**שלב שני ושלישי: התשובות עם קושיות נוספות של הרב והמענה שלי עליהן**

1. **זמן העלאת התלמוד על הכתב**

ראשית חשוב לומר, שהטענה ש"ברור לכל החוקרים" שהתלמוד לא הועלה על הכתב במאה החמישית אינה נכונה. למעשה, החוקרים **אינם יודעים** מתי התלמוד הועלה על הכתב, והוצעו **תאוריות** שונות בהקשר זה.[[1]](#footnote-1)

# קושיה:

הראיות של ברודי, מחקרי תלמוד א, ורא"ש רוזנטל, תרביץ נז (ולזוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, עמ' 110, היה פשוט כדבריו, וראה שם בהע' 207), שהתלמוד נכתב באמצע המאה השמינית חזקות מאוד.

# תשובה:

גם ברודי מסכים שהעריכה הושלמה לכל המאוחר במאה השישית (הנ"ל עמ' 280), עם זאת לדעתו התלמוד עלה על הכתב רק מאות שנים אחר כך משיקולים שונים שיש לבדוק אותם אחד לאחד (בפעם אחרת), והרבה תלוי בהנחות היסוד של הפרשן. כמה הערות: 1. העובדה שהגאונים למדו בעל פה ואף החשיבו את הגרסאות האלה (ששנו בע"פ) ביותר לא אומרת שלא היה תלמוד כתוב. 2. התפיסה לפיה הימצאות גרסאות שונות (רוזנטל) לתלמוד מעידה על מסירה בעל פה לאורך מאות שנים לא מחייבת. ניתן להסביר את הגרסאות השונות כפי שאני הסברתי – העלאה על הכתב של הדברים בו זמנית על ידי מורים שונים בשלב מוקדם. 3. במחקר יש ערבוב (לדעתי) בין זמן העלאת התלמוד על הכתב לבין זמן העלאת חלקים ספציפיים ממנו על הכתב. גם אני מסכים שיש חלקים בתלמוד שנכתבו בזמן מאוחר – אבל לא עיקרו, כפי שכתבתי בהמשך.

התאריך שנקטתי במבוא "ניפוי התלמוד" הוא הזמן הסביר ביותר, לדעתי, בו היה יכול להתרחש אירוע העלאת התלמוד[[2]](#footnote-2) על הכתב: לאחר ימי רב אשי. כיוון שרב אשי נפטר בשנת 427,[[3]](#footnote-3) כתבתי שהתלמוד נחתם והועלה על הכתב סביב שנת 450, כלומר בדור שאחריו.[[4]](#footnote-4) צמצמתי את זמן המסירה שבעל פה שלאחר ימי רב אשי כיוון שלתפיסתי דברי רב אשי והדור הסמוך לו הם האחרונים ב'רובד המקורות' כפי שקראתי לו,[[5]](#footnote-5) והכי סביר היה בעיני שמצב עניינים זה משקף את העובדה שבדור הבא החליטו להעלות את הדברים על הכתב, ולא להרחיב את התלמוד על ידי הוראה נוספת.[[6]](#footnote-6),[[7]](#footnote-7)

# קושיה:

מדוע זה מחייב העלאה על הכתב? הרי כפי שהוכיח זוסמן המשנה לא עלתה על הכתב בתקופת האמוראים, כלומר אחרי מאות שנים, ובכל זאת הייתה הבסיס ללימוד בבתי המדרש, ומדוע לא נאמר כן אף על התלמוד אפילו אם הגיע לשלב שאתה מכנה 'רובד המקורות'.

# תשובה:

זה לא מחייב, אבל העיון שלי בתלמוד מגלה שיש רובד קדום (לאחר עריכה) ועליו נוספו רבדים מאוחרים שמשמעותם היא שהיה טקסט כתוב, (או לפחות חתום ומונח). אני לא מתכוון למילה פה מילה שם, אלא לרבדים משמעותיים של הרחבה, פרשנות, המשגה, קביעת הלכה, שינוי מגמה ועוד. מן העיון נראה לי ברור שרבדים מאוחרים אלו נוספו לאחר ההעלאה על הכתב, גם מסיבות טקסטואליות שאני מבין כהתייחסות לטקסט כתוב (והוינן בה, כדבעינן למימר לקמן וכו', נראה שאלה בדרך כלל שייכים לרובד המאוחר ביותר) ומסיבות נוספות – כמות הטקסט, סגנונו, אופיו כהתייחסות פרשנית לטקסט קיים ועוד. לדוגמא, הבאה של סוגיה שנמצאת כבר במקום אחר מסיבות של 'להגדיל תורה' נראית לי פעולה שבוצעה על טקסט כתוב. זה לא הכרחי, אבל נראה לי הכי סביר. יש מימד טכני מדי במעבר לסוגיה צדדית, שלא מתאים ללימוד בע"פ. אבל כמו שאתה אומר בהמשך, זה לא כל כך משנה אם הוא היה כתוב או שהוא רק 'פורסם' כמו המשנה – ערוך הוא בטח היה.

בכל אופן - התאריך שנקטתי לא קריטי, וניתן לאחרו בעשרות שנים (ואולי מאה שנה) קדימה. אם תשים לב, בתחילת הפרק 'מבוא קצר לתלמוד' לא נקטתי בתאריך, כיוון שהעיקר הוא ההבחנה בין הרבדים והעמידה על אופיים, ולא התאריך המדויק.

# קושיה:

[בכל אופן שאלה זו אינה כל כך חשובה ביחס לעבודה שאתה מנסה לעשות, (כמו שאי קבלת קביעתו של אפשטיין שרבי כתב את המשנה, אינה גורעת מערכו של ספרו מלנה"מ), שכן בכל אופן מדובר בספר ערוך באופן זה אחר שעלה על הכתב או נשנה על פה].

עוד יש לציין שהשאלות מי ערך את התלמוד, לאורך כמה זמן ומה הייתה פעולתו/פעולתם גם הן עדיין פתוחות אצל החוקרים. מוכרת דעתו

# קושיה:

אין 'דעתו' אחת של הלבני שכן, כפי שעולה מהקדמותיו השונות למקורות ומסורות, הוא שינה את דעתו בעניין זה לפחות שלוש פעמים

של הלבני על קיומם של 'סתמאים' שהם אלו שיצרו למעשה את התלמוד כפי שהוא לפנינו,[[8]](#footnote-8) אך לדעתי אין צורך בהוספה של קבוצה חדשה ובלתי ידועה, ואת תפקיד בעלי 'סתם הגמרא' ניתן להעניק לסבוראים, שפעלו לפי רב שרירא מיד לאחר ימי האמוראים, וכנראה עד אמצע המאה השישית.[[9]](#footnote-9) וכך רב שרירא כותב (בתרגומו של ברודי): "[...] אשי ורבינא סוף הוראה. ולאחר מכן ודאי אף על פי שלא הייתה הוראה היו פירושים וסברות הקרובים להוראה, והרבנים האלה נקראו רבנן סבוראי, וכל מה שהיה תלוי ועומד פירשו אותו... וקבעו כמה סברות בגמרא הם וגם הרבנים שאחריהם, כגון רב עינא ורב סימונא, ואנו מקובלים מן הראשונים שהגמרא בתחילת האשה נקנית עד "בכסף מנא הני מילי" ערכו וקבעו אותו רבנן סבוראי האחרונים ו[מקומות, י.ב] שמלבדו גם כן".

# קושיה:

מדבריך משתמע שאתה מייחס את כל דברי סתם התלמוד לעורכים המאורחים שלו, יהיו אשר יהיו. אך אע"פ שזוהי עמדת הלבני ויבל"ח שמא פרידמן [שכמעט אין סתמות קדומות לרב אשי], אך ברודי במאמרו על סתם התלמוד וכן בחיבורו על מסכת כתובות הביא ראיות רבות לקיומן של סתמות קדומות, כלומר שבעלי הסתם הם אמוראים ואופילו יחסית קדומים. גם י' קרצ'מר הביא ראיות לכך מהקבלות של סוגיית הירושלמי שבודאי קדומה לפטירת רב אשי, לסוגיות הבבלי על סתמותיה [דוגמה בולטת מתחילת מסכת ביצה]. לפי דרכם החיבור שאתה מנסה ליצור אינו כולל את כל דברי האמוראים.

# תשובה:

אם תשים לב, במהדורה ששלחתי לך יש לא רק מימרות אמוראיות ומקורות תנאיים אלא גם 'סתם תלמוד' (לדוגמא - רצף של איבעית אימא בדף ג ע"ב). סתמות מסוג זה הם חלק מהעריכה המקורית של התלמוד לדעתי, אבל אינני מתיימר לקבוע את זמנם חוץ מזה. בנוסף, ברור שמאז ומעולם באו עם המימרות דברי פירוש, וכן אמצעים לשוניים של שיח חי (כחלק מהדיון החי במימרות...), וכאלו נכנסו לעריכה הראשונית. זה מאפיין יסודי בתלמוד הבבלי שאותו הדגשתי ב"מבוא קצר לתלמוד". ואם כבר מדברים - בירושלמי נזיקין, לעומת זאת, אין (כמעט) משא ומתן (זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין עמ' 80), אבל ההבנה כנראה הייתה שאם רוצים לשמור על תושב"ע חיה, אי אפשר בלי זה (וכך אכן בשאר הירושלמי, ואף יותר בבבלי). לכן אפשר להציע שלא היה תלמוד ירושלמי "טברייני" לנזיקין (בניגוד לזוסמן שם עמ' 84) אלא שהעלאת התלמוד הירושלמי על הכתב החלה במסכת נזיקין ולאחריה היה 'חישוב מסלול מחדש' ושיפור התוצר על ידי הוספת משא ומתן – בשביל הלומדים העתידיים. הסוגיות מנזיקין שמופיעות בשאר המסכתות הורחבו לפי השיטה החדשה (בלי קשר לשאלת מקום העריכה של המסכת, וצ"ע).

לסיכום, לדעתי **עיקר התלמוד** (כלומר תורת האמוראים) הועלה על הכתב בדור/דורות הצמודים לסוף תקופת האמוראים, וזה התלמוד אליו אני מבקש להגיע. עם זאת ברור שבזה לא נסתיימה כתיבת התלמוד כפי שהוא לפנינו – שהרי כל התוספות אותן אני מבקש להסיר גם הן מופיעות באותו תלמוד. תוספות אלה נעשו על ידי הסבוראים המאוחרים עליהם מדבר רב שרירא, או/ו על ידי גאונים מהדורות המוקדמים.

1. **רשות הרבים תופסת עד עשרה**

בפרק יא משנה ג נאמר:

"הזורק ארבע אמות בכותל, למעלה מעשרה טפחים - כזורק באויר; למטה מעשרה טפחים - כזורק בארץ. הזורק בארץ ארבע אמות, חייב".

ממשנה זו נובע לכאורה שרשות הרבים תופסת עד עשרה טפחים, כלומר מלבד זה שמעל עשרה טפחים לא מדובר ברשות הרבים, לכאורה מתחת לעשרה טפחים "כזורק בארץ". נדמה אם כן, במבט ראשון, שכל המרחב מעל קרקע רשות הרבים עד לגובה של עשרה טפחים נחשב כחלק מרשות זו, וכל מה שנח[[10]](#footnote-10) במרחב זה נמצא ברשות הרבים.[[11]](#footnote-11) המחשבה שמדובר במעין רשות אבסולוטית התופסת בכל המרחב קיימת גם בנוגע לרשות היחיד, אך במקרה זה לא עד עשרה טפחים אלא "עד לרקיע" - כך לפי רב חסדא בדף ז ע"ב. ואלו דבריו: אמר רב חסדא: נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו, אפי' גבוה מאה אמה – חייב, מפני שרה"י עולה עד לרקיע". מדבריו נובע, שכל דבר המונח ברשות היחיד נחשב כנמצא בה, גם אם הוא מונח על קנה בלבד.

עם זאת, מתוך עיון נוסף בדברי אמוראים המופיעים בפרק א' מתברר שלא כך הדבר בנוגע לרשות הרבים. לדוגמא: "אמר עולא: עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו - חייב" (ח ע"א). אם רשות הרבים תופסת באופן אבסולוטי עד עשרה טפחים, מדוע עולא רואה צורך לומר את דבריו? הרי עמוד בגובה תשעה טפחים כלול בתוך העשרה של הרשות! ועוד ראיה: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: לבינה זקופה ברה"ר, וזרק וטח בפניה – חייב, על גבה - פטור" (ז ע"א). גם כאן – אם רשות הרבים היא אבסולוטית בתוך עשרה טפחים, כיצד פטור על גב הלבנה? נדמה אם כן באופן ברור, שרשות הרבים אינה מתפקדת באופן דומה לרשות היחיד, ואינה מוחלטת מן הקרקע ועד לעשרה טפחים. המובן הבסיסי של רשות הרבים היא הקרקע עצמה (עד שלושה טפחים, לפי הסוגיה בדף ז ע"א), ועולא מלמד אותנו שגם אובייקטים נוספים במרחב יכולים להיחשב כחלק מרשות הרבים אם הרבים משתמשים בהם. מכאן יוצא שצדקתי בדברי במבוא "ניפוי התלמוד", כשכתבתי בשלב הדיון בסוגיה בדף ז ע"א: "המסקנה מדברים אלו היא שרשות הרבים רלוונטית **רק עד שלושה טפחים** מעל פני הקרקע, במקרה בו נזרק חפץ ונוחת על גבי אובייקט הניצב בה".[[12]](#footnote-12)

על אף שרב חסדא הכיר את משנה ג בפרק יא, הוא בכל זאת טוען שעל גבי הלבנה פטור. כנראה, אם כן, שרב חסדא הבין את הדין במשנה באופן מצומצם. אולי, לדוגמא, שדין זורק מתחת לעשרה כזורק בארץ קיים דווקא במקרה בו מדובר בדבלה דבוקה לכותל (דברי ר' יוחנן, ק ע"א), ולא שנחתה על גבי הכותל. כיוון שהיא דבוקה בלבד היא נחשבת כנחה באוויר הרשות – ולכן בַּרָשות עצמה.[[13]](#footnote-13)

ואם תאמר שהרשות אמנם תופסת עד עשרה, אך האובייקטים בה הם "רשות חשוב לעצמו" כדברי רש"י,[[14]](#footnote-14) צריך לומר ש"לא מצינו מקום (חשוב) פחות מארבעה" (סוכה י, א), ולכן לא יכול להיות שהאובייקט הניצב ברשות הרבים מפקיע עצמו ממנה להיות מקום פטור, אלא פשוט שהאמוראים, לפחות עולא ורב חסדא, ורב שילא אחריו (ואולי גם ר' יוחנן), הבינו שרשות הרבים עד עשרה אינה אבסולוטית כמו רשות היחיד, ובמקום לומר "תופסת עד עשרה" נכון יותר לנסח את הכלל באופן שלילי כפי שניסח אותו שמואל: "א"ל שמואל לרב יהודה: שיננא! לא תיהוי במילי דשבתא למעלה מעשרה" (ז ע"א). כלומר לא שרשות הרבים **תופסת עד עשרה** (כמו כרמלית, ראה דברי רב ששת בדף ז ע"א, וגם בכוונתו צ"ע), אלא ש**אין לדון בה מעל עשרה**. מתחת לעשרה – זה כבר עניין אחר, שיש בו במה לדון.

# קושיה:

ברור שרה"ר אינה מוגדרת כרה"י שנחשבת עד הרקיע כמקום שכולו רה"י, כולל עמודים וגדרות וכל דבר שבתוכה. אך עד עשרה היא ממש רה"ר (ולכן אם זרק דבלה הנדבקת לכותל והיא נדבקה פחות מעשרה על דפנות הכותל ברה"ר, חייב), אלא שכל דבר שיש לו שטח על גביו מובדל מרה"ר, ואינו חלק ממנה, ולכן נדרש עולא לחדש את מה שחידש. פחות מג' אע"פ שיש לו שטח על גביו אינו חולק רשות לעצמו והוא נחשב חלק מרה"ר. בכל אופן לא נכון המשפט שכתבת: "שרשות הרבים רלוונטית **רק עד שלושה טפחים** מעל פני הקרקע".

# תשובה:

לא הבנתי מדוע כל דבר שיש לו שטח על גביו מובדל מרה"ר. האם זו סברה בלבד? או שיש לה מקור אמוראי מפורש? אם זו סברה, אז אני לא רואה מדוע היא טובה מהסברה שלי – להיפך, שהרי דבר ששטחו קטן מארבעה טפחים לא נחשב מקום כמו שכתבתי, ואין שום סיבה שיהיה נבדל מרה"ר. צריך להפוך את ההתבוננות – לא האובייקט הוא הגורם להבדלת עצמו מרה"ר, אלא שרה"ר מוגבלת למרחב שבו נמצאים הרבים בפועל. הפלטיא היא רשות הרבים, אבל לא כל מה שבתוכה – לא כי יש לו שטח, אלא כי הוא לא הפלטיא, הוא סתם משהו. והוא לא רשות של אף אחד, אבל גם לא 'רשות הרבים'. מתוך סברה זו המשפט שלי, אליו אתה מתנגד, נכון (שים לב לכל המשפט, לא רק לחלק המודגש).

1. **עבודת הניפוי והיחס לגאונים ותורה בכלל**

אני מקווה שהצלחתי להראות בחלקים הקודמים שעבודתי נשענת על חשיבה ועיון מעמיקים, הן בתלמוד עצמו והן בדברי החוקרים בני זמננו. עוד אני מקווה שהתחיל להתבהר כעת מדוע מדובר בעבודת ניפוי ולא בעבודת ליקוט. אין אני מוציא את דברי האמוראים והתנאים מן התלמוד 'המקורי' ומשבץ אותם מחדש במקום אחר, אלא להיפך – אותן מימרות הן המסמרות הנטועים שלי, סביבם התגבש התלמוד כפי שהוא לפנינו, והן אלו שיישארו איתנים במקומם ורק התוספת תרד. רק במקום אחד הזזתי את המימרא האמוראית ממקומה – בתחילת המסכת. לאחר עיון מעמיק התברר לי שנכון יותר למקם את דברי רב אשי ורבינא לפני הצלילה לסוגיית "שתים שהן ארבע". רק אז, בדחילו ורחימו, העברתי את דבריהם מן המקום בו היו קבועים דורות רבים. בשום אופן עבודתי אינה עבודת ליקוט.

עוד אני מקווה שלאחר דברי בחלק הראשון, מובן מדוע אותם אלו שהוסיפו על עיקר התלמוד אינם נקראים על ידי חז"ל. אני משתמש במושג זה ביחס לחכמי המשנה, התוספתא, התלמודים והמדרשים – עד סוף תקופת אמוראי בבל. לכן בעלי התוספות המאוחרות שאינן לדעתי חלק מעיקר התלמוד, כלומר מתורת האמוראים, אינם נקראים חז"ל בפי. עם זאת, נותרה שאלה לגבי עורכי התלמוד 'המקורי', כלומר הסבוראים הראשונים, או הסתמאים בשם אחר. במחשבה ראשונה אני נוטה לא להכליל אותם תחת השם חז"ל כיוון שאינם בעלי הוראה, אלא אך ורק מסדרים ומלמדים את דברי רבותיהם החכמים. הם עצמם נמצאים על התפר. עם זאת מתוך התפיסה שלי (כפי שהיא מוצגת ב'מבוא קצר לתלמוד') שהמלמד המעלה על הכתב את התלמוד הוא חכם בפני עצמו, היה ראוי לכאורה כן להכניס אותם תחת הגדרה זו. הבחירה היא בידי התלמיד.

# קושיה:

איני רואה טעם להיכנס לשאלה הסמנטית הזו. במחקר במקובל לכנות את התלמוד המוגמר כולו ספרות חז"ל, ואפילו מדרשים שנערכו בתקופת הגאונים כגון התנחומא מכונים כך.

לגבי היופי הקיים בתלמוד, אני בהחלט מקבל ורואה שיש יופי גם בתלמוד כפי שהוא לפנינו. אכן נכתבו מחקרים רבים המצביעים על כך, ואינני מתעלם מהם. עם זאת, כפי שכתבתי לך בהודעת התגובה הקצרה ביום שישי, אני חושב, לאחר עיון, שהאמת היא שעיקר יופי התורה – והיהדות –עודנו מכוסה, ויש לגלותו. על אף היופי הקיים עם התוספות המאוחרות, היופי שמתגלה בלעדיהן גדול הרבה יותר.

# קושיה:

זה כמובן עניין של טעם אישי.

ועוד – בסופו של דבר, לא ניתן להתכחש לעובדה שההיגיון שברבים מן הדיונים בתלמוד כפי שהוא לפנינו איננו ישר,

# קושיה:

אוקימתות דחוקות שעושים אמוראים במשנה נראות לך יותר ישרות?

# תשובה:

בדרך כלל אני לא רואה בהן אוקימתות דחוקות. יש הגיון באוקימתות: אני מניח שהחכמים מבינים את הפשט ובכל זאת מחליטים להתנגד אליו, ולכן עלי לחפש את הסיבה לאוקימתא. מדוע לא הסתפקו החכמים בדין המשנה? גם את הסוגיה לעיל אפשר לראות כמהלך כזה. לפי פשט המשנה פחות מעשרה טפחים כזורק בארץ. מדוע לא קיבלו האמוראים פשט זה? אני עוד לא יודע, אבל אני מניח שיש תשובה (יכולות להיות סיבות רבות, טכניות ומהותיות, כולל סתירה בין מקורות תנאיים והכרעה כאחד מהם או פשוט מחשבה מעמיקה ורצון לשינוי הדין המקובל – בכלים המקובלים).

בלשון המעטה. הטקסט הקיים מסורבל, עמוס, פונה לכיוונים רבים, מעדיף את הפלפול ואת הרחבת הדיון על פני הבהירות והפנייה לתלמיד. ולדעתי לא מדובר רק במראית עין – בחלקים שהם מבחינתי תוספת. אומר עוד, שלדעתי יש קשר ישיר בין עזיבה של תלמידים רבים את התלמוד ואת היהדות בכלל,

# קושיה:

הם עזבו לנצרות או לאסלם?

# תשובה:

לא הבנתי את השאלה. הם פשוט דתל"שים. אף אחד לא יאמר שזה כיוון שהתלמוד מסורבל, אבל האופן בו הוא מונח לפנינו מוביל ליהדות מסוג מסויים, שגורם לחלק מהאנשים לעזוב. אני מכיר כאלה אישית.

לבין עובדה פשוטה זו.

# קושיה:

[מעניין על מה אתה מתבסס כאן?]

אבל האמת היא שהתלמוד איננו כזה. התלמוד בצורתו האמיתית הוא הגיוני, ישר, מאיר, מסביר פנים.

# קושיה:

לא ברור לי האם כוונתך גם שתהיה לזה משמעות הלכה למעשה, כלומר שמעתה נלך לפי 'התלמוד החדש' שתכתוב. לא נקרא לזה 'רפורמה' אלא 'רנסנס', אבל התוצאה תהיה כמובן שינוי ההלכה. אני מניח שלא התכוונת לכך, אבל אם כן אשאל: כיצד יתקרבו ל'יהדות' אנשים שיראו את היופי שבתלמוד 'המקורי', שיבינו שאנחנו צריכים להתנהג למעשה על פי הנחיותיהם של אלו ש'קלקלו ועוותו' אותו?!

# תשובה:

לשאלה זו אני צריך לתת מענה ארוך ומבוסס יותר. אבל בקצרה אומר שהתפיסה שלי היא שאם התוצר יהיה שינוי בהלכה שיקבלו אותו ישראל, אז כך יהיה. אם לא יקבלו – לא יהיה שינוי. אם החשש הוא שיהיו שתי תורות, צריך לומר שכבר עכשיו יש מצב כזה שבו קבוצה אחת מבינה שעליה להתגייס כצו דתי, וקבוצה אחרת שמבינה שהצו הדתי הוא להימנע מגיוס. מתברר שבמציאות אין הלכה אחת, ואולי אף פעם לא הייתה. ועניין זה צריך עיון גדול. אם אחת הדרכים נכונה יותר, נדמה שאפשר לשאוף ל'נצחון' האמת ולהחלתה של הלכה אחת אצל כולם, אבל מדובר באנשים, ובתהליך ארוך, וביחס הפרטי שבין כל אדם לקב"ה. בכל מקרה אני בשום אופן לא חושב שההוספות לתלמוד נעשו בכוונה רעה, ורק בדיעבד נכון לדעתי לומר שיש כאן קלקול ועיוות. אני לא בא בטענות כלפי חכמי ימי הביניים. להיפך - הם ממקומם עשו את מה שחשבו לנכון, ובלעדיהם לא היה לנו שום דבר.

אינני מבקש מאף אחד לשנות את דעתו ואת אופן הלימוד שלו. אני מראה כאן דרך אחרת, שאכן – לדעתי היא הדרך הנכונה, אבל אינני מכריח אף אחד ללכת בדרך זו. מי שרוצה מוזמן, ואני בטוח שגם ימצא בה תועלת.

# קושיה:

ובאופן כללי: אתה לא יכול לכתוב ספר ולכנות אותו 'תלמוד הבבלי', כשיש כבר כזה ספר מפורסם מאוד. מה שנכון לעשות, אם אתה רוצה ללכת בדרך המבררת את השכבות הקדומים של התלמוד, או שאתה רוצה להתייחס נגיד לתלמודו של רב אשי, זה ללכת בדרכם של פרופ' שמא פרידמן ותלמידיו וההולכים בדרכו, שמוציאים את התלמוד כפי שהוא לפנינו, אבל מסמנים ב**גופן** שונה את השכבות השונות, והכי חשוב, מבארים ומנמקים מה הביא אותם לכך. כדי שמישהו ילמד בפורמט ששלחת לי הוא צריך להיות תלמיד שלך או משומעי לקחך שכבר שוכנע שאתה חוקר דגול שאין לערער על מסקנותיו, ולכן יסמוך בעיניים עצומות על הניפוי שעשית לתלמוד.

# תשובה:

קיבלתי הערה דומה גם מד"ר ... שהראיתי לו את העבודה. הוא שיבח אותה, אבל באמת אמר לי שעל מנת לבנות אמון אני צריך לסמן את המקומות (לפחות המשמעותיים שבהם) בהם שיניתי מהתלמוד הרגיל ולהסביר מדוע שיניתי. בנוסף הוא המליץ שאוסיף דוגמא או שתיים לאופן שבו אני מנתח סוגיה – מהתחלה ועד הסוף.

תודה על המשך השיחה,

תום

והשיחה המשיכה עוד בהודעות:

# קושיה:

כתבת ביחס לאוקימתות: "בדרך כלל אני לא רואה בהן אוקימתות דחוקות. יש הגיון באוקימתות: אני מניח שהחכמים מבינים את הפשט ובכל זאת מחליטים להתנגד אליו, ולכן עלי לחפש את הסיבה לאוקימתא". רק על כך אעיר: מדוע לא ללמד זכות כזו גם על 'העורכים'/'מוסיפים' המאוחרים שאת דבריהם אתה מנפה מהתלמוד?

# תשובה:

אני בא מתוך אמון מראש, אבל במהלך הלימוד בדרך כלל מתברר שלימוד הזכות צריך להיות בעיקר ביחס לכוונותיהם הטובות, ולא אוכל לכפות על הטקסט פרשנות שאני לא מאמין בה... להבנתי יש הבדל באופי בין אופן המחשבה האמוראי לזה המתגלה בתוספות.

# קושיה:

לא התייחסתיי לכוונות אלא לתוצאה. כשכתבת "שהחכמים מבינים את הפשט ובכל זאת מחליטים להתנגד אליו, ולכן עלי לחפש את הסיבה לאוקימתא", משתמע שאתה מקבל שדברי האמורא לא מתאימים לפשט המקור שבו הוא עושה את האוקימתא, אלא שאתה מסביר זאת בכך שיש להם סיבה לעשות כן, כנראה משום שבעצם הם חולקים על המקור שלגביו הם עושים את האוקימתא. כנראה זה נכון גם ביחס לבעלי התוספות שבאים עם אג'נדה שמובילה לאוקימתא שעשו. אני מסכים שלעיתים קשה להבין את המניעים שלהם [של העורכים/מוסיפים, ת.ע.], אך נראה לי שזה קורה לעיתים גם עם דברי אמוראים.

# תשובה:

כן, הבנתי... אני משתדל מאוד להבין את סיבת העורך או האוקימתא. מר שושני כתב באחת המחברות שלו: "כלל נפלא: לא מצאת טעמו לא תוכל לדחותו", ואני משתדל להיצמד לכלל הזה. רק אם אני חושב שהבנתי את הטעם לתוספת או לפחות בטוח שהיא באמת לא מרצף הסוגיה, אני מנפה אותה (יכול להיות שהחלטה שלי תראה בעיניך לא מספיק מבוססת, אני מבין את זה). כמובן שלא אזיז אוקימתות שאני לא מבין עד הסוף אם בעיני הן תלמוד 'מקורי'.

1. ראה י' זוסמן, תושב"ע פשוטה כמשמעה עמ' 114 והלאה, ובעמ' 116: "בתקופה הארוכה הזאת שבין אחרוני אמוראי בבל לראשוני גדולי הגאונים הכל פתוח, וכל הצעה אינה יוצאת מגדר השערה". [בידי המאמר שלו כפי שפורסם לראשונה במחקר תלמוד ג, ושם העימוד אחר לכן לא מצאתי את מה שציטטת מדבריו, ולפי מה שעולה מהציטוטים הוא לא מתכווון להעלאת התלמוד על הכתב אלא לכתיבת חלקים מהתורה שבעל פה]וכך גם בנוגע להצעתו של זוסמן עצמו בסוף העמוד: "בימים שבין המאה החמישית ובין המאה השמינית נעשו ככל הנראה ההתחלות הראשונות להעלאת חיבורים מן התורה שבעל פה על הכתב, וככל הנראה היה זה עניין של התפתחות איטית והדרגתית" וראה הערה 18 שם, וכן הערה 203 במאמרו "ושוב לירושלמי נזיקין" – ואלו הן השערות בלבד. [↑](#footnote-ref-1)
2. או יותר נכון – התלמוד 'המקורי', לתפיסתי. [↑](#footnote-ref-2)
3. אנציקלופדיה יהודית, אתר 'דעת'. <https://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2765> [↑](#footnote-ref-3)
4. אם רבינא שבמשפט "רב אשי ורבינא סוף הוראה" (בבא מציעא, פו ע"א) הוא רבינא השני, יש לאחר את הזמן לאחר שנת 500. ראה: ירחמיאל ברודי, *ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל*, (ירושלים: יד הרב נסים, 2016), 5. [↑](#footnote-ref-4)
5. ראה מבואי "מבוא קצר לתלמוד". [↑](#footnote-ref-5)
6. ב"מבוא קצר לתלמוד" פירשתי שהאמירה "סוף הוראה" משמעותה הפסקת ההתייחסות למציאות: "בדור שאחריו (אחרי רב אשי) היצירה היא בעלת אופי של סיכום ושל הנהרה (על ידי המשא ומתן), ולא נמצא בה מימרות סמכותיות של 'קביעת דרך חיים', של התייחסות ישירה למציאות". [↑](#footnote-ref-6)
7. כאן מעניין לחשוב על הסיבה. האם הם ראו את עצמם קטנים ביחס לקודמיהם מכדי להיכנס לדיון? האם היה גורם חיצוני שדחף לשמור על התלמוד על ידי כתיבתו מפני אבדן? [↑](#footnote-ref-7)
8. ולדעתו מדובר **עד אמצע המאה השישית** (וברור שהוא מדבר על חתימה בכתב), ראה מקורות ומסורות, בבא בתרא, עמ' 9-10. [↑](#footnote-ref-8)
9. ברודי, *ציון בין הפרת לחידקל*, 2-9, וביחוד בסוף עמ' 3. וגם הלבני בעצמו אומר זאת בספרו *מקורות ומסורות* למסכת בבא בתרא, עמ' 8. לגבי הסבוראים המופיעים בתלמוד עצמו, יש לבדוק את אופי האזכור שלהם. לדוגמא במנחות לג ע"ב מוזכרים רב רחומי ואבא יוסף, שמעירים הערה 'מילונית'. אם כל הערות הסבוראים הן מסוג זה, ניתן בלי חשש להציע שיכול להיות שהם היו נוכחים בזמן העלאת התלמוד על הכתב, והוזכרו בגוף שלישי. זאת בניגוד לרב אשי לדוגמא, שלא מופיע כמעין הערה לדברים אלא כחלק מהסוגיות עצמן ומן הסגנון (ואולי מנימוקים נוספים) ברור שהתלמוד לא החל לעלות על הכתב עד לאחר תקופתו. [↑](#footnote-ref-9)
10. שבת ד ע"א. גם לפי רבי עקיבא, קלוטה כמי **שהונחה** דמיא. היות חפץ מונח הוא האופן הבסיסי בו חפץ נמצא ברשות מסוימת. [↑](#footnote-ref-10)
11. ואם, לדוגמא, הוציא חפץ זה קודם לכן מרשות היחיד, חייב עם ההנחה. [↑](#footnote-ref-11)
12. ניתן לדייק כאן ולומר שלא מדובר במטלטלין כמו קופה או כוורת, אלא אך ורק באובייקט מחובר לקרקע רשות הרבים. [↑](#footnote-ref-12)
13. וראה רמב"ם הלכות שבת פי"ד הל' ג וכן רש"י ז ע"ב, ד"ה כזורק בארץ. [↑](#footnote-ref-13)
14. שם. [↑](#footnote-ref-14)