

## אופן היווצרותה של סוגיה תלמודית:

### בחינה מחודשת של סוגיית ראיית נגעים במועד (מועד קטן ז-ח)

#### מבוא

סוגיית ראיית נגעים במועד, המופיעה בדפים ז-ח במסכת מועד קטן של התלמוד הבבלי, היא סוגייה סבוכה ומורכבת. ניתוח משמעותי שלה ביצע כבר פרופ' יואב רוזנטל, במאמרו "לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב-ח ע"א"<sup>1</sup>. בדברי להלן אסתמך אמנם על תובנות מרכזיות שהעלה פרופ' יואב, אך גם אבקש לקחת את הדיון צעד אחד נוסף – לעמוד על בעיות שנעלמו ממנו, ואף להציע להן פתרון אפשרי. אני סבור שעיון מחודש בסוגיה זו נצרך, ואף יש בו ללמד הרבה על אופן היווצרותה של סוגיה תלמודית. במאמרו הציע פרופ' רוזנטל דגם מסוים של אופן התפתחותה של הסוגיה, אך אני אבקש להציע דגם אחר.

בניגוד להנחה של מספר חוקרים שניתן לגשת אל הטקסט הנבדק 'ללא הנחות מוקדמות', אני איני סבור שהדבר אפשרי כלל ועיקר. כל חוקר יש לו תפיסת עולם, וזו באה לידי ביטוי באופן המחקר שלו ובמסקנות העולות ממנו.

כאשר אני מנתח סוגיה, אני נגש אליה עם הנחת היסוד הבאה: להבנתי, מתחילה הייתה סוגיה מקורית, אשר עברה עיבוד במהלך השנים – עיבוד זה כלל הוספות ושינויי מילים ומקומות של משפטים. בדיוני אני חותר לבירור אותה סוגיה מקורית – לניפוי ההוספות המאוחרות לה, ולעמידה על 'תורת האמוראים' כפי שיצאה תחת ידי עורכי הסוגיה הראשונים. מורכבות הסוגיה אותה הזכרתי נובעת בעיקר מהעיבוד האינטנסיבי שהיא עברה מאז שהועלתה על הכתב.

כאשר אני אומר שהייתה 'סוגיה מקורית' ושאליה אני חותר, אינני מתכוון לעמידה עליה מבחינה טקסטואלית (מבחינת הנוסח), אלא מבחינה תוכנית. למעשה, אני סבור שלא ניתן להצביע אפילו על סוגיה אחת מקורית מבחינה טקסטואלית בכל הש"ס. בעקבות הרא"ש רוזנטל אני סבור שישנן גרסאות שונות של אותה סוגיה, שכולן 'מקוריות'. לכן, התוצר הסופי של המחקר יהיה הסוגיה הקדומה מבחינה תוכנית, ולא דווקא טקסטואלית.<sup>2</sup> אם אצליח לעמוד על סוגיה ראשונית כזו, אעמוד במשימה שהצבתי לעצמי.

#### פירוש הסוגיה ועמידה על הוספות מאוחרות

היקף המחקר הוא סוגיית 'ראיית נגעים במועד' כולה, מהמשנה (מועד קטן א, ה) ועד המשנה הבאה. הסוגיה כולה מופיעה בנספח (נוסח דפוס וילנא). במהלך הדיון לא אציג את הפירוש המסורתי של הסוגיה לפרטי פרטי, כיוון שהוא מסובך ומסבך יתר על המידה, אלא אתמקד בניתוח סדור של חלקי הסוגיה על פי הבנתי, ותוך כדי הילוכנו אצביע על אותם קטעים שאני מבין כהוספות

<sup>1</sup> לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב-ח ע"א, תרביץ כרך עז א (2007): 45-69.

<sup>2</sup> ראו תוצר זה בסוף העבודה.

מאוחרות. נוסח הסוגיה במובאות הוא נוסח 'מתוקן' על פי כתבי יד שונים (ראו ב'הכי גרסינן'), ולא אעיר הערות נוסח אלא במקומות בהם עניין זה קריטי.<sup>3</sup>

#### א. המשנה, הברייתא ודברי רבה

ר' מאיר אומר: רואין את הנגעים כתחילה להקל אבל לא להחמיר,

וחכמים אומרים: לא להקל ולא להחמיר.

מחלוקתם של ר' מאיר וחכמים נסובה על השאלה האם אנו מתירים לכהן לראות את הנגעים בחול המועד. ברור לכולם, שאם ראיית הנגעים תגרום לצער כתוצאה מהחמרה בדינו של החשוד בנגע, זו תהיה בעיה.<sup>4</sup> לכן ר' מאיר אומר שרואים את הנגעים להקל אבל לא להחמיר. אך מדוע חכמים אוסרים גם להקל? תשובה לשאלה זו נמצא בברייתא המופיעה בפתח הגמרא:

תניא:

"רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר, שאם אתה נזקק לו להקל, אתה נזקק לו אף להחמיר".

אם נניח שמדובר באותה מחלוקת במשנה ובברייתא, ודעת ר' יוסי שבברייתא היא אותה דעה המוצגת בשם חכמים במשנה, ההסבר לדעה זו הוא ש"אם אתה נזקק לו להקל, אתה נזקק לו אף להחמיר". כלומר, לדעת ר' יוסי לא ניתן לעמוד מול הנגע המתגלה כצרת ולא להחמיר, כפי שמתאפשר לדעת ר' מאיר. מסיבה זו ר' יוסי (וחכמים במשנה) שולל מכל וכל את ראיית הנגעים במועד, כדי שלא לבוא לידי מצב של גרימת צער לחשוד בנגע.

את המחלוקת בין שני התנאים ניתן להסביר לפחות בשתי דרכים. אחת מהן היא דרכו של רבה:

אמר רבה: מר סבר בכהן תלה רחמנא – אי טהור אמר ליה טהור ואי טמא שתיק, ומר סבר "לטהרו או לטמאו" כתיב.

רבה מסביר, שההבדל בין שני התנאים הוא שר' מאיר סובר שהטומאה והטהרה הם ביד הכהן<sup>5</sup> ואילו ר' יוסי סובר שהטומאה והטהרה הם משהו אובייקטיבי, בלתי תלוי בכהן. דברי ר' יוסי מבוססים על מדרש המילים "לטהרו או לטמאו", שבויקרא יג נט. הפסוק השלם מתייחס לצרעת הבגד: "זאת תורת נגע צרעת בגד הצמר או הפשתים או השתי או הערב או כל כלי עור לטהרו או לטמאו". את המילים "לטהרו או לטמאו" דורש ר' יוסי כמבטאות שייכות – לטהרה (לטהר) שלו, או לטומאה (לטמא) שלו. בפסוק מדובר על צרעת הבגד, אך ר' יוסי מרחיב את הדין גם לאדם ואולי גם לבית.

<sup>3</sup> אני בוחר לעיתים בנוסח אחד על פני השני בלי להודיע – אם לדעתי זה לא קריטי למהלך הדברים הכולל. המעיין יוכל לשפוט את הבחירה בכל מקום ומקום מתוך עיון בכתבי היד שבהכי גרסינן, וכן בדק"ס ובמאמרים המופיעים בביבליוגרפיה.

<sup>4</sup> המינחס לרש"י – 'שאם מטמאו נמצא מצערו במועד, ורחמנא אמר "ושמחת בחגיך"'. וראה בפירושו של ספראי את הדין ביחס ל'להקל' ו'להחמיר' שבמשנה נגעים א, ה. שם המובן של 'להקל' ו'להחמיר' הוא ביחס לדחיית הראייה לאחר השבת, ואילו כאן הכוונה היא לקבוע אם הוא טמא או טהור (+הקלה בצער).

<sup>5</sup> השווה נגעים פ"א מ"ג. הפיכת דעה זו לדעת 'כולי עלמא' מנעה אולי מפרשנים רבים להבין את דרשת "לטהרו או לטמאו", כפי שאסביר בהמשך. וראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 46 הערה 11.

מי שעקב אחרי הילוכה של הסוגיה כפי שהיא מופיעה לפנינו בדפוס וילנא, שם לב שדילגתי על שני משפטים. המשפט הראשון עליו דילגתי הוא דברי רבי ביחס לדברי שני התנאים; אגע בדבריו עוד מעט. לפני כן אבקש לדון במשפט הנוסף עליו דילגתי, הנראה במבט ראשון כחלק מדבריו של רבה (כך הבינו אותו כל הפרשנים מלפני כאלף שנים ועד היום). משפט זה, להבנתי, הוא תוספת פרשנית של תלמיד שהייתה בגיליון ונכנסה לפניו הטקסט. משפט זה מורכב משני חלקים שמעמדם שונה:

(1) בטהור - כולי עלמא לא פליגי דלא חזי ליה;

(2) בהסגר ראשון - כולי עלמא לא פליגי דחזי ליה; כי פליגי בהסגר שני.

חלקו הראשון של המשפט (1) לא מופיע ברוב כתבי היד. בנוסף, וזו עיקר הטענה, הוא פשוט לא נכון. מדוע? כיוון ש'ר' מאיר וחכמים חולקים בדיוק במצב זה. בדיון בדבריהם לא התייחסתי למילה "כתחילה" המופיעה במשנה. משמעות מילה זו בהקשר שלנו היא בהתחלה, בראייה הראשונה, לפני שהכהן החליט או הסגיר - כלומר, כשהוא טהור.<sup>6</sup> מחלוקתם של ר' מאיר ושל חכמים היא דווקא אז, כאשר האדם טהור ומופיע בו נגע. מה עושים אז? לפי ר' מאיר - באים לראות. אם אפשר להקל על צערו על ידי הקביעה שזו אינה צרעת - מצוין, אך אם זו אכן צרעת - שותקים. לפי חכמים לא באים בכלל, כדי לא להיאלץ להחמיר ולטמא אותו במידה שזו אכן צרעת.<sup>7</sup>

אם כן, חלקו הראשון של המשפט צריך לרדת. ומה עם חלקו השני? כפי שאמרתי, כל הפרשנים (כל מי שראיתי) 'זרמו' עם הרצף התלמודי וייחסו אותו לרבה. אני לעומת זאת סבור שמדובר בהערה פרשנית של תלמיד. מדוע? ראשית, כיוון שראינו שהמשנה עוסקת בפירוש בטהור אז - א. אם מורידים את החלק העוסק בטהור, המשפט הזה (2) מתעלם מכך שהמחלוקת היא בטהור (ולפני המחלוקת היא רק בהסגר שני). ב. אם משאירים את החלק העוסק בטהור, אז לפי המשפט הזה אין מחלוקת בטהור וראינו שזה לא נכון. בכל אופן, נדמה שהתלמיד שלא הבין את המובן של המילה 'כתחילה' כהלכה, וחשב שמדובר ב'לכתחילה', סבר שהמחלוקת היא במוסגר ולא בטהור.<sup>8</sup>

ומדוע עוד היה נראה לו שהמחלוקת היא במוסגר ולא בטהור? כיוון שהוא לא הבין דבר נוסף, בדומה לכל הפרשנים (שראיתי): הוא לא הבין את הדרשה מן המילים "לטהרו או לטמאו". דרשה זו הובנה כמלמדת שבפני הכהן ישנה צומת, מזלג, בעל שתי אפשרויות - או לטהר, או לטמא. מתי צומת זו קיימת? אך ורק בהסגר שני. שהרי כאשר האדם טהור ניתן עוד להסגיר אותו, כלומר יש כאן אפשרות שלישית. כך גם ביחס להסגר ראשון - יש אפשרות להסגיר אותו פעם נוספת, ולדחות את ההחלטה לגבי טומאה או טהרה. שתי אפשרויות בלבד קיימות גם לגבי מצורע מוחלט, אלא שלא קיימת לגבי האפשרות לטמא, שהרי הוא כבר טמא. רק לגבי מי שמוסגר בהסגר שני קיימות שתי האפשרויות האלו של לטהר או לטמא.

<sup>6</sup> וראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 46 הערה 9, וגם עמ' 47 הערה 14. וראו גם מועד קטן פ"א משניות א וב, ובמיוחד: "וחכמים אומרים: עושין את האמה כתחילה בשביעית, ומתקנין את המקולקלות במועד". עשיית האמה כתחילה מנוגדת לתיקון המקולקלות, כלומר 'כתחילה' = מההתחלה, from scratch (ותודה לעידו צנן).

<sup>7</sup> ניתן לשאול מדוע יש צורך בראיית כהן אם הצרעת לא תלויה בו? וכיצד, אם הצרעת היא אובייקטיבית, מניעת הכהן מלראות את המנוגע תמנע את הפיכתו לטמא? התשובה היא לדעתי, שכיוון שהצרעת מתפתחת ומשתנה, תמיד ניתן לומר שהנגע השתנה והפך לצרעת רק לאחר החג, כאשר סוף סוף בא הכהן לראות אותו. כך החשוד בצרעת יישאר טהור בחג. אם כן, לפחות לפי ר' יוסי (לטעמו של רבה) אין טומאה למפרע בצרעת (כך גם ייתכן דינו של הבית המנוגע לפי רבה ברי יוסי, שניתן להוציא את כל מה שבבית עד שיבוא הכהן).

הסיבה שצריך את הכהן היא שהכהן הוא בדרך כלל המומחה, וצריך מומחה שיבוא לראות (השווה נגעים פ"ג מ"א). מי שלא מומחה לא יכול לומר אפילו אם הנגע השתנה או לא.  
<sup>8</sup> וראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 47 הערה 14.

לכן התלמיד החכם סבר שבהסגר ראשון כולי עלמא לא פליגי דחזי ליה – כיוון שאם עדיין קיימות שלוש אפשרויות, גם לפי ר' יוסי ניתן יהיה לבחור באפשרות של שתיקה. הדין הנובע מן הדרשה "לטהרו או לטמאו", המחייב אותו לבחור באחת מן האפשרויות, קיים רק כאשר אין שום דבר שתי אפשרויות אלו! עם זאת לפי ר' מאיר במקרה זה – גם בהסגר שני – הכהן עדיין יכול לשתוק. אלא שאז יש בעיה – לפי ר' מאיר המנוגע נכנס אז להסגר שלישי. לפי אותו תלמיד, נדמה שאין ברירה אלא לומר שאכן כך הוא.

כך כנראה חשב התלמיד שהוסיף את ההערה. אך אם האמת היא כדברי, ומשמעות דרשת "לטהרו או לטמאו" היא שהטומאה היא אובייקטיבית ואינה תלויה בכהן, ר' יוסי יחלוק על ר' מאיר גם בהסגר ראשון.<sup>9</sup> הרי גם אז אם יתגלה שאכן מדובר בצרעת, הוא לא יוכל לשתוק, או יותר נכון – אין משמעות לשתיקה שלו, הטמא טמא בלי קשר לראיית הכהן.<sup>10</sup> **מכאן נובע, שהמשפט "בהסגר ראשון – כולי עלמא לא פליגי דחזי ליה" לא יכול להיות מדברי רבה, שהוא זה שהביא את דרשת "לטהרו או לטמאו", לפיה יש מחלוקת בין התנאים גם ביחס למצורע המוסגר.**

אם כן ברור שדברי רבה כוללים אך ורק את טעמן של הדעות השונות, כפי שציטטתי את דבריו לעיל.

## ב. דברי רבי

בחלקה האחרון של הברייתא מובאים דברי רבי, עליהם דילגתי בסעיף הקודם:

אמר רבי: נראין דברי רבי מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט.

לאחר שהביאה את דברי רבה, חוזרת הגמרא ודנה בדברי רבי:

אמר מר: "אמר רבי: נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט", והתניא איפכא!

- תנאי היא אליבא דרבי: מר סבר צוותא דעלמא עדיף ליה, ומר סבר צוותא דאשתו עדיפא ליה.

כבר מראש אומר שאני סבור שהדיון הזה הוא תוספת מאוחרת על גבי הסוגיה המקורית. אלא שיש כאן שאריות של הצורה המקורית של הסוגיה – במקור הופיעו דבריו של רבי **לאחר** דברי רבה, במקום בו הם מופיעים היום בפעם השנייה (בתוך מעין 'גופא' – אמר מר).

כעת אראה כיצד הגעתי למסקנה זו.

<sup>9</sup> וגם אם נהפוך את הדברים כהצעת הגר"א, לא נפתור את העניין כיוון שלדעת רבה (לפי הפירוש אותו אני מציג לדרשה) יש מחלוקת בין שני התנאים בכל מצב.  
<sup>10</sup> יואב הציע חלוקה בין אמירת הכהן לראיית הכהן בהקשר של יצירת הטומאה – להבנתי אין חלוקה כזו באמת. לפי ר' מאיר הכל תלוי באמירה, ולפי ר' יוסי אין תלות בראייה או באמירה, הצרעת היא אובייקטיבית. וראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 47 הערות 16, 17.

**1. מחלוקת תנאים?**

מן המילים "והתניא איפכא" (ומן התירווצים שלאחריהן) אנו לומדים שישנה לשון אחרת,<sup>11</sup> הפוכה, של דברי רבי, הגורסת כך: "אמר רבי: נראין דברי רבי יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט".<sup>12</sup> על מנת ליישב בין שתי הלשונות, הגמרא מציעה שמדובר במחלוקת תנאים, בדברי רבי. על כך יש לשאול – מיהם אותם תנאים שחיו אחרי ימי רבי?! ייתכן ומדובר בתנאים שהיו בימי האמוראים, שהיו כספר חי וידעו את המשנה בעל פה, אך אז האם זה מתפקידם לדון בדברי רבי ולהחליף את השמועות?<sup>13</sup> ואם מי שאמר לתנא את נוסח השמועה הנכון לדעתו הוא אמורא, האם לא היה ראוי להזכיר את שמו כחולק על אמוראים אחרים בשמועתו של רבי?

אם כן, כבר לשון "תנאי היא אליבא דרבי" אומרת דרשני.<sup>14</sup> אך בכך לא תמו הבעיות.

**2. תוקף הטעם "צוותא דאשתו"**

הטעם לגרסתנו (ר' יוסי במוחלט) הוא "צוותא דאשתו עדיפא ליה". הצורך בטעם הזה נובע מן השאלה הבאה: כאשר אומר רבי שנראים דברי ר' יוסי במוחלט, למה הוא מתכוון ב'להחמיר'? שהרי אם להחמיר = לומר למצורע המוחלט שהוא עדיין מצורע, איזו חומרה יש כאן?<sup>15</sup> התירוץ "צוותא דאשתו עדיפא ליה" הופך את הדברים: להחמיר = לומר למנוגע שהוא כבר לא מצורע, ואז הוא יהיה מנוע מאשתו בימי הטהרה.<sup>16</sup>

אם כן, נשים לב – מי שנתן את טעם "צוותא דאשתו" לא קיבל את האפשרות שישנה 'חומרה' בצער שמצטער המצורע מכך שהכהן שבדק אותו הודיע לו שהוא עדיין מצורע.<sup>17</sup> אלא שאז נשאלת השאלה: נניח שההימנעות מאשתו היא החומרה. אך למה מתכוון רבי בדברי ר' יוסי ביחס ל'להקל'? הרי לומר למנוגע שהוא עדיין מצורע – אין בזה הקלה של הדין כלל! תירוץ זה של 'צוותא דאשתו' פתר את שאלת ה'להחמיר' (בכך שהצביע על החמרה בדין למתחיל את טהרתו), אבל יצר שאלה מקבילה ב'להקל' (הרי איזו קולא בדין יש בהישארות בצרעתו?! מי שנתן את הטעם המדובר חיפש חומרא 'ממשית', כלומר החמרה בדין, אך משמצא אותה איבד את הקולא ה'ממשית'.

החיפוש אחר חומרא וקולא ממשיים, של החמרה והקלה בדין, נובע לדעתי מההקבלה ללישנא השנייה בדברי רבי: "נראין דברי רבי יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט". לפי לשון זו, לפי ר' מאיר: 'להקל' = לומר לו שהוא לא מצורע (צערא דעלמא עדיף ולכן שמח בהתחלת טהרתו), ו'להחמיר' = לומר לו שהוא עדיין מצורע? לכאורה זו בעיה, ואין כאן חומרה; אלא שר' מאיר אומר שרואים להקל ולא להחמיר, ואכן במקרה של מצורע מוחלט יש רק אפשרות אחת מבחינת הדין –

<sup>11</sup> ראו אליעזר שמשון רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ, כרך נ"ז, (תשמ"ח): עמ' 3.

<sup>12</sup> לשון זו מופיעה בירושלמי וכ"י ארפורט של התוספתא, ומשמרת אפשרות אחרת בדברי רבי. ראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 47 הערה 15.

<sup>13</sup> וראו שאול ליברמן, "פרסומה של המשנה", בתוך: ייונית ויוונת בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. (מוסד ביאליק: ירושלים, 1984), עמ' 217.

<sup>14</sup> ייתכן שהלשון "תנאי היא" נבחרה כיוון שמדובר בדברים של תנא – דבריו של רבי.

<sup>15</sup> אין כאן החמרה בדין.

<sup>16</sup> המיוחס לרש"י, וליברמן, תוספתא כפשוטה מועד קטן, 1234.

<sup>17</sup> נשים לב שכבר בהתחלה הבנו את המשנה באופן כזה, שיש לצער משמעות – 'להקל' לפי ר' מאיר הוא על הצער של הטהור שהתגלה בו נגע.

להקל ולא להחמיר, כי אם הוא כבר מצורע **אין כאן מה להחמיר עוד**. מכאן הבין המוסיף<sup>18</sup> שהחומרא והקולא הם 'ממשיים', כלומר הם **החמרה והקלה בדין**.

ברצונו לשוות ל'להחמיר' (שבלישנא המופיעה בבבלי – ר' יוסי במוחלט) תוקף 'ממשי', דיני, המציא המוסיף את הטעם "צוותא דאשתו עדיפא ליה". וכפי שאמר ליברמן: "ולא תצוייר לנו חומרא במוחלט אלא אם נניח שטהרתו ברגל חומרא היא לו, והטעם הוא משום שמוחלט מותר בדרך ארץ, וכשאתה מטהרו ומזקיקו לימי ספירה אתה מפרישו מאשתו, ופעמים צוותא דאשתו ניחא ליה מצוותא דעלמא".<sup>19</sup>

אלא שלי נדמה, שכפי שראינו שהמובן של 'להקל' במשנה הוא רק הקלה על צער, ולא קולא בדין (שהרי ראינו שהמחלוקת היא לגבי טהור ולא לגבי מוסגר), כך הוא גם המובן של 'להחמיר' לגבי מצורע מוחלט.<sup>20</sup>

לסיכום, כשרבי אומר "נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט" הוא אומר כך:

ר' מאיר במוסגר: להקל = לומר שהוא לא מצורע. להחמיר = לומר שהוא מצורע, והכהן יכול לשתוק.

ר' יוסי במוחלט: להקל = לומר שהוא לא מצורע. להחמיר = להשאיר אותו מצורע, והחומרה היא הצער.<sup>21</sup>

### 3. מיקום דברי רבי

אם כן, אני סבור שהדיון בלישנא ההפוכה וכן התירוץ "מר סבר צוותא דאשתו עדיפא ליה" הם תוספת מאוחרת לסוגיה. מכאן, שגם **כל הברייתא הבאה**, הנסמכת על תירוץ זה ודנה בכך שמצורע מוחלט מותר בתשמיש המיטה **גם היא תוספת מאוחרת**.<sup>22</sup>

טענה זו אינה נסמכת אך ורק על הנאמר עד כה. ראייה נוספת עומדת לטובתי, והיא המשפט הפותח את הברייתא שאחריה, הדנה בראיית הכהן:

למימרא דבכהן תליא מילתא?

לאחר הברייתא העוסקת בהיתר התשמיש למצורע מוחלט, שאלה זו נראית תלושה. באיזה הקשר היא נאמרה? לפי הפירוש המיוחס לרש"י, גם ר' מאיר וגם ר' יוסי סוברים שטומאה והטהרה בצרעת תלויים בכהן, והמשפט הזה הוא מעין 'חזרה מקשרת' כללית, שכולם מסכימים איתה, לקראת הברייתא על ראיית הכהן. אלא שכבר הראיתי למעלה שר' יוסי סובר (לפי הטעם שהציע רבה) שהטומאה היא עניין אובייקטיבי, **והדבר אינו תלוי בכהן**. לכן אני סבור ששאלה זו – "למימרא

<sup>18</sup> כלומר זה שהוסיף את הדיון בלישנא ההפוכה ואת התירוץ של 'מחלוקת תנאים'.

<sup>19</sup> ליברמן, תוספתא כפשוטה מועד קטן, 1234.

<sup>20</sup> אפשר אולי לומר שהקולא בדין היא שהוא כבר לא זקוק לראיית כהן. אלא שבכל זאת נראה לי לומר שלהחמיר משמש במידת מה של השאלה, כלומר ב'להקל' הכוונה היא תמיד לומר שהוא טהור, מוסגר ראשון או שני, או מוחלט.

<sup>21</sup> או פשוט האמירה שהוא עדיין מצורע, ראה הערה קודמת.

<sup>22</sup> ברייתא זו מופיעה כולה בספרא, אמנם עם שינויי נוסח קלים (שמות התנאים דורשים דיון נפרד), אך היא אכן מופיעה במלואה. ייתכן שמי שהוסיף את הברייתא הזו לבבלי העביר אותה ישירות מן הספרא (אולי עם הרחבות ושינויים קלים), וייתכן שהוא הוסיפה מזכרונו.

דבכהן תליא מילתא? – נשאלת ישירות על דברי רבי, והיא מעין מסקנה לדבריו, לאחר שקלולם עם הפרשנות שנתן רבה לר' מאיר ולר' יוסי. ואסביר.

נזכיר את דבריו של רבי: <sup>23</sup> "נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט". רבי סובר שישנה אפשרות להקל ולא להחמיר ביחס למצורע מוסגר, כלומר הוא סובר כר' מאיר שהדבר תלוי בכנהן (לפי הפירוש של רבה). ומה לגבי מוחלט? במקרה של המצורע המוחלט הכנהן כבר אמר את דברו – המנוגע כבר הפך טמא, והשליטה בטומאה יצאה מידי הכנהן, והוא לא יוכל לטהר אותו עד שהנגע באופן אובייקטיבי יהפוך לטהור. בשלב הזה הטומאה היא אובייקטיבית,<sup>24</sup> ולא ניתן באמירה – או בשתיקה – לבטל אותה. במקרה כזה, אם יבוא הכנהן לראות את הנגע, אין לו דרך להימנע מלהחמיר<sup>25</sup> אם הנגע עדיין טמא. לכן רבי אוהז בדעת ר' יוסי במוחלט, שעדיף לא לבוא לראות כלל.<sup>26</sup>

אם כן, השאלה "למימרא דבכהן תליא מילתא?" צריכה לבוא מיד לאחר דברי רבי. מסיבה זו אני סבור שבסוגיה המקורית דברי רבי הופיעו **לאחר דברי רבה**, הנסובים ישירות על ר' מאיר ור' יוסי. הברייתא שמופיעה לאחר השאלה "למימרא דבכהן" היא ביסוס של מסקנה זו<sup>27</sup> בדברי רבי עצמו, המביא את הדוגמא של הבית המנוגע כמקרה בו הטומאה תלויה בראיית הכנהן, ואינה קורית מיד עם הופעת הנגע.<sup>28, 29</sup>

\*

לסיכום סעיף זה: לדעתי בסוגיה המקורית דברי רבי הופיעו לאחר דברי רבה, ועליהם נסובה הברייתא העוסקת בראיית הכנהן. הדיון של "והתניא איפכא" כולו מאוחר, והוא נובע מתוך היכרות של הלומדים המאוחרים עם שני 'לשונות' של דברי רבי (כפי שאנו רואים לפנינו – לשון אחד בבבלי ובחלק מכתבי היד של התוספתא, ולשון שני בירושלמי, ובכ"י ארפורט של התוספתא).<sup>30</sup> דיון זה בשני הלשונות הוביל להוספה של הברייתא על היתר תשמיש המיטה. ברייתא זו מוקמה לפני השאלה והתשובה "למימרא דבכהן תליא מילתא? אין" והפתיחה לה – "למימרא דמוחלט מותר בתשמיש המטה? אין" – עוצבה בדמות הפתיחה לברייתא שכבר הייתה שם קודם.

בנוסף, העיסוק בשני הלשונות של דברי רבי הוביל להכפלת המשפט "אמר רבי: נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט". המשפט המקורי נשאר במקומו אך הוטמע בדיון על הלשונות

<sup>23</sup> לפי הלישנא אצלנו. זו הלישנא המתאימה לסוגייתנו ואין להפוך.

<sup>24</sup> כפי שסובר ר' יוסי באופן כללי, מדרשת "לטהרו או לטמאו".

<sup>25</sup> כלומר לומר למצורע שהוא עדיין מצורע.

<sup>26</sup> ייתכן שר' מאיר היה אומר לבוא לראות בכל זאת, אם יש סיכוי להקל. רבי בוחר להמתין עד לאחר המועד.

<sup>27</sup> במקום "והתניא" צ"ל 'דתניא'. אולי השיבוש קרה כך: דתניא <ותניא (פגם צורני) > והתניא (תיקון של אשגרה) <והא תניא (בחלק מכתבי היד). ניתן למצוא שימוש נכון בטרמין "והתניא" אפילו בסוגיה שלנו – "והתניא איפכא!", אך גם שימוש שגוי – "והתניא וישב מחוץ לאהלו...". שימוש שגוי נוסף זה (בברייתא תשמיש) מבוסס על השימוש השגוי כאן (בברייתא ראיית כהן) שקרה מתחילה כנראה בגלל טעות הסופר שהצעת. הפתיחה של ברייתא תשמיש עוצבה בדמות ברייתא ראיית כהן, ראה דברי בהמשך.

<sup>28</sup> יש לציין, שלדעתי הברייתא הזו אינה באמת הוכחה לכך ש"בכהן תליא מילתא" (ראו הערה 7), אלא שיש כאן מהלך מתודולוגי של העורך, המעוניין להביא את הברייתא הזו לדיון. ואולי העורך לא שם לב שאין כאן הוכחה וניתן להסבירה גם לשיטת ר' יוסי שהצעת היא אובייקטיבית, או שאני פספסתי משהו.

<sup>29</sup> מבחינת שמות התנאים – ברור שרבי צריך להופיע בברייתא הזו, כדי לחזק את הטענה שלדעתו "בכהן תליא מילתא". לא בטוח שהתנא הלומד את ההמתנה מהבית המנוגע הוא אכן רבי, אך אם הדוברים הם באמת ר' יהודה ורבי, אז ברור שרבי מעיר על דברי ר' יהודה (המוקדם ממנו) ולא להיפך. נדמה לי שמבחינת זרימת הסוגיה יותר נוח לומר שרבי הוא התנא הלומד מהבית המנוגע, כיוון ששם כתוב במפורש "בטרם יבוא הכנהן לראות את הנגע", מה שמלמד לכאורה שהכל תלוי בראיית הכנהן (וראה הערה קודמת המערערת על מסקנה לכאורה מתחייבת זו).

<sup>30</sup> ייתכן שההיכרות עם הלשון האחר הייתה בעל פה, ולא מטקסט כלשהו. עם זאת, כיוון שמדובר בתוספתא מאוחרת, ייתכן שהדיון בבבלי הוא כן תוצר של עיון באחד מהטקסטים בהם מופיע הלשון השני.

(בעזרת "אמר מר"), ואילו הכפיל שלו הוצמד לברייתא הפותחת את הסוגיה, שהרי למעשה משפט זה הוא אכן חלק מברייתא זו, והיה זה מקומו אילולי דברי רבה התחובים באמצע (מתוך התייחסותם ישירות לר' מאיר ולר' יוסי).

עד כאן לחלקה הראשון של הסוגיה.

### ג. שאר הסוגיה – מברייתת ראיית הכהן ועד הסוף

#### זיהוי הסוגיה המקורית

בברייתת ראיית הכהן ובשאר חלקי הסוגיה שאחריה כבר דן בפירוט פרופ' יואב רוזנטל.<sup>31</sup> פרופ' יואב השווה בין 'הנוסח הרווח' לבין נוסחו של קטע גניזה אחד,<sup>32</sup> והעלה תובנות מעניינות. בדיון זה אשען על מספר תובנות מרכזיות שלו מצד אחד, אך מצד שני אציע אפשרות אחרת לניתוח הסוגיה, המעלה מסקנות אחרות מאלו שהציג במאמרו.

חלק זה של הסוגיה<sup>33</sup> פותח בברייתא: "וביום הראות בו...". ר' יהודה דורש מילים אלו שבפסוק, ולומד ש"יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו". מכאן לדעתו גם נובע הדין המופיע במשנה נגעים ג, ב, של החתן שנראה בו נגע, וכן של אדם שנראה בו נגע במועד. על דברים אלו של ר' יהודה מעיר רבי, שאין צורך במדרש הפסוק הזה, כיוון שניתן ללמוד את דין ההמתנה ממקור אחר – מדין הבית המנוגע. והוא מסביר: אם בשביל דברי הרשות שנמצאים בבית אפשר לדחות את ראיית הכהן, כמובן שניתן לדחות את ראיית הנגע גם לדבר מצווה – שבעת ימי המשתה של החתן וכן שבעת ימי המועד, בהם יש מצווה לשמוח.<sup>34</sup>

על מחלוקת זו שואלים אביי ורבה – "מאי ביניהו?" ועונים:

אמר אביי: משמעות דורשין איכא ביניהו.

ורבא אמר: דבר הרשות איכא ביניהו.

תשובתו של אביי דורשת פירוט נוסף, והוא אכן מגיע בהמשך הסוגיה. האם הפער בין התנאים הוא רק בעצם הבחירה השונה של הפסוקים? מדוע נמנעו התנאים לבחור את הפסוק האלטרנטיבי?

נשים לב – לא על תשובתו של רבא נסובים הדברים הבאים שבסוגיה, אלא על תשובתו של אביי. דבריו של רבא ברורים – הבחירה בפסוק הספציפי אצל כל תנא לא נעשתה מתוך אילוץ, אלא היא נובעת מתוך הבדל בתפיסה. רבי יהודה סובר שלא מחכים לדבר הרשות בטומאת גופו ואצטלתו

<sup>31</sup> ראו הערה 1. ההמלצה מכאן והלאה היא לעקוב אחר מהלך הסוגיה עם הסינופסיס שהוא עשה, המופיע במאמר "לצורתה הקדומה" בעמ' 66-69.

<sup>32</sup> Oxford: Heb. d. 45/56-61

<sup>33</sup> אפשר לומר שכאן נפתחת סוגיה חדשה, על אף הקשר הרציף עם החלק הקודם. וראה הערה 28.

<sup>34</sup> ראו הערה 4.

(=כסותו),<sup>35</sup> אלא רק בטומאת הבית כפי שכתוב במפורש.<sup>36</sup> לכן הוא בוחר פסוק אחר שמאפשר לו לדבר על המתנה לדבר מצווה בלבד. לעומת זאת, רבי סבור שאין הבדל בין בית לבין גוף או כסות לעניין ההמתנה לדבר רשות, ולכן הוא מעדיף ללמוד את הדין על החתן והמועד בקל וחומר מבית המנוגע, מאשר ממדרש המילים של הפסוק.<sup>37</sup> עד כאן לפי רבא.

לפי אביו, שני התנאים אינם חולקים לגבי דבר הרשות, כלומר גם ר' יהודה סבור שניתן להמתין לדבר הרשות אפילו בצרעת גופו וכסותו. אם כן, מדוע הוא בחר ללמוד את דין ההמתנה לחתן ולמנוגע במועד מהפסוק "וביום הראות בו" ולא מהבית המנוגע? ואכן כך שואלת הגמרא:

ורבי יהודה, מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וצוה הכהן"?<sup>38</sup>

והיא עונה:

קא סבר חידוש הוא, דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו, ומן חידוש לא ילפינן.<sup>39</sup>

כלומר, ר' יהודה סבור שלא ניתן ללמוד מדין הבית המנוגע על צרעת הגוף והבגד, כיוון שצרעת הבית גופה היא חידוש, שהרי בדרך כלל עצים ואבנים אינם מקבלים טומאה, ואילו כאן כן. כיוון שמדובר בחידוש בפני עצמו, אין כאן 'בניין אבי' לדינים אחרים.

בשלב זה מתפצלים הנוסחים – 'הנוסח הרווח' והנוסח שבקטע הגניזה,<sup>40</sup> וכאן אנחנו בבעיה, כיוון שאף אחד מהנוסחים לא מושלם: א. הנוסח הרווח בעייתי – כפי שהראה פרופ' יואב, הצריכותא בו אינה מקורית, שהרי כיצד יכולים 'אינו צריך' ו'איצטריך' לדור בכפיפה אחת?<sup>41</sup> ב. גם הנוסח המופיע בקטע הגניזה לא 'חלק' – שני המשפטים הבאים לא הולכים יחד:

1) מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"? קסבר – ההוא להכי הוא דאתא: ביום ולא בלילה.

2) והאי ביום מיבעי ליה לגופיה.

נשים לב – המשפט "והאי ביום מבעי ליה לגופיה" הוא תלוש, כיוון שאם צריך את המילה "ביום" ללימוד 'ביום ולא בלילה' אז לא צריך אותו לגופיה, כלומר לדין המופיע בפשט הפסוק עצמו!

<sup>35</sup> נדמה שהנוסח הנכון בבבלי הוא "לו ולאצטלתו" בלבד. אני כמעט בטוח שלא ייתכן הנוסח הרווח שבו יש כפילות אצטלתו-כסותו, אלא אם כן משמעות המילה 'אצטלה' כאן היא בית, ולא ראיתי דוגמא נוספת כזו. וראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 67 הערה 90. המילה 'ביתו' מיותרת (ולכן הנוסח הוא רק "לו ולאצטלתו") – אין צורך להגיד שממתנינים גם לצרעת ביתו של חתן או של אדם מן השורה במועד, כיוון שדין זה נלמד מקל וחומר מבית ביום רגיל (גם לפי אביו, וגם לפי רבא).

לעומת זאת השוו משנה נגעים, ג,ב, וכן ספרא נגעים, פרשה ד, פרק ב.

<sup>36</sup> הגיוני שהמתנה לדבר הרשות תהיה דווקא בבית ולא בגופו או כסותו, כיוון שבמקרה בו הבית מיטמא כל שאר החפצים שבו נהיים טמאים, וזה מוגזם.

<sup>37</sup> מעניין שיש כאן היררכיה פרשנית. קל וחומר עדיף על מדרש יצירתי של הפסוק. עוד מתגלה שישנו דין אותו רוצים לבסס, והשאלה היא כיצד עושים את זה – האם דרך דיוק מהפסוק, או שלא צריך ללכת עד לשם, וניתן ללמוד אותו מקל וחומר?

<sup>38</sup> נוסח מעורב, לפי ההגיון התוכני, של קטע הגניזה עליו מדבר יואב יחד עם 'הנוסח הרווח' עליו הוא מדבר. ראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 67.

<sup>39</sup> גם זה נוסח מעורב. לשון הנוסח הרווח של הטעם עצמו נראה לי מדויק יותר פה מבחינה לשונית ותוכנית. בקט"ג מופיע הביטוי 'תלמוד לומר' לא בצורה המקובלת – בד"כ לאחר ביטוי זה מופיע פסוק, ואילו כאן מופיע דין.

<sup>40</sup> ראו הערה 32, ורוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 67.

<sup>41</sup> רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 51.

אכן יש פה קושי, ואף אחד מהנוסחים לא מהווה עבורנו פתרון כפי שהוא. אלא שאם נעיין היטב בקטע הגניזה, נוכל לשחזר את האופן בו היה הטקסט במקור, וכך נוכל להתחיל לפתור את הבעיה – בשני הנוסחים.

ראשית, מתברר שבמקור, המשפט "והאי ביום מיבעי ליה לגופיה" הופיע מיד לאחר הטעם שניתן לדברי ר' יהודה, כקושיה על טעם זה:

קא סבר חידוש הוא, דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו, ומן חידוש לא ילפינן.

- והאי 'ביום' מיבעי ליה לגופיה!

כלומר, אמנם ר' יהודה לא יכול ללמוד את דין חתן ומצורע ברגל מדין הבית המנוגע כיוון שמדובר בחידוש, אך הוא גם לא יכול ללמוד דין זה מ'וביום הראות בו', כיוון שיש צורך במילה "ביום" על מנת ללמד אותנו את הדין שבפשט הפסוק, הנוגע למנוגע בכל הגוף: "וביום הראות בו בשר חי יטמא!"

על קושיה זו עונה אביי:

אמר אביי: אם כן ליכתוב רחמנא 'ביום', מאי "וביום"? שמע מינה – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

תירוצו של אביי הוא שאין צורך בתוספת של האות ו' בשביל ללמוד את הדין שבפשט הפסוק. תוספת זו מלמדת אותנו את הדין הנוסף – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.<sup>42</sup> כלומר, אכן צריך את 'ביום' לגופיה, ללימוד הדין שבפשט הפסוק, אך כיוון שכתוב "וביום" (עם יו') ניתן ללמוד מפסוק זה דבר מה נוסף. גם רבא מציע פתרון משלו לקושיה זו:

רבא אמר: קרא יתירא הוא – לכתוב רחמנא 'ובהראות', מאי "וביום"? שמע מינה – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

כלומר לפי רבא אין צורך במילה "ביום" כלל – אין צורך בו לגופיה. אפשר פשוט לכתוב "ובהראות". אם כן, המילה "ביום" מאפשרת לנו ללמוד דבר מה נוסף (שיש יום ויש יום).

### התוספת שבסוף הסוגיה

כאן לדעתי נגמרת הגמרא הנסובה על משנת 'רואין את הנגעים'. כל שאר השקלא וטריא שבגמרא הוא הוספה מאוחרת, שנועד להרחיב ולהעמיק את הדיון. לצערנו, חלק מתוספת זו הוזז ממקומו, ושיבש את מהלך הדיון של הסוגיה המקורית כולו. אותו רכיב ששיבש בצורה המשמעותית ביותר את הדיון הוא אותנו צמד משפטים עליו כבר דיברנו לעיל, המופיע בקטע הגניזה לפני "והאי ביום":

ומאן דנפקא ליה מ"וצוה הכהן", מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"?

<sup>42</sup> הלימוד הוא מכך שהאות ו' מתפקדת כמוסיפה. אביי כאילו קורא – ביום... וביום. יש יום ויש יום.

- קסבר ההוא להכי הוא דאתא, ביום ולא בלילה.

להבנתי, תוספת זו הוספה בתחילה לאחר דברי אביי ורבא, ורק לאחר זמן היא הוזה למקום בו היא נמצאת היום. במקור, לאחר תוספת זו הופיע המשך הסוגיה:

ומאן דמפיק ליה להאי "וביום" יש יום יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו, 'ביום ולא בלילה' מנא ליה?

- נפקא ליה מ"לכל מראה עיני הכהן".

מהלך הדיון כאן הוא כזה: מי שלמד את דין ההמתנה מ"וצוה הכהן" (רבי) מרוויח את דין 'ביום ולא בלילה', בכך שהוא משאיר פנוי את הפסוק "וביום הראות בו" ללימוד דין זה. אך מי שפסוק זה ("וביום הראות בו") תפוס אצלו בגלל הלימוד "יש יום ויש יום" (ר' יהודה) – כיצד הוא לומר את הדין 'ביום ולא בלילה'? תשובה: הוא לומד זאת מהמילים "מלכל מראה עיני הכהן"... וכך הדיון נמשך עוד בעניין מדרש הפסוקים, עד סוף הסוגיה.

כעת נברר מדוע הוזז אותו צמד משפטים ממקומו המקורי, וכיצד הוזזה זו השפיעה על מהלך הסוגיה.

#### א. כיצד השפיעה הזזת הקטע הנזכר על הסוגיה?

כאמור, הקטע ששיבש בצורה המשמעותית ביותר את הסוגיה הוא זה:

ומאן דנפקא ליה מ"וצוה הכהן", מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"?

- קסבר ההוא להכי הוא דאתא, ביום ולא בלילה.

קטע זה הועבר ממקומו שהיה לאחר דברי אביי ורבא, ומוקם מחדש לאחר הדיון בדעת ר' יהודה. הסיבה ברורה – מדובר בדיון מקביל לדיון בדעת ר' יהודה:<sup>43</sup>

| שלב   | הדיון בדעת ר' יהודה   | הדיון בדעת רבי   |
|-------|---|--|
| שאלה  | "ומאן דנפקא ליה מ"וביום הראות בו", מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וצוה הכהן"?             | ומאן דנפקא ליה מ"וצוה הכהן", מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"? |
| תשובה | קא סבר חידוש הוא, דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו, ומן חידוש לא ילפינן. | קסבר ההוא להכי הוא דאתא, ביום ולא בלילה.                             |

בגלל הדמיון בין שני הקטעים, הוזז הקטע העוסק בדעת רבי ממקומו. כפי שאמרת, אני סבור שהדיון בדעת רבי שייך לתוספת מאוחרת לסוגיה המקורית. תוספת זו נבנתה אמנם בצורתו של הטקסט המקורי (של הדיון בדעת ר' יהודה) והמשיכה אותו. אלא שמי שהזיז את הקטע הזה, ששם לב לדמיון ולכן ביצע את ההעברה הזו, לא שם לב שהוא פוגע במהלך הסוגיה כולו. כנראה קטע זה

<sup>43</sup> גם כאן הציטוטים הם שילוב בין גרסת הגניזה לבין הנוסח הרווח, לפי ההגיון התוכני.

הושמט באחד מכתבי היד הקדמוניים, והוסף בגליון. המעתיק הבא כבר לא הבין בדיוק איפה יש לשים את הקטע הזה, והוסיף אותו במקום הלא נכון – בגלל הדמיון לר' יהודה.

אלא שכנראה קטע זה הוזז בתחילה באופן חלקי – כאשר הוא הוזז לראשונה, הוא הוזז ללא שלב התשובה ("קסבר ההוא להכי הוא דאתא, ביום ולא בלילה"). תשובה זו נשארה לאחר דברי רבא, ויצרה את המשפט בנוסח הרווח "ואביי, ההוא מבעי ליה ביום ולא בלילה", ואף הפכה את כל הדיון לדיון בין אביי לרבא. מדוע נשכחה התשובה? נדמה שהייתה זו טעות מחמת הדומות שגרמה להשמטת המשפט מלכתחילה, ולהוספתו בגליון. דברי רבא נגמרים במילה "בו", וכך גם שלב התשובה – "וביום הראות בו". כך נשמטה התשובה בלבד, ואילו השאלה נשארה לפי שעה במקומה.

ומה קרה הלאה? כאן הייתה ההתפצלות של הנוסחים המופיעים לפנינו – הנוסח הרווח ונוסח קטע הגניזה. באביו של קטע הגניזה, או אף בכתב יד זה עצמו, 'תוקנה' הטעות, על ידי העברת התשובה למקום החדש בו נמצאה השאלה. לעומת זאת בכתב היד שהוא אביהם של כל כתבי היד של הנוסח הרווח, במקום לחבר מחדש את השאלה והתשובה, הטקסט כפי שהוא עבר עיבוד אינטנסיבי ויחלקה'. כך נוצרה ה'צריכותא' שבנוסח הרווח:

| קטע הגניזה                              | הנוסח הרווח   |
|---|---|
| ומאן דנפקא ליה מ"וצוה הכהן"             | ורבי  |
|   | תרי קראי למה לוי? <sup>44</sup>   |
|   | איצטריך,  |
| מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"? | דאי כתב רחמנא "וביום הראות בו" הוה אמינא לדבר מצוה אין, לדבר הרשות לא – כתב רחמנא "וצוה הכהן".              |
| והאי 'ביום' מיבעי ליה לגופיה            | ואי כתב רחמנא "וצוה הכהן", הוה אמינא הני מילי דליכא טומאה דגופיה אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא לא צריכה. |

הצריכותא נוצרה מתוך חוסר ברירה של הפרשן – האות 'ו' של "והאי" מחברת בין שני המשפטים, וכאילו אומרת – צריך גם את "וצוה הכהן" (כי לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו") אבל גם צריך את "ביום" – לגופיה (שהובן כטומאה דגופיה).<sup>45</sup> זו 'החלקה' גאונית של הטקסט, עד כדי כך שהיא הטעתה את כל הלומדים מאז שהיא קרתה ועד היום.

לבסוף, לאחר 'תיקון' זה, הוסף המשפט: "אמר מר: יום שאתה רואה בו יום שאי אתה רואה בו, מאי משמע?" כפתיחה לדיון בין אביי ורבא, כיוון שהחוליה המקשרת ("והאי 'ביום' מיבעי ליה לגופיה") נבלעה בתוך הצריכותא.<sup>46</sup>

\*

המסקנה העולה מדיון זה היא, שלא הדיון האמוראי של אביי ורבא הוא זה שהוזז ממקומו, ביחס לטקסט ה'סתמי' הקבוע כפי שטוען פרופ' יואב,<sup>47</sup> אלא שהטקסט ה'סתמי' הוא זה שאופיו נזיל יותר, והוא זה שמועד לנוע ברחבי הסוגיה ולשבש את הסדר התקין שלה. מימרות האמוראים

<sup>44</sup> בחלק מכתבי היד בלבד.

<sup>45</sup> ראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה, 61-62.

<sup>46</sup> עוד לפני שהיא נבלעה בצריכותא היא לא הובנה, בגלל ההזזה של השאלה שבדיון בטעם של רבי (מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"), שהפריד בינה לבין הדיון בטעם של ר' יהודה עליו היא נסובה.

<sup>47</sup> רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 62-63.

מתפקדות כיתדות, כסלעים שסביבם זורמים המים. הם קבועים במקומותיהם, ושאר הסוגיה נעה מסביב.

הסוגיה המקורית היא למעשה חיבור הגיוני – על ידי שאלות ותשובות – של אותם איים קבועים. עם הזמן חלו שיבושים, בעקבות הוספות והערות שהוסיפו לומדים ומגיהים אל תוך התלמוד המקורי.

כעת נדון בסופה של הסוגיה, שגם הוא למעשה תוספת על גבי התלמוד המקורי.

## ב. התוספת שבסוף הסוגיה

כך להבנתי נראתה תוספת זו לפני השיבושים עליהם דיברנו:

ומאן דנפקא ליה מ"וצוה הכהן", מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וביום הראות בו"?

- קסבר ההוא להכי הוא דאתא, ביום ולא בלילה.

ומאן דמפיק ליה להאיי "וביום" יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו, 'ביום ולא בלילה' מנא ליה?

- נפקא ליה מ"לכל מראה עיני הכהן".

ומאן דמפיק להאיי "וביום הראות בו" – 'ביום ולא בלילה', "לכל מראה עיני הכהן" מאי עביד ליה?

- קא סבר ההוא למיעוטי סומה באחת מעיניו הוא דאתא.

ומאן דמפיק ליה ל'ביום ולא בלילה', למיעוטי סומא באחת מעיניו מנא ליה?

אין הכי נמי.<sup>48</sup>

אלא 'ביום ולא בלילה' מנא ליה?<sup>49</sup>

נפקא ליה מ"כנגע נראה לי בבית" – לו ולא לאורו.

ומאן דמפיק ליה 'ביום ולא בלילה' מן "וביום", קסבר: אי מ"כנגע נראה לי בבית", הוה אמינא בעל הבית, דלאו בדידה תליא מילתא, אבל כהן, דבדידה תליא מילתא, אימא אפילו ובנרו נמי – קא משמע לן.

## 1) הנימוק האחרון על פי קטע הגניזה

<sup>48</sup> ראו הערה הבאה.

<sup>49</sup> נשמט מחמת הדומות באביו של קטע הגניזה, וגרם לבלבול אצל יואב - רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 14-15. וראה הערות 53, 100. כנראה שבמקור היה כאן משהו כזה: איהו נמי נפקא ליה מ"לכל מראה עיני הכהן". אי הכי, ביום ולא בלילה' מנא ליה?

נימוק אחרון זה ("קסבר...") הוא נימוק בעייתי ביותר: הסיבה שרבי<sup>50</sup> לא לומד 'ביום ולא בלילה' מ"כנגע נראה לי בבית", היא שלדעתו אם היינו לומדים מפסוק זה, היינו חושבים שדין זה של 'לי ולא לנרי', כלומר שראיית הצרעת היא רק ביום ולא בלילה, הוא דין רק בעל הבית, כיוון שאין לו סמכות לגבי הנגע. אבל בכך, שבו תלויה הטומאה והטהרה, ויש לו סמכות לגבי הנגע, הייתי חושב שהוא יכול לראות גם בלילה. אלא שאין שום קשר בין הסמכות של הכהן לבין ראייה בלילה. זהו תירוץ חלש ובעייתי.

אלא שניתן לפתור בעיה זו.

מתברר, שהנימוק "דלאו בדידה תליא מילתא" וכן חלקו השני – "בדידה תליא מילתא", הוא תוספת מאוחרת!<sup>51</sup> שהרי את ההסבר כבר קיבלנו:

אי מ"כנגע נראה לי בבית", הוה אמינא בעל הבית, אבל כהן, אימא אפילו ובנרו נמי!

כלומר, מדוע היינו חושבים שהדיון "לי ולא לנרי" קיים רק בעל הבית? כיוון שהפסוק עצמו עוסק בעל הבית! הרי זה הפסוק המלא: "ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית" (ויקרא יד, לה).

מקריאת הפסוק סביר שהיינו חושבים שבעל הבית – שבו עוסק הפסוק, שעליו נאמר 'נראה לי' – הוא זה שצריך לראות ביום, אך הכהן יכול לראות גם בלילה. ויש לכך הגיון – בעל הבית, שאינו בקי בנגעים, נדרש לקרוא לכהן אך ורק אם הוא ראה את הנגע ביום, בבירור. אם בעל הבית ראה משהו בלילה שנראה לו שזה נגע – זה לא מספיק בשביל לקרוא לכהן. הלילה יכול לבלבל, ואף להפחיד. לעומת זאת, הכהן, כך היינו חושבים, יכול להתגבר על בעיה זו ולראות נגעים אף בלילה. אלא שרבי מלמד אותנו שלא כך הדבר, וגם הכהן צריך לראות את הנגע באור היום, בבירור ממש.

בזה פתרנו את בעיית הנוסח של סוף הסוגיה, לפי קטע הגניזה. אך מה עם הנוסח הרווח? הרי מופיעה בו תשובה אחרת מזו שבקטע הגניזה.

## (2) היווצרות נוסח התשובה האחרונה בנוסח הרווח

כיצד נוצרה התשובה האחרונה שבנוסח הרווח? בעקבות פרופ' יואב, גם אני אטען שיש קשר בין שתי הנוסחאות (זו של קטע הגניזה וזו של הנוסח הרווח), וכן שהמילה 'דידה' בקטע הגניזה מקבילה למילה 'גופיה' בנוסח הרווח.<sup>52</sup> אלא שלדעתי אין שוויון ערכי בין שתי המסורות, כאילו שתיהן צמחו מטקסט גרעיני קדום. למעשה, הנוסח הרווח הוא עיבוד של נוסח קרוב לזה שמופיע בקטע הגניזה, כתוצאה מאי הבנה של משמעות המילה 'דידה':

<sup>50</sup> הוא זה שלומד "ביום ולא בלילה" מן המילה "וביום": "ומאן דנפקא ליה מיוצוה הכהן", (זה רבי, שלומד את דין חתן המנוגע ומנוגע במועד מהבית המנוגע) מאי טעמא לא נפקא ליה מ'וביום הראות בו?' - קסבר ההוא להכי הוא דאתא, ביום ולא בלילה". וראה רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 69.

<sup>51</sup> המוטיבציה של המוסיף היא לתת נימוק מדוע היינו חושבים שבעל הבית הוא זה שצריך לראות ביום ואילו הכהן יכול גם בלילה (לא פתח תנ"ך ולא בדק את ההקשר!). הסמכות של הכהן לכאורה מוסיפה לו אפשרויות, אך למעשה אין קשר בין סמכות זו לבין האפשרות לראות נגעים בלילה.

<sup>52</sup> ראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 59.

| קטע הגניזה (מעובד מעט)   | הנוסח הרווח  |
|--|--|
| אי מ"כנגע נראה לי בבית", הוה אמינא בעל הבית, דלאו בדידיה תליא מילתא, | אי מהתם הוה אמינא הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה |
| אבל כהן, דבדידיה תליא מילתא, אימא אפילו ובנרו נמי                    | אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא אפילו לאורו       |
| קא משמע לן.  | קא משמע לן   |

כנראה שבאב המשותף לקטע הגניזה ולנוסח הרווח לא הופיע המשפט המלא "לאו בדידיה תליא מילתא", אלא רק "לאו בדידיה".<sup>53</sup> ניסוח זה גרר אי הבנה מצד המתקן של הנוסח הרווח – הוא הבין את 'בדידיה' כ'גופיה'. כך אולי נראה כתב היד:

דלאו בדידיה דבדידיה  
קסבר אי מכנגע נראה לי בבית הוה אמינא בעל הבית אבל כהן אימא אפילו ובנרו נמי קמלן.

המילים "דלאו בדידיה" ו"דבדידיה" הובנו כ'גופיה', ולכן כתיקון לנוסח, והחליפו את המילים "בעל הבית" ו"כהן", כך:

קסבר אי מכנגע נראה לי בבית הוה אמינא דלאו בדידיה אבל דבדידיה אימא אפילו ובנרו נמי קמלן.

ועכשיו ניתן להבין איך יצא הנוסח החדש:

אי מהתם הוה אמינא הני מילי היכא דליכא טומאה דגופיה אבל היכא דאיכא טומאה דגופיה אימא אפילו לאורו קא משמע לן.

כחלק מהתיקון וה'החלקה' שעברה הסוגיה, הושווה קטע זה לחלק השני של הצריכותא עליה דיברנו לעיל. באופן די פלאי יצא ששני הקטעים האלה הפכו להיות שווים, על אף שהם מבוססים על מקרים אחרים לחלוטין.

### 3) תוספת או תלמוד אותנטי

כפי שאמרתי לעיל, להבנתי כל הקטע שלאחר דברי רבא, הוא תוספת מאוחרת על גבי הסוגיה המקורית, כפי שיצאה מתחת ידי עורכיה הראשונים. אלא שתוספת זו קדומה לשיבושים ול'תיקונים' בהם דנו עד עכשיו. מדובר בתוספת קוהרנטית, המשתלבת בצורה טובה באופן יחסי עם הילוך הסוגיה. אם כן, מדוע בכל זאת אני סבור שמדובר בתוספת, ולא בחלק אותנטי של התלמוד המקורי? משתי סיבות המשלימות זו את זו:

<sup>53</sup> אזכיר שמילים אלו הן בעצמן הוספה! אולי הן אפילו היו בגליון, ובאביו של קטע הגניזה הוכנסו לפנים הטקסט עם התוספת "תליא מילתא", ואילו באביהם של כתבי היד של הנוסח הרווח הן הוכנסו ללא הוספה זו, או ישירות תוך עיבודן ל"ליכא טומא דגופיה".

א. הסגנון הוא ארכני ופלפולי, שפחות מתאים להבנתי לסגנון הקצרני והמדויק של התלמוד המקורי.<sup>54</sup> הלומד צריך להחזיק בראשו את הדעות השונות משלב לשלב,<sup>55</sup> ודבר זה לא נעשה בנקל.

אם מטרת התלמוד היא שילמדו את המימרות, את התורה האמוראית – קטע זה חוטא למטרה זו, וממקד אותנו בשקלא וטריא במקום במימרות האמוראיות עצמן.<sup>56</sup> הרי ראינו לעיל שעיקר התלמוד הן המימרות האמוראיות, המתפקדות כעוגנים סביבם נעה הסוגיה. למעשה, להבנתי כל הסוגיה – השקלא וטריא – **משרתת** את לימודן של המימרות האמוראיות, שלימודן הוא לימוד תורה.

לעומת זאת כאן, הנפח של השקלא וטריא כל כך גדול, עד כדי כך שאפילו ההלכות הנלמדות בו אובדות בתוך הבליל של המילים והמשא-ומתן.

ב. בדיון זה נלמדות שלוש הלכות: 'ביום ולא בלילה', 'למיעוטי סומה באחת מעיניו', ו'לו ולו לנרו'. שלוש ההלכות האלה קשורות במידה רבה למשניות ב-ג במסכת נגעים, ואף ניתנות להסקה מתוך לימוד משניות אלה, אם הלומד מכיר את מדרשי הפסוקים הרלוונטיים שהשתמרו בספרא.<sup>57</sup> יוצא הדופן הוא דין 'ביום ולא בלילה' שנדרש בספרא מספר פעמים מפסוקים שונים, אך לא מהפסוק שלנו.

אפשר אולי להציע, שקטע זה הוא אמנם תוספת לתלמוד המקורי, מתוך רצון להרחיב מעט בדיני נגעים,<sup>58</sup> אך הוא כן אותנטי בפני עצמו, במיוחד במובן זה שהוא מתפקד כמקור בלעדי לדרישת 'ביום ולא בלילה' מויקרא יג, יד. לדעתי, בזמן שהתלמוד נלמד עוד בצורתו המקורית, נוספה תוספת זו לשם העמקת הדיון ולחידוד התלמידים. תוספת זו נוספה מתוך מסורת מדרשית ידועה, מתוך הזיכרון, ולא מתוך עיון בטקסט כלשהו. ועדיין זו תוספת, ולא חלק מ'התלמוד המקורי'.

אם כן, על אף שמובאות בדיון אחרון זה הלכות חדשות אותן ילמדו התלמידים, עיקרו הוא למעשה עיסוק אינטלקטואלי בדעות של ר' יהודה ורבי, ובמדרשי הפסוקים. כלומר, במקום לעסוק בלימוד המביא לידי מעשה, המביא לידי **בקים חיי תורה**, לימוד התורה הופך להיות מטרה בפני עצמו. לדעתי, עניין זה מנוגד להלך הרוח של התלמוד המקורי, החותר להבנתי לקיום תורה יותר מאשר ללימודה – גדול תלמוד שמביא לידי מעשה.<sup>59</sup> אם זו אכן תוספת (ולא תלמוד מקורי), עניין זה מצביע על כך שמאז שהתלמוד הועלה על הכתב ועד שהיא הוספה, **העיקר בחיי הדת עבר מקיום התורה**

<sup>54</sup> תפיסה זו נובעת מהתבוננות בתוצר של המחקר הזה – עד דברי אביי ורבה, וכן ממחקרים נוספים שביצעתי בסוגיות אחרות.

<sup>55</sup> השמות לא מופיעים בנוסח הקט"ג – בנוסח הרווח הוספו שמות, אם כי לא נכונים (של אביי ורבה במקום ר' יהודה ורבי), כנראה ע"מ להקל את התפיסה של הדיון.

<sup>56</sup> ראינו לעיל שעיקר התלמוד הן המימרות האמוראיות, המתפקדות כעוגנים סביבם נעה הסוגיה. להבנתי כל הסוגיה – השקלא וטריא – **משרתת** את לימודן של המימרות האמוראיות שלימודן הוא לימוד תורה.

<sup>57</sup> נגעים פרשה ב פרק ב: ביום ולא בלילה + חשך מאור עיניו (סומא- אם כי לא מפורש שם באחת מעיניו). מצורע פרשה ד פרק ב: לי ולא לנרי. דרשת 'ביום ולא בלילה חוזרת עוד מספר פעמים – במצורע פרשה ב פרק ב, במצורע פרשה א פרק א, בנגעים פרשה ח פרק ב ועוד.

<sup>58</sup> המחשבה אולי הייתה שאם כבר מדברים על נגעים במסכת מועד קטן, ניתן להרוויח עוד קצת ידע על ידי הרחבת הדיון. ברור שיש כאן מהלך דידקטי ולא סתם בירור ענייני, כיוון שמביאים את הדיון ב"לכל מראה עיני הכהן" ואז דוחים אותו לגמרי. אם היה זה בירור ענייני בלבד היה ניתן לדלג על קטע זה, לאחר שהבינו שלא ניתן ללמוד מפסוק זה את הדין 'ביום ולא בלילה', כיוון שכבר נלמד ממנו הדין של 'סומא באחת מעיניו'.

<sup>59</sup> אם כי ניתן לראות שכבר בתלמוד המקורי מובאות מחלוקות שאין להן נפקא מינה הלכתית, כמו זו של אביי ורבה בדרשת הפסוק "וביום הראות בו".

**בחיים ללימוד התורה.** משמעות המושג 'לימוד תורה' היה מעתה פחות לימוד ההוראות המעשיות של האמוראים, אלא עצם לימוד הדיון. השקלא והטריא הפך עיקר, וקרנן של המימרות ירדה.

### מסקנות וסיכום

העיון המחודש בסוגיית "רואין את הנגעים" הוביל אותנו למספר מסקנות. ראשית, התגלה שקטע הגניזה אינו משקף לא 'לישנא אחרינא', ולא גרסה אחרת של הטקסט, ולא פיתוח של טקסט גרעיני קדום,<sup>60</sup> אלא יש לו אב קדמון משותף עם הנוסח הרווח. באותו אב קדמון הוזזה השאלה "ומאן דנפקא ליה מ'וצוה הכהן' וכו'" ללא התשובה "קסבר ההוא להכי הוא דאתא וכו'". בנוסח הרווח שינוי זה עבר עיבוד מסיבי והפך לצריכותא שלפנינו היום, ואילו בנוסח המופיע בקטע הגניזה נעשה 'תיקון', והתשובה צורפה מחדש לשאלה.<sup>61</sup> אלא שתיקון זה גם הוא שגוי, ולכן נוסח קטע הגניזה בעייתי ולא משקף את הסוגיה המקורית.

שנית, התברר שיש להתייחס לסוגיה כך שמימרות האמוראים הן היסודות הקבועים בסוגיה, ואילו הטקסט הסתמאי הוא לוויין שלהן, סובב סביבן. תפקידו של הטקסט הסתמאי הוא להנהיר את המימרות האמוראיות ולהניע את הלימוד על ידי שאלות ותשובות.

שלישית, על החוקר לחפש את הסוגיה המקורית – לא מבחינה טקסטואלית-נוסחתית, אלא מבחינה תוכנית. מיקוד המחשבה בחיפוש זה מאפשר להבחין בין מקור לתוספת, ולעמוד על דרך היווצרות הסוגיה בצורה הטובה ביותר.

רביעית, על גבי הסוגיה המקורית נוספו שכבות בעלות אופי שונה במהלך אלפי השנים מאז שיצא מידי עורכיו הראשונים ועד היום. השכבות המוקדמות יותר הן גם הרמוניות יותר עם הטקסט, אם כי הן בעלות אופי אחר מזה של התלמוד המקורי – אופי ארכני ופלפלני. עם העלאת התלמוד על הכתב והתארכות הגלות, עבר מרכז הכובד הדתי מחיי תורה ללימוד תורה. השכבות המאוחרות יותר של התלמוד כבר לוקחות את הסוגיה הרחק מיעדה המקורי, ואף יוצרות שיבושים בקנה מידה קטסטרופלי. השיבושים, יחד עם העיבוד האינטנסיבי שעברה הסוגיה לא מאפשרים ללמוד אותה כפי שהתכוונו יוצריה הקדומים.

לסיום אומר, שלולא ההתחקות המאומצת אחר התוכן המדויק והמקורי של הסוגיה ושל מהלכיה, לא הייתי מסוגל להפריד בין השכבות השונות. נוסף על ההתמקדות בנוסח התלמוד, שיש לו חשיבות בפני עצמו, ראוי להתמקד עוד יותר בתוכן שלו, שיש בו יותר כח לעזור לנו לעמוד על צורתו המקורית, כפי שיצאה מתחת ידי עורכו הראשון והנאמן למוריו האמוראים.

<sup>60</sup> ראו רוזנטל, "לצורתה הקדומה", עמ' 45 הערה 4, וכן עמ' 64-65.

<sup>61</sup> תיקון זה היה אולי סמוך למועד השיבוש – לומד שהכיר את הקשר בין השאלה לתשובה (אולי כיוון שלמד את הסוגיות בעל פה, כפי שמעידים הגאונים על עצמם) חיבר ביניהן מחדש, אלא שהוא חיבר ביניהן במקום הלא נכון. ועיינו במאמרו של זוסמן: יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד (ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2019): עמ' 296-299.

תוצר המחקר - תלמוד מתוקן: <sup>62</sup>

## מועד קטן ז-ח

## משנה (א, ה)

ר' מאיר אומר: רואין את הנגעים כתחילה להקל אבל לא להחמיר,  
 וחכמים אומרים: לא להקל ולא להחמיר.

## גמרא

תניא:

"רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר, שאם אתה נזקק לו להקל, אתה נזקק לו אף להחמיר.

אמר רבה: מר סבר בכהן תלה רחמנא – אי טהור אמר ליה טהור ואי טמא שתיק, ומר סבר:  
 "לטהרו או לטמאו" כתיב.<sup>63</sup>

אמר רבי: נראין דברי רבי מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט.<sup>64</sup>

- למימרא דבכהן תליא מילתא?

- אין, דתניא:<sup>65</sup>

"וביום הראות בו" – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו: "חתן  
 שנולד בו נגע נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולאצטלתו; וכן ברגל נותנין לו כל ימי הרגלי" - דברי  
 רבי יהודה.

רבי אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר "וצוה הכהן ופנו את הבית, בטרם יבא הכהן לראות את  
 הבית ולא יטמא כל אשר בבית" – אם ממתנינים לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה.

מאי ביניהו?

אמר אביי: משמעות דורשין איכא ביניהו.

<sup>62</sup> הערות השוליים כאן חוזרות על הנאמר במאמר, והשארתי אותן ע"מ לעזור ללומד.  
<sup>63</sup> "לטהרו או לטמאו" (ויקרא יג, נט) – במובן של שייכות. אין כאן תלות בכהן, אלא הטהרה והטומאה הם שלו, של  
 האדם או של החפץ.

<sup>64</sup> ר' מאיר במוסגר: להקל = לומר שהוא לא מצורע. להחמיר = לומר שהוא מצורע, והכהן יכול לשתוק. ר' יוסי  
 במוחלט: להקל = לומר שהוא לא מצורע. להחמיר = להשאיר אותו מצורע, ולצער אותו.  
 ונראה שרבי החזיק בתפיסה שהטיעון של ר' יוסי נכון למוחלט, כיוון שאפילו שתיקה לא תועיל למצורע המוחלט,  
 שהרי במקרה זה חייבים אמירה מפורשת שהנגע טהור, ולכן עדיף לא לראות אותו כלל.  
 (ולפי רבה – הטומאה, משעה שנקבעה על ידי הכהן, מופקעת משליטתו. כל עוד לא החליט זה תלוי בו, אבל לאחר  
 ההחלטה – "לטהרו או לטמאו", הטומאה היא אובייקטיבית, כלומר באדם/בחפץ עצמו, ומחוץ לשליטת הכהן).  
<sup>65</sup> ברייתא זו מובאת כחיזוק לכך שרבי סובר ש"בכהן תליא מילתא".

ורבא אמר : דבר הרשות איכא בינייהו.<sup>66</sup>

ורבי יהודה, מאי טעמא לא נפקא ליה מ"וצוה הכהן"?

- קא סבר חידוש הוא, דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו.

והאי "ביום" מיבעי ליה לגופיה!<sup>67</sup>

אמר אביי : אם כן ליכתוב רחמנא 'ביום', מאי "וביום"? שמע מינה – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

רבא אמר : קרא יתירא הוא – לכתוב רחמנא 'ובהראות', מאי "וביום"? שמע מינה – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

\* (כאן נוספה התוספת הקדומה "ומאן דנפקא ליה"...)

<sup>66</sup> כלומר רבי יהודה סובר שלא מחכים לדבר הרשות בטומאת גופו וכסותו, אלא רק בביתו כפי שכתוב במפורש. זה הגיוני, כיוון שבמקרה בו הבית מיטמא כל שאר החפצים שבו נהיים טמאים, וזה מוגזם.  
<sup>67</sup> כלומר, כיצד היה יכול רבי יהודה ללמוד מ"וביום הראות בו" שיש יום שבו רואים ויש יום שבו לא רואים, הרי יש צורך ללמוד ממילים אלה את הדין שבפשט הפסוק ("וביום הראות בו בשר חי – יטמא"), וכיצד ישמשו גם לדין נוסף?

**ביבליוגרפיה**

- זוסמן, יעקב "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה : כוחו של קוצו של יו"ד . ירושלים : הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2019.
- ליברמן, שאול. "פרסומה של המשנה". בתוך : יונית ויונות בארץ-ישראל : מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד . מוסד ביאליק : ירושלים, 1984.
- ספראי, זאב. משנת ארץ ישראל : מסכת נגעים. קבוצת יבנה : משנת ארץ ישראל, תש"פ.
- רוזנטל, אליעזר שמשון. "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי". תרביץ, כרך נ"ז, (תשמ"ח) : 1-36.
- רוזנטל, יואב. "לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב-ח ע"א". תרביץ, כרך עז א, (תשס"ח) : 45-69.
- שרמר, עדיאל. "בין מסורת-עריכה למסורת-נוסח : מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה". תרביץ, כרך סא ג/ד, (תשנ"ב) : 375-399.
- שרמר, עדיאל. "לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה". סידרא : כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה, כרך ט, (תשנ"ג) : 117-161.

## נספח – סוגיית ראיית נגעים במועד, ע"פ דפוס וילנא

## משנה

ר' מאיר אומר: רואין את הנגעים כתחלה להקל אבל לא להחמיר,

וחכמים אומרים לא להקל ולא להחמיר

## גמרא

תניא:

"רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר, שאם אתה נזקק לו להקל נזקק לו אף להחמיר.

אמר רבי: נראין דברי רבי מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט".

אמר רבא: בטהור כולי עלמא לא פליגי דלא חזו ליה; בהסגר ראשון דכולי עלמא לא פליגי דחזי

ליה; כי פליגי בהסגר שני – מר סבר: בכהן תליא מילתא – אי טהור אמר ליה טהור ואי טמא

שתיק, ומר סבר: "לטהרו או לטמאו" כתיב.

אמר מר: "אמר רבי: נראין דברי רבי יוסי במוחלט ודברי ר' מאיר במוסגר". והתניא איפכא!

- תנאי היא אליבא דרבי: מר סבר צוותא דעלמא עדיף ליה, ומר סבר צוותא דאשתו עדיפא ליה.

למימרא דמוחלט מותר בתשמיש המטה? אין.

והתניא:

"וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" – שיהא אסור בתשמיש המטה, ואין אהלו אלא אשתו, שנאמר:

"לך אמור להם שובו לכם לאהליכם".

ר' יהודה אומר: "שבעת ימים יספרו לו" – ימי ספירו ולא ימי חלוטו.

ר' יוסי בר' יהודה אומר: ז' ימי ספירו, קל וחומר לימי חלוטו.

ואמר ר' חייא: דנתי לפני רבי: לימדתנו רבינו, יותם לא היה לו לעוזיהו אלא בימי חלוטו!

אמר לו: אף אני כך אמרתי.

במאי קמיפלגי? ר' יוסי בר' יהודה סבר: גלי רחמנא בימי ספירו, וכל שכן בימי חלוטו, ומר סבר

מאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי.

למימרא דבכהן תליא מילתא? אין.

והתניא :

"וביום הראות בו" – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו: "חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז' ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל", דברי רבי יהודה.

ר' אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר "וצוה הכהן ופנו את הבית" – אם ממתניים לו לדבר הרשות, כל שכן לדבר מצוה!

מאי בינייהו?

אמר אביי: משמעות דורשין איכא בינייהו.

ורבא אמר: דבר הרשות איכא בינייהו.

ורבי יהודה – מהתם לא גמרינן דחידוש הוא, דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו.

ורבי אמר – אצטריך, דאי כתב רחמנא "וביום הראות בו", הוה אמינא לדבר מצוה אין, לדבר הרשות לא, כתב רחמנא "וצוה הכהן"; ואי כתב רחמנא "וצוה הכהן", הוה אמינא הני אין דלאו טומאה דגופיה אבל טומאה דגופיה אימא מיחזא חזיא ליה, צריכא.

אמר מר: יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו. מאי משמע?

אמר אביי: אם כן ליכתוב רחמנא 'ביום' מאי וביום? שמע מינה – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

רבא אמר: כולה קרא יתירא הוא, דאם כן לכתוב רחמנא 'ובהראות' מאי "וביום"? שמע מינה – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

ואביי – ההוא מיבעי ליה ביום ולא בלילה.

ורבא – ביום ולא בלילה מנא ליה?

- נפקא ליה מ"לכל מראה עיני הכהן".

ואביי – ההוא מיבעי ליה למעוטי סומא באחת מעיניו.

ורבא נמי מיבעי ליה להכי!

- אין הכי נמי.

ואלא ביום ולא בלילה מנא ליה?

- נפקא ליה מ"כנגע נראה לי בבית" לי ולא לאורי.

ואביי – אי מהתם, הוה אמינא הני מילי טומאה דלאו דגופיה, אבל טומאה דגופיה אפילו לאורו  
נמי, קא משמע לן.