

ממציאה לאבדה: קניין אישי ואחריות חברתית במשנה

עיון ספרותי ותוכני בשני הפרקים הראשונים של מסכת בבא מציעא פורש בפנינו, בדרכים גלויות וסמויות, תפיסת עולם מרתקת באשר ליחסים שבין אדם לרכושו ובין אלה לבין החברה, המוסר והאלוהים

הפילוסוף היווני דיוגנס ויתר על כל רכושו מתוך תפיסת עולם שלפיה הקניין משעבד את בעליו. הוא הסתפק בחבית כמקום מגורים; והסיפור הידוע ביותר על אודותיו, המובא בידי הביוגרף לארטיוס, מתאר את המפגש בינו לבין בן-דורו הידוע – אלכסנדר מוקדון. כשהזדמן הקיסר עטור התהילה לעירו של דיוגנס, טרח ובא עד לחביתו של הפילוסוף. לשאלת הקיסר "במה אני יכול להועיל לך?", השיב דיוגנס: "זו נא הצידה, אתה מסתיר לי את השמש". סיפור זה היה למופת בהדגימו עד כמה יכול אדם להיות בלתי-תלוי בקניין חומרי.

אך דיוגנס הוא ללא ספק יוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל: רובנו מקיימים מערכות יחסים מפותחות עם קנייננו, ומערכות יחסים אלו קובעות במידה רבה את אופי החיים האישיים. להבנתי, במקרא ובמקורות חז"ל ניתן למצוא תפיסה מיוחדת בעניין זה – הבולטת על רקע התפיסות הרווחות בהגות המערבית. להלן אבקש לחשוף תפיסה זו מתוך עיון מפורט בפרקיה הראשונים של משנת בבא מציעא.

השיח הנפוץ בעולם המערבי באשר למהות הקניין דן בלגיטימיות הבסיסית שלו, והוא נעשה בהקשר של מאבק בין אדם לבין זולתו, או בין אדם לבין הרשויות הציבוריות.

דוד ליברמן הוא מוסמך האוניברסיטה עברית לספרות התלמוד ובוגר ישיבת הכותל. מנחה בארגון 'קולות', ועוסק בהנחיית למידה רב-תחומית במקורות היהדות. מחבר הספר "תפלת האדם" על תהילים.

אחדים מהמדברים בתחום זה עסקו בלגיטימציה העקרונית של הקניין: ג'ון לוק סבר שהזכות לקניין נגזרת מבעלותו של האדם על גופו, כאשר כפועל-יוצא זכאי האדם לבעלות על התוצרים של גופו; ז'אן ז'אק רוסו, לעומתו, קבע שהניכוס הוא חטא שהוליד אומללות ורצח; ואילו לקרל מרקס היה ברור שהעובד הוא הבעלים האמיתי של תוצרי עבודתו ואף של אמצעי הייצור. הוגים אחרים עסקו בלגיטימיות הקניין מזווית הראייה של התועלת החברתית: אדם סמית סבר שהרווח של הקפיטליסט מעמל פועליו תורם לחברה, שכן הוא מושקע במעגלי ייצור נוספים המספקים עבודה ומוצרים זולים להמוני פועלים; ואילו סוציאליסטים אוטופיסטים – פייר ז'וזף פרודון, לדוגמה, שטבע את הסיסמה "רכוש הוא גזל" – סברו כי ההפך הוא הנכון. עם הזמן התפתחו גישות ביניים – כגון סוציאל-דמוקרטיות, קואופרציה, קפיטליזם 'קשוב' – המנסות להימנע מהקיצוניות המאפיינת את הגישות הבסיסיות.

הצד השווה שבכל התפיסות הללו הוא שהשיח בהן על אודות לגיטימיות הקניין של היחיד נעשה אל מול תביעותיהם של אחרים והוא מתרחש במרחב הבין-אישי או הציבורי. במקורות היהדות, לעומת זאת, ניתן למצוא תפיסה אחרת שבה השיח על לגיטימיות הקניין נעשה אל מול הנוכחות האלוהית, והוא מתרחש קודם כול בתחום תודעת הפרט – ורק אחר כך גולש אל המרחב הבין-אישי והציבורי.

זוהי כמובן טענה מרחיקת לכת, וכדי להוכיח אותה נדרש חיבור מקיף וכולל על יחסם של חז"ל לקניין. אינני מתיימר לעשות זאת כאן, ואני אף מסופק אם ניתן בכלל לדבר על תפיסה 'יהודית' אחת בתחום זה. אני מבקש אפוא להסתפק בטענה שגישה כזו קיימת בדברי חז"ל ובאופן שבו למדו את המקרא – ולהפגיש את הקורא עמה באמצעות עיון קצר.

א. קניין כתודעה אינטימית - במקרא ובמשנה

כאמור, עיון במקרא ובמשנה מלמד כי השיח הקנייני מתרחש בראש ובראשונה בין האדם לבין האלוהים, ורק במעגל שני בין האדם לבין זולתו. טענה זו מבוססת, בין השאר, על התבוננות במופעי הראשונים של השורש קנ"ה במקרא – ובהתאם לעיקרון פרשני המעניק חשיבות מכרעת לשימוש הראשוני של מילה או שורש במקרא.¹

השימוש הראשון בשורש קנ"ה מצוי בפרקיו הראשונים של ספר בראשית, במילותיה של חוה אחר לידת בנה הבכור קין: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ; וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן, וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'".² חוה רואה אפוא את הילד שנולד לה כמפעל משותף, שלה ושל אלוהים, ומכריזה כי בזאת "קנתה איש את ה'", כלומר קנתה איש עם הא-ל ("את" בלשון המקרא, מתפרש לפעמים כמובן "עם"). מופעו השני של השורש קנ"ה מצוי פרקים לא-רבים לאחר מכן. כאשר אברהם מנצח במלחמה להצלת בן-אחיו, לוט,

ובוחר שלא לקחת דבר מן השלל, הוא מסביר את מעשהו כעניין הקשור לאלוהים: "הֲרַמְתִּי יָדַי אֶל-ה' אֵל עֲלִיּוֹן קִנְיַה שְׁמַיִם וְאָרֶץ אִם מְחוּט וְעַד שָׁרוּךְ נֶעַל וְאִם אָקַח מִכָּל אֲשֶׁר לָהּ..."³

שני הקשרים אלו הם המופעים הראשונים של השורש קנ"ה במקרא, ועולה מהם כי הקניין האנושי נעשה אל מול הבעלות האלוהית, העקרונית והקודמת, ומוגבל על ידה. מכאן ואילך משתמש המקרא רבות בשורש זה, בהקשרים מגוונים ובמשמעויות שונות,⁴ אך לדעתי נשמרת חשיבות מיוחדת לשימוש הראשוני.

תפיסה זו מתחדדת ומתפרטת בדרשה תלמודית שדנה גם היא במעבר מרשות אלוהים לרשות אדם, ומניחה את ראשוניותה של הבעלות האלוהית:

ר' לוי רמי: כתיב "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כ"ד, א) וכתיב "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (שם קט"ו, טז)! לא קשיא: כאן – קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה.⁵

[ר' לוי הצביע על סתירה בין שני פסוקים: מחד גיסא כתוב "לה' הארץ ומלואה", ומידך גיסא כתוב: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"! לא קשה (כלומר אין סתירה): כאן – קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה.]

הפסוקים שאותם מעמת ר' לוי מכילים אמירות סותרות בשאלה האם האל הוא אדון העולם מאז שנברא ועד עתה, או שמא העביר את הבעלות על הארץ לבני האדם. פתרונו של ר' לוי מצייר את הברכה כאקט המעביר את הבעלות מהאלוהים לאדם.

הברכה היא התכוונות הנעשית בתחום הפרט ומתרחשת אל מול הנוכחות האלוהית. היא יוצרת מודעות לכך שהנכס, דבר מאכל למשל, הוא יצירה וקניין אלוהי. באופן מפתיע, דווקא ההכרה בבעלות האלוהית על הנכס היא אשר מעניקה לאדם המחזיק בו את לגיטימציה השימוש. זכות השימוש וההנאה היא המקבילה למושג הבעלות ביחסים שבין אדם לאדם; ומכאן שהיחס העקרוני לקניין מתכוונן אל מול האלוהים.

כאמור, השיח הראשוני על הקניין, והלגיטימיות שלו, מתקיים במקרא ובמשנה במרחב של תודעת הפרט – ורק לאחר מכן פונה הוא אל המרחב הציבורי. דברים אלו נכונים גם לשדה ההתמודדות של המקרא והמשנה עם הבעיות הכרוכות בקניין, ואף היא נעשית במסגרת תודעת הפרט.

לפני הכניסה לארץ ישראל, מזהיר משה את ישראל מכוחו המסוכן של הקניין:

השֹׁמֵר לָהּ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱ-לֹהֶיהָ, לְבַלְתִּי שֹׁמֵר מִצְוֹתַי וּמִשְׁפָּטַי וְחֻקְתַּי אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם. פֶּן תֹּאכַל וְשִׁבַּעְתָּ, וּבְתִים טֹבִים תִּבְנֶה וְיִשְׁבַּתָּ, וּבְקֶרֶךְ וְצִאֲנֶךָ יִרְבֶּן, וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכָל אֲשֶׁר לָּךְ יִרְבֶּה; וְרַם לְבַבְךָ וְשִׁכַּחְתָּ אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ הַמוֹצִיאֶךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עַבְדִּים, הַמּוֹלִיכֶךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נְחֹשׁ שֶׁרָף וְעִקְרָב וְצִמְאוֹן אֲשֶׁר אֵין מַיִם, הַמוֹצִיא לָּךְ מִיַּם מִצּוֹר הַחֲלָמִישׁ, הַמֵּאֲכִלֶךָ מִן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עֲגֹתֶךָ וּלְמַעַן נִסְתָּךְ

לְהִיטְבֵךְ בְּאַחֲרֵיתֶךָ; וְאָמַרְתְּ בְּלִבְּכֶךָ כִּחֵי וְעַצְמֶיךָ יְדֵי עֲשֵׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה; וְזָכַרְתְּ אֶת ה' אֶ-
לְהִיךְ כִּי הוּא הִנְתָּן לְךָ כַּח לַעֲשׂוֹת חֵיל, לְמַעַן הִקִּים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם כִּי־
הָזֶה.⁶

כדי להתמודד עם תודעת בעל הקניין – המאמין ש"החיל הזה", כלומר עושרו, נעשה בכוחות עצמו – מציע המקרא לאדם להיזכר בחוסר-כול שבו היו נתונים ישראל במצרים ובמדבר, וכן מצווה לזכור כי אלוהים "הוא הנתן לך כח לעשות חיל". שני נתוני תודעה אלו: חוסר-כול בעבר ואלוהים כמקור הכוח בהווה אמורים לשנות את תודעתו של האדם ולהופכה ענוותנית יותר. המרחב שבו מתרחש המהפך הוא תודעתו של כל פרט.⁷

פירותיה של תודעה ענוותנית כזו ניכרים כאשר אדם עומד מול רעהו שאיבד את קנייניו ונוזקק לסיוע, כגון התיאור-ציווי המקראי הבא:

וְכִי יִמוּךְ אַחִיךָ וּמָטָה יְדוֹ עִמָּךְ, וְהִחֲזַקְתָּ בּוֹ, גֵר וְתוֹשֵׁב, וְחֵי עִמָּךְ. אֵל תִּקַּח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁךְ
וְתִרְבִּית וַיְרֹאת מֵאֶ-לְהִיךָ וְחֵי אַחִיךָ עִמָּךְ. אֶת פְּסָפֶךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנִשְׁךָ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן
אֲכָלְךָ. אֲנִי ה' אֶ-לֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ פְּנַעַן לְהִיֹּת
לָכֶם לֹא-לֹהִים.⁸

היחס האנושי כלפי אותו 'אח' ש'מטה ידו' כרוך אהדדי עם תודעת היציאה ממצרים והבעלות האלוהית המטרימה ומעגנת, וגם מגבילה, את זכות הקניין הפרטית. גם המשנה מדגישה את חשיבותה של תודעת הפרט בכל הנוגע להתמודדות עם הקניין וסכנותיו, וכך אנו מוצאים בה:

ארבע מידות באדם: האומר שלי שלך, שלך שלי, חסיד; שלי שלי, שלך שלי – רשע;
שלי שלך, שלך שלי – עם הארץ; שלי שלי, שלך שלך – זו מדה בינונית, ויש אומרים – זו
מידת סדום.⁹

משנה זו קובעת את מצבו הערכי של האדם: צדיק, רשע או בינוני, לא על פי מעשיו כי אם על פי מה שהוא "אומר" – היינו לפי התודעה שבה הוא מחזיק ביחס לנכסיו.

וכאן יש להוסיף: תודעת הפרט הקניינית שמשנה זו מכוננת היא אקטיבית ודינמית: לאחר שתי אמירות קיצוניות – אנוכית ואלטרואיסטית – מובאת האמירה "שלי שלי, שלך שלך" אשר זוכה לשתי הערכות סותרות. בחירתו של עורך המשנה להביא את שתי הדעות מצריכה כל אדם להכריע כלפי עצמו האם התנהגותו 'בינונית' או 'סדומית'. כך מממשת המשנה את העיקרון שעליו היא מדברת, כאשר ההכרעה המרכזית בענייני קניין נעשית בתודעתו של הפרט. הוא הדין באשר למימרה התלמודית שהובאה לעיל אשר נותנת ביד כל אדם את המפתח להעברת הנכס לרשותו (לשימוש ולא לבעלותו המוחלטת) – הברכה אשר מבטאת את תודעתו

הענוותנות של המברך ביחס לאל.

לפי התפיסה שתוארו עד כה, פתרון המתח שבין הרצון לצבירת קניין לבין קיומה של חברה מתוקנת נשען על תודעת הקניין של היחידים – הנדרשת להיות ענוותנית ולעמוד נוכח האל. ברור כי תודעה כזו מתגבשת סביב שאלות כגון: עד כמה, ובאיזה מובן, ממוניי שייך לי? מתי מימוש הבעלות מוגבל או נבלם? עד כמה אני נכון לוותר על קנייניי? ועד כמה שינויים בכמות הממון השייך לי משפיעים על זהותי?

המקורות המקראיים והחזו"ליים אינם מסתפקים בהצבת התודעה האמורה, והם מבקשים להבנותה ולהנכיחה. הכלי העיקרי המשמש אותם הוא רצף הלכות דקדקניות בנושאי ממון, הבנויות על תודעה זו, ומיניה וביה מבנות אותה, ומשמעותן אינה רק הגדרת המעשה ה'נכון' כי אם המשמעות הפילוסופית והקיומית שלו.

כדי לעמוד על תפיסה זו עלינו לחלץ את עקרונותיה מתוך השיח ההלכתי במקרא, במשנה ובתלמוד. במאמר זה אבקש אפוא להדגים תפיסה זו באמצעות עיון ביחידה ספרותית הלכתית אחת – הפרק הראשון והשני של מסכת בבא-מציעא. על ידי בחינתם המפורטת אבקש לחשוף את הפוטנציאל הטמון בהם בכל הנוגע לעיצוב תודעה קניינית.

ב. לחשוף את הרובד הרעיוני של המשנה

שני פרקים הראשונים של מסכת בבא-מציעא עוסקים במצוות השבת אבדה, דהיינו בדרכי התנהלותו של אדם שמצא מציאה. השאלה הכללית השזורה בין שיטתיהם נוגעת לדרך שבה נדרש האדם לנהוג עם קניין שאינו שלו אך נמצא ברשותו (או יכול להימצא ברשותו, אם ייקח אותו). בבסיסו של הנושא מונחת תפיסה עקרונית בדבר המתח שבין קניין אישי לאחריות חברתית, אלא שתפיסה זו אינה מפורשת וכדי לחלצה, יהיה עלינו לעקוב ביסודיות אחר לשון המשנה.

זהו המקום לומר כמה מילים על המתודולוגיה הפרשנית שבה אשתמש ועל העקרונות המונחים בתשתיתה. ראשית, אני מניח כי המשנה היא טקסט רציף ואחיד, ערוך ומכוון, וכי יש לקרוא אותה כמכלול ספרותי אחד, בעל איכויות אסתטיות וצורניות, שחלקיו השונים מקיימים יחסים זה עם זה. בתוך הקשר זה יש משמעות לרכיבים השונים של הטקסט – התוכן, הסדר, והלשון – ולכל אחד מהם תפקיד בבניית משמעותה הכוללת של המשנה.

שנית, אני מניח כי את המשנה יש ללמוד לאור המקרא, ובכל זאת לתת את הדעת על שינויים תוכניים ולשוניים המצויים במשנה ביחס למקרא. לפי הנחת מוצא זו, המשנה בנויה על תשתית מקראית, אך נוטלת את המקורות המקראיים ומבצעת בהם הליך פרשני, ובכלל זאת: השלמת חוסרים המצויים בשפת המקרא; יישוב סתירות או הבדלים בין פסוקי המקרא; הפשטה של שפה קונקרטית ועוד. שלא כמדרשי ההלכה

ומדרשי האגדה, המשנה אינה עושה זאת כתגובה ישירה למקרא, אלא בונה סיפור משלה שהעיבוד למקרא משוקע בתוכו. בבואנו לפרש את המשנה, עלינו לשים לב לשינויים אלה ולמשמעותם.

הנחת יסוד שלישית היא שהמשנה, כמו המקרא, אינה חיבור משפטי גרידא המתייחס לרובד הפעולה האנושי ותו לא. לטעמי, וכפי שיודגם להלן, דיני המשנה נוגעים בתשתית הקיומית-אישית של כל אדם, שכבת ה'היות' שלו, מעבר לממד הפרקטי-יישומי ומעבר להיבט החברתי-כללי.

אני מודע לחידוש שבהנחות אלו. תפיסה מקובלת היא שהמשנה אינה אלא אוסף חוקים הערוך על פי סדר נושאי גם אם באופן רופף למדי. על פי אותה תפיסה, סטיות מסדר זה עשויות להתפרש בהתאם למגוון שיקולים פשטניים של העורכים – או שמא מוטב לומר: המאספים – ואין טעם להתחקות אחר משמעות נסתרת הטמונה בסטיות אלו. מאספי המשנה, לפי תפיסה זו, התמקדו בתכנים; ואילו הצורה, היינו אופן ההבעה, הייתה פחות חשובה בעיניהם. אומנם לכלל הדעות שפת המשנה היא שפה צלולה ומדויקת, אולם מקובל לחשוב כי אין למצוא בה איכויות ספרותיות (כגון: שימוש רב-משמעי במילים, בניית מוטיבים ופיתוחם, או הקפדה על סידור הנושאים במבנה של פתיחה וסיום).

תפיסה נוספת, נפוצה אף היא, גורסת שהשוני בין המקרא והמשנה הוא עובדה קיימת שאין טעם להרהר אחריה. על פי תפיסה זו יש לקרוא את המקרא והמשנה בנפרד, כטקסטים השייכים לשני מסלולים נבדלים, ואין טעם לשאול כיצד נוצרו הבדלי הסגנונות ומה הם משקפים.

תפיסה מקובלת שלישית היא שהמשנה עסוקה בממד העשייה בלבד, בשאלות של doing ולא בשאלות של being. לדידה, אם יש טיפול משנאי בשאלות החורגות מהתחום המעשי, הוא מצוי רק בכמה מאמרי אגדה הפזורים פה ושם (או במסכת אבות).

מובן שכלל התפיסות הללו מנוגדות לדרך שבה אני מבקש לקרוא את המשנה, אולם מאמר זה אינו מבקש לעסוק בשאלת הדרך הנכונה ללימוד משנה, ולפיכך אין זה המקום לשטוח את הנימוקים בעד ונגד הדרכים השונות. על כן, אסתפק כאן בהצגת פרשנות על בסיס תפיסתי ואניח לקורא להחליט אם דרך זו טובה בעיניו.

בשולי הקדמה מתודולוגית זו אעיר כי ההתייחסות לשפת חז"ל כשפה בעלת איכויות ספרותיות היא שיטה ותיקה שנוכחותה בשיח המחקרי והרבני הולכת וגדלה: פרופ' יונה פרנקל, חתן פרס ישראל לחקר התלמוד, פיתח את ראיית הסיפור התלמודי כטקסט בעל אופי ספרותי, ולא כתיעוד ביוגרפי בעלמא;¹⁰ פרופ' שמא פרידמן, גם הוא חתן פרס ישראל, הניח הנחות דומות לגבי הסוגיה התלמודית;¹¹ והרב ד"ר אברהם וולפיש הציע להשתמש בכלים דומים בלימוד המשנה.¹² בעקבותיהם צעדתי גם אני

והתייחסתי בעבודת המוסמך שלי לפרק תלמודי שלם – פרק א במסכת מגילה – כאל יחידה ספרותית אחת, והפקתי משמעויות עשירות ממתודה זו.¹³ התייחסות ענפה במיוחד לשפת המשנה מצויה בספריו של הרב דוב ברקוביץ, ראש בית המדרש 'בית אב'. בסדרת ספריו, 'הדף הקיומי',¹⁴ ניתח ברקוביץ מספר פרקי משנה ככוליות אחת;¹⁵ וכך עשה אף לפרקים א-ב של מסכת בבא מציעא, שבהם אעסוק במאמר זה.¹⁶

חשוב לציין כי ההתייחסות לדברי חז"ל בעין ספרותית מפיקה משמעויות מהמכלול אך מתבססת על תשומת לב לפרטים. כך למשל בדיונו של פרידמן על סוגיות הפתיחה בתלמוד הבבלי,¹⁷ הוא עומד על כך שיש בהן שבע יחידות משנה הבונות את הסוגיה. כיוצא בזה דיונו של ברקוביץ על פרק א במסכת ביצה, שבו הוא מוצא כי בשלוש מסכתות – ביצה, יבמות ועדויות – מופיעות בדיוק שלוש עשרה מחלוקות בין בית שמאי לבין בית הלל, ובכל אחת מהמסכתות יש מעמד מיוחד לשלוש המחלוקות הראשונות בסדרה מול עשר האחרות.

הנחות היסוד הנזכרות מובילות אותנו לקריאה אחרת של המשנה. הן מצדיקות ערנות למקומה של המשנה במערכת מקרא-משנה-תלמוד, וכעת נתפסת המשנה כחוליה הכרחית במעבר מן המקרא אל התלמוד, ההלכה והגות מאוחרת יותר, וכעמוד התווך של מערכת זו. הנחות אלה אף מובילות אותנו למעקב אחרי היבטים כגון תוכן, סדר ולשון, והקשר ביניהם. באמצעות כלים אלו נבקש לחשוף את השכבה התשתית של המשנה, שבה מצויים חומרי יסוד הנוגעים במעמקי הקיום האנושי. חומרים אלו אינם מופיעים בצורה שלמה וגלויה, והם דומים לשברי כלי חרס בחפירה ארכיאולוגית: כדי לחשוף אותם נדרשת התבוננות זהירה בהנחות היסוד המארגנות את החומר ובמשמעות המטפורית של מילות המשנה וביטויי מפתח המשמשים בה.

ג. השבת אבדה: יסודות מקראיים

לאור הנחות מוצא אלו נפנה לניתוח פרקיה הראשונים של מסכת בבא מציעא (שמוכאים כאן במלואם בהמשך) ונראה את התשתית הערכית-קיומית העולה מהן ביחס לקניין. כאמור, לא נוכל להבין את חידושיה של המשנה בלי לעיין קודם, ולו בקצרה, במקור המקראי.

המצווה שבה דנים פרקי המשנה, מצוות השבת אבדה, מופיעה בשני מקומות במקרא: בספר שמות ובספר דברים, וניתן להצביע על מספר הבדלים יסודיים בין שני מופעיה. להלן מופעו של הציווי בספר שמות (כולל ההקשר הקודם לו, הפסוק העיקרי מודגש):

לֹא תִשָּׂא שְׂמֵעַ שָׂוֵא. אֵל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רֵשַׁע לְהִיטֵד עַד חֶמְס. לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעַת
וְלֹא תִעָנֶה עַל רֵב לְנִטָּת; אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטֹּת. וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ. כִּי תִפְגַּע שׂוֹר אִיכָּה אוֹ
חֲמֹרוֹ תִעָּה, הֲשִׁב תִּשְׁיָבֵנוּ לוֹ. כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֹׁנֵאֵךְ רִבֵּץ תַּחַת מְשָׂאוֹ וְחִדְלַת מְעֹזב לוֹ, עֹזב

תעזוב עמו. לא תטה משפט אבינך בריבו. מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק אל תהרג, כי לא אצדיק רשע; ושחד לא תקח פי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים.¹⁸

האדם רואה בהמה, השייכת לשונאו, תועה בדרך, והמקרא מצווה עליו להשיבה לבעליה. המוצא נדרש להתגבר על היצר האנוכי ועל הנטייה הרגשית, לטובת המעשה המושכל והנכון מבחינה חברתית.

כמו בכל טקסט שכתבתו מוקפדת, גם כאן ההקשר הכללי תורם להבנת היחידה הבודדת. הפרשייה כולה עוסקת בעשיית דין, והפסוק העוסק בהשבת אבדה ממוקם בין "וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ" לבין "לֹא תִטֶּה מִשְׁפַּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ" – כלומר בין שני פסוקים העוסקים במתח שבין נקודת המבט הסובייקטיבית-רגשית לבין הצדק. מתח זה מצוי גם בהשבת אבדה: המוצא נתבע להתעלם מרגשותיו כדי לעשות את הדבר הנכון – השבת הסדר החברתי על כנו באופן הדומה לעשיית משפט. זהו גם ההקשר של מצוות פריקת חמור השונא, המובאת בסמוך.

בספר דברים, לעומת זאת, מופיעות מצוות אלה בניסוח שונה:

לֹא תִרְאֶה אֶת שׂוֹר אַחִיךָ אוּ אֶת שׂוֹי נְדָחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם; הֲשִׁב תְּשִׁיבֵם לְאַחִיךָ. וְאִם לֹא קָרֹב אַחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעֶתָ – וְאִסְפַּתְוּ אֶל תוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ, וְהִשְׁבַּתְוּ לוֹ; וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמְרוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלֹתוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדֵת אַחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצֵּאֲתָהּ, לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם. לֹא תִרְאֶה אֶת חִמּוֹר אַחִיךָ אוּ שׂוֹרוֹ נִפְלִים בְּדֶרֶךְ וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם; הֲקָם תִּקֶּם עִמּוֹ.¹⁹

בפרשה זו התמונה שונה. כאן נעלם מרכיב העזרה לשונא, ובמקומו באה הדגשת האחוה: בתוך שלושה פסוקים בלבד מופיעה המילה "אחיק" חמש פעמים! פסוק ב מציג אופן חדש של השבת אבדה, שבו לא ידוע למוצא מי איבד את החפץ; וכיוון שכך המוצא נדרש לקחת את האבדה אל ביתו ולהחזיקה עמו עד שתידרש על ידי הבעלים. האחריות הנופלת לפתע על המוצא אינה מתורגמת לפתרון הבעיה באופן אקטיבי וחד-פעמי, כבספר שמות, אלא לתהליך מורכב שבו צד פעיל (אספת האבדה) וצד סביל (המתנה למאבד). ההתנהלות הנכונה בספר דברים אינה מובילה להשבת הסדר על כנו, אלא ליצירת הסדר ביניים ארוך טווח שבסופו מצב חדש – חפץ השייך למאבד אלמוני נמצא בחזקתו ובטיפולו של המוצא.

בניגוד להקשר שבו הופיעה המצווה בספר שמות – עשיית משפט וצדק תוך התגברות על האינטרס האישי, חמש הפרשיות הקודמות לפרשייה בספר דברים עוסקות בעשייה שאינה משיגה תיקון מלא. פרשיית 'עגלה ערופה' (דברים כ"א, א-ט), אשר עוסקת באירועי רצח לא-מפוענחים, אינה מביאה לחשיפת הרוצח והעמדתו לדין אלא רק לניקוי הקהילה מאחריות. פרשיית 'אשת יפת תואר' (שם, י-יד), העוסקת בדינה של שבוית מלחמה נוכרית, אינה מונעת את האונס שהשבויה עוברת אלא רק מאיטה

את המעבר לעולם החדש ומאפשרת פרידה מעולמה הישן. פרשיית הירושה של בן השנואה (שם, טו-יז) אינה יוצרת שלום בית אלא קובעת הסדרים מונעי קיפוח. פרשיית בן סורר ומורה (שם, יח-כא) אינה מונעת את המציאות הקשה של בן המורד בהוריו, אלא רק מגינה עליהם ועל החברה מפשעיו. פרשיית קבורת הרוגי בית הדין (שם, כב-כג) אינה מונעת לא את הפשע ולא את חומרת העונש, אלא רק מתחשבת בכבודם של הענושים.

הבדל נוסף בין המקורות מצוי בלשון שבה בחרה התורה להציג את הציווי; לשון זו נושאת ממד של עומק רגשי. בפרשייה בספר שמות מתגלה ממד זה על ידי דו-המשמעות של הפעלים פג"ע ועז"ב. משמעו של השורש פג"ע במקרא הוא 'פגש' אך גם 'הזיק'.²⁰ ברור ש"כִּי תִפְגַּע", פירושו "כי תפגוש", אולם המשמעות של פגיעה כנוק ממהדהדת ברקע ומשקפת את מודעותה של התורה לקושי שבסיוע לשונא. כיוצא בזה בפועל השני, עז"ב, שאף הוא מתפרש במקרא בכפל משמעות – כנטישה אך גם כסיוע.²¹ ברור שהמשמעות הפשוטה של הפסוק היא זו המשנית, עזיבה מלשון עזרה, אך המשמעות השכיחה יותר, נטישה, נוכחת ברקע ומשקפת את רצונו של המוצא לעזוב את הבהמה ולהסתלק. הכפילות "וְחִדְלָתָ מְעֹזְבֵי לֹו, עֹזֵב תַּעֲזֹב עַמּוֹ" יוצרת רושם שלפנינו מעקב אחרי תודעת המוצא: רצונו הראשון הוא להימנע מעזרה, ורק אחר כך הוא מקבל על עצמו את צו האחריות. הממד הלשוני מחזק אם כן את המסר הגלוי: יש לעזור לשונא חרף הקושי, ובה בעת מובעת אמפתיה לקושי.

בספר דברים מתגלה הממד הרגשי דרך שימוש בפעלים בעלי שכבה מטפורית, "נִדְחִים" ו"הֶשֶׁב". המילה 'נידח' מופיעה במקרא עוד כמה פעמים. בספר שמואל מופיעה המילה בתוך דבריה של האישה התקועית, המבקשת מדוד לאפשר לאבשלום ה'נידח' לחזור מגלותו: "וְלֹא יֵשָׂא אֶ-לֵהִים נֶפֶשׁ וְחֶשֶׁב מַחֲשָׁבוֹת לְבַלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדְחָה".²² בספר ישעיהו מובאת המילה כחלק מחזון הגאולה: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר וְהִנְדָּחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם...".²³ בשני המקרים השבת הנידח היא חוליה במהלך ארוך של תיקון: תיקון יחסים במשפחת המלוכה או גאולת ישראל והעולם. כך, השבת השה הנידח מתפרשת, ולו במובן מסוים, כקשורה להשבת נידחים אנושיים ולמהלך תיקון גאולי.

פעלים נוספים הנוכחים מאוד בפסוקים בספר דברים הם אלו הגוזרים משורש שו"ב, וחוזרים בפרשייה שלוש פעמים בתוך ארבעה פסוקים. דומה שניתן לשמוע דרכם הדים מפרשת התשובה המצויה בסיומו של ספר דברים (פרק ל'), שבעשרת פסוקיה מופיעים פעלים משורש שו"ב שבע פעמים.²⁴

הממד המטפורי-מילולי שאחריו עקבנו מעצים את המצוקה שבאובדן חפץ. באמצעות ממד זה, אובדן חפץ מתקיים באותו שדה לשוני שבו נמצאות גלות האדם וגלות העם; וכך מודגשת אחריותו של המוצא ההופך למעין אב מאמץ של האבדה – תוך יצירת

הקבלה בין הממד הלאומי לבין ממד התנהלות הפרט בתחום הממון. הניתוח הלשוני, כמו ניתוח ההקשר שבו נמצאת הפרשה, מדגיש גם הוא את חלקיותו של הפתרון שבידי אדם – שהרי הנידח לא שב אל מקומו, לבעליו, אלא למקום אחר.

סיכום העיון בקטעי המקרא מורה כי היחס בין קניין אישי לבין אחריות חברתית מופיע במקרא בשני מודלים מקבילים. בספר שמות, התודעה היא תודעת מחויבות נקודתית להשבתו של סדר חברתי שעורער – גם אם כרוכה היא בקושי מעשי ורגשי; האבדה היא בעיה שיש לפתור, והפתרון מיידי. בספר דברים, לעומת זאת, התודעה היא תודעת אחווה, תודעת שייכות לקולקטיב רחב שיש להשיב את נידחיו בפעולה כמו-גאולית. כאן לא מדובר בבעיה שניתן לפותרה מיידי, אלא בבעיה מורכבת הדורשת ציפייה סבלנית לבואו של הפתרון המלא.

ד. חידושיה של המשנה [א] - תוכן

לאחר הכרת המקור המקראי, ניתן לגשת אל המשנה. מצוות השבת אבדה המקראית נידונה במשנה בשני הפרקים הראשונים של מסכת בבא-מציעא, המסכת השנייה בסדר נזיקין, והאמצעית מבין שלוש המסכתות העוסקות בהסדרת היחסים הכלכליים שבין אדם לחברו: מסכתות בבא-קמא, בבא-מציעא ובבא-בתרא. בעמודים הבאים ננתח את הפרקים הללו, ונבקש להצביע על חריגות בולטות בתחומי התוכן, המבנה והלשון. כדי להבין כראוי את הפרשנות, יש לקרוא את הפרקים ולתת את הדעת למבנה שלהם; ולשם כך הבאנו אותם בעמודים הבאים במלואם, בחלוקת שורות המבטאת את המבנה והמקצב של הטקסט, ובתוספת מספרים המציגים חלוקה לחטיבות שבה נדון להלן.

קריאת פרקי המשנה לאור פסוקי המקרא מאפשרת להבחין במספר שינויים בולטים בין המקרא למשנה ביחס למצוות השבת אבדה (וכן ביחס למצוות 'פריקה וטעינה' שגם בה עוסקים הפרקים). ראשית, במקרא האפשרות לזכות במציאה כלל לא מובאת בחשבון. הנחת היסוד של המקרא היא שהחפץ הנמצא שייך למישהו אחר, והשאלה היא רק האם ואיך להחזיר אותו. התורה מצווה על המוצא לעשות מעשה אלטרואיסטי, שכל טובת הנאה לא תצמח ממנו; ובספר דברים הוא אף נדרש לטפל בחפץ כדי להשיבו לבעליו. המשנה, לעומת זאת, פורשת בפני המוצא שלוש אפשרויות: להשתלט על החפץ ולקחת אותו לעצמו; להשיבו לבעליו; ולהימנע מפעולה ולהשאיר את המציאה במקומה מבלי לגעת בה. כל חלקו הראשון של פרק א כתוב בהנחה שהמציאה שייכת למוצאה והדיונים בו נסובים על השאלה למי המציאה שייכת כאשר יש שני מוצאים; שיוכה למאבד כלל אינו עולה כאפשרות!

גם בפרק ב, המחזיר לקדמת הבמה את חובת ההשבה, מופיעה חריגה מהציווי המקראי, הפעם באמצעות דיון מפורט באשר למצבים וחפצים שונים הדורשים

התנהגות שונה: משניות א-ג קובעות מתי לקחת, להשיב או להשאיר את החפץ (על פי האופן שבו הוא מונח); משנה ה מבחינה (בהתאם לתכונות החפץ) בין חפצים שיש להחזירם לבין כאלה שאפשר לקחתם; ומשנה ט מבחינה בין בהמות שיש לטפל בהשבתן לבין כאלו שאין לגעת בהן – וזאת על פי התנהגות הבהמה.

מעבר לכך, גם כאשר המשנה מטילה חובה השבה, האינטרס של המוצא נלקח בחשבון: במשנה ט נאמר שהוא רשאי להתנות בפני בית הדין כי יקבל שכר הולם בעבור הטיפול במציאה; במשנה ז נקבע, לפי דעה אחת, שהמוצא רשאי להשתמש בכספים שמצא (בתנאי שיחזירם אחר כך) וכן שהוא רשאי להשתמש בבעל חיים שמצא; ומשנה יא קובעת שכאשר נוצר מצב שבו אדם מצא חפץ שלו ושל אביו או רבו – מותר לו לטפל בשל עצמו גם על חשבון איבוד אבדת אביו או רבו.

נוסף על כך, בעוד מן המקרא משתמע כי כל אדם חייב בהשבת אבדה, הרי שבמשנה נמנים אנשים הפטורים ממנה:

מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול [כלומר שאדם במעמדו החברתי של המוצא אינו רגיל לטלטל חפצים כאלה ברבים] – הרי זה לא יטול... ואם היתה בית הקברות לא יטמא לה [אם הוא כוהן האסור בכניסה לבית הקברות].²⁵

חידוש נוסף של המשנה מתגלה כאשר היא מפרטת את המעשים המוטלים על המוצא. בעוד מן המקרא מובן שהמוצא יוצא ידי חובתו כאשר הוא אוסף את המציאה לביתו, במשנה נאמר שהמוצא חייב תחילה "להכריז" על המציאה (א', ו), לחקור את דורשיה (א', ז), ובינתיים להעניק לה טיפול הולם (א', ח).

נמצא כי בעוד התורה דואגת רק למאבד, המשנה מתייחסת גם למוצא ולדידה הטיפול במציאה נעשה מראיית מפגש האינטרסים של המאבד ושל המוצא. זאת ועוד, מן המקרא משתמע כי המוצא נדרש להקריב את נוחיותו (בספר דברים) או את עמדתו השונאת (בספר שמות) כדי לטפל באבדה; ואילו במשנה מושגת פשרה בין זכות הקניין לבין האחריות החברתית.

חובת הטיפול בחפץ כדי להשיבו לבעליו, שהיא כאמור האופציה היחידה המצויה במקרא, הופכת במשנה לאחת משלוש אופציות, ולצידה יש מקום גם להשתלטות על החפץ (כלומר למתן לגיטימציה לצורכי הקניין של המוצא) או להימנעות מהתערבות. רק כאשר "יש בו סימנים ויש לו תובעים" (ב', ה) – דהיינו קיימת סבירות רבה כי לבעלים ישנו רצון לממש את בעלותו וחיפוש האבדה אפשרי – מגיע זמנה של האחריות החברתית. כדי לממשה, בונה המשנה תהליך בן ארבעה שלבים: איסוף (הכולל חובה להתעקש על תפיסת הבהמה "ארבעה וחמשה פעמים"), הכרזה, חקירה וטיפול. תהליך זה ממצה עד תום את האחריות החברתית, אך גם בו מוזכר האינטרס של המוצא: מותר לו, כאמור, לדרוש תשלום הולם על הטיפול במציאה או להשתמש

המשך בעמ' 142

מסכת בבא מציעא | פרק א

[1]

א. שנים אוחזין בטלית, זה אומר: אני מצאתיה, וזה אומר: אני מצאתיה;
זה אומר: כלה שלי, וזה אומר: כלה שלי;
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלקו.
זה אומר: כלה שלי, וזה אומר: חציה שלי, האומר: כלה שלי, ישבע שאין לו בה פחות חלקים, והאומר: חציה שלי, ישבע שאין לו בה פחות מרביע; זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע.

ה. מציאת בנו ובתו הקטנים, מציאת עבדו ושפחתו הנכנעים, מציאת אשתו הרי אלו שלו. מציאת בנו ובתו הגדולים, מציאת עבדו ושפחתו העברים, מציאת אשתו שגרשה, אף על פי שלא נתן כתבתה הרי אלו שלהן.

* * *

[2]

א. מצא שטר חוב, אם יש בהן אחריות נכסים לא יחזיר, שבית דין נפרעין מהן; אין בהן אחריות נכסים יחזיר, שאין בית דין נפרעין מהן; דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: בין כך ובין כך לא יחזיר, מפני שבית דין נפרעין מהן.

ב. מצא גטי נשים, ושחרורי עבדים, דיתיקי, מתנה ושוכרים הרי זה לא יחזיר, שאני אומר: כתובים היו, ונמלה עליהם שלא לתנם.

ג. היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה, ואמר לחברו: תנה לי, נטלה ואמר: אני זכיתי בה זכה בה. אם משנתנה לו אומר: אני זכיתי בה תחלה לא אומר כלום.

ד. ראה את המציאה ונפל עליה, ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה.

ח. מִצָּא אֲגָרוֹת שׁוּם וְאֲגָרוֹת מְזוּן, וְשֹׁטְרֵי חֲלִיצָה וּמְאוּנֵי, וְשֹׁטְרֵי בְרוּרִין, וְכָל מַעֲשֵׂה בֵּית דִּין הָרִי זֶה יִחְזֹר. מִצָּא בַחֲפִיסָה אוּ בְדִלְסָקְמָא, תִּכְרִיךְ שֶׁל שֹׁטְרוֹת, אוּ אֲגָדָה שֶׁל שֹׁטְרוֹת הָרִי זֶה יִחְזֹר. וְכִמְהָ אֲגָדָה שֶׁל שֹׁטְרוֹת? שְׁלִשָּׁה קְשׁוּרִין זֶה בָּזָה. רַבֵּן שְׁמַעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר: אַחַד הַלֵּוֹה מְשַׁלְּשֵׁה יִחְזֹר לְלוֹה; שְׁלִשָּׁה הַלֵּוִין מֵאֶחָד יִחְזֹר לְמִלּוּה. מִצָּא שֹׁטֵר בֵּין שֹׁטְרוֹתָיו, וְאִינוּ יוֹדֵעַ מַה טֵּיבוּ? הֲיָא מְנַח עַד שֵׁיבָא אֵלָיְהּ. אִם יֵשׁ עִמָּהֶן סִמְפוֹנוֹת יַעֲשֶׂה מַה שְׁבַסְמִפוֹנוֹת.

פרק ב

[3]

וְגַי צִמְר הַלְקוּחוֹת מִבֵּית הָאָמֶן, כַּדִּי יֵין וְכַדִּי שְׁמֵן הָרִי אֵלו חֵיב לְהַכְרִיז.

א. מִצָּא אַחַר הַגֶּפֶה, אוּ אַחַר הַגָּדֵר, גּוֹזְלוֹת מְקֻשְׁרִין,

אוּ בְשִׁבְלֵין שְׁבִשְׁדוֹת הָרִי זֶה לֹא יֵגַע בָּהֶן.

מִצָּא כְּלֵי בְּאִשְׁפָּה,

אִם מְכַסֶּה לֹא יֵגַע בוּ;

אִם מְגֵלָה נוֹטֵל וּמְכַרִּיז.

מִצָּא בַּגַּל וּבִכְתֵל יִשֵּׁן הָרִי אֵלו שְׁלוֹ.

מִצָּא בְּכֵתֵל חֲדָשׁ,

מִחֲצִיזוֹ וְלַחֲוִץ שְׁלוֹ;

מִחֲצִיזוֹ וְלִפְנֵים שֶׁל בַּעַל הַבַּיִת.

אִם הָיָה מְשַׁכִּירוֹ לְאַחֲרִים,

אִפְלוּ בְּתוֹךְ הַבַּיִת הָרִי אֵלו שְׁלוֹ.

ב. מִצָּא בַחֲנוּת הָרִי אֵלו שְׁלוֹ;

בֵּין הַתְּבָה וְלַחֲנוּנֵי שֶׁל חֲנוּנֵי.

לִפְנֵי הַשְּׁלַחֲנֵי הָרִי אֵלו שְׁלוֹ;

בֵּין הַכֶּסֶף וְלִשְׁלַחֲנֵי הָרִי אֵלו לְשְׁלַחֲנֵי.

הַלּוֹקַח פְּרוֹת מִחֲבֵרוֹ, אוּ שֶׁשְׁלַח לּוֹ חֲבֵרוֹ פְּרוֹת,

וּמִצָּא בָּהֶן מְעוֹת הָרִי אֵלו שְׁלוֹ;

אִם הָיוּ צְרוּרִין נוֹטֵל וּמְכַרִּיז.

א. אֵלו מִצִּיאוֹת שְׁלוֹ, וְאֵלו חֵיב לְהַכְרִיז? אֵלו מִצִּיאוֹת שְׁלוֹ:

מִצָּא פְּרוֹת מְפֻזְרִין, מְעוֹת מְפֻזְרוֹת, כְּרִיכוֹת בְּרִשׁוֹת הַרְבִּים, וְעִגּוּלֵי דְבִלָּה,

כְּפָרוֹת שֶׁל נְחֹתוֹם, מַחְרוֹזוֹת שֶׁל דָּגִים, וְחֲתִיכוֹת שֶׁל בֶּשֶׂר,

וְגַי צִמְר הַבָּאוֹת מִמְדִּינָתָן,

וְאִנְיָצֵי פִשְׁתָּן, וְלִשְׁנוֹנוֹת שֶׁל אֲרָגְמָן

הָרִי אֵלו שְׁלוֹ; דְּבָרֵי רַבִּי מֵאִיר.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר: כָּל שֵׁישׁ בוּ שְׁנַי חֵיב לְהַכְרִיז; כִּיצַד?

מִצָּא עִגּוּל וּבְתוֹכוֹ חֶרֶס, כֶּכֶר וּבְתוֹכוֹ מְעוֹת.

רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן אֱלֶעָזָר אוֹמֵר:

כָּל כְּלֵי אֲנַפּוּרָא אִינוּ חֵיב לְהַכְרִיז.

ב. וְאֵלו חֵיב לְהַכְרִיז:

מִצָּא פְּרוֹת בְּכֵלֵי, אוּ כְּלֵי כְמוֹת שֶׁהוּא,

מְעוֹת בְּכֵסִים, אוּ כֵסִים כְּמוֹת שֶׁהוּא,

צְבוּרֵי פְּרוֹת, צְבוּרֵי מְעוֹת, שְׁלִשָּׁה מְטַבְּעוֹת זֶה עַל גַּב זֶה,

כְּרִיכוֹת בְּרִשׁוֹת הִיחִיד, וְכַפְרוֹת שֶׁל בַּעַל הַבַּיִת,

ה. אף השמלה היתה בכלל כל אלה, למה יצאת?
 להקיש אליה, לומר לה:
 מה שמלה מיחדת, שיש בה סימנים ויש לה תובעים, אף כל דבר, שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז.

* * *

[4]

ו. ועד מתי חייב להכריז?
 עד כדי שידעו בו שכניו; דברי רבי מאיר.
 רבי יהודה אומר: שלשה רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה, ויחזור שלשה, ויכריז יום אחד.

ז. אמר את האבדה ולא אמר סימניה לא יתן לו; והרמאי, אף על פי שאמר סימניה לא יתן לו, שנאמר (דברים כ"ב, ב) "עד דרש אחיה אתו", עד שתדרש את אחיה, אם רמאי הוא, אם אינו רמאי. כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל; ודבר שאינו עושה ואוכל ימכר; שנאמר (שם) "והשבתו לו", ראה, היאך תשיבנו לו.

מה יהא בדמים?
 רבי טרפון אומר: ישתמש בהן; לפיכך אם אבדו חייב באחריותן.
 רבי עקיבא אומר: לא ישתמש בהן; לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן.

ח. מצא ספרים קורא בהן אחת לשלשים יום; ואם אינו יודע לקרות גוללן; אבל לא ילמד בהן בתחלה, ולא יקרא אחר עמו.

מצא כסות מנערה אחת לשלשים יום; ושוטחה לצרפה, אבל לא לכבודו.

כלי כסף וכלי נחשת מושטמש בהן לצרכן, אבל לא לשחקן.

כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבא אליהו.

מצא שק או קפה, וכל דבר שאין דרכו לטול הרי זה לא יטל.

* * *

[5]

ט. איזו היא אבדה? מצא חמור או פרה רועין בדרך אין זו אבדה. חמור וכליו הפוכין, פרה רצה בין הפרמים הרי זו אבדה. החזירה וברחה, אפלו ארבעה וחמשה פעמים חייב להחזירה, שנאמר (דברים כ"ב, א) "השב תשיבם".

היה בטל מסלע לא יאמר לו: תן לי סלע, אלא נותן לו שכרו כפועל בטל. אם יש שם בית דין מתנה בפני בית דין; אם אין שם בית דין בפני מי יתנה? שלו קודם.

י. מצאה ברפת אינו חייב בה; ברשות הרבים חייב בה.

אינו זקוק לו, שנאמר (שם) "תחת משאו",
משאוי שיכול לעמוד בו.

יא. אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת;
אבדתו ואבדת רבו שלו קודמת;
אבדת אביו ואבדת רבו של רבו קודמת,
שאביו הביאו לעולם הזה,
ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא;
ואם אביו חכם של אביו קודמת.
היה אביו ורבו נושאין משאוי
מניח את של רבו, ואחר כך מניח את של אביו.

היו אביו ורבו בבית השבי
פודה את רבו, ואחר כך פודה את אביו;
ואם היה אביו חכם
פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו.

ואם היתה בית הקברות לא יטמא לה.
אם אמר לו אביו: הטמא,
או שאמר לו: אל תחזיר
לא ישמע לו.

פרק וטען, פרק וטען, אפלו ארבעה וחמשה
פעמים
חיב, שנאמר (שמות כ"ג, ה) "עוב תעזוב".
הלך וישב לו, ואמר:
הואיל ועליך מצוה, אם רצונך לפרוק פרק פטור,
שנאמר: (שם) "עמו";

אם היה זקן או חולה חיב.
מצוה מן התורה לפרוק, אבל לא לטעון.
רבי שמעון אומר: אף לטעון.
רבי יוסי הגלילי אומר: אם היה עליו יתר על
משאו

בה לעבודתו.

התחשבות באינטרסים של שני הצדדים נוכחת מאוד גם בדיוניה של המשנה על אודות מצוות 'פריקה וטעינה'. מחד-גיסא, אין גבול לשיעור המאמץ אשר נדרש מהעוזר ("אפילו ארבעה וחמשה פעמים"); ומאידך גיסא, אין צורך לקיים את המצווה אם בעל החמור אינו משתתף במאמץ ("עמו"). נוסף על כך, לפי המשנה אין צורך (ואולי אף אסור) לקיים את המצווה אם המשא כבד מדי; ולדעה אחת, המצווה מסתיימת עם פריקת הבהמה ואינה כוללת את טעינתה מחדש.

בשל אופייה של מצוות 'פריקה וטעינה' הנעשית על ידי שני אנשים יחד, יוצרת ההתחשבות באינטרסים של כל הצדדים מעשה משותף: הבהמה מוקמת או נפרקת יחדיו. מה שמתרחש באופן קונקרטי בפריקה וטעינה – היינו נוכחות משותפת של מסייע ומסתייע – נמצא באופן אחר, מופשט יותר, בהשבת אבדה, שבה רק המוצא פעיל. גם השבת אבדה היא מעשה הנעשה בצוותא, משום שתודעת המוצא מכוונת כל העת אל המאבד ההיפותטי. כך, גם כשלא הושבה האבדה לבעליה, היא מנוהלת במעין רשות המשותפת למחזיק באבדה ולבעליה.²⁶

ה. סימני שאלה על מבנה פרקי המשנה

נוסף על החידושים התוכניים, עיון במבנה פרקים א–ב מעיד על היגיון השונה מן ההיגיון הנושאי-משפטי שהיינו מצפים לו. כדי להקל את ההתמצאות בעיון המבני אחלק את המשנה לחמש חטיבות נושאיות:

1. פרק א, משניות א–ה: המציאה כסיפור מסגרת, בעוד הנושא המשפטי הוא קניין נכסי הפקר תוך כדי תחרות עם אדם אחר המבקש לקנותם. נושא זה נשזר סביב סיפור המציאה, ומכיל דילמות משני סוגים: ממון המוטל בספק וקניין מההפקר.
2. פרק א, משניות ו–ח: מציאת שטרות.
3. פרק ב, משניות א–ה: קביעת הבעלות על המציאה, על פי סימנים ותובעים. צירו של הדין הוא האם יש צורך ואפשרות להחזיר את המציאה לבעליה הקודם.
4. פרק ב, משניות ו–ח: ההתנהלות ביחס לחפץ הנאסף לבית המוצא לצורך השבתו למאבד.
5. פרק ב, משניות ט–יא: חטיבה זו כוללת אוסף של פרטי דינים הנסובים על שלושה נושאים (שאין להם לכאורה מכנה משותף): 1. חמש יחידות נושאיות קטנטנות בענייני השבת אבדה כשאדם נתקל בבהמה בדרך; 2. ארבע הלכות ודיונים בהלכות פריקה וטעינה; 3. דיני קדימויות בהשבת אבדה, פדיון שבויים וסיוע בפריקת משא (כאשר גם כאן, המציאה היא רק 'טריגר' לדין העוסק בנושא אחר לגמרי – מתן ביטוי מעשי להיררכיה ערכית).

לכאורה, הסדר ההגיוני של הנושאים הוא פתיחת המסכת בשאלה דומה לשאלה הפותחת את החלק החמישי – "איזו היא אבדה?" (ב', ט) – ולאחר מכן עיסוק בגבולות חובת ההשבה, דיני האיסוף אל הבית, הדרך לבירור זהותו של המאבד וכדומה; רק לאחר כל זאת יש מקום לשאול מה דינו של חפץ שמשום מה אין צורך להחזירו ושני אנשים מצאו אותו באותו רגע.

בפועל, סדר המשנה שונה לחלוטין.

הסטייה הראשונה מצויה בחטיבה הפותחת, משנת "שניים אוחזין" והמשניות שלאחריה. כאמור, מקומן המתבקש הוא בסוף הלכות השבת אבדה, שהרי הדיון כולו אינו יכול להתקיים אלא כאשר הוברר שמדובר במציאה שאין חייבים להכריז עליה. יתר על כן, מיקומה של משנה זו בראש המסכת מטעה: הקורא טרם הכיר את הפרק השני, והוא עשוי לחשוב שמציאה היא דבר שניתן לקחתו. מעבר לכך, נראה כי חטיבה זו כלל לא אמורה להיות במסכת בבא-מציעא, שהרי היא אינה עוסקת במציאה כי אם בקנייני הפקר, ומקומה בפרק הראשון של מסכת קידושין, שכולו עוסק בדרכי הקניין.

בעיית הסדר ממושיכה גם בחטיבה השנייה, העוסקת בדיני שטרות. כאן לכאורה מתקיימת דינמיקה של השבת אבדה, אולם המקרה מרוחק מאוד מהדין המקראי. מדובר בשטר ששם בעליו רשום עליו, ולכן הסיפור המקראי בדבר איסוף הביתה והמתנה לבוא המאבד אינו רלבנטי, וגם ההתגברות על רגשות השנאה לא עשויה לבוא כאן לידי ביטוי. תודעת הלומד מכוונת להבחנה בין מהויות שונות של שטרות שונים והבחנה זו רחוקה מעולמו של המקרא. גם ההליך המשנאי באשר להתנהלות במצב של מציאת אבדה (הכרזה, טיפול וכו') אינו רלבנטי בשטרות, ותחתיו בא מאמץ בלשי לפענוח נסיבות אובדן השטר. נמצא אפוא שמיקומו של פרק ראשון (ואף עצם קיומו) על שתי חטיבותיו, הוא בעייתי.

גם סדרו של הפרק השני תמוה: לאחר שהחטיבה השלישית ("אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז") מתארת את דילמת העומד מול חפץ אבוד, ובחטיבה הרביעית ("עד מתי חייב להכריז?") נמשך הסיפור ומתוארים מעשיו של האוסף, מגיעה לפתע החטיבה החמישית, הפותחת מחדש את הסיפור בצורה חגיגית ("איזו היא אבידה?"), דורשת שוב את הפסוקים, ומציעה קריטריונים חדשים ודילמות חדשות. למעשה, נראה כי לפנינו מדרש הלכה, המשמש מעין גשר בין המקרא לדיני המשנה; אך דווקא בשל כך, נראה הגיוני יותר למקם אותו בתחילת המסכת ולא בסיום הפרק השני.

בתוך החטיבה החמישית יש סטייה נוספת: המשנה עוזבת את העניין הראשי, מציאת אבדה, תחילה לשם עיסוק במצוות פריקה וטעינה, ואחר כך לשם תיאור הקדמתו של הרב לאב בעניינים שונים. מצוות פריקה וטעינה אומנם מצויה במקרא בסמיכות למצוות השבת אבדה, אך נדרש הסבר שיטתי ומניח את הדעת להכנסתה דווקא כאן; הדיון על אודות קדימות הרב לאב אינו קשור כלל להלכות השבת אבדה, והיה ראוי

למקם אותו במסכת סנהדרין או במסכת הוריות, העוסקות בשאלות של היררכיה וכבוד לחכמי תורה, ולחלופין בשולי הפרק הראשון במסכת קידושין – בהמשך למשנה העוסקת ביחסי אב ובן.

בהנחה שעריכת המשנה היא מעשה מכוון ולא אקראי, מן הראוי ללמוד משהו מן המבנה המפתיע, הקשה להצדקה והמבלבל שפרשנו עתה.

*

כדי לענות על סימני השאלה שהוצגו בסעיף הקודם, יש לשים לב לסיפור שבו עוסקות המשניות; אך תחילה אבקש להתבונן באופן רחב יותר ולבחון את מיקומם של פרקים א-ב במסכת כולה. כדי לחדד את בחירותיו של עורך המשנה בעניין זה, אקביל אותן לבחירותיו של הרמב"ם בספרו 'משנה תורה' – הנחשב למופת של עריכה סיסטמטית ולוגית.²⁷ ובכן, עורך המשנה קבע את מקומן של הלכות אבדה והלכות פריקה וטעינה בראשיתה של מסכת בבא-מציעא, העוסקת בפעילות כלכלית המתרחשת תוך הסכמה בין שני צדדים; ואילו הרמב"ם מיקם הלכות אלה בספר 'נזיקין', וכלל אותן בחטיבת הלכות אחת יחד עם דיני גזלה – חטיבת 'הלכות גזלה ואבדה'. לו היה עורך המשנה נוהג כך, היו דיני השבת אבדה כלולים במסכת בבא-קמא העוסקת בדיני נזק וגזלה.

ננסה להעמיק במשמעותה של עריכה זו. מסכת בבא קמא עוסקת בדיני נזיקין ובפעולות שעל גבול הפלילי; מסכת בבא-מציעא לעומתה עוסקת בעיקרה ביחסים כלכליים נורמטיביים בין שני צדדים המשתפים פעולה ביניהם. ואכן, לאחר שני הפרקים הראשונים, שבהם דנו, עוברת המסכת לדון בנושאים כגון הלוואה ופיקדונות וכן בדיני עבודה ודיני שכנים. מהו אפוא פשר הבחירה לפתוח את המסכת בשני פרקים העוסקים באבדה?

דומה כי כשמיקם עורך המשנה את הלכות השבת אבדה בראשית מסכת בבא-מציעא, ופתח אותן בזכייה מההפקר, הוא הגדיר מחדש את הנושא הנידון. מעתה לא השבת אבדה היא הנושא כי אם ההתנהלות מול מציאה. אין אלו 'הלכות גזלה ואבדה', שבולט בהן המוטיב של הימנעות מניכוס שמא תיווצר עבירה, אלא הלכות של פעילות כלכלית, תיאור של ממון העובר מיד ליד – מיד המאבד ליד המוצא. גם בהגיענו לפרק השני, שבו מוצגת האפשרות של השבת אבדה, ההליך אינו מתאפיין בהמתנה המקראית הפסיבית – "וְהָיָה עִמָּךְ עַד דְּרֵשׁ אַחֶיךָ אֹתוֹ" – אלא בהתנהלות של המוצא מול המאבד האלמוני: שומרים על האבדה בעבורו, מאווררים אותה, ואם אחזקתה יקרה – מוכרים אותה ושומרים את דמי המכירה. על זו הדרך יש גם לחקור את דורשי האבדה שמא רמאים הם ויפגעו בזכויות בעליה האמיתיים הנמצאים אי-שם; ולבסוף מתחשבים עם המוצא באשר לשכר הטרחה שדרשו ממנו איסוף האבדה ואחזקתה. מנקודת מבט כלכלית כזו, הרי שאנו מצויים כבר בעולמה של מסכת בבא-

מזיעא. באופן מקביל, בפרק השלישי של המסכת, העוסק בדיני פיקדון, מתוארת רמת האחריות של המחזיק כלפי המפקיד במונח "שומר אבידה"²⁸.

משהובהר שיבוצם של שני הפרקים בראשית מסכת בבא-מזיעא, ננסה להבין מדוע נפתח הדיון דווקא במציאה שאין לה בעלים? מדוע דיון זה מופיע בכלל במסכת זו? ומדוע מובאת אחריה החטיבה העוסקת בשטרות, אשר מקדימה את חטיבות הפרק השני?

לדעתי, הפתרון טמון בסיפור השזור בינות לסדר הדברים.

המסכת נפתחת בהשתלטות על מציאה תוך כדי מאבק פיזי המתרחש בין שני מוצאים: תחילה מדובר באחיזה ישירה בחפץ; ובהמשך, במצבים שונים של רכיבה או משיכה של בהמה. בכך עוסקות משניות א-ב. במשנה ג המציאה מונחת על הארץ, וכעת המאבק נושא אופי אחר: אחד אומנם מחזיק במציאה, אבל לעומתו הרוכב טוען לבעלות מכוח אמירתו לחברו "זכה לי"; העימות הפעם אינו פיזי אלא מילולי. משנה ד מעמתת החזקות ואמירות: אדם מבקש לזכות במציאה שבשדהו על ידי אמירת "זכה לי", העדיפה על החזקה פיזית על ידי אחרים; במקרה אחר גובר אדם המחזיק בחפץ באופן מדויק, על רעהו המפיל עצמו על המציאה. משנה ה מעמתת החזקה פיזית מול כלל ממוני: היא מספרת על אדם הדורש מציאה שמצא עבדו, ילדו או אשתו, מכוח בעלותו עליהם; כלל הלכתי מועדף בה על החזקה פיזית.

החטיבה השנייה עוסקת בשטרות. כאן העימות אינו בין מוצאים – יש רק מוצא אחד – אלא בין שני בעלים קודמים הדורשים את השטר. בעלים אלו אינם גורם עלום ולא-ידוע; שני עושי השטר ידועים אלא שלא ברור מי מהם היה הבעלים בזמן אובדן השטר. מבחינת המוצא, השאלה כלל אינה במה יזכה, אלא למי הוא חייב להחזיר את השטר. לשם כך, עליו לנסות להסיק מה קרה בעבר וכן להעריך מה יקרה לאחר החזרת השטר.

שני סיפורים מתגלים בסדר הדברים של שתי החטיבות. הסיפור הראשון הוא המעבר מן המוחשי אל המופשט – מניסיון השתלטות על חפץ על ידי החזקה פיזית; דרך השתלטות על ידי מינוי שליח או על ידי חצר (אקט הנעשה באמירה), והשתלטות בשל בעלות הלכתית על המוצאים; ועד לחטיבה השנייה, שבה המאבק המביא לשליטה אינו ניטש במקום פיזי אלא בתודעת המוצא ובמרחב בית הדין. גם הכוחות המכריעים את הדין נעשים מופשטים יותר: תחילה, החזקה פיזית; אחר כך שליחות; לאחר מכן קניין באמצעות בעלות על אדמה או על אדם; ולבסוף – קניין באמצעות שטר, יצירה מלאכותית שערכה רק במה שהיא מייצגת.

הסיפור השני הוא שינוי במטרות הפעילות של ה'גיבור'. תחילה עסוק היה המוצא ברכישה לטובת עצמו, ואילו בסוף הפרק הוא פועל לטובת המאבד או לטובת 'לקוחות' היפותטיים שהחזרת השטר תזיק להם. אנו אכן עסוקים בקניין, אולם

סדר המשניות יוצר תהליך שבו היצירות הכלכלית מתעדנת. ה'גיבור' הרוצה לרכוש קניינים מכיר על-כורחו בקיומו של אחר, והמאבק ביניהם נעשה אלים פחות; דרכי הרכישה נעשות מדויקות ומעודנות יותר, ובחטיבה השנייה של הפרק מעשיו של המוצא מושפעים מהמחשבה על זכויותיו של המאבד. לפנינו אפוא סיפור על עולם שבו הסדרים חברתיים מרסנים את הדחף העז לקניין. הפתיחה דווקא בתיאור קיצוני של מאבק פיזי משרתת את ההתפתחות הנרטיבית הזו – אף שמבחינת ההיגיון המשפטי זהו 'סוף הסיפור', המגיע רק אחרי שהוברר שהמציאה אינה בגדר אבדה שיש להחזיר.

הפרק השני מפתח את הסיפור של קודמו. מרכזו אינו זכות הקניין אלא אחריות חברתית – אשר לעיתים אינה עומדת בסתירה לקניין, ולעיתים דורשת ויתור על מימוש זכות הקניין. לשם כך מובאת תחילה החטיבה השלישית, שבה נערך דיון מפורט בשאלה מה ומתי אפשר לקנות, במה אין לגעת, ובמה חייבים לטפל על מנת להשיב. התשובות לכך תלויות בבירור המצב, היינו בשאלה האם זהו חפץ הפקר, אבדה שתיתבע, או חפץ שהונח על ידי בעליו המתכוון לחזור ולקחתו.

לאחר שדיון זה תם, ברור המעבר לחטיבה הרביעית. משניות ו-ח כלל אינן עוסקות בקניין והן מתרכזות בחפץ שהוגדר כאבדה. משניות אלה דורשות מהמוצא טיפול אינטנסיבי, החורג בהרבה מהאחריות המפורשת שהטיל עליו המקרא, וכך מוטיב האחריות החברתית הולך ומתחזק.

עתה יש להבין את שיבוצה של החטיבה החמישית, המתחילה מחדש את הדיון בהבנת הפסוקים וכביכול משיבה אותנו לאחור. מדוע מדרש ההלכה שממנו הכול מתחיל – "איזו היא אבידה?" – אינו מופיע בתחילת המסכת אלא רק בסוף הפרק השני?

התשובה טמונה לדעתי בדקויות המינוח וברצף המעברים בין היחידות המשניות של חטיבה זו. הדיון בשאלה האם חפץ מסוים נחשב אבדה שצריך להחזיר כבר נידון במשנה ג, אך כאן הלשון אחרת: המתח אינו בין "לא יגע בהן" ל"נוטל ומכריז", אלא בין "אין זו אבדה" ל"הרי זו אבדה". מה שהשתנה כאן הוא הנושא: במשנה ג אנו דנים במוצא ובמעשיו; כאן הנושא הוא האבדה. מכאן מתחיל מעבר מעניין ורב-משמעות: אנו פותחים באבדה, עוברים לדבר על המוצא המתעסק באבדה ("החזירה וברחה"), ואז נוטשים את החפץ ועוברים לדבר על יחסי המוצא והמאבד ("היה [המוצא] בטל מסלע לא יאמר לו [למאבד] תן לי סלע..."); לבסוף, אנו מגיעים ליחסים שבין המוצא לבין התורה ("הייתה בבית הקברות לא יטמא לה"). הרצף התחבירי שהמשנה בנתה מעביר אותנו מעיסוק ביחסי אדם-רכוש למערכת יחסים שבין אדם לאדם, ומשם למערכת היחסים שבין האדם לאלוהיו. זאת במקביל לרצף ההלכות העוסקות באבדה – שגם בו מתרחש מעבר מהתמקדות ברכוש להתמקדות ביחסי אדם ורכוש ומשם ליחסי מוצא-מאבד. במילים אחרות, יחידה ספרותית זו היא תמונה תמציתית, מעין

מפה, של שני הפרקים.

סופה של משנה זו – "אם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר לא ישמע לו" – היא מעבר להתמודדות עם התנגשות ערכים, המציג את הנושא העיקרי במשניות האחרונות: ערכים מוסריים הכרוכים במצוות השבת אבדה.

דיון זה מתחיל ב"פרק וטען, פרק וטען" שבתחילת משנה י'. ההלכה הראשונה יוצרת חיבור תוכני ולשוני עם היחידה הקודמת סביב החיוב לפרוק "ארבעה וחמשה פעמים". היחידה השנייה ("הלך וישב לו") מזקקת את עקרון הסולידריות החברתית. עיקרון זה, העומד הן בבסיס הסיפור בספר דברים, הן בבסיס הפרק השני במסכת בבא מציעא, מאותגר לראשונה מבחינת דרישתו ממקבל העזרה – עד שנוצרת הדדיות בין נותן העזרה לבין מקבלה. הביטוי המשנאי להדדיות זו הוא המילה "עמו", והביטוי המוחשי שלה הוא תמונת שני האנשים המקימים יחד את הבהמה. בשל מיקומה של הלכה זו היא מקרינה על הפרק כולו, כלומר על מערכות היחסים המלוות את השבת אבדה. המשכה של משנה י יוצר התנגשות ערכים בין טובת האדם לבין טובת הבהמה – שכן מי שסבור שהמצווה מסתיימת עם הפריקה, מניח שטעם המצווה הוא טובת הבהמה. כך משמשת משנה זו, מצד אחד, המשך להתנגשות הערכים שכבר הוצגה בסוף היחידה הקודמת (בעימות בין השבת אבדה לטומאה ולכיבוד אב); ומצד שני, היא מעין קדימון למשנה הבאה – שזהו נושאה המרכזי.

עתה מגיעה משנה יא, הגראנד-פינאלה של החטיבה החמישית בפרט, ושל שני הפרקים בכלל:

אבדתו ואבדת אביו – אבדתו קודמת; אבדתו ואבדת רבו – שלו קודמת; אבדת אביו ואבדת רבו – של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא; ואם אביו חכם – של אביו קודמת.

היה אביו ורבו נושאי משאוי – מניח את של רבו ואחר כך מניח את של אביו.

היה אביו ורבו בבית השבי – פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו; ואם היה אביו חכם – פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו.²⁹

כיאה לסיום, המשנה מעצימה את המתח הערכי ואת הסיפור השזור בינות לפרקים. המתח הוא בין חיי העולם הזה לחיי העולם הבא; והסיפור אינו "פירות מפוזרים" ואף לא "פרה רצה בין הכרמים" אלא אב ורב הכלואים בבית השבי.

לשלוש יחידות המשנה של משנה זו יש נושא משותף ברור: מה קודם למה? טרחה לטובת אביו או לטובת רבו? המשנה ממהרת להכליל בעיה זו לדילמה עקרונית ורחבה: חיי העולם הזה מול חיי העולם הבא, ביולוגיה מול ערכים; ותשובתה ברורה – ערכים. קביעה זו מעצימה את ההפתעה מפתחת המשנה, הפוסקת ללא עוררין

שאבדתו קודמת לאבדות אביו ורבו!

לפנינו ביטוי לשתי מגמות שכבר פגשנו לאורך הפרקים: מחד-גיסא ניתנת לגיטימציה לקניין, לרכישה ולאינטרס ממוני אישי; ומאידך-גיסא מודגש שעלינו להתנהל בחיי הממון שלנו באופן שיביא לידי ביטוי קדימויות ערכיות. מכיוון ששתי המגמות לגיטימיות, עלינו לחתור לאיזון הולם ביניהן. משנה זו מייצגת סיום פתוח: היא אינה מכריעה בדילמה המרכזית בין דאגת אדם לממונו לבין אחריותו החברתית, אלא מעצימה את שתי המגמות – "אבדתו קודמת" מחד-גיסא, ו"חיי עולם הבא" מאידך-גיסא – ובמרכזה האדם הבוחר והמכריע. זהו פשרן של המילים האחרונות של הפרק: "פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו". במרכז הבמה נמצא לא האב ולא הרב, אלא האדם המצוי, שיש לו אב ויש לו רב, ואיתרע מזלו לפגוש בתמונה הקשה שבה אביו ורבו בשבי ורק הוא יכול לפדותם.

עתה אפשר להתבונן במשמעות הכוללת של הסיפּר השזור בינות לסדר הפרקים. המשניות מעולם הקניין (א', א-ה) מופיעות תחילה; אחר כך מופיעות משניות המסייגות את היכולת הקניינית (א', ו-ח; ב', א-ה); אחר כך אלו העוסקות במוצא כמי שלוקח אחריות ומנהל ממון שאינו שלו (ב', ו-ח); ולבסוף אלו המעמידות את הערך של האחריות החברתית, על ידי בחינתו כנגד ערכים אחרים (ב', ט-יא). כך מתקבל מסר התפתחותי: האדם הכלכלי-חברתי עובר מהפקת רווחים חומריים ליצירת זיקות חברתיות, ואחר כך מגיע למודעות להיבטים רוחניים. כל התהליך נעשה מבלי להתעלם מזכויותיו הקנייניות, העומדות ביסוד העניין כולו ואינן נעלמות בשום שלב.

1. חידושה של המשנה (ב) - תשתית לשונית

את השכבה התשתיתית של המשנה, הנוגעת במישורים הקיומיים יותר, אפשר לפגוש דרך הלשון – במיוחד במקומות שבהם מתבקש ניסוח שונה. שתי תופעות לשוניות בולטות בקריאת המשנה: הופעת שם העצם 'מציאה', במקום 'אבדה' המקראי;³⁰ ונוכחותו של אליהו ("עד שיבוא אליהו") פעמיים בתוך רצף המשניות.

במקרה היחיד שבו משתמש המקרא בשם עצם מופשט כדי לתאר את האובייקט האבוד, הוא מכנה אותו "אבדת אחיך". המשנה, לעומת זאת, משתמשת בשני מונחים, "אבדה" ו"מציאה", תוך הקבלה בין צורה לתוכן: בכל מקום שבו היא מתארת את התהליך המקראי של טיפול באבדה היא משתמשת במונח "אבדה"; ואילו השימוש בפועל "מצא" ללא המונח "מציאה" נוכח במקרי ספק (כמו בפרק ב', א-ה). במקרים מהסוג האחרון קיים מתח בין תודעת המוצא לבין הדין הבולם אותו. השימוש במונח החדש, "מציאה", נעשה בעיקר בחטיבה הראשונה המכילה גם את החידוש התוכני הגדול, ואשר לפיו אפשר להשתלט על חפץ הפקר ואין צורך להיות מוטרדים מעברו.

עובדה מפליאה, המעידה על אופן הכתיבה המוקפד של המשנה, היא ששני המונחים, "אבדה" ו"מציאה", מופיעים בדיוק אחת עשרה פעמים, וזאת אף שלעיתים היה מקום להחליף בין המילים.

להבנתי, המילה "מציאה" והשימושים השונים שלה ושל המילה "אבידה" טומנים בחובם משמעות קיומית. זו מתחווה בעקבות מימרה תנאית המובאת בתלמוד:

ר' שמעון אומר: מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה" (דברים כ"ב, יג), ולא כתב "כי תלקח אשה לאיש"? מפני שדרכו של איש לחזור על אשה, ואין דרכה של אשה לחזור על איש; משל לאדם שאבדה לו אבדה. מי חוזר על מי? בעל אבדה מחזור על אבידתו.³¹

ר' שמעון ממשיך את החיפוש אחר בת זוג לחיזור אחר אבדה, ומתייחס בכך לסיפור הבריאה השני בתחילת ספר בראשית,³² שבו נאמר כי האישה נבראה מצלעו של אדם והייתה לבת זוגו אחר שהאדם חיפש זוגיות בכל עולם החי.³³ בסיפור הבריאה הראשון,³⁴ לעומת זאת, נבראו איש ואישה יחדיו. אין שם כל אבדה, ובמקומה יש 'מציאות' רבות: האיש והאישה מוצאים לפניהם עולם מלא שאינו שייך לאיש ומקבלים לגיטימציה מהבורא להשתלט עליו – "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה"³⁵ כלשון ברכת אלוהים לאדם; ובמילות המשורר בתהלים: "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, ותחסרהו מעט מא-להים וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשי ידיו כל שנתה תחת רגליו".³⁶ לעומת אדם זה, האדם של סיפור הבריאה השני אינו עסוק ברכישה אלא בעבודה: תחילה כפועל-שכיר של אלוהים, המניח אותו בגן עדן "לעבדה ולשמרה";³⁷ ואחר כך כחקלאי עצמאי המממש את הציווי-קללה "בזעת אפיה תאכל לחם".³⁸

ר' שמעון מגדיר אפוא את תהליך הנישואין כמאורע של מציאת אבדה, שהרי החתן משיב אליו את אבדתו – החוסר המולד בבת זוג (אשר מתבטא באופן סימבולי בתיאור בריאת האישה מצלעו) – ומכיוון שההקשר הכללי של הדיון שבו מובאת מימרה זו הוא דיני קניין, ניתן ללמוד מכאן שבכל קניין יש השלמה של חוסר אישיותי. נקודה זו מודגשת בדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין:

כל קניני האדם הוא מחלקי חיותו המתפשט בברואים... כל הקנינים של אדם הם שייכים לו בתולדה ובשורשו, וכמו שאמרו בריש סוטה (ב ע"א) דמכריזין קודם יצירה בת פלוני לפלוני וכן שדה פלונית לפלוני, שגם זה דוגמת זיווג שיש לו חיבור בשורש.³⁹

נחזור למשנתנו. הפרק השני במסכת בבא-מציעא רואה במעשי הקניין, ובכלל זה קניין מההפקר, חיזור של האדם אחרי "חלקי חיותו המתפשט בברואים", ומכאן השימוש במונח "אבדה". האדם-המוצא של הפרק השני דומה בכך לאדם מסיפור הבריאה השני שחיפש אחרי אבדתו-צלעו ומצאה. לעומתם, הפרק הראשון במסכת משתמש במונח "מציאה" שכן האדם העומד במרכזו אינו שקוע בחיפוש רומנטי או נוסטלגי אחר חלקי

חיותו, וגם אינו עסוק בדיאלוג; הוא משתלט על העולם ומנכסו, ברוח האמור בסיפור הבריאה הראשון: "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהָ".

עיניו של האדם בפרק א, במשנה וגם במקרא, נשואות קדימה. הוא רואה בסביבתו אובייקטים להשתלטות, כמוהו כ'אדם הלבן' אשר יצא בעת החדשה למסעות השתלטות על העולם כולו. לעומתו, עיניו של האדם בפרק ב בספר בראשית – ובפרקים ג-ד שבהם מופיע חטא האכילה מעץ הדעת וכן מתוארת הולדתו של קין – וכן בפרק השני במשנה, מתבוננות אחורה ופנימה. הן מביטות אחורה – אל מי שקדמו לו בזיקה אל החפץ (בעליה המקוריים של האבדה או בעליו של העולם); ופנימה – בחיפוש אחרי קוד התנהגות נכון אל מול מציאות מבלבלת. כך מנהל האדם הזה דיאלוג עם 'בעל הבית', עם אלוהים; וכך האדם, אשתו וקין בנם מתמודדים, ונכשלים, עם הנחש ועם יצר ההריגה. במשנה, אדם זה שואל את עצמו על אודות המעשה הנכון כאשר לחפץ שנתקל בו, ובכל מקרה הוא מניח את מציאותו של מישהו שקדם לו.

ומה באשר לאלוהיה? ובכן, המשנה מלמדת כי כשאדם "מצא שטר בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו, יהא מונח עד שיבוא אליהו"⁴⁰. מה יקרה אז? אז נדע. אז נדע מה טיבו של השטר ומי רשאי לקחתו. אליהו עצמו, או תקופתו, יבררו את הספקות ויצרו ודאויות. כיוצא בזה אנו למדים בעניין כלי זהב וזכוכית שנמצאו, נאספו לבית המוצא, ועדיין לא בא אדם לדורשם – "לא יגע בהן עד שיבוא אליהו" כלשון המשנה.⁴¹ וכשיבוא אליהו מה יקרה? או אז, זהותו של המאבד תיוודע, והוא יקבל את כליו ויוכל להשתמש בהם. אליהו ותקופתו, כפי שהם מוצגים בשני מופעיהם במשנה, מביאים איתם ודאות ואקטיביות ומאפשרים חריגה מההמתנה הפסיבית.

בחירתו של אליהו כמייצג תכנים אלו קשורה כנראה במה שנאמר על אודותיו בפסוקים האחרונים של ספר מלאכי; שם הוא נזכר כמי שיבוא לפני הגאולה האחרונה ויפלט את דרכה:

הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא; והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם...⁴²

הציפייה לאלוהיה היא ציפייה למאורעות אדירי כוח, להתרחשויות שמעבר לגדר הטבע; אולם לדמותו של אליהו משמעות נוספת, העולה מסיפורי התלמוד על אודותיו. בסיפורים תלמודיים שונים אליהו הוא איש הקשר בין העולם האנושי לעולמות העליונים. אליהו מגלה לר' יוסי את סוד בכיותיו של האל,⁴³ מספר לחכמים מה מתרחש ב'שיבה של מעלה',⁴⁴ ומפגיש את ר' יהושע בן לוי עם המשיח.⁴⁵ הציפייה החזונית לאלוהיה היא ציפייה להתגלות מידע עלום שמקורו במקומות על-אנושיים.

צירוף המילים "עד שיבוא אליהו" מדגיש כי לפי שעה עודנו בעידן העמימות. אנו נידונים לפסיביות לגבי ההכרעה המרכזית, השבת החפץ לבעליו, ובתוך אותה עמימות

נתבעים לניהול עניינים לא-מוכרעים. לפנינו מסר עמוק ורחב: אחדים מההסדרים ההלכתיים, כמו הנחת השטר או הנחת כלי הזהב והזכוכית ללא מגע, אינם פרי חוכמה וידיעה; הם תוצאה של חוסר אונים וחוסר ידע הגוזרים עלינו פסיביות. באמירה זו מודה ההלכה בחוסר האונים שלה לעיתים, ומעניקה לגיטימציה תרבותית לפסיביות. רגליו של האדם המערבי שאת בן-דמותו פגשנו בפרק א בספר בראשית – זה שתמיד יודע ותמיד אקטיבי – נדחקות כאן מפני עמדה ענוותנית ופסיבית.

הנכחתו של אליהו המקראי בנידון שלנו קשורה לתובנה שפגשנו בניתוח לשון הפסוקים. כפי שראינו לעיל, בספר דברים המעשה הנכון אינו מוביל להשבת הסדר על כנו, אלא ליצירת סדר זמני – עד לבואו המיוחל של המאבד. ראינו כי המילה "נידח" המופיעה בפרשת האבדה מצויה במקרא בקשר להשבת בן אובד ובקשר לנבואת גאולה. עוד ראינו שהפעלים הגוזרים משורש שו"ב מהדהדים את פרשת התשובה-גאולה שבסוף ספר דברים.

באמצעות אזכורו של אליהו מבקשת אפוא המשנה לומר שמעשי המוצא אינם מתקנים את הקלקול, אלא רק מכינים את התשתית לשובו של המאבד אל אבדתו; וכן שהשבת אבדה לבעליה כמוה כגאולה, מפני שאובדן חפץ הרי הוא כחורבן.⁴⁶ הנה כי כן, הממד הלשוני העמיד אותנו על הקשר העמוק שבין אדם לקניינו; על קיומן של שתי תודעות שונות באשר ליחס בין העולם לבין האדם (העולם כיעד לכיבוש ולניכוס או כמרחב להשתלבות); על הצורך לנהל מערכת חברתית בתוך עמימות, מבלי לוותר על הציפייה לפתרון מלא שיבוא בהתערבות עליונה; ועל הקשר בין פרטים זעירים בתחום חיי היומיום לבין מעגלים לאומיים רחבים.

מכל אלה עולה הבנה מפותחת יותר של חמדת הממון. עתה ניתן להיות אמפתיים יותר כלפי מוצאי המציאות, מתוך ההבנה שהם נתונים במסע חיפוש להשלמת חוסריהם האישיים. גם קיומם של שני סיפורי בריאה שונים מלמד שלעיתים לגיטימי לנוע בעולם כדי לכבושו, ברוח סיפור הבריאה הראשון, אך לעיתים הכרחי לנוע בו בזהירות – ברוח סיפור הבריאה השני.

ז. סיכום

הגיעה העת לסכם. בפתחת המאמר ציינתי שקיימת במקרא ובמשנה תפיסה מקורית באשר למתח שבין זכויות הקניין לבין אחריות חברתית. הפתרון למתח בין הרצון לצבירת קניין אישי לבין קיומה של חברה תקינה וצודקת נשען על תודעת היחידים באשר לזיקתם אל הממון שבידיהם. המקרא והמשנה, כדרכם, מבנים תודעה כזו על ידי רצף הלכות פרטניות שהלומד אותן ברצינות יורד לסוף משמעותן, וזו עשויה לעצב את תודעתו הקיומית.

בשני המקומות שבהם עסק באבדה יצר המקרא שתי תודעות שונות: בספר שמות,

התודעה היא תודעת מחויבות להשבת הסדר החברתי על כנו, גם אם כרוך בכך קושי מעשי ורגשי; בספר דברים, התודעה היא תודעת האחווה. המקרא יצר גם מקצבים שונים של דחיפות וסבלנות: בספר שמות אנו נדרשים לפתור את הבעיה באופן מייד; בספר דברים מתוארת התנהגות המנהלת את הבעיה לצד ציפייה סבלנית לבוא הפתרון.

לאורך דברינו ראינו כיצד המשנה מוסיפה ל'אבדה' המקראית את ה'מציאה': בעוד המקרא דואג למאבד בלבד, המשנה מתייחסת גם למוצא והלכותיה מנסות לאזן ככל שניתן בין האינטרסים של המוצא והמאבד. בעוד המקרא מתייחס בחשש למפגש עם חפצים שזוהות בעליהם אינה ברורה, המשנה רואה בעין יפה את האפשרות לנכס ומציעה דרכים ליישומה – בתנאי שיעשו הבירורים הנחוצים ותימנע גזלת הבעלים הקודמים.

הסיפור הכללי – המתקדם מניכוס על ידי אחיזה פיזית תוך עימות, לדרכי ניכוס מעודנות ולגליות יותר – מלמד על עולם שבו הסדרים חברתיים מרסנים את היצרים הראשוניים. סדר הנושאים במשנה – הנע מהצגת דרכי הקניין של מציאה לסיוגי קניין זה; משם, לאחריות המוטלת על מוצא המציאה (המכונה מעתה "אבדה") להשבת החפץ או לטיפול בו; ומשם להעמדת ערך האחריות לממון הזולת מול ערכי כבוד אב ורב – יוצר מסר התפתחותי. בראשית הרצף נמצא האדם המנכס; מעבר לו, האדם העוסק באחריות חברתית; ולבסוף, האדם העוסק בערכי תרבות ורוח, בנצח שבקיום, ב'עולם הבא'. לכל אורך הדרך, ממשיכה המשנה לכבד את טרחתו וממונו של המוצא ובכך משדרת עמדה שאינה גורסת "שלי שלך" בכל מחיר, אבל גם לא "שלי שלי, שלך שלך" – כלומר מנהלת בכבוד את המפגש בין זכויותיה הממוניות של כל הצדדים. המודעות לכך שכל מגע בין אדם לנכס שאינו שלו הוא הזדמנות למפגש מכבד עם הזולת, מאפשרת התנהלות קניינית נאותה, גילוי אחריות חברתית, וחיים ערכיים.

העיון בממד הלשוני העמיק את משמעות המשנה והתמיר אותה מהתחום התודעתי אל תחום התובנות הקיומיות. לאור זאת הוצגו שני מודלים בסיסיים באשר ליחסו של האדם אל העולם שסביבו: השתלטות מול השתלבות. לפי המודל הראשון, הניכוס הוא מימוש הזהות; לפי השני, הוא צורך בסיסי של מילוי חוסר ואובדן. האדם הראשון חותר להכרעה, לפתרון ולבהירות; האדם השני מודע למורכבות, למגבלות ולעמימות. שניהם מגיעים לעיתים למצב שבו נגזרת עליהם המְתנה מתוך הכרה ענוותנית בעמימות שאנו שרויים בה בשל מגבלותינו. המתנה זו אינה מבטלת את ה'ציפייה לגאולה' – ההמתנה הדרוכה לבוא הוודאות ולתיקון העולם.

תמוז, אות א; מחשבות חרוץ, פסקה יט. הוא מופיע גם בדברי האדמו"ר מחב"ד רמ"מ שניאורסון.

1. שימוש בעיקרון זה, וגם ניסוח מפורש שלו, מצוי בכתבי ר' צדוק הכהן רבינוביץ' מלובלין, ראו: ישראל קדושים, אות ז; פרי צדיק, פרשת שלח, ראש חודש

32. בראשית ב', יח-כד.
 33. ראו בראשית רבה ב, יח-כ.
 34. בראשית א', כז.
 35. שם, כח.
 36. תהלים ח', ה-ז.
 37. בראשית ב', טו.
 38. שם ג', יט.
 39. ר' צדוק הכהן רבינוביץ' מלובלין, **צדקת הצדיק**, פסקה צא.
40. משנה, בבא-מציעא א', ח.
 41. שם ב', ח.
 42. מלאכי ג', כג-כד.
 43. בבלי, ברכות ב ע"ב.
 44. בבלי, בבא-מציעא נט ע"ב.
 45. בבלי, סנהדרין קא ע"א.
 46. באופן דומה, מצטווה האדם לקרוע את בגדו בשעת אבלות, מפני שמתקיים קשר עמוק ומהותי בין האדם לחפציו.