

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

שנתון • גיליון ח (תשפ"ב)

אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ח (תשפ"ב)

עורך מייסד: שמא יהודה פרידמן (אוניברסיטת בר אילן)

עורכים:

מיכל בר-אשר סיגל (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

מולי וידאס (Princeton University)

מזכיר המערכת: אברהם יוסקוביץ' (אוניברסיטת חיפה)

חברי המערכת:

בת' ברקוביץ (Barnard College)

קטל ברתלו (Centre National de la Recherche Scientifique - CNRS)

גרג גרדנר (University of British Columbia)

חיה הלברשטם (King's University College)

ראובן כודרי (Yeshiva University)

שרית קטן-גריבץ (Fordham University)

לין קיי (Brandeis University)

גיל קליין (Loyola Marymount University)

משה לביא (אוניברסיטת חיפה)

איילת הופמן-לייבוזן (המרכז הבין-תחומי, הרצליה)

צבי נוביק (University of Notre Dame)

ג'ורדן רוזנבלום (University of Wisconsin – Madison)

שי סקונדה (Bard College)

חיים וייס (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

הולגר צלנטין (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

גיליון ח: www.oqimta.org.il/oqimta/2022/oqimta8.pdf

פרטי המשתתפים, גליון ה' (תשפ"ב)

ד"ר יצחק צחי בלאו
החוג לתרבות ישראל ומורשתו, האקדמית גורדון לחינוך - חיפה
(blam21969@gmail.com)

אליהו רוזנפלד
המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
(elijahuro@gmail.com)

ד"ר שירה שמידמן
המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן
(sshmid@gmail.com)

ד"ר יאיר ליפשיץ
החוג לאומנות התיאטרון, אוניברסיטת תל אביב
(yair.lipshitz@gmail.com)

פרופ' ישי רוזן-צבי
החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
(irosenzvi@hotmail.com)

ד"ר דוד סבתו
המרכז לחקר המרת דת ומפגשים בין-דתיים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב
(sabatoster@gmail.com)

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות

מו"ל: ראובן א' קנול

ת"ד 10141 רמת גן 5200102

oqimta@oqimta.org.il

תוכן העניינים

- | | | |
|-----|--|---------------------------|
| 1 | המשכה, השקיית זרעים והרבצה במועד: עיון בהשתלשלות נוסח של מחלוקת במשנה (מועד קטן א, ג) | יצחק (צחי) בלאו |
| 29 | גברא דעל בריה ועל ברתיה לא חס עלי דידי היכי חייס? בין דידקטיות למאבק בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו | אליהו רוזנפלד |
| 53 | The Rami bar Hama Narrative of <i>Zevahim</i> 96b: A Contextual Analysis | שירה שמידמן |
| 87 | תלמוד כפרפורמנס: סוגיית "קרות הגבר" (בבלי יומא כ ע"ב-כא ע"א) | יאיר ליפשיץ וישי רוזן-צבי |
| 117 | שאלת גשמים בארץ ובתפוצות: הלכה, היסטוריה וגאוגרפיה | דוד סבתו |
| 141 | | תקצירים בעברית |
| I | | תקצירים באנגלית |

המשכה, השקיית זרעים והרבצה במועד:
עיון בהשתלשלות נוסח של מחלוקת במשנה (מועד קטן א, ג) *

יצחק (צחי) בלאו

מבוא

כידוע, בראש סוגיות רבות בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי ניצבת משנה, והסוגיא עצמה היא דיון שהתפתח בעקבותיה ויש בו ניסיון לרדת לעומק הדעות המובאות בה ולהבין את ההיגיון או הידע שעליהם הן מבוססות. פעמים רבות, מלבד אותה המשנה שבראש, מופיעים בגוף הסוגיא קטעים מתוך מקורות תנאיים נוספים - משניות ממסכתות אחרות, ברייתות (מן התוספתא או ממקור אחר), מדרשי הלכה ועוד - שהאמוראים 'מגייסים' כדי להעניק תוקף לדעתם ולבססה.

לעיתים ההלכה המוכרת מן המשנה - מופיעה במקורות נוספים, ועיון מעמיק מגלה שבמקרים מסוימים לא כהרי ההלכה שבמקור האחד כהרי ההלכה שבמקור האחר. נוסחי ההלכה נבדלים זה מזה - לעיתים בפרטיהם, לעיתים בשם הדמות שמפיה או בשמה ההלכה נאמרת, ולעיתים בסגנונם.

לא כל ספרות התנאים עשויה עור אחד. אומנם כולה מציגה פרי לימוד של התקופה המכונה בפינו 'תקופת התנאים', אבל מובן שתקופה המשתרעת על פני יותר ממאה שנה - יש בה מוקדם ומאוחר. משנת רבי חותמת את תקופת התנאים, אבל לא כל המופיע בה כעת נכלל בה ברגע חתימתה אלא לאורך זמן, והדברים אמורים גם בחיבורים התנאיים האחרים. יש חיבורים שקדמו למשנה, ויש גם שבאו בעקבותיה, שנתחברו כתוספת או כהרחבה למצוי בה. יש שהמסורת שמובאת בהם והמסורת שבמשנה - מסורת אחת הן, ויש שמקור מסוים משמר מסורת שאיננה באחרים.

משום כך, עיון משווה בנוסחי ההלכה המופיעים במקורות השונים, הוא כלי חשוב בידי המבקשים להתחקות על השתלשלות-התפתחות ההלכה וגם על השיקולים (היסטוריים, לשוניים ואחרים) שעמדו לנגד עיני עורך המשנה בעת שעסק בעריכתה.

* מאמר זה הינו עיבוד של פרק מתוך חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה" בהנחיית פרופ' שולמית ולר, בנושא: משנה מסכת מועד קטן פרק א - עיון בנוסחי ההלכות שבמשנה לאור ברייתות מקבילות המצויות בתוספתא ובתלמודים, אוניברסיטת חיפה, תשע"ה (2015). נוסח המשנה מובא (תוך פתיחת קיצורים בטוחים) ע"פ כ"י קאופמן A50, נוסח התוספתא על פי כ"י וינה מהדורת ליברמן, ניו יורק תשכ"ב, נוסח הירושלמי ע"פ כ"י ליידין - מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, ונוסח הבבלי הוא על פי דפוס וילנא.

המאמר מתחקה אחר נוסחה של משנה אחת העוסקת בהלכות השקיית שטחים חקלאיים בחול המועד. הבחירה בה אינה מקרית: למשנה זו שמונה מקורות תנאיים מקבילים, שבהצטרפם זה לזה אורגים יריעה רחבה ומגוונת. עיון משווה בכולם וניתוח ההבדלים ביניהם יסייעו לנו בניסיוננו להתחקות על השתלשלות נוסח ההלכה שבמשנה ועל דרך היווצרותו.

המשנה (מועד קטן א, ג)

המשנה עוסקת בדינה של פעולה חקלאית - השקיה - בחול המועד, ומציגה מחלוקת בין רבי אליעזר בן יעקב לחכמים:

ר' אליעזר בן יעקב אומר
 מושכין את המים מאילן לאילן
 ובלבד שלא ישקו את כל השדה¹
 זרעים שלא שתו לפני המועד
 לא ישקום במועד
 (וחכמים)² מתירים בזה ובוזה

מנוסח המשנה נראה שר' אליעזר בן יעקב (להלן: ראב"י) מבחין בין מקרים שונים. הוא קובע את ההלכה, לשיטתו, בכל אחד מהם:

א. ב'שדה אילן':

1. סמוך לעצים (בלבד) - מותר להשקות.
2. במקומות מרווחים שאין בהם עצים - אסור.

ב. ב'שדה שנזרע לפני המועד' - הדין תלוי בשאלה אם הזרעים "שתו" (כלומר ספגו מים) קודם למועד:

1. אם שתו - מותר להשקותם.
2. אם לא שתו - אסור.

טעם ההבחנה: אם הזרעים שתו, תהליך הנביטה החל, ואם לא ישקו אותם במועד, רבים הסיכויים שהנבטים יקמלו ולא יוסיפו לצמוח; מה שאין כן אם לא שתו, שכן במקרה כזה הנביטה טרם החלה, והזרעים שלא יושקו בחול המועד יישארו יבשים ולא יקרה להם מאומה. בחלוף המועד ישקו אותם, ואז תחל הנביטה.

1 בנוסח המשנה על פי כ"י וטיקן 108 מופיעה כאן המילה "כולה".

2 בכ"י פרמה מופיעה המילה "וחכמי". בכ"י קאופמן המילה אינה מופיעה, ונראה שהיעדרה נובע משיבוש מעתיק.

דעת חכמים מובעת במילים "מתירים בזה ובוזה". נראה שהשימוש בכפל הכינוי הרומז 'זה' מעורר קושי. הזיהוי המשוער של הפריטים שהכינויים מוסבים אליהם (יש יותר מאשר אפשרות אחת) הוא שיעמוד בבסיס הפרשנות שתוצע:

- א. דברי חכמים מוסבים אל שני 'שטחי החקלאות' הנידונים בדברי ראב"י: 'שדה אילן' ו'שדה שנורע לפני המועד'. לדעת חכמים מותר להשקות את שניהם.
- ב. דברי חכמים מוסבים רק אל הסיפא של דברי ראב"י, שם מוזכר "שדה שנורע לפני המועד", ושני הפריטים הם שדה זרוע שהושקה לפני המועד ושדה שלא הושקה. לדעת חכמים, את זה וגם את זה - מותר להשקות.

בדבריו הראשונים של ראב"י מוזכרת פעולת המשכה "מאילן לאילן", ונראה שמדובר ב'שדה אילן'.³ ואולם דבריו שבאים בהמשך - "ובלבד שלא ישקו את כל השדה" - ייתכן שהם מכוונים לאותו 'שדה אילן' שהזכיר בתחילה, אבל יש מקום לסבור גם אחרת, שעניינן ב'שדה בעל' (שכינויו הרווח בלשון התנאים: 'שדה לבן'),⁴ שכן בהמשך הוא דן בשדה זרוע (ולא בשטח נטוע).

העובדה שההלכות המובאות מפי ה"צדדים" השונים במחלוקת עשויות להתפרש ביותר מאשר דרך אחת, הביאה להתפתחות דיונים שבהם נעשה ניסיון לברר את פשר ההלכות ואת הטעמים שבבסיסן.

להלן נעיין במקורות תנאיים שמוזכרות בהם הלכות הנוגעות לפעולה החקלאית המוזכרת או פעולה דומה לה, שהרקע שעליו הן נידונות גם הוא חול המועד או זמן הדומה לחול המועד בתחום החקלאות. ברבים מאותם מקורות תנאיים - אין בידנו חיבורים עצמאיים מקוריים שלהם: הם משוקעים בסוגיות תלמודיות, ומובאים מפי

3 עיינו בפירוש המיוחס לרש"י מועד קטן ב ע"א, בד"ה "מושכין מים מאילן לאילן": "...אם יש מים תחת אילן אחד - עושין דרך קטן מאילן לאילן, כדי שימשכו המים מאילן זה לאילן אחר" (מכאן ואילן, בכל מקום שיוזכר 'המיוחס לרש"י' בלא תוספת - כוונתנו לנוסח המובא במהדורת וילנה. נוסחים אחרים - יציגנו במפורש),

4 מעיון בדברי הראשונים על משנה זו אנו מוצאים שני כיוונים אלו. בפירוש המיוחס לרש"י במועד קטן הן בנוסח מהדורת דפוס וילנה הן בפירוש רש"י על פי מהדורת אפרים קופפר) תואם את נוסח ההלכה שבמשנה. אם כן, המשנה, כבר בתחילתה (ברישא), עוסקת בשתי הלכות: (א) ההלכה "מושכין את המים מאילן לאילן" הנוגעת לדיני ההשקיה בבית השלחין; (ב) ההלכה "אבל לא ישקה את השדה כולה" הנוגעת לשדה בית הבעל. הסבר שונה לדברי ראב"י שבתחילת המשנה מצינו בפירוש "מסכת משקין לרבינו שלמה בן היתום" (להלן: ר"ש בן היתום, פירוש מסכת משקין) על המשנה: "ר' אליעזר בן יעקב אומ' מושכין את המים מאילן לאילן - כלומ' מותר למשוך מים מאילן לאילן בחולו של מועד, ובלבד שלא ישקה - כלומ' שלא יערים בכך דטירחא יתירה הוא", ומדברים אלו עולה כי מילותיו של ראב"י "ובלבד שלא ישקה את כל השדה" נוגעות ל'שדה האילן', והמשנה המביאה את היתרו של ראב"י למשוך ולהעביר מים מאילן לאילן, מביאה גם את אזהרתו שיש להקפיד שלא להשקות מעבר למותר (לא בהערמה ולא מתוך חוסר תשומת לב).

אמוראים כדי לשמש תימוכין לקביעתם. יש שהפרשנות עולה מדברי האמורא, ויש שהיא עולה ממהלך שנקט עורך הסוגיא.

פעולת ה"הרבצה"

רבים מן המקורות שיוצגו ויידונו להלן, עוסקים בדינה של פעולה חקלאית נוספת הנקראת הרבצה. פעולה זו, וכמוה פעולת ההמשכה שהוזכרה במשנה, נקשרות ל"פעולה הכללית" שעניינה מתן מים לצמחים (השקיה). הניסיון לעמוד על טיבה ישמש כעין רקע והקדמה לדיון במשנה ובמקבילותיה. להלן נסקור בקצרה הסברים שונים שהוצעו לפעולת ההרבצה הן בפרשנות התלמוד הקלאסית הן במחקר התלמודי.

פרשני המשנה והתלמוד הציעו הסברים שונים למהות פעולת ההרבצה. הצד המשותף לרוב הדעות קשור לכמות - מדובר בהשקיה בהיקף מצומצם; ההבדלים בין ההסברים - יש שהם קשורים לאופן ההשקיה, יש הקשורים למטרתה, ויש שדייקו ושייכו את הפעולה לשטח חקלאי מסוג מסוים דווקא.

בפירוש המיוחס לרש"י מוסבר שהרבצה משמעה השקיה מועטת בבית השלחין,⁵ והבחין בינה ובין השקיה - שמציינת "השקאה גמורה".⁶ גם מדברי הרמב"ם משתמע שמדובר בהשקיה מועטת, שכן הוא הסביר שהרבצה היא "זילוף מים".⁷ וכן עולה מדבריו זיהוי אופן הפעולה (התזה). לעומתם, בעלי התוספות מסבירים כי הרבצה היא השקיה גמורה, אלא שהיא מיוחדת לבית הבעל (ולהשקיה בשדה שלחין שם אחר).⁸

5 בפירוש המיוחס לרש"י (מועד קטן ו ע"ב), ד"ה "לתרבוזי", פירש: "להשקות, לשון אין מכבדין ואין מרביצין - היינו השקאה פורתא, כדי שיצאו הירקות, וכדמפרש באידך ברייתא לקמיה, ומשקין - היינו השקאה גמורה של בית השלחין". וראו גם בפירוש רש"י על מסכת מועד קטן ע"פ מהדורת קופפר, (עמ' 16-17). ד"ה "מרביצין": "היינו השקאה פורתא כדי שיצאו ירקות וכדמפ' באידך ברייתא לקמיה ומשקין השקאה גמורה דבית השלחין; לישנא אחרינא - תרביצא לשון משקין ממש על ידי שפעת מים. אלא מזה מעט מפני אבק. שעולה האבק על הירקות לשעות ואינו מניח לגדל אותן וכשהוא משליך עליהן מעט מים מתישב העפר וגדלו הירקות שבתרבץ ועל כן נקרא תרביצא (מלשון) ואין מכבדין את האבק. מפי ר' יצחק". נעיר כי הפירוש השני, שמוכא בשם ר' יצחק, מתאים יותר לפירושו של "הערוך" שיובא להלן. אם כן, את פעולת ההשקיה 'משייך' המיוחס לרש"י, לבית השלחין, מה שאין כן את פעולת ההרבצה, שאותה הוא איננו 'משייך' לשטח חקלאי מסוג מוגדר.

6 ראו בהערה הקודמת.

7 ראו רמב"ם, פירוש למשנה (מהדורת קאפה, עמ' קמב), מסכת שביעית ב, י: "מרביצין בעפר הלבן, מזלפין מים בעפר הלבן. ונקרא עפר הלבן המקום שאילניו מרוחקין עד שיהא כל עשרה מהן ביותר מבית סאה, אבל אם היו מקורבין הכל מודים שמתר לולף עליהן מים ואין זה עבודה".

8 התוספות למועד קטן ו ע"ב, ד"ה "מרביצין", כתבו: "ואדרבה נראה לי דמיירי בהשקאה גמורה אלא לגבי שלחין שצריך השקאה נקט משקין וגבי בית הבעל קרוי הרבצה...".

ר' נתן בר יחיאל מרומי, בעל "הערוך"⁹, מסביר שהמרבץ "זורק מים להשכיב את האבק". את ההסבר הוא מלווה בדוגמאות הלקוחות מהקשר שאיננו חקלאי - מתחום הבית, שם הפועל רב"ץ משמש במשמעות התזת מעט מים להרטבת 'רצפת הבית', שלא הייתה אלא עפר: עפר יבש דרכו להעלות ענני אבק, וכדי למנוע זאת - מרטיבים אותו, והוא נשאר 'לרבץ' במקומו. קוהוט (שם) מביא דוגמאות נוספות לשימוש בפועל בהקשרים אחרים ומזכיר גם פעולת ההרבצה שבשדה. הוא מדייק ששם הפועל להרביץ איננו מבטא את הפעולה הנעשית (התזת המים על הקרקע) אלא את תוצאתה - האבק הרטוב איננו מתרומם מעל הקרקע, והוא נותר במקומו, וכביכול 'רובץ'.

גם חוקרי התלמוד אינם תמימי דעים לגבי מהותה של פעולת ההרבצה, והציעו לה הסברים שונים:

ליברמן¹⁰ הלך בדרכו של הפירוש המיוחס לרש"י ופירש: "מרכיזין שדה בית השלחין במועד - כלומר, אפילו בכלי, משום שהרבצה היא השקאה פורתא, ואין בה טירחא". לשיטתו, פעולת ההרבצה מוגדרת מצד הכמות - השקיה במים מועטים; השטח המושקה המורטב - יכול להיות השדה כולו; מצד האופן - מותר לעשותה "אפילו בכלי" (היינו אפשר גם שלא בכלי). הטעם להיתר: בהשקיה מועטה אין טורח.

לדעת פליקס: "הרבצה - הוראתה השקאה מוקדמת, שעה שבשדה אין עדיין גידולים"¹¹. לדבריו, תפקידה לרכך את האדמה ומתוך כך להכשיר את השדה היבש לחרישה או זריעה; או להצמיח את זרעי הספיחים ועשבי הבר הטמונים באדמה, ואזי יתאפשר לעוקרם בנקל לפני זריעת השטח, והם לא יזיקו לגידולים החדשים. כיוון שהמילה הרבצה משמעה הרטבת קרקע שלא על מנת להצמיח, היא הושאלה לעבודות הבית בהוראה של הרטבת קרקע הבית למנוע עליית אבק.

גם ספראי סברו שמדובר בפעולה שמטרתה הכשרת השטח, ובמילותיו - בפירושו למשנה: "הצפת השדה כדי להכשיר את השדה לחריש בשנה הבאה"¹².

לסיכום:

לפי הפירושים השונים שהובאו, שם הפעולה הרבצה משמש (בעיקר) לציון פעולה אחת מן השתיים: (א) השקיה מועטת לצורך חקלאי; (ב) השקיה הרטבה מועטת לצורכי כיבוד הבית. במשנה ובסוגיות שיובאו בדיון, ברי שנעשה שימוש בשם הרבצה במשמעות הראשונה.

9 ראו: ערוך השלם, ז, עמ' רמט, הערך 'רבץ'.

10 ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 1227-1228.

11 ראו: פליקס, החקלאות בארץ ישראל, עמ' 289-291, 314-316.

12 ראו: ספראי וספראי, משנת ארץ ישראל, מסכת שביעית, עמ' 67.

כאמור, גם ההמשכה המוזכרת במשנתנו מציינת השקיה מועטת, ודוק: ההמשכה היא השקיה ממוקדת-נקודתית (מאילן לאילן), ואילו ההרבצה היא השקיה על פני שטח נרחב. שתי הפעולות אינן דורשות מאמץ רב, ובשתיהן מדובר בכמות מים מעטה. לעומתן השקיה "רגילה" ("סתם") דורשת מאמץ פיזי רב, וכמות המים שנעשה בה שימוש - רבה.

סוגיית הירושלמי

סוגיית הירושלמי במסכת מועד קטן פותחת במימרה אמוראית:¹³

רבי מנא אמר לה סתם,¹⁴ רבי אבון בשם שמואל:
בסתם חלוקים

רבי אבון (בשם שמואל) ורבי מנא מעמידים את מחלוקתם של ראב"י וחכמים (שבמשנה) בעניין המשכה מאילן לאילן, וקובעים שבמוקדה עומד מצב שהם מכנים בשם "סתם". עורך הסוגיא מברר מהו מצב זה:

מה אנן קיימין?
אם במרווחין דברי הכל אסור
אם ברצופין דברי הכל מותר
אלא כי נן קיימין בנטועין מטע עשר לבית סאה
רבי ליעזר בן יעקב עבד לון כמרווחין
ורבנן עבדין לון כרצופין

תחילה הוא מצמצם את מספר האפשרויות. הוא מוציא מכלל אפשרות שני מצבים שהדין בהם ידוע ומוסכם: (א) שדה שבו האילנות מרווחין (רחוקים מאוד זה מזה) - לדעת הכול ההשקיה אסורה; (ב) שדה שבו האילנות רצופין (צפופים מאוד) - ההשקיה מותרת.¹⁵ ברי שאין מדובר בשני מצבים אלו.

מסתבר אפוא שהמצב שלדעת רבי מנא ורבי אבון (בשם שמואל) עומד במוקד המחלוקת במשנה, הוא מצב "ביניים" [לא מרווח ממש ולא צפוף ממש אלא] - שדה שבו בשטח שגודלו בית סאה נטועים עשרה עצים צעירים.¹⁶ ראב"י מגדיר שדה כזה

13 מועד קטן א, ב, פ ע"ג.

14 רבי מנא מביא את המימרה שלהלן ב'סתם', כלומר הוא אינו מציין בשם מי הובאה, ואילו רבי אבון מביא את המימרה בשם אומרה - שמואל.

15 לפי פירוש "פני משה", במרווחין אסור מפני שנראה כאילו משקה את השדה עצמו (פעולה האסורה במועד), מה שאין כן ברצופין, שניכר שהוא משקה את האילנות בלבד.

16 בית סאה הוא שטח שגודלו כ-2,500 אמה רבועות (50X50 אמה).

מרווח, ולכן אוסר את ההשקיה בכולו; ואילו חכמים סוברים שעצי שדה כזה נחשבים רצופים, ולכן מתירים להשקות את השדה. אחרי שהגדיר את המצב שבעניינו מתקיים הדיון במשנה, עורך הסוגיא מציג שאלה:

הא רבנן אמרי במרווחין אסור להשקות
מהו להמשיך?

ברור לו ששדה שבו האילנות מרווחים - חכמים (כמו ראב"י) אוסרים להשקות. והוא תוהה מה דעתם עמדתם בעניין פעולת המשכה בשדה כזה, היינו מה דינה של השקיה "נקודתית" סביב העצים בלבד. הוא מציג:

גילף הדא רבנן מן דרבי ליעזר בן יעקב
כמה דרבי ליעזר בן יעקב אמר במרווחין אסור להשקות ומותר להמשיך
כן רבנן אמרי במרווחין אסור להשקות ומותר להמשיך

עורך הסוגיא מציג את הלך המחשבה שלו: מכיוון שדעת חכמים ודעת ראב"י בעניין השקיה - אחת (בשדה מרווח אסור, בשדה צפוף מותר), לכאורה מסתבר שגם בעניין המשכה - דעתם כדעת ראב"י: כפי שהוא מתיר את המשכה בשדה מרווח - יש להניח שגם חכמים מתירים אותה (ואין סיבה שיאסרו). לעיל כתבנו לכאורה, ולא בכדי: מתברר שבמקום אחר מובאת דעה המיוחסת לחכמים שאינה עולה בקנה אחד עם הדעה שייחסנו להם כאן:

ולא כן סברנן מימר במרווחין דברי הכל אסור
והן עפר לבן לא במרווחין הוא!?

לעיל הוסבר שיש הסכמה כללית שהשקיית שדה מרווח אסורה. עורך הסוגיא מעיר שנראה שאין הסכמה גורפת כזאת, שהרי ידועים מקורות אחרים שבהם מוזכר שדה שבו 'עפר לבן', ושדה כזה גם הוא נחשב מרווח,¹⁷ ובכל זאת מובאת דעה שהשקייתו מותרת!?

המקורות האמורים הם משנה במסכת שביעית (ב, י) וברייתא המופיעה בתלמוד הירושלמי במסכת שביעית.¹⁸ בברייתא מובאת מחלוקת בין רבי שמעון לראב"י:

17 דרך זו נקט גם הרמב"ם בפירושו למשנה זו: "ונקרא עפר הלבן המקום שאילניו מרוחקין עד שיהא כל עשרה מהן ביותר מבית סאה". כאן המקום לציין כי על פי פירוש זה 'עפר לבן' שונה מ'שדה לבן': 'עפר לבן' הוא כינוי לרווח שבין האילנות, ואם כן עניינו ב'שדה אילן'; ואילו 'שדה לבן' הוא שדה תבואה, והוא נקרא כך משום שכאשר התבואה מבשילה ומלבינה, השדה נראה לבן, ואם כן עניינו בשדה בעל (וגם בפירוש המיוחס לרש"י על מועד קטן ו ע"ב מבואר ש'שדה לבן' הוא שדה בעל).

18 ירושלמי, שביעית א, ז, לד ע"ב.

מרבצין בעפר הלכן - דברי ר' שמעון
רבי אליעזר בן יעקב אוסר.

במוקד המחלוקת עומדת השאלה אם מותר להשקות (בשביעית) בשיטת ההרבצה שדה שיש בו 'עפר לבן'.¹⁹ אחרי שהביא את דעות החולקים (ר' שמעון וראב"י), עורך הסוגיא מציין על מה נסמכת דעתו של כל אחד מהם:

אתיא דר' שמעון כרבנין
ודר' אליעזר בן יעקב כשיטתיה

לדבריו, ר' שמעון סובר כחכמים ומתיר, וראב"י - עקיב בשיטתו שלו - כשם שאסר את ההשקיה (של כל השטח) במשנה במועד קטן, הוא אוסר את הפעולה גם במשנה בשביעית.

מסקנת עורך הסוגיא אינה בהירה: לגבי ראב"י - העקיבות מובנת - בשני המקומות הוא אוסר; אבל האמירה שדעת ר' שמעון נסמכת על דעת חכמים במועד קטן - תמוהה: הרי במועד קטן נאמר שהכול מסכימים שבשדה מרווח - ההשקיה אסורה. ואם חכמים אוסרים - הכיצד אפשר לומר שההיתר של ר' שמעון מבוסס על דעתם?!
עורך הסוגיא מגיע למסקנה שהדרך היחידה להבין את ההסתמכות הזאת היא:

אלא כאן בשביעית וכאן במועד

לדעת ר' שמעון דין השקיה בשביעית שונה מדין השקיה במועד: בשביעית - מותר להשקות בשדה מרווח, ובמועד - אסור. עורך הסוגיא מנסה לרדת לשורש ההבדל הזה, ולהבין מהו אותו הבדל בין שתי התקופות ('שביעית', 'מועד') שגורם להבדל בהלכה:

מה בין שביעית ומה בין מועד
שביעית על ידי שהיא מותרת במלאכה
התירו בין דבר שהוא טריח בין דבר שאינו טריח
מועד על ידי שהוא אסור במלאכה
לא התירו אלא דבר שהוא אבד ובלבד דבר שאינו טריח

ההבדל בין שביעית למועד מבוסס על ההבחנה בין המהות המצווה בשביעית בכל אחד מהם: בשביעית, מבחינה עקרונית, האדמה היא ששוכתת ממלאכה. אם האדמה שוכתת, ולא האדם, אזי יש מלאכות שמותר לעשותן כדי לשמר את הקיים, ומידת הטורח שיש בעשייתן אינה נכללת במערכת השיקולים כלל. לעומת זאת, בחול המועד חובת השביעית ממלאכה מוטלת על האדם. גם ההיתר לעשות מלאכה למניעת הפסד מרובה

19 למשמעות המושג 'עפר לבן' ראו לעיל הערה 17.

(דבר האבד'), איננו גורף אלא מותנה: אם יש בעשיית המלאכה טרחה מרובה היא אסורה.

אם כן, העובדה שהשקיית שדה של 'עפר לבן' (מרווח) כרוכה בהכרח בטרחה מרובה, קובעת את ההבדל בדין השקיית שדה כזה לצורך קיום האילנות: בשביעית אין מתחשבים בה ולכן ההשקיה מותרת, מה שאין כן במועד, ולכן בו היא אסורה. לצד הבדל זה יש בין שתי התקופות הבדל נוסף, שיכול גם הוא לשמש הסבר להבדל בהלכה:

ואית דבעי מימר נישמענה מן הדא:
שביעית על ידי שזמנה מרובה התירו
מועד על ידי שזמנו קצור אסור

אותן שבעת ימים האחרונים לא מסתברא מיעבדינון כשבעת ימי הרגל ויהיו אסורין

השביעית נמשכת שנה תמימה. הימנעות מהשקיה במשך שנה שלמה תגזור כליה על העצים, ולכן מותר להשקותם. המועד קצר ונמשך שבוע בלבד. הימנעות מהשקיה בפרק זמן קצר לא תגרום לעצים נזק, ולכן אין סיבה להתירה. עורך הסוגיא מעיר שלכאורה היה מקום ללמוד מאיסור המועד לגבי השבוע האחרון של השמיטה: אם לא ייגרם לעצים נזק במשך שבוע המועד, הרי גם בשבוע האחרון של השמיטה (בהנחה שהשקינו במשך השנה, כמותר) לא יקרה להם מאומה, ואם כן, שמא ראוי להחמיר ולאסור את ההשקיה בשבוע הזה?! והוא משיב שלא מסתבר לנקוט את החלוקה הזאת ו"להחריג" את השבוע האחרון של השביעית מן השנה כולה. הדין הוא דין אחד, והוא נוהג במשך שנה שלמה.

עד עתה ניסה עורך הסוגיא לעמוד על ההבדלים בין שתי התקופות ולהסביר מדוע הם גורמים להבדלים בהלכה. והינה הוא מכריז כי לא רק לימוד מסברה ומהיקש הביאו למסקנותיו, אלא יש בידו מקור תנאי מפורש שמציין את ההבדל בהלכה:

אשכח תני

מרבצין בעפר לבן בשביעית אבל לא במועד²⁰

הסוגיא ממשיכה בביאור המשנה ממועד קטן - והפעם מתמקדת בדברי חכמים:

וחכמים מתירין בזה ובזה
מהו בזה ובזה
בין ששתו קודם לרגל
בין שלא שתו קודם לרגל

20 על הנוסח המדויק של ברייתא זו ראו להלן דיון בנוסח הברייתות שכירושלמי.

עורך הסוגיא מציג הצעה לכאורה (בעזרת שאלה רטורית) - לבחון את האפשרות ש"בזה ובזה" שבדברי חכמים מוסבים על החלק השני של דברי ראב"י בלבד: ²¹ "בזה" - שדה זרוע שהושקה קודם לרגל, "ובזה" - השדה הזרוע שלא הושקה קודם לרגל. בהצעה זו טמון קושי: אם השדה לא הושקה הנביטה טרם החלה, ואין הצדקה להתיר השקיה במועד, ואם כן הכיצד חכמים מתירים?! אם כן, אין מנוס מלאמץ את הגישה האחרת, ²² שלפיה דברי חכמים מוסבים על שני שטחי החקלאות: 'שדה האילן' ו'השדה הזרוע' שהושקה קודם הרגל. אם בתחילה עורך הסוגיא התלבט לגבי דברי ראב"י - "ובלבד שלא ישקו את כל השדה" - אם הם נוגעים ל'שדה אילן' (שהוזכר לפנייהם) או ל'שדה הזרוע' (שהוזכר אחריהם), כעת הותר הספק: ברי לו איזו משתי ההצעות אפשרית. לאור הבנתו החדשה הוא מגיע למסקנה:

אלא כאן באילן כאן בזרעים

היינו, הכוונה היחידה שאפשר לייחס להיתר "בזה ובזה" היא הכוונה שהוצעה כאפשרות א - "בזה" - 'שדה אילן' (צפוף, ובכלל זה בית סאה שבו עשר נטיעות); "ובזה" - 'שדה שנזרע לפני המועד', בתנאי שהושקה לפני המועד.

אפשרות ב שהוצעה "הורדה מן הפרק" כיוון שבשני הפריטים הכלולים בה אין שום מחלוקת בין ראב"י לחכמים: שניהם מסכימים שלגבי 'שדה זרעים' - אם הושקה קודם למועד מותר להשקות במועד, ואם לא - אסור.

והבנה נוספת - נוגעת לחלוקה הפנימית של דברי ראב"י. כעת נוכל לחלקם ללא קושי:

חלקם הראשון - עוסק בשדה אילן:

ר' אליעזר בן יעקב אומר
מושכין את המים מאילן לאילן
ובלבד שלא ישקו את כל השדה

וחלקם האחרון - בשדה זרוע:

זרעים שלא שתו לפני המועד
לא ישקום במועד

המשפט שלכאורה יכול היה להצטרף לבא לפניו או לבא אחריו - כעת "שייכותו" ברורה: מקומו בחלק הדן ב'שדה האילן'. עוד עולה מן הדיון כי במועד אין בין הרבצה להשקיה ולא כלום: המתיר להרכיץ - מתיר להשקות (ואם כך, לגבי ההפך קל וחומר).

21 לעיל בדיון על הבנת דברי חכמים במשנה "וחכמים מתירים בזה ובזה" צוינה כאפשרות ב.

22 לעיל בדיון על הבנת דברי חכמים במשנה "וחכמים מתירים בזה ובזה" צוינה כאפשרות א.

סוגיית הבבלי

המשנה הנ"ל מובאת גם במסכת מועד קטן שבתלמוד הבבלי (ו ע"ב). ובעקבותיה - מתפתחת סוגיא.

בסוגיא מובאות שתי אמירות אמוראיות:²³

[א] אמר רב יהודה:²⁴

אם היתה שדה מטוננת²⁵ - מותר.

[ב] אמר רבינא:²⁶

האי תרביצא שרי לתרבוצי בחולא דמועדא.

אחרי כל אמירה דעה עורך הסוגיא מביא מקור או מקורות תנאיים שלהבנתו עמדו בבסיסה. מתוך עיון במקורות כשלעצמם, ויותר ממנו - עיון משווה בינם למשנתנו - ננסה להתחקות על גלגולי נוסח ההלכות העוסקות בהשקיה, המשכה והרבעה במועד, ולשחזר את נוסח המקורי.

הדיון בדברי רבי יהודה

הסוגיא פותחת בהצגת דברי רב יהודה:

[א] אמר רב יהודה:

אם היתה שדה מטוננת - מותר.

עורך הסוגיא מציג ברייתא שלדעתו דברי רב יהודה נשענים עליה:

23 מועד קטן ו ע"ב.

24 כ"י אוקספורד, וטיקן 108, לונדון וקולומביה 141 גורסים "רב הונא" ולא "רב יהודה".

25 בערך השלם (ג, עמ' מה) בערך 'טן', מובא שפירושו לחלח בטיט. וברוח דומה, יאסטרוב (מילון,

עמ' 541) מפרש: 'טנן' - to moisten, כלומר להרטיב, ללחלח. ראו בן-יהודה (מילון, ד, עמ'

1870-1871) 'טיין': (בארמית טינא) - כמו טיט, ובערך 'טנן' (שם, עמ' 1887) פירש: נהיה רטוב

(ומובאת הדוגמה מסוגייתנו: שדה שהיא מטוננת). סוקולוף (מילון, עמ' 502) מפרש: 'טינא' - clay

כלומר חומר, חרסית. וכן מובא בפירוש רש"י בסוגייתנו ע"פ מהדורת קופפר, (עמ' 16) ד"ה

"מטוננת": "לשון טיט כלומר שהיו לחין הנזרעים...". בהערה 25 שם קופפר מביא: "כנראה

שהמעתיק השמיט, וצ"ל: שהיו לחין הזרעים ונתייבשו, והוּו כזרעים ששתו לפני המועד. ופסדו אי

לא הדר ומשקה...". ומכאן שמדובר בשדה שאדמתו לחה, ומתוך כך הזרעים ספגו לחות מייד

כשנזרעו, כלומר: הם שתו לפני המועד ואם לא ישקו אותם במועד - יתקלקלו. ייתכן שהמילה

מטונן משמעותה מצונן (כעין חילופי ט-צ המוכרים בין העברית לארמית), ופירוש "שדה מטוננת" -

שדה שאדמתו מצוננת ורטובה (וגם מלשון 'טין' - שמקורו באדמה רטובה ומעט בוצית).

26 במסורת הש"ס על דפוס וילנה ישנו תיקון ל"רבא", אך בכל כתבי היד שנבדקו (גטינגן 3, לונדון,

מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, וטיקן 108, וטיקן 134) וכן בכל נוסחי הדפוסים הראשונים שנבדקו

(ונציה, פיזארו, ואד אלחג'רה).

תניא נמי הכי:

כשאמרו אסור להשקותן במועד
לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,
אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.
ואם היתה שדה מטוננת - מותר.
ואין משקין שדה גריד במועד,
וחכמים מתירין בזה ובזה.

הברייתא (שעורך הסוגיא מביא) פותחת במילה "כשאמרו", כלומר: הבירור המוצג בברייתא מוסב על 'ידיעה' מסוימת הנוגעת לדברים ש'נאמרו' כפי הנראה בזמן שקדם לה, ומשום כך הם ידועים לתנא או לתנאים המשתתפים בדיון (ואם כן, הברייתא היא רובד פרשני שנוצר בשלב מאוחר מן השלב שבו נוסחה אותה "ידיעה"). ומהי אותה "ידיעה"? רצף המילים "אסור להשקותן במועד". את ה'ידיעה' הזאת נכנה מכאן ואילך 'ההלכה הקדומה'. הדיון בברייתא מטרתו להביא לזיהוי מושא האיסור המוזכר בהלכה הקדומה - היינו מי הם ש"אסור להשקותן במועד" - והוא נפתח במילים "לא אמרו אלא...".

מתוך נוסח הברייתא נוכל לשער שנוסח אותה הלכה קדומה, שהייתה מוכרת לדוברים, היה:

מושקין את המים מאילן לאילן
ובלבד שלא ישקה את השדה כולה
זרעים - אסור להשקותן במועד
(דברי ראב"י)
וחכמים מתירים בזה ובזה

מהנוסח המשוער של ההלכה הקדומה משתמע שדברי חכמים "בזה ובזה" כוונתם ל'שדה אילן' ול'שדה זרוע' (כפי מסקנתנו הסופית בדיון בסוגיית הירושלמי). נראה שבדיון המובא בברייתא בעניין הרצף "זרעים] אסור להשקותן במועד" (שהופיע בהלכה הקדומה), נעשה ניסיון להצביע על מושא אותו איסור. ניכר שלהבנת בעל הברייתא לא ייתכן שראב"י סבר שהשקיית שדה שנזרע אסורה באיסור גורף, ולכן ביקש לדייק על מה חל האיסור שבדבריו:

כשאמרו אסור להשקותן במועד
לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,
אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.
ואם היתה שדה מטוננת - מותר.

ואין משקין שדה גריד²⁷ במועד,
 וחכמים מתירין בזה ובזה.²⁸

לפי הסברו של בעל הברייתא: אם הושקה השדה לפני המועד - מותר להשקותו במועד; אם לא - ההשקה אסורה. בעל הברייתא מרחיב ומדייק ששדה שאדמתו לחה (מטוננת) דינו כדין שדה שהושקה לפני המועד, היינו מותר להשקותו במועד (מה שאין כן שדה שאדמתו יבשה [גריד]), שנחשב כשדה שלא הושקה לפני המועד, שאסור להשקותו במועד).

ואם כן, על מי מוסבים "בזה ובזה" שחכמים התיירו בהם? לשאלה זו נשוב מייד.
 ותחילה נשוב לדין שבמשנתנו (מועד קטן א, ג):

רבי אליעזר בן יעקב אומר:
 מושכין את המים מאילן לאילן
 אבל לא ישקה את כל השדה כולה
 זרעים שלא שתו לפני המועד
 לא ישקם במועד
 וחכמים מתירין בזה ובזה

מסתבר לומר שעורך המשנה איחד את שני הרבדים הנזכרים לעיל (ההלכה הקדומה והנוסח המובא בברייתא), פישט את הסגנון וקיצר, והרכיב נוסח שלישי. בנוסח זה הוא כלל את (א) דברי ראב"י כנוסחם באותה הלכה קדומה; (ב) ההסבר שהובא בברייתא (אומנם בקיצור ובתמציתיות). בנוסח זה נשנה העיקרון "זרעים שלא שתו לפני המועד -

27 בערוך השלם (כרך ב עמ' 357) מבואר ש'גרד' פירושו שדה יבש. בפירוש רש"י (מהדורת קופפר, עמ' 16), ד"ה "שדה גריד", פירש: "יבש ובית הבעל הוא, אלא אפילו שלא נפלו גשמים זה זמן מרובה...", כלומר מדובר בשדה יבש שלא הושקה זמן רב. ראו: בן-יהודה (מילון, ב, עמ' 841) 'גריד' - "זמן היבש שאין גשמים יורדים... ומקום הגריד, שהאדמה יבשה שם וקשה לחרוש אותה" (בשולי העמוד מופיעה הערה: "סוברים כי נגזר מן גרד, במשמעות חיכוך. ור"ל הזמן שהאדמה כמו גרודה, שאין עליה כלום", ובחתימתה הסתייגות מתוך זהירות: "אבל זה דחוק ולא נתברר מקורו").
 יאסטרוב, 'גריד' - the parched surface of the field, כלומר התייבשות פני הקרקע של השדה. מכל האמור לעיל עולה כי 'שדה גריד' אינו אלא קרקע יבשה שמגורדת מכל הצומח או שקשה לגרד בה, כלומר לחרוש ולחרוץ בה תלמים באמצעות המחרשה.

28 ראו לציין כי בשאלות דרב אחאי גאון (במדבר, שאילתא קצב), הברייתא מובאת בנוסח שונה מעט: "תניא נמי הכי: רבי אליעזר בן יעקב אומר: כשאמרו משקין את הזרעים במועד, לא אמרו אלא בזרעים ששתו מלפני המועד - כדי שלא יעפשו את הזרעים. אבל זרעים שלא שתו מלפני המועד - אין משקין אותם במועד. ואם היתה שדה מטוננת מותר. ואין משקין שדה גריד לכתחילה. וחכמים מתירין בזה ובזה". לפי גרסה זו ייתכן שלפנינו נוסח של משנה קדומה: "משקין את הזרעים במועד", שעל בסיסה נוצרה הברייתא שהביאה את ראב"י וחכמים לחלוק בשאלה אם מותר להשקות את הזרעים בכל מצב (כדעת חכמים) או רק במצבים מסוימים (כדעת ראב"י).

לא ישקם במועד" ואילו דיני 'שדה מטוננת' ו'שדה גריד' - לא נכללו. ומסתבר שהשמטתם מכוונת: העיקרון שבמשנה ממילא חל גם עליהם,²⁹ ואם כן, אין טעם להאריך ולשנות אותם במפורש.

כאמור, הברייתא חותמת במשפט: "וחכמים מתירים בזה ובזה" - ובדיוק כפי שחותמת גם משנתנו.

בראשונים מצינו התלבטות הנוגעת למקור המשפט החותם את המשנה: האם מקורו באותה הברייתא שהוזכרה או שמא מקורו בהלכה הקדומה? זיהוי המקור חשוב שכן הוא עשוי להשפיע על ההלכה בעניין ההשקיה במועד:³⁰ אם מקורו בברייתא, פירוש הדבר שהיתר חכמים נוגע להשקיה הן של 'שדה מטוננת' הן של 'שדה גריד'. כל הדיון נוגע ל'שדה זרוע' בלבד. 'שדה אילן' לא הוזכר בברייתא כלל, והדיון איננו בענייניו. לעומת זאת אם נסבור שמקורו בלשון אותה הלכה קדומה (שהברייתא דנה בה ומנסה לפרשה), שבה (כפי ההצעה לעיל) מוזכרים הן 'שדה אילן' הן 'שדה זרוע', פירוש הדבר שהיתר החותם את המשנה נוגע לשניהם,³¹ שכן אין לנו שום סימן במשנה

29 שהרי 'שדה מטוננת' פירושה שדה שאדמתו לחה, ושום כך הזרעים שנוצעו שותו מייד בזריעתם (לפני המועד), ואילו 'שדה גריד' היא שדה שאדמתו יבשה לגמרי, ומשום כך הזרעים שנוצעו לא שותו לפני המועד.

30 ב"שיטה" (לתלמידו של רבנו יחיאל מפריש, עמ' מה) כתוב: "וחכמים מתירין בזה ובזה - בזרעים שלא שותו ובשדה גריד, דאפי' הרוי' שרו רבנן והני רבנן דברייתא דהכא היינו נמי רבנן דמתני"; ר"ש בן היתום (פירוש מסכת משקין, עמ' 21): "וחכ' מתירין בזה ובזה אברייתא קאי בשדה גריד ובזרעים. טעם אחר אמתני' קאי, וכגון אמ' מר הוא וחכמ' מתירין"; הפירוש המיוחס לרש"י ע"פ מהדורת קופפר, (עמ' 16): "זה וזה - בזרעים ובשדה כולה דרבנן שרי להשקות שדה בית הבעל דהכי אוקימ' בריש פירקין דהא קתני בית השלחין אין בית הבעל לא ר' אליעזר בן יעקב היא ולא רבנן"; בפירוש המיוחס לרש"י: "בזה ובזה - בשדה גריד ובזרעים שלא שותו לפני המועד"; חידושי ריטב"א, עמ' נה: "תניא נמי הכי כשאמרו אסור להשקותה כו' ואין משקין שדה גריד, ע"כ תשלום הברייתא, ואידך דקתני וחכמי' מתירין בזה ובזה פסקא דמתני' היא. ויש שמערבין אותו עם הברייתא, וכי חכמי' מתירין אפילו בשדה גריד דלא הוא אלא הרוחה וכשיטת רש"י ז"ל כמשנתנו" (הכוונה ככל הנראה לדברי הפירוש המיוחס לרש"י על הרי"ף, וראו עוד בריטב"א שם בהערה 539).

31 וראו דברי הלבני (מסורות ומקורות, מועד קטן, עמ' תקכט-תקל), שדן בבעיה זו אך גם הוא לא הכריע בה: "בירושלמי שם נאמר בפירוש שהחכמים במשנה כאן חולקים על ר"א בן יעקב ברישא ומתירין להשקות את כל השדה. אומנם אם הדיבור בגמרא 'וחכמים מתירין בזה ובזה' אינה פסקה מן המשנה אלא חלק מן הברייתא, כדעת רוב הראשונים, אז 'בזה ובזה' בברייתא מוסב או על 'בין שותו לפני המועד ובין לא שותו לפני המועד' או על 'בין לא שותו לפני המועד ובין שדה גריד'. 'מושכין אילן' וכו' אינו בברייתא. ומכיוון שבמשנה ליתא 'שדה גריד' ומסתבר שמובן אחד ל'בזה ובזה' במשנה ובברייתא, הרי הפירוש במשנה, וחכמים מתירין בזה ובזה הוא, בין שותו ובין לא שותו לפני המועד. ואולי הירושלמי כאן התכוון לשלול פירוש זה כשאמר: 'וחכמים מתירין בזה ובזה. מהו בזה ובזה, בין ששותו קודם לרגל ובין שלא שותו קודם לרגל... אלא בין אילן ובין זרעים' (בין

שיגרום לנו לחשוב שדברי חכמים, הנאמרים כתגובה לדברי ראב"י, מוסבים רק אל הסיפא שלהם ומתעלמים מן הרישא. אדרבה, מפשרה של משנה נראה כי דברי חכמים מוסבים הן על 'שדה האילן' הן על 'שדה הלבן', כפי שעלה גם מהעיון בסוגיא שבתלמוד הירושלמי.

לעיל ציינו שהן הברייתא הן המשנה חותמות באותו המשפט: "וחכמים מתירים בזה ובזה". מתברר שלא בכל כתבי היד משפט זה אכן חותם את הברייתא, לדוגמה: בנוסח הברייתא שבכתב יד גטינגן המשפט הזה איננו מופיע כלל.. ואם כן, ייתכן לומר שהמקורות שבהם המשפט כלול - הופעתו בהם לידתה בשיבוש שחל בתהליך ההעתקה. בנוסח אחד הוא נכתב בטעות, ומעתיקים אחרים (או מעתיק אחד ואחרים בעקבותיו) טעו בזיהוי: הם לא הבינו שלפניהם משפט מצוטט מן המשנה - המשמש כעין פתיח לדברי רבינא שלהלן (העוסקים בהיתרם של חכמים להשקות בשדה לבן), וחשבו שהוא חלק מנוסח הברייתא.

וכדברי הר"ש בן היתום על דברי חכמים:³²

...טעם אחר: אמתני' קאי, וכגון אמ' מר הוא וחכמ' מתירין.

הדין בדברי רבינא

עורך הסוגיא מציג כעת את הדובר השני: "אמר רבינא". דברי רבינא פותחים ב"שמע מינה", ורק לאחר מכן מובא תוכנם. אם רבינא אמר "שמע מינה" פירוש הדבר שאותם הדברים שהוא עומד להשמיענו - משתמעם להבנתו מתוך דברי רב יהודה שנאמרו לפני דבריו (ואינם מבוססים על מקור כל שהוא אחר).

לאחר ההכרזה "שמע מינה", מובאים אפוא דבריו של רבינא:³³

האי תרביצא שרי לתרבוצי בחולא דמועדא

ברישא ובין בסיפא). אבל מן הבבלי אין ראיה כנגד פירוש זה אם נפרש מה שאמר רב הונא 'הא ר"א בן יעקב הא רבנן' כפירוש המיוחס לרש"י והובא בתוס' רא"ש, שהכוונה היא למחלוקת בסיפא: 'הא ר"א דאמר במתניתין זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד והא דקתני מרביצין במועד רבנן דפליגי עליה ושרו'. אפשרות אחרת ששתי מחלוקות הן, אחת בין ר"א בן יעקב לחכמים ברישא בבית הבעל והדיוק הוא ממ"ש ראב"י אומר משמע שהחכמים חולקים... ואחת בין הת"ק לחכמים בסיפא בבית השלחין וכשלא שתו לפני המועד. גם פירוש זה אינו נגד הבבלי אם נפרש שלא כפירוש המיוחס לרש"י אלא כשאר הראשונים ש'הא ראב"י' הא רבנן' מוסב על הרישא. אבל הירושלמי חולק כמו שראינו. אומנם אם גרסתנו בירושלמי 'אלא כאן באילן כאן בזרעים' היא הנכונה, אפשר לפרש, בדוחק, 'כאן' ברישא המחלוקת היא באילן (בין ראב"י לחכמים) 'כאן' בסיפא המחלוקת היא בזרעים (בין חכמים לת"ק). ואז גם הירושלמי מפרש כן את המשנה.

32 ר"ש בן היתום (פירוש מסכת משקין, עמ' 21), ד"ה "וחכמים מתירין בזה ובזה" (מועד קטן ו ע"ב).

33 בשאלתות דרב אחאי גאון הגרסה היא "רבא".

כלומר: מותר להרביץ (להשקות מעט) בחול המועד בתרביצא, שהיא חצר או גינה שליד הבית.³⁴

עורך הסוגיא מסביר את ההיגיון שבבסיס דברי רבינא:

שדה גריד מאי טעמא?
דאפלא משוי חרפא.

הסיבה שבשלה התירו חכמים להשקות 'שדה גריד' שלא הושקה לפני המועד, הייתה הרצון לזרז את הנביטה - כדי להקדים נביטתם של הזרעים: הזרעים שנזרעו בשדה היו אמורים לנבוט מאוחר (אפלא), והשקיה תזרז את התהליך והם ינבטו קודם (חרפא). אומנם לזרעים שבאדמה היבשה לא ייגרם הפסד (נזק) אם לא יושקו במועד, אבל לצורך זירוז הנביטה - התירו להשקותם.³⁵

הכא נמי
אפלא משוי לה חרפא

ומהיתר ההשקיה ב'שדה גריד' אפשר ללמוד גם על גינה (תרביצא): גם בה יהיה מותר להרביץ (להשקותה השקיה מועטת, שאין בה טרחה גדולה) במועד, מאותה סיבה בדיוק: כדי למהר ולהקדים את צמיחת הירקות המאוחרים.

34 ראו: בן יהודה, (מילון, טז, עמ' 7896) 'תרביץ' - מקום גינה ליד הבית. בהערה שם מובא: "המילה שאולה מן האשורית 'תרביצ', חצר, כנראה בעיקר מקום מרביץ לבהמה". סוקולוף (מילון, עמ' 1230) מפרש 'תרביצא' - type of irrigated field, כלומר סוג או צורה של השקיית שדה. בעניין סוגייתנו הוא מתרגם שם את המשפט "האי תרביצא שרי לארבוצי בחולו של מועד" - it is permitted to water a field on the intermediate days of the holiday (Geon.). שמותר להשקות את השדה בימי חול המועד (בשולי הערך נכתבה בעברית הדוגמה הזו) Expl: "ותרביצא היא השדה שהשקו אותה ונשארה בה לחלוחית". בהמשך (שם, עמ' 1231) תרגם 'תרביצא/תרביץ' - courtyard, כלומר חצר, ואילו יאסטרוב (מילון, עמ' 1695) תרגם בערך 'תרביצא' - garden near the house, כלומר גינה שליד הבית, ובעניין סוגייתנו הוא מתרגם: It is permitted to sprinkle the house garden during the festive week שמותר להשקות במעט מים (בטפטוף) את גינת הבית בימי המועד. מכל האמור לעיל עולה ש'תרביץ' פירושה חצר או גינה קטנה שנמצאת ליד הבית (ואין מדובר בשדה שבדרך כלל נמצא מחוץ לעיר). מקור המילה ככל הנראה בצורה 'תרביצ' שבאשורית, ששימשה לציון המקום שבו נהגו להרביץ את הבהמות (שירביצו) בחצר הבית. מכאן התגלגלה הצורה הארמית 'תרביצא' שמשמעותה חצר או הגינה שלפני הבית, שאותה היו מרביצין, כלומר מזלפים או מטפטפין עליה מעט מים.

35 פירשנו כאן כפי הפירוש המיוחס לרש"י, אולם יש הטוענים שבנביטה מאוחרת של הזרעים נגרם הפסד לבעל השדה, וכדי למנוע את הפסד הזה - מותר להשקות. עוד על סוגיא זו עיינו בבעל המאור ובמלחמות ה' לרמב"ן על אתר בבבלי, מהדורת דפוס וילנה.

מכיוון שאנו עוסקים גם בהיתר הרבצה וגם במחלוקת ראב"י וחכמים, עורך הסוגיא מביא את דברי רב הונא³⁶ המנסה ליישב סתירה בין שני מקורות תנאיים שיובאו להלן:³⁷

[א] תנו רבנן:

מרביצין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד.

[ב] והא תניא:

מרביצין בין במועד בין בשביעית!

אמר רב הונא:

לא קשיא,

הא - רבי אליעזר בן יעקב,

הא - רבנן.

לפני רב הונא עמדו שתי ברייתות: באחת נאמר שמותר להרביץ ב'שדה לבן' במועד, ובאחרת נאמר שאסור. לכאורה - סתירה?! רב הונא מתרץ שכל אחת מן הברייתות מציגה שיטה של אחד הצדדים במחלוקת (שבמשנתנו): המקור האוסר הרבצה במועד [א] נאמר לשיטת ראב"י; והמקור המתיר [ב] נאמר לשיטת חכמים.

בסיום הסוגיא העורך מביא ברייתא נוספת העוסקת בהרבצה:

תניא אידך:

[א] מרביצין שדה לבן ערב שביעית

כדי שיצאו ירקות בשביעית,

[ב] ולא עוד אלא

שמרביצין שדה לבן בשביעית

כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.

הבאת ברייתא זו שעניינה שביעית, בסוגיא שעניינה הלכות המועד - תמוהה (ראוי לציין כי בנוסח השאילתות של רב אחאי גאון, ברייתא זו אינה כלולה בנוסח הסוגיא). אפשר להציע שאגב העיסוק בהלכות הרבצה - הובאה כאן ברייתא זו שגם עניינה הרבצה (אף על פי שאיננה במועד), ואולם נדמה שהצעה זו פשטנית מכדי שנקבלה. ייתכן שלאחר שנעמוד על היחס בין המקורות התנאיים להשתלשלות ההלכה, נוכל להציע לשאלה זו תשובה עדיפה. נשוב אפוא לשאלה זו לקראת סוף עיוננו.

36 בכ"י אוקספורד, וטיקן 108, קולומבייה 141 וגטינגן וכן בדפוס ואד אל האגרה לא מופיע שמו של רב הונא כלל, והתירוץ - סתמאי.

37 ייתכן שדברי רבינא הובאו בידי עורך הסוגיא כהקדמה וכהצעה לדברי רב הונא.

יחסי המקורות התנאיים

להלן נציג את המקורות התנאיים שנידונו עד כה: המשנה (במועד קטן ובשביעית), התוספתא (בדברי ליברמן), והברייתות שבסוגיות התלמודים. מתוך ההשוואה ננסה להתחקות על השתלשלות ההלכה המוזכרת בהם.

ברייתא בבלי 4, מועד קטן ו ע"ב	ברייתא בבלי 3, מועד קטן ו ע"ב	ברייתא בבלי 2, מועד קטן ו ע"ב	ברייתא ירושלמי, שביעית ב, ז (לד ע"ב)	ברייתא ירושלמי, מועד קטן א, ב (פ ע"ג)	תוספתא, מועד קטן א, ב	משנה, שביעית ב, י	ברייתא בבלי 1, מועד קטן ו ע"ב	משנה, מועד קטן א, ג
תניא אידך: מרבצין שדה לבן ערב שביעית כדי שיצאו ירקות בשביעית, ולא עוד אלא שמרבצין שדה לבן בשביעית כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.	והא תניא: (מרבצין) בין במועד בין בשביעית	תנו רבנן: מרבצין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד	אשכח תני: מרבצין בעפר לבן [בשביעית אבל לא במועד] דברי ר' שמעון ור' אליעזר בן יעקב אוסר	מרבצין בעפר הלבן בשביעית אבל לא במועד [דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר].	מרבצין שדה בית השלחין במועד.	ומרבצין בעפר לבן דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר	תניא נמי הכי: כשאמרו <u>אסור</u> <u>להשקות</u> <u>במועד</u> לא אמרו אלא	רבי אליעזר בן יעקב אומר מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה כולה

							<p>זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד</p> <p>אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד. ואם היתה שדה מטוננת - מותר. ואין משקין שדה גריד במועד, וחכמים מתירין בזה ובזה.</p>	<p>זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד</p> <p>וחכמים מתירין בזה ובזה</p>
--	--	--	--	--	--	--	---	---

השוואה בין נוסח הברייתות במקורות הארץ־ישראליים לנוסח הברייתות ששולבו בבבלי כפי שראינו בסוגיית הירושלמי מובאת הברייתא בנוסח הזה:

תני:

מרבצין בעפר לבן

בשביעית

אבל לא במועד.

על פי נוסח קטע גניזה (המסומן במהדורת האקדמיה ג 5) יש להוסיף את המילים הבאות:

דברי ר' שמעון

ור' אליעזר בן יעקב אוסר

על פי תוספת זו, נוסח הברייתא המלא צריך להיות:

תני:

מרבצין בעפר לבן

בשביעית

אבל לא במועד

דברי ר' שמעון

ור' אליעזר בן יעקב אוסר.

נוסח דומה אנו מוצאים גם בירושלמי שביעית ב, ה (לד ע"ב). נוסח הברייתא שם:

אשכח תני:

מרבצין בעפר לבן

דברי ר' שמעון

ור' אליעזר בן יעקב אוסר.

לפי נוסח זה הברייתא עוסקת באיסורי שביעית בלבד ולא בהשוואה בין מועד לשביעית.

ואולם אחרי המילים "בעפר לבן" סימן אחד מן המגיהים את כ"י ליידין במסכת שביעית, שצריך להוסיף את המילים "בשביעית אבל לא במועד". אחרי הוספתן על פי הערתו - יתקבל הנוסח:

אשכח תני:

מרבצין בעפר לבן

בשביעית - אבל לא במועד

דברי ר' שמעון

ור' אליעזר בן יעקב אוסר.

פליקס, בפירושו לירושלמי שביעית,³⁸ קובע שנוסח מתוקן זה הוא העיקר. לדבריו, בלעדיו, הבנת הסוגיות בירושלמי, בשביעית ובמועד קטן, אינן מובנות:

מרביצין בעפר לבן וכו' - המוסגר "בשביעית אבל לא במועד" נוסף בכי"ל על ידי אחר (כלומר המגיה, י"ב), אבל הוא עיקר, שהרי אחרת זו ציטטה מן המשנה ואין כאן "אשכח תני".

לפי נוסח זה הברייתא אכן מזכירה הבדל בין שביעית למועד בעניין הרבצה, והנוסח ה"מתוקן" במסכת שביעית תואם לחלוטין לנוסח ה"מתוקן" במסכת מועד קטן. "נוסחים מתוקנים" אלו בעייתיים במידה מסוימת: לפי הברייתא הראשונה שבבבלי, שווההתה בידי רב הונא כדברי ראב"י, אסור להרביץ במועד, אך מותר בשביעית. ואולם מהברייתות ה"מתוקנות" שבירושלמי ומן המשנה בשביעית משתמע שראב"י אוסר את ההרבצה בשביעית מכול וכול?!

סתירה זו לא נעלמה מעיניו של הלבני, והוא כתב בעניינה:

מקור הקושי בגירסה שלנו כאן בירושלמי שביעית ספ"ב וכאן א, ג שאינו מבדיל בין מרביצין "בעפר" לבן ובין מרביצין "בשדה" לבן... אבל המפרשים החדשים מבדילים, ומרביצין בעפר לבן מפרשים "להרביץ את הקרקע בשביעית בעפר לבן שלא יפסיד הקרקע" ואינו משקה. עכ"פ רב הונא יכול לסבור כן. כך שהמשנה בשביעית אינו ענין לכאן ואפשר איפוא לקיים את גירסתנו בברייתא (הכוונה לברייתא שבבבלי, י"ב).

לפי דברי הלבני, המציאות הנידונה במשנה בשביעית שונה מן המציאות הנידונה בברייתות שבמועד קטן בבבלי: המשנה בשביעית (ב, י) דנה בהרבצה ב'עפר לבן', ואילו בברייתות שבבבלי מועד קטן דנות בהרבצה ב'שדה לבן'. 'עפר לבן' ו'שדה לבן' שונים זה מזה, ועל כן דין ההרבצה באחד שונה מדין ההרבצה באחר.

הברייתות שבירושלמי אינן מוזכרות בדברי הלבני. נוכל אפוא להוסיף לתירוץ ולדייק שגם הברייתות שבירושלמי בנוסחן ה"מתוקן" (כקביעתו הנ"ל של פליקס) מתאימות למחלוקת הכתובה במשנה המתירה לדעת ר"ש להרביץ בשביעית ולדעת ראב"י היא אוסרת. ומכיוון שהמשנה איננה פוסקת מה יהיה דין ההרבצה במועד, ניתן לומר שעל פי הברייתות שבירושלמי, ר"ש וראב"י תמימי דעים בעניינה - היא אסורה. לפי קביעה זו בין הברייתות שבירושלמי לדעת חכמים (על פי רב הונא) בברייתא השנייה שבבבלי מתקיימת סתירה - הן אוסרות, והיא מתירה (ולא רק במועד אלא גם בשביעית).

כדי ליישב סתירה זו ניתן להמשיך וללכת בדרכו של הלבני ולטעון שהברייתות שבירושלמי (המתאימות למשנה ואינן סותרות אותה) עוסקות במציאות מסוימת, ואילו הברייתות שבבבלי עוסקות במציאות אחרת.

את תירוצו של הלבני שלפיו במקורות שבירושלמי מדובר ב'עפר לבן' וכל מטרת ההרטבה היא שמירת הקרקע (שלא תיפסד) ואין מדובר בהשקיה כמו בבבלי, נראה לעניות דעתי שקשה לקבל, שהרי כבר הוכחנו מנוסח הסוגיא בירושלמי (מן הדיון במידת הצפיפות של האילנות ב'שדה אילן') שהביטוי 'עפר לבן' כוונתו לשדה שבו הגידולים מרווחים במידה המאפשרת לעפר שביניהם להיראות לעין (לעומת שדה לבן שהוא שדה תבואה).³⁹ הבדל זה בין עפר לבן לשדה לבן מתאים גם לגרסת התוספתא שהובאה בטבלה שלעיל:

מרכיצין שדה בית השלחין במועד

שהרי כפי שהובא, בית השלחין בדרך כלל לא היה שדה תבואה המוגדר כשדה בעל, אלא היה פעמים רבות שדה אילן, והתיאור אכן מתאים להגדרה 'שדה אילן'. מכל האמור עולה אפוא שהמקורות הארץ-ישראליים דנים בהרבעה ב'שדה אילן', ואילו המקורות שבבבלי דנים בהרבעה ב'שדה לבן'.

ניתוח ההבדלים

כעת נסכם ונציג את ההבדלים שבין המקורות התנאיים השונים ונעמוד על משמעותם.

מיקום ההרבעה

התוספתא מדברת על הרבעה ב'שדה אילן' ואילו מן המשנה במסכת שביעית וכן מן הברייתות שבירושלמי עולה כי מדובר בהרבעה ב'עפר הלבן'. כאמור, בפירוש סוגיית הירושלמי המושג 'עפר לבן' מתפרש כרווח שבין האילנות, ומכאן שגם הברייתות שבירושלמי עוסקות ב'שדה אילן' אך מדגישות את החידוש: מדובר ב'שדה אילן' שאילנותיו מרווחים או ב'סתם' (ולא ב'שדה אילן' שאילנותיו 'צפופין'; וזאת בניגוד לפרשנות הקלסית של המשנה בשביעית, שאיננה מבדילה בין הרבעה ב'שדה לבן' להרבעה ב'עפר לבן').⁴⁰

39 עיינו לעיל בהערה 17 על משמעות הביטויים 'עפר לבן' ו'שדה לבן'.

40 ראוי לציין גם את פירושו של אלבק (משנה זרעים, עמ' 143 וכן ההערות שם): "ומרכיצין בעפר לבן - מותר להרכיץ את הקרקע בשביעית בעפר לבן, שלא יפסיד הקרקע". ולפי פירוש זה צריך להדגיש כי יש הבדל בין הרבעה ב'עפר לבן' שמטרתה למנוע מגרגירי החול לעוף ולהעלות אבק, ובין הרבעה ב'שדה לבן' שמטרתה להשקות את הגידולים. ועיינו עוד קרויס, קדמוניות התלמוד, ב, עמ' 550 הערה 137.

לעומת כל זאת הברייתות שבבבלי מדברות על הרבצה ב'שדה לבן', כלומר בשדה העומד לגידולי זרעים (ולא ב'שדה אילן').

אם כן, שתי מחלוקות בין ראב"י ובין חכמים או ר"ש: לפי הירושלמי המחלוקת נסבה על הרבצה ב'שדה אילן', ולפי הבבלי המחלוקת נסבה על הרבצה ב'שדה לבן'.⁴¹

זמן ההרבצה

התוספתא עוסקת בפעולת ההרבצה במועד.

המשנה בשביעית אינה מציינת באיזה זמן מדובר, אולם כיוון שבמסכת שביעית עסקינן, והמשנה כולה עוסקת בשביעית - יש להניח שמדובר בשביעית (בוודאי. אם כי ייתכן שלצד שביעית יופיע עיסוק גם במועד).

הברייתות בירושלמי וכן ברייתות 2-3 בבבלי עוסקות בהשוואה שבין המועד לשביעית לגבי פעולת ההרבצה, ואילו ברייתא 4 שבבבלי עוסקת בפעולת ההרבצה בשביעית בלבד.

מחלוקת ראב"י וחכמים

המחלוקת בין ראב"י לחכמים סמויה בברייתות 2-3 שבבבלי. מתוך תירוצו של רב הונא בבבלי "הא ראב"י והא רבנן" אנו למדים שככל הנראה כל אחת מן ההלכות נוסחה בדרך שונה מזו שבה נוסחה חברתה, ונוסחה של כל אחת מתאים לבית המדרש שבו נוצרה: נוסח ברייתא 2 שבבבלי מתאים לבית מדרשו של ראב"י, ואילו נוסח ברייתא 3 שבבבלי מתאים לדעת החולקים על ראב"י, ומקורה, כפי הנראה, בבית מדרש אחר.

משמעות ההבדלים

כפי שצינו בסיכום סוגיית הירושלמי, נראה שבתחילה הייתה "חלוקה" בין המקורות שעסקו בהרבצה:

א. התוספתא עסקה בדין הפעולה במועד בלבד.

ב. המשנה בשביעית וברייתא 4 שבבבלי עסקו בדינה בשביעית.

מאוחר יותר איחדו בין שני סוגי המקורות ונוצר סוג שלישי ובו פעולת ההרבצה נידונה בשני ההקשרים ומתוך השוואת ההלכה בהקשר האחד להלכה בהקשר האחר. נראה אפוא שההלכות שהובאו בתוספתא ובברייתא 4 שבבבלי, שכל אחת דנה בפעולה בהקשר אחד בלבד, הן הקדומות יותר.⁴²

41 ייתכן להציע גם שהיו הבדלי נוסח בין הברייתות ששונו ונלמדו בארץ ישראל שגרסו "עפר לבן", ובין הברייתות ששונו ונלמדו בבבל וגרסו "שדה לבן". ייתכן שמשום שלא היה אפשר להכריע בין הנוסחים השונים הם נשארו בגדר ברייתות ולא הוכנסו למשנת רבי.

42 ואולי לכך רומז עמינח (עריכת מסכתות, סוכה, עמ' 265-266) בהצעתו שלפיה הברייתות שבסוגיית הבבלי (בדף ו ע"ב) משקפות "מהדורות תוספתא שפשטו בבבל ושמקורותיהן נבלעו בסידור למו"ק ובסוגיות". ייתכן שבשל הרצון להשוות בין הלכות מועד לשביעית, אכן נוצרו מתוך ההלכה

וכן נראה שמחלוקת ראב"י ור"ש בעניין ההרבצה ב'עפר לבן' כשביעית שונה ממחלוקת ראב"י וחכמים בעניין הרבצה במועד ב'שדה לבן'. דעת ר"ש בראשונה שונה מדעת חכמים באחרונה.

כל אחת מן הברייתות שיוחסו לבתי המדרש השונים (בסוגיית הבבלי), הציגה את עקרון ההשקיה ודעה אחת בלבד, ואילו המשנה במועד קטן הציגה את שתי הדעות כמחלוקת. נראה שאפשר להציע שהמשנה שהציגה את שתי הדעות זו לצד זו (כמחלוקת), מאוחרת מן המקורות שבהם כל דעה הוצגה לבדה.

אם כן, יש מקום לסברה שדעתו של ראב"י על סוגי ההשקיה במועד ובשביעית הופיעה ב"גלגולה המקורי" בכמה נוסחים שנבדלו זה מזה. בשלב מאוחר יותר נוסחה אותה הלכה קדומה - שבה סתמו את ההלכה כדעת חכמים, ובה נבחר הנוסח שבו הוזכרה השקיה מרובה - ככל הנראה משיקולי קיצור: אם השקיה מרובה מותרת במועד, הרי הרבצה - קל וחומר.⁴³ ועם זאת, הבאת ההלכה כמחלוקת (המציגה שתי דעות ואינה מסתפקת באחת) משמרת גם את דעתו של ראב"י.

על הלכה קדומה זו נבנה רובד פרשני מאוחר בדמות ברייתא המתחילה במילה "כשאמרו". מטרת רובד זה הייתה לבאר בהרחבה את איסור השקיית הזרעים במועד. הברייתא מצטטת "דיבור המתחיל" מאותה הלכה קדומה: "אסור להשקותן במועד" (ומהמשך הברייתא אנו מבינים שמדובר בהשקיית זרעים). לאחר מכן, מתוך ההלכה הקדומה והברייתא שמרחיבה אותה, נוצרה משנת רבי כצורתה במסכת מועד קטן, שיש בה שילוב של שני המקורות שקדמו לה, כפי שהסברנו.

המשנה המדברת על המשכה מאילן לאילן ועל השקיית זרעים, שונה מאוד מבחינת סגנונה מן הברייתות העוסקות בהרבצה, ובכל זאת הן שולבו באותן סוגיות הירושלמי והבבלי - שהמשנה הזאת ניצבת בראשן.

נראה שעורכי התלמודים בחרו להביאן בתוך הסוגיות, אחרי שהמחלוקת שבמשנה כבר הוצגה (בראשן) כדי לבחון אם גם לגבי המקרים המוצגים בהן, קיימת אותה המחלוקת בין ראב"י לחכמים. אגב העיסוק בכל המקורות הללו, למדנו פרק חשוב בעניין המשנה והשלכותיה השונות, ושיעור חשוב בעניין ההבדלים שבין הלכות מועד להלכות שביעית.

הראשונה שבתוספתא הברייתות המשלבות בין ההלכות הנ"ל כמהדורות מתקדמות של ההלכה שבתוספתא וכפי שהובא לעיל.

43 וייתכן שבשל כך הושמטה ההשוואה לשביעית במשנה, שהרי מדובר בהשקיה מרובה שמבחינת הלכות שביעית אינה זוכה להיתר גורף.

נספח : שלבי התפתחות נוסח ההלכה**שלב א**

נוסחי ההלכה הקדומים העוסקים בפעולת ההרבצה
(העיסוק בהרבצה במועד והעיסוק בהרבצה בשביעית - כל אחד מהם כשלעצמו):

תוספתא, מועד קטן א, ב:	משנה, שביעית ב, י:	ברייתא מספר 4 בסוגיית הבבלי, מועד קטן ו ע"ב:
מרבציין שדה בית השלחין במועד.	ומרבציין בעפר לבן דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר	מרבציין שדה לבן ערב שביעית כדי שיצאו ירקות בשביעית, ולא עוד אלא שמרבציין שדה לבן בשביעית כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.

שלב ב

איחוד המקורות הקדומים לנוסח אחד
המשווה בין פעולת ההרבצה במועד ובין פעולת ההרבצה בשביעית

ברייתא ירושלמי, מועד קטן א, ב (פ ע"ג):	ברייתא ירושלמי, שביעית ב, ז (לד ע"ב):	ברייתא בבלי 2, מועד קטן ו ע"ב:	ברייתא בבלי 3, מועד קטן ו ע"ב:
מרבציין בעפר הלבן בשביעית אבל לא במועד [דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר]	מרבציין בעפר לבן [בשביעית אבל לא במועד] דברי ר' שמעון ור' אליעזר בן יעקב אוסר	מרבציין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד	(מרבציין) בין במועד בין בשביעית

שלב ג

הלכה קדומה

כפי שהובא לעיל, המקורות הקדומים שבהם הובאה דעתו של ראב"י בעניין סוגי
ההשקיה במועד ובשביעית, נבדלו זה מזה. בשל שיקולי קיצור, נוסחה הלכה הקדומה,

שבה נסתמה ההלכה כדעת חכמים, על בסיס המקור העוסק בהשקיה מרובה וכמו כן הושמטה ההשוואה לשביעית.⁴⁴

מושכין את המים מאילן לאילן
ובלבד שלא ישקה את השדה כולה
זרעים - אסור להשקותן במועד
(דברי ראב"י)
וחכמים מתירים בזה ובזה

שלב ד

ברייתא מבארת להלכה הקדומה - ברייתא 1 בבבלי, מועד קטן ו ע"ב
בברייתא זו מובא ציטוט מנוסח ההלכה הקדומה המתחיל במילה "כשאמרו":

כשאמרו: "אסור להשקותן במועד"
לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,
אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.
ואם היתה שדה מטוננת - מותר.
ואין משקין שדה גריד במועד,
(וחכמים מתירין בזה ובזה)⁴⁵

שלב ה

ניסוח המשנה הסופי

שילוב ההלכה הקדומה עם הברייתא המרחיבה ומבארת אותה:

רבי אליעזר בן יעקב אומר:
מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה כולה
זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד
וחכמים מתירין בזה ובזה

44 ראו לעיל הערה 44.

45 כאמור שורה זו אינה מופיעה בכ"י גטינגן, ומן העולה מניתוח הסוגיות מתברר שכך אכן צריך להיות.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

כתבי יד משנה:

כתבי יד פארמה
 כ"י קאופמן
 כתב יד Parma (De Rossi 138) 3173
 כתב יד Kaufman A50

כתב יד ירושלמי:

כ"י ליידין - מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א

כתבי יד בבלי:

כ"י אוקספורד
 כ"י גטינגן
 כ"י וטיקן 108
 כ"י וטיקן 134
 כ"י לונדון
 כ"י קולומבייה 141
 כתב יד הספרייה הבודיליאנית OX.Opp. Add. fol. 23
 כתב יד גטינגן 3
 כתב יד ספריית הוטיקן ebr. Vat 108
 כתב יד ספריית הוטיקן ebr. Vat 134
 כתב יד לונדון Harl.5508 - 400
 כתב יד קולומבייה X893-T141

דפוסים ראשונים בבלי:

דפוס ואד אלהאג'רה
 דפוס ונציה
 דפוס פיזרו

מקורות ראשוניים

חידושי ריטב"א על מסכת מועד קטן, מהדורת צ'
 הירשמן, ירושלים תשנ"ה.
 ירושלמי, שביעית, מהדורת י' פליקס, ירושלים תשמ"מ.
 רמב"ם, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, ב: סדר
 מועד, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ד.
 ר"ש בן היתום, פירוש מסכת משקין, מהדורת צ"פ
 חיות, ברלין תר"ע.
 תלמוד בבלי, דפוס וילנה
 רש"י, דפוס וילנה
 חידושי ריטב"א
 ירושלמי, מהדורת פליקס
 רמב"ם, פירוש למשנה
 ר"ש בן היתום, פירוש מסכת משקין
 רש"י, דפוס וילנה
 רש"י, מהדורת קופפר
 פירוש רש"י למסכת מועד קטן, מהדורת א' קופפר,
 ירושלים תשכ"א.

- שאלתות דרב אחאי גאון, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ב
- שאלתות דרב אחאי גאון, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ב
- תלמיד רבנו יחיאל מפריש, שיטה על מועד קטן, חלק ראשון, מהדורת א' יעקובוביץ וש' אליעזרי, ירושלים תרצ"ז.
- מחקרים
אלבק, משנה זרעים
- ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר זרעים, ירושלים תשי"ב.
- בן-יהודה, מילון
- א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרכים ב, ד, וטז, ירושלים 1948-1959.
- הלבני, מסורות ומקורות
- ד' הלבני, מסורות ומקורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד (מיומא עד חגיגה), ירושלים תשל"ה.
- יאסטרוב, מילון
- M. Jastrow, *A Dictionary of The Targumim, The Talmud Babli And Yerushalmi, And the Midrashic Literature*, Jerusalem, 1995.
- ליברמן, תוספתא כפשוטה
- ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ה: סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב.
- סוקולוף, מילון
- M. Sokoloff, *A dictionary of jewish palestinian Aramaic the Byzantine period*, Ramat-Gan, 1990.
- ספראי וספראי, שביעית
- ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל, מסכת שביעית, ירושלים תשס"ה.
- עמינח, עריכת מסכתות
- נ' עמינח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי, תל אביב תשמ"ט.
- ערוך השלם
- רבנו נתן בן ר' יחיאל מרומי, ערוך השלם, כרכים ג, ז, מהדורת קאהוט, וינה תרפ"ו.
- פליקס, החקלאות בארץ ישראל
- י' פליקס, החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ן.
- קרויס, קדמוניות התלמוד
- ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, תל אביב תרפ"ט.

'גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס עלי דידי היכי חייס?'
בין דידקטיות למאבק בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו

אליהו רוזנפלד

חוקרים רבים, רואים בסיפור התלמודי סיפור מוסר בעל משמעות דידקטית ברורה, המבקש להדריך את הקורא להתנהגות נאותה, ובניסוחו של פרנקל: "הסיפור התלמודי - בלי קשר לשאלה לאיזה סוג ספרותי הוא שייך - מטרתו דידקטית. הוא בא לעולם וסופר כדי לחנך את השומעים".¹ ברם, התפיסה שמעשי החכמים הם סיפורים דידקטיים נסמכת על הנחות יסוד הנוגעות לפואטיקה שלהם. בדברים שלהלן אבקש לעמוד על הנחות אלה, ולהדגים עד כמה הקריאה הדידקטית של מעשי החכמים נסמכת על עיקרון 'הסגירות הפנימית' שהניח פרנקל. באמצעות קריאה צמודה בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו (בבלי, תענית כד ע"א), שימש אותי כ'מקרה מבחן', אבקש להראות שישנם מעשים שאינם מתמסרים לכללים שמכתיבה הסגירות הפנימית, משום שהם מכילים קונפליקטים ומתחים מגוונים שאינם מגיעים לכדי הכרעה, ועל כן אינם ניתנים לרדוקציה למטרה חינוכית כזו או אחרת. בהתאם לכך, אבקש לטעון שבמעשים מעין אלה, יש להעדיף קריאה המבקשת למצוא את המתחים השונים ולהדהד את הקונפליקטים שאינם ניתנים ליישוב על פני קריאה התרה אחר 'פרשנות אחת' או 'מסר' חד משמעי המסביר את מכלול הפרטים.²

במקומות שונים במחקריו הדגיש פרנקל את מרכזיותו של עיקרון 'הסגירות הפנימית' במעשי החכמים. בדבריו על הסגירות הפנימית ביקש פרנקל להדגיש את אופיים האומנותי של הסיפורים העשויים מלאכת מחשבת; שוב אין לראות במעשי חכמים 'היסטוריוגרפיה גרועה' אלא ספרות יפה של ממש.³ אך עיקרון הסגירות הפנימית של פרנקל טומן בחובו יותר מאשר הצבעה על היות מעשי החכמים ספרות

1 'פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב תשס"א, עמ' 23. להפניות לחוקרים נוספים ראו, ש' פאוסט, 'תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע, עמ' 2-15.

2 חשוב להדגיש כבר בשלב זה ש'קריאה דידקטית' אין פירושה קריאה פשטנית. קריאות דידקטיות יכולות להיות מורכבות למדי ולאחוזו במגוון רבדים טקסטואליים, אלא שכל אלה מתכנסים לכדי מסגרת רעיונית אחת המכילה בתוכה את המורכבות. עוד על כך ראה להלן.

3 כניסוחו של 'לוינסון, מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית, 'לוינסון, 'אלבום, ג' חזן-רוקם (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ו, עמ' 28.

יפה, או אפילו על הצורך לקרוא את הסיפורים כיחידה עצמאית.⁴ בעבור פרנקל, זהו עיקרון פרשני ראשון במעלה המכתיב את אופיו של הסיפור ומודגש שוב ושוב בדבריו:

הסגירות הפנימית היא תופעה ספרותית אמנותית מובהקת. משמעה הוא, שכל פרט בסיפור מתקשר אל חברו, כל חלק הוא כמתוכנן מבחינת כלל הסיפור, ההתחלה משקפת את הסוף והסוף מובן מתוך ההתחלה. זוהי אחדות העלילה שעליה, כידוע, מדבר אריסטו. אחדות זאת היא המסגרת ההכרחית לסיפור, וכל פרט שאינו משתלב פורץ ממנה ופוגם בה וביצירה כולה.⁵ הדרך השנייה היא להבין את הסיפור כסיפור ולהבין אותו מתוך עצמו. נשתמש כאן בעיקרון הפרשני הוותיק - 'המעגל ההרמנויטי': הפרטים מתפרשים על ידי השלם והשלם מתפרש על ידי הפרטים. הקוהרנטיות והסינתזה הפנימית של יצירה הן היסוד לכל מעשה יצירה ומחשבת הבנה ועליהן בנויה כל פרשנות.⁶

עיקרון הסגירות הפנימית לא נועד רק לתחום את הסיפור ולהצביע על גבולותיו, אלא בעיקר להצביע על התכונות הפנימיות שלו. משמעות הסגירות הפנימית של הסיפור היא שהוא אחדותי וקוהרנטי, וכל פרטיו נשזרים יחדיו למטרה אחת. בנוסף, ניכר מניסוחיו של פרנקל עד כמה 'התיאור' של הסגירות הפנימית כתכונה אסטטית של מעשי החכמים שלוב בעיקרון המעגל ההרמנויטי. מעשי החכמים מאופיינים בכך שכל פרט נקשר לאחר, הסוף מובן מההתחלה וההתחלה מהסוף, ועל כן הפרט מתפרש על ידי השלם, והשלם על ידי הפרט.⁷ במובן זה, עיקרון 'הסגירות הפנימית' מהווה המחשה לעיקרון אחדות התוכן והצורה של פרנקל, שבא לידי ביטוי בכותרת ספרו 'סיפור

4 יש להבדיל בין עקרון 'הסגירות הפנימית', בו אעסוק במאמר זה, לבין עקרון 'הסגירות החיצונית' הקובע כי יש לבדוד את הסיפור מהקשרו ההיסטורי ומן ההקשר הטקסטואלי ולקוראו כיחידה סגורה: "סגירות כלפי חוץ היא א-היסטוריות לכיוונים שונים. ראשית, משמעה שהעלילה הסיפורית נסגרת סגירה מוחלטת, ואין לה המשך מחוץ לסיפור ואחרי הסיפור.... אמנות הסיפור - כמו כל אמנות - יוצרת יצירות שהן שלמות לגמרי בתוך עצמם, וש'אחריהן', כלומר מחוץ להן, לא קרה כלום, לא צריך לקרות כלום ובעתיד לא צריך להשתנות כלום... כיוון אחר של סגירות כלפי חוץ מתבטא בזה, שהסיפור האמנותי אינו מתקשר בדרך טבעית אל סיפורים אחרים המספרים על גיבור אחד... שאלות כאלה [הנוגעות למאורעות שונים בחיי הדמות. א.ר.] הן בלתי רלוונטיות בסיפורים אמנותיים שכל 'מציאותם' סגורה בתוך עצמם". ראו, פרנקל, לעיל הערה 1, עמ' 32-33. במאמר זה לא אעסוק בעיקרון הסגירות החיצונית אלא אך ורק בעיקרון הסגירות הפנימית.

5 פרנקל, לעיל הערה 1, עמ' 34.

6 שם עמ' 26.

7 וכפי שמנסח זאת פרנקל "העיצוב הספרותי הוא היסוד, או מוטב לומר האח התאום, של התכנים הרעיוניים של כל יצירה אמנותית, ואי אפשר לזה בלי זה". שם עמ' 9.

האגדה - אחדות של תוכן וצורה, ומתרחב מהסיפור עצמו אף ליחס בין הסיפור ומלאכת הפרשנות.

המושגים 'אחדות', 'קוהרנטיות', 'סינתזה', 'שילוב', 'טבע' שעליהם, כדברי פרנקל, 'בנויה כל פרשנות', מגדירים היטב את גבולות הפרשנות של מעשי החכמים ואת מטרתה. אם מעשה החכמים הוא מעשה בו הניגודים, יהיו חריפים ככל שיהיו, מגיעים לכדי 'סינתזה', צריכה גם הפרשנות לתור אחר אותה 'סינתזה'. על הפרשנות להבריח את הסיפור מקצה לקצה ולהעמידו על מוקד אחד שבאמצעותו יובנו כלל הפרטים. נדמה, שדבריה של הרציג, המתארת את תפיסת הטקסט של הביקורת החדשה, מתמצית עמדה זו היטב, ומדגימים שלא רק עקרון הסגירות החיצונית קושר את פרנקל אל הביקורת החדשה, אלא גם עיקרון הסגירות הפנימית:

הנחת המוצא שלו [של איזור (Ivor) ריצ'רדס. א.ר.] היא מוסרית ותועלתנית... השירה והאמנות אמורות לנקוט בארגון שיביא את הדחפים הסותרים לרמת פישור גבוהה יותר משיכולים לעשות זאת מבעים אחרים [...] הם דחו את התפיסה שהאיוון מתרחש בנפשו של הקורא, וראו בו עיקרון מבני המתקיים בטקסט עצמו [...] המורכבות נובעת מהיסודות הסותרים שביצירה, והלכידות - מהבאתם לידי איוון, לידי משמעות אחדותית.⁸

הדמיון לדברי פרנקל בולט. כמו ריצ'רדס, גם פרנקל החזיק בנקודת מוצא מוסרית ותועלתנית כשראה במעשי החכמים סוגה דידיקטית,⁹ וכמו המבקרים האמריקנים ראה במורכבות ובלכידות עיקרון מבני של מעשי החכמים. שילובן של הנחות אלה הוא המוביל בסופו של דבר לאותה 'פרשנות מברחה' המהווה את התכלית הדידיקטית של הסיפור.

תפיסת מעשי החכמים כסוגה 'דידיקטית' נוגעת באופן ישיר לעיקרון הסגירות הפנימית שהציע פרנקל. לצורך העברת 'מסר', יהיה פשוט או מורכב, יש צורך בשדרה

8 ח' הרציג, תורת הספרות והתרבות אסכולות בנות זמננו - צעדים נוספים, רעננה 2005, עמ' 102-105. הדמיון בין עמדתו של פרנקל לביקורת החדשה הוצג זה מכבר על ידי יהושע לוינסון וג'פרי רובינשטיין. השניים זיהו את ההקבלה בין גישתו של פרנקל לביקורת החדשה לא רק בטכניקות המשמשות אותו, כגון הקריאה הצמודה והסגירות הפנימית והחיצונית, אלא גם במוטיבציה שלו - מאבק כנגד הגישות ההיסטוריות והביוגרפיות ובעד האוטונומיה של הטקסט הספרותי. אלא שבתאורים אלה הודגש הקשר שבין עקרון הסגירות החיצונית לעקרונות הביקורת החדשה; בעוד השימוש המקביל בעיקרון הסגירות הפנימית הוצנע. ראו לוינסון (לעיל הערה 3) עמ' 41-37. J. L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2010, pp. 10 מיליקובסקי, עמד ביתר הרחבה על השימוש המקביל בעקרון הסגירות הפנימית, אך דן בעיקר על היחס בין הסיפור והקשרו. ראו א' מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת גן תשע"ו.

9 פרנקל (לעיל הערה 1), עמ' 23.

סיפורית ברורה וחזקה המובילה לתובנה חד-משמעית. על כן, האחיזה ההדוקה בעיקרון הסגירות הפנימית, המבקש להעמיד את הסיפור על מתח אחד, היא שאפשרה לפרנקל לראות את מעשי החכמים כסוגה דידקטית. בשל כך, ניסיון לראות סיפור מסיפורי החכמים כסיפור המבקר את מעשיו של החכם ומלמד את הקורא כיצד שלא להתנהג, או כסיפור הגיוגרפי המשבח את הצדיק ומבקש מהקורא ללמוד ממנו דוגמא, נסמך הלכה למעשה, על עיקרון הסגירות הפנימית.

למרבה ההפתעה גם קריאות המוותרות על עיקרון הסגירות החיצונית וחורגות אל מעבר לגבולות הסיפור, מניחות לא פעם שהסיפור סגור, קוהרנטי, ודיקטי.¹⁰ יתר על כן, הנטייה לחיפוש 'אחדות', 'קוהרנטיות' ותכלית דידקטית (ובמילים אחרות - סגירות פנימית) אף מתעצמת כשחיפוש הלכידות אינו מתמקד בסיפור לבדו, אלא גם ביחסו לטקסטים הסמוכים, וכפי שמנסח זאת מרינברג-מיליקובסקי: "מסתבר שהתשוקה למשמעות אחת שהיא בה בעת מגוונת אך אחידה, מורכבת אך לכידה, מלאת סתירות אך שלמה ויציבה - תשוקה זו לא נעלמה, ורק מושאה השתנה: מן הסיפור הבודד היא הועלתה אל הסוגיה; מסדר נמוך אל סדר גבוה יותר".¹¹

אך האם תכונה זו של סגירות פנימית, של אחדות וסינתזה מתקיימת בכלל מעשי החכמים? האם אין כאן תהליך מעגלי שבו לא רק תכונותיו של הסיפור משפיעות על הפרשנות, אלא הנטייה הפרשנית ל'יישוב ניגודים' גורמת לזיהוי 'אחדות' של תוכן וצורה? להבנתי, אם נוכל להראות שקריאה של סיפור מציפה מספר מתחים מסוגים שונים, מתחים שאינם מאפשרים להכריע בדבר תכליתו הדידקטית, אזי נוכל לפקפק בסגירותו הפנימית ובעצם היכולת להבינו כסיפור דידקטי בעל שורה תחתונה ברורה. בעקבות מרינברג-מיליקובסקי אבקש להציע שניתן למצוא מעשי חכמים מלאי ניגודים ומתחים, שכלל אינם מגיעים להכרעה או 'לסינתזה' ועל כן אינם נענים לעיקרון הסגירות הפנימית.¹² בסיפורים מעין אלה לא התכלית הדידקטית נמצאת במוקד, אלא דווקא המאבק והחיכוך בין פרספקטיבות, עמדות מתחרות, ואף בין תוכן וצורה. על כן, בסיפורים אלה מטרת הפרשנות אינה במציאת 'סינתזה' ו'קוהרנטיות' אלא דווקא חידוד הניגודים והעצמתם כך שבסופו של דבר יישאר הסיפור פתוח.

בבסיסה של קריאה זו מונח רעיון הדיאלוגיות כפי שהציג אותו בכטין. בבסיס רעיון זה מצויה ההבנה כי המרחב הסיפורי מכיל מגוון תודעות השומרות על עצמאותן, ואינן מוכפפות לעיקרון על או לתודעה אחת שלטת.¹³ בכדי שדיאלוגיות תתקיים אין די

10 לדוגמאות (מלבד אלה שיובאו לקמן), ראו אצל מרינברג (לעיל הערה 8).

11 ראו מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8), עמ' 104. עוד ראו הערה 56 שם.

12 שם.

13 ראו מ' בכטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, מ' בוסנג (תרגום), תל אביב תשל"ח, עמ' 10. לסקירה על הדיאלוגיות בהקשרו של התלמוד הבבלי, והאופנים בהם יושמה על ידי חוקרים שונים

בקיומו של דו־שיח, וזאת משום שדיאלוג יכול לבטא תודעה אחת בלבד, הן ברעיונותיו והן בסגנונו. יצירה היא דיאלוגית רק כאשר היא מכילה ומבטאת בתוכנה ובסגנונה תודעות שונות השומרות על עצמאותן. אני נוקט באסטרטגיית קריאה זו לא רק משום שהיא מאפשרת להבחין במגוון הקולות העולים בסיפור, אלא גם משום שהיא מאפשרת להימנע מרדוקציה לתבניות היררכיות כדוגמת הסייג 'לקול הגמוני' ו'קול חתרני'. הדיאלוגיות מאפשרת לראות את הקולות השונים כשווי ערך, כחלק ממערך המשמעויות של הסיפור.¹⁴ כפי שמטעים מרינברג-מיליקובסקי, את מושג הספרות (במובן הבכטיני) יש להבין כ"כרשת פרומה של משמעויות מתחרות. משמעויות אלה מצטלבות זו בזו, מתמזגות זו בזו, משפיעות זו על דמותה של זו, ואינו מתבטלות בהכרח האחת בפני רעותה".¹⁵

בהמשך המאמר אבקש להדגים קריאה מעין זו בסיפור על ר' יוסי ובנו, הסיפור השני ברצף של ארבעה סיפורים העוסקים בדמותו של ר' יוסי דמן יוקרת, חכם עלום הנזכר רק פעם אחת בתלמוד.¹⁶ סיפור זה נקרא בדרך כלל כסיפור בו מובעת ביקורת

ראו M. Simon-Shoshan, "Talmud as Novel: Dialogic Discourse and the Feminine Voice in the Babylonian Talmud," *Poetics Today*, 2019

14 קריאה מסוג זה המבקשת לאתר מגוון קולות בטקסט אינה חדשה ונגקטה על ידי כמה וכמה חוקרים. ראו לדוגמה דבריה של ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 123 (ההדגשה שלי): "ההנחות הפמיניסטיות מזינות שני סוגים עיקריים של קריאה ביקורתית שהם גם שני מנגנוני שחרור פרשניים: מצד אחד חשיפת המגמות הפטרנליסטיות של הטקסט... מצד אחר הצבעה על יסודות אנטי-פטרנליסטיים בתוך הטקסט עצמו... הקריאה המוצגת כאן נעה במידה מסוימת בין שתי האפשרויות, שכן בהסתמכה על רב-קוליות... היא מציגה חילופי דברים שבין עמדות פטרנליסטיות לבין אלה החותרות תחתן בטקסט אחד". בנוסף ראו שם עמ' 17-13. עוד ראו י' לוינסון, "עולם הפוך ראיתי": עיון בסיפור השיכור ובניו, מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 29-79. ד' בוירין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, ע' אופיר (מתרגם), תל אביב תשנ"ט, עמ' 34-38. הנ"ל, "זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה": התלמוד כסטירה מניפאית, תיאוריה וביקורת, 35 (תשס"ט), עמ' 37-56. D. Boyarin, *Socrates And the Fat Rabbis*, Chicago 2009

15 מרינברג-מיליקובסקי, לעיל הערה 8, עמ' 66.

16 על הסיפורים השונים נכתבו מספר מחקרים. על הסיפור אודות בנו של ר' יוסי ראו ע' גולד, השמאים: אישיות, פילוסופיה והלכה, תל אביב תשע"א, עמ' 195-216; ל' לנדאו, 'הטראנספורמציה של הסיפור התלמודי ב"מעם לוועז"', פעמים 7 (תשמ"א), עמ' 35-49; י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 36-40; א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים תשס"ב, עמ' 52-57. על הסיפור אודות בתו של ר' יוסי ראו א' פישור, "זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים": היבטים מגדריים של התשוקה המינית בספרות חז"ל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ד, עמ' 66-68; א' א' הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוונים ולאטיניים, ד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 305; ש' סתיו וח' וייס, שובו של האב הנעדר: קריאה חדשה בשרשרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשע"ח. לעיון בכל ארבעת הסיפורים ראו מ' כ"ץ וי' רוזנסון, "תאנה הוציאי פירותיך" - סיפורי ר' יוסי דמן יוקרת, דרך אגדה ג (תשס"ט), עמ' 177-

על מעשיו של ר' יוסי, וזאת לאור עיקרון הסגירות הפנימית. בחרתי בסיפור זה דווקא בשל העובדה שבמבט ראשון הוא אכן נראה דידיקטי, לכיד ונטול מאבק. רושם זה מתחזק בקריאת סיפור המסגרת הפותח את קובץ הסיפורים משום שהוא מכיל מעין 'הוראות קריאה' לסיפורים שאחריו ומתווה קריאה חד-משמעית שלהם. אבקש להראות שלמרות הרושם הראשוני, ולמרות הוראות הקריאה, קריאה צמודה של הסיפור המתייחסת הן לתוכנו והן לצורתו, מציפה שורה של מתחים שאינם מגיעים לכדי הכרעה, ומאפשרת לקרוא אותו לא כסיפור דידיקטי המבקש מן הקורא שלא ללמוד ממעשיו של ר' יוסי אלא כסיפור דיאלוגי שבמרכזו מאבק בין הפרספקטיבות השונות.¹⁷

בדברים שלהלן, על אף שאצטט את קובץ הסיפורים כולו, לא אעסוק בניתוח כלל הסיפורים ואסתפק בניתוח הסיפור השני המדגים את 'חוסר ההכרעה' והמאבק באופן הברור ביותר. עם זאת, ראוי לציין שקובץ הסיפורים מצטיין בלכידות מרשימה למדי, ודמותו של ר' יוסי זוכה לעקביות מפתיעה בין הסיפורים. ברם, אין בעקביות זו בכדי להעיד שכל הסיפורים נוקטים את אותה העמדה כלפי דמותו של ר' יוסי דמן יוקרת. חלק מהסיפורים נענים ל'הוראות הקריאה' ולקריאה דידיקטית (דוגמת הסיפור השלישי בקובץ), בעוד אחרים מתנגדים להוראות קריאה כמעט מפורשות (כדוגמת הסיפור הרביעי בקובץ).¹⁸ מכיוון שכך, יש חשיבות בקריאת הסיפור על ר' יוסי ובנו גם לכשעצמו תוך תשומת לב למתחים הפנימיים העולים ממנו.

סיפור המסגרת והוראות הקריאה

כך מסופר על ר' יוסי דמן יוקרת במסכת תענית שבתלמוד הבבלי:¹⁹

רבי יוסי בר אבין הוה שכיח קמיה דרבי יוסי דמן יוקרת, שבקיה ואתא לקמיה דרב אשי. יומא חד שמעיה דקא גריס: אמר שמואל השולה דג מן הים בשבת כיון שיבש בו כסלע חייב. א"ל: ולימא מר ובין סנפיריו! אמר ליה: ולא סבר

161. פאוסט (לעיל הערה 1), עמ' 91-94. לדיון אודות שיבוצם של הסיפורים באנתולוגיות מאוחרות יותר ראו צ' זכה-אלרן, 'התדע בהמה נפש צדיקה?': ר' יוסי מיוקרת ואסופות האגדה המודרניות', פולקלור וידיאולוגיה (תשע"ד), עמ' 133-163.

17. חשוב להדגיש שאיני עוסק במאמר זה בעריכת קובץ סיפורי ר' יוסי דמן יוקרת אלא בסיפור השני בלבד. מטרת העיסוק בסיפור המסגרת אינה להציע ניתוח מלא שלו אלא להסביר כיצד הוא השפיע על הקריאות השונות של הסיפור השני.

18. ראו קוסמן (לעיל הערה 16) עמ' 52. עוד ראו ר' מרגליות, 'ר' יוסי דמן יוקרת', אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים², ב, עמ' 219. לפרשנות שונה של הסיפור ראו כ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16), עמ' 167.

19. בבלי, תענית כ"ג ע"ב-כ"ד ע"א. נוסח הסיפורים בגוף המאמר על פי נוסח הדפוס כאשר שינויים משמעותיים יצינו בהערות שוליים לאורך המאמר. יש לציין שבעוד נוסח הסיפור אחיד למדי ברוב כתבי היד, בכתב יד 'יד הרב הרצוג' יש שינויים רבים. מכיוון שכך, הניתוח בגוף המאמר יתייחס לגרסה המופיעה ברוב כתבי היד, אך בעת הצורך אתייחס גם לגרסה זו.

לה מר דההיא רבי יוסי בן רבי אבין אמרה?! אמר ליה אנא ניהו. א"ל ולא קמיה דר' יוסי דמן יוקרת הוה שכיח מר?! א"ל (הין). א"ל: ומ"ט שבקיה מר ואתא הכא? אמר ליה: גברא דעל בריה ועל ברתייה לא חס - עלי דידי היכי חייס?! בריה מאי היא? יומא חד הוה אגרי ליה אגרי בדברא, נגה להו ולא אייתי להו ריפתא. אמרו ליה לבריה: כפינן! הוה יתבי תותי תאינתא, אמר: תאנה, תאנה, הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא. אפיקו ואכלו. אדהכי והכי אתא אבוה. אמר להו: לא תינקטו בדעתייכו, דהאי דנגהנא - אמצוה טרחנא, ועד השתא הוא דסגאי. אמרו ליה: רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען ברך. אמר להו: מהיכא? אמרו: הכי והכי הוה מעשה. אמר להו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה, יאסף שלא בזמנו ברתייה מאי היא? הויה ליה ברתיא בעלת יופי. יומא חד חזיא לההוא גברא דהויה כריא בהוצא וקא חזי לה. אמר להו: מאי האי? אמר ליה: רבי אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה?! אמר לה: בתי קא מצערת להו לכרייתא - שובי לעפריך, ואל יכשלו ביך בני אדם. הויה ליה ההוא חמרא, כדהוה אגרי לה כל יומא, לאורתא הוה משדרי לה אגרה אגבה ואתיא לבי מרה. ואי טפו לה או בצרי לה - לא אתיא. יומא חד אינשו זוגא דסנדלי עלה, ולא אזלה עד דשקלונה מינה, והדר אזלה.

תרגום:

ר' יוסי בר אבין היה מצוי לפני ר' יוסי דמן יוקרת. עזב אותו ובא לפני רב אשי. יום אחד שמע שהוא גורס: "אמר שמואל השולה דג מן הים בשבת כיון שיבש בו כסלע חייב". אמר להו: ויאמר אדוני ובין סנפיריו. אמר להו: ולא סובר אדוני שאת זו רבי יוסי בן רבי אבין אמר? אמר להו: אני הוא. אמר להו [רב אשי]: וכי לא לפני רבי יוסי דמן יוקרת היה נמצא אדוני? אמר להו: כן. אמר להו: ומדוע עזבו אדוני ובא לכאן? אמר להו: אדם שעל בנו ועל בתו לא חס - עלי איך יחוס?

בנו מה היא? יום אחד היו שכורים לו שכירים בשדה, נתאחר להם²⁰ ולא הביא להם לחם. אמרו לו לבנו, רעבים אנו. היו יושבים תחת תאנה, אמר:

20 לואיס לנדאו, בעקבות הערוך שכתב "נתאחר כמעט עד לילה", תרגם את הביטוי 'נגה להו' כ'חשך'. בשל תרגום זה, הציע לנדאו לראות באיחורו של ר' יוסי דמן יוקרת לא רק הפרת חובת המזונות לפועליו, אלא אף 'הלנת שכר שכיר'. ברם, בשל העובדה שר' יוסי משתמש בביטוי זה ('דהאי דנגהנא') בדבריו אל הפועלים, מסתבר יותר לקרוא כפי שהציע סוקולוב "it became late and he did not bring them loaves of bread". ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, pp. 1069.

תאנה, תאנה, הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא. הוציאה ואכלו. עד שכך בא אביו. אמר להם: אל תתפשו בדעתכם,²¹ שאיחרתי כי טרחתי במצווה, ועד עכשיו אני הולך.²² אמרו לו: הרחמן ישביעך כמו שהשביענו בנך. אמר להם: מהיכן? אמרו לו: כך וכך היה מעשה. אמר לו: בני, אתה הטרחתה את קונך להוציא תאנה פירותיה של בזמנה - יאסף שלא בזמנו.

בתו מה היא? הייתי לו בת בעלת יופי. יום אחד ראה אדם שעשה חור בגדר וצפה בה. אמר לו: מה זה? אמר לו: רבי, אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה? אמר לה: בתי, את מצערת את הבריות, שובי לעפרך ואל ייכשלו בך בני אדם.

היה לו חמור אחד, כשהיו שוכרים אותו כל היום, בערב היו שולחים את השכר על גבו ובא לבית אדונו. אם הוסיפו לו או החסירו לו, לא בא. יום אחד שכחו זוג סנדלים עליו, ולא הלך עד שלקחו אותם ממנו, וחזר והלך.

הסיפור הראשון משמש כסיפור מסגרת שממנו משורשים שני הסיפורים הבאים, הממחישים היטב את דברי הביקורת המפתיעים של ר' יוסי בר אבין; בצמד הסיפורים ר' יוסי אינו מרחם על בנו ובתו ומקלל אותם שימותו טרם זמנם. ואכן, במחקר הוזכרו הסיפורים אודות בנו ובתו של ר' יוסי לא אחת כסיפורי ביקורת.²³ לעומת צמד סיפורים אלה, הסיפור האחרון המספר על אתונו של ר' יוסי אינו משורשר מסיפור הפתיחה ואף נדמה כהיפוכו. סיפור זה נתפס לא אחת כסיפור הגיוגרפי, ההפך המוחלט למופת השלילי, ויש שהציעו שתפקידו הוא לאפשר קריאה אפולוגטית של סיפורי הביקורת ולהוות ניגוד לסיפור הפתיחה.²⁴

בדברי הבאים, אבקש להציע שסיפור החמור אינו הניגוד היחיד לסיפור הראשון, ושגם את סיפור הבן אין לקרוא כסיפור המוביל למסקנה חד-משמעית, אלא כסיפור המביא תפיסות שונות לכדי עימות ונשאר ללא הכרעה ברורה. חשיבותה של טענה זו נובעת דווקא מסיומו החריף של הסיפור הראשון: "גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס - עלי דידי היכי חייס".²⁵ קשה להפריז בחשיבותה של שורה זו. מעבר לכך שממנה

21 ראו E. Z. Melamed, *Aramaic-Hebrew-English Dictionary of the Babylonian Talmud*, pp. 527, 'לא תינקטו בדעתייכו'.

22 על פי סוקולוב (לעיל הערה 20), 'סג', יש לתרגם 'עד השתא דסגאי': "I have been walking up until now"

23 ראו להלן הערות 29-31.

24 ראו לעיל הערה 18.

25 תרגום: אדם שעל בנו ועל בתו לא ריחם, עלי איך ירחם. אליבא דכ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16), עמ' 169, ר' יוסי הוא דמות בדויה ועל כן ניתן לבקרו בחריפות, וזאת בניגוד לרבי חייא ורב אשי המופיעים בסיפור הפתיחה. קביעה זו הם מבססים על מספר טיעונים: ראשית, ר' יוסי אינו נוכר באף מקום בתלמוד מלבד לסיפורים אלו. שנית, בעוד "ר' יוסי בר אבין היה בן הדור החמישי ופעל

משורשים סיפורם של הבן והבת, היא משמשת ככותרת של הסיפורים: על בסיס שורה זו מבין הקורא שכותרת המעשה על בנו של ר' יוסי היא 'ר' יוסי לא מרחם על בנו' וכותרת מעשה הבת היא 'ר' יוסי לא מרחם על בתו'. כותרות אלה מגדירות היטב את עמדתו של העורך ומכוונות את הקורא לכיוון מסוים.²⁶

את סופו של הסיפור הראשון יש להבין כהוראות קריאה דווקא בשל הפער שבין הפאבולה והסו'ט.²⁷ למרות שמבחינת ציר הזמן הסיפורי סיפור המסגרת מאוחר לסיפור על בנו ובתו של ר' יוסי, בכל זאת הוא מופיע לפנייהם. שינוי זה, מכונה בפי הפורמליסטים הרוסים 'תחבולה'. התחבולות ממוקמות בדרך כלל, כפי שמסבירה טניה רינהרט, בנקודות מפתח בטקסט ומספקות הנחיות להמשך הקריאה.²⁸ במקרה זה, נדמה שהצבת סיפורו של ר' יוסי בר אבין בפתיחה מנחה את הקורא להבין את הסיפורים הבאים כסיפורים שמטרתם לבקר את ר' יוסי. דווקא בשל המיקום הלא כרונולוגי, מתבקש לבחון עד כמה נענים הסיפורים להוראות הקריאה, ומהן אפשרויות הקריאה הטמונות בסיפורים עצמם. בקריאה זו, מלאכת העריכה והשזירה של הסיפור אל תוך קובץ הסיפורים תזוהה כרובד נוסף של משמעות המתקיים לצד משמעותו הפנימית. בדברי הבאים, אתמקד בסיפור השני בקובץ, סיפור ר' יוסי ובנו, ואבקש לטעון שאפשרויות הקריאה שלו רחבות ומגוונות, וחלקן אף מנוגדות לאלו שמתווה ההקשר.

ר' יוסי דמן יוקרת ובנו - סיפור ביקורת או מרחב קונפליקטואלי?

1. יומא חד הוון אגרי ליה אגרי בדברא, נגה להו ולא אייתי להו ריפתא.

2. אמרו ליה לבריה: כפינן!

בערך עד שנת 270, ואילו רב אשי היה בן הדור השישי ופעל כנראה בין 371-427", תאריכים אלו מקשים על אפשרות הפגישה בין השניים, ורומזים על כך שהסיפור כולו בדיוני. לגבי מוצאו של ר' יוסי ראו, מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 148-149. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 396 הערה 391; י' שבטיאל, מקלטי מצוקים ומערכות מסתור בגליל בתקופה הרומית הקדומה, תל אביב תשע"ה, עמ' 122.

26 על יחסי הסיפור והקשרו ראו ע' מאיר, 'סיפורי האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית הקברות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 81-97; הנ"ל, 'הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד', בקורת ופרשנות 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119; י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אומנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 278-306; ש' מינץ וינברגר, הסיפור כבבלי הסוגיה התלמודית: סוגיה, הקשריו ותפקידיו של הסיפור בבבלי נדרים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ה. מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8).

27 ראו B. Tomashevsky, 'Thematics', L. T. Lemon and M. J. Reis (eds.), *Russian 1925*, pp. 66-78 *Formalist Criticism: Four Essays*, Nebraska, 1955; ו' שקלובסקי, הרומאן הפארודי - טריטאם שנדי של סטרן, ב' הרושבסקי (תרגום), הספרות 24 (תשל"ז), עמ' 11-22.

28 ט' רינהרט, 'מטקסט למשמעות: אמצעי הערכה', זיוה בן פורת (עורכת), אדרת לבנימין - ספר היובל לבנימין הרשב"א, תל אביב תשנ"ט, עמ' 198-199 (193-220).

3. הווי יתבי תותי תאינתא, אמר: תאנה, תאנה, הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא.
4. אפיקו ואכלו.
5. אדהכי והכי אתא אבוה. אמר להו: לא תינקטו בדעתייכו, דהאי דנגהנא - אמצוה טרחנא, ועד השתא הוא דסגאי.
6. אמרו ליה: רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען ברך.
7. אמר להו: מהיכא?
8. אמרו: הכי והכי הוה מעשה.
9. אמר לו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציאי תאנה פירותיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו.

כאמור לעיל, רבים מהפרשנים ראו בסיפור זה סיפור דידקטי שבמרכזו הביקורת על מעשיו של ר' יוסי. דוגמאות בולטות לתפיסה זו ניתן לראות בדבריהם של פאוסט וקוסמן.²⁹ כך למשל כותב פאוסט כי "הסיפורים בסגירותם... יתפרשו מן הסתם על ידי רוב הקוראים כסיפורי ביקורת, המציגים את דמותו של ר' יוסי באור שלילי במיוחד"³⁰ ואילו קוסמן כתב שר' יוסי הוא דוגמא לרב ש"בגלל שימוש המעוות במידת הדין הפך להיות רוצח".³¹ בעבורם, דמותו של ר' יוסי משמשת כמעין מופת שלילי - דרך מעשיו אנו לומדים אך ורק כיצד לא להתנהג ובאלו עמדות אין בשום פנים ואופן לאחוז. אכן, מתקבל על הדעת לקרוא את הסיפור כסיפור סגור ודידקטי שבמרכזו ביקורת, ואף סיפור המסגרת מוביל להבנה זו. אף על פי כן, פרשנותם של לואיס לנדאו ושל יונה פרנקל לסיפור פותחת פתח לאפשרויות נוספות בקריאתו. בעזרת פרשנותם, אבקש להציע קריאה שאינה מתמסרת לעקרון הסגירות הפנימית ומציעה סינתזה בין הניגודים, אלא מבקשת להתמקד בריבוי הקולות ובקונפליקט בין הפרספקטיבות השונות.

סגור מול פתוח, זמן מול נס

למאמר העוסק בעיבוד סיפור רבי יוסי דמן יוקרת בילקוט מעם לועז מקדים לואיס לנדאו ניתוח של הסיפור בתלמוד.³² לדברי לנדאו, בנו של ר' יוסי פועל מתוך ההבנה שהאיחור של אביו עלול להביאו לעבור על איסור הלנת שכר שכיר.³³ הבן פונה לתאנה

29 בנוסף לעמדות אלה ראו כ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16); גולד (לעיל הערה 16) עמ' 195-216.

30 פאוסט (לעיל הערה 1), עמ' 120. ההדגשה שלי.

31 שם עמ' 55. ההדגשה במקור.

32 לנדאו (לעיל הערה 16).

33 לנדאו מצטט את הפסוקים בספר דברים כד 14-15 אך אינו מתייחס למשנה בבבא מציעא ז, א העוסקת בקביעת מזונות הפועלים, וקובעת 'שהכל כמנהג המדינה'. עם זאת, נדמה שמתוך פנייתם של הפועלים לבן שידאג למזונם, ומתוך התנצלותו של ר' יוסי, ניתן להבין שאכן נפסקו להם מזונות. עוד על היחס בין סיפור בנו של ר' יוסי ומשנה זו ראו להלן בהערה 71.

על מנת למנוע מאביו לחטוא והתאנה נענית באופן ניסי לבקשת הבן בשל משום שהאב עסק במצווה.³⁴ לפי לנדאו ניסוח דברי הבן מבליט את חלקו של האב במעשה, "ויאכלו פועלי אבא".³⁵

את תגובתו החמורה של ר' יוסי, מנמק לנדאו בכך שלדעת ר' יוסי "אסור להטריח את הבורא כשאין הכרח בכך".³⁶ לדבריו, ר' יוסי אינו מתכוון להתאכזר לבנו או לפועלים אלא לממש במעשי הצדקה שלו "עיקרון מוסרי-אידיאלי, אפילו במחיר רחמי אב".³⁷ הסיפור מעמת בין תפיסתם של הפועלים ובנו של ר' יוסי המתייחסים לאל כביטוי 'רחמנא' ומדגישים את האהבה הרחמים והצער,³⁸ לבין תפיסתו של ר' יוסי שבהתייחסותו לאל בתור 'קונה',³⁹ מדגיש שהיחסים בין האדם לאל דומים ליחסי אדון-עבד, ואת האדון אין להטריח שלא לצורך.⁴⁰

- 34 פרנקל ולנדאו מפרשים את המונח 'מצווה' כצדקה או גמילות חסדים. אלא שחיפוש המילה 'מצווה' בהקשריה השונים מעלה תמונה מורכבת יותר. כך לדוגמה בבבלי, סוכה כו ע"א: "אמר רבי חנניא בן עקביא: כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן, וכל העוסקין במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת - פטורין מקריאת שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי רבי יוסי הגלילי. שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצווה פטור מן המצווה." כאן המונח מצווה אינו מתייחס צדקה, אלא דווקא למצוות שבין אדם למקום. מכיוון שכך, נראה שאין הכרח להגביל את משמעות המונח 'מצווה' בסיפור לצדקה בלבד. עם זאת, בבחירה להבין את המונח מצווה כצדקה יש ערך מוסף בקריאת הסיפור: במידה ור' יוסי עסוק בצדקה הרי שהוא מתעלם מן הכלל 'עניי עירך קודמים' ומתעלם מחובתו לפועליו.
- 35 בניגוד לדעת לנדאו (לעיל הערה 16), ולדעת פרנקל (לעיל הערה 16), לדעתי קשה לראות במשפט זה תליה של הנס במעשי האב. הבן אינו מבקש שהתאנה תוציא פירותיה 'בזכות' אביו, אלא דווקא למען הפועלים של אביו.
- 36 שם.
- 37 שם. גולד (לעיל הערה 16), עמ' 207, רואה בר' יוסי דמות אטומה לצערו של הזולת, מכיוון שהוא אינו מסוגל "לשים את עצמו בנעליהם של בנו או של הפועלים, ולראות נכוחה מה איחורו...גם להם". אמנם, ניתן לטעון שפנייתו של ר' יוסי לפועלים מוכיחה שהוא מודע להשלכות של מעשיו ולכעסם, אלא שהוא מבקש מהם למחול לו בעקבות הנסיבות.
- 38 ראו סוקולוב, לעיל הערה 20, 'רחמי' 'רחמנא', עמ' 1069.
- 39 ניתוח זה מתבסס על גרסת רוב כתבי היד אך לא על כ"י יד הרב הרצוג בו חסרה התיבה 'קונך'.
- 40 על רקע דברים אלו מעניינת ההשוואה לסיפור על ר' יצחק בן אלישיב המקדים את סיפורי ר' יוסי במחזור הסיפורים: בסיפור זה, ר' יצחק בן אלישיב נעתר לבקשותיו של רב מני ומחולל נס אחר נס, כאשר כל נס מגיע על מנת לבטל את קודמו. סיפור זה מציג בצורה היפרבולית את עשיית הניסים ומציג אותה כפארודית. מעבר לסמיכות בין הסיפורים, ההשוואה ביניהם יכולה ללמד אותנו על כך שביקורת על מחוללי הניסים מצויה גם בחלקים אחרים של מחזור הסיפורים. יתר על כן, טענת של רבי יוסי בדבר הטרחת הקב"ה שלא לצורך מקבלת משנה תוקף לאור המעשה בר' יצחק בן אלישיב.

להבנתו של לנדאו המתח בין התפיסות של ר' יוסי והפועלים אינו מגיע להכרעה בסיפור משום שהסיפור אינו מפרט מה עלה בגורלו של הבן. חשוב להדגיש שגם סיפור המסגרת, בו מספר רבי יוסי בר' אבין על חוסר הרחמים של ר' יוסי אינו מספק מענה - כל שרבי יוסי בר' אבין אומר הוא שר' יוסי לא ריחם על בנו ועל בתו. על פי לנדאו, הקורא מגיע לסופו של הסיפור כאשר לא ברור לו האם האל יפעל כפי שחזה ר' יוסי, או דווקא ישוב ויתמוך בבנו. סופו הפתוח של הסיפור משאיר אותו ניטרלי, ומותיר לקורא להכריע בין התפיסות השונות.⁴¹

בדומה ללנדאו, גם יונה פרנקל הדגיש את המתח שבין התפיסות השונות בסיפור. לדבריו, הסיפור מציף את התפיסות המנוגדות באמצעות תמת הזמן העוברת כחוט השני לאורך הסיפור כולו - ר' יוסי מאחר, הפועלים לא מקבלים את מזונם בזמן, התאנה מוציאה את פירותיה שלא בזמן ור' יוסי מקלל את בנו שייאסף שלא בזמנו. לדעת פרנקל, ר' יוסי ובנו נחלקים ביחסם לזמן: מחד, עומד ר' יוסי הסובר ש"לפנים משורת הדין" של 'המצוה' קודם ל'שורת הדין' שאין היא 'מצוה'. לפי זה חובה שאין לה זמן קודמת בזמן לחובה שיש לה זמן. ונתבטלו בזה בשביל החסיד מושגי הזמן לעשיית חובותיו".⁴² כלומר, לדעת ר' יוסי החובות הקשורות בזמן הרגיל, היומימי, נדחות מפני המצווה, ועל כן אין עוול בכך שהפועלים יקבלו את מזונם באיחור.⁴³ לעומת ר' יוסי המבטל את הזמן 'הרגיל', הפועלים מושפעים מהזמן 'הריאלי' המוכתב על ידי הרעב וצרכי הגוף ולא על ידי עולם המצוות.

איחורו של ר' יוסי מביא את תפיסות הזמן השונות לכדי התנגשות הבאה לידי ביטוי בפנייתם של הפועלים הרעבים אל בנו של ר' יוסי. אליבא דפרנקל, בכך שהתאנה מוציאה פירות והנס מתרחש, יש מעין התרה של הקונפליקט הסיפורי: "משמים משגיחים שהפועלים לא יכעסו על עושה המצווה: הפועלים (והבן) אינם מסוגלים להבין את החסידות של ר' יוסי ולכן מגיע לו שפועליו יאכלו בזמן, ולא יהיה בלבם עליו... אם ר' יוסי מבטל את זמן הפועלים בשביל המצווה, יתבטל הזמן - של התאנה - בשביל פועליו".⁴⁴ על פי פרשנות זו, שוב אין הסיפור מגיע לידי הכרעה - ר' יוסי יאחז בעמדתו שעל זמנם של הפועלים להתבטל מפני זמן המצווה, הפועלים יענו לזמן המוכתב על ידי צורכי הגוף, וההשגחה (יחד עם בנו של ר' יוסי) תדאג לכך ששתי העמדות ימשיכו להתקיים במקביל.

41 לעומת עמדה זו, הציעו כ"ץ ורוזנסון (לעיל הערה 16) לראות בעובדה שהסיפורים אינם מתארים את מותם של הבן והבת 'לשון נקיה'. המספר אינו רוצה להאשים באופן מפורש את ר' יוסי במוותו של בנו ועל כן נמנע מלספר על תוצאות דבריו.

42 פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 37.

43 ניתוחו של פרנקל מתבסס על גרסת רוב כתבי היד שעל פיהם עסק ר' יוסי במצווה. לעומת זאת, בכ"י יד הרב הרצוג ר' יוסי אינו מזכיר שעסק במצווה ומסתפק באמירה "הוה טרידנא".

44 שם.

על אף הדמיון בין פרשנותו של פרנקל לזו של לנדאו, חשוב לשים לב להבדל משמעותי בין השניים. בעוד בעבור לנדאו הסיפור 'דו משמע'י, 'פתוח' ומתרכז ב'תיאור הקונפליקט', פרנקל, בשל עיקרון הסגירות הפנימית, בוחר בפרשנות המיישבת בין הניגודים.⁴⁵ בין הפרספקטיבות הסותרות של האב והפועלים מציב פרנקל פרספקטיבה שלישית, זו של 'ההשגחה' המקיימת את דברי הבן על מנת לגשר בין הניצים. הניגודים ממשיכים להתקיים בתוך הסיפור, אך רק בתוך מסגרת לכידה המיישבת ביניהם. במובן זה, למרות שלפי פרנקל לא ניתן להכריע האם דעת המספר כדעת ר' יוסי או כדעת בנו, הוא סבור שהסיפור אכן מגיע לכדי התרה בשל קיומו של סדר גבוה יותר. במילים אחרות, אין צורך להכריע בין רבי יוסי לבנו משום שהנס שהתרחש מאפשר לשתי התפיסות להתקיים במקביל. כקוראים עלינו ללמוד מההתערבות האלוקית שלא להכריע בין האפשרויות השונות אלא לאמץ את כולן.

ברם, יש לשים לב שהבנתו של פרנקל את הוצאת התאנים שלא בזמן כ'התרה' של הקונפליקט הסיפורי, מבוססת על ההנחה שהתרחשות הנס פירושה הסכמה של השכינה למעשי הבן. אך הנחה זו עצמה עומדת בלב המחלוקת בסיפור. מחד, ניצבים דברי הפועלים של ר' יוסי "רחמנא לישבעך כי היכי דאשבעך בך" כאשר הנס נתפס על ידם כאירוע חיובי והופך ליסוד הברכה בה הם מברכים את ר' יוסי.⁴⁶ מאידך, ר' יוסי מפרש את הדברים בצורה שונה - הנס הוא לא יותר מ'הטרחת קונך' ומכיוון שכך לא ברכה יש כאן, אלא עבירה שעליה יש להיענש מידה כנגד מידה - "אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו"

אם כן, כנגד ההתרה הרגעית, צף ועולה הקונפליקט במלוא עוצמתו. ההשגחה שיתפה פעולה עם בנו של ר' יוסי, אך כיצד עלינו לפרש זאת? האם זהו סימן להסכמה, כפי שפירשו הפועלים, או שאין כאן אלא "מעשה מיותר, ועבד רע הכריח את אדונו לעשותו בזמן שלא היה מיועד לעשות אותו"⁴⁷, כפי שסובר ר' יוסי? להבנת, לא זו בלבד שההתערבות האלוקית אינה מספקת התרה לקונפליקט, היא עצמה שיאו של הקונפליקט. אל הקונפליקט שבין 'רחמנא ו'הקונה', 'הלנת שכר שכיר' ו'צדקה' שהעלה

45 ראו לדוגמה בניסוחו של מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8), עמ' 50: "המתח הפנימי בין שני החלקים...משועבר, על פי דרכו האופיינית של איש הביקורת החדשה, לשלמות דיאלקטית מסדר גבוה יותר". עוד ראו שם עמ' 100-105.

46 לדברי פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 38-39, הן הפועלים והן הבן עצמו, רואים במעשי הבן שליחות של האב: "הבן ראה בהוצאת התאנים מעשה 'טבעי'...לדעתו, הוא היה רשאי לראות את הנס כך, שהרי אביו זכאי לנס...הפועלים ממשיכים את כיוון מחשבת הבן ובמקום לדבר על מעשה הנס עצמו...הם מדברים על מה שמעניין אותם: הקב"ה השביע אותם בזכות ר' יוסי". קללתו של ר' יוסי היא תגובה לעמדה זו ומנתקת כל זיקה בינו למעשיו של בנו.

47 שם, עמ' 39.

לנדאו והמחלוקת העקרונית על 'הזמן' שהעלה פרנקל, מתווספת מחלוקת נוספת על פרשנות הנס.

המאגני והמיסטי

כפי שנכתב לעיל, לנדאו הדגיש את העובדה שבסיפורים בהם מקלל ר' יוסי את בנו ואת בתו אין התייחסות לשאלה האם הקללה מתקיימת, ובנקודה זו אבקש להרחיב עתה. אם נעמיד את מעשי האב אל מול מעשי הבן יתגלה בפנינו הבדל מעניין. שתי הדמויות מבקשות דבר מסוים: הבן דורש מן התאנה שתוציא פירות למען פועלי אביו, ואילו האב מבקש שבנו 'יאסף' קודם זמנו. ברם, רק לגבי בקשת הבן, טורח המספר להודיע לנו שהבקשה התקבלה במלואה: "אפיקה ואכלו", ואילו לגבי גורלה של בקשתו של ר' יוסי עצמו אין אנו יודעים דבר.⁴⁸

ככמה מקומות למדנו ש'קללת חכם אפילו על חנם היא באה'.⁴⁹ אף על פי כן, התבוננות ביתר הסיפורים במחזור הסיפורים בו משובץ הקובץ העוסק בר' יוסי תלמד שחוסר פירוט תוצאת דברי החכם היא תופעה חריגה; כמעט בכל פעם שמופיעה בקשה של חכם מהאל (במפורש או בעקיפין), נאמר האם היא התקבלה או לא.⁵⁰ כך למשל דבריו של חוני המעגל מתקיימים מיד (גם אם לא בדיוק כפי שביקש), דבריו של ר' יצחק בן אלישיב מתקיימים פעם אחר פעם, ואף אמוראים שתפילתם אינה מתקבלת בתחילה, מצליחים להוריד גשמים בטכניקות שונות. לעומת זאת, בשני הסיפורים על ר' יוסי איננו יודעים האם התקיימו קללותיו וזאת על אף שהסיפור טורח לספר על הצלחת מעשי הבן.

פער זה בין התייחסות הסיפור למעשי הבן והתייחסותו למעשי האב, מזמין מבט ממוקד יותר בייצוג דבריהם. אתחיל בדברי הבן:

אמר: תאנה תאנה הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא.

בפנייתו לתאנה, עושה הבן שימוש בפניה כפולה שאינה מנוסחת כבקשה או כתפילה, אלא כדרישה חד משמעית להוצאת הפירות. אם כן, לפנינו מעין אקט 'מאגני' שהבן

48 עם זאת, מנקודת מבט פסיכולוגית, אפשר שלשאלה האם התקיימה קללת האב או לא משמעות פחותה שהרי בקללת מוות של אב לבנו כבר מתרחש 'מוות סמלי'.

49 בבלי, סנהדרין צ ע"ב; מכות יא ע"א, ברכות נו ע"א.

50 סיפורו של ר' יוסי משולב בתוך מחזור סיפורים בן שלושים ושמונה סיפורים המצוי במסכת תענית בין דף כג ע"א לדף כה ע"ב. להבנת קיימות מספר זיקות בין הסיפורים אודות ר' יוסי לסיפורים אחרים בקובץ, אך במסגרת מאמר זה אוכל להתייחס רק לקומץ מתוכם. עוד על עריכת מחזורי סיפורים בספרות חז"ל בכלל ועריכת מחזור סיפורים זה בפרט ראו ע' יסיף, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית יב (תש"ן), עמ' 103-145.

מבצע על מנת להאכיל את פועלי אביו.⁵¹ ואכן ניסוח דברי הפועלים 'רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען בריך' מלמד שהם אינם מייחסים את שביעתם לקב"ה אלא דווקא לבנו של רבי יוסי.⁵² הם אינם אומרים 'רחמנא לישבעך כי היכי דהישבענו', אמירה שהייתה מהווה 'מידה כנגד מידה', אלא יוצרים שני קטבים - 'רחמנא' מחד, ובנו של ר' יוסי מאידך. בדבריהם, יוצרים הפועלים מעין מדרג - לנו דאג בנך, אך לך, שאינך זקוק לעזרתו, ידאג הקב"ה.

לעומת זאת, קללתו של ר' יוסי מגלמת תפיסה שונה:

אמר לו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו.⁵³

דבריו של ר' יוסי מורכבים משני חלקים - החלק הראשון מתאר את מעשי בנו ואילו החלק השני מתאר את התוצאות של מעשים אלו. בניגוד לדברי בנו, בדברי ר' יוסי חסרה הפניה אל הטבע, או אל האל, המעידה על ציווי או על אקט מאגי. בנוסף, דבריו של ר' יוסי בנויים בסימטריה של מידה כנגד מידה - משום שהבן גרם לתאנה להוציא פירות שלא בזמן, ייאסף גם הוא שלא בזמנו. הסימטריה של הניסוח, כמו גם זו של העונש, מעידה על כך שגם אם קללה יש כאן, היא אינה מוצגת כקללה הנובעת ממקום אישי או אימפולסיבי, אלא מהחוקיות והסדר הטבעי של העולם.⁵⁴ על פי הבנה זו ר' יוסי אינו אלא מוציא לפועל של מה שעתיד להתרחש בין כך ובין כך, שכן מי ששינה את זמנו של העולם שומה עליו להאסף שלא בזמנו.⁵⁵

51 פרשנות זו, נסמכת על העובדה שהבן כופה את התאנה להוציא פירות, ונתמכת נוכח העובדה שבניגוד לרוב הסיפור שמסופר בארמית, משפט זה מנוסח בעברית. ראה לנדאו (לעיל הערה 16), עמ' 40 הערה 21.

52 דברים אלה מבוססים על גרסת רוב כתבי היד. עם זאת, בכתב יד יד הרב הרצוג מופיע: 'רחמנא ניסבעך כי היכי דסבעינן'.

53 בכתב יד יד הרב הרצוג הנוסח הוא: "אמר הוא הוציא תאנה בלא זמנה יאסף בלא זמניה". בגרסה זו מובלט מרכיב המידה כנגד מידה, אך ההטרחה ששמשה כנימוק לעונשו של הבן חסרה.

54 עם זאת, בהחלט ייתכן שמתקיים בסיפור מרכיב משמעותי של קנאה של האב בבנו. בנו של ר' יוסי ממלא באופן מעשי את מקום אביו, דואג לצרכי הפועלים ובהוצאת התאנים מתפקד כאיש האלוהים. בנוסף לכך, כאשר ר' יוסי מגיע בסופו של דבר, משבחים הפועלים באוזניו את הבן ומספרים לו את גבורותיו. את הפיחות במעמדו של ר' יוסי ניתן לקרוא בדברי הפועלים: הפועלים אינם כועסים על ר' יוסי (כפי שר' יוסי חשב) משום שהם כבר אינם נזקקים לו בשל מעשי הבן. במובן זה, 'בעל הבית' שאחראי על הפועלים, או מוטב 'האדון', כבר אינו ר' יוסי אלא בנו. על כן, בהחלט ייתכן שלקנאה מקום מרכזי בקללה שמקלל ר' יוסי את בנו. ברם, אין בכך בכדי לבטל את המרכיב האידאולוגי העולה בחווקה בעיצוב הסיפור.

55 בדומה ראו א' גושן-גוטשטיין, "הכח בודד על ערש דווי: סיפור מיתת רבי אליעזר - ניתוח אידאולוגי", משה בר-אשר, ברכיהו ליפשיץ, אריה אדרעי, יהושע לוינסון (עורכים), מחקרים

אם כן, אין זה מפתיע שבשונה ממעשי בנו, איננו יודעים דבר על תוצאות קללתו של ר' יוסי. בנו של ר' יוסי פנה למציאות על מנת לשנותה, ואילו ר' יוסי, לפחות באופן בו מוצגת קללתו, אינו מבקש לשנות את המציאות, אלא לתאר אותה. אם לשאול את מונחיו של פרנקל, ניתן לומר שתוכנה ועיצובה של קללתו של ר' יוסי משקפת את האופן שבו מתנהל הזמן - העולם הוא בעל זמן המתנהל בסימטריה מוחלטת של מידה כנגד מידה.⁵⁶ על כן, אדם המשנה את זמנו של העולם, משנה באופן מעשי גם את זמנו שלו. קריאתו של פרנקל את קללתו של ר' יוסי מוסיפה לסימטריית המידה כנגד מידה נוסף:

המליצה 'יאסף' היא מורכבת. משמעות האחת היא 'מות' וזה על פי המליצה המקראית. המשמעות השנייה היא פרי שייאסף מן השדה וגם זה רגיל במקרא. המספר מתכוון בעיקר למשמעות של מוות, אך בהקשר של דברי ר' יוסי כמעט ואין ספק שכוונתו להמשיל את מות הבן לאיסוף פרי. בזה הוא יוצר מידה כנגד מידה להוצאת התאנים: עשיית הנס הוא החטא, המוות המוקדם הוא העונש עליו.⁵⁷

בדומה למוות הטבעי המתואר במקרא במילים 'נאסף אל עמיו', מתואר מותו של הבן במטאפורה 'ההיאספות' משום שאליבא דר' יוסי מותו הוא חלק משיווי המשקל הטבעי של העולם. מנקודת מבט זו הבחירה בעץ התאנה כעץ עליו מחולל בנו של ר' יוסי את הנס משמעותית במיוחד. התאנה מופיעה בהקשרים שונים כסמל לזמן ולמחזוריות הטבע. כך למשל בדבריו של ישוע: "למדו את המשל מן התאנה: כאשר ענפיה מתרככים והעלים צצים יודעים אתם שהקיץ קרוב. כן גם אתם, כראותכם את כל אלה

בתלמוד ובמדרש, ירושלים תשס"ה, עמ' 84. ייתכן ששינוי הגוף בדברי ר' יוסי תומך גם הוא בפרשנות זו - ר' יוסי פותח את דבריו בפנייה ישירה ('בני'), ואילו הסיפא של דבריו נאמר בגוף שלישי ('יאסף'). אפשר לראות בשינוי זה הדגשה של העובדה שלא ר' יוסי הוא הפועל, אלא האל. אפשרות נוספת היא לראות בשינוי הגוף ניכור של ר' יוסי לבנו - ר' יוסי פותח את דבריו בביטוי קרבה ('בני') ומסיים בצורה מרוחקת.

56 אותה הסימטריה באה לידי ביטוי גם בסיפור ההגיופי על חמורו של ר' יוסי. במבט ראשון, נראה שחמורו של ר' יוסי מקפיד שלא לגזול את הלקוחות, ועל כן מסרב לזון כאשר הם אינם מדייקים בתשלום. אך הסיפור מציין שני מקרים בהם החמור מסרב לזון - כאשר התשלום גבוה מדי, וכאשר התשלום נמוך מדי. כלומר, בה במידה שהחמור מסרב לגזול מהלקוחות, הוא מפתח להיגזל על ידם! במובן זה, החמור אינו מדגים את ההקפדה היתרה על מצוות בין אדם וחברו אלא מסמן את הנכון והמאוזן. אם נגזור קל וחומר מהחמור לאדונו, יתקבל אפיון רציף למדי של דמותו של ר' יוסי - בשני הסיפורים מתגלה ר' יוסי כאיש של 'סדר טבעי' ומידה כנגד מידה, המוטרד מכל הפרה, קטנה ככל שתהיה, של סדר זה. ואם כך, אפשר שהסיפור הבן וסיפור החמור אינם מנוגדים כפי שהציע קוסמן (לעיל הערה 16), אלא משלימים ומעבים את דמותו של ר' יוסי שמתגלה לא רק כדמות קפריזית ואכזרית אלא כדמות הפועלת מתוך תפיסת עולם כוללת ופועלת להגשמתה. פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 39.

דעו כי קרוב הוא בפתח⁵⁸. בדבריו של ישוע, התאנה הופכת למעין מטונימיה של הזמן עצמו. הוצאת פירות התאנה שלא בזמנם, אינם שינוי של זמן התאנה לבדה, אלא של הזמן והסדר הטבעי כמכלול. מכיוון שכך, הסדר יכול לשוב על כנו רק כאשר יאסף בנו של ר' יוסי קודם זמנו, 'מידה כנגד מידה'⁵⁹. אם כן, אל הקונפליקטים הלא פתורים בסיפור מתווסף אחד נוסף - המתח בין תפיסת הזמן הסימטרית של ר' יוסי ובין זו של בנו שאינו חושש להפר את הסימטריה במידת הצורך.

התאנה כסמל

תפיסת התאנה בסיפור כסמל מתבקשת מסיבות נוספות. בשונה מהמצטייר בסיפור, זמן ההבשלה של התאנה מהיר יחסית, אינו אחיד ונפרס לאורך זמן.⁶⁰ מכיוון שכך, נראה שהתאנה אינה הפרי האידאלי לסיפורנו, שכן באופן מעשי נראה שכמעט ואין כאן הטרחה של האל.⁶¹ בנוסף, יש פער מסוים בין האקספוזיציה המספרת כי ר' יוסי לא

58 מתי, כד 32-33. וראו דבריה של חזן רוקם: "The clearly visible life cycle of the fig tree and its fruits, green in the summer and naked in the winter, provides a ready sign for time passing, contrary to the evergreen olive that symbolizes immutability and eternal values". G. H. Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, California 2003, pp. 131

59 מעניין להשוות את סיפור זה לסיפור בו מקלל ישו את התאנה: "למחרת, אחרי צאתם מבית עניה, היה רעב. הוא ראה מרחוק עץ תאנה שיש בו עלים והתקרב אליו - אולי ימצא בו משהו. נגש אל העץ ולא מצא מאומה מלבד עלים, כי טרם הגיעה עונת התאנים. הגיב ואמר אל העץ: 'מעתה איש לא יאכל ממך פרי לעולם!' ותלמידיו שמעו... בבקר עברו וראו את עץ התאנה יבש משרשיו" (מרקוס, יא 11-25). ההשוואה בין הסיפורים יוצרת מערכת זיקות מורכבת למדי. מחד, הן בנו של ר' יוסי והן ישו עומדים מול עץ תאנה נטול פירות, אך בעוד ישו מקלל את העץ, בנו של ר' יוסי מבקש שיוציא פירות. השוואה זו מאירה את בנו של ר' יוסי באור חיובי - במקום לקלל את התאנה, הוא גורם לה להוציא פירות ומשביע את הפועלים הרעבים. אולם, השוואה זו מתעלמת מהפרספקטיבה של ר' יוסי עצמו. נראה שאליבא דר' יוסי אין הבדל משמעותי בין מעשי הבן למעשיו של ישו. שניהם אינם מקבלים את המצב הטבעי, מטריחים את האל, ועל כן ראויים לקללה. ומאידך, ישנו דמיון גם בין קללתו של ר' יוסי לקללת התאנה של ישו. ר' יוסי מקלל את בנו שימות שלא בזמנו, בדומה לישו הגורם לתאנה הבריאה לקמול. אם כן, שמהשוואה זו עולה שר' יוסי נופל בדבר בו הוא מאשים את בנו - הטרחת האל שלא לצורך. עוד ראו מתי כא 17-22.

60 מחזור ההבשלה הראשון של התאנים ('הבכורות') מתרחש בין אפריל ליולי, הגל השני והיעיקרי ('קייץ') בין יולי לספטמבר והגל השלישי ('סתווי') בין ספטמבר לדצמבר. העובדה שמחזור ההבשלה נפרס לאורך זמן היא גם הסיבה שבגינה פטורה התאנה ממצות פאה. ראו בבלי, שבת דף סח ע"א. עוד ראו ח' וייס, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה: קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי, אור יהודה תשע"א, עמ' 194-195 והערה 43 שם.

61 עד כדי כך, שבמסכת עירובין נד ע"א אומר רבי חייא "מאי דכתיב נצר תאנה יאכל פריה, למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים אף דברי תורה:

הביא לפועליו לחם, ובין התאנים אותם מביא בנו כתחליף. מכיוון שכך, אני מציע שהתאנה נבחרה דווקא בשל המשקל הסמלי הרב שהיא נושאת ובשל יכולתה להוסיף לקריאת הסיפור רבדים נוספים.

לעיל, בציטוט דברי ישו מהברית החדשה, ניתן היה לראות כיצד משמש מחזור ההבשלה של התאנה למעקב קרוב אחר עונות השנה. בדברי חז"ל, תפקוד 'השעון' של התאנה מורחב גם לתחומים נוספים. כך למשל במסכת נדה אנו מוצאים אנלוגיה בין הבשלת התאנה ובין התפתחות גופה של האישה לאורך חייה.⁶² אך התאנה אינה מסמלת רק את הזמן העובר, אלא גם את 'הזמן הנכון והמדויק'. בהקשרים שונים בדברי חז"ל שלבי ההבשלה השונים של התאנה משמשים כאמצעי ל'תזמון' וקיום רצון האדון. כך למשל בדבריו של רבי ישמעאל:

תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה.⁶³

דברים אלה קושרים היטב את מרכיב הזמן המיוצג על ידי תאנה עם החטא ואי-קיום רצון האדון המתרחש כאשר זמן התאנה אינו נשמר. אליבא דרבי ישמעאל, לקיחת בת שבע לאישה על ידי דוד אינו חטא בפני עצמו, אלא טעות בתזמון, אכילה 'פגה'.⁶⁴ במובן זה, אילו היה דוד ממתין לרגע הנכון, לרגע הבשלת התאנה, היה זוכה בבת שבע בהיתר, ואף מקיים את רצון האדון.⁶⁵

הביטוי המזוקק ביותר לקשר שבין התאנה ובין הזמן הנכון מופיע בבראשית רבה:

מה בין מיתת נערים למיתת זקנים... ר' אבהו אמר התאנה הזו בשעה שנלקטת בעונתה יפה להם ויפה לתאינה ובשעה שנלקטת שלא בעונתה רע להם ורע לתאינה. דילמא ר' חייא ותלמידיו ואמ' ליה ר' עקיבה ותלמידיו [תרגום: ר' חייא ותלמידיו ויש אומרים ר' עקיבא ותלמידיו] היו למודין להיות משכימין ויושבין תחת תאינה אחת, והיה בעל התאינה משכים ולוקטה. אמרו שמא שהוא חושדנו, נחליף מקומינו. מה עבדו? חלפון אתרהון, אזל לגביהו

כל זמן שאדם הוגה בהן, מוצא בהן טעם". על בסיס זה קובע לנדאו (לעיל הערה 16), עמ' 40, שעל אף שהסיפור שלנו פלאי אין בו סתירה חריפה לחוקי הטבע.

62 ראו בבלי, נדה דף מז ע"א: "משל משלו חכמים באשה: פגה, בוחל, וצמל... פגה עודה תנוקת כדכתיב התאנה חנטה פגיה. בוחל אלו ימי הנעורים, כדתנן: התאנים משיבחו". רש"י מוסיף שלדימוי זה של האישה לתאנה גם היבט ארוטי הכרוך ביחס שבין התפתחות 'דדיה' של האישה ובין התפתחותה של התאנה. ראו רש"י שם ד"ה פגה. עוד ראו י' נכט, סמלי אשה, תל אביב תשי"ט, עמ' קצח.

63 בבלי, סנהדרין קז ע"א.

64 ראו למשל שיר השירים ב 13: "התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח". עוד ראו למשל 'פגה', המילון ההיסטורי: "פרי בוסר, תאנה".

65 בדומה ראו בבלי, בבא בתרא כו ע"א.

אמר להון רבותי חדא מצוה דהויתון ילפין זכאין בי שתשבו ותשנו תותי תאינתי בטלתו, אמרו לו אמרינן שמא את חושדנו, פייסן וחזרו לאתרהון. [תרגום: מה עשו? החליפו מקומם. הלך אליהם. אמר להם: רבותי: מצוה שהייתם לומדים ומזכין אותי שתשבו ותשנו תחת תאינתי ביטלתם. אמר לו: אמרנו שמא את חושד בנו. פייס אותם וחזרו למקומם]. מה עשה, לא לקטה בשחרית, התליעו התאינים, אמרו בעל התאינה יודע אימתי היא עונתה שלתאינה ללקוט, ולוקטה. כך הקדוש ברוך הוא יודע אימתי עונתן שלצדיקים ומסלקן].⁶⁶

מקור זה, הזוקק ניתוח רחב ומקיף מזה שאוכל להציע במסגרת זו, מדגים היטב את משקלה הסמלי של התאנה. קטיפת התאנה שלא בזמנה מתגלה כרעה הן לפרי והן לעץ; ידיעת זמנה של התאנה מתגלה כמלאכה עדינה ומורכבת הנודעת ל'בעל התאנה' ולא לבלבד; שינוי זמן לקיטת התאנה משווה על ידי בעל המדרש לשינוי מחזוריות החיים עצמם - רק האל יודע מתי יש לסלק את הצדיקים מהעולם, ואילו האנשים הקוטפים תאנים שלא בזמנם גורמים להתלעת התאנה, ובמידת מה, לסילוקם של הצדיקים טרם זמנם.⁶⁷

על כן, לא מפתיע שסיפור בנו של ר' יוסי אינו הסיפור היחיד בו נקשר ידיעת זמן התאנה למוות. במסכת בבא קמא ר' חנינא מתייחס למוות בנו, שיבחת, וקושר אותו לקיצוץ התאנה:

66 בראשית רבה סב, ח (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 673-674). למקור זה מקבילה בירושלמי, ברכות ב, ח (כ ע"א).

67 שימוש דומה במוטיב התאנה ניתן למצוא בבבלי, חגיגה ה ע"א: "רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא בכי: הן בקדשו לא יאמין, אי בקדושי לא יאמין, במאן יאמין? יומא חד הוה קא אויל באורחא, חזייה לההוא גברא דהוה מנקיט תאני, שביק הנך דמטו, ושקיל הנך דלא מטו. אמר ליה: לאו הני מעלן טפי? - אמר ליה: הני לאורחא בעינן להו, הני נטרן, והני לא נטרן. אמר: היינו דכתיב הן בקדשו לא יאמין". [תרגום: ר' יוחנן, כאשר היה מגיע למקרא זה היה בוכה: "הן בקדשו לא יאמין" אם בקדושי לא יאמין, במי יאמין? יום אחד היה הולך בדרך, ראה לאותו אדם שהיה לוקט תאנים, מניח את אלה שהבשילו, ונוטל את אלה שלא הבשילו. אמר לו: האם אלה אינן טובות יותר? אמר לו: אלה לדרך אני צריך אותם. אלה נשמרות. ואלה לא נשמרות. אמר: זהו שכתוב "הן בקדשו לא יאמין"]. בסיפור זה, מעלתו של האדם הקוטף תאנים היא דווקא בכך שהוא קוטף אותם קודם לזמנם כך שלא ירקבו בדרך. כך מלמד אותנו הסיפור שהקב"ה אוסף את הצדיקים קודם זמנם לפני שסיפיקו לחטוא. אלא שלסיפור משמעות כפולה: מחד, אנו למדים שאת התאנה צריך לקטוף בטרם זמנה וזהו הזמן הנכון, אך מאידך אנו למדים שבכל זאת יש זמן מדויק לקטיפתה. עוד על המשמעויות הסמליות של התאנה, ראו ר' לסרי, "מי שאחזו בולמוס": קריאה ספרותית ותרבותית בתופעת הבולמוס בספרות החכמים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ד, עמ' 50-52.

א"ר חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה⁶⁸
 [תרגום אמר ר' חנינא: לא מת שיבחת בני, אלא [על] שקצץ תאנה שלא
 בזמנה].

אומנם ישנו הבדל בין בנו של ר' חנינא הקוצץ את התאנה ומונע ממנה לתת פירות, לבין בנו של ר' יוסי הגורם לתאנה להוציא פירות, אך בכל זאת רב המשותף בין שתי הסיטואציות. בשני המקרים מדובר בבן שמת (או שנגזר עליו למות) בעקבות פעולה שביצע על התאנה שלא בזמנה, ובשני המקרים מדובר דווקא באב הקושר בין הפעולה ובין המוות כחלק מקוסמומולוגיה וסדר רחב. התאנה שוב נקשרת לזמן: הסיבה למות הבן אליבא דר' חנינא אינה עצם קיצוץ התאנה, אלא דווקא קציצתה שלא בזמנה. העונש, גם בסיפור זה, הוא סימטרי ובנוי במידה כנגד מידה - כנגד גדיעת התאנה שלא בזמן, נגדעים חייו של הבן שלא בזמנם.⁶⁹ אלא שבניגוד לר' יוסי המתעמת עם בנו ואולי אף מוביל למותו, ר' חנינא אינו משמש כ'שופט' ומסתפק בהסבר טבע העולם על רקע מה שכבר התרחש - התאנה כרוכה בזמן ואי-ידיעת זמנה מוביל למוות שלא בעיתו. סיפור מותו של שבחת, שאינו מסופר מתוך פרספקטיבה של עימות מספק הצצה נוספת למשקלה הסמלי הרב של התאנה, ומאפשר לנו לשוב ולבחון את סיפור בנו של ר' יוסי.

הוצאת התאנים - הטא או מצווה?

נראה בעיני, שהמדרש בבראשית רבה שקשר בין ידיעת זמן התאנה לידיעת הזמן והסדר הטבעי ולבסוף גם למוות, כמו גם דבריו של ר' חנינא, מאפשרים לנו לקרוא מחדש את המעשה בבנו של רבי יוסי. בנו של ר' יוסי נמצא במיצר - מחד, עליו להאכיל את הפועלים הרעבים ללחם שאותו בושש ר' יוסי מלהביא, ומאידך, עליו לשקול את רצונו של האל, כמו גם את רצונו של ר' יוסי, אדונם של הפועלים ואדונו שלו. אם כן, בשונה מהקריאה הראשונה של הסיפור, בה נתפס מעשה הוצאת התאנים על ידי בנו של ר' יוסי כמוצדק לחלוטין, בקריאה הלוקחת בחשבון את משקלה הסמלי של התאנה הסיטואציה הופכת מורכבת יותר. בשלב זה, אין לנו אלא להבין את

68 בבלי, בבא קמא צא ע"ב.

69 דמיון נוסף בין הסיטואציות נוגע לזיקתם להקשר בו הם מופיעים. את דבריו של ר' חנינא בבבא קמא מקדים דיון קצר אודות האפשרות לקצוץ עצי פרי. הסוגיה מגיעה למסקנה שבתרחישים כלכליים מסוימים, יש היתר לקצוץ את עצי הפרי. על רקע זה, כמו גם על רקע המימרא העוקבת המסבירה שאם העץ שווה יותר מפירותיו מותר לקצוץ אותו, דברי ר' חנינא מפתיעים ביותר וכולטים בזרותם. אם כן, גם במקרה זה אנו עדים לאופן שבו 'זמן התאנה' מתגלה כמנוגד לשיח 'כלכלי' בסיסי המוצג קודם לכן - צורכי הפועלים בסיפורו של ר' יוסי, וכלכלת הרווח וההפסד בסוגיה בבא קמא. עוד על המימרה של ר' חנינא בהקשרה ראו י' סינקלייר, הכסף לא יענה את הכל: ביקורת על סקר סטרן לכלכלה של שינויי האקלים לאור פרק 'החובל', א' ברנר וא' לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים תשס"ט, עמ' 200-202.

הסיטואציה בה נמצא הבן כצומת בה נפגשות עמדות מתחרות שכמעט ולא ניתן להכריע ביניהן.⁷⁰ בהוצאת התאנים הכריע בנו של ר' יוסי כרצון הפועלים, אך האם בחירה זו אכן הייתה רצון 'האדון'?

אנו יודעים שלפחות רצון אחד לא נשמר במעשי הבן – רצונו של ר' יוסי. תגובתו של ר' יוסי חושפת שלא רק שהוצאת התאנה הייתה כנגד רצונו, אלא שלהבנתו היא הייתה גם כנגד רצון 'הקונה'. הבן לא השכיל לשמור את התאנה ולאמוד את זמנה היטב, ובכך שיבש את סדרי הזמן, כפי שראינו בבראשית רבה, ובדברי ר' חנינא.⁷¹ אם כן, ניתוח הסיפור על רבדיו השונים – התוכניים, הצורניים, והסמליים – אינו מוליך ל'סינתזה' בין הקטבים, אלא מחדד את העובדה שהניגודים אינהרנטיים לסיפור, ואינם ניתנים ליישוב ופתרון. מן הניתוח שערכנו עולה שהסיפור אינו נענה לעיקרון הסגירות הפנימית, ואינו מוליך את הקורא אל עבר תכלית דידיקטית ברורה: הוא מציף

70 הקונפליקט שמולו ניצב בנו של ר' יוסי מזכיר במידה מה קונפליקט המופיע בסיפור הפותח את מחזור הסיפורים במסכת תענית – סיפורו של חוני המעגל. בסיפורו של חוני, אנו עדים למתח בין עמדתו של ר' שמעון בן שטח הגורסת שאסור להטריח את הקב"ה, ובין עמדתו של חוני המטריח את הקב"ה על מנת להציל אנשים מרעב וצמא. המתח בין שתי העמדות גדול עד כדי כך ששמעון בן שטח, הידוע במלחמת בכישוף (משנה סנהדרין ו, ד), פונה לחוני ואומר "אלמלא חוני אתה גוזרי עליך נידוי". להבנתו, ההבדל המרכזי בין שני הסיפורים אינו בטיב ההטריח של האל, אלא דווקא בזהות המטריח. חוני ניצל מגורל מר בשל מעמדו, בעוד בנו של ר' יוסי, שעל מעמדו אין אנו יודעים דבר, אינו ניצל מקללתו של אביו.

71 נוסף למתח זה אפשר שיש לקחת בחשבון גורם נוסף המעכב את ההכרעה הפרשנית – הדמיון לסיפורים חז"לים ומקראים נוספים. כך למשל התבוננות בסיפור במשנה בבבא מציעא ז, א המפרטת את סדרי העסקת הפועלים מעלה דמיון מפתיע לסיפור שלנו. שני הסיפורים מערבים אב, בן ופועלים, ושני הסיפורים מעמתים בין האב לבן ביחס למוזנות הפועלים. בנוסף, בשני המקרים מייצג האב עקרון מופשט (הזמן בסיפור שלנו, מעמדם הסגולי של בני ישראל בפרק השוכר את הפועלים) לעומת הבן הפועל בתוך המציאות הריאלית (הרעב בסיפור שלנו, מנהג המדינה במשנת בבא מציעא). המשנה אינה מגיעה להכרעה ונשארת בעמדה של עימות – עמדת הבן מול עמדת האב, ועמדת 'האגדה' אל מול עמדת 'ההלכה', כאשר קריאת סיפורנו על רקע זה מקשה על הקורא להכריע. עוד על המתח הרעיוני במשנה זו ראו י' פרנקל, "האגדה שבמשנה", דוד רוזנטל ויעקב זוסמן (עורכים) מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 660-661. אנלוגיה נוספת היא לסיפורו של שאול המשביע את העם שלא לאכול עד סופה של המלחמה בפלישתים (שמואל א' מד 46-47). תודתי נתונה לדר' אבירם צורף שהפנה את תשומת ליבי לאנלוגיה זו. שני הסיפורים מעמידים מבנה עלילתי וניגודים דומים – בן המפר את נדרו של אביו כשברקע הרעב של הנתנינים/פועלים, עימות בין מבטו של האב למבטם של הנתנינים, ולבסוף אב הגוזר על בנו מיתה. ברם, בסיפורם של שאול ויהונתן נראה שהסיפור מצדיק דווקא את הבן שניצל מגזירת האב והופך לגיבור הפועל בשם האל. לעומת המשנה בבבא מציעא, הרי שסיפור זה תורם את החוליה החסרה. בזמן שסיפורנו אינו טורח לספר על גורל בנו של ר' יוסי, סיפור הצלתו של יהונתן רומז שלא זאת בלבד שהבן ניצל למרות גזירת המוות של האב, אלא שהוא נתפס כגיבור. עוד על הקשרים בין סיפורי החכמים לבין המקרא, ראו ע' בייטנר, סיפורי יבנה: ביקור חולים וניחום אבלים, רמת גן תשע"א, עמ' 22-26.

מספר מתחים שאינם מתמזגים (יחסי אב ובן, הטרחת האל, זמן ריאלי וזמן המצוות ועוד) ומכריח את הקורא לעמוד כשופט אל מול מאבק הפרספקטיבות והעמדות המצויות בו.

סיכום

בנספח לספרו העוסק במשל במדרש, דוד שטרן מגדיר את מעשי החכמים ומסווג אותם לשישה סוגי משנה, ובניהם סיפורי מופת וסיפורים נגד חכמים:

כמו ה־chreia היוונית־רומית, תכלית הסיפורים האלה היא חיקוי חינוכי: לשבח סוג מסוים של התנהגות והווייה, כפי שהוא מודגם בחייו של החכם... ניתן לחלק את הסיפורים הקשורים בו [ב־chreia] לסוגי משנה יותר מסויימים: 1. סיפורי מופת, שבהם מתואר החכם כעושה מעשים סמליים או על דרך המשל, או שמתייחסים בהם לפעולותיו הקטנות ביותר... כבעלי משמעות עמוקה, לעתים קרובות עם השלכות הלכתיות. סיפורים שכאלה מובאים לעתים קרובות גם במשנה וגם בתלמוד כתקדימים משפטיים... 6. סיפורים נגד חכמים, סיפורים המספרים על מעשיו של חכם שאין לחקותם. כנראה שהדוגמה הטובה ביותר מסוג זה היא הסיפור על קמצא ובר קמצא, עם גיבורו, ר' זכריה בן אבקולס... הסיפור המפורסם על שמאי ועל איי־סבלנותו.⁷²

כיצד היה עלינו לסווג את הסיפור שנותח במאמר זה? האם הוא חלק מסוגת 'סיפורים נגד חכמים'? האם הוא מתאים לתבנית העל שמספק שטרן למעשי החכמים ה־chreia שתכליתה היא 'החיקוי החינוכי'? ואם כן איזו התנהגות עלינו לאמץ - את זו של ר' יוסי, או שמא את זו של בנו? בלי להיכנס לדיון מעמיק בדבריו של שטרן, באמצעות פסקה קצרה זו ניתן לעמוד על כך שבעבורו ה'חיקוי החינוכי', התכלית הדידקטית המובעת במעשי החכמים, אינו משמשת כ'מרכיב נוסף' בסיפורים אלא כשורה התחתונה המגדירה את מעשי החכמים כמעשי חכמים.⁷³

סיווגו של שטרן שב ומדגיש עד כמה עקרון הסגירות הפנימית משמש מרכיב מהותי באופן שבו נקראים בדרך כלל מעשי החכמים. בלא להניח את הסגירות הפנימית, על אחדות העלילה, הקוהרנטיות ו'המסר הבודד', לא ניתן היה לראות ולהגדיר את מעשי החכמים כסיפורים שתכליתם 'חיקוי חינוכי'. תפיסת הסגירות הפנימית היא המעניקה לסיפורים את יציבותם, ומאפשרת לחלץ מהם את המסר הדידקטי המבוקש. לעומת זאת, מה שביקשתי להציע במאמר זה, למצער ביחס לסיפור

72 ד' שטרן, המשל במדרש, יוסף עמנואל (תרגום), תל אביב תשנ"ה, עמ' 218-220.

73 בדומה ראו פאוסט (לעיל הערה 1), עמ' 244; הנ"ל, "ביקורת עצמית כתכונה אופיינית לסיפורי חכמים: עיון בסיפור בבבלי בבא מציעא לג ע"א", אסופות: בטאון לענייני אגדה ומדרש ד (תשע"ג), עמ' 79-86.

שנותח בו, הוא שה'מסר' הדידיקטי אינו המהות או המטרה, אלא רק אחד המרכיבים בתוך זירת המאבק שהסיפור מציג. סיפורנו הוא בליל של מסרים ו'מופת שלילי', המתחרים זה בזה בתוך רקמת הסיפור. הסיפור אינו מציג דיאלקטיקה של ניגודים המגיע לבסוף להתרה (ביקורתית ככל שתהיה), אלא מאבק מתמיד בין פרספקטיבות ועמדות מתחרות.

דברים אלה מחזירים אותנו לסיפור הפותח את רצף הסיפורים על אודות ר' יוסי. אם בחלקו הראשון של המאמר הצעתי שדבריו של רבי יוסי בר אבין משמשים כהוראות הקריאה של הסיפורים, עתה נראה שהדברים סבוכים יותר. הסיפור הפותח אמנם מתווה קריאה ברורה של הסיפורים, אך בכך הוא אינו מכריע את משמעותם וקובע מסר דידיקטי ברור אלא מצטרף לזירת המאבק המתרחשת בסיפורים עצמם, שמתרחבת אף ליחס שבין הסיפור והקשרו. אומנם ברצף הטקסט מופיעים דברי הביקורת של רבי יוסי בר אבין 'גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס - עלי דידי היכי חייס' בתחילה, אך מה יקרה אם נשוב ונקרא אותם במבט לאחור? האם המאבק הניטש בתוך הסיפור, וההבנה של העמדה האידאולוגית של ר' יוסי, יכול לשנות את האופן שבו נקרא את דבריו של רבי יוסי בר אבין? האם ייתכן שרבי יוסי בר אבין הוא רק צד אחד בקונפליקט שלא הוכרע? ועל כן, האם דבריו יכולים להכריע את הכף, או שמא הם לא יותר מ'חומר בערה' המעצים את הקונפליקט? להבנתי, אין בכוחן של הוראות קריאה נוקשות וברורות 'לסגור' את הסיפור ולהכריע בין מגוון הקולות והעמדות העולות מתוכו. יתר על כן, עמדותיהן של הדמויות, עמדתו של המספר, ואף עמדתו של העורך, אינן אלא ממרכיב נוסף בפואטיקה מרובת השכבות של סיפורי החכמים:⁷⁴ פואטיקה שפעמים שאינה נענית ל'סגירות פנימית', אינה מציגה סיפור אחיד וקוהרנטי בעל מסר ברור, ולעיתים מסרבת לחנך את הקורא.

74 ראו מרינברג-מיליקובסקי (לעיל הערה 8), עמ' 191.

The Rami bar Hama Narrative of *Zevahim* 96b: A Contextual Analysis

Shira Shmidman

Much scholarly attention has been dedicated to the question of the preferred learning style of the Talmudic Sages. Did they give preference to tradition – learning based on the knowledge and recitation of traditions handed down through the generations – or did they view *sevara* and dialectic, i.e., the intellectual prowess used to analyze these traditions, as superior?

Before relating to the various sources and scholarly approaches to this question, a definition of the terms is in order.¹ The term ‘*sevara*’ is defined as a reason based on intellect. The term entered the Hebrew language from the Aramaic and comes from the root s.v.r. (to think).² Sokoloff defines the term ‘*sevara*’ as ‘logical deduction, conclusion’, and notes that it is often presented as the opposite of ‘*gemara*,’ meaning

- 1 The definitions of ‘*gemara*’ and ‘*sevara*’ used in this paper are based on the usage of these terms in the Talmud as descriptions of different modes of learning. Hyman Klein, in his discussion of the literary forms of the Talmud, borrowed these terms to describe the different literary layers within the Talmud. He described the central core of the discussion as ‘*gemara*’ while the surrounding interpretative discussion of this core he coined ‘*sevara*’. However, as this usage does not relate to the learning styles of the scholars themselves, his definitions are not relevant to our discussion. For a detailed description of his definition of these terms, see Hyman Klein, ‘*Gemara and Sebara*’, *The Jewish Quarterly Review*, 38 (1947), pp. 67-91; Hyman Klein, ‘*Gemara* quotations in *Sebara*’, *The Jewish Quarterly Review*, 43 (1953), pp. 341-363.
- 2 Eliezer Ben Yehuda, *A Dictionary of the Hebrew Language, the Old and the New* (Jerusalem: Ben Yehuda Press, 1948-1959), p. 3941; *Arukh*, entry s.v.r. (ed. Kohot, vol. 6, p. 13).

tradition.³ The term ‘*sevara*’ is used in the Babylonian Talmud to denote logical explanations for halakhic rulings or positions, and often stands in opposition to an explanation based on a Scriptural verse or a Masoretic tradition.⁴ The *sevara* position given often refers to conclusions that one would arrive at on one’s own, without relying on an outside source or knowledge.⁵ In other instances, the *sevara* refers to specific logical reasoning such as legal analogy, deduction, or a fortiori argumentation.⁶ The common denominator to all these cases of *sevara* is that the conclusion is reached without reliance on explicit sources or traditions.⁷

When relating to the question of preferred learning style, scholars posited a geographical divide wherein tradition was of paramount importance in the Land of Israel, while in Babylonia *sevara* triumphed.⁸ To support this divide, Rosenthal pointed to many Palestinian sources that stress the importance of tradition over logical reasoning. For example, *yHor* 3:4, 48c states: ‘The collector of traditions (*sadran*) takes precedence over the dialectician (*pilpulan*)’. Similarly, he notes Tannaitic

- 3 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002), pp. 785-786.
- 4 Examples of *sevara* standing in opposition to a Scriptural verse include *bBer.* 4b, *bPesah.* 49a, *bYebam.* 35b. Examples of *sevara* standing in opposition to a Masoretic tradition include *bErub.* 13a, *bB. Bat.* 77a, *bHul.* 44b.
- 5 For example, the statement ‘One is forbidden to derive pleasure from this world without a blessing’ (*bBer.* 35a) or ‘Who said your blood is redder? Perhaps the blood of that man is redder?’ (*bSanh.* 74a).
- 6 For examples of *sevara* involving legal analogy, see *bŠeb.* 36a, *bNaz.* 24b, *bMenah.* 13b. For examples of deduction, see *bYebam.* 54b, *bSanh.* 24a, *bB. Bat.* 83a. For an example of *sevara* referring to an a fortiori argument, see *bBek.* 37b.
- 7 Another usage of the term *sevara* in the Babylonian Talmud is as a generic reference to a position adopted by one of the Sages. For example, the term is used in the phrase “And who, did you hear, adopts that *sevara*? (i.e. that halakhic position)” (*bBer.* 52a). In these cases, the usage is generic as the halakhic position involved is not limited to one specific type of ruling.
- 8 David Rosenthal, ‘*Masorot Erets-Yisraeliyot be-Darkan le-Bavel*’, *Katedra* 92 (1999), pp. 30–36; see also Eliezer Aryeh Finkelstein, ‘*Tikkunei Girsat be-Sifre*’, *Tarbiz* 3 (1932), pp. 198–204.

sources that stress the value of tradition. For example, *t'Ed.* 1:3 states: 'A person should not stand by his words in place of a tradition'.⁹

In contrast to these sources, Rosenthal points to statements in the Babylonian Talmud that champion the use of *sevara*. For example, *bSan.* 17a cites a statement by Rav Yehuda in the name of Rav asserting that only one who knows how to render the carcass of a creeping animal pure by Torah law has a place on the Sanhedrin. This indicates that the judges on the Sanhedrin must be so skilled at logical reasoning that they could even produce a convincing argument that creeping animals, which the Torah states explicitly are ritually impure, are actually pure. Additionally, Babylonian Sages praise their colleagues for their exceptional intellectual acumen, referring to them as 'sharp knives'.¹⁰

Alongside these local statements, Rosenthal points to *sugyot* that explicitly contrast the approaches of the two geographical centers. For example, in *bMeg.* 28b it states:

Reish Lakish once eulogized a certain young Torah scholar who was frequently present in the Land of Israel and who used to recite laws before twenty-four rows of students. When he died, Reish Lakish said: Alas, the Land of Israel has lost a great man.

In contrast, in a parallel situation in Babylonia it is told:

There was a certain man who used to study halakhah, the Sifra, and the Sifre, and the Tosefta, and he died. People came and said to Rav Naḥman: Let the Master eulogize him. He said to them: How can I eulogize him? Behold this bag of books who has been lost?!

This contrast clearly points to the value placed on study and knowledge of traditions in the Land of Israel as opposed to the disparaging attitude

9 See as well the statement cited in *ySan.* 1:3, 19c (and parallels in *tHag.* 2:9 *tSan.* 7:1, *bSan.* 88b, *Sifre Devarim* 152) which stresses that if a judge doesn't have a tradition as to the ruling in a specific case, he should consult a higher authority that perhaps did hear a tradition in that regard.

10 *bHul.* 77a; *bYev.* 121b; *b'Arak.* 26a, etc.

of the Babylonians towards those who hold vast amounts of knowledge but lack the acumen to analyze them.

In a similar vein, it is recounted that when the Babylonian Sages were looking to appoint a new head of the academy in Pumbedita, they sent a query to the Sages of Palestine asking: Who is preferable, a “Sinai” or an “Uprooter of Mountains”?¹¹ This question seeks to determine whether when choosing a new head they should prefer a sage who has amassed knowledge of the traditions passed down from Mt. Sinai or one who excels in his intellectual acumen and dialectic ability.¹² The response sent back from Palestine stated that ‘A Sinai takes precedence, as we have a tradition: All depend on the owner of wheat’.¹³ At the end of the day, however, the ‘Uprooter of Mountains’ is appointed to the position, and Rosenthal sees this story and others as representing a clear geographical divide with regard to the preferences of tradition and *sevara*.¹⁴

11 *bHor.* 14a; *bBer.* 64a.

12 For a definition of the terms ‘Sinai’ and ‘Uprooter of Mountains’, see Rashi *bHor.* 14a, s.v. *sinai* and s.v. *ve-had*.

13 This phrase also appears in *bB. Bat.* 145b. Tropper (Amram Tropper, *Like Clay in the Hands of the Potter: Sage Stories in Rabbinic Literature* [Jerusalem: Zalman Shazar, 2011], p. 180) notes that the use of the imagery of wheat to represent knowledge of traditions is found in *bSan.* 42a where R. Aha bar Hanina states in the name of R. Yohanan: ‘In whom does one find the war of Torah? In one who has in his possession bundles of Mishnah. Rav Yosef would read the following verse as a description of himself: “And much produce comes by the strength of an Ox”’. In this passage, R. Yohanan compares one who has acquired knowledge of Mishnah to one who has amassed “bundles” of knowledge. In a similar vein, Rav Yosef refers to his mastery of traditions as one who has amassed much produce. Tropper suggests that these agricultural images serve as the basis for the imagery evoked in this story.

14 He also points to the conflicting versions of the story of the appointment of Hillel. In the version in the Yerushalmi (*yPesah.* 6:1, 33a) Hillel is appointed due to his knowledge of traditions that were passed down from Shemaya and Avtalyon. In contrast, in the version in the Bavli (*bPesah.* 66a), Hillel was appointed due to his ability to use logical deduction and suggest arguments such as a fortiori arguments and legal analogy.

Rubenstein, in his analysis of the distinctive elements of Babylonian culture, distinguishes between the value placed on dialectics, i.e. the ability to ask and answer questions, and the general approach to *pilpul*, or intellectual acumen.¹⁵ With regard to the former, Rubenstein demonstrates that the Babylonian culture marked the ability to ask and answer questions as the highest dimension of Torah proficiency. He cites many late Babylonian narratives where a sage's ability to raise objections and to answer them determines his status among the Sages. For example, in *bB. Qam. 117a*, Rav Kahana's level of proficiency in dialectics determined his status in the eyes of his colleagues.¹⁶ Rubenstein shows that this element is present only in the Babylonian version of these stories and specifically in the Stammaitic layer of the Talmud. The parallel Palestinian sources lack any mention of these elements. Thus, the value placed on dialectics can be relegated to the late period in Babylonia.

In contrast, with regard to the general approach to intellectual acumen, Rubenstein notes that the geographic divide is as not clear cut. Rubenstein relates to many of the sources cited by Rosenthal, and points out that the Palestinian approach is not unequivocal. For example, as noted above, the Yerushalmi (*yHor 3:4, 48c*) states: 'The collector of traditions (*sadran*) takes precedence over the dialectician (*pilpulan*)'. However, in the very next line, the Yerushalmi questions this assertion and asks: 'Even one such as Rabbi Ami? To which the Talmud answers: Why do you ask about Rabbi Ami, he is both a collector of traditions as well as a dialectician'.¹⁷ This exchange indicates some ambivalence towards the original statement preferring the *sadran*, and this ambivalence is reinforced by the ensuing discussion:

Rabbi Shmuel bar Nachman said that mishna (recitation of traditions) takes precedence over talmud (exegesis of the traditions)... while Rabbi Yohanan says that talmud takes precedence over mishna...

15 Jeffrey L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), pp. 39–53.

16 See also *bHor. 13b*; *bB. Meṣi'a 84b*; *bB. Meṣi'a 84a*;

17 This version of the text is based on Saul Lieberman, 'Yerushalmi Horayot', *Sefer ha-Yovel le-Rabi Hanokh Albek* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1963); p. 293.

Hence, it appears that the question of which learning style takes preference was unresolved in Palestine. This suggestion is reinforced by other statements that indicate a Palestinian preference for *pilpul* and intellectual acumen. For example, as we saw earlier, Rav asserted that only who knows how to render a carcass of a creeping animal pure by Torah law has a place on the Sanhedrin. However, this same statement appears in Yerushalmi in the name of Rabbi Yohanan.¹⁸

Based on this evidence, Rubenstein concludes that both centers seem to have sources that stress tradition as well as sources that value intellectual reasoning. In the overall picture one can detect a Babylonian preference for *sevara* as opposed to a Palestinian stress on tradition. Yet the difference in these tendencies is not absolute, but rather one of emphasis.

Tropper adds to the discussion by examining the chronological provenance of the sources discussed.¹⁹ He points out that many of the sources cited in praise of tradition are Tannaitic sources, and therefore don't serve as an indication of a geographic divide between the Amoraic centers with regard to the value of tradition. Additionally, even within the Tannaitic sources themselves one can find a tension between the value of remaining loyal to recited traditions and as opposed to promoting innovation and intellectual creativity. He points to the many disputes of Hillel and Shammai, where Shammai is presented as the conservative who relies on traditions, while Hillel focuses on determining the reasons for these traditions and using logical reasoning to expand and innovate the halakhah. Hence, the tension between learning styles existed already in the Tannaitic period.

Tropper explains that this tension continued throughout the early Amoraic period in both the Land of Israel as well as Babylonia, as evidenced by the conflicting Amoraic traditions found in both Talmuds. In contrast to these earlier sources, there are many later sources in the Babylonian Talmud that indicate a strong Babylonian preference for *sevara* and logical reasoning. He notes that many of the stories that stress the importance of *sevara* contain elements that indicate strong editorial

18 *ySan.* 4:1, 72a.

19 Amram Tropper, *Like Clay*, pp. 185–192.

intervention and were actually composed later than the Amoraim mentioned in those stories. This is true for the description of the eulogies of Reish Lakish and Rav Nachman, the story of the appointment of a head of the Pumbeditan yeshiva, and others. Tropper also relates to the claims of scholars such as Lieberman who contend that the overall nature of the Palestinian Talmud reflects a preference for tradition over *pilpul*, while the general impression one receives when reading the Babylonian Talmud is the opposite. Tropper points out that this impression is generated by the back and forth of the Stammaitic layer of the Babylonian Talmud, once again reinforcing the idea that the dominant stress on dialectic and logical reasoning is a late Babylonian development.

This claim is supported by studies on the development of Talmudic reasoning during the Amoraic period. Moscovitz and others have pointed to a significant development in conceptual and abstract thinking that characterizes the late Amoraic and Stammaitic period beginning from the fourth generation of Amoraim.²⁰ These studies note the central role that Rava played in these developments. Similarly, Hirschman noted that Rava's educational vision and curriculum reflect a turning point in learning styles in the Babylonian academy.²¹ On the one hand Rava stresses the importance of recitation of traditions, while at the same time putting a new emphasis on reasoning, inferences, and questions. For example, in *b'Abod. Zar.* 19b, we find statements by Rava that focus on the importance of recitation:

A person should always study and review even though he may afterward forget, and even though he does not understand what it is saying.

A person must always study Torah and gain a broad knowledge of it, and only then may he analyze and delve into it.

20 Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning: from Casuistics to Conceptualization* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), pp. 350–352, and references in footnote 22.

21 Marc Hirshman, *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.-350 C.E.: Texts on Education and Their Late Antique Context* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 109-120.

Yet, at the same time, Rava sees *sevara* as the ultimate goal of learning and states (*bBer.* 6a): ‘The reward for learning traditions is logical analysis’. This duality comes to the fore in Rava’s own learning practices as related in *bSukkah* 29a:

Rava and Rami bar Hama, when they would stand before Rav Hisda, would run through the received tradition and only afterwards would they speculate in reasoning.

Hirschman concludes that through these and other curricular implementations, Rava impacted the style of learning in the academy and changed the face of learning in Babylonian culture.

As a support for this trend, Pinchuk points to a number of *sugyot* in the Palestinian Talmud that seek to determine the source for certain halakhot.²² He notes that the Babylonian parallels to these *sugyot* contain an extra statement that presents an additional source for the said halakhah that derives from *sevara*. These sources from *sevara* are suggested by sixth generation Amoraim or the Stam, once again supporting the importance placed on *sevara* in this later period and demonstrating the influence of Rava’s intellectual revolution.

Recently Vidas has suggested that the importance placed on *sevara* and analysis during this later period affected the social groups among the Sages.²³ He points to statements by the Rabbis that assert that a wide knowledge of sources alone is not sufficient to be considered part of the Rabbinic establishment. These sources label the reciter of traditions as an ‘am ha-aretz’ and some go so far as to label them ‘those who hate the Rabbis’ or ‘destroyers of the world’.²⁴ Vidas proposes that these sources reflect an attempt by the Rabbis to separate themselves from those who

22 Moshe Pinchuk, ‘*Sinai ve-Oker Harim, Hey Minayhu Adif? Hevdel Tarbuti ve-Yisum Hilkhati*’, *Zecher le-Avraham* (Jerusalem: Lifshitz College, 2020), pp. 201-218.

23 Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2014), pp. 115–117.

24 ‘Am ha-Aretz’, ‘those who hate the Rabbis’: *bB. Meši’a* 33b; ‘destroyers of the world’: *mSotah* 3:4.

were not “masters of Talmud”, and to define the Rabbis as only those proficient in the complex analysis of the sources.

On the backdrop of this cultural and social milieu, the present study focuses upon one Talmudic story that has thus far eluded scholarly discussion with regard to its place in the *sevara*-tradition divide. This story stands in opposition to the picture portrayed by the aforementioned scholars. The story takes place in the later Babylonian period, yet the message of the story champions tradition over *sevara*. In this paper, I will present this story and analyze its message in order to understand its place within the sources presented above. As we will see, in order to fully understand the message of the story, it is necessary to also examine the surrounding discursive context within which the story appears.²⁵ The analysis of the story within this halakhic context will serve to shed light

- 25 The relationship of Talmudic stories to the surrounding halakhic context in which they appear has been the topic of much scholarly discussion. On the one hand, Jonah Fraenkel (Jonah Fraenkel, *Darkhei ha-Aggadah veba-Midrash* [Givatayim: Masada, 1991]) claims that these stories are to be viewed in isolation, interpreting them as self-contained dramatic tales divorced from the surrounding literary framework. Others, however, have stressed the interrelationship between these stories and the surrounding halakhic discourse, as well as the influence of the surrounding culture on the message of the stories. (See Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999]; Jeffrey L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010]; Ofra Meir, ‘The Literary Context of the Sages’ Aggadic Stories as Analogous to Changing Storytelling situations – The Story of the Hasid and the Spirits in the Cemetery’, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 13–14 [1991–2], pp. 81–97; Yonatan Feintuch, ‘Tales of the Sages and the Surrounding *Sugyot* in Bavli Niziqin’ (Ph.D diss., Bar Ilan University, 2008). See also Moshe Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah* (New York: Oxford University Press), 2012, pp. 2–6, 11). Recently, Barry Wimpfheimer suggested a new approach that blurs the sharp distinction between the literary genres of halakha and aggadah in light of many halakhic aggadot which serve to explore meta-halakhic questions. (See Barry Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011], pp.31-62). For further discussion of Wimpfheimer’s approach and its implications on the present study, see footnote 59 below.

both on the surrounding *sugya* as well as on the general academic culture in Babylonia.

The story, located in *Zevahim* 96b, begins by recounting an incident about a student who abandons his teacher and takes up study with another teacher. As Eliashiv Fraenkel notes, this is a recurrent theme in Rabbinic narrative and often leads to a conflict between the disciple and the original teacher.²⁶ The resolution of the conflict reflects on the personality of the Sages involved and serves as a model for proper or improper behavior of Sages in the Talmud. In this story, however, the conversation between the teacher and student extends beyond the specific interpersonal relationship to address more global issues in the academy.

The Talmud relates²⁷:

Rav Yitshak bar Rav Yehudah was accustomed [to study Torah] before Rami bar Hama.²⁸ He left him and went to Rav Sheshet. [One day]²⁹ Rami bar Hama met him and said to him: ‘The chief minister³⁰ has grasped me by the hand, and his fragrance has come to my hand’? Because you went before Rav Sheshet, you have become like Rav Sheshet?

- 26 Eliashiv Fraenkel, ‘*Darkhei ha-Limud ha-Retsuyot be-Veit ha-Midrash: le-Or Sugyot Ishtik be-Talmud ha-Bavli*’ (Master’s thesis, Hebrew University, 2002), p. 24; Eliashiv Fraenkel, ‘*Mifgashim ve-Sihot shel Hakhamim be-Sippurim al Reka Hilkhati be-Talmud ha-Bavli*’ (PhD diss., Bar Ilan University, 2015), p. 108.
- 27 The text here is cited according to MS Columbia X893 (T 141) as transcribed on the *Maagarim* website of the Academy of the Hebrew Language. Textual variants that affect the meaning of the story are noted in the footnotes.
- 28 While the term used in MS Columbia X893 (T 141) is ‘*shekhiah kammei*’, in all the other textual witnesses the phrase is ‘*ragil kammei*’. For an analysis of both of these forms as denoting ‘to study Torah’, see David Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* (Leiden: Brill, 1975), pp. 200–202.
- 29 This phrase was added based on the other textual variants as it adds to the flow of the story.
- 30 See *Arukh*, entry *arkafta* (ed. Kohot, vol. 1, p. 303). For a discussion of this phrase in its Sasanian context see Geoffrey Herman, ‘Persia in Light of the Babylonian Talmud: Echos of Contemporary Society and Politics: hargbed and bidaxš?’ in *Talmud in its Iranian Context, Proceedings of the Conference*, ed. Carol Bakhos and Rahim Shayegh (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), pp. 58–82.

[Rav Yitshak bar Yehudah] said to him: It is not due to that [reason].

[When] I ask you with regard to any matter, you resolve it for me through *sevara*, (a priori reasoning). Thus, when I find a Tannaitic source [to the contrary] it refutes your [resolution]. [However, when] I ask Rav Sheshet concerning a matter, he resolves it for me from a Tannaitic source, so even when I find an alternate Tannaitic source, it is one source against another.

[Rami bar Hama] said to him: Ask me about a matter, which I will resolve for you based on logic,³¹ [and yet the answer will] accord with a Tannaitic source.

[1] [Rav Yitshak bar Yehudah] asked him: If one cooked [a sin-offering] in only part of a vessel, does the [remainder of the vessel] require scouring and rinsing, or not?

[[2] [Rami bar Hama] said to him: It does not require [scouring and rinsing], just like the case of sprinkling [blood of a sin-offering upon a garment].³²

- 31 The words ‘based on logic’ appear in the text in the version of the story in *Iggeret Rav Sherira Gaon* (ed. Levin, p. 46), as well as MS Columbia 294–295. Although these explanatory words aren’t found in other manuscripts, it seems from the context that this is in fact the intent of the passage. As Rami bar Hama is defending himself against the critique of relying on logic alone and therefore arriving at faulty conclusions, it is appropriate for him to assert that he will use this same logic to resolve a problem while arriving at correct conclusions. As Eliezer Kortzweil points out (‘On the Relation between the Version of Babylonian Talmud Tractate Zevahim Columbia Manuscript and the Version of an Anonymous Ancient Commentator’, *Oqimta* 7 [2021], pp. 107-108 [Heb.]) MS Columbia X893 (T 141) often contains explanatory glosses that are not found in the other textual witnesses of tractate *Zevahim*, yet they often serve to clarify the meaning of the Talmudic text.
- 32 This statement [2], as well as the following statement [3], does not appear in MS Columbia X893 (T 141). However, as they are attested to in most of the other textual witnesses of the story, I have included them here in the text. For an analysis of the place of these statements in the textual tradition, see footnote 35 below.

[3] [Rav Yitshak bar Yehudah replied]: But the Tanna does not teach this.³³

[4] [Rami bar Hama] said to him: It stands to reason that it is just like a garment: Just as a garment requires laundering only in the place of the blood,³⁴ so too a vessel requires scouring and rinsing only in the place of cooking.³⁵

[5] [Rav Yitshak bar Yehudah] said to him: Are [the situations] comparable? Blood does not spread whereas cooking spreads.

[6] Moreover, it was taught in a *baraita*:³⁶ ‘...the stringency that applies to scouring and rinsing is... if one cooked [the meat] in

33 A prior, the fact that there is no Tannaitic source to corroborate Rami bar Hama’s claim should not be grounds for questioning the validity of that claim. There are many cases in the Talmud where a question is resolved based on logic alone because the case is not addressed by Tannaitic sources. However, in this case, Rami bar Hama has made a rather bold claim, asserting that he will resolve the question based on logic, *and* that this claim will accord with a Tannaitic source. Thus, the fact that no Tannaitic source exists to corroborate his resolution significantly weakens his claim.

34 This ruling is explicitly taught in Mishnah *Zevahim* 11:3.

35 This statement of Rami bar Hama [4] seems to be a repetition of his original statement [2]. Although this statement is an elaboration of the first one, it doesn’t seem to add anything to the discussion. In fact, in MS Columbia 294–295, sections [2] and [3] are missing and the text only records the second half of the conversation. Conversely, the version of the story in *Iggeret Rav Sherira Gaon* (ed. Levin, p. 46) includes only lines [2] and [3], omitting lines [4] and [5], although it’s possible that the *Iggeret* is simply presenting a summarized version of the story. In both MS Munich 95 and Genizah fragment New York JTS ENA 2096/1–2, the letters ל"א appear before line [4] indicating that this part of the conversation is a *לישנא אחרונה*, a different version of the previous text (see appendix C for a chart of all the manuscript variants). Thus, it seems that there were two versions of the conversation, a short version, [2] and [3], and a longer one, [4] and [5]. MS Columbia 294–295 includes only the second longer version, while *Iggeret Rav Sherira Gaon* includes only the first shorter version. In the other manuscripts both were included, often noted as a different version by the letters ל"א. Presumably, at some point these two alternate versions were conflated into one extended conversation with an unexplainable repetition.

36 This *baraita* has a parallel in Tosefta *Zevahim* 10:15.

only part of the vessel, the entire vessel requires scouring and rinsing, which is not so in the case of sprinkling’.

[Rami bar Hama] said to him: If it is taught, it is taught.³⁷

Previous scholarship focused on the historical reliability of this story. Richard Kalmin explains that this story is ‘in part a didactic tale demonstrating the superiority of a style of learning which emphasizes knowledge of traditional sources in favor of logical reasoning’.³⁸ He suggests that the storyteller molds actual events or fabricates them completely in order to convey his message. Accordingly, the storyteller chose these characters as protagonists due to the fact that they are known from other contexts as exemplifying these particular styles of learning. Both Rav Sheshet’s wide breadth of knowledge,³⁹ as well as Rami bar Hama’s sharpness of intellect,⁴⁰ come to the fore in many Talmudic contexts.

Barak Cohen, in his discussion of Rami bar Hama’s analytical methodology, takes a different approach. He assumes that this story actually occurred and that it accurately depicts Rami bar Hama’s analytic

37 This response seems to indicate that Rami bar Hama’s concession was due to the explicit halakhah in the Tosefta and was not necessarily a concession to the logical argument that attacked the validity of the legal analogy. Based on the alternate versions of this conversation (see note 35 above), it would appear that the logical argument was not an integral part of the story and was added to increase the drama in the story. By pointing out that not only did Rami bar Hama’s resolution contradict a Tannaitic source but that it was also not logically sound makes Rami bar Hama’s approach seem all the more unfounded.

38 Richard Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1994), p. 8.

39 See for example, the references in Y. N. Epstein, *Mavo le-Nussah ha-Mishnah* (Jerusalem: Magnes Press, 2001²), p. 360.

40 For example, Rava often criticizes Rami bar Hama’s position by stating ‘his error is as deep as his subtlety’ (MS bGittin 20b, bBava Metsiya 96b, bNidah 33b) or ‘In his ingenuity, he did not consider it carefully’ (bBava Batra 116a, similar expression appears in bEiruvim 90a). For additional examples, see Barak Cohen, ‘*Rami Bar Hama: Darkhei Limmudo u-Vikorto shel Rava*’ (Master’s thesis, Bar Ilan University, 2000), pp. 1–5, and the literature cited there.

methodology – a methodology which relies on *sevara* alone, ignoring explicit Tannaitic sources.⁴¹

However, this description of Rami bar Hama's methodology is simply not borne out by many of his questions and statements throughout the Talmud.⁴² Additionally, the caricatured portrayal of Rami bar Hama in this story combined with the surprising triumph of his student, serve to increase the drama of this narrative. Both the historical inaccuracy as well as the dramatic flair in the narrative point to a literary reworking of the story. I will therefore adopt Kalmin's approach and view this story as

41 Barak Cohen, *Rami Bar Hama*, pp. 79–82.

42 A survey of Rami bar Hama's statements reveals that not only does he not ignore Tannaitic sources, but he is very involved in explicating and citing them. He often explicates *mishnayot* (*bNed.* 52b, *bB. Qam.* 111b, *bSanh.* 24b). He cites *mishnayot* (*bYebam.* 115a, *bKetub.* 87b, *bB. Qam.* 20a) and Toseftan *halakhot* (*tNaz.* 6:1 = *bNaz.* 55b, *tBek.* 1:14 = *bBek.* 13a) in order to resolve questions that are raised in the course of the Talmudic discussion. In addition, he challenges Amoraic dicta based on Tannaitic sources (challenges based on the Mishnah include *bShab.* 46b, *bShab.* 144b, *bYoma* 78b, *bNaz.* 55b, *bB. Qam.* 105b, *bB. Meši'a* 36a, *bB. Meši'a* 36b, *bB. Meši'a* 65a, *bB. Bat.* 176a, etc. while challenges based on the Tosefta include *bBek.* 13a). He quotes Halakhic Midrashim (*bZebaḥ* 50a; *bZebaḥ* 52b) and bases certain *halakhot* on them (*bYebam.* 8b, *bKetub.* 37b–38a, *bKetub.* 48b, *bNed.* 72b–73a). He will often suggest a source for a halakhah in Mishnah or Tosefta based on a midrashic homily that is not found in known Midrashic compilations. He will introduce a source with the language of 'tanei Rami bar Hama' introducing a Tannaitic source unknown to us from other compilations. These and many other examples point to the fact that Rami bar Hama did not ignore Tannaitic sources. On the contrary, he was very involved in citing and explicating them throughout the Babylonian Talmud. Additional evidence as to the historical inaccuracy of the story can be found by examining other details. For example, the student in the story, Rav Yitshak bar Rav Yehudah, is a third-generation sage, and therefore it is unlikely that he was a student of either Rami bar Hama or Rav Sheshet, themselves both third-generation sages. In addition, there is no other place in the Talmud where we find Rav Yitshak bar Rav Yehudah interacting with either Rami bar Hama or Rav Sheshet. For a full discussion see Shmidman, 'Rami bar Hama's Approach to Halakhic Analysis', [Heb.] (PhD diss., Bar Ilan University, 2020), pp. 156–168.

a didactic tale that sets out to promote a clear agenda of preferring one style of learning over another.⁴³

Yet, according to Kalmin's analysis, the narrator could easily have inserted any halakhic question into the story without changing its message. Neither Kalmin nor Cohen take into account the specific halakhic content of the story nor the surrounding context in which the story appears. Recent scholarship has demonstrated a tendency of the Babylonian editors to adapt the stories of the Talmud to the dominant culture in Babylonia, while at the same time integrating them within the specific halakhic *sugya* in which they appear.⁴⁴ As such, it can be argued that reading this halakhic story within those cultural and literary contexts will shed additional light on its meaning.

Adopting this approach, I will examine the interrelationship between the story and the surrounding halakhic discussion. As we will see, the tension between *sevara* and tradition can be found throughout the entire Talmudic discussion. However, this tension is not always apparent. It lies under the surface of the halakhic discussion, hidden by the tacit assumptions of the discourse. The dialogue between Rami bar Hama and

43 Kalmin leaves open the question of the chronological provenance of the story. However, there are signs that indicate that the story was composed by a later Babylonian editor. For example, the story invokes the theme of using questions and answers to determine a scholar's proficiency. As we saw above (text near note 15) Rubenstein demonstrated that this theme is only found in the later strata of the Babylonian Talmud. Thus, the presence of this theme serves as an indication of the Stammaitic dating of the story. See Jeffrey Rubenstein, 'Criteria of Stammaitic Intervention in Aggada' in *Creation and Composition, The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaitim) to the Aggada*, ed. Jeffrey Rubenstein (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), p. 423. In addition, the presence of significant textual variants (as described in notes 32 and 35) is a further indication that the text belongs to the Stammaitic layer of the Talmud (*ibid.*, p. 433; Shamma Friedman, 'Pereq ha-Isha Rabba ba-Bavli', in *Mehqarim u-Mekorot*, ed. H. Dimitrovsky [New York: Jewish Theological Seminary, 1977], p. 306 and the literature cited in note 82). Lastly, the story references material that appears further on in the *sugya*, once again reinforcing the possibility that the story was created by late editors who strove to integrate the story into the surrounding halakhic *sugya* (Rubenstein, *Creation and Composition*, p. 429).

44 See note 25 above.

his student thus serves to highlight this subtle element of the halakhic discussion and to bring it to the reader's attention.

In order to demonstrate this, I will first analyze the halakhic *sugya* that precedes the story. The text of the *sugya* can be found in Appendix A (I–IX). In the course of the analysis, I will describe the stages in the debate (stages 1–8). These stages are mapped out in a chart in Appendix B.

Preceding *sugya*: *Zevahim* 95a–95b

This *sugya* is a self-contained unit that includes a Mishnah and the subsequent Talmudic discussion that centers on its interpretation. The halakhic ruling in the Mishnah relates to the laws of cooking a sin-offering that are detailed in the Scriptural verses in Leviticus. The verses prescribe special treatment for various types of vessels used to cook these sacrificial meats, as follows: 'But the earthenware vessel in which it is cooked shall be broken; and if it be cooked in a copper vessel, it shall be scoured and rinsed in water' (Leviticus 6: 21).

The Mishnah (*Zevahim* 11: 7) attempts to define the act of cooking referred to in these verses and states: 'Both [a copper vessel] in which one cooked [meat] as well as one into which one poured boiling [meat]... require scouring and rinsing' (I). The Mishnah addresses two distinct acts that could be considered cooking; the standard method of cooking the meat in a vessel, as well as the act of pouring the boiling meat of an offering into a vessel. These acts involve two factors that affect the laws of scouring and rinsing, namely, cooking and absorption. In the standard case of cooking, the meat is both cooked in the vessel and at the same time its flavor is absorbed into the walls of the vessel. In contrast, in the case of pouring boiling meat into a vessel, the flavor of the meat is absorbed into the vessel without being cooked therein. The Mishnah requires scouring and rinsing in both of these cases: both in the case that involves cooking with the resultant absorption, as well as in the case that involves absorption alone. What is missing here is a discussion of the inverse case, a case where the meat was cooked in the vessel without being absorbed into the walls of the vessel. Yet the Mishnah does not address this case.

In the Talmudic passage that follows, Rami bar Hama seeks to fill this lacuna by addressing the case of cooking without absorption. In stage one of the *sugya*, he asks: ‘If one roasted [the meat] in the air-space of an earthenware oven, what is [the ruling]? Is the Divine Law particular about cooking and [the resultant] absorption, but about cooking without absorption it is not particular; or perhaps, [it is particular] even about cooking without absorption?’ (II). The Talmud explains that the case in question, that of roasting sacrificial meat in the airspace of an oven, creates a situation where the meat is cooked in the oven without absorption of its flavor. The ensuing Talmudic discussion seeks to resolve the ruling in this case, thereby establishing whether cooking alone is sufficient to require scouring and rinsing.

Stage two of the *sugya* involves the first two attempts to resolve this question. The Talmud cites a Mishnah and an Amoraic dictum both of which seem to indicate that cooking is sufficient to require the scouring and rinsing. First, Rava cites the Mishnah ‘Both [a copper vessel] in which one cooked [meat] as well as one into which one poured boiling [meat]... require scouring and rinsing’ (III). *Prima facie*, it is unclear as to how this citation resolves the question, as the case under discussion is not directly addressed by the Mishnah. The commentators offer various explanations as to how Rava intended to resolve this question based on the Mishnah,⁴⁵ yet none of these explanations are convincing. At best,

45 Rashi 95b, s.v. *ve-ehad*, explains that Rava is attempting to resolve the question based on an induction from the Mishnah. He reasons that just as the case of absorption without cooking requires scouring and rinsing, so too, the inverse case of cooking without absorption should require scouring and rinsing as well. Rava assumes that any case where only one factor is involved should be sufficient to require scouring and rinsing. Consequently, Rami bar Hama rejects this proof as inconclusive, as it is possible that the two factors are not of equal weight. The *Hiddushim u-Veurim* (Haim Shaul Greineman, *Hiddushim u-Veurim*, Bnei Brak, 2010, p. 275, s.v. *amar rava*), on the other hand, suggests that Rava is reaching the opposite conclusion. He suggests that perhaps Rami bar Hama is asking which of the two factors are at play, cooking or absorption. Rava concludes from the fact that the Mishnah states that absorption is indeed a factor that therefore cooking is not. Accordingly, Rami bar Hama points out that it is possible that both factors are significant. This reading, however, does not fit into

one can suggest that perhaps Rava understands that the basic ruling in the Mishnah refers to cases involving cooking, and the additional case of pouring boiling meat into a vessel comes to expand the basic ruling to include not only cases that involve cooking (as these would be obvious based on the language of the verse), but also cases that don't involve cooking but rather absorption alone. Accordingly, any case involving cooking would clearly require scouring and rinsing. Despite Rava's suggestion, Rami bar Hama⁴⁶ points out that the proof from the Mishnah is inconclusive (IV).

The second attempt at resolving Rami bar Hama's question is based on a dictum by Rav Nahman in the name of Rabba bar Avuh who states 'the oven in the temple was [made out] of metal' (V). The Talmud assumes that the ovens in the Temple were used to cook meats in such a way that the meats did not come into contact with the walls of the oven. Hence the typical use of the Temple ovens was to cook the meats without the flavor being absorbed into the oven. The fact that the ovens in the Temple were made out of metal and *not* earthenware indicates that merely cooking the meats in the oven without the resultant absorption is sufficient to require the breaking of earthenware vessels. In the third stage of the *sugya*, the Talmud rejects this proof as well by explaining that the ovens in the Temple were also used to bake the dough leftover from the *menahot* offering (VI). This dough was baked on the walls of the ovens and hence their flavor was absorbed into its walls. Therefore, no conclusion can be drawn about the status of cooking sacrifices in a case where their flavor was not absorbed.

the words of the question as it states explicitly 'Is the Divine Law particular about cooking *and* absorption', implying that the questioner is aware of the possibility that both factors are significant. As both of these explanations require making unfounded assumptions, it is impossible to conclusively determine the intention of Rava's proof.

46 According to MS Colombia 294–295, this point is made explicitly by Rami bar Hama. In the rest of the textual witnesses, the statement is anonymous.

At this point in the debate, the fourth stage in the *sugya*, the Talmud cites a long passage which is also found in tractate *Pesahim* (VII).⁴⁷ The passage deals with an earthenware oven that has absorbed the flavor of a prohibited substance. The discussion there concludes with the assertion that one can remove the absorbed flavor from an earthenware oven simply by re-firing the oven. Based on this conclusion, the anonymous voice of the Talmud, the Stam, asks: ‘But [with regard to] the pots of the Temple, why does the Merciful One⁴⁸ state that they should be broken? Let us simply return them to the kilns!’ (VIII). In asking this question, the Talmud assumes that once the absorbed flavor is removed from the ovens, there is no longer any need to break them, despite the fact that sacrificial meats were cooked in these ovens. This assumption of the

47 Jacob Nachum Epstein, *Mevo’ot le-Sifrut ha-Amoraim*, ed. E.Z. Melamed, (in Hebrew) (Jerusalem and Tel Aviv: Magnes and Dvir, 1962), p. 19, lists this passage among the examples of passages that originated in tractate *Zevahim* and were later incorporated into tractate *Pesahim*. However, it seems more likely that this passage originated in *Pesahim*, as the discussion focuses on the statement of Rav regarding the breaking of pots on Passover. The passage is cited here in order to extrapolate from the ruling with regard to the absorption of leavened bread into pots to be used on Passover and to apply it to the Temple pots which have absorbed the flavor of sacrificial meats. It therefore seems that the editor of the *Zevahim sugya* imported the passage from *Pesahim* into the local discussion of the Temple pots. This conclusion reinforces the idea that the principle of absorption is not necessarily the operating principle behind the laws of scouring and rinsing of pots in the Temple.

48 The words ‘אמר רחמנא’ indicate that the injunction to scour and rinse pots is a biblical injunction. These words appear in the text in following textual witnesses: MS Columbia 294–295, MS Munich 95 and Genizah fragment New York JTS ENA 2096/1–2, as well as the *Sheiltot* of Rav Ahai Gaon (ed. Mirsky, p. 98) and Venice Print. However, they are missing in MS Vatican 118–119, MS Vatican 120–1211, and MS Paris – AIU H147. Tosafot (s.v. *ela*) and Rashi (s.v. *ela*) omit these words from their text. Tosafot explain that this omission is necessary because a biblical injunction to break the pots could not be attributed to a technical reason such as the fact that kilns are not built in Jerusalem. These words would clearly indicate that the breaking of the pots is a scriptural decree related to the cooking of sacrificial meats, a position rejected by this passage. The presence of these words in four major textual witnesses highlights the difficulty in the passage.

Stam clearly indicates that cooking alone does not necessitate the breaking of the oven.⁴⁹ This is surprising, as this issue was left unresolved in the previous stage of the debate. Despite the fact that the previous attempts to resolve this question were inconclusive, at this point the Talmud has assumed its resolution.⁵⁰ The Talmud proceeds to explain that the reason for breaking the pots in the Temple is due to a technicality, namely that there was a ban against kilns in Jerusalem, which precluded the option of removing the absorbed flavor from the pots. Had the ban not been in place and the absorbed flavor could be removed, and the pots would not need to be broken. Thus, this passage concludes with the working assumption that cooking alone is not sufficient to require the breaking of earthenware pots. As this conclusion was not reached by invoking previous traditions, this working assumption falls into the category of *sevara*, a priori reasoning.

The Talmud now interrupts the halakhic discussion to recount the story of Rami bar Hama and his student. The story includes a halakhic dialogue between Rami bar Hama and his student that relates to the details of the laws of scouring and rinsing. While the issues addressed in the story are similar to those addressed in the *sugya*, the arguments set forth in the story point in the opposite direction of those developed in the *sugya*. This contrast can be seen by comparing the stages of the debate in the story and the *sugya* (see the chart in appendix B).

- 49 Tosafot (s.v. *ela*) suggest that perhaps the returning the pots to the kilns would constitute a ‘re-creation’ of the pots. As such, these pots would be considered new vessels, ‘*panim hadashot*’. Thus, the act of firing the pots would serve to cancel out the cooking that was done in them, thereby obviating the need for breaking the pots. According to this explanation, it is possible that the Talmud maintains the position that cooking alone would require breaking the pots. However, this explanation does not fit with the simple meaning of the text.
- 50 This difficulty is noted by Tosafot (s.v. *ela*) who point out that the question of the Talmud is not appropriate. The Talmud maintained the possibility that roasting meat in the airspace of an oven necessitates breaking the oven even when it involves cooking alone. According to this possibility, the ruling requiring the breaking the pots is not due to absorption of flavor, but rather is a scriptural decree. If that is the case, the removal of the absorbed flavor should not affect the ruling at all and the pots should be broken in any case.

Story – Zevahim 96b

The halakhic discussion in the story (which appears above, p. 11, [1]–[6]) opens in stage five with the presentation of a halakhic question. The student asks Rami bar Hama ‘If one cooked [a sin-offering] in only part of a vessel, does [the remainder of the vessel] require scouring and rinsing or not?’ [1]. Perhaps only the part of the vessel that came into contact with the food would require scouring and rinsing in this case.

At first glance, this question seems unrelated to the question posed in the *sugya*, the case of roasting meat in an oven. However, upon closer examination it is clear that these two cases reflect the same essential question of cooking without absorption. When cooking in a pot, the food will only fill up part of the pot, leaving the top of the pot untouched by the food being cooked. Hence, although the upper part of the pot was cooked in, no absorption took place there, as there was no direct contact between the food and the pot. This creates a scenario analogous to the case of roasting in an oven, cooking without absorption.⁵¹ The question is whether this part of the pot requires cleansing?

In order to resolve this dilemma, in stage six of the story, Rami bar Hama employs a legal analogy and compares this case to the case of sacrificial blood that was sprinkled on a garment [2]/[4]. In the case of the garment, the Mishnah clearly states that the area that did not come

51 One could argue that the cases are not analogous because in the case of cooking in part of a vessel, there is still flavor being absorbed in the other part of the vessel. Hence, it is possible that the flavor in one part of the vessel spreads to the entire vessel. In fact, this objection is raised by Rav Yitshak bar Yehudah in the later stages of the debate. Alternatively, it is possible that the entire vessel would require scouring and rinsing because the vessel is treated as a whole unit and hence once part of the vessel requires cleansing, the entire vessel requires cleansing. However, Tosafot (s.v. *bishel*) point out that if the question were related to these issues, it would not be limited to the laws of scouring and rinsing, but would apply to any case where a prohibited substance was cooked in a vessel. As Rava asserts in the subsequent *sugya*, the ruling that requires scouring and rinsing of the whole vessel in a case where the food was only cooked in part of the vessel is unique to the laws of scouring and rinsing. It is therefore reasonable that the question is indeed addressing the issue of whether cooking without absorption necessitates scouring and rinsing.

into contact with the blood does not require laundering.⁵² According to Rami bar Hama, these cases are comparable and therefore logic dictates that the part of the pot that did not come into contact with the sacrificial meat would similarly not require cleansing. This ruling indicates that cooking alone is not sufficient to necessitate scouring and rinsing. Note the contrast between the initial attempt at resolving the question in the story as opposed to that of the *sugya*. In the *sugya*, the traditions cited led to the conclusion that the vessel should be broken, while in the story, logical reasoning leads to the opposite conclusion.

Despite Rami bar Hama's compelling logic, in stage seven of the story, the student points out that this analogy is flawed as the two cases are not necessarily comparable [5]. In the case of the garment, the blood does not spread throughout the garment as opposed to cooking where the flavor spreads throughout the vessel.⁵³ Furthermore, in stage eight, the student refutes Rami bar Hama's conclusion by citing a Tannaitic tradition which explicitly states otherwise [6]. The *baraita* rules that in a case where the meat was cooked in only part of a vessel, the entire vessel requires cleansing; indicating that cooking alone **does** necessitate scouring and rinsing.⁵⁴

A comparison of the stages of debate in the *sugya* with those in the story demonstrates how the flow of the argumentation in the story parallels that of the *sugya*, but with the order of the positions reversed! In the *sugya*, the initial attempt at resolving the question posed in stage one

52 Mishnah *Zevahim* 11:3.

53 Prima facie, the assertion that during cooking the flavor of the food spreads throughout the entire vessel renders the original question irrelevant. If the flavor has spread through the whole vessel, then there is no room to entertain the notion that only part of the vessel would require scouring and rinsing, as the entire vessel underwent cooking with absorption. Tosafot (s.v. *bishel*) note this difficulty but do not suggest a resolution. It follows, therefore, that Rami bar Hama must maintain that the flavor of the meat does not spread throughout the entire vessel; otherwise there is no basis for the question or the proposed resolution. As noted above (note 35), there are versions of the dialogue that do not include this objection, and it is possible that it was added as an expansion of the original discussion to add additional support for the student's position.

54 See parallel in Tosefta *Zevahim* 10:15.

involves the citing of traditions in stage two. These traditions are consequently shown to be flawed in stage three, so that in stage four the Talmud advances an assumption without invoking a previous tradition. As explained above, conclusions reached without relying on tradition fall into the category of a *sevara*. The *sugya* concludes by adopting the position that the operating principle is that of absorption alone. In the story, on the other hand, the initial attempt at resolving the question posed in stage five is based on logical reasoning set out in stage six. This reasoning is then shown to be flawed in stage seven, and the question is finally resolved in stage eight, by invoking a tradition from a *baraita*. In the story, the tradition that advances cooking as the operating principle behind scouring and rinsing wins the day.

The story concludes with the complete refutation of the position set forth by Rami bar Hama in the story. Consequently, one would have expected the Talmud to adopt the position put forth by the *baraita*, namely that merely cooking without absorption necessitates scouring and rinsing. Surprisingly, however, in the passage that follows the story, the *Stam* returns to the assumption that it had adopted in the passage preceding the story and maintains that the operating principle behind the laws of scouring and rinsing is absorption alone. This can be seen by examining the assumption that underlies the question that is raised in this passage.

Subsequent *sugya* – Zevahim 96b

The subsequent *sugya* opens with a citation of a *baraita*⁵⁵:

The Sages taught: ‘...the sin offering’ (Leviticus 6:18)... One might think that I include *terumah*. Therefore, the verse states: [‘Every male among the priests may eat] of it’, [which excludes *terumah*]; this is the statement of Rabbi Yehudah...

In this homily, Rabbi Yehudah learns that the halakhah of scouring and rinsing does not apply to vessels in which *terumah* was cooked. The Talmud challenges this ruling:

55 See parallel in Sifra, *tsav, par.* 3:6 to Leviticus 6:23 (ed. Weis, p. 33a).

And does *terumah* not require rinsing and scouring? But isn't it taught in a *baraita*:⁵⁶ ...if one cooked *terumah* [in a pot], one may not cook non-sacred food in it; and if one cooked [non-sacred food in it, the non-sacred food is forbidden] if [the *terumah*] imparts flavor to it.

The *baraita* about *terumah* asserts that the flavor of *terumah* that was absorbed in the walls of a vessel is halakhically significant and will impart the sanctity of *terumah* to any foods subsequently cooked in that vessel. Therefore, the pot requires a process of cleansing in order to expel the flavor of *terumah* from it. The Talmud understands from this *baraita* that vessels in which *terumah* was cooked require the process scouring and rinsing mentioned above. This question of the Talmud assumes that the process of purging the absorbed flavor from the vessel is the self-same process of scouring and rinsing.⁵⁷ According to this understanding,

56 See parallel in Tosefta *Terumot* 8:16.

57 In contrast to this line of reasoning, related Tannaitic sources clearly distinguish between these two processes. For example, in the Mishnah (*Zevahim* 11:7), R. Shimon disagrees with R. Yehudah and excludes sacrifices of lesser sanctity from the halakhah of scouring and rinsing. The version of R. Shimon's opinion in the Tosefta (*Zevahim* 10:11) states that offerings of lesser sanctity do not require scouring and rinsing (*meriqah ve-shtifah*), but only require washing (*hadahah*) in order to resolve the issue of imparting flavor. Thus, this Tannaitic source clearly distinguish between the unique process of scouring and rinsing which is related to specific sacrifices and the process of washing which is related to the removal of the absorbed flavor. This Tosefta is not mentioned in the Talmudic passage in question. In addition, Mishnah (*Zevahim* 11:7) discusses the type of the water used in the process of scouring and rinsing. The Mishnah (MS Kaufman A50, MS Parma 3173, MS Cambridge Add.40.1, Editio Princeps Napoli 1492, BT Venice Print 1520-1523, MS Munich 95, MS Vatican 118-119, MS Vatican 120-121, MS Columbia X893 (T 141), MS Paris AIU H147a) as well as the Sifra *tsav, par. 7:2* to Leviticus 6:21 (ed. Weis, p. 32d) assert that both scouring and rinsing are performed with cold water. This stands in opposition to the process of removing absorbed flavor which involves boiling water. Although a *baraita* in the Bavli (*bZev.* 96b, *bZev.* 97a) presents this ruling as a Tannaitic debate, there is clearly one Tannaitic position that maintains that the process of scouring and rinsing is distinct from that of removing absorbed flavor. For an analysis of the relationship between the process of scouring and

the role of scouring and rinsing is to remove absorbed flavor from the vessel and is not a unique halakhah related to cooking sacrificial meats. This assumption matches the assumption in the passage that preceded the story, namely that the factor necessitating scouring and rinsing is absorption alone. Thus, despite the fact that this assumption was seemingly completely refuted in the story, the Talmud returns to this position in this subsequent discussion.

The Talmud's question in this passage is resolved by asserting that although *terumah* requires a process of cleansing in order to remove the absorbed flavor, the process of scouring and rinsing differs from this process in significant ways. Four Amoraim cite rulings that distinguish between these two processes. Each one specifies a halakhah that is unique to the laws of scouring and rinsing and hence would not apply to the treatment of vessels in which *terumah* was cooked. The ruling offered by Rava⁵⁸ is the law that sacrificial meats that are cooked in only part of a vessel necessitate the scouring and rinsing of the entire vessel, which would not be true in the case of *terumah*. This ruling refers back to the halakhic discussion in the story of Rami bar Hama and his student, reasserting the role of cooking alone in the laws of scouring and rinsing. Thus, while the Talmud opened the passage with the assumption that the laws of scouring and rinsing are related to absorption alone, it concludes by citing traditions that once again indicate that the element of cooking is the deciding factor in these cases. While the conclusions of this discussion match the conclusion at the end of the story, the back and forth highlight the continuing tension between the two positions outlined above. This tension continues in the subsequent passages of the *sugya*, where the Talmud once again reopens this issue, examining the question of the factor involved in the laws of scouring and rinsing from various different angles.

rinsing and that of removing absorbed flavor see *Arukh ha-Shulhan ha-Atid*, *siman* 79.

58 While this ruling is attributed to Abaye in the printed editions, all the manuscripts list Rava as the tradent.

Taking a step back from the details, we have seen that in the *sugyot* which surround the story, there is a clear tension between two different halakhic positions with regard to the laws of scouring and rinsing. Yet the tension is not limited to two competing halakhic positions, but rather extends to a tension between two styles of learning – one based on *sevara*, and the other anchored in tradition. This secondary layer is not stated explicitly in the *sugyot*, as the dialectic discussion does not focus on whether a given position is based on tradition or logic. In fact, the transition from proofs based on traditions to an alternate conclusion independent of tradition is concealed within the tacit assumptions of the *Stam*.

In contrast, the interpolated story of the interaction between Rami bar Hama and his student highlights this secondary layer of tension and brings it to the surface. By taking the same halakhic question that was discussed in the preceding *sugya*, and framing it within the dialogue about preferences of learning styles of Rav Sheshet and Rami bar Hama, the story shifts the focus from the halakhic positions themselves to the method of learning behind each position. Thus, the story places the specific halakhic debate in a broader context and relates the specific rulings there to the larger question of the place of *sevara* in the determination of halakhah. As such, the editor of this *sugya* uses the aggadic element in order to explore meta-halakhic questions that were central to the academic culture in Babylonia. In this sense, the present analysis dovetails with Wimpfheimer's approach whereby the aggadah in the Talmud serves as a parallel space in which meta-halakhic issues can be explored.⁵⁹

59 See Barry Wimpfheimer, *Narrating the Law*, pp.11-29. Wimpfheimer discusses the role of halakhic stories as providing a venue in which to address cultural and metalegal issues central to the Rabbinic world. And indeed, the Rami bar Hama story in *Zevahim* 96b serves to examine such issues. That being said, the examples that Wimpfheimer discusses reflect a sharp divide between the dialogical voice of the stories, on the one hand – a voice that is replete with tone and nuance - and on the other hand, the monological voice of the *Stam* which flattens the stories, forcing them into a black and white legal framework. In contrast, in the *sugyot* discussed in the present study, the *Stam* strategically situates the Rami bar Hama story within the complex halakhic discussion in

In that broader context, this story has much to contribute to the current scholarly discussions regarding the tension between *sevara* and tradition in Rabbinic Literature. As noted above, recent scholarship has described a historical development towards strong preference for *sevara* and dialectic in the later Amoraic period in Bavel. These developments were accompanied by a shift towards complex logical reasoning within the academy, affecting the social dynamic among the Sages.

Given this social and intellectual milieu, the message of this story flies in the face of the strong cultural preference noted by these scholars. The provenance of this story is certainly no earlier than the third–fourth generation of Amoraim in Bavel,⁶⁰ the precise time when the preference for logical reasoning was becoming most pronounced.⁶¹ As such, the strong preference for tradition expressed in this story is incongruous with

order to give expression to a dissenting voice that champions the supremacy of tradition over *sevara*. As we have demonstrated, this voice finds its way into the surrounding halakhic *sugyot* as well. This technique fits with the description of the dialogical nature of the *Stam* as suggested by Moshe Simon-Shoshan (Moshe Simon-Shoshan, ‘Talmud as Novel: Dialogic Discourse and the Feminine Voice’, *Poetics Today* 40, 1 [2019], pp. 105-133). Simon-Shoshan describes the role of the *Stam* as a novelist whose job is “to fashion a symphony of distinct voices in such a way that not only does their individuality remain distinct but a juxtaposition and interactions with the other voices of the work bring out the potentialities that would not otherwise be audible.” Indeed, in the *sugyot* discussed herein, the *Stam* does not flatten the story but rather gives space to a dissenting voice in the Rabbinic academy that might not otherwise be heard.

60 This dating is based on the dating of the protagonists in the story. Rav Sheshet was active during the third generation of Babylonian Amoraim and Rami bar Hama bestrides the third and fourth generations. See Aharon Hyman, *Toledot ha-Tannaim ve-ha-Amoraim* (Jerusalem: Kiryah Ne-emana, 1964), p. 1101 and p. 1231; Barak S. Cohen ‘*Rav Sheshet ve-Darkhei Limmudo be-Misgeret Tekufato*’ (Ph.D diss. Bar Ilan University, 2003), pp. 34–37; Barak Cohen, *Rami Bar Hama*, pp. 38–41. In any case, although this is the earliest possible dating for the story, it is likely, as noted above (note 43), that this story was constructed by later editors and dates to a period later than the one during which the aforementioned amoraim were active.

61 Rami bar Hama was a contemporary of Rava, the Sage to whom many scholars attribute the major shift towards *sevara*. See the reference to *bSukkah* 29a above.

the general trend of that period. The message of this story stands in opposition to the viewpoints attested to in other contemporary passages in the Talmud. Yet perhaps one can suggest that specifically in a society that assigns such a high value to intellectual achievement, there were opposing voices that pointed out the dangers of taking such a value too far. This story, then, gives expression to the voices that championed an adherence to tradition and warned about the dangers of engaging in dialectic and relying on logical reasoning alone to determine halakhah. This ideological counter-voice was recently identified by Moshe Simon-Shoshan in an additional story in the Babylonian Talmud, about R. Dosa ben Harkinas in *bYevamot* 16a.⁶² As Christine Hayes has pointed out, one of the vehicles for Rabbinic self-criticism is the placement of the criticism in the mouths of the ‘other’, sometimes one outside of the Rabbinic estate and sometimes one within.⁶³ In this case, the voice championing tradition is placed in the mouth of a student, an insider. The placement of scholastic criticism in the mouth of an insider here is consonant with the findings of Balberg and Vidas, who have demonstrated that when the Rabbis express criticism about the moral flaws in their scholastic enterprise, this criticism tends to be put in the mouths of the Sages themselves and is not relegated to outsiders.⁶⁴

Hayes further explains that in some instances the criticism is completely accommodated, while in others, only partially so.⁶⁵ In our case, the story concludes with a concession to tradition, voiced explicitly by Rami bar Hama’s statement – ‘if it is taught it is taught’ – *prima facie* indicating complete accommodation of the criticism. However, in the subsequent *sugyot*, the Talmud reopens the question, suggesting that

62 Moshe Simon-Shoshan, ‘The Tradition vs. Individual Talent: Narrative Point of View and the Ideological Counter-Voice in the Story of R. Dosa ben Harkinas (*b.Yebamot* 16a)’, *JQR* (forthcoming).

63 Christine Hayes, *What’s divine about divine law? Early perspectives* (Princeton: Princeton University Press, 2015), pp. 222.

64 See Mira Balberg and Moulie Vidas, ‘Impure Scholasticism: The Study of Purity Laws and Rabbinic Self-Criticism in the Babylonian Talmud’, *Prooftexts* 32, 3 (2012), pp. 312-356.

65 Hayes, *What’s divine about divine law?*, pp. 223

sevara and dialectic may nevertheless triumph. Thus, the complete accommodation at the end of the story is but a short-lived illusion.

Overall, the placement of this story within the surrounding *sugya* reflects a high level of Rabbinic self-awareness of the tension between *sevara* and tradition. The story allows the editors to give voice to the dissenting view, latent within the legal disputation.

In conclusion, we have demonstrated that this Rami bar Hama narrative, which until now had always been analyzed in isolation, takes on new meaning when viewed in terms of its interrelationship with the surrounding *sugya*. The narrative thus serves to highlight the methodological tension that underlies the local halakhic *sugya*, drawing the reader's attention to the implicit assumptions behind the questions raised in the course of the discussion. At the same time, however, the narrative enhances our understanding of the broader cultural tension that existed between different styles of learning. While the majority of sources in the Babylonian Talmud point to an increasing preference for dialectic learning, this story demonstrates that this preference was not absolute. The debate between Rami bar Hama and his student indicates that despite the dominant trend towards a priori logical reasoning, there were other dissenting voices that opposed this movement and championed an adherence to tradition. Unlocking this additional layer of meaning gives expression to a new Rabbinic voice that self-critically opposes trends from within.

Appendix A

The Preceding Sugya from Zevahim 95a-96b (as per MS Columbia X893 [T 141])

- I. Mishnah: Both [a copper vessel] in which one cooked [meat] as well as one into which one poured boiling [meat]... require scouring and rinsing.
- II. Rami bar Hama asked: If one roasted [the meat] in the air-space of an earthenware oven, what is [the ruling]? Is the Divine Law particular about cooking and [the resultant] absorption, but cooking without absorption it is not particular? {The Sages say}⁶⁶ or perhaps, [it is particular] even about cooking without absorption?
- III. Rava said, Come and hear: “Whether one cooked therein or poured boiling meat into it.”
- IV. And Rami bar Hama said: [The case of] absorption without cooking is not what we are asking about, as it is certainly absorbed. We were asked with regard to cooking without absorption: what is the law?
- V. Come and hear, for Rav Nahman said in the name of Rabba bar Avuh: The oven in the Temple was made of metal. And if you say that the Divine Law is not particular about cooking without absorption, let it be made out of earthenware?
- VI. Since there are the remainders of meal-offerings, whose baking takes place in the oven and there is cooking and absorption, we make it out of metal.
- VII. A certain oven was greased with fat. Rabba bar Ahilai prohibited to eat... This is a refutation of Rabba bar Ahilai... Rabina said to R. Ashi, Now since Rabba bar Ahilai was refuted, why did Rav say: pots on Passover must be broken?...

66 These words do not belong in the text, as noted on the website of the Academy of the Hebrew Language (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il>).

VIII. [With regard to] the pots of the Temple, why does the Merciful One state that they should be broken? Let us simply return them to the kilns!

IX. Rav Zeira said: Because one does not make kilns in Jerusalem...

- I. מתניתין: אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכה רותח... טעונין מריקה ושטיפה.
- II. באעי ראמי בר חמא. צלה באויר תנור מהו? אבישול ובלוע קפיד, אבישול בלא בילוע לא קפיד? {חכמים אומרין} דלמא אפלו אבישול בלא בילוע קפיד רחמ'?
- III. אמ' רבא. תא שמע. "אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכו רותח".
- IV. וראמי בר חמא אמ'. בילוע בלא בישול לא קא מבעיא לן, דהא בליע. כי קא מיבעיא לן בישול בלא בילוע. מאי?
- V. תא שמע: דאמ' רב נחמן אמ' רבא בר אבוה תנור שלמקדש שלמתכת היה. ואי אמרת אבישול בלא בלוע לא קפיד רחמנא, נעביד דחרש!
- VI. כיון דאיכא שיירי מנחות דאפייתן בתנור. ואיכא בישול ובלוע. משום הכי עבדינן שלמתכת.
- VII. ההוא תנורא דטאחו בה טאחי. אסרה רבה בר אהילאי למיכלה... תיובתא דרבא בר אהילאי תיובתא... אמ' ליה רבינא לרב אשי. וכי מאחר? ד?איתותב רבא בר אהילאי. אלמא אמ' רב. קדירות בפסח ישברו?...
- VIII. קדירות במקדש מאי טעמא אמר רחמנא ישברו? נהדרינהי לכבשנות!
- IX. אמ' רב זירא. לפי שאין עושין כבשנות בירושלם.

Appendix B

Stages of Argument in the Sugya and Story

Cooking without Absorption

Sugya		Story	
	Requires Cleansing/Breaking?		Requires Cleansing/Breaking?
<p style="text-align: center;">Stage 1</p> <p>Roasting Meat Suspended in an Oven</p>		<p style="text-align: center;">Stage 5</p> <p>Untouched Part of Vessel</p>	
<p style="text-align: center;">Stage 2</p> <p>Tradition (Mishna, Memra)</p>	<p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/></p> <p>Break Oven</p>	<p style="text-align: center;">Stage 6</p> <p><i>Sevara</i> (Legal Analogy)</p>	<p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/></p> <p>No Need to Cleanse</p>
<p style="text-align: center;">Stage 3</p> <p>Traditions are Inconclusive</p>	<p style="text-align: center;">?</p> <p>Unresolved</p>	<p style="text-align: center;">Stage 7</p> <p>Analogy is Flawed</p>	<p style="text-align: center;">?</p> <p>Unresolved</p>
<p style="text-align: center;">Stage 4</p> <p><i>Sevara</i> (A Priori Reasoning)</p>	<p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/></p> <p>No Need to Break (if not for a technicality)</p>	<p style="text-align: center;">Stage 8</p> <p>Tradition (Tosefta)</p>	<p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/></p> <p>Requires Cleansing</p>

Appendix C

Table of Textual Variants of the Story

אגרת רב שרירא גאון	קטע גנייה ניו יורק JTS ENA 2096/1-2	כ"י וטיקן 120-121	כ"י וטיקן 118-119	כ"י קולומביה 294-295	כתב יד כ"ח 147	כ"י מינכן 95	דפוס ונציה (ר"פ-ר"ג)	
אמר ליה בעי מינאי מלתא ואיפשוט לך מסברא כמתניתין	בעי מינאי מילתא דאיפשוט לך ממת? ...נ?	א"ל בעאי מינאי מילתא דאיפש' לך ממתנית'	אמ' ליה בעא מינאי מילתא	אמ' ליה בעי מינאי מילתא דאיפשוט לך מסברא כי מתניתא	א"ל בעי מינאי מילתא דאיפשוט לך כי מתנית'	בעי מינאי מילתא ואיפשוט לך כי מתנית'	בעי מיניה מילתא דאיפשיט לך כי מתני'	0
בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון פיקה מריקה ושטיפה או אינו טעון	בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון מ? ...? ושטיפה לכל הכלי או אינו טעון	בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה כל הכלי או אינו טעון	בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה כל הכלי או אינו טעון	בעא מניה בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה כל ה(ד) (כ)לי או אינו טעון	בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה כל הכלי או אינו טעון	בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון מריק' ושטיפה כל הכלי או אינו טעון	בעא מיניה בישל במקצ' כלי טעון מריקה ושטיפה או אין טעון	1
אמר ליה אינו טעון מידי דהוה אהזאה,	א"ל א... טעון מידי הוה... הזאה	א"ל אין טעון מידי דהוה אהזאה	א"ל אין מידי דהוה אהזאה		א"ל אין טעון מידי דהוה אהזאה	א"ל אינו טעון מידי דהוה אהזאת	א"ל אינו טעון מידי דהוה אהזאה	2
אמר ליה והא לא תני בבריתא הכי	והא לא ת?נ?א... ...	והא לא אשכחן ברייתא ותימ' הכי	והא לא אשכחן ברייתא דתימ' הכי ואת אמרת תיפשוט לי ממתניתין		והא לא אשכחן ברייתא דתימ' הכי ואת אמרת דתיפשוט לי כי מתניתא תני	והא לא תנא הכי	והא לא תנא הכי	3
	ל'א' מסתברא כבגד מה בגד אינו	א"ל מסתברא כי בגד מה בגד אין	א"ל מסתברא כי בגד מה בגד אין	אמ' ליה מסתברא כי בגד- מה בגד	א"ל מסתבר כי בגד מה בגד אין	ל'א מסתבר' כבגד מה בגד אינו	א"ל מסתברא כבגד מה בגד אינו	4

	טע... א... מקום הדם אף כלי אינו טעון מרי... ושטיפה אלא מקום בישול	טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אינו טעון מריקה ושטיפה אלא מקום בישול	טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אין טעון מריקה אלא במקום בישול	אין טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אין טעון מריקה ושטיפה אלא מקום בישול	טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אין טעון מריקה ושטיפה אלא מקום בישול	<טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אינו טעון מריקה ושטיפה אלא מקום בישול	טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אינו טעון מריקה ושטיפה אלא במקום בישול	
דתניא...?	א"ל מי דמי...? דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא ועוד ת?	א"ל מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא	אמ' ליה מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא	אמ' ליה מי דאמי דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא	א"ל מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא	א"ל מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא	א"ל מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע ועוד תניא	5

תלמוד כפרפורמנס: סוגיית "קרות הגבר" (בבלי יומא כ ע"ב-כא ע"א)

יאיר ליפשיץ, ישי רוזן-צבי¹

במאמר זה ברצוננו להציע זווית פרפורמטיבית (מופעית-ביצועית) על סוגיה אחת, שעשויה להיות מפתח להבנת תופעות שונות בתלמוד הבבלי.² התלמוד הפך מתורה שבעל פה לתורה כתובה בתקופת הגאונים, ומימי הדפוס קיים במתכונת טקסטואלית יציבה פחות או יותר. ואף על פי כן, כשאנו חושבים על הבבלי הרי שזה קודם כל כטקסט מבוצע: בין אם בחברותא, בשיעור או בלימוד עצמי בקול רם (ובמנגינה). האם תופעה זו שייכת רק לתולדות ההתקבלות של הבבלי, ב'עולם הישיבות' ומחוץ לו (והרי מוסד החברותא הלחל הרבה מעבר לעולם הישיבות, ועד לשיעור המשותף שלנו הגיע),³ או שיש כאן משהו שקשור לעצם אופיין של סוגיות? שאלה זו נחשבה מזוויות שונות ובכלים שונים,⁴ ואנו מבקשים להוסיף לה זווית משלנו. דרך הדוגמא שלהלן

- 1 המאמר מבוסס על סמינר משותף שלימדנו בשנת תש"ף בחוגים לתלמוד ואמנות התיאטרון באוניברסיטת תל אביב: "ריטואלים בהלכה: מבט טקסטואלי ופרפורמטיבי". אנו מודים לתלמידי הסמינר על סיעור המוחין המתמשך שליווה את הסמסטר מראשיתו ועד סופו (וגם לאחריו). תודה גם לעדי אופיר ומירה בלברג וכן לקריין האנונימי של כתב העת על הערותיהם המועילות. תודה לאברהם יוסקוביץ על העריכה הטובה והמיטיבה. מחקר זה זכה לסיוע הקרן הלאומית למדע, מענק מס' 293/19 ("הרמנויטיקה מדרשית: בין הלכה לאגדה"; ישי רוזן-צבי) ומענק מס' 1608/19 ("ביצועי ספרות חז"ל בתיאטרון העברי והישראלי"; יאיר ליפשיץ).
- 2 במאמר נעסוק בבבלי בלבד ועל כן 'בבלי' ו'תלמוד' יופיעו בו כמונחים נרדפים. התלמוד הירושלמי יעלה רק לשם השוואה. באיזו מידה ההבדלים בין התלמודים שנחשוף בסוגיה שלנו ניתנים להכללה, זו שאלה הדורשת עיון לעצמה.
- 3 לזיקות שבין הסוגיה התלמודית ללימוד בחברותא ראו גם: Moshe Halbertal and Tova Hartman Halbertal, "The Yeshiva," *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, London: Routledge, 1998, pp. 458-469, ברוך שוורץ, "לימוד בחברותא של בני ישיבות ליטאיות: הלימוד החוזר של סוגיות שנלמדו בעבר," בתוך חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה, עורכים עמנואל אטקס, תמר אלאור, מיכאל הד וברוך שוורץ, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 279-308.
- 4 ראו למשל Zvi Septimus "The Poetic Superstructure of the Babylonian Talmud and the Reader It Fashions", *Ph.D. Dissertation*, University of California, Berkeley 2011. ספטימוס מראה כיצד הטקסט התלמודי מפעיל את קוראיו, ומזמן להם אפשרויות מימוש לא לינאריות שלו. לדידו של ספטימוס אי אפשר לחשוב על הבבלי מבלי לחשוב על קרייניו. בעבודה מאוחרת יותר פונה ספטימוס גם לחשיבה על התלמוד כפרפורמנס, אם כי הדימוי שלו הוא אינו תיאטרוני אלא מוזיקלי. ראו: Zvi Septimus, "The Talmud as Musical

נבקש להראות כי הטקסט התלמודי איננו אובייקט נפרד מן ההקשר הפרפורמטיבי של לימודו, והוא מכיל בתוכו הן עקבות והן מתווים למנעד רחב של ביצועי-לימוד. אופיה האוראלי של תורה שבעל פה נידון בחקר ספרות חז"ל כמפתח להבנת גיבוש הטקסט התלמודי ומסירתו.⁵ אך ההשלכות התרבותיות העמוקות של תופעה זו, מעבר לשאלות הנוסח וההעברה,⁶ לא נחשבות דיין. כך למשל, המחקרים הרבים העוסקים ביצירה ה'סתמאית' עושים זאת בראש ובראשונה בכלים של עיבוד ספרותי.⁷ מפגשנו עם התלמוד כטקסט כתוב עלול להשכיח מאתנו את העובדה כי מלכתחילה הסוגיה התלמודית הייתה התרחשות חיה, פרפורמנס, וכפי שנבקש להראות איכויות אלה לא אבדו לחלוטין גם משהורק התלמוד לכלים טקסטואליים והתגבש כקאנון ספרותי.

אך לפני שנגיע לגוף טיעוננו דרושות כמה הקדמות: מאז חדרו לשיח האקדמי בעשורים האחרונים של המאה הקודמת, הוטענו המושגים "פרפורמנס" ו"פרפורמטיביות" במשמעויות רבות ולא תמיד חופפות בתחומי ידע שונים כלימודי

Score", delivered at the *Talmud: Process and Performance* conference, Cornell University, May 2016

<https://www.cornell.edu/video/talmud-as-musical-score-zvi-septimus>
 5 ראו למשל יעקב זוסמן, "ישוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 55-133; ירחמיאל ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 237-303.
 6 וגם לעצם פירוש הסוגיות! שכן כמה וכמה סוגיות נתקשרו בפירושה הנכון בלא המחוות שנתלו למסירתן על פה. כדברי דוד רוזנטל: "אין ספק שבתרבות שעל פה כמו זו של הספרות התלמודית שלנו, כשגם האירועים והלימוד בבית המדרש היו על פה ואף המסירה שלאחריה הייתה על פה, נתלו למסירה גם אינטונציה, וגם תנועות גוף... משקפאו המסורות לנוסח כתוב, ולא יכלו להוסיף ביאור על מה שמסר הרב מורה ההוראה, נסתתמו ההלכות" (דוד רוזנטל, 'על הקיצור והשלמתו: פרק בעריכת התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד ג [תשס"ה], עמ' 791-863, 793). ראו כיוצא בזה מרדכי סבתו ורביץ שושטרי, "סוגיות שהוגהו עקב המעבר מלימוד על פה ללימוד מן הכתב", *JSIJ* 10 (2012), עמ' 45-70, 46: "משעלתה הסוגיה על הכתב, נעלמה הטעמתה ... וכיוון שנסתתמה כוונתה ניסו המעתיקים והלומדים את כוחם בפתרון סתומותיה על ידי הגהתה זה בכה וזה בכה".
 אך דוק, תובנות חשובות אלה משמשות במאמרים הנ"ל כדי לפענח סוגיות סתומות, ולא כדי לעמוד על אופיין של סוגיות ולימודן בכלל. ראו למשל הדוגמא היפה של רוזנטל שם מסוגית חולין קו ע"ב, בה דנים החכמים עד היכן נטילת ידיים, וכל חכם אומר "עד כאן". על כך כותב רוזנטל: "ברור שכשרב [...] אמר 'עד כאן' הרי שהיה עומד בבית המדרש [...] מראה היה בידו וכל הוראה ידע. וגם במסירה אחר כך משהוסיף התלמוד להימסר על פה בישיבות הגאונים, לוותה המסירה במחוות גוף, רק משהונחה המסירה בכתב נפתחה הדרך לפירוש" (עמ' 794). ראו הדוגמאות הנוספות לתופעה זו בהערה 19 שם). להלן נטען כי הפרפורמנס החי של התלמוד לא עבר מן העולם כאשר הורק לטקסט כתוב.

7 ראו סקירת שיטות החוקרים על דרכי העיבוד של סתם התלמוד אצל Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton: Princeton University Press, 2014, pp. 9-13, 23-25. על שיטתו הוא ראו להלן הערה 75.

התיאטרון, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה, בלשנות, לימודי דתות ומגדר.⁸ במובנו הרחב ביותר, "פרפורמנס" משמעו ביצוע, ובהתאם פעולה פרפורמטיבית היא פעולה ש"עושה משהו", אפקטיבית, מחוללת שינוי במציאות. במובן מצומצם יותר, "פרפורמנס" משמעו מופע, התרחשות אמנותית חיה המתקיימת בנוכחות המשותפת במרחב של מבצעים וקהל - כגון הצגות תיאטרון, מופעי מחול, קרקס ואופרה. לימודי הפרפורמנס צמחו מתוך הממשק שבין המשמעויות הללו, הרחבות והצרות, וביקשו לשמש גשר ביניהן, לחשוב על המשותף למופעים פורמליים ואירועי יום יום. במסגרתם, מכלול שלם של פעולות תרבותיות וחברתיות הוגדרו בתור "פרפורמנס" - החל בריטואלים דתיים, עבור בעצרות פוליטיות ושיעורים בכיתה, וכלה בהתנהגות מסוגנת בחיי החולין. המשותף לפעולות הללו הוא היותן מגולמות בגוף (embodied), מתקיימות בנוכחות משותפת במרחב (co-presence) של המבצע יחד עם צופים או מבצעים-שותפים אחרים,⁹ ובעלות מנגנון של חזרתיות: דהיינו, הפעולה המבוצעת לא מתקיימת בפעם הראשונה, אלא עוקבת אחר תפריט פעולות המאפשר לה להתבצע שוב.¹⁰ חזרתיות זו אין משמעה שחזור מדויק של הפעולה פעם אחר פעם, אלא דווקא שינויים מתמידים בין ביצוע לביצוע, כך שכל אחד מהם הוא חד-פעמי, בן-חלוף, ובעל משמעות הנוצרת מהתנאים הייחודיים לביצועו.¹¹

כיצד אפוא ניתן לדבר על התלמוד במונחים של פרפורמנס? כרוחב מנעד השימושים במונח בשיח האקדמי כיום כך עושר יישומיו הפוטנציאליים בחקר התלמוד. ניתן לדבר על "הפרפורמטיביות של הטקסט", בהתאם למסורת הבלשנית המצביעה על הדרכים שבהן מילים פועלות ומשנות מציאות ולא רק מתארות אותה. על פי כיוון זה, התלמוד "עושה דברים עם מילים" (מציב מחלוקות, מעלה ופותר קושיות, מביא ראיות, מכונן זהויות, מפעיל את הלומד) באופן שמאפשר לדמיין את המילים פועלות

8 לסקירה מקיפה של שימושי השונים של המונח, ראו: דרור הררי, "הכול פרפורמנס", תיאוריה וביקורת 50 (2018), עמ' 531-551.

9 על נוכחות משותפת בפרפורמנס ראו: Erika Fischer-Lichte, *The Transformative Power of Performance: a New Aesthetics*, trans. Saskya Iris Jain, London: Routledge, 2008, pp. 38-74

10 חוקר הפרפורמנס ריצ'רד שכנר כינה מאפיין זה בשם "התנהגות משחזרת" (restored behavior). ראו: Richard Schechner, *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, p. 3 (גם אם נדיר) פרפורמנס שהוא חד-פעמי לגמרי, ללא כל חזרתיות, העיסוק שלנו בלימוד רואה בהיבט זה מאפיין מכריע להבנת אופני הפעולה של הסוגיה התלמודית.

11 לדברי דיאנה טיילור, באמצעות מנגנונים אלו של חזרתיות ושינוי, הפרפורמנס משמש ערוץ להעברת ידע תרבותי. Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham: Duke University Press, 2003, pp. 20-21

כשלעצמן, באופן אינטלקטואלי גרידא, כביכול ללא צורך בגילום בגוף ובמרחב על מנת שתהיינה אפקטיביות.¹² מכיוון אחר, הלוקח בחשבון גם את הממד הגופני שבפרפורמנס, אפשר לדון בנסיבות התהוותו ההיסטוריות של התלמוד במסירה אוראלית בבתי המדרש בארץ ישראל ובבבל.¹³ לחילופין, ניתוחים אתנוגרפיים יתמקדו בפרקטיקות הביצועיות שבאמצעותן התלמוד נלמד, לאחר כתיבתו, בבתי מדרש בהווה או בעבר.¹⁴ למרות שמאמר זה ייגע בכל ההיבטים הללו, אין עניינו שחזור היסטורי של הפרפורמנס של הלימוד בבית המדרש "המקורי" או במחקר אתנוגרפי של כיצד לימוד זה מתבצע בפועל בדורות מאוחרים, כי אם בפואטיקה של הטקסט התלמודי עצמו ככזה המכונן פרפורמנס ומשתתף בו. מטרתנו לשפוך אור על האופן שבו הסוגיה לוקחת חלק בפרפורמנס רחב יותר, הכולל גם גוף, תנועה, חלל וזמן.

בהרצאה שנשאה בשנת 2016 בכנס שעסק בפרפורמטיביות בתלמוד, נסמכה כריסטין הייז על ההבחנה שערך ריצ'רד שכנר בין התרחשויות שהן פרפורמנס בהגדרתן (is performance) לבין פעולות שאינן כאלה אבל יש בהן איכויות פרפורמטיביות שמאפשרות לנתח אותן בתור פרפורמנס (as performance).¹⁵ אליבא דהייז, בעוד שהמשנה היא אכן פרפורמנס בהגדרתה, בשל העריכה וההעברה האוראליות שלה, את התלמוד נכון יותר לנתח רק "בתור" פרפורמנס. זאת, מכיוון שהדיון הביתי-מדרשי שעליו הוא כביכול מדווח לא התבצע במציאות, אלא הוא פרי עריכה ספרותית מורכבת ומתחכמת.¹⁶ לטענתנו, גם התלמוד משתתף באירוע לימודי שהוא פרפורמנס כשלעצמו, ולא רק מאפשר קריאה "כאילו" היה כזה. ראשית יש לזכור

12 ראו ג'ון ל' אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תרגום גיא אלגת, תל אביב 2006. להבדלה חדה (אולי חדה מדי) בין פרפורמטיביות במובנה הלשוני לפרפורמנס גופני-מופעי, ראו: J. Hillis Miller, "Performativity as Performance / Performativity as Speech Act: Derrida's Special Theory of Performativity", *South Atlantic Quarterly* 106 (2007), pp. 219-235

13 לעיל הערה 6.

14 ראו למשל: Samuel C. Heilman, *People of the Book: Drama, Fellowship, and Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1983; David J. Landes, "Traditional Struggles: Studying, Deciding, and Performing the Law at the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary", Ph.D Diss., Princeton, 2010

15 הבחנה זו מופיעה אצל Richard Schechner, *Performance Studies: an Introduction*, London: Routledge, 2002, pp. 30-35

16 ראו: Christine Hayes, "The Play's the Thing: Performance and Performativity in Rabbinic Literature", delivered at the *Talmud: Process and Performance* conference, Cornell University, May 2016
<https://www.cornell.edu/video/performance-performativity-rabbinic-literature-christine-hayes>

שגם מקורו של התלמוד בתרבות חיה של לימוד הדורשת נוכחות גופנית משותפת (ומאידך גיסא, גם המשנה עברה עריכה ספרותית מחוכמת ואינה שיקוף פשוט של עולם בית המדרש ממנו נוצרה).¹⁷ העובדה שההתרחשויות הבית-מדרשיות שעליהן 'מדווח' התלמוד הינן בחלקן לפחות בדיוניות, לא מחלישה כי אם מחזקת את הפרפורמטיביות שלו. זהו אחד המובנים שבהם הפרפורמנס התלמודי דומה לזה התיאטרוני, שאף הוא עניינו הנכחת אירועים בדיוניים על ידי פרקטיקות ביצועיות. אפילו אם הדיון בבית המדרש מעולם לא התקיים כפי שהסוגיה מציגה אותו, ובחלק מהמקרים ברי שכך הוא,¹⁸ הרי שגם גרסה פיקטיבית זו נוצרה ועברה בעל פה, דהיינו - באמצעות פרפורמנס. גם לאחר שהתלמוד התגבש כטקסט כתוב לימודו המשיך לשמר היבטים מובהקים של פרפורמנס, וכך עד היום הזה.¹⁹

כאשר מתבוננים בתלמוד מזווית כזו, עלינו לחשוב מחדש על יחסי טקסט-ביצוע המתקיימים בו. הדיון הער בפרפורמנס בלימודי התיאטרון העכשוויים²⁰ יסייע בידיונו לחדד את היחסים שבין טקסט למופע במסגרת לימוד הגמרא. כיצירה אמנותית, המשמעות של הפרפורמנס התיאטרוני לא נקבעת מראש על ידי הטקסט הכתוב של המחזה, אלא מתוך מכלול מרכיביו, באינטראקציה עם קהל, ובזמן ההווה של הביצוע.²¹

17 על עריכת המשנה ראו ישי רוזן-צבי, בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאית, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ף, עמ' 86-109 והספרות שם.

18 דוגמא מובהקת לכך הן הסוגיות המוחלפות בין בתי המדרש. ראו על כך מנחם כהנא, "שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי-מדרשותיהם של רב ושמואל", מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 302-333. השאלה עד כמה ניתן לשחזר את הדיון הבית מדרשי מתוך הסוגיה הערוכה, קשורה, בין השאר, לשאלת היחס בין יצירת האמורים והסוגיה הסתמאית, נושא שרבות בו הדעות ומעטות בו הידיעות. ראו במחקרים שנסקרו אצל Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*

19 הממד הפרפורמטיבי שבלימוד אף זכה למימושים תיאטרוניים. ראו למשל: Yair Lipshitz, *Theatre & Judaism*, London: Red Globe, 2019, pp. 34-48

20 מבחינה היסטורית, לימודי התיאטרון באקדמיה צמחו בתחילת המאה העשרים בראש ובראשונה מתוך חשיבה מחדש על מקומו של הטקסט במופע התיאטרוני. חוקרי תיאטרון ביקשו לראות בדומה (המחזאות הכתובה) לא רק ענף אחד של ספרות, בדומה לפרוזה ולשירה, כי אם סוג אחר של כתיבה המתממש במלואו במופע החי. הטקסט נתפס כרכיב אחד מני רבים בתוך היצירה התיאטרונית הכוללת שהועמדה כעת במרכזו הדיסציפלינה: ההצגה החיה, הכוללת תפאורה, תלבושות, עבודת השחקן, סאונד ועוד. ראו: Erika Fischer-Lichte, *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies*, London: Routledge, 2014, pp. 12-17

21 על היחסים המשתנים בין טקסט למופע בתיאטרון תיאטרוני, ראו Marvin Carlson, "Theatrical Performance: Illustration, Translation, Fulfillment or Supplement?", *Theatre Journal*, 37 (1985), pp. 5-11

הפרפורמנס התיאטרוני הדרמטי הוא כזה שבו מילים, לצד רכיבים אחרים של מופע, מופעלות על מנת לייצר התרחשות חיה.²² אנו מבקשים לחשוב על מעשה הלימוד באופן דומה: כאירוע כולי שבמהלכו הטקסט התלמודי מופעל בין הלומדים ושבתוכו הוא מתפקד כמנגנון משחקי. במובן הזה, לימודי פרפורמנס מאפשרים לנו לדמיין את הפוטנציאל של המילים הכתובות על הדף התלמודי להשתתף בהתרחשות שמעבר להן. אין אנו מבקשים רק לחזור לעידן שלפני התגבשות הטקסט, אלא לחשוף את ההיבטים הפרפורמטיביים שמתקיימים בטקסט ועם הטקסט עצמו, ומופעלים בכל לימוד מחדש. טענתנו היא שאין כאן רק מבט על 'התקבלות' הטקסט אלא על איכויותיו הייחודיות של התלמוד עצמו כטקסט. שכן מנקודת המבט של פרפורמנס, הטקסט התלמודי מתגלה תמיד כבעל פני יאנוס: מחד גיסא, הוא מציג את עצמו כתייעוד של פרפורמנס למדני שהתקיים כביכול בעבר; מאידך גיסא, הוא פותח את עצמו ומאפשר בכל פעם מחדש את הפרפורמנס של לימודו על ידי דורות עתידיים. הוא מעין פרוטוקול של ביצוע שהתקיים (במציאות או בדמיון) ובה בעת מציג את עצמו בתור מתווה של ביצועים נוספים, אשר יטעינו אותו בפרשנות מחדשת. גם במובן הזה הוא דומה למחזה דרמטי: הטקסט הכתוב של "אנטיגונה" או "המלט" משמש עדות (לעתים יחידה) למופע המקורי של ההצגה באתונה במאה החמישית לפנה"ס או בלונדון במאה השבע עשרה, אך בה בעת מתפקד בתור הגרעין לשלל הצגות של מחזות אלו לאורך הדורות. למרות שהסוגיה התלמודית איננה מחזה דרמטי במובן הפשוט של המושג, גם בה מפגין הטקסט את אותה כפילות בזמן העומדת בתשתית ביצועו מחדש.

כפילות זו משמעה שבכל מפגש עם הטקסט התלמודי מתקיימים לפחות שני מעגלי פרפורמנס: הלימוד המתבצע בתוך הסוגיה והלימוד של הסוגיה. אולם סכימה זו אינה מספקת, שכן גם הלימוד המתבצע בתוך הסוגיה הוא רב-רובדי ורב-מעגלי. ראשית כל, יש להבחין בו בין הלימוד שהסוגיה מדווחת עליו (דעות החכמים השונים והאינטראקציה ביניהם) לבין הביצוע האוראלי של הסוגיה כמכלול, בצורתה המגובשת, שגם אותו הטקסט התלמודי מתעד. יתרה מזו, כאשר הנושא הנלמד בסוגיה הוא בעצמו ביצוע ריטואלי (כפי שאכן פעמים רבות בתלמוד, בייחוד בסדרי מועד וקדשים), הרי שנוספים עוד מעגלים פרפורמטיביים: הסוגיה מבקשת לעצב ביצועים עתידיים של ההלכה (איך ראוי לבצע ריטואל מסוים) ו/או לתאר עבור הלומד ביצועים מן העבר של הריטואל (בייחוד ביחס למקדש). במקרים כאלו, עלינו לדבר על לפחות ארבעה מעגלים של פרפורמנס: ריטואל; לימוד על ריטואל שעליו הסוגיה מדווחת (דעות חכמים ודיונים

22 ויליאם וורתן, שביקש לחשוב על מקומו של הטקסט במופעי תיאטרון דרמטי (דהיינו, תיאטרון המבוסס על מחזות כתובים) מבלי להעניק לטקסט קדימות על פני המופע, מציג לחשוב על ביצוע המילים הכתובות "כאמצעי להפיכת היחסים הנוכחיים עם הקהל לבעלי משמעות". ראו: W.B. Worthen, "Antigone's Bones", *The Drama Review* 52 (2008), p. 16

ביניהם); לימוד על ריטואל שאותו הסוגיה מבצעת (מהלך הסוגיה בעריכתה הסתמאית); ולבסוף, לימוד של לימוד על ריטואל (על ידי לומדי הסוגיה).²³ למרות שמעגלים אלו עשויים להיות מובחנים זה מזה היסטורית (מקורות תנאיים, אמוראיים, סתם וכן הלאה), אין הם זהים בהכרח לרבידים ההיסטוריים של הטקסט התלמודי, שכן הם כולם נוכחים בו־זמנית בהווה של הלימוד, ופועלים זה על זה בזמן הביצוע.²⁴

בהתאם אפשר להציע כי הסוגיה התלמודית ממוגת גם בין מרחבים שונים: המרחב של ביצוע הריטואל הנלמד (למשל בית המקדש), המרחבים שבהם התבצע הלימוד ה"מקורי" של הסוגיה (בתי מדרש בטבריה או בפומבדיתא); והמרחב שבו מתבצע הלימוד של הסוגיה לאחר מכן (בית מדרש בפּרובאנס, בצנעא, בוילנה, בניו יורק, בתל אביב, או מרחב שאיננו בית מדרש כלל). בשל מיווג מרחבי זה, כפרורמנס של הסוגיה התלמודית מתאפשרות דינמיקות שונות בין הריטואל לבין הלימוד: זליגה הדדית, הקבלות, ניגודים ומתחים, פרשנות או מרחק אירוני. דינמיקות אלו משתנות בין סוגיה לסוגיה, ואף בין ביצועים שונים של אותה סוגיה, אולם התשתית הפרפורמטיבית המאפשרת את המשחק ההדדי (interplay) בין לימוד וריטואל נותרת משותפת והיא מפתח מרכזי להבנת אופן פעולתו של התלמוד. לצד אלו מנכיחה הסוגיה דימויים של מרחבים נוספים, דרך הטקסטים השונים שהיא מאזכרת. כפי שנראה בהמשך, הנכחת מרחבים אלו יכולה להיות אגבית או מתמשכת. בין כך ובין כך היא מעשירה את מארג המרחבים, בדיוניים וממשיים כאחד, המקרינים זה על זה במהלך הלימוד.

23 וכאן חשוב לציין שגם הלימוד עצמו הוא עבור חז"ל, כמובן, ריטואל. משהפך "תלמוד תורה" למצווה (ראו משנה פאה א, א; כתובות ה, ו ועוד), נוספו לו ממדים ריטואליים. יתרה מזאת, בנוגע לתיאורי הריטואל המקדשי במשנה, הציעו חוקרים כיצד כבר בספרות התנאית לימוד הריטואל משמש תחליף לריטואל הנלמד, ומתפקד כריטואל בפני עצמו (ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח; Beth Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, Oxford: Oxford University Press, 2006; Mira Balberg, "Ritual Studies and the Study of Rabbinic Literature", *Currents in Biblical Research* 16 [2017], pp. 82-85). עם זאת, מעמדו הריטואלי של הלימוד הוא בעל איכות דיאלקטית מובנית. הרעיון של לימוד תורה "לשמה" (ירושלמי חגיגה א, ז [עו, ע"ג] ומקבילות) מחייב לשכוח במידת־מה את היות הלימוד מצווה, וזאת על מנת להימנע מהכנסת יסוד היצוני להשתקעות בלימוד. לימוד תורה הוא על כן ריטואל שהחופש אינהרנטי לו. יש בו אמנם כללי משחק, אך אלו לא משמשים כסט נוקשה של פעולות טקסיות אלא כמסגרת לשלל אפשרויות פעולה ואלתור בתוך מרחב הלימוד.

24 על הפרפורמנס כמנגנון של הנכחת העבר בהווה, באופן שמאתגר תפיסה ליניארית של זמן, ראו: Tracy C. Davis, "Performative Time", in *Representing the Past: Essays in Performance Historiography*, eds. Charlotte M. Canning and Thomas Postlewait, Iowa City: University of Iowa Press, 2010, pp. 149-151

אם כן אנו מבקשים לטעון שתי טענות חזקות: ראשית, שפרפורמנס אינו רק מתודת קריאה אלא טענה על אופיו של התלמוד הבבלי, ושנית, שטענה זו אינה רק היסטורית, כלומר עוסקת בשלבי התהוותו, התקבלותו או מסירתו של הטקסט, אלא פנומנולוגית - נוגעת לרבדים ביצועיים הקיימים בטקסט התלמודי עצמו, לאינטראקציה בין הטקסט ללומדים, ולאופן שבו הטקסט מפעיל את לומדיו והם אותו. הבנת האופנים שבהם מעגלי הפרפורמנס השונים פועלים זה עם זה, יכולה לשפוך אור על המנוע של התלמוד כארטיפקט תרבותי. נמחיש (ונחדד) טענות אלה דרך ניתוח מדוקדק של סוגיה אחת שמציגה את כל רבדי הפרפורמנס דלעיל כמו גם את היחסים המורכבים ביניהם. לאחר מכן נשאל עד כמה ניתוח ספציפי זה ניתן להכללה.

ב. קרות הגבר

הסוגיה (יומא כ ע"ב) עוסקת במשנה בסוף פרק ראשון המתארת את פתיחת עבודת היום עם "קרית הגבר". לפני שנבחן את הקשרה ומקורותיה הארץ ישראלים, נפתח בהצגת הסוגיה לגופה:²⁵

מאי קרית הגבר? רב אמר: קרא גברא. ר' שילא אמר: קרא תר[נ]גלא

הסוגיה נפתחת במחלוקת אמוראי בכל הראשונים. שניהם קנו את תורתם בארץ ישראל, אלא שיש ביניהם הבדל גדול. רב שילא, המבוגר יותר, הוא חכם א"י שהיגר לבבל ושם עמד בראש ישיבת נהרדעא. הוא מייצג את מסורת רבותיו (הן הארץ-ישראלית והן הבבלית) במיטבה. ואילו רב, הבבלי שלמד בא"י אצל רבי ור' חייא, דודו, ושב כדי להקים את ישיבת סורא המתחרה, הוא צעיר יותר ו'חדשני' יותר.²⁶ ואכן רב שילא מפרש את המשנה כפשוטה, ואילו רב מציע פירוש חדש ומפתיע.

25 מסכת יומא הייתה מצויה ונתברכה בכתבי יד שנשתמרו. את הטקסט נציג על פי קטע הגניזה הספרדי (המאה ה-13) פירקוביץ 293 (Yevr. II A 293.1) על קטע זה, המכיל את מרבית המסכת, ראו בקטלוג זוסמן, עמ' 807) תוך פתיחת הקיצורים ופיסוק. נציג חילופי נוסח משמעותיים משני כתבי יד תימניים: אנלאו 270, 271 (א; א1), כ"י מינכן 6 הספרדי (מ), משני כ"י אשכנזיים: לונדון 400 (ל), ומינכן 95 (מ) ומהדפוס הראשון (ו). כפי שנראה כ"י א, א1, מ קרובים זה לזה גם בנוסחאות מקוריות אך גם בדילוגים ושיבושים, וברי שמוצאם משותף. על קדמות הנוסח המזרחי ראו יכין אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס.

26 על ישיבת נהרדעא קודם לימי רב ושמואל ראו אהרן אופנהיימר, על נהרות בבל: סוגיות בתולדות בבל התלמודית, ירושלים תשע"ז, עמ' 65-75. גם עבודת המ"א של יחיעם שורק, "נהרדעא עיר ואם בבבל בתקופת המשנה והתלמוד", עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, 1972, הנה בעלת ערך (ראו בייחוד שם בעמ' 70 על "דבי ר' שילא" ובעמ' 71 על המהפכה של רב ושמואל) על אף האמון הבלתי ביקורתי שהיא נותנת במקורות. ראו דברי רב שריא גאון הלומד מהסיפור שלנו כי כשרב מגיע לבבל היה ר' שילא "רישא דרבנן בבבל" (איגרת רש"ג, מהד' לוי, עמ' 78), וראו על

והרי אין כל קושי אמתי בפירוש המשנה. קרות הגבר במשנה מכוון תמיד לקריאת התרנגול. "גָּבֵר" במובן של man הוא לשון מקרא, ואילו בלשון חכמים אומרים "איש" או "אדם". ואכן המלה "גָּבֵר" מופיעה בחז"ל רק בצייטוטים ובביטויים קפואים. שאר מופעי "קרות הגבר" בחז"ל משמעם ללא ספק "תרנגול", ואף שהחוקרים נחלקו במקורו של מונח זה, שאינו מוכר מן הספרות העתיקה, מובנו בספרות התנאית ואחריה אינו מוטל בספק.²⁷ כך הדבר למשל בתוספתא פסחים י, יב העוסקת בחכמים שהיו "עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר" או בירושלמי ברכות ט, א: "קרא הגבר אומר: ברוך חכם הרזים" וכמפורש בהמשך שם: "ברומי צווחין לתרנגולא: שכוי - 'או מי נתן לשכוי בינה". מה אם כן מקור פירושו המחודש של רב?²⁸ במקום הסבר מציגה עתה הסוגיה מעשה:

רב איקלע לאתריה דר' שילא. לא הוה אמוראה למיקם עליה דר' שילא.²⁹ קם רב עליה וקא מפרש³⁰ מאי קרית הגבר? קרא גברא. אמר ליה ר' שילא: נימא

כך ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א, עמ' 183; הנ"ל, "ההיסטוריוגרפיה התלמודית באיגרת רב שרירא גאון: בין מסורת ליצירה", ציון עג (תשס"ח), עמ' 271-296 (הסוגיה שלנו בעמ' 279-280); David Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden: Brill, 1975, pp. 31-32. על המסורות הארץ-ישראליות על רב ראו Richard Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 85, וראו שם עמ' 127-129, על המתח ביחסו של רב למציאות הרומית בא"י לעומת זו הפרסית (הפרתית והססנית) בבבל. ראו על כך גם משה בר, "הרקע המדיני ופעילותו של רב בבבל", ציון נ (תשמ"ה), עמ' 155-172. על הגעת רב לבבל ומשמעותה המהפכנית ראו משה דוד הר, "רנסנס' זורואסטרי-ססני ו'רנסנס' תלמודי בבלי בראשית המאה השלישית: צירוף מקרים?", מאיר בן שחר, ג'פרי הרמן, אהרן אופנהיימר (עורכים), בין בבל לארץ ישראל: שי לישעיהו גפני, ירושלים תשע"ז, עמ' 65-78, 73-74. על סוגיות "מכי אתא רב לבבל" ראו גפני, "ההיסטוריוגרפיה התלמודית", עמ' 279 והערה 31.

27 ראו סקירת המחקר אצל אברהם יוסקוביץ, "ציוני זמן בספרות התנאים: 'קרות הגבר', עמוד השחר", ה'נץ החמה' ו'האיר מורח", עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ד, עמ' 30-32.

28 גישתנו כאן שונה מזו של יוסקוביץ, "ציוני זמן", הסבור שמשנה יומא א, ה אכן משתמעת לשני פנים: "אין אפשרות להכריע ביניהם על פי לשון המשנה [...] כבר אמוראים ראשונים לא ידעו בוודאות כיצד יש לפרש המונח המשנאי" (עמ' 12). מחלוקות אמוראים, כידוע, לא נובעות רק מתוך קשיים ממשיים בפירוש המקורות. למעשה יוסקוביץ עצמו (עמ' 13) עומד היטב על הקשיים בפירושו של רב למשנה: א. שאר הסימנים במשנה זו מציגים זמנים שבטבע (חצות, אשמורת ראשונה), ואילו קריאת כרוז אינה ציון זמן טבעי. ב. אם מדובר בכרוז אין כל פשר להמשך המשפט "או סמוך לו בין מלפניו בין מאחוריו". טענתו של יוסקוביץ שפירושו של רב משקף מסורת א"י קדומה מתבססת על פירושו למשנת סוכה ה, ד. על הקשיים בפירוש זה ראו להלן הערה 55.

29 משפט זה נשמט בכה"א, א, 1א, מ מחמת הדומות.

30 בכה"א, א, 1א, מ נוסף "כי מטא הכא" - כלומר שלמדו ברצף והגיעו למשנה שלנו.

מר קרא תרנוגלא. אמר ליה: אבוב לחרי זמר והשתא גירדאי לא קבלוה מיניה - כי הוה קאימנא עילויה דר'³¹ ומפרישנא: מאי קרית הגבר קרא גברא, לא הוה אמר לי ולא מידי, ומר אמר לי קרא תרנוגלא? אמר ליה: מר הוא רב? נינח מר! אמר ליה: אי תגרת ליה פוץ עמריה. איכא דאמרי הכי אמר ליה: מעלין בקודש ולא מורדין.³²

עתה ממשיכה הסוגיה ומביאה ראיות מברייטות לרב ורבי שילא ("תניא כוותיה"). אך לפני שנמשיך, עלינו להבין את תפקידו של המעשה. הוא נידון הרבה במחקר בהקשר לשחזור ראשית עולם הישיבות בבבל,³³ אך דומה שהפוטנציאל הדרמטי שלו לא הוכר ולא מומש דיו. ראשית ברור שעל פי המעשה רבי שילא לא ראה מעולם את רב, כלומר המחלוקת ביניהם עד כה היתה של שמועות.³⁴ זוהי פגישתם הראשונה והיא טעונה מאוד. אלא שטענתו של רב בזכות פירושו כלל לא ברורה. לכאורה הוא לא מציע שום נימוק אלא רק טענת סמכות (למדתי אצל רבי!) בתוספת קורטוב סנוביזם.

הסיפור כולו בנוי על סוגיית הכבוד ונראותו. יונה פרנקל מנתח את המסר שבמעשה על בסיס שימוש של רב בפתגמים השונים. פתגמו הראשון, הוא אומר, מבטא גאווה, אך תשובתו האצילית של ר' שילא "גורמת שרב חוזר בו והוא בונה בעזרת הפתגם השני יחס חדש בינו לבין תפקידו: אין הוא מזמר עוד לריק אלא מתאים את עצמו לפי הצרכים של המקום החדש".³⁵ אמנם לטעמנו הן תגובת ר' שילא והן פתגמו

31 כך בכל כתיבי היד, והכוונה ללא ספק לר' יהודה הנשיא, ורק בדפוסים "ר' חייא" - הגהה בהשפעת המידע המקובל שרב הוא תלמידו ואחינו של ר' חייא. אך רב למד גם אצל רבי.

32 תרגום: רב נקלע למקומו של רבי שילא, לא היה מתורגמן לעמוד על רבי שילא (ולפרש דבריו). קם רב עליו (כמתורגמן) ופירש מהי 'קרית הגבר' (שבמשנה)? קרא האדם. אמר לו רבי שילא: אמור: קרא התרנוגל. אמר לו (רב): אבוב מנגן לבני החורין, ואילו האורגים (הפשוטים) לא מקבלים (נהנים?) ממנו. (והנמשל): כאשר עמדתי על רבי (כמתורגמן) ופירשתי: מהי קרית הגבר? קרא האדם, הוא לא אמר לי דבר (כלומר קיבל דברי), ואתה אומר לי (שיש לתרגם) קרא התרנוגל? אמר לו (רבי שילא): אדוני הוא רב? ינוח אדוני! אמר לו (רב): אם נשכרת לו - תעבוד בתבן (שכן אתה קנוי לו). ויש אומרים שאמר לו: מעלים בקדש ולא מורידים.

33 ראו לעיל הערה 26 והפניות נוספות לאורך המאמר.

34 "נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 171 מבקש ללמוד מכאן הלכה גדולה: שלחכמי בבל היתה משנה ("לפחות את מסכת יומא... שהיא אמנם מסכת ישנה בעיקרה") עוד לפני שרב הגיע לשם והביא עמו את משנת רבי, שהרי לר' שילא יש טקסט ומסורת פירוש מבלי שהוא מכיר את רב! ראו על כך עוד Goodblatt, *Rabbinic Instruction*, 53 n. 54. על תורת בבל שלפני רב ראו גם שמואל וזאב ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת עירובין, ירושלים תשס"ט, עמ' 365.

35 יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1991, עמ' 424. פרנקל סבור עוד כי "אתריה של רב שילא הוא של אנשים פשוטים שאינם יכולים להעמיד לר' שילא אמורא, ומכאן התנשאותו של רב.

השני של רב משחקיים יותר וחד משמעיים פחות מאשר קריאתו של פרנקל מאפשרת. הדיאלוג בין השניים רווי בסבטקסט, החל בקביעה "נינח מר" שנראית כמתן כבוד לרב, אך עשויה בהקשרה הנוכחי להיות גם ביקורתית (אולי כמו "תנוח" שלנו), וכלה בתשובת רב שמחד גיסא מכפיף עצמו לר' שילא ומאידך גיסא קובע שהפסקה כעת תהיה ירידה, וממעמד המתורגמן הוא יכול (כלומר מוכן) אך ורק לעלות לתפקיד המורה (כלומר להחליף את רבי שילא!) ולא לרדת.³⁶

כדי לחדד את הפוטנציאל הדרמטי והפרפורמטיבי של הדיאלוג בין רב לר' שילא, יש לחשוב על חילופי הדברים ביניהם כ"פעולות דיבור" (speech acts). את המונח טבע ג'ון סירל על מנת לדון באופנים שבהם דיבור בחיי היומיום מבצע פעולה (איום, הבטחה, תחינה וכן הלאה), ולא רק מתאר מציאות - בדומה לרעיון הפרפורמטיביות של השפה אצל אוסטיין.³⁷ בבואו ליישם את המונח על תחום התיאטרון, טוען אלי רוזיק כי המילים הכתובות במחזה לעולם לא יתווכו כשלעצמן לקורא את פעולת הדיבור שלהן, שכן זו יכולה להתממש רק בביצוע הבימתי, בעודה מלווה באינטונציה ומחווה גופנית. אפילו מילים שפעולת הדיבור שלהן כביכול ברורה מאליה במחזה הכתוב, עשויות להיטען במשמעות אחרת לחלוטין על ידי השחקנית המבצעת אותן. עבור רוזיק, משמעות הדבר היא שלמחזה כתוב אין כלל מעמד של טקסט, אם ב"טקסט" כוונתנו למערך סימנים שמצופה כי הקורא/הצופה יפענח אותו, שכן המחזה הכתוב לא מעניק לקורא את מכלול הסימנים הנדרש לפענוחו.³⁸ גם אם מסקנתיו של רוזיק עשויות להיות רדיקליות מדי בבואנו לדון בתלמוד, הרי שביחס לסיפור שלפנינו ניתן להיווכח עד כמה פעולות הדיבור של רב ור' שילא רב משמעיות. האם כשר' שילא אומר "ינוח אדוני" הוא נותן כבוד לרב או מנסה לפנות אותו מהדרך? האם כשרב מכפיף את עצמו במילים "אי תגרת ליה פוץ עמריה", הוא מאשרר את ההיררכיה שבין ר' שילא לבינו, או קורא תיגר על היררכיה זו, כפי שמרמזים הדימויים החריפים (הזמניות והכלכליות של מעשה השכירות; העבודה הגופנית המשפילה)? הפרשנות פתוחה, אבל לא רק באשר

אך זה לא תואם את הידוע לנו (ראו לעיל הערה 26). פרנקל (עמ' 669 הערה 103) גם נדחק לטעון שהסוגיה לא הבינה למעשה את חזרתו של רב בתשובה, שהרי היא ממשיכה לתמוך בפירושו! על הסימבוליקה של עמידה וישיבה בבית המדרש ראו ישי רוזן-צבי, "פרוטוקול" בית הדין ביבנה? עיון מחודש בתוספתא סנהדרין פרק ז', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 447-477, עמ' 464 הערה 106. על הזיקה בין עמידה למתורגמן בספרות התנאית (זיקה כפולה: המתורגמן עומד על החכם, והחכם מעמיד-משתיק אותו כרצונו) ראו מנחם קיסטר, "עיונים באבות דר' נתן גו"א פרק יז", מחקר תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 703-739, 717.

John R. Searle, *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*, 37
Cambridge: Cambridge University Press, 1969

Eli Rozik, "Categorization of Speech Acts in Play and Performance Analysis," 38
Journal of Dramatic Theory and Criticism VIII:1 (1993), pp. 117-132

כל טקסט פתוח תמיד לפרשנויות שונות. בעקבות רוזיק נטען כי הפתיחות הפרשנית כאן היא תוצאה של הממד הפרפורמטיבי של הסוגיה התלמודית, של היותה אירוע חי שמלים משמשות בו תפקיד חלקי בלבד.

במונחים תיאטרוניים, אפשר לטעון כי למרות שהטקסט התלמודי מעניק למבצעת-הלומדת את הדיאלוג, הסבטקסט של הדיאלוג איננו נקבע על ידיו מראש. המבצע של הטקסט, לומד הסוגיה, הוא הנדרש להכריע כיצד לבצע מילים אלו, ובהתאם, מהי משמעותן הדרמטית. הטקסט התלמודי אמנם קבוע יחסית, אולם הוא משמש מצע בלבד לשלל ביצועים אפשריים. המעגל החיצוני ביותר של הפרפורמנס (זה של לומדת הסוגיה) הוא אשר נדרש להעניק משמעות ופרשנות לביצוע המתקיים בתוך הסוגיה (האינטראקציה בין רב לר' שילא) באמצעות העבודה הקולית, ודרך האינטונציות השונות שיוענקו לטקסט הנתון.

אולם במבט נוסף ניתן לזהות במעשה הרבה מעבר למאבקי כבוד. יש כאן ממד רפלקסיבי מובהק, שהרי "אמורא", מתורגמן, הוא "קרא גברא" לפי פירושו של רב: אדם שקורא בקול. אם כן, אף שרב אינו מנמק את פירושו, הוא בהחלט מדגים אותו לרבי שילא בגופו, וכך, אפשר לומר, 'מכריע' במחלוקת באופן פרפורמטיבי - הוא הופך להיות עצמו "קרא גברא". זאת ועוד, בתור המתורגמן המתווך את דברי ר' שילא לקהל, ממחיש רב את האפקטיביות של הקול האנושי במרחב הריטואלי. קול זה של המתורגמן, כמו קולו של הכרוז בבית המקדש, הוא שיקבע את מהלך ההתרחשות בבית המדרש. אכן, משתמע שגם בכך רב ניצח - בסופו של חשבון, הקהל בבית המדרש שמע את קולו של רב ולא את ר' שילא, ובהתאם גם את פרשנותו למשנה. אם נשוב למעגלי הפרפורמנס של הסוגיה, המעגל של הלימוד על הריטואל (בבית המדרש של ר' שילא) מבצע כאן את הפרשנות, באמצעות עבודתו הקולית, למעגל של הפרפורמנס הריטואלי בבית המקדש.

שימו לב גם שטיעונו של רב כי "מעלים בקדש" לקוח מעולם המקדש (משנה מנחות יא, ב), וכך מחזיר אותנו לענייני ד'יומא'. האמירה של רב יוצרת חפיפה בין בית המדרש והמקדש (שניים מהמעגלים הפרפורמטיביים), וכפי שנראה בהמשך, חפיפה זו משמעותית לדינמיקה של הסוגיה כולה. אך כדי להעמיק בכך עלינו לראות את רקעו התנאי והארץ ישראלי של הסיפור. וזה לשון המשנה (יומא א, ח, על פי כ"י קאופמן ובניקודו):

בְּכָל יוֹם תּוֹרְמִים אֶת הַמְזֻבָּח מִקְרוֹת הַגֶּבֶר אוֹ סְמוּךְ לוֹ בֵּין מְלֻפְנֵי וּבֵין מְלֻאֲחֵרָיו, וּבַיּוֹם הַכִּיפּוּרִים מִחֻצוֹת, וּבְרִגְלִים מֵאֲשֻׁמּוֹת הָרֵאשׁוֹנָה. לֹא הֵיְתָה קְרוֹת הַגֶּבֶר מִנְעַת עַד שֶׁהֵיְתָה עֲזָרָה מְלִיאָה מִיִּשְׂרָאֵל.

משנת יומא נפתחת בהכנת הכהן הגדול לעבודה, מההפרשה מביתו שבעה ימים קודם לכן ועד ליל יום הכיפורים. עתה, בסוף הפרק הראשון, הגענו סמוך לבוקר עצמו

ולתחילת סדר היום גופו. הפרק ליווה את הכהן במרחבים שבהם הוא וסובביו נמצאים (ביתו, לשכת פרהדרין, עליית בית אבטינס), אך המשפט המסיים את משנתנו, ואת הפרק כולו, מרחיב את המבט לעזרה ובהתאם - לכל העם. ה"זום אאוט" שעושה המשנה במשפט הסיום של הפרק מלווה ב"סאונד" מדומיין: קרות הגבר. הפעולה הקולית הזו מסמנת את המעבר מלילה ליום, אבל גם את תחילתו של טקס יום הכיפורים בתור מופע, דהיינו: כהתרחשות בנוכחות הקהל.

אך לא מדובר בתחילת היום ממש אלא קודם לו. קרות הגבר מסמן את העבודה הראשונה בכל יום (פינוי השאריות מן היום הקודם)³⁹ שמטרימה את עלות השחר, ואילו ביום הכיפורים, שבו העבודה מתחילה הרבה קודם לכן, היא מסמנת את תחילת הציבוריות, שכן אז כבר יש 'אולם מלא' והאירועים מקבלים ממד פומבי. משפט זה, הממחיש את חשיבותו של הקול עבור הפרפורמנס הריטואלי, הוא רקע הולם למעשה שלנו.

משנתנו מבוססת על לשון המשנה הקדומה בתמיד א, ב:

מִי שֶׁהוּא רוֹצֵה לְתָרוּם אֶת הַמִּזְבֵּחַ מִשְׁכִּים וְטוֹבֵל עַד שְׁלֹא יָבֹא הַמְּוֹנֶה. וְכִי בָּאִיו שָׁעָה הַמְּוֹנֶה בָּא? לֹא כָּל הָעִיִּתִים שְׁוֹת - פְּעָמִים שֶׁהוּא בָּא מִקְרָאוֹת הַגָּבֵר אוֹ סְמוּךְ לוֹ מִלְּפָנָיו אוֹ מֵאַחֲרָיו. וְהַמְּוֹנֶה יָבֹא וְדָפַק עֲלֵיהֶן וְהוֹן פְּתָחוֹ לוֹ. אָמַר לָהֶן: מִי שֶׁטָּבַל יָבֹא וְיָפִיס. הָפִיסוּ - זָכָה מִי שֶׁזָּכָה.

משנת יומא כאן, כבמקומות נוספים, נשענת ללא ספק על תמיד, כמוכח מהלשון הנדירה "או סמוך לו מלפניו או מאחוריו".⁴⁰ משנת יומא קיצרה את התיאור שבתמיד, השמיטה את הפרוצדורה (שכן לפייסות מוקדש ביומא פרק נפרד, פרק ב) והוסיפה את המועדים. אך לענייננו חשובה בעיקר הוספת הציבור ("עזרה מליאה מישראל") שאינו שייך לתמיד של כל יום, ומכאן שזהו עניין חשוב למשנתנו. אין זה עניין יוצא דופן במסכת, המשנה ביומא משלבת את מבטו של הקהל במקומות שונים במהלך הטקס (ד, א; ה, א; ו, ד; ז, א; ז, ב; ז, ד). הקהל המתואר בטקס משמש במובנים רבים כבא-כוח

39 על חשיבותה של עבודה שירותית לכאורה זו (עד שהיא עצמה מכונה 'תרומה') עמד הלל מילי בהרצאה שטרם פורסמה: Hillel Mali, "Ashes to Ashes: Periphery and Center in the Jerusalem Temple Service," delivered at the British Association for Jewish Studies, Oxford University, July 2019

40 על הסתמכותה של משנת יומא על תמיד הקדומה ראו ישי גלזר, "לישימושה של משנת יומא במשניות תמיד", נטועים יט (תשע"ד), עמ' 91-106; Mira Balberg, *Blood for Thought: the Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Berkeley: University of California Press, 2017, pp. 209-219. אף לשונה הציורית ויוצאת הדופן של משנה זו בתמיד מעידה על קדמותה. ראו הלל מילי, "ממקדש למדרש: תיאורי המקדש במשנה: היסטוריה, עריכה ומשמעות", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ח, עמ' 159-160.

הקהל השומע את המשנה כהתרחשות אוראלית-פרפורמטיבית - דרך עיניו של הצופה המדומיין ממסגרת המשנה את המבט על הטקס עבור השומע שלה בבית המדרש.⁴¹

בעיבוד שבמשנתנו נזכרת רק קרית הגבר, אך בתמיד נזכר גם הממונה (והוא רמוז גם במשנתנו, שכן "מקרות הגבר או סמוך לו..." משמע שיש מי שאחראי על הזמנים). זאת ועוד, מיד אחר כך (שהרי פרק ב הוא תחיבה שעוסקת בפייסות ואינה חלק מרצף העבודה)⁴² עוברת המשנה לתחילת העבודות עצמן, ראש להן השחיטה שזמנה בהנף החמה, ושם כבר מופיע הממונה במפורש: "אמר להם הממונה צאו וראו אם היגיע זמן השחיטה" (על תפקיד הממונה בציון זמן פתיחת הריטואל ראו תיאור הבאת הביכורים במשנת ביכורים ג, ב: "ולמשכים היה הממונה אומר: קומו ונעלה ציון..."). אם כן הזמנים נקבעים הן בידי אדם והן בידי ה'טבע', התרנגול (כמפורש בתמיד "שהוא בא מקראות הגבר"), ומתח זה הוא שיעמוד ביסוד סוגייתנו.

והנה לשון 'קרית הגבר' מופיעה עוד פעם אחת במשנה וגם מופע זה קשור למקדש - התהלכה עם הזריחה בשמחת בית השואבה בסוכה ה, ד:

קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו... היו תוקעים והולכים עד שמגיעים לשער היוצא למזרח. הגיעו לשער היוצא למזרח והכפו פניהם למערב ואמרו: אבותינו היו במקום הזה אחזריהם אל היכל יי ופניהם קדמה והמה משתחוים קדמה לשמש, אנו ליה וליה עינינו.

כאן קרית הגבר מסמנת את תחילת התהלכה שתגיע לשיאה עם הזריחה (אשר לה חשיבות מיוחדת, שהרי הטקס בנוי על הפניית הגב לשמש). סוגיית הירושלמי המקבילה לסוגיית הבבלי דלעיל מופיעה על המשנה הזו ולא על משנת יומא. לפני שאנו עוברים אליה חשוב לראות את הרעיון המשותף לשתי המשניות: המקדש מתחיל לפעול רק בהנף החמה, אך עוד קודם לכן יש פעולות, כמו 'תרומת הדשן' (פינוי שאריות היום הקודם) או התהלכה הייחודית בשמחת בית השואבה, שמכניות את הקרקע לפעולה הריטואלית הראשונה בזריחה. כפי שמציין אברהם יוסקוביץ: "בשעות החשיכה

41 ראו גם: Balberg, "Ritual Studies", p. 80. בעבודת הדוקטור שלו (ראו בהערה הקודמת) מעיר הלל מאלי על הדגשים השונים של מסכתות תמיד ויומא: "אפשר לקבוע כי בעוד שסדר העבודה של מסכת יומא הוא תיאור בעל אוריינטציה הלכתית, המעוניין בסדר הפעולות של הכהן הגדול, מסכת תמיד היא טקסט בעל אוריינטציה חזונית שמטרתו להוליך את הלומד המשנן במרחב שבו פעל הכהן הגדול" (עמ' 228). אך יש להוסיף, שאף כי מסכת יומא אינה מכילה תיאורים מרחביים כפי שהדבר בתמיד (הלשכות, הפתחים, הכלים השונים וכולי) אלא מתמקדת ב"סדר היום" הטמפורלי, הרי שנוכחותו המדומיית של הקהל מוסיפה לתיאור כולו ממד ויזואלי מובהק. ניתן על כן לומר כי התיאורים המרחביים והנכחת הקהל הן שתי דרכים חלופיות של מסכתות אלה ליצירת תחושת ויזואליה אצל לומדי טקסי המקדש בבית המדרש.

42 ראו על כך ישי גלזנר, "מוקדם ומאוחר במשנת יומא", *JSIJ* 16 (2019), עמ' 1-18.

האחרונות אין שום ציון אחר שניתן לאחוז בו".⁴³ וזה לשון הירושלמי על משנה זו (סוכה ה, ד [נה, ע"ג]=שקלים ה, א [מח, ע"ד], על פי כ"י ליידין):

"תירגם רב קומי דבית⁴⁴ ר' שילה: "קרא גברא" - אכריז כרוזא. אמרון ליה: קרא תרנוגלא. אמר לון: והא תנינן: "בן גבר", אית לך מימר: בר תרנוגלא?⁴⁵

רב מתרגם את המשנה בבית המדרש של ר' שילה. יש כאן הצצה לעולם הלימוד של אמוראים ראשונים: שונים את המשנה ומתרגמים אותה ללומדים. בבבלי ראינו שפעולה זו מיוחסת כבר לבעל תפקיד רשמי: מתורגמן. נשים לב שהמשנה מוצגת כאילו היא מצוטטת כבר מלכתחילה בארמית, "קרא גברא", ולאחריה נוספת לשון פירוש. אם כן המשנה לא נפרדת מתרגומה, והתרגום הוא השרוי כאן במחלוקת. בבית מדרשו של ר' שילה מוצגת אלטרנטיבה (אנונימית) לפירושו של רב, אך רב מקשה עליה ממשנת שקלים ה, א (ולכן הועברה הסוגיה גם לשקלים), שם מופיע ממונה בשם בן גבר (בן

43 יוסקוביץ, "ציוני זמן", עמ' 10 הערה 1. אמנם לגבי אפיון הזמן עצמו יוסקוביץ מפליג על המידה בקובעו שמדובר בכל המקורות הללו ב"כמה שעות קודם עליית השמש" (עמ' 16). מחלק מהמקורות עולה במובהק ש"הוא קרות הגבר הוא עמוד השחר", כדברי שאול ליברמן (תוספתא כפשוטה, חלק ד, סדר מועד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 656) ביחס לתוספתא פסחא י, יב: "כל הלילה עד קרות הגבר", וכן עולה מהמקבילות למשנת ברכות א, א שגורסות "עד קרות הגבר" במקום "עד שיעלה עמוד השחר". ראו על כך מנחם כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 162 הערה 17. מדברי שניהם אף עולה שאין להניח שמופעי "קרות הגבר" בספרות התנאית מכוונים כולם לזמן אחד. באשר למשנת יומא א, ח - אין בסיס לטענת יוסקוביץ (עמ' 11, בהתבסס על משה בנוביץ, תלמוד האיגוד: ברכות פרק ראשון, ירושלים תשס"ו, עמ' 78) שקרות הגבר שם זהה עם ראשית האשמורה האחרונה, כלומר כמה שעות לפני הזריחה. אדרבא, מקור זה הוא ראייה לסתור, שכן המשנה מזכירה שם "אשמורת הראשונה" ומה אם כן מנע ממנה לנקוט גם "אשמורת האחרונה" אילו זו אכן היתה כוונתה? אין צריך לומר שאי אפשר להקיש מן הזמן המכונה קריאת התרנוגול בעולם הרומי או בבשורות (כפי שעושה בנוביץ שם, ויוסקוביץ עמ' 24), שהרי לא בריאליה מדובר, אלא בתרגומים פורמליסטיים שונים של הריאליה, ואלו עשויים להשתנות ממקום למקום ומהקשר להקשר, וניתן על כן להסיקם רק מן הטקסט עצמו. גם האיסור המשנאי לגדל תרנוגלים בירושלים (יוסקוביץ, עמ' 35-36) אינו יכול לשמש ראייה שהגבר הקורא במקדש הוא כרוז ולא תרנוגול, שהרי, כאמור, לא בריאליה עסקינן אלא בתיאורים בתרבוניים שונים שמסורות ופנטזיה כרוכות בהן לבלתי התר.

44 בקט"ג לשקלים ה, א "קומי אלין דבית רב שילה" ראו יעקב זוסמן, גנוזי הירושלמי, ירושלים תש"פ, עמ' 302.

45 תרגום: פירש רב לפני בית ר' שילה: קרא הגבר - הכריז הכרוז. אמרו לו: קרא התרנוגול. אמר להם: והרי שנינו "בן גבר" - (וכי) ניתן לפרש (וזאת במשמעות) בן התרנוגול? על "אית לך מימר" כתמיהה ראו לייב מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים 2009, עמ' 61-63.

גַּבֵּר בניקוד שבכ"י קאופמן, אך לבטח לא זו הייתה ההגייה בסוגיה), וזאת אי אפשר לפרש כמתייחס לתרנגול.⁴⁶

ראוי לשים לב שבן גבר במשנה שקלים הוא הממונה על נעילת שערים, אך מיד לפניו מופיע שם "גביני כרוז". האם סמיכות זו היא שהביאה להתמקד דווקא בדמות זו? הירושלמי נשאר עם תמיהתו של רב, אך כשלעצמה תמיהה זו משונה עד מאוד, שכן מדוע שנלמד משם פרטי, תהא הגייתו אשר תהא, על שאלת קרית הגבר? נראה כי הירושלמי מבקש לאמץ את שיטת רב, שהקורא הוא הכרוז ולא התרנגול, אך לא ברור מדוע הוא עושה כן. עניין זה יתברר מתוך העיון בעיבוד של הסוגיה בבבלי, שם תקבל שיטת רב גיבוי ארוך ומפתיע באופיו.⁴⁷

הדמיון בין המעשים בירושלמי ובבבלי גדול ונראה שהסיפור בבבלי אינו אלא פיתוח ספרותי דרמטי של הסיפור הקצר שבירושלמי: "תיגם רב קומי דבית ר' שילה". לא רק שהעלילה מפורטת יותר, מוסיפה את נסיבות הימצאותו של רב בבית המדרש של ר' שילה ומפתחת את הדיאלוג ביניהם, אלא שהיא גם מעצבת את הויכוח הלמדני כקונפליקט אישי בין רב לר' שילה, במקום הקולקטיב חסר השם של "בית ר' שילה" שבירושלמי. אנו מכירים פיתוחים מעין אלה לרוב, וניתן ללמוד מהם הרבה על האידיאולוגיה הבבליית⁴⁸ כמו גם על הפואטיקה של הבבלי,⁴⁹ אולם לענייננו חשוב

46 אף שהירושלמי מציג אפשרות זו כמופרכת, הרי שיש חוקרים שביקשו לפרש "בן גבר" במשנת שקלים ככינוי על שם התרנגול המעורר. ראו שמואל קליין, "לחקר השמות והכינויים" לשוננו א (תרפ"ט), 325-350, 333, וכנגדו יוסקוביץ, "ציוני זמן", עמ' 22. במאמר שעתיד להתפרסם ב'מחקרי תלמוד' ד על מקורותיה של משנת שקלים, הציע יאיר פורסטנברג שכלול מרתק להצעה זו. לדבריו, הופעת "בן גבר" במשנת שקלים כממונה על השערים, אינה מסורת עצמאית, אלא מעין מדרש על משנת תמיד א, ב הקדומה. וזה לשונו: "ממונה זה שמוצא את השערים נעולים ודואג לפתיחתם (והממונה יבוא ודפק עליהן והן פתחו לו)", היה מגיע עם קרית הגבר. מסתבר אפוא שזהו המקור שממנו שאבה המשנה בשקלים את שמו של הממונה: 'בן גבר על נעילת השערים'. תודתנו ליאיר שנתן לנו לעיין במאמר יפה זה. על רשימת הממונים במשנת שקלים ה, א ומקורותיה ראו עוד מאיר בן שחר, 'הממונים במקדש', בתוך טל אילן, ורד נעם בשיתוף מאיר בן שחר, דפנה ברץ ויעל פיש, בין יוספוס לחז"ל, ירושלים תשע"ז, עמ' 796-803.

47 קריאתנו שונה גם כאן מוז של יוסקוביץ, "ציוני זמן", עמ' 13: "הירושלמי לא תומך בתרגום 'תרנגול' בעזרת ראייה נגדית [...] זאת בניגוד לבבלי שבו למסקנה שני הפירושים הוצגו כשווי ערך". לתפיסתנו, זו קריאה פורמליסטית של הסוגיה.

48 ראו Jeffrey Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003

49 ראו איתי מרינברג-מיליקובסקי, "למעלה מן העניין: יחסי הגומלין בין סיפור להקשרו בתלמוד הבבלי - סיפורים מרובי הופעות כמקרה מבחן", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ו, בעיקר עמ' 204-260; Joshua Levinson, "The Cultural Dignity of Narrative," in *Creation and Composition: the Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, ed. Jeffrey Rubenstein, Tübingen 2005, pp. 361-381

לראות את השלכותיהם הפרפורמטיביות. אמנם שתי הסיטואציות ממוקמות בבית המדרש, כמוכח מתוך העובדה שלומדים ומפרשים שם משנה כסדרה, אך רק בבבלי יש 'אמורא', המתרגם את דברי ראש הישיבה. הימצאות האמורא מלמדת על סיטואציה פורמלית ונוקשה של לימוד,⁵⁰ בניגוד ל"תירגם רב קומי דבית ר' שילה" בירושלמי שעשויה להיות פורמלית פחות.⁵¹ הבבלי מוסיף היבט היררכי שאינו קיים בירושלמי, המעבה את הדרמה במשחקי הכבוד שביניהם.⁵²

מאחורי הבדלים אלה עומד הבדל מהותי יותר: בעוד הסיטואציה הבסיסית של תרגום המשנה נמצאת כבר בירושלמי, הבבלי הוא שהופך את עצם ההתרחשות של התרגום למוקד הסיפור. המעמד שבדרך כלל נשאר ברקע עובר לקדמת הבמה. על כן רק בבבלי הופך הפרפורמנס של הלימוד לנושא של הסוגיה עצמה. בהינתן שהסיפור עצמו מסופר בעל פה בבית מדרש, הרי שהנוכחות של הפרפורמנס של הלימוד המופגנת בבבלי הופכת את הסיפור למטא-פרפורמטיבי, דהיינו לסיפור שגם מצביע על

50 ה'אמורא' בישיבה הבבליית היה עוזר ההוראה של ראש הישיבה, כלומר חלק ממערך היררכי של הוראה, ראו גפני, יהודי בבל, עמ' 235 הערה 260. כבר בהקשרו הארץ ישראלי היה מוסד המתורגמן קשור להיררכיה של בית המדרש ולא רק לבית הכנסת. ראו על כך חיים שפירא, "בית המדרש בשלהי ימי בית שני ובתקופת המשנה: היבטים מוסדיים ורעיוניים", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ב, עמ' 272-273. על יחסי ההיררכיה בין החכם למתורגמן המגולמים בתיאור המתורגמן כ"עומד על" החכם ראו שמעון פוגל, "סדרי השיח בבית המדרש בספרות חז"ל בארץ ישראל: טקס, ארגון המרחב וענישה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ה, עמ' 207. היררכיות אלה הולכות ומתחזקות בבבלי. על הפורמליות היתירה של הישיבה הבבליית, כמשתקף בגרסאות השונות של סיפור הדחת רבן גמליאל, ראו חיים שפירא, "הדחת רבן גמליאל: בין היסטוריה לאגדה", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 5-35.

51 דויד גודלכאט ניתח בדקדוק את כל מופעי "בי ר' שילה" בשני התלמודים, ומסקנתו היא כי מדובר בחוג תלמידיים. ראו Goodblatt, *Rabbinic Instruction*, pp. 137-141. אמנם ביחס לסיפור שלנו הוא כותב (עמ' 40): "The two versions agree that the setting was a formal study session. This is what the apparently technical terms 'to stand near someone as Amora' and 'to expound before someone' would indicate מופעי "תרגם/תרגמא רבי פלוני קומי/קמיה רבי אלמוני" בתלמודים מלמדים כי לא מונחת כאן היררכיה קבועה. המונח עשוי להתייחס לחכם או מתורגמן מקצועי, בבית הכנסת או בבית המדרש. על כך שהישוב "קמיה" חכם אינו דווקא תלמידו, אף בתיאורי הבבלי, ראו גפני, יהודי בבל, עמ' 201.

52 נשים לב שהמיונסצנה (ההעמדה המרחבית) של מעמד בית המדרש היא זו שמייצרת את הממד הפורמלי-הטקסי שלו, אך בה בעת היא גם זו שמאפשרת את שיבושו: העובדה שרב עומד בין ר' שילא לבין הקהל שלו, כנדרש מליהוקו כ"אמורא", דווקא היא זו שמעניקה לו את ההזדמנות להתערב במעמד ולשחק אתו לצרכיו. על מאבקי הכבוד כמוטיב מרכזי בתיאורי בית המדרש בבבלי ראו: Rubenstein, *The Culture*, pp. 67-79.

עצמו וגם מושך תשומת לב למרחב הפיזי שבו הוא מסופר. הסיפור הוא לא רק על פרפורמנס של לימוד, הוא גם מחדד את המודעות של שומעיו להיותם משתתפים בעצמם בפרפורמנס של לימוד. מהפריזמה של מעגלי הפרפורמנס דלעיל, המעגל שבו הסוגיה מדווחת לנו על לימוד על ריטואל (הסיפור על רב ור' שילא) משמש גם להנכחה עצמית של המעגל שבו משתתפים לומדי הסוגיה.

נשוב כעת למהלך הסוגיה (גם אנו נעים פנימה והחוצה בין מעגלי הפרפורמנס) ונבחן את עיצובה מחדש של המחלוקת בה. לשם כך נשאל מניין נובעת בכלל שיטתו הקשה והמחודשת של רב בפירוש המשנה. מדוע הוא סוטה מהפירוש הפשוט והמתבקש?

אפשר להציע שהמחלוקת נובעת מפירוש משנת יומא.⁵³ הרי כפי שראינו משנה זו מקצרת את משנת תמיד א, ב, שם נזכר הן התרנגול והן הממונה ("בְּאִיזוֹ שְׁעָה הַמְמוֹנָה בָּא? ... מְקָרְאוֹת הַגִּבֹּר"). אם כן למי מהם מכוונת המשנה שביומא? אך כפי שראינו בירושלמי המחלוקת מופיעה על קרית הגבר שבסוכה ולא שביומא, והקשר זה נראה אכן מקורי יותר שכן מחלוקת האמוראים מנוסחת, בשני התלמודים, בלשון קרא גברא/תרנגולא, מה שמתאים ללשון משנת סוכה "קרא הגבר" יותר מאשר למשנת יומא "קרות הגבר".⁵⁴ זאת ועוד, במשנת סוכה ה, ד אכן ניתן להבין טוב יותר את המחלוקת: הביטוי "קרא הגבר" שם הוא חלק מן הריטואל עצמו,⁵⁵ בניגוד ל"לא היתה קרות הגבר מגעת עד..." שביומא א, ח.

נראה שבבסיס פירושו של רב עומדת שאלה בסיסית יותר: האם ניתן לסמוך על התרנגול בענייני מקדש? מה לתרנגול ולקדשים? יתכן ששאלה זו, שאינה עולה במשנה, היא העומדת מאחורי נצחון שיטתו של רב בירושלמי. על כל פנים בבבלי, כפי שעוד נראה, שאלה זו זוכה להעצמה שיטתית. מסתבר שסוגיית הבבלי רוצה שהמקדש יהיה

53 ראו חנוך אלבק, משנה מבוארת: סדר מועד, תל אביב תשי"ט, עמ' 465.

54 ואכן בשאלת הבבלי כבר הדברים מותאמים ללשון המשנה ביומא "מאי קרית הגבר?".

55 כפי שהראה כבר אברהם יוסקוביץ: יוסקוביץ, "ציוני זמן", עמ' 15-17. אנו מקבלים את טענתו כי "משנת סוכה עומדת בבסיס המסורת שגבר הוא איש", אך לא את טענתו הנוספת שזהו אכן פשוטה של משנה שם. יוסקוביץ כותב: "אם הפירוש הוא ש'קרא הגבר' - 'תרנגול' הרי שצריך להניח שהיתה קריאה תרנגול מסוימת שאחריה החלו בתקיעות והמתאימה ביותר לזו היא קריאתו הראשונה של התרנגול אך זו מתרחשת כמה שעות קודם עליית השמש. לעומת זאת הפירוש גבר-איש פשוט ולפיו כשהגיעו לשלב התקיעות עמד כרוז וסימן לתקיעים לתקוע" (עמ' 16). כנגד פירושו נדגיש שוב שאין להניח מראש שכל זמני קרות הגבר זהים (לעיל הערה 43), וחשוב מזה, שלא מצאנו בשום מקום בספרות התנאית 'גבר' במשמעות כרוז. יוסקוביץ עצמו ער לקושי זה ולכן מציע שאולי הכוונה כאן לשם פרטי או כינוי כדוגמת "בן גבר" שבמשנת שקלים ה, א. אך בן גבר הנ"ל היה כוכור ממונה "על נעילת שערים" ולא כרוז. רק סוגיות הירושלמי לעיל קשרה בין שם זה לבין שיטת רב על הכרוז.

מרחב אנושי, מקצועי, ריטואלי, סדור, נורמטיבי, ממוסד, ולא כזה שתלוי בקפריזות של תרנגול. כדי לבסס זאת נמשיך לקרוא את הסוגיה.

בשלב זה מובאות ברייתות לסיוע לשני הצדדים: "תניא כותיה דרב תניא כותיה דרבי שילא" - אולם הסימטריה שבמשפט זה פורמלית בלבד, שכן ליבת הדיון בסוגיה מתמקדת בראיה המובאת לצד אחד, זה של רב:

תניא כותיה דרב: גביני כרוז מהו אומר? עמדו כהנים לעבודתכם ולוים לדוכנכם וישראל למעמדכם. והיה קולו נשמע בשלש פרסאות.

גביני כרוז הוא הנזכר ברשימת הממונים במקדש בשקלים ה, א. אך הסוגיה אינה מצטטת את המשנה, אלא ברייתא, שכן הראייה כאן אינה מעצם קיומו של הכרוז אלא מתיאור תפקידו: להודיע על תחילת יום העבודה במקדש, כלומר תפקידו מקביל בדיוק לקרית הגבר שבמשנה ביומא (שכן קרית הגבר מסמנת שם את זמן העבודה הראשונה, תרומת הדשן). ברייתא זו מופיעה בירושלמי שקלים ה, א [מח ע"ד] לצד המעשה על ר' שילה ורב דלעיל, אך כבבא נפרדת ("גביני כרוז"), והבבלי קושר בין הדברים למהלך אחד כדרכו.⁵⁶ כבר ראינו כי בירושלמי מביא רב את ראייתו ממשנה זו עצמה ("בן גבר"), אך הראיה אינה ברורה, ונראה כי הבבלי מציע ראייה 'מתוקנת' ומשוכללת יותר לשיטתו, מן הברייתא המפתחת את המשנה.

לתיאור ההכרזה נוספה סיומת "והיה קולו נשמע בשלש פרסאות" (שמונה עשר קילומטרים לערך).⁵⁷ לכאורה אין כאן אלא דברי גוזמא כשבח ליכולתו של גביני הנ"ל (שהרי קול רם זו הסגולה ההופכת אדם לכרוז), אך דווקא עניין זה יהפוך מכאן ואילך למוקד הסוגיה. ראשית נוסף שם מעשה (האם הוא חלק מהברייתא המקורית?) המשמש לכאורה ראיה לריאליות של הקביעה דלעיל:

מעשה באגריפס המלך⁵⁸ שהיה מהלך בדרך ושמע קולו בשלש פרסאות, וכשבא לביתו שיגר לו מתנות⁵⁹ הרבה.

עתה עוברת הסוגיה להשוואת הכרוז שבכל יום לקריאת הכהן הגדול ביום הכיפורים:

56 נראה על כן שהבבלי שלנו הכיר את סוגיית הירושלמי כבר במקומה המועבר, בשקלים. ודוק, אפשר שעניינים נוספים שמופיעים שם בנפרד, כגון קולות הזמר המופלאים של "הוגדס בן לוי על השיר", השפיעו גם הם על סוגייתנו כאן, והדברים צריכים עיון.

57 אין הגיון אינסטרומנטלי בתחום זה דווקא, שהרי הכהנים והלוויים נמצאים בירושלים, ואילו המעמדות פרוסים בכל הארץ (משנה תענית ד, א "מיתפנסים לְעִרְיָהֶם"). כלומר אין כאן אלא שבח לגובה קולו הפלאי של הכרוז.

58 מאזכור זה למד הופמן על פי דרכו שגביני כרוז היה בימי אגריפס (הראשון, לדעתו). ראו דוד צבי הופמן, המשנה הראשונה ופולגתא דתנאי, ברלין תרע"ד, עמ' 16.

59 בא, א, 1, מ: ממון.

ואף על פי כן כהן גדול משובח ממנו. דאמר מר: וכבר (=מיד כאשר) אמר 'ברוך שם' 60 ונשמע קולו ביריחו. ואמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן: מירושלים ליריחו עשרה פרסי הוו.

מקורה של מסורת קולו של הכהן הגדול המגיע עד יריחו במשנת תמיד ג, ז-ח. ההקשר שם פרוזאי: "וְלֹא הָיָה שְׁוֹחֵט שׁוֹחֵט עַד שֶׁהוּא שׁוֹמֵעַ קוֹל שֶׁעַר הַגְּדוֹל שֶׁנִּפְתָּח" - שמיעת הקול נצרכת על מנת ליצור סינכרוניזציה בין השחיטה שבעזרה לבין דישון המזבח הפנימי שבהיכל. אך אז נוסף: "מִיִּרְיָחוֹ הָיוּ שׁוֹמְעִין קוֹל שֶׁעַר הַגְּדוֹל שֶׁנִּפְתָּח" וכאן באה רשימה של קולות מקדשיים שמגיעים עד יריחו: קול המגריפה (גם היא נועדה ליצור סינכרוניזציה בין עבודות שבפנים ושבחוץ, ראו תמיד ה, ו), המוכני שעשה בן קטין לכיור, קול החליל, קול צילצל ועוד.

בית המקדש מתואר כאתר קקופוני של רעשים נוראים, וזה שבחו! 61 אך במבט דיאכרוני ניתן לראות את התפתחות המסורת: החל בתפקיד האינסטרומנטלי של קול השער והמגריפה שנועדו ליצור סינכרוניזציה בין עבודות שבפנים ושבחוץ, דרך ניסוח חצי ריאליסטי שנוסף ביחס למגריפה: "אֵין אָדָם שׁוֹמֵעַ קוֹל חֲבִירוֹ בִּירוּשָׁלַם מְקוֹל הַמַּגְרִיפָה" (תמיד ה, ו), ועד למיתוזציה הגמורה שכאן: שומעים עד יריחו! 62 בסוף הרשימה נוסף "וְהוּא אוֹמֵר (בִּירוּשָׁלַם סוֹכָה ה, ג: ויש אומרים): קוֹלוֹ שֶׁלְכֹהֵן גְּדוֹל שֶׁהָיָה מְזַכֵּר אֶת הַשֵּׁם בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים". אין זה מקרה שפרט זה מסומן כתוספת. הוא אכן יוצא דופן, שהרי כל שאר הקולות הם של חפצים. אם כן קולו של הכהן הגדול עובר מיתוזציה כבר בצירופו למסורת הקולות, 63 וסוגייתנו מפתחת זאת בהפכה את

60 זו ודאי טעות, שכן 'ברוך שם כבוד מלכותו' אומר הקהל ולא הכהן הגדול. בלו, 'אנא השם' (וכן באדר"ן נוב"פ פל"ט [נג, ב]), ואילו בא, א1, מ: ה/לשם, מ1: שם. ונראה שאכן נאמר רק השם, כבמשנה בתמיד ג, ח ("קולו של כהן גדול שהיה מזכיר את השם ביום הכיפורים"), והסופרים הוסיפו תוספות שונות בהתאם לסדר היום. על מרכזיות קריאת השם של כהן גדול ביום הכיפורים, ראו שרגא בריאון, "גורלות יום הכיפורים: בין רציונליזם, מנטיקה ומיסטיקה", קבלה 28 (תשע"ג), עמ' 163-189 והספרות ששם.

61 אמנם, קקופוניה מצונזרת. שכן, כפי שכתב בצדק דרור בורשטיין: "בית המקדש נשמע כפעמון מהדהד, אבל קול אחד לא נשמע בו, וזה קולם של בעלי החיים הנשחטים" (הקצה, מוסף הארץ, 29/07/20). אכן תיאור העמדת הפר לשחיטה במשנת יומא מבוסס על שיתוף פעולה מופתי של החיה, והדגש של המשנה שם הוא כוריאוגרפי. השוו יומא ג, ח ויפר ה'ה עומד בין האולם וְלַמְזֻבָּת, ראשו דרום ופניו למערב", כביכול מעצמו (השוו ד, ב), ולעומת זאת משנת תמיד ד, א: "וְכִפָּה הָיְתָה עֲקִידָתוֹ: ראשו דרום ופניו למערב". וראו בבלי יומא לו ע"א: "ראשו לדרום ופניו למערב - היכי משכחת לה? אמר רב כהנא בעוקם את ראשו"

62 המיתוזציה ממשיכה במשנה שם גם ביחס ליריחו: "אָמַר ר' אֶלְעָזָר בֶּן דִּלְגַּי עֲזִים הָיוּ לְבֵית אַבָּא בְהָרִי מְכַבֵּר וְהָיוּ מְתַעֲשָׂוֹת מִרִיחַ פֶּטוּם הַקְּטָרֶת".

63 במשנה תמיד ג, ח גם קולו של גביני כרוז נשמע עד יריחו, אך ברור שלא זו היתה הגרסה של הברייטא שקובעת שקולו נשמע בשלוש פרסאות, ואף לא של הסוגיה המנגידה בין קולו של גביני

קולות המקדש, ריאליים ומיתיים כאחד, למוטיב עומק של הסוגיה כולה. מוטיב זה מקריין מחדש על העימות בין ר' שילא למתורגמנו, רב.

עתה באה הנגדה מפורשת בין הכהן הגדול ביום הכיפורים לכרוז שבכל יום:

ואף על גב דהכא איכא חולשא והכא ליכא חולשא.⁶⁴ ואף על גב דהכא יממא והכא ליליא.

הרלוונטיות של חולשת הצום לחזוק הקול, ברורה (חולשת הכה"ג מופיעה גם בסוגיה שלפני כן, בראש דף כ ע"ב, כהסבר הסוגיה הסתמית לתחילת העבודה כבר כחצות הלילה). אך מה עניינה של השעה? לכאורה העובדה שגביני קורא בעוד חשיכה (זמן "קריית הגבר" כזכור) ואילו הכהן באמצע היום, רלוונטיים משום הרעשים האנושיים שיש מסביב. אך הסוגיה מציעה דוקא הסבר קוסמי ל'רעש הלבן' המלווה את היום:

אמר ר' לוי: מפני מה אין קול נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה? מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע כחרש המנסר בארזים.⁶⁵ והאי חיגרא דיומא⁶⁶ 'לא' שמיה. והיינו דקא אמר נבוכד נצר "וכל דיירי ארעא כלא חשיבין" (דניאל ד, לב).

עתה מובאות שתי ברייתות המשוות במפורש בין קולות השמיים והארץ:

תנו רבנן: אילמלא גלגל חמה, נשמע קול המונה של רומי. ואילמלי קול המונה של רומי, נשמע קול גלגל חמה. תנו רבנן: שלשה קולין הולך מסוף

לקולו של הכהן הגדול (ראו 'תוספות ישנים' על אתר המסיקים שאלה מסורות חלוקות). ואכן באדר"ן נו"ב פל"ט, בהקשר לעשרה ניסים שהיו במקדש, מובאת רשימה דומה בלי "גביני כרוז"! אך דוק, הסוגיה שלנו כלל לא מביאה את רשימת "מיריחו", ולפיכך אפשר שכלל לא הכירה משנה זו, ושיש לראותה כתוספת, ואכן לשונה השירית שונה מאוד מסביבתה הפרוזאית (משנה ט ממשיכה ישירות את משנה ז). בירושלמי סוכה ה, ג מסורת זו כלל לא מובאת כמשנה, אלא בלשון "ששה קולות היו נשמעים מיריחו". ראו על כך יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ"ס 30, והשוו דברי אלבק על אתר עמ' 427: "וכל זה מוכיח שהיו שינויים גדולים במסורת". וראו עוד שחזורו ההיסטורי של יהושע שוורץ, 'משנת תמיד ויריחו', זאב ספראי ואחרים (עורכים), חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, רמת גן תשנ"ז, עמ' 247-261.

64 בכ"א, מ הושמט מחמת הדומות.

65 על גלגל החמה המנסר ברקיע והקוסמולוגיה שמאחורי ציור זה ראו Moshe Simon-Shoshan, "The heavens proclaim the glory of God...": a Study in Rabbinic Cosmology", BDD 20 (2008), pp. 67-96

66 האבק שנראה בקרני האור, ראו Sokolow, Dictionary, 381. הפסוק נדרש כאילו 'לא' הוא שם פרטי של האבק הקוסמי. כדי להבין הדרשה יש להקבילה לישעיהו מ, טו: "הן גוים כְּמַר מְדָלִי וְכִשְׁחַק מְאֻזְנִים נְחָשְׁבוּ" - המדרש מפרש את הקבלת כל היצורים ל'לא' בפסוק שבדניאל (כלא חשיבין) בדומה להקבלתם ל'שחק מאזנים', לאבק, בישעיה.

העולם ועד סופו, אילו הן: קול גלגל חמה, וקול המונה של רומי, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף. ויש אומרים אף לידה⁶⁷ ובעו רבנן רחמי אנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף ובטלוה.

מסורת הקולות הקוסמיים שאינם נשמעים מופיעים במקומות שונים. ראו למשל בראשית רבה ו, ז, עמ' 47: "אמר ר' לוי: שלשה דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו, והבריות בינתיים ואינן מרגישין. ואילו הן: היום (=מהלך השמש, כמפורש שם) והגשמיין, והנפש בשעה שהיא יוצא". הן בבראשית רבה והן אצלנו התלוס של המימרא אינו השמיים, ולא הארץ ואף לא מה שמתחת לארץ, אלא הנשמה, שאת קולה איש לא שומע, וניתן רק להסיקו מן הקולות האחרים; הקול הפנימי, הנסתר, המקביל לרעשים הנשמעים. אלא שההקשר בסוגייתנו נותן למימרא מובן חדש: אצלנו הדגש אינו על כך שהקול הקוסמי אינו נשמע (ואכן עניין זה כלל לא נזכר בגרסה שבבבלי), אלא על הזיקה והמתח שבין קולות השמיים והארץ, שבין השמש ורומי (ויש לזכור שהשמש היא עצמה ייצוג של אלוהות ברומא, סול אינוויקטוס, כפי שהחכמים יודעים היטב),⁶⁸ מלכותא דארעא כעין דשמיא. אך יש לזכור שבהקשר של הסוגיה, בין רומי לבין השמיים יש מרחב שלישי: המקדש. ומאליה עולה ההשוואה בין הרעש השמימי הלבן, שאינו נשמע, לרעש של המקדש שנשמע למרחוק, עד יריחו. ואולי זה כוחו של המקדש כאן, שהוא מנכיח את העולם השמימי, נותן קול מוגדר לרעש הלבן של הקוסמוס, ומציע אלטרנטיבה להמונה של רומי.

מה עניינם של כל המקורות הללו לשיטת רב? האם אין כאן אלא גיבוב חומרים בדרך אסוציאטיבית? הבנייה המופתית מרמזת שלא כך הוא. נראה שבמקום לבסס את קריאתו של רב, הסוגיה מעצימה אותה. הקולות המקדשיים מקבלים נפח מיתי וקוסמי עד כדי כך שפשוט אי אפשר לייחסם לתרנגול רגיל. הקולות המקדשיים מגיעים עד יריחו, הם כהמונה של רומי, כמו גלגל החמה. ומי יפקיד דבר כזה בידי תרנגול פשוט? אם כן פירושו מרחיק הלכת של רב, הסותר את המובן הפשוט של קרית הגבר אינו יכול לזכות לראיה רגילה. במקום זה הוא זוכה לשתי 'הוכחות' אלטרנטיביות: הוכחה ביצועית, פרפורמטיבית, בסיפור (רב מתפקד ככרוז אנושי) והעצמה ב"תניא כוותיה"

67 כ"א, א, 1א, מ, 1ב, ו: 'ירידיא', ופירושו חריש Sokolow, Dictionary, 1060 אך אינו מזכיר את סוגייתנו) ונראה שכיוון שלא הובן מה עניין חריש לכאן הומר. ונראה שהכוונה שחריש משמיע רעש קוסמי, אך הוא לא נשמע בארץ, ויש על כן קולות קוסמיים מעל ומתחת. וראו רש"י שמפרש אכן כך, אך מוסיף לזה ממד מיתי: "פ' מלאך הממונה על השקייית ארץ ממטר שמים ומתהום מתחת, וקורא להם שנאמר: תהום אל תהום קורא לקול צנוריק....". השוה בראשית רבה שם: "והגשמיין מניין? אמר ר' לוי: 'תהום אל תהום קורא' וגו'".

68 ראו למשל גדעון פרסטר, "גלגל המזלות בבתי הכנסת ומקורותיו האיקונוגרפיים", ארץ ישראל יח (תשמ"ה), עמ' 380-391.

שאחריו. פירושו של רב מומחזו (במעשה) ואחר כך מונכחת מקהלה מיתית-קוסמית מרהיבה של קולות (כברייתות) שהופכת אותו למתבקש. הנכחה זו מתבצעת באמצעות זימון של מרחבים קוליים נוספים (כגון יריחו ורומי) אל מרחב בית המדרש דרך הפרקטיקה של הציטוט. למרות שמרחבים אלו אינם מרכזיים לסוגיה כמו בית המקדש, הם נוכחים כעת בדמיונו של הלומד, משמשים כקונטרפונקט למקדש וזה לזה, ומייצרים קיבוץ קולי בדיוני שמעגן את דעת רב ומעניק לו נפח. רק עתה, לאחר כל ההצטברות (build up בלעז) הזו מתפנה הסוגיה לראייה לצד השני, זה של ר' שילא:

תניא כותיה דר' שילא: היוצא קודם קרית הגבר דמו בראשו. ר' יאשיה אומר: עד שישנה. ויש אומרים עד שישלש. ובאיזה תרנגול אמרו? בתרנגול בינוני⁶⁹

ראיתו של רבי שילא מובאת מסיטואציה של יציאה לטבע, לא למקדש, ומעולם של עצות טובות ולא של נורמות. ההבדל באורך הראיות ומשקלן זועק, ומראה לכאורה כי הסוגיה מבקשת לבסס את קריאתו הריטואלית של רב: למקדש מתאים כרוז, לא תרנגול. "זמן הבמה" והאנרגיות שהוקדשו לראיתו של רב נדמים כמיועדים להנכיח את עמדתו, על חשבון זו של ר' שילא.

אבל אולי הדברים מורכבים יותר. הסיפא "בתרנגול בינוני" משמשת לכאורה כהוכחה לכך שקרית הגבר כאן היא אכן קריאת תרנגול. אבל יש לה אפקט נוסף. היא מנמיכה את הדיון, ומחזירה אותנו מן העולם המיתי לעולם של תרנגולים, ולא סתם תרנגולים אלא בינוניים. האם זהו מקרה שזוהי השורה האחרונה בסוגיה? דווקא בלאקוניות של הדיון בדעת ר' שילא, ובעיקר במילות הסיום, אפשר לזהות פוטנציאל לביצוע אירוני של הסוגיה: כזה שאמנם העניק לרב את רוב הזמן והמקום לדיון, אולם שמסיים את הסוגיה בפאנץ'-ליין מהיר ואפקטיבי לטובת ר' שילא.

ברובד נוסף, ובלא להכריע בין האפשרויות לעיל, רצף המקורות הללו ממצב את בית המדרש עצמו כמרחב של קולות: לצד הקולות האנושיים של הלומדים (רב ור' שילא), בית המדרש מזמן לתוכו קולות נוספים שמונכחים בו באמצעות הלימוד: החל בקולות הריאליים של הפולחן, עבור בקולות המיתיים המיוחסים למקדש, וכלה בקולות קוסמיים וכלל-עולמיים כמו גלגל החמה ו'המונה של רומי'. בית המדרש מתגלה כמרחב המסוגל להכיל מנעד עצום זה של קולות, אך גם כמרחב של קונפליקט קולי: מאבק הקולות שבין רב לר' שילא מהדהד את התחרות שבין גביני כרוז לכהן הגדול כמו גם את המתח שבין גלגל חמה לכרך הרומי. כל אלו גם יחד נשורים לתחרות

69 כ"י א: בתרנגול ראשון. איננו יודעים לפרנס גרסה זו. כפי שציין אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 171 הערה 2 מקור זה מופיע גם במסכת דרך ארץ פרק יא. על ההבדלים בין המקבילות ראו יוסקוביץ, "ציוני זמן", עמ' 12 הערה 17.

הקונספטואלית-פרשנית בין קול האדם לקריאת התרגול המניעה את הסוגיה מלכתחילה. בהקשר לדיוננו התיאורטי, ממחישה הסוגיה את היכולת הפרפורמטיבית של הלימוד לזמן אל בית המדרש מגוון קולות דרך העבודה הקולית של הלימוד.⁷⁰ יש לזכור שלזימון זה לא רק היבט חווייתי, אלא גם מטפיזי, שהרי לא רק קולות הפולחן מונכחים בבית המדרש, אלא האל עצמו ("קולו שְׁלֶכְהֶן גְדוֹל שְׁהִיָּה מְזַפֵּיר אֶת הַשָּׁמַיִם"). סוגייתנו אם כן מתפקדת בכמה אופנים הכרוכים זה בזה: כלימוד, כדרמה, וכפרפורמנס. כלימוד, הסוגיה עסוקה בשאלה הפרשנית של "קרות הגבר" במשנה. כדרמה, היא מספרת את המתחים ויחסי הכוח (קרב תרנגולים, אם תרצו)⁷¹ שבין רב לר' שילא, כאשר הפולמוס הלמדני ביניהם מגלם בתוכו ממדים נוספים: קונפליקט על כבוד והנהגה, מתח בין סורא ונהרדעא ובין ארץ ישראל ובל. העובדה שבחלק הראשון של הסוגיה, טיעוניו של רב כלל אינם פרשניים אלא עוסקים בעיקר בשאלות של סמכות, מבירה כי היסוד הלמדני והיסוד הדרמטי אינם נפרדים זה מזה בסוגיה. שניהם גם יחד מגולמים במישור השלישי, הפרפורמטיבי, שבו הסוגיה מעצבת את הדרמה בבית המדרש של ר' שילא כהתרחשות קולית ומרחבית ובה בעת מסבה את המבט לעצמה, ולהיותה גם היא התרחשות שכזו בבית המדרש.

זו אם כן סוגיה מטא־פרפורמטיבית במובהק: היא מבוצעת, ככל סוגיה אחרת, דרך לימוד, ובה בעת גם מסבה את המבט אל הביצוע שלה עצמה, אל היסודות הקוליים שבבית המדרש והאופן שבו הם מגלמים את הדרמה הלימודית-הפרשנית המתרחשת בה. ככזו היא מאפשרת לנו לחשוב לעומק על הזיקות שבין הפרפורמנס של הריטואל לפרפורמנס של הלימוד המתקיימות בה.

זאת ועוד, כיוון שהסיפור עוסק במפגש לימודי ראשון בין ר' שילא, המייצג את העולם הישן, לבין רב, שמייצג את הקמת עולם התורה החדש בבל, הרי שיש לראותו כחלק מסיפורי הגעת רב לבל, שהם, כפי שכבר ראו, סיפורי ייסוד מטיבם.⁷² כיוון שכך, הרפלקסיה שלנו נטענת במטען נוסף: נסיון לאפיין את אופן הלימוד הבבלי (שרב נחשב מייסודו) ואת ייחודו. הקשר זה נותן מובן חדש הן לפולמוסנות והן ליצירתיות

70 במקומות אחרים, מגלה התלמוד מודעות גבוהה להיותו של הלימוד פרקטיקה קולית מגולמת בגוף (מגולמת בגוף מכיוון שהיא קולית!) כעולה מהמעשה בברוריה שבעטה בתלמיד על מנת ללמדו שרק לימוד בקול עורך את התורה באבריו של הלומד (עירובין נג ע"ב-נד ע"א).

71 על קרבות תרנגולים-גברים ראו קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, תרגום יואש מייזלר, ירושלים: כתר, 1990, עמ' 273-305.

72 ראו בבלי שבת קח ע"א; ב"ק פ ע"א-ע"ב; סנהדרין ה ע"א, וראו גפני, "ההיסטוריוגרפיה התלמודית", עמ' 278-283 (גפני עוסק שם בעיקר באופן שבו רש"ג רוקם ממכלול סיפורים אלו נרטיב יסוד אחד של עולם התורה הבבלי). על סיפור ייסוד אחר הקשור ברב (חולין קי ע"א), ראו עמרם טרופר "מטטלפוש לסורא: להתהוות סיפור הייסוד של ישיבת סורא לפי רב שריא גאון", אוקימתא ב (תשע"ד), עמ' 89-104.

הפרשנית שבדברי רב. בשני מובנים אלו, אנו מציעים, סוגיה זו מתגלה כרגע שבו הבבלי מציג אופן לימוד חדש, ואת עצמו כפרפורמנס חדש של לימוד. הניגוד לסוגיית הירושלמי, שבה נמצא הגרעין הפרשני בלא כל היסודות הללו, מדגיש עד כמה סוגיית הבבלי מעוניינת בהיבטים הפרפורמטיביים והם למעשה עיקרה. אמנם סוגייתנו יוצאת דופן בעיסוקה המפורש והמפורט בהיבטים פרפורמטיביים, אך מבחינת השאלות העקרוניות שהועלו כאן לא רק על עצמה ללמד יצאה, אלא לעוררנו לחפש פנים כאלה גם בסוגיות נוספות. הסיפור על רב ור' שילא ממוסגר כך שהיותו "מעשה על לימוד" מודגש ומובלט, אבל כדאי לזכור שהבבלי מספק לנו באופן קבוע טקסטים "על לימוד", ברמות משתנות של שכלול ופיתוח. דרכו של הבבלי, כלשונו של איתי מרינברג-מיליקובסקי, "להעליל את השיח", כלומר להפוך, בשלל מנגנונים נרטיביים, סוגיה לסיפור.⁷³ בשל כך, סוגיות הבבלי מכילות באופן אינהרנטי את ריבוי המעגלים הפרפורמטיביים שעליו דיברנו - מבצעות לימוד בהבעת שהן מספרות על ביצוע לימוד.

ג. על לימוד ופרפורמנס

במרכז הסוגיה שלפנינו נמצא הקול - המתפקד הן כמוטיב תמטי הן כמנגנון פרפורמטיבי בסוגיה, מתוקף היותו של הלימוד אירוע המבצע מילים. אך לקולות שונים נוכחות שונה. חלקם נוכחים רק באופן מדומיין, והלומד מוזמן להעלותם במחשבתו כאשר הסוגיה מספרת לו עליהם: כך הוא לגבי קולו של גביני כרוז או הכהן הגדול, ועל אחת כמה וכמה במקרה של קולות שמאופיינים בכך שאינם נשמעים, כמו קולה של הנשמה. לעומת אלו, קול הלימוד קיים בעת לימוד הסוגיה, הן באופן נרטיבי והן באופן ממשי. תפקודם השונה של הקולות מאפשר לנו לחדד את היחסים בין המעגלים הפרפורמטיביים השונים שבה ולהתוות דרך לדיון עתידי בנושא.

את הנוכחיות השונות של הקולות אפשר להמשיג באמצעות חשיבה על התנודה שבין ביצוע דיאגטי (לספר על) ומימטי (לגלם את).⁷⁴ קולות בית המקדש ביום הכיפורים, כמו גם המונה של רומי וגלגל החמה, מונכחים בסוגיה בעיקר באופן דיאגטי, שכן המבצעת את הסוגיה כְּתָבָה לא נדרשת ואף לא מוזמנת לגלם קולות אלו. מן הקצה השני, הקול שאותו נדרשת הלומדת לגלם באופן מימטי הוא בראש ובראשונה

73 מרינברג-מיליקובסקי, "למעלה מן העניין", עמ' 204-209.

74 מקור ההבחנה אצל אפלטון בספר השלישי של הפוליטיאה (כתבי אפלטון, כרך ב, תרגום יוסף ליבס, ירושלים: שוקן, תשנ"ט, עמ' 250-253). אפלטון מבחין בין שלושה סוגים של דיאגזיס: דיאגזיס פשוט, שבו המספר מספר את הסיפור רק בגוף שלישי, כמו בשירי הדיתרמבים; דיאגזיס באמצעות מימזיס, שמספר בגוף ראשון, כמו בדרמה; ודיאגזיס מעורב שבו המספר נע בין גוף שלישי לראשון, כמו באפוס ההומרי.

קולו של שונה הסוגיה הערוכה, שאת מילותיה היא מדברת. הלומדת לא קוראת "על" המהלך הלמדני של הסוגיה, אלא מבצעת אותו מחדש. היות הקול הדובר בסוגיה אנונימי קריטי לאפשרות מימטית זו: היעדר גוף שלישי ביחס לסתם מזמין את גילומו "מבפנים".⁷⁵ בין הביצועים הדיאגטיים המובהקים של קולות בסוגיה לביצועים המימטיים המובהקים, ניצבים קולותיהם של רב ור' שילא: מחד גיסא, הסוגיה מספרת לנו עליהם באופן דיאגטי, בגוף שלישי. מאידך גיסא, מרגע שהלומדת מדברת את מילותיהם בתוך הדיאלוג, היא מוזמנת לגלם אותם ואף, כפי שראינו, לפרש את דבריהם באמצעות עבודה קולית. הסוגיה מציעה אפוא מגוון קולות בפני הלומד: קולה של הסוגיה, המשמש בסיס לביצוע מימטי עתידי, וקולותיהם של החכמים בתוכה, הפתוחים לביצוע שנע בין מימזיס לדיאגזיס.⁷⁶

אך למעשה התמונה מורכבת יותר, שכן ישנה זליגה בין מעגלי הפרפורמנס השונים: כך, כאשר רב מדגים לר' שילא את כוחו של קרית הגבר באמצעות הפרפורמנס שלו כאמורא, הוא כבר לא "מדבר על" אלא מגלם, באופן מתוחכם ועקיף, את ה"גבר", וביצוע זה אף מחליף הוכחה פרשנית מן השורה, כלומר המימזיס ממלא את המקום השמור לרוב בבית המדרש לדיאגטיקה. כמובן שרב לא "משחק" את הכרוז באופן ישיר, כבתיאטרון, אלא מפעיל מחדש מנגנונים ביצועיים מסוימים שקיימים בריטואל הנלמד, בתוך מרחב פרפורמטיבי אחר: בית המדרש. משמעות ההתרחשות נוצרת מהמשחק שבין הקבלות והבדלים, פערים והצטלבויות, שמתקיים בביצוע שכזה. מן העבר האחר,

75 בהקשר זה מעניין לציין את הערתו של מולי וידס, כי האנונימיות של הסתם היא בין היתר בעצמה תוצר של המעבר מהפרפורמנס האוראלי לתרבות שבכתב. בביצוע בעל פה, נוכח שונה הסוגיה בגופו ואין לו צורך להצהיר על זהותו כדובר. רק במעבר אל הדף הכתוב "נעלם" קולו של הסתם והפך ל"אנונימי". ראו: Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, p. 75. לכך אנו מוסיפים כי מרגע שעוצב כאנונימי בסוגיה, הרי שהסתם מאפשר את גילומיו העתידיים על ידי כל לומדת מחדש. בדומה לכך הייז (Hayes, "The Play's the Thing") מצביעה על כך שפעמים רבות הסתם דובר בגוף ראשון ("הווה אמינא") או פונה לקהל שלו בגוף שני ("תא שמע", "איבעית אימא"). עבור הייז אלו רגעים שבהם הסתם מנכיח את ההתרחשות הפרפורמטיבית שבה הוא נמצא. אנו נוסיף שבפרפורמנס של לימוד, שימוש זה בגוף ראשון ושני יוצר מצב שבו הלומדת שוכנת בתוך קולו של הסתם, מדברת אותו ומגלמת אותו באופן מימטי.

76 וכאן אין לנו אלא לתהות מה יכולה הייתה להיות משמעות הסיפור על אודות החכם שהפך "אמורא" לרגע, שיבש את מעמד בית המדרש ונטל לעצמו אוטונומיה יוצאת דופן בייצור הידע הפרשני, כאשר סיפור זה בעצמו מבוצע באופן קולי על ידי "אמורא" בבית המדרש ה"סתמאי". האם וכיצד משתנה משמעותו של הסיפור אם אנחנו חושבים עליו כמייצג את קולם של חכמים או כמבוצע על ידי ה"אמורא"? אילו יחסים של מתח או הזדהות יכולים להתקיים בין המבצע לבין דמותו הכפולה של רב בסיפור, חכם ומתורגמן בו־זמנית? ניתן אולי להיעזר כאן בשרטוט היחסים המורכבים שבין החכמים ופונקציונרים אחרים בבית המדרש, ה"תנאים" שוני במסורות. ראו על כך: Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, pp. 115-149.

גם לימוד הסוגיה כמעט אף פעם לא מסתכם בביצוע ה"מימטי" של מילות הסתם אלא מיתרגם לדיבור דיאגטי, בגוף שלישי, על אודות הסוגיה ("שואלת הגמרא..."). אמור מעתה: מעצם העובדה שגם הלומדת העכשווית מבצעת את הלימוד בקולה, הרי שגם היא ממשיכה את מערך ההשתקפיות הקולי שבו משתתפים הגבר בבית המקדש, רב ור' שילא בבית המדרש שלהם, מי ששנה את הסוגיה על פה בבית המדרש הסתמאי וכן הלאה. הלומדת הקוראת בקול מדברת את מילותיו של רב, של ר' שילא, ושל הסתם, ובכך מגלמת בגופה את כל הרבדים הללו גם יחד. זהו בדיוק סוג המורכבות, ההכפלה,⁷⁷ ורב המשמעיות, שכדי לפענחן נדרשים כלי הפרפורמנס, ואת זאת ביקשנו להמחיש דרך סוגיה זו.

ידע שנוצר במהלך פרפורמנס דורש נוכחות משותפת או צפייה. לכן, על מנת להדגים כיצד הביצוע של הסוגיה עשוי להוסיף לה עוד רבדים של משמעות, אין לנו אלא לשוב לביצוע הלימודי שבו נכחנו שנינו. השיעור האחרון בסמינר שהעברנו במשותף התמקד בסוגיה זו במסכת יומא, אולם בשל פרוצדורה רפואית שעבר, נאלץ יאיר להישאר בבית. כך, רק ישי נכח בכיתה בגופו ויאיר הצטרף דרך אפליקציית 'זום' (השיעור התקיים בינואר 2020, על סף התפרצות מגיפת הקורונה בישראל, והוראה מרחוק עוד הייתה אירוע נדיר). בשל הנסיבות, התקיים ביצוע של לימוד חי עם מורה וסטודנטים הנוכחים יחדיו בחלל פיזי משותף, לצד נוכחות וירטואלית של מורה שני - לעתים מוקרן על מסך ולעתים נוכח בקולו בלבד. המעגל הפרפורמטיבי שנוסף לסוגיה באותו שיעור בנסיבות אלו האיר בה נקודות קריטיות, כגון היחסים שבין נוכחות קולית וגופנית או המסוגלות של הקול לזמן מרחבים אחרים מחוץ לחדר אל תוך הלימוד. הוא גם הבהיר עד כמה טכנולוגיות מתחדשות משנות את הפרפורמנס של הלימוד. אלו היו נסיבות חריגות של לימוד בשעתו, אולם דווקא בשל כך אפשר לזהות בהן דינמיקות שבמקרים שגורים נותרות שקופות. יש לזכור כי לאמתו של דבר כל נסיבות לימוד הן חד-פעמיות, ובכל מקרה ומקרה המעגל הפרפורמטיבי שבו מתבצע הלימוד הוא חלק בלתי-נפרד מההתרחשות ומיצירת המשמעות, אלא שבדרך כלל הדברים סמויים מן העין. יתרונה של הסוגיה שלפנינו בכך שהיא הופכת את הפרפורמנס עצמו למוקדה וממילא למושא לרפלקסיה מפורשת.

משמעות הדבר היא כי מבנה המעגלים שהצבענו עליו הוא מודולארי ודינאמי: מערך ההשתקפיות, הקיים בו-זמנית בתוך הטקסט התלמודי ומחוצה לו, הוא כזה

77 בספרו Daniel Boyarin, *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*, Philadelphia 2015 מבקש בויארין לקרוא את הבבלי כטקסט 'דיאספורי' בראש ובראשונה במובן אחד: הכפלה. סוגיות הבבלי נמצאות תמיד בשני קשרים בו זמנית: הארץ ישראלית והבבלי. הניתוח שלנו מוסיף את המימד הפרפורמטיבי לכפילות אינהרנטית זו, ובמובן הזה מזמן הקשר טריטוריאלי נוסף: המרחב שבו מתבצע הלימוד העכשווי של התלמוד.

שעשוי להמשיך ולהתרחב בכל ביצוע וביצוע של לימוד הסוגיה. הסוגיה לא רק "מתעדת" ביצועי לימוד שהתקיימו עד גיבושה בכתב, אלא מכוננת ומאפשרת עוד ועוד ביצועים שכאלה, המשקפים אותה ומפרשים אותה באופן פרפורמטיבי. במובן הזה, אנחנו מציעים דימוי כרונולוגי אחר מזה המקובל, שעל פיו העברת התלמוד אל הכתב חתמה את השלב הפרפורמטיבי-אוראלי שלו.⁷⁸ לטענתנו, היבטים פרפורמטיביים נותרו במפגש בין הטקסט ללומדים גם כאשר הפך התלמוד לחיבור הנלמד מן הכתב. פרפורמנס וטקסט ממשיכים להתקיים בו זמנית, ולפעול אהדדי, גם אם בדרכים שונות בתקופות שונות.⁷⁹

טענתנו על כן היא כי הקריאה הפרפורמטיבית אינה כלי היוריסטי בלבד, אופן קריאה מסוים (as performance), ואף אינה רק כלי היסטורי לפענוח שלבי המסירה האוראלית של הבבלי ואופני התקבלותו. לפי קריאתנו יש משהו בסוגיות הבבלי, על תכניהן וצורתן, שמזמן קריאות כאלה והתקבלות כזו. עתה אף נוכל לדייק יותר באשר לאותו 'משהו' שעושה זאת. הדבר קשור לעובדה שההלכה, שלה היבטים ריטואליים מעצם טיבה,⁸⁰ הופכת מושא לרפלקסיה, כך שהריטואליות ומימושה הם חלק בלתי נפרד ממה שהסוגיה 'עושה'. יש לכך ממד תמטי (עיסוק בהלכה) וצורני (מבני הרפלקסיה של המהלך התלמודי) ואלה כרוכים לבלי הפרד בסוגיות.⁸¹ איכויות אלה, נטען, הן שהופכות כל לימוד של הסוגיה להפעלה של ממדים פרפורמטיביים. על כן אפשר לראות כאן תופעה טקסטואלית בתוך התלמוד ובה בעת גם פוטנציאל שמתממש רק בלימודו.

הדבר הומחש בסוגייתנו באופן שבו הסיטואציה עצמה (המפגש בין החכמים) הופכת לתמה, נכנסת לתוך הדיון התמטי ואף מחליפה אותו (כאשר במקום ראייה, ממחזיז רב את שיטתו). אלמנט זה, גם אם הוא מופיע כאן באופן מוקצן (ולכן נוח להמחשה), אופייני לבבלי, שבו תיאורי סיטואציות המסירה והדיון הן חלק בלתי נפרד

78 ראו למשל את הניסוחים של רוזנטל, סבתו ושושטרי (לעיל הערה 6). על הנטייה ההיסטוריוגרפית להציב קו גבול חד מדי בין תרבות פרפורמטיבית-אוראלית לתרבות כתובה, ראו: Taylor, *The Archive and the Repertoire*, pp. 21-22

79 כך, בדוגמה של רוזנטל במאמרו "על הקיצור והשלמתו" (ראו לעיל הערה 6), המלים "עד כאן" שבסוגיה בחולין אינן רק מצביעות על פרפורמנס חי (ויש לזכור שה'מראה בידו' עצמו היה עשוי להשתנות ממבצע למבצע גם כשהנוסח המילולי נותר קבוע, שכן גם ההדגמה הגופנית היא פירושו!) אלא גם מפעילות אותו אצל הלומדים עתידיים, שאולי אף יסמנו אותו בידיהם שוב.

80 על היחסים שבין ריטואל והלכה, ראו pp. 85-91 Balberg, "Ritual Studies,"

81 ברי וימפיהיימר מראה אכן כיצד הנריטיבים הם חלק בלתי נפרד מהמהלך ההלכתי של הסוגיה: Barry S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011. אנו ביקשנו לראות גם זאת כחלק מהמהלך הפרפורמטיבי שלה.

מהסוגיה.⁸² השאלה מי החכם שאמר, מתי ובשם מי, היא חלק מהפרקטיקה הנורמלית של המשא ומתן, ואוקימתות בבבלי עשויות כידוע לעסוק בסיטואציה (הדברים נאמרו בהקשר מסוים, בבית מדרש מסוים, וכו') לא פחות מאשר בתוכן הנלמד.⁸³

מתוקף אופיה הרפלקסיבי המובהק של הסוגיה שבחרנו לנתח כאן, הרי שהיא מצביעה באופן מפורש על הקשרה הביצועי. במובן זה, אפשר להנהיר דרכה דינמיקות פרפורמטיביות שיכולות לשמש נקודת מוצא לדיון בסוגיות אחרות, שהביצועיות שלהן מוצהרת פחות. כמובן שדינמיקות אלו משתנות מסוגיה לסוגיה: אין דין סוגיה העוסקת בריטואל מקדשי כדין זו הדנה בריטואלים אשר הלומדים עשויים לבצע גם בהווה (כבניית סוכה או הדלקת נר חנוכה). אין דין סוגיה העוסקת בריטואלים מובהקים כדין זו העוסקת בהלכות שהממד הריטואלי שלהן מובהק פחות (כדיני נזיקין) - אף שגם הלכות אלו מבקשות לעצב התנהגות פרפורמטיבית.⁸⁴ ואין דין סוגיה שעיקרה ביצועים הלכתיים-ריטואליים כדין סוגיה שעיקר הפרפורמנס שלה הוא סיפור (במובן של 'סטורי-טלינג') של אגדה. פעמים רבות הסוגיה התלמודית משלבת בין סוגי ז'אנרים, ומייצרת מרחב גמיש שבו מודוסים שונים של לימוד-כפרורמנס נמזגים זה לזה. מיפוי מדויק ומפורט יותר של שלל האופנים שבהם סוגיות תלמודיות מאפשרות את ביצוען דורש עבודה שיטתית ומדוקדקת. כאן ביקשנו רק להדגים, דרך סוגיה אחת, את הפוטנציאל שבמתן תשומת לב להיבטים אלה בבבלי.

82 דוגמא מובהקת לכך הן סוגיות "יתב רבי פלוני אחורי רבי פלוני וכו'". ראו על כך גפני, יהודי בכל, עמ' 274-279.

83 למשל אחרי "לא קשיא" באה פעמים הרבה חלוקה ("הא... הא", "כאן... כאן") וזו יכולה להיות תמטית מחד גיסא או להבחין בין חכמים ובתי מדרש שונים מאידך גיסא.

84 על ההלכה כמעצבת התנהגות פרפורמטיבית, ראו: יאיר ליפשיץ, "המלאכים והבמבה: הלכה ותיאוריות של פרפורמנס", אבינועם רוזנק (עורך), ההלכה כהתרחשות, ירושלים: מאגנס ומכון ון-ליר, תשע"ו, עמ' 149-158.

שאלת גשמים בארץ ובתפוצות - הלכה, היסטוריה וגאוגרפיה

דוד סבתו

פתיחה

'שאלת גשמים' הינה חלק בלתי נפרד מתפילת הקבע של חול, כשנוי בברכות ה, ב: 'ושואלים גשמים בברכת השנים'. אולם בשונה ממרבית חלקי התפילה, שאינם משתנים בימות החול,¹ שאלת הגשמים תלויה בעונות השנה ואמורה לחפוף את עונת הגשמים. קביעה בסיסית זו, הפשוטה לכאורה, החלה ליצור קשיים עקב השינויים הגיאוגרפיים והאקלימיים שחלו במרכזים היהודיים בארץ ישראל ובתפוצות במרוצת הדורות. מאפיין ייחודי זה של שאלת הגשמים הפך אותה מהלכה ליטורגית פשוטה למעין צומת דרכים בה נפגשים ליטורגיה, גאוגרפיה, היסטוריה ואידיאולוגיה.

המאמר הנוכחי יבחן את גלגוליהם של זמני שאלת הגשמים מהספרות התנאית ועד לספרות הפרשנות והפסיקה בימי הביניים. כפי שאראה, עיון בגלגולי ההלכות, נוסחן, עיבודיהן ופרשנותן, חושף מחלוקות ומגמות שונות בסוגיה טעונה זו בתמורות העיתים, המשמשות ראי למצבו הדמוגרפי ולפיזורו הגאוגרפי של עם ישראל בתקופות השונות.² אפתח את הדיון במקורות התנאיים, המזכירים אמנם את יהודי חוץ לארץ וצרכיהם אולם מנקודת מבט ארץ ישראלית. עליית המרכז היהודי בכבל בתקופה האמוראית עוררה את שאלת זיקתו להלכה הארץ ישראלית בסוגיה זו, ועיקרו של המאמר יתמקד בנייתו הסוגיות בתלמודים ובמעקב אחר תהליכי היצירה והעיבוד שלהן. בתלמוד הבבלי ניתן לאתר שתי מגמות נבדלות, הנעוצות בתפיסות יסוד שונות בשאלת יחסי המרכזים: האחת פועלת בצילה של ההלכה הארץ ישראלית ומבקשת להתאים את המנהג הבבלי לקטגוריות הארץ ישראליות, ואילו השניה דוגלת בעצמאות המנהג הבבלי וקובעת את זמני השאלה בהתאם לאקלים בכבל. עליית המרכזים

1 למעט תוספת של 'הבדלה' בחונן הדעת ('אתה חוננתנו'), ראו משנה ברכות ה, ב. על 'הזכרת גשמים', המופיעה גם היא במשנה שם, ראו להלן. התוספות בעשרת ימי תשובה מאוחרות יותר ונדונות בספרות הגאונים ('זכרנו לחיים' מופיעה כבר במסכת סופרים).

2 נושא זה נידון בהרחבה במאמרם של D. Lasker and A. Lasker, "The Jewish Prayer for Rain in Babylonia", *Journal for the Study of Judaism*, 15 (1984), pp. 124-144. זהו מאמר מקיף הבוחן את הסוגיה לאור הריאליה של האקלים והחקלאות בכבל. אולם כמה מההבחנות המרכזיות בנייתו הסוגיות וזיהוי מקורותיהם, שיידונו להלן בפירוט, לא נידונו שם (כמו גם סוגיית שאלת הגשמים בנינוה שלא נידונה שם כלל), ואיני מקבל כמה ממסקנותיהם (ראו למשל הע' 46).

היהודיים באירופה עם תום תקופת הגאונים עוררה מחדש את הדיון בסוגיה, ובחלקו אחרון של המאמר יידונו השלבים העיקריים של התפתחות הפרשנות והפסיקה לאחר חתימת התלמוד. גם בשלב זה פעלו מגמות מנוגדות, אולם הניסיונות להתאים את זמני שאלת הגשמים לאקלימה של כל ארץ - נדחו לבסוף מפני מגמת ההאחדה, שכינסה את כל הארצות מחוץ לארץ ישראל תחת כנפי המנהג הבבלי.

בין שאלה והזכרה במשנה [תענית א, א-ג]

משנת תענית פותחת בשלוש המשניות הראשונות בהלכות הזכרה ושאלת גשמים ודנה בזמני ההתחלה והסיום שלהן. שלוש המשניות נחלקות לחמש פסקאות:³

[1] מאמתי מזכירין גבורות גשמים? ר' ליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג ור' יהושע אומר מיום טוב האחרון. אמר ר' יהושע הואיל ואין גשמים סימן ברכה בחג למה הוא מזכיר, אמר לו ר' ליעזר אף הוא אינו אומר אלא משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו⁴ אמ' לו אם כן לעולם יהא מזכיר.

[2] אין שואלים גשמים אלא סמוך לגשמים.

[3] ר' יהודה אומר העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג האחרון מזכיר והראשון אינו מזכיר, וביום טוב הראשון שלפסח הראשון מזכיר והאחרון אינו מזכיר.

[4] עד אמתי שואלין? ר' יהודה אומר עד שיעבור הפסח. ר' מאיר אומר עד שיצא ניסן שנאמר "ויורד לכם גשם יורה ומלקוש בראשון".

[5] בשלושה במרחשון שואלין גשמים. רבן גמליאל⁵ אומר בשבעה בו⁶ חמשה⁷ עשר יום אחר החג כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת.

קריאה רציפה במשנה חושפת חספוסים ניכרים: הדיון הראשון עוסק בתחילת ההזכרה [מאימתי מזכירין...], בה נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע. אחר כך עוברת המשנה לזמן השאלה [אין שואלין גשמים...], אבל בהמשך חוזרת להזכרה [ר' יהודה אומר... האחרון מזכיר]. דברי ר' יהודה נקשרים יפה למחלוקת הראשונה ומהווים לכאורה פיתוח של דברי ר' יהושע. אחר כך מובאת מחלוקת ר' יהודה ור' מאיר לגבי סיום זמן השאלה, ומשנה ג שבה לעסוק בתחילת זמן השאלה - מחלוקת תנא קמא ורבן גמליאל. פסקה 2:

3 הציטוט לפי כ"י קאופמן, חילופי נוסח יובאו בהערות.
 4 בכמה מעדי הנוסח של הבבלי 'אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר' - כנראה בהשראת הברייתא בבבלי תענית ב ע"ב.
 5 ככ"י מינכן 140 של הבבלי, וכן ברי"ף וברא"ה: 'רבן שמעון בן גמליאל'.
 6 בחלק מהעדים של הבבלי נוסף כאן 'ר' יהושע/יהודה אומר...' ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 1160-1161.
 7 ככ"י קובעדים נוספים: 'בחמשה עשר', ראו דיונו של אפשטיין בהערה הקודמת.

'אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים' חוצצת אפוא בין הדבקים, ועוד שהיא אינה מתיישבת עם פסקה 5 הפותחת מחדש את הדיון בזמן השאלה. הקושי בסדר המשנה נוסח בבהירות בידי הריטב"א (ד"ע"א ד"ה 'אין שואלין'): 'ומיהו קשיא לן טובא בסדורא דהא מתני', דהא ברישא דמתני' פתח בהזכרה, והשתא מיירי בשאלה, והדר רבי יהודה ואיירי בהזכרה, והדר איירי בשאלה בג' במרחשון שואלין את הגשמים! לקושי זה הוצעו כמה פתרונות בפרשנות ובמחקר.⁸

עירוב העניינים נידון בתלמודים, והוביל לתפיסה שאינה מחלקת בין הזכרה לשאלה.⁹ אמנם כבר במשנה בולט ההבדל בין הזכרה לשאלה, לא רק בטרמינולוגיה: ההזכרה תלויה בחג הסוכות, בין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע. בביריות המקבילות הם קושרים את שאלת הגשמים לנטילת לולב ולמצוות הסוכות (כהמשך או במקביל להם).¹⁰ לעומת זאת שאלת הגשמים היא בג' או בז' מרחשון. עמדות אלה מבוססות בין השאר על הערכת זמנם היריאלי של הגשמים - אימתי 'ביעצה ראשונה', כפי שעולה מהתוספתא שתובא להלן. תפיסה דומה עולה מלשונה של פסקה 2 (שמקורה ופירושה עמומים): 'אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים'.

ראוי לתת את הדעת גם לריבוי של המשנה. בפסקאות שבמסגרת מופיעות המחלוקות מדור יבנה [1, 5]: ר' אליעזר ור' יהושע נחלקים לגבי תחילת זמן ההזכרה, ורבן גמליאל ותנא קמא נחלקים לגבי תחילת זמן השאלה. בתוך מופיעה עמדת ר' יהודה ור' מאיר לגבי התחלת וסיום הזכרה, וסיום השאלה [3, 4].¹¹

8 הרמב"ם פירש שהוא משמש הקדמה לדברי רבי יהודה: 'סמוך לגשמים היא תפלת מוסף של יום טוב האחרון כמו שביאר ר' יהודה'. פירוש אחר הקושר בינו ובין משנה א הציע ר"ע מברטנורא: 'אין שואלים - היינו אין מזכירים... סמוך לגשמים - דהיינו יום שמיני של חג דמן החג ואילך זמן גשמים הוא, וסתמא כרבי יהושע'. אלבק שיער שמדובר בגליון שחדר לגוף המשנה, אלא שלהשערה זו אין כל בסיס בעדי הנוסח. פתרון חריף ומתוחכם לבעיה הציע א"ש רוזנטל, לפירושה של משנת תעניות פ"א א-ב, יד רא"ם - קובץ לזכר אליעזר מאיר ליפשיץ הי"ד, ירושלים תשל"ה, עמ' 261-270. רוזנטל התבסס על הנוסח 'אמרו לו אם כן לעולם יהא מזכיר' - המצוי בעדי הנוסח הטובים של המשנה, ולדעתו טענה זו אינה מדברי רבי יהושע אלא מדברי רבי, עורך המשנה, הסבור שכשם שמפסיקים לשאלה כך מפסיקים להזכרה. הפסקה 'אין שואלין גשמים אלא סמוך לגשמים', מתפרשת לדעתו כאחת מתשובותיו של רבי יהושע. ולפני פסקה זו היה במקורה של משנתנו - 'אמ' לו רבי יהושע'. והדר תואם את לשון הברייתא בירושלמי: 'אמר לו רבי יהושע... אין העבד תובע פרסו אלא סמוך לפרסו'.

9 ראו בבלי תענית ד"ע: 'סברוה שאלה והזכרה חדא מילתא היא', וראו בדברי ר' יוחנן להלן.

10 ראו ירושלמי תענית א, א, סג ע"ג: 'תני ר' ליעזר אומר משעת נטילת לולב ר' יהושע אומר משעת הניח', ובבלי תענית ב ע"ב.

11 ריבוי זה פותר גם את בעיית הסדר של פסקות 4-5, שהרי פסקה 4 פותחת 'עד אימתי שואלין' ורק בפסקה 5 נאמר מתי מתחילים לשאול. כאמור, יש להניח שפסקה 4 הוכנסה כאן כהמשך לפסקה 3 בה הובאו דברי ר' יהודה בנוגע להזכרה.

במרכז העיון הנוכחי נמצאת המחלוקת בפסקה 5, זמן התחלת השאלה. יתכן שמחלוקת התנאים תלויה בשאלה הריאלית האם הרביעה הראשונה בג' או ב'ז' חשון, השנויה במחלוקת בתוספתא המקבילה (תעניות א, ב-ג):

מימתי שואלין את הגשמים משתגיע זמנה של רביעה... אי זו היא רביעה ראשונה ר' מאיר או' ביכורה לשלשה בנונית לשבעה אפלה לשבעה עשר. רבי יהודה או' הבכירה לשבעה בינונית לשבעה עשר אפילה לעשרים ושלשה.

בעוד טעמו של תנא קמא לא נמסר במשנה, טעמו של רבן גמליאל מפורש: 'כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת'. יתכן שזהו צירוף של טעם נוסף להכרעה בשאלה הריאלית. מדבריו משמע שראוי היה להתחיל לשאול עוד קודם לכן, אלא שבשל עולי הרגל הדבר נדחה.¹² אזכורו של 'נהר פרת' בדברי רבן גמליאל אינו מובן: מדוע מתחשב רבן גמליאל דווקא בעולי הרגל העוברים את 'נהר פרת'? יתכן שהתכוון לעולים הרחוקים ביותר, הבאים מגולת בבל.¹³ אולם אזכורו של נהר פרת אינו תואם את המצב הגאופוליטי של ימי רבן גמליאל.

נהר פרת נזכר בתורה כמה פעמים בתור גבולה האידיאלי של ארץ ישראל,¹⁴ וההנחה שנהר פרת הוא גבולה הצפוני של הארץ מתועדת גם בספרות חז"ל.¹⁵ נראה אפוא שלדעת רבן גמליאל שאלת הגשמים תקפה לגבי גבולות ארץ ישראל המקראיים, ולא דווקא לגבולות הארץ של זמנו. השימוש בנהר פרת כגבול דווקא לעניין ירידת גשמים אינו מקרי. הדבר עולה מן הפרשיה המרכזית העוסקת במשמעות התיאולוגית של הגשמים בארץ ישראל, בדברים יא, א-כה. פרשיה זו מבחינה בין אספקת המים

12 כך עולה מתירוץ הבבלי שיובא להלן, הסבור שכשאינו עולי רגלים זמן השאלה הוא ביום טוב האחרון של החג.

13 בפסקי תוספות תענית סימן ט נאמר: 'הרחוקים מנהר פרת כגון בני בבל לא היו עולים לרגל' - כנראה כדי לפתור את בעיית ההתייחסות ליהודים הגרים מעבר לנהר. ראו גם את פירוש הריטב"א: 'ונקט נהר פרת שאותו הנהר היה מפורסם יותר, וגם היה מיושב יותר משאר הרוחות בזמן ההוא'. המאירי פירש שהפרת נזכר בשל הקושי לעברו בעת הגשמים: 'עד לנהר פרת ולא ירבו מימיו כ"כ עד שלא יוכלו לעבור'.

14 כברית בין הבתרים בבראשית טו, יח ובדברים יא, כד. לדיון באופי ציון הגבול המקראי של נהר פרת, לאור ביטויי מרימוס מרחבי במקרא ובמזרח הקדום, ראו: נ' ואזנה, כל גבולות ארץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 105-108.

15 ראו למשל בראשית רבה, טו, ג (מהד' תיאודור אלבק עמ' 145): 'והנהר הרביעי הוא פרת... שמואל אמר עד מקום שהנהר הולך שם היא ארץ ישראל' (בפי אמורא בבלי, שמואל); לדיון מפורט ראו: א' בן אליהו, בין גבולות, ירושלים תשע"ד, עמ' 189-192. אהרן אופנהיימר ומיכאל לקר טענו שתפיסה זו השפיעה על מנהגם של יהודי בבל, המתועד בספרות היהודית והמוסלמית, לקבור את מתיהם מעבר לנהר פרת, במרחב שנחשב בעיניהם חלק מארץ ישראל, ראו: א' אופנהיימר ומ' לקר, 'גבולות בבל ליוחסין', ציון נ (תשמ"ה), עמ' 163-187.

הקבועה מהנילוס בארץ מצרים לבין תלותה של ארץ ישראל בירידת הגשמים (יא):
 'וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבִקְעֹת לְמִטַּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתַּהֲמִימ'.
 ההבדל האקלימי מתפרש כביטוי להשגחה אלהית תמידית על הארץ: 'ארץ אשר... עיני
 ה' אלהיך בה' (דברים יא, יב). מיד לאחר מכן מובאת פרשיית 'והיה אם שמוע' (יג-כא)
 התולה את נתינת המטר בעתו בהישמעות למצוות ה', ובסוף הפרשה נזכרים גבולות
 הארץ - המגיעה מנהר פרת ועד הים האחרון (פסוק כד). הכתוב עצמו כורך אפוא את
 ירידת הגשמים וההשגחה האלוהית בגבולות הארץ עד נהר פרת.

ההתייחסות של רבן גמליאל לעולים העוברים את נהר פרת אינה קשורה במצב
 ההתיישובות היהודית בתקופתו, שכן גם אם יש עולים רחוקים יותר אין בכך כלום. גבול
 השפעתה של שאלת הגשמים הוא רק עד נהר פרת ותו לא, ומשעה שעברו את הנהר -
 לא עליהם יהיה הגשם.¹⁶ נמצא שדברי רבן גמליאל נאמרו מנקודת מבט ארצישראלית,
 המתחשבת אמנם בנוחותם של בני הגולה, אבל מניחה ששאלת הגשמים וזמניה
 מבוססים על צרכי ארץ ישראל וגבולותיה.¹⁷

מארץ ישראל לבבל - זמני שאלת הגשמים בתלמודים

בתלמוד הבבלי נידון זמן השאלה בשתי סוגיות נפרדות, האחת נסמכה לדברי ר' יהודה
 בפסקה 3 (ד ע"ב), והשניה למחלוקת רבן גמליאל ותנא קמא בפסקה 5 (י ע"א). כפי
 שאראה, אף שהסוגיות עוסקות בנושא דומה וגם מזכירות פסקים דומים - יש ביניהן

16 הלכה זו עומדת לכאורה בסתירה לתפילת הכהן הגדול, המבקש 'ואל תכנס לפניך תפלת עוברי
 דרכים' (בבלי יומא נג ע"ב), אולם כאן מדובר בעולי הרגל ולא בעוברי דרכים סתם. נראה שרבן
 גמליאל, נשיא ישראל, דחה את זמן השאלה מפני השיקול הרחב של נוחות עולי הרגל ועלייתם
 להבא, בדומה לדבריו של ר' עקיבא בעניין קידוש החודש (משנה ראש השנה א, ז): 'אם מעכב אתה
 את הרבים נמצאת מכשולן לעתיד לבוא'. לזיקה לדברי רבן גמליאל בראש השנה רמו כבר הריטב"א
 בפירושו כאן.

17 קשה להסיק מדבריו בוודאות מה דעתו על שאלת גשמים בחוץ לארץ, אולם בהחלט יתכן שסבר
 ששאלת גשמים הינה דין ייחודי לארץ ישראל. זאת לא רק בגלל תושביה היהודים אלא בעיקר בשל
 אופיה המיוחד של הארץ - ההשגחה האלוהית עליה ומשמעותה התיאולוגית של ירידת הגשמים
 בה, בהתאם לפרשת והיה אם שמוע העומדת בבסיס דבריו. עדות לזיקה הריאלית בין הגשמים
 בארץ ישראל לנהר פרת מובאת בדברי רב (בבלי שבת סה ע"ב ומקבילות): 'מיטרא במערבא סהדא
 רבה פרת'. בירושלמי נעשה שימוש מרחיב בגבול שקבע רבן גמליאל (שביעית י, א, לט ע"ג
 ומקבילות): 'זמנין שמעברין את השנה על הגליות שעלו ועדיין לא הגיע... א"ר שמואל בר נחמן
 והן שהגיעו לנהר פרת'. התלמוד קובע שיש להתחשב בהכרעה על עיבור השנה באנשים שלא
 יספיקו להגיע לירושלים בפסח, ורב שמואל בר נחמן מגביל זאת לעולים שעברו כבר את נהר פרת.
 הלשון והתוכן רומזים לדברי רבן גמליאל אך מרחיבים אותם גם להלכות עיבור השנה (בכיוון
 ההפוך: מבבל לארץ ישראל). מעתה נהר פרת הופך לגבול הלכתי כללי במנותק משאלת גשמים.

מתח ברור, ועולה הרושם שהן אינן מכירות זו את זו (או 'מתעלמות' זו מזו). אפתח בסוגיה בדף ד ע"ב:¹⁸

א"ר אסי¹⁹ א"ר יוחנן: הלכה כר' יהודה.

אמר ליה ר' זירא לר' אסי: ומי אמר ר' יוחנן הכי? והתנן: 'בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר: בשבעה ב'. ואמר ר' אלעזר הלכה כרבן גמליאל!

אמר ליה: גברא אגברא קא רמית?

ואי בעית אימא: לא קשיא, כאן לשאל, כאן להזכיר.

והאמר ר' יוחנן: במקום שמזכיר שואל! הוא להפסקה איתמר.

והא תרויהו איתמור דאמר ר' יוחנן: התחיל להזכיר יתחיל לשאל, פסק מלשאל - פסק מלהזכיר!

אלא לא קשיא: הא לן הא להו.²⁰

מאי שנא לדידן דאית לן פירי בדברא, לדידהו נמי הא אית להו עולי רגלים!

כי קא אמר רבי יוחנן בזמן שאין בית המקדש קיים.

השתא דאתית להכי אפילו תימא לדידהו, ולא קשיא: כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן שאין בית המקדש קיים.

הסוגיה פותחת בפסיקת הלכה כר' יהודה במשנה, שהזכרת גשמים מתחילה במוסף של יום טוב אחרון של חג. פסיקה זו מובאת בידי ר' אסי בשם ר' יוחנן. על כך מקשה ר' זירא מפסיקת ר' אלעזר במשנה הבאה כרבן גמליאל - שמתחילים לשאול בשבעה במרחשוון. לסתירה זו מובאים במהלך הסוגיה ארבעה תירוצים. התירוץ הראשון של רב אסי עצמו מבחין בין הפוסקים: 'גברא אגברא קרמית', כלומר אין להקשות מפסיקתו של ר' יוחנן על פסיקתו של ר' אלעזר.²¹ התירוץ השני מבחין בין מושאי הפסיקה: שאלה (בו' במרחשון) והזכרה (במוסף יו"ט האחרון של חג).²² הבחנה זו נדחית בידי התלמוד כיוון שרבי יוחנן עצמו אינו מחלק ביניהם, בהתחלה והפסקה.²³ התירוץ השלישי מבחין

18 הציטוטים מהבבלי כאן ולהלן מבוססים בעיקרם על כ"י יד הרב הרצוג. חילופי נוסח משמעותיים יובאו בהערות.

19 כך ברוב העדים. בכ"י יד הרב הרצוג: 'ר' אמי', אבל בהמשך 'ר' אסי'.

20 כך ברוב העדים. בכ"י יד הרב הרצוג: 'הא להו הא להו'.

21 הנחתו של ר' זירא היתה שמסורת הפסיקה של ר' אלעזר מבוססת על דברי ר' יוחנן רבו המובהק (ראו למשל ירושלמי ברכות ב, א ד ע"ב: 'כולי עלמא ידעין דר' אלעזר תלמידיה דר' יוחנן'). ר' אסי, שהיה גם הוא תלמידו של ר' יוחנן - טען שזו סברתו האישית של ר' אלעזר.

22 הבחנה זו מופיעה בסוגיה הקודמת בדברי רב חסדא, הפותר באמצעותה סתירה כשיטת ר' יהודה.

23 שיטת ר' יוחנן מבוססת ככל הנראה על עירוב המונחים הזכרה/שאלה במשנה כפי שהיא מופיעה לפנינו.

בין מקומות הפסיקה - ארץ ישראל ובבל, על בסיס גאוגרפי אקלימי: בבבל 'אית לן פירי בדברא' [=יש פירות בשדה],²⁴ ולכן יש לדחות את מועד השאלה ל' במרחשון.²⁵ לבסוף מוצעת בתירוץ הרביעי הבחנה על בסיס כרונולוגי: רבן גמליאל דיבר לפני החורבן, כשהיו עולי רגלים, ורבי יהודה אחרי החורבן. מסקנת הגמרא ששיטת רבן גמליאל אינה תקפה כעת, לאחר החורבן, ולכן יש לשאול גשמים ביום טוב האחרון, כר' יהודה.²⁶

במבנה הסוגיה יש להבחין בין שני רבדים: בחלקה הראשון נושאים ונותנים שני אמוראים ארץ ישראליים, רבי אסי ורבי זירא (שעלו שניהם מבבל, כמו גם ר' אלעזר). רבי אסי מוסר את דברי רבו רבי יוחנן, רבי זירא מקשה עליו, ורבי אסי מתרץ: 'גברא אגברא קרמית'. תירוץ זה נותר במקומו ולא נדחה. מכאן מתפתחת סוגיה סתמית, המעלה שלושה תירוצים נוספים, בסגנון דומה, המבוססים על הבחנות בין המקרים ['איבעית אימא... לא קשיא... כאן... וכאן...']. שני התירוצים נדחים מפני התירוץ השלישי. חלק זה נוסף לסוגיה בשלב מאוחר יותר, וראיה מובהקת לכך היא ההבחנה בתירוץ השני - 'הא לן הא להו'. 'לן' פירושו לאנשי בבל שיש להם פירות בשדה, ומכאן שהיחידה הסתמית נוספה בבבל - על גבי הדיון הארץ ישראלי.

לסוגיית הבבלי יש מקבילה בירושלמי תענית א, ב, סד ע"א:

אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה... ר' חייה בר בא אתא מן צור ואמר מן שמיא דר' יוחנן: הלכה מקום שמזכירין שואלין. ר' אחא דרש בבית מדרשא, ר' ירמיה דרש בכנישתא דבולי: הלכה מקום שמזכירין שואלין. והא תנינן בשלשה²⁷ במרחשון שואלין את הגשמים! אמר ר' תנחום בר חייה: בשעת המקדש שני.

- 24 לסקר (לעיל הע' 2, עמ' 138) דנו באפשרויות השונות לאור המידע על חקלאות בבל ושיערו שהכוונה לתמרים, שהיו גידול חקלאי מרכזי בבבל ונקטפו בין ספטמבר לאמצע נובמבר. ירידת גשמים בעת הקטיף היתה עשויה לפגוע בתמרים.
- 25 לפי תירוץ זה דברי רבן גמליאל מתייחסים לבבל. כאמור, דבריו אכן מבטאים התחשבות באנשי בבל המגיעים לנהר פרת, אבל הוא מתייחס לעולי הרגל בלבד ונקודת המוצא היא גבולה של ארץ ישראל. החילוק 'הא לן הא להו' מופיע 12 פעמים בתלמוד הבבלי (שמונה מהן כתירוץ אנונימי), והוא משמש תירוץ לסתירה בין מנהג בבלי לארץ ישראלי או ביאור מחלוקת בין פוסקים על רקע מקומם.
- 26 גם תירוץ זה אינו פשוט, משום שרבן גמליאל פעל בעיקר לאחר החורבן, וקשה לפרש שהקביעה ההלכתית שלו במשנה מתייחסת למצב שקודם החורבן. גם לאחר החורבן נמשכה עליה לרגל לירושלים. לאחר דיכוי מרד בר כוכבא נאסרה על היהודים הכניסה לירושלים והעליה לרגל לבשה צורות אחרות. ראו שמואל ספראי, 'העלייה לרגל לאחר חורבן בית שני', בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי הבית שני, ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 376-393.
- 27 המילה 'בשלשה' נוספה בכ"י ליידין בידי מגיה א', בהתאם לנוסח המשנה. יתכן שבציטוט המקורי הושמטה המילה כדי לכלול את שיטת תנא קמא ורבן גמליאל כאחד, הסבורים שניהם ששואלים

שתי הסוגיות חולקות מרכיבים דומים: נקודת המוצא בירושלמי, כמו בבבלי, היא דברי ר' יוחנן 'הלכה כר' יהודה', ולכך נוספת מסורת בשמו ש'במקום שמזכירים שואלים' (המופיעה בהמשך הסוגיה בבבלי). צירוף שתי הפסיקות סותר את המשנה שבשלושה, או בשבעה, במרחשון שואלים - ולא ביום טוב אחרון. שם לא נאמר שר' אלעזר פסק כרבן גמליאל, ולכן התירוץ 'גברא אגברא קרמית' אינו תקף.²⁸ התירוץ המבחיין בין הזכרה לשאלה שעלה ונדחה בבבלי - נשלל מעיקרו בעקבות דברי ר' יוחנן שאינו מבחיין.²⁹ התירוץ היחיד בירושלמי, המבחיין בין 'בשעת המקדש' לזמן הזה, מקביל לתירוץ האחרון בבבלי.³⁰ התירוץ המחלק בין ארץ ישראל לבבל לא נזכר כלל בירושלמי, ונראה שהוא חידוש בבלי. תירוץ זה מניח שדברי רבן גמליאל תואמים את שיטת בני בבל, אף שלפי פשט דבריו, כאמור לעיל, הוא מתחשב רק בעולי הרגלים המגיעים לגבול הארץ. נמצא שנדידתה של הסוגיה מארץ ישראל לבבל הוסיפה לה, בין השאר, את נקודת המבט הבבלי.

הדיון בזמן השאלה מופיע גם בסוגיה השנייה, המוסבת על דברי רבן גמליאל (י ע"א):

אמר רבי אלעזר:³¹ הלכה כרבן גמליאל.

תניא, חנניה אומר: ובגולה עד ששים בתקופה.

אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה.

איני, והא בעו מיניה משמואל: מאימת מדכרינן ותן טל ומטר? אמר להו: מכי

מעיילי ציבי לבי טבות רישבא!

דילמא אידי ואידי חד שיעורא הוא.

במרחשון ולא ביום טוב האחרון של חג. אפשרות אחרת היא שהסוגיה מבוססת על הפסיקה ששואלים בשלושה במרחשון, המובאת בהמשך הירושלמי.

28 בירושלמי (א, ג, סד ע"א) נאמר: 'ר' אבא בר זמינא ר' לעזר בשם ר' הושעיה הלכה כמי שהוא אומר בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים'. פסיקה זו מקבילה לפסיקת ר' אלעזר בבבלי, אולם הפוכה ממנה. בהמשך הירושלמי נאמר 'ולמה לא אמר כר' מאיר, אית תניי תני ומחליף'. יתכן שהמסורת המוחלפת היא זו שמתועדת בבבלי.

29 יתכן שסוגיית הבבלי ניסחה זאת באופן דיאלקטי - תירוץ ודחיתו, כדי ליצור 'סוגיה' מפותחת ורבת שלבים. אמנם בסוגיה הקודמת בירושלמי מתלכטים האמוראים ובכללם ר' זירא האם במקום שמזכירים שואלים.

30 תירוץ זה תואם את דברי רבן גמליאל הדוחה לשבעה במרחשון בגלל עולי הרגלים, אבל לא את דברי תנא קמא (ר' מאיר?), המבוססים לפי הירושלמי והתוספתא על שיקול אקלימי בלבד.

31 כך ברוב העדים. בכ"י יד הרב הרצוג: 'רב חסדא, וכן בכ"י ווטיקן 134, ובנוסח הרי"ד. במקבילה לעיל בכ"י מינכן 140 (לפני המחיקה) נכתב ככל הנראה רב חסדא, ונמחק ונכתב עליו 'ר' אלעזר'. וראו בהערה שנכתבה שם בשולי הגליון כדי להצדיק את התיקון, ואת דבריו של בעל דק"ס שם כנגדה). על נוסח זה ראו גם דיונו של הריטב"א כאן שדחה אותו (וראו יד מלאכי סימן תרס"ג עמ' 111 שדחה את דברי הריטב"א, ובהגהות מצפה איתן). וכן את הדיון להלן בפסיקת רב חסדא בדף ו ע"א (כהע' 51).

הסוגיה פותחת בפסיקתו של ר' אלעזר, האמורא הארץ ישראל, כרבן גמליאל. כזכור, פסיקה זו הוזכרה גם בסוגיה הראשונה שנידונה לעיל. מיד לאחר מכן מובאים דברי חנניה על הזמן המיוחד ל'גולה', היא בבל: 'עד שישים בתקופה'. בשיטתו משתקפת התפיסה שהמשנה מתייחסת לשאלה בגבולות ארץ ישראל בלבד, ואינה תקפה לבבל שאקלימה שונה. כאמור, להבחנה זו יש בסיס בדברי רבן גמליאל שהתייחס לגבול של 'נהר פרת'. אולם למרות ההתחשבות בעולי הרגלים, אין בדבריו התייחסות לגולה כבעלת מעמד עצמאי מבחינה הלכתית, וזהו חידוש של חנניה. חנניה הוא בן אחי רבי יהושע שירד לבבל לאחר מרד בר כוכבא והפך לאחד מראשוני חכמיה. בדבריו כאן ובמקומות אחרים הוא מבטא את התפיסה העצמית של המרכז הבבלי, הרואה בעצמו ישות נבדלת ועצמאית במעמדה ההלכתי.³² שמואל, ראש ישיבת נהרדעא, פוסק כחנניה כדרכו בכמה מקומות בתלמוד.³³ הסוגיה נקשרת למימרות האמוראים בסוף הסוגיה קודמת, המאפיינות ומשבחות את בבל על ריבוי המים שבה ללא צורך במטר: 'א"ר אושעיה: מאי דכתיב "שכנת על מים רבים רבת אוצרות" - מי גרם לבבל שיתרבו בה אוצרות בר, מים רבים ששוכנת עליהן. אמר רב: עתירה בבל דחצדא בלא מיטרא. אמר אביי: נקוטנן טובעאני ולא יובשאני.'³⁴ המימרות הללו מבוססות על האקלים הבבלי באזור בו חיו יהודי בבל, שבו מקורות המים העיקריים הם נהרות, וההשקיה החקלאית מבוססת על מערכת תעלות היוצאת מן הנהרות הללו ומשקה את השדות (ולעיתים אף מציפה אותן). הצורך בגשמים בבבל היה, אפוא, פחות.³⁵ לכך מצטרף גם

32 על חכם זה ראו י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים, תשנ"א, עמ' 80-81. לפי רב שרירא גאון באיגרתו (עמ' 40 במהדורת לוי), פעל חנניה בפומבדיתא. עמדתו העצמאית של חנניה בבבל עולה בעניין נוסף: חנניה ביקש ליטול לעצמו את סמכות קביעת לוח השנה בבבל, ובכך קרא תגר על הסמכות הארץ ישראלית הותיקה בתחום זה (ונאלץ לבסוף לחזור בו). בשני המקרים חנניה פועל אפוא לשם ביסוס מעמדה ההלכתי הנפרד של בבל בתחומים הקשורים לאקלים ולחקלאות, ומתאים את ההלכה למציאות הבבלי. על גרסותיו של הסיפור בשני התלמודים ראו ד' סבתו, 'עיבור השנה של חנניה: בין ארץ ישראל לבבל', נטועים כא (תש"ף).

33 בתלמוד הבבלי יש חמשה מקרים כאלה, בעוד שבמשנה דברי חנניה לא נזכרים כלל. ראו דברי גפני בהערה הקודמת.

34 גם רב וגם רב אושעיה (בהנחה שמדובר כאן בתלמידו של רב הונא בנהרדעא) עברו בין ארץ ישראל לבבל, ואפיונם את בבל עשוי להסתייע ממבט משווה בין הארצות. המימרא השלישית של אביי הבבלי, פותחת 'נקטינן' (כדרכו של אביי במקומות רבים) ומביאה פתגם בבלי המדובר בשבחה של בבל ה'טובעני' בניגוד ל'יובשני' (למסורת בסגנון דומה ראו בבלי כתובות קיא ע"א: 'אמר אביי נקיטינן בבל לא חזיא חבלי משיח').

35 לדיון מפורט במצב האקלימי בבבל ובאספקת המים החקלאית, בין השאר לאור המימרות הללו, ראו מ' בר, אמוראי בבל - פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן 1974, עמ' 24-34. וכן J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia*, London, 1932, pp. 87-82

החשש שנזכר לעיל בדבר הפגיעה של הגשם המוקדם בפירות, כנראה בעונת הקטיפה.³⁶

בהמשך מוצגת סתירה בדברי שמואל, שפסק מחד כחנניה - 'עד שישים בתקופה', ומאידך פסק ששואלים משעת הכנסת העצים בשל הגשמים לבית 'טבות רישבא'.³⁷ הסוגיה מתרצת שמדובר באותו שיעור. התפיסה העולה מתשובת שמואל היא שאין תאריך קבוע לשאלת גשמים, אלא יש ללכת לפי מזג האוויר ומצב האקלים בפועל. אפשר שמשום כך פסק כחנניה, שכן חנניה לא רק דחה את זמן השאלה, אלא קבע אותו על פי לוח השנה השמשי ('תקופה') - התלוי אך ורק בעונות השנה.³⁸

בירושלמי מופיעה פסקה מקבילה: 'חנניה בן אחי ר' יהושע אומר בגולה לא נהגו כן אלא עד ששים יום בתקופה. שמואל אמר הלכה כחנניה בן אחי ר' יהושע'. ההבדל העיקרי (מלבד ההקשר שיידון להלן) הוא בניסוח דברי חנניה. בירושלמי נוספו לדבריו המילים: 'לא נהגו כן, אלא...'. ניסוח זה מקהה את עוקצם של דברי חנניה משום שהוא מעביר את הדיון מהקשר הלכתי לתחום המנהג התלוי במקומות השונים.³⁹ נראה גם שהוא רק מתעד את המנהג הרווח בכבל. אבל מלשונו בכבלי, ובייחוד מפסיקתו של שמואל כחנניה, נראה שהוא קבע את ההלכה או שנתן למנהג גושפנקא הלכתי, והדבר תואם את הידוע לנו על פעילותו של חנניה בכבל.⁴⁰

כדומה לסוגיה הקודמת, גם בסוגיה זו בולט המתח בין הפתיחה - פסיקת רבי אלעזר הארץ ישראלי, לבין ההמשך, המבטא את התגובה הבבלית לפסיקה זו ואת מסורת הפסיקה העצמאית שלה. פסיקת ההלכה של שמואל כחנניה, שירד מארץ ישראל לבבל ניצבת כניגוד לפסיקתו של ר' אלעזר, שעלה מבבל לארץ ישראל, כרבן

36 על הסכנות האפשריות במטר שלא בעיתו ראו דיון אצל לסקר, עמ' 133-139, הנעזרים בנתונים ארכאולוגיים והיסטוריים, ואף מנתונים עדכניים על מצב האקלים, הגשמים והחקלאות בכבל. לדעתם טיעון זה העוסק בסכנת הפירות הוא המניע העיקרי לדחיית שאלת הגשמים.

37 כנראה תלמידו, ראו בבלי שבת יז, קמו. רש"י פירש שרישבא הוא 'ציד עופות, כמו אין פורשין רשבים ליונים'. אבל בפירוש הגאונים (אוצר הגאונים תענית עמ' 11): 'רישבא... זה ראש בית אב... שאדם גדול היה רגיל שיכניסו עבדיו עצי שדהו בששים בתקופה'. ראו גם דיונו של בר, (לעיל הע' 35), עמ' 144.

38 אפשר שדקדוק לשונו של חנניה מלמד שהוא אף לא קבע תאריך לשאלה, אלא רף תחתון בלבד: '[אין שואלים] עד ששים בתקופה', ומכאן ואילך אפשר לשאול בהתאם למצב החקלאי. שמואל עצמו מעיד על בקיאותו הרבה בלוח השנה השמשי, ומדייק בזמנו ואופיין של התקופות השונות בכבלי עירובין נו ע"א.

39 ניסוח דומה מופיע בתוספתא כתובות א, ד, המבחינה בין אזורים שונים בעניינים הקשורים לחופה: 'ביהודה... ובגליל לא נהגו כן'.

40 ראו לעיל הע' 32. לסקר (לעיל הע' 2), עמ' 125-126 דנו במגמת דברי חנניה, והסיקו בשל נוסח הירושלמי שמדובר בדיווח דסקרפטיבי בלבד של המנהג הרווח בכבל, ורק בשלב מאוחר יותר הפך שמואל את דבריו להלכה מחייבת.

גמליאל. בסוגיה ניכר אפוא מתח בין שני המרכזים, אף שאין מחלוקת מפורשת בשאלה האם יש מרכז אחד ולפיו כולם צריכים לנהוג, או שמא כל מקום צריך לנהוג כפי מקומו. אולם, בשונה מהסוגיה הקודמת שהעלתה את שיקול 'פירי בדברא' כשיקול לדחות את ההזכרה בבבל, ולבסוף טענה ששיטת רבן גמליאל תקפה רק קודם החורבן - כאן מתמודדת הסוגיה בצורה אחרת עם הפסיקה כרבן גמליאל. היא מקבלת אותה כפסיקה המתאימה לארץ ישראל, אולם מציבה כנגדה את הפסיקה הבבלית של חנניה ושמואל. מאידך, הסוגיה הקודמת כלל לא הזכירה את פסיקתו של חנניה לגולה. לפנינו אפוא שתי סוגיות בבליות המתמודדות עם הפסיקה הארץ ישראלית בדרכים שונות.

בעיית הפער בין שתי הסוגיות נידונה בידי פרשני התלמוד ונפתרה בדרכים שונות. הר"ן הציע שהסוגיה הראשונה הבחינה בין ארץ ישראל שאין לה פירי בדברא ולכן שואלת ביום טוב אחרון של חג כר' יהודה, לבין מקומות מחוץ לארץ ישראל שיש להן פירי בדברא, ולכן שואלים בשבעה במרחשון. הסוגיה השניה עוסקת לשיטתו בבבל בלבד, שהיא 'טובעני הרבה' - ולכן מאחרת עד שישים בתקופה. הריטב"א הציע הצעה דומה, ולדעתו פסיקת ר' אלעזר כרבן גמליאל מיועדת לבני חוץ לארץ. כלומר, רבן גמליאל עצמו איחר לשבעה במרחשון מפני עולי רגלים בארץ ישראל, אבל ר' אלעזר פסק כמותו ליושבי חוץ לארץ מטעם אחר - פירי בדברא. לפי פירוש זה הסוגיה השניה מתחשבת גם כן בשיקול של 'פירי בדברא' (וזה פסיקת ר' אלעזר), ומוסיפה שבבבל מאחרים יותר עד שישים בתקופה כשיטת חנניה. הדוחק בפירושים אלה נעוץ בהנחה שהסוגיה הראשונה לא עסקה בבבל אלא ב'בני חוץ לארץ' - אף שנאמר שם בפירוש 'הא לך'. הראשונים התבוננו בסוגיה מבעד למשקפי זמנם, במציאות שבה קהילות יהודיות גדולות פוזרות ברחבי העולם. אלא שמציאות זו היתה רחוקה מעולמו ואופקיו של התלמוד הבבלי (על התייחסות לקהילה כזו ראו להלן). הרי"ף לעומת זאת כלל לא הזכיר את הסוגיה הראשונה, אלא רק את מסקנות הסוגיה השניה שהבחינה בין רבן גמליאל - שפסק לארץ ישראל, לבין ה'גולה', שנוהגת כחנניה עד שישים בתקופה. מסתבר שלדעתו הסוגיות חלוקות ולכן הכריע ביניהן. ואכן נדמה שהפער גדול מכדי ליישבו באופן הרמוניסטי, ושתי הסוגיות יצאו משני כתי מדרש שונים ויתכן שיש בידינו לעמוד על מקורן.

אפתח בסוגיה השניה. סוגיה זו יצאה מבית מדרשו של שמואל, משיבת נהרדעא - פומבדיתא, והדבר ניכר בכל שלב במהלכה. ראשית, הבאת דברי חנניה, הנתפס כאב המייסד של הישיבות בבבל (ופומבדיתא בפרט), בפתח הסוגיה. לאחר מכן פסיקתו של שמואל, ראש ישיבת נהרדעא, כחנניה. לא זו בלבד אלא שהסוגיה יודעת מסורת אחרת על פסיקתו של שמואל, ראש הישיבה, מעמתת בין המסורות ומפשרת ביניהן. הדבר אופייני לתלמידי שמואל ובית מדרשו הנושאים ונותנים בבירור שיטתו. מסקנה זו מתחזקת מהמשך הסוגיה, העוסקת בדברי חנניה:

איבעיא להו: יום ששים כלפני ששים, או כלאחר ששים?

תא שמע, רב אמר: יום ששים כלאחר ששים, ושמואל אמר: יום ששים כלפני ששים.

אמר רב נחמן בר יצחק, וסימנך: עלאי בעו מיא, תתאי לא בעו מיא.
אמר רב פפא: הלכתא, יום ששים כלאחר ששים.

זהו נוסח הסוגיה בחלק מכתבי היד, וכך התפרש בידי המיוחס לרש"י:⁴¹ רב הוא ה'עלאי', מארץ ישראל הזקוקה למים - ולכן הקדים את זמן השאלה ליום ששים. שמואל ה'תתאי', מבבל שאינה זקוקה למים, איחר את זמן השאלה ליום ששים ואחד. אולם כפי שהקשה ר"י עמדין בהגהותיו, הקושי הגדול בפירוש זה הוא שרב פסק כך בנוגע לבבל, ולכן אין משמעות למוצאו הארץ ישראלי. נוסח הפוך מוצע בכמה עדי נוסח טובים, ישירים ועקיפים:

רב אמר כלפני ששים, ושמואל אמר כלאחר ששים.⁴²

נוסח זה עמד גם לפני רבינו חננאל שפירשו באופן הבא:

רב אמר כלפני ס' ושמואל אמר כלאחר ס', וסימנך עילאי בעי מיא תתאי לא בעו מיא. פירוש, נהרדעא אתריה דשמואל והיא גבוהה והם המבקשים מים וסורא אתריה דרב והיא לגבי נהרדעא תתאה והן אינם מבקשים מים. כלומר כיון שהם תחתיים נקוין המים בהם ומתקיימין אצלם.

מלבד עדות כתבי היד הטובים, פירושו של רבינו חננאל הולם את הקשר הסוגיה, משום שהבחנה בין סורא לנהרדעא היא הבחנה פנים בבליית, ולכן משתקפת בפסיקה הבבליית של רב ושמואל. המיוחס לרש"י שאב את המידע בדבר מוצאו של רב מהסיפור התלמודי עליו.⁴³ ואילו המידע בדבר זיקתו של רב לישיבת סורא אינו מפורש בתלמוד, והוא מוזכר רק באיגרת רב שרירא גאון, והיה ידוע לרבינו חננאל.⁴⁴ נמצא שלדעת הסוגיה ההבחנה בזמני השאלה אינה רק בין ארץ ישראל לבבל - אלא מתקיימת אף

41 על מקורו של פירוש זה לתענית ראו דיונו והפניותיו של גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים 1997, עמ' 216.

42 כתב יד תימני יד הרב הרצוג; כ"י אוקספורד 366; כ"י הספריה הבריטית, לפני התיקון (הנוסח תוקן באמצעות החלפת שמותיהם של רב ושמואל). כך גם בציטוט של בעל הלכות גדולות, סימן טו; אוצר הגאונים לתענית, עמ' 12, ואצל הערוך (ראו דברי מלטר, תענית, עמ' 70).

43 לתופעה דומה בפירושי רש"י עצמם ראו ב"ש כהן, 'לבחינת ההערות ההיסטוריוגרפיות של רש"י על אמוראי בבבלי בפירושו לתלמוד הבבלי', JSIJ 6 (2007) 53-76. כהן הסיק שרש"י התבסס בעיקר על מידע היסטורי וביוגרפי המצוי בתלמוד עצמו, ולא נעזר כמעט במידע חיצוני, כולל איגרת רש"י.

44 בקטע גניזה קימברידג' T-S AS 77.14, נאמר בסוף הקטע: [...] ורב מסורא'. וכנראה זו לשון פירוש המקבילה לדברי ר"ח.

בבבל עצמה בין האזורים השונים - בין נהרדעא שבפרת העליון לבין סורא הממוקמת בחלקו הדרומי והתחתון.⁴⁵ אמנם טענה זו מאוחרת למחלוקת רב ושמואל המובאת רק כ'סימן' לזיכרון המחלוקת, ובהחלט יתכן שהיא איננה משקפת את טעמיהם המקוריים.⁴⁶ הסימן הובא בידי רב נחמן בר יצחק, שהיה ראש ישיבת פומבדיתא אחרי רבא, ודבריו מלמדים על זיקת עמדתו של שמואל לישיבת פומבדיתא. הדיון חותם בפסיקת ההלכה של רב פפא, חברו של רב נחמן בר יצחק, 'כלאחר שישים'. לפי נוסח רש"י פסק כרב, אבל לפי נוסח ר"ח, האמין יותר, כשמואל. טעם כפול לכך: ראשית, הוא גדל בישיבת פומבדיתא, ושנית - בדרך כלל הלכה 'כרב באיסורי' ולכן צריך להדגיש כאן שהלכה כשמואל.⁴⁷ אמנם מדובר כאן כאמור בסימן בעלמא, אבל אפשר שהוא מלמד על המודעות להבחנה בין הישיבות בסוגיה זו. רב נחמן בר יצחק מרבה לתת סימנים בסופי סוגיות, בעיקר כדי לשייך את הדעות לאומריהם. יתכן שסימנים אלה הם חלק מפועלו בעריכת וסידור התלמוד.⁴⁸ בשונה מסימנים אחרים בתלמוד שנועדו לזיכרון בלבד ואין בהם תוכן פנימי, סימניו של רב נחמן בר יצחק קושרים בין המאמרים לאומריהם באופן הגיוני, ולעיתים הוא אף מבליט את מעמדן המועדף של מסורות פומבדיתא ביחס למסורות סורא.⁴⁹

- 45 ראו גם דיונו של בר (לעיל הע' 35), עמ' 31-32.
- 46 המבוססים אולי על התלבטות מוכרת בתלמוד בפירוש המילית 'עד' - בכלל או שלא בכלל (למשל בברכות כו ע"ב). ראו הצעתם המעניינת של לסקר, לעיל הע' 2 עמ' 143-144 שתלו את המחלוקת בויקתו של שמואל ללוח השנה השמשי שרווח בבבל, ולפיכך כל חודש ארך שלושים יום, וחודשיים - שישים יום, ואילו לרב הארץ ישראלי, שני חודשים ארכו בדרך כלל חמישים ותשעה ימים. אולם פירוש זה מבוסס על נוסח הסוגיה הפחות מהימן.
- 47 יש פער מסוים בין דברי רב נחמן בר יצחק, התולה את המחלוקת במקומות השונים - ומכאן שאין הכרח להכריע ביניהם, לבין רב פפא המכריע כלאחר שישים.
- 48 כפי שהעיד על עצמו (בבלי פסחים קה ע"ב): 'לא חכימא אנא... אלא גמירא אנא וסדרנא אנא'. על תפקידו כמסדר ועל הקפדתו על זיהוי ההלכה בשם אומרה ראו א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, עמ' 943.
- 49 כך למשל הוא נותן סימן המבטא את מגמת הפסיקות של שתי הישיבות, בדין בעילה תחילה בשבת (בבלי כתובות ו ע"א): 'בבי רב אמרי רב שרי ושמואל, אסר בנהרדעא אמרי רב אסר ושמואל שרי. אמר רב נחמן בר יצחק, וסימניך אלו מקילין לעצמן ואלו מקילין לעצמן' (רש"י: דבי רב שצריכים לעשות כדברי רבן אומרים שרבן התיר, ונהרדעא העושים כשמואל רבן אומרים שמואל התיר). סימן דומה הוא נותן במחלוקת בנושא סנדל המסומר, בבבלי שבת ס ע"ב: 'בפומבדיתא אמרין: עשרין וארבע, בסורא אמרין: עשרין ותרתין. אמר רב נחמן בר יצחק: וסימניך - עד דאתא מפומבדיתא לסורא, חסר תרתי'. בסימן זה בולט זלולו במסורת סורא, הנתפסת כמשובשת ביחס למסורת פומבדיתא.

ישיבת פומבדיתא מאופיינת בעמדתה ה'בבלית' העצמאית ובמסורתה ההלכתית הנבדלת מהמרכז הארץ ישראלי.⁵⁰ כך פועל חנניה ובעקבותיו שמואל, יליד בבל. עמדה זו עולה בסוגייה השניה ה'פומבדיתאית' המציגה את פסיקת ההלכה הארץ ישראלית כרבן גמליאל, ומציבה לה אלטרנטיבה בבליית עצמאית המתחשבת בצרכיה הייחודיים של בבל.

למגמה זו יש להשוות כעת את מגמת הסוגיה הראשונה. ראשית, כאמור, אף שהיא עוסקת בפסיקת ההלכה כרבן גמליאל, ובפסיקת ההלכה בבבל - היא אינה מזכירה כלל את עמדת חנניה ושמואל. אין זאת אלא שלא סברה כמותה, כנראה משום שהיא חולקת על המשנה. היא מבוססת על סוגיה ארץ ישראלית - ומפתחת ומרחיבה אותה. אמנם גם סוגיה זו מכירה בצרכיה השונים של בבל - 'אית לן פירי בדברא'. אבל היא מתאימה את ההלכה לצרכים הבבליים באופן עדין ומוגבל יותר - באמצעות חילוק למדני בין שתי הפסיקות הארץ ישראליות במשנה, כר' יהודה ורבן גמליאל. לשיטתה הפסיקה כרבן גמליאל היא הפסיקה המותאמת למצב הבבלי, אף שההתאמה קטנה מזו של חנניה, והיא דוחה את השאלה בשבועיים בלבד. אמנם יתכן שחילוק זה אינו מתקיים למסקנת הסוגיה, המעדיפה את החילוק בין זמן שבית המקדש קיים לזמן שאינו קיים.

בשונה מזיהוי הסוגיה השניה, מקורה של הסוגיה הראשונה מוטל בספק. מגמתה של הסוגיה הראשונה עולה בקנה אחד עם מאפייניה של ישיבת סורא, הקשורה יותר לעולם הפסיקה הארץ ישראלי ולמשנה בפרט. אף כאן היא מבקשת למצוא את ההלכה המתאימה לה בתוך מסגרת ההלכה הארץ ישראלית והעמדות המופיעות במשנה - ולא מחוצה לה.⁵¹ לכך יש להוסיף את פסיקתו של רב חסדא, ראש ישיבת סורא,⁵² כרבן גמליאל (ו ע"א): 'אמר רב חסדא הלכה כרבן גמליאל'.⁵³ פסיקה זו מנוגדת לפסיקתו של

50 בנוגע לאופיה של הישיבה בתקופת האמוראים שוררת במחקר מחלוקת: גפני (יהודי בבל, עמ' 177-192 ובמחקרים נוספים) סבור שמדובר במוסדות 'אקדמיים' מרכזיים, ואילו גודבלאט צמצם את חשיבותם של המוסדות הללו וראה בהם 'מעגלי לומדים' מצומצמים המרוכזים סביב חכם (תוך ערעור על מהימנותן של איגרת רש"ג וסדר תנאים ואמוראים). ראו: D. Goodblatt, *Rabbinic Instruction In Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, pp. 71-72, 263. בכל אופן, מחלוקת זו אינה נוגעת לעצם קיומן ומיקומן של הישיבות שאינו מוטל בספק, ולצורך הדיון בפנים די בכך.

51 אמנם, הסוגיה השניה מביאה את שיטת רב עצמו, מייסד ישיבת סורא, החולק על שמואל בפירוש שיטת חנניה, ונראה לכאורה שקיבל אותה.

52 רב חסדא פעל יחד עם רב הונא בסורא, היה משנה לו ולבסוף החליפו בראשות הישיבה, כפי שעולה ממקומות שונים בתלמוד (בבלי סנהדרין יז ע"ב; בבלי עירובין סג ע"א). באיגרת רש"ג נאמר בפירוש ש'מלך' לאחר מות רב הונא למשך עשר שנים, וכן בהקדמה לספור רב נתן הבבלי ובסדר תנאים ואמוראים, ראו: גפני, יהודי בבל, עמ' 183.

53 מסורת זו הובאה בידי אממר. קודם לכן הובאה מסורת פסיקה אחרת משמו של רב חסדא, ש'הלכה כר' יוסי'. ראו דיונו של מלטר, תענית, עמ' 10, והדיון בנוסחים השונים לעיל הע' 31. לדעתו בדרך ובדרך י הנוסח המקורי הוא 'אמר ר' אלעזר הלכה כרבן גמליאל', ובדרך ו הובאה

שמואל כחנניה, ומהסוגיה בדף ד עולה שדברי רבן גמליאל במשנה התפרשו כמכוונים (גם) לבבל. לחילופין יתכן שמדובר בישיבה מקומית אחרת בבבל, שחלקה על העמדה הבבליית העצמאית ונצמדה להלכה התנאית והארץ ישראלית.⁵⁴

שאלת הגשמים של בני נינוה

אפשר שהמחלוקת בין הישיבות בבבל עולה בסוגיה נוספת. בהמשך הבבלי מופיעה סוגיה העוסקת בשאלת גשמים בנינוה (יד ע"ב):

שלחו ליה בני נינוה לרבי: כגון אנן, די צריכנן למיטרא אפלו בתקופת תמוז, כיחידים דמינן ובשומע תפלה, או כרבים דמינן ובברכת השנים? שלח להו: כיחידים דאמיתון, ובשומע תפלה. מותיבי, אמר רבי יהודה: אימתי בזמן שהשנים כתקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה - הכל לפי השנים, והכל לפי המקומות. מתניתין קא ראמית עליה דרבי?⁵⁵ רבי תאנא הוא ופליג. מאי הוי עלה? רב נחמן אמר: בברכת השנים, רב ששת אמר: בשומע תפלה. והלכתא: בשומע תפלה.

הקשר הדיון בבבלי הוא תענית ציבור.⁵⁶ שאלת בני נינוה כללית: האם מצבם הייחודי מאפשר להם לבקש באופן קבוע גשמים לאחר הזמן שנקבע במשנה? ותשובת רבי - 'כיחידים דמיתו'. הסוגיה מקשה מדברי ר' יהודה בבירייתא, המחלק בין זמן שהשנים כתקנן ל'זמן הזה'.⁵⁷ ומכאן שהקביעות המוחלטות של המשנה אינן תקפות עוד ליהודים המתגוררים במקומות אחרים, ומתרצת 'רבי תאנא ופליג'. בקטע האחרון מובאת

מסורתו החלופית של אמימר, שרב חסדא אמר הלכה כרבן גמליאל. לעומתו ראו דבריו של ד' הלבני, מקורות ומסורות תענית, ירושלים תשל"ה, עמ' תלו, הסבור שגרסת 'רב חסדא' עיקר גם בדפים ד, י.

54 אולי ישיבתו של רב ששת שעמדתו קרובה לזו, כפי שאראה בסעיף הבא.

55 כך בכל כתבי היד, וזו דחיה של סתם התלמוד. אבל בדפוסים (החל מדפוס פיזרו): 'אמר ליה מתניתא...'

56 אף שהסוגיה עוסקת בנושא אחר: הזכרת גשמים בחוץ לארץ, וראוי היה לקובעה קודם לכן בסמוך לסוגיות הקודמות. דחיית הסוגיה נבעה משתי סיבות: ראשית, שם מדובר על זמן התחלת השאלה וכאן על סיום השאלה. לכן הובאה בסמוך לדיון בסיום סדרת התעניות, בסמוך לדברי רשב"ג, שיצא זמנה של רביעה. קשר נוסף ביניהן הוא הופעת עמדת רבי, החלוק על תנא אחר. קיים גם דמיון בחתימתן של שתי הסוגיות, ראו להלן הע' 60.

57 המונח 'הזמן הזה' מתייחס בספרות התנאית בדרך כלל לחורבן ומונגד ל'בפני הבית'. לא מצאתי מקבילה תנאית לדברי ר' יהודה כאן, אבל בבבלי מגילה ד ע"א מופיעה מימרא דומה שלו בהקשר של קריאת מגילה: 'אמר ר' יהודה אימתי בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן. אבל בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה'. מקבילתה בתוספתא מגילה א, ג אולם שם היא מיוחסת לר' יוסה: 'אימתי במקום שנכנסין בשיני וחמישי אבל מקום שאין נכנסין לא בשיני ולא בחמשי הואיל ומסתכלין בה אל יסתכנו בה אלא בזמנה'.

מחלוקת אמוראים כמי לפסוק, לדעת רב נחמן בברכת השנים - בהתאם לשיטת ר' יהודה. ולדעת רב ששת בשומע תפילה, בהתאם לשיטת רבי.

פסיקתו של רב נחמן כר' יהודה תואמת את זיקתו לשמואל ולישיבת נהרדעא-פומבדיתא,⁵⁸ ההולכת בעקבות חנניה ושמואל - שלגולה מעמד עצמאי בענייני שאלת גשמים. לעומת זאת רב ששת, תלמידו של רב הונא בישיבת סורא וראש ישיבה המתנגד לשיטה הפומבדיתאית - פסק כרבי בשומע תפילה.⁵⁹ הגמרא פוסקת לבסוף כרב ששת - 'והלכתא בשומע תפילה'. למעשה הסוגיה כולה ערוכה באופן מגמתי המוביל לפסק זה: תחילה מביאים את רבי, אחר כך מקשים מר' יהודה המציג עמדה הפוכה - ודוחים את התיובתא, ולבסוף פוסקים כרבי.⁶⁰

לסוגיה יש מקבילה בירושלמי תענית א, א סג ע"ד [=ברכות ה, ב ט ע"ב]:

בנינוה צרכון למיעבד תענית בתר פסחא. אתון ושאלון לרבי אמר לון ר' לכו ועשו ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה. היכן הוא אומרה? ר' ירמיה סבר מימר אומרה בשומע תפילה. א"ל רבי יוסי לא אמר רבי זעירה בשם רב חונה לא שאל בברכת השנים או שלא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אומרה בשומע תפילה. ואמר לון רבי לכו ועשו ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה. על דעתיה דר' יוסי היכן הוא אומרה בשש שהוא מוסיף...

- 58 על מעמדו של רב נחמן, זיקתו לשמואל ופעילותו בישיבות בנהרדעא ומחוזא ראו: "פלורסהיים, 'היחסים בין חכמי הדור השני של אמוראי בבל', ציון נא (תשל"ד), עמ' 282-283.
- 59 רב ששת נוהג להיצמד להלכה התנאית והארץ ישראלית כפשוטה המילולי, תוך הזקקות מינימלית לפרשנות, בשונה מרב נחמן וחכמים אחרים בני דורו. ביקר את שיטת הלימוד הפומבדיתאית: 'דילמא מפומבדיתא את, דמעילין פילא בקופא דמחטא?' (בבא מציעא לח ע"ב). ראו: ב"ש כהן, 'רב ששת לעומת רב נחמן: שתי שיטות פרשניות למקורות תנאיים', *HUCA* 76 (2005) יא-לג. רב ששת עצמו פעל כנראה בישיבה מקומית בשלחי או בנהרדעא, ראו: ברק כהן, 'ישיבות מקומיות בבבל בתקופת התלמוד', ציון ע (תשס"ה), עמ' 2-13.
- 60 כידוע, בכמה מקרים חדרו פסקי הלכה מאוחרים לתלמוד לאחר לעריכתו, לעיתים אף בהשפעת פסקי הגאונים. על כך עמד כבר ב"מ ליון, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז, עמ' 46-54; ראו גם "ש שפיגל, 'חלקם של רבנן סבוראי בתלמוד הבבלי', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, תל אביב תשל"ו, עמ' 163-195. אולם כבר הראה מורי מנחם כהנא שלעיתים פסק ההלכה אינו נטע זר בסוגיה אלא נקבע על ידי מסדריה האחרונים, ואף משתלב במגמת העריכה שלה, ראו: מ' כהנא, 'גילוי דעת ואונס בגיטין: לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 263-225; מ' כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל', מחקרי תלמוד ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 308-311. פסיקת הלכה דומה, התואמת את מהלכה הסתמי ועריכתה של הסוגיה, מופיעה בסוגיה הקודמת. גם שם נאמר בסוף הסוגיא 'מאי הוי עלה' [מחלוקת היכן להזכיר עננו/בקשת גשמים], ולבסוף: 'והלכתא בשומע תפילה'.

חנניה בן אחי ר' יהושע אומר בגולה לא נהגו כן אלא עד ששים יום בתקופה. שמואל אמר הלכה כחנניה בן אחי ר' יהושע. ותני כן בד"א בחוצה לארץ אבל בארץ ישראל הכל לפי הזמן הכל לפי המאורע.

במקבילה בירושלמי יש כמה הבדלים בולטים. ראשית, ההקשר שונה: היא מובאת בדיון על שאלת גשמים, בסמוך לסוגיה על חנניה. לפניה נידונה האפשרות לומר שאלת גשמים ב'שומע תפילה', והסיפור מובא כחלק מדיון זה. גם השאלה שונה: כאן מדובר בבעיה חד פעמית - נצרכו לעשות תענית אחר הפסח, אבל לא משום שמצבם הבסיסי שונה. רבי משיב להם שאסור להם לשנות מטביעה של תפלה. גם כאן נחלקו האמוראים (הארץ ישראלים) היכן אומרה: אולם כאן ר' ירמיה ה'מיקל' סבור בשומע תפלה, ואילו ר' יוסי סבור שרק בברכות הנוספות בתפילת התענית - ולא בשמונה עשרה. נמצא שסוגיית הירושלמי מנתקת את הדיון מהשאלה העקרונית בדבר מעמדן העצמאי של הקהילות מחוץ לארץ, וממקדת אותו בבעיה חד פעמית, של תענית לאחר הפסח. עמדתו של רבי מתפרשת באופן חמור יותר לפי שני האמוראים - ואף אחד אינו מעלה אפשרות של ברכה עצמאית בברכת השנים.

יש לתת את הדעת גם לזהותו ואפיונו של המקום. נינוה שבירושלמי מזוהה ככל הנראה עם העיר 'נוה' המצויה בספר הבשן, כפי שהציעו כמה חוקרים.⁶¹ חיזוק להשערה זו מצוי בכ"י ליידין לתענית בו נאמר: 'בני נווה', וחוברו לתיבה אחת בידי המגיה. נוה נכללת בגבולות הארץ, אך האקלים שלה מעט יבש יותר מהממוצע בארץ, ולכן נזקקו באופן חד פעמי לתענית לאחר הפסח. הם באו ושאלו את רבי ('אתון שאלון') - שהרי הוא גר בגליל, במרחק לא רב ממקומם. לעומת זאת נינוה שבבבל מתוארת כעיר בעלת אקלים שונה לחלוטין - שבאופן קבוע זקוקה לגשמים בתמוז. נינוה זו זהה ככל הנראה עם העיר האשורית הקדומה שהיתה בגבולות בבל (ואין לנו כל ידיעה על קהילה יהודית

61 הצעה זו עלתה כבר בידי זכריה פרנקל בפירושו לירושלמי ברכות, ולאחר מכן בידי S. Klein, "The Estates of R. Judah ha-Nasi and the Jewish Community in the Trans-Jordanic Region", *JQR* 2, pp. 545-556. קליין הביא דוגמאות לחילוף בשמות מאוסביוס, ראו A. Oppenheimer (et al.), *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden 1983, pp. 314, אופנהיימר דן בהצעתו של קליין שנינוה שבסיפור זה היא נווה אולם הוא מסתפק בכך (והשוו: אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, עמ' 153, שם דחה הצעה זו והביא את המסורת בבבלי כראיה ליחסו לקהילות בבבל וסביבותיה). כאמור בפנים, חיזוק להשערה זו מצוי בכ"י ליידין לתענית (אבל במקבילה בברכות בכ"י ליידין ובכ"י רומי 'בנינוה'). החוקרים הללו לא הבחינו בין גרסאות הסיפור בתלמודים. כאמור, לדעתי מסתבר שהזיהוי נכון בירושלמי אבל לא בבבלי, שפירש ככל הנראה שמדובר בנינוה האשורית (בכל כתבי היד שלו נאמר 'בני נווה'). נווה שכנה כ-25 קילומטרים ממזרח לחיספין של היום. על נווה ראו: ב' רוזנפלד, 'נווה בירת הבשן: מימי הורדוס ועד הכיבוש המוסלמי', על אתר ד-ה, עמ' 83-94.

שחיה בה בתקופה זו). בבבלי נאמר ש'שלחו לרבי', לשון המתאימה לקהילה מרוחקת, ומהמשך נראה שנינוה זו היתה מחוץ לארץ.

גם בירושלמי מובאת בסמוך הברייתא שהובאה בבבלי בשם ר' יהודה (וכאן בסתם), אולם היא איננה קשורה כלל לסיפור אלא מוסבת על דברי חנניה ופסיקת שמואל ומובאת כראיה לשיטתם: 'במה דברים אמורים, <בחוצה לארץ> אבל <בארץ ישראל> הכל לפי הזמן הכל לפי המאורע'.⁶²

מסתבר שהירושלמי שימר את הסיפור המקורי, שבו כלל לא נידונה האפשרות של שינוי קבוע בזמני שאלת הגשמים. סיפור זה נדד לבבל ושם הובא כמקרה מבחן בסוגיית העצמאות בקביעת זמני שאלת הגשמים - סוגיה שהעסיקה את חכמי בבל. בעקבות עיבודו של הסיפור בבל נחלקו האמוראים בהתאם לגישותיהם הכלליות בנושא זה.

מבבל לשאר הארצות לאחר תקופת התלמוד

בתקופת התלמוד המתח העיקרי היה בין המרכז הארץ ישראלי, ההולך ונחלש, למרכז הבבלי המתחזק ותובע עצמאות ומעמד הלכתי נפרד ('הגולה'). עם תום תקופת הגאונים, בראשית המאה האחת עשרה,⁶³ השתנתה התמונה: עלייתן של קהילות יהודיות גדולות וחשובות בספרד, צרפת, צפון אפריקה ועוד הפכה את המצב הדו קוטבי למצב מבוזר שבו מתקיימות קהילות יהודיות במוקדים רבים. שינוי זה הביא לבחינה מחודשת של הפסיקה ב'גולה' ולהתאמתה לקהילות החדשות.

הדיונים בקרב הפוסקים ופרשני התלמוד בימי הביניים בסוגיה זו ראויים לדיון נפרד וממצה. במסגרת הנוכחית אעמוד על הקווים העיקריים הנוגעים לפרשנות התלמודית של הסוגיות שנידונו כאן, ואבחן אותם בהקשרם ההיסטורי והגאוגרפי המתחדש.⁶⁴

62 בכ"י ליידין כנראה שובש והוחלף א"ח/חול, כפי שצינו פני משה וקרובן העדה על אתר. הברייתא בירושלמי מציגה הבחנה עקרונית בין הארץ וחוצה לארץ, שאיננה תלויה בשינויי זמנים. בירושלמי הובאה כראיה לשיטת חנניה ש'בגולה לא נהגו כן', משמע שזהו מנהג קבוע וקדום בגולה. לעומת זאת הברייתא בבבלי מציגה שני שיבושים שמאפשרים את שינוי זמני השאלה: כנגד הזמן ש'השנים כתקנן', סדירות טבעית - בזמן הזה 'הכל לפי השנים', וכנגד הזמן ש'ישראל שרויים על אדמתם', אחידות גאוגרפית - בזמן הזה 'הכל לפי המקומות'. ברייתא זו מתאימה למקרה המופיע בבבלי, שבו אנשי נינוה שואלים בימי רבי על מעמדם העצמאי. כנגד תשובת רבי שהם כיחידים, מוצבים דברי ר' יהודה שבזמן הזה הכל לפי המקומות ואין מרכז אחד.

63 לדיון עדכני בתיחומה של תקופת הגאונים ובתהליכים שהביאו לסופה ראו י' ברודי, ציון בין הפרת לחידקל, ירושלים תשע"ו, עמ' 9-17.

64 לסקירה מפורטת של הפסיקה בימי הביניים בסוגיה זו ראו: D. Lasker and A. Lasker, "The Jewish Prayer for Rain in the Post-Talmudic Diaspora", *AJS Review*, 9 (1984), pp. 141-174.

העמדה המרכזית בתקופה זו מבקשת לשמר את הפסיקה הבבלית ולהחילה בכל הקהילות שמחוץ לארץ ישראל. העמדה הבבלית, שנאבקה על עצמאותה וצרכיה הייחודיים מול המרכז הארץ ישראלי, הפכה כעת להלכה המחייבת לכל התפוצות. כך למשל אומר בעל הפירוש המיוחס לרש"י על תענית: 'ובבבל, בגולה מתוך שאינן צריכין לגשמים - אין שואלין עד ששים לתקופת תשרי, וכן אנו נוהגים, שכל מנהגינו אחר בני בבל'. פסיקתם של הגאונים כחנניה, בעקבות התלמוד, השפיעה גם על הקהילות בספרד כפי שהעיד הריטב"א: 'נהגו בספרד על פי הגאונים ז"ל שאין שואלים גשמים עד ס' בתקופה בבבל'. הריטב"א מודע לקיומם של מנהגים נוספים, ההולכים על פי זמן השאלה בארץ ישראל אלא שהוא דוחה אותם. מקור קדום לכאורה המלמד על עמדה שונה מופיע באחד מכתבי היד של ספר 'הלכות גדולות' (הילדסהיימר, עמ' 360):

שדרו ממתבתא... תנו רבנן: בשלושה במרחשון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו. א"ר אלעזר הלכה כרבן גמליאל, ומה שאמר תניא חנניה אומר ובגולה עד ששים בתקופה, אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כחנניה. קשיא הלכתא אהלכתא. לא קשיא, כיון דרב ושמואל הוו במילי דחנניה... ושבקינהו למילי דרבן גמליאל, שמע מינה הלכה כחנניה. ואנו עכשיו בדורנו עבדינן כרבן גמליאל... וכך מנהג בני אפריקיא כולה.

קטע זה מצוי בכתב יד אחד, המשמר ככל הנראה תוספת מאוחרת לספר האופיינית לכתב יד זה.⁶⁵ הכותב מתבסס על סוגיית תענית י, ומציג את שתי הפסיקות המובאות בה כסותרות זו את זו. בשלב הבא הוא מסיק שבמחלוקת הפסיקה יש לקבל את שיטת חנניה, משום שרב ושמואל דנו בה. פרשנות זו אינה מתבקשת בסוגיה, המבחינה כפשוטה בין דברי ר' אלעזר המוסבים על ארץ ישראל בלבד לדברי חנניה המתייחסים לגולה. מהלכו נועד להצדיק את מסקנתו המעשית ש'בדורנו עבדינן כרבן גמליאל' - בניגוד לפסיקת הסוגיה. כפי שהראה רוני שוויקה, התוספות הללו מציגות עדויות לפולמוסים הלכתיים בקירואן, על גבו של ספר הלכות גדולות. נמצא שבקירואן לא קיבלו את הפסיקה הבבלית ושימרו את המנהג הארץ ישראלי.⁶⁶

מנהג דומה נהג גם בפרובנס ותועד בידי המאירי (בפירושו לתענית י ע"א): 'יש מקומות שנהגו שלא לשאול עד ס' בתקופה מפני שכל מנהגינו כמנהג בני בבל אנו נוהגים. ויש מי שאומר שאין נוהגים כמנהג בני בבל אלא במה שטבעי הארצות שוין,

65 ראו על כך בהערות של הילדסהיימר שם, וכן אצל ר' שוויקה, 'עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה', עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ח, עמ' 168-169.

66 על מנהגי בית הכנסת בקירואן ראו מ' בן ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן 800-1057, ירושלים תשנ"ז, עמ' 155-177.

אבל אם בכל טבעני ואינה צריכה למטר כל כך, ושלנו יבשני וצריכה מטר, אף אנו מקדימים לשאול ושואלים בז' במרחשון וכן המנהג בכל גלילותינו'. המאירי מצטט תחילה את דברי המיוחס לרש"י, שבחוץ לארץ נוהגים כמנהג בכל. אולם הוא מעלה טענה נגדית לפיה המנהג כבבל אינו רלוונטי במקומות בהם האקלים שונה, ולכן נהגו בפרובנס להקדים ולשאול בז' מרחשון כרבן גמליאל וכמנהג ארץ ישראל.⁶⁷ עניין מיוחד יש בפירושו של הרמב"ם למשנה (תענית א, ג, עמ' ריח-ריט [מהדורת קאפח]), בו ביטא את עמדתו בחריפות. ייחודה של עמדתו בקביעה לפיה כל קהילה צריכה להתאים את שאלת הגשמים לאקלימה - ואין היא תלויה כלל בכבל או בארץ ישראל:

והלכה כרבן גמליאל. וכל זה בארץ ישראל וכל שהוא דומה לה. וכן כל מה שייאמר הלאה בזמני התעניות אינו אלא בארץ ישראל וכל מקום שאורו קרוב לאורה, אבל בשאר הארצות הרי תהיה השאלה בזמן הראוי לגשמים באותו המקום, והרי אותו הזמן כאלו הוא שבעה במרחשון, ואם נתאחרו הגשמים אחרי אותו הזמן לפי יחס זמנים אלו האמורים כאן, הרי אלו מתענים כמו שנזכר כאן, לפי שיש ארצות שאין זמן הגשמים מתחיל אלא מניסן, ויש ארצות שבמרחשון יהיה בהם קיץ, ואין הגשמים בו לברכה אלא מאבד ומשמיד, ואיך ישאלו אנשי אותו המקום גשמים במרחשון, האם אין זה שקר? זה דבר נכון וברור.

בדומה לאמור בסוגיה בדף י, סבור הרמב"ם שפסיקת ההלכה כרבן גמליאל מתייחסת רק ליושבי ארץ ישראל. אבל 'בשאר הארצות' יש להתאים את השאלה לזמן הראוי לאותו מקום - הנחשב להלכה 'כאלו הוא שבעה במרחשון'. חילוק זה שאב הרמב"ם בוודאי מההלכה כחנניה, אלא שלדעתו דברי חנניה, אף שהתייחסו ל'גולה' בכבל - משקפים תפיסה עקרונית של התאמה לצרכי הארץ. מסגנון דבריו נראה שהתבסס על הכלל המופיע בירושלמי, המחלק בין ארץ ישראל לשאר הארצות בהן הכל לפי הזמן ולפי המאורע. הרמב"ם אינו מסתפק באמירה כללית ומדגים זאת הן בדחיית תחילת הבקשה לאחר הזמן שבמשנה ['אין זמן גשמים מתחיל אלא מניסן'], והן באי בקשה בזמן שבמשנה ['ארצות שבמרחשון יהיה בהם קיץ']. הוא חותם בשאלה רטורית חריפה, המשווה שאלת גשמים שלא בזמנה ל'שקר'. לעומת זאת, במשנה תורה (הלכות תפילה

67 מנהג זה תועד גם בידי הרא"ש, שנוכח בו בביקורו בפרובנס (בתשובתו שתוכא בסמוך). אמנם נראה שמנהג זה היה בתחילה רק מנהג העיר נרבונא וסביבותיה, כפי שנאמר בספר המנהג עמ' צ: 'שאלה בברכת השנים ותן טל ומטר בארץ וכל הצריכים למטר כארץ ישראל שואלים בז' מרחשון, וכן ראיתי מנהג נרבונא וסביבותיה... כל ימות הקיץ עד ס' לתקופ' תשרי אינן שואלין ותן טל ומטר, וזהו מנהג צרפת וספרד ורוב פרובינציה'. אך כנראה התפשט עם הזמן מעבר לה, ראו ש"ה פיק, 'מנהג פרובנס', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשל"ח, עמ' 29-35.

ונשיאת כפים ב, טז-יז), עמדה עקרונית זו אינה קיימת עוד. הרמב"ם פוסק שם בדומה לגאונים ולר"ף ומציב רק שני זמנים אפשריים: בשבעה במרחשוון בארץ ישראל, ושישים יום לאחר התקופה 'בשנער ובסוריא ובמצרים ובמקומות הסמוכות לאלו והדומין להן'. בהלכה הבאה הוא מתייחס לארצות שאקלימן שונה: 'מקומות שהן צריכין לגשמים בימות החמה כגון איי הים הרחוקים שואלין את הגשמים בעת שהן צריכין להן בשומע תפלה'. בשונה מדבריו בפירוש המשנה, כאן הוא מתיר רק לשאול בשומע תפלה - כבקשה פרטית בלבד, ואינו מתייחס לאפשרות שלא לשאול בזמן הקבוע. דבריו כאן מבוססים על פסקו של רבי לאנשי נינוה, ונראה שחזר בו.⁶⁸

הניסיון השאפתני ביותר לשנות את מנהג הקהילות מחוץ לארץ ישראל נעשה בידי הרא"ש. הרא"ש מגולל בתשובה ארוכה וסוערת, השזורה נימה אישית בולטת, את ניסיונותיו לשנות את המנהג בכל הקהילות בהן עבר. תחילה באשכנז, בה חי ופעל בראשית דרכו, לאחר מכן בפירונס בה עבר במסעו, ולבסוף בקהילתו החדשה בטולדו שבספרד. הרא"ש ביקש לערוך שינוי כולל, הן בתחילת זמן השאלה והן בסופו - תוך התחשבות באקלים האירופאי השונה מזה של בבל וארץ ישראל. תשובתו המפורטת מגייסת את הטיעונים העולים בשלוש סוגיות הבבלי שנידונו לעיל לטובת עצמאותן ההלכתית של הקהילות באירופה בדין שאלת גשמים:⁶⁹

... מכבר ימים רבים באשכנז נתרעמתי על שני דברים שראיתי שנוהגים בימים הללו. האחד, שאינן שואלים הגשמים כתיקון... דבר התלוי בצורך השעה ואין בו שינוי לעבור על דברי תורה, ראוי לילך אחר השנים והמקומות והזמן. דבבל שוכנת על מים רבים ולא היו צריכין גשמים עד ס' לתקופה, או היה זמן הזרע מאוחר בבבל. אבל בארץ אשכנז, שזמן הזרע הוא מחצי תשרי ואילך, הדבר ידוע שאם לא ירדו גשמים מיד אחר הזרע שהוא מתקלקל, שהעופות והעכברים יאכלוהו כלו, למה לא נעשה כבני ארץ ישראל ששואלין הגשמים במרחשוון, כרבן גמליאל? כי בדבר הזה אין מחלוקת בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל, שיתנו אלו טעם לדבריהם שראויים לעשות כך, ואלו נותנין טעם לדבריהם שראוי לעשות כמותן, אלא שבבבל היו עושים כפי הצריך להם. והמשנה שאומרת ששואלין במרחשוון, נשנית בארץ ישראל, כפי הצריך להם... השתא הדברים קל וחומר: אם בני בבל עושים כפי מקומם

68 הרא"ש בתשובתו שתוזכר להלן הוא הראשון שעסק בפער בין פירושו למשנה לפסיקתו במשנה תורה והציע ליישב כיניהם. הצעה אחרת הציע ר' יוסף קארו ב'כסף משנה' על אתר. נראה שהרמב"ם חזר בו בשל כוחו וסמכותו של המנהג, בדומה לרא"ש שדבריו יובאו בסמוך.

69 שו"ת הרא"ש כלל ד סימן י, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד. לתשובה צורפה הקדמה שנכתבה בידי בנו, ר' יעקב, שהיה שותף פעיל בעריכת הספר. לדיון בתשובה זו וברקעה ראו "מ תא שמע, התפילה האשכנזית הקדומה - פרקים באופיה ובתולדותיה, ירושלים 2003, עמ' 176-178.

וכפי צרכם בשינוי המשנה, כל שכן שבני אשכנז יעשו כפי צרכם שלא בשינוי המשנה!

תחילה מציג הרא"ש את הטענה שכבר הועלתה, המבוססת על הסוגיה בדף י, לפיה מותר לשנות ממנהג בכל משום שהוא מבוסס על האקלים הבלבי. אולם הרא"ש מחדד טענה זאת: לדבריו בני בבל הם ששינו מדברי המשנה - למרות שקיבלו את סמכותה, בשל האקלים השונה שלהם, וממילא שינוי המנהג למנהג ארץ ישראל מאותה סיבה אינו אלא חזרה לדין המקורי והקדום! ראה לטענתו הוא מביא מהסוגיה הראשונה:

וכן מצינו, שכל המשנה לא נשנית אלא לבני ארץ ישראל ולפי צרכם... דפריך מהא דאמר ר' אסי א"ר יוחנן הלכה כר' יהודא, דאמר: העובר לפני התבה ביו"ט האחרון של חג, האחרון מזכיר, אהא דפסק ר' אלעזר: הלכה כרבן גמליאל, דאמר: שואלין הגשמים בשבעה במרחשון, ואין חילוק בין שאלה להזכרה, כדמסיק בגמ'. ומשני: הא לן הא להו; דבני בבל אית להו פירי בדברא, וצריכין להביאן לבית אחר החג קודם שירדו הגשמים, ולפיכך אין שואלין עד שבעה במרחשון. איבעית אימא: הא והא בא", כאן בזמן שבהמ"ק קיים, וכאן בזמן שאין בהמ"ק קיים; אלמא שכל אלו הזמנים אינו אלא לפי צורך המקום והזמן.

חידושו השני של הרא"ש מתבסס על החידוש הראשון, אך מרחיק לכת יותר: לטענתו כשם שמתחילים בהתאם לאקלים המשתנה, כך גם יש להפסיק בהתאם לו. משום כך לדעתו אין להפסיק לשאול בפסח כאשר יש צורך בגשמים:

והמנהג השני, שנוהגין לפסוק מלשאל ולהזכיר ביום טוב הראשון של פסח, והדבר ידוע שבאשכנז עיקר קיום התבואה היא על ידי הגשמים שבין פסח לעצרת. והמשנה שאומרת שמפסיקין מיום טוב הראשון של פסח, לבני ארץ ישראל נישנית, כאשר הוכחתי, ולהם היה קציר שעורים בפסח, וגם החטים כבר עמדו בקמותיהם ואינן צריכין אלא להתיבש ולהתבשל עד עצרת, ולכך הגשמים סימן קללה הם. אבל באשכנז, שאי אפשר לתבואה להתקיים זולתי במטר שבין פסח לעצרת, סימן ברכה הוא להם; ולמה לא נשאל ונזכיר עד עצרת? ... דכמו שארץ ישראל ובבל חלוקים במנהגם בשאלה והזכרה, ואלו עושין לפי צרכן ואלו לפי צרכן, הוא הדין שאר ארצות, דמאי שנא?

הרא"ש טוען שאין לדבוק רק בשני המנהגים הקיימים, שהרי כשם שהם מותאמים לאקלים של הארצות הללו כך יש להתאים לאקלים של ארצות אחרות. הוא מביא ראייה ממעשה אנשי נינוה. ואף שרבי שם פסק שעליהם לבקש בשומע תפילה בלבד, מחלק הרא"ש בין עיר אחת, שמעמדה כ'חידים' לבין ארץ שלמה - 'דר' לא פליג אלא בבני עיר אחת. אבל ארץ אשכנז שהיא רחבת ידיים, מודה ר' דשואלין כל זמן שהם צריכין...!

מסעותיו של הרא"ש ברחבי אירופה וההיכרות שערך עם אקלים ארצותיה, חיזקו אצלו את ההכרה שמדובר בצורך כללי המחייב שינוי: 'כי עתה אני יודע, שכל הארצות שאני יודע, עיקר גשמייהם הם בין פסח לעצרת, ובודאי רבים נינהו'. אולם למרות הלהט והביטחון המוחלט בצדקת דרכו, תשובתו נחתמת בקבלה דוממת של עול המנהג הקיים:

ובראותי כי הטו את לב הקהל לבלתי קבל ממני דברי אלהים חיים (!), גם אני חזרתי בי מלשאול ולהזכיר בבית הכנסת שאני מתפלל בו, אע"פ שהייתי יכול לשאול, אע"פ שאני יחיד, כיון שצורך רבים הוא, מכל מקום לא רציתי לעשות אגודות אגודות.

מאמציו המתמשכים של הרא"ש היו הניסיון הגדול האחרון בימי הביניים להתאים את זמני שאלת הגשמים לתנאי האקלים המקומיים. כשלוננו סתם את הגולל על האפשרות הזו, וקיבע את סמכותה המוחלטת של ההלכה הבבלית על כל ארצות הפזורה היהודית.

סיכום

השינויים שחלו בדין 'שאלת גשמים' במרוצת הדורות, משמשים חרך הצצה לתהליכי שינוי חברתיים אידיאולוגיים ודמוגרפיים השותפים בעיצובה של ההלכה. השיקולים העולים בקביעת תאריכי השאלה הקשורים לענייני אקלים, אינם הלכתיים בלבד - ומבוססים בין השאר על שיקולי סמכות, מעמד פוליטי, תועלת חקלאית, ועוד.⁷⁰ כבר בדיון הראשון, מראשית תקופת התנאים, מצאנו שילוב של שיקולים כאלה. בצד ההתבססות על זמנם הטבעי של הגשמים, קיימת התחשבות בצרכיהם של העולים השבים לביתם בבבל. נדידת המשנה לבבל, יחד עם עליית יוקרתו וסמכותו של המרכז בבבל - הפכו את נקודת המבט ואת יחסי הכוחות. חכמי בבל ניסו לתאם בין ההלכה הארץ ישראלית למציאות הבבלית בדרכים שונות: בהסתמכות על פסיקה אלטרנטיבית של חנניה, שקבעה זמן עצמאי בהתאם לאקלים הבבלי, ובדרכים מתונות יותר של שימוש במסורות ארץ ישראליות הקרובות יותר לצרכיהם. כך הסיפור הארץ ישראלי על בני נוח סופר מחדש בבבל בהתאם לעמדות הבבליות ביחס לעצמאותם בעניינים אלה.

באופן אירוני, דווקא ההלכה הבבלית הגמישה, שביסודה עמדה ההנחה שיש להתאים את זמני השאלה הארץ ישראלים למציאות האקלימית בבבל, התקשחה ואיבדה את עיקרון ההתאמה שאפיינ אותה. היסוד הפורמליסטי והשמרני בהלכה גבר על קריאותיהם הנוקבות של גדולי הפוסקים בימי הביניים לשוב אל ההיגיון הפנימי של ההלכה, המופיע גם בתלמוד הבבלי עצמו. הסמכות שצבר המרכז הבבלי במאות שנותיו

70 בדרך הטבע הכרעות הלכתיות בסוגיות כאלה נתונות במתחים פנימיים ומעוררות אמוציות עזות. ראו למשל, במתח סביב הסמכות על עיבור השנה, המתבטא בסיפור עיבור השנה של חנניה בבבל (ראו לעיל הע' 32).

ואופיו הריכוזי המובהק, עיצבו את תודעתם ההלכתית של המרכזים היהודיים שקמו בתפוצות השונות. הם ראו עצמם כפופים לבבל - לתלמודה, להלכתה ולסמכותה, שנים רבות לאחר שירדה ממעמדה. למרות אי ההתאמה המובהקת של זמני השאלה הבבליים למציאות באירופה, הפכה בבל, המכונה בתלמוד 'הגולה', למעין 'מולדת מדומיינת' לכל יהודי התפוצות.

תקצירים

המשכה, השקיית זרעים והרבצה במועד:
עיון בהשתלשלות נוסח של מחלוקת במשנה (מועד קטן א, ג)

יצחק (צחי) בלאו

מאמר זה עוסק בניתוח משנה ממסכת מועד קטן (א, ג) העוסקת "בהמשכה" (כלומר במשיכת מים מאילן לאילן), בהשקיית זרעים בחול המועד וב"הרבצה" (פעולת השקיה נוספת), ובהשתלשלות נוסח ההלכות הנובעות ממשנה זו. לצורך ניתוח המשנה, המאמר משווה בין שלל המקורות התנאיים המצויים בתוספתא ובברייתות שבתלמודים הקשורים למשנה זו. מתוך השוואת המקורות וקביעת היחסים ביניהם, המאמר עומד על השתלשלות ההלכות העוסקות ב"המשכה" המים לאילנות במועד, בהשקיית זרעים ובהרבצה במועד.

המסקנות העולות מן המאמר הן:

א. בתחילה היו שני נוסחים קדומים של הלכות שעסקו בפעולת ההרבצה. הראשון עסק בהלכות ההרבצה במועד והשני עסק בהלכות ההרבצה בשביעית.

ב. בשלב שני אוחדו שני נושאי ההרבצה. כך נוצר סוג שלישי של מקורות העוסק בהשוואה בין פעולת ההרבצה במועד ובין פעולת ההרבצה בשביעית.

ג. בשלב הבא נוצרה משנה קדומה שנבנתה מתוך נוסחי השלב השני אך היא הכילה נוסח קצר וסתום של הלכות הנוגעות אך ורק לפעולת השקיית זרעים במועד.

ד. למשנה קדומה זו נוצר מקור מבאר (מעין ברייתא) המכיל ציטוט מתוך משנת המקור המתחיל במילה "כשאמרו" והרחבה שלו.

ה. בשלב הסופי נוצר נוסח המשנה שבידנו (משנת רבי) שבנוי מאיחוד המשנה הקדומה עם ההסבר שבמקור המבאר.

כך תורם מאמר זה לענף המתפתח של חקר היווצרות נוסח ההלכות שבמשנה ולחקר יחסי מקורות תנאיים מקבילים.

'גברא דעל בריה ועל ברתיא לא חס עלי דידי היכי חייס?'
בין דידקטיות למאבק בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו

אליהו רוזנפלד

חוקרים רבים רואים בסיפור התלמודי סיפור נושא מוסר בעל משמעות דידקטית ברורה, המבקש להדריך את הקורא להתנהגות נאותה. בדברים שלהלן אבקש לעמוד על הנחות היסוד המאפשרות קריאות מסוג זה, ולהדגים עד כמה הקריאה הדידקטית של מעשי החכמים נסמכת על עיקרון 'הסגירות הפנימית' שהניח פרנקל.

באמצעות קריאה צמודה בסיפור ר' יוסי דמן יוקרת ובנו (בבלי, תענית כד ע"א), שישמש אותי כ'מקרה מבחן', אבקש להראות שישנם מעשים שאינם מתמסרים לכללים שמכתיבה הסגירות הפנימית. הסיבה לכך היא שהם מכילים קונפליקטים ומתחים שאינם מגיעים לכדי הכרעה, ועל כן אינם ניתנים לרדוקציה למטרה חינוכית כזו או אחרת. בהתאם לכך, אבקש לטעון שבמעשים מעין אלה יש להעדיף קריאה המבקשת למצוא את המתחים השונים ולהדהד את הקונפליקטים שאינם ניתנים ליישוב, על פני קריאה התרה אחר 'פרשנות אחת' או 'מסר' חד משמעי, המסביר את מכלול הפרטים.

מעשה ברמי בר חמא בזבחים צו ע"ב: מעשה חכמים בהקשרו ההלכתי

שירה שמידמן

מאמר זה מנתח מעשה חכמים שבו רמי בר חמא מנהל דיון הלכתי עם תלמידו בנושא הלכות מריקה ושטיפה של כלים ששימשו לבישול קדשים. החוקרים שדנו בסיפור זה ניתחו אותו באופן מבודד ועצמאי, בלי להתייחס לתוכן ההלכתי של הסיפור ולהקשרו בסוגיות ההלכתיות שבתוכן הוא משובץ. מאמר זה מראה כי יש לראות את הסוגיה כמבנה שלם, האוגד את הסיפור עם הסוגיות ההלכתיות שסביבו. בבסיס מבנה זה עומד רצף הדיון המשותף במתח בין שתי שיטות לימוד - אחת הדוגלת בסמכותן של מסורות של התנאים והאמוראים והשנייה המבוססת על סברה והיגיון של סתם התלמוד. בסוגיות ההלכתיות, מתח זה מסתתר מתחת לפני השטח ונבלע בהן בתוך משא ומתן תלמודי, ואילו הסיפור מדגיש ומגביר מתח זה ומביאו לתשומת לב של הקורא. הבנת הסיפור בהקשר המתח בין שיטות הלימוד תורם תרומה חשובה לדיונים המחקריים סביב היחס של סתם התלמוד למסורות קדומות. הסיפור נותן ביטוי לדעה התלמודית המדגישה את הסמכות של המסורת על פני השימוש בסברה והיגיון בלבד. דעה זו מותחת ביקורת

עצמית ומתנגדת מבפנים לאווירה האינטלקטואלית וחברתית שהדגישה את הערך של ההיגיון והדיאלקטיקה.

תלמוד כפרפורמנס: סוגיית "קרות הגבר" (בבלי יומא כ ע"ב-כא ע"א)

יאיר ליפשיץ, ישי רוזן-צבי

מאמר זה שופך אור על האיכויות הפרפורמטיביות שבתלמוד הבבלי דרך ניתוח סוגיה אחת ממסכת יומא. סוגיית "קרות הגבר" (דף כ ע"ב-כא ע"א) מציבה במרכז ויכוח בין רב לר' שילא על פירוש המילה "גבר" במשנה (יומא א, ח). דרך חשיפת הקול כמוטיב השוזר את הסוגיה כולה אנו מצביעים על האופי המטא־פרפורמטיבי של הסוגיה, דהיינו על האופנים שבהם היא מסכה את תשומת הלב לביצוע שלה עצמה. הדיון בקול (החיתת, האנושי, והקוסמי) משמש על מנת לפרש את ביצוע הריטואל הבית־מקדשי, אך גם כמפתח לביצוע הריטואל הבית־מדרשי, הלימוד עצמו.

מתוך ניתוח מדוקדק של הסוגיה, מקורותיה הארץ־ישראליים ועיבודה הבבלי, אנו מבקשים לצאת לטענה רחבה יותר על אופיו של התלמוד הבבלי כטקסט פרפורמטיבי. הסוגיה התלמודית מתארת ביצועים קודמים (בית־מקדשיים ובית־מדרשיים) ובה בעת מכוונת לביצועים העתידיים של לימודה. בכך, היא מפעילה מעגלים שונים של פרפורמנס שהתנועה ביניהם היא מהיסודות המכוננים של לימוד התלמוד.

שאלת גשמים בארץ ובתפוצות: הלכה, היסטוריה וגאוגרפיה

דוד סבתו

'שאלת גשמים' הינה חלק בלתי נפרד מתפילת הקבע של חול ואמורה לחפוף את עונת הגשמים. קביעה בסיסית זו החלה ליצור קשיים עקב השינויים הדמוגרפיים והאקלימיים שחלו במרכזים היהודיים בארץ ישראל ובתפוצות במרוצת הדורות. כך הפכו זמני שאלת גשמים לצומת דרכים בה נפגשים ליטורגיה, גאוגרפיה, היסטוריה ואידאולוגיה. המאמר בוחן את גלגוליהם של זמני שאלת הגשמים מהספרות התנאית ועד לספרות הפרשנות והפסיקה בימי הביניים. עיון בהתפתחות ההלכות, נוסחן, עיבודיהן ופרשנותן, חושף מחלוקות ומגמות שונות בתמורות העיתים, המשקפות את תודעתם העצמית המשתנה של המרכזים היהודיים.

ABSTRACTS

Watering Seeds in the Intermediate Days of the Holiday: The History of a Mishnaic Dispute (MQ 1:3)

Yitzhak (Tzahi) Blau

This article deals with observing and analyzing a Mishnah from the Tractate of *Mo'ed Katan* (1, 3) that deals with *Hamshacha* (drawing water from tree to tree), watering seeds at the *Moed* and trying to understand the descent of the wording of the laws in this Mishnah. In the context of the Mishnah analysis, the article compares between the other variety of conditional sources found in the Tosefta and the *Beraitot* in the Talmud and related to this Mishnah. From the various comparisons and determination of the relationship between the sources, the article tries to establish the chain of laws that deal with the *Hamshacha* of water to trees, watering seeds and the action of *Harbatza* in the *Moed*.

The following conclusions were drawn in this article:

1. Initially, there were two ancient versions of the laws that dealt with the act of *Harbatza*. The first dealt with the laws of *Harbatza* in the *Moed* time and the second dealt with the laws of *Harbatza* on the seventh year (the *Shemita* year).
2. Later in the next stage, the two types of sources were merged and a third type of source was created, which deals with the comparing the act of *Harbatza* in the *Moed* time with the act of *Harbatza* in the *Shemita* year.
3. At the third stage, an ancient Mishnah was created that was built based on the formulas of the second stage, but it contained a short and obscure version of the laws that relates solely to the act of watering seeds during the *Moed*.
4. For this ancient Mishnah a source was created from an explaining source (a kind of *Beraita*) that contains a quote from the original Mishnah that begins with the word "when they said" and its extension.

5. At the final stage, the text of the Mishnah we have is created (Mishnah of Rabbi), which is built from a union of the ancient Mishnah with the explanation in the source of the explaining source.

In that manner, this article adds and contributes to the study of the relationship between parallel Tannaitic sources.

“A man who showed no mercy to his son and daughter, how could he show mercy to me?” Between Didacticism and Struggle in the Story of Rabbi Yossi from Yokrat

Eliyahu Rosenfeld

In the view of many scholars, the Talmudic stories serve as moral stories with didactic meanings, guiding and instructing the reader towards proper behavior. Throughout this essay, I seek to explore the assumptions that allow such readings and question overall suitability to rabbinic stories. The story of Rabbi Yosi from Yokrat, as a ‘test case’, will illustrate how some tales cannot be reduced to any specific educational purpose, since they contain a variety of tensions and conflicts that never reach a resolution. Consequently, I argue that in such stories, one should focus on the unresolved tensions and conflicts rather than looking for a master interpretation or for an unequivocal explanation of all the story’s details.

**The Rami bar Hama Narrative of *Zevahim* 96b:
A Contextual Analysis**

Shira Shmidman

This article examines a halakhic story (*Zevahim* 96b) in which Rami Bar Hama dialogues with his student regarding the obligation to scour and rinse Temple vessels. Previous research addressed this story in isolation,

without considering the relationship between the story and its surrounding halakhic context. This article demonstrates an overarching structure unifying the story and the surrounding *sugyot*. Specifically, they are united by an underlying tension between two styles of learning: the approach that places primacy upon traditions found in Tannaitic sources and Amoraic dicta, and the approach that prioritizes the a priori reasoning of the *Stam*. The story amplifies this tension and brings it to the attention of the reader. Additionally, reading this story in that context contributes to the current discussion of the relationship of the *Stam* to earlier traditions. It gives expression to a previously unacknowledged voice in the Babylonian Talmud that champions the authority of tradition over *sevara*. On the backdrop of a surrounding culture that places high value on logical acumen and dialectics, this voice self-critically opposes these trends from within.

On Talmud as Performance: Reading Bavli Yoma 20b-21a

Yair Lipshitz and Ishay Rosen-Zvi

This article sheds a new light on the performative qualities of the Babylonian Talmud, through an analysis of one sugiya in tractate Yoma. At the center of the sugiya on the “cockcrow” (Yoma 20b-21a) there is a dispute between Rav and R. Shila on the right way to translate the word *gever* in the Mishnah (Yoma 1:8). After revealing the vocal features of this sugiya, and the many ways in which voice functions in it, we explicate its meta-performative nature, i.e. the manners in which it points to its own vocal performance. The discussion about voices (animalistic, human and cosmic) serves the sugiya to explicate the Temple ritual, but also as a key to the ritual of study in the house of study itself.

Through a close textual analysis of the sugiya, its Palestinian sources and Babylonian elaborations, we offer a larger argument regarding the nature of the Bavli as a performative text. The Babylonian sugiya points to previous performances (both of the Temple and of the study house), but at the same time aims at future performances of its own study. It thus

activates various circles of performance, and the movement between them is one of the formative foundations of Talmudic study.

**Praying for Rain (*She'ilat Geshamim*) in Israel and Diaspora:
Halacha, History and Geography**

David Sabato

Requesting rain is an integral part of prayer on weekdays and is supposed to coincide with the rainy season. This basic rule began to encounter complications due to the demographic changes in the Land of Israel and the diaspora over the generations. Jewish communities were established in areas where different geographical and climatic conditions prevailed. Thus, the proper time to request rain became a junction where liturgy, geography, history, and ideology meet. This article examines the unfolding of this dilemma from the Tannaitic literature to the Halachic and interpretive literature of the Middle Ages.

A study of the development of the halacha, its formulation, adaptations, and interpretations, reveals various controversies and trends as the times change, which reflect the changes in self-perception of these Jewish centers.

CONTENTS

Yitzhak (Tzahi) Blau	Watering Seeds in the Intermediate Days of the Holiday: The History of a Mishnaic Dispute (MQ 1:3) (Heb.)	1
Eliyahu Rosenfeld	“A man who showed no mercy to his son and daughter, how could he show mercy to me?” Between Didacticism and Struggle in the Story of Rabbi Yossi from Yokrat (Heb.)	29
Shira Shmidman	The Rami bar Hama Narrative of <i>Zevahim</i> 96b: A Contextual Analysis	53
Yair Lipshitz and Ishay Rosen-Zvi	On Talmud as Performance: Reading Bavli Yoma 20b-21a (Heb.)	87
David Sabato	Praying for Rain (<i>she'ilat Geshamim</i>) in Israel and Diaspora: Halacha, History and Geography (Heb.)	117
Hebrew abstracts		141
English abstracts		I

Contributors, volume 8 (2022)

Dr. Yitzhak (Tzahi) Blau
Israel Culture dept., The Gordon College of Education in Haifa
(blam21969@gmail.com)

Eliyahu Rosenfeld
Hebrew literature department, Ben-Gurion University
(elijahuro@gmail.com)

Dr. Shira Shmidman
Department of Talmud, Bar-Ilan University
(sshmid@gmail.com)

Dr. Yair Lipshitz
Department of Theatre Arts, Tel-Aviv University
(yair.lipshitz@gmail.com)

Prof. Ishay Rosen-Zvi
Department of Jewish Philosophy and Talmud, Tel-Aviv University
(irosenzvi@hotmail.com)

Dr. David Sabato
The Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters, Ben-Gurion
University of the Negev
(sabatoster@gmail.com)

ISSN 2308-1449
© All Rights Reserved
Publisher: Ruben A. Knoll
POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel
oqimta@oqimta.org.il

Oqimta - Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 8 (2022)

Founding Editor: Shamma Friedman (Bar-Ilan University)

Current Editors:

Michal Bar-Asher Siegal (Ben Gurion University of the Negev)

Moulie Vidas (Princeton University)

Executive editor: Avraham Yoskovich (University of Haifa)

Editorial Board:

Beth Berkowitz (Barnard College)

Katell Berthelot (CNRS)

Gregg Gardner (University of British Columbia)

Chaya Halberstam (King's University College)

Richard Hidary (Yeshiva University)

Sarit Kattan Gribetz (Fordham University).

Lynn Kaye (Brandeis University)

Gil Klein (Loyola Marymount University)

Moshe Lavee (University of Haifa)

Ayelet Hoffmann Libson (Interdisciplinary Center in Herzliya)

Tzvi Novick (University of Notre Dame)

Jordan Rosenblum (University of Wisconsin – Madison)

Shai Secunda (Bard College)

Haim Weiss (Ben Gurion University of the Negev)

Holger Zellentin (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

current volume: www.oqimta.org.il/oqimta/2022/oqimta8.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 8 (2022) • Published Annually