הגיון ולשון בתלמוד הבבלי: התפתחותה של סוגיית "אתי דיבור ומבטל דיבור"

נח בנימין ביקרט

קרוב לוודאי, שכל האוחז ספר זה בידו מכיר היטב את היקף השפעתו של מורנו ורבנו יעקב בן צבי רוט על לימוד הלכה למעשה בבית המדרש לרבנים באמריקה בפרט, ובתנועה הקונסרבטיבית בכלל. פחות ידוע הוא כ"מגיד שיעור" בתלמוד. ואני, קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר זכיתי לשותות מימיו בקורס מתקדם בשנת תשס"ה, אשר בו עסקנו בפרקים "היו בודקין" ו"נגמר הדין" במסכת סנהדרין—ולא היה בית מדרש בלא חידוש. שם זכיתי ללמוד את דרך לימודו בספרות חז"ל ומאז הדריכני בדרכי הנועם של מורי. במיוחד שמתי לב לדרכו בניתוח מחלוקות בין הראשונים ז"ל בפירושיהם על התלמוד. במקרים רבים, הסביר כי סתירה בין סגנון התלמוד להגיונו (כלומר, כוונתו) הובילה את הראשונים להעדיף אחד מאלה על פני משנהו. ואנו, היושבים על כתפיהם של הראשונים וגם על אלה של החוקרים, בידינו לשלב את פירושיהם כדי לרדת לעומק הפשט. במאמר דלהלן אשתדל ליישם חלק ממה שלמדתי תחת ידו של הרב רוט. ואולי, בעה"י, אחדש דבר קטן כדי ליתן שכר להביאני בקהל הלומדים.

תשומת לב מרובה הוקדשה במחקר למבנה הספרותי הן של נרטיבים תלמודיים ארוכים¹ הן של סיפורים קצרים יותר ("מעשים"). ואולם, היבטיהן הספרותיים של סוגיות הלכתיות זכו לתשומת לב מעטה.² המאמר דלהלן יטפל בסוגיה מעין זו, המצויה במסכת קידושין נט א–

1 ראו, בין היתר, Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999); Barry S. Wimpfheimer, *Narrating The Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).

2 השאלה כיצד מגדירים "ספרות" היא קריטית וקשה להכרעה. כפי שציין דייוויד קרמר, "Yet, we must admit, the Talmud is not what people commonly mean when they speak of literature, and this is precisely the problem we must overcome before we can proceed. How can the Talmud be literature (or literary) and not literature (not literary) at the same time? The solution, I believe, lies in our recognition that "literature" is being used in these discussions—often without sufficient consciousness—in two distinct ways. "Literature" is, on the one hand, something like "everything in print" or, to be somewhat less extreme, everything of import and accepted merit in print. In this usage, "literature" designates a large category with innumerable subgenres (legal literature, poetry, biography, historical literature, novel, myth, etc.). On the other hand, literature is belles lettres, and, in this usage, "literature" is a subcategory of literature. In other words, just as there is legal literature and historical literature, so too is there "literary" literature, which includes novels and poetry but may or may not include myth (depending upon how one defines the subcategory "literature")." David Kraemer, *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 6.

ב, ושכותרתה עשויה היתה להיות "אתי דיבור ומבטל דיבור". המבנה האמנותי של הסוגיה אופייני לתלמוד הבבלי, והיא מציגה שתי גרסאות של יחידה טקסטואלית אחת,³ שבה זוג החכמים המפורסמים במאה השלישית, רבי יוחנן וריש לקיש, משמיעים עקרונות הלכתיים סותרים, ואז מקשים זה על עקרונו של זה על יסוד שלושה מקורות תנאיים.

שנינו במשנה קידושין ג:1 לפי כ"ק: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלושים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלושים יום מקודשת לשני." מחשבותיו של האיש הראשון נסתרות מפנינו, אבל בכך שהוא עושה מעשה אירוסין ובה בעת דוחה את מועד כניסת הקידושין לתוקף, הוא מאפשר לאדם אחר לבוא ולקדש את ארוסתו במקומו. התנא שבמשנה כנראה מניח שלקידושין יש שני חלקים הכרחיים: החלק הראשון הוא המעשה, בדרך כלל נתינת כסף או שווה-כסף. מעשה חייב להילוות בפעולת דיבור המצהירה כי מעשה הנתינה נועד לשם אירוסין.⁴ במקרה המובא במשנתנו, פעולת הדיבור מתבצעת בנקודת זמן מסוימת ומכילה דחייה משפטית של כניסת הפעולה לתוקף. וכך, אף על פי שהאיש אמר את מילות הקסם ביום א' בחודש, הקידושין ייכנסו לתוקף רק בל' בחודש. במשך תקופה זו, מכיוון שהפעולה עדיין לא "התרחשה", האשה עדיין אינה מאורסת. ולכן, אם תקבל דמי קידושין מאדם אחר, הקידושין השניים יחולו, מפני שבשעת הקידושין השניים, הקידושין לאיש הראשון טרם נכנסו לתוקף. ובתום שלושים יום, בעת שהאירוסין לאיש הראשון היו אמורים להיכנס לתוקף, האשה כבר הינה אשת איש, ולכן אירוסיה לאיש הראשון בטלים לחלוטין.⁵ וכך, כל עוד אין קידושין אחרים באים עליה, היא מקודשת לאיש הראשון, בהנחה ששניהם עדיין בחיים בתום אותו חודש, אבל אם בא אחר תוך שלושים יום, היא מקודשת לאיש השני.

הגמרא מנסה לבחון את קווי המתאר של עקרון זה, ושואלת, בעצם, מהו שמפר את הקידושין הראשונים שלא הושלמו. האם זה כוח המעשה של האיש השני או שמא חולשת פעולת הדיבור של האיש הראשון? שאלה כזו מתעוררת במקרה הבא, כדברי התלמוד: "לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו?". הבבלי מציג שתי תשובות: רבי יוחנן טוען שהאשה יכולה לחזור בה, משום שמילים עשויות לבטל מילים אחרות. לעומתו, טוען ריש לקיש שאין היא יכולה לחזור בה. העורך מציג את המחלוקת הזאת כאילו היתה חיה, במילים אחרות, כאילו היו ר' יוחנן וריש לקיש לומדים משנה זו יחד, אולי בבית מדרש, ומבטאים עקרונות אלה זה בפני זה, פנים אל פנים, כעקרונות מופשטים ומנוסחים בארמית בבבלי, וכל אחד מהם מנסה להוכיח את עמדתו על בסיס ראיות תנאיות. הלשנא קמא היא כדלקמן:⁶

3 אני נוהג לפי הבחנתו של אפשטיין בין חילופי-נוסחאות (*Varianten*) לחילופי-לשונות או "פנים אחרות" (*Versionen*) של התוכן. חילופי-נוסחאות אלה חילופים הנופלים ב"טקסט" על-ידי טעויות במסירתו בין בכתב ובין בעל פה, ואילו חילופי-לשונות הם הבדלים בתוכן שהתקיימו בעת תהליך התפתחות הטקסטים עצמם. ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים (מאגנס, תש"ח), עמ' ג.

4 תוספתא קידושין א:א.

5 רמב"ם הל' אשות ז:א.

6 אני מציג את הטקסט לפי כ"ו ותיקן 111, ומפריד בין שלבים של התלמוד בסימנים גרפיים אלה: המקורות התנאיים מסומנים באותיות מוטות, מימרות האמוראים ב**הבבליטה**, ודברי הסתם בגופן רגיל. שינויי נוסח מצוינים בהערות להלן.

בבלי קידושין נט ע"א—ע"ב (לפי כ"י ותיקן 111)

לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו?

ר' יוח' אמ' חוזרת

ר' שמע' בן לקיש אמ' אינה חוזרת⁷

ר' יוח' אמ' חוזרת אתי דיבור ומבטל דיבור

וריש לקיש א' אינה חוזרת לא אתי דיבור ומבטל דיבור

— איתיביה ר' יוח' לריש לקיש⁸ ביטל אם עד שלא תרם ביטל אין תרומתו תרומה.⁹

והכא דדיבו' ודיב' הוא וקאתי דיבור ומבטל דיבור

שאני נתינת מעות ליד האש' דכמעשה ידיה¹⁰ דמי ולא אתי דיבור ומבטל מעשה

— איתיביה השולח גט לאשתו והיגיע בשליח או ששלח אחריו שלי' ואמ' לו גט שנתת לך בטל

הרי זה בטל¹¹

והא נתינת גט ליד שליח דכי נתינת מעות ליד האשה דמי. וקתני הרי זה בטל.

התם¹² נמי (כמ' א?) [כיון]¹³ דלא מטא גיטא ליד(י) דיבור ודיבור הוא

ואתי דיבור ומבטל דיבור¹⁴

— איתיביה ריש לקיש לר' יוח' כל הכלים יורדי' לידי טומ' במחשבה ואינן עולין מידי טומאתן

אלא בשינוי מעשה¹⁵ (ע"ב) מעשה¹⁶ [מוציא] מיד(י) מחשבה (ואין) ומיד מעשה ואין

מחשבה מוציא(ה) [לא] מיד מחשב' ולא מיד[י] מעשה

בשלמ' מיד[י] מעשה לא מפקא דלא אתי דיבור ומבטל מעשה אלא מידי מחשבה מיהא

תיפוק

שאני מחשבה דטומאה דכמעשה דמי

כדרב פפא¹⁷

דרב פפא רמי כת' כי יתן וקרינן כי יותן הא כיצד

כי יתן דומיא דכי יתן

מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה¹⁸

מה יתן דקא עביד מעשה אף יותן דקא עביד מעשה¹⁹

7 בבא זו חסרה בכ"י (367) Oxford Opp. 248 ובדפוס.

8 בדפוס ספרדי, ובקטע גניזה, מצוטטת גם הרישא של המשנה, "הרשה את בני ביתו לתרום תרומתו תרומה"...

9 משנה תרומות ג:ד

10 המילה "ידיה" חסרה בשאר עדי נוסח.

11 משנה גיטין ד:א

12 כ"י מ 95 גורס "הכ"י".

13 השיבוש הזה מתוקן בידי יד שניה. בשאר עדי נוסח הגירסה היא, "כל כמה דלא מטא גיטא".

14 משפט זה חסר בדפוס הספרדי ובקטע הגניזה.

15 משנה כלים כה:ט.

16 מלת "מעשה" חסרה בכ"י מ.

17 ראו ב"מ דף כב ע"א.

18 השוואה זו חסרה בכ"י מ 95 וב Oxford Opp. 248.

19 השוואה זו באה לפני חברתה בדפוס הספרדי ובקטע הגניזה.

המבנה הוא של סוגיה תלמודית קלאסית. שלוש משניות—תרומות ג:ד, גיטין ד:א, וכלים כ"ה:ט—נמסרות במהלך הדיון כדי לקבוע איזהו העיקרון המשפטי הנכון.²⁰ ר' יוחנן מתחיל את המשאיומתן בציטוט מתרומות ג:ד. כאן, מורה בעל בית לאחד מבניו ביתו להפריש תרומה בהתאם למצווה בדברים י"ח. ברם, אם משנה בעל הבית את דעתו, מן הסתם כבר אינו רוצה להפריש את התרומה,²¹ וכל תרומה שתופרש בשמו על ידי בן ביתו אינה נחשבת תרומה. המשנה ממחרת להוסיף כי כלל זה חל רק במקרה ששינוי דעתו של בעל הבית התרחש בטרם החל בן ביתו בהפרשת התבואה. אילו התרחש שינוי הדעת אחרי הפרשת התרומה, היתה זו נחשבת לתרומה. האנלוגיה ברורה: האשה במשנתנו היא כבעל הבית. אם בעל הבית יכול לבטל את מינוי שליח התרומה שלו כל עוד הוא עושה כן לפני ביצוע פעולת הפרשת התרומה, כך גם יכולה אשה לחזור בה מהסכמתה בעל-פה להינשא תוך 30 יום, כל עוד היא עושה כן לפני כניסת הקידושין לתוקף בתום אותם 30 יום.

לריש לקיש, או למי שמתחזה אליו בשלב זה בסוגיה, אין קריאה חלופית למשנה זו, שהיא ברורה לחלוטין. תחת זאת, הוא מגן על עמדתו באמצעות שינוי תנאי הדיון. הוא מנסה לפרק את האנלוגיה: דיבורו של בעל הבית במינוי השליח הוא דיבור סתם, מה שיכנו רבותינו הראשונים "דיבור גרידא",²² ואילו קבלת הקידושין על ידי האשה מלווה במתן טבעת (או חפץ אחר בעל ערך). אף כי ריש לקיש אינו טוען שהפעולה אינה נחשבת פעולה של ממש עד כניסת הקידושין לתוקף ביום ל', ומודה שפעולה זו עודנה בעיקרה פעולת דיבור,²³ הוא טוען כי פעולה זו קרובה יותר לפעולה של ממש מפעולת הדיבור של בעל הבית. הנה, נראה אפוא כי ריש לקיש מקבל את כלל של ר' יוחנן, וכעת, לפחות כמוצג בתלמוד, הוא מסכים עם ר' יוחנן ש"אתי דיבור ומבטל דיבור". דעתו של ריש לקיש על המקרה, כלומר, טענתו כי האשה אינה יכולה לחזור בה מהסכמתה הראשונית, עודנה שרירה וקיימת, אבל כעת הוא מודה ש"אתי דיבור ומבטל דיבור". זהו מהלך מוזר, שעוד נשוב אליו להלן.

בשלב זה מביא ר' יוחנן מקרה מקביל נוסף לחיזוק טענתו, הפעם מגיטין ד:א. שם, אדם שולח גט לאשתו על ידי שליח. כשהוא משנה את דעתו, הוא שולח שליח אחר, או, לחלופין, רץ ועוקף את השליח הראשון בעצמו, כדי לבטל בעל-פה את הגט. כך או כך, הביטול המילולי של האיש מספיק כדי לבטל את המינוי המילולי הראשון. שוב, האנלוגיה ברורה: האיש מקביל לאשה, הגט הוא הסכמתה הראשונית להינשא, וכמענה לטענתו של ריש לקיש על המקרה הקודם שהובא, כאן יש מעשה נתינה בשני המקרים—מתן הטבעת מקביל למסירת המסר לשליח. אולם, כמובן, כפי שמציין ריש לקיש, שתי פעולות הנתינה הללו אינן מקבילות באמת. מתן טבעת אירוסין, טוען ריש לקיש לעיל, מעלה באופן כלשהו את חשיבותו של מעשה

20 על ההעדפה למספרים 3, 7-10, ראו יצחק אבישור, "דרכי החזרה במספרי השלמות (3, 7, 10) במקרא ובספרות השמית הקדומה", "באר-שבע א (תשל"ג) 1-55. ראו גם ש"י פרידמן, סוגיות

בחקר התלמוד הבבלי, (ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע), עמ' 33-34.
21 מתקבל על הדעת שמטרת כל הקטע הזה כולו היא ההבדל בין דיבור לבין מעשה. סביר שהיו מחברי הסוגיה מחשיבים גם מחשבה בגדר דיבור. ההבחנה הנאותה יותר היא אפוא בין פעולה לאי-פעולה, ולא בין פעולה לדיבור.

22 ראו פירושיהם של רמב"ן, ריטב"א ועוד שם.

23 ראו תוס' ר"י הוקן עם הערותיו של החשק שלמה.

הדיבור—שוב, אם לא לרמת פעולה של ממש, אז לפחות מעל "דיבור גרידא". לא ניתן לומר כך על מסירת הגט לשליח, הואיל וקיים כלל הלכתי לפיו "שלוcho של אדם כמותו". מבחינה משפטית, הגט נותר בידי הבעל כל עוד לא הגיע לידי אשתו.

כאן התלמוד עובר צד. ריש לקיש תוקף את רבי יוחנן באמצעות משנה כלים כה:ט. שם אנו למדים כיצד כלים מקבלים טומאה, תהליך המתרחש באמצעות מחשבתו של האומן בלבד. ברגע שבו מחליט בעל המלאכה שהחרב שהוא יוצר הושלמה, החפץ שבידו חדל להיות גוש מתכת וכעת הוא חרב. וחרב, שלא כגוש מתכת, מקבלת טומאה. עם זאת, אם אותו אומן במועד אחר מבקש, נניח, לכתת את החרב לאת, אין מספיקה מחשבתו לבדה כדי להפוך את הכלי שוב לחומר גולמי שאינו יכול לקבל טומאה. לשם כך, מודיעה לנו המשנה, יש לבצע פעולה של ממש. נראה אפוא כי לר"ל יש הוכחה שכמו שמחשבתו השנייה של בעל המלאכה אינה מספיקה לביטול מחשבתו הראשונה, כך גם "לא אתי דיבור ומבטל דיבור". ר' יוחנן, אשר כמו מכוון למדרש שרב פפא ידרוש יום אחד בעתיד (וניתוחו הוא מעבר להיקף מאמר זה), אומר בתגובה כי אין שני המקרים האלה מקבילים כל עיקר—שכן בתחום הטומאה, מחשבה היא ממש כמו פעולה בכל תחום אחר.

ואולם, כפי שרמזתי לעיל, ישנו שינוי מהותי בעמדה המיוחסת כאן לר' שמעון בן לקיש, כפי שצינו פרשנים מימי הביניים וחוקרים מודרניים כאחד.²⁴ לעיל, כבר הודה ר' שמעון בן לקיש כי באשר לתרומה, "דיבור גרידא" אכן יכול לבטל "דיבור גרידא" קודם. היה זה פרט מיוחד במקרה של קידושין—העובדה כי בנוסף לפעולת הדיבור הקשורה באירוסין, האיש גם נותן לאישה חפץ בעל ערך—אשר הוביל את ריש לקיש לפסוק שהאשה אינה יכולה לחזור בה. תוך שינוי תנאי הדיון, הוא טען כי רק מילים המלוות בפעולה כלשהי אינן יכולות להיבטל. לאחר שהוצג ריש לקיש כטוען רק בנוגע למקרה שלפנינו, נראה שהוא חוזר בו ושוב טוען נגד הרעיון הרחב ש"אתי דיבור ומבטל דיבור". שוב, זהו קטע בעייתי ביותר. הרמב"ן, בהקדימו את חקר התלמוד המודרני, מציע פתרון אלגנטי, וזה לשונו:

ולי נראה דר"י ור"ל בסתמא אפליגו באתי דיבור ומבטל דיבור, ופרכיה ר"ל תחלה לרבי יוחנן כל הכלים, והדר פרכיה ר"י לדידיה תרומה והדר ביה ר"ל מדבור ודבור גרידא וקם בשיטתיה דנתינת מעות ליד האשה דהוא מעשה זוטא, וגמרא הוא דאקדים פירכא דרבי יוחנן עליה דר"ל כדקא מקדים רבי יוחנן לר"ל לעולם.²⁵

הרמב"ן מעלה שני עניינים: ראשית, המבנה הספרותי של סוגיה תלמודית אינו מוכתב על ידי הסדר שבו הדמויות ההיסטוריות המתוארות בה הקשו זו על זו בבית מדרש. שנית, "התלמוד", מה שאנו מכנים "הסתם", אינו רק מכניס שאלות ותשובות כדי לתאר את קווי המחלוקת, אלא גם אחראי על סידורן ועריכתן של יחידות קיימות. הטענה שהיו לפני העורך יחידות קבועות

²⁴ ריטב"א ורשב"א. ראו גם נח עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי: סידור, עריכה. גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי וירושלמי (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז), עמ' 179; דוד הלבני, מקורות ומסורות לסדר נשים (ת"א: דביר תשכ"ט), עמ' 587; צבי דור, תורת ארץ ישראל בבבל (ת"א: דביר תשכ"ט, תשל"א) עמ' 69.

²⁵ רמב"ן, חידושי על התלמוד, שם.

של "טקסט" (משניות וברייתות) מצד אחד, ומימרות אמוראים מצד שני, אינה מפתיעה ואינה שנויה במחלוקת.²⁶

במקרה של סוגיה זו, בניגוד לרבות אחרות ברחבי התלמוד, התברכנו בשני משאבים נוספים המסייעים להבין כיצד ומדוע סוגיה זו התהוותה כך, ובכך מסייעים לפתור את שני מאפייניה הבולטים והבעייתיים. שני המשאבים הללו הם, שלא במפתיע, מספר קטעים בתלמוד המערב, ובאופן מפתיע מאוד, גרסה חלופית, לישנא אחרינא, של כמעט כל הסוגיה כולה. נתחיל בלישנא אחרינא:

בבלי קידושין נט ע"ב (לפי כ"י ותיקן III)

רב זבדי מתני לה להא שמינת' אהא²⁷

וכן האשה שנתנה רשות לשלוחה לקדשה והלכה היא וקידש' את עצמה אם שלה [קדמו] קידושה קידושין ואם של שלוחה קדמו אין קידושה קידושין

לא קידשה עצמה וחזרה בה מהו

ר' יוחנן אמ' חוזרת

וריש לקיש אמ' אינה חוזרת²⁸

ר' יוח' אמ' חוזרת אתי דיבור ומבטל דיבור

ריש לקיש אמ' [אינה] חוז' לא אתי דיבור ומבטל דיבור

– איתביה ר' יוח' לר' שמעון בן לקיש³¹ ביטל אם עד שלא תרם ביטל אין תרומתו תרומה³²

אמ' רבא הכא במאי עסקינן כגון שקדם בעל הבית ותרם את כריו דהוה ליה מעשה

– איתביה ריש לקיש לר' יוח' כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מידי טומאתן

אלא בשינוי מעשה מוציא מידי מעשה ומידי מחשבה ואין מחש' מוציאה מידי מעש'

ומידי מחשבה

בשל' מידי מעשה לא מפקא דלא אתי דיבור ומבטל מעשה אלא מיד מחשבה מיהא

תפיק

א"ל שאני מחשבה דטומאה דכמעשה דמיא

וכדרב פפא

26 י"ג אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (ירושלים: מגנס, תשכ"ג), עמ' 12; ש"י פרידמן תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין—כרך הפרושים, (ירושלים, JTS : תשנ"א) עמ' 83; יהודית האופטמן, "שלושת המרכיבים היסודיים של הסוגיה: הסתם, המימרה והברייתא", בתוך: מלאכת מחשבת קובץ מחקרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, בעריכת אהרן שמש ואהרן עמית (רמת גן: בר אילן, תשע"ח), עמ' 39.

27 משנה קידושין ד:ט

28 בדפוס ספרד, "סבר".

29 הצגת המחלוקת בלי טעמים של החכמים חסרה במ95.

30 מ"רבי יוחנן" עד "חוזרת" חסר בדפוס ספרד, נראה לפי השמטת הדומות.

31 כמו לעיל, דפוס ספרד מצטט גם את הרישא של המשנה שם, "הרשה את בני ביתו לתרום ותרמו תרומתן תרומה".

32 כ"א מוסיף, "והא הכא דדיבור ודבור הוא וקאתי דיבור ומבטל דיבור".

דָּרַב פָּפָא רַמִּי כַח' כִּי יִתֵּן וְקִרְיָן כִּי יוֹתֵן

הא כיצד³³ יותן דומיא דיתן מה יתן דקא עביד מעשה אף יותן דקא עביד מעש'³⁴ – איתביה ר' יוח' לר' שמע' בן לקיש השולח גט לאשתו והיגיע בשליח או ששילח אחריו שליח ואו' גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בט' תיובתא דר' שמע' בן לקיש [תיובתא] והיל' כוותיה דר' יוח' ואפילו בקמייתא

שתי הגרסאות של הסוגיה קרובות דיין כדי שנכירן, נכונה, כשני לשונות של אותה סוגיה.³⁵ אותם החכמים חולקים זה על זה על אודות אותו מושג משפטי ומקשים זה על זה מאותם המקורות התנאיים. עם זאת, כאשר משווים את הגרסאות באופן סינופטי, מתבררים מספר הבדלים משמעותיים. הראשון הוא המשנה עליה נסובה המחלוקת. בלשנא קמא, זוהי המשנה "שלנו" שאלה תצורף סוגיה זו לדורות, משנה קידושין ג:א. לעומת זאת, בלשנא בתרא של ר' זבדי, המשנה היא משנה קידושין ד:ט:³⁶

וכן האשה שנתנה רשות לשלוחיה לקדשה והלכה היא וקדשה עצמה אם שלה קדמו קדושיה קדושין ואם של שלוחה קדמו קדושיה קדושין אין ידוע שניהן נותנין לה גט אם רצו אחד אחד נותן לה גט ואחד כונס

כאן, בדיוק כמו בשני המקורות שעליהם סמך ריש לקיש בהקשותו על ר' יוחנן, וכפי שנראה להלן גם בטיפול התלמוד הירושלמי בחומר זה, הנושא הוא מינוי וביטול מילולי של שליחות ולא דיבור בעלמא. עובדה זו מצביעה על כך שהלשנא בתרא מקורית יותר,³⁷ ושהלשנא קמא תלויה בה ולא להיפך. עובדה זו, כפי שכבר ראו בעלי התוספות,³⁸ מובילה ישירות להבדל משמעותי נוסף בין שני הלשונות. בלשנא קמא, ר"ל מגיב על הקשיא מתרומות ג:ד על ידי גיבוש מחדש של עמדתו. ר"ל מוותר ומקבל את טענתו הבסיסית של ר"י ש"דיבור גרידא" אכן יכול לבטל "דיבור גרידא" אחר, אך עומד על כך שפסיקתו המשפטית בענייננו עומדת על כנה, על יסוד עניין טכני. בלשנא בתרא, הויתור הזה אינו נחוץ כלל, כי בשני מקרים מדובר ב"דיבור גרידא" של מינוי שליח; בשניהם אין קיימות ולו פעולות מינימליות! תחת זאת מתברר הבדל שלישי—זו הסיבה שסוגיה זו כה מעניינת את צבי דור: החכם רבא מופיע משום מקום כדי לענות על הקשיא לר"ל. עבור דור, הדבר מוכיח כי לפני רבא היה משהו מעין גרסה זו של הסוגיה, ובכך כוונתו לא רק למחלוקת בין ר"י לר"ל, אלא גם למקורות התנאיים השזורים בדיאלוג. רבא מתערב כדי לענות על הפירכא של ר"י.

33 "הא כיצד" ליתא בכ"י, Oxford Opp. 248 (367) ובדפוס ספרד.

34 בכ"י Oxford Opp. 248 (367) ובדפוס ספרד מוסיפים: "ומה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה".

35 ר' אליעזר שמשון רוזנטל, "ללשונוהיה של מסכת תמורה", תרביץ כח:ג-ד (תשמ"ט): 356–317; אהרן עמית, "מקומם של כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", HUCA עג (2002) עמ' 31–77.

36 כ"ק

37 ר' עמינת עמ' 179. השו' דור עמ' 67. הלבני, שלא כדרכו, מסתמך על השערות.

38 תוספות קידושין דף נט ע"ב

אם ביטל עד שלא תרם כו'—הכא לא משני כדלעיל שאני נתינת מעות ליד האשה דכמעשה דמי היינו משום דהכא ליכא נתינת מעות אלא דיבור לבד.

ההבדל הרביעי הוא שהפירכאות השניה והשלישית הפוכות. בלשנא בתרא, ר"ל מקשה ממשנה כלים כה:ט בדיוק כמו לעיל. ההבדל החמישי הוא שבלשנא בתרא, שום הגנה לא מובאת לביטול הפירכא הסופית. תחת זאת, התלמוד קובע כי ר"ל פשוט לא הכיר את גיטין ד:א,³⁹ ואי ידיעה זו מובילה את מחבר הסוגיה להסיק כי ר"י צדק, ור"ל הובס על ידי "תיובתא". אפשר לראות בקלות את כל ההבדלים הקיימים בסינופסיס:

לשנא בתרא		לשנא קמא	
מקור:	משנה קידושין ד:ט	מקור:	משנה קידושין ג:א
מקרה:	וחזרה בה במינייה של שליח לקבל קידושין?	מקרה:	לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו?
דין:	ר"י אומר חוזרת ר"ל אומר אינה חוזרת	דין:	ר"י אומר חוזרת ר"ל אומר אינה חוזרת
טעם:	ר"י: אתי דיבור ומבטל דיבור ר"ל: לא אתי דיבור ומבטל דיבור	טעם:	ר"י: אתי דיבור ומבטל דיבור ר"ל: לא אתי דיבור ומבטל דיבור
א:	ר"י < ר"ל ממשנה תרומות ג:ד מינוי השליח להפריש תרומה יכול להיבטל על ידי דיבור גרידה- אז אין תרומתו תרומה	א:	ר"י < ר"ל ממשנה תרומות ג:ד מינוי השליח להפריש תרומה יכול להיבטל על ידי דיבור גרידה- אז אין תרומתו תרומה
תירוק:	רבא משווה מחטבה בעיני טומאה למעשה בעינים אחרים	תירוק:	שני קידושין כי יש בה מעשה (גתינת כסף קידושין)
ג:	ר"ל < ר"י ממשנה כלים כה:ט מכיוון ש כלים מקבלים טומאה על ידי מחשבתו של האומן אבל צריכם מעשה של ממש כדי לבטל את המעמד הזה, אי אפשר במקרה אחר שיש כח בדיבור גרידה לשנות את המעמד.	ג:	ר"י < ר"ל ממשנה גיטין ד:ב מינוי השליח לתת גט לאשתו יכול להיבטל על ידי דיבור גרידה- אז אין הגט בתופס, וגיטין הם כמו קידושין

39 זוהי אחת הראיות של אפשטיין לכך שלא כל אמורא היה אמור להכיר כל חלק של המשנה. ראו מבוא לנוסח המשנה (ירושלים: מאגנס, תש"ח) עמ' 772. ר'א' גם תוס' הרא"ש על אתר:

תוספות הרא"ש קידושין נט ע"ב
תיובתא דר"ל תיובתא. תימה וכי ר"ל לא ידע משנה זו, וי"ל שהיה מחלק שום חילוק בין גט

(cont.)

לשנא בתרא	לשנא קמא
תירוק: שני מחשבה בטומאה כפירושו של רב פפא לויקרא יא:לח	תירוק: אין להשוות גיטין לקידושין הואיל ומשנה בגיטין מתיחסת רק למקרה שעדיין הגט ביד השליח, מה שאין כן בקידושין שהאשה קבלה את כסף הקידושין.
ב: ר"י < ר"ל ממשנה גיטין ד:ב. קושיא: מינוי השליח לתת גט לאשתו יכול להיבטל על ידי דיבור גרידה- אז אין הגט בתופס, וגיטין הם כמו קידושין	ג: ר"ל < ר"י ממשנה כלים כה:ט. קושיא: מכיוון ש כלים מקבלים טומאה על ידי מחשבתו של האומן אבל צריכם מעשה של ממש כדי לבטל את המעמד הזה, אי אפשר במקרה אחר שיש כח בדיבור גרידה לשנות את המעמד. תירוק: שני מחשבה בטומאה כפירושו של רב פפא לויקרא יא:לח

נפנה כעת למקבילות בירושלמי. כפי שכבר הדגישו צבי דור,⁴⁰ נח עמינת,⁴¹ ודוד הלבני,⁴² בניגוד ללבלי, שבו מתוארים ר"ל ור"י כמצהירים על עקרוניותהם המופשטים ומביאים ראיות תנאיות פנים אל פנים, התלמוד הירושלמי מציג את דעותיהם בנפרד זו מזו. פעמיים לכל אחד מהם, המחבר האנונימי של הירושלמי מציין שישנה משנה מסוימת אשר, לפחות במבט ראשון, עשויה להפריך את עמדתו הידועה של אותו חכם. עבור רבי יוחנן, מקורות אלה הם כדלהלן:

ירושלמי גיטין ד:א, מה ט'ג⁴³

"השולח גט לאשתו" כול'. הדא פליגא על ר' יוחנן. דר' יוחנן אמ'. אדם מבטל שליחותו בדברים. פתר לה משום חומר הוא בעריות.

לקידושין ולא היה כדאי בעיני בעלי התלמוד לסדרן בתלמוד והעמידו דבריו בתיובתא וכן יש לפרש בכל מקום שסותר דברי האמורא מתוך המשנה.

- 40 דור, עמ' 67-8.
 41 עמינת, עמ' 177.
 42 הלבני, עמ' 588.
 43 לפי MS Leiden Or. 4720 כפי שהועתק ב' זוסמן, תלמוד ירושלמי, (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס"א), עמ' 1066.

ירושלמי קידושין ד:ט, סו ט"א⁴⁴

"וכן האשה שנתנה רשות" כול'. ולית הדא פליג' על ר' יוחנן. דר' יוחנן אמ'. אדם מבטל שליחותו בדברים. פתר לה. משום חומרא דעריות. ר' יוסה ביר' בון שמע לה מן דבתרה. "וכן האשה שנתנה רשות לשלוחה לקדשה והלכה היא וקידשה את עצמה". ולית הדא פליג' על רבי יוחנן. דר' יוחנן אמ'. אדם מבטל שליחותו בדברים. פתר לה משום חומרא הוא בעריות. עבור ר"ל אנו רואים:

ירושלמי גיטין ד:ב, מה ט"ג⁴⁵

"בראשונה היה עושה בית דין" כול'. לית הדא פליגא על ריש לקיש. דריש לקיש אמ'. אין אדם מבטל שליחותו בדברים. פתר לה בבית דין שכחו מרובה.

ירושלמי תרומות ג:ד, מב ט"א⁴⁶

ולית הדא פליגא על דריש לקיש. דריש לקיש אמ'. אין אדם מבטל שליחותו בדברים. תיפתר כגון שאמ' לו. לך וקבע [בצפון]. והלך וקבע בדרום.

כפי שכבר צוין בפירושים מסורתיים,⁴⁷ החומר שבירושלמי שונה במידה ניכרת ממה שנמצא בבבלי, הן מבחינת הצורה והן מבחינת התוכן, אך בכל זאת, הירושלמי מציג מקבילות משמעותיות. ראשית כל, אנו רואים ששני האמוראים מציגים את עמדותיהם ככלליות—עמדות שאינן מקושרות לפרטים של מקרה אחד. שנית, אנו רואים כי בארץ ישראל המחלוקת היתה קשורה במפורש לשליחות, ולא, כמו בבבלי, למחלוקת רחבה יותר על כוחן של מלים לעומת מעשים. ברם, אנו רואים כי מימרותיהם של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש היו כבר מקושרות לגיטין ד:א ותרומות ג:ד בדיוק כפי שהן מוצגות בלשנא קמא של הבבלי, וגם לקידושין ד:ט כמו בלישנא בתרא. לעומת זאת, המשנה ממסכת כלים נעדרת באופן מוזר. חזרה ללשנא קמא שבבבלי, שכעת ביכולתנו לתאר את ההיסטוריה של חיבורה. דור מניח ששתי הסוגיות היו שלמות—כלומר, כאשר ר' זביד, חכם מאמצע המאה הרביעית שהיה תלמידו של רבא, לימד את גירסתו של המחלוקת, הוא לימד לא רק את המחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש ואת המשנה שאליה היא מתייחסת, אלא גם את שלושת המקורות התנאיים ואת רקמת החיבור הקושרת את הכול. אבל עמינה חולק על כך וטוען כי עורכי הסוגיה חיברו את הסוגיות האלה בזמן מאוחר יותר.⁴⁸ הוא קורא להם אמוראים, אבל רובנו היינו קוראים להם "סתם". אני מעדיף לחשוב על שתי הסוגיות האלה כתוצרי המופעים שבעלי-פה של יושבי

44 שם, עמ' 247.

45 שם, עמ' 1066.

46 שם, עמ' 228.

47 לדוגמה, הרב יעקוב יהושע פלק, כתב, "גמרא איתביה ר"י לר"ל תרם עד שלא ביטל כו' אמר רבא הכא במאי עסקין כגון שקדם הבעל הבית ותרם את כרוי. וביירושלמי דתרומות מוקי לה בגזונא אחרייתא כגון ששינה השליח אף על גב דלא הוי שינוי גמור שיתבטל השליחות על ידו ממילא מ"מ מהני לענין שיכול הבעל הבית לבטל השליחות." פני יהושע קידושין דף נט ע"ב עמ' 178.

earlier material was not only memo- ... “ arranged into literary units like those which rized, studied, and analyzed, but would eventually become the Babylonian Talmud.”⁴⁹

בני סיומא אלה ירשו את המחלוקת יחד עם חלק מהחומר התנאי (גיטין ד:ב, קידושין ד:ט ותרומות ג:ד) שתמיד ליווה אותה,⁵⁰ הן בארץ ישראל הן בבבל. מחברים אלה בחרו במודל “איתיביה” של הצגת החומר, בדומה לדרך שבה משורר בוחר סונטה על פני חמשיר. במקור, הם צירפו את המחלוקת לקדושין ד:ט, כמו בגרסתו של ר’ זביד, תוך שימוש בגיטין ד:ב ותרומות ג:ד, שאותן ירשו מארץ ישראל כפרכאות. לזאת הוסיפו מעבודת הקונקורדנציה שלהם פירכא שלישית—המשנה ממסכת כלים—אף כי זו מתאימה הרבה פחות. דבר זה נעשה ככל נראה מסיבות “ספרותיות” שיפורטו להלן. בעקבות יצחק אבישור ושמא פרידמן, ידוע כי ליחידה ספרותית המספר 3 הוא מספר הרבה יותר מספק מהמספר 51.2⁵¹ הדבר יכול היה לקרות רק כשנושא הסוגיה הפך להיות “מלים” ו“פעולות”, ולא שליחות, כפי שהיה בירושלמי ובמקורות התנאיים המקוריים. מרגע שנושא הליבה לא היה קשור עוד בשליחות, אפשר היה לנתק את המחלוקת הזאת עם המקורות התנאיים מקידושין ד:ט. ואכן, בבית מדרש אחר, בסיומא אחרת, בחרו תחתיה בקדושין ג:א, וזו הסיבה שסוגיה זו נמצאת כאן בתלמודים שלנו.

עם זאת, אינני סבור שרקמת החיבור, הסתם, כבר היתה קבועה בשעת התרחשותו של תהליך זה. הלוא מַעְבָּר זה, מהקשר של שליחות להקשר של “דיבור גרידא”, מסביר את ההבדל הבולט, שכבר הבחינו בו בעלי התוספות, בתגובתו של ר”ל לקשיא מתרומות ג:ד. הקשיא הגיונית אך ורק בהקשר של שליחות, וברגע שסר ההקשר הזה, היה על הסתם לייצר תגובה אחרת, דחוקה, שבה ר”ל מוותר על יסוד טענתו רק כדי לחזור ולאמץ אותה מאוחר יותר בסוגיה. מעבר זה גם הוביל להיפוך היחידות התנאיות השניה והשלישית בלשנא קמא. לאחר יצירת ההבחנה המלאכותית בין “דיבור גרידא” ל“דיבור מלווה בפעולה כלשהי”, יכול התלמוד להציג את ר”י כמשנה את אופן ההתקפה שלו, ולבחור מקרה מקביל יותר כדי לתקוף את טענתו המנוסחת מחדש של ר”ל.

נותרה שאלה אחת גדולה. מדוע הוסיפו עורכי הקטע המקורי, המשתקף אולי בצורה הטובה ביותר בגרסתו של ר’ זביד, את המקור התנאי השלישי? אני מאמין שהתשובה לא תתגלה על ידי שימוש בשיטות הטכניות של *Wissenschaft des Judentums* שבהן נקטתי עד כה. המתודות האלה עוזרות לנו לגלות שהעורכים עשו זאת, אך אינן יכולות לומר לנו מדוע בחרו העורכים את הקטע שבו בחרו. תחת זאת, אני סבור כי עלינו לפנות לעולם האגדה.

אחד הסיפורים הידועים ביותר בתלמוד הוא כמובן הסיפור המרתק, העגמומי, הטרגי בהחלט, על תחילתה וסופה של מערכת היחסים בין ר’ יוחנן לריש לקיש, במסכת בבא מציעא בדף פד ע”א. תחילתו ידועה היטב: ריש לקיש, המאופיין בבבלי כגלדיאטור, דבר שאינו ידוע במסורות הארץ־ישראליות אודותיו, ראה את רבי יוחנן רוחץ בירדן. ריש לקיש חשב שהחכם,

Noah Benjamin Bickart, “Tistayem: The Scholastic Culture of the Babylonian Talmud,” 49

Ph.D diss., The Jewish Theological Seminary of America, 2015 עמ’ 73.

השוה: יהודית האופטמן, “שלושת המרכיבים היסודיים של הסוגיה: הסתם, המימרה והברייתא”, 50

עמ’ 39–53.

ראה לעיל הערה 11.

הידוע כאיש טוב למראה, הוא אשה, וקפץ למים כדי לאנוס אותו. רבי יוחנן הבטיח לריש לקיש את ידה של אחותו אם יבוא ללמוד אצלו תורה. סוף הסיפור כך:

בבלי ב"מ פד ע"א (Hamburg 165)

יומא חד הוה קא מיפלגי בי מדרשא הסייף והסכין והפיגיון ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה [משעת גמר מלאכתן ומאימתי נגמרה מלאכתן] ר' יוחנן אמ' משיצרפן בכבשן וריש לקיש אמ' משיצחצחון במים אמ' ליה ר' יוחנן לסטאה בלסטיותיה ידע אמ' ליה מאי אהנית לי התם ר' קרו לי והכא ר' קרו לי [אמ' ליה לא אהניי לך ולא מידי] חלש דעתיה דר' יוחנן חלש ריש לקיש

אנו רואים כי כאן, המחלוקת המסיימת את היחסים שלהם זהה למעשה למקור התנאי השלישי של סוגייתנו מקידושין. גם כאן השאלה היא מתי יכול כלי לקבל טומאה. או, אם נקרא את הסיפור הזה לאור הסוגיה שלנו, מתי אפשר להניח שאומן מרגיש כי הושלמה מלאכתו? ר' יוחנן סבור כי כלי הנשק נחשב לכלי משעה שהוא מצורף בכבשן, ואילו ריש לקיש טוען כי אין הכלי נחשב לכלי עד שהוא מקורר במים. ר' יוחנן משתמש בעברו המפוקפק של ריש לקיש כדי לבייש אותו. הדבר מוביל להתמוטטות שלמה של היחסים ביניהם, וכתוצאה מכך לסוף חייו של ריש לקיש. אחרי מותו, בהמשך הסיפור הזה, מקונן ר' יוחנן על שותפו לשעבר באומרו, "כל מלתא דהוה קאמינא הוה מקשי לי עשרין וארבעה קושיאתא ופריקנא ליה ארבעה ועשרין פירוקי עד דרווחא שמעתא"⁵². זוהי, כמובן, בדיוק סוג הפעילות המתוארת בסוגיה שלנו.

אם נכונה הנחת, נראה כי מי שהוסיף את המשנה מכלים לתוך הסוגיה שלנו הכיר את הסיפור הזה, למרות הנטייה לתארך סיפורים כאלה לשכבת העריכה האחרונה בתלמוד. עורכי הסוגיה שלנו הכירו אפוא את התיאור הפסידוֹ-ביוגרפי של המערכה הסופית והטרגית של מערכת היחסים שלהם, וידיעה זו, יותר מכל שיקול משפטי או אקדמי אחר, היא שהביאה לבניית הסוגיה ולהצגתה בהקשר הנוכחי. על כן, קטע זה ממחיש שעורכי התלמוד תפשו את הפרויקט שלהם כפעילות ספרותית אחידה, והוא קורא תיגר על ההנחה שהיתה, בזמן עריכת התלמוד, דיכטומיה בין אגדה להלכה. ברור כי דרושה עבודה נוספת בנושא ההגיון והלשון בפיתוח הסוגיה התלמודית, אבל חושדני שהעיסוק בעניינים היסטוריים של עריכה וסידור אכן יוכיח כי הבנייה המכוונת של דיונים משפטיים נקטה לא פעם בעדשה ספרותית. תובנה זו, בתורה, מחזקת את הנחת קיומו של קשר תוך-תלמודי לחומר נרטיבי שכבר התקבל כספרותי על ידי קהל הלומדים.

52 כשאמרתי דבר, הוא העלה עשרים וארבע קושיות, שענית להן עשרים וארבע תשובות, וכתוצאה מכך הביאו להבנה מלאה יותר של הלכה.

ביבליוגרפיה

ספרות מחקר בעברית

- אבישור, יצחק. "דרכי החזרה במספרי השלמות (3, 7, 10) במקרא ובספרות השמית הקדומה". באר-שבע א (תשל"ג): עמ' 1-55.
- אפשטיין, יעקב נחום. מבוא לנוסח המשנה. ירושלים: מאגנס, תש"ח.
- אפשטיין, יעקב נחום. מבואות לספרות האמוראים, ערוך בידי ע"צ מלמד. ירושלים: מאגנס, תשכ"ג.
- דור, צבי. תורת ארץ ישראל בבבל. תל אביב: דביר, תשכ"ט, תשל"א.
- האופטמן, יהודית. "שלושת המרכיבים היסודיים של הסוגיה: הסתם, המימרה והברייתא". בתוך: מלאכת מחשבת קובץ מחקרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, בעריכת אהרן שמש ואהרן עמית, עמ' 39-53. רמת גן: בר אילן, תשע"ח.
- הלבני, דוד. מקורות ומסורות, ביאורים בתלמוד לסדר נשים. תל-אביב: דביר, תשכ"ט.
- עמינח, נח. עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי: סידור, עריכה. גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי וירושלמי. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז.
- עמית, אהרן. "מקומם של כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים". HUCA עג (2002): עמ' 31-77.
- פרידמן, שמא יהודה. סוגיות בחקר התלמוד הבבלי. ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע.
- פרידמן, שמא יהודה. תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין—כרך הפירושים. ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"א.
- רוזנטל, אליעזר שמשון. "ללשונויה של מסכת תמורה". תרביץ כח-ג-ד (תשמ"ט): עמ' 317-356.

ספרות מחקר באנגלית

- Bickart, Noah Benjamin. "Tistayem: An Investigation into the Scholastic Culture of the Bavli." Ph.D. diss., New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2015.
- Kraemer, David. *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Rubenstein, Jeffrey L. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Wimpfheimer, Barry S. *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.