

## הערות לתפיסת הלשון בהגותם של חז"ל

- א -

- מובן שאינך יודעת [מה כוונתי במילה] כל זמן שלא אמרתי לך [מה ש]התכוונתי לומר... כשאני משתמש במילה, אמר המפטי דמפטי [לעליזה] בשאט נפש - הרי משמעה בדיוק כמשמע שאני בוחר לתת בה, לא פחות ולא יותר...  
- השאלה היא, אם יכול אתה לתת במילה משמעויות נבדלות כל כך?  
- השאלה היא מי יהיה האדון, זה הכל.

קטע זה מ'עליזה בארץ המראה' מעמיד אותנו בפני בעיה, לדעתי חשובה ומעניינת ב"פילוסופיה" של השפה, מי הוא "האדון" על משמעות המילים בהם אנו משתמשים. ניתן לכנות שאלה זאת, שאלת השפה הפרטית, שהורחבה בפילוסופיה וקבלה ממדים ענקיים וחשובים. אנו נגביל את עצמנו כאן לרובד הראשוני בלבד, רובד שנדון בגמרא בשתי סוגיות קרובות: נדרי הבאי ושבועת שוא. בחרתי בסוגיה בשבועות כט ע"א כדי להציג את הבעיה (הוספתי את פירושו של רש"י בין סוגריים כדי להקל על הבנת הקטע):

**מתניתין:** איזו היא שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל האיש שהוא אשה ועל האשה שהיא איש נשבע על דבר שאי אפשר לו אם לא ראיתי גמל שפורח באויר ואם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד...  
**גמרא...**

אמר ליה רבינא לרב אשי ודלמא האי גברא ציפורא רבא חזי ואסיק ליה שמא גמלא [העלה לו שם גמל] וכי קא משתבע אדעתיה דידיה אישתבע וכי תימא בתר פומיה אזלינן ולא אזלינן בתר דעתיה והא תניא כשמשיבין אותו [את המחויב שבועה כב"ד] אומרים לו הוי יודע שלא על דעתך אנו משיבין אותך אלא על דעתנו ועל דעת ב"ד מאי טעמא לאו משום דאמרינן דלמא איסקונדרי [חתיכות עץ קטנות שמשחקין בהן] יהיב ליה ואסיק להו שמא זווי [כינה את שמם מעות] דכי קא משתבע אדעתיה דידיה קא משתבע?

- לא התם משום קניא דרבא.

נדחה בינתיים את הבהרת המקרה המכונה כאן 'קניא דרבא'. ברור מתוך הטקסט שלפנינו מחלוקת על השפה הפרטית. רבינא מעמיד אותנו בפני סכנת המפטי-דמפטי הנ"ל. עלינו להיות מודאגים מהעובדה שהאדם הוא האדון על משמעות המילים ויכול לשנותם. כיצד בטוחים אנו שלפנינו נדר הבאי או שבועת שוא? כדי למנוע זאת נזקק רבינא להכרזה מיוחדת של בית הדין.

רב אשי אינו מסכים עם דברי רבינא. להבנת מחלוקת זאת כאן עלינו לשים לב לעובדה הראשונית לפיה רב אשי אינו מסכים עם דברי רבינא. את מחלוקתם ננסה להבין בהמשך.

- ב -

במאמרי 'ידות נדרים'. עמדתי על היבטים שונים של הגישה לשפה בתורתם של חז"ל. ממכלול השאלות הקשורות בשפה התמקדתי בשאלת הפרשנות. הדיון בסוגיות ההפלאה: נדרים, נזירות, הקדש, ובסוגיות אחרות הקשורות בשפה (קידושין, מעילה וכדו'), מציב בפנינו שאלה כפולה. כיצד יש לפרש אמירתו של אדם? ובעקבות כך, איזו מחויבות נוצרת על ידי היגד זה?

חיפוש התשובות לשאלות אלו מביאות אותנו לדיונים הקשורים לשאלת הפרשנות בכלל. הדיון על 'ידות נדרים' מדגים את העובדה שפעמים רבות, אולי אף על פי רוב, טקסט, בכתב או בעל פה, אינו אלא שלד, שאנו חייבים להשלים. שלד זה קרוי בלשון חז"ל 'יד'. השלמת ה'יד' היא הפרשנות. השלמה זאת, מתאפשרת על פי רוב, על בסיס ההקשר של מה שנאמר. הקשר זה כפול הוא: ההקשר הטקסטואלי דהיינו מכלול הדיבור, וההקשר הריאלי דהיינו המצב והסביבה בהם הדובר נתון. כשפרשנות חד-משמעית אפשרית, יש לפנינו 'ידיים מוכיחות'. אך, לפעמים השלמה זאת אינה חד-משמעית. אין ההקשר מספיק. אלו הם ה'ידיים שאינם מוכיחות'. האינפורמציה המועברת על ידי הדיבור היא חלקית, רב-משמעית, ולפעמים בלתי מובנת לחלוטין. סוגיית ה'ידיים שאינם מוכיחות' מעניינת כי היא איננה עוסקת רק בדיבור 'שבין אדם לרעהו', בהם נוצרים קשרים בין צדדים החייבים להבין זה את זה. היא דנה אף בדיבורים ש'בין אדם למקום' ו'בין אדם לעצמו', כבסוגיית נדרים למשל. טענתי במאמרי על ידות נדרים, שבשאלה זאת יתכנו שתי גישות עקרוניות שונות. האחת מחפשת את כוונת המחבר. אילו היתה כוונה זאת יכולה להתגלות לנו, היתה היא הופכת לפירוש הסמכותי והמחייב. זאת גישה סובייקטיביסטית, גישתו של אב"י, הממשיכה לראות את נוכחות המחבר בטקסט: "ידיים שאינן מוכיחות הוי ידיים". הן אינן מוכיחות באופן אובייקטיבי, אך אנו מקבלים את הפירוש שהאומר נתן לדבריו. הגישה השנייה, גישתו של רבא, היא אובייקטיביסטית. גישה זאת מקבלת את העובדה שיש משמעות שהמחבר נתן להיגד, אך בנוגע למחויבויות הלכתיות ומשפטיות, כוונת המחבר הם רק 'דברים שבלב', אשר אינם יכולים ליצור מחויבות. המחויבות נוצרת מתוך המובן החד-משמעי שהשומע המשכיל ייתן להיגד המתפרש, תוך שהוא לוקח בחשבון את מלוא ההקשר ואפילו מפעיל לגבי דידו אומדנות מתקבלות על הדעת. הלשון שייך לקהילה הדוברת אותו.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ידות נדרים, בקובץ מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, בעריכת משה בר, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ירושלים תשנ"ד, עמ' 193-220.  
<sup>2</sup> "ואין כל עניין בשפה המשמשת רק לשיחות יחיד" (יהושע בר הלל הגיון לשון שיטה, ת"א 1970 עמ' 26). אין ספק בעיני שיש עניין רב בשפה פרטית זאת. אלא שאין היא יכולה להיות בדרך כלל בסיס למשפט.

גישתו של רבא, כאמור, היא אובייקטיביסטית, כלומר דנה את ההיגדים כפי שהם מובנים בצורה פומבית. רעיונותיו של רבא פותחו לדעתי על ידי רב אשי שלדעתי הרחיב את גישתו וכלל בה את סוגיית השפה הפרטית. בביקורתו מתאר רבינא את העמדה האובייקטיביסטית של רבא בחריפות רבה: "אזלינן בתר פומיה ולא בתר דעתיה". אין אנו מקבלים את אפשרות השפה הפרטית ("דיבור" ולא "שפה", בלשונו של הר"י גוסטמן ז"ל). הפומביות היא תנאי מהותי בהגדרתה של השפה. העקרון של רב אשי בא להוציא אותנו מהמלכות שהמפטי דמפטי העמיד בפנינו: "כי משתבע אדעתא דידן משתבע... ועל דעתא דנפשיה לא עביד איניש דמשתבע".

דברים אלה של רב אשי מתקשרים עם עקרון אחר שפותח על ידי רבא, ההתייחסות שלנו ל'איניש': ועל דעתא דנפשיה לא עביד איניש דמשתבע, האדם אינו נשבע על פי הבנה פרטית של מלותיו. לכאורה טענה מוזרה. הלוא אנו מתווכחים בדיוק על אדם ששינה את משמעות מילותיו, שרואה את עצמו אדון עליהם? ! אלא שלא הבנו נכונה את העקרון. אין אנו מתייחסים לאדם קונקרטי שעתה רוצה לרמות. ה'איניש' עליו מדברים רבא ותלמידיו מתייחד לאדם אידיאלי. ההלכה מתבססת על מעין מעין אמנה חברתית ראשונית שחתם ה'איניש', לפני שהוא יודע מה יהיה גורלו בעולם. באמנה זאת ה'איניש' מוותר על המצב הראשוני, על 'זכויותיו' הבלתי מוגבלות, וקובע את מערכת החוקים המחייבת אותו.<sup>4</sup> האדם מוותר מלכתחילה על השימוש בשפה פרטית. בכל הנוגע בקומוניקציה האנושית, הוא מתחייב במה שנובע מפיו, לפי המשמעות הסטנדרטית של השפה.<sup>5</sup>

רב אשי מחק את ה'לב' הסוטה מהמשמעות הרגילה. לא כך רבינא. כפי שנראה כדי לפטור את הבעיה הוא נוקט בדרך שונה. עבור רבינא השפה הפרטית היא אופציה העומדת בפני האדם. כדי למנוע את הסכנה הזאת אנו חייבים להוסיף תנאי מיוחד, מפורש או לא, לפיו אנו מתרים באדם שמשמעות השבועה היא על פי דעת בית דין, דהיינו במשמעות הציבורית. להתראה זאת

<sup>3</sup> על גישתם של אחרוני האמוראים ראה שם, 211 ואי'.

<sup>4</sup> כפי שטענתי במקום אחר, קטגוריות משפטיות שונות של רבא נובעות לדעתי מהשימוש במעין אמנה חברתית ראשונית, שעל פיה אנו שופטים מה היה האדם רוצה ללא התחשבות במצבו בפועל עכשיו והאינטרסים הכלכליים והחברתיים שהיום מנחים אותו. וראה על זה מאמרי על הוויית אביי ורבא, בקובץ עלי שפר, מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, בעריכת משה חלמיש, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תש"ן עמ' 133-144.

<sup>5</sup> מן הראוי להדגיש אולם שיתכן וההוה אמינא של רבינא בדבר השפה הפרטית, יש לה סימוכין בדברי הירושלמי (נזיר א, א, דף א ע"ב). בנסיון להבין את משמעות השאלה על הידות, שואל הירושלמי: "אם במתכון ליזור אפילו אמר שאזכיר פת אהא נזיר, נזיר". לפנינו שפה פרטית, המתקבלת בנזירות. אם כי אמנם כך נראים הדברים, אין הסוגייה הזאת ברורה די צרכה. הירושלמי משאיר אותנו בחוסר ודאות, בהיותו קובע, שהאדם אמר "שאזכיר פת אהא נזיר". הדבר דומה לנזירות על תנאי, המקובלת על רוב החכמים. כשהתקיים התנאי אמירת 'פת', הופך הוא לנזיר. אולם מתוך העיון בהקשר, ניתן להניח שהכוונה בירושלמי היא רחבה, ואכן באותה סוגייה באה לידי ביטוי גישה סובייקטיביסטית הקרובה לגישתו של אביי, ואולי כזאת המכשירה אף שפה פרטית לחלוטין.

יש מקורות קדומים. נביא דוגמה מהתוספתא (סוטה פרק ז, ד) הדנה על שבועות הדיינים, המוטלת על מי שנתחייב שבועה לחבירו.

משביעי' אותו בשבועה האמורה בתורה שנאמר (בראשית כד) ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ. אומרין לו הוי יודע שלא על תנאי שבלבך אנו משביעים אותך אלא על תנאי שבלבבנו. וכן מצינו כשהשביע משה את בני ישראל בערבות מואב, אמר להם לא על תנאי שבלבבכם אני משביע אתכם, אלא על תנאי שבלבי שנא' (דברים כט) ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה וגו'.<sup>6</sup>

לפי גישתו של רב אשי, אין אנו זקוקים להתראה מעין זאת. היא כבר כלולה באמנה הראשונית של החברה. אם כך הם פני הדברים, מה באה ההתראה למנוע? לפי רב אשי את המקרה של 'קניא דרבא'.

- ג -

סרוונטס מספר לנו על סנצ'ו פנסה, נושא כליו של דון קישוט שהופך למושל עיר. אחד מפעולותיו כמושל ושופט קשורה בסוגיה שלנו:<sup>7</sup>

בין כה וכה נתייצבו לפניו שני זקנים, אחד מהם החזיק בידו... מטה... והאחר, פתח ואמר:

- אישי, הליתית לפני זמן רב לבן-אדם מהוגן זה עשרה מטבעות זהב טהור... והוא משתמט מלשלם... אני אין לי עדים לא לענין ההלואה ופשיטא שלא לענין הסילוק, מכיוון שלא פרע לי כלל; רצוני איפוא, שהוד מעלתו יטול ממנו שבועה, ואם יישבע שסילק לי, הריני לפטור אותו על אתר...

- מודה אני, אישי, שהוא הלווה לי... הריני מוכן ומזומן לישבע שהחזרתי אף סילקתי לו באמת ובתמים.

ובתוך כך מסר הזקן... את המטה שבידו לידיו של האחר, שיחזיק בו במשך השבועה, משל מופרע על ידי מקל זה [והוא נשבע]... שהלז הסיח את דעתו מזה על כן הריהו חוזר ותובע מפקידה לפקידה...

ויען [המלווה]... מסתבר שהוא, המלווה, נשכח מלבו האיך ואימתי סולק לו החוב, ומכאן ואילך שוב לא יתבע מאת ההוא ולא כלום...

נטל הלווה את המטה, ומשקד קידה יצא מבית המשפט...

<sup>6</sup> מעניין להוסיף אפשרות אחרת שהעלתה על ידי רבינו סעדיה גאון. בפירושו לבראשית, מהד' משה צוקר, ניו יורק תדש"ס, עמ' 396. על דברי הכתוב "השבעה לי" כותב רס"ג: "השבעה לי מלמד, שהשבועה היא על דעתו ועל כוונתו של המקבל את השבועה ולפי מה שביטא הנשבע בגללו". וכן במדרש הגדול "ואמר לו השבעה לי, על דעתי אתה נשבע לא על דעתך".

<sup>7</sup> הבאתי את הסיפור מתוך ההידלגו החריף דון קיחוטה מן למנצ'ה, על פי תרגומו של נתן ביסטריצקי (תל אביב, 1958). קיצרתי את הטקסט, ופה ושם אף שיניתי את הטקסט כדי להקל על הבנתו.

משראה אותו סנצ'ו, פנה אל [הלווה] לאמר:

- תן לי איש-לבב מטה זה, כי אני נצרך לו...

הניחו בידו של הלווה וסח לו...

- לך בשם אלקים שכבר נפרעת.

- הכיצד אישי – תמה הזקן – כלום מטה זה שויו עשרה מטבעות זהב?

- הן, השיב סנצ'ו...

ופקד שעל אתר, לעיני כל הנוכחים, יישבר אותו מקל חלול. עשו כן, ומצאו בתוכו ממש עשרה מטבעות זהב.

לפנינו אחד המקומות בו נחשפת ההשפעה היהודית הנוכחת בדרך קישוט. הסיפור הוא ממש הסיפור של קניא דרבא' המצוי בסוגיה המקבילה בנדרים (כה ע"א) עליה התייחסנו לעיל. לפי רב אשי התנאי בא להוציא ממקרה מעין זה. וכך קוראים אנו ב

דההוא גברא דהוה מסיק בחבריה זווי אתא לקמיה דרבא אמר ליה ללוה זיל פרע לי אמר ליה פרעתך אמר ליה רבא אם כן זיל אישתבע ליה דפרעתיה. אזל ואייתי קניא ויהיב זווי בגויה, והוה מסתמיך ואזיל. ואתי עליה לבי דינא, אמר ליה למלוה נקוט האי קניא בידך. נסב ספר תורה ואישתבע דפרעיה כל מה דהוה ליה בידיה. ההוא מלוה רגז ותברה לההוא קניא, ואישתפך הנהו זווי לארעא ואישתכח דקושטא אישתבע. ואכתי לא עביד דמישתבע אדעתא דנפשיה.

רב אשי מבחין בין שני מקרים. בין שאלת השפה הפרטית, לבין מקרים שיש בהם דו-משמעות שנכנה כאן פרגמטית, מעשית. בית הדין מתנה רק כדי למנוע מקרים מעין אלה.<sup>8</sup> בנוסף לכך בהמשך, בדיון על השבעתו של משה, מצביעה הגמרא על דו-המשמעות שיכולה להתקיים לפעמים בנוסחים מסוימים. גם עליה צריך להתגבר באמצעות ההתראה. אין אנו חייבים להתנות עם הנשבע שישבע לפי הסמנטיקה המקובלת. בטלות השפה הפרטית קודמת לכל תנאי.

מבלי להכנס לשאלה התיאורטית, הירושלמי נוקט עמדה מקבילה אם כי לא זהה.

אמר רבי יודן חזקה כתניין שבלבנו הוא משביעו. ולמה הוא מתנה עמו מפני הדיוטות שלא יאמרו יש תניין בשבועות. תני רבי חנניה קומי ר' מנא והא כתיב (דברים כט) כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום. מה שמע מינה. אמר ליה הדורות הבאים אחרינו אין בלבם תניין" (סוטה פ"ז, ה"א, כט ע"ב, נדרים פ"ג, ה"א, ח ע"ב).

<sup>8</sup> כדברי רש"י (שבועות כט ע"א, ד"ה התם משום קניא דרבא): "לעולם בתר פומיה אזלינן והא דאיצטריך לן למימר לא על דעתך משום דבפומיה יש שבועה ברמאות כגון דיהיב ליה קנה ונתן המעות לתוכו והפקידו אצלו ונשבע שהחזיר לו מעותיו ולאחר שבועה יחזור ויטלנו ועוברא הוה קמיה דרבא הכי".

חשיבות התנאי לא נעוץ במישור המשפטי, אלא בחינוכי: "שלא יאמרו יש תניין בשבועות". לפנינו מקבילה שלא השתמשה בתיאוריות המשפטיות של רבא ורבא אשי, אך הגיעה למסקנה שגם היא שללה את הצורך המשפטי בהתנאת התנאי על ידי בית הדין.

- ד -

עתה יכולים אנו להוסיף רובד נוסף לסוגיית השפה הפרטית. השפה הפרטית בטלה. התנאים וההסברים שבתוכנו, אינם אלא דברים שבלב המשוללים כל ערך משפטי. ולמרות זאת יש יוצא מן הכלל אחד מופלא. כך קוראים אנו בבבלי (נדריים כז ע"א - ע"ב):

**משנה** נודרין ולהרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אף על פי שאינו תרומה שהן של בית המלך אף על פי שאינן של בית המלך...

היכי נדר? אמר רב עמרם אמר רב באומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך כיון דאמר יאסרו איתסרו עליה כל פירי עלמא באומר היום אי דאמר היום לא מקבל מיניה מוכס באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם ואף על גב דסבירא לן דברים שבלב אינן דברים, לגבי אונסין שאני.

כיצד הסתייגות כזאת, הנאמרת בלב, יכולה להיות בעלת תוקף? הלוא דברים שבלב אינם דברים. כפי שראינו באמנה היסודית וויתר האדם על השימוש בשפה הפרטית לטובת הקומוניקציה החברתית. אולם במקרה של אונס, חוזרת סמכות השפה לרשותו של כל אדם. האדם מקבל חזרה את הריבונות על השפה שלו, דווקא כשהוא איבד את הריבונות על מעשיו. וכך קוראים אנו בברייתא (עבודה זרה דף טז ע"ב): "תנו רבנן כשנתפס ר"א למינות העלהו לגרדום לידון אמר לו אותו הגמון זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו אמר לו נאמן עלי הדיין כסבור אותו הגמון עליו הוא אומר והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים".

חשוב במיוחד הוא היישום לתחום אחר. כך מסביר רש"י את דעתו של רבא בדיני המגדף (סנהדרין סה ע"א): "אמר רבא שאני מגדף הואיל וישנו בלב: עיקר חיוב הבא עליו תלוי בלב שמתכוין לברך השם, שאפילו מברך את השם כל היום ואין בלבו כלפי מעלה, אלא שהעלה את השם לדבר אחר ומכנהו בשם המיוחד ומקללו אינו מתחייב". אם האדם משנה את משמעות השם, אין הוא מגדף. וזאת למרות שלאזני השומעים מתרחש לכאורה גידוף. רש"י משתמש כאן באופן מפתיע בעקרון השפה הפרטית, ומקצין באופן רדיקלי את הסכמיותה של השפה. אך אין ספק שהמדובר בתחום לא קומוניקטיבי, שבין אדם למקום, תחום "שישנו בלב", תחום שלם שעיקר החטא בו תלוי לא במעשה אלא בכוונת הלב. אולם את הסוגיה הזאת נשאיר אי"ה להזדמנות אחרת.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> לשאלת הביטול בלב, יש להוסיף שחכמים השתמשו בדבר זה בהזדמנויות קריטיות. כך למשל מסופר על רבי עקיבא (מסכת כלה ב' ב): "היה ר' עקיבא נשבע בשפתותיו ומבטל לו בלבו". דבר זה קשור עם מה שלמדנו

---

ביומא פד ע"א (וכן ע"ז כח א. אביא חלק מדברי רש"י בין סוגריים, כדי להקל על הבנת הטקסט): "רבי יוחנן חש בצפידנא [חולי השנים והחניכים, ומתחיל בפה וגומר בבני מעיים, ומסוכן הוא]. אזל גבה דההיא מטרוניתא עבדא ליה מלתא חמשא ומעלי שבתא [יום חמישי בשבת וערב שבת] אמר לה בשבת מאי [מאי איעביד דלא מצינא למייתי גבך מפני תלמידי בני כלה]? אמרה ליה לא צריכת. אי מצטריכנא מאי? אמרה ליה אישתבע לי דלא מגלית. אישתבע 'אלהא דישראל לא מגלינא' נפק, דרשה בפירקא [לימד הרפואה לכל] והא אישתבע לה? 'אלהא דישראל לא מגלינא הא לעמו ישראל מגלינא'. והא איכא חלול השם [דאיהי סברה אישתבע ועבר אשבועתיה]? דמגלי לה מעיקרא [משעה שגילתה לו אמר לה דעי שלא נשבעתי ולא אמרתי באלהא דישראל אלא אלהא דישראל]". ר' יוחנן משתמש כאן ב'לב' כנגד ה'פה', כדי להבטיח שתרופה מסוימת לא תשאר סודית ותוכל לשמש את כל בני האדם. רש"י סובר שחילול השם נגרם כשיהודי אינו עומד בשבועתו. עצם הרמאות אינה בגדר זה! המאירי מוסיף תנאי מסוים: "מי שנשבע לאחד מן האומות על דעת עצמו והוא מכוין בשבועתו לדרך אחרת אסור לעבור על שבועתו מפני חילול השם שהגוי חושב שהשבועה קיימת וחושדו עליה ומכל מקום, כל שמודיעו תחלה שאינו עובר על שבועתו בכך, ומודיעו הסיבה עד שהוא מכיר בכך מותר". נראה לי שהתוספת: "ומודיעו הסיבה עד שהוא מכיר בכך", היא מפתח להבנה. הגוי צריך להסכים שהיה צדק במעשה הלא חוקי.