

מבואות למקורות ומסורות

עיונים בהתהוות התלמוד

מאת

דוד הלבני

דוד הלבני

מבואות
למקורות
ומסורות

עיונים
בהתהוות
התלמוד



מאגנס

רוד הלבני / מבואות למקורות ומסורות

ואני בעומרי לגמור את הספר הזה
מתה עלי אשתי, ציפורה חנה בת
הרב ברוך הי"ד, כג סיון תשס"ח.
יהיה זכרה ברוך ומבורך

מבואות למקורות ומסורות

עיונים בהתהוות התלמוד

מאת

דוד הלבני

הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

ההפצה : הוצאת מאגנס
ח"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341
www.magnespress.co.il



כל הזכויות שמורות למחבר
ירושלים תשס"ט

אין לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 6-305-493-965-978 ISBN

נרפס בישראל
ברפוס גרפית בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

ז	הקרמה
1	מבוא למסכת בבא בתרא
145	מבוא לסדר נשים
157	מבוא למסכת יומא
169	מבוא לסדר שבת
191	מבוא למסכת בבא קמא
206	מבוא למסכת בבא מציעא
223	נספח למבואות
225	מפתח מקורות
231	מפתח נושאים

הקדמה

מבואות אלה נכתבו במשך ארבעים שנה. הראשון, על סדר נשים, הופיע בסוף שנות השישים, ואחרון, על כבא כתרא, לפני חודשים אחדים. טבע הדבר שבמשך זמן כה ארוך יחולו שינויים חשובים שלפעמים מבטלים את מה שנאמר מקודם. וכשאדם בא היום לסכם את תוכן המבואות, די אם יתפוס לשון אחרון כלכד ויסכם רק מה שנאמר באחרונה. וכן אם בא מישוהו להדפיס את המבואות מחדש, די אם ידפיס רק את זה האחרון. הקורמים אינם תורמים למסקנת העניין.

חשבתי כך גם אני, אבל חברי עלי חברי ושכנעוני שלספר מחקר כזה גם ל"הוה אמינא" יש חשיבות תוכנית לכד מחשיבותו ההיסטורית. היריעה למה בחר המחבר כמסקנה מסוימת ולא באחרת מגבירה את התודעה בצדקת המסקנה ומחזקת את השכנוע בה, וגם מאפשרת לנו — אם יבוא אדם ויציע מה שכבר נאמר ונרחה — לומר לו שכבר היו הדברים בעולם, כבר נאמר כך ונרחה וגם נראה לו את נימוקי הדחייה.

אבל עיקר החשיבות שבצירוף המבואות יחדיו הוא בכך שהמעין יבחין כי יש המשכיות לשינויים, יש צד השווה לכולם. והצד השווה הוא שדרך אותי מקורם לומר כן. כל שינוי ושינוי מסמן התרחקות נוספת מן המועד שמסר רב שרירא גאון לחתימת הגמרא. לדעתו, הגמרא, כולל הסתמות, הסתיימה עם פטירתם של רב אשי ורבינא, וכנראה התכוון לרבינא השני (499). אחרי ששיכנעתי שהסתמאים (מחברי קטעים בעילום שם) חיו אחרי האמוראים, חשבתי תחילה (כדי לא להתרחק הרבה מתאריכו של רב שרירא גאון) שהסתמאים היו קרובים בזמן לרב אשי, היינו בין רב אשי ורבינא השני, במחצית השנייה של המאה החמישית, ואחריהם היו הסבוראים.

וכך כתבתי במבוא ל"מיומא עד חגיגה", סדר מועד, שנרפס בשנת תשל"ד. אחר כך הבחנתי שהנחה זו אין בה כדי להסביר את כל ההפרשים בתוכן ובסגנון בין האמוראים והסתמאים. לכן במבוא הבא, במבוא לכבא מציעא (נרפס בתשס"ג) הרחקנו עוד מרב שרירא גאון ואיתרנו יותר את תקופת הסתמאים. אמרנו ש"פעולתם לא החלה עם פטירת רב אשי ורבינא אלא בסוף תקופת אחרוני החכמים הנזכרים בגמרא, שאחרון היה רכאי דמן רוב שחי בערך חמישים שנה אחרי פטירת רבינא השני, באמצע המאה השישית" (ונמשכה עד לתקופת הגאונים הראשונים). ועדיין לא נחה דעתנו, ובמבוא לכ"ב (נרפס בתשס"ח) הארכנו יותר את תקופת הסתמאים ואיחרנו אותה עד המאה השמינית. ההמשכיות הזאת מקרבת את המבואות השונים ומוסיפה נימוק לחברן יחד ולהדפיסם מחדש.

הדברים האמורים לעיל אינם מתייחסים למבוא לסדר נשים (נרפס כתשכ"ט). נושאו שונה מנושאי שאר המבואות. בעוד אשר הנושא של שאר המבואות הוא בעיקר עניין הסתם, זמנו ותיאורו, הנושא של המבוא לנשים הוא פירושים דחוקים (פירוש הוא דחוק כשצריכים להוסיף או לגרוע מן הטקסט). המבוא לסדר נשים דן בשכיחותם של פירושים דחוקים בתלמוד ומסיק שהם מתהווים כשידיעת הפרשן את הטקסט או על אודות הטקסט איננה שלמה.

והנה, דעתנו בעניין פירושים דחוקים לא נשתנתה במשך הזמן. אדרבה, היא התחזקה ואף גרמה לאישור נוסף לאיחורם של הסתמאים, התזה הכללית של שאר המבואות. כפי שאמרנו, פירושים דחוקים נתעוררו עקב חסרון ידיעה מצד המפרש שלא הכיר את כל החומר הקשור בטקסט. ולמה לא הכיר? משום שחי שנים רבות אחרי האומר שאותו פרש. פירוש דחוק מראה אפוא שהפרשן לא היה בן זמנו של בעל המימרה; הוא היה מאוחר לו. והואיל ורוב הפירושים הדחוקים הם סתמות, הרי שהסתמאים, מחברי הסתמות, גם כן מאוחרים היו.

הדבר יתברר יותר לאחר שנצרך לו את התזה השנייה של שאר המבואות והיא, שבזמן האמוראים לא נמסרה השקלא וטריא שבגמרא במסירה רשמית. היינו, לא מסרו אותה ל"תנאים", מוסרי המסורות הרשמיים, ובמשך הזמן נשתכחה השקלא וטריא ונזדקקה לשחזור, דבר שנעשה על ידי הסתמאים. עד שכאו הסתמאים לא הנציחו לדורות (אצלנו וגם אצל מערכות משפטים אחרות) את הדיון, את המשא ומתן. הנציחו רק את הלכות פסוקות, ומה שנותר מן השקלא וטריא שרד באופן מקרי ולא מסודר והוא מה שהתלמידים זכרו בעל פה. אין פלא אפוא שמאות שנה אחר כך, כשהסתמאים שחזרו את הדברים, קרה תכופות שלא היו בידיהם המקורות בשלמותם והיה עליהם להשתמש בפירושים דחוקים. הפירושים דחוקים הם לרוב פועל יוצא של איחור הסתם.

לכן אנו מוצאים הרבה יותר פחות פירושים דחוקים אצל האמוראים. האמוראים מסרו לדורות רק הלכות פסוקות ורק אותן תמצתו בלשון קצרה וצחה (וכמעט תמיד בעברית). יוצא מן הכלל הן אלה הלכות שמתחילות עם "האי מאן", שהן בארמית). הלכות אלה אינן ניתנות לפירושים דחוקים. המוסרים אינם פרשנים; הם מוסרים מה שנאמר להם, והאומרים, בעלי הלכות, אינם משתמשים בדחוקים. ואם כי שדבריהם יכולים להיות לא נכונים, נימוקיהם ברורים ואין צורך להוסיף או לגרוע מהן — וזה הסימן של פירוש דחוק. פירושים דחוקים אופייניים לסתמאים המפרשים והמשחזרים.

ואולי לא יהיה למותר גם לאחר האמור לעיל להדגיש את החשיבות של הפרדת הסתם מדברי אמורא. חשיבות זו אינה רק כשהפירוש דחוק ומייחסים אותו לסתם שחי זמן רב אחרי האמוראים וכבר לא היו לפניו המקורות בשלמותם; גם כשהפירוש חלק ומתאים ואין צורך למצוא תחליף לו, חשוב לדעת מה היה לפני הסתמאים במקור ומה הוסיפו הם — שמא היו לפנייהם רק קטעים והם השלימו אותם (כלי דוחק). ויש מקומות שההוספות והשלמות של הסתמאים משפיעות על הפירוש. בלעדיהן, ניתן לפרש את דברי האמוראים

אחרת. רק כשנדע מה הם דברי האמוראים ומה דברי הסתמאים, נוכל לקבוע את מידת הדרגתה של התפתחות הגמרא ולעמוד על אופן לימודה בזמנים שונים. וזאת ניתן לדעת על ידי סימנים מובהקים שהמעין לומר להכירם, כמו למשל "היכי דמי", אילימא וכו'", "קסבר", שברור שמישהו אחר מדבר (אבל יש מקרים שרק מילים אלה הן מן הסתם ועיקר המימרה קדומה), ושלפעמים יש להוכיח שאינו מן האמורא, כי הוא סותר מה שנאמר במקום אחר, שההשלמה אינה מתאימה מבחינת כרונולוגית, או שהוא שונה ממהלך המחשבה שאנו מוצאים אצל אמוראים במקומות אחרים, או כשיש סתירות ("סוגיות מוחלפות") והן נובעות מבתי מדרשות שונים של הסתמאים. כל זה נדע רק לאחר שהפרדנו בין סתם ובין נקובת שם.

הפרדה זו נוגעת גם במדת מהימנותו של התוכן. הלכות פסוקות שהן כמעט תמיד נקובי שם, הן המהימנות ביותר. נמסרו על ידי ה"תנאים" מדור לדור בלשון האמורא ובעברית. מימרות נקובי שם שהן חלק מהשקלא וטריא ולרוב בארמית, יש לחשוש למהימנות של הקשרן. לפני הסתמאים לא תמיד היתה מסורת ברורה מן ההקשר והם שיחזרו אותו אח"כ מדעתם. גם שלימות המימרה שלהן אינה בטוחה. ואילו שקלא וטריא סתמית לגמרי מן הסתמאים היא ומהימנותה תכופות בספק. מדובר כשיש קושיות או דחוקים. אחרת, יש להניח שמהימן הוא. הפרדת החומר הסתמאי מהחומר נקוב שם, הוא יסוד מוסד בחקר התלמוד בבלי.

וזאת למודעי, הקדמנו את המבוא לבבא בתרא אף על פי שמבחינת הזמן הוא אחרון, משום שבו אנו מסכמים בפרוטרוט, ולפעמים בהשוואה למשנה ולירושלמי, את השקפתנו על התהוות התלמוד בבלי. שאר המבואות מסבירים במקצת איך הגענו להשקפה זאת ומדוע בחרנו בה, והם טפלים במידת מה למבוא הראשון. כמובן, מי שרוצה להתחיל עם שאר המבואות, טעמו ונימוקו עמו. הוא בחר בסדר ההיסטורי. מה שנכתב ראשון הוא קורא ראשון. ומכיוון שהראשון שלו הוא המבוא לסדר נשים, הרי יש לו טעם נוסף, מלבד שהוא נכתב ראשון. נושאו של המבוא הזה, כפי שאמרנו, הוא פירושים דחוקים ודרכם היא הדרך הכי קלה לקבוע את מציאותם של הסתמות, אם כי פירושים אלה מעטים הם בהשוואה לחלקם של הסתמאים בהתהוות התלמוד.

ובסוף נוסיף דבר אל הקורא:

בהדפסה הקודמת נדפסו המבואות בראש כל כרך וכרך של "מקורות ומסורות" על ש"ס (מלבד על מסכתות פסחים ועירובין שאמורות היו להיות כרך אחד עם שבת). הם נועדו לעזור ללומד להבין את הדרך שבה נתחנו את הסוגיות שבגמרא והבחננו בין מקורות ומסורות, יותר מאשר להקנות לקורא ידיעה על התהוות התלמוד. הנחנו שמי שלומד בעיון באחד הכרכים, משתמש בכל הכרכים ואת תוכן הציונים מכרך לכרך הוא שואב ישר ממקור ראשון ואין צורך לפרט. לא כן מי שקורא את המבואות מתוך התעניינות בהיסטוריה של התהוות

הקרמה

התלמוד, יתכן שבידו רק כרך זה והמקומות של הציונים בשאר הכרכים, אינם בהשג ידו. לכן הוספנו בנספח כאן תמצית של תוכן כמה ציונים הנחשב בעיני כנוגע להבנת העניין כאן. הקורא מתבקש שכל פעם שנתקל בכוכבית על הגליון שבצד שיפנה לנספח ויחפש שם את מספר העמוד ואת מספר ההערה שעליו מתייחסת הכוכבית.

א. הסתמאים

זה יותר משלושים שנה ששיעורנו שהסתמות בגמרא — הדיבורים המופיעים בעילום שם אומרם, שרובם ככולם שקלא וטריא, משא ומתן — אינם מן האמוראים, אלא מן החכמים שחיו ופעלו אחריהם. אנו קראנו להם "סתמאים". השקפה זו הועלתה לראשונה במבוא ל"מקורות ומסורות" סדר מועד (מיומא עד חגיגה, ירושלים, תשל"ה), והיא הלכה והתבססה במבואות למקורות ומסורות למסכתות שהופיעו אחר כך. עם כל כך נוסף התאשרה והתאמתה ההכרה, שאין לראות את הסתמות כחלק של מסירת האמוראים. לדעתנו, האמוראים מסרו לדורות רק את ההלכות פסוקות, ולא את הנימוקים שבגללם פסקו כן. הנימוקים נשארו בזיכרון השומעים שנכחו בבית המדרש, בשעה שהאמוראים הסבירו את מקור הלכותיהם או פירושיהם במשנה או ברייתא (או דברי אמוראים ראשונים). את ההלכות מסרו האמוראים ל"תנאים", למסרי המסורות, והם העבירו אותן לבתי מדרשות אחרים ולתלמידים שברור הבא שימשו כ"תנאים"; ואלה מסרו את ההלכות לתלמידיהם ותלמידיהם לתלמידיהם. שלשלת זו היא שהיוותה את המסירה הרשמית של תורת האמוראים, ברם השקלא וטריא, הנימוקים, לא נמסרו ל"תנאים", ולא היתה לנימוקים מסירה רשמית. בדורות הסמוכים לאומרי ההלכות, עוד זכרו אותן וציטטו אותן, אבל אחר כך הן נשכחו מעט מעט ונשארו מקוטעים¹, ואלמלא הסתמאים ששחזרו והשלימו

1 רוב אי אפשר להבחין שהשקלא וטריא מקוטעים, אלא על ידי עיון; אבל לפעמים המקטע בולט לעין. אביא מקצת דוגמאות ממ"ש במקורות ומסורות, ראש השנה, עמ' תא ואילך. שם הערנו עליהן לראשונה. כמה פעמים בש"ס (שבת ג רע"א; עירובין פח ע"ב; סוכה לג ע"א וע"ב, לה ע"ב; כתובות יח ע"א, עג ע"ב) אנו מוצאים אמורא שמקשה לאמורא אחר ("אמר ליה, פנים אל פנים, ומפני חומר הקושיה הגמרא אומרת "אלא אי אתמר הכי אתמר", הסבר אחר ממה שנאמר מקודם, הסבר שאינו מניח מקום לקושיית האמורא. על כורחך עלינו לומר, "שבכל אלה המקומות היתה להם מסורת רק מן הקושיה ולא מן החשובה. ידעו שהקשה לו קושיה אבל לא ידעו מה השיב לו, וסתמא דגמרא שיערה אח"כ שהשיב לו שבשכיל הקושיה הוא משנה את מימרתו והביעה אותה בצורת אלא אי אתמר הכי אתמר". כמו כן בראש השנה סע"ב, רבה אומר "שמע מקצת תקיעה בכור וכו' יצא, שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר וכו' לא יצא". אביי מקשה על זה "מאי שנא וכו'", והגמרא משיבה "כי קאמר רבה כחוקע ועולה לנפשיה וכו'". אך "אם רבה מיירי בחוקע ועולה לנפשיה, מה הקשה לו אביי"? עלינו אפוא לומר "שהסתמא דגמרא ידעה שאביי הקשה לרבה מאי שנא וכו' אבל לא ידעה מה השיב לו רבה. בראשונה חשבה שהשיב לה 'החם לילה לאו זמן חיובא וכו' ואחרי שהופרכה הלכה זו, הסיקה שע"כ 'כי קאמר רבה כחוקע ועולה לנפשיה וכו'', כלומר, כך השיב רבה לאביי". בכל אלה המקומות השקלא וטריא היתה מקוטעת ורק חלק ממנה היה ידוע לסתמא דגמרא.

אותן מרעתם, ודאי היו נשכחים לגמרי, כשם שהשקלא והטריא של המשנה והברייתא (מקורן של ההלכות) נשכחה לגמרי. ניתן אפוא לומר, שהתוכן של הסתמא דגמרא אינו מן הסתמאי, אלא שחזור של משא ומתן הלכתי קדום בלשונו ובסגנונו של הסתמאי².

זמנם של הסתמאים

מתי התחילה פעולת הסתמאים? תחילה סברנו, על יסוד השערה גרידא (וכך כתבנו במבוא לסדר מועד ובמבואות האחרים), שהם פעלו אחרי "רב אשי ורבינא סוף הוראה", היינו רב אשי ורבינא הראשונים (בערך 430 למנינם), ונמשכו עד רבינא השני (בערך 500)³. "עם פטירתו של רב אשי התחילה [תקופת הסתמאים] ועם פטירתו של רבינא השני נתבססה" אמרנו. קבלנו את המליצה "רב אשי ורבינא סוף הוראה", כעובדה היסטורית ופירשנו "סוף הוראה" היינו סוף גמרא כמו שמקובל בין המפרשים והחוקרים. נמצא, שהסתמאים חיו ופעלו אחרי רב אשי ורבינא, אחרי סוף תקופת האמוראים, לפני תקופת הסבוראים, שלפי רב שרירא גאון התחילה מיד אחרי רבינא השני. אחר כך נוכחנו לדעת, ש"הדיבור רב אשי ורבינא סוף הוראה" אינו משקף עובדה היסטורית, אלא דברי הערצה של תלמיד שחשב לתומו, שעם

סוג אחר של סוגיה קטועה הוא, כשהגמרא מביאה בשם אמורא דיוק ממשנה או מברייתא בלשון "מאי לאו וכו'" (כלי להסביר למה בחר בו), והגמרא רותה את הדיוק בלשון "לא. וכו'". לעתים מופיע אחרי "לא. וכו'", המשך הדיון: "אי הכי (כלומר, אם ה"לא וכו'" צודק) וכו'"; במקרה זה לפנינו הסבר שהאמורא בחר ב"מאי לאו וכו'" בגלל ה"אי הכי וכו'". מכאן שה"אי הכי וכו'" היה במקור השקלא וטריא, ומסדר הגמרא הוא שהפסיק את האמורא באמצע דבריו במילים לא. וכו'". אבל במקרה שחסר המשך הדיון "אי הכי וכו'", יש לשאול למה בחר האמורא ב"מאי לאו וכו'". "לאמורא כוודאי היה נימוק למה בחר לפרש את המקור כמו שפירש ולא כמ"ש בדחייה" (לשונונו במקורות ומסורות, כ"ס, עמ' רסג), ולמה לא הובא בש"ס? משום שלא הכירו. הגמרא הכירה את הדיוק שלו, אבל לא נימוקו. אולם כשכל הסוגיא סתמית, כולל ה"מאי לאו וכו'" ואין אחריו "אי הכי וכו'", יש לומר שלפנינו שאלה ותשובה דיטוריות השכיחות אצל הסתם (ולא אצל האמוראים. ראה לקמן, עמ' 13 ד"ה אוכיר), ואין ברעתו אלא לומר שיש שתי אפשרויות לפרש את המקור.

2 ראוי להעיר, שגם כשהסתם מצטט שקלא וטריא אמוראית הנראית שלמה או שלמה למחצה. אין ערוכה שכך היה גם במקור. השקלא וטריא בתקופת התנאים והאמוראים — כמו שאמרנו — לא נמסרה במסירה רשמית מתוך שלשלת קבלה, אלא נקלטה בזיכרון השומעים ונמסרה בלי שיטה מתודית וכלי פיקוח, ומשום כך היא נשכחה ונעלמה, או שנתווספו עליה דברים שאינם הולמים לה. מכיון שהשקלא וטריא הועברה ממרצה למרצה כלי בדיקה, נדרכקו בה דיוקים שאינם שייכים לה, והסתם חשב אח"כ שהוא חלק אינטגרלי ממנה וניסה לפרש אותה על פיהם, ולא עלתה בירו אלא ברוחק. לדוגמה ראה מ"ש במקורות ומסורות, כ"ב, דף קלג ע"א, ד"ה והנה.

3 ד"ה הלוי (דורות הראשונים ת"ג, פרקים ג-ה ובסוף ההוספות לח"ב) מגיה את לשונו של רב שרירא גאון ומקדים את פטירתו של רבינא השני כדי להאריך את תקופת הסבוראים בעוד עשרים וכמה שנים. וראה מ"ש רב"מ לוין בספרו "רבנן סבוראי ותלמודם" עמ' 4-5.

פטירתו של רבו המוכהק בא הקץ להוראה⁴; ודחינו (כמכוא למקורות ומסורות כבא מציעא) את תקופת הסתמאים לסוף תקופת האמוראים כולה, היינו אחרי אחרון האמוראים הנזכר בגמרא והוא "רבאי דמן רוב" (הנזכר בסנהדרין מג ע"א, לפי גרסת רבינו חננאל⁵), שחי בערך חמישים שנה אחרי רבינא השני, היינו מחצית המאה השישית.

לא יכלנו להקדים את זמנם של הסתמאים לזמנם של הסבוראים של רב שרירא, כי מקצת סבוראים (כמו רב ריחומי, רב יוסף⁶ ורב אחא מבי חתים ורבאי דמן רוב) נזכרים בגמרא, ועדיין לא הגיעה הזמן של הסתמאים. לרב שרירא לא היה אכפת שסבוראים אחדים מופיעים בגמרא והם מעין אמוראים⁷, כי רובם נפקד שמם מהבבלי, ועל שמם של אלה נקראת התקופה. ועוד, גם הסבוראים הנקובים כשם אינם תורמים אלא מימרות בודדות והסברים קלים הקרובים לסבוראים. אולם אם מקצתם מופיעים כשמותיהם אין לראותם כסתמאים, שכן קשה לקרוא את התקופה שבה הם חיו תקופת הסתמאים; שהרי כל זמן שאמוראים חיו ונזכרו כשמותיהם אפילו אם היו מעטים מאד, אין לקרוא לתקופה ההיא תקופת הסתמאים. הסתמאים החלו לפעול רק אחרי שתמו אמוראים, מאה שנה ויותר אחרי פטירת רב אשי, בערך כשנת חמש מאות וחמישים למנינם. אחרי רב אשי נידלדל מספר האמוראים, וכמאה שנה לאחר פטירתו באה קצה של תקופת האמוראים⁸, ונפתחה תקופת

4 במכוא למקורות ומסורות, ב"מ עמ' 207, שיערנו, על יסוד הגמרא בניטין נט רע"א ובמקבילה סנהדרין לו ע"ב, ש"תלמיר זה ניתן לזהותו כרב אחא בריה דרבא". הבאנו את השערה הזאת באריכות לקמן עמ' 68. והסקנו שכבר הסתם לא חשב את רב אשי כ"סוף הוראה", מעין דרגת רבי, כי אז לא היה מדמה את הונא בר נחן לרב אשי. רב אחא בריה דרבא ודאי לא התכוון לרב אשי ורבינא השני (כפי שמפרש ההיסטוריון ר"צ גרץ את רב שרירא גאון) או לרב אשי (הראשון) ורבינא השני (כמו שמפרש ר"א הלוי, דורות הראשונים, ח"ג עמ' 18 [שם הוא חולק על גרץ]), כי רב אחא בריה דרבא היה קצת קדום להם, ומסתבר שהערכה זו נאמרה אחרי פטירתם. ברם לפי רב שרירא גאון נפטר רב אחא בריה דרבא שמונה שנים לפני רב אשי, ועלינו אפוא לומר שמשפט הערצה "מימות רבי ועד רב אשי וכו'" נאמרה כשרב אשי עוד היה בחיים.

5 אבל בספרים שלנו אינו. וכבר קבענו במקורות ומסורות, מגילה, עמ' תקטז: "כשבגירסה אחת נזכר שם אמורא ובגירסה אחת נאמר סתם, אנו נוטים יותר לומר שבמקור היה שם אמורא ונשמט אח"כ, מלומר את ההפך, שבמקור לא היה שם אמורא וניתוסף אח"כ. כי מי היה בורה מלכו שם אמורא" (אלא אם כן יש סיבה מיוחדת להזכיר אמורא זה). לכן נראה עיקר בגרסה זו של רבינו חננאל (ורב שרירא), כי מי היה בורה שם זה שלא נזכר בשום מקום אחר. לאחר זמן מחקור את שמו, אם משום שלא ידעו מי הוא, אם משום שחשבו שהוא סתמאי ולא אמורא. אך מכוח דרבאי דמן רוב האריך ימים, ועליו אומר רב שרירא גאון באיגרתו (הוצ' רב"מ לרן, עמ' 70) "ואור"ך שניה טובא" — אפשר שבילדותו נזכר עוד בגמרא, ובקנותו כבר היה מן הסתמאים. נמצא, שתקופת הסתמאים התחילה עוד לפני אמצע המאה השישית.

6 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב, קמ"ג ע"ב.

7 ראה סדר הקבלה לר' מנחם המאירי (הוצ' רש"י הבל"ז, עמ' 113): "וזה הדור היה ממוצע בין האמוראים ורבנן סבוראי. התלמידים מהם היו נקראים חכמי התלמוד, ומהם רבנן סבוראי. אע"פ שהיו באותו הדור".

8 ראה מ"ש לעיל, פתח דבר, ד"ה למשל.

הסתמאים. לדעתנו, החכמים שרב שרירא קורא להם סבוראים והם אינם נזכרים בגמרא וחיו אחרי רבאי דמן רוב, השתייכו כבר לתקופת הסתמאים ותרמו לסתמא דגמרא; והחכמים שחיו לפני רבאי דמן רוב ואינם נזכרים בגמרא, עלינו לומר שלא תרמו כלל להתהוות התלמוד. גם בתקופת האמוראים אנו מוצאים שמות של ראשי ישיבה, הנזכרים באיגרת רב שרירא גאון, שאינם נזכרים בגמרא⁹; על כורחך עלינו לומר, שלא הוזכרו בגמרא משום שלא תרמו לה.

מכיוון שלא היתה משנה או ברייתא אמוראית, היינו, שלא כמו המשנה והברייתא התנאית, האמוראים לא אספו יחד לכדי יחידה אחת את הלכותיהם, הצטרכו למצוא דרך אחרת לציין את סוף תקופת האמוראים ולהבדילה מתקופות הקודמות מאשר צירופי הלכות שונים, והדרך שבחרו בה היתה לשחזר ולמסור לדורות גם את השקלא וטריא, מנהג שלא נהגו בתקופת התנאים ובתקופת האמוראים. וגם יש לומר ביחס לסתמאים מ"ש רב שרירא גאון ביחס לאמוראים, שמפני שנתקטנו הדורות חששו שלא כל רב ורב יוכל לשחזר מעצמו את השקלא וטריא, לכן שיחזרו הסתמאים ומסרוה למסרנים כדי שתהא שמורה לדורות. והם מסרו את השקלא וטריא בצורה סתמית משום שלא התנאים ולא האמוראים מסרו את השקלא וטריא, ובתקופת הסתמאים, מאות שנים אחר כך, כבר נשתכח חלק גדול ממנה, ומה שנשאר לא היה בטוח ממי הוא, והם שיחזרו את החסר מעצמם. לכן מסרו בשם אמוראים, רק מה שהיו בטוחים שהם אמרו כן. ואשר לחיוב לומר בלשון רבו ובשם רבו, שמא מכיוון שכל אחד ידע שהסתמות מאוחרים הם, שכן תורתם מכרות עליהם שהם שקלא וטריא, ולא כתורת האמוראים שהיא אפודיקטית — לא חששו לא לציין שם אומרו.

ואולי כדי לא לערבב את דברי האמוראים בדברי התנאים לא צירפו האמוראים את תורתם לתורת התנאים, משום שגם היא אפודיקטית, ולא ניתן להבדיל ביניהן. דברי רב, למשל, אינם מצוטטים במשנה אע"פ שהיה "ממניינא דבי רבי" (גיטין נט רע"א)¹⁰ ורשאי היה לחלוק על ברייתא — "רב תנא הוא ופליג" — ולפעמים חלק גם על המשנה¹¹; אף על פי כן דבריו לא נכנסו למשנה, כי בזמנו המשנה כבר

9 ראה מקורות ומסורות, מיומא עד חגיגה, מבוא, עמ' 7, הערה 11.

10 ראה מ"ש לקמן, ראש, עמ' 108.

11 ראה, למשל, ב"ב לח ע"ב: "רב טעמא דתנא רידן קמפרש וליה לא סכירא ליה". דוגמאות נוספות תמצא במבוא לנוסח המשנה, עמ' 176. ועיי' רש"י, חולין צה סע"ב, ד"ה רב: "וכי קי"ל הלכתא כרב באיסורי, גבי פלוגתא דשמואל הוא דאמרין. אבל גבי מתניתין לא", וראה שם מא ע"א, תוס' ד"ה ובשוק (בירושלמי אומרים "מתניתא פליגא" גם על אמוראים אחרים), וראה גם מ"ש במקורות ומסורות, ב"ק עמ' ה, וסוכה עמ' קעו.

ראוי להעיר, שגם במקומות בש"ס (כיצה לא ע"א; ב"ב עט ע"ב) שהגמרא מתרצת סחירה על האמורא מן המשנה בזה שהמשנה "יחידה היא", והאמורא אינו סובר כן (גם כשהוא אינו מן האמוראים הראשונים, כמו רב יוסף ורבא), גם שם עלינו לומר שהאמורא חולק על המשנה, על כל פנים על סתימתה. מסדר המשנה סתם להלכה כתנא זה, והאמורא סובר כבר פלוגתיה שלא נזכר במשנה, וגם כשהאמורא פוסק כרעת יחיד שהוכחא במשנה (כגון סוכה יט ע"ב, שרב יוסף פוסק כר' אליעזר במשנה, נגד רעת חכמים שם; מגילה יח ע"ב: "שמואל

היתה חתומה ולא הוסיפו עליה גם מתנא למחצה כמו רב, כדי לא לערכב דברי אמוראים בדברי תנאים. הסבר זה שולל לגמרי את האפשרות שבתקופת הסתמאים עוד הופיעו חכמים בשמותיהם, אפילו אם היו מעטים; שכן עצם הופעתם מוכיחה שהתקופה הקודמת לא נחתמה לגמרי, כשם שלא מצינו אף אמורא אחד שמופיע במשנה¹². לכן קבענו את תקופת הסתמאים אחרי תקופת האמוראים ולפני תקופת הסבוראים, למחצית השנייה של מאה השישית.

תקופת הסבוראים

איתור תקופת הסתמאים בסוף תקופת האמוראים כולה (בשנים 550–600), הביאה אותנו במבוא לבבא מציעא לאחר את תקופת הסבוראים, שפעלו אחרי הסתמאים, ולמקמה בתקופת הגאונים הראשונים; ולומר בניגוד לרב שרירא, שכמה מן הגאונים שימשו גם סבוראים. לדעתו, כבר הגאון הראשון, ר' חנן מאשקיא, חי ופעל אחרי הסבוראים, ואף אחד מן הגאונים לא שירת בתפקיד כפול.

לא נראה לנו כן. "גאון" הוא תואר המוענק כשמתמנים לראש הישיבה, ואילו סתמאי או סבוראי הוא מי שתרם לגמרא — ואלה אינם צריכים להיות צרים זה לזה. גם מי שאינו ראש הישיבה יכול לתרום לגמרא, וגם מי שהוא ראש הישיבה אפשר שלא תרם. הרי גם את רב חסדא ואת רב אשי ואת רב רבאי דמן רוב מכנה רב שרירא בתואר גאון, וכבר העיר החיד"א בשם הגדולים (ערך רב אחאי): "שוב נזכרתי דכתשובת רב שרירא מכנה אפילו לאמורא בשם גאון"¹³ — ולמה לא יוכלו הגאונים הראשונים להיחשב גם כגאונים וגם כסבוראים. ועוד, רב יהודאי גאון שמתורתו נכנס לגמרא יותר מכל סבוראי אחר, היה מגדולי ואחרוני הסבוראים; הוא היה סבוראי וגאון כאחד.

עכשיו אני מסופק, אם צדקתי בדברי במבוא שם, שהסבוראים פעלו בזמן הגאונים הראשונים, אחרי תקופת הסתמאים, ויש לצמצם את תקופת הסתמאים לחמישים שנה, מסוף תקופת האמוראים כולה עד הגאונים הראשונים. רב שרירא גאון אינו מזכיר כלל את הסתמאים ורואה את רב אשי ורבינא כסוף הגמרא, לכן הוא הוכרח לייחס את הפעולות של אלה שחיו אחרי רב אשי ורבינא (גם אם הם רב אשי ורבינא האחרונים) לרבנן סבוראי שכבר לא היו אמוראים, אף ששמות אחדים מהם נזכרים בגמרא. ברם אנו המניחים שאחרי האמוראים באו הסתמאים, אין לנו צורך לומר שהיו שתי תקופות נפרדות — תקופת הסתמאים ותקופת הסבוראים — אלא תקופה אחת, תקופת של הסתמאים, שהרי גם הסבוראים סתמאים הם;

חייש ליחידאה" הכתוב במשנה, הוא נגר הכלל שבמשנה, "יחיד ורבים הלכה כרבים" ודכים היינו גם כשנוסחה המשנה כדעת רבים. ברם ממה שמצינו שהאמוראים אומרים על המשנה "זו דברי ר' פלתי, אבל חכמים אומרים", אין ראיה כל כך.

12 על רב הנזכר בברייתא, ראה ערוך, ערך רב (כשם רב האי גאון).

13 הוא אמר כן בקשר לדברי הרשב"ם הידועים (הובאו בחו"ס, בתובות ב ע"א, ד"ה פשיט; ושם זכחים קב סע"ב, ד"ה פריך) שרב אחא משבחא גאון היה מרבנן סבוראי; אבל עדיין אין זה אומר שרב אחאי שבגמרא הוא רב אחא משבחא. ראה לקמן הערה 25.

אלא שהם אחרוני הסתמאים, כשכבר לא היה להם חומר אמוראי לשחזר ולהשלים (להלן נראה שזה קרה באמצע תקופתם), לאחר שמיצו גם את השקלא וטריא שלהם בלי זיקה לדברי האמוראים. בסוף תקופת הסבוראים הגמרא היתה כמעט שלמה, ולא נשאר אלא להוסיף הסברים קלים וענייני עריכה – כמו "ודקארי ליה מאי קארי ליה" ו"כדבעינן למימר לקמן"¹⁴ – ואלה שהוסיפו אותם נקראים סבוראים, ונראה כאילו שהם חתמו את הגמרא. אולם התלמוד עדיין לא נחתם סופית, שכן נכנסו בו גם אחר כך הוספות מעין והלכתא¹⁵ – מן ההלכות גדולות¹⁶, אבל לא רק ממנו¹⁷ – וכדומה¹⁸. וכשרצו לפרסם חידושים משלהם במיוחד בהלכה הדרושים מעין שקלא וטריא, כבר לא יכלו לצרפם לגמרא, שכן הגמרא כבר היתה חתומה לשקלא וטריא, ולכן חיברו ספרים נפרדים משלהם. פעולות אלה מתאימות לרב יהודאי גאון, לרב אחא משבחה גאון ולר' שמעון קיירא בעל הלכות גדולות. הם כבר חיברו ספרים נפרדים, ומדבריהם – במיוחד מרב יהודאי גאון – נכנסו הסברים קלים לגמרא. נמצא שהסבוראים הם הסתמאים שחיו ופעלו באמצע המאה השמינית לאחר שהגמרא היתה כבר כמעט חתומה וחתוכה והתחילה תקופה של חיבור ספרים עצמאיים¹⁹.

דברינו אלה יתבררו יותר אחרי שנעמוד על מפעלם של הסתמאים. ניתן להבחין בפועלם שלוש שכבות שונות. השכבה הראשונה מאפיינת סוגיא המפרשת מימרה מקוטעת של אמורא או מימרה שלמה שלו, אך בלתי מוכנת כל צורכה; או פירוש במשנה או בבביתא או פירוש של אמוראים קדומים הדורשים הסבר. דברי האמורא מתייחסים ישירות לשקלא וטריא, והם פותחים בנוסח "אמר ר' פלוני". לבעלי סתם

14 אבל התום, ב"מ כב ע"ב, ד"ה חיובתא, סברו, כנראה, שמאביי ורבא הוא.

15 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב ק"ט ע"ב.

16 ראה, למשל, תום, ברכות לו ע"ב, ד"ה לשון ה"ג; ושם מג ע"א, ד"ה ועל.

17 ואף שרעחנו היא, שהואיל ולא מצינו במפורש שנכנסו לגמרא קטעים, למשל, מרב רב סעדיה גאון, ס"טן שבמאה השנים המבדילות בין הלכות גדולות ורב סעדיה גאון, חדלו להוסיף מרב רב הגאונים לתוך הגמרא – אין זה כלל מוצק. ראה, למשל, קידושין ד ע"ב: "ולמר בר רב אשי וכו'", לא היה לפני רב שמואל בר חפני (ראה אוצר הגאונים שם, עמ' 4), או שנתוסף אחריו או שקדם לו, אבל לא בהרבה. והוא לא הכירו, ושם נכנסו הוספות בגמרא אחרי רב סעדיה גאון. בניגוד לקודמיו, שלא במכוון, באורח מקרי. והשווה מ"ש במקורות ומסורות, ראש מסכת תענית, עמ' תכז: "ויותר נראה שלפני רב שריא לא היתה כל הגמרא כאן וכו'".

18 ונראה, שהתכונות ש"י יצחק אייזק הלוי (דורות הראשונים, ח"ג, עמ' א–לב) מייחס לרבנן סבוראי אחרי רב אשי ורבינא, מאפיינות תקופה זו. ושם גם "רבנן דסיומא" חיו בתקופה זו, והם קבעו את ההלכה (ראה אוצר הגאונים, ברכות, התשובות, עמ' 128, הערה יא). והדבר צריך עיון. וראה מ"ש ר"ד רוזנטל, תרביץ, שנה מט, עמ' 52 ואילך.

19 אנו נמשכים אחרי רב שריא, שהסבוראים חיו ופעלו אחרי תקופת הגמרא, אחרי שהגמרא היתה כמעט חתומה ושהם תרמו רק הסברים קלים ובעיקר לסתמות. ברם לרב שריא הגמרא, כולל הסתמות, נסתיימה עם רבינא השני בסוף המאה החמישית ואחריו באה תקופת הסבוראים; ואילי לדעתנו בין רבינא והסבוראים חיו ופעלו הסתמאים, ורק אחריהם, או יותר נכון בסוף תקופתם, במאה השמינית, באה תקופת הסבוראים, תקופה מצומצמת בזמן ותוכן.

אלה עוד היתה מסורת של דברי אמוראים שאותם הם מפרשים, והם, כנראה, ראשוני הסתמאים. השכבה השנייה מאפיינת סוגיא שיש בה שקלא וטריא דומה, אך דברי האמורא מצוטטים ממקום אחר והם פותחים בנוסח 'דאמר ר' פלוני' או 'האמר ר' פלוני' וכדומה. לבעלי סתם אלה כבר לא היתה מסורת ישירה של דברי אמוראים ביחס לסוגיא זו שהם דנים בה, והם מעבירים לכאן מסורת מסוגיא שונה, ממקום אחר. מאוחרת להן היא השכבה השלישית, המאפיינת סוגיא שלא נזכר בה כלל דברי אמורא, וכולה סתמית היא. מסתבר, שכל שהסוגיא רחוקה מתקופת האמוראים, יש בה פחות מדברי האמוראים. וכשאין בה כלל מדברי האמוראים, היא מאוחרת ביותר. והנה בהשוואה לסתמאים תרומת הסבוראים היא מצומצמת מאד²⁰. הסתמאים הם מכווני התלמוד. הם יצרו את הסוגיא ונתנו לגמרא את דמותה וצביונה שאנו כל כך רגילים בה. בלעדיהם היתה תורת האמוראים רימה למשנת התנאים שבמשנה ובכרייתא, הלכות פסוקות עם קומץ של שקלא וטריא ובכמות מצומצמת. הם נתנו לגמרא את חיונותה ואת המשיכה האינטלקטואלית שמייחדת אותה מכל ספר אחר. ואילו לפני הסבוראים היתה הגמרא כמעט שלמה²¹, והם הוסיפו רק ביאורים קלים למקומות אחדים, מעטים מאד, והעירו הערות עריכתיות. משך פועלם אינו מחייב זמן רב, ומה גם שהם מצאו את סיפוקם גם בחיבור ספרים אחרים.

לכן אנו חוזרים כנו ממה שאמרנו במבוא לבכא מציצא²², שתקופת הסתמאים ארכה חמישים שנה ונסתיימה עם הופעת הגאונים במאה השישית, ולאחריה התחילה תקופת הסבוראים שנמשכה בערך מאה וחמישים שנה. עכשיו אנו סבורים, שתקופת הסתמאים היתה ארוכה והיא השתרעה מאמצע המאה השישית (אחרי תקופת האמוראים כולה²³) עד מחצית המאה השמינית, קרוב למאתים שנה²⁴, זמן ארוך

20 מקצת מן ההתקרים היום מייחסים סוגיות סתמיות, כמיוחד אלה שמופיעות בראש המסכת או בראש הפרק, לרבנן סבוראי. לא ראיתי שום ראיה שכן הוא, ולא מצאתי הבדלים אופייניים בין הסוגיות האלה ובין שאר הסוגיות הסתמיות שיעירו שמזמנים שונים הם (למרות המאמצים השונים של כמה חוקרים). אפילו הסוגיא בריש קידושין שרב שריא מייחס לסבוראים, מסופקני אם אכן כן היא. נכון שהקטע שם, הדין אם דרך הוא לשון זכר או נקבה נראה מאוד מחד, אבל ודאי אינה סימן שמרכנן סבוראי הוא. וכבר הרגיש בזה ר"ז פרנקל במכתב חרשי, 1861, עמ' 265.

21 ראה מ"ש לקמן, עמ' 139, ד"ה מבחינה, ביחס למסכת נדרים.

22 חזרה כאן אין פירושה ששיניתי את דעתי, אלא שבמשך הזמן נמשכתי פחות ופחות אחרי ההשקפה המקובלת. עיין בעמוד הבא, ד"ה עלי להוסיף.

23 רק אם הסתמאים פעלו זמן ארוך אחרי האמוראים ניתן להסביר את התופעה, למשל, שהמחלוקות בין רבינא ורב אחא, אמוראים אחרונים, הובאו כמעט תמיד בסגנון של 'חד אמר וחד אמר', כשכבר שכחו מי אמר מה. ולא זו בלבד, במקומות אחדים נמצא כגמרא ביחס למחלוקות אלה שכבות של מוקדם ומאוחר, וגם אלה מביעות ספקות נוספים בדבריהם של האמוראים אלה (להלן, עמ' 68 ד"ה ההוכחה, הארכנו בכמה מהן. ע"ש). ואם תקופת הסתמאים (והסבוראים) לא נמשכה יותר משניים או שלושה דורות ונסתיימה ב-589 ברי' חנן מאשקיא, כמו שמקובל בהשקפה המקובלת — נמצא שספקות אלה התעוררו זמן קצר יחסית לזמנם של אמוראים אלה, איך קרה שבדורות הסמוכים להם לא ידעו את דבריהם הנכונים?

24 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב, קכח ע"א, ד"ה בכל אופן.

יחסית בהתאם ליצירה הענקית של הגמרא ; ואילו תקופת הסבוראים היתה קצרה יחסית בהתאם לתורמתם המצומצמת. הם פעלו בסוף תקופת הסתמאים, בשליש השני של המאה השמינית, לאחר התהוות הסוגיות ולאחר חתימת גוף הגמרא, והשלימו אותה בפירושים קלים. תקופתם קצרה ומתאימה ביותר לשליש השני של המאה השמינית, בערך בזמנם של רב יחודאי גאון, רב אחאי משכחא גאון ור' שמעון קיירא²⁵. עלי להוסיף, שבדברנו לעיל נמשכנו אחרי רב שרירא, שהסבוראים חיו ופעלו אחרי תקופת הגמרא, אחרי שהגמרא כמעט הושלמה, ושהם תרמו רק הסברים קלים ובעיקר לסתמות. אולם אנו חלוקים בזמנם של הסבוראים: לרב שרירא, הגמרא, כולל הסתמות, נשלמה עם רבינא השני, בסוף המאה החמישית, ואחריו מתחילה תקופת הסבוראים; ואילו לדעתנו, בין רבינא והסבוראים חיו ופעלו הסתמאים, ורק אחריהם, או יותר נכון בסוף תקופתם, במאה השמינית, החלה תקופת הסבוראים, תקופה מצומצמת בזמן ובתוכן.

כרם אפשר שאין לדבר על תקופת הסבוראים כתקופה עצמאית. הסבוראים מציינים את סוף תקופת הסתמאים, והם הם חותמי התקופה. ובאמת בעוד שהגמרא מלאה וגדרושה סתם, למרות מה שקצת חוקרים אומרים אין בגמרא רמז של ממש לסבוראים. כבר הערנו במבוא לכבא מציעא (עמ' 212), שרב שרירא מתאר את הסבוראים "דמפרשי פירושי דמקרי להוראה" (איגרת רב שרירא, הוצ' רב"מ לוי, עמ' 69). תיאור זה הולם יותר את הסתמאים מאשר את הסבוראים. למשל, רב רחומי, רב אחא מבי חתים ורב יוסף, שעוד נזכרים בתלמוד, ורב שרירא רואה אותם כראשוני הסבוראים — ואנחנו כאחרוני האמוראים — לא עסקו ב"סבארי הקרובים להוראה" יותר מאשר בהוראה ממש, ולא בשקלא וטריא יותר מאשר בהלכות קצובות; ואילו הסתמאים עסקו בעיקר ב"סבארי הקרובים להוראה" ובשקלא וטריא, ומיעטו מאד לעסוק בהוראה ובהלכות קצובות. רב שרירא, אמרנו שם, "העביר את התיאור המסורתי של הסתמאים לסבוראים", ונתחלפן לו הסתמאים בסבוראים. ואכן בתלמוד מתאים תיאור זה ביחס לסתמאים.

25 מעתה אין צורך לומר, כשהגאונים (ובמיוחד רב האי נאון) מביאים כשם רבנן סבוראי (או כלשון רומה) תוספת הנמצאת בשאלות או בהלכות גדולות, שהשאלות והלכות נרולות מביאים את הסבוראים כלי הזכרת שמותם — שהרי הם הם הסבוראים. השווה, בין השאר, ר"ן אפשטיין (שרידי השאלות, תרכ"ז, שנה ו, עמ' 460; מחקרים בספרות החלמוד ובלשונות שמיות, עמ' 318 ואילך) ור"ש אסף (קריית ספר, שנה עשירית, עמ' 345): "כמה פעמים מביאים רב שרירא ורב האי כתשובותיהם דברים כשם הסבוראים והגאונים הראשונים ודברים אלה ישנם מלה כמלה גם בהלכות גדולות אבל הם נמנעם מלהזכיר". ראה גם מ"ש במקורות ומסורות, יומא, עמ' קלר, הערה 3*. גם כן, לפי מה שאמרנו בפנים אין לדחות בשתי ידיים (ר"א הלוי והנגררים אחריו) את דעת הרשב"ם (תוס' כתובות ב ע"ב, ד"ה פשיט דבתיים קב ע"ב ר"ה פריך) שפשיט או פריך רב אחאי הוא רב אחאי משכחא, בעל השאלות. זה שמצינו כנראה לג ע"א אחרי "פריך רב אחאי", "אמר רב אשי" (בכתובות כע"ב ליתא "אמר רב אשי" בכת"י מינכן ובגניה) גם זה מרב אחאי הוא. רב אחא, נהג כמנהג הסתמאים (ושמו נזכר במפורש משום שהוא חי אחריהם, בסוף תקופתם) והשלים את דברי רב אשי (שאינם כרויים כדי צרכם) על ידי תוספת קושיה בראש דבריו. ראם גם מ"ש לעיל הערה 13.

ייתכן אפוא, שגם מה שהוסיף שם רב שרירא אח"כ "ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי", נאמר במקור ביחס לסתמאים. שכן כפי שאמרנו לעיל, הסתמאים לא עסקו בהוראה ממש, אלא בשקלא וטריא, שהיא מעין "סבוראי" הקרובים להוראה — ולהם מתאים יפה השם סבוראים²⁶. במקור כונו בשם סבוראים אלו שעסקו ב"סבארי הקרובים להוראה", ורק אחר כך העבירו אלה שפירשו "סוף הוראה" היינו סוף הגמרא כולל הסתמות, את השם סבוראים — שבמקור נאמר על אלה שחיו ופעלו אחרי האמוראים זמן ממושך, והכוונה היתה לסתמאים — לאלה שפעלו ומן קצר אחרי רבינא השני (שכמה מהם עוד נזכרים בגמרא) וייחסו להם פעולה מצומצמת. אבל לדעתנו, שהסבוראים היינו הסתמאים, פעולתם מרווחת מאוד והיא כוללת את רוב התלמוד ככולו. השערה זו קרובה לתיארוך של הראב"ד בעל ספר הקבלה (סוף פ"ה), שתקופת הסבוראים נסתיימה בשנת 689.

ואולם מצינו שהגאונים מביאים בשם הסבוראים מימרות שאינן בגמרא שלנו, ואם כפי שהנחנו, הסבוראים היינו הסתמאים — למה לא נכנסו מימרות אלה לגמרא, המלאה וגדושה דברי סתם? לכן עדיף לומר, שהסבוראים היו מעמד נפרד ותקופה נפרדת אחרי תקופת הסתמאים, מלומר שהם נכללו בתוך תקופתם, גם אם מאחרים את סוף תקופת הסתמאים ליותר ממאתים שנה אחרי רב אשי ורבינא.

ודע עוד, רק אם נניח שתקופת הסתמאים היתה ארוכה יחסית, ניתן להסביר את התופעה השכיחה בגמרא, כשסתם מאוחר מסביר סתם קדום²⁷, ולפעמים אף מתקשה בו ואין בידו פתרון הולם: שכן רחוק היה מזמנו ולא היה בידו כל המידע הנחוץ. דוגמה יפה היא כשהסתם הקדום אומר "הא מני ר' פלוני" (ב"ב קמא ע"א) או "מני לא ר' פלוני ולא ר' פלוני" (ב"ב סה ע"ב), והסתם המאוחר שואל "הי ר' פלוני". הסתם הקדום ודאי נקב במקור את שמו של ר' פלוני, אלא ששמו

26 השם "סבורא" נמצא גם בירושלמי קידושין ג ב (סג ע"ד) ושם מובנו קצת שונה, אדם בעל סברא שיודה על האמת ולא יחזקש.

27 דוגמה יפה היא הצעת התלמוד "סבורה" הנמצאת בהרכבה מקומות בש"ס, כשסתם מאוחר מסביר ומשלים (ראה סוף ההערה זו) את דברי הסתם הקדום (אבל בתענית ד סע"א "סבורה" מסביר את רבא [ואבי], ובזבחים כז סע"א את שמואל). בכמה מקומות מעיר רש"י על סבורה, "רבנן דבי מדרשא", ובפסחים עז ע"א "האמוראין בני הישיבה", ובסנהדרין ו ע"א "רבנן אמוראי בני הישיבה". רש"י אינו מקשר אותם עם רב אשי כמו שפירש, למשל, בסוכה ג סע"ב: "של כל בני הישיבה שהיו במדרשו של רב אשי", כנראה, משום שיוכן שהמסביר שאמר סבורה היה אחרי רב אשי, אחרי "סוף הוראה", ולדעתו הגמרא כבר נשלמה (!). וראה גם רש"י, חולין מט ע"א, ד"ה ואין: "גמרא קא פסיק ליה ומישיבות האחרונים נפסקו ההלכות אלה". אמנם לא ברור, למה דווקא במקומות האלה הוא אומר "סבורה" כשגם במקומות אחרים הוא "סוכר" ואינו מכריז על כך, ועוד, מה ההבדל בין "סבורה" ובין "סלקא דעתך", למשל, עירובין טו ע"א, ביצה ראש המסכת, ב"מ צב ע"ב ועוד? ושם "סלקא דעתך" אינו אלא הסבר קל, שהסתם הקדום לא מצא לנחוץ להזכירו, בעיר ש"סבורה" משלים מה שחסר היה בדברי הסתם הקדום: היה לו לומר כן, ולא אמר. באותם המקומות שנראה כאילו גם "סבורה" אינו אלא פירוש קל (למשל, ב"ב סח ע"א: "סבורה מאי שלחין וכו'") עלינו לומר, שגם הסתירה לסבורה (שם בבב"ב "מי סברת וכו'") מן הסתם המאוחר היא; וגם כלי הסבורה וכו' היינו יודעים כן (למשל, ב"ב שם). וצ"ע.

נשתכח אחר כך, והסתם המאוחר כבר לא הכירו²⁸. אמנם גם בסוגיא רגילה ניתן לפעמים להבחין שחלק האחרון של הסוגיא מתקשה בהכנת חלקה הראשון, ושניהם הם סתם²⁹; שכן לפני הסתמאי של חלק האחרון, שחי שנים רבות אחרי הסתמאי הראשון, כבר לא היו כל המרכיבים של התחלת הסוגיא, ולכן הוא התקשה בה. חלקיה השונים של הסוגיא מקורם בזמנים שונים, אך שני הסתמאים חיו בתקופת הסתמאים הארוכה יחסית.

נמצא שלא כל הסתמאים הם עלומי שם. הם חיו ופעלו בין אמצע המאה השישית ובין מחצית השנייה של המאה השמינית, ואחדים מהם (ודאי לא כולם) ששימשו כגאונים נקובים בשם בסדר תנאים ואמוראים וכאיגרת רב שרירא גאון.

ראיות לקביעת זמנם של הסתמאים

לאחר שראינו שיסוד ההכרל שבין ההשקפה המקובלת ובין ההשקפה שאנו מציעים הוא כאיתורה של תקופת הסתמאים³⁰, נאריך מעט בראיות ונאושש את דעתנו שהסתמאים חיו ופעלו אחרי תקופת האמוראים על ידי הבאת שינויים בין האמוראים והסתמאים, שינויים שסביר להניח שלא קמו בזמן אחד. אך מקורם נקבע שאנו סבורים כן, לא משום שמצאנו שהסתמות בהרכה מקומות מאוחרים הם לאמוראים, שכן עדיין יש לומר, שבשאר המקומות והם רוב הש"ס, בני זמנם של האמוראים הם. כמו כן אין לדיוק מאמרות שונות שנאמרו בתלמוד ובספרות שאחריה בעניין זה, שכן בספרות כל כך ענפה כתלמוד, האמרות כוחן יפה רק למקום שבו הן נמצאות ולזמן שבו הם נאמרו — ותו לא. כדי להעניק להן אמיתות מוחלטת, הן צריכות להיות מאומתת מתוך הטקסט עצמו, ולא רק במקומות אחרים, אלא בשפע של מקומות הפזורים על פני כל התלמוד.

להלן שלש דוגמאות מעין אלה שכוחן יפה כמעט בכל הש"ס ולא רק במקומות מצומצמים. נצטט אותן כאן בקיצור נמרץ ובהמשך נחזור עליהן ביותר אריכות. א) לפי רב שרירא גאון והמסורת שנמשכה אחריו, שהאמוראים מסרו "דרא בתר דרא" גם את השקלא וטריא, קשה להסביר למה, והוא יסוד מוסד במחקר התלמוד הביקורתי, יש כל כך הרכה מקומות בש"ס, כמעט בכל דף ודף, שבהם הסתם לא קלע למטרה ונדחק לפרש את דברי האמוראים כאופן שלפי מיעוט דעתנו

28 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב, סה ע"ב, ושם עמדנו גם על הסוגים השונים של "הי ר' פלתי".

29 ראה מ"ש במקורות ומסורות, עירובין, עמ' קט, הערה 6.

30 והיא מותנית במידה גדולה ביחסנו לרחוקים בתלמוד. עיקר מטרת ספרנו "מקורות ומסורות" היא למצוא תחליף לפירושים הרחוקים השכיחים בגמרא. החיבור עוקב אחר רחוקים אלה לפי סדר הגמרא ומשתרל להחליף אותם בפירושים קרובים יותר לפשט. ולמה הרחוקים שכיחים בש"ס? משום, כך קבענו במבואות של הספר, שחלק הסתמי של הגמרא, שבו שקועים הרחוקים בפירושים את דברי אמוראים, מאוחר בהרכה לאמוראים ולא היו בידם המקורות בשלמותם. אולם הראשונים, שלא אישרו את קיומם של הרחוקים בגמרא, על כל פנים לא במידה כזו, לא חשבו שהסתמאות מאוחרים הם.

אינו הולם³¹. אין זאת אלא משום שפירושיהם הרחוקים בדברי האמוראים נובעים מהעובדה שלפני בעלי הסתמות לא היו המקורות בשלמותם או בסדר הנכון; וכדי להשלימם ולתקנם, הם נאלצו להידחק³².

(ב) ראיה נוספת, אם הסתמאים היו בני זמנם של האמוראים, היה להם לבעלי הסתמות לשאול את האמוראים או את תלמידיהם בני דורם כדי לפשוט להם את קושיותיהם. ואכן מצינו מספר פעמים שאמוראים שאלו שאלות לאמוראים אחרים, אך לא מצינו כלל שבעל סתם ישיח עם אמורא; איננו משיח אתו מפני שחי ופעל אחריו. ג) ועוד, למה דוכא דרובא של השאלות והקושיות המופיעות לפני מימרות האמוראים סתמיות הן, גם כשקרוכ לווראי שהאמורא התכוון עליהן, כגון, קושיית "ורמינהו" שהאמורא מתרץ "לא קשיא וכו'"? למה לא הוכא שם השואל והמקשה. כמו שמצינו כמה פעמים בש"ס שאמורא שואל ומקשה ואמורא אחר — או אותו אמורא — משיב ומתרץ, מעין "ר' פלוני רמי ומשני"³³. אפשר לשאול שאלה זו גם מצד אחר: מצינו שלפעמים הקדימו הסתמאים קושיות לפני דברי אמורא, כאילו האמורא אמר מה שאמר מכוח קושיות אלה — ואינו כן, כפי שניתן לכיר בקלות³⁴. וראי שבעל הסתם לא התכוון להטעות, אלא שסמך שכל אחד ידע שאינו מן האמורא, הואיל והוא מנוסח בצורה סתמית³⁵ — אבל כשהשאלות הן מן האמורא, למה הוא ניסח את הקושיות בצורה סתמית?

התשובה המתקבלת על הדעת היא, שבזמן האמוראים השאלות וקושיות לא נמסרו במסורת רשמית. רק מה שנקלט בזיכרון שרד, לכן לא נזכר שמם עליהן ברוב רובם של המקרים. ברם הסתמאים, שפעלו אחרי האמוראים, סידרו ומסרו במסירה רשמית גם את השאלות וקושיות של האמוראים אך לא בשם האמוראים — כיוון שהאמוראים לא עשו כן — אלא כצורה סתמית כדי לציין, שהנוסח והסגנון שלהם הוא, ולא מן האמוראים.

*

ועכשיו נבוא לשינויים. השינויים שמובאים להלן אינם מסודרים לפי סדר פנימי אלא לפי הבא ביד. וגם אין לכל השינויים מקביל אמוראי שונה. לדעתנו די אם אנו מוצאים אצל הסתמאים דבר מיוחד שאינו אצל האמוראים בכדי להוכיח שלא

31 מספרם כל כך רב, עד שאין לומר שכל אלה המקומות אינם מן העורך, אלא מ"תלמיד טועה" שנכנסו בטעות מן הגיליון לפני: וראה מ"ש לקמן עמ' 107, בפרק "פירושים רחוקים". הפירושים שונים מההלכות, שהרי הלכות קצובות אפשר לקבל או לדחות. אבל אין מקום לתחליף, כך אמר התנא או האמורא. ברם פירוש אם אין מסכים לו, ניתן להחליפו כפירוש אחר: המטרה של בדיקת הלכות קצובות היא לראות, אם אכן אמרו האמוראים (והתנאים) מה שמייחסים להם; התפקיד של בדיקת פירושים הוא לראות אם הפירוש נכון או לא.

32 ראה מבוא למקורות ומסורות, סדר נשים. וכזה מצינו גם אצל האמוראים, וכמה פעמים הגמרא עצמה אומרת כן, אבל לא במידה המצויה אצל הסתמאים.

33 ראה לקמן עמ' 43. ר"ה שאלות.

34 והעירו בראשונה במקורות ומסורות, יבמות, עמ' ל, ומאו הוספנו כהנה וכהנה.

35 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ביב, קכב ע"ב ר"ה אבל.

פעלו באותו זמן. רוב השינויים נלקחו מ"מקורות ומסורות" והרוצה לבדוקם, יעיין במראה מקומות המצויינים בהערות. והנה הם: לעתים מצינו (אם כי אינו שכיח), שהסתמאים שילכו את דבריהם מיד אחרי "אמר ר"פ" (והדומה לו), למרות שדברי ר' פלוני מתחילים רק אחר כך. ויש להבחין בשני מבנים שונים: האחד, כשלפני "אמר ר' פלוני" יש סתם, והסתם שלאחר "אמר ר' פלוני" מתייחס אליו. ומכיוון שלפי הכלל אין אמורא מתייחס לסתם, ברור שמה שנמצא מיד אחרי "אמר ר' פלוני" אינו ממנו (לרוב יש גם הוכחות אחרות). והשני, כשאין סתם לפני "אמר ר' פלוני", ואין לדעת שהתוספת הבאה מיד אחרי "אמר ר' פלוני" סתם הוא, אלא על ידי עיון. דוגמה מסוג הראשון היא דברי רב אשי, קידושין סד ע"א: "ותסכרא רישא משום דכידו הוא, נהי דכירו לקדשה, בידו לגרשה"? רב אשי בא להקשות על מ"ש לעיל שם כסתם "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא? רישא בדיה וכו'", הרי גם ברישא אין בידו, שכן אין בידו לגרשה. ברם קושיה זו של רב אשי כל כך חזקה, עד שקשה לתאר, שמי שהוא מעיקרא התכוון לומר כן כהסבר של ממש במשנה שם, ואין צורך לרב אשי להפריכה. ברור, שלפנינו שקלא וטריא ריטורית (שאר השקלא וטריא שם נלקחה מן המקבילות. ע"ש), שהסתם רגיל בה, ולרב אשי לא היה חלק בה.³⁶

דוגמה מהסוג השני היא מה שמצינו במקומות אחדים בש"ס, למשל, כש"מתקיף לה (או ליה³⁷) ר' פלוני וכו'", אינו מר"פ אלא מן הסתם. הסתם בא להסביר למה האמורא, שדבריו הובאו סמוך למתקיף וכו' בלשון "אלא אמר ר' פלוני", חולק על אמורא אחר, שדבריו הובאו קודם לכן. הערנו על זה בראשונה במקורות ומסורות (פסחים, עמ' תנר-תנה), אך גם שם אמרנו ש"בדרך כלל אין להניח ש'מתקיף לה ר'פ' וכו' אינו מר"פ". הלשון "מתקיף לה (או ליה)" אולי אינו ממנו³⁸, אבל התוכן אמוראי הוא. לכן קבענו כש"במקום 'מתקיף לה ר'פ' הגירסה היא 'אמר ר'פ', גירסת 'אמר' היא קדומה"³⁹.

ומצינו שהסתמאים מייחסים מקור לאמורא, מקור שלהם, ולא מן האמורא; אך אינם אומרים כן. כמה מן הנימוקים שנאמרו אחרי "מ"ט", שלהם הם ולא של האמורא. ולהפך, לעתים מקדימים לו ביטוי בגוף ראשון, שלפי פשוטו נראה כאילו מן האמורא הוא. כוונתנו לביטוי "אר"פ מנא אמינא לה"⁴⁰ או "אר"פ

36 ראה מקורות ומסורות, מיומא ער חגיגה, מבוא, עמ' 9: "אך למה יעלה על הדעת מי שהוא וכו' ולהקשות ממנה וכו', יותר נראה שהסלקא דעתך והתשובה וכו' ריטוריים הם ואינם מייצגים דעות של ממש וכו'".

37 אין לסמוך על "ליה" ולהניח שהדברים נאמרו פנים אל פנים. הסופרים לא תמיד הבחינו בין "לה" ו"ליה" והחליטו זה בזה.

38 הוא לא נמצא בירושלמי, וגם לא אצל אמוראים ראשונים. ראה מקורות ומסורות, פסחים, עמ' תסט, הערה 1.

39 ראה מפתחות למקורות ומסורות, עירובין פסחים, ערך מתקיף (4).

40 כבר העיר על זה ר"ז פרנקל, מבוא הירושלמי, עמ' לה, סע"א. וראה גם מקורות ומסורות, פסחים שם. ובמפתחות לשאר הכרכים, ערך מנא אמינא.

מנא תימרא⁴¹, שבמקומות אחדים (אבל לא בדרך כלל⁴²) אינו מן האמורא, אלא מן הסתם; הסתם שיער שזה הוא המקור של האמורא וניסח את השערתו כאילו האמורא עצמו אמר כן. תופעה זו מצויה גם אצל התנאים והאמוראים ולפעמים אנו מוצאים שהשערה הפכה למימרה⁴³.

יתר על כן, יש מקרים והם נדירים מאד, כשהסתם מביא שאלה של אמורא אחד ולפני שהוא מוסר את התשובה של אמורא שני הוא מציע תשובה משלו ומפלפל בה — וסתם אחר, מאוחר לו, מרייק בדבריו ונושא ונותן בהם — ורק אח"כ מובאת תשובת האמורא שאליו הופנתה השאלה. ראה ביצה לו ע"א: "אמר ליה רב עוקבא ממישן לרב אשי, התינח בימות החמה וכו'" והסתם מתרץ "לא נצרכה וכו' מוקצות הן" — וסתם אחר שם מקשה על "מוקצות הן", "במאי אוקימתא כר' יהודה וכו'".⁴⁴ — ורק אחר כך הובאה תשובת רב אשי שהיא, כנראה, נאמרה מיד אחרי שרב עוקבא שאל לו: "מי קתני בימות החמה וכו'". למה נסדרה הסוגיה כך? במקורות ומסורות (ביצה, עמ' שנ) שיערנו, שבעל הסתמא לא הכיר את תשובת רב אשי, הוא הכיר את שאלת רב עוקבא לרב אשי, אבל לא את תשובתו — ומצינו דיגמתו גם במקומות אחרים⁴⁵ — לכן הוא חיפש תשובה אחרת. ברם מי שהכיר את תשובת רב אשי, בתקופה שכבר לא יכול היה להכניסה לתוך הסוגיא עצמה ורק לספח אותה בסופה, בלי הוספות⁴⁶, הביא אותה בסוף השקלא וטריא. אם כך הוא, לפנינו ראייה נוספת שהסתם אינו מרב אשי (ראה לעיל, עמ' 10, ד"ה להלן ולקמן עמ' 68, ד"ה ההוכחה). אלא שיש לומר שהסתם הקדים את תשובתו לפני רב אשי, ולא סידר את דבריו אחריו כהוספת "ואי בעית אימא", משום שתשובתו של רב אשי תואמת יותר, ודרכו להקדים את התואם פחות לתואם יותר; שכן אחרי שנאמר ההסבר ההולם, אין טעם להוסיף הסבר פחות הולם⁴⁷.

*

אזכיר גם כן, אם הסתמאים היו בני זמנם של האמוראים, וסתם כגמרא מבטא הסכמה כללית, כמו סתם משנה — למה לא נזכר בגמרא הביטוי "סתמא דגמרא" כשם שנזכר "סתם משנה"?⁴⁸ ולמה נוטים הסתמאים לריטוריקה, ומסבירים קושיות

41 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ר"ה, עמ' תו, הערה 5, על ההבדל שבין "מנא אמינא לה" ובין "ומנא תימרא".

42 במקורות ומסורות, סוכה, עמ' רמו, הערה 5* אמרנו: "עדיין חזקה על כל 'מנא אמינא לה' * שמאמורא הוא, אלא אם כן יש להוכיח שאינו כן".

43 ראה לקמן עמ' 36: ומצינו שגם הגמרא נוהגת כן וכו'.

44 בתוס' שם: "פירש"י ולא אשכחנא דמוקי לה כר' יהודה כהריא, אלא מדרחיק נפשיה (הסתם) כי פריך והא מוקצות נינהו, ולא קאמר ר' שמעון היא, אלמא משמע ליה דאתיא כר' יהודה".

45 ראה לעיל הערה 1.

46 מעין מ"ש לקמן בפרק על "המאסף", עמ' 116, על "תניא כוותיה" ו"תניא נמי הכי".

47 ראה גם מ"ש לקמן, עמ' 15, ד"ה לעתים: "דרכו של הסתמא דגמרא להקשות באחרונה הקושיה היותר חזקה".

48 על כורחנו שסתם בגמרא אין עליו "הסכמה כללית" וערכו אינו גדול יותר מהלכות של נקובי

שתשובותיהן בצדן, סגנון שאין אנו מוצאים אצל האמוראים? ראה, למשל, שבת ו ע"ב: "בשוגג חייב חטאת, פשיטא? במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה. הא נמי פשיטא? הא קמ"ל וכו'". המתרחץ ידע ש"במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה" אינו תירוץ, ולא אמרו אלא להגדיל תורה. כמו כן בנוסחאות שלנו בר"ה טו ע"א: "א"ר יצחק למה תוקעין בר"ה", והסתם שואל, "למה תוקעין — רחמנא אמר תקעו? אלא למה מריעין. רחמנא אמר מריעין? אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וכו'". גם כאן ידע המתרחץ ש"אלא למה מריעין" אינו תירוץ, ולא אמרו אלא כדי לכלול גם תרועה. וכן בסנהדרין ג ע"א: "נוק היינו חבלות? משום דקא למיתנא חצי נוק וכו' חצי נוק נמי היינו חבלות וכו'". גם שם ידע המתרחץ, שחצי נוק היינו חבלות, ולא אמר "משום דקבעי למיתנא חצי נוק", אלא כדי לכלול בדיון גם חצי נוק⁴⁹. וכבר כתבו התוס' רי"ד (פסחים עו ע"א, ד"ה לימא): "וכן דרך התלמוד תחלה מתרחץ תירוצים קלים שאין עומדין ואח"כ מתרחץ העיקר כדי להרחיב את הסברה ולהראות שאין לתרץ אלא בענין זה". "דרך התלמוד" היינו דרך הסתמאים. האמוראים לא עסקו בריטוריקה. ועוד, אם הסתמאים הם בני זמנם של האמוראים, למה אינם מקפידים על כרונומולוגיה מדויקת, ומביאים, למשל, את "אלא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן וכו'" אחרי "מתקיף ליה רב משרשיא וכו'" (סוכה כו ע"א ועוד⁵⁰)?

גם הסגנון של הסתמאים שונה לפעמים מסגנונם של האמוראים. למשל, במקורות ומסורות (מגילה עמ' תקיג-תקיד) הערנו על כך שלאחר שהגמרא אומרת "והא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", היא לפעמים שואלת "ואי מכללא מאי?", ולפעמים אינה שואלת. והסברנו, שהשינוי מייצג חוגים שונים. הסתם ששאל ואי מכללא מאי "השתייך לאותם החוגים, המאוחרים, שהשימוש מכללא (כבר) היה רווח ביניהם"⁵¹, ולא ראו איפא שום תועלת ליתחד את המימרה שנאמרה מכללא. לכן כשמצאו שמי שהוא (אמורא) ייחדה, שאלו: ואי מכללא מאי. ואילו אלו (והם האמוראים) שלא שאלו ואי מכללא מאי, השתייכו לאותם החוגים שהשימוש מכללא לא היה רווח ביניהם, לכן לא שאלו ואי מכללא מאי: הם ראו בו דבר לא רגיל שכדאי להזכירו⁵². השינויים בין האמוראים והסתמאים לא היו קיימים אלמלא חיו באותה התקופה.

שם (כמו כמשנה שהלכה כסתם משנה), אלא שסתם הוא משא ומתן מאוחר ומצאו מתקופה שלאחר תקופת האמוראים. ואפשר שערכו פחות (ראה מ"ש במבוא למקורות ומסורות, שבת, עמ' 12, הערה 24 על יחסו של הרמב"ם לסתם), ולא היה לו צורך להזכיר שסתם הוא, שכן הוא מעיר על עצמו.

49 ראה מפתחות לכרכי מקורות ומסורות, ערך ריטוריקה.

50 ראה מ"ש במקורות ומסורות, שבת, עמ' שא, הערה 1; וכ"ב, נז ע"א ועוד.

51 יש לשער שהסתמאים בשחזורם את השקלא וטריא, נשענו הרבה על מכללא.

52 במקורות ומסורות עירובין, עמ' עו, קשרנו את ההבדל הזה, אם לשאול "ואי מכללא מאי?" או לא, כמ"ש רב יוסף לרב מנשה בן שגובלי (עירובין כט ע"א): "שרא ליה מרא לרב מנשה בר שגובלי אנה אמריתא ניהליה אמתניתין, והוא אמר אברייחא" — ואמרנו שהם חולקים, אם מותר להעביר ממקום למקום כשאין נפקא מינה להלכה. גם הראשונים שם מתחבטים

ואולי הראיה הכי חזקה, שהסתמאים אינם בני זמנם של האמוראים, היא מלשונם המיוחדת. תכופות אנו מוצאים שהם משתמשים במונחים וכביטויים שאינם שכיחים אצל האמוראים, כמו, "מהו דתימא"⁵³, "ואי בעית אימא"⁵⁴, "מאי ואומר"⁵⁵ ועוד. ברם אם הם היו בני זמנם, רכותיהם ותלמידיהם, יש להניח שצורת הבעתם היתה ביוראי דומה. וכן הערנו בכמה מקומות על סידור החומר של הסתם שהוא שונה מזה של האמוראים. והנה מספר דוגמאות: "הסתמא דגמרא סידר את הקושיות לפי תוקף הקושיה", ולא לפי סדר כרונולוגי⁵⁶; "סתמא דגמרא מתחיל לפעמים בקושיה חלשה מסיפא וסיפא ועובר אח"כ לקושיה חזקה מן הרישא", הוא עושה כן לפעמים מטעמים ספרותיים⁵⁷; "הסתמאים סידרו את הסוגיא בצורה של שקלא וטריא והקדימו לפני דברי אמוראים קושיות, גם כשאמוראים לא אמרו מה שאמרו בגלל קושיות אלה. ולפעמים הוסיפו קושיות שאינן באמת קושיות"⁵⁸. לעתים השינויים יותר מרחיקי לכת, למשל, "כך דרכו של הסתמא דגמרא, מתוך תירוצים שונים, ולבסוף אומר שלדברי אמורא אין צורך בכל אלה התירוצים; אבל אין זו דרכו של אמורא"⁵⁹. וכן "דרכו של הסתמא דגמרא להקשות באחרונה הקושיה היותר חזקה. אבל האמוראים כל אחד ואחד משתדל להקשות את הקושיה היותר חמורה"⁶⁰. "דרכו של הסתמא דגמרא, כשהתשובה לקושיה על הרישא מיישבת גם את הקושיה על הסיפא, והתשובה לקושיה על הסיפא אינה מיישבת את הקושיה על הרישא — להקדים את את הדיון על הסיפא לפני הדיון על הרישא 'להגדיל תורה'"⁶¹. האמוראים לא סידרו כך את הגמרא, ואין ספק ששינויים אלה בין האמוראים והסתמאים מראים שהסתמאים חיו ופעלו אחרי האמוראים, וסידור הסוגיא והמינוח התלמודי נשתנתו עקב הזמן. ברם אפשר שהם נשתנתו גם משום שהסתמאים — שלא כמו התנאים והאמוראים — מסרו לדורות גם את השקלא וטריא, והיא לפעמים דורשת לשון מיוחדת וסדר שונה מאלה של האמוראים, שמסרו לדורות רק את ההלכות הקצובות ופירושים קלים הסמוכים על המשנה וברייתא — אך אינני סובר שיש בדבר זה כשלעצמו כדי להסביר את המידה המרובה של שינויי לשון וסדר בין האמוראים לבין הסתמאים.

בשאלה זו. הרשב"א שם אומר: "אם רב אמרה בהריא אמתניתין ולא אברייא, היאך יאמר רב מנשה בר שגובלי על הברייא אמר רב וכן לעירוב והוא לא אמרה. ודאי צריך כפרה". ואילו הריטב"א אומר שם: "רמה לי ראתמרא על מתניתין או על ברייתא וכו' ואפילו כששמעה מרב בפירוש דאמרה על המשנה, אין להקפיד אם אומר אותה על הברייא".

53 ראה מקורות ומסורות, ב"ק, עמ' קסב, הערה 1.

54 ראה מקורות ומסורות, פסחים, עמ' תנו-תנת.

55 ראה שם, ב"ק, עמ' קל, הערה 5.

56 מקורות ומסורות, עירובין, עמ' נב.

57 שם שם.

58 שם עמ' קנא.

59 שם, עמ' קפה.

60 שם, עמ' קצד, הערה 2.

61 מקורות ומסורות, פסחים, עמ' תת.

וגדולה מזו, ההבדל בין האמוראים והסתמאים אינו מתבטא רק במינוח, כלשון ובסגנון ובסידור החומר התלמודי, אלא גם במהלך המחשבה האקסגטי המשפיע על ההלכה עצמה באופן שקשה להסבירו, לו פעלו יחד בזמן. אציין דוגמה, והיא אינה יחידה, שבחרתי בה בגלל משמעותה המרובה ושכיחותה בגמרא. כשהאמוראים אינם פוסקים כמשנה, הם אומרים "מתניתין יחידה היא"; למשל, ר' יוחנן, אמורא הקדום (שבת קמ ע"א) ורבא (ב"ב עט ע"ב). אבל הסתמאים נדחקים לקיים את המשנה ואומרים "חסודי מחסרא והכי קתני"; לא מצינו לסתמאים שיאמרו "מתניתין יחידה היא". אנו מתכוונים במיוחד לגמרא ברכות טו ע"ב; מגילה יט ע"ב. הגמרא שם מתקנת את המשנה (מגילה ב, ד) ואומרת: "ודלמא ר' יהודה היא, ותרי גוונא קטן, וחסורי מחסרא והכי קתני, הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחשו"י. בד"א בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך אפילו לכתחילה כשר, דברי ר' יהודה, שר' יהודה מכשיר בקטן". לפי הפשט אין צורך לומר כמשנה "חסודי מחסרא וה"ק וכו' בד"א וכו'", שהרי הגמרא עצמה שואלת רק "ודלמא", ואין צורך להבדיל בין הגיע לחינוך ובין לא הגיע לחינוך. במשנה נאמר רק שלדעת ח"ק, קטן פסול לקרות את המגילה, ו"ר' יהודה מכשיר בקטן". המחלוקת היא אפוא, אם קטן כשר לקרוא את המגילה או לא, ללא הבדל אם הגיע לחינוך או לא. כך יוצא גם מן התוספתא, מגילה ב, ח. הראשונים מסבירים, שהגמרא אומרת "חסודי מחסרא וה"ק" ומבדילה בין הגיע לחינוך ולא הגיע לחינוך, כדי להעמיד את המשנה כר' יהודה. ובלשון התוס' שם: "משום דלקמן פסקינן כר' יהודה, לכן ניתא לאוקמיה אליבא דר' יהודה"⁶².

כך סידר הסתם את הסוגיא, אך האמוראים לא היו אומרים כן. והנה מצינו שגם האמוראים מפרשים "חסודי מחסרא וה"ק", אך לא מטעם הסתמאים כדי לאוקמא את ההלכה כמותה, אלא כדי לפרש את המשנה והברייתא שכפשוטה אינה עולה יפה. למשל בשבת קב ע"א אומר רב אשי חסודי מחסרא, כדי שהדיוק כמשנה "הא נחה חייב" לא יסתור את ההלכה להלן כמשנה שם "כל חייבי חטאת וכו'". וכבר העירו התוס' שם, ש"אין זה ממש חסודי מחסרא, דמשנה כמו שהיא שנויה יש לפרש כן, אלא כדי לפרשה אומר קאמר כלשון חסודי מחסרא"⁶³. ובחגיגה ב ע"ב אמר רבינא ואיתימא רבא חסודי מחסרא כרי לתרץ סתירה בין המשנה תרומות (א, ב)

62 אגב אורחא אציין, שהדוחק הנדול בפירוש הגמרא ברכות ומגילה אינו כשימוש במינוח "שר' יהודה מכשיר בקטן" אחרי שכבר אמרה "דברי ר' יהודה", שהרי מצינו הרבה פעמים משנה וברייתא האומרות "דברי ר' פלתי", שהיה (או שר') פלוני אומר; אלא הדוחק הוא בשימוש ב"ודלמא חסודי מחסרא וה"ק בד"א וכו'". לקמן בסוף הפרק "מסדר המשנה ותפקידו בעריכתה", רנו במינוח "שהיה ר' פלוני אומר וכו'" ומיינו אותו לשלושה סוגים. ולפי דברינו שם יש לומר "שר' יהודה אומר וכו'" בברכות ומגילה מוגדר כסוג השלישי, שאין בו לא נתינת טעם ולא כלל ופרט, אלא שמירה על הלשון המקורית: ר' יהודה אמר את שני המאמרים, ומסדר המשנה הביאום כמו שמצאם. הדוחק הוא, כמו שאמרנו, שאין צורך לכל זה, הפשט ברור.

63 ראה גם קידושין מר ע"ב: "חסודי מחסרא וה"ק קטנה וכו'", ותוס', כ"מ קיג ע"א, ר"ה חסודי. לפי זה עלינו לתקן קצת מ"ש במקורות ומסורות, שבת, עמ' רפד, הערה 2.

ששומע ואינו מדבר, מדבר ואינו שומע פטור, ובין הברייתא בתוספתא (תרומות א, ב) שהם חייבים. האמוראים מעמידים את המשנה בראייה ואת הברייתא בשמחה – תירץ רגיל בסתירה, מעין כאן... וכאן... או הא... והא... הנתמכת על ידי "תניא נמי הכי". גם כאן ניתן לומר כמו שאומרים התוס' לעיל "אין זה ממש חסורי מחסרא, דמשנה כמו שהיא שנויה יש לפרש כן". וכיוצא בו במעילה יב ע"ב, בגלל קושיה בתוכן המשנה מפרש רב פפא שמ"ש כמשנה שם "כד"א בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית וכו'", היינו "כשהקדש קדושת הגוף לגבי מזבח, אבל הקדשו קדושת רמים לגבי מזבח, נעשה כמי שהקדשו לבדק הבית". רב פפא אינו מתקן או מגיה את המשנה, אלא מפרשה וגם שם אין זה חסורי מחסרא ממש.

ואכן בשלשה מקומות (גיטין נד ע"א; חולין עג ע"א; קיח ע"א) הגמרא עצמה מסתפקת אם ההשלמה "חסורי מחסרא" מן אמורא הוא או מן הסתם הוא, ואחרי שהיא ייחסה אותו לאמורא, היא הוסיפה "ואמרי לה כד", היינו סתם. ברם בדרך כלל כשאמורא מסביר "חסורי מחסרא", ההשלמה הכרחית לפשט המשנה או הברייתא. בחולין עג ע"א וק"ח ע"א רבא אמר חסורי מחסרא וכו' כרי לפרש את הברייתא שבלעדי ה"חסורי מחסרא" אין לה מובן, בלעדיו איננו יודעים "מאי קאמר". שם הכרח הוא לתקן את הברייתא, לומר חסורי מחסרא, בלי התיקון לא תתפרש הברייתא כלל. ובגיטין נד ע"א החסורי מחסרא נשמט מפני הרומות, וכיוצא בו אנו מוצאים כמקומות אחרים בש"ס⁶⁴. רק בכ"ק יד ע"א, וטז ע"א לא מצאתי הסבר הגון לתירוץ חסורי מחסרא כפי אמורא. ברם הסוגיות שם קשות מאוד וטרחנו ליישבן במקורות ומסורות שם, אך עדיין אינן ברורות. ככל אופן, קיים הכדל בין האמוראים והסתמאים בייחס ל"מתניתין יחידאה היא" ו"חסורי מחסרא". מסתבר, שהכדל מעין זה לא היה קיים אילו חיו ופעלו האמוראים והסתמאים באותה התקופה. גם העובדה שרוב האגרה בכבלי ככולה, המוסרת דרשות ומוסר – ולא היסטוריה ומטפיסיקה וסיפורים ארוכים – היא נקובת שם, בניגוד למדרשי הלכה ומדרשי רבה הקדומים שהם סתמיים⁶⁵. ויש לעיין בטעם הדבר. ושמא משום שהסתמאים, שלא כמו האמוראים, לא עסקו באגדה ולא הנציחו אותה לדורות, כשם שהמשנה והתוספתא לא הנציחו אותה וכמעט השמיטה אותה לגמרי (אם כי ממדרשי ההלכה אנו לומדים שהתעניינו בה)⁶⁶. לשניהם היתה מטרה מוגדרת בהנצחת החומר שלא כללה את האגדה: המשנה והתוספתא ביקשו לשמר את ההלכה, שקרב קצה אחרי שגווע מרד בר כוכבא: ולכן עיקרן ותשתיתן הם הלכה. לעומתם הסתמאים היו מעוניינים לשמר את השקלא וטריא שהיתה קרובה להישכח, כשם שנשתכחה רוב השקלא וטריא של התנאים, מאחר שהיא לא נמסרה כאופן רשמי אלא נשמרה בזכרון השומעים; ולכן הם התרכזו במשא ומתן של הגמרא. אלה ואלה לא התעניינו בהנצחת האגדה, ומשום כך האגדה לא מצאה ביטוי במפעלם.

64 ואספנו כמה מהם במקורות ומסורות, כתובות, עמ' קלו, הערה 4.

65 ראה לקמן, עמ' 141, ד"ה תופעה.

66 לפי זה צריכים לתקן קצת מ"ש במבוא לשבת, עמ' 17, ד"ה קשה, ולקבל ביתר שאת את דברי רבי'ז באכר שם "שעם פטירתו של רב אשי נתייבש בכבל מעיין האגדה".

ברם לו הסתמאים היו בני זמנם של האמוראים, קשה להניח שהאמוראים עסקו באגדה והנציחו אותה, ואילו הסתמאים משכו את ידם ממנה ולא היו פעילים בה — על כורחנו שהם חיו אחריהם⁶⁷.

ושמא איננו צריכים לכל הראיות האלה, שכן הלשון הייחודית של השקלא וטריא מעידה על עצמה שמאוחדת היא. אחרי שמוכאת בגמרא מימרה שאינה ברורה — גם אם היא מן האמוראים המאוחרים, אחרי רב אשי — מתחילה הגמרא תכופות את השקלא וטריא בלשון ספק, למשל, "היכי דמי וכו' אילימא וכו' אלא אימא וכו'", וכדומה, מינוח המביע חוסר ודאות בפירוש ובנימוק המימרה. אולם אם היתה להם מסורת נאמנה לא רק של המימרה אלא גם של הפירוש והנימוק, אם השקלא וטריא נמסרה יחד עם המימרה ובת זמנה היא, למה הוכאה המימרה בסימן של ודאות ובשקלא והטריא הוטל ספק; והרי כמה פעמים בש"ס גם הנימוק (כולל הפירוש) הובא כוודאי, כחלק מן המימרה עצמה? על כורחנו שיש מקומות שהם היו בטוחים בנאמנות הנימוק, ואילו ברוב המקומות כששואלים "היכי דמי וכו'" לא היו בטוחים בנאמנותו, משום שלא היתה להם מסורת.

ועל כורחך שכן הוא במקומות כשהמימרה נקובת שם⁶⁸, כשאמורא מזכיר תנא, והסתם מזה את ההלכה של התנא על פי דברי אמורא מאוחר. במקור האמורא בוודאי הזכיר את שם התנא ואת ההלכה, אלא שאח"כ נשתכחה ההלכה, והסתם זיהה אותו מדעתו. דבר זה רגיל יותר ב"שיטה", כשאמורא צירף דעות תנאים שונים לשיטה אחת ופירט את ההלכות של התנאים שמהן למד את שיטתם, אלא שלאחר זמן כבר לא זכרו את ההלכות המקוריות וזיהו אותן בסיוע אמוראים מאוחרים. ראה, למשל, קידושין מח סע"ב: "אמר אביי ר"ש ורשב"ג ור"א כולהו סבירא ליה מראה מקום היא לו. ר"ש הא דאמרן. רשב"ג וכו' ואמר רב אשי וכו'" — אביי לא יביא את רב אשי, וברור שמן הסתם הוא. וכן שם סב סע"ב: "אמר אביי ר"א בן יעקב ורבי ור' מאיר כולהו סבירא להו אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ר"א בן יעקב הא דאמרן וכו' אמר רב נחמן בר יצחק וכו'" — אביי לא יתייחס לרב נחמן בר יצחק, ומן הסתם הוא. וכן בסנהדרין ד רע"א: "אמר ר' יוחנן רבי ור' יהודה בן רועץ וב"ש ור"ש ור' עקיבא כולהו סבירא להו יש אם למקרא, רבי הא דאמרן וכו' ואמר רב הונא וכו'" — ר' יוחנן לא יצטט את רב הונא, מן הסתם הוא. ועיד, ר' יוחנן לא יאמר "הא

67 לפי דברנו אלה, עלינו לתקן קצת מ"ש במבוא למקורות ומסורות. שבת, עמ' 180, ד"ה יותר ובהערה שם.

68 בשבת ד ע"ב אמר רב יוסף "הא מני רבי היא", והסתם שאל "הי רבי" ולא מצא תשובה, והובאו שם הסברים אחרים שלא כרב יוסף. הסבר של ר' זירא, "הא מני אחרים"; הסבר של ר' אבא "כגון שקיבל בטרסקל"; והסבר של רבא "ירו של אדם חשובה לו כר' על ד"י". לא ברור, אם ר' זירא (השני) ור' אבא (השני והשלישי) הכירו את דברי רב יוסף, ורק מכוח קושיות הסתם אמרו מה שאמרו, כלומר שקושיות אלה כבר היו ידועים לאמוראים; או שהם לא הכירו (ומדובר בר' זירא ור' אבא הראשון) והקושיות מן הסתם הם (רבא שהיה תלמיד מובהק של רב יוסף, יש להניח שהכירם). בין כך וכך זיהויו של רבי לא נמסר במסורת יחד עם דברי רב יוסף "הא מני רבי היא". ולא ידעו לאיזה רבי הוא מתכוון — והרי גם מכאן ראייה, שגם בזמן האמוראים לא נמסרה השקלא וטריא מסירה רשמית.

דאמרן, הסומך על מה שנאמר בעמוד הקודם "מגדף בה ר' אבהו", אחד מאחרוני האמוראים; וקרוי לוודאי שגם אביו לא אמר שם "הא דאמרן", וגם לא בעלי שיטה אחרים. מסתבר, שביטוי זה הוא של רבנן סבוראי, שעסקו בענייני עריכה.

הנחת יסוד היא שהשקלא וטריא בימי האמוראים, כמו בימי התנאים, לא נמסרה במסורה רשמית. לפיכך השקלא וטריא קטועה לעתים תכופות, ולכן שכיחה התופעה בגמרא שאמורא שואל (או מקשה) לחברו האמורא פנים אל פנים ("אמר ליה"), ואילו התשובה אינה מן האמורא הנשאל, אלא מאמורא אחר מאוחר לו או מסתמא דגמרא⁶⁹. האמורא הנשאל ודאי השיב לו תשובה, או שהסכים עם המקשה ולא היה בידו להשיב, אלא שלגמרא כבר לא היתה מסורת מתשובתו או משתיקתו. התשובה נשתכחה⁷⁰.

96 ראה מקורות ומסורות, פסחים, עמ' שמח, הערה 2, שציינו לנויר לב ע"א. שם אומרת הגמרא: "אמר ליה רבא לרב נחמן לדידין דאמר וכו' אמר רב שימי בר אשי וכו'". לרב נחמן ודאי היתה תשובה לשאלת רבא מן המשנה שם, ולמה לא השיב הוא לרבא? ואין לומר שרב שימי בר אשי היה נוכח בשעה שרבא שאל לרב נחמן. שכן "לא מצינו במקום אחר שרב שימי בר אשי היה נוכח אצל רב נחמן. עלינו לומר שלא נשררה בגמרא תשובתו של רב נחמן". וראה גם, למשל, כריתות כג ע"א: "א"ל רבא לרב נחמן ומי אמר ר"ש וכו' אמר רב ששת בריה דרב אידי וכו'". רב נחמן, כנראה, השיב לרבא, אבל לגמרא לא היתה ידועה תשובתו, ולכן הביאה תשובה אחרת בשם רב ששת בריה דרב אידי. שחי אחרי רב נחמן. אבל בגיטין כה רע"ב: "א"ל רב אדא בר מתנה לרבא וכו' אמר רב יהודה מדסקרתא וכו' מתקיף לה רב משרשיא וכו' אלא אמר רבא וכו'", עלינו לומר שרב אדא בר מתנה, רב יהודה מדסקרתא ורב משרשיא נכחו באותו מעמד שרבא חירץ "שמא מת וכו'". רב אדא בר מתנה הקשה על רבא, רב יהודה מדסקרתא חירץ אותו ורב משרשיא הקשה על תירוצו של רב יהודה מדסקרתא ונשארה קושיית רב אדא בר מתנה במקומה, והצטרף רבא לשנות את תירוצו. כל זה נעשה, כנראה, בנוכחותו של רבא (קושייה זו מרב משרשיא בטובה כו ע"א, העברה היא מגיטין שם. ר' יוחנן לא אמר מה שאמר שם [אלא אמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן וכו'] בגלל קושיית רב משרשיא, שחי הרבה אחריו).

ולפעמים הסתם משיב על שאלה שנשאלה פנים אל פנים. כך אנו מסבירים (מקורות ומסורות, ר"ה, עמ' תב) את המקומות שבהם נאמר "אמר ליה" ואח"כ אומרת הגמרא "אלא אי אתמר הכי אתמר וכו'" וכדומה. לפי ההמשך "אלא אי אתמר וכו'", אין מובן לשאלה ששאל אותו פנים אל פנים. על כן אמרנו שם ש"בכל אלה המקומות היתה להן מסורת רק מן הקושייה ולא מן התשובה. ידעו שהקשה לו קושייה, אבל לא ידעו מה השיב לו. וסתמא דגמרא שיערה אח"כ שהשיב לו שבשביל הקושייה הוא משנה את מימרתו והביעה אותו בצורת אלא אי אתמר הכי אתמר". ובמקומות אחרים שיערה אפשרות של תשובה אחרת. לדוגמאות נוספות, ראה מקורות ומסורות, ביצה, עמ' שנה, הערה 20.

70 וראה סנהדרין כה ע"ב, "רב יהודה אמר שמואל אמר הלכה כר' יוסי". רב יוסף ציטט מימרה זו להיתר, שהלכה כר' יוסי שגיסו כשר לעדות. אמר לו אביו "ממאי דר' יוסי דמתניתין דמכשר בגיסו, דילמא ר' יוסי דברייחא דפסיל כגיסו". ברור שבמימרה המקורית של רב יהודה אמר שמואל לא נמסר רק "הלכה כר' יוסי" וחלו לא, היינו "דפוסל או מכשיר בגיסו"; כן לא מסתבר שר' יוסף שומע רק ש"הלכה כר' יוסי". סביר להניח, שבמקור פירש שמואל את דבריו אלא כשמימרה זו נצמדה לסופה של השקלא וטריא. אחרי שכבר ציטטו כמה פעמים את דברי ר' יוסי, הסתפקו בסוף בשלוש המילים "הלכה כר' יוסי". והואיל והמימרה באה אחרי השקלא וטריא על ר' יוסי במשנה ור' יוסי כברייתא (הברייתות נשנו "על יד" המשנה נראה מ"ש

בין השקפתו של ר' שרירא להשקפתו

נסכם עתה את ההבדל שבין ההשקפה המקובלת, השקפתו של רב שרירא לבין ההשקפה שאנו מציעים⁷¹: לפי ההשקפה המקובלת, הסתמות בגמרא הם פירושי אמוראים ותיארוכם זהה לזמנם של האמוראים שאותם הם מפרשים; וכמו הסתם

במקורות ומסורות, פסחים, עמ' תמה, ד"ה מסתבר ועיין סנהדרין לב ע"ב: וליטעמך תיקשי לך מתני' וכו'), לא היה ברור אם הכוונה היא לר' יוסי שבמשנה או לר' יוסי שבבבלי, וזה חלקו רב יוסף ואב"י. החידוש הוא שכבר ר' יוסף שהיה תלמיד מובהק של רב יהודה לא ידע לאן מוסכים דבריו בשם שמואל. אבל מ"ש שם אח"כ "דאמר שמואל כגון אנא ופנחס וכו'" אינו מרב יוסף ואב"י אלא מסתמא דגמרא, ואינו המשך של דברי רב יהודה אמר שמואל; והראיה ששם נאמר רק "דאמר שמואל" בלי רב יהודה, ועוד הלשון "הלכה כר' יוסי" אינו מתאים "כגון אנא וכו'". מימרה מקוטעת היא, ובמקור, כנראה, היוותה חלק משקלא וטריא ונשתכחה אחר כך — לכן אין אנו יודעים מה היא כוונתה.

71 ואם נוקפך לכך לחלוק על המקובל מוזמן רב שרירא זאילך ואולי עוד לפניו (בעל סדר תנאים ואמוראים קדם לרב שרירא), ומאז נתפשט כמעט כין כל הלומדים, צא ועיין כשאלה, אם ראה הבבלי את הירושלמי. מרב שרירא בתשובתו (ספר המכריע, סימן מב) ובנו רב האי (תה"ג אסף, עמ' 125) ועוד משמע שהבבלי הכיר את תוכן הירושלמי; והדברים מפורשים ברי"ף, סוף עירובין, "רעל גמרא דילן סמכינן דכתרא הוא ואינהו הוו בקאי בגמרא רבני מערבא טפי מינן". ברם גדולי חוקרי הירושלמי שכדור הקודם קובעים בוודאות, שהבבלי לא ראה את הירושלמי, ראה אהבת ציון וירושלים על הירושלמי לר"ד רטנר (סוכה עמ' 79) שכתב: "ובמחילה מכבוד רבותינו הגל, הדבר לא כן הוא, שהמעין בירושלמי ובבלי בכל דף יראה, שהבבלי לא ראה את הירושלמי, והירושלמי לא ראה את הבבלי. וזה ברור כשמש". וכן אומר ר"ן אפשטיין, מבוא לתלמוד ירושלמי (נכלל בספרו מבוא לספרות האמוראים, עמ' 291): "כל המשווה את הבבלי עם הירושלמי אפילו השוואה כל שהוא, רואה חיתך שלא הבבלי ידע אה התלמוד הירושלמי שלנו ולא הירושלמי את התלמוד בבלי". וכן מסכם ר"ז רכינוביץ (בספרו שערי תורת ארץ ישראל על הירושלמי, עמ' 319): "ומוכח שהבבלי לא ראה את הירושלמי". אמת שראיותיהם נגד המקובל ביחס ליריעת הבבלי את הירושלמי חזקות יותר מראיותינו אנו נגד המקובל ביחס לקביעה זמנם של הסתמאים; ואמת שאפשר שרב שרירא שחי שנים רבות אחרי עריכת הגמרא, לפי שיטתו, כבר לא ידע אם הבבלי ראה את הירושלמי או לא — אבל כינו לבין הסתמאים, מפרידות רק כמאתים שנה, לפי שיטתנו אנו, ואיך ייתכן שלא ידע עליהם כלום? אעפ"כ נראה, שיש כאן איראליזציה של הבבלי. עליו יש לסמוך יותר, שכן הוא הכיר ודחה את הירושלמי (מעין "הלכתא כבתראי") ויש להיתלות בדמותו של רב אשי, ששימש ראש ישיבה ששים שנה ומורה להרבה תלמידים, ולראותו כעורך ומסדר התלמוד, שכן אישיותו משרתת נאמנות רבה יותר מאשר החכמים האנונימיים, הסתמאים המאוחרים.

ואולי יש להזכיר כאן גם את השאלה, אם נכתבה המשנה בזמן רבי (והגמרא בימי רב אשי) או לא. באיגרת רב שרירא, נוסח ספרדי, שהוא הנוסח העריף לפי כמה חוקרים, נזכר כמה פעמים שהמשנה היתה כתובה בזמן רבי (ראה רב"מ לוין, "אגרת רש"ג הספרדית והצרפתית", צורף לאיגרת שבהוצאתו, בהתחלה, עמ' כד ב ואילך). אולם לפי מיטב ידיעתנו כיום, אנו נוטים יותר לומר שהמשנה והתלמוד לא נכתבו עם חתימתם. ראה מהר"ש ליכרמן (יוונית ויוונית כארץ ישראל, עמ' 216: "מאחר שאין אנו מוצאים בכל הספרות התלמודית שספר המשנה נבדק פעם במקרה של פלוגתות או ספיקות בעניין גירסה מסוימת, אנו רשאים להחליט בביטחון גמור שהחיבור לא פורסם ככתב, שלא היה כנמצא כתוב של המשנה". ואילו ר"ן אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, עמ' 610 ואילך), שהחליט שעיקר הנוסח הוא הנוסח

משנה גם דבריהם נמסרו כסתמות, משום שהיתה הסכמה עליהם שכך פירש האמורא. עם סוף תקופת האמוראים, נשלמה אפוא הגמרא כולה, כולל הסתמות, ולא הוסיפו עליה אלא הסברים קלים של הסבוראים (שפעלו זמן קצר אחרי האמוראים)⁷². ברם, לפי השקפתנו אנו, לא היו הסתמאים, בעלי הסתמות, בני זמנם של האמוראים, אלא מאוחרים להם; והם הציעו את דבריהם כסתמות ולא שילבו אותם בדברי האמוראים – שתקופתם כבר תמה – כדי להכדיל בין תורת האמוראים שהיא בעיקר מימרות והלכות קצובות ובין תורת הסתמאים שהיא בעיקר שקלא וטריא⁷³. תקופת הסתמאים, ורוב הגמרא ככולה סתם היא, השתרעה לפחות על מאתיים שנה, מן האמורא האחרון עד הגאונים שחיברו ספרים נקובי שם, כמו רב יהודאי גאון, רב אחא משבחה גאון וכדומה. ראשיתה בתחלת מאה השישית, אחרי רבינא השני שהגמרא מלאה במימרותיו, או מאמצע המאה השישית אחרי רבא דמן רוב, האמורא האחרון הנזכר בגמרא פעם אחת בלבד (אבל לא בגרסתו) – ואחריתה במחצית השנייה של המאה השמינית. אז חזרו ונקבו בשמם של בעלי המימרות וחזרו לנוהגם של התנאים והאמוראים לצטט בעיקר הלכות קצובות בלי שקלא וטריא, אם כי אחרי התעצמות השימוש בשקלא וטריא אצל הסתמאים, אי אפשר היה כבר להזניחה לגמרי ולא להביא אותה כלל. ואולי יש גם מכאן קצת ראיה, שהתקופה שקדמה לגאונים האלה היתה תקופת הסתמאים, שהיא כולה שקלא וטריא בלי הלכות קצובות, וכיון שהורגש הצורך להשלימן בחרו בהן, שכן אם בדור שלפניהם נהגו למסור גם הלכות קצובות ושקלא וטריא, למה בחרו הם דווקא בהלכות פסוקות.

נמצא, שהגמרא לא נשלמה בסוף תקופת האמוראים כמקובל⁷⁴, אלא בתקופת הסתמאים שבסופה פעלו גם הסבוראים. ברם תרומתם של הסבוראים לגמרא מצומצמת מאוד, היא מוגבלת לעניין עריכה וכדומה; ומסתבר שהם פעלו רק אחרי

הצרפתי שאינו מזכיר את כתיבת המשנה, סובר (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 270) שהמשנה נכתבה. בין כך וכך כך, דעת ר' שרירא לא נתקבלה.

72 לפי סדר הקבלה לראב"ד (סוף פרק ה) זמנם נמשך עד 689, גם ר"א הלוי (דורות ראשונים, ת"ג דפים יב-לב) מאריך את זמנם; אבל לא כן משמע מאיגרת רב שרירא גאון (הוצ' רב"מ לוי, עמ' 97): "ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות".

73 במקומות נדירים שבהם הסתם היא הלכה פסוקה, כמו, למשל: "תשע ציבורין של מצה וכו'" (פסחים ט ע"ב), רש"י מוסיף "פיסקי הלכות הן", וכן: "היתה גבוה מעשרים אמה וכו'" (סוכה ג ע"ב), רש"י מוסיף "פיסקי שמועות הן של כל בני הישיבה שהיו במדרשו של רב אשי שסידרו הגמרא" (אבל עיין היטב ברש"י להלן שם, ד"ה סבר אביי). ונראה שרש"י הרגיש שפסקי הלכות שהן סתם אינו רגיל. וראה גם ב"ב סט ע"ב: "אמר ליה ארעא ודיקלי וכו'", וכותב הרשב"ם: "קפסיק הגמרא".

74 קביעתו של הלוי (ח"ג, י) והנגררים אחריו, שרבה תוספאה נקרא תוספאה על שם "שהוא הוסיף עור על הש"ס וגמרו", שכן "תוספאה אינו לא שם עיר ולא שם משפחה" (שם עמ' 17), טעות היא. תוספאה היא שם עיר בצפון מורח של החדקל. ראה קטעים ממשנת אבא שאול (עברית) לר"י לוי, עמ' 94; וראה גם פירוש מסכת משקין לר"ש היחום, עמ' 10.

שתורת הסתם כבר הושלמה, ונדרשו רק עריכה והסברים קלים שנועדו למלא את החסר הזה, מעין ליטוש והשלמה — וזמנם מתאים לאמצע המאה השמינית בערך. אגב אורחא אעיר כאן על הברל נוסף בין ההשקפה המקובלת ובין השקפתנו. לפי ההשקפה המקובלת, לא רק שהשקלא וטריא נמסרה במסירה רשמית, אלא היא גם נערכה בסוף (או קרוב לסוף) תקופת האמוראים (יחד עם ההלכות ופירושים פסוקים?) על ידי רב אשי ורבינא. ואילו להשקפתנו, לשקלא וטריא לא היתה עריכה כללית גם לא בסוף תקופת הסתמאים. לכן אירע שבשלהי תקופת הסתמאים צורף לש"ס גם חומר שלא עובד ולא שוחזר. ה"מאסף" (או "מאספים") כבר לא יכל להוסיף לגמרא שקלא וטריא חדשה בתופה זו, אך היה בידיו חומר גלם עם הסתירות ועם אי-התאמות, והוא שילב אותם בתלמוד. ראה לקמן בפרק "עריכת התלמוד" ובפרק "המאסף והמעביר".

מפני חשיבות העניין אבאר בקצרה (ולקמן עמ' 37 נטפל בה באריכות), שאין להביא ראיה נגד שיטתנו מהמקומות המעטים בש"ס שיש בהם סתמות קדומים ונראה שם כאילו אמוראים מתייחסים לסתם; כמו כן אין להוכיח נגדנו מן המקומות הנדירים שאותה שקלא וטריא מופיעה במקום אחד כסתם וכמקום אחר כנקובת שם. שכן הסתמאים שחזרו את הטעמים ואת הנימוקים של דברי האמוראים, וברוב המקרים הם קלעו אל המטרה וכיוונו למה שאמרו האמוראים. וברור שלסתמאים היו מקורות שונים, ושהסתמות שבגמרא נובעים מבתי מדרשות שונים — לכן אין תימה, ובאופן סטאטיסטי הוא הכרחי, שלמקור אחד היתה מסורת נקובת שם והיא הובאה בשם האמורא, ולמקור אחר לא היתה מסורת מפורשת, והסתם שחזרה וקלע אל המטרה והביא אותה כסתם. ולכן נזכר בש"ס כמה פעמים "אמר ר' פלוני ואמרי לה כד" — היינו בסתם⁷⁵.

וכן אין להביא ראיה שהיו סתמות קדומים משום שנראה כאילו האמורא מתייחס לסתם, שכן לפעמים לא רק הנימוקים והטעמים של דברי אמורא לא היו ידועים לסתם, אלא גם דברי האמורא הגיעו לידו מקוטעים. הסתם השלים את דברי האמורא ויצר להם הקשר ושיער את טעמם. וכדי להשוותם למקומות אחרים (שהם הרוב של הסתמות) ולהקנות להן סמכותיות ונאמנות הביא את השלמת דברי אמורא כנקוב שם ואת ההקשר כסתם⁷⁶. במקרה זה סמך הסתם על הלומדים⁷⁷, שידעו שחלק מדברי האמורא שחזר הוא. לרוב, יש במקרה מעין זה גם ראיות נוספות שההתייחסות לסתם נעשה על ידי הסתם, ולא על ידי האמורא.

נביא דוגמה אחת קיצונית להמחיש טיעון זה. הגמרא במנחות נה ע"א שם שואלת על הברייחא שם: "תורמין תאנים על הגרורות במקום שרגילין לעשות תאנים גרורות. במקום שרגילין אין, במקום שאין רגילין לא וכו' פשיטא דליכא כהן, אימא סיפא ולא גרורות על התאנים אפילו במקום שרגיל לעשות תאנים

75 ראה מ"ש לקמן עמ' 34, ד"ה בכמה מקומות.

76 ראה גם מ"ש לקמן, עמ' 113, ד"ה דוגמא.

77 ראה מ"ש במקורות ומסורות, כ"ב, עמ' קכב ע"ב. *

גרוגרות וכו' דאיכא כהן. רישא דליכא כהן וסיפא דאיכא כהן? אין רישא דליכא כהן וסיפא דאיכא כהן. אמר רב פפא ש"מ דחקינן ומוקמינן מתניתין כחרי טעמא ולא מוקמינן כחרי תנאי". ההוכחה של רב פפא "שמע מינה וכו'" מוסכת לכאורה על דברי הסתמא דגמרא "אין, רישא בדליכא כהן סיפא בראיכא כהן" — הרי לפנינו מקרה של אמורא המתייחס לסתם. ברם אם נעיין בדברי רב פפא, ניווכח שהן נאמרו מלה במלה על ידי ריש לקיש בקידושין סג ע"ב, ולא ייתכן שמעצמם ומדעתם התכוונו שניהם לאותן המילים (שאינן שכיחות) ולאותו הסדר. מסתבר, שבמקור ציטט רב פפא את לשונו של ריש לקיש, מעין "כדאמר ריש לקיש", ודבריו הוסבו על הקושיה "רישא דליכא כהן סיפא בראיכא כהן" (הקושיות לפני דברי אמוראים הן כמעט כולן סתמות, ואין מהן ראייה שהאמוראים התייחסו לסתמות, כמו שהערנו בכמה מקומות). קשר זה לריש לקיש נשתכח עם הזמן, ודברי רב פפא הובאו כאילו מעצמם אמרם, והסתם לא היה יכול לפרש את "שמע מינה" — ממה שמע? ועל כן הוסיף בסוף הקושיה מעין תירוץ של "אין, רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן", ורב פפא מוסב עליו כשאמר "שמע מינה"; אבל כאמת אינו כן, ר' פפא השתמש בלשונו של ריש לקיש שאמר "ש"מ לדר' ינאי". ואכן בכ"י מינכן באמת ליתא לתירוץ הזה, אולם ייתכן שנשמט מפני הדומות, מכהן עד כהן, כמ"ש הדק"ס שם⁷⁸.

תקופת הסתמאים וחתימת הגמרא

משהוכחנו שהסתמאים מאוחרים הם לאמוראים⁷⁹, עלינו להוכיח גם את זמן

78 עלינו איפוא לתקן מ"ש במבוא ל"מיומא עד חגיגה", עמ' 161. הגמרא שם הניחה שגם הברייתא אינה יכולה לסבור כר' יהודה, שכן לדעתה אין תורמים מתאנים על גרוגרות, במקום שאין רגילים לעשות מתאנים נרוגרות, אע"פ שתאנים יפות יותר מגרוגרות, ור' יהודה הרי הולך אחרי היפה. אנו שגינו כשאמרנו שם "שכנקל יש לומר" שהברייתא סוברת כר' יהודה, בסוף נעיר על הראיות שרי"א הלוי (נודת הראשונים, חלק שני, פרק שמנה ושישים, "סידור התלמוד וחתימתו", עמ' 551 ואילך) ור"ח אלבק (מבואות לתלמוד, פרק עשירי, עמ' 576 ואילך) מביאים כדי להוכיח את קדמות הסתמות. אנו נביא אותן לפי הסדר שהם הביאו. נתחיל בדורות הראשונים. בראיה משבת ע"ב, דנו במקדחת ומסורות, שבת, עמ' רח; בראיה ממנחות נה ע"א, דנו לעיל עמ' 22, ד"ה נביא; הראיות מיבמות סה ע"א וקטו ע"א, אינן שייכות כאן, הן מבוססות על "איבעיא להו", וכבר הערנו שאיבעיא להו אינו מן הסתם, אלא מבני הישיבה בזמן האמוראים (ראה שבת כב ע"ב: "א"ר הונא בריה דרב יהושע חזינא אי הרלקה עושה מצוה וכו' דאיבעיא להו הרלקה עושה מצוה וכו'"; ויומא מט ע"א: "א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא דאיבעיא להו וכו' [ועיין ב"ק כג, דע"ב]. גם ה"ת"ש" אחרי איבעיא להו אפשר שהוא מבני הישיבה, והאמוראים הגיבו עליו. ראה, למשל, ברכות כו ע"ב; יומא כה ע"א: "איבעיא להו וכו' אמר רב נחמן בר יצחק ה"ק וכו'", ובעמוד ב' שם "אמר רב אשי אף אנן נמי תנינא וכו'". במבוא ל"מיומא עד חגיגה", עמ' 167, הבאנו ראייה גם מנזיר יא ע"ב: "איבעיא להו וכו' ת"ש וכו' ש"מ וכו' א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרבא ממאי דהכי וכו'". קידושין כא ע"א: "היכא אתמר רב נחמן בר יצחק אהא דאיבעיא להו וכו' [במקור "רב נחמן בר יצחק לא אמר את דבריו על מ"ש אבי, אלא על הת"ש שנאמר

פעולתם, היינו שהגמרא לא נחתמה בסוף המאה החמישית או בתחילת המאה השישית, בסוף תקופת האמוראים, כמקובל בהשקפה המקובלת, אלא יותר ממאתים

על איבעיא להו, ומן הת"ש העבירו אח"כ את דבריו על אביי, 'כדאמר רב נחמן בר יצחק'. ב"ק כד ע"א: "איבעיא להו שלשת ימים וכו' ת"ש וכו' אי אמרת ליעודי תורא שפיר וכו' אמר רב אשי אמרייתא לשמעיתא קמיה דרב כהנא ואמר לי ולייעורי תורא מי ניחא וכו'". ועיין מ"ש במקורות ומסורות כ"ב קג ע"ב; בראיה מב"ק קטז ע"ב וק"ו ע"ב, דנו לקמן עמ' 43, ר"ה נימוק; הראיה מב"ק קא ע"א, נם היא "איבעיא להו"; בראיה ממנחות ל ע"ב, דנו לקמן עמ' 37, הערה 107; בראיה מב"מ מז ע"א, דנו במקורות ומסורות, ב"מ, עמ' קסה; על ראיתו מב"ב קכו-קכח, ראה מקורות ומסורות שם; ראיתו מחולין יא ע"ב, "רב אשי אמר אחיא משחיטה עצמה" אינה ראיה כלל שרב אשי מוסב על סדר הגמרא הסתמי שלפני זה. כוונתו שאין צריך להוכיח ממקרים בודדים, כסו הורג נפש, שעיר המשתלח ועוד, שהולכים אחר הרוב, כמו שאומרים האמוראים שם, אלא שיש להוכיח כן משחיטה עצמה שאנו עושים בכל יום.

ואשר לראיות של ר"ח אלבק, אנו נגיב רק על אלה שמביא שם עד עמ' 588. משם ואילך הוא מביא דוגמאות של סדר, וקובע שאם הסדר הוא סתם לפני האמורא "קרוב לוודאי שהסתם הוא מומן קדום". כרם אין שום הוכחה לכך, כשהסדר הוא כן; לרוב הנימוק הוא פדנוגי. ואשר לראיות הקודמות, הנבנו על רובן במקורות ומסורות על המקום ובמאמר זה. אסכם אותן כאן בקיצור נמרץ. את הראיה מעירובין עב ע"ב (שם עמ' 578) דחינו במקורות ומסורות, עירובין עמ' קפא, הערה 1. ותמהנו על דבריו שם; הראיות מביצה ד ע"א, ועירובין לח ע"ב ועוד שם הן דוגמאות של סתם במקום אחד ונקוב שם במקום אחר, ואנו דנו בהן לקמן עמ' 33 תחת הכותרת "סתמות קדומים" (בראיות בהערה 6 שם, טיפלנו לקמן עמ' 35 הערה 104); לראיה מברכות לו ע"א, ראה מקורות ומסורות, מיומא עד חגיגה, מבוא, עמ' 2, הערה 3; לראיה משבת ה ע"ב, ראה מקורות ומסורות שם, עמ' 4, הערה 5; לראיה מביצה יג ע"ב, ראה מקורות ומסורות, ביצה, עמ' רצ-רצא; לראיה מר"ה י ע"א, הדיק "ולאו ק"ו הוא ומה נדה וכו'" מן הסתם הוא, ובא להסביר למה סוכר רבא (בעמור הבא) "לעולם ר"מ וכו' קאמר ל' לקליטה" (מעין זה הערנו כמה פעמים [ראה מפתחות] על "מתקיף לה ר' פלוני" שגם הוא מן הסתם. שכן אם קושיה היא מרבא על הסתם, היינו מצפים שתבוא חשובה מרבא אחרי הקושיה); לראיה מיומא יג ע"א, ראה מקורות ומסורות, יומא, עמ' קכח; לראיה מסוכה כב ע"ב, ראה מקורות ומסורות, סוכה, עמ' קצב; לראיה מיבמות יח ע"ב, יש לומר ש"קסבר יש זיקה וכו'" גם כן מרב אושעיא הוא; לראיה מנזיר נו ע"ב, ההוכחה "שמע מינה כל שמעתא דמתאמרה בבי תלתא וכו'" אינו סתם, והובא גם בירושלמי קידושין א, ז (סא ע"ב); לראיה מב"ק כה ע"א-ע"ב, ראה מקורות ומסורות, ב"ק, עמ' צד ואילך; לראיה מב"ק לג ע"א, הדיבור "ר' ישמעאל סוכר בע"ח הוא וכו'", הוא בחינת "נימוק קל" שלקמן עמ' 39, תחת הכותרת "סתמות קדומים" (סוג שני) אמרנו שתמיד, גם בזמן התנאים, ליווה את המשנה או את הבריייתא, לכן אין לתמוה אם רב נחמן ציטט אותו שם; לראיות שם מב"ק לר ע"ב, לט ע"א, קג ע"ב, ב"מ לב ע"א-ע"ב, נא ע"א-ע"ב, ראה מקורות ומסורות שם על המקום. אינני יודע למה הוא הניח כוודאי, שהטעם של מחלוקת רב ושמואל בשבועות כה ע"א-ע"ב וההסבר של דברי ר' יהודה "אם לא היתה אמו ראוייה לאכיל", בסנהדרין גג ע"א, מסתמא דגמרא הם; ואת הראיה מסנהדרין פו ע"א-ע"ב ניתן לרחות ולומר ש"ומודה" אינו סתם; הראיה מתמורה לג ע"א-ע"ב, אין הכרח לומר שסתמא דגמרא שם קדום לקושיות ר' ירמיה לר' זירא ורב פפא לאביי, מצינו "והוינן בה" (וכן "יומקמין") כפי אמוראים גם כשחלק מדבריהם לא נאמרו קודם לכן על ידי הסתם ועיין לקמן עמ' 35, ר"ה ויש. ראה גם שינוי נוסחאות שם.

שנה לאחר מכן, בסוף תקופת הסתמאים, באמצע המאה השמינית. אין מקורות המוכיחים שזו תקופת הסתמאים, כרם אפשר להוכיח שגם החומר הסתמאי מורכב משכבות שונות המראות על קיומם של כמה דורות של חכמי הסתם, ומסתבר שתקופתם נסתיימה משהתחילו לחבר ספרים ולקרוא להם שמות, היינו אמצע המאה השמינית. להלן נביא דוגמה של שכבות סתמאיות, אבל תחילה עלינו להעיר שאין בידנו כמעט ולא כלום מן היצירות של הגאונים בתקופה שבין סוף תקופת האמוראים ובין התקופה שהחלו להופיע ספרים נקובי שם, כגון הלכות פסוקות או הלכות קצובות לרב יהודאי גאון, השאילתות לרב אחא משבחתא גאון והלכות גדולות לר"ש קיירא. לפי ההשקפה המקובלת ניאליץ לומר שלא יצרו כלל באותה התקופה שהשתרעה על יותר ממאתים שנה⁸⁰, או שיצרו וכל אוצרות הרוח אבדו לגמרי מאתנו⁸¹ — שתי האפשרויות אינן מסתברות⁸². כרם לדעתנו, היתה זו תקופה פוריה מאוד אלא שהחכמים שחיו באותה הזמן לא פעלו ולא יצרו כנקובי שם, אלא כסתמאים; וכך הם מיוצגים בגמרא. השחזור והפירוש הסתמי של השקלא וטריא בגמרא מהם הוא, והם העניקו לגמרא את מהותה המיוחדת ואת צביונה המובהק.

שכבות סתמיות

עתה אדגים דיון הלכתי שיש בו ארבע שכבות סתמיות השונות זו מזו בידיעת המקורות. על השכבה הקדומה אומרים מספר ראשונים שהיא מרב הונא גאון מסורא, היינו מאמצע מאה השביעית. אנו מניחים, שהחומר של הלימוד המיוחד מצוי בשכבה המאוחרת והוא נוסף על השכבות הקודמות; שאם לא כן, איך לא ידעו האחרונים את מה שכבר ידעו הראשונים? אמנם אפשר, שדורות מאוחרים לא ידעו את כל תורתם הקודמים, אך הנחתנו סבירה יותר. אם בהנחתנו היא, השכבות האחרונות בסוגיה שנדגים להלן הן מלאחר אמצע המאה השביעית, מאה שפעולת הסתמאים היתה אז בעיצומה.

80 לפי סדר הקבלה לראב"ד, פרק ה, שתקופת הסבוראים נסתיימה בסוף המאה השביעית, הרי יש לנו חומר מאותה המאה בגמרא, וגם מחוץ לגמרא כשהגאונים מביאים חשוכות או פירושים בשם סבוראים.

81 ניתן לומר, שהגמרא בחוקף יצירתה הגדולה הטילה אור גדול על הדורות הסמוכים לה, והם סמכו על שולחנה ושיקעו את חידושיהם בה — ומצינו דוגמתו גם אחרי יצירות גדולות אחרות — מכל מקום היינו צריכים למצוא שרידים מהם. לפי הרמב"ן והריטב"א קידושין שם ועוד, הרפים הראשונים של מסכת קידושין מרב הונא גאון הם, אמצע המאה השביעית. הרי שתקופה זו לא נשכחה לגמרי.

82 כבר הבחין בזה ר"א ווייס (ואני מציין למסחו "על היצירה של הסבוראים", ירושלים תשי"ג), אלא שהוא ממלא את התקופה ההיא בתורת הסבוראים. כבר מילתנו אמורה, שכל דבר שאין לרייק מן הגמרא עצמה, היינו על ידי עיין הטבע בהוריות החלמוד (לכן תמכנו יסודותינו בסתמות הממלאים את החלמוד), אלא על ידי פלפול או אמירה בעלמא שייתכן שפעם תשבו כן, אבל הוא לא נחאשר אח"כ — יש לפקפק בנכונות ההיסטורית שלו. הסבוראים לא נזכרים כלל בגמרא, ואף כי אין להכחיש את קיומם, שהרי שמויהם שגורים בפהם של הגאונים ולאחריהם, יש לצמצם את תפקידם. וראה מ"ש לעיל עמ' 7, ד"ה והנה בהשוואה.

כוונתנו לגמרא קידושין ג רע"ב, סוגיה שרב שריריא ועוד מייחסים לרבנן סבוראי⁸³, וכמה ראשונים מייחסים אותה לרב הונא גאון⁸⁴: "למעוטי חליצה וכו' ואימא הכי נמי, אמר קרא ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה". והנה דרשה זו של "ספר כריתות — ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה" נאמרה לקמן שם ה ע"א ובעוד ארבעה מקומות בשיטת ר' יוסי הגלילי⁸⁵, ואילו רבנן החולקים עליו דורשים את "ספר כריתות" לדבר אחר, "לדבר הכורת בינו ובינה". גם הדרשה כאן ולקמן יד ע"א, שאשה אינה מתגרשת בחליצה משום ש"ספר כורתה וכו'", היא אליבא דר' יוסי, שכן במקבילות רבנן דורשים מהפועל "וכתב", שאשה אינה מתגרשת בכסף, "וכתב — בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף". והם גם ידרשו מכאן שאשה אינה יוצאת בחליצה. הואיל ולא מסתבר, שהגמרא כאן (היינו קידושין ג רע"ב) תבחר בדרשתו של ר' יוסי הגלילי נגד דרשתם של רבנן, נראה שהגמרא כאן היא קדומה ולא הכירה את הסוגיות המקבילות המייחסות את דרשת "ספר כורתה וכו'" לר' יוסי הגלילי ולא לרבנן. היא סברה שגם רבנן שללו גירוש בכסף או בחליצה מ"ספר כורתה". אבל עדיין קשה, למה העדיפה הגמרא כאן את הדרשה מ"ספר כורתה" ולא הביאה את הדרשה מ"וכתב"? נראה, שהיא שלא כמקבילות, לא הפרידה בין המילים לדרוש את "וכתב" בנפרד ואת "ספר" בנפרד. לדעתה זו דרשה אחת, ואכן כן הוא בירושלמי יבמות ה א (ו רע"ד): "ת"ל וכתב לה ספר כריתות וגומר בגט היא ניתרת, ואינה ניתרת בחליצה"; ולפיכך כשאמרה כאן הגמרא "אמר קרא ספר כריתות וכו'" התכוונה גם לסמיכתו ל"וכתב".

ועוד נראה, שהמקבילות לא הכירו את המחלוקת שבין אביי ורבא, מחלוקת שהובאה בקידושין ה ע"א, בטעם ההלכה שאשה אינה יוצאת ככסף: לאביי סברא היא, ולרבא לומדים כן מ"וכתב לה — ככתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת ככסף". הם מקשים שם: "ורבנן האי וכתב מאי עבדי ליה"? ומתריצים: "ההוא מיבעיא להו בכתיבה מגורשת ואינה מתגרשת בכסף". אך לא הקשו לאביי הסובר שאשה אינה מתגרשת בכסף מסברא, ואין צורך בדרשה, מה דורשים רבנן מ"וכתב". ועוד, הגמרא מקשה על ר' יוסי הגלילי שדורש "וכתב" לדבר אחר, מניין הוא יודע שאשה אינה מתגרשת בכסף — ולא מתוך שהוא לומד זאת מסברא כאביי⁸⁶. נראה אפוא, שגמרות אלה לא הכירו את דעת אביי, הם הכירו רק את דרשת רבא, ועליו הקשו ו"רבנן האי וכו'"; ואילו הגמרא בקידושין ה, שהכירה את דעת אביי, פותחת את הסוגיא שם בקושיה על רבא מר' יוסי הגלילי: "ולר' יוסי הגלילי דאפיק ליה להאי קרא (וכתב) לדרשה אחרינא, שאינה מתגרשת בכסף מנא ליה"? היא אינה מקשה על רבנן "האי וכתב מאי עבדי ליה וכו'", כנראה משום שהיא הכירה את הגמרא בקידושין ג רע"ב, וידעה שלרבא הדרשה באה לשלול כסף ולאביי לשלול חליצה. והנה ברור שהסתמות הזהות של עירובין, סוכה וגיטין אינן אלא העברות זו

83 ראה מקורות ומסורות, קידושין, עמ' תרכח, הערה 6.

84 ראה אוצר הגאונים, קידושין, עמ' 2.

85 עירובין טז ע"ב; סוכה כד ע"ב; גיטין כא ע"ב, פג ע"ב.

86 רשםא לא רצתה להעמיד את המחלוקת שבין אביי ורבא במחלוקת תנאים.

מזו ונחשבות לסוגיא אחת, אבל הסוגיא בקידושין ה היא סוגיא אחרת, מאוחרת להן, שכן היא הכירה את סברת אביי והן לא הכירו אותה, אלא היא נתווספה אחר כך. אין ספק שסוגיית קידושין ה הושפעה מהסוגיות בעירובין, סוכה וגיטין, שאם לא כן אין להסביר את הדמיון הגדול שביניהן, מעצמן הן לא היו מגיעות לדמיון הגדול הזה. ברם קדומה לכולן היא הגמרא בקידושין ג רע"ב, שכן היא לא הכירה את ההבדל שבין ר' יוסי הגלילי ורבנן בדרשת המקור של כסף (וחליצה). מאוחרת לכולן היא הסוגיא בגיטין פג ע"ב, היא העבירה מן המקבילות, כולל קידושין ה, רק את הקטע האחרון "ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה וכו'", ולא הבחינה שהוא אינו מתאים שם; שכן רבנן שם כולל גם את ר' יוסי הגלילי, ובמקבילות הוא חולק על הרבנן, כמו שהעירו כבר הראשונים.

אם נכונים דברינו, נמצא שהסתם בקידושין ג (זה של רב הונא גאון, שחי ופעל באמצע המאה השביעית) הוא הקדום ביותר. אחריו נתהוו הסתמות בעירובין, סוכה וגיטין כא ואחריהם קידושין ה ע"א, ולבסוף גיטין פג. כל זה מראה על הפעילות הגדולה של הסתמאים בתקופה שלאחר רב הונא גאון.

יש גם סוגיות שאין בהן סתירות של ממש, אבל יש בהן נטיות שונות, אות הן שלא מירי מחבר אחד יצאו. נזכיר כאן את הנטייה להעדיף מעשה — "מעשה רב" או "מעשה עדיף" — שכנראה הגמרות (שבת כא ע"א, כז ע"ב; וב"ב פג ע"א) סותרות את עצמן אם אביי חושש למעשה רב⁸⁷. ובאותה הסוגיא אנו מוצאים שהסתם בר"ה טז ע"א שואל על תמיית ר' יצחק "למה תוקעין בר"ה", "למה תוקעין — רחמנא אמר תקעו"? הסתם הניח שמצות התורה אינה זקוקה לטעם, ואילו ר' יצחק הניח שגם היא זקוקה לטעם. ומסתבר ששתי גישות אלו משקפות זמנים שונים. לפני חשבו, גם התנאים וגם האמוראים, שגם הכתוב זקוק לטעם, לכן שאל ר' עקיבא (הובא לעיל בגמרא שם, ובתוספתא שם א יב, ובסוכה ג יג): "מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח וכו'", "ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת", "ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג". וכן מצינו לרבה ששואל: "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע" וכו' (ב"מ ג סע"א) ועוד. ברם בזמנם של הסתמאים המאוחרים סברו שהכתוב אינו זקוק לטעם. והנה מצינו שהסתם שואל כן רק על ר' יצחק, ולא שאל כן בלשון דומה על יתר המימרות שבאותו העמוד. ואם כי שאפשר לחלק ביניהם, נראה לי יותר לומר, ששני חלקי הסוגיא לא יצאו ממקור אחד⁸⁸.

והואיל ועסקינן אם מצוות הכתובות בתורה זקוקות לטעם, נביא עוד דוגמה של "דריש טעמא דקרא" גם בשל חשיבותה לעצמה וגם משום שהיא מוכיחה את איחודם של הסתמאים, ואת מהלך מחשבתם השונה מזה של האמוראים. בעשרה

87 ראה מ"ש במקורות ומסורות, שבת, עמ' סה-סו וב"ב פג ע"א.

88 בהגות רצ"ה חיות ר"ה שם: "אע"ג דבכל מקום מצינו דחקרו חז"ל אחרי טעמי המקראות (הוא מביא שם דוגמאות, וקדם לו התשב"ץ ח"ג סימן קלה-קלו — צ"ח ר"י ענגיל על המקום) היה לו לומר מפני מה תוקעין. אבל לשון למה אינו נופל היכא דחקר אחר הטעם". וכבר אמרנו במקורות ומסורות, ר"ה, עמ' שפ, הערה 6, שבהלכות פסוקות לרב יהודאי גאון (בנרפס שם בטעות רב האי גאון), ובבה"ג הלכות ר"ה: הגרסה היא "מפני מה".

מקומות בש"ס הגמרא מביאה בעקיפין או במפורש מחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון, אם דורשים טעמא דקרא או לא, הגמרא מבססת אותה על המחלוקת בברייתא (כ"מ קטו ע"א) אם ממשכנים אלמנה עשירה, ר"ש סובר ממשכנים, ודורש טעמו של הפסוק "ולא תחבל בגר אלמנה" (דברים כד יז) משום "שאתה חייב להחזיר לה, ואתה משיאה שם רע בשכנותיה"⁸⁹, טעם שאינו שייך בעשירה שאינו מחזיר לה את המשכון. ור' יהודה אינו דורש טעמא דקרא, ואינו מבחין בין ענייה ועשירה. לפי הגמרא כל מקום שאנו מוצאים טעם לדבר הנאמר בקרא (כמו ביומא מב ע"ב, סוטה ח ע"א, סנהדרין טז סע"ב) ר' שמעון הוא; לר' יהודה אין טעם. וכן כל מקום שאנו מוצאים טעם בפסוק עצמו (כמו בקידושין סח ע"ב, ע"ש ברש"י, וב"מ הנ"ל וסנהדרין כא ע"א), לר' שמעון מיותר הוא, "כיון דדרשינן טעמא דקרא" מעצמנו נדע את הטעם ולדרשה הוא בא.

אמנם מן הברייתא בב"מ אין ראיה שר' יהודה אינו דורש טעמא דקרא ואינו מייחס טעם למה שנאמר בתורה. לעיל ציינו שר' עקיבא ורבה — ועליהם יש להוסיף עוד חכמים — דורשים טעמא דקרא, ולא מסתכר לומר שכולם סוברים כר' שמעון. ר' יהודה חולק על ר' שמעון במשכון אלמנה לא משום שאינו דורש טעמא דקרא, אלא משום שיש לו טעם אחר השייך גם לאלמנה עשירה. וכבר העירו, שהרמב"ם בפירוש המשניות נותן שני טעמים לאיסור, אחד של הברייתא משום שמיאה שם רע בשכנותיה, ואחד משום "קלקול". הטעם השני, כנראה, נאמר לר' יהודה⁹⁰, שכן

89 "מפני שאתה צריך להחזיר לה את עבוטה לערב, ומחוך כך שאתה יוצא ונכנס תמיד אצלה שחרית למשכן וערבית להחזיר, אתה משיאה שם רע בשכנותיה" (רש"י, קידושין סח ע"ב, ר"ה ריש).

90 נגד הגמרא. ר' שמאל אשכנזי בשו"ת מקום שמאל, סימן לב, עמר על זה (ציין לו רצ"ה חיות בהגותיו) שם). תחילה "עלה על רוחו דהרמב"ם לשיטתו אזיל וכו'. שפוסק ככל מקום כסתם מתניתין, ואינו חושש בשקלא וטריא דגמרא רקא דחקי לאוקמי מתניתין בשינויא ראשיני לא סמכינן. והיינו משום דשניא אינו אלא לפי סברת המקשה אבל לקושטא רמלחא לא סמכינן אשיניא. ובפ"ב מהלכות שכנים פירוש הרב דבריו בעצמו בדרך זה שכתב וכו' לחכמי לונל דאותו השנויא דבגמרא שנויא בעלמא הוא ואינו אליבא דהלכתא, והוא רק כדי לדחות הקושיה והוא היפך האמת וכו' וטובא אשכחן שיטה זו כדרכי הרמב"ם ובחיבורי שאר הגאונים ולא קא סמכינן אפירוקא דעלמא" (החומר על שינוייה דחיקי אצל הגאונים וראשונים, נאסף על ידי ר"ש אברמסון בספרו "פירוש ר"ח לתלמוד", עמ' 183 ואילך, והשמיט אחרים, למשל, רש"י חולין צה, ע"ב: "רב הונא ס"ל כרב רביה דאסר בהעלמה [בשר שנתעלם מן העין] ולא קי"ל כוותיה בהא אלא אמתניתין סמכינן וכו' ואע"ג דשנינהו, וכו' שינויי דחוקי גינהו", רש"י פוסק שלא כרב אע"פ שהגמרא בב"מ כד ע"ב מביאה אותה להלכה, משום שאין ליישבו עם המשנה, אלא על ידי תירוץ דחוק). ר"ש אשכנזי אינו שבע רצון מן ההסבר הזה ברמב"ם ("דחקי לי מילתא טובא לומר כן") ומפרש את הרמב"ם ע"פ החוס', בסוטה יד ע"ב, ר"ה כר', שגם ר' יהודה דורש טעמא דקרא אם אינו סותר פשטות הכתוב. פשטות הכתוב כאן היא בין ענייה ובין עשירה, לכן גם ר' יהודה נותן טעם. אבל לא כן משמע מן הגמרא (ועיין יומא מב ע"ב: סוטה ח ע"א; וסנהדרין טז, סע"ב). ואשר לשאלה, אם לא כן היא הרמב"ם נגד הגמרא, כבר העירו החוקרים על כמה מקומות אחרים שהרמב"ם בפירוש המשניות סטה מן הפירוש שבגמרא. ראה מ"ש במקורות ומסורות, עירובין עמ' נ, הערה 8 ופסחים עמ' תקלט, הערה 13 ועוד. הארכנו בזה משום שהוא נוגע לדרכי פירושנו בגמרא.

הם יתמקחו על המשכון, וגם אם הוא אינו צריך להחזירו לה בכל יום, יבוא לידו קלקול, לידו חשד. כך הטעם שניתן ביומא וסוטה שם "כדי שלא יהא לבו גס בה" ובסנהדרין שם "שמא יבואו הגויים ויחריבו", מקובל גם על ר' יהודה. אנו מפקפקים גם בדעה שלר' שמעון כל טעם שנאמר בתורה מיותר הוא, שהרי מעצמנו נרע אותו; יש טעם ויש טעם, ואכמ"ל בזה.

על כן אנו מניחים, שהמסקנה בגיטין מט ע"ב "ור' שמעון היא דדריש טעמא דקרא" אינה של רבינא, וכן במנחות ב ע"ב "דר' שמעון דריש טעמא דקרא" אינה של רבה, אלא שתייהן מן הסתם הן, ההולך בשיטתו שהכתוב אינו זקוק לטעם, והוא מפרש את ר' יהודה כך (וברמב"ם אפשר לומר להפך: הואיל ולפי שיטתו הפילוסופית יש טעמים למקרא, ייחס טעם במשכון אלמנה גם לר' יהודה). שינוי זה במהלך המחשבה בין הסתם וקורמיו מצביע שהסתם מאוחר הוא, שכן שינוי מעין זה בדעות אינו מתרחש בזמן קצר.

ויש גם סוגיא בעלת שכבות מרובות שנוספו בזמנים שונים המופיעה במסכת אחת והיא זוהי לסוגיא במסכת אחרת. על כורחנו שהסוגיא עברה ממסכת אחת לחברתה, כי לא ייתכן ששני בני אדם יתכוונו מעצמם לאותו התוכן ולאותו הלשון בסוגיא המשתרעת על יותר מעמוד. למשל, הסוגיות בב"ק טו ע"א ובכתובות מא ע"א. אין ספק, שהסוגיא מקורה בב"ק⁹¹, שהרי מלבד העניין שפלגא נזקא שייך לשם, הסוגיא מתחילה במשא ומתן על המשנה בב"ק, ורק אח"כ דנה במשנה בכתובות. היא מתחילה במחלוקת של רב פפא ורב הונא כריה דרב יהושע וממשיכה במשא ומתן סתמי ומסיקה תיובתא על מי שאומר פלגא נזקא קנסא. בזה נסתיימה הסוגיא הסתמית המקורית, אלא שהוסיפו אח"כ "והלכתא פלגא נזקא קנסא" — "הלכתא" הסתמית, כידוע, מאוחרת, היא ולפעמים נלקחה מן הלכות גרולות — והקשו "תיובתא והלכתא", ותירצו את התיובתא והמשיכו בהלכות קצובות (מעין והלכתא), שאין דרכה של הסתמא דגמרא לעסוק בהן, מעין השאלות. נראה, שסוגיא זו נתחברה במשך זמן לא מעט. תחילה סברו שיש תיובתא על מי שאומר פלגא נזקא קנסא, ואח"כ חזרו בהם; ועל חזרתם ("והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא") הוסיפו לאחר זמן — לא ידוע מתי — הלכות קצובות, כמו "האי כלבא וכו'" עד סוף הסוגיא. על כל פנים, חלק ממנה נתווסף אחרי תקופת הסתמאים.

ואולי הדוגמה הכי יפה לסוגיות סתמיות שמקורן בזמנים שונים היא הדוגמה הנדירה בסנהדרין לו ע"ב. שם שני הסתמות לא ידעו שיש שתי גרסאות במשנה וגירסותיהם שונות היו, וכל אחד מהם גרס במשנה גרסה שונה.

והנה הדוגמא שם: "א"ר אבהו עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות וכו'". הסתם: "עשרה — הא ט' הו'?", ומתוך: "הא איכא אחריתא, דתניא אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים וכו'". כלומר, ר' אבהו אינו מוסב

91 וכן הסוגיא הוהה בגיטין מח ע"ב, וב"ק ו ע"ב, מקורה בב"ק מפני העניין השייך יותר שם, שהרי "מיטב שדהו" אצל נזיקין כתוב, וגם היא באה בגיטין בין פירושי המשנה שם של אביי ורבינא. ואם מקורה שם, היה מתאים יותר לסדר מקודם את הפירושים במשנה ולהוסיף אח"כ מעץ גופא וכו'.

על המשנה, שכן במשנה אין נזכרים אלא תשעה דברים, אלא הוא מונה את סך כל הדברים שיש בין דיני נפשות ודיני ממנות. זה תירוץ פשטני המתקבל על הדעת. והנה על קושית הסתם מקשה סתם אחר מאוחר לו: "הא עשרה קתני". ואין אתה אומר "הא ט' הו"; ומתרץ: "משום דאין הכל כשרין ועשרים ושלשה חדא היא". זה תירוץ מאולץ, וברוחק ניתן להסביר ש"חדא היא" (ראה ראשונים⁹²).

תחילה סברנו, וכך כתבנו במבוא לסדר נשים (עמ' 156, הערה 32), שההבדל אם "ט' הו" או "י' הו" מותנה בגרסאות השונות: אם גורסים כדפוס נאפולי ואחרים (וכן מצאתי בכת"י תימני) כמשנה סנהדרין ד ב "דיני ממנות" (או רק "ממנות") לפני "הטמאות והטהרות" או לא. אם גורסים — יש במשנה "עשרה דברים בין דיני ממנות ודיני נפשות", ואם לא גורסים — אין במשנה אלא תשעה דברים. גרסה זו היתה, כנראה, לפני הסתם הראשון, לפיכך הקשה על ר' אבהו "הא ט' הו"; ואילו ר' אבהו גרס כמו שכתוב לפנינו, לכן אמר "עשרה דברים". וכן גרס בעל הסתם השני, לכן תמה על קושית הסתם הראשון. נמצא, שבעל הסתם הראשון לא ידע שלפני ר' אבהו היתה הגרסה במשנה כמו שהיא לפנינו, ובעל הסתם השני לא ידע שלפני בעל סתם זה היתה הגרסה במשנה כמ"ש בדפוס נאפולי ואחרים.

אח"כ נתעוררתי, שאם אין גורסים במשנה "דיני ממנות" או "ממנות", אין מקום להזכיר בה את "הטמאות והטהרות"; שהרי הנושא של המשנה שם הוא "מה בין דיני ממנות לדיני נפשות", ובלי דיני ממנות אין להלכה זו של הטמאות והטהרות שייכות שם — ואם כן אין לסמוך גם על דפוס נאפולי. אף על פי כן אין ספק, שהיו במשנה שם שתי גרסאות: אחת של תשעה דברים ואחת של עשרה דברים, שהרי הבבלי מזכיר בפירוש ט' וי', אם כי לא ברור איזו בבא חסרה במשנה לגרסת ט'. וכן הוא כירושלמי (סנהדרין ד לו [כב ע"ב]): "אנן תנינן תשע" — משמע שיש מי ששונה עשרה. מסתבר, שר' אבהו גרס במשנה עשרה דברים. ואילו הסתם הראשון הכיר רק את הגרסה של תשעה דברים, לכן הקשה עליו **ותירץ** תירוץ המתקבל על הדעת. ברם הסתם השני לא ידע שיש גרסה במשנה של ט' דברים, לכן נדחק לומר ש"אין הכל כשרין" ו"עשרים ושלשה חדא היא", התהוות של סוגיא מעין זו תיתכן רק אם הסתמאים של הסוגיא חיו אחרי ר' אבהו, והסתם השני חי אחרי הסתם הראשון שנים רבות, לאחר שנשתכחו שינוי הנוסחאות במשנה.

הארכנו בדוגמאות של שכבות סתמיות שונות וארוכות, ואף מנגודות, כדי להצביע על פעולתם המרוכבת ורבת העוז של הסתמאים ולהוכיח שפעולתם נמשכה מאות שנה אחרי האמוראים. אין לראות בתורת הסתמאים מקשה אחת, מוצאם שונה ומקורותיהם שונים. יש הבדלים שנתפתחו אחר כך, ויש שכך היו מעיקרא עקב מוצאיהם השונים, ומה עוד שבמשך השנים התפתחו גישות שונות. המרחק בזמן גרם לא רק שנשתכחו לפעמים הגרסאות השונות במשנה, כברייתא ובדברי

92 למרות דברי רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 37, הערה 2.

האמוראים והם נאלצו להידחק כדי לפרשם, אלא גם דברי הסתמאים הקדומים עצמם לא היו ידועים לפעמים לסתמאים המאוחרים והם נתקשו בהכנתם.⁹³ אוסיף עוד, חוקרי הירושלמי שכדורנו קובעים בוודאות⁹⁴, שהבבלי לא ראה את הירושלמי. אולם אם רב אשי ובית הוועד שלו היו עורכי הבבלי, והם חיו אחרי חתימת הירושלמי⁹⁵, ויש להניח שבימיהם עוד היו "נחתי וסלקי" — איך אפשר שהם לא הושפעו ממנו ולא הכירו אותו? ברם לשיטתנו, שהבבלי נחתם על ידי הסתמאים יותר משלש מאות שנה אחרי חתימת הירושלמי, אין לתמוה שהבבלי לא הכיר את הירושלמי, שהרי כמה מן הגאונים והראשונים כמעט ולא הכירוהו. אמנם ראיות אלה אינן מצטרפות לכדי ודאי, ומה גם שהטענה שהשמענו לעיל, שרב שרירא גאון ואלה שנמשכו אחריו לא ידעו כלל על הסתמאים, על כל פנים אינם מוכרים אותם, יש בה כדי לערער את התאריך המאוחר יחסית של סוף תקופת הסתמאים, ושל חתימת הגמרא, כמאה וחמישים שנה בערך לפני רב שרירא גאון. והנה הראיות לאיחודם של הסתמאים מפורזות על כל פני הש"ס, הן מגוונות וממוינות לסוגים שונים וישרות לעניין, מקצתן הובאו לעיל ומקצתן יובאו לקמן. ברם הראיות לתיארוך סוף התקופה מוגבלות הן לסוגיות המורכבות משכבות רבות של החומר הסתמאי המשתרעות לזרורות⁹⁶, אך התיארוך המדויק לא ידוע. אנו שיערנו, שהמחצית השנייה של המאה השמינית הולמת אותם ביותר. ויש להוסיף, שעל שכבות סתמיות הנובעות מזמנים שונים, העירו כבר הראשונים. על "תניא כותיה" אחרי תיובתא, אומר בעל המאור (ערכי פסחים, תשע"א) "חיצונה היתה שהגיעה ליד רבנן סבוראי מאחרי סתימת התלמוד וקבעה בגמרא", על "והלכתא" אחרי תיובתא (עירובין יא ע"א, טז ע"ב; כתובות מא ע"ב; ב"ק טו ע"ב) אומר בן הרמב"ן ביצה כה ע"א בשם התוס' (ובקיצור ברמב"ן נדה מה ע"א): "שהראשונים לא ידעו זה התירוף ואסקו בתיובתא, ואח"כ האחרונים מצאו בדבר תירוף ולא רצו לפקפק בדברי הראשונים". וכיוצא בו יש לומר ב"ואי בעית אימא" אחרי תיובתא (שבת כ ע"ב; גיטין כח ע"א; זכחים פה ע"א) ו"לימא כתנאי" אחרי תיובתא (גיטין נג ע"ב; סנהדרין כז ע"א; תמורה כה ע"ב). מה שנוסף אחרי "תיובתא" מאוחר הרבה (דורות?) לתיובתא, כשכבר לא יכלו להסירה. וכן בב"ב קי ע"ב: "מחוורתא כדשנינן מעיקרא. ואי בעית אימא וכו'". התירוף "ואי בעית אימא וכו'" נאמר לאחר ש"אלא מחוורתא וכו'" נקבע בגמרא⁹⁷. כל אלה מראות על שכבות מאוחרות; אף על פי כן התאריך המדויק של סוף תקופת הסתמאים נשאר בגדר השערה. סיכמנו את המסקנות, עתה נקדיש כמה מילים גם לשיטה שבה נקטנו. אנו יוצאים מתוך ההנחה, שפירושים דחוקים פוזרים על פני כל התלמוד, אך אין

93 השווה ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 592, הערה 15.

94 ראה לעיל, הערה 71.

95 ראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, סוף עמ' 274.

96 ראה מקורות ומסורות, יומא, עמ' קלר, הערה 3; וסוכה, עמ' רט, הערה 2; ובי"ב לו ע"ב.

97 ראה גם ביצה כא, רע"א "קשיא ואי בעית אימא" וכו'. הערני על גמרא זו בני הרב אפרים בצלאל נ"י.

לקבלם — את הגדרתם וטיבם, תיארונו במבוא לסדר נשים — ויש למצוא פירושים אחרים. הפירושים הדחוקים נובעים מזה שלפני בעל הפירוש לא היו המקורות בשלמותם, או שלא היתה לו הגרסה הנכונה, או שהמקורות שלפניו לא היו מקוריים — והוא נאלץ להידחק כדי להשלים את הלקוי; לו היו בידי המקורות כנתינתם, לא היה נדחק. ולמה לא היו לפניו המקורות כמו שהם? משום שהמפרש חי שנים רבות אחרי בעל המאמר שאותו הוא מפרש, ומדובר בפירושים עלומי שם, שרובם ככולם הם שקלא וטריא, שלא נמסרה במסירה רשמית, ונשאר בידם רק מה שנחקק בזכרונם של החכמים; ובמשך הזמן השקלא וטריא לקחה בחסר ויתיר, והמפרש שחזר אותם על פי השערה, ותכופות לא עלה בידו לשחזרם אלא בדוחק. חשוב הוא אפוא להפריד את דברי הסתם מדברי אמוראים נקובי שם, שתורתם אפודיקטית, הלכה פסוקה, שנמסרה במסירה רשמית⁹⁸. חשוב לברר בדיוק מה היה לפני המפרש, רק אז נבין למה הוא נדחק בפירוש הסוגיה⁹⁹.

אנו מניחים עוד, שיש סתירות רבות בגמרא, והרגישו בהן הראשונים, שמקורן בזה שהסתם בגמרא יונק מבתי מדרש שונים שלמדו בנפרד, כנראה, בלי זיקה מתמדת של זה עם זה. לגמרא לא היה עורך שהשלים את המקורות ויישב את הסתירות שביניהם, הם נשארו כמו שהיו ונכנסו לגמרא על ידי "מאסף". "המאסף" פעל בסוף תקופת הסתמים, סמוך לסבוראים, כשהגמרא כבר היתה סגורה בפני "שקלא וטריא", וחתומה בפני המשך בניין הסוגיות; ולא ניתן היה להסיר את הסתירות ואת אי התאמות. ברם פירושים קלים לא פסקו מלהיכנס לגמרא גם לאחר הסבוראים, יעידו על כך שינויי הנוסחאות שבידינו, שלפעמים ההבדל ביניהם מתבטא שבאחד מהם יש פירוש קל, ובאחר — אין, ומתברר שמוצאם בתקופה מאוחרת יחסית. להנחות אלה יש השלכות היסטוריות מרחיקות לכת על התהוות התלמוד, ובעיקר הן מוכיחות שרב אשי לא היה עורך התלמוד, ושהגמרא, הסתם, נחתמה מאות שנים אחרי תקופת האמוראים¹⁰⁰, במחצית הראשונה של המאה השמינית — ולא, כפי שמקובל, שהיא נערכה בסוף המאה החמישית או בהתחלת המאה השישית. לדעתנו, לא היתה לה עריכה כללית.

בדרך כלל אני ממליץ ללמוד את הסוגיה בחמישה שלבים:

שלב ראשון: ללמוד את הסוגיה עם פירושי הראשונים ומבחר האחרונים — לכל מסכת יש מבחר אחרונים שונים, שפירושם חשוב.

שלב שני: אחרי כן נבדוק את הטקסט שהגמרא מפרשת אותו (משנה, ברייתא או מימרא), ונראה אם פירוש הגמרא מתאים ללשון הטקסט ללא דוחק, היינו, בלי להוסיף או לגרוע מילים.

שלב שלישי: אם פירוש הגמרא מתאים לטקסט — הסוגיא מפורשת יפה, אך אם פירוש הגמרא אינו מתאים ללשון הטקסט, יש לבדוק אם שאלת הגמרא אכן

98 על הדרכים היעילות ביותר לעמוד על ההבדל ביניהם, הערנו במבוא לכ"ק.

99 ראה מה שכתבנו לקמן עמ' 107 על פירושים דחוקים.

100 ואשר לסבוראים, ראה מ"ש לעיל עמ' 7, ד"ה והנה בהשוואה, והערה 82.

מעוררת קושי אמיתי וזקוקה לתשובה, כלומר, שהשאלה אינה מין "אסמכתא" או שאלה ריטורית שמטרתה היא בירור מבנה או הבהרה שאינה בירור הלכתי של העניין, ודרך ההבהרה היא בתכנית של שאלה ותשובה.

שלב רביעי: אם הקושיה היא אכן שאלה הזקוקה לתשובה, יש לבדוק את המקבילות לטקסט ולראות אם הגרסה שלפנינו היא הגרסה הנכונה; לבחון גרסאות של מובאות מהמשנה במקומות אחרים; לבדוק מקבילות של כרייתות במדרשי הלכה ובתוספתא; להשוות מימרות של אמוראים במקומות אחרים כבבלי או בירושלמי.

שלב חמישי: אם מצאנו שהגרסה שלפנינו בטקסט היא הנכונה והפירוש הבבלי נראה דחוק, עלינו לעקוב אחרי הנימוקים שהביאו את בעל הטקסט לומר מה שאמר, שמה מוצאו של הדוחק הוא בעניין היסטורי או ביריעות נוספות שלא היו ידועות לבעל הטקסט.

דרך לימוד זו שונה מן המקובל בשניים: הגישה המסורתית משתדלת לסלק את הקושי כדי שהטקסט יצא נוח וחלק, בלי סייגים. ואילו הגישה המחקרית משאירה את הקושי ואינה מסלקת אותו, אלא מסבירה כיצד התהווה הקושי ומה מקורו; הגישה "המסורתית" פונה "קדימה", ומוסיפה על הנתון לפנינו, הגישה המחקרית פונה "אחורה" ומשתדלת לעמוד על שורשי התהוותו של הטקסט.

ייתכן שההתנגדות בחוגים מסוימים לגישה המחקרית נובעת מזה שרעתם אינה נוחה להשאיר את הטקסט מוקשה ולפתור את הבעיה מתוך ראייה היסטורית או פילולוגית. מטעם זה היו צריכים להתנגד גם כן לשינויי נוסחאות שעל כורחך רק אחת מהן נכונה. ובאמת אילמלא זה שהראשונים ובתוכם רש"י אומרים "הכי גרסין", היתה ההתנגדות מסתעפת גם לשינויי נוסחאות.

אמנם, על זה חל האמור: "אלו ואלו דברי אלהים חיים" וכמו שאין אנו חושבים את בית שמאי או את אבוי כאשר אין הלכה כמותם – לטועים, כך גם גרסאות ופירושים דחוקים אין משמעותם שהן טעויות אלא התאמצות למצוא דברי אמת.

סתמות קדומים

אף שמילתנו אמורה שהסתמאים מאוחרים הם, אין לקבוע באופן דוגמתי שכל (והדגש הוא ב"כל") מה שהוא סתם, אינו מן האמוראים; ולהסיק מכאן מסקנות היסטוריות. כבר הבהרנו שהשקלא והטריא של האמוראים לא נמסרה במסירה רשמית ולא הנציחו אותה לדורות, אלא שרדו ממנה קטעים כפי שנשארו חקוקים בזכרון השומעים, ואלה הועבר לדורות שלאחריהם בלי בדיקה ועדכון. מובן, שכל שנחרק הזיכרון מן המקור נתקפחה נאמנותו. אחרי תקופת האמוראים באו הסתמאים ובדקו ותיקנו מה שנשאר בזיכרון הקולקטיבי והשלימו את החסר בקפדנות רבה. ברור, שבזיכרון נשמרו גם סתמות מתקופת האמוראים, אלא שנשתכח שם אומנם. נראה, שסתמות שהסתמאים קלעו בהם למטרה ושחזרו את הזיכרון ממש כמו שהיה בזמן האמוראים קדומים הם, אף על פי שסגנונם ונוסחם מן הסתמאים הם.

איך מזהים סתמות קדומים? איך מבדילים בין סתמות מאוחרים ובין סתמות קדומים? אינני מדבר על מסורות ישנות שנמסרו בעילום שם, מסורות המפצות אור על אמוראים. מעין סיפור, והן רבות בש"ס; כמו כן איני מתכוון למימרותיהם, למשל, כשהסתם אומר על מימרה שנמסרה בשם אמורא, שמימרתו "לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר". מסורת כזאת, המכחישה מימרה נקובת שם, גם כשהיא סתמית ודאי מזמנו של בעל המימרה היא או סמוך לו (בסיפור יש כזה ויש כזה). אני מדבר על פירושים ועל מימרות הקרובות לפירושים המופיעים בש"ס כסתם, אך מקורם מלפני תקופת הסתמאים. איך מזהים אותם? אציין כמה סימנים חיצוניים שעל ידם ניתן לזהות את הסתמות שמקורם מזמן האמוראים ואולי אף לפנייהם. סימנים אלו כלבר אינם מבטיחים זיהוי מוחלט, ולרוב יש גם נימוקים נוספים בתוך הסוגיא המעידים על קדמות סתמות אלה. צירוף של הסימנים החיצוניים ועדות מתוך הסוגיא מבססים את ההשערה לקדמותם של הסתמות. נזכיר את הסימנים ונחלק אותם לסוגים שונים; ונבדיל בין אלה שמפורש יוצא בגמרא, או קרוב למפורש, שסתמות קדומים הם, ובין אלה שניתן להוכיח את קדמותם רק על ידי דיוק וסברא בסוגיא. בין אם הסתמות נרמזו בפירוש ובין אם הם נרמזו מכללא, אין להכחיש את מציאותם.

סימנים חיצוניים של הסתמות

(א) "ואמרי לה כדי"

בכמה מקומות בש"ס נאמר "אמר ר' פלוני ואמרי לה כדי", היינו, שיש אומרים שאמורא נקוב שם אמר את המימרה, ויש אומרים שאמורא בלי שם, היינו הסתם אמרה¹⁰¹. ביטוי זה נמצא גם אם האמורא נקוב שם נמנה עם האמוראים הראשונים, כגון ר' יהושע בן לוי (הוריות ח ע"א), וגם אם הוא נמנע עם האמוראים האחרונים, כגון רב פפא (ב"מ כ סע"א, ושכ"ח אצל רבא). באופן סטטיסטי ברור, שבמשך הזמן נשתכחו שמות רבים של בעלי המימרות, והמימרות נמסרו אחר כך כסתמות, בעילום שם. המספר של סתמות אלה בש"ס הוא ודאי הרבה יותר מחמש עשרה, זאת אומרת שהיו מסורות חלוקות, אם בעל המימרה ההיא אמורא היה או סתמאי. ואם נניח שאמורא היה, הרי שהמסורת השנייה שכחה את שם אומרו, ומסרה את החומר הקדום כסתם. מעין זה יש להניח שאירע גם במקומות אחרים ששם אמורא נשתכח אף שלא נאמר בהם בפירוש "ואמרי לה כדי". רצוני לומר, שלא רק שמקור אחר הוא נקוב שם ומקור אחר הוא סתמי נשכח שמו של בעל המימרה, אלא גם כשיש רק מקור אחד סתמי, ניתן לומר באין ברירה שנשכח שם האומר. וכבר הערנו בהרבה מקומות, שההבדל בגרסה בין שם אמורא ובין סתם שכ"ח אצל אביי יותר מאשר שאר האמוראים, ואין בידי להסבירו¹⁰². גם שם הסגנון והניסוח הם של הסתמאים, וגם הם התאימו ושיבצו אותם בתוך ההקשר של הסוגיא המורחבת.

101 ראה רש"ל, חכמת שלמה, ראש בבא מציעא.

102 ראה מפתחות לכרכי "מקורות ומסורות", ערך אמר אביי.

לכאורה נראה, שגם המקרים שתוכנם נזכר במקור אחד נקוב שם ובמקור אחר בסתם, הם מעין "ואמרי לה כדי". למשל, רבה נקוב בשמו בעירובין לח ע"ב, ונזכר בסתם בביצה ד ע"א; רב פפא נזכר בשמו בסוכה נ סע"ב, ונזכר בסתם בערכין יא ע"א; רב נזכר בכתובות פד ע"א, ומופיע בסתם בבכורות נב ע"ב¹⁰³. מקרים אלו הם מעין "ואמרי לה כדי", אלא שהם נזכרים בשני מקומות שונים, "ואמרי לה כדי" נזכר במקום אחד. הדברים נכונים רק אם התוכן זהה, אבל אם אינו זהה, יש לומר שהסתם העביר את תוכן נקוב שם, ולא הזכיר את שמו עליו, משום שהוא השתמש בו לצורך אחר. ואף כשהתוכן זהה בשני המקומות, ייתכן שהסתם הוסיף דבר לתוכן של נקוב שם, לכן הוא לא הזכיר את שמו; ואחר כך, אחרי חתימת התלמוד, הועברה ההוספה של הסתם לנקוב שם (וראה להלן פרק רביעי "המעביר וההעברות למיניהן") ונראים כאילו הם זהים לגמרי, ואינם כן. על כן אפשר שבסוכה שם רב פפא אמר רק "כתנאי וכו'" עד "ותסברא", והוא מוסב על דברי רב יוסף שם, שר' יוסי ברי' יהודה וחכמים חולקים אם עיקר שירה בפה או בכלי; ואילו מ"ותסברא" ואילך אינו מרב פפא, אלא הועבר לשם מערכין (ושם מוסב על המשנה), ומן הסתם הוא.

יש להוסיף, גם בשני מקרים שהתוכן אינו זהה, אף אם נראה כאילו האמוראים אומרים "כדשנינן" או "כדדחינן" ללימוד שהובא לעיל שם בסתם, אין ראייה שהם מצטטים סתם קדום. יש לומר, שבמקור פירוט האמוראים שם את השינויים ואת הדחיות, אלא שהסתם שטטעמי סידור הביא לפני כן את השינויים והדחיות האלה הסתפק כאן בקיצור לשון "כדשנינו", כדדחינן" (וכבר אמר כן הרש"ל בחולין עו ע"ב). והלשון מורה כן, שאם הסתם היה מצטט מפי האמוראים מה שנאמר מקורם על ידי הסתמאים, היו אומרים "כדשנו", כדדחו"; כדשנינן, כדדחינן משמע שהם עצמם שנו ודחו כן. בכל אופן, נקוב שם במקום אחד, וסתם במקום אחר — אין ראייה שהסתם מאוחר או קדום¹⁰⁴.

103 בכת"י פלורנץ הובא בשם רב גם בבכורות, וראה מלאכת שלמה, משנה בכורות ספ"ח: "אכל הכא סחמא דתלמודא קאמר וכו' אפילו בחלמוד המונה על ידי הר"ר בצלאל אשכנזי ו"ל איתיה". וראה גם ר"ח אלבק, מבוא לחלמודים, עמ' 580.

104 ראה פסחים פט ע"ב: "איתיביה כל הני תיובתא (שהקשה הסתם לפני זה) ושני ליה כדשנינן (הסתם)". אין הכרח לומר שרב הונא בריה דרב יהושע חזר על הקושיות של הסתם והסתם קדם לו, שכן אם הסתם קדם לו למה הקשה אותן הרי כבר ידע את התשובות, אלא שגם כאי הלשון "כדשנינן" מן הסתם הוא. ואע"פ שהתוכן דומה, המסגרת שונה, הסתם מגיב לאיבעיא להו ורב הונא בריה דרב יהושע לעובדא של "עריבו ריפתא" עם רב פפא. ומטעם סידור, ש"איבעיא להו בני חבורה וכו'" קרוב יותר למשנה מן העובדא, הביא הסתם מקודם את האיבעיא להו וכו' וקיצר אח"כ בלשון בעובדא. ויש גם נוסחאות (ראה דק"ם שם אות י) שאין בהם "כל הני תיובתא ושני כדשנינן", אלא "איתיביה הממנה. א"ל דיעוה שאני" (אמנם לפמ"ש התוס', ד"ה דעות, רב פפא לא היה עונה לו "דעות שאני" אלא "שאני הכא ולא שייך למימר הא קבילתון", ורב הונא בריה דרב יהושע לא היה מקשה כלל מן המשנה — יש לומר שהעדיף לומר "דיעות שאני", משום שבמשנה כתוב מפורש "הממנה עמו אחר בחלקו", ואילו "הא קבילתון" חלק הוא מן האיבעיא להו). אבל בביצה יח ע"א אין לומר שהוא מן הסתם, אלא שאב"י הקשה איתן הקושיות פעמיים, אחר לרבה ואחר לרב יוסף

(ב) "אמר מר"

כמה פעמים אנו מוצאים שהגמרא מצטטת מימרה בשם "אמר (האמר, כדאמר וכדומה) מר" שהוא מעין סתם, בעת שבמקום אחר היא נקובה בשם. ראה, למשל, כתובות. יט ע"א: "דאמר מר אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש וכו'", מימרה זו הובאה בסנהדרין עד ע"א, בשם ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, ובכתובות היא הובאה סתם, בלי שמותיהם. נראה שהיא הובאה סתם, משום שהיא לא הובאה בשלמותה, האמורא אמר יותר ממה שהובא שם, ואין לייחס אותה אליו. דוגמה יפה ישנה במכות ט ע"ב: "והא לא אתרו ביה? מתניתין ר' יוסי בר' יהודה היא וכו'". את השאלה שאל רב פפא לאביי, ואביי השיב לו תשובה לעיל ו ע"ב; אלא מכיוון שבדף ט קיצרו את דבריהם לא הזכירו את שמותיהם¹⁰⁵.

(ג) צירוף דעות שונות למחלוקת

בכמה מקומות בש"ס אנו מוצאים, שאמוראים מצטטים מחלוקת בלשון "למאן דאמר". בימיהם הדעות החולקות כבר נצטרפו למחלוקת, גם כשבמקור החולקים לא נחלקו פנים אל פנים. היו גם מקרים של מחלוקת פנים אל פנים, והלשון "תרגמא ר' פלוני אליבא דר' פלוני" מעיד על זה, אך ברוב המקומות מסתבר יותר, שתלמיד אנונימי שחי בזמן האמוראים שמע מהם את הדעות השונות והוא שצירף אח"כ את הדעות ועשה מהן מחלוקת. לפעמים גם קרה ששכחו אח"כ מי אמר מה, והמחלוקת נמסרה בצורת "חד אמר וחד אמר"¹⁰⁶. גם צורה זו מוכרת היתה לאמוראים. דוגמא יפה מובאת בשבת נב ע"א: "אמר ר' ירמיה בר אבא (הראשון, תלמיד מובהק של רב ושמואל) פליגי בה רב ושמואל, חד אמר וכו' וחד אמר וכו'". אמר רב יוסף תסתיים דשמואל הוא דאמר וכו', א"ל אביי אדרבא, תסתיים וכו'".

(רצה לשמוע ממנו איך הוא סתריך אותן אחרי שכבר שמע תשובות מרבה) והקדים את רבה לרב יוסף, כדרכו. ופירט את הקושיות וחירוניהן אצל רבה וקיצרן אח"כ אצל רב יוסף. על מקומות נוספים שנאמר בהם "כדשנינן" (או "כדדחינן"), דנו במקורות ומסורות, יומא, עמ' קח, הערה 2. וראה גם מקורות ומסורות ר"ה, עמ' שנוח, הערה 4; ועמ' שסג, הערה 1.

105 * וראה מ"ש לעיל ראש עמ' 35 על סוכה נ סע"ב, וערכין יא ע"א. נראה שלא מטעם קיצור הובאה ביבמות סא ע"א ובסנהדרין יט ע"א המימרה "גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה" סתם, כשביבמות כ ע"ב רבא אמרה. שם הטעם הוא אחר, שמו של רבא לא נזכר במקבילות, משום שחזר בו ואמר "לאו מילתא הוא ראמרי". אף על פי כן הביאה הגמרא אותה במקבילות, משום שביבמות סא הגמרא דוחה את חזרתו של רבא ונשארת בתיוכתא. מכאן, שהמקבילות לא גרסו רב אשי (ואיתמא רב אשי") במקום רבא בחזרה. ומה גם שבשאר המקומות (כתובות לג ע"א; ב"מ ו ע"ב; זכחים צד ע"א; מנחות צו ע"א) "לאו מילתא היא דאמרי" נאמר על ידי מי שאמר אחרת לפני זה, רב אשי לא נזכר כלל לפני זה (אמנם הראשונים אומרים, שקושיית הגמרא על "לאו מילתא היא ראמרי", ה"תיוכתא", היא לפי גירסת רב אשי, אבל בלא"ה אין לומר כן. ואכמ"ל בזה). המקבילות קיבלו איפוא את מיסדתו של רבא, אבל לא את חזרתו.

106 * מעניין, גם כשהגמרא אומרת "תסתיים וכו'" ומוזה מי אמר מה, נשמרת המסורת "חד אמר וחד אמר". וכיוצא בו גם לאחר שאמרה הגמרא (מגילה כג ע"א; וסנהדרין י ע"ב) "ומנו ר' שמעון בן פזי ואמרי לה וכו' ומנו ר' יצחק בר נחמני", היא ממשיכה לומר "יחד דעימיה", כאילו אינה יודעת מי הוא. הצורה הישנה לא זזה ממקומה.

כבר כדור הראשון אחרי רב ושמואל (רב ירמיה בר אבא, וכוורדי לפני רב יוסף, הדור השני) כבר צירפו יחד את הדעות השונות ועשו מהן מחלוקת, וכבר לא ירעו מי אמר מה. מי עשה כן? מי צירף את הדעות החולקות יחד? לא ידוע. הוא נעשה על ידי איש סתמי שלא קישר את שמו לפעולתו. במקום אחר קראנו להם "הסתמאים המצרפים", אלה שצירפו יחד דעות מנוגדות לכדי מחלוקת, או דעות שוות לכדי רעה אחת, "אמרי תרויהו"¹⁰⁷. ואולי משום כך לא היססו האמוראים אח"כ לומר "ולא פליגי" כדי לפרק את הצירוף ("ולא פליגי" הוא לרוב מן האמוראים. אך לפני "מר כי אתריה ומר כי אתריה", הוא סתם). הם ידעו או חששו שהצירוף לא נעשה על ידי בעלי המחלוקת עצמם, והוא אינו מהימן וניתן לשנותו.

מן הראוי להעיר, שמצרפים אלה לא היו לגמרי פסיביים, היינו שרק צירפו את שתי הדעות החולקות וחו לא, למעשה הם השפיעו על אומרי המימרות. מצינו כמה פעמים כש"ס שהמצרפים סידרו את המחלוקת בין האמוראים שלא כסדר הרגיל, למשל, הקימו את ריש לקיש לפני ר' יוחנן (ראה קידושין עט סע"ב; סנהדרין טו ע"ב, טז ע"ב) וקיצרו את דברי ר' יוחנן והשמיטו מהם מה שכבר נאמר על ידי ריש לקיש — כפי שנהגו המשנה והבביתא כשגרסו, למשל, "ר' פלוני פוטר"; ר' פלוני אמר יותר מ"פוטר", אלא שהשמיטו מדבריו מה שכבר נאמר על ידי התנא קמא. המצרפים סידרו כן, משום שריש לקיש הגביל מה שנאמר במשנה ובבביתא והסביר "לא שנו", "והוא" וכדומה, ור' יוחנן הרחיב ואמר "אף" וכדומה; והמצרפים הקדימו את ההגבלה לפני ההרחבה¹⁰⁸. הוספת המלה "אף" וכדומה יוצרת בנו את הרושם כאילו ר' יוחנן הכיר את ההגבלה של ריש לקיש והוסיף על דבריו, וזה לא מסתבר מבחינת הדורות — אך מצינו כן גם במשנה ובבביתא, שהמסדר צירף יחד מקרים שונים והוסיף לדעה השנייה את המלה "אף"¹⁰⁹. נצטט דוגמא אחת מן המשנה גיטין ה,א: "הנוקין שמין להם

107 גם ב"ראמרי תרויהו" אין הכרח לומר ששניהם אמרו יחד אותה מימרה. ראה, למשל, מנחות ה, סע"א: "דר' יוחנן וריש לקיש ראמרי תרויהו אפילו בזמן שבית המקדש קיים וכו'". והא ריש לקיש לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", ומסתבר ש"והא ריש לקיש וכו'". נאמר עוד בזמן האמוראים. גם מצינו "ראמרי תרויהו" שקרוב הוא מאוד לזמן האמוראים החולקים. רב יהודה תלמידו המובהק של רב ושמואל הוא, עד שלפעמים אומרת הגמרא על מימרתו "רבב הוא" או "דשמואל הוא" (ראה יבמות יח סע"א ועמ' ב', ותוס' שם, ד"ה דא ויעוד). והוא צירף יחד את דעות רב ושמואל (או מצא אותן מצורפות כבר) וציטט אותן בלשון "ראמרי תרויהו", ראה עירובין מ ע"ב. כיוצא בו "וכן אמר ר"פ", ואולי לזה התכוונה הגמרא במנחות ל ע"ב, כשמקשה שם כמה פעמים "ואם איתא הוא נמי לימא", ופירש רש"י "לימא הוא נמי למילתיה בהרי הנך אמוראי", פירוש, למה לא נצטרפו מימרות האמוראים יחד. ברם ספק אם הגמרא אחידה בדבר זה, שכן בכמה מקומות אחרים אינה מקשה כן. והשווה דורות הראשונים, תלק שני, פרק שמונה וששים, עמ' 557.

108 וכן הוא גם בנדה נג ע"ב: "אמר ר"ל הוא שברקה וכו' ור' יוחנן אומר אע"פ וכו'"; אכל בב"מ כב ע"ב, מקרים את "ואפילו" של רבה לפני ה"ל"ש של רבא שהיה תלמידו. ראה גם מ"ש לקמן עמ' 45, הערה 124 ומ"ש במקורות ומסורות, ב"מ, עמ' קפו, הערה 1.

109 האריך בזה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1007-1012.

בעידית וכעל חוב בבינונית וכתובת אשה בויבורית. ר' מאיר אומר אף כתובת אשה בבינונית; לעומתה כברייתא (גיטין מט ע"ב) נאמר: "כתובת אשה בויבורית. דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר בבינונית". מסדר המשנה שצירף לדברי ר' יהודה "בעל חוב בבינונית", הוסיף לדברי ר' מאיר "אף" כתובת אשה בבינונית — כאילו ר' מאיר הכיר את דברי ר' יהודה.

ברם מצינו לבעלי איבעיא להו, שלא הבחינו שהגבלה נזכרה לפני הרחבה, ומסתפקים בדברי ר' יוחנן אם גם הוא הגביל כריש לקיש, למרות שאו היה נזכר לפני ריש לקיש. כוונתנו לסנהדרין כד ע"ב, הגמרא שם מתחילה כריש לקיש הסובר ש"מחלוקת" — ר"מ וחכמים במשנה, "נאמן עלי אבא וכו'", אם יכול לחזור בו או לא — "לפני גמר דין, אבל לאחר גמר דין, דברי הכל אין יכול לחזור בו. ור' יוחנן אמר לאחר גמר דין מחלוקת". והגמרא מוסיפה "איבעיא להו, לאחר גמר דין מחלוקת, אבל לפני גמר דין, דברי הכל יכול לחזור בו. או דלמא בין בזו ובין בזו מחלוקת". אולם אם ר' יוחנן התכוון לומר שרק לאחר גמר דין מחלוקת, או גם הוא מגביל את המחלוקת שבמשנה, ואין כל טעם להוכירו אחרי ריש לקיש¹¹⁰. ומעין זה יש להקשות גם בע"ז סח ע"א, הגמרא שם מביאה מקודם את דברי עולא, "אמר עולא מחלוקת שהשביח ולבסוף פגם, אבל פגם מעיקרא, דברי הכל מותר. ור' יוחנן אמר בפוגם מעיקרא מחלוקת". וממשיכה הגמרא, "איבעיא להו בפוגם מעיקרא מחלוקת, אבל השביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור. או דלמא בין בזו ובין בזו מחלוקת". גם כאן קשה, אם ר' יוחנן סובר, שרק בפוגם מעיקרא מחלוקת, אז גם הוא מגביל את המחלוקת, ואין טעם להקדים את עולא תלמידו¹¹¹. על כורחנו עלינו לומר, שבעלי "איבעיא להו" חיו מאות שנה אחרי ה"מצטרפים", והם לא ידעו כבר את שיטתם בסידור המחלוקת. מכאן ראייה נוספת, שרב אשי ורבינא לא היו עורכי התלמוד, שכן הם ודאי ידעו את שיטת המצרפים, והיו פושטים את האיבעיא להו. אגב אורחא יצוין, שאם ר' יוחנן סבר בסנהדרין ובע"ז שם ש"בין כזה ובין בזה מחלוקת" למה נמסר בשמו בסנהדרין רק לאחר גמר דין — "לאחר גמר דין מחלוקת"; ובע"ז רק בפוגם מעיקרא — "בפוגם מעיקרא מחלוקת"? עלינו לומר, שבעלי "איבעיא להו" שם הבינו שניתן לפרש את הלשונות "לאחר גמר דין" ו"בפוגם מעיקרא" כתוספת של המילית "אף", כמו שמצינו הרבה פעמים בש"ס.

110 הגמרא שם פושטת מרבא, שגם הוא סבר שר' יוחנן אמר מחלוקת לאחר גמר דין וכו'. אם כן הוא, גם רבא חולק על המצרף. או שהיה קרום לו. ברם ראיית הגמרא מרבא אינה הכרחית, ניתן לומר "רבא טעמא ונפשיה קאמר". השווה רש"י ותוס' שם, וכנגדם מ"ש הירמיה.

111 בשבת לא ע"ב נזכר עולא לפני ר' יוחנן. שמה משום שבמקומות שנוכרה בהם מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה (ראה הנסמך על הגליון שם, עג ע"ב), נזכר ר' יהודה לפני ר' שמעון; ומכיון שעולא מעמיד את המשנה שם כר' יהודה, ור' יוחנן כר' שמעון. נזכר עולא לפני ר' יוחנן. ומעין זה גם בסנהדרין כ ע"ב. שמואל נזכר לפני רב משום שבכרייתא ("כתנאי") ר' יוסי שאומר כשמואל הובא לפני ר' יהודה שאומר כרב.

סימנים אימננטיים של הסתמות

(א) נימוק קל

נימוק קל שנוסף לנאמר במשנה או כברייתא או למימרה של אמורא קדום, יש לשער שהוא מלווה את הטקסט מראשיתו, וזמנו כזמן הטקסט. למשל, כתובות מו סע"ב: "(האב) זכאי במציאתה — משום איבה". התוספת "משום איבה" אינה בהכרח מן הסתמאים, אפשר שהיא מן התנאים ונמסרה יחד עם המשנה. גם כשהנימוק הוא בארמית ייתכן שהוא קדום. ראה, למשל, שבת קמז ע"ב: "אין יורדין לקורדימא וכו' מ"ט משום פיקא"; וכן בסנהדרין כה ע"א, "ומפריחי יונים וכו' תרגומא אי תקדמיה יונן ליון", אין זו תוספת סתמאית, אלא פירוש שליווה את המשנה. בכל הדורות כשלמרו את המשנה למדו עמה גם את הטעם (בעברית או בארמית), לכן קוראת הגמרא להלן שם לפירוש זה "למאן ראמר", לסתם היא לא היתה קוראת לו כן. על כן כשרב נחמן (כ"ק קטז ע"ב) ור' שמעון בן אליקום ור' אלעזר בן פדת (שם קיז ע"ב) אומרים על המשנה שם "ואוקימנא דאחוי אחווי", אינם מתייחסים לסתמא דגמרא (לעיל שם) ששאל על המשנה "היכי רמי וכו'". והעמיד אותה "דאחוי אחווי". אלא לנימוק הקל של המשנה שליווה את המשנה עור בזמן התנאים. וייתכן, שגם הפועל "ואוקימנא" אינו מן האמוראים הללו, אלא מן הסתם שסידר את העובדות של האמוראים אחרי שפירש את המשנה ושילב אותן בפירושו. ואכן בכת"י המבורג גורס בשני המקומות "וקיי"ל"¹¹².

(ב) שאלות המקדימות את תשובת האמוראים

השאלות והקושיות הבאות לפני התשובות והתירושים של האמוראים, אם כי הסגנון של הסתמאים הוא, התוכן כולו, או חלקו, של האמוראים הוא, ואילו מתייחס האמורא כתשובתו ובתירושו. אמנם יש יוצאים מן הכלל. כשלא היתה לסתמאים מסורת של השאלה והקושיה, והם נאלצו לשער אותן רעתם, וכבר העירו הראשונים על זה¹¹³. כשאמורא משיב מעין "ל"ק, הא ר"פ הא ר"פ", הקושיה שעמדה נגד עיניו בווראי הייתה כמו שניסת אותו הסתם. וכן "ורמינהו", סתירה בין שני מקורות תנאים, אע"פ שהקושיה הובאה בסתם. ונביא עוד דוגמא, למשל, בסנהדרין יז ע"א. קושיית הסתם (לפני ר' אבהו) "סוף סוף לרעה על פי שנים לא משכחת לה וכו'", היא אחת מן הקושיות החזקות שבגמרא, וכשפירש ר' אבהו שם "במוסיפין וכו'", לא את קושיית הסתם הוא בא לתרץ, אלא קושיה שהוא עצמו התקשה. אף על פי כן לא הובאה הקושיה בשמו, משום שבמסירה הרשמית נמסרו מדברי האמוראים רק הלכות פסוקות ופירושים קצובים, ולא קושיות או שאלות, ואף לא שאלות קלות בנוסח "מ"ט" או מנה"מ". פירושים אלה היו, כנראה, צמודים

¹¹² ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ק, עמ' תנו.

¹¹³ והעירו על זה לראשונה במקורות ומסורות, יבמות, עמ' ל. ברם לעתים לא יכלו הסבוראים לשחזר במדויק את השאלה שהניעה את האמורא לומר את דבריו. ראה, למשל, ביצה ט ע"ב, את ניסיונות הגמרא לשחזר את הגורם שהניע את ר' יוחנן לומר "מחלפת השיטה".

למקור, למשנה ולברייתא בלי הסברים ונימוקים. ברם הגמרא מסרה אותם בנפרד מן המשנה, והוסיפה להם לפעמים בצורה תמציתית מאד הסבר ונימוק כסתם. ובמקומות מעטים שנאמר בהם "ר' פלוני רמי ומשני", עלינו לומר שמסורות אלו לא נמסרו בצורה רשמית דרך "התנאים", המסרנים, אלא בעין מסירה פרטית, דרך האנשים ששמעו וזכרו את השאלה והתשובה, והאמורא לא ביקש מהם לשמר זאת. ושמא זה ההבדל גם בין "אמר ר' פלוני" ובין "אמר ר' פלוני אמר ר' פלוני"¹¹⁴: המימרה הראשונה נמסרה באופן רשמי, והשנייה — הגיעה לידינו דרך אמורא שהוא תלמידו.

(ג) דרשות נקובות שם המופיעות גם כדרשות סתמיות ואולי שייכות לקבוצה זו גם דרשות המופיעות כסתמות במקום אחד, והן נקובות שם במקום אחר: שכן לא תמיד הקפידו לצטט דרשות בשם אומרן. דוגמה יפה היא סנהדרין נט ע"ב: "ההוא למישרי שבת הוא דאתא, כיום ואפילו בשבת", והגמרא אינה מציינת שדרשה זו היא של ר' יוחנן ושכשמו היא הובאה בשבת קלב ע"א. ר' יוסי בר' חנינא שאותו מתרצים שם בסנהדרין, היה תלמידו של ר' יוחנן, והוא בוודאי הכיר את דרשתו. וכן בהמשך שם בסנהדרין "והרי פריה ורכיה וכו' ההוא לכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו הוא דאתא". דרשה זו דרש רב יוסף בכיצה ה ע"א, ואמר עליה "מנא אמינא", כאילו הוא דרש אותה פעם ראשונה, אך היא לא הובאה בסנהדרין בשמו. ונראה, שלא הקפידו לנקוב את שמם על דרשות, וייתכן שמטעם זה יש כל כך הרבה סתמות במדרשי הלכה, שכן רובן דרשות הן. ראוי לציין שמצינו גם דרשה בשם אמורא, ולא רק סתמות, הנמצאת כבר במדרשי הלכה. ראה, למשל, קידושין סח ע"א: "אמר רב פפא וכו' כי תהיין לאיש שתי נשים וגו' וכי יש שנואה לפני המקום וכו'", דרשה זו נמצאת בספרי על המקום (פ' רטו) כסתם, אלא שיייתכן שהדרשה הובאה שם בשם רב ספא בגלל ההוספה שלו, "חייבי לאוין בהדיא כתיב בהו". וגדולה מזו, מצינו דרשה ארוכה בנויר מ ע"א, צד השווה שלם, כשקלא וטריא סתמית — ורבה בר משרשיא (וכן התוס' ועוד) קורא למחברה "האי תנא". וכבר התקשה בזה הרש"ש: "וצ"ע דלעיל

114 כמו, למשל, אמר רב מתנה ואמרי לה אמר רב אחריכי בר מתנה אמר רב מתנה — שבת ס סע"א. וראה גם רש"י, ברכות לח ע"ב: "אמר רב נחמן קבע עולא לשכשתיה בר' בנימין. עולא שאמר משום ר' יוחנן לעיל שהכל. למד וקבע שיבושו בר' בנימין ער שנתקעה בלבו. ועכשיו אומר בבית המדרש בשם ר' יוחנן". כלומר, עולא שאמר "משמיה דר' יוחנן שלקות מכרכין עליהן שהכל נהיה בדברו", לא אמר ששמע מר' בנימין בר יפת שר' יוחנן אמר כן, אלא אמר סתם "משמיה דר' יוחנן". לו היה אומר ששמע כן מר' בנימין בר יפת. היה עושה את המימרה הזאת לפחות מהימנת. ולמה מימרה בשם ר' בנימין בר יפת אמר ר' יוחנן היא פחות מהימנ? אפשר, משום שאו היתה המימרה בנוסח אמר ר"פ אמר ר"פ, שהיא פחות מהימנת, ואפשר משום כמ"ש בגמרא אח"כ "ורבי בנימין בר יפת לא דיק (וגמיר שמעתיה מר' יוחנן)", אולם אם "משמיה דר' יוחנן" היינו שהוא עצמו לא שמע מר' יוחנן, אלא ממי שהוא אחר, והאחר הוא ששמע מר' יוחנן. עלינו לומר, שרב נחמן מתכוון ללא דיוק של ר' בנימין בר יפת.

משמע דכל זה הוא שקלא וטריא דבני הישיבה". אין זאת אלא משום שדרשה גם כשהיא סתמית יכולה להיות תנאית, בלי ציון שם אומרה, גם בשמעורבות בה מילים ארמיות.

(ד) נימוק קל שהוא דרשה

לעיל ציינו שנימוק קל עשוי לסמן סתם קדום, כל שכן כשהנימוק הקל הוא גם דרשה. דוגמה מעניינת היא הגמרא כתענית יז ע"א, ובמקבילה סנהדרין כב ע"ב. הברייתא שם מוסרת שלוש הלכות, "מלך מסתפר בכל יום", "כהן גדול מערב שבת לערב שבת", "כהן הדיוט אחד לשלשים יום". במסכת תענית מביא ר' אבא בר זבדא את הפסוק "מלך כיפיו תחזינה עיניך" כטעם שהמלך מסתפר בכל יום¹¹⁵, ורב שמואל בר יצחק נותן את הטעם להלכה השניה שהכוהן הגדול מסתפר מערב שבת לערב שבת, "הואיל ומשמרות מתחדשות בהן". הטעם של ההלכה השלישית שכוהן הדיוט מסתפר אחת לשלושים יום אינו מובא בשם אמורא אלא כסתם, והוא הוסיף כתענית שם את ההיקש "אתיא פרע פרע מנזיר". ובסנהדרין גם את הפסוק "וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו" (יחזקאל מד). פסוק זה דיו לבאר את ההלכה והוא נמסר יחד עם המשנה בלי שם אמורא; הרי לך נימוק קל שהוא דרשה. ההיקש אינו נימוק קל, והוא נתווסף אחר כך, וראיה לדבר משאלתו של רב פפא לאביי: "אימא לא לירבו כלל?"; ברור, שאם היה לפני רב פפא ההיקש, הוא לא היה שואל "לא לירכי כלל", וכבר נדחקו הראשונים כזה (תירוצ' התוס' דחוק מאד, אין להעמיס "אלא יגלחו בכ"ט" במילים "לא לירכי כלל" עיין רש"ל). על כורחך, שלפני אביי ורב פפא לא היה ההיקש. לפנייהם היה רק הפסוק מיחזקאל, ועליו מוסכת שאלת רבינא לרב אשי שם: "האי עד דלא אתא יחזקאל מאן אמרה". אמנם לפי הסדר של הגמרא, שאלה זו מוסכת על ההקש לנזיר, וברש"י שם "הא עד דלא אתא יחזקאל — ואקשינהו". נמצא שחלו כאן שלוש התפתחויות: בראשונה היה רק הפסוק מיחזקאל, בלי גזרה שווה פרע פרע, ועליו הקשה רב פפא לאביי "אימא לא לירכי כלל". אח"כ הוסיפו את הגזרה שווה אחרי שהביאו את הפסוק, כך הוא בסנהדרין. ובסוף הביא רק את הגזרה שווה, וכך הוא הובא כתענית.

*

לסיכום אין לקבוע שמימרה סתמית, וכל שכן דרשה, מאוחרת היא ומקורה בתורת הסתמאים, אלא אם כן היא סתמית וגם בעלת שקלא וטריא המכילה קושיות ותירוצים שאינם משפיעים במישרים על ההלכות. סתמות כאלה לא מסרו האמוראים לדורות, והסתמאים הם ששחזרו והנציחו אותן בש"ס. הם ריכזו את השקלות והטירות מהזכרון הציבורי והשלימו מרעתם מה שהיה חסר להם.

מדוע נמנעו כותבי סדר הדורות מלהזכיר את הסתמאים

נשאלת השאלה, למה העלימו כותבי סדר הדורות את הסתמאים¹¹⁶. אם דברינו נכונים, שתקופת הסתמאים נמשכה יותר ממאתים שנה – מאמצע המאה השישית בערך עד מחצית השנייה של המאה השמינית – ושהסתמאים חיברו, או על כל פנים ניסחו, את הסוגיות הנושאות ונותנות בהלכה הפסוקה שבתלמוד – איך זה קרה שחכמים "שמימיהם אנו שותים" (רוב הש"ס סתם הוא) את "שמותיהם אין אנו מכירים"? איך זה אירע שעצם קיומם, שלא לדבר על תרומתם וזמנם, לא הוזכר כלל על ידי הגאונים והבאים אחריהם? הם מזכירים ומתווכחים וקוראים בשמותיהם של הסבוראים, שתרומתם בסוף תקופת הסתמאים מסתכמת בהסברים קלים, ומשמיטים לגמרי את הסתמאים, את הארכיטקטים של הגמרא, אתמהה.

ההסבר שלנו הוא, שהגאונים ואלה שבאו אחריהם תפסו את "רב אשי ורבינא סוף הוראה" ("הוראה" היינו גמרא) כעובדה היסטורית, ואולי גם ראו הכרח תיאולוגי להניח כן כדי להאציל לגמרא, כולל השקלא וטריא הסתמית, מסמכותו של רב אשי. רב אשי, גדול אמוראי בכל במאה השישית, החזיר את כתר התורה לישיבת מתא מחסיא, הסמוכה לסורא, שנעוצה מימות רב חסדא. הוא עמד בראש הישיבה שישים שנה ועבר על הש"ס בשני מהדורות, "מהדורא קמא ומהדורא בתרא" (ב"ב קנז ע"ב)¹¹⁷. ואם רב אשי הוא סוף הגמרא, הרי הוא גם סוף הסתמות, ואתו נגמרה השקלא וטריא ואין אפוא מקום לסתמאים בתר הגמרא; ובאמת, הביטוי "סתמא דגמרא" סתמא דתלמודא לא נמצא אצל הגאונים והוא שכית בתוס' ורא"ש האשכנזים. אבל הסבוראים שתרמו רק הסברים מעטים וקלים ולא עסקו ב"הוראה", לא היו וקוקים לחסותם של רב אשי ורבינא.

והנה את חלקו של רב אשי כ"סוף הסתמות" אפשר להבין בשני מובנים: רב אשי ערך את הגמרא כולל הסתמות. שכן הם קדמו לו; או שרב אשי חיבר את הסתמות¹¹⁸. וכנראה חלקו בזה כבר הראשונים. התוספות, למשל (שבת ט ע"ב,

116 כוונתנו למה לא הוזכרו אותם כמפורש, אבל רמזים ישנם. כבר הערנו כמבוא למקורות ומסורות. כ"מ, עמ' 17, וראו לעיל עמ' 8 ד"ה ברם אפשר, שתיאורו של רב שריא את הסבוראים מתאים יותר לסתמאים. אנו שיערנו שבמקור כך היה, אלא שאחר כך כשפירשו את "רב אשי ורבינא סוף הוראה" היינו עריכת הגמרא, כולל הסתמות, העבירו את התיאור הזה מהסתמאים לסבוראים. ושמה (והצענו כן לעיל שם, ע"ש) לא רק את התיאור העבירו, אלא גם את השם "סבוראים": במקור יוחס גם השם לסתמאים, ושינו אחר כך, לאחר שייחסו את הסתמאות לרב אשי כחלק מן העריכה.

117 ראה מ"ש לקמן, פרק ג', עמ' 99 ואילך, על המסרנים ("התנאים"). גם הם כמעט נעלמו ואינם נזכרים כקבוצה אלא כחידים, אולי משום שרצו שהסמכות של הגמרא תהיה מוטלת לגמרי על רבינא ורב אשי, ולא על אנשים עלומי שם ששמותיהם לא ידועים ודעותיהם הפרטיות לא נמסרו.

118 וזה לשון ר' יוסף בן וירגא (נשאית יוסף, נתיב הפירוש, דרך המסדר, ווארשא תרס"ט, עמ' 53): "ולפ"ז נאמר דרבי סתמא דגמרא נינהו, חדא מבני הישיבה וחדא מדב אשי הוא כפי דעת הקדוש ההוא רבינו יונה". ועיין שו"ת מהרי"ק, סימן קסט.

ר"ה (בתספורת), פוסקים כפירושו של הסתם שם במשנה, נגד רב אחא בר יעקב משום "דסתמא דהש"ס קאמר לה דהיינו רב אשי"¹¹⁹, שהוא בתראה שסידר את הש"ס והלכתא כוותיה לגביה רב אחא בר יעקב" (לשון פסקי הרא"ש שם, סימן יח). לשיטת התוספות, הסתם הוא רב אשי, "דהיינו רב אשי", וסמכותו היא סמכותו של רב אשי¹²⁰. ואילו הרא"ש בפסקיו שם, המביא את תוס', חולק עליהם: "ושינויא קמא (היינו פירושו של הסתם שם) לאו רב אשי הוא דקאמר ליה, אלא כשנשאו ונתנו בדבר בני הישיבה ועמדו בקושיא והצרכו לתרץ בדוחק שלא יצאו חלוקים מביהמ"ד עד שמצא רב אחא בר יעקב שינויא רויחא". לדעת הרא"ש אין לרב אשי חלק בחיבור הסתמות שבגמרא¹²¹. וכן יש לדייק ממ"ש בב"מ א סימן מ: "והלכתא כוותיה דרב אשי (נגד מר זוטרא) מדקאמר סתמא דגמרא וכו', ועוד דרב אשי הוא גדול בחכמה ובמנין טפי ממר זוטרא"; שכן אם סתמא דגמרא חובר בידי רב אשי, אין ראייה להלכה כמותו מסתמא דגמרא. לדעתו, רב אשי רק סידר או ערך את הסתם, והוא מפרש את הקביעה "רב אשי ורבינא סוף הוראה", כנראה, כרב שרירא¹²²: הסתמות, על כל פנים חלק הגון מהם, קדומים היו לרב אשי וגם הם נמסרו "דרא כתר דרא", אלא שרב אשי ערך אותם, כשם שערך את האמוראים, אכל הוא לא חיבר אותם ואין אחריותם עליו.

וכן מצינו מחלוקת מעין זה בין האחרונים. ר' אברהם ן' עוזו, למשל, בספרו לחם אבירים על ב"מ מפרש את דברי רש"י "מתקיף לה רמי בר חמא וכו' — אמתניתין קא מתמה" (ב"מ לג ע"ב), "משום דאי אפשר דרמי בר חמא אתא על דברי מסדרי הגמרא (קרי: סתמא דגמרא) רבינא ורב אשי שהיו אחרונים"¹²³. ור' שלמה אלגאזי ביבין שמועה על הליכות עולם חולק עליו, דגם "קודם רבינא ורב אשי היה גמרא וכו' כמו שהיה קודם רבי משנה אלא שרבי סידרו, כך רבינא ורב אשי קיבצו כל סברות האמוראים הראשונים שנשא ונתנו בישיבה" (ראש שער כ). כין כך ובין כך, בין שרב אשי חיבר את הסתמות ובין שהוא ערכם, אחרי עריכת

119 הרא"ש אינו מזכיר את רבינא ששמו נזכר יחד עם רב אשי כ"סוף הוראה" בב"מ פו רע"א, ושם משום שרב אשי היה גדול יותר מרבינא. ראה ווייס בהוצאתו של "דרכי הגמרא" לר"י קאנפוטון (ווינץ תרנ"א, עמ' 12) שואל על מ"ש המחבר "רבינא, רבינא מאן רבר שמיה ז", ומפרש "ואפשר דקרי ליה סתמא דגמרא — רבינא" (ולמה לא קרא לו גם רב אשי?). אם הצדק עמו, אז גם בדור ההוא, דור שלפני הגירוש, זיהו את סתמא דגמרא כרבינא; אבל ראה מ"ש לקמן עמ' 62, הערה 38.

120 בסדר הדורות, ערך רב אשי, אית ו: "הוא (רב אשי) חבר התלמוד בבלי".

121 ראה גם פסקי הרא"ש, סנהדרין ד ו: "בש"ס שסדר רב אשי ורבינא וכו'".

122 ראה רא"ש, סנהדרין שם: "כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולשנון אפילו לחלוק על דברי הגאונים", כלומר, כל מה שבגמרא סמכותם של רב אשי ורבינא עליהם.

123 יצוין, שלפי לשון ראשון בבב"ק י ע"א יוצא, שרב פפא מניב לסתמא דגמרא שם וחולק עליו: אבל אין הכרח לומר כן. ראה מקורות ומסורות שם, עמ' כח. ועוד יש לומר, שהעיקר כלשון שני שם.

הגמרא כבר לא נוצרו למעשה סתמות. לכן אין תימא, שכותבי סדר הדורות העלימו את הסתמאים: הם ויהו אותם ברכ אשי או באלה שחיו לפניו.

ועדיין אין הדעת נוחה. בפני רב שרירא גאון עמדו מקורות ארכיונים כתובים, ומהם הוא שאב את תולדות הדורות של האמוראים – שבחלקם הגדול אנו יודעים אותם גם מן התלמוד – ואת תולדות הגאונים לפרטיהן – שאותם אנו יודעים רק מסדר תנאים ואמוראים ומאיגרת רב שרירא גאון. רב שרירא מצטט אותם בשמם ומתייחס עליהם, ולפעמים אף מביא מסורות בעל פה שלא היו ידועות לנו – על כן קשה להבין, למה אין בין המקורות אלה אף לא רמו אחד לסתמאים בוני הגמרא.

אולם המעיין ברשימות הארכיונים אלה ימצא שכוחם יפה ביחס למקומות ולתאריכים שבהם נתמנו, חיו, פעלו ונפטרו הגאונים, אבל לא ביחס לתרומתם לגמרא, מי היה סתמאי ומי היה סבוראי. "גאון" הוא תואר שניתן לראש הישיבה, ועם מינויו רשמו את האירוע בכתב, בספר זכרונות, ופרסמוהו ברבים בעל פה כדי שיהיה ידוע לכול ולעולם; אבל הערכה למפעלו, תרומתו להתהוות הגמרא, לא נעשתה בדורו של הגאון, אלא לאחר פעולתו, לאחר שדימו והשוו אותו לאלה שקדמו לו ולאלה שבאו אחריו. לפיכך לא נמצא ברשימות דבר על תרומתם של הסתמאים להתהוות הגמרא. ההערכה נעשתה על ידי היסטוריונים שהעריכו את התרומה ושיבצו אותה לתוך תקופה מסוימת. מי תרם ומי לא תרם, מי היה סתמאי ומי היה סבוראי, לא נרשם בשעת מעשה בארכיונים, אלא אולם הערכה מאוחרת המשקפת את רעת המעריך.

אנו אין לנו אלא מה שענינו ראות בגמרא: הסתמות מהוות את חוט השדרה של הסוגיא, מקשים ומתרצים, בונים וסותרים ומסיקים מסקנות. לפעמים נוספו הסברים קלים שאינם תורמים הרבה לתוכן הסוגיא, אלה נתווספו בסוף תקופת הסתמאים, כשהסוגיא כבר היתה כמעט שלמה ולא חסרו בה אלא השלמות הסבריות. המוסיפים חיו בסוף התקופה ונקראים סבוראים על שם עבודתם. לסתמאים בעלי הסוגיא לא היו קוראים בשם סבוראים; הם קדמו להם. הסתמאים יצרו את הסוגיא, והסבוראים רק הסבירו אחר כך מה שנשאר להסביר.

הסבר בדברי אמורא הובן שהאמורא אמר כן

כאן המקום לציין, שהראשונים מייחסים את הסתם, כשהוא בא כפירוש בדברי אמורא, לאמורא עצמו. למשל, רב אומר "רחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית רשות. ואני אומר מצוה" (שבת כה ע"ב), והסתם שואל: "מאי מצוה"? ומשיב "דאמר רב יהודה אמר רב (או שמואל) כך היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מליאה חמין ורוחץ פניו, ידיו ורגליו". במקורות ומסורות (שבת, עמ' פ) תמהנו "איך מביא (הסתם) רביה ממנהג שמצוה או חובה היא", והנחנו שהמקור של דברי רב הוא אחר. והנה בשאלות (בראשית, שאלת א) ליתא "מאי מצוה" ונראה שגם התשובה "דאמר רב יהודה וכו'" היא המשך של

דברי רב הוא, ואין לפרש אפוא שרב התכוון למקור אחר. ואם תאמר, שאין להביא ראיה מן השאלות שהיה כל כך קרוב לתקופת הסתמאים, נביא ראיה מרבנו חננאל, שבועות לב ע"א: "ר' יוחנן אמר אפילו תימא רבנן, הב"ע כגון שכפרו בתוך כדי דיבור וכו' כל אחד ואחד בתוך כדי דיבור של חבירו". והנה הדיבור "אפילו תימא רבנן" אינו מר' יוחנן, שכן הוא בא כניגוד להסברו של רב חסדא "הא מני ר' יוסי הגלילי", ורב חסדא מאוחר היה לר' יוחנן, על כורחך מן הסתם הוא (וראה גם כתובות לב ע"ב: "ר' יוחנן אמר אפילו תימא אחותו נערה" — שלא כעולא לעיל שם ראש עמוד א, ועולא הרי היה תלמידו של ר' יוחנן; וגם שם מן הסתם הוא ¹²⁴). וכן בשאר המקומות שנאמר בהם "אפילו תימא" וכדומה מן הסתם הוא), ועוד, ר' יוחנן גם לא אמר בשבועות שם "כל אחד ואחד בתוך כדי דיבור של חבירו", מרבינא הוא שם — הרי שגם רבנו חננאל ייחס לר' יוחנן עצמו את פירוש הסתם ואת פירוש של רבינא. את "מר סבר ומר סבר" של הגמרא, הראשונים תכופות מביאים בפירוט שם האמוראים ר' פלוני סבר וכו' (ראה מקורות ומסורות, ב"ק, עמ' תנא הע' 4).

ומצינו שגם הגמרא נוהגת כן, ראה כתובות יז ע"ב: "דאמר רב הונא אין מחזיקין כנכסי קטן". רב הונא לא אמר כן במפורש, ורבא הוא שדייק כן מדבריו בב"מ לט ע"א: "שמע מינה דרב הונא וכו'". התוספות שם ואחרים מעירים על תופעה זו, אלא שהערתם מוסבת לקושית הגמרא "ורב הונא מתניתין אתא לאשמועינן?", והרי רב הונא "לא איירי" ב"אין מחזיקין". אולם אין ספק, שעצם התופעה לייחס הסבר בדברי האמורא כאילו האמורא בעצמו אמר כן, אינה ראויה לציון מיוחד, שכן רגילה היא. וראה גם נדרים ו ע"א: "והא אביי הוא דאמר אנא דאמרי אפילו לר' יהודה? הדר ביה". אביי לא אמר כן, אלא הסתמא דגמרא פירשה אותו כן לעיל שם ה ע"ב, "אמר לך אביי אנא דאמרי אפילו לר' יהודה וכו'". ואעפ"כ הגמרא אומרת "הדר ביה" ¹²⁵. וכן בב"ק מג ע"ב, "האמר ריש לקיש

* 124 כסנהדרין כר סע"ב רב ששת לא אמר "כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא", כניגוד לרמי בר חמא, שהיה מאוחר לו; ראה גם מקורות ומסורות, קידושין, עמ' תשא, הערה 1. אלא שלא כרוך לו, למה נזכר רמי בר חמא לפני רב ששת כסנהדרין שם. אינני חושב שסירדו כך בגלל ההסבר "כל כי האי גוונא וכו'", ואם היו מקרימים את רב ששת לא היה מקום לומר כן. ועיין כתובות לב, רע"א "אמר עולא וכו'", וברע"ב "ר' יוחנן אומר אפילו תימא וכו'". ברם שם נאמר "אפילו", ובשימוש במילת הוויתור אפילו מצינו בהרכבה מקומות שמקרימים את רבוי האמורא המאוחר; ראה לעיל עמ' 37. ד"ה מן הראוי. כסנהדרין מא ע"א הקדים את רמי בר חמא לפני רב יוסף. אבל שם הענין רורש כן. עיין שם היטב. והנה ככת"י פירנצה הגרסה היא "רב אשי" במקום רב ששת, ובכת"י מינכן 95 ליתא "כל כי האי גוונא וכו'" — חושש אני שאלה הם תיקונים.

125 והעיר על זה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 55; אבל מה שהסיק מזה אין לו הכרח כלל. וגדולה מזה אנו מוצאים אצל הראשונים, שבגלל הסמיכות של הסתם לרבוי האמורא, ייחסו את רבוי הסתם לאמורא. ראה למשל, חוס', סוטה טו ע"א, ד"ה סבר. שמקשה ממ"ש שמואל בתענית יא ע"א — שלר' אלעזר הקפר נזיר טהור נקרא חוטא — מנזיר ג רע"א, ששם אמר שמואל שאינו נקרא חוטא. והנה שם כנזיר לא נאמר כן בשם שמואל, והחוס' ייחסוהו לשמואל משום שרבוי סתם אלה באים מיר אחרי רבוי שמואל

כגון שהצית בגופו של עבד". ריש לקיש לא אמר כן, אלא הסתמא דגמרא מתרין כן, לעיל כב ע"ב, קושיה על ריש לקיש ואומר "אמר לך ריש לקיש הב"ע כשהצית בגופו של עבד".

וגם רבי עשה כן תכופות במשנה, למשל, כתובות ג, ג: "ר' עקיבא אומר יש לה קנס וקנסה לעצמה". ברם לפי מה שיוצא שם מן הברייתא שבגמרא (לח ע"ב) שבה נאמר "יש לה קנס וקנסה לאביה", ר' עקיבא רק אמר "יש לה קנס", ו"קנסה לעצמה" הוספה מאוחרת היא בדבריו מבעל המשנה; ואילו בעל הברייתא הוסיף לדבריו "וקנסה לאביה" — והמשנה והברייתא שתיים מביאות כאילו ר' עקיבא עצמו אמר כן¹²⁶. וכך הוא, כנראה, גם במשנה ראשונה בכרכות. רבן גמליאל לא אמר שזמן קריאת שמע של ערב הוא "עד שיעלה עמוד השחר", אלא "כל הלילה"; וברם רבי הנאמן לשיטתו שהלילה מסתיים עם עמוד השחר¹²⁷, הביא את דברי רבן גמליאל במשנה כאילו הוא הזכיר את עמוד השחר. לעומתו אבות דר' נתן מהלך בשיטת ר' אלעזר בר' שמעון, הסובר שם שהלילה מסתיים עם קרות הגבר, לכן הוא מביא בשם ר' גמליאל שאמר שקוראים קריאת שמע "עד קרות הגבר" (נוסחא א, סוף פרק ב; נוסחא ב, סוף פרק ג), וגם התוספתא, סוף פסחים "היה עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה, עד קרות הגבר", גם היא מהלכת בשיטת ר' אלעזר בר' שמעון, ורבי יאמר שם "עד שיעלה עמוד השחר".

לפיכך אין זה תמוה כלל וכלל, שלדעת רב שרירא הסתם הוא משל האמורא עצמו, ושהוא מפרש את דבריו; או שהסתם הוא של רב אשי. בין כך ובין כך סמכות של אמורא שורה על הסתם, ונראה כאילו מפי האמוראים יצאו. אין להתפלא אפוא, למה לא מזכיר רב שרירא את תקופת הסתמאים, לדעתו, גם הסתמות מאמוראים הם. ולא עוד, לדעת רב שרירא הסתמא בגמרא, בדומה לסתם משנה, סמכותו גדולה מסוגיא נקובת שם, שכן הוא מבטא הסכמה כללית, ולא כמימרה של אמורא המביע דעת יחיד. ובלשונו: "ואי בולהו מרבנן שמעיה למלתא

אחרים ("שתפוס בשערו"), וחשבו שגם הם משמואל הם. לא הבאנו דוגמה רומה מסנהדרין כג ע"א, שם נאמר "והאמר ר' אלעזר ל"ש אלא מלוה, אכל ליה כופין וכו'". ואילו לקמן שם לא סע"ב, הובא כן כפירוש של אמימר לדברי ר' אלעזר ("א"ל רב אשי לאמימר והאמר ר"א וכו'") והשיב לו אמימר "הני מילי היכי דקאמר ליה ליה למלוה וכו'"), שכן בכמה גרסאות אין לקמן שם "כופין אותו ודן בעידן", ריש לומר שהני מילי וכו' מרב אשי הוא, ורייק כן ממ"ש ר' אלעזר לר' יוחנן שם "מי שנושה בחכיר מנה, יוציא מנה על מנה ז", המתאים למלוה ולא ללוה. וראיה ממ"ש "ל"ש" ומוסב על ר' יוחנן, כלומר, שלר' אלעזר הלכה זו של ר' יוחנן, "כופין אותו וילך למקום הוועד", נשנתה רק במלוה, אבל "לוה כופין אותו ודן בעידן". ראה הגהות נימוקי הגר"ב (בש"ס ווילנא) כג ע"א, שמציין לכיוצא בו כרשב"א שבת נ ע"ב, אבל גם שם הרבד מותנה בגרסאות. השווה דק"ס שבת שם אות ס; וראה גם ר"א ווייס, לחקר התלמוד, עמ' 263 שמביא עוד דוגמאות (אבל עליהם יש לומר אם לא נאמר "אמר" ר' פלוני אלא "דאמר", כמו בכריתות י ע"א; ובבכורות מז, סע"ב, או "כראמר", כמו בב"מ כד, סע"א — יש לפרשו במוכן טובר).

126 ראה לקמן עמ' 83, הערה 107.

127 ראה בבלי, תענית יב ע"ב; תוספתא, שם א ו; ירושלמי, שם א ס"ד (סר ע"ג).

ואמרוה כחדא וליכא מאן דקרים ואמרה, מתאמרא סתמא" (איגרת רב שריא, הוצ' רב"מ לוין, עמ' 64), ובהמשך הוא כותב: "והיבא דכולהו רבנן קא אמרי' חדא מילתא, אמרי לה כדי" (דבר סתם, כמו שהוא, בלי שם אומרו — שם עמ' 66).

זו שיטתו של רב שריא, וכבר אמרנו שאין זה כן. תקופת הסתמאים — הכוללת גם את הסבוראים שחיו בסוף התקופה — תקופה נפרדת היא, והסתמאים פעלו אחרי תקופת האמוראים, בין אמצע המאה השישית ובין אמצע המאה השמינית. בין האמורא האחרון שנזכר בגמרא ובין רב יהודאי גאון ורב אחא משבחה, בעל השאלות, שכזמנם כבר חיברו ספרים נפרדים נקובי שם. מתקופה זו לא נשאר כמעט שום חומר הלכתי, הגאון הראשון שבידינו תשובות מעטות שלו הוא רב ששנא (הנקרא גם רב משרשיא בר תחליפא), שחי ופעל בסוף המאה השביעית. לא מסתבר שהסתמאים לא יצרו כלום, הם יצרו ויצרו, אלא שתירומותיהם הושקעו בסתמא דגמרא.

מכאן ניתן להסיק, שהדרך היעילה ביותר לרדת לעומק הגמרא היא בראש ובראשונה להפריד בין דברי האמוראים ובין דברי הסתמאים. להבחין בשינויים בלשון (עברית או ארמית), לחוש בשימוש בגופים (גוף ראשון, שני, שלישי) ובסגנון שונה. הואיל וההבדל בזמן בין האמוראים ובין הסתמאים הוא לעתים מאות שנים, עלינו לברוק אם אכן לפני הסתמאים עמדו המקורות בשלמותם ולבחון אם פירושיהם משקפים את דברי האמוראים, בלי להוסיף על לשונם או לגדוע מהם או לשנותם. כזה ניתן להיעזר בראשונים שהיו רגישים ביותר לאי־התאמות, אם כי אהבתם לתלמוד ומאמציהם להסיר את אי־ההתאמות קלקלו תכופות את השורה. ואם פירוש הסתם אינו הולם את דברי האמורא, עלינו להתאמץ למצוא אוקימתא שונה בסיוע גרסאות שונות ומקבילות, אם הן קיימות. ואם לא עלה בידנו לשקם את הגרסה הנכונה, עלינו לשער פירוש אחר על פי ניתוח הסוגיא, פירוש ההולם יותר את דברי האמוראים. ומוכן, שאם אפשר, יש להסביר גם מדוע לא פירשו הסתמאים כמו שפירשנו אנו.

ב. עריכת הגמרא

עד עתה השתדלנו להוכיח שהסתמות, קטעי הגמרא עלומי שם, אינם בני זמנם של האמוראים, אלא מאוחרים להם, ולפיכך הם לא נערכו על ידם. עתה נשתדל להוכיח, שלסתמות בעלות שקלא וטריא לא היתה עריכה כלל, אלא הם נחתמו מעצמם¹, רק מימרות ופירושים הקצובים של האמוראים נקובי שם רק להם נעשתה מעין עריכה על ידי האמוראים עצמם. המחברים נשאו ונתנו כעניין עד שהגיעו לידי מסקנה וניסחו אותה בצורה קצובה ומתומצתת, לרוב כעברית, ומסרו אותה ל"תנאים", למוסרי המסורות. לפעמים צירפו התלמידים את מימרותיהם הקצובות והמתומצתות ואח פירושיהם לדעות אחרות של אמוראים אחרים ויצרו מהן מחלוקת, לאחר שנים אירע לפעמים שנשכח מי אמר מה, והמחלוקת נמסרה בצורה אנונימית, "חד אמר וחד אמר". גם אם אין בחומר האמוראי עריכה של ממש, עכ"פ מעין עריכה יש בו; אולם לסתמות בעלות שקלא וטריא לא נעשתה גם מעין עריכה, אלא רק שיחזור, פירוש וסידור הסוגיא המקומית².

אני מבקש להבהיר, כשאני משתמש כאן בשורש ער"ך — לערוך, עריכה — אני מתכוון לבדיקה של אמיתות הדברים שנאמרו. העורך בדק לפי הקריטריון המקובל אם הדברים אכן נאמרו ואם הם נמסרו בצורה אמינה; ואם הוא מצא שהם משובשים, הרשות בידו לשנות, להשמיט ולפסול אותם לגמרי. הוא אחראי לנכונות התוכן. בדיקת הנאמנות של המאמרים והפירושים נעשתה, לפי ההשקפה המקובלת, על ידי רב אשי וחבריו. "חתמוהו ושכללוהו וביררו כירור אחרי כירור וכו' לברר וללכך כל שמועה ושמועה ולדקדק שם ואמרו"³. לדעתנו, לא היתה עריכה כזאת לתלמוד כולו, אלא רק לשכבות האמוראיות; אבל רוב התלמוד, הסוגיות הסתמאיות, הוא משוחזר ולא נבדקה אמינותו.

ברור, שבמובן המודרני של מעשה העריכה, לפיהם העורך הוא זה ש"בורר את המאמרים, מסגנם, קובע את הסדר והצורה וכדומה"⁴, ואיננו שולט על התוכן — במובן זה היתה עריכה גם לגמרא. הסדר והצורה נקבעו על ידי ה"מאסף"⁵, והסגנון (אם יש דבר כזה) — על ידי הסבוראים⁶. הם הוסיפו פירושים קלים ומעין

1 עיין לקמן הערה 9 והערה 45.

2 ראה מ"ש לעיל, עמ' 25 ואילך.

3 ר"א היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ערך רב אשי, וראה הערה 86 שם.

4 מילון אבן שושן, ערך עורך.

5 ראה פרק רביעי, "המאסף", עמ' 115.

6 ידועים דברי סדר תנאים ואמוראים (הוצ' ר"ק כהנא, עמ' 9) שהסבוראים סידרו "כולהו תנאיי" כסדרן.

מראה מקומות: "כדבעין למימר לקמן", "ודאמרינן בעלמא" וכדומה. שניהם, המאסף והסבוראים, פעלו בסוף תקופת הסתמאים, מאות שנים אחרי רב אשי; וכרור שהעריכה לא נעשתה על ידי רב אשי ובית וועדו.

עיקר הראיה שלא היתה עריכה לתלמוד בכלל, לא על ידי רב אשי ולא על ידי מי שהוא אחר, עריכה שהקיפה את כל הש"ס ויישבה את הסתירות ואת חוסר התאמה שבין חלקיו השונים — הן הסתירות והדחקים הנמצאים בגמרא כמעט ככל דף ודף. והסתירות צצות לא רק בין מסכת למסכת⁷ (כמו, למשל, יומא עב ע"א "מי כתיב שלא יקרא" לסנהדרין קיג ע"א "לא ירבה משום דלאיסור וכו'"; כ"מ נג ע"ב "לא פלוג רבנן" (לסנהדרין קיג ע"א "וכי גזור רבנן וכו'"), השווה ראשונים שם), ולא רק במקומות שונים באותה המסכת — שאפשר להסביר ולומר שהעורכים שכחו מה שנכתב במקום אחר — אלא אפילו באותו עמוד ישנן סתירות; ואין לומר שהם לא הבחינו בהן⁸. ואם רב אשי ערך את התלמוד למה הוא לא הסיר את הסתירות?⁹ ועוד, בהרכבה מקומות הראשונים מעירים על "סוגיות

7 רונמאות יפות תמצא במקורות ומסורות, סוכה, עמ' קפא ואילך.

8 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב, קכר ע"ב, ד"ה כרור (וכמפתחות לכרכי מקורות ומסורת, ערך "צירוף מקורות" או "צירוף קטעים"). והנה, למשל, תוס' ב"מ צד ע"א, ד"ה אמר, מקשים על רב נחמן בר יצחק "מא" קמ"ל", הא רב כבר אמר כן לעיל, ומתרצים: "ואיכא למימר דלא שמיע ליה (לרב נחמן בר יצחק) דרב", זאת קושיה שהגמרא היתה צריכה להקשות אחרי שהביאה מקורם את דברי רב, אלא דברי רב נחמן בר יצחק נתווספו, כנראה, בזמן שכבר לא הוסיפו שקלא וטריא לגמרא, כשם שאנו מוצאים שהוסיפו בסוף הסוגיא "תניא נמי הכי" או "תניא בוותיה" בלי לשלב אותו לתוך הסוגיא ולהקשות "מיתיבי" על החולק. וראה מ"ש לקמן עמ' 116, ד"ה המאסף.

9 רברי ר"ן אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, עמ' 12) נראים כסותרים זה את זה. אם רבינא ורב אשי "אספו את כל החומר שקדם להם, על פי רוב בצורתו, פירשהו, השלימוהו וסידרוהו", איך קרה "שכל מסכת ומסכת הוא ספר לעצמו וכו' ישנן סתירות וניגודים בתוך המסכת מפרק לפרק ומענין לענין ואפילו כפילות ישנן במסכת אחת", הסתירות וניגודים מרוכים מדי לומר שהעורכים לא הבחינו בהם.

מטעם זה נראה, שלבבלי לא היתה עריכה כללית, במוכן שמי שהוא עבר על כל הש"ס כדי לתאם את התלמוד כולו תיאום פנימי: לבחון, לצרוף ולזקק את כל חלקי הסוגיות השונות (ולא רק של אותה הסוגיא), לראות אם אכן הם משלימים זה את זה, שאין ביניהם סתירות וניגודים, שהסתומים נלמדים מן המפורשים וחותם אחר לסגנונם. חוסר הרמוניה מעידה שהסוגיות נשנו בנפרד, כל אחת בפני עצמה, בלי זיקה לספר שלם. על כן ההבדל בין הירושלמי והבבלי אינו — כמ"ש ר"י הלוי בדורות הראשונים (חלק 2, פרק 65) — שלירושלמי לא היתה עריכה, ולבבלי היתה עריכה אלא שהסתם בירושלמי (ראה לקמן, עמ' 139, ד"ה השלמות) הוסיף רק ציפוי רק הנחוץ לקשר את דברי האמורא (הבנתם ונימוקם) עם המקור (המשנה והברייטא). ביותר מזה הירושלמי לא התעניין, ומה עוד שפעולתו נפסקה סמוך להופעתה, בסוף המאה הרביעית; ואילו פעולתו של הסתם בבבלי נמשכה יותר ממאתים שנה, והוא התעניין לא רק לפרש את דברי האמורא באופן מינימלי, אלא חקר ונתח וירד לעומק העניין והאריך כפרטים וניצל את האפשרויות השונות ויצר את הסוגיא. אבל גם הבבלי לא עבר את הביקורת מבחינת ספר אורגני אלא מבחינת עיבוד הסוגיות (אמנם אחר כך ניסו הראשונים לעשות מעשה, אך כבר לא יכלו לשנות את הנעשה).

יש להניח, שבבלי עריכה היה יותר מנוסח אחר לגמרא בכל תקופת הסתם, אפילו כסופה, היינו

מוחלפות¹⁰, אך לא מצאתי שיקשו, אם ידם של רב אשי ורכינא היתה בעריכת התלמוד¹¹, למה לא השוו אותו? הראשונים דימו את הסוגיות המוחלפות ל"איכא דאמרי", או "ללישנא אחרינא", שגם הגמרא משאירה אותן כמות שהן ואינה משלימה ביניהן; אבל על שאר סוגי סתירות גם הראשונים, ובמיוחד בעלי התוס', מרכיבים להקשות, אלא שתירוציהם דחוקים הם וקשה לקבלם. אולם מי שאינו רוצה להיזקק לרחוקים, אין לו דרך אחרת מלומר, שהסתירות נובעות מזה שהסתמות מקורן בכתי מדרשות שונים, והם נשתלבו כגמרא בזמן שלא יכלו ככר להשלים ביניהן; ולא הרי זה כהרי זה. אולם אם היה עורך לגמרא, קשה לתאר שהוא לא היה מיישב את הסתירות, או לא היה מעיר שיש מחלוקת בין המקורות, והיה עובר על הדחקים מבלי שידגיש את הקשיים שבהם. יישוב הסתירות נעשה בתוך הסוגיא, שכן לסוגיא עצמה היה מעין עורך, אבל לא בין הסוגיות. הסוגיות השונות נלמדו בכתי מדרשים שונים, והן נשארו לפעמים מנוגדות ונפרדות.

סתירות כגמרא

והנה רבות הן הסתירות ואי-ההתאמות בש"ס, והן פזורות לאורך המסכתות¹².

בחקופת הסבוראים. ואכן מצינו בשאלות רברים שאינם נמצאים כנמרות שלנו (ראה ר"ן אפשטיין, שרידי השאלות [צירין לעיל פרק ראשון, עמ' 8, הערה 25], עמ' 384 ואילך). ברם לאט לאט התגבר נוסח אחד והיה לדומנטי, מה שקורא רא"ש ריונטל (כ"י ששון-לונצר, לגרונן תשמ"ה) "נוסח הוולגאטה" – והוא הוא מעין הנוסח שלנו.

10 ראה תוס' מנחות נח ע"ב, ר"ה ואיכא, ורגיל בפי הראשונים בכמה מסכתות. החומר נחאסף באחרונה על ידי ר"י עץ חיים, כמבוא ל"סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין". והשווה שם במיוחד עמ' 19.

11 וכל שכן אם נאמר שרב אשי ובית הוועד שלו עסקו בעריכת התלמוד של שניים ער שלושה וורות – כמו שמחאר ר"י הלוי כדורות הראשונים חלק ג, עמ' 64 ואילך: "דור רב אשי" – הם היו ודאי מנקים את התלמוד מכל סתירה.

12 לא ברור לי, אם יש סתירה בין מה שמצינו בביצה ט ע"א, שהגמרא מקשה על רב חנן בר אמי מרב – ומפרש שם רש"י: "אע"ג דרב אמורא הוא, מקשי מיניה מפני שרבן של כל בני הגולה היה ברורו חוץ משמואל", ובתוס' שם: "אע"ג דרב היה אמורא, מ"מ פריך שפיר, כיון דרב גדול היה ברורו וראש ישיבה לישראל חוץ משמואל, אין סברא דרב חנן פליג עליה" (ראה נס תוס', ב"מ מו ע"ב, ד"ה תרי – ציין לו רעק"א בגליון הש"ס שם; ותוס' מו"ק ב ע"ב, ד"ה חייב) – ובין מה שנאמר בסנהדרין כה רע"א, שרמי בר חמא חולק על ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן, והגמרא מביעה מעין תמיהה, "גברא אגברא קא רמיח". והנה במקבילות, במקומות שנאמר בהם "גברא אגברא קא רמיח", חולקים אמוראים בני אותו זמן: בעירובין פב רע"א, חולקים ר' יהושע בן לוי ושמואל (הרמב"ן בב"ב ב ע"ב אומר, שמקשים משמואל משום "שמואל רב גובריה", והרשב"א שם אומר "שאני שמואל רקשיש וסמוך לחנאין ומקשי מיניה כרמקשיין מחר מן תנאין"; אבל השווה סנהדרין קיב ע"ב: "ופליגא רשמואל וכו'". וברש"י שם: "הא ררכינא ארשמואל וכו'". ורכינא נזכר שם לפני שמואל משום שרברי שמואל אינם מפורשים); כהענין ד ע"ב, חולקים ר' אסי א"ר יוחנן ור' אלעזר (ר' אלעזר מכוונה בשלושה מקומות בש"ס – יומא ט סע"ב; גיטין יט ע"ב; נדה כ ע"ב – "מרא דארעא דא"י"); בב"ק מג ע"ב חולקים רב דימי א"ר יוחנן וריש לקיש; בסנהדרין ו רע"א, חולקים ר' אבהו ושמואל;

נלאיתי מלהביא את כולן, לכן אצמצם ואביא תחילה דוגמה אחת, העוברת כחוט השני במסכתות שונות ובסוגיות שונות, ואח"כ אביא סתירות המצויות בעמוד אחד. במבט ראשון נראה, ששני המקורות המהווים סוגיא משלימים זה את זה; אך לאחר העיון נראה שהם מקורות חלוקים ומנוגדים זה לזה (וזה שלא כמ"ש בעל יד מלאכי סימן תצז בשם ר' בצלאל אשכנזי שט"מ ב"מ ט ע"א [לא מצאתי שם]: "סוגיות חלוקות לא שייך אלא שהם מרוחקות. אבל לא היכי רסמיכי דהרדי").

שם ל ע"ב, חולקים "ד' אבא ור' אירי ארעולא"; ובסוף העמוד שם, חולקים רב יהודה ורב חסדא; ובחולין נב ע"ב, חולקים ר' אלעא ורב (ראה הגהות ד"ב רנשבורג שם, ודק"ס אות נ). המחלוקת היא בין אמוראים שחיו סמוך זה לזה בזמן, אבל רמי בר חמא חי כמעט מאה שנה אחרי ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן. ואם רב חנן בר אמי (והוא היה תלמידו של שמואל, ואין הכרח לומר שהיה רב חנן בר אמי שני. השווה תולדות הנאים ואמוראים, ערכו) אינו רשאי לחלוק על רב, גם רמי בר חמא אינו רשאי לחלוק על ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן. ומעין זה יש להקשות גם על מ"ש הגמרא בסנהדרין כר ע"א, "רבא טעמיה נפשיה קאמר", וברש"י "ופליג אתרוייהו" על שמואל ועל ר' יוחנן. האם יחלוק רבא על שמואל ור' יוחנן? ולא יועיל לומר שאין לדמות אמוראים אהרדי, שבכלל החשיכו יותר את אמוראי ככל, וייתכן שאמוראי בכל מאוחרים חלקו על ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן אבל לא על רב — שהרי מצינו לרבא שחולק על שמואל. ושם רק על רב לא יחלוקו, על רב (ועל ר' חייא, כ"מ ה ע"א) אמרו "תנא הוא ופליג", אבל לא על שמואל (ראה יד מלאכי, סימן תקנב) — על שמואל חלקו. וצ"ע.

ברם ספק גדול אם פירושו של רש"י ותוס' ביצה שם שהגמרא לא רצתה לומר שרב חנן בר אמי חולק על רב, הוא הפירוש הנכון. שהרי מצינו (ראה גיטין פא ע"א, "והא"ר אשי וכו'"; וכתובות נ ע"א, "והא אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת וכו'") [אמנם שם יש לומר ש"כאושא התקינו" היא תקנת תנאים]] שהגמרא מקשה מאמורא על אמורא רק כדי לרעת, אם האמוראים חולקים ביניהם; ואחר כך היא מפרשת אותם כאופן שאין מחלוקת ביניהם. וגם בכיצה הקשתה הגמרא על רב חנן בר אמי, מרב, אבל לא משום שאינו יכול לחלוק עליו. אלא שרצתה לרעת אם שתי דעות לפנינו, ולבסוף הגמרא פירשה שהם אינם חולקים ולפינו דעת אחת. וכן בעירובין פב ע"א מקשה רב אחא בריה רבא לרב אשי מר' יהושע בן לוי על שמואל, ולפי כמה גרסאות רב אשי השיב לו "גברא אנברא קא רמית"; ובתענית ד ע"ב מקשה ר' זירא לר' אסי מר' יוחנן על ר' אלעזר, ורב אסי השיב לו "גברא אנברא קא רמית"; ובב"ק מג ע"ב, מקשה אביי לרב דימי אמר ר' יוחנן מריש לקיש, ורב דימי השיב לה "גברא אנברא קא רמית"; ובסנהדרין ו רע"א, מקשה רבא לרב נחמן משמואל על ר' אבהו, ורב נחמן השיב לו "גברא וכו'"; ובדף ל ע"ב שם, מקשה אביי לר' חייא בר אבין ולעולא מר' אבא א"ר הונא אמר רב ומרב אירי בר אבין, והם השיבו לו "גברא וכו'". — וכי כל אמוראים אלה לא ידעו שאמוראים יכולים לחלוק זה על זה? אלא שרצו לדעת אם הכרח לומר כן (וכשהגמרא מקשה מן האמורא על פירוש במשנה, היא רוצה לרעת איך האמורא מפרש את המשנה, וודאי שלא מקשה קושיה על המשנה מן האמורא. השווה סירא, ח"ו, עמ' 93 ואילך).

אפשרות שנייה, שלא כל כך מסתברת, היא שהקושיה מר' יהושע בן לוי ומשמואל על רמי בר חמא והתשובה "גברא אנברא וכו'" בסנהדרין הועברו לשם מעירובין, למרות שבעירובין ר' יהודה אומר "במה דברים אמורים" ואין קושיה מר' יוחנן, ובסנהדרין ר' יהודה אומר "אימתי" והקושיה היא גם מר' יוחנן. והשווה גם לקמן שם בו ע"ב, "א"ר אבהו א"ר אלעזר הלכה ברי' יהודה" — "הלכה מכלל דפליג". אגב, אם נאמר שהגמרות, הסתמות, בכיצה וסנהדרין סותרות זו את זו, מסתבר יותר שהגמרא בכיצה היא המאוחרת, שכתקופה מאוחרת היסטו יותר מאשר בתקופה קדומה לומר שאמורא יחלוק על רב שהיה גדול בדורו. והעניין לא ברור. וצ"ע.

התרכזו בסתירות ולא בתירוץ דחוקים, משום שסתירות הן פחות סובייקטיביות ולא מסתבר לומר שהעורכים לא הבחינו בהן.

(א) סתירות לאורך הש"ס

נרדף תחילה בדברי ר' אלעזר הקפר, ש"נזיר נקרא חוטא" — אם הם מוסכים רק על נזיר טמא או גם על נזיר טהור. בנזיר ג' רע"א הגמרא אומרת בפירוש "דאפילו לר' אלעזר הקפר דאמר נזיר חוטא, הני מילי גבי נזיר טמא וכו', אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי ביה". ברם לקמן באותה המסכת יט ע"א מקשה הגמרא, אחרי שהביאה את כל דברי ר' אלעזר הקפר שנוזר נקרא חוטא משום שציער עצמו מן היין, "והא בנזיר טמא (הפסוק) כתיב, ואנן אפילו נזיר טהור קא אמרינן". סתירה זו חוזרת ונשנית במקומות אחרים בש"ס, לפעמים כמעט בפירוש ולפעמים מכללא. בסוטה טו ע"א הגמרא מקשה: "אלא מעתה חטאת נזיר" — שגם נזיר טהור מביא במלאת ימי נזרו — "תהא טעונה נסכים, לפי שאינה באה על חטא"? ומתרת "סבר לה כר' אלעזר הקפר דאמר נזיר נמי חוטא הוא". ברור, שהגמרא סוברת שגם נזיר טהור חוטא הוא. ובתענית יא ע"א אומרת הגמרא, ששמואל האומר "כל היושב בתענית נקרא חוטא", סבר כר' אלעזר הקפר; הרי שר' אלעזר הקפר מתכוון גם לנזיר טהור, והחטא הוא משום שציער עצמו מן היין. וכן משמע מהגמרא נזיר כב ע"א, וב"ק צא ע"ב¹³. אבל בכריתות כו ע"א מבארת הגמרא "ספק נזיר שעבר עליו יוה"כ לא מייתי קרבן", שכן הקרבן אינו בא על חטא, ומיד מקשה: "ולר"א בן הקפר דאמר נזיר חוטא הוא מאי איכא למימר?" והגמרא מתרצת "לאשתרויי באכילת קדשים", לפי גרסה אחת, או "למיחל עליו נזירת טהרה", לפי גרסה שנייה. בין כך ובין כך התירוץ הולם רק נזיר טמא, וניתן להקשות גם בנזיר טהור; עלינו לומר אפוא, שהגמרא שם הניחה שר"א הקפר אמר שרק נזיר טמא נקרא חוטא¹⁴. מעניין, שהגמרא בכריתות שם זהה עם הגמרא בשבועות ח ע"א, והואיל וכמעט לא ייתכן שבאופן עצמאי יתכוונו שני בני אדם לאותה הלשון ולאותו סדר דברים — נראה שהגמרא בכריתות נלקחה משבועות (ראה להלן דוגמא ב). וראה ברורה, שבכריתות נזכר כרב אושעיא "לכל חטאתם" ביחס לכפרת יוה"כ — בעוד שבפסוק נאמר "מכל חטאתיכם" — אבל בשבועות מדובר ביחס לשעיר יוה"כ ושם אכן כתוב "לכל חטאתם"; על כורחנו שהסוגיא בכריתות נלקחה משבועות¹⁵, ואף על פי

13 מאביי שאומר בנדרים י ע"א, ש"שמעון הצדיק ור' שמעון ור' אלעזר הקפר כולן שיטה אחת הן דנייר חוטא הוא", ושמעון הצדיק ור' שמעון סוברים שגם נזיר טהור חוטא הוא — אין ראייה שגם ר' אלעזר הקפר סובר כן. "שיטה אחת" אינה מחייבת להיות שווים בכול, כמו שאומרים הראשונים על המקום.

14 רש"י שם הבחין כוה, ומסביר שבנזיר טהור אין קושיה, שכן "מצי אתנאי ואתנאי שאם לא היה נזיר עכשיו יא נזיר לבסוף". אבל עדיין יכול היה לשאול, אם לא התנה ועבר עליו יוה"כ, אם פטור הוא מקרבן.

15 בכריתות בא רב הושעיא לתרץ קושיה שהוקשה על רשת ר' אלעזר (כה סע"ב), ולא מצינו כן במקום אחר לרב הושעיא השני.

כן התירוצים בר"א הקפר הם שונים בין שתי הגמרות¹⁶. ואפשר שהגמרא בשבועות הניחה, שלא כגמרא כריתות, שר"א הקפר סובר שגם נזיר טהור נקרא חוטא, לכן היא לא יכלה לקבל את התירוצן של הגמרא כריתות – שלא דיבר אלא בנוזיר טמא – ונחנה תירוצן אחר¹⁷.

הסתירה, כנראה, נובעת מזה שלא לכל המקורות היתה הברייתא של ר' אלעזר הקפר בשלמותה. לאחרים מהם לא היתה מדברי ר"א הקפר אלא המימרה המקוצרת, שנוזיר נקרא חוטא. אלה שהיתה להם הברייתא בשלמותה, ידעו שטעמו הוא "משום שציער עצמו מן היין", וטעם זה יפה גם בנוזיר טהור; אבל אלה שהכירו רק את המימרה – והיא היתה נפוצה ומצוטטת¹⁸ – שיערו שטעמו הוא הפסוק "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", פסוק המדבר בנוזיר טמא; וסברו שר"א הקפר לא דיבר אלא בנוזיר טמא.

ודומה לו הסתם בכריתות שם. הוא הכיר מברייתת ר' שמעון בן יוחאי רק מה שהובא ממנה בשבועות, שיוולדת חוטאת היא, ולא הכיר את הברייתא בשלמותה. כמו שהיא הובאה בנידה לא ע"כ, "מפני מה אמרה תורה יולדת מביאה קרבן וכו'". הברייתא בשלמותה אומרת בפירוש שקרבנה אינה "לאשתריוי באכילת קדשים" או "למיחל עליו נזירות טהרה", אלא לכפר על החטא¹⁹.
לו היה עורך לגמרא, לא היו סתירות כאלה מצויות בה; הוא היה מסירן.

(ב) סתירות בעמוד אחד

ועכשיו נביא סתירות המצויות בעמוד אחד. כמה מהן הן בבחינת "חסרון ידיעה", ולא רק שהסתמות סותרות זו את זו בתוכן, אלא שסתמאי אחד יודע מה שחברו אינו יודע, ולו היה לו מידע זה לא היה אומר מה שאמר. כך שאין לומר שהם מעין "איכא דאמרי", או "לישנא אחרינא", אולם העורך הביא את שני הסתמות כחלק מן העריכה. והואיל וסתירות אלה פחות ידועות, נציין כאן מספר דוגמאות²⁰,

16 התירוצן שם "סבר לה כר' שמעון וכו'" אינו מתאים כאן, אבל התירוצן כאן מתאים שם, וכבר עמרו על זה הראשונים.

17 פעמיים אומרת הגמרא שם "סבר לה ממקומו הוא מוכרע". בפעם הראשונה הרברים אמורים בר' שמעון והוא לשיטתו ("ר' שמעון לטעמיה") עומד. הר"ן באמת מקשה שם "ודקארי ליה מאי קא ארי ליה", התירוצן פשוט. אבל בפעם השנייה הרברים אמורים בר' אלעזר הקפר ואותו לא מסתבר להעמידו בר' שמעון. כשאפשר להעמידו גם כת"ק החולק על ר' שמעון לפי תירוצן הגמרא בכריתות. על כורחנו שלפי הגמרא בשבועות. התירוצן של הגמרא כריתות אינו מתאים.

18 בגלל תפוצתה הרבה של המימרה מסבירים החוס' ואחרים בסוטה טו ע"א, שהגמרא מצטטת שם את ר"א הקפר ברעת ר' שמעון, ולא הביאה את רעת ר' שמעון עצמו. ומצינו דוגמתו בהרבה מקומות בש"ס. ראה מפתחות למקורות ומסורות, ערך ברייתא.

19 במקורות ומסורות, סוכה, עמ' קצו, אמרנו ש"בעל הגמרא ביכמות ס ע"כ הכיר את רברי רשב"ג (כל ששהא ל' יום בארם אינו נפל) כצורה מקצרת, בלא הסיום "שנאמר ופרויוי מבן חרש חפדה" – המדבר בסתם כבן ט'.

20 עיין חוס', ב"מ צד ע"א, ר"ה אמר; וראה גם מקורות ומסורות, ב"מ, עמ' רג, ד"ה והנה. *

דוגמה ראשונה היא בסנהדרין טז ע"א. אביי דייק שם מר' אלעזר "מדקא מבעיא ליה שורו (של כהן גדול), מכלל דממונו פשיטא ליה", והגמרא שואלת "פשיטא"? והיא מסבירה, "מהו דתימא הואיל וכתב כל הדבר הגדול, כל דבריו של גדול, קא משמע לן". מעין זה אומרת הגמרא לקמן יח ע"ב. הגמרא שם שואלת על הברייתא האומרת "כהן גדול שעבר על עשה ועל לא תעשה, הרי הוא כהדיוט לכל דבר" — "פשיטא"? והיא מסבירה "הואיל וכו' ואמר רב אדא בר אהבה כל הדבר הגדול יביאו אליך, דבריו של גדול — אימא כל דבריו של גדול. קמ"ל". אולם בדף יח ממשיכה הגמרא להקשות: "ואימא הכי נמי? מי כתיב דברי גדול, הדבר הגדול כתיב, דבר גדול ממש"²¹ — ואילו בדף טז הגמרא אינה מקשה כן²².

ונראה שסתמות אלה נובעים ממקורות שונים שלהם מידע שונה. הסתם בטז ע"א הכיר רק את הברייתא הראשונה של מיתבי שהובאה לעיל שם: "דבר גדול, דבר קשה. אתה אומר דבר קשה או אינו אלא דבריו של גדול? כשהוא אומר את הדבר הקשה יביאון אל משה, הרי דבר קשה אמור". לברייתא זו "דבר גדול" אין פירושו דבריו של גדול, פירוש זה מופיע רק כ"הווה אמינא" — "אתה אומר וכו' או אינו אלא וכו'" — לכן הסתם לא הקשה שם "ואימא הכי נמי", כי זו לא מסקנת הברייתא, והוא השתמש בפירוש זה רק כהווה אמינא, כ"מהו דתימא וכו'". ברם הסתם בדף יח ע"ב הכיר גם (או רק, ראה להלן) את הברייתא השנייה שהובאה בטז ע"א לעיל שם כתשובה לקושיית מיתבי, "הוא דאמר כי האי תנא דתניא דבר גדול, דבריו של גדול וכו'". זו היא מסקנת הברייתא, לכן הקשה הסתם בדף יח ע"ב "ואימא הכי נמי".

מעתה ברור, למה הסתם בדף יח ע"ב מזכיר את רב אדא בר אהבה בדיוק מהמשנה, והסתם בדף טז ע"א (אחרי "אמר אביי") אינו מזכירו. הסתם בדף טז ע"א לא הכיר אותו, הוא הכיר רק את הברייתא המתנגדת לרב אדא בר אהבה, ואילו דברי רב אדא בר אהבה מבוססים על הברייתא השנייה, "הוא דאמר כי האי תנא וכו'". הסתם בדף טז לא הזכיר את רב אדא בר אהבה משום שהוא מוסב על המשנה "ולא את כהן גדול", ורק הברייתא מפרשת את הפסוק "הדבר הגדול יביאו אליך". אולם הסתם בדף יח למד להעביר את פירוש הפסוק שבברייתא להלכות בודרות כגון, להלכה של כהן גדול שעבר על עשה ולא תעשה, לכן הוא ציטט אותו. וכן יש לומר ברב מתנה, המביא בראש דף טז את רב אדא בר אהבה, ולא את הברייתא ולא אמר "מי לא תניא וכו'". רב מתנה למד ממנו לפירש את המשנה, אף כי רב אדא בר אהבה עצמו לא פירש את המשנה "אין דנין את השבט וכו'", אלא רק את הכבא של כהן גדול. אבל ייתכן שהסתם בדף יח ע"ב הכיר גם את הברייתא הראשונה, אלא שהוא דחה אותה, ולכן לא רצה לתרץ את קושיית "ואימא הכי

21 ויש גרסאות שאינן גורסות "דבר גדול ממש". גם הפירוש אינו ברור, ראה יד רמ"ה וחיידושי הר"ן.

22 רעק"א בגליון הש"ס בדף טז מצ"ן ללקמן ומסיים "וצע"ג", וכבר קדם לו בעל תורת חיים. ע"ש.

נמי" וכו', שהברייתא "הרי הוא כהדיוט לכל דבריו" (תוספתא, סנהדרין ד ב) סוברת כברייתא הראשונה.

נמצא, שלפנינו שלושה סתמות שונים ולכל אחד יש מידע שונה: הסתמאי שהסביר "הוא דאמר כי האי תנא וכו'", הכיר את שתי הברייתות ואת דברי רב אדא בר אהבה; הסתמאי שנימק "מהו דתימא וכו'" לא הכיר לא את הברייתא השנייה ולא את דברי רב אדא בר אהבה; שתי הסתמות הללו הובאו בסמיכות בדף טז ע"א, באותו העמוד, זה אחר זה, שכן המאסף צירף אותם יחד. ולעומתם הסתם כבדף יח ע"ב הכיר את הברייתא השנייה ואת דברי רב אדא בר אהבה, וספק הוא אם הכיר גם את הברייתא הראשונה או שהוא ראה אותה כרחוקה.

דוגמה שנייה היא ממסכת סנהדרין מה ע"ב. שמואל אומר שם "נקטעה יד העדים, פטור. מאי טעמא דבעינן יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא, ושורות אחדות אחר כך הגמרא שואלת על שמואל, "ומי בעינן קרא כדכתיב והתניא וכו'" היא מביאה שמר קשישא בריה דרב חסדא הקשה לרב אשי "ומי לא בעינן קרא כדכתיב והתנן וכו'".²³ איפה מצא מר קשישא מקור שלא בעינן קרא כדכתיב, שעליו הוא מקשה מן המשנה ("והתנן") סנהדרין ח ד? ואין לומר שהוא מקשה על הוה אמינא של הסתם, שרצה להוכיח מ"והתניא וכו'" שלא בעינן קרא כדכתיב, "שאין זו מן הסוגיא" (לשון רש"ל שם). שכן אין דרכה של הגמרא להקשות כן, ואמורא בוודאי לא יקשה על ה"הוה אמינא" של סתם — על מי אפוא הקשה מר קשישא?

על כן נראה, שאף שסוגייתנו נראית כסוגיא אחת, נצטרפו כאן שתי סוגיות מנוגדות אשר לא הכירו זו את זו: אחת, כולה סתם; ואחת פותחת בקושיית מר קשישא לרב אשי וממשיכה כסתם. במקור הוסבה קושיית מר קשישא על הברייתא שממנה הקשה הסתם בסוגיא הקודמת, על ברייתת "מניין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה כן, שאתה ממיתו ככל מיתה שאתה יכול להמית", הרי דלא בעינן קרא "כדכתיב". עליה הקשה מר קשישא מן המשנה סנהדרין ח ד, "היה אחד מהם גידם וכו' אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ותפשו בו ולא גידמין". הרי שצריכים קרא כדכתיב, מר קשישא לא הכיר את הסתם הקודם ולא את תירוצו "שאני התם דאמר קרא מות ימות", שהרי הסבר זה מיישב גם את קושייתו. יש לשער שרב אשי השיב לו כך על קושייתו, והתשובה לקושיה שנמצאת בסוגיא השנייה אינה מרב אשי, אלא מן הסתם, שגם הוא לא הכיר את תירוצו של הסתם הקודם. וראיה שהתשובה "שאני התם דכוליה קרא יתירא הוא" ולכן "בעינן קרא כדכתיב", אינה מרב אשי, שכן לפי תשובתו זו יוצא כשאין קרא יתירא, "לא בעינן

23 השווה רש"ל, חכמת שלמה על המקום; ור"ש אלגאזי, הליכות אלי, סז ע"ב, ערך תנאי היא. ליד רמ"ה יש כאן גרסה משונה. הוא גורס: "ומי בעינן קרא כדכתיב, א"ל אין דתנן וכו'". ומפרש "בעיא בעלמא בעא מיניה" מר קשישא מרב אשי ולא סתירה בין מקורות, ורב אשי אמר לו "אין" והביא ראיה מן המשנה "היה אחד מהם גידם וכו'". ומר קשישא רחה אח ראית רב אשי מן המשנה ואמר "שאני התם דכוליה קרא יתירא הוא". לגרסה זו לא מצאתי רע, וחושש אני שנוצרה כדי לחרץ את הקשיים כאן כסוגיא, כולל קושיית התוס'.

קרא כדכתיב, והרי רב אשי עצמו מצריך קרא כדכתיב כסוטה כז ע"א, וקובע "שחיגרת וגידמת לא היתה שותה דכתיב והעמיד הכהן את האשה לפני ה' ונתן על כפיה וכו'". וכבר נתקשו בזה התוס' סוטה שם ועוד; אבל אם נאמר שרב אשי תירץ כמ"ש הסתם בסוגיא הראשונה "שאני התם דאמר קרא מות יומת" ולכן "לא כעין קרא כדכתיב", דרשתו בסוטה מתאימה יפה לשיטתו, שכן בשאר המקומות שלא כתוב בהם מעין מות ימות, צריכים קרא כדכתיב.

אפשר שבעל הסתם הראשון הכיר את תשובת רב אשי, אך לא הזכיר את שמו עליה, משום שרב אשי לא אמר את דבריו כתשובה על שמואל. ואילו בעל סתם השני לא הכיר את רב אשי כסוטה, והציע תשובה אחרת. והמצרף? אפשר שהיתה חסרה לו המסגרת שעליו הוסבה קושיית מר קשישא, היינו הבריייתא "מניין שאם אי אתה יכול להמיתו וכו'", לכן צירף את הקושיה בלי המסגרת. ואפשר, שהוא לא הבחין בסתירה שבין הסוגיות, ואחרי שצירף אותן יחד, סמך על הבריייתא "מניין שאם וכו'" שהוכחה בסתם הקודם, כדי שתשמש כמסגרת גם לקושיית מר קשישא שבה מתחיל הסתם השני. והנה מצאנו כאן לא רק סתירה באותה הסוגיא, אלא גם מקרה של סתם שלא הכיר את דעת רב אשי — מכאן ראייה נוספת שרב אשי לא היה העורך של הסתם.

דוגמא שלישית היא סתירה בין הרישא והסיפא כגיטין עח ע"א. כרישא נאמר "במיטה שלו אינה מגורשת, במיטה שלה מגורשת וכו', שמעת מיניה²⁴ כליו של לוקח ברשות מוכר, קנה לוקח", כאילו ההלכה של כליו של לוקח ברשות מוכר מוטלת בספק. ברם להלן בסיפא נאמר "לתוך קלתה מגורשת אמאי²⁵ כליו של לוקח ברשות מוכר הוא", כאילו פשיטא היא שכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה²⁶. נראה, ששתי הסתמות ממקורות שונים הם. והנה בב"ב פה סע"ב, פשט רבא, שכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה, ולפיו נאמר כגיטין בסיפא שם "אמאי וכו', כלומר, אמאי נאמר במשנה הזורק גט לתוך קלתה. מגורשת. הרי כליו של לוקח ברשות המוכר הוא, ולרבא לא קנה. ואילו ההוכחה כרישא "שמעת מיניה" וכו' היא לפי ב"ב פו ע"א לדעת האמוראים הדוחים את ראיית רבא, והאיבעיא כליו של לוקח וכו' נשארת ללא פתרון²⁷. לכן נאמר כגיטין כרישא שם "שמעת מיניה", ובסיפא שאלו "אמאי". ה"מאסף" צירף אותם יחד.

והנה דברי הגמרא כגיטין אחרי "לתוך חיקה או לתוך קלתה" הם צירוף של דברי רב הונא ושל רב נחמן ושל הסתם ב"ב שם. רב ששת שאל שם מרב הונא, אם

24 וכן הוא בקידושין כה סע"ב; וע"ז עא ע"ב.

25 במקצת גרסאות אין "אמאי" והכוונה היא אחת, קושיה היא.

26 בב"י וטיקן 130 הגרסה היא להפך. כרישא "אמאי", ובסיפא "שמעת מיניה".

27 ההמכ"ן והריטב"א ואחרים שם מכיאים ראייה ממש בנמרא כ"מ סו ע"א "ואמר מר זוטרא משמיה רב פפא האי משבנתא באתרא דמסלקי וכו' ולמאן דאמר כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח, אפילו וכו'" — שנפטה האיבעיא. ובלשון הריטב"א: "וכיון דרב פפא שהוא בתרא סבירא ליה הכי, קיימא לן כוותיה"; אבל יחנן שם"ולמאן דאמר" ואילך אינו מרב פפא, אלא מסתמא דגמרא.

כליו של לוקח ברשות מוכר קונה או לא; ורב הונא פשט לו מן המשנה גיטין שם "זרק לה לתוך חיקו או לתוך קלתה וכו'". נגד ראייה זו של רב הונא הביא רב נחמן את אוקימתא של רב יהודה אמר שמואל, "והוא שהיתה קלתה תלויה בה"²⁸. רק המימרה של שמואל הובאה על ידי רב נחמן, שאר המימרות שם, של רב אדא בר אהבה ושל רב משרשיא בריה רב אמי אינן מרב נחמן אלא מסתמא דגמרא, כי הוא חי בדור קודם להם (ורב אדא בר אהבה שם הוא רב אדא בר אהבה השני). הגמרא בגיטין, למרות שדבריה הם צירוף של דברי רב הונא ושל דברי רב נחמן, לא הזכירה את שמותיהם, הואיל והיא אינה מביאה אותם בדיוק כלשונם, כפי שהם ניסחו את דבריהם. כך נוהג הסתם לגבי המינוח המשמש פתיחה לשקלא וטריא "אמר מר", הוא מביא את המימרה כסתם, אם הציטטה אינה מדויקת בלשונה ממש.

ברם ביחס לשמואל, אף על פי שהגמרא שינתה בגיטין שם, לפי גרסתנו, את לשונו, נקרא שמו על המימרה. שכן במקור אמר שמואל, כנראה, "והוא" שהיתה קלתה תלויה בה, כמ"ש לפנינו בב"ב שם, והוסב ישירות למשנה שם, כדרכו של "והוא". שמואל אמר את דבריו בלי זיקה לשאלת רב ששת לרב הונא, הוא סובר שכליו של לוקח ברשות מוכר לא קונה, ולכן העמיד את המשנה כשהיתה קלתה תלויה בה, ואם קלתה מונחת אינה קונה, זאת היא משמעות של "והוא", רק במקרה ההוא, ולא במקרה אחר. ואילו שאר האמוראים שהתייחסו כבר לתשובתו של רב הונא, וההלכה של כליו של לוקח וכו' היתה להם בספק, הסתייגו מדבריו והשתמשו בלשון "כגון", יתכן שקונה, אבל אין ודאות; אבל הגמרא בגיטין למרות שהיא מביאה את דברי שמואל כתירוץ לקושיה "אמאי, כליו של לוקח וכו'", משתמשת בלשון "כגון" גם אצל שמואל.

לפני ה"מאסף" עמדו, כנראה, שני מקורות: מקור אחד שבו שאלו "שמעת מיניה וכו'" על זרק גט לתוך מיטה שלה, ולא עסקו שם בעניין זרק גט לתוך חיקה וקלתה, כי סמכו על מה שנאמר בב"ב בשם רב ששת, רב הונא ורב נחמן ואולי גם על הסתם. ובמקור אחד עסקו בסוגיא של זרק גט לתוך חיקה וכו', שהועברה בשינויים מב"ב. סוגיא זו, כמו בב"ב, לא עסקה בענין מיטה, וה"מאסף" צירף את שני המקורות יחד – הביא את הרישא בענין מיטה, ואת הסיפא בענין חיקה וקלתה.

דוגמה רביעית היא מסנהדרין כג ע"א והיא דוגמה שונה במקצת. בראש העמוד שואלת הגמרא, "ואפילו לזה מצי מעכב (לפסול את דיני מלוה)"?, ומשיבה "כדאמר ר' יוחנן בערכאות שבסוריא שנו, הכי נמי בערכאות שבסוריא שנו. אבל מומחין לא. רב פפא (יש גורסים: רבא) אמר אפילו תימא מומחין, כגון כי דינא דרב הונא ודרב חסדא דקאמר ליה מי קא מטרחנא לך". בסוף העמוד על הכבא של הסיפא של המשנה "זה פוסל דינו של זה וכו'" שואלת הגמרא "כל כמיניה דפסיל דיני", ומתרץ ר' יוחנן בערכאות שבסוריא שנו וכו', אבל תירוצו של רב פפא לא הובא שם, אף שהוא מתאים שם יותר מאשר לרישא שרק "כגון כי דינא

28 וריש לקיש שאמר "קשורה אע"פ שאינה תלויה", מוסב על "וכן אמר ר' אלעזר א"ר אושעיא" (הראשון), כמ"ש בגיטין ובכמה כ"י גם בב"ב.

דרכ הונא וכו' אפשר לפסול. בראש העמוד, בדיון ברישא העבירו את תשובת ר' יוחנן מהדיון בסיפא, "כדאמר ר' יוחנן"; ואילו בסיפא לא הזכיר את ר' פפא אף שהסברו כאן מתאים יותר מאשר ברישא, שהרי הרישא מדברת בלווה, והסיפא בדיינים. אין לי הסבר יותר מתאים מלומר, שהגמרא בדיונה בסיפא לא הכירה את דברי רב פפא, בעוד שכדיונה ברישא היא הכירה אותם. לדעתנו, רב פפא הסביר רק את הסיפא, ולא את הרישא, "וכדאמר" שנאמר ברישא על ר' יוחנן מוסב גם על רב פפא. גם הוא ולא רק ר' יוחנן הועבר מהסיפא. כדי שרב פפא יוסב על הרישא הכרחי לומר, שהוא פירש את המשנה כסלקא דעתך של הגמרא, ש"זה בורר וכו'" היינו "זה בורר לו כ"ד אחד וכו'" — פירוש שהוא נגד הלשון, כמו שהגמרא עצמה שואלת "ועוד, מאי זה בורר לו אחד וכו'". נגד מה שאמרו במערכא משמיה דר' זירא (ר' זירא הקדום) ונגד הסברא. על כורחנו עלינו לומר, שרב פפא פירש את הרישא כמסקנת הגמרא, ולא אמר מה שאמר אלא על הסיפא; ומה שהובא בשמו על הרישא העברה היא. ולמה לא הובאו דבריו בכיאר הסיפא? אין דרך אחרת מלומר, שתירוצו לא היה ידוע לבעלי הגמרא שעסקו בסיפא.

הדוגמה החמישית ממחישה יפה סתירה מקומית בולטת של שני סתמות זה אחר זה. בחולין צה ע"א "אמר רב בשר שנתעלם מן העין, אסור". והגמרא שקלה וטרה בהלכה זו, ובסוף העמוד הסיקה שרב לא אמר מה שמיוחס לו "בפירוש, אלא מכללא" הובן כן, ומכללא אין ראיה לאסור בשר שנתעלם מהעין, משום ש"פרוותא דעובדי כוכבים הוא"; והגמרא מוכיחה שכן הוא: "תדע, דקאמר להו דאיסורא שכחי טפיי". וכאן שואלת הגמרא: "אלא רב היכי אכל בשרא"? בורר אפוא, שמי ששאל "ורב היכי אכל בשרא" או שלא ידע שרב לא אמר כן בפירוש, או שידע שרב לא אסר בשר שנתעלם מהעין בפירוש וסבר שלמדו את האיסור מכללא, ולא ידע שיש על הלימוד מכללא פרכה. וכן מצינו בב"מ כד ע"ב, שהגמרא מקשה שם: "והא אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור". גם היא לא ידעה שרב לא אמר כן בפירוש אלא מכללא, והכללא הופרכה. בחולין שם נצטרפו מקורות סותרים ונקבעו בגמרא זה אחר זה. לו היה עורך לסתמות, הוא כוודאי היה מגיב לסתירה.

הדוגמה השישית מראה סוגיא מורכבת משתי סתמות שאינם סותרים זה את זה, אבל ניכר שמוצאן ממקורות שונים, ומפני התוכן הדומה נתמזגו המקורות השונים לסוגיא אחת. כוונתנו לעירובין פא סע"ב. שמואל אומר שם ש"הלכה כר' יהודה", ורב אחא בדיה דרבא הקשה עליו לפני רב אשי "הלכה מכלל דפליגי, והאמר ר' יהושע בן לוי כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי ובמה אינו אלא לפרש דברי חכמים". התשובה לשאלת רב אחא בדיה דרבא ניתנת בראש פב ע"א "גברא אנברא קא רמית", ובתווך בין השאלה והתשובה נכנס הסתם ושואל על ר' יהושע בן לוי "ולא פליגי, והא אנן תנן (לעיל פ ע"ב) נתוספו עליהן וכו'", והוא דוחה את הראיה מן המשנה לעיל, וכך חזרה שאלת רב אחא בדיה דרבא למקומה²⁹. כאן

29 הבחין בזה הרש"ל בתכמת שלמה שם, אבל לא הרגיש בקושי של "והאמר רב שיזבי וכו'".

הוא המקום לתרוץ "גברא אגברא קא רמית", אבל הסתם אינו עושה כן, אלא מוסיף ומקשה, "והאמר רב שיזבי אמר רב חסדא זאת אומרת חלוקין עליו חביריו על ר' יהודה" (נגד ר' יהושע בן לוי), ומתרוץ, "אלא (נ"א: א"ל) גברא אגברא קא רמית וכו'". כאן מתעורר הספק, מי הם ה"גברא אגברא", ר' יהושע בן לוי ושמואל (כפי שפירש רש"י), והכרח הוא אם גורסים "א"ל" — היינו רב אשי לרב אחא בריה דרבא — "גברא וכו'"; או ר' יהושע בן לוי ורב שיזבי אמר רב חסדא, והתשובה "גברא אגברא וכו'" מן הסתם הוא, ולא מרב אשי.

נראה, ששני מקורות לפנינו, מקור אחד מסר את שאלת רב אחא בריה דרבא לרב אשי ואת התשובה "גברא אגברא וכו'". אם הגרסה הנכונה היא "א"ל", ברור שרב אשי השיב לו, ואם הגרסה היא "אלא", כנראה, שתשובת רב אשי נשכחה³⁰, והסתם שחזר אותה מרעחו. ומקור אחד מסר את שאלת הסתם מרב שיזבי אמר רב חסדא על ר' יהושע בן לוי, והשיב "גברא אגברא וכו'". מובן שלתשובה קדמה השאלה הריטורית "ולא פליגי והא אנן תנן וכו'". במשך הזמן נתמזגו שני המקורות והתקבלה לנו סוגיא אחת, תחילתה כשאלת רב אחא בריה דרבא, וההמשך של הסתם; והתשובה "גברא אגברא וכו'" ספק אם מרב אשי הוא, או שהסתם שחזר את רב אשי. אנו מניחים ש"א"ל" הוא תוספת מאוחרת, שכן הסופר חושב שהדיאלוג נמשך והוא מוסיף "א"ל"³¹, על כן נראה עיקר שם הנוסח "אלא". תשובת רב אשי נשכחה, והמאסף במקום להביא מן הסתם רק "גברא אגברא קא רמית" כתשובה לשאלת רב אחא בריה דרבא, הביא את כל הסוגיא הסתמית והוסיף והביא גם את הסוגיא הסתמית להלן שם: "גופא א"ר יהושע בן לוי וכו'".

אגב אורחא אציין, שהגמרא בעירובין שם ובסנהדרין (כד ע"ב) מקשה על ר' יהושע בן לוי מהתוספתא סנהדרין (ה ב), שחכמים חולקים על ר' יהודה וסוברים "בין שיש לו אומנות שלא הוא ובין שאין לו אומנות אלא הוא, הרי זה פסול"; והגמרא מתרצת ש"היה ר' יהודה משום ר' טרפון היא", שאומר "לא נתנה נזירות אלא להפלאה". וכבר תמהו הראשונים מה הקשר בין הפלאה ואסמכתא. סביר יותר, שר' יהושע בן לוי התכוון לומר "כל מקום שא"ר יהודה אימתי וכמה" אינו בא אלא לפרש את הת"ק, שכנראה, קדום היה, שכן ר' יהודה לא יחלוק עליו. אבל תנא אחר, בן זמנו של ר' יהודה, יכול לחלוק על פירוש ר' יהודה בת"ק (או על הת"ק) לסבור שאין הברל בין יש לו אומנות שלא הוא או לא — והם הם החכמים שבחוספתא. ושמא ניתן לדייק כן גם מלשונו של רב שיזבי אמר רב חסדא "זאת אומרת חלוקין עליו חביריו של ר' יהודה". אם רב שיזבי אמר רב חסדא חולק על ר' יהושע בן לוי וסובר כר' יוחנן, ש"כמה לחלוק" בא, הרי מן המשנה שבה נאמר "א"ר יהודה כמה דברים אמורים וכו'" יוצא, שחולקים על ר' יהודה — ואין צורך להביא ראייה ממשנה אחרת. נראה אפוא, שגם רב שיזבי אמר רב חסדא

30 ראה מ"ש לעיל עמ' 13, על "א"ל רב מישן לרב אשי", ביצה לו ע"א.

31 הערנו בפעם הראשונה במקורות ומסורות, יבמות, עמ' 17.

סובר כר' יהושע בן לוי, שר' יהודה אינו חולק על הת"ק אלא מפרש אותו, אבל במקום אחר חלוקין חבריו על ר' יהודה.

והנה בכמה מקומות הערנו על דוגמאות דומות במשנה, שלא נאמר כהן אימתי או כמה דברים אמורים, והתנאים במשנה מפרשים את תנא קמא³². למשל, משנה שבת כ א: "ולא כחלב" (דברי הת"ק), "נחום המדי אומר מדליקין כחלב מבושל". יכול היה לומר "כמה דברים אמורים כחלב שאינו מבושל, אבל כחלב מבושל מדליקין". והמשנה מוסיפה: "וחכמים אמרים", היינו חולקים על נחום המדי וסוברים שלדעת ת"ק "אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין"³³. נחום המדי וחכמים מפרשים את תנא קמא, אם הסבר זה נכון, יש לומר שרב אשי בתשובתו לרב אחא כריה דרבא בעירובין פא סע"ב לא אמר כמ"ש הסתם "גברא אגברא קא רמית", אלא כמ"ש רב שיזבי אמר רב חסדא שבמשנה "נתוספו עליהן וכו'". חולקים החכמים על ר' יהודה — "חלוקין עליו חבריו על ר' יהודה" — ונגד חכמים אלה אמר שמואל "הלכה כר' יהודה". מכאן ראינו נוספת, שרב אשי לא היה עורך הגמרא. ואולי לזה התכוונה גם הגמרא בתירוצה "ההוא ר"י וכו'".

*

כאן המקום להפנות למפתחות למקורות ומסורות, ערך צירוף (קטעים מנוגדים ומקורות מנוגדים). חלק גדול מהם עוסק בברייתות ובמשנה, הן עברו מעין עריכה על ידי המסדר³⁴, מה שלא אירע לתורת האמוראים. לתורת הסתמאים היה "מאסף" ותפקידו שונה משל עורך ומסדר³⁵. על ברייתא נאמר כבר בירושלמי עירובין א,ז (ט ע"ב) שהיא עברה עריכה: "תני כל דבר שיש בו רוח חיים, עושין אותו דופן ואין עושין אותו לחי. דברי ר' מאיר וכו'. אמר ר' יוסי תרי תנאין אינון (בר"מ) מן דמר עושין אותו דופן, עושין אותו לחי, ומן דמר אין עושין לחי, אין עושין אותו דופן" (כך מתקן בעל שערי תורת א"י, והשווה ירושלמי כפשוטה שם). כלומר, שהברייתא בירושלמי מצורפת משתי מסורות מנוגדות בר"מ; מסורת אחת מסרה שר"מ סובר, שאין עושין לא דופן ולא לחי; ואחת מסרה בשמו, שעושין דופן ולחי — וברייתא זו מוסרת ברישא חלק מן המסורת השנייה, ובסיפא חלק מן המסורת הראשונה³⁶.

לא רק ברייתות מצוינות שם, בין הציונים ישנם מקרים דומים גם בסוגיות הגמרא. ושמא גם מה שנאמר בע"ז סח ע"א תיקו ומיד אח"כ ח"ש (ראה תוס' שם, ד"ה תיקו), ובתמורה כה ע"ב "תיובתא דר' יוחנן תיובתא, לימא וכו' תנאי היא

32 ראה מקורות ומסורות, ר"ה, עמ' חט-מי.

33 ראה גם מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב כח ע"א, הערה 7.

34 ראה לקמן עמ' 78, על "מסדר המשנה ותפקידו בעריכה".

35 ראה לקמן פרק רביעי, "המאסף והמעביר", עמ' 115 ואילך.

36 לשונו במקורות ומסורות, סוכה, עמ' קצד, הערה 1.

וכו" — הם מעין מקרים של "צירוף קטעים מנוגדים"³⁷. כאן אתייחס לדוגמה אחרת, יותר כוללת ויותר מסובכת, והיא הדוגמה הראשונה שהערתי עליה כמקורות ומסורות, נזיר עמ' תכח-תכט. שם אמרנו שבנזיר סב ע"א יש "צירוף מקורות שונים בלי מעבר מתאים. כלומר, השקלא וטריא מורכבת משני מקורות בלי עריכה מספיקה. במקור אחד שאלו: למה כתבה התורה איש בערכין וכו' וענו לרבות מופלא סמוך לאיש וכו'. על זה שאלו: הניחא למ"ד מופלא סמוך לאיש דאורייתא אלא למ"ד דרבנן, איש כי יפליא למ"ל? לאיתויי מופלא סמוך לאיש רעובד כוכבים. ובמקור אחר שאלו: למה כתבה התורה כי יפליא? ונתנו אותה התשובה, לרבות מופלא סמוך לאיש. על זה שאלו: הניחא למ"ד בני ישראל נערכין וכו' אלא למ"ד בני ישראל מעריכין וכו' אפילו תינוק בר חודש בר עירוני הוא — כי יפליא למ"ל? א"ר אדא בר אבהו לאתויי עובד כוכבים גדול. ובהתאם למקור השני המשיכו לשאול: אלא כי יפליא דכתב רחמנא גבי נזירות למ"ל? במרוצת הזמן נצטרפו יחד המקורות, זה בתוך זה — ומכאן הקשיים שבסוגיא".

ואפשר שלפנינו דוגמה דומה גם בסנהדרין כד ע"א-ע"ב. בעמור א מביאה הגמרא בשם רבא ש"מחלוקת באתן לך, אבל במחול לך דברי הכל אין יכול לחזור בו", ובעמור ב מובא בשמו ש"קיבל עליו קרוב או פסול לפני גמר דין, יכול לחזור בו, לאחר גמר דין אין יכול לחזור בו". בהמשך מסופר ששאלו את רב נחמן בר יעקב, "ילמדנו רבינו לפני גמר דין מחלוקת או לאחר גמר דין מחלוקת והלכה כדברי מי?" והשיב "לאחר גמר דין מחלוקת והלכה כדברי חכמים. רב אשי אמר הכי שלח ליה, באתן לך מחלוקת או במחול לך מחלוקת והלכה כדברי מי?" והשיב "באתן לך מחלוקת והלכה כדברי חכמים". ברם אם רב נחמן כר יעקב, רבו המובהק של רבא, נשאל בשתי הסוגיות והשיב וכירר כמי ההלכה — מה חידש רבא אחריו? ונראה שסורא ורב אשי לא חלקו רק בשאלה, מה נשאל רב נחמן, אלא חלקו גם מה אמר רבא. לפי רב אשי ששאלו את רב נחמן על מחול לך, רבא אמר את הלכתו על גמר דין; ואילו לסורא ששאלו את רב נחמן על גמר דין, רבא אמר את הלכתו על מחול לך — אולם הגמרא צירפה את שתי השאלות ששאלו את רב נחמן ואת שתי התשובות כאילו הן משלימות זו את זו, ובאמת הן חולקות זו על זו.

דוגמאות אלה ועוד רבות כהנה וכהנה מראות שלא היה עורך לגמרא בכללותה אשר השלים בין הסתירות, אשר יישר את ההרורים, אשר איחד את הסוגיות וסילק את אי-התאמות ועשאן לגוף עקבי בתוכן ובסגנון. אבל הסוגיא הבודדת כשהיא לעצמה הותקנה בדרך כלל ונערכה, וישנן אך סוגיות בודדות המורכבות ממקורות מנוגדים שלא עברו עריכה מספיקה; ויעידו על כך הדוגמאות לעיל.

37 על הסיבה שבחרתי בתמורה, ולא בניסין נג ע"א שגם שם נאמר כיצא בו, ראה מ"ש במקורות ומסורות, גיטין, עמ' תקעג.

רב אשי ורבינא סוף הוראה

מרב שרירא גאון ואילך, ועוד לפניו, מרבים לצטט את האמרה בב"מ פו רע"א, "רב אשי ורבינא סוף הוראה" ורואים בה קביעה שרב אשי ורבינא היו עורכי התלמוד³⁸. הם מפרשים "סוף הוראה" במובן של סוף גמרא, ואינו כן. הוראתה של "הוראה" במאות מקומות בש"ס היא תמיד הלכה פסוקה, ולא שקלא וטריא המהווה את עיקרה של הגמרא. אדרבה, מכיון שאינו אומר "סוף תלמוד", אלא סוף הוראה, משמע שרבינא ורב אשי לא חתמו את תקופת הגמרא, אלא את תקופת הוראה, את תקופת ההלכה למעשה³⁹; ואילו התהוות הגמרא לא פסקה בימיהם ונמשכה גם אחריהם ואולי בעיקר אחריהם. ר"א הלוי ואלה הנמשכים אחריו מציינים לברכות ה' ע"א (ועיין גם כריתות יג ע"ב) "להורותם, זה תלמוד", כדי להוכיח שתלמוד היא הוראה, אך טעות בידם: השימוש במקור "להורותם" או בפועל אחר מן השורש יר"ה יפה גם לגמרא, אבל הוראה כשם עצם אין משמעה גמרא, שקלא וטריא, אלא הלכה פסוקה. ועוד הפועל "להורותם" בפסוק "אשר כתבתי להורותם" (שמות כד יב) אינו מתאים כלל לתלמוד, המאפיין חומר שאינו כתוב. וראה ירושלמי: "ר"ז בשם שמואל אין למידין לא מן ההלכות ולא מן הגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד" (פאה ב ד). ולהלן שם: "רבי חנניא בשם שמואל אין למידין מן ההוראה", הרי שתלמוד אינו הוראה. ועוד, אמרה זו אין להסתמך עליה, שכן היא נאמרה רק פעם אחת בש"ס בתוך מסגרת אגדית, ב"ספרא דאדם הראשון"⁴⁰, ומי יודע על ידי מי נאמרה, ולשם מה נאמרה, ואם אכן ההיסטוריה אישרה שכן היה גם לאחר זמן האומר.

38 שמו של רבינא נשמט לפעמים, ראה, למשל, רמב"ם, משנה תורה בהקדמה: "רבינא ורב אשי הם סוף חכמי הגמרא ורב אשי הוא שחיבר את הגמרא". ועיין רש"י, סנהדרין ל ע"א, ד"ה אמר לן: "והא דנקט רב אשי, לפי שבית דינו היה ראש בימי רבינא ושניהם סידרו גמרא של תלמוד בבלי כראמרינן התם בהשוכר את הפועלים: רב אשי ורבינא סוף הוראה ובימיו נאמרו דברים אלה והוקבעו בגמרא". וראה גם לעיל עמ' 43, הערה 119.

39 ראה מ"ש במבוא למקורות ומסורות, ב"מ, עמ' 20, ד"ה ההיסטוריוגרפיה ומ"ש בהערה הכאה. וקצת ראה לדבר. שכן בין המובאות של האמוראים בלשון "אתמר" לא מצינו אמוראים שלאחר רב אשי ורבינא (הראשון, מלבד רפרם ביבמות לו ע"א [אלא שיש גורסים שם רפרם בר פפא שקרי לרבינא ורב אשי], ורב אחא ורבינא בשלושה מקומות: יבמות יא ע"א; ב"מ צה ע"א; ע"ז כו ע"ב. על רב אחא ורבינא השני, ראה מ"ש להלן, עמ' 68, ד"ה ההוכחה).

40 ר"ן אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 200, הערה 1) אומר, בניגוד לרש"י, "שמכאן (רבי וד' נתן) ולהלן אינו מן 'ספרא דאדם הראשון', אלא סתם התלמוד". אם כן הוא, מה זה עושה שם? מהו הקשר כינו ובין מה שנאמר לעיל, בקשר לאסייה דרבי וכו'? אך אם הוא חלק מספרא דאדם הראשון למה הוא כתוב עברית ("ויסימנך") — כן הוא בכ"י — יכול להיות גם עברית וגם ארמית) כשכל היתר כתוב בארמית? ושם "משנה" ו"הוראה" הם שמות עצם (על "הוראה", ראה הערה קודמת, שהיא מעין ברייתא אמוראית. קובץ של הלכות פסוקות אמוראיות) שהשתמשו בהם גם בארמית. ואשר ל"ויסימנך", לא נקבע עדיין מאיזו תקופה הם הסימנים בגמרא, לא הסימנים למימרות שהגמרא מביאה אחר כך (ראה תולדות תנאים ואמוראים לר"א הימן בראש הספר) ולא הסימנים למימרות שנאמרו קודם לכן, כמו בסוגייתנו. אגב אורחא יציין, שלא מצינו במקום אחר ששמואל נפגש עם רבי (הגרסה בניטין סו ע"ב—סו ע"א "אמר שמואל אמר רבי", אינו בטוחה). מבחינה היסטורית הדבר מוטל איפוא בספק.

ויתרה מזו, הביטוי "סוף הוראה" אינו מבטא סידור או עריכה, אלא על מיקומו של האחרון ברשימה, שרב אשי היה האחרון בהוראה⁴¹, אבל לא שהוא ערך, ליכן ובירר מה שנאמר לפניו. רב שרירא וסייעתו ייחסו לו את עריכת התלמוד (לא בפירוש, ראה להלן), כנראה, משום שדימו את "רב אשי סוף הוראה" ל"רבי סוף משנה"⁴²; ורבי, כידוע, היה מסדר המשנה, לכן העריכו שגם רב אשי היה מסדר הגמרא (עורכה). ברם הם שכחו את ר' נתן, שלפי ידיעתנו לא היה לו שום חלק בסידור המשנה, והוא נזכר שם יחד עם רבי, משום ששניהם היו מן אחרוני התנאים שנזכרים במשנה. כך נזכרים גם רב אשי ורבינא (הראשון) יחד, משום שהיו מן אחרוני הוראה (תהא משמעות "הוראה" מה שתהא), ולא משום שהיו עורכי התלמוד. והנה רב שרירא גאון מייחס לרב אשי ורבינא סוף הוראה, כמ"ש בגמרא, אך הוא ממשיך ואומר "אע"ג דוראי הוראה לא הות וכו'"; ורק בדורות מאוחרים אצל רב יוסי (מרבני סבוראי), הוא מפרש "וכיומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא". ובעל סדר תנאים ואמוראים אינו אומר כלום אצל רב אשי ורבינא (הראשון) ואצל רבינא השני הוא אומר "כשנת תתי"א נאסף רבינא סוף הוראה ונסתם התלמוד". ובריהם לא לגמרי ברורים⁴³, אעפ"כ נראה שהם זיהו את סוף הוראה כסוף גמרא כמובן של עריכה — אך אינני רואה בזה הכרח. אחדים מן הראשונים אף זיהו את סתמא דגמרא עם רב אשי על יסוד מימרה זו, ולכן ביססו על כך הכרעה בהלכה: כשהסתם חולק על אמורא, הלכה כסתם, משום שסתמכותו של רב אשי עליו⁴⁴. ברם קשה למצוא קשר בין סוף הוראה ובין מחברו של הסתמא דגמרא, ובין סוף הוראה ועריכת הגמרא; כך שמן הגמרא עצמה אין הכרח שרב אשי היה עורך התלמוד⁴⁵: "סוף" אין משמעותו עריכה וגם לא סידור, אלא קביעת זמן.

41 ראה לעיל, הערה 39.

42 ראה, למשל, דורות הראשונים עמ' 23: "וכמו בימי רבי, כן ממש היה בימי רב אשי".

43 למרות התאצמותו של רי"א הלוי בדורות הראשונים, ח"ג, עמ' 26 ועוד.

44 ראה, למשל, תוס' ורא"ש, שבת ט ע"ב, ד"ה כחספורת. שם מדובר בסתם למשנה או לברייתא, אבל כשהסתם היא פירוש בדברי אמורא, דרכם של הראשונים (ראה לעיל, עמ' 44 ר"ה כאן המקום) לייחסו לאמורא עצמו.

45 לא הגדרנו כהוגן בפנים מה הוא התפקיד של העורך, וגם לא מצאנו לרי"א הלוי בדורות הראשונים, שעמו אני מתווכח, שיקרא לרב אשי עורך הגמרא (אמנם בין אלו שנמשכו אחריו, יש שמשתמשים בלשון עורך, ראה ר"מ מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, ראש ערך רב אשי ועוד). אף על פי כן הדרך שהוא מתאר את תפקידו של רב אשי בכמה מקומות דומה מאוד לעורך במובן המודרני. והנה אביא כאן דוגמה אחת מדבריו: "רב אשי סידר וחתם. אבל זה ברור שכבר היה סדר התלמוד כולו לפני רב אשי, רק כי רב אשי הוסיף עליו את הסידור הנוגע לחתימת התלמוד והנוגע להכרעת הלכה מתוך הסוגיא והנוגע לכיורר הספיקות וכו' שנתפסו אצלם יחד ממתיחין וברייתא" (דורות הראשונים, ג, עמ' 210). והדברים יותר ברורים בחולדות תנאים ואמוראים (לר"א הימן, עמ' 252) כשמו: "איך שנסדר התלמוד בכל דור ודור וכשבא רב אשי כבר מצא מסודר כל הש"ס כולו ורב אשי וחכיריו הגדולים חתמוהו ושכללוהו וביררו בירור אחרי בירור וכו' לברר וללבן כל שמועה ושמועה ולדקדק שם ואומרו חה נעשה על ידי רב אשי וכל חכמי דורו". כשאנחנו אומרים שלא היה עורך לגמרא, הכוונה היא לומר שלא "היה סדר התלמוד לפני רב אשי". לא היה לפני האמוראים (כשם שלא היה

ועוד, אין להתייחס למימרה "רב אשי ורכינא סוף הוראה" כעובדה היסטורית, אלא כהבעת הערצה של תלמיד לרבו, הערצה שלא התממשה עם השנים. במבוא לכבא מציעא (עמ' 12). קשרנו מימרה זו עם מימרת רב אחא כדיה דרבא (גיטין מט ע"א, וסנהדרין לו ע"א) שמדמה את רב אשי לרבי: "מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד". הסתם מקשה שם "והא הוה הונא בר נתן", ומתרץ "הונא בר נתן מיכף הוה כייף לרב אשי". במקביל הוא שואל על משה "ולא, והא הוה יהושע וכו'", אך אינו שואל על רבי "והא הוה וכו'"; משום שאחרי רבי לא קם מי שיכול היה להתדמות לו. כרם — אמרנו במבוא שם — מסתבר, שרב אחא כריה דרבא בחר ברב אשי משום שהוא תשב אותו ל"סוף הוראה", לחותם תקופה, בדומה לרבי שהיה "סוף משנה"; והונא בר נתן לא היה סוף הוראה — ואין מקום לשאלה "והא הוה הונא בר נתן". וכן אין מקום לשאלה על משה "והא הוה יהושע וכו'", שהרי יהושע לא הוריד את התורה מן השמים ולא היתה לו יד בכתיבת התורה ולא חתם תקופה — ולמה שאל הסתם והא הוה יהושע, והא הוה הונא בר נתן? נראה שהסתם שחי אחרי רב אשי וראה שההוראה נמשכת, לא מצא את יחודו של רב אשי בזה שהיה סוף הוראה, אלא בזה שהיה ראש ישיבה שישים שנה והיו לו הרבה תלמידים. ודומה לו אצל משה, ייחודו לא היה בזה שהוא הוריד את התורה מן השמים, אלא שהוא הנהיג את העם — לכן דימה הסתם לרב אשי את הונא בר נתן (שהיה גם קרוב למלכות — תוס' שם) ואת יהושע למשה, אך דחו זאת משום שרב הונא בר נתן לא היה בדרגת רב אשי, הוא היה כייף לו. רב אחא כדיה דרבא (כך צריך להיות גם בסנהדרין שם) ראה ברב אשי רבו "סוף הוראה", ואולי, כאמת היה סוף הוראה, יהא מובנה מה שיהא, אבל אלו שכאו אחריו הוסיפו על הוראה, ובעל הסתם שחי אחרי רב אחא בר רבא (ואולי הרבה אחריו), כבר לא ידע שהיה מן דהוא שחשב את רב אשי כחותם תקופה, לכן ביקש לדמות לו את הונא בר נתן. ואכן מצינו כמה פעמים בש"ס דברים שנכונים רק לתקופות מסוימות, והגמרא

לפני התנאים) תלמוד, היינו, שקלא וטריא מסודרת ומסורה במסירה רשמית שעליהם הוסיף רב אשי "את הסידור הנוגע לחתימה". יריעתם של השקלא וטריא היתה מקוטעת ולקויה. שכן שלא כמו ההלכות האפודיקטיות, השקלא וטריא לא הגיעה עליהם דרך ה"תנאים" שקיבלו "איש מפי איש" מן האמוראים עצמם, אלא מה ששרר באקראי בוכרון השומעים — והוא גם לא היה חמיד מהימן. הסתמאים הם שקיבלו עליהם את התפקיד לשחזר ולהשלים את השקלא וטריא, לא לפני כן, אולם גם הם לא ערכו אותה עריכה אחידה וכלי סתירה. ולמרות ההשתדלות למצוא רמזים שלרב אשי היה יר בעריכת התלמוד (ראה דור דור ורורשיו, ג, עמ' 210; וראה גם הספר המתחן של ר"י קפלן, עריכת התלמוד ככלי [אנגלית]), אין שום הוכחה לכך. חלקו כעורך לא היה יותר גדול משל שאר אמוראים. גם "הוויות רב ושמואל" (ברכות כ ע"א ומקבילות) "הוויות ראבי" ורבא" (סוכה כח ע"א ומקבילה) אינן כמשמע שהיו עורכים אותן, רק שהצטיינו בהן — והצטיינות אינה מחייבת עריכה. "הכרעת הלכה מתוך הסוגיא" או "בירור הספיקות" לא היה מיוחד לרב אשי, כל האמוראים עשו כן; אלא כיוון שרב אשי היה ראש ישיבה ששים שנה והיו לו הרבה תלמידים, הוא הכריע וכירר יותר מאחרים — אבל זה איננו עושה אותו לעורך.

מביאה אותם כאילו הם נכונים לכל תקופת התלמוד. למשל, סנהדרין יז ע"ב: "שלחו מתם ר' יוסי בר' חנינא (או ר' אלעזר)", ואילו בזבחים פז ע"א נאמר "שלחו מתם הלכתא כרב יוסף" שחי אחריהם. כרוך שכזמנו של ר' יוסי בר' חנינא הוא שלח הוראות לגולה. אחריו בא מי שהוא אחר, אבל הגמרא לא ציינה את הדורות השונים, אלא הביאה מה שנאמר בפעם הראשונה, וכך זה נשאר. אולם לו היה עורך לתלמוד, מסתבר שהיה מעיר על זה.

תירוצים דחוקים בדברי רב אשי

יתר על כן, אנו מוצאים שלפעמים הסתם נדחק לפרש את דברי רב אשי — שהיה מגדולי אחרוני האמוראים ושההשקפה המקובלת מייחסת לו את עריכת התלמוד — משום שהוא לא הכיר את גרסתו במשנה, או משום שלא הכיר את הנימוק הנכון לדבריו, או משום שלא זיהה את המימרה המקורית שלו⁴⁶ (ראה דוגמאות להלן). דבר זה לא היה קורה, וודאי לא במדה מרובה כל כך, אלמלא היו הסתמאים בני זמנם של האמוראים ורב היה אשי עורך הסתמות. הראשונים הרגישו בתירוצים הדחוקים והשתדלו להסיר את הדחוקים⁴⁷, אך הם תכופות מחליפים את הדחוקים בדברי האמוראים בדחוקים בדברי הסתם⁴⁸. וגם אם נאמר כר"א הלוי, בעל דורות

46 ראה גם מ"ש לעיל. עמ' 13, ר"ה יתר על כן, על שאלת רב מישן לרב אשי כגמרא כיצא לו ע"א.

47 שו"ת מהר"י ברונא, סימן כט: "כי בזמן התוס' שקלו וטרו בדקדוקים וחילוקים דקיקים, שלא היו מדרך האמת". הראשונים הקרומים דוחים לפעמים פירוש כגמרא בנימוק שהוא פירוש דחוק, "שינויי דחיקי" (במיוחד הרי"ף ורבנו חננאל וכנראה גם הרמב"ם ואחרים — אמנם לעתים יותר רחוקות — ראה, למשל, רש"י חולין זה סע"ב, ד"ה רב הונא) וראה גם יבמות צא ע"ב; וב"ב קלה ע"ב: "ואשנוי ניקום ונסמוך". אסף אותם ר"ש אברמסון. פירוש רבנו חננאל לתלמוד (ירושלים תשנ"ה), עמ' 183 ואילך; ויש להוסיף, למשל, תשובת הרמב"ם, ב. סימן ח, עמ' תקל (הוצ' בלוי, עמ' 673): "ראותו השינוי שגוי בעלמא הוא ואינו אליכא דהלכתא".

48 הסתמאים שאפו לשחזר את הטקסט שהגיע עליהם מקוטע, ולפעמים ויתרו על הפשט, כשזה הפריע למהלך עבודתם, ופירשו כדוחק. רגישותם לפשט נדחתה מפני רצונם להשלים את הטקסט (נטייה זו קיימת גם היום בין עורכי טקסט, כמו למשל, מגילות גנוזות כשהפרוץ כטקסט מרובה על העומד). ברם אחרי שהגמרא נחתמה וכבר לא היה דחף להשלים את הטקסט, במיוחד בתקופות הראשונים של בעלי תוס' ובעלי חידושים על ש"ס, חזרה הרגישות לפשט וניעורה, והם תכופות מעירים בקושיותיהם על הדחוקים שכגמרא. והואיל ובימיהם הגמרא כבר נחקרשה והם לא יכלו להציע פירושים אחרים מאלה שכגמרא, לא היתה להם דרך אחרת לפרש את הדחוקים שכסתם מלומר בתשובותיהם שהסתם מתכוון למה שהוא אחר. כך הם העבירו את הדחוק מן הטקסט שהסתם מפרש לסתם עצמו.

לאחר שהכירו הראשונים שיש כגמרא דחוקים, הסיקו כמה אחרונים שמותר להידחק. במבוא למקורות ומסורות נשים (עמ' 148, הערה 9) הבאנו בשם החתם סופר שאמר: "כי הדחוקים רובם אמיתיים. אמנם השכליים וההמצאות רובם שקר הם והם המכסים פני האמת". ור' ישראל סלנטר כהקדמה לספר "תבונה" אומר: "מה היא האמת? לא על הפשטות לבדו יחיה האמת, כי הפשטות אינה אלא סעיף מדרכי הראיות, ועל פי הרכב קושיות החמורות... עומדות הכן

הראשונים, שרב אשי ובית הוועד שלו התחילו במלאכת העריכה, והיא נמשכה קרוב לשבעים שנה עד לרבינא השני ואחריו⁴⁹, והם לפעמים תיקנו את רב אשי או חלקו עליו – קשה לתאר שהסתם בגמרא שלנו יטעה בהבנת דברי רב אשי, אם הוא נערך על ידי רב אשי או על ידי בית ועדו; הם ודאי ידעו את דברי רב אשי לנכון. ועוד, לשם מה היה צורך כעריכה של שבעים שנה לסוגיות שנתהוו בתקופה של פחות ממאתים שנה, מימות רב עד רב אשי, אם גם לאמוראים אחרים היתה מסורת מדויקת של השקלא וטריא. ואלה הדוגמאות שהסתם נדחק לפרש את רב אשי.

(א) לפי הגמרא בנדרים ע"ב "רב אשי תיקן את המשנה שם... ופשט ממנה את האיבעיא. "ברם... קשה לתאר שרב אשי יחסור אות במשנה ויסיק מסקנות מן החסרון רק על יסוד הקושיה הקלושה של 'למה לי למימרא'"⁵⁰. לכן אמרנו שם שרב אשי גרס כן במשנה, ולא שתקן כן. ברם אלו שכאו אחרי רב אשי לא הכירו גרסה זאת, לכן "לא היתה להם דרך אחרת מלומר שרב אשי תיקן את המשנה". אם הסתם לא הכיר את הגרסה הנכונה של רב אשי, ברור שהוא לא חי בדורו או בדור שלאחריו, ולא יכול היה להיות מבית ועדו שהשתתף עמו בעריכה.

(ב) בעירובין יב ע"א הסתמא רגמרא לא הכיר את הנימוק הנכון של רב אשי בפירוש דברי רשב"ג בכרייתא. רב אשי פירש את רשב"ג כאופן דחוק, כדי שרשב"ג לא יסתור את דברי תלמיד אחד לפני ר' עקיבא משום ר' ישמעאל; אבל אין זה נימוק הוגן. בנקל יש לומר, שר' מאיר (התלמיד) ורשב"ג חולקים. במקורות ומסורות (עירובין, עמ' כו) פירשנו "שרב אשי פירש כן, כדי ליישב את חוסר תיאום בדברי רשב"ג עצמו בין הרישא ובין הסיפא".

(ג) בכריתות כו ע"א שאלה הגמרא על ר' שמעון בן יוחאי, "אלא מעתה ספק יולדת שעבר עליה יוה"כ לא תייתי (חטאת עוף) דהא כפר עליה יוה"כ". הובאו שם שני תירוצים: "לכל חטאתם ולא לכל טומאתם"; ושהקרבן בא לאשתריו בקדשים". לשני התירוצים חטאת העוף אינה באה לכפר, אלא לטהר אותה מטומאתה, להתיר לה אכילת קדשים. בדיוק כמו שנאמר שם בפירוש כמשנה. על התירוץ השני הגיב רב אשי "אף אנן נמי תנינא, האשה שיש עליה חטאת העוף ספק ועבר עליה יוה"כ, חייבת להביא לאחר יוה"כ מפני שמכשירתה לאכול כזבחים". רב אשי מצטט את המשנה והיה לו לומר "תניא נמי הכי" או "תניא כוותיה"; לא מצינו "אף אנן נמי תנינא" כשנאמר בפירוש כן, ווראי שלא כשהקושיה "לא תייתי" מופנית למשנה, כמ"ש רש"י שם "אלמה תנן במתניתין דמייתי" – ועל עצמה לא שייך לומר "אף אנן נמי תנינא". אין דרך אחרת מלומר, שבמקור הוסב רב אשי על הקושיה בשבועות ח ע"א, שיוולדת שעבר עליה יוה"כ לא תצטרך

ללחום נגד הפשטות ולהווייה, כאשר אנו רואים בדברי התלמוד בהאוקימתות". הסתמאים נדחקו כדי לשחזר את הטקסט, והראשונים נדחקו כדי לשמר את הטקסט. ראה גם מ"ש בספרי "פשט ודרש" (אנגלית), עמ' 1-52 על מערכת הפרשנות במשך הדורות.

49 ר"א הלוי מתקן את לשונו של רב שריא גאון, ומקבל מרווח של כחמישים שנה בין רב אשי ורבינא האחרון.

50 דברינו במקורות ומסורות, סדר נשים, נדרים, עמ' שכו.

להביא קרבן מפני ששעיר של יוה"כ מכפר עליה. על תירוצו של רב הושעיא "לכל חטאתם ולא לכל טומאתם" מפרש שם רש"י ש"קרבן יולדת אינו בא לכפרה אלא אלא לטהרה מטומאתה לאכול בקדשים". לתירוצו זה של רב הושעיא שנאמר ביולדת ודאי, מביא רב אשי ראייה מן המשנה בכריתות, שמירי כחטאת העוף ספק; כאן שייך לומר "אף אנן נמי תנינא". רב אשי לא חש לקושיה שנמצאת בשתי המסכתות "ולר' שמעון בן יוחאי דאמר יולדת נמי חוטאת היא מאי איכא למימר", כנראה, משום שהוא סבר שלר' שמעון קרבן יולדת הוא כקרבן שבועת ביטוי. כך משמע מלשונו של ר' שם בנדה לא ע"ב: "בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן" לכפר על מה שנשבעה (ולפי גירסת כת"י מינכן 95 נדה שם, רב אשי הוא שמקשה שם "ועוד קרבן שבועה בעי איתויי") — ועל שבועת ביטוי אין השעיר מכפר⁵¹. אולם שני הסתמות בשבועות וכריתות חשבו שניתן להקשות כן גם על ר' שמעון בן יוחאי, ונתנו תירוצים שונים: הסתם בשבועות מתרץ "ר' שמעון לטעמיה דאמר ממקומו הוא מוכרע", והסתם בכריתות — "לאשתריוי באכילת קדשים"; ולשני תירוצים אלה לא שייך לומר "אף אנן נמי תנינא". בכריתות כפי שביארנו לעיל, ובשבועות משום שבוה חולקים ת"ק ור' שמעון, ולר' שמעון הקרבן של היולדת בא לכפר על החטא — ועל פלוגתא של תנאים לא שייך לומר "אף אנן נמי תנינא", אלא מעין "מתניתין דלא כר' שמעון". מטעם זה לא הובאו כלל דברי רב אשי בשבועות⁵². ואילו הסתם בכריתות שלפי תירוצו אין מחלוקת, הביאם, אולם הוא, כנראה, לא הבחין ש"אף אנן נמי תנינא" בדברי רב אשי אינם מתאימים שם, הוא נמשך אחרי המקור ונקט את לשונו. נמצא, שהגמרא בכריתות שם מקורה בשבועות, אך היא חולקת עליה בכמה נקודות: לדעתה, התירוצים שניתנו כר' שמעון בן יוחאי מאפשרים עוד להביא את דברי רב אשי (שבמקור נאמרו על רב הושעיא); כמו כן היא לא הבחינה, כניגוד לגמרא שבועות שם, שלשונו של רב אשי "אף אנן נמי תנינא" לא שייך בשבועות והביאה אותו, התפתחות כזאת אפשרית רק כמה דורות אחרי רב אשי, ואין לייחס את עריכת התלמוד לרב אשי או לבית ועדו. וגדולה מזו, אנו מוצאים בגיטין ד ע"א שרב אשי לא הכיר את המסקנה שם ד ע"ב, ש"רבה אית ליה דרבא". ותמהו על זה הראשונים, "דהא רב אשי דכתרא הוא ודאי שפיר הוה ידע (!) מסקנא דשמעתא דרבה אית ליה דרבא ואמאי דחיק

51 ואכן הסוגיא בכריתות ממשיכה בקושיות של ספק סוטה ועגלה ערופה (שאכ"י ורבא מתרצים). ואינן בשבועות; ושמא משום שגם עליהן השעיר אינו מכפר.

52 אינני שולל את האפשרות, שהגמרא בשבועות לא הכירה את דברי רב אשי לכן לא הביאתם. הגמרא בשבועות הכירה, כנראה, יותר חומר תנאי, היא הכירה את הברייתות של ר' אלעזר הקפר ור' שמעון בן יוחאי בשלמותן, וזו של כריתות הכירה יותר חומר אמוראי. סוגייתיה היא ארוכה יותר, ויש בה המשך אמוראי "אלא מעתה ספק סוטה וכו'", "אלא מעתה עגלה ערופה וכו'", מה שאין בשבועות. יצוין, שהיא הביאה את ההמשך בסוף הסוגיא אחרי סוגיא סתמית (מלכר רב אשי שאינו שייך שם, ורב הושעיא שייך לשבועות כמו שאמרנו), אע"פ שהוא אמוראי. קודם הביאה את הדימה לשבועות, ורק אחר כך הוסיפה עליה מה שאין בה.

ומוקי למתניתין כר' יהודה וכו' (תוס' שם ג סע"א, ד"ה מאן; והרשב"א שם). ועוד, לפי המסקנה אין לקיים מ"ש בהתחלת הסוגיא, "מ"ט (נאמר במשנה צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם), רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה", שהרי העדות מוסכת גם על הכתיבה וגם על החתימה ובלעדי הבנה זו אין מקום לשאלה שרב אשי בא לענות עליה, "מאן האי תנא דבעי כתיבה וחתימה לשמה"⁵³. ברור אפוא, שמסקנת הגמרא מן הסתמאים היא, ורב אשי חי לפנייהם ולא הכירם ולא ידע את מסקנתם (וכן לא הכירם זה שעליו מקשים שם ה"ע"ב "ותסברא, והא רבה אית ליה דרבא"⁵⁴; סתם מאוחר הוא המקשה על סתם קדום).

תחילה סברתי שדברי הגמרא בסוף הסוגיא גיטין שם "איניש אחרינא הוי בהדיא" סותרים את דברי רב אשי בר"ה כב ע"ב, ותהיה גם משם ראיה, שרב אשי לא ערך את הגמרא. שהרי בר"ה רב אשי נותן הסבר שונה ונמנע מלומר "סהדא אחרינא הוה בהדיא, והא דלא חשיב ליה משום כבודו של ר' נהוראי"; ומסתבר שהוא לא היה מקבל גם התירוץ שנאמר בגיטין, "ר"ש בר אבא איניש אחרינא היה בהדיא, והא דלא חשיב ליה מפני כבודו דר"ש"⁵⁵. אחר כך ראיתי שאינו כן, וייתכן מאוד שהדיבור "והא דלא חשיב ליה משום כבודו של ר"ש" בגיטין העברה היא מר"ה, כי בגיטין אין צורך לזה. שם החידוש הוא בדברי ר' יהושע בן לוי, שלא אמרו שצריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא כדורות הראשונים שאין בקיאין לשמה, ור' שמעון בר אבא הוא שגרם לר' יהושע בן לוי לומר כן כשהביא לפניו גט ("אייתי גיטא") ושאל אותו "צריכנא למימר בפני נכתב ובפני נכתם או לא"; הלכך נזכר רק שמו. אבל בר"ה החידוש הוא שמחללים שבת גם על עדות שהעד נאמן, אם היה שם עד נוסף וגם הוא חילל שבת, הרי יש בו בהזכרתו משום חידוש והיה לו להזכיר. ולמה לא הזכירו? משום כבודו של ר' נהוראי. כך שרב אשי החולק בר"ה, אינו צריך לחלוק גם בגיטין.

מתלוקות רב אחא ורבינא השני

ההוכחה החזקה ביותר שלא היתה עריכה של ממש לגמרא, היינו כירור וליבון תוכן המימרות, עולה מן השאלה הפשוטה המתבקשת ביותר: אם רב אשי ובית הוועד שלו כולל רבינא — שכנראה היה הגדול שביניהם, שכן הוא נזכר יחד עם רב אשי — ערכו את הגמרא, איך קורה שאנו מוצאים מספר פעמים בש"ס מחלוקות בין רב אחא ורבינא השני, או בין בני דורם ואפילו קצת אחריהם, בלשון "חד אמר וחד אמר" באופן שכבר לא ידעו מי אמר מה⁵⁶. איך קרה, שהעורכים

53 קושיה זו מחלישה את הסברם של תוס' והרשב"א. ע"ש.

54 ראה ראשונים שם.

55 אם לפי ההסבר "ר' נהוראי סהדא אחרינא הוי וכו'" הבהונה היא "בעד אחד שראה את החידוש שהלך ר' נהוראי להצטרף עמו ולהעיד נמי על החידוש" (תוס' שם, וראה מהר"א ועוד), יש לומר, שרב אשי נתן הסבר אחר, משום שהוא הניח, כמ"ש בתוספתא ובירושלמי (הובא בתוס' שם) שר' נהוראי בא להעיד על עד שמעיר.

56 השווה ר"ש אלבק, סיני, ספר יובל, עמ' נט, סעיף ו.

עצמם לא ידעו מה שהם עצמם אמרו⁵⁷, מה שהתרחש בבית מדרשם? (ושל אחרים מוכרחים לומר שנתווסף אחר כך). ואין לומר (כמו שאומר הלוי, דורות ראשונים ג, חלק ראשון) שבעל פלוגתיה של רב אחא (הקודם) הוא רבינא הראשון, נפטר לפני רב אשי ולא היה חבר בבית ועדו, ולא ידעו במדויק את תורתו. אין לומר כאן משום שביבמות יא ע"א נאמר: "רב אשי סבר לה כר"ל וכו' רבינא סבר לה כר' יוחנן וכו' פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר בכרת וחד אמר בעשה (לא יודעים מי אמר מה). מ"ד בכרת כר"ל, ומ"ד בעשה כר' יוחנן"; ואם רבינא "סבר לה כר' יוחנן" ומ"ד בעשה (סבר לה) כר' יוחנן", הרי שרבינא אמר בעשה ויכול היה לזהות בנקל, מי אמר מה. על כורחנו שרבינא החולק על רב אשי אינו אותו רבינא החולק על רב אחא. הראשון הוא רבינא הראשון, והשני — רבינא השני⁵⁸.

נוסף על כך, מחלוקת זו של רב אחא ורבינא בעלת שכבות היא. בפסחים עד ע"ב, ובחולין צג ע"ב אומרת הגמרא: "בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא, והלכתא כרבינא לקולא בר מהני תלת (אומצא, ביעי ומזירקי) דרב אחא לקולא ורבינא לחומרא והלכתא כרב אחא לקולא". אמנם כלל זה שרוי במחלוקת בין הגמרות, והגמרות בסוטה כה ע"א ("ומסתברא כמ"ד אינו מחול וכו'") ובעבודה זרה לג ע"ב ("והלכתא כמאן דאסר"), וכדף עה ע"ב ("והלכתא כסופו" ובעי טבילה) אינן סוכרות כן. וכנראה, גם הגמרות ביבמות לט ע"ב, חולין ח ע"ב, וכדף מו ע"ב לא הכירו את הכלל הזה. שאם לא כן, "לא היו מוצאות לנחוץ לפסוק בפירוש הלכה כמקל. מן הכלל היינו יודעים שהלכה כמקל"⁵⁹.

נראה אפוא, שתחילה היו שתי מסורות שונות. שתיהן גרסו "חד אמר וחד אמר", ניסוח המלמד שהמחלוקת לא נתנסחה כזמן רב אחא ורבינא, אלא אחרים שכבר לא ידעו מי אמר מה. מסורת אחת העבירה את המחלוקת בצורת חד אמר וכו', בלי לקבוע את ההלכה הסופית; היא נקבעה בדורות מאוחרים יותר (והלכתא). המסורת השנייה הוסיפה למחלוקת את הקביעה ש"בכל התורה כולה וכו' בר מהני תלת" וכו' "והלכתא וכו'". אחר כך "נצטרפו יחד שתי המסורות, ובפסחים ובחולין שם מביאה הגמרא אחרי "אומצא, ביעי ומזירקי פליגי בה רב אחא ורבינא" את קביעת ההלכה מן המסורת השנייה: "בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא"⁶⁰.

שכבות אלה ודאי לא התהוו בזמן רב אחא ורבינא, חברי בית הוועד של רב

57 ודוחק לומר, שידעו אלא שבדורות הבאים נשתכח מהם, והגמרא שלנו משקפת את תוסר הידיעה המאוחר.

58 הארכנו במחלוקת רב אחא ורבינא במקורות ומסורות, סוכה, עמ' קפא-קפד, ושם בהערה 8 הבאנו שכבר העיר ר' משולם בעהר (בספרו רברי משולם עמ' 79) שרבינא בר פלוגתיה של רב אחא הוא רבינא השני וצ"ל לכה"ג וורשא, עמ' נב ג, ונו א שהלכה כרבינא נגר רב אשי, משום "דרב אחא ורבינא לגבי רב אשי בתראי ניהוו", ואחריו צ"ל ר"ח אלבק (מבוא לחלמודים, עמ' 442, הערה 459) ליחוס תנאים ואמוראים (מהדורת רא"ל מימון, עמ' ק') שגם הוא סובר שרבינא החולק עם רב אחא הוא רבינא השני.

59 לשוננו במקורות ומסורות, סוכה, עמ' קסב.

60 ראה שם, עמ' קפג.

אשי — אם בכלל היה קיים מוסד זה שאין לו מקור כמקורות התלמודיים⁶¹ — אלא הרכה אחריהם, והן שולבו כגמרא על ידי הסתמאים דורות אחר כך. הלשון "והלכתא" הסתמית מעידה עליהן שמאוחרות הן, אלא שיש הבדל בזמן בין המקומות הנזכרים וסוטה כה ע"א. בכל המקומות ההלכה נקבעה בלי נימוק, בנוסח הרגיל "והלכתא", ניסוח המקובל בהלכות המאוחרות לסתמאים; אבל בסוטה כה ע"א נאמר הלשון "ומסתברא" ומובאת ראיה מברייתא, המראה שמתקופת הסתמאים הוא, מזמן שהסתמאים היו עסוקים בשקלא וטריא⁶².

ונראה, שניתן לשאול שאלה זו, וכיותר חריפות, על המחלוקת שבין רב אחא ורבינא בחולין נו סע"ב. נוסף על המחלוקת שביניהם בעניין הלכתי, שדעותיהם אינן מוטלות בספק, הם חולקים שם גם במימרתו של אמימר ובתשובתו של אמימר לשאלתו של רב אשי. את המחלוקת בעניין הלכה יש לתלות בשיקול הדעת השונה של כל אחד מהם, אבל מה שאמרו אמימר ורב אשי היא עובדה היסטורית ויש לקרוא עליה את מאמרו של רב דימי כיבמות נה ע"ב כשאמרו לו שרבה בר חנה בשם ר' יוחנן לא אמר כמוהו בשם ר' יוחנן: "או איהו שקראי או אנא שקרי". הייתכן שעורכים יטעו כך? וזה תוכן המחלוקת: לפי רב אחא, אמימר אמר "הני ביעי דטרפה, שיחלא קמא אסורא, מכאן ואילך הוה ליה זה וזה גורם ומותר". ואחרי שרב אשי הקשה לו מברייתת "ושוין בביצת טרפה וכו'", ענה לו אמימר "התם בדספנא מארעא" — כל היתר שם בגמרא סתמא הוא. וכפי שהגמרא שם מסבירה, רב אחא סובר, טרפה יולדת, ולכן הוא מבדיל בין שיחלא קמא ("כשהביצה היתה במעיה בשעה שנטרפה"), ובין מכאן ואילך. ולפי רבינא, אמימר אמר "הני ביעי דספק טרפה דשיחלא קמא, משהינן להו אי הדרה וטענה שריין" — שכן הוא סובר טרפה אינה יולדת, ואם טענה, הרי שאינה טרפה — "ואי לא אסורי". ואחרי שרב אשי הקשה לאמימר מברייתת "ושוין בביצת טרפה וכו'" (כמו שהקשה לרב אחא). ענה לו אמימר (שלא כמו שענה לרב אחא) "התם בדשיחלא קמא", ואסורא משום "דמעורה בגידן כגופא דמיא"⁶³.

כרם שני האמוראים, רב אחא ורבינא, היו עורכי הגמרא בבית מדרשו של רב אשי, איך קרה שהם לא ידעו מה אמר אמימר שעליו הקשה רב אשי את קושיתו מן

61 שלא כסתמאים ששיבותיהם היו מרוכזות בעיקר בסורא ופומבדיתא והיו להם מאספים, היו לאמוראים ישיבות מקומיות (כדוגמה התנאים "צדק צדק תרדוף, אחר ר' אליעזר ללוד, אחרי ר' יוחנן בן זכאי לברור חיל וכו'") — סנהדרין לב ע"ב ועוד), ומצינו שהם דרשו (פסקו הלכה) במקומותיהם (ראה, למשל, קידושין ענ ע"א, "דרש ר' יודא במחוזא גר מותר בממזרת. רגמיהו כולי עלמא באחרונייהו. אמר רבא מי איכא דדריש מילתא כי האי כדוכתא דשביחי גיורין") — אך לא היה להם בית ועד מרוכז. הענין נידון לאחרונה במאמרו של ר"ב כהן, ציץ, ע, עמ' 447 ואילך.

62 "מסתברא" אינו ביטוי מיוחד לסבוראים (כמו שהציעו כמה מן החוקרים), ראה רב"מ לרין, "רבנן סבוראי ותלמודם", עמ' 15; הוא מצר גם אצל אמוראים.

63 וכל היתר שם מסתמא דגמרא הוא, ודומה מאור למה שאמר הסתם לפני זה ברב אחא. ונראה שדברי הסתמים מוסבים על המחלוקת שביניהם, אם טרפה יולדת או לא. ואכמ"ל בזה.

הברייתא? ואיך לא ידעו מה ענה לו אמימר, ולמה הם נחלקו בדבר?⁶⁴ המקרה כאן אינו שונה אפוא, משאר המקרים בש"ס, מקרים המצויים בין האמוראים ראשונים ובין האמוראים אחרונים. כשתלמידים מוסרים את מסורת רבם בצורות שונות, כל אחד סכור, שכן הוא שמע. עורכי התלמוד ודאי היו מבררים את המסורת הנכונה על ידי ריבוק חברים ומסורת "התנאים", מוסרי המסורות; אלא שרב אחא ורבינא לא היו מעורכי התלמוד, והם נהגו כמו כל האמוראים האחרים⁶⁵. הם מסרו מה שחשבו ששמעו, הם ישבו בבית מדרשם ולא תמיד היתה להם הזדמנות ללבן את השמועה ולאמתה על ידי אחרים. יש להניח שתכופות אף לא ידעו שקיימת שמועה אחרת, גם אם השמועה נמסרה על ידי חברים מובהקים, כמו רב אחא ורבינא.

לכן לא פירשנו במקורות ומסורות, ב"ב, צה ע"א את המחלוקת בין רב אחא ורבינא (שם ע"ב) כמו שפירשה הגמרא. שכן לפי הגמרא "מאן דאמר מקבל" מגיה את הברייתא שם ואומר "חסורי מחסרה והכי קתני", פתרון קשה המוצע לשאלה רק כשאין ברירה אחרת. ועוד, לפירוש זה קשה גם קושיית התוס' ואחרים למה

64 אינו מבין מ"ש ר"א הלוי בדורות ראשונים, ח"ג, דף מג ע"א "שרב אחא ואמימר שניהם קיבלו מרב אשי מימרא דאמימר סתם ושהוא הקשה לאמימר ממשנה עדיות וכל אחר מהם סידר לתלמידיו לפי שיטתו". מה שייך "סתם" כאן. או שאמימר אמר "ביעי טרפה" היינו טרפה ודאי (כרב אחא) או שאמר "ביעי דספק טרפה" (כרבינא). אם אמר ספק טרפה, אין מקום לטעות ולומר שהתכוון לטרפה ודאי. ואם אמר בחשובתו לרב אשי, "התם כרספנא מארעא" (כרב אחא), אין לטעות ב"התם בדשיתלא קמא" (כמי שרבינא). מימרא סתמית שעליה מתכוון הלוי היא כשניתן לפרשה לפי הדעות השונות, כשאינן חולקות בנוסח המימרא, רק בפירושה (ראה לעיל, עמ' 46, שהבאנו דוגמאות מן המשנה ברכות וכתובות). אבל כאן רב אחא ורבינא חולקים בנוסח המימרות, ועל כרחך אחד מהם לא מסר מה שאמימר ורב אשי באמת אמרו. ואם השתתפו יחד כעורכים, למה לא בירר זאת על ידי שאלה לאמימר ורב אשי?

65 גם רב אשי לא היה מעורכי התלמוד. מהעובדה שהוא עמד בראש הישיבה שישים שנה, ועבר פעמיים על תלמודו, "מהדורא קמא" ומהדורא בתרא" (ב"ב קנו ע"ב), ומהעובדה שהרבה אמוראים דנו על פניו, מה שלא מצינו במידה כזו אצל אמוראים אחרים (מפני שהאריך ימים בראשות הישיבה), אין להסיק שהוא היה עורך התלמוד. אדרבה רב אשי, שעבר על תלמודו בשתי מהדורות, כעורך בוודאי היה מסיר את הדחקים ואח הסתירות שבגמרא. ראה, למשל, תוס', חולין נח ע"ב, ד"ה כמאן: "ושמא לא שמיע ליה לרב אשי ההוא ברייתא" (בפסחים כז ע"א, וגם חלק מן השקלא וטריא שם). וראה גם תוס', ב"מ צד ע"א, ד"ה אמר: "וא"ת מאי קמ"ל רב נחמן, הא רב אמר לעיל? ואיכא למימר דלא שמיע ליה דרב". ולמה לא העיר רב אשי, העורך, על רב נחמן בר יצחק שכבר רב אמר כן? והשווה גם רמב"ן מלחמות, ערכי פסחים, סימן תשפז: "ואיכא למימר דלא נחית התם הגמרא למקחי קהיאחא בהך ברייתא, אי כרבינא אי כרב אשי וכו' ואפשר דגמרא הוא דפריש הכי ועלה אתקיף רב אשי וכו'". — גם הוא לא ראה את רב אשי כעורך הסתם; אלא שהראשונים לא היו עקביים בנושא עריכת התלמוד והתהוותו (כשם שלא היו עקביים בהבאת גרסאות שונות, ראה מ"ש במקום אחר. ומסורות, נדרים, עמ' שב, הערה 10) ואין לקבוע את דעתם על יסוד מ"ש במקום אחר. * והשווה גם את הסיכום ב"עריכת התלמוד הבבלי", לר"י קפלן (אנגלית) עמ' 70. לו היה עובר על הבבלי בעיין והיה מנתח את הסוגיות באופן ביקורתי, לא היה מוצא אף "ראיות חלשות" שרב אשי היה העורך של הבבלי.

לא העמיר רב וכיד דכי ר' אושעיא את המשנה "בדאמר ליה מרתף של יין אני מוכר לך" סתם, "בלא א"ל למקפה"⁶⁶. וכן הוא בפירוש כתוספתא ו' : "המוכר מרתף לתבירו סתם, בזה אמרו מקבל עליו עשר כוסות למאה". לכן פירשנו, ד"מאן דאמר מקבל" נמשך אחרי המשנה שאומרת "מרתף של יין (סתם) מקבל עליו עשר קוססות למאה"; ואילו "מאן דאמר לא מקבל" דייק, להפך ממ"ש הגמרא, מהוספת רב וכיד דכי ר' אושעיא על ההלכה "מרתף זה של יין אני מוכר לך, נותן לו יין שכולו יפה"⁶⁷ — והסיק "וזהו אוצר ששנו חכמים במשנתנו"⁶⁸; שאם אמר מרתף של יין אני מוכר לך, בלי לפרש מרתף "זה" אינו מקבל עליו עשר קוססות למאה. המשנה ודכי ר' אושעיא חולקים אפוא במרתף סתם. אבל הגמרא לא פירשה הגמרא כן, כנראה, לא רצתה ליצור מחלוקת בין המשנה ובין דכי ר' אושעיא. ברם, אם הגמרא נסתיימה עם רבינא והוא היה עורכה, איך קרה שהגמרא לא ידעה את הפירוש הנכון?

כבר אמרנו ושנינו ושילשנו שהמקור ההיסטורי הנאמן של התהוות התלמוד אינו מה שנאמר בפירוש על ידי מן דהוא, שכן "ערכיך ערכא צריך", ויש לחשוש שמא היא דעת יחיד. עלינו להסתמך על המשתמע מן הטקסט בעקיפין. מן הגמרא עצמה לא היינו יודעים שרב אשי (ובית ועדו) היה העורך של הגמרא. רבי אשי אינו דומה כזה לרבי, שכן מהמשנה עצמה אנו יודעים שלרכי ובית דינו היה חלק בסידור המשנה, בין השאר גם מהעובדה שלא נזכר במשנה שום תנא שחי אחריו⁶⁹, אולם הגמרא מזכירה עשרות אמוראים שחיו אחרי רב אשי. אדרכה מן הגמרא עצמה יוצא, שהסתמות כגמרא מאוחרים הם למימרות נקובת השם, ושיש סתירות בתלמוד, ושישנן שכבות שונות בחומר הסתמאי, המראות על תקופה ארוכה ומאוחרת של התהוות הגמרא.

לסיכום, מה שנשאר לנו מן התקופה שבין רב אשי ורבינא האחרון ומהדרון שלאחריו, רחוק הוא מלהוות עריכה מכוונת והמשכית המתבקשת מן המליצה "רב אשי ורבינא סוף הוראה"; ואין להכינה בשום פנים שרב אשי ורבינא יחדיו ערכו את הגמרא, בעיקר את הסתם. תקופה זו אינה שונה מן התקופות האמוראיות הקודמות. לא מצאתי בה שינוי בהתהוות התלמוד, ולא בנוסח הבעה⁷⁰. גם על רב

66 ואכן לפי הרי"ף, למאן דאמר מקבל מיירי המשנה כשאמר במרתף סתם בלא למקפה; אבל לא כן משמע מן הגמרא. שכן מלבד "חסורי מהסרא והכי קתני וכו'", לא שינתה הגמרא, אחרי שהביאה את המחלוקת שבין רבינא ורב אחא, את מה שאמרה לעיל לפני שהביאה את המחלוקת. וראה גם מהרש"א, אחרי שהביא את הרי"ף, אומר "מיהו התוס' שפיר תמהו וכו'"; וראה גם שיטה מקובצת.

67 לא ברור, אם הוספה זו היא מרב וכיד או כבר מדכי ר' אושעיא.

68 אם כן הוא אינו חולק על המשנה אלא מפרשה. אבל יש גרסאות שאינן גורסות "במשנתנו", וייתכן שמתכוון למשנה עתיקה וחולק על המשנה בפירוש את המשנה העתיקה.

69 השווה משנה, חגיגה א' ו' : "ר' שמעון בן מנסיא אומר וכו'". והוא היה קצת אחרי רבי. ראה הפרק המצורף לאבות ו. ט.

70 במקורות ופסורות. פסחים, עמ' ת' ואילך, הראנו שנמצא כמה פעמים בש"ס "מתקיף לה רב אשי" שנראה כאילו מתייחס לסתם — ואינו כן.

אשי (קידושין לב ע"ב) ואף על מר בר רב אשי (פסחים פא ע"ב) אנו מוצאים, למשל, שהגמרא מקשה "מיתיבי וכו'" וכדי לתרצם מתקנת את הנוסח המקורי בלשון "אלא אי אתמר הכי אתמר וכו'" ⁷¹, נוסח המביע ספק באמיתת הנוסח המתוקן ("אי אתמר", אבל אינו ודאי) ⁷². ואם רב אשי היה העורך, בוודאי ידעו תלמידיו, בית ועדו, את הנוסח הנכון שלו או את של בנו. ועוד, הראשונים כבר העירו, שלפעמים הגמרא שואלת — אחרי שהיא תירצה "פרושי קא מפרש" — כפילות לשון למה לי; ולפעמים הגמרא אינה שואלת ⁷³. רב אשי הוא כין אלה ששואלים על כפל הלשון ("ב"ב קד ע"א), ואם הוא היה העורך, היינו מצפים לאחידות, היינו, שהגמרא תשאל כן בכל מקום. אולם אין להוכיח מהסוגיא בב"ב, שכן שם ה"פרושי קא מפרש" קצת שונה משאר המקומות. שם הוא מתפרש יותר במובן "איזהו" — "איזהו בית כור שהיא כבית כור" — וייתכן שרק שם שאל רב אשי על כפל הלשון, אבל בשאר המקומות גם הוא לא הכריע אם יש לשאול או לא. ולכסוף אפנה למקורות ומסורות ב"ב, עמ' שנו ואילך, שם הראינו שקרוב לעשרים פעמים הגמרא מתרצת סתירה

71 על ההבדל שבין "אלא אמר" ובין "אלא אי אתמר הכי אתמר", ראה חוס', שבת נ רע"א, ד"ה אלא; ומ"ש אנו במקורות ומסורות, שם עמ' קמו ואילך (שלפעמים "הגמרא ידעה רק את הקושיה שהקשה אבל לא את התשובה", רשיערה את"כ את התשובה. כך שגם "אלא אמר ר' פלוני" אינו כהכרח מן האמורא עצמו, אפשר שהוא מן הסתם).

אגב, אין ודאות ש"אלא אי אתמר הכי אתמר" מן האמורא הוא, ולא מן הסתם, גם כשבא אחרי קושיית אמורא. כשרב יוסף אמר "מריה דאברהם וכו' אלא אי אתמר וכו'" (כתובות ב ע"ב בב"ב; קלר ע"ב; ועיין גם כתובות עג ע"ב) אומרים מקצת ראשונים שרב יוסף אמר "אלא אי אתמר וכו'". אמנם גם שם אין הכרע.

72 ואולי בקידושין שם יש יותר מאי ודאות בלשון "אלא אי אתמר הכי אתמר". קודם אמר רב אשי: "אפילו למ"ר (רב יוסף) רב שמחל על כבודו כבודו מחול, נשיא שמחל על כבודו כבודו אינו מחול". בני הישיבה (שהשת"כ לדור שלאחריו) הקשו עליו "מיתיבי" מן הברייתא שבה נאמר, שרבן גמליאל הנשיא עמד והשקה את ר' אליעזר ור' יהושע בבית המשתה של בנו, ושינו משום כך את לשון מימרת רב אשי, כאילו אמר: "אפילו למ"ד (רבן גמליאל בברייתא שם) נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול. מלך שמחל על כבודו כבודו אינו מחול". כך הובא גם במקבילות, אלא שנראה (אבל ראה ראשונים על המקום) שמקורות שונים הם: בסוטה מא ע"ב, וסנהדרין יט ע"ב, מתרצים "מצוה שאני"; ובכתובות י"ו ע"א מתרצים "פרשת דרכים הואי", התירוצים השונים נובעים מבתי מדרשות שונים, והשוני לא התרחש מיד, אלא כעבור דורות.

ואמנם ספק הוא, אם שחוויה של מימרת רב אשי נכתה היא. לא מצינו מי שחולק על רבן גמליאל וסובר, שנשיא אינו יכול למחול. ר' אליעזר בברייתא שם רק שאל את ר' יהושע: "מה זה יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל עומד ומשקה", ור' יהושע הסביר לו שגם אברהם עשה כן, ור' אליעזר קיבל את ההסבר. המשחזרים רצו לרמות את המימרה השנייה למימרה הראשונה, לכן אמרו כמו קודם "אפילו למ"ד וכו'", גם אם אינו מתאים, ולא הסתפקו רק בהלכה פסוקה, "מלך שמחל, אין כבודו מחול", וגם לא רצו לומר "אפילו למ"ד הרב שמחל וכו' מלך שמחל וכו'", שכן המרחק בין רב ומלך הוא רחוק מדי כרי לרמותם, וספק כידי אם הוא נכון. כרם אם הגמרא נשלמה כדור שלאחר רב אשי, קשה לתאר שההתפתחות הזאת עם פקפוקיה קרתה בבית ועדו של רב אשי, או דור אחד או שניים סמוך לו.

73 דאה תוס', מ"ק כב ע"ב, ד"ה ולשמחת; וחוס' בכורות לו ע"ב, ד"ה א"כ ועוד.

כמשנה או ברייתא בהסבר "סכר לה כוותיה בחרא ופליג עליה בחרא", כמו כן הצבענו במספר דוגמאות ש"סוגיא דעלמא כגמרא היא נגד השיטה של סכר לה כוותיה וכו'". לו היה עורך לגמרא, לא היה החוסר עקביות בולט כל כך.

אמנם רב אשי עמד בראש הישיבה שישים שנה, כנראה, יותר מאמוראים אחרים הידועים לנו, אך אין הוכחה שכשנות פעולתו המרוכזות סטה מדרך הלימוד של קודמיו או שינה אותה. אמת, שכמה סוגיות מסתיימות בדברי רב אשי, אבל מצינו כיוצא בו — אם כי לא באותה מידה — גם אצל אמוראים אחרים⁷⁴. נכון, שהרבה אמוראים פנו אליו כשאלות, וכמה מהם אף אינם נזכרים כהקשר אחר — אך גם בזה הוא אינו יחיד, גם אמוראים אחרים נשאלו שאלות. בין כך ובין כך, אין אלו עניין לעריכה, ואין להביא ראיה מכאן, שעם רב אשי וביתו ועדו נסתיימה הגמרא⁷⁵.

רבנא אשי, חתימת התלמוד ועריכתו

בשני מקומות בגמרא (כתובות כב ע"א, וסנהדרין ל ע"א) אנו מוצאים שרב אשי נקרא "רבנא" — "בי דינא דרבנא אשי" — תואר שכינו בו נחמיה ועוקבא "כני ברתיא דרב"⁷⁶. הנכדים של רב שימשו כראשי הגולה, וכנראה, נקראו רבנא על שם תפקידם, אבל רב אשי לא היה ריש גלותא, ראש הגולה בזמנו היה הונא בר נתן, ואף על פי כן קראו לו רבנא. תואר זה לא ניתן לו משום שהיה עורך הגמרא, שכן התואר "רבנא" אינו מלווה אותו בכל התלמוד וגם חברו רבינא אינו מתואר כ"רבנא". אם כן מה משמעות השם "רבנא" שניתן לרב אשי?

תחילה נעיין כשאלה שהראשונים מתקשים בה, לשם מה נזכר רב אשי בסוגיא שם. למה בחרו בו? מהו הקשר בינו ובין התוכן שם? כאמת רבנו חננאל אינו מזכיר את רב אשי בסנהדרין, ואילו רש"י סותר את עצמו. בכתובות הוא אומר שהגמרא מזכירה את רב אשי משום "שהוא היה ראש ישיבה במתא מחסיא בימי רב נחמן בר יצחק דהוא מרא דשמעתא"; ובסנהדרין הוא אומר "והאי דנקט רב אשי לפי שבית דינו היה ראש בימי רבינא, ושניהם סידרו גמרא של תלמוד בבלי וכו' ובימיו נאמרו הללו והוקבעו בגמרא". שני ההסברים של רש"י מופרכים הם, רב נחמן בר יצחק לא חי בזמנו של רב אשי; הוא נפטר, לפי איגרת רב שרירא, קרוב לשבעים שנה קודם לכן⁷⁷. ובסנהדרין מזכיר רש"י את רבינא משום שהסוגיא שם (ולא בכתובות) מתחיל בו, "ההיא אודיתא וכו' סבר רבינא למימר וכו'"; ברם המשך הסוגיא שם "אמר רב נחמן בר יצחק אי כתב בה דינא, תו לא צריך", שאותו מסבירה הגמרא אחר כך על ידי הזכרת "בי דינא דרבנא אשי", אינו מוסב על רבינא

74 ראה, למשל, ב"ב פח רע"א, שהסוגיא שם מסתיימת בדברי רבא; ועיין במקורות ומסורות שם.

75 וכבר הקדים בכל זה ר"א וייס. "לחקר התלמוד", עמ' 93, ד"ה אולם. השווה ר"י קפלן, עריכת התלמוד בבלי (אנגלית), פרק ה; ומ"ש בהערה 84.

76 ראה חולין צב ע"א: "ג' שרי גאים וכו' יהיבו רבנן עניייהו ברבנא עוקבא ורבנא נחמיה בני ברתיא דרב".

77 וכבר העיר על זה ר"א הלר, דורות הראשונים ח"ג עמ' 91.

(שתי אחרי רב נחמן בר יצחק, ולא מסתבר שהוא רבינא הראשון), אלא על רבא: "א"ל רב נתן בר אמי הכי אמר רבא כל כי האי גוונא⁷⁸ חיישנן לב"ד טועין". כך ששאלת הגמרא על רב נחמן בר יצחק "ודלמא ב"ד חצוף הוא ראמר שמואל שניהם שדנו דיניהן דין אלא שנקראו ב"ר חצוף" אינה קשורה לרבינא, והתשובה שנוכר בה רב אשי "דכתב ביה כי דינא דרבנא אשי", "ואמר לן רבנא אשי" — תירוץ לקושיה "ודלמא רבנן דבי רב אשי כשמואל סבירא להו" — היא המשך פירוש דברי רב נחמן בר יצחק ולא דברי רבינא, אם כן הוא, למה בחרה הגמרא דווקא ברב אשי, ולא עוד אלא שהוסיפו תואר בכוד לשמו "רבנא"?

ונראה, שהסתם לא פסק כשמואל, ש"שנים שדנו דיניהם דין", ואף שרב נחמן פסק כן (לעיל ה' סע"ב)⁷⁹, הם לא פסקו כן⁸⁰, ותלו את עצמם באילן גדול ברב אשי, כלומר, לוא היה רב אשי פוסק כשמואל, גם הם לא היו פוסקים שלא כמותו. לפיכך שילבו הדורות האחרונים של הסתם⁸¹ את הקושיה משמואל, ודחו אותה משום "דכתב ביה דינא דרבנא אשי"; שכן רב אשי נחשב בתקופה מאוחרת של הסתמאים כפוסק הגדול, שהרי הוא הוכתר כגדול האמוראים, ועליו אמרו "מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד" (גיטין נט ע"א, וסנהדרין לו ע"א). וכדי להחשיכו עוד יותר, הוסיפו לו הסתמאים שם, ורק שם, את התואר "רבנא", תואר שבזמנם, היינו בימן הגאונים, הוכתרו בו גדולי הרבנים, גם אלה שלא היו רישי גלותא⁸². מכאן ראינו נוספת, שהסתמות בגמרא מאוחרות הן ומוצאן מזמן הגאונים; ואמנם בזמן האמוראים לא מצינו, שרב אשי ייקרא "רבנא".

מסקנתנו היא אפוא, שהתלמוד לא נערך אלא נחתם. הוא לא נחתם על פי החלטה של בית ועד ולא על פי הסכמה, אלא מאליו נחתם. למעשה הוא נחתם פעמיים: פעם אחת, בסוף המאה החמישית בערך, אחרי רבינא השני ורבה תוספאה,

78 של אדיתא דרבנא. רבא חי לפני רבינא השני, והוא לא יתייחס עליו. וייתכן שרבא לא אמר את המילים "כל כי האי גוונא", אלא פירט מקרה; ורב נתן בר אמי כשהגיב לרבינא הוסיף "כל כי האי גוונא".

79 ראה גם תוס', סנהדרין ג ע"א, ר"ה לרבא.

80 ראה יד רמ"ה וחיידושי הר"ן כתובות שם, ושיטה מקובצת כתובות שם בשם "השיטה".

81 בדורו של רב אשי לא תמיד פסקו כמותו. ראה שבת קכט ע"א: "א"ל רבינא למרימר, מר זוטרא מתני לקולא ורב אשי מתני לחומרא, הלכתא כמאן? א"ל הלכה כמר זוטרא" (אבל השווה יבמות כה סע"ב: "תני להו רב זוטרי דבי רב פפי כדברי האומר [רב אשי] כנס אינו מוציא"). אבל "הלכתא" סתם, הלכה כרב אשי (ראה קידושין עט ע"ב, "והילכתא כוותיה דרב"; ב"ב מא רע"א, "והילכתא חיישנן"; וראה גם מנחות לר רע"א; ותוס', ב"מ סז סע"ב, ר"ה רבינא).

82 "רבנא" אצל הגאונים גם לאלה שלא היו רישי גלותא. מצאתי בסדר תנאים ואמוראים חלק א: רבנא סמא בר רבנא יהודה. באיגרת רב שריא גאון, שאלת רבני קירואן, אות א: רבנא שריא; רבנן סבוראי אות קה: רבנא אבינא בריה דרב הונא; אות קו: רבנא אמימר בר מר ינוקא; אות קז: רבנא סמא בריה דרבנא יהודאי; תקופת הגאונים אות קכו: רבנא סעדיה. בסדר רב עמרם גאון, ברכת השחר ר"ה שגר לפנינו: רבינו יעקב בן רבנא יצחק. בתשובות ר' נטרונאי גאון, יורה דעה, סימן רנו: מורי רבנא נתן ורבנא יהודה; בשאלות דרב אחאי, בראשית, שאלתא א, ר"ה ברם צריך; ובהעלותך שאלתא קכה, ר"ה ברם צריך; משה רבנא.

כשנידלדלה ההוראה ופסקו ההלכות הקצובות ונסתיימה תקופת האמוראים. ופעם אחת, הרבה מאוחר להם, כמעט מאתיים וחמישים שנה אח"כ, כשנידלדלה השקלא וטריא ונסתיימה תקופת הסתמאים. בתקופה הראשונה, בדומה למשנה, העבירו האמוראים לדורות הבאים רק הלכות קצובות; בתקופה השנייה העבירו הסתמאים גם את השקלא והטריא שנלוו להלכות הקצובות. בתום החתימה השנייה התפתחה ספרות נקובת שם, כמו "הלכות פסוקות" (לרב יהודאי גאון?), "שאלות" (לר' אתא משבחא גאון), "הלכות גדולות" (לר' שמעון קיירא) — שיש בהם גם הוראה וגם שקלא וטריא; אבל לא ביחס שווה, היחס השתנה לפי הזמנים ולפי הצרכים. רוב הסוגיות הסתמיות כשהן לעצמן מעובדות הן: תוכנן נבדק מזויות ראייה שונות, ומימרות האמוראים הועברו מזו אל זו, כשהן משוכצות בשקלא וטריא המעניק לסוגיא צורה דיאלקטית. אבל יש גם סוגיות שאינן מעובדות, ואינן אלא צירוף של מימרות בציפוי דק של הקשר, ולפעמים גם בלעדיו. ברם כשמשווים בין הסוגיות, ניכר שאין עריכה לתלמוד⁸³.

הנחה זאת שלא היתה עריכה לגמרא, הכרחית הוא לשיטה הביקורתית שבה אנו דוגלים, שיטה המפרשת תכופות את דברי אמוראים וגם ברייתות ולפעמים גם משנות שלא כפירוש הסתם; פירושו מבוסס על מקורות או שברי מקורות אחרים. לו היה הש"ס נערך, ובמיוחד אם העורך היה רב אשי ובית ועדו, מקורות אלו היו ודאי ידועים לו, והוא לא היה מפרש את הגמרא כפי שהסתם פירש, אבל הסתמאים חיו ופעלו אחרי תקופת האמוראים, וייתכן שהם לא הכירו את המקורות. מכאן שאין להפריד את שיטת הלימוד של הגמרא מידיעת ההיסטוריה של התהוות התלמוד, ואין אנו רשאים לומר שהתעניינותו היא בזו או בזו בלבד, שכן שזורות הן: השקפתנו על התהוות הטקסט קובעת איך לגשת לתלמוד ואיך להבינו; והבנתנו את התלמוד קובעת את נכונתה של השקפתנו. מי שאוחז באחת ואינו משגיח בשנייה עלול לא להבין לנכון את הגמרא. או לבוא לידי טעות היסטורית; שהרי שתי הגישות מעורות הן זו בזו⁸⁴.

83 • ראה, למשל, מקורות ומסורות, כ"ב, קלא ע"ב. וכבר הערנו, מקורות ומסורות, ר"ה, עמ' שפ. הערה 2 ש"אנא" או "אנן" וכדומה אינו מוכרח להיות שהאומר הוא בעל המימרה ההיא. הוא זה שציטט את המימרה מקורם גם אם הוא ציטטה בשם אחרים. אין ראייה איפוא ממ"ש, למשל, רב אשי, חולין ב ע"ב "אנא" שחיתתן כשרה קא קשיא לו (ראה תוס' שם ר"ה אנא) שרב אשי היה מסדר התלמוד. אדרבא, אם כבר כימי אביי ורבא הקשו כן, ה"אנא" אינו אלא משום שהוא רב אשי, ציטט את הקושיה שאביי ורבא הקשו. ראה מהר"ם שם.

84 חשוב להעיר, שקיים הבדל יסודי בין ההסברים המסורתיים ובין אלה שנאמרו ברות השיטה הביקורתית. ההסברים המסורתיים מסלקים את הקושיות על הגמרא וחוקפים אותן לחוסר ההבנה של הלומד: אם מבינים את הטקסט כהוגן, אין קושיה. ואילו ההסברים הביקורתיים משאירים את הקושיות כמות שהן — הטקסט קשה ומקשה — אלא שיש לעקוב אחרי ההתהוות ההיסטורית שגרמה לכך שבמשך הזמן הטקסט נעשה קשה. ועוד, השיטה המסורתית מכחישה (מלבד "סוגיות מוחלפות" אחרות והדומה להן) שיש סתירות ודחקים בגמרא, ואילו השיטה הביקורתית רואה את עיקר תפקידה להסביר איך נתהוו הקושיות. השיטה המסורתית סבורה, שהמסירה מזמן מוצאה, מהתחלת תקופת האמוראים, היתה קפדנית ומהימנת וגם

לפני שאנו עוזבים את הנושא של עריכה, עלינו להסביר למה שחזור השקלא וטריא חל בזמן הסתמאים, ולא בזמן האמוראים; אך קודם לכן נכדיל בין תפקידו של העורך ובין תפקידו של המשחזר. העורך תפקידו הוא ללכך ולברר את התוכן, להסביר את מה שנראה לא ברור, להסיר מה שנראה לא נכון, ליישב את הסתירות, לאחד את הסוגיות ולקבוע את הצורה הפורמלית — אבל את גוף הטקסט הוא אינו משנה. הטקסט הגיע עליו כמעט בשלמותו, והוא אינו זקוק אלא לתיקון. עריכה מעין זו, עריכה מקיפה לכל הש"ס, לא היתה גם בזמן הסתמאים. הם לא עברו על הגמרא בשלמותה כדי להשלים בין חלקיה, הם אספו את השקלא וטריא, אבל לא איחדו אותה. שכן תפקידו של המשחזר הוא לאסוף את השרידים שהגיעו עליו מקוטעים, להשלימם, למצוא להם הקשר תנאי או אמוראי, ולצרף עליהם משא ומתן המשרת גם כנימוק — אף אם הוא ריטורי ומלאכותי ומטרתו היא סגנונית בלבד — או, לכל הפחות, כהצדקה אפשרית. השקלא וטריא של הגמרא לא נערכה, אלא שוחזרה: העריכה נעשית בדרך כלל בזמנו של מחבר הטקסט, והיא מסייעת לו לשכלל ולשפר את חיבורו; השחזור נעשה שנים רבות לאחר הדיון במקור, לאחר ששרד רק מעט ממנו, ורובו הגדול נשכח.

אנו יוצאים מתוך ההנחה — למרות דברי רי"א הלוי בספרו דורות הראשונים בכמה מקומות, ובמיוחד מפרק ששים וארבע ואילך, שבזמן האמוראים הישיבות היו מרוכזות תחת חסות עליזנה אחת, כלשונו "מתיבתא כוללת" — ששייבה אחת או שתיים היו את הכוח הדומננטי בקביעת תוכן וסדר הלימוד, בדומה לתקופת הגאונים, כך שלא נבצר מהם לעשות את עבודת השיחזור. אנו מקבלים את הדעה⁸⁵, שהישיבות בזמן האמוראים היו יותר אקדמיות משייבה הגאונים, היינו שתלמידים לא באו ללמוד שם לזמנים קצובים, וקבוצות הלומדים לא התחלפו לאחר זמן קצר, וראש האקדמיה הסתפק בהסבר העניין לנוכחים והצטמצם בפתיחת הנושא ובהסקת המסקנות⁸⁶. במסגרת לימוד כזאת לא היתה הזדמנות מתאימה

עבה עליה עריכה כוללת ומושלמת על ידי רבינא ורב אשי. ואילו השיטה הביקורתית סבורה, שהשקלא וטריא של הגמרא בזמן התנאים והאמוראים לא נמסרה מסירה רשמית ולא שררו ממנה אלא קטעים בלי פיקוח וכלי סידור. עד שבאו הסתמאים ושחזרו אותה והנציחו אותה לרדודת; אך לא ערכו אותה עריכה כללית באופן שתשלים בין הסתירות. ומכיון שהסתמאים לא היו בני זמנם של האמוראים, וחיו ופעלו מאות שנה אחריהם, לא תמיד היה להם מידע שלם על שינוי הנוסחאות והעובדות המשחנות של הטקסט המתפרש; ובלעדיו לא ניתן היה לשחזר את הסוגיה אלא על ידי תירוצים רחוקים והיגיון מאולץ. הצירופים שאינם מתאימים נגרמו גם משום שלפעמים לא הספיקו הסתמאים לגמור את שחזור הסוגיא וכאו המאספים אח"כ, סמוך לחתימת התלמוד וצירפו את החלקים כמות שהם, כמו שמצאם. נמצא ששלושה גורמים הביאו לסטיות מן הפירוש הפשוט בגמרא, תירוצים רחוקים נבעו מחוסר מידע שלם של פרטים; סתירות נהווו כשל שימוש כמקורות שונים; ואי התאמה נוצרה כשל צירוף הפרטים של הסתמאים.

85 לאחרונה חלקו בזה ר"ד גוטבלאט ור"י גפני. ראה ציון, תשלח, עמ' 13 ואילך.

86 איני מדבר על ירחי כלה שהיו בתאריכים קבועים, וכפי שיוצא מן הגמרא היה נוכח שם קהל גדול ולאו דווקא תלמידים.

לשחזור קטעים ששרדו. לשם זה צריכים מרכז שיביאו אליו את כל מה שידוע, ויש לבדוק כל מה ששרד, ולארגן את השרידים לכלל סוגיות. מרכז כזה היה קיים בחקופת הסתמאים בזמן הגאונים הראשונים.⁸⁷

מסדר המשנה ותפקידו בעריכה

גם מקומו של מסדר המשנה ותפקידו בעריכה, לא ברורים לגמרי. אמנם אין לפקפק שרבי מילא תפקיד ראשי בסידור המשנה, שכן במספר מקומות בש"ס מתייחסים לרבי כאל מסדר המשנה⁸⁸, אך אין לדעת בדיוק מה היתה מידת תרומתו למשנה שלנו, ועד כמה יש לומר שהמשנה שבידינו ממנו יצאה. הספק מחובר משום שמצינו שהגמרא מעלה מספר פעמים את האפשרות ש"מתניתין דלא כרבי" וקובעת שהמשנה אינה כמותו⁸⁹; ומשום שרבי נזכר מעט מאוד במשנה בהשוואה לתנאים בני הדור הקודם לו, כמו ר' יהודה, ר' שמעון ור' מאיר. רבי ודאי השפיע על המשנה שלנו יחד עם מסדרים אחרים, ואפשר שתפקידו כמסדר המשנה היה לקבוע את הנושא שהוא ובית דינו ("מניינא דרבי") דנו בו באותה הישיבה, ושהוא בחר את המשתתפים אתו במשא ומתן והם החליטו אח"כ את ההלכה. וכשהיו מחלוקות של תנאים, הם פסקו את הלכה בדרגות שונות: סתם בלי מחלוקת — הסמכות החזקה ביותר; סתם עם מחלוקת — סמכות נמוכה הימנה; מחלוקת של מספר תנאים בסוים "וחכמים אומרים" — סמכות נמוכה ביותר. ואולי רבי ובית דינו קבעו את כללי הפסיקה שהגמרא נותנת כששני תנאים חולקים. הם, כנראה, החליטו כן על פי רוב דעות, ובאותו רוב רעתו של רבי לא היתה מכרעת, ולפעמים נמנו וגמרו שלא כמותו, וסתמו את המשנה בניגוד לדעתו.

והנה מצינו כשבועות ד ע"א, שרב יוסף הסביר ש"רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי, בידיעות נסיב לה כר' ישמעאל, בשבועות נסיב לה כר' עקיבא", ורב כהנא מבהיר לרב אשי שאין הכוונה ש"רב רבי נסיב (סידר) לה אליבא דתנאי וליה לא סבירא ליה, אלא רבי טעמיה דנפשיה מפרש". לא ברור, אם רב כהנא חולק על רב יוסף, ורב יוסף סובר שרבי אינו סובר כן; או שמא מפרש הוא את רב יוסף, וגם רב יוסף סובר שרבי "טעמיה דנפשיה מפרש". והוא הדין במקבילות (ר"ה ז ע"ב, מגילה ט ע"ב, חולין פד ע"א, קד ע"א) אם הם מרב יוסף, או שאינן אלא העברות בעלמא⁹⁰. על כל פנים הכירו, שייתכן סתם משנה שרבי אינו סובר כמותה.

87 האמוראים היו מפוזרים ביישובים שונים, והגאונים התרכזו בשתי עיירות, בסורא ופומבדיתא.

88 ראה, ר"ן אפשטיין, במבואות לספרות התנאים, עמ' 200 ואילך.

89 בב"ב עט סע"ב, אומר רבא לפי כמה גרסאות שהמשנה הסתמית "מכר בור, מכר מימיה", "יחידאה היא ולא ס"ל כוותיה", משום שהיא דעת ר' נתן, ובר פלוגתא של ר' נתן תכופות הוא רבי, ורבי חולק עליה — ורבא סובר שרבי גם כשהוא חולק על סתם משנה. עדיף לומר כן, מלימור שרבא סמך על הסתם כברייתא נגד הסתם במשנה.

90 ראה מקורות ומסורות, ב"מ, עמ' קמח.

אף על פי כן אנו מוצאים שר' יוחנן, למשל, אומר (חולין פה ע"א) "ראה רבי⁹¹ דבריו של רבי מאיר באותו ואת בנו ושנאו כלשון חכמים (שהיא פחות סמכותית מסתם משנה), ודרכי שמעון ככיסוי הדם ושנאו כלשון חכמים". והסתמא דגמרא שם קורא לפעמים לסתם משנה כאילו שרבי סתם אותה⁹². רבי היה הרוח החיה של המשנה, ואולי גם אחראי לסדרה לאחר שנקבעה הלכה, לכן נקראת על שמו. שאלה נפרדת היא, באיזו מידת נאמנות מסרו המסדרים את דעות הקודמים, ללא שינוי וללא מודיפיקציה. המונח "משנה (הקודמת) לא זוה ממקומו" (חולין לב סע"ב ומקבילות) אין משמעו שהמסדר "לא שינה את לשון קודמיו, מה שמצא מסר ובלשון שמצא"⁹³, אלא שבמקרים שהמסדר חזר בו, הוא השאיר את המשנה הקודמת על מקומה ולא הסירה⁹⁴. אדרבה, מסדר המשנה שינה תכופות את לשון המקורית, במיוחד את הרעה החולקת. החולק במקור וראי אמר יותר ממלה אחת, כמו חייב או פטור, טהור או טמא, מותר או אסור, אלא שהמסדר קיצר את דבריו לכדי מלה אחת. לפעמים הוא גם מסכם את דברי החולק ומביא אותם שלא כלשונו, למשל, "אבא שאול אומר חילוף הדברים" (גיטין ה ד)⁹⁵. אבא שאול לא אמר "חילוף הדברים", ומסדר המשנה הוא שניסחו כן. מעין זה יש גם בכרייתא, אלא ששם נמצא גם הלשון "ר' פלוני מחליף", ואין ביניהם הבדל במובן; והוא אחד ההבדלים שקיימים בין לשון המשנה ולשון הכרייתא שאין לייחס להם משמעות תוכנית מיוחדת⁹⁶.

91 כפשוטו, היינו שר' יהודה הנשיא שנה אותן כלשון חכמים, ולא כמ"ש ר"ח אלבק (מבוא למשנה, עמ' 276) "שהתנאים שוני הלכות (קורם לרבי) ראו כן, ורבי סתם כדבריהם במשנתו". השווה ירושלמי סוטה ג (נט ע"ב): "א"ל רבי ראה דעתו של ר' אלעזר כי ר' שמעון וכו'". גם מה שמביא רביה בעמוד הקודם ממשנה גיטין ה ה, "לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה, מקחו בטל" שעליה אומרת הגמרא בכתובות צה ע"א "שרבי סתם אותה כד' יהודה, אע"פ שבסוף המשנה שם כתוב מפורש "שזו משנה ראשונה, הרי שהיא משנה עתיקה ולא נסתמה מרבי". ספק גדול אם הדיבור "זו משנה ראשונה" מוסב על "לקח מן האיש" וכו' ולא על הרישא שם "לקח מסיקריקון וכו'". שכן ההמשך של הדיבור הוא "כ"ר של אחריהם אמרו הלוקח מסיקריקון וכו'", וכנגדו אמר "זו משנה ראשונה".

92 הסתמאים ובמיוחד האחרונים, שלא כמו האמוראים ובמיוחד הראשונים, מהססים לומר, שיד מסדר המשנה היתה בשינוי הלשון של המקורות.

93 וטעניו בזה במבוא למקורות ומסורות, שבת, עמ' 22. וראה גם מאמרנו "משנות שזוזו ממקומן", סידרה ה, עמ' 63 ואילך.

94 ראה שברעות ד ע"א; וראה גם מקורות ומסורות, קידושין, עמ' תרמר.

95 ראה מ"ש במקורות ומסורות, גיטין, עמ' תקע.

96 על שינוי הלשון בין המשנה ובכרייתא אין כאן המקום להרחיב את הדיבור. נעיר רק על ההבדל בין המשנה והכרייתא בזה, שכאשר המשנה הובאה מקוצרת (והרי "אמר מר" למשנה [ראה ר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 904 ואילך] מצטט רק חלק מן המשנה), המצטט ידע את כולה; ואילו בכרייתא מצינו שהמצטט שהביא חלק ממנה, לפעמים לא הכיר ממנה יותר מאשר הוא מצטט. דוגמה יפה הבאנו לעיל מגזיר ג רע"א, הסתם שם אומר שלר' אליעזר הקפר נזיר נקרא חוטא רק אם הוא טמא, אבל טהור לא נקרא חוטא. הוא לא הכיר אפוא את ההמשך של דברי ר"א הקפר שנקרא חוטא "משום שציער את עצמו מן היין", וזה כולל גם נזיר טהור. חלקי כרייתות נשנו לפעמים בנפרד (על זה הערנו בכמה מקומות, ראה

מצינו גם לאמורא שאומר על משנה "תברא, מי ששנה זו לא שנה זו", בלשון הירושלמי, "שני תלמידים שנו אותה", או "תניין אינון" – והוכחנו ש"אין הכרח שתהיה סתירה במשנה, כפי שהיא מונחת לפנינו. די אם במקורו, שימש הלשון שהובא במשנה להביע דעות מנוגדות"⁹⁷. והבאנו ראיה מפסחים לו ע"ב, ששם אמר ר' אלעזר "תברא וכו'" על המשנה (חלה א ו; עדיות ה ב): "המעיסה, ב"ש פוטריין וב"ה מחייבין. החליטה, ב"ש מחייבין וב"ה פוטריין". "המשנה כפי שהיא מונחת לפנינו אינה סותרת את עצמה ואין הכרח לומר 'תברא וכו'" (ובירושלמי חלה א ו [נח, ע"א] "שני תלמידים שנו אותה"). בנקל יש לומר שב"ש סוברים עילאי גבר, לכן העיסה כשנתן קמח על גבי מוגלשים, פטורה מחלה; ובהחליטה, כשנתן מוגלשין ע"ג קמח, חייבת בחלה. וב"ה סוברים תתאי גבר, לכן המעיסה חייבת, והחליטה פטורה מחלה"⁹⁸. ברם ר' אלעזר אמר תברא וכו', משום שבמקור מי ששנה זו לא שנה זו, כמ"ש בברייתא שם: "ר' ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו, זה וזה לפטור ואמרי לה זה וזה לחיוב. מסדר המשנה הכריע מדרעו במעיסה שב"ה מחייבים כר' יוסי, עדיות שם, שמחלוקת זו היא ממקולי ב"ש ומחומרי ב"ה; ובהחליטה שב"ה פוטריין כר"מ ור' יהודה, עדיות שם, שלא שנו מחלוקת זו בין מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, שבית שמאי מחייבין במעיסה ובהחליטה, וב"ה פוטריין. למרות שלא ר' יוסי סוכר כן – שהרי הוא סבר המעיסה וה"ה לחליטה; ולא ר' יהודה סבר כן, שהרי הוא סבר החליטה וה"ה להמעיסה – אמר ר' אלעזר תברא, היינו שבמשנה שמהם לקח מסדר המשנה את משנתנו, מי ששנה זו לא שנה זו"⁹⁹. הרי גם כשנאמר תברא וכו' ידו של המסדר היתה באמצע.

כמו כן, השמיט לפעמים מסדר המשנה חלק מהמימרה של הדעה החולקת, ומתקבל רושם כאילו ר' פלוני החולק אינו חולק על החלק שהושמט, ובאמת הוא

מפחחות. ערך ברייתא). ולעתים שהלומדים הכירו רק חלק מהברייתא ולא את כולה. במקרה אחד בגמרא (כ"ב עט ע"א) היו לברייתא המקורית שתי ההלכות בעניין מעילה. ברישא נאמר "אין מועלים" ובסיפא "מועלים". והחנא החולק "מחליף" וסובר ברישא "מועלים" ובסיפא "אין מועלים". כנראה, שבמשך הזמן נסדרה הרישא מן הסיפא, ודעת החולק נשנתה לא כ"מחליף" אלא ר' פלוני אומר "מועלים", וגרם לאמורא לומר ר' אלעזר אחר הקשה עליה מן הברייתא השלמה. בברייתא השלמה היה במקור: "הקדישן ריקנין ואח"כ נתמלאו, מועלין בהן ואין מועלין כמה שבתוכן. הקדישן מליאין, מועלין בהן וכמה שבתוכן. ר' אלעזר ברכי שמעון מחליף". אח"כ נסדרה הרישא ונשנתה בדברי ר"א ברכי שמעון במקום "מחליף", "אף מועלין כמה שבתוכן". נוסח זה היה לפני רבה, לכן אמר שהמחלוקת היא רק בשדה ואילן, ואב"י הקשה לו מן הברייתא השלמה, "ואי בשדה ואילן, אמאי מחליף". כך נראה לנו לומר, מלומר את ההפך, שבמקור נשנו שתי ההלכות אלה כשתי הלכות נפרדות. ולפני רבה, אח"כ נתחברו והיו לברייתא אחת בהוספת דברי ר' אלעזר בר' שמעון בנוסח "מחליף". הן משלימות זו את זו, ומסתבר שנשנו יחד. וכך היה גם לפני בעל התוספתא, מעילה, א, יט ראה מ"ש במקורות ומסורות, כ"ב, עט ע"א.

*

97 מקורות ומסורות, יבמות, עמ' קטו.

98 מקורות ומסורות, פסחים, עמ' שעז.

99 לשוננו במקורות ומסורות, פסחים, עמ' שעט-שפ. וראה שם שבת, עמ' רס-רסא; כתובות, עמ' ריו; הערה 1. אח"כ הראו לי שכבר העיר על זה הגר"א בשנות אליהו, חלה שם.

חולק גם עליו, אלא שמסדר המשנה (או הברייתא) לא ראה את החלק שהושמט ראוי להביאו אפילו כדעת יחיד. והערכו על זה בכמה מקומות. למשל, המשנה כביצה ה' ד מביאה את דעת ת"ק: "אשה ששאלה מחברתה תכלין ומים ומלח לעיסתה, הרי אלו כרגלי שתיהן". וממשיכה ואומרת: "ר' יהודה פוטר במים מפני שאין בהן ממש". משמע, שבמלח גם ר' יהודה מודה שיש בהן ממש. והנה הגמרא שם לט רע"א, מקשה מברייתא שבה נאמר "ר' יהודה אומר מים ומלח בטלין", ומחלקת בין מלח סדומית ובין מלח אסתרונקית¹⁰⁰. אולם מסתבר יותר, שר' יהודה במקור אמר כמו שהיא בברייתא מים ומלח: "מים ומלח כרגלי השואל מפני שאין בהם ממש"; אבל המסדר לא מצא את דעת ר' יהודה במלח ראוייה להביאה אף כדעת יחיד, לכן השמיטה מדבריו¹⁰¹. וכיוצא בו בקידושין כה ע"ב, במשנה שם נאמר "וחכמים אומרים בהמה דקה נקנית במשיכה", אבל בהמה גסה גם החכמים סוברים כת"ק במשנה שם, שנקנים במסירה. אולם בברייתא שם נאמר "וחכמים אומרים זו (בהמה גסה) וזו (בהמה דקה) במשיכה". אין הכרח לומר שהמשנה והברייתא חולקות בדעת חכמים. גם למשנה וגם לברייתא החכמים אמרו זו חו במשיכה, והמחלוקת ביניהן היא בהלכה: הברייתא פוסקת כמותם לגמרי והביאה אותם בלשונם, ואילו מסדר המשנה הסכים לדברי חכמים רק בבהמה דקה, אבל לא בבהמה גסה ולכן לא הביא את דעתם בנדרון.

100 הכרל זה יחנן שהועבר מכ"ב כ ע"ב, ראה מ"ש שם במקורות ומסורות.

101 אפשרות זו נוחה, כשדעת הת"ק הובאה בסתם משנה, המביעה את דעת המסדר; ומדעת החולק נראה היה בעיניו רק מה שהביא, והשמיט ממנה מה שלא היה נראה לו כלל. אבל כשדעת ת"ק, הכוללת פסק גם בחלק הנשמט, היא דעת יחיד ואין הלכה כמותה (ובמיוחד לפי הכלל "ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי" [עירובין מו ע"ב, ובירושלמי בכמה מקומות, אציין כאן לסוף תרומות ולסוף נידה]), אין לומר שהוא השמיט חלק מדעת החולק על הת"ק, משום שלא מצא אותו ראוי כלל להביא, שכן אז אין אנו יודעים מה היא ההלכה של החלק הנשמט, לא כת"ק שדעתו היא רעת יחיד ולא כדעת החולק שלא נזכרה כלל. נמצא שעיקר במשנה מעילה ג' כגרסה שאינה גורסת שם "דברי ר' יהודה", והיא סתם משנה וניתן לומר שר' יוסי שחילק בכ"ב עט ע"א בשדה ואילן, ומשמע שהוא מורה בכור ושוכך, אינה אלא הכרעת המסדר לא להביא את דעת ר' יוסי בכור ושוכך, משום שהוא לא חשב אותה לראויה; אבל במקור חלק ר' יוסי גם בכור ושוכך, כמו שמשמע מלשונו של רבי (בברייתא בגמרא שם): "נראה דברי ר' יהודה בכור ושוכך, ודברי ר' יוסי בשדה ואילן". ברם הברייתא השנייה שם: "אין אני רואה את דברי ר' יהודה בשדה ואילן וכו'" (וכיוצא בה בתוספתא, מעילה א יט) חולקת על הברייתא הנ"ל (גם על הברייתא שהכאנו לעיל מכיצה, כנראה, התוספתא חולקת. ראה תוספתא כפשוטה, יום טוב, עמ' 1008).

ברם אם נאמר שגם רבי מסדר המשנה אימץ את הכללים שניתנו בגמרא למחלוקות תנאים, כמו "ר' יהודה ור' שמעון, הלכה כר' יהודה" (ראה הציון לעיל) ובמיוחד אלה שנאמרו על ידי ר' יוחנן, תלמידו של רבי (ראה לקמן עמ' 142, שכתבנו כן ואמינו שמשום כך לא מצינו במשנה מעין" חר אמר וחר אמר"), אז אפשר לקיים את הגרסה "דברי ר' יהודה" במשנה מעילה הנ"ל כת"ק ולגרוס כסיפא, כמ"ש במשנה שלפנינו, "ד' שמעון אומר" במקום ר' יוסי אומר, ולומר שמסדר המשנה השמיט בדברי ר' שמעון את כור ושוכך משום שהוא פוסק ככלל שהלכה כר' יהודה נגד ר' שמעון, ורק בשדה ואילן חושש קצת לדעת ר' שמעון ומביא אותה כדעת יחיד, ואילו בכור ושוכך אינו חושש לו כלל. ראה מ"ש במקורות ומסורות, כ"ב, עט ע"א.

לפיכך אין צורך לומר כמ"ש הגמרא, במקצת מקומות, "כולהו ר"פ היא ותסורי מחסרא", אלא יש לומר כמו שביארנו לעיל, שבמקור אמר התנא את שתי ההלכות, אלא שמסדר המשנה קיבל את הרישא כפסק הלכה ואת הסיפא כדעת יחיד. זה ייתכן רק אם הרישא וסיפא שונות הן, ואינן סותרות זו את זו וגם אינן זהות. שכן כשיש סתירה ביניהן, אין לומר שבמקור תנא אחד אמר את שתיהן; וכן אם הן זהות אין להבין למה המסדר חילק ביניהן והביא את הרישא כסתם והסיפא כדעת יחיד — אבל אם שונות הן, יש לומר שמסדר המשנה ראה בשינוין נימוק מספק להביא אותן בצורות שונות. הארכנו בזה במקורות ומסורות, ב"ק, עמ' שנט; וב"ב צג ע"א, ושם תמצא גם את מראה המקומות.

עד עתה דיברנו על שינוי בלשון המקורית של המימרה שנעשתה באמצעות השמטה¹⁰². ההשמטה גורמת לאי התאמה בין הרישא והסיפא, ועלולה להביא לירי אי הבנה בהלכה ובפירושה המשנה¹⁰³. לעתים נוצרת אי־ההתאמה על ידי הוספה של המסדר¹⁰⁴; ולפעמים אי־ההתאמה נוצרת כשהמסדר מצרף יחד שתי דעות כאילו הן מתייחסות זו לזו, ואינו כן: כל אחד אמר מה שאמר בלי זיקה לשני. אביא כאן דוגמה אחת פשוטה מתוספתא ראש ביכורים: "הקונה אילן אחד בתוך שדהו של חבירו, הרי זה מביא ולא קורא, מפני שלא קנה קרקע, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים, לא מביא ולא קורא". הטעם בדברי ר' מאיר "מפני שלא קנה קרקע" מנמק

102 המשנה נוטה לקיצור (ואולי בגלל הרדיפות סמוך לאחרי מידת בר כוכבא, צמצמו את המשנה ל"כרך אחד" כדי שיהא קל לזכור גם בשעות שמר) והשמיט את השקלא וטריא, אנדה ונימוקים. לרוכ ההלכות במשנה אין נימוקים, ואלה שישנם הם בדרך כלל קצרים מאד. ואילו הגמרא נוטה לאריכות, לרטוריות ומנצלת כל אפשרות שהיא בהלכה ועשירה באגדה; ושמה משום שהסתמאים. מזמן רב חנן מאישיקא גאון, בערך 589, ואילך חיו חיי שלווה, יחסית, הם הרשו לעצמם לשאת ולתת באריכות ולכלול את כל הנושאים. מימרתו של ר' לוי בשיר השירים רבה (על הפסוק סמכוני באשיות): "לשעבר היתה הפרוטה מצויה והיה אדם מתאווה לשמוע רבה משנה, והלכה ותלמוד וכו'" — ידועה.

103 ראה מ"ש במקורות ומסורות, כתובות, עמ' רמז ב"מ, עמ' רגז ועוד.

104 כמו, למשל, במשנה ב"ב ה.ח: "ר' יהודה אומר ערב שבת עם חשכה, פטור". הגמרא שם פז ע"ב, מפרשת לפי הברייתא שר' יהודה מוסב על הבבא האמצעית במשנה שם: "והחנותי אינו חייב להטיף שלש טיפין". עליה חולק ר' יהודה ואומר, שרק בערב שבת עם חשכה פטור החנותי, אבל לא בשאר הזמנים. הרש"ש בהנהגותיו שם מעיר לשבועות לח ע"א, ששם מקשה הגמרא "עד ראורי ליה אורויי, לפלוג עליה איפלוגי", וכן כאן, היה לר' יהודה להזכיר את הדבר החולק על החכמים, ולא את הדבר שהוא מסכים עמהם, שהוא מתייב בשאר הזמנים, ולא שהוא פטור בערב שבת עם חשכה ומורה לחכמים.

נראה שבמקור נאמר דברי ר' יהודה בברייתא, ושם לא היתה הבבא האמצעית של המשנה "והחנותי אינו חייב להטיף", ור' יהודה הוסיף על מ"ש במשנה "וחייב להטיף לו שלש טיפין", והזכיר ערב שבת עם חשכה, משום ששם פטור מלהטיף, בניגוד לחכמים. אמנם כמשנה ישנה גם הבבא "והחנותי אינו חייב להטיף", והיה לה אפוא לשנות את דברי ר' יהודה, אך השאירה אותם כמו שהובאו בברייתא — ומשם נובעת אי־ההתאמה.

אין צריך לומר, שהדוגמאות שהבאנו בפנים, המראות שמסדר המשנה החסיר והוסיף דברים במשנה, אינן מיוחדות למקומות שיש בהן אי התאמה, ישנן כאלה וכאלה, אלא שבמקומות שאי־התאמה אינה מורגשת קשה להוכיח את תרומתו של מסדר המשנה.

מדוע המביא אינו קורא, וגם חכמים מודים בו, ואין בכך מחלוקת. ברור אפוא, שר' מאיר לא התייחס במקור לדברי חכמים, והטעם אינו מכוון נגדם, אלא למה שאמר הוא עצמו "הקונה שני אילנות, מביא וקורא" (משנה ביכורים א ו); אבל הקונה אילן אחד, אינו קורא, משום שלא קנה קרקע — והמסדר צירף אותם יחד כמחלוקת¹⁰⁵. ויש שמסדר המשנה מוסיף לדברי התנא לא רק מילות קשר, כמו "אף"¹⁰⁶, אלא גם דברי הסבר הנוגעים להלכה המביעים את דעתו שלו, מבלי לציין על כך. ולפעמים אנו מוצאים שמסדר הברייתא מתנגד לו: גם הוא מוסיף דברי הסבר לדברי התנא, אך כניגוד למסדר המשנה¹⁰⁷. כל ההתערבויות הללו במימרה המקורית של התנא מלמדות על חלקו של המסדר בהתהוות המשנה. ספק בעיניי, אם מסדר המשנה שלנו הזדהה עם הסדר של התנא המקורי או שהמסדר סידר סדר משלו. ראה ירושלמי, סוכה כ ג (נג, ע"ב): "תנייה (מסדר המשנה) חמתון סכון מינין ואקדמון", אבל ב"ה לא הקדימו את דברי ב"ש לדבריהם¹⁰⁸. דברי התנאים הגיעו לידינו באמצעות המסדרים והם נסדרו לפי צורכיהם ולפי תכניהם. על כן יוצא, שהכלל שנאמר בשם ר' יוחנן "משנה לא זזה ממקומה" (חולין לב ע"ב; קטז ע"ב) אינו כלל לכל המשנה, אלא רק למשנות שבהן הוא דן, בעיקר למשנה "אלו טרפות"; אבל בשאר המקומות המשנה זזה ממקומה¹⁰⁹. אמנם הסתם, כנראה, חשב שכלל הוא במשנה והשתמש בו גם כשאינו צורך לומר כן, ברם יש לומר "זו ואין צורך לומר זו" (יבמות ל ע"א, לב ע"א, ע"ש).

ראוי להוסיף, שכמה פעמים מצינו שהגמרא אומרת "להודיעך כוחו דר' פלוני", ורצונו לומר שהת"ק ניסח את דבריו כאופן שידגיש את כוחו של בר פלוגתיה. למשל, הגמרא בב"ב צז רע"א, דייקה תחילה מן המשנה במעשרות ה, ו "המתמד ונתן מים במרה ומצא כדי מדתו, פטור (ממעשר) ור' יהודה מחייב", שהמחלוקת

105 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב פא ע"א.

106 ראה, למשל, משנה גיטין ה א: "וכעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזיבורית. ר' מאיר אומר 'אף' כתובות אשה בבינונית". ואילו בברייתא שם מט ע"ב: "כתובות אשה בזיבורית, דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר בבינונית". או שמסדר המשנה הוסיף "אף" בדברי ר' מאיר לאחר שכלל בעל חוב יחד עם כתובות אשה (וכך נראה), או שמסדר הברייתא השמיט את "אף" מרביר ר' מאיר לאחר שהפריד כתובת אשה מבעל חוב. על המילית "אף" במשנה האריך רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1007 ואילך. ומ"ש שם עמ' 1016, סרה ואמנם, אינו מדויק.

107 והערונו על זה בכמה מקומות. כאן אביא את הדוגמה שהערונו עליה כמקורות ומסורות, כתובות, עמ' קצה ואילך (שנתאשרה שם על ידי הברייתא ת"ר וכו'). המשנה שם מביאה בשם ר' עקיבא ש"נערה שנתאשרה ונתגרשה, יש לה קנס וקנסה לעצמה". לכאורה, אין לפקפק שגם הריבוי "וקנסא לעצמה" מר' עקיבא הוא; אלא שמן הברייתות שם יוצא שר' עקיבא רק אמר רק "יש לה קנס" (בניגוד לר' יוסי הגלילי שאמר "אין לו קנס"), ומסדר המשנה הוא שהוסיף מרעתו את "וקנסא לעצמה"; ומסדר אחת הברייתות שם חולק עליו והוסיף מרעתו את "וקנסה לאביה". לא זה ולא זה הוא לשונו של ר' עקיבא, אלא מן המסדרים הם.

108 ר"ש עדני, ברכות א ג, כנראה, לא גרס בירושלמי שם "והא תני מעשה שהלכו זקני ב"ש חקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורני", ראה פני משה שם.

109 ראה מ"ש במאמרי "משנות שזו ממקומן", סידרא, ה, עמ' 63.

היא בכדי מידתו; אבל יתר מכדי מדתו אפילו רבנן סוברים שחייב במעשר. אחר כך היא דחתה את הדיוק הזה ואמרה "הוא הדין אפילו ביותר מכדי מדתו פליגי, והא דקא מפלגי בכדי מדתו להודיעך כוחו דר' יהודה"; כלומר שהתנא קמא אמר "ומצא כרי מדתו", אע"פ שלדעתו גם אם מצא יותר מכדי מידתו הוא פטור ממעשר, כדי להדגיש את חידושו של ר' יהודה. הסבר זה נראה מוזר, ועלינו לומר שלא התק' ניסח כך את דבריו, אלא מסדר המשנה שינה אותם כדי להודיע כוחו של ר' יהודה. אם נכונים דברינו, לפנינו מקרה נוסף של שינוי לשון על ידי מסדר המשנה.

הסבר זה של הגמרא נראה דחוק¹¹⁰, ולא מצינו לאמוראים שיאמרו כן פרט לאביי ביומא ל סע"ב. שם הוא שאל את רב יוסף, אם רבנן שם סוברים ככן וזמא "והא דקתני מצורע להודיעך כוחו דר' יהודה, או דילמא שאני מצורע דדייש בטומאה". אביי אפוא מניח את האפשרות של "להודיעך כוחו דר' פלוני", אך רב יוסף דחה את האפשרות הזאת שם, ולא ברור אם כך הוא סובר בכל המקומות או רק שם; ואולי גם הגמרא לא התכוונה אלא לדחייה בעלמא, לאפשרות רחוקה.

יש שמסדר המשנה (והברייתא) חזר על דברי התנא שכבר הביא בנוסח "שהיה ר' פלוני אומר" או "שר' פלוני אומר". ויש לעיין, חזרה זו לשם מה היא באה? במקום אחר¹¹¹ הארכנו בטיבם של המונחים "שהיה ר' פלוני אומר" או "שר' פלוני אומר" ומיינו אותם לשלושה סוגים: (א) משתמשים במונחים אלו להביא טעם ונימוק לדברים שאמרו לפני כן כשמו של ר' פלוני. לדוגמה, משנה זבחים א ד: "שהזבח נפסל בארבעה דברים, בשחיטה ובקיבול ובהילוך ובזריקה. ר' שמעון מכשיר בהילוך, שהיה ר' שמעון אומר אי אפשר שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה אבל אפשר שלא בהילוך". המינוח "שהיה ר'ש אומר וכו'" משמש פתיחה לטעמו של ר'ש שהוא "מכשיר בהילוך". (ב) מונחים אלו משמשים פתיחה כדי לציין את המקור של ההלכה שנוכרה קודם לכן. התנא אמר רק את המקור, והמסדר ניסח את דבריו הראשונים על פי המקור. לדוגמה, משנה מקואות ג א: "מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו לו שלשה לוגין ונחלק לשניהם, פסול. ר' יהושע מכשיר. שהיה ר' יהושע אומר: כל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו שלשה לוגין וחסר אפילו קורטוב כשר מפני שחסרו לו שלשה לוגין". אין במובאה השנייה של דברי ר' יהושע נתינת טעם כל שהוא לדבריו הקודמים, אלא הרחבת הדין המסוים של מקוה שנחלק כדי לכלול כל המקומות שאין בהם ארבעים סאה; היא, כנראה, המקור לדברי ר' יהושע הקודמים. (ג) לעתים המינוח כשה"שהיה ר'ש אומר" או "שר'ש אומר וכו'" אינו נותן טעם ואינו משמש מקור, לדוגמה משנה

110 יכול היה מסדר המשנה להודיע שר' יהודה חולק גם בכדי מידתו בלי להוסיף מילים בדברי התק'. יכול היה לנסח את המחלוקת סתם, ומעצמנו היינו יודעים שהתק' פטור גם ביותר מכדי מידתו, ור' יהודה מחייב גם בכדי מידתו; או להוסיף בדברי ר' יהודה "אפילו בכדי מידתו", ונבין שלתק' פטור גם ביותר מכדי מידתו. ומכיון שלא עשה כן, נראה שאינו בא להודיעך כוחו של ר' יהודה.

111 Hebrew Union College Annual חל"א (1960), עמ' טז ואילך (עברית).

גיטין ב ב: "נכתב ביום ונחתם כלילה, פסול. ר' שמעון מכשיר, שהיה ר' שמעון אומר כל הגיטין שנכתבו ביום ונחתמו כלילה, פסולים חוץ מגיטי נשים". במקרים אלה הנחנו שם, שהמסדר מסר "את דברי התנא כפי שיצאו מפיו. אם מסדר המשנה מצא שני מאמרים מקבילים לתנא אחד, אע"פ שנימוק אחד משותף לשניהם לא צירף אותם יחד ולא עשה מהם מאמר אחד, מפני שהמחבר עצמו לא עשה ככה".

ולעתים כשהמשנה חוזרת על אותו הדבר (סתם) בשני מקומות שונים, הגמרא שואלת "מאי קמ"ל, תנינא" או "תנינא חדא זימנא". למשל, בכרכות נ ע"א המשנה אומרת "שלשה שאכלו כאחת אינן רשאים ליחלק", והגמרא מקשה "מאי קמ"ל תנינא חדא זימנא, שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן"¹¹². והנה לרוב כשהגמרא מקשה כן, התוכן אמנם כפול אבל הלשון אינו זהה, ונראה כאילו נלקחו ממקורות שונים. וכן מבואר במשנה כתובות ד א: "נערה שנתפתתה בושחה ופגמה של אביה וקנסה של אביה", והגמרא מקשה "מאי קמ"ל תנינא (שם משנה ג ד) המפתה נותן שלשה דברים והאונס ארבעה. המפתה נותן בושח ופגם וקנס מוסיף עליו אונס שנותן את הצער" (שם מב ע"א). וכבר הערנו במקורות ומסורות שם¹¹³ שהלשון "אנוסה" הוא מבית מדרשו של ר' עקיבא, והלשון "מפתה" הוא מבית מדרשו של ר' ישמעאל; וייתכן אפוא, שבשביל שינוי המקור נכפל התוכן¹¹⁴.

בהקשר זה נעיר גם שמצינו שהבבלי שואל "ר' פלוני היינו ת"ק" (שבת כד ע"ב; ר"ה כט ע"ב [שם "חכמים היינו ת"ק"]; גיטין ד ע"א)¹¹⁵, ואינו אומר שר' פלוני וחכמים חולקים בפירוש דברי הת"ק, ושלפנינו שלושה שמות ושתי דעות; משום שאו לא היה צורך לרבי, מסדר המשנה, להביא את ת"ק, מאחר שהוא אינו מוסיף הלכה על המחלוקת. אבל במקומות אחרים הבבלי אינו שואל כן, וכבר העירו החוסף בכמה מקומות¹¹⁶ שהוא משום שאפשר לומר שחולקים בדעת הת"ק. לפי הגמרות אלה רבי הביא את הת"ק להראות לנו את מקור המחלוקת אע"פ שאין

112 אבל בשבת קלג ע"א השאלה של כפילות אינה על המשנה כי המשנות מרברות בהלכות שונות, בשבת שם כמילה ובפסחים טו ע"א בפסח, אלא על רב יהודה אמר רב, כמו שאומרים התוס' שם ומביאים ראיה ממנחות צו ע"א, שגם שם נאמר במשנה "כלל אמר ר"ע וכו'" ואין הגמרא מקשה למה לי; לכן אמרו "וצויכא". אבל בסנהדרין לו ע"ב השאלה היא על המשנה עצמה, בין מה שנאמר שם ומה שנאמר בנידה מט ע"ב, לכן נוסחה השאלה שם "הא תנינא חדא זימנא". אבל התוס' שם, ר"ה תנינא אומרים, שגם שם אין להקשות על המשנה. ע"ש.

113 עמ' קפב, הערה 6. ושם פקפקנו אם ניתן לומר, כמו שמפרשת הגמרא, שנערה שנתפתתה וכו' היתה רישא לעמדה ברין וכו'. ויש להוסיף שגם ר' שמעון וחכמים חולקים שם בעמדה ברין והם משתייכים לבית מדרשו של ר' עקיבא.

114 בסנהדרין כ ע"ב הלשון כמעט זהה וגם שם מקשה הגמרא "תנינא חדא זימנא", אלא ששם הכפילות באה לומר שהמלך הוא שמוציא למלחמת הרשות; מן המשנה הקודמת (א, ה) לא היינו יודעים מי הוא המוציא. ואם תאמר, יאמר רק את המשנה השנייה ונדע גם את המשנה הראשונה, שמא כא לומר אם אין מלך, סנהדרין של ע"א לברו מספיק.

115 אבל הירושלמי אין דרכו לשאול כן. ראה מקורות ומסורות, שבת, עמ' עה.

116 ראה תוס' פסחים פג ע"ב, ר"ה ר' שמעון והנסמך שם.

נפק"מ כל כך לדינא. שוב לפנינו מחלוקת בין הגמרות, בין הסתמות, במדיניותו של רבי לא להתאמץ להשלים בין המקורות. מכאן ראה נוספת שלא היתה עריכה כוללת שתכלול את כל הגמרא.

לבסוף ראוי להוסיף, שמצינו כמה פעמים, שהסתמא דגמרא ואמוראים מאוחרים מגיבים על מחלוקת של אמוראים קרומים ואף על מחלוקת תנאים בכריתות "ולא פליגי"; אולם על מחלוקת תנאים במשנה מצאתי כן רק פעמיים, על המחלוקת שבין ר' יהודה וחכמים במשנה ב"מ ג ח, ועל המחלוקת שבין ר' אלעזר בן עזריה במנחות יג ח. בשני המקומות אומרת הגמרא "ולא פליגי, מר כי אתריה ומר כי אתריה" (ב"מ מ ע"א; ומנחות קו ע"ב), לכאורה, קשה לומר "ולא פליגי" כשמסדר המשנה ניסח אותם בלשון מחלוקת, בלשון "ר' פלוני אומר"¹¹⁷ (ואין לדמות ואת למחלוקת אמוראים בסגנון "אתמר", כי מי יודע על ידי מי נעשה צירוף מחלוקת זו¹¹⁸). ואפשר שההסבר "מר כי אתריה וכו'", מכאן שעדיין שני התנאים חולקים בלשון, גם אם אינם חולקים בתוכן, ושייך כאן לומר "ר' פלוני אומר". אמנם אין להסביר כן את הגמרא בפסחים ג ע"א, שאומרת שם "ולא פליגי מר כי אתריה וכו'", שכן הגמרא שם הביאה מקודם קושיה ממר ווטרא, "מתבי (כצ"ל) מר ווטרא המפלת אור לשמונים וכו'", הרי שמר ווטרא חשב שרבי הונא ורבי יהודה חולקים גם בתוכן.

בין חתימות המשנה והכרייתות לחתימת תורת האמוראים וחסתמאים¹¹⁹

תקופת הסתמאים נסתיימה כשפסק כוח "היצירה" של הסתמאים, כשהם גמרו לפרש מה שהיה בידם מן השקלא וטריא האמוראית. תקופת האמוראים נשלמה כשסודרו פירושיהם למשנה ולכרייתות ושולבו בהם פסקי ההלכות והמימרות שלהם; אבל כוח היצירה של האמוראים לא חדל. תמיד היו פסקי הלכות חדשות ופירושים חדשים, וכנראה, שהיתה סיבה חיצונית לחתימת התקופה (ראה להלן). מספר האמוראים הלך ופחת, עד שכלו לגמרי. על סוף תקופת האמוראים אנו יודעים מאיגרתו של רב שרירא גאון, ואת סוף תקופת הסתמאים אנו משערים שכן היתה.

¹¹⁷ אמנם יש "ר' פלוני אומר" גם בלי מחלוקת, ראה את הרשימה בתוס' יו"ט, ביכורים ג ה (חלק גדול מהם אינם מוכרחים), אך רובא רובא מחלוקות הן. והרי האמוראים הראשונים (עירובין סב ע"ב, וסנהדרין כד ע"ב) חולקים "אם במר"א ואימתי לפרש או לחלוק יצא" משמע, כשאין במר"א ואימתי ודאי שלחלוק יצא. ראה תפארת ישראל, סוף ערכין: "וש"מ נמי דליתא להך כללא דכילול קמא, דהיכא רקאמר בש"ס ר' פלוני אומר אז פליג והיכא רקאמר אמר ר' פלוני לא פליג". וראה נמי מ"ש לעיל עמ' 86 על "כולה ר"פ היא".

¹¹⁸ ראה מ"ש לעיל עמ' 36: "צירוף דעות למחלוקת".

¹¹⁹ לכאורה, הואיל ואין משנה או כרייתא אמוראית ומימרות האמוראים (האפודיקטייות) לא עברו ידי מסדר, הן יותר מהימנות מאשר המשנה, אבל אין הכרח. הרי גם בשצירפן את מימרות האמוראים למחלוקת, כגון אתמר וכו' והובאו שתי דעות בשמם, קיצרן את דעת החולק; וגם בקיצור יש מעין סידור. ראה מ"ש לקמן עמ' 99 על ה"מסרנים".

כרם הגורם לסיומה של תקופת התנאים הוא שונה: יוקרתו וסמכותו של רבי גרמו שעם חתימת משנתו נחתמה תקופת התנאים. לא היה לה המשך. גם הברייטות של ר' חייא ור' אושעיא ומשנת בר קפרא שלהן זיקה למשנתו של רבי — אם "רבי לא שנה, ר' חייא מנא ליה? (נידה סב ע"ב) — נחתמו גם הן. תקופת התנאים נסתיימה, כמעט, בכת אחת אחרי רבי ותלמידיו, אבל תקופת האמוראים נמשכה עוד עשרות שנים אחרי רב אשי. האמוראים פחתו מעט מעט עד שנעלמו לגמרי, כנראה, בשל המגפה¹²⁰, שפרצה בתחילת המאה השישית, ובשל ה"שמדא דגור יודגרד" שאירע בשנת ארבע מאות שישים וחשע לפי רב שריא (באיגרתו, הוצ' רב"מ לוין, עמ' 96–97), שבו נאסרו ונהרגו כמה מן החכמים. גם תקופת הסתמאים לא נחתמה, כנראה, בכת אחת, אלא בהדרגה, כשגמרו, או שחשבו שגמרו, את השחזור של השקלא וטריא ואת פירושם בדברי אמוראים; אבל הוספות קלות נוספו גם הרבה אחר כך¹²¹. אינני מדבר על המגיהים, או על הסופרים שתיקנו את הטקסט וחשבו שהחזירו עטרה למקורה; אלה לא פסקו לעולם. כוונתנו להוספות הבאות בהסבר, שכרוך שהן לא היו כן במקור, אך הוסיפו אותן כדי להקל על הבנת הלומד¹²².

ועוד נראה שרבי שונה בגישתו מכל קודמיו, מ"משנת ר' עקיבא" (סנהדרין ג ד), מ"משנת ר' אליעזר" (מנחות יח ע"א), מ"משנת ר' אליעזר בן יעקב" (עירובין סב ע"ב ומקבילות), מ"משנת ר' נתן" (כתובות צג ע"א תמורה טז ע"א) ואפילו מ"משנת בר קפרא" (ב"ב קנד ע"ב; ע"ז לא ע"א): כל אלה הביעו את דעותיהם שלהם, כרם משנתו של רבי אינה מביעה את דעתו שלו, אלא את הדעה המוסכמת, המוחלטת, הסטנדרטית. לכן אנו מוצאים כמה פעמים שהמשנה שלנו היא נגד רבי, "מתניתין דלא כרבי"; ולכן רבי לא נזכר הרבה פעמים במשנה. וגדולה מזו, אנו מוצאים שהמשנה רבי היא, ואעפ"כ שואלת הגמרא "נימא מתניתין דלא כר' נתן" החולק על רבי, והאמוראים נדחקים להעמידה גם כר' נתן (קידושין סד ע"א). ואף שאפשר לרחוק ולומר שהאמוראים שם אינם מעמידים את המשנה כר' נתן, היינו שהמשנה היא לשונו של ר' נתן, אלא באים לומר שההלכה של המשנה אפשרית גם לר' נתן במקרים שהם מתארים — ואף שמוכרחים לומר כן במקום אחר — כאן אין זה סביר.

לסיכום, המשנה נקבעה על ידי בית דינו של רבי, לכן אין היא נקראת "משנת רבי", אלא "מתניתין", והם שקבעו לפי דעתם, גם כשרבי לא הסכים להם. משום

120 כהתחלת המאה השישית, שהיא לפי רב שריא התחלת תקופת הסבוראים, ולהשקפתנו היא סוף תקופת האמוראים. כנראה, שורה מגפה נויש לזה סמוכין במקורות לא יהודים. ראה פרנקופיוס, ההיסטוריה של המלחמות. II, 3XXX–2XX. אני מורה לתלמיד, פרופ' יי רובנשטיין, שהעירני על מקור זה, ולכן "שכיבו בשנים מועטות" (איגרת רב שריא, עמ' 97). רש לזקוף לזה גם את ההידלדלות של האמוראים.

121 ראה לעיל עמ' 6, הערות 15, 17.

122 עלינו אפוא לשנות לגמרי מ"ש כמכוא ל"מיומא עד חגיגה", עמ' 7. ר"ה מסקנא; וכמכוא למסכת שכת, עמ' 17, ר"ה כבר ציינו.

שמטרת רבי היתה לחבר משנה שתהיה סוף כל המשנות, משנה שתכלול את הדעות הנכונות של כל המשנות, ולא דווקא את דעתו שלו. אמנם זה לא מנע בעדו ש"מתניתין", המשנה של כולם, תהיה לפי ר' מאיר ואליבא דר' עקיבא¹²³. מעמדו של רבי, שיתוף בית דינו בעריכת המשנה וביטול דעתו בפני הרוכח לעליונותה של מתניתין, והביאו לחתימת תקופת התנאים, מחברי המשנה¹²⁴.

ועל כן מי שבקי במסכת אחת של המשנה, ואולי אפילו בפרק אחד, יש לו מושג על הצורה והסגנון של המשנה; הם כמעט דומים בכל המשנה. אמרתי "כמעט" משום שיש בכל זאת שינויים בסגנון המשנה: למשל, ציטטות מן המקרא, יש מסכתות שאין בהן אפילו ציטטה אחת מן המקרא ויש שהן מלאות ציטטות; כרוב המשנות אין ויכוח חוזר, היינו אחרי שבר הפלוגתא השיב לו, חזר והקשה לו, פעם אחת או יותר. אבל כמשנה פסחים ו, ב (בין ר' אליעזר ור' עקיבא), כריתות ג, ט (בין ר' יהושע ור' עקיבא), ידים ד, ג (בין ר' אלעזר בן עזריה ור' טרפון) ועוד נמצאים ויכוחים כאלה. אבל מי שבקי בסתמות של מסכת אחת של הגמרא, ועל אחת כמה וכמה בסתמות של פרק אחד, אין לו מושג נאמן על הצורה והסגנון של הגמרא כולה: הסתמות שונים לא רק ממסכת למסכת, אלא אפילו בתוך המסכת עצמה ואפילו מפרק לפרק ומדף לדף.

אינני מתכוין להערות הראשונים, שלעמים הגמרא מדייקת כלשון המשנה במקום אחד, ואינה מדייקת כן במקום אחר¹²⁵; שכן כיוצא בו אנו מוצאים גם במשנה, והעירו כבר התוס' בראש ר"ה ובראש כ"ק "אית דוכתא דלא תני הן ואית דוכתא דקתני הן". כמו כן אין כוונתי שכאשר יש בכרייתא מה שאין במשנה, לפעמים הגמרא שואלת "ותנא דידן מ"ט לא תני הכי", ולפעמים לא: כשיש לגמרא

123 גם כוה שונה הגמרא מן המשנה. מאסף הסתמות (לקמן, עמ' 116) חי בתקופה שכבר לא יכול היה להוסיף על הגמרא ובידאי לא לשנותה; ואילו מאסף המשנה (שהוא, כנראה, המסדר) שינה לפעמים את המשנות הקודמות, אם כי גם "משנה לא זוה ממקומה".

124 את הגמרא בכ"מ לג ע"א "תלמוד, אין לך מרה גדולה מזו. ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא", פירשנו (מקורות ומסורות, כ"מ, עמ' קיג), שבמשנה יש מקרא וגם הלכות, ובתלמוד יש מקרא, הלכות וגם שקלא וטריא; לכן תלמוד אין לך מירה גדולה ממנו. "אבל מטעמים פרקטיים אמרו ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד, שכן מסורת המשנה היא יותר מהימנת מזו של התלמוד". והוסיף ר' יוחנן: "בימי רבי נשנית משנה זו, שרק משנתו של רבי מהימנת היא עד שהעוסק בה עולה על העוסק בתלמוד, אע"פ שהחומר התלמודי הוא עשיר יותר; אבל לא כן משניות שאינן של רבי". "מתניתין" מורכבת ממקורות שהיתה להם מסורת ישירה מהם ואפשר היה עוד לזהותם, ואם לפעמים שונתה הלשון המקורית, בדרך כלל נמסרו המקורות כמו שמצאום. ואילו הגמרא, גם כזמן הברייתות, לא היתה לה מסורת ישירה של השקלא וטריא, והיא שוחזרה בכיהמ"ד ונשענה הרבה על השערה. המשנה היא אפוא נאמנה יותר למקור מאשר הגמרא. וראה מ"ש במבוא למקורות ומסורות, שבת, עמ' 22-25.

125 ראה תוס', שבת קלא ע"ב, ר"ה א'; "דימנין רייך ודימנין לא דייק"; שבועות ה ע"א, ר"ה בשבועות: "דימנין ולא בעי למימר הכי". וראה גם תוס', ברכות כב ע"ב, ר"ה ונחזי: "בהרבה מקומות לא פריץ גמרא הכי", ושבת יב ע"ב, ר"ה רבי (הערת בני הרב אפרים בצלאל נ"י).

תשובה היא מדייקת ושואלת, וכשאין לה תשובה אינה מדייקת ואינה שואלת¹²⁶. וכיוצא בזה מובא בהליכות עולם, כיחס ל"הכל – לאתויי מאי: "כל היכא דתני הכל לדרשא, כלומר לאיתויי חידוש שלא היה במשמע וכו' זימנין דרדיש מיניה, זימנין דלא דריש מיניה"¹²⁷. כוונתי למהלך המחשבה של הסוגיא שהוא שונה ממקום למקום, למשל: לפעמים הגמרא שואלת אחרי שאמרה "תני ושייר", "אי שייר, מאי שייר דהאי שייר", ולפעמים לא¹²⁸; לפעמים היא שואלת אחרי שאמרה "הא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", "ואי מכללא מאי", ולפעמים לא¹²⁹; לפעמים היא שואלת אחרי "פרושי קא מפרש", כפילות לשון למה לי, ולפעמים לא¹³⁰; לפעמים הסדר בין האמוראים הוא סדר כרונולוגי ולפעמים הוא לפי סדר אחר¹³¹. גם ההיגיון של הסוגיא שונה הוא ממקום למקום, ולא כל מה שהסתם מקשה במקום אחד הוא מקשה ביתר המקומות; או תירוץ שנאמר במקום אחד אינו נאמר שוב ביתר המקומות.

נראה אפוא, שמסדר אחד – או בית המדרש אחד, רבי ובית דינו – היה לכל המשנה, והוא סידר אותה על פי מקורות קדומים, ולרוב הביא אותם כלשונם; ואילו הגמרא נתהוותה על ידי סתמאים שונים מבתי מדרשות שונים בזמנים שונים, והם שחזרו אותה (כל אחד באופן חלקי) על פי מקורות מקוטעים בלי מסירה רשמית. ואל תשיכני מן הסתירות שבמשנה¹³², שכן הן, שלא כבגמרא, אינן מעידות על מסדרים שונים, אלא על מדרג של סמכות הלכתית. ככר העירו מקצת ראשונים,

126 ראה תשובות הרשב"א ח"ב סימן תג. ושמא זה ענין של "תני ושייר", השווה נקודת הכסף, יור"ד, סימן קלג.

127 בהתחלת שער ג. אבל ר"י קארו בכללי הגמרא שם חולק עליו ואומר: "אני אומר דפלוגתא רלישני היא בפרק מרובה (סג ע"א), והיא דמשכח נקט כי האי לישנא, והיא דלא משכח נקט באירך לישנא". וכבר העיר בעל יבין שמועה שם, שאין מחלוקת בגמרא שם בין הלשונות אם "הכל" בא לדרשא או לא. ע"ש.

128 ראה ב"ק מג ע"ב "דלמא תני ושייר", וברף סב ע"ב אינה שואלת "מאי שייר דהאי שייר", ואילו לעיל שם י ע"א, טו ע"א שואלת. וכן לא שואלת בקידושין מט ע"א ומכות כא ע"ב. המקומות מצויינים על הגיליון, סוכה נד ע"א. ועיין יבמות עג סע"ב; והשווה הליכות עולם, שער ג, התחלת פרק שני "זכרפריך בכל מקום דאומר תנא ושייר, מאי שייר דהאי שייר", מן הראוי לציין, שלמקצת ראשונים (הראב"ד בשם"ק ב"ק טו ע"א; ורשב"א שם ושם"ק כתובות מז ע"ב; ורמב"ן בפ"ק דקידושין", הובא בכללי הגמרא לר"י קארו שם) תני ושייר שינוייא דחיקא הוא, ולא נתנו דעתם אם שייר עור פרט או לא.

129 ראה מ"ש לעיל עמ' 14, ד"ה כאן.

130 ראה תוס', מ"ק כב ע"ב, ד"ה ולשמחת; ותוס', בכורות לא ע"ב, ד"ה א"כ ועור.

131 והערנו על זה בהרבה מקומות. ראה מקורות ומסורות, שבת, עמ' שני; וב"ב קכו ע"ב (ושם סידרו גם "אף" שלא כסדר הכרונולוגי. ע"ש).

132 יש מספר הוגן של סתירות במשנה ונביא כאן את הסתירה שבין משנה סוכה ה ד, "הגיעו למעלה עשירות, חקעו והרעו וחקעו" ובין משנה ה שם, "ושלש על גבי מזבח", שעליה אומרת התוספתא סוכה ד י בפירוש: "האומר לפני מזבח אינו אומר למעלה העשירי, האומר למעלה העשירי אינו אומר לפני מזבח", והיא מחלוקת בין ר' אלעזר בן יעקב ור' חנניאל. תוספתא זו הובאה גם בבבלי סוכה נד ע"א; ובירושלמי ה ו (נה ע"ג). וראה מ"ש ב"סידרה", ה, עמ' 87.

שסתם משנה של "מחלוקת ואח"כ סתם" היא סמכותית יותר מסתם משנה בלי מחלוקת¹³³; ולפי המשנה בעריות א ה, יש לומר שהלכה שהיא פחות סמכותית קל יותר לב"ד שבא אחריה לבטלה; ושמא גם כשיש סתירות במשנה, גם אם שתיהן סתמות, הן מוכיחות שבית דינו של רבי לא יכלו להכריע, שהיו מעין מחצה על מחצה, והביאו את שתי הדעות, כדי שבית הדין שיבוא אחריהם יוכל לסמוך על דעת עצמו ויכריע¹³⁴. ברם לסתמות שבגמרא אין סמכות דומה, והסתירות שבה מראות שמוצאן בבתי מדרשות שונים, ושהם נאספו על ידי מחברים שונים, ולא היה עורך שישלים ביניהם.

133 רשב"א, ריטב"א, ב"ק קב ע"א, ד"ה אלא. במאמרו ב"סידרה" שם, הצענו להפך את הטעון: שסתם במחלוקת ואחר כך סתם חלש יותר מסתם בלי מחלוקת, כשם שסתם משנה בלי מחלוקת (של יחיד) בצידה סמכותית יותר מסתם משנה עם מחלוקת בצדה. ועיין גם תוס', ביצה ב ע"ב, ד"ה גבי.

134 הארכנו יותר במאמרו ב"סידרה" שם, מעמ' 86 ואילך.

ג. מסירה אפודיקטית ושקלא וטריא

הנחת היסוד שהפירושים וההלכות הפסוקות של האמוראים נמסרו באופן מסודר ובדיוק ואילו המשא ומתן הסתמי של הגמרא אינו אלא שחזור – חזרה ועלתה מספר פעמים בדיוגנו בהתהוות התלמוד, אך לא ביארנו אותה כהוגן ולא עמדנו על השתלשלותה ולא הבאנו לה ראיות. בפרק זה נרחיב עליה את הדיבור ונעקוב אחר השתלשלותה ונעגן אותה במקורות.

השתלשלות השקלא וטריא במדרשי ההלכה, בירושלמי ובבבלי

בראשונה, בתקופת התנאים, לא היתה מסירה רשמית של שקלא וטריא¹, רק הלכות קצובות ופירושים קצובים נמסרו ל"תנאים", למסרנים, למוסרי המסורות מדור לדור: אולם הנימוקים שהביאו להלכות ולפירושים אלה לא נמסרו: הם שרדו בזכרון בלי כוונה מכוונת, ובמשך הזמן הם נשכחו. אחר כך, בהתחלת תקופת האמוראים בארץ ישראל, התחילו למסור גם שקלא וטריא, אך בהדרגה. קודם נערכו מדרשי ההלכה², שהם מעין שקלא וטריא, שם נושאים ונותנים בהלכה, מתווכחים, "אתה אומר כן או אינו אלא", ולבסוף מוכח שאינו כן, ומביאים מקור מקראי להלכות. אך הואיל ומדרשי ההלכה לא נשנו יחד עם המשנה – אע"פ שהמשנה נלקחה ומתומצתת מהם – השקלא והטריא, לא נמסרו ולא נשתמרו באותה קפדנות שהיתה מנת חלקה של המשנה, ובמשך הזמן נשתכחו חלקים מהם³. סוג אחר של שקלא וטריא, קושיות ותירוצים ודיאלוג בין האמוראים, נערך אחר כך צמוד למשנה ונשתמר אגבה. כמאה שנה אחרי עריכת המדרשים ערכו את ירושלמי נזיקין, "תלמודא דקיסרין", אך מידת השקלא והטריא קטנה יחסית. כחמישים שנה לאחר מכן נערך הירושלמי לשאר המסכתות, ובהן כמות השקלא והטריא גדולה יותר, והתוכן מסובך יותר; אבל עדיין לא ברמת השקלא והטריא של הבבלי, של

1 ברורות הראשונים "רויח לבא ולא צריכין אלא עיקרין", אולם המצב נשתנה בימי האמוראים ויאמעט לבא ואצטריכו למילקט חלמודייהו ולמיגרסיה ואוסיפו וכו'. פירוש דברים עמוקים והנך קמאי שהיה לבם רחב לא היו צריכין לפרשן" (אגרת רב שריא, הוצ' רב"מ לוינ, עמ' 52). דעתנו היא לא כן. ראה להלן בסמוך; וראה גם מאירי, פתיחה למסכת אבות, ערך "אחריו היה ר' חננאל".

2 רוב החוקרים מוזנו של צונץ (הדרשות, גרמנית, עמ' 45–53) מייחסים את עריכת מדרשי ההלכה לאמצע המאה השלישית, וכן קובע מהר"ש ליברמן את עריכת ספרי דברים לאמצע המאה השלישית (ראה "מוסדות רומאים לינאליים", אנגלית, J.Q.R. 1944–1945, עמ' 27, הערה 113), אנו נוטים לומר, שעריכתם מאוחרת לתאריך זה, ואכמ"ל.

3 ראה מה שכתבתי בספרי האנגלי, מדרש, משנה וגמרא, פרק ג.

הסתמאים, לא בכמות ולא באיכות: השקלא והטריא בארץ ישראל נשארה טפלה להלכות ולמימרות.

באותם שנים לא חל כבבל שינוי במסירת השקלא והטריא, השינוי אירע רק אחר תקופת האמוראים, כשקמו הסתמאים. עד אז הוסיפו האמוראים למשנה לכרייתא פירושים ומימרות פסוקות ומסרו אותם למסרנים, אבל את השקלא וטריא לא מסרו⁴, היא שרדה בזכרון הלומדים ולקחה בחסר ובאי דייקנות. כך אנו מפרשים את הביטוי בעירובין לב ע"ב "קבעיתו ליה בגמרא"⁵. ר' חייא בר אבא, ר' אסי ורבה בר נתן מסרו לרב נחמן פירוש במשנה עם נימוקו. רב נחמן שיבח את הפירוש: "ישר!" והם שאלו אותו "קבעיתו ליה בגמרא", היינו אם הפירוש, ולא הנימוק, נמסר במסירה רשמית; ורב נחמן אמר להם "אין". הגמרא מביאה לו ראייה: "אתמר נמי (שנמסר) אמר רב נחמן אמר שמואל הכא וכו'" — המונח "אתמר נמי" מצטט רק את הפירוש, ולא את הנימוק; מכאן שהנימוק, השקלא והטריא, לא נמסר בגמרא. הוא נשאר חקוק בזכרונם של השומעים של אותו הדור, אך במשך הזמן נשכח, והדורות הבאים לא הכירוהו.

חשוב להדגיש, שההבדל בין ההלכות האפודיקטיות ובין השקלא והטריא בארץ ישראל כתקופת התנאים וכבבל כתקופת האמוראים אינו מתבטא רק באופן המסירה — על ידי מסרנים מומחים או על ידי זכרונות אישיים — ובשלמות התוכן — על ידי מסרנים בקיאים או על ידי שרידי זכרון — אלא גם כמידת המהימנות של החומר הנמסר. לפני שהאמורא מסר את מימרתו למסרן, הוא חקר וכרך אותה, ערכה, זיככה, וצירפה וניסחה (לרוב) בעברית⁶; ואילו מה ששרד מן השקלא והטריא בזיכרון נאמר לעתים רק כדי להצילו מהשכחה. הוא הובא כחומר לזיכוח, מעין "סלקא דעתך" שסופו לסתור, בלי עריכה ובלי בדיקה קפדנית במקורות, בלי להכין את העניין ובלי צחצוח לשון. נאמנותה של השקלא וטריא כמשקפת את מסקנת דעת האומר המיוחסת לו, מפוקפקת היא. ולכן דוחה אותה הגמרא ביותר קלות מאשר היא דוחה את המימרה⁷.

4 גם העובדות לא נמסרו למסרנים, ועל כן מצינו כ כמה מקומות בגמרא אחרי הטיעון "הא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר" את הביטוי "מאן דחזא סכר" — מי שהיה נוכח בשעת מעשה, מסר את העובדה. ראה מ"ש במבוא למקורות ומסורות, כ"מ, עמ' 24 ואילך.

5 ראה מקורות ומסורות שם, עמ' צא ואילך. ושם להבדל זה שבין אפודיקטיות ושקלא וטריא התכוונה הגמרא כשאמרה "ואיכא דרמי להו מירמא" (המקומות רשומים בגיליון הש"ס לרעק"א ר"ה כז, סע"ב ונשמט שם כתובות כז ע"א [ללשון השני "דרמי להו מירמא" לא השתתף שם רבא בכלל בענין, ומאין נתגלגל שמו?], ב"ק טו ע"א [פעמיים, והפעם הראשונה צ"ע] וערכין כז ע"ב. על סוגים שונים של "ואיכא דרמי לה מירמא", ראה מקורות ומסורות ב"ב יא, ע"א) הרי גם ללשון הקדרם יש מירמא "ותניא"; אלא שהלשון הקדרם, דברי האמורא מימרה אפודיקטית היא, והלשון השני "לא שני אלא וכו'", שקלא וטריא היא.

6 "ומעתה היו לה כל התכונות והמרות של כתובה", מהר"ש ליכרמן, יונת ויונת בא"י, עמ' 217.

7 ואולי זה מסביר, למה יש כל כך הרבה דיטוריקה (פירושים, חידושים וקושיות שסתירתם בצדק) בשקלא וטריא. הצעות אלו לא הוצעו כאפשרות של ממש, אלא כדי לחדר את הריץ.

אמנם גם בהלכות האפודיקטיות, כהלכות הפסוקות, אנו מוצאים כמה פעמים בש"ס שהאמורא מתקן את דברי ה"תנא" — "תנא תנא קמיה" — וה"תנא" שואל "אסמיה", האם אמחק את המימרה משום שנמסרה שלא כהוגן; אבל בזמן הגמרא, בזמן הסתמאים, מאות שנים אחרי האמוראים, מספר "המחיקות" הלך והתרכה, והרכה מן ההלכות הפסוקות והפירושים הקצובים לא היו מדויקים. ולכן מצינו שהגמרא עצמה מתקנת הלכה פסוקה, למשל, ב"מ ח ע"א: "אמר רבא השתא דאמרת אמרינן מיגו. חרש ופקח שהגביהו מציאה מתוך שקנה חרש קנה פקח". הגמרא מקשה על זה ומתקנת, "אלא אימא חרש קנה ופקח לא קנה"; ולבסוף היא דוחה גם את זה ומתקנת יותר "מתוך שלא קנה פיקח לא קנה חרש"⁸.

ומצינו גם כשהמימרה מנוסחת כפירוש במשנה, ובאמת היא הלכה פסוקה. והערנו על זה בכמה מקומות⁹, כאן אביא את דברי הר"ן, נדרים פח ע"ב: "שמואל לא פליג אדריב בפירושא דמתניתין דמודה ליה וכו', אלא כדינא הוא דפליג עליה, דרב מוקי מתניתין כר' מאיר". וכמה פעמים בש"ס הגמרא חשבה תחילה שהאמורא מוסב על המשנה או על הברייתא ודוחה את פירוש האמורא במשנה, ושואלת אם כן האמורא "כמאן אמרה" — ומתרצת שאמר כתנא אחר ואינו מוסב על המשנה. למשל, גיטין עב ע"א (וראה גם שם פא ע"ב): "אמר רב הונא וחולצת" ומוסב על המשנה שם. ושואלת הגמרא: "והא מדסיפא חולצת מכלל דרישא יבומי נמי מיבמה? מתניתין כרבנן, ורב הונא דאמר כר' יוסי". במקרים כאלה עלינו לומר שהמסירה הקודמת לא היתה מדויקת.

לעיל (עמ' 45) ציטטנו שלוש דוגמאות כשההסבר או תירוץ של הסתם הפך להיות חלק מדברי אמורא עצמו, והוא מצוטט כאילו האמורא אמר כן בעצמו. זה קורה בשקלא וטריא, אבל שהסבר או תירוץ של הסתם יהפוך להלכה פסוקה — לא מצאתי. במקרה זה הסתם צריך להשתמש במינוח מעין "קסבר ר' פלוני וכו'", והטעון "קסבר וכו'" צריך להיצמד לשם אמורא ולהביאו בשמו — מקרה מפורש כזה לא מצאתי¹⁰. אך ייתכן מאוד שכך קרה בב"מ כב ע"ב: "אלמא קסבר רבה סימן העשוי לידרס לא הוי סימן וכו' אלמא קסבר רבא וכו' הוי סימן". המונח "קסבר" מעיד שרבה ורבא לא נחלקו בסימן העשוי לידרס, אלא הסתם ניסח אותם כן; וכשהגמרא אומרת אחר כך "ואיכא דמתני להא שמעתא באפי נפשה וכו'", ייתכן שאין זה אלא "קסבר וכו'" שהפך להלכה פסוקה. וקצת ראייה, ששם כג ע"א כבר רב זכיד משמיה דרבא אומר "אי ס"ד דקא סבר ת"ק סימן העשוי לידרס לא הוי סימן וכו'"¹¹. אמרתי קצת ראייה משום שאפשר לומר שדברי רב זכיד מתאימים ל"איכא דמתני וכו' באפי נפשה" ושהיא מסורת עצמאית. ושמא מעין זה גם בנידה

8 ראה מ"ש במקורות ומסורות שם, עמ' כב.

9 ראה מפתחות למקורות ומסורות, ערך מימרת.

10 מה שנאמר בשבת נר ע"א: כתובות יא ע"ב; נידה נח ע"ב — הם מקרים אחרים. ע"ש.

11 ראה מ"ש במבוא לב"ק, עמ' 198, ולקמן כאן עמ' 105.

כט ע"א: "לימא בדשמואל קמיפלגי וכו' איכא דמתני לה להא שמעתא באפי נפשה וכו'". השמועה באפי נפשה וכו' היא ה"לימא בדשמואל קמיפלגי וכו'".¹²

ומצינו שגם הגמרא אומרת לפעמים "והא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", היינו, שמקורה של ההלכה פסוקה ההיא לא נמסר על ידי האמורא למסרן, ל"תנא", אלא ל"מאן רחזא", מי שהיה נוכח בשעה שהאמורא פסק הלכה למעשה מוסר כן, אך ייתכן שהפסק יהיה שונה במקרה שונה¹³. אבל מצינו כשכונות כ"א ע"א, שה"מכללא" אינו עובדה, אלא דיוק, מעין הסבר, ואף על פי כך הדיוק נמסר כהלכה פסוקה¹⁴. ושם לזה התכוון כשאמר "אלא מכללא אתמר", כלומר, ואינה הלכה פסוקה רגילה, ואינה מהימנה כל כך. וכן מצאתי מקרה, כשהאמורא פירש משנה (או ברייתא) והפירוש הכיל הלכה, ואחר כך היא נתנתקה מן הפירוש ונמסרה בפני עצמה בשם אמורא כהלכה פסוקה. מקרה זה תלוי בפירוש הגמרא סנהדרין יז ע"א: "וא"ר אבהו במוסיפין עושין ב"ד שקול לכתחילה". הגמרא מקשה "פשיטא"? ומתרצת שבא להשמיע ש"האי דקאמר איני יודע, כמאן דליתא דמי ואי אמר מילתא לא שמעינן ליה". פירוש זה בר' אבהו נראה דחוק, שאם ר' אבהו כיוון שהאומר "איני יודע כמאן דליתא דמי", היה לו לומר כן בפירוש. ושם התשובה לשאלת פשיטא היא, שהלכה זו של ר' אבהו נותקה מהפירוש הקודם שם של ר' אבהו במשנה והיתה למימרה בפני עצמה. כמשנה נאמר ש"הטייתך לרעה על פני שנים", והגמרא שואלת שבכית דין של כ"ג לא ייתכן רוב של שניים, ור' אבהו מסביר "אי אתה מוצא (לרעה על פי שנים) אלא במוסיפין"; היינו, כשדיין אחד אומר איני יודע, מוסיפים עוד שנים והוא ב"ד שקול, ובמקרה זה ייתכן רוב של שניים. במקור אמר ר' אבהו רק את ההסבר במשנה, שהכיל גם את ההלכה שבמוסיפים עושין ב"ד שקול. ההלכה זו נותקה אחר כך מן ההסבר והפכה להיות הלכה עצמאית והובאה בשמו של ר' אבהו כהלכה פסוקה, ועליה מקשה הגמרא "פשיטא". אלא שאפשר לפרש את ר' אבהו, שהוא בא לומר שגם התנאים שסוברים שאין ב"ד שקול (לעיל שם ג ע"ב) נמכילתא משפטים, פרק כו' יג ע"ב [נספרא פרשת ויקרא. פרק ו']. מורים שכאשר מוסיפים בית הדין יכול להיות שקול: אך עדיין ניתן לשאול קצת "פשיטא", משנה היא לקמן ה.

ואביא כאן באריכות מ"ש במבוא לבבא מציעא (עמ' 218), שלפעמים משתנות גם ההלכות האפודיקטיות, אבל מתוך פרספקטיבות אחרות. זה לשוננו שם: "גם על הלכות קצובות, אוקימתות ופירושי האמוראים, עבר תהליך של שינוי וחילוף. על כך יעידו השינויים המרובים במימרות אפודיקטיות שבין הבבלי והירושלמי (גם כשהתוכן דומה, ניסוח הדברים כמעט תמיד שונה) והבדלי הלשונות בבבלי וירושלמי, מעין 'איכא דאמרי', ו'לישנא אחרינא', ומחלוקת אמוראים בשם אותו האמורא. מכיון שרק אחד מהם מסר את הדברים כהווייתם, השני, על כורחק, שינה

12 ראה רש"י, שם ד"ה באנפי; והשוה רש"י, שם נח סע"ב.

13 עיין היטב ב"ב קל ע"ב (וברשב"ם שם); ובירושלמי פאה ב ב.

14 וראה גם ברכות ט ע"א; ומנחות ה ע"ב.

את הדברים. ייתכן גם שהאמורא שאת מימרתו מסרו בשינויים, הוא עצמו שינה את דעתו, 'בצפרא אמר הכי ובאורתא אמר הכי'. המוסרים מסרו אפוא כהווייתם, אלא שזה מסר מה שאמר בבוקר, וזה מסר מה שאמר בערב. בין השינויים הרגילים אצל ה'נחתי וסלקי', מן הסוג 'כי אתא רב רימי אמר הכי' ו'כי אתא רבין אמר הכי', ישנן ודאי חזרות כאלה, אבל מסופקני אם הן מהוות חלק גדול מהם. רוב השינויים ניתנים להיתלות בטעות השמיעה, זה משוכנע שכן שמע, זה משוכנע שכן שמע, ולא בשינוי דעת האומר.

כרם כל אלה הם יוצאים מן הכלל. רובא דרובא של ההלכות האפודיקטיות נשתמרו בלשון ובתוכן כפי שהאמורא מסר לתנא ונמסרו כאפודיקטיות (הן כהלכה פסוקה והן כפירוש) מלכתחילה; אבל לא כן השקלא וטריא. היא מלכתחילה לא נמסרה לתנא ושררה ללא פיקוח ובריקה ממוסרים, אלא כזכרונות מקוטעים. כל זה השתנה עם הסתמאים. הם שחזרו את השקלא וטריא, אספו את השרידים והשלימו את החסר מדעתם, וצירפו את השחזור לאפודיקטיות ומסרוהו למסרנים. וכשהמסרנים כבר לא יכלו יותר לשאת בעול המסירה כי רב הוא, הם פנו לכתיבה¹⁵. השחזור מורכב משני טיפוסים של שקלא וטריא, זו שנתקבלה והיתה לחלק מן הנימוק למימרה ולפירוש, וזו שנסתרה ונדחתה אחר כך, ולא נאמרה אלא כ"הוה אמינא", כדי שלא יבוא מי שהוא אחר כך ויאמר כן¹⁶. הטיפוס הראשון נשתמר יותר בשל הנימוק המסביר את המימרה והפירוש שנמסרו על ידי המסרנים,

15 לפי ספר העיתים, ח"ב, עמ' 267, ר' נטרונאי גאון היה הראשון שכתב את התלמוד לאנשי ספרד בעל פה. אם תאריך זה של כתיבת התלמוד הוא נכון, והחירו לו להיכתב (עיין גיטין ס ע"ב ועוד), משום שקשה היה לזכור אותו בעל פה בעיקר בגלל הגידול של השקלא וטריא בדורות אחרונים (אפודיקטיות קל יותר לזכור). מכאן ראייה נוספת שהגמרא לא נחתמה כמאה השישית. שכן אם נחתמה אז, ראשית הכתיבה היתה צריך להיעשות סמוך וקרוב לסוף תקופת האמוראים; ורב נטרונאי גאון היה תלמידו של רב יהודאי גאון, שהיה מאחרוני הסבוראים שסיימו את תקופת הסתמאים.

16 אמנם יש לדרג את שחזוריהם של הסתמאים מדרג עולה גם לפי כמותם: (א) ככל שהשקלא וטריא סתמית היא, והיא באה כפירוש במשנה ובברייתא או בדברי אמורא לא היתה לסתמאים כלל מסורת (או שברי מסורת) של השקלא וטריא המקורית — הכל משוחזר. (ב) כשאמוראי נזכר בסוגיא בדרך כלל בסופה, ואומר למשל, "הכא במאי עסקינן וכו'", ואפשר לייחס את דבריו ישירות למשנה, לברייתא או לדברי אמורא קדום שאותם הוא מפרש — במקרה זה הפירוש הוא מהמסורת האמוראית, והנימוקים הם מן הסתמאים. (ג) אבל כשאין לייחס את דברי האמורא למקור שאותו הוא מפרש, אלא כאמצעות השקלא וטריא של הסתם — עלינו לומר, שהסתם שחזר את כל הסוגיה וגם את המקורות שעליהם מתייחסים דברי האמורא, למשל, בבב"ב צו ע"א, אין לייחס את דברי רב פפא שם "כפרה ששונה ראשון ראשון" ישירות לדברי ר' יוחנן שם "כדרך שאמרו לענין איסורן וכו'", אלא כאמצעות דברי הסתם שם "לא צריכא שניחמד מאליו", וכתיב לקושיה "וכיון דקא נגיד וכו'". הואיל ואין אמורא מתייחס לסתם, עלינו לומר שלפני הסתם לא היו המקורות שעליהם מתייחסים דברי אמורא בשלמותם והוא השתמש בשקלא וטריא כדי לשחזר מקורות אלו. בזה נדחו כמעט כל המקומות בש"ס, הנראים כאילו האמורא התייחס לסתם: במקור האמורא לא התייחס לסתם, והסמיכות אינה אלא השלמה סתמית שנעשתה על ידי הסתמאים ששקלו וטרו בעניין — והם פעלו הרבה אחרי האמורא.

המימרה שמרה על השקלא והטריא. ברם הסתמאים שחזרו גם את הטיפוס השני, אע"פ שהם, שלא כמו האמוראים, ידעו שהשקלא וטריא נדחית, והמימרה אין לה על מה לסמוך, אך ערכה ההיסטורי לא פג. לפני שקמו הסתמאים, עסקו בשקלא וטריא רק כרי למצוא פתרונות להלכות חדשות ולפירושים חדשים, והיא נשארה אחוזה במשנה ובמימרות, אך לא ראו בה ערך עצמי. אולם הסתמאים שבבבלי ראו גם בשקלא וטריא שנסתרה ונדחתה ערך חשוב ונצלו אותה במלוא כוחם כמטרה בפני עצמה, גם כשהיא לא הולכה לקראת פתרון בעיות.

אך הואיל והסתמאים שיבצו שרידים קטועים של השקלא וטריא האמוראית לתוך השקלא וטריא שלהם, התקבלה שקלא וטריא שונה מן הרווח בימי האמוראים. זה קורה תכופות בשקלא וטריא היפוטטית, כפי שהזכרתי למעלה. בשקלא וטריא האמוראית, מה שנאמר תחילה חפשי לגמרי ממה שנאמר אחר כך, ואינו מושפע ממנו; ואילו בשקלא וטריא של הסתמאים גם התחלת השחזור הושפע ממה שנאמר אחר כך, והיא מסודרת באופן שתבשיר את הדרך להמשך – שכן הסתם הכיר את ההמשך עוד לפני שהתחיל להשלים את הקטעים, וכבר בהתחלה הכין לו מקום. כמו כן משלבים הסתמאים לפעמים קטעים לתוך השקלא וטריא שלהם גם כשלא הצליחו לשקם אותם כפי שהיו והם אינם מתאימים יפה לסוגיא. לכן קורה לפעמים שקו ההיגיון של השקלא וטריא אינו קוהרנטי, הפרטים אינם רציפים ואינם צרופים ואינם נקשרים יפה, ובסוגיא משתלבים רברים שכבר נאמרו בצורה אחרת או שהם פשיטא¹⁷, או שאין מקומם שם. וכל כך למה? משום שרצו לשלב כמה יותר מן השקלא וטריא האמוראית ולא מצאו דרך אחרת מלשכבה בסוגיא הנידונה.

להלן נביא דוגמה של שלוש סוגיות שכולן מביאות את המימרה האפודיקטית, אבל את השקלא וטריא רק אחת מהן הכירה. כוונתנו לסוגיות: ביבמות כ ע"א; שם סא ע"א; ובסנהדרין יט ע"א. המשנה ביבמות כ ע"א אומרת, שכהן גדול אינו מייבם, והגמרא שם מקשה למה הכהן לא ייבם אלמנה מן האירוסין. שאיסורו אינו אלא לא תעשה, יבוא העשה של ייבום וידחה את הלא תעשה. ומתוך רב גידל אמר רב, שלומדים מן הפסוק "ועלתה יבמתו השערה" שגם אלמנה מן האירוסין אינה מתייבמת. רבא מקשה עליו מהבריייתא שבה נאמר "ואם בעלו קנו", "ואם סלקא דעתך חייבי לאוין מדאורייתא לחליצה רמיא ליבום לא רמיא, אם בעלו אמאי קנו"; ולכן הוא נותן טעם אחר "גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה". על זה אומרת הגמרא "תניא נמי הכי אם בעלו קנו". ברור, שמי שאמר "תניא נמי הכי וכו'" הכיר רק את החלק האפודיקטי של הסוגיא הקודמת, את פירושו של רבא "גזירה וכו'", אך לא את השקלא וטריא, את קושית רבא מן הבריייתא, אע"פ שרבא פירש כן בגלל קושיה זו; שכן לא שייך להביא ראייה לאמורא ולומר "תניא נמי הכי", כשאמורא עצמו מדויק כן מאותה הבריייתא.

17 עיין היטב קידושין סר ע"א: "אמר רב אשי ותסברא וכו'". גם מי שאמר לעיל שם "רישא בידה, סיפא לאו בידה וכו'" לא יכול לחשוב אחרת, "פשיטא היא". וראה לעיל עמ' 12.

וכן להלן שם, בסוף ע"ב, הגמרא מקשה על רבא "מיתיבי ואם בעלו קנו", ומסיימת "תיובתא". ותמהו הראשונים "ורבא גופיה מותיב מהך כרייתא, והשתא איתותב מינה"¹⁸. מחבר סוגיא זו, השנייה, מ"תניא נמי הכי" ואילך לא הכיר את הנימוק, את הקושיה מן הברייתא, שבגללה אמר רבא מה שאמר. הוא הכיר את פירושו של רבא דרך "התנאים" והם מסרו רק את המסורות הקצובות בלי שקלא וטריא. ואילו בעל סוגיא הראשונה הכיר את פירושו של רבא דרך "השרידים", ששרדו בזיכרון, והוא כלל גם את קושייתו של רבא מן הברייתא.

וכמו הגמרא כיבמות שם החל ב"תניא נמי הכי" גם הגמרות כיבמות סא ע"א ובסנהדרין יט ע"א לא הכירו את השקלא וטריא, את "מתיב רבא וכו'". לא מבעיא" הגמרא בסנהדרין שם — שמצטטת את תשובת רבא "גזירה וכו'" בלי להזכיר את שמו, וכן את "תניא נמי הכי" שאין לאומרו אחר "מתיב רבא וכו'" — שלא הכירה את השקלא וטריא, אלא אפילו הגמרא יבמות סא שאין בה תניא נמי הכי, גם כן לא הכירה את השקלא וטריא. מהתשובה של הסתם "גזירה ביאה שנייה וכו'" בלי להזכיר שרבא אמרה יוצא, שהסתם הכיר את הגמרא כיבמות כ ע"ב, שרבא חזר בו ואמר "לאו מילתא היא דאמרי וכו'". אעפ"כ הביא הסתם את המימרה, משום שהגמרא שם דוחה את דברי רבא ומקשה עליו "מיתיבי ואם בעלו קנו", ומסיקה "תיובתא". אמנם רבא חזר בו, אך מן הברייתא משמע כמותו, לכן הביאה את מימרתו בלי להזכיר את שמו¹⁹. אולם אם היה לפניו גם את "מתיב רבא וכו'" היא לא היתה מקבלת את התיובתא, משום שרבא עצמו מצטט את הברייתא, והיתה מחפשת לו תירוץ; מעין הסבר האחרונים שלרבא גם אם ייבום אינו דוחה את האיסור של אלמנה מן האירוסין לכהן גדול משום "שאפשר בחליצה", אם בעלו קנה — ומאחר שקיבלה את התיובתא מכאן ראייה שלא הכירה את "מתיב רבא וכו'".

ברם מסתבר, שלא היו אומרים "תניא נמי הכי" כשאין מחלוקת. שכן אם פירושו של רבא הוא הפירוש היחיד במשנה, המשנה עצמו משמשת לו ראייה, ואין צורך להביא ראייה גם מן הברייתא. על כן נראה, שלא הכירו את קושיית רבא, מתיב רבא וכו', אבל הכירו את הדרשה של רב גידל אמר רב "אמר קרא ועלתה יבמתה השערה וכו'", ו"תניא נמי הכי" מכוון נגד דרשה זו.

הרי לפנינו דוגמה כשהסוגיא מצטטת את המסקנה האפודיקטית של השקלא וטריא, "אמר רבא גזירה וכו'" שנאמר במקורו אחרי קושית רבא ואחרי התאמצויות למצוא הסברים אחרים; והסוגיא ממשיכה בה כלי שתכיר את הנימוק, את הקושיה

18 הרשב"א ואחרים אומרים, שלפי קושיית רבא לעיל, ה"הדר אמר" הוא מרב אשי כמו היואי תימא רב אשי". כבר שזה נראה דוחק, ויכול היה להוכיח שציקר כ"זאי תימא רב אשי", הרי לא מצינו במקבילות "לאו מילתא היא דאמרי" שלא יהיה מאותו האמורא: שכן לפי יואי תימא רב אשי צריכים לגרוס "אמר רב אשי גזירה ביאה ראשונה וכו'".

19 וכן נכתבו במקורות ומסורות פסחים, עמ' ח', שייחבן "שנשמטו אח"כ (בפסחים מד סע"ב ואילך) השמות של אביי וההוא מרבבן, בגלל קושית הגמרא נזיר (לז ע"א) וכו'"; ודברי אמורא הפכו לדברי סתם, ונראה כאילו האמוראים מתייחסים לסתם — ואינו כן, ע"ש.

שבגללה אמר רבא מה שאמר. על כורחנו משום שהקושיה, השקלא וטריא, ודברי רבא הקצובים לא נמסרו באותו צינור של מסירה.

עתה אדגים מאותה הסוגיא, יבמות כ ע"ב, למה שאמרנו לעיל שלפעמים קו ההיגיון של הסתם איננו קוהרנטי. בגמרא שם נאמר: "אלא אמר רבא אלמנה מן האירוסין נמי עשה ולא תעשה הוא וכו'", והגמרא מקשה "ממזרת ונתינה מאי איכא למימר"? ומתוצת: "אלא אמר רבא גזירה אלמנה מן האירוסין אטו אלמנה מן הנשואין". והנה גם על התירוצי השני של רבא, "אלא אמר רבא" הבא לכאורה להסביר את השאלה "ממזרת ונתינה מאי איכא למימר", גם עליו מקשה הגמרא "ממזרת ונתינה מאי איכא למימר". ועוד, לפי השקלא וטריא הסתמית של הגמרא כאן, הקושיה על התירוצי הראשון של רבא, "אלא אמר רבא אלמנה מן האירוסין נמי עשה ולא תעשה היא", היא רק על "ממזרת ונתינה"; על אלמנה מן האירוסין אין קושיה, מכיוון שיש בה עשה ולא תעשה אינה נדחתה מפני מצות ייבום²⁰ — ולמה אפוא נאמר אח"כ בתירוצי השני של רבא "אלא אמר רבא גזירה אלמנה מן האירוסין וכו'", הרי כבר תירצנו את אלמנה מן האירוסין. אין דרך אחרת מלומר, ששקלא וטריא מלאכותית היא ולא נאמרה אלא להסביר למה אמר "גזירה ביאה ראשונה וכו'", ולא אמר "אלמנה מן האירוסין נמי עשה ולא תעשה היא" או "גזירה אלמנה מן האירוסין אטו אלמנה מן הנשואין", בעיקר משום שתירוצים אלה אינם מתאימים לממזרת ונתינה. הגמרא יכולה היתה להביא מקורם את דברי רבא השלישים ולהסביר אח"כ בצורת ולימא וכו' (כתירוצי ראשון ושני), ואכן כך היא נוהגת בהרבה מקומות; אלא שכאן העדיפה להביא את "הוי אמינא" בשם רבא ולדחותו אחר כך. עדיף לומר כן מלומר שבמקור שני תירוציו של רבא "אלא אמר רבא וכו'" נסתרו כל אחד בנפרד מטעם שונה; טעמים שלא היו לפני הסתם. שם הקושיה על אלא אמר רבא הראשון כללה גם אלמנה מן האירוסין²¹ והוא השלים אותם מדעתו בטעם אחד של "ממזרת ונתינה וכו'", אך שמר על שני "אלא אמר רבא" — והתקבל צירוף שאינו מתאים. זה נראה בעיני יתר דריקאלי.

לסיכום, כל שקלא וטריא פותחת בהלכה או במימרה אפודיקטיות, השקלא וטריא נושאת ונותנת במה שנמסר בקיצור, בצורה פסקנית. יש שהמקור האפודיקטי שבו מתחילה הסוגיא היא "פשיטא" או אפשר ללמוד אותה ממקור אפודיקטי אחר, והוא לא נוסח אלא כדי לעזור בעיה אחרת שפתרונה דומה למקור במקצת. לעתים ניתקה המימרה האפודיקטית הפשוטה מן הבעיה ונצטרפה למימרות אפודיקטיות דומות, כנראה, על ידי מי שלא הבחין בפשיטותה של הבעיה, וגרם למי שהבחין בה שיתמה על שהיא נמסרה כמימרה אפודיקטית עצמאית. כוונתנו לסנהדרין וע"א: "אמר רבא פלוני רבע השור וכו'". המקשה שואל: "היינו הך"? כלומר, מימרה אפודיקטית זו של רבא אפשר ללמוד ממימרה אחרת שאמר רבא "פלוני

20 אבל יש שחושבים שקושיית הגמרא "אי הכי כל התורה כולה וכו'" סותרת את דברי אמר רבא הראשונים, ולפנינו בלבול בין שני פסוקים בין "קדושים יהיו" ובין "והתקדשתם". עיין היטב.

21 ושם הקושיה היתה ש"קדושים יהיו וגו'" לא נאמר "אלא אמאי רכתיב בהווא פרישה" (פרשת טומאה), שאינה כוללת נישאי אלמנה לכ"ג — כמ"ש הראשונים כאן, ובכ"מ ל ע"א.

בא על נערה המאורסה וכו', ולמה לו להשמיעה פעמיים? ובא התירוץ: "משום דקא בעי בעיא עילויה דבעי רבא פלוני רבע שורי וכו' כתר דבעיא הדר פשטה וכו'". כלומר, קודם נאמרה המימרה "פלוני רבע השור וכו'" כהתחלה לשקלא וטריא של בעיה אחרת "פלוני רבע שורי וכו'"²²; אח"כ ניתקה ממנה וצורפה לחומר האפודיקטי ועלה הקושי "היינו הך".

מובן, שגם במערכת המשפטית הכללית מבחינים בין הדין הגזור והפסוק לבין השקלא וטריא שהתנהלה קודם לפסק הדין. הראשון מהימן יותר וסמכותי יותר מהאחרון. המשפטים האפודיקטיים ידועים יותר (וגם קל יותר לזכור אותם) ונלמדים בבתי ספר למשפטים כטקסט חובה שכולם צריכים להכיר; אבל השקלא וטריא ידועה כעיקר לחוקרים והיסטוריונים ואינה הכרחית לאלה שעוסקים בהלכה למעשה. לכן עלולה השקלא וטריא להישכח במשך הזמן. להשתנות ולהימסר שלא בצורה המקורית; בעוד שהחוק וההלכה האפודיקטיים נשארו כמו שהם עקב תפוצתה הגדולה וקלות שמירתה.

המסרנים ("התנאים")

האם מסרו ה"תנאים", שוני המשניות והברייתות לפני האמוראים, גם חומר אפודיקטי של אמוראים? האם שנו ה"תנאים" גם הלכות קצובות שלא מתקופת התנאים? בספרות מקובל שהמסרנים מסרו רק משנה וברייתא, ולא נזכר כלל שמסרו גם פירושים קצובים למשנה; ובלשונו של רי"ן אפשטיין: "התנאים שנו את המשנה, התוספתא ומדרשי הלכה ואפילו את הברייתות המיסטיות וכו'". ואינו מזכיר כלל פירושים של האמוראים²³. אנו סבורים שה"תנאים" צירפו את הפירושים האפודיקטיים של האמוראים לחומר התנאי, ומסרו אותם לדורות הבאים. אך לא מסרו שקלות וטריאות. מצינו, למשל, בב"מ כז ע"א, "תני תנא קמיה דרב נחמן לא שנו אלא בלוקח מן התגר וכו'", והמונח "לא שנו" הוא אמוראי²⁴, ומשתמשים בו כפירוש במשנה וברייתא. ובמנחות יז ע"א נאמר: "תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבא הקטיר קומץ לאכול שירים, לדברי הכל פיגול", והלשון "דברי הכל אינו לשון הברייתא, במקומו נאמר 'הכל מודים'. במשנה ליתא גם 'הכל מודים', במקומו

22 ומסתבר, שבמקור היתה השקלא וטריא ארוכה יותר ממה שהובא בגמרא שם, היא כללה גם את הנימוקים שבגללם "הדר פשטה"; אלא שהריונים הושמטו כתירוץ כאן לקשיית "היינו הך".

23 מבוא לנוסח המשנה, עמ' 688. ושם גם הספרות וכולו מתקופת הגאונים לאחר כתיבת התלמוד (ראיתו מן השאלות שם, אינה בכ"י). וראה גם מהר"ש ליברמן (ניווית ריוונת בא"י, עמ' 217): "קיימת היתה מהרורא סדורה וקבועה של המשנה שנשנתה על ידי התנאים בבית המדרש; ור"י זוסמן (דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, עמ' 238, הע' 92): "עיקר תפקידם של התנאים בישיבת גאוני בבל היה שמירתה ומסירתה הבדוקה והבחונה של נוסח המשנה".

24 לשון התנאים המקביל הוא "במה רבירם אמורים", "אימתי". יוצא מן הכלל הוא בבלי, גיטין יח ע"א: "אמר ר' אלעזר בר רבי צדוק לא שנו אלא כשאין עסוקין וכו'".

נאמר 'ומודים' ²⁵. וגדולה מזה אנו מוצאים בכבודות נט ע"א, וכדף ס ע"ב. הגמרא מתרצת שם סתירה בין שתי ברייתות, במקום אחד היא מתרצת "תני תנא קמיה דרב ששת הא מני ר' שמעון בן יהודה הוא דתניא ר"ש בן יהודה וכו'"; ובמקום אחד – "תני תנא קמיה דר' יוחנן הא מני ר' שמעון בן אלעזר היא וכו'". הלשון "הא מני" ארמית אמוראית הוא ולא נמצא בברייתא. לשון זו דומה לסגנון השקלא וטריא, שתפקידה לתרץ סתירות, והיא לא נמסרה למסרנים; עלינו אפוא לומר, שה"תני תנא" שם לא התכוון לתרץ את הסתירה בין הברייתות, אלא לזהות את הברייתא השנייה ²⁶, שהיא כמו ר' שמעון וכו' ²⁷. בין כך ובין כך, התנאים מוסרים שם פירושי אמוראים, ופירושים אלה ודאי לא היו בודדים.

כרם אם פירושי אמוראים הם, למה לא מזכיר אותם ה"תנא", "תני תנא" כשמותיהם? מעין זה יש לשאול כשאמורא אומר הלכה, והלכה פותחת במינוח "תני", למשל, "תני רב יוסף" השכיח הש"ס: אם היא ברייתא, מה בינה ובין סתם תניא לפני ברייתא? ואם היא מן האמורא, מה בין תני ובין אמר? הדברים לא ברורים. היריעות על המסרנים מאוד מצומצמות. בתלמוד עצמו כמעט שאין עליהם ולא כלום, והחוקרים שעסקו בהם התמקדו בעיקר ב"תנאים" מתקופת הגאונים, אחרי כתיבת התלמוד. תפקידם ומנהגם כתקופת האמוראים והסתמאים נשארו סתומים, ואין לנו אלא לשער; ונדמה שזאת היא התמונה המתקבלת: פירושי האמוראים כמשנה ובברייתא הגיעו לידינו רובם ככולם דרך המסרנים. לו הם עברו אלינו מרב לתלמיד, לא היה לשון הפירושים כל כך אחיד ולא היה נמסר לרוב בעברית. הוא היה משקף את הלשונות ואת הסגנונות של התלמידים, והנוסחאות היו מרובות. המסרנים מסרו את הפירושים מדור לדור, ולא קדם להם המינוח "תני תנא", כמו שלא קדם שום מילות פתיחה בברייתא. הם הצמידו את שמות האמוראים לפירוש; וכששמותיהם לא היו ידועים להם, והם מעטים יחסית, הובאו הפירושים בתוספת "תני תנא קמיה דר' פלוני". ואפשר שהמונח "תני תנא קמיה דר' פלוני" מטרתו לעורר את ר' פלוני שיברר לו אם אכן דבריו נכונים; ובמיוחד לאחר שנשכח שמו של בעל המימרה, חושש היה שמא גם דבר אחר נשכח עמו ²⁸. ואכן כמה פעמים (יבמות מ ע"א, ב"ק צא ע"ב ועוד) ר' פלוני מקשה לו, והתנא שואל אותו: "אסמייה"? האמחק אותו? ור' פלוני עונה לו "לא", אפשר לחקן את המימרה ולשמרה. ולפעמים האמוראים עצמם פועלים כמסרנים, אז מקדימים להם את המונח "תני קמיה דר' פלוני", למשל, ברכות טו ע"ב: "תני רב עובדיה קמיה דרבא" (רביה) ועוד. וגם כמקרים אלו ובכל פעם כש"תני" אמורא נקוב שם עלינו לומר, שהאמורא התנא אינו מוסר את שלו, שכן במקרה זה היה

25 לשוננו במקורות ומסורות, פסחים, עמ' 3.

26 והשווה מהר"ש ליברמן, 'יונית ויונות בא"', עמ' 223: "תנאים אלו לא היו מבליעים את הערותיהם הקצרות בגוף המשנה, אלא הוסיפו בתורת ציון שבעלפה".

27 ברם המשך הנמרא ודאי מן הסתם הוא, ראה רש"י, שם נט ע"ב, ר"ה היא הנותנת: "מהדר הש"ס" וכו'.

28 ראה חגיגה כב ע"ב: "ארכרתן מילתא דאמר רבה בר אבון וכו'".

משתמש בפועל "אמר", אלא הוא מוסר ברייתא — והיא תכופות נמסרה בלי שם אומרה — או פירוש של אמורא, ששמו נשכח ממנו.

ואולם כאלה מקומות בש"ס שנאמר בהם "אמר ר' פלוני ואמרי לה במתניתא תני", ואף שהלשון הוא של אמורא ולא של ברייתא — לפנינו פירוש תנאי ולא אמוראי. למשל, ברכות נו ע"א: "אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא רחור בכנייה"; יבמות קז ע"ב: "אמר רב יהודה ואמרי לה במתניתא תנא בראשונה היו כותבין וכו' כיון דחזו דנפיש דיבורא וכו'"; גיטין נט ע"ב: "רב כהנא אמר כבר שב, כבר תמני. במתניתא תנא כבר תשע, כבר עשר", ואף שהלשון הוא ארמית בכלית ולא של תנאים, שם אני מפרש "במתניתא" כרגיל, כברייתא, למרות הלשון האמוראית. שכן כשיש שני שמות במימרה, הלשון הוא של בעל השם הראשון, גם כשבעל השם השני חי הרבה לפניו. כך אנו מוצאים גם בכמה מקומות שנאמר בהם "אמר ר' פלוני ואיתימא ר' פלוני", הלשון, הנוסח והסגנון הוא של ר' פלוני הנזכר ראשון. ראה למשל גיטין נו ע"ב: "אמר רב יוסף ואיתימא ר' עקיבא, משיב חכמים אחר ודעתם יסכל, איבעי למימר ליה לשבקינהו חדא זימנא" — הלשון בארמית בכלית ודאי אינו של ר' עקיבא, ר' עקיבא התנא שחי בא", יותר מחמישה דורות לפני רב יוסף האמורא²⁹. על כן אפשר שגם המינוח "במתניתא תנא" מכוון לברייתא ממש, אלא שלשונה הוא של ר' פלוני שנזכר קודם³⁰.

29 כמו כן מסתכר שמה שנאמר כיומא סט ע"ב: "אמר רב ואיתימא ר' יוחנן, ביא ביא היינו ואחרביה למקדשיה וקליה להיכליה וכו'". — לשונו של רב היא ולא של ר' יוחנן; תענית יר ע"ב: "מתקיף לה ר' יירא ואיתימא ר' שמואל בר נחמני, אי הוי כתיב יהושע כדקאמרת השתא וכו'". — הלשון אינו של ר' שמואל בר נחמני.

30 לפי ר"א הלוי (דורות הראשונים, ח"ב, סוף ימי התנאים והברייתות, פרק לו, דף סט ואילך), "במתניתא תנא" אינה ברייתא ממש, אלא פירוש של אמוראים צמוד למקורות תנאים, ברם ראיותיו מופרכות לגמרי. מה שמביא (שם עמ' 138) ראייה מפסחים קי ע"ב "עולא לטעמיה", משמע שמן אמורא הוא — בכ"י ליחא, והיה לו להסתכל בדק"ס שם (מסיבה שאינה ידועה לי, הוא אינו מביא בכלל את הדק"ס), בעמ' 142 הוא תמה על הגמרא יבמות כז ע"ב, שמוכיחה ממ"ש בברייתא "אמר רבי הואיל וכו'", שרבנן חולקים על רבי, ורב סוכר כרבנן; והוא מעיר "זר מאד, הלא לא בא בגמרא כלל דרבנן חולקים על רבי". והנה מצינו הרכה פעמים בש"ס ובראשונים שכאשר מניחים שהוכאה רק דעת יחיד, שרבים חולקים עליו. ראה, למשל, נירה נב ע"ב: "דברי ר' שמעון בן יהודה וכו'", והגמרא שואלת "ורבנן? (החולקים עליו, מה דעתם?) אמר רב חסדא וכו'". וכמה פעמים שואלת הגמרא אחרי שהוכאה דעת יחיד "פליגי רבנן עליה או לא פליגי" — הגמרא שואלת כן, כשיש לה או סבורה שיש לה ראיות לכאן או לכאן. וראה גם, למשל, דברי תוס', שבת ד ע"א, ד"ה אבל למטה: "דא"ר יירא הא מגי אחריים היא, משמע רפליגי רבנן עליה". והארכנו יותר במקורות ומסורות, שבת, עמ' שב, הערה 2; עיין שם גם בציונים. ואת ראיתו שם (עמ' 144) מכ"ק פב רעא, כבר דחינו במקורות ומסורות על המקום שם, ולקמן עמ' 110. בלתי מוכן מה שאמר (שם עמ' 123) "כי לא נאמר בירושלמי (ראש כתובות) אפילו לשון בר קפרא" — פעמיים נאמר שם "דתני בר קפרא".

הארכנו כסתירת ראיותיו של הלוי בעניין מתניתא משום שהוא סעיף בהשקפתו הכללית, שאמוראים הראשונים כמו ר' חייא ור' אושעיא (ולוי, בדרך אנכ אציון, שרק אצלו נאמר כגמרא שמונה פעמים "אמר לוי וכן תני לר' 'במתניתא'") לא סידרו כרייתות, וכשמיוחס להם הפועל תנא אך אלה אלא פירושים צמודים לברייתות. רעתנו איתה כן, גם אמוראים

ועדיין ספק בידי אם פירושי האמוראים נמסרו על ידי המסרנים, בשם האמורא יחד עם המשנה או הברייתא, כלומר, כשהגיע המסרן של המשנה למשנה, או לברייתא שיש עליו פירוש של אמורא, צירפו ושנה אותם יחד; או שמא היו שתי מסירות נפרדות. מסירה של המשנה ומסירה של פירושי האמוראים, והמסרן של האמוראים ציטט מן המשנה והברייתא את הבבא שהאמורא פירש ותכף לו את פירושו. אין בידי להכריע, אבל הואיל והמשנה (אבל לא הברייתא. ראה להלן) היתה ידועה לכול³¹, וידיעת הפירושים של האמוראים היתה מוגבלת ליחידים בלבד — מסתבר שהמשנה והפירוש לא נמסרו כאחד. ולכן אמוראי ארץ ישראל לא ידעו את הפירושים למשנה של חבריהם בארץ, ואמוראי בבל לא הכירו את הפירושים של חבריהם בבבל; ולכן לא כל המימרות של אמוראי בבל נמצאות בבבלי, ולא כל המימרות של אמורא ארץ ישראל נמצאות בירושלמי — יש שפירושים בבליים נמצאים רק בירושלמי, ופירושים ארצישראליים רק בבבלי. ואם חסרות מימרות בתלמודים יש להניח שהן לא היו ידועות, משום שהמשנה והפירושים לא נמסרו יחד, אלא כל אחד ואחד נמסר בנפרד; היה מסרן מיוחד למשנה, ומסרן מיוחד לפירושים.

המסרן האמוראי מסר רק פירושים שהם מעין הלכה פסוקה, כגון "לא שנו", "והוא"; אבל פירושים שהם מעין "הכא כמאי עסקינן" ורוכ הפירושים המנוסחים בארמית לא היו להם מסרנים, הם שרדו חלק מהשקלא וטריא, ולא נמסרו באופן רשמי. תהליך דומה, אך לא זהה, אירע לתוספתא. גם אם היא לא נאספה ונסדרה על ידי ר' חייא ור' אושעיא³², אלא על ידי אמוראים ראשונים אחרים, היא נמסרה על ידי מסרנים; שאר הברייתות לא נמסרו על ידם, אלא שרדו בזיכרון הכללי ובמשך הזמן נשכחו: "ברייתא לא שמיצא ליה"³³. וראה ילקוט שמעוני (במדבר

ראשונים סידרו ברייתות ושנו אותן, אלא, שכנראה, כבר מהתוספתא לא נמסרו ברייתות אלה לדורות על ידי המסרנים, ה"נאנים"; והן, שלא כמו השקלא וטריא שגם היא לא נמסרה על ידי המסרנים, לא שוחזרו על ידי הסתמאים שחיו הרבה אחריהן בבבל. וכיפיהם כבר נשתכחו ברייתות אלה ורק קטעים שרדו מהן. עליהן אמרו "כל מתניתא דלא תניא בי ר' חייא ובי ר' אושעיא, משכשתא היא ולא תותבו מינה כי מרשא" (חולין קמא סע"א). ועל ברייתא כזאת אמרו "מאן לימא לן מתרצתא הוא, דלמא משכשתא היא" (פסחים צט סע"ב, שכת קכא ע"ב). אך גם מצינו שהאמורא אומר "אי תניא, הניא", היינו, שהוא לא הכיר את הברייתא קודם לכן, והוא לא היה אומר מה שאמר אלמלי ידע. ראה במיוחד זכחים צו ע"ב: "כי משכחנא מתניתא וכו'", ושם בשיטה מקובצת טו א"ב: "אי תניא, תניא — והררי ב"י, וזה, כנראה, נאמר גם על ברייתות של ר' חייא ור' אושעיא ("האי תניא, תניא" בחגיגה יט סע"א, נמצאת בתוספתא, מקואות ג ר). ברם קל היה יותר לזכור את הברייתות אפילו המשוכשות מאשר השקלא וטריא לכן היו ידועות יותר.

31 אבל ראה תוס', מ"ק ה ע"א, ד"ה לאחרי: "א"כ האי דמקשה הך קושיה לא היתה מתניתא שגורה כפיו ולא הוי ידע וכו'", וראה מיוחס לרש"י, נזיר סג סע"א: "ולרמי בר חמא רקמי בעיא ליה הכי לא שמיצא ליה מתניתין". והשווה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 771-776: בקיאות האמוראים כמשניות.

32 ראה ר"ח אלבך, מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד, עמ' 137.

33 שכת יט ע"ב ובנסמן, ראה לעיל הערה 31.

רמז תשעא): "זה שונה של בר קפרא וזה שונה של ר' היא זה שונה של רבינו הקדוש", נראה קצת שהיתה מסירה נפרדת לכל אחד מהחכמים הנזכרים, ופירושי האמוראים לא היו צמודים למשנת רבינו הקדוש ולכרייתות של בר קפרא ור' חייא. ואפשר שמקורו של דיבור זה בילקוט הוא קודם לתקופת האמוראים³⁴, וצ"ע.

מבוא זה שנושא הוא התהוות התלמוד, לכאורה, אין לו עניין בקורותיהם של המסדרים, "התנאים", אלא שמסרו את ההלכות הפסוקות והפירושים הקצובים מדור לדור כהוויתן. "התהוות" היא שם נרדף לשינוי, והמסדרים היו אלה ששמרו על הטקסט, שלא ישתנה; ברם אין זה נכון לגמרי. הטקסט ניתן לשינוי והיווה גורם התהוות התלמוד. כל אימת שהגמרא מסיקה שהאמורא לא אמר מה שייחסו לו קודם לכן בין אם היא אומרת "אלא אמר" או "אלא אי אתמר הכי אתמר" או רק "אימא" או "ה"ק" או כך יוצא מכללא, קרה שינוי במסירה, והוברר שהמסירה הקודמת בטעות יסודה. המסרן שינה אפוא (יש להניח שלא במתכוון) את דברי האמורא שאת דבריו מסר, משום שייחסו לאמורא דברים שלא אמרם. וכבר הזכרנו כמה פעמים, שבאשר המסרן ("תני תנא") שמע מפי אמורא שמסירתו מגומגמת, הוא שאל את האמורא "אסמייה", אמחק אותה, שהאמורא מצא דרך לתקנה ולשמר אותה. אין אנו מוצאים בפירוש שהמסדרים עצמם ימחקו את מסירתם, כשנודע להם מפי אמורא שטעו, אך יש לשער שהיו גם מקרים כאלה שהמסדרים טעו במסירתם.

ושמא גם במקרה כמו, למשל, סנהדרין לא ע"א שמיוחס לר' יוחנן שאמר "הלכה כרשב"ג" וגם אמר "אין הלכה כדברי חכמים" או שאמר "אין הלכה כרשב"ג" וגם אמר "הלכה כדברי חכמים", מסירה אחת היתה (לפי הגמרא שם שתי מסירות היו) אלא שאחר כך שינו מקצת המסדרים את הנוסח מהלכה כזה לאין הלכה כזה והיפוך. אלא שכאן השאירו המסדרים שתי נוסחאות ואין אנו יובלים לקבוע איזה הוא העיקר ובמקומות אחרים נשאר רק נוסח אחד. תרומתם של המסדרים להתהוות התלמוד לא היתה ישירה, אלא עקיפה: מידת מהימנותם במסירה היא שקבעה את השקלא וטריא והשפיעה עליה.

מי היו המסדרים בזמן האמוראים ובזמן הסתמאים, אין אנו יודעים. מהגמרא ביבמות סד ע"ב "אבין דסמכא, יצחק סומקא לאו בר סמכא" — אין לתלמוד שהשניים היו מסדרים, שכן היגר זה אינו מוסב שם על מהימנותם כמוסרי הלכה או פירוש, ונלמד משם שר' אבין ור' יצחק סומקא שימשו כמסדרים. ההיגר מספר רק "עובדא דהוה קמיה דר' יוחנן", ועל זה שייך לומר "אבין ישנו בחזרה, יצחק סומקא אינו בחזרה"³⁵. וכן אין להוכיח מרב יוסף בגיטין ו ע"ב "מאן לימא לן דר'

34 וראה גם ש' צמנאל, תרכ"ט, תש"ס, עמ' 115: "שכידנו שתי עדיות מפורשות כי התנאים שינו אף את התלמוד וכו'"; אבל הראיות הן מן הגאונים בחר התלמוד.

35 רש"י: "אבין מצוי כל שעה לפני ר' יוחנן. ואם חזר בו ר' יוחנן וכו' שימע אבין וחזר גם הוא". ונראה, שהוא מרבא ולא מסתמא דגמרא, אבל מ"ש שם "ועוד, אימור דפליגי לענין מילה, בנשואין מי פליגי", מסופקני אם מרבא הוא. שאם מרבא הוא צריכים לוטר, שרבא לא הכיר את הברייתא "ניסת לראשון וכו'", ברייתא שכבר אבימא מהגרונאי משמיה דרב היוא

אביתר בר סמכא", שאביתר הוא בר סמכא כמסרן. אלא שהוא בר סמכא ללמוד ממנו הלכות ("וא"ר יצחק שנים כותבין וכו'"). ובקידושין מד סע"א: "א"ל (ר') אסי לר' זירא) רבי אבין, בר סמכא הוא"? רצונו לומר שהוא בר סמכא למסור בדיוק מה שראה ושמע שעבר בין ר' יוחנן וריש לקיש בביהמ"ד. אבל ברש"י כתב שם: "ובקי אתה ברכי אבין זה שיש לסמוך על דבריו שמדקדק בשמועתו שאינו משכח". ועיין גם ברכות לח ע"ב: "תהי בה ר' זירא, וכי מה ענין ר' בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא, ר' חייא בר אבא דייק וגמיר שמעתא מר' יוחנן רביה ור' בנימין בר יפת לא דייק"³⁶ — ייתכן שכאן נזכרים שני מסרנים, אחד דייקן בשמועותיו ואחד — לא. בכל אופן, אין להכחיש את חלקם של המסרנים בעיצוב תוכן הברייתות ומימרות האמוראים. ברם תרומתם למשנה היתה פחותה, שכן המשנה היתה ידועה לרבים, ולא היתה תלויה כל כך בהם. מהימנותם במסירה קבעה גם את נכונות התוכן.

הסתמים כ"תנאים" וכעורכים

והנה למרות חלקם של המסרנים בעיצוב המימרות, אין לסווגם כקטיגוריה נפרדת, כפי שעשינו במבוא לבבא קמא (מעמ' 191 ואילך), וקראנו להם "הסתמאים התנאים". שם ייחסנו להם דוגמאות של הרחבה, הוספה ושינוי³⁷, ודירגנו אותם כאילו הם "הסתמאים העורכים". עכשיו אנו סבורים, שאת רוב הדוגמאות שהבאנו שם להוכיח ש"התנאים" המסרנים שינו והחליפו את דברי האמוראים, ניתן לפי דעתנו לייחס ל"הסתמאים העורכים", "שכחנו ובדקו את ההסברים והנימוקים שגרמו להתהוות המימרות וצירפו אותן עליהן", ולא ל"הסתמאים התנאים", מוסרי המימרות בתקופת האמוראים. כשכתבנו את המבוא לבבא קמא הנחנו, שכל מה שמחובר למימרה המקורית בלי שום זכר ליד אחרת שם, כגון "היכי דמי", קסבר" או שימוש בארמית אחרי עברית, שיך למימרה המקורית; ואם מצינו בו הרחבה, הוספה ושינוי תלינו אותם במסרנים ולכן הבאנו שם דוגמאות כאלה. עכשיו אנו סבורים שגם כשיש הרחבה, הוספה ושינוי בלי היכר במימרה המקורית, אפשר שמן ה"הסתמאים העורכים" הם. לפיכך נעיין שוב בקיצור בדוגמאות אלה, כל אחת ואחת בנפרד, לפי הסדר שנאמרו שם, כדי להראות שגם אותן אפשר לייחס לסתמאים. לדוגמא מב"ק כב ע"א, יש לומר שהסתמאים שהחליפו את הנושא הפרטי של האמוראים "הדר בחצר חבירו שלא מדעת" לנושא הכללי של "זה נהנה וזה לא חסר", היו הסתמאים העורכים, אחרי שהם פירשו את טיעונו של רבא נגד רמי בר חמא (ושמא רבא עצמו אמר כך) "האי זה נהנה זה חסר, והאי זה נהנה וזה לא חסר הוא". על הדוגמא

להלן שם הכיר (ומ"ש להלן שם "א"ל רב יוסף בריה דרבא לרבא וכו'") ודגים במחלוקת רבי ורשב"ג בברייתא, יכול להיות שנאמר אחרי שהשיב המשיב לרבא "אין והתניא וכו'", שהרי לפני זה לא הכיר רבא את המחלוקת). ועוד, מי השיב לרבא שם "אין והתניא וכו'", הרי לא נאמר שם שרבא אמר מה שאמר למי שהוא, שהוא יכול להיות המשיב?

36 ראה מ"ש לעיל עמ' 40, הערה 114.

37 הגדרנו אותן שם באריכות.

מב"מ כב ע"ב, שההסבר "קסבר רבה סימן העשוי לידרס לא הוי סימן וכו' קסבר רבא וכו' הוי סימן" הפך ל"שמעתא באפי נפשה, רבה אמר וכו' לא הוי סימן ורבא אמר הוי סימן", ראה מ"ש לעיל, עמ' 93. כמו כן אין טעם מספיק לומר שההוספה ככעייט רב ששת, ב"מ קיב ע"א, "אומן קונה בשבת כלי וכו'", שכבר העירו עליה הראשונים, מוצאה מן הסתמאים התנאים; למרות שהיא נראית כהמשך דברי רב ששת, אפשר שמאוחרת היא. וכן בחגיגה יד, סע"ב: "שאלו את בן זומא בתולה שעברה, מהו לכ"ג, מי חיישין לדשמואל וכו' א"ל רשמואל לא שכית וכו'". בן זומא לא אמר "דשמואל", ובוודאי הוספה היא; והוספה זו יכולה להיות גם מאוחרת יותר, מן הסתמאים העורכים. מעין זה יש לומר גם על מ"ש בב"ק נח ע"א: "אליבא דמאן דאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור וכו'". ה"מאן דאמר" הוא רב יוסף, וייתכן מאוד שהסתמים העורכים ולא הסתמאים התנאים, ובוודאי לא ר' ירמיה, קישרו את רב יוסף עם ר' ירמיה, שחי בזמנו של רב יוסף בארץ ישראל, ועשו אותו כמפלפל בלשונות של רב יוסף שחי בבבל³⁸.

אמנם קשה לומר בסנהדרין לג ע"א על תירוצו של רב ששת לסתירה שבין שתי המשנות שם: "כאן שטעה בדבר משנה, כאן שטעה בשיקול הדעת", שהוא מן הסתמאים העורכים. שכן "הסתמאים העורכים היו מודעים לפעולתם" (מבוא ב"ק עמ' 193), ומן הסתם ידעו שלעיל שם ו ע"א הובא בשם רב ששת שאמר רק "טעה בדבר משנה חוזר", ולא הזכיר כלל טעה בשיקול הדעת. ולא רק שלא הזכיר שיקול דעת, אלא מן השאלה ששאל רב ספרא לרב אבא ובה הוא מצטט את רב ששת, יוצא כמעט מפורש שרב ששת לא דן כלל בשיקול הדעת. שאם היה רב ששת דן בשיקול דעת וקבע שאינו חוזר, לא היה רב ספרא שואל לרב אבא "דטעה במאי וכו'", התשובה ברורה, טעה בשיקול הדעת, ולא היה צורך לרב אבא ששייב כן לרב ספרא. אבל אם מן הסתמאים התנאים הוא, הרי הם "לא היו מודעים לפעולתם ולא הרגישו שהם מרחיבים, מוסיפים משלימים ומשנים את מימרות האמוראים" (מבוא שם), ויתכן אפוא שבמשך הזמן "שלא במודע, נצטרפה תשובת רב אבא למימרת רב ששת ונמסרה יחד אתה בשמו של רב ששת" — ואמנם כך הוא הובא שם לג ע"א: "דאמר רב ששת אמר רב אסי טעה בדבר משנה חוזר, טעה בשיקול הדעת אינו חוזר", שני סוגי הטעות בשם רב ששת — "ועל פי מסירה זו של המסרנים תירצו הסתמאים העורכים את"כ בשם רב ששת את הסתירה בין שתי המשנות".

הרי לפנינו מקרה של יישוב סתירה של אמורא שרק חצי מימרה שלו היא, וחציה השני מאמורא אחר הוא, ובמשך הזמן נצטרפו יחד שני התצאים על ידי הסתמאים התנאים, ונמסרו בשם האמורא הראשון; וצירוף זה איפשר את"כ להסתמאים העורכים ליישב סתירה בין משנות, גם בשמו של האמורא הראשון.

38 בשבת לא סע"ב דברי ר' יוחנן קטועים היו, ולא היה לפני הסתמאים העורכים אלא "זר" יוחנן אומר לעולם כר' שמעון סכירא ליה" ולא יותר, והם פירשו והוסיפו את"כ "בראמר רב המנונא וכו'" שחי אחרי ר' יוחנן. על כן צ"ל שרבא שאומר שם "דיקא נמי וכו'" מוסב על רב המנונא וכו', ולא על ר' יוחנן.

נראה לי להציע כהשערה בעלמא שהמסרנים פעלו גם כ"מצרפים"³⁹, היינו שבזמן האמוראים היה תפקידם כפול: כמסרנים מסרו את המימרות בנפרד, וכ"מצרפים" צירפו מימרות נוגדות ועשו מהן מחלוקת או שאיחדו אותן למימרה אחת, בלשון "דאמרי תרווייהו" והקדימו למחלוקת את הפתיחה איתמר; ומה שעשו בתקופת האמוראים הקדומים כדור אחרי רב ושמואל (ראה גמרא שבת נב ע"א ומ"ש לעיל שם), עשו גם בתקופת הסתמאים, שהמסרנים פעלו כמצרפים, אלא שבתקופה זו במקום מימרות לבד, מסרו או צירפו גם קטעי שקלא וטריא. ומכיוון שסתמים הם, קשה היה להבחין בצירופיהם בגמרא, לכן לא עמדו על תפקידם כמצרפים. והואיל ועיקר תפקידם היה לשחזר את השקלא וטריא ולהפוך אותה לסוגיות שעבודתן רכה וקשה יותר מעבודת המסירה של המימרות וגם כמותן מרובה יותר, סביר להניח שבשעה שעסקו בשחזור לא עסקו בצירוף, הסתמאים התמקדו במלאכת השחזור, ורק אחר כך כשעבודת שיחזור התמעטה והוקל להם, התחילו גם לצרף. בתקופת האמוראים מסרן אחד שירת כמה אמוראים. לא היו מימרות רבות אפילו לאמוראים הגדולים, כמו רב ר' יוחנן, עד שמסרן אחד לא יכול היה לצרף להן מימרות נוספות. תפקידו כמצרף התחיל מהתחלה עם המסירה. לא כן המסרנים בתקופת הסתמאים, החומר המרובה של השקלא וטריא במיוחד זו של האמוראים הגדולים, דרש כמה מסרנים ופעילותם כמצרפים לא התבקשה עד שכבר שוחזר חלק גדול מן הסוגיות. הם, כנראה, צירפו יחד גם את הלשונות שבגמרא המנוסחים כ"איכא דאמרי" או כ"בסורא מתני הכי, בפומבדיתא מתני הכי", שיש בהם מן השקלא וטריא, ולא מצינו לאמוראים שיתייחסו במפורש להבדל לשונות אלו. וזה שמצינו סתירות מסוגיא לסוגיא ולפעמים אפילו באותה הסוגיא ובאותו עניין (והערנו על זה כמה פעמים במבוא זה וראה במיוחד לעיל עמ' 50, ד"ה סתירות לאורך הש"ס ואילך), אינו אלא צירוף של מקורות שונים שנצטרפו על ידי הסתמאים, שחיו בסוף תקופת התלמוד, וכבר לא ניתן היה להם לשנות או להשלים בין המקורות⁴⁰, והביאו את המקורות כמות שהם למרות הסתירות.

ולעתים הם לא הבחינו כסתירה, למשל, סנהדרין כז ע"א: "תויבא דאביי, תיובתא. נימא כתנאי וכו' אליבא דר' יוסי כ"ע לא פליגי, כי פליגי אליבא דר"מ, אביי כר"מ". לפי המסקנה שאביי סובר כר' מאיר, ור' יוסי חולק, אין תיובתא. הברייתא ר' יוסי היא — ראה להלן בגמרא שם — והלכתא כוותיה דאביי. והא איתותב? ההיא ר' יוסי היא" — ומי שאמר "תיובתא לא אמר "נימא כתנאי וכו'". שניהם מוסכים על מחלוקת אביי ורכא, אבל משני היבטים שונים. ואין להשוות מקרה זה לדברי הגמרא בגיטין נג ע"ב, ותמורה כה ע"ב, שגם שם נאמר "תיובתא, לימא כתנאי", כי שם הגמרא דוחה לגמרי את האפשרות של "לימא כתנאי", ובלי מחלוקת תנאים התיובתא נשארת בתוקפה; ואילו בסנהדרין, ה"נימא כתנאי".

39 על ה"מצרפים" ראה לעיל עמ' 36, ד"ה צירוף דעות ואילך.

40 לתקופה זו ייחסנו לקמן, עמ' 116, את "תניא נמי הכי" או "תניא כוותיה" כשיש מחלוקת אמוראים, והגמרא אינה מקשה, מברייתות אלה על האמוראים.

המחלוקת בין רבי מאיר ורבי יוסי קיימת והיא משמשת תירוץ לקושיה על אביי מן הברייתא, ואין מקום לתיובתא. שם אין מקום לומר שהמצרף הבחין בסתירה, אלא שהוא חי בתקופה שכבר לא היה רשאי להוסיף ולתרוץ את התיובתא, שהרי הגמרא עצמה אומר כן להלן, שאין תיובתא על אביי ויכול היה לצטט אותה. על כורחנו שהמצרף צירף שם שני מקורות מנוגדים ולא הבחין בסתירה. המצרפים בזמן האמוראים שעסקו במימרות, הבחינו בנקל בסתירות והעירו עליהם במחלוקות בשם אמוראים שונים; ברם המצרפים בזמן הסתמאים שעסקו בשקלא וטריא, לא עמדו על סתירות אלא על ידי דיוק ועיון, ואפשר שכמה פעמים נשטטו מהם סתירות שונות.

פירושים דחוקים

ומכיוון שהשקלא והטריא לא נמסרה על ידי המסרנים, ומכיוון שהסתמאים שחזרו את השקלא והטריא מאות שנה אחרי שהמימרות נאמרו על ידי האמוראים, מובנת התופעה שיש הרבה פירושים דחוקים בתלמוד: כשאין מסירה קנונית מהימנה ומדויקת, אין לפעמים דרך אחרת אלא לפרש את הטקסט שלא כפשוטו; הדוחק מפצה על הליקוי במסירה. כדי להסביר את שכיחתם המרובה של ה"דחוקים" בגמרא, ממש בכל דף ודף, עלינו לאחוז בשתי ההנחות גם יחד: הסתמאים לא היו בני זמנם של האמוראים; והשקלא והטריא לא נמסרה באופן רשמי, עד שבאו הסתמאים וצירפוה למימרות ולהלכות פסוקות. שכן אם היתה מסירה רשמית לשקלא וטריא, מחושבת ומסודרת, מהימנותה היתה נשמרת גם בתקופה המאוחרת של הסתמאים, והיא היתה נשאת שלמה ותמימה כמו הפירושים למשנה ולברייתא וההלכות הקצובות של האמוראים. כמו כן, לו היו הסתמות שבגמרא בני זמנם של האמוראים, לא היה מספר הדחוקים כל כך רב, גם אם המסירה היתה לקריה, שהרי היו שואלים את האמוראים, בעלי המימרות, או את תלמידיהם ליישר את ההדורים.

ויש גם דחוקים מסוג שני, הם אינם תוצאה של קטעי מקורות, שהיה על הסתמאים להשלימם מדעתם, ולא עלה בידם אלא בדוחק. אדרבה המקור היה שלם ונאמן, אך הוא סותר דברי אמורא אחר או ברייתא — במקרה זה מעדיפים הסתמאים לפרש את שתי ההלכות בדוחק מלומר שיש סתירה ביניהם. לעתים רחוקות אמורא מגיב "בריייתא לא שמיצא ליה" (שבת יט ע"ב), או שלא תמיד הקפיד להשלים את דבריו עם הברייתא⁴¹, ותלמידי תלמידי דרב — "כל מילי דמר (של רבה) עביר כרב" (שבת כב ע"א ומקבילות) — לא הקפידו, אם רב חלק

41 הירושלמי, כידוע, אינו מתאמץ להשלים בין דברי אמוראים לבריות סותרות. כמה פעמים הוא משאיר אותם בסתירה, ומי יורע אם זה לא היה המצב גם אצל אמוראי בבלי, והסתמאים הם שקבעו אחר כך שחובה עלינו להשלים את דברי האמורא עם הבריות, גם אם לא ניתן לעשות כן אלא בדוחק.

על ברייתא, והם אמרו "רב תנא הוא ופליג"⁴². הדחוקים מהסוג הראשון שכיחים בשקלא וטריא, והרחוקים מסוג השני שכיחים בפירושים ובמימרות אפודיקטיים. אציין דוגמה קלה מסוג השני מסנהדרין ג ע"ב (מכילתא משפטים ס"פ ט"ו). ר' יונתן שם חולק על ר' יאשיה ומתחיל את דבריו בדיבור "ראשון תחילה נאמר ואין דורשין תחילות", הרי שהם חולקים אם דורשים תחילות או לא. אמנם הגמרא דוחה פירוש זה ואחרי שאמרה "נימא בדורשין תחלות קמיפלגי", היא ממשיכה ואומרת "לא, דכולי עלמא אין דורשין תחלות וכו'". למה דחתה הגמרא את הפירוש הפשוט? כנראה, משום שהסתם שם הכיר את הסתם לקמן שם ד ע"א שמעמיד בפירוש בר' יוחנן את המחלוקת של ר' שמעון וחכמים, באופן ששניהם סוברים "דל חד קרא לגופיה" שהוא מעין "אין דורשין תחלות" (רש"י, סוכה ו ע"ב, ד"ה לגופיה), ולא רצה לראות סתירה בין הברייתות והעדיף את הדוחק, אף שבסוכה שם סתם אחר מעמיד את המחלוקת בין ר"ש וחכמים באין דורשים תחלות — מכאן ראייה נוספת לטענתנו שהסתמות בגמרא נובעים מבתי מדרשות שונים.

בכלל יש לומר, שבמהלך הזמן ההשקפות משתנות, וטקסט שנאמר לפי השקפה מסוימת בדור קדום, יתפרש בדוחק כשההשקפה תשתנה בדור מאוחר יותר. דוגמה קלה היא מה שהבאנו לעיל (עמ' 27) מן הגמרא ר"ה טז סע"א. הסתם המאוחר מפרש בדוחק את דבריו ר' יצחק שם "למה תוקעין בר"ה", במובן של "למה תוקעין כשהן יושבין ותוקעין כשהן עומדין". פירוש זה דחוק הוא שכן מעומד ומיושב לא נזכרו כלל בדבריו, ברם הסתם פירש כן, משום שבימיו כבר לא שאלו על מצוה שנאמרה במפורש בתורה "למה", שכן התשובה פשוטה "רחמנא אמר תקעו", אם בתורה כתוב כן, זה גם טעמו. אבל בדורו של ר' יצחק ביקשו לדעת גם את הטעם של המצווה, ושאלו גם על מצות התורה "למה". ולזה התכוון גם ר' יצחק כששאל "למה תוקעין בר"ה", היינו, למה בכלל תוקעים בר"ה, ואין צריך איפוא לפרש את דבריו בדוחק. השתנות ההשקפה גרמה לפרש את ר' יצחק בדוחק, וכיוצא בו מצינו גם אצל אמוראים אחרים.

השקלא וטריא אינה של האמוראים

הגישה המסורתית טוענת שהשקלא וטריא היא פעולת האמוראים, והיא נמסרה על ידי אמוראים בצינורות המקובלים. שיטתנו מבוססת לרוב על דיוקים בסוגיות הש"ס, ומסתמכת על תירוצים דחוקים המצויים ברכים מדפי התלמוד; ומכאן שהשקלא וטריא היא מאוחרת לאמוראים ולא נמסרה בצינורות הרשמיים. ברם היש בכוחם של דיוקים ודחוקים לסתור מסורת בת יותר מאלף שנה שהיתה מקובלת על כל גדולי עולם? ולא עוד, דיוקים תמיד ניתנים לפרש באופן אחר גם אם יש בו מעין הדחוק, ומה גם שהגדרת פירוש דחוק תכופות סוביקטיבית היא —

42 ראה יומא מג ע"ב; וחוס', כתובות ח ע"א, ד"ה רב, על ר' יוחנן.

ושמא המחבר של הטקסט לא ראה אותו כדחוק? לפיכך נחזור עוד פעם על שלוש ראיות (שתיהן מהן הוזכרו לעיל באריכות יתר) מפורשות מן הגמרא הסותרות את הגישה המקובלת ותומכות בשיטתנו ואשר מראות שגם הגמרא היתה מודעת לכך. רב שריא גאון טוען, שבהתחלת תקופת אמוראים, כש"נח נפשיה דרבי אמעיט ליבא" והצטרפו להשתמש בשקלא וטריא מסורתית, "דרא בחר דרא", כדי לנמק את ההלכה הפסוקה; אבל לא היה צורך בשקלא וטריא בזמן התנאים, מפני שכל תנא ותנא יכול היה מעצמו להגיע להלכה פסוקה, ש"היה לבם רחב לא היו צריכין לפרשן". לדעתנו, בזמן האמוראים, כמו בזמן התנאים, לא מסרו לדורות הבאים שקלא וטריא, ונותרו ממנה בתלמוד רק שרידים שהיו חקוקים בזכרונם של השומעים ששמעו את השקלא וטריא בבית המדרש כאמצעי להגיע לירי מסקנה סופית. רוב השקלא וטריא נשתכחה, והסתמאים שחזרו אותה אחר כך, עד כמה שאפשר היה, כדי שלא תישכח לגמרי. אך הואיל והם חיו הרבה אחרי האמוראים, לא תמיד עמדו לפנייהם המקורות בשלמותן, והם נאלצו להיאחז בדחוקים ובסתירות. נמצא, שלפני הסתמאים היו שני צינורות של מסירה: אחד, שהגיע עליהם דרך ה"תנאים", מוסרי המסורת, שהאמורא עצמו קרא בפניהם, ולשונם הוא לשונם הוא; ואחד, שהגיע עליהם דרך ליקוט ה"שרידים" שנשארו לדורות, בלי בדיקה ופיקוח, ולפעמים לשונם אינו ממש לשונם של האמורא. ואילו לאמוראים היה רק צינור מסירה אחד: מסורתם של ה"תנאים". לפי רב שריא, הצינור של "תנאים" העביר גם הלכה פסוקה וגם שקלא וטריא; ולשיטתנו בתקופת האמוראים לא מסרו לתנאים לשמר את השקלא וטריא. באמצעות שלוש ראיות אלה מן הגמרא אני רוצה להוכיח שגם הגמרא היחה מודעת לשני הצינורות של הסתמאים והתייחסה ל"שרידים" בפחות אמינות.

(א) הגמרא בב"ק קי ע"ב: "בעי רבא כהנים מה שיחלקו גזל הגר כנגד גזל הגר, מי אמרינן אשם קרייה רחמנא, מה אשם אין חולקין וכו' אף גזל הגר אין חולקין וכו' או דלמא גזל הגר ממונא הוא. הדר פשטה אשם קרייה רחמנא. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא, אמר רבא כהנים אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר, מ"ט, אשם קרייה רחמנא" — ומעין זה גם לעיל שם ע"ב.

במקורות ומסורות, בבא קמא (עמ' תלא) שאלנו על רב אחא בריה דרבא ששנה את דברי רבא "בהדיא", בניגוד למה ששנו קודם כאיבעיא ש"הדר פשטה" — וכי איבעיא ש"הדר פשטה" היא פחות "בהדיא" ממימרה, היא פחות מפורשת ממנה? ורצינו לחדש הוראה חדשה למלה "בהדיא", במובן "ללא פקפוק", שלרב אחא בריה דרבא, רבא לא בעי איבעיא, ומעולם הוא לא פקפק, לא הסתפק, שגזל הגר אין חולקים נגד גזל הגר.

עכשיו נראה לנו, ש"בהדיא" משמעו שלרב אחא בריה דרבא מימרה זו של רבא נמסרה מהלכה פסוקה, בצורה תמציתית ומקוצרת כדרכן של הלכות פסוקות, והיא נמסרה על ידי ה"תנאים"; כלומר היא לא נמסרה עם השקלא וטריא, כאיבעיא המכילה שני צדדי ספק, שנמסרה על ידי ה"שרידים". הלכה פסוקה נקראת "בהדיא", ב"מפורש" (ראה להלן "הא לאו בפירוש אחמר אלא מכללא"), משום

שלא כמו שקלא וטריא, לשונו הוא ממש לשונו של האמורא, ואילו שקלא וטריא אפשר לשחזר גם "מכללא", ואין היא לשונו של האמורא. וכיוצא בו בכ"ק פב רע"א: "אלא מאן תנא עשרה תנאין שהתנה יהושע, ר' יהושע בן לוי. רב גביהה מבי כתיל מתני לה בהדיא, ר' תנחום ור' בריים אמרי משום זקן אחד ומנו ר' יהושע בן לוי וכו'". לפי הסתם אין מימרה מפורשת שר' יהושע בן לוי אמר עשרה תנאין התנה יהושע, ואמרו כן רק כתירוף לקושיה; ואילו לרב גביהה מבי כתיל בפירוש אמרו שריב"ל אמר עשרה תנאין התנה יהושע⁴³.

(ב) בעירובין לב ע"ב (ראיה זו הבאנו לעיל עמ' 92, ד"ה באותם), ר' חייא בר אבא ור' אסי ורבא בר נתן שאלו את רב נחמן (כך נראה) אם "קבעיתו ליה (לפירוש במשנה שם) בגמרא", רב נחמן השיב "אין", והגמרא מביאה ראיה, "אתמר נמי", מרב אמר שמואל, שפירש את המשנה כן. במימרה זו של אמר רב נחמן אמר שמואל — "הכא באילן העומד ברשות הרבים עסקינן, גבוה עשרה ורחב ארבע ומתכוון לשבות למטה, ורבי היא דאמר כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות" — נמצא רק הפירוש במשנה שהוא מעין הלכה פסוקה, בלי שקלא וטריא (השקלא וטריא לא נמסרה על ידי ה"תנאים" בזמן האמוראים, וכן לא בזמן התנאים) בלי השאלות והקושיות ששאלו האמוראים בהתחלת הסוגיא — "האי אילן דקאי היכא, אילימא דקאי ברשות היחיד וכו' ואלא דקאי ברשות הרבים וכו' היכא אילימא וכו'". "הגמרא" בעיני האמוראים היא רק הלכה פסוקה או פירוש מתומצת, וכשהגמרא הביאה ראיה לרב נחמן שפירוש זה נקבע בגמרא, הסתפקה בפירוש מתומצת ולא הביאה כלל את השקלא וטריא שליוותה אותו⁴⁴.

(ג) בכמה מקומות בש"ס (שבת לט ע"ב; עירובין מז ע"א, יבמות ט ע"ב; גיטין לט ע"ב) שואלים אמוראים (שלוש פעמים ר' זירא לר' יעקב בר אידי) לבעל המימרה אם "בפירוש שמיע לך או מכללא"⁴⁵, הם הסתפקו אם בעל המימרה באמת שמע כן מן ה"תנאים"; ולעתים תכופות הסתם שואל "ואי מכללא מאי". לא תמיד הסתם שאל שאלה זו, אם היתה לו תשובה — שאל, וכשלא היתה לו תשובה, לא שאל (ראה מ"ש לעיל עמ' 88). הסתם שואל כן, אכל לא האמוראים, לא מצינו לאמוראים שישאלו כן. במקורות ומסורות, מגילה (עמ' תקיג-תקיד) הסברנו, שהוא משום שהסתמאים היו רגילים ללמוד הלכה מכללא, ולא ראו הברל משמעותי אם ההלכה נאמרה בפירוש או שנלמד מכללא. לכן כשראו הסתמאים שהאמוראים חקרו לדעת, אם בעל המימרה שמע אותה בפירוש או למד אותה מכללא, הם

43 זו גם כוונת רש"י שם, ד"ה רבי; ולחינם תמה עליו ר"א הלוי (דורות הראשונים, ח"ב, עמ' 144), "ראם כן מה בין סתמא וגמרא לכין מה דאמרינן אחר זה ר' גביהה מבי כתיל וכו'". וראה גם מקורות ומסורות, בכ"ק, עמ' שו.

44 ראה מ"ש במקורות ומסורות, עירובין, עמ' צא ואילך.

45 היה להם ספק, אם בעל המימרה באמת שמע כן מן ה"תנאים", בניגוד ל"האי לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", ששם ידעו בוודאי שלא נאמר בפירוש. ולפעמים אומר כן גם הסתם (ורב פפא רגיל לומר כן), היתה לו, כנראה, מסורת שנאמרה מכללא. למרות שנמסרה בסגנון הלכה פסוקה כדרכם של ה"תנאים".

שיערו שיש פירכא על הלימוד מכללא וחקרו אודותה, "אי מכללא מאי". לא כן האמוראים, הם לא היו רגילים למסור הלכה שנאמרה מכללא, וכשחשדו שמימרה לא נאמרה במקורה בפירוש, שאלו לבאר. כעת אני יכול להוסיף ביאור נוסף. לאמוראים הועברה המסורת דרך ה"תנאים"; והם מסרו רק מה ששמעו בפירוש מפי האמורא, הם לא מסרו שקלא וטריא; "מכללא", דרך ה"שרידים" לא היה מקובל על האמוראים. ואם כי בוודאי הכירו את השקלא וטריא של האמוראים שקדמו להם, על כל פנים חלקים ממנה, ומן הסתם גם השתמשו בה, ידעו להעריך את ההבדל בין הלכה פסוקה הקנונית והאמינה, לבין השקלא וטריא המשוערת והמשוחזרת. וכשימרה נאמרה בצורת הלכה פסוקה וחשדו בה שבמקור לא כך היתה, שאלו על מקורה, גם כשלא מצאו פירכא בלימוד מכללא.

*

נמצא, שמסירת התורה שבעל פה בתקופות התלמוד עברה שלושה שלבים: בתקופת התנאים המסירה עברה מדור לדור באמצעות הלכות פסוקות ומהן נצטרפו והתהוותו לאחר זמן המשנה והברייתא. אלו נמסרו לדורות הבאים ע"י "התנאים", מוסרי המסורות הרשמיים.

בתקופת האמוראים מסרו משנה וברייתא וגם הלכות פסוקות עצמאיות של האמוראים ולא הצמידו אותן למשנה ולברייתא שאותן פירש האמורא. הן נמסרו בצורת מימרה או כמחלוקת בהוספת מונח הפתיחה "איתמר"⁴⁶. רק לעתים הוסיפו למשנה וברייתא פירושים תמציתיים אך הקדימו להם את המונחים "לא שנו", "והוא" וכדומה. אלו ואלו נמסרו ע"י ה"תנאים".

בתקופת הסתמאים, שחיו ופעלו אחרי האמוראים, לא מסרו לדורות הלכות פסוקות, אם כי ראי שגם הם חידשו הלכות. הם התרכזו בעיקר בשחזור ובמסירה שיטתית של השקלא וטריא, שהדורות הקודמים להם הזניחו ולא הנציחו כתלמוד, ולכן הלכות פסוקות נדירות מאוד אצל הסתמאים, ומשום שהוצרכו להישען על מה שהיה נפוץ בין הלומדים כמיוחס לאמוראים קדומים, יש מקום להסתפק באמינותם הוודאית.

קווים לשיטת השחזור של הסתמאים

ההנחה שהסתמאים שחזרו את השקלא וטריא האמוראית, ולפעמים גם התנאית, שבתקופת האמוראים לא היתה לשקלא וטריא מסירה רשמית, היא היסוד של שיטתנו בהתהוות התלמוד. כל שאר הנחות יונקות את ממשותן מהנחה ראשית ומרכזית זו: שכיחותם של פירושים דחוקים בגמרא, איחורם של הסתמאים, חוסר עריכה כוללת ועוד. לפיכך עלי לציין קווים אחרים של שיטת השחזור שנקטו

הסתמאים, אולם כדי להדגים אצטרך לחזור על מספר דוגמאות שכבר הבאנו לעיל (ונביא לקמן), אך הפעם בקיצור נמרץ.

הש"ס, כידוע, מלא פירושים והשלמות של סתמאים לדברי האמוראים והתנאים⁴⁷. אלה באים בתחילת המימרה של האמורא, לפעמים כאמצעה⁴⁸ ולעיתים בסופה⁴⁹. והואיל והשקלא וטריא לא נמסרה מסירה רשמית אלא שרדה מעצמה, כלי התערבות מהחוץ, כלי פיקוח ובדיקה, היא לא נשתמרה תמיד בשלמות ולעיתים היא לוקה בחסר. הסתמא רגמרא נאלץ להתערב כמשא ומתן ההלכתי, לדחות חלקים ממנו ולפעמים גם לשנות את נוסחה של ההלכה או להשלים אותה אחרי שהרבה מן הידיעות הרלוונטיות כבר נשתכחו. מאות שנים אחרי שנאמרו המימרות חזרו ונידונו האוקימתות השונות, כגון "הכא במאי עסקינן" וכדומה ומה שלא שרד נשתחזר והושלם על ידי הסתמאים. השחזור שונה היה ממימרה למימרה: לפעמים רק הפירוש, הנימוק, או חלק ממנו לא שרד; ולפעמים גם המימרה היתה לקויה; ולפעמים המימרה והפירוש היו שלמים ומובנים, אך ההקשר לא היה ידוע.

(א) כשרק הפירוש או הנימוק לא שרד, תכופות יציין הסתם את הוספתו במילים "מאי טעמא" וכדומה. ולפעמים רק המילים "מאי טעמא" מן הסתם הן, אבל מה שנאמר לפניו ולאחריו מן האמורא הוא. ראה, למשל, כ"ק קי ע"ב: "אמר רבא כהנים אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר מ"ט אשם קרייה רחמנא". הטעם "אשם קרייה רחמנא" כבר נאמר לפני זה על ידי רבא⁵⁰.

(ב) כאשר המימרה לקוייה, ישתמשו בפירוש כלשון מיוחד, כמו "היכי דמי", "הא גופא קשיא" וכדומה; אולם אחרי ברייתא ישאל "מאי קאמר". לפעמים חסר מינוח מיוחד להתערבות הסתם, אך ניכר שמן הסתם הוא בשל שינוי לשון מעברית לארמית; ולפעמים ממשיך הסתם כלשון האמורא וכותב אף הוא את ההוספה בעברית, וניתן להעמיד על השינוי מן האמורא לסתם רק על ידי ניתוח התוכן⁵¹.

(ג) כשהמימרה שרדה כלי הקשר והסתמאים יצרו הקשר מדעתם, כמובן כסתם, נוצר רושם מטעה כאילו האמורא התייחס לסתם — ולא היא. למשל, פסחים מח ע"א: "והתניא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר וכו' לא קשיא הא כחסיכתא הא כמעלייתא. אמר רב פפא שמע מינה גריעי חיטי חסיכתא וכו'".

47 במבוא למקורות ומסורות כ"ק (עמ' 198 ואילך) סיווגנו אותם לארבעה סוגים וקראנו להם "הרחכה, הוספה, השלמה ושינוי", ולכל אחד הבאנו דוגמאות שאינן כאן. כאן אנו מתרכזים יותר באופן השחזור יותר מאשר בטיבו. ברור שרבריי שם שופכים אור גם על מ"ש כאן. ע"ש.

48 על ה"תופעה שהסתם נכנס לתוך דברי אמורא ומסביר אותו בסגנונו הוא", ראה מקורות ומסורות, פסחים, עמ' תעז-תפ.

49 ראה מ"ש במבוא למקורות ומסורות, שבת, עמ' 169 ואילך.

50 ראה מקורות ומסורות, פסחים, עמ' תעז, הערה 11*.

51 ולהפך, ראה, למשל, רש"י סנהדרין לו ע"א, ר"ה הניחא (למ"ר): "מסקנא רמילתיה רבא היא וכו'". רש"י, כנראה, דייק ממ"ש רבא להלן שם "לא מבעיא למ"ר וכו'", ש"הניחא" כאן אינו מן הסתם; אבל אין הכרח. יש לומר, שגם "הלא מבעיא וכו'" להלן שם מן הסתם הוא. ע"ש.

נראה, כאילו ה"לא קשיא וכו'" הסתמי קרום לרב פפא, ואינו כן; דברי רב פפא שדרו מקוטעים, בלי הקשר, בדיוק כמו שהם בגמרא, אך הסתמאים נתקשו לפרש את הביטוי "שמע מינה", שבדברי רב פפא, הם לא ידעו מ"מה לשמוע", על מה הוא מוסב; ולכן שיחזרו הסתמאים סתירה ואמרו שהוא מוסב על הסתירה שבין שתי הבריות בדברי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה⁵².

דוגמה זו יש כה להמחיש את ההבדל בין שיטתנו לשיטת הקדמונים. הקדמונים כיאו מכאן ראיה שהאמורא, רב פפא, מתייחס לסתם אמוראי⁵³, ואילו אנו סוברים שהסתם מאוחר הוא, ושגם הקטע הסתמי שקדם לרב פפא מהסתמאים הוא. וכאן נעוץ ההבדל בהשקפותינו ביחס לשקלא וטריא: אנו מניחים שהשקלא וטריא לא נמסרה במסירה רשמית והגיעה לסתמאים מאות שנה אח"כ מקוטעת. הם שחזרו אותה בערך כמו שהיא לפנינו בגמרא. לפני הסתמאים היו מדברי האמורא רק מה שהם מביאים בשמו. מדברי רב פפא היו להם רק "ש"מ וכו'", בלי הקשר, בלי היחס לסתירה שבין שתי הבריות של ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ולתשובה לא קשיא וכו'. הסתמאים הם ששיחזרו את ההקשר, את הסתירה ואת התשובה והקדימו אותן לפני "אמר רב פפא שמע מינה וכו'" וייחסו את דבריו המקוטעים עליהן. ואילו הקדמונים מניחים, שגם השקלא וטריא נמסרה במסירה רגילה ודברי האמורא היו שלמים ומפורטים וכללו גם מה שנאמר לפני זה כסתם. מכאן שהסתם קרום הוא, לא היה אפוא צורך לרב פפא לחזור עוד פעם על הסתירה והתשובה; הן כבר נאמרו לפניו על ידי הסתם.

ועוד, לעתים אנו מוצאים, שהסתמאים הקפידו להביא את דברי האמוראים כמו שנאמרו במקור. ברם כאשר הם קיצרו את דבריהם, הביאו אותם כסתם ולא בשם אמורא, שהרי האמורא לא אמר כך. מטעם זה, כשהסתם משתמש במונח "והאמר מר" או "כדאמר מר" וכדומה, גם כשהיא מימרת אמורא, או תנא, הוא יצוטט כסתם מפני שאינו מביא אותה בדיוק כמו שנאמרה על ידי אמורא. הגמרא בכמות ו ע"ב מביאה שרב פפא שאל לאביי "ומי אית ליה לר' יוסי האי סברא וכו'", והשיב לו אביי "ההוא ר' יוסי בר' יהודה היא וכו'". ולקמן שם ט ע"ב מביאה הגמרא את שאלת רב פפא ואת תשובת אביי כסתם, משום שקיצרה את דבריהם לא הביאה אותם בשמם (כבר הערנו על זה לעיל עמ' 36).

ולפעמים ייחסו הסתמאים דברים לאמוראים שלא אמרו כן, עכ"פ לא באותו הלשון. כשהסתם מסביר למה האמורא אמר מה שאמר ולא אמר אחרת הוא משתמש בלשון "מתקיף לה ר' פלוני" לפני שמביא את מימרתו. הסתם שואל "מתקיף לה ר' פלוני" גם אם הוא לא הקשה כן במפורש, וגם כשאין ודאות

52 עיין לעיל עמ' 22, ד"ה נביא. ומעין זה יש לומר, גם שאמורא אמר "היינו ראמרי אינשי" (סוכה כב ע"ב) וההקשר לא היה ידוע, והסתמאים שחזרו אח"כ את ההקשר (על גיטין ל ע"ב; ע"ז כב ע"ב, ראה מ"ש במקורות ומסורות, פסחים, עמ' תיב, הערה 1). לפי דברינו כפנים, יש לתקן מ"ש במקורות ומסורות שם על הגמרא פסחים, ע"ש.

53 וראה לעיל עמ' 22, ד"ה וכן.

שמשום כך אמר האמורא מה שאמר⁵⁴. כמו כן לא יהססו מלייחס לאמורא דבר בלשון "אמר ר' פלוני", לדחות אותו ולהסיק "אלא אמר ר' פלוני", כאילו האמורא אמר את כל המימרות האלה והן נדחו, ונשארה רק המימרה האחרונה; אף שבאמת הוא אמר רק את המימרה האחרונה. ראה, למשל, יבמות כ ע"ב: "אמר רבא אלמנה מן האירוסין נמי עשה ולא תעשה הוא וכו' ממזרת ונתינה מא"ל וכו' אלא אמר רבא גזירה אלמנה מן האירוסין אטו אלמנה מן הנשואין וכו' ממזרת ונתינה מא"ל". אם המימרה הראשונה "אלמנה מן האירוסין נמי וכו'" נדחתה מפני הקושיה "ממזרת ונתינה מא"ל", אין להביא כתירץ מימרה אחרת שגם עליה קשה אותה הקושיה "ממזרת ונתינה מא"ל"; על כורחנו שהמימרות הראשונות והקושיה "ממזרת ונתינה מא"ל" שותזו רק לצורך הדיון ונדחו, ורק המימרה האחרונה "גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה" התבררה כנכונה (כבר הערנו על זה לעיל עמ' 98, ד"ה עתה).

אם לא נרצה לומר, שבידי הסתמאים היו מספר מסורות של המימרה של האמורא, אין דרך אחרת מלומר שהסתמאים סברו, שאף שהדעות הראשונות אינן אלא בבחינת "הויה אמינא" שנדחו אח"כ, ניתן לומר "אמר ר' פלוני" ולמסור אותן כשמו אע"פ שהוא לא אמר כן. את ההסבר שעלה במחשבתם, הם ניסחו כנוסח אמר ר' פלוני למרות הדחייה. מצינו גם כן, אמנם נדיר, שהשלמת הסתם מנוסחת בגוף ראשון, כאילו היא מביעה את לשונו ממש של האמורא ואינו אלא לשונו של הסתם. כוונתו לכ"ב כג ע"א: "ולאו אתמר עלה רב מרי אמר בקוטרא ורב זביד אמר בכית הכסא. אמר ליה (רב יוסף לאביי) הני לדידי ראנינא. דעתא כבי קיטרא ובית הכסא דמי ליי". ברור שרב יוסף לא הגיב למה שאמרו רב מרי ורב זביד שחיו יותר משני דורות אחריו. הכל מן הסתם הוא. אמנם הניסוח הוא בגוף ראשון כאילו רב יוסף אמר בלשון זה. הסתם שחזר את תשובת רב יוסף בלשונו הוא, כאילו הוא עומד לפנינו ומשיב.

ד. המאסף והמעביר

ער עתה עסקנו בעיקר בסתמות, בחומר הסתמאי עלום השם ובמחבריהם ה"סתמאים", וקבענו שפעולתיהם נמשכו עד למאה השמינית, הרכה אחרי האמוראים. ביררנו, שרב אשי לא היה עורך הגמרא, ושלא היתה כלל עריכה לגמרא מבחינת הספר כולו; והסתמאים הם הם שפיתחו והנציחו לדורות את השקלא והטריא, שהיא רובה ככולה של הגמרא, שכן התנאים והאמוראים לא מסרו אותה במסורת הרשמית, ולכן היא הוזנחה ונשתכחה — עד שקמו הסתמאים ושחזרוה ושיקמוה. הסתם הוא גופה של הגמרא ותורתה היא תורת הסתמאים. בזה לא יצאנו ידי תובת תיאור התהוות התלמוד, שכן לבד מהסתמאים הטביעו את חותמם על התלמוד גם "מאסף" וגם "מעביר". והכרח הוא שיד "מאסף" היתה בארגון החומר, שכן אם לא היה מאסף מי צירף את הסוגיות יחד וסידר אותם במקומות שונים. ואפשר אפילו שהיו שני טיפוסים של מאספים, טיפוס אחד חי בתקופה יותר קדומה והשתתף בחתימת התלמוד והשלים בין המקורות השונים ואף המנוגדים; וטיפוס אחד היה מאוחר לו, אחרי חתימת התלמוד, ושכבר לא היה יכול לשלב בטקסט את דעתו שלו, אבל יכול היה להוסיף לתלמוד ממקום אחר. היינו להעביר קטעי שקלא וטריא מסוגיא אחת לרעותה. וראויים הם שני אלה המאסף והמעביר שייקבע מקומם בהיררכיה של הגמרא¹. פרק זה עוסק בהם ובעיקר ב"מעביר", ולא משום שה"מעביר" חשוב יותר מן ה"מאסף". אדרבה, כמו שנראה, ה"מאסף" חלקו רב בעיצוב הגמרא, ולפניו הגמרא נראתה אחרת, והוא (או הם?) נתן לה את הצביון הנוכחי. השפעתו היא כמעט על כל הצורה של הגמרא, ואילו השפעתו של ה"מעביר" מוגבלת לקטעי סוגיות כפולים במקומות אחדים בגמרא.

מה שעושה את המעביר בעייתי יותר ודורש מחקר נוסף הוא קביעת זמנן של ההעברות ומקורן. המאסף, כנראה, פעל בתקופה אחת, בין הסתמאים ובין הסבוראים, ויש לייחס את כל פעולתו שעיקרה צירוף מקורות לאותה התקופה. ברם המעבירים חיו בכל הדורות ותיארוך של ההעברות של קטעי הסתם אינו מוגדר. שונות זו גרמה גם להעברות טעות, שכן הועברו קטעי שקלא וטריא ממקום המתאים למקום שאינו מתאים, ולא ידוע על ידי מי ובאיזה תקופה. לכן כל העברה והעברה צריכה מחקר בפני עצמה, ובעיקר יש לבדוק את מידת ההתאמה

1 ראה לקמן עמ' 120, ד"ה עד עתה. על העברות במדרשי הלכה, ראה ריין אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 605 ואילך. וראה גם ר"ח אלבק, מבוא לתלמידים, עמ' 452–454.

שלה לסוגיא כדי לקבוע על ידו את מקורה; שהרי אין ספק שכאשר הדיון מתמזג יפה בסוגיא, שם מקומה. ברם את זמנה קשה לקבוע על פי ההתאמה ובמיוחד כשהאיחוי כמעט מוחלט, על כן עלינו לסמוך על ידיעותינו ממקומות אחרים על טיב התלמוד ועל ההווי התלמודי בדורות השונים ולייחסם גם להעברות. אך תחילה נגדיר את תפקידו המיוחד של המאסף ואת אופן עבודתו מתוך השוואה קלה למלאכת המעביר ותוך עיון בדוגמאות מהתלמוד.

המאסף

ה"מאסף" הוא זה שאסף יחד את הסוגיות ועשן לגמרא אחת. לפניו היו גמרות רבות — מימרות ופירושי אמוראים למשנה ולברייתא — בהתאם לשיבות השונות, והוא צירף אותן יחד. ואילו לפני המעביר כבר היתה הגמרא שלנו מסודרת, והוא העביר קטעים מסוגיא לסוגיא, ממקום למקום. הסתמאים, כנראה, היו חלוקים לבתי מדרשות נפרדים, ולא תמיד נשאו ונתנו פנים אל פנים, ולא תמיד החליפו דברים ביניהם, אם כי בהרבה מקומות אנו מוצאים ויקה בין בתי המדרש השונים. חוסר שיתוף הפעולה ביניהם הוליד לפעמים "סוגיות מוחלפות" ולסוגיות הסותרות במסקנותיהן ובשקלא וטריא. גם מידת ידיעתם של המקורות לא היתה שווה, וקרה לעתים שבית מדרש אחד ידע מה שחברו לא ידע, וזה שחסר מידע על המשנה הנדונה, למשל, נדחק לפרש אותה; והמאסף אסף אותם לחטיבה אחת בלי להעיר על הסתירות שביניהן ועל האפשרות לפרש את המשנה פירוש מרווח ולא דחוק.

המאסף חי, כנראה, בתקופה כשכבר לא יכול היה להשלים בין המקורות ולהסיר את הדחוקים², כי לא ייתכן שהוא לא הבחין בסתירות הבולטות ובדחוקים הגלויים לעין; הוא השאיר אותם כמו שהם וסמך שהלומד יבין שלפניו שינויים ומחלוקות בין המקורות. וכשהיה לו מקור מקוטע, הוא הוסיף אותו בסוף הסוגיא בלי לישא וליתן בו³, כך עשה, למשל, ל"תניא נמי הכי" ול"תניא כוותיה" גם כשהם באים אחרי מחלוקת אמוראים. הוא לא נשא ולא נתן בהם ולא הקשה "מיתיבי" מן ברייתות" הללו על האמורא החולק, למשל, בשבת מ ע"א מקשה הגמרא "מיתיבי" על רב ומתוצת, ואח"כ היא אומרת "תניא כוותיה דשמואל" מבלי להקשות ממנה על רב. וכיצא בו במגילה כט ע"ב, שם מקשה הגמרא על רב מברייתות אחדות, ובסוף הסוגיא נאמר "תניא כוותיה דשמואל" מבלי להקשות ממנה על רב. הברייתא "תניא כוותיה" שם הוא מן המאסף שלא יכול כבר להוסיף שקלא וטריא לגמרא, ולא היתה לו שם שקלא וטריא במסורת; לכן הוסיף את הברייתא כמות שהיא בסוף הסוגיא. ואפשר ששיטת סידור זו מסבירה למה בגיטין עח ע"א מסתיימת הסוגיא בהוכחה "תניא נמי הכי (לר' יוחנן) זרקו וכו'", ואילו במקבילה בב"ב פה

2 אבל ביטויים כמו, למשל, "תנן התם" וכדומה (עיין היטב, למשל, שבעות ל ע"א "מנא הני מילי") מן המאסף הם. הסוגיא נאמרה במקור במקום אחר, וביטויים אלה מורעים לנו שהעברה היא.

3 ראה לעיל עמ' 13, הערה 46.

ע"כ ליתא; שכן בב"ב הסוגיא נמשכת ואם הברייתא "תניא נמי הכי" תשולב שם, לא ירעו שמעשה המאסף הוא ויקשו מן הברייתא על שאר האמוראים שם. לכן לא הזכיר אותה המאסף בב"ב, אך הביאה בגיטין בסוף הסוגיא, שכן הכול ידעו שתוספת היא.

אם נכונים דברינו, יוצא שהסוגיות המקבילות הללו אינן מעשה ידיו של המעביר, אלא של המאסף, הוא סבר שהסוגיא האמוראית הזו מקומה בשתי המסכתות פרט מ"תניא נמי הכי וכו'", ולכן צירף אותה בשתי המסכתות. ודומה לו, למשל, הסוגיא המקבילה בב"ב צא ע"א ובמנחות עז ע"א. בב"ב מסתיימת הסוגיא בסיפור על רב פפא בר שמואל, ובמנחות — בדברי רבינא "מתניתין נמי דיקא וכו'". בב"ב ליתא זה, ובמנחות ליתא זה, אות הוא שלא סוגיא זו ולא סוגיא זו העברה היא מאחרי תקופת המאסף, שכן לאחר תקופת המאסף כבר לא היה מקור להוספות חדשות בגמרא. נראה אפוא, שהמאסף מצא לנכון להביא את הסוגיא המתחילה באמר שמואל פעמיים: פעם אחת בב"ב בהוספת הסיפור על רב פפא בר שמואל שכן עניינו בנושא של ב"ב; ופעם אחת במנחות בתוספת של דברי רבינא "מתניתין נמי דיקא וכו'", שהיא המשנה שם. כך נראה לי יותר, מלומר שהסוגיא בב"ב מן המעביר היא ומקורה במנחות, ולא העביר את "אמר רבינא וכו'" לב"ב, משום שהמשנה שממנה מדייק רבינא במנחות היא, ורק שם שייך לומר "מתניתין" — שכן יש מקומות מפוקפקים שגם אמוראים אמרו "מתניתין נמי דיקא" גם על משנה שהיא כמסכת אחרת⁴. נמצא שהמאסף שיבץ במקומות שונים סוגיות כפולות לא רק כשהן מוחלפות ומנוגדות, אלא גם כשהן זהות והוסיף חומר בזו שאין בזו, ובזו שאין בזו.

ושמא יש לראות כהוספת המאסף גם כשיש שני לשונות שהם בדרך כלל מקבילים זה לזה, אם כי הפוכים ומנוגדים (ראה תוס' ביצה יג ע"א ד"ה איכא), ובאחד מהם הובא דברי אמורא שאינם בשני המוכיח לכאורה שעיקר כלשון שיש בו דברי אמורא. הגמרא, אמנם, אינה מדייקת כן. ואם דברי אמורא הובאו בסוף הענין, יש להניח שממאסף הם כשכבר לא יכול לישא וליתן בהם והשאיר אותם כמות שהם. לדוגמא, סנהדרין לא, רע"ב: "איתיביה רבא לרב נחמן וכו' תיובתא דרב נחמן תיובתא". לכאורה מקושת רבא לרב נחמן ראייה שעיקר כלשון שני שכן רק ללשון זה ניתן להקשות קושת רבא. הגמרא, אמנם, אינה מדייקת כן משום שהוספת המאסף היא כשכבר לא הוסיפו דיוקים לגמרא אבל ראה לקמן הערה 11. זה מסביר גם כן למה הגמרא שם אינה מתרצת את קושת רבא ואינה מבדילה בין המקרה של האשה שרב נחמן לא האמין לה שטענה נגד שטר כשר שהוא פרוע

4 ראה שבת נו ע"ב, המשנה של "מתניתין נמי דיקא" היא מאותו הפרק מכמה אשה יוצאה וכו'; בעירובין נא ע"ב המשנה היא מדף הבא שם; בסוכה ג ע"א, הסוגיא נלמדה במקור בקשר למשנה מי שהיה ראשו ורובו וכו' והיא נזכרת שם לפני זה. גם בביצה כז ע"א הובאה המשנה מבכורות לפני שאמר עליה "מתניתין נמי דיקא"; וכן בזבחים צא ע"א הובאה מקודם המשנה מפסחים. והשווה ע"ז י ע"א (מקומה בר"ה) ועיי' רק"ס שבועות כט ע"ב, אות ג.

ובין השליש שבכרייתא שממנה שהוא בר תוקף. קושייתו של רבא נתווספה כימי המאסף ובימיו כבר לא הוסיפו קושיות ותירוצים לגמרא.

נחזור לענייננו, מקור מקוטע בסוף הסוגיא מן המאסף הוא. קביעה זו נכונה, רק אם המקור ההוא לא נמצא במקום אחר, אבל אם הוא ישנו במקום אחר, מסתבר יותר לומר שהעברה היא; ומאן דהוא העביר אותו בטעות ממקום למקום. דוגמה כזאת אנו מוצאים בב"מ צד ע"א. הגמרא מוסרת שם בשם רב טבלא אמר רב שאמר על המשנה שם "וכל שאפשר לו לקיימו בסופו וכו'" — "זו דברי ר' יהודה בן תימא, אבל חכמים אומרים וכו' דתניא הרי זה גיטך וכו'". ובסוף הסוגיא אחרי שהיא מסרה בשם רב נחמן אמר רב ש"הלכה כר' יהודה בן תימא", היא מוסיפה בשם רב נחמן בר יצחק: "מתניתין נמי דיקא דקתני כל שאפשר לו וכו'". התוס' ואחרים מקשים, "מאי קמ"ל רב נחמן (בר יצחק), הא רב אמר לעיל זו דברי ר' יהודה בן תימא". ומתרצים "ואיכא למימר (שרב נחמן בר יצחק) לא שמיעא ליה דרב"⁵; אבל אם רב נחמן בר יצחק לא שמיע ליה דרב, הגמרא שמעה ושמעה, והיה לה להקשות, מה הוסיף רב נחמן בר יצחק על רב. בראשונה שיערתי, שסוף הסוגיא, החל מאמר רב נחמן אמר רב, נתווסף על ידי המאסף. הוא מצא מקור כזה וכבר לא היה רשאי להוסיף לגמרא משא ומתן. לכן לא הקשה כלום והביא את דברי רב נחמן בר יצחק כמות שהם בסוף הסוגיא.

עתה נראה לי, שלפני המאסף היו שני מקורות שונים: אחד בשם רב טבלא אמר רב שאמר על המשנה בב"מ "זו דברי ר' יהודה בן תימא וכו'", והסוגיא שם הסתיימה בכרייתא החותמת במילים "כמפליגה וכשר". ואחד בשם רב נחמן אמר רב שהתייחס לכרייתא "הרי זה גיטך" שבה חולקים ר' יהודה בן תימא וחכמים, ואמר "הלכה כר' יהודה בן תימא" — ועליו אמר רב נחמן בר יצחק "מתניתין (בב"מ) נמי דיקא וכו'". המקורות חלקו בשניים: מי אמר שהמשנה בב"מ סוברת כר' יהודה בן תימא, רב או רב נחמן בר יצחק — המקור הראשון סבר שרב אמר כן, והמקור השני סבר שרב נחמן בר יצחק אמר כן. כמו כן חלקו שני המקורות הלכה כמי, כר' יהודה בן תימא או כחכמים. המקור הראשון סבר כחכמים, שכן כשאמורא (לרוב מן האמוראים הראשונים) אמר "זו דברי ר' פלוני, אבל החכמים אומרים וכו'" — הוא בדרך כלל פוסק כחכמים; ואילו המקור השני מוסר בשם רב נחמן אמר רב אמר "הלכה כר' יהודה בן תימא". המאסף, כדרכו, לא העיר על המחלוקת אלא צירף אותה למקומות שונים, את המקור הראשון צירף למשנה בב"מ, ואת המקור השני צירף לכרייתא בגיטין פר ע"א שמתחילה עם "הרי זה גיטך". אחר כך העביר מי שהוא (בטעות) את הקטע אמר רב נחמן אמר רב וכו' מגיטין לב"מ והתקבל כאילו רב נחמן בר יצחק "לא שמיעא ליה דרב" במקום לומר שמסורות שונות היו. אם הסבר זה נכון, נמצא שכבר רב נחמן בר יצחק לא נמנע לומר מתניתין נמי דיקא גם כשהמשנה היא במסכת אחרת.

ראוי להעיר, שגם מצינו, שהמאסף מביא גמרא ממקום אחר ובמקום ההוא לא

נמצאת השקלא והטריא, אע"פ ששם מקומה. לדוגמה, הגמרא אומרת "והוינן בה וכו'" על משנה המובאת ממקום אחר, אבל במקום המקורי, לא הוכאו קושיית והוינן בה ותירוצה על המשנה⁶. בעל הגמרא על המשנה במקורה לא ידע, כנראה, על הדיון "והוינן בה וכו'"; ולכן לא הביאו. וכבר העירו שמהגמרא בסנהדרין יח ע"ב, המזהה כינויים של חכמים "סבי דסורא", "אמוראי דפומבדיתא", "דייני דא"י", כינויים שאינם נזכרים במקום נוסף בש"ס, שמגמרא זו ראה שלפנינו הש"ס אינו בשלמותו. כינויים אלה היו בגמרא, ובעל הגמרא בסנהדרין שם הכיר את הגמרא ההיא, ועל כן היא מזהה את הכינויים על פיה. כרם המאסף לא הכירה, או לא אסף את כל הגמרות⁷. ראה נוספת שלא היה עורך כלל, לכל התלמוד ושלא היה מי שהכיר את כל התלמוד והשלים בין חלקיו,

והנה למרות שתפקידיהם של ה"מאסף" וה"מעביר" לפעמים כרוכים זה בזה, יש ביניהם הבדלים יסודיים במיוחד במטרתם. ואזכיר כאן הבדל יסודי, שממנו מסתעפים כל ההבדלים האחרים: המאסף, שלא כמו המעביר, צירף לתוך הגמרא סוגיות שלמות נפרדות, ואף סותרות, שנלמדו בבתי מדרשות שונים. יש לשער, שכאשר הדמיון בין הסוגיות היה ממשי, צירף אותן יחד; ואם לאו — פיזר אותן על פני כל הש"ס. הוא, כנראה, צירף יחד את הלשונות בנוסח של "איכא דאמרי" או "לישנא אחרינא", מפני שהם דומים בתוכן⁸, אף על פי שהם מנוגדים בהלכה. ואילו המעביר — או שהעביר את הסוגיא בשלמותה או שהשלים סוגיא שנראתה לו בלתי שלמה על יסוד סוגיא דומה או זהה במקום אחר, שלפי דעתו מוצאה מאותו בית המדרש. הוא הניח, שאם הסוגיות ממקור אחד יצאו, הן צריכות להיות דומות לגמרי והעביר חלקים מזו לזו; אף כי הוא לא היה עקבי, ולא עשה כן בכל המקומות. המאסף דעתו על כל הש"ס. לפניו לא היתה הגמרא אחידה כמו שהיא לפנינו, אלא היתה מחולקת לשיבויות ולבתי מדרשים שונים, והוא צירף אותם לספר אחד. ואילו המעביר דעתו נתונה רק לסוגיא שהוא עוסק בה. לפניו כבר היתה הגמרא מצורפת, והוא הגיב במקומות שנראה לו שהם חסרים השלמה. המאסף צירף יחד מקורות שונים, המעביר השלים סוגיא מקוטעת על פי סוגיא שלמה במקום אחר. המאסף פעל בתקופה מוגדרת, ואילו המעביר פעל במשך כל הדורות; לעולם הם לא נמנעו מלהשלים את החסר על פי השלם.

ואף על פי שאמרנו שהלשונות איכא דאמרי ולישנא אחרינא הצטרפו יחד על ידי המאסף, ישנם יוצאים מן הכלל, שהוא קיבל אותם מן הסתמאים. כוונתנו ללשונות שאחריהם מביאה הגמרא שקלא וטריא משולבת בקושיות ותירוצים על שני הלשונות, פעם על זה ופעם על זה בלי לפרט שקושיה זו היא על לשון זה,

6 ראה תוס', יבמות ל ע"א, ד"ה למאי וב"ב קסט ע"ב, ד"ה בחזקה; ויד מלאכי סימן רמו.

7 כמה פעמים מקשים הראשונים (ראה תוס', שבת עב סע"א והנסמן על הגיליון שם) למה לא פשטה הגמרא את האיכעיא מדברי אמוראים, ומתריצים שלא רצתה לפשט מאמוראים. ושם לא הכירה את דברי האמוראים.

8 ראה, למשל, תוס', ביצה יג ע"א, ד"ה איכא: "לא מצינו איכא דאמרי שהוא להפך מן הראשון וכו'".

וקושיה זו היא על לשון זה. כמקרים כאלה – והם נדירים – הלשונות הגיעו לסתמאים מתקופת האמוראים והם סידרו את הקושיות וחירוצים כדי להתאים לקריטריון אחר, היינו לסדר המקורות שמהם הקשו את הקושיות. אביא דוגמה אחת מב"ב צד ע"א, הגמרא מביאה שם בראש הסוגיא אחרי דברי רב הונא שני לשונות, "אמרי לי דינא, ואמרי לה קנסא". היא דנה בלשונות, שואלת "מיתיבי" ומסייעת "תא שמע" על פי סדר המשניות שבש"ס, ורק בסוף הוא מקשה משתי ברייתות⁹. ולפי פירוש הראשונים שם¹⁰, יש ביניהם קושיות על דינא ויש ביניהם קושיות על קנסא בלי שהגמרא תפרט על איזה לשון הקושיה מוסבת. הסוגיא מסתיימת בתירוץ של רב הונא בריה דרב יהושע, שהוא כנראה מוסב על "דינא", אך לא הסיקה מכאן שלשון זה עיקר. כך מצינו גם במקומות אחרים¹¹, כשדברי האמורא מתאימים רק ללשון אחד, ואינם מסיקים מזה שעיקר כלשון זה.

המאסף פעל, כנראה, עד סוף תקופת הסתמאים וסמוך לתקופת הסבוראים, כאמצע המאה השמינית, כשעוד אפשר היה להוסיף פירושים קלים המחזקים את הסתם, אבל לא שינויים של ממש המתבקשים כדי ליישב סתירות ולסלק דחוקים. שיטת עבודה זו מסבירה את העובדה שאנו מוצאים בשאלות תוספות שאינן נמצאות בגמרות שלנו, והסברים שנמצאים בגמרא שלנו ואינם בשאלות¹². איסוף המקורות של הגמרא לא נשלם לגמרי בזמנו של בעל השאלות, והיו לו פירושים שאין לנו. הראשונים (והגאונים האחרונים) היו רגישים לסתירות ולדחוקים, והעירו עליהם בספר נפרד, אלא, כמו שאמרנו לעיל¹³, הם כבר לא יכלו לשנות את הטקסט, ולפעמים לא הצליחו להשלים בין המקורות אלא מחוץ אילוצי הטקסט.

עד עתה תיארו את המאסף המאוחר שכבר לא רשאי להכניס לתוך הגמרא את דעתו הוא, ועל כן הניח את השוני והסתירה שבין שני המקורות כמות שהם. המאסף המאוחר הוסיף רק פירושים קלים שיש בהם יותר חידוש, ועל כן קל יותר לזהותו בעיון מועט בטקסט. אולם המאסף הקדום. זה שעוד נשא ונתן בגמרא, דורש תכופות ניתוח הסוגיא והשוואת חלקיה השונים כדי לעמוד על תרומתו באיסוף החומר לסוגיא, ולפעמים אנו זקוקים לעיון מעמיק כדי לגלותו. כמו כן כשישנה השלמה מטעם המאסף, קשה לבודד את השוני ואת הניגוד שבמקור ולקבוע אם מן הסתמאים הם או מן המאסף. רק כשהשלמה דחוקה היא וניכר בה שהיא מלאכותית, וכשמסירים אותה בולטת אי-התאמה בין חלקי הטקסט ובולט

9 הקושיה מרבין בר נחמן שם היא באמת מן המשנה לקמן ז ב. ראה תוס', שם ר"ה רחאני: "הא רלא אייתי מתניתין רהתם וכו'".

10 ראה מקורות ומסורות ב"ב שם שהארכנו בדבריהם.

11 ראה, למשל, קידושין ח רע"א: "אמר רב יוסף מנא אמינא לה וכו'", ובתוס' שם, ר"ה מנא: "ללישנא קמא מייתי ראייה"; ומ"ש במקורות ומסורות, קידושין, עמ' תרכא, הערה 3.

12 ראה ר"ן אפשטין. שרידי השאלות. תרכ"ז, שנה ו, עמ' 460; ובמחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, עמ' 378 ואילך. לגבי הסברים שבשאלות ואינן בגמרותינו ראה מ"ש ריי ברורי, מחקרי תלמוד, א, עמ' 245 ואילך.

13 ראה לעיל עמ' 47. ר"ה מכאן.

שהצירוף נעשה ממקורות שונים ואף מנוגדים — אות הוא שיר המאסף ברבר. מקרים כאלה אינם שכיחים כל כך וקשה לסווגם כהוגן, אף על פי כן הם מצויים במידה מספיקה כדי להוכיח שאכן היה מאסף שעיקר פעולתו לא נעשתה כתחילת תקופת הסתמאים, אלא לאחר שהם התפצלו לבתי מדרשות שונים ונמסרו דעות שונות ומנוגדות. אביא דוגמה אחת של השלמה בין המקורות שלדעתנו ניכרים בה סימני רחיקה ומעידה על מאסף שפעל עוד לפני החתימה הסופית של התלמוד.

נעיין בסנהדרין טז ע"ב: "וכן תעשו לדורות הבאין. מתיב דכא, כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשן מיכן ואילך עבודתן מחנכן. אמאי, נימא וכן תעשו לדורות הבאין? שאני התם דאמר קרא וכו' אותם, אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה. ואימא וכו' ולדורות או במשיחה או בעבודה? אמר רב פפא אמר קרא אשר ישרתו בס' בקודש — הכתוב תלאן בשירות. אלא אותם למה לי? אי לאו אותם הוה אמינא לדורות במשיחה ובעבודה". ויש לשאול, אחרי שרב פפא דרש "הכתוב תלאן בשירות", אין לומר, גם בלי הדרשה "אותם", "לדורות במשיחה ובעבודה"; "תלאן בשירות" היינו בשירות בלבד, ולא בשיתוף עם משיחה — ולמה אומרת הגמרא "אי לאו 'אותם' הוה אמינא וכו'". ומעין זה יש לשאול גם על הדרשה הקודמת, "אותם במשיחה וכו'" — "אותם במשיחה" היינו משיכה בלבד ולא בעבודה¹⁴, ואין צורך בשני דרשות לשלול משיחה מלדורות. נראה אפוא, שלפנינו שני מקורות שונים שהמאסף צירף אותם יחד, ולא עלה בידו אלא בדוחק. שני המקורות מתרצים את קושיית רבא "נימא וכן תעשו לדורות הבאין?" מקור אחד תירץ אותה על ידי דרשת "אותם, אותם במשיכה ולא לדורות במשיכה"; ומקור אחד, רב פפא, תירץ אותה על ידי הדרשה "הכתוב תלאן בשירות". שתי הדרשות, "אותם" ו"אשר ישרתו בס'", מסכימות שלדורות רק עבודה מחנכת, ואין צורך במשיחה¹⁵. אולם הן חלוקות במקור שממנו לומדים שמשחה היתה רק במקדש. כרם המאסף, שהשלים בין המקורות, הוכרח לומר שהדרשה "אותם" אינה שוללת ש"לדורות, אי במשיחה אי בעבודה" אפשר גם במשיחה; והדרשה "הכתוב תלאן בשירות" אינה שוללת ש"לדורות, או במשיחה או בעבודה" — ובאמת אינו כן.

והנה לפעמים אנו מוצאים בש"ס אחרי שהגמרא מביאה "איכא דאמרי" או "לישנא אחרינא", היא נושאת ונותנת בהם וקוראת להם "לישנא קמא" ו"לישנא בתרא"; ולפעמים מביאה רק את הלשונות "איכא דאמרי" או "לישנא אחרינא" בלי להגיב כלל. לשונות אלה צורפו יחד משום שהם דומים בתוכן, אף על פי שהם מנוגדים בהלכה. ונראה ששינוי זה משקף את זמנם של המאספים: כשהגמרא מגיבה ומקשה קושיות ומתרצת תירוצים, הצירוף של הלשונות נעשה בזמן שעוד אפשר היה להוסיף שקלא וטריא חרשה לגמרא וכשאינן תגובה ללשונות ואין בהם שקלא וטריא, מסתבר שהצירוף נעשה כשכבר לא יכלו להוסיף שקלא וטריא

14 ראה רש"י, יומא יב רע"ב, ר"ה משיחתן: "כדאמרינן במסכת שבועות אותם במשיחה" — ותו לא.

15 ויש גם גרסה בסנהדרין שם ובשבועות טו ע"א הגורסת "בין במשיחה ובין בעבודה" גם בדרשת "אותם" וגם בדרשת "ישרתו בס'". היינו הך.

חדשה. מובן, שאפשר לומר שלא הוסיפו משום שלא היה להם מה להוסיף, אבל אפשרות זאת נראית בעיניו פחות מתקבלת על הדעת.

נמצא, שהיה מאסף יוצר והיה מאסף מצרף. עליהם יש להוסיף את הסתמאים של הדורות הראשונים שהיו פעילים ביצירה, כשחזור השקלא וטריא לפני שהתהוו המקורות השונים ואף המנוגדים שנוקקו להתאמה. עלינו אפוא להבחין בתקופת הסתמאים בשלושה שלבים: השלב הראשון, הקדום ביותר, מיד אחרי האמוראים, היה גרוש במסורות (שרידי) אמוראים, והסתמאים הביאו הרבה מהן. הם פעלו במרכז אחד, מיעוטו במחלוקות פנימיות משלהן; וגם כשהם נפרדו לבתי מדרשות שונים, והם נחלקו זה עם זה, עדיין לא ניסו להשלים ביניהם. בשלב השני, בערך מאה שנה אח"כ, נתרבו בתי מדרשות ונתפלגו, וחלק ניכר מפעילתם היה להשלים בין הפלגים. וכמו כל השלמה לא תמיד עלה בידם ליישר את ההדורים אלא בדוחק (ראה הדוגמא לעיל בסמוך, מסנהדרין טו ע"ב). השלב השלישי חל ממש בסוף תקופת הסתמאים, בשעה שחזר השקלא והטריא, כשהסתמא דגמרא נחתם מעצמו, קרוב לתקופת הסבוראים. המאספים יכלו עוד לצרף פירושים קלים בסוף הסוגיא, אבל לא לשאת ולתת מדעתם ולהוסיף לגמרא החתומה, והם הם המקרים של סתירות בולטות שאנו מוצאים לפעמים אפילו זה על יד זה ולא נעשה כל ניסיון ליישבן; שכן גם אם היה להם יישוב, לא יכלו כבר להוסיפו.

בסיכום יש לומר, שישנם שלושה מקרים של השלמות. מקרה אחד כשהסוגיא היא בודדת, היינו שהיא נמצאת רק כמקום אחד עלינו להתרכז באותו המקום בלבד ולחקור איזה חלק ממנה הוא מן האמוראים, ואיזה חלק הוא מן הסתמאים. אחר כך יש לבדוק אם הנוסח והפירוש של הסתם בדברי אמוראים נכונים הם, היינו שאין בהם פירושים דחוקים — ואם יש דוחק עלינו למצוא להם פירוש חלופי. מקרה שני כשיש שתי סוגיות דומות או יותר, יש לבדוק את היחס שביניהן: אם היחס הוא יחס של סתירה, ומקור אחד לא ידע על קיומו של השני, משמע שהמאסף הוא הוא שצירף את המקורות המנוגדים במקומות שונים, כנראה סמוך לתקופת הסבוראים; מדובר כשאין השלמה בין המקורות. אולם אם היחס ביניהן הוא יחס של דמיון והוהות, יש לחשוש שבראשונה לא כך היה, אלא היתה רק סוגיא אחת והיא הועברה לאחר זמן למקום נוסף; או שרק סוגיא אחת היתה שלמה, והשנייה היתה מקוטעת, או מעיקרא היתה רק חלקית — והיא הושלמה אחר כך על ידי המעביר. המעביר פעל גם בתקופת הסתמאים וגם לאחר תקופת הסבוראים. מקרה שלישי כשהסוגיא היא אחת ומבחינים בה מקורות מנוגדים. אם לא השלימו בין המקורות מן המאסף המאוחר הוא, כשכבר לא היה רשאי להשלים¹⁶. ואם השלימו בין המקורות, יש לבדוק: אם השלמה דחוקה היא, משמע שהמקורות באים מבתי מדרשות שונים שלא הכירו זה את זה, והמאסף צירף אותם יחד ולא עלה בידו להסבירם אלא כדוחק; ואם ההשלמה מרווחת, יש לומר שכן היה גם מעיקרא לפני המאסף.

המעביר וההעברות למיניהן

משך פעולתו של המעביר היה ארוך יותר משל המאסף. הוא פעל עם הסתמאים, עם הסבוראים והמשיך לפעול גם אחריהם. אם נבוא למיין את ההעברות למיניהן נמצא תמישה טיפוסים שונים. הטיפוס הראשון הוא כששני המקומות מתאימים זהים בתוכן ובסגנון ובסדר, עד שאי אפשר לומר ששני בני אדם באופן עצמאי התכוונו לאותו התוכן ולאותו הסגנון והסדר – על כורחנו שהמקור הועבר למקום נוסף. העברה כזאת אפשרית בכל הדורות גם לאחר תקופת התלמוד. המעבירים לא ראו בהעברה הוספה לגמרא שכבר פסקה מזמן, אלא העתקה ממקום אחד בתלמוד למקום אחר. קשה לקבוע את זמנה של העברה זו; אף על פי כן נראה, שהעברה נעשתה בתקופה שלאחר הסתם. כי הסתם היה כותר לו מן הסוגיא הקודמת מה שראוי היה להביא לסוגיא השנייה והיה משמיט את מה שאינו שייך שם, ולא היה מביא את הסוגיא כולה כמות שהיא. את המקור ניתן לקבוע על פי הנושא של הסוגיא ושייכותו למקום הנדון. למשל, הסוגיא "אתמר פלגא נוקה קנסא וכו'" נמצאת מלה במלה בב"ק טו ע"א ובכתובות מא ע"א. ומסתבר שמקורה בב"ק שכן נושאו הוא נזקין¹⁷; ומה גם שהמובאה הראשונה ה"תנן וכו'" היא מב"ק, והמובאה השנייה היא מכתובות, והסתמאי לא היה מתחיל במשנת ב"ק אם לא היה מקורה שם.

הטיפוס השני הוא כשאחד המקורות אינו מתאים לגמרי למקור השני, התוכן זהה אבל לא הסגנון – למשל, שי"ן בהתחלת המשפט, במקום אחד היא הכרחית ובמקום אחד היא מיותרת לפי חוקי הלשון¹⁸. אף שהתוכן זהה, מקורה של העברה כזאת הוא במקום המתאים לגמרי, אבל זמנה אפשר שהוא מתקופת הסתמאים או אף מתקופת הסבוראים. ואם שי"ן הזיקה מופיעה במשנה, אפשר שהיא אף מן המסדר; הוא ציטט מן המוכן, אע"פ שסגנונו אינו מתאים כל כך. למשל, משנה פרה ה ה: "שאינן מצילים וכו'", שהיא, לפי התוס' יו"ט שם, "מסדר סריך ליה מלישנא דמתניתין ג' פ"ת דכלים, דהתם שפיר קתני שאין, דהרי נתינת טעם לדלעיל מיניה"¹⁹. וגדולה מזה מצינו שלפעמים ציטט מסדר המשנה מליצה שכלה אחת ממנה אינה

17 וכן הסוגיות הוהות של "מיטב הארץ" בגיטין מח ע"ב ובב"ק ו ע"ב – מקורה בב"ק. כי הנושא "מיטב הארץ" שייך יותר בב"ק; ומה גם שהיא באה שם בגיטין כאמצע הפירוש במשנה לפני דברי רבינא, וכן הסוגיות הוהות בעירובין טו ע"ב ובסוכה כד ע"ב ובגיטין כא ע"ב (פג ע"ב) מקורן, כנראה, בסוכה ששם הובאו דברי ר' יוסי הגלילי במשנה. וראה מ"ש לעיל עמ' 26 ואילך, ר"ה כוונתנו לגמרא, על הסוגיות האלה. ומסתבר, שבמקומות שנאמר בהם "תנן התם" והסוגיות והות, המקור הוא "התם". שכן הם מתחילים במקורות שאינם אלא התם.

18 ראה מ"ש במקורות ומסורות, ביצה, עמ' רסט, הערות 4 ו 5 על הניסוח "ש"אפר כירה מוכן הוא. ובמקום שאין מקבילה מתאימה, השי"ן משמשת בהוראת י"ו. התוס' יו"ט מעיר על זה בכמה מקומות (וראה גם מ"ש אנו במקורות ומסורות, ביצה, שם שם). אבל מה שמביא התוס' יו"ט שם ראה מתוס'. פסחים נא ע"א, אין זו ראיה. שם פשוט טעה הסופר (בעקבת הגמרא חולין יח ע"ב) וכתב "עברין", במקום "עברין". ראה רשב"א ור"ן (והגהות הב"ח ורש"ש) שם. בכ"י קולומביה וביהמ"ד לרבינו 162327 הגרסה היא: "כין דאנן כיפינן להו, לא".

מתאימה מבחינת התוכן במקום החדש: "רב חסרא אמר ליה כאן חרש. באשגרת לשון היא מתניתא" (ירושלמי, מגילה ב [עג ע"ב]), כלומר, הביטוי "חרש, שוטה וקטן" נהפך למליצה והשלושה נזכרים יחד בכמה מקומות, שכן לרוב מתאימים שם כל השלושה; ומסדר המשנה במסכת מגילה נגזר אחריהם גם במקום שה"חרש" אינו מתאים, שהרי "חרש שאינו שומע ואינו מדבר" אינו יכול לקרות מגילה; וגם זו העברה היא.

טיפוס שלישי הוא, כשהתוכן דומה, כמעט זהה אבל ההקשר שבו נאמרה המימרה הוא שונה. אם האמוראים בסוגיות השונות נזכרים בשם — למשל, שבת ע"ב; שבועות יט ע"א, כו ע"א: בעא מיניה רבא מרב נחמן וכו' — אנו מניחים שגם במקור אמר האמורא את דבריו בשני המקומות. כך סוברים גם הראשונים²⁰, הם הניחו שהגמרא לא היתה מביאה מימרה או פירוש בשם אמורא אילו למדה זאת מכללא, בלי להעיר שאכן מכללא היא²¹; הגמרא היתה משתמשת במינוח "כדאמר" וכו' "הכא נמי" וכו'. וראה להלן ביחס לפסק הגמרא "היינו טעמא דשופר, היינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה", שרבה אמר כן בפירוש בכל שלושת המקומות²².

אבל אם שאלה וחשוכה הן והתוכן זהה ונקוב שם ונמצא בשני מקומות או יותר, אין לומר שהאמוראים אמרו כן בשני המקומות, כי לאחר שהשיב לו לא היה שואל אותה השאלה מחדש. על כרחך העברה היא. לדוגמא, מה שלא תהא הגירסה בזבחים יח ע"ב (יומא עא ע"ב) ותענית יז ע"ב (סנהדרין כב ע"ב), "אמר רבינא לרב אשי" או "אמר רב אשי לרבינא" (ראה תענית, הוצאת ר"צ מלטר שם. אך נראה שהגירסה הנכונה בזבחים [וביומא] היא "אמר רב אשי לרבינא" והשאלה מוסבת על מ"ש רבינא שם. "מהכא פארי פשתן וכו'") [וכן הוא בעירובין סג, רע"א, ע"ש] ואילו בתענית [וסנהדרין] הגירסה הנכונה היא "אמר רבינא לרב אשי", כמו שהוא ברוב המקומות, שרבינא שאל לרב אשי ולא להיפך [לעיל שם "מיתיביה" ולא "מתיב רבינא", כי אחרי "מתיב" שהוא "יחיד לרבים" לא מתאים "א"ל"]. לכל הגירסאות, לא יתכן שרבינא ישאל לרב אשי או להיפך, רב אשי ישאל לרבינא פעמיים או במקום אחר רבינא ישאל לרב אשי ובמקום אחר רב אשי ישאל לרבינא שאלה שכבר נשאלה ונתנה תשובה על ידם. מקום אחד על כרחך

20 ראה, למשל, תוס' בכורות לר ע"ב, ד"ה בעא. כמה מן החוקרים מניחים, שרב פפא אמר רק במקום אחר "הלכך נימרינהו לתרתייהו", והשאר (ברכות נט ע"א; מגילה כ ע"א; תענית ז ע"א) העברות הן. לי יש ספקות בדבר.

21 ופלא על ר"א הלוי (דורות הראשונים ח, עמ' 508) שרואה "מרה גדולה כוהירות לאמר דבר בשם אומרו גם כל דבר הנלמד מכללא מדבריו". ועיין מ"ש לעיל עמ' 14, ד"ה גם, על "ואי מכללא מאי".

22 במקורות ומסורות, עירובין, עמ' עח ואילך, שיערנו שמ"ש במכות ג סע"ב מחקיף לה רב כהנא וכו' א"ל רבא וכו' העברה היא מעירובין כט ע"ב. שאם לא כן, "עלינו לומר שנעלמה (מרב כהנא) כמעט משנה מפורשת", וגם רבא לא היה צריך להשיב לרב כהנא. כשהוא עצמו אומר אח"כ שם "ל"ק, הא ר' יוחנן בן גורי הא רבנן". הקושי הוא, שבעירובין התשובה "החם וכו'" סתמית היא, ובמכות היא בשם רבא — ומניין לקח המעביר את השם רבא?

העברה היא. קשה לקבוע איפוא הוא המקור, בזכחים או בתענית (לא כמו"ק ה ע"א, ע"ש) אבל ברור שרבינא או רב אשי לא שאל את השאלה "האי עד רלא אתא יחזקאל מאן אמרה" פעמיים ורבינא או רב אשי לא השיב את התשובה "ולטעמך הא דאמר רב חסדא וכו'" פעמיים. הם שאלו והשיבו פעם אחת והשניה העברה היא והעברה היתה מ"אמר רב אשי לרבינא" ל"אמר רבינא לרב אשי" או להיפך, דבר שגם בהעברה לא שכיח כל כך (ואין לומר כאן כמ"ש התוס' בבכורות לד ע"ב, ד"ה בעא ורשב"ם פסחים קיח ע"ב שרב אשי או רבינא שאל שאלה אחת, בכל המקומות שמביאים מקור מיחזקאל, "עד דלא אתא יחזקאל מאן אמרה", שכן אז לא מתאים מ"ש "ולטעמך הא דאמר רב חסדא וכו'". גם על רב חסדא שאל). טיפוס רביעי הוא, כשהקשר בסוגיות השונות הוא שונה, והתוכן הוא סתמאי²³, ומתאים היטב כשני מקומות או יותר: למשל, קידושין יז ע"ב; ב"ב קח ע"ב, "טעמא דאיכא הא פרכא וכו'" — וערכין כה ע"ב, "ותיפוק ליה דהכא תרתי וכו'". קשה לקבוע את זמנה של העברה זו, שכן ייתכן שמן הסתמאים היא, כיוון ששווים הם כל כך עד שאין לומר שממקורות שונים יצאו, אין ליחסה ל"מאסף". אם המאסף לא היה מוצא כן במקור, הוא לא היה מעביר את השקלא והטריא מעצמו למקום אחר; אבל סתמאי מאוחר אפשר שיעביר אותה אחר כך למקום חדש²⁴.

ואכן לפעמים משתמש הסתמא דגמרא בביטוי שהיה שגור בפי אמורא בשם האמורא, והוא מביאו גם במקום שלא אמר כן. במקורות ומסורות ב"ק (עמ' קיא, הערה 10) הערנו על הגמרא ב"ק כט ע"ב ששם הובא שרבא אמר על רב אשי (ורב אדא בר אבהו) "מתניתין קשיתה" אף על פי שרבא חי אחריו. על כורחנו "שהסתמא דגמרא השתמש בביטוי שהיה שגור בפי רבא לפרש את דברי רב אשי". וכן אמרנו במקורות ומסורות, עירובין (עמ' רלא) על הגמרא שם פח ע"ב, ומקורות ומסורות, פסחים (עמ' שיא) על הגמרא שם יד ע"א "אמר רבא מתניתין קשיתה" שהעברה היא, ע"ש. ודומה לו בסנהדרין ל ע"ב, "א"ל אביי הלכה מכלל דפליגי וכו'". למי אמר אביי "הלכה מכלל דפליגי", לעולא שנוכר קורם?²⁵ לא מצינו בכל הש"ס, שאביי ידבר עם עולא; ומה עוד שרב יוסף, רבו

23 לא הזכרתי כפנים את הרוגמה ממסכת ב"ב מת ע"ב: "מר בר רב אשי אמר וכו' הוא עשה שלא כהוגן וכו' ואפקעינהו רבנן קידושין מיניה אמר ליה רבינא לרב אשי תינת קריש בכספא וכו'". ברור שרבינא לא שאל לרב אשי על פסקו של מר בר רב אשי, ועל כורחנו העברה היא מן המקבילות (רשומים הם על הגיליון). והנה בכמה כ"י ליחא שם "מר בר", ואפשר שתיקנו כן. משום שלא מצינו במקום אחר שמר בר רב אשי יחלוק עם אמימר. אבל מצינו רב אשי שחולק עמו (למשל, ב"ב קמה סע"א).

24 יש מקרים, שההקשר רומה ומתאים בשני המקומות, אלא שבמקום אחד הושמטו כמה דיבורים ולפעמים גם שמות אמוראים, ונראה כאילו הוא מן הסתם; ואם אמורא יתייחס אח"כ למה שנאמר, יראה כאילו אמורא מתייחס לסתם, ולא היא. ראה מקורות ומסורות, פסחים, עמ' ת. ואם תאמר שאביי מקשה שם מר' אבא אמר רב הונא אמר רב מודין חכמים וכו' על ר' חייא כר אכין אמר רב הלכה כר' יהושע בן קרחה וכו', עלינו לפרש "גברא אנברא וכו'" במובן "תרי תנאי ואלביא דרב" — אך לא מצינו כזאת. וראה מהרש"א, ר"ה ברש"י ד"ה גברא, ונכונים הם דברי הדק"ס שם אות ה.

של אביי, אומר להלן שם בשם עולא ש"הלכה כר' יהושע בן קרחה בין בקרקעות ובין במטלטלין", וכאן אם אביי מגיב לדברי עולא, נמצא שהוא מגיב לדברי עולא "הלכה כר' יהושע בן קרחה בקרקעות אבל לא במטלטלין". לכן ברור, ש"אל אביי הלכה מכלל דפליגי" העברה היא משבת קו ע"ב; ובאמת בכמה כת"ל ליתא ל"אל אביי" כסנהדרין שם²⁶.

טיפוס חמישי הוא ששתי סוגיות סתמיות מובאות בשני הקשרים שונים, והסתמא דגמרא מתאים רק במקום אחד. למשל, נידה יט ע"ב: "ר' יוסי אומר לא כך ולא כך. היינו ת"ק? הא קמ"ל מאן ת"ק ר' יוסי, וכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם". אם תנא קמא הוא חכמים החולקים במשנה שם על עקביא בן מהלאל וסוברים הירוק אינו דם וטהור, ברור שר' יוסי אינו ת"ק, שכן הוא חי דורות אחריו²⁷, ור' יוסי חולק על ר' מאיר במשנה שם בפירושם של דברי חכמים: לפי ר' מאיר, אינו דם לעניין נידה, אבל דם הוא לעניין מכשירים; ולר' יוסי דם הירוק גם אינו מכשיר. על כורחנו שקטע זה הועבר מחולין קד ע"ב²⁸, והמקור נמצא אפוא במקום המתאים. את זמנה של העברה מעין זו אין לשער, אלא לומר שהעברות כאלה אינן מאוחרות לתקופת הסבוראים, שכן מצינו כגמרא הוספות מהם ומרב יהודאי גאון ומצינו הלכות מהלכות גדולות — אבל לא אחריהם²⁹; ועוד. לא מסתבר לייחס לתקופה שלאחריהם העברות שיש להן השלכות הלכתיות³⁰. הסתמאים ודאי היו מבחינים באי ההתאמה כמסכת נידה, ולא היו טועים בזה. אמנם הם נדחקו כשלא היה לפניהם טקסט שלם, אבל לא טעו כהבנה ובהבחנה של סוגיות שונות, ולא העכירו דבר שאינו מתאים. נראה אפוא לשער, שהעברות כאלה נעשו בסוף תקופת הסבוראים — הרי לפנינו הוספות שלאחרי הסתם.

בעניין ההעברה מחולין קד ע"ב אוסיף עוד ואומר, אמנם "ר' יוסי היינו ת"ק" מתאים שם, אבל התשובה "הא קמשמע לן, מאן ת"ק ר' יוסי, כל האומר דבר בשם

26 עולא לא אמר אפוא לאביי שם "גברא אנכרא קא רמית", אביי מעצמו ירע שאמוראים לפעמים חולקים זה על זה. בתענית ר ע"ב חשב ר' זירא שר' אלעזר לא יחלוק על ר' יוחנן רבו (ראה יבמות צו סע"ב: "ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם והכל יודעין כי שלך הוא", ובירושלמי ברכות ב א: "ב"ע ידעין דר' אלעזר תלמידה דר' יוחנן"). ורב אדא בריה דרבא שמקשה מר' יהושע בן לוי על שמאל בעירובין פא, סע"ב ולא אמר שחולקים, שמא חשב שעל כללו של ר' יהושע בן לוי אין לחלוק.

27 ראה שושנים לרור, משנה, נידה כ ו: "קשה לי טובא רהא עקביא בן מהלאל קדים טובא וכו' והיאך אפשר לפרש דרבנן בר פלוגתיה רעקביא ר' יוסי הוא וכו'".

28 לעיל עמ' 68, ר"ה תחלה סברתי, אמרנו שהריבוי בניטין ה ע"ב "והא רלא חשיב ליה, משום כבודו של ריש" העברה היא מר"ה כב ע"ב. ע"ש.

29 ראה מ"ש לעיל עמ' 6.

30 כשאין נפקא מינה להלכה, אמרנו במקורות ומסורות, עירובין, עמ' עז שבוה חולקים רב יוסף ור' מנשיא בר שזובלי (עירובין כט ע"א). רב יוסף אמר לו שהוא צריך כפרה, משום שהעביר דברי רב מן המשנה על הבריתא. וגם הראשונים שם, הרשב"א והריטב"א, התחבטו בשאלה זו, והרשב"א אומר (והריטב"א חולק עליו): "אם רב אמרה בהריא אמתניתין ולא על הבריתא, היאך יאמר רב מנשיא על הבריתא אמר רב וכן לעירוב והוא לא אמרה, ויראי צריך כפרה".

אומרו מביא גאולה לעולם" נראית קצת רחוקה. למה דווקא שם גילתה המשנה את זהותו של התנא קמא, ולא במקומות הרכים האחרים שהתנא הוא אנונימי? לולא הגמרא, הייתי אומר שדברי ר' יוסי שם במשנה העברה היא מעריות ה. כ. ושם הובאו דברי ר' יוסי, בלי דברי הת"ק, בין ההלכות המעטות שיש בהן משום חידוש מפני שהן מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה. לפני הגמרא הסתמית כבר היתה משנה זו בחולין — אפשר שהעברה נעשתה עוד בזמן האמוראים — וחשבה שהיא חלק אינטגרלי מן המשנה ונדרחקה קצת.

סוגיא דומה נמצאת גם בכריתות כג ע"א, כרם שם היא אינה סתמית אלא מתחילה בדברי רבא: "אמר ליה רבא לרב נחמן וכו', א"ל הא קמ"ל, דמאן תנא קמא ר' יוסי". לכאורה, מסתבר יותר שהסוגיא כנידה הועברה מכריתות, שכן שמות אמוראים נזכרים בה, מאשר לומר שהיא הועברה מחולין הסתמית. שואלי גם היא העברה היא מכריתות. אלא שמוספקני, אם הדיבור "א"ל הא קמ"ל, דמאן ת"ק ר' יוסי" שם מן רב נחמן הוא. בכ"י מינכן 95 הגירסה היא שם "אלא" ולא "א"ל", ופעמים רבות כש"ס אנו מוצאים חילופים בין "א"ל" ובין "אלא"³¹. אם כן ייתכן שהסתמא דגמרא, ולא רב נחמן, ענה שם על שאלת רבא — וברור שרב נחמן השיב לו, אלא שלגמרא כבר לא היתה מסורת של תשובתו. וכן יש לומר גם להלן סמוך שם: "אמר ליה רבא לרב נחמן, ומי אמר ר' שמעון וכו', אמר רב ששת בריה דרב אידי כגון וכו'" — רב ששת בריה דרב אידי ענה לשאלת רבא, ולא רב נחמן, אע"פ שרבא הפנה את שאלתו לרב נחמן. והנה שאלתו של רבא שם "ר' יוסי היינו ת"ק" חזקה יותר מאשר במקבילות. שכן מן הברייתא "זהתניא ר' יוסי אומר וכו'" (תוספתא, כריתות ה ח³²) משמע במפורש שהת"ק הוא ר' יוסי; ואילו מן המשנה משמע, שר' יוסי בא לפרש את דברי הת"ק. כרם התשובה "הא קמ"ל וכו'" אינו מתאימה כל כך, אבל אם מן הסתם היא, יש לומר שהיא הושפעה מן המקבילות³³. וראה גם קידושין סא ע"א: "המקדיש שדהו וכו' אמר רב עוקבא בר חמא הכא בנקעים מלאים מים עסקינן וכו' דיקא נמי דקתני דומיא דסלעים וכו'". דיוק זה של "דיקא נמי וכו'" אינו מתאים בקידושין שם, שכן אח"כ מובאת שם מימרה נוספת של רב עוקבא בר חמא במכר ש"אע"פ שאין מלאים מים" — הרי שרב עוקבא בר חמא אינו מדמה נקעים לסלעים. על כורחנו יש לומר שהעברה היא מערכין כה ע"א, ששם לא הובאו כלל דברי רב עוקבא בר חמא כמכר. והנה בב"ב

31 והערנו לראשונה במקורות ומסורות, קידושין, עמ' חרפו, הערה 5.

32 כרם שם הלשון קצת שונה, במקום "ר' יוסי אומר" נאמר שם "ומורה ר' יוסי". הלשון "ומורה ר' יוסי" אינו מחייב לומר שהוא בעל דעה זאת.

33 השפעה מן המקבילות תיתכן בצורות שונות. ראה, למשל, ב"ב קה ע"ב: "אלא לעולם זו ולא סבירא ליה וכו'". יכולה היתה הגמרא לתרץ, כמו שאמרו כבר הראשונים, "זו וסבירא ליה", ושונה הוא מ"משכיר כדאמרינן לעיל (עמ' א, משום ד)איכא למימר מיהדר קא הרר ביה ואיכא למימר פירוש קא מפרש" (תוס'). אלא שבמקבילה, ב"מ קב ע"ב, ליחא למ"ש בב"ב לעיל, ועל כן לא תירץ כן שם והסתם בב"ב — אע"פ שהביא את מ"ש לעיל — נגדר אחרי הסתם בב"ב וגם הוא לא תירץ כן. מסתבר שהשפעות כאלה אירעו עוד בזמן הסתמאים.

קג ע"א מובאת ההלכה "אעפ"י שאין מלאים מים" בשמו של רב פפא ולא בשמו של רב עוקבא בר חמא. וייתכן שרב עוקבא בר חמא ורב פפא חולקים אם מדמים נקעים לסלעים או לא, רב עוקבא אינו מדמה מים לסלעים, אך בטעות יוחסה לו דעת רב פפא. ייחוס מוטעה זה אינו כהכרח של המעביר, ואפשר לו להתרחש בכל הדורות, גם לאחר חתימת התלמוד³⁴.

*

לעיל הנחנו, שזמנן של העברות שאינן מתאימות לרוח הסוגיא הן מסוף תקופת הסבוראים. הנחה זו נכונה בדרך כלל, אך לא תמיד. מצאתי מקומות שלא מסתבר לומר שהעברה מאוחרת כל כך, ויש מקום להקדים את זמנם. ועוד, העברות מוטעות אינן נדירות בגמרא, וקשה לייחס את כולן לתקופה אחת. משתיקתם של בעלי ההשקפה המקובלת משמע, שלדעתם גם ההעברות הן פרי עריכתו של רב אשי ובית ועדו, ורק העברות טעות מצומצמות אפשר לתלותן ב"תלמיד טועה". אבל אם לא נקבל שהתלמוד נערך על ידי רב אשי וחבריו, לא ייתכן שבמשך זמן ארוך כל כך לא היו מצטברות בגמרא העברות טעות, ולא רק מתקופה אחת; ובעיקר כשהשיטה הביקורתית מסבירה לפעמים את מהותם של פירושים דחוקים כזה, שהם הועברו ממקום אחר, ממקום ששם אינם דחוקים. פירושים דחוקים הם אופייניים לפרשנות התלמודית, ואם חלק מהם מוצאם בהעברות טעות, הרי גם הן חלק אינטגרלי מהגמרא. אינו מתכוון רק למספר מילים גרידא, שעליהם כבר העירו הראשונים שנעשו על ידי טעות סופרים³⁵, אלא גם על קושיות ותירוצים, מעין סוגיא קטנה שלפעמים גם היא הובאה בטעות ממקום אחר. הראשונים היססו לומר כן על קושיות ותירוצים, משום שחשבו אותם לתורת האמוראים שעברה עריכה. אבל לולא סברו שהתלמוד נערך, הם היו מציינים מספר גדול יותר של העברות מוטעות, ביניהם מקרים שאין לייחס אותם לתקופה בחר סבוראית; או על כל פנים, היו נשארים בספק. אביא כמה דוגמאות כאלה.

(א) לעיל עמ' 30 אמצע ד"ה והנה ברור קבענו, שהקטע בגיטין פג ע"ב, החל מ"ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה" עד אמר רבא שם, הועבר בטעות מן המקבילות (עירובין טז ע"ב; סוכה כד ע"ב; גיטין כא ע"ב) כולל קידושין ה ע"ב, "ולא הבחינה שהוא אינו מתאים שם (בגיטין פג), שכן רבנן שם כולל גם את ר' יוסי הגלילי, ובמקבילות הוא חולק על הרבנן". העברה זו מסתבר שנעשתה עוד

34 ראה מקורות ומסורות שם.

35 הבאנו מקצת מראה מקומות במקורות ומסורות, קידושין, עמ' תשיר, הערה 11. ראוי להעיר שלפעמים (ובמיוחד אם המוחק הוא רש"י) נמחקה ההעברה בגמרות שלנו בעקבות הערותיהם. ראה, למשל, קידושין מג ע"ב ברש"י: "ולא אשרו חומץ לא גרסין הבא אלא בכ"י (מו ע"ב) גבי מניין שנוקקין לחובע תחילה". בגמרות שלנו באמת ליתא וכן הוא ליתא בכ"י וטיקן 111 שהושפע מרש"י; אבל בחולין עד ע"ב, ד"ה חלבו, רש"י מוחק "חלבו דמאי וכו'", והיא נמצאת בגמרות שלנו, אבל לא בכ"י מינכן. וראה גם רש"י סנהדרין צד, רע"א. דוגמאות נוספות תמצא במבוא לתלמודים, עמ' 471 ואילך. משום מה השמיט דוגמה זו של קידושין.

בזמן הסתמאים, יוצרי הגמרא, כחלק מפירושיהם ("אמר מר", "גופא") את דברי התנאים ר' יוסי הגלילי, ור' טרפון ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא כברייתא שם החולקים על ר' אליעזר. לא מסתבר, שהסתמאים היו נמנעים מלפרש את דברי ר' אלעזר בן עזריה שעליו מוסכת העברה זו. והנה בגמרא שם הסדר הוא אחר: היא מפרשת את דברי ר' עקיבא ור' יהושע — שאמר להם "אין משיבין את הארי (ר' אליעזר) לאחר מיתה" — לפני שמפרשת את דברי ר' אלעזר בן עזריה, אף על פי שכברייתא הוא נזכר לפנייהם. ברם אם העברה היא, והעברות שאינן מתאימות מאוחרות הן, ומוצאן לאחר תקופת הסתמאים — מובן למה היא באה בסוף: זו דרכן של הוספות (והעברה מתקופה זו הוספה היא), הן באות בסוף הסוגיא, כהשלמה, ולא באמצעה. וצ"ע.

(ב) דוגמה אחרת של העברה בטעות היא בקידושין כה ע"ב. הגמרא שם מצטטת את רב, שדרש "בהמה גסה נקנית במשיכה". כששמע שמואל שרב דרש כן, אמר לתלמידיו דרב: "מי אמר רב בהמה גסה נקנית במשיכה, והאנן במסירה חנן (במשנה שם) ורב נמי במסירה אמר — הדר ביה מהדיא? הוא דאמר כי האי תנא דתניא וחכמים אומרים זו וזו נקנית במשיכה"³⁶. התשובה "הוא דאמר כי האי תנא וכו'" מסתמא דגמרא הוא, שמיישב את תמיהתו של שמואל על רב. ברם תשובתו תמוהה, הרי שמואל הבחין בזה והוסיף "ורב נמי במסירה אמר", כלומר, שרב עצמו קודם פסק כמשנה, ולא כברייתא, ולא סבר "כי האי תנא". נראה אפוא, שריבוי זה של הוא דאמר וכו' הועבר לכאן בטעות מב"ק יא ע"ב; שם הוא מתאים. עולא אמר ר' אלעזר פוסקים שם שבהמה גסה נקנית במשיכה. הגמרא מקשה עליהם מן המשנה בקידושין, שבה נאמר בהמה גסה נקנית במסירה; והיא מתרצת הוא דאמר כי האי תנא וכו' — משם הועבר לקידושין.

מתי נעשו ההעברות אלה? קשה לקבוע. אבל באשר להעברה בקידושין יש מקום לסברה, שהיא נעשתה עוד בימי הגמרא, שאם לא כן עלינו לומר שהגמרא השאירה את קושיית שמואל על דרשתו של רב בלי תשובה (הבבלי, בירושלמי שכיחות קושיות בלא תירוץ, כידוע), או כלי לומר "קשיא" או "תיובתא"³⁷. והנה הגמרא בקידושין המעמידה את רב כמו הברייתא, סותרת מ"ש במקום אחר (ב"ק צו ע"ב; וערכין כט ע"א) "ורב שביק מתניתין ועביד כברייתא"? הרי שלא ייתכן שרב יעריך ברייתא על המשנה. ברם לדברינו הנוכחים לעיל אין קושיה מקידושין, רב הועבר לכאן בטעות מכבא קמא; אבל עדיין קשה מכ"ק יא ושם "ההוא דאמר וכו'" אינה העברה. ושמא עלינו להבחין בין רב ושאר האמוראים: רב שהיה "במניינא דבי רבי" (גיטין נט רע"א), לא היה עוזב את המשנה שרבי סדרה; אבל שאר האמוראים העדיפו לפעמים ברייתא על משנה, ובב"ק יא האמוראים הנדונים הם עולא ור' אלעזר. אעפ"כ עלינו לומר שהגמרות חולקות מה עריך משנה או ברייתא, אמנם הן

36 ראה מ"ש לעיל, עמ' 80, ד"ה כמו כן על המשנה וברייתא זו.

37 ברם רגליים לדבר, ש"קשיא" ו"תיובתא" אינם מן הסתמאים, אלא ממי שחי אחריהם ומציין כזה שכאן, שלא כרגיל, לא נמצא מן הסתמאים תירוץ לקושיה. ראה מקורות ומסורות, כ"ב, קיח ע"א.

אינן חולקות ברכ, אלא בשאר אמוראים; שכן מצינו בסוכה יט ע"ב שאב"י שאל לרב יוסף "שבקת מתניתין ועברת כברייתא"³⁸, שלא כגמרא בב"ק יא. בכל אופן, אם בקידושין העברה היא בטעות, נראה יותר לייחסה לאחר תקופת התלמוד, ומי יודע על ידי מי נכנסה לגמרא. וצ"ע.

אזכיר עוד, שברור שהקטע בחולין פז ע"ב "לא צריכא שתמדו במי גשמים. מי גשמים נמי כיון דשקיל ורמי אחשבינהו? לא צריכא שנתמדו מאליהן", העברה היא מב"ב צז ע"א; שכן על דם, הנושא של המימרה בחולין שם, לא שייך לומר "תמדו" או "נתמדו". תמדו ונתמדו אינו כמ"ש רש"י שם עירבו או נתערבו, אלא תמד משמעו שנתנו מים על שמרים (על חרצנים או על פרצנים), ו"שתמדו במי גשמים" היינו שנתנו מי גשמים על השמרים, ו"נתמדו מעליהן" היינו שמי הגשמים נפלו על השמרים מעצמם. המסגרת המתאימה לקטע זה הוא בב"ב, שם דנים אם מים על שמרים נחשבו כיון או כמים — שם שייך הפועל "תמדו": אבל לא בחולין, בחולין הוא הועבר מב"ב³⁹.

מה שלא ברור הוא, אם רק הלשון אינו מתאים שם או גם התוכן. ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק מוסב בב"ב על הברייתא שרנה בשמרים של תרומה, של מעשר ושל הקדש שנתנו עליהם מים, אם המים נחשבים כיון (שכן קלטו טעם מן השמרים) ואסורים, או נחשבים כמים ומותרים. ר' יוחנן וכו' מוסיף על הברייתא "כדרך שאמרו לענין איסורן, כך אמרו לענין הכשירן". ותמהה הגמרא, הרי גם יין וגם מים מכשירים; ופירשה "לא צריכא שתמדו במי גשמים וכו'", ומי גשמים מצריכים מחשבה כדי להכשיר⁴⁰, ולא היתה כאן מחשבה. לכן אם התמד נחשב כמים אינו מכשיר — נחשב כיון מכשיר. אבל בחולין קטע זה מוסב על דברי רב יהודה אמר שמואל, "כל מראה ארמומית מכשירין", לא נזכר שם מים כלל. ופשטות העניין שלרב יהודה אמר שמואל דם שאין לו מראה ארמומית אינו נחשב לא כדם ולא כמים ואינו מכשיר (מעין מ"ש ר' אסי מנהרביל בגמרא שם "בצללתא דרמא"), וקושיית הגמרא "אי דם אכשורי מכשר, אי מיא אכשורי מכשר" אינה קושיה: הוא לא זה ולא זה. ועוד, אם הכוונה היא שעירב את הדם במי גשמים, "שתמדו במי גשמים", שלא כמו ב"מכפרין וחייבין בכיסוי" — היה לו לרב יהודה אמר שמואל לומר כן בהמשך דבריו. נמצא שלא רק לשונו של קטע זה אינו תואם בחולין, אלא גם תוכנו אינו מתאים. ריש ליישב.

מצוי הרבה בש"ס שדבריו של אמורא נמסרים בשני לשונות שונים. בשני ניסוחים שונים, לישנא אחרינא. לעתים יש שלשון האחד או השקלא והטריא

38 אני מניח, שהשאלה שם "שבקת מתניתין ועברת כברייתא" מאב"י הוא, משום שכתשובה שם נאמר "אמר ליה" (רב יוסף לאב"י); אבל כידוע, אין לסמוך על "א"ל", הסופרים הוסיפו בן מרעחם. ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ק, עמ' שנו, הערה 5.

39 השווה חו"ס' שם, ד"ה שנתמדו: "הוא הדין דהי' מצי למימר שתמדן במי פירות ולא מכשירי", אבל בב"ב אין לומר כן. תמד אינו מי פירות, והגמרא שם העברה היא מב"ב.

40 ראה ראשונים שם על המקום.

המלווה אותו טבעי יותר מאשר הלישנא אחרינא והשקלא וטריא שלו⁴¹. במקומות אלה הנחנו שהלשון הטבעי הוא המקורי, וחלקים ממנו הועברו ללשון האחרת. וידוע שרוב הלשונות בגמרא גם כשהתוכן שלהם שונה מקצה אל קצה, המבנה נשאר כצורתו זהה ללשון הקורם⁴². על כן אמרנו, שניתן לפעמים להחליט איזה לשון עיקר: מזהים את המבנה המשותף ובודקים איזה מן הלשונות תואם יותר את המבנה. נביא כאן דוגמא אחת מיבמות לד"ב, שם אומר שמואל בלשון ראשון: "וכלן צריכות להמתין שלשה חדשים חוץ מגירות ומשוחררת קטנה, אבל קטנה בת ישראל צריכה להמתין". הגמרא שם מקשה על שמואל בקטנה בת ישראל "הא אמר שמואל חדא זימנא?" מקושיה זו יוצא, שלא כרש"י, שההיגד "אבל קטנה וכו'" הוא מדברי שמואל, ולא דיוק של הגמרא; ואם הוא מדברי שמואל, אין מקום להוסיף "אבל קטנה בת ישראל, צריכה להמתין". נכלל הוא ברישא של דבריו "וכלן צריכות להמתין שלשה חדשים". אבל בלשון שני, לישנא אחרינא, "אמר שמואל כולן צריכות להמתין שלושה חודשים חוץ מגירות ומשוחררת גדולה, אבל קטנה בת ישראל אינה צריכה להמתין שלושה חודשים". הרישא והסיפא מתאימות זו לזו. גם הרישא וגם הסיפא מדברות בגדולה, ומכרילות בין בנות ישראל שצריכות להמתין ובין גיורות ומשוחררות שאינן צריכות, על זה מוסיף שמואל שקטנה בת ישראל אינה צריכה להמתין. בלשון הראשון יש העברה מלשון שני, ויש לשער שהוא הלשון המקורי, לפיכך נגרר אחריו לשון ראשון. "כימיו של המעכיר" — אמרנו במקורות ומסורות, יבמות, עמ' מא — "כבר היתה צורת הלשון והמשא והמתן שעליה קבועה. הוא שינה את תוכן הלשון — משום שכך היתה לו במסורת — אבל את הצורה לא שינה. ולפעמים יוצא שהצורה הישנה אינה הולמת יפה את התוכן החדש". הרי לנו סוג נוסף של העברה מלשון אחד של אמורא ללישנא אחרינא של אותו אמורא.

ואולי ניתן לסווג גם את העברה שלהלן כסוג שונה של העברה, כאשר השאלות שונות בשתי הסוגיות, אך התירוץ זהה, והוא הועבר מסוגיא אחת לחברתה. ואולי גם להפך, כשרק הקושיה הזוהי הועברה ממקום אחר, ואילו התירוץ נשאר שונים. דבר זה ניתן לומר גם כשהקושיה השונה או התירוץ השונה אינן לפנינו אלא במקום אחר, ורק מתוך דיוק בלשון או בסגנון למרנו על היותם במקום אחר⁴³. נביא דוגמא מתענית יז ע"א-ע"ב (סנהדרין כב ע"ב). הגמרא מקשה שם "אי הכי אפילו האירנא נמי"? לא יגלחו את ראשם? כלומר, אם ביחזקאל כתוב "וראשם לא יגלחו", אפילו האידנא לא יגלחו (עיין ריטב"א). הגמרא תירצה: "דומיא דשתויי יין". ודחתה את התירוץ, שכן מותר לכוהן לשתות יין שלא בזמן ביאה למקדש. ומשום כך הביאה הגמרא את המחלוקת בין רבי ורבנן ולפי רבנן אסור לכוהן לשתות יין, ותירצה: "מ"ט מהרה יבנה המקדש וכו' הכא אפשר דמספר

41 הערנו על כך ככמה מקומות, ראה מפתחות לכרכי מקורות ומסורות, ערך לשונות.

42 ראה, למשל, חוסי', ביצה יג ע"א, ד"ה איבא.

43 ראה מ"ש לעיל עמ' 118, ד"ה ראוי, שאין לפנינו כל הגמרא.

ועייל"; ובסנהדרין שם: "התם היינו טעמא מהרה יבנה המקדש וכו' הבא וכו'". לקושיה כאן "אי הכי אפילו האידנא נמי" אין עניין לתשובה של התם והכא, ואין לשון זה מתאים לה. הקושיה אינה למה כאן כן, וכאן לא; אלא למה מתירים היום לכוהנים לגלח שערם נגד מה שכתוב ביחזקאל "וראשם לא יגלחו וגו'". לשון זה של התם והכא הועבר, כנראה, ממקום אחר — אע"פ שאין לפנינו מקום כזה — ששם הקשו, למה אסור היום לכהנים לשחות יין וגילוח מותר להם; לקושיה זו מתאים הלשון התם והכא. יש לשער, ששם הקשו, אחרי שהביאו כעיקר הדיון את המחלוקת שבין רבי ורבנן, שאלה נוספת, למה מתירים רבנן גילוח; ותירצו שיש הבדל בין התם להכא. כאן הביאו את מחלוקת זו בעקיפין, לרחות את התירוץ "דומיא דשתויי יין" לקושיה "אפילו האירנא נמי". ובגלל המחלוקת המשיכו עם התירוץ התם והכא, כמו שהוא שם, אע"פ שמבחינת ההקשר אינו מתאים.

על פי זה יש לומר, שרב אשי שמתרץ את הקושיה "אפילו האידנא נמי" כדרך שונה, וגם עליו מקשים מן הדמיון בפסוק בין שתויי יין ופרועי ראש — הגמרא סנהדרין נשאה בקושיה, אבל הגמרא כתענית תירצה מה שתירצה — יש לומר, שהוא לא התחשב בדמיון הזה. הסבר זה הולם רק אם נאמר שבמקור הוא לא בא לתרץ את הקושיה "אפילו האירנא נמי" שאלה צמוד הרעיון דומיא דשתויי יין, והיה לו להכירו.

וגדולה מזה, בעוד שהסתמאים משחזרי הקטעים ששרדו מתקופת האמוראים (והתנאים) צירפו צירוף שאינו מתאים רק לעיתים רחוקות, המאספים, שחיו בסוף תקופת הסתמאים עשו כן תכופות; שכן בשלהי חתימת התלמוד כבר לא ניתן היה לשאת ולתת כמשה ומתן הלכתי ולהוסיף לגמרא, וכדי לשמר את המקורות נאלצו לצרפם כמות שהם גם כשאינם מתאימים.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר, שהסתמאים כשלמדו בביהמ"ד לא למדו לפי סדר המסכתות, אלא לפי נושאים. אבל האמוראים למדו לפי סדר המסכתות וכשהעין הגיע לסופו, היו מוסרים את המסקנה למסרנים, והמשה ומתן אם הוא שרד, הוא שרד ללא פיקוח. הסוגיה נלמדה בפרק מסויים, אך למדו אותה בנושא, זה שאמר רבא בבב"מ לה ע"א "ופירקין המפקיד הוה", וברש"י שם "בפרק זה היינו עוסקין", היינו, למדו את פרק המפקיד בביהמ"ד כשהשאלה על יוקר הכיפי הובאה לפני רב נחמן רבו של רבא (ומ"ש כנירה מח ע"א: "לפרקין דיוצא דופן וכו'", אינו עניין לכאן. עיין היטב). לא כן הסתמאים, הם למדו לפי נושאים. הסוגיא הסתמית המעובדת היא תוצאה של לימוד זה. אחידות הנושא מהדקת את חלקיה, וגם אם הקשר בין הנושאים רפוף, הקשר בחוץ הנושא עצמו נשאר הדוק. אבל כשחתמו את התלמוד, סידרו המאספים את המקורות לפי סדר המסכתות. ומכיון שלא יכלו כבר להוסיף משה ומתן ולטפל בסתירות ובאי התאמה, הכניסו את המקורות כמות שהם בלי להשלים ביניהם ובלי קשר הדוק. בעוד שהסתם רייק דיוק בחר דיוק בתוכן וסידר את הסדר על פיו, המאסף השאיר את המקורות כמו שמצאם ורק צירף אותם יחד, ולפעמים גם ללא סדר; וסימנו, חוסר התאמה ורפיון קשר. דוגמתו אנו מוצאים בספרי ילקוט.

חמש הערות

ובסוף אעיר כמה הערות בקשר להעברות:

(א) מדובר כאן בהעברת סוגיות או קטעי סוגיות בלי שייאמר שהעברות הן; ולא מדובר כאן בהעברת מימרות. העברות מימרות שכיחות בגמרא, והן מובאות במפורש בהעברות בנוסח "כדאמר ר' פלוני וכו' הכי נמי וכו'". הן מובאות מפי האמורא או מפי הסתם. לעתים רחוקות הגמרא עצמה מעירה, שאין זו העברה, אלא האמורא עצמו אמר כן בפירוש בכל אלה המקומות שצוטט בשמו. כך אני מפרש, למשל, את הגמרא (סוכה מב ע"ב; ר"ה כט ע"ב; מגילה ד ע"ב) "היינו טעמא דלולב וכו'", "היינו טעמא דשופר וכו'", "היינו טעמא דמגילה וכו'", שרבה אמר כן בפירוש בכל אלה המקומות. שאם לא כן, היתה אומרת "כדאמר וכו'". ברם בפסחים סט ע"ב ספק אם רבה אמר שם "גזירה שמא וכו'" בפירוש, ואכן בכ"י אוקספורד ובגיליון לכ"י מינכן באמת ליתא שם "אמר רבה"⁴⁴. אבל בביצה יז סע"ב רבה אמר כן בפירוש, שכן אביי 'אמר לו' אלא מעתה וכו'".

(ב) שכיחותן של העברות בש"ס אינה סימן לעריכה.⁴⁵ המעביר אינו מוסיף דבר מרעתו, אלא מעביר באופן מכני מה שנאמר במקום אחד למקום אחר בלשונו של המקור הראשון. התעניינותו לרוב מוגבלת לסוגיא הנמצאת כשני מקומות (או יותר), היא ארוכה במקום אחד וקצרה במקום אחר. הואיל ולא ראה סיבה (ולפעמים טעה) למה היא מקוצרת, הלך והוסיף לה מה שמצא במקום אחר. המעביר פעל ככל התקופות גם לאחר תקופת התלמוד. אני אף נוטה לחשוב, שרוב העברות אוטומטיות מלאחר תקופת התלמוד הן, הם לא ראו בזה הפרת האיסור להוסיף על התלמוד, שכן הדבר נמצא בתלמוד עצמו ואינו אלא עניין של העברה ממקום למקום. העורך, כמובן, מלאכתו שונה לגמרי. דעתו נתונה על כל הש"ס, והוא מכנס רעיונות המפוזרים על פני התלמוד, או רעיונות חדשים, כדי להשלימו ולהתאימו בכללו, והוא פעל בתקופה שעוד אפשר היה לתקן ולשנות.

(ג) בעקיפין הנחנו, שבעיית התירוצים הדחוקים קיימת רק בשקלא וטריא, שכן הם מכילים פירושים והסברים בטקסט, וכשהם אינם מתאימים ללשון של הטקסט — צריכים להוסיף על דברי הטקסט או לגרוע ממנו. פירוש זה אינו מרווח אלא מאולץ ודחוק. אבל בחומר האפודיקטי, בהלכה פסוקה, אפשר שלא להסכים עמה, אפשר לומר שאינה מסתברת, אפשר לומר שאינה שלמה, שהיא משובשת, אבל לא שזו הלכה דחוקה מאולצת. הדחוק הוא בלשון, באי ההתאמה בין נוסח הדברים במקור, ובין ההסבר החדש המוצע להבנת המקור; בחומר

44 וכן, כנראה, לא היה לפני רש"י. עיין דק"ס שם אות מ. גם הקטע "וכי מאחר ראגמריה וכו'" שם אפשר שהוא העברה מע"ז מו ע"ב.

45 במבוא למקורות ומסורות, נשים (עמ' 154, הערה 26) כללנו בין העברות גם "עיבור" ו"השפעות" (אשר שם הגדרנו כ"שלפני עיני המתכבר עמרה סוגיא אחת והשתמש בחומרה היא"), בסוג זה של העברות יש בו מעין עריכה, אמנם עריכה לוקלית. וראה גם מקורות ומסורות חזניות, עמ' תמא, הערה 18.

האפודיקטי הלשון הולם את ההלכה או המימרה. ויש להוסיף שגם בעיית העברה אינה קיימת באפודיקטיות. הלכות פסוקות שלמות הן בפני עצמן. ואינן מוסכות כמו הפירושים על מקור קרום; הן אינן קשורות בו, כך שאין לומר שהן הועברו אחר כך ממקור למקור. בפירושים אומרים, למשל, "איכא רמתני לה אהא". הפירוש מותנה במקור, והלשוניות חולקים מהו המקור. האיכא דאמרי השני סובר, שה"תנא" הראשון העברה היא. אבל הלכות פסוקות אינן תלויות במקור, הן עצמיות במובן שהן קשורות בו ואין להעבירן מאחד לשני. אמנם ייתכן, ויש הרבה כמותו, שמי שהוא שינה את ההלכה הפסוקה בהשפעות מקור אחר, אבל אין זאת העברה, אלא תיקון; וכמו כל תיקון דעלמא אפשר שהתיקון נכון או מוטעה.

(ד) הרושם המקובל הוא שהעברה נעשתה על ידי מי שהוא שראה פירוש יפה בסוגיא אחת, והוא העביר אותו ממקורו למקום חדש. בסוגיות שאפשר לזהות את המקור, היינו את המקום המתאים ביותר לפירוש, הניחו שהסוגיא שהפירוש הולם אותה פחות, היא מאוחרת למקור, וההעברה נעשתה לאחר זמן על ידי אדם אחר. אבל אין זה מוחלט, ויש להסתפק שמא לפעמים ההעברה נעשתה על ידי אותו האדם שפירש את המקור. הוא חזר על דבריו הקודמים בהקשר אחר, גם כשדבריו הראשונים אינם מתאימים כל כך במקום השני, ומאחר שכבר אמרם במקור אחר, הוא נמשך אחריהם ואמרם מחדש גם כשאינם מתאימים כל כך. הוא עצמו הושפע מפירושו הראשון. לדוגמה, במשנה סנהדרין ב ג, אמרו החכמים לר' יהודה: "לא היה הדבר אלא לפייס את העם", לכן אין להביא ראיה מדוד שהלך אחרי מיטתו של אבנר, שמלך רשאי ללוות מת, אם רצונו בכך. וכן בברייתא בבבלי שם כ ע"א, אמרו החכמים לר' יהודה כן. אבל בהקשר אחר, אם נשים יוצאות לפני המיטה או אחריה. והנה במשנה התשובה פשוטה, מלך אינו חייב בהלווית המת, ודוד הלך אחרי מיטתו של אבנר כדי לפייס את העם. ואילו בברייתא, התשובה אינה ברורה כל כך. צריכים להוסיף שכדי לפייס את העם, הלך דוד גם כן הנשים; ומעובדה זו שדוד הלך אחרי המיטה אין להוכיח, כמו שמוכיח ר' יהודה, שנשים לא היו שם, מפני שהן יוצאות לפני המיטה. גם הלשון במשנה חלקה יותר, "לא היה הדבר" — היינו הליכת דוד אחרי מיטתו של אבנר, לא היתה — "אלא לפייס את העם"; ואילו בברייתא "הדבר" היינו לכאורה הליכת דוד אחרי המיטה ולא לפניה — והיא לא היתה "אלא לפייס את העם". הלשון אינו מבואר. חכמים בברייתא יכלו להשמיט את הדיבור "לא היה הדבר אלא לפייס את העם" ולהשיב לר' יהודה רק, "שהיה דוד יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים וכו'", ולהוסיף אחריו "כדי לפייס את העם". הם לא השיבו בלשון זו.

נראה אפוא, שדברי חכמים בברייתא הם מעין העברה של דברי חכמים במשנה, והם כעצמם נמשכו אחרי דבריהם הקודמים, והביאום גם במקום שאינם ברורים כל צורכם, ואינם חלקים כלל. והנה כמה פעמים מצינו בגמרא, שמקשה מרבנן של ר' יהודה על רבנן של ר' יהודה (בשבת קב ע"ב, הגמרא אף מתקנת את הברייתא ואומרת "חסורי מחסרי וה"ק וכו'"), כדי שרבנן של ר' יוסי במשנה שם לא יסתרו את רבנן של ר' יוסי בברייתא, משמע, שהגמרא הניחה שבלי ראיות נגדיות יש

להניח שרבנן החולקים על תנא, הם תמיד אותם רבנן⁴⁶. ואם גם כסנהדרין הם אותם החכמים, הרי לפנינו דוגמה של העברה (או מעין העברה) שנעשתה על ידי החכמים עצמם.

אבל ודאות אין. אפשר שבמקור אמרו החכמים בברייתא רק "שהיה דוד יוצא וכו'", ואחר כך הוסיף מאן שהוא כהעברה מן המשנה את הפתיחה "לא היה הדבר וכו'".

(ה) ואולי לא יהיה למותר להעיר, שמדובר כאן בהוספות מודעות, שידעו שאינן מן הגמרא, והם הוסיפו אותן על דעת עצמם. לא מדובר כמגיהים וסופרים שחשבו שכך היה בגמרא במקור, אלא שנשמט עם הזמן. זה נעשה בכל הדורות, גם על ידי בעלי הגהות שבסוף תקופת ימי הביניים. אלה מודעים לעובדה שהם מתקנים את הגמרא ומסירים את הטעויות, ולא שמוסיפים עליה.

*

מעין סיכום

כבר מילתנו אמורה בפירוש ומכללא, שאין אדם עומד על הטקסט התלמודי אלא אם כן יודע איך הגיע הטקסט לידינו, על ידי מי ומה היו שלבי התהוותו. לפי האמור לעיל, לא רק בעלי התוכן, כמו התנאים, האמוראים והסתמים השפיעו על התהוות התלמוד, אלא גם בעלי מלאכה שונים שתורמתם הייחודית לתלמוד שוקעה כן דפיו בזמנים שונים — השפיעו על התהוותו. כוונתי למסרנים, למצרפים למאספים ולמעבירים.

(א) "המסרנים" ("התנאים") מסרו בזמן התנאים את ההלכות הפסוקות ובזמן האמוראים גם את הפירושים במשנה (וברייתא) ובזמן הסתמאים גם את השקלא וטריא. תורתם היתה לגמרי בעל פה. הם מסרו מה שהתנאים והאמוראים והסתמאים אמרו להם למסור ושימשו כ"אנציקלופדיות חיות". על פי כן מצינו שלפעמים האמוראים תיקנו להם את המסורות שבידם, והם בעצמם הסתפקו לפעמים בנכונותה של מסירה מסוימת והציעו לאמורא למחוק אותה, "אסמייה". כמו כן כמה פעמים אומרת הגמרא "אלא אי אתמר הכי אתמר", מה שנמסר מקודם אינו נכון. חלקם בהתהוות התלמוד אינו רב וגם לא ידוע. כששינו במסירתם, שינו ממה שנאמר להם בטעות, ולא מתוך עיון וחקירה. הם חיו ופעלו ככל הדורות וגילם כגיל המוסרים. ידיעותנו עליהם הן מועריות מאוד. ראה מ"ש לעיל עמ' 99 ואילך.

(ב) "המצרפים" צירפו מחלוקת בין אמוראים (בצורת "אתמר") גם כשהאמוראים לא חלקו פנים אל פנים וגם כשלא היו בני זמן אחד. כשנשתכח מי אמר מה,

46 במקורות ומסורות, שבת (עמ' שכה, הערה *4) חשבנו שמחלוקת אמוראים היא, וירבה ואביי שלא הקפידו על קושיית רבא 'דרבי אררי קשיא, רבנן ארובנן לא קשיא' (פסחים יא ע"א; ומנחות סח ע"א; כתובות כד ע"א; סוטה ח ע"א; וסנהדרין מה ע"א; גיטין מז ע"ב) סברו, שאין להקשות מרבנן על רבנן.

ניסחו את המחלוקת בצורת "חד אמר וחד אמר". זה קרה גם בתקופה קרוב לזמנם של בעלי מחלוקת, ראה שבת נב ע"א, שרב יוסף, שחי שני דורות אחרי רב ושמואל, כבר לא ירע מי אמר מה ומשער ואומר "תסתיים דשמואל הוא דאמר וכו'". לפעמים מעירים אמוראים מאוחרים והסתם "ולא פליגי", שהצירוף אינו נכון, והאמוראים לא חולקים. פעלותם של המצרפים נמשכה עד סוף תקופת הסתם. מחלוקת רב אחא ורבינא (השני) המלווה בשקלא וטריא ממושכת בעלת כמה שכבות, מתחילה כמעט תמיד ב"חד אמר וחד אמר"; ראה מ"ש לעיל, עמ' 36 על "צירוף דעות שונות למחלוקת".

- (ג) "המאספים" צירפו יחד את המקורות השונים וסידרו אותם לפי סדר המסכתות. הם חיו בשלהי חתימת התלמוד, כשכבר לא ניתן היה להוסיף משא ומתן חדש לתוך התלמוד ולא יכלו איפוא ליישב סתירות וליישר אי האתמות והוכרחו להכניס אותן כמות שהן; ראה מ"ש עליהם לעיל עמ' 116 ואילך.
- (ד) "המעבירים" העבירו חומר ממקום למקום. הם חיו בכל התקופות גם (ואולי בעיקר) לאחר תקופת התלמוד. טיב ההעברה ומקוריותה, היינו אם יש בה חידוש כלפי המקור שממנו נלקחה, תלוי הרבה בתקופה שבה הועברה. אחרי תקופת התלמוד לא יכלו אלא להעביר באופן טכני מה שכבר נאמר. סוגי ההעברות הם רבים ומידת התאמותה משתנה ממקום למקום. ראה מ"ש עליהן, לעיל עמ' 123 ואילך.

אחרית דבר

הסכם במשנה, בירושלמי ובמדרשי הלכה בהשוואה לבבלי

כמבוא למקורות ומסורות ב"מ קבענו בפעם הראשונה, שהסתמאים של התלמוד בבלי היו הראשונים שראו ערך עצמאי בשקלא וטריא והנציחו אותה לדורות. הדבר כשהוא לעצמו נכון, אלא שקביעה זו עלולה ליצור את הרושם המוטעה כאילו המודעות של הסתמאים לשקלא וטריא התעוררה בכת אחת ללא סימוכין ביצירה הרוחנית של הדורות הקודמים. גם מודעות זאת היא תוצאה של התפתחות, של התהוות בזמן, אם כי שכלולה ועצמאותה חלה רק בימי סתמאי הבבלי. רושם מוטעה זה מתהווה כשמשווים את הגמרא – שרובה ככולה היא שקלא וטריא – עם המשנה – שכמעט כולה הלכה אפודיקטית – ומתקבל כאילו לא היתה אחיזה קודמת להנצחת שקלא וטריא לפני הסתמאים. כיום אם משווים אותה למדרשי ההלכה ולירושלמי, הקדומים לבבלי, ניוכח לדעת שאכן המודעות להנציח את השקלא והטריא לא התלכדה פתאום, ושהסתמאים של הבבלי לא היו הראשונים שטיפלו בה. הרבה דורות לפניהם הנציחו שקלא וטריא קלה ופשוטה, אבל הסתמאים היו הראשונים שפיתחו את השקלא וטריא עד כדי נושא בפני עצמו, הם ניצלו את כל האפשרויות הגנוזות בה והעלו סברות דקות ומסובכות, קושיות ותירוצים שלא שזפתן עין לפנייהם. הם יצרו את הסוגיא, ובעקיפין גם הלבנות חדשות¹. דבר זה, בסגנון אחר, אמרנו כבר לעיל ראש פרק שלישי, אבל ראוי לחזור עליו ולהשוותו לספרים אחרים ולהאריך בו קצת יותר מפני חשיבותו. להלן נעסוק בקצרה בסוגיות הסתמיות בבבלי בהשוואה למשנה ולירושלמי נזיקין ולירושלמי בשאר המסכתות ובהשוואה לבבלי מסכת נדרים (ובעקיפין בשאר המסכתות "המשונות", נזיר, תמורה, כריתות ומעילה) ולמדרשי הלכה. ככולם יש סתם, אלא שהנימוק לקיומו שונה בכל אחד מהם, וגם היקפו בכמות ואיכות שונה בהדרגה בהשוואה לשלבי ההתפתחות שהגיעו לשיאם בבבלי. גם במסכתות המכונות "המשונות" דרגת ההתפתחות אינה אחידה.

1 ראה אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 274: "בכלל אין כאן (בירושלמי) סוגיות גדולות (חוץ מאחדות יוצאות מן הכלל), סוגיות העריכות ומסידרות, המקשרות מאמר למאמר ותשובה לחשובה ועושה אותה לריאולוג, משא ומתן חי כשל צורתו בבבלי".

הסתם במשנה

המשנה מיוערת כולה להלכה, אגדה אין בה, לבר מקטעים בורדים². השקלא והטריא מעטה בה מאוד³, גם פירושים קלים, כגון "מפני" "ש"...., נמצאים בה, אך לא רבים. אף דרשות של פסוקים, כגון "ת"ל" "שנאמר" וכדומה, מעטות בה; ואף הן אינן מחולקות בשווה בכל המסכתות. זיקתן של הדרשות למדרש כולטת מאוד, הן מתומצתות ממדרשי ההלכה, ולפעמים אין להכנין בלי שחזור המדרש⁴. הסתם במשנה כעל סמכות הוא. ככל שהמשנה נעדרת שמות, סמכותה גדולה יותר. סמכותה של סתם משנה גדולה מזו שנאמר בה "חכמים אומרים" או "דברי חכמים", וזו של "חכמים אומרים" ו"דברי חכמים" גדולה ממשנה שהיא דעת יחיד. הכרעה זו נעשתה על ידי המסדר, כשהוא מביע את הכרעתו בדרך הבאתו את הדעות, כסתם או כנקובות שם, כיחיד או כרבים. זה הוא עיקר תרומתו למשנה, בנוסף לבחירת הנושאים שהוא, כנראה, אחראי לבחירתם "בבחירתא", או לדחייתם⁵. ובשהעורך לא יכול היה להכריע בין הדעות להלכה והביא שתי דעות יחיד, נפסקה ההלכה לפי כללים, כגון ר' מאיר ור' יהודה, הלכה כר' יהודה⁶. כללים אלו הנחו את הלומד, גם כשהמשנה סותרת את עצמה, לקבוע את ההלכה. גם למיקום של ההלכה, באיזו מסכת נשנתה, יש השפעה על ההלכה למעשה. ראה, למשל, ברכות כז ע"א: "אמר רב כהנא הלכה כר' יהודה, הואיל וחנן בבחירתא כוותיה". המשנה נערה להלכה. ייעודה של המשנה להלכה מסביר את התופעה שלא נמצא במשנה בין התנאים, מעין מה שנמצא בגמרא בין האמוראים, "חד אמר וחד אמר", מחלוקת שלא ברור מי אמר מה, אבל יודעים שחלקו; שכן במקרה זה לא נרע הלכה כמי. כשיש מחלוקת נקבעת ההלכה למעשה לפי הכללים שהיו בידם, כללים המבוססים על בעל ההלכה ולא על תוכנה, כפי שהזכרנו, ר' מאיר ור' יהודה, הלכה כר' יהודה. אבל כשלא בטוחים בשם אומרה, קשה להכריע ולבוא לידי הלכה פסוקה; לכן לא הוכאו מחלוקות אנונימיות במשנה.

- 2 למשל, בסוף פאה: ר"ה ג ח; סוטה פרק ז ואילך (ושם בסוף המסכת); סנהדרין פרק חלק.
- 3 ראה, למשל, משנה פסחים ו א"ג; כריתות א ו (ג); ידים ד ג (נלקח ממדרשי הלכה).
- 4 ראה, למשל, משנה סוכה ד ח. היא שואלת: "ההלל והשמחה שמונה כיצד?" ומשיבה: "מלמד שחייב אדם כהלל ושמחה ובכבוד יום טוב האחרון של החג", "מלמד וכו'" אינו תשובה לשאלה "כיצד", וגם לפני המילים "מלמד וכו'" צריך היה לבוא פסוק המלמד, כדרכם של מדרשי הלכה. במקורות ומסורות, סוכה, עמ' רמב, שיערנו ש"משנה זו מקוצרת. בעל המשנה השמיט (ממדרשי הלכה) את הקטע המגדיר את הלל ושמחה שמונה", והשמיט מהם גם את הפסוק (לפני מלמד) שממנו לומדים "שחייב אדם כהלל ושמחה ובכבוד יום" האחרון של חג". ע"ש.
- 5 ראה מ"ש בספרי (אנגלית), "מדרש, משנה וגמרא", פרק ג.
- 6 כללים אלה, וראי לא כולם, אינם ממסדר המשנה. ראה גיטין סו ע"א: "איסי בן יהודה היה מונה שבחם של חכמים וכו'", ומסביר שעל פי שבחים אלה קבעו את ההלכה. וכן משמע מן הגמרא שם.

הסתם בירושלמי

כבר הזכרנו כמה פעמים שבעניין מסירת המסורות אין הכרל בין תקופת התנאים ותקופת האמוראים: בזמן האמוראים, כמו בזמן התנאים, מסרו באופן רשמי רק את החלק האפודיקטי, הלכות קצובות, ואילו שקלא וטריא לא מסרו – לאחר שהגיעו לידי מסקנה מחייבת, הזניחו אותה והיא נשכחה. רק הלכות קצובות נמסרו על ידי ה"תנאים", המוסרים, ואילו השקלא והטריא שהגיעה לידינו, שרדה בזיכרון השומעים בלי מסירה רשמית. עם השנים היא נקטעה ונשכחה לסירוגין, עד שכאו הסתמאים ושחזרו אותה.

והנה מסדר הירושלמי, כשסידר את הלכותיהם של האמוראים, צירף להן גם את פירושיהם כמשנה וברייתא שהובילו לקביעת ההלכה. אפשר שהוא עשה כן כדי שלא לערבב את תורת האמוראים בתורת התנאים. אולם הואיל ובתקופתו כבר היו הנימוקים לפירושי האמוראים כמשנה וברייתא (וגם באמוראים ראשונים) מקוטעים, כחלק מן השקלא וטריא, הוא נאלץ להשלים אותם מדעחו; ואת השלמות האלה, אע"פ ששיער שלהן התכוונו האמוראים, הוא לא ניסח כשם האמוראים, כי לא היתה לו מסורת מפורשת שהאמוראים אמרו כן, אלא ניסח אותם בצורה סתמית, כדי שידעו הלומדים שממנו הם. כך נוצרו סתמות המלוות בשקלא וטריא – סתמות כאלה אין כמשנה.

השלמות אלה היו בתחילתן דקות וקלות מאד, וכך הן בירושלמי נזיקין (נסדר אחרי המאה השלישית). כעבור מאה שנה (בערך בשנת ארבע מאות) התארכו השלמות והתעבדו, ולפעמים הן היו מסובכות להבנה; אך תמיד שימשו כספח לפירושי האמוראים ושאפו להסבירם. רק לאחר מאה וחמישים שנה כבכל הפכה השקלא והטריא למטרה בפני עצמה, ובעקיפין היא גם שימשה מקור לא אכזב להלכות חדשות.

מבחינה זו דומה מסכת נדרים לירושלמי. גם שם – בניגוד לשאר המסכתות שכבכלי – ההשלמות של הסתם הן קלות ודקות, ומשמשות בעיקר להמציא נימוק לפירושיהם של האמוראים כמשנה וברייתא, ולפעמים גם להלכותיהם. אין השקלא וטריא שם מטרה בפני עצמה, ואין היא בעלת נדבכים מרובים של הצעה וסתירה, אלא מעט משא ומתן, בלי חזרות חלילה של פתרון ופירכא. כידוע, מאחרים החוקרים בשל שינוי לשון השכיחים כמסכת נדרים את זמנה של המסכת⁷, וחושבים שהיא נערכה אחרי שאר המסכתות שכבכלי וכמקום אחר. הם מוצאים חיזוק בדברי הראשונים, המביאים כשם רב יהודאי גאון שמסכת נדרים אינה נשנית בישיבתו⁸; ורי"ן אפשטיין מוסיף "ואולי לא נשנית כבר לפניו". ואכן כן! מסכת

7 ראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 54 ואילך; ורז"ו רבינובין, שערי תורת א"י, עמ' 299 ואילך. וראה גם ר"ב דה"פריס, מחקרים בספרות התלמוד, עמ' 230 ואילך; ור"ג רנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, עמ' 150 ואילך – המסכמים את הספרות המודרנית.

8 ראה רמב"ן סוף הלכות נדרים (נדרס כש"ס, הוצאת ראם, עמ' כח); ר"ן, נדרים כב ע"ב, ד"ה אמר רבא; ארצו הגאותים, נדרים, התשובות, סימן סג ועוד.

נדרים לא נשנתה הרבה לפניו, אולם לא משום שהיא מאוחרת לשאר המסכתות, אלא אדרבה משום שהיא קדומה לשאר המסכתות ומוצאה הוא מראשית תקופת הסתמאים, לפני שהתפתחה שיטתם, הבאה לידי ביטוי בשאר המסכתות שבבבלי. הדירוג של ההתפתחות של הסתמות, מתוספת קלה עד התהוות הסוגיא, הוא אפוא זה: ירושלמי נזיקין⁹ — אמצע המאה הרביעית; שאר המסכתות של הירושלמי — סוף המאה הרביעית; בבלי מסכת נדרים — שני דורות לפני רב יהודאי גאון, בערך, במאה השביעית; ובבלי שאר המסכתות — אמצע המאה השמינית.

מעניין שהחוקרים מעירים, שלשון המסכתות "המשונות" — נדרים, נזיר¹⁰, תמורה, כריתות ומעילה — דומה ללשון הגאונים, ומביאים מכאן ראיה שמסכתות אלה נתחברו בתקופת הגאונים, תקופה שהיא מאוחרת, לדעתם, לשאר המסכתות שבבבלי. הם סבורים, שמסכת נדרים ושאר המסכתות "המשונות" נתחברו אחר שאר המסכתות שבש"ס, בתקופת הגאונים שלאחר רב יהודאי גאון, משום שמתקופה זו יש בידינו שאלות ותשובות ואפשר לדמות את הלשונות. הם טוענים כן, משום שער רב יהודאי כמעט שאין בידינו שום עיזבון מן הגאונים הניתן להשוואה¹¹. ברם לדעתנו, שהסתמאים פעלו כתקופת הגאונים, אפשר ואפשר שמסכת נדרים מוצאה מראשית תקופת הסתמאים, והיא קדומה לרב יהודאי גאון¹². הסתמאים של כל המסכתות פעלו כתקופת הגאונים — בניגוד לדעה המקובלת שכל המסכתות, לבד מ"המשונות", מוצאן מתקופת האמוראים. ובאמת לא ברור, למה מסכתות אלה משקפות את לשון הגאונים יותר משאר המסכתות שבבבלי; אך ברור, שהמצב הלשוני של מסכתות אלה כיחס לשאר המסכתות ולשל הגאונים, לא הוברר כדי צורכנו, ואין כנחוץ לקבוע מה מוקדם ומה מאוחר¹³. קנה המידה של טיב הסתם נראה לנו יותר נאמן, והדבר עדיין צריך עיון.

הסתם במדרשי ההלכה והאגדה

הדירוג של הסתם ותהליך התהוותו שתוארו עד כה כוחם יפה לקטעי הלכה בלבד, אבל באגדה המצב שונה הן מבחינה כמותית והן מבחינה איכותית. למשל, במדרשי הלכה מרובים הם הסתמות של אגדה, וכן במדרשי רבה הקדומים —

9 ראה מהר"ש ליכרמן (תלמודה של קיסרין, מבוא), ששיער שירושלמי נזיקין נסדר בקיסרין ולא בטבריא, כשאר המסכתות, כאמצע המאה הרביעית.

10 למסכת נזיר, ראה אפשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 72 ואילך.

11 ראה ר"ש אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' קלז: "התשובות שהגיעו לנו מן הגאונים שחיו וכן עד זמנו של רב יהודאי גאון, הן מעטות מאד ואינן מצטרפות אף לחמשים".

12 ראה מ"ש ר"א ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, עמ' 57 ואילך; ומ"ש ר"ג דנציג (לעיל הערה 7) בפירושו את דברי ר"א ווייס.

13 רה"פריס (לעיל הערה 7): "לשונן הארמית של המסכתות הנדונות אינה מראה גם על צעירות מסוימת, והוא הדין למינוח. קשה לקבוע היכן הזרות ואין גם עקבות כנוסחאות שלנו וקשה לדעת מה מקור ומה מעשה יריהם של עורכים או של מעתיקים מאוחרים, ובכלל סי' הם שקבעו לכתחילה את המינוח".

בראשית וויקרא — שכיחים הם; ואילו בכבלי מעטים הם. כבבלי הסתם של ההלכה הוא תוסס, יש בו משא ומתן; ואילו הסתם של האגדה הצהרתי או דרשני הוא. בהלכה, כידוע, אין אמורא רשאי לחלוק על תנא, ואילו באגדה הוא רשאי; וגם בדרשות, כנראה, "לא הקפידו האמוראים וחלקו על כרייתות, אם ההבדל אינו נוגע להלכה"¹⁴. האגדה היא פחות סמכותית, ולכן אין בה כמעט הייררכיה — ואילו באגדה הסתמית של המדרשי הלכה (ופחות במדרשים מאוחרים), כמו במשנה ובסתמות ההלכתיים שבמדרשי ההלכה קיימת מעין סמכות דרשנית; רבים הדורשים את הדרשה בטקסט — סמכותה גדולה מדרשה שהובאה בשם דרשן יחיד.

למרות זאת אין לראות בזה את כל ההבדל שבין אגדה סתמית לאגדה נקובת שם. ושמה החיוב לשמור על המקור, כפי שיצא מפי אומרו חל פחות באגדה מאשר בהלכה: בהלכה אין לשנות את תוכן ההלכה, ותמיד חייבים להזכירה בשם אומרה; ברם באגדה נראה, שמותר לשנות את תוכנה, ועל כל פנים כשהוא מוסיף או גורע, לא יזכירה בשם אומרה. וקצת ראייה לזה מבבלי כרבות לא ע"א, ועירובין סד ע"א: "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, שמתוך כך זוכרהו"; אבל אם יפטר ממנו מתוך דבר אגדה ייתכן שלא יזכרהו, משום שאם הוא ישנה את תוכנה, הוא לא יזכיר את שמו עליה¹⁵. אולם לא מסתבר שמותר להעלים את שמו של בעל האגדה גם כשהוא מספר אותה כנאמנות למקורה. אם נכונים דברינו, נמצא שההלכה משתמרת יותר מאשר אגדה; האיסור שלא לשנות את תוכנה והחובה למסור אותה בשם בעליה, שומר על ההלכה שלא תישכח.

תופעה זו מסבירה מדוע יש כל כך הרבה מדרשי הלכה סתמיים. שכן למרות השם "מדרשי הלכה" רובם מדרשי אגדה הם — חוץ מן הספרא, שכמעט עד לפרשת בחוקתי עניינו הלכה — ובאגדה לא הקפידו כל כך לנקוב את שמם עליה. באגדה, שלא כמו בהלכה, לא שייך לומר תנא זה סמכותי (שההלכה כמותו) וזה אינו סמכותי¹⁶, זו מחייבת וזו אינה מחייבת ואין זה משנה בהרבה מי אמר מה: התוכן מכריע, ולא השם. לפיכך נשכח במשך הזמן מרוב האגדות שם אומרם, והן היו לסתם. ואילו הסתמות ההלכתיות שבמדרשים אלה אינם שונים מן הסתם שבמשנה וכמוהם גם הם משרדים סמכות. ואכן חלק גדול של ההלכות שבמדרשים הועברו למשנה לאחר שהתאימו אותן לסגנון המשנה. למשל, במדרש דורשים את התיבות שבפסוק לפי סדרן בפסוק, אחר כך בא הלימוד שהתיבה מלמדת ומקדימים לו את המונח "מלמד", ומביאים את ההלכה. אבל במשנה הסדר הוא הפוך, תחילה באה ההלכה ואחריה הפסוק כשקודם לו המונח "שנאמר" (ראה, למשל, משנה סנהדרין י, א: "בית הסקילה היה חוץ לבית דין שנאמר הוצא את המקלל" ובספרא ראש פרק יט: "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה — 'מלמד' שבית דין מבפנים

* 14 ראה מ"ש במקורות ומסורות, סוכה, עמ' רמא, הערה *10.

15 אבל ראה מ"ש במקורות ומסורות, עירובין, עמ' קסט-קע.

* 16 ראה ירושלמי, הוריות ג ח (מח ע"ג): "ולא ישליטנו אלהים לאכול ממנו — זה בעל אגדה שאינו לא אוסר ולא מתיר, לא מטמא ולא מטהר".

ובית הסקילה מבחוק"). אמנם לעתים לומדת המשנה, מאותו פסוק שבמדרש, הלכה שונה מזו שנלמד במדרש. ראה משנה חלה א, ח: "בין כך ובין כך מטמאין טומאת אוכלין" וספרי זוטא, שלת, עמ' 284: "ומטמאין טומאת אוכלין". ראה הגהות רח"ש הורוויטץ שם.

עם זאת מצינו שהיו לאמוראים ספרא דאגדתא שהיו מעיינים בהם¹⁷ (אם כי היו גם כאלה שהתנגדו להם¹⁸), ולא מצינו שהיו להם ספרא דהלכתא¹⁹; ואין לך דרך יותר בטוחה לשמירת הטקסט משכחה מאשר כתיבתו²⁰. שכן אם הטקסט הוא כתוב, גם כששכחו את האגדה או חלקה אפשר לבדוק בספר ולהטביעו שוב כזיכרון; מה שאי אפשר בהלכה, קשה לרענן את הזיכרון כל זמן שהוא לא הועלה על הכתב. יתרון זה עולה על היתרון שיש להלכה שהיא נפסקת על פי שמות החולקים לפי הכללים שקבעו הלכה כמי; ועולה גם על היתרון שבהלכה מציינים גם דעת יחיד כדי שנודע להתחשב במעמדו ההלכתי אם לפסוק כמותו או לא; ועולה אף על היתרון שאת ההלכה מוסרים כלשונה ומציינים את מקורה ושם אומרה. זכירת שם האומרים ולשונם אינה ערובה לשמירת התוכן, ואילו הכתב שומר על הכול. עלינו לברר אפוא, למה לא כתבו "ספרא דהלכתא" כשם שכתבו "ספרא דאגדתא". הגמרא בגיטין פ"ט ע"א מסיקה מהעובדה, שר' יוחנן ור"ש בן לקיש עיינו בספרא דאגדתא בשבת, אע"פ שלא ניתן ליכתב (שהרי "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב") ש"כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך", וכותבים ספרא דאגדתא. הגמרא לא דייקה כן שמותר לכתוב ספרי הלכה, משום שבזמן בעל מימרה זו, בעל המימרה הסתמית שם על ספרי אפטרותא "ולא היא שרי טלטולי ושרי למיקרי ביה"²¹, המשנה והגמרא טרם נכתבו ולא היו לפניו ספרי

17 ולא רק לאמוראים, ללומדים, אלא גם להדיוטות היה ספרא דאגדתא. "רבא אפיק זוגא דסרבאל וספרא דאגדתא מיתמי" (ב"מ ק"ז ס"ב ומקבילות).

18 ראה ירושלמי, שבת ס"א (טו ע"ג): "אמר ר' יהושע כן לוי אנא מן יומי לא אסתכלית בספרא דאגדתא וכו'". אבל ראה ב"ב ט ס"ב: "ר' יהושע בן לוי אמר, כל הרגיל לעשות צדקה זוכה הויין לו בנים וכו' כעלי אגדה". וכירושלמי, פאה ב ד (יז ע"א); חגיגה א ח (עו ע"ד): "ריב"א אמר עליהם ועליהם וכו' מקרא, משנה תלמוד ואגדה". כנראה, לא התנגדו אלא לכתיבת האגדה. בירושלמי, שבת שם שם: "אמר ריב"ל הלא אגדתא, הכיתבה אין לא חלק וכו'"; וכירושלמי, מעשרות כ ד (נא ע"א): "והו"ר ר' ירמיה מקנתר לאילן דאגדתא וצוות להון סיפרי קיסמי". וראה גם מהר"ש ליכרמן, ירושלמי כפשוטה, שבת, עמ' 194. והדברים עתיקים.

19 בסנהדרין נו ע"ב נאמר: "אשכח ר' יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב, בן נח נהרג בדין אחד וכו'". — והיא הלכה.

20 ראה ירושלמי ברכות, ה א (נט רע"א): "אמר ר' יוחנן ברית כרותה היא, הלומד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משתכח".

21 ר"א הלוי (דורות הראשונים, ג, עמ' 138), חולק על ר' שייר המשער ש"ולא היא וכו'". שנאמר על מר בר רב אשי שהיה מן האמוראים האחרונים, נאמר לאחר תקופת האמוראים (שהיא, לרעתם, תקופת רבנן סבוראי). הלוי חולק עליו ושואל, למה לא ייתכן שהוא, למשל, מרכינא השני, אמורא שחי אחרי מר בר רב אשי. (וכבר קדמו ר' צ"ה חיות ונתקשה בתשובות מהר"ץ, תשובה כ, שאם רב אשי סידר בעצמו את התלמוד, מי אמר עליו "ברותא היא".

הלכה כתובים, אלא ספרא דאגדתא בלבד²². ולמה לא היו? ניתן לשער, שהואיל וכפי שהערנו בהרבה מקומות שהתנאים והאמוראים מסרו לדורת רק את ההלכות פסוקות, בלי משא ומתן, ולרוב גם בלי נימוקים – קל היו לזכור אותן כעל פה, ולא היה צורך לכתבן. מה שאין כן באגדה. היא אינה ניתנת להיחלק, אי אפשר למסור את תמצית האגדה ולשחזר את תהליך התפתחותה, כולה עשויה עור אחד, וכולה, על כל חלקיה, נמסרה לדורות. לה ארבה הסכנה שתישכח, ולכן התירו לכתוב אותה משום עת לעשות לה: הפרו תורתך.

והנה לפי המסורת של כעל ספר העיתים, כתב ר' נטרונאי כן חביכא לאנשי ספרד את התלמוד (לראשונה?) מפי הזיכרון²³. ר' נטרונאי חי אחרי רב יהודאי גאון, אחרי שנחתם התלמוד על ידי הסתמאים והסבוראים, אחרי שהשקלא וטריא נתורספה לתוך הגמרא – אז ורק אז חל ההיתר של "עת לעשות וגו'" גם על ההלכה. גם אותה קשה היה לזכור, וסכנת השכחה ארבה גם לה, על כן התירו לכותבה ולאומרה מהכתב²⁴, כשם שהתירו בסוף ימי התנאים לומר מהכתב את ספרא דאגדתא²⁵.

אמת שאין להכריע, אם חלקי השקלא וטריא של ההלכה קשים יותר בדרך כלל לזכירה מאשר הפרטים של האגדה. שכן גם באגדה יש להבחין בין האגדה הדרשנית והמוסרית ובין ההגדה ההיסטורית, שהיא דומה יותר להלכה ויש למצוא

ומסביר: "חכמי זמנו ובית וער שלו שפטו על רבריו ואת אשר לא ישרו בעיניהם אמרו עליו כי בדותא היא". אנו לא צריכים לזה. בהתאם לשיטתנו שהסתם הוא פעל אחר תקופת האמוראים, גם הדחייה "ולא היא וכו'" מאותה התקופה היא. אלא שחריפות לשונו מראה קצת שנאמר בתחילת תקופת הסתמאים בעת שהרגישו את עצמם עוד קרובים לאמוראים והעזו לדבר כן.

22 מכאן ראה ברורה שבתקופת הסתמאים עדיין לא היו המשנה והגמרא כתובות. כידוע, חלקו בזה כבר קדמוני חכמי ספרד וחכמי צרפת. והם משקפים את השינוי הנוסחאות שבאיגרת רב שריא גאון, האריך בזה רב"מ לוין, בהקדמתו לאיגרת רב שריא גאון, דף כד ע"א, "אגרת רב שריא גאון הספרדית והצרפתית"; ר"ן אפשטיין, מבוא לספרות האמוראים, עמ' 610 ואילך. בימינו נזקקו שוב החוקרים לשאלה זו. ראה מאמרו המפורט של ר"י זוסמן, "על כתיבת המשנה ותלמוד", מחקרי תלמוד ג, כרך א, ירושלים תשס"ה, עמ' 343 ואילך. לנו נדמה שהגמרא הג'ל מכריעה. ראה גם לעיל עמ' 20, הערה 71.

23 ספר העיתים, חלק ב, עמ' 267.

24 כידוע, גם לאחר כתיבת התלמוד המשיכו כישיבת הגאונים ללמוד בעל פה. ראה אוצר הגאונים (יבמות, החשובות, סימן קע, עמ' 71) בשם ר' אהרן סרגאדו: "ולא ידעו ריבוייהו סיפרא מאי הוא" (רובם אינם יודעים מה הוא ספר). החומר סוכם עכשיו על ידי עזיאל פוקס בדיסרטציה שלו "מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד בבלי", ירושלים תשסג, עמ' 20–21 ועמ' 124–142. הוא גם מוכיח שם, שהראשונים ולפעמים גם הגאונים האחרונים שלמדו מתוך ספר, המירו בצטטם מן הקודמים "מונחי העל פה למונחי הכתב", "גרסה" ל"נוסחא", "יש נוסחאות" ל"יש ספרים" וכדומה. הדורות הקודמים, גם לאחר שנכנסה השקלא וטריא לתוך התלמוד, לא הרגישו לנחות לתלמוד מתוך ספר. וכל שכן בתקופת התנאים ואמוראים שמיטת התלמוד היחה מוגבלת להלכות ופירושים קצובים.

25 ר' ישמעאל בר' יוסי ור' חייא. וראה ירושלמי, כלאים ט ג (לב ע"ב); כתובות יג ג (לה ע"א): "בההיא שעתא אשגריית עיניין בכל ספר תהילים אנדה".

בה מעין שקלא וטריא. סיווג האגדה למדורים מראה שהמדורים רבים הם, וכל מדור שונה באופיו מחברו, עד שאין לקבוע כללים, מה קל יותר לזכור, ומה קשה יותר.

בין כך ובין כך, אין אפוא יתרון לאגדה בשמירת הטקסט נגד שכחה בזה שהעלו על הכתב את ספרא דאגדתא, ולא את ספרא דהלכתא. ההלכה אינה זקוקה לשמירה נוספת, טבעה הפסקני והאפודקטי שומר עליה.

מבוא לסדר נשים

ידוע ריוקם הקפדני של חז"ל במסירת השמועות ההלכתיות בצורתן המקורית. חובת הדיוק הזה מפורשת בהלכה פסוקה: חייב אדם לומר כלשון רבו, והנחה כהנחת יסוד בלימוד התלמוד. המשא ומתן התלמודי מלא וגדוש דיוקים, פירושים, ותגובות ללשון, ופעמים רק לצירופי המלים, של המקורות¹ ובלא ההנחה כי הלשון נאמנה ומדויקת הופך כל המשא ומתן לחריצות מלאכותית, ספק קולעת אל האמת, ספק לא²

*

אף על פי כן אי אפשר להעלים עין מן העובדה כי כמה מן השינויים ההלכתיים המצויים בספרות התלמודית יסודם באי־דיוקן של המוסר. לא הרי האמת הטכסטואלית כהרי האמת ההיסטורית³? כל טכסט וטכסט ומסורתו בידו, ואסור לנו "להשתמש בכח" כדי להתאים (הן על ידי תיקון הן על ידי פירוש דחוק) אחת לחברתה. האמת הטכסטואלית דורשת שהן תישארנה מחולקות. ואולם שעה שהן מעידות בשם ר' פלוני דבר והיפוכו — על כרחך שרק דברי אחת מהן הם דברי אלהים חיים ("או איהו שקראי אנא שקרי" — יבמות נה, ב), ורק אחת מהן מסרה את לשון רבה⁴ הא כיצד? — שגיאות מי יכין? בלא דעת ומבלי שיורגש בכך חדרו ונשתרכבו שינויים; ושינויים במקורות עשויים לגרום קשיים כהבנה.

1 למימרות שהגיעו אלינו בצורתן המקורית, כפי שיצאו מפי המחבר, אנו קוראים "מקורות". ולא לה שנסתנו בהשתלשלות המסירה, אנו קוראים "מסורות".

2 יש רגלים לדבר שהיסוד לציוי חייב אדם לומר כלשון רבו — שהיה נר לרגלי עריכת המשנה וסידור הגמרא — לא היה רק משום שחששו שפרפרזה לא תמסור בדיוק את התוכן והכוונה של האומר, אלא גם משום שראו בפרפרזה ניתוק של שלשלת המסורת. רציפות הלשון ורציפות המסורת הלכו בר כבד במהלך מחשבתם של חז"ל. וכשחל שינוי בראשון חל גם שינוי — וממילא פגם — בשני

3 השוה מ"ש מו"ר הגר"ש ליברמן בקריית ספר שי"ד עמ' 324.

4 "בשאר פלוגתות שבש"ם כל אחד קבל מרבתי כן כדעתו וזוהו אמרין אילו ואלו דברי אלהים חיים. אבל בהן פלוגתא וכו' היו מחולקים איך אמרו ר' גמליאל וחכמים וזוהו וראי אחד מהם טעה" — ערוך לנו יבמות צו, ב. דברי רש"י כתובות נו, א ידועים. ורק לעיתים רחוקות יש לתלות את הסתירות בחזרה. שר' פלוני חזר מדעתו, ובבוקר אמר כך ובערב כך, ואז עלינו לחקור "הי מינייהו אחריניתא" — יבמות סד, ב ובנסמן. חומר מקיף בענין זה, נמצא ביד מלאכי, ערך תלמיר. כרם הוא מכיא רק את אלה המקומות שהגמרא עצמה (או



והנה השינויים של אתמול הם "לשון רכו" של היום, כך הפכו השינויים — עם הקושיות הכרוכות בהם — לחלק מן המסורות, ושוני הסוגיות, שניסו לכאר ולארגן את המסורות בצורה שיטתית מקיפה, לרוב לא מצאו תרופה אחרת, כי אם ליישב את הקושיות בדוחק, פירושים רחוקים סימנים מובהקים הם (אף שלא רווקא ולא תמיד ראה להלן), שאין לפנינו המקורות בצורתם הראשונה.⁵

שעור דברינו: סטיות מן הפירוש הפשוט — והיינו הפירוש העולה מתוך הטכסט מבלי לגרוע או להוסיף עליו, והן רבות בתלמוד — מוכיחות⁶

קצת מן הראשונים) מעירה עליהם. על שינוי נוסחאות בתלמוד או בין התלמידים, למשל, לא עמד. לענינו, הם לא פחות חשובים מסחירות.

5 ואל יהא הדבר הזה תמוה בעינינו. כל סוגיא וסוגיא, ואף הקטנה ביותר, דיאלוג הוא בין מובאות קצרות (ואף הסתמות מובאות הן) שנמסרו בביהמ"ד, בעל פה, על ידי המוסרים. (ראה אגרת רב שרירא גאון הוצאת רב"מ לוין עמ' 71). כל מובאה ומובאה נאמרה על ידי אחד מיותר מארבע מאות תנאים ויותר משלש אלפים אמוראים (ומספר סבוראים, ראה תולדות תנאים ואמוראים. לר"א היימן, עמוד אחרון, ברכה על המוגמר), שחיו כארצות שונות בתנאים שונים, במשך תקופה של יותר משש מאות שנה. כלום פלא הוא שלפעמים לא הכיר לנכון בעל מובאה מאותה את המובאה או המובאות הקודמות שאותן הוא בא לפרש ולהשלים? ראוי להוסיף ששינויים מתרחבים עם ריבוי תלמידים. ראש ישיבה שתלמידיו הם מרובים, מרובים גם נוסחות מימרותיו. ר' יוחנן מגדולי ראשי ישיבה היה, ועליו, יותר מעל כל אחר, אומרת הגמרא "אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן".

נמצא שלפעמים דוקא מחמת מיעוט העסק בהן, נשארו המימרות בצורתן המקורית. אך גם בלא פירוש מספיק. מדת מהימנותה של מימרה עומדת לפעמים ביחס הפוך למדת היקף פירושה. ("מצאתי בירושלמי וכו' וירושלמי לא עבר עליו קולמס של מגיה ספרים" — רמב"ן כתובות ראש פרק ח. ועוד) זה אחר מהברלי יסוד שכן הבבלי ומקביליו. (השוה או"ז ח"א ס' תשנר.) אך אין כאן המקום להאריך בו.

5* ורבים היו שהרשו לעצמם לפרש את המשנה, ברייתא (או מימרה) שלא כגמרא, ולא רק בענייני לשון וכדומה. ר' סעדיה גאון בתשובתיו (ראה אוצר הגאונים, כתובות חלק התשובות ס' תשכא) אחרי שמסר את דברי הגמרא, אומר: "אעפ"כ מקום הניחו לנו גם אנו ויכולנו להעמידה בתנאי כ"ד וכו'". וכן מצאתי בספר באר שבע לר' יששכר בער איילינבורג תשובות ס' כ' שכותב: לא חש הרי"ף להך אוקימתא והוא מפרש מסברא דנפשיה וכו' וכך שלא תתמה היאך שייך שלא יחוש הרי"ף לאוקימתא דגמרא ויפרש מסברא דנפשיה פירוש אחר, אתן לך דמיון מכל צד כנידון זה גופיה וכו'. ידועים דברי התוספות יום טוב כדעת הרמב"ם וביחור מ"ש בנוזר פרק ה' משנה ה': אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל לענין רינא לא נפקא מינה ולא מירי. הרשות נתנה לפרש. שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא שהרשות נתונה לפרש וכו'. (ראה גם פ' ר' יוחנן מלוגיל (היבא בשטמ"ק) כתובות נח ב: המשנה שפירשתי המותר וכו' מיהו אליבא דגמרא אינה מתפרשת כן וכו'). ומען זה מביא גם ר' מנשה מאיליא בהקדמתו לספר בינת מקרא בשם הגר"א: "חפשי הוא כל איש אשר רוח דעת בו לנטות... ולבחור בפשט המשנה אשר היא נגד הגמרא". ראה ספר הגר"א לרי"ל מימון עמ' מד. וראה שם גם עמ' קסו-ז.

שלא היו לפני בעלי הסטייה, המקורות בשלימותם⁶, כהווייתם⁷ ושלקו בחסר ויתיר⁸.

6 שבת יט, ב ובנסמן: ברייתא לא שמיע ליה. ראה גם רשכ"ם פסחים קא, כ ד"ה ה"ג: דוימנין שאין הכל בקיאין בברייתא וגם האמורא עצמו וימנין רלא ידע לה להיהא ברייתא עד רמיית ליה סיעהא מיניה: תשובת הראב"ן (קמה, סע"ד): אבל ברייתות אין בקיאין בהן וכו' שבעל התלמוד לא ידע ברייתות אלו ולא שמשוכשות הן: ר"ת בהקדמתו לספר הישר... ברייתא לא שמיע ליה וכו' וגם חמצא ברייתות קטועות בתלמוד ומפרשי בהו אמוראי פירושי טובא וראש הכרייתות לא ידעו וחמצאנה שם שלימה וכו': רמב"ן בחידושי לחולין ער, א: ומכאן יש ללמד שאין בעלי הגמרא שונין ספרא ושמע השומע מקצתה של ברייתא ולא שמע סופה; רשב"א שבת מח, א: נראה לי שר' זירא לא הוי יודע כל אותה ברייתא וכו' ויש כיוצא בזה בהרכה מקומות בתלמוד וכו', וקידושין טו, ב: ורב ששת וכו' ברייתא אחרייתא ולא שמיע ליה וכו'. (אבל ראה עירובין סו, א.) ועור מסתברא דוימנין רלא בקיא בברייתא ואיכה מאן דשמיע ליה רישא דברייתא ולא שמיע ליה סיפא. אינן איפכא. ואיכא דכוותה בתלמודא. (אבל ראה מהרש"א קידושין שם ד"ה וכו'.) ראה חו"מ יבמות כה, א ד"ה ואכת', ב"ק יח, ב ד"ה אלא ושטמ"ק שם, רמב"ן מלחמות ביצה פרק ר' ועור. ראה גם הע' 29.

7 יש והשוואה קלה עם מקורות מקבילים היה להוכיח שהדוחק יסורו כנוסח שאינו נכון. מקומות כאלה לפעמים צרינו על ידי המהדירים. ויש, אמנם, והם הרוב, שצריכים לרדת לעומק הסוגיא, לנתחה ולהפרידה לחלקיה השונים טרם יתבלט המניע שגרם לדוחק, ולקשרו אח"כ עם נוסח מסוים שסחירתו או הכחשתו ממקום אחר. הדוגמאות בפנים כמעט כולן הן מן המין האחרון.

8 כראי להעיר כאן גם על הברייתות הידועות בהגדת ליל פסח, המובאות גם במכילתא דר' ישמעאל בשלח מסכתא ב' פ"ו ובמכילתא דרשב"י הוצאת אפשטיין-מלמד עמ' 69: ר' יוסי הגלילי אומר מגיין שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות, במצרים מה הוא אומר, ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים הוא, ועל הים מה הוא אומר וירא ישראל את היר הגדולה וכו'. כמה לקו באצבע עשר מכות. אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות. ר' אליעזר אומר מגיין אחה אומר שכל מכה ומכה שלקו המצרים במצרים היתה של ארבע מכות וכו'. ר' עקיבא אומר מגיין אהה אומר שכל מכה ומכה שלקו המצרים במצרים היתה של חמש מכות וכו'. אמור מעתה כמצרים לקו חמישים מכות ועל הים לקו מאתיים וחמישים מכות.

היאמור מעתה וכו' בברייתות ר' אליעזר ור' עקיבא מבוסס על מה שאמר ר' יוסי הגלילי לפני זה, שבים לקו פי חמש מאשר במצרים. לפיכך אם במצרים לקו ארבעים או חמישים מכות, על הים לקו מאתיים או מאתיים וחמישים מכות.

ברם קשה לומר שר' אליעזר — שחי לפני ר' יוסי הגלילי — יבסס את דבריו על יסוד דברי רבי יוסי. על כן נראה שכל זה הוספה מאוחרת היא, על ידי מי שהוא אחר שסיכם את סכום המכות לר' אליעזר ור' עקיבא אליבא דר' יוסי. לכן גם הקדימו לר' יוסי. והנה הוספה זו עושה רושם כאילו ר' יוסי חולק על ר' אליעזר ור' עקיבא. אבל כאמת אין כאן מחלוקת: ר' יוסי מיירי באבות מכות, ור' אליעזר ור' עקיבא בתולדותיהן. דק את הלשון. אצל ר' יוסי נאמר: מגיין "שלקו המצרים במצרים עשר מכות וכו'" בעור שר"א ור"ע שואלים מגיין אחה אומר "שכל מכה ומכה שלקו המצרים במצרים, היתה של ארבע או חמש מכות". כלומר, כל אב ואב — סך הכל: עשר מכות במצרים וחמישים בים — היה של ארבע וחמש תולדות. אין מי שיחלוק על המסורת הישנה: עשר מכות (אבות) לקו המצרים במצרים. אי"כ לא היה המכות (אבות) שבאמור מעתה וכו' של ר' יוסי, כהרי המכות (אבות ותולדות) של ר"א ור"ע. צירופם יחד של המאמרים עושה רושם מטעה.

אמנם בעל הנוסח כשמות רבה בשלח כג, ט נמשך אחר רהיטת הלשון, כאילו אמור מעתה

*

אמנם, מי שהורגל בכך, יש ואף אינו מרגיש זרות בפירושים דחוקים⁹. ואולי דוקא כזה הוא רואה יחודה של התורה, שאינה מדרכת בלשון בני אדם⁹, תכונת השוני שבה היא היא מעלתה היתירה. ברם לאלה שכל סטיה מן הפירוש הפשוט למעשה סטייה מן האמת היא¹⁰ (והם משוכנעים שחז"ל לא היו נוטשים את הפשט ללא הכרח), אין דרך אחרת אלא להניח שלרוב (פרט לאותם המקומות שנימוק דתי או מוסרי גרם להם לסטות), כשהטכסט לפנינו אינו ניתן להתפרש כפשוטו, מן הסתם חלו בו שינויים (חסרונות ויתרות), שינויים שיסודם באי־דיוקן של המוסר במסירת המקורות — ובעצמים הקשיים¹¹. ואולם הטכסט בצורתו המקורית ובמסגרתו המקורית חייב להתפרש ללא שום דוחק — כפי פשוטו¹².

וכ' נאמר על ידי בעל המאמר עצמו, ושר' יוסי הגלילי (ר' יהושע לפי נוסחו) חולק על ר' אליעזר ור' עקיבא. כהתאמה לזה שינה והתחיל את מאמרו של ר' אליעזר באמור מצחה וכו'. וזל: ר' אליעזר אומר מ' מכות לקו המצרים במצרים ומאחים על הים, שכל מכה ומכה שהיתה באה עליהן היו באות ר' וכו'.

9 השוה רברי החתם סופר, בתירושי לכתובות (שיירי חשוכות חת"ס), סטאמר, תרס"ח, עמ' מז: "כי הרוחקים רובם אמיתיים, אמנם השכליים וההמצאות רובם שקר והם המכסים פני האמת וכו'". ע"ש (השוה לעומתו כתובות מב, ב ועוד: ושינויי דחיקי לא משנינן לך. ראה גם תמורה כא, רע"א). פחות קיצוניים הם רברי ר' ישראל סלנטר, בהקדמתו לספר "תבונה": "מה היא האמת? לא על הפשטות לברו יחיה האמת, כי הפשטות אינו אלא סעיף מרבי הראיות, ועל פי הרוב קושיות התמורות... עומדות הכן ללחום נגד הפשטות ולהזיזה, כאשר אנחנו רואים בדברי התלמוד בהאוקימתות וכו'". השוה הע' 10 והע' 13.

9* ראה מ"ש ר"י היינמן, בדרכי האגדה, עמ' 12.

10 וכבר אמר רב שמואל בן חפני גאון (תורגם ונרפס על ידי ר"ש אברמסון, תרכ"ץ שנה כו עמ' 421): "שלא כל פירוק (תירוק בגמרא) הוא נכון וקיים. ואולם יחיקים מזה מה שחוכית ההוכחה על נכונותו. וכבר ייחדנו בספרנו הידוע ב[שם] המבוא אל יריעת המשנה והתלמוד פרק על השינוין וזכרנו תיאוריהם (=ענייניהם) מה נכון מהם ומה בטל".

11 ואולי לא למותר להעיר שהעדר הדוחק אינו מוכיח את ההיפך. כלומר, שכל טכסט המתפרש כפשוטו סימן שהוא לפנינו בצורתו המקורית. שאם כן כיצר נבאר את התופעה השכיחה בספרות הרבנית שאותו מאמר, המיוחס לאותו אדם, מופיע כמקורות שונים בשינויים ואף בסתירות? אין זה כי אם שבאחד מהם הטכסט לקה בחסרונות ויתרות, אלא שלרוב אין בירינו להכריע באיזה מהם, כיוון שכל אחד מתפרש יפה.

אמנם אפשר לעמוד על הצורה המקורית של טכסט על אף הסתירות שבמסורות שלפנינו, ועל אף שכל מסורת ומסורת כשלעצמה מתפרשת ללא דוחק. היינו: על ידי שיחזור הנוסח העתיק ששימש בסיס למסורות. כלומר, להוכיח שהמסורות השונות והסותרות זו את זו — הן תוצאות הכנותיהן האינדיבידואליות של נוסח אחר ("מקור") עתיק מהם: שכל מסורת ומסורת הבינה והסבירה את הנוסח העתיק באופן אחר. ובמקום למסור את הנוסח העתיק בצורתו הוא, ניסתו את המקור העתיק בהבנותיהן הן — ומכאן השינויים והסתירות שביניהן. רוגמא קטנה. כתובות ג, ג: נערה שנתארסה ונתגרשה וכו' ר' עקיבא אומר יש לה קנס וקנסה לעצמה. ואילו כברייתא (הובאה בבבלי שם לח, א) הנוסח הוא: יש לה קנס וקנסה לאביה. ר' עקיבא במקורו רק אמר נערה שנתארסה ונתגרשה יש לה קנס ולא פירש קנסה למי,

והתלמידים שבאו אחריו נחלקו בפירוש דבריו: זה אומר לעצמה זה אומר לאביה. במרוצת הזמן נכנסו הפירושים לתוך המימרה עצמה בלי להבחין ביניהם, ומכאן הסתירה שבמסורות. וראה לזה ממה שאמר שם בעמוד ב': ת"ר קנסה למי? לאביה וי"א לעצמה. הגמרא שואלת: לעצמה — אפוא? ומתוך רב חסדא: הכא כנערה שנתארסה ונתגרשה עסקין וקמפלגי בפלוגתא דר"ע דמתניתין ור"ע דברייתא.

בריייתא זו מתחילה בשאלה, קנסה למי? בלי לקבוע ראשונה את הדין שיש לה לנערה שנתארסה ונתגרשה קנס. אין ספק אפוא שרבריה מוסכים על מקור קדום שבו היה כתוב דין זה, ולא יותר. ובאה ברייתא זו לפרשו. ומסתבר שהמקור ההוא היא המימרה המקורית של ר' עקיבא.

מי הוא המחבר של הוספה זו במשנה — רבי מסדר המשנה או תנא אחר הקודם לו — אי אפשר לדעת. אבל בדוגמא שלהלן קרוב לוודאי שרכי בעצמו ניסח את המקור העתיק בהתאם להבנתו הוא, למרות שיטתו לשמור על הלשון המקורית ולא לתקן גם "כשהצריך של מקורות שונים דרש ליטוש לשם התאמה". (כלל זה נכון לגבי הת"ק, אבל את דעת החולקים הביא מסדר המשנה לפעמים שלא בלשוניהם. ראה, למשל, משנה גיטין ה, ד: אבא שאול אומר חילוף הרבדים. אבא שאול לא אמר "חילוף הרבדים" אלא מסדר המשנה קיצר את דבריו.) כוונתו למשנה ראשונה: מאימתי קורין את שמע בערבין וכו' רבן גמליאל אומר עד עלות השחר. ואולם באבות דר' נתן סוף פרק ב' נאמר: עד קרות הגבר. ואין שני השיעורים האלה רומים שהרי בתוספתא תענית א, ו, ובמקבילות נחלקו רבי ור' אלעזר בר' שמעון בתענית שמחילה מבוקר, עד מתי הוא יכול לאכול, רבי אומר עד עמוד השחר ור' אלעזר בר' שמעון אומר עד קרות הגבר. מהו אפוא הנוסח המקורי של דברי ר' גמליאל?

והנכון, שרבן גמליאל במקורות אמר "כל הלילה" ונחלקו אחר כך התנאים האחרונים בשיעור של כל הלילה. רבי סובר שהוא עד עמוד השחר — וכך סתם במשנתו כאן — ור' אלעזר בר' שמעון סובר שהוא עד קרות הגבר — ובמותו אולא האבות דר' נתן. וכן מה שאמר רבן גמליאל שם במשנה: הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, במקור היה מצותו כל הלילה — כמו שהוא במשנה מגילה ב, ו ובספרא צו פרק יב, ה, השוה גם כן את הנוסח הידוע בהגדת ליל פסח והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עם התוספתא סוף פסחים: והיו מספרים ביציאת מצרים עד קרות הגבר, ואכמ"ל. הואיל וכבר הוכח שדרכו של רבי להיות נאמן ללשון מקורותיו, על כרחך ששינוי זה, והדומה לו, נכנס לתוך המשנה שלא מרעתו ושלא בהרגשתו.

מענין הדבר, שדוקא זהירותו היתרה של מסדר המשנה כשצירף יחד מקורות שונים למסור אותם בהווייתם בלי ללטשם ולהתאימם זה לזה גרמה לפעמים שינוי במשמעות — אם כי לא בנוסח. משמעות כידוע נקבעת במידה לא קטנה על ידי המסגרת. ויש שעל ירי הצירוף של הלכות שונות ממקורות שונים בלי ההתאמה הראויה נוצרה מסגרת חדשה במשנה שהשפיעה גם על המשמעות.

לדוגמא משנה כתובות יא, ו: הממאנת, השנייה והאילונית — אין להם כתובה וכו' ואם מתחלה נשאה לשם אילונית, יש לה כתובה. אלמנה לכהן גדול וכו' יש לה כתובה. מפשטות הלשון שבמשנה משמע (כר' הונא בבבלי קא, ב) שאלמנה לכהן גדול וכו' יש להן כתובה אפילו אם לא הכיר בהן, כלומר, אף אם לא נישאה לשם אלמנה לכהן גדול וכו' — שהרי הפרש זה נאמר במשנה רק ביחס לאילונית, ומכיון שלא כללה אותן יחד, כשם שכללה ממאנת, שנייה ואילונית יחד, סימן שדין אלמנה שונה מדין אילונית.

מכל מקום ברייתא מפורשת היא (והובאה בבבלי שם) אלמנה לכהן גדול וכו' הכיר בה יש לה כתובה, לא הכיר בה אין לה כתובה.

והנכון שכל הבבא של אלמנה לכהן גדול וכו' הועברה לכאן. מיבמות משנה ט, ג ושם היא נאמרה בניגוד לשנייה, ובשנייה אף בהכיר בה אין לה כתובה. מסדר המשנה שמר על הלשון המקורית והביא את הבבא כמו שהיא בלא להתאימה למסגרת החדשה. אע"פ כן נשתנה הדין.

גישתנו¹³ באה להסתייג משתי הגישות הקיצוניות הרווחות בשתי אסכולות: א) אותם שרואים בדיחוקים רק קשיים מדומים המסתלקים ונעלמים על ידי עיון עמוק

לפי המסגרת שלנו יוצא שאף בלא הכיר בה יש לה כתובה, שאם לא כן מה בינה ובין אילונית. ברם במקור — במשנה שהיתה לפני מסדר המשנה — נשנתה אלמנה בניגוד לשנייה, ביתם להכיר בה, מה שמאפשר כבר לומר: אבל לא הכיר בה גם לאלמנה אין כתובה. כל כך היתה לשון רבותיו חביבה עליו.

12 עלינו לציין שלפעמים נראה כאילו התלמיד הגיה (או פירש מעין הגהה) את הטכסט שלא לצורך. כלומר, למרות הטענות שבגמרא נגדו, הטכסט מתפרש יפה בלי שום תיקון, או הדומה לו. נשאלת השאלה: מה ראו איפוא על ככה להגיה? משום שהיה ידוע להם ממקור אחר — אם כי לא בכרירות, שאם לא כן היה מביאו והיה מסיק ממנו את המסקנות הדרושות — שקיים נוסח שכזה.

לדוגמא: סוטה מה, א: מפני שהוא צף וכו' שאני התם כיון דאחזיק ביה זכה ביה. והגמרא שואלת: והא מפני שהוא צף קאמר? אימא מפני שהוא כצף (תיקון) ובאמת בתוספתא פאה ג, ג נאמר בפירוש: "מפני שזכה ביה" ועור.

בחרתי בדוגמא זו אעפ"י שיש למצוא הרבה כמותה, כדי להוציא מן ההשקפה המקובלת שכונן זה וכיוצא בו הלשון בתוספתא הותקנה על פי הבבלי. לוא היה הדבר כך כאן, מסתבר שהמתקן היה משתמש בלשונו של הבבלי. ולא היה מחדש נוסח משלו, וכן נראה שלעתים כאילו התלמיד הוציא דין חדש על ירי דיוק דחוק — ובאמת ישן הוא ומוצאו מתקופת תנאים, ויוצא מפורש מן הבריתא, אלא משום שלא היתה ידועה לו נדחק למצוא מקורו, ולא ניתן בידו אלא כדוחק. וכוה תפתרנה כמה סוגיות סתומות כש"ס שאנו תמהים ושואלים: למה מתאמץ התלמיד לקיים או לבטל דין או טעם מסוים, בשעה שהמקורות שציטט אינם מכריחים אותו לכך? משום שכך היה מקובל בידו. אמנם רק תמצית הענין נתנה לו כמסורת ולא פרטיו (ולעתים גם הוא רק בצורה מקוטעת) והשתמש אח"כ בכוח שכלו החרף והעמוק לגמרו, להשלימו ולמצוא מקורו. עלינו להתייחס לשקלא וטריא ממין זה כעין "אסמכתא" לענינים המקויימים ממקום אחר.

13 היא לא לגמרי חרשה. השתמשו בה החוקרים, אבל לא כאופן שיטתי. דהרי גם התעניינותם העיקרית לרוב לא היתה פירוש הסוגיא, אלא ענין אחר הקשור בה. על כן גם לא רנו בה ככל היקפה.

אגב ידועים לי רק שני ספרים (מאמרים ישנם כמה) שעיקר מטרתם היא לפרש את הסוגיות בדרך בקורתית, והם "דרכה של תורה" לרצ"מ פינליש ו"הנהגות על ש"ס" לרי"צ דינר. (ספרו של ר"א קרנמל אינו מסוג זה).

ספרו של הרב פינליש מלא פירושים נכונים, כל מה שאמר, נאמר בטוב טעם מיוסד על שכל הישר והבנה עמוקה. (הוא, ולא "החלוץ", היה החלוץ האמיתי). חבל רק שהספר קטן ומצומצם. למשל, על מסכת קידושין יש לו רק עמוד אחד. (אך הפליא לעשות במסכת כתובות). משנתו קב ונקי. אבל ראה הערה 15.

בניגוד לו, יש הרכה שגיאית בהגותו של הרב דינר. לא התעמק די בראשונים ולפעמים הסיח דעת גם מן החוס' על המקום. (ראה, למשל, קידושין כה, א). ואצ"ל שלא עסק כהוגן בגירסאות.

אעפ"כ לא צדקי מבקריו (כמו רש"י האראוויטץ במכתב חרשי חלק מב וורוקא שם כעמ' 433 צודק הרב דינר) ועור' שביטלוהו לגמרי. אם כי מסקנותיו תכופות צריכות עיון, התחלותיו (בעיקר השוואותיו עם מקורות אחרים) כמעט תמיד יפות הן והן מכוונות את המעיין למצוא את המסקנות הנכונות. ראה מ"ש עליו ר"ב דה"פריס בספר שי לישעיהו מעמ' 247 ואילך.

ככיצול¹⁴; (כ) אותם שרואים את חכמי התלמוד, וכפרט הבבליים, כמחוסרי חוש הכנה ישרה ופשוטה בטכסט¹⁵

לדעתנו, בעיית הדיחוקים בתלמוד בעיה שיש בה ממש היא, ולא עוד אלא שהיא היא הבעיה היסודית במחקר התלמוד הבבלי¹⁶. במחקרנו הוכח שחז"ל נטשו פעמים הרבה את הפירוש הפשוט. אך לא מרצון עשו כן, ובוודאי לא מחוסר חוש לפירוש הפשוט. מקומות אין מספר בתלמוד יעידו על חושם המפותח ורגיש להכנה ישרה ופשוטה — אלא מתוך הכרח, מחמת שלא תמיד היו ידועים להם המקורות בשלימותן, המסורות בצורתן המקורית¹⁷.

גרמו לכך ה"תנאים", שוני הבריות והמימרות המקצועיים, שניחנו בעיקר בזכרון נפלא, אבל לרוב¹⁸ אף לא הרגישו ששינו בשמועה, ואם הרגישו — לא תפסו את מלוא משמעותם של השינויים ולא חשו בקושיות שנגרמו על ידם. חז"ל¹⁹

14 השווה, למשל, מ"ש ר"י שור בהקדמתו לספר העיתים עמ' 5: "כל רוחק וחסרון הנראה לנו בלשונם, נכתב כן בכוונה מהנחוב להצפין בזה כוונה נעלמה. וחז"ל טרחו שוב לגלוח הכוונה בהרחבת הלשון שחקנו ע"ד פירוש".

יותר קרובים אל האמת הם דברי בעל הליכות עוס שער ב' פרק ב': "דרך התנאים לסתום דבריהם ולא לפרש. ולזה אנו יכולים לרוחקן ולהוציאן ממשמעותן ולומר הכי במאי עסקין או הכי קאמר וכיוצא בזה מהרוחקים הרבה בכוליה גמרא וכו'". עכ"פ הוא מכיר ברחקם של הרוחקים, אלא שתולה אותם בסתימת לשונם של התנא, ראה הע' 6 והע' 13.

15 ראה מ"ש ר' צ"מ פילם, בדרכה של תורה, עמ' 13: אמנם כאשר ירבו האמוראים בבבל בניתוחיהם ובדקרוקיהם, כן חרבה וכן תפרוץ הוצאת דבר המשנה והבריתא והמימרא מפשוטן, והרחקן מכוונתן העצמית לענינים זרים ומתמיהים ובלתי מתקבלים על הרעת הישרה בשום פנים, והדרך ההיא שכבשו היה כ"ה עקש ופתלתל עד שהיו למשל ולשניה כפי בני א"י וכו'.

השקפה זו מתונה היא בהשוואה לזו של רי"ה שור. ראה החלוץ, מחברת שביעית עמ' 145 ואילך. על מהימנותו של זה האחרון, ראה שם עמ' 149. ראה גם מ"ש ר' צבי מלטר בצופה לחכמת ישראל (אנגלית) חלק ב' (12-1911), עמ' 82 ואילך.

16 מלכר הבעיה הפרשנית המקומית, שכיחותם של ריתחוקים בתלמוד מעוררת גם בעיה כללית היסטורית. והיא: חוג שכולו אומר הכנעה לטכסט, איך הוליד פירושים המעבירים את האדם מן הטכסט? אלא שמושבעים ועומרים להיות נאמנים לטכסט, איך נשאו בחיקם פירושים הפוגעים בתמימותם של הטכסט? ראה מ"ש ברבעון יוראים חלק 10 מעמוד 10 ואילך.

17 ר' מנשה מאליא בספרו בינת עולם, עמ' 7, מביא בשם הגר"א מוילנא: "שאף במשנה יש פשט ודרש" (ראה גם ספר בן פורת, עמ' 33). לפי כלל זה אין צורך להתחקות אחרי המניעים שהניעו את בעלי התלמוד לפעמים לסטות מן הפירוש הפשוט, כשם שאין צורך לעשות כן בדרשות המקרא. הדרש והפשט אינם צוררים זה לזה. אין אחד בא לשלול את השני. פנים שונות הן לתורה. כל אחד ואחד ומטרה שונה בידו. כך גם עם הפירוש הרחוק — רחוק מבחינת הטכסט. אין הוא בא לעקור את הפירוש הפשוט אלא להוסיף פנים חדשות של לימוד. מגמתו להגדיל משנה (או ברייתא וכדומה) ולהאדירה.

18 "כל ענינם היה רק להיות כספרים חיים, אבל על הרוב לא היו גרולים בטעמי המשנה ועקריה" — דורות הראשונים ח"ב עמ' 106.

19 הרברים אמורים בחז"ל ששם פורש אבל בין הסתמוה יש לפעמים ריתחוקים שנקראים לנו כאילו אין צורך בהם. מי יודע באיזו תקופה ועל ידי מי נאמרו סתמות אלה. למען האמת יצויין שישנם מקומות בש"ס — אם כי נדירים — ששמו דברים כפי מי שלא אמרם מעולם.

אמנם היו רגישים מאוד לקושיות, והעירו עליהן, אלא שלא תמיד תלו אותן בשינויים שחלו את"כ, ואינם במקור, ולא היתה להם דרך אחרת אלא לתרצם בדוחק.²⁰

+

מסירתם של בעלי המסורות התלמודיות לא היתה מיכנית גרידא²¹, מעין תקליט

בכר העירו התוספות בכמה מקומות על הדיאלוג הפיקטיבי ששמו בפייהם של ר' יוחנן ור' שמעון לקיש. (ראה במיוחד ב"ב קנר, כ ובהגהות ר' ישעיה כרלץ שם הוסיף תוס' נזיר י' ב ורא"ש שם יז, א). ובבבלי ברכות מג, ב: ולא היא (לא אמר רבא הלכתא כבית הלל - כמו שציטטו רב פפא) לאשתמוטי נפשיה הוא דעבר (ירב פפא אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך" - רש"י). וכן הוסיף רב פפא - נזיר לח, ב - בבביתא את המלה "חמש" כדי להקשות על אכ"י. וכשראה שלמרות הקושיה אכ"י אינו חוזר מדבריו הורה ואומר: אנא סבר לאו גמרא היא בידיה והדר ביה. (אנא סברי דסברא הוא בידיה והקשיתי לו מן הבביתא להתוורו והוספתו דרך גירסה מה שהייתי אני סבור בפירושה"). ולא ידענא דגמרא היא בידיה ולא הדר ביה. ("פשפשתי בדברי ומצאתי שאפשר לפרש הבביתא בדרך אחרת שאן בה קושיא" - מאירי). נטיה זו של רב פפא כנראה היחה ידועה לחכמי הבבלי, לכן כשמצאו סחירה בדברי אכ"י ורבא רבותיו שלא יכלו להשלימה, אמרו (שבת כז, א. ב"ק סו, ב, שבעות כז, א, בכורות נד, ב) הוא מינייהו רב פפא אמרה - אבל מסרה בשם רבו. (עיין תוס' על המקום ופסחים כז, א, גיטין כ, א, עז, א). ראה גם מ' לרש"י נזיר נט, ב ר"ה אמר ותוס' עירובין יג, א ד"ה לחדר. השווה נמי בבלי עירובין נא, א עם התוספתא שם סוף פרק ג. מעניין הוא פסקי של בעל מגן אברהם באורח חיים ס' קנו ס"ק כ' אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך מותר לאמרו בשם אדם גדול כי היכי דליקבלי מיניה. השוה באר שבע חולין קא, ב ד"ה רבי (השוה שירי קרבן נזיר פרק ז, דבור המתחיל איהוניה. ואולי על יסוד זה ייחסו כמה מן המחברים בימי הביניים את ספריהם לאנשים שחיו בדורות הקודמים להם). כדאי להזכיר כאן גם את הקבלנה של ר' אפרים איש לתצין: "שמו שמים על זאת, שרב זקן ויושב כישיבה ישנה את הירדע לו ולאחרים, כי יאמר חדשות אני מגיר, וכך הוא פשט הגמרא והוא בעצמו יודע שאין הפשט כן. וכי יש עיוורון כזה בעולם שיהיה משקר לעצמו ולאחרים"? עמודי שש ספ"ה (צוטט על ידי ח' בן ששון בהגות והנהגה עמ' 32).

אלה הם התוספות מרעז ובכוונה. ולולי שהגמרא העירה עליהם לא היינו מבחינים בהן. ברם, רוב השינויים חלו שלא מרעז - כעקבות המסירה. ומכיון שנעשו שלא בכוונה, לא נמחקו לגמרי הסימנים שלעבר, והם הם המאפשרים לנו אח"כ לפענח את צורתו הקודמת של הטקסט. 20 בקשר לזה כדאי להביא את הבבלי, יבמות מ, א: חני תנא קמיה דרב נחמן: אין הלכה כר' יהודה, א"ל אלא כמאן (כמי?) כרבן - פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים? א"ל אסמייה? ("אסיר הלכה זו מגירסתיו", ראה רש"י בימ כז, רע"א). א"ל (רב נחמן): לא. (אבל רב נחמן ידע שהתנא לא ברה הלכה זו מלבדו, לכן אמר לו:) את הלכה אחיניך (אתה שמעת: הלכה כר' יהודה), ומוקשה הוא דאקשי לך (ונחקשית כיצד פוסקים כיחד נגד רבים) ואפכת (ל"אין הלכה כר' יהודה") ולמאי דאפכת שפיר אפכת. (כשמעת הלכה כר' יהודה היה בכך מן החידוש לשנות שאין הלכה. אבל לשנות סתם "אין הלכה" - משנה שאינה צריכה היא, שיחיד ורבים הלכה כרבים).

דומגא זו וכיוצא בה (ראה, למשל, גיטין פה, א [מנחות יז, א]: "כשר בפסול מיחלף ליה" [לתנא. שומע כשר ומוסר פסול בגלל הדמיון שבין הפוכים] "הרי זה בדברי הכל לא מיחלף ליה"). פותחת לנו פתח להבנה פינומילוגית של השינויים, התהוותם על ידי המוסרים ותגובת חז"ל עליהם.

21 ראה מבוא למלון בן יהודה פרק ח': "החובה לאמר כלשון הרכ ותוצאותיה".

(אם להשתמש במשל של אחד הסופרים) המחזיר בדיוק, ללא גירוע וללא תוספת, מה שנקלט בו. זכרון חי של בן אדם אינו זכרון שנחנט ונחבש במכונה.²² במסירתם של בעלי המסורות יש משום "מסירה יצירתית", המערכת הרהורי לבו ויחסו של המוסר עם הדברים הנמסרים על ידו, אף בלא שיחוש בהם. המימרה התלמודית – לרבות המימרה ההלכתית – היתה זמן רב רופסת, מפני השינויים שחלו לרגל המסירה. אותה מימרה שונה במאה השלישית, למשל, מן המאה השישית, מפני שביניים עבר עליה תהליך של "בישול" – עיבוד ועיצוב על ידי המוסרים. בכל דור ודור ניסו אמנם לעצור בעד השינויים על ידי כירורה השלם ופרסומה הרחב של המימרה. מכל מקום הואיל ולא נמנעו מלמסור ביד המוסרים גם את המימרה הקבועה, תהליך הבישול, ההשתנות, הלך ונמשך. חלקם של המוסרים האנונימיים בעיצוב דמות ההלכה, הוא גדול הרבה יותר ממה שאנו רגילים לייחס להם. הם הפכו את המקורות למסורות.

ואולם לא כל הדיחוקים בעקבות "התנאים" הם. יש והם יצאו מירי המסדרים ("סדרנים").²³ אם התורה מגילה מגילה ניתנה, הרי ניתן לומר על התלמוד: קטע קטע ניתן. פעמים שלא היו לפני המסדרים כי אם קטעים, קרעים, מן המקורות הקודמים.²⁴ והם הטילו על עצמם את התפקיד הקשה לאחד את החלקים, לאחות את הקרעים, ולסדר אותם בצורה שיטתית מקיפה. לשם זה נאלצים היו לפעמים להרכיב ולהכריך ממקור למקור. ואולם בתלמוד גופו לא ראו צורך למסור לדורות

22 כמובן שאין לקבוע וודאות כל זמן שלא נערכו ניסויים מעברתיים תוך תנאים רומים לאלה של חז"ל. אעפ"כ יש ללמוד הרבה מן הניסויים שנערכו כבר, אם כי תנאיהם אינם תואמים אלה של חז"ל. יש בהם כדי ללמוד על הכיוון הכללי של פעולת הויכוח.

23 כמה מן המחלוקות שבש"ס לא היו פנים אל פנים אלא התלמידים סידרו אותם אחר כך. עיין רשב"א קידושין טו, ב ר"ה תיובתא. ולפעמים אומר הגמרא: ולא פליגי וכו', ראה, בייחוד, ב"מ קא, א: אמר רב וכו' ושמאל אמר וכו' אמר רב פפא ולא פליגי וכו' והא דרב לאו כפירוש אתמר וכו'. (ראה גם תוספתא אהלות ג, ה ועיין חס' עירובין כט, א ד"ה מאי). תכופות, הקושיות (או הקדמות אחרות) שלפני המימרות אינן מבעלי המימרות עצמם אלא מן המסדרים (עורכים) שמסבירים על ידן למה אמרו בעלי המימרות מה שאמרו. לדוגמא, ראה נדרים כח, א (ב"ק קיג, א): "והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא? אמר רב חיננא אמר רב כהנא אמר שמואל: כמכס שאין לו קצבה".

הלשון "והאמר" שמואל, מעיד ששמואל עצמו לא הקשה מדינא דמלכותא דינא, אלא מי שהוא אחר הסביר למה העמיד שמואל את המשנה כמכס שאין לו קצבה, משום שסובר דינא דמלכותא דינא.

ולפעמים אף הפתיחה של המימרא אינה מבעל המימרא אלא מן המסדר. כך, למשל, הפתיחה של מימרת ר' יוחנן בתוכות לב, ב: "אפילו תימא אחותו נערה" אינה מר' יוחנן אלא מן המסדר שמדגיש בה את ההבדל שבין ר' יוחנן ועולא שאמר מקודם שם: "כאן באחותו נערה, כאן באחותו בוגרת". והראיה, בירושלמי שם רפ"ג ומקבילו הובאו דברי ר' יוחנן לפני עולא (נתן בר הושעיה) ובלא "אפילו תימא אחותו נערה". וכן, חלק הגן מן הסתמות שבש"ס נאמרו על ידי המסדרים ורמחם תכופות נמוכה מזה ששם אומרו מתנוסס עליו.

24 זה נכון יותר לגבי מסדר הגמרא מאשר לגבי מסדר המשנה. אחד מתפקידי הראשיים של מסדר המשנה היה לקצר, להשמיט ולמסור קטעים. בעוד שמסדר הגמרא נטה לאריכות, וכנראה מסר קטעים רק במקום שלא היה לפניו יותר.

ולהנציח את דרגות ההתהוות, כך, שהקטעים לשעבר מופיעים כו תכופות כמקורות אחדים.

לרוב השיגה ידם של הסדרנים: השכרים הותאמו והיו לכלים שלמים. ואולם יש שצירפו יחד קטעים שונים מנוגדים: שכרים שאינם נרמקים זה לזה²⁵ הדוחק בולט וניכר לעין, המעבר ממקור למקור קשה. אמנם מפרשי התלמוד — וביחוד הראשונים — חיוקו את המעברים ושיכללו את התפרים עד דק, עד שלפעמים נראה המעבר טבעי ולא מלאכותי. בכל זאת לא תמיד הצליחו לבטל כליל את הרושם של המלאכותיות, כלומר, של טכסט עמוס, שכל פירוש שניתן לו יהא מאונס. משל למה הדבר דומה? לעצם שנשכרה ואף שבמרוצת הימים נדרכקו השכרים והעצם נתרפאה — סימני השכירה לא ניטשטשו. כן הדבר הזה: סוגיות שלמות הורכבו מחלקים שונים שמוצאם כמקורות שאינם תואמים זה את זה, ולמרות המאמצים לתאמם ולהקבילם — סימני אי-התאמה לא סרו מהם²⁶.

*

יש גם דיחוקים שאינם נובעים לא מן המוסרים ולא מן המסדרים, כי אם מחו"ל עצמם. וסימנם: שקלא וטריא של יישוב סתירות בין מקורות סמכותיים בצרם. המוסר לא הרגיש בשינויים שחלו כמסירתו, והמסדר, כנראה, לא חש בכך שהוא מצרף חלקים שלא ניתנו להצטרף. לפיכך לא העיר עליהם. אבל חו"ל הרגישו וחשו וניסו אפשרויות אחרות ורק באין ברירה נקטו בדוחק. (לא העירונו עליהם

25 השווה, למשל, גיטין נג, ב, סנהדרין כז, א ותמורה כה, ב אחרי שהפריכו את רברי האמורא והשאירוהו בתיובתא חזרו ואמרו "לימא כתנאי". ראה גם המאור הקטן על הרי"ף, ערבי פסחים ס' תשעא: "שמא חיצונה היתה שהגיעה ליד רבנן סבוראי מאחרי סתימת התלמוד וקבעוה בגמרא".

26 ראו להזכיר כאן שהעברות ממקום למקום מצויות גם בתלמוד בבלי — כמו שהעירו כבר הראשונים — ראה מ"ש ר"י רבינובין בשערי תורת ארץ ישראל עמ' 5-6. ויש להוסיף כהנה. וכשהעברה היא ממקום ההולס למקום שאינו הולס, מוכרחים להרחק כדי להלומה למקומה החדש. שלשה סוגי העברה הן:

(א) העברה בלי שינויים. המעביר העביר את הסוגיא. כולה או מקצתה, כמו שהיא בלי להוסיף או לגרוע ממנה. נדמה לו שהיא שייכת גם למקום אחר ומביא אותה גם שם. ויש שמביאה רק במקום אחר משום שחשב ששם מקומה ובאמת שייכת למקום אחר. (ראה, למשל, רש"י נדרים כח, א ד"ה רב). העברות כאלה נעשו בכל החקופות ולרוב נעשו על ידי המוסרים או הסופרים לפי תומם.

(ב) העברות עם שינויים ועיבוד. המעביר העביר את החומר הקדום בשינויים ועיבוד כדי שיתאים למקום החדש. אעפ"כ נשדרו בו שרידים מהחומר הקדום והם המאפשרים לנו לזהות את המקור (ראה, למשל, מ"ש בקידושין ער, א). העברות כאלה נעשו על ידי ת"ח והן לרוב קדומות.

(ג) השפעות. העברות ממש אין, אבל יש להוכיח שלפני עיני המחבר עמדה סוגיא אחרת והשתמש בחומרה היא. כך, למשל, בחר בנפק"מ מסוים מפני שנמצא שם אע"פ שמבחינת חוכן סוגיחו הוא נוח יותר נפק"מ אחר. (ראה, למשל, חוס' יבמות טו, ב ד"ה למאי נפק"מ). העברות כאלה קדומות הן.

בפנים משום שהמעין יגלה אותם בקלות), לעיתים אפשר לסלק את הרוחק על ידי ניתוח היסטורי של המקורות ולהוכיח שבמרוצת הזמן נשתנה מובנם של המונחים והסתירה נופלת מאליה. אבל לרוב נכנסו לדיחוקים כדי למנוע מחלוקות²⁷ בין משנה וברייתא, בין ברייתות, בין אמוראים ראשונים ובין אמוראים ראשונים ואחרונים (ובין כולם והנהג²⁸). ושני מניעים לדבר: א) מחלוקות חוסמות את הדרך להלכה פסוקה, בעוד שכל חילוק ופשרה, מלבד מה שפוסק את הלכה הנידונה, נושא הוא בתוכו גם כללים המפנים דרך להלכות חדשות. ב) ההנחה שאחרונים ידעו כל מה שאמרו הראשונים ולא היו חולקים עליהם בלא להזכירם.

והנה טעם זה שנימנע מלהחליט: "דעות דעות הן" למען הגיע לידי הלכה פסוקה, איננה סיבה כדי לרחות את הפירוש הפשוט. ואשר לתוקף ידיעותיהם של האמוראים בדברי הקודמים להם, הרי הקדיש רי"ן אפשטיין פרק שלם, בספרו הגדול מבוא לנוסח המשנה, לשאלת "בקיאות האמוראים במשניות", מסקנתו היא שבקיאותם במשניות היתה כמעט שלמה. "כמעט" משום שאפשטיין מצא מקומות מעטים בש"ס שדברי אמוראים סותרים או מתעלמים מן המשנה. אבל מזה עדיין אין ראיה שבקיאותם במשנה לקויה היתה²⁹. שמא נוסח אחר היה להם באותן המשניות והככות הנידונות לא היו לפנייהם במשנה. והרי אפשטיין עצמו הרחיב שם את הדיבור (בפרק בשם "תוספות והוספות") על הוספת שנתווספו לתוך המשנה בתקופה מאוחרת, ואפילו לאחר תקופת התלמוד. אבל אין ספק שידעותיהם בברייתות ומימרות אמוראים (וכל שכן במשא ומתן של המימרות) לא

27 ביחוד בתלמוד בבלי. אבל תלמוד ירושלמי רגיל לומר "מתניתא פליגי על ר' פלוני".

28 "דרך הגמרא לעקם פירוש המשנה כדי לאוקמא על הפסק" — לשוננו של בעל הנצי"ב בהעמק שאלה, שאילתא קכת, אות א'. ואמנם כן, חז"ל לא רצו שהלכה הנהוגה תעמוד בסתירה למשנה מפורשת, ובאין ברירה אפילו תיקנו את לשון המשנה כדי שיתאים להלכה פסוקה. ראה, למשל, תענית כו, ב: תעניות — מי איכא מוסף? חסורי מתסרא והכי קתני וכו'. מן התוספתא שם ב, ד ועוד יוצא מפורש שבזמן המשנה התפללו תפלת מוסף בתענית ציבור — כמו שהעירו כבר המפרשים המודרניים — והשואל שתמה: מי איכא מוסף? וחירץ: חסורי מחסרא וכו'. התאים, על ידי תיקון, את הנוהג שבימי למשנה. בימיו כבר לא התפללו תפלת מוסף בתעניות. רגלים לרבר שבבבל מעולם לא התפללו תפלת מוסף בתעניות, שהרי אפילו לפי התוספתא, תפלה זו נאמרה רק בתענית ציבור ו"אין תענית ציבור בכבל" (שם יא, ב, יב, ב. פסחים נד, ב), הואיל ולא נקבעה על ידי הנשיא. (ראה ירושלמי שם ראש פרק ב'). ומפני אותו הטעם, גם בא"י לא התפללו אחרי שנתבטלה הנשיאות. ויתכן מאוד שהשואל הזה חי בתקופה שכבר לא היתה תפלת מוסף בתעניות אפילו בא"י.

אמנם לא כל "עקומים" יסודם ברצון חז"ל להתאים את הטכסט הסמכותי עם הפסק, ישנם סדרים שלמים בתלמוד המטפלים בנושאים שאינם נוגעים להלכה ומספר ה"עקומים" שם הוא לא פחות מבסדרים אחרים. 18 כרחק שהנימוק הוא אחר.

29 אבל ראה חוס' מ"ק ה, א ד"ה לאתוי: האי דמקשה הך קושיא. לא היתה מתניית שנויה בפיו ומ' לרש"י נזיר סג, סע"א: ולרמי בר חמא וכו' לא שמיעא ל' מתני'. וראה גם ראש קיצור כללי המשנה (נדרס בש"ס החדשים יחד עם מבוא התלמוד) בשם ספר תחלת חכמה: "יש מקומות שהאמורא לא ידע המשנה".

היו אבסולוטיות, (ראה הערה 6), ותלויות היו בהרכבה ככשרונם של התנאים, מוסרי המקורות. ממילא, אם הבחירה היא שם בין מחלוקת ופירוש דחוק, הראשון עדיף.

*

עלינו להעיר עוד שעסקנו כאן בפירושים דחוקים ולא כפילפול, ושני אלה אינם זהים. פירוש דחוק איננו הולם את הלשון; פירוש פילפולי איננו הולם את הרוח של הטכסט. ("מטהר את השרץ מן התורה"). הריחוק דוחה את הפירוש הפשוט, הנכון; הפילפול מקבלו אלא שכונה עליו מגדלים הפורחים באויר. (השוה הביטוי בב"ב ז, ועור: "לא תתלו כיה בוקי סריקי" ברכ נחמן — אל תתלו בו "דברים שאין בהן ממש"). פירוש דחוק הדיוק בלשון סותרו; פירוש פילפולי סתירתו — על ידי הכנה לרוחו של הטקסט. יש פילפול בתלמוד, אך הוא מועט במספר בהשוואה לפירושים דחוקים המצויים בתלמוד לרוב. כידוע נתפשט הפלפול בדורות האחרונים ורגילים לראות בר' שלום שכנה (נפטר ה'שי"ט) אחד ממחולליו. ברם עתיק הוא ממנו בהרכבה ויש למצוא את שרשיו כבר בתלמוד³⁰. גם מניעיהם שונים. הריחוק כא מפני שלא הכירו או מפני שלא יכלו לקבל את הפירוש הפשוט. פילפול בא גם מתוך תשוקה להרחיב את מובנו של הטכסט, שיהא בו כדי ללמד לא רק על עצמו אלא על הכלל כולו. וכיחור רוח הוא בין אלה החיים על פי הטכסט. הם מצווים וחייבים להגדילו ולהאדירו, כדי להסיק ממנו מסקנות לבעיות שהפשט לא טיפל בהן³¹. כפנים עמדנו על גורמי הריחוק בתלמוד³² ולא על גורמי הפילפול. גורמי הפילפול לרוב נקל יותר לחשוף והמעין מבחין בהם בשעת לימוד.

30 אין כאן המקום לעמוד על שוניותו כביכול של מהלך המחשבה התלמודית בכלל. ראוי אמנם לציין שבמדרה גדולה "השוניות" נובעת מזה שהתלמוד, יותר מכל ספר אחר, מורכב משכבות, ממימרות ואף משכרי מימרות, לאלפים ולרכבות.

31 אבל הם חושבים שדבריהם נכללים בתוך הטכסט. אם לא בפירוש, מכללא, אם לא ע"פ פשט — בדרך אחרת. ראה מ"ש בהע' 17. אינני מדבר על אלה שמשתמשים בפלפול לשם שעשוע בעלמא.

32 דוגמא אופיינית מתוך לסדר נשים, היא הגמרא בסנהדרין לו, ב: א"ר אבהו עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות וכו'. ומקשה הגמרא: עשרה — הא ט' הו? ואח"כ הקשה מי שהוא על קושיה הגמרא: הא עשרה קחני (במשנה)? ותירץ: משום דאין הכל כשירץ ועשרים ושלשה חזא היא (כלומר, לכן מקשה הגמרא: הא ט' הו?). תירץ זה דחוק קצת. יותר נראה שהגמרא שהקשתה: הא ט' הו? לא גרסה במשנה "דיני ממונות" לפני הטמאות והטהרות (וכן ליתא ברפוס נאפולי ועור) ובלא דיני ממונות זה, אין כאמת במשנה אל תשעה דברים בין דיני ממונות ודיני נפשות. ברם לפני המקשה עליה כבר היה, לכן תמה: והא עשרה קחני? ונדחק לתרצה.

והנה בין מי שהקשה את קושיה הגמרא ובין מי שתמה עליה, מבבל היה. הרי שבבתי מדרשות שבבבל לא היתה גירסה אחידה כמשנה שם. ואם דברי הירושלמי סנהדרין ד, ז (כב, ב): אן תנינן תשע, משקפים את גירסת רפוס נאפולי ור' אבהו בבבלי שאומר: "עשרה" דברים וכו' כנראה נרם דיני ממונות — הרי גם בארץ ישראל הגירסות היו חלוקות. השוה הע' 10 בספרי הוצאת רא"א פינקלשטיין עמ' 30.

מבוא למסכת יומא

מעשה ספר זה כמעשה קודמו, על סדר נשים, תכליתו לעמוד באופן שיטתי על הדחוקים שבפירושי הגמרא ולהציע פירושים אחרים ההולמים יותר את הטקסט המתפרש. מגמתו היא פרשנית סוגיתית בעיקר, דהיינו להבין את הטקסט של המשנה והברייתא, של האמוראים הראשונים והאחרונים, מתוך השוואה ועיקוב אחרי נוסחאות וגירסאות שונות. דרך זו נראית לי כהכרחית לפי שעה, למרות שלפירושים מסוג זה מן הנמנע שלא תהיינה להם השלכות – והשלכות חשובות ויסודיות – לעריכת התלמוד והתפתחותו, לצורתו הספרותית ולהיסטוריה של התקופה. ואולם כל עוד שלא נבדק החומר כולו מראשית עד סופו לשם פתרון בעיות אלה, כל זמן שלא עבר עליו, על כל פרטיו ודקדוקיו, האיזמל החד של עיון בקורתי ולא נפרדו הראשונות מן האחרונות, העיקר מן התוספת – לא תהיינה התוצאות מבוססות כל צורכן. על המחבר, איפוא, לרסן את יצרו ולנהוג איפוק כעצמו, שלא להכליל הכללות יתירות ולהסיק מסקנות החלות על כל החומר בשעה שלא ברק אלא חלק ממנו ויתפלל למי שהשנים שלו שיזכה לגמור את פירושו על כל התלמוד כך שהפירושים הבודדים שנאמרו בלמדו אותו דף על דף, יצטרפו לכדי תמונה נאמנה ומקיפה של כל התלמוד כולו בשלימותו הפנימית ובזיקתו לעולם שמחוזה לו.

תמונה כזו תקום ותתבהר, אי"ה, בספר נפרד.

•

כרם בנושא אחד כללי שנתי דעתי בספר זה ממה שרמזתי בקודמו והיא בעיית הסתמות שבגמרא. ומפני חשיבותו המרובה אעיר עליו כאן. ראה זו תימה: קרוב למחציתו של התלמוד והמדרש נאמרה בצורה סתמית, ללא הזכרת שם אומרם, ולא מצינו ששאלו מה נשתנה חצי זה מן החצי האחר, זה החלק הסתמי מזה ששמותיהם של אמוראים נזכרים עליו. פרט לשאלת התייחסות האמוראים לסתמות, שלה הקדישו החוקרים הערות אחדות וקטעי מאמרים אחד¹, לא מצינו

1 ר' זכריה פרנקל מכתב חדשי חלק י עמ' 190, ר' ישראל לוי בפירושו על הירושלמי ב"ק פרק א עמ' 14, ר"א הלוי דורות הראשונים ח"ב עמ' 1-552 ור"ח אלבק בספר הזכרון לא. גולאק ולש. קליין ועכשיו במבוא לתלמודים מעמ' 580 ואילך. וראה גם ר"י קפלן עריכת התלמוד (אנגלית) פרקים ה' וי"ד. ולאחרונה הקדיש ר"א ווייס בעל היצירה הספרותית של המוראים מעמ' 24 ואילך פרק שלם על נושא זה. הדברים אמורים בהערות ומאמרים מוקדשים לנושא

שדנו בבעיות הסתמות שבגמרא (המדובר הוא בסתמות שבגמרא ולא בסתמות שבמשנה) למה הם סתמות.

ושמא חשו החוקרים הנוכרים ששאלה זו של קביעת זמנם של הסתמות ביחס לאמוראים היא ראשונה כמעלה וממנה תסתעפנה גם התשובות לשאלות אחרות הקשורות בסתמות, ובתוכן השאלה למה נקבעו בסתמות, למה הם סתמות. עד כאן תמים דעים אנו אתם. אבל בניגוד להם — ובעקבותיהם הלכתי מקודם גם אני² — אינני סובר עתה כתורת כרי, שגם בתקופה שלפני רבינא ורב אשי אמנם היו סתמות בגמרא, ושאמוראים שלפני רבינא ורב אשי התייחסו לסתמות שבגמרא. (הכוונה לסתמות שיש בהן קביעות חדשות בהלכה או בשקלא וטריא הראויות להיאמר כשם אומרן). עכ"פ החומר שבדקתי עד עכשיו מתוך עיון בקורתי מדוקדק אינו מחייב מסקנא זו בהכרח. הראיות שהביאו החוקרים לחיזוק שיטתם — ועליהן יש להוסיף כהנה וכהנה — כולן להיפך ניתנו אם נניח, ולפעמים אפשר להוכיח מטעמים אחרים שכן הוא באמת, שהמוסיף הסתמי המאוחר סידר את דבריו לפני דברי האמוראים³, בהתחלתם⁴ ובאמצעותם⁵ ושילב אותם יחד בצורה הנראית כאילו האמוראים התייחסו לסתמות, אבל

זה. הערות אנכ אורהא, ישנן רבות. ראה למשל, ריטב"א סוכה מג, א רד"ה ואפשר ויבין שמועה ראש שער כ' מה שמביא בשם לחם אבירים ושארית יוסף. וצריך לעיין גם בסדר תנאים ואמוראים ס. פג. הוצאת ר"ק כהנא עמ' לא — ומשמם לספרי הכללים.

2 ראה מ"ש בקידושין עמ' תרצו הע' 7.

3 למשל, ברכות לו, א קורא: ("רך של דקל" — רש"י) רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, פירא היא. ושמואל אמר שהכל נהיה בדברך הואיל וסופו להקשות. אמר ליה שמואל לרב יהודה שינא כוחך מסתברא דהא צנון סופו להקשות ומברכין עליה בורא פרי האדמה. ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא ("לאכלו כשהוא רך" — רש"י) דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכין עליה והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן וכו' אומר פרי האדמה. אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשוחא, דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא.

נראה לכאורה כאילו רב נחמן בר יצחק בא לחרץ את הקושיה "ולא, והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא וכו'" שהוקשתה על הסתמא שאמר "ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דסוגלא, וכו'"; כאילו רב נחמן בר יצחק בא לחזק את דברי הסתמא שהברכה נקבעת על ידי כוונת הנטיעה.

אלא שאז לא היה צריך רב נחמן בר יצחק לחזור על הדיבור "דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא". כבר נאמר לפני על ידי הסתמא. מספיק היה לו להכחיש את המקשה שהקשה והרי צלף דנטעי אינשי "אדעתא דפרחא" ולומר שאינו כן אלא צלף נטעי אינשי "אדעתא דשוחא" — דבר מוזר כשלעצמו שרב נחמן בר יצחק יכחיש את קודמו כענין מציאותו. השאר מיותר. נראה איפוא שרב נחמן בר יצחק במקור לא הוסיב על הסתמא אלא ישיר על שמואל שאמר על קורא מברכים שהכל נהיה בדברך. עליו הקשה מה בין קורא ובין מיני נצפה שעליהם מברכים בורא פרי האדמה. וחיץ שההבדל הוא "צלף נטעי אינשי אדעתא דשוחא, דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא".

רעיון זה שהברכה נקבעת על ידי כוונת הנטיעה, של רב נחמן בר יצחק הוא ובעל הסתמא השתמש בו אח"כ להסביר על ידו את הפליאה ששמואל אמר לרב יהודה "שינא כוחך

במקור לא כך היה. שם לא התייחסו האמוראים לסתמות. ואפילו כשהסתם נחזק

מסתברא", וראיה מצנון), ואעפ"כ פסק שמכרכים שהכל נהיה ברברו. על כרחך יש הברל בין צנון וקורא וההברל הוא — אמר בעל הסתמא על יסוד הרעיון של רב נחמן בר יצחק — ש"צנון נטעי אינשי ארעתא רפוגלא, ריקלא לא נטעי אינשי ארעתא דקורא". אך אם הברל זה כבר היה ידוע לשמואל ולו התכוין כשאמר לרב יהודה שינא וכו', א"כ מה הקשה אח"כ רב נחמן בר יצחק מצלף? ונרחק בעל הסתמא לומר שמעיקרא חשב רב נחמן בר יצחק — נגר המציאות — שגם צלף נטעי אינשי ארעתא רפרחא. ולכן הקשה. אח"כ נודע לו האמת שצלף נטעי אינשי לא ארעתא רפרחא אלא ארעתא רשותא. השוה "חורב" כך 10 עמ' 11-12.

4 למשל, קידושין מג, א: אמר רבא אם תימצי לומר סבר שמאי שני כתובים הבאים כאחד מלמדים והוא ההוא לא דריש, מודה (שמאי. כ"ה בכתי מניכן) באומר לשולחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא תייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב.

נראה לכאורה כאילו רבא הכיר את כל הסוגיא הקורמת הסתמאית המשתרעת על יותר מעמוד; ידע שקיימא לן אין שליח לרבר, עבירה, שמעילה וטביתה ומכירה הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים מהם, שלמאן דאמר שני כתובים הבאים כאחד מלמדים לומדים אין שליח לרבר עבירה מ"הוא" (הכתוב אצל שחוטי חזק) "ולא שלוחו", שלמ"ד אין מלמדים ההוא באה לדרשה אחרת, שלא ברור אם "חייב" כרבאי שמאי ("האומר לשולחו צא והרג את הנפש, שולחיו חייב") היינו בריני ארס ואינו סובר כלל אין שליח לרבר עבירה. או שמא חייב היינו בריני שמים. אבל בדיני אדם גם שמאי מודה שאין שליח לרבר עבירה. — כל זה ידע רבא והתייחס עליהם ואמר: "אם תימצי לומר סבר שמאי שני כתובים הבאים כאחד מלמדים והוא ההוא לא דריש" ("חייב" היינו בריני אדם), "האומר לשולחו צא ובעול את הערוה וכו' שהוא תייב ושולחיו פטור וכו'".

אבל האמת היא שהמושג המופשט של אין שליח לרבר עבירה מאוחר הוא לרבא. רבא עוד משתמש בנימוק של "וכי זה חוטא וזה מתחייב" (חגיגה י, ב, כתובות לג, ב ומקבילה ב"ק עא, א) הקודם לכלל של אין שליח לרבר עבירה (אבל הסתמא רגמרא בב"ק עט, א חוזר כבר על מ"ש רבא שם עא, א בנוסח המופשט של אין שליח לרבר עבירה). הראשונים שמשתמשים בנוסח המופשט הם רבינא ורב סמא בב"מ י, ב — שלשה דורות אחרי רבא.

הקטע בקידושין שם, מאם תימצי עד מודה, הוא איפוא אינו מרבא אלא מסתמא רגמרא. רבא במקור אמר רק מודה שמאי באומר לשולחו וכו' ובעל הסתמא הוא שהקדים לדברי רבא את האם תימצי לומר וכו' אחרי שצירף (או נצטרפו) דברי רבא לסוף הסוגיא הסתמאית. כוונתו הייתה לומר שדברי רבא מבוססים על ההנחה ששמאי מתחייב בדיני אדם. ולפי מ"ש בסתמא, זה יתכן רק אם נאמר ששמאי סובר "שני כתובים הבאים כאחד מלמדים והוא ההוא לא דריש".

ואין כאן ענין של "הטעאה" מצד בעל הסתמא אלא חוסר יריעה מצדנו. לא היינו באים לכלל טעות לחשוב שהאם תימצי לומר וכו' נאמר על ידי רבא, אלמלא ידענו — מה שבעל הסתמא הניח כדבר ידוע לכל — שהסתמות מאוחרים הם. וכשקשר את דברי רבא עם הסתמא חשב שכולם יודעים שהקשר שלו ולא של רבא.

5 למשל, עירובין צח, א: אמר אבוי הכא באיסקופה כרמלית עסקינן ורה"ר עוברת לפניה, תוך ר' אמות דאי נפיל ומייתי ליה לא אחי לירי חיוב חטאת שרו ליה רבנן חוץ לארבע אמות דאי מייתי ליה אחי לירי חיוב חטאת לא שרו ליה רבנן. אי הכי תוך ר' אמות נמי נגזר דלמא מעייל מרה"ר לרה"ר. וכי תימא כיון דמפסקת כרמלית לית לן בה והאמר רבא המעכיר תפץ וכו' אמר רב אדא בר אבהו (ראה דק"ס) זאת אומרת אין מורקין כתבי הקודש.

להבנת דברי אמורא ונראה כאילו האמורא מבוסס עליו, עדיין יש לומר שלפני בעל הסתם המאוחר לא היו דברי האמורא בשלימותם והשלים אותם מסברא⁶ ואת הסברא מסר כסתם.⁷

כלא להיכנס לפרטים רי להזכיר שבין והאמר רבא המעביר חפץ וכו' ובין אמר רב אדא בר אהבה (מקום ששמתו לעיל את המלה "וכו'") נמצאים בגמרא תשובה (לקושיה והאמר רבא וכו') אי בעית אימא (תירץ אחר) קושיה על האיבעית אימא, תשובה (ולפי ה"ח תשובה ואיבעית אימא, "אי נמי") קושיה — הכל סתמא — ובסוף דיוקו של רב אדא בר אהבה: ואת אומרת אין מורקין כתבי הקודש.

קשה לתאר ששקלא וטריא סתמית ארוכה בדברי אביי, בעלת תמשה או ששה חלקים כולל ואי בעית אימא, תהא קדומה לרב אדא בר אהבה, אמורא שנפטר עור בחיי אביי (כ"ב כב, א); שרב אדא בר אהבה יתייחס לסופה הקשור בתירץ השני של הגמרא, כ"ואי בעית אימא", וממנו ידייק ויאמר: "זאת אומרת" אין מורקין כתבי הקודש.

ועוד, בעל הסתמא הקדום הזה (שחי עור בזמן רבא שנפטר הרבה אחרי רב אדא בר אהבה) ווראי ידע כשהקשה והאמר רבא המעביר חפץ וכו' שדברי רבא מתנגדים (לכל הפירושים, ראה ראשונים עירובין שם) לשיטת בן עזאי מהלך כעומד דמי ולא הקשה מרבא אלא משום שלא רצה להעמיד אותו כשלא כמשנה. א"כ איך אמר בסוף "הא מני בן עזאי היא וכו'?" ואין לומר שעכשיו חוזר בו ממה שאמר מקורם וסובר שאין להעמיד את המשנה אלא כבן עזאי ושלא כרבא — שהרי לפי התירוצ שנאמר לפני הואי בעית אימא אין צורך לומר כן.

נראה איפוא שכל הסתמא ההוא מאוחר לרב אדא בר אהבה ושכמקור הוסב רב אדא בר אהבה ישיר על הקושיה על אביי. הסוגיא המקורית בערך היתה כך: אי הכי תוך ד' אמות נמי נגזור דלמא מעיל מרה"ר לרה"י. וכי תימא (כיון דמפסקת כרמלית לית לן בה), הא מני בן עזאי הוא דאמר מהלך כעומד דמי, ודילמא זריק להו מזרק דאמר ר' יוחנן מודה בן עזאי בזרק? אמר רב אדא בר אהבה ואת אומרת אין מורקין כתבי הקודש.

אח"כ נכנסה באמצע הקושיה על אביי (שהיא גם כן מרב אדא בר אהבה), בין כיון דמפסקת כרמלית לית לן בה ובין הא מני בן עזאי הוא, הוספה מאוחרת המתרצת את רבא הפוסק כבן עזאי שלא יהא נגר המשנה ומסבירה מ"ש רב אדא בר אהבה ואת אומרת וכו' המבוסס על ההנחה שהמשנה בן עזאי היא שהיא רק אחת מן האפשרויות, ואי בעית אימא, בפירוש המשנה, (אגב אעיר על מצב דומה בענין רומה. בשבת ה, ב, ו, א הופסקו דברי רב פפא עם דברי ר' יוחנן, פירוש בדבריו ובסוף דחייה. רב פפא במקור אמר בערך כך: בשלמא לכן עזאי וכו' אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג דחייב? הניחא לרבנן דאמרי צרי רה"ר לאו כרה"ר דמי וכו' אלא לר' אלעזר וכו', אח"כ הכניס הסתם המאוחר בדברי רב פפא בין דחייב והניחא את דברי ר' יוחנן ודחייבם כדי להסביר למה אין תירוצ אחר אלא התירוצ של רב פפא שהרמיון הוא רק לצדי רה"ר. דחיית הגמרא על ר' יוחנן ניתנת להתיישב. אלא שיחנן שרב פפא לא הכיר דברי ר' יוחנן או שהכירו אותם בגירסת הירושלמי א, א (ב, ג)).

6 כמו, למשל, כ"ק כה, א: א"ל רב פפא לאביי והא האי תנא דלא דריש דיו ואע"ג דלא מפרין ק"ו דתניא וכו'.

לכאורה מוסב ה"א"ל רב פפא לאביי" (וכן להלן שם: א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא) על מ"ש הסתמא שם לפני זה: ור' טרפון לית ליה דיו והא דיו דאורייתא הוא וכו' כי לית ליה דיו היכא דמפרין קל וחומר, היכא דלא מפרין ק"ו אית ליה דיו.

ובלא. ראיות שכנגד נוטים אנו לומר — סופית נקבע, אי"ה כספר נפרד, אחר

ואולם לא רק שאין ראיה שר' טרפון אינו סובר דיו לבא מן הדין להיות כנידון אלא שמן המשנה יוצא כמעט מפורש להיפוך שר' טרפון אית ליה דיו, שכן כשהשיבו לו חכמים דיו ענה הוא להם: "אני לא אדון קרן מקרן אני אדון קרן מרגל" כלומר, אלמלא דנתי קרן מקרן הייתי מורה לבס שיש לומר דיו; אבל אני דנתי קרן מרגל — ובקרן מרגל אין דיו. ובאמת התוס' שם ד"ה אני ועוד תמהים על החכמים שאמרו דיו גם על קרן מרגל. ושואלים: והיכי קאמרי רבנן דיו, כל ק"ו כך הוא רבשכיל חומרא אחרייתא קטנה שיש בזה מה שאין בזה יש ליתן בחמור כל החומרות שבקל.

נראה שבעל הסתמא לא הכיר את המסגרת שעליה הוסבה במקור קושית רב פפא לאביי (וקושיית רב אחא מדיפתי לרבינא): והא האי תנא דלא דריש ק"ו ואע"ג דלא מפריך ק"ו, (ראה מ"ש להלן על השלמת מימרות מקוטעות) ובאין ברירה נאחז ברכי ר' טרפון והניח שמן הסתם עוד בזמן האמוראים שאלו עליו וכי "לית ליה דיו והא דיו דאורייתא הוא" וחירצו כי לית ליה דיו היכא דמפריך ק"ו וכי ועל תירוץ זה הקשה רב פפא (ורב אחא מדיפתי): והא האי תנא וכו'. ועיין גם במקבילות ב"ב קיא, א ובחסים טט, ב.

ומעין זה במנחות נה, א: ת"ר תורמן תאנים על הגרונות במקום שרגילין לעשות תאנים גרונות ו לא גרונות על תאנים ואפילו במקום שרגילין לעשות תאנים גרונות. אמר ר' תורמן תאנים על הגרונות במקום שרגילין לעשות תאנים גרונות. במקום שרגילין אין, במקום שאין רגילין לא, היכי רמי, אי דאיכא כהן, מקום שאינו רגיל אמאי לא והתנן מקום שיש כהן תורם מן היפה. אלא פשיטא דליכא כהן אימא סיפא ולא גרונות על התאנים ואפילו במקום שרגיל לעשות תאנים גרונות, ואי דליכא כהן אמאי לא והתנן מקום שאין כהן תורם מן המתקיים? אלא פשיטא דאיכא כהן, רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן? אין, רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן. אמר רב פפא שמע מינה דחקינן ומוקמינן מתני' בחרי טעמא ולא מוקמינן בחרי תנאי.

לכאורה בפירוש אמר רב פפא כשאמר "שמע מינה" שמוסב על הסתמא שלפני זה. "אין רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן". אלא שכל הענין על "חרי טעמא", "חד טעמא" אינו שייך לברייתא שם. חרי טעמא, חד טעמא שייך כשיש סתירה בין הרישא ובין הסיפא (נדגמת קידושין סג, א-ב). אבל בברייתא שם אין סתירה בין הרישא והסיפא אלא בין הברייתא והח"ק שבמשנה תרומות ב, ד. בנקל יש לומר שהברייתא מיירי כשאין כהן ואינה סוברת כת"ק אלא כר' יהודה במשנה תרומות שם: לעולם הוא תורם מן היפה — אפילו במקום שאין כהן (ועיין גם הגהות רש"י שם ד"ה ולא). נראה איפוא שגם שם לא היתה ידועה לבעל הסתמא המסגרת של הש"מ של רב פפא ובאין ברירה נאחז בברייתא ההיא, כאילו יש סתירה שם בין הרישא ובין הסיפא וחירצו "רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן" ומן התירוץ ההוא דייק רב פפא: דחקינן ומוקמינן מתני' בחרי טעמא ולא מוקמינן בחרי תנאי.

מצב דומה כנראה, הוא בסנהדרין נג, א-ב ועיין היטב תוס' יבמות י, א ר"ה לרבי, ואכמ"ל. ראה מ"ש ביומא סב, ב הע' 2, ר"ה ו, ב הע' 1 ובמפתחות ערך סתמות. שם לא טיפלנו בכל הראיות שמביאים החוקרים (והן מסוכמות עכשיו במבוא לחלמודים לר"ח אלבק עמ' 580 ואילך) אלא ממה שנאמר שם וכאן יש ללמוד על כולן ובעיקר לא לסמוך על מושכל ראשון ולברוק את הסוגיא אם אכן גוף דברי האמוראים מכוססים על סתם או רק נראים כן בגלל ההוספות המאוחרות.

ואין בהסברים אלה מפני הדוחק שכן על כרחנו עלינו לומר כן באלה המקומות בש"ס כשמן הסדר והמשך הדברים נראה כאילו דברי אמורא קרום מתייחסים לדברי אמורא מאוחר. אם אפשר להבין אותם בלי היחס הזה (ראה, למשל, תוס' ע"ז נד א ד"ה אמר, ובחסים פז, א ד"ה אמרי), אז מוכרחים לומר שהמסדר האנונימי — מטעמים שלא תמיד ברורים לנו — העכיר

בריקה בקורתית של כל הסתמות שבש"ס — שהסתמות כגמרא⁸ מאוחרים הם לרבינא ורב אשי⁹ ושההכרל בין מחצית האמוראית ובין מחצית הסתמית הוא לא באיכות ולא בצורה אלא בזמן. מחצית האמוראית ברוכה הגדול מוצאה מתקופה שלפני רבינא ורב אשי ואילו זו הסתמית מוצאה מתקופה שלאחר רבינא ורב אשי¹⁰. מסקנה זו יש בה גם כרי לבאר, למה נשאר כל כך מעט חומר מפורש מן

את דברי האמורא הקדום ממקומם וצירפם לדברי האמורא המאוחר. אבל במקור לא כך היה. ולא חש לטעות, מתוך שסמך, כנראה, על זה שירעו להתאימו לסדר הברנולוגי.

וכשאין להבחין אותם בלי היחס הזה — כמו, למשל, בשבועות כג, ב: תנן החם (אצלי שבועת הפיקדון) וכו' פליגו בה רב אחא ורבינא וכו' הכא (אצל שבועת ביטוי) מאי (ויפירש רש"י: מי פליגו בה נמי רב אחא ורבינא וכו') אמר רבא הכי השתא החם וכו' הכא אס"ר איתא בכללא וכו' — אז צ"ל שלפני המסדר האנונימי שם לא היו דברי רבא כשלימותם ולא הכיר את המסגרת שבה נאמרו דברי רבא. ושיער מסברא שכבר רבא סבר שבשבועת הפיקדון חייב גם אכללא, ובא לומר שבשבועת ביטוי אינו כן. למרות שההלכה זו של שבועת הפיקדון נמסרה במסורה בשם רב אחא ורבינא המאוחרים לרבא (על כיוצא בו מעירים התוס' ע"ז שם: ומיהו בפ' ר' אחין ביבמות עושה אבי תירוצ' על מה שהקשה התלמוד על רב אשי. אלא וודאי גם אבי ירע דבר רב אשי וכו' ובתוס' חולין ב, ב ד"ה אנא: משמע שרב אשי הקשה אותה קושיה וכו' אף על גב דאבי ורבא נמי אתו לשנויי הך קושיא והם קדמו הרבה לרב אשי, שמא גם בימיהם הקשוה כבר).

וראה גם, למשל, ב"מ כא, ב: אלא סיפא לרבא קשיא דקתני בותים וכחרכים אסור. א"ר אבהו שאני זית הואיל וחזותו מוכיח עליו. כבר עמדה המלחמות והרשב"א שם סד"ה בותים שמבחינת הדורות לא יתכן שר' אבהו יתרוץ קושיה שהוקשהה על רבא. ושם גם אין לומר שהמסדר שיער שגם ר' אבהו סבר כרבא וכא לתרוץ את הקושיא מן המשנה מעשרות ג, ד כי אז היה ר' אבהו מזכיר בדבריו גם חרכים במ"ש במשנה (השוה ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים עמ' 511 הע' 110). שם צ"ל שהמסדר לא ידע את המסגרת של ר' אבהו ולא הביא את דבריו שם אלא מפני שעל ידם אפשר לתרוץ את הקושיה על רבא מן המשנה.

אם הסתמות מאוחרים הם וישנם מקומות בש"ס שמהם נראה כאילו האמורא התייחס לסתמא, עלינו לפרשם כדרך שהיינו מפרשים אם במקום הסתמא היו שם דברי אמורא מאוחר.

פרט לדרשות. ראה מ"ש ביומא עו, ב ד"ה ודע ופירושים קלים אחרי המשנה וכרייתא וכדומה. 8
להיפוך מן הכלל שכלל ר"ח אלבק (שם עמ' 3 וחזר עליו עכשיו במבוא לתלמודים עמ' 9
580): "שהסוגיות הסתמיות שנסדרו בתלמוד אחרי משניות או ברייתות או דברי האמוראים הראשונים הן ברובן מוזמן קדום ולא מוזמן רב אשי".

האם לזה כיוונו חז"ל כשאמרו ב"מ פו, רע"א "רבינא ורב אשי" (כן הוא בכת"י פירנצה 10
ועוד) "סוף הוראה", היינו הוראות אפודיקטיות, פסקניות ופשוטות, השכיחות בחומר אמוראי ומעטות מאור בחומר הסתמי (בניגוד ל"פירושי וסבארי קרובים להוראה", אגרת רב שרירא גאון עמ' 69, שרוב החומר הסתמי מורכב מהם): אין כאן המקום להאריך בזה. ואולם אסתפק בהערה שאם נאמר כן, נכין את המסורות השונות ביחס לתקופת "סוף הוראה". במקום אחד (סוף סעיף שמונה, עמ' 10) בעל סדר תנאים ואמוראים אומר: "ולמטה מהם" (מרב פפא ורב הונא כריה דרב יהושע) "רבינא ורב אשי סוף הוראה". ההוראה נסתיימה איפוא עם רבינא הראשון ורב אשי האמורא הידוע שנפטר בשנת 427, וכן דעת רוב הראשונים. ואילו לעיל שם (סוף סעיף שלשה, עמ' 6) אומר בעל סדר תנאים ואמוראים "בשנת תתיא" (501) "נאסף רבינא סוף הוראה ונסתם" (או ונסתתם) "התלמוד", ההוראה נסתיימה איפוא עם פטירתו של רבינא השני. וכן דעת רב שרירא גאון שם עמ' 95 (לפי ר"א ווייס, התהוות התלמוד בשלימותו. עמ' 250 וזיהה רב שרירא גאון את רב אשי שבגמרא ב"מ שם כרב אסי הראש

החכמים שחיו כין פטירתו של רב אשי (427) ובין סוף תקופת הגמרא, היינו, התחלת תקופת הסבוראים (501). מבחינת הזמן, התקופה היא מיצגת כשליש, יותר משבעים שנה, מתקופת הגמרא, מאז יסר רב (219) את הישיבה בסורא, ואילו מבחינת החומר לא יצטרף כל מה שאנחנו יודעים בוודאות שמחכמים שאחרי פטירתו של רב אשי הוא, לכדי חמשה אחוזים של הגמרא. רוב המכריע ממה שנתחדש באותה התקופה נכנס לגמרי כסתם¹¹.

אם קביעה זו נכונה, הרי שעלינו לראות את הגמרא כחיבור המורכב משני ספרים, ספר האמוראים וספר הסתמות, השונים זה מזה בלשון, בגישה¹² ובהסטוריה¹³.

ישיבה האחרון בישיבת פומפדיתא, שגם עליו אימר רב שרירא גאון "וביומיה סוף הוראה" והוא היה בזמנו של רבינא השני).

המסורות השונות נובעות מזה ששתי התקופות מתאימות. לאחר שהתחילה תקופת הסתמות עם פטירתו של רב אשי לא כל החכמים שפעלו באותה התקופה אימצו את הנוסח הסתמי. חכמים כמו אמימר, רפרם, מר בר רב אשי ורבינא השני – שמבחינה כמותית מציגים את רוב המימרות של אותה התקופה ששמות נזכרים עליהן – אך חלק גדול מהן נאמרו בוודאי עוד בחיי רב אשי – המשיכו בנוסח הישן. ואילו אחרים, וביניהם הראשי ישיבות שמלכו אחרי רב אשי ששמותיהם כמעט לא נזכרים בגמרא, בתרו להיות "סתמאים". כך נמשך עד אחרי פטירתו של רבינא השני, אחריו, הנוסח הסתמי התגבר וכמעט כולם הוסיפו את הוספותיהם סתם (מלבד סבוראים אחרים ששמותיהם נתגלגלו לגמרא).

עם פטירתו של רב אשי התחילה תקופת הסתמות ועם פטירתו של רבינא השני נתבססה. שתיהן גרמו ל"סוף הוראה".

11 רב שרירא גאון באגרתו מזכיר שמות של ראשי ישיבות שכין פטירתו של רב אשי והסבוראים שכמעט שאינם נזכרים בגמרא (ראה מ"ש עליהם ר"ש אלבק ב"סיני", ספר היובל מעמ' 50 ואילך). האם לא חידשו כלום? ודאי שחידושיהם נכנסו לגמרא כסתם.

ואין להתפלא כיצד הצליחו החכמים שבתקופת הסתמות, במשך יותר משבעים שנה לחדש חידושים ככמות שנוצא בה עלו לאמוראים יותר ממאתים שנה? שכן לא כל חומר אמוראי נכנס לגמרא. והרי הרבה מימרות מאמוראי ככל נמצאות רק בירושלמי וכן להיפך. וגם אין ספק שנשתקעו בסתמות סוגיות סבוראיות, הערות גאוניות והסברים מן הראשונים.

מאירך גיסא, בין הסתמות יש גם חומר קרום (מלבד דרשות ופירושים קלים) שנמסר סתם בגלל שכבר לא ידעו מי אמרו. וכך הוא המצב כאלה המקומות בש"ס כשאותו הדבר נמצא במקום אחר בשם אמורא ובמקום אחר סתם. מי שהביאו סתם כבר לא ידע את שם בעל המימרה. אלה אמנם מהווים חלק קטן מן הסתמות שבש"ס. רוב רובם של הסתמות, סתמות הם משום שמוצאם בתקופות שלאחר רבינא ורב אשי שבהן, כנראה, לא היה שוב האומץ להשתוות לקודמיהם ולהיזכר בשם כמותם.

12 למשל. הסתם שואל על הקביעה "האי לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", "ואי מכללא מאי?" בתקופת הסתם כבר היה "השימוש מכללא רוח ולא ראו איפוא שום תועלת לייחד את המימרה שנאמרה מכללא, לכן כשמצאו שמי שהוא ייחדה, שאלו "ואי מכללא מאי?" (ראה להלן מגילה כט, ב). מה שאין כן בתקופת האמוראים.

13 ראוי להעיר שבניגוד ל"סתם משנה" אין אנו מוצאים בגמרא "סתם גמרא". ומ"ש בכבורות לו, א: יתיב רבינא וקאמר להא שמעתא "בלא גברא" אין הכוונה, כמ"ש רש"י שם, שאמרה סתם אלא שאמרה "משמיה דנפשיה" (ראה ביצה כ, א) כמו לעיל שם כה, א ומקבילות "בלא גברי, בלא רב חייא ורב חנן". וראה, למשל, מדרש תהלים עח ה: ר' נחמיה אמר לה סתם ר' אחא בשם ר' יונתן וכו'. ובן מ"ש בש"ס כמה פעמים "אמר ר' פלוני ואמר לה כד", סתם,

*

כבכל ספר מורכב שמרכיביו אינם ברורים דיים, קשה לפעמים לקבוע בגמרא היכן מסתיימת (או מתחילה) מימרת האמורא והיכן הם דברי הסתם. הילכך כל שניתן להפרדה מגוף המימרה, כגון הסבר, ראייה וכדומה, בין אם הוא בא בהתחלת המימרה ובין אם הוא בא באמצע או בסוף, חל עליו הספק שמא סתם הוא ומאוחר. גדול מזה! אף ביחס לגוף המימרה אין תמיד ודאות שהיא כולה מן האמורא. אחד מן התפקידים הראשיים של הסתמאים הי להשלים את דברי האמוראים כשאלה נמסרו להם מקוטעים¹⁴ (או שחשבו שהם מקוטעים). כמה פעמים בש"ס התשובה שבאה אחרי "א"ל ר' פלוני לר' פלוני" אינה מר' פלוני הנשאל אלא מסתמא דגמרא. ואף מצינו בזכחים קי, ב שסתמא מאוחר תמה על סתמא קדום על אשר לא השלים את מימרת אמורא ואומר עליו "אישתמיטתיה וכו"¹⁵ כך שיש לחשוש גם ביחס לגוף המימרה שמא נמסרה (או חשבו שהיא נמסרה) מקוטעת והשלימו אותה אח"כ הסתמאים. שחזקה על מימרת אמורא שהיא כולה ממנו אלא אם כן אפשר להוכיח את ההיפך. לפעמים העיון הביקורתי מוכיח שאין לקיים את המימרה בשלימותה, כמות שהיא; שלפני האמורא, למשל, היתה גירסת אחרת במשנה, כביריתא ובדברי האמוראים (שאותם הוא מפרש) מזו המיוחסת לו¹⁶ — ואז אין דרך אחרת מלהסיק שהמימרה נמסרה מקוטעת (או כך חשבו) ונשלמה אח"כ בהתאם לגירסה שהיתה לפני המשלים.

נמצא שחלק גדול מן הגמרא הנראה כדברי אמוראים באמת אינו אלא סתמא. אך יש גם שרק הניסוח הוא סתמי ומאוחר. ואולם התוכן קדום ונכלל בדברי האמוראים, כמו למשל, שבועות מז, א: וכן היתומין לא יפרעו אלא בשבועה (משנה. והסתם מסביר: ממאן? אילימא מלוה — אבוהון שקיל בלא שבועה ואינהו בשבועה? אלא הכי קאמר וכן יתומין מן היתומין לא יפרעו אלא בשבועה. ורב ושמואל דאמרי תרוייהו לא שנא (שיתומין מן היתומין לא יפרעו אלא בשבועה) אלא שמת מלוה בחיי לווה וכו'.

אלה הם הסברים קצרים הבאים לפני דברי אמורא, לפני "אמר" ("מתיב" וכדומה) רבי פלוני וניכרים שאינם חלק מהם.

ואין צורך לומר שהשאלות והקשיות הסתמיות הבאות מיד לפני תשובות אמוראים אע"פ שנתנסחו בצורה סתמית, אינן סתמות ממש. הן יכולות להיות דברי אמוראים ומטעמי סגנון גרידא סידרה אותן הגמרא בצורה סתמית. אולם כדאי לציין שלפעמים הסתם מפריד בין הדברים ונכנס באמצע. כל זמן

היינו ששם אמורא נשתכח אח"כ ולא שבמקור נאמר סתם. גם זה מוכיח שהסתמות בגמרא מאוחרים הם.

14 ראה מ"ש בר"ה כז, ב ד"ה לכן נראה.

15 ראה מ"ש בחענית ב, ב.

16 הערנו על זה בכמה מקומות. ראה במיוחד מ"ש כסוכה מז, ב ד"ה מכאן.

שההפסק הוא בין השאלות וקושיות ובין התשובות לרוב בנקל אפשר להכיר את ההוספה המאוחרת ולעמוד על הרציפות שבין השאלות והקושיות והתשובות. אמנם יש והסתם נכנס באמצע הקושיה ומזכיר את שמו של האמורא רק בחלק השני. ואילו את החלק הראשון וההוספה משלו מביא סתם — ואז נוצר הרושם שהאמורא מתייחס לסתמא.

למשל, כיצה לו, א (שבת מג, א¹⁷) ר' יצחק סובר שם שרק פירות הראויין לאכילה מכסים בכלים ביו"ט. והגמרא מקשה עליו מן הברייתא: פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו'. ומתרצת: התם נמי דאיכא דבש. אח"כ מביאה: א"ל רב עוקבא ממישן לרב אשי התינת בימות החמה. דאיכא דבש, בימות הגשמים מאי איכא למימר?

נראה כאילו רב עוקבא ממישן בא לסתור את התירוצן של הסתמא "התם נמי דאיכא דבש"; כאילו עוד לפני רב עוקבא ממישן הקשה הסתמא מן הברייתא פורסין מחצלת וכו' ותירץ התם נמי דאיכא דבש ועל תירוצן זה הקשה רב עוקבא ממישן: התינת בימות החמה וכו'.

אך למה יעלה על דעת מי שהוא שכוורת דבורים בברייתא היינו בלא דבש ולהקשות ממנה על ר' יצחק ולהיזקק אח"כ לומר לו שאינו כן אלא "התם נמי דאיכא דבש"?

יותר נראה שהסלקא דעתך (שאין לכוורת דבש) והתשובה "התם נמי דאיכא דבש" רטוריים הם ואינם מייצגים דעות של ממש. במקור רב עוקבא ממישן הקשה את הקושיה מן הברייתא פורסין מחצלת וכו' והקשה לכתחילה מימות הגשמים אלא שבעל הסתם הפסיק אותו באמצע (עם הידוע שסתם כוורת יש בה דבש) והזכיר את שמו רק בקשר עם בימות הגשמים. הוא עשה כן, כנראה, כדי להסביר למה הקשה רב עוקבא ממישן רק מימות הגשמים. אבל הסבר זה מיותר הוא ולא עוד אלא שנותן מקום לטעות שרב עוקבא ממישן התייחס לסתמא.

*

החוקרים המודרניים¹⁸ נוטים לייחס סוגיא שכולה (או רובה) סתמית לתקופת רבנן סבוראי ובמיוחד אם היא באה בראש המסכת (או בראש הפרק). חוששני שנוטייה זו יסודה בהנחה שהסתמות נובעים מתקופת אמוראים ושהם נתעוררו בד בבד עם מימרות אמוראים וכשמצאו סוגיא שהיא לגמרי (או רובה) סתמית, חשבו שמן הסתם מוצאה כתקופה שכבר לא היו מימרות אמוראים, היינו בתקופת הסבוראים¹⁸.

17 כביצה שם הוכחנו שהסוגיא הועברה לשבת מביצה, ע"ש.

18 ראה מ"ש ר"נ בריל בספר השנה שלו ח"ב עמ' 1-123, ואחריו ר"ז יעבץ תולדות ישראל ח"ט עמ' 5-41 ובמוצא דבר עמ' 213-224, רבי"מ לוי"ן "רבנן סבוראי ותלמודם" ור"א וויס "היצירה של הסבוראים".

18 * מבחינה זו נחשבה כסוגיא סתמית כל סוגיא שהאמוראים הנזכרים שם לא השתתפו בה במישרים אלא הובאו לשם ממקום אחר.

אבל לדברינו שהסתמות מאוחרים הם לרכינא ורב אשי, אין הכרע לומר שיש הבדל בזמן בין מימרות סתמיות ובין סוגיות סתמיות אלא כולן ברוכנ הגדול נתעוררו בתקופה אחת, בתקופת הסתמאים, שהיא בין פטירתו של רב אשי והסבוראים, וההבדל הוא רק בכך שזו מימרה קצרה חזו סוגיא ארוכה.

מאידך גיסא תמה אני על החוקרים שלא עמדו על כך שהשקלא וטריא בגמרא הבאה אחרי דברי אמוראים אחרונים (אחרונים ממש שחיו בסוף התקופה כמו רב אחא בר רב, רבינא השני, רבה תוספאה וכו' ואחוזה ודבוקה בהם מרבנן סבוראי היא בהכרח¹⁹ ושקלא וטריא זו צריכים היו החוקרים להביא בזמן שבאו ללקוט ולאסוף את החומר הסבוראי שבתלמוד. ואולם מרוב להיטותם אחרי חומר סבוראי חר הלכו ונגררו אחרי השמא על ידי שעשו שימוש בקייטריונים מלאכותיים כגון הלך מחשבה סבוראי, לשון וסגנון סבוראי וכו' (כאילו יש כאמת בידנו קנה מידה לעמוד על ייחודם הסגולי של אלה)²⁰ עד שהניחו והזניחו את הקרוב לווראי, דהיינו השקלא וטריא בדברי אמוראים אחרונים, שמבחינת כמות החומר עולה הוא על כל מה שמסורת הקדמונים מייחסת לסבוראים.

הנחתם שרוב הסתמות קדומים הם היא שלחשה להם לומר כן ולהוציא בכך חומר סתמי מסויים מחזקת סתמות.

*

כאחת מן הראיות שהסתמות מאוחרים הם, הבאנו לעיל (בהערה 13) את העובדא שבתלמוד גופו לא נזכר השם סתם גמרא (או סתם תלמוד) כפי שנוזכר בו סתם משנה. ראיה זו נראית לנו ראיה מכרעת ולא משום שלא מצינו כי אמורא ימסור דבר כשם הסתם ("משמיה דגמרא" אינו ענין לענייננו), שכן יש לומר שהחוכה לומר דבר בשם אומרו אינה מחייבת להזכיר את הסתם במפורש דוקא. די אם נמסר כסתם. ומפני אותו הטעם, יש לומר, לא נזכר גם הסתם במפורש כשהוא חולק עם האמורא. ראיה זו מכרעת היא לדעתנו בעיקר משום שלא מצינו שהאמוראים יהיו חולקים בסתם. אם החומר הסתמי עולה עם החומר האמוראי בד בבד, מן הנמנע הוא שלא היתה נופלת מחלוקת בין אמוראים (וקביעתם בגמרא) בדבר דברי הסתם מה הם או למה היתה כוונתו. מחלוקת כזו כמעט שאינה נמצאת בש"ס. בין הדוגמאות למאות שבהן משתמשת הגמרא בביטוי 'ר' פלוני מתני לה' לשם ציון מחלוקת אמוראים בדבר שקדם להם (אסף אותם ר' ישראל לוי בפירושו על הירושלמי ב"ק, עמ' 4-12) לא מצינו, למשל, שימוש זה שיתייחס לסתם מלבד בכבורות יא, א ואולי גם בכתובות לא, ב (ומוסב על מ"ש הסתם שם מקורם: לא צריכא דאפקיה לרשות הרבים וכו' ולא על רב אשי עיין היטב ב"ב עו, ב) ושם

19 ראה מ"ש כסוכה יח, א וכו', ב הערה 1*.

20 ראה למשל, מורה נבוכי הימן לר"ג קרובמל (הוצ' ר"ש ראבידוביץ) עמ' רכ: "שזו הסוגיא האחרונה שם" (יומא יד, ב ואילך) "היא הוספת אחר מרבנן סבוראי שאין לשון ולא סגנון ההויה הולך על דרך כלל תלמודנו". אין שום הכרע לומר כן ומה גם שכסוגיא ההיא נזכרים שמות אמוראים. ראה מ"ש ביומא טז, א הע' 15.

ביטוי זה נאמר בקשר לרב אחא (כריה דרבא?), רב אחא מתני לה הכי, והוא הן היה אחד מאחרוני אמוראים שחיו אחרי רבינא ורב אשי — שלדעתנו מהם (מרכינא ורב אשי) ואילך תקופת הסתמאים.
כך שראיה זו מוכיחה לא רק שהסתמות מאוחרים הם לרבינא ורב אשי אלא גם שהתחילו סמוך מיד אחריהם.

*

ולכסוף ייאמר, אף אם לא נקבל שכל הסתמות מאוחרים הם²¹ ומוצאם מאחרי תקופת רבינא ורב אשי, אין ספק שנשתקע כסתמות חומר שמכחינת רמת התוכן

21 נטייתנו להסיק שהסתמות מאוחרים הם אינה מכוונת לשאלות המתחילות הגמרא עם "איבעיא להו" וה"ח"ש שנאמר עליהן. ביניהן ישנם הרכה הנובעות מתקופת האמוראים (מכל הדורות. ראה להלן) והאמוראים נשאו ונחנו בהן.

על איבעיא להו ראה, למשל, שבת כב, ב: אמר רב הונא כריה דרב יהושע חזינא אי הדלקה עושה מצוה וכו' אי הנחה עושה מצוה וכו' דאיבעיא להו הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה יומא מט, א: אמר רב פפא אי חופן חוזר וחופר וכו' אי אין חופן וחוזר וחופן וכו' א"ל רב הונא כריה דרב יהושע לרב פפא אדרבה אי חופן וחוזר וחופר וכו' דאיבעיא להו חופן חוזר וחופן או לא; ב"ק כג, רע"ב: דאיבעיא לה פי פרה כחצר הניזק דמי או כחצר המזיק דמי ואי אמרת כחצר המזיק רמי שן דחייב רחמנא היכא משכחת ליה אמר רב מרי כריה דרב כהנא וכו' מתקיף לה מר זוטרא וכו' רבינא אמר וכו' רב אשי אמר וכו'.

על ת"ש ראה, למשל, נזיר יא, ב: איבעיא להו וכו' ת"ש וכו' ש"מ ואני על תחילת דיבורא משמע. א"ל רב הונא כריה דרב יהושע לרבא ממאי רהכי לעולם אימא לך ואני אכילה דיבורא וכו'; ב"ק כד, א: איבעיא להו שלשה ימים וכו' ת"ש וכו' אי אמרת ליעודי תורא שפיר וכו' אמר רב אשי אמריתא לשמעתא קמיה דרב כהנא ואמר לי ולייעודי תורא מי ניתא וכו'.

כמפורש בן בקידושין כא, א: איחביה אב"י וכו' כדאמר רב נחמן בר יצחק וכו' היכא אתמר דר"נ בר יצחק אהא דאיבעיא להו וכו' ת"ש וכו' אמר רב נחמן בר יצחק וכו'. ולא עוד אלא שבמקור אמר רב נחמן בר יצחק את דבריו לא על מ"ש אב"י אלא על הת"ש שנאמר על איבעיא להו ומן הת"ש העבירו אח"כ את דבריו על אב"י ("כדאמר רב נחמן בר יצחק").

"כל איבעא להו" אומר בעל הליכות עולם ש"ב פ"א — על פי סדר תנאים ואמראים ס. עא וספר כריתות לשון למורים ת"ה ש"ג ס. עו — "הם החכמים בני הישיבה שהיו נושאים ונותנים באותה הלכה ויצאה זו השאלה מביניהם". כנראה, שלא ידעו, מי אמר מה, מי היה השואל ומי היה הנשאל (כניגוד ל"בעו מיניה מר' פלוני" שכו ידעו מי היה הנשאל). לכן נמסרו דבריהם בלשון רבים ובסתם. ואפשר גם כן שדבריהם נמסרו סתם משום ש"חכמים בני הישיבה" אלה טרם הגיעו לדרגה שדבריהם יצוטטו בבית המדרש בשם אומריהם.

מעין זה יש לומר גם כנוגע ללשון "סברוה", שהוא מתקופת האמוראים, כמו, למשל, סוטה ל, רע"ב, ב"ק נו, ב (ומקבילה) ב"מ כג, א. בעלי "סברוה" לא הגיעו לדרגה ששמותיהם יזכרו בביהמ"ד.

ראה רש"י סוכה כת, א ד"ה הווית דאב"י ורבא: "כל איבעיא להו, לאב"י ורבא הוה מספקא להו". ברם מצינו איבעיא להו בש"ס הקדומות לאב"י ורבא, כמו, למשל, ברכות מב, ב: איבעיא להו בא להם יין בתוך המזון וכו' רב אמר פוטר ורב כהנא אמר אינו פוטר; יומא סו, א: איבעיא להו אותן אברין מה הן כהנא רב ושמואל חד אמר וכו'; ביצה כב, ב: איבעיא להו מה לעשן? רב ירמיה בר אבא אמר רב אסור ושמואל אמר מותר.

מאידך גיסא למשל האיבעיא להו כאמצע הגג מחלוקת וכו' בסוכה ד, ב שרב שרירא גאון

אינו משתווה לחומר ששם האמורא נזכר עליו. הנחה זו מצדיקה אותנו להחליט, למשל, כשמימרת האמורא אינה תואמת את הענין שבו נאמרה ובמקום אחר היא תואמתו — ש"העברה" היא, היינו שמישהו (סתם) העביר את המימרה ממקום שהוא מקומה למקום שאינו מקומה ובהעבירו לא הרגיש באי־ההתאמה במקום החדש. ואולם האמורא עצמו מעולם לא היה אומרה במקום שהיא אינה מתאימה. רמתו עולה על זה של הסתם.

והוא הריץ גם לגבי המסדר. המסדר האנונימי, הסתמי, פעמים שצריך לדברי האמורא דברים שהאמורא עצמו לא היה אומרם, עד שהרשות בידנו — ושמא אף החובה — להפריד בין האמורא והמסדר (על ידי גילוי מקום הספח — החיבור דמעיקרא) עד שנהיה שקודים למצוא את הצירוף המיוחד של האמורא שהוא הנכון, כדי לפרש אותו על פיו.

מכל מקום הפרדת דברי אמורא מדברי הסתם עיקר גדול הוא בהבנה הביקורתית של אמורא.

ורמב"ם ה' סוכה ד, יא ועוד לא גרסו וכן ליתא בכמה כה"י שם (ראה דק"ס). מסתבר שמוצאו מלאחר תקופת הגמרא.

"איבעי להו" ריח"ש" עליה נאמרו בכל תקופות הגמרא ואפילו אחריה.

עלינו להוסיף עוד שגם סתם הבא אחרי המלה "אתמר" אינו ענין לדיונינו כאן. ברייתא היא. ראה שכת קמ, א: דאתמר חרדל וכו' והיא תוספתא שם טו, יב-יד (כשינוי סדר); עירובין ט, כ: דאתמר נראה מכפנים ושוה מבחוץ, נדון משום לחי (אין מחלוקת בזה. ברייתא קדומה היא). נראה מבחוץ ושוה מכפנים, ר' חייא ור' שמעון כ"ר חרדל וכו' תסתיים ר' חייא הוא דאמר נדון משום לחי וכו' (ודעה זו של ר' חייא הובאה אחרי דאמר בסוכה יט, א. עיי' ת"י יומא נו, ב ד"ה אתמר); חגיגה יח, א: והאתמר מעשה ומת אלכסא כלור וכו' והיא תוספתא שם סוף פרק כ' (אבל ראה דקדוקי סופרים שם); זבחים פז, א: דאתמר אברים שלנו בעזרה וכו' והיא תוספתא שם ט, ח (אלא שיתכן שהשחמש במלה אתמר בגלל המחלוקת שהובאה אח"כ שם בין רבה ורבא); סוכה י, ב: דאתמר גזי סוכה אין ממעטין בסוכה, בכמה כת"י וראשונים (ראה דק"ס שם) הגירסה היא: תנא גזי וכו'. ואנו מניחים שגם מ"ש כשכת קלח, ב: והאתמר סינא אסור, פסחים קח, א: דאתמר מצה צריך הסיכה מרור אין צריך הסיכה, עירובין צב, סע"ב: והא אתמר סיכך על גבי אכסדרה וכו', כ"ב סה, א: דאתמר שני בתים זה לפנים מזה וכו', חולין קיא, א: דאתמר כבדא עילוי כשרא וכו', כריתות ג, ב: והאתמר המעלה איברי פנים כחוץ וכו' — כולן ברייתות הן. וההסבר הוא הסברו של הריטב"א יומא נו, ב ד"ה דאתמר ר' אישיה ור' יונתן: "חנאי ניהו. אמרי בגמרא דאתמר, מפני שלא נשנה מחלוקת זו במשנה ולא בברייתא אלא שהאמוראים היו מקובלין שנחלקו בזה ואתמר כן כבי מררשא מפי האמוראין". ועיי' גם שכת קיב, א: כ"ק צט, ב.

מכל מקום, ממה שאמורא לפעמים מתייחס לסתם הבא אחרי דאמר אין ראייה שהיו סתמות בזמן האמוראים.

בנוגע לאיכא דאמרי ראה לפי שעה, יומא עג, א ומקבילו יבמות סו, ג: מתקיף לה רב פפא וכו'.

מבוא לסדר שבת

דור דור ודורשיו, דור דור ונושאי.

קרוב למחציתה של הספרות התלמודית והמדרשית היא סתמית, ללא שם, בניגוד לציווי: חייב אדם לומר דבר בשם אומרו. אף על פי כן לא מצאנו לחכמים מן הדורות שעברו שיעמדו וישאלו, מפני מה זה סתם וזה מפורש? האם שונה הסתם כתוכן, בסגנון או בזמן מרעהו שנתפרש אומרו? האם מי ששנה זה לא שנה זה? או שמא אותו החכם עיתים פעל כסתמאי (עלום שם) ועיתים כר' פלוני? ר' זכריה פרנקל¹ היה הראשון שהקדיש מסה לנושא זה. אחריו נמשכו קצת מתלמידיו ולאחריהם תלמידיו תלמידיו.² הללו תיקנו את דבריו והוסיפו להם מראי מקומות. אלא שהוא והם צימצמו את הנושא בעיקר לשאלת התייחסות האמוראים לסתמות וגרמו לכך שחשיבות הנושא, גם לאחר שנתעורר, לא חדרה לתודעת הלומד. זכה דורנו ושאלת הסתמות לכל אגפיה הפכה לנושא מרכזי במחקר התלמוד שרבים דשים בו ושענינו גם בתכונות המיוחדות של הסתמות ובתרומתם המכריעה של מחברי הסתמות (הסתמאים) להתהוות התלמוד. להלן תמצית מסקנותינו בנושא זה, כפי שהן נראות לנו עכשיו מתוך ניתוח מעמיק של יותר מאלף סוגיות הנידונות והמעוררות בחיבורינו אלה (דעתנו תתברר ותקבע לאחר שנסיים אי"ה את חיבורינו אלה על כל הש"ס ואז נתעסק בפרטי פרטים, דבר דבר על אפניו, במקורות הסתמא ובשיטותיו. כאן נסתפק בהצעת המסקנות מתוך מראי מקומות מועטים וללא וויכוחים). ואלה הן:

בינינו ובין האמוראים עומדים הסתמאים, העורכים והמסדרים למיניהם. מה שקבלנו מהאמוראים ומה שלא קבלנו מהם, הצורה בה קיבלנו את הדברים, הכל עבר דרך הסתמאים. תורת האמוראים מהולה בתורת הסתמאים. אין לך סוגיא³ בש"ס שאין בה מן החומר הסתמאי⁴ — הארות והערות מסבירות

1 מכתב חדשי, כרך י, עמ' 190.

2 ציינו את הספרות במבוא ליימא-חגיגה עמ' 157 הע' 1. רש להוסיף עכשיו מ"ש רש"י פירדמן, "מחקרים ומקורות", ניו-יורק תשל"ח, במבואו לפרק האשה רבה בבבלי, עמ' 282-301.

3 אבל יש מימרות ואימרות בודדות אין בהן חומר סתמאי. יש שאחרי מימרה אחת של אמורא, מביאה הגמרא כמה מימרות ומצרפתן "ואמר" בלי שקלא וטריא. אלה כנראה לא הספיקו הסתמאים לערוך ולסדר, ולא משום שלא היה להם מה להעיר עליהן. ולא עוד אלא שמסתבר שבזמן, כשנאמרו המימרות והאימרות, נימק האמורא וביסס אותן על דברי קודמים, אלא שהנימוק והביסוס לא הגיעו לידי הסתמאים. לפעמים מימרות שהן בבבלי בלי שקלא וטריא נמצאות בירושלמי עם שקלא וטריא, וכן להיפוך.

4 לרוב, החומר הסתמאי משובץ ללא סימן בתוך דברי האמוראים (והברייתות), כתחילתם,

(לפעמים הסדר עצמו הוא ההסבר) ועד כדי עיקרה של הסוגיא⁴ הסתמאים קיבלו מהדורות הקודמים דיאלוגים⁵, פירושים מצומצמים⁶ ושקלא וטריא מקוטעת⁷ שהיו טפלים למשנה ולברייתא. הם השלימו⁸ והרחיבו⁹ את קבלתם, הוסיפו

באמצעם ובסופם (ראה מבוא ליומא-תניגא עמ' 158–160), ומשום כך הוא עלול להיעלם ממי שאינו רגיל בו. אבל הלומד, האמון והבקי, מפרידו בנקל מדברי האמוראים (והברייחות). החומר ניתן להיות מסווג לשלשה סוגים, השלמה, הרחבה והוספה (ראה להלן הערה 8), ומבחינים בו ובין פירושים קצרים הבאים אחרי משנה וברייתא. אלה, אע"פ שגם הם סתמות, קדומים הם ונשנים יחד עם המשנה והברייתא.

עלינו להוסיף, ששיבוץ דברי הסתם לתוך דברי האמוראים אינו ממצה את כל האפשרויות של עירובם של דברי הסתם בדברי האמוראים. יש והסתם מעביר סוגית אמוראים למקום אחר, מקצרה ומביאה ללא שמות (ראה ברכות טו, א ומ"ש להלן עמ' 189 ד"ה ואם אין); יש והוא עושה את ההיפוך, כשהמקומות קרובים עד שאפשר לרמוז מזה לזה בנקל הוא מאריך בסוגיה הסתמית ומקצר בסוגית האמוראים ומרמז ואומר "כדאמרן", "כדשנינן", "כדרחינן", וכדומה (ראה יבמות קטו, א-ב, תולין עג, ב; "אי מההיא" וכו' ועו, ב שם ומ"ש אנו כיומא עמ' קח הערה 2), ועוד ועוד. רבות הן דרכי הסתם ואופני התערבותו והתמוגגותו לדברי קודמיו עד שקשה לפורטם (מה שפירטנו כאן הוא בבחינת "חני ושייר") או לכללם כללים (השוה פרידמן שם [הע' 2], עמ' 8–301). כל סוגיא וסוגיא צריכה בדיקה לעצמה, ואין לך שתי סוגיות הדומות כמעשה הסתמאים בה. מספר אופני חזירתם של הסתמאים בדבר קודמיהם בסוגיות הוא כמספר הסוגיות, ואולי למעלה מזה.

4 כולל לפעמים ביטויים כמו "א-ל", מלבד הראשון, (ראה מ"ש ביבמות עמ' יז), "מנא אמינא לה" (ראה מ"ש בסוכה עמ' רמו ופסחים סא, ב ועוד), "מתקיף לה" או "ליה" (ראה מ"ש בפסחים שם), "איחיביה" (ראה מ"ש בפסחים סו, ב ועירובין נח, א). וראה גם מ"ש כשכת מט, ב ר"ה אמנן על "אלא אמר ר"פ".

ויש לעיין האם המלים "מאי לאו..." (וסתירתן בציוד: "לא...") המסיימות את קושיתו או פשיטתו של אמורא הן ממנו או מסתמא דגמרא. ומצינו "מאי לאו" גם בלי דיחוי, ראה מ"ש בעירובין מא, א הע' 9.

5 בשבת ר א, למשל, הוכחנו שהרבה פעמים "הרחיות בין האוקימתות האמוראיות אינן מן האמוראים עצמם אלא מסתמא דגמרא המאוחר להם".

6 נעיר כאן על מקרה מיוחד בעירובין עה, כ, שם שמע רב יוסף כמקור את ההלכה ואת טעמה. חלק מטעם ההלכה היתה המלה "רבים". וכשמסר הוא אח"כ את ההלכה בלא טעמה, כדרכם של אמוראים, צריך היה להשמיט את המלה "רבים", אלא שזו נתחלפה לו כמלה "רבי". רב יוסף נבהל כשהעידו לו על זה ואמר: "מריה דאברהם, רבי ברכים איחלף לי". ראה מ"ש עירובין שם.

7 דוגמא של שקלא וטריא מקוטעת — והללו רבות בש"ס — היא תשובת רב בקידושין פא, א. רב השיב לרב יהודה ואמר לו, "כשרים" שאמרתי (שמותרים להתייחד עם אשה אחת) אינם כשרים "כגון אנא ואת אלא (הגידסה שם אינה בטוחה) כגון מאי כגון ר' חנינא בר פפי וחבריו" (שנאמר עליו לעיל שם לט, סע"ב שנתרחש לו נס כש"חכעה לו מטרונותא"). ר' חנינא בר פפי חי אחר רב ורב לא יכול היה להתייחס לדבריו. השקלא וטריא נמסרה מקוטעת ואחר השלימה. המשלים חי כמקום וכומן שר' חנינא בר פפי היה מפורסם בצניעותו, לכן בחר להדגים בו כשר, וראה גם פסחים קיג, רע"ב. ועיין גם שבת לא, ב; ורי"א לעולם בר"ש ס"ל ומ"ש פתילה כדאמר רב המנונא וכו' ומ"ש אנו שם.

8 החומר הסתמאי ניתן להחלק לשלשה סוגים: (1) הוספה (חידושים, מעין חידושי התוס'). (2) הרחבה (פירושים, מעין פירוש רש"י). (3) השלמה, כשהמימרה צריכה למלים נוספות. דוגמאות של הוספה נמצאות בש"ס כמעט בכל עמוד ועמוד. קל מאד להכירן ולפיכך אין

לה שאלות ותשובות ריטוריות¹⁰, אסוציאציות קרובות ורחוקות ידייקו בה דיוק

צריך לייחדן כאן. אבל נציין לדוגמאות של הרחבה והשלמה, נביא מהן ונסמך על הלומד שהוא יודע שהן שכיחות ככל פרק ופרק אלא שעלינו לצמצם בהבאתן כאן (וכבר הבאנו לעיל הערה 7 דוגמא מן הפרק האחרון של קידושין ונמשיך בו ונביא ממנו גם את הדוגמאות שלהלן). ראה קידושין פ, א: "ור' יוחנן אמר אין זו חזקה ששורפין עליה תרומה (עד כאן דברי ר' יוחנן והגמרא משלימה) אלא איזו חזקה לר' יוחנן ששורפין עליה את התרומה? כרתנן" וכו'. במקור, לא אמר ר' יוחנן דק את השלילה ("אין זו חזקה") אלא גם את החיוב אימתי היא חזקה. אלא שהחלק החיובי של דבריו לא הגיע לידי הסתמאים והם השלימוהו מרעתם. וראה גם שם עז, ב: "אמר רבא האי תנא וכו' אלא זונה מאי איסור מוסיף אית ביה? אמר רב חנא בר קטינא הואיל ושם זנות פוסל בישראל". רב חנא בר קטינא קשיש היה מרבא ולא אמר דבריו לפרש את דברי רבא. ורבא הסביר מן הסתם במקור גם את איסור מוסיף שכזונה (בכרייתא שאותה הוא מפרש נזכרה גם זונה). אלא שחלק זה מדבריו לא שרד והשלימו הסתם לפי דברי רב חנא בר קטינא. ועור (הכרח הוא במקומות שדברי אמורא קדום הובאו כחירוף לדברי אמורא מאוחר. ראה מ"ש במבוא ליומא-תגיגה עמ' 162 ד"ה וכשאין). על ההשלמות "אלא אי אתמר הכי אתמר" וכדומה, הרחבנו את הדיבור ב"ה, עס' חא-ג. במקומות אחרים (ראה במיוחד מ"ש, בחענית עמ' תמו) הערנו שלפעמים "התשובה שבאה אחרי א"ל ר' פלוני לר' פלוני אינה מר' פלוני הנשאל אלא מסתמא דגמרא".

9 דוגמא של הרחבה הם צדרי האיבעיא שנתווספו אח"כ לאיבעיות ולבעיות, והעירו עליהם כבר הראשונים. ראה למשל תוס' ב"ק יט, א ד"ה רב: "ונראה דבעיא דלעיל לא היתה אלא וכו' והש"ס הוסיף מרעתו רבנן היא וכו' וכה"ג איכא פרק המקבל וכו' שהוסיף הש"ס לומר האומן קונה בשבח כלי" וכו'. ועור (דוגמא של הרחבה בפרק אחרון של קידושין. ראה ההערה הקודמת, היא, למשל, שם עג, א. המימרה היתה במקור: "אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר, ומה טעם אמרו שתוקי פסול" וכו', וכן להלן שם: "דבר תורה אסופי כשר, ומה טעם אמרו אסופי פסול", וכו', וכל השאר שבאמצע הרחבה היא). ועיין, למשל, יומא נח א: "איכא דאמרי הכי בעי מיניה" וכו'.

10 הש"ס מלא דיבורים ריטוריים וסתמיים הם תמיד. אבל לא מצינו לאמוראים שיוקפו לדיבורים ריטוריים. דיבור יוגדר ריטורי אם סתירתו (ע"י קושיה או ע"י תירוץ) ברורה לכל ומעיקרא הוא לא נאמר כאפשרות של ממש, כמו למשל שכת ו, ב: "בשוגג חייב חטא, פשיטא? במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא ליה. הא נמי פשיטא? הא קמ"ל" וכו'. המתחץ "במזיד ענוש כרת ונסקל עיצטריכא ליה" ידע שאין בתירוצו ממש שכן אותה שאלה ששאלו על "בשוגג חטאת" ("פשיטא?") יש לשאול על "ענוש כרת ונסקל", ואין שאלתו אלא עיטור סגנוני. ועור, ר"ה טז, א: "א"ר יצחק למה חוקעין בר"ה? למה חוקעין (שואל הסתם) רחמנא אמר תקעו. אלא למה מריעין? רחמנא אמר זכרון תרועה. (ממשיך הסתם ושואל) אלא למה חוקעין ומריעין כשהן יושבין" וכו'. האומר "אלא למה מריעין?" לא התכוון להסביר את שאלת ר' יצחק ("למה חוקעין"), שכן אותה קושיה ששאלו על "למה חוקעין" יש לשאול על "למה מריעין", וכל הדיבור אינו אלא ריטורי. בסדר רב עמרם גאון (הוצ' ר"ד גולרשמירט) עמ' קלט, באמת ליחא. וכן ליחא בכת"י.

קרב לוודאי, שגם הדיבורים שבסנהדרין כג, א: "מאי זה בורר לו אחד זה בורר לו אחד" וכו' אינם אלא ריטוריים. קשה לתאר שעלה על דעה מי שהוא ש"זה בורר לו אחד" הוא בורר לו עוד ב"ד. דברי רב פפא שייכים ללהלן שם. כמו דברי ר' יוחנן, אע"פ שלהלן שם לא נזכרים דברי רב פפא. ומה גם שנוסח זה של דברי ר' אליעזר שם נאמר לקמן שם לא, ב על ידי אמימר ורב אשי עדיין לא הכירו. ואכמ"ל. וראה גם הע' 4.

הראשונים מעירים לפעמים על חופעה דומה לזו שקראנו לה ריטורית כמו למשל תוס' ר"ד מהדו"ת עירובין צ, א: "כך דרך התלמוד כשרוצה לחלק מה בין לבין, עושה כעין קושיא

מריבה¹¹ הם גם העניקו לה צורה דיאלקטית¹² וסגנון ארכני¹³ ויצרו ממנה ספר

ותירץ אע"ג דלק"מ, רש"י מגילה ג, רע"א (והשוה רש"י, שבת קד, רע"א): "...ואורחא דסוגיא דגמרא להקשות דבר שאינו עד דטרח ומעמידה על כוריה", רמב"ן ב"ב יז, ב: "ויש שטועין לומר, אורחא דתלמודא בהכי למקשה מינה וכו' ואע"ג רליבא מינה ראייה לאקשר מינה", ועוד. (ראה במיוחד את הסוגיא כיומא יג, א-ב וברש"י שם ד"ה על: "וכל סוגיא זאת אין תירוץין שבה יכולין לעמוד" וכו' ובתוס' שם, ועוד).

אך לפעמים מתעלמים הראשונים מתופעה זו, כמו למשל תוס' עירובין עז א ד"ה עולין: "תימא, דמאי קס"ד, וכי לא ידע דר' יוחנן איירי באין לו ארכבה? וי"ל דס"ד" וכו', תוס' ע"ז מב, א ד"ה הכא: "צ"ע בכל הני ורקארי לה מה קארי לה, פשיטא דלישני בהו כרבא" (הגמרא עצמה שואלת לפעמים "יודקארי לה מה קארי לה?" ולפעמים לא). ועיין גם תוס' יומא טו, א ד"ה במצליף, רמב"ן ספר המצוות, עשה, מצוה ו': "ואני תימא בדברי הרב שלא אמרו כן בגמרא תמורה (ג, ב: "הני מילי לפייס את חבירו. אבל מילקא לילקי") אלא על דרך הויכוח והקושיה" וכו'. והשוה דברים אלה של הרמב"ן עם דבריו הנ"ל בב"ב: "שאין דרך התלמוד להקשות אלא אם כן מחוורא שמעתא טפי כפי דעת המקשה".

וראה גם שאריח יוסף, נתיב הקושיא (הוצ' רי"מ ליינער) עמ' 29 ובעלי התוס' לרא"א אורבך (מהדורא רביעית מורחבת) עמ' 7-16? (הציונים אינם מסוג אחד וכדאי לסווגם לסוגיהם השונים. כך למשל התוס' בכ"ק, ע, א ד"ה אמטלטלין הובא בבבלי תוס' שם הע' 87 [וצ"ל: גיטין טו, ב ב"ק ע, א]: "דאורתא דגמרא למיפרך ממילתא אע"ג דליתא". וכוונתם שדרכה של הגמרא להקשות מדעות שנרחו מן ההלכה "ליתא להלכה", כמו דעת רב פפי שמביאים שם התוס' ראייה לכללם. והוא סוג אחר לגמרי מדיוק "הבא לאפשר לבעל הסוגיא את הקושיה שלאחר מכן". בכל אופן, אין "דליתא" של התוס' מכוח לריטוריקה). ועיין גם תוס' סוכה כד, א ד"ה רבי: "דכוותיה אשכחן טובא שאין הגמרא חושב עיקר טעם אותו טעם המפורש" וכו'.

11 כמו שאלות "מאי ואומר?" (אוצר לשון התלמוד, כרך כג עמ' 36) "למ"ל למתני ועוד" (סוכה ב, ב) וכדומה (זה מזכיר מה שאמרו [נוכח כמה פעמים בשיטה מקובצת] על "אי נמי" שבתוס' שהוא בא רק כשיש פירכא על התירץ הראשון. וראה גם יד מלאכי, כללי התוס' והרא"ש, סי' כז). ועיין גם בכ"ק ג, רע"א: "טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל" וכו'.

12 למשל השאלה בב"מ כא, א: "וכמה?" (א"ר יצחק קב בארבע אמות) לא נשאלה אלא כדי ליתן לדברי ר' יצחק צורה דיאלקטית, כי השאלה אינה שאלה, שהרי לא אמרו שיש שיעור עד שהוא שואל "וכמה?" ראה ראשונים שם. ודומה לכך כהרבה מקומות בש"ס (והראשונים על המקום מצינים לכ"מ כדוגמא. ראה הציונים ב"מאיר נתיב" שם, ויש להוסיף). לפעמים נכנסות המלים "מאי טעמא" כאמצע דברי אמורא כדי ליתן צורה דיאלקטית לדבריו (כאילו נשאלה שאלה והוא השיב עליה). ראה מ"ש בפסחים סט, א הע' 11*. ובריתב"א עירובין פא, א ד"ה תנינא: "רלאו קושיא גמורה היא, אלא משום דאית דידע בה טעמא שקיל וטרי בה כדרך קושיא ותירץ", ועיין היטב זכחים ב, ב ותראה, שרבא לא הקשה מן המשנה הראשונה בזכחים על המשנה הראשונה של גיטין פרק ג. הוא הקשה מזכחים על גיטין ותירץ, וכל השאר מסתמא דגמרא הוא שקבע לסוגיא צורה של שאלה ותשובה. וראה גם הערה 75.

לפעמים אומר הסתם "כר"פ" והוא עצמו שואל "הי ר"פ?" וממשיך "אילימא..." ומסיים "כר"פ ד...". כל זה למה? כדי ליתן לענין צורה של שקלא וטריא.

13 דוגמא של סגנון ארכני הוא הקטע בפסחים קיר, רע"ב, אחרי דברי ריש לקיש: "ז"א מצוות צריכות כוונה". אפשר לקצר קטע זה ולהעמידו על שורות אחרות והאריכות אינה אלא אריכות של סגנון. (ועיין גם עירובין ס, א: "הביע דלא גבוה מרפסת עשרה"). והיא תמיד סתמית, שהרי לא מצינו כיצא בה אצל אמוראים.

כמעט עצמאי, שהקריאה בו שוטפת ותוססת¹⁴. הסוגיה התלמודית הטיפוסית¹⁵ היא פרי פעולת הסתמאים.

*

בראשונה (והמשנה והברייתא תוכנה¹⁶) לא מצאו צורך להנציח לדורות את התהוותן של ההלכות והנימוקים שבגללם באו לידי מסקנתן¹⁶. בעיניהם היתה המסקנה עיקר והשאר טפל ואינו ראוי לאותה קפדנות מסירה שבה חייבים אנו כלפי ההלכה האפודיקטית¹⁷

במרוצת הזמן הלך יחס זה והשתנה. הגמרא עמוסה וגרושה טעמים, נימוקים ומשא ומתן של ההלכות. ולא עוד אלא שהרושם הוא, שהגמרא אינה מעוניינת כל כך בהלכה פסוקה. דפים שלמים של שקלא וטריא מצויים בפנינו בלי תוצאה או מסקנה הלכתית (והתעסקותה של הגמרא בתורת כ"ש, שמשנתם אינה משנה, אינה פחותה מהתעסקותם בתורת כ"ה שהלכה כמותם). רבים מן ה"ההלכתא" שבתלמוד¹⁸ אינם מן הגמרא אלא מן הגאונים, כפי שצינו כבר הראשונים.

על כרחך אתה אומר, שבתקופה מסוימת מקובל היה כבר שגם התהוותן של ההלכות ראוייה להיזכר ולהיכתב לדורות שהויכוח, המשא ומתן (אפילו ריטורי) יש לו ערך עצמאי ואינו טפל למסקנה היוצאת ממנו. תקופה זו השפיעה הרבה על לימוד התלמוד והכרעתה ניכרת לאורך הדורות. תקופה זו היא תקופת הסתמאים¹⁹.

14 הצורה הספרותית של הסוגיות נפתחה ונשכללה על ידי הסתמאים וזה מה שעושה את ההמשך לשוטף וחוסס. אמנם לפעמים גובלת הספרותיות כמלאכותיות. ראה מ"ש בשבת נב, ב.

15 יש. אבל נדיר הוא שהתלמוד מביא מימרת אמורא עם מה שנראה לנו כשקלא וטריא שלמה וממושכת מאמוראים שחיו אחריו בלא סתם, כמו למשל שבת קא, א: אמר רב הונא וכו'.

16 מגלת תענית, אע"פ שגם היא נמסרה תחילה בלי גמרא ("אסכוליון") המסורת לנו באריכות את המאורעות ההיסטוריים שבגללם תיקנו את דני תענית וההסדר, מכל מקום שונה היא מן המשנה והברייתא, שהרי נאמרו כבר במגלה ראשי פרקים של הנימוקים.

16 הרבה מן השאלות והקושיות הבאות לפני תשובות אמוראים הן מן האמוראים עצמם (לא בולם. ראה למשל מ"ש ביבמות עמ' ל-לא) ונמסרו ללא שם (סתם), משום שתחילה לא הקפידו למסור לרורות את השקלא וטריא. (אמנם, נשארו שרידים וחכופות הם הגיעו לדורות מאוחרים מקוטעים). אותן השאלות והקושיות שהיו נחוצות להבנת דברי אמוראים התמציתיים, נמסרו ללא הקפדה במסירתן. הרשות היתה נחונה לכל כימ"ד וכימ"ד לסגן דברים בסגנון הקרוב לליבם ולכן לא נקרא עליהם שם. ראה גם מ"ש בעירובין עג, א הע' 1. אמנם, מצינו גם לימרות אפודיקטיות שלא נמסרו בקפדנות. ראה למשל תוס' שבת עט, ב ד"ה השתא, רש"י פסחים נג, ב ד"ה אנא (ומ"ש אנו שם). בעירובין לב, ב קבענו, שכבר אמוראים הבחינו בין נוסח אפודיקטי ובין נוסח שאינו אפודיקטי (וויכוח, הסביר, נוסח של שקלא וטריא) וחשבו את הראשון לסמכותית יותר. לזה הם התכוונו כששאלו שם: "קביעתו ליה בגמרא?" ("גמרא" היינו ניסו אפודיקטי). וראה מ"ש להלן ד"ה הברל זה.

18 ראה מ"ש ריב"ם לוי' ב"רבנן סבוראי ותלמודם", ירושלים תרצ"ז, עמ' 46 ואילך.

19 למרות שנוכרו "הוויות דרב ושמואל" שלש פעמים בש"ם (ברכות ב, א, תענית כד, ב, סנהדרין קו, ב) לא מצינו למשל "מתקיף ליה" או "לה" אצל אמוראים ראשונים, מעטים הם המקרים



הסתמאים אינם היחידים שתורתם מעורבת בתורת חז"ל ואין שמם ידוע. לפנייהם (ואולי גם ביניהם) היו ה"תנאים מוסרי השמועות, שרובם נשארו עלומי שם ולמרות מהימנותם המרובה יש והם מסרו לפעמים שמועות לא כפי שהן יצאו מפי אומריהם שאת שמותיהם הם מזכירים (השינויים במימרות האמוראים שבין הבבלי והירושלמי, למשל, מלמדים על כך). לאחריהם היו ה"גרסנים"²⁰, גורסו הגירסאות שהוסיפו וגרעו מן הטקסט שהיה לפנייהם, ובטוחים היו שהם מסירים רק את הטעויות שנפלו בתלמוד מאז שנחתם ועוזרים בכך להבנתו.

יש להוסיף. מימיהם של האמוראים (וגם אלה של התנאים) לא נמנעו למצרף דעות והוראות מנוגדות ולעשות מהן מחלוקת שצורתה "זה אומר זה אומר", גם כשבעלי הרעות לא ראו זה את זה ולא התווכחו פנים אל פנים. לפעמים פירקו אח"כ את המחלוקת ואמרו "ולא פליגי"²¹, דבר שלא יתכן אלמלא התווכחו פנים אל פנים. רוב המצרפים אנונימיים היו, אך השפעתם היתה ונשארה במקום שנגעו

של "איתיביה" אצל רב ושמואל (עיין היטב בדרוקי סופרים ב"ק עה, א אות ה' "איתיביה" שם לא היה פנים אל פנים והדבר מתברר גם מ"ש: "לאו איכא ראב"ש דקאי כותי" אבל ראה שם צ"ט, ב. זה המקום היחיד שרב תמא בר גוריא נזכר יחד עם שמואל)). ואף על "איתיביה" שאצל ר' יוחנן וריש לקיש העירו הראשונים תכופות (ראה חו"ס ב"ב קנז, סע"ב ובנסמן שם, ויש להוסיף רא"ש נו"ד יז, א ומ"ש אנו בחגיגה ע"ב תקפב ועור) שפיקטיבי הוא. אין בידנו הוויותיהם של האמוראים הראשונים, שכן נשחכחו.

והשוה מ"ש ר"ז פרנקל, מבוא הירושלמי לה, ב: "וזה הוא מה שנמצא מימות אב"י ורבא הפלפול יותר רחב ועמוק מבימי הדורות הראשונים. לפי שהם מצאו כבר ארץ רחבת ירם מלאה ממאמרי התכמים הקודמים להם ומהלכותיהם" וכו', ולעומתו מ"ש ר"א ווייס, על הציירה הספרותית של האמוראים, עמ' 10: "והנה עוד תופעה אחרת הדורשת תשומת לב מיוחדת, והיא העובדה שאמוראי בכל הראשונים אין לנו כמעט אף סוגיא אחת כמובן הרגיל של המלה סוגיא. לא נמצא (!) איפוא בשום מקום סוגיא פלוגתא בין רב ושמואל או בין אמוראים אחרים בני הדרך ההוא, שתכל' שכלא וטריא עם כמה קושיות ותירוצים הבנויים על מקורות קדומים המובאים לשם כך ומשמשים יסוד ובסיס למשא ומתן הנידון". דבריו נכונים אך ההסבר הוא אחר.

גם ר"א הלוי, דורות הראשונים ת"ב עמ' 391, הרגיש בהבדל שבין הדורות במסירת החומר התלמודי, וז"ל: "שגם בסידור התלמוד עדיין נהגו מנהג משנה ומנהגים של האמוראים הראשונים בדבריהם ששנו לתלמידים בלשון קצר וסמכו בעיקר הסבר הדבר ובפירושו וכו' בעל פה וכו' לא כן בחתימת התלמוד אשר אז שמו פניהם שיהיו כל הדברים האלה נכרין בחותמיהן לפנינו מתוך התלמוד עצמו" וכו'. אלא שהשקפתו בענין החתומות התלמוד שונה לגמרי מהשקפתנו. הוא לא מרגיש את ההבדל במסירה שבין מימרה קצובה (אפודיקטית) ובין שקלא וטריא; לפיו התלמוד היה מסודר כמעט כמשך כל תקופת האמוראים (אבל עדיין צריכים היו לסמוך "בעיקר הסבר הדבר ובפירושו וגם אליבא דמאן נאמר זה וכו' על מה שמסרו לתלמידיהם סופי הדברים וענינים, בעל פה". האמנם זה נקרא מסודר?). לדעתנו נשתמרו מן הדורות הקודמים (קודם לסתמאים) רק "דיאלוגים" ופירושים מצומצמים ושקלא וטריא מקוטעת". ובעיקר, הוא רואה את רב אשי ותלמידיו כחותמי התלמוד ואנחנו רואים את הסתמאים שחיו ופעלו אחרי פטירת רב אשי כפותחי התלמוד (הגמרא).

²⁰ ראה מ"ש ר"א אפשטיין, ספר השנה פפר"מ, ת"ט עמ' 285.

²¹ וראה גם קירושין סה, א: "אלא שמעתתא אהדי אחר"י, ופירש רש"י: "דבר ושמואל אהדי

כו. במקום שנתערכו נפלו שינויים, אך ידם לא היתה בעיצוב פני התלמוד כולו, בניסוחו ובשיכלולו ואף לא בהשלמתו כשנצרך היה לה. התלמוד בימיהם עדיין לא היה (או כבר היה) לספר נפרד. ה"תנאים" וה"גרסנים" לא תרמו למהות הכללית של התלמוד.

לא כן הסתמאים, ידם היתה בתלמוד כולו ומהם יצאו הכל²¹. לא נרע מי הם הסתמאים שמימיהם אנו שותים ואת שמותיהם אין אנו מזכירים. כשם כן הם, סתמאים, עלומי שם²². אבל על תקופתם²³ אנו למדים, בדרך השערה ובעקיפין, שהיא מוזמן פטירת רב אשי ועד רבנן סבוראי, בין תקופת האמוראים ובין תקופת הסבוראים. חובה על ההיסטוריונים של תקופת התלמוד להכיר את פעולתם של הסתמאים ולהקדיש לה ולהם פרק מיוחד, כי מבחינת התהוות התלמוד, תוכנו סגנונו, חשיבותם עולה על זו של הסבוראים (עד כמה שמעשיהם של האחרונים ידועים לנו).

*

מה שאמרנו לעיל ביחס לפעולתם ולתקופתם של הסתמאים אינה דעה מקובלת. רבים יתמהו לשמוע שדברי אמוראים נמסרו במשך זמן ארוך בצורה מצומצמת.

אתמר לא לחלוק זו על זו באו אלא להוסיף האחרון מה שלא פירש הראשון" (ועיין שם עט, ב ב"ק יר, א: "מדמתניתא לא פליגי אמוראי נמי לא פליגי"). וגם אנחנו הרשינו לעצמנו לפעמים לומר, שלמרות הנוסח "זה אומר זה אומר", אין ביניהם מחלוקת, ראה מ"ש בשכת מג, ב ובפסחים ק"ז, א.

ההיפוך של "ולא פליגי" הוא "ופליגא דר"פ". ולמה לא נסחו את המחלוקת בצורת "זה אומר זה אומר"? האם משום שהוספה מאוחרת היא ובימיה כבר לא צירפו מחלוקות יחד בצורת "זה אומר זה אומר"? וקצת ראייה מזה שכרוב המכריע, ופליגא דר"פ" באו בסוף הסוגיא, כשהיא הימה כבר מסודרת. או שמא ישנם טעמים אחרים, טעמים השונים ממקום למקום? ²¹ ההשלמה, ההרחבה וההוספה של הסתמאים נעשו מרעת, הללו הם חלק מן העריכה והחלטתם ליצור ספר שונה מן המשנה (והברייתא) בתוכן (שקלא וטריא ונוקריני) ובסגנון (ריאלקטי. ריטורי וארכני).

השינויים שחלו בעקבות התוספת היו שינויים מודעים, לא כן השינויים שחלו בעקבות המסורה. הם היו בלתי מודעים ונעשו שלא מרעת וכמעט בלא הרגשתם של התנאים המוסרים, שחשבו שכך שמעו מלכתחילה.

בחיבורנו הקודם, במיוחד על סדר נשים (ראה מבוא שם), התרכזנו בעיקר בשינויים של התנאים המוסרים. לא ידענו אז על השוני וההבדל במעשה הסתמאים ולא עסקנו בו. ונמשכנו אחרי החוקרים (ראה מבוא ליומא-חגיגה הע' 1) שקבעו שאין בין האמוראים והסתמאים ולא כלום, לא כזמנם ולא בפעולתם. תפלתנו היא, שנוכח לגמור את החיבור הזה על כל הש"ס ולחזור לסדר נשים (מהדורא תנינא) כרי להדגיש בו את תורת הסתמאים.

²² ישנם כעשרים אמוראים הנזכרים בתלמוד רק מתוך שיחה עם רב אשי (או רבינא) ("א"ל... לרב אשי", או "א"ל... לרבינא"). ואולי היו אלו מן הסתמאים, כי לא מסתבר שכל תרומתם לא היתה אלא שיחה אחת או שתיים עם רב אשי (ורבינא), כמבוא לדיומא-חגיגה הע' 11 הערנו גם על ראשי ישיבות שרב שרירא מזכירם ואינם נזכרים בש"ס אלא פעם או פעמיים או אינם נזכרים כלל. האם לא תרמו הללו יותר? מסתבר שתרומותיהם נכנסו לגמרא כסתמות ורק אגב שיחתם עם רב אשי (ורבינא), וגם אז כנראה לא תמיד נזכרו שמותיהם.

²³ ראה מבוא, שם עמ' 162. וראה גם לקמן עמ' 178 ר"ה הסתמאים מתחבטים.

ואף מקוטעת עד שבאו העורכים הסתמאים, לאחר פטירתם של רב אשי ורבינא, והשלימות והרחיבו אותם. הדעה המקובלת היא, שהאמוראים עצמם הרחיבו והשלימו את דבריהם, ואילו את ההוספות שהוסיפו הסתמאים מייחסים החוקרים לתקופת האמוראים (מלבד אלה שניכר מתוכן שהן לאחר רב אשי ורבינא).

ואין זה ענין היסטורי גרידא, הלכה גדולה בהלכות פרשנות התלמוד תלויה בו. אם האמוראים עצמם הרחיבו והשלימו את דבריהם, ואפילו אם הסתמאים עשו כן והם היו בני זמנם של האמוראים, יש להניח שהם ידעו מה שאמרו האמוראים והתכוונו לדבריהם, וכשהוסיפו הסתמאים הוספות היו מן הסתם אלו בשיטתם וברוחם של האמוראים ועין אחרי פרשנותם ולא כלום.

אבל אם נעשו ההשלמה, הרחבה וההוספות על ידי הסתמאים²⁴, כמה דורות לאחר האמוראים, יתכן ופעמים הם לא ידעו מה אמרו האמוראים ולא התכוונו לדבריהם ואין ההוספות תמיד בשיטתם וברוחם של האמוראים ולפיכך פרשנותם ניתנת לעירעור.

כאן נפגשות היסטוריה ופרשנות ביחסי גומלין ואורה של זו מאיר גם את של זו.

*

בכרכים אלה עסקנו בחומר הסתמאי יותר מאשר בקודמים (אבל לא בו בלבד, תכליתנו היא למצוא תחליפים לפירושים דחוקים שבגמרא, גם כשהם אינם מן הסתמאים). עקבנו במיוחד אחר מקומות בהם דברי הסתמאים משולבים ואחוזים במימרות האמוראים (ולעיתים רחוקות גם בביריותות) עד שנראה כאילו דבר אחד הם (וכך תפסו המפרשים). הפרדנו ביניהם, הבלטנו את דברי הסתמאים (כדי לעמוד על אפיים) ותכופות פירשנו את מימרות האמוראים (והביריותות) שלא כסתמאים (לפעמים מתוך היכחה שלא הגיעו אליהם דברי האמורא שאותו הם מפרשים בשלמותם²⁵).

אין צריך לומר, שכרוב רובם של המקומות (אפילו אלה שבהם סטינו מפירושיהם), לא היינו מוצאים ידינו ורגלינו במימרות האמוראים ובביריותות) אלמלא ההשלמה וההרחבה של הסתמאים. בלי תורתם אין לרגלינו עמידה בתורת האמוראים.

²⁴ ראה תרכ"ן, שנה בו עמ' 421, בשם ר' שמואל בן הפני (הבאנו דבריו במבוא לסדר נשים, עמ' 10 הע' 10). יש לשער שר' שמואל בן חפני יחס לסתמית ערך פחות. ידועה תשובת הרמב"ם (הוצ' ר"י בלאו) ס"י שמה: "ואמרתם לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק הלכה ממשא ומתן של גמרא", וביתר חריפות בתשובתו לתלמידו החביב ר' יוסף אבן עקנין ב"פאר הדור", ס"י קמב: "ולא תבלה ותאבד זמנך בפירוש ובמשא ומתן של גמרא". רוב המשא ומתן של הגמרא סתם הוא (ביחסו של הרמב"ם לסתמות טמונה התשובה להרכה קושיות חמורות על הרמב"ם. ואכמ"ל בזה). השוה לעומתם מ"ש הרשב"א, עירובין עח, ב סד"ה אמרי: "ולא שבקיה לישנא דגמרא (סתם) דהוא עיקר משום הא דרב נחמן", ועוד. וראה גם מ"ש בשבת ס, ב, במיוחד מ"ש בשם הראשונים בהערה 4 שם.

²⁵ ראה מ"ש ב"ה עמ' תב. ועיין גם מ"ש ביומא עמ' לב, ועוד.

אך אין גם להכחיש, שיש בש"ס מקומות רבים (המספר משתנה לפי היקף פעולתם של הסתמאים כאותה המסכת ולפעמים אפילו לפי היקף פעולתם באותו הפרק) בהם מעדיפה השיטה הביקורתית²⁵ פירוש אחר בדברי האמוראים מזה שניתן להם על ידי הסתמאים (בפרט בשקלא וטריא), וההכרל סוכב סביב השאלה איך להשלים ולרחיב את דברי האמוראים. מקרים כאלה מראים, שדברי האמוראים לא נמסרו בשלימותם ולסתמאים כבר לא היתה מסורת ברורה של דבריהם — דבר שלא היה קורה (על כל פנים לא בכמות גדולה כזאת, ההופכת להיות איכות) אלמלא היו הסתמאים בני זמנם, מתלמידיהם או מיוצאי בית המדרש של האמוראים.

לשון אחר, לז היו הסתמאים בני זמנם של האמוראים ולז ערכו את דבריהם סמוך לשמיעתם²⁶, לא היו כגמרא הרכה דחקים והדורים שאינם ניתנים לישוב אלא על ידי שיחזור²⁶ אחר של דברי האמוראים.²⁷ וגם אלמלא היו בני

²⁵ היא היא ביקורת המקורות וקראנו לה "השיטה הביקורתית" סתם משום שסמכנו על המתעסק במחקר הבבלי היורע שעיקר החידוש הביקורתי (היינו כשהוא יותר מגילוי טקסט או נוסח חדש וביאורם) שנתחדש בבית מדרשם של חכמים בדורנו היה כשטח ביקורת המקורות. במקום אחר הגדרנו ביקורת התלמוד כזו "השואלת תמיד מי אמר בדיוק מה ולמי והאם במשך הזמן חל שינוי בטקסט, בשל המסירה או בשל העריכה, ובאיוז מרה" ראה לקמי בהע' ²⁶.
²⁶ השוה מ"ש ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים עמ' 578: "שכבר לפני עריכת התלמוד שלנו נשאו ונתנו בבית המדרש בלשונם של תנאים ואמוראים ומשא ומתן זה נקבע כתלמוד שלנו כסתם וכו' והלכך אינם דברי העריכה האחרונה אלא משל העריכות הראשונות". הפרכנו את ראייתו שם אחת אחת, כל אחת על מקומה, והוספנו עליהם כהנה וכהנה (כשנתעסקנו בסדר נשים לא הבחנו עדיין באיחורם של הסתמות, ראה מ"ש לעיל, הערה ²¹ * ר"ה בחיבורנו הקודם, ולא הערנו שם על מקומות שנראים כאילו הם קדומים, תיקנו את שהתסרנו ככמה מקומות בסדר מועד ואספנו אותם יחד במפתחות למסכתות שבת, עירובין ופסחים, ערך סתמות).

²⁶ במבוא לסדר נשים עמ' 151 תלינו את הדחוקים בתלמוד ב"תנאים שוניי הכרייתות והמימרות... שלא הרגישו ששינוי בשמועה... ולא חשו בקושיות שנגרמו על ידם". תיאור זה נכון ביתס לברייתות ולמימרות אפודיקטיות שמלכתחילה ראו למסור אותן לדורות והקפידו על דייקנות במסירה. אם כי לפעמים נכנסו בהן שינויים. אבל ביתס לשקלא וטריא, למשא ומתן של הגמרא, הואיל ולא התעניינו מקורם למסור לדורות בהקפדה, יש לתלות את הדחוקים גם בזה שלעורכים כבר לא היתה ניהה למקורות ראשונים. הדחיפה להנציח גם את השקלא וטריא כמו את המימרה הפסקנית נתעוררה רק כתקופת הסתמאים.

השקלא וטריא לא נמסרה — ומסירתה לא היתה עקבית — באותה נאמנות שנמסרה המימרה הקצובה. לפיכך לא נשתמר מן השקלא וטריא של אמוראים ראשונים ולא כלום (ראה הע' 19) ומה שנשתמר, מן האמוראים האמצעיים ואף מן האמוראים האחרונים, נמסר חכופות מקוטע. הסתמאים השלימו ושיחזרו חלק גדול מן השקלא וטריא של האמוראים. אך הואיל והשיחזור נעשה זמן רב לאחר חיבורה של השקלא וטריא (בנתים נשתכח חלק גדול ממנה ומוז של האמוראים הראשונים נשתכח כמעט לגמרי) נשאר מקום לאחרים להתגדר בו ולשחזר את השקלא וטריא של האמוראים באופן אחר. שיחזור זה הוא חלק אינטגרלי מן הפרשנות הביקורתית של התלמוד של היום. ראה לעיל הערה ²⁵ *.

²⁷ ראה הערות 7, 8, 9. מלאי ענין הם דברי ת"י בשם ר' אלחנן יומא יד, ב (ובקיצור גם בתוס' שם ובעירובין עט, א): "כי כן דרך התלמוד וכו' והיו יודעים דמיירי הני תנאי שהן מביאין

דורם, לא היו הסתמאים מאמצים סגנון מיוחד ואחר²⁸ שאינו קשור לתפקידם²⁹ כעורכים.

לקשיי שיכנוע ייאמר: ב"סגנון מיוחד" אין כוונה לצורות הבעה כלבר,³⁰ אלא גם לטיב השאלות והתשובות שזה שואל ומשיב וזה שואל ומשיב.³¹ הסתם למשל שואל, "מאי ואומר", "ואי מכללא מאי"³², "מעשה לסתור", ומשיב, "הסורי מחסרא והכי קתני". ואילו החכם ששמו ידוע אינו שואל ומשיב כן. שינויים מהותיים כאלה בין רב לתלמיד אינם רגילים. הללו הם תהליך איטי שבא לידי ביטוי רק כעבור כמה דורות.

ולא עוד אלא שהתכונות שמנינו בסתם נמצאות בו באותה מידה בפירוש המשנה והברייתא (מלבד השלמה, שהיא כמעט אינה קיימת לגבי המשנה) ובפירוש דברי אמורא קדום, כמו רב, ואמורא מאוחר, כמו רב אשי.³³ סגנון אחד לכולם וכשם שבפירוש המשנה והברייתא אין עימות פנים-אל-פנים בין הסתמאים ומחברי הטקסט שאותו הם מפרשים, כך גם בפירוש האמוראים אין עימות בין הסתמאים ומחברי הטקסט שאותו הם מפרשים.

הסתמאים מתחבטים הרבה בדברי האמוראים ובכוונתם. ואם היו הסתמאים בני דורם של האמוראים או סמוכים להם בזמן, וכל שכן אם היו תלמידיהם או תלמידי תלמידיהם, למה לא שאלו אותם, מה אמרו האמוראים ומה היתה כוונתם (וכל זה מתוך שמירה על עילומם).

בהך מלתא והיו סבורין שאמרו בענין אחר ממה שאמרו. וכשנודעה הברייתא כביהמ"ר, הקשה על דבריהם וחירצו אמוראים אחרים אפכא.

28 כולל למשל גם "מאי ביניהו? איכא ביניהו... ולא מסיימי" (שבת כד, ב, כו, א, עירובין יג, א, ב"ק נט, א). אבל ראה מ"ש בשבת כד, ב.

29 כמו למשל "ואי בעית אימא" (כששתי התשובות הן סתמות), שיכולים היו לומר "ושתי תשובות ברכי" כדרך שאומרים אמוראים (ולסניהם כבר רבי, ספרא צו, פרק ב, א [ל, א] ומקבילות), שבת קטו, א. על חילוף כן "ואי בעית אימא" ובין "איכא ראמרי" הערנו במקומות אחרים. ראה במיוחד מ"ש בעירובין לו, א הע' 11.

30 הסתם גם נגד יותר אחרי תיאום לשון, כמו למשל ב"ק ב, ב-ג, ב, ע"ש. וראה גם מ"ש בשבת נב, ב. הטעם הוא בכך שהסתמאים כבר ראו את הגמרא כספר בפני עצמו ועשו לו צורה ספרותית עצמאית. ראה הע' 14.

31 הסתם גם שואל "ד"פ מ"ט לא אמר כר"פ", כאילו כל אמורא הכיר את טעמו של בר פלוגתיה ואעפ"כ לא הסכים עמו. עיין תוס' סנהדרין מז, ב ד"ה מ"ט. הוא גם שאל כשאמוראים שונים נותנים פסוקים שונים, "כל הני קראי למה לי?" ראה, למשל, יומא ט, א, כאילו אינם חולקים אלא משלימים זה את זה.

32 ראה מ"ש בתענית עמ' תקיג-ד עירובין כט, א ד"ה במגילה. (ומ"ש במבוא הירושלמי יד, ב "ומסיים שאין ראיה משם" כאילו הירושלמי תמיד דוחה את המכללא אינו נכון. גם בדוגמא שהוא מציין לה, ערלה א, ד (סא א) אין הרבר נכון. עיין פני משה שם ובמקבילה לעיל א, א (ס, ד). גם אין הרבר מדויק, שכירושלמי בא תמיד "מן שיטתיה" במקום "מכללא" שבבבלי. (לע"ע ראה אהבת ציון וירושלים, שביעית עמ' 211). הסתם מחרץ "הרא ועוד קאמר". לא מצינו לאמוראים שיתרצו תירוץ כזה. ראה מ"ש בשבת כו, א הערות 3, 4, ועוד, ועוד.

33 ראה למשל מ"ש כשבת טו, ב; בעירובין יב, א ומה שהבאנו שם הע' 7, כשם כעל חידושי גור אריה.

לא מצינו לסתם שידבר עם אמורא³⁴. הרושם הוא שכימי הסתמאים כבר לא חיו החכמים שאותם הם מפרשים, לא הם ולא תלמידיהם, ולא היה להם אלא להתניע ולמצוא תשובות לשאלותיהם ותירוצים לקושיותיהם. כל זה מצטרף לידי מסקנה שהחלק האמוראי והחלק הסתמי, אע"פ שנשתלבו יחד, שונים הם זה מזה במטרתם, בסגנונם ובתקופתם³⁵. הפרשנות הכריעה איפוא שהגמרא כפי שהיא לפנינו כרחכותה הגדולה, היא של הסתמאים, של העורכים המאוחרים (בתוכנה ובסגנונה, ואילו סידורה³⁶ והטרמינולוגיה³⁷ שבה הם כנראה מרבנן סבוראי³⁷). קורם לסתמאים לא היתה הגמרא כה רחבה, אלא טפלה למשנה ולברייתא, קטנה ומצומצמת ובלא עצמאות ובלא רצף. סגולות אלה כאו לה מן הסתמאים³⁷.

34 אבל ראה קידושין נה, א: "א"ל ההוא מרבנן" — למי? וראה גם יומא עג, או "אמר ליה" אביי ובכ"ס שם: "והנוסח אמר אביי בוודאי הוא הנכח".

35 ראה הע' 26; 23.

36 ראה סדר תנאים ואמוראים, סעיף 6 (הרצ' ר"ק כהנא עמ' 9): "ואחריהם רבנן סבוראי וכו' תיקנו פרקים שבכל תנאי כסדרן".

37 ראה מ"ש בשבת יט, ד"ה יותר ובהערות, ושם ק, ד"ה אמנם.

37 י"ש להבחין בין רידקטור ועורך, רידקטור (המתקין את הטקסט, מכין ומכשיר אותו — על פי לשון הירושלמי שקלים ראש פרק חמישי: "ר' עקיבא התקין מדרש, הלכות והגרות") הוא שותף ליצירה (אם כי נחות דרגה). הלה משלים, מרחיב ומוסיף לטקסט כל אימת שיש צורך להביאו לידי גמר. לא כן העורך. הלה יכול להחליף את סדר החומר, לשנות ביטויים מסוימים, ואף להכניס לשון אחירה וטרמינולוגיה קבועה, אבל אין הוא רשאי להשתתף ביצירה, שהרי חוכן הטקסט שלם אף ללא עבודתו. הסתמאים הם הרידקטורים (המתקנים) של הגמרא והסבוראים הם העורכים (הוספתם לגמרא מעטה מאוד).

37 הרברים שבפנים מתייחסים לתלמוד בבלי בלבד. ולא משום שמלכד המשנה (ובמדת מה גם הברייתא) — שעל סתמותיה יש לנו מסורות עתיקות וספרות מחקרית רובה — בעית הסתמות והסתמאים אינה קיימת במקום אחר. בעיה זו קיימת בתלמוד כולו, ואף בירושלמי ובמדרש. אבל נחשקנו תחילה בתלמוד הבבלי משום שהוא משופע בסתמות. אבל בירושלמי מעטים הסתמות וחלקם הגדול הוא פירושים קצרים הבאים סמוך לאחר המשנה והברייתא (ואמוראים) וכבר בזמן קדם נשנו הללו עם הטקסט שאותו הם מפרשים ונתחברו אליו. כבבלי הסתמות הם מגוונים ומסובכים, והם נתייחרו בסגנונם (הריאלקטי, הריטורי והארכני) וכאילו באו לשם עצמם, ואילו בירושלמי אין הסתמות מתייחרים בסגנונם אלא מרחפים בין הברייתות והמימרות ודומים כאילו לא באו אלא להסביר (יש, אמנם, יוצאים מן הכלל. ומה גם שכירושלמי אין לעתים קרובות ציון לברייתא ואפשר לטעות ולחשוב ברייתא כסתם, כמוחד כשהלשון היא עברית. מבחינת הסתם רומה הרבה, למשל, כבלי נדרים לירושלמי, אבל פירוש הר"ן מרמה את מסכת נדרים למסכתות בבביות אחרות כגלל רמיונה לסתם כחוכן ובסגנון. ולכן נתחבב פירוש זה על נדרים יותר מכל פירוש אחר).

אבל בחרנו בתלמוד בבלי בעיקר משום שכירוע לעיתים תכופות אין גירסת הירושלמי ופירושה בטוחה. ואין להסיק מסקנות כשאלות הנוגעות להתוות הירושלמי — וכעית הסתמות והסתמאים היא חלק משאלות אלה — עד שתחבר שאלת טקסט הירושלמי ופירושו ביתר ביטחון.

כרם עלינו לציין, הואיל וקרום הירושלמי לבבלי, הרי שהחלטה לשמור לדורות הבאים גם

*

כבר צייננו³⁸, שלא כל החכמים שפעלו אחרי רב אשי "אימצו את הנוסח הסתמאי". חכמים כמו אמימר, רפרס, מר בר רב אשי ורבינא השני, שרוב המימרות של התקופה שנתפרש שם האומר באו מהם אך חלק גדול מהן נאמרו בוודאי עוד בחיי רב אשי, המשיכו בנוסח הישן. ואילו אחרים (והם היו הרוב) ובהם ראשי הישיבות שמלכו אחרי רב אשי, ששמותיהם כמעט ואינם נזכרים בגמרא, באו להיות סתמאים.

בין הסתמאים נחשבים גם אלה ששמותיהם מופיעים בגמרא לעתים רחוקות. תרומתם וודאי לא הצטמצמה לציטטות המעטות שהובאו בשמם. הם נקראים כן על שם עיקר עשייתם, ורובה של זו — של רוב החכמים שחיו ופעלו בין פטירתו של רב אשי ותקופת הסבוראים — היה על דרך הסתם.

הדברים אמורים בעניני הלכה. אבל בעניני אגדה "אין למצוא אחרי רב אשי אף אמורא אחד שמיוחסת לו מימרה אגרית ראויה לתשומת לב הן כדרשה עצמית והן כביאור לאגדה קודמת". "אחרי רב אשי" — מסיק החוקר המובהק של "אגרות התלמוד"³⁹ — "צומצם (בבבל) העיסוק באגדה לאסיפת החומר שנמסר בכיהמ"ד מימית קרומים, ולסידורו". כתקופה ההיא "חדל מכבר כח היצירה באגדה".

קשה לתאר שעם פטירתו של רב אשי נתייבש בבבל מעיין האגדה ושוה ארע במשך דור אחד. רב אשי עוד השתתף ביצירתה של האגדה, ואף מצינו לו (מגילה יא, א) ש"פתח לה פתחא להא פרשתא" (של אסתר), כדרכם של דרשנים מובהקים. ואילו לתלמידיו כבר לא היה דבר ערך ("ראויה לתשומת לב") לתרום לאגדה, אתמהה! "התייבשות" כזאת היא הרבה יותר הדרגתית.

יותר מסתבר, שגם אחרי רב אשי פעל כח היצירה באגדה, אלא שתרומתם של תלמידיו ותלמידי תלמידיו בעניני אגדה נכנסה לגמרא כסתם, כשם שרוב רובם של חידושיהם בהלכה נכנסו לגמרא כסתם. ואם רוצים אנו לאסוף את "אגרות אמוראי בבל" שלאחר רב אשי, עלינו לפנות אל הסתמות, כשם שאם רוצים אנו לאסוף את חידושי אמוראי בבל לאחר רב אשי פונים אנו אל הסתמות.⁴⁰

אמנם, הדמיון הוא חיצוני ולא פנימי. אין לרמות את רמת הסתמות בהלכה לזו

את הטעמים והנימוקים שבחלמוד, מקורה בא"י (ומשם לכלי? ונתבססה ונשתכללה שם), ויש לחפש את הסיבה כתנאים ששררו בארץ ישראל במחצית השנייה של המאה הרכיעית. ואשר לסתמות שבמרש, אין ספק שבאגדה שקועות דרשות, מימרות ואימרות עתיקות שעברו מדור לדור ללא ציון וללא הזכרת שם אומרן. באגדה לא הקפידו הרבה לומר דבר כשם אומר ("שמתוך כך וזכרה" נאמר על "דבר הלכה". ראה מ"ש בעירובין סה, א) או לשנות הדבר כשם אומר. חרות זו מעוררת פיקפוק באפשרות לפתרון בעית הסתמות והסתמאים באגדה. אעפ"כ אין אנו בני חורין ליבטל ממנה, עלינו לבדוק בעיה זו גם באגדה עד מקום שירנו מגעת, ותחילה לבדיקה תלמוד ובבלי.

38 מבוא ליוםא חגיגה, עמ' 162 הע' 10.

39 רכ"ז באבר, אגרות אמוראי בבל (גרמנית, הילדסהיים 1967), עמ' 147.

40 ראה מ"ש באבר, במבוא לאגרות אמוראי א"י (עברית), חלק שלישי ברך ראשון עמ' 2-3.

שבאגדה, זו של ההלכה עולה על זו של האגדה. סוגיא אגרית סתמית שהיא כולה או אפילו רובה עצמאית, וללא זיקה לתורת אמוראים היא נדירה, אבל שכיחה היא בהלכה. אם נסיר מתוך הסתמות שבאגדה, למשל, את הדיאלוגים שייחסו לגבורי האומה, שבחלקם הגדול, אם לא רוב רובם, קדומים הם ונמצאים ככר כמקבילות קדומים, נמצא שנשארו השלמות מקורות למה שנאמר מקודם וקושיות ותירוצים הדומים בצורתם לקושיות ולתירוצים שבהלכה. נטייתו של הסתם לריאלקטיקה, שהיא תפארת לו בהלכה, עכבה היא לו באגדה. שאינה נקנית בשקלא וטריא.

ברם, הערכה זו נכונה לגבי רוב אמוראי בכל (המאחרים) לא פחות מאשר לגבי הסתמות. וכי אפשר, למשל, לדמות את מעשיו של רב אשי בהלכה למעשיו באגדה? רב אשי "מרא דתלמודא" היה בזמנו בהלכה, ואין הוא זוכה לתואר כזה ואף אינו עולה בזה על חבריו⁴¹, ורדאי לא מאלה שכארץ ישראל — באגדה. בתקופות המאוחרות של אמוראי בכל, הצטיינו יותר בהלכה⁴² והסתמאים המשיכו במסורת זו.

ראינו, איפוא, שגם עיון בחלק האגרי של הגמרא מראה שהסתמות מאוחרים הם.

*

טישטוש זה של תקופת הסתמאים הביא את רב שרירא גאון (באגרתו, הוצ' רב"מ לוין, עמ' 97) לומר⁴³, ש"רב אשי ורבינא סוף הוראה" (כבא מצינא, פו, ראש עמוד א') אינו רב אשי הגדול⁴⁴ ששמו נזכר בכל הש"ס ונפטר בשנת 427, אלא רב אשי = רב אסי = ר' יוסי בן הדור הראשון של רבנן סבוראי, שחי במתחצית הראשונה של המאה השישית וספק אם שמו נזכר בש"ס. בין רב אשי הגדול והסבוראים עברו קרוב לשמונים שנה. ואם אין אנו רוצים להניח שקיימת ביניהם תקופה נפרדת, והיא סתומה משום שפעולתם של חכמיה נכנסה לתוך הגמרא בעילום שם, הרי מוכרחים לפסות עליה ולהעביר את "סוף הוראה" משנת 427 לתחילת המאה השישית.

היסוס וחוסר הכרעה ניכר גם אצל בעל סדר תנאים ואמוראים⁴⁵. במקום אחד (סוף סעיף ח' עמ' 16) הוא אומר: "ולמטה מהם (מרב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע) רבינא ורב אשי סוף הוראה", ואילו לעיל (סוף סעיף ג', עמ' 6) הוא אומר: "בשנת תתי"א (501) נאסף רבינא סוף הוראה ונסתם התלמוד". משמע מדברי

41 באכר, "אגדות אמוראי בכל", עמ' 144 מעיר על כך בחימהון.

42 ראה מבוא הירושלמי עמ' מט, ב.

43 על רב שרירא שהבין כן "סוף הוראה", כבר העיר צ' גרץ. (וראה קורות היהודים, גרמניה, כרך ה לייפציג 1908. ציון ב עמ' 347 ואילך). וראה גם לרין שם (הוזכר בהערה 18). ובאחרונה כתב על "סוף הוראה" ר"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, עמ' נ ואילך.

44 הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה מזכיר גם את בנו של רב אשי (מר בר רב אשי?): "ואחר כ"ד של רב אשי שחבר התלמוד בימי בנו וגמרו" וכו' (מש גורסים: "וגימרו בימי בנו"). וראה גם ספר יסוד עולם לר' יצחק הישראלי (פרק יח), פד, סע"ב: "מרמר ומר בר רב אשי והם וחביריהם סיימו התלמוד הבבלי הזה" וכו'. והשוה מ"ש לעיל עמ' 180, ר"ה כבר ציינו.

45 ראה גם סדר הקבלה לראב"ד, הוצ' רג"ד כהן, עמ' 27 הע' 55.

הגמרא שרב אשי הוא זה שחי אחרי רב פפא ורב הונא כריה רב יהושע ואחריו באה תקופת הסתמאים. ואילו בזמנו של בעל סדר תנאים ואמוראים כבר היה מקובל שאחרי תקופת האמוראים באה תקופת הסבוראים, לכן מסר הוא שתי מסורות בלא להכריע ביניהן⁴⁶

רב שרירא גאון צריך היה לפרש "הוראה" שלא במובן המקובל בכבלי בגלל הטישטוש. בכבלי "הוראה" היא הלכה פסוקה ו"תלמוד" הוא משא ומתן ("שהיו התנאים מדקדקים בדברי הראשונים הסתומים לפרשם וליתן בהם טעם כמו שעשו האמוראים אחר התנאים", רש"י סוכה כח, א ד"ה תלמוד), ואין מורין הלכה מתוך התלמוד. אבל רב שרירא גאון מפרש ש"סוף הוראה" הוא סוף תקופת התלמוד ורב אשי השני מסיים את תקופת התלמוד. אמנם נמצא שימוש זה פעם אחת בכבלי, בכרכות ה, א: "ולהורותם — זה תלמוד". אך הוא נמצא שם כפי אמרא ארץ ישראלי, כפי ר' שמעון בן לקיש, וכא"י השתמשו בשימוש זה ואמרו שם שמורין הלכה מתוך תלמוד, וראה ירושלמי פאה ב, ג (יו, א) ומקבילו חגיגה א, ח (עו, ד): "ר' זעירא אמר בשם שמואל אין למידין ולא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד". אבל בכבלי כ"ב קל, כ'⁴⁷ נאמר: "אין למידין הלכה לא מפי תלמוד"⁴⁸ ולא מפי מעשה עד שיאמר להם הלכה למעשה". בכבלי בא "תלמוד" בניגוד להלכה למעשה (והדיבור "רב אשי ורבינא סוף הוראה" חלק הוא מאגדה בבליית סתמית מאוחרת) ו"סוף הוראה" הוא סוף תקופת הלכה פסוקה (מעין זו של המשנה והברייתא) ותחילת תקופת המשא ומתן אשר רובו הוא חומר סתמאי.

מחלוקת זו חלקו בה כנראה כבר תנאים. החכמים בכריתות יג, ב ומקבילות ממעטים מן המלים "ולהורות" (אצל שחיי יין) את המשנה (ותלמוד נכלל במילים "ביר משה"). ואילו ר' יוסי בר' יהודה ממעט מן המלה "ולהורות" תלמוד. תלמוד אינו הוראה אלא משא ומתן שאין מורין ממנו הלכה. רב, גדול אמוראי בבל, פוסק שם כר' יוסי בר' יהודה. לכן מסתבר, ש"סוף הוראה" אינו מכונן לתחילת תקופת הסבוראים, עת שקיעת המשא ומתן התלמודי⁴⁹ אלא לתחילת תקופת הסתמאים, עת פריחת המשא ומתן התלמודי.

46 רא מ"ש במבוא ליומא-חגיגה, עמ' 162 הע' 10. בחרו בשני זמנים אלה משום שהם מתאימים, באחד החלה תקופת הסתמאים ובאחר (במעט) נסתיימה, "בפטירת רב אשי החלה... ובפטירת רבינא השני נתבססה".

47 ראה את אריכות הדברים כמאירי, שם ר"ה בתלמוד (הוצ' ר"א סופר) ובמיוחד מ"ש: "שהרבה פעמים אומר הרב או הנאון או החכם איזה דבר דרך חירוק, קושיא או דרך רחייה ולא שיהא אומרו על דעת לסמוך עליו וכו' ואם כן נאמר על התנאים ועל האמוראים ומחלו הגאונים והרבנים על כבודם כל מה שיגענו מדבריהם בחרוש או בזרות, הרי אנו לקבל דבריהם כמה שיש סער בראיות תלמודיות או שהוא דבר מקובל הרבה על הלב מצד השכל. והשאר אס הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה וכו' שאין הכרעה במאמר החכם ואם הוא גדול אלא אם כן מצד סער או ראייה וכו'.

48 ראה דקדוקי סופרים שם, ומ"ש הרא"ם, הובא בשטמ"ק שם.

49 ראה הע' 19 ד"ה גס.

*

אינני שולל גם את האפשרות שגם בימי האמוראים היו קבצים של הוראות שנתחדשו בימיהם⁵⁰ והיו קוראים "הוראה" גם לקבצים של הוראות⁵¹, כשם שבימי התנאים היו קוראים "משנה" גם לקבצים של משניות, "אין למדין מן ההודייה" בירושלמי שם הוא, שאין למדין מקבצי הוראה אלה — המקבילות להלכות (משנה), להגדות (מדרשי הלכה) ולתוספות (תוספתא). מובנה של המלה "הוראה" בדיבור "רב אשי ורבינא סוף הוראה" דומה למובנה של המלה "משנה" בדיבור המקביל "רבי ור' נתן סוף משנה", בשתייהם הכוונה לקורפוס של הלכות⁵², אלא שזה של אמוראים וזה של תנאים. "רב אשי ורבינא סוף הוראה" משום שאחריהם לא היו קבצי הלכות של אמוראים. קבצים אלה שיקעו אותם בתוך הגמרא (בתוך המשא ומתן) כמו שהוא לפנינו.

ובאמת, אם פירוש הדיבור "רבינא ורב אשי סוף הוראה" הוא כמו שאומר רב שרידא גאון והנגררים אחריו, שעם פטירתו של רב אשי באה התקופה הפוריה של יצירת התלמוד לסופה, יש לפקפק בנאמנותה ההיסטורית של מסורת זו. יתכן, שתלמיד של רב אשי שהיה דבוק ברכו ונאמן לו והעריצו ללא מצרים חשב לתומו שעם פטירת רבו בא קץ ליצירת התלמוד, ואולי אף הובע סנטימנט זה קרוב לפטירתו של רב אשי. אבל במרוצת הזמן נמשכה יצירת התלמוד כמה דורות נוספים כמו שנראה משמות החכמים שחיו ופעלו לאחר רב אשי.

ואם תאמר, אם כן למה נכנסה מסורת זו לגמרא כאילו היא מסורת אוביקטיבית, הרי אלה שחיו אחרי רב אשי ידעו שהוא לא היה "סוף הוראה"? אף אנו נאמר, ישנם כיוצא בו בגמרא. מסורות שלא נאמרו אלא לזמנן ולשעתן הובאו בגמרא סתם כאילו זה היה המצב בכל הזמנים ובכל השעות. בסנהדרין יז, א נאמר: "שלחו מתם, ר' יוסי בר חניא", ואנו מוצאים "שלחו מתם" בחולין נט, ב גם אצל רב שמואל בריה דר' אבהו הסבראי. וכן שם: "סבי דפומבדיתא, רב יהודה ורב עינא", ואנו מוצאים בעירובין פ, א (ומקבילו) את סבי דפומבדיתא בחברתו של אמימר⁵³, ועוד. אין זאת אלא שברורו של ר' יוסי בר חנינא השיב הוא לשאלות שנשלחו מבלל לא"י ואחר פטירתו מילא אחר את מקומו. וכן בזמנם של רב יהודה ורב עינא היו הם "סבי דפומבדיתא" ואחרי פטירתם היו זקנים אחרים בפומבדיתא. אף על פי כן הובאו מסורות אלה בגמרא סתם ללא רמז שהן היו נכונות רק לתקופה מוגבלת. (וראה שקלים ראש פרק חמישי: "אלו הן הממנץ שהיו במקדש" — בתקופה מסוימת). אף כאן הובאה המסורת "רבינא ורב אשי סוף הוראה" ללא רמז שהיא נאמרה על ידי תלמידו מעריצו של רב אשי.

50 במבוא התלמוד לר"ש הנניד: "הוראה היא השמועה שנתחדשה לחכמים בקהלות ומדרשות בענין מצוה והיא נקראת הוראה".

51 אבל עיין מ"ש רי"א בלוי בספר הזכרון לפוזננסקי, עמ' ה' ואילך.

52 במכילתא דר"י, יתרו פרשת ב' (עמ' 196): "והתורות, אלו ההוריות".

53 ראה מ"ש בעירובין שם ובפסחים קד, הע' 4.

אבל אם פירוש הדיבור "רכינא ורב אשי סוף הוראה" הוא כמו שאמרנו, שאחרי רב אשי לא קבצו הלכות אמוראים לקבצים אלא שקעון בתוך הגמרא, אף אם התכוון בעל הדיבור להעריך את רב אשי ולדמותו לרבי (מה שרבי מייצג כיחס למשנה מייצג רב אשי כיחס להוראה). "אמר רב אחא בריה דרבא אף אני אומר מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד", גיטין נט, א), לא יכול היה לעשות כן אם העובדא לא היתה נכונה. אם כדורו היו מקבצים עדיין הלכות אמוראים לקבצים, לא היה יכול לומר שרב אשי הוא "סוף הוראה" למרות הערצתו לרבו. לפיכך נראה שבדורו לא עשו כן והוא משמיע לנו שמימות רב אשי כבר לא עשו כן ומצביע על גדולתו של רב אשי, שבדומה לרבי בשעתו נסתיימה אף עתה תקופה, ולכן אין טעם לפקפק בנאמנותה ההיסטורית של מסורת זו (ומה גם שלדעתנו יש לה סמוכין מראיות פנימיות).

*

עלי להעיר כי התכונות שרב שרירא גאון מייחס לסבוראים (באגרתו המפורסמת, נוסח ספרדי, עמ' 69): "אע"ג דודאי הוראה לא הות, הו' סבוראי דמפרשי פירושי דמקרי להוראה וכו' וכל מאי דהוה תלי וקאי פירשוה" הולמות יותר את הסתמאים מאשר את הסבוראים. נראה שתכונות אלה, באו לרב שרירא גאון בקבלה (כשם שרוב שאר דברי האגרת הזאת באו לו בקבלה⁵⁴) ומתוך ספרי זכרונות עתיקים וכמשך הזמן הועברו מן הסתמאים לסבוראים. "כל מאי דהוה תלי וקאי פירשוה" הוא מה שקראנו לעיל "השלמה" והוא הולם את הסתמאים שהשלימו וסיימו את השמועות המקוטעות והחסרות שקיבלו מדורות קודמים. "פירושי דמקרי להוראה" הוא מה שקראנו לעיל "הוספות" וגם הוא הולם את הסתמאים שהוסיפו משא ומתן חדש שאין מטרתו להורות הוראה אלא להמשיך בו⁵⁵. המשא ומתן מכיל פירושים הקרובים להוראה, פירושים חדשים שיש בהם נגיעה בהוראה⁵⁶ (ומה שקראנו לעיל "הרחבה" יש בה גם מזו וגם מזו, גם מהשלמה וגם מהוספה). דוקא הדוגמא שרב שרירא גאון מביא שם מתורת רבנן סבוראי, זה שאמר רב רבאי מרוב בסנהדרין מג, א (לפי גירסתו) (משל מי בא קורט הלכונה כשאין נשים יקרות מתנדבות משלהן להשקות את היוצא ליהרג?) "מסתברא⁵⁷ משל צבור משום שנאמר 'תנו (שכר לאובד ויין למרי נפש)', אינה שונה בתכונתה מכל מימרת אמורא אחרת בענין דומה⁵⁸. ואילו מה שידוע לנו מפי הראשונים כחומר סבוראי בתלמוד, כמו למשל,

54 ראה מאמרו של ר"מ בר ב"פרוסירינגס של האקדמיה האמריקנית למדי היהדות, כך ל"ה 1967, עמ' 43-74.

55 ואולי משום כך העלימו את שמותיהם. הם ראו את עצמם ממלאי תפקיד של דירקטור ורוב הדירקטורים הם אנונימיים (ולא כמ"ש במבוא ליומא-חגיגה סוף הע' 11).

56 פירושו של ר"א הלוי בקטע זה של רב שרירא גאון, דורות הראשונים, ח"ג עמ' 11 הע' 1, (ונמשכו אחריו רב"מ לוין ור"א ביימאן, תולדות תנאים ואמוראים), דחוק ומרוחק.

57 "מסתברא" אינו ביטוי מיוחד לסבוראים. ראה לוין (בספר שהזכרנו בעמ' 18) עמ' 15.

58 ומכאן, שגם הסבוראים הוסיפו לפעמים ענינים הדומים למ"ש האמוראים, ולא תמיד סגנון

ראש מסכת קידושין, אינו מתאים במיוחד לתיאור של רב שרירא גאון, אלא לתיאור כללי של פעולת הסתמאים.

ואשר לסבוראים, יש לקיים את תיאורו⁵⁹ של בעל סדר תנאים ואמוראים (סימן ו הוצאת ר"ק כהנא עמ' 9) אם לא נתפוס אותו באופן מילולי: "ואחריהם רבנן סבוראי וכו' לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם כלום אלא תקנו פרקי בכל תנויי כסדרן". לדבריו היה חוכנו העיקרי של התלמוד כבר גמור בזמנם של הסבוראים אבל לא בזמן הסתמאים.

*

אחר הוא המצב ביחס לתורת התנאים. המשנה הגיעה לידינו באמצעות ר' יהודה הנשיא, שעליו העיר ר' יוחנן תלמידו⁶⁰ (תולין לב, ב ומקבילות) שלא שינה את לשון קודמיו, מה שמצא מסר ובלשון שמצא: "משנה לא זזה ממקומה"⁶¹. ואם ישנם במשנה שינויים ו"הכרעות של רבי"⁶², מעטים הם. עדות זו של ר' יוחנן מתאשרת גם על ידי הוכחות פנימיות.

אבל הגמרא, תורת אמוראים, הגיעה אלינו באמצעות הסתמאים אשר היו יותר אקטיביים והשלימו והרחיבו והוסיפו לדברי קודמיהם.

כמו כן, מתקופת המשנה נשארו בעיקר הלכות קצובות שקל לשמור עליהן מפני חסרונות והוספות, אבל מתקופת האמוראים נשאר משא ומתן רב שלא נשתמר יפה⁶³ ועריכתו דורשת השלמה והרחבה⁶³.

את דבריהם בסגנון מיותר. ראה ההערה הקודמת, והשוה תולדות ישראל לר"ז יעבץ, ח"ט עמ' 219 ואילך.

59 מאמצייהם של החוקרים להשלים בין שני התיאורים עולה בתוהו וקשה אפילו לחזור על דבריהם.

60 אע"פ שר' יוחנן אמר: "ל"ק, כאן קודם חזרה כאן לאחר חזרה", והריבור: "ומשנה לא זזה ממקומה", אינו אלא מסתמא רגמרא, לא נראה כן.

61 ראה רש"י על המקום: "לא שבחיה התנאים ולא עקרה ממשנתם אע"פ שחזר בו ר"ע". ומעניין להשוות את דבריו עם מ"ש ר"י בן גנאח, ספר השרשים ערך טף (הוצ' רב"ז באכר עמ' 182): "והיה ראוי שנכנסו והיו לטוטפות הנה בשער הטית והפא או אחריו. אך נפל בו לנו טעות והכנסנוהו אחר הטית והחיה הריש. אמנם מה שמנע אותו מלהעתיקו אל המקום הזה הוא הוא שהחבור בעת ההיא כבר הוליכוהו הרוכבים ונפתשט במדינות וכו'".

62 שם של פרק ב"מבוא לספרות התנאים" לר"ן אפשטיין עמ' 205 ואילך. ע"ש. וראה גם מ"ש בסוכה עמ' קנה ובחגיגה עמ' תקפט הע' 4.

63 "שמעתתא והלכתא מנקטין" (מתקיימות) ושיחות ומאי דרמי להו, משתכח רוביהון" — דברי רב שרירא גאון בנספח ג' לאגרת רב שרירא גאון עמ' IV. וראה גם רב שרירא גאון לרב"מ לרין, יפו תרעז עמ' 23.

63 * ודע, שהרבה ביטויים הנמצאים בפי חכמי ארץ-ישראל בתלמוד בבלי אינם נמצאים בתלמוד ירושלמי וכן להיפוך, (ראה ר"ז פרנקל, מבוא הירושלמי עמ' יז ואילך. ויש להוסיף). כבולס יש להסתפק אם האמוראים אמרו אותה באמת (אם לא בצורה זו בצורה מקבילה) או שמא הכל מעשי ירי העורכים.

עריין לא נחקרה השאלה באיזו גאמנות תורגמו לאומית בבליית שבבבלי, דברים שנאמרו

הכרל זה במהימנותה של המסירה שבין הלכות קצובות ובין שקלא וטריא, משתמע גם מן הברייתא. בתקופת התנאים נקראה שקלא וטריא "תלמוד", ועל העוסקים במשנה ובתלמוד שנינו (כ"מ לג; א): "ת", העוסק במקרא מרה ואינה מדה, במשנה מדה ונוטלין עליה שכר (במשנה יש גם מקרא, פסוקים מן התנ"ך וגם הלכות), תלמוד אין לך מידה גדול מזו⁶⁴ (בתלמוד יש גם מקרא, גם הלכות וגם שקלא וטריא⁶⁵). אבל מטעמים פרקטיים אמרו ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד" (שכן מסורת המשנה היא יותר מהימנה מזו של התלמוד). והוסיף ר' יוחנן: "בימי רבי נשנית משנה זו" (שרק משנתו של רבי היא מהימנה⁶⁶ עד שהעוסק בה עולה על העוסק בתלמוד, אע"פ שהחומר התלמודי הוא עשיר יותר. אבל משניות שאינן של רבי, אינן מהימנות והעוסק בהן אינו עולה על העורך בתלמוד⁶⁷). מה שרבי עשה למשנה עשו תלמידיו, ר' חייא ור' אושיעא, לברייתות⁶⁸ (היינו למשניות שלא נכנסו לקבץ של רבי). וכשבני הישיבה ("ת"ש") הביאו ראיה מברייתא שלא נשנית בבית מדרשם של ר' חייא ור' אושיעא כעס עליהם ר' זירא (הדייקן הגדול במסירת המסורות, "ואיש אמונים מי ימצא, זה ר' זעירא" — ירושלמי שבת א, ב (ג, א) ועוד) ואמר: "לא אמינא לכו כל מתניתא דלא תניא בי ר' חייא ור' אושיעא משבשתא היא ולא תותכו מינה כי מדרשא" (חולין קמא, א-ב) ופירש רש"י: "ר' חייא, ר' אושיעא סדרו את הברייתות ודקדקו בדבריה כל חכם לומר כמו שאמר. אבל יש תנאים הרבה שמוסיפים על משנתם בדרמי".

הדברים אמורים בברייתות, שנוסחו בנוסח המשנה, אבל ברייתות שנוסחו בנוסח מדרש⁶⁹ (מדרשי הלכה) אין לנו קריטריון לקבוע איזו מהימנה.

בארמית א"י בא"י, וכן להיפוך, באיזו נאמנות תורגמו לארמית א"י שבירושלמי דברים שנאמרו בארמית בכלית בבבל. ומכאן, שבנוגע ללשון ולניסוח אין ודאות שכן יצא דבר מפי אומרי אפילו במירווח אפוריקטיות.

64 השוה מ"ש ר"ג קרובכל, מורה נבוכי הזמן (הצ' ר"ש רבידוביץ), עמ' רלב בהערה.

65 השוה סנהדרין כד, א: "מאי בכל? אמר ר' יוחנן כלולה במקרא, כלולה במשנה, כלולה בתלמוד" (ותוס' קידושין ל, א ד"ה לא ועוד). האם התכוין ר' יוחנן לספר בשבחה של תורת בבל? ראה המרש"א (והגהות רש"ש) שם.

66 ראה רש"י נדה ז, סע"ב ד"ה הא קמ"ל.

67 ומצינו גם במקומות אחרים שחלקו איזהו עדיף, משנה או תלמוד? לתנא דבי אליהו: "כל השונה הלכות" ("בכל יום" נחווסף אח"כ בהשפעת ברכות ד, ב: "כל האומר תהלה לדוד בכל יום" ואינו בכת"י ובדפוסים ישנים) "מובטח לו שהוא בי עולם הבא" (מגילה כח, ב וסוף נדה) משנה עדיפה, ולמי ששנה ("תנא"): "התנאים מבלי עולם" (סוטה כב, א. אבל ראה מ"ש ר' יהושע כן לוי שם) תלמוד עדיף, ראה מ"ש בעירובין לב, ב ד"ה ולעיל.

68 עיין שבת קכא, ב ופסחים צט, סע"ב (ראה מ"ש שם): "מאן נימא לך רהא מחרצתא היא, ולמא משבשתא היא".

69 בדאי לכדוק בדיקק מדוקקת את הטרמינולוגיה של המובאות בשם תלמידי ר"ע במכילתא, בספרי במדבר ובספרי דברים (החלק שהוא מבית מדרשו של ר' ישמעאל, פסקאות א-נד). ראה מבואות לספרות התנאים עמ' 625 ואילך. [וכן מובאות מתלמידי ר' ישמעאל בספרא ובספרי דברים פיסקה נה ואילך. אלא שהן פחותות הרבה] לראות אם הובאו בטרמינולוגיה של ר"ע או של ר' ישמעאל. למשל, הביטוי "ומה ראית", אחד משימושי הלשון של בית

ולבסוף יש להוסיף, שהמשנה שלנו היא בחלקה הגדול משנת ר' עקיבא ותלמידו⁷⁰, שחיו ופעלו סמוך לזמנו של ר' יהודה הנשיא ואת שמועותיהם הוא עוד הכיר ממקור ראשון (מה שאינו נכון כל כך ביחס לברייתות, אפילו אלה שנשנו בבית מדרשם של ר' חייא ור' אושעיא). בעוד שהגמרא היא בחלקה הגדול תורת אמוראים, שחיו ופעלו כמה דורות לפני הסתמאים ואת שמועותיהם כבר לא הכירו הסתמאים ממקור ראשון.

אין איפוא להתפלא, שאחת הבעיות בפרשנות המשנה היא נאמנותה היתירה⁷¹ של המשנה שלנו למקורותיה (ובשל קיצור לשונה נראית היא כאילו חסירה. וכבר אמרו על כמה משניות: "חסורי מיחסרא והכי קתני"), בעוד שבפרשנות הגמרא⁷² הבעיה היא הפוכה חוסר קפדנות במסירת השקלא וטריא של האמוראים.

נמצא, שמבחינת מהימנותה של המסירה נאמנות המשנה ביותר. סמוכות לה בסולם המהימנות הן הברייתות שנשנו בבית מדרשם של ר' חייא ור' אושעיא (שקשה לזהותן היום), והן בעיקרן ברייתות שנוסחו בנוסח המשנה ולא בנוסח המדרש. אחריהן באות הברייתות שלא נשנו בכית-מדרשם של ר' חייא ור' אושעיא וההלכות הקצובות, האפודיקטיות, של האמוראים⁷³ (אלא שלא להן קרובות לתקופת הסתמאים יש לייחס קצת ביתר נאמנות), ולבסוף השקלא וטריא של האמוראים.

תמונה זו משתלבת היטב במה שמתברר מתוך הציטטות של המקורות. הציטטות של המשנה בבבלי, בירושלמי ובמדרשים, זהות בעיקרן למרות כמה שינויים. הציטטות של הברייתות, דומות (אם כי מבחינת הלשון נאמן הירושלמי בדרך כלל יותר מן הבבלי) ושל מימרות אמוראים דומות ואינן דומות. ולעתים רחוקות זהות. ואילו השקלא וטריא של הבבלי דומה לשל הירושלמי רק לעתים רחוקות. גורם חשוב לכך הוא, שהמייחס מדעת הלכה קצובה למי שלא אמרה נראה כאילו מזייף את דבריו, אבל המייחס מדעת שקלא וטריא לבעל הלכה

מדרשו של ר"ע, הובא במכילתא דר"י פעם אחת, בא, מסכתא דפסחא פרשה ט (עמ' 32). וגם שם הוא כפי ר"ע. ודומה לו הביטוי "פרט ליי", אף הוא אחד משימושי הלשון של בית מדרשו של ר"ע והובא במכילתא דר"י פעם אחת, משפטים, פרשה כ (עמ' 336). וגם שם הוא כפי ר"ע. השוה מ"ש ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים עמ' 101.

70 המשנה משתמשת למשל בלשון "אנוסה" (סגנון לשון ר"ע) במקום "תפוסה" (סגנון לשון ר' ישמעאל), מלבד מקום אחד, כתובות ראש פרק ד'. ראה מ"ש בכתובות עמ' קפב הע' 6 ובהערה הקודמת.

71 ראה מ"ש ביבמות עמ' קטו, שכת צב, כ, פסחים לו, ב על "תברא, מי ששנה זו לא שנה זו".

72 ראה מ"ש בשבת טו, ב ד"ה אעיר, ושם קכו, ב הע' 7.

73 עשרים פעם אומרת הגמרא "וזה לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר" (נסתמן על גליון ברכות ט, א) וכולן נאמרו על מימרות אמוראים. אף לא נאמרה אחת מהן על מימרה שלחנא, אע"פ שמבחינת הזמן היה רב פפא רחוק יותר מרב, שעל כמה מימרותיו הוא אומר "וזה לאו בפירוש אתמר" וכו', מאשר למשל רב מר' יהודה. ומכאן שאת מימרות התנאים חשבו למהימנות יותר. על הירושלמי ראה מ"ש לעיל הערה 32.

שהשקלא וטריא מוסכת עליה נראה כאילו מפרש את דבריו. לכן נדירה היא הלכה קצובה שנתיחסה מדעת למי שלא אמרה⁷⁴, אבל בשקלא וטריא שכית הוא הרבר⁷⁵.

*

למרות הדברים שלעיל, אין לקבוע קביעה היסטורית שקטע סתמי בגמרא מאוחר הוא לתקופת רבי אשי, אלא מתוך זהירות יתירה (כלל זה נכון כלפי כל קביעה היסטורית הנוגעת להתהוות התלמוד). לא כל מה שנראה כסתם הוא באמת סתם ולא כל סתם הוא כולו מאוחר ויש מהם המכילים גרעין בסיסי קרום. דבר זה למדנו מן "הסתמות למחצה", סתם כמקום אחד ומפורש בשם במקום אחד⁷⁶, בין אם שני המקומות הם כבבלי (או כירושלמי) ובין אם אחד מהם כבבלי ואחד כירושלמי.

שלש מדות לסתמות אלה. ענינים זהים או דומים מאד בשני המקומות, בין

74 בניגוד למה שהשמיעו אחרים, לא מצאנו לאמוראים שישלימו וירחיבו ויוסיפו מדעת לדברי קודמיהם בלי להציר על כך (אלא אם היו להם נימוקים פרדגטיים ואז אף כרו מלבם מימרות, ראה ברכות מג, ב: "ולא היא" וכו' עירובין נא, א: "ולא היא" וכו', נזיר לח, סע"ב: "אמר רב פפא" וכו', ומ"ש במבוא לסדר נשים עמ' 14 הע' 19). שלא מדעת, בוודאי שקרה (אם כי לעתים רחוקות) שמסרו שמועות שלא כהווייתן המקורית, אלא שאו שמשו חכמים כמסורים ולא כאמוראים. ולפיכך לא ייחדנו לאמוראים דיון מיוחד בדיוננו כאן.

75 ראה הגהות גליק הש"ס לרעק"א, עירובין מ, א. "אמרו ב"ה לב"ש" וכו', "אמרו להם ב"ש" וכו', "כך משיבין ב"ש לב"ה" וכו', יכולים אף הם להיות מאחרים ומאוחרים להם, "אלא שנסחה בצורה ריאלוגית שבין ב"ש וב"ה", מקורות ומסורות חניגה עמ' תקעט הע' 2. וראה כאן הערה 12.

חוסר וודאות קיימת גם ביחס להכאות של התנאים החולקים שבמשנה. אין הן מוכאות בלשונותיהן המקוריות. דרכו של מסדר המשנה לקצרן לסכמן ולהתאימן לדברי ת"ק שהובאו מקורם (ראה מ"ש בפסחים עמ' שא, הע' *6). והשוה למשל, משנה ביכורים א, ו: "הקונה שני אילנות בתוך של חכירו, מביא ואינו קורא. ר' מאיר אומר מביא וקורא". עם להלן שם משנה יא: "הקונה שלשה אילנות בתוך של חכירו מביא וקורא. ר' מאיר אומר אפילו שנים". מסתבר שהלשון המקורית של ר"מ היתה כמ"ש במשנה ו' ("הקונה שני אילנות וכו' מביא וקורא") והמלה "אפילו" במשנה יא נתווספה אח"כ על ידי המסדר לאחר שצירף את דברי ר"מ לדברי ת"ק (ראה מ"ש בפסחים עמ' תמר). "וכי, למשל, ר' יוחנן בן נורי באמת אמר (ב"מ ג, 1): "וכי מה איכפת להן" — לשון ארמית בבליית? (וזה למרות מה שנאמר במשנה שם ט, ד, וספרי בלק, עמ' 17. ראה חלופי גירסאות שם); ובכר אמרנו, למשל, (בסוכה עמ' קנה, הע' 5). על פי הירושלמי, שהמסדר סידר במשנה סוכה ב, 1 את "זקני ב"ש" לפני "זקני ב"ה", ואולם בציטטה המקורית של הב"ה, הקדימו ב"ה את זקני ב"ה לפני זקני ב"ש, ועוד ועוד.

אך לא הרי חוסר וודאות שבמשנה כהרי חוסר וודאות שבגמרא. חוסר וודאות שבמשנה יסודה בצירופית השונים של המקורות ובדרכי העריכה של המשנה, — והיא נוגעת בעיקר בלשון ובניסוח הרברים; כעור שחוסר וודאות שבגמרא יסודה בשיחורם המשוער של המקורות המקוטעים והפיכתם לשקלא וטריא ממושכת — והיא נוגעת גם בתוכן הדברים.

76 עיין תוס' עירובין מ, ב ד"ה לית, וראה מ"ש ב"ה עמ' שנוח הע' 4 ובפסחים ב, א ד"ה ויש.

בתוכן ובין כלשון. אין להשלים כיניהם אלא צריכים לראותם חולקים זה על זה כשם האומר. ואין בכך דוחק, שהרי אם מקבלים את ההנחה שהסתמות מאוחרים ומוצאם מלאחר תקופת רב אשי, דינם כמימרות כשם אחד החכמים שחיו אחרי רב אשי. וכשם שאנו אומרים בסתירה כשם האומר בין אמורא שלפני רב אשי ובין חכם שלאחר רב אשי "מסורות חלוקות הן", כך נאמר "מסורות חלוקות הן" בסתירה בין סתם ובין אמורא שלפני רב אשי. במקרה כזה על ההיסטוריון להכריע איזו מן המסורות הנכונה, כשם שעליו להכריע במקרה דומה, בין אמורא קדום ובין אמורא מאוחר.

ואם אין הענינים דומים ודברי הסתם קצרים מדברי האמוראים, אפשר להשלים כיניהם ולומר, שבעל הסתם לא ציטטו בשלימותו ולא נקב בשמו. בפסחים מו, א ציינו לדוגמאות כאלה, ואף הערנו על "אמר מד"77 וכדומה שנתפרש אומרו במקום אחר ושם הוא תמיד יותר באריכות. מכחינה היסטורית יש לראות סתם כזה כקיצור דברי אמורא.

ואם רק דבר משותף לשני המקומות והסתם ארוך הרבה יותר מן המימרה המיוחסת לאמורא והוא מעין כיאור והרחבה לדברי האמורא, אין דרך אחרת אלא לומר, שהרעיון העיקרי קדום⁷⁸ והסתם עיבד, ניסח ושיקע אותו לתוך הגמרא. (וכי אצל אמוראים לא מצינו רעיונות קדומים שנוסחו על ידם ונשקעו לתוך דבריהם?) על ההיסטוריון להפריד בין הדבקים ולייחס את הרעיון העיקרי וההתפתחות שהתפתחה סביבו לזמניהם.

כדאי גם לזכור, שאין ראיה מפורשת, חד משמעית, שהסתמות מאוחרים. מה שניתן לומר בוודאות הוא, שאין גם ראיה הפוכה. ההוכחות שהביאו החוקרים, שאמוראים התייחסו לסתמות ומכאן שהם קדומים, הופרכו כולן. (עמדנו על כל אחת בנפרד במקומה בשלשת הכרכים האחרונים של חיבורינו אנכ כיאור הסוגיות והוספנו במפתחות מה שיש להשיב על ראיות החוקרים מסדר נשים). הוכחות החוקרים פסולות מלכתחילה וטוענים כנגדן שהמסורות האמוראיות, ובמיוחד השקלא וטריא, הגיעו לידי בעלי הסתם בצורה כלת שלמה והם השלימו אותן ושקעו בתוך הגמרא. וכשאנו מוצאים "התיחסות" של אמורא לדברי הסתם, יתכן שהוא נעשה כבר על ידי הסתם בעריכתו ובהשלמתו את דברי האמוראים.

כרם, הפרכת ראיות שכנגד אינה מחייבת מסקנה הפוכה. המסקנה צריכה להיות מבוססת על ראיות ואין כאן ראיה וודאית אלא השערה. אך היא חזקה ומשכנעת⁷⁹. כוחה של ההשערה יפה כזה שיש בה — ובה בלבד — כדי ליישב כמה תמיהות:

77 ראה מ"ש על "אמר מד" במבוא ליוםא-חגיגה עמ' 12 ובמאמרי "ספיקי דגבריי" (פריסירינגס של האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, כרכים מו-מז [80-1990]) עמ' 71 ובהערות שם.

78 עין מ"ש בסוכה עמ' קעז-ח: "ונראה שהדים מדעה זו כר' יוחנן הגיעו גם לבבלי" וכו'.

79 היא אינה חלה על דרשות (הן יכולות להיות קדומות גם כשהן סתמות וכלשון הארמית נראה מ"ש ביומא עמ' קצז-ח ובשבת צז, א ר"ה מכאן בהערות שם) ולא על פירושים קצרים המלודים את הטקסט ונשנו עמו מאז היותו לטקסט, ולא על פירושים קלים המוכנים מאלהים שאין לייחסם לאדם מסויים.

א. למה אין חליפת דברים בין הסתמאים והאמוראים; התשובה היא שהסתמאים לא היו בני זמנם של האמוראים. ב. למה לא היו לבעלי הסתם מסורות יותר יציבות ונאמנות מדברי אמוראים, ואף לא מדברי אמוראים אחרונים כמו רב אשי וחבריו; התשובה היא, שהסתמאים לא הכירו את דברי האמוראים ממקור ראשון, הם חיו ופעלו בדורות שלאחר האמוראים. ג. למה שונה תורת הסתמאים בתוכן ובסגנון משל האמוראים; התשובה היא, שהסתמאים חיו ופעלו בתקופה אחרת וגישתם הספרותית השונה.

ההשערה מסתייעת עוד בכך שלא מצינו לגמרא שתזכיר "סתם גמרא" כשם שהיא ואמוראים מזכירים "סתם משנה" (בתקופות שלפני רב אשי לא היו סתמות), ובכך שנשאר כל כך מעט חומר בהלכה ולא נשאר חומר באגדה בשם החכמים שחיו ופעלו בין פטירת רב אשי (427) ובין פטירת רבינא השני (501), כשבעים וחמש שנים.

דברינו נאמרים על דרך הרוך. אי אפשר להוכיח כל סתם וסתם שבש"ס שהוא מאוחר. אנו נשענים על רוב סתמות, אבל בודדים יכולים להיות סתמות גם מטעמים אחרים⁸⁰.

כללו של דבר, אין להשתמש בכלל שהסתמות מאוחרים הם אלא לאחר ניתוח הסוגיא והשוואתה למקבילתה⁸¹.

★

וזאת למודעי. אין לראות בחיבורנו את השינויים במובאות השונות מהנוסח המקובל כשינויי נוסחאות, אלא אם כן יש לשינויים סיוע מחוכם. מובאה שונה בלי סיוע מתוכה, יכולה להיות טעות דפוס או טעות בהעתקת⁸².

80 עיין מ"ש במאמרי הנ"ל (הע' 77) עמ' 2-71.

81 שאלת תקופתם של הסתמאים שונה משאלת מקומם של הסתמאים בהוויתן ובהתפתחותן של הסוגיות. גם מי שאינו מסכים לרעתנו ביחס לזמנם של הסתמאים, יכול להסכים — ושם ההוכחות חותכות — לרעתנו ביחס למקומם של הסתמאים.

82 על שיטתנו בהבאת ציטטות וצינונים, ראה מ"ש בהקדמה לסדר נשים.

מבוא לבבא קמא

מבוא זה הוא שלישי בסדרת המבואות על הסתמות ועל הסתמאים (מחברי הסתמות) והוא מהווה המשך לשני המבואות הקודמים. במבוא הראשון (על מסכתות "מיומא עד חגיגה", נדפס בשנת תשל"ה) קבענו את הסתמאים כעורכי הגמרא ושיעורנו שעידן פעולתם חל אחרי תקופת האמוראים, אחרי פטירתו של רב אשי (427 לספה"נ); במבוא השני (על מסכת "שבת", נדפס בשנת תשמ"ב) הרחבנו את הדיבור על פעולתם של הסתמאים וחילקנו אותה לשלושה סוגים: הרחבה, הוספה והשלמה¹ במבוא זה נחזק את דברינו הקודמים על ידי הגדרת יתר של הסוגים, נוסיף סוג רביעי, שינויים, ונעמוד על היחס ביניהם.

ואולם עיקר החידוש במבוא זה הוא הדגשת השוני שבין הסתמאים עצמם: בין הסתמאים התנאים, מוסרי המימרות במשך תקופת האמוראים, ובין הסתמאים העורכים, שבחנו וברקו את ההסברים והנימוקים שגרמו להתהוות המימרות וצירפו אותם עליהן. כבר מלתנו אמורה שבראשונה, בתקופת המשנה והברייתא, לא מסרו לדורות את ההסברים והנימוקים שעל ידם באו לידי מסקנות (כשההסברים והנימוקים הם בצורה דיאלקטית כמו שהם לרוב – קושיות ותירוצים כעל נדבכים מרובים, אנו קוראים להם שקלא וטריא). כימיהם התרכזה המסירה בעיקר בתמצית וסיכום הלכה, ואילו הדרכים שדרכן הגיעו להלכות אלה לא נשתמרו על פי רוב. גם הדיונים המעטים שקדמו להלכה שבכל זאת נשתמרו, נמצאו לרוב כמצב של חוסר מהימנות וחוסר שלימות, למעט את אלה שנכללו במדרשי הלכה: ברם לא כולם, ובמיוחד לא האמוראים, היו בקיאים בהם². לשקלא וטריא לא היתה מסירה רשמית. בכל בית מדרש ובית מדרש פירשו והסבירו את המימרות – שהיו קצובות ופסוקות ונמסרו בקפדנות – לפי נטייתם של הלומדים על פי דרכם ועל פי סגנון מחשבתם, בהסתמכותם על קטע מסירה שהגיעו לידם בלי גושפנקא סמכותית. המשניות והברייתות לא הנציחו לדורות את הויכוחים והטעמים שהביאו לידי התהוותן של המימרות והניחו לכל דור ודור לגלות את המניע והסיבה שהביאו את התנא לומר מה שאמר. אמנם הרבה מן השקלא וטריא היתה ידועה ונפוצה בין הלומדים, אך לא כחלק מן המסירה הרשמית, ומשום כך היא לקתה בחסר ויתר

1 ראה שם עמ' 7. המונחים כאן יותר מדויקים.

2 ראה יבמות עב ע"ב: "א"ל ריש לקיש [לר' יוחנן] ידידיה היא [הדרשה שדרש ר' אלעזר]. מתניתא היא. היכא תנא ליה [שאל ר' יוחנן, והשיב לו ריש לקיש] בתורת כהנים. נפק תניה בחדתא יומי וסברה בתלתא ירתא". לפני זה לא הכיר ר' יוחנן את תורת כהנים. והדברים עתיקים.

ונעדרה סמכות מחייבת. רק בתקופת הגמרא החליטו להנציח לדורות גם את החומר הויכחי. המשא ומתן (הגמרא מלאה משא ומתן), ולשם כך לקטו ואספו מכל מה שבא לידם מן השקלא וטריא הקודמת. חיזקו את מהימנותו של החומר ששרד, השלימו את הנעדר וצירפו אותם למימרות.

מתי נפלה החלטה זו? ההשקפה המקובלת היום (על פי ח' אלבק³) היא שיש לייחס אותה לראשית תקופת האמוראים, ושל תקופה הזאת שייכת השקלא וטריא הסתמית הבאה בגמרא אחרי המשנות והברייתות. מכאן ואילך נחלקה השקלא וטריא לפי דורות בהתאם לזמניהם של האמוראים שאותם הם מפרשים. ככל דור ודור הסבירו הסתמאים ונימקו את המימרות של האמוראים שבאותו דור (בהשראתם ובפיקוחם?), לרוב בצורה דיאלקטית, צירפו את דבריהם למימרות ומסרו אותם יחד לדורות. זמנם של הסתמות שווה אפוא לזמנם של האמוראים שאותם הם מפרשים, ורק זמנם של הסתמות למשנות וברייתות הוא מראשית תקופת האמוראים.

השקפה זו מופרכת מעיקרה, שכן כל מי שלומר גמרא מבחין שלסתמאים כבר לא היו מקורות ראשוניים, בעלי סמכא, של תורת האמוראים. כל עמוד ועמוד שבגמרא מעיד על ההתאמצות המרובה של מחברי הגמרא לשער את לשון המדויק של האמוראים ולכוון לאמיתות כוונתם. מי שחי בזמנו של בעל המאמר שאותו הוא מפרש. אין לו צורך לשער את תוכן דברי ואת כוונתו כשהטקסט הוא פגום או קשה. יכול הוא לשאול אותו (או אחד מתלמידיו) פנים אל פנים ולקבל ממנו מידע מדויק. ולא להעזר ולהוסיף על דברי וכווראי לא לשנותם. ואכן אפשר להוכיח על פי מקבילות ודחקים שהסתמאים לא קלעו תכופות למטרה בתפיסתם את דברי האמוראים (תופעה זו מובלטת יותר בכרך זה מאשר בכרכים הקודמים). תופעה זו כווראי לא היתה מצויה בשכיחות כה מרובה אילו נשאו ונתו הסתמאים עם האמוראים עצמם וחי במחיצתם. הסתמאים אפוא לא היו בני זמנם של האמוראים (והאמוראים לא התייחסו להם). הם חיו אחריהם והחלטה להנציח לדורות את השקלא וטריא התקבלה לאחר תקופת האמוראים.

דברים אלה נכונים הם כלפי הסתמאים העורכים. שכן לא מסתבר כלל, שהסתמאים היו דוחים בכוונה תחילה לכל הפחות למשך שני דורות את השקלא וטריא עד שכבר לא יכלו לשאול את בעלי המימרות (או אח תלמידיהם) לפני שצירפו אותם למימרותיהם. ואם במקרה קרה שכראשונה ערכו את המימרות וצירפו עליהן את השקלא וטריא אחרי עבור שני דורות מראשית תקופת האמוראים, הרי מאז ואילך יש להניח, לא שהו עוד שני דורות — לא היה שום צורך לעשות כן — אלא בו בזמן ערכו את המימרות וצירפו עליהן את השקלא וטריא. אבל לא כך היה. התאמצותם של בעלי הגמרא לשחזר את לשונם וכוונתם של האמוראים מוכיחה שהם לא היו בני זמנם. גם העובדה שהמאמץ נמשך ללא הרפיה גם לגבי האמוראים האחרונים מלמדת שהחלטה נפלה לאחר תקופת אמוראים. ורק לאחר שהחליטו כך, ערכו בכת אחת את כל המימרות שהיו ידועות להם מכל הדורות

וצירפו להן את השקלא וטריא (מטעם זה לא נזכר בתלמוד המושג סתם גמרא כמו שנוכר סתם משנה. המושג סתם גמרא הוא מושג בתר אמוראי).
 ברם מה שלא מסתבר לגבי הסתמאים העורכים, סביר מאוד לגבי הסתמאים התנאים. הם יכלו לעשות מה שעשו רק כעבור שני דורות לכל הפחות מכל אמורא ואמורא שאותו הם מפרשים. רק לאחר שנשתכת הנוסח המקורי והמדויק של האמורא — וזה קרה, בדרך כלל, אחרי פטירתם של האמורא ותלמידיו ולא היה כבר מי שיישר אותם — יכלו לערכב משלהם בשלהם. כל זמן שהאמוראים או תלמידיהם היו כתיים לא יכלו הסתמאים להרחיב, להוסיף, להשלים ולשנות את מימרותיהם של האמוראים. הם היו מוחים כנגדם. הסתמאים התנאים — שלא כמו הסתמאים העורכים — פעלו אפוא עוד בתקופת האמוראים אך לא בהתחלתה אלא באמצע ובסוף (ולאחריה, כמובן) ולאחר שעברו, לכל הפחות, שני דורות מאו נאמרה המימרה על ידי האמורא.

*

פרט לזמן פעולתם ראוי להזכיר עוד שני הבדלים (שנים שהם אחד) בין הסתמאים העורכים ובין הסתמאים התנאים. הבדלים הנובעים מתפקידיהם השונים שהזכרנו לעיל: האחד עניינו במודעות הסתמאים לפעולותיהם; והשני בסגנון עבודתם, ועל כן קל יותר לזהותם. ההבדל הראשון הוא שהסתמאים התנאים לא היו מודעים לפעולתם. הם לא הרגישו שהם מרחיבים, מוסיפים, משלימים ומשנים את מימרות האמוראים. לו היו מרגישים בכך, לא היו עושים כן. הם חשבו שכך היה גס מעיקרא והם אינם אלא מוסרים מה שנאמר כבר. הם לא ראו את עצמם כמחדשים, אלא כמעבירים לאחרים מה ששמעו ומה שנמסר להם. אולם עקב שמיעתם ומסירתם של שמועות והלכות שונות ומרובות, רוכן שלמות ומועטן פגומות, קרה לעתים שנחברכו ונתמזגו להם, שלא בהבחנתם ושלא בהכרתם, קטעים שונים שאינם של בעלי המימרות. מאחר שפעולתם של הסתמאים התנאים נעשתה שלא בידועים, אין לה ביטוי מפורש בטקסט הקיים. המעיין עומד עליה מכללא, מתוך עיקוב אחרי מניעים הסמויים בטקסט הקיים והמתגלים רק על ידי ניתוח מעמיק ותודר של תוכן הסוגיא וידעת המקורות שהיו לפני הסתמאים התנאים.

בניגוד להם, היו הסתמאים העורכים מודעים לפעולתם וידעו שהם מחוללים שינוי בעריכה, ושער עתה לא נמסר לדורות השקלא וטריא, עב"פ לא במסירה רשמית וסמכותית. פעולתם באה לידי ביטוי בדיבורים והקטעים הסתמיים הממלאים את פני התלמוד. איך הצדיקו את השינוי הזה — לא ברור. יש לשער שקישרו אותו איך שהוא עם המושג של "התקטנות הדורות"⁴ הדור שלפניהם היה דור דיעה וניתן היה לסמוך על החכמים שמעצמם יבינו למה אמרו התנאים והאמוראים מה שאמרו, ועל מה אדניהם הוטבעו. לא כן כדור שלהם, דורם הוא דור עני

4 ראה: אגרת רב שריא גאון, הוצאת רב"מ לוין, עמ' 62–64; ודברינו אנו ב"מדרש, משנה וגמרא" (אנגלית), עמ' 87.

ובלי הסתמכות על המסורת ובהישענות רק על כוחות עצמם ילאו למצוא את הפתח להסברים ולנימוקים הנכונים שהניעו את התנאים והאמוראים לומר מה שאמרו. ואף על פי שידעו שהם מחוללים שינוי, משוכנעים היו שקולעים אל המטרה וההסברים והנימוקים שהם ייחסו לתנאים ולאמוראים אכן היו הטעמים והמניעים שגרמו להם לומר מה שאמרו. אלו ואלו, בין הסתמאים התנאים ובין הסתמאים העורכים, חשבו שהם מחזירים את העטרה ליושנה.

ההבדל השני הוא שקל יותר לגלות את פעולתם של הסתמאים העורכים מאשר פעולתם של הסתמאים התנאים. הסתמאים העורכים חוללו שינוי וניתן להכיר את זהותם. כל שקלא וטריא שבאה אחרי המימרה. חשודה היא שמא היא מן העורכים ולא מן האמוראים. ומה גם שרוב השקלא וטריא וחלק הגון מן ההסברים והנימוקים הם בארמית וניכר שמאוחרים הם. אבל הסתמאים התנאים הרחיבו, הוסיפו, השלימו ושינו את מימרות אמוראים בעברית ובסגנון ההולם את המימרות, כך שקשה מאד לגלותם. ויש להיעזר במקבילות עדיפות (ראה להלן).

הבדל זה כוחו יפה רק לגבי מימרות האמוראים שמלכתחילה היו רפוסות קצת ומעולם לא נחתמו בצורה קנונית סופית. פתיחות זו אפשרה אח"כ לסתמאים העורכים להרחיב, להוסיף להשלים ולשנות אותן בלי שנרגיש שנעשה כן. אבל לגבי המשנה והברייתא אין הבדל זה קיים. בתקופת הסתמאים המשנה והברייתא כבר היו שרירות במצב של מעין קנוניזציה וכל ערכוב שהוא היה ניכר מיד, ואי אפשר היה להמשיכו אלא מתוך מודעות שמן הסתמאים הוא ואינו מהווה חלק מן המשנה או הברייתא. לגביהן אין הבדל בין הסתמאים התנאים ובין הסתמאים העורכים בעניין מודעות או זהות פעולה.

•

לסתמאים אלה יש לצרף גם מה שקראנו במקום אחר⁵ "מצרפים", "הסתמאים המצרפים", והם אלה (עלומי שם) "שצירפו דעות והוראות מנוגדות ועשו מהן מחלוקות שצורתן 'זה אומר וזה אומר' גם כשבעלי הדעות לא ראו זה את זה ולא התווכחו פנים אל פנים. או צירפו דעות והוראות שוות ועשו מהם דעה אחת שצורתן 'דאמרי תרוייהו' גם כשבעלי דעה זו לא ראו זה את זה ולא הסכימו פנים אל פנים. לפעמים פירקו אח"כ את המחלוקת ואמרו 'ולא פליגי', דבר שלא ייתכן אילו התווכחו פנים אל פנים". ומצינו במקום אחד (מנחות ה ע"א-ע"ב) שאמרו "ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו" ואחר כך אמרו "הא דריש לקיש לאו כפירוש איתמר אלא מכללא אתמר". דבר זה לא ייתכן אילו הסכימו פנים אל פנים. השפעתם של המצרפים על מהלך הסוגיא, גדולה ביותר כשהמחלוקת היא מקורה של הסוגיא, היינו, כשהסוגיא מתרכזת סביב המחלוקת ומסבירה אותה באופן שאלמלא הצירוף והתהוות המחלוקת לא היה מקום למשא ומתן של הסוגיא. בין המצרפים היו גם אלה שהיו בני זמניהם של בעלי המחלוקת או בעלי

ההסכמה. הם שמעו מהם (בנפרד) דעות מנוגדות או שוות וצירפו אותן אח"כ למחלוקת או להסכמה. כך נהגו גם כשצורת המחלוקת הוא "חד אמר וחד אמר", מבלי לדעת מי אמר מה. גם כמחלוקת זו נעשה לפעמים הצירוף עוד בזמן האמוראים החולקים ואז ידוע מי אמר מה, אלא שלאחר פטירת האמוראים החולקים ותלמידיהם, כבר לא היה את מי לשאול כדי לעמוד על דיוק השמות, ונשתכחו דעות האומרים. ברור, שאין לשלול לגמרי את האפשרות שגם השכחה היתה בזמן האמוראים החולקים, בעיקר כשהיה לתלמיד יותר מרב מובהק אחד ושמע מהם דעות מנוגדות ושכח אח"כ מי אמר מה. ראה שבת נב ע"א: "אמר ר' ירמיה בר אבא (הראשון, תלמיד מובהק של רב ושמואל) פליגי בה רב ושמואל חד אמר וכו' וחד אמר וכו' אמר רב יוסף תסתיים דשמואל הוא דאמר וכו'. א"ל אביי אדרבה תסתיים וכו'".

נמצא שמבחינת הזמן ישנם שלושה מיני סתמאים: (א) "הסתמאים המצרפים" — שפעילותם חלה עוד בזמן האמוראים (והתנאים) והם צירפו את הדעות המנוגדות לכדי מחלוקת, או שצירפו את הדעות השוות לכדי דעה אחת. (ב) "הסתמאים התנאים" — שפעילותם חלה כעבור שני דורות לכל הפחות אחרי פטירת האמוראים (והתנאים) והם הרחיבו את מימרותיהם, הוסיפו להם דיון, השלימו ושינו אותם. (ג) "סתמאים העורכים" — שפעילותם חלה אחרי תקופת התלמוד, לאחר כשהחליטו להנציח לדורות לא רק את ההלכה פסוקה אלא גם את ההסברים והנימוקים, השקלא וטריא.

*

דברינו לעיל — שהשקלא וטריא שאותה הגדרנו כ"הסברים ונימוקים בצורת קושיות וחירוץ בעלי נדבכים מרוכים" מבית מדרשו של הסתמאים העורכים יצאה — מכוונים רק לצירופים וניסוחים, אבל לא למרכיבים, ולפרטים שמהם היא מחוברת. המרכיבים אפשר שהם קדומים להם, והם שונים מן הציטאטות שהשקלא וטריא מצטטת; שכן סימני הציטוט מעידים עליהן שקדומות הן. ואכן המרכיבים הסתמים של השקלא וטריא אפשר שהם מהעורכים, ואפשר שהם שרידים מהשקלא וטריא, הבלתי מוסכמת והבלתי מחייבת שהיתה נפוצה בין הלומדים בדורות הקדומים. ברור, שלא כל מרכיביה של שקלא וטריא, אפילו הקטנה ביותר, שרידים הם ממסורת קדומה. שריד של שקלא וטריא מתקופה קודמת לסתמאים נדיר הוא, אלא שבהעדר ראיות מן המקבילות קשה לזהותו, ויש לחשוש לכל מרכיב ומרכיב שמא שריד הוא מהאמוראים קדמונים. ברם רק לעתים רחוקות ניתן להוכיח⁶ ששרידים הם, והוא כשאין בידנו להסביר את המניע

6 ראה למשל, ב"ק יד ע"ב: "על פי עדים — פרט למודה בקנס ואחר כך באו עדים שהוא פטור, הניחא למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור. אלא למ"ד וכו' חייב מאי איכא למימר? סיפא אצטרך ליה בני חורין ובני ברית" ("שיהיו העדים בני חורין ובני ברית" — רש"י). הראשונים מתקשים להכין מה הביא את הגמרא לפרש את המלים "על פי עדים" שהן באו למעט "מודה בקנס ואח"כ באו עדים" ולשאול הניחא למ"ד וכו' ולא פירשה כפשוטן

של השקלא וטריא לפרש מימרה באופן מאולץ, בשעה שקיים פירוש אחר פשוט שבוודאי לא נעלם מעיני הסתמאים המתיישב ללא אילוצין, השקלא וטריא רחתה פירוש מיושב זה, משום שרצתה לשבץ לתוך הגמרא שרידי קטעים שהגיעו אליה עלומי שם, ולא מצאה דרך אחרת אלא לשבצם כמרכיבים של פירוש מאולץ. וראה לדבר, שאם נסיר את מרכיבים אלה, תתפרש המימרה ללא דוחק, אולם אז עלינו למצוא את ההקשר המקורי של מרכיבים אלה⁷. בלי ידיעת ההקשר המקורי יקשה לנו להבין מה גרם לשקלא וטריא לאמץ פירוש מאולץ ולדחות פירוש פשטני. ואמנם גם כשניתן להוכיח מציאותו של שריד ממסורת קדומה. יש לדעת, שרק חלק מן השקלא וטריא — לרוב חלק קטן, אם כי הוא עלול להשפיע על השקלא וטריא כולה — שריד הוא ממקורות קדומים. מעט מאד חלקם של דברי אמוראים עלומי שם בשקלא וטריא. רוב בניינה ורוב בניינה מן הסתמאים הוא.

*

ואולם שונות הן מבחינה זו השאלות והקשיות הסתמיות הבאות בגמרא לפני מימרות אמוראים. שאלות וקושיות אלה נשאלו והוקשו גם על ידי אמוראים שתשובותיהם הובאו בגמרא מיד לאחר מכן⁸; הן נכללות בתשובותיהם ומשתמעות מהן. אף על פי כן סתמיות הן, משום שבשונה מהמימרות שלהן הן צמודות ולהן הן מספקות מסגרת והסבר, שאלות וקושיות אלה לא נמסרו במסירה רשמית. שכן בתקופת האמוראים, כמו בתקופת המשנה והברייתא, מסרו באופן רשמי רק מימרות אפודיקטיות גם כשתוכנן היה פרשני, היינו, פירוש למקור קדום או יישוב לקושיה עליו (החומר הלא אפודיקטי שהגיע לירינו, נשדד ולא נמסר); ואילו את האקדמות למימרות אפודיקטיות (השאלות והקושיות הכאות לפניהן) לא מסרו במסירה רשמית. אלא הרשות היתה נתונה לכל שונה ושונה לשנות אותן בהתאם לסגנונו ולנטייתו. ואמנם לא היה להן נוסח אחיד, עד שבאו הסתמאים העורכים וקבעו אותן בגמרא ("קבעיתיה ליה בגמרא" — עירובין לב ע"ב)⁹ וקבעו אותן באופן סחמי אע"פ שהשאלות והקושיות נשאלו והוקשו על ידי אמוראים. אבל במקומות שבהם השואל והמקשה נזכר במפורש, למשל, במינוח כמו, "ר' פלוני

(ומפורש יוצא כן בתוספתא ראש המסכת, ובירושלמי שם סוף הפרק) שבאות הן למעט מורה בקנס בלי ערים. ואין מקום לשאלה הניחא למ"ד וכו', על כורחנו שהיתה לגמרא מסורת (שריד) שיש מי שפירש את מליס אלה בהוראת "בני חורין ובני ברית", אך היא לא ידעה מדוע פירש כן, ושיערה שהמפרש הניח ש"על פי עדים" כאות למעט מורה בקנס ואח"כ באו עדים, ונתקשה בשאלת הניחא למ"ד וכו'. ושאלה זו הביאה אותו לידי פירושו.

7 ראה, למשל, לקמן עמ' נב ותמצא את השערותנו בקשר להקשר המקורי של המפרש שהמלים "על פי עדים" באות למעט מורה בקנס ואח"כ באו עדים; דוגמה שנדונה בהערה הקודמת.

8 וכמיוחד כן. כשהאמורים משתמשים בתשובותיהם כמונח "לא קשיא, כאן... וכאן..." וכדומה, שקרוב לוודאי שהם מתרצים את הסתירה [בין משניות, בין משניות וברייתות ובין ברייתות] שניצבה לפניהם כקושיה סתמית.

9 ראה דברינו במקורות ומסורות, עירובין, עמ' צא-צד, בפירוש ביטוי זה.

רמי" (לרוב "ר' פלוני רמי ומשני". אבל יש גם ר' פלוני אחר רמי לר' פלוני אחר) לא נקבעה הסוגיא על ידי הסתמאים העורכים והיא שרדה כמו שנשמעה לפנים, אמנם, בהשלמת הסתמאים.

תיאור זה נכון בדרך כלל, אבל יש לעתים, כמו שכבר העירו הראשונים¹⁰, שהשאלות והקושיות הבאות לפני דברי אמוראים אינן מהם אלא מן הסתמאים העורכים. שכן הם חיו ופעלו אחרי תקופת האמוראים, כשהמסורות של האמוראים כבר לא היו מאוששות, והם הזדקקו לא אחת להישען על השערות כדי להשלימן. לרוב הם קלעו אל המטרה, ברם יש שהתכוונו רק לפרפרזה של התוכן האמוראי, ויש שאף לא התכוונו כלל לתוכן ובמקור השיבו האמוראים על שאלות וקושיות אחרות. במקרה זה הסתמאים העורכים הם שחיברו את השאלות והקושיות בתוקף תפקידם בעורכים כדי להשלים את החסר בדברי אמוראים.

לפנינו אפוא סוג חדש של סתם: שאלות וקושיות לפני מימרות אמוראים, שסיבת היותן סתמות היא שלא היה לשאלות וקושיות אלה דפוס קבוע, או נוסח רשמי, אלא כל שונה ושונה ניסח אותן לפי טעמו ושיקול דעתו, תוך שינוי מבית המדרש לבית המדרש ותוך שיכחה של שם אומרן. כך נתייסר הסגנון הסתמי ונהפך לנורמה ספרותית; ומכיוון שנהפך לנורמה ספרותית, שאלו והקשו לפעמים שאלות וקושיות מלאכותיות כדי להתאימה לנורמה¹¹. אמנם גם בהן הטביעו הסתמאים העורכים את חותמם: הם ייצבו אותן, הם ערכו אותן כחלק מן העריכה הכללית שלהם, נתנו להן ניסוח סופי, קבעו אותן בגמרא והכניסו אותן למסירה הרשמית. גם הסתמות אלה שייכים להם ומשלהם הם.

נמצא שישנם ארבעה סוגי סתמות (סתם של צירוף; סתם של הרחבה, השלמה, הוספה ושינוי; סתם של שקלא וטריא; וסתם של שאלות וקושיות לפני מימרות) ושלושה מיני סתמאים (מצרפים, תנאים ועורכים).

ועתה נפנה להגדיר ולהדגים דבר דבור על אופניו. כל סוג וסוג יוגדר הגדרת

10 ראה אור זרוע, הלכות גיטין, סי' תשה: "מכל מקום שמואל לא אמר זה אמתניחין וכו' אלא תלמודא שני הכי". ותוס' שבעות ה' ע"ב, ד"ה רבא: "דרכא לא קאי לתרוצי קושיות וכו' והש"ס קבעה כאן משום דבהכי מיתרצא פירכא וכו'". וריטב"א יבמות פב ע"א, ד"ה ומיהו: "דרב שישא לאו בלשון קושיא איחמרא אלא שפירש הוא הבריתא וכו' והביאום בכאן לפרש קושייתו. וכיצא בו בתלמודא". ועוד.

11 ראה, למשל, ב"מ מא ע"א: "רועה וכו' והניח (על הבהמה שניתנה לו לשמור) מקלו ותרמילו עליה חייב. והוינן בה, משום דהניח מקלו ותרמילו עליה חייב — הא שקלינהו? אמר ר"ג אמר רבה בר אבוא אמר רב בעודן עליה". מניין למקשה ששקלינהו (שהסיר את מקלו ותרמילו מעל הבהמה) עד שהפך אצלו לוודאות עד כדי קושיה? ומה גם שאפילו אם שקלינהו פטור רק לר' ישמעאל, "דאמר לא בענין דעת בעלים", אבל לר' עקיבא החולק עליו חייב. ומניין אפוא למקשה שבריתא זו סוברת כר' ישמעאל ואם שקלינהו פטור? ברור, שלמרות המינוח "והוינן בה" לא העמיד רב במקור את הבריתא "בעודן עליה" בגלל הקושיה "הא שקלינהו". קושיה זו מלאכותית היא — כמו שראינו. רב העמיד כן כדי להתאים את הבריתא לר' ישמעאל שאולי סבר כמותו, והסתם הוא שהקדים לדבריו את הקושיה "והא שקלינהו" בהתאם לנורמה של שאלות וקושיות לפי מימרות אמוראים.

יתר בצירוף שלוש דוגמאות אין צריך לומר ששלוש דוגמאות אינן ממצות את כל האפשרויות של הרחבה, הוספה, השלמה ושינוי — כי רבות הן. כמניין הדוגמאות כן מניין האפשרויות. כל דוגמא מהווה אפשרות בפני עצמה, ואין שתי דוגמאות זהות, ולא הובא מספר הדוגמאות כאן אלא כמשל, "ואידך, זיל גמור".

א. הרחבה

בשם הרחבה אנו מכנים מקרים שהסתמאים לקחו מימרה של אמורא שעניינה דין פרטי והרחיבו אותה למימרה שעניינה דין כללי; אך גם את המימרה המורחבת הם ייחסו לאותו אמורא מבלי להעיר שהרחבה משלהם היא.

(א) האמוראים בב"ב כא ע"ב — כב ע"א שאלו ודנו בדין פרטי, "הדר בחצר חבירו שלא מדעת, צריך להעלות לו שכר או אין צריך". וזה הסתמאים הפכו את שאלתם ודיונם בדין הפרטי לשאלה ודיון בדין כללי, "זה נהנה זה לא חסר" אם חייב לשלם או לא. אחר כך ייחסו הסתמאים את הדין הכללי לאמוראים ושמם אותו גם כפי רבא: "אמר רבא וכו' האי זה נהנה זה חסר והא זה נהנה זה לא חסר" (שם כא ע"ב). אולם לו היתה השאלה מנוסחת כמו שניסחו אותה הסתמאים, "זה נהנה זה לא חסר חייב לשלם או לא", יש להניח שרמי בר חמא לא היה מדמה את הדין של "זה נהנה זה לא חסר" לדין שבמשנה שם: אם נהנית, משלמת מה שנהנית.

(ב) בב"ב כב ע"ב: "כריכות ברה"ר הרי אלו שלו. אמר רבא: ואפילו בדבר שיש בו סימן אלמא קסבר רבא סימן העשוי לידרס לא הוי סימן. רבא אמר: לא שנו אלא בדבר שאין בו סימן. אבל בדבר שיש בו סימן, חייב להכריז. אלמא קסבר רבא סימן העשוי לידרס הוי סימן". מן הלשון "אלמא קסבר" וכו' כדור, שרבה ורבא לא נחלקו במפורש בדין הכללי של סימן העשוי לידרס ולא דנו בנושא ההוא. הם דנו רק בדין הפרטי. בדין כריכות ברה"ר. ואולם לקמן שם כג ע"א הובא בשם רב זביד משימיה דרבא "אי ס"ד דקא סבר תנא קמא סימן העשוי לידרס לא הוי סימן וכו'". תירוץ זה עונה על השאלה "לימא כתנאי, ר' יהודה אומר וכו'". שממנו ביקשו לדייק שהתנא קמא סובר סימן העשוי לידרס לא הוי סימן — נגד דעת רבא. הרי לנו שהסתמאים ייחסו אפוא לרבא את הדעה שסימן העשוי לידרס הוי סימן. ושאלו עליו מר' יהודה אומר וכו' ובאמת לא אמר רב זביד משימיה דרבא את כל זה, הוא אמר רק "הכא בסימן הבא מאיליו קמיפלגי וכו'". וכל היתר מן הסתם הוא ע"ש היטב¹². לפי זה יש לומר שהלשון "ואיכא דמתני להא שמעתא באנפי נפשה, סימן העשוי לידרס רבה אמר לא הוי סימן ורבא אמר הוי סימן" אינו אלא הרחבת הסתמאים את לשון ראשון¹³.

(ג) בב"ב קיב ע"א: "בעי מיניה מרב ששת, קבלנות עובר עליו משום כל תלין

12 השווה תוס' שם, ר"ה ורבה: "ולפי דסבירא ליה לרבה מקום לא הוי סימן. הוצרך לומר סימן העשוי לידרס לא הוי סימן". המחלוקת בין רבה ורבא בסימן העשוי לידרס נהנתה בעקבות המחלוקת שלהם במקום. והארכנו בסוגיא זו במקורות ומסורות, כי"מ, על אחר.

13 מעין זה י"ל גם במקומות אחרים בש"ס, כשהאיכא דמתני לה באפי נפשה" מרחיבה את המחלוקת. עיין, למשל, נדה כט ע"א.

או אין עובר משום כל תלין; אומן קוה בשבט כלי והלואה היא או אין אומן קונה בשבט כלי ושכירות היא וכו' ואי אמרת אומן קונה בשבט כלי אמאי עובר". כבר העירו הראשונים וביניהם התוס' על אתר, שמן האוקימתא של שמואל בר אחא, ב"ק צט ע"א, "בשליחא ראגרתא" (ואין שבט) יוצא, שבמקור לא הזכיר כלל רב ששת את הדין הכללי של אומן קונה בשבט כלי. הוא שאל על הדין הפרטי "קבלנות עובר משום כל תלין או לא", והסתמאים (בב"מ אבל לא בב"ק) הם שהרחיבו אח"כ את הדין הפרטי של קבלנות לדין כללי לאומן קונה.

הרחבת דברים מעין אלה נעשתה גם על ידי אמוראים למימרות תנאים שבמשנה וברייתא. סומכוס, למשל, לא אמר "ממון המוטל בספק, חולקין" (ב"ק מו ע"א ומקבילות). הוא אמר "שור שנגח את הפרה ונמצא עוכרה בצדה ואינו יודע עם עד שלא נגחה ילדה, אם משנגחה ילדה, משלם חצי נזק לפרה ורביעי נזק להוולד". והאמוראים (ראה הנסמן על הגליון ב"ק לה ע"ב) הם שהרחיבו את הלכה זו להלכה מופשטת של ממון המוטל בספק. גם ר' שמעון לא קבע כלל "דבר שאין מתכוון מותר" בשבט (ראה הנסמן על הגליון שבת מא ע"ב). הוא התיר לגרור "מטה, כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ" (ראה, ביצה כג ע"ב) והאמוראים נסחו מהיתר זה כלל, הכולל כל דבר שאין מתכוון. כמו כן, לא אמר ר' יהודה "מין במינו לא בטל" (ראה הנסמן על הגליון חולין ק ע"א). הוא אמר "אין דם מטל דם" (משנה, זכחים ח, ו; חולין ו, ה) והאמוראים העבירו אח"כ את דבריו למושג כללי של מין במינו, וכהנה וכהנה.

ההבדל בין הרחבת דברי התנאים ובין הרחבת דברי האמוראים הוא, שהרחבת דברי התנאים היתה ידועה בין שוני המשנה והברייתא כהרחבה. שוני המשנה והברייתא הכירו את נוסח המשנה והברייתא ולכן לא מצינו לאמוראים שיוסיפו וישלימו את המשנה והברייתא ויצמידו את דבריהם עליהן נכרך שעשו הסתמאים לאמוראים, (כפי שנראה להלן). כימיהם של האמוראים היה הטקסט של המשנה והברייתא קבוע, ידוע ומוכר, והם לא יכלו אפוא לצרף לו (על כל פנים, לא במודע) טקסט נוסף. וכשהרחיבו את דברי התנאים ידעו כולם, שהרחבה פרפרזה מופשטת היא של דברי התנאים, ואין היא לשונם ממש — ועל כן לא היו באים לכלל טעות. אבל כשהסתמאים הרחיבו את דברי האמוראים ומסרו את מימרותיהם של האמוראים יחד עם ההרחבות, נטשטש ההבדל בין המקור וההרחבה, ובמרוצת זמן קצר כבר לא ידעו שוני המימרות להבחין ביניהם. מקור מקביל לא היה להם כדי לבדוק על ידו מה היא הלשון המקורית ומה היא ההרחבה — ובטעות חשכו את הכול לדברי האמוראים עצמם.

ב. הוספה

כשם הוספה אנו משתמשים כשהסתמאים הוסיפו מימרה נוספת למימרה אשר נאמרה בשם אמורא, באופן שנראה כאילו האמורא אמר את שתי המימרות.

(א) כתובות יז ע"ב: "דאמר רב הונא אין מחזיקין בנכסי קטן אפילו הגדיל". ומפורש יוצא בב"מ לט ע"א שרב הונא אמר רק "אין מורידין קרוב לנכסי קטן", ומימרה זו של רב הונא דייק רבא שם: "ש"מ מדרב הונא אין מחזיקין בנכסי קטן ואפילו הגדיל". דיוקן של דבא נתוסף אח"כ על ידי הסתמאים למימרתו של רב הונא ונמסרה כאילו רב הונא אמר גם את ההוספה.¹⁴

(ב) סנהדרין לג ע"א: "רב ששת אמר, כאן [המשנה בסנהדרין] שטעה בדבר משנה, כאן [המשנה בכבודות] שטעה בשיקול הדעת, דאמר רב ששת אמר רב אסי טעה בדבר משנה חוזר, טעה בשיקול הדעת אינו תחור". הסיפא "טעה בשיקול הדעת אינו חוזר" נתוספה אח"כ לרב ששת ואינו ממנו. ממילא לא אמר רב ששת "כאן בשטעה בשיקול הדעת". ומפורש יוצא כן לעיל שם, דף ו ע"א. רב ספרא שאל שם לר' אבא על המשנה בכבודות "דטעה במאי, אילימא דטעה בדבר משנה והאמר רב ששת וכו' טעה בדבר משנה חוזר. אלא [השיב רבי אבא] דטעה בשיקול הדעת". הרי שרב ששת לא העמיד את המשנה בכבודות כשטעה בשיקול הדעת, רב אבא הוא שהעמידה כן אליכיה דרב ששת כתשובה לשאלת רב ספרא. תשובה זו נצטרפה אח"כ למימרת רב ששת ונמסרה יחד אתה בשמו, ועל פיה תירצו הסתמאים כשם רב ששת את הסתירה שבין המשנה בסנהדרין ובין המשנה בכבודות, "כאן שטעה בדבר משנה, כאן שטעה בשיקול הדעת".¹⁵

(ג) דוגמא לא רגילה של הוספה היא הסיום של סדר המערכה שאביי סידר. יומא לג ע"א: "אביי מסדר מערכה משמיה דגמרא ואליבא דאכא שאול וכו', שנאמר והקטיר עליה חלבי השלמים, עליה השלם כל הקרבנות כולן". בפסחים נח ע"ב דורש אביי את דרשה זו באופן אחר, "עליה שלמים ואל על חבירתה שלמים". רבא מקשה עליו, חולק ומסיק: "עליה השלם כל הקרבנות כולן". נראה שבמרוצת הזמן ניתקה דרשה זו של "עליה השלם וכו'" ממקורה, צוטטה כדרשה בפני עצמה, נחשבה לדרשה עתיקה ונצטרפה אח"כ לסוף דברי אביי, המצרף, כנראה, לא ידע שאביי חולק על דרשה זו.

14 במקורות ומסורות ב"מ שם שיערנו שהדיבור "ואפילו הגדיל" אינו מרבא אלא מסתמא דגמרא כתובות שם: "ואב"א, אפילו הגדיל קמ"ל, ע"ש.

15 גם משאלת רב המנונא לרב ששת שם (כ"ה ברכ הנוסחאות. ראה רק"ס שם אות ג') "אפילו טעה כדר' תייא ור' אושעיא וכו'". משמע שרב ששת לא אמר טעה בשיקול הדעת אינו חוזר, שאם לא כן היה לו לרב המנונא לדייק מזה שרב ששת לא חילק בין משנה [תנא] ואמורא, שנאם אם טעה בדברי אמורא נחשב לטעת בדבר משנה. אבל אם רב ששת אמר רק טעה בדבר משנה יש מקום לשאלת אם משנה דווקא או לא. הרי"ח כנראה הרגיש בזה, לכן פירש את השאלה "אפילו טעה כדר' תייא ור' אושעיא וכו'" כשיש מחלוקת בניהם, ומוסבת על טעה בשיקול הדעת; היינו אם מי שהוא פסק בניגוד לכלל ש"הלכתא כרב באיסורי ובשמואל ברינ". ועשה באיסורי כשמואל ובממון כרב, האם נחשב כשיקול הדעת וישלם מכיתו או לא.

ג. השלמה

בשם השלמה אנו מכוונים למימרה שנאמרה בשם אמורא והיא אינה שלמה, ויש צורך בהוספת הסבר כדי להשלימה. הסתמאים השלימו אותה בלי להזכיר שההשלמה נעשתה על ידם. הש"ס מלא השלמות, והן נמצאות כמעט ככל דף ודף כתשוכות לקושיות ולשאלות שהוקשו ונשאלו בדורות קודמים ושתוכותיהן נשכחו¹⁶, כזיהוי מקורות שנעלמו¹⁷ כפירושים בטקסטים סתומים¹⁸ וכדומה. כאן נביא דוגמאות שהלומד עומד מיד על ההשלמה המאוחרת עקב סדר הדורות שלהן. (א) חגיגה יד סע"ב: "שאלו את בן זומא בתולה שעיברה, מהו לכ"ג. מי חיישין לרשמואל וכו' או דלמא רשמואל לא שכיחא. אמר להו רשמואל לא שכיח וכו'". הדיבור מ"מי חיישין לרשמואל" ואילך אינו מבין זומא — בן זומא התנא לא יתייחס לרשמואל האמורא — ואינה אלא השלמה מתקופה הרבה יותר מאוחרת לו.

(ב) ב"ק נח ע"א: "בעי ר' ירמיה ירדה כדרכה והזיקה במי לידה מהו. אליבא דמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, לא תיבעי לך, כי תיבעי לך אליבא דמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, מאי מי אמרינן כיון דתחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, או דלמא הכי כולה בפשיעה וכו'". על 'הניחא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר' (ב"ק כא ע"א) אומר רש"י: "אמוראי פליגי כה בפרק המפקיד (דף מב ע"א)". כוונתו היא לשני הלשונות שם כרב יוסף בצריפא דאורכני, וכן אומר רש"י בב"מ לו ע"ב: "לא מיבעיא למ"ד לקמן בפרקין גבי ההוא דאוחיב זוזי דפקדון בצריפא דאורכני וכו'". ואולם מבחינת סדר הדורות כמעט¹⁹ שלא ייתכן, שר' ירמיה שחי בזמנו של רב יוסף בארץ ישראל, יפלפל בלשונות שכרב יוסף שחי בבבל (בלשונות שקמו בוודאי

16 ראה דברינו מקורות ומסורות, ר"ה עמ' תכ; ביצה, עמ' שנה; ודומה לקמן דף נ ע"ב, עמ' רה.

17 ראה, למשל, שבת ד ע"ב: "אמר רב יוסף הא מני רבי היא", והסתם השלים: "הי רבי וכו'". ומקבילות ראה אוצר לשון התלמוד, כרך ו, עמ' 333.

18 הדוגמאות רבות הן וקשה לבחור ביניהן. אך מכיוון שכבר הבאנו לעיל מן הסוגיא המפורסמת בסנהדרין לג ע"א (כדוגמא להוספה) נוסיף ונביא עוד ממנה, ומה גם שדוגמא זו היא אחת מאלה שהמעייין הרגיל אינו מבחין בה. כוונתי לראש הסוגיא שרב יוסף מתיר את הסתירה שבין המשנה, סנהדרין ד א, ובין המשנה בכורות ד ד: "לא קשיא, כאן כמומחה כאן כשאינו מומחה". הגמרא מקשה עליו, "וכמומחה מתוירין [הגירסאות והפירושים שם שונים, ראה עיטור אות פ"א, פסק דין: וחידושי הר"ן על המקום] והא קתני אם היה מומחה לכ"ד פטור מלשלם. א"ר נחמן כאן שיש גדול הימנו בחכמה ובמנין, כאן שאין גדול הימנו בחכמה ובמנין". קרשה זו לא נעלמה מרב יוסף שהרי סיפא היא למשנה בכורות שאותה רב יוסף מתיר. ורב נחמן, שהיה קצת קדום לרב יוסף, לא בא לתירץ קושיה שהוקשתה על רב יוסף. לרב יוסף בוודאי היה לו הסבר לקושיה הגמרא, אלא שנשתכח, ורב נחמן ייתכן שתירץ קושיה אחרת, והסתם השלים את שניהם: תירץ את רב יוסף לפי רב נחמן, ופירש את רב נחמן על פי קושיה רב יוסף.

19 ראה ובחים מד ע"א: "אמרוהו לשמעתיא ררב יוסף קמיה [דר' ירמיה]. אמר גברא רבה כרב יוסף וכו'. ושם סב ע"ב: אמר ר' ירמיה באמה גדומה, אמר רב יוסף ולא היינו דתניא וכו'". וראה גם תולדות תנאים ואמוראים, ערך ר' ירמיה, עמ' 806.

לאחר פטירתו) ויקרא להם "מאן דאמר". שם זה על כרהך מן הסתמאים הוא. ודומה לו בב"ק לו ע"ב, אביי משמיה דרכה ורבא משמיה דרכה לא יצטטו ויקראו ללשונות ברכ יוסף "מאן דאמר". גם שם מן הסתמאים הוא, אלא ששם הוא קרוב יותר להוספה מאשר להשלמה, ואפשר להוציאו מבלי שיפגע בשלימות המימרה.

(ג) השלמות שכיחות בצדדי האיכעיות, שכן הן באות לפרש את צדדי הספק שלא נמסרו במסירה הרשמית, אבל הן אינן מיוחדות להן. ראה למשל, שבת לא סע"ב: "כחם על הנר, כחם על השמן, כחם על הפתילה חייב. ר' יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהיא עושה פחם. ר' יוסי במאן סבירא ליה. אי כר' יהודה סבירא ליה אפילו כהני נמי ליחייב, ואי כר' שמעון סבירא ליה פתילה נמי ליפטר. אמר עולא לעולם כר' יהודה וכו' ור' יוחנן אמר לעולם כר' ש סבירא ליה ומאי שנא פתילה כדאמר רב המנונא ואי תימא רב אדא בר אהבה הכא בפתילה שצריך להבהב עסקינן דבההיא אפילו ר"ש מודה דקא מתקן מנא". ר' יוחנן לא אמר "כדאמר רב המנונא ואי תימא רב אדא בר אהבה וכו'". הוא חי בדור לפניהם. הגמרא שהשתמשה במימרות אמוראים אלה כדי להשלים את דברי ר' יוחנן. נמצא שדברי ר' יוחנן כאן מקוטעים, שהרי ר' יוחנן ודאי אמר יותר מן המלים "לעולם כר' ש ס"ל" כתשובה לשאלה "ר' יוסי כמאן ס"ל וכו'". במקורות ומסורות על המקום, עמ' צג הערנו שהירושלמי שם ב, ה (ה ע"א) מביא לדעתנו את דברי ר' יוחנן בשלימותם. ע"ש.

ד. שינוי

בשם שינוי אנו מכוונים למקרים שהסתמאים תיקנו את המימרה, החליפו בה מלים או את המסגרת שלה וייחסו את הנוסח המתוקן לבעל המימרה מבלי להודיענו שהתיקון הוא מעשה ידם.

(א) כתובות עב ע"ב: "מאי קולנית [שלפי ר' טרפון יוצאת שלא בכחובה]? אמר רב יהודה אמר שמואל במשמעת קולה על עסקי תשמיש". ואולם בירושלמי שם ז, ו (לא סע"ב) הובא בשם שמואל שאמר: "כל שהוא מדברת [בקול רם על איזה נושא שהוא] ושכינותיה שומעות אותה". במקורות ומסורות על המקום, עמ' רטז-ריז ביארנו שבמקור אמר שמואל כמו שהובא בשמו בירושלמי. ברם לאחר שהוסיפו למשנה [ומפורש יוצא בהוצאת לו ובכ"י אחרים שהוספה היא] את הכבא "ואיזוהי קולנית, לכשהיא מדברת בתוך ביתה ושכיניה שומעין קולה". לא היו יכולים לפרש את דברי שמואל כמו הירושלמי, משום שאז לא חירש כלום על המשנה, לכן פירשו (ובמרוצת הזמן התאימו גם את הלשון לפירוש זה [ושינו את לשונו]) ששמואל מוסיף על המשנה שצריכה שתשמיע קולה "על עסקי תשמיש". אבל המדברת בקול רם עד ששכינותיה שומעות את קולה, אינה נחשבת לקולנית. ההוספה במשנה [מן התוספתא] גרמה לשינוי בלשונו של שמואל ובהלכתו.

(ב) ואם יאמר האומר שדוגמא זו שייכת לסוג של הוספה יותר מאשר לסוג של שינוי. נבהיר את פעולת הסתמאים בשינוי המימרות על יד שתי דוגמאות אחרות. בשלושה מקומות בש"ס (גיטין מב ע"ב; ב"מ לג ע"ב; ב"ב עט ע"ב) אומרת הגמרא:

"עד כאן לא קאמר ר' מאיר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתו וכו'". ותמהו עליה הראשונים היכן מצינו לר' מאיר שיאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כפירות דקל, עד כדי דיוק שאמר כן רק כפירות דקל "דעבידי דאתו...". הרי נושאו של ר' מאיר (יבמות צב ע"א ומקבילות) הוא "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר, לאחר שתתגייר וכו'" ואינו עניין כלל לפירות דקל דעבידי דאתו. הראשונים נדחקו מאד ליישב תמיהה זו. נראה אפוא, שבמקור היה בעל המימרה ר' אליעזר בן יעקב ולא ר' מאיר, שכן אמר ר' אליעזר בן יעקב (יבמות שם): "אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה וכו' דבריו קיימין". פירות ערוגה דומות לפירות דקל, אלא שלרבה (קידושין סב ע"ב) "לא אמר ר' אליעזר בן יעקב, אלא בשחת דבי כיבשא, אבל בשחת דבי שקיא לא", לפיו לית ליה לר' אליעזר בן יעקב אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. בעקבות רעה זו החליפו אח"כ את בעל המימרה, את ר' אליעזר בן יעקב בר' מאיר שדעתו קרובה לדעת ר' אליעזר בן יעקב²⁰. ליתר כיאור, עיין מקורות ומסורות ב"מ שם.

(ג) והנה רוגמא של שינוי במסגרת, היא נלקחת ממקורות ומסורות (תענית עמ' תג-תנא) ומקורות בתענית טז ע"א: "ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, חד אמר הרי אנו תשובין לפניך כאפר וחד אמר כדי שיזכור לנו אפרו של יצחק. מאי בינייהו? איכא בינייהו עפר סתם". לכאורה תמוה איך אפשר לומר שנותנים עפר סתם, כשבמשנה נאמר מפורש "אפר מקלה". על כורחך מי שאמר כדי להזכיר "שאנו חשובין לפניך כאפר" ונותנים אפילו עפר סתם, לא גרס כמשנה את שם התואר "מקלה" ואכן "מקלה" ליתא כמשנה שבמאירי ובתוספתא כת"י ל' ועוד. ברם מרדכי שאל השואל "ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד" ולא שאל סתם "ולמה נותנים אפר", היינו גם "על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב"ד" (משנה תענית ב א) — כמו שמשמע מן הירושלמי ב א (סה ע"א)? נראה, שהשואל לא הכיר גרסה שאינה גורסת כמשנה את התואר "מקלה", ונתקשה לו איך יכול אמורא לומר שנותנים אפר סתם. ותירץ, ש"מקלה" כמשנה מוסבת רק "על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב"ד", ולא על "כל אחד ואחד נותן בראשו", ומשום כך הקדים לפני המחלוקת את הדיבור "ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד". בגלל חוסר גרסה, שינה השואל את המסגרת של המחלוקת מרישא של המשנה ("על גבי התיבה" וכו') לסיפא של המשנה (וכל אחד ואחד וכו').

•

ובסוף נעיר בקצרה על ההבדלים שבין ארבע פעולות העריכה של הסתמאים — הרחבות, הוספות, השלמות ושינויים — והשפעתן על הצורה, התוכן והמתודולוגיה.

20 כיון הראשונים עיין במיוחד מ"ש הדשכ"א קידושין, סב ע"ב, ד"ה והא דאמר אכ"י: איכא מן דמפרש וכו' דאלו לרבה ורב יוסף כי היכי דלא נוקים לר' אליעזר בן יעקב בר' מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הוא דדחקי ומפרשי ליה בשחת אי נמי בשחת דבי ככשא וכו' ולא נהירא וכו', אלא ודאי רבה ורב יוסף נמי סבירא ליה אליבא דר' אליעזר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו'.

הבדלים בצורה — הוספות והשלמות אינן פוגעות בדברי האמוראים והקשרם ואינן עוקרות ממה שמיוחס להם. המימרה האורייגנלית נשארה בשלימותה גם לאחר שהוסיפו לה או השלימו אותה, ללא הבדל אם ההוספה והשלמה היא בראש, באמצע או בסוף מימרה. הצורה הכמותית, המקורית, לא הצטמצמה. אולם שינויים פוגעים במימרה האורייגנלית ובהקשרה ועוקרים את המסירה הקודמת ממשמעותה, ולא עור אלא שהם מציעים ניסוח או הקשר אחר במקומה. מכאן שצורתה הכמותית המקורית השתנתה. לגבי הרחבות ישנן כאלה ואלה. כדוגמאות של קבלנות וכריכות כרה"ר שהכאנו לעיל הצורה הכמותית לא הצטמצמה, וכדוגמא של הדר בחצר חבירו, היא השתנתה לגמרי.

הבדלים בתוכן — הרחבות, הוספות והשלמות הן למעשה מעין פירוש, וכמו כל פירוש מאוחר המפרש טקסט קדום, פעמים שהפירוש מכון לכוונת המחבר ופעמים שלא. על כן צריכים לכדוק כל מקרה ומקרה בנפרד, מידת נכונתן או אי-נכונתן איננה נקבעת מראש. כרם שינויים מכיוון שהם פוגעים בלשון או בהקשר של הנוסח המקובל, חזקה עליהם שאינם נכונים עד שיביאו ראיה לנכונותם.

הבדלים במתודולוגיה — ביחס למקבילות: אם במקבילה נמצאת אותה המימרה מיוחסת לאותו חכם עם הרחבות והוספות, עדיין אין ראיה שכך היה גם במקור. ייתכן שהמקבילה הושפעה מן ההרחבות וההוספות שבגמרא שלפנינו. ואם במקבילה נמצאת אותה המימרה מיוחסת לאותו חכם בלי הרחבות והוספות, גם כן אין ראיה שכך היה במקור. ייתכן שבמקבילה קיצרו את המימרה, אם כי בדרך כלל אנו נוטים יותר לומר שהמימרה הושלמה מלומר שהיא נתקצרה. ולהפך כשאין שתי המימרות מיוחסות לאותו חכם: "כשבגירסה אחת נזכר שם אמורא ובגירסה אחת נאמר סתם, אנו נוטים יותר לומר שבמקור היה שם אמורא ונשמט אח"כ מלומר את ההפך שבמקור לא היה שם אמורא ונתווסף אח"כ — כי מי היה בודה מלכו שם אמורא"²¹. כמובן אם אפשר להסביר את הוספת שם אמורא, באשגרה ממקום אחר, או בהשערת המוסיף שהאמורא שהוא בר פלוגתיה של האמורא הנזכר מקודם חולק עליו גם כאן, וכיוצא בזה²² — ברור שאין להניח כן.

לא כן לגבי השלמות ושינויים. אם במקבילה נמצאת אותה המימרה מיוחסת לאותו

21 מקורות ומסורות, מגילה. עמ' חקטו-חקיז.

22 למשל, המימרה "קם ליבה בדרכא מיניה", מיוחסת בב"ק ע"א לרב אשי, ואילו בכתובות לג ע"א היא הובאה כסתמא דגמרא במקום לומר שעיקר כגוסת רב אשי — כי מי היה בודה מלכו לייחס המימרה לרב אשי — הנחנו בב"ק שם את האפשרות ההפוכה, היינו, שעיקר כגוסת הסתמית: ומי שחשב שרב אשי הוא המחבר של הסתמא דגמרא (על פי הגמרא בב"מ פו רע"א: "רב אשי ורכינא סוף הוראה", ראה, למשל, פסקי הרא"ש, שבת פרק א, ס"ו י: "מיהו נראה להלכתא כלישנא קמא משום דסתמא דהש"ס קאמר ליה דהיינו רב אשי דהוא בתראה שסידר הש"ס") הוא שייחס אח"כ את המימרה "קם ליה בדרכא מיניה" לרב אשי. אפשרות זו מערערת את ראית החוקרים (ראה ר' יחיאל קפלן, עריכת התלמוד [אנגלית], ניו יורק 1933, עמ' 43 ואילך). המתבססת על סוגיות דומות שרב אשי הוא העורך של הגמרא. לדעתם, מלמדת העובדה שלפעמים מצינו בש"ס מימרה שהובאה במקום אחד כסתם וצוטטה במקום אחר בשם רב אשי — שהוא הוא עורך התלמוד; שכן רב אשי וסתמא דגמרא חד הם.

חכם כולל השלמות ושינויים, אין ראיה שכך היה גם במקור. ייתכן שהמקבילה תוקנה על פי השינויים שבגמרתנו (אלא אם כן יש להוכיח מניחות תוכן דברי אמוראים במקבילה שכך היה לפניהם). אבל אם במקבילה נמצאת אותה המימרה מיוחסת לאותו חכם בלי ההשלמות והשינויים, יש בה ראיה שבמקור לא היו השלמות ושינויים. שכן השלמות ושינויים — שלא כמו הרחבות, הוספות — נעשים מתוך שינוע שהנוסח הקדום אינו שלם או משובש. ואחרי שהשלימוהו ותיקנוהו לא היו חוזרים למימרה החסרה והמשובשת הקודמת אילו לא האמינו בנכונותה. על כורחך, שחשבו שהוא נכון, שכך היה במקור. דברים אלה אמורים במקבילות שבאותו התלמוד, היינו, מבבלי לבבלי ומירושלמי לירושלמי. אבל לא במקבילות מתלמוד לתלמוד, היינו, מבבלי לירושלמי ומירושלמי לבבלי. שכן לא מסתבר שהמקבילה בתלמוד זה הושפעה מן ההרחבות, ההוספות, השלמות ושינויים שבתלמוד זה, ולכן אם במקבילה נמצאת אותה המימרה מיוחסת לאותו חכם עם הרחבות, הוספות השלמות ושינויים, הרי זו ראיה שכך היה גם במקור. שכן מעצמם לא היו מתכוונים בעלי המקבילות לאותם ההרחבות, הוספות, השלמות ושינויים²³.

כפי שהסברנו ייתכן מאוד, ששמו של רב אשי יוחס לסתם, משום שהניחו שהוא העורך ולא משום שהוא היה העורך.

23 המעיין יבחין שלא הזכרנו בין הסתמות את המונחים "מיתבי", "איבעיא להו" וכדומה, כי אלה לא נאמרו לכתחילה בסתמות. הם נאמרו על ידי תלמידי ישיבה, אשר — כפי ששיעורנו במבוא למסכתות "מיומא עד חגיגה", עמ' 167 הערה 21 — "טרם הגיעו לדרגה שדבריהם יצוטטו בבית המדרש בשם אומריהם". העורכים לא התכוונו להעלים את שמותיהם מהדורות הבאים. כשעתם כשנאמרו ידעו מי היו האומרים, אלא שאחר כך נשתכחה זהותם, ברם שכחת הזהות איננה עושה אותם לסתמות.

אנכ אורחא יצוין, שלא כמו שכתבתי במבוא שם, אינני סובר עכשיו שהאמוראים התייחסו ל"סברוה" — כשם שהתייחסו ל"מיתבי" ול"איבעיא לתו". במקומות שנראה כאילו הם מתייחסים ל"סברוה" (ראה במיוחד סוטה ל רע"ב [ועיין במהרש"א שם]: ב"מ כג ע"א; קא ע"א), העיין מראה שהסתם נכנס לתוך דברי האמוראים ושילב את דבריו לתוך דבריהם. שילוב זה מטעה כאילו האמוראים התייחסו ל"סברוה" — ובאמת אינו כן, ואין כאן המקום להאריך בזה. כמו כי לא הזכרנו בין הסוגים השונים של הסתמות מה שקראנו במקורות ובמסורות גיטין עמ' חקפג, בעקבות התוס' ב"מ קטו ע"ב ד"ה לימא, "תוספת מאוחרת שנכנסה מן המסקנה לתוך המימרה". לדוגמא (דוגמא זו לא הובאה שם), ברכות ל ע"ב: "אמר רב ענן אמר רב טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי שאין בית דין מקרשין את החורש אלא ביום. אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר. מחזירין אותו. אמר ליה רב אשי לאמימר מכרי רב טעמא קאמר נן לפי שאין מקרשין את החדש אלא ביום] — כן הוא בכת"י. ראה רק"ס שם אות א') מה לי חסר ומה לי מלא. אלא לא שנא". איך עלה על דעתו של אמימר לחלק בין חודש מלא ובין חודש חסר, כשטעמו של רב יוצא ברור — כמו שאמר לו רב אשי — שאין לחלק ביניהם? על כורחנו שלפני אמימר לא היה טעם זה ברב והוא נתווסף אח"כ על פי דבר רב אשי.

מסתבר, שהוספה מעין זו נתווספה אחרי תקופת התלמוד, שכן בתקופת התלמוד לא היו מוסיפים טעם המפריע למהלך הסוגיא, אלא היו משלשלים אותו בתוך הסוגיא עצמה כחלק מהתפתחותה. לכן אין עניינה בין הסתמות הנוכרים בפנים.

מבוא לכבא מציעא

בין כרך לכרך, שתדירות הופעתו היא אחת לשבע שנים בערך, יש ששיניתי את דעתי הן בפירוש המקורות והן במסורות התלמוד, והרגשתי צורך להודיע על כך. וכך נהגתי: אם השינוי נגע בפירוש שפירשתי בטקסט תנאי, אמוראי או סתמאי, חיפשתי בכרך החדש הזדמנות של דמיון בנושא וכצמוד לו פתחתי מחדש את הדיון – אמנם בקיצור נמרץ – וצינתי את הפירוש החדש; ואם השינוי נגע במהותה של תורת הסתמאים (מה שקראתי סתמות, ואין הרבה שינויים כאלה), הודעתי על כך במבוא וכיארתי באר היטב מה ראיתי על ככה לשנות את דעתי.

א

שינוי חשוב ויסודי אשר הנחה ודרכן את מחקרי הוא השינוי שרשמתי במבוא למסכתות מסדר מועד "מיומא עד חגיגה". שם הודעתי שאני חוזר כי מהיסוד שהנחתי בסדר נשים (יחד עם המפרשים והחוקרים) שכבר בתקופת האמוראים היו סתמות, ושהעריכה של המשא ומתן של הגמרא נמשכה כמשך כל הדורות של האמוראים. נגר דעה זו קבעתי, שבתקופה שלפני רב אשי ורבינא לא היו סתמות, ושהסתמות יחד עם העריכה של השקלא וטריא מאוחרים הם להם. קביעה זו נתחזקה כי והודגשה במבואות הבאים על ידי תיאורו של הסתם כרב תנופות, שדברי האמוראים נחתכים על פיו, והשקלא וטריא שבגמרא, שהיא לרוב סתמית, פרי יצירתו הוא. במבוא למסכת שבת (מסכת זו הייתה אמורה להופיע בכרך אחד עם מסכתות עירובין ופסחים, ורק מחמת גודלן חילקתי אותן לשניים, אבל המבוא משותף לשלוש המסכתות) סיכמתי את מידת היקפם של הסתמאות ביחסם למסורת האמוראית בדברים האלה: "מה שקיבלנו מהאמוראים ומה שלא קיבלנו מהם, הצורה בה קיבלנו את הדברים, הכל עבר דרך הסתמאים. תורת האמוראים מהולה כתורת הסתמאים". ובמבוא לכ"ק הרחבתי כסוגיה זו ועמדתי על השינוי שבין הסתמאים עצמם על סוגיהם השונים ועל ההשתלשלות שהוליקה לקראת החלטה להנציח לדורות גם את השקלא וטריא. שני מבואות אלה ביצרו את השקפתי שהודעתי עליה במבוא למסכתות "מיומא עד חגיגה". במבוא זה אני מרחיק לכת בהשקפה שראשיתה במבוא למסכתות "מיומא עד חגיגה" ואני מאחר עוד יותר את תקופת הסתמאים ואת פעולתם: פעולתם לא החלה עם פטירת רב אשי ורבינא, אלא בסוף תקופת אחרוני החכמים הנזכרים

כגמרא (שלפי רב שרירא גאון משתייכים כבר כמה דורות לרבנן סבוראי) שאחרון שבהם, כנראה, היה רבאי דמן רוב (הנזכר בסנהדרין מג ע"א, לפי גרסת רבנו חננאל) שחי בערך חמישים שנה אחרי רבינא השני, היינו מחצית המאה השישית. כמבוא שם וכן כמבוא למסכת שבת הצעתי שהסתמאים חיו ופעלו אחרי "סוף הוראה", אחרי רב אשי ורבינא הראשונים (בערך 430 למנינם), ועד רב אשי ורבינא השניים (בסוף המאה החמישית); ובלשוני שם: "עם פטירתו של רב אשי התחילה [תקופת הסתמאים] ועם פטירתו של רבינא השני נתכססה"¹. יצוין, שרב שרירא גאון אינו מזכיר כלל את הסתמאים ומזהה את רב אשי ורבינא של "סוף הוראה" כרב אשי ורבינא השניים. בין כך ובין כך תקופת "רב אשי ורבינא כסוף הוראה" הוכרה כעובדה היסטורית.

כמבוא זה אני מאחר את תקופת הסתמאים, כאמור, עד לאחר אמצע המאה השישית, עד כלות פעולת כל האמוראים, כולל אלה ששמותיהם נזכרו בתלמוד רק לעתים רחוקות. כל זמן שאמוראים פעלו, אפילו רק מעטים מהם, עדיין הייתה זו תקופת האמוראים. תקופה חדשה עשויה להתפתח רק אחרי היעלמם. על כן אין אני רואה את הדיבור "רב אשי ורבינא סוף הוראה" כמשקף עובדה היסטורית, אלא דברי הערצה של תלמיד שחשב לתומו שעם פטירתו של רבו המובהק כא הקץ להוראה². ואולם החיים עשו את שלהם וההוראה נמשכה עד לאחרוני השמות שנזכרו כגמרא, כמה דורות אחרי רב אשי ורבינא.

תלמיד זה ניתן לזהותו כרב אחא בריה דרבא, שהיה תלמיד מובהק של רב אשי. שכן רב אחא בריה דרבא נזכר יותר ממאה ועשרים פעם בתלמוד, וברובם יותר משבעים פעם, דבריו מנוסחים כשאלה לרב אשי: "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי". והוא הוא זה שהחשיב את רב אשי מאוד וחזר והדגיש "אף אני אומר", כלומר, אין כירי מסורת, אלא מפי עצמי אני אומר כן. "מימות רבי עד רב אשי לא מציינו תורה וגדולה במקום אחד"³, הדמיון של רב אשי לרבי מבוסס גם על זה ששניהם (כמו משה) חתמו תקופה: "רבי ור' נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה". בדורותיהם לא היו אחרים שחתמו תקופה כמותם, לכן לא היו כדוגמתם. מסתבר שרב אחא בריה דרבא הוא שהכניס את רב אשי בחברותא של רבינא וכינהו "סוף הוראה".

אולם הערכה זו על רב אשי לא נתאמתה. ה"הוראה" נמשכה כמה דורות אחרי רב אשי, והחכמים שחיו אחרי רב אשי וראו את פעולת ה"הוראה" שבימיהם לא קשרו את הדמיון שבין רב אשי ורבי כחתימת תקופה, אלא כגדולתם כתורה ובהשפעתם על בני דורם. לכן הקשה הסתם, שחי כמה דורות אחרי רב אשי: "והא הוה הונא בר נתן" גם הוא היה גדול כתורה ובעל השפעה⁴. לא עלה על דעתו של הסתם שרב אחא בריה דרבא חשב את רב אשי ל"סוף

1 ראה מקורות ומסורות, יומא-תניינא, מבוא עמ' 7, סוף הערה 10.

2 על משמעות הביטוי ראה להלן.

3 ראה גיטין נט ע"א: סנהדרין לו ע"א.

4 גיטין וסנהדרין שם.

הוראה", לחותם תקופה, ומטעם זה הרימו על נס ודימה אותו לרבי. ברם העובדות טפחו על פני הערכה זאת וה"הוראה" המשיכה להתקיים, ולכן שאל הסתם מה ששאל, ותירץ: "שאני הונא בר נתן דמיכף הוה כייף ליה לרב אשי": גדולתו והשפעתו של הונא בר נתן לא הגיעו לרמתו של רב אשי. וכן יש לומר כש"רבה בריה דרבא ואיתימא ר' הילל בריה דרבי וולס" דימה שם את רבי למשה [מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד] התכוון גם הוא לחתימת תקופות [עם משה נחתמה תקופת תורה שבכתב], ואין מקום לשאלת הסתם "ולא? והא הוה יהושע, הוה אלעזר וכו' הוה עזרא, הוה נחמיה בן חכליה" — הם לא היו חותמי תקופות (אולי פרט לעזרא). הסתם הקשה כן משום שהסיק מרב אשי שהוא לא חתם תקופה, שאין מדובר כאן בחתימת תקופה. אמנם במקור התכוונו גם רבה בריה דרבא וגם רב אחא בריה דרבא לחותמי תקופות.

ב

עכשיו שקבעתי שהסתמאים חיו אחרי אחרוני האמוראים והם פעלו במחצית השנייה של המאה השישית, שהיא לפי רב שריא גאון באיגרתו המפורסמת כמעט סוף תקופת הסבוראים (הראב"ד בספר הקבלה מאחר את תקופת הסבוראים לעוד מאה שנה) — עלינו לברר מתי חיו הסבוראים. לשאלה זו יש שתי תשובות אפשריות הסותרות זו את זו: (א) הסתמאים והסבוראים הם היינו הך, והסתמות שבגמרא, אם לא כולם לפחות חלק גדול מהם וכמיוחד אלה שבראש מסכת או בראש פרק, נתווספו לגמרא על ידי הסבוראים; לזה נוטים כמה מן החוקרים החדשים (נגר רב שריא גאון, שכן אם הסתמות שבגמרא מן הסבוראים הם, אין טעם לייחד, למשל, את העמודים הראשונים של מסכת קידושין לסבוראים). (ב) הסבוראים חיו אחרי הסתמאים, בתקופת הגאונים הראשונים, והם אינם מציינים תקופה נפרדת אלא תפקיד מיוחד — הם אלה שבזמן הגאונים הראשונים הוסיפו הסברים לגמרא.

לדעתי, אין לזהות את הסבוראים כסתמאים. העוקב אחרי המקומות שהראשונים מעירים עליהם שהם מרבנן סבוראי ומנתח אותם, יראה שלפני הסבוראים הגמרא כבר הייתה ערוכה, ואילו לפני הסתמאים הגמרא הייתה עדיין בתהליך של התהוות. הסתמאים עיצבו ושכללו את השקלא וטריא האמוראית וחלק גדול של המשא ומתן הוא לגמרי שלהם. לפנייהם מסרו במסורת האמוראים — מדובר במסורת רשמית שסמכותה בצדה, לאפוקי מגילות סתרים, מגילות פרטיות שאין להן סמכות מקובלת — רק "הוראה", הלכות קצובות ופסוקות, כמו המשנה והברייתא; והסתמאים צירפו לה את המקורות והנימוקים שעליהם מבוססת ההוראה. ואילו הסבוראים שחיו אחרי הסתמאים הוסיפו הערות לגמרא לאחר שהשקלא וטריא כבר הייתה חלק אינטגרלי מן הטקסט שהם מתייחסים אליו. הגמרא שהייתה לפני הסבוראים הכילה כבר את תורת הסתמאים והסבריהם לרוב מכוונים עליה.

מכיוון שלפני הסבוראים הגמרא הייתה כבר ערוכה ומשוכללת, ניתן לזהות את הסבוראים על פי ארבעה סימנים:

(א) דבריהם אינם מכילים אינפורמציה חדשה של דברי אמוראים או על אודותם. כל מה שהם מצטטים נמצא כגמרא במקום אחר. וכמו הראשונים לא היו להם ידיעות על האמוראים מלבד מה שנאמר בגמרא שלפנינו, ואילו הסתמות מלאים מימרות ועובדות חדשות של האמוראים ועליהם שאין להם מקבילה במקום אחר. קטע שיש בו אינפורמציה חדשה על דברי אמוראים אינו מן הסבוראים.⁵

(ב) בעוד שהסתמאים מתקנים לפעמים את לשון האמוראים נ"א"מא, "הכי קאמר" וכדומה⁶ לא זכור לי שהסבוראים עשו כן. בדורם כבר לא הרהיבו עוז לשנות ולתקן. וכמו הראשונים הם קיבלו כבר מה שנאמר: קטע שיש בו תיקון לשון אינו מן הסבוראים.

(ג) אפשר לנתק את הוספת הסבוראים מהתלמוד מבלי שיופרע מהלך הסוגיה, מכאן שמהלך הסוגיה קדום להם ונקבע על ידי הסתמאים שחיו ופעלו לפני הסבוראים. הסבוראים לא השפיעו על התהוות הסוגיה ולא שינו את מהותה.⁷ מהלך הסוגיה נשאר כמו שהיה — כמו שנדרש ונחקר על ידי הסתמאים — גם לאחר הוספתם. ברוב המקומות הוספתם מתייחסת לעניין שולי שאינו הכרחי לגוף הסוגיה, אלא לעניין צדדי בלבד, גוף הסוגיה נשאר קבוע ועומד. ברם אם יש לנו קטע שניתוקו יפריע להמשך הסוגיה, סימן שאינו מן הסבוראים.

(ד) קטעים רבים המזוהים אצל הראשונים כהוספת הסבוראים קשורים לעריכה — עובדה זו מראה שוב על גמרא סדורה וערוכה שהוספות הסבוראים מסבירות את טיבה או מתרצות סטיות. לגבי המינוח "ודקארי ליה מאי קארי ליה" יש מסורת שהוא מרבנן סבוראי⁸. התירוך שנתן הסתמאי לקושייתו כל כך פשוט, עד שהסבוראי תמה עליו למה הוא צריך להשמיעו ולכלול אותו בתוך הגמרא, מעצמנו נדע זאת; ומסביר הסבוראי שהתירוך לא כל כך מוכן מאליו. הגמרא כמו שהיא לפנינו כבר הייתה לפניו ספר מקובל ומקודש, בעל סמכות גדולה שאין בו לא חסר ולא יתר. לכן כשמצא בו קושיה ותירוך הנראים לו כמיותרים, תמה למה שילכו בגמרא. דוגמה יפה של הוספה הנוגעת לעריכה של הגמרא היא הוספת רב יהודאי גאון בב"מ כח ע"א. בגמרא שם נאמר "אמר רבא אם תמצי לומר סימנים דאורייתא", והקשה רב יהודאי גאון (שלהלן קראנו לו אחרון של רבנן סבוראי) "את"ל — והא פשיט ליה דסימנין דאורייתא?", ותירץ: "משום דאיכא למימר כרשנינן". את הקושיה הזו ואת תירוצה הכניס רב יהודאי גאון (או תלמידו) לתוך

5 ביחס לכרייתות אולי המצב הוא אחר. ייתכן, שהסבוראים הכירו ברייתות שלא היו ידועות לאמוראים ולא הובאו בגמרא (מצב דומה קיים בימי הביניים. ואכמ"ל). וראה לפי שעה, קירושין ב ע"ב: "רבי שמעון אומר וכו'"; ונידה לא ע"ב.

6 ביטרים אלה, כירוע, יכולים לשמש גם כפירושים, ורק העניין קובע מתי אלה פירושים, ומתי הם הגהות: אבל מבחינה סטטיסטית אין ספק שיש הרבה הגהות — תיקוני לשון — ביניהם.

7 ראה להלן הערה 13, מ"ש בשם סדר תנאים ואמוראים.

8 ראה ר' ישועה הלוי, הליכות עולם, שער ב.

הגמרא. רב יהודאי גאון הניח, שהעורך של הגמרא סידר את מימרות רבא לפי סדר כרונולוגי, ומאחר שלפני מימרה זו של רבא נאמר בגמרא "אמר רבא סימנין דאורייתא" — התפלא רב יהודאי גאון על "את־ל" שבמימרה זו, והקשה "הא פשיט ליה" [במימרה הקודמת] "דסימנין דאורייתא" ותירץ: "משום דאיכא למימר כדשנינן" (לעיל כז ע"ב) שהפסוק מיידי בעדים ולא בסימנים, ואזלה ראיית רבא שסימנין דאורייתא מן הפסוק "עד דרוש אחיך אותו". אך אם "כדשנינן" סותר את ראיית רבא שסימנין דאורייתא "גם מקודם לא היה לו לרבא לפשוט שסימנין דאורייתא" (לשוני לקמן שם). ברור אפוא, שהעורך לא סידר את מימרת רבא לפי סדר כרונולוגי ובמקור נאמרה לפי סדר אחר (סדר ספרותי — ראה לקמן שם) ומימרה זו הופיעה אחרי המימרה הקודמת; אכל רב יהודאי גאון, שלפניו הגמרא כבר הייתה ערוכה, מקובלת וסמכותית, מיהן לומר שהסדר של מימרות אלו אינו כרונולוגי.⁹

גם המינוח "וצריכא", שכמה מן החוקרים החדשים מייחסים לרבנן סבוראי, שאלת עריכה היא: למה הביא העורך אותו הדבר או הדומה לו פעמיים. ואולי גם שאלת "הא תו למה לי, היינו הך", אם לא בכולם על כל פנים בכמה מקומות שאלת עריכה היא¹⁰: אם אפשר ללמוד אחד מן השני, למה לו להזכיר את שניהם¹¹. ואולי גם היא ותירוצה מרבנן סבוראי הם.

אעיר גם על חוסר עקביות בשאלות הסבוראים ותירוציהן. הסבוראים יכולים היו לשאול את שאלותיהם במקומות נוספים בש"ס, ולא שאלו; אבל הראשונים שואלים אותן במקומם. בכמה מקומות בש"ס יכולים היו לשאול "ודקארי ליה מאי קארי ליה" או "וצריכא" ולא שאלו, והראשונים שאלו והעמיקו בסוגיה¹². חוסר העקביות מראה, שההוספות הן מאוחרות ונשתלבו בתלמוד באקראי כאן ושם, ולא היו מעיקרן בעת התהוות התלמוד; לו הן היו מזמן העריכה כי אז היו מקפידים יותר על שלמות.

אחר שדחיתי את הזיהוי שבין הסתמאים והסבוראים, אין דרך אחרת מלומר אלא כאפשרות השנייה שהזכרתי לעיל, שהסבוראים לא היוו תקופה בפני עצמה אלא חיו בזמן הגאונים הראשונים ומילאו תפקיד מיוחד של מסבירי הגמרא¹³, ואת הסבריהם הכניסו הם או תלמידיהם אחר כך לתוך הגמרא. כך יוצא גם מן הרמב"ם

9 עיין היטב כמקורות ומסורות, כתובות, עמ' קעב-קעג.

10 ראה קונקורדנציה לתלמוד בבלי, יא, עמ' 609.

11 השווה ריח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 594; ומ"ש במקורות ומסורות, ביצה, עמ' רסד, הערה 3.

12 ראה למשל תוס', עירובין עז ע"א, ד"ה עולין; ועי' מב ע"א ד"ה הכא. וראה גם תוס' ב"ק כ ע"א, ד"ה ואזדא שלפעמים הגמרא אמרה אחר "ואזדא ר' [פלוגי] לטעמיה", "וצריכא" וכו' — ולפעמים לא; והראשונים שואלים לפרש הדבר.

13 ידועים דברי הסדר תנאים ואמוראים (עמ' 9, בהוצאת ריק כהנא) שהסבוראים "לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתן כלום". בסדר הדורות, אלף החמישי (הוצאת ר"ג משכיל לאיתן, עמ' 117) נאמר: "רבנן סבוראי, היו אחר חתימת התלמוד ולא הוסיפו וגרעו ממנו (רק ליתן טעם וסבא. לכן נקראו רבנן סבוראי)".

בהקדמתו למשנה תורה. הוא אינו מזכיר כלל את הסבוראים כחוליה בשלשלת הקבלה. אחרי שפירט את ארבעים הדורות ממש עד רב אשי, הוא אומר: "כל החכמים שעמדו אחרי חיבור התלמוד" [כדי רבינא ורב אשי]¹⁴ "וכנו בו ויצא להם שם בחכמתם — הם הנקראים גאונים"; כלומר, אחרי רבינא ורב אשי באו הגאונים, לא הסבוראים. הסבוראים הם ראשוני הגאונים ונכללים בתקופתם, ולא הטביעו חותם מיוחד שיאופיין כתקופה לעצמה. הרמב"ם ממעט להזכיר את הסבוראים, ובשני המקומות בפירוש המשניות שבהם מזכיר אותם כמוסיפי פירושים לגמרא, הוא דוחה אותם מתוך אבק של זלוזל; ודאי שלא היה עושה כן אלמלא סבור היה שהם היו אמוראים למחצה. המקומות הם כריתות ג, ה¹⁵ וזבים ד, ו. בכריתות שם הוא מביא פירוש מן הגמרא ואינו יכול להסבירו, ובסוף הוא אומר: "והיותר קרוב לדעתי כי לשון זה פירוש [ואינו מן הגמרא] ושמה הוא רבנן סבוראי. וכבר נתעסקתי כמה פעמים בכיור לשון זה והוא כולו לדעתי טעות". הרמב"ם לא היה משתמש בכיטול זה של "כולו טעות", לֹא חשב שהמוסיף יכול היה להיות תלמיד רבינא ורב אשי השני¹⁶. וכן אומר הסמ"ג: "ובימי רבנן סבוראי הם הגאונים שעמדו אחרי חיבור התלמוד"¹⁷.

ג

כידוע, מייחס רב שרירא גאון באיגרתו המפורסמת את תחילת תקופת הסבוראים לאחר פטירת רב אשי ורבינא השני. לדעתו, חפפה תקופת הסבוראים את תקופת האמוראים האחרונים. אף כי ודאי שהייתה לו לרב שרירא אינפורמציה ארכיונית על הסבוראים ועל קורותיהם — שאם לא כן לא היה יודע את פרטי הפרטים

14 ראה לעיל שם: "רבינא ורב אשי הם סוף חכמי התלמוד, ורב אשי הוא שחיבר את התלמוד הבבלי".

15 הוצאת ר"י קאפח, עמ' שסג; ובחז"ט שם בשם "נוסח ארץ ישראל".

16 ראה גם מ"ש שם ר"י קאפח, על הכסף משנה "שכתב אע"פ שדחה לשון זה מן הגמרא סמך עליו הואיל ונפק ספימא דרבנן סבוראי". ר"י קאפח דחה אותו ואומר: "ואין זו דרכו של רבינו [לסמך על מה שדחה]. ושמה מ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות, בלאים ט, ח שם"ש בגמרא, נידה סא ע"ב: "והלכתא כמר זוטרא", "אינו לשון התלמוד אלא פירוש" ובהגהות דפוס נפולי (עיין עליהם מהר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב"ם ז"ל, עמ' ו, הערה 21, וראה גם שם, עמ' ז): "לשון גאון", הוא מעין מ"ש בזבים "ושמה הוא לרבנן סבוראי", וראה מ"ש ר"י פאור, "על גירסה אחת למסכת נדה מתקופת הסבוראים אצל הרמב"ם", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 721.

17 מצווה צג, עמ' קמה. הובא ביוחסין ראש מאמר שלישי. ובתשובה של רב האי גאון (אוצר הגאונים, גיטין, תשובות, סימן כג): "גאונים ז"ל סן יומי דרבנן סבוראי". ורב שרירא גאון באיגרתו (עמ' 71, 91) אומר על רב רבא מרבנן סבוראי "גאון היה" (ראש מתיבתא?). ואין הדברים ברורים. וכן אומר בעל הגהות סיומונית, מלה וליה ב, ב על מה שאומר הרמב"ם "גאונים ראשונים", "רבנן סבוראי" בשערי צדק, חלק ר' שער ח, סימן ה' בותב רב שרירא "פירושא דרבנן סבוראי" ובתשובות רב שרירא ורב האי, ח"ג ס, קלב נאמר "משמיה דרב יהודאי גאון".

על תאריך לידתם ופטירתם וזמן מלכותם — מכל מקום ביחס לקביעת זמנם של הסבוראים נגזר, כנראה, אחר מ"ש בגמרא "רב אשי ורבינא סוף הוראה". אמנם הוא הרגיש, שלא כרש"י וסיעתו, שרבינא ורב אשי הראשונים מוקדמים מדי מלייחס להם "סוף הוראה"; לכן הניח שרב אשי של "סוף הוראה" הוא לא רב אשי הרגיל להיוכר יחד עם רבינא, היינו רב אשי הראשון שנפטר בשנת 427, אלא רב אשי אחר שזהותו מוטלת בספק, שחי שבועים שנה לאחר מכן בסוף המאה החמישית. אך מכיוון שתפס את המימרה "רב אשי ורבינא סוף הוראה" כמשקפת עובדה היסטורית וידע שתקופת הגאונים מתחילה בראשית המאה השביעית, נשאר לו חלל פנוי של קרוב למאה שנה, והוא שיכץ בה את תקופת הסבוראים. הוא ידע שתקופת האמוראים נמשכה הרבה לאחר זמנם של רבינא ורב אשי השניים והוא אף מציין את המקומות שאחרים מהם נזכרים בתלמוד; אך מכיוון שהם היו אמוראים למחצה וסבוראים למחצה חשב שאין הם מהווים סתירה למימרה שרב אשי ורבינא היו סוף הוראה, סוף תקופת האמוראים, סוף של תקופה שאחריה כבר לא היו אמוראים גמורים.

כרם זמנו של ספר נקבע לפי אחרון השמות הנזכרים בו, גם אם אחרוני השמות הם מעטים, ואחרוני שמות האמוראים הנזכרים בגמרא הם רכאי דמן רוב ובני דורו שחיו באמצע המאה השישית. הם חתמו את תקופת האמוראים וכל אחרים הקשורים בגמרא מאוחרים הם להם. זה כולל לא רק את תקופת הסבוראים שהכרח הוא לפי מה שאמרתי לעיל שלפניהם כבר הייתה הגמרא ערוכה — אלא גם את תקופת הסתמאים שעיצבו את הגמרא והשלימו את השקלא וטריא האמוראית המקוטעת בעילום שם. הם פעלו בשלב האחרון של עריכת התלמוד אחרי האמוראים ששמו מפורש בגמרא. נכון שרב שרירא גאון אינו מזכיר כלל את הסתמאים¹⁸. לפי סדר הדורות שלו באו הסבוראים מיד אחרי סוף הוראה. כרם תיאורו של הסבוראים "דמפרשי פירושי דמקרי להוראה"¹⁹ אינו הולם את מה שידוע לנו על הסבוראים מתוך הערכת דברי הראשונים שמביאים אותם²⁰, ומתוך המקומות שהוא עצמו מציין להם כסבוראים. הסבוראים לא היו קרובים להוראה. התיאור הולם יותר את השקלא וטריא של הסתמאים שאין בה "ודאי הוראה", היינו הלכות קצובות ופסוקות נכך אני מפרש גם "סוף הוראה" סוף הלכות קצובות של האמוראים, מעין המשנה; אבל יש בה פירושים ו"סבארי". הסתמאים, ולא הסבוראים, היו קרובים להוראה. חושש אני, שרב שרירא גאון העביר את התיאור המסורתי של הסתמאים לסבוראים²¹.

18 העלמת עין מן החלק הסתמאי שהוא רובו של התלמוד בדורות הקדומים, נובעת מזה שייחסו אותו לאמוראים שאותם הוא מפרש. הראשונים מצטים אותו תכופות בשם האמוראים; וכשלא פירש את האמוראים, ייחסו אותו לרב אשי ורבינא (סתמא דגמרא) שהם לדעתם "סוף הוראה". ראה רא"ש שבת א יח.

19 ראה איגרת רב שרירא גאון, הוצאת רב"ס לוי, עמ' 69.

20 ראה מה שהבאתי (לעיל הערה 13) מסדר תנאים ואמוראים.

21 אין בירי להסביר באופן משכיע רצון למה נשתכחו הסתמאים ושמוחיהם לא נזכרו כלל בספרות. אני נוטה לחשוב שהוא משום שבדורות המאוחרים ראו בחפיקים של הסתמאים,

ועוד, רק אם התקופה של אלה הנזכרים בשמותיהם נחתמה לגמרי, יש להבין למה אלה שבאו אחריהם מופיעים בעילום שם. הם לא יכלו לצרף את שמותיהם לאלה שחיו בתקופה שכבר נחתמה, כשם שהאמוראים לא צירפו את שמותיהם לספרות התנאית שנחתמה לפנייהם. הסתמאים לא ראו את עצמם ראויים להיות כאחד מהם, להיות במחיצתם; אך שלא כאמוראים, הם לא ראו את עצמם מחדשים אלא משחזרים, מבארים ומשלימים — את מה שהיה ונשכח או נקטע בצמוד לטקסט הקודם. אפשר לומר שהסתמאים הבחינו לדעת שכמעט כל השקלא וטריא של התנאים — מלבד זו של פסוקים שנכנסה למדרשי הלכה — נשתכחה מפאת המרחק בזמן — ואין ספק שהיתה שקלא וטריא; עדיין נשארו שרידים ממנה במשנה ותוספתא; וגם לא ייתכן אחרת. בלי שקלא וטריא לא היו מגיעים לידי מסקנות ולהלכות פסוקות. הם חששו ששכחה דומה תארו גם לשקלא וטריא של האמוראים, שחלק גדול ממנה כבר נשתכח בימיהם, אך עוד ניתן היה לשחזרו ולהשלימו. וכדי להבדיל בין מה שקיבלו במסורת ובין מה שהם שיחזרו והשלימו, ציינו את האחרון כסתם, לומר שאינו מעיקר הגמרא אלא הוספה (ושמא ראו צורך בהוספות אלו משום ש"נתמעטו הדורות", שהדורות הקודמים לא היו זקוקים לביאור ולהשלמה [מעין דברי רב שרירא גאון בהקשר אחר]. קוצר בינתם הוא שגרם לצורך זה, וסיפוקו אינו מצדיק ששם יתנוסס מעליו יחד עם האמוראים הקודמים).

ובאשר לסבוראים — ספק גדול אם הם מעיקר התכוונו לספח את דבריהם לגמרא. הרושם העולה מן הראשונים הוא שהדברים נאמרו תחילה בע"פ בנפרד, ואולי נכתבו על הגיליון, ואחר כך נכנסו מן הגיליון לתוך הגמרא. עדיין נשאר בכ"י ציון "פי", פירוש; סימן להוספות של הרבנן סבוראי²²; אבל הסתמאים שחיו לפני הסבוראים ולפניהם הייתה בגמרא רק "הוראה" והם צירפו לה את המשא ומתן, אין ספק שנתכוונו מלכתחילה שהוספותיהם תהיינה צמודות להוראה, להסבירה ולנמקה.

כפי שאנחנו מתארים אותם היום, פגם תאולוגי. הדעה שרוב הש"ס אינו מן האמוראים אלא מן החכמים שחיו אחריהם ועריכתם והשלמתם של חכמים אלה היא בגדר השערה ואינה מבוססת על מקורות ראשוניים, ולא על מקורות בני זמנם של האמוראים שאותם הם מפרשים — דעה זו נתפסת כדורות המאוחרים כחותרת חתירה חתה לסמכותו של התלמוד ואולי אף כמורידה מקדושתו; לכן השכיחו אותה. אבל תיאור תפקידם של הסתמאים נשאר בוברון אלא שהעבירו אותו אח"כ מן הסתמאים לסבוראים, לתקופה שמגרי וגמור שהגמרא כבר הייתה ערוכה ואין לחשוש שמי שהוא יפרש כן, אם כי כך משמע ממשטות הלשון, "פירושי דמקרי להוראה" היינו שקלא וטריא.

22 בעל דק"ס מציינם על המקום; ורב"מ לוין אסף אותו ב"רבנן סבוראי ותלמודם", ראה שם עמ' 40-42. וראה גם משנה עם פירוש ר' נתן אב הישיבה (ירושלים חשט"ו), עמ' 1: "והבאים אחרי רב אשי ביארו כל סתום וקשה בלשון התלמוד כגון רבנן סבוראי חולחם מראשי ישיבות ונכתב זה בתלמוד על דרך הפירוש. לא שהוא מן הגמרא) ולפיכך תמצא רשום עליהם 'פירוש' כדי שיהא נבדל מן הגמרא) דרב אשי".

ומכיוון שהסתמאים חיו ופעלו לפני הסבוראים, אין דרך אחרת מלומר שהסבוראים חיו בתקופת הגאונים הראשונים, הידועים בתפקידם כמוסיפי הסברים לגמרא (רב הונא גאון מסורא היה ראשון לגאונים ולסבוראים — ואליו מייחסים הרמב"ן והריטב"א את העמודים הראשונים של קידושין — ואפשר שרב יהודאי גאון, שממנו יותר מכל אחר נכנסו הוספות לגמרא, היה גדול הסבוראים והאחרון שבהם).

כמו כן יש לרב שרירא גאון בגמרא מספר הגון של סוגיות שלמות ומפותחות שנצטרפו לדברי אמוראים (אמוראים למחצה) שהיו אחרי רבינא ורב אשי השניים — בתקופה שהיא, לדעתו, כבר תקופת הסבוראים. אמנם לדעתנו אין סוגיות סבוראיות (אולי לכד מן החלק הדקדוקי של קידושין ב ע"ב [אמצע העמוד] וג ע"א [עד מנינא] שהוא שונה גם מבחינת התוכן), רק הוספות והסברים קלים וקצרים נכנסו לגמרא מן הסבוראים; אך ככר העירו, שבין אלה שרב שרירא מסווג אותם כסבוראים, יש ששמותיהם נזכרים בגמרא ודבריהם עוררו שקלא וטריא ארוכה ומסובכת, ואף שאלה של "מיתיבי" (שבני ישיבה שאלו) ותירוצה — בדומה לשקלא וטריא של אמוראים ראשונים. ראה, למשל פלוגתא של רחומי ורבה בר יוסף, עירובין עא ע"א-עב²³; ובמקורות ומסורות, סוכה, עמ' קפב-קפד הרחבתי את הדיבור על המחלוקת שבין רב אחא ורבינא (השני), שלפי רבי שרירא היו מן אחרוני האמוראים, ומצאתי ארבע שכבות, אחת מאוחרת לשנייה, שנתווספו עקב מחלוקותיהם, ויש להניח שהן מבטאות מחלוקת שנמשכה דורות. וכן הערתי על הסוגיה בשבת (צה ע"א בקשר לרבה תוספאה) ועל הסוגיה ביבמות (יו ע"ב בקשר לרב אחא) ועל סוגיות נוספות שבהן הסבוראים של רב שרירא גאון עודם נוטלים חלק בהתהוות החומר התלמודי יותר מאשר דור אחד. הגמרא שלהם לא הייתה עדיין חתומה, והם השלימו אותה. ואמנם כן! באמצע המאה השישית הגמרא לא הייתה חתומה ואף לא ערוכה! הייתה אז רק "הוראה", קובץ של הלכות פסוקות אמוראיות; כך נראתה הגמרא עד שהסתמאים החליטו להנציח לדורות גם את השקלא וטריא ויצרו את חוט השדרה של הגמרא. על כן סבור אני שהסבוראים לא פעלו כמאה השישית, אלא במאה שלאחריה, במאה השביעית, וכשפעלו הגמרא שלפניהם כבר הייתה ערוכה וחתומה.

אעיר עוד על קבלה אחת שבידי הראשונים. הראשונים רגילים לציין ש"תנא אינו צריך לפרש את דבריו, ואמורא צריך לפרש את דבריו"²⁴, אך זה נוגד כמה מקומות בש"ס²⁵. גם האמורא לא פירש את דבריו, שגם דבריו מפרשים. ובאמת, בין תנא ובין אמורא צריך לפרש את דבריו. האומר — יהא הוא מי שיהא — חייב להביע את עצמו בצורה ברורה ומוכנת, שלא יצטרכו אחר כך להסבירו. כרם נראה, שרעיון זה שתנא אינו צריך לפרש דבריו ואמורא צריך לפרש את דבריו התעורר עקב כך שראו

23 ראה סיני, ספר היובל, עמ' 10.

24 ראה יד מלאכי, כלל נב; והמקומות שצינתי לקמן צח ע"ב, הערה 9.

25 ראה יד מלאכי שם.

שיש שקלא וטריא בגמרא [שהראשונים חשבו אותה לאמוראית] וכמעט אין שקלא וטריא בספרות התנאית — והסיקו שזה משום שתנא — בניגוד לאמורא — אינו צריך לפרש את דבריו, אינו צריך לנמק את דבריו, עלינו להתייגע ולהבינם. אמנם גם השקלא וטריא בגמרא רובה אינה מן האמוראים אלא מן הסתמאים, והאמוראים כמו התנאים הם מסרו לדורות רק את תמצית ההלכה, "הוראה", כמקובל גם בחוקי משפט אחרים, ועלינו לעמוד על הנימוקים שבגללם אמרו מה שאמרו בין אם הם תנאים ובין אם הם אמוראים.

ד

ההיסטוריוגרפיה המקובלת של תקופת התלמוד מבוססת על המימרה התלמודית "רב אשי ורבינא סוף הוראה" ועל תיאורו של רב שרירא גאון את תקופת הסבוראים. אצל רב שרירא נתלכדו השקלא והטריא ברכרי התנאים וההוראה של האמוראים לאחר. הוא ראה את תחילתה של תקופת התלמוד בשקלא וטריא מיד אחרי הופעת המשנה; וכלשונו: "וכד איסתימא משנה ונח נפשיה דרבי, אימעט ליכא ואצטריכו למילקט תלמודיהון ולמגרסיה" — ואת סיומה בפטירת רב אשי ורבינא, בסוף המאה החמישית. וכלשונו: "ולפום הכי איתוספא הוראה דרא בתר דרא עד רבינא, ובתר רבינא איפסיקא כדחזא שמואל ירחינא (ב"מ פה סע"ב) בספריה דאדם הראשון דהוה כתוב ביה אשי ואבינא סוף הוראה" (שם עמ' 69). ולהלן שם (עמ' 97) "ובתריה מלך רב יוסי" (שכגמרא ב"מ שם נקרא בשם רב אשי ועלינו לומר שרב אשי ורבי יוסי היינו הך) "וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא"²⁶, רש"ג זיהה את "הוראה" בשקלא וטריא וראה בסוף הוראה סופה של הגמרא, ונשארה לו כל המאה השישית — כפי שכבר אמרנו — בלי תפקיד מיוחד וייעד לה את רבנן סבוראי שהם, לדעתו, מעין אמוראים ששמותיהם עוד נזכרו בגמרא ומעין גאונים שכבר פירשו את הגמרא. אבל "הוראה" במובן של שקלא וטריא לא מצינו במקום אחר, מלבד אולי בכרכות ה"ע"א: "להורותם — זה גמרא" (ועיין גם כריתות יג ע"ב) וגם שם נאמר אח"כ "אשר כתבתי", משמע שמדובר בתורה שבכתב. כמאות המקומות בספרות התלמוד שנזכר בהם המונח הוראה, או הדומה לו, הכוונה היא להלכה פסוקה; ו"סוף הוראה" כאן היינו סוף הלכה קצובה של האמוראים ותחילת הנצחת השקלא וטריא לדורות, שהיא לדעתנו אחרי תקופת האמוראים, אחרי אחרוני האמוראים הנזכרים בשםם בגמרא, במחצית השנייה של המאה השישית. ועוד, לדעתי, "רב אשי ורבינא סוף הוראה" הם רב אשי ורבינא השכיחים בש"ס, רב אשי ורבינא הראשונים, ואליהם התכוון האומר שהם חתמו את תקופת ה"הוראה". הוא התכוון להלכות פסוקות, למובן הרגיל של המונח הוראה; אלא שקביעתו לא נתאמתה היסטורית ו"הוראה" נמשכה עוד יותר ממאה שנה עד אמצע המאה השישית. רק אז הסתיימה תקופת ה"הוראה" והתחילה תקופת הסתמאים

שמתייחרת בעיקר כזה שהנציחה לדורות גם את השקלא וטריא התלמודית. ואמנם כן, לו היינו נשענים על יסוד ראיות פנימיות בלבד כלי המימרא "רב אשי ורבינא סוף הוראה" ובלי תיאורו של רב שרירא גאון את תקופת הסבוראים, לא היה עולה על דעתנו לייחס לרב אשי ורבינא תפקיד מיוחד בעריכת הגמרא²⁷, ולא היינו מייחסים את הסבוראים להתחלת המאה השישית, אלא היינו תולים את סוף תקופת האמוראים לאחר אחרוני החכמים הנזכרים בגמרא ואת הסבוראים לראשית תקופת הגאונים, אחרי הסתמאים שהשלימו את השקלא וטריא המקוטעת של האמוראים והוסיפו משלהם (רוב השקלא וטריא שבידינו מן הסתמאים היא). ואילו לפני הסבוראים כבר הייתה הגמרא ערוכה והם הוסיפו לה רק דברי הסבר. ומפני שתרמו דברי הסבר, נקראו סבוראים (רבנן סבוראי); אבל הסבוראים של רב שרירא גאון לא תרמו במיוחד דברי הסבר ואין טעם למה הם נקראים כן. הם המשיכו בדרך קודמיהם, אם כי באופן פחות פעיל, ואין טעם להפרידם ולייחדם²⁸.

אחזור ואומר: ההערכה העולה מן הראשונים כאשר הם מביאים את דברי הסבוראים היא לא כמו של רב שרירא גאון. הראשונים אינם יוצרים את הרושם שהסבוראים היו אמוראים למחצה, אלא שהם היו קרובים לגאונים ובדומה לגאונים הגמרא כבר הייתה ערוכה בימיהם, והם הוסיפו לה רק הוספות. כמו כן, לא מצאתי אף לא קטע אחד המיוחס על ידי אחד הראשונים לסבוראים, שאין ראשון אחר המייחס אותו הקטע לגאון, ותכופות לרב יהודאי גאון. אפילו את העמודים הראשונים של מסכת קידושין שרב שרירא גאון מייחד אותם כדוגמה של הוספת סבוראים, הרב אב ב"ד מייחס אותם לרב יהודאי גאון, ואחרים לרב הונא גאון²⁹. ועוד, לפני רב נטרונאי ורב פלטי, מאה שנה לפני רב שרירא³⁰. לא מצינו מי שיוזכר את רבנן סבוראי: לא השאילתות, לא הבה"ג ולא רב סעדיה גאון ולא הגאונים שחיו לפני אמצע המאה התשיעית. רק אחרי שחדלו להוסיף לגמרא קטעים שלמים, כנראה אחרי רב יהודאי גאון, בסוף המאה השמינית, נתייחד התפקיד להוסיף דברים לגמרא ונקראו המוסיפים רבנן סבוראי³¹.

27 ראה ספרו של ר' יחיאל קפלן (באנגלית), עריכת התלמוד הבבלי, ניו יורק 1933.

28 ראה ר"י הלוי, דורות הראשונים, החלק השלישי (רבנן סבוראי), במיוחד פרק ט ופרק יז. הרבה יש להשיב על דבריו. לאור מה שהוכחתי שהסתמות כגמרא מאוחרים הם, דבריו ממילא מופרכים.

29 ראה ארצ'ר הגאונים, קידושין שם: וראה לקמן ד ע"ב, הערה 7 וראה גם רב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, עמ' 40-41. את התקנה שב"ת וכתובת אישה גובים ממטלטלי ריחמי, מייחס רב שרירא גאון מר רב הונא מר הלוי, ור"י בר' ראובן אלכרנלוני, בשערי שבועות, לגאונים אחרונים, ובעל שבלי הלקט לרבנן סבוראי (ראה אוצר הגאונים כתובות, תשובות עמ' 102). תקנת מורדת, רב נטרונאי גאון מייחס אותה לרבנן סבוראי (ראה תשובות רב נטרונאי גאון, הוצ' ר"י ברורי, עמ' 456) ורב שרירא ואחרים לבתר רבנן סבוראי, "בימי רב רבה בר מר הונא", ורבי האי גאון לגאונים הישיבות שלבבל". ראה ארצ'ר הגאונים, כתובות, תשובות, עמ' 192.

30 ראה ארצ'ר הגאונים, מגילה, תשובות, עמ' 36.

31 השווה ר"נ נרצ'י, מבוא לספר הלכות פסוקות, עמ' 31 על "טשטוש הגבולות בין הסבוראים לבין הגאונים הקדמונים" (במיוחד הערה 91 שם) ועמ' 163, 451-453 שם.

לא הייתי סומך על ראיות אלה נגד האפשרות שלרב שרירא גאון הייתה קבלה, אלמלא העובדה שניתנת להוכחה על ידי ראיות פנימיות, חותכות, והן מפוזרות על פני חיבורינו, שהשקלא וטריא בגמרא (והיא לרוב סתמאית) נסדרה ונערכה אחרי תקופת האמוראים; ולא לה שבאו אחריהם, לא הייתה עדיין גמרא סדורה וערוכה. ואילו לרב שרירא גאון, הגמרא, כולל שקלא וטריא, הסתיימה עם רבינא ורב אשי השניים, בסוף המאה החמישית; ולא לה שבאו אחריהם, הסבוראים של רב שרירא, הגמרא כבר הייתה גמורה ומסודרת והם הוסיפו רק הוספות קטנות במקומות מעטים בש"ס. תיאורו של רב שרירא סותר אפוא מה שניתן להוכיח מתוך התלמוד, שאלה שבאו אחרי האמוראים (כולל כל האמוראים, גם אלה שנזכרים רק פעם אחת בגמרא) לא היו הסבוראים, שלפניהם התלמוד כבר היה חתום. אלא הסתמאים והם השלימו את התלמוד; ורק אחרי הסתמאים, בהתחלת המאה השביעית, באו הסבוראים במקביל לתקופת הגאונים³². נמצא שהסבוראים לא היוו תקופה חדשה (תקופתם הייתה תקופת הגאונים) אלא הם יצרו תפקיד חדש, הוספת הסברים קלים לגמרא שבימייהם כבר הייתה שלמה יחסית.

ה

ודע שהדברים הנ"ל אינם מכוונים לומר שהתנאים והאמוראים לא עסקו כשקלא וטריא. עסקו ועסקו! מי שנכנס לבית המדרש של התנאים והאמוראים מצא אותם עסוקים רוב הזמן בשקלא וטריא, וממנה הסיקו את ההלכות; אלא שלא הנציחו אותה לדורות ולא הקפידו על שמירתה.

קיים אפוא שוני מהותי בין מטרת לימוד השקלא וטריא של התנאים ואמוראים ובין מטרת לימוד השקלא וטריא של הסתמאים. הראשונים עסקו בה בעיקר כדי להסיק ממנה הלכות קצובות חדשות, ואחרי שהסיקו אותן, הזניחו את השקלא וטריא והשאירו אותה לזיכרון השומעים. השקלא וטריא של האמוראים לא נמסרה על ידי תנאים אלא מאליה נשתררה. לכן מידת מהימנותה לקויה. הם לא ראו בה ערך עצמאי ולא דאגו לשמירתה — וסופה שנשתכחה. אך בשונה מהשקלא

ביחס לרמב"ן, ב"ב סג ע"ב, נראה שהייתה לו מסורת שהקטע בגמרא שם "שמעין מהני תרי לישני דרבא וכו'", נכנס לגמרא מרב יהודאי גאון. הואיל והוא סותר את הכלל המקובל (שלא נמצא בגמרא) "הלכה בלישנא בתרא", שיער הרמב"ן (והשערתו הפכה לוודאי אצל הנימוקי יוסף) שסטייה זו היא יוצאת מן הכלל ובעלמא באמת הלכה בלישנא בתרא. "וקבלה היא בידי הגאון ו"ל בון ומרבנן סבוראי קבלו פסק זה". רב יהודאי גאון עצמו לא היה סותר כלל זה. אבל לסבוראים, אמוראים למחצה, היה כוח במקרה בודד לבטלו. ואילו הרשב"א, נגד הרמב"ן, אומר: "ומכל מקום לא שמעין בזה שקבלתו מרבנן סבוראי". גם לרב יהודאי גאון הייתה רשות במקרה בודד לבטל כלל שלא נזכר בגמרא. שניהם צודקים. הקטע הוא מרב יהודאי גאון ומרבנן סבוראי. היינו הך. גם לרב יהודאי גאון היה כוח לבטל כלל מקובל.

32 רש"י גם סותר את עצמו. תיאורו של הסבוראים "דמפרשי פירשי להוראה" מתאים יותר לסתמאים מאשר לסבוראים לפי המקומות שהראו עצמו מייחס לסבוראים.

וטריא של התנאים השקלא וטריא של האמוראים לא נשתכחה כולה ומקצתה ניתנה לשחזור; ברם הסתמאים ראו בה ערך עצמאי, שחזרו את הישן והוסיפו מן החדש וחיברו אותה כספר סביב המשנה, הברייתא והאוקימתות. את הספר סידרו לפי נוסח ספרותי מקובל ויצרו טרמינולוגיה חדשה, כגון "לעולם" וכו', "אפילו תימא" וכו', כדי שירץ המעיין בו³³.

מהלך זה מסביר גם כן למה שכיחה הרטוריות אצל הסתמאים וכמעט שאינה נמצאת אצל האמוראים (ואין עניין למ"ש בחולין סו ע"ב: א"ר אבהו וכן תנא דבי ר' ישמעאל יגדיל תורה ויאדיר). האמוראים התעניינו בשקלא וטריא שיש בה כדי להביא לידי חידוש הלכה (ולפעמים גם לידי חידוש אגדה), חזו שלא הביאה לידי חידוש הלכה לא נכנסה בגדר התעניינותם; ואילו הסתמאים כמחברי ספר, התעניינו גם בעיטור סופרים והרטוריות מעין עיטור זה.

כמו כן, הדברים הנ"ל עלולים ליצור את הרושם כאילו חלו שינויים רק בשקלא וטריא, אבל הלכות קצובות, אוקימתות ופירושי האמוראים, מה שקראנו במקום אחר "מימרות אפודיקטיות" נשארו כמו שנאמרו במקורן. ואינו כן! גם עליהם עבר תהליך של שינוי וחילוף, על כך יעידו השינויים המרובים במימרות אפודיקטיות שבין הבבלי והירושלמי (גם כשהתוכן דומה, ניסוח הדברים כמעט תמיד שונה) והבדלי הלשונות בבבלי וירושלמי, מעין "איכא דאמרי" ו"לישנא אחרינא", ומחלוקת אמוראים בשם אותו האמורא. מכיוון שרק אחד מהם מסר את הדברים כהווייתם, השני, על כורחך, שינה את הדברים. ייתכן גם שהאמורא שאת מימרתו מסרו בשינויים, הוא עצמו שינה את דעתו. "כצפרא אמר הכי ובאורתא אמר הכי". המוסרים מסרו אפוא כהווייתם, אלא שזה מסר מה שאמר כבוקר וזה מסר מה שאמר בערב³⁴. בין השינויים הרגילים אצל ה"נחתי וסלקי", מן הסוג "כי אתא רב דימי אמר הכי" ו"כי אתא רבין אמר הכי", ישנן ודאי חזרות כאלה, אבל מסופקני אם הן מהוות חלק גדול מהם. רוב השינויים ניחנים להתלות בטעות השמיעה, זה משוכנע ששמע כך, וזה משוכנע ששמע כך, ולא בשינוי דעת האומר. והנה נמנו וגמרו שתנאים (מוסרים) היו צמודים לכל בית המדרש, ולהם היה ראש בית המדרש מוסר את מימרתיו הסופיות, משוכללות ומנוסחות, ומסירה זו היא שהקנתה למימרות אלה את הגושפנקא הרשמית של תורת ראש בית המדרש. אבל, כנראה, בד בבד עם מסירת המימרות לתנאים, המשיכו התלמידים להפיץ את תורת רכס כפי שהם שמעו אותה והיא לא תמיד עלתה (כתוכן או בצורה) עם מה שהרב מסר לתנאים. ושמא כזה טמון ההבדל בין מימרה שהיא בשם אמורא אחר ("בלא גברא" – בכורות לו ע"א; "בלא גברי" – שבת קיא ע"ב ועוד, בספרות ארץ-ישראל נקראת מימרה זו "סתם", ר' מנא אמר לה סתם, ר' אבין,

33 כדאי להעיר שהאמוראים, שלא כמו התנאים לא אספו את תורתם בספר אחד, מעץ משנה וברייתא אמוראית, כנראה, משום שחששו שתורחם תתערב בתורת התנאים. ואילו הסתמאים לא חששו שתורחם תתערב בתורת האמוראים, שכן הם צירפו שקלא וטריא וכל קורא יודע שהאמוראים לא הנציחו לדורות שקלא וטריא, שלא כמו המותרות.

34 ראה יד מלאכי, ערך תלמיד.

בשם שמואל – ירושלמי, שביעית לד ע"ב ועור) ובין מימרה שהיא בשם אמר ר"פ בשם ר"פ³⁵. בשבת (נד ע"ב) ועור אומרת הגמרא: "אמר רב ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב", הרי שיש הבדל ביניהם. ההבדל הוא שהראשונה הגיעה אלינו דרך התנאים, והשנייה דרך התלמידים.

כך נתפשטו גרסאות שונות לאותה המימרה. אבל במשך הזמן נדחקו הגרסאות השונות לקרן זוית וגרסה אחת נתגברה והייתה לגרסה המקובלת והסמכותית. הגמרא, מעשה ידי הסתמאים שחיו ופעלו במחצית השנייה של המאה השישית, גם כשמביאה גרסה אחרת והיא לא תכופה (מלבד "איכא דאמרי", "לישנא אחרינא", יש גם "ואיתימא", "ואמרי לה" ועוד) גרסה זו משנית היא. הגרסה העיקרית היא הראשונה, אותה היא מביאה סתם ועליה היא מבססת את עיקר פירושה³⁶. גם בימיהם לא פסקו שינויים וטעויות שמיעה, והואיל ושנו בעל פה הלכו ונמשכו הגרסאות השונות, אבל במידה פחותה ממה שהיה מקורם. ודאי לא שינו בכוונה מימרות קדומות, ובכלל לא מצאתי הוכחה גם אצל קודמיהם שהיו משנים בידועים. אמנם לפעמים תיקנו את לשון המימרות, ורגליים לדבר שעשו כן רק כשהיה להם ספק בנאמנותו של הטקסט (ראה לקמן ח ע"א). אך לא הרי שינוי במימרה כחלק מן המסורה כהרי שינוי במימרה כתירוץ לקושיה, הראשון נועל דלת מפני אפשרויות אחרות בעוד שהשני מזמין אותן.

נמצא, שמבחינה היסטורית אם רוצים לדעת מה באמת אמר האמורא, צריכים לקחת בחשבון את כל האפשרויות שצוינו, אבל כדי להבין את הגמרא הסתמאית די לעקוב אחרי הגרסה שהם מצטטים ולהניח שהיא הייתה בעיניהם המהימנה ביותר, ולשפוט לפיה אם אכן פירושיהם מתאימים לה³⁷.

ו

למרות שהרחבנו בפנים את הדיבור על המימרות (האפודיקטיות) ועל השקלא וטריא ועל הדמיון והשוני שביניהן בלבד, יש עוד סוג שלישי והן העובדות שהובאו בגמרא שנחקרו בעיקר מפאת חשיבותן ההיסטורית אבל לא מבחינת אופן מסירתן³⁸. ראויות הן למחקר מיוחד שיכלול כל ההיבטים הקשורים בסיפורים

35 איזה מהם יותר סמכותי? ראה מקורות ומסורות, חנינה, עמ' רט, הערה 5.

36 ראה לקמן עמ' כט, הערה 4. במקורות ומסורות, סוכה, עמ' רכו, ר"ה מכאן ועוד, העירו על מקומות מעטים שנצטרפו להם חלקים המשתייכים לגרסאות שונות והם התייחסו להם כאילו הם אליבא גרסה אחת.

37 כך שאי-הוודאות ההיסטורית של מימרות אמוראים אינה מעכבת את הפרדת התלמוד לשני ספרים: "ספר האמוראים" ו"ספר הסתמאים", בין מה שהסתמאים חשבו לדברי האמוראים ובין מה שהם הוסיפו מרעמם. מכאן שלחנים השיג עליי המשיג כ"מחקרי תלמוד" (כך א, ירושלים תש"ן, עמ' 109).

38 ואולי יש גם סוג רביעי. במבוא למקורות ומסורות ב"ק, עמ' 11, דיברנו על "הסתמאים המצרפים" (שפעלו בזמן האמוראים), אלה ש"צירפו את הרעות המונגדות לכדי מחלוקת או שצירפו את הדעות השונות לכדי דעה אחת" (עין שם). ושםא תפקידם היה יותר רחב, כולל

בכלל, אלא שאין כאן המקום. אנו נתבונן רק בתכונות אחדות בקשר למסירה בהשוואה למימרות ולשקלא וטריא.

(א) העובדות בגמרא, כמו הסתמות, הן דוכא דרובא בארמית (בספרות התנאים העובדות, כמובן, הן בעברית).

(ב) העובדות בגמרא, כמו המימרות, רובא דרובא מיוחסות לאמוראים. אחרי שהתרחשה העובדה, באו ושאלו לאמורא ששמו נקוב.

(ג) עובדות, כמו המימרות, הן קצובות ופסוקות (ואין לקצרן מבלי לפגוע בגוף המעשה). לכן בנקל יש להחליף את המעשה במימרה. למשל, את העובדה "ההוא תורא דאלס ידיה דינוקא, אתא לקמיה דרבא אמר להו זילו שיימוהו כעכרא" (ב"ק פד ע"א) ניתן להחליף במימרה "אמר רבא תורא דאלס ידיה דינוקא, משיימין ליה כעכרא". אמנם לפעמים, יש שהובאו באריכות משום שקשה להפריד בין תמצית ההלכה ובין חלקי הסיפור. ראה, למשל, מ"ש לקמן פא ע"א על הסיפור "הנהו אהלויי וכו'"; אבל יש גם מקומות בגמרא כשהסיפור מכיל ייתור לשון שאינו נוגע לגוף ההלכה והוא בא כחלק מן הזיהוי של הסיפור. ראה, למשל, ב"ב כה ע"ב: "פאפי יונאה עני והעשיר וכו'". ואמנם נתקשו הראשונים מה נפק"מ להלכה שהיה עני והעשיר. ובאמת אין נפק"מ להלכה, ולא הובא אלא לשם זיהוי יתר של בעל הסיפור. ייתור לשון כזה שכיח במשנה (בספרות התנאים?). ראה, למשל, את המשנה הראשונה: "מעשה שבאו בניו (של ר"ג) מבית המשתה וכו'", שהם באו מבית המשתה או ממקום אחר אינו קשור לגוף ההלכה ונזכר כדי להוסיף זיהוי למעשה.

(ד) יש לשער שרוב המימרות נוסחו וסוגנו על ידי האמוראים עצמם לפני שנמסרו לתנאים והן מדויקות ומהימנות ביותר; השקלא וטריא נתנסחה על ידי הסתמאים, ואילו העובדות נקלטו על ידי מי שהיה נוכח בשעת מעשה ולא תמיד טרח לבדוק את נכונותו עם בעל המעשה עצמו (ראה ב"ב קל ע"ב: "אין למידין הלכה מפי מעשה"). וכן יש להוכיח מאלה המקומות בש"ס (שבת קמו ע"ב; כתובות פ ע"ב; ב"ק כ ע"ב [איהו סבר"]; ב"מ לו ע"ב; ב"ב מ ע"ב, קנה ע"ב; חולין קיא ע"ב) שנאמרו בהם "האי לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", ונסתר "מאן דחזא — ולא היא" — כלומר, שעובדה זו לא נמסרה על ידי התנא אלא על ידי מי שהיה נוכח בשעת מעשה ("מאן דחזא") — וטעה.

ולעתים רחוקות לא הבחין השומע בין עובדות בנות משמעות הראויות למסירה ובין עובדות שאינן בנות משמעות שאינן ראויות למסירה. הנשאל צריך להשיב גם כשהתשובה היא פשוטה — ואילו השומע, כשהתשובה פשוטה אין צורך למסור אותה. על תשובה פשוטה כזאת, שהשיב ר' אמי, מקשה הגמרא על המוסר כביצה ז רע"א "פשיטא", לא היה לו למסור אותה לדורות³⁹. וכן לקמן כאן מב

³⁹ "פירושים קלים" שנמסרו מדובקים למימרות בלי שקלא וטריא, כיניהם גם אלה שבאים אחרי ביטויים כמו "ומודה" (עיין סנהדרין פו טע"א) ו"לא אמרין". ואין כאן המקום להאריך בזה.

39 ראה מקורות ומסורות, ביצה, עמ' רסד, הערה 3.

ע"א: "ההוא גברא וכו' אתא לקמיה דרבא א"ל כל לא ידענא פשיעותא הוא", רבא שמע הלכה זו מפי רב נחמן לעיל לה ע"א, ולא היה לסתם למסור אותה בשמו של רבא. כנראה, לא הכיר את המעשה לעיל שם⁴⁰. יש להניח, שלא תמיד אותם אנשים נכחו בשעת מעשה ושהמסירה נעשתה על ידי אנשים שונים. לכן אין להתפלא אם ידיעתם את העובדות (ואולי גם את המקורות) לא היתה שלמה.

ואולי שונה המצב כשאמורא מוסר עובדה שאירעה לו, "כדידי הוי עובדא". זהותו של האמורא כבעל עובדה מקנה לו מהימנות יתרה. ושמא כן הוא גם כשאמוראים אחרים מגיבים לעובדה, תגובתם מוסיפה נאמנות. במקום אחר אי"ה נרחיב את הדיבור על העובדות וסוגיהן.

40 האם, למשל, המוסר את העובדה של ההוא גברא שבא לרב פפא לקמן צו ע"א ידע שעובדה דומה בא לפני רבא לעיל שם צו ע"ב, ופסק כמו רב פפא באותו הלשון? וראה דק"ס שם צו ע"א, אות ס' שמביא את הגרסה של כ"י אקספורד שגורסת במקום רב פפא — רבא, ומעיר: "תוספת הרפוס עדיף דלנוסח הכ"י היינו עוכרא דכסמוד". ושמא שני מוסרים היו שם, אחד מסר עובדה באחד "דשאל נרגא מתבריה איחבר" ואחד מסר עובדה באחר "רשאל דוולא מתבריה, איחבר"; שתיהן באו לפני רבא.

נספח למבואות

עמ' 2, סוף הערה 2 — שהדיבור שם מ"גניבא גניב" עד "הוא דאולא", העברה היא מיבמות צא ע"א ומכתובות יט ע"א. שם הוא הולם. אבל בכ"ב אינו הולם. העברה זו היא עוד מתקופת האמוראים טרם ששוחזרה על ידי הסתמאים.

עמ' 3, סוף הערה 6 — שרב יוסף המביא ראיה שם שגם לכן אחד קוראים בנים בלשון רבים, הוא רב יוסף השני שלרב שרירא גאון היה מן הסבוראים.

עמ' 7, סוף הערה 24 — בגלל המרחק הגדול כזמן בין האמוראים והסתמאים, קרה שהסתם כבר לא ידע בדיוק את זמנו של אמורא מסויים.

עמ' 10, סוף הערה 29 — ושם הבאנו דוגמאות נוספות, כמו כתובות כ, סע"ב: כשתימצא לומר לדברי רבי וכו'.

עמ' 11, סוף הערה 35 — הסתמאים חיו ופעלו אחרי האמוראים והם ניסחו את תורתם בסגנון סתמי כדי שלא להטמיע אותם בתורת האמוראים. כל מי שיראה שהקושיות כאן ובמקבילות, סתמות הן. ידע שלא האמוראים הקשו כן והתוספות מתקופה מאוחרת הן.

עמ' 13, סוף הערה 41 — שלפני "ומנא תימרא" אין שם ויכול להיות מסתמא דגמרא ולפני "מנא אמינא" יש שם.

עמ' 15, סוף הערה 53 — שם קבענו בפעם הראשונה ש"מהו דתימא" מסתמא דגמרא הוא ולא מרבנן סבוראי.

עמ' 15, סוף הערה 54 — שאמרנו שם שאין ראיה מפסחים סב ע"א "א"ל"אין שם וכו' שיש איבעית אימא שנאמר על ידי האמוראים.

עמ' 15, סוף הערה 55 — ש"ואומר" היא קושיה סתמית.

עמ' 26, סוף הערה 83 — שחולקים הראשונים היכן מסתיימת הסוגיא הסבוראית.

עמ' 36, סוף הערה 104 — תשובה לאלה שרצו להוכיח מזה שמימרת רב אשי נמסרה לפעמים בסתם, שרב אשי הוא המסדר של הגמרא. מי שציטט אותו סתם, פשוט לא ידע מי אמרה.

עמ' 39, סוף הערה 112 — על שינוי נוסחאות ביחס ל"וקיי"ל".

עמ' 45, אמצע הערה 124, שתי שורות מלמעלה, אחרי הערה 1 — דוגמאות נוספות של הוספות דברי אמוראים בגלל הסדר.

עמ' 53, סוף הערה 20 — על שתי שכבות בגמרא ששנו גירסאות שונות בכרייתא.

עמ' 60, סוף הערה 32 — שהבאנו דוגמאות נוספות.

- עמ' 61, סוף הערה 37 — משום שחזקיה כגיטין נג ע"ב מוסב על המשנה שהיא כר' יהודה, אין לתרץ לימא כתנאי והוא סובר כר' מאיר.
- עמ' 71, הערה 65, ארבע שורות מלמטה, אחרי הערה 10 — שם הבאנו דוגמאות אחדות.
- עמ' 76, הערה 83, שורה ראשונה, אחרי קלה ע"ב — שהערנו על סוגיא שהיא בעיקרה צירוף מימרות בלי עיבוד מתאים.
- עמ' 78, סוף הערה 90 — מה שאמרנו על מ"ש ר' יוחנן ב"מ מא ע"א "מאן דמתרגם לי חבית אליבא דחד תנא וכו'".
- עמ' 79, סוף הערה 94 — שאמרנו ש"ומשנה לא זזה ממקומה" בקידושין כה ע"א אינה כמו בשאר המקומות, חזרה, אלא חסרון ידיעה מצד המסדר.
- עמ' 79, סוף הערה 95 — שהארכנו במשנה זו של אבא שאול והבאנו דוגמא נוספת.
- עמ' 80, סוף הערה 96 — בפירוש הגמרא שם.
- עמ' 82, סוף הערה 103 — על דוגמאות מעין אלה.
- עמ' 83, סוף הערה 105 — הארכנו יותר בפירוש המשנה והתוספתא.
- עמ' 93, סוף הערה 8 — בפירוש סוגיא זו.
- עמ' 110, סוף הערה 43 — מ"ש על מוכנה של המלה "בהדיא".
- עמ' 110, סוף הערה 44 — על הגמרא שם.
- עמ' 112, סוף הערה 50 — עוד מקומות כשהסתם נכנס לתוך דברי אמורא.
- עמ' 120, סוף הערה 11 — שם הארכנו קצת יותר בדברי תוס' אלה.
- עמ' 129, סוף הערה 37 — שם אמרנו ש"קשיא משמש בארבעה מצבים שונים", אחרי קושיה סתמית, אחרי מיתיבי, אחרי מתקיף לה ר' פלוני ואחרי א"ל ר' פלוני לר' פלוני.
- עמ' 141, סוף הערה 14 — שם הבאנו דוגמאות נוספות.
- עמ' 141, סוף הערה 15 — שלמרי בר רב הונא לאו דוקא הלכה.

מפתח מקורות

משנה

ח:ר 55	מגילה	ברכות
י:א 141	ב:ר 16	א א 46
עדויות	חגיגה	תרומות
א:ה 90	א:ז 69 * 12	א:ב 16
ה:ב 80, 127	כתובות	מעשרות
ובחים	ג:ג 46	ה:ו 83
א:ר 84	ד:א 85	חלה
מנחות	סוטה	א:ו 80
יג:ח 86	פרק ו ואילך 138 * 2	ביכורים
כריתות	גיטין	א:ו 83
א:ו 138 * 3	ב:ב 85	שבת
ג:ו 101 * 81	ה:א 106 * 83, 37	ב:א 60
נ:ט 88	ה:ר 83	פסחים
ג:י 138 * 3	ה:ו 91 * 79	ו:א-ג 138 * 3
פרה	בבא מציעא	ו:ב 92
ה:ה 123	ג:ח 86	סוכה
מקואות	בבא בתרא	ה:ר 132 * 89
ג:א 84	ה:ח 104 * 82	ר:ח 138 * 4
יריים	סנהדרין	ביצה
ד:ג 138 * 2	ב:ג 134	ה:ר 81
	ג:ר 87	ר"ה
	ד:ב 30	ג:ח 138 * 2

תוספתא

מעילה	ג:יג 27	תוספתא
א:יט 80, 81 * 101	ד:י 132 * 89	תרומות
מקואות	מגילה	א:ב 17
ג:ד 102 * 30	ב:ח 16	ביכורים
ראש השנה	סנהדרין	א:ב 82
א:יב	ה:ב 59	פסחים
	בריתות	י:יב 46
	ה:ח 131	סוכה

מכילתא דר"י

כג 94

טו 108

משפטים:

ספרא

ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה
ד, ו 94
אמור, פרשה יד, יט 141

ספרי דברים

רטז 40

אבות דרבי נתן

נוסח א ספ"ב; נוסח ב ספ"ג

46

תלמוד בבלי

124 * 20	כט ע"ב	1 * 1	נ ע"א	ברכות
92, 114	לכ ע"ב	36, 106, 136	נב ע"א	ה ע"א 62
35	לח ע"ב	93 * 10	נד ע"א	ט ע"א 94 * 14
24 * 79	לח ע"ב	117 * 4	נו ע"ב	טו ע"ב 16, 100
37 * 107	מ ע"ב	40 * 114	ס ע"א	כ ע"א 64 * 45
110	מו ע"א	124	ע ע"ב	כו ע"ב 23 * 79
81 * 101	מו ע"ב	23 * 78	עא ע"ב	כז ע"א 138
117 * 4	נא ע"ב	16	קב ע"א	לא ע"א 141
87	סב ע"ב	126	קו ע"ב	לח ע"ב 104
124	סג ע"א	134	קב	נ ע"א 85
141	סד ע"א	102 * 30	קכא ע"ב	נו ע"א 101
24 * 79	עב ע"ב	27	קכו ע"ב	נט ע"א 124 * 20
58, 130 * 26	פא ע"ב	75 * 81	קכט ע"א	שבת
50 * 12, 86 * 117	פב ע"ב	40	קלב ע"א	ד ע"ב 18 * 67
1 * 1	פח ע"א	85 * 112	קלג ע"א	ה ע"ב 24 * 78
	פסחים	16	קמ ע"א	ו ע"ב 14
86	ג ע"א	39	קמז ע"ב	יט ע"ב 102 * 33, 107
21 * 72	ט ע"ב		עירובין	כ ע"ב 31
135 * 46	יא ע"א	31	יא ע"א	כא ע"א 27
71 * 65	כז ע"א	66	יב ע"א	כב ע"א 107
80	לז ע"ב	7 * 27	טו ע"א	כב ע"ב 23 * 78
112	מח ע"א	* 27, 26, 123 * 17	טז ע"ב	כד ע"ב 85
85 * 112	סז ע"א	7		כה ע"ב 48
133	סט ע"ב	26 * 85, 128	טז ע"ב	לא ע"ב 38 * 111, 105
69	ער ע"ב	31	טז ע"ב	לט ע"ב 110
73	פא ע"ב	14 * 52, 126 * 30	כט ע"א	מ ע"א 116

126 * 26 צו ע"ב	1 * 1, 92 * 5 כז ע"ב	35 * 104 פט ע"ב
101 קז ע"ב	85, 133 כט ע"ב	102 * 30 צט ע"ב
23 * 79 קטו ע"א	חעניח	101 * 30 קי ע"ב
כתובות	9 * 27 ר ע"א	יומא
73 * 71 ב ע"א	50 * 12, 126 * 26 ר ע"ב	50 * 12 ט ע"ב
8 * 25 ב ע"ב	124 * 20 ז ע"א	25 * 79 יג ע"א
93 * 10 יא ע"ב	45 * 125, 52 יא ע"א	23 * 79 כה ע"א
73 * 71 ז ע"א	46 * 126 יב ע"ב	84 ל ע"ב
45 יז ע"ב	131 יז ע"א-ע"ב	28, 28 * 90 מב ע"ב
1 * 1 יח ע"א	41 יז ע"א	108 * 42 מג ע"ב
36 יט ע"א	124 יז ע"ב	23 * 79 מט ע"א
74 כב ע"א	מגילה	124 עא ע"ב
135 * 46 כד ע"א	133 ר ע"ב	49 עב ע"א
92 * 5 כז ע"א	125 ה ע"א	סוכה
45, 46 * 124 לב ע"ב	78 ט ע"ב	117 * 4 נ ע"א
36 * 105 לג ע"א	4 * 11 יח ע"ב	7 * 27, 21 * 73 נ ע"ב
46 לח ע"ב	16 יט ע"ב	4 * 11, 130 יט ע"ב
29, 123 מא ע"א	116 * 20 כ ע"א	24 * 79, 113 * 52 כב ע"ב
31 מא ע"ב	36 * 106 כג ע"א	* 84, 128, 123 * 17 כד ע"ב
39 מו ע"ב	116 כט ע"ב	26, 26
51 * 12 נ ע"א	חגיגה	14, 19 * 69 כז ע"א
73 * 71 עג ע"ב	16 ב ע"ב	64 * 45 כח ע"א
35 פד ע"א	105 יד ע"ב	1 * 1 לג ע"א
87 צג ע"א	102 * 30 יט ע"א	133 מב ע"ב
79 * 91 צה ע"א	100 * 28 כב ע"ב	35, 36 * 105 נ ע"ב
נדרים	יבמות	89 * 128, 89 * 132 נד ע"א
45 ו ע"א	62 * 39, 69 יא ע"א	כיצה
52 * 13 י ע"א	39 * 107, 24 * 79 יח ע"ב	24 * 79 ר ע"א
66 ס ע"ב	96 כ ע"א	35 ר ע"ב
נזיר	36 * 105, 114 כ ע"ב	40 ה ע"א
45 * 125, 52 ג ע"א	101 * 30 כד ע"ב	50 * 12 ט ע"א
26 ח ע"א	83 ל ע"א	24 * 79 יג ע"ב
23 * 79 יא ע"ב	83 לב ע"א	133 יז ע"ב
52 יט ע"א	131 לר ע"ב	35 * 104 יח ע"א
52 כב ע"א	62 * 39 לז ע"א	31 * 97 כא ע"א
19 * 69 לב ע"ב	69 לט ע"ב	117 * 4 כז ע"א
97 * 19 לז ע"א	70 נה ע"ב	4 * 11 לא ע"א
40 מ ע"א	110 ס ע"ב	13, 59 * 30 לו ע"א
24 * 79 נו ע"ב	36 * 105, 96 סא ע"א	לט ע"א 81
סוטה	103 סד ע"ב	ראש השנה
* 5, 135 * 56 ח ע"א	23 * 79 סה ע"א	ז ע"ב 78
28, 28 * 86, 96	89 * 128 עג ע"ב	י ע"א 24 * 79
52 טז ע"א	53 * 19 פ ע"ב	טז ע"א 14, 27, 108
69 כה ע"א	65 * 47 צא ע"ב	כב ע"ב 68, 126 * 30

ו ע"ב 46 *105	מד ע"ב 16 *63	כו ע"א 56
ח ע"א 93	מח ע"ב 18	מא ע"ב 73 *72
כ ע"א 27	מט ע"א 89 *128	ביטין
כב ע"ב 37 *108, 93, 105	סא ע"א 127	ד ע"א 85
כד ע"א 46 *125	סב ע"ב 18	ה ע"ב 126 *28
כד ע"ב 28 *90, 58	סג ע"ב 23	ו ע"ב 103
כו ע"א 99	סד ע"א 12, 87	יח ע"א 99 *24
לב ע"א ע"ב 24 *79	סה ע"א 40	יט ע"ב 50 *12
לג ע"א 88 *124	סח ע"ב 28	כא ע"ב *17, 128, 123 *85,
מ ע"א 86	עג ע"א 70 *61	26, 26 כח ע"א 31
מו ע"א 24 *79	עט ע"ב 37, 75 *81	כח ע"ב 19 *69
נא ע"א ע"ב 24 *79	יד ע"א 26	ל ע"ב 113 *52
נג ע"ב 49	בבא קמא	לט ע"ב 110
ס ע"א 34	ו ע"ב 29 *91, 123 *17	מו ע"ב 135 *46
סז ע"א 56 *27	י ע"א 89 *127	מח ע"ב 29 *91, 123 *17
סז ע"א 43 *119, 62	יא ע"ב 129	מט ע"א 64
צב ע"ב 9 *27	יד ע"א 17	מט ע"ב 29, 38
צד ע"א 118	טו ע"א 29, 89 *127, 123	נג ע"א 61 *37
צה ע"א 62 *39	טז ע"ב 31	נג ע"ב 31, 106
קב ע"ב 117 *33	טז ע"א 17	נר ע"א 17
קטו ע"א 28	טז ע"ב 92 *5	נו ע"ב 101
קיב ע"א 105	כב ע"א 104	נט ע"א 3 *4, 4, 75, 130
קיו ע"ב 142 *17	כג ע"ב 23 *79	נט ע"ב 101
בבא בתרא	כד ע"א 24 *79	ס ע"א 142
ט ע"ב 142 *18	כה ע"א ע"ב 24 *79	ס ע"ב 95 *15
כ ע"ב 81 *100	לג ע"א 24 *79	סז ע"ב סז ע"א 62 *40
כג ע"א 114	לד ע"ב 24 *79	סז ע"א 138 *6
לח ע"ב 4 *11	לט ע"א 24 *79	עב ע"א 93
מא ע"א 75 *81	מג ע"ב 89 *127, 89	עח ע"א 56, 117
מח ע"ב 125 *23	45, 50 *12,	פא ע"א 51 *12
סה ע"ב 7	מו ע"ב 128 *35	פא ע"ב 93
סח ע"ב 7 *27	נח ע"א 105	פג ע"ב 27, 123 *17, 128
סט ע"ב 21 *73	סב ע"ב 89 *127	פד ע"א 118
עט ע"א 80 *96, 81 *101	סד ע"א 96 *71	קירושין
עט ע"ב *11, 16, 78 *89	פכ ע"א 101 *30, 114	ג ע"ב 26
4	צא ע"ב 52	ד ע"ב 6 *17
פג ע"א 27	צו ע"ב 129	ה ע"א 26
פה ע"ב 56	קא ע"א 24 *79	ה ע"ב 128
פה ע"א 117-116	קג ע"ב 24 *79	ח ע"א 120 *11
פו ע"א 56	קטז ע"ב 24 *79, 39	יו ע"ב 125
פח ע"א 74 *74	קי ע"ב 109, 112	כא ע"א 23 *79
צא ע"א 117	קיו ע"ב 24 *79, 39	כה ע"ב 81, 128, 46 *24
צה ע"א 71	בבא מציעא	לב ע"ב 73, 73 *72
צז ע"א 83, 95 *16, 130	ה ע"א 51 *12	מד ע"א 104

29	כ ע"ב	55	מה ע"ב	128	קג ע"א
37 * 107	ה ע"א	24 79 *	נג ע"א	73	קד ע"א
94 * 14	ה ע"ב	40	נט ע"ב	127 * 33	קה ע"ב
99	יז ע"א	24 * 79	סו ע"א-ע"ב	125	קח ע"ב
89	יח ע"א	41	קינ ע"א	31	קי ע"ב
24 * 79, 27 * 107	ל ע"ב	50 * 12, 135 * 46	מה ע"א	24 * 79	קכז-קכח
75 * 81	לד ע"א	50 * 12	קיב ע"ב	94 * 12	קל ע"ב
22	נה ע"א	70 * 61	לב ע"ב	73 71 *	קלד ע"ב
23 * 79	נה ע"א	73 * 72	יט ע"ב	65 * 47	קלה ע"ב
135 * 46	סח ע"א	85 * 114	כ ע"ב	7	קמא ע"א
117	עו ע"א	142 19 *	נו ע"ב	125 * 23	קמה ע"א
85 * 112	צו ע"ר		מכות	87	קנד ע"ב
36 * 105	צז ע"א	124 * 22	ג ע"ב	43, 71 * 65	קנו ע"ב
86	קו ע"ב	113	ו ע"ב		סנהדרין
	חולין	36, 117	ט ע"ב	14	ג ע"א
69	ח ע"ב	89 * 128	כא ע"ב	108	ג ע"ב
24 * 79	יא ע"ב		שבועות	18	ד ע"א
123 * 19	יח ע"ב	78, 79 * 94	ד ע"א	ו ע"א 12 * 12 * 51 12 * 50, 27 *	
79, 87	לב ע"ב	52, 53 * 18, 67 * 52	ח ע"א	12	
51 * 12	נב ע"ב	117 * 4	י ע"א	36 * 106	י ע"ב
70	נז ע"ב	124	יט ע"א	37	טו ע"ב
17	עג ע"א	94	כא ע"א	54	טז ע"א
35	עו ע"ב	116 * 2	ל ע"א	28, 28 * 90, 126	טז ע"ב
78	פר ע"א	67 * 52	לא ע"א	94, 121, 121 * 15	יז ע"א
79	פה ע"א	45	לב ע"ב	39,	
74 * 76	צב ע"א	133 * 44	מו ע"ב	65	יז ע"ב
69	צג ע"ב	24 * 79	נג ע"א	119	יח ע"ב
58	צה ע"א		עכורה ורה	36 * 105, 96, 97	יט ע"א
78	קד ע"א	113 * 52	כב ע"ב	28, 49	כא ע"א
126	קד ע"ב	62 * 39	כו ע"ב	124	כב ע"ב
83	קטז ע"ב	87	לא ע"א	41, 131	כב ע"ב
102 * 30	קמא ע"א	69	לג ע"ב	46 * 125, 57	כג ע"א
	בכורות	38, 60	סח ע"א	51 * 12, 61	כד ע"א
46 * 125	מו ע"ב	56 * 24	עא ע"א	* 124, 59, 86 * 117	כד ע"ב
36	נב ע"ב	69	עה ע"ב	45	
100	נט ע"א		ובחים	39	כה ע"א
100	ס ע"ב	124	יח ע"ב	31, 106	כו ע"א
	ערכין	7 * 27	כו ע"א	74	ל ע"א
35, 36 * 105	יא ע"א	31	פה ע"א	51 * 12, 125	ל ע"ב
125	כה ע"ב	65	פו ע"א	103	לא ע"א
92 * 5	כו ע"ב	117 * 4	צא ע"א	105	לג ע"א
129	כט ע"א	36 * 105	צר ע"א	64	לו ע"א
	תמורה	102 * 30	צו ע"ב	3 * 4, 29, 85 * 12	לו ע"ב
87	טז ע"א		מנחות	3	מג ע"א

לג ע"א *25 8	כז ע"א *51 66, 67, 17*	בה ע"ב 31, 60, 106
מח ע"א 132	52, 52	לג ע"א-ע"ב *79 24
מט ע"ב *112 85	מעילה	בריתות
נב ע"ב *20 101	יב ע"ב 17	י ע"א *125 46
נג ע"ב *108 37	גידה	יג ע"ב 62
נח ע"ב *10 93	יט ע"ב 126	כז ע"א *69, 127 19
סב ע"ב 87	כ ע"ב *12 50	כה ע"ב *15 52
	כט ע"א 94	

ירושלמי

כתובות	עירובין	ברכות
יג:ג, לה ע"א *25 143	א:ז, יט ע"ב 60	ב:א, ד ע"ב *26 126
סוטה	סוכה	ה:א, ט ע"א *20 142
ג:ז, יט ע"ב *91 89	ב:ג, נג ע"ב 83	כלאים
קידושין	ה:ז, נה ע"ג *132 89	ט:ג, לב ע"ב *25 143
א:ז, סא ע"ב *79 24	מגילה	מעשרות
ג:ב, סג ע"ד *26 7	ב:ה, עג ע"ב 124	כ:ד, נא ע"א *18 142
סנהדרין	חגיגה	חלה
ד:ז, כב ע"ב 30	א:ח, עז ע"ד *18 142	א:ז, נח ע"א 80
הוריות	יבמות	שבת
ג:ח, מח ע"ג *16 141	ה:א, ו ע"ד 26	טז:א, טז ע"ג *18 142

מפתח נושאים

- הסתמאים 6
 "אמר ר' פלוני ואמרי לה במתניתא תנא",
 מתנת שלאחריו יופיע פירוש תנאי 101
 "דאמר ר' פלוני", שכבה שניה של מפעל 7
 הסתמאים 85
 אנוסה ומפתח 135, 103, 100, 93
 "אסמיה", מחיקת מימרות 135, 103, 100, 93
 "אף", המלית "אף" כהוספת עורך לדברי 83
 תנאים ואמוראים 37-38, 83
 אפודיקטיקה, תורת האמוראים והתנאים
 אפודיקטית 139, 32, 4
 אפודיקטיקה, תורת הסתמאים אינה 4
 אפודיקטית 57
 אפילו ליה מצי מעכב 45
 "אפילו תימא", מן הסתם הוא רב אשי, תקופתו אינה שונה מתקופות 72, 71
 אמוראיות קודמות "רב אשי בחרא הוא" 69
 רב אשי הכריע ובירר הלכה יותר מאחרים 45* 64
 רב אשי, בדורו של רב אשי לא תמיד פסקו 81* 75
 כמותו "אתה אומר כן, או אינו אלא כן" 91
 "אתמר", לא מצינו מובאות של אמוראים בלשון "אתמר" לאחר רב אשי ורבינא 39* 62
- ב
 בהלכה פסוקה אין דחוקים ואין בה העברות 134-133
 בהמה גסה נקנית כמשיכה או במסירה 129
 בית דין, הוספת דיינים לבית דין 94
 בית וועד, בית הוועד של רבינא ורב אשי 128, 86, 75, 72* 73, 73, 72, 61* 70, 70-68
 "במר"א ואימתי לפרש או לחלוק יצא" 117* 86
- א
 "א"ל", אין לסמוך על "א"ל" בהמשך סוגיה, הסופרים הוסיפו כן מרעם 38* 131
 אביי, ההבדל בגרסה בין הבאת שם אמורא ובין סתם שכיח אצל אביי יותר מאשר בשאר אמוראים 34
 "אבעיא להו", בעלי ה"אבעיא להו" מאוחרים ל"מצרפים" 38
 אנדה 144-140, 138, 102* 82, 18-17
 רב אחא בריה דרבא 4* 3
 "רב אחא לחנמרא ורבינא לקולא" 69
 אחרונים, כמה אחרונים הסיקו שמותר להירחק 48* 65
 "איבעיא להו", כבר הערנו שאיבעיא להו אינו מן הסתם, אלא מבני הישיבה בזמן האמוראים 79* 23
 "איכא דאמרי" 121, 119, 106, 53, 50
 "איכא דרמי להו מירמא" 5* 92
 "אל יפטר ארם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה", מכאן ששנו הלכות בשם אומרם, אבל לא שנו אנדות בשם אומרם 141
 "אלא אי אתמר הכי אתמר" 71* 73, 73, 1* 1
 135, 103
 "אלא", "א"ל", פעמים רבות בש"ס אנו מוצאים חילופים בין "א"ל" ובין "אלא" 127
 אמורא לא יקשה על סתם 55
 אמוראים וסתמאים, ייתכן שכשלמרו אמוראים וסתמאים בביהמ"ד לא למרו לפי סדר מסכחות, אלא לפי נושאים 132
 "אמר מר", המימרא תובא בסתם אם הצטיטה אינה מדויקת בלשונה ממש 113, 57, 36
 "אמר ר' פלוני", שכבה ראשונה של מפעל

- "בסורא מתני הכי, בפומבדיתא מתני הכי",
 כנראה צירוף לשונות של המצרפים 106
 "כפירוש שמיע לך או מכללא", הסתם
 שאל שאלה זו רק אם היתה לו תשובה
 110
 ברייתות ר' חייא ור' הושעיא
 103, 102, 87, 30*
 כשר שנתעלם מן העין 58
 בתי מדרש סתמאיים 122, 121, 119, 116
 ג
 גאונים מביאים בשם רבנן סבוראי תוספת
 הנמצאת בשאלות או בהלכות גדולות
 25* 8
 "גברא אנברא קא דמית"
 26* 126, 60, 59-58, 12* 50
 גול הגר 112, 109
 גט, זרק גט לתוך מיטה שלה או לתוך
 חיקה וקלחה 57-56
 גילות ראש לכהנים בזמן הזה 132-131
 הנמרא היתה מודעת לשני ציגורות
 הסתמאיים 111-109
 ד
 "דאמרי תרוייהו", אין הכרח לומר ששני
 האמוראים אמרו יחד אותה מימרה
 107* 37
 "דאמרינן בעלמא"
 דבר גדול, כל הדבר הגדול 49
 דברים שבעל פה לא ניתן להיכתב 54
 דוד, הליכת דוד אחר מיטת אבנר 142
 דם המטמא באשה 134
 דעת יחיד, מציינים גם דעת יחיד כדי שנדע
 להתחשב במעמדו ההלכתי אם לפסוק
 כמותו או לא 127-126
 "דקארי ליה מאי קארי ליה", תוספת עריכה 142
 "דריש טעמא דקרא" 6
 דרשה סתמאית יכולה להיות תגאית 29-27
 דרשות, לא הקפידו לנקוב את שמם על 41
 דרשות 141, 41
 ה
 "הא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא איתמר"
 45* 110, 109, 94, 4* 92, 89, 34, 14
 "הוויות דאכיי ורבא", אינו במשמע שהיו
- עורכים אותן 45* 64
 "הוויות דרב ושמואל", אינו במשמע שהיו
 עורכים אותן 45* 64
 הונא בר נתן, "והא הוה הונא בר נתן"
 74, 64, 4* 3
 "הכל מודים" המונח אמוראי 100-99
 הלכות אפודיקטיות, מיעוט ההלכות
 משתנות, אך רוב השינויים ניתנים
 להיתלות בטעות השמיעה, ולא בשינוי
 דעת האומר 95-94
 הלכות גדולות, מצאנו הוספות כחלמוד מן
 ההלכות גדולות 126, 29, 6
 "הלכתא", תוספת מאוחרת 70, 29, 6
 "הלכתא" אחרי תיובתא 31
 העברה, "כדאמר ר"פ וכו' הכי נמי וכו'",
 דוגמה להעברת מימרות 133
 העברה, הוספה מודעת 135
 העברה, יש העברות שמעבירות מלשון
 אחד של אמורא ללישנא אחרינא של
 אותו אמורא 131
 העברה, שמא לפעמים ההעברה נעשתה על
 ידי אותו האדם שפירש את המקור 134
 העברות מוטעות הינן חלק אינטגרלי
 מהגמרא 128
 העברות נעשו בכל התקופות 135, 133
 השלמות, שלושה סוגים של השלמות 122
 ו
 "ואי בעית אימא" אחרי תיובתא 30
 "ואי מכללא מאי" 110, 89, 14
 "ואמרי לה כדי" — סימן לסתמא ברובד
 אמוראי 34
 והינן בה 118
 ויכוח חזר, ברוב המשניות אין ויכוח חזר,
 היינו שאחרי שבר הפלוגתא השיב לו,
 חזר והקשה 88
 "ולא פליגי", לא מצאנו שנאמר כן על
 מחלוקת תנאים במשנה אלא פעמיים 86
 ז
 "זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד... זה
 פוסל דייני של זה" 58-57
 "זו דברי ר' פלוני" 118, 11* 5
 "חד אמר וחד אמר" 7* 23, 36, 106* 48,
 138, 1036, 101* 81, 69-68

"כאן שטעה כדבר משנה, כאן שטעה
בשיקול הדעת" 105
"כרבעינן למימר לקמן", תוספת עריכה
קלה 49, 6
"כולה ר' פלוני היא" 117* 86, 82
כל המביא דבר בשם אומרו מביא גאולה
לעולם 127-126
"כל מראה ארמונית מכשירין" 130
כליו של לוקח ברשות מוכר 57-56
כתיבה וחתימה, "כפני נכתב וכפני נחתם"
68-67
כתיבה, חשיבות העלאת הטקסט על הכתב
143-142
תאריך כתיבת התלמוד 71* 20
15* 95

ל

"לא שנו" הוא מושג אמוראי 102, 99
"להוריעך כוחו רר' פלוני" 84-83
"לימא כתנאי" אחרי תיוכתא 31
"לישנא אחרינא" 130, 121, 119, 53, 50
"לישנא קמא", "לישנא בתרא" 121
"למאן דאמר", אמוראים מצטטין מחלוקת
בלשון "למאן דאמר". בימיהם הדעות
החולקות כבר נצטרפו למחלוקת 36

מ

"מאי לאו" 1* 2
"מאן רחזא סבר" 4* 92
מאסף ומעביר, הברל יסורי ביניהם שממנו
מסתעפים כל ההבדלים האחרים 119
מאסף מוקדם ומאסף מאוחר, מאסף יוצר
ומאסף מצרף 122-120, 115
המאסף חי בתקופה שכבר לא יכול היה
להשלים בין המקורות ולהסיר את
הרחוקים 120, 116
מאסף, מאספים
22, 58, 56, 57, 60, 77, 84* 88, 123*,
115-122, 136
מאסף, מצינו שהמאסף הביא גמרא ממקום
אחר ובמקום ההוא לא נמצאת השקלא
והטריא 119-118
מאסף, מקור מקוטע בסוף הסוגיה מן
המאסף הוא 118-117
לעתים תכופות המאספים צירפו צירופים

ח

חניכת בלי המקדש 121
"חסורי מחסרא", קיים הברל בין האמוראים
לסתמאים ביחסם לביטוי זה
חסרון יריעה, סתמאי אחד יורע את מה
שחברו אינו יורע 53
"חרש שוטה וקטן", ביטוי שהפך למליצה
ומועבר ממקום אחד במשנה למקום
אחר 124
חתימה, התלמוד נחתם פעמיים 76-75

ט

"טעמא רקרא", שיטת הסתם שהכתוב אינו
וקוק לטעם 29
טרפה יולדת 70

ר' יהודה, "כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי
ובמה אינו אלא לפרש דברי חכמים" 86
יולדת חוטאת היא 67-66, 83
יולדת שעבר עליה יום הכיפורים 67-66
ייבום אלמנה מן האירוסין 114, 98-96
ייחום מוטעה של דעה אינו בהכרח
מתקופת המעביר, ואפשר לו להתרחש
בכל הדורות 128
ירושלמי ובבלי, קיימים שינויים רבים
במימרות אפודיקטיות בין הירושלמי
לבבלי 94
ירושלמי כשלב כתיב השקלא וטריא
137, 91
ירושלמי, אין דרך הירושלמי לשאול "ר'
פלוני היינו ת"ק" 115* 85
בירושלמי שכיחות קושיות בלא תירוצן 129
ירושלמי, הבבלי לא הביר את הירושלמי
31, 71* 20
הירושלמי אינו מתאמץ להשלים בין דברי
אמוראים לברייתות סותרות 107
ירושלמי, הסתם בירושלמי מצומצם לעומת
הסתם בבבלי 92-91, 9* 49
ישיבות בזמן האמוראים היו יותר אקדמיות
מישיבות הגאונים 76

כ

- 86 "מר כי אתריה ומר כי אתריה"
המשחור 132, 77, 72* 73
משנה וברייתא כציטוט חלקי, המצטט את
המשנה ידע את כולה, והמצטט את
הברייתא לעתים לא הכיר יותר מאשר
הוא מצטט 96* 79
משנה וברייתא, הגמרות חולקות מה עדיף
משנה או ברייתא 130-129
משנה וגמרא, לרוב ההלכות במשנה אין
נימוקים, ואילו הגמרא נוטה לאריכות
102* 82
"משנה לא זזה ממקומה" 123* 88, 83, 79
משנה, "לעולם הוי רץ למשנה יותר מן
התלמוד" 124* 88
המשנה היתה ידועה לכול 104, 99
המשנה ופירושי האמוראים, מסתבר כי לא
נמסרו יחד 102
המשנה כספר פסיקת הלכה 138
המשנה נאמנה למקור יותר מהגמרא 124* 88
זיקת המשנה למדרשי ההלכה 142-141, 138
משנת בר קפרא 103, 87
משנת ר' אליעזר 87
משנת ר' אליעזר בן יעקב 87
משנת ר' נתן 87
משנת ר' עקיבא 87
מתא מתסיא 42
מתניתין ולא כרבי 87, 78
"מתניתין יחידאה היא", קיים הכולל בין
האמוראים לסתמאים כיחסם לביטוי **סד**-17
"מתקיף לה ר' פלוני", החוכן סתמאי 113, 12
נ
חיארוך מסכת נדרים 139-138
נוסח הגמרא, בתקופת הסתם לא היה נוסח
אחד לגמרא 9* 49
נזיר נקרא חוטא, אם מוסב על נזיר טמא
כלכד או גם על נזיר טהור
96* 79, 53-52
נקטעה יד הערים פטור 55
נקטעו הדורות 4
ס
סבוראים, אחרוני הסתמאים 6
"סבורה", נראה שלדעת רש"י זו תוספת
- 131 שאינם
87 מגפה
128-127 מרמים סלעים לנקעים או לא
מדרשי הלכה כשלבכ בתיעוד השקלא וטריא
137, 91 מוסר, מוסרים, מסרנים
4, 40, 42* 117, 48, 71, 91, 92, 92* 4, 95
99-107, 135, 139 מחל על כבודו, רב נשיא ומלך שמחלו על
כבודם 72* 73
מחלוקת בין בני דור רב אשי שכבר אין
יודעים מי אמר מה 69-68
"מימות רבי עזר רב אשי לא מצאנו תורה
וגרולה במקום אחד" 64, 4* 4
מימרה המנוסחת כפירוש משנה, ובאמת
היא הלכה פסוקה 93
מניינא דרבי 89
מסדר 38, 60, 63, 78-86, 89, 133, 138, 139
מסדר הברייתא, לעתים מסדר הברייתא
מוסיף רברי הסבר לרברי התנא 83
מסדר המשנה השמיט לפעמים חלק
מהמימרא של הדעה החולקת, אף
שהחולק חולק גם על החלק שהושמט
82-80 מסדר המשנה, הסתמאים ובמיוחד
האחרונים מהססים לומר שיד מסדר
המשנה היתה בשינוי לשון של
המקורות 92* 79
מסדר המשנה, לעתים נוצרת אי התאמה
בין הרישא לסיפא על ידי הוספה של
המסדר 104* 82, 82
מסירת התושב'ע בתקופת התלמוד עברה
שלושה שלבים 111
מסכתות ה"משונות" 137
המסרנים לא מסרו שקלא וטריא
107, 30* 101, 99
המסרנים פעלו במצרפים 106
"מסתברא" אינו ביטוי מיוחד לסבוראים
62* 70
המעביר, מעבירים 136, 135-122, 115
מעביר, חמישה טיפוסים העברות 123
מצרפים, מצרף, צירוף רעות שונות
37-36, 48, 55-57, 76, 105-106, 135, 132, 121-120

30-29	המשנה	27* 7	אחרי "סוף הוראה"
		88	סגנון משנה וסגנון גמרא
	ע	116, 84* 76, 49	סוגיות מוחלפות
125	"ער ולא אתא יחזקאל מאן אמרה"	42, 43-42, 27* 9, 7, 4* 3, 2	"סוף הוראה" 2, 3, 4, 7, 9, 27* 42-43, 42
	עורך, תפקיד העורך ומטרת העריכה	72, 38* 62, 65-62, 116*	
133, 78, 45* 63, 48	ער"ך, השורש ער"ך, בדיקת אמיתות	106, 87* 78, 61* 70, 61, 42	סורא
48	הדברים שנאמרו		סידור החומר של הסתם שונה מזה של
76-75	עריכה, החלמוד לא נערך אלא נחתם	15	האמוראים
	עריכת ברייתא, נאמר כבר על ברייתא	27-26	"ספר כריתות"
60	בירושלמי שעברה עריכה	143-142	"ספרא דאגדתא" ו"ספרא רהלכתא"
		40* 62, 62	"ספרא דארם הראשון"
			סתירות במשנה מוכיחות שבית דינו של
		90-89	רבי לא יכלו להבריע
119, 106, 87* 78	פומבריתא	34	יש שהסתם הוא אמוראי
	פירושים המנוסחים בארמית, לרובם לא		סתם החולק על גמרא, הלכה כסתם, משום
	היו מסתנים, והם שרדו כחלק מהשקלא	63	שסמכות רב אשי עליו, כך דעת מקצת
102	וטריא		מהראשונים
	"ר' פלוני אומר", "שהיה רבי פלוני אומר"	9	סתם מאוחר מסביר סתם קדום
86, 85-84			סתם משנה, ייתכן סתם משנה שרבי אינו
85	"ר' פלוני היינו ח"ק"	78	סובר כמותה
73* 21	פסקי הלכות שהן סתם אינו רגיל		הסתם הניח שהלומדים יבחינו בין סתם
		116, 22, 4	לבין תורת האמוראים
	צ	46, 13	הסתם מבטא הסכמה כללית
88	ציטטות מן המקרא הנמצאות במשנה	48	הסתם משוחזר ולא נברקה אמינותו
61	צירוף קטעים מנוגדים		מקרים שתוכנם נזכר במקום אחר נקוב שם
		35	ובמקום אחר כסתם
	ק		סתם, קו ההגיון של הסתם אינו קוהרנטי
92	"קבעיתו ליה בגמרא"	98, 96	לפעמים
131	קטנה בת ישראל צריכה להמחץ		"סתמא רגמרא", דרכו להקשות באחרונה
94	"קסבר רבי פלוני"	15, 47* 13	הקושיה היותר חזקה
56-55	קרא כדכתיב	13	"סתמא רגמרא", הביטוי לא נזכר בגמרא
	"קשיא", רגילים לרכר ש"קשיא" אינה מן		סתמאים עורכים, שלא כסתמאים תנאים,
37* 129	הסתמאים אלא מאלה שאחריהם	105	היו מודעים לפעולתם
	ר		הסתמאים היו רגילים ללמוד הלכה מכללא,
	ראשונים ייחסו לאמורא את רברי הסתם	111-110	ואילו האמוראים למדו רק הלכות
125* 45	הסמוכים לדבריו		שנאמרו בפירוש
	הראשונים הרגישו בתירוצים הדחוקים	22* 143, 71* 20	בתקופת הסתמאים לא היו המשנה והגמרא
65	בתלמוד		כתובות
129	רב, לא ייתכן שרב יעריך משנה על ברייתא	126	הסתמאים לא העבירו דבר שאינו מתאים
	"רב... רבן של כל הגולה היה בדורו חוץ		סגנון הסתמאים שונה לפעמים מסגנונם של
12* 50	משמואל"	13	אמוראים
	רבא, שמו לא נזכר במקבילות ליבמות ס"א	122	שלושה שלבים בתקופת הסתמאים
105* 36	משום שחזר בו מדבריו	33	יש סתמות קדומות מתקופת האמוראים
			לסתמות שונות היו גרסאות שונות של

142 כמותו או לא
שקלא וטריא והלכה אפודיקטית, ההלכה
האפודיקטית ידועה יותר
99 שקלא וטריא לא נמסרה במסורת רשמית
1, 10, 19, 22, 33, 78, 84, 88, 124, 91, 95,
102, 108, 111 – 113, 139
שקלא וטריא מלאכותית, הסתמאים ייחוסו
לאמוראים אף דברים שלא אמרו כחלק
מהשקלא וטריא
114 שקלא וטריא של האמוראים ושקלא וטריא
של הסתמאים, ושיבוץם יחד
96 שקלא וטריא, הגמרא דוחה את השקלא
וטריא ביותר קלות מאשר את המיפצה
השקלא וטריא של הגמרא שוחזרה
111, 114 – 122, 91, 99, 77
לא נעשתה עריכה בשקלא וטריא שבסחם
48 שקלא וטריא, לרוב אי אפשר להבחין שהם
מקוטעים
1, 10
לדעת רב שריא הסתמא בגמרא, סמכותו
גדולה מסוגיא נקובת שם
46

ת

חברא
80 תוספא, שם עיר
74, 21
תוספתא, אופן מסירתה
102 – 103
רגליים לדבר ש"תיובתא" אינה מן
הסתמאים אלא מן המאותרים
129, 37
"תמדור", "נתמדור", משמעות המונח אינו
130 ברש"י
"תנא הוא ופליג"
12, 4, 51
תנאים במשנה מפרשים את דברי ת"ק
59 – 60
התנאים צירפו את הפירושים האפודיקטיים
של האמוראים לחומר התנאי
99 "תני", "תני תנא", ברייתא או דברי אמורא?
100
"תניא כוותיה"
116, 40, 31
"תניא נמי הכי"
116, 40, 8, 49
"תניא, אי תניא"
102, 30
"תניא חרא וימנא", "מאי קמ"ל, תניא"
85
"תנן התם", במקומות שבהם נאמר תנן
התם והסוגיות זהות, מסתבר שהמקור
הוא התם
123, 17

רבאי דמן רוב
21, 3, 4 – 5, 21
"רבה אית ליה דרבא"
67
רבי יוחם הסברים לדברי התנאים לתנאים
46 עצמם
רבי נתן, "מתניתין דלא כרבי נתן"
87
רבי, יוקרתו וסמכותו גרמו שעם תחימת
משנתו נחתמה תקופת התנאים
87
רבי, משנתו אינה מביעה את דעתו שלו,
אלא את הדעה המוסכמת
87
רבינא, שמו של רבינא לפעמים נשמט
מהביטוי "רב אשי ורבינא סוף הוראה"
62, 38
רבנן סבוראי, מקצת מן החוקרים מייחסים
סוגיות סתמיות לרבנן סבוראי, במיוחד
אלה שמופיעות בראש המסכת או
בראש הפרק. ואינו כן
7, 20
רמב"ם, דרך הרמב"ם שפוסק כסתם
מתניתין ואינו חושש בשקלא וטריא
28, 90

ש

הש"ם אינו לפנינו בשלמותו
119, 131
שאלות, אנו מוצאים בשאלות תוספות
שאינן נמצאות בגמרות שלנו, והסברים
שנמצאים בגמרא שלנו שאינם
בשאלות
120
שתזורי הסתמאים, שתזורי הסתמאים
מורכבים משני טיפוסים
95 – 96
שי"ן תחילית, יש שמעידה על סוג העברה
123
"שיטה אחת" אינה מחייבת להיות שווים
בכול
13, 52
שיטת לימוד, אין להפריד את שיטת הלימוד
של הגמרא מדיעת ההיסטורית
3, 76, 135
שינר בהשקפה גורם לפירושים דחוקים
108
שינוי במהלך המחשבה בין הסתם לבין
קודמיו
27, 29
שמר, גזירות סמוך לאחר מרד בר כוכבא
82, 102
שמרא דגור יודגר
87
שניים שדנו דיניהם דין
75
דעת יחיד, מצינים גם דעת יחיד כדי שגרע
להתחשב במעמדו ההלכתי אם לפסוק

©
All rights reserved
to the Author
Jerusalem 2009

ISBN 978-965-493-406-0

Printed in Israel
by Graphit Ltd., Jerusalem

INTRODUCTION TO “SOURCES AND TRADITIONS”

STUDIES IN THE FORMATION OF THE TALMUD

by

DAVID HALIVNI

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

מבואות אלה נכתבו במשך ארבעים שנה. הראשון, על סדר נשים, הופיע בסוף שנות השישים, ואחרון, על כבא כתרא, לפני חודשים אחרים. טבע הדבר שבמשך זמן כה ארוך יחולו שינויים חשובים שלפעמים מבטלים את מה שנאמר מקודם. וכשאדם בא היום לסכם את תוכן המבואות, די אם יתפוס את לשון אחרון בלבד ויסכם רק מה שנאמר באחרונה. וכן אם בא מישהו להדפיס את המבואות מחדש, די אם ידפיס רק את זה האחרון. הקודמים אינם תורמים למסקנת הענין.

חשבתי כך גם אני. אבל חברו עלי חברי ושכנעוני שלספר מחקר כזה גם ל"הוה אמינא" יש חשיבות תוכנית לבד מחשיבותו ההיסטורית. הידיעה למה בחר המחבר במסקנא מסוימת ולא באחרת מגבירה את התודעה בצדקת המסקנה ומחזקת את השכנוע בה, וגם מאפשרת לנו – אם יבוא אדם ויציע מה שכבר נאמר ונדחה – לומר לו שכבר היו הדברים בעולם, כבר נאמר כך ונדחה וגם נראה לו את נימוקי הרחייה.

הקדמנו את המבוא לכבא כתרא אף על פי שמבחינת הזמן הוא אחרון, משום שבו אנו מסכמים בפרוטרוט, ולפעמים בהשוואה למשנה ולירושלמי, את השקפתנו על התהוות התלמוד הבבלי. שאר המבואות מסבירים במקצת איך הגענו להשקפה זאת ומדוע בחרנו בה, והם טפלים במדת מה למבוא הראשון. כמובן, מי שרוצה להתחיל עם שאר המבואות, טעמו ונימוקו עמו. הוא בחר בסדר ההיסטורי. מה שנכתב ראשון הוא קורא ראשון. ומכיון שהראשון שלו הוא המבוא לסדר נשים, הרי יש לו טעם נוסף, מלבד שהוא נכתב ראשון. נושאו של מבוא זה הוא פירושים דחוקים ודרכם היא הדרך הכי קלה לקבוע את מציאותם של הסתמות, נושאים של שאר המבואות, אם כי פירושים אלה מעטים הם בהשוואה לחלקם של הסתמאים בהתהוות התלמוד.

דוד הלבני הוא פרופסור (אמריטוס) לתלמוד וספרות רבנית קלטית באוניברסיטת קולומביה, חתן פרס ישראל לתלמוד וחבר באקדמיה האמריקאית למדעים. בעבר שימש נשיא האקדמיה האמריקאית לחקר היהדות. גר כעת בירושלים ומלמד באוניברסיטת בר-אילן.



0 80450131110 8
דאנאצור 45-131110
מחיר מומלץ 98 ש"ח

ISBN 978-965-493-406-0



9 789654 934060