

מן הנעשה בתחום המשנה

במאמר 'מפריחי יונים' בחברה היהודית העתיקה¹ מנסה יהושע שוורץ להגדיר במדויק את מעשה הפרחת היונים ולעמוד על הסיבות להסתייגות החריפה של חז"ל מהתופעה. הפסול לעדות של מפריחי יונים מובא במשנת עדיות פ"ב מ"ז כעדות בשם ר' אליעזר. לעומת זאת בתוספתא עדיות פ"א ה"י-י"א (מהד' צוקרמנדל עמ' 456) ר' עקיבא נמנע מלפסוק בעניין כשרותם לעדות של מפריחי יונים, ולעומתו ר' אליעזר מכשיר, והחכמים פוסלים אותם לעדות. מחילוקי הדעות בין החכמים בנדון מסיק המחבר, שחכמים לא התייחסו להפרחת יונים בחומרה יתרה. אך במשניות ראש השנה פ"א מ"ח, סנהדרין פ"ג מ"ג ושבעות פ"ז מ"א ומ"ד, נמנו מפריחי יונים בין פסולי העדות, יחד עם צורות שונות של הימורים שנחשבו כעברות רציניות. ברם, אין המקורות הללו מבהירים, מה בדיוק הייתה הפרחת היונים, ומה הייתה זיקתה לצורות ההימורים הנמנות במשניות אלו.

המקור הראשון המציע הסבר להפרחת יונים הוא התוספתא סנהדרין פ"ה ה"ב (מהד' צוקרמנדל עמ' 423) המפרשת: "מפריחי יונים זה הממרא את היונים - אחד היונים ואחד הממרה שאר בהמה וחייה ועוף". אין כאן רמז לקשר כלשהו להימורים, וכן לא ברור מה הקשר בין 'ממרא' (= לאלף)² יונים ל'ממרא' שאר בהמות. הבבלי סנהדרין כה ע"א-ע"ב, מביא שני פירושים: "אי תקדמי יונך ליון", ובשם ר' חמא בן אושעיא: "ארא". הפירוש הראשון קושר הפרחת יונים להימורים, ויש לעמוד על משמעותה המדויקת של המילה 'ארא'.

המחבר מבקש להבין את המושג 'הפרחת יונים' לאור הידוע לנו על מקומה של היונה בעולם היווני-הרומי בכלל ובעולם היהודי של אותה תקופה בפרט. בעולם היווני-הרומי ניצודו יונים ונאכלו, ולעתים שימשו כיוני דואר. אך בעיקר שימשו יונים כחיות מחמד, נתפסו כסמל של אהבה ורומנטיקה ואף נחשבו קדושות לאלים שונים. לא נראה שהתקיימו מרוצי יונים בחברה היוונית-הרומית, ועל כן נראה כי ההסבר בבבלי להפרחת יונים, "אי תקדמי יונך ליון", משקף את המציאות של אמוראי בכל ולא את המציאות של התנאים הארצישראליים. למרות ההקשרים האליליים שהיונה הייתה קשורה אליהם, אין רמז בספרות התלמודית שהחכמים התנגדו עקרונית לעצם החזקת היונים, ונראה שהיונים היו חלק די מרכזי מדיי מחיי היומיום מכדי שהחכמים יתנגדו אליהם באופן גורף ועקרוני. מקורות

1. J. Schwartz, "Pigeon Flyers" in *Ancient Jewish Society*, *JJS* 48, 1997, pp. 105-119.
 2. כך מתרגם המחבר, על פי **ערוך השלם**, ה, ערך מר (ד), עמ' 235, כי אין פשר כאן להוראות הרגילות של 'ממרה' במובן של מרד או כעס.

שונים, כגון בבא קמא פ"ז מ"ז והתוספתא שם פ"ח ה"ט מלמדים שלא הייתה הערכה שלילית כלפי גידול יונים כשלעצמו, אם כי היה צורך לוודא שנשמרו כללי הבעלות והיושר. התוספתא בסנהדרין, המפרשת שמדובר באילוף היונים, מסמנת את כיוון ההבנה הנכונה של מפריחי יונים. רוב הבהמות שהוזכרו שם אומנו לצורכי לחימה באמפיאטרון או בזירות ספורט אחרות. על כן נראה, שגם הפרחת יונים שייכת לתחום תרבות הפנאי והספורט, אלא שאין היונה חיה אלימה, ואין להניח שאימנו אותה לשם לחימה. אשר על כן נראה, שהספורט היה אילוף היונה למשוך יונים אחרות, ובכך לגזול אותן.³ אף שיש בפעילות הזאת משום גזל, קשה היה להשתלט על הספורט הזה על ידי איסורו, וזאת מכמה טעמים: קשה היה להוכיח שהיונה של הזולת נגזלה, ועוד יותר קשה היה להוכיח שמפריח היונים זכה ביוני חברו באמצעים פסולים ובזדון, שכן תמיד יכול הלה לטעון שהוא הפריח את יוניו בלי כל כוונה למשוך את יוני חברו. גם במשפט הרומי, למרות הגדרה רחבה של גזל חיות, התקשו מאוד להשתלט באמצעים משפטיים על הספורט הנפוץ של הפרחת יונים, ויונה הפורחת באופן חופשי נחשבה לטרף קל לכול.

לדברי המחבר, התוספתא בעדיות משקפת את השלב הראשון בסדרת תגובות הלכתיות לבעיית הפרחת היונים, והיא משקפת גישה אמביוולנטית לתופעה. בשלב הבא נכללה הפרחת היונים עם סוגי הימור שונים, כי בשניהם יש אלמנט של ספורט יחד עם אלמנט של גזל. החכמים ראו במהמר, כמו במפריח היונים, אדם המסתיר כוונות של גזל מאחורי מעשים הנראים על פניהם כשרים, ועל כן חשדו ביושרם ופסלו אותם לעדות. בשלב האחרון מנתה התוספתא את הפרחת היונים בין מאמני החיות, כי בשניהם קיים האלמנט המשותף של ספורט פסול. יש מקום להרהר אחרי השערת המחבר בעניין סידורם הכרונולוגי של המקורות, ואף אין לקבל כדבר פשוט שההסבר הנכון להתייחסויות השונות לתופעת הפרחת היונים במקורות השונים מעוגן בשינויים שחלו בין תקופות שונות. מכל מקום, המאמר מעשיר את קוראיו ברקע ההיסטורי והתרבותי הרחב שהוא מספק לתופעה, המאפשר ללומד להתמודד עם המקורות באופן מעמיק יותר.

* * *

מאמרו של צ"א שטיינפלד, 'לדרך קישור יחידות וקבצים במשנה - הערה לעריכת המשנה (פ"א תענית ופ"ג ביצה)',⁴ עומד על מספר אמצעים שעורך המשנה משתמש בהם כדי לקשר בין קבצים שונים. הפרק הראשון בתענית מורכב משני קבצים: מ"א-מ"ג (= חלק א) ומ"ד-מ"ז (= חלק ב), והם שונים זה מזה באופנים הבאים: (א) חלק ב שנוי כולו בסתם, ואילו

3. כך, כנראה, פירושו של המונח 'ארא' (באורו של ר' חמא בר אושעיא ל'מפריחי יונים'), ועיין ח"י קוהוט, **ערוך השלם**, א, ניו יורק תשט"ו², עמ' רסה, ו**תוספות ערוך השלם** (שם, כרך ו), עמ' סג. חלק ממפרשי התלמוד הציעו לפרש כך את 'ארא', ועיין: פרוש רבינו יהודה אלמדארי, **סנהדרי גדולה**, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' קצז; קונטרס הראיות לריא"ז, **סנהדרי גדולה**, ה, ירושלים תשל"ב, עמ' ל (ע"ע מקורות שהובאו שם, הערה 148). כך הובא גם בספרי הפסיקה; עיין הגהה **בשולחן ערוך חושן משפט ס'** לר' סעיף יח.

4. **סידרא** טו, תשנ"ט, עמ' 166-161.

חלק א שנוי בשמותיהם של תנאים; (ב) כל השאלות בחלק א שנויות במחלוקת, ואין מחלוקות בחלק ב; (ג) חלק ב הוא יחידה ספרותית אחת, ואילו חלק א מורכב מיחידות קטנות נפרדות. המחבר מוצא את הקשרים האסוציאטיביים האלה המחברים בין שני החלקים: (1) "כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת" בסוף חלק א, ל"הגיע שבעה עשר במרחשון" בתחילת חלק א; (2) "עד שיצא ניסן שנאמר..." (מ"ב) - "יצא ניסן וירדו גשמים... שנאמר..." (מ"ז); (3) "סימן קללה" במ"א ובמ"ז.

דרכי הקישור האלה מסייעות בידי המחבר להבין כמה תעלומות שהוא מציג באשר לדרכי עריכת הפרק, שכן הוא עומד על חוסר עקביות בשימוש שעושה עורך הפרק באמצעים כגון: דיון, מקור מקראי והנמקה. דיון בין התנאים מובא רק במ"א, מקורות מקראיים מובאים רק בסוף מ"ב ובסוף מ"ז, ובמ"ג מובאת הנמקה לשיטת רבן גמליאל, אך לא לשיטת תנא קמא. המחבר מציין כי הקשרים האסוציאטיביים המחברים בין שני חלקי הפרק מתבססים על הדיון של מ"א ("סימן קללה"), המקורות המקראיים ("שיצא ניסן") וההנמקה של שיטת רבן גמליאל ("שיגיע"). מגמת העורך ליצור את הקשרים האסוציאטיביים הללו תסביר אפוא את החלטת העורך להשתמש באמצעים הללו דווקא במקומות האלה.

הפרק השלישי בביצה מורכב משלושה חלקים: חלק א (מ"א-מ"ב) עוסק בצידת דגים, חיה ועוף ביום טוב; חלק ב (מ"ג-מ"ז רישא) עוסק בשחיטת בהמה, בבהמה שמתה, בדרך שקילת הבשר ובהשחזת הסכין ביום טוב; חלק ג (מ"ז סיפא - מ"ח) עוסק בדיני מקח וממכר ביום טוב. לדברי המחבר, העורך יוצר קשרים בין שלושת החלקים על ידי אמצעים ספרותיים שונים: (1) מבנה משפט זהה: "אין... אבל..." (מ"א, מ"ו, מ"ז), "לא... אבל" (מ"ג, מ"ז); (2) מילים זהות: "לא... אלא אם כן..." (ב-ג), "אדם" (מ"ו, מ"ז); (3) חזרות משולשות: "דגים" שלוש פעמים בחלק א, "בהמה" שלוש פעמים בחלק ב ו"אדם" שלוש פעמים בחלק ג; (4) הבאת מעשה: "מעשה" אחד בכל חלק (מ"ב, מ"ה ומ"ח).

מסקנת המחבר היא שגם כאן השימוש באמצעים האלה מונחה על ידי רצונו של העורך ליצור קשרים ספרותיים בין חלקי הפרק השונים.

במאמר קצר ומתומצת זה המחבר מצליח על פי רוב להבהיר כיצד השימוש הסלקטיבי באמצעי עריכה מסוימים יוצר קשרים ספרותיים בין הקבצים השונים המרכיבים את שני הפרקים שנדונו. ברם דוגמותיו ותובנותיו של המחבר מעלות שאלות רבות, הן באשר להנחות המתודולוגיות המונחות בטענות שבמאמר,⁵ הן באשר לסיבות שבגללן ייחס העורך חשיבות כה מרובה לקישורים אסוציאטיביים בין חלקי הפרק. המחבר איננו מתייחס

5. לדוגמה: האם ברור שיש מחשבה מסודרת מצד העורך הקובעת מתי להביא דיון, הנמקה, פסוק או מעשה? האם הופעת מילה שלוש פעמים בקובץ היא תופעה בעלת משמעות, או שמא יד המקרה בדבר? קשה לבסס תשובות לשאלות כגון אלה על הממצאים משני פרקים קצרים בלבד, ויש לבדוק עשרות דוגמות לפני שאפשר לומר במידה סבירה של ביטחון שתופעות כאלה משקפות מגמות מכוונות בעריכת המשנה. כותב שורות אלה נוטה להסכים להנחות של המחבר אך אין זה פוטר את המחבר (ולא אות) מהמאמץ לבסס קביעות אלה.

לאפשרות שמקצת התופעות שהוא מציין ניתנות להסבר באופנים שונים,⁶ ואף איננו נותן את דעתו לשאלה אם מדובר בקישוט אסתטי, באמצעי מנומטכני או בעיצוב ספרותי שנועד להעביר מסרים ומשמעויות.⁷ מאמר זה עשוי לתרום תרומה של ממש להבנת דרכי העריכה של המשנה, אך שומה על המחבר ועל קוראיו לתת את דעתם לשאלות הנכבדות העולות ממאמרו.

* * *

במאמר בשפה האנגלית מציג נתן מרגלית גישה חדשה לקריאת משנה, הקרויה בפי המחבר גישה 'ספרותית/אנתרופולוגית', והוא מדגים אותה באמצעות ניתוח של כתובות פרק א.⁸ בחלק הראשון של המאמר, פורש המחבר את מטרותיו ואת עקרונותיו המתודולוגיים. המחבר מציין שתי מטרות למאמר: הצבת חלופה לדרכי הקריאה של משנה הרווחות בעולם האקדמי, ועמידה על משמעותו התרבותית של פרק א בכתובות. שתי המטרות רמוזות בתת-כותר של המאמר: דרך הקריאה של המחבר הינה 'ספרותית', והמשמעות התרבותית מצריכה התייחסות לכלים אנתרופולוגיים.

שתי הדיסציפלינות הכלולות במתודה של המחבר שאובות משני מקורות השראה, אשר קדמוהו ביישומן לתחום של מדעי היהדות. מרגלית מקבל את התובנה של יעקב ניוזנר ואסכולתו, שהמפתח להבנת המבנה והסדר במשנה טמון בדיסציפלינה של אנתרופולוגיה, וזאת משום שניתן (עמ' 64), כלשונו של מרגלית:⁹

להסתכל על הרבנים עצמם כמי שעוסקים בסוג של אנתרופולוגיה. הם מגשרים על פני סתירות תרבותיות ומנסים ליצור קוהרנטיות מתוך הנראה תוהו ובוהו, וזאת על ידי צירופם של אלמנטים שונים בעולמם החברתי והתרבותי.¹⁰

6. לדוגמה: (1) שמא הדיון בין ר' אליעזר לר' יהושע (תענית פ"א מ"א) נחוץ כדי לחדר את ההבדל בין 'לשאל' לבין 'להזכיר' (זה תלוי בגרסאות שונות של המשנה, ואכמ"ל) או כדי ללמד שגם ר' אליעזר מסכים שאין חג הסוכות נחשב חלק מעונת הגשמים; (2) שמא מביאה המשנה הנמקה רק לרבן גמליאל ולא לתנא קמא (תענית פ"א מ"ג) משום שהנימוק לשיטת תנא קמא מובן מאליו (עייין תוספתא תענית פ"א ה"א-ה"ב לגבי הקשר בין שאלת גשמים ל'זמנה של רביעה') ורק שיטת רבן גמליאל זקוקה להסבר. יש להעיר גם, שהמחבר לא מצא קישור אסוציאטיבי בתענית פ"א המבוסס על המקורות המקראיים, אלא רק קישורים המבוססים על המשפטים במשנה שקדמו לפסוקים ('יצא ניסן' במ"ב ומ"ז, 'סימן קללה' במ"ז).

7. ראה לדוגמה בפרק המבוא של חיבורי, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 17-35, 367-384. להדגמת הדמיון וההבדל בין גישת המחבר לגישה שלי עייין דיון בתענית פרק א שם, עמ' 11-14.

8. N. Margalit, 'Not by her Mouth do we Live - A Literary/Anthropological Reading of Gender in Mishnah Ketubbot, Chapter 1', *Prooftexts* 20, 2000, pp. 61-86.

9. כל התרגומים מהמאמר הם שלי, א"ו.

10. עם זאת מדגיש מרגלית, כי אין להניח שהמשנה משקפת את התרבות היהודית של זמנה, אלא רק את התרבות של קבוצה מסוימת של יהודים.

ברם, הוא מבקר את המתודה של ניוזנר (עמ' 63):

משום שבפועל הוא מיישם את התיאוריה שלו רק על הקווים הכלליים ביותר של ארגון המשנה, ואינו עוסק בקריאה צמודה של הטקסט. התובנה שלו נשארת מעורפלת ולא מדויקת.¹¹

אשר על כן יש צורך, לדברי המחבר, לצרף למתודה האנתרופולוגית הנקוטה בידי ניוזנר, גם את המתודה הספרותית. בחקר המקרא גברה השפעתה של המתודה הזאת במשך הדור האחרון, והיא מתוארת בידי אחד מנציגיה, יעקב מילגרומ, כמרד גלוי נגד גישה היסטוריוציסטית לטובת גישה (עמ' 63) -

המניחה כי הטקסט השמור בידנו הוא יחידה אורגנית, והמחפשת את התחבולות הסגנוניות והסטרוקטוראליות המחברות את חלקיה של כל יחידה ספרותית ומעניקות לה שלמות ואומנותית.¹²

המחבר תומך את טענתו, כי ניתן לעמוד על אחדות דומה בדרכי עריכת המשנה, באמצעות טיעונים פנים-טקסטואליים וחוץ-טקסטואליים כאחד. הציפייה שהמשנה תגלה אחדות ספרותית, הדומה לזו המצויה במקרא, נתמכת על ידי טיעונים באשר לדרך שבה חוברה המשנה ועל ידי השוואת דרך זו לדרכי חיבורם של חיבורים אחרים בישראל ובתרבויות הסמוכות אליה. המשנה חוברה כתורה שבעל פה, ולפיכך היא שייכת לתחום הספרות האורלית. תחום זה זכה בדורות האחרונים לתשומת לב מרובה במחקר, והחוקרים העלו כי הלימוד בעל פה היה כרוך בתחבולות ספרותיות כגון תבניות מעגליות, המוכרות לנו מתחום השירה. התופעות הללו מוכרות לנו היטב גם מתרבויות של 'סופרים' (scribal cultures), המהוות תחנת ביניים בין תרבות אורלית לתרבות כתובה. לא ניתן לדפדף במגילות כפי שעושים בספרים, ולפיכך יצירותיהם הספרותיות של 'סופרים' שומרות על דפוסייה של יצירות בעל פה, הגם שהן מסובכות ומתוחכמות יותר. המחבר מצביע, בעקבות ניוזנר ותלמידיו, על הדמיון הרב בין המשנה לחלקים ההלכתיים שבתורה, באשר שניהם עוסקים רבות בניסיון ליצור מבנה מסודר וקוהרנטי בחומרים הבלתי מסודרים של עולם הפכפך ופגיע. בניגוד לניוזנר, אשר הדגיש את הייחוד המהפכני של לשון המשנה ושל צורת עריכתה, מרגלית מטעים כי הדמיון בין תורת הכהנים המקראית למשנת התנאים משתקף בתבניות הספרותיות הרווחות במשנה ובספרי מקרא, כגון ויקרא ובמדבר.¹³

11. המחבר מציין כי בביקורתו זו על גישתו של ניוזנר כבר קדמו S.J.D. Cohen, 'Jacob Neusner, Mishnah and Counter-Rabbinics', *Conservative Judaism* 37, 1983, pp. 48-63 ויש להוסיף שגם מחברים אחרים ביקרו את ניוזנר על כך.

12. מצוטט מתוך מבואו של מילגרומ ל- *J.P.S. Torah Commentary: Numbers*, Philadelphia - 1990, p. xii.

13. בעקבות תפיסה רווחת בביקורת המקרא, המחבר וניוזנר מייחסים את תפיסת העולם הזאת לאסכולה ה'כהנית', ומפנים להימצאותן של תופעות ספרותיות ואסוציאטיביות דווקא בספרי מקרא המיוחסים לאסכולה זאת, כגון ספרי ויקרא ובמדבר. לדעתי אין שום בסיס לחילוק בין ספרים אלה

המחבר בחר להדגים את התופעות הללו במשנה ואת השלכותיהן הרעיוניות-האנתרופולוגיות באמצעות הפרק הראשון בכתובות. בחירה זו אינה אקראית, שכן ההתעסקות בענייני מיגדר היא מרכזית מאוד בהשקפת עולמו של המחבר ובעולם התרבותי שאליו ומתוכו הוא כותב. המאמר פותח בסקירה של המחקרים העוסקים בנושא המיגדר במשנה, ביהדות של התקופה היוונית-הרומית ובספרות התלמודית בכללותה. בסקירה זו בולטות המוסכמות הפמיניסטיות והפוסט-מודרניות הרווחות במחקרים, ולהלן נראה את השפעתן אף על המחקר הנדון כאן.

מרגלית מציין כמה קשיים בעריכת הפרק כגון: (א) מכיוון שהנושא העיקרי בפרק הוא גובה תשלום הכתובה של נשים שונות, מדוע פותח הפרק בשאלה, באיזה יום בשבוע יש לשאת בתולה ואלמנה?¹⁴ (ב) מדוע מפרידה מ"ג בין שתי המשניות התאומות, מ"ב ומ"ד ("בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הארוסין/הנשואין... הגיורת והשבויה והשפחה... פחות/יתרות מבנות ג' שנים ויום אחד")? (ג) מדוע הקדימה מ"ה את "אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהן כתובתן מנה" ל"בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז", ולא הקדימה בתולה לאלמנה כבשאר המקומות בפרקנו? המחבר מחפש את פתרונם של הקשיים הללו בתבניות ספרותיות השקועות בפרקנו. הפרק מתחלק לשני חצאים, מ"א-מ"ה ומ"ו-מ"י. בחטיבה הראשונה מוצא המחבר מבנה כיאסטי:

[א] מ"א: בעל, מקום (עיר), בית דין, בתולה/אלמנה

[ב] מ"ב: נשים המקבלות כתובה מלאה

[ג] מ"ג: מעבר

[ב'] מ"ד: נשים שאינן מקבלות כתובה מלאה

[א'] מ"ה: בעל, מקום (יהודה/גליל), חכמים, בתולה/אלמנה

החטיבה השנייה, העוסקת ברובה בסדרת מחלוקות בין ר' אליעזר ורבן גמליאל לר' יהושע, מסתיימת במשנה שיש בה לשון מקבילה למ"א: עיירות (מ"א) - עיר (מ"י). בכך נוצרת חתימה מעין פתיחה, המכניסה את הפרק בכללותו לתבנית ספרותית.

לספרי מקרא אחרים (כגון ספר דברים) באשר לתכונותיהם הספרותיות, ואף אין צורך לעגן תכונות אלה בתפיסת העולם המתוארת כאן, ואכמ"ל.

14. לדברי המחבר אין להסביר את מיקומה של מ"א בכך שטענת הבתולים בפי הבעל במשנה זו משמשת פתיחה לנושא הכללי של תשלומי כתובה, שכן (עמ' 72) "המשנה הראשונה אפילו אינה מתייחסת במישרין להלכה של כתובה". אין המחבר נותן את דעתו לפער בין מניעיו של הבעל למניעי החכמים: החכמים, מתקני התקנה, אמנם פעלו מתוך דאגה שמה יתפייס הבעל ויחיה באיסור עם אשתו, כדברי המחבר, ברם נראה כי המניע של הבעל לפנות לבית הדין הוא על מנת להיפטר מתשלומי הכתובה. בתקנה זו ניצלו חכמים את רצונו של הבעל להיפטר מתשלומי ממון על מנת להרוויח שמירה על הלכות איסור. המחבר אינו מתייחס גם להסבר פילולוגי למיקומה של מ"א: משנה זו היא משנה עתיקה, ועל כן ראוייה היא לפתוח את המסכת.

המחבר רואה במבנה הכיאסטי של החטיבה הראשונה את המפתח לפתרון שתיים מהקושיות שהעמיד בראש דיונו: מ"ג מפסיקה בין מ"ב למ"ד על מנת ליצור את הכיאסמוס, וראיה לדבר - אין מ"ד מוסיפה מידע הלכתי חדש שלא היה ניתן להבינו מתוך מ"ב, ומכאן שמטרת עורך המשנה כאן היא יצירת המבנה הכיאסטי. גם הקדמת אלמנה לבתולה במ"ה מסתברת על פי מיקומם של שני הפרטים האלה במבנה הכיאסטי, במ"א ובמ"ה.¹⁵ את הקושי הראשון, בעניין מיקומה של מ"א, פותר המחבר על פי תובנה המשמשת כנקודה מרכזית בניתוח מבנה הפרק כולו. אין החכמים צריכים להגן על זכותו של הבעל לתבוע את תביעתו הממונית על סמך 'טענת הבתולים', ולפיכך מעגנים שני התלמודים בצדק את תקנת הנישואין ביום ד' בדאגת החכמים לענייני איסור ולא לענייני ממון - החכמים חששו שאם הבעל לא יבוא מיד לבית הדין להתלונן על העדר בתולי אשתו, שמא יצטנן כעסו ויבוא לקיים יחסים עם אישה האסורה עליו בשל חשש ניאוף.

לדברי המחבר, המשנה 'מסתירה' את התמקדותה של מ"א בענייני איסור על מנת 'להחליק' את המעבר ממשנה זו לשאר המשניות שבחטיבה הראשונה, ובכך להעמיד את שאלת איסור הסוטה ואת שאלת גובה הכתובה כשני חלקיה של מערכת ספרותית ורעיונית אחת. הוא מוצא מהלך דומה בחטיבה השנייה של הפרק: מ"ו-מ"ז עוסקות - כמו החטיבה הראשונה של הפרק - בטענות הקשורות לתשלומי הכתובה, אך מ"ח ואילך עוברת המשנה לעסוק בענייני יוחסין.

כך מוצא המחבר חיבור ספרותי (חתימה מעין פתיחה) וענייני (מעבר בין ממון לאיסור) בין שתי חטיבות פרקנו. את תבניתו הספרותית של הפרק מסביר המחבר על פי אפיון למשנה הראשונה, המשמש אפיון למהלך הפרק כולו (עמ' 74):

המיניות בין הגבר לאישה - באופן ספציפי: באשר לגוף האישה, האם היא נחשבת בתולה או לא - היא עניין שהבעל חייב להוציא מתוך הפרטיות של חדר המיטות לפורום הסמכותי של בית הדין. המשנה מציגה ומבצעת את פעולת הגומלין של הגוף והלשון, המיזוג בין התחום המיני/הרפרודוקטיבי (reproductive) לתחום החברתי, ובאופן ספציפי יותר - שליטת הגוף הנשי בידי המערכת הדתית-המשפטית הגברית.

המחבר רואה את המוטיבים האלה בעיקר במחצית השנייה של הפרק, בו הוא מוצא שימוש ב'שפה מעוררת' (evocative language), כגון: "נסתחפה שדהו" (מ"ה), "לא מפיה אנו חייך" (מ"ו-מ"ט). המטפורה "נסתחפה שדהו" מדמה את האישה לשדה, ומוטיב זה, הרווח במשנה ובספרות התלמודית,¹⁶ קושר את האישה "לציפיה לפוריות, לביטחון לדורות הבאים, לעיצוב עצם זהותו של האדם" (עמ' 76). דימוי האישה לקרקע מתעצם במ"ז בביטוי 'דרוסת איש', המבליט את "הגורמים של שליטה ושל עלבון בנוסף להרס" (שם), וכן רומז

15. הוא מטעים שמדובר ב'תפנית סיום', ומציין (עמ' 86, הערה 29) שתופעה זו רווחת במקרא.

16. ראה: ר"ח אלבק, השלמות למסכת כתובות, פירושו של ר"ח אלבק לסדר נשים, עמ' 345 (המחבר בהערה 33 ציין בטעות ל'מבוא למשנה', עמ' 345).

הדימוי "נסתחפה" במ"ו, לדעת המחבר "הן לתוצאה השלילית של מין בלתי לגיטימי, הן לנוזל הכרוך בכך" (עמ' 76).

הלשון החוזרת בפי ר' יהושע - "לא מפיה אנו חייין" (משניות ו-ט) - רומז, לדעת המחבר, להתנגשות בין 'מקורות חיים' שונים: 'פיה' של האישה הינו מונח דו-משמעי, שכן הספרות התלמודית כאן (בבלי יג ע"א) ובמקומות נוספים מתעדת שימוש בו כלשון נקייה לאבר המין של האישה. משמעות זו של 'פי' האישה אף נרמזת במשנה עצמה, שכן "ראוה מדברת" במ"ח מתפרש כלשון נקייה, ולפי דעה תלמודית אחת משמעה - שנבעלה. אשר על כן, המחבר מוצא דו-משמעות בדברי ר' יהושע: "לא מפיה (של מעלה) אנו חייין, (אלא מפיה של מטה)", לעומת - "לא מפיה שלה (בין של מעלה בין של מטה) אנו חייין, (אלא מפינו שלנו, דהיינו דברי תורה גבריים)". שני הפירושים גם יחד מבטאים את דעתו השלילית של ר' יהושע באשר לכוח דיבורה של האשה, ברם שונים הם באשר למעמדה של האשה באופן כללי. דעתם של רבן גמליאל ור' אליעזר, שיש להאמין לאשה, מעוגנת לדעת המחבר ב"ערך הדתי, ואפילו הקוסמי והמיתי של החיים המיניים והפרודוקטיביים של גבר ואשה בנישואין".

המחבר גורס, שהמחלוקת בין רבן גמליאל לר' יהושע¹⁷ משקפת מגמות כלליות בעמדותיהם של שני החכמים, שכן בשתי מחלוקות נוספות ביניהם יש למיגדר תפקיד חשוב. במשנה "הסמוכה מיידית לפרקנו" ביבמות פט"ז מ"ז,¹⁸ פוסק רבן גמליאל שחורגים מדיני העדות המקובלים על מנת להתיר לעגונה להינשא, ואילו ר' יהושע אינו מרשה חריגה מכללי העדות המקובלים במקרה זה. גם כאן מצדד רבן גמליאל ב"מעמד המיוחד, של נישואין ופוריות בחיים היהודיים" (עמ' 78), וגם כאן אין ר' יהושע מסכים לכך. במחלוקת השנייה והמפורסמת בראש השנה פ"ב מ"ח-מ"ט, אלמנט המיגדר מופיע רק במישור המטפורי, שכן ר' יהושע מסכים לדברי ר' דוסא בן הרכינס: "היאך מעידים על האישה שילדה ולמחר כרסה בין שניה" (שם).¹⁹ הזיקה בין משנה זו לפרקנו נרמזת באמצעות הופעת הביטוי "כריסה בין שניה" בתוספתא כתובות פ"א ה"ו להסבר שיטת ר' יהושע - ואלו הן שתי ההופעות היחידות של הביטוי במשנה ובתוספתא כולן! גם כאן מופיע רבן גמליאל כמי שמעניק מעמד בכיר למצוות קידוש החודש ה'נקבית', ור' יהושע מופיע "כנציג של תהליך רציונלי בקבלת החלטות רבניות" (עמ' 78).

17. הוא מתעלם מתפקידו במחלוקת של ר' אליעזר, ובעמ' 86, הערה 34, טוען המחבר שאין הופעתו של ר' אליעזר כבר פלוגתא של ר' יהושע מפתיעה, שכן מחלוקותיהם רווחות במשנה - "אבל כשרבן גמליאל מופיע מול ר' יהושע במשנה, זה איתות לפקוח את האוזניים". הנחותיו המתודולוגיות של המחבר כאן זקוקות להבהרה ולביסוס.

18. גם כאן מניח המחבר הנחה הטעונה ביסוס, שיש סדר למסכתות, המאפשר ראיית זיקה ספרותית ועניינית בין מסכתות סמוכות. זאת בלי להעלות לדיון כלל את השאלות: מתי, כיצד ומדוע נוצר סדר המסכתות כפי שהוא לפנינו?

19. המחבר מציע שגם אלמלא המטפורה הציורית של ר' דוסא, עדיין היינו מוצאים במשנה זו את גורם המיגדר בגלל ה"סמליות האינהרנטית של הירח כנקבה" (עמ' 79-78) ובגלל מטבע הלשון "לקדש" את החודש, הדומה לקידוש אישה.

במ"ה ובחלק השני של פרקנו ממלאים הכוהנים תפקיד חשוב, והמחבר מסביר תופעה זו על פי השוואה מפורשת בין כוהנים לנשים נשואות בפ"ז מ"ז: "כל המומין הפוסלים בכוהנים פוסלים בנשים". לדברי המחבר: "כפי שנשים בתפקידן המיני והרפרודוקטיבי נראו בעיני הרבנים כ'מקורות כוח' מסוכנים וקדושים כאחד, המצריכים זהירות ושליטה, כך גם המקדש ונציגיו הכוהנים היו מקור הכוח לאומה, ולפיכך הצריכו אמצעי זהירות ושליטה דומים" (עמ' 80).

המאמר של מרגלית מעורר כמה נקודות מעניינות וראויות להרהור, ובמיוחד במה שנוגע לניתוח מבנהו הספרותי-הצורני של הפרק, ברם יש מקום לבקר את המחבר בכמה נקודות. התמצאותו של המחבר בספרות של מחקר התלמוד איננה מרשימה, ובמיוחד במחקרים בשפה העברית. הוא מציין מחקרים רבים בשפה האנגלית, העוסקים בחלקם הגדול בענייני אנתרופולוגיה, מיגדר, ספרות אורלית, מקרא ותורת הספרות, וחלקם עוסקים בחקר הספרות התלמודית. מעטים הציונים שלו למחקרים בעברית,²⁰ ולעתים נשמטים ממנו מקורות מחקריים שיש להם השלכה ישירה על דבריו וטיעונו. לדוגמה, בהערה 37 הוא מפרש את "כריסה בין שיניה" (תוספתא פ"א ה"ו) על פי פירושו של ר"ש ליברמן: "שהאשה לא תוכל לשקר ולהכחיש שלא נבעלה (או שכבר ילדה אתמול, כמשנת ר"ה), שהרי כריסה יכנס לבין שיניה ולא יתן לה לשקר".²¹ מכאן מחזק המחבר את המגמה הרעיונית, לעמת את 'פיה של מעלה' ו'פיה של מטה' של האישה. ברם אין הוא מעיר על פירושו הפחות ציורי - והמתאים פחות לטיעונו - של ר"ח אלבק: 'שיניה' = שיניים של מטה, כמו "בית השיניים" בירושלמי יבמות ז ע"ב ו"בין השיניים" בבבלי נדה מא ע"ב.²² כמו כן אין הוא מתייחס לטענת יונה פרנקל, כי "מדרכם של תנאים לבטא עצמם בדרך מליצית-פתגמית",²³ ואין בלשון כזו כשלעצמה ראייה לעיצוב ספרותי-אמנותי.

ה'חתימה מעין הפתיחה' שרואה המחבר במבנה פרקנו בנויה בעיקר על הופעת השורש 'עיר' במשנה הראשונה והאחרונה (ובאלו בלבד). ברם כבר הוכיחו פרשנים וחוקרים, שהנימוק "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין" במ"א לא היה במשנת הירושלמי,²⁴ ואם נאמץ את השערתם שהנימוק הוא תוספת מאוחרת למשנה על פי התוספתא, הרי שהתיבה "עירות" חסרה ממ"א המקורית שנערכה בידי רבי. אמנם המחבר מניח כי המבנה הספרותי שייך אל "הטקסט השמור בידנו" (עמ' 63), ברם הדוגמה שלפנינו

20. אפשטיין (הערה 28); אלבק (הערה 33, 37); ליברמן (הערה 37); בנטוב (הערה 26); ש' ולר (הערה 30); מ' פארן (הערה 25, 29).

21. תוספתא כפשוטה, ו, נויארק תשכ"ז, עמ' 197, הערה 39.

22. מבוא למשנה, עמ' 201, הערה 49.

23. דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 665, הערה 12, ביחס למשנת ראש השנה שם. כאמור בפנים, אין בשפה המליצית כשלעצמה ראייה לעיצוב ספרותי, אך באשר למשנת ראש השנה הבאתי ראיות נוספות לתפקיד הספרותי של הדימוי של ר' דוסא בעבודת הדוקטור שלי (לעיל, הערה 7), עמ' 95 סוף הערה 43, ועמ' 250.

24. יפה מראה לירושלמי; ר"ז פרנקל, מבוא הירושלמי, כ ע"א; והסכים להם בעל תוספתא כפשוטה, ו (לעיל, הערה 21), עמ' 185.

ממחישה יפה כי אמירה זו איננה ברורה מאליה והיא זוקקת ביסוס. גם מי שרואה את המשנה בעריכתה הסופית כיצירה אורגנית בעלת אפיונים ספרותיים, עשוי להגביל זאת למשנה שיצאה מידי עורכה, והבא לטעון שגם הוספות מאוחרות למשנה מצטרפות לתבניתה הספרותית – עליו הראיה! במקום אחר המחבר אמנם מפנה להערה של רי"ן אפשייין, על בעייתיות הסדר 'אלמנה - בתולה' במ"ה,²⁵ והוא מציע לבעיה פתרון ספרותי-תבניתי, בלי כל התייחסות להצעת אפשייין (שם) שגם פה נוצרה הבעיה מתוספת מאוחרת למשנה.

כמו שאין שהמחבר מתמודד עם רעיונות והצעות מהמחקר הפילולוגי המטילים ספק על חלק מממצאיו, כך אין הוא נעזר במחקרים קודמים - רובם ככולם בעברית - אשר הצביעו זה מכבר על תופעות ספרותיות במשנה כדוגמת אלו שהוא מוצא, ואשר הציעו דרכים להבין ולפרש אותן.²⁶

ההערות הביקורתיות הללו מערערות את האמון ב'מקצועיותו' של המחבר, אך אין הן פוגעות בטיעונו העיקריים באשר לתבנית הספרותית של פרקנו, אשר נשארים תקפים בחלקם הגדול. אשר לדרכו של המחבר בפרשנות התופעות יש מקום לביקורת נוקבת יותר. מצד אחד, לא לכל התופעות מחפש המחבר הסבר רעיוני. לדוגמה, הוא משאיר את המבנה הכיאסטי של מ"א-מ"ה כתופעה שאיננה טעונה הסבר, חוץ מהשתייכותה של המשנה לתחום של ספרות אורלית. מאידך, כשהוא מציע הסברים לתופעות, הוא מתבסס על מתודה הנשענת על הנחות יסוד מפוקפקות, ולא תמיד מתאמץ המחבר לבסס אותן. כך, המחבר בונה גופי תורה על השוואת האישה לקרקע במ"ו, ויש רגליים לדבריו, שכן השוואות דומות חוזרת במקומות אחרים בספרות התלמודית. לעומת זאת, טיעונו של המחבר באשר לביטויים כגון "נסתחפה" ו"דרוסה" פורחים באוויר, בלי שהמחבר טורח לבססם על סמך לשונות דומים במקורות אחרים. יתר על כן: המחבר מאריך בניתוח מחלוקת ר' יהושע ורבן גמליאל, ברם אין הוא בודק אם הסבריו תואמים את המשך הדיון של המשנה במחלוקת זו במשניות הראשונות של פ"ב. מרכיב מרכזי בניתוחו הוא הדו-משמעות של המילה 'פה' במשפטו החוזר של ר' יהושע, "לא מפיה אנו חיינ", אך אין המחבר מתייחס לפזמון "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" בפ"ב בהקשרים שונים וחדשים, וביניהם - גם 'פה' גברי.

רבים המושגים הפרשנים-הרעיוניים שהמחבר מכניס לדיון בלי ביסוס של ממש: הערך הקוסמי והמיתי של מיניות (עמ' 78), ההפרדה הדואליסטית בין דיבור לגוף (עמ' 79), הכוח המוענק לדברי תורה (עמ' 79 - דברי תורה בפרק המשנה שלפנינו מאן דכר שמייהו?), תהליך החלטה רבני רציונלי לעומת גישה מסורתית פטריארכלית (עמ' 78), נטילת קולה של האישה לחלוטין במ"י (עמ' 81). עצם הדגש על 'מיגדר' בפרקנו איננו מבוסס דיו: האם נאמנותה של האישה בפרקנו תלוי בעצם היותה אישה, או שמא תלוי הדבר בענייני חזקה ונאמנות כלליים השייכים גם לעולם הגברי? המשך הדיון בפ"ב עשוי לחזק את האפשרות

25. מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 954.

26. עיין מאמריו בנטועים א, ב, ג. בנטועים א, עמ' 35, הערה 12 הבאתי רשימה של מחברים אחרים שכתבו על כך, וע"ע עבודת הדוקטור שלי (לעיל, הערה 7), עמ' 5 ובהפניות שם.

מן הנעשה בתחום המשנה

השנייה. למסקנה דומה מביאים גם שיקולים העולים בדיון בין ר' יהושע לרבן גמליאל ור' אליעזר בתוספתא פ"א ה"ו כגון: "מפני שהגוים חשודין על העריות" ו"אין אפוטרופוס לעריות".²⁷ בהעדר ביסוס של ממש לתקפותם של מושגי היסוד המשמשים את המחבר בניתוחיו ובהעדר התמודדות מעמיקה עם דרכי פירוש חלופיות, מכרסם הספק בלב הקורא: שמא תובנותיו הספרותיות של המחבר משמשות על מנת להחיל על המשנה מונחים השייכים לשיח המודרני - ליתר דיוק: הפוסט-מודרני - של אוניברסיטת ברקלי בריש המאה העשרים ואחת, במקום האזנה קשובה ושחזור זהיר של עולם המחשבה התנאית הטמון במשנה.

27. לעומת זאת, ר' אליעזר נסמך, בתוספתא שם, על "עדות שהאשה כשירה לה", ובטיעון זה ניתן, אולי, לשמוע שיקול מיגדרי.