

## למבוא התלמוד

לימוד התלמוד חייב להתנהל מתוכו: מילונים ומבואות אינם יכולים להביא לידי הבנה; עולם המחשבה התלמודי דורש את תפיסתו ופרשנותו מתוכו הוא, מה עוד שיש בו יותר רעיונות מאשר ניסוחיהם ויותר רמזים מאשר משפטים מפורשים. לא פעם מילה או ביטוי קצר הם סימן לשרשרת ארוכה של רעיונות. התלמוד, אף כי נמסר בכתב, נשאר מהרבה בחינות תורה שבעל פה, כמו שהיה מלכתחילה. הציפון בכתב הוא סימן לזיכרון; מה צריך לזכור באמצעותו - זאת יש לשמוע מפיו של החכם. כאשר מטלה זו הושלמה לאחר התעמקות של שנים רבות - לא רק בחומר עצמו אלא גם ברוח הדברים בכללותם - אז יתעורר העניין המדעי וידחוף לדיון בשאלות רבות הקשורות במקצועות אחרים אל שאלות ה'מבוא' והקודמות ללימוד. כדי להגיע להכרה ברורה של תפקידו של המבוא לתלמוד ושל היקפו, רצוי להתקדם קודם כולל להגדרה מדויקת של התלמוד מבחינה צורנית.

התלמוד מהווה בחלקו השלמה למשנה, ובחלקו - אוסף גדול של דעות אמוראים, מוקדמים ומאוחרים יותר. בחלקו המשלים את המשנה, הוא מרחיב אותה, משלים מה שרק נרמז בה ואף מוסיף דברים שלפעמים אין להם אפילו זכר במשנה. המשנה בצורתה הנוכחית מגלה את כוונתם הברורה לחלוטין של עורכיה: להגיש חיבור מסכם של הלכות כפי שנמסרו או כפי שהתגבשו בבתי המדרש על ידי החכמים.<sup>1</sup> ההנמקה להלכות מובלטת רק לעתים רחוקות, והתנגדותו של חכם קדום להלכה מסוימת מובאת רק כשהיא בעלת חשיבות מיוחדת.<sup>2</sup> התלמוד מציין את המקור של ההלכה שבמשנה, מראה כיצד הפך להלכה ומביא את הדעות החלוקות ואת הוויכוחים של התנאים, חלקם מתוך חיבורים תנאיים שנשתמרו - תוספתא, מכילתא, ספרא, ספרי<sup>3</sup> - וחלקם מפי חכמים ואנשים שעיקר עיסוקם היה שינון של הלכות קדומות.<sup>4</sup> אבל התלמוד מביא גם כמה הלכות קדומות שאינן מופיעות כלל במשנה, אם בגלל שעורכה העיקרי והאחרון, ר' יהודה הנשיא, צפה שהנפח הגדול של המשנה יהפוך אותה לבלתי מתאימה להיות קובץ

1. השווה: ז' פראנקל, **דרכי המשנה**, ליפסיה תר"ט, עמ' 268, כללים ב-ג [= מהד' ורשה תרפ"ג (דפוס צילום תל אביב תשי"ט), עמ' 284]; על עריכת המשנה ראה: שם, עמ' 210 ואילך [= מהד' תרפ"ג, עמ' 221].
2. שם, עמ' 269 ואילך [= מהד' תרפ"ג, עמ' 286].
3. השווה: שם, עמ' 308 ואילך [= מהד' תרפ"ג, עמ' 326].
4. שם, עמ' 113 [= מהד' תרפ"ג, עמ' 120].

חוקים - ועל כן השמיטן, ואם משום שבתוך החומר המפוזר, שאסף מפי רבים,<sup>5</sup> לא באו אלה לידיעתו.<sup>6</sup> במנותו את ההלכות האחרונות האלה משלים התלמוד את המשנה. יש בתלמוד אפוא לא רק הסבר למשנה, אלא גם השלמה שלה.

הבה נתייחס לחלק של התלמוד שהוא אוסף דעותיהם של אמוראים מוקדמים ומאוחרים יותר. כאן יש להבין אותו מנקודת מבט כפולה: בהקשר צמוד למשנה, וכפעילות רוחנית עצמאית ואוטונומית. האמוראים מפרשים את המשנה או יוצאים ממנה באמצעות אנלוגיות או היקשים לוגיים אחרים; אבל הם יוצרים גם מימרות חדשות שמרכז הכובד שלהן בהן עצמן, בתבניות שהחכמים מנסים לתת להן. גורם נוסף מהווה כאן האגדה, המאגר הגדול של אמרות ושל סיפורי אגדה דתיים ומוסריים שהוטלו לתוך ים המימרות והדיונים ההלכתיים, לפעמים כמעט בלא כל הקשר, או ללא הקשר בינם לבין עצמם. אמנם, אפילו בין החלקים ההלכתיים לבין עצמם קשה לחוש בהקשר; הקטעים אינם מתחברים אחד לשני לא על פי העניין ולא על פי שמות מחבריהם, וניכר כמעט בכל מקום שכמות החומר יצרה עוצמה כזו שהעורכים לא יכלו לפרקה.

ראוי להדגיש: קיימים שני תלמודים, הבבלי והארץ ישראלי, המכונה בדרך כלל ה'ירושלמי'. בראשון נכללים הדעות, הפירושים וכד' של החכמים שהתגוררו בבבל, שפעלו בשיבות נהרדעא, סורא, פומבדיתא, מתא מחסיא ואחרות, והוא מקיף פרק זמן של כ-300 שנה. כמייסד השיבות וכמפיץ הלימוד בבבל נחשב רבי אבא, שמקובל לכנותו 'רב', המורה. אמנם כבר קודם פרח וטופח הלימוד בבבל; אבל הוא הוגבל, כפי הנראה, לחוגים מצומצמים יותר ולא הצמיח ישיבות נודעות לשם. אלה התעוררו לחיים רק על ידי רב, שנוולד בבבל ולמד [בארץ ישראל] בבית מדרשו של ר' יהודה הנשיא.<sup>7</sup> התלמוד הירושלמי, המקיף פרק זמן של 150 שנה, הועבר על ידי חכמים ארץ ישראליים, אשר פעלו במסגרת בתי המדרש הישנים, מתקופת המשנה, ולא ייסדו בדרך כלל ישיבות חדשות. עם זאת אין שני התלמודים מוגבלים לארצות שבשמן כונו. בעזרת מעברים רוחניים ערים בין בבל וארץ ישראל - חכמים מבבל ביקרו לעתים תכופות בישיבות בארץ ישראל - התפשטו המימרות של החכמים בשתי הארצות, וכך התעשר התלמוד הבבלי על ידי חכמים ארץ ישראליים ולהפך; לעתים אפילו מביא התלמוד הבבלי מימרות וכד' בשם חכמים ארץ ישראליים, ואלו אינן מופיעות כלל בתלמוד הירושלמי, וכן להפך.

כעורכי התלמודים נוקבים בשם רבי יוחנן לתלמוד הירושלמי ורב אשי לבבלי.<sup>8</sup> אמנם אין להתייחס אליהם בשום פנים כאל עורכים אחרונים, אלא כאל אלה הנקשרים להפעלת יזמת העריכה. באשר לתלמוד הירושלמי, דבר זה כבר עולה מן העובדה שר'

5. שם, עמ' 193 [= מהדר' תרפ"ג, עמ' 204].

6. על המאמר הסותר כפי הנראה הנחה זו, "רבי לא שנה ר' חייא מנליה" [נדה סב ע"ב], בכוונתנו להרחיב את הדיבור במקום אחר.

7. לפעמים מונים את רב עם התנאים ("רב תנא הוא ופליג").

8. השווה במבוא למשנה לרמב"ם.

יוחנן שייך לאמוראים הראשונים, אבל גם התלמוד הבבלי כולל חכמים שחיו לפחות יוכל שנים אחרי רב אשי.<sup>9</sup>

הנה כבר בסקירת ביניים זו מתעוררות כמה שאלות שיש לדרון בהן במסגרת מבוא לתלמוד ושאותן נגביל [להלן] לתלמוד הבבלי בלבד, באשר לו הוקדש עיקר הלימוד כמעט מאז ומעולם. הבה נפתח בעריכה: באיזו צורה מצא העורך את החומר שלפניו? רק לעתים רחוקות נזכרות רשימות הלכתיות כתובות;<sup>10</sup> ואפילו אם היה מונח לפני העורך חומר כתוב רב, עדיין נשארת בתוקפה השאלה כיצד ניתן היה - מתוך ים הדעות והוויכוחים שאין לראות את קצו - למצוא מה מיוחס לכל חכם, למסור בשלמות את הוויכוחים המגוונים ולהעמיד את הדעות השונות זו כנגד זו. וגם אם נניח שרב אשי רק החל את העריכה ואחרים השלימו אותה, ובכוחות שונים הצליחו לגבור על חלק מהקשיים הגדולים - אזי צוות השאלות הבאות: האם החלה עריכתן של כל המסכתות על ידי רב אשי או שאחדות מן המסכתות נערכו על ידי חכמים אחרים? האם ניתן לציין את זמנה של העריכה הסופית, והאם ניתן לאתר את החכמים שהמשיכו ושהשלימו את העריכה? ולבסוף: האם מכיל התלמוד בצורתו הנוכחית רק את דעותיהם ומחלוקותיהם של חכמי תקופת התלמוד או גם חומר בתר-תלמודי? ועוד: האם נקי התלמוד מהוספות שונות?

בשאלות אלה, הנוגעות בחיבור הטקסט ובביקורת הטקסט, אנו נזקקים בעל כורחנו להשוואת התלמוד הבבלי והירושלמי ולבירור שאלות אחדות הכרוכות בכך. שני התלמודים מביאים לעתים קרובות את דברי אותו חכם בבלי או ארץ ישראלי, אבל הדברים שונים זה מזה ולעתים אפילו מנוגדים. אותו יחס מתקיים גם בהבאת דברי תנאים ומחלוקותיהם.<sup>11</sup> כיצד ניתן להבין פיצול זה? האם הוא נעוץ רק ברשלנות המעתיקים, שאת עקבותיה המצערים ביותר ניתן למצוא בתלמוד הירושלמי, או שיש לכך סיבות אחרות?

ועד כמה חשובים והכרחיים הם המחקר על חייהם ועל פועלם הרוחני של חכמים אלה, קביעת זמנם, מציאת ההבדלים בדרכי הלימוד ובדיאלקטיקה של התלמוד הבבלי והירושלמי והמחקר על אודות הישיבות בכבל ובארץ ישראל ונושאים אחרים, שלפותרונם חותר המחקר המדעי.

9. השווה בכתב עת זה (Monatsschrift), מס' 1, עמ' 519 ואילך, שם טבלות כרונולוגיות מאת ד"ר H. Gr *MGW* Die talmudische Chronologie und Topographie Jerusalems, 1852, p. 519.

10. על רשימות בכתב ראה: בבלי יבמות כא ע"ב: "אמר ליה רב הלל לרב אשי לדידי חזיא לי שניות מר בריה דרבנא וכתיבן וכו'"; תלמוד ירושלמי כלאיים א, א: "ר' יוסי בשם ר' חייא בר ווא אשכחין כתיב על פינקסיה דרב הלל וכו'". על 'מגלות סתרים' ורשימות אגדה ראה [ש"י] רפאפורט, ערך **מליץ**, [ירושלים תש"ל (דפוס צילום), עמ' 15], ערך 'אגדה'.

11. ראה על כך בפירוט בכתב עת זה (Monatsschrift), מס' 1, עמ' 70-80 [=] Z. Frankel, 'Skizzen zu einer Einleitung in den Talmud', *MGWJ* 1, 1852, pp. 70-80.

לחקירות כאלה ניתן להיכנס רק בחיבור רב היקף. כאן ננסה לעסוק בכמה מן השאלות הללו, ונפתח בחקירה על עריכת התלמוד הבבלי.

אם נפתח תחילה בצורת הלימוד בישיבות ובבתי המדרש, יתברר שמסגרת הלימוד לא הקיפה רק את המשנה וחיבורים מוקדמים אחרים, אלא גם את החשובים שבפרשנויות ובדיוני החכמים הבת-ר-משנאיים שנלקחו על ידי בני הדורות הבאים אחריהם כיחידה שלמה עם המשניות הנדונות ושהיו חומר לימוד לעיבוד נוסף. אם למשל אמורא מן האמוראים הראשונים פירש את המשנה ונקשר לכך משא ומתן, או שנחלקו אמוראים אחדים בפירוש המשנה והמשא ומתן התרחב למחלוקת של התפיסות השונות, אזי יעבירו מעתה את המשנה יחד עם הדיון או עם המחלוקת, ומאוחר יותר יוצמד כל דיון למכלול כולו. כך עולה מן הביטוי השכיח 'והוינן בה', המפנה אל הדיון הקודם ומשתמש בו כהוכחה בעד ונגד בדיון החדש. לעתים נפגוש אפילו דיונים אשר אינם נושאים שם חכם עליהם [סתמא דתלמוד], אך בכל זאת הם שייכים לזמן מוקדם וככאלה הם נמסרים הלאה, כך שחכמים ידועים מן המאוחרים יותר מסתמכים עליהם כידועים לכול. השווה למשל חולין עו"ב: "מתיב רב חסדא וכו' אמר לי רבה וכו' אמר ליה מתניתין איכא לדחויי כדדחינן". אותו 'כדדחינן' מתייחס לסוגיה הסתמית בדף עג"ב: "במאי עסקינן באבר דעובר וכו' מהו דתימא חד לבשר הפורש מן האבר וחד לבשר וכו'". - שבת עא ע"ב, שם דיון קדום יותר פתר את מחלוקת האמוראים בצורה מסוימת והוא משמש גם בפתרון שאלה מאוחרת יותר, כיצד ליישב את המחלוקת: "אמר ליה רבינא לרב אשי דאיתידע ליה קודם הפרשה פליגי וכו'. אמר ליה מסתברא בין בזו ובין מחלוקת דאי ס"ד וכו' אדמוקים ליה קרא לאחר כפרה לוקמיה וכו' ואי אחר הפרשה פליגי וכו' אדמוקי ליה קרא וכו'". הדברים מתייחסים למחלוקת הסתמית שהוזכרה קודם לכן: "וריש לקיש הכתיב וכו' ולר' יוחנן נמי הכתיב וכו'".

לפעמים אף קורה שמצב שבו הדיון המוקדם - שבו ניסו לטעון כנגד אחד החכמים באמצעות פירוש קטע במשנה (כלומר פירשו משנה זו באותה משמעות) - משמש לוויכוח עם דעתו של חכם ידוע מאוחר יותר. למשל כתובות עג ע"ב: "אמר רבה מחלוקת בטעות ב' נשים אבל בטעות אשה אחת וכו' אמר ליה אביי והא מתניתין דטעות אשה אחת היא וקמותבינן תיובתא מיניה". והשווה גם רש"י שם, ד"ה והא מתניתין: "ואע"ג דאנן הוא דאותבינן ולא רב איירי בה קושיא היא לרבה וכו' שהרי לא תהיה בדורם וכו' והא קא חזינן דכל בני מדרשא דאותב[ו]ן סלקא דעתין למימר הכי". העורך מצא אפוא לפניו לא רק דעות בודדות, אלא הקשרים שלמים כפי שנמסרו בבתי המדרש. וקרובה לאמת ההנחה שיחד עם המשנה - במידה שנשמרו המסכתות התלמודיות שלה<sup>12</sup> - הועברו גם הפרשנויות והמשא ומתן הנקשרים אליה יחד עם הדיונים הישנים יותר אודותיה, וכך כנראה התנהל בבתי המדרש לימוד המכלול כולו.

12. המשנה מכילה כידוע שישה סדרים, המקיפים 61 מסכתות; בתלמוד הבבלי יש רק 36 מסכתות. הסדר הראשון והאחרון כוללים רק מסכתא אחת, כל אחד מהם; בסדר הרביעי והחמישי חסרות 2 מסכתות תלמודיות בכל אחד מהם; בסדר השני חסרה מסכתא למסכת שקלים של המשנה.

אך גם אם העורך מצא לא רק דעות בודדות, אלא דעות מקובצות וכרוכות זו בזו סביב המשנה, בכל זאת היו לפניו קשיי עריכה רבים, עדיין כמעט בלתי פתורים. דבר זה מקורו כבר בעובדה, שהחלק הגדול של החומר התלמודי אינו נקשר למשנה באופן ישיר, וגם באופן עקיף הוא תלוי בה רק בקשר רופף; קשה להניח אפוא שהמסורת העבירה לעורך סידור וגיבוש של חומר זה.

הבה ננסה להבהיר שתי שאלות: האם העורך הראשון, רב אשי, התחיל בעריכת כל המסכתות התלמודיות (כבר נקבע לעיל שלא הוא סיים את מעשה העריכה), או שעריכת אחדות מן המסכתות החלה רק מאוחר יותר? ועוד, האם יש ברשותנו רק עריכה אחת, או שמא ניתן לגלות עקבות של מספר עריכות?

הבה נבחן בהקשר לשאלה הראשונה את מסכת תמיד. בתמיד יש שבעה פרקי משנה ורק ארבעה פרקי תלמוד. לשלושת פרקי המשנה האחרונים אין תלמוד. כפי שנראה מהשוואה למקומות אחרים, קשה להניח שבישיבות עסקו רק בחלק של המסכת. באותה מידה לא מספקת ההנחה החלופית ששלושת הפרקים האחרונים לא נזקקו לפירוש, שהרי במסכתות אחרות מפרש התלמוד קטעים מפרקים אלה. ולבסוף, הרעיון שבמשך הזמן אבדו שלושה פרקי תלמוד, אינו מתיישב עם הלימוד השקדני של התלמוד הבבלי. הבה נתעמק יותר בארבעת הפרקים. הם מקיפים, לאחר ניכוי המשנה, כארבעה חצאי דף, ומכילים שני קטעים ארוכים המופיעים במסכתות אחרות, כמה קטעים קצרים יותר המופיעים במסכתות אחרות ולבסוף קטעי אגדה. הקטעים הארוכים יותר הם תמיד כו [ע"א-ע"ב] ויומא סח [ע"ב] - סט [ע"א]; תמיד כט [ע"א] וחולין צ [ע"ב]. מכמה סימנים נובע שתמיד כו מאוחר ליומא, ונלקח משם: כך בתמיד אחרי: "שמע מינה תפילין מן הצד שריין" נוסף לצורך הסבר: "ולא חיישינן דלמא מיגנדר ונפיל עליהו", אבל ביומא סט חסר הסבר זה.<sup>13</sup> בתמיד נאמר: "ואיבעית אימא באותן שאין בהן כלאים"; לפי מהלך הדיון היה בעצם צריך להיות: "ואב"א לעולם תחת ראשיהן ובאותן וכו'"; אבל מקום זה אינו נמצא ביומא ונוסף מאוחר יותר בתמיד; כדי לא להפסיק באמצע הדיון המקורי, כפי שהוא מופיע ביומא, נוסף כאן רק בקצרה "ואב"א". לבסוף, נמצא בתמיד עוד רמז ברור ליומא, במילים: "כדאיתא ביומא פ' בא לו וכו'". אמנם אין בעובדה זו משום הוכחה נחרצת, שכן הרמיזה והקיצור מקורם אולי במעתיקים.<sup>14</sup> מרבית הפירושים המתייחסים למסכת זו בלבד מיוחסים לאב"י (6 פירושים); פירושים אחרים המיוחסים לחכם מסוים הם קצרים ונראים כהערות אגב. המקומות האגדיים הוצמדו בקשר רופף, והאגדה הידועה של זקני הנגב בדף לב [ע"א-ע"ב] היא חסרת הקשר כמעט לחלוטין.

כתוצאה מאבחנות אלה מותר להסיק שמסכת תמיד צורפה ונערכה מתוך הערות בודדות וקטעים ממסכתות אחרות, ועל כן היא מצומצמת וחסרת פרקים אחדים.

13. השווה גם את ה'מפרש' ד"ה שריא. יש להוסיף כאן הערה שממקום זה נובע שה'מפרש' היה תלמידו של רש"י. - חילופי נוסח [נוספים] בין תמיד ויומא: [בתמיד] - "אמר ר' פפא ש"מ", וביומא נאמר: "אמר רב משרשיא"; "אימא נגד ראשיהן" [הסתמי בתמיד] שונה [ביומא, ונמסר בשם] "ר' פפא".

14. ר' שמואל קידנובר אינו גורס את כל הקטע מ"ת"ש בגדי כהונה וכו', ראה: **ברכת הזבח**.

\* \* \*

נפנה עתה אל תופעה שהיא מנוגדת למה שראינו בתמיד, ובכך נוסיף גם משהו לאישור השערותנו על עריכת התלמוד של מסכת תמיד. לצורך הבנה טובה יותר נקדים דברים אחדים על המסכתות שיש עליהן תלמוד וגם על אלה שאין להן.

לסדר המשנה הראשון - זרעים - קיימת בתלמוד הבבלי רק מסכת אחת, ברכות; כך גם לסדר האחרון - טהרות - שבו קיימת רק מסכת נידה. שני סדרים אלה, למעט מסכתות ברכות ונידה, עוסקים בנושאים שאינם מעשיים - חלקם בשל חורבן הבית וחלקם [משום שלא היו מעשיים] מחוץ לארץ ישראל, ועל כן לא נשאו ונתנו בהם באופן שנוצרו מסכתות תלמודיות. אמנם למדו את הסדרים בשקדנות,<sup>15</sup> ובכמה מסכתות אחרות נדון בהרחבה חלק מן החומר שלהם,<sup>16</sup> וכן נערכות השוואות מתוכם לגבי שאלות שעולות בתחומים אחרים;<sup>17</sup> אבל לא למדו אותם מתוך הסתמכות ישירה על המשניות שלהם וגם לא התהוו קשרים של הבעת דעות שונות ושל המשא ומתן המתבסס עליהם, כפי שעוצבו תבניות הלימוד המקוריות של התלמוד (כמו שהסברנו לעיל); הלימוד מוגבל כאן בחלקו הגדול לפירוש מסורתי של המשנה.<sup>18</sup>

לעומת זאת לסדר החמישי, קודשים, למרות שחלק נכבד מתוכו דן בקרבנות - המותנים בקיום המקדש - יש מסכתות כמעט לכולן, למעט מידות וקנים (השווה להלן). חלק מן הנושאים הנדונים בסדר זה שימושיים בכל זמן ובכל מקום (חולין, רוב בכורות, חלק מערכין), אבל גם מערכות המשניות הדנות בעיקר בקרבנות ובקשור אליהם זכו למסכתות מפורטות (זבחים, מנחות, תמורה ואחרים), כנראה בגלל שלפי המדרש הידוע לימוד חוקי הקרבנות ממלא את מקום הקרבת הקרבנות שבטלה בגלל חורבן המקדש. אגב, לימוד מסכתות הקרבנות טופח בכבל בהתלהבות כבר לפני בואו של רב. רב הגיע לבבל בימי האמורא שמואל (השווה שבת קח ע"א), אבל כבר אביו של שמואל הציג לבנו שמואל שאלות בעניין זה עוד בילדותו, וניתן להסיק מהן על חקירות מעמיקות המתקשרות ללימוד זה (זבחים כו ע"א).<sup>19</sup>

15. רק בתקופה השנייה של האמוראים חלה הפסקה, מסיבות שאינן ידועות לנו, בלימוד המשנה כולה. השווה ברכות כ ע"א.

16. חלק נכבד ממסכת כלים נדון בתלמוד במסכת שבת, אהלות - במסכת נזיר, פרה - ביומא, מקואות - בחגיגה, ועוד.

17. דבר זה מופיע במקומות רבים לאין ספור ומוכיח על הידע הנפוץ ביותר גם של סדר זה.

18. המצב דומה גם אחרי תקופת התלמוד. ראה: דרכי המשנה [לעיל, הערה 1], עמ' 317 [= מהר"ר תרפ"ג, עמ' 336].

19. כבר הערנו לעיל שאמנם יש להתייחס אל רב כאל מייסד הישיבות בבבל, אבל הלימוד התקיים כבר לפניו בחוגים רבים. כמייצגים קודמים של הלימוד יש לראות, בנוסף לר' שילא (יומא כ ע"ב) ואולי לריש גלותא הזקן רב הונא (לפי ירושלמי כלאיים פ"ט [לב ע"ב]), גם את אבא אבי שמואל (השווה חולין קיג ע"ב [כנראה צ"ל: קכג ע"ב]). - ההוכחה שרוצים להביא מחולין קי ע"א ("רב איקלע לטטלפוש שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי") על הבורות העמוקה שהייתה נפוצה בבבל היא - בנוסף לעובדה שבחוגים מסוימים לא שללו את

אנו נאלצים כמעט בעל כורחנו להזכיר את מסכתות התלמוד הירושלמי. בסדר זרעים יש לכל מסכת משנה מסכת תלמוד, כלומר הוא שלם יותר מן התלמוד הבבלי. הנושאים שבסדר זה במשנה היו מעשיים בארץ ישראל גם אחרי החורבן, ועל כן נוצרה לכל מסכת משניות מסכת תלמודית. בסדר טהרות יש מסכת תלמודית רק לנידה,<sup>20</sup> כמו בתלמוד הבבלי, שכן בסדר זה המשא ומתן הנקשר בדיני הטהרה של הלויים לא שימש עוד לאחר החורבן.<sup>21</sup>

סדר קודשים חסר כולו בתלמוד הירושלמי, בניגוד לתלמוד הבבלי. הרמב"ם אמנם מזכיר במבואו למשנה את התלמוד הירושלמי לסדר קודשים, אבל כנראה שכבר בימיו היה מאוד לא שלם, שכן אף אחד מבני זמנו ומהראשונים שבאו אחריהם אינו מצטט קטעים מתוכו ואינו מסתמך עליו כלל. ובכל זאת, כפי שאפשר להוכיח, הרבו בארץ ישראל מאוד בלימוד סדר זה! לא זו בלבד שאי-אפשר להכחיש את לימוד הנושאים של חולין ובכורות בארץ ישראל, אלא שהתלמוד הבבלי מעיד אפילו על לימוד הנושאים של קרבנות - זבחים, מנחות ודומיהם - בארץ ישראל. החכמים הארץ ישראלים ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש הם מהמוסרים החשובים של מסכת זבחים ומסכתות אחרות [של הסדר]. בנוסף נזכרים לעתים קרובות החכמים הארץ ישראלים ר' אושעיה, ר' ינאי, ר' יהושע בן לוי ואחרים, ודבריהם הגיעו לבבל באמצעות חכמים בבליים שלמדו בבתי המדרש בארץ ישראל (ראה לעיל); עד כמה הרבו אפוא ללמוד בבתי מדרש אלו גם את סדר קודשים! - מכל מקום לעובדה שכבר מזמן קדום אין אזכור של תלמוד ירושלמי לסדר זה וגם בפני הרמב"ם היו מונחים רק שרידים זעומים שלו, יש לחפש הסבר במצב שבו התקיימה העריכה של התלמוד הירושלמי. אנחנו מתכוונים לעסוק בעניין זה במאמרים אחרים. הבה ניגש לסדרים הבאים. לסדר נשים יש מסכתות תלמודיות רצופות, הן לתלמוד הבבלי והן לירושלמי. בסדר נזיקין חסרות מסכתות תלמודיות לעדויות ולאבות הן בבבלי והן בירושלמי. הסיבה לכך תלויה במהות של מסכתות אלו במשנה. מסכת עדויות אינה מרכיבה שלמות רצופה, אלא מכילה מאמרים בודדים של חכמים קדומים שנאספו ברובם ביום הגעתו של ר' אלעזר בן עזריה למשרת הנשיא (השווה ברכות כח ע"א). רבים מהם מופיעים במסכתות המתאימות במשנה, ושם התלמוד מפרש אותם. באשר למסכת אבות, הרי תוכנה דתי-מוסרי ואיננו הלכתי, ועל כן אין היא מהווה חומר לפרשנות תלמודית.

הלימוד - אינה משכנעת כשלעצמה, שכן כמו שנובע מכאן (וכך חושבני פירש גם חכם מן הראשונים) ה'ריבעא דבשרא' חל על ה'כחל', ובכך מוסברת הטעות. 'כחל' מכיל בעצמו חלב, ואם כבר בושל הרי בדיעבד הוא מותר בהנאה. השווה רי"ף, תוספות והרא"ש שם. רק כך אפשר להבין גם למה רב סייג [ואסר] דווקא את ה'כחל' ולא בענייני בשר וחלב בכלל.  
20. הוא קיים בידינו רק בשלושת הפרקים הראשונים; בעלי התוספות עוד החזיקו כנראה בכל המסכת, ראה: **דרכי המשנה** [לעיל, הערה 1], עמ' 220 [= מהד' תרפ"ג, עמ' 232].

21. לאפשרות שדיני הטומאה והטהרה נשמרו על ידי אנשים מסוימים גם מאוחר יותר (ראה כתב עת זה, Z. Frankel, 'Die Ess

בסדר מועד קיים תלמוד ירושלמי רצוף לכל המסכתות, ואילו בתלמוד הבבלי הוא חסר באופן מתמיה במסכת שקלים; הרי סדר זה היה נושא לימודם השקדני של אמוראים מוקדמים ומאוחרים, והאם רק מסכת שקלים לא זכתה למסכתא? שמה קרה הדבר בגלל יחסה ההדוק למקדש (המסכת עוסקת במחצית השקל ששילמו למקדש מדי שנה), אבל מסכת חגיגה באותו סדר, שכמעט כל ענייניה הם בהקשר למקדש (הקרבנות שהביאו הבאים למקדש בחגים) ולדיני טהרה - זכתה למסכת תלמודית; האומנם רק שקלים לא הוכנסה למעגל לימודי התלמוד?

סביר להניח שהדברים הבאים יספקו לכך הסבר: מסכת שקלים מביאה בחלקה הגדול חומר היסטורי, היא מתארת איך ביצעו את המצווה של מתן מחצית השקל. בכך היא שונה מן המסכתות המוקדשות לקרבנות; באלו מוסבר החוק, נלמד איך יש להבין ולהנהיג את החוק - היינו לימוד ההלכות. מסכת שקלים לעומת זאת מתייחסת למה שכבר קרה. כך מסופר היכן החליפו את מחצית השקל, לאן הביאו הדורים מחוץ לירושלים את מטבעותיהם, מה עשו בחצאי השקלים אחרי ששמו אותם בלשכת המקדש המיועדת לכך, שלוש הקופות והאותיות שציינו אותן, איך לקחו מן הלשכה לשימוש המקדש את השקלים הנ"ל, קודם בשם הגרים בארץ ישראל, אחר כך בשם הרחוקים יותר ולבסוף בשם בבל ומדי, וכן נמסר על הסדרים שונים בבית המקדש השני (שקלים פ"א-פ"ו). אמנם יש במסכת גם חומר הלכתי, ואפילו מן החומר ההיסטורי נובעות מסקנות הלכתיות; אבל החומר העובדתי הוא העיקר, וכך לא יכולה הייתה להיווצר למסכת שקלים מסכתא תלמודית. דברים היסטוריים, אירועים מן העבר, אינם מתאימים להיות מצע לפיתוח דיון תלמודי. החומר ההלכתי במשנה של שקלים חוזר בחלקו במסכתות אחרות ונזדמנו אפשרויות למשא ומתן על אודותיו במקומות אחרים.

אם נוסיף להתעמק אנו עשויים למצוא כאן סיוע גם בגילוי העיקרון הבסיסי של התלמוד הירושלמי, שמסכת שקלים מצויה בו, ושל התלמוד הבבלי. התלמוד הבבלי איננו קושר מסכתות לחומר היסטורי, כשם שרק לעתים רחוקות הוא סומך חומר הלכתי על קטעי אגדה. התלמוד הירושלמי הולך בכיוון אחר, שעליו ידובר בהרחבה, אבל מכאן נובעת גם הסיבה לחסרים הנזכרים לעיל במסכתות התלמוד לקודשים. למידות ולקנים אין מסכתות תלמודיות. מסכת קנים דנה בהרחבה רבה בכמה מקרים שהם למעשה נדירים ביותר; לא נותר מקום לדיונים נוספים וגם נדירות החומר לא דחקה לדיון נוסף. באשר למידות, יש לקחת בחשבון שמסכת משנה זו מכילה חומר היסטורי בלבד; היא מתארת איך היה הבית השני בנוי ומאורגן, כלומר, אינה מספקת חומר למסכת תלמודית. אם נחזור למסכת תמיד, נמצא שאף זו רק מדווחת: היא מספרת כיצד נכנסו הכוהנים בבוקר למקדש, התקינו משהו במזבח, הקריבו את התמיד וכן הלאה, ובכך שוב אין זה מצע שעליו עשויה להתפתח מסכתא תלמודית. כך נוכל גם לאשש את הקביעה שלעיל, שלתמיד היה חסר תלמוד באופן מקורי ושהתלמוד המונח לפנינו לתמיד הוא חיבור מאוחר יותר שהודבק למכלול התלמודי המקורי.



אנו מגיעים אפוא אל המסכתות השלמות של התלמוד.<sup>22</sup> קשה לקבוע אם רב אשי התחיל את עריכתן של כל המסכתות, מה עוד שעבודתו מתמזגת עד כדי כך עם זו של הבאים אחריו, שבקושי ניתן למצוא סימן מאפיין לעריכה של רב אשי; אבל ברור בכל מקום שעריכת כל המסכתות החלה כבר בזמן התלמוד, למעט מסכת תמיד. מתבקשת אפוא השאלה אם עריכת התלמוד נגמרה בזמן התלמוד, או שהושלמה רק בזמן מאוחר יותר. לעת עתה נעיף עין על תקופת התלמוד. רב אשי החל במלאכת העריכה, החכמים שבאו אחריו המשיכו בה, ובכך נשזרה אל ההתחלות של היחיד עבודתם של הרבים. איך ניגשו אותם רבים אל המשימה? האם חילקו את העבודה ביניהם ומיזגו אותה אחרי השוואות הדדיות ליחידה שלמה, או שהעריכה נמשכה בידי חכמים שונים בלתי תלויים זה בזה? עוד בטרם נדון בעריכת מסכתות שלמות, נראים כבר מקומות בודדים כמעידים על שוני בעריכות. הבה נדגיש את החריגות ואת הסתירות שבהבאת אותו קטע עצמו במסכתות שונות. העובדה שבמסכת אחת מיוחסת דעה מסוימת וכד' לחכם אחד ובמסכת אחרת לחכם אחר, היא פחות מטרידה; הלימוד היה בעל פה, וחילופי שמות יכלו להתרחש בקלות. הרי לעתים עורכי התלמוד עצמם מפנים לכך בביטוי 'ואיתימא' ('אמר ר' פלוני ואיתימא ר' פלוני'), ולפעמים משבחים בני זמנו של חכם מסוים או חכמים שבאו אחריו את דיוקן במסירת שמות החכמים. כך משבחים את 'רחבה דפומבדיתא' (פסחים נב ע"ב ועוד) ואת רב יהודה (חולין יח ע"ב). אבל לעתים קרובות מובאת דעתו של חכם אחד במסכתות שונות בצורות שונות. מהר"י פיק בהגהותיו לתלמוד מפנה לפסקות מרובות כאלה. ולפעמים השוני (בין הפסקות) כל כך משמעותי שהנחה של גרסה שונה אינה מסלקת את הקושי. חשיבות יתרה יש לסוגיות הנקראות 'סוגיות הפוכות', שבהן מופיעים שמות החכמים החולקים ביניהם במסכתות השונות בדיוק כבעלי הדעות המנוגדות. כלומר, חכם שמחייב את נקודת המחלוקת במסכת זו שולל אותה במסכת אחרת, וכן להפך לגבי בר הפלוגתא שלו. היפוך זה יכול לחול אפילו על מאמרו של אותו חכם עצמו. בברכות נב ע"ב מובא: "דאמר ר' יוחנן פירורין שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד", ובשבת קמג ע"א: "דאמר ר' יוחנן פירורין וכו' אסור לאבדן ביד", ובשני המקומות: "מסייע ליה לר' יוחנן". כבר תוספות למנחות נח ע"ב נד"ה ואיכא מעירים על כך ומפנים למספר גדול של מקומות כאלה. אותן 'סוגיות הפוכות' מופיעות רק במסכתות שונות, ולעולם לא בתוך אותה מסכת עצמה (שאז נראה גם 'נזיפות' לסתירות, כמו 'ורמינהי' וביטויים נוספים, וכן ניסיונות ליישוב הסתירות); לפיכך נראה שיש כאן סימן לעורכים שונים של המסכתות השונות.

\* \* \*

גם עובדות חיצוניות מובילות להנחה שלמסכתות השונות היו עורכים שונים. בין הישיבות הרבות התבלטו במיוחד סורא ופומבדיתא. כבר הערנו לעיל שרב אשי רק ייסד

22. דברים על חילופי השמות ראה בכתב עת זה, מס' 1, עמ' 555 = Zur, Z. Frankel, 'Texteskritik des Talmuds', MGWJ 1, 1852, p. 555.

את העריכה וזו נמשכה במשך דורות אחדים, וכך ייתכן אפוא שהשיבות התחלקו בעבודה; ייתכן גם שבאחת מן השיבות טיפחו במיוחד מסכת מסוימת ועריכתה נשמרה, ובישיבה האחרת טיפחו מסכת אחרת. כך יתקבל הסבר טבעי לסתירות השכיחות במסירת השמות והדעות של החכמים במסכתות השונות, שעליהן קבלנו לעיל. אנשי סורא ופומבדיתא נחלקו ביניהם לא פעם לגבי דעות קודמיהם, כפי שהתלמוד מציין במקומות רבים: 'בסורא מתני הכי בפומבדיתא מתני הכי', שהרי הסוגיות הועברו רק בעל פה, וכך נוצרו הבדלים בהבנתן ובמסירתן. 'הסוגיות ההפוכות' חדלות אפוא להתמיה, ומשום כך ברור שהן יכולות להופיע רק במסכתות שונות. כך למשל מסרו בסורא: "אמר ר' יוחנן פירוין שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד", ואילו בפומבדיתא גרסה המסורת: "אמר ר' יוחנן פירוין וכו' אסור לאבדן ביד"; מסכת ברכות נערכה בסורא, וכך מסרו בברכות נב ע"ב: "דאמר ר' יוחנן פירוין וכו' מותר וכו'", ומסכת שבת נערכה בפומבדיתא, וכך נאמר בשבת קמג ע"א: "דאמר ר' יוחנן פירוין וכו' אסור לאבדן ביד". וכך שנו עוד בסורא: "אמר רב פפא הלכתא מלוה על פה גובה מן היורשין וכו' שיעבודא דאורייתא", ובפומבדיתא נמסר: "אמר רב פפא הלכתא וכו' כדי שלא תנעול דלת בפני הלווין". מסכת קידושין נערכה בסורא, וכך מופיע בקידושין יג ע"ב: "אמר רב פפא וכו' שיעבודא דאורייתא"; מסכת בבא בתרא נערכה בפומבדיתא, וכך מופיע שם בדף קעו ע"א: "אמר רב פפא וכו' כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין".<sup>23</sup>

מכאן ניתן להגיע למסקנות נוספות: לפי האמור לעיל, עורך מסכת קידושין אינו זהה לעורך של מסכת בבא בתרא; אבל ממקום אחר נובע שהוא גם שונה מן העורך של מסכת נדרים. בקידושין ה ע"ב נאמר: "למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הוויין ידים", ולעומתו בנדרים ב [צ"ל: ה] ע"ב נאמר: "לימא דסבר שמואל ידים וכו' לא הוויין ידים"; עורך מסכת קידושין שונה אפוא מזה של מסכת בבא בתרא ושל נדרים.

העורך של מסכת גיטין שונה מזה של כריתות. בגיטין לב ע"א נאמר: "והאמר רבה בר איבו אמר רב ששת ואמרי לה אמר רבה בר אבהו מקבל מתנה שאמר לאחר שבאתה מתנה לידו מתנה זו מבוטלת תיבטל אי אפשרי בה לא אמר כלום בטלה היא אינה מתנה דבריו קיימין", ואילו בכריתות כד ע"א: "אמר רבה בר אבהו (יש לקרא אייבו, השווה תוספות גיטין שם ד"ה והאמר) אמר רב ששת ואמרי לה אמר רב אבהו אמר רב ששת מקבל מתנה שאמר וכו' אי אפשרי בה דבריו קיימין בטלה היא וכו' לא אמר כלום". ועוד, במסכת גיטין פח ע"ב מופיע: "אמר רב משרשיא דבר תורה וכו' אלא הא דרב משרשיא בדותא היא", ואילו בכבא בתרא מח ע"א מתייחסים אל דעתו של רב משרשיא כמבוססת. עורך מסכת גיטין שונה אפוא מזה של כריתות ושל בבא בתרא.

עורך מסכת יומא שונה מזה של מסכת נזיר. יומא סא ע"ב: "נזיר ממורט בית שמאי אומרים צריך העברת תער ובית הלל אומרים אין צריך העברת תער"; ואילו בנזיר מו

23. תוספות בקידושין [שם, ד"ה אמר] ובכבא בתרא [שם, ד"ה גובה] על אתר מנסים אמנם ליישב את הסתירות; אבל תוספות במנחות נח [ע"ב, ד"ה ואיכא] מונים מובאה זו ומקומות אחרים שובאו להלן בין הסוגיות ההפוכות, מה שמתקבל יותר על הדעת.

ע"ב: "נזיר ממורת ב"ש אומרים אין צריך להעביר תער על ראשו וב"ה אומרים צריך".<sup>24</sup> ועוד, במסכת יומא סו ע"ב: "אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכפורים\*"; מסכת כריתות יד ע"א דוחה דעה זו בנחרצות במילים: "הא דרפרם בדותא היא".<sup>25</sup> עורך מסכת יומא שונה אפוא מעורך המסכתות נזיר וכריתות.

אולם, גם אם נניח על סמך מקומות אלה כי העורך של מסכת מסוימת אינו העורך של מסכת זו או אחרת,<sup>26</sup> עדיין אי-אפשר לבסס מסקנה חיובית על בסיס זה; למשל, טענה שכיוון שעורך בבא בתרא שונה מזה של קידושין וגם עורך נדרים שונה מזה של קידושין, ולכן בבא בתרא ונדרים נערכו באותה יד, היא טענה בלתי מוצדקת. שכן, גם אם חלקן הגדול של המסכתות שנועדו לעריכה הגיע לידי ישיבות סורא ופומבדיתא, אין להוציא מכלל אפשרות את הימצאותם של חכמים מחוץ לישיבות אלה, וייתכן שמסכתות אחדות נערכו על ידם. רק התבוננות מעמיקה בגוונים השונים העדינים ביותר יכולה לעצב קריטריונים לשיוך מסכת לישיבה זו או אחרת, ורק לאחר קביעתם נוכל לקבוע אם עריכת מסכתות שונות (למעט תמיד) היא רק פרי ידם של החכמים באחת משתי הישיבות, או גם של חכמים שמחוץ להן.<sup>27</sup>

הבה ננסה גם לקבוע את זמנה של הפעילות העריכתית בישיבות סורא ופומבדיתא. מאחר שגם בתלמוד כתוב במקומות רבים 'בסורא מתני הכי, בפומבדיתא מתני הכי', ברור שכבר בזמן התלמוד התנהלה בישיבות פעילות זו. ישיבות סורא ופומבדיתא שרדו עוד בזמן הגאונים, בערך עד סוף המאה השמינית. למעט הוספות אחדות, התלמוד היה כבר ערוך כולו במאה השמינית, בימיו של בעל השאלות, כפי שמעיד חיבור זה, שאף על פי שיש בו חילופי נוסח אחדים ביחס לנוסח התלמוד שלפנינו, כל עמוד שבו מעיד על כך שהתלמוד כבר נמצא בידי בתבניתו הסופית. לפיכך סביר שישורשיהם המידיים של האמוראים - הסבוראים ואף ראשוני הגאונים הם העורכים הסופיים של התלמוד. אבל אם נחפש את עקבות השפעתם של חכמים אלה, נוכל לייחס להם רק פעילות מוגבלת

24. כאן חלוקות המסכתות במסירת דעותיהם של חכמי המשנה. גם הבדל זה מעיד על שני בתי מדרש שבהם נמסר גם חומר קדום באופן שונה, כמו שגם התלמוד הבבלי והירושלמי חלוקים ביניהם לפעמים אפילו במסירת המשנה. השווה תוספות בכורות כב ע"ב ד"ה תירום. בעקבות הבדל זה בשתי המסכתות במסירת דעותיהם של החכמים המוקדמים, יש הבדל בשתי המסכתות גם בהבאת דברי רבינא (נזיר: ר' אבינא), והשווה גם דברי ר' פדת בשני המקומות.

\* [כך צ"ל, במקור: "ליה"ר].

25. תוספות ליומא, שם (השווה גם ת"י) ולבבא בתרא, שם, מנסים ליישב את ההבדלים. בכל זאת יש לשקול כאן יחסי סוגיות הפוכות.

26. כך אפשר להסיק מן המובאות בכריתות יד ע"א וכד ע"א שעורך מסכת זו שונה מזה של יומא וגיטין, וכן הלאה.

27. מסכתות אחדות שונות אלו מאלו בפניות, בביטויים טכניים ובמהלך הדיאלקטי, כך שהרעיון של עורך שונה מן העורכים הרגילים נראה סביר. נזכיר כאן את מנחות יד ע"א: "ועוד האמר רב אשי תא שמע" במקום "ועוד מתיב רב אשי"; וכן טו ע"א: "ועוד האמר רב אשי ת"ש" וגם: "ועוד האמר רבינא ת"ש"; צורת דיבור כזו איננה מופיעה במסכתות אחרות. הערות אחרות בדעתי להביא במקום אחר.

ביותר. אמנם נמצאות שתי סוגיות דומות מאוד זו לזו בפסחים מג-מה ונזיר לה-לז (הן ידועות בשם 'משרת'). הסוגיה בנזיר מעידה על עיבוד מאוחר יותר. נזיר לז ע"א: "ולאביי מעיקרא קא קשיא ליה מאי דקאמר רב דימי וקא מותיב ליה כל הלין תיובתא הדר אמר ליה ליתן טעם כעיקר בתר דשני ליה [אמר ליה] דילמא וכו'". קטע זה אינו נמצא בפסחים. הן הסגנון - אם נבליט למשל את 'כל הלין תיובתא' - והן העמדת השאלות והתשובות מצביעים על זמן מאוחר מזה התלמודי. גם מנזיר לז ע"ב נובע שהדיון בנזיר מאוחר לזה שבפסחים: "ורבנן צריכי דאי כתב רחמנא גבי חטאת הוה אמינא נזיר לא אתי מיניה משום דנזיר מקדשים לא ילפינן ואי כתב רחמנא גבי נזיר הא \* מנזיר לא ילפינן משום דחמיר איסוריה דאפילו חרצן אסור הילכך לא אתיא מיניה". ובפסחים מה ע"א נאמר: "ורבנן... אמרי הנהו מיצרן צריכי", והוא מדלג על ההרחבה הנוספת, שכן היא נובעת ממה שיבוא: "ור"ע מאי צריכי וכו'".<sup>28</sup>

נדגיש מקום נוסף שבו נמצאות שתי גרסות \*\* זו לצד זו; ככל הנראה תופעה זו נדירה בתלמוד. במסכת תמורה בפרק הראשון יש כל כך הרבה 'לישנא אחרינא' המוכיחות על מסורות כפולות, שכמוהן לא נמצא בשום מסכת אחרת.<sup>29</sup> בדפים ב-ז יש עשרה 'לישנא אחרינא' (השווה רש"י בדף ב ע"ב ד"ה ה"ג הני מילי לאו שיש בו מעשה). ג ע"א: "ל"א ואין עושין תמורה מ"ט וכו'". ה ע"א: "ל"א מיתבי אונס שגירש". שם: "ל"א הא תירוש ודגן וכו'". (ו ע"א: רש"י, ד"ה ל"א אמר לך רבא). ו ע"ב: "ל"א בהנך שינויי"; וכן "ל"א ברבית קצוצה". ז ע"א: "ל"א ר' יוסי בר' יהודה"; בהמשך: "ל"א אמר ליה אפילו הכי בדיא \*\*\*". שם, ע"ב: "ל"א והא מדסיפא".

בדפים ה, ו העשירים בל"א, יש להבחין בעריכה כפולה. בישיבה אחת הבינו את המשניות והברייתות על פי דרכו של אביי, ובשנייה - על פי דרכו של רבא. אבל באחדים מן הל"א ניתן לזהות את המקור הסבוראי. כך בדף ו ע"ב: "ל"א ברבית קצוצה וכו' והא אביי נמי סבר וכו' דאמר אביי האי מאן דמסיק בחבריה ד' זווי בריביתא ויהיבה ליה למלויה בחנותיה גלימא וכו'"; כאן ניכרת התוספת הסבוראית הן בביטוי והן בניסוח

\* [כנראה צ"ל: ה"א = הוא אמינא].

28. גם בגיטין כו, יז [צ"ל: כז ע"ב] ובבא מציעא יח ע"א - יט ע"א יש שתי סוגיות דומות מאוד בשינויים קלים. ב"מ יח ע"ב: "במאי קא מיפלגי וכו' דאשתכח איבראי", ומילים אלו חסרות בגיטין. לעומת זאת בגיטין כז ע"ב נאמר: "רב אשי אמר כגון דאמר נקב יש בצד אות פלונית דהוה ליה סימן מובהק", ואחר כך עוד "דהוה ליה סימן מובהק"; בבבא מציעא לא מופיעות המילים "דהוה ליה סימן מובהק". בכל זאת מוטבעות שתי הסוגיות בחותם התלמודי האמתי. לסוגיות דומות לאלו השווה כתובות עב ע"ב וקידושין נ ע"א, גיטין עד ע"א וקידושין ס ע"א, ועוד.

\*\* [במקור: Recensionen].

29. רש"י מציע לקט של 'לישנא אחרינא' כאלה, אך הרשימה שלו כוללת ל"א שאינן מופיעות בהוצאות התלמוד שבידינו. השווה רש"י ב ע"ב ד"ה לא לקיא וכו' ה"ג הני מילי וכו'; ד ע"ב [ד"ה] ל"א משני כי פריך והרי מימר שאני וכו'; ו ע"א ד"ה ה"ג אמר לך רבא שאני התם, ועוד. וראה בהמשך.

\*\*\* לפנינו: "בוזיא".

ההסתייגות. עד כמה שונה הצגת העובדה בבבא מציעא ס"ה ע"א!<sup>30</sup> כתוספת סבוראית נראה גם המקום בדף ז ע"א: "ל"א ר' יוסי בר' יהודה אומר". צורת הביטוי "הואיל וכו' בבמה דילהון דילמא אנן נמי נקביל מינהון" אינה שייכת לזמן התלמוד; היא משמשת במקרים כזה כמו לעיל שם: "לא שנה במזבח דידהו ולא שנה במזבח דידן"; גם הצורה האמוראית-מערבית 'דילהון', 'מינהון', אינה מקובלת אצל חכמי בבל; רק הגאונים מתחילים להשתמש בניב הארמי-מערבי.<sup>31</sup>

הבה נתחקה אחר עקבות נוספים של פעילות סבוראית. היא ניכרת בין השאר בתוספות מבארות. כך בנדרים י ע"א: "כינויין... ר"ש בן לקיש אמר לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו וכן הוא אומר בחודש אשר בדא מלבו". אותו 'וכן הוא אומר' אינו שייך לר"ש בן לקיש - כפי שניתן להבחין בקלות - אלא הוא תוספת סבוראית שבאה לבאר את הביטוי 'שבדו'.<sup>32</sup> - סוכה לט ע"ב: "וכן אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן בכדי מן שנו מאי משמע דהאי מן לישנא דמזוני הוא דכתיב וימן להם המלך". הקטע 'מאי משמע וכו' הוא תוספת סבוראית מבארת. - נידה ד ע"ב: "דקתני מדף כדכתיב עלה נדף". כפי שמציין הרמב"ם בפירושו לזבים פ"ד, מ"ו זוהי תוספת סבוראית.<sup>33</sup> אם נמשיך להוציא מסקנות גם לגבי הדיאלקט, תיחשב כתוספת סבוראית גם המובאה מסוכה כג ע"א: "ודלמא רבעה דמתיחא באשלי וכו' " עד "וכיון דמיתא כווצא וכו' ". - (בבא מציעא ס ע"ב: "אי דאזופיה" עד "אלא אמר רבא"). - בנוסף, באגדות נודע משקל יתר לגוון הארמי-מערבי, למשל גיטין סח [ע"א] ואילך, בכורות ח [ע"ב] ועוד; בדיאלקט זה נשתמרו גם קטעים רבים העוסקים במחלות ובדרכי ריפוי רפואיות וסימפיות;<sup>34</sup> ולבסוף, יש גם קטעים גאומטריים בארמית-מערבית.<sup>35</sup> - במישור

30. **צאן קדשים** אמנם גורס אחרת, על פי בבא מציעא, אבל השילוב שלו הוא רק תיקון. נראה שלפני רש"י לא היה 'ל"א' כזה.

31. הניב של התלמוד הבבלי הוא בעל גוון משנאי ויחסו למשנה דומה ליחסו של אונקלוס לטקסט המקור: אונקלוס 'מעברת', התלמוד הבבלי כביכול 'ממשנה'. התלמוד הירושלמי כולו ארמי, וכך גם סגנונם של הרבה גאונים בתשובותיהם ובמקומות אחרים. - נעיר עוד לעניין ה'ל"א' דלעיל: מקרים אחדים של ל"א הם רק להסבר או לתיקון. כך בתמורה ה ע"א: "הא תירוש ודגן וכו' תרים מהאי אהאי". כאן רצו לתקן את ה'לא לקי' הקודם (רש"י כפי הנראה לא גרס את ה'לא לקי' הקודם. השווה הגהות מהר"י פיק שם). ז ע"ב: "ל"א והא מדסיפא ר' יוסי בר' יהודה וכו' ", כאן רוצים כפי הנראה לתת הנמקה טובה יותר, אבל בעצם היא תמוהה. אולי נעוץ ההבדל בכך שכאן נאמר 'תיובתא' בעוד שקודם נאמר 'קושיא'. השווה רשב"ם ב"ב נב ע"ב ד"ה ופסק.

32. הביטוי 'שבדו' הוא ארץ ישראלי מקורי והוא מופיע אין ספור פעמים בתלמוד הירושלמי בתוך הביטוי 'ברם (בדין) לא בדא', שמשמעותו היא 'לא אמר' או 'לא סבר'. ר' שמעון בן לקיש משתמש בו כיאות, אבל בבבלי הוא נזקק להסבר.

33. ובלשונו: "ופירוש הזה אינו מן הגמרא אלא שכתבוהו בגליון מן פירוש סבוראי וכתבן המעתיק בתוך הדברים" [דברי הרמב"ם שהשתבשו במאמר בגרמנית תוקנו כאן - המערכת]. אבל השווה גם להלן.

34. השווה גם רפאפורט, **ערך מלין**, ערך 'אגדה' [לעיל, הערה 10, עמ' 19-22].

35. הארמית-המערבית הייתה כפי הנראה שפת המקצוע במתמטיקה, וכך גם ברפואה שחלקים

התלמודי האמתי, כלומר ההלכתי, מתבלטת פחות הפעילות הסבוראית. ועדיין אנחנו מחפשים בלא הצלחה את העורכים הסופיים של התלמוד; אי-אפשר לראות את הסבוראים ככאלה, שכן אז היינו צריכים למצוא ברוב המסכתות הרבה יותר הרחבות וביאורים משלהם.

הבה נתמקד בקצרה באורכה של תקופת הסבוראים. היא מתחילה מעט לאחר מות רבינא (811 לספירה הסלווקית [למניין השטרות; 499/500 לספירה הכללית]), ומסתיימת, לפי 'סדר תנאים' ([ש"ד לוצאטו, 'מכתב כג'], כרם חמד ד, תקצ"ט, עמ' 189) בר' גידא או בר' עינא ובר' סימונא שמתו בסביבות 860-870 [למניין השטרות; 548/9-558/9 למניין הכללי]. ר' שרירא מונה באיגרתו הידועה כסבוראי, נוסף לשני האחרונים, גם את רב רבאי מרוב שחי שנים רבות ([בתוך: ספר יוחסין], מהד' קראקא ש"מ, קיז ע"ב [=] אגרת רב שרירא גאון, מהד' ב"מ לוי, חיפה תרפ"א, עמ' 99).<sup>36</sup> תקופת הסבוראים נמשכה אפוא כתשעים שנה; מחד, לא נטעה, גם אם נחשיב את פעילותם של אחדים מראשוני הגאונים כמסיימת את הפעילות הסבוראית; ומאידך, אפשר למצוא רק בתקופה המורחבת הזאת משום תיווך בין חכמי התלמוד לסבוראים, השונים כל כך אלה מאלה בצורת התבטאותם ובמהלך הדיאלקטי שלהם. אילו הייתה תקופת הסבוראים תקופה קצרה בלבד, כי אז אי-אפשר היה להבחין בקיומה של תקופת מעבר שיכלה להיווצר באופן טבעי במהלך דורות רצופים אחדים, אלא רק בקפיצה בלתי מוסברת. למעשה קיימים גם סימנים לכך שהסבוראים הראשונים שמרו על צורת ההתבטאות של הרעיונות התלמודיים ועל מהלכם. רב שרירא אומר [באיגרתו] (קיד ע"ב [=] מהד' ב"מ לוי עמ' 71]): "ונקיטינן מן הראשונים בגמ' דהאשה נקנית בג' דרכים דתנינן ברישא מנא ה"מ וכו' עד בכסף מנא לן כלהו אינך פרוקי וקושיי דמתרצי בגמרא

משמעוטיים ממנה (טיפולים סימפתיים) נלקחו מן הנבטים.

36. הסתירה שמוצא גרץ (*Geschichte der Juden*, ה, עמ' 424 [=] צ' גרץ, דברי ימי ישראל ג, מהד' שפ"ר, ורשה תרס"ח, ציון ב, עמ' 388]) בדברי ר' שרירא: "ובתר הכין רב עינא בסורא ורב סימונא בפומבדיתא ובתר הכין ר' רב רבאי מרוב" עם דבריו הקודמים (מהד' קראקא, קיד ע"ב [=] מהד' לוי עמ' 69-70): "ואקרו אנהו רבנן סבוראי וכל מה דהוה תלי וקאים פרשוה כגון רחומי ורבה ורב יוסף מבי חתים דאמרינן ורב רבאי מרוב דמפרש במס' סנהדרין וכו' (השווה להלן, הערה 38) וכמה סברי אקבעו בגמרא דאנון מרבנן בתראי כגון ר' עינא ור' סימונא" - מתיישבת מעצמה. המילים המופיעות במהדורת קראקא: "דאנון מרבנן סבוראי כגון ר' עינא וכו' " אין בהן סתירה; רק במהדורת קושטא מופיע: "וכמה סברי קבעו בגמרא אינון ורבנן בתריהון נמי כגון ר' עינא ור' סימונא". אבל אותו 'בתריהון' כנראה לא מתייחס לר' רבאי מרוב, שעליו נאמר במפורש מה נוסף בשמו, אלא לשמות שהופיעו קודם לכך; ר' נחומי, ר' יוסף, ר' אחאי. אם ר' עינא ור' סימאי היו הסבוראים האחרונים, מה משמעות ה'כגון', מי היו 'רבנן בתריהון'? אותו 'כגון' מסייע לטובת ר' אברהם בן דוד המונה בין הסבוראים גם את ר' חנן מאישקא ורב מרי ואחרים (השווה ר' שרירא [מהד' קראקא] קיז ע"ב [=] מהד' לוי עמ' 100). (אנחנו נמשיך לקרוא להם גאונים, שכן ר' שרירא איננו מונה אותם במפורש בין הסבוראים). גרץ נשען יותר מדי על 'סדר תנאים', אשר אינו נותן מידע נכון - אם נשווה אותו לדברי ר' שרירא על אודות רבנן סבוראי - ובכלל יש בו שגיאות רבות מכל סוג. ולא כאן המקום להמשיך בדיון זה.

רבנן בתראי סבוראי תרצינהן וקבעינהו". התחלה זו של מסכת קידושין אינה רחוקה מצורת הלימוד התלמודית בביטוייה ובדיאלקטיקה שלה; אם אמנם התוספות הסבוראיות לנזיר ולתמורה נראות לנו אחרת, הרי שמשך התקופה של הסבוראים מציע לכך הסבר טבעי: התוספת לקידושין מקורה בתקופה המוקדמת יותר של הסבוראים, ואילו התוספות לנזיר ולתמורה מקורן בתקופה מאוחרת יותר, אולי המאוחרת ביותר, של הסבוראים.

הגענו גם לקביעה שמסכתות רבות אכן כוללות הוספות של הסבוראים ושהעריכה הסופית יצאה מהם. הסבוראים, כותב ר' שרירא, אינם קובעים נורמות הלכתיות - 'הוראה' - שהרי קביעת ההלכות הסתיימה עם מותו של רבינא, אבל הם מפרשים אותן.<sup>37</sup> חלק מפירושיהם השתלב מאוחר יותר בטקסט עצמו,<sup>38</sup> בעוד שחלק אחר הכניסו הסבוראים עצמם לטקסט. כך מוכיחה התחלת קידושין, שאין היא הערת שוליים אלא דיון רצוף. הסבוראים ויתרו רק על יצירת הלכה; אבל הם ראו את עצמם שווי ערך לקודמיהם האמוראים באשר לפרשנות ההלכה ולדיונים שאינם קובעי הלכות ולפיכך ראו לעצמם זכות מלאה לשלב את דיוניהם בטקסט התלמודי. רבינא היה 'סוף הוראה', אבל לא 'סוף דמפרישי'. רק כשזכה התלמוד לעריכה הסופית מידי הסבוראים והתקבל כיצירה שלמה, לא יכלו עוד להוסיף לו דבר בדין, ולתוספות מאוחרות יותר יש להתייחס כאל אינטרפולציות (ראה להלן).

ובכן חלק מן החומר הסבוראי עוסק בפירוש המשנה וחלק בפירוש החומר התלמודי שהיה לפניו. הסימן האופייני לפרשנות הסבוראית הוא שהיא איננה הלכתית ושהיא אינה מופיעה בשם חכם מסוים. פרשנויות למשנה נמצאות לרוב בראשי המסכתות. נוסף לפתיחה למסכת קידושין המובאת על ידי ר' שרירא, יצאו מתחת ידם [של הסבוראים] כנראה גם אלה: פסחים, ההתחלה עד דף ד [ע"א]; יבמות, הדפים הראשונים,<sup>39</sup> נדרים ההתחלה עד ג ע"ב: "אמר מר ומה נדרים עובר וכו'"; כגן אף אפשר לחוש בדיאלקט הסבוראי המאוחר יותר. נזיר, ההתחלה עד ב ע"ב: "האומר אהא הרי זה נזיר"; ערכין, ההתחלה עד ד ע"א: "הכל מעריכין וכו' פשיטא אמר רב וכו'"; ואולי גם ברכות, ההתחלה עד ג ע"ב: "אמר ר' יצחק". כן יש לציין גם קטעים אחדים קצרים יותר, כמו ההתחלה של ערובין, סוכה, תענית,<sup>40</sup> סוטה, בבא מציעא, בבא בתרא, מכות, שבועות,

37. השווה ר' שרירא [מהד' קראקא], עמ' 114 [= מהד' לזין עמ' 69]: "ר' אשי ורבינא סוף הוראה ובתור הכי אע"ג דודאי הוראה לא הוות הוו סבוראי דמפרישי דמקרי להוראה".

38. ר' שרירא, שם: "ור' רבאי מרוב דמפרש במס' סנהדרין דאמר ר' היוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבנה כדי שתתטרף דעתו עליו משום שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש ותנא נשים יקרות שבירושלים מתנדבות משלהן ובעינן ואם אינן מתנדבות משלהן משל מי אמר רב רבאי דמן רוב מסתברא משל צבור משום שנאמר תנו". אותו 'אמר רבאי דמן רוב' חסר בסנהדרין מג ע"א בהוצאות התלמוד המקובלות.

39. השווה בכ"ע זה, 1, עמ' 357 [=] Z. Frankel, 'Recensionen und Anzeigen', *MGWJ* 1, [=] 1852, p. 357.

40. התחלה זו לא הייתה ידועה כפי הנראה לר' שרירא. השווה לחיבורי, 'דרכי המשנה' [לעיל, הערה 1], עמ' 256 [= מהד' תרפ"ג, עמ' 270].

זבחים, 41 מנחות (עד "ורמי ר"ש"), מעילה, נידה (עד "ורמי חבית"). אולי יש לייחס לסבוראים גם כמה פרשנויות אנונימיות באמצעי המסכתות. לכאן מתאימה במיוחד סוגיית ערכין לג ע"ב, למשנה "ישראל שירש אבי אמו לוי".<sup>42</sup>

פרשנות לחומר תלמודי. הצגת שאלה בלא שם חכם על אודות שאלה שנשאלה קודם לכן (הידועה בנוסחה 'ולמאי דסלקא אדעתין מעיקרא'), מעידה בעצם על מקור מאוחר; רק לעתים רחוקות ביותר היא מופיעה מפי חכם תלמודי.<sup>43</sup> אפילו הנוסח 'דקארי לה מאי קארי לה', שאינו נשאר בהצגת השאלה אלא מציין בדרך כלל שאלה חדשה ('משום דקבעי למירמא אחריתי', השווה יומא [ל] ע"ב, כתובות לו ע"א ועוד), נחשב על ידי אחדים לסבוראי, על פי 'הליכות עולם'.<sup>44</sup> השווה: 'ולמאי דסד"א מעיקרא', ערובין ח ע"א, יומא כו ע"א, פ ע"א, יבמות ז ע"א, קידושין כח ע"ב ובבא מציעא מז ע"ב. בשני המקומות האחרונים אפילו מרחיקים לכת ומעירים על השאלה הקודמת: 'הניחא לרב ששת וכו'. במילים 'ולמאי דס"א מעיקרא' מצינים פרשנות מאוחרת יותר על אודות דעתו של בעל השאלה הקודם בזמן, בדומה לרש"י באותם מקרים - כלומר כאשר [ה'מקשין]\* נראה כטועה בשאלתו ורש"י מבקש לקרב את הבנתו בעזרת 'וא"ת [...]

י"ל.<sup>45</sup>

הכרנו אפוא את הסבוראים כעורכיו הסופיים של התלמוד, ומבחינה מסוימת גם כממשיכיו, שכן הם שילבו לתוכו את פירושיהם.<sup>46</sup> עם מותו של אחרון הסבוראים חלה נקודת מפנה. כפי שרבינא נחשב ל'סוף ההוראה' - ככל הנראה כדי לא למתוח את היווצרות ההלכה ללא סוף קבעו לה גבול סופי - כך הגיעו להכרה שיש צורך בחתימת העברת החומר התלמודי וקבעו את הסבוראים להיות 'סוף דמפרשי'. מכאן ואילך לא היה איש רשאי לספח משהו לטקסט עצמו; תוספות לא סבוראיות הנמצאות בתלמוד אינן 'תקניות', ויש לראות בהן אינטרפולציות. הבה ננסה לבנות כמה אפיונים לאינטרפולציות אלה.

מענינו של הקורא הערני לא נעלם שבטקסט התלמוד המונח לפנינו נכנסו תוספות מאוחרות יותר. רובן הוכנסו על ידי מעתיקים מתוך הערות שוליים. כך בראש השנה ד

41. בדפים הראשונים של מסכת זו מופיע גם ביטוי המעיד על עורך שונה מן העורכים האחרים. השווה את השימוש השכיח בדג בביטוי 'מחריב' במקום 'פוסל': ביטוי זה במשמעות זאת אינו מופיע בשום מסכת אחרת. השווה לעיל, הערה 27.

42. השווה בפירוט דרכי המשנה [לעיל, הערה 1], עמ' 310 [= מהד' תרפ"ג, עמ' 238].

43. השווה שבת צו ע"ב: "אמר ליה רבינא לרב אשי ולמאי דס"א מעיקרא".

44. הליכות עולם, ט ע"א [מהד' ורשה 1883, ו ע"ב]: "ודקארי לה מאי קארי... ויש מי שאומר שהוא תוספות רבנן סבוראי".

\* [במקור: 'המקשין'].

45. מן הנאמר עד כה מוצדקת קריאת השם 'סבוראים' מן השורש סב"ר, וכדברי ר' שרירא (לעיל) "הו סבוראי דמפרשי".

46. על הסבוראים כעורכיו האחרונים של התלמוד מדבר, בנוסף על הרהורינו דלעיל, גם 'סדר תנאים', שם, עמ' 187 [צ"ל: 189]: "ולא הוסיפו (סבוראי) ולא הפליגו מדעתם כלום אלא תקנו פרקי של כל תנאי כסדרן". אלא שאל ה'ולא הוסיפו' יש להתייחס בהסתייגות, לאור דברי ר' שרירא לעיל.



ע"א: "אמר רב חסדא וכו' ור"ש היא", אנו מזהים ב'ור"ש היא' הערת שוליים, מאחר שתוספות אומרים שם [ד"ה שלשה]: "ומתניתין דניסן ר"ה ר"ש היא והכי אמרינן לקמן". כך גם בסוכה לו ע"א: "ור' יהודה סבר הני לדפנות". השווה אזולאי [החיד"א], מובא במהר"י פיק, שם [בגליון ש"ס וילנה]. - בכורות מט ע"ב: "ואע"ג דקיי"ל דכל היכא דפליגי רב ושמואל הילכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני הכא הילכתא כשמואל", זוהי גלוסה החוזרת על עצמה, שאפילו הרא"ש לבכורות טרם הכיר.<sup>47</sup> - בבא בתרא קנא ע"א: "איבעיא להו ספר תורה מאי כיון דלא מזדבין דאסיר לזבניה לאו נכסי הוא או דלמא כיון דמזדבין ללמוד תורה [ולישא אשה] נכסי הוא"; החל מ'כיון דלא מזדבין' זוהי גלוסה פרשנית. רשב"ם ותוספות, שם, לא הכירו אותה. השווה ר"י לנדא, מובא בדברי מהר"י פיק, שם. במסכת מנחות נראה שנכנס חלק מפירוש אל תוך הטקסט. עיין שם ה ע"ב, מקומות אחדים (הקטע: "בשעת קדושתה למזבח היא נאסרת להדיוט" הוא מוקשה), ז ע"ב, ח ע"ב ועוד. רש"י ותוספות לא הכירו הוספות אלה.<sup>48</sup> הבה נפנה מהערות אלה, ששייכות בחלקן הגדול לזמן מאוחר והן קלות לזיהוי, ונחזור אל הוספות מזמן מוקדם יותר, שמשום כך הן גם פחות שקופות.

הרבה הוספות חדרו לטקסט מתוך חיבורו של רב יהודאי גאון 'הלכות גדולות' או מתוך חיבורים אחרים של הגאונים. על הוספות מתוך 'הלכות גדולות' מעירים הראשונים בהרבה מקומות. למשל בפסחים כט ע"א [צ"ל: ל ע"א] המילים "במשהו כרב" הן מתוך 'הלכות גדולות' על פי דברי תוספות בחולין צז ע"א [ד"ה אמר רבא]. - בבא מציעא יג ע"א: "משום דקשיא ליה כיון דשטרי דלאו הקנאה וכו' " הוא גלוסה מתוך 'הלכות גדולות' (השווה שיטה מקובצת, שם [ד"ה כתוב בספרים]). - שם צז ואילך ("סוגיא דשאלה ושכורה") מתוך 'הלכות גדולות' (השווה שיטה מקובצת, שם [ב"מ צח ע"א, ד"ה הוי יודע]). - חולין ס ע"א [צ"ל: סא ע"א] "שאר עופות דכתב רחמנא למה לי", כאן מסביר ר"ש\* בן אדרת בחידושו "ואפשר שהוסיפו אותו (על) הגירסא על פי פי' בה"ג".<sup>49</sup>

גם מקרי ה'הילכתא' בסופם של דיונים הם כנראה בתר-תלמודיים ועשויים לבוא ברובם מתוך 'הלכות גדולות'. במקרים רבים יש עדות מפורשת שאין הם נובעים מחכמי התלמוד, במקרים אחרים הדבר נובע ממיקומם בטקסט. השווה תוספות לברכות לו ע"ב,

47. על גלוסה זאת השווה ש"ך יורה דעה [סימן] שה [סעיף] יג [ס"ק יט]. רש"י בחולין צה ע"ב, ד"ה ורב הונא מביא: "וכי קיימי לן (בכורות מט) הילכתא כרב באיסורי", כלומר נראה שהוא הכיר גלוסה זאת; אלא שספק, אם ה'בכורות' שבסוגריים מקורם ברש"י.

48. ר"ש קידנובר בברכת הזבח העיר על מקומות אלה במנחות. בכתב יד של התלמוד שהיה לפניו לא נמצאו קטעים אלה.

\* [כך צריך להיות, והוא בחידושי הרשב"א, חולין סב ע"א, ד"ה אמר אמימר. במקור הגרמני יש טעות סופר. גם בציטוט מדברי הרשב"א יש טעות, ויש למחוק את המילה 'על' שהסגרונה בסוגריים עגולים].

49. מקומות נוספים השווה [ש"י] רפפורט, [מכתב יד] כרם חמד ד [צריך להיות: כרם חמד ו, תר"א], עמ' 249 ואילך.

ד"ה לשון ה"ג והילכתא. - גיטין יח ע"א: "והילכתא משעת כתיבה", והשווה הרא"ש, שם [פ"ב סימן ו]; הרי"ף לא גרס 'והילכתא' זה. - חולין נא ע"ב: "והילכתא היכא דנפלה מן הגג וכו'" הוא הוספה. השווה רשב"א והרא"ש [פ"ג סימן לו] שם. - חולין קטז ע"ב: "והילכתא וכו' ובקיבת כשרה שינקה וכו'", כאן יש הוספה חלקית. השווה רמב"ן (מלחמות), רשב"א, הרא"ש [פ"ח סימן נב], הר"ן. - גיטין יג ע"א: "והילכתא לקבורה לא חיישינן"; במקרה זה מופסק מהלך הדיון באמצע, ומיקום זה יוצא דופן הוא, שכן 'והילכתא' בא תמיד בסוף הדיון. זוהי כנראה הערה מתקופה בתר-תלמודית אשר הועברה על ידי מעתיק ממקומה בגיליון למיקום מוטעה. כך גם בכתובות ס ע"ב: "ולא היא היא שוטה הואי וכו'" הוא הוספה בתר-תלמודית, אחרי מר בר רב אשי המאוחר. 'והילכתא' אלה אינם שייכים לסבוראים שאינם מסתכנים ב'הוראה'; במרבית המקרים הם לקוחים מתוך 'הלכות גדולות' (ואולי גם משאלות דרב אחאי גאון).

כהוספות יכולים גם להיחשב מקרים של 'והאידינא' וגם 'והשתא דתקון רבנן' חסרי ייחוס לשמות חכמים. הדבר גלוי בבבא מציעא מב ע"א: "והאידינא דשכיחי גשושאי אין להן שמירה אלא בשמי קורה והאידינא דשכיחי פרומאי אין להן שמירה וכו'". 'והאידינא' השני שייך בוודאות לתקופה מאוחרת מזו של הראשון; אבל גם ה'והאידינא' הראשון, כמו גם זה שבא בהמשך: "והאידינא דשכיחי טפוחאי", נראים כבתר-תלמודיים. לכאן יש לייחס גם את שבת, צה ע"א, ערובין ק ע"ב: "והאידינא דקיימא לן כר' שמעון". - יבמות עב ע"א: "והאידינא דדשו בה רבים". - יבמות קב ע"א: "והאי דידן אע"ג דאית ביה חומרתא וכו'". - קידושין מג ע"ב: "והשתא דתקון רבנן שבועת היסט", ועוד. אבל 'והאידינא' אחדים מיוחסים לחכמי התלמוד. השווה ביצה טז ע"א: "והאידינא דחיישינן וכו' אמר ר' פפא", בבא מציעא (מז ע"א: "אמר רב ששת בריה דרב אידי כמאן כתיבין האידינא"); ס ע"א: "והאידינא דקא מערבי וכו' אמר רב פפא וכו'". - עבודה זרה טז ע"א: "והאידינא דקא מזבנינן אמר רב אשי". השווה גם בבא קמא יז ע"א, ששם נובע מהמשך הסוגיה ("אמר רבה בר בר חנה וכו'") שה'והאידינא נמי עבדינן הכי וכו' " שלפניו אף הוא תלמודי.

המקרים הבאים להלן של 'ותו לא מידי', במקרה שהם חסרי שמות חכמים, יכולים אף הם להיחשב להוספות.<sup>50</sup> ביטויים אלו אינם מתייחסים להלכה, אלא קובעים שהדיון סגור ואין להשיג על המסקנה שהתקבלה, או שההשגה הקודמת אינה תופסת. בבכורות נט ע"ב ה'ותו לא מידי' נוסף אפילו לטענה, כלומר מודיעים שטענה זו איננה ניתנת להפרכה.

גם 'כדבעינן למימר לקמן' המופיעים לעתים יוכרו כהוספות. כאן יש הפניה להמשך, ועל כן חייב היה להיות בידי אומר הביטוי משהו קבוע וערוך. ביטוי זה אומר לפעמים רק שנקודה זו תופיע (שוב) בהמשך, ולפעמים פירושו הוא שדוחים את המשך הדיון במקום זה והוא יופיע בהמשך. השווה שבת מו [צ"ל: ד ע"ב]: "התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי דאמר אביי וכו'". - מגילה ב ע"א: "מגלן כד"ל לקמן חכמים הקילו". -

50. מהר"י פיק ציין בסוכה לו ע"ב את המקומות בתלמוד בהם מופיע 'ותו לא מידי'.

מועד קטן ג ע"ב: "ור' יוחנן אמר וכו' ונסיב לה הש"ס לפטורא כד"ל לקמן". כאן אין ממשיכים לפרט את ה'כד"ל לקמן', אלא הוא מופנה להמשך (ד ע"א), שם דן ר' יוחנן על אודותיו בפירוט בהקשר לשאלה אחרת. - בבא מציעא כא ע"ב: "בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר אע"ג דאית ביה סימן רחמנא שרייה כד"ל לקמן". גם כאן אין המשך פירוט, אלא התייחסות להמשך בדף כב ע"ב: "מנין לאבידה ששטפה נהר וכו'".<sup>51</sup> - שם, מז ע"א: "ולוי אמר בכליו של מקנה כדבעית למימר לקמן"; כאן ללא פירוט נוסף, ומתייחס להמשך באותו מקום: "מי נתן למי וכו' ר' יהודה אומר גואל נתן לבועז". אותם 'ותו לא מידי' וכדבעינן למימר לקמן' שייכים כפי הנראה לסבוראים ('כד"ל לקמן' לסבוראים מאוחרים יותר).

לעתים המיקום הוא המעיד על הוספה. כך יבמות מ ע"א [צ"ל: ע"ב]: "איבעיא להו גזרו שניות בחלוצה וכו' ת"ש הוא אסור באמה וכו' וליתני אם אם אמה וליתני האחין מותרין קשיא ת"ש היא אסורה וכו'". כאן, כמו בכל הדיון, מתעלמים מן ה'קשיא', אלא הסוף הוא: "וש"מ גזרו שניות בחלוצה" (השווה תוספות שם, ד"ה וליתני). - גיטין כ ע"ב: "בעי רב פפא בין שיטה לשיטה מהו תיקו ותיפוק ליה וכו'". ה'ותיפוק ליה' הבלט לאחר ה'תיקו' (עד ת"ר שם) הוא תוספת סבוראית; כך גם מ'וליתני' ועד 'קשיא' מיבמות לעיל.<sup>52</sup>

לפעמים מובאת דעה כנובעת מחכם מסוים, אבל שמו אינו מוזכר. נראה שבימי הסבוראים כבר לא הכירו את שמו. השווה גיטין מט ע"ב - נ ע"א: "איתמר ערב דכתובה דברי הכל לא משתעבד קבלן דב"ח דברי הכל משתעבד ערב דב"ח וקבלן דכתובה פליגי איכא למאן דאמר וכו' ואיכא למ"ד וכו'". השווה גם כתובות כו ע"א, גיטין ט ע"א ועוד: "והאמר ר"י דברי הכל אין ערעור פחות משנים" (ומכל מקום השווה גם תוספות על אתר). - לעומת זאת בערובין מ ע"ב: "ליתביה לינוקיה לית הילכתא כר' אחא" יש ציון קצר של שם החכם אבל אין התייחסות לתוכן דבריו. ואולי נשמטו דבריו. השווה תוספות, שם, ד"ה לית הילכתא.

טקסט התלמוד שזכה לעריכתו הסופית מידי הסבוראים, סבל במשך הזמן לא רק מהוספות, אלא גם מתקלה קשה ומעמיקה יותר: נוסחים משובשים מידי מעתיקים. לפי הרמב"ם, מלוח ולווה פרק טו [הלכה ב], אפילו גאונים אחדים הגיעו מחמת טקסטים משובשים להחלטות מוטעות. הפרשנים רש"י, רשב"ם וראשונים אחרים ניסו משום כך להגיע לטקסט הנכון בעזרת 'הלכות גדולות', אבל שגיאות חדשות התגנבו פנימה, ועוד התרבו לאחר המצאת הדפוס, על ידי המדפיסים. לזכות גדולה ולהכרה כללית זכו ר"ש

51. סביר להניח כי הפסקה כולה "בזוטו של ים וכו'" הייתה הוספה מאוחרת אחרי כב ע"ב. לכן לא נאמר כאן 'בזוטו וכו' כולי עלמא לא פליגי אע"ג דאית ביה סימן הוה ייאוש', כמו קודם "כולי עלמא לא פליגי" ו"דלא הוי ייאוש". - גם מעידה כאן בחריפות השאלה הברורה של תוספות כב ע"ב ד"ה תיובתא דרבא.

52. לגלוסות המוקדמות יש עוד להוסיף את המקום הידוע כהוספה בחולין נה ע"ב: "אמר ר' זירא לא שנו אלא שיכול לחיות וכו'".

לוריא (בחיבורו חכמת שלמה), ר"ש קידנובר (ברכת הזבח), ר' חיים שור (צאן קדשים),  
ר"ש אדלס [המהרש"א] ואחרים בגין מאמציהם להציג טקסט מדויק של התלמוד.