

שרגא גולץ

לדרכי החשיבה של תורת כוהנים

עריכה ומבוא:

דב שוורץ • ברוך וינטרוב



אֶרֶא

הסדרה למחשבת חז"ל

שרגא גולץ

לדרכי החשיבה
של תורת כוהנים

עריכה ומבוא:

דב שזורץ • ברוך וינטרוב

הוצאת אֶדֶרָא

Shraga Goltz

On the Views and Methods of *Torat Kohanim*

Edited by

Dov Schwartz • Baruch Weintraub

עריכת לשון: ד"ר עדיה הדר
עיצוב העטיפה: דפנא לוי

מסת"ב: 978-965-7773-77-2 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי, מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט,
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשפ"ד – 2024

© Copyright 2024 by Idra Publishing

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה: א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב



שרגא גוליק (1921-1995)

תוכן העניינים

13	פתח דבר
15	שרגא גולץ על תורת כוהנים ובעיית העריכה

שער ראשון צידוק המידות

39	ספרא קדושים פ"ח, ה"ח והמקבילה במשנתנו בבא בתרא פ"ה, ה"י-יא
39	א. הלכה פסוקה המבוססת על מדרש הלכה
40	ב. הלכה פסוקה שהיא מדרש הלכה ממש
42	ספרא קדושים פ"ח וניתוחו
43	ניתוח ההלכות שבספרא הדנות בצידוק מידות
46	המשניות בבבא בתרא פ"ד ופ"ה (א-1) – אוסף ממקורות שונים, עריכה קפדנית
46	הסדר בקובץ המשניות הנידון וחלוקתו
46	הפלג הגדול בחלק הראשון
47	הפלג הקטן שבחלק הראשון
47	משפטים חוזרים
47	מחלוקת תנאים
48	סדר בהבאת הדעות החולקות
49	הקובץ מורכב מכמה מקורות קדומים
50	שתי הלכות המעוררות רושם של העברה מאוחרת
50	א. השיקולים לגבי ההלכה "במה דברים אמורים וכו'"
51	ב. השיקולים לגבי ההלכה: "הקונה שני אילנות וכו'"
52	תוספתא מקבילה לקובץ שבמשנתנו
52	היקף החומר שבתוספתא
53	החלוקה לפרקים ואופיים
53	פרקים ג וד בתוספתא בבא בתרא ויחסם למשנתנו
54	קדמותם של המקורות במכירת בית וחצר
55	הלכות בפרק זה שבתוספתא, שהן יוצאות מן הכלל
58	הפרק השני בקובץ זה שבתוספתא – פרק ד
58	ההבדל בין שני הפרקים, פ"ג ופ"ד
59	סיכום
61	קשיים בעריכה
62	פירוש משוער

62	אופן הלימוד המשווער בשני הבתים בכל אחד משני הענפים.
63	הנוסח בענף התוספתא בבית מדרשם של חכמים.
64	שני המקורות משלימים זה את זה.
65	הלכה בתוספתא הנראית כייטור
66	ההשוואה בין ההלכה שבמשנתנו ובין המקבילה שבתוספתא
69	השלכת הבדיקה לגבי השאלה הראשונית.
70	ארבע ההלכות האחרונות שבקובץ הזה שבמשנתנו.
71	שש משניות במסכת בבא בתרא סוף פ"ה
72	העיבוד הספרותי של בבא בתרא פ"ה מ"ו
73	קשר רופף בין הפתיחה לבין גוף ההלכה
74	עריכתה של משנה ו
75	סיכום
76	העדר סדר בשלוש היחידות האחרונות שבקובץ.
77	במשנה ז
77	במשנה ח
77	סיכום
78	הפרק השלישי בקובץ זה שבתוספתא (תוספתא בבא בתרא פ"ה).
79	העדר קשר בין הפתיחה "ארבע מדות במוכרין" לבין ההלכות שלאחריה.
79	תוספא בבא בתרא פ"ה ה"א וה"ב, חלוקה לבבות והערות פרשניות מתומצצות אחרי כל בא.
82	ביסוס הפירוש על המקורות.
82	בבא א ובבא ב.
84	בבא ג ובבא ד
85	בבבלי (בבא בתרא פד סוף ע"ב – פה ריש ע"א) איתא:.
86	צידוק המידות במשנתנו
87	מידות, משקלות ומטבעות בתוספתא
88	זמן עריכת הקובץ הזה שבתוספתא
89	נקודות המפגש בין המקורות בדין קינוח
92	סיכום
92	סדר ההלכות ברמב"ם מחזק את הנחת היסוד שבמחקר
95	סוף דבר

ש ע ר ש נ י

שבועת העדות

ספרא דיבורא דחובה פרישה ח ופרק יא

99	כיוון המחקר בנושא שבועת העדות.
101	נקודות הדורשות ליבון.

104	פרק א: דיון בשלוש המשניות הראשונות בפרק
104	א. המקור שבמקרא – ויקרא ה, א-י
104	ב. הפתיחה במשנתנו
105	ג. מדרש ההלכה שבספרא
106	ד. קדמותו של המדרש
108	ה. מבנה שלוש המשניות
110	ו. השוואה בין שני המקורות
111	ז. תוצאות ההשוואה
113	ח. הסיום בקובץ הזה שבמשנתנו
113	ט. סיפא של משנה ג
114	י. משמעות המונחים מפי עצמו, מפי אחרים במשנתנו ובברייתא
115	יא. המחלוקת בין רבי מאיר לבין חכמים
117	יב. סיכום
118	פרק ב: שבועת העדות בספרא
118	א. החלוקה בפרשה ח
120	ב. הקשיים בפרק יא לפי סדר ההלכות
122	ג. נוסח שונה של הספרא במקבילות
122	ההבדלים המשמעותיים בסדר ובחלוקה
126	א. מדרש רבי אליעזר
127	ב. ה"קל וחומר" המיוחס לרבי שמעון (שם פרק יא, ה"ג)
127	ג. גזרה שווה המיוחסת לרבי שמעון (שם, שם)
128	הלכה אחת בשתי נוסחאות
130	פרק ג: העיקרון שבמחלוקת
130	א. פירוש א – מחלוקת בכללי הדרש
132	ב. פירוש ב – מחלוקת בפירוש מדרש קדום
135	ג. השתקפות עקרון המחלוקת בפסקי הרמב"ם
137	פרק ד: הטעמים במשנתנו – שבועות פ"ד
137	א. המקבילות שבספרא
139	ב. ההיגיון הפנימי שבטעמים ויחס המקורות אליהם
139	טעם א
141	ג. טעמו של רבי שמעון מובא במקורות בגרסאות שונות
142	טעם ב
145	יחסם של הרמב"ם והריטב"א לסוגיה
145	טעם ג
147	טעם ד

148	טעם ה
148	טעם ו
150	ד. סיכום כללי בתוצאות בדיקת הטעמים
152	ה. קביעת הנוסח במשנתנו

ש ע ר ש ל י ש י

א ות ו ו א ת ב נ ו

ס פ ר א א מ ו ר פ ר ש ה ח ה"ז - ס ו פ פ ר ק ח

157	הנושא: "מכאן אמרו" ב"אותו ואת בנו"
161	העברות דו סטריות
161	המסקנה מעיון במקבילות
164	[א] ניתוח המשנה
167	[ב] ניתוח המקבילה שבספרא
169	[ג] ניתוח המקבילות שבבבלי
173	קובץ זה שבספרא מי שנאו
175	חמש ההלכות האחרונות שבספרא אמור פרק ח (ח-י"ב)
176	א. שתי הבבות הראשונות בחולין פ"ה מ"ג ומקבילותיהן בספרא פרק ח ה"ח
177	ב. חולין פ"ה מ"ד ומקבילתה בספרא אמור פ"ח הי"א
178	חולין פ"ה מ"ה ומקבילתה בספרא אמור פ"ח הי"ב
180	חולין פ"ה, סיפא של מ"ג מקבילתה בספרא אמור פ"ח מ"י בלא הרישא
181	מאמר רבי (חולין פג ראש ע"ב סוף הפרק)
182	מדרש רבי מאיר ו"מיכן אמרו" שבהמשכו
184	סיכום

ש ע ר ר ב י ע י

ד י ב ו ר א ד נ ד ב ה

פ ר ש ה ב ו פ ר ק ג

189	בראש הדיון
193	ספרא דיבורא דנדבה, פרשה ב ופרק ג
193	העדר שיטה אחידה
196	הלכות ז-ח
200	המקבילה שבבבלי בנידון
203	התמונה הכללית
204	סוף דבר
204	הלכות ז-יא

205	המדרשים מבתי מדרש שונים
205	פרק ג
206	החלוקה והמבנה של המדרשים בפרק ג
207	מטבעות הלשון בכל אחד משלושת המדרשים
209	סיכום
209	דעת החוקרים בנידון מול התרשמותי במחקר זה
211	תבנית משוערת
211	נספח: ואיפוך אנא
211	לשון המטבע "ואיפוך אנא" בסדר מועד
213	לשון המטבע "ואיפוך אנא" בסדר נשים
215	לשון המטבע "ואיפוך אנא" בסדר נזיקין
220	סיכום ביניים – השימוש ב"ואיפוך אנא" בסדר נזיקין
221	לשון המטבע "ואיפוך אנא" בסדר קדשים
225	סיכום
226	ספרא על ויקרא ב – א ו-ב
226	היחידות בספרא: דיבורא דנדבה פרשה ח, פרק י ופרשה ט
226	יחידה א – פרשה ח
229	הרכבה של הלכה א
230	הצורך במדרש
230	מדרש רבי יצחק
231	דין הכוהן המשיח בטומאת מקדש וקדשיו
231	על פי שיטת הספרא בהלכה א
234	שיטת הראב"ד
235	שיטת הרמב"ם
235	סיכום
236	פרשה ח, הלכות ג-ז
238	המקבילות שבספרא
239	עריכת ההלכות האלה בספרא
240	דיבורא דנדבה פרשה ח ה"ח
242	יחידה ב – ספרא דיבורא דנדבה פרק י
246	הערות לפרק י שביחידה הזאת
247	יחידה ג – ספרא דיבורא דנדבה פרשה ט
251	ביאורים על ספרא דיבורא דנדבה פרשה ט
252	בבלי ראו במדרש הזה את פירושו הפשוט של המקרא
252	משנתנו והספרא חלוקים בפירושו של מדרש קדום
254	האם ידע הבבלי את הספרא שבידנו
256	מדרש קדום הנותן ביטוי למנהג מושרש

256	הציון "יכול" בהלכה ו ובהלכה ז ממקור שבארץ ישראל
257	שני הדגשים שונים לתקנה קדומה
258	הטעם בהלכה שבמשנתנו שונה מן הטעם שבספרא
259	תיאור עבודת הקרבת מנחת הנדבה בבית המקדש נמסר על פי המסורה
259	הלשון "מה אני מקיים" בספרא כאן
261	שחזור השתלשלותה של ההלכה
263	סיכום
263	מדרש רבי שמעון
263	סיכום
267	מפתח שמות

פתח דבר

שרגא גולץ ז"ל, דודי אחי אמי, נולד באפריל בשנת 1921 בכפר בווינצ'וק שבחבל בוקובינה ברומניה. כבן בכור למשפחת גולץ הוא נשלח ללמוד בחדר של חסידות ויז'ניץ, שהכתה שורשים באותו אזור. הקרבה הגאוגרפית היא שהכריעה. גולץ מעולם לא נתפס למנהגי חסידות יתר על המידה ולא היה חסיד באופיו.

כשהחלה מלחמת העולם השנייה ברח גולץ הצעיר לרוסיה, והתגייס לצבא הרוסי. הוא ערק מהצבא בדרגת קצונה ממניעים ציוניים מובהקים, ועלה בשנת 1946 לארץ. גולץ הצטרף לאצ"ל, ובכך היה חריג במשפחה הקטנה ששרדה את השואה ושאנשיה היו בדרך כלל אנשי ה"הגנה". כבר אז התגלה כאיש מורכב. עוד מימי השירות הצבאי העריך את רוסיה, ולמעשה עד למלחמת ששת הימים דיבר על "אימא רוסיה". התמיכה של רוסיה במדינות ערב במלחמה זו הכריעה את הכף, והוא שינה את דעותיו הפוליטיות מהקצה אל הקצה. במקביל סירב בתקיפות להגיש בקשת פיצויים מגרמניה על אף שבני משפחתו הקרובה הגישו וקיבלו.

בשנת 1951 נישא גולץ לבת דודתו, רוזה (שושנה), ונולדו להם שתי בנות, אריאלה ופנינה. הוא ניסה לשלוח ידו במסחר ואף ראה הצלחה במעשה ידי, אך שאיפתו הייתה ללמוד וללמד. כבר בסוף שנות החמישים קיבל על עצמו להיות מורה ומחנך בבית ספר לילדים עם קשיי למידה והצליח איתם באופן יוצא מן הכלל. בכל העת היה תאב דעת, גמע ספרים לאין קץ והשכלתו הכללית הייתה יוצאת מגדר הרגיל. כיליד מחוז צ'רנוביץ אף שלט בשפות לא מעטות. בביתו הייתה ספרייה עשירה ובה כרכים בגרמנית וברוסית. בשנת 1965 החל ללמוד במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן הסמוכה למקום מגוריו. כשש שנים לאחר מכן הגיש את עבודת המ.א. בנושא תוספתא סוכה ומקבילותיה בבבלי ובירושלמי. את הדוקטורט כתב בהדרכת פרופ' מאיר שמחה פלדבלום, אך לא הספיק להגישו. על אף הכושר הלמדני והאנליטי המופלא שלו לא זכה גולץ בצוק העיתים להורות במוסדות להשכלה הגבוהה אלא בתיכון בלבד ("בליך" רמת גן), דבר שגרם לו תסכול מתמשך. לאחר שיצא לגמלאות למד מדי יום ביומו במכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר אילן. המחלקה לתלמוד, מתוך רצון כן לקרב למדן מופלא כזה, מינתה אותו כספרן של ספריית המחלקה.

גולץ ניחן בדתיות מיוחדת ושוונה. הוא שמר מצוות, ולעיתים גם בקפדנות, בראש ובראשונה מתוך הקהילתיות של הדת. חברותו בבית הכנסת הייתה חשובה לו ביותר. על אף שהחזיק בגישות התפתחותיות ביחס להלכה, באורחות חייו נדחקה הביקורתיות לשוליים

ואת מקומה תפסה הדתיות. המעגלים השונים של המשפחה העריכו אותו ביותר, אך לא כולם ירדו לעומק הרליגיוזיות שאפיינה אותו.

קרבה מיוחדת הייתה בין דוד שרגא לביני. הלמדן המופלג היה יושב מול הנער במשחק שח כשווה בין שוויים. הוא ידע כי אני מכיר בערכו. במקום אחר כתבתי: "[גולץ] סיים את עבודת הגמר (מ.א.) במחלקה לתלמוד בבר אילן, והיה גאוות המשפחה. תמונה שלו עם לבוש הטקס הייתה בבית כל בני המשפחה וענפיה לדורותיהם. הוא היה בעל שכל חריף ולשון עוד יותר נוקבת. כדי שהקורא יקבל רושם קל על המשפחתיות ההדוקה שהייתה בשנות השבעים ועוד קודם, וכעת אבדה לבלי שוב, אספר ששרגא היה בעל כושר ניתוח אדיר של הסוגייה התלמודית. כאשר עמדתי בפני המבחן הסופי של תעודת ההוראה וכבר הייתי נשוי עם ילד, ביקשה אימי ששרגא יבוא כדי ללמוד איתי. רציתי שידגים לי ניתוח סוגיה בהתחשבות ברבדי הטקסט. דוד שרגא לא היסס, והגיע מרמת גן לחיפה (באוטובוסים כמובן. למי היה רכב?). מאחר שהיה קר, ותנורי הנפט היו אדונים לעצמם, לעתים נדלקו ולעתים כבו, ולעתים סתם פלטו אדים רעילים ומצחינים, נכנסנו שנינו למיטה, התכסינו בשמיכות פוך עד למתנינו, הצבנו לפנינו את הגמרות ולמדנו" (מוסיקה, יהדות, ישראליות ואנחנו: מסע של זהות, ירושלים תשפ"א, עמ' 170). שרגא גולץ נפטר ב-24 בינואר 1995 (כג בשבט תשנ"ה).

בהתייעצות עם המשפחה החלטנו לכנס בקובץ זה את עבודת הדוקטור של שרגא. הדפסנו את כתב היד של הדוקטורט על הספרא. אף על פי שלעיתים ניכרת חוסר בשלות, כתב היד נושא ברכה לעצמו. הוא מציע שלד חשוב של למדנות אנליטית והשוואתית. חתני היקר לי כבן, הרב ברוך וינטרוב, היה שותף מלא לעריכת הספר. עמדה לי הזכות לעבוד עם גאון תורני המשלב לימוד תורני מעמיק עם ידע רחב בתרבות ובהגות, ועל כך אני אסיר תודה. זכה שרגא ז"ל שהרב ברוך יבל"א יישא וייתן בדבריו. פרופ' מנחם כהנא הואיל לקרוא עלים מתוך הספר.

אני מודה לעורכת הלשון של הספר, ד"ר עדיה הדר. ד"ר הדר קיבלה לידיה כתב יד היולי, והיא טרחה לא רק להעניק לו צורה אלא גם לבחון את נוסחי המקורות בדפוס ובכתב יד. שותפה היא לעריכה.

ואחרונים חביבים. חובה נעימה לי להודות לאריאלה, לפנינה ולבני זוגן, ד"ר אילן צים ויעקב ורטיקובסקי, על היוזמה והתמיכה בהוצאת כתביו של שרגא גולץ. יעקב השתדל למלא את המשימה להחיות את דברי חותנו. שפתיו של שרגא ודאי דובבות.

דב שוורץ

ראש המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר אילן
ראש המכון ע"ש ורהפטיג לחקר הציונות הדתית
עמית מחקר בכיר, מכון שלום הרטמן בירושלים

שרגא גולץ על תורת כוהנים ובעיית העריכה

דמה שנכתב עד כה חומר אינטנסיבי ורחב היקף בפרשנות ובמחקר בסוגיית הדרשנות התנאית, ועדיין מתגנבת התחושה שהתופעה איננה מובנת לאשורה. הבעיה המרכזית בסוגיה זו הייתה תופעת העריכה, אופייה, גבולותיה ויכולותיה, והיא נחלקה לעריכת הספרות ההלכתית המשפטית ולעריכת ספרות האגדה במדרשי האגדה. שרגא גולץ הקדיש את מלוא מרצו לספרות התנאית המשפטית, והסתקן בכל חייו בסוגיות העריכה הספרותית ודרכי הדרשנות ההלכתית. הוא מעולם לא ביקש למצוא זיקות בין דרשנות הלכתית לאגדתית, ולמעשה גילה חוסר עניין מחקרי באגדה למעט במקרים שבהם סבר כי היא השפיעה באופן ישיר על התפתחות מדרש ההלכה.¹

גולץ ביקש להבין במיוחד את דרכי העריכה של הקבצים התנאיים המשפטיים. הכלים שבידו היו פרשניים וספרותיים. כשהוא התבונן בפסקאות של הספרא או של התוספתא מייד עלו בעיניו הבחנות טקסטואליות. גולץ נמנה עם אותם חוקרים שסוברים, כי אפשר לשחזר את הטקסט התנאי המקורי אך רק מתוך הניתוח הספרותי. גישה כזו רווחת בחקר התרבות. למשל, חלוקת הדיאלוגים של אפלטון לשלוש תקופות נעשתה על בסיס ניתוח ספרותי. אלא שאצל אפלטון היו טקסטים פילוסופיים מובנים, המכילים דיונים רחבי יריעה המיוסדים על טיעונים עקיבים ומפורטים. לעומת זאת חקר העריכה התלמודית נסמך על דיונים מקוטעים, לעיתים אפוריזמיים, הניתנים לניתוח ספרותי משני היבטים: (א) הטקסטים המדרשיים כשלעצמם במקורותיהם השונים ומערכת היחסים ביניהם; (ב) היסמכותם על הטקסט המקראי, דהיינו היותם בגדר פרשנות.

חוקרים העוסקים במטא-הלכה (פילוסופיה ומתודולוגיה של ההלכה) קבעו, כי שתי גישות נוגדות קיימות בשאלת הזיקה של ההלכה למדרש ההלכה. גישה אחת טוענת שההלכה קדמה למדרש, וכי המדרש מקנה תשתיות ואסמכתאות לנוהגים מעשיים שהיו קיימים כבר. גישה שנייה טוענת כי המדרש הוא מקור ההלכה, וכי ההנהגה המעשית נובעת מדרישת הכתובים. דומה כי שתי גישות אלו תואמות את שני המודלים היסודיים של מושג האמת ההלכתית: המודל האחד רואה את הפעילות ההלכתית כגילוי הספון בטקסט ההתגלותי. המודל השני רואה בקביעה ההלכתית פרי יצירה אנושית הנובעת מהיגיון אנושי, והשוואת

1 כך כתב בשער הרביעי: "אפשר להסביר את הצורך במדרש ההלכה שבספרא בהנחה, כי המדרש הזה מתייחס למדרש האגדה המיוחס לרבי יצחק ומתמודד עימו" (להלן עמ' 231). לסקירה היסטורית ממצה של המחקר על היחס בין מדרשי ההלכה והאגדה, ראו 'רוזן צבי, "פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל: בין הלכה לאגדה", תרביץ פו (תשע"ט), עמ' 203-205.

את סמכותה הכללית ואת ההכרה הלגיטימית בה מתוקף ההתגלות (על כן גישה זו נכללת אף היא בגדר "תורה מן השמים"); אומנם, גם בגישה היצירתית לא נפקדת חשיפת האמת שבהתגלות, אך בולט בה המומנט היצירתי.² המודל הראשון תואם בדרך כלל לגישה שההלכה קדמה למדרש, וההתגלות היא מקור ההנהגה ההלכתית המעשית. המדרש הוא אפוא כעין תימוכין ואסמכתא למקורות ההתגלות. המודל השני הולם בדרך כלל את הגישה שהמדרש קדם להלכה, ולפיכך הדרשנות ההלכתית – המיוסדת על לוגיקה אנושית – היא מקור ההלכה.³ גולץ התמקד בעיקר בזיקה שבין הלכה למדרש הכתוב, פחות מבחינת המקור ויותר מהממד של העריכה.⁴

העריכה

לחקר העריכה בספרות התלמודית היה מאז כינונה של חוכמת ישראל מקום מרכזי. חשיפת רבדי הסוגיה, לא זו בלבד שאתגרה חוקרים אלא היא עמדה במרכז פולמוס חינוכי. גולץ לימד את מקצועות התורה שבעל פה במשך שנים רבות, וערך החינוך היה קרוב אליו. האתגר שלו היה גדול יותר מאחר שלימד תלמוד בבית ספר חילוני. בתי הספר חילונים באותו הזמן, כמו הראלי בחיפה ובלין ברמת גן, כללו את התלמוד במערכת הלימוד שלהם. שנים אחדות לאחר פטירתו של גולץ עמדו מורים ומחנכים על המשבר בלימוד התלמוד במוסדות החינוך העל יסודיים במיוחד. תלמידים לא מצאו עניין בלימוד המשפטי שנכתב לפני מאות רבות של שנים. והנה היו שסברו שהוראת רבדי הסוגיה ושכבות העריכה תעורר עניין בקרב תלמידים, שכן הם יעקבו אחר ההתקמות המשפטית הרבנית עקב בצד אגודל. עליהם חלקו בחריפות בעיקר רבנים מסוימים שסברו, שגישה זו קרובה קרבה מסוכנת לחקר האקדמי של התלמוד. יש צד מרתק, לא רק אינטלקטואלי אלא גם ספרותי ואסתטי בעבודתו של העורך. הוא לא רק מנפה חומר ומזכך את השמועה או הטקסט שלפניו אלא גם מסדר את השמועות באופן כזה שישפיע על סדרי החיים בתקופה הרומאית והביזנטית במיוחד.

- 2 ראו A. Sagi, "Halakhic Praxis and the Word of God: A Study of Two Models", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1992), pp. 305-329
- 3 לסוגיית היחס (או המתח) הכללי בין "תורה מן השמים" לחידוש האנושי ("לא בשמים היא"), ראו למשל: E. Rackman, "The Dialectic of the Halakhah", *A Treasury of Tradition* (N. Lamm and W.S. Wurzbarger, eds.), New York 1967, pp. 9-11; ש' רוזנברג, "התגלות מתמדת" – שלושה כיוונים, התגלות אמונה תבונה (בעריכת מ' חלמיש ומ' שוורץ), רמת-גן תשל"ו, עמ' 131-143; ז' פלק, ערכי משפט ויהדות, ירושלים תש"ם, עמ' 159-160; א' ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 13; י' סילמן, "תורת ישראל לאור חידושה" – בירור פינמינולוגי", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* LVII (1990-1991) עמ' 49-67.
- 4 לעיתים הוביל אותו עיסוקו בעריכה למסקנות מעניינות גם לגבי היחס בין הוצאת דינים מן ההיגיון ומן ההיגיון הפרשני בכללו ("מן הדין"), המזוהה עם רבי ישמעאל, שאותה זיהה כשייכת לרבדים קדומים יותר של המדרש, לבין הוצאתם ממדרש הכתוב, שהוא פעמים רבות שרירותי יותר ("מדרש הלכה") ומזוהה עם רבי עקיבא. הוא כתב, "דומה כי בספרא שיטת מדרש הכתוב באה לדחות את שיטת הדין – שיטת המידות [למדרש הכתוב] – שנמצאת ברקע" (להלן עמ' 196).

בקיאותו של גולץ הייתה בספרות התנאית והאמוראית כמעט בכללה, אולם את מפעל חייו הקדיש לספרות התנאית. את כוחו האנליטי ניתב לשילוב של גלגולי ההלכה הקדומה ושל קובצי התנאים. הוא שאל את עצמו שוב ושוב, כיצד מאירים התוספתא ומדרשי ההלכה את דרכי החשיבה של התנאים, ויתרה מכך: מה מתוך חיבורים אלו הוא אכן תנאי ולא מאוחר יותר?⁵ המשימה שהעמיד גולץ לפניו הייתה לחשוף את סגנונות העריכה של הספרא בפרט ושל הספרות התנאית בכלל. מאז שכתב גולץ את עבודתו ולא הספיק להגישה, נכתבו עבודות חשובות בנושא עריכת מדרשי ההלכה בכלל והספרא בפרט.⁶ בשנותיו האחרונות כתב גולץ את הרשימות ולא הספיק להשוותן למחקרים שכבר היו קיימים על אף שהזכיר את חלקם בחטף. זאת ועוד: מעניין לראות כיצד אותו כישרון אנליטי ששימש אותו לאבחנות דקות לגבי המדרשים השונים ואופיים, נוצל על ידיו גם להבחין בין החוקרים שקדמו לו. כך למשל את נחום אפשטיין ועזרא ציון מלמד הוא אפיין כ"חכמי הסופרים", המתמחים ברשימות, בעוד חנוך אלבק מתאפיין על ידיו כחכם ה"מנסה לחזור לעומק הסוגיא ולקבוע כללים". גולץ ניסה כמיטב יכולתו להחזיק מזה וגם מזה לא להניח את ידו: מחד גיסא, הוא ניסה להקיף תופעות שונות בכל מרחב ספרות חז"ל, ולשם כך גם לא נרתע מלהשתמש באמצעי שרק התחיל להתפתח בזמנו, פרויקט השו"ת. מאידך גיסא, הוא עיין עיון נמרץ בכל דרשה ובמקורות המקבילים לה בספרות המדרשים והתלמודים, וכך הצליח להסיק מסקנות ואף לחדש חידושים הן לגבי דרשות פרטיות הן לגבי מגמתם של פרשיות ופרקים שלמים. גולץ פחות התעניין בשאלת הקדימות של מדרש ההלכה ביחס למשנה ולתוספתא. לעיתים טען שלפני עורך המשנה ומסדרה עמד המדרש ולעיתים טען להפך. הכול לפי העניין. אומנם, אפשר לומר כי נטייתו לאַחַר רבים ממדרשי ההלכה המובאים בספרא עד לאחר עריכת התלמוד הבבלי היא רחבה יותר מהמקובל היום במחקר.

התזה המרכזית של גולץ הייתה, שהמגמה המרכזית של עורכי הספרא המאוחרים הייתה

5 בשאלות אלה כבר עסקו חוקרים רבים, והוציאו ספרי כינוס. ראו למשל ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים תשע"ג. וראו את מאמר הביקורת של בוירין על ספרו של ניונר "On the Status of the Tannaitic Midrashim", *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), pp. 455-465.

6 ראו למשל מ' כהנא, אוצר כתבייד של מדרשי ההלכה: שחזור העותקים ותיאורם, ירושלים תשנ"ה; ש' נאה, "מבנה וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים: (א) מגילות (לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה), תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 483-515; (ב) פרשות, פרקים, הלכות", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 59-104; H. L. Apothaker, *Sifra, Dibbura de Sinai: Rhetorical Formulae, Literary Structures, and Legal Traditions*, Cincinnati, Ohio 2003; M. Kahana, "The Halakhic Midrashim", in S. Safrai, Z. Safrai, P. J. Tomson & Joshua Schwartz (eds.), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 3: The Literature of the Sages*, Leiden & Boston 2006, pp. 1-105 ומכילתא דעריות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט; י' שגיב, עיונים בדרשות התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט; הנ"ל, "הספרא – לשחזור דרכי עיבודו ורבידיו הקדומים", *JSIJ* 14 (2019), עמ' 1-18; מ' כהנא, "מבוא למדרשי התנאים", בתוך מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר וד' רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבוואת ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 137-177.

לדרוש את המקראות של ספר ויקרא כסדר. אם לא מצא העורך בחומר שלפניו פירוש של כתוב זה או אחר ואפילו של מילה מסוימת, הוא השתמש בחומר מאוחר כדי למלא את החסר. פעמים שהשתמש בחומרים מוקדמים אותם ליקט בלא התחשבות בהבדלי המינוח שביניהם, דרכי החשיבה ואפילו המסקנה ההלכתית שלהם. דרך הסבר כזו פחות מקובלת כיום במחקר הספרא, וגולץ הגיע אליה מתוך ניתוח העריכה האפשרית של המדרש. על אף שעיקר מגמתו הייתה ספרותית ולא היסטורית או סוציולוגית גולץ לא התעלם לחלוטין מההיבטים הפוליטיים והחברתיים של העריכה. למשל בניתוח החומר המדרשי על הסדרת המסחר הצודק, איזון המידות והמשקולות, טען כי עורך המדרש ביקש ל"רכך" את המעבר מהדומיננטיות הכוהנית לסמכות החכמים, ועל כן עיגן את האזהרה למסחר הוגן במדרש המקראות.

פנומנולוגיה של עורך

ואכן מקום מרכזי ומכריע בכתיבתו של גולץ נודע ל"איש הצללים", דהיינו העורך. הכתיבה של גולץ היא למדנית, מרובת פרטים והשוואות ומערימה תזות על גבי תזות. לעיתים היא נדמית כרשימות לפרק או להרצאה. למעשה בניתוחים של גולץ יש הנחות יסוד לפנומנולוגיה של העורך. מחקרים רבים בספרות התלמודית מתמקדים בעריכה, חלקם וירטואוזיים. גולץ הגיע לרמה וירטואוזית כזו. אולם מחקרים אלה הסתמכו במובלע על דמותו ועל תפקידו של איש הצללים. מעולם לא נערך דיון פנומנולוגי בדמות ערטילאית זו. בעבודתו של גולץ יש חומר בשפע להבנת מהותנית של העורך.

צאו וראו: בזכותו של העורך או העורכים המדרש מופיע כקובץ, ומאפשר לדרשנים להשתמש בו ולחוקרים לשחזר את החומרים המקוריים שעמדו לפני העורך. מדובר ביוצר שהוא כמעט כול-יכול. גולץ נתן דעתו בהרחבה על הטכניקות השונות של העריכה, המבטאות את היד החופשית שהייתה בעריכה. הנחת היסוד היא, שלפני העורך עמד חומר מבתי מדרש שונים, והוא החליט כיצד יסדר את החומר. גולץ היה סמוך ובטוח, שהעורך מסוגל ליטול שתי שמועות מבתי מדרש שונים לחלוטין, ובלבד שהן מתייחסות לאותה סוגיה, ולהציב אותן בזו אחר זו. לעיתים לא נרתע מלהצמיד אליהן משפט או שניים מבית מדרש שלישי. האנליזה של גולץ, שלמעשה היא מתאמצת לשחזר את עבודתו של העורך, מפרקת טקסטים תנאיים מוגמרים לרבדים על גבי רבדים. כמדומה שהוא לא נתן מעולם את דעתו לשאלת הגבול: עד כמה יכולים אנו להפליג ביכולתו ובתפקידו של העורך להשתמש במקורות רבים תוך גזירות והדבקות כדי ליצור שמיכת טלאים או מבנה מגובש? האומנם עמדו לפניו מקורות רבים מספור? מעבודתו של גולץ עולה, שייתכן כי לקטעים שונים בספרא היו עורכים שונים, וממילא יתכנו תשובות לשאלות אלו. כך למשל, על אף שפעמים הרשה לעצמו העורך לא רק לסדר את החומר שהיה לפניו אלא גם ל"עבות" אותו ואף להכניס לפיהם של המתדיינים טענות שעלו מאות שנים לאחר דיונם המקורי, הרי שיש "שהעורך השני התייחס בכבוד לעריכה שהייתה מונחת לפניו והשאיר אותה כמות שהיא"

מבלי לנסות להשתלב בה" (עמ' 126). הוא הוסיף וטען, כי לעיתים נעשתה העריכה בחופזה ותוך חשיפת קצוות פרומים ולעיתים הייתה העריכה מתונה ושקולה. לעיתים סידר העורך את המדרשים הקדומים בראש הפרשה ובסופה ובאמצע שיקע מדרשים מאוחרים, כשהוא יוצר מבנה קוהרנטי ואסתטי. לעיתים העורך לא היה יכול או אולי לא היה מעוניין, לשמור על אחידות ועל רצף פרשני והוא הציג הלכות ללא סדר פנימי תמטי.

גולץ הפליג בכוחו של העורך האנונימי. בכוחו של העורך להציג את השמועות השונות כדו־שיח, כלומר ליצור אשליה של מחלוקת פנים אל פנים בשעה שמה שהיה לפניו היה לכל היותר שתי עדויות. העורך יכול ליטול שמועה שבה הדין נמסר כמות שהוא ושמועה שבה הדין מופק ממדרש הכתובים, ולצרף אותן זו לזו כביכול מדובר ברצף. לעיתים עורך עומד לפני דעה שההלכה נפסקה כמותה, והוא מעניק לה הילת קדומים בכך שהוא מסמיך אותה לכתוב. הקורא סבור שמדובר בהלכה קדומה המופקת מהמקרא. ובפועל הראה גולץ, כי התנא שבמשנה לא הכיר את מדרש ההלכה. מכאן קבע, שהמדרש אסמכתא בעלמא הוא. הדמיון הספרותי היוצר של גולץ הרחיב את גבולות העריכה ואת סמכויות העורכים. הוא אומנם לא חיווה דעתו בדבר שאלת קיומו של "ספרא זוטא", כלומר מסורת ספרא של הבבלי. אולם הוא סבר שיש מפגש בין עורכים שונים ולעיתים גם עריכה על גב עריכה או עורך ראשון ועורך אחרון. למשל, עורך הספרא יכול היה להשמיט פסקאות שסבר ששורשן בבבלי מסיבות שונות. בדיון המקיף על שבועת העדות הרחיק גולץ וטען, כי היה מפגש אפשרי בין עורכי הספרא לעורכי המשנה, ואף שיער שקובעי הנוסח שבספרא הם גם העורכים שקבעו את הנוסח במשנה מאות שנים לאחר חתימתה.

גולץ הבחין בחריפות בין גוף ההלכה לבין מה שכינה "עיבוייה". הנחת היסוד המקובלת הייתה, שכול הקצר – קודם. כלומר, הנוסח הקצר של ההלכה מעיד על היותו שמועה אותנטית ככל האפשר. הנחה זו מעוגנת באינטואיציה ההיסטורית. התלמוד כבר העיד על בעיית המסירה, והקראים העמיקו את הטענות נגדה. ונזכיר שיש גישות במחקר הקראות המקדימות את שורשיה עד לתקופה הקדומה, דהיינו שלהי בית שני. מאחר שכך הוליכה האינטואיציה הפרשנית להניח הנחות אחדות על מבנה הטקסט הערוך: למשל, הנוסח הקצר הוא החומר שאותו שינו על מנת שלא תישכח הלכה מישראל. גוף ההלכה נקבע לפי הנושא והזרימה של ההלכות ועל פי צמידותן התמטית. ה"עיבוי" סוטה מהנושא המרכזי, ויוצק הרחבות משנה. היו "עיבויים" בני משפט אחד והיו שהכילו מהלך רחב יותר. כמוכן, אף בכתבי חוקרים אחרים הוצגו העורכים כמי שעמדו בפני ויכוח בין החכמים לצדוקים, והוסיפו מתוך מקורות אחרים את המשא ומתן שבא לאחר הצגת העמדות.⁷ אבל גולץ הציג את העיבוי כמפתח פרשני. עוד הוסיף גולץ שימוש אינטנסיבי בבחינת המקורות המקבילים למדרש שבתלמודים, ועל ידי כך עלה בידו לזהות הרחבות והוספות שנוספו לגרעין המדרשי המרכזי. ההרחבות הללו, העיבויים, מפקיעות את הטקסט מקובץ מרוכז של הלכות ל"מדרש", דהיינו לקובץ ספרותי פרשני בעל זיקה למקרא. דוגמה נוספת לאינטואיציה

7 ראו למשל פרידמן, לתורתם של תנאים, עמ' 447.

פרשנית היא מניפולציה מסוימת של העורך על השמות. למשל טען גולץ, שכאשר מופיע שם בעל השמועה עליה הרי שהיא קדומה לשמועה שנמסרה ללא שם אומרה. אפשר להתמודד עם אינטואיציה כזו, ולטעון שדווקא הסתמא קודמת. אולם ההנחה היא שהיעדר שם העורך מבטא רובד עריכת⁸.

הדיון ביסוד השמועה או ההלכה ובעיבוים שלה מוליך למגמה של טיהור ההלכה הקדומה מחד גיסא ולהבנת דרכי העריכה מאידך גיסא. כדאי להביא שורה של הנחות היסוד שהניח גולץ בעבודתו כלשונו:

נבדוק את ההיגיון הפנימי של הטעמים, וכן את יחס המקורות הנמצאים בידינו אל הטעמים המובאים במשנתנו:
אם נמצא חוסר התאמה בהיגיון הפנימי של המקור;
או נמצא מקור המביא הלכה ממשנתנו ונותן לה טעם אחר;
או שהמקור האחר יביא אוקימתא שאינה עולה בקנה אחד עם טעמה;
או שהמקור האחר שואל מהו הטעם של ההלכה ובתשובה הוא נותן את הטעם המובא במשנתנו;
נראה בכל אחת מן התופעות המוזכרות, ועל אחת כמה וכמה בצירופן של כמה מן התופעות, מכשיר המחזק את השמא; שמא חוברו הטעמים אל ההלכות אחרי שנקבעו במשנה, ואין הטעמים חלק בלתי נפרד מן ההלכה.⁹

אנו עומדים פעם נוספת בפני האינטואיציה של חקר שכבות העריכה, שגולץ היה מהמבריקים שאחזו בו. שורת התזות מעידה על התחושה היסודית, שההלכה הקדומה לא עסקה בטעמי מצוות, ולא מפני הבעייתיות התאולוגית של הדיון בהנמקת ההלכה אלא מפני שהסגנון של ההלכות העתיקות והסביבה של מסירתן לא הולמים את ההתמקדות בטעמים. ובכל מקרה הודה גולץ ביושר אינטלקטואלי שהעיסוק בטעמים – ולמעשה בעריכה בכלל – הוא בדרך שמא, ולא יצא מכלל השערה מבוססת.

גולץ המשיך והסיק, שעורך הספרא נטה להביא טעמי הלכה, והוא הדגים באריכות בסוגיה של שבועת העדות. ועוד טען, כי טעמים אלה הם חלק אינטגרלי מהשטף הספרותי. כל כך מאחר שהעריכה נועדה להציג מוצר פרשני עקיב ככל האפשר לכתובים.

8 יש מן החוקרים שפיתחו מודל כפול של מדרשים סתמיים – חלקם מוקדמים ביותר וחלקם מאוחרים ביותר. ראו ג' שטמברגר, "עריכת הספרא ומסירתו", בתוך א' עמית וא' שמוש (עורכים), מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית", בר אילן, תשע"א, עמ' 51-67* (החלק האנגלי)

9 ראו להלן עמ' 139.

חקר העריכה

עד כה הצגנו ניתוח פנומנולוגי של דמות עורך החומר המשפטי הדרשני, שפועלו ריתק את גולץ במשך שנים כה רבות. כבר ציינו, כי חקר העריכה הוא אנליטי. החוקר מפרק את הטקסט התנאי לרכיביו, ועל פי הנחות יסוד אינטואיטיביות הוא מתאמץ לשחזר את דרך חיבור הרכיבים בידי העורך.

כל עוד שאנליזה כזו נעשית תוך שמירה על דרכי ההיגיון ועל פירוש משפטי נכון הרי שהיא איננה ניתנת להפרכה. משל למה הדבר דומה? כאשר הרמב"ם ציין במבואותיו למורה הנבוכים שהוא כותב את ספרו על בסיס סתירות מתוכננות במגמה להצניע תפיסות מסוימות מאדם שאיננו בקי, הרי שפתח פתח לפרשנויות אינסופיות, ואי אפשר לבטל את זו מפני זו. לא הייתה ברירה למחקר אלא להצביע על אפשרויות, ולנסות לעגן אותן ככל האפשר בחיבורי הרמב"ם. מחקרים כאלה אינם ניתנים להפרכה ועל כן אינם עומדים בפני הקריטריון של תאוריה מדעית על פי קרל פופר. בדומה לכך אפשר להתייחס לחקר העריכה של הספרות התנאית, שבו החוקר מציע תאוריה שתסביר את הסדר, את שינויי הנוסח, את ההבחנות בדעות המשפטיות ואת הפרשנות המשפטית לכתובים. כל זאת כדי ליצור רקונסטרוקציה של עבודת העורך.

האופן שבו הציג גולץ את העוצמה שבידי העורך מציג את השאלה, האם למעשה לא יצר גולץ דקונסטרוקציה של הטקסט. אם אכן העורך עשה בטקסט כרצונו, קיצץ בו, השלים אותו ממקורות אחרים, עיבה אותו, צירף טקסטים שונים וסידר אותם לפי העולה על רוחו לכאורה באינסוף צירופים אפשריים, התוצאה ההרמנויטית היא דקונסטרוקציה של טקסט משפטי בעיקרו.¹⁰

נפנה כעת לבחינה מפורטת של עבודת הדוקטור שהכין גולץ, וננסה לעמוד על היבטים אחדים מתכניה ומחידושיה.

שער ראשון: צידוק המידות¹¹

עיקר עניינו של גולץ בדרשת הספרא "יהיה לך – מנה לך אגרדימים (=ממונים, מפקחים), מכאן אמרו הסיטון מנחן מדותיו אחת לשלושים יום". השאלה שאותה הוא מעמיד במוקד הדיון היא, מהו היחס שבין הקביעה בספרא לגבי חיוב קינוח המידות לבין המשנה במסכת בבא בתרא המלמדת את אותו חיוב ממש, ובאותן המילים. האם המדרש מצטט מתוך משנת רבי, או שמא שניהם כאחד מצטטים מתוך מקור קדום?

10 ראו למשל J. M. Balkin, "Deconstructive Practice and Legal Theory", *The Yale Law Journal* 96 (1987), pp. 743-786; C. Norris, "Law, Deconstruction, and the Resistance to Theory", *Journal of Law and Society* 15 (1988), pp. 166-187
11 ספרא קדושים פ"ח ה"ח, והמקבילה במשנתנו בבא בתרא פ"ה משניות י-יא.

לאחרונה ערך מנחם כהנא דיון רחב לגבי תופעת "מכאן אמרו"¹². לענייננו חשובות שתי מסקנות שלו:

- (א) בדרך כלל המדרש מצטט את משנתנו (ולא חיבור אחר קדום יותר).
(ב) התוספות "מכאן אמרו" נוספו במהלך העריכה העיקרית של המדרש (ולא כעריכה משנית מאוחרת יותר).

עם זאת, הוא מציין את המדרש שלפנינו כאחד מ"מקרים ספורים, כ-2 אחוזים", בהם "השילוב של 'מכאן אמרו' בעייתי, ופרשני המדרש וחוקריו התקשו לבארו באופן הולם"¹³. הבעייתיות במדרש שלפנינו נוגעת בעיקר לקושי שבהבנה כיצד החיוב למנות אגרדימים משמש כמקור עד "שמכאן אמרו הסיטון מקנח מידותיו אחת לשלשים יום".

בעייתיות זו נידונה על ידי שלמה נאה.¹⁴ הוא ביאר שפירושו הנכון של הביטוי "מקנח את מידותיו" ו"ממחה משקלותיו" נוגע לא לניקיון של המשקלות והמידות אלא לאיזון ולתקינותן. נאה סיכם: "לפי פירוש זה נהיר גם קישורה של המשנה אל הדרשה בספרא [...] שהרי לפי פירושו עוסקת המשנה בצידוק ובהתאמה של מידות ומשקלות, וזהו בדיוק התחום הנתון לפיקוחו של האגוראנומוס"¹⁵.

גולץ מצא פתרון אחר לקשר שבין הלכת הקינוח ובין חובת מינוי האגרדימים. ניקוי המשקלות והמאזניים הוא לדעתו תוצאה ישירה של החיוב למנות אגרדימים "כדי שהנושאים והנתנים יוכלו להכין את המידות לזמן הקבוע, ולעשותן ראויות לבדיקת האגרדימים [...] והם יבדקו אם התגרים עומדים בתנאים שתיקנו להם חכמים".

לפירושו של גולץ כמה יתרונות על השערתו החרפה של נאה: ראשית, הוא הבין את הוראת המשנה לבעל המידות והמאזניים כהוראת ניקוי, וכפירושה המקובל במקומות אחרים. שנית, על פי דבריו של נאה חיוב איזון המאזניים אינו נובע באמת מחובת מינוי האגרדימים, אלא שמדובר במכלול אחד. אומנם מצאנו את המונח "מכאן אמרו" בהוראה כזו, אך היא נדירה יותר.¹⁶

אלא שגם השערתו של גולץ אינה חפה מספקות. הספק הכבד ביותר נוגע לעצם העניין – האם אכן ניקוי המידות נדרש על מנת שהאגרדימים יוכלו לבדוק אותן? האם לא מוטב שהאגרדימים יבדקו אותן באותו האופן שבו מידות אלו משמשות בזמן הקניה? גם עצם קביעת הזמנים לניקוי המידות אינו ברור כל צורכו – האם לדעת גולץ האגרדימים מבקרים את הסיטון אחת לשלושים יום ואת החנווני אחת לשבוע? וגם אם כן, האם מדובר בכלל בל

12 מ' כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17-76.

13 שם, עמ' 33, ובהערה 100.

14 ש' נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 379-395.

15 שם, עמ' 392. ראו גם ר' אהרן אבן חיים, אשר בפירושו לספרא "קרנן אהרן", כתב דברים דומים.

16 כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש", עמ' 32.

יעבור שיש לפרשו במדרש ההלכה? ועוד, שעל פי דעתו של רשב"ג החנווני נדרש ל"קנח מאזנים על כל משקל משקל" – האם הכוונה שהאגרדימים מבקר את החנווני מדי יום? השוני בין פירושו של נאה לבין פירושו של גולץ מוביל למחלוקת ביניהם לגבי היחס בין המדרש לבין המשנה. מבחינתו של גולץ, דין הניקוי של המידות הוא פועל יוצא ישיר של מינוי האגרדימים. ממילא המדרש, המחבר בין שני הדינים, שואב ממקור קדום יותר מאשר המשנה, המנתקת ביניהם, ומביאה את האחד ולא את השני, בחינת "תליא תניא בדלא תניא" (ראו כתובות ב ע"א). נאה, לעומת זאת, ראה את דין איזון המידות כקשור לבדיקת האגרדימים, אך גם כעומד בפני עצמו, ולכן הוא לא התקשה לראות את המשנה כמקורו של המדרש, אשר בעצם מוסיף עליה. כאשר הוא נדרש לשאלה מדוע המשנה לא ציינה את דין האגרדימים, הוא הציע ש"אפשר שלא היה למשנה עניין לעסוק באגוראנומוס ובתפקידי, משום שבארץ ישראל היה האגוראנומוס פקיד ממונה מטעם המלכות. ואפשר, שהמשנה בוחרת להדגיש את החובה לשאת ולתת באמונה גם ללא פיקוח".¹⁷

ראוי לציין כי הבנה זו של נאה לגבי היחס שבין המדרש למשנה, עולה בקנה אחד עם מסקנותיו של כהנא שהובאו לעיל. מאידך גיסא, מסקנתו של גולץ, שהמדרש התייחס לדין קינוח המידות באופן שונה מאשר יחסה של המשנה, מקבלת חיזוק מהאופן שבו סידר הרמב"ם את הלכותיו. גולץ אכן שם לב לכך והדגיש: "נוכל גם אנו להיתלות באילן גבוה". מעניין שכבר ר' איסר זלמן מלצר עמד על כך ש"סובר הרמב"ם דלא קיי"ל כברייאתא אלא כהספרא דאלים בדרשא דקראי".¹⁸

יש אולי מקום להציע כיוון שלישי בהבנת מדרש ההלכה שלפנינו. ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, בפירושו על הספרא¹⁹ ביאר: "מכאן אמרו. ממה שאמרו צדק את המאזניים וכו'". כלומר, אין לקרוא את "מכאן אמרו הסיטון וכו'" כנובע מהדין שלפניו, "מנה לך אגרדימים", אלא כנובע מהדין שקדם לו, "אבני צדק. צדק את המשקלות יפה, איפת צדק, צדק את האיפות יפה, והין צדק צדק את ההין יפה", שהדרך לצדק את המידות והמשקלות הוא על ידי קינוחן.²⁰ יתכן שעורך המדרש לא רצה להפסיק בציטוט "מכאן אמרו" את חטיבת הדרשות שהייתה נתונה בפניו, ועל כן שתל את הציטוט בסוף החטיבה.²¹

17 נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים", עמ' 393.

18 בחיבורו על הרמב"ם, "אבן האזל", הלכות גניבה, ח, ז.

19 ספרא הנקרא תורת כהנים, עם פירוש חדש בלשון קצר וצח, חלק שני, פיעטרקוב, תרע"א, עמ' 85 אות ח.

20 ייתכן שהשורש לפירושו של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין הוא בהגהת הגר"א לספרי. אותו המדרש

שבספרא מובא גם בספרי דברים, פרשת כי תצא פסקא רצד. הגר"א שם הגיה: "ד"א וצדק יהיה לך

מכאן אמרו הסיטון וכו' [...] יהיה לך מנה אגרדימין על כך". כלומר, הגר"א ראה את דין קינוח המידות

כנדרש מתיבת "וצדק", ואילו את דין האגרדימין כנלמד מתיבות "יהיה לך", וממילא אין שום קשר בין

דינים אלו, ודין קינוח המידות שייך לדין שלפני פניו, צידוק המידות. איננו יודעים להסביר מדוע הגר"א

לא הגיה בדומה גם את נוסח הספרא; ובכל מקרה, על פי כללי ביקורת הנוסח הנוהגים, קשה לקבל

את הגהתו של הגר"א, שאינה נסמכת על כתבי יד תומכים של הספרי, וכנגדה עומדת, כאמור, עדותו

של הספרא. אומנם, ייתכן לקבל את הרעיון העומד בשורש ההגהה בלא להגיה את הלשון עצמה, וזו

בעצם הדרך שבה נקט ר' ישראל מאיר הכהן מראדין.

21 חוקרים הצביעו על דוגמא נוספת למדרש הלכה המשתמש בלשון "מכאן אמרו" החוזר לדין הקודם

שער שני: שבועת העדות²²

גולץ ניתח את מדרש הספרא העוסק בענייני שבועת העדות, ובמיוחד את אותו חלק ממנו הנמצא בפרק יא של פרשה ח. הוא הראה כי העורך יצר חטיבה זו משלושה מרכיבים:

1. מדרש קדום המבאר את אופן החיוב בקורבן שבועת העדות.
2. מדרשים מתקופת יבנה, מפי רבי עקיבא ורבי אליעזר, הממסגרים.
3. ארבעה מדרשים סתמיים. מרכיב שלישי זה "עוצב על ידי אמוראים אחרונים, ואולי אפילו מאוחר יותר".

כדאי לציין, כי החלוקה המשולשת שזיהה גולץ במדרש שבועת העדות, בין מדרש מפרש קדום, מדרש למדני נקוב שם ומדרש הלכתי מאוחר מקובלת היום כחלוקה העומדת בתשתית רבות מפרשות הספרא.²³

נעיין כעת בכל אחד מן המרכיבים:

גולץ הוכיח כי החלק הראשון של מדרש הספרא קדום למשנה מכך, שבעוד שהמדרש מסביר מהי בכלל "שבועת העדות" עליה ניתן להתחייב, הרי שהמשנה מניחה הסבר זה כפשוט וניגשת מייד לעסוק בפרטי דיניו של החיוב.²⁴ יש לחזק טיעון זה בהפניה לאבחנתו של פינקלשטיין, כי הביאור המתחרה עימו מתמודד מדרש ההלכה – שהפסוקים עוסקים לא בעד שהכחיש עדותו בשבועה אלא בעד שראה שבועת שקר והוא נמנע מלמסור את המידע לרשות המוסמכת – הוא פירושה של אנשי הכתות, ואם הדברים נכונים, מסתבר ששורשו של מדרש זה בתקופה בה פירושה של אנשי הכתות נחשב כאפשרות עימה יש להתפלמס.²⁵

לדין האחרון. ראו ספרא שמיני פרשה ז (מהדורת וייס נג ע"א) ומאמרו של שרמר, "על מיקומה של פיסקת 'מכאן אמרו' אחת בספרא ומשמעותו" (תרביץ סא [תשנ"ב], עמ' 301-302), המציע ש"לפנינו עדות להערת השלמה, שנכתבה בגליון אב-נוסח קדום, וחדרה לתוך הטקסט שלא במקומה הראוי" (עמ' 303). ראו גם תגובתו של נאה ("על הערה שנכנסה שלא במקומה הראוי", תרביץ סב [תשנ"ג], עמ' 293-295). מלבד השיקולים הכלליים לגבי פסקאות 'מכאן אמרו' וזמן עריכתן אל תוך המדרש, יש לציין שבמדרש הנידון על ידי גולץ התופעה נכפלת בספרא ובספרי, ולכן קשה לראותה כשיבוש נוסח בלבד. מסתברת יותר הצעתו של מ' סבתו ("לשילובן של דרשות 'מיכן אמרו' במדרשי ההלכה", תרביץ פד [תשע"ו], עמ' 397-416) "אפשר שגם במקרה זה (=בספרא פרשת שמיני) נוספה דרשה זו על ידי העורך, שמסיבה כלשהיא לא רצה לנתק את הקשר בין שתי ההלכות הקודמות ולכן שילב מובאה זו לאחר שתיהן, וצריך עיון".

22 ספרא, דבורא דחובה פרשה ח; משנת שבועות ד.

23 ראו שטמברגר, "עריכת הספרא ומסירתו", עמ' 52-56*.

24 עוד הראה כי פרק ד במשנת שבועות כולו מאוחר הוא. בין ראיותיו, אחת חריפה: פרק ד פותח ב"כלל":

"שבועת העדות נוהגת ב... ולא ב...", ואילו מקבילו לגבי שבועת הביטוי והשווא ניתן דווקא בסופו של הפרק הקודם. גולץ סבר כי יצירתם של הכללים מאוחרת, ועל כן פתיחה של הפרק ב"כלל" משקפת את מאוחרותו של הפרק כולו, בעוד שחתימה ב"כלל" משקפת את הקדמתו היחסית של הפרק.

25 פינקלשטיין, ספרא דבי רב, כרך ד, ניר-יורק תש"ן, עמ' 131-133. לדין וביבליוגרפיה מעודכנים בפירוש

את המרכיב השני, כאמור, תארך גולץ לתקופת יבנה, והוא כולל שני מדרשים אשר הוצבו על ידי העורך המאוחר כמסגרת. המדרש הראשון הוא מדרשו של רבי עקיבא – "רבי עקיבא אומר אין לי אלא מפי עצמו מזיד. מנין מפי עצמו שוגג, מפי אחרים מזיד, מפי אחרים שוגג? תלמוד לומר: והוא עד [...] לרבות את כולן". כיוון שמדרש זה מובא במשנה בסתם,²⁶ ללא ציון שמו של רבי עקיבא, מסיק גולץ כי משנת רבי עקיבא היא שעומדת ביסוד משניות שבועת העדות שבמשנה. כיוון שכך "לא מן הנמנע", הסיק, שמחלוקת רבי מאיר וחכמים לגבי חיוב שבועת העדות מחוץ לבית דין למי שנשבע בעצמו היא למעשה מחלוקת בפירוש משנתו הקדומה של רבי עקיבא. דא עקא, שמשנה קדומה זו כבר אינה לפנינו, ועל כן גולץ ניסה לשחזר אותה מתוך הספרא, המצטט תחת הכותרת "מכאן אמרו" מקור תנאי שאיננו לפנינו: "השביען בחוץ וכפרו ובאו לבית דין והודו פטורים בחוץ והודו ובאו לבית דין וכפרו חייבין".²⁷ גולץ המשיך והציע כי "לא מן הנמנע שלמעשה מתמקדת המחלוקת שבין רבי מאיר לבין חכמים בפירושו של המאמר ההוא [...] כי מקובל היה על שני הצדדים, כי ההלכה הזאת נאמרה על שבועה 'מפי אחרים' בלבד, ואין היא תקפה בשבועה 'מפי עצמו' (עמ' 100). פירוש מונחים אלו – "מפי עצמו" ו"מפי אחרים", אותם כבר פגשנו לעיל במדרשו של רבי עקיבא – שנוי אם כן במחלוקת בין רבי מאיר לחכמים. לדעת רבי מאיר מתפרשים מונחים אלו כפשוטם, ועל כן ההגבלה של חיוב קורבן השבועה בבית דין חל דווקא על המושבע מפי אחרים, בעוד הנשבע מפי עצמו מתחייב קורבן גם מחוץ לבית דין; ואילו לדעת חכמים מונחים אלו מתפרשים כשמות קוד ל"שבועת הפקדון" ו"שבועת העדות". על כן חכמים הבינו שההגבלה של חיוב שבועת העדות לבית דין בלבד הוא מוחלט, ואף הנשבע בעצמו מחוץ לבית דין יהיה פטור משבועה זו.

השערה נועזת וחרिפה זו ייתכן ויש בה קסם; אך אפשר גם שלקורא השמרן יותר היא תיראה כספקולציה שקשה מאוד לתמוך אותה בראיות מוצקות. סוף סוף, הן ה"משנה הקדומה" אינה לפנינו הן פירושם של חכמים למונחים שבאותה משנה קדומה משוערת שונה מפירושם של מונחים אלו בכל מקור אחר הידוע לנו מהספרות התנאית והאמוראית.²⁸ אפשר אולי לשמור על אבחנתו המחודדת של גולץ, כי משנתו של רבי עקיבא היא הנמצאת ברובד היסודי של משניות שבועת העדות, וכי מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא אכן מחלוקת

הפסוק "אם לא יגיד ונשא עונו" במסורת חז"ל והכתות, ראו קימרון ויודיצקי, "על שני שיבושים משמעותיים בעותק ברית דמשק מן הגניזה", מגילות טו (תשפ"א), עמ' 101-102 ובהערה 22 שם.

26 שבועות ד, מ"ב.

27 פרשה ח, פרק יב, הלכה ו.

28 גולץ תמך יתדותיו בשני סוגיות תלמודיות: האחת בתלמוד הבבלי, שבועות כט ע"ב, והשנייה בתלמוד הירושלמי, שבועות ד, ב. מטבע הדברים אין כאן המקום ללון בעומקן של הסוגיות והראיות מהן. נסתפק בהפניות: הסוגיה מן התלמוד הבבלי נידונה אצל מלמד, "מחלוקת התנאים בפירוש המשנה שלפניהם ובנוסחתה", תרביץ כא (תש"י), עמ' 145, ואצל הלבני, מקורות ומסורות, ביאורים בתלמוד מסנהדרין עד הוריות, ירושלים תשע"ב, עמ' 215-216; הסוגיה מן התלמוד הירושלמי מתפרשת יפה בפני משה על אתר בשני אופנים, ושניהם אינם נזקקים לחידוש ש"מפי עצמו" משמעו שבועת הפקדון, ושבדברי רבי יודן מתפרש מושג זה באופן שונה מכלל הסוגייה שקדמה לו, כפי שטען גולץ.

בפירוש משנה קדומה זו; אלא שבמקום להפליג ולהציע פירושים מושגיים שאינם מוכרים לנו, שמא עדיפה הצעתו של עזרא ציון מלמד, "שמחלקת ר"מ וחכמים תלויה בפיסוק המשנה שלפניהם ששנתה: 'מפי עצמו ומפי אחרים כיון שכפרו בו בב"ד חייבין'. ר"מ שם הפסק אחרי 'מפי עצמו', ואת 'ומפי אחרים' המשיך למטן [...] אבל חכמים שנו את המשנה כלשונה ממש".²⁹

המדרש השני, החותם את המסגרת של פרק יא בספרא, הוא מדרשו של רבי אליעזר, והוא מקיש שבועת העדות לשבועת הפיקדון וכך לומד כי שבועת העדות מתחייבת דווקא במקרים ממוניים. גולץ הראה כי מן התלמודים עולה שמדרשו המקורי של רבי שמעון כלל רק את לימוד הגזירה שווה של "אואין" מפיקדון לעדות; ואילו הקושיות והתירוצים לגבי לימוד "אואין" מרוצח וסוטה הינן "עיבויים" מאוחרים יותר. אבחנה זו של ריבוד בתוך מדרש הספרא עולה בקנה אחד עם מסקנות המחקר, כי "הספרא כפי שהגיע לדינו, מראה על התפתחות במשך זמנים שונים. כשרוב המדרשים הם מדרשי הלכה עתיקים ביותר, מצויים בו אף מדרשים שנוצרו על סמך הנוסח שהגיע לבבלי ולירושלמי".³⁰

ארבעת המדרשים המשובצים בין מדרשו של רבי עקיבא למדרשו של רבי אליעזר נראו לגולץ כמאוחרים; לדעתו הם נקבעו במדרש לאחר שכבר נשנו במשנה³¹ ואף נתפרשו על ידי הסוגיה הבבלי. מדרשים אלו "עוצבו בסוף תקופת עריכת התלמוד". לא ברור כי הראיות לאיחור רב כל כך של מדרשים אלו אכן מכריעות,³² אך מכל מקום מסתברת מאוד טענתו של גולץ כי עורכי מדרש הספרא שמו לעצמם למטרה לקשר בין ההלכה השנויה במשנה לבין הפסוקים הכתובים בתורה, בין אם הם שעשו זאת לאור סוגיות התלמוד הבבלי ובין אם סוגיות התלמוד הבבלי הן שהתבססו על דברי הספרא. קישור זה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה הוא מן המניעים המרכזיים להיווצרותו של חיבור מדרשי ההלכה בכלל, וחיבור הספרא בפרט.³³

סוף דבר, ניתוחו של מדרש הספרא בנושא שבועת העדות מוכיח יפה את מסקנת גולץ: "אם כן נמצאים בספרא בנושא זה שני סוגי מדרשים: מדרשים קדומים שבחלקם הם יסוד

29 ראו הערה קודמת.

30 ר"ג בראון, "התגבשותו הספרותית של מדרש הסיפרא", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ראשון: היצירה הרוחנית היהודית, תשמ"ט, עמ' 46.

31 וכבר הפנה את תשומת הלב לתופעה זו במדרש ההלכה שלנו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, חלק שני, ירושלים תש"ח, עמ' 730-731.

32 אם נתבונן בארבעת המדרשים, נוכל להבחין שאלו המובאים בהלכות ד, ו, ז מובאים גם בתלמוד הבבלי (לה ע"א) בלשון ת"ר; וזה המובא בהלכה ה מוסבר בתלמוד הבבלי (שם) מתוך מקור אחר. אין כל סיבה אם כן לאחור את עריכתם של מדרשים אלו מעריכתו של התלמוד הבבלי. למחלוקת שבין אלבק לאפשטיין לגבי היחס שבין עריכת מדרשי ההלכה לעריכתו של התלמוד הבבלי ראו כהנא, "מבוא למדרשי התנאים", בתוך מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר וד' רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית, מבואות ומחקרים, כרך א, ירושלים תשע"ח, עמ' 172 הערה 141.

33 כך כתב כבר הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה". לדיון עדכני במטרותיהם של עורכי הספרא, ראו אצל כהנא, שם, עמ' 142.

למשנת חכמים במשנות הראשונות, ומדרשים מאוחרים [...] ואין מוקדם ומאוחר בתורה אף לא בתורה שבעל פה.

שער שלישי: "אותו ואת בנו"³⁴

בשער זה הציע גולץ ניתוח רחב ומעמיק למדרש הספרא על פסוקי "אותו ואת בנו", תוך השוואה ודיון במשניות הפרק החמישי של חולין, העוסקות באותו העניין. מן הניתוח עולה, כי הספרא, כפי שהוא מונח לפנינו, כולל שתי שכבות שונות למדי: השכבה ראשונה הגיעה לעיצובה הסופי כבר בבית מדרשו של רבי יהודה ברבי עילאי, במחציתה השנייה של המאה השנייה לספה"נ. שכבה זו אינה מתבססת על משנת רבי, שכלל עוד לא נכתבה אז, וכמובן שאינה מצטטת ממנה. במקום זאת, היא מתבססת על משנה קדומה שעמדה בבסיס שני החיבורים. לעומת זאת השכבה השנייה מאוחרת יותר ויש לתארכה, לדעת גולץ, לתקופה שלאחר חתימת התלמוד. שכבה זו כוללת העברה "בלתי מבוקרת" של חומר מתוך המשנה אל הספרא – וגם להפך.

הטענה כי יש לזהות בספרא חלוקה לשתי שכבות עריכה מוכרת – גם אם לא תמיד מוסכמת – במחקר,³⁵ והיא נתמכת היטב בראיות שהביא גולץ מהמדרשים שבנידון. ברם, לא ברור האם גם התיארוך הקיצוני באופן יחסי שהוא מציע משכנע במידה שווה. על מנת לבסס את טענתו הראה גולץ, כי לכל אורך הפרק המחלוקות המובאות במשנה מתבססות על ההלכות המוסכמות המובאות בספרא – הווי אומר, הספרא מהווה תשתית לדיון שבמשנה.

כך למשל, במשנה השלישית בפרק החמישי שבחולין מובאת מחלוקת רבי שמעון וחכמים לגבי חיוב "אותו ואת בנו" במקרה שבו אחת הבהמות התגלתה כטרפה בעת שחיתתה. מחלוקת זו נובעת ממדרש ההלכה המובא בספרא: "לא תשחטו – פרט לשוחט ונתנבלה בידו לנוחר ולמעקר; להביא את השוחט לאכילת גוים ולאכילת כלבים".³⁶ כאשר המחלוקת היא האם בהמה טרפה נחשבת כמי שכלל לא נשחטה, בדומה לנבלה, ועל כן לא חל עליה איסור "אותו ואת בנו"; או שמא הייתה כאן שחיטה אלא שאין בשחיטה זו היתר אכילה, וממילא יחול איסור "אותו ואת בנו". המחלוקת הבאה במשנה היא של סומכוס בשם רבי מאיר וחכמים, האם השוחט פרה ובת בתה ולאחר מכן שחט את הבת לוקה שמונים או

34 שבעת העדות – ספרא אמור פרשה ח ה"ז – סוף פרק ח; משנה חולין פרק ה.

35 ולו רק כדי ליישב באופן דיאלקטי את הסתירה בין מימרתו של ר' יוחנן "סתם ספרא רבי יהודה" (סנהדרין פו ע"א ועוד מקומות) לבין ייחוסו המשתמע של הספרא לאמורא רב בברכות יח ע"ב (וראו בפירושו של החיד"א בפתח עיניים שם ד"ה דתנא). סקירה על התגלגלותה של השערת "שתי העריכות" – וביקורת עליה – ראו אצל שטמברגר, "עריכת הספרא ומסירתו", עמ' 58*.

36 ספרא, אמור, פרשה ח, פרק ח, הלכה ז.

ארבעים. גם כאן זיהה גולץ את הבסיס למחלוקת בספרא: "אותו ואת בנו ולא אותה ואת אם אמה"³⁷, והמשנה מפתחת הלכה זו.

אומנם גולץ עצמו הודה כי עמדה זו, המראה כיצד המשנה מהווה גידול אורגני מתוך מדרשי הספרא, ניצבת מול קושי גדול – אותן מחלוקות התנאים המצויות במשנה מובאות, כמעט מילה במילה, בספרא! כיצד ניתן אם כן לומר שהספרא קדם למשנה? תשובתו של גולץ מרחיקת לכת – כיוון שהלכות אלו והמחלוקות שבהן נראות כמשנה ולא כמדרש,³⁸ יש להסיק שהן הועברו מהמשנה אל הספרא לאחר חתימתו של האחרון. אלא שדומה שיש כאן, במידה ידועה, הנחת המבוקש. הווי אומר, כיוון שקבענו כיצד צריך להיראות "המדרש האידיאלי", ממילא כל מה שאינו נכנס למיטת סדום זו מורחק ביד חזקה ומוסבר כגוף זר שחדר לאחר חתימת המדרש. גם כאשר ניצב גולץ מול ציטוט ארוך מן המשנה, המובא תחת הכותרת "מכאן אמרו", הוא מעדיף להסביר אותו כמתאר התפתחות היסטורית – מכאן ואילך אמרו – אשר לאחר מכן חדר מן הספרא לתוך המשנה ולא, כפשוטו, כציטוט ישיר של המשנה בספרא.³⁹

ובאמת, אם נקבל את ההנחה הרווחת היום, שמדרש הספרא נערך לאחר חתימת המשנה ומתוך התייחסות אליה, לא נזדקק לפירושים דחוקים. בהחלט ייתכן כי ניתן להבחין בתוך הספרא בין שכבה של פירוש "סתמי" ואולי גם קדום ביותר – מסורות עתיקות שליוו את התורה שבכתב ופירושה, ושכבה נוספת, שהצמידה פירושים אלו למשנה וגם "חידשה" פירושים נוספים שנועדו להראות את מקורה של המשנה בתורה שבכתב. עיקר עיסוקה של שכבה זו לא היה בפירוש התורה כשלעצמו אלא בחיבורה של ההלכה אל הפסוקים. הציטוטים הארוכים מן המשנה, בין אם הם באים תחת הכותרת "מכאן אמרו" ובין אם לא, אכן מהווים במובן מסוים "גוף זר" לאותה שכבה קדומה של פירושים,⁴⁰ אך מאידך הם נערכו בעריכה הראשונית כבר בתקופה התנאית או מייד לאחריה ולא לאחר חתימת הספרא.⁴¹ כמדומה שאין לנו אלא לחזור לדברי אפשטיין, שעל פרשה זו עצמה בספרא כתב: "מכאן ראיה חותכת שהמדרש לקח מן המשנה ולא להיפך".⁴²

סוף דבר – עצם ההפרדה אותה הציע גולץ בין שתי שכבות פירושים היא אכן הגיונית, נאה ומתקבלת. אך יכול להיות שראוי לעדן בהרבה הן את ה"סכינא חריפא" שבה הוא

37 שם, הלכה ו.

38 יש בהן "כל האפיונים של קובץ במשנה, היא מורכבת שכבות, שכבות, ההלכות שבה הן הלכות פסוקות, היא אינה צמודה למדרש הלכה, היא בנויה על הסכמה בנקודת המוצא ומחלוקת בהסתעפות, הזכרת שמו של רבי יהודה [או רבי שמעון, או רבי מאיר] משתלבת במשנה ואינה משתלבת בספרא".

39 ובאמת, גולץ היה מודע לחולשה שבפירושו, והעיר על טענותיו כי "אין הן מתימרות להיות תשובות בלעדיות, הן ניתנות כדי לשבר את האוזן בלבד, הסבר שיכול להתקבל על דעתנו".

40 לניסיון הפרדה בין השכבות ומסקנות ממנו, ראו שטמברגר, "עריכת הספרא ומסירתו", עמ' 59-67*.

41 ראו אצל כהנא, "מבוא למדרשי התנאים".

42 ראו לעיל הערה 32. ודבריו הנכוחים של כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", עמ' 36.

משתמש על מנת להפריד בין הרבדים השונים ברמה הטקסטואלית, הן את הפער בזמנים שהוא מניח ברמה ההיסטורית.

שער רביעי: פתיחה לקורבן נדבה⁴³

בשער זה פנה גולץ לקריאה קרובה ומדויקת של כעשרים קטעי מדרש העוסקים כולם בפירוש הפסוק: "דָּבַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם פִּי יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבָן לַה' מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבְּקָר וּמִן הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת קָרְבָנְכֶם" (ויקרא א, ב).

המסקנות של קריאה זו נמסרות לנו בשלשה מישורים – תהליך ההתהוות והעריכה של קטעי המדרש הפרטיים; מאפיינים כלליים של הפרשיות שנבדקו; והיחס שבין פרשה ב לבין פרק ג ומשמעותו לגבי חלוקתו המקורית של הספרא. נרחיב בכל אחד ממישורים אלו:

1. תהליך ההתהוות והעריכה של קטעי המדרש הפרטיים:

גולץ השתמש במגוון אמצעים פילולוגיים: ספרותיים, לשוניים ועוד, על מנת לנסות ולהפריד בין גרעינו המקורי של כל אחד מקטעי המדרש ובין ה"עיבוי" שנוסף לו בשלב מאוחר יותר. העבודה זהירה, מדויקת, ומשכנעת למדי בחלוקה בין הרבדים השונים.

גולץ אף הוכיח יפה כי לפעמים העורך קבע מדרש סתמאי מאוחר כהקדמה למדרש נקוב שם קדום יותר, כך שדומה כי התנאים נקובי השם מגיבים למדרש הסתום המאוחר. תופעה זו מוכרת היטב גם ממחקר התלמוד, ומסתבר שלפנינו מאפיין של העריכה החזו"לית. יש להעיר כי בשנים שעברו מאז כתב גולץ את מחקרו, נתגלו מקורות חדשים השופכים אור על חלק מן הקטעים אותם הוא ניתח ומאפשרים הבנה מדויקת עוד יותר.⁴⁴

אמצעי מעניין מאוד שבו נקט גולץ הוא בחינה של היחס בתלמוד הבבלי לקטעים מן הספרא, אף כשאינם מיוחסים אליו במפורש. גולץ הראה כי מונחים מסוימים בתלמוד הבבלי – כגון "איפוך אנא" – משמשים דווקא למדרשים מאוחרים. ואם כן מיחסו של התלמוד הבבלי למדרש ניתן להוכיח את איחורו, או לכל הפחות את עיבודו המאוחר, ועיבוד מאוחר זה הוא שמצא את דרכו גם לתוך הספרא. דומה שעל אף עבודה ראשונית שנעשתה בתחומים אלו, עדיין יש מקום למחקר מקיף שיבחן לאורך היקפו של כל הספרא – את יחס התלמודים לדרשות המופיעות בו, ועד כמה יחס זה השפיע על מדרשי הספרא כפי שהם מונחים לפנינו.

2. מאפיינים כלליים של הפרשיות שנבדקו:

גולץ הראה כי קטעי המדרש המובאים בפרשיות אלו נלקטו כפי הנראה מבתי מדרש שונים ועל כן יש ביניהם הבדלי סגנון, לשון, דרך, ולעיתים הם אף סותרים זה את זה מבחינת דינם. חלק מהמדרשים נראים כ"מיותרים", כלומר, דורשים דינים שאין בהם כל

43 תורת כהנים דיבורא דנדבה, פרשה ב ופרק ג.

44 ראו אצל שגיב, "הספרא – לשחזור דרכי עיבודו ורבדיו הקדומים", *JSLJ* 14 (2019), עמ' 7-11.

חידוש. לאור זאת הסיק גולץ: "אין מנוס מההנחה, כי הספרא שבידינו דומה יותר ללקט של מדרשים שהמאחד [אותם] הוא הצורך לדרוש על פי הסדר כל מילה שבפסוק, ואין הוא חיבור מלוכד שיש בו סדר ועריכה מאוזנים".

ייתכן שיש מקום מחד גיסא לשכלל מסקנה זו, על ידי השוואתה עם ממצאים של חוקרים אחרים, ומאידיך גיסא, להגביל אותה דווקא לחלקים מסוימים של הספרא. יש מהחוקרים שהעירו על כך שבדיבורי נדבה וחובה אנו מוצאים הרבה יותר מדרשים סתמיים הלומדים "מן הדין" מאשר בחלקים האחרים של הספרא מחד גיסא; ומאידיך גיסא, שבדיבורים אלו אנו מוצאים הרבה פחות ציטוטים מן המשנה בלשון "מכאן אמרו".⁴⁵ מה משמעותם של הבדלים אלו בדרכי העריכה בין דיבורא דנדבה לבין, לדוגמא, עניין "אותו ואת בנו" שבתוך פרשת אמור, שם מצאנו מדרש ערוך היטב ומגובש לכל אורכו, עם ציטוטים ארוכים מתוך המשנה? גולץ לא העלה את השאלה וממילא לא ענה עליה. יש מהחוקרים שנטו לראות את עריכתו של דיבורא דנדבה כמשקפת עריכה מוקדמת יותר,⁴⁶ ויש שנראה מהם שהם רואים עריכה כזאת כמשקפת איחור דווקא.⁴⁷ יש אולי מקום לחשוב לא רק במונחים של זמן אלא גם במונחים של מטרה: אפשר כי מטרת עורכי דיבורא דנדבה (וכנראה גם דחובה) לא הייתה תמיכה בדינים מסוימים ומציאת הביסוס להם בפסוקים, כי אם פירוש מקיף ככל האפשר של הפסוקים.

3. היחס שבין פרשה ופרק:

בסיום שער זה הראה גולץ, כי פרק ג מהווה תוספת, אולי מאוחרת, לפרשה ב. לדעתו, מסדרי הספרא רצו שלכל מילה תהיה דרשה, וכיוון שבפרשה ב לא הייתה דרשה לשתי המילים האחרונות שבפסוק הם מצאו לנחוץ למלא את החסר וריכזו אותו בפרק נפרד. לאור זאת, דחה גולץ את דברי אפשטיין,⁴⁸ שסבר שהפרקים הם יחידות בתוך הפרשות, וממילא שאין להבדיל בין "פרשה ב" לבין "פרק ג", שכן פרק ג הוא חלק מפרשה ב. לפני מספר שנים פרסם שלמה נאה מחקר מקיף בנוגע לחלוקה המקורית של הספרא, ואושש את טענתו הנ"ל של אפשטיין.⁴⁹ באמת, על פי החלוקה שהציע נאה, מה שמסומן במהדורות שלפנינו כ"פרשה ב" צריך באמת להיקרא: "פרשה ב, פרק א", ואילו מה שמסומן לפנינו כ"פרק ג" צריך להיקרא: "פרשה ב, פרק ב".⁵⁰ צדק אם כן גולץ באומרו ש"פרק ג עומד בפני עצמו, אך אין בכך סתירה לדבריו של אפשטיין ש"החלוקה הנוכחית לפרשיות ולפרקים כמערכות נפרדות שגויה מיסודה".

45 ראו אצל שטמברגר, לעיל הערה 9, עמ' 60-65*.

46 כך אצל שטמברגר, שם, עמ' 62*.

47 כך אצל שגיב, "הספרא – לשחזור דרכי עיבודו ורבידיו הקדומים", עמ' 17-18.

48 ר"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, 1957, עמ' 700.

49 ש' נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 104-59.

50 שם, עמ' 100.

שער רביעי: ספרא על ויקרא ב – א וּב, פתיחה למנחת נדבה⁵¹

בחלק זה ניתח גולץ שלושה קטעים נוספים בספרא דבורא דנדבה, כאשר עיקר מגמתו הייתה לבחון את תקופת היווצרותם. כמו בשאר העבודה, נטייתו הבולטת הייתה לראות את הדרשות השונות כמאוחרות באופן יחסי, כאשר הוא מתארך רבות מהן לסוף תקופת האמוראים ואף לאחריה. כך לדעתו יש להניח גם לגבי החומר שלפנינו – למעט פרק י הנראה לו כמוקדם. הראיות שהוא הביא לאיחורן של הדרשות אינן תמיד מכריעות, וניתן להתווכח עימן. נבחן לדוגמא את ראיותיו לגבי המדרש הראשון בפרשה ח, המרבה כהן משיח למנחת נדבה:

1. גולץ ראה בריבוי של המדרש את הכהן המשיח למנחת נדבה כ"מיותר", כיוון שמדרש הספרי מרבה כהן משיח לעניין קורבנות בהמה,⁵² ו"ואין סיבה שמנחת נדבה תהיה שונה מקרבנות נדבה אחרים". מדרש מיותר, לדעת גולץ, הוא מסימניו של המדרש המאוחר, שלא בא אלא לתת פירוש לכל מילה בתורה, ואף אם היא אינה נצרכת מבחינה הלכתית. שתי הנחותיו של גולץ ראויות לבחינה. ראשית, האם העובדה שהספרי מרבה כהן משיח לקורבנות נדבה באמת מייתרת את ריבוי של כהן זה למנחת נדבה? ואולי להפך, מדרש הספרי הוא המיותר? ויתירה מכך – שמא שני המדרשים נצרכים, שהרי לגבי מנחת כהן נאמר בתורה: "כליל תהיה לא תאכל",⁵³ וכיוון שמצאנו שמנחת כהן הדיוט שונה ממנחת ישראל, מה שאין כן בקורבנות בהמה, הרי שמנחות אינן בכלל קורבנות וריבוי של הספרי אינו חל לגבי נידונו של הספרא.
2. גולץ ראה במדרש המרבה כהן משיח מן המילה "נפש" תגובה למדרשו של ר' יצחק במסכת מנחות: "אמר רבי יצחק: מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה נפש? אמר הקב"ה: מי דרכו להביא מנחה – עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני".⁵⁴ רבי יצחק ראה במילה "נפש" כמתייחסת לנפשו של העני, ומדרש הספרא רצה לסלק טעות אפשרית, שרק עני יכול להביא מנחת נדבה ולא כהן משיח. אומנם, נראה שנשמטו מגולץ דברי הספרא להלן בדבורא דחובה: "נפש לרבות כהן משיח למעילה",⁵⁵ אף ששם אין כל מקום לחשוב שמילת "נפש" מורה לנפשו של העני דווקא. מסתבר שבשני המקומות נדרשת המילה נפש לומר "כל אדם", לרבות כהן משיח.
3. ראייתו השלישית של גולץ לאיחורו של המדרש היא העובדה שההנחה האפשרית שמציע המדרש לכך שכהן משיח אינו מביא מנחת נדבה נעוצה בכך שכהן משיח אינו מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו; כיוון שמנחה זו שמורה רק ל"דלי דלים", כלומר

51 תורת כהנים, דיבורא דנדבה פרשה ח, פרק י ופרשה ט.

52 ספרי שלח, מהדורת הורוביץ, פסקה קיד, עמ' 121.

53 ויקרא ו, טז.

54 בבלי מנחות קד ע"ב.

55 תורת כהנים, דבורא דחובה, פרשה יא, סוף פרק יט, א.

לעניים ביותר, וכוהן משיח אמור להיות עשיר. גולץ הניח כי אליבא דהמדרש צריך לומר שאומנם הכוהן המשיח מביא חטאת בהמה על טומאת מקדש וקדשיו, שאם לא כן הייתה צריכה להיות גם הוא אמינא שהכוהן המשיח לא יוכל להביא נדבת בהמות. מאחר והשאלה האם כוהן משיח מביא חטאת בהמה על טומאת מקדש וקדשיו שנויה במחלוקת האמוראים⁵⁶ ואף במחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד,⁵⁷ הוא הציע כי מדרשנו בא להכריע במחלוקת זו בין האמוראים, ומדובר ב"תוספת מאוחרת מאד, והיא שייכת לבתי מדרש מהם ינקו הראב"ד והרמב"ם". אף כאן, שתי הנחותיו של גולץ זוקקות עיון. הרי הוא עצמו הביא, לעיל בראיה הראשונה, את מדרש הספרי המרבה כוהן משיח לנדבת קורבנות בהמה, ואם כן, ייתכן שמדרש הספרא מודה בכך שכוהן משיח מופקע לגמרי מטומאת מקדש וקדשיו, וממילא נזקק לריבוי הן לעניין נדבות קורבנות והן לעניין נדבת מנחות. מעבר לכך, גם אם נניח שהמדרש אכן משקף דעה מסוימת במחלוקת האמוראים, האם בהכרח הכוונה שהמדרש מאוחר להם? בוודאי שלא.

לא כאן המקום להיכנס בצורה מפורטת לדיון בכל מדרש ומדרש. כמה פעמים התבסס גולץ על טענתו של אלבק, כי העובדה שהאמוראים לא מתייחסים למדרש הלכה במקום שבו הוא מתקשר לדיוניהם, מוכיחה על איחורו של המדרש. רוב החוקרים היום דוחים טענה זו, מסיבות שונות.⁵⁸ יש להדגיש, שאף שמסקנותיו של גולץ אינן תמיד מוכרחות, מכל מקום הדיון אותו הוא מפתח הוא מפרה וממריץ, ואיסופו את המקבילות וניתוחן תורם רבות להבנת מדרש הספרא והקשרו. נדמה שגם דיונים עדכניים במדרשים אלה יכולים להתעשר מדבריו של גולץ.⁵⁹

ממדרש למחשבה

לבסוף יש לברר, מדוע נמשך גולץ לעסוק במדרשי ההלכה? מלבד הסיבות האימננטיות לאישיות יש להזכיר, שגולץ חי בקהילה הדתית הלאומית מאז שהתיישב בארץ והקים בה משפחה. האנשים שניהל עימם שיח היו מעולם התורה והמחקר הדתי הלאומי כדוגמת הרב אהרון כ"ץ שכיהן יחד עם הרב משה רזיאל כראש המכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר אילן ופרופ' אבינועם כהן מן המחלקה לתלמוד באוניברסיטה זו. עם פרופ' יצחק דב גילת למד כשנפגשו שניהם בשנת שבתון באיטליה. על כן אי אפשר שלא להזכיר לבסוף דמות בעלת השפעה בציבור הדתי הלאומי, שהעלתה את מדרש ההלכה לרמה מטאפיסית, והוא הרב דוד כהן המכונה "הנזיר".⁶⁰ אפשר שהייתה כאן זיקה מובלעת כלשהי.

56 בבלי הוריות ט ע"ב.

57 משנה תורה לרמב"ם, הלכות שגגות, פרק י הלכה ז ובהשגות הראב"ד שם.

58 ראו כהנא, "מבוא למדרשי התנאים".

59 השו"ל לדוגמא, שגיב, "הספרא – לשחזור דרכי עיבודו ורבדיו הקדומים", עמ' 1-4 ובהערה 19 שם.

60 ראו ד' שורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, חלק שני.

הרב הנזיר הציג תאוריה מקיפה של התפתחות היצירה העיונית של היהדות לדורותיה. לפי משנת הנזיר, ההיגיון, לאמור התחום העוסק בדרכים הצורניות החשיבה, הוא המאפיין את היצירה היהודית מראשיתה. התכנים נלקחים מתרבות הסביבה ומתכתבים איתה. אך ההיגיון הוא פנימי ליהדות. תחום צורני זה הינו המקשר בין ההופעות השונות של היצירה היהודית מראשית צמיחתה ועד לימינו. לפיכך, בניגוד לתפיסות הרווחות בהסבר ייחודו של עם ישראל וסגוליותה של יצירתו הרוחנית; ובניגוד להסברים הרווחים להיותה של הנבואה תופעה דומיננטית דווקא בקרב עם ישראל, נעץ הנזיר את מלוא היתרון בהיגיון העברי המיוחד. בהיגיון ולא (בהכרח) בתוכן.

ומה המאפיין את ההיגיון העברי המיוחד? לפי הנזיר היצירה היהודית מתאפיינת בחשיבה אנלוגית. האנלוגיה מבריחה את התקופות השונות בהגות היהודית. ההיגיון האנלוגי התגבש בתקופת הנבואה, בתקופת הסופרים ובעידן התנאים. הנזיר צידד מבחינה מסוימת בגישה, שהמידות שהתורה נדרשת בהן הן ניסוח מאוחר למסורת של חשיבה מדרשית שורשית המקובלת בעם ישראל מקדמת דנא.⁶¹ מבחינתו מדרשי ההלכה הם המקורות הראשוניים המבטאים את ההיגיון ה"יהודי".

כיצד מתבטאת מתודה אופיינית זו בתקופת הנבואה? סגנונם של הנביאים מורה על האנלוגיה וההמשליות, ותכונות אלה מסייעות בביטוי תוכן נבואה בצורה סימבולית: המרכבה, השרפים והאופנים, המלך ופמלייתו; כל אלו ואחרים מרכיבים את החזיונות הנבואיים. לפיכך שומע הנבואה נעשה לשותף פעיל בחשיפת תוכנה ומשמעויותיה, בכך שהוא מסיק את הנמשל מתוך דימויי המשל. הנביאים חורגים מן ההיגיון ההיקשי הקלסי, ומציעים את תיאורי חזיונותיהם על פי בסיס אנלוגי.

מכאן עוברת דרך ההיגיון הייחודית גלגול נוסף אל תקופת הסופרים. הסופרים, שבמקצועם היו מעתיקי ספרי התורה, היו ראשוני מפרשי התורה ודורשיה כבר בזמן שעמד בית המקדש על תלו. בתקופה זו, ההיגיון לובש ביטוי הרמנויטי מובהק, בעצם דרישת הכתובים. הסופרים סיגלו את מורשת ההיגיון הייחודי, שהתבטא בנבואה ובמשפט של הכוהנים, לצורך מדרש הכתובים ולפרשנותם. מבחינות מסוימות ההלכה קודמת למדרש,⁶² ומכאן שחידושם של הסופרים נעוץ בראש ובראשונה בשימור וטיפוח המתודה הדרשנית, המאפיינת את הניסוחים הקדומים של הדרשנות ההלכתית, ולא בעיצוב התוכן ההלכתי כשלעצמו. לפיכך, כשם ששימרו הסופרים את הטקסט המקראי ושקדו על מסירתו הנאותה,

61 התפתחות המידות ומקורן נדונו במסגרות רבות. ראו 'גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, ירושלים ותל-אביב תשכ"ח, עמ' 49-69. על מידת "גזירה שווה" ומקורה ההגיוני ראו ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 192-196; 'גילת "להשתלשלותה של הגזירה שווה", מלאת - מחקרים בתולדות ישראל ובתרבותו (האוניברסיטה הפתוחה), ב, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 29-58. השו"ר ר"א הלוי, דורות ראשונים, חלק א כרך ג פפד"מ תרס"ו, דף קמו ע"ב ואילך; הרי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז עמ' 501 ואילך. ראו גם א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", תרביץ כז (תשי"ח) עמ' 166-182.

כך עמלו לשמר את דרך החשיבה האנלוגית שניסחוה הנביאים במשלים, בחידות ובשירה המקראית.

החולייה השלישית בשרשרת גלגוליו של ההיגיון העברי היהודי היא תקופת התנאים. בתקופה זו מיושם ההיגיון העברי לראשונה בשיטתיות במדרשי ההלכה התנאיים, ויותר מכך: לראשונה מתנסחים כללי ההיסק הצורניים בדמות המידות השונות שהתורה נדרשת בהן. בשלב זה המתודה האנלוגית והאינדוקטיבית זוכות לחשיפה ולתייעוד מפורט. נמצאנו למדים, שהמידות הן הכללים השיטתיים של דרשנות הסופרים וסגנון הנביאים. בתקופה זו ההיגיון האנלוגי זוכה לניסוח עקיב לפי דרישת הפוסקים במדרשי ההלכה ובמסורות המשוקעות בתלמודים.

נשוב ונקבע: שלוש התקופות מציינות שלושה שלבים בתהליך ההתגבשות של ההיגיון האנלוגי הייחודי מן הפרטנות אל השיטתיות המנוסחת. בתקופת הנבואה מופיע ההיגיון באופן היולי, במסגרת חזיונות חידתיים זעיר שם זעיר שם. בתקופת הסופרים מתגבש ההיגיון ההיולי לכדי צורה מובחנת של דרשת הכתוב. ולבסוף, בתקופת התנאים התגבשות זו נושאת אופי שיטתי מובהק. לא עוד מסורת מדרשית פרטנית אלא ניסוח מעוצב ועקיב של דרשנות הלכתית לפי הכתובים.

גלגוליו הנוספים של ההיגיון ממשיכים לתקופות נוספות של יצירה: התלמודים מיישמים שוב ושוב את כללי הדרשנות ההלכתית המרוכזים במדרשי ההלכה; הפילוסופיה היהודית הביניימית משתמשת באלגוריה המבחינה בין היסוד הגלוי של הטקסט ובין משמעותו העמוקה; ולבסוף, הקבלה והמסורות האזטריות השונות פיתחו שפה סימבולית ואנלוגית במישור התאוסופי לצורך תפיסה נאותה של מהות האלוהות.

גישתו של הנזיר הייתה אזוטריית למדי, אף על פי שכבר בשנת תש"ל יצא הכרך הראשון והיחיד של "קול הנבואה". שנה לאחר מכן הגיש גולץ את עבודת הגמר שלו. אנו משערים שהתנופה לחקור את הספרא השתרשה אצלו במשך שנים רבות, ואפשר שגרעינה נבט ברקע הגותו של הנזיר. גולץ לא היה איש מחשבה, אולם סקרן הוא היה, ומעולם לא החמיץ הרצאה כלשהי, ולו תהיה בסוגיות רעיוניות שאינן תלמודיות.

*

עריכתו של ספר, כאשר מחברו אינו עוד עמנו, יש בה קשיים מרובים. קל וחומר, כאשר החומר הנערך לא סודר בצורה שלמה על ידי כותבו, ופעמים נושא הוא אופי של רשימות והערות אישיות. מטבע הדברים, לו היה גולץ זוכה ללוות את הוצאת ספרו לאור, הוא היה מעדכן רבות מהקביעות המופיעות בו, אולי חוזר בו מחלק ממסקנותיו, מחסיר ומוסיף, משייף ומלבן.

משלא זכה הוא ואנחנו, נאלצנו לבצע את עבודת העריכה כמיטב יכולתנו, כאשר לנגד עינינו עומדות שתי מטרות, שלא אחת התקרבו לידי סתירה: מחד גיסא, הנגשה והנהרה של החומר שגולץ הותיר אחריו, וגיבושו לכדי מסכת רציפה וברורה ככל האפשר; ומאידך

גיסא, התערבות מינימלית אשר מותירה לקורא את האפשרות לטעום את הדברים כפי שיצאו מתחת ידו של מחברם, על חוט של חסד המיוחד המשוך עליהם. במקום בו לא הצלחנו לרדת לסוף דעתו, קיימנו את צוואתו של רבא לתלמידיו: "כי אתי פסקא דדינא דידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא [...] לאחר מיתה לא מיקרע תקרעוהו [...] דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא"⁶³ והותרנו את הדברים כפי שהם.

סוף דבר, ראויים למי שאמרם הדברים שכתב שרגא גולץ: "באתי לפתוח פתח לתלמידים שיבואו אחרי שהשארתי להם מקום למכביר להתגדר בו, וגם לחלוק על מסקנותיי, והלוואי ואזכה כי דברים שדנתי בהם יהיו נושא לדיון בבית המדרש ואבוא בזה על שכרי". דבריו והנחותיו מאתגרים, מתסיסים, והם בוודאי נושא לדיון ער. מחקריו של שרגא גולץ פותחים אופקים לבחינה מחודשת של ספרות התנאים, ולא עמדנו אלא על מקצת מהם.

63 "כשיבא פסק דין שלי לפניכם, ותראו בו פירכא, לאחר מיתתי, לא תקרעוהו, שאם הייתי שם אולי הייתי נותן בו טעם". בבא בתרא קל ע"ב. ומוסיף שם רשב"ם: "ושמא גם אתם תמצאו תירוץ לקושייתכם".

