**'דרכי השלום' בהלכה התנאית - נומוס אחד נארטיבים שונים**

The expression *mipnei darkhei shalom,* “for reason of ways of peace,” is invoked as a legal reasoning for various *halakhot* (legal rules), mainly *takanot* (enactments), in Tannaitic sources, which composed in Roman Palestine during the second to third centuries.[[1]](#footnote-1) In the Talmuds (which are the halakhic corpora created in Roman Palestine and Babylon following the mishnah in the third to fifth centuries AD) similarly and for the purpose of interpreting the expression, the opposite term, *mishum ’eyvah,* “for reasons of enmity,” is encountered. Several studies are devoted to the examination of these enactments, including some that do not differentiate among rationales.[[2]](#footnote-2) Others do distinguish between the Tannaitic stratum and the Amoraic, and even point out different characteristics of the use of this term in each.[[3]](#footnote-3) To date, however, no study has been carried out that investigates the Tannaitic sources per se.

ואמנם, למרות שניתן היה לצפות כי בתוך שכבה משפטית אחת נמצא אחידות באופן השימוש בהנמקה – מבחינה רעיונית; מבחינת ההגדרה היוריספורדנטית שמתאימה להלכות שמוצדקות על ידה בתוך עולם המשפט (ככללים משפטיים, עקרונות משפטיים או מטא-משפטיים); מבחינת הפתרון המשפטי שמספקות ההלכות שמנומקות 'מפני דרכי שלום' וההשלכות שנלוות לו; ומבחינת הערך שמֵשָווה לה המחוקק – השימוש בה מסתבר כמגוון יותר. כפי שאראה להלן, בהלכה התנאית ניתן להבחין בשלוש גישות כלפי ההלכות שמנומקות 'מפני דרכי שלום', שביניהן יש הבדלים – בחלקם קלים – ביחס לאותם מרכיבים שציינתי לעיל: גישה מסתייגת, שמשתמשת בנימוק כדי להצדיק הלכות שבהן ישנה נסיגה של החכמים מן ההלכה שהיו רוצים לקבוע למעשה, אך שאינם יכולים עקב חולשה (פוליטית בעיקרה); גישה פרגמטית, שמתלווה להלכות שמטרתן לענות על לאקונות נקודתיות בהלכה; וגישה חיובית אשר רואה ב'דרכי השלום' עיקרון מטא־הלכתי שמבטא את מטרתה של התורה כולה.

מכיוון שהמונח 'מפני דרכי שלום' משמש כהצדקה משפטית, וזו מטבעה היא בעלת אופי נרטיבי – ה'סיפור' שמספק סיבה או תכלית, כלומר משמעות, לנורמה שמוצדקת על ידו - במושגים השאולים מתוך המסה המפורסמת 'נומוס ונארטיב' של רוברט קאבר[[4]](#footnote-4) נוכל לומר, כי על אף שהיקום הנורמטיבי, שבתוכו נוצרה ופעלה הנמקת 'דרכי השלום', הוא אותו היקום – הנומוס של תקופת המשנה, ההקשרים שבתוכם פועלת ההנמקה משקפים יותר מאשר נרטיב אחד אשר מזין אותה.

מאמר זה יוקדש אפוא לחשיפתם של הנרטיבים השונים שסובבים את הנמקת 'מפני דרכי השלום' בתקופה התנאית, כמו גם של הניואנסים המשפטיים שמתלווים אליהם. הוא יתרום, כך אני מקווה, למספר קהילות מחקריות. הוא עשוי לעניין את חוקרי הספרות הרבנית בהציעו דיוק רב יותר בשימוש שנעשה על ידי חכמים ברעיון 'דרכי השלום' בתקופת המשנה (ובמידת מה גם בתקופת התלמוד). המעקב אחר רעיון זה פונה גם לחוקרים מתחום מדעי הדתות, שכן רעיון 'דרכי השלום' יושם בשלבים מאוחרים יותר על עוד ועוד מגעים שהתקיימו בין הקהילות היהודיות לבין התרבויות הדתיות שבתוכן שכנו. בהקשר זה מעניין לבחון אותו כייצוג לנרטיבים של קבוצות מיעוט, שבאות להסביר לעצמן את הבחירות הנורמטיביות שהן עושות לנוכח החיים לצד ובתוך תרבות הרוב. הוא פונה להיסטוריוניים של המשפט מזה ולתאורטיקנים של המשפט מזה, בהדגימו את תפקידן ותיפקודן של הנמקות משפטיות מפורשות כמרכיב נרטיבי במערכת המשפטית בכלל, ובהלכה היהודית בפרט. תרומתו המרכזית בהקשר זה תהיה ההבנה כי כאשר בוחנים בתוך מערכת משפטית נתונה את אותו הרכיב עצמו, אשר לכאורה אמור לשאת בכל מופעיו את אותם היבטים רעיוניים, נרטיביים ויוריספרודנטיים, התמונה עשויה להתברר כעשירה יותר מאשר מה שנדמה במבט ראשון.

המאמר מורכב משישה חלקים. בשלושת החלקים הראשונים אציג את הגישות השונות, ואדגים כל אחת מהן באמצעות ניתוחן של מספר הלכות מייצגות.[[5]](#footnote-5) המחקר בחלקים אלו יתבסס על ניתוח פילולוגי, היסטורי, סוציולוגי וספרותי של המקורות הטקסטואליים. בחלק הרביעי אסקור בקצרה את התזה של רוברט קאבר במסה 'נומוס ונרטיב', ואת מפת המושגים שהיא מציעה.[[6]](#footnote-6) לאורם ייבחנו בחלק החמישי הזיקות שמתקיימות בכל אחת מן הגישות בין הנרטיב לנורמה הספציפית שאותה הוא מצדיק, ובין הנרטיב ל'נומוס' כולו. כך יחודדו ויובלטו עוד יותר מאפייניהן הנבדלים של שלוש הגישות. בחלק האחרון אסכם את עיקר מסקנותי ואסמן שאלות שמצפות למחקר נוסף.

**I. The “With Misgivings” Approach: “Ways of Peace” as Justifying a Retreat from the Ideal *Halakhah***

Tractate Shekalim concerns itself with the half-shekel contribution and the organization of the financial system of the Temple. The half-shekel tax owes its origins to a Pharisaic ordinance[[7]](#footnote-7) associated with the Pharisees’ dispute with the Sadducees over how to fund the daily sacrifice in the Temple. According to scholars, the Oxford Mss. of the scholion of the *Megilat Ta’anit* scroll, despite being later than the Second Temple period, preserve the crux of the dispute between the sects:

From the beginning of the month of Nisan until the eighth of it the daily sacrifice was settled—one is not to eulogize.

For the Sages used to say: daily sacrifices come from public [funds]. The Boethusians say: from private, as is written: [You [in the singular] shall offer](https://biblehub.com/hebrew/6213.htm) [one](https://biblehub.com/hebrew/259.htm) [lamb](https://biblehub.com/hebrew/3532.htm) [in the morning](https://biblehub.com/hebrew/1242.htm) [and the other](https://biblehub.com/hebrew/8145.htm) lamb you shall offer [at](https://biblehub.com/hebrew/996.htm) [twilight [Numbers 28:4]](https://biblehub.com/hebrew/6153.htm), implying a single [offerer]. And the Sages say: Be punctilious [in the plural] in presenting to Me at stated times the offering of food due Me, implying the many. They enacted that the individual weighs his *shekalim* and donates them each and every year, and the daily sacrifice shall be offered using public funding**,** as is said: the daily sacrifice was settled.[[8]](#footnote-8)

This observance is interpreted in the scholion as a victory of the Pharisees over the Sadducees in the dispute over the daily sacrifice.[[9]](#footnote-9) That is, should the sacrifice be funded solely from *terumat ha-lishkah* (the public exchequer) or from the individual? According to the scholion, the Sages enacted the half-shekel rule in order to fund the daily sacrifices. By implication, Eyal Regev claims,[[10]](#footnote-10) the context in which the exchange of words appears is a sweeping Sadducee-Boethusian objection to the half-shekel enactment, by which all of Israel participates in funding the daily sacrifices.[[11]](#footnote-11) The dispute had practical implications for the performance of the daily rite in the Temple and for the symbolic public meaning of the sacrificial service.[[12]](#footnote-12)

In view of these remarks, let us observe M. Shekalim. The first two chapters of the tractate deal with commandments relating to giving the half-shekel and the ways in which it is to be collected. The first chapter seems to be built on two textual strata. The *stam mishnah* describes a chronological sequence—“On the first of Adar they make a public announcement […] On the fifteenth they read the *megilah* [Esther] […].” Two notes by R. Yehudah are arranged inside the chronological sequence and add a dimension of historical depth to the description. In the second, R. Yehudah testifies about the dispute between Ben Bukhrei and R. Yoḥanan Ben Zakkai regarding the exemption of the priests from the half-shekel tax (1:4); and I discuss it below. Prior to this Mishnah—in Mishnah 3—we find the reason: “for the ways of peace.”

On the 15th [of Adar] tables would be set up [in order to exchange money] throughout the land. On the 25th they would set up in the Temple. When they moved to the Temple, they began to mortgage [property and other valuables for coins]. From whom did they take mortgages? Levites, Israelites, converts, and freed slaves. They did not take mortgages from women, slaves and children. Any child whose father has begun to pay the shekel for him, [the father] cannot stop paying the half-shekel on his behalf. They did not take mortgages from priests, for the sake of peace.[[13]](#footnote-13)

The Mishnah describes an assertive system that collected shekalim from the public, one that seemingly enjoyed social backing—the setting up of “tables.”[[14]](#footnote-14) One may see that the Jewish institutions did not settle for “tables” that taxpayers should approach on their own; instead, they also sent tax collectors into the public domain. Furthermore, those who failed to donate their half-shekel mortgaged their property. Evidently, only the priests refrained from mortgaging.[[15]](#footnote-15) The historical documentation and previous scholarship on the half-shekel suggest that the priests, who may well have been Sadducees or vestiges of the same, objected to the half-shekel tax and therefore refrained from cooperating with the Sages and the public institution that enforced payment. The existence of Sages who believed that priests, too, should remit the half-shekel is insinuated by the absence of an exemption for priests at the beginning of the Mishnaic passage. This conclusion is reinforced by additional sources in this chapter. The first is Mishnah 5, which does not include the priests among those exempted from the pledge. The second is Mishnah 6, which determines who owes and who is exempt from the *kolobon* (κολοός), a small coin used as a desk fee for the moneychanger. Anyone who owes the half-shekel also owes the kolobon, but those whose duty is not clearly established are exempt from it:

The following are liable [to pay] the kolobon (surcharge): Levites and Israelites and converts and freed slaves; but not priests or women or slaves or minors.

However, in most manuscripts of the Mishnah—Kaufmann, Parma (De Rossi 138), Cambridge (Ms. Add.470.1), and Naples—the word “priests” is missing. Obviously, if only Levites and Israelites are ordered to oblige, priests are exempt. However, there seems to have been someone who did not wish to state this explicitly, probably as part of the controversy surrounding the issue.[[16]](#footnote-16)

Contrary to the foregoing mishnayot, in which the priests’ exemption from the half-shekel tax is rationalized on the grounds of “ways of peace,” or in which one finds, albeit implicitly, that the Sages believe the priests should also remit the half-shekel tax, R. Yoḥanan ben Zakkai in Mishnah 4 takes an explicit position against exempting the priests from the tax:

Rabbi Yehudah said: Ben Bukhrei testified in Yavneh saying that a priest that contributes the half-shekel is not sinning.

Rabbi Yoḥanan ben Zakkai said to him: This is not true. In fact, any priest who does not give a half-shekel is sinning. Rather, the priests interpreted the verse for their own benefit, “And every meal-offering of a priest shall be wholly made to smoke; it shall not be eaten” (Leviticus 6:16): If the *‘omer* [barley measure] offering and the *leḥem ha-panim* [the showbread, displayed in the Temple] offering are ours, how can they be eaten?

Ben Bukhrei’s testimony indicates that a priest who remits the half-shekel although exempt from doing so makes the donation voluntarily. By so doing, he may show that public sacrifices are funded by personal voluntary contributions—the very thing that the Pharisees oppose. Nevertheless, Ben Bukhrei does not see this as a sin (in Pharisaic eyes) because the priest is assumed to have presented his shekel to the public as a no-strings-attached gift. This subsumes his contribution to the total pool of donated shekalim, meaning that the public sacrifices are funded by the public and not by the individual priest.[[17]](#footnote-17) R. Yoḥanan ben Zakkai objects to this vehemently, unwilling to leave the decision to donate to the priest’s personal (voluntary) inclination. He reformulates the argument and reconciles it with that of the Sages: The priests’ tax avoidance and non-participation in the public’s practice, he says, is a sin. In the same breath, he presents the rationale behind the priests’ way of thinking: The priests interpret Leviticus 6:16—“So, too, every meal-offering of a priest shall be a whole offering: it shall not be eaten.” According to the verse, priests’ meal offerings that are funded by public shekalim, e.g., “the first sheaf of your harvest,” “the two loaves of bread,” and “the bread of display” (Exodus 25:30, Leviticus 23:10–11, 16–17), may be eaten by the priests. The fact that the verse defines these public sacrifices as intended for priests’ consumption is, by their reasoning, proof that priests need not pay the half-shekel tax and have no share in the public’s meal offerings (= sacrifices). By extension, a priest who gifts his shekel to the public relinquishes the shekel and therefore, according to the thinking of the Sages*,* does not sin (by eating a priestly meal-offering, which should be totally “made to smoke” on the altar). R. Yoḥanan ben Zakkai takes exception to this exegesis: “Rather, the priests interpreted the verse for their own benefit,” i.e., in their self-interest.[[18]](#footnote-18)

Thus, these Mishnaic passages reflect the fact that, even though the Pharisees defeated the Sadducees and introduced public funding for public sacrifices, and despite their success in entrenching the half-shekel payment among Jewish communities, they (or their successors - the Sages) failed to realize the idea fully and to induce the priests to join the public in this pecuniary duty.[[19]](#footnote-19) Had the Sages managed to impose their straightforward religious-ideological stance, they would have formulated the matter as a halakhah, as R. Yoḥanan ben Zakkai proposed. Clearly, then, the explanation of “ways of peace” for exempting the priests from the half-shekel tax—by de facto non-enforcement—serves as a justification for the Sages’ retreat from the principle of universal participation in remitting the tax to the Temple and flows entirely from the realia of the political balance of forces. This retreat may have originated in the Sages’ concern that a more determined struggle against the priests would have shredded the internal fabric of Jewish society. It may also reflect their understanding of the limits of their political power in confrontation with the priests, who enjoyed broad public prestige generally, and certainly in the domain that the Torah bequeaths to them, the Temple service.

As we have seen, the “for the ways of peace” reasoning appears not in the words of R. Yoḥanan Ben Zakkai but in those of the *stam Mishnah*. How should the content and role of the phrase in this position be understood? One possibility is to assume that the editor uses a familiar phrase at the time, to soften - and perhaps even convert - the words of Rabban Yochanan ben Zakkai, by using a broad halakhic principle – ‘ways of peace’- as a justifiable reason to bend the specific law that also requires priests to pay half a shekel. Another possibility is to interpret the tone that accompanies the use of the expression a critical aphid, or at least as an expression of acceptance – involuntarily - with the necessity to deviate from the strict law. However, the redaction of this reason at the end of Mishnah 3 (as an introduction to the dispute between Ben Bukhrei and Ben Zakkai in Mishnah 4) along with several other sources in the chapter that reflect the Sages’ resistance to exempting priests from the tax, hints that the Mishnah’s redactor understood the rationale on the basis of Ben Zakkai’s halakhic concept. If this is indeed the case, it becomes clear that, in this chapter, the “ways of peace” reasoning used as a justification for the Sages’ retreat from their halakhic opinion and not necessarily as a halachic principle of positive value.

Another rule that reflects this nuance in the perception of reasoning “for reason of ways of peace,” can be seen in the following example from T. Pe’ah 3:1. Here, too, there is a halakhah whose formulation - corresponding to the wording of the halakhah in the Tractate Shekelim - can be felt in the apologetic tone of the sages, due to a certain relinquishment of their halakhic conception:

If there are [in the field] poor people who are not fit [to be allowed] to glean [the gifts to the poor, then] if the owner of the field can prevent them [from gleaning], he is allowed to do so, but if [he is] not [able to prevent them from gleaning, then] he should leave them alone [and let them glean anyway] because of peaceful relations [between people].

Unlike the exemption for priests, which regulated the operation of a public institution, here is an installation for the private person, stipulating that the landowner must try to resist the entry of unworthy people into the field to keep the poor gifts to those who are entitled to them. The phrase ‘not fit’ was interpreted in two ways: poor but dishonest; Or they have two hundred *zuz* in their hands, and therefore do not fall into the 'poor' fence. For both interpretations these people are not allowed to gather the crop that has fallen in the field, since they are robbing from the hands of the decent (or real) poor what belongs to them. Plainly the enactment attempts to strike a balance between the landowner’s practical abilities and the requirements of the halakhah. After all, can the landlord check individually what the nature or financial situation of each person who comes to collect in his field? Such an obligation could take valuable work time from him, cause great embarrassment to both parties, and even cause a violent confrontation between them. For these reasons it seems that the halachah stipulates that if the landlord does not have the power to protest with these people, he must let them gather in his field. The enactment, however, does not totally set aside the Sages’ halakhic reasoning (which allows only the deserving poor to glean) because it states explicitly that if the landowner can prevent abuse of the gleaning privilege, he should do so. Thus, here, too, the rationale of maintaining “Ways of Peace” explains the waiving of a halakhic principle for realpolitik reasons and not for the sake of a value that the Sages are interested in promoting.[[20]](#footnote-20)

II. The Pragmatic Approach: “Ways of Peace” as Justification for Enactments That Fill Halakhic Lacunae

In other Tannaitic sources, different attitudes toward the “ways of peace” rationale are expressed. One of them sees the rationale as justification for enactments that fill halakhic lacunae. In a large majority of these halakhot, unlike those reviewed above, no explicit theological or ideological dispute exists; the Sages appear to take a pragmatic and practical approach to them.

דוגמה בולטת לכך ניתן לראות בתקנה שעוסקת בדיני עירוב. הלכות 'עירוב' הן תקנות והסדרים הלכתיים שנוגעים באופן שמירת קדושת השבת. חכמים אסרו לטלטל בשבת מרשות לרשות (כגון מרשות היחיד לרשות הרבים) וייחסו איסור זה לתורה.[[21]](#footnote-21) לעומת זאת, בהוצאה מן הבית לחצר הם ראו איסור חמור פחות, וסברו כי הוא אסור אך ורק מדברי סופרים (כלומר תקנות שניתקנו בתחילת תקופת הבית השני ועברו במסורת שבעל פה).[[22]](#footnote-22) בעבור רבים בעת העתיקה, שבתיהם היו מרוכזים סביב חצר גדולה, הקשה מאוד איסור זה את חיי היום יום. הקושי נבע מן העובדה שהחצר הייתה רכוש משותף של כל הדיירים, ויוצא אפוא שלאדם אסור לטלטל מן הבית לחצר, שהיא חלק ממרחב מגוריו. כדי לפתור מצב לא נוח זה הותקנה התקנה המתירה להוציא מן הבית ולהכניס לחצר ולהפך, בתנאי שביצעו הדיירים עירוב (או שיתוף) חצרות. העירוב היה פעולה שסימלה כי החצר היא רכושם המשותף של כל הדיירים סביבה. הוא בא לידי ביטוי בהצבת מזון – שניתן על ידי כל אחד מן הבתים השותפים בחצר - בחצר או באחד הבתים השותפים לה. באופן זה הופך המזון ל'רכוש משותף' של כלל הדיירים, ומסמל כי הבתים והחצר גם יחד הם רשות אחת: רשות יחיד של כל אחד ואחד מן השותפים. כך ניתן להוציא ולהכניס חפצים מן הבתים אל החצר, וכן מבית לבית מבלי לעבור, לכאורה, דרך רשות הרבים.

יש לציין כי שיטת העירוב כולה היא שיטה פרושית. קבוצות אחרות שפעלו במציאות ההיסטורית של סוף תקופת הבית השני, ובמהלך תקופת המשנה, אסרו הוצאת חפץ מן הבית לחצר באופן מוחלט, ודחו את אפשרות עירוב החצרות.[[23]](#footnote-23) על רקע דברים אלו נכון לשים לב כי התקנה שנעסוק בה איננה מכוונת למצבים שבהם חלק מהשותפים לחצר מחזיקים בדעה הלכתית או דתית אחרת.[[24]](#footnote-24) להפך, ניסוח התקנה משמיע כי מי שבביתו מוחזק העירוב נהנה מהון חברתי, ודווקא הון חברתי זה הוא שעלול לייצר קונפליקט שאותו באה התקנה למנוע. וכך אנו מוצאים במשנה, גיטין ה, ח:

They prepare an *eruv* in the house where it was first placed, “for reason of ways of peace.”

על מה בדיוק נסוב הקונפליקט? המשנה עצמה לא מסבירה זאת. שני התלמודים מציגים סיטואציות שונות שיכולות לעמוד ברקע התקנה. התלמוד הבבלי גורס כך:[[25]](#footnote-25)

An *eruv* should be placed in the room where it has always been placed, “for reason of ways of peace.” ‘What is the precise reason? Shall we say it is out of respect?[[26]](#footnote-26)

Then what of the *shofar* which at first was in the house of Rab Judah and later in that of Rabbah and then in the house of R. Joseph and then in the house of Abaye and finally in the house of Rava?

The real reason is so as not to arouse suspicion.

התלמוד הבבלי מעלה שני טעמים אפשריים לתקנה: 'מפני הכבוד' ו'מפני החשד'. [[27]](#footnote-27) על פי הטעם הראשון העירוב מזכה את הבית בו הוא מוחזק בכבוד רב בעיני הציבור. עם כניסתו של דייר חדש עשוי להתגלע ריב בין דיירי החצר מי ראוי להחזיק את העירוב בביתו. התקנה קובעת כי העירוב יישאר בבית שבו נהגו בני החצר להניח את העירוב, כדי שלא לפגוע בכבודו של בעל הבית החדש. התלמוד דוחה טעם זה בהבאת דוגמה מנדודיו של שופר - שהוא הכלי ששימש לצרכים ריטואליים, או כקופה לאיסוף תרומות לצדקה (כפי שהיה בבית המקדש) - מביתו של חכם, ששימש כראש ישיבת פומבדיתא, לבית מחליפו (לאחר מותו) וכן הלאה.[[28]](#footnote-28) תיאור העברת השופר מעיד על כך שהיו מקרים שבהם עבר האובייקט מבית לבית מבלי שנילוו לכך מאבקי כבוד. הבבלי מסיק מכך שמזון העירוב יכול לעבור מבית אחד לאחר מבלי שייווצר קונפליקט (או שמא מבלי שרגשותיו ותיסכולו של בעל הבית החדש יזכו אותו בהכרח בהחזקת העירוב). לאחר דחיית הטעם הראשון מציע הבבלי הסבר אחר: העברת העירוב עלולה לגרום לחשד לא מבוסס של חברי הקהילה בכשרותם של בני הבית מבחינה דתית (שבני הבית מטלטלים חפצים מרשות לרשות ללא עירוב)[[29]](#footnote-29) או מוסרית (שבני הבית גנבו את המזון המשותף לעצמם).[[30]](#footnote-30) לשיטת הבבלי מטרתה של התקנה היא איפא למנוע אפשרות של shaming לא מוצדק.

בתלמוד הירושלמי מציע רבי אבין דיוק בדברי המשנה: [[31]](#footnote-31)

Rebbi Abin said, the Mishnah speaks of a prior dweller.

מדוע יש לדייק את לשון המשנה? ההסבר עולה מכך שתקנה זו מופיעה בשתי סוגיות מקבילות - במסכת גיטין ובמסכת עירובין. במסכת עירובין נוסח התקנה הוא

diur

ולידה נוספה המילה

dayar

על ידי מגיה. הנוסח השונה קובע האם מדובר בבית (דיור) או באדם (דייר).אולם מהי הסיטואציה שאותה רואה רבי אבין לנגד עיניו? פרשני התלמוד הירושלמי מציעים לכך שתי אפשרויות. בעל פירוש

Korban Ha-Eda,[[32]](#footnote-32)

סבור שרבי אבין מבין את הסיטואציה כמייצרת חשד שמא בעל הבית גונב את המזון. הדיוק 'בדייר ישן' נחוץ מפני שכשמדובר בדייר חדש ממילא אין סיבה להניח את העירוב דווקא אצלו (ואולי זו דווקא הזדמנות טובה להעביר את העירוב לבית אחר מבלי שהמהלך יקשר – לטוב או לרע – לשמם של שותפים אחרים בחצר). לעומת זאת, בעל פירוש

Pney Moshe

מפרש את דברי רבי אבין באופן שונה בכל אחד משני המקורות.

In Gittin he understood that if someone did not see the *eruv* in its usual place, they would suspect the people of carrying without an *eruv*, a transgression of the Sabbath law. In Eruvin he understood the mishnah to mean that one shouldn’t put the *eruv* in a different house, because whosever house the *eruv* was in, they did not have to contribute any food to it. If the *eruv* was now put in a different house, then the people whose home it used to be in would now have to contribute food.[[33]](#footnote-33)

דבר זה יגרום לו להפסד כלכלי, שעלול להביא למאבקי כוח על החזקת העירוב.

ריבוי הסיטואציות האפשריות ששימשו כבסיס לתקנה, והסבתו של הנימוק בתלמוד הבבלי מ'דרכי שלום' ל'משום חשד', העלו את האפשרות שהנימוק 'מפני דרכי השלום' לא היה חלק מן התקנה במקורה, אלא הוסף לה בידי עורך המשנה.[[34]](#footnote-34) בין אם סברה זו נכונה ובין אם לאו, כדאי לחדד שני הבדלים בינה לבין הלכות שבהן דנו בסעיף הקודם, האחד מבחינת הנימה שמתלווה לשימוש בנימוק 'מפני דרכי השלום' והשני ביחס למאפיינים היוריספרודנטיים של התקנה בתוך המערכת ההלכתית. בדומה להלכות במסכת שקלים גם כאן התקנה היא חלק מקטגוריה משפטית רחבת יריעה, שהיוותה יצירה משפטית חדשה ועמדה במחלוקת עם תפיסתן הדתית של קבוצות שונות בסוף תקופת הבית השני ובתקופת המשנה. אולם בעוד שבהלכות הקודמות ראינו ש'דרכי השלום' מהווה הצדקה – גם אם בדיעבד - להלכות שבהן יש וויתור מסוים על ההלכה אליבא דחכמים, ועל כן הנימה שנתלוותה לקריאתה הייתה נימה של הסתייגות, כאן מטרת התקנה היא 'לסתום' לאקונה משפטית דווקא עבור מי שכן מקבל את דיני העירוב וחי על פיהם. על כן הנימה שמתלווה ל'דרכי השלום' היא מאוד עניינית: כתיאור נטרלי שמסביר את הצורך בתקנה.

The next example I will discuss also reflects a pragmatic and unapologetic approach in using the rationale ‘for ways of peace’. Yet, From the jurisprudential standpoint, however, the practical power of these halakhot seems limited relative to other legal categories. As the following example demonstrates, the Sages believed that an enactment based on the “ways of peace” reasoning cannot impose a sanction on its transgressor.[[35]](#footnote-35) In M. Gittin 5:9, the following halakhot are presented, *inter alia*:

1. [Taking] objects found by a deaf-mute, an idiot, or a minor is reckoned as a kind of robbery—in the interests of peace. R. Yose says: it is actual robbery.
2. [Taking] beasts, birds and fishes from snares [set by others] is reckoned as a kind of robbery—in the interests of peace. R. Yose says: it is actual robbery.
3. If a poor man gleans on the top of an olive tree, [taking the fruit] beneath him is counted as a kind of robbery. R. Yose says: it is actual robbery.[[36]](#footnote-36)

These three halakhotare connected by their shared subject matter and all include a dispute between the Tannaitic tradition that quotes the halakhah (the *tanna kamma*) and the opinion of R. Yose. They regulateproperty rights in cases where ownership of the property is considered unclear. Halakhah 1 deals with people—a deaf-mute, an idiot, or a minor—whom the Sages often considered incompetent to uphold halakhic norms including holding property.[[37]](#footnote-37) Halakhot2 and 3, in contrast, concern situations in which a person acts to obtain some object—by setting traps to catch animals or by shaking olive branches to gather the olives that fall from the tree—but have yet to take possession of it.[[38]](#footnote-38) Hence, according to the usual laws of property, they have not yet acquired the object.[[39]](#footnote-39) During this liminal phase, the object is seized by another. Now the question is: Did this second person steal the object, or is he or she now its legal owner? In all three cases, the Sages, including R. Yose, rule that the object belongs to the first person, even if he or she is not competent to hold various property rights or has not yet obtained the item. The appropriation of an object by another—whether of “found objects,”[[40]](#footnote-40) an animal, or olives—is considered theft. The “ways of peace” justification, however, indicates that, in the mind ofthe *tanna kamma* (the first opinion in each of the three halakhot), the material (ontological) definition of possession of the object (olives, fowl, fish, etc.) has not changed; the object essentially remains ownerless. In other words, the *tanna kamma* does not assign these cases to the legal category of acquisition rights; instead, he acknowledges them for reasons of ethics or public policy. R. Yose, in contrast, believes that found objects should become the legal property of the deaf-mute, etc., or the first person who has made an effort to obtain them. One may assume that R. Yose, by reasoning that an active move to obtain an object totally excludes the case from mere “intent,” transfers this move to the category of an “act” that confers ownership (at a stronger level, at least, than that of those who have not actually taken possession).

Do these divergent definitions have divergent normative outcomes? The Talmudic discourse answers this question in the affirmative. In both Talmuds, it is argued that, according to the *tanna kamma*, one who appropriates these objects should not be sanctioned because one has not transgressed Torah law (evidently because the objects have not ontologically changed hands). R. Yose, in contrast, placing the case in the legal category of acquisition law, allows the aggrieved party to seek restitution in rabbinical court.[[41]](#footnote-41) It is likely, then, that in these cases, according to R. Yose, adherence to the formal rule (i.e., absent ontological acquisition, no offense exists) would result in an injustice (not only an offense to the victim’s feelings or to the public welfare). Accordingly, he broadens the category of acquisition law by creating an additional rule[[42]](#footnote-42)—thereby attaining a just outcome not only on the moral level but on the normative plane as well.[[43]](#footnote-43)

Thus, it is found in these cases that the Tannaim—all of them—believe that the “ways of peace” legal category, evidently based on a rationale external to the legal category of the halakhot of which it is composed, has less normative force than have legal categories predicated on judicial rules and structures of Torah origin, at least where applying legal sanctions is concerned.[[44]](#footnote-44)

**III. A Positive Approach to the “Ways of Peace” Enactments**

A third approach appears to have taken shape as the Mishnaic era wound down. From the value perspective, this approach considers these halakhot consistent with the Sages’ halakhic “should.” I base this conclusion on two aspects. The first is the decision of the redactor of the Mishnah to create a complete collection of halakhot that are explained on “ways of peace” grounds (M. Gittin 5:8–9).[[45]](#footnote-45) The second aspect is the existence of a perspective on “ways of peace” as a meta-halakhic principle that reflects the purpose and worldview of the entire Torah. This radical point of departure may be detected in an exegesis offered by R. Shimon and presented in a passage in *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yoḥai* found in the Cairo Genizah.[[46]](#footnote-46) R. Shimon and additional sages interpret the words “his neighbor” in Exodus 12: (“But if the household is too small for a lamb, let him share one with a neighbor[[47]](#footnote-47) who dwells nearby…”) as follows:

“And his neigh[bor”: Ben Bag Bag says, “I might assume [this includes] his neighbor] in a field. His neighbor on a ro[of] [he who dwells near his house, close to {his} door - whence [in the biblical text do we learn this]? Scripture states ‘next’ (Exodus 12:4), [meaning the one who dwells next] to his house door to door.”

[Rabbi says three types of neighbors] are mentioned [here in Scripture]: “his neighbor”—this [refers to] his neighbor in the fields; “his neighbor”—this [also refers to] his neighbor on [a roof; “who dwells near”]—this [refers to] he who dwells near his house, close to [his] door.

[But only for] the paschal sacrifice of Egypt [does “his neighbor” [mean] he who dwells near his house, whereas [for] the paschal sacrifice of the [subsequent] generations “his neighbor” does not [mean] he who dwells near his house.

Rabbi Shimon says “‘His neighbor” [means] he who dwells near his house even for the paschal sacrifice of the [subsequent] generations. “For above all, the Torah spoke only because of the ways of peace [as illustrated here, where the Torah’s intention is] that one should not leave his beloved, his neighbors, acquaintance, close ones, or one of his town’s citizens and go off and perform the paschal sacrifice with others. As to fulfill what Scripture says: ‘A close neighbor is better than a distant brother’” (Proverbs 27:10).[[48]](#footnote-48)

The Sages ask to whom the expression “his neighbor who dwells nearby” applies. What troubles them, apparently, is the situation per se and not the wording of the verse. Namely, convening for the paschal meal may result in the exclusion of certain people, precipitating tension and offense. Ben Bag Bag and R. Yehudah ha-Nasi interpret the words as accommodative of different modes of neighborship: “his neighbor in the fields,” “his neighbor on the roof,” and “he who dwells near his house, close to his door.” However, they resolve the difficulty by having the verse speak of the eating of the paschal sacrifice that took place upon the Exodus and not the *pesaḥ le-dorot,* the regular annual Passover ritual.[[49]](#footnote-49)

R. Shimon takes issue with his colleagues, arguing that the commandment also applies to *pesaḥ le-dorot*. However, he proposes a different way of resolving the difficulty. The expression “his neighbor,” he says, should be construed inclusively, referring to the individual’s residential environment, i.e., those of his community with whom he interacts on a daily basis—“his beloved, his neighbors, acquaintance, close ones, or one of his town’s citizens”—as opposed to the inhabitants of another town, whom he calls collectively—in a manifestation of emotional estrangement—“others.” The purpose is to fulfill the adage in Proverbs 27:10: “Better a close neighbor than a distant brother.” Thus R. Shimon transforms the verse from the description of a situation or a point of practical advice in life into a binding norm.

It should be noted that R. Shimon’s exegesis also appears in T. Pesaḥim 8:13. There it appears without the rationale of “For above all, the Torah spoke only because of the ways of peace” and is more concise than the version in the Mekhilta:

R. Shimon says, “I say, ‘Also in regard to the Passover observed by the coming generations the same thing is stated.’

And why is all this so?

So that a man should not leave his neighbor, who lives next door, and go and prepare his Passover-offering with his friends. Thus is fulfilled the following verse: Better a close neighbor than a distant brother[Proverbs 27:1].”[[50]](#footnote-50)

Rabbi Shimon’s dictum here is linked closely to the version of the expression “his neighbor” that is contrasted to “his friend.” The question “and why is all this so?” is used to introduce the reasoning behind the interruption: “so that a man should not leave […].” In contrast to the Tosefta, the text of the Mekhlita, cited above, expands the word “neighbor” into a category that includes, as we have seen, all members of the community. In addition, between R. Shimon’s statement that the commandment also applies to *pesaḥ le-dorot* and the exegetical treatment of the expression “his neighbor” as an argument of principle, the Mekhilta establishes the exegesis as such, and its support in Proverbs, as part of the purpose of the entire Torah: “For above all […].” Here, evidently, is another case akin to those presented by Liora Elias Bar-Levav, in which the redactor of the Mekhilta takes a tradition in his possession—in the Tosefta—and reworks it according to his worldview.[[51]](#footnote-51) First, he combines the expression “And why is all this so?” with another locution in the Talmudic literature—“the verse/Mishnah/Rabbi […] did not speak but…” which usually reduces the meaning of the verse “to this case only”[[52]](#footnote-52) while converting the word of the source into the word “Torah.” Second, he expands the word “neighbor,” elaborates on it in various ways, and turns it into a category: “community.” Therefore, it appears that R. Shimon's granular homily omits the sentence “For above all, the Torah spoke only because of the ways of peace.” To the best of my understanding, the redaction changes the common meaning of the term ‘[the verse] did not speak but [that…]” and invests the exegesis with a broader and more radical meaning. The new assertion, which turns the gaze from a specific verse (in Proverbs) to the entire work (the Torah) and from a specific rule (on how to celebrate Passover) to the ultimate goal of all the Torah’s commandments, reflects a new and positive perspective, perhaps even a meta-halakhic one, on the concept of “ways of peace.” seeing it as a crucial fundament for the society that the Torah seeks to establish.

דוגמה נוספת לגישה פוזיטיבית ניתן לראות שוב בהקשר של עירוב חצרות. כאן נראה טענה מרחיקת לכת, לפיה מטרתו של עירוב חצרות איננו שמירת השבת דווקא, אלא יצירת הזדמנויות לתיקון יחסים עכורים בין שכנים. בתלמוד הירושלמי נמצאת סוגיה, שמוסבת על משנה במסכת עירובין ג ב, ויש לה נגיעה הן לדיני העירוב הן לדיני הקניין שעסקנו בהם בסעיף הקודם. המשנה שונה כך:

[If] one sends his *eiruv* in the hands of a deaf-mute, an imbecile, or a minor or in the hands of one who does not accept [the principle of] *eiruv*, it is not [a valid] *eiruv*.

[But] if one told another to receive it from him it is a [valid] *eiruv*.

משנה זו מדגימה את המציאות שבה לא כל הקהילה היהודית הייתה שותפה לחכמים בהסכמה לפתרון ההלכתי של העירוב. הדבר עולה מן ההגדרה

. ‘one who does not accept [the principle of] *eiruv’*

עוד משקפת המשנה את הראליה שבהתקנת העירוב, כאשר היא מראה כי בערב שבת שלחו הדיירים את העירוב לביתו של אחד מדיירי החצר. שמואל וזאב ספראי מציעים כי באופן כללי נראה שהתקנת העירוב עברה מספר שלבים. בשלב הראשון הייתה סעודה ממשית שהתקיימה בהשתתפותם של דיירי החצר, שהתבססה על משפחה מורחבת (כפי שראינו בסעיף הקודם); בשלב השני התערער המבנה המשפחתי, אך עדיין נותרה סעודה משותפת בתור סעודת חבורה. במקרה זה שלחו כל בני החצר בערב שבת מעט מזון לבית שבו התעתדו לאכול, ואת יתרת הסעודה הביאו בזמן הארוחה; בשלב השלישי הפכה הסעודה לסמלית, וכל אחד שלח לאחת הדירות סעודה סמלית; בשלב הרביעי הכין אחד הדיירים עירוב והקנה אותו לכל אחד מהדיירים השותפים בחצר. משנתנו עוסקת בשלב השלישי, שבו שולחים מעט מזון לביתו של הדייר שנקבע.[[53]](#footnote-53) כדי שהמזון יעבור מרשותו של השולח אל רשותו של הדייר שאצלו מונח העירוב, על השליח להיות בעל מעמד חוקתי תקף כרשאי להחזיק בקניין ולהקנותו לאחר. כפי שראינו לעיל, ל'חרש', 'שוטה' ו'קטן' אין זכויות קניין. על כן לשיטתה של משנה זו מי ששולח את אוכל העירוב הסמלי בידם לא הקנה אותו לידיו של המקבל, ולמעשה לא יצר את שותפותו בעירוב (ואף מנע את העירוב משאר הדיירים, שכן השאיר את החצר כ'בלתי משותפת' עם כלל הדיירים). אולם מהלכה מקבילה בתוספתא עירובין ב [ג] יא, מסתבר כי נוהג רווח היה לשלוח את העירוב דווקא ביד קטנים:

Said R. Meir: Jewish women did not hesitate to send their *eruv* by means of their young sons and daughters in order to train them in the performance of mitzvot.

Said to him R. Yehuda: is that proof [that the messenger may be under age]?! Rather, this is so [only] in a case of one woman saying to another, receive it from me [i.e., via the child], or one man saying to another, receive it from me [i.e., via the child].

R. Meir describes an established practice, that of women sending the *eruv* food to the collection point by means of a small son or daughter. A woman makes her child a messenger, according to this tana, in order to train him or her in mitzvot.[[54]](#footnote-54)

ר' יהודה תוקף את דברי רבי מאיר. לדבריו הקטן אינו נשלח לבד, אלא אימו - או אביו, כלומר מבוגר כלשהו - עומדת לצידו, אומרת לחברתה

“receive it from me”

, וכך מקנה את המזון למקבל. אולם מדברי חכמים נוספים בשני התלמודים מסתבר כי לא רק שניתן להעביר עירוב על ידי קטן אלא שזוהי הדרך המועדפת.[[55]](#footnote-55) בסוגייה שבתלמוד הירושלמי,[[56]](#footnote-56) שבה נמצא את הנימוק שלנו, מובאים דבריו של ר' יהושע. קשה לקבוע את זהותו המדויקת של חכם זה, ובמיוחד האם הוא תנא או אמורא, שכן בכתב יד ליידן של התלמוד הירושלמי הוא מופיע כיהושע סתם,[[57]](#footnote-57) אך בקטעי גניזה ובמקבילה בפרק ז מובא כאמורא יהושע בן לוי, הידוע בדרשותיו.[[58]](#footnote-58) וכך אנו קוראים בסוגייה:

R. Yehoshua said: Why do we make Eruvei Chatzeirot? ‘for reason of ways of peace,’ There was an incident involving a woman who was antagonistic to her neighbor and sent her son to the neighbor with their share of the Eiruv Chateirot. The neighbor hugged and kissed the son, who then related this back to his mother. She said to her self, ‘how warmly my neighbor feels about me and I never knew.’ Through this, they made Shalom. Thus it is written (Prov. 3:17), “Its ways are ways of pleasantness and all its paths are to peace”.

מתוך המקורות הללו ניתן ללמוד על שני תהליכים. אחד משקף שינוי בתפיסת מטרתם של דיני עירוב חצרות; והשני את ריבוי הנרטיבים שסובבים את השימוש בהצדקה 'מפני דרכי שלום'. כפי שהראתה אלישבע פונרוברט, וכפי שעומדים על כך שמואל וזאב ספראי, עירוב חצרות מקבל במשך הזמן משמעות אחרת ונוספת על המטרה העיקרית או הראשונית שהייתה לו כקונסטרוקציה הלכתית שנועדה להקל על שמירת השבת.[[59]](#footnote-59) ברובד זה דיני העירוב משמשים כמשאב סימבולי-פוליטי לצורך יצירת קהילה דתית ולהגדרת גבולותיה. משמעות הזו הועמקה באמצעות עיצובם של פרטים שונים מן המצווה, כך שישרתו טיוב של מערכות יחסים בינאישיות בקהילה. ובאשר לתפיסתה של ההנמקה 'מפני דרכי שלום', ראוי לשים לב לכך שהאופן שבו מוצדקת שליחתו של העירוב ביד קטן בסוגיית הירושלמי[[60]](#footnote-60) זהה לדרך שבה נקט רבי שמעון במכילתא דר' שמעון בר יוחאי. ראשית, במקום לראות במונח 'דרכי שלום' טעם שמצדיק וויתור הלכתי (נסבל אך לא ראוי), או תיאור נטרלי-פרגמטי של מטרת החוק, כל אחד מן החכמים רואה בו מטרה רחבה של הקטגוריה המשפטית שאליה משתייך המקרה שבו הוא דן (דיני קורבן/סעודת הפסח בידי רבי שמעון; דיני עירוב בידי רבי יהושע); שנית, כל אחד מן החכמים (או עורך הסוגייה בתלמוד הירושלמי) מעגן מטרה זו בפסוק מקראי (ובשני המקרים הפסוק הוא מספר משלי); ושלישית, הפסוק עצמו נדרש כביטוי לעיקרון מטא-הלכתי, שמשקף את מטרתה הרחבה של התורה כולה. כך נוצר הזיהוי לפיו 'דרכי שלום' הוא ערך חיובי מטא-הלכתי.

\*

כדי לחדד עוד את ההבדלים בין שלוש הגישות נפנה עתה למסה 'נומוס ונארטיב'. בחלק הבא אציג בקצרה את עיקרי התזה של קאבר, ולאחר מכן אבחן את סוגי הזיקות שמתקיימות בתוך כל אחת מן הגישות בין הנרטיב לנורמה הספציפית (ההלכה) שאותה הוא מנמק, ובין הנרטיב לנומוס כולו.

**IV תמצית התזה של רוברט קאבר במסה 'נומוס ונארטיב'**

יסוד גישתו של קאבר בהבנה הייחודית של מושג המשפט: לא כמקבץ של כללים מכוון התנהגות אלא כ'נומוס' — יקום נורמטיבי; מערכת שלמה ומקיפה להערכה של

right and wrong, of lawful and unlawful, of valid and void.[[61]](#footnote-61)

יסודותיו הרשמיים של המשפט, חוקי המדינה וציוויי שופטיה, אינם אלא חלק קטן מאותו נומוס - שהוא משטר המשמעות והערכים שאנו חיים על פיו - ואין בכוחם להתקיים בנפרד מהנרטיבים שמהם הם שואבים את משמעותם. קאבר מסביר זאת באופן הבא:

No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. For every constitution there is an epic, for each decalogue a scripture. Once understood in the context of the narratives that give it meaning, law becomes not merely a system of rules to be observed but a world in which we live.[[62]](#footnote-62)

משמעות משפטית נוצרת ומתחדשת בעולם זה בתהליך בלתי־פוסק, שייעודו לגשר בין מציאות החיים לבין חזון של חיים חלופיים, המקיים את הערכים והמשמעויות הגלומות באותו נומוס.[[63]](#footnote-63) קאבר מדגיש כי חזון זה אינו אוטופיה: הוא תקף רק כשהוא מציג חיים שאפשר להתחייב אליהם ושיש אנשים המוכנים לחיות על פיהם, בהתאם לפרשנות הייחודית שקהילתם מעניקה לטקסטים המכוננים שלה. מחויבויות פרשניות הן אפוא הדבק שאוחז יחדיו את חלקי היקום הנורמטיבי.[[64]](#footnote-64)

היצירה של משמעות משפטית - תהליך בריאת החוק (שקאבר מכנה  *-* (*jurisgenesis*

היא תהליך קולקטיבי וחברתי שמתחולל תמיד בהקשר תרבותי.[[65]](#footnote-65) אמנם דרושה לשם כך קהילה, אבל לא נחוצה לו מדינה דווקא. קאבר מראה כיצד בצד המדינה, קהילות תת־לאומיות יוצרות ומשמרות סדרים נורמטיביים משלה,[[66]](#footnote-66) וכיצד במקרים כאלו הדגש מושם על ההבנה המשפטית המשותפת שחברי הקהילה חולקים, ועל היותה של הקהילה מחויבת לאורחותיה.[[67]](#footnote-67)

מהו הבסיס החברתי ל"בריאת חוק"? כדי לענות על כך קאבר מבודד – בעזרת ניתוח דבריו של יוסף קארו, שיצר במאה ה-16 את קודקס ההלכה הגדול 'שולחן ערוך'[[68]](#footnote-68) - שני יסודות שמאפיינים עולמות נורמטיביים: ‘world-creating’ and ‘world maintaining’. הוא מדגים זאת באמצעות שתי משניות מהפרק הראשון במסכת אבות. הראשונה היא

Simeon the Just [circa 200 B.C.E.] said: Upon three things the world stands: upon Torah; upon the temple worship service; and upon deeds of kindness.[[69]](#footnote-69)

לפי קאבר, העולם שתיאר שמעון הצדיק הוא ה'נומוס', היקום הנורמטיבי היהודי בשלהי תקופת הבית השני; שלושת היסודות שהוא ציין – תורה, עבודה וגמילות חסדים - הם בוראי עולם. זהו the ‘paideic’ pattern,[[70]](#footnote-70) המכונה כך משום שהוא כולל נרטיב משותף, נורמות משותפות ודרך משותפת לחנך ולהתחנך על פיהן.[[71]](#footnote-71) כוחות אלו יוצרים את העולם הנורמטיבי שבו המשפט הוא בעיקר מערכת של משמעות ולא של כפיית כללי התנהגות.[[72]](#footnote-72) לאחר חורבן בית המקדש השני כבר אי־אפשר היה לעסוק בשלושת אלה כראוי. בשלב היסטורי זה העולם הנורמטיבי הוסיף להתקיים מתוקף כוחות אחרים, חלשים יותר, המשתקפים במשנה שחותמת את הפרק:

Rabbi Simeon ben Gamaliel said: Upon three things the world [continues to] exist[…]: upon justice, upon truth, and upon peace. [[73]](#footnote-73)

לעומת הכוחות החזקים, יוצרי העולם יש מאין, הכוחות שרבן שמעון בן גמליאל מזכיר באים רק בשביל לשמר את הקיים. זהו דפוס שקאבר מכנה ‘the imperial pattern’. In this model, norms are universal and enforced by institutions. אלו הם כוחות של ‘world maintaining’.[[74]](#footnote-74) התכונה האימפריאלית נדרשת כדי להסדיר את ריבוי המשמעויות. כוחות תרבותיים פרטיקולריים, בוראי־חוק (במקרה של התַּנָּאִים — "תורה, עבודה וגמילות חסדים"), עשויים לברוא עולמות נורמטיביים אלימים ולא יציבים שאינם פועלים בהרמוניה עם עולמות חוק מקבילים להם. לפי קאבר, מטרתו של הדפוס האימפריאלי היא ליצור מסגרת המונעת אלימות ומאפשרת דו־קיום לעולמות הנורמטיביים השונים שמשגשגים תחתיו. הדפוס האימפריאלי משמש את קאבר כדי לאפיין את פעולת השיפוט: בתי משפט נדרשים ליישב את הקונפליקט המתעורר בין נומוסים מתחרים של קהילות נורמטיביות שונות, בינן לבין עצמן ובינן לבין דרישת הפיקוח החברתי של המדינה, המבקשת לכפות אחידות. בעשותם כן, טוען קאבר, בתי משפט לא יוצרים חוק; אדרבה, אל מול שפע המסורות המשפטיות השונות, "משמידים" השופטים את אחת הנורמות המתחרות ומכריזים כי נורמה אחת ולא אחרת היא המשפט. בה בעת, פעולה אלימה זו מבטיחה כי ישרור שלום בין העולמות הנורמטיביים הסותרים.[[75]](#footnote-75)

V. Discussion: The Three Approaches to “For the reason of Way of Peace” in the Light of “Nomos and Narrative”

כעת נביט על שלוש הגישות כלפי הנמקת 'מפני דרכי שלום' לאור מושגיו של קאבר, ונתחיל ב

The “With Misgivings” Approach.

בהלכות שנקטו בגישה זו ראינו ויתור מסוים של החכמים על עמדתם ההלכתית. במקרה של השקלים הוויתור היה כלפי הכהנים, קבוצה חברתית אחרת משל החכמים, שממשיכה ככל הנראה את התפיסה של הזרם הצדוקי מתקופת הבית השני; ואילו בהלכה בדיני הפאה הוויתור, אם התרחש, נבע מחוסר יכולתו של בעל הנחלה לקיים את מתן הפאה באופן 'נכון' על פי שיטתם של החכמים, עקב התנהגותם, האלימה אולי, של 'עניים שאינם הגונים'. בעוד שבמקרה של הפאה קשה לדעת מהו הנרטיב שממשמע את התנהגותו של הנכנס לשדה,[[76]](#footnote-76) במקרה של פטור הכהנים מתשלום מס מחצית השקל התקיימה התנגשות אידיאולוגית בין שתי הקבוצות. הדבר עלה באופן מפורש מתוך האשמתו של רבן יוחנן בן זכאי את הכהנים בכך שהם דורשים את פסוקי התורה לטובתם האישית. במקרה זה עומדות זו מול זו שתי פרשנויות מתחרות של הטקסט המכונן את היקום הנורמטיבי היהודי. על פי מושגיו של קאבר ניתן אפוא לראות בשתי הפרשנויות הללו – של הכהנים ושל החכמים – פרשנויות 'בוראות חוק', כלומר פאיידאיות. שתיהן אמנם ניזונות מאותו יקום נורמטיבי – התורה - אך בתוך היקום הזה כל אחת מהן שייכת לתת קהילה אחרת, שבוראת לעצמה חוקים על פי הנרטיב שממשמע את קיומה.[[77]](#footnote-77) החכמים, מתוך תפיסת המקדש כשייך לכלל הציבור, 'בוראים' את מס מחצית השקל כביטוי למחויבותו ושותפותו של כל יחיד ויחיד בקיום המקדש. ואילו הכהנים, מתוך תפיסתם הפריביליגית, שנובעת מן הסמכויות והזכויות שמוקנות להם מן התורה ביחס לעבודת המקדש, כופרים בהחלתו של המס עליהם (ואף בלגיטימיות של המס עצמו).

היכן נכנס כאן 'מפני דרכי שלום'? כפי שראינו ההנמקה 'מפני דרכי שלום' איננה חלק מדבריו של רבן יוחנן בן זכאי. היא באה כנראה מידיו של עורך המשנה, ומכל מקום נראית כשייכת לרובד מאוחר יותר. בדברי בן זכאי עדיין אין חוק שמסדיר מי חייב ומי לא במחצית השקל. מה שיש הוא תיאור של חיים חלופיים, המקיימים את הערכים והמשמעויות הגלומות בנומוס על פי החזון של החכמים, אל מול תיאור של מציאות החיים שמתקיימת בפועל, עקב אוזלת ידם לממש את החוק - ה'גשר' בלשונו של קאבר[[78]](#footnote-78) - שיעביר את הקהילה אל אותם "חיים חלופיים". לעומת זאת 'מפני דרכי שלום' מתפקד כהצדקה להלכה קיימת, שמסדירה באופן משפטי מי מחויב ומי לא במס מחצית השקל. תחת הנימוק 'מפני דרכי שלום', מוכשרת באופן חוקי התנהגותם בפועל של הכהנים, והופכת לנורמה תקפה בתוך הקטגוריה המשפטית המתהווה 'מס מחצית השקל'. מהלך דומה מתרחש גם בדין הפאה: אם בעל הנחלה לא מצליח לממש את הנומוס על פי הנרטיב של החכמים, מוכשרת בדיעבד - באמצעות הכלל ההלכתי - התנהגותו של הנכנס לשדה. במושגיו של קאבר 'דרכי השלום' משמש איפא כהצדקה לכלל מן המודוס ה'אימפריאלי'. ראשית, משום שהתכונה האימפריאלית נדרשת כדי להסדיר את ריבוי משמעויות, שנוצרות על ידי כוחות תרבותיים פרטיקולריים, בוראי־חוק (הכוח הכוהני והכוח החכמי); שנית, בכך שהחוק שמוצדק על ידי הנימוק מהווה מסגרת המונעת אלימות ומאפשרת דו־קיום לעולמות הנורמטיביים השונים שמשגשגים תחתיו; ושלישית, במובן מסוים דו־הקיום נוצר על ידי כך שהמחוקק (בדומה לתפקידו של השופט, כפי שתיאר אותו קאבר), שנדרש ליישב את הקונפליקט המתעורר בין נומוסים מתחרים של קהילות נורמטיביות שונות, עושה זאת על ידי כך שהוא "משמיד" נרטיב אחד - את זה של החכמים. אלא שה'השמדה' במקרה הזה לא מושגת על ידי ביטול החוק של החכמים וקבלת החוק של הכהנים (או התנהגותו של הנכנס לשדה במקרה של הפאה) as-is, אלא על ידי המרת החוק של החכמים בחוק חדש: פטור לכהנים מתשלום המס, או פטור לבעל הנחלה מלמחות ביד העני, שמקבל את משמעותו באמצעות נרטיב חדש שיוצרים החכמים עצמם: 'מפני דרכי שלום'.

בהלכות ששיקפו גישה פרגמטית ניתן לראות איכויות אחרות שמבטאות את המודוס האימפריאלי. כאן ראינו כללים שמסדירים לאקונות בחוק הקיים, ואשר המקרים שהניבו אותם לא נבעו מתוך מחלוקות אידיאולוגיות בין נומוסים שונים. כללים אלו נוצרו כתוצאה מהצורך ליישב קונפליקטים בינאישיים יומיומיים, שמתעוררים בין אנשים שחיים בשכנות זה לזה. על כן נכון לראותם כקונפליקטים ששייכים לתחום האזרחי. סוג אחד הם קונפליקטים שנוצרים כתוצאה ממאבק על משאבים פיסיים (על מים, בהלכה שקובעת תור לשימוש במים;[[79]](#footnote-79) על זיתים או חיות שניצודו בעזרת מלכודות במחלוקות שבין רבי יוסי לחכמים; על כסף, כפי שעלה מחלק מהפרשנויות שניתנו לכלל שקבע כי יש להשאיר את העירוב בבית הישן). קונפליקטים אחרים נוצרו מתוך מאבק על הון חברתי ('כבוד' - במקרה של דיני העירוב על פי פרשנות אחרת שהבאנו לעיל; או של קביעת סדר הקריאה בתורה בבית הכנסת בתקנה אחרת שמנומקת 'מפני דרכי שלום'[[80]](#footnote-80)). סוג שלישי (שלא עסקתי בו במאמר זה), הם קונפליקטים – שלא חייבים להגיע דווקא לכדי אלימות – ואשר נוצרו אולי כתוצאה מהתלבטות אישית (פנימית) של אנשים משכבת החכמים: עד כמה ניתן לקיים שכנות שיש בה צוותא של מפגש ועבודה יומיומית עם אנשים שאינם מקפידים באותה מידה של חומרה על קיום המצוות הדתיות (שנת שמיטה, הפרשת מעשרות) ועם גויים.[[81]](#footnote-81) למרות שלכאורה ההלכות מן הסוג השלישי מסדירות 'התנגשות' בין נומוסים שונים, מה שהודגש בהן (בדומה להלכות משני הסוגים האחרים – מאבקים על שאבים פיסיים ועל כבוד) אינו דחייה של הנומוס האחר או הצורך ליישב בין נרטיבים שונים, כמו בגישה המסתייגת (בוודאי לא על ידי "השמדת" נרטיב אחד), אלא הניסיון למצא דרך חוקית, שאינה פוגעת בנרטיב ובנומוס של החכמים, כדי לקיים חיים 'אזרחיים' נעימים.[[82]](#footnote-82)

זאת ועוד אחרת, הזיקה שבין 'נומוס' ל'נרטיב' במחלוקת שראינו בין תנא קמא לרבי יוסי, מאירה שני היבטים נוספים ביחס ל'דרכי השלום', ככל שאנו מדברים על הגישה הפרגמטית. היבט אחד קשור להתהוות הקונפליקט הבינאישי. כפי שראינו תנא קמא ורבי יוסי מסכימים על הנורמה ההלכתית לפיה האדם שחובט בזיתים כדי לאוספם והאדם שמניח מלכודות לתפיסת חיות יזכו בהם. הזיתים והמלכודות הם 'מקרי קצה' שהתעוררו, כנראה, מתוך המציאות ולא מתוך התפלפלות משפטית. במקרים המתוארים האדם הראשון עשה פעולה להשגת הקניין, אלא שהמציאות – פער זמנים - לא אפשרה לו להשלים את השגת הקניין באותה הפעולה (אדם לא יכול לחבוט בזיתים, כשהוא ניצב בראש העץ, וגם לאסוף אותם מתחת לעץ בו זמנית; רגע הנחת המלכודת אינו רגע תפיסת הציד). שלילת האפשרות, הנכונה פורמאלית, שבה האדם השני יטען שהאדם הראשון לא זכה באובייקטים ולכן מותר לו לקחתם, אשר עלולה להביא גם לאלימות ביניהם, משקפת את אופן תיפקודו של המודוס האימפריאלי באופן הבא:

The sober imperial mode of world maintenance holds the mirror of critical objectivity to meaning, imposes the discipline of institutional justice upon norms, and places the constraint of peace on the void at which strong bonds cease.[[83]](#footnote-83)

אולם לצד ההסכמה בין החכמים על הכלל עצמו ראינו את המחלוקת ביניהם על הנרטיב שימשמע אותו, וזאת מכיוון שהנרטיב טוען את הנורמה המשפטית בהקשרים נוספים: ההתעקשות האם למשמע את הנורמה המשפטית כ'קניין גמור' או 'מפני דרכי שלום' משליכה ומעצבת את היקום הנורמטיבי כולו – הנומוס – שבתוכו תתקיים הנורמה הספציפית, ולא רק את הנורמה עצמה. [[84]](#footnote-84) זו כנראה הסיבה לכך שהחכמים מתנגדים לנרטיב של 'קניין', שמשליך על הפרשנות המשפטית של הקטגוריה כולה – בדרך של הרחבת הדרכים החוקיות להיווצרות קניין; בהטלת סנקציות משפטיות גם במקרים משפטיים שלא הוגדרו כ'עברה' בדיני התורה – ומעדיפים לטעון את הנורמה בנרטיב שלא נושא עימו השלכות כאלו. הנרטיב 'מפני דרכי שלום' משאיר את הנורמה הספציפית כ'מקרה קצה'. הוא יוצר 'צדק' באופן נקודתי באמצעות היענות לתחושה סובייקטיבית של הנפגע ועונה על צורך חברתי כללי ב'שלום'.[[85]](#footnote-85) וכתמונת מראה הפוכה, בדיוק בגלל אותה הסיבה רבי יוסי מעוניין למשמע את הנורמה בנרטיב 'קניין גמור'.

לעומת שתי הגישות שלעיל, הגישה שמתייחסת באופן פוזיטיבי ל'דרכי שלום' מתאימה יותר להתפרש כייצוג של הגישה 'בוראת החוק', כלומר כמבטאת דפוס פיידאי. בהלכות אלו 'דרכי שלום' לא שימש כהסבר שבא ליישב בין נומוסים שונים, וגם לא כאמצעי או מטרה נקודתיים ליישב סכסוכים בינאישיים. דבר זה מתבלט כאשר מדייקים במבנה המדרש במכילתא דרשב"י, ובמבנה הסוגייה שראינו בתלמוד הירושלמי.[[86]](#footnote-86) במכילתא דרשב"י נבחן ומעוצב מחדש המושג 'שכן' כביטוי לחבורה שבמסגרתה צריכה להיערך סעודת הפסח (קהילת השייכות במקום המשפחה המורחבת); בתלמוד הירושלמי הקטגוריה המשפטית 'עירוב חצרות' היא שמוצדקת - בדברי ר' יהושע - בנימוק 'מפני דרכי שלום'. בשני המקרים הנימוק 'מפני דרכי שלום' נלמד (או נתמך) מתוך פסוק, אשר מסב אותו כך שישמש כטעם מטא־הלכתי לנומוס כולו - התורה. מעיצוב זו עולה הטענה כי הנרטיב 'דרכי שלום' מתממש אמנם בכללים ובקטגוריות המשפטיות שאליהם שייכות הנורמות המשפטיות שמוצדקות על ידו, אך גם בקטגוריות ובכללים אחרים, שכן

“Its ways [of the Tora, the Nomos] are ways of pleasantness and all its paths are to peace”.

היבט נוסף של גישה זו הוא היעדר הסנקציה שצמודה אליהן – הן מלכתחילה הן בדיעבד. במובן זה 'דרכי השלום'

*“create* the normative worlds in which law is predominantly a system of meaning rather than an imposition of force.”[[87]](#footnote-87)

זאת ועוד, הסבתו של הנימוק 'מפני דרכי שלום' מנימוק שמצדיק כלל מסוים לנימוק שמצדיק קטגוריה שלמה, ובהרחבה גדולה יותר את הנומוס כולו, מצייר אותו כנרטיב פיידאי גם במובן הפדגוגי, כפי שהסביר זאת קאבר:

I shall call "paideic," because the term suggests: (1) a common body of precept and narrative, (2) a common and personal way of being educated into this corpus, and (3)a sense of direction or growth that is constituted as the individual and his community work out the implications of their law. Law as Torah is pedagogic. It requires both the discipline of study and the projection of understanding onto the future that is interpretation. Obedience is correlative to understanding. Discourse is initiatory, celebratory, expressive, and performative, rather than critical and analytic. Interpersonal commitments are characterized by reciprocal acknowledgment, the recognition that individuals have particular needs and strong obligations to render person-specific responses.

ניתן לראות שהטקסטים שאותם מאפיינת הגישה הפוזיטיבית הם טקסטים משוכללים ומורכבים יותר מאשר ההלכות האופייניות לשתי הגישות האחרות. בעוד שבגישות הקודמות מדובר בכללים שמנוסחים באופן תמציתי – בדרך כלל כתקנות – כאן נמצא טקסט שמורכב מכמה חלקים: הכלל או הקטגוריה המשפטית; ההנמקה, דהיינו הנרטיב; סיפור (בתלמוד הירושלמי); ומדרש פסוקים (במקרה של המכילתא אפילו שני מדרשים, אחד להפקת הכלל הנקודתי [שכנו=קהילתו], ושני להחלת 'דרכי שלום' על הנומוס כולו). המורכבות הטקסטואלית הזו יוצרת

“discourse [which] is initiatory, celebratory, expressive, and performative, rather than critical and analytic”,[[88]](#footnote-88)

ומתווַה

“a sense of direction or growth that is constituted as the individual and his community work out the implications of their law,”[[89]](#footnote-89)

ביחס למטרת קיום הכלל הנקודתי, לקטגוריה המשפטית, ולנומוס כולו שאליו הם משתייכים. בדרך אגב מעניין לציין, שהאיכות הפיידאית שמוענקת לכללים בגישה הפוזיטיבית, לפחות בכל האמור בעירוב חצרות, מתממשת גם באופן של חניכה אישית ממשית, כפי שתיאר אותה ר' מאיר:

“Jewish women did not hesitate to send their *eruv* by means of their young sons and daughters in order to train them in the performance of mitzvot” (T. Eruvin 2 [3] 11).

**VI. Summary**

'מפני דרכי שלום' הוא מונח שנוצר בהלכה התנאית ומשמש בה כהנמקה משפטית. כפי שראינו במאמר זה, למרות שניתן היה לצפות כי ההנמקה תתפקד באופן זהה בכל מופעיה, אופן השימוש בה הסתבר כמגוון יותר. הגיוון התחוור לנו קודם כל מתוך שימת הלב לנרטיבים שונים שנקשרו במונח, ואשר שיקפו יחס ערכי משתנה כלפי ההלכות שהוא מנמק (מסתייג, נטרלי-פרגמטי או חיובי). בירור אופי הזיקה שמתקיים בין הנומוס לנרטיב, הן מבחינת היחס שבין הנרטיב לנורמה הספציפית הן מבחינת היחס בינו לבין הנומוס כולו, הוסיף וחידד הבדלים נוספים ביניהן. הבדל אחד התבטא בהשלכות המשפטיות שנלוו לשימוש בהצדקת 'מפני דרכי השלום'. ככל שמדובר בגישות שמתאפיינות בדפוס אימפריאלי, השימוש במונח 'דרכי שלום' הדגיש כי אין בכוחה של הנורמה המוצדקת על ידיו להטיל סנקציות משפטיות: בגישה המסתייגת השימוש במונח הצדיק נסיגה מן הנורמה הראויה והסרת סנקציה אפשרית על מי שלא מקיים אותה; ובגישה הפרגמטית הדגישה ההנמקה 'מפני דרכי שלום' כי מלכתחילה אין בכוחה של הנורמה – שנתפסת כראויה - להטיל סנקציה משפטית על העובר עליה. הבדל אחר נוגע למקומה ומטרתה של הנורמה בתוך כלל העולם הנורמטיבי, כלומר בתוך הנומוס. בעוד שההלכות מן הטיפוס האימפריאלי (הגישה המסתייגת והגישה הפרגמטית-נטראלית) היוו כללים משפטיים שעיצבו מקטעים נקודתיים, ההלכות מן הגישה הפוזיטיבית, שמאופיינת בדפוס פיידאי, ניסחו אותו כעיקרון מטא־הלכתי, שנושא עימו איכויות פדגוגיות, כמתווה תחושת כיוון וצמיחה של הנומוס כולו.

האם התקיימו גישות אלו באופן מקביל בתוך הנומוס של תקופת המשנה, או שמא יש לראות בהן גישה מתפתחת או מתחלפת על ציר כרונולוגי לאורך תקופה זו? ראשית יש לומר, כי מתוך הנתונים השונים שנלווים להלכות 'מפני דרכי שלום' קשה להצביע על ה"רגע בזמן" שבו התחילו חכמים להשתמש בו כהצדקה משפטית. רובן הגדול של ההלכות שמנומקות 'מפני דרכי שלום' הן תקנות אנונימיות, מנוסחות בקצרה וחסרות רקע מספיק כדי לקבוע את זמן חקיקתן המדויק בתוך תקופת המשנה. ככלל, נראה כי השימוש בנימוק לא התרחש לפני דור אושא (אמצע המאה השניה לספירה), שכן בהלכה שקשורה במס מחצית השקל עולה כי הנימוק מובא להלכה שהיא לכל הפחות מאוחרת לזמנו של רבן יוחנן בן זכאי, ובמקורות שבהם אמנם מופיעים שמות חכמים הם כנראה מדור אושא ואילך. האם ניתן לשייך כל אחת מן הגישות לפרק זמן שונה? כאן אוכל רק להצביע על כך שההלכות מן הגישה הפוזטיבית נראות כמאוחרות להלכות האחרות. במהלך המאמר עמדתי על כך שדרשתו של רבי שמעון במכילתא דרשב"י נראית כפיתוח של הכלל בתוספתא (אשר חסר את הרובד המטא־הלכתי). ואילו בתלמוד הירושלמי השימוש בנימוק עשוי להסתבר כמאוחר הן מתוך שמו של הדובר (אם הוא האמורא יהושע בן לוי), אך במיוחד מהאופן שבו מוצג 'עירוב חצרות' כקטגוריה הלכתית ידועה ומובחנת. אם אמנם כך הוא הדבר, יתכן שהנמקת 'מפני דרכי השלום' עברה שינויים במהלך תקופת המשנה ובמיוחד בסופה, שנגעו בעיקר לנרטיבים חדשים שנקשרו בה: 'דרכי שלום' כמייצג את מטרתו (או אחת ממטרותיו הראשיות) של הנומוס; 'דרכי שלום' כ"חזון של חיים חלופיים" במובן של ערך נשאף ולא כמציאות נסבלת של ויתור על הנורמות. בירור היחס ההיסטורי שבין הגישות השונות ממתין אפוא למחקר נוסף.

1. . The expression *mipnei darkhei shalom* appears in the following sources: M. Shevi‘it 3:4 and 5:9, M. Shekalim 1:3, M. Gittin 8:9, M. Demai 4:2; T. Pe’ah 3:1; T. Eruvin 5:11, T. Nedarim 2:7, T. Gittin 3:13:14, T. Avodah Zarah 1:3, T. Ḥullin 10:13; among the minor tractates, Kallah Rabbati 3:1; Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai, Genizah fragment, New York, JTS ENA 1340.4. The fragment parallels the Epstein-Melamed edition of the *Mekhilta,* 9–10, and was published in Shraga Abramson, “A New Fragment of the Mekhilta De-Rabbi Shim‘on Bar Yoḥai,’” *Tarbiz* 41 (1971): 361–72; Menahem Kahana, *Manuscripts of the Halakhic Midrashim: An Annotated Catalogue* (Jerusalem: Israel Academy of Humanities and Yad Izhak Ben-Zvi, 1995), 46. For the entire fragment, see Shraga Abramson, *The Gnizah Fragments of the Halakhic Midrashim*, vol. 1. (Jerusalem: Magnes, 2005), 154–55. [↑](#footnote-ref-1)
2. . See Eliezer Bugard, “Mipenei darkhei shalom” (Master’s thesis, Bar Ilan University, 1977). For Hayes, the two justifications are representative of two opposite situations: Christine Elizabeth Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah* (New York: Oxford University Press, 1997),238 n. 46. Würzburger argues the same way: Walter S. Würzburger, *Ethics of Responsibility: Pluralistic Approaches to Covenantal Ethics* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994),49. See also Walter S. Würzburger, “Darkei Shalom,” *Gesher: Bridging the Spectrum of Orthodox Jewish Scholarship* 6 (1978): 82. For similar argumentation, see Daniel L. Schiff, “Principles of Power: The Application of Ethical Norms within the Halacha” (Rabbinic thesis, Hebrew Union College—Jewish Institute for Religion, 1987); Jennie Rosenn, *“Mipnei Darhei Shalom* in Rabbinic Tradition” (Rabbinic thesis, Hebrew Union College—Jewish Institute of Religion, 1997); David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000). Jonathan K. Crane limits his study to enactments concerning Jewish–Gentile relations. See Jonathan K. Crane, “Because . . . : Justifying Law/Rationalizing Ethics,” *Journal of the Society of Christian Ethics* 25 (2005): 55–77; Bruch Roth, Analysis of the Rabbinic Usage of “Because of the Ways of Peace,” (Master’s thesis, Towson University, 2014). [↑](#footnote-ref-2)
3. . Michael Matthew Pitkowsky, “‘*Mipenei Darkei Shalom*’ (Because of the Paths of Peace) and Related Terms: A Case Study of How Concepts and Terminology Developed from Tannaitic to Talmudic Literature” (PhD diss., Jewish Theological Seminary of America, 2011). Pitkowsky observes changes that occurred in the transition

   from the Tannaitic to the Amoraic level. His conclusions about the former level (171) are very general and do not explain the phenomena that he observes in his overview. [↑](#footnote-ref-3)
4. . Robert M. Cover, *The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative*, 97 Harv. L. Rev. 4 (1983).

   מחקרו של קאבר השפיע באופן רב על התאוריה המשפטית החוקתית, וכן נוצר בעקבותיו מחקר רב אינטרדיסציפלינארי וחוץ משפטי. ראו לדוגמה:

   Reva B. Siegel, *Constitutional Culture, Social Movement Conflict and Constitutional Change: The Case of the de facto ERA*, 94 Calif. L. Rev. 1323 (2006); Robert C. Post, *Who’s Afraid of Jurispathic Courts? Violence and Publoc Reason in* Nomos and Narrative, 17 Yale J.L. & Human. 9 (2005); Judith Resnik, *Living Their Legal Commitments: Paideic Communities, Courts, and Robert Cover*, 17 Yale J.L. & Human. 17 (2005); Larry D. Kramer, *Popular Constitutionalism, circa 2004*, 92 Calif. L. Rev. 959, 975 (2004); Perry Dane, *The Public, The Private, and the Sacred: Variations on a Theme of* Nomos and Narrative, 8 Cardozo Stud. L. & Literature 15, 18 (1996); Franklin G. Snyder, *Nomos, Narrative, and Adjudication: Toward a Jurisgenetic Theory of Law*, 40 Wm. & Mary L. Rev. 1623, 1632 (1999); Ronald R. Garet, *Judges as Prophets: A Coverian Interpretation*, 72 S. Cal. L. Rev. 385 (1998); James Gray Pope, *Labor’s Constitution of Freedom*, 106 Yale L.J. 941, 954 (1997); Suzanne Last Stone, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theo*ry, 106 Harv. L. Rev. 813 (1993); Joseph Lukinsky, *Law in Education: A Reminiscence with Some Footnotes to Robert Cover’s* Nomos and Narrative, 96 Yale L.J. 1836 (1987); Robert A. Burt, *Constitutional* *Law and the Teaching of the Parables*, 93 Yale L.J. 455 (1984). [↑](#footnote-ref-4)
5. . Unfortunately, length limitations prevent me from analyzing the totality of the Tannaitic sources. It should be also noted that in some of the laws, which are discussed here only briefly or in a footnote, I dealt in more detail in an article which was devoted to the investigation of the considerations of editing the ‘Ways of Peace’ aggregation in tractate Gittin in the Mishnah: “Editorial considerations for halakhic aggregats: a literary-jurisprudential study of the ‘for reason of ways of peace’ aggregat in the Mishna (Gittin 5, 9-10).” This article was accepted for publication in the journal *Dine Israel*. [↑](#footnote-ref-5)
6. . בחקר ההלכה נעשו מספר מחקרים בהשראת המאמר של קאבר. בדרך כלל החילו מחקרים אלו את המונחים 'נומוס' ו-'נרטיב' על החלוקה העקרונית הבינארית בין 'הלכה' (שמהווה את הקורופוס המשפטי) ו'אגדה' (שכוללת היבטים רעיוניים שמופיעים במגוון רחב של ז'אנרים ספרותיים) בספרות חז"ל. מחקרים אחרים בחנו את הזיקות בין 'נומוס' ל'נרטיב' באמצעות ניתוח סיפורים, או יחידות אגדתיות, שמשולבים בקורופוסים ההלכתיים של החכמים (המשנה או התלמודים). דוגמאות לכך ניתן לראות במחקרים הבאים:

   # Samuel J. Levine, “Halacha and Aggada: Translating Robert Cover’s Nomos and Narrative,” *Utah Law review* 465 (1998): 465-504; Shulamit Almog, “One Yung and the Other Old: Halakha and Agada as Law and Story,” *Canadian Journal of Law and Society* 18 (2003): 27-43; Steven Fraade, “Nomos and Narrative Before Nomos and Narrative,” *Yale Journal of Law and Humanities* 17 (2005): 81-96*; Legal Fictions : Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leiden ; Boston : Brill, 2011; Barry Scott Wimpfheimer, **“‘But It Is Not So’:** Toward a Poetics of Legal Narrative in the Talmud,” *prooftexts* 24 (2004): 51-86; Talmudic Legal Narrative: Broadning the Discource of Jewish Law, *Dinei Israel* 24 (2007): 157-196; *Narrating the law : a poetics of talmudic legal stories*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011.

   עד כה לא נעשתה עבודה שהחילה את מושגיו של קאבר על הזיקות שמתקיימות בין טעמים הלכתיים לכללים שאותם הם באים להצדיק. [↑](#footnote-ref-6)
7. . For an overview of research and various scholars’ views, see Vered Noam, *Megillat Ta‘anit: Versions, Interpretation, History* [Hebrew] (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2003), 165–68. [↑](#footnote-ref-7)
8. . Ibid., 165. [↑](#footnote-ref-8)
9. . The scholion traditions switch between the Pharisees and the Boethusians. See Vered Noam, “Rediscovered Fragments of Variant Biblical and Midrashic Texts” [Hebrew], *Issues in Talmudic Research: Conference Commemorating the Fifth Anniversary of the Passing of Ephraim E. Urbach* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2001), 72–76. For a reconstruction of MSS Parma, see Noam, *Megillat Ta‘anit*,165. [↑](#footnote-ref-9)
10. . Eyal Regev, *The Sadducees and Their Halakhah: Religion and Society in the Second Temple Period* [Hebrew] (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2005), 132–37. [↑](#footnote-ref-10)
11. . Regev, *Sadducees*, 134. According to Regev, at issue here are two conflicting attitudes toward the way God’s act of dwelling should take place: via personal contributions or through equal participation by all. Similar hermeneutics occur in *Sifrei Bamidbar*. On *Sifrei Zuta* on Numbers, see Menahem I. Kahana, *Sifre on Numbers: An Annotated Edition* [Hebrew] (Jerusalem: Magnes, 2015), 67, 1176. [↑](#footnote-ref-11)
12. . Regev, *Sadducees*, 134. Moshe Beer notes the Pharisees’ economic interest in enacting a permanent tax. See Moshe Beer, “The Sects and the Half Sheqel” [Hebrew], *Tarbiz* 31 (1962): 299. The Judean Desert sect also objected to paying the tax. See John M. Allegro, “Unpublished Fragment of Essene Halakha (4Q Ordinances),” *Journal of Semitic Studies* 6 (1961): 71–73; John M. Allegro, *Qumran Cave 4, I, 4Q158-4q186*, DJD 5 (Oxford: Clarendon Press, 1968), 6–9; Jacob Liver, “The Half-Shekel in the Scrolls of the Judean Desert Sect” [Hebrew], *Tarbiz* 31(1962): 20–21. From the other side see Mira Balberg, Blood for Thought: The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature (Oakland: University of California Press, 2017), 114–21. Balberg shows how the Mishnah systematically rejects any possibility of personal donations for the funding of public sacrifices. [↑](#footnote-ref-12)
13. . The translation follows the Hebrew text of Ms. Kaufmann. English translations of the Mishnah and Babylonian Talmud are based on Isidore Epstein (ed.), *The Soncino Talmud* [CD-ROM] (Chicago, IL: Davka Corp and Judaica Press, 1991-1995); and Michael Danby (trans.), *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933). [↑](#footnote-ref-13)
14. ; The term “tables”—*shulḥanot*—is derived from the Greek τραπεζίτη, which, in the Hellenistic-Roman world, related mainly to the function of moneychanger. See Ze’ev Safrai, *Mishnat ’ereẓ yisra’el: masekhet shekalim* (Jerusalem: The E.M. Liphshitz College Publishing House, 2009), 70–74. [↑](#footnote-ref-14)
15. . Balberg, *Blood for Thought*, 120. [↑](#footnote-ref-15)
16. . See Moshe Assis, “On the Jerusalem Talmudic Version of Rabbi Shlomo Syrilio in Tractate Shkalim” [Hebrew], in *Studies in Memory of the Rishon Le-Zion R. Yitzhak Nissim*, ed. M. Benayahu,vol. 2 (Jerusalem: Yad ha-Rav Nissim, 1985), 126–27 and n. 84; and the discussion of Eliezer Pinczower, “Mishnah Masekhet Shekalim—A Critical Edition” [Hebrew] (PhD diss., Hebrew University of Jerusalem, 1998), 135–36. In conclusion, Pinczower states: “It does not appear that the *kohen* [priest] rule was accidentally omitted from the first part of this Mishna. Many witnesses to the text testify to this version, which Maimonides, too, did not find to be complete.” For details of the switching of formulas between the manuscripts, see Pinczower, *Mishnah Masekhet Shekalim*, Appendix 11. [↑](#footnote-ref-16)
17. . See Hanoch Albeck, *The Six Orders of the Mishnah (Mo’ed)* [Hebrew] (Jerusalem: Bialik Institute and Dvir, 1958), 188. Moshe Assis believes that the Mishnah presents three views. See Moshe Assis, “Le-ferushah shel sugiyah aḥat be-yerushalmi shekalim,” in *Mehqerei Talmud: Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Professor Eliezer Shimshon Rosenthal* [Hebrew], ed. Moshe Bar Asher and David Rosenthal (Jerusalem: Magnes, 1993), 397–98. [↑](#footnote-ref-17)
18. . A similar practice of Rabbi Yoḥanan Ben Zakai emerges in M. Eduyyot 8:3: “Rabbi Joshua and Rabbi Judah ben Bathyra testified concerning the widow of [a man belonging to] a family of doubtful lineage [an issa], that she was fit to marry into the priesthood, [and that those of] a family of doubtful lineage are fit to declare who was unclean and who was clean, who was to be put away and who was to be brought near. Rabban Gamaliel said: we accept your testimony, but what can we do since Rabban Yoḥanan ben Zakkai ordained that courts should not be commissioned for this purpose? The priests would listen to you concerning those who might be put away, but not concerning those who might be brought near!” Here too, although Rabban Yoḥanan ben Zakkai opposes the priests' divergent position, he refuses to hold court hearings for the specific purpose of imposing the Sages’ halakhic law on the priests. In this case, too, it is evident that Rabban Yoḥanan ben Zakkai's concession stems from his recognition of the limits of the political power of the Sages and not as a result of agreement with the priests' approach. See also David Sabato, “The Teachings of Rabbi Joshua Ben Hanania” [Hebrew] (Ph.D. Diss, Hebrew University of Jerusalem, 2019), 25–27. [↑](#footnote-ref-18)
19. . For additional disagreements between Sages and priests in the Temple era, see Daniel Tropper*,* “The Internal Administration of the Second Temple at Jerusalem” (PhD diss., Yeshiva University, 1970); Daniel Tropper, “Bet Din Shel Kohanim,” *Jewish Quarterly Review* 68 (1973): 204–21; Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution* (Nashville: Abingdon, 1978). On polemics between Sages and priests, see Steven D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy* (Albany: State University of New York Press, 1991), 69–121; Meir Bar-Ilan, “Polemics between Sages and Priests towards the End of the Days of the Second Temple,” *Moreshet Israel* 8 (2011): 37–53. [↑](#footnote-ref-19)
20. . Another way of explaining the structure of the enactment (in a manner that does not negate its precursor) is to consider it an individual case of the legal distinction between *ab initio* and *ex post*, i.e., between a state of affairs that exists or should exist from the outset and one that eventuates after a given action is taken. See Shay Wozner, “Consistency and Effectiveness in the Halakhah, as Reflected by the *Lekhat’hila–Bede’abad* Distinction” [Hebrew], *Dine Israel* 20–21 (2000–2001): 43–100. [↑](#footnote-ref-20)
21. . M. Shabat 1:1; 7:2. [↑](#footnote-ref-21)
22. . BT Sabbat 14b; Eruvin 21b. [↑](#footnote-ref-22)
23. . כך בספר היובלים, בספרות קומראן, בהלכה השומרונית המאוחרת. הצדוקים נטו להחמיר בדין, ובייחוד בדיני שבת, ועל כן יש להניח כי כמו בני כת קומראן והשומרונים גם הם החמירו ואסרו עירוב חצרות. ראו

    Book of Jubilees 2:30: “And they shall not bring in nor take out from house to house on that day.” See Cana Werman, ‏The Book of Jubilees: Introduction, Translation and Interpretation, Jerusalem 2015, 163-166, 167-177; The Damascus Document 11: 7-8: “No man shall carry anything from the house to the outside or from the outside into the house.” See Elisha Qimron, *The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writing*s (Vol.1), Jerusalem 2010, 46; H. Weiss, “The Sabbath among the Samaritans,” *Journal for the Study of Judaism in the Parsian, Hellenistic and Roman Period* 25 (1994): 252-273; Regev, *Sadducees*, 59-66. [↑](#footnote-ref-23)
24. . למרות שבמקורות אחרים בספרות התלמודית אמנם מתוארים עימותים שכאלו. ראו, לדוגמה,

    M. Eruvin 3:2, 6:2.

    משניות אלו מדברות על צדוקים או על 'מי שאינו מודה בעירוב', שיכול להיות גוי או יהודי. וראו

    Shmuel and Zeev Safrai, *Mishnat Eretz Isreael: Tractate Eruvin*, Jerusalem 2009: 96-97;

    Charlotte Elisheva Fonrobert, “The Political Symbolism of the Eruv,” *Jewish Social Studies* 11 (2005): 9-35.

    פונרוברט עמדה על השימוש בדיני העירוב לצורך יצירת קהילת שותפים. ראו במיוחד את דבריה בעמ' 10. [↑](#footnote-ref-24)
25. . BT Gittin 60b. [↑](#footnote-ref-25)
26. . In some of the Babylonian Talmud manuscripts the words “for the owner of the room” were added. [↑](#footnote-ref-26)
27. . The term “ משום חשדא/ה” is only found in the Babylonian Talmud. It occurs in the following

    places: BT Berachot 43b, BT Shabbat 23a, BT Shabbat 130a, BT Pesaḥim 13a, BT Rosh ha-

    Shannah 24b, BT Gittin 60b, BT Avodah Zarah 43b, and BT Ḥullin 44b. The term addresses a

    certain suspicion about a person/s. It might be liscentiousness (see BT Berachot 43b Rashi s.v.*meshum ḥashdah*), not performing a commandment (BT Shabbat 23a), transgressing a prohibition (BT Shabbat 130a), inappropriate business dealings (BT Pesaḥim 13a), idol worship (BT Rosh ha-Shannah 24b and BT Avodah Zarah 43b), taking advantage of one's position of authority (BT Ḥullin 44b). [↑](#footnote-ref-27)
28. . מסורת זו משמשת את רב שרירא גאון לצורך קביעת סדר החכמים שהנהיגו את ישיבות בבל. וראו

    Joel Florsheim, “The Establishment and Early Development of the Babylonian Academies Sura and Pumbadita” [Hebrew], *Zion* 39 (1974): 196.

    Epistel of Rav Sherira Gaon 97. [↑](#footnote-ref-28)
29. . See Rashi, s.v. ‘elah meshum Hashda.’ [↑](#footnote-ref-29)
30. . See Tosfot (in the name of Rabenu Tam), s.v. ‘elah meshum Hashda.’ [↑](#footnote-ref-30)
31. . YT Gittin 5:9, 47b, Eruvin 6:7, 23:4. Translation: *The Jerusalem Talmud, Tractates Gittin and Nazir*, Berlin and New York 2007: 237. [↑](#footnote-ref-31)
32. . Korban Ha’Eda s.v. u-ve-diur yashan. [↑](#footnote-ref-32)
33. . Penei Moshe, s.v. teman taninan. This interpretation is based upon a mishnah in tractate *Eruvin* 6:7: “Brothers in partnership who ate at the table of their father but who slept in their respective houses require an *eruv* for each one. Therefore, if one of them forgot and did not prepare an *eruv*, he annuls his right. Under what circumstances? When they bring their *eruv* to some other place. But if the *eruv* was brought to them, or if there were no [other] residents with them in the courtyard, they do not have to prepare an *eruv*.”

    שמואל וזאב ספראי מסבירים את המבנה המשפחתי שעומד מאחורי הצירוף 'האחים השותפים'. לענייננו חשוב להבין שלא מדובר בשותפות מלאה אלא חלקית (כפי שעולה מהדגשתה של המשנה שהאחים 'ישנים בבתיהם', ומשתמע מכך שלכל אחד מהם בית והוא עצמאי במידת מה). בהמשך קובעת המשנה שאם בית האב הוא המקום שמניחים בו את העירוב של חצר זו, או שבני המשפחה הם כל מי שדר בה, הרי שהסעודה המשותפת של המשפחה, שהיא גם הסעודה המשותפת של כל דיירי החצר, מהווה למעשה סעודת עירוב, ועל כן הם לא צריכים להניח מזון נוסף חוץ ממנה.

    See Mishnat Eretz Israel, Tractate Eruvin 203-204. See also T. Eruvin 5:11: “A house where an *eruv* is placed does not need to set aside a loaf of bread [for the *eruv*].” [↑](#footnote-ref-33)
34. . Eliezer Bugrad, 22-24. Bugrad was influenced by the comments of Menachem ha-Meiri in his commentary on the Babylonian Talmud who emphasized the fact that the Babylonian Talmud gives a different reason for the law and comes close to ignoring the reason that the Mishnah itself gives. According to the Meiri, while the reason of *mipenei darkhei shalom* may not be the strongest explanation, since this is the reason given in the Mishnah it is therefore the preferable one. For the Meiri’s comments see Kalman Shlezinger, ed. *Beit Ha-Bechirah al Massechet Gittin* (New York: Feldheim, 1956), 248-49. On the Meiri’s interpretation see Sagit Mor, “Tikkun HaOlam” in the Thought of the Sages [Hebrew] (Disertation), Ha’Universita Ha’Ivrit, 2003: 211, n. 29. [↑](#footnote-ref-34)
35. . Another example may be seen in the passage in Y. Shevi‘it 5:9 (36a), concerning M. Shevi‘it 5:9: “A woman may lend to another who is suspected of not observing the Sabbatical year a fan or sieve or a hand mill or a stove, but she should not sift or grind with her.” R. Zeira harmonizes this halakhah with previously established rules following the school of Hillel (5:7–8) “This is the general rule: any implement is forbidden whose sole use is one that transgresses, but it is allowed if its use may be either one forbidden or one permissible […] One may sell him produce even in time of sowing […] But if [it is known that these are required] expressly [to transgress the law of the Seventh Year] they are forbidden.” Thus, R. Zeira obtains two outcomes. He bases the halakhah on a rule inherent to the legal category in which it deals and obviates the need for the “ways of peace” rationale, and he limits the Mishnah’s dispensation to lend implements to a woman who is suspected of not observing the sabbatical year. [↑](#footnote-ref-35)
36. . The order of these halakhotvaries in different manuscripts of the Mishnah; similarly, the opinion of R. Yose is missing in Halakhah 1 of the Kaufmann manuscript but is found in other manuscripts. See David Weiss Halivni, *Sources and Traditions: A Source Critical Commentary on Seder Nashim* [Hebrew] (Toronto: Otsreinu, 1968), 678. [↑](#footnote-ref-36)
37. . For property acquisition by deaf-mutes, idiots, and minors, see M. Bava Kamma 4:4; 6:4. [↑](#footnote-ref-37)
38. . Note that the individuals at issue in these halakhot are poor people who are gathering *pe’ah* or forgotten fruit, and not the actual owner of the tree. [↑](#footnote-ref-38)
39. . For property laws that deal with the acquisition of various objects, see M. Kiddushin 1:4–5. [↑](#footnote-ref-39)
40. . For a similar law concerning finding, see T. Ḥullin 10:13, in Moses S. Zuckermandel, *Tosephta* (Jerusalem: Wahrmann Books, 1970), 512. [↑](#footnote-ref-40)
41. . Y. Gittin 5:8 (47a–b), in Yaakov Sussmann (ed.), *Talmud Yerushalmi* (Jerusalem: Academy of the Hebrew Language, 2001), 1078; Y. Eruvin 7:6 (24c), idem., 485. In B. Gittin 61a, R. Hisda interprets the difference between the methods as follows: “What difference does it make? To reclaim [the object] in court.” [↑](#footnote-ref-41)
42. . The way rabbis in ensuing generations expressed R. Yose’s thinking—“The sages have made those who are not allowed—to be permitted” (see B. Gittin 30a, B. Bekhorot 18a, B. Bava Meẓia 12a–b)—indicates that, in their opinion, R. Yose does distort the letter of the law. [↑](#footnote-ref-42)
43. . On the place of “justice” in R. Yose’s halakhic view, see Avigdor Unna*, Itim Lamishnah: Studies in the Six Orders of the Mishnah* [Hebrew] (Jerusalem: Rubin Mass, 1982), 106–10. For an analysis of similar positions in a different disagreement between R. Yose and the *tanna kamma*, see Yair Lorberbaum, “On Rules and Reasons in Law and Halakhah” [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 26(forthcoming). [↑](#footnote-ref-43)
44. Additional laws that reflect the pragmatic approach we have not discussed here, for example, are: “The pit which is nearest the [head of the] watercourse is filled from it first.” (mGitt. 5:8); “The Sages taught [in a Baraita]: Pigeons of a dovecote and pigeons of an attic are subject to the obligation of sending away the mother bird, because they are ownerless and therefore not considered readily available. But nevertheless, they are subject to the prohibition of robbery due to a rabbinic ordinance to maintain the ways of peace” (Tb Hulin 141:2);

    הלכות אחרות הן אלו שעוסקות ביחסים בין שכנות על רקע של הקפדה הלכתית שונה (יחסים בין 'אשת חבר', שמשתייכת אל זרם החכמים, עם 'אשת עם הארץ' שאינה מקפידה על דיני טהרה ועל הפרשת מעשרות מהיבול; ועם אישה שאינה מקיימת את דיני שנת השמיטה), והלכות שעוסקות ביחסים עם גויים. מעניין לציין כי בהלכות אלו לא מתלווה לשימוש בהנמקה 'מפני דרכי השלום' נימה ביקורתית או תרעומת, על אף שלכאורה הן 'מכשירות' התנהגות שלא על פי ההלכה (לפי פרשנותם של החכמים). בהלכות שעוסקות ביונים ובהלכות שעוסקות ביחסי הנשים בתוך הקהילה היהודית עסקתי במאמרי הנזכר לעיל בהערה 5, ואילו להלכות 'דרכי השלום' עם גויים הוקדש מחקר רב בידי חוקרים אחרים. על כן לא אדון בהן כאן. [↑](#footnote-ref-44)
45. . As noted above, I discussed these aggregates elsewhere and for this reason will not treat them here. I will emphasize, however, that by examining the data one realizes that the redactor of the Mishnah chose to omit laws that are reasoned in an essentially apologetic manner, and that he gathered together those laws that are rationalized on what appear to be pragmatic or value grounds. [↑](#footnote-ref-45)
46. . See n. 1 above. The exegesis is presented with small differences in Jacob Nahum Halevi Epstein and Ezra Zion Melamed (eds.), *Mekhilta D'Rabbi Sim‘on b. Jochai* (Jerusalem: Hillel Press, 1979), 10. [↑](#footnote-ref-46)
47. . In the Hebrew, the expression is “his neighbor.” Here I depart from the Biblical translation in favor of the wording in *Mekhilta,* which is more accurate relative to the wording of the verse that matters most for our purposes. [↑](#footnote-ref-47)
48. . The translation is based on W. David Nelson, *Mekhilta De-Rabbi Shimon Bar Yohai: Translated into English, with Critical Introduction and Annotation* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2006), 16. I revised the translation in minor ways in accordance with Ms. Antonin 236.1. The translation is partly based on Genizah fragment New York JTS ENA 1340.4. [↑](#footnote-ref-48)
49. . The location of the verse in Exodus indicates that the Passover at issue is *pesaḥ miẓrayim*, the one-off festival celebrated in Egypt. Nevertheless, R. Yehudah ha-Nasi considers it necessary to emphasize this. Ben Bag Bag does not address himself to the “which Passover?” question. The redaction of his words in the *Mekhilta*, preceding those of R. Yehudah ha-Nasi, gives the impression that he is speaking of *pesaḥ miẓrayim*.See also T. Pesaḥim 8:12: “*Pesaḥ miẓrayim*: of this is it stated, “And he and his neighbor shall take …,” as is not the case in *pesaḥ le-dorot*. [↑](#footnote-ref-49)
50. . Saul Lieberman*, The Tosefta: According to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, London, Genizah Mss. and Edition Princeps (Venice 1521)* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962), 187. The English translation is from Jacob Neusner, *The Tosefta—Translated from the Hebrew (Moed)* (New York: Ktav, 1981), 156. [↑](#footnote-ref-50)
51. . Liora Elias Bar-Levav, *The Mekhilta de­Rabbi Shimeon Ben Yohai on the Nezikin Portion* [Hebrew]*,* ed.Menahem Kahana (Jerusalem: Magnes, 2013), 147–48, 243–45, 318–38, especially 336. [↑](#footnote-ref-51)
52. . See Leib Moscovitz, *The Terminology of the Yerushalmi: The Principal Terms* [Hebrew] (Jerusalem: Magnes, 2009), 301–2. [↑](#footnote-ref-52)
53. Safrai, *Mishnat eretz Israel*, Tractate Eruvin 93. [↑](#footnote-ref-53)
54. . See Judith Hauptman, “The Talmud's Women in Law and Narrative,” *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 8 (2015): 39-40: “It is not surprising that women would deal with the ‘eruv ḥatzerot since they were the ones who cooked the food.” [↑](#footnote-ref-54)
55. . ל שאול ליברמן הגיע למסקנה שרוב החכמים הארץ ישראלים בסוגיות שעל משנה זו סברו שאין צורך שהמבוגר יעמוד עם הקטן בשעת נתינת העירוב, אלא שיוודא (בהמשך) כי העירוב באמת הגיע ליעדו. ראו

    Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah Part III*, New York 1962: 331-332.

    בתלמוד הבבלי (עירובין לא ע"ב) מבחינה הגמרא בין עירוב תחומין (שמגדיל את המרחק שניתן ללכת אותו מחוץ לעיר) לעירוב חצרות, שבו אמנם ניתן לשלוח עירוב ביד קטן. [↑](#footnote-ref-55)
56. . Y Eruvin 3:2, 20b; Eruvin 7:9, 24b.There are numerous textual differences between the different versions of this story. See Saul Lieberman, *Ha-Yerushalmi ki-Fshuto* (Jerusalem: Darom, 1935), 262-263, 336-337, for a discussion of this source and its variants. This story is also found in the Tanḥuma, Noah, 58:22, Buber ed., 26. [↑](#footnote-ref-56)
57. . Leiden, Scaliger, 3. [↑](#footnote-ref-57)
58. ### . Cairo Genizah: Cambridge, T-S 16, 326; Manchester, Jhon Rylands University. P.49.

    וכך גם בכתב יד ליידן על המקבילה בעירובין

    7:9 24b. [↑](#footnote-ref-58)
59. . See also Bugard, “Mipenei darkhei shalom,” 24. [↑](#footnote-ref-59)
60. . כפי שטענתי לעיל, מהאופן שבו בנויה הסוגיה אפשר שר' יהושע אומר את הקטע שהובא לעיל כולו (כך מפרשים לדוגמה שמואל וזאב ספראי, שטוענים שר' יהושע מסביר בעזרת הסיפור את הנוהג לשלוח עירוב ביד קטן). אך ישנה אפשרות שרבי יהושע אמר רק את המשפט הראשון:

    R. Yehoshua said: Why do we make Eruvei Chatzeirot? ‘for reason of ways of peace,’

    אם כך הוא הדבר הרי שעורך הסוגייה "לוקח את הדברים צעד קדימה" ויוצר מהלך מכליל עוד יותר על ידי הדגמת קביעתו של ר' יהושע בסיפור ובדרשה שצמודה אליו. כלומר, יתכן שלפנינו סוגיה שבנויה משלושה מרכיבים: קביעה או מימרא של ר' יהושע; סיפור; ומדרש, שבמקורו אולי כלל לא קושר לדיני עירוב חצרות או אל המונח 'מפני דרכי שלום', אלא למטרתה הכוללת של התורה. אם כך הם פני הדברים הרי שהעמדתם של הסיפור והמדרש כמשתלשלים מדברי ר' יהושע היא שקושרת בין עירוב החצרות למטרתה הרחבה של התורה כמשכינת שלום. כך מקבל הנימוק 'מפני דרכי שלום' את המשמעות המטא-הלכתית שלו, כמימוש למטרתה של התורה כולה – ולא רק של דיני עירוב. [↑](#footnote-ref-60)
61. . Cover, *Nomos and Narrative*, 4. [↑](#footnote-ref-61)
62. . Ibid, 4-5. [↑](#footnote-ref-62)
63. . Ibid, 9. [↑](#footnote-ref-63)
64. . Ibid, 9. [↑](#footnote-ref-64)
65. . Ibid, 11. [↑](#footnote-ref-65)
66. . כך, קבוצות נוצריות אינסולריות מהזרם האנבפטיסטי משמשות עבור קאבר דוגמאות פרדיגמטיות לקהילות החיות על פי מערכות אתיות חובקות־כול. אך התֵזה של 'נומוס ונרטיב' אינה מוגבלת להן בלבד, והיא יושמה בספרות על קהילות ברמות משתנות של לכידות ומחויבות, ואף בנוגע לקהילייה הבינלאומית. ראו בעיקר

    Jeffrey L. Dunoff, *A New Approach to Regime Interaction*, *in* Regime Interaction in International Law: Facing Fragmentation 136, 144–56 (Margaret A. Young ed., 2012); Gunther Teubner, Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization 152 (2012). [↑](#footnote-ref-66)
67. . Cover, *Nomos and Narrative*, 28-29. [↑](#footnote-ref-67)
68. . Ibid, 12. [↑](#footnote-ref-68)
69. . M. Avot 1:2. [↑](#footnote-ref-69)
70. . Paideia (Paideic) פירושו, בתרבות יוון העתיקה, העיצוב התרבותי והחינוכי של אזרחי הפוליס. [↑](#footnote-ref-70)
71. . Cover, *Nomos and Narrative*, 12-13. [↑](#footnote-ref-71)
72. . Ibid, 12. [↑](#footnote-ref-72)
73. . M. Avot 1:17. [↑](#footnote-ref-73)
74. . Cover, *Nomos and Narrative*, 13. [↑](#footnote-ref-74)
75. . Ibid, 53. [↑](#footnote-ref-75)
76. . כמובן שניתן להניח שהמוטיבציה שמניעה אדם כזה היא כלכלית (ולא סתם ונדליזם או נקמה בבעל הנחלה, למשל), אולם היא לא נאמרת במפורש. במילים אחרות, יש אמנם אפשרות לומר שהאדם שנכנס אל השדה מסתמך על הנומוס הרחב של 'מתנות עניים' (שהפאה היא אחת מהן), אשר מעוגן בטקסט המכונן של החברה היהודית כולה (התורה), וכן שהוא מפרש את הנומוס הבסיסי המשותף באופן שונה משל החכמים (כלומר שההגדרה שלו ל'עני' שונה מזו של החכמים), ועל כן הוא רואה בעצמו זכאי על פי דין התורה. אולם יש גם אפשרות, לא פחות ראלית, להניח שאדם ניצל את הרגע שבו הותר לעניים להכנס לשדה, והשתמש בכוחו כדי להכנס לשדה ולאסוף יבול. במקרה זה הנומוס רלבנטי כהקשר שיוצר את מרווח הזמן הלגיטימי שבו ניתן להכנס לשדה בעיני החברה, אך הנרטיב שמלווה את הנכנס איננו חלק מהנומוס (כלומר א-נורמטיבי). [↑](#footnote-ref-76)
77. . וראו את התיאור של קאבר בעמ' 16-15, כיצד סדר משפטי פיידאי – כמו התורה, על הצד הנארטיבי, הריטואלי והנורמטיבי שמאוחד בה – מאוים מתוך עצמו:

    “The unification of meaning that stands at its [the paideic] center exists only for an instant, and that instant is itself imaginary. Differences arise immediately about the meaning of creeds, the content of common worship, the identity of those who are brothers and sisters. But even the *imagined* instant of unified meaning is like a seed, a legal DNA, a genetic code by which the imagined integration is the template for a thousand real integrations of corpus, discourse, and commitment [...] The ‘Torah’ becomes two, three, many Toroth as surely as there are teachers to teach or students to study. The radical instability of the paideic *nomos* forces intentional communities whose members believe themselves to have common meanings for the normative dimensions of their common lives to maintain their coherence as paideic entities by expulsion and exile of the potent flowers of normative meaning.” [↑](#footnote-ref-77)
78. . Ibid, 9. [↑](#footnote-ref-78)
79. . M. Gittin 5:8. [↑](#footnote-ref-79)
80. . Ibid. [↑](#footnote-ref-80)
81. . M. Shevi‘it 3:4 and 5:9; Gittin 5:9. [↑](#footnote-ref-81)
82. . לקבוצה זו אני משייכת גם את אותן הלכות שאמנם מסדירות יחסים עם קבוצות בעלות נומוס אחר (גוים, 'אשת עם הארץ', עבריינית שביעית). [↑](#footnote-ref-82)
83. . Cover, *Nomos and Narrative*, 16. [↑](#footnote-ref-83)
84. . בהקשר זה מענין לקרא את המחלוקת בין תנא קמא לרבי יוסי גם לאור תיאורו של פרידריך שאוור את הרגעים שבהם המחוקק חש בצורך לנמק באופן מפורש את הכלל שיצר, ואת ההשלכות שיש לשימוש בהנמקה מפורשת לכלל משפטי על המשך התהוותו של האורגניזם המשפטי כולו (השלכות שקשורות ב'כלליות' שטבועה במערכת המשפט בכלל, ובהנמקות משפטיות בפרט). ראו

    Frederick Schauer, “Giving Reasons,” *Stanford Law Review* 47 (1995): 633–59; Frederick Schauer, The Jurisprudence of Reasons,” *Michigan Law Review* 85 (1987): 847–70; Schauer, *Playing by the Rules*; Frederick Schauer, *Thinking Like a Lawyer: A New Introduction to Legal Reasoning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). See “Giving Reasons,” 638; see also “The Jurisprudence of Reasons,” 864. [↑](#footnote-ref-84)
85. . מה שמחזיר אותנו לדוגמה לכלל האימפריאלי שהביא קאבר עצמו (באמצעות יוסף קארו) מהמשנה: "על שלושה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום". ראו לעיל. [↑](#footnote-ref-85)
86. . וראו את הצגת האפשרויות להבנת מבנה הסוגייה בהערה 63 לעיל. [↑](#footnote-ref-86)
87. . Cover, *Nomos and Narrative*, 12. [↑](#footnote-ref-87)
88. . Ibid, 13. [↑](#footnote-ref-88)
89. . Ibid. [↑](#footnote-ref-89)