

סתם התלמוד כתופעה התפתחותית: סוגיות הפתיחה למסכת נדרים בירושלמי ובבבלי

מאת

יואל קרצ'מר-רוזיאל

פתיחה

בשנים האחרונות מתרחב הפולמוס המחקרי על הרכיבים הסתמיים של התלמוד הבבלי. הגישה הרווחת גורסת כי תולדותיה של סוגיה בבליית ניתנות לשחזור באמצעות ניתוח ספרותי פנימי, המפריד בין רכיבים המיוחסים לחכמים ובין רכיבים אנונימיים. גישה זו נוטה לאחר בכל סוגיה את ההיגדים הסתמיים לאלה המיוחסים ולהחיל על כל היגד אנונימי חזקת איחור יחסי.¹

* חלקו הראשון של מאמר זה מבוסס על הרצאה בקונגרס העולמי השבעה עשר למדעי היהדות (2017). המאמר נכתב בעזרת פרס ורבורג של המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל באוניברסיטה העברית בירושלים (2018). תודות לד"ר איתי מרינברג-מיליקובסקי על הערותיו המועילות ועל הלימוד המשותף במסכת הוריות שהוליד את אחת הדוגמאות במאמר. תודות לקורא האנונימי מטעם מערכת 'תריבין' ולחברי המערכת על הצעותיהם לשיפור המאמר. האחריות על תוכן המאמר כמובן שלי היא.

1 הנציג המובהק של עמדה זו הוא ש"י פרידמן במחקריו הרבים. החל במבוא השיטתי לחקר הסוגיה שפרסם לפני ארבעים שנה, עבור במחקרו השיטתי בפרק 'השוכר את האומנים' וכלה במאמריו הרבים, ועוד היד נטויה, ראו: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', ח"ו דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, א, ניו יורק תשל"ח, עמ' 277–319 (נדפס שוב: ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי: אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 3–36); הנ"ל, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנים בבלי בבא מציעא פרק שישי: כרך הפירושים וכרך הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"א–תשנ"ז; הנ"ל, סוגיות (שם). את עמדתו בעניין האיחור היחסי ביטא באופן מפורש: 'בעיוני שלי מעולם לא קבעתי זמן או תקופה ליצירת סתם התלמוד, אלא הטעמתי שעל פי רוב דיבורי סתם התלמודים נראים מאוחרים יותר [ההדגשה במקור] למימרות שעל ידן הם עומדים' (ש"י פרידמן, 'שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד הבבלי', הנ"ל, סוגיות [שם], עמ' 121). ראו: י' קרצ'מר-רוזיאל, 'סוגיות ריש ביצה בבבלי ובירושלמי ומעמדו של סתם התלמוד, סידרא, לב (תשע"ז)', עמ' 59–60, הערה 3. פרידמן הרבה להטעים כי עמדה זו אינה מוחלטת, וכי הכללים 'אינם יכולים להיות כללי ברזל של חוק ולא יעבור, שהרי אין זו דרכה של תורה' (פרידמן [שם]), עמ' 60, וכעין זאת במקומות נוספים כגון פרידמן, פרק האשה רבה [שם], עמ' 300–301 [נדפס שוב: הנ"ל, סוגיות (שם), עמ' 21].

גישה מרחיבה יותר רואה את המבצע האנונימי בבבלי – רובו ככולו – כשייך לעידן נפרד משל ההיגדים מיוחסי השם, אי אז במאה החמישית או השישית. בעקבות זאת נטען כי הסתם ויוצריו, 'הסתמאים', מבטאים תרבות חדשה, שחוללה מהפכה לימודית וספרותית.² לאחרונה אנו עדים לביקורת ולערעור על גישות אלה. מספר חוקרים הביאו ראיות לכך שהרבדים הספרותיים הנבדלים בבבלי אינם מספקים לנו בהכרח בבואה נאמנה לתהליך היווצרותה של הסוגיה.³ מעבר להצבעה על קיומן לכאורה של סתמות 'קדומות',⁴ עובדה

- 2 עמדה זו קיבלה מקום מרכזי במחקר בעקבות מחקריו הרבים של דוד הלבני. את עיקרי תורתו כינס בכרך אחד: ד' הלבני, מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשס"ט; D. Weiss Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud*, ed. and trans. J. L. Rubenstein, Oxford 2013. לסיכום עמדתו של הלבני ולניתוחה ראו: J. L. Rubenstein, 'Translator's Introduction', שם, עמ' xvii-xxx; J. E. Eisen, 'Stammaitic Activity versus Stammaitic Chronology: Anonymity's Impact on the Legal Narrative of the Babylonian Talmud', Ph.D. dissertation, Columbia University, 2013, pp. 49-98. בין תלמידיו של הלבני אשר הרחיבו, העמיקו ויישמו את שיטתו יש למנות בעיקר את קלמין ואת רובינשטיין, במחקריהם הרבים. ראו למשל: R. Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amorai or Saborai*, Cincinnati, OH 1989; J. L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, MD and London 2003. לפיתוח נרחב של גישת הסתם המאוחר ראו גם: א' כהן, 'ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד (פרק בהתהוות השכבתית של הבבלי)', אסופות, ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו, בייחוד עמ' שמד-שמה (אך ראו גם את הסתייגותו: שם, עמ' שמא, הערה 47).
- 3 'י' ברודי, 'סתם התלמוד ודברי האמוראים', איגוד, א (תשנ"ח), עמ' 223; אייזן, פעילות סתמאית (שם), עמ' 1-3, 21-22 (וראו את השוואתו המעניינת לאומנות סיאמית, עמ' 21), 47-48, 58-62; M. Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton, NJ 2014, pp. 45-80, 95-96. סתמות קדומים בתלמוד הבבלי: מסכתות סוטה ועבודה זרה, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ה, עמ' 55-56; S. Dolgopolski, *The Open Past: Subjectivity and Remembering in the Talmud*, New York 2013. במובלע לאורך הספר ובמיוחד עמ' 226, 235, 316, הערה 2; A. Amit, 'The Homilies on Mishnah and Talmud Study at the Close of Bavli Bava' Metsi'a' 2 and Yerushalmi Horayot 3: Their Origin and Development', *JQR*, 102 (2012), p. 189. בחינה מתודולוגית של מחקר סוגיות מקבילות בבבלי ובירושלמי, הרצאה בקונגרס העולמי השבעה עשר למדעי היהדות, ירושלים, אב תשע"ו; קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1). לביקורת על המונח סתם ראו: M. Lavee, *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli*, Leiden 2017, p. 9. מטבע הלשון שטבע אלכסנדר סיימלי (Samely) בקשר לתרגומי המקרא: the governing voice. לביא הטעים את היתרון שבהתייחסות הישירה לתפקוד הספרותי של ההיגדים הללו ובהימנעות מספקולציות על אודות עורכים מדומיינים או יוצרים אנונימיים. לניתוח פילוסופי של הסתם ראו גם: דולגופולסקי, העבר הפתוח (שם), במיוחד עמ' 265-293. לגישה שאדישה במכוון לשאלת הכרונולוגיה של הסתם ראו: D. Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago, IL and London 2009, pp. 202-207, esp. p. 206, idem, 'Hellenism in Jewish Babylonia', C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 339-342.
- 4 תפיסה כוללת של סתם קדום העמיד ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 578-596. לתולדות הדיון המחקרי בסתם הקדום ראו: פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 294-296 'הנ"ל, סוגיות

המקובלת אף על חוקרים רבים מאסכולת הסתם המאוחר, ⁵ עמדו מחקרים על הקושי היסודי בתיארוך החומר התלמודי בכלל⁶ והחומר הסתמי בפרט.⁷

[לעיל הערה 1], עמ' 16–18), הערה 42 וראו הפנייתו של י' ברודי, 'לתיארוך החלקים הסתמיים של התלמוד הבבלי', סידרא, כד–כה (תש"ע), עמ' 72–73 ואת הדוגמאות שליקט ממסכת כתובות, שם, עמ' 75–77; ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד למסכת בבא בתרא, ירושלים תשס"ח, עמ' 37–38 (נדפס שוב: ה"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 33–34); גרשוני, סתמות קדומים (שם), וראו עוד לתולדות המחקר: שם, עמ' 6–9.

5 ראו למשל: ש"י פרידמן, 'הסוגיא ומרכיביה', ה"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין: הנוסח עם מבוא כללי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15 (נדפס שוב: ה"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 47); ד' הלבני, מקורות ומסורות למסכת שבת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 6 (נדפס שוב: ה"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 169–180), הערה 3*. לדוגמאות נוספות ראו: קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 63, הערה 12; מ' סויסה, 'מגמות רעיוניות של סוגיות פתיחה בתלמוד בבלי, וביטויין בסוגיות הבאות אחריהן', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשע"ה, עמ' 5, הערה 17. לדיון בעמדת הלבני בעניין זה ראו: אייזן, פעילות סתמאית (לעיל הערה 2), עמ' 73.

6 ראו למשל: י' ווסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 108–110; ו' נעם, "הויי דמוסיפין ומחדשין רבנן בתראיי": לגלגוליה של סוגיית נזיקין, תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 174; A. Schremer, 'Stammaitic Historiography', J. L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, Tübingen 2005, pp. 220–223; Z. Septimus, 'Trigger Words and Simultexts: The Experience of Reading the Bavli', B. S. Wimpfheimer (ed.), *Wisdom of Bat Sheva: In Memory of Beth Samuels*, Jersey City, NJ 2009, pp. 163–185; דיון זה נוסף כמוזן על הדיון המתמשך באמינות הייחוס של היגדים בתלמודים לאמוראים. ראו: D. Kraemer, 'On the Reliability of Attributions in the Babylonian Talmud', *HUCA*, 60 (1989), pp. 175–190; S. Stern, 'Attribution and Authorship in the Babylonian Talmud', *JJS*, 45 (1994), pp. 28–51; R. Kalmin, 'The Formation and Character of the Babylonian Talmud', S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, IV: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, pp. 860–861. לסיכום עמדתו של ניוזנר בעניין זה ולביקורת עליה ראו: קרמר, על מהימנות הייחוסים (שם), עמ' 176–180. דווקא פרידמן הוא אשר הציב סימן שאלה באשר לזיהוי של הברייתות בתלמוד הבבלי כיצירות הנאיות אותנטיות. ראו: ש"י פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים ולמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163–201. ואם בברייתות כך, ביתר רובדי התלמוד על אחת כמה וכמה. פרידמן עמד בכמה מקומות על כך שניסוח המימרות בבבלי אינו ראשוני כי אם 'ניסוח ספרותי משוכלל של דעתו של האמורא, המנוסח בצורה תמציתית ובדפוסים ספרותיים מקובלים, שהוטבעו ונלמדו ונשקעו בתלמוד' (פרידמן, פרק האשה רבה [לעיל הערה 1], עמ' 309 [ה"ל, סוגיות (לעיל הערה 1), עמ' 28]). באופן אירוני משהו הערעור על היכולת לתארך היגדים בתלמוד על פי שיוכם לכאורה לרבדים מגיע לעיתים דווקא מחוקרים הנוטים לאחר את הסתם. כך, למשל, פרידמן תיאר 'מימרות האמוראים מפאת ייחוסן, שהן כדברי סתם התלמוד מפאת סגנון ותוכן, וידיים מוכיחות שהן דברי סתם התלמוד, והושמו בפי אמוראים לשם צורכי הסוגיה' (ש"י פרידמן, "אל תתמה על הוספה שנוכר בה שם אמורא" – שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי, א' עמית וא' שמש [עורכים], מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, רמת גן תשע"א, עמ' 118 [נדפס שוב: ה"ל, סוגיות (שם), עמ' 72]). וראו על כך: קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 62. ראו גם את ניסוחו של אייזן: 'Stammaitic is an activity that not only is not bound by time, it does not necessarily need to be anonymous'

במאמר זה אבקש לבחון את גישת הסתם המאוחר מנקודת מבט נוספת. כפי שהראה רוברט ברודי לפני קרוב לעשור, עיון משווה בירושלמי עשוי להביאנו לתובנות חדשות באשר לאופיו של הסתם בבבלי.⁸ תופעת הסתם שכיחה בירושלמי, אף שמקובל להניח כי עריכת הירושלמי הסתיימה זמן רב לפני תום תקופת האמוראים בבבלי.⁹ כמו כן יש לעיתים הקבלות בין היגדים סתמיים בשני התלמודים, עובדה המעלה סימן שאלה באשר לתקפותה של חזקת האיחור של הסתם הבבלי.¹⁰ במקום אחר הראיתי כי בחטיבה כמעט אקראית, חטיבת הסוגיות שבראש מסכת

פעילות סתמאית [לעיל הערה 2], עמ' 14). לדוגמאות נוספות לזיהוי של היגד המיוחס בתלמוד לאמורא נקוב שם כסתם ראו: הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 16–17, 117–118 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 12–13, 113–114); ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג, עמ' 434, הערה 52; הנ"ל, שוב למימרות האמוראים (לעיל הערה 1), עמ' 109 (וראו להלן הערה 57); הנ"ל, סוגיות (שם), עמ' יא (אך ראו את סיוגו שם באשר לסימון הגרפי של מימרות כאלה, גם מימרא שנובעת מפירושא מקורית תסומן בגופן המימרות והפרשן יפרשן); D. Kraemer, *The Mind of the Bavli: An Intellectual History*; J. Rovner, 'Pseudepigraphic Invention and Diachronic Stratification in the Stammatic Component of the Bavli: The Case of Sukka 28', *HUCA*, 68 (1997), pp. 11–62, esp. pp. 14–16, 19–34; L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: Y. Kiel, 'Selected; (כהצעה מסויגת) From Casuistics to Conceptualization*, Tübingen 2002, p. 308 Topics in Laws of Ritual Defilement: Between the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature', Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2011, pp. 192–196 הערה 201. ולהתייחסות עקרונית לעניין ראו: י' בלנקובסקי, מאמר על פרשנות התלמוד, ירושלים תשע"ג, עמ' 104–105.

7 וידס, מסורת והתהוות (לעיל הערה 3); גרשוני, סתמות קדומים (לעיל הערה 3). תולדות המחקר על אופיו של הסתם כבר נסקרו במקומות רבים. ראו למשל: פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 283–310 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 8–21); הלבני, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 157–158, הערה 1; J. L. Rubenstein, 'Introduction', הנ"ל, יצירה וחיבור (שם), עמ' 1–10; אייזן, פעילות סתמאית (לעיל הערה 2), עמ' 22–24, 29–41; קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 59, הערה 1; סויסה, מגמת רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 4–6. בעמדת ביניים אחזו בנוביץ. ראו למשל: מ' בנוביץ, תלמוד בבלי מסכת שבועות פרק שבועות שתים בתרא: מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 8–9. בנוביץ אומנם שלל את קיומן של 'שאלות סתמיות שריחפו באוויר עד שבא אמורא והשיב עליהן', אך הציע כי 'בכל דור [ולא רק בתקופה הבתרא-אמוראית] שובצו דברי האמוראים ב"תלמוד" ונבנתה סביבם מסגרת ספרותית'. מכיוון שכך 'אפשר שאמוראים מאוחרים הגיבו לשכבה מסוימת של סוגיא בגיבושה הספרותית, ובכללה דברי הסתם' (דבריו אלה נתעלמו ממני כאשר כתבתי את מאמרי סוגיות ריש ביצה [שם]).

8 י' ברודי, 'תרומת הירושלמי לתיארוך "סתם התלמוד"', עמית ושמש, מלאכת מחשבת (לעיל הערה 6), עמ' 27–37.

9 ברודי, תרומת הירושלמי (שם), עמ' 29; הנ"ל, סתם התלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 224–225.

10 רבים עמדו על הקבלות בין התלמודים לא רק בברייתות ובמימרות אלא אף בחומר הסתמי. ראו למשל: 'הוה אומר שהמשא ומתן של סתם התלמוד כאן מקביל לסתם הירושלמי שם. וברור שהוא בא עם המימרות מן התלמוד הקדום שקיבלו חכמי בבל מחכמי ארץ-ישראל [...] ויש לשים לב כיצד שמרו התלמודים על צביון המימרות והותן הברורה בפני עצמן' (פרידמן, השוכר את האומנין [לעיל הערה 1], כרך הנוסח, עמ' 15 'הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 47). מדבריו של פרידמן משתקף דגם שבו מימרות מקבלות תלמוד סתמי, בארץ ישראל או בבבל, ותלמוד זה 'גמיש ובלתי מעוצב, ומשתנה במידה גדולה בהרבה מלשון המימרות'. דבריו

ביצה בשני התלמודים, יש הקבלה בין הירושלמי ובין הבבלי בכל הרבדים. הקבלה זו אופיינית לסתם לא פחות מאשר לדברי האמוראים או למקורות התנאים המובאים בסוגיה. מכיוון שכך ספק רב אם ניתן לראות בחומר הסתמי רובד תנייני אשר הוטל על שלד תנאי ואמוראי קיים, ואשר החוקר יכול בנקל להסירו כדי לעמוד על צורתה הקודמת של הסוגיה.¹¹

בדברים שלהלן אבקש לבחון את הדברים מזווית שונה ולפסוע צעד נוסף בהערכה של חזקת האיחור המיוחסת לרכיבים הסתמיים בתלמוד. בעוד המחקרים הקודמים עסקו בעיקר בסוגיות מעורבות ובהנחה את היחסים בין ההיגדים הסתמיים ובין אלו המיוחסים, במאמר זה אתמקד בסוגיות סתמיות כמעט לגמרי, שלכאורה ניכרים בהן סימני איחור ברורים. במרכז עיוני תעמוד סוגיית הפתיחה לבבלי נדרים, בהשוואה למקבילתה בירושלמי,¹² בצד עיון קצר בסוגיות נוספות ממסכתות אחרות. לאור סוגיות אלה אבקש לבחון את גישת האיחור המוחלט (להבדיל מהיחסית) של הסתם, גישה הממקמת את תופעת הסתם בסוף תקופת האמוראים או אחריה. טענתי המרכזית

אלה של פרידמן נסבו על סוגיות מעורבות ולא על סוגיות שעיקרן סתמי. כמו כן נראה שהיא הכיר בקיומו של תלמוד סתמי שעבר מארץ ישראל לבלב במקום שבו יש לכך ראיה מהירושלמי. אם כן סתם הוא בחזקת בבלי ומאוחר יחסית עד שיוכה אחרת. דיוני כאן נסב על מקרים שאין להם מקבילה, ועל חזקה זו של בבליות ואיחור יחסי ראו להלן. על מעבר סתם מהירושלמי לבבלי כבר עמדו י"א הלוי וצ' דור, כפי שהראתה, A. M. Gray, *A Talmud in Exile: The Influence of PT Avodah Zarah on the Formation of BT Avodah Zarah*, Providence, RI 2005, pp. 176-177. לדוגמאות נוספות להקבלה בין סתמות בשני התלמודים במסכת עבודה זרה ראו: שם, עמ' 182-188. לרוב הוצג הדמיון כיוצא מן הכלל שאין בו כדי לערער על תפיסת היסוד של איחור הסתם הבבלי. ראו למשל: 'שאלת הפתיחה בירושלמי [...] קרובה מאד לנוסח השאלה בבבלי [...] ומכאן ששאלה זו [...] הינה יסוד קדום ומקורי בסוגיא עצמה. לכן אין שום קושי בעובדה שדברי האמוראים בסוגיית הבבלי מוסבים על שאלה זו' (ש"י וולד, כלל גדול: שבת פרק שביעי מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשס"ז, עמ' 196). הווה אומר, כאשר לסתם הבבלי יש מקבילה בירושלמי ניתן לקבוע את קדמותה; אם אין מקבילה כזאת יש לראות את הסתם כמאוחר מאמוראי בבל. עם זאת יש לציין שוולד התייחס לאפשרות שסתם הבבלי משקף סתם ירושלמי מעובד, אך שוב, רק כאשר יש ראיה לכך מהירושלמי. ראו: שם, עמ' 197 וכן עמ' 245. לעומת זאת ראו: 'נראים הדברים שמירת ר' יוחנן הגיעה מארץ ישראל לבלב יחד עם הסתם שנוסף על גביה. אומנם אין לדעת מתי שוקעה סוגיה זו בבבלי, כך שתרומתה לשאלת הסתמות הקדומים מסופקת' (גרשוני, סתמות קדומים [לעיל הערה 3], עמ' 17-18). ראו גם את דבריו של אהרן עמית: 'קיומו של רובד אנונימי קדום שהיה משותף לירושלמי ולבבלי מצביע על כך שלא כל החומר הסתמי שבתלמוד שייך לרובד המאוחר' (א' עמית, מקום שנהגו: פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשס"ט, עמ' 107).

11 קרצ'מר-רוזאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1). גרשוני נקט גישה דומה של השוואה שיטתית בין הבבלי לירושלמי, אך המאמץ שלו כוון בעיקר לאיתור סתמות קדומים – היגדים אנונימיים שניתן לקבוע שהאמוראים בסוגיה מתייחסים אליהם. ראו: גרשוני, סתמות קדומים (לעיל הערה 3). כאמור במאמר זה ענייני בעיקר בסתם כשלעצמו.

12 D. Brodsky, 'From Disagreement to Consensus: The Evolution of a Rabbinic Genre' R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, Leiden and Boston 2014, pp. 219-226

תהיה כי אף לסוגיות סתמיות לגמרי שאין להן מקבילה בירושלמי אין חזקת איחור וכי נוח יותר להבין את סתם התלמוד כתופעה מתפתחת מאשר כחידוש בתר-אמוראי. כידוע מסכת נדרים בבבלי שייכת לקבוצת המסכתות המיוחדות, שעל אפיון עמדו גדולי החוקרים.¹³ אחד המאפיינים שמנו החוקרים במסכת נדרים הוא הדומיננטיות של המרכיב הסתמי בה.¹⁴ לכאורה ניתן אפוא לצמצם את תקפות המסקנות העולות מניתוח סוגיות נדרים לפרק זה, למסכת נדרים או למסכתות המיוחדות, בלי שניתן יהיה להשליך מסוגיות אלה אל יתר הבבלי. אולם מרגע שהוטל ספק בכך שסוגיה סתמית בבבלי, בעלת סממנים מאוחרים לכאורה, תיחשב תמיד למאוחרת כל עוד לא הוכח אחרת, עשוי ספק זה לחלחל אף אל ניתוח היצירה הסתמית ביתר מסכתות הבבלי. הראיה כנגד איחורו של הסתם בסוגיה שתידון להלן מבוססת על השוואה לסוגיית הירושלמי, ומשעה שנוכחנו לדעת כי אפשר שיחידה סתמית בבבלי הורתה בחומר ארץ-ישראלי קדום, נמצאנו מערערים את הוודאות בדבר איחורו המוכרח של הסתם אף במקום אחר.

סוגיות הפתיחה למסכת נדרים

מסכת נדרים בבבלי נפתחה במספר סוגיות שהמרכיב הסתמי בולט בהן. היחידה מתחילה בדיון סתמי קצר ביחסים הסגנוניים והמשפטיים שבין מסכתות נדרים ונזיר (I – ב ע"ב, 'מאי שנא'); לאחר מכן סדורה הסוגיה המרכזית, הסתמית לגמרי, ששאלת המסגרת שלה היא היחס בין ידות לכינויים (II – ב ע"ב – ג ע"ב, 'פתח בכינויין').¹⁵ הברייתא הדרשנית שבסוגיה זו היא בסיס לשתי סוגיות נוספות, הנפתחות ב'אמר מר' – הראשונה ארוכה וסתמית בעיקרה, אך שותפים בה אמוראים בבליים מהדור הרביעי ואילך (III – ג ע"ב – ד ע"ב), והשנייה קצרה וסתמית כולה (IV – ד ע"ב); סוגיות אלה אינן דנות ישירות בתוכנה של המשנה. שלוש הסוגיות הבאות (ד ע"ב – ז ע"א), הדנות כבר בגופי ההלכות, מבוססות אומנם על חומר אמוראי, אך עיקר בניין אנונימי לחלוטין.¹⁶

13 לסקירת העמדות השונות באשר ליחודה של מסכת זו ראו: 'רוזנטל, 'מסכת כריתות (בבלי): לחקר מסורותיה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 248–249, הערות 10–11; בנוביץ, 'מסכת שבועות (לעיל הערה 7), עמ' 4–7. על סמך השוואה בין סוגיות מקבילות במסכתות נדרים ושבועות אימץ בנוביץ את עמדתו של ווייס שלעומת מסכתות אחרות, שעריכתן הייתה הדרגתית וממושכת, סידורן של המסכתות המיוחדות היה קדום, ועריכתן הסופית הייתה מאוחרת. ראו עוד בהערה הבאה.

14 הלבני ביכר את עמדת העריכה המוקדמת של המסכתות המיוחדות. ראו: הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 143–144 ('הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 139–140). בהמשך לכך הוא עמד על הייחוד של הסתם בבבלי נדרים לעומת יתר הבבלי ועל קרבתו לאופיו של הסתם בירושלמי. ראו גם הערתו הקצרה על הדמיון המיוחד של הסתם בבבלי ובירושלמי נדרים: הלבני, שבת (לעיל הערה 5), עמ' 16, ('הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 179), הערה **37. ראו עוד להלן הערה 107.

15 אף סוגיה זו ניתנת לחלוקה לשתי יחידות, כפי שאראה להלן.

16 'שבועה בחותם אחר-אמוראי בולט' (א) ווייס, היצירה של הסבוראים: חלקם ביצירת התלמוד, ירושלים



נמצא כי הסוגיות שעד דף ז ע"א סתמיות באופיין, וההיגדים המיוחסים בהן לאמוראים תופסים שורות ספורות בלבד. אגביל את הדיון כאן לארבע הסוגיות שעד דף ד ע"ב, אף שחלק מנושאי הדיון ביחידה זו מופיעים גם בסוגיות הבאות.

אומנם מבחינת סגירותן מדובר בארבע סוגיות, אך עיון בהן מגלה כי יש מאפיינים סגנוניים החוצים את הגבולות הפורמליים של הסוגיות הללו. המאפיין הבולט ביותר הוא ההסתעפות על בסיס שיטות חלוקות, הידועות לכאורה ללומד ממוקום אחר, בסגנון 'הניחא למאן דאמר' וכדומה. הסתעפויות אלה חוזרות חמש או שש פעמים בתוך היחידה האמורה¹⁷ ומניעות את המעברים שבין שלבי הסוגיה. סוגיה I וסוגיה II עוסקות בהיבטים סגנוניים של המשנה, וסוגיות III ו-IV הן כאמור הסתעפויות של סוגיה II, כך שמבחינה תוכנית, מבנית וסגנונית יש הצדקה לדון ביחידה זו כסוגיה רחבה אחת.¹⁸ אביא את המשנה ואת הסוגיות שעליה.¹⁹

תשי"ג, עמ' 16). לניתוח הסוגיות בדפים ה ע"ב-1 ע"א ראו: איזון, פעילות סתמאית (לעיל הערה 2), עמ' 243-296.

17 חמש פעמים 'הניחא למאן דאמר [...] אלא למאן דאמר/לפלוני [...] מאי איכא למימר?', וכדומה פעם אחת 'ולא מיבעיא למאן דאמר [...] אלא אפילו למאן דאמר [...]'.

18 על הקושי לתחום את גבולותיה של סוגיית פתיחה ראו: Y. Brandes, 'The Conceptual Significance of the Prefatory Sugya in the Babylonian Talmud', *JJS*, 69 (2018), p. 29, nn. 21-22; סוסיס, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 37-38.

19 המשניות במאמר זה הובאו על פי כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 50 A. הסוגיה מובאת על פי נוסח דפוס ונציה ר"ף-רפ"ג, בהשלמת קיצורים ובתוספת פיסוק. שינויי נוסח עיקריים מובאים להלן. לצורך בדיקת הנוסח נעזרתי במקורות אלה: מ' הרשור (עורך), תלמוד בבלי: עם שינויי נוסחאות

משנה, נדרים א, א: כל כנויי נדרים כנדרים וחרמים וחרמים ושבועות ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות [...]

בבלי, נדרים ב ע"ב – ד ע"ב:

- I
- 1 מאי שנא גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו, ומאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו?
 - 2 משום דנדר ושבועה כתיבן גבי הדדי תני תרתין, וכיון דתני תרתין תני לכולהו.
 - 3 וליתני כינוי שבועות בתר נדרים!
 - 4 אידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא.
- II
- 5 פתח בכינויין: כל כנויי נדרים, ומפרש ידות: האומר לחבירו מודר אני ממך!
 - 6 ותו, ידות אינשי²⁰ איירי בהון!
 - 7 חסורי מחסרא והכי קתני: כל כינויי נדרים כנדרים, וידות נדרים כנדרים.
 - 8 וליפרוש כינויין ברישא!
 - 9 ההוא דסליק מיניה ההוא מפרש ברישא,
 - 10 כדתנן: במה מדליקין ובמה אין מדליקין? אין מדליקין כו',
 - 11 במה טומנין ובמה אין טומנין? אין טומנין כו',
 - 12 במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה? לא תצא אשה.
 - 13 וכל היכא דפתח לא מפרש ברישא?
 - 14 והתנן: יש נוחלין ומנחילין, נוחלין ולא מנחילין, ואלו נוחלין ומנחילין!
 - 15 יש מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן, מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן, ואלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן!
 - 16 יש טעונות שמן ולבונה, שמן ולא לבונה, ואילו טעונות שמן ולבונה!

מתוך כתבי-היד של התלמוד כולל קטעי הגניזה ודפוסים ראשונים בשם 'דקדוקי-סופרים-השלם': נדרים, א, ירושלים תשמ"ה וכן במאגר 'הכי גרסינן' של פרויקט פרידברג ובמאגר 'עדי הנוסח של התלמוד הבבלי ע"ש סול ואוולין הנקינד' של מכון ליברמן. עדי הנוסח לסוגיה זו: ו – דפוס ונציה ר"ף-רפ"ג, מ – כ"י מינכן ספריית המדינה הבורית 95, hebr. 17 – כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 110-111, ebr. 27 – כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 487, ebr. 1 – כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 1134, ק – קטע גניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה 74. T-S F 1(2), ב – בולוניה, ארכיון המדינה, קטע כריכה 221. שלושת העדים האחרונים אינם שלמים.

20 עדי הנוסח מתפלגים כאן – מ, ר: 2: 'ידות אינשי איירי בהון' (ידות, אנשים עוסקים בהן); ר: 1: 'ידות אינשי. איירי בהון [...] (ידות נשכחו [ומתריץ: איירי בהון [...]). יתר כתבי היד קטועים כאן. נוסח הדפוס הוא כעין נוסח כלאיים. לנוסחי הראשונים ראו: הרשלה, נדרים (שם), עמ' ד, הערה 16. למקוריות הנוסח 'אינשי' ולפירושו ראו: א"ש רוזנטל, 'תולדות הנוסח ובעיות-עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ, גז (תשמ"ח), עמ' 15-16; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 642, הערה 2; ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל אביב תשכ"ט, עמ' רסג.

- 17 יש טעונות הגשה ואין טעונות תנופה, תנופה ולא הגשה, ואלו טעונות הגשה!
 18 יש בכור לנחלה ואין בכור לכהן, בכור לכהן ואין בכור לנחלה, ואיזהו בכור לנחלה ואין
 בכור לכהן!
 19 הלין משום דאושו ביה, מפרש ההוא דפתח ברישא.
 20 והא במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה, דלא אושא, וקתני: יוצא גמלו!
 21 אלא לאו דווקא, זימנין מפרש ההוא דפתח ברישא, זימנין ההוא דסליק מפרש ברישא.
 22 ואיבעית אימא: ידות אידי דאתיין מדרשא, מפרש להון ברישא.
 23 וליפתח! חהיין²¹ ברישא!
 24 מיפתח פתח בכינויין דאורייתא ברישא,²² והדר מפרש ידות דאתיין ליה מדרשא.
 25 הניחא למאן דאמר כינויין לשון גוים הן,
 26 אלא למאן דאמר לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו, מאי איכא למימר?
 27 מי קתני ידות?
 28 ולא חסורי קא מחסרת לה?²³
 29 אקדים נמי ותני: ידות²⁴ – כל ידות נדרים כנדרים, וכל כינויי נדרים כנדרים,
 30 ואילו הן ידות: האומר לחבירו, ואלו הן כנויין: קונם, קונה, קונם.
 31 וידות היכא כתיב?²⁵
 32 איש כי יפלא לנדור נדר נזיר להזיר ליי',
 33 ותניא: נזיר להזיר – לעשות כינוי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות;
 34 אין לי אלא כנזירות, כנדרים²⁶ מניין?
 35 תלמוד לומר: איש כי יפלא לנדור נדר נזיר להזיר ליי', מקיש נזירות לנדרים ונדרים
 לנזירות,²⁷ מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות, אף נדרים עשה בהם ידות נדרים
 כנדרים;
 36 ומה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר, אף נזירות עובר בבל יחל ובל תאחר;
 37 ומה נדרים – האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, אף נזירות – האב מיפר
 נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו.
 38 מאי שנא גבי נזירות? דכתיב: נזיר להזיר, נדרים נמי הכתיב: לנדור נדר, והיקישא
 למה לי?

21 כך ב"ו. בכתבי היד: 'בגויהון' ודומיו. בדפוסים המאוחרים תוקן ל'הדין'.

22 חסר בכתבי היד.

23 בחלק מעדי הנוסח ללא לשון תמיהה.

24 בכתבי היד: 'ידות ברישא'.

25 בכתבי היד: 'כתיבן'.

26 בכתבי היד: 'בנזירות, בנדרים'.

27 בכתבי היד הסדר: 'נדרים לנזירות ונזירות לנדרים'.

- 39 אי כתב נדר לנדור כדכתב נזיר להזיר, כדקאמרת לא צריך היקישא, השתא דכתיב:
לנדור נדר, דברה תורה כלשון בני אדם.
- 40 הניחא למאן דאית ליה²⁸ דברה תורה כלשון בני אדם,
אלא למאן דלית ליה³⁰ דברה תורה כלשון בני אדם, האי³¹ לנדור נדר מאי
עביד ליה?
- 42 דריש ליה: לעשות ידות נדרים כנדרים, ומקיש נזירות לנדרים;
נזיר להזיר – דריש ליה: מלמד, שהנזירות חל על הנזירות.
- 44 ולמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם, ונזיר להזיר דריש: לעשות ידות נזירות
כנזירות, שהנזירות חל על הנזירות מנא ליה?
- 45 הניחא אי סבירא ליה כמאן דאמר³² אין נזירות חל על נזירות,
אלא אי סבירא ליה כמאן דאמר³³ נזירות חל על נזירות, מנא ליה?
- 47 נימא קרא ליזור, מאי להזיר? שמעת מינה תרתי.
- 48 במערבא אמרי: אית תנא דמפיק ליה לידות מן לנדור נדר, ואית תנא דמפיק ליה מן כל
היוצא מפיו יעשה.³⁴
- 49 אמר מר: ומה נדרים עובר בכל יחל ובל תאחר.
- 50 בשלמא כל יחל דנדרים משכחת לה, כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה – עובר משום
בל יחל דברו,
- 51 אלא כל יחל דנזירות היכי משכחת לה? כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם
ליה בכל יאכל, שתה קם ליה בכל ישתה!
- 52 אמר רבא: לעבור עליו בשנים.³⁵
- 53 כל תאחר דנזירות היכי משכחת לה? כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם ליה
בכל יאכלו!³⁶
- 54 באומר לכשארצה אהא נזיר.
- 55 מאי, אמר כשארצה ליכא כל תאחר?

III

- 28 בכתבי היד: 'למאן דאמר'.
- 29 בכתבי היד לרוב כאן ובהמשך: 'כלשון'.
- 30 בכתבי היד: 'למאן דאמר לא'. ר 1: דילוג 'דאמר' < [אד]מ, ככל הנראה מחמת הדומות.
- 31 בכתבי היד: חסר.
- 32 בחלק מעדי הנוסח: 'למאן דסבירא ליה אין נזירות [...]', 'אי סבירא ליה אין נזירות [...]'.
- 33 בעדי הנוסח וריאציות שונות, חלקן ללא 'מאן דאמר'.
- 34 ק: 'איכא תנא דמיתי לה מלנדור ואיכא תנא דמייית [...]' ב'ר 1 מופיע רק חציו השני של המשפט ונראה שחלה השמטה מחמת הדומות, ושאיין זו מסורת ייחודית כפי שהציע הרש"ר, נדרים (לעיל הערה 19), עמ' יא, הערה 14.
- 35 בכתבי היד: 'בשתיים'.
- 36 'כיון [...] בכל יאכל' חסר בכתבי היד מ, ר 1, ק אך קיים ב'ר.

- 56 אמר רבא: ³⁷ כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, דמן ההיא שעתא הוה ליה נזיר,
- 57 מידי דהוה ³⁸ האומר לאשתו הרי זו גיטיך שעה אחת קודם מיתתו – אסורה לאכלה בתרומה מיד,
- 58 אלמא אמרינן: כל שעתא ושעתא דילמא מיית, הכא נמי לאלתר הוי נזיר, דאמרינן: דילמא השתא מיית.
- 59 רב אחא בר יעקב אמר: כגון דנדר והוא בבית הקברות.
- 60 הניחא למאן דאמר לא חיילא עליה נזירות מאלתר,
- 61 אלא למאן דאמר מאלתר חיילא עליה, מי איכא בל תאחר?
- 62 ועוד, האמר מר בר רב אשי: חיילא נזירות עליה מאלתר, וכי פליגי – לעניין מלקות פליגי!
- 63 אפילו הכי קם ליה בבל תאחר, משום דקא מאחר נזירות דטהרה.
- 64 אמ' רב אשי: הואיל וכן, נזיר שטימא עצמו במזיד – עובר משום בל תאחר דנזירות טהרה.
- 65 רב אחא בריה דרב איקא אמר: עובר בבל ³⁹ תאחר תגלחתו,
- 66 ולא מיבעיא למאן דאמר תגלחת מעכבת,
- 67 אלא אפי' למאן דאמר תגלחת אינה מעכבת, מצות גילוח מיהא לא מיקיים.
- 68 מר זוטרא בריה דרב מרי אמר: עובר בבל תאחר קרבנותיה.
- 69 ומן הכא נפקא ליה? מהתם נפקא ליה: כי דרש ידרשנו – אילו חטאות ואשמות!
- 70 מהו דתימא, חידוש הוא שחידשה תורה בנזיר.
- 71 מאי חידוש?
- 72 אילימא דלא מתפיס ליה לחטאת נזיר בנדר, הרי חטאת חלב שאין מתפיסה בנדר, ועובר בבל ⁴⁰ תאחר!
- 73 אלא מאי חידושיה?
- 74 סלקא דעתך אמינא, הואיל ואם אמר הריני נזיר אפילו מן חרצן הוי נזיר לכל, אימא לא ליעבור עליה משום בל תאחר, קא משמע לן.
- 75 הניחא למאן דאמר: כי נזיר מן חרצן ⁴¹ הוי נזיר לכל,

37 ר' : רב נחמן; מ, ר' : רבא; ג: רב'.

38 בכתבי היד נוסף 'על'.

39 בכתבי היד: 'עובר משום בל'.

40 בכתבי היד: 'עובר משום בל'.

41 'כי נזיר מן חרצן' – מ: 'נזיר מן חרצן'; ר' : 'כי הוי נזיר אפילו מן חרצן'; ר' : 'כי אמ' נזיר אפי' מן חרצן'; ג: כי לא נזיר אלא [...] מחרצן'.

- 76 אלא לר' שמעון, דאמר: אין נזיר עד שיזיר מכולן, מאי איכא למימר?
 77 ועוד, האי חידוש לחומרא הוא!
 78 אלא מאי חידושיה?
 79 דסלקא דעתך אמינא, הואיל ואם גילח על אחת משלשתן יצא, לא ליעבור עליה בבל⁴²
 תאחר, קא משמע לן.
 80 ואי בעית אימא: מאי חידושיה?
 81 משום דלא מתפיסו בנדר,
 82 והא דקא קשיא לך חטאת חלב – חטאת חלב קאתיא לכפרה, חטאת נזיר למאי אתיא?
 83 והרי חטאת יולדת, דלא אתיא לכפרה, ועבר עלה משום בל תאחר!
 84 ההיא קא שריא לה למיכל בקדשים.
 85 אמר מר: ומה נדרים – האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, אף נזירות – האב
 מיפר נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו.
 86 למה לי היקשא? תיתי במה מצינו מנדרים!
 87 דילמא גבי נדרים הוא דמיפר, משום דלא אית ליה קיצותא,
 88 אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא, דסתם נזירות שלשים יום – אימא לא, קא משמע
 לן.

ניכרים בסוגיה זו מאפייני איחור מובהקים לכאורה. דומה שרבים מהסימנים המובהקים שמנו
 חוקרים לאיחורן של סוגיות סתמיות בבבלי – וסוגיות פתיחה בפרט – מצויים בסוגיה זו:⁴³

42 בכתבי היד: 'משום בל'.

43 על ייחודן של סוגיות פתיחה למסכתות ואף לפרקים עמדו כבר מראשית המחקר. ראו: נ' בריל, 'תולדות
 ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית' (תרגום ז' גולדברג), נטועים, יא-יב (תשס"ד), עמ' 204–206;
 ובעקבותיו בהרחבה: ווייס, היצירה של הסבוראים (לעיל הערה 16), עמ' 8–15. לסקירה עדכנית של
 המחקר בעניין זה ראו: סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 26–31, 78, הערה 1. לאחרונה יחדו
 שני מחקרים לסוגיות הפתיחה בבבלי, במבט כולל. יהודה ברנדס סיווג את סוגיות הפתיחה למספר דגמים
 והדגיש את ההיבט המושגי של סוגיות אלה. בניגוד לחוקרים קודמים, הוא הציע להסב את תשומת הלב
 מהשאלות העקרות לכאורה שבסוגיות הללו אל המושגים והעקרונות הנמצאים בתשובות. הוא אף שחזר את
 התפתחות הסוגה של סוגיות הפתיחה ובעקבות מ"ש פלדבלום עמד על זיקתה לפתיחתא המדרשית. ראו:
 ברנדס, המשמעות המושגית (לעיל הערה 18), ובמאמרים קודמים, ראו: שם, עמ' 23–24, הערה 6. מירב
 סויסה עסקה בהרחבה במגמותיהן הרעיוניות של סוגיות הפתיחה – סוגיות מבוא בלשונה – ובעיקר ברובד
 הסתמי שבתן וביחס בין מגמות אלה למגמות של הסוגיות הראשונות במסכתות הנבחרות. אף היא הציעה סיווג
 של סוגיות הפתיחה לדגמים, באופן שונה משל ברנדס. היא גם עמדה על החידוש שברובד הסתמי, בסוגיות
 הפתיחה ובסוגיות שאחריהן, לעומת המשנה והמימרות האמוראיות. ראו: סויסה, מגמות רעיוניות (שם). שני
 המחקרים ייחסו את סוגיות הפתיחה הנדונות לסבוראים.

- א. דיון בלשון המשנה ובסגנונה,⁴⁴ תוך השוואה בין מסכתות⁴⁵ ('מאי שנא גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו'⁴⁶ ומאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו?'; 'פתח בכינויין [...] ומפרש ידות [...] ולפרוש כינויין ברישא [...] כדתנן "במה מדליקין" [...]).
- ב. אוצר מילים המאפיין לכאורה רבדים מאוחרים⁴⁷ ('מאי שנא';⁴⁸ 'אידי דתנא';⁴⁹ 'פתח ב [...]';⁵⁰ 'חסורי מחסרא';⁵¹ 'אתיין מדרשא'⁵² ועוד).
- ג. משא ומתן דיאלקטי⁵³ רב שלבי עם חזרתיות,⁵⁴ תבניות⁵⁵ והישענות על דעות

- 44 בריל, תולדות ייסודו (שם), עמ' 204, 206–207 ועוד רבים אחריו. כך למשל בסוגיות הפתיחה של מסכתות עירובין, יבמות, קידושין, מכות, ערכין ותמורה. על דיוק זה כמאפיין כללי של סוגיות סבוראיות ראו: א' כהן, 'לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים', דיני ישראל, כד (תשס"ז), עמ' 207–210, 214. וראו את הצעתו לקרוא לסוגה זו: 'ספרות טעמי הנוסח של המשנה'.
- 45 בריל, תולדות ייסודו (שם), בדומה למסכתות נזיר, סוטה, שבועות, כריתות, שבת ובבא קמא. ראו גם: ברנדס, המשמעות המושגית (לעיל הערה 18), עמ' 35.
- 46 נדרים, חרמות, שבועות ונזירות, השנויים במשנת נדרים אך לא במשנת נזיר.
- 47 פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 304 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 24).
- 48 ביטוי זה מופיע בסוגיות הפתיחה של יותר מעשר מסכתות, למשל ברכות, שבועות ונידה. ראו: מ' בנוביץ, מאמתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ו, עמ' 7; סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 26.
- 49 בדומה לסוגיות הפתיחה של מסכתות תענית, כתובות, סוטה, זבחים וחולין.
- 50 ראו את סוגיית הפתיחה של מסכת שבועות. סויסה דנה בסוגיות פתיחה לפרקים, בעקבות אחרים שהצביעו על תופעה זו. ראו: סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 78–118 ושם, הערה 1. לדוגמה היא ניתחה את סוגיית הפתיחה לפרק ג של מסכת בבא קמא ('המניח'), הפותח אף הוא בניסוח 'פתח בכד' וסיים בחבית).
- 51 ראו בסוגיות הפתיחה של מסכתות סוכה וחגיגה.
- 52 בדומה לסוגיית הפתיחה של מסכת יבמות. על כל אלה ראו: בריל, תולדות ייסודו (לעיל הערה 43), עמ' 206, הערה 54.
- 53 כמאפיין לסתם המאוחר ראו: ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד (מיזם עד חגיגה), ירושלים תשל"ה, עמ' 8; רובינשטיין, התרבות (לעיל הערה 2), עמ' 39–48 – וראו שם במיוחד: 'Dialectical argumentation is among the clearest examples of a specifically Babylonian theme' (עמ' 45); 'The thematizing of dialectics is not only Babylonian, but late Babylonian, i.e., Stammaitic' (עמ' 47); 'רובינשטיין, הדיאלקטיקה כנושא מרכזי באגדה הבבליית', דיני ישראל, כד (תשס"ז), עמ' 216 וההפניות המובאות שם, הערות 3–8 וכן עמ' 233.
- 54 פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 324. וראו: עמית, מקום שנהגו (לעיל הערה 10), עמ' 11, הערה 34.
- 55 ראו בסוגיות הפתיחה למסכתות גיטין ('סוגיא שהיא כולה בתר-אמוראית', מ"ש פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד: מסכת גיטין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 34 וראו עוד: שם, עמ' 74; ווייס, היצירה של הסבוראים [לעיל הערה 16], עמ' 10), קידושין, זבחים ועוד. היו שראו תופעה זו כמלאכותית. ראו למשל: כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44), עמ' 201; סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 337.

המוכרות ממקום אחר⁵⁶ ('מאי שנא'; 'הניחא למאן דאמר [...]';⁵⁷ [...] קא משמע לך').

ד. בחינת החידוש⁵⁸ ('מהו דתימא?'; 'סלקא דעתך אמינא [...] קא משמע לך'⁵⁹) ולא דיון הלכתי, בעל נפקא מינה ישירה.

ה. פיתוח מדרשי הלכה ודיוק יתר בהם⁶⁰ לשיטות השונות⁶¹ ('אי כתב נדר לנדור" כדכתב "נויר להזיר", כדקאמרת לא צריך היקישא [...]'; 'שמע מינה תרתי'⁶²).

56 להתייחסות סוגיה לשיטות האמורות בהמשכה עיינו פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 304 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 24). התופעה דומה: הסוגיה מתייחסת לדעות קיימות מתוך המסכת ומחוצה לה. לדברי פרידמן 'רק לאחר סידור כל הסוגיא ירמוז בעל הגמרא למה שכתוב לפניו במקום אחר בסוגיא'. לתופעה זו בסוגיות פתיחה ראו: מסכתות יומא, סוכה, סנהדרין, שבעות, ערכין ועוד.

57 צורת התייגות זו נמצאת בבבלי כמעט רק בסתם. למקרים חריגים שבהם מופיע מהלך כזה בפי אמוראים, כולם מהדרו החמישי ואילך, ראו: א' דיימונד, 'אמרי שפר בלשון חו"ל: לחקרן של יפה, נאה, שפיר ויאות', ד' גולניקין ואחרים (עורכים), תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, ירושלים ורמת גן תשס"ח, עמ' 456-457. באחד המקרים הללו, במסכת כתובות לג ע"ב, הקושיה 'הניחא' באה בפיו של רב יעקב מנהר פקוד. על מקרה זה כתב פרידמן: 'דומה אפוא שבצורה המונחת לפנינו הדברים [...] הם לשונו של סתם התלמוד' (פרידמן, שוב למימרות האמוראים [לעיל הערה 1], עמ' 109), כמענה על טענת ברודי שרב יעקב מנהר פקוד מגיב לסתם. ראו: ברודי, סתם התלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 230. הצעתו של פרידמן אפשרית כמובן, אך אינה הכרחית, ומרגע שנפתח לראות בדברי אמוראים דברי סתם התלמוד על פי סגנונם, קשה להעמיד על מכוונה את כל ההבחנה בין סתם ובין דברי אמוראים, וראו להלן. וראו גם את הערתו של דיימונד, אמרי שפר (שם), עמ' 460. טענה זו גם אינה מביאה בחשבון שסגנון דומה למדי מופיע אף בירושלמי, כפי שאראה להלן.

58 כהגדרתו של כהן, ביקורת הלכתית (לעיל הערה 2), עמ' שלב. כמאפיין של סוגיות פתיחה ראו: סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 155. ראו גם את סוגיות הפתיחה למסכתות ראש השנה, מועד קטן, בבא מציעא, זבחים ומנחות, בכורות, מעילה ועוד. מאפיין זה חובר אל מאפיין נוסף שעליו עמד כהן: המשא והמתן בסוגיות מעין אלה ('סבוראיות') אין בו חידוש הלכתי, והוא מתבסס על הלכות תנאיות ואמוראיות ידועות. ראו: כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44), עמ' 195.

59 על צריכותא והווא אמינא כמאפיינים בתר-אמוראיים או אף סבוראיים ראו: כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44), עמ' 199-200, הערות 178-179; כהן, ביקורת הלכתית (לעיל הערה 2), עמ' שמב, הערה 55; הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 19 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 15). אך ראו להלן ליד הערה 183, על כך שצריכא אינו המצאה בבבלי, ושניתן למוצאו בירושלמי ראו: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 193, הערה 17.

60 השו: כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44), עמ' 186; י' אלמן, 'ריש פסחים בירושלמי ובבבלי', עמית ושמש, מלאכת מחשבת (לעיל הערה 6), עמ' 17-14, 19, 21, 24. וראו את סוגיות הפתיחה למסכתות מגילה, ערכין, תמורה.

61 כלומר הצעת דרשות צולבות לכל אחד מהחולקים על הפסוקים שדרשו האחרים. פראנקעל עמד על כך שדיון מעין זה מאפיין את הבבלי. כמו כן לדבריו 'הבבלי הולך למרחוק וקושר מקרא במקרא ומקרא במקרא עד שמוצא סמך להלכה ואין כן דרך הירושלמי'. ראו: ז' פראנקעל, מבוא הירושלמי, ברסלוי תר"ל, דף לא ע"א-ע"ב. וראו בעניין גם: ברודצקי, מאי הסכמה (לעיל הערה 12), עמ' 219-226.

62 ביטוי המופיע בבבלי עשרות פעמים, תמיד או כמעט תמיד – בסתם.

1. איחור – האמוראים המעטים המופיעים בסוגיות, ושעליהם מוסכים ההיגדים הסתמיים, הם מדור רביעי–שביעי.⁶³
2. עקרונות⁶⁴ – פרישת עקרונות מרכזיים מעניינה של המסכת והתייחסות לשאלות רוחב (הבחנה המשפטית בין נדר לשבועה; זיהוי 'כינויין' כמדאורייתא ו'ידות' כתולדות של דרשה; העיקרון 'נזירות חל על נזירות', זמן תחולת הנזירות והבחנות עקרונות בין נדרים לנזירות).

זאת ועוד, קטע מתוך חלקה השני של הסוגיה (שורות 5–14) נמצא במקבילה בראש מסכת נזיר, ולכאורה נראה, כפי שטען יעקב נחום אפשטיין, כי סוגיית נדרים מאוחרת מסוגיית נזיר ומייצגת פיתוח נרחב שלה.⁶⁵

אכן חוקרים כבר שייכו את סוגייתנו לקבוצת סוגיות הפתיחה המאוחרות. על סמך מאפייניה הצורניים מנה נחמיה נחום בריל את ראשה של סוגיה זו בין שש סוגיות הפתיחה הדומות לסוגיית הפתיחה למסכת קידושין, המוחזקות כסבוראית.⁶⁶ אפשטיין עמד אף הוא על איחורה של הסוגיה, אך זיהה אותה כאמוראית ולא כסבוראית.⁶⁷ אברהם ווייס הצביע על איחורה של הסוגיה והטעים את אופי המשא והמתן כקריטריון לאיחור, לא רק של ראש הסוגיה אלא אף של המשכה. כדוגמה מובהקת לכך שסוגיה זו בתר-אמוראית היא, הביא ווייס את הקושיה החוזרת, 'הניחא למאן

63 סוגיות פתיחה אחדות – כגון במסכתות פסחים וגיטין – מתבססות דווקא על מחלוקות של אמוראים מוקדמים. ראו: ווייס, היצירה של הסבוראים (לעיל הערה 16), עמ' 14; סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 30. על כל פנים דיון של אמוראים מאוחרים כבסיס לסוגיה סתמית מלמד לכאורה כי סוגיה זו אינה מוקדמת מן האמוראים האמורים.

64 כאמור לעיל הערה 43, הגישה הרואה בסוגיית הפתיחה מסגרת רטורית להצבת עקרונות יסוד פותחה בידי ברנדס בשורת מאמרים. ראו: ברנדס, המשמעות המושגית (לעיל הערה 18), עמ' 25–28 והפניותיו שם, עמ' 24–25, הערה 6. וראו גם: ע' פוקס, 'עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא', סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 95–96. סויסה פיתחה רעיון זה בהרחבה. ראו למשל: סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 168, 179, 324, 337–340.

65 י"א אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 57; וכן: א' ווייס, 'כינויין, ידות וידיים שאין מוכיחות', י"ל מימון, א' ווייס וא"א פינקלשטיין (עורכים), ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 216. על דעה זו חלק ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 193–199. הלבני הציע שהסוגיות בשתי המסכתות שאבו מסוגיה קדומה משותפת, 'שהוסיפו בו פירושים בהתאם להבנתם'. ראו: הלבני, נשים (לעיל הערה 20), עמ' שנג, הערה 4. וכך כתב עוד לפניו א' ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג, עמ' 103, אך לכאורה ווייס חזר בו מעמדה זו במאמרו המאוחר.

66 בריל, תולדות ייסודו (לעיל הערה 43), עמ' 204, הערה 62.

67 אפשטיין, ספרות האמוראים (לעיל הערה 65), עמ' 57. הוא זיהה את הסוגיה כאמוראית על סמך הייחוס של מהלך אחד בה לרבא; הוא לא התייחס שם לכך שהתלמוד מוסר שם מסורת נוספת: 'אמר רבא ואיתימא כדי' (ראו להלן ליד הערה 203), אך ציין זאת במקום אחר: אפשטיין, נוסח המשנה (לעיל הערה 20), עמ' 642.

דאמר, המארגנת את הסוגיה סביב 'חותם ענייני משלה' כדבריו.⁶⁸ לעומת זאת דוד הלבני קיבל את קביעתו של בריל שהסוגיה סבוראית.⁶⁹

ראשית, אבחן את הדיון המצוי בשורות 31–48 של הסוגיה. הברייתא – השונה ממקבילותיה שמחוץ לבבלי⁷⁰ – דורשת את דין הכינויים והידות בנזיר מהכפילות 'נזיר להזיר' ולומדת את הדין המקביל בנדירים בהיקש מנזיר. התלמוד מקשה על ההבדל בין נזירות ונדירים ומתריך: 'אי כתב נדר לנדור [...] השתא דכתיב "לנדור נדר" – דברה תורה כלשון בני אדם'. תירוץ זה נבחן על ידי התלמוד, המעמיד על המחלוקת אם אומנם 'דברה תורה כלשון בני אדם'. לאחר מכן התלמוד שב ובוטח כיצד ימשיך וידרוש כל צד במחלוקת זו, ומכאן נמשך דיון הלך ושוב בסגנון 'מאי עביד ליה?'. כנספח לדיון מוסיף התלמוד את המסורת מאריך ישראל המעידה על שתי דרשות תנאיות חלופיות ללימוד המקור לידות.

על פי הבחנים הספרותיים המקובלים, סביר לסווג דיון זה כמאוחר, פרי יצירתם של סתמאים בתר-אמוראים, אם לא לומר סבוראים. תנועת המוטלת בין העמדות – תוך מתן דין וחשבון על מערך דרשני כוללני של כל דעה – וכן החזרתיות וההצעות הדרשניות הדחוקות מזכירות סוגיות סתמיות רבות, והן תופעות שכיחות בסוגיות פתיחה מובהקות. איחורם של מאפיינים אלה, המיוחסים במחקר לעיתים לסבוראים,⁷¹ מתחזק מהיעדרם לכאורה מסוגיות הירושלמי.⁷² אולם יש לקטע זה מקבילה קרובה בירושלמי:

- 68 ווייס, היצירה של הסבוראים (לעיל הערה 16), עמ' 12; הנ"ל, כינויין (לעיל הערה 65), עמ' 213; 216–220.
 69 הלבני, נשים (לעיל הערה 20), עמ' שנג, הערה 4. ברור כי דבריו אינם מכוונים לראש הסוגיה בלבד.
 70 המקבילות בספרי במדבר כב (מהדורת כהנא, עמ' 59) ובירושלמי (להלן) שונות בתוכן ובסגנון, אך השוני המרכזי הוא היעדרן המוחלט של ידות מדרשות אלה. ראו: מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 196, הערה 62.
 71 ראו לעיל הערה 43; וכן: כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44); הנ"ל, 'לבעיית זיהויים של קטעים סבוראיים בתלמוד הבבלי', י' אלפסי (עורך), ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 83–96 ועוד.
 72 הוכחת האיחור של מאפיינים מסוימים בסוגיות הבבלי על ידי הדגשת היעדרם מהירושלמי נפוצה במחקר. ראו למשל: מוסקוביץ, חשיבה תלמודית (לעיל הערה 6), עמ' 23; D. Boyarin, 'Shattering the Logos', P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, p. 296; idem, 'Hellenism in Jewish Babylonia' עמ' 344; כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44), עמ' 212; הנ"ל, "מניינא למעוטי מאי" ו"מניינא למה לי": מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי, מ"צ קדרי וש' שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, רמת גן תש"ן, עמ' 93–94; הנ"ל, 'התמיהה "פשיטא" בבבלי: האמוראית לעומת הסתמית', א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים ליוסף תבורי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 180; J. L. Rubenstein, 'Some Structural Patterns of Yerushalmi Sugyot', שפר, התלמוד הירושלמי (שם), עמ' 303–313. (אך ראו: שם, עמ' 309); י' רובינשטיין, 'פירושי מקורות תנאיים על ידי עקרונות כלליים ומופשטים', י' אלמן, א"ב הלבני, צ"א שטיינפלד (עורכים), נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' שד; סויה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 26.

בבלי, נדרים ג ע"א-ע"ב

ירושלמי, נדרים א, א (לו ע"ג;
טור 1019, שורות 1-22)⁷³

וידות היכא כתיב?

איש [...] כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' ותניא: נזיר להזיר – לעשות כינויי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות; אין לי אלא כנזירות, בנדרים מניין?
תלמוד לומר: איש [...] כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' – מקיש נזירות לנדרים ונדרים לנזירות, מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות, אף נדרים עשה בהם ידות נדרים כנדרים [...] מאי שנא גבי נזירות? דכתיב: נזיר להזיר, נדרים נמי הא כתיב: לנדור נדר, והיקישא למה לי? אי כתב נדר לנדור כדכתב נזיר להזיר, כדקאמרת לא צריך היקישא, השתא דכתיב: לנדור נדר, דברה תורה כלשון בני אדם.

הניחא למאן דמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם,⁷⁴ אלא למאן דאמר לא דברה תורה כלשון בני אדם, האי לנדור נדר מאי עביד ליה?

דריש ליה: לעשות ידות נדרים כנדרים, ומקיש נזירות לנדרים;

כתיב איש כי ידר

מה תלמוד לומר נדר? אלא מיכן שכינויי נדרי' כנדרים...

נדר נזיר מה תלמוד לומ' להזיר?

אלא מיכן שכינויי נזירות כנזירות.

עד כדון כר' עקיבה דאמ' לשונות ריבויין הן,

כר' ישמעאל דאמ' לשונו' כפולין הן והתורה דיברה כדרכה –

הלוך הלכת נכסף נכספתה גונב גונבתי – [מנלן]?⁷⁵

איש כי ידר נדר ליי' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו מה

תלמוד לומר ככל היוצא מפיו יעשה?

אלא מיכן שכינויי נדרים כנדרים וכינוי שבועה כשבועה [...] ומניין

שכינויי נזירות כנזירות? נדר נדר מה נדר שנאמר להלן כינוי שבועה

73 על פי העתקת כ"י ליידין, ספריית האוניברסיטה Or. 4720 (סקליגר 3) במהדורת האקדמיה ללשון העברית. בבירור הנוסח ובעניינים נוספים נעזרתי ב'מאגרי מידע לתלמוד הירושלמי' של המכללה האקדמית נתניה.

74 כנוסח כתיב היד, ראו לעיל הערה 28, 30.

75 בכ"י ליידין Or. 4720: 'אין לא', ונמחק ונוסף בידי אחר: 'מנלן'. 'מנלן' גם בצייטוט הסוגיה בחידושי הרשב"א על נדרים ג ע"ב, ד"ה 'אית תנא'.

בבלי, נדרים ג ע"א-ע"ב

ירושלמי, נדרים א, א (לו ע"ג;
טור 1019, שורות 1-22)

כשבועה אף נדר שנאמר כאן כינוי
נזירות.

מה מקיים רבי עקיבה ככל היוצא מפיו
יעשה?

מיכן לנדר שבטל מקצתו בטל כולו.

ולית ליה לרבי ישמעאל כן?

כולה מן תמן, אית ליה מיכן שכינוי נדרים
כנדרים וכינוי שבועות כשבועות, אית
ליה מיכן לנדר שבטל מקצתו בטל כולו.

מה מקיים רבי ישמעאל נדר נזיר להזיר?⁷⁶
מיכן שאדם קובע עליו נזירות בתוך
נזירותו.

ולית לרבי עקיבה כן?

ולמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם, ונזיר
להזיר דריש: לעשות ידות נזירות כנזירות,

שהנזירות חל על הנזירות מנא ליה?

הניחא אי סבירא ליה כמאן דאמר אין נזירות

חל על נזירות, אלא אי סבירא ליה כמאן דאמר

נזירות חל על נזירות, מנא ליה?

אית ליה כולה מתמן – אית ליה מיכן
שאדם קובע עליו נזירות בתוך נזירותו.

נימא קרא ליזור, מאי להזיר? שמעת מינה

תרת.

נקודת המוצא של שתי הסוגיות אינה זהה. בירושלמי פותחת סוגיה זו את המסכת, בעוד בבבלי
הקטע המובא כאן הוא מהלך מתוך סוגיה ארוכה יותר ומתבסס על הדיון שלפניו. הירושלמי
דן כאן במקור ל'כינויים' הנזכרים במשנה, והבבלי דן במקור ל'ידות', מושג הנעדר לגמרי
מהמשנה ומסוגיית הירושלמי כאן.⁷⁷ בירושלמי הדיון פותח בנדר וממנו עובר לדון בנזיר, ובבבלי
הסדר הפוך. אך מנקודה זו מתגלגלות הסוגיות באופן דומה למדי. הירושלמי מעמיד זו מול זו

76 אפשטיין הציע להוסיף כאן: 'אשכח תני ר' ישמעאל נדר נזיר להזיר', על פי המקבילה בירושלמי, נזיר א, א
(נא ע"א; טור 1097, שורות 4-5). ראו: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 592.
וכן השלים ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא: נשים², ירושלים תשנ"ו, עמ' 513,
הערה 42.

77 יד לקרבן מופיע בסוגיית הירושלמי שעל הסיפא של משנתנו, ראו להלן הערה 202. למובנם של הכינויים
במשנה ולתולדות פרשנותם בתלמודים ראו: מ' בנוביץ, 'כל כינויי נדרים', סידרא, יב (תשנ"ו), עמ' 5-26.

את שיטותיהם הדרשניות של ר' ישמעאל ור' עקיבא: 'לשונות ריבויין הן' ו'לשונות כפולין הן והתורה דברה כדרכה', בהקבלה ל'מאן דאמר לא דברה [...] ו'ל'מאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם'. סתם הירושלמי בוחן בתנועת מוטלת את עמדות שני הצדדים ומגיע אל המסקנה שאחד הדרשנים לומד את הכול מפסוק אחד – 'אית ליה כולה מתמן', במקביל ל'שמע מינה תרתי' שבבבלי. סתם הירושלמי מסיק כי ר' ישמעאל לומד מאחד הפסוקים ש'אדם קובע נזירות בתוך נזירותו', ונותן דין וחשבון על מקורו האפשרי של ר' עקיבא לדין זה – בהקבלה תוכנית וסגנונית ל'מלמד שהנזירות חל על הנזירות' בבבלי.

אכן המהלכים אינם זהים.⁷⁸ במקום שהבבלי לומד בהיקש מנזיר לנדרים, בירושלמי יש לימוד נפרד לכל אחד מהם; המהלך בבבלי מציג את עמדת 'לשון בני אדם' (ר' ישמעאל) כמוכנת ('הניחא') ותוהה על העמדה החולקת (ר' עקיבא), ואילו בירושלמי המהלך הפוך;⁷⁹ בבבלי השאלה נוגעת לדרך שבה העמדה החולקת תדרוש את הפסוק ('מאי עביד ליה'), ולעומת זאת הירושלמי במקום המקביל מתעניין במקור לדין ('כר' ישמעאל [...] [מגלן] איש כי ידר [...] אלא מיכן שכינויי נדרים כנדרים'), ורק לאחר מכן בוחן כיצד יתמודד התנא החולק עם הפסוק ('מה מקיים ר' עקיבא'); הירושלמי לבדו מתייחס כאן לכלל 'נדר שבטל מקצתו בטל כולו'. ואולם הדמיון בתוכן, בתבנית ובסגנון אינו מותיר אפשרות של מקריות או של הרחוק למסורת דומה.

אם כן מתברר שלקטע סתמי בסוגיה בבבלי ארוכה, קטע המשתלב היטב במסגרת הספרותית הרחבה של סוגיות הפתיחה למסכת, יש זיקה עמוקה לסוגיה סתמית בירושלמי, בלי שלקורא יש רמז שקטע זה קדום מסביבתו או חריג בה. יתר על כן, הצעת המסורת הארץ-ישראלית בסוף הדין בקטע זה בבבלי ('במערא אמרי') יוצרת את הרושם שעד כה הובאה המסורת הבבלית ועתה תוצג זו הארץ-ישראלית, אף שכאמור גם בסוגיה ניכרות עד כה זיקות עמוקות למסורת הארץ-ישראלית.⁸⁰

סוגיית הירושלמי נמשכת:

והלא הערכין והחרמין והתמורות וההקדשות [בפרשה היו ולא תנינן 'כינוי ערכין וכינוי תמורות והקדשות']?!

ואילו תנינן,⁸¹ מה הוינן מיתני: ערפין, ערצין, ערקין? תמופה, תמרנה, תמוקה? הגדר, הגור, הגרם!?

78 על הדמיון והשוני בין הסוגיות ראו: ברודצקי, מאי הסכמה (לעיל הערה 12), עמ' 223–226. ברודצקי שם דגש על המאמץ בתלמודים להציע לכל חכם לימוד מהפסוק שדרש חברו.

79 בתבנית 'עד כדון כר' פלוני [...] בירושלמי (מעל 30 היקרויות) העמדה הבסיסית ('עד כדון כר' X) היא תמיד של ר' עקיבא, והעמדה המחודשת ('כ' Y) היא של ר' ישמעאל. ראו להלן הערה 127. היוצא מן הכלל (גיטין ת, א [מט ע"ב; טור 1087, שורות 2–3]) הוא ככל הנראה מוטעה, כפי שעולה מהמשך הסוגיה. ראו: מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, ירושלים וניו יורק תש"ע, עמ' 1180, הערה 100, על פי אפשטיין.

80 ראו להלן הערה 120.

81 פיסקתי כאן ולהלן לפי פירוש 'פני משה' ופירושו הראשון של 'קורבן העדה'; לפי פירושו השני יש להפסיק

ניחא כמאן דאמר סתם חרמים לבדק הבית, ברם כמאן דמר סתם חרמים לכהנים ולמה
לא תנינן 'כינוי תרומה'?
ואילן⁸² תנינן, מה הוינן מיתני: תרופה, תרוצה, תרוקה!?

לקטע זה בסוגיה אין מקבילה בבבלי, אולם הוא תואם את הסגנון המארגן של סוגיית הבבלי,
'הניחא/ניחא כמאן דאמר [...] אלא/ברם למאן/כמאן דאמר [...]'. רק לאחר קטע זה עובר
הירושלמי לסוגיות המיוסדות על חומר אמוראי.

הדמיון הסגנוני בין הסוגיות בשני התלמודים רחב אפוא יותר משצויין עד כה. בדומה לבבלי,
סוגיית הפתיחה של מסכת נדרים בירושלמי היא סוגיה סתמית, המבוססת על מדרשים שאין להם
מקבילות תנאיות זהות, ורק לאחר סדורה סוגיה שיסודה אמוראי. בכך נאמן הירושלמי לתבנית
הרווחת בראשי פרקים ובראשי מסכתות – וגם לאחר משניות רגילות רבות: פתיחה בדרשה ודיון
סתמי בה לפני הבאת דברי האמוראים על המשנה.⁸³

לסיכום, אלו המאפיינים התוכניים והסגנוניים הדומים בשתי הסוגיות: סוגיה סתמית;
ברייתא דרשנית ללא מקבילה תנאית זהה;⁸⁴ דיון 'מטוטלת' בברייתא; דיון בסגנון המשנה
או בחסרונותיה; קושיות חוזרות הבחנות את הנאמר אליבא דשתי שיטות שונות ('הניחא/
ניחא למאן/כמאן דאמר');⁸⁵ הצגת שתי תפיסות דרשניות חלופיות ('ר' ישמעאל ור' עקיבא –
דיברה / לא דיברה תורה כלשון בני אדם). לסוגיית הבבלי יש כמו כן גם מאפיינים הנעדרים מזו
שבירושלמי: דיון ביחס בין מסכתות; המתח בין תורה לדרשה; עיסוק בידות נדרים ועוד. אולם
הדמיון הכולל בתוכן, בסגנון ובמבנה חד וברור. יתר על כן, כשם שההגידים הסתמיים מפותחים
בסוגיה שבבבלי יותר מאשר בזו שבירושלמי, כך המקור התנאי המובא בסוגיית הבבלי מפותח
מאלה שבירושלמי. כאמור בשני התלמודים מדובר בברייתות דרשניות שאין להן מקבילות
במדרשי ההלכה הערוכים. בבבלי הברייתא דורשת את פסוקי נזיר (במ' 1 ו 2), ואילו בירושלמי
פותחת הברייתא דווקא בפסוקי נדרים (במ' 3). אך בעיקר, נוסף לברייתא בבבלי רכיב מרכזי
הנעדר לגמרי מן הברייתא בירושלמי: ידות. בהנחה – אשר תיבחן להלן – שהסוגיה שבירושלמי
משקפת שלב התפתחות קדום מזה של סוגיית הבבלי, הרי שני היסודות שבסוגיות – המקור התנאי

אחרי 'ואילו תנינן, מה הוינן מתני?', והמילים 'ערפין [...] הן שלב בפני עצמו. וכן פירש עסיס, אוצר לשונות
(לעיל הערה 79), עמ' 444. לפירוש אחר, המעמיד את הלשונות המוצעים בסוגיה כאפשריים ולא כדחויים,
ראו: י' תמר, עלי תמר: ירושלמי נשים, ירושלים תשמ"ב, עמ' רפו.

82 כנראה צ"ל: 'ואילו'. ראו: עסיס, אוצר לשונות (לעיל הערה 79), הערה 16.

83 19 מתוך 36 מסכתות הירושלמי (מסכת נזיקין נספרה כאחת וכך גם סנהדרין-מכות) נפתחות בדרשת פסוק,
11 מתוכן בדרשה סתמית. ושמה יש לראות בנטייתן של סוגיות הפתיחה המתוארות במחקר כסבוראיות
(לעיל הערה 43) לדרוש פסוקים פיתוח של מסורת זו.

84 שלא כפי שהראה כהן בסוגיית קידושין, שכל המקורות בה מוכרים ממקום אחר. ראו: כהן, ההלכה הסבוראית
(לעיל הערה 44), עמ' 195.

85 להבחנה בין המאמצים בשני התלמודים בעניין זה ראו: ברודצקי, מאי הסכמה (לעיל הערה 12), עמ' 223.

והסתם – עברו תהליך עיבוד. ראוי להזכיר כאן כי בשני התלמודים סוגיית הפתיחה משותפת, במידה זו או אחרת, למסכתות נדרים ונוזר.⁸⁶

כאמור לאור המאפיינים המקובלים של הסתם המאוחר מתבקש לזהות את סוגיית הבבלי כמאוחרת. אך לנוכח הדמיון הנרחב לסוגיית הירושלמי, ספק אם ניתן לקבל זיהוי זה. אם החומר הסתמי, הדיאלקטי והעקר מבחינה הלכתית שבבבלי שייך לתקופה הבתראמוראית, כיצד אנו מוצאים חומר כה דומה – בתוכן, בסגנון ובמבנה – בירושלמי, אשר מקובל לתארך את עריכתו לכמאה שנה לפני תום תקופת האמוראים בבבלי? אשוב לשאלה זו לאחר בחינה של סוגיות נוספות.

סוגיות נוספות מהפרק הראשון של מסכת נדרים

עיון בסוגיות אחרות בפרק הראשון של נדרים בירושלמי ובבבלי מניב מספר הקבלות סתמיות נוספות.⁸⁷ לאור הקבלות אלה נראה כי הזיקה בין סתם הבבלי בתחילת מסכת נדרים ובין סוגיות הירושלמי אינה מצטמצמת לשמועת הפתיחה בלבד.

86 בירושלמי נוזר הסוגיה נפתח כבנדרים, ולאחר שני מהלכים קצרים נכתב בכ"י ליידין Or. 4720: 'ארש ראשה נדרים קדמיתא עד דמטי [...]', ואחר כך מובא המהלך האחרון של סוגיית נדרים. אין זאת ואמרת כמובן שמקורה של הסוגיה בנדרים, אך לכאורה ניתן להסיק זאת מכך שבשתי המסכתות הסוגיה פותחת בלימוד מפסקי נדרים (במ' ל) ולא מפסקי נוזר. באשר לבבלי ראו לעיל הערה 65. אלא שיש לתהות אם ניתן לדון בבבלי ובירושלמי בנפרד, וכן עד כמה אפשר לראות בתהליכי ההתהוות, ההתקבעות וההעברה תהליכים ליניאריים. ושמה המצב בשני התלמודים משקף מסורת קדומה של פתיחה זהה בשתי המסכתות, והסוגיות עודכנו – או סונכרו – במידת מה ככל שהתפתחו. להצעה ברוח דומה על מסורות מסתברות ראו: קרצ'מר-רזיאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 99–103. ראו גם: א' מרינברג-מיליקובסקי, "למעלה מן העניין": יחסי הגומלין בין סיפור להקשרו בתלמוד הבבלי – סיפורים מרובי-הופעות כמקרה מבחן, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ו, עמ' 93–94. הערה 16. מרינברג-מיליקובסקי הציע דגם נוסף, שאינו מחייב להניח התהוות ראשונית של טקסט במקום אחד והעברתו למקום שני; וראו גם להלן הערה 119.

87 כאמור לעיל הערה 43, סויסה הדגימה את הדמיון בין סוגיות הפתיחה ובין הרובד הסתמי בסוגיות הבאות אחריהן. ראו: סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5). מהלך זה נשען על זיהוי הרובד הסתמי כמאוחר באופן מוחלט, וממילא ניתן לראות בו רובד תנייני הכפוי על הסוגיות הללו. אולם אם יתברר שקיים דמיון בין הבבלי ובין הירושלמי אף ברובד הסתמי של הסוגיות הללו, יקשה עלינו לטעון כי מדובר ברובד מאוחר, בתראמוראי. יצוין שבחלק מהסוגיות שסויסה דנה בהן החלוקה לרבידים אינה כה ברורה. למשל בדיונה בסוגיות הראשונות של מסכת תענית עסקה סויסה בקישור בין מועד הזכרת הגשמים ובין עמדות התנאים באשר לניסוך המים וזיהתה קישור זה כסתמאי. ראו: שם, עמ' 235–239. אולם כפי שהעירה היא עצמה, עמדות ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירה בברייתא (תענית ב ע"ב) באשר למועד הזכרת הגשמים אינן מובנות אם אינן נסמכות על דרשותיהם בעניין ניסוך המים המובאות בברייתא הסמוכה. ראו: שם, עמ' 235, הערה 169 וכן עמ' 239, הערה 194. אם כן הסבת הדרשות מדיון במקורו של ניסוך המים לדיון ביום בחג שבו מתחילים להזכיר את הגשמים נעשתה כבר בברייתא. למעשה כל תרומתו של הרובד הסתמי כאן היא בשאלה 'מאי טעמיה דרבי יהודה בן בתירה'. אם הברייתא מאוחרת ומעובדת, כפי שהציעה סויסה, מניין לנו שעיבוד זה שייך לאותו רובד כרונולוגי של הדין הסתמי במקורות? אפשר לטעון במידה רבה של סבירות ההפך: הדין

המשנה קובעת:

כנדרי כשרים – לא אמר כלום, כנדבותם – נדר בניזיר ובקרבן.⁸⁸

על כך שואל הבבלי:

מאן תנא⁸⁹ דשני ליה בין נדר לנדבה?

לימא, לא רבי מאיר ולא רבי יהודה!

דתניא: 'טוב אשר לא תדור' וג' – טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר;

רבי יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם⁹⁰

הירושלמי מכיל מסורת דומה אף כי לא זהה:

מתניתא דרבי יודן,

דתני בשם רבי יודן: 'טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם', טוב מזה ומזה שלא תדור;

רבי מאיר אומר: 'טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם', טוב מזה ומזה נודר ומשלם

וכן הוא אומר 'נדרו ושלמו לאלהיכם'.⁹¹

דעות התנאים מוחלפות בברייתות שבשני התלמודים.⁹² כמו כן הירושלמי מעמיד את המשנה כר' יהודה, ואילו הבבלי מעמיד אותה כמשנה שאינה תואמת אף אחת מן העמדות התנאיות. יתר על כן, דברי הירושלמי מוסבים לכאורה על המקרה הקודם במשנה – נדרי רשעים – ולא על המקרה שעליו מוסבת סוגיית הבבלי – נדרי כשרים ונדבותם.⁹³ המהלך בבבלי אינו נהיר דיו, כפי שעולה

הסתמי כבר מכיר את הברייתא שבה התנאים לומדים את מועד הזכרת הגשמים מפסוקי הקורבנות בכמ' כט, ושב ומקשר בין דבריהם ובין דרשותיהם על ניסוך המים. אך גם אם יד אחת עיבדה את הברייתא ועיצבה את הדיון בה, נמצינו פוגמים ביכולת לרבד כרונולוגית את הסוגיה על פי רבדיה הספרותיים, וקשה לפיכך לקבוע בביטחון כי הקישור הוא 'יצירתו של הרובד הסתמאי המאוחר'.

88 משנה, נדרים א, א (סיפא).

89 ר, ג, ב: 'מאן הדין תנא'.

90 בבלי, נדרים ט ע"א.

91 ירושלמי, נדרים א, א (לו ע"ד; טור 1020, שורות 37–41).

92 החילופים קיימים אף בין המקבילות במדרשי התנאים והאמוראים; חלוקת הדעות בירושלמי קרובה לזו שבויקרא רבה, ואילו הברייתא בבבלי משמרת מסורת הדומה לזו שבספרי דברים, כפי שהראה ליברמן, נשים (לעיל הערה 76), עמ' 394–395 (צ"ל: ספרי כי תצא פי' רסה ולא כפי שכתוב שם) וראו גם: אפשטיין, נוסח המשנה (לעיל הערה 20), עמ' 580; הלבני, נשים (לעיל הערה 20), עמ' רסה, הערה 13.

93 הדיון בירושלמי ב'כנדרי רשעים' פותח במחלוקת אמוראים על הדין שבמשנה (טור 1020, שורות 29–36); לאחר מכן מובאת ברייתא המקבילה לתוספתא (א, א), 'כנדבותם – לא אמר כלום' – ברייתא זו משלימה את החסר במשנה באשר לרשעים והתלמוד דן בה (שורות 36–37); מייד בסמוך לכך מובאת הסוגיה המזוהה את המשנה עם ר' יהודה (שורות 37–40); הירושלמי משלים את הדיון בנדבה בהסבר על אופן הקדשתה, ומכאן ממשיך להגיגים עקרוניים שליליים על הנדר (שורות 40–47). רק לאחר מכן פונה הירושלמי לדון ב'כנדרי

מפירושי הראשונים.⁹⁴ אולם המהלך עשוי להתיישב אם מניחים כי לא רק הברייתא היא חלק מהמורשת הקדומה של הסוגיה אלא אף מהלך הזיהוי של המשנה עם התנאים בברייתא זו. ניתן להעלות על הדעת 'חוליה חסרה' בין סוגיות הירושלמי והבבלי, שבה הועמדה המשנה כר' יהודה, אך עקב המסורת השונה בדעות החכמים ובמיקום ביחס למשנה, תוקנה ההעמדה ל'לא ר' מאיר ולא ר' יהודה'. לשון אחר, במקביל לשימור ולשינוי בברייתא עצמה, ייתכן שאנו עדים לשימור ולשינוי של המהלך הסתמי המקשר בינה ובין המשנה על דרך הזיהוי. ההקשר השתנה וכך גם דעות התנאים, אך מהות המהלך הסתמי נותרה על כנה. בהמשך לסוגיה הנזכרת מקשה הבבלי:

הניחא נדבה דקרבנות, נדבה דנזירות מאי איכא למימר?
סבר לה כשמעון הצדיק;

דתניא, אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד [...]⁹⁵

בירושלמי באותו מקום המהלך דומה:

ואתייא דשמעון הצדיק כרבי שמעון

דתני אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר [...]⁹⁶

הבבלי מקשר בין הלל הזקן לשמעון הצדיק, ואילו הירושלמי מדבק בין שמעון הצדיק לר' שמעון התנא. אולם התבנית דומה: זיהוי סתמי של התנא שבברייתא עם שמעון הצדיק, המספר על הניזיר. את הזיקה בין הסוגיות ניתן לאשש מהקשרן הרחב: מייד לאחר סיפור שמעון הצדיק סדורה בשני התלמודים קושיה של ר' מנא/מני. ניסוח הקושיה בכל אחד מן התלמודים מותאם להקשרו של סיפור שמעון הצדיק באותו תלמוד, וכך גם ניסוחו של התירוץ – בשמו של ר' יונה בבבלי ובסתם בירושלמי. בסוגיות מקבילות אלה ניכרים דמיון ושוני בכל רמות ההקבלה: בברייתות, במימרות ובדברי הסתם.⁹⁷ ייחוס הסתם בבבלי לעידן הברת-אמוראי אינו מסתבר אפוא במקרה זה, ודומה שקולע יותר לראות בסתם בסוגיה זו רכיב שהתפתח מתוך סתם קודם.

כשירים': 'הדא אמרה שהכשירים נודרין [...]', ומייד לאחר מכן הוא מעמיד אף קטע זה במשנה כר' יהודה, על סמך ברייתא אחרת (טור 1021, שורות 1-2). הירושלמי שומר על סימטרייה נאה בין הדין ב'כנדר רשעים' לדין ב'כנדר כשירים', ונראה אפוא בבירור שההעמדה הראשונה כר' יהודה (טור 1020, שורות 37-40), שהובאה כאן בפנים, עוסקת בכנדר רשעים.

94 הרי לכאורה שני התנאים בברייתא התייחסו לנדר בלבד ולא לנדבה, והעיקר חסר מהספר.

95 בבלי, נדרים ט ע"ב.

96 ירושלמי, נדרים א, א (לו ע"ד; טור 1021, שורות 6-7).

97 כך למשל על משנת 'כנדר רשעים' סדורה בשני התלמודים מימרה של שמואל, אך אין כל דמיון בתוכן של שתי המימרות. בהמשכן של הסוגיות הנדונות בפנים יש הקבלה נוספת בין היגדים סתמיים בשני התלמודים: לאחר הדין בין ר' מני לר' יונה בבבלי חוזר סתם התלמוד לדון בהעמדת המשנה: 'ואי בעית אימא: אפילו תימא ר' יהודה, כי אמר ר' יהודה בנדבה, בנדר לא אמר'. לאחר דיון סתמי הבבלי מציע: 'רבי יהודה לטעמיה, דאמר

דוגמה נוספת נמצאת לקראת סוף הפרק, בדיון במשנה הקשה העוסקת בתקפות של לשונות קורבן (משנה ד, 'האומר קורבן [...]'). במשנה זו מופיעים ר' יהודה ור' מאיר, אך ניתן להבין באופנים שונים את ייחוס ההלכות שבמשנה ואת פירושו.⁹⁸ בשני התלמודים סדורות סוגיות תמיות קצרות על משנה זו. הבבלי פותח בהיסק שאחד מחלקי המשנה נשנה כר' מאיר, על בסיס עמדתו במקום אחר. התלמוד מצליב היסק זה עם ברייתא (המופיעה בשינויים אחדים בתוספתא א, ג) ומתרץ את הקושיה בעזרת חילוק בין וריאציות שונות של ניסוח הגדר ('הא קרבן'/'הקרבן'⁹⁹). לאחר מכן התלמוד שב ומנגיד בין עמדתו של ר' מאיר במשנה ובין הידוע לנו על עמדתו העקרונית של ר' מאיר ('לית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הין'), והפעם התירוץ הוא משל אמורא, ר' אבא. אף הירושלמי מבקש לברר את היחס בין העמדות במשנה, ומבחין בין לשונות שונים של קורבן ('הקרבן', 'כקרבן'¹⁰⁰).

הדיון בירושלמי מסתעף, בין השאר על בסיס מקור המקביל לכאורה לברייתא שבבבלי. לאחר מכן הירושלמי דן בהמשך המשנה. ר' יסא בשם ר' יוחנן מייחס לר' מאיר את העיקרון 'ממשמע לאו את שומע הין', והתלמוד מסביר לאור עיקרון זה את המשנה, באופן המזכיר את תירוץ של ר' אבא בסיום סוגיית הבבלי. עיקרון זה מופיע מספר פעמים ברחבי הבבלי בסתם, ואף הקושיה על יחסו של ר' מאיר לעיקרון זה סתמית, כאן ובמקומות אחרים.¹⁰¹ לעומת זאת בירושלמי העיקרון עצמו וייחוסו אמורים בשם ר' יוחנן,¹⁰² וההנגדה בין הלכות שונות של ר' מאיר בקשר לעיקרון זה מובאת במקומות אחרים בשם ר' יוסי ב"ר בון.¹⁰³ אם כן מסתבר שהאמור בבבלי בסתם משקף תפיסות אמוראיות. בדומה לדוגמאות הקודמות, אין במקרה זה זהות בין הסוגיות,¹⁰⁴ אך בצד

אדם מביא כבשתו לעזרה ומקדישה וסומך עליה ושוחטה', ומשפט זה מופיע בקירוב אף בירושלמי (טור 1020, שורות 41–42) בסתם (או כהמשך לברייתא). שוב יש דמיון חיצוני בין העמדת הירושלמי את המשנה כר' יהודה ובין העמדת הבבלי את המשנה כר' יהודה, בעל העמדה הפוכה לפי מסורתו. ייתכן שלאחר שנשתנתה הברייתא בדומה לצורתה בספרי נוצרו שני פתרונות לזיהוי כר' יהודה – הראשון כאמור המיר את הזיהוי באי זיהוי ('לא כר' מ ולא כר''), ואילו השני ('איבעית אימא') הותיר את הזיהוי כר' יהודה, תוך שינוי תוכנו.

98 לקושי זה ולקשיים נוספים בפירוש המשנה ובנוסחה ראו: אפשטיין, נוסח המשנה (לעיל הערה 20), עמ' 149–150, 496–505 ובעיקר 954–955.

99 כתבי היד נבדלים בנוסח החילוף המדויק המוצע בגמרא. ראו: הרשלה, נדרים (לעיל הערה 19), עמ' קא–קב. ראו את החילופים בסדר הלשונות ולפיכך גם במשמעותם ההלכתית בין גוף כ"י לידן Or. 4720 ובין ההגהה בירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון העברית, טור 1022, שורה 28. וראו גם 'קורבן העדה' על הירושלמי שם.

101 בבלי נדרים יא ע"א–ע"ב; יד ע"א; סוטה יז ע"א; שבועות לו ע"א. העיקרון עצמו מופיע מספר פעמים במדרשי התנאים כעיקרון פרשני לתורה, בווריאציות שונות. ראו למשל: ספרא, שמיני פרשה א (מהדורת וייס, דף מו ע"ג).

102 כאן וכן: ירשלמי, שבועות ד, יד (לה ע"ד; טור 1357, שורות 27–28); שם ז, א (לו ע"ג; טור 1365, שורות 26–27).

103 ירושלמי, עירובין ג, ה (כא ע"ב; טור 468, שורות 18–20); קידושין ג, ג (סד ע"א; טור 1172, שורות 9–10).

104 למשל לפי הירושלמי ר' מאיר מחזיק בעמדה של 'ממשמע לאו את שומע הין', ואילו לפי הבבלי הוא שולל

השוני יש קווי דמיון – בתחומי העיסוק, במבנה ובלשונית – שקשה להתעלם מהם או לייחסם למקרה.

מדוגמאות אלה עולה אפוא כי הזיקה בין הירושלמי ובין הבבלי בסוגיות הפתיחה האנונימיות של הפרק אינה מזהרת בבדידותה, וזיקה כעין זו ניכרת אף בהמשך הפרק.¹⁰⁵ כמו כן במבט כולל על הסוגיות הראשונות בפרק זה בבבלי ניתן לראות שדווקא לאמירות האמוראיות אין מקבילות בירושלמי,¹⁰⁶ ואילו בדיון האנונימי קיימת הקבלה נרחבת. ספק לפיכך אם ניתן לטעון שדווקא החומר המיוחס לאמוראים הוא הקדום, ושהחומר הסתמי מאוחר.

ניתן להגביל את המסקנות העולות מניתוח זה למסכתות המיוחדות, למסכת נדרים או לפרק זה בלבד. ודאי שאין מכאן ראיה לקדמותן של יחידות סתמיות – לא בפרק זה, לא במסכתות המיוחדות ולא ביתר הבבלי. ניתן היה למשל להציע כי הזיקות של המסכתות המיוחדות אל הירושלמי שונות מהזיקות של יתר המסכתות בבבלי אליו.¹⁰⁷ אולם קשה לראות במה תתרום הצעה מעין זו לדיון. ראשית, אם הצעה זו טוענת לקדמות המסכתות המיוחדות או להשפעה מיוחדת של הירושלמי עליהן, הרי ראיה לפנינו שמאפיינים סתמיים שכחים עשויים להיות מוקדמים יותר מהמקובל. שנית, כפי שאראה להלן, התופעות המשותפות בסוגיות הללו כלל

עמדה זו. ראו את הצעות ההגהה של 'קורבן העדה' כדי לגשר על הפערים בין התלמודים בעניין זה; וכן אפשטיין, נוסח המשנה (לעיל הערה 20), עמ' 149–150, 955.

105 ראו עוד למשל את הסוגיות על משנה ד, 'האומר קרבן עולה ומנחה': ירושלמי, נדרים א, ד (לז ע"ב; טור 1022, שורות 27–32); בבלי, נדרים יג ע"א–ע"ב.

106 הקבלה אחת יש לכאורה בסוגיה השלישית בחטיבת הפתיחה של בבלי נדרים ('אמר מר ומה נדרים [...]'), לעיל שורה 49). רב אחא בר יעקב מתרץ את קושיית התלמוד בדבר המציאות האפשרית של 'בל תאחר' לנזיר: 'כגון דגדר והוא בבית הקברות'. כדרך של סוגיות אלה התלמוד מקשה: 'הניחא למ"ד לא חיילא עליה נזירות מאלתר, אלא למ"ד מאלתר חיילא עליה, מי איכא בל תאחר?'. קושיה זו מתייחסת לחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן, המופיעה בבבלי, נזיר יז ע"א. התלמוד כאן מוסיף ומקשה: 'ועוד, האמר מר בר רב אשי: חיילא נזירות עליה מאלתר, וכי פליגי – לענין מלקות פליגי', על פי דבריו של מר בר רב אשי בסוגיה הנזכרת בנזיר. והינה דבריו של מר בר רב אשי קרובים להווה אמינא המופיעה בירושלמי. בסוגיה בנזיר ג, ה (נב ע"ג–ע"ד; טור 1106, שורות 4–7) מובאת מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן בניסוח שונה. על מחלוקת זו מעיר ר' מתנייה: 'הוינן סברין מימר: מה פליגי? במכות הא קרבן לא; מן מה דמר ר' הילא, מהשתחוויה למד ר' יוחנן, הדא אמרה: היא במכות היא בקרבן' (שם, שורות 22–24). ר' מתנייה דוחה עמדה המיוחסת בבבלי למר בר רב אשי! ר' מתנייה פעל בדור האחרון של אמוראי ארץ ישראל. ראו: אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל הערה 4), עמ' 398; מ' עסיס, 'עוד לבעיית עריכתה של מסכת נזיקין ירושלמי', תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 252. אם כן מסתבר שבדורות האחרונים של האמוראים, בשני המרכזים, התקיים דיון בשאלת התחולה של מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש. מכיוון שמר בר רב אשי מאוחר מר' מתנייה בכשני דורות והוא כבר היה מודע לעמדת 'פליגי במכות', אם ניתן לדבר כאן על השפעה, הרי כיוונה הוא מארץ ישראל לבבל.

107 כפי שרמזו הלבני (לעיל הערה 14). לדבריו 'אין השקלא וטריא שם [בבבלי נדרים] מטרה בפני עצמה, ואין היא בעלת נדבכים מרובים של הצעה וסתירה, אלא מעט משא ומתן, בלי חזרות חלילה של פתרון ופירכא' (הלבני, בבא בתרא [לעיל הערה 4], עמ' 143–144 [הנ"ל, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 139–140]). אף אם תיאור זה יפה לסוגיות רבות במסכת, דומה שאינו קולע לאופיין של הסוגיות הנדונות במאמר זה.

אינן ייחודיות למסכתות המיוחדות, וניתן למצוא מקבילות נקודתיות דומות במסכתות אחרות. נראה כי בכל זאת סוגייתנו ללמד על הכלל יצאה, בכך שהיא מערערת את הביטחון בניתוח המקובל מבית הסתם המאוחר, אשר מסווג סוגיות מעין אלה כיצירה בבליית מאוחרות. מעתה בכל סוגיה שיש לה מאפיינים דומים שומה עלינו לשקול את האפשרות שהיא איננה בהכרח פרי עמלם הייחודי של 'סתמאים' מאוחרים. מן הזווית הספרותית אפשר לנוע אל המבט ההיסטורי: אם זיהינו פרקטיקה של שימור ושכלול של חלקי דיון באופן סתמי בארץ ישראל, לפני 'תקופת הסתמאים' המשווערת, קשה לטעון כי בכל מקום סתם מעין זה יש להחשיבו למאוחר עד שיוכח אחרת.

אפשרויות תיאורטיות ליחסי הירושלמי והבבלי

עתה אבקש לבחון את האפשרויות התיאורטיות השונות לזיקות בין סוגיות הבבלי והירושלמי. אתמקד בסוגיות המקבילות בראש מסכת נדרים ואעמוד על ההשלכות של האפשרויות השונות על תיארוך הסתם בבבלי.

א. חוסר תלות – דמיון כמובן אינו מורה בהכרח על זיקה. אכן סוגיות דומות בירושלמי ובבבלי עשויות להיות פירות של שאלות פרשניות מתבקשות, של טקסטים משניים ומינים או של תפיסות משותפות באשר למשנה ולהלכה.¹⁰⁸ במקרה שלפנינו ספק רב אם ניתן להעלות אפשרות זו ברצינות – הדמיון בתוכן, בסגנון ובמהלך נרחב מכדי שנוכל לטעון שהסוגיות צמחו במקביל באופן עצמאי לגמרי.

ב. סוגיית הירושלמי כצורתה עמדה בפני הבבלי – מרטין יפה וואליסיה גריי פיתחו אפשרות זו במחקר של מסכתות אחרות.¹⁰⁹ לכאורה בסוגיות שלפנינו אי אפשר לשלול אפשרות זו. עם זאת אימוצה דורש להניח עיבוד חריף בידי העורכים הבבלים, אשר לא זו בלבד שניסחו מחדש ביטויים ועקרונות, שכללו והרחיבו את המהלכים ונטעו את הסוגיה בהקשר חדש, אלא אף הפכו מהלכים על פיהם והשמיטו מהלכים והיגדים. לפי אפשרות זו הסוגיה הבבליית, לפחות מתחילת המקטע המקביל לירושלמי ('איש כי יפליא לנדור [...] / שורה 32), היא שכלול והרחבה של

108 גריי טבעה בהקשר זה את המונח *called for by the Mishnah*. ראו: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 34.

109 M. Jaffee, 'The Babylonian Appropriation of the Talmud Yerushalmi: Redactional Studies in the Horayot Tractates', A. Avery-Peck (ed.), *New Perspectives on Ancient Judaism*, V: *The Literature of Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, Lanham, MD 1989, pp. 3-27; גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10). לביקורת על שיטתם ראו: קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 94-95, הערות 117-120; ש' צמח, 'מסורות בבליות בירושלמי שבת: נתונים ומגמות עריכה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח, עמ' 5-6. אף הראל, מתוך עיונו בסוגיות קודשים ארץ ישראליות בשני התלמודים, שלל את האפשרות שהתלמוד הירושלמי כצורתו עמד לפני עורכי הבבלי. ראו: י' הראל, 'סוגיות ארץ ישראליות לסדר קדשים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ד, עמ' 246-247.

הסוגיה מהירושלמי. אם כך מכיוון שאחדים ממאפייניה היסודיים של הסוגיה הבבלית נמצאים כבר בירושלמי, קשה לראות במאפיינים אלה חלק מ'תרבות הסתם הבבלי המאוחר', ואין לנו אלא להודות שצורת לימוד זו היה לה קיום אף בבתי המדרש בארץ ישראל. יתר על כן, אם מאפיינים אלה נמצאים בסתם בשני התלמודים, האם עדיין נכון לייחס את התרומה הבבלית להתפתחות של סתם זה לתקופה מאוחרת בהרבה מזו שבה נוצר הסתם הארץ ישראלי?

ג. סוגיית הבבלי נסמכת על סוגיה ארץ ישראלית הדומה לזו שבירושלמי אך אינה זהה לה – לפי גישה זו, המקובלת מאוד במחקר,¹¹⁰ הסוגיות בבבלי ובירושלמי מייצגות שתי מסורות ארץ ישראליות קרובות אך לא זהות, בדומה למוכר לנו מהמקבילות הפנימיות בירושלמי, בעיקר בין מסכת נזיקין ליתר הירושלמי.¹¹¹ השאלות שהועלו בסעיף הקודם מתעצמות לאור הצעה זו – הרי אם ההבדלים בין הסוגיות בשני התלמודים נעוצים במסורות (ארץ ישראליות) קדומות, היסוד הארץ ישראלי בסוגיה שלפנינו איתן אף יותר.

ד. הסוגיה בירושלמי הושפעה מהבבלי – אף שעקרונות אפשרות זו נוגדת את המוכר והמקובל, יש לבחנה.¹¹² אפשר להציע למשל שסוגיית הירושלמי אינה מקורית בתלמוד

110 ראו סיכומו של מ' עסיס, 'תלמוד ירושלמי', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, א: מבואות לחיבורי ספרות חז"ל, ירושלים תשע"ח, עמ' 246.

111 לסיכום המחקר על ייחודה של מסכת נזיקין בירושלמי עד שנות השמונים של המאה העשרים ראו: זוסמן, ושוב לירושלמי (לעיל הערה 6), עמ' 58–64, 71–74, 100, 111–113, הערה 211. ראו עוד: מ' עסיס, 'לבעיית עריכתה של מסכת נזיקין ירושלמי', תרביץ, נו (תשמ"ו), עמ' 147–170; הנ"ל, עוד לבעיית (לעיל הערה 106), עמ' 191–294; מ' כ"ץ, 'ענייני נזיקין בירושלמי מחוץ לירושלמי מסכת נזיקין שלנו: היקף החומר וטיבו', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ו; C. Hezser, *Form, Function, and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin*, Tübingen 1993, pp. 362–405; ל' קשת, 'האגדה בתלמוד הירושלמי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 226–233, 242. על אף המחלוקות באשר למקומו ולזמנו של ירושלמי נזיקין, מוסכם על כל העוסקים בדבר כי תלמוד זה משקף עריכה אחרת מזו של שאר הירושלמי. אך כידוע אף בשאר הירושלמי יש הבדלי מסורות, גם אם מצומצמים יותר. מוסקוביץ עמד על השוני והדמיון בין סוגיות מקבילות בירושלמי. ראו: ל' מוסקוביץ, 'סוגיות מקבילות ומסורת-נוסח הירושלמי', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 523–549. לדבריו 'חילופי-הגרסאות בירושלמי מוכיחים, בדומה לחילופי העריכות, עד כמה החומר הארץ-ישראלי הקדום פשט צורה ולבש צורה, התהפך ו'התחלף' בישיבות ארץ-ישראל הקדומות' (שם, עמ' 542). ראו גם: עסיס, תלמוד ירושלמי (לעיל הערה 110), עמ' 232.

112 נראה שהמחקר טרם החל לדון בשאלת ההשפעה הבבלית על התרבות היהודית הארץ ישראלית בתקופה הביזנטית' R. Nikolsky and T. Ilan, 'From There to Here [bSanh 5a] – Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia: An Introduction' (לעיל הערה 12), עמ' 21. גריי דנה באפשרות זו בקשר למסכת עבודה זרה. היא ניתחה שתי סוגיות שלכאורה ניתן לטעון שהירושלמי נסמך בהן על הבבלי, ודחתה טענה זו. ראו: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 77–85. בנוביץ הצביע על שלוש דוגמאות בפרק השני של מסכת שבועות שבהן נראה שהבבלי מקורי יותר מהירושלמי. ראו: בנוביץ, מסכת שבועות (לעיל הערה 7), עמ' 7–8, 111–113, 419–422, 453–455. הוא הציע שכיוון ההשפעה במקרים אלה היה מבבל לארץ ישראל, עמד על החידוש שבהצעה זו, והציע לה הסבר: 'הנחותי, שהעבירו מסורות ארץ ישראליות לבבל, חזרו לארץ ישראל והעבירו מסורות גם בכיוון

זה והתוספה על פי הבבלי בשלב מאוחר.¹¹³ גוון אחר להצעה זו הוא ששלבי העריכה של הירושלמי היו ארוכים משמקובל לחשוב, ושנעשו בחלקם בזיקות שונות ליצירה הבבלית.¹¹⁴

השני, והיו אמוראים מבבל שעלו לארץ ישראל והביאו לארץ ישראל את תורת רבותיהם' (שם, עמ' 7). בשלושת המקרים בנויין לא הכריע חד-משמעית כי כיוון ההשפעה הוא מהבבלי לירושלמי. יתרה מזו, בשניים מהמקרים הוא הציג אפשרות של קדמות הניסוח הבבלי, אך לא טען כי הניסוח בירושלמי הושפע מהבבלי, אלא שהוא התפתח בפני עצמו. ראו: סיפור עיפא/חיפה ואבימי (בבלי, שבועות כח ע"ב; ירושלמי, שבועות ג, ח [לד ע"ד; טור 1351, שורות 1–15]; נדרים ב, ג [לז ע"ב; טור 1023, שורות 45–50], בנויין, מסכת שבועות [שם] עמ' 419–422) וסיפור הנחש ושבור מלכה (בבלי, שבועות כט ע"ב; נדרים כה ע"א; ירושלמי, שבועות ג, ט [לד ע"ד; טור 1351, שורות 22–24]; נדרים ג, ב [לז ע"ד; טור 1025, שורות 25–27], בנויין, מסכת שבועות [שם], עמ' 453–455). במקרה הראשון ('שוא ושקר', בבלי, שבועות כ ע"ב – כא ע"ב) מדובר בתוספת של מילים בודדות לתוך רשימה תנאית, כך שאף אחד משלושה מקרים אלו אינו דומה למקרה הנדון כאן: יחידה סתמית ארוכה אשר ניתן היה לכאורה להציע כי הגיעה לירושלמי מבבל. לדיונים נוספים בהשפעת תורת בבל על הירושלמי ראו: 'פלוסוהיים, סוגיות בבלי לירושלמי נזיקין', סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' נג–פה, קסא–קפב; הנ"ל, 'רב ושמואל בירושלמי נזיקין', סיני, קכב (תשנ"ח), עמ' לב–סד; הראל, סדר קודשים (לעיל הערה 109), עמ' 227–230; צמח, מסורות בבלי (לעיל הערה 109). כל הדיונים הללו עוסקים בהגדים המיוחדים בירושלמי לאמוראים בבליים ולא בחומר סתמי מקביל בשני התלמודים. לזיקה דו-כיוונית בין המרכזים אף בדור השביעי לאמוראי בבל ראו: הראל, סדר קודשים (שם), עמ' 246, הערה 936.

כדוגמת הצעתו של בנויין, מסכת שבועות (לעיל הערה 7), עמ' 109.

ההצעות האחרות נסמכות על התיארוך המקובל של עריכת הירושלמי לסוף השליש השני של המאה הרביעית לסה"נ. ראו: זוסמן, ושוב לירושלמי (לעיל הערה 6), עמ' 101–103, 132–133; The L. Moscovitz, 'Formation and Character of the Jerusalem Talmud', M. Goodman and P. Alexander (eds.), *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine* (Proceedings of the British Academy, 165), Oxford and New York 2010, pp. 144–147. חרף הוכחותיהם המשכנעות להקדמת החתימה של הירושלמי לתקופה האמורה, הדעה המאחרת את החתימה לתחילת המאה החמישית עדיין רווחת במחקר, כפי שהעיד מוסקוביץ, ההתהוות והאופי (שם). וראו גם: קלמין, ההתהוות והאופי (לעיל הערה 6), עמ' 871; גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 2, הערה 4. גריי ציינה, בעקבות ב' בוקסר, שהתיארוך של זוסמן אינו מביא בחשבון תקופת עריכה בתר-אמוראית. לעמדה זו, המאחרת את עריכת הירושלמי עד השליש הראשון של המאה החמישית, ראו: עסיס, תלמוד ירושלמי (לעיל הערה 110), עמ' 229–230. אשר לבבלי, על אף המחלוקת הרחבה על אודות מועד חתימתו ותרומתם של חכמים בתר-אמוראים לתלמוד זה, מוסכם לרוב כי פעילות האמוראים ידועי השם נמשכה בעיקרה לפחות עד שלהי המאה החמישית. ראו למשל זוסמן, ושוב לירושלמי (שם), עמ' 103, הערה 192; קלמין, עריכת הבבלי (לעיל הערה 2), עמ' 12; רובינשטיין, התרבות (לעיל הערה 2), עמ' 3; S. Friedman, 'Talmud (Introduction)', R. J. Z. Werblowsky and G. Wigoder (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford 1997, p. 668. הערה 1 [vi]; כהן, ההלכה הסבוראית (לעיל הערה 44), עמ' 161. לסיכום גישתו המאחרת של הלבני ראו: הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 6–7 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 2–3); רובינשטיין, הקדמה (לעיל הערה 2), עמ' xxix–xxvii. לעומת התיארוך של סיום תקופת האמוראים בבבל, המבוסס בראש ובראשונה על איגרת רב שרירא גאון, התיארוך של סיום תקופה זו בארץ ישראל ושל חתימת הירושלמי נסמך בעיקר על ניתוח דורות האמוראים וכן על אזכור אירועים שמועדם ידוע או על היעדר אזכור שלהם. עם זאת ברי שעדיין מדובר בהשערות, ושאנו יכולים לדייק בהגדרת מועד חתימתו של כל אחד מן הקורפוסים ובוהיו זמנו של המעבר מעידן אחד של התדיינות תלמודית לעידן אחר.

במבט על הסוגיות הנדונות כאן, הצעות אלה אינן משכנעות. למשל מה ראו עורכי הירושלמי להשמיט מהלכים ולהפוך מהלכים אחרים? מה ראו לעקור סוגיה זו מהקשר הרחב ולהפוך אותה לקונקרטית יותר? ובעיקר מדוע העלימו מתוך הסוגיה את הידות, נקודת המוצא ונושא הדיון המרכזי של הסוגיה הבבלית? ובמבט כללי יותר, אם הירושלמי המשיך לקלוט מסורות בבליות לאחר תקופת האמוראים בבבל, כיצד נסביר את היעדרם של אמוראי בבל המאוחרים בירושלמי,¹¹⁵ בעוד סתם בבלי, שהוא לכאורה מאוחר יותר, דווקא נוכח? ניתן לעדן את ההצעה ולטעון שהסוגיה הגיעה מבבל לארץ ישראל בשלב ראשוני, ללא כל המרכיבים הנוספים, בעוד בבבל היא המשיכה להשתכלל ולהתרחב.¹¹⁶ אם כן שוב מסתבר שיסודות מרכזיים בתוך הסוגיה אינם מאוחרים במיוחד. נוסף על כך הצעות אלה גובות מחיר פרשני יקר – הרי רק כדי לקיים את תיאוריית הסתם המאוחר בבבלי יש להגדיר חלקים אלה ואחרים מהירושלמי כתוספות בבליות, אף שדבר אינו מעיד בהם שהן בבליים זולת הנחות יסוד באשר לטיב החומר הסתמי בבבלי. ספק אפוא אם הצעות אלה מספקות הסבר סביר להתהוותן של הסוגיות המקבילות.

ה. שתי הסוגיות נסמכות על סוגיה קדומה (Q) או על מסורת משותפת – הסוגיות מכילות רכיב משותף לא מבוטל, ועם זאת בכל אחת מהן יש רכיבים ייחודיים, ואף הרכיבים המשותפים אינם זהים. מתבקש אפוא לראות את הסוגיות הללו כתולדות של סוגיה קדומה, שהמשיכה להתפתח בכל אחד מן המרכזים.¹¹⁷ בניסוח מתון יותר ניתן לראות בסוגיות תולדה של מסורת משותפת, בעלת רכיבים קשיחים וגמישים, אשר עובדה והתקבעה באופנים שונים בשני המרכזים.¹¹⁸ לפי גישה זו הרכיבים המשותפים של הסוגיות אינם בבליים מאוחרים אלא שייכים למסד – ארץ ישראלי או בבלי – מוקדם. לפי אפשרות זו מהלכים הבודקים שוב ושוב את גישתם של שני בעלי מחלוקת, בחינה של הטיפול האפשרי של כל אחד מבעלי המחלוקת בפסוק מקראי ('מה מקיים' / 'מאי עביד ליה') והעמדת שני לימודים ממקרא אחד ('כולה מתמן' / 'שמע מינה תרת''), אינם חידושים דיוניים של חכמים אנונימיים בתראמוראים בבבל.

115 ודוק: היעדרם של האמוראים עצמם – אך לעיתים ניתן לכאורה למצוא שרידים לתורתם. ראו למשל הדוגמה של הקבלה מקומית בין סתם הירושלמי ובין עמדות רב אשי ורבינא: קלמין, ההתהוות והאופי (לעיל הערה 6), עמ' 871.

116 מעין הצעתו של בנוביץ, מסכת שבועות (לעיל הערה 7), עמ' 112.

117 לסיכום גישה זו ליחסי הסוגיות בבבלי ובירושלמי ולביקורת עליה ראו: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 15–33. ראו גם: הראל, סדר קודשים (לעיל הערה 109), עמ' 188, 237; צמח, מסורות בבליות (לעיל הערה 109), עמ' 119.

118 בדומה להצעתו של י' רוזנטל בדבר קיומן של הוראות לסידורה של הסוגיה – ולא סידור מנוסח באופן מלא – בשלבים המוקדמים של מסירת התלמוד הבבלי. ראו: רוזנטל, מסכת כריתות (לעיל הערה 13), עמ' 216; הנ"ל, 'לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב – ח ע"א, תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 63, הערה 77; *AJS Review* 41, 2 (2017), Y. Rosenthal, 'Transpositions: Text and Reality', p. 358. להצעה דומה ('הוראות הפעלה') ראו גם: ט' אילן, ו' נעם ואחרים, בין יוספוס לחז"ל, א, ירושלים, תשע"ז, עמ' 12–13; וראו גם לעיל הערה 86.

אם כך הוא בסוגיות שלפנינו, ספק אם ניתן לקבוע בנחרצות כי סוגיות אחרות בבבלי שיש בהן תופעות דומות הן מאוחרות.

1. הסוגיות צמחו במקביל במסורת מתעדכנת – אפשר שהסוגיות הללו צמחו לאורך זמן, בזיקה מתמשכת בין שני המרכזים. בניגוד לתפיסה הרווחת המניחה שמימרה או סוגיה עברו מהתם להכא בנקודת זמן נתונה, לפי אפשרות זו הדיון במשנת נדרים בכל אחד מבתי המדרש עשוי היה להתהוות תוך קליטת יסודות מבתי מדרש אחרים.¹¹⁹ לפי גישה זו ההפריה ההדדית המתמשכת הולידה את הדמיון בין הסוגיות, וייתכן ששלבם גולמיים של כל אחת מן הסוגיות כבר אינם גלויים לנו בגרסתן הסופית. אם כך שוב יקשה עלינו לראות בסוגיה הבבליה הסתמית יצירה מאוחרת עצמאית.

במסגרת הדיון כאן אין צורך להכריע בין האפשרויות.¹²⁰ די בניפוי האפשרות הראשונה (חוסר תלות), אשר סבירותה נמוכה במיוחד. יתר האפשרויות, תהא סבירותן אשר תהא, מובילות למסקנה מרכזית אחת: קשה מאוד לאפיין את הסוגיה הסתמית הנדונה בבבלי כיצירה מאוחרת, בתרא-אמוראית, המפתחת גישות חדשות למשנה ולדיון התלמודי. יתר על כן, כאמור אף הרכיב של הסוגיה שאינו מלשון הדובר הסתמי, הברייתא, אינו זהה בשני התלמודים, וצורתו הבבליה נראית מפותחת יותר. אם כן סביר להניח כי המקור התנאי וסביבתו הסתמית התפתחו לאורך פרק זמן לא קצר ועברו תהליכי עיבוד בד בבד.

דומה שההסבר הנוח ביותר להיווצרותה של הסוגיה שלפנינו בבבלי הוא שסוגיה זו התפתחה מתוך סוגיה או מסורת קיימת, אשר חלקיה עובדו ושוכללו. עורכי הסוגיה שמרו על מאפיינים צורניים ועקרוניים אך שכללו טיעונים, פיתחו ניסוחים ועיצבו מהלכים מחדש. סגנון הסוגיה

119 להצעה ראשונית של גישה מעין זו ראו: קרצ'מר-רזיאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 99–103. יש קרבה מסוימת בין גישה זו ובין הצעתו של רוזנטל הנזכרת בהערה הקודמת. הצעותיו של רוזנטל מתייחסות לבבלי ולשנונות בין גרסאותיו, ואילו הצעתי כאן עוסקת באופן דומה ביחסי הירושלמי והבבלי.

120 בכל אחת מן האפשרויות יש לתת דין וחשבון למסורת הארץ ישראלית הנספחת לסוגיה: 'במערבא אמרי: אית תנא דמפיק ליה לידות מן "לנדר נדר"', ואית תנא דמפיק ליה מן "כל היוצא מפיו יעשה" (שורה 48). מסורת כפולה זו, המציגה שתי דרשות תנאיות לידות, מהדהדת את סוגיית הירושלמי, מבחינת תוכנה, אם לא מצד צורתה. כפי שכבר הראה אפשטיין, אף בסוגיית הירושלמי מוצגות שתי מסורות דרשניות תנאיות – האחת לשיטת ר' עקיבא והאחרת לשיטת ר' ישמעאל – המעוגנות במסגרת דיון רחב. ראו: אפשטיין, ספרות האמוראים (לעיל הערה 65), עמ' 294. עם זאת כאמור המסורת ממערבא עוסקת במקור לידות, בעוד הברייתות בירושלמי מציעות מקור לכינויים. כמו כן הברייתות במסורת מערבא דורשות מ'לנדר נדר' (במ' 2, נזיר) ומ'ככל היוצא מפיו יעשה' (במ' ל 3), ואילו הברייתות בירושלמי לומדות באופן מורכב יותר: הראשונה לומדת את דין כינוי עבור כל אחד מהתחומים (נדרים, חרמים, נזירות) בנפרד, והשנייה לומדת מ'כל היוצא מפיו יעשה' לנדר ומשם בגזרה שווה לחרמים ולנזירות. ניתן לשרטט מגוון זיקות אפשרויות בין מסורת מערבא ובין הירושלמי, על הדרכים שהצגתי באשר לסוגיה כולה. ראו למשל: ברודצקי, מאי הסכמה (לעיל הערה 12), עמ' 225. כך או כך ייתכן שהסוגיה משקפת כאן הגעה של מסורות ארץ ישראליות בצניורות שונים אל המרכז הבבלי, ולעיתים מקורן נזכר ולעיתים נשכח. מכל מקום דומה כי תהליכי עיבוד עיצבו את דמותן הסופית.

([ה]ניחא ל/כמאן דאמר [...])' אומץ ושוכפל כך שהפך להיות המוטיב המארגן שלה. ידי העורכים חלו לא רק בקול הדובר¹²¹ אלא אף במקור התנאי המצוטט בסוגיה, והוא עובד או הומר במקור אחר, עד שבצורתו שלפנינו המקור דן בעיקר בידות. הסוגיה ניטעה לכאורה בהקשר חדש והפכה לחוליה בתוך סוגיה רחבה, שאף היא ירשה מקודמתה את המאפייין הצורני המארגן. לפי תיאור זה יש להפריד את הסוגיה הבבלית לשני חלקים: הדיון הפותח ('מאי שנא [...]) דקאסר נפשיה מן חפצא', שורות 1–4) והקטע שאחריו ('פתח בכינויין [...]) קונם, קונה, קונס', שורות 5–30), אין להם מקבילה בירושלמי ולפיכך הם עשויים להיות פרי יצירתם המקורית של חכמים בבליים מאוחרים. ואילו המשך הסוגיה ('וידות היכא כתיב [...]) ככל היוצא מפיו יעשה', שורות 31–48) הוא עיבוד של הסוגיה הקדומה, המקושר לסוגיה הקודמת על ידי 'וידות היכא כתיב?'.¹²²

לפי שחזור משוער זה, ההשוואה שעורכת סוגיית הבבלי בין סגנונות המשנה במסכתות שונות והמאמץ לתור אחר כללי הניסוח של המשנה אינם מורשת מהסוגיה הקדומה, ומתבקש אפוא לראות בהם חידוש מאוחר יותר. אולם ייתכן שלא רק הזמן גורם אלא אף המקום גורם ודבר אחר גורם, כך שאין ביטחון ביכולת להניח את חלקי הסוגיה על ציר הזמן. מכל מקום ודאי שלא ניתן לקבוע את מרחק הזמן שבין היווצרות חלקה השני של הסוגיה ובין היווצרותה של יחידת הפתיחה. כמו כן מכיוון שבמבט פנימי על סוגיית הבבלי אין כל רמז להבחנה בין חלקי הסוגיה ויותר מכך, הסוגיות ארוגות יחד ליריעה סגנונית אחת, קשה לקבוע כאן מסמרות. יתר על כן, מכאן עולה בבירור עד כמה הצורה הספרותית של סוגיית הבבלי מטעה. הלכידות הסגנונית של הסוגיה יוצרת רושם של 'יצירה אחידה', אשר נוח לראותה כנטועה בזמן ובמקום אחד. אך מתוך ההשוואה לירושלמי מתברר כי לכידות זו היא תוצאה של עריכה וצירוף מקורות שונים. מכיוון שכך אף במקרים אחרים, שבהם אין לפנינו מקבילה בירושלמי, קשה לקבוע כי הסוגיה ניתנה מרועה אחד.

כאמור על קיומו של 'סתם קדום' כבר עמדו רבים, ואף אחדים מדבריה הראשיים של שיטת הסתם המאוחר ציינו צורות מסוימות של סתם שאין לדונן כמאוחרות.¹²³ אם כן האם לא נכון

121 או מספר (narrator), כניסוחו של וידס, מסורת והתהוות (לעיל הערה 3), עמ' 78, ניסוח הנראה מתאים פחות לסוגיה לא נרטיבית. עם זאת ניסוח זה מטעים את היבט הביצוע של הסתם – והו המבע של דובר הסוגיה בבית המדרש, ודבריו הם בסיס לדוברים עתידיים שירצו את הסוגיה בבתי מדרש אחרים. וראו גם את הניסוח שהציע לביא, הגיור החז"לי (לעיל הערה 3).

122 דרוש עיון נוסף אם הדגם של היווצרות בארץ ישראל ופיתוח בבבל מסוגל להסביר באופן מיטבי את הנתונים. ראו לעיל הערה 86 וליד הערה 119.

123 ראו לעיל הערות 4–5. חוקרים שאינם שייכים לאסכולת הסתם המאוחר הציעו אפיונים לסוגיות סתמיות העשויות להיות מוקדמות. ראו למשל: 'באמת אפשר לכלול כלל שהסוגיות הסתמיות שנסדרו בתלמוד אחרי משניות או ברייתות או דברי האמוראים הראשונים הן ברובן מזמן קדום, ולא מזמן העריכה האחרונה' (אלבק, מבוא לתלמודים [לעיל הערה 4], עמ' 580). אלא שניסוח זה כוללני למדי ומאגד בתוכו חלק ניכר מהסוגיות הסתמיות בבבלי. ראו עוד להלן הערה 152, על 'איבעיא להו'.

לסווג את סוגייתנו כמקרה חריג נוסף של סתם קדום, שאינו יכול ללמדנו על סוגיות סתמיות או על היגדים סתמיים במקומות אחרים בתלמוד?
אני מבקש לטעון כי סוגיה זו ללמד על הכלל יצאה. לשם כך אביא דוגמאות נוספות המלמדות כי התופעות שבסוגיית הירושלמי כאן אינן חריגות כלל וכלל. לאחר מכן אטען כי הקבלה בין סוגיות שופכת אור על סוגיות שאין להן מקבילות ועשויה לערער בנדון דידן על חזקת האיחור של רכביים סתמיים בסוגיה.

סוגיות סתמיות בירושלמי והקבלות בין הירושלמי לבבלי

סוגיות סתמיות או סוגיות שעיקרן סתמי אינן נדירות בירושלמי¹²⁴ – הן מופיעות לעיתים בראשי מסכתות¹²⁵ ובראשי פרקים¹²⁶ וכן בהלכות שבאמצעם של פרקים. בדומה לבבלי, לעיתים הן סתמיות לגמרי ולעיתים הן מבוססות על דברי אמוראים או שמימרות האמוראים שזורות בהן. פעמים יש לסוגיות מאפיינים מעין אלה שבסוגיית נדרים: דיאלקטיקה מפותחת, עקרונות מופשטים, בחינת החידוש, בחינה חוזרת ונשנית של הנאמר לאור שיטות תנאיות שונות¹²⁷

124 עמד על כך כבר פראנקל, מבוא הירושלמי (לעיל הערה 61), דף לט ע"א. ראו גם: ברודי, סתם התלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 223–224. הלבני טען להיקפם המצומצם של הסתמות בירושלמי והבחין ביניהם ובין אלה שבבלי באורכם ובאופיים. ראו: הלבני, שבת (לעיל הערה 5), עמ' 16, (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 179), הערה 37**. וראו עוד את הצעתו לשלבי ההתפתחות של הסתם: הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 143–144 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 139–140). ראו גם: פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 300 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 21), הערה 57. דומה שדימוי זה של סתם מועט קנה לו שביטה רחבה בקהילת הלומדים. למיטב ידיעתי טרם נערך חישוב כמותי מקיף של הסתם ושל דברי האמוראים בשני התלמודים. בארי הקדישה חלק ניכר מספרה על ירושלמי תעניות לרבדים הסתמיים בירושלמי. ראו: נ' בארי, סדר "תעניות" כיצד? מסכת תעניות בירושלמי דרכי עיצוב המסורות ועריכתן, רמת גן תשס"ט. היא חילקה רבדים אלה לקול המוסר ולקולו של הסתם. ראו: שם, עמ' 146, 149–150. על בסיס חלוקה זו הציע וידס הבחנה בין הירושלמי, שחלוקה זו קיימת בו, ובין הבבלי, שבו מוזגו שני סוגי הסתם לאחד. ראו: וידס, מסורת והתנהוות (לעיל הערה 3), עמ' 51, הערה 24. מוסקוביץ קבע כי בירושלמי, שלא כבבלי, אין לראות בחומר הסתמי הרב רובד מאוחר המתערב במקורותיו בתוקפנות. ראו: מוסקוביץ, ההתנהוות והאופי (לעיל הערה 114), עמ' 671–672. ראו עוד: הצר, צורה ותפקיד (לעיל הערה 111), עמ' 229, 251–262; גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 176–177, 188, הערה 15.

125 כגון עירובין/סוכה; תענית; מועד קטן; יבמות; גזירות.

126 כגון שביעית ו; תרומות יא; חלה ב; שבת ט; יומא ד; יבמות יב; נדרים ז; בבא מציעא ו; סנהדרין ז.

127 לסוגיות בירושלמי שיש בהן יותר ממהלך אחד של 'ניחא כמאן דאמר [...] ברם כמאן דאמר [...]'] וכדומה ראו למשל: פאה ד, ו (יח ע"ג; טור 97, שורות 25–39); מעשר שני ד, ב (בד ע"ד – גה ע"א; טור 299, שורות 17–26); יומא ב, א (לט ע"ג; טור 566–567, שורות 1–46). הצעת דרשות חלופיות על פסוקים לכל אחת משיטות התנאים או האמוראים בסוגיה, בסגנון 'מה מקיים' או 'מה עבד' / לה, היא תופעה רחבה בירושלמי, כמעט תמיד בסתם, ראו: עסיס, אוצר לשונות (לעיל הערה 79), עמ' 959–960, 964 (יש לשים לב שבחלק מהמובאות שם השאלה מתייחסת למקורות תנאיים ולא לפסוקים); ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה בירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 409–411. ראו גם: רובינשטיין, תבניות מבניות (לעיל הערה 72),

ועוד. לא אחת הפתיחה הסתמית של הסוגיה מובילה לדיון אמוראי, אשר לכאורה נסמך על הדיון הסתמי. לחלק מסוגיות אלה יש מקבילות, ברמה זו או אחרת, בבבלי, ולאחרות אין לפנינו מקבילה ברורה. דמיון בין הדיונים הסתמיים בסוגיות הפתיחה בשני התלמודים ניתן לראות אף במסכתות נוספות, כגון יומא ומועד קטן,¹²⁸ אך מפאת אריכותן לא אוכל לדון בהן כאן. אדון אפוא בדוגמאות קצרות, שלא מראשי המסכתות. בדוגמאות שאבחן קיימות תופעות הנמצאות בסוגיית הפתיחה של נדרים או תופעות הדומות לאלה המאפיינות את הסתם בבבלי, והנתפסות לרוב כמאוחרות. הדוגמה הראשונה היא ממסכת עורלה:

משנה

התרומה ותרומת מעשר שלדמי, החלה והבכורים עולים באחד ומאה ומיצטרפין זה עם זה וצריך¹²⁹ להרים.

העורלה וכלאי הכרם עולים באחד ומאתים ומיצטרפין זה עם זה ואינו צריך¹³⁰ להרים. רבי שמעון אומר: אינן מיצטרפין. רבי לעזר אומר: מיצטרפין בנותן טעם, אבל לא לוסר.¹³¹

תלמוד

למי נצרכה?

לרבי שמעון, אף על גב דרבי שמעון אמר אין (ש)ני [שמות]¹³² מצטרפין מודי שכולהן לשם תרומה מצטרפין.

מ(ו)אן¹³³ תנא תרומה מעשר של דמאי?

רבי מאיר, דרבי מאיר מחמיר בדבריהן כדברי תורה.

עמ' 304, הערה 7. התבנית 'עד כדון כר' פלוני [...], המופיעה יותר מ-30 פעמים בירושלמי, ייחודית לר' עקיבא ולר' ישמעאל. ראו G. Porton, 'According to Rabbi Y: A Palestinian Amoraic Form', W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* (Brown Judaic Studies, 1), Ann Arbor, MI 1978, p. 174. פורטון עמד אף על הייחוד של תבנית זו לירושלמי, אך לא נדרש לקרבה בינה ובין תבניות קרובות לה בתוכן ובצורה בבבלי.

128 סויסה עסקה בקצרה בסוגיית הפתיחה של ירושלמי מועד קטן, במסגרת דיונה בסוגיית הפתיחה במסכת זו בבבלי. היא עמדה בעיקר על ההבדלים הנקודתיים ולא השוותה באופן שיטתי בין שתי הסוגיות. ראו: סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 63-65.

129 בכ"י קאופמן A50 וכן בקטע גניזה אחד ובמשנה שבכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (גויבאואר 366) של הבבלי ושבכ"י ליידין Or. 4720 של הירושלמי: 'ואינו צריך'. בכ"י קאופמן A50 סומן 'ואינו' למחיקה בידי אחר. ראו: ז' נ' ו"ש, משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, ב, ירושלים תשל"ה, עמ' שעה.

130 בכ"י קאופמן A50 וכן בקטע גניזה אחד: 'וצריך'. בכ"י קאופמן נוסף בשוליים: 'ואינו'.

131 משנה, ערלה ב, א. בכ"י קאופמן A50 התיבה האחרונה היא 'סר' ונוסף לפניו בידי אחר: 'לו'.

132 בתצלום כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 133 ניתן לקרוא בבירור 'שני ש', ושאר המילה אינה ניתנה לקריאה.

133 בכ"י וטיקן ebr. 133 בבירור: 'מאן'.

והא¹³⁴ אשכחן דרבי מאיר מחמיר בדבריהן כדברי תורה?

אמר רבי חנינה¹³⁵: ההיא¹³⁶ דתנינן תמן 'הרואה כתם הרי זו מקולקלת וחוששת משום זוב דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אין בכתמין משום זוב'.¹³⁷

השאלה הפותחת של הסוגיה היא שאלה מובהקת של בחינת החידוש. הירושלמי אינו מעוניין לבחון את אמיתות הדין שבמשנה ('מיצטרפין זה עם זה') או את טעמו אלא לשם מה נצרך לשנותו. תשובת הסוגיה מבוססת על המקרה הבא במשנה, 'הערלה וכלאי הכרם', ועל קביעת ר' שמעון בעניינם, 'אינן מיצטרפין'. במקום שהמשנה מתנסחת באופן קונקרטי, הירושלמי מנסח עיקרון: 'דרבי שמעון אמר: אין שני שמות מצטרפין'. אף בקטע הבא של הסוגיה התלמוד משייך קטע מהמשנה לתנא ספציפי ומנסח את דבריו כעיקרון: 'מחמיר בדבריהן כדברי תורה'. התלמוד תר אחרי מקור לעיקרון זה, ור' חנינה/חנינה מוצאו במשנה בנידה שניתן לבססה על עיקרון זה. אין זו אלא דוגמה אחת מני רבות לסוגיות סתמיות ברובן בירושלמי. הסוגיה אינה ארוכה ואינה מפותחת, אך היא כוללת יסודות המוכרים היטב מסוגיות סתמיות בבבלי: ביקורת החידוש, העמדת משנה כחד תנא ובחינה ביקורתית של העמדה זו וכן חילוק בין דברי תורה ובין דברי חכמים.

הדוגמה השנייה לקוחה ממסכת הוריות. המשנה מבחינה בין דינו של יחיד שפעל לאור הוראה מוטעית של בית הדין ובין 'כל הקהל או רובן' שעשו כן.¹³⁸ על רקע הבחנה זו הבבלי דן במקרים מורכבים שבהם ההגדרות של רוב ומיעוט עשויות להיות בעייתיות:

פשיטא, מרובין ונתמעטו – היינו פלוגתא ר' שמעון ורבנן,¹³⁹ מעוטין ונתרבו מאי, מי פליגי ר' שמעון ורבנן אי לא?
 ר' שמעון דאזיל בתר ידיעה מיחייב, ורבנן דאזיל בתר חטאה פטרי, מאי?
 ותיסברא? אימו' דשמעת ליה לר' שמעון דאזיל אף בתר ידיעה, ידיעה דלא חטאה מי שמעת ליה? אם כן, לייתי כי השתא!
 אלא רבי שמעון חטאה וידיעה בעי.

134 צ"ל כבכ" וטיקן ebr. 133 'הון'. ראו: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו², ניו יורק וירושלים תשנ"ה, עמ' 385.

135 בכ" וטיקן ebr. 133 'חנינה', במקבילה בפסחים: 'חנינה'. פראנקעל קבע שמדובר באמורא ארץ ישראלי מדור רביעי. ראו: פראנקעל, מבוא הירושלמי (לעיל הערה 61), דף פד ע"א-ע"ב.

136 בכ" וטיקן ebr. 133 'הן היא'. מוסקוביץ קבע כי צ"ל 'כיי', על פי המקבילה בפסחים ועוד. ראו: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה בירושלמי (לעיל הערה 127), עמ' 269, הערה 129.

137 ירושלמי, ערלה ב, א (סא ע"ד; טור 337, שורות 16-22). הציטוט מתוך משנה, נידה ו, יב.

138 משנה, הוריות א, א-ב, ד-ה.

139 בכ" פריז, הספרייה הלאומית héb. 1337 נוסף: 'דתנן חטא עד שלא נתמנו ונתמנו הרי הן כהדיוטות וחייבין ור' שמעון א' אם נודע להם עד שלא נתמנו חייבין וכשנתמנו פטורין', וכעין זה בקטע בולוניה, ארכיון המדינה, קטע כריכה 111 ובקטע מודנה, אסטנזה, קטע כריכה 26.1.

איבעיא להו: הורו ב"ד חלב מותר ועשו מיעוט הקהל, וחזרו ב"ד בהן והורו¹⁴⁰ ועשו מיעוט אחר, מהו?¹⁴¹

כיון דשתי ידיעות נינהו לא מצטרף, או דילמא כיון¹⁴² דאידי ואידי חלב הוא מצטרף? ואם תמצוי לומר: כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף, מיעוט בחלב שעל גבי הקבה ומיעוט בחלב שעל גבי דקין, מהו?¹⁴³

הכא ודאי כיון דבתרי קראי קאתי לא מצטרף, או דילמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף?¹⁴⁴

ואם תמצוי לומר: שם חלב הוא מצטרף, מיעוט בחלב ומיעוט בדם, מהו? הכא ודאי, דתרי איסורי נינהו לא מצטרף,¹⁴⁵ או דילמא כיון דאיסורן שוה וקרבנן שוה מצטרף?¹⁴⁶

ואם תמצוי לומר: כיון דאיסורן שוה וקרבנן שוה מצטרף, מיעוט בחלב ומיעוט בעבודה זרה, מהו? הכא ודאי אין איסורן שוה ואין קרבנן שוה, או דילמא כיון דאידי ואידי כרת הוא מצטרף?¹⁴⁷

תיקו.

איבעיא להו: הורו בית דין שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל, ומתו אותו בית דין ועמד ב"ד אחר, וחזרו והורו¹⁴⁸ ועשו מיעוט אחר,¹⁴⁹ אליבא דמאן דאמר בית דין מייתי לא תיבעי לך – דהא ליתנהו, אלא כי תיבעי לך – אליבא דמאן דאמר ציבור מייתי מאי? ציבור הא קאי, או דילמא הוראה דהוא ב"ד דהורו בעינן?¹⁵⁰

תיקו.¹⁵¹

הסוגיה פותחת במקרה שניתן לתייגו בפשטות ('פשיטא') ומבקשת לברר אם ניתן להחיל תיוג זה במקרה מורכב יותר. לאחר מכן מוצגת בעיא הבנויה מארבעה שלבים זה על גבי זה ומסוכמת

- 140 בכ"י פריז héb. 1337 ובקטעי בולוניה 111 ומודנה 26.1 נוסף: 'שחלב מותר'.
- 141 בכ"י פריז héb. 1337 נוסף: 'מי מצטרף מיעוט קמא בהדי מיעוט בתרא ומיתו קרבן או לא', וכעין זאת אף בכ"י מינכן hebr. 95 ובקטע בולוניה 111.
- 142 בכ"י פריז héb. 1337 נוסף: 'דחד ב"ד הוא', וכעין זאת בכ"י מינכן hebr. 95.
- 143 בכ"י מינכן hebr. 95 כל השאלה מנוסחת אחרת: 'הורו ב"ד שחלב המכס' את הקר' באתר' ועשו מיעו' צבור יחזרו בהן והורו שחלב שעל הדקין מותר ועשו מיעו' צבו' אח' מהו'.
- 144 בכ"י פריז héb. 1337: 'או דלמא שם חלב אחד הוא', וכעין זאת בכ"י מינכן hebr. 95 ובקטעי בולוניה 111 ומודנה 26.1.
- 145 בקטע מודנה 26.1: 'הכא האי כיון דתרי איסורי נינהו לא מצטרף'.
- 146 בקטע בולוניה 111 יש הרחבות ניכרות של האיבעיות כאן.
- 147 בכ"י מינכן hebr. 95: 'או דילמ' דאיבעי משה קרבנ' מצטרפי דאידי ואידי בחד כי דינ' קיימי ומצטרפי'.
- 148 בכ"י פריז héb. 1337 נוסף: 'שחלב מותר'.
- 149 בכ"י פריז héb. 1337 ובכ"י מינכן hebr. 95 נוסף: 'מהו'.
- 150 בכ"י פריז héb. 1337 נוסף: 'ליה שעת הבאת קרבן או לא'.
- 151 בבלי, הוריות ג ע"א–ע"ב, על פי דפוס ונציה ר"ף–רפ"ג.

בתיקון. הסוגיה נחתמת בבעיית נוספת, ואף היא מסתיימת בתיקון. הסוגיה סתמית כולה, ולכל שאלה ושאלה יש הרחבה המפתחת את השאלה ומציגה את צדדיה. הסוגיה מתייחסת לעמדות הידועות לכאורה ללומד ('אליבא דמאן דאמר') ומציגה את העמדות השונות בניסוח מופשט ('אזיל בתר ידיעה'). המינוח בסוגיה ('פשיטא', 'ותסברא') מחזק את הרושם שהיא מאוחרת. השוני הלשוני בין החלק הבסיסי של הבעיות ובין פיתוחן עשוי היה להוביל להשערה שביסוד הסוגיה עמד רצף של בעיות שפותחו בידי הסתם המאוחר.¹⁵²

סוגיה דומה במבנה ובתוכן סדורה בירושלמי, בהלכה ב של הפרק.¹⁵³ נושאי הבעיות אינם זהים לאלה של הבבלי אך הדמיון בולט:

[...] כמאן דאמר לא נדחית חטאתו¹⁵⁴ – תולדות הורייה כהורייה?

הורייה בהורייה מה הן שיצטרפו?¹⁵⁵

היך עבידא?

אכלו ציבור חלבים והפרישו קרבנותיהן, אין תימר תולדות הורייה כהורייה – בית דין חייבין אין תימר אין תולדות הורייה כהורייה – בית דין פטורין.

כתי¹⁵⁶ פשיטא לך תולדות הורייה כהורייה,

152 חוקרים אחדים עמדו על האפשרות שסוגיות 'איבעיא להו' אינן מאוחרות. ראו: דה־פריס, מחקרים (לעיל הערה 65), עמ' 188; הלבני, מועד (לעיל הערה 53), עמ' 11 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 167), הערה 21; הנ"ל, מקורות ומסורות למסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' 21 (נדפס שוב: הנ"ל, מבואות [שם], עמ' 205), הערה 23; הנ"ל, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 27–28 (הנ"ל, מבואות [שם], עמ' 23–24), הערה 79; עמ' 39 (שם, עמ' 35), הערה 104 – הלבני התייחס במקומות אלה לתבנית של 'איבעיא להו' שלאחריו 'תא שמע', שלא כבסוגייתנו. פרידמן קבע על פי ח' קליין כי 'חלק משאלות איבעיא להו, אף שהן בסתם, שייכות לניסוחי מימרות האמוראים'. ראו: פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 297 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 19), הערה 45. אולם הוא שב והדגיש כי לרוב יש לראות בסוגיות 'איבעיא להו' סוגיות מאוחרות. ראו: פרידמן, שוב למימרות האמוראים (לעיל הערה 1), עמ' 117 (הנ"ל, סוגיות [שם], עמ' 71); הנ"ל, סוגיות (שם), עמ' 97, הערה 135. לדוגמה לייחוס סוגיה הדומה לשלנו (לרבות פתיחה ב'פשיטא') לרובד מאוחר ('בעל הגמרא') ראו: פרידמן, השוכר את האומנין (לעיל הערה 1), כרך הפירושים, עמ' 15–44. פרידמן הראה כי יחידת ה'פשיטא' בראש הסוגיה אינה מתיישבת יפה עם המשך הסוגיה וסבר כנראה כי היא רובד סתמי המאוחר מרובד הבעיות ('פשיטא זו שהוסיף בעל הגמרא לבעיא, קיצר בה ולא האריך לבררה ולהתאימה לבעיא'). ראו: שם, עמ' 17. לדוגמה להפרדה בין בעיות ל'אם תימצי לומר' ואף לצדדי הבעיות ראו: הלבני, שבת (לעיל הערה 5), עמ' רעז; וראו גם: דה־פריס, מחקרים (שם), עמ' 193.

153 למיקומה של סוגיה זו ברצף הפרק ראו להלן הערה 173. הסוגיה מעלה מספר קשיים. חלקה האמצעי נתפרש בידי ל' מוסקוביץ, 'הטרמינולוגיה של הירושלמי (מחקר בטרמינולוגיה של המשא־ומתן האמוראי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 318–320.

154 'כמאן דאמר' מוסב כאן ככל הנראה קדימה, כפירוש 'פני משה' ו'נועם ירושלמי'.

155 עיינו: 'פני משה' ו'נועם ירושלמי' – הם מסבירים את שילובו של משפט זה בסוגיה, כל אחד לפי דרכו, אך ייתכן כי מדובר באשגרה מהסוגיה הבאה.

156 בירושלמי הוריות הנספח לבבלי: 'כיני', שיבוש הנובע ככל הנראה מגנדרותו של המונח 'כתי פשיטא לך'. ראו להלן.

הורייה בהורייה מהו שיצטרפו?

היך עבידא?

הורו בית דין חלב כולייא שלימין מותר ושלשמאל ולו מכסה אסור,

חזרו והחליפו

אכלו רוב בראשונה ורוב בשנייה – אין תימר מצטרפין חייבין אחת ואין תימר אין מצטרפין – חייבין שתיים.

שתי הוריות בעבודה¹⁵⁷ אחת מה הן שיצטרפו?

היך עבידה?

אכלו רוב ושחטו רוב – על דעת דר' מאיר חייבין אחת ועל דעת דר' שמעון חייבין שתיים.

אכלו מיעוט בראשונה ומיעוט בשנייה –

על דעת דר' מאיר חייבין ועל דעת דר' שמעון פטורין.

אמר ר' זעירא:¹⁵⁸ ושהות ביניהון – ר' מאיר אמ' נותנין לו שהות עד שישמע, ר' שמעון או' עד שישפע.

ותני כן: הורו בית דין בשוק העליון ויחיד¹⁵⁹ בשוק התחתון, בית דין בבית ויחיד בעלייה – פטור, עד שישמע ממש.

על דעת דר' עקיבה אדיין הוא ספק.¹⁶⁰

סוגיית הירושלמי מורכבת אף היא מרצף בעיות הסדורות אחרי מקרה ידוע לכאורה. הסוגיה פותחת בנושא שונה מזה שבבבלי – תולדות הוריה – אך עוברת בהמשך לדיון בהצטרפות הוריות שונות שיש בהן יחסי רוב ומיעוט מורכבים, כבבבלי. הבעיות מפותחות – המקרה מוצג בעברית ולאחריו מבוררת השאלה בארמית.¹⁶¹ הסוגיה מתייחסת לעמדות תנאיות ידועות ומעמידה חלק מהשאלות הנדונות כנתונות במחלוקת תנאים, כבבבלי. הסוגיה סתמית כולה למעט דברי ר' זעירא, הנראים כהערת אגב או כפתיחה של סוגיה חדשה.¹⁶² הסוגיה אינה משתמשת במונחי הדיון המפותחים הנמצאים בבבלי ('איבעיא להו', 'או דילמא', 'אם תימצי לומר',¹⁶³ 'תיקו'), אך

157 בנספח בבבלי: 'בעבירה'.

158 לשיטת 'פני משה' כאן מתחילה סוגיה חדשה, ויש פנים לכאן ולכאן.

159 בגוף כ"י ליידין Or. 4720 נראה כ'ויתיר'.

160 ירושלמי, הוריות א, ב (מה ע"ד – מו ע"א; טור 1415, שורות 4–21).

161 ההבדל בין הסגנונות יסודי: בבבלי השאלה הנשאלת קונקרטיט ופיתוחה מופשט; בירושלמי השאלה מנוסחת באופן מופשט, או לכל הפחות עקרוני, ואילו הפיתוח מצביע על מקרה קונקרטי שבו באה שאלה זו לידי ביטוי.

162 ראו לעיל הערה 158.

163 ראו להלן.

טיעונים אחדים מנוסחים בתבנית מקבילה לזו שבבבלי ('על דעתי' / 'אליבא דמ"ד'), ובדומה לבבלי, הירושלמי מפתח את הבעיות ומציע שתי נקודות מבט על כל בעיא, ללא הכרעה.¹⁶⁴ מעניינת במיוחד הפתיחה של הבעיא השנייה, 'כתי פשיטא לך'. כפי שהראה שאול ליברמן, מונח זה מקביל למונח 'אם תמצי לומר' בבבלי:¹⁶⁵ לאחר פשיטת השאלה הקודמת עובר התלמוד לדון בשאלה נוספת המסתעפת ממנה. אם כן אף בכך דומים הסגנונות בשני התלמודים – לא רצף שאלות בלבד אלא שאלות המסתעפות זו מזו, עם מינוח מתאים, כל תלמוד לפי סגנונו.

תוכן הבעיות בסוגיית הירושלמי אינו זהה לתוכן הבעיות בסוגיית הבבלי, אך הדמיון ניכר וקשה לפוטרו כמקרי. בין הפרטים המשותפים לשני התלמודים בסוגיות אלו: ההוראה הכפולה בחלב, כשבכל הוראה רוב (ירושלמי) או מיעוט (ירושלמי ובבלי) עצמאי; הוראות על סוגים שונים של חלב; ניתוח מקרה לאור מחלוקת ר' שמעון ור' מאיר (ירושלמי) או חכמים (בבלי), המוכרת מהמשנה ומהספרא.¹⁶⁶ הדמיון התוכני איננו אפוא רק בנושא הכללי של הצטרפות הוריות שונות, אלא אף חלק מהפרטים קרוב.

הדמיון בין שני התלמודים מתחדד אם מוסיפים לדיון פסקה הנמצאת בראשית אותה ההלכה בירושלמי, כשבתווך סוגיית אמוראים:¹⁶⁷

והא¹⁶⁸ ר' מנא בר תנחום אמ' נכנסו מאה עד שיורו כולן,
אף בחזירה כן, או רוב?
כת¹⁶⁹ פשיטא לך רוב – מה רוב, רוב ההורייה? רוב המשתייר?

164 השוו: 'מראה הפנים' על אתר, ד"ה 'הורייה בהורייה'.

165 ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 80–81, הערה 118. לדיון ולהפניות למחקר על מונח זה ראו: מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי (לעיל הערה 153), עמ' 308–320.

166 הבבלי מפרש למשנה ג בפרק ג של המסכת, כפי שפירשו המפרשים וכפי שמופיע במפורש בחלק מעדי הנוסח; ראו לעיל הערה 139 (אך ראו פירושו השני של רבנו חננאל על אתר). במשנה זו ר' שמעון תולה את הדין בידיעה, אך לא ברור אם דבריו חולקים על דברי תנא קמא או רק מוסיפים עליהם. הירושלמי עשוי להתייחס לאחת משתי מחלוקות תנאיות: אפשר שהוא מתייחס למחלוקת מפרק ג ומתייג את התנא הסתום במשנה כר' מאיר, כפי שפירש 'פני משה', ואכן הירושלמי על אותה משנה מפרש אותה בדומה לפירוש הניתן כאן בבבלי (ידיעה/חטא); ואפשר גם שהירושלמי מתייחס למשנה שעליה מוסבת הסוגיה (א, ב) ולמקבילתה בספרא (חובה, פרשה ז [מהדרות וייס, דף כא ע"ג]), שמופיעה בה עמדת ר' מאיר. ההכרעה לאיזו סוגיה מתייחס הירושלמי תלויה בשאלה אם דברי ר' זעירא הם חלק מסוגייתנו או פתיחה של סוגיה חדשה; ראו לעיל הערה 158. בכל אופן אף מחלוקת זו ניתנת להעמדה סביב ידיעה, כפי שעולה מסוגיית הבבלי על משנה זו ('הוי ליה הדוע'). לנוסחה של משנה זו ולפירושה ראו: צ"א שטיינפלד, 'חיד שעשה בהוראת בית-דין לאחר שחזרו בהם', סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 141–155.

167 'הפריש חטאתו [...]'. סוגיה מקבילה לסוגיה זו נמצאת בבבלי, זבחים יב ע"ב.

168 פסקתי כאן בהתאם לפירוש 'פני משה' שכאן מתחיל דיון חדש המציב שאלה ('אף בחזירה כן?') על מימרת ר' מנא בר תנחום.

169 צריך להיות 'כתי'. ראו: מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי (לעיל הערה 153), עמ' 308.

היך עבידא?

נכנסו מאה ומתו מהן עשרה – אין תאמ' רוב ההורייה חמשים ואחד ואין תאמ' רוב המשתייר ארבעים וששה.¹⁷⁰

סגנונו של דיון קצר זה דומה לסגנון של סוגיית הבעיות שהבאתי לעיל – שאלה ולאחריה שאלה נוספת המסתעפת ממנה ('כת> פשיטא לך'), בירור מעשי ('היך עבידא') והצגת צדדי הבעיית בלי לספק תשובה. תוכני הדיון קרובים מאוד לאלה של שתי בעיות בסוגיית הבבלי – הראשונה והאחרונה:

פשיטא, מרובין ונתמעטו – היינו פלוגתא ר' שמעון ורבנן, מעוטין ונתרבו מאי, מי פליגי ר' שמעון ורבנן? [...]
איבעיא להו: הורו בית דין שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל, ומת אותו בית דין ועמד ב"ד אחר, וחזרו והורו ועשו מיעוט אחר [...]

הבבלי שואל שתי שאלות נפרדות – אחת על שינויים במצבם היחסי של מי שעברו עבירה בהוראת בית הדין והשנייה על הוראה חוזרת לאחר מות הדיינים. גם במקרה זה השאלות בירושלמי אינן זהות אך הן קרובות – האם נדרש רוב מהפורום המקורי של בית הדין ('רוב ההוריה') או ממי שנתרו ('רוב המשתייר')? וכהמחשה לכך, מה יהיה הדין במקרה של מות חלק מהדיינים? על אף השוני, גם במקרה זה הדמיון ניכר. כמו כן קשה להתעלם מהדמיון הלשוני בסגנון הפתיחות של הסוגיות – 'פשיטא'. מונח זה מתפקד באופנים שונים בשני התלמודים,¹⁷¹ אך שמא יש לומר שהבבלי משמר כאן שריד מהמורשת הלשונית של המסורת שלפניו.¹⁷² היחס של סוגיית הבבלי אל קטע זה בירושלמי מצטרף אפוא לתמונה הכללית העולה באשר לסוגיה זו בבבלי: על אף סתמיותה המוחלטת, קשה שלא לראות בה יותר מהד למסורת סתמית קיימת. בין שסוגיית הבבלי נוצרה מפיתוח סוגיית הירושלמי כפי שהיא מוכרת לנו, ובין שהיא מבוססת על מסורת דומה, מקובעת או גמישה – אפשרות סבירה יותר בעיניי – אין לראות בה יצירה בבליית מאוחרת. יתר על כן, הדמיון אינו רק בשאלות עצמן אלא לעיתים גם בפיתוח המוצע בשני התלמודים. אם כן מסתבר שלא ניתן להפריד את סוגיית הבבלי לשכבות כרונולוגיות על פי בחינה ספרותית פנימית שלה. כמו כן ניכרת זיקה בין הסוגיות האמוראיות הסמוכות לסוגיותינו בשני התלמודים.¹⁷³

170 ירושלמי, הוריות א, ב (מה ע"ד; טור 1414, שורות 37–41).

171 ראו לעיל הערה 165.

172 להקבלה בין 'פשיטא' בבבלי ובין מהלך דומה בירושלמי ראו להלן ליד הערה 183.

173 בירושלמי ובבבלי צמודות לסוגיות שלנו סוגיות המגדירות את הקהל הנספר לצורך הגדרת הרוב בתחומים הגיאוגרפיים של ארץ ישראל. בירושלמי מופיעה סוגיית הבעיות ולאחריה סוגיית ארץ ישראל, ואילו בבבלי הסדר הפוך. כמו כן בשני התלמודים סמוכות לכאן סוגיות – דומות זו לזו – העומדות על ההכרח בהוראה פה אחד של הפורום כולו. לדיון כללי ביחסי הירושלמי והבבלי במסכת הוריות ראו: יפה, הניכוס הבבלי

זיקה זו מחזקת את מסקנתי מכיוון נוסף: הסוגיה הסתמית בבבלי אינה שונה מאוד מהסוגיות האמוראיות במידת התלות במסורות קודמות.

הדוגמה השלישית דומה באחדים ממאפייניה לדוגמה הקודמת. בפרק השלישי של מסכת בבא מציעא מציע הבבלי שורה של מקרים לדיון, הראשון בלשון 'פשיטא' והיתר בשאלה:

פשיטא, אמר איני משלם וחזר ואמר הריני משלם – הא קאמר הריני משלם.

אלא אמר הריני משלם, וחזר ואמר איני משלם, מאי?

מי אמרינן: מהדר קא הדר ביה, או דלמא במלתיה קאי, ודחויי הוא דקא מדחי ליה?¹⁷⁴

המקרה הנדון מבוסס על מימרת ר' יוחנן בסוגיה הקודמת, 'לא שילם – שילם ממש, אלא כיון שאמר הריני משלם, אף על פי שלא שילם'. התלמוד ממשיך ועורם עשר בעיות נוספות באותו עניין; בראשונות מפורטים צידי ההתלבטות ובאחרונות מוצגות השאלות בקצרה בלבד. הסוגיה – שהיא סתמית כולה – חותמת ב'תיקו'. אף זו סוגיה סתמית עצמאית בעלת סגנון חזרתי הבוחנת שאלות רחוקות למדי ומרחיבה סוגיה אמוראית שקדמה לה, והיא נראית לכאורה מאוחרת.¹⁷⁵ והינה בו במקום בירושלמי מופיעה מימרה המקבילה בתוכנה למימרת ר' יוחנן שבבבלי, ומייד לאחריה סדור רצף אנונימי של מקרים, חלקם ככל הנראה בניחותא וחלקם בשאלה, בנושאים דומים לאלה שבבבלי.¹⁷⁶ הסוגיה בירושלמי מונה ארבעה רכיבים בלבד וכוללת הערת ביניים אמוראית, אך קשה לטעות בדמיון שבין שתי הסוגיות או לדחותו כיד המקרה. אף כאן ניתן לתאר את הזיקה בין הסוגיות בכמה אופנים, כפי שעשיתי לעיל באשר לסוגיית נדרים. אך בכל מקרה אי אפשר לתאר את הסוגיה הסתמית שלפנינו בבבלי כיצירה עצמאית מאוחרת. לכל הפחות ניתן לטעון כי הבבלי הלך בעקבות מסורת רופפת שבמסגרתה הוצגו מקרים מורכבים בענייני שומרים, המפתחים את המקרה שבמימרת ר' יוחנן. בכל אופן

(לעיל הערה 109). יפה הציג את סוגיית הבבלי הנדונה כאן כחסרת מקבילה בירושלמי ואת סוגיית הירושלמי הנדונה כאן כמקבילה לסוגיה אמוראית המופיעה בבבלי על משנה ב (ג ע"ב, 'אמר רב יהודה אמר רב [...]). ראו: שם, עמ' 25. אך מגמתו של יפה שם להדגים את ההקבלה בין רצפי הסוגיות בשני התלמודים בויקתן למשניות. במקרה שלנו הסוגיות המקבילות סדורות על משניות שונות. לדוגמה נוספת לסטייה זו מהסדר ראו: שם, עמ' 19, הערה 22.

174 בבלי, בבא מציעא לד ע"א–ע"ב.

175 ראו למשל: ש"י פרידמן, 'לישנא אחרינא של הגאונים לסוגיית "הבא לי גיטי"', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 20–29 (נדפס שוב: הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 477–484). פרידמן ביקש להוכיח את איחורו (יחסית לרב אשי) של קטע סתמי בעל מאפיינים סגנוניים מאוחרים לכאורה הפותח ב'פשיטא'. כהן התייחס ל'פשיטא' מעין אלה הנמצא לא רק בסתם אלא אף אצל האמוראים, וטען כי במקרים אלה לא הוטרדו האמוראים מעצם הייתור, שהרי את המקרה הראשון ברצף הם אינם מתרצים. ראו: כהן, ביקורת הלכתית (לעיל הערה 2), עמ' שמא, הערה 48. טענה זו דורשת תיקון, שכן בסוגיות אלה המקרה הראשון לרוב איננו בטקסט שלפני האמורא, ועל כן אין להסיק מכך דבר באשר ליחסם לייתורים במשנה או בברייתא.

176 ירושלמי, בבא מציעא ג, א (ט ע"א; טור 1221, שורות 10–17).

ניתוח פנימי של הסוגיה הבבליית אינו מספק רמז כלשהו לקדמותם של חלקים מסוימים של הסוגיה ולא יחורם של אחרים.

הדוגמה הרביעית אף היא ממסכת בבא מציעא. אגב המקרה של 'היורד לתוך חורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשותו' דן הבבלי אם שומעים לבונה המבקש ליטול חזרה את עציו ואבניו.¹⁷⁷ לאחר דיון בברייתא ובעמדות אמוראי בכל מובאת מימרתו של ר' יעקב בשם ר' יוחנן: 'בבית שומעין לו, בשדה – אין שומעין לו'. התלמוד לכאורה מברר: 'בשדה מאי טעמא? משום ישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי: משום כחשא דארעא. מאי ביניהו? איכא ביניהו חוצה לארץ'. זהו דיון סתמי אליבא דר' יוחנן. לשיטת האיחור המוחלט חזקה כי בירור זה, לרבות העניין ביישוב ארץ ישראל והחילוק בין הארץ ובין חוצה לה, הוא פרי עבודתם של הסתמאים הבתרא-אמוראים. לשיטת האיחור היחסי ניתן להגביל את הקביעה לכך שניתוח זה מאוחר ממימרת ר' יעקב בשם ר' יוחנן.

מסקנה זו נסתרת מעיון בסוגיות המקבילות בירושלמי.¹⁷⁸ הנימוק 'משום ישוב הארץ', הדומה לזה המופיע בסתם הבבלי, מופיע בירושלמי בדברי ר' יעקב בר אידי (או: בר אחא) בשם ר' הושע בן לוי,¹⁷⁹ והחילוק בין חוצה לארץ ובין הארץ המובא בבבלי בסתם מופיע בירושלמי בדברי ר' יוסי (בגיטין, 'הוינא סבר מימר'). אמת, ניתן לטעון כי הטיעונים עצמם אמוראיים ביסודם ונוספו לבבלי על ידי חכמים מאוחרים עלומי שם. אולם מה הרווח בכך? הרי יוצא כי טיעונים המופיעים בסתם התלמוד עשויים להיות ניסוחים ספרותיים של טיעונים קודמים, בלי שנוכל להפריד, על ידי ניתוח ספרותי פנימי, בין המקור לעיבוד. אם כך שוב מתברר שאין אנו יכולים להסתמך על האנונימיות ואפילו על הסגנון כדי לקבוע כרונולוגיה אמינה.

הדוגמה האחרונה לקוחה ממסכת עירובין. שתי משניות בפרק הרביעי של מסכת זו קובעות דינים מנוגדים במקרים שונים. משנה א קובעת: 'מי שהוציא אוהו גוים או רוח רעה – אין לו אלא ארבע אמות', ואילו משנה ג קובעת כי במקרה אחר 'מי שיצא ברשות [...] יש לו אלפים אמה לכל רוח'. על משנה א מביא הבבלי את מימרת רב נחמן 'אמר שמואל, יצא לדעת – אין לו אלא ארבע אמות'. סתם התלמוד מקשה, 'השתא מי שהוציא אוהו גוים אין לו אלא ארבע אמות, יצא לדעת מיבעיא?' ומתריך.¹⁸⁰ על משנה ג התלמוד שואל, מביא את פירושו של רבה למשנה, מקשה על

177 בבלי, בבא מציעא קא ע"א-ע"ב.

178 ירושלמי, גיטין ה, ה (מו ע"א-ע"ב טור 1076, שורות 30-33); בבא קמא ט, א (ו ע"ד טור 1209, שורות 5-9). ליהסים בין הסוגיות ולנוסחיהן ראו: ש' ליברמן, תלמודה של קיסרין (מוסף תרביץ, ב), ירושלים תרצ"א, עמ' 1, 38; עסיס, עוד לבעיית (לעיל הערה 106), עמ' 199-201.

179 בגיטין: 'משום יישוב'; בבבא קמא: כ"י ליידין Or. 4720 – 'משום יישוב ארץ ישראל', כ"י אסקוריאלי, ספריית סן לורנצו דל אסקוריאלי G I-3-1 – 'משום יישוב הארץ', וכן נראה בקטע הגניזה הקטוע, כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 12.183. ראו: ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 252. לענייני לא משנה אם 'משום יישוב' זהו 'משום יישוב ארץ ישראל' אם לאו; ברור על כל פנים שמדובר במטבע לשון משותף. ראו לעניין זה: ליברמן, תלמודה של קיסרין (שם), עמ' 3, הערה 1.

180 בבלי, עירובין מא ע"ב. כך בכל כתבי היד. בדפוסים נוסף לפני הקושיה 'פשיטא'. על הוספת 'פשיטא' בכתבי

כך 'פשיטא' ומתריך.¹⁸¹ התבנית דומה – מימרה אמוראית על בסיס המשנה, קושיית ייתור ותירוף סתמי. האיחור ניכר לכאורה לא רק בסתמיות אלא אף בבחינת החידוש, הנחשבת אחד ממאפייניו הבולטים של הסתם המאוחר.

ההשוואה לירושלמי הפעם אינה חלקה אך לדעתי לא סביר שהדמיון מקרי. על משנה א מעיר הירושלמי: 'דלכן מה נן אמרין? ויעשה כמי שיצא ברשות ויהא לו אלפיים אמה לכל רוח, לפום כן צריך מימר: אין לו אלא ארבע אמות'.¹⁸² במילים אחרות, 'פשיטא?!' מהו דתימא? יעשה כמי שיצא ברשות ויהא לו אלפיים אמה, קא משמע לן: אין לו אלא ארבע אמות'.¹⁸³ לפנינו בחינת החידוש, בלשון סתמי, בדיוק במקום שבו בבבלי יש מהלך דומה, אומנם על דברי אמורא ולא ישירות על המשנה כבירושלמי. על משנה ג מבצע הירושלמי מהלך דומה: 'דל כן מה אנן אמרין? יעשה כמי שיצא באונס ולא יהיה לו אלא ארבע אמות, לפום כן צריך מימר: יש לו אלפיים אמות לכל רוח'.¹⁸⁴ כלומר על שתי משניות משלימות באותו פרק מבצעים שני התלמודים מהלכים דומים של בחינת החידוש. אפשר כמובן לפטור את הדמיון כמקרי, במיוחד משום שבירושלמי מוסב הטיעון על המשניות, ואילו בבבלי הוא מוסב על מימרות אמוראיות. מנגד ניתן להציע בדיוק את ההפך: שני התלמודים שמרו דווקא את המהלך הסתמי של בחינת החידוש, וכל תלמוד הציב אותו במסגרת סוגיית שונה.¹⁸⁵ אם כך החלק המשותף של הסוגיה במקרה זה הוא הרכיב הסתמי, ודווקא דברי האמוראים שבבבלי הם המוטלים אל תוך שיח סתמי קיים, שאף הוא עבר שינוי.

יד ובדפוסים ראו: כהן, פשיטא (לעיל הערה 72), עמ' 173–176.

181 בבלי, עירובין מד ע"ב.

182 ירושלמי, עירובין ד, א (כא ע"ד; טור 470, שורות 17–19). תיקנת כאן, בעקבות ליברמן, הירושלמי כפשוטו (לעיל הערה 134), עמ' 279 ובעקבות מהדורת האקדמיה ללשון העברית, על פי קטע הגניזה כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 16.326. ראו: גינצבורג, שרידי (לעיל הערה 179), עמ' 101. בכ"י לידן Or. 4720 בתחילת המשפט: 'ל כן', ובסופו: 'לפום כן מימ[ר]'. ראו גם: מוסקוביץ, הטרימינולוגיה בירושלמי (לעיל הערה 127), עמ' 134, הערה 86.

183 ראו את הגדרתו של מוסקוביץ למונח 'דלכן מה אנן אמרין': [...] על דרך 'פשיטא (מאי קא משמע לן)' בבבלי' (מוסקוביץ, הטרימינולוגיה בירושלמי [לעיל הערה 127], עמ' 134 וראו דוגמה 2 שם).

184 ירושלמי, עירובין ד, ג (כא ע"ד; טור 471, שורות 24–26). ראו: מוסקוביץ, הטרימינולוגיה בירושלמי (לעיל הערה 127), עמ' 135, הערה 93.

185 לדוגמה נוספת של הקבלה בטיעון מעין 'פשיטא' ראו: ירושלמי, יבמות ה, ז (ה ע"ד; טור 847, שורות 19–22); בבלי, שם ט ע"א. כהן עמד על הקבלה זו והצביע על ההבדל בין הטיעונים. ראו: א' כהן, "דאי סלקא דעתך לעומת 'סלקא דעתך אמינא'", סיני, צט (תשמ"ו), עמ' רמט–רנ, הערה 7. אף על פי כן הוא קבע כי מהלך מעין זה שבסוגיית הבבלי הנזכרת מקורו 'בדורות המאוחרים של התלמוד' וסיווגו יחד עם תופעות סבוראיות אחרות. ראו: שם, עמ' רסא–רסב. גם אם ההבדלים בין המהלכים מכריעים, קשה לפטור את ההקבלה כמקריית. אם כן ייתכן שהקושיה הסתמית בבבלי אינה אלא פיתוח ושכלול של קושיה קודמת ולא המצאה יש מאין.

דיון

בסוגיות הסתמיות בירושלמי שסקרתי לעיל עולות ארבע תופעות מרכזיות: ראשית, סתם בבבלי מקביל לסתם ולדברי אמוראים בירושלמי; שנית, לעיתים הדמיון הוא בסגנון או בעצם הימצאותה של יחידה סתמית, אף אם קיים שוני משמעותי בתוכן; שלישית, הסתם מתפקד באופן דומה מאוד לשאר רכיבי הסוגיה במידת העיבוד שלו; רביעית, תופעות למדניות וסגנוניות המיוחסות לרוב לסתם הבבלי המאוחר נמצאות אף בסתם הירושלמי. דוגמאות אלה לא ללמד רק על עצמן יצאו – במקרים רבים נוספים יש הקבלות סתמיות מהסוגים שתוארו כאן. אף אם הקבלות אלו אינן נמצאות על כל צעד ושעל בשבילי התלמודים, אין המדובר בתופעה חריגה¹⁸⁶ כפי שנטען לעיתים במחקר.¹⁸⁷ הדוגמאות שהבאתי מדגימות גם כי התופעות שעמדתי עליהן בסוגיות נדרים אינן ייחודיות למסכת מיוחדת זו.

אך בין שהתופעות שנמנו כאן חריגות ובין שאינן חריגות, בכוחן ללמד על הכלל. עיון פשוט בתלמודים מראה כי בכל אחד מהם מסורות רבות שאינן במשנהו. לא אחת נוכל למצוא בבבלי מסורות ארץ ישראליות שאין להן הד או זכר בירושלמי,¹⁸⁸ וכן נמצא בירושלמי מסורות בבליות שלא הזכירן הבבלי.¹⁸⁹ מהתלמודים עצמם ומעבודותיהם של גדולי החוקרים על עריכת הבבלי והירושלמי למדנו על שונות וגיוון בתלמודם של המרכזים השונים בבבל עצמה ובארץ ישראל גופה.¹⁹⁰ אין לנו אלא להניח כי לכל סוגיה נתונה עשויות היו להתקיים בתקופת התלמוד מסורות מקבילות, מקומיות או רחוקות, שלא הגיעו לידינו.

186 בין המונחים בירושלמי הנדונים אצל מוסקוביץ, הטרימינולוגיה בירושלמי (לעיל הערה 127), יש יותר מעשרה שניתן לאפיינם ככחינת החידוש, ובהם: 'דלכן מה נן אמרין', 'למי נצרכה', 'מה צריכה ליה'. מונחים אלה אומנם אינם נפוצים, אך אם נצרפם אחד לאחד נגלה שהתופעה אינה כה מצומצמת.

187 ראו למשל: הלבני, שבת (לעיל הערה 5), עמ' 24 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 187); פרידמן, השוכר את האומנין (לעיל הערה 1), כרך הנוסח, עמ' 17 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 49); כהן, ביקורת הלכתית (לעיל הערה 2), עמ' שמג, הערה 57.

188 הראל סקר את מסכתות סדר קודשים ושבע מסכתות מחוץ לסדר זה והציג את הממצאים באשר לחומרים ארץ ישראלים ובבליים במסכתות אלה בשני התלמודים. ראו: הראל, סדר קודשים (לעיל הערה 109). מתוך הנתונים המובאים שם, עמ' 140–160, מתברר ההיקף הרחב של חומר ארץ ישראלי בבבלי שאין לו מקבילות בירושלמי. ראו גם: צ"מ דור, תורת ארץ ישראל בבבל, תל אביב תשל"ב, למשל עמ' 63, 87, 104; הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 106 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 102); אילן ונעם, בין יוספוס לחז"ל (לעיל הערה 118), עמ' 70–77; R. Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London and New York 1999, pp. 112–113

189 צמח עמד על כך של-61 מתוך 198 המסורות המיוחסות בירושלמי שבת לאמוראים בבליים (כ-30 אחוזים) אין מקבילה בבבלי. ראו: צמח, מסורות בבליות (לעיל הערה 109), עמ' 26. הנתונים שהביא פלורסהיים באשר לחומר בבלי בירושלמי שאינו מוכר מהבבלי, מרחיקי לכת עוד יותר מכך. ראו: פלורסהיים, סוגיות בבליות (לעיל הערה 112); הנ"ל, רב ושמואל (לעיל הערה 112).

190 מוסכם על הכול כי מוצאה של מסכת נזיקין בירושלמי מעריכה אחרת מעריכת שאר התלמוד, ראו לעיל

מכיוון שבסוגיות לא מעטות המסקנות הדיאכרוניות העולות מניתוח פנימי של סוגיית הבבלי לרבידיה אינן עולות בקנה אחד עם מסקנות הניתוח המשווה בין התלמודים, עלינו לשאול מה דינן של אותן סוגיות רבות מספור בבבלי אשר אין להן מקבילה קרובה בירושלמי. זהו מוקד הדין. שיטת איחור הסתם מבקשת ללמוד מסוגיות שבהן הסרת הסתם מסוגיית הבבלי מותרת טקסט הקרוב לירושלמי על הסוגיות וההיגדים שאין להם מקבילות ולהחיל עליהם את חזקת האיחור.¹⁹¹ לאור הדוגמאות שהבאתי כאן, היסק זה מוקשה. אם בידינו דוגמאות שבהן הריבוד של סוגיית

הערה 111. אשר לבבלי, אומנם נסתרו עיקרי ראיותיהם של אפשטיין ואחרים לעריכות נבדלות שעמדו ביסוד הנוסחים המוכרים לנו מספרות הגאונים (ראו סיכומו של ע' פוקס, תלמודם של גאונים: יחסם של גאוני בבל לנוסח התלמוד הבבלי, 'ירושלים תשע"ז', עמ' 27–29) וכן ראיותיהם למוצאן השונה של המסכתות המיוחדות (ראו במקורות המובאים לעיל הערה 13; 'י' ברודי, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', מחקרי תלמוד, א [תש"ן], עמ' 283–284). עם זאת לכולי עלמא הבבלי עצמו מכיר מסורות חלופיות למימרות ולסוגיות. אף אם נבקש לצמצם את התופעה ולראות בחלק מהחילופים מניפולציות עריכתיות (ראו למשל: מ"י כהנא, 'גילוי דעת ואונס בגיטין': לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות', תרביץ, סב [תשנ"ג], עמ' 225–263), עדיין אי אפשר להעלים לגמרי את התופעה, במיוחד כאשר מדובר במסורות שהתלמוד מציגן כולקליות. אמת, ניתן לצמצמה לגרסאות שונות של אותו חומר, להבדיל ממימרות וסוגיות נבדלות במרכיבים שונים. אך לא מן הנמנע כי אף תופעה זו ללמד על הכלל יצאה: במציאות (קדם-עריכתית) של מסורות שונות במרכיבים שונים בבבלי, יש להניח שלא כל המסורות הגיעו אל התלמוד שלנו. לטעון זה חוברות המסקנות מענף פורה במחקר – שלא כאן המקום להעריך את טיבו – העוסק בסיווג של סוגיות וחלקי סוגיות לשיבות הבבליות השונות, בעיקר בעקבות עבודתו המכוננת של א"ש רוזנטל, 'לעריכת מסכת פסח ראשון – בבלי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשי"ט. ראו למשל: נ' עמינח, עריכת מסכתות ביצה, ראש-השנה ותענית: סידור, עריכה, גירסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי ירושלמי, תל אביב תשמ"ו, וכן ספריו האחרים של עמינח על עריכת מסכתות הבבלי.

191 ראו: פרידמן, שוב למימרות האמוראים (לעיל הערה 1), עמ' 120; הנ"ל, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 300 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 21) והמחקרים המצוטטים שם, הערות 57–58. בהתייחסו לניסוחים מעין 'ור' אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרת' כתב פרידמן: 'וקרוב לומר שבכל מקום בבבלי דבורים אלה אינם ממימרות האמוראים, אלא הוספת בעלי התלמוד' (שם, הערה 58). הערה זו נסבה על טענתו בדבר הדמיון בין המימרות הגרעיניות בשני התלמודים, ללא סתם התלמוד (בבבלי). אולם במקום אחר הציע פרידמן כי ניסוח מעין זה משל אמורא הוא. במקרה הנדון נמצאת ההרחבה של המימרה בשני התלמודים: 'רבי מאיר היא דאמר כל המשנה/המעביר מ/על דעת בעל הבית נקרא גזלן' (בבלי, בבא מציעא עז ע"א–ע"ב; ירושלמי, בבא מציעא ג, ג [יא ע"א; טור 1231, שורות 27–29]). ראו: פרידמן, השוכר את האומנין (לעיל הערה 1), כרך הנוסח, עמ' 169–170. על פי קביעתו בפרק האשה רבה (שם), לכאורה היה נכון לקבוע שהניסוח 'דאמר [...]' משל 'בעלי התלמוד' הוא. אולם בדיונו בסוגיה זו נמנע פרידמן מלקבוע כן, ככל הנראה מפני שהניסוח מופיע בשני התלמודים. ראו: פרידמן, השוכר את האומנין (שם), כרך הפירושים, עמ' 131–144. והינה אילולי היה בידינו ירושלמי זה, היינו עשויים לקבוע כי 'דאמר [...]' זה אינו מגוף דברי האמורא. בדומה לכך לעיתים מוצג במחקר מקרה כיוצא דופן מפני שניתן לקבוע בו סתם מסוים בבבלי אינו משל הסתמאים הבבלים המאוחרים, על סמך ההקבלה הברורה בין הסתמות בשני התלמודים בסוגיה הנדונה. בטענה זו מובלעת ההנחה שבכל מקום שאין מקבילה בירושלמי, יועמד הסתם הבבלי על חזקת איחורו. ראו למשל: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 188.

הבבלי אינו מאושש על ידי סוגיה מקבילה בירושלמי, הרי אף שמסתבר שסוגיות סתמיות ללא מקבילות הן לרוב מאוחרות, סימן שאלה תמידי מרחף מעליהן.¹⁹² לבה נניח דרך משל כי לסוגיית הבבלי בנדרים לא הייתה מקבילה דומה בירושלמי. לכאורה היינו קובעים בבטחה כי סוגיית הבבלי מאוחרת, כפי שאכן עשו חוקרים אחדים כאמור. האם ניתן לסמוך על מסקנה זו כאשר ייתכן שסוגיה שלא הגיעה לידינו עמדה ביסוד הסוגיה הבבליית? יתר על כן, סגנונות ואופני חשיבה אשר בדרך כלל מקובל לייחסם לסתם הבבלי המאוחר, מופיעים לא אחת בירושלמי, גם אם באופן מפותח פחות מאשר בבבלי. הבאתי דוגמאות לדיון מדרשי בצורת מטוטלת, בחינת החידוש, חזרתיות, המשגה מופשטת ועוד. האם בפוגשנו בתופעות אלה בבבלי יכולים אנו להיות בטוחים כי מקורן במאה החמישית או השישית בבבל כפי שנטען לרוב במחקר? או שמא ייתכן שמדובר בפיתוח של סגנונות ואופני חשיבה שהיו קיימים במסורת הלימוד בארץ ישראל ובבבל?!

זאת ועוד, בדיון בתופעת הסתם בבבלי ניתנת לרוב תשומת לב מועטה לתופעה המקבילה בירושלמי. כאמור ברודי ניתח את תופעת הסתם בירושלמי ומתוך כך יצא לערער על תפיסת האיחור של סתם הבבלי.¹⁹³ אך חוקרים אחרים שעסקו בסתם הירושלמי הגיעו למסקנות אחרות. גריי הסיקה מתוך השוואה בין סוגיות במסכת עבודה זרה בשני התלמודים כי התהוות הסתם בבבלי צריכה להיות מוסברת בהגעת הירושלמי כצורתו לבבל. לדבריה עד תקופה מאוחרת מסרו בבבל את המסורות התנאיות והאמוראיות בלבד, אך בעקבות הגעת הירושלמי עם רכיבי הסתמיים אימצו חכמי בבל את הדגם הזה, ומכאן ואילך הם שקדו על הוספת רכיבים דיוניים בניסוח אנונימי לשלד התנאי והאמוראי.¹⁹⁴ דומה שתיאוריה זו לא הייתה נצרכת אילולי הניחה

192 גריי פתרה את בעיית הסתם הבבלי שיש לו מקבילה – סתמית או אמוראית – בירושלמי בסווגה את הסתם בבבלי לשתי קטגוריות: סתם בבלי מקורי וסתם שמקורו ארץ ישראלי. ראו: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 178–195. אולם היא לא הציעה בחנים ספרותיים פנימיים להבחנה בין שני סוגי הסתם בתוך הבבלי, כך שהסיווג נשען על ההקבלה לירושלמי בלבד. ראו במיוחד: שם, עמ' 188. אם כך חזרה הקושיה למקומה, שכן מי יערוב לנו שהחומר שאין לו מקבילה לא התפתח מחומר ארץ ישראלי שלא הגיע לידינו בירושלמי?

193 ברודי, סתם התלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 223–224; הנ"ל, תרומת הירושלמי (לעיל הערה 8).
194 A. M. Gray, 'A Talmud in Exile: The Influence of PT Avodah Zarah on the Formation of BT Avodah Zarah', Ph.D. dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, 2001, pp. 331–332. בספרה [גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10)] נמנעה גריי מלטעון טענה זו במפורש, אך היא משתמעת ממסקנותיה הכרונולוגיות. לטעמה ירושלמי עבודה זרה הגיע לבבל לכל המוקדם במאה השישית. ראו: שם, עמ' 213–216. מכיוון שהיא סבורה שהחומר הסתמי הבבלי נוצר רק אחרי שנת 500, הרי לתפיסתה יש לכל הפחות חפיפה כרונולוגית בין שתי התרחשויות אלה. מסקנתה של גריי בדבר ההגעה המאוחרת של הירושלמי לבבל והשפעתה על הבבלי מבוססת בין השאר על סוגיות בבבלי שלכאורה נראה בהן שאמוראי בבל אינם מודעים להקשר הסוגייתי הרחב של דבריהם ואינם מכירים חלקים אחרים של הסוגיה. מלבד הקשיים התיאורטיים שבטענה זו, דומה שהיא נסמכת על ניתוח שאינו מוכרח של הסוגיות הללו. אביא כאן דוגמה אחת. גריי השוותה בין סוגיית הבבלי לסוגיית הירושלמי למשנת עבודה זרה ה, יא (גת של אבן). בשתי הסוגיות מובאת ברייתא המקבילה לתוספתא; בבבלי מובאת הברייתא על ידי ר' אבהו במענה על בעיא,

גריי כי הסתם הבבלי מאוחר. הצגת הסתם כהשפעה ארץ ישראלית נועדה להסביר את התהוותה הפתאומית לכאורה של השכבה הסתמית בבבלי על סמך התלות שזיהתה גריי בין סוגיות שני התלמודים. אולם אם ניטול לרגע את חזקת האיחור של הסתם הבבלי, יינטל עימה גם הצורך בתיאוריה זו. דומה שבדוגמאות המפורטות בספרה של גריי נוח יותר לטעון כי הסתם הוא חלק ממסורת משותפת מאשר לראותו ככפוי על סוגיה שלדית קיימת.¹⁹⁵

ואילו בירושלמי הברייתא מובאת (לפחות לפי פירושה של גריי, אך ראו: 'פני משה') על ידי ר' יוסי ביר' בון (בשם שמואל). בשני התלמודים יש דיון דומה – אך לא זהה – על אורכה של עונה האמורה בברייתא: מובאות שתי עמדות ארץ ישראליות ולאחריהן קביעה – בירושלמי בסתם ובבבלי בשם ר' שמואל בר יצחק – שאין מחלוקת בין העמדות הללו. גריי עמדה על כך שהאמוראים שהביאו את הברייתא לא היו מודעים להמשך הסוגיה, ולדבריה ברור כי החל מהשאלה הסתמית, 'כמה [היא] עונה?', הסוגיות 'נעות בכיוון חדש אשר האמוראים שציטטו במקור את תוספתא, עבודה זרה ט, ג, לא יכלו להעלותו על הדעת'. 'תפנית זו', מסיקה גריי, 'היא ככל הנראה עבודתם של העורכים הבריתא-אמוראים'. ראו: גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 215. אם כן לתפיסת גריי בשני התלמודים קיימות סוגיות אמוראיות המביאות ברייתא זהה, ולאחר מכן מובאת בבבלי סוגיה הדומה מאוד לסוגיה בירושלמי, והיא נוספה בבבלי בשלב מאוחר. מסקנה זו מוקשה. ראשית, הדיון בעונה הוא דיון פרשני משני (הנמצא גם בבבלי, נידה סה ע"ב), ואין שום סיבה לצפות למודעות של האמוראים שציטטו את הברייתא מראשיתה לדיון זה. אורך העונה אינו רלוונטי כלל לשאלות שגררו לכאורה את הבאת הברייתא, כך שקשה להסתמך על שתיקת האמוראים הקודמים בעניין זה. שנית, הדמיון בין התלמודים על משנה זו רחב יותר ומתחיל לפני הברייתא האמורה. לשלוש היחידות בסוגיה בירושלמי יש הקבלות, דומות אך לא זהות, בבבלי, ובבבלי יש רכיבים נוספים, המיוחסים לחכמים ארץ ישראלים ובבלים. השלד המשותף בולט לעין, וקשה להבין מדוע דווקא היחידה העוסקת בעונה צריכה להיתפס כחדוש הכפוי על הסוגיה הבבליית הקיימת. דומה שבמצב זה נוח יותר לטעון לזיקה רחבה של סוגיות שני התלמודים זו לזו. זאת במיוחד לאור העובדה שהדיונים בעונה אינם זהים, ואדרבה ההבדלים מקשים לראות את הסוגיה בבבלי כעיבוד של הירושלמי שלפניו, אשר לפי גריי הגיע בכתב לבבלי ועמד בפני הסתמאית הבבלים. ראו: עמ' 217–233. יתר על כן, סוגיית הבבלי מכילה חומרים ארץ ישראלים נוספים שאינם בירושלמי, ובירושלמי מצוטט שמואל הבבלי המוקדם על ידי ר' יוסי ביר' בון הארץ ישראלית המאוחר. לפיכך נראה שבכל אחד מהמרכיבים היו מוכרות מימרות ומסורות מהמרכז האחר, ואין צורך לתלות את הדמיון בהיכרות ישירה של עורכים בתר-אמוראים את הירושלמי שלנו. ראו עוד בעניין גישתה של גריי: קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 95, הערה 120.

195 כפי שעולה מדברי גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10), עמ' 195. אתיחס שוב לדוגמה אחת: גריי דנה בסוגיות בשני התלמודים בעניין השאלה, הלוואה ופריעה לנוכרים. ראו: ירושלמי, עבודה זרה א, ה (לט ע"ב; טור 1376, שורות 21–36); בבלי, שם ו ע"ב; וראו: שם, עמ' 189–193. דיון זה הוא המשך לניתוחה את כלל הסוגיה, שם, עמ' 89–101. היא עמדה על הדמיון בתחילת הסוגיה וכן בהבאת משנת מועד קטן בעניין ניבול, והצביעה על יחידת הצריכותא הנמצאת בבבלי בין שני אלה כתוספת לתוך רצף ארץ ישראלי קיים. לטענתה הסוגיה נוצרה בארץ ישראל והגיעה לידי עורכים בבליים בתר-אמוראים והם עיבדו אותה. ראו: שם, עמ' 99. אולם כשם שנוספה צריכותא שאיננה בירושלמי, כך נוספו בבבלי תירוצים של אביי ורבא, כמענה על קושיות סתמיות, במקום שביירושלמי יש קושיות סתמיות ותירוצים סתמיים. ממה נפשך, אם אביי ורבא כבר ענו על קושיות סתמיות המופיעות אף בירושלמי, הרי לפנינו עדות על רובד סתמי משותף עוד בתקופה האמוראית; ואם הקושיות הסתמיות בבבלי נוספו אף הן על ידי עורכים מאוחרים, הרי אין הקבלה קדומה בין הסוגיות, וממילא אין בסיס לטעון שהצריכותא נוספה על סוגיה ארץ ישראלית קיימת. זאת ועוד, משנת מועד קטן הנדונה בירושלמי על ידי אמוראים ובאופן סתמי, נדונה בבבלי בסתם (קושיה) ועל ידי אמוראים מאוחרים

נורית בארי ייחדה במחקרה על עריכת מסכת תעניות בירושלמי תשומת לב רבה לסתם הירושלמי. אף היא אימצה את חזקת האיחור של הסתם הבבלי כהנחת יסוד, ועל סמך חזקה זו זיהתה את סתם הירושלמי כמאוחר.¹⁹⁶ אולם לולי הנחת יסוד זו, יכלו הנתונים שהביאה באשר לסתם הירושלמי להתפרש אחרת לגמרי. השלכת חזקת האיחור על הירושלמי יצרה אילוצים, בעוד ראיית הסתם כחלק אינטגרלי ומקורי בסוגיה ולא כרובד עצמאי ומאוחר הייתה יכול לספק הסבר פשוט יותר לנתונים.¹⁹⁷

בסופו של דבר, כפי שהציג זאת ברודי לפני שנים, השאלה היא איזו תיאוריה מציעה את ההסבר המיטבי לנתונים שלפנינו.¹⁹⁸ להבנתי הקבלות מן הסוג שהבאתי כאן מוסברות על יסוד תפיסה הרואה את הסתם כמרכיב אינטגרלי של הסוגיה האמוראית טוב יותר משהן מוסברות על פי גישה הרואה בסתם גורם הכפוי על מסורת לימוד נתונה. מובן שהסתם – בדומה למרכיבים אחרים בסוגיה ואולי אף יותר מהם – עשוי היה להתפתח ולהתרבות בנתיבי התהוות הסוגיה ומסירתה. התוצר הסופי עשוי אכן להיות פרי עיבוד מאוחר יחסית, וייתכן מאוד שהחלקים הסתמיים היו מועדים לשינויים תכופים ומשמעותיים יותר מאשר הרכיבים התנאיים והאמוראיים, כפי שטענו פרידמן וברודי תריוויהו.¹⁹⁹ אולם חזקת איחור ספק אם יש כאן.

המיוחד בסוגיית נדרים שבה פתחתי שהיא סוגיה סתמית ארוכה, בראש מסכת, עם מאפיינים תוכניים וסגנוניים קרובים בשני התלמודים – ואין זו דוגמה יחידה לסוגיה כזאת. אין כאן הערה סתמית או מהלך סתמי בתוך סוגיה נתונה אלא סוגיה סתמית ארוכה שעל פי המוסכמות במחקר, סימניה הפנימיים מעידים עליה שהיא מאוחרת.

להקבלה בין סוגיות הפתיחה של מסכת נדרים בשני התלמודים יש השלכות על תולדות ההמשגה התלמודית. הגורם המניע את סוגיית הבבלי הוא המושג ידות, אשר כבר דוד צבי הופמן הראה כי אינו מוכר למשנתנו.²⁰⁰ השוואה בין הסוגיות עשויה הייתה להוביל למסקנה

(תירוץ – רב נחמן בר יצחק ורבינא), בקשר למשנת עבודה זרה. אם כן הבבלים הכירו את הסוגיה הארץ ישראלית לכל הפחות מהדור החמישי של אמוראי בבל.

196 בארי, סדר תעניות (לעיל הערה 124), עמ' 135–138.

197 ראו בפירוט: קרצ'מר-רוזאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 62, הערה 9. ראו עוד למשל דיונה בשאלות סתמיות: בארי, סדר תעניות (לעיל הערה 124), עמ' 132–135. השאלות שציטטה בארי נענות על ידי אמוראים מדורות שונים. ברוב המקרים אין לתשובות עמידה עצמאית ללא שאלות, וניסוחן תואם את השאלות כפי שהן מופיעות לפנינו. אם כן ספק אם ניתן לראות את השאלה הסתמית ככפויה על התשובה המסורה כבר. הקשיים שבהבנתה בין היגדים 'סתמיים' ובין היגדים 'אמוראיים' עולים כבר מבין השורות בדבריה של בארי. ראו למשל: שם, עמ' 128, 132.

198 ברודי, סתם התלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 218.

199 פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 306 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 25–26); הנ"ל, השוכר את האומנין (לעיל הערה 1), כך הנוסח, עמ' 17 (הנ"ל, סוגיות [שם], עמ' 48); ברודי, ספרות הגאונים (לעיל הערה 190), עמ' 299, הערה 9.

200 D. Hoffmann, 'Kritische Bemerkungen zur talmudischen Literature', *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, 7 (1909), p. 312, n. 2

שידות הוא מושג בבלי, שכן אין לו הד בסוגיה המקבילה בירושלמי. ומכאן קצרה הדרך להגדיר מושג זה כמאוחר ולראות בברייתא המזכירה אותו ובדברי האמוראים העוסקים בידיים שאינן מוכיחות ניסוחים מעובדים. שיטה זו רווחת למדי במחקר – מושג או סגנון התדיינות המופיע בעיקר בסתם אך קיים אף בדברי אמוראים או בברייתא מוצג כמושג או סגנון מאוחר אשר חדר למקורות מוקדמים, לעיתים מתוך אינטואיציה שמושג או סגנון זה מתאים ללימודם של הסתמאים המאוחרים.²⁰¹ דא עקא, המושג יד במשמעות קרובה, אף אם מופשטת פחות, מופיע בירושלמי בשמו של ר' הושעיה, כפי שהראה אפשטיין.²⁰² שוב, לולי אזכור זה בירושלמי, שאין לו מקבילה בבבלי, היינו עשויים להגיע למסקנות רחוקות מתוך ניתוח פנימי של הסוגיה על סמך אינטואיציה. דומה שבמידה רבה המהלך צריך להיות הפוך: אכן חידושים מושגיים וסגנוניים עשויים לחזור אל כל רובדי הסוגיה, וממילא ההפרדה בין הרבדים אינה מספקת תמונה אמינה

201 למשל פרידמן דן בסוגיית 'בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה' (בבלי, יבמות פט ע"א–צ ע"ב). ראו: פרידמן, פרק האשה רבה (לעיל הערה 1), עמ' 346–351. הוא הביא בטקסט הערוך של הסוגיה את דברי רבה באופן חלקי (שם, עמ' 347), ועל סמך הניתוח קבע: 'מכל הדיבור הארוך שבגמרא, נראה לי ליחס לרבה עצמו קטע זה בלבד' (שם, הערה 7). ניתוח זה נסמך בין השאר על העובדה שהשאלה 'מי איכא מיד' המופיעה לכאורה בדברי רבה, 'בא בשאר מקומות בש"ס בתוך סתמא דגמרא'. פרידמן הביא לכך ארבע דוגמאות והנגיד זאת לביטוי 'וכי בית דין מתנין [...]'], אשר לדעתו הוא מקורי בדברי רבה. אלא שלמעשה השאלה 'מי איכא מיד' מופיעה ביותר משליש מכ־40 היקרויות בדברי אמוראים מכל הדורות. לעומת זאת פרידמן שיער על פי בחינה סגנונית כי שבע הראיות הסדורות בסוגיה הן מקוריות ונאמרו בידי רב חסדא. ראו: שם, עמ' 349–351. זאת אף שבחלקן, כפי שציין, אין דיבור ישיר בין בעלי המחלוקת. כלומר מדובר בהשערה סובייקטיבית במידה רבה, ובשני המקרים ניתן היה להסיק מהעובדות מסקנה הפוכה. להסתמכות על מסקנותיו של פרידמן בסוגיה זו לתיאור התפתחות הלכתית ראו: א' וסטרטיין, "'הפקעת קידושין' במקורות תלמודיים: לשורשי של פולמוס חדש-ישן', סידרא, כז–כח (תשע"ג), עמ' 119–120. לדוגמאות נוספות לקביעה שדברים המופיעים בתלמוד בשם אמורא הם מסתם הגמרא ראו: M. S. Feldblum, 'The Impact of the "Anonymous Sugya" on Halachic Concepts', *PAAJR*, 37 (1969), pp. 22–23; of the "Anonymous Sugya" on Halachic Concepts', *PAAJR*, 37 (1969), pp. 22–23; מקורות ומסורות לסדר מועד: מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב, עמ' תח–תט; הנ"ל, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 16 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 12), ליד הערה 38; פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הערה 6), עמ' 434, הערה 52; J. L. Rubenstein, 'The Rise of the Babylonian Rabbini', *Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence*, *JSIS*, 1 (2002), p. 66 להלכה: לגלגוליה של סוגיית מצוה הבאה בעבירה – בבלי סוכה כט ע"ב – ל ע"א, *HUCA*, 81 (2010), עמ' 87; לז; סויסה, מגמות רעיוניות (לעיל הערה 5), עמ' 235–239 (ראו לעיל הערה 87). לביקורת על הסגנון כבוחן לאיחור ראו: ר' ברודי, 'למאמרו של ש"י פרידמן על סוגיית "הבא לי גיטי"', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 366–367, הערה 21.

202 רבי לעזר בשם רבי הושעיה: תופשין אותו משם יד לקרבן. רבי בון בר חייה בעי: אם אמר לא אוכל לך תופשין אותו משם יד לשבעה' (ירושלמי, נדרים א, א [לו ע"ד; טור 1020, שורות 22–24]; על הסיפא של משנתנו); וראו גם: שם, נזיר א, ב (נא ע"ב; טור 1098, שורות 21–23; 'יד לנזירות', 'יד לקרבן'). ראו: אפשטיין, נוסח המשנה (לעיל הערה 20), עמ' 642; הנ"ל, ספרות התנאים (לעיל הערה 76), עמ' 294; הנ"ל, ספרות האמוראים (לעיל הערה 65), עמ' 379. על כל העניין ועל ההבחנה בין יד לידות ראו: א' ווייס, 'כל כינויי נדרים... / ספר הזכרון לבית המדרש לרבנים בווינה: דברי זכרונות ודברי מדע, ירושלים תש"א, עמ' 125–138; הנ"ל, כינויין (לעיל הערה 65), עמ' 211–213, 232–237; הלבני, נשים (לעיל הערה 20), עמ' רסג–רסה.

דיה של ההתפתחות הכרונולוגית של המשגות מעין אלה. ידות מופיעות בבבלי בכל הרבדים – תנאי, אמוראי וסתמי – והימצאותן באופן גולמי בירושלמי בדברי אמורא מוקדם מחזקת את האפשרות שמושג זה התפתח – מושגית, סגנונית וטקסטואלית – לאורך תקופת האמוראים. הבעייתיות שבייחוס משמעות יתר לאנונימיות מקבלת משנה תוקף במקרה שלנו, מתוך השוואה לסוגיה המקבילה במסכת נזיר. המהלך של חסורי מיחסרא, המופיע בראש סוגיית נדרים בסתם, מופיע במסכת נזיר עם מילות ההצעה, 'אמר רבא ואיתימא כדי' – לפי מסורת אחת התירוץ נאמר מפי רבא, ולפי מסורת אחרת התירוץ אנונימי.²⁰³ שוב, לולי המקבילה בנזיר לא היה נתון פנימי בסוגיית נדרים שיערער את חזקת האיחור של תירוץ זה. אף ההשוואה לירושלמי לא הייתה עוזרת במקרה זה, שכן אין למהלך זה מקבילה בתלמוד המערב. הלומד היה עשוי אפוא להסיק כי הסתם הבבלי הוסיף על גבי הסוגיה הסתמית המשותפת לשני התלמודים רובד נוסף של חסורי מיחסרא – מסקנה זו אפשרית, אך הסוגיה בנזיר נמצאת מערערת על כך. ייתכן, מספרת לנו הסוגיה בנזיר, שמהלך זה מקורו באמורא רבא. כלומר התלמוד הערוך עצמו מכיר בנזילות שבריבוד התלמודי. מונח דומה, אך לא זהה, מוכר לנו כידוע בירושלמי – 'פלוגי אמר לה סתם ואלמוני מטי בה בשם פלמוני' – ללמדנו על היחסיות שבהגדרת היגד כסתמי.

סיכום

ביקשתי לבחון כאן את חזקת האיחור של החומרים האנונימיים בבבלי, שעליה מתבססים בין השאר מחקרים היסטוריים העוסקים בריאליה,²⁰⁴ בתולדות הרעיונות,²⁰⁵ בהתפתחות ההלכה²⁰⁶

203 בבלי, נזיר ב ע"א. השו: ברודי, סתם התלמוד (לעיל הערה 3), עמ' 225. לספרות על הניסוחים בירושלמי ובבבלי, 'אמר לה סתם' ואיתימא/אמרי לה כדי' בהתאמה, ראו: ל' מוסקוביץ, 'סוגיות מוחלפות בירושלמי', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 20–21 והערה 20; הנ"ל, הטרמינולוגיה בירושלמי (לעיל הערה 127), עמ' 76–77; הלבני, בבא בתרא (לעיל הערה 4), עמ' 38–39 (הנ"ל, מבואות [לעיל הערה 2], עמ' 34–35).

204 ראו למשל לתיארוך היווצרותה של השיבה הבבלית: רובינשטיין, עליית האקדמיה (לעיל הערה 201).

205 ראו למשל: D. Boyarin, 'The Yavneh-Cycle of the Stammim and the Invention of the Rabbis', J. L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian*; 289–237, עמ' 289–237; I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia, PA 2011, pp. 108-112, 117-118; S. Secunda, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in its Sasanian Context*, Philadelphia, PA 2014, pp. 95-100; A. Hoffman-Libson, *Law and Self-Knowledge in the Talmud*, Cambridge 2018, pp. 95-96; S. Strauch-Schick, 'Intention in the Babylonian Talmud: An Intellectual History', Ph.D. dissertation, Yeshiva University, 2011, pp. 185-186.

206 ראו למשל לאחרונה: קיל, נושאים נבחרים (לעיל הערה 6), 196–192; ד' הנשקה, "קריאת שמע דאורייתא?" בין אמוראי בכל לבעלי הסתמא ומשהו לתופעת הסוגיא הכפולה', סידרא, לא (תשע"ו), עמ' 33–57; י' ברנד, יש מאין: עסקאות בנכסים מופשטים במשפט התלמודי, ירושלים תשע"ו, עמ' 253–264.

ובהמשגתה.²⁰⁷ טענתי כי יש לתת משקל רב יותר לתופעה של הקבלה ברורה בין היגדים סתמיים בבבלי ובין רכיבים בסוגיות הירושלמי. עיקר העיון הוקדש לסוגיות הפתיחה הסתמיות של מסכת נדרים בשני התלמודים, שההקבלה הנרחבת ביניהן יש בה כדי לערער את הביטחון באיחורו המוחלט של סתם התלמוד. במקרה זה ההקבלה ניכרת לא רק בתוכן אלא אף בסגנון ובמתודה. לאור צמידים נוספים של סוגיות בשני התלמודים שההקבלה נמצאת בהן במספר רבדים, טענתי כי תופעה זו מחלישה את ההנחה שהסתם חדר אל הבבלי בנפרד מיתר רכיבי הסוגיה ואת האפשרות להסירו בנוחות מן הסוגיה. כמו כן עלה מצמדי סוגיות אלה שהתופעות שנדונו בחלק הראשון של המאמר אינן ייחודיות למסכת נדרים. טענתי המרכזית הייתה כי לא ניתן להסתפק באיתור מקומי של סתמות ארץ ישראליים או מוקדמים על פי הקבלה בין התלמודים, אלא שתופעה זו מערערת את חזקת האיחור של רכיבים סתמיים חסרי מקבילות.²⁰⁸

בסוגיות שהבאתי המהלכים בבבלי מורכבים ומפותלים מאלה שבירושלמי ואף מפותחים יותר מבחינה מושגית וסגנונית, אך קשה להתעלם מזיקתם ההדדית. שיטות לימוד המיוחסות בדרך כלל לרובד הבתראמוראי של הבבלי התגלו אף בירושלמי, ולפיכך יש לראות בהן פרי התפתחות הדרגתית.²⁰⁹ כמו כן עמדתי על התופעה של סתם המקביל במיקומו אך לא בתוכנו. האבולוציה של הסתם במקרים אלה מתבטאת לא רק בפיתוח של סתם קיים אלא לעיתים כנראה בהמתרתו בדיון סתמי אחר. זאת ועוד, הראיתי כי סוגיות הפתיחה של הבבלי לא צמחו יש מאין, וכי ניצנין הסגנוניים הנצו כבר בתלמוד הירושלמי. הסתם הבבלי הוא אפוא יצור אבולוציוני,²¹⁰ ולא תמיד

207 ראו למשל: ש"י פרידמן, 'הנאה וקניינים בתלמוד', דיני ישראל, ג (תשל"ב), עמ' 119–120, 130–143; מוסקוביץ, חשיבה תלמודית (לעיל הערה 6), עמ' 341; רובינשטיין, פירושי מקורות (לעיל הערה 72), עמ' ש-שד; הופמן-ליבון, חוק וידיעת העצמי (לעיל הערה 205), עמ' 46. לדוגמאות נוספות בתחומים הנזכרים ובתחומים נוספים ראו: קרצ'מר-רויאל, סוגיות ריש ביצה (לעיל הערה 1), עמ' 59, הערה 2.

208 בכך שונה טענתי מטענתה של גריי, תלמוד בגלות (לעיל הערה 10). אף היא הצביעה על סתמות מסוימים בבבלי כארץ ישראליים (שם עמ' 178–188) או אפילו כסתמות שמקורם ארץ ישראל אך פותחו בבבל (עמ' 193–195). אולם היא נקטה סיווג זה רק כאשר יש לסתם בבבלי הקבלה ברורה מתוך הירושלמי, ולדבריה 'only what is new and different in the Bavli passage represents the Babylonian contribution' (שם, עמ' 200). השוו: הראל, סדר קודשים (לעיל הערה 109), עמ' 69.

209 הצעה מעין זו באשר לשקלא וטריא התלמודי הציע ברודצקי, מאי הסכמה (לעיל הערה 12). הוא טען להשפעה הלניסטית על צורת הדיון המדרשי והתלמודי בארץ ישראל והדגים כיצד מאפיינים אלה השתכללו בבבל.

210 הן הלבני הן פרידמן התייחסו לא אחת לכך שסתם התלמוד אינו מעור אחד, ושהוא עשוי להכיל מספר שכבות. ראו למשל: הלבני, היווצרות (לעיל הערה 2), עמ' 39; פרידמן, השוכר את האומנין (לעיל הערה 1), כרך הנוסח, עמ' 22 (הנ"ל, סוגיות [לעיל הערה 1], עמ' 55). דומה שהלבני התייחס להתפתחויות במהלך התקופה הסתמאית הבתראמוראית, שנמשכה לשיטתו אל תוך המאה השמינית. ראו: שם, עמ' 40. המקרים שפרידמן הצביע עליהם הם של רבדים גלויים – היגד סתמי המתייחס באופן רפלקטיווי להיגד סתמי קודם, באופן שאפשר להפריד ביניהם מבחינה ספרותית ותוכנית. השוו: הלבני, נשים (לעיל הערה 20), עמ' תרצו, הערה 7. לטענה בדבר האופי האבולוציוני של הסתם בבבלי ראו: C. Hezser, 'Review of: Moulie Vidas: Tradition and Formation of the Talmud, Princeton: Princeton University Press, 2014', *JJS*, 66, (2015), pp. 220–221. אף הלבני עצמו הודה כי 'כשאנו אומרים שהסתמות הם מאוחרים הכוונה לסתמות

בידינו להכריע אם איבריו הם תולדה של חידוש, פיתוח²¹¹ או התמרה.²¹² אמת, במקרים רבים הסתם הבבלי עשוי להיות תוצר מאוחר – יחסי או מוחלט – אם כתוצר עצמאי ואם כפיתוח וניסוח מחדש של חומר קודם. כמו כן רווחיה הרבים של שיטת הסתם המאוחר ניכרים, ואין דינה של הספרות המחקרית הרבה אשר ביססה תפיסה זו להידחות בקלות. ביקשתי לטעון כאן רק זאת: חומר סתמי שנמצא לפנינו אין לו חזקת איחור, ולרוב ספק אם בידינו לקבוע מסמרות באשר לתיארוכו היחסי או המוחלט.

ד"ר יואל קרצ'מר-רויאל, המכללה האקדמית אחוה, ד.ג. שקמים 79800
yoelkr@gmail.com

כמ"ש לפנינו, אבל חלקים, גרעינים והדים מהם, יכולים להיות קדומים' (הלבני, מועד [לעיל הערה 201], עמ' רכד). אך תבונה זו נותרת נקודתית, כתופעה יוצאת מן הכלל. גם פרידמן הציע במקרה מסוים כי הירושלמי 'שומר כאן שלב קדום יותר של המו"מ הבבלי', והוסיף: 'ויש כיו"ב, ארחיב במקום אחר, אי"ה' (פרידמן, השוכר את האומנין [לעיל הערה 1], כרך הפירושים, עמ' 33). לדבריו 'בהרבה מקומות עברו יסודות מו"מ מא"י לבבל', אלא שהוא נצרך לקביעה זו שם עקב הקבלה בין הסתם בתלמוד אחד ובין אמורא במשנהו. דומה שלשיטותיהם של הלבני ופרידמן דוגמאות מעין אלה הן חריגות ואינן מערערות את תפיסת היסוד בדבר איחור הסתם.

211 שרמר הראה כי אף הלבני ופרידמן הטעימו את העיבוד של החומרים הקודמים בידי העורכים המאוחרים. ראו: שרמר, היסטוריוגרפיה סתמאית (לעיל הערה 6), עמ' 22. הוא התייחס למימרות האמוראים, אשר לכאורה עובדו, ולא לחומרים האנונימיים, שעל עיבודם מדובר כאן.

212 טענה זו חוברת לטענה נוספת המדגישה את הממד האבולוציוני של הבבלי. לביא הציע לראות שינויים סתמיים כחלק מרצף של שינויים קטנים בכל רובדי התלמוד, ולא כמהפכה או כהמצאה נקודתית. הוא תיאר תהליך כפול: עיבוד מקורות ופירושים בד בבד, ובתוך כך ייחוס רעיונות חדשים למקורות מוקדמים. ראו: לביא, הגיור החו"לי (לעיל הערה 3), עמ' 191–194. אם כן תהליך השינוי ההלכתי או המושגי הוא תהליך השלטה (dominantization) – פיתוח מגמה מוקדמת בשלבים מאוחרים – ולא המצאה יש מאין. הטענה המושגית של לביא והטענה הספרותית במאמר זה משלימות אפוא זו את זו.