש כמו הריטב"א, ואת הירושלמי פירש על פי הבבלי. במקום "כד הוה מיינת לי ליה" הגיה: "וכד הוה מויתבין ליה". על פי זה פירש שדבריו של ר' יוחנן על יוסף באו להסביר מדוע עליו להניח תפילין לפני ששיב לתלמידים. הוא עסק אף ביחס השאליות לגמרא. לדעתו גם השאליות גרס בגמרא: "קיים אמרינן לימד לא אמרינן", אלא שהשאליות קיצר, עיי"ש. דבריו הובאו בקיצור ביפה עינים ב"ק יז ע"א.

³⁸ עיין לעיל, הערה 4.

³⁹ עיין לעיל, הערה 17.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מוכיח מיוסף שמעשה עדיף ומסביר בכך מדוע הניח תפילין לפני שלימד את תלמידיו.⁴⁰ כך ראז"ם מאחד בין הירושלמי לבבלי ואף מדמה את הבבלי לשאלות. למרות זאת הוא אינו מנסה להשוות לגמרי בין המקורות.

ברם קשה לקבל פירוש זה. סגנון המשפט "קיים אמרינן לימד לא אמרינן" דומה מדי למשפטים: "אפוקי מפקינן אנוחי לא מנחינן", "אנוחי מנחינן קיים לא אמרינן", מכדי לפרשו באופן שונה מהם. כמו כן ר' יוחנן היה צריך לנקוט 'אמרו' בלשון עבר ולא "אמרינן" בהווה.⁴¹

על כן יש לאמץ את עיקר דברי ראז"ם על הקשר בין הברייתא על חזקיהו המלך ובין המעשה בר' יוחנן, אלא שלאור דיונו יש להניח שהיו מספר שלבים בהשתלשלות הסוגיה, ונראה שיש לתארה כך:

א. המעשה בר' יוחנן מובא בבבלי בעקבות הברייתא על חזקיה המלך. בשלב זה המעשה דומה למעשה בירושלמי ברכות ומכיל התייחסות ליוסף שעליו נאמר "ששימר זה מה שכתוב בזה". התייחסות זו היא שגרמה להבאת המעשה בסוגיה. שלב זה לא נשתמר בשום עדות נוסח.

ב. המעשה בר' יוחנן משתנה, וכל תוכן דבריו מושמט. דיבורו הופך מתוכחה לתשובה לשאלה. בשלב זה משתנות גם נסיבות המעשה.⁴²

ג. לסוגיה מתווסף הדיון במקרה: "והא אמר מר... לא קשיא...". שלב זה משתקף בשאלות. ייתכן שדיון זה נוצר במסגרת השאלות ומשם עבר לתלמוד כפי שטוען מירסקי.

ד. בעקבות הקושי בעניין הקשר בין המעשה בר' יוחנן לסוגיה נוסף המשפט: "לימד אמרינן קיים לא אמרינן". מצב זה משתקף בקטע גניזה.

ה. המשפט משתנה ל"קיים אמרינן לימד לא אמרינן".⁴³ מצב זה משתקף בכ"י המבורג, בפירוש רבנו חננאל ובשאר הראשונים שציטטו את הסוגיה.

⁴⁰ פירוש זה מתעלם ממילת "אפילו"; השווה לעיל, הערה 17.

⁴¹ השווה לדיון בשיטת הריטב"א (לעיל, הערה 17).

⁴² אין לי הסבר לשינוי זה. ייתכן שאחת הסיבות לשינוי היא העברת הסיפור למטבעות לשון בבלי, שהרי ניכר כי הסיפור בבבלי מנוסח בלשון המופיעה במקומות אחרים בבבלי. ללשון "אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דר' יוחנן" השווה: ברכות כג ע"א (שם ממשיך: "כי הוה בעי למיעל לבית הכסא"), ברכות מד ע"א (= עירובין ל ע"א), שבת יב ע"ב (שם: "בתריה דר' אלעזר"). ללשון "עיייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה" השווה סוכה מו ע"א (שם ממשיך: "ומנח תפילין ומברך"), גיטין ע ע"א.

ביחס למעשה בברכות כג ע"א מעניין לציין כי במקבילה בירושלמי (ברכות פ"ב, ד ע"ג) לא מוזכר רבה בר בר חנה כלל, ממש כפי שאינו מוזכר במעשה שלנו בירושלמי. כמו כן בבבלי ברכות כג ע"א מדובר על בית הכיסא אך בירושלמי שם משמע שמדובר בבית המים (מקום שמשתיינים בו מים). אם כן מצאנו שני סיפורים בירושלמי שבנוסחם הבבלי קיימים שינויים דומים: רבה בר בר חנה נוסף לסיפור ובית המרחץ/בית המים הופכים לבית הכיסא.

⁴³ לסיבה אפשרית לשינוי עיין לעיל, הערה 7.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ו. בשלב מאוחר מוסיף מעתיק את מילת "אפילו" לתוספת הבהרה.⁴⁴ מצב זה משתקף בכתבי היד האשכנזיים ובדפוס.

שינוי המשפט בשלב ה הוא שיצר את הקשיים הגדולים בסוגיה. קשיים אלה הובילו את הראשונים לפרש את הסוגיה בדוחק.⁴⁵

44 עיין לעיל, הערות 17, 40.
45 השתלשלות זו היא על סמך העדפת קטע הגניזה על פני יתר כתבי היד. אם נראה בו תיקון תיראה ההשתלשלות כך: ד. בעקבות הקושי בעניין הקשר בין המעשה בר' יוחנן לסוגיה נוסף המשפט: "קיים אמרינן לימד לא אמרינן". מצב זה משתקף בקטע גניזה, בכ"י המבורג ובראשונים שצוטטו במסגרת שיטת הר"ח.
ה. בשלב מאוחר מוסיף מעתיק את מילת "אפילו" לתוספת הבהרה. מצב זה משתקף בכתבי היד האשכנזיים ובדפוס.
הוספת המשפט בשלב ד היא שיצרה את הקשיים הגדולים בסוגיה. קשיים אלה הובילו את הראשונים לפרש את הסוגיה בדוחק.

נספח: נוסחי הסוגיה⁴⁶

ה	אמ'	רבה בר בר חנה
ג	אמ'	רבה בר בר חנה
ד	אמר	רבה בר בר חנה
פ	אמ'	רבה בר בר חנה
מ	אמ'	רבה בר בר חנה
ר	אמ'	רבה בר בר חנה
א	אמר	רבה בר בר חנה

ה	כי	הוה	אזלינן	בתריה דר'	יוחנן למ>י>שאל	שמעתא
ג	כי	הוה	{אזלינן}	בתריה דר'	יוחנן למש... ..	
ד		הוה	אזילנא	בהדיה דרבי	יוחנן למשאל	שמעתא
פ	כי	הוה	אזלינן	בתריה דר'	יוח' למישאל (בישלמא)	[שמעתא]
מ	כי	הוה	אזלינן	בתריה דר'	יוחנן למישאל	בשמעתא
ר	כי	הוה	אזלינן	בתריה דר'	יוחנן למישאל	שמעתא
א		הוה קא	אזיל	בהדיה דר'	יוחנן למשאל	שמעתא

ה	כי	הוה	עייל לבית הכסא
ג	כי {הוה}		עייל לבית הכסא
ד	כי	הוה	עייל לבית הכסא
פ	כי	הוה	עייל לבית הכסא
מ	כי	הוה	עייל לבית הכס'
ר	כי	הוה	עייל לבית הכסא
א	כי	הוה	עייל לבית הכסא

ה	ונפיק		ומשי	ידיה
ג	ונפיק	אתי	ומשו	ידיה
ד		והוה בעינא מיניה	מילתא לא פשיט לן	עד דמשי ידיה
פ	ונפיק		ומשי	ידיה
		[כי הוה בעינן מיניה]	מילתא לא פשיט לן	עד דמשי [דמשי]
מ	ונפיק	ואתי	ומשי	ידיה
ר	ונפיק	כי הוה בעינן מילתא	לא פשיט לן	עד דמשי ידיה
א		כי הוה בעי מיניה	מילתא לא פשיט ליה	עד דמשי ידיה

⁴⁶ אלה הקיצורים והסימנים המשמשים בהצגת נוסחי הסוגיה: ה = כ"י המבורג 19; ג = קטע גניזה TS NS 329.52; ד = דפוס ונציה; פ = כ"י פירנצה; מ = כ"י מינכן 95; ר = כ"י רומי וטיקן 116; א = הגדות התלמוד, כ"י המוזאון הבריטי 406. [] = גיליון בכתב שונה; () = מחיקה; < > = הוספה בין השיטין על ידי הסופר עצמו; { } = קריאה מסתברת אך לא ודאית; ... = הקטע מחוק וקשה לקריאה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ה	ומנח תפילי	ומברך
ג	ומנח תפילי	ומברך
ד	ומנח תפילין	ומברך
פ	ומנח תפילי	ומברך
מ	ומנח תפילין	ומברך
ר	ומנח תפילי	ומברך
א	ומנח תפלי	ומברך

ה	והדר אמ'	לן	קיים	אמרינן	ל>י' מד	לא אמרינן
ג	והדר אמ'		לימד	{אמרינן}	קיים	לא אמרינן
ד	והדר אמר	לן	אפי'	קיים	לימד	לא אמרינ'
פ	והדר אמ'	לן	אפיל	קיים	לימד	לא אמ(ינ)[ר] 47 ין
מ	והדר אמ'	לן	אפי'	קיים	לימד	לא אמרינן
ר	והדר אמ'	לן	אפי'	קיים נמי	לימד	לא אמרינ'
א	והדר אמ'	ליה	אפי'	קיים	לימד	לא אמרינ'

ה	והאמ'	מר	גדול	תלמוד תורה	שהתלמ'	מביא לידי מעשה
ג	והא אמ'		גדול	<תלמוד>	שהתלמוד	מביא לידי מעשה
ד	והאמר	מר	גדול	תלמוד תור'	שהתלמוד	מביא לידי מעשה
פ	והאמ'	מר	גדול	תלמוד	שהתלמוד	מביא לידי מעשה
מ	והא"ר		גדול	תלמוד	שהתלמוד	מביא לידי מעשה
ר	והאמר	מר	גדול	התלמוד	שהתלמוד	מביא לידי מעשה
א	והאמ'	מר	גדול	תלמוד תורה		שמביא לידי מעשה

ה	לא	קשיא	כאן	למגמר	כאן	לאגמורי
ג	{לא}	קשיא	הא	למיגמר..		{לאגמורי}
ד	לא	קשיא	הא	למיגמ'	הא	לאגמורי
פ	לא	קשיא	הא	למיגמר	הא	לאגמורי
מ	לא	קשיא	הא	למיגמר	הא	לאגמורי
ר	לא	קשיא	הא	למיגמר	הא	לאגמורי
א	ל"ק		הא	למגמר	הא	לאגמורי

47 תלוי בכתיבה שונה מפנים כתב היד.