

ולא תזנה הארץ – עיון באגדה שבתוספתא קידושין פרק א

הניסיונות להבין את עריכתה החידתית של המשנה לקידושין פרק א לא פסקו מזמן התלמוד ועד לימינו. הפרק מורכב משני קבצים: קובץ הקניינים (משניות א-ה), המונה את דרכי הקניין באמצעות שורה של אמירות בסגנון א נקנה על-ידי ב, וקובץ המצוות (משניות ו-י), המונה חיובים ופטורים לגבי מצוות שונות וחותרם במשנה אגדית על הערך של קיום מצוות. הקשר בין שני הקבצים אינו גלוי לעין, ואף לא ברור מה זיקתם לנושא המסכת, וקולמוסים רבים נשברו על מנת ליישב את שני הקשיים האלה.¹ סיבה נוספת להתעניינותם של החוקרים בפרקנו היא אותותיה של 'המשנה הקדומה' הקיימות בפרקנו, לטענת חוקרים רבים וחשובים. אף בתוספתא לפרקנו מצאו החוקרים שרידים או רמיזות למשנה הקדומה, שכן במקומות שונים בפרקנו חורגת התוספתא מהניסוח ומהסידור הנמצאים במשנה.² בין אם נסכים לטיעונים באשר לשרידי המשנה הקדומה בין אם לאו, הדיון מסביב לחיפושים אחריהם הניב פרות חשובים באשר להבנתן של המשנה והתוספתא לקידושין פרק א. עם זאת, הדגש על היחס הדיאכרוני בין המקורות השונים הסיט לא-פעם את הדיון מהתמקדות במשמעותם של המקורות וביחס הסינכרוני ביניהם – מה ביקש כל אחד מהמקורות ללמד? האם הבדלים בתוכן, בסגנון או בדרכי הסידור והעריכה בין שני החיבורים משקפים שוני ביניהם באשר לרעיון ולמסר? במאמר זה אתמקד בשלושת הקטעים האגדיים המובאים בתוספתא קידושין פרק א: הלכה ד, הלכה יא והלכות יג-יז. לשני הקטעים האגדיים הראשונים אין מקבילה כלשהי במשנה, ואבקש במאמר זה לעמוד על יעדיו של עורך התוספתא בהבאת העניינים האגדיים הללו. הקטע האחרון, הלכות יג-טז, מקביל למשנה האגדית, משנה י, החותמת את קידושין פרק א, אבל הוא גם מרחיב את הדיבור בעניינים שאין להם זכר במשנה, ולכן אף הוא זוקק עיון סינכרוני, העוסק בהבדלי הגישה והדגש בין המשנה לתוספתא.

א. קטע ראשון- הלכה ד

את הקטע הראשון, הלכה ד, נבחן בתוך הקשרו, סדרת הלכות בתוספתא המקבילות למשנה א בפרקנו. להלן נוסח התוספתא:³

הלכה א

האשה נקנית בשלושה דרכים וקונה את עצמה בשני דרכים. נקנית בכסף בשטר ובביאה בכסף כיצד נתן לה כסף [או שוה כסף]⁴ אמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאיתא הרי זו מקודשת אבל נתנה היא לו כסף או שוה כסף ואמרה לו הריני מאורסת לך הריני מקודשת לך הריני לך לאיתא אין מקודשת

הלכה ב

ובשטר צריך לומר שטר שיש בו שוה פרוטה אלא אפילו כתב על חרש ונתן לה על נייר פסול ונתן לה הרי זו מקודשת

הלכה ג

¹ לסקירה של הניסיונות להבין את עריכת הפרק עיין מאמרי, "חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין – מאין ולאן?", נטועים טו תשס"ח (להלן: חקר העריכה), עמ' 43-77.

² עיין מאמרי, "חקר העריכה", עמ' 50-55.

³ הנוסח המובא כאן הוא של כ"י וינה, על-פי מהדורת ליברמן, עם תיקוני נוסח שצוינו במקומם.

⁴ תוקן על-פי כ"י ערפורט והדפוס.

ובביאה כל ביאה שהיא לשם קדושין מקודשת שאינה לשום קדושין אין מקודשת

הלכה ד

1. לא ישא אדם אשה עד שתגדל בת אחותו או עד שימצא את ההגון לו שנאמר ומלאה הארץ זמה

2. זמה היא – ר' לעזר אומר זה פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות

(א) ר' לעזר אומר מנין שענוש לפני מקום כבא על אשה ואמה נאמר כאן זמה ונאמר להלן ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זמה היא

(ב) ר' ליעזר בן יעקב אומר מתוך שבא על נשים הרבה ואין ידוע על אי זו מהן בא והיא שקיבלה מאנשים הרבה ואין ידוע מאי זה מהן קיבלה נמצא זה איש נושא את בתו וזה נושא את אחותו נמצא כל העולם מתמזרין לכך נאמר ומלאה הארץ זמה

(ג) ר' יהודה בן בתירא אומר הרי הוא אומר ולא תזנה הארץ מוזנין הן הפירות⁵

(1) הכריעו חכמים לסייע דברי ר' יהודה שנאמר שאי עיניך על שפים וראי איפה לא שוכבת וימנעו רביבים וגו'

ארבע ההלכות האלה קשורות למשנה הראשונה של קידושין פרק א ומרחיבות אותה. הלכות א-ג עוסקות בשלוש דרכי הקניין המנויות במשנה א: הלכה א עוסקת בקניין כסף, הלכה ב בקניין שטר והלכה ג בקניין ביאה. מלבד הרצון האופייני של עורך התוספתא לפתח ולהרחיב את הלכת המשנה כאן, נראה שניתן לעמוד על מוטיב אחד עיקרי המחבר בין שלוש ההלכות, ומוטיב זה עשוי להעיד על מגמתו של עורך התוספתא ביחידה זו. בהלכה א עורך התוספתא מלמד שקניין כסף מחייב לא רק את מתן הכסף אלא גם את האמירה⁶ הנחוצה על מנת להעיד שמעשה הנתינה בוצע מתוך כוונה לשמש כמעשה קידושין.⁷ אף הלכות ב-ג עוסקות במוטיב האמירה והכוונה. הלכה ג מבחינה במפורש בין ביאה לשם קידושין לבין ביאה שאין כוונתה לשם קידושין, ויש להניח שהכוונה באה לידי ביטוי באמירה, שכן אחרת כיצד נדע אם האישה מקודשת אם לאו. הלכה ב באה לכאורה להבחין בין קידושי שטר לקידושי כסף, שכן בקידושי שטר אין צורך שהחומר שממנו עשוי השטר יהיה שווה פרוטה. ברם מכאן יש להסיק שהתוקף של קידושי שטר אינו טמון בשווי חומריו כי אם במה שכתוב בו, דהיינו – באמירה שבשטר. הרי שהתוספתא לימדה אותנו בשלוש ההלכות הללו שכל מעשה קידושין תלוי לא רק במעשה כי אם בכוונה שהמעשה נותן לה ביטוי. בכסף ובביאה, יש ללוות את המעשה באמירה המבהירה את כוונתם, ואילו בקידושי שטר, המעשה והאמירה חד הם, שכן אין שטר אלא אמירה שבכתב.

⁵ כאן מוסיף כ"י וינה: 'זה מה הוא? לא כהן ולא לוי ולא ישראל'. כפי שהראה ליברמן בתוספתא כפשוטה, עמ' 916, שורה 16, ד"ה לך, השורה הזאת היא תוספת על-פי בבלי יבמות לז ע"ב, והמקום הנכון לתוספת זו הוא בסוף פיסקה ב, כפי שהיא מופיעה בדפוס ראשון ובכ"י ערפורט.

⁶ נקודה מעניינת נוספת בהלכה א בתוספתא היא המינוח שמשמשת בו התוספתא. במשנה יש הבחנה בין המינוח 'האשה נקנית' בפרק א לבין המינוח 'מקדש/מתקדשת' בפרק ב, וכבר עמדו על כך בבבלי ב ע"א-ע"ב ואצל חוקרים שונים (עיי' סיכום בסקירת, 'חקר העריכה', עמ' 45-47). לעומת זאת, התוספתא כאן פותחת, כמו משנה א, במשפט 'האשה נקנית', אך ממשיכה במינוח 'קידושין': 'הרי את מקודשת', 'הרי זו מקודשת', וכו'. דומה שבעל התוספתא ביקש לערב ביחד את שני המוטיבים שהמשנה מפתחת בנפרד. עוד נראה שיש זיקה בין מוטיב האמירה למינוח 'קידושין', שכן במשנה בפרק ב אמירת הקידושין ממלאת תפקיד מרכזי, אך לא נוכל לפתח כאן את הנקודה הזאת. תופעת החיבור בתוספתא בין מוטיבים המופיעים במשנה בנפרד ידועה גם ממקומות אחרים, ואף היא ראויה לעיון נפרד שאין כאן מקומו.

⁷ זה ההסבר הפשוט לצורך באמירת הקידושין, וכך משתמע גם מהמשנה מעשר שני פ"ד מ"ז. יש מהאחרונים שמצאו סימוכין בסוגיות ובראשונים לתפיסת האמירה כחלק אינטגרלי ממעשה הקידושין, ולא נוכל לדון בכך כאן.

לעומת הלכות א-ג, המתייחסות במישרין לעניינים שהוזכרו במשנה א, הלכה ד עוסקת בעניינים שאין להם זכר במשנה. הרישא של הלכה ד קובעת שאין לאדם לשאת אישה שאיננה הגונה לו, ומהבבא השניה עד סוף ההלכה התוספתא עוסקת בהשלכות החמורות של 'פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות'. על מנת להבין את מיקומה של ההלכה הזאת כאן יש לעמוד על שתי נקודות:

(א) הקשר בין שני העניינים שהוצגו בהלכה ד הוא המילה 'זמה' – הרישא מלמדת שמי שנושא אישה שאינה הגונה לו עובר על הפסוק 'ומלאה הארץ זמה'⁸ ובהמשך התוספתא קושרת בין פסוק זה לפסוק 'זמה היא'⁹ ולומדת מכאן ש'זמה' רומזת לפנוי הבא על הפנויה, מעשה שעלול להביא לידי מצב של 'ומלאה הארץ זמה'.

(ב) הלכה ד קשורה להלכה ג באמצעות הביטויים הנרדפים: 'ביאה שאינה לשום קידושין' (הלכה ג) – 'פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות' (הלכה ד).

מכאן סלולה דרכנו להבנת מיקומה של הלכה ד. בהלכה ג התוספתא מסתפקת בקביעה ההלכתית שביאה שלא לשום קידושין אינה יכולה לשמש כמעשה קידושין, זאת בלי להתייחס להיבט המוסרי-הרוחני של ביאה שלא לשום קידושין. בהלכה ד מבקש עורך התוספתא להשלים את התמונה וללמדנו שביאה שלא לשום אישות היא גם עוול מוסרי-רוחני. את המסר הזה מצא עורך התוספתא בברייתא אגדית העוסקת במוטיב של 'זמה' ופירושים דרשניים לשני הפסוקים בספר ויקרא שבהם מופיעה מילה זו. הברייתא הובאה אפוא במלואה בשל העיסוק בבבא השניה בסוגיית 'הבא על הפנויה שלא לשום אישות', כדרכם של העורכים התלמודיים במקומות רבים.

ההסבר שהוצע כאן למיקומה של הלכה ד הינו ברור ופשוט, ברם עיון פרטני במהלך האגדי המוצג בהלכה זו יעלה שיקולים נוספים שהשפיעו הן על מהלך ההבנות בברייתא זו הן על ההחלטה להביא אותה כאן. תפיסת היסוד של הברייתא היא שזימה מושרשת אף במעשים בתחום המיני אשר למראית העין אין בהם עבירה חמורה, זאת מפני שיש בהם פוטנציאל עצום להוביל לידי עבירות של זימה. בחלק 1 הזימה נובעת מנישואין לא-מוצלחים, כשאדם נושא אישה שאינה הגונה לו,¹⁰ שכן 'סופה ששנואה והם מזנים אחד על השני'.¹¹ בחלק 2 ר' אלעזר טוען שהפסוק 'ומלאה הארץ זמה' רומז לפנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות, והוא מתבסס על ההקשר בפסוק: 'אל תחלל את בתך להזנותה (= פנוי הבא על הפנויה)¹² פן תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה'. בפסקה (א) ר' אלעזר עצמו מבהיר שהשימוש במונח 'זמה' כאן מלמד שאיסור פנוי הבא על הפנויה, הנראה יחסית קל-ערך, מעלה את האיסור הזה לדרגת החומרה של מי שבא על אישה ועל אמה, שכן המקום היחידי הנוסף שבו משתמשת התורה במילה 'זמה' (ויקרא כ', יד) עוסק באיסור זה.¹³ מלבד גזירת הכתוב אין ר' אלעזר מבאר מדוע חומרת האיסור של פנוי הבא על הפנויה כה רבה, והדבר מבואר בהמשך בפסקה (ב) על-ידי ר' אליעזר בן יעקב.¹⁴ הוא מפרש את 'פנוי הבא על הפנויה' לא כמעידה חד-פעמית, כי אם כדפוס

⁸ ויקרא י"ט, כט.

⁹ ויקרא כ', יד.

¹⁰ יש במקורות התלמודיים תפיסות שונות באשר לתכונות הנחוצות כדי שתהיה אישה 'הגונה' לו, ועיין על כך אצל ע' שרמר, זכר ונקבה בראם, ירושלים תשס"ד, עמ' 150-152 @.

¹¹ לשונו של ר"ש ליברמן בפירושו הקצר.

¹² כך יש להבין את דרשתו של ר' אלעזר, כפי שמוכח מהדרשה בספרא, קדושים, פרק ז, הלכה ו. גם רש"י על התורה והרמב"ם פירשו את הפסוק באופן דומה, ועיין רמב"ם בספר המצוות, מצוות לא תעשה, מצוה שנה, ובהלכות נערה בתולה פ"ב ה"ז. מפרשים אחרים, ובראשם הראב"ד בהלכות נערה בתולה שם והרמב"ן על התורה, פירשו את הפסוק בעניין אחר.

¹³ התורה משתמשת במילה 'זמה' גם בויקרא י"ח, יז, וגם שם התורה מתייחסת למי ששוכב עם אישה ובתה.

¹⁴ לדברי ר"ש ליברמן בפירושו הקצר, מאחורי המשוואה של ר' אלעזר בפסקה (א) עומד תרחיש הדומה (אם כי אינו זהה) לתרחיש המתואר על-ידי ר' אליעזר בן יעקב בפסקה (ב). לדבריו, ר' אלעזר מתייחס למקרה שבו אדם בא על אישה ואמה – "... ואם יוליד בן מאמה של הפנויה, והבן ירצה לישא בת אחותו, נמצא לוקח את אחותו מן האב". דברי ליברמן מהדקים מאוד את הזיקה בין בבא 1 לבבא 2, שכן רק דאגת האדם לקיים את הדרישה של בבא 1 עלולה, לדברי ר' אלעזר, להביא לידי תרחיש הזימה של בבא 2

פעולה שחוזר על עצמו: 'שבא על נשים הרבה ואינו ידוע על אי זו מהן בא, והיא שקיבלה מאנשים הרבה ואין ידוע מאי זה מהן קיבלה'. מתוך התנהלות מופקרת זו נוצרת הזימה: 'נמצא זה איש נושא את בתו, וזה נושא את אחותו'. התרחיש הזה משתלב עם הפירוש הדרשני המפתיע והמעניין שמציע ר' אליעזר בן יעקב למונח 'זמה': 'נמצא כל העולם מתמזרין'. לדעת ליברמן, משמעה של המילה היחידאית 'מתמזרין', מהשורש מ-ז-ר, הוא 'מתקלקל ונשחת',¹⁵ ונראה לי עדיף לפרש את המילה במובן של 'מתערבב'.¹⁶ אמנם שני הפירושים לתיבה 'מתמזרין' קרובים מאוד בעניינם כאן, אך להלן נראה שיש הבדל ביניהם מבחינת השלכותיהם הספרותיות. כך או כך, דומה שהמונח 'מתמזרין' נבחר לא רק בשל קרבתו למילה 'זמה' אלא גם כרמיזה למילה 'ממזר',¹⁷ ואסוציאציה לשונית זו מחדדת את המסר של ר' אליעזר בן יעקב: 'פנוי הבא על הפנויה' מקלקל/מערבב את העולם מבחינת סדרי היוחסין.

דברי ר' אליעזר בן יעקב מהדקים את הקשר בין בבא 1 לבבא 2, שכן יש קשר ניגודי בין העדיפות שניתנת לנישואין עם 'בת אחותו' בבבא 1 לבין הערבוב/הקלקול המתבטא בכך ש'זה נושא את בתו וזה נושא את אחותו'. מסתבר אפוא שהקשר בין בבא 1 לבבא 2 איננו מסתכם בהתייחסות המשותפת שלהן למילה 'זמה' בלבד, ונראה שמי שהרכיב בברייתא שלנו את המקורות הללו ביקש לקשר ביניהם קשר ענייני ורעיוני. הנישואין עם בתו או עם אחותו מהווים ערבוביה וקלקול, ואילו הנישואין עם בת אחותו הינו דבר מקובל ורצוי.¹⁸

נמשיך עם הפסקאות הבאות בהלכה זו. מבחינת פרשנות הפסוק בויקרא י"ט, כט, ר' יהודה בן בתירא בפסקה (ג) מעתיק את הדיון מהמשפט 'ומלאה הארץ זמה' למשפט אחר בפסוק: 'ולא תזנה הארץ'. ר' יהודה בן בתירא מוצא

פסקה (א). בעוד שבבבא 1 הזימה נובעת מסירובו של האדם לציית לדרישת החכמים שישא את בת אחותו, בדברי ר' אלעזר הזימה נובעת מציות לדברי החכמים, אך בנסיבות שבהן חטאו של אבי החתן יצר מצב של גילוי עריות. ההבדל העיקרי בין התרחיש של ר' אליעזר בן יעקב לבין התרחיש שליברמן מייחס לר' אלעזר, הוא שר' אלעזר עוסק במעשה חד-פעמי (כנראה בסתר), ואילו ר' אליעזר בן יעקב מדבר על 'בא על נשים הרבה... והיא שקבלה מאנשים הרבה'.

¹⁵ לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 916), היר"ד של המילה 'מתמזרין' הינה לצורך ניקוד בלבד ('מתמזרין'), שכן 'עולם במשמעות שלנו בא תמיד בצורת יחיד בספרות של א"י, אך מ' מורשת (לקסיקון הפועל, רמת-גן תשמ"א, עמ' 208, הערה 8*) טוען שלפנינו לשון ריבוי אחרי שם עצם קיבוצי.

¹⁶ חכמי הלשון מציינים שהשורש מ-ז-ר מופיע בלשון חז"ל בשני הקשרים: 'ביצים מוזרות' (תוספתא תרומות פ"ט ה"ה ועוד) ו'מוזרות בלבנה' (סוטה פ"ו מ"א). את הראשון נוהגים לפרש – כמו ליברמן כאן – במובן של קלקול ופירוש של השני הוא מלשון אריגה. אך ביצים מוזרות הינן ביצים שבהן נתערבבו החלבון והחלמון (ראה תפארת ישראל חולין פ"ב מ"ג, בועז, אות א @), ואף המילה ע-ר-ב מופיעה בספרות התלמודית במשמעות של קלקול, כמו 'ערבוב השמחה' (ויקרא רבה כ, י), ולפיכך נראה שהמשמעות המילולית של מ-ז-ר היא הערבוב (בדומה למשמע השני, אריגה?) ו'קלקול' הוא מובן משני.

¹⁷ המקבילה של התוספתא בבבלי יבמות לז ע"ב גורסת כאן: 'ונתמלא כל העולם כולו ממזרים', ובהשפעת הבבלי 'תוקנה' לשון התוספתא אצלנו בכתב יד ערפורט ('נתמלא ממזרין') ובדפוס ראשון ('נתמלא ממזרות'). בצדק מעדיף ליברמן את גירסת כתב יד וינה, בכיר עדי הנוסח של התוספתא, שהיא כאן ה'קריאה הקשה', ואף צודק ליברמן שאין להבין את המילה 'מתמזרין' כלשון ממזרות (יש מילונאים הסבורים שהמילה 'ממזר' נגזרה מהשורש מ-ז-ר, אך תיאוריה זו היא מפוקפקת). ברם נראה מאוד שהדרשן השתמש בכוונה במילה הדומה בצליל שלה למילה 'ממזר'.

¹⁸ לא ברור מדוע הנישואין עם בת אחותו נחשבים לדבר רצוי במיוחד. לאור הפולמוס בברית דמשק ה, 8, נגד נישואין כאלה, ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 915) מציע 'שחז"ל הופכים רשות למצוה כדי להוציא מלבן של מינים'. אפשטיין (L. Epstein, *Marriage*, 1942, p. 148, *Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge Mass., 1942, p. 148) מציע שמדובר בתפיסה שנישואין עם בני משפחה שומרים על 'טהרת' הייחוס, ובדומה לתפיסה המופיעה בספר טוביה ד, יב; ו, ייב, וספר היובלים ד, טו; יט, כד, והשוו ל: A. Buechler, *Studies in Jewish History* (eds. I. Brodie and J. Rabinowitz), London 1956, pp. 67-68; ע' שרמר, זכר ונקבה בראם, ירושלים תשס"ד, עמ' 164-166. סטלוב (M. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton and Oxford 2001, pp. 143 ff) טוען שהעדפת בת אחותו משקפת השפעה יוונית.

במשפט זה רעיון חדש, הממשיך את קו החשיבה שהציג ר' אליעזר בן יעקב. לדברי ר' אליעזר בן יעקב, 'פנוי הבא על הפנויה' מביא לידי ערבוב/קלקול ב'כל העולם', דהיינו בעולם החברתי-האנושי, ור' יהודה בן בתירא מוסיף שהקלקול/הערבוב פוגע גם בעולם הטבע, עולם החקלאות: 'מוזנין הן הפרות'. אף כאן השתמש הדרשן בתיבה לא-מופרת ועמומה – 'מוזנין'. ליברמן מאמץ כאן את פירושו של הראב"ד, המסביר שהמילה 'מוזנין' קשורה למילה 'זונין', מין צמח הדומה לחיטה, כפי שמובא במשנה כלאים פ"א מ"א: 'החטים והזונין אינם כלאים זה בזה'. לדברי הראב"ד: 'מוזנינים הם הפירות – שזורעין חטים ונעשים זונין'. לדברי ר' יהודה בן בתירא, 'פנוי הבא על הפנויה' נענש במידה כנגד מידה: הוא זרע את זרעו בהפירות, ולפיכך גם האדמה מצמיחה את זרעה בערבוביה.¹⁹

דומה שיש כאן חיזוק להצעתו לעיל לפרש את המילה 'מתמזרין' מלשון 'ערבוב', שכן כך מתעצמת הזיקה בין החטא והעונש: האדם 'ערבב' את עולמו החברתי ובכך גרם 'לערבוב' של עולם הטבע והחקלאות. אפשר שהשימוש של ר' יהודה בן בתירא בדימוי הלקוח מתחום הכלאים – חטים ההופכות לזונין – רומז לקשר רעיוני-רוחני בין התחומים של איסורי ביאה וכלאים. קישור בין שני התחומים הללו מפורש במגילות קומראן²⁰ ובמספר מקומות בספרות חז"ל,²¹ ואפשר אפוא שגם פה ביקש ר' יהודה בן בתירא ללמד שהבלבול ביחסי האישות כמוהו כמו ערבוביה של מינים חקלאיים. אם נאמץ הצעה זו, הרי ששתי הבבות בתוספתא בוחנות יחדיו מה הם יחסי האישות התקינים, שאינם נחשבים כ'כלאים':²² מצד אחד ראוי לגבר לדאוג שהאישה תהיה 'הגונה לו' ואף רצוי שתהיה בת אחותו, אך מאידך אסור להביא לידי נישואין בין קרובי משפחה אחרים, כגון בתו ואחותו.

ב. קטע שני- הלכה יא

הקטע האגדי השני בתוספתא לפרקנו מובא בהלכה יא, ונביא כאן גם את לשונה של ההלכה הקודמת לה, הלכה י:

(1) אי זו היא מצות עשה שהזמן גרמא? כגון סוכה לולב ותפלין. אי זו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא? כגון אבידה ושלוח הקן מעקה וציצית ר' שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא

¹⁹ מוטיב העונש במידה כנגד מידה משתקף היטב גם בפסוקים (ירמיהו ג, ב-ג) שמוסיפים החכמים בפסקה (א-3) לסייע לדברי ר' יהודה בן בתירא: "שאי עיניך על שפיים וראי איה לא שפכת על דרכים יִשְׁכַּת לָהֶם פְּעָרֵי בַמִּדְבָּר וּתְחַנִּיפִי אֶרֶץ בְּזִנּוּתֶיךָ וּבְרָעָתֶךָ. וַיִּמְנְעוּ רַבִּימִים וּמִלְקוֹשׁ לֹא הָיָה וּמִצַּח אִשָּׁה זֹנָה הָיָה לָךְ מֵאֲנֶת הַכֶּלֶם". 'ותחנניפי ארץ בזנותיך' ו'מצח אשה זונה היה לך' מביאים לתוצאה של קלקול החקלאות: 'וימנעו רבבים ומלקוש לוא היה'. אך מוטיב ערבוב הזרע איננו בא לידי ביטוי בדרשה זו.

²⁰ מקצת מעשי התורה, ב, 75-82; ועיינו: J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, Anchor Bible, New York 2000, pp. 359-360; א' שמש, "דימויי זיווגים אסורים לכלאיים ושעטנז בספרות כת מדבר יהודה", בתוך: יובל לחקר מגילות ים המלח (עורכים: ג' ברין, ב' ניצן), תשס"א, עמ' 181-203; Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, p. 143.

²¹ עיינו דברי ר' יוסה בירושלמי קידושין פ"ג ה"ד, סד ע"ג: 'ההן גיורא מדמי לעמרא גופנא...'. @, ובמדבר רבה י, ג. אפשר שהקישור בין איסורי ביאה לאיסור כלאים כבר נרמז בתורה, בסמיכות הפרשיות בין שפחה חרופה לכלאים, כפי שהציע החזקוני בפירושו לויקרא י"ט, כג. עוד יש לציין כי יש הבדלים בין המקורות באשר לאיסור ביאה הספציפי שאותו יש להשוות לאיסור כלאים, ועוד יש לעיין בנקודה זו.

²² יש לציין פרדוקס הטמון במשוואה בין כלאים לאיסורי ביאה. לגבי מיני זרעים, כלאים נוצרים מתערובת של מינים הרחוקים זה מזה, ואילו באיסורי ביאה ה'כלאים' נוצרים דווקא כשהאיש והאישה קרובים זה לזה בקרבת משפחה. אם יש מטרה בתוספתא כאן לקשור בין השניים, יש לחשוב על השלכותיו של ההבדל הזה.

(2) אי זו היא מצות הבן על האב? מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מוציא ומכניס ומרחץ את פניו ידיו ורגליו אחד האיש ואחד האשה אלא שהאיש ספיקה בו לעשות והאשה אין ספק בידה לעשות מפני שיש רשות אחרים עליה

(3) אי זו היא מצות האב על הבן? למולו ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אשה ויש אומרים אף להשיטו בנהר

(א) ר' יהודה אומר: כל שאין מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות

(ב) רבן גמליאל אומר: כל שיש בידו אומנות למה הוא דומה לכרם [שמוקף גדירו לחריץ שמוקף סייג וכל שאין בידו אומנות למה הוא דומה לכרם]²³ שאין מוקף גדירו ולחריץ שאין מוקף סייג

(ג) ר' יוסה אומר משם רבן גמליאל: כל שבידו אומנות למה הוא דומה לאשה שיש לה בעל בין שהיא מתקשטת ובין שאינה מתקשטת אין הכל מסתכלין בה ואם אין מתקשטת היא תהא לה מורא וכל שאין בידו אומנות למה הוא דומה לאשה שאין לה בעל בין מתקשטת ובין שאינה מתקשטת הכל מסתכלין בה ואם אין מתקשטת היא לא תהא לה מורא

(ד) ר' יוסה בי ר' לעזר אמר משם רבן גמליאל: כל שבידו אומנות למה הוא דומה לכרם גדור שאין בהמה וחיה נכנסין לתוכו ואין עוברין ושבין נכנסין לתוכו ואין רואין את מה שבתוכו וכל שאין בידו אומנות למה הוא דומה לכרם פרוץ שבהמה וחיה נכנסין לתוכו ועוברין ושבין נכנסין לתוכו ורואין את מה שבתוכו

בדומה להלכות א-ג, המבארות את 'כסף שטר וביאה' שבמשנה א, כך הלכות י-יא מבארות את סוגי המצוות השונים שנמנו במשנה ז: 'מצוות הבן על האב', 'מצוות האב על הבן', 'מצוות עשה שהזמן גרמא' ו'מצוות עשה שלא הזמן גרמא'. אך כאן ביאורי התוספתא חורגים מהסדר שבו הובאו הדברים במשנה:

משנה ז	תוספתא הלכות י-יא
א-1. מצוות האב על הבן ²⁴	א-2. מצוות עשה שהזמן גרמא
ב-1. מצוות הבן על האב	ב-2. מצוות עשה שלא הזמן גרמא
א-2. מצוות עשה שהזמן גרמא	ב-1. מצוות הבן על האב
ב-2. מצוות עשה שלא הזמן גרמא	א-1. מצוות האב על הבן

הסדר בתוספתא חורג מהסדר במשנה בשתי נקודות:

- בעוד המשנה מקדימה את המצוות השייכות לאב ולבן למצוות עשה הקשורות לזמן, התוספתא מקדימה את הדיון על מצוות עשה הקשורות לזמן לעניין המצוות הקשורות לאב ולבן.

²³ ליברמן השלים את המילים בסוגריים מתוך דפוס ראשון, והן הושמטו בכ"י וינה בשל הדומות (דילוג מ'לכרם' אל 'לכרם').
²⁴ לפי גירסת המשנה בענף הארצישראלי. בענף הבבלי גורסים כאן 'מצוות הבן על האב', אך כוונת שתי הגירסאות זהה: מדובר במצוות המוטלות על האב כלפי בנו. כך מתהפכים המונחים בין הענף הבבלי לענף הארצישראלי לגבי הבבא השניה במשנה, אך גם כאן ההבדל הוא רק במינוח ולא בתוכן. התוספתא משתמשת במינוח זהה לענף הארצישראלי של המשנה.

- בתוך הדיון על מצוות אב והבן, המשנה מקדימה את המצוות המוטלות על האב לאלה המוטלות על הבן, ואילו התוספתא מקדימה את המצוות המוטלות על הבן לאלה המוטלות על האב.

לגבי הנקודה הראשונה, נראה על פניו – אם כי קשה להוכיח זאת – שהסדר בתוספתא משקף את הסדר המקורי בקובץ המצוות לפני ששובץ בפרק השלם במשנה,²⁵ שכן אם באים לדון בדמיון ובשוני בין חיובי המצוות של האיש והאישה, סביר יותר לפתוח בנושא הכללי של מצוות עשה שהזמן גרמא מאשר לפתוח בנושא פרטני כמו מצוות האב על הבן.²⁶ עורך המשנה הקדים את מצוות האב והבן מתוך מטרות עריכה שיידונו להלן בסמוך. אשר לנקודה השנייה, קשה יותר להכריע אם הסדר המקורי משתקף במשנה או בתוספתא, שכן הגיוני באותה מידה להקדים את המצוות המוטלות על האב או להקדים את המצוות המוטלות על הבן. יתר על כן, ניתן לזהות הן במשנה הן בתוספתא מגמות עריכה העשויות לגרום לעורך לשנות את הסדר. במשנה, הקדמת מצוות האב על הבן לראש משנה זו ממלאת שני תפקידים:

- לפתוח את קובץ המצוות בהלכה שיש לה הקשר הברור ביותר לפתיחתו של קובץ הקניינים - האיש הקונה את האישה במשנה א הופך לאב החייב במצוות כלפי הבן שיוולד מ'קניין' זה. יתר על כן, מצוות המוטלות על האב מלוות את הבן משעת לידתו עד לנקודת 'להשיאו אישה', הנקודה שבה יסגור הבן את המעגל, 'יקנה' לעצמו אישה משלו ויפתח מחדש את המעגל של קידושין פרק א.²⁷
- ליצור 'חתימה מעין פתיחה' בקובץ המצוות, שכן 'מקרא משנה ודרך ארץ' בסיפא של משנה י שייכים לשתיים מתוך 'מצוות האב על הבן' בפתיחת משנה זו: 'ללמדו תורה וללמדו אומנות'.²⁸

מאידך גם לעורך התוספתא יש סיבה להקדים את 'מצוות הבן על האב', שכן בניגוד למשנה, התוספתא מאריכה בנושא של 'ללמדו אומנות' ומביאה קטע אגדי מפותח העוסק בעניין זה. לפיכך אפשר שעורך התוספתא עיצב מחדש את החומר על מנת לחתום את היחידה ההלכתית בעניין האומנות, עניין שעליו הוא עומד להרחיב בהמשך במישור האגדי. במישור הדיאכרוני קשה אפוא להכריע אם במקור הקדום קדמו מצוות הבן למצוות האב או להיפך. לעומת זאת, במישור הסינכרוני נתלבנו לנו היטב מגמותיהם של שני העורכים. הן עורך המשנה הן עורך התוספתא סידרו את 4

²⁵ בין אם 'קובץ המצוות' נערך תחילה בתקופה קדומה, כפי שסוברים אפשטיין וסיעתו, בין אם הוא נערך לקראת סוף תקופת התנאים, כפי שסוברים ספראי וסיעתו, אין ספק שהקובץ הזה בפרקנו נלקח מתוך קובץ שנערך כקובץ עצמאי לפני ששובץ במשנה. על הגישות השונות לשאלה זו ראו בהרחבה במאמרי, 'חקר העריכה', עמ' 43-50.

²⁶ אני מסכים כאן עם מסקנתם של א' וייס (על המשנה, תל-אביב 1969, עמ' 210-211) ו J. Hauptman, *Rereading the Mishnah*, Tuebingen 2005, p. 47, אך לא מהטעמים שהוצעו בידי האופטמן. האופטמן טוענת במקומות רבים שאחרי שהמשנה כבר נערכה, אין זה סביר שעורך כלשהו יחרוג מלשונה או מסדרה, ולפיכך עצם העובדה שהתוספתא חורגת מלשון המשנה או מסדרה מהווה הוכחה חותכת שהיא משקפת עריכה שקדמה למשנה, דהיינו - המשנה הקדומה. לדעתי הטענה הזאת לוקה בחסר, והדוגמה שלפנינו תוכיח, שכן נראה להלן שעורך התוספתא עשוי לעצב את המקורות שמהם שאב על מנת להתאימם למטרות העריכה שלו. האופטמן טוענת גם שעורך המשנה שינה את הסדר והקדים את 'מצוות האב על הבן' על מנת להסמיק את 'מצוות עשה שהזמן גרמא' למשנה ה, זאת בשל הדמיון בין פטור הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא לפטור שלהן ממצוות השייכות לעבודת המקדש. אך בה במידה ניתן לטעון שעורך התוספתא הקדים את 'מצוות עשה שהזמן גרמא' מתוך אותם שיקולי עריכה שיידונו להלן.

²⁷ השוו ל: א' וייס, על המשנה, עמ' 209.

²⁸ על 'חתימה מעין פתיחה' זו ראו במאמרי, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", JSIJ 7, 2008 (להלן: "העריכה היוצרת"), עמ' 41-43. ביססתי שם (עמ' 39, הערה 19) את הפירוש המזהה את 'דרך ארץ' שבמשנה י עם 'אומנות', וכמו כן השבתי שם (עמ' 41-42) על הטענה שאין לבסס תבנית ספרותית כעין זו על המונח 'אומנות' המופיע במפורש בתוספתא בלבד ורק נרמז במשנה.

ההלכות – מצוות האב, מצוות הבן, מצוות עשה שהזמן גרמא ומצוות עשה שלא הזמן גרמא – באופן שמתאים למגמות העריכה שלהם.

יש לבחון, מדוע מתוך כל המצוות שנמנו בתוספתא כאן, דווקא המצוה על האב ללמד את בנו אומנות זכתה להרחבה אגדית. שאלה זו מתחדדת לאור הצעתי שעורך התוספתא עיצב את סדר ארבעת סוגי המצוות על מנת להציב לקראת סוף הרשימה את 'ללמדו אומנות' – הרי שעבור עורך התוספתא חשוב במיוחד להרחיב את הדיבור בעניין מצווה זו. נראה שעורך התוספתא הרגיש צורך להרחיב בעניין זה, משום שבניגוד לכל שאר המצוות שנמנו כאן אין בסיס הלכתי של ממש לחובת לימוד האומנות, ולכן הוא ראה צורך להטעים את חשיבותה של 'מצוה' זו במישור האגדי. ואכן עיקרן של האמירות האגדיות בהלכה יא הוא, שמי שנמנע מללמד את בנו אומנות מכין את הבן לחיים של מכשולים חמורים. רק מי שמלמד את בנו אומנות מגן על הבן מחיי ליסטות וגודר אותו מפני המכשולים, הנמנים במשלים השונים של דברי רבן גמליאל שהובאו על-ידי תנאים שונים. ברם עיון מעמיק במשלים המיוחדים לרבן גמליאל יגלה מוטיבים ורעיונות נוספים העשויים להסביר את התעניינותו של עורך התוספתא בסוגיה זו.

המשל הראשון מדמה את מי שבידו אומנות לכרם ולחריץ (= עריס)²⁹ המוקפים גדרות וסייגים, ויפה פירש ליברמן משל עמום זה כרמיזה להלכות כלאים: הכרם והעריס המגודרים מוגנים מפני איסור כלאי הכרם, ואילו הכרם והעריס הבלתי-מגודרים חשופים לאיסור כלאים. מהו הנמשל? דומה שאף כאן, כמו בהלכה ד, הנמשל כאן מתברר מתוך הדברים שיובאו בהמשך, שכן גם במשלים הבאים מי שאין לו אומנות נפגע מהעדרו של חיץ שיגן עליו באינטראקציה שלו עם סביבתו. אך יש הבדל בין שני המשלים הבאים לבין המשל הראשון: בעוד שני המשלים האחרים מתארים כיצד המחסור באומנות חושף את האדם למפגעים של פלישת הסביבה לתוך תחומו, במשל הראשון עלול האדם שאין לו אומנות לפגוע בסביבתו על-ידי יצירת איסור כלאי הכרם. נראה אפוא שהמשל הראשון של רבן גמליאל הינו המשך ישיר של דברי רבי יהודה הקודמים לו. רבי יהודה פותח את דיונה של התוספתא בקביעה שחוסר אומנות מביא לידי ליסטות, והמשל של רבן גמליאל מוסיף נופך לקביעה זו. בעוד רבי יהודה מדגיש את גורלו העגום של הבן הנאלץ להתפרנס מליסטות, רבן גמליאל מדגיש את הפגיעה החמורה שנגרמת למרקם החברתי. כשאין האב ממלא את אחריותו כלפי בנו, בכך הוא פוגע בחברה כולה.

שני המשלים האחרונים חוזרים לדון בפגיעה בבן עצמו כשאין בידו אומנות, אלא שאין הם עוסקים בפגיעה המוסרית הכרוכה בעצם מעשה הליסטות אלא בפגיעה במעמדו החברתי. שני המשלים מתארים כיצד החברה פולשת לתוך פרטיותו של איש שאין לו אומנות. המשל הראשון מתאר את הפגיעה במונחים של 'היזק ראייה', ופגיעה זו מוסברת בידי ר"ש ליברמן:

שבאשה שיש לה בעל אין אחד מעוניין להסתכל אם היא מתקשטת, או לא, אבל תבוא לה מאירה³⁰ אם אינה מתקשטת, שהרי סופה להמאס על בעלה... וכן אדם שיש לו אומנות, בין אם הוא מתהדר בצדקה ומתקשט במלבושו, בין אינו עושה כן, אין הבריות מרננים אחריו, אבל אם יש לו ואינו מתנהג כן תהא לו מאירה... ואף מי שאין לו אומנות דומה לאשה שאין לה בעל, שכולם מסתכלים בה ומדברים בה, בין שאינה מתקשטת (ואומרים שנתיאשה מלהנשא) ובין שהיא מתקשטת (ואומרים שהיא נראית כזונה), כך מי שאין לו אומנות הכל מדברים עליו בין אם הוא מתהדר ובין אם אינו מתהדר, ותבוא לו מאירה אם הוא מתהדר ואין לו.

(ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 926-927).

²⁹ כך מפרש ליברמן אל נכון את המילה 'חריץ', וכרגיל בלשון חז"ל יש חילופי ח-ע וחילופי צ-ס.

³⁰ המילה 'מורה' בכ"י וינה של התוספתא משמעה 'מאירה', ובכ"י ערפורט אכן מופיעה הגירסה 'מאירה'.

גם המשל האחרון מתאר מצב דומה :

ומי שיש בידו אומנות אין הבריות נכנסים לתוך ענייניו לדעת מהיכן ירק זה חי, ושמא הוא מלסטם את הבריות, או מתוך סקרנות פשוטה, מה שאין כן באין בידו אומנות.

(שם, עמ' 927).

על אף שהבעיה הצומחת מתוך חוסר האומנות זהה בשני המשלים,³¹ דומה ששניהם מתארים שלבים שונים, דרגות שונות ואפיונים שונים של פלישת החברה לתוך חייו של הפרט. במשל הראשון מדובר בבהייה מרחוק וברכילות. לא איבדה האישה שבמשל את חייה הפרטיים לחלוטין. היא משמשת מושא למבטים חשדניים ולשיחות רכילות, אך אין מי שמפריע לה לחיות את חייה. לעומת זאת, במשל השני חי הפרט נהרסו לחלוטין – הכרם חשוף למרמס חיה ואדם הנכנסים לתוך רשותו הפרטית ובוהים בה מקרוב באין מפריע. מלבד הבדלי הניואנסים בין שני המשלים הקרובים בעניינם, נראה שלעורך התוספתא היו מגמות נוספות בהבאת שניהם. ראשית, קיימת זיקה ספרותית ברורה בין שלושת המשלים המיוחסים לרבן גמליאל. המשל השלישי הינו צירוף של הדימוי מהמשל הראשון – כרם נטול גדר – עם הרעיון שבמשל השני: הפגיעה בפרטיות. אפשר לראות במערך של שלושת המשלים גם מסר מעניין באשר לרשימת 'מצוות האב על הבן'. המשל הראשון והשלישי מדמים את מי שאין לו אומנות לכרם בלתי-גדור, דימוי הלקוח מעולם האומנויות הכלכלי, אך המשל השני משתמש בדימוי הלקוח מעולם האישות. אפשר אפוא לראות במשל השני רמיזה לקשר בין שתי 'מצוות האב על הבן' האחרונות, ללמדו אומנות ולהשיאו אישה – הקלוקל בשני התחומים מביא לידי תוצאות הרסניות דומות. העדרה של אומנות לגבר, כמו העדרו של בעל לאישה,³² מביאים לידי דלדול מעמדם החברתי של הגבר והאישה, המתבטא בחיטוט של החברה בענייניו הפרטיים של היחיד.³³

ברם הדבר המפתיע, המראה את גודל כוחו ותחכמו של עורך התוספתא, הוא ההקבלות המרובות והמרשימות בין הקטע האגדי כאן לבין הקטע האגדי בהלכה ד. בשני הקטעים האגדיים עורך התוספתא לוקח עניין חיובי שהוצג במשנה - קידושי אישה במשנה א ומצות לימוד אומנות (= מצוות האב על הבן) במשנה ז - ומציג את ההשלכות השליליות של העדרו. בהלכה ד - העדר קידושין מביא לידי כל התוצאות ההרסניות הכרוכות ב'פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות', ובהלכה יא - העדר אומנות מביא לידי ליסטות ולידי כל הקלקולים הכלולים במשלים של רבן גמליאל. בשני המקומות התוצאות ההרסניות חורגות מתחומו של הפרט ומשפיעות על המרקם החברתי כולו, ובשניהם מבטאת התוספתא את עומק הקלקול באמצעות קישור בין תחום האישות לתחום החקלאי - בהלכה ד, הפסוק 'ולא תזנה הארץ' מלמד שהזימה מביאה לידי הרס החקלאות, ואילו בהלכה יא משמשים שני משלים מהתחום החקלאי ליד משל אחד מתחום האישות. ולבסוף נקודה מעניינת במיוחד - השימוש בשני המקומות בדימויים הלקוחים מתחום איסור הכלאים: העולם ה'מתמזרין' וצמיחת ה'זונין' בהלכה ד, והכרם הבלתי-מגודר בהלכה יא.

לשם מה בנה עורך התוספתא את מערכת הקשרים הזאת בין שתי ההלכות האגדיות? בשלב זה של הדיון נתייחס בקצרה לשתי נקודות - הקישור בין אישות לחקלאות והשימוש בדימויים מתחום הכלאים. הקישור בין

³¹ ליברמן (שם) מעיר על המשל האחרון: 'הוא המשל הפשוט ביותר'. מדבריו משתמע ששני המשלים נועדו לבטא רעיון זהה, וכל ההבדל ביניהם טמון במידת בהירותם. ברם חקר המשלים של חז"ל בידי יונה פרנקל ודוד שטרן הראה שהמשמעות של המשל איננה מסתכמת בתרגומו לרעיון שניתן לביטוי בשפה פרוזאית, וכי לכל משל יש אופק של משמעות הטמון בפרטי המשל ובניואנסים הדקים שלו.

³² כמובן אין לזהות בין 'להשיאו אישה', המתמקד בבן, לבין 'אישה שאין לה בעל', אך הזיקה בין השניים נראית ברורה למדי.

³³ המגמה של עורך התוספתא לקשר בין שלוש המצוות - ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיאו אישה - בולטת בסוף המסכת, ויש מגמה דומה גם במשנה שם, כפי שהראיתי במאמרי, "העריכה היוצרת", עמ' 37-46.

תחומי החקלאות והאישות הינו מוטיב מרכזי במשניות של קידושין פרק א. קובץ הקניינים פותח בקניין אישה וחותם בקניין 'נכסים שאין להם אחריות' (=קרקעות) וקובץ המצוות מתחלק לשני חלקים: משניות ז-ח מתייחסות לחיובן במצוות של נשים, ומשניות ט-י מתמקדות בזיקה בין קיום מצוות לבין ההתנחלות בארץ.³⁴ התוספתא מפתחת את הקישור בין האישות לבין החקלאות בכיוונים חדשים שאינם נמצאים במשנה. דומה שדימוי הכלאים נועדו לבטא את טיב הזיקה שמוצאת התוספתא בין הקלקולים השונים שנידונו בה. הכלאים מסמלים את הריסת ההבחנות והגבולות האמורים להתקיים בעולם החברתי. הן במקרה של פנוי הבא על הפנויה הן במקרה של אדם חסר אומנות, הגבולות בין הפרט 'המקולקל' לבין החברה נהרסים ונגרמת בשל כך 'תערובת' הרסנית. במקרה הראשון, בהלכה ד, התערובת של בני זוג האסורים אחד על השני הורסת את הסדר החברתי-המשפחתי, ובהלכה יא חוסר יכולתו של הפרט להתפרנס באופן תקין חושף את הסביבה לליסטות וחושף את הפרט להתערבות יתר של החברה בענייניו הפרטיים. בשני המקרים, הכלאים משמשים כסמל מתאים וסוגסטיבי ליכולת של הפרט לגרום להריסת הגבולות הנחוצים לקיומה של חברה תקינה.

ג. קטע שלישי- הלכות יג-טז

הלכה יג

העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ושנותיו ונוחל את האדמה³⁵ וכל העובר עבירה אחת מריעין לו ומקטפין את ימיו ואין נוחל את הארץ ועל זה נאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה בחטא יחידי זה יאבד ממנו טובות הרבה לעולם יהא אדם רואה את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו לכך זכות עבר עבירה אחת אילו שהכריע עצמו לכך חובה על זה נאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה בחטא יחידי שעשה זה איבד ממנו טובות הרבה

הלכה יד

ר' שמעון בן לעזר אומר משם ר' מאיר לפי שהיחיד נידון אחר [רובן] העולם נידון אחר רובו ועשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת העולם לכך זכות עבר עבירה אחת אילו שהכריע את עצמו ואת העולם לכך חובה ועל זה נאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה בחטא יחידי שעשה זה איבד ממנו ומן העולם טובות הרבה

הלכה טו

ר' שמעון אומר היה אדם צדיק כל ימיו ובאחרונה מרד איבד את הכל שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו

³⁴ בעניינים אלה הרחבתי בחיבורי, "תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית", עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 46, ובמאמרי, "חקר העריכה", עמ' 58 ואילך. הקישור בין אישות לחקלאות הינו מוטיב חשוב ומרכזי גם במקומות אחרים בספרות חז"ל, ויש לו שורשים גם בסיפור גן עדן, המסתיים בקללת 'בעצבון תאכלנה... וקוץ ודרדר תצמיח לך' לאדם, ובקללת 'בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך' לאישה. ביטויים לזיקה הזאת קיימים גם בדתות אחרות ובתרבויות רבות.

³⁵ על חילופי הנוסח כאן בין כ"י וינה לבין שאר עדי הנוסח של התוספתא ראו אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 927; מ' כ"ץ, "כיצד נקנית הארץ? העושה מצוה - ניתוח ספרותי של סיום 'מסכת הקניינים' במשנה", דרך אגדה ט, תשס"ו, עמ' 149; א' וולפיש, "חקר העריכה", עמ' 51-53.

הלכה טז

היה אדם רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה המקום מקבלו שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו וגו'

התוספתא כאן מקבילה למשנה י, והיא מציעה שלוש גישות שונות להבנת המשפט הקשה שם: 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ' – וכי כיצד אפשר להבטיח לכל אדם העושה מצוה אחת בלבד שיזכה לכל השכר האדיר הזה? הרישא של הלכה יג חוזרת על לשון המשנה כמעט מילה במילה, וככל הנראה היא מבינה את המשנה – כפשוטה – כלשון גוזמה שמשמעה: עשייה אפילו של מצווה אחת בלבד היא בעלת חשיבות עצומה ובכוחה – מבחינה עקרונית – לגרום לשכר אדיר.³⁶ הסיפא של הלכה יג מציעה פירוש אחר למשנה המתבסס על אוקימתא: בכוחה של מצווה אחת לגרום לשכר המתואר במשנה, אך רק בתנאי שמצווה זו מכריעה את הכף ומעבירה את האדם ממצב של שוויון בין מצוות לעבירות למצב של יתרון בסך מצוותיו. הלכה טז מציעה פירוש שלישי למשנה – כאן כוחה של מצווה אחת להכריע את הכף לטובת הזכות והשכר טמון בשיקולי איכות ולא בשיקולי כמות. כשמצווה אחת נעשית מתוך מטרה להתנתק מאורח חיים של חטא ולהתחבר לאורח חיים של מצוות, הרי שמצווה זו מבטלת את המאזן השלילי הקודם ומטה את המשקל לכף זכות.³⁷

מלבד שני הפירושים החדשים שהתוספתא מציעה לאמירת המשנה, החידוש הגדול בתוספתא מתבטא באופן שהיא מציגה את המשפט השני של המשנה. מול האמירה החיובית באשר לשכר של מצוה אחת, המשנה מציגה אמירה שלילית המטעימה כמה מפסיד האדם שנמנע מלעשות מצוה אחת: 'כל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו ואינו נוחל את הארץ'. התוספתא, לעומת זאת, מנגידה לכל אחת משלוש אמירותיה החיוביות אמירה העוסקת במציאות שלילית של עבירה: 'כל העובר עבירה אחת מריעין לו ומקטפין את ימיו ואין נוחל את הארץ'; 'עבר עבירה אחת אילו (= גי' לו) שהכריע עצמו לכף חובה'; 'היה אדם צדיק כל ימיו ובאחרונה מרד איבד את הכל'. בכך נאמנת התוספתא לדרכה לאורך הפרק כולו. בניגוד למשנה, אשר לאורך הפרק לא עסקה בענייני עבירות, התוספתא עסקה במוטיב זה הן בהלכה ד הן בהלכה יא. לפיכך, כשהתוספתא כאן מחליפה את המשפט 'כל שאינו עושה מצוה אחת' במשפט 'כל העובר עבירה אחת', היא ממשיכה לדון במוטיב המעסיק אותה לאורך הפרק כולו.³⁸

שני מוטיבים נוספים מחברים את הקטע האגדי הזה לשני הקטעים האגדיים הקודמים. 'נוחל את האדמה' (הלכה יג) ו'הכריע את עצמו ואת העולם לכף חובה' (הלכה יד). התוספתא כאן, כמו המשנה, תולה את נחלת האדמה/הארץ בעשיית מצוות, והיא מוסיפה על-פי דרכה את הקביעה שעבירה מבטלת את נחלת הארץ. הנקודה השניה היא עוד יותר אופיינית למהלך של התוספתא בפרקנו. לכאורה לא היה שום צורך להביא כאן את הלכה יד, שאיננה קשורה לאמירה

³⁶ עיין אצל הירשמן, "מצוה ושכרה במשנה ובתוספתא", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ג, 1, תש"ן, עמ' 55; J. Hauptman, "Does the Tosefta Precede the Mishnah: Halakhah, Aggadah, and Narrative Coherence", *Judaism* 50, 2001, pp. 235-236 (להלן: האופטמן, "האם התוספתא קודמת למשנה"). אפשר שהשמטת המילה 'כל' בתוספתא נועדה למתן במקצת את האמירה הגורפת שבמשנה, אך אפשר שההבדל בין המשנה לבין התוספתא לגבי המילה 'כל' משקף הבדלי עריכה ולא דווקא הבדלי גישה, ועיינו על כך במאמרי, "חקר העריכה", עמ' 51-53.

³⁷ בהלכות טו-טז התוספתא מקדימה את האמירה לגבי עשיית עבירה אחת לאמירה לגבי עשיית מצווה אחת, ובניגוד לסדר במשנה. דומה אפוא שהבבא הזאת בתוספתא לא נשנתה במקורה כפירוש למשנה, אך עדיין נראה שעורך התוספתא הביאה כאן על מנת שהיא תשמש כפירוש נוסף לדברי המשנה.

³⁸ צודקת אפוא האופטמן במאמרה: "האם התוספתא קודמת למשנה", עמ' 235-236 (לעיל, הערה 36), בטענתה שהמשנה והתוספתא התכוונו כאן לאמירות שונות, ובניגוד להבנתם של ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 927-928) ור' פרידמן ("מקבילות המשנה והתוספתא", הקונגרס העולמי למדעי היהדות יא, ג, 1, תשנ"ד, עמ' 21-22) שיש לפרש את המשנה לאור התוספתא אלא שהמשנה השתמשה בלשון 'סגי נהור'.

כלשהי במשנה.³⁹ ברם הלכה יד ממשיכה קו רעיוני מרכזי שעורך התוספתא בונה לאורך הפרק: החטא של היחיד זורע הרס עבור כל העולם כולו.

הרי לנו קו מחשבתי מרכזי שמנחה את עורך התוספתא לאורך הפרק כולו, ועל-פיו הוא עיצב את שלושת קטעי האגדה שהוא שיבץ בפרקנו. יחיד החוטא גורם הרס לעצמו והרס לעולם כולו, וההרס מתבטא בראש ובראשונה בזיקה בין האדם ובין הארץ. כאן המקום לערוך השוואה משולשת בין שלושת הקטעים האגדיים. נראה שמקטע אחד למשנהו הקו הרעיוני של התוספתא הולך ומתפתח בכמה מישורים:

- המצווה והחטא - בהלכה ד המצווה היא קידושין והחטא הוא 'פנוי הבא על הפנויה'; בהלכה יא המצווה היא 'ללמדו אומנות' והחטא הוא ההימנעות מחובה חינוכית זו; בסוף הפרק מדובר בכל מצוה ובכל עבירה.
- היחס בין הפרט לכלל - הלכה ד מראה כיצד החטא של הפרט משליך על הכלל; בהלכה יא יש איזון בין השנים, שכן בדברי ר' יהודה והמשל הראשון של רבן גמליאל מוסבר - כמו בהלכה ד - כיצד החטא של הפרט משליך על הכלל, אבל בשני המשלים האחרונים מוסבר כיצד החטא מביא על הפרט פגיעה מצד החברה; בסוף הפרק שלושת ההסברים למשנה מתמקדים בגורלו של הפרט, ורק בהלכה יד נוגעת התוספתא במוטיב המרכזי, שמעשיו של הפרט עשויים להשפיע על גורלו של הכלל.
- היחס לארץ - בהלכה ד החטא מביא לידי פגיעה בארץ מבחינה טבעית-חקלאית; בהלכה יא קלקול הארץ הינו במישור ההלכתי או החברתי, וקלקול זה הינו אך משל למצבו של האדם; בסוף הפרק אין פגיעה בארץ עצמה, כי אם רק באחיותו של האדם בארץ.

נראה לבאר את השלבים האלה באופן הבא: הפגיעה החמורה ביותר במרקם החברתי נובעת מקלקול בחיי המשפחה. כאן המעשה של הפרט 'מְמַזְרֵין' לגמרי את החברה, ואף הארץ ויבולה נפגעים בשל כך. הימנעות מללמד אומנות פוגעת אף היא במרקם החברתי, אך באופן פחות חמור. כאן הפרט עלול לפגוע כלכלית בשכניו, ואף השכנים עלולים לפגוע בכבודו ובפרטיותו של היחיד. אין כאן פגיעה ממשית בארץ ובטבע, ואלה האחרונים רק משמשים כמשלים לפגיעה החברתית. כך מוצגים חיי המשפחה ורכישת מקצוע כעמודי התווך של חיי החברה, אלא שטהרת חיי המשפחה מוצגת כיסודית יותר וחשובה יותר מההכשרה המקצועית. בשלב השלישי המשנה מלמדת שכל אחת ואחת מהמצוות יש בה פוטנציאל לבנות או להרוס הן את חיי הפרט הן את עולמו של הכלל. כאן שמה התוספתא את הדגש, בעקבות המשנה, על הבניין וההרס בתחום של הפרט, והחשש לפגיעה בכלל קיימת תמיד, אבל חשש זה יתגשם רק אם אמנם העולם נמצא באותו רגע במצב של חציו זכאי וחציו חייב. אין בכוחה של כל עבירה שהיא לפגוע בארץ וביבולה, אבל היא כן עלולה לפגוע ביכולתו של האדם להיאחז בארץ ולהתנחל בה.

סיכום

בעיון ראשון בקטעי האגדה של תוספתא קידושין פרק א, נראה לכאורה שבכל המקומות התוספתא מתחילה מפירוש לדברי המשנה, אך מתגלגלת מעניין לעניין עד לעניינים אגדיים שאין להם זכר במשנה. כך האגדה בהלכה ד משתלשלת מההלכה של 'ביאה שלא לשום אישות' בהלכה ג, האגדה בהלכה יא משתלשלת מהלכת 'ללמדו אומנות' שם, ושלוש הבבות של הלכות יג-טז מפרשות באופנים שונים את דברי המשנה במשנה י. בשלב השני ראינו שבכל אחד מקטעי האגדה הללו יש מבנה פנימי קפדני ומחושב, המסייע לעורך לפתח רעיון בשלבים. בשלב שלישי ראינו ששלושת קטעי

³⁹ אמנם הלכה יד מקבילה בעניינה ובלשונה לסיפא של הלכה יג, ואפשר היה להבין ששתי הבבות האלה שייכות לקובץ קדום אחד, וכדרכם של עורכים תלמודיים העורך הביא את הקובץ במלואו. אך הזיקה הברורה בין המוטיב של הלכה יד לבין מוטיבים שמצאנו בהלכות ד ו-יא מלמדת שהבאת הלכה יד כאן משרתת מטרה לעצמה בעיני העורך.

האגדה מקיימים ביניהם זיקה הדוקה מבחינת המוטיבים, הלשון והדימויים, וכאן מתגלות מגמותיו של העורך בהבאת הקטעים הללו. המוטיבים שעורך התוספתא מפתח בשלושת קטעי האגדה מתחרזים עם מוטיבים שעורך המשנה רמז עליהם בעריכת הפרק, אך בעל התוספתא מוביל את המוטיבים האלה למחזות רעיוניים-ערכיים חדשים.

פינת היסוד של עריכת הפרק במשנה היא הזיקה שנוצרת בין 'קניינים' ל'מצוות', בין הכיבוש והשליטה המסומלים על-ידי דרכי הקניין לבין המחויבות והשעבוד המסומלים על-ידי מערכת המצוות. האשה והארץ ממלאות תפקיד מרכזי הן במערכת הקניינים הן במערכת המצוות, ושתי המערכות נפגשות במשנה י, המלמדת שעשיית מצוה היא הדרך 'לנחול את הארץ' ושהדרך להיכלל ביישוב הארץ היא באמצעות 'מקרא משנה ודרך ארץ'.⁴⁰ התוספתא מבליטה אף היא את מרכזיותן של האשה והקרקע, אלא שהתוספתא מוצאת בהם נופך רעיוני-ערכי אחר. המשנה בוחנת לעומק את מערכת היחסים המורכבת בין מונחי יסוד מופשטים, כגון: קניין, מצוה, חיוב, חזקה, נחלה. 'קניין' האשה מתגלה בפרקנו ככניסה למערכת של מצוות ומחויבויות, ואילו המצוות והמחויבויות הינן הבסיס ל'נחלת' הארץ ויישובה. התוספתא מעתיקה את נקודת הכובד של הדיון למישור אחר: הסדר והתקינות של החברה. במישור הזה יש חשיבות עליונה להימנעות מהחטא, שכן בחטא טמונה הסכנה לפגיעה הן באדם כפרט הן במרקם החברתי. תחת התמקדותה של המשנה באישה וקרקע כביטויים לערכים סמליים, התוספתא ממקדת את דיונה באישות ובאומנות, שני ערכים פרקטיים העומדים ביסוד הקיום החברתי.

הבחירה לפתוח את מסכת קידושין בפרק הזה, העוסק ב'קניין אישה' רק בפתיחתו, העסיקה מאוד את החוקרים. ההבדלים בתכנים ובמסרים בין המשנה לתוספתא מלמדים שעורכיהם של שני החיבורים ייעדו לפרק הפתיחה תפקידים שונים במקצת. שניהם ביקשו ככל הנראה להקדים לעיסוק בדיני הקידושין פרק שיבחן את החשיבות של הקידושין בכינונה של חברה יהודית יציבה וערכית. לפי תפיסתה של המשנה, היציבות והערכיות של החברה מעוגנות בתפיסה נכונה וחיונית של ערכי היסוד ושל הזיקה ביניהם. היכולת לאזן ולשלב בין 'קניין' ל'מצוה' ובין 'חזקה' ל'חיוב' עשויה להביא את האדם למערכת יחסים תקינה ופוריה עם אשתו ועם אדמתו, לנחול את הארץ ולהשתתף ביישובה. התוספתא נוקטת במבט פחות פילוסופי ויותר ריאלי, אולי מעט פסימי. לפי תפיסת עורך התוספתא, אין די להציג את התמונה החיובית האידיאלית השולטת במשנה. החברה היציבה והערכית היא חברה המודעת לסכנות הרוחניות האורבות לפתחה ויודעת כיצד להתמודד איתם. על-מנת שהציבור יעריך אל-נכון את חשיבותם המרובה של מצוות הנראות קלות-ערך, יש לצייר בצבעים קודרים את העוולות והעיוותים העלולים לצמוח מהזנחת הערכים של 'קניין' האשה, של מצוות האב על הבן ושל קיום המצוות באופן כללי. אפשר שהבדל זה משתקף גם בהיקפו של החומר האגדי בשני החיבורים. את מסריה הערכיים-ההגותיים החיוביים מעבירה המשנה בעיקר באמצעות אמירות הלכתיות, והיא משאירה את אמירותיה האגדיות למשנת החתימה של הפרק. לעומת זאת התוספתא מבקשת להתריע מפני כשלים וחטאים, ולכך דרושים כלי הביטוי המצויים באגדה, 'המושכים לבו של אדם כיון'.⁴¹

ניתחנו כאן את הזיקה בין המשנה לתוספתא בפרק א בלבד. כפי שהראיתי במקום אחר, קיימת זיקה ספרותית ברורה בין קטעי האגדה שבפרקנו לבין הקטע האגדי שבו חותם עורך התוספתא את מסכת קידושין.⁴² לא זו אף זו, מוטיבים שנמצאים בתוספתא לפרקנו הנעדרים מפרק א במשנה חוזרים ונעורים במשנה בהמשך המסכת. כך למשל עניין

⁴⁰ על הניתוח הזה של הפרק במשנה עיינו במאמרי, "חקר העריכה", ובמיוחד בעמ' 56 ואילך.

⁴¹ שאלה מעניינת החורגת מגבולותיו של מאמר זה היא: האם ההבדל בין המשנה לתוספתא כאן נעוץ בהשקפות עולם שונות, ואם כן היכן נעוצים הבדלי השקפה - תפיסות שונות על טיב האדם, על טיב החברה ו/או על היעדים הרוחניים הראויים? ושמה ההבדלים בין המשנה לתוספתא אינם נעוצים בהשקפות שונות, כי אם בקהלי יעד שונים, דהיינו - המשנה מכוונת לתלמידי חכמים ובני עלייה, ואילו התוספתא מכוונת לציבור רחב יותר? מסקנותי במאמרי, "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot", *Jewish Studies* 43, 2005-2006, pp. 21*-79* את הגישה הראשונה, אך הדבר עדיין צריך תלמוד.

⁴² עיין מאמרי, "העריכה היוצרת", עמ' 37-38, 43-46.

'תערובת' היוחסין (הלכה ד) מופיע בקובץ העריות במשניות של סוף פרק ג ופרק ד ; עניין 'פנוי הבא על הפנויה' (הלכה ד) ומעמדה הבעייתי של אישה שאין לה בעל (הלכה יא) משתקף במשניות של סוף המסכת, הדנות באיסור ייחוד ומציינות שאדם נשוי מוגן באופן יחסי מפני בעיית הייחוד. הרי שהנופך הרעיוני שהתוספתא הוסיפה לפרקנו איננו בבחינת יצירה יש מאין, כי אם עיצוב מחדש של רעיונות וערכים המצויים במשנה בהמשך המסכת. אף היחס של התלמודים להבדלי הגישה בין המשנה לתוספתא ראוי לעיון, שכן מוטיב ההימנעות מהעבירה המוצג בהרחבה בתוספתא זוכה לפיתוח והעמקה בסוגיות הבבלי, כפי שהראיתי במקום אחר.⁴³ יש אפוא לראות את ממצאי המאמר הזה בבחינת 'כי מנגד תראה את הארץ', ואקווה שהמשך העיון בסוגיה זו יזכנו לבוא שמה ולנחול את הארץ.

⁴³ עיין בהרחבה במאמרי, "העריכה היוצרת", ובמיוחד: עמ' 47-50, 56, 78. @