

למהותה של האוקימתא

עיון בסוגיה אחת ממסכת בבא קמא – פרק שלישי, דף כז ע"ב

פתיחה

במחקר זה אדון בסוגיה אחת מהפרק השלישי במסכת בבא קמא. סוגיה זו מוכרת בכך שהיא מאפשרת לעמוד לכאורה על האופן בו משנים האמוראים את התפיסה המוצגת במשנה. מן הלימוד המסורתי בסוגיה זו עולה, שהאמוראים רב, שמואל ור' יוחנן מעמידים את המשנה במקרים ספציפיים (אוקימתא), וכך הופכים את הדין לחלוטין. עם זאת, על ידי עיון מדוקדק בתלמודים, הבבלי והירושלמי, נראה שזה לא המצב, ולמעשה מדובר כאן במסורות חולקות של לימוד המשנה.

עבור המבקשים לבחון את דרכי עבודתי, מאמר זה מאורגן כמהלך לימודי רציף בעל שלבים שונים:¹ א. לימודה המסורתי של סוגיית הבבלי. ב. הבחנה בבעיות הקיימות בפירוש המסורתי הניתן לסוגיה ומתן פירוש חלופי. ג. בדיקת המקבילות – עיון בסוגיית הירושלמי ובפירושה המקובל, מתן פירוש חלופי גם לה, והגהה מחודשת של הטקסט. ד. חזרה לסוגיית הבבלי ופתרון הבעיות המרכזיות העולות מן ההשוואה לירושלמי. ה. סיכום ומסקנות. ז. הצגה של הטקסט המוגה של סוגיית הבבלי (עם מעט הערות נקודתיות).

שלב ראשון: הלימוד המסורתי

מהלך הלימוד בשלב זה יהיה לימוד של המקורות על הרצף, מן המשנה ועד סוף הסוגיה התלמודית.² בלימוד המסורתי של פשט הסוגיה איעזר ברש"י ובשטיינזלץ, ואם יש צורך גם בפרשנים נוספים. שטיינזלץ מבחינתי הוא סיכום של האופן בו הסוגיה נלמדה עד עתה ברוב המקרים. כמובן שיש כאלה שלמדו והבינו אחרת ממנו, אך אני מתייחס אליו כמשקף את ההבנה של הזרם המרכזי. אין חשיבות לשאלה האם זה נכון או לא – אני נעזר בו כמקור מידע ופרשנות וכן כנקודת מוצא אליה אני יכול להתייחס וממנה לצאת.

נוסח התלמוד בו נתחיל את הדיון יהיה זה של דפוס וילנא, אך בהמשך נראה שהוא צריך לעבור הגהה על ידי מספר כתבי יד, כאשר העיקרי ביניהם במקרה הזה יהיה כ"י מינכן 95.

הפיסוק לכל אורך הדרך הוא שלי, וכן פתחתי את כל המילים המקוצרות בראשי תיבות.

משנה

"המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה, פטור.

¹ ברור שמהלך המחשבה בעת פיצוח הסוגיה לא כל כך מסודר ומובנה, אך יש לו הגיון בסיסי וכן אני רואה חשיבות בארגון הדברים לשם קבלת הרושם.

² בשלב מסוים אני מאתר את הגבולות המקומיים של הסוגייה, ובודק האם אין לפנייה או לאחריה עניינים חשובים שהם למעשה חלק ממנה. פרופ' שלמה נאה נתן לכך משל: תחשבו על זה כמו להרים מפה. אתם תופסים מהאמצע, וכל מה שנמשך למעלה הוא חלק ממנה.

ואם הוזק בה – בעל החבית חייב בנזקו".

פירוש: אם אדם הניח את הכד (או החבית) ברשות הרבים, ובא אדם אחר ונתקל בו ושברו, הנתקל פטור מתשלום הנזק. אם הנתקל הוזק מחמת אותה היתקלות בכלי, בעל הכד/החבית חייב לשלם עבור הנזק שנעשה לו.

תלמוד (וילנא)

1.

אמאי פטור? איבעי ליה לעיוני ומיזל!

אמרי דבי רב משמיה דרב: בממלא רשות הרבים כולה חביות.

שמואל אמר: באפילה שנו.

רבי יוחנן אמר: בקרן זוית.

2.

אמר רב פפא: לא דיקא מתניתין אלא או כשמואל או כרבי יוחנן; דאי כרב – מאי אריא נתקל? אפילו שבר נמי!

אמר רב זביד משמיה דרבא: הוא הדין דאפילו שבר, והאי דקתני 'נתקל' – איידי דבעי למתני סיפא "ואם הוזק בה – בעל חבית חייב בנזקו" דדוקא נתקל, אבל שבר – לא.

מאי טעמא? הוא דאזיק אנפשיה, קתני רישא נתקל.

3.

אמר ליה ר' אבא לרב אשי: הכי אמרי במערבא משמיה דר' עולא: לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.

4.

הוה עובדא בנהרדעא וחייב שמואל; בפומבדיתא וחייב רבא.

בשלמא שמואל – כשמעתיה; אלא רבא, לימא כשמואל סבירא ליה?

אמר רב פפא: קרנא דעצרא הוי, דכיון דברשות קעבדי איבעי ליה לעיוני ומיזל.

פירוש מסורתי:

התלמוד שואל: מדוע הנתקל בכד (או בחבית) פטור? הרי היה צריך לעיין, לבדוק שאין כד בדרך, ואז ללכת!

על כך עונה רב: למעשה, המשנה מדברת על מקרה ספציפי בו "המניח את הכד" הוא מי שמילא את כל רשות הרבים בכדים, ולא מי שהניח רק אחד. רק במקרה כזה הנתקל יהיה פטור, כי לא יכול להיות שכל הדרך תחסם והוא יהיה חייב. אבל הנתקל הרגיל **כן** חייב, שהרי "איבעי ליה לעיוני".

שמואל ור' יוחנן מעמידים גם הם את המשנה במקרה ספציפי, שבו לא ניתן לראות את הכד ולכן פטור (באפילה או בקרן זוית), אבל במקרה רגיל ההולך ברשות הרבים לתומו ונתקל בכד ושבר אותו יהיה חייב.

מכאן ממשיכה הגמרא ומסבירה (רב פפא ורב זביד) שהמשנה משתמשת במילה 'נתקל' בשביל הסיפא, שבה רק אם נתקל **בטעות** והוזק הבעלים אכן חייב לשלם לו על הנוזק שנגרם לו, אך אם שבר את החבית בכוונה – הנוזק שגרם לעצמו הוא בעיה שלו. שני האמוראים מסכימים שבמקרה של הרישא, רב סובר שניתן לשבור בכוונה תחילה את הכדים כדי לעבור ועדיין להיות פטור מתשלום, אם "המניח את הכד" חסם את כל המעבר.

בחלק השלישי של הסוגיה מובא הסבר לדין המשנה, הסותר את דברי האמוראים לעיל. מדוע כן פטור מי שנתקל בכד (שמונח לבדו, באמצע היום), ומדוע המניח חייב לשלם את הנוזק? כיוון שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים. מדובר ברשות הרבים, בדרך שבה אנשים הולכים באופן תדיר, ואי אפשר לצפות מאדם שישים לב באופן מיוחד שהוא לא נתקע בכל מיני כלים שאנשים שמו בדרך. מי ששם את הכלי בדרך ראשית – שלא יתפלא אם הכלי נשבר.

בחלק הרביעי והאחרון של הסוגיה מובאות דוגמאות לפסיקה של שני אמוראים, שמואל ורבא, ובשני המקרים האמוראים חייבו את הנתקל לשלם. הגמרא דנה בנימוקים לפסיקות: העובדה ששמואל חייב מובנת, כיוון שהוא סובר שפטור מלשלם אך ורק במקרה בו לא ניתן לראות את הכד, כמו אפילה. במקרה רגיל (אור יום ברשות הרבים) יהיה חייב, וכך הוא הדין במקרה זה. אבל רבא, מדוע הוא חייב? התשובה לפי רב פפא היא שבעל הכד הניח אותו במקום בו היה מותר לו להניח את הכד (קרנא דעצרא – קרן הגת³), וצפוי שיהיו שם כדים, והיה על עובר האורח לבדוק היטב לפני שעבר/פנה שם. כלומר, בדרך כלל רבא פוטר את הנתקל ושבר, אבל אם היה צפוי שיהיה כד בדרכו היה עליו לעיין, ואם שבר אותו חייב.

שבר בפירוש המסורתי

ארצה להתעכב על מספר נקודות בפירוש זה, המעלות אצלי את הצורך לבחון את הסוגיה בדקדוק מיוחד. ראשית, מדוע ראו צורך שלושת האמוראים המובאים בפתח הסוגיה להפוך את דין המשנה? מה הבעיה בו? האם באמת מן הראוי שמי שהלך לתומו ברשות הרבים ושבר את הכד יהיה חייב? האם דין הצדק הוא שניתן לשים כדים ברשות הרבים באופן כמעט חופשי (חוץ מלחסום לגמרי את השביל), ואם מישהו ישבור אותם בטעות אז הוא יהיה זה שחייב? לי נראה שאין כאן דין צדק.

שנית, בהמשך הסוגיה (חלק 4) מתברר שרבא סובר כמוני, כלומר שרק במקרה בו הכד היה במקום בו צפויים להיות כדים (הם שם ברשות), השובר אותם חייב. אבל במקרה רגיל, בו אדם מניח את כדו ברשות הרבים, ברור שעובר האורח השובר יהיה פטור, וברור שמי ששם את הכד וגרם לנזק

³ ראה רמב"ם, נזקי ממון יג, ו. והשווה יאסטרוב ערך 'עצרא'. אבל גם ההסבר של רש"י שמדובר בפינת בית הבד לא משנה. העיקר שצפוי שיהיו שם כדים.

יהיה חייב לשלם! דעה זו, כך מתברר לפי הפירוש לעיל, הגיעה מארץ ישראל: "הכי אמרי במערבא [...] אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים", ולכן פטור. האם רבא אחז בדין הארץ־ישראלי הזה, וחלק על שלושת האמוראים שהופיעו בפתיחה – רב, שמואל ור' יוחנן, כלומר שני אמוראי בבל הגדולים, והאמורא הארץ־ישראלי הגדול שדעתו אחרת? יכול להיות, אבל לי זה נראה מוגזם ושווה עיון נוסף.

שלישית, אם שלושת האמוראים הנ"ל סוברים שבדרך כלל הנתקל והשובר חייב, למה ישנה שאלה על רבא בחלק 4 של הסוגיה? מה הבעיה לומר שהוא מחייב, כמו כל האמוראים הגדולים? ומדוע הגמרא אומרת דווקא: "לימא כשמואל סבירא ליה"? (מה עם רב?)⁴

התשובה, ופירוש הסוגיה המלא

א. זיהוי ופינוי הגורם הבעייתי

התשובה לשאלות אלה לדעתי היא, שעד היום לא הובנה הסוגיה הזו כמו שצריך. תוספת אחת מאוחרת הטעתה את הלומדים, תוספת שיש לדון מהיכן היא הגיעה ומדוע. התוספת היא: "אמאי פטור? איבעי ליה לעיוני ומיזל!".

תוספת זו מופיעה לפני דברי רב ומשנה אותם. למעשה, רב לא מדבר על הרישא של המשנה, אלא על הסיפא. יש להבין את דבריו כך: אם אדם נתקל בחבית (או בכד) ושבר אותה, וניזוק מכך, בעל החבית חייב לשלם לניזוק אך ורק אם הוא חסם את כל רשות הרבים. אם הוא השאיר מקום לעבור, אם הוא דאג שיהיה להולכים ולשבים מרווח, אז אמנם הוא לא יקבל את כספו על החבית השבורה בחזרה (הנתקל פטור, לפי הרישא), אך הוא גם לא יתחייב בנזק שנגרם אם אדם נתקל בה בטעות וניזוק ממנה.

אלו הם דברי רב. לעומתו, שמואל ור' יוחנן אכן חושבים אחרת, ומתייחסים לרישא. עניין זה ברור מתוך דברי הגמרא בהמשך ששמואל חייב "כשמעתיה"⁵, כלומר - רק אם הכד היה מונח באפילה (או בקרן הזווית)⁶, הנתקל ושבר יהיה פטור. על בעל הכד היה לשים לב שלא ניתן לראות את הכלי, ולכן להימנע מלשים אותו במקום זה או בשעה זו. לעומת זאת במקרה רגיל, באור יום וסתם ברשות הרבים, הנתקל יהיה חייב אם שבר את הכלי, כיוון שהיה עליו לשים לב לדרכו.

כעת מובן מדוע אומרת הגמרא לגבי רבא "לימא כשמואל סבירא ליה" ולא כרב, כיוון שרב סובר אחרת! ומכאן גם באה השאלה על רבא – הייתכן שהוא סובר כשמואל ולא כרב? מתברר, אגב אורחנו, שלא סביר שרבא יסבור כשמואל. רבא הולך בדרך כלל כרב.⁷

⁴ יש עוד בעיות בסוגיה הזו שאעמוד עליהן בהמשך. אלה הן לדעתי הבעיות העקרוניות המשמעותיות ביותר, והן הניעו את המחשבה שלי ביחס אליה ואפשרו תובנות חדשות.

⁵ ראה דיון במושג הזה בסיכום.

⁶ ראה דיון ביחס לקרן הזווית בדברי שמואל בסעיף העוסק בירושלמי. לענייננו אני מתייחס לאפילה ולקרן הזווית כקבוצה אחת, שטעמה הוא אי האפשרות לראות.

⁷ והאם זה עומד כנגד הכלל "כרב באיסורי וכשמואל בדיני" (בכורות מט ע"ב)? תקיפות כלל זה צריכה עיון משל עצמה. ולגבי רבא – כנראה הוא נוהג כרב, כפי שאמר אביי: "כל מילי דמר עביד כרב, לבר מהני תלת דעביד כשמואל... מנחות מא ע"ב.

ב. קושיית רב פפא ותשובת רב זביד

כעת נתבונן בשאלת רב פפא בחלקה השני של הסוגיה. אם מה שאמרתי – שדברי רב מוסבים על הסיפא – נכון, שאלת רב פפא הופכת למוזרה. מהשאלה שלו ברור שדברי רב הובנו כמתייחסים לרישא, ולא רק לסיפא, ולכן כיוצרים בעיה.⁸ גם גם לגבי רב זביד – רב זביד פותר את הבעיה בכך שלשון "נתקל" מכוון דווקא לסיפא, וברישא הדין הוא גם אם שבר. דברים אלו מאתגרים את הפירוש שהצעתי, בכך שהם מציגים את ההנחה שרב מתייחס לרישא של המשנה כמובנת מאליה!

נדמה שניתן לפתור את הבעיה על ידי תשומת לב מיוחדת לפתרון של רב זביד. פתרון זה איננו פתרון של פשט המשנה, אלא **פתרון מדרשי**. ברור, לדעתי, שדברי רב לא מתאימים לרישא, כפי שטענתי לעיל (וכך טוען גם רב פפא, מנימוקו שלו). רב אינו מדבר על הרישא, בניגוד לשמואל ולר' יוחנן, ולכן דבריו גם לא מתאימים לה; הוא מדבר רק על הסיפא. אלא שרב זביד, בשם רבא, יחד עם רב פפא, מלמדים אותנו דינים נוספים: א. אדם שרוצה לעבור ברשות הרבים והיא מלאה חביות של מישהו שחוסמות לו את הדרך, פטור מתשלום אם ישבור חביות על מנת לפנות לו מעבר.⁹ ב. במקרה כזה ששבר **בכוונה** את החבית, הוא לא יכול להתלונן אם קרה לו משהו, כלומר אם הוא ניזוק. בסופו של דבר הוא היה יכול להזיז את החבית, ולא היה חייב לשבור אותה. לכן אם הוא שבר וניזוק – הוא הזיק לעצמו, וזו בעיה שלו.

לדעתי, רב פפא ורב זביד (ורבא, שבשמו מובאים הדברים) מודעים לכך שהם חורגים מפשט המשנה ומפשט דברי רב. לולי דמסתפינא, הייתי אומר שיש כאן שיתוף פעולה בין רב זביד לרב פפא אל מול התלמידים. יש כאן ניסיון להעלות קושיא מתוך סתירה מלאכותית בין המשנה לבין דברי רב, על מנת להביא את הדין של מי ששבר בכוונה. רב פפא מציג את הבעייתיות שלכאורה קיימת בדברי רב ואז רב זביד מציג את הדין שאמר רבם של השניים (רבא)¹⁰ כתשובה לשאלה זו.

נשים לב, שהאמוראים יכלו לעשות זאת רק אם דברי רב, שמואל ור' יוחנן נשנו על ידי התנא ברצף (לאחר המשנה). הרצף של דברי האמוראים ללא הבדלה ביניהם – מי מתייחס לרישא ומי לסיפא – אפשר את המהלך המדרשי הזה, אך גם יצר ויוצר בלבול אצל הלומדים העתידיים.¹¹

ג. מקור שאלת הפתיחה

לסיום סעיף זה יש לדון במשפט הפותח את הסוגיה, אותו אפיינתי כתוספת: "אמאי פטור? איבעי ליה לעיוני ומיזל!".

אם נכון פירושי לעיל (סעיף קטן א), משפט זה לא אמור להיות לפני דברי רב, אך יכול אולי כן להתאים כפתיחה לדברי שמואל ור' יוחנן. עם זאת, ישנו שיקול רציני לדחות אותה לגמרי: לשון

⁸ הבעיה – אם אכן המשנה ברישא מדברת על מצב שבו כל הדרך חסומה, היא לא אמורה להשתמש בלשון "נתקל" אלא בלשון "שבר": לפי רב פפא גם רב מסכים שגם אם מישהו שבר בכוונה כד או חבית כדי לעבור (אם הדרך כולה הייתה חסומה), הוא פטור.

⁹ דין זה נוגד את הדין בסוגיה המקבילה בירושלמי. ראה נספח.

¹⁰ ראו חנוך אלבק, *מבוא לתלמודים*, (תל-אביב: דביר, 1969), עמ' 407, 417.

¹¹ והוסיפה לכך גם הסוגיה בדף כח ע"א, שמביאה את המשנה ואת דברי רב זביד עליה, כאשר הקריאה היחידה האפשרית ברישא של המשנה שם היא שמדובר במקרה בו הדרך כולה מלאה חביות וחסומה (וראו רש"י). רק במקרה כזה יש לעובר האורח בעיה ועולה השאלה האם הוא יכול לשבור חבית כדי לעבור או לא.

לכאורה זו בעיה לשיטתי. הפתרון לדעתי הוא שהמשנה שם הובאה **דווקא בהקשר של תשובת רב זביד**, ולכן יש לקרוא אותה באופן המתאים לתירוץ, אך אין זה אומר שגם אצלנו דברי רב מוסבים על הרישא. כמו שלא קוראים שם את המשנה הזו לפי דעת שמואל, כך לא קוראים אותה כפשוטה.

פתיחה זו עצמה.¹² המשפט הוא "איבעי ליה לעיוני, ומיזל!" ובתרגום: נדרש לו (הוא צריך) לעיין, והולך. והשאלה כולה: "למה פטור? הוא צריך לעיין, והולך!" – השאלה נשמעת לא תקינה בעייתית.

לכן אציע, שהיא נלקחה כלשונה מסוף הסוגיה: "דכיון דברשות קעבדי איבעי ליה לעיוני ומיזל". ובנוסף מדויק יותר (ראו כתבי יד שונים): "דכיון דברשות קא עביד איבעי ליה לעיוני, ומיזל". ובתרגום: "שכיוון שברשות הוא עושה (בעל החבית, ת.ע.), דרוש לו עיון, והולך". כלומר – יש לו רשות ללכת, לעבור, לאחר שמעיין. משפט זה תקין לגמרי. מכאן, מסופה של הסוגיה, נלקח, בלי עריכה,¹³ משפט הפתיחה של הסוגיה.

אלא שמי שמכיר את הירושלמי, יודע שלא פתרנו בזה את הבעיה לגמרי.

סוגיית הירושלמי

לשם פיענוח הסוגיה המקבילה שבירושלמי דרושה הגהה לטקסט.^{14,15} לפני כתשעים שנה הציע אפשטיין שתי הגהות מרכזיות,¹⁶ שנכנסו לאחר מכן למהדורת האקדמיה של הירושלמי. לדעתי, על מנת להבין את הסוגיה כראוי יש לבטל הגהה אחת שהציע, ולהוסיף הגהה אחת. לפניכם הטקסט המוגה, ולאחריו פירוש הסוגיה – ראשית יוצגו דבריו של אפשטיין, ולאחריהם הפירוש שלי. יסוד הטקסט הוא ממהדורת אסקוריאל (מדוייקת יותר מבחינה תוכנית במקרה הזה), ואציין להגהות.

ירושלמי, פרק ג הלכה א:

"המניח את הכד ברשות הרבים", כולה.¹⁷

ואין דרכו של אדם להיות מבחן¹⁸ ברשות הרבים?

רב אמר: בממלא¹⁹ לכל רשות הרבים; אבל אם אינה ממלא את כל רשות הרבים, אין²⁰ דרכו של אדם להיות מבחן ברשות הרבים.

שמואל אמר: בממלא את כל רשות הרבים או עד שתהא נתונה בקרן זוית.

¹² דיון נוסף בלשון הפתיחה יופיע בסעיף **בחזרה לבבלי** למטה. כאן אני דן רק בהקשר הרלוונטי המיידית.
¹³ אולי מדובר בהערת שוליים שהושפעה מלשון סוף הסוגיה, שנכנסה לפני הטקסט? ואם כן, אולי היא נכנסה למקום הלא נכון, והייתה צריכה להיות לפני דברי שמואל ור' יוחנן?
¹⁴ של כל המקורות שראיתי – ליידין, אסקוריאל וכ"י רומי (וטיקו) שהתפרסם על ידי א. ח. פריימן בתרביץ ו (תרצ"ה), 56-63, תחת השם "קטע של ירושלמי בבא קמא".
¹⁵ הסוגיה הצמודה לה, הקשורה גם היא, הובאה בנספח.
¹⁶ ראו בסוף הפרסום של פריימן: "ליקטע של ירושלמי ב"ק' מאת העורך", תרביץ, ו (תרצ"ה), 64-65.
¹⁷ פסקה המפנה לחלק הרלוונטי במשנה, לפי כ"י ליידין. הציטוט אמור להיגמר בדומה לבבלי ב"בעל החבית חייב בנזקו", ולא להמשיך למשנה הבאה "נשבר כדו" וכו' (ראו כ"י קאופמן, כ"י פרמה), בניגוד למשנה המצוטטת בירושלמי באסקוריאל.
¹⁸ ראו אפשטיין, תרביץ, ו (תרצ"ה), 64-65. וכן בפירוש למהדורת אסקוריאל עמ' 114.
¹⁹ כפי שאומר אפשטיין (שם, 64), צריך לקרוא מְמַלָּא (ממלאה). ראו לדוגמה קאופמן אהלות פרק ט משנה ח – היתה ממלא את כל הבית...
²⁰ בניגוד לאפשטיין, וראו בהמשך. מילה זו מופיעה גם בליידן וגם באסקוריאל. בכ"י רומי סוף דברי רב ותחילת דברי שמואל נשמטו מחמת הדומות (ראו תרביץ ו (תרצ"ה), 60).

אמר ר' לעזר²¹: ואפילו ממלא²² את כל רשות הרבים, ואפילו אינה נתונה בקרן זוית, אין דרכו של אדם להיות מבחן ברשות הרבים.

פירושו של אפשטיין

אפשטיין מבין את דברי רב כמוסבים על הרישא של המשנה, כמו בלימוד המסורתי של הבבלי. כלומר – הנתקל בחבית (או בכד) ושברה פטור, רק במקרה בו החבית ממלאה את רשות הרבים כולה.²³ לכן, במקרה רגיל, בו החבית אינה ממלאה את כל רשות הרבים הנתקל בה ושברה חייב. מסיבה זו מציע אפשטיין לתקן את נוסח התלמוד, ולמחוק את המילה "אין".²⁴ במקום "אין דרכו של אדם", חייב להיות "דרכו של אדם להיות מבחן וכו'".

הבעיה של אפשטיין, חוץ מזה שהוא מוחק מילה שמופיעה בשני עדי הנוסח – ליידין ואסקוריאל, היא שהפירוש שלו לא מצליח להסביר את המשך הסוגיה. דברי שמואל, המתייחסים גם הם לרישא של המשנה, אינם מובנים: הוא מסכים עם רב שבנוגע לחבית הממלאה את כל רשות הרבים – הנתקל בה ושברה פטור,²⁵ אבל מה לגבי חלקם השני של דבריו? לפי הבבלי, ולפי ההיגיון, האדם יהיה פטור במקרה בו החבית הונחה בקרן זוית, והפונה לא שם לב אליה. אבל אם נמשיך לפי פירושו של אפשטיין, זה לא מה ששמואל אומר כאן.²⁶ בדברי שמואל יש סימטריה בין שני חלקי המשפט. אם בחלק הראשון הדין הוא פטור, אז כך גם בחלק השני. אבל מה נאמר בחלק השני? נשים לב: שמואל אומר **עד** שתהא נתונה בקרן זוית, כלומר דווקא כאשר **אינה** מונחת בקרן זוית. זו המשמעות של הצירוף 'עד ש', כמו במשפט "עד שיעלה עמוד השחר".²⁷ את שמע קורין כל הלילה, עד שיעלה עמוד השחר – שאז כבר לא. לכן, לפי ההיגיון של אפשטיין, הפטור הוא כאשר אינה נתונה בקרן זוית. כשהיא כן תהיה בקרן זוית, באופן לא הגיוני, הוא יהיה חייב! לפי פירושו של אפשטיין, אין הגיון בדברי שמואל.

בנוסף, אין גם הגיון לפי פירושו לדברי ר' לעזר. שהרי, כפי שהערת בהערה 22, אם ר' לעזר אומר "אפילו אינה ממלא [...] ואפילו אינה נתונה על קרן זוית", הוא בעצם חוזר על עצמו. חבית שלא ממלאה את כל רשות הרבים ומונחת בה סתם, זהה בעניינה לאותה חבית שלא מונחת בקרן זוית, אלא מונח סתם ברשות הרבים. כלומר – מתחייב מן ההיגיון שר' לעזר אומר "אפילו ממלאה את כל רשות הרבים". לפי ר' לעזר אם החבית ממלאה את כל רשות הרבים, מי שנתקל בה ושברה **פטור**, ולפי אפשטיין יוצא שהוא סובר בדיוק כמו רב ושמואל במקרה זה, ואז אין טעם לאמירה "ואפילו". מכאן ברור שפירושו של אפשטיין לסוגיה איננו נכון, ויש לחשוב על פירוש אחר.

²¹ ליידין.

²² בליידין ובכ"י רומי: אינה ממלאה. הנוסח הנכון הוא ללא המילה "אינה" וראו דיון בהמשך. במהדורת רוזנטל-ליברמן של כ"י אסקוריאל הושאר מקום, כך נדמה, רק למילה אחת. עם זאת, בעיון בכתב היד קשה לקבוע האם הייתה שם מילה נוספת או לא (זו תחילת שורה חתוכה). בכל מקרה, מבחינה הגיונית הנוסח חייב להיות "ואפילו ממלא", אחרת שני חלקי המשפט של ר' לעזר שווים: אינה ממלאה את כל רשות הרבים = אינה נתונה בקרן זוית, ואין טעם לדבריו.

²³ מכאן שרשות הרבים היא משהו שניתן לחסום אותו בחבית (גדולה?).

²⁴ ראה סימון של האקדמיה מעל המילה במהדורה שלה.

²⁵ כך לפי אפשטיין, כיוון שרב אומר לדעתו "בממלא כל רשות הרבים – פטור".

²⁶ נשים לב שאפשטיין דילג על מתן הסבר לדברי שמואל בהערות שלו הנ"ל (תרביץ ו, עמ' 65), נדמה שבגלל טעות הסופר של כ"י רומי שהשמיט מחמת הדומות את דברי שמואל (ראה הערה 9).

²⁷ ברכות א, א.

הפירוש שלי לסוגיה

כעת אציע את פירושי לסוגיה, שיש בו פתרון לכל הבעיות שהצגתי לעיל.

במקום להבין את דברי האמוראים כמתייחסים למשנה, יש להבין אותם כמתייחסים לשאלה המוצגת בפתח הסוגיה על ידי **סתם התלמוד**. לשאלה "האם אין דרכו של אדם להיות מבחן ברשות הרבים?", רב עונה: בממלא כל רשות הרבים - אז דרכו לבחן, לבדוק את הדרך בעיון. כלומר, אם החבית ממלאה את כל רשות הרבים, וממש חוסמת את הדרך, האדם ישים לב אליה ויחשוב כיצד הוא הולך לעבור אותה. במקרה כזה מצופה ממנו לנהוג בה בזהירות, ועל אף שבעל החבית חסם את הדרך שלא כדין, מצופה מעובר האורח לא לשבור את החבית.²⁸ במקרה והחבית אינה ממלאה את כל רשות הרבים, האדם לא²⁹ מבחן, לא בודק איפה הוא הולך, ולכן פטור.³⁰

וכך ממשיכה הסוגיה:

שמואל אמר: "בממלאה את כל רשות הרבים" – דרכו לבחן (כמו רב), "או עד שתהא נתונה על קרן זוית" – כל עוד היא לא בקרן זוית,³¹ מתייחסים לאדם כמי שדרכו לבחן. כלומר במקרה רגיל, בו יש חבית ברשות הרבים (חוסמת או לא חוסמת), האדם כן מתבונן, **אבל בקרן זוית לא**. לכן לדעת שמואל, בירושלמי כמו בבבלי,³² רק במקרה של קרן זוית הנתקל בה ושוברה יהיה פטור.³³

ולדעת ר' לעזר: "ואפילו בממלאה את כל רשות הרבים, ואפילו אינה נתונה בקרן זוית" האמירה העקרונית היא – "אין דרכו של אדם להיות מבחן ברשות הרבים". ר' לעזר הוא המקל ביותר על הנתקל, שאפילו במצב שהחבית ממלאה את כל רשות הרבים – לא מצופה מהאדם להתייחס אליה. אין כאן ויכוח ריאלי, אם האדם רואה את החבית או לא, אלא ויכוח עקרוני בין האמוראים. מבחינת ר' לעזר, ברשות הרבים אדם לא צריך לשים לב אם יש שם חביות של כל מיני אנשים. הרשות היא ציבורית, ואם שמת שם את החבית שלך – תהיה מוכן שיקרה לה משהו. מן הצד השני עומד שמואל, וסובר שיש אחריות על האדם לשים לב לחפצים שבדרכו, גם אם מדובר ברשות הרבים. לאדם יש עיניים בראשו, ומצופה ממנו להיות אחראי ולהסתכל. באמצע נמצא רב, שנוטה יותר לדעתו של ר' לעזר, שרשות הרבים היא ציבורית, ואין לצפות מעוברי אורח לדאוג לחפצים פרטיים שמונחים שם. עם זאת, כאשר מדובר במקרה בו אתה גם ככה נדרש להתייחס אל החפץ כי הוא חוסם לך את הדרך, תשתדל לא לשבור אותו.³⁴

²⁸ פירוש זה מנוגד לדברי רב פפא שבבבלי, איתם הסכים גם רב זביד בשם רבא – שגם השובר בכוונה פטור אם נחסמה כל הדרך. ראה דיון בנושא זה בנספח.

²⁹ כלומר – המילה **אין** נשאר.

³⁰ בהקשר זה צריך להצביע על עוד עניין אצל אפשטיין. לדעתו, דווקא כאשר החבית לא ממלאה את כל הדרך האדם מבחין בה, ולעומת זאת אם החבית ממלאה את כל הדרך האדם מתעלם ממנה. לדעתי זה לא נכון מבחינה ריאלית: האדם מבחין דווקא בחבית החוסמת את דרכו, יותר מבחבית המונחת סתם. בנוסף, יש כאן גם אמירה עקרונית, וארחיב יותר מיד, כשאדון בדעת ר' לעזר.

³¹ כמו עד שיעלה עמוד השחר – כל מה שלפני עמוד השחר. כפי שאמרתי לעיל.

³² שם הוא מדבר על אפילה, אבל זה אותו טעם.

³³ יש להעיר שחלקם הראשון של דברי שמואל מיותר לכאורה: ניתן היה לומר רק "עד שתהא בקרן זוית" (האדם מבחין), ולכלול גם את ממלאה את כל רשות הרבים. נדמה שיש כאן סגנון של העורך, או שזה עוזר לזיכרון. וכך גם לגבי דברי ר' לעזר ("אינה נתונה בקרן זוית" – לכאורה מיותר). יש כאן מעין דיון בין האמוראים, שכל אחד מתייחס לדברי מי שקדם לו.

³⁴ ראו הערה 28 ודיון בנספח.

בחזרה לבבלי

אם הפירוש שהצעתי לסוגיה בירושלמי נכון, יוצא ששאלת הפתיחה "ואין דרכו של אדם להיות מבחן ברשות הרבים?" היא חלק בלתי נפרד מהסוגיה. כיצד זה מסתדר עם הטענה שלי שהפתיחה הדומה בבבלי – "אמאי פטור? איבעי ליה לעיוני ומיזל!" – היא תוספת מאוחרת?

על מנת לענות על השאלה, אבקש קודם כל לבסס את הטענה שאכן מדובר בתוספת מאוחרת שלא פתחה את הסוגיה במקור. יש לי מספר נימוקים לדבר:

א. מבחינה לשונית הצבעתי על הבעייתיות שבשאלה הזו, שנדמה שהועתקה ישירות מסוף הסוגיה.³⁵

ב. לכאורה אפשר לטעון שכמו בירושלמי, דברי האמוראים מוסבים על שאלה זו. אלא שטענה זו קשה מכמה טעמים (מסודרים לפי סדר הסוגיה):

(1) בכ"י המבורג 165 (ודומה במינכן 95), המשפט המלא הוא: "אמאי פטור? לימא ליה: איבעי לך עיוני ומיזל!"³⁶ ועל כך התשובה של רב היא: "בממלא רשות הרבים כולה חביות". כלומר, בעל החבית טוען: היית צריך להסתכל לאן אתה הולך, ולא היית נתקל בחבית שלי! ותשובתו של רב היא, שכיוון שהוא מילא את כל רשות הרבים חביות, הוא לא יכול לטעון כנגד הנתקל "היית צריך לעיין" ולא היית נתקל בחבית, כי כל השביל מלא בחביות. מה יעזור לעיין במקרה הזה?

ברור מכאן שדברי רב מוסבים ישירות על המשנה, ולא על המשפט הזה.

(2) לשון "שנו" בדברי שמואל מתאים כנשוב ישירות על המשנה. שנו במשנה.

(3) רב פפא אומר במפורש שדברי שמואל ור' יוחנן נסובים על המשנה, וגם רב זביד מסכים. רב זביד גם לא מטיל ספק בכך שדברי רב גם הם נסובים על המשנה (בלי להתייחס לפרשנות שהצעתי לעיל).

(4) מסורת הפרשנות לדורותיה מבינה את דברי האמוראים כמתייחסים למשנה. על אף שהצבעתי על כך שדברי רב נסובים על הסיפא ולא על הרישא (בניגוד למסורת הפרשנית), לא שניתי הבחנה בסיסית זו. ייתכן שמסורת פרשנית זו נמשכה משלב קדום, לפני הופעתה של התוספת בפנים הטקסט.

ג. אם מסירים את המשפט הזה הסוגיה מוסברת יחסית בפשטות, כפי שהראיתי בתחילת המאמר.

מטעמים אלו אטען שהמשפט הזה הוא תוספת מאוחרת לסוגיה, וכשהיא יצאה מתחת ידי עורכה הראשון הוא לא היה שם. כלומר, בסוגיה בירושלמי הופיע משפט הפתיחה שהניע את הסוגיה כולה, ואילו בבבלי הופיע המשפט המקביל רק בשלב אחר ליצירת הסוגיה.

בניסיון לעמוד על היחס שבין שתי הסוגיות, אפשר אולי להציע שהמשפט בבבלי מופיע – אם לא מתוך השפעה ישירה של התלמוד הירושלמי הכתוב על הבבלי³⁷ – מתוך השפעה של אופן לימוד הסוגיה כפי שנלמדה בארץ ישראל או בישיבה אחרת. אחד מלומדי הבבלי שינה את הסוגיה בהתאם למסורת המקבילה של אופן לימודה. יש להוסיף לתהליך זה גורם תומך: הדין של רב פפא ושל רב

³⁵ ראה לעיל סעיף קטן ג, "מקור שאלת הפתיחה".

³⁶ ואפשר לשוב ולהעלות את הטענה הלשונית – אם המשפט הוא בגוף שני, היה צריך להיות איבעי לך עיוני ומיזל. לכן שוב נראה ברור שהמשפט הזה לקוח בניסוחו זו הישר מסוף הסוגיה.

³⁷ מה שנראה לי לא סביר, כיוון שהלשון איננה שווה.

זביד בשם רבא מצמיד את דברי רב לרישא של המשנה, מה שמאפשר לשאלה "אמאי פטור?" להיות רלוונטית לכאורה גם עבור המימרא שלו. עם זאת ייתכן שמדובר במעין 'אבולוציה מתכנסת', בלי השפעה ישירה של סוגיית הירושלמי או של מסורת דומה לה, בגלל המאפיינים הבסיסיים המשותפים לשתי הסוגיות.³⁸

סיכום ומסקנות

שתי הסוגיות, בבבלי ובירושלמי, עוסקות בוריאציות של אותם חומרי גלם, אך הן דנות בהם באופן שונה. כל סוגיה עומדת כשלעצמה, ויש לה הגיון משלה. מימרות האמוראים בשתי הסוגיות לא סותרות זו את זו חזיתית, אך יש ביניהן ניואנסים.

לא אנסה כאן להשוות עוד בין שתי הסוגיות – דיי שהראיתי כיצד שתי הסוגיות עשויות במקורן, ושסיפקתי נוסח מתוקן לשתייהן (ראה נוסח מוגה לבבלי להלן), ומכאן והלאה יהיה זה תפקידם של הלומדים הבאים ללמוד כל אחת בנפרד לעומק, וכן להשוות בין שתייהן ולהבין טוב יותר את ההבדלים והדמיון שבין התלמודים.

*

ארצה להוסיף כאן עוד הערה על מהותן של האוקימתות. מה שהניע אותי לבצע את המחקר הזה היא הטענה השגורה שהאמוראים מבצעים אוקימתות שהופכות לחלוטין את דברי חכמי המשנה. מתברר שלפחות בנוגע לסוגיה בה דנו ניתן כעת לטעון שהדבר לא מתחייב, ולדעתי אף לא נכון: רב לא הופך את הדין, אלא סובר למעשה כבעל המשנה, שהנתקל והשובר פטור. רק את הדין השני (בעל החבית חייב בנזק) הוא מצמצם למקרה בו בעל החבית לא השאיר מקום לעבור. שמואל ורבי יוחנן הם סיפור אחר, והם באמת חולקים על דין המשנה. אבל ההסבר לכך (ואני מצרף בזה את ר' יוחנן לשמואל) נמצא בדברי שמואל "באפילה שנו", וכן בנימוק "שמואל כשמעתייה".³⁹ מדובר במסורת, לא בהפיכה. הצמצום הקיצוני של המשנה, שהנתקל ושובר פטור רק במקרה שלא היה יכול לראות, נובע מתוך מסורת תנאית שקדמה לאמוראים. המשנה מתפרשת בשתי דרכים, אחת מהן היא הקריאה הפשוטה של נתקל בכד/חבית באור היום ולא בקרן זוית, והשנייה היא זו שמביאים שמואל ור' יוחנן.⁴⁰

אמנם אי אפשר ללמוד ממקרה אחד על הכלל, אבל זו היא דעתי על האוקימתות באופן כללי: בדרך כלל הן אינן באות ממוחו הקודח של החכם, אלא משקפות מסורת אותה הוא מכיר ובה הוא אוהז.

³⁸ וראו הערה 13.

³⁹ כיצד צריך להבין את המילה "כשמעתייה"? נדמה לי שהכוונה היא לא שיש לו ציטוט מקביל למשנה, אחר, אלא שהשמועה שלו, מה שהוא מביא במסורת, היא ששנו את המשנה הזו על אפילה. השמועה היא "באפילה שנו". יש הבדל בסיסי בין שמועה לבין משנה, ונדמה לי שזהו ההבדל. השמועה גם היא מסורת, אבל היא **מסורת של הערות על המקורות התנאיים** (צ"ע), אם היא מסורת של הערות באופן כללי או על המקורות התנאיים [או על התורה התנאית] דווקא, **ולא משנה/ברייתא בפני עצמה**. מסורת של תוכן, בלי צורה קבועה. וראה דיונו של זוסמן שמסקנתו אחרת: יעקב זוסמן, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, (ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2019), 221 הערה 45, וכן 262 הערה 15. להבנתי, זוסמן טוען שהשמועה היא המימרא האמוראית בהלכה, כלומר מה שהאמורא עצמו אומר לאחרים. וראה לעומת זאת את שימושו של הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה במושג שמועה, שהיא דווקא מה ששמע החכם מרבותיו.

⁴⁰ לכל אורך הדרך הצמדתי את ר' יוחנן לשמואל, מתוך סברה שלי שהמקרה והטעם דומים. בכך יש לי, כמדומה, חיזוק מהירושלמי שמציג את "קרן זוית" כדעתו של שמואל, ולא מביא את ר' יוחנן כלל (כלומר - שניהם אומרים אותו דבר).

אם נדמה לנו שאוקימתא מנותקת לחלוטין מהפשט, יש ללמוד ולחקור את הסוגייה ברצינות, עד שניווכח אם אכן יש כאן חידוש ושינוי, או שאולי מדובר ב"שמועה" אותה הוא מוסר לנו.

סוגיית הבבלי – נוסח מוגה

כעת, לבסוף, אציע את הנוסח הנכון לפי דעתי של סוגיית הבבלי.

משנה:

המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה, פטור. ואם הוזק בה - בעל החבית חייב בנזקו.

תלמוד:

1. אמרי דבי רב משמיה דרב: בממלא רשות הרבים כולה חביות.
2. שמואל אמר: באפילה שנו. רבי יוחנן אמר: בקרן זוית.
3. אמר רב פפא: לא דיקא מתניתין, אלא או כשמואל או כרבי יוחנן; דאי כרב - מאי אריא נתקל? אפילו שבר נמי! אמר רב זביד משמיה דרבא: הוא הדין דאפילו שבר, והאי דקתני "נתקל" - איידי דבעי למתני סיפא "ואם הוזק בה - בעל חבית חייב בנזקו" דדוקא נתקל, אבל שבר - לא. מאי טעמא? הוא דאזיק אנפשיה.⁴¹ להכי⁴² קתני רישא "נתקל".
4. אמר ליה ר' אבא לרב אשי: אמרי במערבא משמיה דר' אלעא:⁴³ לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.
5. הוה עובדא בנהרדעא, וחייב שמואל; בפומבדיתא, וחייב רבא. בשלמא שמואל - כשמעתיה, אלא רבא - לימא כשמואל סבירא ליה? אמר רב פפא: קרנא דבי עצרי הוה, דכיון דברשות קא עביד איבעי ליה עיוני, ומיזל.⁴⁴

⁴¹ גם תוספת הסבר זו אולי מאוחרת, אבל כיוון שהיא רלוונטית אני משאיר אותה.

⁴² מינכן 95.

⁴³ כך (או דומה) בכל כתבי היד. וראה דבריו של אפשטיין, תרביץ ו, 56.

⁴⁴ שילוב בין אסקוריאל למינכן 95.

ביבליוגרפיה – ספרות משנית

- אלבק, חנוך. *מבוא לתלמודים*. תל-אביב: דביר, 1969.
- זוסמן, יעקב. *'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2019.
- לייב מוסקוביץ. *הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים*. מאגנס, 2009.
- פריימן א. ח. "קטע של ירושלמי בבא קמא" (עם הערות העורך). בתוך: *תרביץ* ו (תשרי תרצ"ה), 56-65.
- רוזנטל, אליעזר שמשון, שאול בן משה ליברמן ודוד רוזנטל. *ירושלמי נזיקין: יוצא לאור על פי כתב-יד אסקוריאל*. ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 2008.

נספח - המשך סוגיית הירושלמי

לאחר הסוגיה שציטטתי לעיל מהירושלמי, ממשיך התלמוד ודן בשאלה האם במקרה בו החבית ממלאה את כל הדרך, האם מי שרוצה לעבור יכול פשוט לשבור אותה, או שהוא צריך לעלות עליה ואם היא תשבר אז אין מה לעשות (ויהיה פטור). פתרון ההזזה הצידה לא רלוונטי, כיוון שהחבית תישאר ממשול עובר הבאים אחריו. נשים לב שדיון זה הוא אך ורק לדעת רב ושמאל. לדעת ר' לעזר האדם לא מבחן גם אם החבית ממלאה את כל רשות הרבים, כלומר הוא הולך בלי להתחשב בה ואם צריך לשבור – הוא שובר.

הסוגיה כאן מקבילה לדיון שמקיימים רב פפא ורב זביד בשם רבא, אך המסקנה בשני המקרים שונה. לפי רב פפא ורב זביד (בשם רבא), ניתן לשבור (בכוונה) חבית על מנת לעבור בלי שזה יגרור תשלום עבורה. לעומת זאת מסקנת הירושלמי היא שהשובר דווקא חייב לשלם, ועליו לנסות ולטפס על החבית. המסקנה של הירושלמי נובעת מן ההשוואה לסוגיית שור שעלה על חבירו (להרגו)⁴⁵, שהמסקנה בה היא שאם בעל השור הניזק דוחף את השור המזיק והוא מת כתוצאה מכך, עליו לשלם. אך אם בעל השור הניזק משך את שורו שלו, וכתוצאה מזה השור המזיק מת – הוא פטור. באופן דומה יש להתייחס לחבית – אם שברת בכוונה – עליך לשלם, אך אם עשית מה שאפשר על מנת לא לשבור אותה – אתה פטור.

את הפער בין שתי המסקנות ניתן למצוא בבבלי בסוגיית "עושה אדם דין לעצמו" שלאחר סוגייתנו (כז ע"ב – כח ע"א). כחלק מניסיון הבירור האם מותר לאדם לעשות דין לעצמו במקרה של הפסד, מובאות שתי הסוגיות הנידונות, של חביות החוסמות את כל הדרך⁴⁶, וכן של השור שעלה על חבירו להורגו. המסקנה בסוגיית החביות היא שמותר לשבור, ואילו המסקנה בסוגיית השור היא שעל בעל השור הניזק לשמוט⁴⁷ את שורו, ולא לדחוף את השור המזיק. כלומר – רבא, שהדין בעניין החבית הובא בשמו, הוא זה שחידש שיש הבדל בין שור לבין חבית מבחינת הדין: לגבי שור יש להימנע מלפגוע בו, ואילו לגבי חבית אין דרישה כזו.

ועוד אוסיף, שבבבל רב נתפס כמי שמתיר לשבור חבית אם יש צורך לעבור, ואילו בירושלמי המסורת היא שרב דווקא סובר שבמקרה בו הדרך חסומה כולה והאדם כבר מבחן, עליו להתאמץ לא לשבור. השאלה לאמוראי בבל היא, האם לדעתם רב מתיר כיוון שהוא סובר ש"אין דרכו של אדם לבחן/להתבונן בדרכים", כלומר שמתייחסת לכך שהדרך הציבורית צריכה להיות פתוחה, או שמא מסיבה אחרת, לדוגמה שהחוסס חסם בלי רשות, והחבית נהפכה להפקר.

סוגיית הירושלמי (ע"פ כ"י רומי):

היתה ממלאך את כל רשות הרבים,

שאם יטלנה מיכּן ויתננה כּן נעשה בור,

אלא יטול את המקל וישברנה, או יעבור עליה – אם נשברה נשברה?

⁴⁵ ראה מקבילה בבבלי כח ע"א.

⁴⁶ כך צריך להבין שם את המשנה. ראה הערה 11.

⁴⁷ למשוך, להוציא משם.

נשמע⁴⁸ מינה מן הדד :

שור שעלה על חבירו, ובא בעל השור לשמוט את שלו או הוא ששמוט את עצמו ונפל ומת – פטור.

ואם דחיו ונפל ומת – חייב.⁴⁹

ולא יכיל מימר ליה : ואילו שבקתה הוינה יהיב לך נזקד⁵⁰?

עוד הוא לא יכיל מימור ליה : אילו שבקיתיה הויתה יהב לי חצי נזק?⁵¹

הגע עצמך : שהיה מועד.⁵²

- לא הכל ממך שאהא מחזר עמך על בתי דינים.⁵³

⁴⁸ בכ"יר : נשמע' מינה מן הדד. בליידן : נישמע'ינה מן הדד, במהדורת אסקוריאלי : נשמע מינה [...]ה.

⁴⁹ מכאן שאם שבר בכוונה את החבית - חייב. חלקה הבא של הסוגיה הוא דיון בשאלה מדוע בכלל **פטור**, וזה פחות חשוב לעניינו.

⁵⁰ לייידן. בכ"יר – מזקד.

⁵¹ השאלה היא לגבי המקרה הראשון, בו שמוט את השור הניזק, והשור המזיק מת – האם לא יכול לטעון בעל השור המזיק : מדוע שמוטת? הייתי משלם לך את הנזק!

⁵² האם בעל השור הניזק לא יכול לענות : היית משלם לי רק חצי נזק! (תשלום על נזק שעושה שור תם).

⁵³ בעל הסוגיה אומר : אל תתעצל - ונניח שהיה זה שור מועד, והיה יכול לקבל תשלום מלא, מה אז היה אומר הניזק? לפשר המונח 'הגע עצמך' ראה לייב מוסקוביץ, *הטרמינולוגיה של הירושלמי : המונחים העיקריים*, (מאגנס : 2009), עמ' 173.

⁵⁴ הוא היה אומר : עם כל הכבוד, אני לא אתן לשור שלי למות ואז אתחיל לרוץ אחריך שתבוא איתי לדין. ולכן פטור.