

”הכל כמנהג המדינה”: עיון ביחסי שוכר ופועלים

אגדה והלכה מגיבות זו לזו

איתי מרינברג

”...גם אם איני מבין נכון את משמעות השתפכות הנפש האוהבת את ה’-
אבקש לשאול אם אין יחס בין קביעת שעות עבודת הפועל לבין אהבת ה’,
עם או בלי השתפכות הנפש.
אני נוטה להאמין כי אין הרבה דרכים אחרות לאהוב את ה’,
כי אין דרך יותר דחופה מאשר קביעה מדויקת של שעות העבודה...”¹
(עמנואל לוינס)

[א]

שנינו במשנה בבא מציעא (פ”ז מ”א):²

* ”וְשִׁמְחָה בְּכָל הַטּוֹב” (דברים כו יא); כמה וכמה מורים וחברים מן הישיבות בעין-צורים ובמעלה-
גלבוce שמעו את הרעיון המגולם במאמר זה בעל-פה או קראוהו בגרסאות שונות בכתב, וסייעו לי
– כך אני מקווה – להוציא דבר מתוקן תחת ידי. במיוחד רצוני להודות לאיל לשם, אשר בחברותא
עמו עלה הניתוח שלהלן לראשונה, למו”ר הרב מאיר ליכטנשטיין שקרא את טיוטת המאמר
ועודדני מאוד לפרסמו, וכן ליואל קרצ’מר-רזיאל, לרונן שריקי ולעורך על עיניהם הרגישות, ולא
פחות מכך על לבם החפץ; יבואו כולם על הברכה. אין צריך לומר כי הנוסח המתפרסם כאן, בסופו
של דבר, הנו על דעתי בלבד.

1 המוטו מצוטט מדברי עמנואל לוינס, יהדות ומהפכה, בתוך: תשע קריאות תלמודיות (תרגם
מצרפתית: דניאל אפשטיין, ירושלים-תל אביב תשס”א), עמ’ 126-127 (להלן: לוינס). קריאה זו
בכללותה (שם, עמ’ 117-151) דנה במשנה שתעסיק אותנו במאמר זה ובגמרא שעליה, ואנו ננהל
עמה דיאלוג בנקודות שונות לאורך הדרך. כן יעסיק אותנו רבות מאמרו של יונה פרנקל, האגדה
שבמשנה, בתוך: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, חלק ג, כרך ב’, ירושלים
תשס”ה, עמ’ 655-683 (להלן: פרנקל, 2005), הן בנייתו הכללי לתופעת האגדה במשנה, והן
בהתייחסותו למשנתנו כדוגמא להיבטים שונים של תופעה זו. אני מקווה כי שילובן של פרקטיקות

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

- 1 השוכר את הפועלים
- 2 ואמ[ר] להן להשכים ולהעריב
- 3 מקום שנהגו שלוא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן
- 4 מקום שנהגו לזון יזון לספק מתיקה ייספיק
- 5 הכל כמנהג המדינה

- 6 מעשה בר' יוחנן בן מתיה שא[מ]ר לבנו צא ושכור לנו פועלים
- 7 ופסק עמהם מזונות
- 8 וכשבא אצל אביו אמ[ר] לו
- 9 אפילו את עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאתה ידי חובתך עימהם
- 10 שהן בני אברהם יצחק ויעקב
- 11 אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם
- 12 על מנת שאין לכם אלא פת וקיטנית בלבד

- 13 רבן שמעון בן גמליא[ל] אומ[ר] לא היה צריך
- 14 הכל כמנהג המדינה

בטרם נפנה לניתוח מדוקדק של פרטי משנה זו, נעמוד על תבניתה הכוללת. במשנתנו שלוש פסקאות: הפסקה הראשונה (שו' 1-5), קובעת קריטריונים להעסקה ראויה של פועלים; הפסקה השנייה (שו' 6-12), מספרת על מקרה קונקרטי של השכרת פועלים, בו נתגלעה מחלוקת בין המעסיק לבנו ביחס לתנאי ההעסקה; הפסקה השלישית (שו' 13-14) מתייחסת ישירות לזו שלפניה, ומבקרת את ההכרעה הסופית שנפלה באותה מחלוקת. מבחינה ז'אנרית מתייחדת הפסקה השנייה באופייה האגדי, לעומת הפסקה הראשונה והשלישית הנושאות אופי הלכתי יותר – מבנה שעוד נשוב אליו בהמשך.³ שתי אלו

הקריאה השונות שלוינס ופרנקל מפעילים על הטקסט התלמודי יתרום לדיון ממצה ושלם יותר במשנה שתעמוד במוקד דיוננו.

2 נוסח המשנה מובא כאן ובהמשך על פי כתב יד קויפמן (בהשלמת קיצורים). בהמשך המאמר נצטט משנה זו במלואה בשנית, ושם נציין את שינויי הנוסח המשמעותיים; בשלב זה של המאמר, לעומת זאת, אין לנו עניין בפרטי המשנה אלא בעולה מכללותה בלבד.

3 הגדרות שונות ניתנו למושג 'אגדה' ולזיהוייה במרחב ספרות חז"ל; ראו למשל הצעותיהם המנוגדות של פרנקל, 2005, עמ' 655, ושל יאיר לורברבוים, צלם אלוהים, ירושלים ותל אביב 2004, עמ' 105-145, ובעיקר עמ' 130-131; דיון בעמדותיהם ראו בנספח למאמר זה.

כך או כך, בעיית ההגדרה נראית לי שולית במקרה שלפנינו, שהרי הפסקה השנייה מעידה על אופייה הסיפורי כבר בכותרת "מעשה ב...". ובכך מסמנת את עצמה כ'אגדה' – ומבדילה את עצמה משתי הפסקאות האחרות. דברי רשב"ג בפסקה השלישית אינם חלק מן המעשה, אם משום

דומות גם בניסוח הנורמטיבי "הכל כמנהג המדינה", החותם כל אחת מהן. על פי ארגונה הפנימי של המשנה, נראה שהמעשה החוצץ ביניהן מתאר מאורע בו נעשה ניסיון לפרוץ או 'לעקוף' את מנהג המדינה, ניסיון שמשנה זו בכללה מביעה כלפיו התנגדות.⁴ כפי שהיטיב להגדיר זאת עמנואל לוינס, שאף הקדיש למשנתנו ולסוגיית הבבלי שעליה את אחת מהרצאותיו,⁵ "זהו מסמך של איגוד מקצועי!"⁶; ואכן, מטרתה הגלויה-לעין של המשנה היא לקבע בחוק את המנהג, קרי, בהקשר זה, הנורמה הציבורית המשנתה ממקום למקום ביחסי עובד-מעביד, ולהעניק לו תוקף: "הכל כמנהג המדינה". לנתון זה חשיבות מיוחדת, שהרי המשנה בדרך-כלל מייצגת את החוק ה'דתי'⁷ – 'דתי' לפחות במונח זה שהוא נוצר על ידי 'אנשי הדת', החכמים – ואינה נזקקת, לפחות ברובד המוצהר, לנורמה ה'אזרחית' המקובלת.⁸

רשב"ג עצמו מתייחס למעשה בלשון עבר ("לא היה צריך") ואם משום שהוא חוזר על האמור בפסקה ה'הלכתית' שפתחה את המשנה – "הכל כמנהג המדינה".

4 אמנם הסיפור כשלעצמו 'אדיש' למנהג המדינה, ואינו מזכירו כלל; רק הצבתו בתוך בין הרישא של המשנה לסיפא שלה יוצרת את הרושם שישנו כאן מעין ניסיון ל'עקיפת' מנהג המדינה. לקריאה אחרת במשנה זו ראו דוד הלבני, מקורות ומסורות למסכת בבא מציעא, ירושלים תשס"ג, עמ' רנט-רס.

5 ראו הע' 1 לעיל.

6 לוינס, עמ' 120.

7 "בדרך כלל", שכן מצינו משניות אחדות המבססות את הדין בהתאם ל'מנהג המדינה': משנה בבא מציעא פ"ט מ"א; בבא בתרא פ"א מ"א; שם פ"י מ"א (בדברי רשב"ג); כתובות פ"ו מ"ד (גם כאן בדברי רשב"ג). בתוספתא בבא מציעא פ"ט הל' יא-כא נשנים חמישה נושאים בהם "אין משנין ממנהג המדינה" (ביטוי זה חוזר על עצמו גם שם, פ"י ה"א; פ"י"א ה"ב). כן מצינו משניות רבות המבססות את הדין בהתאם ל'מנהג המקום' – אם כי ביטוי זה מציין גם את הנורמה ה'דתית', למשל בקובץ 'מקום שנהגו' במשנה פסחים פ"ד, ועוד (על פי בדיקתי, הביטוי 'מנהג המדינה' משמש בהקשר ה'דתי' רק במשנה סוכה פ"ג מ"א). מכל מקום, עובדה היא שבמשניות אלו נדרשת המשנה להצהיר כי הדין הוא בהתאם ל'מנהג המקום', ובניגוד למקובל ברוב הדינים השנויים המשנה.

8 הדיכוטומיה החדה שאנו משרטטים כאן בין שני סוגי החוקים, חרף הסיכון וחוסר הזהירות שבשימוש בה, מתאפשרת בעקבות פרק המשנה שלפנינו עצמו, המחלק במפורש, כפי שנראה בהמשך, בין דברים שהם 'מנהג/הלכת מדינה' לבין דברים שהם 'מן התורה'. על אודות המתח בין החוק ה'דתי' לנורמה ה'אזרחית' בהקשר רחב יותר, ראו מנחם אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח (מהדורה שנייה), עמ' 158-180, ובעיקר עמ' 159, 171. וראו עתה גם יעקב בלידשטיין, ההלכה – עולם הנורמה היהודי, בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב 2003, עמ' 21-58, ובעיקר עמ' 51-54, שם מצביע בלידשטיין על ייחודה של המערכת הכלכלית בהלכה כמערכת הנסמכת ביותר על 'מנהג

”הכל כמנהג המדינה”: עיון ביחסי שוכר ופועלים

מאמר זה מבקש להתחקות אחר סוד כוחו של מנהג המדינה בכינון יחסי עובד-מעביד. אף שמדובר במושג משפטי שנוצר על ידי טקסט חוקתי מכונן – אם ניתן לכוון כך את המשנה – ומאושר על ידו, עיקר עיונו יוקדש לניתוחו כמושג ספרותי, המופיע במסגרת ‘ספרותית’. הנחת היסוד לביורו היא שהמשנה, כטקסט בעל איכויות ספרותיות נודעות, מעניקה לבוש מיוחד לעקרונות משפטיים-פורמאליים, ובכך מטעינה אותם ביסודות שאינם ברי-ניסוח בשפה המשפטית ה’יבשה’;⁹ אלא שיחסי הגומלין המיוחדים שבין ‘אגדה’ ו’הלכה’ לובשים כאן, כפי שנראה, צורה ייחודית ומפתיעה.¹⁰

[ב]

בטרם כל – נשוב למשנה ונעיין בכל אחד מחלקיה מחדש:¹¹

המדינה. לדבריו, “תפקיד ההלכה לנוכח הפעילות הכלכלית הוא במובהק תפקיד של פיקוח ולא של יצירה. יותר מכך: החקיקה המסחרית עוצבה בידי תקנות קהילתיות והסכמים מרצון, הרבה יותר מאשר על ידי חקיקה ופרשנות הלכתיים. המישור הכלכלי עוצב בסופו של דבר יותר מכל תחום אחר, מכח ההשתלבות של היהודים בעולם” (עמ’ 51). אבל מן העבר השני: “אף שהנורמות החוץ-הלכתיות הללו מקבלות תוקף מחייב, ההנחה היא שהלגיטימציה מוענקת להם על ידי סמכויות רבניות, הבוחנות את מקור המנהג ואת אופיו המוסרי” (עמ’ 52).

9 על אפיון המשנה כטקסט בעל איכויות ספרותיות ראו אברהם וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס”א (להלן: וולפיש), עמ’ 17-23. אפיון זה מתבסס בעיקרו על הגדרתו את המשנה כטקסט העושה שימוש, בין השאר, ב’פונקציה הפואטית’ של הלשון (מונח שטבע הבלשן היהודי-רוסי רומן יאקובסון, אשר מחקריו על הפונקציות השונות של הלשון השפיעו רבות על מחקר הבלשנות והספרות בעשורים האחרונים). מסכם וולפיש: “התופעות אשר נמצא אותן במשנה בנויות על חזרות לשוניות... ועל ‘סמלים המושכים לעצמם תשומת לב’ במקום ‘לכוון אותנו למסומן על-ידם’... ובכך יש לראות בהן תופעות ‘ספרותיות’. אשר על כן אין מניעה לייחס למשנה אופי ומטרות ספרותיים, הגם שאין לראות בה חיבור ספרותי, כמובן של יצירה בעלת מטרות אמנותיות-אסתטיות, על-מנת לייחס לה אופי ספרותי. התופעות הספרותיות המרובות במשנה פותחות פתח רחב להנחת העבודה ששפת המשנה היא ‘קונוטטיבית’ [– כלומר, עשירה בקונוטציות המצטרפות למשמעות הבסיסית ומעבות אותה. א.מ.]. ... ומזמינה פרשנות רעיונית” (שם, עמ’ 19).

10 הדרך לחשיפתו של לבוש זה ושל אופן אריגתו בטקסט התנאי שלפנינו עתידה לדרוש הבהרות מתודולוגיות מסוימות, ואלו יובאו במקומן המתאים בשולי הדברים ובנספח למאמר.

11 כאמור, נוסח המשנה כאן ובהמשך הוא על פי כ”י קופמן, בהשלמת קיצורים. את חלוקת הפרק למשניות אני מביא על פי המצוי בדפוסים המקובלים. כדי להימנע מסרבול מיותר, סימונם של קטעי משניות מובחנים ייעשה בדרך כלל לא באמצעות המושגים “רישא”, “מציעתא” ו”סיפא”,

איתי מרינברג

- 1 השוכר את הפועלים
 - 2 ואמ[ר] להן להשכים ולהעריב
 - 3 מקום שנהגו שלוא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן
 - 4 מקום שנהגו לזון לזון לספק מתיקה ייסיפיק
 - 5 הכל כמנהג המדינה¹²
- פסקה זו (להלן: א) כוללת בתוכה התייחסות לשתי זכויות בסיסיות של הפועלים – היקף עבודתם (שו' 2-3)¹³ והזנתם (שו' 4). היא מגבילה את יכולתו של המעסיק-השוכר לפגוע בזכויות אלה ולדרוש מן הפועלים הארכה של שעות העבודה מעבר לנורמה המקובלת, וכן מחייבת אותו להאכילם כפי מנהג המקום – אם במזון ממשי ואם בדברי מתיקה.¹⁴ פסקה זו חותמת בקביעה הקטגורית שתלוה אותנו גם בהמשך: "הכל כמנהג המדינה" (שו' 5).
- הפסקה הבאה – כמרבית המשניות שאחריה – מרחיבה את היריעה דווקא ביחס לחובת ההאכלה, ולא ביחס להגבלת שעות העבודה:
- 6 מעשה בר' יוחנן בן מתיא שא[מ]ר לבנו צא ושכור לנו פועלים
 - 7 ופסק עמהם מזונות
 - 8 וכשבא אצל אביו אמ[ר] לו
 - 9 אפילו את עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאתה ידי חובתך עימהם
 - 10 שהן בני אברהם יצחק ויעקב
 - 11 אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם
- אלא על ידי אות לועזית קטנה משמאל לאות העברית המציינת את המשנה. כך למשל, הסיפא של משנה ח תסומן באופן הבא: ח. השתדלתי לתת את הדעת על שינויי הנוסח; אלו מהם שנראו לי משמעותיים לענייננו (בין מטעמים ספרותיים או תוכניים, ובין מטעמים של נוחות הקריאה) ציינתי בהערות השוליים להלן. עדי הנוסח של המשנה יסומנו כך: כ"י קופמן – ק; כ"י פארמה – פ; דפוס – ד. עדי הנוסח של הבבלי יסומנו כך: כ"י המבורג – ה; כ"י מינכן 95 – מ; כ"י פירנצה – ר; כ"י וטיקן 116-117 – ט; דפוס – ד. בחלק מהמקרים בדקתי גם את נוסח המשנה שבכתבי היד של הבבלי.
- 12 שינויי נוסח לפסקה זו: שו' 3 – אינו יכול [ד] אינו רשאי | שו' 4 – לספק מתיקה [מד] לספק במתיקה. |
 - 13 הצירוף 'להשכים ולהעריב' עשוי לרמז לא רק על הגבלת היקף שעות העבודה בהתאם לנורמה המקובלת אלא גם על כך שלהיקף שעות העבודה יש השפעה על כמות שעות השינה שלהם, במציאות בה העבודה מתבצעת מזריחת החמה ועד לשקיעתה.
 - 14 מן המשנה עצמה קשה לדעת אם 'לספק במתיקה' פירושו בנוסף לחובה הבסיסית 'לזון' (כשיטת רוב פרשני המשנה) או במקומה.

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

12 על מנת שאין לכם אלא פת וקיטנית בלבד¹⁵

פסקה זו (להלן: א' b) מתארת מחלוקת בין ר' יוחנן בן מתיה ובנו; האב שלח את בנו לשכור פועלים (שו' 6), וזה עשה כמצוותו אך גם סיכם עם הפועלים את היקף ואופי ההזנה הנדרש (שו' 7) – מעשה שלא צוין במפורש בדברי אביו.¹⁶ כאשר שב לאביו גילה זה התנגדות להסכם ההזנה (שו' 8-9), משום שלדעתו אין כל דרך לצאת באמת ידי חובת הזנתם – שהרי הם ”בני אברהם יצחק ויעקב“ (שו' 9-10); חלף זאת, ציווה עליו אביו ללכת ולהתנות עמם מחדש, לפני שיתחילו במלאכתם, כי אין השוכר (ר' יוחנן בן מתיה ובנו) חייב להם אלא פת וקיטנית בלבד (שו' 11-12), כלומר מזון מינימלי.¹⁷ המשנה אינה מתארת את תגובת הבן, ובכך חותמת את המעשה על פי הכרעת האב; אלא שהכרעה זו נפתחת מחדש לדיון בפסקה הבאה (להלן: א' c), החותמת את המשנה:

13 רבן שמעון בן גמליאל [אומ]ר לא היה צריך

14 הכל כמנהג המדינה¹⁸

רבן שמעון בן גמליאל מסתייג כאן מהכרעתו החריפה של ר' יוחנן בן מתיה (שו' 13),¹⁹ משום שלדעתו חובת ההזנה צריכה להיות ”כמנהג המדינה“ (שו' 14), ולא בהתאם

15 שינויי נוסח לפסקה זו: שו' 6 – ושכור לנו פועלים [ר' ושכור לי פועלי] שו' 7 – ופסק עמהם מזונות [פה הלך והשכיר/ושכר פועלים ופסק עמהם מזונות] ופסק [ט וספק] שו' 8 – אמר לו [ט ד] אמר לו בני [שו' 12 – שאין לכם] פה ד] שאין לכם עלי.

16 בנוסח שלפנינו אין הלימה מפורשת בין הציווי של האב (”צא ושכור“) למעשה של הבן (”ופסק“). בנוסחים אחרים פער זה מטושטש יותר (”צא ושכור... הלך והשכיר ופסק“). ראו שינויי הנוסח בהערה הקודמת). כך או כך, בשני הנוסחים פסיקת המזונות נעשית על דעתו של הבן בלבד.

17 י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד, עמ' 354, מציין כי ”פת וקיטנית היו נוהגות בכל סעודה פחותה“ (על סמך המשנה בכתובות פ"ח מ"ח; תוספתא פאה פ"ד ה"ח; בבלי סנהדרין ע"ב).

18 שינויי נוסח לפסקה זו: שו' 13 – לא היה צריך [טד] לא היה צריך לומר [שו' 14 – הכל כמנהג המדינה] הט אלא הכל כמנהג המדינה.

19 נראה שהביטוי ”לא היה צריך“ מעיד על כך שביקורתו של רשב"ג הנה ביקורת 'מתונה', שאינה שוללת לגמרי את הלגיטימיות של דברי רבי יוחנן בן מתיה אלא מסתייגת ממנה; כך נראה גם מהופעותיו האחרות של ביטוי זה במשנה: יומא פ"ד מ"א; תענית פ"ב מ"ג; נגעים פ"ד מ"ח. לרשימה זו יש לצרף שתי הלכות בתוספתא שבהן ביטוי זה נאמר בתגובה להתנהגות חריגה המתועדת ב'מעשה', בדומה למשנתנו: תוספתא שבת פ"ה הי"ב; שם פ"ג ה"ט. בסוף המאמר (הע' 68 להלן), נעלה אפשרות לפיה יש משמעות מיוחדת לכך שביקורת מעין זו מושמת דווקא בפי רבן שמעון בן גמליאל.

למדיניות פרטית כלשהי; בכך הוא חוזר אל הדין שנשנה בפסקה הראשונה של המשנה, וקובע למעשה את הטון המרכזי במשנה זו כולה. בהמשך הדברים אני מבקש להתמקד בניחות מדויק של דבריו הקצרים של רשב"ג, בתפקודם במשנה ובזיקתם לדברי ר' יוחנן בן מתיה ובנו מזה, ולניסוח ההלכתי שבפסקה הפותחת של המשנה מזה.²⁰

[ג]

יונה פרנקל, במאמר שהתפרסם לאחרונה,²¹ סיווג את משנתנו כאחד מאותם מקרים בהם "ניכר מתח רעיוני מסוים בין קטעי האגדה במשנה להלכות השכנות שלהם".²² קונקרטית, הוא מנתח אותה כך:

האגדה מובאת כאן כ'מעשה' שנעשה לכאורה בדרך הלכתית, אמנם שלא לפי ההלכה, ורשב"ג מגיב כאיש המייצג את ההלכה המנוגדת ל'לפנים משורת הדין' של האגדה. התבטאותו של ר' יוחנן בן מתיה היא 'אגדית' מובהקת כי הוא משתמש בטיעון הלא-הלכתי שהפועלים הם מכובדים כי הם בני המכובדים ביותר, ולכן אין תופס אצלם 'מנהג מדינה' אנונימי. העיצוב הלשוני טמון במילים 'לא יצאת ידי חובתך עימהם'. ביטוי זה משמש בכל מקום למצוות בין אדם למקום בלבד – החסיד אומר כאן לבנו: חובתנו כלפי בני אברהם יצחק ויעקב אינה משפטית וחברתית, כלומר אינה עניין בין אדם לחבירו (שאפשר לפוטרו ב'מנהג המדינה'), אלא אנו אחראים כאן למעשינו כלפי שמיא. דומה שאחד מעיקרי תורתם החברתית-הדתית של החסידים מגובש במשמעות מושאלת זאת של 'לא יצאת ידי חובתך עימהם'.²³

20 ללכידותה של המשנה תורמים גם משחקי הלשון והמצלול שבה: "לספק" (במתיקה) / "פסק" (מזונות!); "אמר לו: בני" / "בני אברהם יצחק ויעקב"; "צא ואמור להם" / "לא יצאתה ידי חובתך" (אמנם חלק ממשחקי הלשון הללו מתקיימים רק בחלק מעדי הנוסח של משנתנו – יעוין בשינויי הנוסח שצינינו במקומם). כל אלו שותפים בעיצובה הספרותי המובהק של משנה זו.

21 פרנקל, 2005.

22 שם, עמ' 657. הוא ממשיך ומציין כי "נראה שזוהי התופעה הטיפוסית של האגדה שבמשנה"; וראו בנספח למאמרנו.

23 שם, עמ' 660-661 (בהשמטת הערות שוליים).

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

לדעת פרנקל, ר' יוחנן בן מתיה הוא ”אחד מאותם חסידים שאינם נזכרים אלא פעם אחת בספרות התלמודית, אך נחשבים כידועים לכל“,²⁴ ואף דבריו הם בבחינת 'דברי חסידות': חובתו של המעסיק כלפי שכירו (היהודי) הנה למעשה חובה כלפי הקב"ה, ועל כן לא ניתן להסתפק בקיומה על ידי 'מנהג מדינה'. מסקנה זו מבוססת על זיהויו של הביטוי 'לא יצאת ידי חובה' כביטוי ייחודי ומפתיע כאשר הוא נאמר בהקשר של מצוות שבין אדם לחברו, בניגוד למקובל. את הפער שבין הצהרתו של ר' יוחנן בן מתיה ('אפילו אתה נותן להם... לא יצאת ידי חובתך עימהם...') לבין מעשיו בפועל ('...על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד'), מסביר פרנקל כביטוי ל"מתח בין העולם האמיתי הנסתר לבין העולם הריאלי הפגום", אשר "גם הוא מיסודות תפיסת העולם החסידית (והאגדית) בתלמוד".²⁵ ביחס לתגובת רבן שמעון בן גמליאל, פרנקל אינו מרחיב את הדיבור.

חרף ההבדל היסודי בסגנונם ובמגמתם, מעניין להשוות בין פרשנותו של פרנקל למשנתו לבין הפרשנות שניתנת לה על ידי עמנואל לוינס. אם פרנקל, בעקבות ניתוחו הספרותי-לשוני, רואה בדברי ר' יוחנן בן מתיה העצמה של חובת המעסיק כלפי שכירו לרמה של חובה כלפי שמיא, הרי שלוינס – כהוגה וכ'דרשן' מודרני²⁶ – מותיר העצמה זו במישור האנושי בלבד, ודווקא בו:

אנחנו מקבלים כאן מידע מסוים על היקף הזכות של הזולת: מדובר בזכות אינסופית!²⁷

...הכל מתחיל עם זכות האחר וחובתי האינסופית כלפיו. האנושי הוא מעל לכוחות אנושי... לכן אמר האב לבנו: הזדרז להגדיר במקצת את האינסופיות שפתחת, קבע את תנאיך. קבע את סעיפי החוזה לפני שיתחילו הפועלים בעבודתם.²⁸

24 שם, עמ' 660, הע' 26. להערה זו השלמה באותו מאמר, עמ' 674, הע' 86: על סמך השימוש שעושה, לדעתו, רבי עקיבא בדבריו של ר' יוחנן בן מתיה במקום אחר (משנה בבא קמא פ"ח מ"ו), מסיק פרנקל כי "מתקבל על הדעת שר' יוחנן בן מתיה שייך לחסידים שבימי הבית", ומכאן שרבן שמעון בן גמליאל הנזכר במשנתו הוא "רשב"ג הראשון" – היינו רבן שמעון בן גמליאל 'הזקן', בן הדור השני לתנאים (להבדיל מרבן שמעון בן גמליאל השני, שפעל ביבנה ובאושא בדור החמישי לתנאים).

25 שם, עמ' 660, הע' 28.

26 על טיבה של הקריאה הלוינסית בתלמוד ראו דניאל אפשטיין, מאיתקה לאתיקה, אחרית דבר לקריאות תלמודיות חדשות (ירושלים ותל אביב תשס"ה), עמ' 97-99.

27 לוינס, עמ' 121.

28 לוינס, עמ' 123.

זאב לוי, במסגרת ספרו על הפילוסופיה של לוינס,²⁹ ניתח קריאה זו ועמד על ההנחה המשוקעת בה: "העובד, שעל זכויותיו יש להגן, הוא קודם כל האדם האחר, ולא אני. ביסוד ההומניזם הזה ניצב אפוא לא רק (מושג) האדם, אלא (מושג) האחר".³⁰ לעובדה זו חשיבות מיוחדת, שכן במשנתו של לוינס "אחרותו של האחר מטילה אחריות עלי",³¹ אותה אחריות המתוארת בקריאה זו כ'חובה האינסופית' שלי – השוכר – כלפי האחר (הפועל). אלא שחובה זו לדידו אינה כעין חובה כלפי שמיא; כל כולה נתונה במישור האנושי. היחס שבין אדם לאדם אינו מושווה על ידי לוינס ליחס שבין אדם לאלוהיו, שכן האל נמצא "תמיד מעֵבֶר".³² כיוון שכך, "הודות ליחס הזה אל האלוהות נוצר גם יחס חדש בין הפרט לאחרים. בזכות אלוהים, דהיינו סובייקט שאין להשוותו אל האדם, מתברר לפרט השוויון המהותי שבקרב בני האדם, המתבטא דווקא באחרות של כל אחד ואחד. מה שהאחרים בשבילי, אני בשביל האחרים. זוהי אחרות שיש בה יסוד של שוויון, הנבדלת בעליל מאחרותו השונה לחלוטין של אלוהים".³³ האל מסמן, אם כן, את גבולות האנושי; אך גבולות אלו אינם מגדירים יחס פחות כלפי הזולת, אלא להיפך: "האחר האנושי הוא 'יותר אחר' מאלוהים, 'האחר הגמור'".³⁴ על רקע זה מבאר לוינס את דרישתו של ר' יוחנן בן מתיה כדרישה המודעת לכך ש"האנושי הוא מעל לכוחות אנוש", ולכן יש "להגדיר במקצת את האינסופיות" המאפיינת את החובה כלפי הזולת-האדם שלעולם אינה ניתנת למימוש.

ואולם, נדמה לי שהן פרנקל והן לוינס, איש בנייתו, אינם ממצים עד תום את המתח המורכבות שבמשנתנו; מה משמעותו המדויקת של הפער בין הצהרתו של ר' יוחנן בן מתיה למעשיו? מדוע אין הוא תובע מבנו להשתדל ככל שיוכל במילוי חובתו – תהא

29 ז' לוי, האחר והאחריות – עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס, ירושלים תשנ"ז (להלן: לוי).

30 לוי, עמ' 230-233.

31 שם, עמ' 84 (במקום זה עומד לוי גם על שימושו של לוינס בקרבה הלשונית שיש בין המילים 'אחר' ו'אחריות' בעברית). קטע זה – כמו גם כמה מן הקטעים הבאים – לקוח אמנם מפרק אחר בספרו של לוי, פרק העוסק בתפיסת האחר של לוינס בכללותה, ולא דווקא בקריאה המעסיקה אותנו. בכל זאת, נראה לי נכון לפענח את עולם המושגים הלוינסי המשתקף בקריאתנו בהתאם להגותו הכללית; למיטב הבנתי, קריאה זו אינה חורגת ברעיונותיה היסודיים מן המצוי בכתבים אחרים של לוינס.

32 שם, עמ' 108.

33 שם.

34 שם. בהקשר זה יש לציין גם את משמעותם של הפנים, פני האחר, בתפיסת עולמו של לוינס: "...דרך הפנים מתגלה האלוהי שבאדם, ומובעת הדרישה לאחריות כלפיו בתור רע" (לוי, עמ' 98). האחריות שבין אדם לאדם קשורה בקשר הדוק, אם כן, עם היכולת לזהות באדם עצמו דבר-מה אלוהי. וראו גם את המוטו המצוטט מדברי לוינס בפתחת מאמרנו.

חובה זו כלפי אדם או כלפי שמיא – ובמקום זאת מסתפק בקיום המינימלי ביותר האפשרי שלה? וכיצד משפיע פער זה על הבנת דברי רשב”ג? האם תכלית דברי רשב”ג היא לחזור על דברי הפתיחה של המשנה ותו לא? שאלות אלה תתבררנה, כך אני מקווה, בהצעת הניתוח שלהלן. בניגוד לפרנקל וללוינס, שקבעו את גבולות הדיון למשנה זו בלבד, ההצעה שלהלן מרחיבה אותם לפרק כולו – פרק שביעי במסכת בבא מציעא, מתוך הנחה שבחינת המסגרת הספרותית בה המשנה נתונה יכולה לחשוף הקשרים בעלי ערך רב בניתוחה של המשנה המסוימת שבמוקד הדיון. בעשותי כן אני צועד צעד נוסף בנתיב שהתווה אברהם וולפיש במחקריו האחרונים,³⁵ תוך פיתוח מסוים שיובהר בהמשך.³⁶

[ד]

פרק שביעי במשנת מסכת בבא מציעא הנו פרק מגוון ומורכב ביותר מבחינת העניינים הנדונים בו. ראשיתו דיני פועלים וסופו דיני שומרים; במסגרת דיני השומרים, למשל, מופיעה בפרקנו משנת ”ארבעה שומרים הן“, המגדירה את סוגי השומרים ונראית כמשנה ’יסודית’ מטבעה – אלא שמיקומה ב(אמצע) משנה ח, לפחות בעיניו של הלומד בן-זמננו, עשוי להיראות משונה.³⁷ סופו של דבר, נראה כי כל ניסיון להסבר הפרק

35 כפי שעולה ממכלול עבודתו: ראו את הרשימה הביבליוגרפית של פרסומיו בתוך וולפיש, עמ’ 402 (באשר לחלוקתה ההירארכית של המשנה למסגרות של מסכתות ופרקים ולהשפעתה של חלוקה זו על שיטת עבודתו, ראו שם, עמ’ 6-7). גישה דומה זכיתי לשמוע על-פה בשנים האחרונות בשיעוריו של מורי מנחם כ”ץ בשיבה.

36 ראו להלן, הע’ 55. פרנקל עצמו (2005, עמ’ 681, הע’ 114) עומד על הצורך בצירוף המתודה של וולפיש למתודה שלו: “...בין כך ובין כך צירוף מחקרי ומחקרו מוכיח שדרך מחקרנו בעריכת המשנה מוליכה בכיוון הנכון”, אם כי אינו מיישם צירוף זה במאמרו הנזכר.

37 אמנם ראוי לקחת בחשבון את דברי וולפיש, המזהיר מפני הטלת עקרונות העריכה המודרניים על הטקסט המשנאי (וולפיש, עמ’ 1-5, ובעיקר עמ’ 2); עם זאת, נדמה כי פרקנו חריג באופן מיוחד, על רקע פיזורם של דיני שומרים במקומות שונים במסכת בבא מציעא – פיזור הבולט מאוד בהשוואה לחטיבות אחרות במסכת זו ובמסכתות נזיקין האחרות. במסכתנו לבדה ישנם לפחות שלושה פרקים הערוכים פחות או יותר כיחידות סגורות ושלמות, התוחמות נושאים עקרוניים כמעט מכל צדיהם: פרק שני – ’אלו מציאות’; פרק רביעי – ’הזהב’; פרק חמישי – ’איזהו נשך’ (אף אם לכל אחד מהם זיקות לחלקים אחרים במסכת, כדוגמת פרק ’אלו מציאות’ הממשיך במובנים רבים את הפרק שלפניו). דיני שומרים, לעומת זאת, באים בהקשרים שונים לאורך המסכת (בדרך כלל תוך שרשרור אסוציאטיבי למשניות או חטיבות של משניות העוסקות בנושאים אחרים): רוב פרק שלישי – ’המפקיד’, רוב פרק שישי – ’השוכר את האומנין’ (מש’ ג-ח), סוף פרקנו (פרק

כיחידה שלמה צפוי להיתקל בקשיים רבים. עם זאת, אף שקשה כמובן להתחקות אחר שיקולי העריכה שבבסיס ארגונו של הפרק, הרי שמנקודת מבט סינכרונית ניתן לפחות לנסות ולעמוד על המשמעות הנוצרת מן המבנה הסופי שלו כפי שהוא לפנינו. סמיכותם של נושאים שונים זה לזה, כמו גם הקשרים הצורניים והתוכניים המתקיימים ביניהם, תורמים לחשיפת רובדי משמעות שאינם עולים מן העיון הנושאי לבדו; רובדי משמעות אלה משמשים כאבני יסוד להבנייתן מזה ולזיהויין מזה של כמה מן התמות העקרוניות המובעות בפרק, כפי שאראה בהמשך.

על פי הניתוח שיוצע להלן, פרק שביעי במשנת מסכת בבא מציעא כולל שתי חטיבות נושאיות עיקריות, בהתאם לחלוקה הסכמאטית הבאה:

א. דיני פועלים המותרים לאכול משל בעל הבית בשעת מלאכתם – משניות א-א^a.

ב. דיני ארבעה שומרים – משניות ח-י^a.

חטיבות אלה כוללות קטעי הבהרה, נספחים ונושאי-משנה שונים, ביניהם: זמני העבודה של הפועלים (א); גדריו אונס בשמירה (ט-א); דיני תנאים (יא).

שתי החטיבות הנושאיות דומות זו לזו בהעמידן שני סוגים של מערכות יחסים בין אדם לשכירו – פועל או שומר – אך שונות זו מזו ב'מקור' המרכזי המכונן את טיבה וצורתה המשפטית של כל אחת ממערכות היחסים האמורות: בעוד שדיני אכילת פועל מבוססים, לפחות על פי הצהרת המשנה הראשונה, על הלכות מדינה – קרי, על הנורמה הציבורית הרווחת, הרי שדיני שומרים מבוססים, ככל הנראה, על הלכות התורה. שתי החטיבות אינן מופרדות או מנותקות זו מזו אלא משורשרות זו לזו ברצף של קישורים המעניקים לטקסט את לכידותו הפנימית;³⁸ לכידות זו נתמכת גם על ידי תכונותיו

שביעי – 'השוכר את הפועלים') וכן חלק גדול מן הפרק השמיני – 'השואל'. הצעות שונות הועלו בניסיון להסביר את מבנה מסכת בבא מציעא ומערכת דיני שומרים שבתוכה; סיכום הצעות אלה ודיון בהן נמצא אצל דוד הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 5, הע' 7; עמ' 7, הע' 17; עמ' 27-28.

38 וולפיש (עמ' 316) מעיר על כך שאסוציאציות לשוניות בין משניות שונות עשויות "לחבר בין עניינים הנראים שונים ואף רחוקים זה מזה... כדרכה של היצירה הספרותית, החיבור בין הדברים השונים גורם למחשבה מחודשת ולתפיסה מחודשת לגביהם, על-מנת לעמוד על המכנה המשותף המאגדם ביחד", ולפעמים דווקא "להנגיד בין עניינים הקשורים זה לזה או הנראים דומים זה לזה... גם ההנגדה בין שני דברים מובילה לחיפוש אחר ההבדל השורשי ביניהם" (שם). בצדק רב הוא מדגיש כי "לעיתים קרובות באה האסוציאציה להשוות ולהנגיד כאחד. ראיית שני דברים כדומים מצד אחד ושונים מצד שני גורמת לתפיסה מורכבת ולפעמים אף דיאלקטית". גם בפרקנו הקישור בין דיני פועלים לדיני שומרים והצבתן במסגרת אחת, מעורר מחשבה על קיומן של השפעות הדדיות ביניהן; למשל, באיזו מידה זכויותיו הסוציאליות של הפועל אומצו גם ביחס לשומר?

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

הלקסיקאליות של הפרק: כל אחת מן החטיבות מאופיינת באוצר מילים ייחודי ה'מסמן' אותה ומבדילה מרעותה ('פועלים', 'אוכל/ין' / 'מאכיל' ו'מלאכה' בחטיבה הראשונה; 'שומר/ים' ו'אונס' בחטיבה השנייה) אך בה בעת גם משתלב במארג הכולל של הפרק ('תורה', 'שוכר' / נושא שכר' ו'מקום' המופיעים בשתי החטיבות³⁹). תשומת לב לתבנית היסודית של מבנה הפרק מאפשרת השוואה בין שתי החטיבות על פרטיהן – וזו עשויה להטיל אור על משנת הפתיחה, העומדת במוקד דיוננו. להצגת מבנה הפרק אסתפק בעיון מדגמי בכמה קטעי משניות בלבד.⁴⁰

לאחר המשנה הראשונה של הפרק, המסתיימת כזכור בקביעתו של רשב"ג "הכל כמנהג המדינה", פותחת המשנה הבאה (משנה ב) במילים הבאות:

1 אלו אוכלין מן התורה

2 העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה

אם הטון המרכזי במשנת הפתיחה היה שאכילת פועל מבוססת על 'מנהג המדינה', הרי שהשתנות הטון במשנה הסמוכה לה עשויה להפתיע, שעה שמתברר כי ישנם גדרים לאכילת פועל 'מן התורה'. גדרים אלו, על הסתעפויותיהם השונות, מפורטים ממשנה זו ועד למשנה ה_a – כלומר, עד לסוף החטיבה הראשונה – ובכך יוצרים תפנית משמעותית ונרחבת בהיקפה ביחס למשנת הפתיחה.⁴¹

מאמרנו מתמקד בעיקר בהשוואה הנוצרת בכיוון ההפוך, דהיינו – כיצד חטיבת דיני שומרים השפיעה על חטיבת דיני פועלים, ועל כך להלן.

39 גם אם בשינוי משמעות: "השוכר את הפועלים" אינו בדיוק כ"שוכר" שהוא אחד מארבעת השומרים. גם משמעות המילה "מקום" אינה זהה לגמרי בצירופים "מקום שנהגו" ו"הוליכה למקום גרודי חיה ולסטים" (מגדרי האונס בשמירה). נדמה כי דווקא יכולתן של מילים מסוימות להופיע בשני חלקי הפרק בהקשרים שונים, מחזקת את לכידותו הספרותית של הפרק כולו. באופן מעניין, כך הדבר גם בפרק הקודם של מסכתנו, פרק שישי – 'השוכר את האומנין', שם מופיע לראשונה השימוש הכפול במונח 'שוכר': הן ביחס לפועלים והן ביחס לבהמה. תופעה זו מבליטה את הקשר ההדוק שבין סוגי השכירות השונים המפורטים בשני הפרקים: יהא זה אומן, פועל או בהמה – את כולם יכול האדם 'לשכור'. מבחינת הסגירות הספרותית, מעוררת השתאות היא תבניתם הדומה של שני הפרקים: מ'שימוש' בכח עבודה אנושי (אומנים בתחילת פרק שישי, פועלים בתחילת פרק שביעי) ל'שימוש' בבהמה (לפחות בחלק מסוגי השמירה).

40 להתרשמות מלאה יותר מומלץ כמובן לעיין בפרק כולו.

41 ככל הנראה יש כאן שני סוגי אכילות הנבדלים זה מזה: שעה שמהלכות מדינה מחויב בעל הבית לספק מזון או מתיקה לפועליו, הרי שהתורה (לפחות כפי שפירשו חז"ל את הפסוקים בדברים כג כה-כו) בסך הכל מתירה לעובדים בגידולי קרקע לאכול מן הפירות בהם הם עובדים. אף על פי כן, הצבת שתי ה'אכילות' בסמיכות זו לזו מקרבת ביניהן, ומחדדת את תשומת הלב לאבחנות ביניהן – בתוכנן ובלשונו ('מדינה' – 'תורה'; 'יתחילו במלאכתן' – 'גמר מלאכה').

בצדו השני של הפרק (ממשנה ח_b – להלן, שו' 2 ואילך) מפורטת מערכת נוספת המבוססת על גדרי התורה – אם כי הדבר אינו מצוין במפורש – כפי שנתפרשו בידי חכמים;⁴² מערכת זו אוזחת את החטיבה השנייה של הפרק, חטיבת דיני שומרים, עד לסופו:

- 1 שומרי פירות אוכלין מהלכת המדינה אבל לא מן התורה
- 2 ארבעה שומרים הן
- 3 שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר
- 4 שומר חנם נשבע על הכל
- 5 והשואל משלם את הכל
- 6 נושא שכר והשוכר נשבעים על השכר⁴³ ועל השבויה ועל המיתה
- 7 ומשלמין את האבידה ואת הגניבה

מכיוון שאין בכוננתו לעסוק בהרחבה בדיני שומרים, באשר לחלקה העיקרי של המשנה – "ארבעה שומרין הן" (שו' 2-6; ח_b), אין לנו צורך אלא בהצבעה על כך שמשנה זו מגדירה כל אחד מן השומרים בהתאם לחיובו במציאות של כשלון השמירה; בתוקפם של חיובים אלו נעייין בהמשך.

עתה, כדי להשלים את הערותינו הראשוניות ביחס למבנה הפרק, נפנה לרישא של משנה זו (ח_a): "שומרי פירות אוכלין מהלכת המדינה אבל לא מן התורה" (שו' 1). על פי ניתוחנו למבנה הפרק, יש לראות קביעה זו בבחינת 'משנת מעבר' בין שתי החטיבות הנושאות של הפרק: מחד, מדובר כאן בדין אכילתם של מי שמועסקים בשדהו של בעל הבית, ומאידך, המשנה מדגישה כי הם מועסקים כ'שומרים'; המעבר ניכר גם באבחנה בין 'הלכת מדינה', המאפיינת כזכור את דין אכילת פועלים על פי המשנה הראשונה,⁴⁴ לבין 'התורה', המאפיינת את דיני ארבעה שומרים, ונוגעת כאמור גם לגדרים מסוימים בדין אכילת פועלים (על פי משניות ב-ח_a). ובאמת, מיקומה של משנה זו בתום חטיבת דיני אכילת פועל ולפני חטיבת 'ארבעה שומרים' הופך אותה למעין חוליית קישור את שני חלקי הפרק, אך בה בעת גם מדגיש את הפער והאבחנה ביניהם.

42 הנשקה (הע' 37 לעיל) הקדיש דיון נרחב 'לתולדות הפרשנות התנאית לפרשיות השומרים', ראו שם עמ' 8-23.

43 ד_b: על השבורה.

44 ואולי השימוש בביטוי 'הלכת מדינה', במקום 'מנהג המדינה' הנייטראלי יותר, מקרב עוד יותר בין שתי חטיבות הפרק ובין מערכות ה'מדינה' וה'תורה' השנויות בו, וכביכול מעמיד את שתיהן על מישור אחד מבחינת רמת החיוב.

[ה]

לא הרחבנו בהצגת מבנה הפרק אלא כדי להעמיד תשתית מספקת לאנלוגיה שנציע להלן בין שתי חטיבותיו, וביתר דיוק – בין תחילתו לסופו. בסופו של הפרק, לאחר משנת ”ארבעה שומרין הן” (ח), ישנו עיסוק נרחב בגדרים אונס בשמירה, תוך חלוקה בין מקרים בהם השומר אחראי לכשלון השמירה, לבין מקרים בהם ניתן לראותו כ’אנוס’ (ט-א). כך למשל מבחינה משנה י בין ”מתה כדרכה הרי זה אונס” לבין ”סגפה [– השומר] ומתה אינו אונס”, ועוד. לקראת סופו (י), חוזר הפרק לדון בשומרים לסוגיהם, והפעם מזווית מבט חדשה:

- 1 מתנה שומר חינם להיות פטור משבועה
- 2 והשואל להיות פטור מלשלם
- 3 ונשא⁴⁵ שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם

הזיקה בין משנה זו למשנת ”ארבעה שומרין” גלויה: אם משנת ”ארבעה שומרין” חילקה בין השומרים השונים על בסיס אופי חיובם השונה במקרה של כשלון השמירה, הרי שמשנתנו מאפשרת לכל אחד מן השומרים לעצב את תנאי שמירתו כרצונו, תוך ערעור על הגדרים היסודיים המקובלים בו. כך, בעוד ששומר חינם אמור ”להשבע על הכל” (כפי שקבעה משנה ח), מתירה לו משנתנו להתנות עם בעל הרכוש להיות פטור משבועה זו (שו’ 1); בעוד השואל אמור ”לשלם על הכל”, מתירה לו משנתנו להתנות עם בעל הרכוש להיות פטור מתשלום זה (שו’ 2); ובעוד נושא השכר והשוכר אמורים להישבע ”על השכר ועל השבויה ועל המיתה” ולשלם ”על האבידה ועל הגניבה”, מתירה להם משנתנו להתנות עם בעל הרכוש להיות פטורים משבועה ומתשלום אלו (שו’ 3). משמעותם של היתרים אלו היא שה’חזוה’ שבין השומר (לסוגיו השונים) לבין בעל הרכוש מבוסס אמנם בראשיתו על העקרונות הנורמטיביים שנוסחו במשנת ”ארבעה שומרין”, אך נתון לשינויים בהתאם לרצונם של שני הצדדים; שינויים אלו – ולעובדה זו חשיבות מיוחדת עבורנו – נקבעים באמצעות ’תנאי’ שמתנה השומר, תנאי המכונן מחדש את מערכת היחסים בינו לבין בעל הרכוש. והנה, אם נכונה טענתנו לעיל, לפיה חיובו של כל אחד מן השומרים במקרה של כשלון השמירה מבוסס על פרשיית שומרים שבתורה (שמות כב ו-יד), הרי שהרישא של המשנה הבאה – משנת הסיום של הפרק – עשויה בהחלט להפתיע (יא^א):

- 1 כל המתנה על הכתוב⁴⁶ שבתורה תניו בטל

פ: ונושא. 45

ד: מה שכתוב בתורה. 46

פירושה של קביעה זו, הפותחת סדרה של שלוש קביעות ביחס לדיני תנאים, הוא שאדם אינו יכול להתנות תנאי הנוגד את ההלכה שקבעה התורה בעניינו; כך למשל, אדם המתנה כי בנו הבכור לא יירש פי שניים משאר אחיו, תנאו בטל, משום שהוא חותר כנגד דין התורה (משנה בבא בתרא פ"ח מ"ה).

ואולם, אם אכן מאפייני השמירה הם בגדר "הכתוב בתורה", כיצד זה מאפשרת המשנה הקודמת להתנות עליהם? ההסבר המקובל לסתירה זו הוא בקביעה כי "בדבר שבממון תנאו קיים", קביעה המבוססת על ברייתא המופיעה בכמה סוגיות בתלמודים,⁴⁷ ומשמעותה היא שבעניינים ממוניים ניתן להתנות על הכתוב בתורה. בהתאם לכך, כיוון

47 בברייתות שבבבלי מיוחסת קביעה זו לרבי יהודה: "דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה – הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים" (בבלי בבא מציעא צד ע"א; נא ע"א; קדושין יט ע"ב; כתובות נו ע"א). בירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"י נשנית עמדה זו בסתם, ללא מחלוקת (כיוון שנוסחה המדויק של הברייתא בירושלמי מסופק, נמנעתי מלהביאה כאן. ראו את הצעת הנוסח במהדורת האקדמיה ללשון העברית, ט' 1233). על סוגיא זו והשלכותיה העקרוניות, ראו אלון (לעיל, הע' 8), עמ' 159-163; וכן מו"ר הרב דוד ביגמן, מתנה על מה שכתוב בתורה, משלב כה (תשנ"ה), עמ' 5-7, המנתח את הפן ההסכמי שב'דבר של ממון'. בבבלי מועלית אמנם גם אפשרות נוספת, לפיה משנתנו היא כשיטת רבי מאיר (ולא כרבי יהודה), והשומר יכול להתנות עם הבעלים כל עוד לא שיעבד עצמו לשמירה (כהסבר הרמב"ן: "לא נעשה שומר שכוולא שואל, אלא הפקיד אצלו, ולא קבל זה עליו להיות שומר; כאלו אמר: 'הנח לפני ואיני שומר שלך'. ולא על כורחו הוא חייב לשמור, מה שאין כן גבי 'הרי את מקודשת על-מנת שאין לך עלי שאר וכסות ועונה' שאם היא מקודשת לו אי אפשר שלא יתחייב בשאר כסות ועונה"). מכל מקום, ביחס להסבר הראשון של הבבלי, נשאלת השאלה מפני מה התירו חכמים להתנות על הכתוב שבתורה בעניינים ממוניים; במילים אחרות, מהו המנגנון הפנימי שמאפשר לראות בחלק מציווי התורה, בתחומים מסוימים, היגדים שאינם מחייבים? באופן קונקרטי, בעקבות סוגייתנו, השוו הראשונים בין דיני אישות לדיני שומרים. בהפשטה מסוימת, ניתן לסכם את מחלוקתם כך: לרש"י (בסוגייתנו, ד"ה אפילו תימא), יסוד הדבר בכך שהשומר יכול להגדיר את חובותיו וזכויותיו עוד בטרם הפיכתו לשומר על פי אחת הקטגוריות שקבעה התורה (בניגוד לדיני אישות, בהם 'אין אישות לחצאין'); לתוספות (כתובות נו ע"א-ע"ב, בסוף ד"ה הרי זו), יסוד הדבר הוא בכך שהתורה עצמה הציעה אפשרויות שמירה שונות (ארבעה שומרים), ובכך גילתה דעתה כביכול שניתן אף להרחיב מערכת זו ולשנותה; ולריטב"א (בסוגייתנו, ד"ה אפילו תימא), אין בדיני שומרים לאו (לעומת דיני אישות – שארה לא תגרע"), כלומר התורה אינה מבקרת צורות שמירה אלטרנטיביות אלא רק מציעה מספר אופציות ראשיות עקרוניות. הצעות אלה משרטטות באופן שונה את היחס שבין החוזה הפרטי שנקבע באופן עצמאי בין בני האדם לבין החוזה הנורמטיבי שקבעה התורה, ומעוררות מחשבה באשר למודלים האפשריים השונים בתיאור היחס בין החוזה הפרטי לחוזה הנורמטיבי המבוסס על מערכות חוק אחרות, כדוגמת 'מנהג המדינה'.

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

ששמירה היא בגדר ”דבר שבממון“, הרי שניתן להתנות בה על הכתוב בתורה. הסבר זה מבוסס על קריאה אחדותית של חטיבת דיני שומרים, המניחה כי המשניות הסמוכות שבה אינן יכולות לסתור זו את זו.⁴⁸ עם זאת, נדמה לי כי יש ערך לקריאה דקונסטרוקטיבית במשניות אלו, קריאה ’רכה‘, המגלה רגישות כלפי המתחים הפנימיים שבינן לבין עצמן; במילים אחרות, את משנת הסיום של הפרק ניתן לראות כתגובה למשנה שלפניה: אם משנה י מייצגת ניסיון לאפשר חריגה מכללי השמירה, באה משנה יא ומבקרת ניסיון זה.

מצאנו אם כן שהחטיבה השנייה של הפרק ערוכה בתבנית משולשת של ניגודים, כאשר כל שלב בה ניתן להיקרא כתגובה לשלב שלפניו:⁴⁹

- א. יחסי השומר והבעלים מבוססים על דיני התורה – ”ארבעה שומרים הן...“ (חב).
 - ב. ניתן לכונן את יחסי השומר והבעלים בניגוד לעולה מדיני התורה, באמצעות תנאי – ”מתנה שומר חנם...“ (י⁵⁰).
 - ג. לא ניתן לכונן את יחסי השומר והבעלים בניגוד לעולה מדיני התורה, משום שלא ניתן להתנות על הכתוב בתורה – ”מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל“ (יא^a).
- בתיאור זה, שלב ג אינו רק חוזר על האמור בשלב א אלא מבטא היגד עקרוני המעצים אותו ומעניק לו משנה-תוקף, בהיותו מבוסס על דיני התורה. עתה יכולים אנו לשוב ולעיין במשנת הפתיחה של הפרק, ולהשלים את האנלוגיה עליה רמזנו קודם – בין ’מנהג המדינה‘ ל’תורה‘; גם משנה זו, מסתבר, מעוצבת בתבנית משולשת של ניגודים, וגם בה כל שלב ניתן להיקרא כתגובה לשלב שלפניו:

- א. יחסי הפועל והשוכר מבוססים על מנהג המדינה – ”מקום שנהגו לזון יזון...“ (אא).
- ב. ניתן לכונן את יחסי הפועל והשוכר בניגוד למנהג המדינה – ”מעשה ברבי יוחנן בן מתאי...“ (בא⁵¹).

48 כך למשל כותב הרמב”ם בפירושו למשנתנו: ”כל המתנה על הכתוב בתורה תנאו בטל – אלא אם כן היה התנאי בדבר שבממון כמו שביארנו, והמדובר כאן [– היינו, במשנת ’כל המתנה‘] בדבר שאינו של ממון“ (פירוש המשנה, סדר נזיקין, מהד’ הרב קאפח, ירושלים תשכ”ה). אפשטיין (לעיל הע’ 17), עמ’ 618, סובר כי משניות אלו הן מדברי שני תנאים שונים.

49 במסגרת ההסבר שהצעתי, אני מבכר את המונח ’תגובה‘ על פני המונח ’ניגוד‘. בעוד המונח האחרון ’מזמין‘ קריאה שתיישב את הניגודים ותראה כי באמת עשויות משניות אלו מעור אחד, הרי שהמונח הראשון מותיר על כנם את המתחים הפנימיים בחטיבת המשניות הנתונה, ובכך מדגיש את אופיה הדינאמי והבלתי-סגור כביכול של חטיבה זו.

50 אמנם בין שלב א’ לשלב ב’ חוצצת יחידה העוסקת בגדרי אונס בשמירה (ט-א), כאמור לעיל, ובכך מעדנת מעט את המתח שבין שני השלבים.

ג. לא ניתן לכונן את יחסי הפועל והשוכר בניגוד למנהג המדינה – "אמר רשב"ג לא היה צריך..." (א.צ).

אנלוגיה זו מועצמת מאוד כאשר מדקדקים בפרטיה: ציוויו של רבי יוחנן בן מתיה לבנו בנוגע לשינוי הנדרש בגדרי העסקת הפועלים ששכר, מתנסח בלשון תנאי: "צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד"⁵² – כך שההקבלה בין דבריו לבין משנת "מתנה שומר חנים" (י"ב, שלב ב בתבנית המשולשת שהוצגה לעיל) מפורשת, שהרי הצירוף "על מנת ש..." רווח בספרות התנאית לציון משפטי תנאי.⁵³ על רקע זה, תגובתו של רבן שמעון בן גמליאל בשלב הבא מקבלת משמעות מחודשת: אמירתו "לא היה צריך, הכל כמנהג המדינה" יכולה להתפרש בהקבלה מלאה למשנת "מתנה על מה שכתוב בתורה" (יא^a, שלב ג בתבנית המשולשת שהוצגה לעיל);⁵⁴ כביכול קובע רשב"ג, כי כל המתנה על... מנהג המדינה – תנאו 'בטל', או לפחות בלתי-רצוי.⁵⁵

51 אמנם סוגיית הבבלי (פו ע"א-ע"ב) מקשה: "מעשה לסתור", משום שהיא מזהה את הסתירה האמורה בין הדין ברישא של המשנה למעשה בר' יוחנן בן מתיה ובנו; הגמרא שם מתרצת באומרה כי המעשה לא בא לסתור את הדין הבסיסי שברישא, אלא ללמד שאם השוכר פסק מזונות עם פועליו – כפי שעשה בנו של ר' יוחנן בן מתיה – הרי מזונות אלו הם בגדר תוספת על המזונות המתחייבים ממנהג המדינה, ולא תחליף להם. סוגיא זו מניחה, כסוגיות רבות אחרות, כי לא תיתכן סתירה בין ההלכה והמעשה המובאים יחד באותה משנה – בניגוד לפרשנות שאנו מציעים כאן, ולהנחת היסוד שבבבלי.

52 כפי שעולה למשל ממשניות מסכת קדושין, פרקים ב-ג, וכן ממשניות רבות נוספות.

53 אמנם כיוון התנאי הפוך בשני המקרים: בעוד שביחס לשומרים התנאי נעשה על ידי השומר ("מתנה שומר חנים..."), הרי שביחס לפועלים התנאי נעשה על ידי המעסיק (ר' יוחנן בן מתיה ובנו).

54 מעניין לרשב"ג עצמו מיוחסת במקום אחר (משנה כתובות פ"ט מ"א) העמדה כי המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

55 כפי שרמזתי לעיל, הצעה זו חורגת מדרכו של וולפיש בכך שהיא אינה מבוססת על קשרים לשוניים בין תחילת הפרק לסופו אלא על קשרים מבניים (את התבססותו על קשרים לשוניים כשלב הכרחי בדרך להסקת מסקנות רעיוניות מדגיש וולפיש, עמ' 7-11, עמ' 313-314, וכן בעמ' 319-320); לדעתי, זיהויה של תבנית משולשת של ניגודים – אשר במרכזה תנאי – בשני חלקי הפרק, די בה כדי לאפשר את האנלוגיה האמורה ואת השתמעויותיה התוכניות. אמנם וולפיש עצמו (עמ' 349) עומד על הזיקה שבין שימושו של ר' יוחנן בן מתיה בלשון "על מנת" לבין העיסוק בדיני תנאים שבסוף הפרק, אך באופן קונקרטי הוא קושר בין דברי ר' יוחנן בן מתיה לקביעת המשנה האחרונה: "כל תני שהוא מעשה מתחילתו". הוא מציין זאת במסגרת רשימת דוגמאות בהן מילים נרדפות ומשחקי מילים יוצרים מסגרת של 'חתימה מעין הפתיחה' לפרקי משנה. ואכן, קישור זה נתמך גם במשחק המילים "עד שלא יתחילו" (משנה א) – "כל תני שהוא מעשה מתחילתו" (משנה יא). הצעתי אינה סותרת את הצעתו, אלא מצביעה על כך שמשנת הפתיחה של הפרק מקיימת זיקה

[י]

אם יש ממש בהצעה זו, הרי שפרקנו מעמת בין שלושה מסלולים אלטרנטיביים בכינון מערכת יחסים כלכלית בין בני אדם: [א] מנהג המדינה (הנורמה). [ב] דיני התורה. [ג] תנאי – דהיינו, חוזה עצמאי בין שני הצדדים. מבנה הפרק משקף העדפה ניכרת לשני המסלולים הראשונים, והתנגדות למסלול השלישי. נדמה כי עצם הצבת מנהג המדינה ודיני התורה על מישור אחד, כשתי מערכות חוק נורמטיביות שכל ניסיון להתנות עליהן זוכה לביקורת, מאפשר השפעה הדדית של כל אחת מהן על עיצובה של השנייה: כך, אם דיני התורה ביחס לשומרים מצטיירים כשווי-ערך למנהג המדינה ביחס לפועלים, הרי מעתה סמכותם נראית מוחלטת פחות משניתן היה להניח בתחילה; ומן העבר השני – סמכותו של מנהג המדינה זוכה להעצמה, משל הייתה מבוססת על דיני התורה.

הסיכון הקיים במסלול השלישי – קרי, התנאי, או החוזה העצמאי בין הצדדים – קיבל ניסוח נאה בסוגיית הבבלי הפותחת את פרקנו. על קביעת המשנה כי בכל הנוגע לשעות העבודה אין השוכר יכול לכפות על פועליו להשכים ולהעריב בניגוד למנהג המדינה,⁵⁶ מקשה הגמרא ומסבירה:⁵⁷

- 1 פשיטא
- 2 לא צריכא דטפי להו אאגריהו
- 3 מהו דתימא אמ[ר] להו
- 4 האי דטפיי לכו אאגריכו אדעתא דמקדמיתו ומחשכיתו בהדאי
- 5 קא משמע לן דאמרי ליה
- 6 [האי דטפת לן]⁵⁸ אדעתא דעבדינן⁵⁹ לך עיבידתא שפירתא.

נוספת – לא רק למשנה החותמת את הפרק אלא גם למשנה שלפניה: הקישור הלשוני שבין “על מנת” (משנה א) ל”מתנה” (משנה י) נתמך בתבנית המשולשת המקבילה שתיארתי למעלה ולא בקישורים לשוניים נוספים.

56 ואמנם הראשונים דייקו מן המשנה כי לשוכר אסור להתנות עם פועליו דווקא לאחר שכבר אמר להם להשכים ולהעריב סתם (“השוכר... ואמר”); אם התנה עימם בשעה ששכר אותם, לעומת זאת, תנאו תנאי, ויכול לכפות אותם (פירוש ר”י המובא בתוספות, הריטב”א, ועוד). כפי שנראה, מגמת צמצום תחולת האיסור אינה כמגמת הבבלי שלהלן.

57 בבלי בבא מציעא פג ע”א. הנוסח על פי כ”י המבורג, בהשלמת קיצורים וראשי תיבות. שינויי נוסח משמעותיים יצוינו בהערות שוליים.

58 תיבות אלה הוספתי על פי נוסח הדפוס וחלק מכתבי היד (מ, ט ועוד) כדי להקל על רציפות הקריאה.

59 ר: “אדעתא דטרחינן ועבדינן”.

כאמור, הקביעה "פשיטא" (שו' 1) מתייחסת כנראה לאיסור לכפות על הפועלים זמני עבודה שאינם כמנהג המדינה. כנקודת מוצא לדיונה, מניחה הסוגיא כי בקביעה זו אין לכאורה כל חידוש; את החידוש מזהה הסוגיא במקרה בו המעסיק הוסיף לפועלים על שכרם הראשוני (שו' 2). במקרה זה, יכול היה המעסיק לטעון כי הוספת השכר מחייבת את הפועלים להקדים ולהחשיך עמו (שו' 3-4), כלומר לשנות ממנהג המדינה ביחס לשעות העבודה; הגמרא מתנגדת לטעון זה, וסוברת כי הפועלים רשאים לטעון כנגדו כי הוספת השכר אינה מחייבת אותם אלא ל"עיבדתא שפירתא", כלומר – לעבודה 'יפה', איכותית יותר (שו' 5-6).

אף שסוגיא זו אינה מתייחסת במפורש ל'תנאי', מְהֻלָּקָה חושף את אחת הבעיות המרכזיות הגלומות בחוזים עצמאיים: בחוזה עצמאי יפה כוחו של המעסיק מכוחם של הפועלים, שהרי בידו להעלות את משכורתם ולתבוע מהם ויתור על זכויות סוציאליות בסיסיות ומקובלות; הסוגיא, כאמור, מתנגדת לכך. היא מזהה מעשה זה עם מעשה הכפייה שהמשנה אוסרת, ומצמצמת את השפעתו האפשרית של גובה השכר לאיכות העבודה בלבד.⁶⁰ כדברי לוינס:

60 סוגיא זו דנה, אם כן, ביחס שבין שניים משלושת המסלולים שצוינו לעיל: 'מנהג המדינה' והחווה העצמאי. והנה, ייתכן כי סוגיית הירושלמי המקבילה דנה ביחס שבין 'מנהג המדינה' ל'תורה': "אמ' רב הושעיא. זאת אומרת. המנהג מבטל את ההלכה" (ירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"א, ט' 1232 במהד' האקדמיה ללשון העברית). אמנם לא נתפרש איזו 'הלכה' מתבטלת על ידי ה'מנהג' (– מנהג המדינה) המתואר במשנה, אך מכל מקום נראה כי לדעת רב הושעיה היא אכן מתבטלת על ידו. [אני מציין הצעה זו מתוך הסתייגות, בשל מחלוקת פרשני הירושלמי בביאור דברי רב הושעיא. ר"ש ליברמן בפירושו לירושלמי נזיקין (ירושלמי נזיקין עפ"י כ"י אסקוריאל, מהד' רוזנטל וליברמן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 165, ד"ה שהמנהג מבטל את ההלכה) מפנה לסיכום שיטות הראשונים שערך בעל 'נתיבות ירושלים' על אתר (ר' ישראל חיים דייכעס, מסכת בבא מציעא מן תלמוד ירושלמי עם פירוש נתיבות ירושלים, קובנה תרפ"ו), ובצידו להצעה משלו בביאורו להלכות הירושלמי להרמב"ם (ניו-יורק תש"ח, דף נה-נו, אות פ', ד"ה ולהלן). הצעתנו עולה בקנה אחד עם פירושי רבינו יהונתן וריב"ש המצוטטים ב'נתיבות ירושלים' הנ"ל.] להצעה זו תימוכין אפשריים בהמשך סוגיית הבבלי (פג ע"ב; הנוסח על פי כ"י המבורג, בהשלמת קיצורים): "ואיב[עית] אימ[א], דאמ[ר] להו איתגרו לי כפועל דאורייתא". אף שמשפט זה מובא לאחר דברי ריש לקיש שלא צוטטו כאן, לא מן הנמנע כי היגד זה אינו חותם את הדיון בדברי ריש לקיש, אלא מציע אלטרנטיבה להיגד: "אמר להו: הא דטפאי לכו אאגרייכו – אדעתא דמקדמיתו ומחשכיתו בהדאי" – בשניהם יש אמירות של המעסיק לפועלים, אמירות המכוונות ציפיה מסוימת שלו ביחס לעבודתם. כך, לשאלת הגמרא 'פשיטא' מציעה הסוגיא שתי תשובות: הראשונה מתמקדת בסיכון שבחווה עצמאי (– קרי, תנאי) הכולל תוספת שכר מצד המעסיק, והשנייה מתמקדת בסיכון שבחווה המבוסס על דין 'פועל דאורייתא'. מנהג המדינה גובר, אם כן, לא רק על רצונו של המעסיק לכונן חוזה עצמאי עם פועליו (כמפורש בסוגיית הבבלי), אלא אולי גם על רצונו של

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

האם יש מחיר שבו אפשר לקנות את מה שאי אפשר לדרוש במחיר השוק בגלל ההתחשבות באדם? האם אפשר לקנות בשוק השחור גם את שעות המנוחה של הפועלים? דעת הגמרא היא, שהפועל יכול לענות לבעל הבית הנדיב, הדורש שעות נוספות: נכון, שילמת לי יותר, אבל אתן לך בתמורה עבודה טובה יותר. אני מוכן להתמקח על איכות העבודה, אבל אין שום מיקוח על מעמדי כאדם, הבא לידי ביטוי בזכותי לקום ולשכב בשעות המקובלות.⁶¹

[ז]

בתחילת הדברים עמדנו על כך שמן הבחינה הצורנית ערוכה משנתנו בתבנית של הלכה-אגדה-הלכה; כעת, לאחר שהראנו כי גם מן הבחינה התוכנית מדובר בשלוש פסקאות עצמאיות המעומתות זו עם זו, נסיים בהערה על היחס בין שתי הבחינות ועל האופן בו הן משפיעות אהדדי. כדי להבהיר את תרומתה האפשרית של הערה זו לעיוננו, נזכיר כי אותה 'תבנית משולשת של ניגודים' שבה ומופיעה בסוף הפרק, בחטיבת דיני שומרים, שם הניגודים כולם מתנסחים בשפה הלכתית מובהקת; במשנת הפתיחה של הפרק, לעומת זאת, ניגודים אלו חוצים את הגבולות הז'אנריים כאשר בלב התבנית המשולשת ניצב קטע סיפורי – "מעשה ב...". לנתון זה כמה השלכות על עיצובם השונה של שני ה'עימותים' בתחילת הפרק ובסופו.

ראשית, דומה כי עצם הצגתה של אחת העמדות שבמחלוקת בצורה אגדית, עם שהיא 'מסמנת' ומדגישה את הפער בינה לבין העמדה המתנגדת לה (המוצגת בצורה הלכתית), הרי יש בה גם כדי למתן את המתח ביניהן; תעיד על כך דרכו של התלמוד הבבלי: תמיהתו החוזרת במקרים כגון דא (וגם במקרה שלנו) – "מעשה לסתור?!"⁶² – מבטאת בדרך-כלל הנחה לפיה מעשה הנסמך לדין הלכתי אמור לתמוך בו (או לחילופין

המעסיק לבסס את החוזה האמור על יסוד דיני התורה (על פי השערתנו כאן בפירוש סוגיות התלמודים).

61 לוינס, עמ' 125. בהמשך (עמ' 125-126) מתאר לוינס את סוגייתנו כסוגיא 'מהפכנית' (שאלת אופייה החברתי של המהפכה היא שהעסיקה את לוינס בהרצאה שקראה זו מסכמת): "המהפכה קיימת במקום שמשחררים את האדם, כלומר במקום שמחלצים אותו מן החוקיות הכלכלית. האומר שאי אפשר לשאת ולתת בכל הנוגע לאישיות האדם, שאי אפשר להתמקח על כך, כבר קובע את התנאי הראשון למהפכה". להגיד זה חשיבות מרובה לענייננו, משום שאת דברי רשב"ג הגדיר לוינס כמשקפים 'שמרנות אנטי-מהפכנית' (שם, עמ' 124); אנו, לעומת זאת, סוברים כי זרעי 'מהפכנות' זו מופיעים לראשונה כבר בדברי רשב"ג.

62 ביטוי זה, הייחודי לבלבלי, מופיע כ- 14 פעמים, ובתוכן גם ביחס למשנתנו (בלבלי בבא מציעא, פו ע"א-ע"ב; ראו לעיל, הע' 51).

להתייחס למציאות שונה), ובשום פנים לא לסתור אותו.⁶³ הנחה זו מעידה על אבחנה הירארכית ברורה בין הרכיב ההלכתי לרכיב האגדי במשנה, כאשר מובן כי השני אמור לשרת את הראשון. זאת לעומת סתירה בין שני מקורות הלכתיים שווי-מעמד, אשר פתרונה מבוסס על מתודות שונות בהתאם לשיקולים המקומיים של כל סוגיא וסוגיא, ולא דווקא על הכרעה הירארכית חד-משמעית 'לטובת' אחד מהם.⁶⁴ על כן, אם האנלוגיה לעימות ה'הלכתי-יותר' שבסוף הפרק מגבירה את עוצמת העימות שבמשנתנו, בהשוותה את 'מנהג המדינה' עם ה'כתוב בתורה', הרי שאופיו הצורני של עימות זה שב ומחליש אותה במידת-מה. מצב זה מאפשר את קיומן של העמדות השונות שבמשנה זו לצד זו, מבלי שהן מבטלות לגמרי אחת את השנייה; רבן שמעון בן גמליאל, ה'נורמאטיביסט', זוכה אולי להיות בעל 'המילה האחרונה' במשנתנו, אך אין במילתו כדי להשכיח את 'מילתו' של רבי יוחנן בן מתיה, שהעלה על נס את אחריותו של המעסיק לפועליו.

שנית, היחס העקרוני שבין הלכה לאגדה, אשר נבחן לרוב כיחס שבין שני קטעים סמוכים – קטע אגדי אחד וקטע הלכתי אחד – מקבל כאן פנים חדשות, מורכבות יותר, בבואו במסגרת משולשת בה קטע האגדה מתוכם בקטעי הלכה משני צידיו (וראו עוד בנספח למאמר זה). מבנה משוכלל זה, בו ההלכה 'אינה מוותרת' לאגדה,⁶⁵ עומד כסוג לעצמו במגוון היחסים האפשריים שבין הלכה ואגדה. במקרה שלפנינו מדובר בהיבט צורני המשקף באופן מדויק את תוכנה של המשנה: רבן שמעון בן גמליאל, חכם 'הלכתי' מובהק, אינו מוותר, כביכול, לרבי יוחנן בן מתיה, חכם 'אגדי' המזוהה כנראה כאחד החסידים שבספרות חז"ל, ואשר דבריו דברי חסידות – או מוטב, דברי אגדה. האגדה מעצבת את חובתו של המעסיק כלפי הפועלים כחובה אינסופית כלפי האחר, כניסוחו של לוינס, אך לבסוף אינה מותירה אותם אלא עם 'פת וקטנית בלבד';⁶⁶ ההלכה – הבאה

63 אפשטיין (לעיל, הע' 17), עמ' 598, מתאר שני סוגים של "חסורי מחסרה" הבאים לאחר "מעשה לסתור", ואף לא אחד מהם מניח את עדיפותו של המעשה על ההלכה שלפניו.

64 כך, בסתירה שבחטיבת דיני שומרים אצלנו נוקטים התלמודים פתרון של 'חילוק' (כנזכר לעיל, הע' 47), לפיו "בדבר שבממון תנאו קיים".

65 כפרפראזה על דברי פרנקל בהקשר אחר – "האגדה אינה מוותרת להלכה"; ראו י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 497 (להלן: פרנקל, 1991).

66 מעניין להשוות בין אופיו של הטיעון "שהם בני אברהם יצחק ויעקב" במשנתנו, לאופיו בדברי רבי עקיבא במשנה בבא קמא פ"ח מ"ו. שם, רבי עקיבא חולק על התנא שלפניו, וסובר כי למעמדו של אדם אין השפעה על היקף התשלומים המגיעים לו במקרה שהזק: "אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב". בעוד שרבי עקיבא משתמש בטיעון זה כדי לשפר את מצבם של נחותי המעמד (העניים) ולהשוותו עם מצבם של בני המעמד ה'ריגיל' (שאינם עניים), הרי שר' יוחנן בן מתיה משתמש בו דווקא כדי לצמצם את חובתו

כאן בדמותו של מנהג המדינה – היא שמצילה לבסוף את הפועלים, ומבטיחה את הזכויות הסוציאליות המגיעות להם בהתאם לנורמה הציבורית הרווחת, ואף אם נורמה זו אינה רואה אותם בהכרח כ'בני אברהם יצחק ויעקב'.⁶⁷ החובה כלפי הפועלים אינה נגזרת ממעמדם האישי אלא מהנורמות הציבוריות בעלות התוקף; לדידה של ה'הלכה', כדי לצאת 'ידי חובתם' של הפועלים על המעסיק לצאת קודם ידי חובת מנהג המדינה, יהא זה אחיד ואנונימי ככל שיהא.⁶⁸

כלפי נחותי המעמד (הפועלים ששכר בנו) למינימום האפשרי. ונדמה שהשוואה זו מצטרפת לזיהויו של ר' יוחנן בן מתיה על ידי פרנקל כאחד מן ה'חסידים' שבספרות התנאית (ראו לעיל, הע' 24).

67 טיעונו של רבי יוחנן בן מתיה, שלא ניתן לצאת ידי חובת הפועלים במנהג המדינה משום שהם 'בני אברהם יצחק ויעקב', רומז אולי לכך שבהיותם בני אברהם יצחק ויעקב ראויים הם לאכול על פי דיני התורה דווקא. ואם כן, ביקורתו של רשב"ג על רבי יוחנן בן מתיה חריפה עוד יותר, שהרי היא מבטאת העדפה של מנהג המדינה אפילו במציאות שבה דיני התורה הם שמעצבים – גם אם בעקיפין – את התנאי שמתנה המעסיק עם הפועלים. וראו גם הע' 60 לעיל.

68 חשיבות מיוחדת יש לעובדה שהביקורת ההלכתית הושמה בפיו של רבן שמעון בן גמליאל דווקא; אנו מוצאים כמה וכמה משניות בהן מוצג רשב"ג כמי שנוקט עמדה המשקפת חתירה לנורמטיביות – בדרך כלל כתגובה לעמדה נורמטיבית-פחות שהוצגה לפניו: לפעמים עמדה זו מנוסחת כהסתייגות מפורשת על ידי הצירוף "לא כל ה-x..." (ברכות פ"ב מ"ח; שבת פ"ג מ"ה; בבא בתרא פ"א מ"ה); לפעמים היא מנוסחת כהסתמכות על מנהג המדינה, כבמשנתנו (כתובות פ"ו מ"ד; בבא בתרא פ"י מ"א; תוספתא בבא מציעא פ"ה הכ"ג); ולפעמים היא מנוסחת באופן ייחודי-מקומי (פסחים פ"ב מ"ג; בבא מציעא פ"ג מ"ו; מכות פ"א מ"י; תוספתא נדה פ"ז ה"ה). עם כל הקושי המתודי שיש בניסיון לאפיין את צורת החשיבה או את 'דרך העבודה' של תנא או אמורא כלשהו, נדמה לי שניתן לפחות להסתפק באמירה שעורכי המשנה נוטים לייחס אמירות נורמטיביות לרבן שמעון בן גמליאל; דוגמא מובהקת לכך היא המשנה הידועה במכות (פ"א מ"י) שהוזכרה לעיל: "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית. רבי אליעזר בן עזריה אומר אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל". אציין גם את חטיבת המשניות בברכות פ"ב מ"ש ה-ט, הבנויה בדמיון מפתיע למשנתנו: גם שם המבנה הוא 'הלכה' – 'אגדה' – 'הלכה' וגם שם רשב"ג מגיב לאגדה שבתוך, תוך שהוא חוזר אל ההלכה שנשנתה לפניו. על משניות אלו ראו מאמרי: "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול" – בין הלכה למעשה, להלכה ומעשה, משלב לו (תשס"א), עמ' 31-45. העולה מכל זה למשנתנו הוא, שרשב"ג אינו מתפקד רק כמי שחוזר על דברי תנא קמא, אלא כמי שמוסיף על גביו נדבך נוסף ומדגיש את היסוד הנורמטיבי שבדבריו. [זאת, בניגוד לעמדת אפשטיין (לעיל, הע' 17), עמ' 602, הסובר כי רשב"ג "הוא הוא תנא קמא" של משנתנו, כאשר המעשה ברבי יוחנן בן מתיה הובא פשוט "כדי לרמוז על דעה מתנגדת לתנא-קמא" – היינו, לרשב"ג (שם, עמ' 598)].



מצירופן של שתי התוכנות האחרונות יחד עולה תמונה מאוזנת למדי, בה עמדת רבן שמעון בן גמליאל זוכה אמנם להעדפה, אך עמדת רבי יוחנן בן מתיה משמשת, גם לאחר הביקורת שהוטחה בה, כמעין 'תמרור אזהרה': "אפילו את עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאתה ידי חובתך עימהם, שהן בני אברהם יצחק ויעקב". לוינס, בהצביעו על מורכבות זו, עומד על כך שרשב"ג "לא חולק על האופי האינסופי של החובה, אבל דעתו היא שהמנהג לבדו – המציאות, ההיסטוריה וההסכמה – קובע את הגבולות, ואת גבולות ההגבלה. המנהג הוא נתון הכרחי בקיום האנושי המשותף, והצדק נולד ממנהגו של עולם".⁶⁹ אינני יודע אם אכן רבן שמעון בן גמליאל אינו חולק על האופי האינסופי של החובה; נראה בעיני יותר לומר כי המשנה בכללותה היא שמקיימת את שתי הדעות יחד, גם כאשר היא מטה את הכף לטובת מנהגו של עולם. מנהגו של עולם אולי אינו מבטיח צדק – הרי מעשים שבכל יום מוכיחים שמנהגו של עולם לעיתים משמר ומנציח עוולות דווקא – אך יותר ממנהגו הפרטי של האדם הוא נתון ל'תגובה', לפיקוח ולבקרה, וממילא גם להשתנות אל צד החיוב.

הקריאה שהוצעה כאן רואה את העמדות השונות המגולמות במשניות פרקנו כמשוחחות זו עם זו וכמגיבות זו לזו. מודל זה מאפשר לראות בטקסט המשנאי הנדון טקסט דינאמי, דינאמי במובן זה שלכל עמדה בו יש כביכול חיות משלה, אשר אינה בטלה מאליה מפני חיותה של העמדה המתנגדת לה. קריאה זו מבקשת להסב את תשומת לב הלומד לכך שמורכבותו של הטקסט המשנאי אינה מתמצית בשילובם של קטעי אגדה והלכה זה לצד זה, אלא במערכת היחסים הלא-חתומה שביניהם.

אני מאמין כי תנא קמא, רבי יוחנן בן מתיה ורבן שמעון בן גמליאל – ולא פחות מהם מסדריו ועורכיו הנעלמים של פרקנו – ביקשו לומר דבר-מה על המציאות הכלכלית, ואולי גם על צדק ומוסר; שאלות בנוגע למעמדם של פועלים ולהיקף חובת המעסיקים כלפיהם הן שאלות קיומיות מטרידות התובעות את פתרונו, ואינן רק נושא לעיון למדני. אופיו הפתוח של השיח ביניהם, יותר מכרגיל, מזמין אותנו לא רק להקשיב לו, אלא גם להצטרף אליו ולהשתלב בתוכו; כאז כן היום, השאלות בעינין עומדות.

”הכל כמנהג המדינה“: עיון ביחסי שוכר ופועלים

נספח: בין 'הלכה ואגדה' ל'הלכה', אגדה והלכה'

בנספח זה אני מבקש להעמיד את הבסיס התאורטי לחלק מן הדיון שבפרק האחרון במאמר, וכן להעלות כמה הרהורים שנתעוררו אצלי בעקבותיו; הנושא עצמו רחב ביותר, ולא באתי אלא להעיר הערה-זוטא בשוליו.

כהקדמה לעיון ביחסי הלכה ואגדה, יש להזכיר כי דרך ההפרדה ביניהן אינה כה פשוטה. אמנם בתחילת דבריי התייחסתי לאבחנה הז'אנרית במשנתנו כמובנת מאליה, תוך שסמכתי על העובדה שמשנתנו 'מכתירה' את הפסקה האמצעית בה כטקסט סיפורי, או כ'אגדה': "מעשה ב...".⁷⁰ עם זאת, המעבר מן המקרה הפרטי אל העיקרון מחייב התייחסות יסודית יותר. פרנקל, למשל, הגדיר את האגדה תוך הפרדה ברורה בינה לבין ההלכה: "מאז ימי צונץ' אנו מגדירים טקסט אגדי בחיבורי התורה שבעל פה בדרך השלילה: אגדה היא מה שאינה הלכה; את הטקסט ההלכתי אנו מגדירים כך: כל מקור הכולל בתוכו מערכת של מקרה עם דין וטעם – בין אם המערכת המשולשת הזאת מלאה, ובין אם אחד משלושת היסודות חסר (אבל מתחשבים בו ללא ספק) הוא טקסט הלכתי – כל שאר הטקסטים בספרות התלמודית הם 'אגדה'".⁷¹ ואולם, אם ננסה להחיל הגדרה זו על המעשה שבמשנתנו נגלה כי הוא כולל 'מקרה', 'דין', ואפילו 'טעם' – ובכל זאת נתקשה להגדירו כ'הלכה'; כפי שראינו, אף פרנקל עצמו זיהה את המעשה שבמשנתנו כאגדה ללא כל היסוס.

אני מוצא קשר ברור בין האופן שבו מוגדרת האגדה לבין האופן בו מתוארת מערכת היחסים שבינה לבין ההלכה; 'הגישה המפרידה' עומדת ברקע דבריו של פרנקל גם כשהוא דן בשאלת היחס שבין הלכה לאגדה בספרות חז"ל:

היחס בין הלכה ואגדה גירה את מחשבתם של חכמי ישראל כיוון שיש כאן פרדוקס של השתלבות הדדית הכרחית בין שני ניגודים חריפים, או כפי שח"נ ביאליק ביטא זאת: מצד אחד יש כאן הניגודים של הלכה שהיא 'קשה כברזל' לעומת אגדה שהיא 'רכה כשמך', ובלשון אחר – יש כאן 'אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד' כנגד 'התחדשות תמידית, חרות, רשות', אבל מצד אחר יש כאן 'שתים שהן אחת', 'שתי פנים של בריה אחת'. ברור וידוע כי יש מתח בין 'חוק' לבין 'מוסר', בין נורמה חתוכה וקבועה לבין הרגש המתייחס אל החיים הזורמים בדרך גמישה, אך היחס שבין אגדה להלכה אינו מתמצה כלל בניגוד רגיל זה.⁷²

70 ראו לעיל, הע' 3.

71 פרנקל, 2005, עמ' 655.

72 פרנקל, 1991, עמ' 481. מובאה זו לקוחה מדברי הפתיחה לפרק יא בספר, פרק המוקדש כולו לביורר היבטים שונים ביחס שבין הלכה לאגדה (עמ' 481-499). הביטויים השאולים בקטע

בדרך כלל רגילים להצביע על מקרים בהם הצבתה של האגדה ליד ההלכה מוסיפה נופך מיוחד לנושא ההלכתי האמור. בהמשך דבריו מציין פרנקל כדוגמא ארבעה מקרים מן המשנה,⁷³ אשר באף אחד מהם "אין כמובן ביטול ההלכה, אך בכולם יש העמדת ערכי האגדה מעל לערכים המשפטיים שבהם מאופיינת ההלכה, וזאת על ידי העמדת קטעי 'הגדות' ליד 'הלכות' במשנה... דרכה של המשנה ב'אגדה' שלה מעידה כי חכמי המשנה הרגישו עמוקות את הבעיה הדתית הגדולה של ההלכה – היא לעיתים, על ידי מסגרתה המשפטית המובהקת, אין בה די כדי להורות לאדם את דרכו הדתית".⁷⁴ עם זאת, במקום אחר⁷⁵ הוא עומד על כך שמעשה עריכה הסומך אגדה להלכה במשנה אינו כה פשוט:

על פי כל האמור... היתה יכולה להיות צורה טבעית ופשוטה של דרך עריכת האגדה ליד ההלכה והיא: קטע אגדה אחד שנמצא ליד הקטע ההלכתי שאליו מתייחסת האגדה – בין לפניו ובין לאחוריו. למרבה הפליאה צורה זאת נדירה, והיא ניכרת בעיקר דווקא ליד הדוגמאות שהן גם פשוטות מבחינת התוכן הרעיוני שלהן, כלומר מבחינת הקשר שבין הלכה לאגדה...

ברוב המקרים יש לנו לפחות אחד משלושת הסימנים... המעידים שיש סיבוך מה בדרכי העריכה: (א) יש מרחק בין האגדה להלכה אליה האגדה שייכת; (ב) יש נספחים (או נספח אחד) לאגדה שמתקשרים לאגדה העיקרית אך אינם מתקשרים (או מתקשרים פחות) להלכה במישורין;⁷⁶ (ג) האגדה (לעיתים עם ההלכה 'שלה') נמצאת בסוף פרק או בסוף מסכת.

מצוטטים מתוך מאמרו המפורסם של ח"נ ביאליק, הלכה ואגדה, בתוך: דברי ספרות, תל אביב תשכ"ה. ניכר כי פרנקל אינו מסתפק בהגדרותיו של ביאליק, ואכן במקום אחר הוא מסתייג מהן מפורשות, תוך שהוא מדגיש כי אמנם "צדק ביאליק באופן כללי" (שם, עמ' 652, הע' 30. הערה זו מתייחסת לדיון שבעמ' 360). אגב, גם לוינס עמדה בשאלת היחס שבין הלכה לאגדה בספרות חז"ל, וזו נותחה אצל ד' אפשטיין, (לעיל, הע' 26), עמ' 99-101.

73 פרנקל, 1991, עמ' 487-484. הן פרנקל והן לורברבוים (ראו להלן) מקדישים את עיקר הדיון ליחס הלכה ואגדה במשנה דווקא, אף שבדבריהם משוקעים גם היגדים המתייחסים לספרות חז"ל כולה; העיסוק הרב במחקר המשנה מזווית המבט הספרותית (אליו יש לצרף כמובן גם את וולפיש, הנזכר במאמרנו), שאין זה המקום לעמוד על סיבותיו, מאפשר דיון עקרוני יותר בנדון דידן מאשר בחיבורים חז"ליים אחרים.

74 שם, עמ' 487.

75 פרנקל, 2005, עמ' 674.

76 בהמשך דבריו מציין פרנקל כי "נראה שהתבנית 'הלכה, אגדה, נספח' היא הרצויה ביותר על עורכי האגדה במשנה והרגשתנו היא שעורכים כאלה מנסים לתקן את הרושם שהמשנה היא הלכה בלבד ולכן מרבים בה באגדה" (שם, עמ' 674-675).

כזכור, גם את משנתנו הגדיר פרנקל כאחד המקרים בהם ”ניכר מתח רעיוני מסוים בין קטעי האגדה במשנה להלכות השכנות שלהם“.⁷⁷ לטעמי אין די בתיאור זה; אמנם גם משנתנו בנויה בתבנית של ’הלכה, אגדה, נספח’, אולם יש בה ’סיבוך’ אחר ’בדרכי העריכה’, סיבוך מסוג שפרנקל לא הצביע עליו: במשנה זו ה’נספח’ לאגדה – היינו, דברי רבן שמעון בן גמליאל ב’שלב ג’ של המשנה – מתקשר להלכה (’שלב א’) במישרין, ולמעשה מתפקד כתגובה הלכתית מובהקת לאגדה עצמה (’שלב ב’). בגוף המאמר (לעיל, עמ’ 107) ציינו כי ”מבנה משוכלל זה, בו ההלכה אינה מוותרת’ לאגדה, עומד כסוג לעצמו במגוון היחסים האפשריים שבין הלכה ואגדה“, ודנו ביחס בין צורה לתוכן המגולם בו – יעויין שם.

לורברבוים,⁷⁸ בספרו, מבקר את הגישה המפרידה בין הלכה לאגדה. בפרק המוקדש לכך הוא מבקש לחשוף את היסודות האידיאולוגיים העומדים בבסיסה של ההפרדה הפורמליסטית המקובלת מזה דורות בעולם הלימוד המסורתי כמו גם בעולם המחקר. לטענתו, תפיסה זו, בעיקרה, נועדה ’לטהר’ את ההלכה מ’סיגים’ שאינם הלכתיים במובן המקובל של המילה (בייחוד אמורים הדברים כנגד אותן האגדות ה’תמוהות’ והאי-רציונליות). עמדה זו מאפיינת, לדבריו, את העיסוק בהלכה ובאגדה מאז ימי הגאונים ועד ימינו אנו, גם כאשר היא משובצת במסגרת תפיסות ערכיות שונות זו מזו ואף מנוגדות זו לזו. לטענתו של לורברבוים, עמדה זו אינה תואמת את העולה מן הספרות התלמודית עצמה: ”המשנה משלבת הלכה ואגדה ללא הבחנה; כך גם מדרשי ההלכה והתוספתא; והבבלי מרבה להקשות על האגדה ולהסתמך עליה בענייני הלכה“.⁷⁹ הוא מאמץ את גישתו של י’ זוסמן, לפיה ”הלכה ואגדה הן שני צדדים של אותו מטבע – עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם – ואי אפשר בשום אופן להפריד ביניהם“.⁸⁰

מכאן, פונה לורברבוים להגדרה מחודשת של יחסי הלכה ואגדה, הגדרה המבוססת על התיאוריה והפילוסופיה של המשפט; הגדרה זו מחלקת בין ’כללים משפטיים’ ל’עקרונות משפטיים’, ובהתאמתה על ידו להלכה בין ’כללים הלכתיים’ ל’עקרונות הלכתיים’. ”עקרונות משפטיים הנם ערכים כלליים שאינם מסדירים, כשלעצמם, מקרה פרטי מסוים, אלא קובעים ערך מופשט, שבאמצעותו מתקבלות הכרעות במקרים פרטיים מסוג

77 שם, עמ’ 657.

78 לורברבוים (לעיל, הע’ 3), עמ’ 105-145, ובעיקר עמ’ 130-131. במסגרת הספר, העוסק בסוגיא אחרת לחלוטין מזו שאנו עוסקים בה כאן, דן המחבר באריכות בשאלה העקרונית של יחסי הלכה ואגדה, דיון שניתן לקוראו כניתוח כללי, ביקורתי ומטא-מחקרי העומד לעצמו – במנותק מן הספר ומן התזה המוצגת בו. ועל כך להלן.

79 שם, עמ’ 110.

80 עמ’ 106.

מסוים... דוגמא לעקרון הלכתי הוא 'ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה', המנחה את בעלי ההלכה בעיצוב הדינים הנוגעים לדרכי המתת נאשם שעונשו מוות".⁸¹ וכן: "מערכת משפט איננה מתמצה בכלליה. היא מכילה גם עקרונות, שאין לראות בהם נורמות חוץ-משפטיות או מבנים מחשבתיים מופשטים המתייחסים למערכת מבחוץ, אלא חלק מן המערכת המשפטית עצמה".⁸² על רקע זה הוא מציע לראות באגדה מעין 'עיקרון הלכתי'. ויתר על כן: "בניגוד לסברה כי 'אגדת המשנה' תפקיד רטורי-קישוטי, או לחילופין שהיא מציגה אידיאל דתי החורג מהאידיאל המגולם בפרטי דיניה, יש מקום להשערה כי דווקא בה מצויים מפתחות לשחזור העקרונות ההלכתיים או מבני המחשבה העומדים ביסודם".⁸³

אני חש כי במובנים רבים לורברבוים מצביע על בעיה מתודולוגית ממשית, אך גם שפתרוננו אינו מספק; האבחנה בין 'כללים הלכתיים' ל'עקרונות הלכתיים' כאלמנטים שונים בתוך מערכת אחת, ונטייתו לקרוא אותם כמשלימים אהדדי, מצמצמת את אפשרות זיהויים של מתחים פנימיים בין מרכיבים שונים של יחידה ספרותית נתונה בספרות חז"ל, ומוליכה לפרשנות הרמוניסטית יתר על המידה. אמנם מתחים אלו יכולים להתקיים גם בין חלקים הלכתיים 'גמורים', שאין בהם שמץ של 'אגדה' – כפי שעולה למשל מן הניתוח שהוצע כאן לחטיבת דיני שומרים שבפרקנו – אלא שאז הם מפורשים פחות מן המתחים שבין 'הלכה' ל'אגדה', אותם מתחים עליהם הבבלי עצמו מצביע פעמים רבות כאשר הוא מקשה 'מעשה לסתור!?', ואשר מודגשים באמצעות המעבר הסגנוני והז'אנרי. במשנתנו, למשל, שני מעברים: מהלכה לאגדה, ומאגדה להלכה, ושניהם חושפים את המתח החריף הקיים בין תפיסות שונות של מעמד הפועלים ותנאי העסקתם; קשה לראות באגדה שבכאן 'עיקרון הלכתי' העומד ביסוד ה'כללים ההלכתיים' שמצידיה.

מעבר לכך, ניתוחו של לורברבוים יוצא מנקודת המבט של תורת המשפט, 'מגייס' את האגדה להלכה, ורואה בשתייהן אלמנטים שונים של המערכת ההלכתית, שהיא לדידו מערכת משפטית: אחת מהווה את כלליה, והשנייה את עקרונותיה. ואולם, ניתן להציע לדבריו אלטרנטיבה, היוצאת מנקודת מבט ספרותית, אשר לדידה גם את החלקים ההלכתיים של ספרות חז"ל ניתן לקרוא כ'ספרות' (כלומר, בכלים ספרותיים) – כפי שמוכיחות עבודותיו של וולפיש.⁸⁴

על רקע זה אומר כי טענתו של לורברבוים על היות ההלכה והאגדה חלק מקורפוס אחד נראית בעיני בהחלט, אלא שהמסקנה הנגזרת מטענה זו יכולה להיות שונה בתכלית

81 עמ' 130-131.

82 עמ' 135.

83 עמ' 138-139.

84 ראו לעיל, הע' 9. הצעת תשתית תאורטית אצל וולפיש, עמ' 17-26; שם, עמ' 310-321.

”הכל כמנהג המדינה”: עיון ביחסי שוכר ופועלים

ממסקנתו; התייחסותו של הפרשן לטקסט שלפניו כטקסט ספרותי, מאפשרת קריאה 'רכה' יותר בטקסט מזו שמאפשרת ההתייחסות אליו כטקסט משפטי, וממילא נותנת משקל משמעותי יותר למתחים ולסתירות הפנימיות שבתוכו. אין פירוש הדבר כמובן שהמשנה אינה טקסט משפטי, אלא שתכונותיו ה'ספרותיות' של טקסט זה 'מזמינות' קריאה שתיענה ביתר טבעיות (גם) לאותן תכונות; ומחשבה זו היא שהנחתה אותי במאמרי.