

עטרה לחיים

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

לכבוד

פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי

בעריכת

דניאל בויארין, מנחם הירשמן

שמא יהודה פרידמן, מנחם שמלצר, ישראל מ' תא-שמע

הוא שמו מנחם) שהובאה הלכה משמו, הלוא הוא מנחם בן סגנאי שהעיד על מוסף היורה של צַפְעִים (עדיות פ"ז מ"ח); ובתוספתא שם: 'העיד מנחם בן סונגאי, שהו צַפְעִים...'⁶⁰ על כך יש להוסיף, כי כמעט שלא מצאנו חכמים המוסרים מאמרים בשם בניהם.⁶¹ דא עקא: דווקא ר' יוסי מוסר, בשני מקומות, מאמרי אגדה בשם אלעזר בנו, ואלו מוצעים בנוסח כמו שלפנינו: 'אלעזר בני אומר'.⁶² ואף על פי שאין דין הלכה כרין אגדה, לא רחוק הוא שיביא ר' יוסי הלכה בשם בנו מנחם. נראה אפוא, שלפחות מחמת הספק אין להרחיק את הדברים ממה שהם נראים בקריאה הראשונה. עד שלא תימצא ראיה נוספת לקריאה 'מנחם [ה]בני' אין לבטל את הקריאה הטבעית 'מנחם בני'.

הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא

שמא יהודה פרידמן

מבוא

כמעט ואין לך נושא מרכזי ומשמעותי לחקר התלמוד מאשר יחס הברייתות שבבבלי למקבילותיהן שבתוספתא. החוקרים עסקו בו החל מראשית עידן חכמת ישראל, וגם גדולי החוקרים של המאה העשרים נתנו את דעתם לשאלה זו. ואף על פי כן היא נשארה ללא הכרעה עד עצם היום הזה.

א"ש רוזנטל, כמאמרו המפורסם על שאול ליברמן, 'המורה', שבו הרבה לעסוק גם בעמדותיו של י"צ אפשטיין, ולפעמים אף באלו של חנוך אלבק, כתב על הנושא שלנו כדלהלן:

ונעיד בסוף רק עוד זאת: דומה, שמהר"ש ליברמן לא הורה עדיין, בדברים מפורשים, דעתו בזו השאלה הגדולה, שכולה עניין לביקורת המקורות, ונוגעת ביותר לפרשן התוספתא: היחס שבין התוספתא שלנו ובין שני התלמודים. בעיה סבוכה, שהעסיקה את החוקרים הרבה. ונוכחי רק האחרונים, שנחלקו בה מן הקצה אל הקצה. מהרי"ן אפשטיין ייחד לה מחקר שלם, מכואות לסה"ת [=לספרות התנאים — שי"פ¹]. מבוא לתוספתא (ושם גם ספרות) עמ' 241 וא"י. הוא צייר אפילו אילן-היחס: 'תוס'פתא] קדומה — שני ילדיה: א) הברייתא שבבבלי, ב) הווס'פתא] שלנו, עמ' 246. 'הווס'פתא] השתמש כאן בל"ס [=בלא ספק!]² בתוס'פתא] שלנו. וכן השתמש בל"ס [=בלא ספק] בכמה מקומות, ויש שכיוון לה ברמיזה קלה' (עמ' 256³). ולצד שני, מהר"ח אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 65–138. הוא סובר, בסיכום, 'שעורך התוספתא קבץ את כל החומר שמצא בקבצים שונים ונמסר מתנאים [שבישיבות האמוראים, ר' שם עמ' 66–83] שונים, וכינס את הברייתות והתוספות (למשנה וברייתא) בספר אחד... וזמן עריכתה בודאי [!] לא קדום לזמנם של התנאים האלו... עורכה חי בסוף ימי האמוראים — ובארץ ישראל... — והשתמש בקבצים ובמסורת של כמה בתי מדרשות' (עמ' 88; ור' שם עמ' 138). 'על כן יש להוכיח מזה שעורכי התלמודים [של הבבלי, ואף של

60 עדיות פ"ג ה"א, מהד' צוקרמנדל, עמ' 459. ראה ליברמן (לעיל, הע' 47), עמ' 411 (מחקרים, עמ' 341). ראה שם גם על 'יוסף הבנאי' (שמור"ר יג, א [מהד' שנאן, עמ' 254]).

61 מדבריו של באכר משמע כי זה המקרה היחיד (?) של חכם המוסר הלכה בשם בנו — ראה W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Leipzig 1914, p. 93

62 ספרי דברים פי' קמח, מהד' פינקלשטיין, עמ' 203; פסחים ק"ז ע"א. ראה עוד כ"ז באכר, אגדות התנאים, כ"ז (בתרגום א"ז רבינוביץ), תל-אביב תרפ"ב, עמ' 101 הע' 3. מסורת הנוסח בבבלי כאן אינה אחידה. לצד כתבי-היד מינכן 6 וקולומביה, הגורסים 'אמר ר' יוסי: אלעזר בני אומר', יש מביאים את המאמר בשם ר' יוסי בלבד (וטיקן 109, 134) או בשם חכם אחר (כ"י מינכן 95: ר' אחא). מגופו של המאמר שם נראה שיש להעדיף את הנוסח שבו ר' יוסי מוסר בשם בנו (לפי המשך הדברים: 'וחלוקים עליו חביריו... ונראים דבריו מדבריהם').

1 וכן שאר פיענוחי קיצורים ממני, אלא אם כן צוין אחרת.
2 כך במקור.
3 צ"ל: 251 (והשווה הע' 63 של רוזנטל שם).

הירושלמי! לא ידעו את ספר התוספתא שלנו, וסודר בסוף ימי האמוראים... אבל מזה שבהרבה מקומות הברייתות בתוספתא דומות יותר לאלו שבירושלמי, ולא לברייתא שבבבלי... יש להוציא, שהתוספתא נסדרה בארץ ישראל, ומפני זה היא שוה בהרבה לברייתות שבירושלמי' (137). לא הירושלמי משתמש אפוא בברייתות שבתוספתא — וכדעת מהרי"ן אפשטיין — אלא להפך, עורך התוספתא משתמש בברייתות שנשנו בקבצי 'התנאים' השונים עד סוף ימי האמוראים בישיבות א"י. מהם נכנסו לירושלמי, ומתוכם גם נקבצו וכונסו בתוס' [פתא].⁴

רוזנטל סיכם כאן שתי דעות: זו של אפשטיין וזו של אלבק. לפי אפשטיין התוספתא שלנו והברייתות שבבבלי שתיהן נפרדו ונשתלשלו במקביל מן 'התוספתא הקדומה', ואילו הברייתא שבירושלמי מרוחקת עוד דור אחד מן התוספתא הקדומה, והיא צאצא ישיר של התוספתא שלנו. אפשר להסיק אפוא משיטת אפשטיין שסוכמה כאן שהברייתות שבבבלי אינן תולדה של התוספתא שלנו, והבדלים בין הברייתא שבבבלי לבין התוספתא שלנו עשויים להתפרש בכך ששתיהן נותנות עדות עצמאית, ולפעמים שונה, על התוספתא הקדומה. לדעה זו אין הכרעה בשאלת מקוריות הברייתא של הבבלי לעומת התוספתא שלנו; אדרבא, בתור שני עדים עצמאיים שמה אין ההכרעה שייכת בהם, ואפשר שזו או זו מוסרת בכל מקום מסוים את נוסח התוספתא הקדומה. בניגוד לברייתא שבבבלי, הברייתא שבירושלמי תלויה לגמרי בתוספתא שלנו. ואפשר אפוא להתעלם מן הברייתא שבירושלמי בכל דיון החותר לשחזור ההלכות המקוריות של התוספתא הקדומה. שהרי דיון זה חייב להתנהל בהשוואת התוספתא שלנו לברייתא שבבבלי, אשר הן הן, לדברי אפשטיין, 'שני ילדיה' של התוספתא הקדומה.

עוד יש לציין שלשיטה זו של אפשטיין, התוספתא שלנו היא חיבור עתיק, שהשתלשל מן התוספתא הקדומה עוד לפני השימוש בה על ידי הירושלמי. ואילו לפי דעת אלבק שתוארה כאן, התוספתא שלנו סודרה בסוף ימי האמוראים, ולא הייתה ידועה לעורכי התלמודים. דמיון הברייתא שבירושלמי לתוספתא אינו נובע משימוש הירושלמי בתוספתא שלנו, אלא להפך, מסדר התוספתא ישב בארץ ישראל אחרי עריכת הירושלמי, ואסף לספרו ברייתות בנוסח ארץ ישראל, כאלה שנקבעו כבר בירושלמי. אבל הברייתות שבבבלי נובעות ממסורות אחרות ועצמאיות, ומכאן שונות הן מן התוספתא ומן הברייתות שבירושלמי.

אמור מעתה, למרות ההבדלים הגדולים שבין שיטות אפשטיין ואלבק בזאת, מכל מקום יש ביניהן יסוד משותף חשוב: הניתוק והעצמאות ששתי השיטות הללו מייחסות ליחס שבין התוספתא לבין הברייתות המקבילות בתלמוד הבבלי. לכל אחת מן החטיבות הללו שורשים לעצמה, וכל אחת השתלשלה ממקור נפרד או מרוחק ממקורה של חברתה.⁵ מצב

4 (1963) 31, PAAJR, עמ' נב.

5 אלבק כתב: '...ולא עוד אלא אפילו במקומות שהתלמוד מזכיר ברייתות שהן בתוספתא יש פעמים ביניהן שינויים גדולים כל כך עד שמוכרחים לאמור שהתוספתא שלנו לא שמה מקור לתלמוד, אלא שני מקורות הם' (מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד [תשל"ג], עמ' 39; הוספתי הדגשה); 'ולא עוד אלא אף במקומות שמזכיר התלמוד ברייתות הנמצאות בתוספתא, מראים החסרות והיתרות, השינויים והסידורים שלא שימשה התוספתא מקור לתלמוד, אלא שני מקורות הם' (מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 63; הוספתי הדגשה).

זה הוא שיש בו בכדי הסבר לעובדה שקיימים בין השתיים (התוספתא והברייתא שבבבלי) חילופים והבדלים רבים ומרחיקי לכת, כאלה שאינם עשויים לבוא בשתי חטיבות הקשורות זו לזו קשר הדוק של התפתחות ישירה אחת מן השנייה.

תפיסה משותפת זו שמצאנו בשיטות המיוחסות לאפשטיין ואלבק כאן, יותר ממה שהיא מעידה על התוספתא והברייתא, מעידה היא על הדעות הללו עצמן, ועל הנחות היסוד ששררו בהן וברעות רוב חכמי הדורות ההם. רוח הזמנים קבעה שחילופים בין מסורות אינם באים מתוך פעולה מכוונת ומתוכננת מלכתחילה. כשם שהחוקרים התייחסו כנראה להטלת שינוי כלשהו בנוסח מקובל כפגיעה וקלקול באותו טקסט, כך ייחסו לחכמי הדורות רתיעה מוחלטת משינויים יזומים. אמנם הבדלים קלים או שיבושים וטעויות, עשויים 'ליפול' מעצמם בטקסט המסור מדור דור, אולם הבדלים שאינם יכולים לבוא על הסברם דרך 'נפילה' היוו קושיא חמורה לתפיסה זו. אחד ההסברים הרווחים בין החוקרים היה הרעיון של 'מסורת אחרת', מקור עצמאי הטומן בחובו כבר את השינויים הנידונים, ומעתה נמסרו שני הסגנונות במסורת נאמנה מטעם שני המנחילים העצמאיים. נוכל לכנות שיטה זו 'תרי תנאי ואלבא דרבי פלוני', 'שתי ישיבות', 'שתי מסורות', 'שני מקורות' וכדומה, ביטויים המופיעים אמנם בדברי כמה חוקרים, ורומזים לדרכי החשיבה של אותם מחברים.⁶ לדעתנו זוהי תפיסה מוקשית, שאינה עומדת בפני הביקורת. בסופו של דבר הדחיקה אחרונה של התהוות השינויים לשני מנחילים ראשונים אינה מתרצת את עצם הקושיא: כיצד ובאיזו דרך נתהוו אותם שינויים, גם באותו דור קדומים. דומה שתפיסה זו רואה בדחיקה אחרונה העברת התהוות התופעות למסירה קמאית, שבה עדיין לא נקבעו סדרים, כל אחד מסר כסגנונו שלו, וההבדלים שנוצרו במסירה הגמישה הונחלו לדורות הבאים. ברם המידה הרבה של דמיון בין שתי המסורות נוטה להפריך את הרעיון של התהוות הנוילה והגמישה. מוטב אפוא לשאול שאלה חדשה: האם הנחה הפוכה עשויה לתרום להבנת התופעות הספרותיות הנידונות? האם מותר לשקול את האפשרות ששינויים מכוונים — או טוב יותר: שינויים הנתפסים על ידנו כמכוונים — נהגו הלכה למעשה במסירת מקורותינו? העמדת השאלה כבר מעניקה לנו פתיחות מסוימת שתאפשר לנו לשקול את השיטה הזאת בצורה בלתי משוחדת מראש, ולתת את דעתנו למשמעויות הגלומות בה: עריכה פעילה של סגנון ותוכן הגעשית אגב המסירה. זו היא אפוא לאו דווקא פעולה שלילית ופוגעת המקלקלת את שמסור לידה, אלא להפך, משפרת ומתקנת לפי דאוח צינור. במילה — 'תיקוני סופרים' של התורה שבעל פה, שמניעים הפסיכולוגי היה חיובי לא פחות מזה של אותם 'סופרים' שביצעו תיקוני סופרים בתורה שבכתב.

כבר העלו בדיקותינו סבירות גדולה לקטגוריה הזאת בתופעות רבות ושונות שבדברי חז"ל, הן אלו השייכות לביקורת הנוסח, והן אלו השייכות לביקורת המקורות. פתיחות חדשה לקטגוריות האלה עשויה לחדד את תשומת הלב ולמקדה בהבדלים דקים או רחבים, ולזרזנו לספק הן את המגמה העריכתית והן את השיטות העריכתיות להתהוותם, ועל ידי כך

6 מעניין לציין שלעומת זאת מושגי הפיחות והעיבוד היו קטגוריות ששימשו את ראשוני החוקרים בצורה מפורשת וגלויה, ראה למשל, א' גייגר, המקרא והרגומי, ירושלים תשל"ב, עמ' 101-102, וראה להלן, ברם במרוצת הדורות הוחלפה גישה זו בגישה השמרנית המתוארת כאן. על הלון הרחוחות במאה ה"ט, גייגר והבאים אחריו, ראה הריס: J. M. Harris, *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany 1995, pp. 158, 168.

להעניק להסבר זה סבירות של פשטות ויעילות, הרי היא היא ההוכחה בה"א הידיעה במקצועות הללו — אין הוכחה אחרת ממנה.⁷

בשורות דלהלן ננסה לבדוק את היחס שבין הברייתות בבבלי לבין מקבילותיהן שבתוספתא לאור גישה זו. הנושא שמעסיק אותנו כאן הוא אופיים, מיונם, ודרכי התהוותם של שינויים וחילופים המסתמנים בין הלכות התוספתא לבין ברייתות של הבבלי המקבילות להן. זהו הרובד היסודי שבדעות שהובאו לעיל בשם אפשטיין ואלבק, ורובד זה הוא המפתח לכל הכרעה פרשנית, המתחשבת בדרך התהוותן של ההלכות המסוימות הנידונות. לא נעסוק כאן בשאלה של האופי הספרותי של החטיבה השלמה שממנה שאב הבבלי את הברייתות הללו; כלומר, אותה שאלה שעסקו בה החוקרים רבות: האם התוספתא שלנו הייתה לפני הבבלי, וכדומה. להלן במדור 'מסקנות' נתייחס לאותה שאלה קצרות, ובעיקר כדי להפריד בינה לבין הנושא הנידון כאן — היחס שבין הברייתות של הבבלי, כל אחת לעומת מקבילתה שבתוספתא (במידה וקיימת כזאת). זו היא לדעתנו השאלה היסודית והמכרעת לענייני הפרשנות, ועליה ניתן לבנות את התאוריות של היחס הספרותי בין החטיבות הגדולות, תוספתא שלנו ואוספי ההלכות אשר מהם שאבו התלמודים.

נציג אפוא עשר הקבלות שבין הלכות בתוספתא לבין ברייתות שבבבלי. במידה ויש לפיסקא התנאית הנידונה מקבילות נוספות בספרות התלמודית-מדרשית כולה, נעסוק אף בהן. לאחר בדיקה ישירה זו במדגם שנביא, נחזור לעניינים שהובאו לעיל בראש המאמר, ובמיוחד לשיטתו של י"נ אפשטיין. אחר כך נתייחס לדעות של חוקרים אחרים, ולבסוף ננסה להסיק את מסקנותינו.

השוואת הלכות התוספתא לברייתות בבבלי

1. תוספתא פסחים פ"א ה"ח, עמ' 142	ירושלמי פסחים פ"ב ה"ב, כח ע"ד	בבלי פסחים כח ע"א-ע"ב
האוכל חמץ אחר חצות וחמץ שעבר עליו הפסח הרי זה בלא תעשה ואין בו כרת דברי ר' יהודה.	דתני האוכל חמץ משש שעות ולמעלה וכן חמץ שעבר עליו הפסח הרי זה בלא תעשה ואין בו כרת דברי רבי יודה.	דתני: חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו, תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת, וכיוי רבי הוה ה.

7 על גישה זו של עריכה פעילה בכלל, ראה: ש"י פרידמן, 'להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד הבבלי', סידרא ז (תשנ"א), עמ' 87-88, 91-92, ועוד; הנ"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין, כרך הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 16 והע' 61, עמ' 25; הנ"ל, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164; הנ"ל, 'תוספתא עתיקה, מסכת פסח ראשון (עמוד לצאת לאור)', עמ' 47-48, 69-70 (מספור זמני); הנ"ל, 'מקבילות המשנה והתוספתא', דברי הקונגרס העולמי האחרון-עשר למדעי היהדות, חיפה, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 17; הנ"ל, 'תוספתא עתיקה: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] — כל כתבי הקדש (שבת טז, א)', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 315; הנ"ל, 'תוספתא עתיקה: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [ב]', מעשה ברבן גמליאל וקנים', בר-אילן כו-כז (תשנ"ה), לכבוד פרופ' יצחק ד' גילת, עמ' 277-278. עוד אציין שכונתי באלה הייתה להפריד את בירור ההתערבות הפעילה בנוסח היצירות מן השאלה של מסירה בכתב או בעל פה. אפילו נוסח הנמסר בעל פה עשוי להיות מוגמר וקבוע למילותיו; אפילו נוסח המוגמר וקבוע למילותיו עשוי להשתנות דרך שינויי עריכה פעילים ומודעים (וראה להלן).

8 'בין... בין', כך בכל עדי הנוסח חרץ מן כ"י מינכן 6, שבו ליחא שתי התיבות (ושם: לפני זמנו ולאחר זמנו, וכן הוא בפירוש רבנו חננאל. והשווה דקדוקי סופרים, עמ' 76 אות ע).

בתוספתא הוזכרו שני זמנים: חמץ 'אחר חצות', רוצה לומר, אחר חצות ביום י"ד בניסן, עד שקיעת החמה; חמץ 'שעבר עליו הפסח', רוצה לומר, אחרי חג הפסח כולו. ואילו בבבלי חל פישוט סגנוני. מתוך ששני הזמנים הללו מכוונים לתקופות שלפני החג ושלאחריו, יצר התנא בבבלי מינוח אחיד. החג עצמו ייקרא 'זמנו', כלומר, עיקר זמן איסור חמץ מדאורייתא. לפניו ואחריו יקראו אפוא 'לפני זמנו', 'לאחר זמנו'. האחדה סגנונית זו אף מביאה את התנא להוסיף זמן שלישי, ולפרט מה יהא דינו של האוכל חמץ בימי הפסח: 'תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת'. הרי שלושה זמנים בבבלי לעומת שניים בתוספתא ובירושלמי!⁹

ושינוי זה מביא אתו אף שינוי נוסף. בתוספתא (וכיוצא בזה בירושלמי) הודגש לגבי אותו לא תעשה: 'אין בו כרת'. ביטוי זה הושמט בבבלי, שהרי היות והוספנו וקבענו שתוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת', התנגדות כבר מלמדת שבלאו הראשון שהוזכר, 'אין בו כרת'. על ידי כך נוצרו שינויים העשויים במבט ראשון ליצור את הרושם שברייתות שונות ועצמאיות לפנינו, או מסורות שונות. כעת, עם בירור התהוות השינויים, ולאור המשכן הזה של שתי הברייתות, אין ספק שהלכה אחת לפנינו, אשר בה בוצעו בבבלי שינויי סגנון ושכלול.

הברייתא שבירושלמי הרי היא כדמות ההלכה שבתוספתא, פרט להבדל בולט אחד: בתוספתא 'חמץ אחר חצות', ואילו בירושלמי: 'חמץ משש שעות ולמעלה'. מקבילה נוספת למקור שלפנינו נמצאת בספרי דברים, פ"ט קל, עמ' 187, לא בצורת הלכה אלא בצורת מדרש, ואף שם: 'רבי יהודה אומר מגין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שעובר בלא תעשה' וכו', כבירושלמי. אפשר שהמדרש הזה עשוי לקבוע את המקבילה שבירושלמי כצורה המקורית של ההלכה, כמו שנגזרה מן המדרש. אולם נראה יותר שהספרי הנידון משקף הרכבת ההלכה, והיא המקורית, על מדרש קיים, אבל פשוט יותר, במכילתא בא, עמ' 65. קרוב לומר ש'אחר חצות' שבתוספתא הוא הסגנון המקורי, וכפי ש'חצות' משמשת לחצי היום במשנה ובתוספתא להרבה הלכות, ובמיוחד להלכות י"ד בניסן. ואילו מדרשי ההלכה מעדיפים לומר 'משש שעות ולמעלה' לציון חצי היום, ותהיה 'חצות' בעיקר ציון לחצי הלילה, והוא הדין לירושלמי, שנוטה לכך.¹⁰

לפי זאת, מקבילות אלה מתאימות לדגם, אשר בו, הן הברייתא שבירושלמי והן הברייתא שבבבלי תיחשבה 'ילדיה' של תוספתא מעין התוספתא שלנו, ושני התלמודים מבצעים תיקוני לשון, שיפורי סגנון, והבהרות עניין, זה (הירושלמי) באיפוק ובאופן שמרני יותר, וזה (הבבלי) בצורה פעילה ומקיפה.

2. תוספתא חולין פ"ב ה"ח, עמ' 503¹¹

השוחט לשום חמה לשום לבנה לשום כוכבים לשום מזלות לשום מיכאל שר צבא הגדול ולשם שלשול קטן הרי זה בשר זבחי מתים.

בבלי עבודה זרה מב ע"ב; חולין מ ע"א השוחט לשום הרים, לשום גבעות, לשום ימים, לשום נהר, לשום מדברות, לשום חמה לשום לבנה, לשום כוכבים לשום מזלות, לשום מיכאל השר הגדול, לשום שילשול קטן, הרי אלו זבחי מתים.¹²

9 והשווה בסיפא.

10 ועיין תוספתא עתיקה, מסכת פסח ראשון, סימן ד, על הלכה זו של התוספתא ככלל (ומה שכתבתי שם על דברי אפשטיין בעמ' 162 בספרו מבואות לספרות האמורים, וסימן ה, ד"ה עיקר).

11 העתקתי מתוך כ"י וינה.

12 העתקתי ממסכת עבודה זרה, כ"י ביהמ"ד Rab. 15 (מסכת עבודה זרה, כ"י בית המדרש לרבנים באמריקה, מהד' ש' אברמסון, ניו יורק תשי"ז).

התוספתא מוסרת כאן רשימה שמימית: חמה, לבנה, כוכבים, מזלות, מיכאל השר הגדול, שרק בסופה באה תנגודת ארצית: 'שלשול קטן' ('תולעת'). בברייתא של הבבלי הוקדמה רשימה ארצית שלמה: הרים, גבעות, ימים, נהרות ומדברות, המצורפת כעת לראשה של הרשימה השמימית (אשר עוד בסופה: שלשול קטן). הסגנון של התוספתא נראה כסגנון המקורי מבין השתיים; לא רק שהיא מאוזנת יותר מבחינת המבנה הספרותי, בשעה שהברייתא בבבלי נראית ככוללת הוספה על לשון התוספתא: לשום הרים וכו'. לא זו אף זו. הרי אפשר להצביע על מקורה של הוספה זו, סמוך ומזומן בפני תנא דברייתא כחומר שיוכל להשתמש בו — ותמיד ערים אנו שזימון זה עשוי להיות סימן היכר לתניינותה של מקבילה, המצרפת חומר מוכן ומזומן מקירוב מקום. הכוונה כאותו מקור ספרותי מזומן היא למשנתנו במסכת חולין. וזוהי אחת התכונות הבולטות של ברייתא בבבלי, לצרף מלשון המשנה לתוך עיקר הנוסח של הברייתא הקדומה, שמראשיתה הייתה דומה יותר לתוספתא. וכך שנינו במשנת חולין פ"ב מ"ח:

השוחט לשם הרים, לשם גבעות, לשם ימים, לשם נהרות, לשם מדברות, שחיתו פסולה.

ברור הוא אפוא שהברייתא הנ"ל של הבבלי טומנת בחובה שני מקורות, תוספתא ומשנה! עיקר בניינה כהלכה הקדומה שבתוספתא, אשר על ראשה הורכבה וחברה פיסקא ארוכה מן המשנה.

וישנו מקור נוסף שיש בו בכדי לאשר את קיומה העצמאי של הרשימה הקצרה שבתוספתא, ללא התוספת על ראשה. שנינו במכילתא, מסכתא דבחדש (עמ' 225):

...לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, תלמוד לומר ופן תשא עיניך השמימה וגו' (דברים ד, ט). לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות מלאכים, כרובים, אופנים וחשמלים, תלמוד לומר אשר בשמים (שמות כ, ד). אי אשר בשמים, יכול דמות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, תלמוד לומר ממעל (שם) — לא דמות מלאכים, לא דמות כרובים, לא דמות אופנים. לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות תהום וחשך ואפלה, תלמוד לומר ואשר במים (שם)¹³. מתחת לארץ (שם), להביא את הכוביא, דברי רבי עקיבא. ויש אומרים להביא את השבריריט.

רשימה שמימית כזאת שבמכילתא עומדת ביסוד ההלכה שבתוספתא, ו'השבריריט' שמתחת לארץ הם 'שלשולי' שבסוף הרשימה השמימית בתוספתא. ואנו רואים שחסרה כאן במכילתא דרשה לזאשר בארץ מתחת, כפי שחסרה רשימה ארצית בתוספתא.¹⁴ הדרשה לזאשר בארץ הושלמה בברייתא שבבבלי עבודה זרה מג ע"ב = ראש השנה כד ע"ב, וזה הלשון שם (בהקשר סוגיית התלמוד):

13 שינוי פיסוק מזה שבמהדורת הורוביץ-רבין מונע את הצורך בהגהה שהגיהו שם.

14 להלכות וגם דרשוה במשנה ובתוספתא, אשר מקבילותיהן הקדומות יותר והראשוניות יותר נמצאות במכילתא, עיין מה שכתבתי במבוא לתוספתא עתיקה, מסכת פסח ראשון, והנסמן שם.

והתניא אשר בשמים לרבות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות. ממעל, לרבות מלאכי השרת. כי תניא היא לעבדם. לעבדם אפי' שלשול קטן נמי. אין הכי נמי, ומסופיה דקרא נפקא אשר בארץ לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות. מתחת, לרבות שלשול קטן.¹⁵

רשימה ארצית (מעבר לשבריריט/שלשול) חסרה בצורות הראשוניות של העניין הנידון, הן במכילתא והן בתוספתא. היא הושלמה בברייתא המדרשית שבמסכת עבודה זרה מג ע"ב = ראש השנה כד ע"ב, המקבילה למכילתא, ואף בברייתא ההלכתית הנידונה שבבבלי חולין = עבודה זרה מב ע"ב, המקבילה לתוספתא. אלא שכאמור, ברייתא זו מביאה את הרשימה הארצית מלשון המשנה על אתר. משנה זו כוללת אף את המילה 'מדברות',¹⁶ והנוסחה השלמה של הרשימה הארצית, עם מילה זו כעין סימן היכר להשפעת המשנה, באה בברייתא ההלכתית שלפנינו. תוספת הלשון על פי המשנה שעל אתר (ולפעמים אפילו ממשנה אחרת) היא תכונה שכיחה מאוד בברייתות שבבבלי לעומת מקבילותיהן בתוספתא, וכאן היא סימן היכר לראשוניותה של התוספתא, לעומת מקבילתה המעובדת בבבלי.

3. תוספתא גיטין פ"ה ה"ב, עמ' 268	ירושלמי נזיר פ"ב ה"ד, נב ע"א	בבלי גיטין פד ע"א, בבא מציעא צד ע"א ¹⁸
על מנת שלא תפרחי באויר על מנת שלא תעברי את הים הגדול ברגליך הרי זה גט על מנת שתפרחי באויר ועל מנת שתעברי הים הגדול ברגליך אינו גט ר' יהודה בן תימא או' בזה ¹⁷ גט.	דתני הרי זה גיטיך על מנת שלא תפרחי באויר שלא תעברי את הים הגדול ברגליך הרי זה גט ועל מנת שתפרחי באויר על מנת שתעברי הים הגדול ברגליך אינו גט רבי יהודה בן תימא אומר גט.	תנו רבנן הרי זה גיטיך על מנת שתעלי לרקיע, על מנת שתתדרי לתהום, על מנת שתבלעי קנה ¹⁹ על מנת שתביאי לי קנה של מאה אמה, על מנת שתעברי את הים ²⁰ ברגליך אינו גט ²¹ ר' יהודה בן תימא אומר: כזה גט.

15 העתקתי ממסכת עבודה זרה, כ"י ביהמ"ד Rab. 15. עיין שם דווק לגבי הכתוב בין השיטין. לעניין המחיקות בכתיב זה (עיין שם), אי"ה במקום אחר.

16 המשנה סומכת על הלשון בברכות פ"ט מ"ב. ה'סתירה' שבין משנת חולין והברייתא, נידונה בסוגיית הבבלי, חולין מ ע"א. ועיין י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 158. דיון על העניין כולו עמי בכתובים, יתפרסם אי"ה במקום אחר.

17 כ"י ערפורט: כזה.

18 העתקתי מגיטין. ראה להלן הערות על פי עדי הנוסח (קיימות שתי קבוצות נוסח בין העדים למסכת גיטין כאן. בראשונה נכללים כ"י אוקספורד 368, כ"י וטיקן 140 וכ"י מינכן 95; בשנייה — כ"י לינגרד, כ"י וטיקן 130 ונוסח הדפוסים [על פי דפוס שונצינו]. ועל כך באריכות במקום אחר אי"ה. המחקר על קבוצות הנוסח נמחק בחלקו במענק של קרן GIF).

19 בדפוסים נוסף ישל ד' אמות.

20 במקצת עדי הקבוצה השנייה (כ"י וטיקן 130 ודפוס שונצינו) נוסף 'הגדול'. היותו 'הגדול' איתא בתוספתא ובירושלמי צריך הכרע לגבי הסגנון המקורי בבבלי.

21 'אינו גט' — בקבוצה הראשונה: 'אם נתקיים התנאי הרי זה גט, ואם לאו אינו גט'. וכן הוא בבבא מציעא. ועיין תוספות גיטין פד ע"א, ד"ה על מנת, ושם: 'בהשוכר את הפועלים בסופו גרסינן אם נתקיים התנאי הרי זה גט, ואם לאו אינו גט. ותימה, היאך יכול לקיימו? וי"ל ע"י שם'.

ירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"ז.
יא ע"ג²²

כלל אמר ר' יהודה בן תימא: כל
שאי אפשר לה לעשות והתנה עמה
לא נתכוון זה אלא להפליגה בין
שאי אפשר ובין שאי אפשר כלל
של דבר כל תניי המתקיים בפה
מתקיים בשטר כל תניי שאין
מתקיים בפה אין מתקיים בשטר.

תני זה הכלל שהיה ר' יהודה בן
תימא אר' כל שאיפשר²³
להתקיים והתנה עמה לא
נתכוון זה²⁴ אלא להפליגה
בדברים²⁵ בין שאי אפשר בפה בין
שאי אפשר בכתב²⁶.

כלל אמר ר' יהודה בן תימא כל תניי
שאי אפשר לה לעשות והתנה עמה
לא נתכוון זה אלא להפליגה בין
שאי אפשר ובין שאי אפשר כלל
של דבר כל תניי המתקיים בפה
מתקיים בשטר כל תניי שאין
מתקיים בפה אין מתקיים בשטר.

התוספתא פותחת בתנאי שלילי ('על מנת שלא' וכו'), וכן הוא בירושלמי, וכזה נמסרו שני
דינים בצורה מאוזנת: תנאי שלילי (על מנת שלא תפרחי...), ואחריו תנאי חיובי (על מנת
שתפרחי...). הבבא הראשונה של התנאי השלילי הושמטה בבבלי, וכדרך הבבלי לקצר
ולהשמיט בבא הבאה לאיזון בלבד, ועל ידי השמטה זו מודגש עיקר החידוש ההלכתי,
שהוא התנאי החיובי.

בתוספתא (ובירושלמי) שינוי סגנון זה: 'על מנת שתפרחי באויר', המשקף את לשונו
הגסה והבוטה של הבעל הבא לגרש את אשתו, ובה בשעה מתעלל בה מילולית בהזכרת
תנאים מבזים ובלתי אפשריים (והשווה כתובות פ"ג מ"ד, שבעות פ"ג מ"ח). ואילו בבבלי
הועבר דיבור זה לסגנון עדין יותר: 'על מנת שתעלי לרקיע' — המעלה דימוי רוחני, דימוי
המוכר כמעט את לשון ספרות ההיכלות, ומעשי חכמים שעלו לרקיע (השווה ב"ר, פ' ט,
עמ' 176, ובכ"מ).

בתוספתא ובירושלמי ישנן שתי לשונות של תנאי כאן, אויר וים. בבבלי נוספו עוד שניים
בעניין קנה: 'על מנת שתבעי קנה, על מנת שתביאי לי קנה של מאה אמה'.
בתוספתא: 'כל תניי שאי אפשר לה לעשות והתנה עמה'; וכזה בירושלמי: 'כל שאיפשר
[= שאי אפשר] להתקיים והתנה עמה'. ואילו בבבלי: 'כל שאי אפשר לקיימו בסופו והתנה
עליו מתחילתו! 'בסופו' ומתחילתו' נוספו רק בבבלי, ופירושו מוקשה. סגנון זה אינו נובע
מן התוספתא המקורית, אלא הוחדר כאן בבבלי על פי משנת בבא מציעא סוף פרק ז: 'וכל
שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו, תנאו קיים'.³¹ בבבלי, ברוב עדי הנוסח
נוסף 'יכשר'.

22 העתקה כאן מירושלמי נויקין, מהד' רונטל-ליברמן (על פי כ"י אסקוראל), וצינתי מבחר שינויים מכ"י לידן
(כמהם ברפוס וצינתי, שהדפס על פיו).
23 כל שאיפשר — כל שאי אפשר — עיין אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1215; ש' ליברמן, ירושלמי נויקין, עמ' 167.
24 זה — ליתא בכ"י לידן, אבל ליתא בתוספתא.
25 'בדברים' — ליתא בכ"י לידן, וכן ליתא בתוספתא.
26 בכ"י לידן: 'בין שאי אפשר בכתב בין שאי אפשר בפה'. הסדר של ירושלמי נויקין מתאים לתוספתא: 'בין שאי אפשר בפה, ובין
שאי אפשר בשטר'. הסדר הוחלף בכ"י לידן בהשפעת הביטוי השגור: בכתב (ועל) פה. אבל כאן 'כתב' = 'שטר', כלומר,
הט, והתנה תפס 'בפה' קודם, בבחינת לא זו אף זו.
27 בעדי הנוסח הנ"ל מן הקבוצה השנייה נוסף לר'.
28 בקבוצה הראשונה: 'בתחילתו'. ועיין להלן.
29 בעדי הנוסח בקבוצה הראשונה: 'כמפליגה'.
30 וכשר — בכ"י אוקספורד 368 ליתא.
31 'הבבליים הציצו איפוא את הברייתא דתוספתא] ניסין על פי משנת ב"מ' (אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1215, ועיין
שם). כפרט זה אפוא, כתופעה רעלעל מס' 1, שברייתא הושפעה מלשון המשנה, היא תופעה רחבה. התוספתא: 'ב' דה' פריס,
לצורתן המקורית של הלכות אחרות'. תרביץ כ"ה (תשס"ו), עמ' 373. אבל אשר לשיטתו הכללית, ראה להלן, הע' 80.

על פי כל זאת ברי לנו שסגנון התוספתא הוא הקדום והמקורי, וכן הוא בירושלמי (תוך
משינויים זעירים). הבבלי עיצב את הלשון בתוספת דיבורים ועריכה סגנונית, כולל עידון
הלשון, וכן התאמה ללשון המשנה במקום אחר.

שינויים על פי הנמצא בקרבת מקום
יש בין הברייתות שבבבלי המקבילות לתוספתא, שניתן להצביע על מקור שינוייהן בברייתא
אחרת שבקרבת מקום, או אפילו מימרת אמורא. נביא דוגמא לכל סוג ממסכת בבא מציעא.

4. תוספתא בבא מציעא פ"א ה"ח, עמ' 66

הנותן עירבון לחבירו על הבית ועל השדה כל המשנה
וכל החזון בו ידו על התחנותה חזר בו המוכר יד
הלוקח על העליונה רצה ליטול רביע בקרקע נוטל
רביע במעות נוטל והשאר גובה מן העדית חזר בו
לוקח יד מוכר על העליונה רצה ליתן רביע בקרקע נותן
רביע במעות נותן והשאר גובה מן הזיבורית.

בבלי בבא מציעא מח ע"ב; עז ע"ב³²
כדתניא כל החזון בו ידו על התחנותה כיצד? מכר
לו שדה לחבירו באלף זוז ונתן לו מעות מהם
מאתים זוז, בזמן שהמוכר חזר בו יד לוקח על
העליונה, רצה אר' לו תן לי מעותי, או תן לי קרקע
כנגד מעותי. מהיכן מגביהו מן העדית. ובזמן
שלוקח חזר בו יד מוכר על העליונה, רצה אר' לו
הא לך מעותיך או הא לך קרקע כנגד מעותיך.
ומהיכן מגביהו מן הזיבורית.

כמה וכמה הבדלים לפנינו, ולא נדון בכולם כאן. הבולט בהם הוא הגדרת מהות העיסוק:
בתוספתא היא נתינת עירבון, ובבבלי מכר. אלא שהדין של יד החזון בו על התחנותה
מתאים לעירבון, ולא למכר, שבמכר כבר קנה בנתינת חלק מן התשלום, ולא ייתכן חזרה
כלל! והנה, בברייתא אחרת סמוכה להלן בבבלי שם (= תוספתא שם, ה"ז, עמ' 65):
'... אבל מכר לו שדה באלף זוז, ונתן לו מהם חמש מאות זוז... (השווה תוספתא, שו' 48—
49). בבבלי סגנון זה של מכר הועבר לברייתא הראשונה מן הברייתא השנייה במקום
הסגנון המקורי של עירבון, וכשיטת הבבלי למעט בהבדל בין מכר לעירבון.³³
גם הלשון 'רביע' בתוספתא היא המקורית לדעתנו, ורוצה לומר, רביעית מן הקרקע
הנידונה או מן המעות, והשאר מעידית (או זיבורית) של שאר נכסיו. ובבבלי פישטו וניסחו
על פי דגם קיים המופיע בדין אונאה: 'יד לוקח על העליונה, רצה אומר תן לי מעותי או תן
לי מה שאוניתי' (בבא מציעא נט סוף ע"ב).³⁴

ולגבי הברייתות הנידונות כאן ויחסן לתוספתא. כבר אמר הרמב"ן את דבריו
המפורסמים על השינויים שבברייתות של הבבלי: 'ומצאתי בתוספתא... וזו הברייתא היא
השנויה בכאן, אלא ששינוי את לשונה במקצת, שכן דרך בעלי הגמרא לשנות לשון
הברייתות כדי להוסיף בהן פירושו או לקצר' וכו' (חידושי לדרך מח ע"ב הנ"ל). כלומר:
(א) הברייתא שבבבלי היא בעצם אותה הלכה שבתוספתא. (ב) השינויים נובעים מפעילות
עריכתית. תוצאות בדיקותינו עולות בקנה אחד עם העמדה הזאת.³⁵

32 מועתק מדף עז ע"ב, כ"י המבורג.
33 ראה בהערה הבאה.
34 ראה מה שכתבתי בתלמוד ערוך, השוכר את האומנין, כרך הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 99 הע' 11. ושם עמ'
97-104 על כל ענייני הברייתות הללו, ולשונות נוספות שהועברו ביניהן, תהליך הממשין אף בפעילות ענפי הנוסח.
35 ראה תלמוד ערוך שם, עמ' 99. וראה להלן על שיטת הרמב"ן וחכמי בית מדרשו. ושלא כדה' פריס, הקובע חד'
משמעית 'שלא העתיקו... את הברייתא מן התוספתא שלנו', שלדעתו שינויים כאלה אינן להם הסבר אלא בכך
שנבעו משתי מסורות (עמ' 156-157).

5. תוספתא בבא מציעא פ"ז ה"ג, עמ' 98
השוכר את הפועל ומת לו מת או שאחזתו כמה הרי אילו שמין לו כיצד שמין לו אם היה שכיר חודש נותנין לו לפי שכירותו קבלן נותנין לו לפי קבלנותו.

בבלי בבא מציעא עו ע"א
והתניא: השוכר את הפועל, ולהצי היום שמע שמת לו מת או שאחזתו כמה, אם שכיר הוא נותן לו שכרו, אם קבלן הוא נותן לו קבלנותו.

יש כאן הבדלים של זמני העבודה. בתוספתא דובר על 'שכיר חודש', ובבבלי הושמט 'חודש'. וכנגד זאת הוזכר כברייטא שבבבלי 'ולחצי היום', החסר בתוספתא. עדות לפנינו, שבבבלי נוטים להעביר דין זה משכיר חודש לשכיר יום. והוא בהשפעת מימרת רב שבסוגיא, ומתוך סממני לשונה: 'פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום', שהמדובר בה הוא בשכיר יום.³⁶

עידון סגנון ושינוי שמות הערים

6. תוספתא פסחים פ"ג ה"א, עמ' 154
אמ' ר' לעזר בי ר' צדוק פעם אחת היינו יושבין לפני רבן גמליאל בבית המדרש בלוד ובא זונן הממונה ואמ' הגיע עת לבער החמץ³⁷ הלכתי אני ואבא לבית רבן גמליאל וביערונו את החמץ.

בבלי פסחים מט ע"א
תניא אמ' ר' אלעזר בר' צדוק פעם אחת שבת אבא ביבנה והל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונן ממונה של רבן גמליאל ואמ' הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא ובערנו את החמץ.³⁸

בתוספתא: 'היינו יושבין לפני רבן גמליאל', 'הלכתי אני ואבא'; ואילו בבבלי: 'שבת אבא ביבנה', 'והלכתי אחר אבא'. אין ספק שיש כאן שינוי מפני הכבוד, כבוד אב, והתוספתא היא המייצגת את הסגנון הקמאי והבלתי מעובד.³⁹
אף שינוי שמות הערים יש כאן. אפשטיין כינה חילוף זה שבבבלי (יבנה במקום לוד) 'טעות'.⁴⁰ אבל בוודאי לא 'טעות' גרידא יש כאן, אלא כך דרכו של הבבלי 'לערוך' אף שמות ערים לפי מגמות עריכה השוררות בו.⁴¹ בדרך זו, הוחלף 'לוד' במקום שבו הייתה הישיבה הקדומה והמכובדת לאחר היציאה מירושלים: יבנה. ולא עוד, אלא שידוע לנו אף מהלכה אחרת בתוספתא שרבי אלעזר ברבי צדוק עשה את הפסח בלוד, וגם במקבילות לשם אנו עדים לתופעת שינויי השמות.

תוספתא פסחים פ"י ה"י, עמ' 198
מעשה ואמ' להם ר' לעזר בר' צדוק⁴² לתגרי לוד בואו וטלו לכם חבלי מוצה.

בבלי פסחים קטז ע"א
אמ' ר' אלעזר ברבי צדוק כך היו תגרי הרך שבירושלים אומרין בואו וקח⁴³ לכם חבלי מוצה.⁴⁴

36 ראה תלמוד ערוך (לעיל, הע' 34), עמ' 90-91. ועל השפעת מימרות בבבלי על לשון ברייתות סמוכות להן, ראה גם J. Hauptman, *Development of the Talmudic Suga*, Lanham 1988, p. 217.
37 בכ"י וינה (ועל פיו במהדורת ליברמן): 'החמץ'. וי"ז זו משקפת חולם, המתחלף במסורות לשון מסוימות בצירי (ראה ש"י פרידמן, 'שירי' כתבייד קדומים למסכת בבא מציעא', עלי ספר ט [תשמ"א], עמ' 16).
38 על פי כ"י מינכן 6 (ויש תיבת 'בשבת' נוספה בכתיבה משנית).
39 לנידון, השווה יבנה אחר אבא' בפי ר' אלעזר בר צדוק כברייטא של הבבלי, פסחים לו ע"א, וליחא במקבילה שבתוספתא, פסחים פ"ב ה"ט, עמ' 148; ביצה כב ע"ב. ועיין מאמרי 'מקבילות המשנה והתוספתא' (לעיל, הע' 7), עמ' 21-22; עוד על עידון סגנון ראה א' בנדרד, לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 178; כך הנוסח הנ"ל (בהע' 7), עמ' 14-15.
40 מחקרים בספרות התלמוד, ב, עמ' 861 הע' 2.
41 ראה: מאמרי 'לאגדה ההיסטורית' (לעיל, הע' 7), עמ' 132; תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, סימן יד.
42 תיבת 'צדוק' חסרה בכ"י וינה ובדפוס ראשון, והושלמה במהדורת ליברמן בסוגריים מרובעים.
43 'וקחו' — כך הוא ברוב עדי הנוסח. עיין תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, סימן כא.
44 על פי כ"י מינכן 6.

בתלמודים גברה התפיסה שהתגרים הללו היו קוראים ללקוחותיהם ומזוים אותם לאמור: בואו וקחו (כלומר, קנו) לכם תבלי מצווה. וייחסו את הדבר לתגרים שהיו בירושלים בזמן שבת המקדש היה קיים, והשתמשו בתבליים לשם חרוסת בסדר שליווה את הקרבת קרבן הפסח. מתוך ניתוח מקיף במקורות הללו באנו למסקנה, ששיטה זו היא פועל יוצא של נטייה לייחס את מנהגי סדר הפסח המתוארים בדברי התנאים לזמן הבית עד כמה שאפשר, כשלמעשה הרבה מאלה הונהגו לאחר החורבן, ומחוץ לירושלים. סמך לכך שלא בחנוונים כלשהם אשר בירושלים עסיקנין בהלכה זו, היא העובדה ש'תגרי לוד', כקבוצה אצילה ושמרנית, ידועים לנו ממשנת בבא מציעא פ"ד מ"ג, ששם אמרו הללו על תקנתו החדשה של ר' טרפון: 'יניח לנו רבי טרפון מקומנו'. אף כאן בפסחים מופיעים תגרי לוד כאנשי מעמד חברתי גבוה, המשתתפים בסדר ליל פסח עם חבורת החכמים, ומתוך דרכיהם המושרשות מכבר מתייחסים תגרי לוד בהיסוס למנהג חדש של חרוסת, שעליו משדלם ומעודדם ר' אלעזר ברבי צדוק. ולכן, בצורה המקורית של הדברים — בתוספתא — ר' אלעזר בר' צדוק הוא האומר בואו וטלו, ואילו בירושלמי ובבבלי, לפי התפיסה החדשה, התגרים ('תגרי ירושלים') הם האומרים בואו וטלו.

סימן היכר נוסף לאופי התנייני של הברייתא של הבבלי על התגרים (בפסחים קטז ע"א) היא המילה 'חרך', שאינה ידועה מלשון התנאים, והיא שאולה מן הניב הארמי שהיה ידוע בבבל, ומוכרת לנו מן הסורית.⁴⁵

ראינו אפוא שבתוספתא מתוארים שני אירועים שאירעו בר' אלעזר רבי צדוק בסדר ליל הפסח שנערך בלוד, הראשון הוא זה שפתחנו בו, בפרק ג', והשני להלן בפרק י', אשר בו סיימנו. אלא ששמות ערים שבמקורות הקדומים רגישים אף הם למגמות שינוי ושכלול, ועל ידי כך 'לוד' הוצא, ובמעשה הראשון הוכנס במקומו 'יבנה', ובשני 'ירושלים'!

7. תוספתא סוכה פ"א ה"א, עמ' 256	ירושלמי סוכה פ"א, נא ע"ד	בבלי סוכה ב ע"ב
סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר אמ' ר' יהודה מעשה בסוכת הילני שהיתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין אצלה ולא אמרו דבר אמרו לו מפני אונזי מהן זבני. והבית יבנה שהיא אשה ואשה אין חייבת בסוכה אמ' להם והלא שבעה בניס תלמידי חכמים היו ליה וכולן שרויין בתוכה.	אמר רבי יהודה מעשה בסוכתה של הילני המלכה בלוד שהיתה גבוהה יותר מעשרים אמה והיו חכמים נכנסין ויוצאין בה ולא אמרו דבר אמרו לו מפני שהיא אשה ואין אשה מצוה על המצות אמר להן אם משם ראייה והלא שבעה בניס תלמידי חכמים היו לה.	מיתבי: סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה: מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראייה? אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן: והלא שבעה בניס הוא לה. ועוד: כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים.

בתוספתא ובירושלמי נמסר שהיו להילני המלכה שבעה בניס תלמידי חכמים, ואילו בבבלי שבעה בניס סתם היו לה. מצד אחר, בבבלי מופיע טעם נוסף בדברי ר' יהודה: 'ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים'. דומה שעיקור זה של הבבלי נובע מהיסוס או התנגדות לקיים אותו נוסח מקורי, המכבד את בניה של מלכת חדייב שנתגיירה עד כדי

45 ראה: אוצר פיין סמית, טור 1732; תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, סימן כא.

קריאת שם 'תלמידי חכמים' עליהם -- אלא שבעה בנים סתם היו לה. הזכרת 'חכמים' הועברה להיות בבא נוספת בפני עצמה, והם חכמי ישראל, שאמנם הילני הייתה מקיימת את דבריהם, ועושה מעשיה על פיהם, כמסופר בניזר פ"ג מ"ו: '...והורוה בית הלל שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות'. הרי עיבודו של הבבלי בהתאם למגמת קידום כבוד חכמים, ועל פי מקור ספרותי זמין, לשון המשנה במסכת נזיר.⁴⁶

8. תוספתא עבודה זרה פ"ה ה"ה, עמ' 468

גוי שמכר עבודה זרה לעובדיה אסורה שלא לעובדיה מותרת. לזה עליה נפלה עליה מפולת שטפה נהר או שנטלוה ליסטין [או שהניחוה ליסטין/בעלים]⁴⁷ כגון מלחמתו של יהושע אם עתידין הבעלים לחזור עליה אסורה ואם לאו מותרת.

בבלי עבודה זרה נג ע"א-ע"ב

תנו רבנן: לזה עליה, או שנפלה עליה מפולת, או שגנבוה ליסטין, או שהניחוה הבעלים והלכו למדינת הים,⁴⁸ אם עתידין לחזור כמלחמת יהושע אינה בטילה.

נתחיל מן הסוף. 'בטילה' רק בבבלי; בתוספתא 'אסורה' או 'מותרת'. הבבלי לשיטתו, שהוא נוטה לפרש את הלכות עבודה זרה לפי המושג של 'ביטול'. במחלוקת האמוראים מצאנו: 'איתמר, עבודה זרה שנשתברה מאליה, רבי יוחנן אמר אסורה, ריש לקיש אמר מותרת' (עבודה זרה מא ע"ב), ופירשו בבבלי שם: 'רבי יוחנן אמר אסורה, דהא לא ביטלה, ריש לקיש אמר מותרת, בסתמיה בטולי מבטל לה'. ואילו בירושלמי נתפרשה אותה מחלוקת (הבאה אף שם): 'מה אנן קיימין, אם בעתיד להחזירן לכליין, דרבי הכל אסור. אם בשאינו עתיד להחזירן לכליין, דרבי הכל מותר' (עבודה זרה פ"ג ה"א, מב ע"ד). הרי רק הבבלי מפרש לפי 'ביטול', והירושלמי לפי איסור או היתר. ועוד, שיטת הירושלמי שם, הקשורה באם עתיד להחזיר את השברים לכליים ולהרכיב את העבודה זרה שוב ואם לאו, ולפי זאת ייקבע אסור או מותר, היא כשיטת התוספתא כאן שהכול הולך לפי 'אם עתידין הבעלים לחזור עליה' ואם לאו. יש להניח אפוא שניסחו את הברייתא שלפנינו בבבלי על פי תפיסת הבבלי בדרך כלל, כלומר, שההיתר נעשה דרך ביטול, לעומת השיטה הארץ ישראלית המקורית: **אם עתידין הבעלים לחזור עליה או לא, הוא הגורם לאסור או מותר.** עוד נראה שהקשו בגמרא קושיא הלכתית על הלכה זו. דהיינו, בעניין מלחמתו של יהושע, כיצד ניתן לומר 'אם עתידין הבעלים לחזור עליה אסורה, ואם לאו מותרת', וכי הייתה שום עבודה זרה של שבעת העממים מותרת במלחמת יהושע, והלא--בתיב 'ופסיליהם תשרפון באש' (דברים ז, ה), 'פסילי אלהיהם תשרפון באש' (שם שם, כה), 'ופסילי אלהיהם תגדעון' (שם יב, ג)? ומכוח קושיא זו באו ושינו את הסדר בברייתא שבבבלי. בתוספתא הוזכרה 'מלחמתו של יהושע' לפני 'אם עתידין הבעלים לחזור', ובבבלי סידרו את הלשון הזה ('מלחמתו' וכו') אחריו: 'אם עתידין לחזור כמלחמת יהושע, אינה

46 תלמידי אברהם ש"ף מכן מחקר בהשוואת ברייתות הבבלי לתוספתא, מסכת סוכה. שאר פרטי השוואת המקבילות הללו יבואו שם. הערתו על העניין הנידון נאמרה אגב השוואתו הנ"ל.

47 [או שהניחוה ליסטין/בעלים] -- התיבות הללו חסרות בכ"י ערפורט (ועל פיו במהד' צוקרמנדל). בכ"י וינה: 'או שהניחוה ליסטין'. בדפוס ראשון: 'או שהניחוה בעלים'. סביר לומר שגירסת כ"י ערפורט נוצרה מהשמטת הדומות על פי מקור שגרס ככ"י וינה: 'או שהניחוה ליסטין'.

48 'הלכו למדינת הים' -- וכ"ה בכ"י מינכן. בכ"י ביהמ"ד ובכ"י פריז: 'הלכו להם'. זו כנראה הגירסא המקורית, ששוללה על פי הסגנון הנמצא בכמה מקומות: 'הלכו להם למדינת הים'. הדיבור הובא אף להלן בסוגיא, ובכל ערי הנוסח התאמה עם האזכור הראשון, חוץ מכ"י ביהמ"ד, הגורס שם: 'הלכו להם למדינת הים'.

בטילה'. הווה אומר, מלחמת יהושע אינה מצב שאני יכול לומר בו אסורה או מותרת, אלא מלחמת יהושע היא מצב שעבודה זרה בפשטות 'אינה בטילה', כלומר, אסורה בוודאות. ועוד, על ידי שעקרו 'כגון מלחמתו של יהושע' ממקומו אחרי 'שהניחוה ליסטין/ בעלים', היו צריכים להביא במקומו לשון אחרת שתתאר את האירוע, ואמרו 'הלכו למדינת הים'. ושמא דבר זה יפתח לנו פתח בהבנת ההלכה הקשה שבתוספתא. דהיינו, עלינו להבין שהלשון 'כגון מלחמתו של יהושע' איננה אלא תיאור של מצב ההנחה בלבד (כלומר, הנסיבות בהן הניחוה הבעלים), ולא השוואה הלכתית כלל! כשהניחו את העבודה זרה כמלחמתו של יהושע, אם אינם עתידים לחזור, מותרת (שלא כמלחמת יהושע, ששם הייתה אסורה על אף שאינם עתידים לחזור), וכשהניחו את העבודה זרה כמלחמתו של יהושע ועתידים לחזור (שלא כמלחמת יהושע, שבה לא היו עתידין לחזור), אזי אסורה. ברם, העברת מקום 'כמלחמת יהושע' תיקנה רק דבר אחד: ההשוואה ההלכתית. אבל היא יצרה קושי אחר, שהרי כעת 'כמלחמת יהושע' מתאר 'אם עתידין לחזור'. וקשה, וכפי שהקשו בבבלי שם: 'מידי מלחמת יהושע מיהדר הדור! ותיצרו: 'הכי קאמר, אם עתידין לחזור הרי הוא כמלחמת יהושע ואין לה בטילה'. התירוץ קשה מבחינת הלשון, שהוא הופך את 'מלחמת יהושע' כציון במקום 'אסורה' בלבד.⁴⁹ ברם הוא מחזק את ההסבר לעיל, שבעיני הבבלי 'מלחמת יהושע' הוא בעיקר ציון הלכתי, ומכאן המניע ליישב את ההלכה בהחלפת מקומו של דיבור זה, ההופכת אותו כציון נרדף ל'אסור', כדרוש לפי התפיסה ההלכתית!⁵⁰

נעיר כאן גם על פיתוח סגנוני. בתוספתא: 'שנטלוה ליסטין'; בבבלי: 'שגנבוה ליסטין'. בתוספתא רגיל שורש נט"ל ללקיחת הליסטין, וכאן בבבלי הוסיפו חזיון לתיאור בהחלפת הסגנון המקורי ושימוש בשורש גנ"ב במקומו.⁵¹

49 יולמה לי למיתליה במלחמת יהושע? ! מילתא אגב אורחא קמ"ל! (בבלי שם, ועיין).

50 יש להשוות תוספתא זו גם למשנה עבודה זרה פ"ד מ"ו: 'עבודה זרה שהניחוה עובדיה בשעת שלום מותרת, בשעת מלחמה, אסורה. כאן דווקא העיובה מרצון (= בשעת שלום) מתירה את העבודה זרה. רש"י: 'הואיל ויצאו לדעת' -- כלומר, ביטלו ויצאו. והעיובה מאונס (= בשעת מלחמה) הופכת טעם לאיסור, כלומר, לא ביטלו. לפנינו במשנה זו אפוא כניסת רעיון הביטול, וסברת המשנה הפוכה מן התוספתא. בתוספתא הכול לפי אם עתידים העלים לחזור עליה (אסורה), ואם לאו (מותרת). כלומר, כל מה שעויבתם יותר מאונס (מלחמה), יש יותר טעם להיתר, שאינם עתידים לחזור עליה. ואילו במשנה כל מה שעויבתם יותר מאונס (מלחמה), יש יותר טעם לאיסור, שיצאו שלא מדעת, ואין כידם לבטל.

51 וכן בתוספתא כך במשנה מצאנו נט"ל בבבא קמא פ"י מ"ב. אמנם במשניות שכדפוס וילנא: 'נטלו מוכסין את חמורו ונתנו לו חמור אחר, גזלו לטטים את כסותו ונתנו לו כסות אחרת, וכן הוא 'גזלו' במשנה שבבבלי קיד ע"א בדפוס ראשון (שונצינו, ר"ן ערך). ברם אין זו הגירסא המקורית במשנתנו. בערי הנוסח של המשנה שהם אבות הגירסא מצאנו שני טיפוסים גירסא: (א) ללא פועל כלל, והוא נמשך אפוא מן 'נטלו' ברישא (כ"י קריפמן וכ"י פרמה); (ב) חזור וגרסו 'נטלו' אף בסיפא, לפני חיבת לטטים (כ"י קיימברידג' מהד' לו, משנה שכירושלמי כ"י ליידין ורפוס ראשון, נאפויל רנ"ב). וכן במשנה שבבבלי ובהבאתה כסוגיא שם, מצאנו באבות הגירסא כאותם שני טיפוסים בלבד, ללא גירסת 'גזלו'. וכן הגיה המהרש"ל במשנת הבבלי: 'ונתנו לו חמור אחר נטלו לטטים כו' כצ"ל' (כלומר גרס 'גזלו' אף בעותק דפוס ונציה שלפניו, והגיהה. ויש לכדוק במהדורות השונות של דפוס ונציה, של הוצאת מקור). וראה חילופי גירסאות במשניות דפוס וילנא: דקדוקי סופרים, עמ' 281 ו 281 ס; וכן הוא 'נטלו' במשנה שבבבלי, דפוס קושטא, במשנה שבמאירי, ועוד. ויש לתקן בתוספתא כפשוטה לכבא קמא, עמ' 126 שו" 78. ההגהה 'גזלו' שמצאנו בדפוס שונצינו, אם הייתה מיועדת להשלים פועל כלשהו בגירסא שמטיפוס א' שעמדה לפני המגיה, נעשתה ברוח גירסת הבבלי הנידונה בפנים, 'שגנבוה' במקום 'שנטלוה', וכאן: 'גזלו' ולא 'נטלו'.

9. תוספתא פסחים פ"א ה"ה, עמ' 141

[א] (1) שורפין תרומה תלויה טמאה וטהורה כאחד דברי ר' מאיר
(2) והכמים אומ' תלויה בפני עצמה טהורה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה
אמ' ר' שמעון לא נחלקו ר' ליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה ששורפין זו בפני עצמה וזו בעצמה (3) על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' ליעזר או' תשרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע או' שתייהן כאחת.
[ב] אמ' ר' יוסה (4) אין הנדון זה דומה לראיה (5) בשר שנטמא בולד הטמאה עם בשר שנטמא באב טומאה (6) שניהן טמאין אלא שזה טמא טמאה חמורה וזה טמא טמאה קלה וכן שמן שנפסל בטבול יום בנר שניטמא טמא מת (7) שניהן טמאין אלא שזה טמא טמאה חמורה וזה טמאה קלה, (8) ואני אומ' ששורפין תרומה שניטמאת בולד טמאה עם תרומה שניטמאת באב הטמאה אע"פ שמוסיפין לה טמאה על טמאתה (9) ותלויה וטמאה אומ' אני שהתלויה טהורה אם נשרפת עם הטמאה נמצאת זו מטמאתה.

בבלי פסחים כ ע"ב⁵²

דתניא [א] (1) ארבעה עשר שחל להיות בשבת שורפין תרומות תלויות טהורות וטמאות כאחת, דברי ר' מאיר.
(2) ר' יוסי או' תלויה בפני עצמן, טהורות בפני עצמן וטמאות בפני עצמן.
אמ' ר' שמעון לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין, (3) ועל התלויה ועל הטהורה שאין שורפין, על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה, שר' אליעזר או' תשרף זו בעצמה וזו בעצמה, ור' יהושע או' שתייהן כאחת.
[ב] אמ' ר' יוסי (4) אין הנדון דומה לראיה, (5) כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטמאה ששורף אותו עם הבשר שנטמא באב הטמאה (6) זה טמא וזה טמא. או על השמן שנפסל בטבול יום, שמדליקין אותו בנר שנטמא טמא מת (7) זה פסול וזה טמא. (8) אף אני מודים בתרומה שנטמא בולד הטמאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטמאה, (9) אבל היאך נשרוף אפלו תלויה עם הטמאה, שמא יבוא אליהו ויטהרנה.

כמה שינויים מעניינים כאן, ונתייחס רק לאחד מהם. בבא [ב] (4), בתוספתא 'אין הנדון זה דומה לראיה', ובבבלי 'אין הנדון דומה לראיה'. בבבלי השמיטו תיבת 'זה' מתוך שאי התאמה כזאת בה"א הידיעה, שעוד שימשה בראשית ימי התנאים, כבר נעלמה בתקופה מאוחרת יותר.

בדברי התוספתא (5) ור' (6) 'בשר שנטמא בולד הטמאה... וכן שמן שנפסל בטבול יום' התייחסות שתומה, ואינו מפורש מתוכו במה מדובר. למעשה הם מתייחסים לנאמר במשנה ר' משם ר' חנניה סגן הכהנים 'מימיהם של כוהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר' (וכו') ומשם ר' עקיבא 'מימיהם של כוהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן' (וכו'). אמירותיהם אלה של שני החכמים הללו היו בהקשרן המקורי 'עדויות' על הנעשה בזמן הבית, וכן הובאו משנה זו אף במסכת עדיות פ"ב מ"א. התייחסות שתומה ובלתי מפורשת זו תוקנה ונתפרשה בבבלי על ידי תוספתא משפט האעה: 'כשהעידו רבותינו על מה העידו'.⁵³

לאחר דחיית הראיה, מביע ר' יוסי את הסכמתו שאמנם עדיין ניתן ללמוד משהו מעדות זו לעניין שריפת תרומות בערב פסח. הודאה זו באה בתוספתא בלשון 'ואני אומר ששורפין תרומה' וכו' (8). לשון זו אינה מבוררת כל צורכה, שהרי ניתן להבין שהיא לשון של הסכמה רק מתוך התוכן, ואילו מן הסגנון גרידא אפשר לטעות ולחשוב שהיא לשון מחלוקת: = אבל אני אומר. הבהרה בקשר לכך נעשתה בברייתא שבבבלי: 'אף אנו מודים', לשון מפורשת של הודאה. אולם על ידי כך שהבהרה זו החליפה את הלשון המקורית הפסדנו סגנון גוף ראשון יחיד של ר' יוסי עצמו ('אני'), ועברנו ללשון רבים של עריכה: 'אף אנו מודים'.

הרי לך טיפולו של תנא דבבלי בהוספת שני דיבורי הצעה על צורתה המקורית של ההלכה בתוספתא.

לאחר הסכמתו של רבי יוסה באה מחלוקתו. כלומר, בזאת אני מסכים, אבל בזאת אני חולק. 'מחלוקת' זו באה בתוספתא בסגנון 'ותלויה וטמאה, אומ' אני'. והיא וי"ו הניגוד, רצונו לומר: אבל תלויה וטמאה וכו'. אף כאן בוצעה הבהרה בבבלי: 'אבל היאך נשרוף אפלו תלויה עם הטמאה'. וכן שוב הפסדנו מתוך כך את סגנון לשון יחיד של רבי יוסה עצמו ('אומ' אני'), ועברנו ללשון רבים: נשרוף.

הרי עסקנו כאן בשלוש לשונות הצעה שבאו בבבלי: הבאת העדות, ההסכמה על הרחבת הטיעון שבעדות זו במידה מוצדקת, והמחלוקת על הרחבתו במידה בלתי מוצדקת: 'כשהעידו רבותינו', 'אף אנו מודים', 'אבל היאך'!

נחזור לציטוט העדות. בתוספתא (6): 'שניהן טמאין, אלא שזה טמא טמאה חמורה וזה טמא טמאה קלה'. בבבלי חל כאן פשוט הסגנון: (6) 'זה טמא וזה טמא'. המשכו המידי בתוספתא הוא על שמן ונר: (7) 'שניהן טמאין, אלא שזה טמא טמאה חמורה, וזה טמאה קלה'. אמנם אף המשנה (מ"ו) מכנה את שניהם בלשון 'טמאה' — 'אף על פי שמוסיפין טמאה על טמאתו' — מתוך חזרה שלמה על הסגנון שנאמר לעיל על בשר.⁵⁴ וכן התוספתא: 'שניהן טמאין' וכו'. אולם, לפי הדיוק ההלכתי, שמן שנגע בו טבול יום אינו מטמא אחרים, ואין לכנותו טמא אלא פסול: 'זמאי הוסיף, דאילו התם טמא וטמא, ואילו הכא פסול וטמא' (בבלי פסחים יד ע"ב), כלשון המשנה, שמן שנפסל. אף תיקון זה מבצע תנא בבבלי: 'זה פסול וזה טמא', במקום 'שניהן טמאין'.

המחלוקת' הוזכרה בתוספתא בלשון (9): 'ותלויה וטמאה, אומ' אני שהתלויה טמאה וטמאה נשרפת עם הטמאה נמצאת זו מטמאתה'. ובבבלי: 'אבל היאך נשרוף אפלו תלויה עם הטמאה, שמא יבוא אליהו ויטהרנה'. סלסול סגנוני נעשה כאן בבבלי על פי לשון הברייתא לעיל דף יג ע"א: 'שמא יבוא אליהו ויטהרם', שהרי היא לשון יפה, ואפשר לקשט בה את הסגנון אף בברייתא שלפנינו.⁵⁵

[א] אשר ללשון פתיחת הברייתא, ישנם ארבעה סגנונות מוחלפים בין עדי הנוסח של הבבלי. בקבוצה אחת פותחת הברייתא: 'שורפין תרומות תלויות' וכו', מעין הפתיחה

54 על השימוש החוזר של מונח קיים, על אף שאינו מתאים לגמרי במקומו החדש, ראה הלמוד ערוך, הנוסח (לעיל, הע' 7), עמ' 418 למטה.

55 סיום זה של הברייתא אינו נמצא בכ"ז וטיקן 125, ושם: 'אבל היאך נשרוף תלויה עם הטמאה' (ומיד: 'זמשי'). אפשר ששם נשתמרה לשון מקורית יותר של הברייתא, לפני שביצעו את השכלול הניל. אבל אפשר גם לטעון שחיסור זה קשור למחיקת הסיפא, 'הפיגול והנותר' וכו', ראה להלן בפרוטרוט. אף בכ"ז וטיקן 109 חסר סוף הברייתא. היא מגיעה עד: '...שזה פסול וזה טמא', ומיד: 'זמשי'.

52 שם הן באות כשתי ברייתות, ובסדר הפוך: בבא [ב] ראשונה (והיא באה גם בדף טו ע"א), והיא מוסכת על משנה ר' ברוק א' של פסחים (רבי חנניה סגן הכהנים אומר, מימיהם של כוהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטמאה עם הבשר שנטמא באב הטמאה, אף על פי שמוסיפין טמאה על טמאתו. הוסיף רבי עקיבא ואמר, מימיהם של כוהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן הנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, אף על פי שמוסיפין טמאה על טמאתו); ולהלן בבא [א], והיא מקבילה למשנה ז. כאן הועתק על פי כ"ז מינכן 6.

53 בברייתא בניה כה ע"ב ('סנדל') מצאנו את הסגנון 'משום רבותינו העידו', כשבמקבילה בתוספתא נירד פ"ד ה"ז, עמ' 644: 'רבותינו אמרו'; בניה סו ע"א: 'ורבותינו העידו', כששוב בתוספתא שם פ"ח ה"ג, עמ' 649: 'ורבותינו אמרו'. במקרה הראשון ('סנדל') נקטו האמוראים ש'רבותינו' הוא ר' יהודה נשיאה (ראה תוספתא כפשוטה לגיטין, עמ' 881). הכינוי רבותינו ככינוי סחמי, לחכמים מסוימים, נמצא אף בתוספתא כשבע עשרה פעמים, והשווה אלמן (להלן, הע' 69), עמ' 100 והע' 85 (גיטין שצ"ח שם הוא בעמ' 267 במהד' ליברמן). כרם לא מצינו בתוספתא כסגנון הבבלי, לא 'רבותינו העידו', ולא 'כשהעידו רבותינו על מה העידו' (ואף אלמן שם לא התכוון לטעון אחרת).

בתוספתא; בקבוצה השנייה, כמובא לעיל, 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת, שורפין תרומות וכו'; קבוצה שלישית: 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני שבת, ושורפין וכו'; סגנון רביעי: 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת שורפין תרומות תלויות טהורות וטמאות, ומשיירין מן הטהור' מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ארבע שעות, דברי ר' מאיר. הפתיחה ההולכת ומתרחבת באה כתוצאה מהעברות ממקומות אחרים ועיבודן. הסגנון הקצר הדומה לתוספתא הוא המקורי. תהליך השכלול מתרחש כאן, כפי שקורה רבות, לא ב'בבלי' עצמו, אלא בקבוצות מסוימות של עדי נוסחו, הממשיכים את דרכו!⁵⁶ במקום 'וחכמים אומרים' של התוספתא (2) שנוי בברייתא של הבבלי: 'רבי יוסי אומר'. רבי יוסי מוזכר במשנתנו, וכן להלן בתוספתא, וסביר לומר שבבבלי השלימו את השם הזה על ידי זיהוי דעת 'חכמים' כדעתו של ר' יוסי. 'חכמים' בתוספתא לעומת שם נקוב בבבלי היא תופעה שכיחה ביחסן ההדדי של שתי החטיבות.⁵⁷

בתוספתא מוסר לנו ר' שמעון (3) על ר' אליעזר ור' יהושע שלא נחלקו על הטהורה והטמאה (שנשרפות בנפרד), אלא שנחלקו על התלויה והטמאה (אם נשרפות לבד או ביחד). אך לא נמסר לנו כאן על דעתם לגבי תלויה וטהורה, אם חלקו בהן או הושוו. וכן בכבא שבמשנה (מ"ז), המקבילה ממש לדברי ר' שמעון כאן, אנו שונים: '...תרומה טהורה עם הטמאה... מודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה, על מה נחלקו, על התלויה ועל הטמאה וכו'. ולא נאמר דבר על תלויה וטהורה. חיסרון זה הושלם בברייתא שבבבלי. על הפירוט של מה שלא נחלקו נוסף בבבלי: 'ועל התלויה ועל הטהורה שאין שורפין'. כך הוא בכמה עדי נוסח,⁵⁸ וביניהם אבות הגירסא במסכת זו, השומרים בדרך כלל (ואף כאן) על הגירסא הקדומה. כלומר, ר' יהושע שחולק לגבי תלויה וטמאה, ומתיר לשרוף את התלויה עם הטמאה, מכל מקום מודה הוא שאין שורפין את הטהורה הוודאית עם התלויה. כוח דטהרה עדיף, ויש לשמור עליה אפילו מחשש טומאה. פירוש זה היה מובן מאליו בתוספתא, וכשמסרו שלא חלקו על הטהורה והטמאה שנשרפות זו לעצמה וזו לעצמה, הטעם הוא לשמור בהקפדה על הטהרה, והוא הדין אפוא לטהורה ולתלויה, דבר שהוצא מן הכוח אל הפועל בתוספתא הפירוש של הבבלי.

אמנם כעת לפי הבבלי הכבא הראשונה על הטהורה והטמאה מיותרת, שאם על הטהורה והתלויה שווים הם שאין שורפין ביחד, על אחת כמה וכמה על הטהורה והטמאה. אין ייתור זה מפריע לנו כל עוד מודעים אנו שהיא תלויה בבבלי הלשון הטבעית והמקורית של הברייתא, אלא שיש בה תוספת פירוש. אבל רש"י התייחס לברייתא כמקור הדובר סגנון טבעי, ומכאן סגנון פירושו רומז לכך שהקשה קושיא על ייתור הלשון. קושיא זו בוודאי היא שהביאה אותו להגיה נוסח זה בפירושו, וכך כתב: 'ה"ג לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על טהורה ועל טמאה שאין שורפין, על התלויה ועל הטהורה ששורפין!⁵⁹

56 ראה תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, סימן ג, ושם פירוט.

57 ועוד יש לפרט ולדון. ועיין אלמן (להלן, הע' 69), עמ' 132-133. ומה שכתב בנידון שלנו בהערה 89 שם (כאילו בירושלמי גרסו 'חכמים' בברייתא זו) לא מצאתי.

58 כ"י מינכן 6, כ"י לונצר-שון, כ"י וטיקן 15, כ"י קולומביה, כ"י ביהמ"ד 1623.

59 וכן הוא כהגהת רש"י, ששורפין, כ"י וטיקן 109, כ"י וטיקן 134 ובדפוס נוציה (ואילך). על דוגמא זו ביתר פרטות בתוספתא עתיקתא, פסח ראשון, סימן ג.

<p>בבלי גיטין פג ע"א</p>	<p>ירושלמי גיטין פ"ט, נ ע"א</p>	<p>ספרי דברים פיסקא רסט, עמ' 289 המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני רבי אליעזר מתיר וחכמים אוסרים.</p>	<p>10. תוספתא גיטין פ"ז הל' א-ה, עמ' 272-273 המגרש את אשתו ואמ' לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני ר' אליעזר מתיר לכל אדם חוץ מאותו האיש.</p> <p>מודה ר' ליעזר שאם נשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה שמותרת לינשא לזה שנאסרה עליו.</p>
<p>ת"ד לאחר פטירתו של ר"א, נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו, אלו הן רבי יוסי הגלילי, ור"ט, ורבי אלעזר בן עזריה, ור"ע.</p>	<p>לאחר מיתתו של רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו של רבי אלעזר ר' אלעזר בן עזריה ור' יוסי הגלילי ור' טרפון ור' עקיבה.</p>	<p>לאחר מיתתו של רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו של רבי יוסי הגלילי ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבה.</p>	<p>לאחר מיתתו של ר' ליעזר נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו ר' טרפון ור' יוסה הגלילי ור' לעזר בן עזריה ור' עקיבא.</p>
<p>נענה ר"ט ואמר הרי שהלכה זו ונישאת לאחיו של זה שנאסרה עליו, ומת בלא בניס, לא נמצא זה עוקר דבר מן התורה הא למדת, שאין זה כריתות.</p>	<p>השיב רבי טרפון הרי שאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני והלכה ונישאת מת בלא בניס היאך זו מתייבמת לא נמצא מתנה על הכתוב בתורה וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הא למדת שאין זה כריתות.</p>	<p>נענה רבי טרפון ואמר הלכה ונישאת לאחיו ומת בלא ולד היאך מתייבמת לא נמצא מתנה על מה שכתוב בתורה וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הא למדת שאין זה כריתות.</p>	<p>אמ' ר' טרפון הלכה ונישאת לאחיו ומת בלא ולד היאך זו מתייבמת לו נמצא מתנה על מה שכת' בתורה [וכל המתנה על מה שכתוב בתורה] תנאו בטל הא למדת שאין זה כריתות.</p>
<p>נענה רבי יוסי הגלילי ואמר היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה האסור מותר לכל והמותר שאין זה כריתות.</p>	<p>אמר רבי יוסי הגלילי מצינו בתורה האסור לזה ומותר לזה והמותר לזה אסור לזה אסור לאחד אסור לכל אדם.</p>	<p>אמר רבי יוסי הגלילי היכן מצינו בתורה שמותרת לאחד ואסורה לאחר אלא מותרת לאחד מותרת לכל אדם אסורה לאחד אסורה לכל אדם הא למדת שאין זה כריתות.</p>	<p>אמ' ר' יוסה הגלילי היכן מצינו ערוה בתורה שמותרת לאחד ואסורה לאחר המותרת מותרת לכל אדם והאסורה אסורה לכל אדם הא למדת שאין זה כריתות.</p>
<p>נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר כריתות דבר הכורת בינו לבינה, הא למדת, שאין זה כריתות.</p>	<p>אמר רבי אלעזר בן עזריה כריתות דבר הכורת בינו לבינה.</p>	<p>אמר רבי אלעזר בן עזריה כריתות דבר הכורת בינו לבינה.</p>	<p>ר' לעזר בן עזריה אומ' כריתות דבר הכורת בינו לבינה הא למדת שאין זו כריתות.</p>
<p>אמר רבי יוסי הגלילי רואה אני את דברי רבי אלעזר בן עזריה.</p>	<p>אמר רבי יוסי הגלילי רואה אני את דברי רבי אלעזר בן עזריה.</p>	<p>אמר ר' יוסה רואה אני את דברי ר' לעזר בן עזריה.</p>	<p>אמר ר' יוסה רואה אני את דברי ר' לעזר בן עזריה.</p>

10. תוספתא גיטין פ"ז הל' א-ה, עמ' 272-273
נענה ר' שמעון בן לעזר ואמר
הרי שהלכה וניסית לאחר
וגירשה ואמ' לה הרי את
מותרת לכל אדם היאך זה
מתיר מה שאסר הראשון הא
למדתה שאין זה כריתות.

ר' עקיבא אומר וכי
במה החמירה תורה
בגרושה או באלמנה
חמורה גרושה
מאלמנה מה אלמנה
קלה נאסרה מן המותר
לה גרושה חמורה אינו
דין שתהא אסורה מן
האסור לה הא למדת
שאין זה כריתות.

דבר אחר את מי החמירה
תורה כלל גרושה או כלל
אלמנה חמורה גרושה
מאלמנה מה אלמנה קלה
נאסרה מן המותר לה
גרושה חמורה אינו דין
שתיאסר מן המותר לה
הא למדנו שאין זו כריתות.

דבר אחר הלכה וניסית
לאחר והיו לה בנים
הימנה ומת כשהיא חוזרת
לזה שנאסרה עליו לא
נשאת לזה לא נמצאו
בניו של ראשון ומת
ממזרים הא למדת
שאין זה כריתות.

ר' שמעון בן לעזר אומר
הלכה וניסית לאחר וגירשה
ואמ' לה הרי את מותרת
לכל אדם היאך זה מתיר
מה שאסר הראשון הא
למדנו שאין זו כריתות.

ספרי דברים פסקא
רסט, עמ' 289

ירושלמי גיטין פ"ט, נ
ע"א

בבלי גיטין פג ע"א

השיב רבי עקיבה הרי
שהיה זה שנאסרה עליו
כהן ומת המגרש לא
נמצאת אלמנה לו
וגרושה לכל אחיו
הכהנים וב(י)מה
החמירה תורה בגרושה
או באלמנה החמירה
התורה בגרושה יותר
מן האלמנה ומה אם
גרושה חמורה לכל לא
נאסרה ממה שהותר בה
מצד גירושין שבה
אלמנה קלה אינו דין
שתיאסר ממה שהותר
לה מצד אשת איש
שבה אפילו אצלו נגעו
בו גירושין ומה אלמנה
וגרושה נאסרה ממה
שהותר לה מצד אשת
איש שבה גירושין
חמורין לא כל שכן
שתיאסר ממה שהותר
לה מצד גירושין שבה.

דבר אחר הרי שהיה
זה שנאסרה עליו כהן
ומת המגרש לא
נמצאת אלמנה אצלו
וגרושה אצל כל אדם
וק"ו מה גרושה שהיא
קלה אסורה בשביל צד
גירושין שבה, אשת
איש שהיא חמורה לא
כ"ש הא למדת שאין
זה כריתות.

אמר להן רבי יהושע
אין משיבין את הארי
לאחר מיתה.

לפנינו כאן ארבע מקבילות: תוספתא, ספרי, ירושלמי ובבלי. קודם כול, עלינו להתייחס לשאלה, איזה סוג של הקבלה שורר בין ארבע המקבילות. האם לפנינו ארבעה טקסטים עצמאיים, גירסאות חופשיות ועצמאיות זו מזו? וכאלו? — כך לסבר את האוזן — כל אחד ואחד מארבעת הזקנים יצא מאותה התכנסות, וסיפר את גירסתו שלו למתרחש בה? או שיש כאן שוב מקבילות של עריכה, והארבע אינן אלא גירסאות שונות של טקסט אחד, שנוצרו דרך שינויים חופשיים של המסירה, ובעיקר דרך עיבוד, עריכה ושכלול סגנונו של טקסט קבוע מראש? עינינו רואות שהדין נותן כאפשרות השנייה, שהרי ההבדלים אינם בתוך עצם שלד המעשה, ואף לא במירב לשונו, אלא הם הבדלים נקודתיים בלבד, שניתן להסבירם כשינויים חופשיים, ובעיקר על ידי הקטגוריות הקבועות של שינויי עריכה על גב טקסט קבוע מראש. אשר לנושא הדין שלנו, הבבלי והתוספתא, אפשר לטעון שלא שאב הבבלי ממקור הדומה לתוספתא, אלא ממקור הדומה לספרי, ואף יש לטעון זה על מה לסמוך.⁶⁰ מכל מקום, בדיונו נעסוק בשינויים שבבבלי, השונים בעיקרם מנוסח כל שאר המקבילות גם יחד. בדרך זו ננסה להוכיח שאין לתלות את שינוי הצורות האלה אלא בבבלי עצמו, קרי: בדרך טיפולם של תנאי בבליים במקורותיהם (וכרגיל, מקורותיהם הארץ ישראליים). כאן קצר המצע מלהיכנס להשוואה שלמה, ואנו נתמקד בחלק האחרון, דברי רבי עקיבא וידבר אחר. נעסוק בשאר החילופים במקום אחר, א"ה.⁶¹

שמה השינוי הבולט כאן הוא היפוך שני הטעמים ('היה זה שנאסרה עליו כהן';⁶² 'בניו של ראשון ממזרין') בין הבבלי לבין כל שאר המקבילות, ועל ידי כך יצירת מחלוקת בין המקורות מה הוא טעמו של ר' עקיבא ומה הוא 'דבר אחר'. דומה שתנאי בבלי העדיפו את כוחו האנושי-רגשי המושך, ציוריות העניין והרחקת לכתו ההלכתי של הטעם 'גט בטל ובניה ממזרים' על פני אופיו הטכני-מופשט של הטעם של הקל וחומר בעניין הכוהן, גרושה ואלמנה. בגלל זאת החליפו וגרסו את הטעם של 'בניו ממזרין' כראייתו העיקרית של ר' עקיבא, ו'כהן' כדבר אחר!⁶³

כהקדמה לעצם הקל וחומר, מופיע בשאר המקבילות דיבור ארוך, המורכב משאלה ותשובה: 'את מי החמירה תורה, כלל גרושה או כלל אלמנה? חמורה גרושה מאלמנה' (תוספתא); 'וכי במה החמירה תורה, בגרושה או באלמנה? חמורה גרושה מאלמנה' (ספרי); 'ובי(ב)מה החמירה תורה, בגרושה או באלמנה? החמירה התורה בגרושה יותר מן האלמנה' (ירושלמי). והוא בוודאי הסגנון המקורי, וכפי שהוא כולל מונח מדרשי התנאים: במה החמירה תורה.⁶⁴ כל הלשון הזאת הושמטה בבבלי — ולא רק לשם הקיצור, אלא

60 והשווה מ' היגער, אוצר הברייתות, ספר ה, ניוארק תש"ב, עמ' 76: 'במקומות אחדים שהברייתא נמצאה בתוספתא ובשאר ספרי התנאים קשה להחליט אם מקור הברייתא הוא התוספתא או אחד ממדרשי התנאים.'

61 בתוספתא פעמים ידבר אחר. מכל מקום, דומה שביסודם של דברים שני לשונות, ולא שלוש. ובמק"א נדון בזאת יותר בהרחבה. יהיו לה בנים הימנה, כן הוא בכ"י וינה, וכוה בדפוס ראשון. בהשוואה לספרי צ"ל: והיו לו בנים הימנה.

62 הבבא הראשונה חסרה בספרי.

63 לפי הבבלי נתפסים שני הלשונות כדיבורו האישי של ר' עקיבא. אולם סביר שידבר אחר (כאן ובמקומות אחרים) הוא תוספת על המסירה המקורית, וכאן מאוחרת ממסורת ארבעת הזקנים, ואפילו בעצם מהות מושגיו ותפסותיו ההלכתיים (כפי שנסה להוכיח במקום אחר).

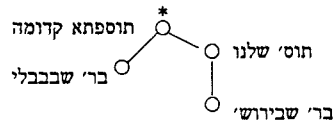
64 וכפי רבי עקיבא עצמו: 'כשהיה מונבו דן לפני ר' עקיבא... א"ל רבי עקיבא מוסף אני על דבריך, וכי במה החמירה תורה, בימי גמר או בימי ספר' וכו' (ספרא, מצורע, ע"א); 'אמ' ר' עקיבא וכי במה החמירה תורה בעבודה או בשבת' וכו' (תוספתא שבת פט"ו ה"ז, עמ' 74); 'דין בית הלל ובית שמאי: ...אמרו להם בית הלל וכי במה החמירה תורה, באוכלי תרומה לזרים, או באוכלי תרומה לכהנים' וכו' (תוספתא תרומות פ"ו ה"ד, עמ' 137).

לא הבאתי כאן אלא אפס קצהו של סך הדוגמאות, מקצתן עסקתי בהן במקומות אחרים,⁶⁸ וכמותן עוד עשרות ומאות, כזה ראה וחפש, ואידך זיל גמור.

הציור שבספרו של י"ג אפשטיין

לאחר סקירתנו דלעיל, נחזור לדברים שפתחנו בהם בראש המאמר. שיטתו של אפשטיין, כפי שבאה לביטוי מובהק בציור שהוזכר לעיל, השפיעה רבות על כל החוקרים ועל דרך תפיסתם את הנושאים הנידונים, זה עשרות בשנים. היא הוזכרה תכופות, לשם תמצות מדויק של עמדת המחבר, ובכל מקום יוחס לדברים משקל רב והתעמקות בשיטתו, כראוי למעמדו הסמכותי של חוקר דגול זה בחקר ספרות התנאים בעידן שלנו.⁶⁹ הציור שבספרו של אפשטיין נראה לכאורה חד-משמעי, והוא הדין לגבי דברי ההסבר של המחבר עצמו שם.⁷⁰ וזה לשונו:

היחס הוא אפוא: תוס' [פתא] קדומה — שני ילדיה: הברייתא שבבבלי והתוס' [פתא] שלנו — הברייתא שבירוש' [למי], שהיא מוצא התוס' [פתא] שלנו.



אילן היחס מאת י"ג אפשטיין (מכאן לספרות התנאים, עמ' 246)

68 תלמוד ערוך, הפירושים (לעיל, הע' 34), עמ' 125-126 (בבא מציעא עו ע"ב), וככלל, עמ' 99; 'המונח או כלך לדרך זו ושימושו במרשי התנאים', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 64-68 (פסחים סא ע"ב), וככלל, עמ' 62, 74 שם; 'תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] (לעיל, הע' 7), עמ' 327-324 (שבת קטו ע"א; הברייתא שבבבלי גורסת מין 'חסורי מיחסרה והכי קתני'): תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, סימן ג (פסחים כ ע"ב) ובמבוא שם, ברייתא דבן תימא (פסחים ע"א ותוספתא ובחים פ"ח הי"א) ועוד; 'תיקוני עריכים למילוק התלמודי (ה): ארבא = כבש, כבשה', תרביץ 10 (תשנ"ח), עמ' 249 והע' 24.

69 A. Goldberg, 'The Tosefta: Companion to the Mishna', ed. Sh. Safrai, *The Literature of the Sages*, First Part: *Oral Torah, Compendia Rerum Judaicarum*, Assan/Maastricht 1987, p. 292: 'Epstein maintains that once there was an "ancient" Tosefta from which two branches developed. The one is that of our Tosefta and the almost identical baraitot of the Palestinian Talmud; the other is that characterized by the Babylonian baraitot. This view seems to be most favoured by leading scholars today'. Cf. p. 334; Y. Elman: 'Epstein... assuming that the Bavli did not draw on "our" Tosefta, but on a "proto-Tosefta", while the Yerushalmi did cite "our" Tosefta. The baraitot included in the earlier version of the Tosefta would not necessarily have had the same form or wording which they eventually assumed in the Tosefta's later version' (*Authority and Tradition: Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia*, Hoboken 1994, p. 2). Cf. D. Goodblatt, 'The Babylonian Talmud', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 19, 2 Berlin & New York 1979, p. 287; H. L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1992, p. 174; H. Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee*, Atlanta 1995, p. 311 n. 1: 'Epstein... the Yerushalmi uses our Tosefta; the Babli an earlier version'

70 מכאן לספרות התנאים, עמ' 246.

דברים מהותיים בגו, ושינוי בנושא הקל וחומר עצמו הוא הגורם. בשאר המקבילות הקל וחומר נלמד מאלמנה לגרושה (תוספתא: 'מה אלמנה קלה... גרושה חמורה אינו דין'; ספרי: 'מה אלמנה קלה... גרושה חמורה אינו דין'; ירושלמי: 'מה אלמנה... גרושה חמורה'⁶⁵ לא כל שכן). ואילו בבבלי הוא נלמד מגרושה לאשת איש ('מה גרושה שהיא קלה... אשת איש שהיא חמורה לא כל שכן')! ומכאן שבשאר המקבילות גרושה היא החמורה, בניגוד לבבלי שגרושה היא הקלה.

טעמם של דברים ופשוט דבר כך הם: מדובר במקרה שאותו פלוני (חוץ מאיש פלוני) היה כוהן, ולבסוף מת המגרש. כעת אישה זו היא גרושה (ואלמנה) לכל העולם כולו, אבל לאותו פלוני כוהן היא אלמנה בלבד, שהרי מעולם לא הייתה גרושה כלפיו. ומכל מקום, אף על פי שכוהן הדייט מותר באלמנה, כוהן זה אסור בה, שהרי יש בה צד גירושין, שהרי לכל העולם היא הייתה גרושה, וצד גירושין אוסר. ומ'אלמנה' זו אני לומד קל וחומר למקרה הרגיל, שלא היה פלוני זה כוהן דווקא, והמגרש הוא עדיין בחיים. ומהו הקל וחומר? הרי לפלוני היא אשת איש גם לאחר גירושה, אבל לכל העולם היא איננה אשת איש, אלא 'גרושה'. והרי קל וחומר. אם צד גירושין אוסר ב'אלמנה', קל וחומר שצד אשת איש יאסור ב'גרושה'. כאן הקל וחומר נלמד מ'אלמנה' לגרושה, וקל וחומר זה הוא דבר עמוק, הצריך פירוש מדוקדק, שהרי אין המדובר כאן באיסורי אלמנה או גרושה כלפי כוהן.⁶⁶ בבבלי הקלו על הלומד, ולא למדו את הקל וחומר מ'אלמנה' לגרושה, אלא מצד גירושין לצד אשת איש, האמור לאסור מכל שכן.

כעת נעניין ב'דבר אחר', שהוא לשון ראשון של רבי עקיבא בבבלי. בשאר המקבילות נישאת אותה אישה ל'אחר' (תוספתא: 'הלכה וניסית לאחר'; ספרי: 'הלכה ונישאת לאחר'; ירושלמי: 'הלכה וניסית לאחר'). בבבלי הוסיפו וניסחו על פי הסגנון השגור 'אחד מן השוק', וגרסו: 'הלכה ונישאת לאחד מן השוק', כפי שהוא בברייתא אחרת ('מודה רבי אליעזר')⁶⁷ באותה סוגיא.

ומה עלה בגורלו של אותו אחד (מן השוק)? לפי שאר המקבילות 'מת'. בבבלי ונתארמלה או נתגרשה, סגנון מעודן ומשפטי יותר, ואף הוא נמצא שם מן המוכן בברייתא האחרת של 'מודה רבי אליעזר'. אחר כך נישאת האישה לאותו פלוני שנאסרה עליו. מה תהיה התוצאה? 'לא נמצאו בניו של ראשון ממזרין' (תוספתא); 'לא נמצאו בניו של ראשון ממזרים' (ספרי); 'לא נמצאו בניה מן האחרון ממזרין' (ירושלמי). חוץ משינוי סגנון קל בירושלמי (והיא היא), לפנינו אותו לשון, כמעט אות באות. ואילו בבבלי בלבד הוסיפו את ההסבר ההלכתי לממזרות: 'לא נמצא גט בטל ובניה ממזרים'!

וראים אנו בעליל בדוגמא מיוחדת זו של שלוש מקבילות ארץ ישראליות לעומת המקבילה שבבבלי, שהשינויים שבברייתות של הבבלי, המקבילות לתוספתא, נובעים מפעילות עריכתית נקודתית המתרחשת בבבל ככל הנראה, פעילות המוסברת היטב על פי קני מידה של העריכה, אשר ניתן להכיר אותם ולבחון אותם בצורה גלויה ומפורשת. מעבר לעשר הדוגמאות

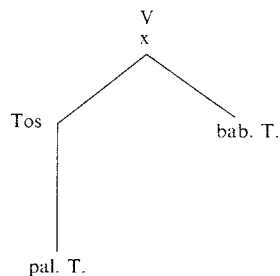
65 כן צריך להיות.

66 ובתוספתא ניסחו: 'כלל גרושה או כלל אלמנה'. ודומה שפירושו, עצם כוהן של זיקת גרושה לעומת זיקת אלמנה. ואריך במק"א א"ה.

67 תוספתא פ"ז ה"א, עמ' 272.

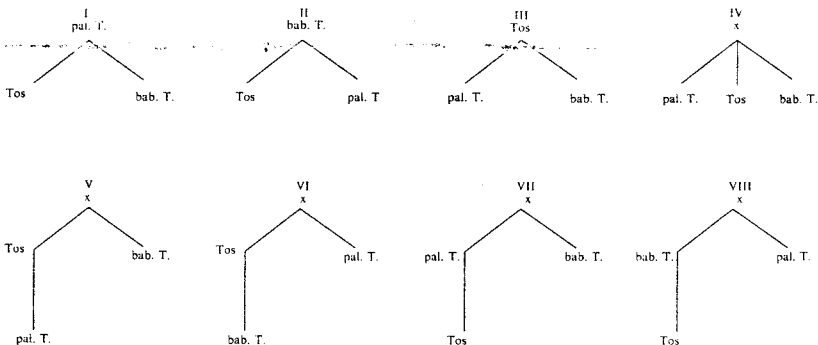
באותו פרק, מתקשה לנמק מדוע שוחזרה כאן 'תוספתא קדומה', האמורה להיות שונה מן התוספתא שלנו, אם באמת השינויים נובעים מן הבבלי עצמו, ולא מלשון התוספתא הקדומה. הרי פשוט יותר לומר שהבבלי שינה את לשון התוספתא, תוספתא אחת ולא שתיים.

ישנן אפוא שאלות נוספות שעלינו לשאול בשלב הזה: האם הציור משקף נאמנה את תפיסתו/תפיסתיו של אפשטיין עצמו? ועוד, בצורה ממוקדת יותר: האם אפשטיין עצמו הוא שהמציא את הציור המובא בספרו בעמוד 246? דומה שעל שאלה זו אפשר להשיב תשובה חד-משמעית, והיא שלילית! ציור זה ממש נמצא בספרו של שפנייר: A. Spanier, *Die Toseftaperiode in der Tannaitischen Literatur*, Berlin 1922, 1936, p. 55 וזו צורתו שם:



אילן היחס V מאת שפנייר (Die Toseftaperiode, p. 55)

הוא הוא ממש הציור המופיע אצל אפשטיין, ולא נשתנה בו אלא כיוון ההצגה, כדי שייקרא מימין לשמאל, במקום המקור הנקרא משמאל לימין. שפנייר לא הביא שם ציור אחד בלבד, כי אם שמונה ציורים שונים, אגב ניסיונותיו למצוא דגם מתאים ליחס שבין התוספתא לבין הברייתות שבבבלי ובירושלמי. הציור הנידון לפנינו הוא החמישי מתוך שמונת הציורים הנזכרים, וזוהי צורתם של כל שמונת הציורים שם:



שמונה ציורי יחס מאת שפנייר (Die Toseftaperiode, p. 55)

אולם, כשנעיין בדבריו של אפשטיין בהקשרם המדוי, אין דבריו הנ"ל נראים לנו כה ברורים וחד-משמעיים, כשנרצה לפרשם על פי אותו הקשר. בעמ' 245 כתב אפשטיין [1]: 'הברייתות שבתוס' [פתא] שוות יותר בלשונן וסגנונן וגם בתוכנן לאלה שבירושלמי, ולא לאלה שבבבלי. הברייתות שבבבלי ב"ת"ר ו"תניא" — הן בבליות או חצי-בבליות. מן הדוגמאות שם מתברר שהכוונה לומר שהברייתות שבתוספתא קרובות יותר למקבילותיהן שבירושלמי מאשר לאלה שבבבלי. רק באחת מהן כתב: 'כאן התוס' [פתא] מתאימה לנוסח הבבלי!'. כלומר, בניגוד לכלל, שעל פי רוב התוספתא מתאימה לירושלמי. להלן, לאחר סעיף על קובצי ברייתות אחרים (עמ' 246), ממשיך אפשטיין [2]: 'ואפילו בשעה שבבבלי מעתיק את התוספתא אין זה לשונה וסגנונה ממש, מפני שבבבלי היו ה"תנאים" השונים את התוספתא כמשה, עד סוף ימי הגאונים, בעל-פה — משנים לפעמים את הסגנון הארצי-ישראלי, ויש שהיו מוסיפים גם פירוש וגם הוספת-דברים של אמוראים. זהו סוד השינויים שבין הבבלי לתוס' [פתא]'. ומיד ממשיך בלשון המובא לעיל, המלווה את הציור: 'יחס הוא אפוא...! והנה, יחס' זה אינו נדבק היטב לקטע [2] הסמוך לפניו — לא הרי הסבר של שינויי ה"תנאים" כהרי ההסבר של תשתית אחרת! ובקושי אפשר לפרשו על קטע [1] שלפניו. עוד יש לציין שבשני הקטעים המובאים, לא העיר אפשטיין דבר על 'התוספתא הקדומה', וכל דיונו הוא ביחס של הברייתות שבתלמודים לתוספתא' סתם.

הבה נעיין באפשרויות אחדות לפתור את הכוונה הפשוטה בדבריו של המחבר. אם הציור והקדמתו מתייחסים לקטע [1] דומה שיש לפרשם כך: חכמי בבלי הרכיבו שיטה בבליית על הברייתות שירשו מן התוספתא הקדומה, ואילו התוספתא שלנו דומה יותר לתוספתא הקדומה ללא שינויים. וכן יתפרש אותו דיבור בערך כך גם לפי קטע [2]: התוספתא שלנו דומה לתוספתא הקדומה, בשעה שבבבלי, שאף שם ירשו את התוספתא הקדומה, הטילו בה שינויים אגב הרצאתה.⁷¹

דומה שפירושים אלה שונים מאוד ממה שעלה על הדעת כמה שהבאנו לעיל בהבנת הציור של אפשטיין והשלכותיו לשיטת המחבר בעניין התוספתא ויחסה לברייתות שבבבלי כפי שנתפסו על ידי רוב החוקרים. מתוך שציור זה נתפס בדעות המקובלות כ'סטמה', אשר בה שוחזרה תוספתא קדומה, מפני מה שוחזרה אם לא לתלות בה את מקור ההבדלים שבין הברייתא שבבבלי לבין התוספתא שלנו?⁷² וכל זה בהתייחסות לציור והקדמתו כאילו הוא דבר בפני עצמו, הכולל דעה מוגמרת מאת המחבר על מהות יחס התוספתא לבבלי ואילו הפירוש המנסה לשלב את הציור והקדמתו עם שאר הגדרותיו של אפשטיין המובאות

71 בנימין דה-פריס הציע את שיטתו של אפשטיין כך: 'היתה תוספתא קדומה — הכוונה כנראה לא לקדומה בתקופת התנאים, ליסוד התוספתא, אלא לזו שנתחברה סמוך לחיבור המשנה, וממנה יצאו שתי שלוחות: (א) הנוסחה הבבליית, השונה לעתים תכופות כלשונה ובתוכנה, מכיוון שה'תנאים' שינו את הסגנון הארצי-ישראלי וגם הוסיפו עלי; (ב) התוספתא שבידנו, שאותה אין הוא רואה אפוא כראשונית, אבל אינו מפרש כמה נשתנתה מן התוספתא הקדומה. מזו שבידנו באה הברייתא שבירושלמי' (תרביץ כח [תשי"ט]), 'בעית היחס בין התוספתא ובין התלמודים', עמ' 158-170; עמ' 160 הנ"ל. מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 148-149. הוספתי הדגשה.

72 'Epstein... accounted for the variants by assuming that the Bavl... [drew] on a hypothetical "proto-Tosefta"... Since the baraitot included in this proto-Tosefta would not necessarily have had the same form or wording which they eventually assumed in the Tosefta's later version, this would account for the differences between the texts of the toseftan baraitot and their Babylonian parallels' (Y. Elman, 'Babylonian Baraitot in the Tosefta and the "Dialectology" of Middle Hebrew', *AJS Review* 16 [1991], p. 3 (הוספתי הדגשה). על 'סטמה' בדברי אפשטיין, ראה אלמן (לעיל, הע' 69), עמ' 2 הע' 5.

סביר לשער אפוא שאפשיין ראה את הציורים הללו בשלב כלשהו של עבודתו, וביקש לבחור באחד מהם האמור לשקף את גישתו-דעתו שלו. לשם כך בחר בציור הנ"ל, אם כי שיבוצו בתוך פרק 'מבוא לתוספתא' בספר מבואות לספרות התנאים אינו לגמרי חלק, ובוודאי התכוון המחבר להבהיר את הדברים האלה יותר, בעריכת הספר לפרסום על ידו. ובכלל פרק זה של אפשיין אינו ערוך בצורה מלוכדת, והרבה מענייניו סותרים במקצת אלו לאלו, או יוצאים לכיוונים מנוגדים, לא הותאמו ולא הוכרעו, ויצאו לאור כפי שהיו בטיטה של המחבר.⁷³ כך אף גורלו של הציור הנידון.

ואפשר שאי-התאמתו של שיבוץ הציור כרוך אף בעניין כרונולוגי. דומני שפרק זה של אפשיין היה כתוב ברובו לפני שראה המחבר את ספרו של שפנייר. הפרק חתום בתאריך 'יום ה', ה' בטבת תרצ"א' (עמ' 262). בדרך כלל הפרקים-השיעורים של אפשיין נתגבשו במשך כמה שנים. הסקירה של דעות החוקרים על אופי התוספתא, הנמצאת בסוף הפרק, צמחה כנראה מקישור מסוים שעלה על דעת המחבר בין עניין שדן בו שם לבין דעותיו של צוקרמנדל. בעמוד 250, תוך עיסוקו בתופעה של שילוב תוספתא בתוך משנה, כותב אפשיין: 'משילוב זה... תשובה נצחת — אם יש צורך בזה — לצוקרמנדל (ובזה אנו מגיעים לשיטותיהם של החכמים על התוספתא) וגם לדינר'. בציון מוסגר זה נותן אפשיין ביטוי לכך שסקירת דעות החוקרים מחוברת ומעורבת תוך כדי דיבור בדין המקומי-הענייני של הפרק, ומשם צמחה והמשיכה סקירה מסודרת יותר, הבאה להלן שם, וכך הם הדברים. בעמוד 225: שורץ, ושוב דיון ארוך. לקראת סוף המאמר, בעמוד 261 כתב: 'באחרונה עלי להזכיר את דעתו של שפנייר', ובהערה 80 שם ציין את מקורו: 'דיא תוספתא-פריאדע'. אחריו, בעמוד 262 (העמוד האחרון בפרק): 'א. גוטמן שדחה דעתו של שפנייר...'

דומה אפוא שאפשיין ראה את דבריו של שפנייר בשלבים הסופיים של כתיבת הפרק, כשהסקירה של דעות החוקרים כבר צמחה וצורפה כחלק אינטגרלי מפרק זה. גם סמיכות אזכורי שפנייר וגוטמן משאירה מקום לשער (אם כי אינו הכרחי להסיק כן) שעסק המחבר בשני החיבורים בפרק זמן אחד. ספרו של גוטמן יצא לאור בשנת 1928.

בעמוד 246 של אפשיין, מיד לאחר הציור הנידון, עבר המחבר לשאלה 'מה טיבה של התוס' [פתא]?', ופתח בדעתו של זכריה פרנקל. בהערה ציין את המקור, והוסיף: 'ע'י גם שפנייר, 32 וכו'. כאן לא הזכיר את יום הקדש-יול שפנייר. שימוזה לראשונה בהערה שבעמוד 261, כאמור. דומני שההסבר הוא כדלהלן: אפשיין עיין לראשונה בדברי שפנייר כשחיבר את הכתוב בעמוד 261. אחר כך הוסיף דברים שראה אצל שפנייר אף בחלקים הקודמים של הפרק: (א) את ההערה של הסכמת שפנייר לדעתו של פרנקל; (ב) את הציור,

73 כבר נגעתי בבעיית האופי הכלתי אחיד ובלתי מוכרע של פרק זה של אפשיין (תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, מבוא). שם ניסיתי לעמוד בפרוטרוט על ליבון שיטותיו של המחבר לגבי התוספתא, אשר חלק מהן נותנת את הרושם הברור שנכתבו בזמנים שונים ובהתייחסיות שונות. עיין שם בין הערות 37-66. וראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ראש השנה, עמ' 1022 הע' 11 (ושם: 'ולא זכינו שיוציא את ספרו בחייו'); הנ"ל, ספרי זוטא, ניוארק תשכ"ח, עמ' 126, 135-136 (ושם: 'ברור אפוא שהספרים שנתפרסמו אחרי פטירתו זיל עדיין לא הוכנו כלל לפרסום'). עוד על יחס חיבוריו השונים של אפשיין אלו לאלו, ראה מה שכתבתי בתלמוד ערוך, כך הפירושים, עמ' 280-281; 'תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [ב] (לעיל, הע' 7), עמ' 287 והע' 49; תוספתא עתיקתא, שם.

הקבוע באותו עמוד, בכדי להמחיש את יחס התוספתא לברייתות שבתלמודים, בצורה גרפית.

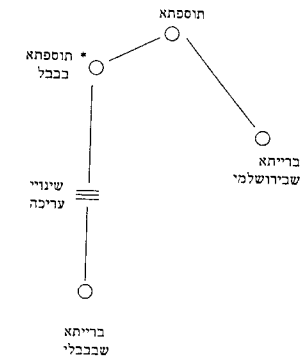
שפנייר, בספרו שלו, נטל על עצמו לקבוע את יחס התוספתא לשני התלמודים. לשם כך העמיד שמונה דגמים סכמטיים, וביקש להכריע ביניהם. נקודת המוצא ומרכז הכובד של הכרעה זו היו הנחת המחבר שיותר סביר לראות את הברייתא שבבבלי כצאצא של התוספתא שלנו, מאשר את הברייתא של הירושלמי,⁷⁴ מתוך שראה את שינויי הבבלי כשינויי עריכה, בניגוד לאלה שבירושלמי. בדרך זו סקר את הדגמים השונים, והוציאם אחד אחד מן החשבון, עד שהכתיר את דגם VI כדגם האמתי. בהתחשב בהנחת המוצא של שפנייר, שעליה היה אפשיין חלוק, ולדעתו דווקא הברייתא שבירושלמי היא הנובעת בפשטות מן התוספתא שלנו, וכן לאור ניסוחו של שפנייר בהעמדת הכרעה בין דגם V לדגם VI דווקא,⁷⁵ סביר שיעדיף אפשיין את דגם V, ובאמת אותו קבע בספרו.

מכל הדגמים של שפנייר, בוודאי סביר, לפי תפיסותיו של אפשיין, לבחור בדגם V, אשר רק בו מצטייר שהברייתא שבירושלמי נובעת מן התוספתא שלנו יותר מאשר הברייתא שבבבלי נובעת מן התוספתא שלנו. אולם, כך דומה, העמדת הברייתא של הבבלי כצאצא של התוספתא הקדומה אינה עקרונית אצל אפשיין, שהרי לדעתו (הסמוכה לפני הדגם = [2]) השינויים שבבבלי אינם מוסברים בכך שהם מקיימים את לשון התוספתא הקדומה, אלא בכך ש'מפני שבבבלי היו "תנאים" השונים את התוספתא כמשנה, עד סוף ימי הגאונים, בעל-פה — משנים לפעמים את הסגנון הארצי-ישראלי'. לפי זאת דומה, שלצרכיו העצמיים של אפשיין היה אפשר להמציא דגם חדש, מבלי להעלות את העניין של 'תוספתא קדומה' כלל.⁷⁶ אילו עשה כן, לא היה צורך להזדקק למושג 'תוספתא קדומה' כל עיקר. הברייתא שבירושלמי היא צאצא ישיר של מקבילתה בתוספתא שלנו (פרט לשינויי מסירה רגילים), וכן הברייתא שבבבלי, אלא שהברייתא שבבבלי עברה שלב ביניים, בין אם נראה שלב זה כהרכבת המסורת הבבלי על התוספתא [1], ובין אם נראה אותו כשינויים שהטילו 'תנאים' בבבל בשעת הרצאתם [2]. דגם כזה לשיטתו של אפשיין יכול להיראות כך:

74 Schon eine oberflächliche Prüfung der Tos und ihrer Parallelen in den beiden Talmuden führt uns zu Beobachtungen, die nur in dem Sinne gedeutet werden können, dass der bab. T. von der Tos abhängig ist... mindesten einer von ihnen muss auf die Tos selbst zurückgehen. Daraus folgt aber unmittelbar, dass der bab. T. von der Tos abhängig ist (p. 55)

75 Form I, II und IV fallen sofort weg, weil sie dem Intermediär-Verhältnis, in dem die Tos zu dem Talmuden steht, nicht gerecht werden; ebenso VII und VIII, die nur Variationen von I bzw. II sind. V muss gegenüber VI verworfen werden; denn wenn man sich einmal davon überzeugt hat, dass wenigstens einer der beiden Talmude von der Tos abhängen muss, so kann man, wie wir erwähnten, unmöglich dem Pal. T. Die Rolle des abhängigen zuweisen und sie zugleich dem bab. T. versagen: das würde denn doch wohl zu den elementarsten Vorstellungen, die man sich nur immer über die Beziehungen der Talmude zueinander bilden kann, gar zu sehr in Widerspruch stehen. Es bleiben also nur III und VI, so dass in jedem Falle der bab. T. von der Tos abhängig ist. Es kann uns hier gleichgültig sein, dass in Wahrheit Form VI nach den Erörterungen des vorigen Kapitels die einzig zutreffende ist (p. 56)

76 ואכן ראה דה-פריס (לעיל, הע' 71) לנכון להקשות: 'אבל אינו מפרש במה נשתנה [התוספתא שלנו]. שי"פ מן התוספתא הקדומה'.



דגם אפשרי לשיטתו של אפשטיין במקום הצירור שבספרו

בין כל ציוריו של שפנייר, דומה שלא צויר דגם המתאים לגמרי להגדרתו השנייה של אפשטיין [2], שסיכמנו אותה כך: התוספתא שלנו דומה לתוספתא הקדומה, בשעה שבבבלי, שאף שם ירשו אותה תוספתא קדומה, הטילו בה שינויים אגב הרצאתה. תפיסה זו מעלה כאפשרות קיומו של שלב ביניים בין התוספתא לבין הברייתא שבבבלי. שלב ביניים זה, שלא הגיע אלינו, הוא התוספתא כפי שנתקבלה בבבלי, בסגנונה הארץ ישראלי, ולפני שביצעו בה שוני הברייתות שבבבלי שינויים והתאמות מסוימים. הצעת שלב זה ככלתי ידוע אינה קובעת בדיוק שהוא היה שונה באופן מהותי מן התוספתא שבידנו, ולאמתו של דבר אפשר שהפרש כזה לא היה קיים, ויבוא הצירור בלעדו.⁷⁷ על ידי כך העלינו משמעות כלשהי למושג 'תוספתא קדומה' הכלול בצירור שאפשטיין בחר, על אף שהוא איננו מושג מרכזי כלל בפרקו של אפשטיין על התוספתא. העיקר שבצירור זה: ההבדלים שבין הברייתות שבבבלי למקבילותיהן בתוספתא אינם נובעים מתוספתא שקדמה לתוספתא שלנו, אלא מתהליכי מסירה מארץ ישראל במידה שתהליכים אלה השפיעו על הנוסח, ובעיקר מפעולות עריכה בבבלי עצמה.

חוקרים אחרים

כמספר הציורים אצל שפנייר, כן מספר הדעות השונות בשאלתנו אצל החוקרים, אם לא למעלה מזה. נמסור כאן סקירה, בעיקר מתוך דעות שהושמעו במאה העשרים. אולם, קודם כול, נעייין בדברי זכריה פונקל, שכבר העמיד שאלות אלה, והפך והיפך בבירורן:

77 בלשונו של יוחנן ברויאר: 'את הברייתות שבו [= שבתלמוד הבבלי. ש"פ] יש להשוות לא אל לשון ספרות התנאים המצויה בידנו, שהיא, כאמור, חלק מן המסורת הארצישראלית, אלא אל לשון ספרות התנאים שהיתה לפני הבבלי. דא עקא, מסירתה הבבלי של ספרות התנאים לא הגיעה לידנו אלא בתוך מסגרת התלמוד הבבלי עצמו; ונמצא שאין לנו אל מה להשוותה'. בתוך מאמרו: 'על גלגולי לשון חז"ל בתלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד ב, קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל, בעריכת מ' בראשר ור' רוזנטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 93. לעצם הרעיון הנידון שם, הרי הוא קשור לחפיסה של 'שתי מסורות' (ברויאר): 'המשנה נמסרה מלכתחילה בכמה מסורות שונות זו מזו, עמ' 92 שם), ולחפיסתו של אפשטיין על המסירה הכפולה והמקבילה של המשנה בארץ ישראל ובבבלי (השווה ברויאר, שם, עמ' 93 הע' 4), תפיסה שהיא עצמה צריכה עיון לדעתנו, ואי"ה במקום אחר. וראה להלן, הע' 112, ובסופה.

אך כאשר נרד אל התוספתא יבואר שלפעמים היא מסכמת עם הבבלי ונגד הירושלמי, ולפעמים עם הירושלמי ונגד הבבלי ולפעמים לא עם הירושלמי ולא עם הבבלי... ודע דלפעמים נראה לעינים שעיקר הברייתא היא כמו ששנויה בירושלמי והשינוי בבבלי הוא בטעות ואפשר שנולד ע"י איזה שונה הלכה שלא בדיוק... וכן באיזה ברייתות... שיש בהן שינוי בין הבבלי והירושלמי נראה שהדין עם הירושלמי. — אבל בזה יש גירעון להברייתא בירושלמי שגוי[רת] הירושלמי היא בכמה מקומות שלא בדיוק והירושלמי משנה לשון הברייתא או מקצר המאמר של הברייתא... ולפעמים מקצר הירושלמי המאמר של הברייתא ומביא רק עיקר הענין... והירושלמי משמיט ג"כ לפעמים שמות התנאים מן הברייתא.⁷⁸

הרי לגבי התוספתא והבבלי הזכיר במפורש רק 'טעות' או 'מסורות שונות'. תפיסה זו כמעט ואיננה מכירה בשינויי עריכה מכוונים, או אפילו עדכוני סגנון חופשיים, החלים על טקסט מסור בספרות חז"ל. אמנם הירושלמי 'משנה לשון הברייתא', והוא לגרענות: 'גירעון'.⁷⁹ אף בעז כהן, שניסח את השאלה העומדת לפנינו בצורה ברורה, ראה לנגד עיניו רק אפשרויות של מסורות שונות, ברמה של מקורות או ברמה של נוסח, וכלל לא שינויי עריכה:

It is not always an easy matter to decide definitely when a T. passage agrees with the Babli or Yerushalmi... in most cases there are minor or major phraseological differences which may indicate that they are derived from divergent sources... the discrepancy between the reading of the Tosefta and the baraita, when it is slight, may be due to the fact that it merely represents a variant text... the baraitot quoted in the Babli, which vary considerably from the Tosefta, betray a different origin.⁸⁰

הרי מחבר זה נותן ביטוי ברור לדעתו, והיא הייתה דעה שולטת, שהבדלי לשון משמעותיים נובעים ממקורות שונים, כלומר, אין הברייתא של התלמוד נובעת מן התוספתא. ואילו הבדלים קלים נובעים מגירסות מחולקות של אותו המקור. האפשרות של שינויי עריכה, בין לשינויים 'משמעותיים' ובין לשינויים קלים, לא הובאה כאן בחשבון כלל.

ש' צייטלין, לגבי מקום מסוים של ה, העלה דגם שבו הגירסה המקורית היא בבבלי, והנוסח המשותף של התוספתא והירושלמי הוגה על פי הדין בבבלי (השווה ציור II של שפנייר).⁸¹ לפי א"א פינקלשטיין יחס החטיבות כך הוא: כל אחת מן המקבילות השונות השלימה השלמות שונות על גבי הנוסח היסודי של הברייתות, שנמסר בצורות שלד של מילות מפתח ('catchwords') בלבד (= ציור IV של שפנייר).⁸²

78 כב ע"א, כו ע"ב, כז ע"א. הסברים לעניינים מסוימים שנידונו: 'ואפשר שהן דבבלי היא ברייתא אחרת'; 'ואפשר שנתקן התוספתא על פי התירוץ דרבא בבלי', (כג ע"א).

79 רק במקום אחד הביא כיוצא בזה בבבלי, אלא שמכנה לו הוספת פירוש, ראה להלן.

80 עמ' 163, 170 (= עמ' 153, 160) אימץ שיטת 'שתי מסורות'. וראה אלמן (לעיל, הע' 69), עמ' 277.

81 S. Zeitlin, 'The Tosefta', *JQR* 47 (1957), pp. 387.

82 L. Finkelstein, 'The Transmission of Early Rabbinic Traditions', *HUCA* 16 (1941), pp. 115-116, 125, 129 =

ספרא דבי רב, מהר" פנקלשטיין, ה, ירושלים תשנ"ב.

אברהם ווייס⁸³ העמיד את שאלתו על יחס התוספתא לברייתות בבבלי כך: מהדורות ראשוניות שונות, לעומת מקור ראשוני אחד, אשר לו 'קורות התפתחות שונים'.⁸⁴ מדוגמאותיו מתברר שעיקר כוונתו היה להשתחרר מן הבלעדיות של ההנחה הראשונה, אם כי היא עדיין אמת לדעתו 'בהרבה מקומות',⁸⁵ ולבסס את האפשרות של התפיסה השנייה – 'התפתחות'. אשר לעצם מהות ההתפתחות שהוזכרה בדבריו, הביא המחבר דגמים שונים, מהם כוללים העמדת דגם של שלד משותף, אשר ממנו ועליו פיתח כל מוסר ברייתא שלמה יותר (וכעין הרחבה של שיטת פינקלשטיין המוזכרת לעיל).⁸⁶ טרם פותח כאן במלואו הרעיון של שינוי עריכה וסימני ההיכר שלהם,⁸⁷ וייתכן ששימוש של ווייס ברעיון של טיפול שונה בשלד אחיד מלמד שמושג שינוי העריכה עדיין נעדר בעיקרו.

גם מחברים אחדים של סוף המאה הי"ט ותחילת המאה העשרים, הגם שלא נמנו בין מייסדי חכמת ישראל המרכזיים, וכתבו חיבורים מחיבורים שונים, יש ונגעו בשאלתנו. שי"ל פרידלנדר, בספרו חשק שלמה על התוספתא,⁸⁸ ניתח כמה דוגמאות והתלבט בדרך היווצרות השינויים,⁸⁹ עד שלבסוף סיכם אותם: (א) שיבושי העתקה. (ב) קיצור של הבבלי. (ג) הוספת טעמים על עיקר הברייתא מאת הבבלי. (ד) העברת לשונות מקבצי ברייתות אחרות.⁹⁰ נושא ד, המנסה להתמודד עם שינויים מהותיים, ממקד את מקורם בקבצי ברייתות אחרות, כלומר, מעין תירוצן של 'מסורות שונות'!

עוד ישנם חוקרים אשר הנושאים הנידונים אצלם נתנים לך מקום לצפות שיעסקו במהות השינויים שבין התוספתא לברייתות שבבבלי, אבל הם הסתפקו בציון קיומם של שינויים כאלה בלבד.⁹¹ על הצעות מוקדמות של העמדה המיוצגת בדברינו, ראה להלן: 'ראשונים וחוקרים'.

83 'שינויים ברייתות מקבילות', על היצירה הספרותית של האמוראים, ניוירוק תשכ"ב, פרק ה, עמ' 153–165.

84 '...בעיה ברייתות ההולכות ונשנות בש"י [= בשינוי נוסחאות] שונים בבבלי ובמקבילות בתוספתא ומדרשי הלכה וירושלמי. אין אמנם להטיל ספק בדבר שבהרבה מקומות במקבילות אלה מהדורות ראשוניות שונות. היינו מעיקרא נוסח אותו החומר עצמו סתם בשתי צורות שונות, או גם בהתאם לשיטות שונות, ומכאן השינוי שבמקבילות. אבל מידך בכמה וכמה מקומות הרושם שאף על השינוי שבין המקבילות באמת לפנינו פה וגם שם אותו המקור עצמו. אלא למקור ראשוני זה אח"כ קורות התפתחות שונים. והשינוי שלפנינו יסודם בקורות התפתחות אלה' (עמ' 153).

85 ראה בהערה הקודמת: 'אין... להטיל ספק'.

86 ויש שהכריע בבבלי לעומת התוספתא, או כשיטת 'מהדורות ראשוניות שונות' (עמ' 155).

87 ושמא משום כך באו מסקנות כדלהלן: 'אכן לפעמים הטביעו השינויים את חותמם על המקור במדה כזו, שהגם שנראה שפה ושם אותו המקור בכ"ז [= בכל זאת] קשה כבר לברר בדיוק את צורתו הראשונית' (עמ' 158).

88 מבוא לתוספתא... עם הפירוש חשק שלמה, טירנו תר"ץ. שיטת המחבר סבירות ושקולות בדרך כלל בחיבור זה שמתחילת דרכו, להוציא מחיבורים אחרים שלו, וזוהי הירושלמי הנודע (עין תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, מבוא).

89 'ענין הקורא תחונה [כצ"ל] משרים, מהם שינויים רק במילים ומבטאות אחרים, אשר נקבל יש לתלות הרבה מהם בטעותי הכתיבה והרפוס בש"ס או תוספתא, והשוךד בעיון ישר וצדק בקל ירגיש ויכיר נוסחא הנכונה, ומהם גם הוספת ונתינת טעם בש"ס מה שלא נמצא בתוספתא וכן להיפך... אמנם מה נאמר ביום שידובר מהשינויים הגדולים שינוי הכונה, וניגוד ההלכה, שבין ברייתא שבש"ס להברייתא שבתוספתא, אשר בטח לא יעלה על דעת הגיוני להחליט שע"י מקרה [כצ"ל] וסיבה נהיתה כזאת' (עמ' מא-מב); (א) שינויים גדולים אבל רק במילים ומבטאות, ואחרי כונת הדברים הנה המה ההלכות... (ב) שינויים המשנים עיקר כונת הענין. (ג) שינויים שנחתה מהם התנגדות ההלכה מנוסת זו לזו... הנה יכול על זה ספק גדול וקושיא חזק, מי הוא ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן' (עמ' מה)!

90 עמ' מח.

91 מ' היגער, אוצר הברייתות, ספר ה, ניוארק תש"ב, עמ' 76.

מסקנות

אצל אותם חוקרים וחיבוריהם שזכו להיחשב לדרך המלך והזרם המרכזי של חכמת ישראל ושל יורשיה מדעי היהדות, ניכרת התפתחות במושגים השונים אשר על פיהם ניתן לפרש את שינויי הצורות שבספרות חז"ל, בין אם המדובר בשינויי הגירסא של ביקורת הנוסח, בין אם המדובר בשינויי הנוסח של ביקורת המקורות.⁹² תחילה שימש המושג 'טעות' – השינויים הם שיבושים וטעויות, וכולם קלקול הם, ולגריעותא.⁹³ אחר כך נוסף על ידו המושג 'מסורות שונות', הטומן בחובו מין שוויוניות של אלו ואלו בדיבור אחד, או בדיבורים מקבילים, נאמרו.⁹⁴ בכל התקופה הזאת הוזכר רק מעט מאוד אצל החוקרים הללו המושג של ההשתלשלות החיובית, או שהוא אף נדחק הצדה לגמרי. מושג זה טומן בתוכו תופעות של פיתוח והתפתחות, בין כאלה הקשורות להתפתחויות טבעיות של לשון חכמים, או שכלול סגנוני, הנעשה עתים שלא במתכוון ועתים מדעת ובכוונה, ובין מצד עריכה ממש, פעילה ומתערבת.

דורנו נולד בסימן ניצני המושג השלישי: 'השתלשלות חיובית', ובכוחו של דור זה להעיד על גלגול-פיתוחיו של עצם רעיון זה! ומכאן היכולת הנגלית והולכת להגדירו ולאוחזו בשני ראשיו: ממבט ההיסטוריה והפילולוגיה הצרופה, לכאורה טשטושים ועיוותים לפנינו, המרחיקים אותנו מן השלבים הקדומים של הנוסח; מבחינת מבצעי של תהליך זה תיקון גדול כאן, שיפור ושכלול לשם פרשנות תורת ה', חיזוקה ויפוייה. וכך לשונו של הגר"ש ליברמן לגבי מהותו הטקסטואלי של כ"י ערפורט של התוספתא: 'וביחס לטיב כ"י, הוא אמנם כ"י משובח, אבל תיקונו קילקולו. הוא נוסח "מתוקן" שחלו בו תיקונים של תלמידי חכמים ע"פ הבבלי ופעמים ע"פ הירושלמי'.⁹⁵ עינינו הרואות, שתופעה זו עוד נתפסת כאן כתכונה יוצאת דופן – ובעיקר שלילית: 'מתוקן' – של תלמידי חכמים מסוימים בימי הביניים, המבצעים עיבודים על עד נוסח אחד של התוספתא, בהשפעת התלמודים. אין כאן עדיין הערכת התופעה כתכונת יסוד של ספרות חז"ל כולה. ויש אשר הוזכרו תופעות עריכה דווקא כדרכם המיוחדת של חכמי אשכנז בימי הביניים בטיפול אשר בו טיפלו במקורות התלמודיים שנמסרו להם.⁹⁶

92 עין פרידמן, 'להתוות' (לעיל, הע' 7) ככלל, ובעמ' 98 בפרט.

93 דוגמא אחת בנידון שלנו מראשית התקופה הנידונה: א' גייגר, המקרא ותרגומו, עמ' 89 הערה 1. דוגמא נוספת מן המאה העשרים, השווה Encyclopaedia Judaica, 15, col. 1284: 'Very often a baraita quoted in the Talmud in a corrupt form in its original coherent form'.

94 יש גם חלופים, שאינם תולדת טעות, אלא עדות הם לחלופי מקורות' (ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 267; אבל עיין שם, עמ' 262–263. שיטה זו, הרואה את ייעודה בהכרעה בין טעות למסורות שונות בלבד, מקיימת בצורה סכיחה יותר את האפשרות של מקורות המקבילה שבבבלי. השווה בהקבלת תוספתא וברייתא שבבבלי אצל ד' הלביץ: 'וע"כ צ"ל "חזי תנאי ואליבא דרב"'. ומכאן: 'ושמא עיקר בדבריו רבי כמו שהם מובאים בבבלי' (מקורות ומסורות, בבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' שכג).

95 תוספת ראשונים, א (תרצ"ו), עמ' יד; הוספתי הדגשה.

96 ראה: 'תא"ש מע', 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב', קריית ספר 8 (תשמ"ה), עמ' 398–399; 'זוסמן', 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי: לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאלו ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12–78; הנ"ל, 'ירושלמי כתב-יד אשכנזי' ו'ספר ירושלמי', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 37–63; ועיין תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, מבוא: כ"י ערפורט.

והדרך המתאימה בהבנת השינויים הללו קשורה לדרך של הבבלי לעבד את לשון מקורותיו. יש לנו כל סיבה אפוא שלא להפליג בפילוגם המשווער של המקורות, השולל מן הבבלי ידיעה בקובץ תוספתא מעין שלנו, אם הכוונה בכך היא לתרץ את הבדלי הסגנון שבין התוספתא והברייתות שבבבלי. מוטב אפוא שלא לכרוך יחד את שתי השאלות הללו כלל.

ואם כי לא ניכנס כאן לשאלה האחרת, של מבנה הקובץ התוספתי שעמד לפני אמוראי בבבלי¹⁰³ או לפני בעלי סתם התלמוד,¹⁰⁴ דומה שההפרדה הזאת שהצענו לעיל בין שתי השאלות פוחתת במשהו מדחיפותה.¹⁰⁵ ומה עוד, הלא זו תכונה כללית של הספרות התלמודית, שמצד אחד מכירה חטיבה אחת חומר רב מחטיבות אחרות, אבל מצד שני לאו דווקא במבנה או בתכולה של אותן חטיבות כפי שמונחת לפנינו.

103 השאלה של ספר התוספתא שלנו והבבלי נידונה לאחרונה בהרחבה אצל אלמן (שם), ועיין מסקנותיו, עמ' 275–281.
 104 או לפני הגרסנים בעלי ענפי הנוסח; עיין 'להתהוות שינויי הגירסאות' (לעיל, הע' 7), עמ' 82–83, והמצוין שם.
 105 מכל מקום ניגע כאן בנקודה אחת. בתוספתא גיטין קיים קטע שמקומו מוחלף בין עדי הנוסח. במהדורת ליברמן הוא בא באמצע פרק ה (פ"ז), עמ' 266–267, שו' 50–63, ככ"ז וינה דפוסים, ובמהדורת צוקרמנדל בסוף פרק זה, עמ' 331–332, על פי מקומו בכ"ז ערפורט. הקטע פותח בלשון זה: 'יפר עותני בגליל. אנטיפטרס ביהודה, בינתים מטילין אותו לחומרו, מגורשת ואינה מגורשת'. על דיבור זה כתב ליברמן (תוספתא כפשוטה לשם, עמ' 878, שו' 50–52): 'יבא זה כשהיא לעצמה אינה מובנת כלל! (אם כי הוא מנסה לפרשו כפתיחה לבא אחריו; שם, ובעמ' 880, ד"ה ומה). דומה שהקטע כולו הוצא ממקור אחר חוץ כדי דיבור ושוכן בתוספתא, והדיבור הראשון הנ"ל הוא דיבור קטוע שנקטע ראשו ולא הובא כאן על ידי המעביר, ולכן 'אינה מובנת כלל'. סימן נוסף שיש כאן גוף זה הוא נידדת מקומו, בין שריטה לכך היא שצורף דיבור זה בכל ענף מסירה במקום אחר, ובין שאחד מהם שינה את מקומו של הקטע כדי לשבצו בפרק בצורה טובה יותר. מיקומו של קטע זה בכ"ז ערפורט בסוף הפרק יוצר מעבר מן ההלכה האחרונה בפרק שלפני הקטע הזה, עם לשון הקטע, כך: 'כלל אמ' ר' יהודה בן תימא... לא נתכוין זה אלא להפליגה, בין שאומר בפה, ובין שאומר בשטר. כללו של דבר, תנאי המתקיים בפה מתקיים בשטר, ושיאנו מתקיים בפה אינו מתקיים בשטר. כפר עותני בגליל ואנטיפטרס ביהודה... וכו'. וכאמור, אין לשתי הבבות הללו כל שייכות זו לזו, אלא שסודרו כך על הדרך שתיארנו לעיל. והנה, כזה הלשון וכוה הרצף גרסינן בירושלמי בבא קמא סוף פרק ז, יא ע"ג: 'זה הכלל שהיה רבי יודה בן תימא אומר... לא נתכוין אלא להפליגה בין שאמ' בכתב בין שאמ' בפה, כל המתקיים בפה מתקיים בכתב. וכפר עותני בגליל ואנטיפטרס ביהודה את שבינתים מטילין אותו לחומרו'. מכאן אפשר להסיק שתיים: (א) הירושלמי גורס את סדר שתי ההלכות הללו ככ"ז ערפורט, ושלא ככ"ז וינה והנדפס (השווה תוספתא כפשוטה הנ"ל, עמ' 878). (ב) בבא שניה זו (תורת גיטין) היא לגמרי סרת העורף בירושלמי בבא קמא, ואין לה עניין כלל לנידון שם (תורת תנאים), שייך לה... הראשונה של ר' יהודה בן תימא בלבד. ומתוך שהיא מעין אשגרה, מוכח שיש לפני הירושלמי קובץ של ברייתות כמו התוספתא כאן (ככ"ז ערפורט!) שבו שתי בבות הללו סמוכות זו לזו. וכוה הסיק בנידון רי"ן אפשטיין, מבאוות לספרות התנאים, עמ' 250 הע' 39, שהעיר: '...שאגב שהובאה שם הברייתא דתוספתא [גא]... הביאו גם; וכפר עותני בגליל וכו'. שאינו שייך כלל לענין! וכן רא"ש רונטל, 'המורה' (לעיל, הע' 4), עמ' נג–נד, בהרחבה, ושם: 'ציטטה היפרטורפית שמוכיחה על מקורה' (אם כי אף האריך שם בהיסוסיו של אפשטיין לגבי הנידון שבמבואות לספרות התנאים, עמ' 330), והשאלה היא, האם יש כיצא בזה בבבלי רצף הוזהה לרצף ההלכות שבתוספתא (ועיין אלמן [שם], עמ' 275–276). והנה, דומה שקיים כמקרה הזה ממש בבבלי פסחים טו ע"ב: 'הפיגול והותר והטמא, בית שמאי אומרים' וכו', בסמוך מיד לאחר ברייתא של רבי יוסי וחבריו, ממש כרצף שבתוספתא (פסחים פ"א ה"ו, עמ' 141–142). שהרי הברייתא של פיגול אינה שייכת למהלך דיון הגמרא שם, טו ראש ע"ב, ואף מפריעה לו. ופירש רש"י: 'לא צריך הבא, אלא מסיים הברייתא! (ומה שהקשה בעל הסוגיא על בבא זו בהמשך הסוגיא שם איננו אלא מתוך שהובאה באשגרה כאן, ראה רש"י, ד"ה הפיגול). אף בעדי הנוסח ניתן ביטוי לאי-השתייכותה של בבא זו בברייתא בראש ע"ב, במה שהוסיפו לשנות הצעה לפסק את הרצף של שתי הבבות, כשהשנייה איננה מעניינת. ככ"ז ביהמ"ד 1623: 'ותניא הפיגול: בכ"ז מינכן: 'דתנן הפיגול'. בוף כ ע"ב לא באה סיפא זו עם הברייתא אלא בכ"ז מינכן 6 בלבד; ועיין לעיל בעניין השמטת סוף הברייתא בכמה עדי נוסח.

למעשה, המציאות של העריכה, העיבוד והשכלול רווחה כבר בין יצירות הספרות התלמודית הקלסית לבין עצמן, והיא מאפיינת במיוחד את הבבלי וטיפולו במקורותיו, כפי שעמדו על כך כמה חוקרים, וכדברי הרמב"ן שהוזכרו לעיל.⁹⁷ לדעתנו הכרת דרכו של הבבלי להוסיף, לשנות, לנסח ולשכלל את לשון המקורות המובאים בו היא נקודת המוצא הנכונה גם להבנת יחס הברייתות בבבלי למקבילותיהן בתוספתא,⁹⁸ עובדה שטרם נכנסה לתודעת המחקר במידה מספיקה, אם בכלל.⁹⁹

כחלק ממסקנותינו ניגע בנושאים אחדים שרמזנו להם לעיל, מהם קשורים לעיקר הדיון ומהם מסייעים לו.

הבבלי והתוספתא שלנו

יש מן החוקרים שעסקו בשאלה אם הבבלי הכיר את התוספתא כפי שהיא בידנו כחטיבה שלמה על תכולתה ומבנה.¹⁰⁰ כמה מן החוקרים קישרו שאלה זו בשאלתנו, יחס לשונן וניסוחן של מקבילות התוספתא והברייתות, שאלה שנחשבה בעיניהם בעיה חמורה ואתגר קשה במיוחד.¹⁰¹ היו בין החוקרים הללו שנסמכו על ריבוי שינויי הלשון בתחום השאלה השנייה כדי לקבוע או לחזק את עמדתם בשאלה הראשונה. המושג 'מסורות שונות' שדגלו בו בעיונם במקבילות מסוימות בפני עצמן הביא אותם למושג 'מסורות שונות' בשאלה הראשונה, מהות התוספתא שלפני הבבלי, או חיזק אותו מושג בדעתם. אם הבבלי (אמוראי בבל? מקצתם?) לא הכירו את התוספתא (כחטיבה שלמה ומעין שלנו), אין פלא שאנו מוצאים שינויי לשון וסגנון לרוב במקבילות של ברייתות הבבלי להלכות התוספתא¹⁰² — הרי יש להם מקורות שונים, והשינויים טמונים כבר באותן מסורות שונות. אולם לפי דעתנו השינויים שבין המקבילות אינם צריכים להכריע בשאלה אם לפני הבבלי מונחת התוספתא שלנו אם לאו, שכן ישנם שינויים בין ההבאות בבבלי אף משאר חטיבות של ספרות התנאים, בנוסף על התוספתא,

98 אף הגאונים המשיכו לעבד את הברייתות של הבבלי שהביאו בדבריהם על פי מסקנות ההלכה. ראה דוגמא יפה אצל J. Rubenstein, 'The Sukka as Temporary or Permanent Dwelling', *HUCA* 64 (1993), pp. 164–165 n. 79.

99 בסיכומו של שטמברגר את: 'החקר בעניין זה כתב: [Tosefta] deviations of the baraitot over against [Tosefta] (p. 53; cf. pp. 57–58). could be due in part to careless citation, and in part to other collections parallel to [Tosefta]' (p. 175). כלומר, מזכירים כאן (1) טעות ושיבוש; (2) מסורות שונות, אבל ללא שום אזכור או פיתוח של רעיון העריכה. והשווה עמ' 216; ושם לכל היותר: paraphrastic quotations.

100 וכך הציג בעז כהן (לעיל, הע' 80) את שתי השאלות: 'The problem of the relation of the T. [Tosefta] to the baraitot in the Talmudim is a twofold one. The first question is, in what way did the Tosefta compilation as a whole differ from the Baraitot as collections. Secondly, what is the relation of the individual passages of the T. to those baraitot?' (p. 53; cf. pp. 57–58). אלבק כתב: 'בשבילנו אין השאלה חשובה כל כך אם התלמוד לא ידע בכך וכן מקומות הברייתות השנויות בתוספתא שלא היה בקי בברייתות, אלא השאלה העיקרית היא אם ידעו את ספר התוספתא שלנו' (מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 93); הנ"ל, 'עיקר דיוננו הוא בשאלה, אם ידעו בעלי התלמוד בכלל את ספר התוספתא שבידינו וסאבו ממנו ברייתות, אם לאו' (מבוא לחלמודים, עמ' 63; וראה לעיל, הע' 5).

101 וכשאלה שטרם הוכרעה. S. Zeitlin, *JQR* 47, p. 384: 'unsolved'. 'משתיקתו של ש' ליברמן יוצא שאי-אפשר להכריע בשאלות אלו' (שי"ח הבלין, האנציקלופדיה העברית, לב, עמ' 590). לאפ"ן (לעיל, הע' 69): 'Still subject to dispute'.

102 ראה: אלבק; דה-פריס, מחקרים (לעיל, הע' 71), עמ' 160; אלמן (לעיל, הע' 69), עמ' 16–18, 276.

הפרדת השאלה מקטגוריות אחרות

קיימות קטגוריות נוספות, אשר אנו מבקשים לנתק מהן את עיקר שאלתנו על אופיים של ההבדלים הפנימיים שאנו מוצאים בין מקבילות של הלכות התוספתא וברייתות שבבבלי. אחת מהן היא שאלת בעל פה או בכתב, הנתפסת לפעמים כשאלת יסוד בהתייחסותנו לתופעה הנידונה. שהרי אין לקבוע בפשטות שהשינויים הם פרי של מסירה בעל פה, או שמסירה בכתב היא תריס כנגד השינויים. לא דווקא. יש נוסח הנמסר בעל פה, ואף על פי כן הוא נוסח קבוע ומוגמר לאותיותיו, לא פחות מנוסח שבכתב.¹⁰⁶ ואדרבא, היותו של נוסח כלשהו קבוע ומוגמר, בין אם אותו נוסח בכתב הוא ובין שבעל פה, איננו סותר את העובדה שהטקסטים הללו עשויים לעבוד תהליכי שינויים פעילים או סמויים אגב תולדות מסירתם מדור דור, ועל אחת כמה וכמה בשעת הבאתם כדיבורים מוגדרים בתוך חטיבה אחרת, כגון ברייתות התוספתא בתוך הבבלי.

אנו מבקשים אף למעט בחשיבות המדד של השינויים כמודעים או לא מודעים מצד מבצעים, מדעת או שלא מדעת. קטגוריות אלה סובייקטיביות ביותר, וספק בעיניי אם הן נוגעות לענייננו, לפחות כל זמן שאין לנו מדד אובייקטיבי בהן. ומה עוד, דומה שיש קשת רחבה בין הקצוות של 'בכוונה' או 'שלא בכונה'. הכנסת קטגוריות אלה לעניין הנידון קשורה להנחה שרק שלא במודע, ולעולם לא בכונה, יכניס מסרן כלשהו שינויים בנוסח שנתקבל על ידו. ואיננו. קח למשל עדכוני לשון, והבהרות ופירושים למיניהם. אלו נעשים לפעמים בכונה שלמה, לפעמים שלא במודע, וייתכן אפוא שנעשים אף בכל תחנות הביניים שבין שני המצבים הללו.

ובכדי להפריך במשהו את המוסכמות הללו, נמחיש את הדבר בדוגמא מן הזמן שלנו – אותו בעל קורא, המבצע (ללא כוונה!) עדכוני סגנון לרוב, כבואו לקרוא מתוך הספר דברים ככתבם; או אותו סופר, המוסר לך נוסח קבוע וקשוח, ואף על פי כן מתקן ומציע, עודך ומשפר.¹⁰⁷ דומה שתחושת דורנו שטקסט כתוב אינו פתוח לשינויים נובעת במקצת מן התפיסה כלפי המקרא, אשר פועלים עליו מנגנונים רבים האמורים להבטיח מסירה ללא שינויים. אבל דווקא משם ראיה שאיפכא מסתברא. המקרא לא ניצול אפילו משינויי אותיות של מערבאי ומדנחאי, מתיקוני סופרים, וכל הקשור לכך, אפילו בתוך האסכולה השמרנית מאוד של המסורה. ואילו חוצה לה, התייחסו למקרא בצורה פעילה לאין ערוך – טול לדוגמא רק שניים, מגילת ישעיהו ומגילת המקראש, המודגמים הבדלי עריכה, משינויי סגנון ולשון מקומיים, ועד לעריכה מחדש של דיני התורה, אבל מבלי לצאת ממסגרתה, ואילו בתוך חוגי חז"ל פנימה, נהגה שמרנות גדולה כלפי נוסח המקרא. אבל אל נדמיין לנו אותו מצב כשורר לגבי חטיבות דברי החכמים עצמם.

106 על לימוד האסוסטה בעל פה טקסט קבוע, ראה J. C. Greenfield, 'רשין מגושא', *Joshua Finkel Festschrift*, New York 1974, pp. 67–68.

107 M. Beit-Arié, 'Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences', *Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester* 75 (1993), pp. 33–51. רשין: "...copyists did not view copying as mechanical reproduction, but as a critical editorial operation involving emendation, diagnostic conjecture, collation of different exemplars and even the incorporation of external relevant material and the copyist's own opinion" (p. 50).

כניסת דברי התלמוד בברייתות

ראוי לציין בקצרה לתופעה של כניסת דברי התלמוד לתוך הברייתא,¹⁰⁸ בכדי להבחין בצורה ברורה בינה לבין פיתוח לשון הברייתות עצמן, המתואר לעיל. שהרי החדירה הברורה של לשון התלמוד בין פרקי הברייתא או בין מילותיה, וברגיל בארמית¹⁰⁹ ובסגנון התלמוד,¹¹⁰ אינה דומה לנידון שלנו כלל. אולם יש עוד לציין שבתיאורים קצרים של ראשוני החוקרים, ובמידה מסוימת אף בדברי ראשונים, ללא דוגמאות, קשה לפעמים לדעת על פני הדברים באיזו משתי התופעות המדובר.¹¹¹

מנגנון הכנסת השינויים

היחס שבין הברייתות שבבבלי למקבילותיהן בתוספתא יוכן היטב לדעתנו, לא על פי דגם חיצוני, אלא מתוך מכלול סוגי השינויים הבאים בין המסורות השונות של קטעי טקסט מסוימים בספרות התלמודית, וניתוחם לגבי הנידון שלנו. אפשר לסכם את הסוגים הללו כאן על פי דיוננו בדוגמאות דלעיל בשלושה תחומים אלה: (א) לשון; (ב) פרשנות; (ג) תפיסות ומושגים.

א. לשון. יש מן השינויים הקשורים להתפתחות של לשון חז"ל מצורתיה המקוריות בתקופת התנאים, לאלה השולטות בתקופת האמוראים, ובנידון שלנו, בבבלי, יש הבאים בהשפעת הארמית הבבלי.¹¹² וישנם שינויים שהוטלו בלשון הברייתות כחלק מתהליך של

108 ראה: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 254; תלמוד ערוך, הפירושים, עמ' 91 והע' 1; ד' רונטל, 'בני התלמוד הפסיקו וקצו להקשות בתוך הברייתא', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 551–576.

109 אפשטיין שם: 'ז'פירושים בארמית שבתוך ברייתות רגילים מאד בבבלי, וכבר העירו עליהם הראשונים'.
110 והתופעה משיכה בהוספות המאוחרות לנוסח התלמוד (כגון מן הסבוראים או הגאונים), שהוסיפו דיבורים לתוך הברייתות. בברייתא בבא קמא פה ע"ב, המקבילה לתוספתא בבא קמא פ"ט ה"ב (עמ' 42), נכנס משפט שלם המעורה ממש בלשון הברייתא: 'דכי מתפה היא גברא לאו אגרא דשומר קישואים הוא שקיל אלא דלי דולא ושקיל אגרא, אי נמי אילי בשליחותא ושקיל אגרא'. כבר הערתי על כך ועסקתי בנידון במאמרי 'הוספות וקטעי "סברא" בפרק החובל, תרביץ מ (תשל"א)', עמ' 435–436, לאחרונה ד' רונטל, 'בני התלמוד' (לעיל הע' 108), עמ' 558.

111 פרנקל, מבוא הירושלמי, כה ע"ב (וראה להלן). ועל נושא זה אי"ה ביתר הרחבה במקום אחר.
112 ומראן תימוכין לכיוון הברור והמאיר של התפתחות לשון חז"ל ויחסייהן ללשון התלמוד, ראה: רמת'גן תשל"ד, שלנו, אצל מ' מורשת, 'הברייתות העבריות בבבלי אינן לשון חכמים א', ספר זכרון לחנוך ירון, רמת'גן תשל"ד, עמ' 275–314; הג"ל, 'פעלים חדשים ומחודשים בברייתות שבבבלי, ערכי, המילוח החדש לספרות חז"ל, א, רמת'גן תשל"ב, עמ' 117, 162; הג"ל, 'נוספות ללשונן של הברייתות העבריות בבבלי ובירושלמי, ערכי ב, עמ' 31–73. לאחרונה קמו עוררין על שיטתו ומסקנותיו של מורשת, ראה: ברייאר, לעיל, הע' 77; אלמן (לעיל, הע' 69), עמ' 277–281. ערער זה נובע מן ההנחה שלפני חכמי בבל עמדה מסורת תנאית קמאית משלהם, ובעיקר, משנה שלמה נוסח בבל, מראש ומתחילה. בעזרת רעיון זה מבקשים המערערים לבנות פירכה לרעיון ההתפתחות של לשון הברייתות שבבבלי מן הצורות הקדומות של הספרות התנאית, שהרי, כך טוענת הגישה הזאת, שתי מסורות יש כאן! השהו ברייאר: 'מורשת תפס את ספרות התנאים כאילו היא המקור, שממנו נשאבו הברייתות של התלמודים', ועיון שם. ברם מעבר להרהור הכללי שאני מעלה כאן כלפי הגישה של 'מסורות שונות', הרי בקשר לרעיון של משנה בבל ומשנת ארץ ישראל כשני נוסחים מקבילים של המשנה מתקופה קדומה ביותר, עצם הדבר הזה צריך הוכחה כלשהי, טרם שנוכל לקבל אותו כמושכל ראשון. ואדרבא, יש רגילים לדבר, ויש יסוד של ממש, לראות 'מסורת אחת' של המשנה, היא המסורת הארץ ישראלית, והטיפוס הבבלי איננו אלא פרי התפתחות ממושכת מאוד. בכלל זאת נלאו החוקרים לזהות מייצג משכנע של 'המשנה הבבלי' ולהצביע עליו, ברייה שכאילו קיומה ודאי אצלם, אבל משום מה היא עצמה נעלמה מאתנו. כבר פתח בגישה שאני מציע כאן צבי פוקס; ראה מה שכתבתי בתלמוד ערוך, הנוסח, עמ' 88 והע' 104.

כניסת פדוסי סגנון מסוימים לשימוש יותר ויותר, בהעדפתם כצירופי סגנון יפים ומהוקצעים, וגיוסם להחליף סגנונות פשוטים וקדומים יותר. מגמה סגנונית מיוחדת היא עידון הסגנון, מין תיקון סופרים המיועד להעניק כבוד והערצה לאישים המוזכרים, או למנוע לשון בוטה העלול לצרור את האוזן.¹¹³

ב. פרשנות. כאן כלולה ההרמוניזציה לסוגיה, הן של מינוח השורר בהקשר מסוים, והן של תוכן הלכתי. לגבי הברייתות של הבבלי, התאמה והטעמה לנוסח המשנה היא התופעה הבולטת בסוג הזה, ודומה לה התאמה ללשון מימרת אמורא שבסביבה המידית. אף כלולות כאן הבהרת עניין על ידי תוספת לשון או החלפת מונח.¹¹⁴

ג. תפיסות ומושגים. תחום זה קשור לערכים הגוברים והולכים בעולמם של חז"ל, המביאים לידי עיבוד עריכתי המיועד לתגבר אותם ערכים, כגון מעמד החכמים והרמת קרנם; סילוק ספקות הלכתיים; הכנסת ביטוי כלשהו לקשור לשלבים מאוחרים ומפותחים יותר של הלכות מסוימות, לתוך לשון הברייתות וכדומה.

תוספתא, בבלי וירושלמי

עמדתו של אפשטיין בדבריו אשר פתחנו בהם בנוגע לקרבת התוספתא לירושלמי יותר מאשר לבבלי, היא מוסכמה ידועה בדברי החוקרים, המבוססת על דברי הראשונים.¹¹⁵ לדעתנו אין לפרנס את היחס הסגולי הזה שבין התוספתא לירושלמי לעומת הבבלי על סמך דגמים הנוקטים שהתוספתא והירושלמי נובעים מענף אחד, כנגד הברייתא של הבבלי הנובעת מענף אחר. אולם, טרם נציע דגם אחר, נבקש לדייק יותר בעניין השוואת התוספתא לירושלמי, ולשם כך נציע את דברי זכריה פרנקל: '...הברייתות שבירושלמי... והתוספתא...'¹¹⁶ אך כאשר נרד אל התוספתא יבואר שלפעמים היא מסכמת עם הבבלי ונגד הירושלמי, ולפעמים עם הירושלמי ונגד הבבלי.¹¹⁷

לפי ניתוחנו במחקר זה, יש לומר שנוסח הברייתות שהגיע לאמוראי ארץ ישראל ובבל, ולתלמודים הנובעים מפעילותם הלימודית, הוא נוסח אחיד בעיקרו, ועל אותו נוסח אחד ויחיד מבוססות גם המקבילות שבתוספתא שלנו. אין אנו צריכים להמציא או להניח מציאותם של סוגי נוסח מובדלים אלה מאלה מבראשית, או פילוג קמאי טרום-היסטורי, כדי לפרנס או ליישב את יחסן של המקבילות משלוש החטיבות (תוספתא, בבלי וירושלמי), ואם כן אפוא, אין כל הצדקה מדעית להצעת הנחה זו, או לקיימה רק מכיוון שנעשתה 'מסורת' מחקרית. ההסבר של החילופים איננו בכך שכבר היו קיימים חילופים אלה מלכתחילה בסוגים שונים של מסורת התוספתא, ושהברייתות שבבבלי נבעו מענף אחר של

¹¹³ דוגמאות לעיל.

¹¹⁴ לעיל, כמה וכמה דוגמאות. להכנסת לשון משנתנו לתוך הברייתא של הבבלי, יש להשוות הכנסת לשון המקרא במקום דיבור דומה לאמוראי בתוספתא. כגון 'כך יהיו אויבי מקום' (תוספתא יומא, פ"ג הי"ד, עמ' 246), ואילו בבבלי (יומא סו ע"ב): 'כן יאברו כל אויביך ה' (שופטים ה. לא). וראה תוספתא כפשוטה לשם, עמ' 796.

¹¹⁵ הגר"ש ליברמן בספרו תוספתא ראשונים: 'אבל בראש וראשונה חשובה היא ההשוואה בין הירושלמי והתוספתא. כי כבר הראשונים עמדו על ההתאמה הגדולה שבין הירושלמי והתוספתא, שכן... אחרי שמבררים את הנוסח בירושלמי אנו מגלים בתוכו את התוספתא' (א, ירושלים תרצ"ז, עמ' 2). וראה בעו כהן (לעיל, הע' 80), עמ' 43.

¹¹⁶ עיין שם המשך דבריו.

¹¹⁷ מבוא הירושלמי, כב ע"א.

מסורות אלה מאשר זה שהוליד את התוספתא שלנו, וכדומה. שינויים אלה מוסברים היטב על פי תהליכי העריכה והפיתוח הפועלים בסוגי ספרות רבים ומגוונים, וסימני ההיכר שלהם גלויים לעין, ומסודרים לפנינו לפי מיונם.

היחס שבין שלוש החטיבות (תוספתא, בבלי, ירושלמי), אם אכן איננו פריה של מציאות טרומית, הרי הוא נוצר בתהליכי פנים של מסירת כל אחד משלושת הקורפוסים הללו. ובאמת, לכל אחת מן החטיבות תולדות והשתלשלות למסירתה, ואין להניח בפשטות שאף אחת מהן זהה לצורתה התחלתית. ההבדל שביניהן הוא באופייה של מסירתה של כל חטיבה וחטיבה, אם מדויקת ושמרנית, ואם פעילה ויצירתית. כאן ברצוני להדגיש, שאפילו מוסרים דווקניים ומדייקים מאוד, אינם מחויבים, ואף אינם נוהגים, למסור את הנוסח שנתקבל אצלם מילה במילה, אות באות, ללא שום שינוי כלשהו (אם דבר כזה בכלל בגדר האפשר). הירושלמי מוסר את מקורותיו (בנידון שלנו, הלכות התוספתא) בצורה מדויקת ונאמנה הרבה יותר מן הבבלי. ברם, אין להוציא מכאן שלעולם אין הירושלמי גם הוא משנה, מקצר, או מפעיל את דרכי העריכה והפיתוח. אדרבא, הוא בהחלט עושה כזאת, אלא במידה מועטת מאוד לעומת הבבלי.¹¹⁸ וכתוצאה ממצב זה אנו מוצאים שבדרך כלל, צורת הברייתות שבירושלמי נוסחת דומים לאלו שבתוספתא, הרבה יותר מאלו שבבבלי.

כלל הוא שחטיבות ספרות התנאים (משנה, תוספתא ומדרשי ההלכה) שומרות על נוסח דברי התנאים שהן מוסרות בצורה מקורית ומהימנה יותר¹¹⁹ מן התלמודים, בהבאות הרבות שהם מביאים מן החטיבות הללו. וכן כלל נקוט שהירושלמי הוא מסרן שמרני יותר של מקורותיו התנאיים מאשר הבבלי. ההבדלים בין החטיבות הללו במסירת דברי התנאים אינם נעוצים בסוגי טקסטים שונים שקיבלו מלכתחילה, אלא בדרכי המסירה הנהוגות בכל אחת משלוש החטיבות, אם שמרנית מאוד, או פעילה ויצירתית מאוד, על פי סוגי השינויים והעריכה שפירטנו לעיל. המסירה של התוספתא כחטיבה, שמרנית יותר מזו שבה מוסר הירושלמי את מקבילות התוספתא, והמסירה שבה מוסר הירושלמי את הברייתות הללו שקטה ושמרנית לאין ערוך מזו שבבבלי.

אמור מעתה שיחס הברייתות של הבבלי למקבילותיהן שבתוספתא איננו קשור לאילן היחס של מסירת התוספתא או להתחברותו של הבבלי לענף מסוים של אילן זה. היחס נגרם ונקבע על ידי הבבלי עצמו, ובדרכו הפעילה והיוצרת במסירת מקורותיו, כל מקורותיו, ואף התוספתא במשמעה. וישימך על ימינו: 'ישתהדרות מצינודו של אפשטיין נבין לנכון אחד מתיאוריו המילוליים: 'מפני שבבבל היו ה"תנאים" השונים את התוספתא... משנים לפעמים את הסגנון, ונייחס לרעיון זה כובד משקל יותר.

אולם, אפילו אם היינו אומרים שהבבלי קיבל את הברייתות המקבילות לתוספתא ממקור אחר, ושינוייהן כבר היו עומדים וקיימים בתוכן מאותו מקור טרום-בבלי, אין העניין הזה לא מעלה ולא מוריד לצרכים שלנו, כ'פרשני התוספתא'. שהרי, לפחות לצרכים הללו, עיקר העיקרים איננו השאלה בתוך איזה קורפוס נתהוו השינויים, אלא עצמם של השינויים אלה ומהותם-איכותם כשינויי עריכה ופיתוח על כל המכלול שתיארנו לעיל, והוא עיקר

¹¹⁸ השווה אופיו של ענף נוסח שמרני, שמכל מקום איננו קופא על שמריו, ומשנה אף הוא בשעת הצורך לפי דאות עניין, רק במידה מועטת לעומת ענף פעיל (ראה תלמוד ערוך, הנוסח, עמ' 39-41).

¹¹⁹ בלי לטעון שלא חלו שינויים כלל. דרכי השינויים פועלים אף כאן, אבל ההבדל הכמותי בכגון זו יש בו לבסס את ההבדל האיכותי.

ובאמת במהדורות של הספרא, העיר איש שלום על כך אגב דיוניו השונים. בראותו ברייתא בבבלי הקצרה ממקבילתה בספרא העיר: 'יראה שהיה לפניו תורת כהנים זוטא, ואותו ת"כ זוטא היה מסיים...'¹²⁵ עוד העיר איש שלום על השוואות מקבילות נוספות: 'זו מחזיקתני ג"כ שהיה ת"כ דבי רב ספרא זוטא';¹²⁶ 'וגם זה מחזיקני שהשתמשו בבי מדרשא בת"כ זוטא והיה נוטה בנוסחאותיו מת"כ שלפנינו'.¹²⁷ 'אמר מאיר איש שלום... וזה מחזיקני בהשערתו שהיתה להם ת"כ זוטא ספרא דבי רב. והיה שגור [כצ"ל] בפי כולם'.¹²⁸ על כל אלה יצא אפשטיין חוצץ,¹²⁹ וטען שהדוגמאות מתפרנסות מתוך 'קיצור רגיל', 'קיצור הדין וצירוף דברים', וכדומה. כלומר בלשוננו, מגמות עריכתיות רגילות.

בתגובתו כלפי איש שלום טען אפשטיין אפוא שמעין הספרא שלנו היה מונח אף לפני הבבלי, ונתקבל אצל אמוראי ככל. ההבדלים שבין הבבלי והספרא שנסק בהם איש שלום אינם מלמדים על מסורת אחרת, אלא על פעולות עריכה בבבלי. דומה שעיונים חדשים בשאלת הספרא והבבלי¹³⁰ מחזקים קו זה המופיע בדברי אפשטיין, על אף איי-התאמתם לדברי הפתיחה שלו. שוב אנו רואים בספר זה (מבואות לספרות התנאים) חסרונה של מכה בפטיש על ידי המחבר, ועל המעיין להבין מעצמו.¹³¹

מעניין לציין ששאלת היחס בין הספרא למקבילותיו בבבלי הועלתה כבר על ידי הראב"ד בפירושו לספרא. ללשון הספרא, מצורע, עא ע"ג, לעומת הברייתא במנחות צא ע"א, כתב: 'אבל במנחות יש בספרים פי' תקוני בתוך הגמרא... ואומר אני כי מפרש היה שהכניס פירושו בתוך הגמרא והעביר הלשון העיקר מפני פירושו, או שמא גירסא אחרת היא כי הרבה גירסות מתחלפות מספרא לשאר תוספות ומתוספת' לתוספתא.¹³² הרי שוקל הראב"ד כאן שתי סברות: עיבוד עריכתי או מקורות עצמאיים! ואם 'מספרא לשאר תוספות' פירושו 'מספרא העיקרי לתוספות שנוספו עליו',¹³³ הרי 'מתוספת' לתוספתא' מתייחס להבדלים בין התוספתא למקבילותיה בבבלי!

ראשונים וחוקרים

השיטה שהבבלי הוא המשנה את נוסח הברייתות מנוסחם המקורי כפי שהוא שרד

125 ספרא, מהר"י איש-שלום, ברסלא תרע"ה, עמ' 47.

126 עמ' 50.

127 עמ' 142.

128 עמ' 143.

129 עמ' 681-682.

130 ראה א"י ריינר, 'על התהוות הסוגיא, מסכת שבועות מן התלמוד הבבלי' — פרק ראשון, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשנ"ו, מבוא, עמ' 34-35, 77 הע' 12-16, וספרות שם (ודיונו בה). וראה ש' נאה, 'אין אם למסורת', תרכ"ץ סא (תשנ"ב), עמ' 443-444. וראה מה שכתבתי על גיטין פרק ט, סוגיא א, במהדורות האיגוד לפרשנות התלמוד (עומד לצאת לאור).

131 ראה לעיל, הע' 73. עוד לפרקו של אפשטיין על הספרא, ראה לאחרונה ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים. א: מגילות', תרכ"ץ סו (תשנ"ז), עמ' 489 הע' 33.

132 וראה אלבק, מבוא לתלמודים, נספח לפרק חמישי, עמ' 608-611, שאסף את התייחסויותיו של הראב"ד לשאלה זו בפירושו לספרא. ודומה שבעיקר תולה הראב"ד את הדבר ביציאתו (כלומר, מסורות) שונות. ובעמ' 120 כתב אלבק: 'שניונים בין הברייתות בספרא לבין אלו שבתלמוד מצויים במקומות הרבה, ודרך הראב"ד להעיר עליהם. אף אלו מעידים על המקורות השונים שלהם'. ובעמ' 609 לאוסף דברי הראב"ד: 'לפי דרכנו נאמר שכל התמיהות האלו מיושבות בהנחתנו ש"בעל הגמרא" לא ראה את הספרא שלנו.

133 אלבק, שם, עמ' 608.

השכר של העיון. אותה מידה של התפתחות הניכרת על פני הברייתות הללו של הבבלי, הן לענייני לשון, והן לענייני התוכן ההלכתי והאגדי, היא בוודאי עיקר שכר ההשוואה, והמסקנות הנובעות מכך שרירות וקיימות, גם אם תרצה לייחס ברייתא אחת שבבבלי לשלב טרום-בבלי כלשהו — הרי באותו שלב טרום-בבלי חלה בו התפתחות זו הנבחנת על דיונו. אלא היא הנותנת. שהרי לנו אין שום צורך ושום סיבה להרבות מקורות ולתלות את צורת הברייתות שבבבלי שלא בתהליכי הבבלי עצמו אלא במקור אחר. וכל עצמו של הרעיון של 'שני מקורות' לא צמח אלא מתוך היסוס והימנעות מלייחס למאן דהו עריכה פעילה והטלת שינויים בכוחה ומדעת. לכשנתגבר על מחסום זה אין שום סיבה להרבות מקורות, ולהדחות את התופעה לשלב קודם. ואדרבא, הרי עניינו רואת שטיפול יצירתי במקורות ספרותיים הוא תכונה יסודית של הספרות התלמודית, ושל התלמוד הבבלי עצמו יותר מכול.

הבבלי והספרא

ראוי אפוא לבחון את יחס הברייתות שבבבלי לתוספתא לאור המצב בשאר חטיבות דברי התנאים. אשר לספרא, כך הוא לשונו של אפשטיין בראש פרק 'הירושלמי והבבלי [והספרא]': 'בכלל ישנה לפנינו בבבלי מסורת הבבליים בספרא וקבלת "תנאים" שלהם, שאינה מתאימה לגמרי ללשון הספרא שלנו, אבל המסורת שלנו ארץ-ישראלית היא ומתאימה תמיד ללשון הספרא שבירושלמי'.¹²⁰ הרי כמפורש ובמוצהר כשיטת 'מסורות שונות'! ברם דומה שאף בעניין זה ישנם כמה קולות המתרוצצים והולכים בינו לבין עצמו בדבריו של אפשטיין, ובין השיטין שבתוך הפרק אנו יכולים לשמוע שיטה אחרת לחלוטין.¹²¹ דומני לא רק שמקצת דוגמאותיו — לומר שבבבלי 'שונה', או 'הברייתא שבבבלי... שונה בלשונה קצת ויש בה פרפרזה'¹²² — עשויות להתפרש היטב לפי שיטת הפיתוח והעריכה, ואף המחבר עצמו מצרף לסוף הרשימה: 'ואמנם כמו ככל הברייתות שבבבלי [! שיי"פ], שהתנאים הוסיפו בהם בכמה מקומות פירושו והצעת דברים, כך הוא גם בברייתות של ספרא שבבבלי... כאן שנו התנאים בלשון המשנה... ולפעמים קיצרו והשמיטו מה שאינו צריך להם באותה שעה'.¹²³ על לשון מסוים במקבילת הספרא בבבלי כתב שהוא פירושו ה"תנאים" או הבבלי... והרבה כאלה בברייתות שבבבלי, שכבר העירו עליהם הראשונים. ויוצא לנו, שדברי הספרא והברייתא שבבבלי אחד הם... ואיך אפשר לומר שהתלמוד לא ידע את ספר הספרא שלנו?¹²⁴ לא זו אף זו, מצאנו את אפשטיין יוצא חוצץ נגד מאיר איש-שלום, אשר ביקש לתלות את ההבדלים שבין ברייתא שבבבלי למקבילתה שבספרא בכך שיש כאן מסורות שונות;

120 מבואות לספרות התנאים, עמ' 677.

121 לדבריו שבראש הפרק שם ציין אפשטיין [א"ה] וייתכן ולהופמן.

122 שם, עמ' 678-679.

123 שם, עמ' 680-681.

124 שם, עמ' 665. וכנגד שיטתו של אלבק, כפי שציין שם בהערה. בספרו של אלבק *Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, Berlin 1927 'Waren unsere halakischen Midraschim den Talmuden bekannt?' Es drängt sich nun von selbst die Frage auf: waren unsere hal. Midraschim, sei es unter die Namen Sifra und Sifre, sei es unter einem anderen Sammelnamen, den Talmuden überhaupt bekannt? Ist nicht vielmehr die Tatsache, dass viele von dem Talmuden angeführte Baraitot in den Midr. sich finden, darauf zurückzuführen, dass diese von den Talmuden aus anderen Quellen geschöpften Baraitot auch in unsere hal. Midr. aufgenommen wurden, ohne dass die Midr. Untersuchungen über die halakischen Midraschim, Berlin 1927, Encyclopaedia Judaica, 14, col. 1518, und die Talmuden als Quelle hätten?

בתוספתא, כבר שנויה תורה שלמה אצל הרמב"ן וחכמי בית מדרשו. כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ן: 'ומצאתי בתוספתא... וזו הברייתא היא השנויה בכאן, אלא ששינו את לשונה במקצת, שכן דרך בעלי הגמרא לשנות לשון הברייתות כדי להוסיף בהן פי' [רוש] או לקצר'. ובמלחמות, בבא בתרא סוף פרק ד: 'ומסתברא דהך ברייתא... היא השנויה בתוס'... אלא שהוסיפו בה פי' [רוש] בגמרא, וכן דרכן אף במשניות שבסדר זרעים וטהרות ובתוספתות בכל מקום'.¹³⁴ כשיטה זו מצאנו אף אצל הרשב"א. בחידושי לנידה סו ע"א נאמר: 'ונאמנת אשה לומר מכה יש לה שממנה הדם שותת ויורד... ובלישנא דתוספתא'¹³⁵ לא מצאתי שממנה הדם שותת ויורד... ודרך הגמרא הוא להוסיף בלשון התוספתא דרך פירוש בעלמא, וכאלו הוא מגוף התוספתא'.¹³⁶ וכן בחידושי הריטב"א לנידה סב ע"א: 'גם הברייתא הזו שהביאו בכאן לא נשנית בלשון הזה, כי אנו מצאנוה בתוספתא... ובהכי ניחא לן אמאי לא שילינן הכא... שהרי אין זה לשון הברייתא... אלא דתלמודא הכא קאמר'.¹³⁷ אף אצל החוקרים הוזכרה שיטה זו של הראשונים, אם זעיר שם בין הדיונים או בדיונים בודדים,¹³⁸ ואם בצורה של כלל.¹³⁹ אולם עד היום הזה לא זכתה שיטה זו לבירור מקיף.

134 ועיין תוספתא ראשונים, חלק ב, עמ' 140 (ותוספתא כפשוטה, בבא בתרא, עמ' 378).

135 נידה פ"ח ה"ג, עמ' 649.

136 חידושי הרשב"א... נדה, מהד' ר"ד מצגר, ירושלים תש"ן, עמ' תנב-תנג. זכריה פרנקל הביא את דברי הרשב"א במבוא לירושלמי, כה ע"ב, מתוך בית יוסף, יורה דעה, סימן קפו (שם הובאו מחזרות הבית הארוך שלו). והשווה דרכי המשנה, עמ' 233 בהוספה; ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופולוגיא דתנאי (תרגם ש' גרינברג, ברלין תרע"ד, ירושלים תשל"ל), עמ' 51 הע' 53. וראה תוספתא ראשונים, חלק ג, עמ' 283.

137 חידושי הריטב"א... נדה, מהד' ר"ד מצגר, ירושלים תשל"ח, עמ' תא. וראה מה שהערתי לעיל, הע' 111.

138 ואף אם אותו מחבר פירש ברייתות אחרות בשיטה אחרת או שיטה הפוכה. אפשיין עצמו כותב לא אחת בסגנון: 'אבל התוס' [פתא] בוודאי עיקרית' (מבואות לספרות התנאים, עמ' 190). וכזכור, לדעתנו עמדתו של אפשיין מתבטאת, יותר מאשר מתוך הציור, באמרותיו מעין: 'שבבבל היו ה"תנאים"... משנים'. רמזים רבים נמצאים בדברי ליברמן שעוד ראוי למצותם, כגון: 'ובבבלי בקיצור' (תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 372, לשו' 22-23); ועוד עלינו לעמוד יותר על דרכו של ליברמן בזה מבין השיטות של כל בניינו האדיר. ועיין ד' רוקח, 'בן סטרא בן פנטירא הוא', תרביץ ט (תשל"ל), עמ' 9-18. וכתב לגבי פיסוק התוספתא הנידונה שם: 'השוואת התוספתא והבבלי מטה את דעתי לראות בתוספתא לא רק את הנוסח הקדום והמקורי, אלא אף הייתי מרחיק לכת ואומר כי המקור שממנו שאב ואותו עיבר הבבלי, היה כדמותו וכצלמו של נוסח התוספתא' (עמ' 10, עיין שם). וראה, בלידשיין, 'לקראת המונח "תורה שבעל-פה"', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 497-498, ועוד.

139 א' גייגר כתב: '...ולפיכך במקום שהגמרא הבבליית, פרי בחי-המדרש הבבליים... מהמון הברייתות, המכונסות בה, שמרו רק מועטות את לשונן המקורית, רובן חלה בהן עריכה מכוונת פחות או יותר, ואילו גם שלא מדעת, וחותם חדש טבוע עליהן' (המקרא והתרגומים, עמ' 162 [גל גייגר, ראה לעיל]). ועיין בלאה, p. 3 (1914) *JBL* 67. הריש"א מבוא לירושלמי, בין שאר עמדותיו, כתב (כה ע"ב): 'וכן מציינו ג"כ [= גם כן] שהש"ס מוסיף לפעמים פירוש על הברייתא ומבליע אותו בדברי הברייתא עצמה; ולזאת הסמיק את דברי הרשב"א. מרונגתו היחידה שם מתברר שכוונתו לשינוי המתמוג בלשון הברייתא, ולא כהוספת הגמרא בארמית (על פרנקל, ראה לעיל, הע' 111). וראה אצל גולדברג (לעיל, הע' 69): '...the Tosefta is quoted much more exactly in the Palestinian Talmud than in the Babylonian. This is because the latter often will intentionally paraphrase the Tosefta in order to make explicit... also quite frequently interpolates explanatory phrases, even where otherwise it quotes the Tosefta word for word... we do not deem it necessary to posit the existence of an "early" Tosefta... the Palestinian Talmud takes few liberties with the one Tosefta which we know, while the Babylonian Talmud treats the Tosefta as it does almost all other sources — manipulating it wherever necessary... an extreme expression of a general tendency of later sources to incorporate explanation and even change in a quotation of an earlier source' (pp. 292-293, 334), והשווה במאמרו: 'שיחזור ברייתא משלימה לתוספתא על פי סוגיות מקבילות בבבלי ובירושלמי', ספר יובל לכבוד... יוסף דוב הלוי סלובוצ'יק, ניו יורק תשמ"ד, עמ' תתסו-תתסז. ושם העיר על שיטת אפשיין לפי הציור: 'אולם אף אחד אינו יכול להוכיח קיום "תוספתא קדומה" זו... (אשר להשוואתו של למקבילות המשנה והתוספתא, שיטה אחרת אתי, ראה תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, מבוא). ועיין הני"ל, פירוש למשנה, מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 55 הע' 1, עמ' 149 הע' 87, עמ' 185 הע' 8; הני"ל, פירוש למשנה, מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ז, עמ' ז-צא, והמסומן שם.

ולאחר שהודפס הציור בפרקו של אפשיין, ולאורו, רבו המבוכה וההיסוסים בעניין זה, או שהדעות נקבעו לגמרי על פי אותו ציור.

בגלל זאת ראיתי לנכון להתמקד בנושא זה כאן, בספר היובל לכבוד מורי ורבי פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי יצ"ו. יהי רצון שזכותו תגן עלינו, וקובץ זה שאספנו לכבודו ימצא חן בעיני בעל היובל, ובעיני כל חכמי ישראל תלמידיו ועמיתיו, ויזכנו בנופת תורתו אשר עמו בכתובים, לאורך ימים טובים ושנים רבות. אמן סלה.