

תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית

א

עם הכרעתה של המדינה היהודית בזרוע הברזל של רומא, החלה תקופה בתולדות הספרות היהודית שמהלכה התאפיין בשקיעה מוחלטת, אך לקראת סיומה היא גילתה התחזקות וחיידוש נעורים. למשך חמש מאות שנה בקירוב שבתה הפעילות הספרותית ורוח האומה עטתה שתיקה עיקשת. והנה, בסוף תקופה זו נראה כאילו הקול העצור זה זמן רב, נשמע באלף בנות קול; שדה הבור רחב הידיים הפך לשדה קציר עשיר, הזרע הטמון שפיזרו הדורות שחלפו בתוך תלמיו, שגשג בבת אחת לאלומות צפופות והבשיל לשיבולים מלאות. אחת היצירות המפוארות ביותר שבהן השתבחה הספרות היהודית, ניצבה בזה בשכלולה - התלמוד הבבלי.

הופעתו של מפעל ייחודי זה על תוכנו העשיר, אליו מתייחסות כל יצירות הספרות היהודית המאוחרות כענפים לגזע, לא נחשבה בזמנו כאירוע ספרותי מחולל עידן, הגם שכך צריכה הייתה להיראות הופעת התלמוד הבבלי לאור הקיפאון המתמשך של הפעילות הספרותית שקדם לה. התלמוד לא היה חיזיון שמשך את המבטים בכוח עצום או שפקח את העיניים בפתאומיות מפתיעה; היה זה אך מפעל שפותח בהדרגה בסדנתה של רוח העם היהודי, ושזה עתה נחשף ונגלה גם לעיני העומדים מרחוק. הופעתו בציבור לא יכלה להוות דחף לתנועה רוחנית חדשה, היות שתוכנו מעולם לא היה סוד בקרב שלומי אמוני ישראל. הייתה זו אך חתימתו של תהליך השתנות שקט אך מתמיד, שחדר אל תוך שורשי החיים הפנימיים. היהדות שנדחקה מתוך הווייתה המקורית והחלה לפעול בתנאים שונים לחלוטין, נאלצה לעבור תהליך זה, ומשום כך לא נתפסה הופעתו של התלמוד הבבלי כעובדה חשובה וראויה לציון.

את המקור שממנו נבע 'ים התלמוד', יש לחפש בזמנים שקדמו לו בהרבה. עם קריסת המדינה היהודית שקע באפר בית המקדש שהיה עד אז לב החיים הדתיים; הכהונה שתפקידיה ויוקרתה היו מרוכזים אך שם, איבדה את משמעותה והתבטלה שורה של הלכות שבהן מצאה היהדות עד אותה עת את ביטויה ואת מימושה. היהדות נאלצה אפוא להעביר את מרכז הכובד של המשך קיומה אל יעד אחר, ולבחור מסלול אחר להתפתחותה. עד אותה עת שלטה - אמנם בעצמות משתנות - ההשפעה הצדוקית שראתה במערכת הקרבנות על כל מוסדותיה את הגרעין של עבודת ה' הלאומית, ואילו מכאן ואילך היא איבדה את כל משענתה ומעמדה בקרב האומה. על הצדוקיות היה לוותר על קיומה או למצוא קשר אל הנצרות המתפתחת ולמצוא את סיפוקה באמונה במשיח שהופיע, במלכות השמים שקמה, בה לא נעלמים הפאר הישן, הכהונה ועבודת

הקרבנות, ולראות באמונה זו את מימוש האידאלים שלה. הצדוקיות הפכה אפוא למינות והתגבשה לאותה נצרות-יהדות, שבמשך הזמן הלכה והתרחקה ממקורה וויתרה על תודעת קשריה עם קהילת המאמינים היהודית. אשר למפלגת האיסיים, הרי היא בגישתה העיונית-הטהורה מעולם לא יכלה להגיע לידי חשיבות אמתית. נשאה אפוא רק היהדות הפרושית כבעלת כושר חיוני. באמצעות פרשנות חופשית של החוק הדתי וכיבוד של המסורת החיה בעם, הצליחה היהדות הפרושית להתאים את עצמה אל המצב החדש אליו נאלצה להסתגל, ללא צורך מכאיב לבגוד בחוק המקודש ולסתור את ההשקפות הדתיות המקובלות. בזמן שהפיצול לכיתות נעלם כליל, חדלה אפוא הפרושיות לבטא מגמה מפלגתית; היא הזדהתה עם היהדות באשר היא, ונדרשה להחדיר בה את רוחה ולהתמזג עם ישותה. עבודת הקרבנות הכוהנית פסקה מלתת ביטוי לרוח הדתית של האומה, ומעתה חויבו לבוא במקומה ביצוע החוק וקיום כל תקנותיו עד מסקנותיהן הקיצוניות. זו הייתה אפוא המשימה הבלעדית, לה התמסרו חכמי הפרושים לאחר אבדן פאר העבר: חקירת החוק על כל פרטיו, הכשרתו ליישום בכל המקרים העשויים להיווצר, מיצוי כל ההלכות החבויות בו והבהרתו והרחבתו עד לגילוי כל תוכנו. התוצר הבשל, חיתומו הסופי, מצבת הזיכרון המושלמת של פעילות זו - הוא התלמוד.

התופעה שבמשך כמה מאות בשנים לא נמסר על כל פעילות רוחנית שרווחה ביהדות, אינה אפוא כה בלתי מובנת, כפי שנראה ממבט חיצוני. בטרם ראתה היהדות הפרושית את משימתה כמושלמת במידה שתוכל להעביר ולהפקיד את השפעתה המכרעת לידי קְתָב נְגִישׁ לכול, היא נדרשה להסיק את מסקנותיה האחרונות ולחבור אל נוהגיו היומיומיים ואל תפיסותיו הרווחות של העם. החוק נזקק עדיין להבהרה ונעדר קביעות, מבחנו טרם מוצה, עוד נמשך הוויכוח על פרטיו ואף פיתוחים נוספים שלו נראו בגדר האפשר; לא ניתן היה אפוא להפיץ את החוק כמות שהוא, אלא צריך היה לקיים את האיסור העתיק על כתיבת ההלכה. עם זאת, ההלכה לא הופקרה לידי עיצוב סובייקטיבי. היא נשנתה על פי סדר המשנה, שגם היא לא נכתבה, על השקלא והטריא הצמודים לה, שכללו את כל המימרות, ההוכחות, הטענות, הפרכות, ההשלמות וההערות. כל אלה שוננו, נשמרו בזיכרון ונמסרו כתורה שבעל פה, עד שהגיע זמן בו צריך היה לנטוש את השיטה שהפכה להיות בלתי ישימה ולרשום את כל החומר הלימודי. התלמוד הוא אפוא מפעל, שחיבורו וכתיבתו נפרדים היו, שבעצם לא חובר אלא נתהווה. עוד בטרם הפך ספר, כבר היה רשום בתודעת העם; הוא מסורת שהפכה כתב, בית מדרש שהפך ספר. אי לכך, למרות היותו פרי ראשון של הספרות היהודית לאחר תקופת דממה ארוכה, לא נתפס התלמוד כתופעה חדשה המעוררת שימת לב והשתאות. משום כך נמסרו לנו על תולדות כתיבת התלמוד כיצירה שבכתב ידיעות כה דלות, עד שבעצם אין אנו יודעים על כך מאומה. תהיה זאת אפוא משימה ראויה למחקר, אם נביא להלן את כל העדויות וההשערות בנידון. בראש וראשונה יש לתאר - או מאחר שהמדע טרם קבע דבר, יש לחקור - מה גרם לכתיבת התלמוד, לאחר מכן יש לברר מי הוציא את היצירה הזאת לפועל, ולבסוף יש לעיין באיזה אופן נערכה חתימתו.

האיסור שהיה קיים על כתיבת ההלכה נועד בתחילה על מנת לשמר לה את האופי של 'בעל פה' שהיה מקור סמכותה. אולי הייתה גם כוונה למנוע ביקורת וידע מצד הכיתות ששללו תורה זו שנתקבלה כמסורת. היה עליה להקפיד על יוקרתה המלאה והבלתי מעורערת, כל עוד חלקים מהותיים של החוק נתונים היו עדיין למחלוקת ולוויכוחים בבתי המדרש. חוק דתי שסעיפיו אינם בטוחים עדיין, שתוקפו במקרים רבים מסופק, שיישמו עדיין זקוק לארגון יסודי ולקביעה סופית, אינו בשל לתפוצה ברבים ולכתיבה לדורות. החשש מפני פגיעה באיסור כתיבת ההלכה לא נעלם, כל עוד לא נתבררה ונתגבשה התודעה שהחומר ההלכתי נחקר ונידון באופן ממצה והגיע לבהירות מלאה ולגיבוש איתן. אולם מאות בשנים נדרשו לכך מצד הפרושים, שלאחר אבדן העצמאות המדינית הגיעו לידי שלטון יחיד ונטלו את התפקיד הזה בידיים חזקות. השדה בו פעלה השיטה הקזואליסטית (דיון במגוון מקרים אפשריים) היה נרחב מכדי שניתן יהיה לסיים את המלאכה במהרה; בקושי נמצאו לבניין ההלכתי החומרים הנחוצים, ולא ניתן היה להקימו כה בקלות ולאפשר את השלמתו המהירה.

בארץ ישראל החלו לתחום את החומר על ידי ארגון ואיסוף ההלכות במשנה ובחיבורים דומים, והגם שהללו לא פורסמו כיצירות שבכתב, הותרו כמה סטיות מן ההלכה שאסרה כתיבה של הלכות.¹ מסופר על כמה מחכמי ארץ ישראל, שרשמו הלכות

1. תמורה יד ע"ב: "אמר רבי יוחנן כותבי הלכות כשורפי התורה (לפי גרסת רש"י) והלמד מהן אינו נוטל שכר". סיום זהה מצוי בפסק הלכה של רבי יהושע בן לוי, עמיתו של רבי יוחנן, נגד כתיבת האגדה (ירושלמי שבת פט"ז ה"ב [ה"א, טו ע"ג], השווה מסכת סופרים פט"ז ה"ב: "הדא אגדתא הכותבה אין לו חלק לעוה"ב, הדורשה - כלומר מתוך הספר - מתברך, השומעה אינו מקבל שכר". השווה לכך ברכות י ע"א: "מסדר אגדתא קמיה דריב"ל"). סיום זה מוכיח שדברי רבי יוחנן על כתיבת ההלכה לא נאמרו אלא כנגד מאמרו של רבי יהושע בן לוי, שלא פורסם בארץ ישראל. ואמנם שם לא הופעל איסור הכתיבה בצורה כה נוקשה, וכפי שמעיד עצם הגינוי, עברו על האיסור מדי פעם (השווה הוכחות לכך אצל לברכט, **כתבי יד**, סעיף 9, עמ' 12-13). רבי יוחנן אף המליץ על לימוד האגדה מתוך ספרים (ירושלמי ברכות פ"ה ה"א [ט ע"א]: "אמר ר' יוחנן ברית כרותה היא הלומד **אגדה מתוך הספר** לא במהרה הוא משכח") והוא מצהיר בזה בגלוי על עמדתו בשאלה זו. ככל הנראה הופיע מאמרו של ר' יוחנן על כתיבת ההלכה בהקשר לירושלמי שבת פט"ז ה"א לפני דבריו של ר' יהושע בן לוי, אך הושמט, לפי שהכיל התנגדות להשקפתו של התלמוד עצמו. ואכן, דברי ר' יוחנן חופפים את המימרה המקובלת עוד מקודם "כותבי ברכות כשורפי תורה". אמנם גרין (H. Graetz, 'Die Mischnah in mündlicher Ueberlieferung erhalten', *MGWJ* 22, 1873,) pp. 37 ff. משער שגם כאן יש לגרוס 'הלכות' במקום 'ברכות', היות שאין הוא מוצא כל סיבה לאיסור כתיבת ברכות. אולם לפי זה עליו להמיר 'ברכות' ל'הלכות' לא רק בברייתא הנ"ל, אלא לראות את המילה הזאת כמשובשת בכל המקומות המקבילים (תוספתא שבת פ"ד [מהד' ליברמן, פ"ד ה"ד, עמ' 58], מסכת סופרים פט"ז ה"ב, שבת קטו ע"ב), דבר שהוא מפוקפק למדי. מדוע לא נפרש את המונח 'ברכות' במובנו הרגיל כברכות הנהנין וכברכות שבח? האין הן - שמצויות בהן אותיות שם השם ומובאות מן המקרא - מתאימות היטב לתיאור, יותר מאשר ההלכה, אף אם נקבל את דברי גרין שהכוונה כאן למדרשי הלכה? שהרי מדרשי ההלכה מכונים בתלמוד 'מדרש'. הציון 'הלכות' הוא בין כה וכה מוגבל מדי, היות שהפירושים הנשענים על המקרא לעולם אינם הלכתיים גרדא. גם לא נאסרה כאן מלכתחילה כתיבת ברכות, אלא נאמר שהאמירה הנפוצה ש"כותבי ברכות

על גבי לוחות שהיו בידיהם, והאיסור לכתוב תורה שבעל פה בעצם כלל אינו מוזכר בתלמוד הירושלמי. פירושים לתורה כבר הועתקו אל ספר, ואחד מאמוראי ארץ ישראל החשובים ביותר, רבי יוחנן, כבר המליץ במאה השלישית ללמוד אותם מתוך הכתב; כבר לא היה מרחק רב מלהציל מן השכחה גם קטעים הלכתיים על ידי רישומם.

בבתי המדרש שבבבל הקפידו בעקביות גדולה יותר על הנוהג המקובל מזה דורות להנחיל בעל פה את החומר הלימודי המסורתי. כאן, במקום בו התייחסו אל ההלכה בקפדנות כחוט השערה, לא יכול היה המעשה שבחיי היומיום לסטות באופן בולט מן המסורת הרווחת. ייתכן שהאמורא רב, שעדיין השתייך חלקית לתקופת התנאים ועמד זמן רב בקשר אישי עם אנשי ארץ ישראל, לא ראה את חוק כתיבת ההלכה כמחייב בכל היקפו, אך על בני בבל המאוחרים יותר ניתן לומר בוודאות שהחזיקו בו בכל חומרתו. "כותבי הלכות כשורפי התורה". עיקרון זה המובא בשם רבי יוחנן והמסתמך על פרשנות מקראית בשם רבי ישמעאל, לא היה ידוע בארץ ישראל, ואילו בבבל היה לו תוקף כה מכריע, עד שהועלו פקפוקים והובעה התנגדות אף לכתובת מכתבים בעלי תוכן הלכתי.² והנה, למרות העקשנות בה דבקו במסורת והעקביות ללא פשרות בה נשמרה ההלכה, התעלמו מן האיסור לכתוב את התורה שבעל פה. סיבת הדבר אינה יכולה להיות התרשלות במסירת ההלכה, אלא חייבת להיות לכך סיבה אחרת רבת משקל או כורח כה מכריע, עד שלא היה ניתן לעמוד מולו.

כשורפי תורה" מבוססת היטב, באשר כתבים בעלי תוכן שכזה אין להצילם בשבת מפני השרפה, כפי שמותר לגבי ספרי הקודש. דבריו של ר' יוחנן תואמים את האמירה שהובאה מקודם, "כותבי ברכות כשורפי תורה", ושמה מקומם היה מיד לאחר הסיפור המתקשר אל אמירה זו. לפי זה יהיה נוסח הדברים כדלהלן: "מיכן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה, מעשה בא' שהיה כותב וכ' מן הראשון (א"ר יוחנן כותבי הלכות כשורפי תורה והלמד מהן אינו נוטל שכר). אמר ר' יהושע בן לוי הדא אגדתא וכו' השומעה אינו מקבל שכר". גרף (שם) מעמיד את שני המשפטים "הכותב הלכות כשורף התורה" (תמורה שם) כמקביל ל"הכותב ברכות כשורף התורה" (ירושלמי שבת שם) ורואה אותם כזהים במקורם ואת הביטוי 'ברכות' שבמימרה בתלמוד הירושלמי כשיבוש של 'הלכות'. גם ר' יעקב חגיז במבוא לפירוש המשניות שלו [= משניות, דפוס ורשה 1863, הקדמה, עמ' 8-9] משווה את שני המקומות. אולם אופייה המקורי של הגרסה 'ברכות' יוצא מן הנוסח שבתלמוד הבבלי, המוסיף 'וקמעין'. ניתן להעמיד בשורה אחת 'ברכות וקמעין', אך לא 'הלכות וקמעין'. מפני כתיבת קמעות וברכות הזהירו, משום שמופיעים בהם פסוקי מקרא הכוללים שמות ה', ועם זאת לא ניתן להצילם מפני השרפה בשבת, ומכאן ההשוואה עם שרפת התורה. משמעו של המונח 'ברכות' אינו מוטל בספק לאור שימוש של מונח זה בספרות הרבנית. בכל מקום מציינים במילה זו אמירות וקטעי תפילה, הפותחים או מסיימים בנוסחת השבחה 'ברוך אתה' (השווה על כך במיוחד ירושלמי ברכות פ"א ה"א [צ"ל: ה"ג, ג ע"ג]). שינון הללו היווה נושא של לימוד (ירושלמי ברכות שם: 'מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם בור הוא'; השווה ברכות לה ע"א, לה ע"א: 'בקי בברכות' וכן נג ע"ב). רפפורט וגרף חיפשו לשווא אחרי מושג אחר. היות שאין ברכה תקנית ללא שם ה', וכדי שכתב שבו מופיע שם ה' לא יהיה חשוף לסכנת השמדה באש, הוזהרו מכתבת ברכות, משום שהיהיר להציל כתבים מפני האש בשבת התייחס אך ורק לכתבי הקודש.

2. תמורה שם.

הלכה זו לא הוזכרה במשנה, וגם בתלמוד הבבלי היא מוזכרת רק פעם אחת דרך אגב; היא גם לא בוטלה ותוקפה לא הופקע במפורש. פשוט התעלמו ממנה ומבלי שנאמרה אף מילה בעדה או נגדה, היא נחשבה כאילו לא הייתה קיימת. מה גרם אפוא להתעלמות מהוראה שכה התחשבו בה לפנינו? ללא ספק גרמה לכך כמות חומר הלימוד שהלכה וגדלה, שהעמיסה על הזיכרון ושלא נמצא לה עוד מקום במסגרת יכולת התפיסה האנושית הרגילה. רב אשי שפעל כראש בית המדרש של סורא במשך מחצית מאה (427-375) ועורר השתתפות בעיסוק בתורה שלא הושגה לפניו, קבל על כך שהזיכרון מאבד מכושרו, וכי ידע שנרכש חומק בקלות כשם שאצבע משתרבת דרך פתח רחב.³ הטענה הזאת נשאבה מן המצב ששרר בזמנו, שתמונתו הייתה לנגד עיניו. השכחה נתפסה כתופעה שחייבת לעורר דאגה באשר לשמירה על התורה שבעל פה, אך סיבתה לא הייתה ירידה בכושר הזיכרון, אלא ריבוי המידע שעליו היה צריך להשתלט. היה ברור שלא ניתן עוד להפקיד את מורשת אוצרות הרוח בידי הזיכרון; צריך היה לשמור עליה ביתר ביטחון ולהגן עליה ביתר שאת משנעשה עד אותה עת.

הצורך להפנות גב למסורת לה שמרו אמונים עד אותו פרק זמן, כבר היה רווח בלבבות, אך לא אבו לבטאו במילים, כי הביטוי המפורש היה מתקבל כהוראה לעבור על ההלכה. לעת הזו נמנעו מלהיכנע כליל לצו ההכרח, הגם שלא ניתן היה עוד להתעלם מקולו המתריע; ניסו לסייע לזיכרון על ידי שיפור בקיבוץ, בסידור ובסיכומים של חומר הלימוד רחב הממדים. היה זה רב אשי שהחל במפעל מקיף זה וגם הוציאו לפועל. פעמיים בשנה, בחודש הראשון של האביב ושל הסתיו, התקיימו ירחי כלה - התכנסויות לשם לימוד, בהם נקהל עם רב. כל החומר העצום של המסורת וחילוקי הדעות נידון שם על פי הסדר שבמשנה, ושם הוענקו לו המסגרת והסדר הקבועים. פעולתו זו של רב אשי, שהונחתה על ידי רצון חזק והתבססה על ידע עשיר, הובילה אפוא לתוצאה ברוכה, וחומר הלימוד השופע והמעורב נתחם ועוצב כיאות. מפעל זה התאפשר הודות לתקופת שררתו הארוכה של רב אשי ולמעמד הבטוח של יהדות בבל, שלא עורער על ידי התנכלויות אלימות מבחוץ. הגמרא שנוצקה אפוא לתוך מסגרת קבועה, נשנתה בחלקה הגדול פעם נוספת, ובחזרה זו נערכו כמה שינויים.⁴ בזכות מלאכת הכינוס של

3. עירובין נג ע"א: "א"ר אשי אנן כי אצבעתא בכירא לשכחה". מלבד הגרסה 'בבירא' בה נוקט רש"י, קיימים שינויי גרסה: "בבירא" (רבנו חננאל ותוספות על אתר) ו'בבירא' (אגרת רש"י, מהד' חופש מטמונים עמ' לא; מהד' גולדברג עמ' 27 [צ"ל: 26; מהד' לוין עמ' 64] השווה אגרת רש"י בסוף ספר היוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 49). אנו הבאנו בטקסט את המובאה לפי נוסחתה האחרונה.

4. בבא בתרא קנז ע"ב: "אמר רבינא מהדורא קמא דר' אשי אמר לן ראשון קנה, מהדורא בתרא דר' אשי אמר לן יחלוקו". המילה 'מהדורא' משמעה 'חזרה' (מ'הדר' לשוב, להתחקות אחר משהו, לחזור עליו) ונוצר כאן המושג המיוחד 'חזרה על הלמוד', על ידי הוספת 'על הלימוד' לתיבת 'חזרה'. השווה את הביטויים 'מהדר אשמעתה' (ברכות יג ע"ב), 'מהדר תלמוד' (ברכות לח ע"ב) והמקבילה בפסחים סח ע"ב). רש"י מביא בפירושו למשלי כ"ד, לא: "כל מי שאינו חוזר על תלמודו מתחלה משכח ראשי פרקים" (על כאן נסמך Buxtorf ערך 'חזר' [Lexicon Chaldaeorum] Talmudica et Rabbinicum, New York 1977, pp. 732-733). השווה אבות דרבי נתן פרק כד [מהד' שכטר לט ע"ב] "שב ולא חזר לאחרי". פירוש המובאה המקראית היא משנתה בין המדרש

הדיונים, שהיו עד אז מפורזים וקיימים רק בפי התלמידים, נחשב רב אשי כמחברה האמתי של הגמרא. משום כך הוא הועמד בשורה אחת עם משה רבנו ועם ר' יהודה הנשיא, מכנס המשנה, ונחשב כמחוללו של תחום לימודי חדש ביהדות.⁵

אמנם אין לפקפק בכך שרב אשי הקים את הבניין הענק של התלמוד הבבלי מתוך החומר הלימודי העשיר שהשאירו הדורות הקדומים. אולם תוכנו של התלמוד, המורכב בחלקים ניכרים מתוך יסודות שהובאו לאחר רב אשי, קובע בבירור שמפעל זה לא נחשב על ידי הבאים אחריו כמפעל חתום וסגור. רב אשי יכול היה לסיים את התלמוד, שכלל את כל החומר הלימודי שנמסר מדורות, אך לא יכול היה לחותמו; ההלכה עצמה טרם נחתמה ועדיין היא נזקקה להשלמה, לפירוט ולהבהרה לכיוונים רבים. מקור המסורת טרם מוצה עד גמירא וטרם נשפכו כל נהרותיו אל ים התלמוד, עד שיהיו כל זרמים נוספים מיותרים. שיטת הוראתם של האמוראים נמשכה אפוא למעלה ממחצית המאה לאחר מות רב אשי. רק דור מאוחר יותר זכה, מצד אחד, להשלים את המידע הקודם על ידי חומר נוסף בינתיים, ומצד שני לבצע את שרב אשי טרם העז לעשות: להפקיד את אוצר המידע למשמרת בטוחה בספרים כתובים.

עם זאת, לאור יראת הכבוד כלפי המסורת שכוחה עמד איתן מול צורכי השעה, לא היה אפשר להגיע לחתימת מפעל האמוראים ולכתיבת המסורת, לולא נתנו את הדחיפה לכך סכנות שאיימו מבחוץ, ולולא לחצו לכך רדיפות הדת שקמו נגד היהודים בממלכה הפרסית.

כבר בימי זדַגְרָד השני (436) הוטלו הגבלות אלימות על ביצוע מצוות הדת

במקום ובין סדר אליהו זוטא פרק טז [מהד' ר' מאיר איש שלום עמ' 8]. החזרה השנייה על המשנה, שבוצעה על ידי רבי יהודה הנשיא, נקראת בירושלמי שבת פ"א ה"א [ב ע"ד] 'מחזורת תניינא' (אותו ביטוי מצוי גם בירושלמי יבמות פ"א ה"ב [ב ע"ד]). ציון זה חופף את הביטוי 'מהדורא בתרא', כפי שנקרא מפעלו המקביל של רב אשי ביחס לגמרא. לפי ר' עזריה דה רוסי (מאור עיניים, מהד' מנטובה של"ד, קפה ע"א; מהד' ד' קאסל, וילנה תרכ"ו, מח ע"ב) מדובר בכמה מקומות בתלמוד על הנוסח השני של רב אשי: "ומזה גם כן מצינו בשלהי פ' מי שמת ובכמה דוכתי ר' אשי מהדורא קמא אמר לן הכי ומהדורא בתרא אמר לן הכי", אולם בטקסטים שלנו אין למצוא מקום נוסף לעניין זה. רק נמסר שרב אשי הביע את המשאלה שבטרם מותו יוכל להחזיר מחדש אל זיכרוננו את כל תלמודו ('ואהדרי לתלמודאי', מועד קטן כח ע"א). גם רבינא הראשון מזכיר את חריצותו של רב אשי (בבא מציעא עה ע"ב, "כ"ש מר דטריד בגירסיה משתלי").

5. ר' הלל בריה דרבי וולס אמר (גיטין נט ע"א) "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד". על זה הוסיף רב אחא בריה דרבא: "אף אני אומר, מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד". קיים ספק ביחס למחבר הוספה זו. רב אדא בר אבהו, שבשמו היא נאמרה בסנהדרין לו ע"א, איננו בא בחשבון מסיבה כרונולוגית. בוודאי מדובר ברב אחא בר רבה, כפי שהוא נקרא במקום השני, וכפי שגורסים רב שריא (מהד' גולדברג עמ' 36 [= מהד' לוי עמ' 91]) ורב נסים גאון (המפתח, ב ע"ב [צ"ל: ג ע"א]), והוא היה ראש בית המדרש בפומבדיתא בימי האחרונים של רב אשי (416-418).

היהודית.⁶ אמנם עם מותו, כאשר Chokadwarda⁷ עלה על כס המלוכה למשך זמן קצר, חלה הקלה במצוקת היהודים, אך הרדיפות שפרצו תחת שלטון יורשו פירוז, פגעו ביתר שאת באוכלוסייה היהודית, היות שמטרתו העיקרית הייתה לדכא את פעילות ההוראה היהודית. נאסר קיומן של אספות הלימוד שאליהן נהרו אלפי תאבי דעת, ומה שאמור היה לחסל כליל את יהדות בבל הייתה משיכת הנוער (בטבת 474) בכוח אל תורת המגיה.⁸ תלאות כאלה חייבות היו להביא לידי מעשים. לא היה אפשר עוד לשמר את

6. ראה: גרץ 2, 4, 2, 402-405 = גרץ-שפ"ר, **דברי ימי ישראל**, ב, עמ' 449-453.
 7. זוהי הצורה הנכונה של שם זה, על פי A.D. Mordtmann, 'Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden', *ZDMG* 19, 1865, pp. 436, 437.
 8. על רדיפה זו מצויים בידינו שני מקורות בלתי תלויים זה בזה, החופפים זה את זה למרות השוני לכאורה של תוכניהם. האחד אצל רב שרירא (**אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 38 [= מהד' לוינ' עמ' 97]), השני בסדר תנאים ואמוראים (**כרם חמד** 4, עמ' 187). אנו נעמיד אותם זה מול זה לשם סקירה טובה יותר ונציין את העובדות המוזכרות שם בעזרת ספרות.

| | |
|---------------------------------------|----------------------------------------|
| רב שרירא | סדר תנאים |
| ובשנת תשפ"ה (תשפ"א) | ובשנת תשפ"ח (תשע"ח) |
| (1) דשכב רבה תוספאה | (1) הרסו בתי מדרשות |
| (2) איתסרו כל כנישתא בבבל | (2) וגזרו על היהודים להיות כדין פרסיים |
| (3) ואיתנקיטו יניקי בני יהודה לאמגושי | (3) ונאסף רבא תוספאה |

ברור שרב שרירא (3) וסדר תנאים (2) אומרים אותו דבר במילים שונות, דהיינו שעל היהודים לאמץ את פולחן המגיה כדין הפרסים. לא מדובר על ביטול ישיר של סמכות השיפוט היהודי (גרץ 4, עמ' 405 [= גרץ-שפ"ר, **דברי ימי ישראל**, ב, עמ' 451, 452]). כמו כן אין לקבל את הטענה בסדר התנאים (1) בדבר הרס בתי המדרש כמוסמכת. במקור העיקרי, כפי שהוא נמסר בדברי רב שרירא (2), נמסר רק שנאסרו כינוסי הלימוד. מחבר סדר התנאים אולי קרא 'ואסתתרו' במקום 'ואתסרו' ונקב במקומה במילה העברית המתאימה. על שני בתי מדרש של התקופה האמוראית, האחד בפומבדיתא והשני בסביבות סורא, ידוע בוודאות שעדיין היו קיימים בשנת 973 (**אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 33 [= מהד' לוינ' עמ' 84]: "ומדרשו דר' הונא קרוב למתא מחסיא" השווה סדר תנאים (**כרם חמד** 4, עמ' 186): "ומתבתא דר' הונא בנהרדעא"; **אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 34 [= מהד' לוינ' עמ' 86]: "ואית ליה התם השתא בית מדרש גדול"). הנחה דומה ביחס לבית מדרשו של רב אשי אינה נכונה. {ולרשטיין, **אגרת רש"ג**, עמ' 18 [הערה 2] טוען שדבריו של רב שרירא "במאי דעביד ר' אשי לא בטילה" רומזים שבית מדרשו בסורא לא חרב; זאת מתוך שהוא מתקן את מילת היחס 'במאי', שְקָשְרָה תקין בהחלט, וגורס במקומה: 'ביה"מ'}. עלינו אפוא רק לקבוע את תאריך המאורעות הללו, השונה בשני הדיווחים הנזכרים. בסדר תנאים מצויה, על פי כ"י לוצטו, שנת תשפ"ח, תאריך המאושר על ידי שני טקסטים נוספים (**סדר תנאים ואמוראים**, מהד' גרץ עמ' 29; **נוה שלום**, עמ' 5). אשר לתאריך השונה, תשע"ח, מאחר שאינו תואם את הסדר הכרונולוגי של האירועים המובאים שם, אין להתחשב בו. מאותה סיבה הגרסה תשפ"א המופיעה באגרת רב שרירא איננה אפשרית, ויש לראות את תשפ"ה, שנה שרשם גם ר' שמואל קָדילו (**כללי שמואל** [בתוך: **תמת ישרים**, ונציה שפ"ב], כט ע"א) כתאריך המקורי. בין 788 למניין השטרות על פי סדר התנאים ובין 785 לפי רב שרירא לא צריך לבחור הרבה, היות שגם לדעת אברהם בן דוד, שכנראה השתמש במקור שלישי, התחוללו הרדיפות שש שנים לאחר 779 למניין השטרות או בשנת ד' רל"ג: "בשנת ד' אלפים רכ"ח והיא שנת תשע"ט לשטרות ואחריו רבה תוספאה ו' שנים ומת שנת ד' אלפים רל"ג... ובשנת מות

ידיעת ההלכה באמצעות מסירה בעל פה והרצאה בציבור. לא נותרה אפוא אלא דרך המסירה שבכתב, בה היה נחוץ לצעוד בהחלטיות, אף שהיא סטתה מן הנוהג שנשמר בנאמנות. ייתכן שרבה תוספאה,⁹ ראש בית המדרש של סורא עד אז, עסק רק בהשלמת החומר הלימודי שנאסף, אך לא נכתב, על ידי רב אשי. ברם, יורשו רבינא, שקיבל לעת הרדיפות את המשרה הזאת, נאלץ לשקול ברצינות את הפיכת התלמוד, שהועבר רק מפה לפה, לנכס כתוב ויציב, מתוך הבנה שרק צעד זה עשוי להבטיח את קיומו הנצחי ושרק כך ניתן יהיה להורישו לדורות הבאים ללא מסירה אישית. אמנם רדיפות הדת שערערו לזמן מה על המשכה של יהדות בבל, חדלו כליל עם מות הרודן פירוז (485),¹⁰ אך הפחד מפני התחדשות המצוקות שמהן סבלו עדיין קינן בלבבות, היות שקנאות אנשי המגיה לא נבלמה. צריך היה לדאוג, יותר מאשר אי פעם, שאוצרות הרוח היקרים של היהדות, ששמירה מיוחדת לא נצרכה להם כששלט החוק, לא יהיו שוד למקרה בלתי צפוי. תוקפו של איסור כתיבת ההלכה פקע מכוח האירועים; לנוכח הכורח המחייב הינתקות מן המסורת המקובלת, איש לא היה מעז להזכיר את האיסור בדרך כלשהי. הגם

רבה תוספאה גזרה מלכות פרס גזרות גדולות על ישראל" (ראה: **ספר הקבלה**, דפוס אמסטרדם, לו ע"א [= **ספר הקבלה**, מהד' כהן עמ' 27]). עלינו אפוא לראות בתאריך תשפ"ח שבסדר התנאים שיבוש קדום של תשפ"ה, שעבר אל טקסטים אחדים. ר' אברהם אבן דוד גם מוסר לנו שהשמד הכפוי לאימוץ פולחן המגיה התקיים רק שנה לאחר מות רבה תוספאה ("ותפס נערי בני ישראל והוציאם בעל כרחם מן הכלל בטבת שנת ד' אלפים קלד [קרי: רלד] ובאותה שנה היה רבינא ראש ישיבה שנה אחת"). מידע זה, הגם שלא מצאנוהו במקורות אחרים, ראוי למהימנות היסטורית מלאה.

9. התואר 'תוספאה' רומז כנראה על פעילות כזאת וצורתו דומה לצורה 'סתמתאה' (מגילה ב ע"א ומקומות אחרים), אולם לא נוכל לקבוע זאת בביטחון, היות שיתכן שהוא מציין את מקום הולדתו (תוספה = Thospia) או את שיטתו להסתמך על ברייתות (מועד קטן ד ע"א; בבא קמא קיט ע"א; בבא בתרא סד ע"א). אם נכון הדבר שמימרות שהובאו בתלמוד הבבלי בשם 'איכא דאמרי' שייכות לרבה תוספאה (ראה: גרץ, מבוא ל**סדר תנאים ואמוראים**, מהד' גרץ עמ' XVI), תהיה זאת הוכחה שאין להתעלם ממנה לטובת ההשערה שהוצעה לראשונה.

10. מותו של פירוז שסיים את ימי הסבל, נחשב אצל יהודי פרס כמאורע משמח, אותו רשמו בספרי הזיכרונות שלהם. סדר התנאים מוסר שפירוז נהרג שנים אחדות אחר שנת 793 לשטרות וכי במועד זה התרחשה רעידת אדמה (**כרם חמד** 4, עמ' 187; **נוה שלום**, עמ' 5): "בשנת תשצ"ג עוד נדדה הארץ ונהרג פירח [צ"ל: פירס] מלך פרסיים". תיאור אופי מותו מצביע על כך שהוא שבק חיים במלחמה נגד הטטרים (Malcolm Gesch. Persiens I, p. 108). אשר לשנת מותו אין לנו מידע בטוח. לפי Mordtmann היא 485, ולפיכך גורס גרץ (Gesch. 4, p. 418) בקטע הנ"ל תשצ"ו (יותר נכון תשצ"ז); אולם הביטוי 'עוד' המופיע בשני טקסטים, מטביע על תאריך זה חותם של השערה. **בסדר עולם זוטא** [מהד' נויבאואר עמ' 72] מופיעה באמצע רשימת ראשי הגולה ידיעה שכנראה מוסרת את תאריך מותו של פירוז. מדובר על הציון ש"בשנת ארבע מאות ושש עשרה (לחורבן הבית) קם עלמא בלא מלכא וכו'". ידיעה זו שאיננה כלל במקומה ושבוודאי אך הועתקה לשם, עושה רושם שהיא מצביעה על מאורע זה. לפי זה תהיה הכוונה לשנת 484, או אם נניח שהספרה המציינת את היחידות הופחתה בגין טעות המעתיק באחת (תי"ו במקום תי"), תהיה השנה 485, תיארוך המתאים למסקנות הבדיקה של Mordtmann.

שהוא לא בוטל בפירושו, הרי מבחינה מעשית לא השגינו בו; לא ביטלוהו, אלא התעלמו ממנו. רגש מצפון העם להמשכו של חוק כזה כבה מזמן; הוא נשאר אדיש לאבדנו, וכשנמנע מלהעלות התנגדות לכתובת החומר הלימודי, הסכים תוך שתיקה לתקנה חדשנית בעלת השלכות מרחיקות לכת. ההכרה שבזאת נעשתה פעולת הצלה, שלתורת היהודים נוצרה קרקע קיום חדשה, היוותה תחליף הולם. היא אפשרה לאומה להשקיף על הנעשה בנוחם ובסיפוק ולצפות אל העתיד תוך תקווה וביטחון.

ב

המאורע הספרותי הגדול שהתרחש בקרב היהדות והחל לבלוט בכל עצמתו, הוביל את היהדות אל נקודת מפנה מכריעה בהתפתחותה הפנימית; ניתן עתה להבדיל בבירור בין העבר שָׁתָם ובין העתיד שזה עתה נפתח. היהדות עמדה ליד הגבול החוצץ בין שתי תקופות השונות בהרבה בתוכניהן. מגמה אחת שאליה נעה והתפתחה היהדות זה מאות בשנים, וכה התמזגה עם רוחה עד שניתוק ממנה נחשב כאיבוד עצמי, הגיעה לכלל השלמה. עתה מגמה זו לחצה להשלמתה והדרך שנפתחה מחדש, הגם שהותוותה בבירור, הייתה בלתי רגילה לחלוטין. צריך היה לשקול, האם היהדות לא תרחיק לכת בדרך זו מעבר לגבולות שרק הם עשויים היו להגן עליה מפני השפעות הרסניות. עידן המסורת הסתיים, עידן הכתיבה החל. בעולם הלא יהודי הבדיל בין הזמן העתיק ובין ימי הביניים חורבן הממלכה הרומית העתיקה; ביהדות מתבטאת הבדלה זו בבניית מפעל כתוב, בו נשמרה ירושת העבר ותורת העתיד. לנוכח התנועות הדתיות והלאומיות הגדולות שעברו אותה עת בעולם, ביקשה היהדות להתחזק, וכדי שחיי הרוח שלה לא יתמוטטו תחת זעזועים מבחוץ, ביקשה לייסד עבורם מבצר לעתיד, אליו לא תוכלו לחזור יד האויב. היהדות אספה את אוצרות הרוח המפוזרים וטמנה אותם בבתי אוצר בנויים לרווחה: היא יצרה את התלמוד.

התלמוד איננו יצירת אדם אחד; הוא יצירת אומה שלמה, ולכן אין להצביע על אישיות כלשהי כמחוללו וכמחברו. אולם עיצובו וסידורו, ריכוזו וכתובתו תוכנו הם זכותם של אנשים בודדים, שדווקא בשעה שהתעניינות בלימוד התורה פחתה מאוד, שמו להם את קיומו למטרת חיים בלעדית.

כינוס החומר הלימודי שנוצר בבתי המדרש כבר הושלם בחלקו הגדול עוד קודם שפרצו רדיפות הדת במלכות פרס. מן הכינוס שכבר ביצע רב אשי עד כתיבת התלמוד, היה צעד אחד בלבד. אך למען לא יאבד מאומה מן הנקבץ, נדרשו לעבודה זו ידע כה סמכותי ומקיף, דאגה כה נאמנה ומתמדת, עד שאלה שנרתמו למענה נתחייבו להקדיש לה את עצמם כליל. צריך היה לוותר ולא להמשיך עוד את הדיונים והביאורים בדרך המקובלת, אך גם צריך היה להבינם, לעיין בהם בהעמקה ולהשלימם באמצעות החלקים שנתווספו אחרי רב אשי. כאשר הדעת הייתה נתונה לקליטה מושלמת ככל האפשר של הנמסר, לא היה עוד מקום לסמכות עצמאית וליצירתיות, כאלה שפעלו בדרך הלימוד האמוראי. צריך היה רק לחשוב כיצד לשמר את נכסי העבר, לא כיצד ליצור נכסי רוח חדשים; בו בזמן צריך היה לשמור בבטחה על אופיו המקורי של התלמוד, למען לא

יתערב עם יסודות זרים. אנו עדים אפוא להחלשה הדרגתית של הכיוון האמוראי ולכניסה של אותה פעילות בוחנת הקשורה לכתיבת התלמוד. החל עידן **הסבוראים**.

הסבוראים נקראו בשם זה משום שדבריהם לא נאמרו על סמך מסורות שבעל פה, אלא הוגבלו לבחינה ולעיון קפדניים בדעות קודמיהם, שאותן רשמו.¹¹ הודות להם נשמר ונערך התלמוד הבבלי במתכונת ובעיצוב המונחים לפנינו. הם העניקו ליצירה זו לא את תוכנה, אלא את צורתה. הם עשו את התלמוד לספר, ליצירה כתובה, וכך מסרוהו לדורות הבאים כנכס רוחני קיים לעד.

רק מעט נמסר על מהלך חייהם של האנשים הללו וכמעט מאומה לא נשתמר אודות הדרך שבה הוציאו לפועל את מפעלם הכביר. רק מתוך הידיעות על מועד פטירתם אנו למדים שחיו ומה היה שמם. אך גם ידיעה זעומה זו, אם נשלימה תוך התבוננות בתהליכים ההיסטוריים שהתרחשו במולדתם של הסבוראים, עשויה לגלות פנים בתולדות ייסוד התלמוד הבבלי. אם נעביר לנגד עינינו את חייהם, את סבלם ואת פעילותם של הסבוראים הבודדים, נוכל לקבל תמונה הולמת בכמה מובנים, גם אם לא שלמה, של התהוות המפעל הזה.

רבינא בן הונא הוא שהעביר את העיון התלמודי מהמגמה האמוראית אל זו הסבוראית. הוא נבחר לראש ישיבת סורא בשנה שבה נאסרו כינוסי התלמוד בבתי המדרש הבבליים (473).¹² רבינא זכה עוד בימי קודמו, רבה תוספאה, ליוקרה רבה כמורה הוראה. הלה התייחס אליו כאל חבר שווה דרגה,¹³ בא אתו במגע לעתים קרובות

11. הכינוי 'סבוראים' שניתן לחכמים הבתר-אמוראיים שמתוכם יצא התלמוד הבבלי, הולם בדיוק את הפעילות שהותוותה להם עם חתימת המסורות שהגיעו אליהם. בעוד שמשמית האמוראים הייתה עיצוב חומר הלימוד שקיבלו, דהיינו **ההוראה** או **הגמרא**, הרי שליוורשיהם שקיבלו את החומר בצורה מושלמת, לא נותרה אלא **הסברה**, ההבהרה והחדירה העיונית אל תוך חומר המידע שנמסר. הכיוון האחרון השתלב והשלים את הכיוון הראשון בגלל שיטת הלימוד שהייתה נהוגה באותה עת. רבא אומר (ע"ז ע"ט א), לפי הגרסה ש**בילקוט** [שמעוני] ב, תריד, השווה שבת סג ע"א): **"ליגמר** אינש והדר **ליסבר"**, כלומר, הגמרא, דהיינו רכישת ידיעה בטוחה של החוק, צריכה לקדם לסברה, דהיינו לשיקול ולביאור. הסברה היא פרי הגמרא, ההבנה היא היכול האמתי של ידיעת מסורה מסוימת (ברכות ו ע"א [צ"ל: ע"ב]: **"אגרא דשמעתתא סברא"**). הסבוראים קיבלו אפוא את שמם על שום שדבריהם לא עיצבו את המסורת שבעל פה **כמלמדים**; מטרתם הייתה להבין ולקבוע **כבוזחנים** את החומר הנמסר, שהכתיבה הציבה לו תחום קבוע בל יעבור. עם רב אשי ורבינא (בבא מציעא פו ע"א) תמה **ההוראה** או **הגמרא** (מונח בעל משמעות זהה, השווה ברכות ה ע"א: "להורותם זו גמרא"; כריתות יג ע"ב והוריות א ע"ב [?? - וראה ספרא שמיני סוף פרשה א]: "ולהורות זו הוראה"). יורשתה הטבעית הייתה הסברא (העיונות בין 'גמרא' ו'סברא' אינו בלתי רגיל בתלמוד. השווה ע"ז י' [טז] ע"א ומקומות אחרים), דהיינו קליטת הגמרא תוך הבנה המעניקה לה הנמקה והבהרה. השם 'סבוראי' נבחר אפוא כדי לציין בנאמנות את מגמתם של האנשים שקיבלו לידיהם את מורשתם של האמוראים.

12. רב שרירא גאון וסדר תנאים, לא מסרו מפורשות על היות רבינא ראש מתיבתא, אך על כך העיד רב נסים: "ואחר מיתת רב אשי לזמן קצוב **מלך** רבינא ובימיו נסתם התלמוד" (**המפתח**, ג ע"ב).

13. מועד קטן ד ע"א: "אל רבה תוספאה ליתי מר לשמתייה".

ודן עמו בבעיות הלכתיות.¹⁴ ככל הנראה מינה אותו ראש הגולה מר כהנא שגם מושבו היה בסורא, לדיין וליועץ ול'מומחה' בהלכה. הוא תפס אפוא משרה רמה בקרב יהדות בבל תחת ראש גולה זה,¹⁵ וכן תחת יורשו מר-הונא שהוצא להורג בשנת 470.

רבינא, מצויד בידע ובסמכות, החל לנהל את בית המדרש בסורא; אך הסכנות שריחפו אז מעל יהדות בבל שיתקו את הלימודים בבתי המדרשות, ודרוש היה איש שידע לבצע את המעשה הנכון בזמן הנכון. איסור כינוסי התלמוד מנע את האפשרות להפיץ את ידיעת התורה, להעביר את המסורת ולשנן את החומר הלימודי. שיטת הלימוד על פה לא יכלה להמשיך להתקיים ללא קשר אישי, ללא הרצאות וחזרות נשנות, ללא ויכוחים ערניים ודין משותף בידע השמור בזיכרון. כשהובהר שלא ניתן לשקם את הלימוד החי צריך היה ליצור לו תחליף שינחיל את התורה בדרך אחרת. רבינא הוא האיש שמצא דרך זו, ויצר את התחליף. הוא רשם את כל מה שכבר כונס - ההבהרות, הבריורים, הוויכוחים והדיונים ההלכתיים של הגמרא - במתכונת מיוחדת. מתכונת זו סיפקה תמונה נאמנה של הווי בתי המדרש. היא שחזרה את הטענות ואת הפרכות, את הדעות ואת ההשגות, את השאלות ואת התשובות, את ההערות ואת ההוכחות באותה צורה, באותו סדר הדברים, כפי שהתנהלו בעבר בבתי המדרש. מי שקרא בגמרא כפי שרשם אותה רבינא, נדמה היה לו שהוא נוכח בהתכנסות כזאת. כל הדיונים והטיעונים הערניים והמגוונים שקלטו שם האוזניים, עמדו כאן לנגד העיניים. רק האישים עצמם, בעלי הדעות והמימרות שנרשמו כאן, חסרו, אך גם הם יוצגו על ידי שמותיהם, עליהם הגנו בקפדנות מפני החלפה ושכחה. השחזור מעשה ידי רבינא היה כה נאמן ומושלם, עד שהתקבל הרושם שלא חל כאן כל שינוי. התורה שבעבר עטתה מילים, עטתה עתה אותיות. ההרגל שעמד בבסיס הלימוד עד כה, לא קופח במאומה על ידי השינוי שבוצע; הלומדים כמעט לא הרגישו שנכנסו לתוך עידן לימודי חדש.

אף שעם מותו של פירוז שככה הסערה נגד היהודים, הייתה לרבינא השני סיבה טובה לחשוש שמעשי האלימות הישנים יחזרו על עצמם. לכן ריכז את כל דאגתו להביא את הנכס התלמודי למקום מבטחים למען לא יהיה נתון עוד לתעתועי הגורל. הוא ניגש לכתובת התלמוד - משימה שזכתה עד כה רק לניסיונות הססניים, חשאיים ובלתי בשלים - במלוא הרצינות. ודאי הוא שרבינא, תוך שיתוף עם רבה יוסי, עמיתו מפומבדיתא, התמסרו למשימה בהחלטיות רבה. אך אין כל רמז לכך, שהם העריכו כראוי את החשיבות שבדבר, או שרבינא עצמו עמד על משמעותה. עם זאת, על דין ההיסטוריה להכיר בזכותו בנידון.

בהביאו את התלמוד אלי ספר הפך רבינא את המסורת לספרות. בכך הוא הציל לא רק את נכסי הרוח של העבר, אלא גם סלל את הדרך לפעילות ספרותית בעתיד. פעולתו למען התלמוד כמוה כפעולת עזרא למען כתבי הקודש. הלה הקים את בית המדרש של

14. ראה: Fürst, Cultur-und Literaturgesch. *Der Juden in Asien*, pp. 262, 263. הידיעה שרבא "חזר מדברים שקיבל מפורשות, כאשר הציג לו רבינא ברייתא מנוגדת" היא שגויה. המקום שהובא בהערה 843 (מועד קטן, שם) דווקא מעיד על מציאות הפוכה.

15. ראה נספח א.

הסופרים, ששם לו למטרה את כינוסו, את הפצתו ואת הבטחת מקומו של הטקסט המקראי. כן ייסד רבינא את חוג הסבוראים שלזכותו יש לזקוף את ניפיו, את ברור נוסחותיו ואת כתיבתו של החומר התלמודי. רבינא עצמו אמנם לא נמנה עם החוג הזה, וכפי שהציג את עצמו בהוראותיו האישיות, עדיין כל כולו אמורא; עם זאת הוא יוצרו של החוג, בהימנעו מלהעביר לתלמידיו את המגמה האמוראית שהייתה מיוצגת באישיותו. עם מותו של רבינא (יום רביעי, י"ג בכסלו 499) תם הלימוד שבעל פה, בטלה הזכות להסתמך על מסורת שבעל פה והתלמוד נחתם.¹⁶ היצירה שהוא הוריש נזקקה עדיין רק לעיצוב הדוק יותר, להשלמה נוספת, ליד מסדירה, לבדיקה מנפה.

תחושת הסכנות המתקרבות שלא הניחה לרבינא גם אחרי שכוך פרץ הרדיפות של פירוז, הניעתו, כאמור, לאגור במחסנים בעוד מועד את אוצרות הידע שכל רגע היו עלולים להיות טרף לגזרות רעות. תחושה זו לא הטעתה אותו, כפי שנוכח לדעת עוד בטרם מותו. כשם שכניסתו לתפקיד ההוראה לוותה בזעזועים קשים של יהדות בבל, כך גם יציאתו ממנו ופרישתו מן החיים.

בסביבות שנת 498 קם בפרס מזדק השני כמבשר של תורה דתית, שמשמעותה המעשית הייתה הרס מוחלט של המערכת המשפטית ושל המוסדות הדתיים והחברתיים שהתקיימו עד אז. פירוק המשפחה, ביטול הרכוש, שיתוף בכל הנכסים ותענוגות ללא הגבלה היו העקרונות שעליהם הכריז ושביקש להפעילם מיידית. תורה זו, שחסידיה כינו עצמם 'מוֹדְקִיָּה' על שם מייסדם וגם 'Muhamira' (לבושי ארגמן), 'Huramijah' (העליזים, השובבים) או 'זְנִדְקִי' (המאמינים ב'זנד' דהיינו במילת האמת),¹⁷ הגיעה עד

16. ראה נספח ב.

17. על אודות ה'מודקיה' ראה פלוגל, עמ' 532 ואילך, שם נאמר, שלמִזְדְּק (או ה-Mardak, כפי שהוא נקרא בכמה מקורות), שהופיע בעת שלטונו של פְּאָד קדם חלוץ בעל שם זהה. תולדות התנועה העתיקה יותר, אינן ברורות במידה שניתן להסתמך עליה בביטחון. **החרמים**, כפי שכוננו אצל מחברים יהודיים, הם כנראה ה-Huramijah הצעירים יותר, בהם קם ה'זנדקיה' שוב לתחייה (השווה פלוגל לעיל; Weil, Gesch. d. Chalifen II, pp. 105, 235 ואילך). הם נזכרים לראשונה בפירוש המיוחס לרס"ג על דניאל ב', מג, שם נאמר שבין המוסלמים 'נערבין בהם מזרע ישראל ויושבין בהם וגם פרסיים מגושים וחרמין וכמה מינין ולא נדבקין זה עם זה'. הנוסע ר' פתחיה למד להכיר באמצע המאה השתים עשרה את ה-Huramijah באזור החידקל ומוסר עליהם את הדיווח הבא (agensel) Excercit. varii argumenti, p. 179; Itiner. Ed. Ottensosser, p. 24 סבוב הרב רבי פתחיה מרענגשפורג, ירושלים-פרנקפורט 1905, עמ' 113): "אומה אחת אצל בבל ואין חוששין על המלך [חליף] והם במדבר ונקראים חרמים על שם שגוזלים וחומסים מכל אומה ו[צבע] פניהם כעשב גרונא* ואין מאמינים אלא באלוה יחזקאל, לו סוגדים גם הישמעאלים". תרגום המונח 'חרמים' כ'חמסים' נמצא גם אצל מחברים ערביים (פלוגל, עמ' 534 הערה 1). חיבתם היתרה של ה-Huramijah לאלוהי יחזקאל אולי קשורה עם התאולוגיה של מִזְדְּק, לפיה האל הוא "יושב על כסאו בעולם העליון, כפי שכוסרו יושב על כיסאו בעולם התחתון, אך לפניו ארבע כוחות וכו' " (Schahrastani מתורגם על ידי Haarbrücker I, p. 292). נראה כי בבסיס דמיונות אלה נמצא פירוש סמלי של חזון יחזקאל (יחזקאל פרק א').

* על 'גרונא' כותב Wagenseil פשוט 'Grona'; דוקעס (בן חנניה ד', עמ' 140) משער שפירושו ירוק. Ottensosser מוצא כאן את המילה הצרפתית garance (ארגמן של צִפְעִים), אולם פתחיה,

מהרה לתפוצה נרחבת, ומאחר שהמלך פֶּאָד, השליט באותו זמן התמסר לה, היא זכתה להשפעה מכריעה במדינה. מזדק נחשב כאיש החשוב במדינה ואפילו בני המשפחה המלכותית שסלדו ממעשים אלה, לא יכלו לעצור את פריחת תורת זנְדִיק.¹⁸

החוגים היהודיים לא יכלו להימלט מהשפעתה של תנועה זו. אמת, השקפותיהם הדתיות ועקרונות החיים שלהם היו איתנים למדי, וזרם תנועה זו לא יכול היה לחתור תחתיהם או לעקרם מן השורש. אולם הזמן בו חיי המשפחה והסדר החברתי נחשפו להתקפות פרועות ועמדו בפני התפוררות מוחלטת, לא היטיב עם פעילות לימודית ועם פיתוח רגוע של החיים הרוחניים. המתכתא של סורא עמדה מיומתת לאחר מות רבינא,¹⁹ וכנראה נעזבה גם על ידי התלמידים. לאור מיעוט הלומדים לא היה עוד כל טעם בדרך הלימוד המסורתית שטרם נזנחה כליל. נושאי התורה בימים ההם היו החכמים המעטים שעדיין שרדו ושהלכו לעולמם זה אחר זה, שכן היו אנשים באים בימים בשעת מות רבינא. הם מהווים את הדור הוותיק של הסבוראים יחד עם רבה יוסי, ראש המתכתא בפומבדיתא מאז 20475²⁰ שעוד פעל בימיו של רבינא והאריך ימים מכולם.

מתולדותיהם של הסבוראים, יוצרי תבנית התלמוד הקיים בידינו, נשתמרו לנו רק שמותיהם ותאריכי מותם; על חייהם אין ההיסטוריה מוסרת מאומה ועקבות פעילותם הם כה מועטים וקשים לזיהוי, עד שהם כמעט נעלמים מעיני החוקר. לנוכח הזנדיקיות שהלך והתפשט כשרפה רדופת סערה שאיימה על קיומה של היהדות, לא ניתנה הדעת אלא להצלת הנכס הרוחני שבסכנה ולא לשמירת זיכרונות אישיים. הסבוראים הרי רק העניקו צורה ותבנית למה שקודמיהם הגו וחקרו, ולא תרמו בעצמם להעשרת התלמוד באופן יוצר. משום כך הייתה חסרה להם ההכרה העצמית הנובעת מתודעת פעילות בעלת זכויות, החותרת לגלות לעין כול את התרומה האישית ליצירה, וכך להבטיח את הכרת הדורות בה.

שהיה גרמני, נראה שלא השתמש במילה זו. אולי 'גרונא' = grana, שפירושו בלטינית של ימי הביניים (ראה: Du Cunge. gloss. med. et inf. lat.) ובאיטלקית הוא Scharlachbeere (גרגר שְׁנִי). או אז רק הביטוי 'עשב' היה בלתי מדויק. {

18. גרץ 5, עמ' 421 [= גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל ג, עמ' 14-15].

19. אמנם באגרת רש"ג, מהד' גולדברג עמ' 38 [= מהד' לויין עמ' 98, על פי נוסח צרפת] נמסר שרב סמא בן יהודה בא מיד אחרי רבינא: "ובשנת תתי"א מלך רב סמא בריה דרבנא יהודה", אולם קטע זה חסר בכל שאר הנוסחים (ספר יוחסין, דפוס קניגסברג, קטז ע"א; חופש מטמונים, עמ' לח; מהד' ולרשטיין עמ' 18, השווה תשלום יוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 53). לדעתנו קטע זה הוא תוספת של מעתיק, הגם שנראה כי הוא היה מונח לפני דוד גאנו (צמח דוד, דפוס למברג, כא ע"ב [= מהד' מ' ברויאר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 106]: "רב סמא בר יהודה נעשה גם הוא לראש בשנת ר"ס ומת בשנת רס"ג גם זה מחשובת ר' שיריא גאון ז"ל"). השווה גם הערה 46.

20. אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 18 [= מהד' לויין עמ' 97]: "ובשנת תשפ"ז שכיב רב סמא דגן בריה דרבה ובתרה מלך רבה יוסי".

מלבד רבה יוסי, ראש המתיבתא שכבר נזכר, בולטים באותה עת ביהדות בבל כאנשים בעלי מעמד רק ראש הגולה הונא הרביעי שהיה בעל ידיעה תורנית מסוימת,²¹ והדיין העליון המלומד שלו רב אחאי בן הונא. מלבדם שייכים לחוג הסבוראים הראשונים רב שמואל בן יהודה, רב שמואל בן אבהו, רב הונא מאומצה ורב חנינא.²²

21. רב שרירא, שם, מכנה אותו "רב הונא ר"ג", ולא 'מר הונא', מה שמוכיח שריש גלותא זה נמנה גם הוא עם יודעי התורה.

22. המקור העתיק והחשוב ביותר לשמותיהם ולזמניהם של סבוראי החוג הראשון נשמר על ידי רב שרירא גאון, שמסר עליהם את הפרטים הבאים מתוך 'זכרונות עתיקים של תולדות הזמנים' (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 18-19 [= מהד' לוינ' עמ' 97-99]):

"ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכין פירשו ראשונים¹ בספרי זכרונות² דברי³ הימים.

(1) בשנת תתי"ה שכיב רבנא סמא בריה דרבנא יהודה⁴ בסיון (ואמרינן⁵ דדיינא דבבא הוה).

(2) ובחד בשבא דהוא ארבעה באדר שנת תתי"ז שכיב רב אחא⁶ בר רב הונא.

(3) ובניסן דשתא דא שכיב רב רחומאי⁷ (ואית דמתחלמין⁸ רב רחומי⁹).

(4) ובשנת תתי"ח¹⁰ בכסלו¹¹ שכיב רב שמואל בר אבהו¹² דמן פומבדיתא.

(5) ובאדר שכיב רב הונא¹³ אמוציא.¹⁴

(6) ובשנת תתי"ט שכיב רב הונא ראש¹⁵ גלותא.

(7) בשנת תתכ"ב ביום כפור הוה זעפא שכיב¹⁶ רב אחא רבה.¹⁷

(8) ובשנת תתכ"ו שכיב רב חנינא ומר זוטרא בר¹⁸ רב¹⁹ חנינא ואשתאר רבה יוסי במתבתין כמה שני".

{להלן שינויי נוסח המופיעים בדפוסים אחרים, על פי הסימנים הבאים: נוסח שולם = ש. =] נוסח אגרת רש"ג שנדפס בתוך ספר יוחסין, מהד' ר' שמואל שולם, קושטא שכ"ן; מהד' גולדברג בחופש מטמונים = ח.; מהד' גולדברג = ג.

¹ ש. - גאונים; ² ש. - זכרונותיהם; ³ ש. - בדברי; ⁴ ש. - יהודאי; ⁵ ש. ח. ג. - ואמרינן; ⁶ ש. - אחאי, ח. - אחי; ⁷ ש. - רחומי, ח. ג. - נחומי; ⁸ ש. ח. ג. - דמתחלמין; ⁹ ש. - רחומאי, ח. ג. - נחומא; ¹⁰ ש. - תתי"ז; ¹¹ ש. - המילה חסרה; ¹² ש. - יהודה, ח. - רבהו; ¹³ ש. ח. ג. - רבינא; ¹⁴ ש. ברא, ח. ג. - מן אומצא; ¹⁵ ש. ג. - ריש; ¹⁶ ש. - וש; ¹⁷ ש. - ר' אחאי בריה דרבה בר אבהו, ח. ג. - רב אחא דאבהו; ¹⁸ ש. ח. ג. - בנו; ¹⁹ ש. - המילה חסרה}.

תאריכים אלה נשאבו מתוך מסמכים מהימנים, למעט המקומות שבסוגריים עגולים שהם תוספות של רב שרירא. אנו למדים מכאן, שבעוד שרבה יוסי כיהן כראש מתיבתא בפומבדיתא, לא היה ראש למתיבתא בסורא. על כן אין הידיעה שנמסרה בסדר עולם (מצוטט בספר יוחסין, דפוס קניגסברג, דף קיח ע"ב), לפיה היו הסבוראים גאונים וראשי ישיבות, עולה בקנה אחד עם העובדות ההיסטוריות: "מפני שרבנן סבוראי אעפ"י שלא הוסיפו על התלמוד ולא גרעו ממנו אעפ"כ היו ראשי ישיבות והן הגאונים יושבין ודורשין והייתה הוראה יוצאת מהן לכל ישראל". אם כן, חלה אכן הפסקה בניהול חיי המשפט היהודיים ובפעילות ההוראה. למבקשים להכיר את ההלכה לא נותר אלא לעיין באוספי רבינא ולהמשיכם. בהיעדר מורים נאלצו ללמוד מתוך ספרים. כמו כן המשמיה המידית הייתה לשמר גם כל מה שהיה מוטל בספק, מתוך הנחה שלדור מאוחר יותר יחסרו הזיכרון והמסורת שאז עוד היו קיימים. ואמנם על הצמצום בפעילות הסבוראים בתחום זה, מעיד רב שרירא (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 14 [= מהד' לוינ' עמ' 69-70]): "ובתר הכין דודאי אע"ג הוראה לא הוות הוה איכא פירושי וסברי (קרי: סבוראי דמפרשי) קרובים (קרי: דמקריבי) להוראה ואיקרי הני רבואתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה תלי וקאים פירשיה כגון רב נחמי (קרי: רחומי) ורבה יוסי ורב אחאי מבי

ניתן לראות ברבה יוסי את הראשון והאחרון בדור הזה. ארבע עשרה שנות פעילותו הציבורית משייכות אותו לתקופת האמוראים, ועם זאת אין שמו מופיע בתלמוד כעמיתו רבינא מסורא. הוא ראה אפוא בתלמוד יצירה חתומה, עליה אין להוסיף. הוא שונה מרבינא, שבוודאי שיתף אתו פעולה, בכך שהלה עדיין פעל כאמורא, בעוד שרבה יוסי הלך מלכתחילה בכיוון הסבוראי ונשאר נאמן לו.²³

בין האנשים המעטים המופיעים בתקופה זו כבעלי הידע ביהדות בבל, אין ספק שיש להצביע בשורה הראשונה על רב אחאי בן חנילאי (או נהילאי) מבית חתים בסביבות נהרדעא.²⁴ כבר לפני שנת 470 הוא מילא משרה בבית ראש הגולה, שכרגיל נמסרה רק

חתים". יש אפוא להניח בוודאות, שמלבד רבה יוסי שניהן עוד מימים קודמים, איש מהסבוראים לא תפס משרה רשמית.

23. משום כך צוין רבינא כאמורא האחרון ("סוף הוראה"), אך לא נמנה עם הסבוראים שבשורתם אנו מוצאים את רבה יוסי: "רבנן סבוראי כגון רב ניחומי ורב יוסף (קרי: רבה יוסי) ורב אחאי מבי חתים" (אגרת רש"ג, מהד' גולדברג עמ' 28 [= מהד' לוינ' עמ' 70-69]). את חתימת התלמוד, שבהחלט טרם נשלם עם מותו של רבינא, מעביר רב שרירא במפורש לזמנו של רבה יוסי, כאשר רבינא כבר לא היה בחיים (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 18 [= מהד' לוינ' עמ' 97]: "וביזמיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא"). לעומת זאת, על פי סדר התנאים חופף מותו של רבינא עם סיום תקופת האמוראים וחתירת התלמוד (סדר תנאים ואמוראים - מהד' גרץ עמ' 29: "בשנת תתי"א נאסף רבינא סוף הוראה ונסתם התלמוד"). לעצם חתימת התלמוד אין כלל לקבוע תאריך מסוים, היות שבימי הסבוראים הוא עדיין היה נתון לביקורת ולהשלמה.

24. 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 2. את מכורתו מזכיר רב שרירא (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 14 [= מהד' לוינ' עמ' 70]). אשר לזיהוי הבטוח של השם שהוזכר בשני המקורות, יש לציין שהמאירי (מבוא לביאור לאבות, דפוס שטרן טז ע"א [= ש"ז הבלין (מהדיר), סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה, עמ' 113]) מצא במקור השני 'אחאי בר הונא'. ברשימת הסבוראים שבסדר תנאים אמנם מופיעים שני אנשים בשם אחא, אולם רשימה זו סבלה עיוותים אחדים, כפי שניתן להוכיח על נקלה. מאחר שיהיה עלינו לחזור עליה עוד פעמים אחדות, הננו מביאים בזאת את הנוסחים המצויים בידינו בסדר שנקבע בנספח ב:

| א | ב | ג | ד |
|------------------------|------------------------|--------------------------|---------------------------------|
| רב אחאי | רב אחאי מבי חתים | רב אמי מבי תתינו | רב אחאי מבית חתום |
| גביא הארגיזת | רב גברא מארגוזתא | רב גיזא | רב גביא מארגיזתא |
| רב אחא בר רב נהילאי | רב אחא בר נהילאי | רב אחי בר תהילאי | רב אחאי בר נהילאי |
| רבנא סמא בר רבנא יהודה | רבנא סמא בר רבנא יהודה | רבנא סמא בר רבנא יהודה | רבנא סמא בר רבנא יהודאי |
| רב שמואל מפומבדיתא | רב שמואל מפומבדיתא | רב שמואל מפומבדיתא | רב שמואל מפומבדיתא |
| רבינא בר אומציא | רבינא בר אומציא | רבינא מאומציא | רבינא בר אומציא |
| רב אחדבוי בר קטינא | רב אחדבוי בר קטינא | ורב אחיצנאי בר קטינא | ורב אחדבאי |
| מר זוטרא בריה דרב חמא | ומר זוטרא בני רב חנא | ומר זוטרא בנו של ר' חסמא | רב קטינא ומר זוטרא בני רב חנינא |

בין השניים ששמותיהם אחא, נזכר כאן אחד בשם גביא הארגיזת, שבהחלט אינו שייך לכאן, היות שכבן דורו של רב אשי והונא בן נתן (גיטין ז ע"א) הוא לימד כמאה שנה קודם לתקופה הסבוראית. שם זה נכרך בטעות עם רב אחאי מבי חתים, שכפי שייראה להלן, שייך לאותה קבוצה תלמודית. שני סבוראים בשם אחאי, הפועלים באותו זמן, אינם ידועים לא לרב שרירא, לא לר' אברהם אבן דאוד

לתלמידי חכמים מצוינים. יש להניח שבנעוריו יצק מים על ידי מר בר רב אשי (מת 407 [צ"ל: 467]), שבזמנו הגיעה פעולת האמוראים לידי בשלות מלאה. בוודאי היה שותף פעיל לעבודת הקציר שהעסיקה באינטנסיביות את בית מדרשו של רבינא השני (473-499). אמנם אין אנו יודעים מה היה היחס בין אחאי לראש המתכתא בסורא, היות שנזכר מפורשות רק שהוא התדיין עם רבה יוסי,²⁵ אולם מתוך הערותיו לשקלא וטריא הלכתיים שנשמרו ממנו ניתן להסיק שהוא עיבד את החומר התלמודי ביסודיות ובוודאי היה שותף פעיל בכתיבתו.

אף שלא נמסרו כל פרטים על פעילותו של כל אחד ואחד מן השותפים ליצירה זו הדורשת ידע ומסירות עילאיים, הרי יש לזקוף את עיקר ביצועה לזכות רב אחאי בן נהילאי. לא לחינם מהללים אותו חכמי ארץ ישראל כ'מאור הגולה' שפסק דינו הוא בעל משקל רב, גם אם דעה מנוגדת נפסקה להלכה. פעם, בשעה שלא היה בבבל חכם בעל סמכות מכרעת, ומחלוקת בין רב אחאי ורב שמואל בן אבהו הובאה לפני חכמי ארץ ישראל להכרעה, אמרו הללו שאין לדחות בקלות את חוות הדעה של רב אחאי, גם אם דעתו של רב שמואל בן אבהו תואמת יותר את רוח ההלכה.²⁶ אם זכה אפוא להכרה

ולא לרושם קדום של דברי הימים. קיומם של הללו בוודאי לא היה נעלם מעיני רב שרירא גאון ששאב ממסמך מקורי. מחברו של סדר תנאים עשה כנראה את הטעות, משום שאחאי הוזכר לעתים רק בתוספת מקום מולדתו (ר' אחאי מבי חתים), לעתים בליווי שם אביו (רב אחאי בר נהילאי), וכך הניח שקיימים שני סבוראים בעלי שם זה. לדעתנו השם אחאי בר נהילאי הוא השם המקורי. כך הוא נקרא בסדר **עולם זוטא** (ראה נספח א). 'נהילאי' הפך בסדר תנאים ל'נהילאי' ובאגרת רב שרירא ל'הונא'. הואיל ונקבעה אפוא זהות בין אחא בן נהילאי ובין אחאי בן הונא, יוצא מכאן שהנזכר כסבוראי היה ה'חכם' הרשמי של ראש הגולה הונא מר II שהוצא להורג בשנת 470, ועמד אפוא כבר בשנה ההיא לפחות בשנות בגרותו.

25. כתובות ב ע"ב, שם נזכר רב אשי שאינו אלא רבה יוסי, ונידה לג ע"א, שם הוא נקרא ר' אסי; השווה לברכט, **כתבי יד**, עמ' 8 הערה 1.

26. כך נמסר בחולין נט ע"ב: "האי עיזא כרכוז דהוה בי ריש גלותא, דעקור מלא צנא תרבא מניה, רב אחאי אסר, רב שמואל בריה דר' אבהו אכיל מניה, קרי אנפשיה מפרי פי איש תשבע בטנו. שלחו מתם הילכתא כוותיה דשמואל בריה דר' אבהו והזהרו ברבינו אחאי שמאיר עיני גולה הוא". תרגום: "מעז*" שהייתה שייכת לריש גלותא שצורת קרניה עוררה ספק האם בהמה היא או חיה, נלקח סל מלא חלב. ר' אחאי אסר הנאה ממנו, ר' שמואל בר אבהו אכל ממנו והסתמך על (משלי י"ח, כ): 'מפרי פי איש תשבע בטנו'. שלחו מארץ ישראל את הפסק הבא: הלכה כשמואל, אך היזהרו ברבנו אחאי המאיר את עיני יהדות בבל". כנראה הובאה שאלה זו בפני בית מדרש ארצישראלי, משום שבסורא לא היה ראש מתיכתא ואחרי רבינא השני לא הוענקה לאיש סמכות פסיקה מכרעת. על כל פנים אירוע זה חל בזמנו של ראש הגולה הונא הרביעי.

{ * } השאלה מהו סוג אותה עז, "עיזא דכרכוז" (או 'דכרכוז' לפי גרסה אחרת) זקוקה לבירור נוסף. **בספר הפרדס**, סימן רלו, יש לגרוס "והאי ע' הנקרא עיזא דכרכוז" במקום: "והאי עיזא דפיק' כעזיא כרביא".

ראוי לציון שהמחצית השנייה של הפסק שיצא מארץ ישראל, "והיזהרו בר' אחאי וכו'", חסרה במובאות הקדומות. **הלכות גדולות**, [ק]לב ע"א [מהד' ירושלים, ג, עמ' 199] מביא רק "ושלחו מתם הלכתא כוותיה דר' שמואל בריה דר' אבהו". כמו כן אין הרשב"א (תורת הבית, הבית השלישי,

שהעמידה את כל בני דורו בצל, היה זה ללא ספק בזכות בקיאותו העמוקה והמקיפה בתלמוד המורש, שבאה לידי ביטוי יוצא דופן באופן כתיבתו את הוויכוחים ההלכתיים. על ידיעותיו היסודיות ועל היכרותו את השיטה והתוכן של השקלא והטריא התלמודיים יעידו ההערות וההשגות שצירף לכמה סוגיות הלכתיות. הוא ידע להתמצא בוויכוחים הסבוכים ביותר, השלים אותם בטיעונים משלו או הציב נקודות ראות חדשות שנעלמו מעיני האמוראים ושחייבו עתה את המשך הדיון.²⁷ נראה כי חיבב במיוחד

השער הראשון, דפוס וינה מ ע"ב [= מהד' ירושלים תשכ"ג, עמ' 126], השווה חידושי חולין נט ע"ב) מכיר את החלק הזה. אולי הושמט חלק זה בכתבי יד אחדים, משום שפרשנים מאוחרים לא נחה דעתם מהתחשבות יוצאת דופן זו באישיות אחת. גם רש"י במקום מחליש את משמע האמירה הזו לאמור, שישדלו את רב אחאי בצורה מתחשבת ומשכנעת להסכים לדעה המנוגדת. על כך רומז גם הנוסח המתריע "וזהוהו", המופיע גם בכרכות ח ע"א [צ"ל: ע"ב] ובסנהדרין צו ע"א.
27. בתלמוד מצויות הערות מסוג זה של רב אחאי:

1. יבמות כז [צ"ל: כד] ע"א: "פריך רב אחאי ואימא למעוטי בוכרא דאימא בנחלה תלי רחמנא". להלן נצביע על כך שקטע זה הוא הוספה סבוראית.
2. שם מז ע"א: "פריך ר' אחאי אימא בכספא ובטבילה". הרי"ף (יבמות טו ע"ב בדפי הרי"ף) פוסק שאין להתחשב בטענה זו ("ואע"ג דפריך ר' אחאי... הלכה כר' אויא") ובקבכותיו הרמב"ם (הלכות עבדים פ"ט ה"ב) והרא"ש.
3. כתובות מז ע"א: "פריך רב אחאי אימא דיהיב שכר פקעתה, א"נ דמסר לה בליילא, א"נ דמסר לה בשבתות וימים טובים". מתוך ההקשר קל לראות שזאת תוספת מאוחרת. אצל רב אחא משבחה (שאלות, סי' נט [מהד' מירסקי סי' סד]) היא נעדרת.
4. קידושין יג ע"א: "פריך רב אחאי אטו כולהו נשי דינא גמירי, הכי נמי סברה... באחריותיהו". דעתו של רבא הייתה שאין לראות בשתיקת הארוסה בשעת מתן כסף הקידושין הסכמה, אלא אם נאמרה מטרות המתן בו בזמן, ואילו "שתיקה לאחר מתן מעות לאו כלום הוא". הערתו של רב אחאי שאין להניח ידיעת החוק אצל הנשים, וכי משום כך יש לקבל את הסכמתה המפורשת, נועדה לתמוך בדעתו של רבא. אף על פי כן פסק ר' שמעון קיירא (הלכות גדולות, דפוס ונציה, פג ע"ב [= מהד' ירושלים, ב, עמ' 209-208]) על פי הדעה המנוגדת.
5. שבועות מא ע"ב: "פריך רב אחאי אימא דבשעת הלואה קאי, דילמא בשעת תביעה קאי והכי קאמר להו: לאו בעדים היה לך לפורעו, אבל בשעת הלואה דברי הכל חייב".
6. זבחים קב ע"ב: "פריך רב אחאי לימא ליה תן לי מבכור ואוכל... אפילו לכהן אחר". מאחר שלאחר קטע זה באה שאלה המתייחסת לגמירנא... דאמר בבית הכסא, יש לראות בקטע זה הוספה מאוחרת.
7. בכורות ו ע"א: "פריך רב אחאי אי כתב רחמנא חד, הוה אמנא... ולא פטרי סוסים וגמלים". השאלה הבאה אחרי זה: "ותנא דידן למעוטי סוסים וגמלים מנא ליה", מתייחסת לדעתו של ר' יוסי בשאלה שהובאה לפני זה (לרש"י גרסה שגויה: "מתקיף ר' אחאי").
8. חולין סה ע"ב: "פריך רב אחאי מה הנך שכן ראשון ארוך... אלא אמר רב אחאי... אם אינו עניין לגופו, תנהו עניין לראשו ארוך". קטע זה חסר בכתבי יד קדומים יותר, ולכן מעיר רש"י: "הכי גרסינן: פריך רב אחאי עד תנהו לראשו ארוך".
9. נידה לג ע"א: "פריך רב אחאי אימא נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לידי טומאה קלה... אמר ר' אסי (קרי: יוסי) יטמא טומאה קלה משמע".

קטעים העשויים שרשרת הדוקה של הוכחות ושל הוכחות נגדיות בנושא הלכתי. ואכן באלה השאיר את רוב עקבות פעילותו הספרותית.

המיומנות שאותה רכש תוך חדירתו המעמיקה אל החומר התלמודי המסועף והמפותל, סייעה לו ליישב סתירות, שזמן רב לא נפתרו, על ידי הבחנה פשוטה ועניינית.²⁸ צורה דקדוקית מסוימת שמשמעה התברר רק מתוך אות כמעט מיותרת ושלפיכך לא הובחן בה, שימשה לו משענת מספיקה להבנה ברורה יותר של משפטים שקודם לכן לא הצליחו לעמוד על בוריהם.²⁹

רב אחאי עסק גם בדקדוק השפה העברית. כל זמן ששפה זו עדיין הייתה חיה בפי העם, לא היה צורך בחקירה מדעית של דקדוקה; ואילו רב אחאי רכש את בקיאותו בדקדוק מתוך שלא הזניח את חקר המקרא. הוא ניסה לבאר מקומות במקרא בכל מקום בו פירוש קדום נזקק לפיתוח ולהשלמה, אמנם רק על פי השיטה המקובלת בבתי המדרש הבבליים. בשיטה זו השכיל להפוך פסוקים ביהושע הכוללים שמות ערים בלבד, לפתגמי מוסר בעלי צליל דומה, שבחלקם אף נשמרו.³⁰ בכלל הוא גילה בקיאות עמוקה בתורה,

28. כתובות י ע"א: "רב אחאי משני כאן בבחור כאן בנשוי". קטע זה עמד גם לפני רבנו חננאל, ראה שיטה מקובצת על אתר.

29. כתובות ב ע"ב: "פשיט רב אחאי, הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות מתרומה, לא נשאו לא קתני, אלא לא נישאו". הביטוי הטכני 'פשט' כתשובה לשאלה שנשאלה מצוי בשימוש דומה גם בבבא מציעא נז ע"א ("פשיט ר' אמי"); אך הגרסה אינה בטוחה, היות שספר המכריע, סימן ו [= מהד' ורטהיימר, ירושלים תשנ"ח, עמ' כז] גורס 'פריש' במקום 'פשיט'. גרסת המשנה לפי רב אחאי חופפת את גרסת הירושלמי כתובות פ"ה ה"ג [כט ע"ד]. הדגשת גרסה זו אולי הניעה את ר' יהושע בן לוי (גמרא שם) במימרה: "אם היתה עיכובה מחמתו ניזונת משלו".

30. גיטין ז ע"א: "וצקלה [צ"ל: צקלג] ומדמנה וסנסנה... ר' אחאי מבי חתים פריש הכי: כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ודומם לו, שוכן בסנה עושה לו די". אמנם במהדורות שלנו ובילקוט שמעוני [יהושע] רמז כז, מצוינת בעלותו של משפט זה במילים: "ר' אחא מבי חיזאי אמר בה הכי", אולם רב שרירא (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 14 [= מהד' לויין עמ' 70]) מביא את שם המחבר, ומציג את אופי המשפט ומילתו הראשונה במקורם: "ור' אחאי מבי חתים דאמרינן בהמביא פריש וצקל"ג". גם בספר הערוך (ערך 'צקלג' [= ערוך השלם, ז, עמ' 42-41]) נמצאים עקבות של נוסח זה (השווה דברי גולדברג - אגרת רש"ג בתוך: חפש מטמונים, עמ' עא; אגרת רש"ג, מהד' גולדברג עמ' 58). הגרסה 'מבי חזואה' אינה אלא שריד מטעה של כתובות כז ע"ב, בבא מציעא לט ע"ב, שחדר אל הנוסח שלנו. בשני מקומות אלה 'אחא' מציין סוג מסוים (אָח ולא שם כלשהו - השווה סדר הדורות ב, פא ע"ב [= מהד' ורשה 1889, ערך 'רב אחא מבי חזואה', כא ע"ב]) ו'בי חזואה' אינו אלא דוגמה לאזור רחוק (השווה מועד קטן כ ע"א). אדם בשם מר אחא מבי חזואה מוזכר רק בבבא קמא קיב ע"א [צ"ל: ע"ב] בהקשר לא מחמיא (הלכות גדולות, פט ע"א [= מהד' ירושלים, ג, עמ' 332] גורס כאן מר אחא בן סמא). הגרסה 'מבי חזואה' בגיטין שם איננה אפשרית אפוא. לפי ר' משה דרשן צריך היה לפרש את ששת שמות הערים בדרך אגדית, משום שביהושע ט"ו, כב-לב נמנו 35 ערים, ואילו פסוק לב מסכם את מספריהן ב-29: "קינה ודימונה... אמר הר"ם בשם ר' משה הדרשן הא דדריש ששה עיירות הללו היינו משום דבמנין עיירות של יהודה בפרטן תמצא ל"ה ובכללן כ"ט וקים ליה דהנך שישה נכתבו לדרשה, תוספי הרא"ש. ובגליון תיריץ מפני שמנאן הכתוב שלא כדרך

בכך שהביא אסמכתאות חדשות כהוכחה לטענותיו והעניק להן בסיס מוצק יותר.³¹ הסבוראים, כפי שרומז שמם, היו לא רק אספנים טכניים ומעתיקים של התלמוד ללא ביקורת, אלא שהם שמו להם למטרה לבחון את תוכנו, לקבוע את עיצובו, לחקור את דיוניו ולסדר ולהשלים את החומר הנמסר. מגמה זו באה לידי ביטוייה הבהיר והנאמן ביותר בהשגות ובהערות השוליים של רב אחאי, במידה שחדרו אל הטקסט. בעוד שנמנע מהבעת דעות משלו, הוא התעמק ביתר שאת במימרות ובשקלא וטריא מימים קדומים, אותם הבין בבהירות מאירה, וגם - כל אימת שנתגלה בהם צד חלש - ביקר אותם בגילוי לב צנוע.

אמנם לא נשתמרו בידניו הערותיו לתלמוד בהיקפן המלא,³² היות שכמה מהן הוצאו מן הטקסט בתקופה מאוחרת יותר, עת נחשבו כהוספות מאוחרות.³³ אולם גם

חניתן" (חיד"א, פתח עיניים, קכו ע"ב [על גיטין ז ע"א, מהד' ירושלים תשי"ט, רלה ע"ב]). הצדקת דרך פרשנות זו הייתה מתקבלת על הדעת, לו הייתה ההנחה נכונה. אולם ר' משה הדרשן כנראה לא מנה בעצמו את שמות הערים, אלא הסתמך על נתוניו של פרשן שקבע את סך הערים כ-38 (השווה רש"י ורד"ק). הוא קרא בטעות 'לח' במקום 'לה' ועל סמך טעות זו הסיק את מסקנתו. ואמנם לדברי רפפורט חסרות בתלמוד פרשנויות נוספות לשמות הערים שבפרק ההוא, המיוחסות לר' אחאי והמובאות בערוך, ערך 'זיף' (צ"ל: 'זף' א' [ערוך השלם, ד, עמ' 310]) וערך 'קדש' ב' [ערוך השלם, ז, עמ' 68]: "זיף וטלם ובעלות כל המזיף טולמון לעני יתעלה" = מי שמלווה (מזיף) עוגה (טולמון) לעני, ירום (יתעלה). לדעתי התיבה הבלתי רגילה 'טולמון' כמוה כ'טולמתא' הסורית = planis placenta; "קדש וחצור ואתנן = כל המקדש עצמו בדברי תורה וחזור עליהן, זוכה לפענח דברי תורה הנתונה [שנמסרה] בעשן".

31. בכורות ה ע"א: "הוי בה ר' אחאי מאי קא קשיא ליה ויהי מאת ככר הכסף לצקת וכו' הנך לצקת ואינך בי גזא כתב קרא אחרינא וכסף פקודי העדה מאת ככר". ר' אחאי ביאר פסוק שאין ממנו הוכחה על ידי ראייה עדיפה.

32. רב שריא (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 14) היה הראשון שהעיד שבתלמוד נמצא פירוש של רב אחאי (ראה לעיל, הערה 30). באופן בלתי תלוי הכיר הרשב"ם שהביטויים "פשיט רב אחאי" (לעיל, הערה 29), "פריך רב אחאי" (לעיל, הערה 27), "הוי ר' אחאי" (לעיל, הערה 31) מצביעים על הצביון הבתר-אמוראי (תוספות כתובות ב ע"ב [ד"ה פשיט], זבחים קב ע"ב [ד"ה פריך]: "שהיה מרבנן סבוראי דבתר ר' אשי ורבינא דהוסיף (קרי: 'דהוא סוף'; חיד"א שם הגדולים: א, א, אות קמה [ערך 'רב אחאי']) הוראה וכתבו אח"כ דבריו בתוך הש"ס", אלא שבטעות חשב שהסבורא אחאי הוא מחברן של השאליות ושהיה בעל אותו שם. את הטעות הזאת כבר תיקן החיד"א, וגם המאירי (שם [ראה לעיל, הערה 24]) אמר מפורשות שאחאי בר הונא הוא מחברן של התוספות שבהן מדובר. רב שריא מסר כי "וכל מאי דהוה תלי וקאים פירשוה", כלומר שהסבוראים קבעו מסגרת בטוחה לכול מה שנשאר בספק, וכי תרם לכך במיוחד רב אחאי. לפי זה כלל התלמוד הבבלי השגות נוספות רבות מפרי עטו של רב אחאי, והללו או שנשמטו או שהובאו ללא ציון שם המחבר.

33. ההוכחה לכך היא מע"ז לט [צ"ל: לח] ע"ב, שם עוד הייתה לפני הרי"ף (סי' אלף רמה [טו ע"ב בדפי הרי"ף]) והריטב"א הערה של רב אחאי שאיננה מצויה בטקסטים שלנו, והיא: "פת אמר רב אחאי שלש מלאכות יש בה, משגר תנורא ומיפה וחתויי פי (קרי: פתי)". התחלת משפט זה הייתה ידועה גם לרשב"א, אלא שגרס בטעות 'יוחנן' במקום 'אחאי' (תורת הבית, הבית השלישי, השער השלישי, דפוס וינה נו ע"א [מהד' הרב הרש"ר, ירושלים תשל"ב, עמ' 185]: "גרסינן בפרק אין מעמידין אמר ר' יוחנן שלש מלאכות בפת"). מבחינה לשונית יש לציין כי המשפט הנ"ל כולל צורת מקור (חתויי)

השרידים שנשארו די בהם כדי לתת לנו תמונה מדרכו ומפועלו בהוראה. לעומת זאת קשה יותר להסיק על מגמה או על מסורת בית מדרש שהשפיעו עליו מתוך שני המקרים שבהם לא הסכים הלכה למעשה עם עמיתו רב שמואל בן אבהו מפומבדיתא.³⁴ רב אחאי בר הונא נפטר בד' באדר 3505.

- לצד בינוני פועל (מִפְּהָ) שלפי Nöldeke (Neusyr. Gramm., p. 234) אינה מצויה בתלמוד. בארמית של הגאונים צורות מקור כאלה אינן נדירות, בתלמוד הירושלמי הן שכיחות למדיי; אך הן מצויות גם בתלמוד הבבלי, ואין כאן המקום להוכיח זאת.
34. על מקרה אחד כבר הצבענו בהערה 26; את המקרה השני אנו מוצאים בע"ז סט ע"א, אלא שקודם צריך לנקות את הטקסט מפגמיו. במהדורות שלנו רשום: "רב אחאי שיער בחלה בחמשין ר' שמואל בריה דר' איקא שיער בשיכרא בשתיין והילכתא אידי ואידי בשתיין". אדם בשם שמואל בר איקא לא היה קיים. שמו של רב אחאי המוזכר כאן בהקשר עם שמואל, מעלה את ההשערה שמדובר בשמואל מפומבדיתא וכי יש לגרס 'שמואל בר אבהו' במקום 'בר איקא'. השערה זו הופכת לוודאות בלתי מעורערת, אם נעייין בדרכי הציטוט של חיבורי ימי הביניים. כבר בהלכות גדולות (דפוס ונציה קכב ע"א) הגרסה של השם הזה היא "ר' שימי בריה דרבבהו", בעוד שהוצאה חדישה יותר (ורשה 1872, עמ' 244 [וראה מהד' ירושלים, ג, עמ' 266]) ור' אשתורי הפרחי (כפתור ופרח, עד ע"א [מהד' ברלין 1852, פרק כב]) גורסים "ר"ש בריה דר' אבהו". על כך שהגרסה המקומית הייתה "שמואל" ולא "שימי", תעיד המובאה בתורת הבית (בית ד, שער א, דף סו ע"ב), שם נזכר 'ר' שמואל בר חייא'. בעוד שהשם המלא והנכון 'רב שמואל בר אבהו' מצוי באחד מן המקורות העתיקים ביותר, היא תשובת רב האי גאון, שממנו מוסר ר' ישעיה די טראני (תוספות רי"ד, דפוס למברג, ב, מא ע"ב [= מהדורה קמא, לסוגיית עבודה זרה סז ע"א], והשווה ספר המכריע, סי' לו [= מהד' ורטהיימר, ירושלים תשנ"ח, עמ' ריב]) כמה ידיעות. על סמך הוכחה זו אין כל ספק שהשם אחאי מתכוון לאחאי בר הונא.
35. 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 2; הראב"ד קובע את מות רב אחאי לשנת ד' רע"ה = 515. לדעתו רב אחאי והסבוראים שמתו אחריו היו יורשי משרתו של רבה יוסי, שהוא עצמו - לדעתו - היה ראש ישיבת סורא אחרי מות רבינא השני. והנה הראב"ד הרכיב את תקופת הסבוראים יותר על פי השערה משלו ופחות על סמך מקורות. אולם בטרם נפסול את השערותיו על התאריכים שבהם נפטרו הסבוראים, עלינו לבדוק כיצד הגיע אל הללו. חשבון הזמנים וסדר דורות החכמים בתקופה הם על פי הראב"ד כדלקמן (ספר הקבלה, לח ע"ב [מהד' כהן עמ' 33], השווה ספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 206 [צ"ל: 204]; סעדיה אבן דנאן, בתוך: חמדה גנוזה [קניגסברג 1856] עמ' 29 [צ"ל 26]; שלשלת הקבלה, כו ע"ב [במהד' אמשטרדם תנ"ז; מהד' ירושלים תשכ"ב, עמ' עט]):
1. רבה יוסי כיהן 38 שנה, מת 514.
 2. אחאי בן הונא כיהן 1 שנה, מת 515.
 3. שמואל בן אבהו כיהן 3 שנים, מת 518.
 4. רבינא מאמצא כיהן 1 שנה, מת 519.
 5. תחליפא כיהן 7 שנים, מת 526.
- מתוך כהונתו רבת השנים של רבה יוסי הוא הסיק - בעקבות דברי רב שרירא - שהוא החל לשמש כראש ישיבה בשנת 787 למניין השטרות, והיה עדיין חי אחרי 826 למניין השטרות, שעד שנה זו כללו 'זכרונות' [לעיל, הערה 22] תאריכים קבועים (הוא התעלם מ'ממה שני'). אבן דאוד מצא במקור שלפניו את תאריכי רב שרירא כשהם כבר מתורגמים מחשבון שטרות לחשבון בריאת העולם, אך שם נרשמה שנת ד' רע"ה (4275) במקום ד' רס"ה (4265), שתאמה את שנת מותו של רב אחאי (517). על פי זה הוא החליט שמאחר שרבה יוסי מת שנה אחת קודם, הרי שרב אחאי היה באותו זמן

המתיבתא בפומבדיתא, בה כיהן רבה יוסי כראש ישיבה פעיל במשך זמן ממושך, הייתה מיוצגת גם על ידי חכם נוסף מתוך חוג הסבוראים, הוא רב שמואל בר אבהו הנזכר זה עתה. כבר מנעוריו הקדיש עצמו ללימוד תורה, היות שאביו אבהו היה בזמן ר' אפרם [רפרם] השני (433-443) ראש כלה.³⁶ פסקיו, כמו אלה של רב אחאי, היו לעתים מכריעים וקבעו את ההלכה הפסוקה.³⁷ נוסף על כך לא נשארו כל עקבות מפעילות ההוראה שלו.³⁸ יום פטירתו הוא ו' בכסלו 39506.

יורשו. כמו כן הוא מצא רשום ששנת מותו של רב שמואל בן אבהו הייתה גם כן 4275, כך שלו היה הלה ממלא מקומו של רב אחאי, היה משך כהונתו מצטמצם לאפס. אולם ניתן היה ליישב עניין בלתי סביר זה. האותיות העבריות 'ה' ו'ח' דומות וקל להחליפן; והן אכן נתחלפו, כפי שזה קורה לעתים תכופות, גם כאן. כך זיכה אבן דאוד את רב שמואל בר אבהו בשלוש שנות כהונה, בתקנו דרע"ה לדרע"ח. גם ביחס לנתון השני שרבינא מאומצא היה ראש מתיבתא במשך שנה אחת, הוא חשב שהנתון התאים למקורות. אמנם רב שרירא מוסר 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 5) שרבע שנה אחרי מות שמואל בר אבהו בא רבינא אחרי אל הקבר, אולם השם רבינא מופיע אצלו בצורה המשובשת 'ר' הונא' (גם את רבינא השני, שנקרא רבינא במובאה התלמודית שאותה ציטט, הוא מכנה 'רב הונא', אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 14: "רב אשי ורב הונא סוף הוראה" [השווה מהד' לוי' עמ' 69]). והנה אצל רב שרירא 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 6) נמסר מיד אחרי הזכרתו של הלה, ששנה אחרי מות שמואל בר אבהו מת **ראש הגולה** ר' הונא. שני התאריכים הללו מוסרים אפוא דבר והיפוכו על אישיות אחת (שמא במקור שלפני אבן דאוד היה חסר התואר 'ריש גלותא'); חייבים היו למזג את שני התאריכים, וכך יצאה לרבינא מאומצא שנת כהונה אחת. שבע השנים של תחליפא 'תחינה' ב'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 8) נמצאות גם אצל רב שרירא, אך בתוך גבולות זמן אחרים.

36. חולין מט ע"א: "אמר רב שמואל בר אבהו אבא מרישי כלי דרפרם הוה". הדיווח של רב שמואל בר אבהו על ההכרעה שחרץ אביו בפלוגתא שנידונה שם, היא תוספת של הסבוראים; משום כך היא הושמטה מן הסיכומים ההלכתיים ולא נחשבה כפסיקה מחייבת (ראה: רי"ף חולין, סי' תשלט יג ע"א בדפי הרי"ף); **ספר העיטור**, מהד' למברג, ב, יז ע"ב [= מהד' רמ"י, מא ע"ב]; **אור זרוע**, א, סימן תיא [נח ע"א]; **תורת הבית**, כב ע"א [בית שני, שער שלישי] ועוד). אמירתו של ר' משרשיא מתייחסת למימרה של אחא בר רבה (הגרסה 'אדא בר נתן' שבמהדורות שגויה; **ספר יוחסין** [מהד' פיליפובסקין], עמ' 109, כבר גורס 'אחא בן נתן'; הרא"ש, **אור זרוע ועיטור** - שם 'אבא' אינו אלא טעות דפוס - גורסים 'אחא בריה דרבא'. נכונות גרסה זו האחרונה מאוששת על ידי סנהדרין עה ע"ב, עו ע"א 'צ"ל: סנהדרין עו ע"א], שם מדבר רב משרשיא על אחא בן רבא כעל אביו זקנו - ויש לגרוס שם 'רבא' במקום 'רב'). מהערה תלמודית זו ניתן גם להסיק שהשם יהודה (**סדר תנאים**) או רבא (ראב"ד [ספר הקבלה, מהד' כהן עמ' 33], ר"א זכותא) כמצייין את אביו של שמואל, הוא שגוי.

37. ראה הערות 26, 34.

38. **במדרש שמואל**, פרשה ז [מהד' בוכר, לד ע"א] אמנם מובאת מימרה בשם זה ('ר' שמואל בר בי אבהו אמר זקן שנמצא בו דבר של דופי אין מורדין אותו מגדולתו"), אך כאן הכוונה אינה לסבורא הבבלי, כי אם למורה הוראה ארצישראלי בשם שמואל בן אבא (ראה: פראנקל, **מבוא הירושלמי**, קכה ע"ב). בנוסף לכך הגרסה **בילקוט שמעוני**, שמואל, רמז פט היא 'ר' שמואל בר נחמני אמר רב וכ'".

39. 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 4.

שבחים מופלגים נקשרו לשמו של הסבורא רב סמא בן יהודה, שבדומה לרב שמואל בר אבהו ירש מאביו את ידיעת התורה.⁴⁰ לפי מסורת מסוימת כיהן במשרת 'דיינא דבבא'.⁴¹ לתואר זה נקשרה לפי החוק היהודי משרת דייין בערכאה העליונה, כך שמי שנשא בתואר זה על פי מינוי של ראש הגולה עמד במעלה הראשונה אחרי ראש הישיבה.⁴²

ארגון הקהילה היהודית-בבלית, שבעצם נתגבש למתכונת קבועה רק תחת השלטון הערבי, היה בזמן הזה כה מעורער, עד שעולה הספק אם התקיימה אז חלוקת משרות לאנשים מסוימים. משמו של רב סמא בר יהודה, שמת שנתיים קודם לרב אחאי בר הונא

40. הן רב סמא והן אביו כונו בכל המקורות המוסרים עליהם בתואר 'רבנא'.
41. רב שרירא מעיר בזכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 1, שאמרו על רב סמא שהיה 'דיינא דבבא'. אולי הסיקו זאת רק מעצם התואר 'רבנא', המצביע על כבוד המשרה. מכל מקום ניתן להסיק מיריעה זו שרב סמא לא היה ראש הישיבה של סורא, כפי שניתן היה להניח על פי **אגרת רב שרירא** (להלן, נספח א). מאחר שהתלמוד אינו מכיר בתואר 'דיינא דבבא', רב סמא היה הראשון שנשא בתואר זה, אם נתוני רב שרירא משקפים את המציאות.
42. בידי ה'דיינא דבבא' הופקד הניהול המעשי של השפיטה, שזיכתה אותו במעמד הגבוה ביותר אחרי ראש הישיבה. זאת בדומה למעמדו של אב בית הדין, שבארץ ישראל בתקופת התנאים תפס לצד הנשיא את המעלה העליונה. רב האי גאון שמונה לתואר שיפוטי זה על ידי אביו רב שרירא, מופיע בנושא מעלת אב בית דין (**אגרת רב שרירא** בסוף [= מהד' לויין עמ' 121]: "וסמכניה להאי בנן באבונה ב"ד") ונשא בתואר 'דיינא דבבא' (תשובה אצל ש' זקש, **התחיה** א [ברלין תר"ן], עמ' מא: "מאצל אדונינו גאונינו מר רב שרירא נ"ר ומאצל בנו **דיינא דבבא** מר רב האי (גאון) נ"ר"; ו**אגרת רב שרירא**, כתב יד לונדון, במהד' גולדברג עמ' 1). מתוך המילים "סליקת נפשי מן גאונות והדר לאבות בית דין" (**אגרת רש"ג**, מהד' ולרשטיין עמ' 21 [= מהד' לויין עמ' 111]) יוצא בבירור, שרק תוארו של הגאון עלה על תואר זה. הדבר גם מוכח מכך שכאשר מונה יצחק בר חייא לגאון (827), הונחה דעתו של מתחרהו המלומד יוסף בר חייא בכך, שהובטחה לו הגאונות לעתיד ובינתיים הושאר לו תפקיד ה'דיינא דבבא'. קראו לתפקיד **אָבוּת** בית דין' (השווה המקומות שזכרו לעיל; גזירת 'אָבוּת' מ'אב' מצויה גם אצל ר' אברהם אבן דאוד **באמונה רמה**, מהד' וייל עמ' 6, 38).
- התואר 'דיינא דבבא' נובע מכך שהשופט העליון ישב בחצר ראש הגולה ('פתחא דבי נשיאה' כתובות לד ע"א, סה ע"ב; 'פתחא דריש גלותא' חולין פד ע"ב, השווה 'בבא' עירובין יא ע"ב). המילה 'בבא' מופיעה גם במקומות אחרים במשמע חצר, מושב השליט (Mordtmann, *ZDMG* 19, pp. 575, 596). **בסדר עולם זוטא** [מהד' נויבאואר עמ' 72] מסופר, שה'דיינא דריש גלותא' ביקש פעם לשאת נאום במקומו של ראש המתיבתא ר' חנינא, וכשהלה לא הרשה לו לשאת את נאומו, הוא ראה בזה פגיעה בסמכות שלטון ראש הגולה. הסמכות שהוענקה לדיין החצר, הייתה בכמה מובנים שווה לסמכות ראש הישיבה. הוא גם נזכר בתפילת 'יקום פורקן' לשלום חכמי בבל וכן במקומות אחרים מיד אחרי ראש הישיבה (**שערי צדק** ו, ה, ג, צא ע"ב [צ"ל: חלק ד, שער ז, סימן לו, מהד' ירושלים תשכ"ו, עמ' רב]: "ומומחה דאמר רבנן אפילו יחידי כגון **ריש מתיבתא ודייני דבבא**"). למרות שמשרה זו הייתה קבועה ובדומה למשרת הגאון מולאה מחדש רק לאחר שנתפנתה, לא ידוע לנו על נושאי תואר 'דיינא דבבא' מלבד המוזכרים אצל רב שרירא אלא על רב חנינאי (תשובות **שערי צדק** ג ע"א [= חלק ג, שער א, סימן יז, מהד' ירושלים תשכ"ו, עמ' ז]) ועל רב צמח בר שלמה (שד"ל Bibliotheca מח ע"א; **תשובות הגאונים ליק**, סימן נו; דוקעס ב-4, B. Ch. 4, p. 142; **ספר העיטור**, מהד' למברג, א, מה ע"ב [= מהד' רמ"י, אות כ', כתובות, לו ע"ב]; **אור זרוע**, א, סימן תרמ"ו).

(סיוון 503),⁴³ אמורות היו להופיע מימרות אחדות, אך עקבותיהן אבדו כליל.⁴⁴ כמו כן אין שום רמז⁴⁵ לקטעים שנאמרו בשם רחומאי או ניהומא (מת 505).⁴⁶ על רבינא מאומצא [Humass?], שאף הוא נחשב בין אנשי מעגל הסבוראים הראשון, לא נמסר מאומה.

טרם עבר עשור מאז הובל אלי קבר האמורא האחרון, וכבר הלכו לעולמם מורי ההוראה המעטים שהיה עליהם לשמר ולהרחיב את הקרקע החדשה של עיון ההלכה שנוסד על ידי רבינא השני. פסגות חיי הרוח של יהדות בבל, שהיו לפנים מיוערות בצפיפות, עמדו עתה ערומות וקרחות. גם גזעי האילנות האחרונים שכיסו אותן פסגות בצלם קרסו; ומה שהוסיף על תוגת השממה הוא שלא צמח דור חדש, מעורר תקווה לעתיד חסון. אולם המחשבה לא הייתה נתונה לא לעתיד ולא לעבר שאת מורשתו הצילו מכיליון גמור; להווה ארבו סכנות רבות מדיי, מהן לא ניתן היה להסיר את המבט ולו לרגע.

נחשולי התנועה המזדקית טרם חלפו; אדרבה, הם התפשטו והגיעו עד למקומות מושבותיהם של יהודי פרס, עד סף בתי המדרשות הבבליים. צו השעה של יצר הקיום היה להציב סכר בפניהם. את העט, אליו זה עתה אך הסכינו, חייבים היו להניח הצדה ולהחליפו בחרב; על הנוער היה לנטוש את צל בית המדרש ולצאת אל להט הקרב. לא ניתן להמשיך בבנייני רוח, כל זמן שהם נזקקו לחומות מגן שתמנענה חדירת כוחות עוינים.

43. 'זכרונות' [לעיל, הערה 22]; סעדיה בן דנן [לעיל, הערה 35] החליף את ר' סמא עם ר' סמונה שחי בתקופה יותר מאוחרת. ולרשטיין (אגרת רש"ג, עמ' 47 בתרגום הלטיני) סבור שר' סמא שהוזכר בסדר עולם זוטא כבן דורו המלומד של ראש הגולה מר זוטרא, זהה עם סמא בן יהודה. כנגד זה יש להעיר, שהלה כבר לא היה בחיים כאשר מר זוטרא נהיה ראש גולה, וגם השם שבסדר עולם מסופק (בספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 93: ר' חמא').

44. ר"א זכותא (ספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 173 [צ"ל: 172]) כולל את ר' סמא בריה דר' יהודה בין חכמי התלמוד. אבל יחיאל היילפרין שהשלים את רשימת זכותא בכל הכיוונים כיד מומחיותו הטובה, לא מצא לכך שום הוכחה [ראה: ר' יחיאל היילפרין, סדר הדורות ב, ערך ר' סמא בר יהודה, ורשה 1893, עמ' 296].

45. ב'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 3 נמסרו שתי גרסות לגבי ראש מתיבתא בעל שם זה, וכן באגרת רב שרירא, עמ' 18 [במהד' ולרשטיין; מהד' לוין עמ' 98]. בדיווח מוקדם על אודות פעילות הסבוראים, בו מזכיר רב שרירא את שמו של רחומאי כמחברן של תוספות לתלמוד, הוא קורא לו ר' ניהומי. מקורות אחרים אינם מזכירים שם זה כלל.

46. ממימרה אחת בלבד ניתן לשער שהיא שייכת לסבורא רב רחומאי. בחולין נה ע"ב נמסר שר' נחוניא או ניהומי, כפי ששם זה נרשם בהלכות גדולות קלג ע"א [צ"ל: קל ע"א; מהד' ירושלים, ג, עמ' 169] ובאור זרוע א, תכב, ביקש לקבוע הלכה ושאל לשם כך בקיאי הלכה ארצישראליים: "א"ר נחוניא (קרי: נחומי) שאילתינהו לכולהו טרופאי דמערבא ואמרו לי הילכתה כרכיש בר פפא ולית הלכתא כרב עירא...". ניהומי המוזכר בעירובין ע"ב, איננו זהה בשום אופן עם המוזכר כאן, היות שהוא בר פלוגתא של רבה בר נחמני (מת 333).

בשנת 507 בה מת ראש הגולה הונא הרביעי,⁴⁷ העמיד את עצמו יורשו, מר זוטרא בן החמש עשרה, בראש פלוגת קרב יהודית בת 400 איש, אותה הוביל לקרב נגד הזנדיקים הפרסיים. מבצע מלחמתי זה שעמד בקשר עם המרידות השונות שפרצו גם באזורים אחרים, הוכתר בתחילה בהישגים מוצלחים ביותר. מר זוטרא הצליח לא רק להדוף את ההתקפות העוינות, אלא גם השיג עצמאות פוליטית לבני עמו. ככל זו, שהמיטה חורבן ראשון למדינה היהודית, הפכה ממלכה יהודית ותושביה חויבו לשלם מסים לראש הגולה היהודי. באותו זמן הופיע בשמי הלילה מראה אש בדמות עמוד שהגיע לארץ, ובו ראו את לתשועה אלוהית שהצביע על ניצחון מר זוטרא. במשך שבע שנים קיים ראש הגולה הצעיר את עצמאותו מול שלטון העל הפרסי, אך סממני תורת זנדיק חדרו גם אל שורותיו שלו, וניכרו במיוחד בפלוגות הלא יהודיות בצבאו שהתמכרו לשכרות ולזימה. מר זוטרא נפל לידי המלך הפרסי לא בגלל מפלה גלויה, אלא בגלל בגידה. הוא וסבו, מר חנינא המלומד, מחנכו ויועצו, הוצאו להורג על ידי המלך ליד גשר מחוץ.⁴⁸ דופק חיי הרוח הפנימיים הלך ונחלש בתקופה זו, בה סערת רגשות קדחתנית אחזה בכל הרוחות. מספר שנים קודם לכן הייתה המתכתא בסורא לבה של היהדות, ועתה לא ניתן היה להצביע על איש שיקדיש עצמו ללימוד התורה, חוץ מאותו חנינא (או תחינא) שפעילותו פנתה יותר כלפי חוץ מאשר כלפי פנים, וחכם אחד בשם אחא די אבוהא, שנספה ב' בתשרי 510 ברעידת אדמה.⁴⁹

בינתיים פעל בפומבדיתא רבה יוסי, שבשנת 475 ירש את רב סמא בר רבה והשתייך אפוא בחלק גדול של פעילותו לתקופת האמוראים. הוא חלף על פני הדור הראשון של הסבוראים כולו,⁵⁰ והיה מסוגל אפוא לאחד ביד אחת את יצירתם המפוצלת. מהוספותיו

47. 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 6. לא הוכח שרב הונא החל לכהן כראש הגולה רק בשנת 488, ולפי זה התקיים חלל שלטוני בן 18 שנה לאחר הוצאתו להורג (470) של הונא מר (גרץ 5, עמ' 13).

48. ראה נספח א.

49. 'זכרונות' [לעיל, הערה 22], שורה 7. השם האמתי הוא אחא דאבוה או אחדובי בצורתו המכווצת. כך גם נקרא קודמו של הגאון יהודאי מסורא (**אגרת רש"ג**, מהד' ולרשטיין עמ' 20 [= מהד' לוין עמ' 107]: "ובתריה מר רב אחא דאבוה חצי שנה"). משמעו של שם זה, המופיע בצורתו השנייה גם בתלמוד, הוא 'אח האב'. משונה שולרשטיין (**אגרת רש"ג**, תרגום לטיני, עמ' 51, הערה 5) ראה ברכיב השני של השם יסוד זר וראה את עצמו נאלץ להודות: *Nescio quidnam velit haec vox* (Dabuah).

50. **אגרת רש"ג**, מהד' ולרשטיין עמ' 18 [= מהד' לוין עמ' 98]. על ימי חייו האחרונים הוא מוסר (שם, עמ' 19 [= מהד' לוין עמ' 99]) שכמה שנים אחרי 514 עדיין כיהן כראש המתכתא, "ואשתאר רבה יוסי גאון במתבתין כמה שני". כנגד זה עומדת עדותו של ר' שמואל הנגיד (ראה: **קורא הדורות**, ב ע"ב) שרבה יוסי מת בשנת ד' רע"ד אחרי פעילות בת 38 שנה. לזאת מסכימים גם הראב"ד (**ספר הקבלה**, לה ע"א [= מהד' כהן עמ' 33]), ר' יצחק ישראלי (**יסוד עולם** ב, ברלין תר"א, פד צ"ל: לד ע"א), ר"א זכותא (**ספר יוחסין**, מהד' פיליפובסקי עמ' 204), סעדיה בן דנאן (שם [לעיל, הערה 35]) ואחרים. גרץ (גרץ 5, עמ' 425) כבר הסב את תשומת הלב לפער הזה. ייתכן ש' שמואל הנגיד לא ראה לפניו את המילה 'ואשתאר' שאצל רב שרירא ולכן ייחס את שנת תתכ"ו גם לרבה יוסי. מכל

לתלמוד נשאר עקבות בודדים.⁵¹ הוא ורבינא נקראו 'סוף ההוראה'.⁵² תיאור זה מתאים לרבה יוסי רק במובן זה שעדיין ראה את תקופת האמוראים בדמדומי שקיעתה; בדרכו ובפעילותו כבר לא השתייך אליה.

לאחר מותו של רבה יוסי לא היה ליהדות בכל מנהיג רוחני. שני בתי המדרש שמהם התורה יצאה בעבר אל כל ארצות הפזורה היהודית, נטרקו ממנהיגיהם וגם תלמידים צמאי דעת התורה לא היו להם עוד.

התלמוד ניצב כמצבת קבר גדולה המעידה על פועלם של המתים, ואילו מתוך החיים נעלמה הדעת. נדרש פסק זמן ניכר בטרם תוכל יהדות בכל להתאושש מן המהלומות שספגה. לעבודה חסרו הכוח, הרצון והשקט.

הזמן להחלמה ולריכוז מחודש של חיי הרוח הגיע רק עם מותו של פְּאָד (531). אחריו עלה על כס המלוכה מושל שרוחו הייתה מלאת חכמה ולבו שפע חסד, נושירוון. הוא היה יריב מושבע של המזדקיה והצהיר מול קנאותם על יסודות ממשלו, יסודות שְׂאָף מלכי המאה התשע עשרה היו יכולים להתפאר בהם: "רק האלוהים יודע מחשבות האדם הפנימיות. אבקש מכם שכך תבינו זאת", אמר בנאום ההכתרה שלו, "שהשגחתי ופיקוחי מכסים רק את פעולותיכם, לא את מצפוניכם".⁵³ לאחר הסערות ההרסניות שהשמו את שדותיה, הוא הביא אל ממלכת פרס אביב של שמש שופע זרע. במקום היעדר כל חוק שהשתלט תחת הקומוניזם המזדקי, הוא כונן משטר חוקי סדיר שהגן על החיים, הרכוש והמשפחה. הוא ייסד בתי ספר ומשך אל חצרו חכמים מיוון.⁵⁴ היהודים תפסו שוב את מעמדם הקודם הבטוח ונהנו מחופש גמור בקיום דתם; הם יכלו לחיות על פי תורתם באין מפריע. אם נשים לב לכך שרשאים היו גם לשפוט ולנהל את ענייני

מקום המקור הזה אינו מאשר את הנחתו של Fürst, שרבה יוסי II כיהן בין השנים 514-519 (Orient Literaturblatt, 1850, p. 182), הנחה בה החזיק גם ר' דוד גאנו (שם [= לעיל, הערה 19]).

51. אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 14 [= מהד' לויין עמ' 69-70], וראה לעיל, הערות 25, 27.

52. בבא מציעא פו ע"א: "רבי ור' נתן סוף משנה, ר' אשי ורבינא סוף הוראה וסימנך עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם". הסימן לזכירה כבר קיבל הסבר בילקוט שמעוני תהילים רמז תתח: "עד אבוא אל מקדשי, אל ר' אשי; אבינה לאחריתם, רבינא לאחריתם". כך גם מפרשים רש"י (במקום) ור' יהושע בר יוסף (הליכות עולם, ד ע"א [שער א, פרק ב, מהד' ורשה 1883, ד ע"א]). נראה כי גם בתקופה קודמת הבין רב נסים בן יעקב את המובאה הזאת כך (ספר המפתח, ג ע"ב): "אשי ורבינא סוף הוראה שני עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם על דרך הסימן, כלומר כי אשי ורבינא הם סוף האמוראין". הערוך ערך 'אביי' לקראת הסוף מאמץ גרסה: "אשי ואבינא סוף הוראה"; רב שרירא, שם, גורס: "רב אשי ורב הונא סוף הוראה" [והשווה מהד' לויין עמ' 69]. למרות התפיסה המסורתית המוסכמת אנו יכולים לקבל רק את הסברו של המהרש"א על אתר, שהסימן לזכירה נועד לרמוז הן לסיום המשנה והן לסיום ההוראה. זאת כאשר 'מקדשי' רומז אל התואר 'הקדוש' אותו נשא מחבר המשנה, ו'אבינה' מבטא ביתר בירור את שמו של האמורא האחרון. אשר לשמו של ר' אשי, כבר הוכיח לברכט (כתבי יד, עמ' 2 הערה 3) אל נכון, שהכוונה יכולה להיות רק לרבה יוסי.

53. Malcolm, Gesch. Persiens I, p. 113.

54. שם, עמ' 115, 116.

הקהילה על פי חוקיהם ולחיות את חייהם הלאומיים על פי נוהגם, כי אז נראה במסגרת הגולגולת שהוטל עליהם, בדומה לנוצרים שבממלכת פרס,⁵⁵ לא חובה מעיקה מִפְּלָה, אלא תמורה לעצמאות שהוענקה להם במידה רחבה.

תחת זוהר שמי השמש של הממשלה החדשה יכול היה גזע יהדות בכל היבש להניב שוב ניצנים חדשים. בתי המדרש יכלו לחדש את פעילותם ולאסוף אליהם את תלמידיהם המפוזרים. כמה מבניו הנפוצים של בית ראש הגולה חזרו. שלושים שנה אחרי הריגתו של מר זוטרא חזר מר אהונאי, שברח בזמנו, אל מולדתו והקים שוב את ראשות הגולה (545).⁵⁶ עוד קודם לכן חזר לבבל ר' גיזא שמצא מקלט בנהר צבא (Nahr-Dabus).⁵⁷ הוא היה ראש הישיבה בסורא, בעוד שפומבדיתא קיבלה את רב סימונא כראש המתיבתא.⁵⁸ אמנם אנשים אלה לא יכלו לתת תנופה חדשה לרוח המותשת של בתי המדרש הבבליים ולהעמיד שוב את לימוד התורה כיסוד בחיי האומה, אך הם השכילו לקבץ מסביבם את שארית תלמידי החכמים כדי להלך שוב בדרכים הנטושות ולהרים שוב את מפעל הדור הראשון של הסבוראים שהופסק בעטיים של המאורעות.

היבול בשדה שבו הבשיל פרי רוחם של האמוראים, כבר נאסף מזמן; אך עדיין נשאר לקט עשיר למדי עבור הסבוראים המאוחרים,⁵⁹ כפי שנקרא חוג הלימוד שנוסד על ידי רב גידא [גיזא] ורב סימונא. צריך היה לשוב ולבדוק ולהשוות את החומר

55. שם, עמ' 122.

56. **סדר עולם זוטא** [מהד' נויבאוואר עמ' 73]: "ותלתון שנין לא יכול מר אהונאי לגלויי אנפי". שמו של ר' אהונאי מופיע גם בצורה אחרת בתוך שורת ראשי הגולה אצל יפת בן סעיד (Wolf, notitia Karaeorum, p. 110) "ור' חנניה מסרה לר' כפנאי ור' כפנאי מסרה לר' חנינאי בנו". **בדוד מרדכי**, (וינה 1830, יא ע"ב; השווה **ספר יוחסין**, דפוס קניגסברג, קיח ע"ב) הנוסח הוא כך: "**ורב חוני** הנשיא מסרה לר' כפנאי...". בשאר המקומות השם הראשון הוא הונא מר (שם, עמ' כא) או אבא מר (ש' פינסקר, **לקוטי קדמוניות**, וינה תר"כ, ב, עמ' 53); השמות הנגיה וחוני, הנמצאים צמודים לשם כפנאי מלפניו, מציינים כנראה לראש הגולה, מר אהונאי, שכודמו של כפנאי השיב את משרת ראש הגולה על כנה.

57. **סדר עולם זוטא** [לעיל, הערה 56]: "ומר ר' גיזא אחוי דאבוהון דבית מר רב נהילאי אזיל ויתיב בנהר צבא". הזהות של ר' גיזא עם ר' גדא (או ר' גיזא) של סדר התנאים, שנקרא אצל רב שרירא ר' עיזא, כבר אומצה על ידי גרין 5, עמ' 424 [= גרין-שפ"ר, **דברי ימי ישראל** ג, עמ' 388]. חילופיו של השם הזה נובעים מהעיצורים הרופפים הבאים בו. חילופי 'ע' ב'ג' ו'ד' ב'ז' קל להסבירם אצל היהודים, שלאחר ייסוד ממלכת החליפים הייתה שפת דיבורם ערבית. אי לכך רק החלפת 'נ' במקום 'ז' בצורת השם 'עינא' אצל רב שרירא יסודה בטעות סופר. קל היה להיכשל בכך, מאחר שבעבר היה אמורא שנקרא ר' עינא.

58. **אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 38 [= מהד' לוינ עמ' 99].

59. "רבנן סבוראי בתראי" (**אגרת רש"ג**, מהד' ולרשטיין עמ' 14; מהד' גולדברג עמ' 29 [= מהד' לוינ עמ' 71]; **ספר יוחסין**, דפוס קניגסברג [תרי"ח], קיג ע"ב; **קורא הדורות**, א [צ"ל: ב] ע"א) לאלה גם הכוונה ב"רבנן בתראי" שביוחסין שם: "וכמא סברי איקבעו בגמרא דאינון **מרבנן בתראי**"; כמה נוסחים מבטאים זאת ביתר בירור ("וכמה סברי קבעו בגמרא אינון **ורבנן דבתריהון**", מהד' ולרשטיין, שם, ביתר דיוק ממהד' גולדברג עמ' 28). כאן מוצאים עדות ברורה שהסבוראים המאוחרים שרכבו הערות אחדות בטקסט של התלמוד.

שבכתב, לעדכן את הטקסט במקומות רבים ולהעניק לו תבנית קבועה. במקומות מסוימים צריך היה להקים מבנה יציב יותר של החומר התלמודי, ובמקומות אחרים נדרשה חלוקה יעילה יותר של שפעת החומר. אמנם בידי הסבוראים הצעירים שוב לא הייתה המסורת החיה הנחוצה כדי להשלים את החסר ולהעביר על השקלא וטריא ביקורת ספוגת רוח המסורת, אולם עדיין נהירות היו להם המשמעות והמגמה של הדיונים ההלכתיים שקיבלו, ובטוחים היו אפוא בנכונות הביאורים שהעבירו לבקיאים פחות מהם. השערות וביאורים רבים שיצאו מפיהם ונתקבלו בבית המדרש, שובצו אחר כך בתוך הטקסט⁶⁰ או נתקבלו בחיבורים הלכתיים מאוחרים יותר.⁶¹ בין אלה שנקלטו

60. ראה ההערה הקודמת.

61. בתשובות **שערי צדק** חלק ד, שער ח, סימן ה, צד ע"א [מהר" ירושלים תשכ"ו, עמ' רח] נמסר על שאלה שהופנתה אל רב שרירא. מדובר בחפץ שהופקד, חציו כהלואה וחציו כפקידון, וערכו אבד מעצמו. האם יש לפצות עבור מחצית הנכס, או שחובה כזאת קיימת רק אם נגנב או אבד החפץ, כפי שפסק בעבר הגאון מתתיה תוך הסתמכות על בבא מציעא קד ע"ב. רב שרירא השיב שהוא מפפק במהימנות הפסק שיוחס לגאון מתתיה, היות שיש להבין את המובאה התלמודית הזאת ברוח פרשנות סבוראית השוללת את הפסק ההוא לחלוטין. רב שרירא מביא את הפרשנות הסבוראית ההיא מילה במילה, ואנו נציג אותה להלן בצרוף ההקדמה והסיום של רב שרירא, משום שהיא שייכת לשרידים המעטים של הספרות הסבוראית ולחיבורים הקדומים ביותר של הספרות הבת-תלמודית.

"ולענין עסקא דאתניס דשאלתון ודאי מחייב מקבל עסקא לשלומי למריה פלגא, ודכתבתון משמיה דר' מתתיה גאון ז"ל דכתב אינו חייב [אלא] בגניבה ואבידה, אנחנא לא סבירא לן דמר ר' מתתיה גאון כתב הכין, ומאן דכתב הכי כל מאן דהוא שלא כהלכה כתב, דמילתא פסיקתא היא, האי עסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון עבדו רבנן מילתא דניחא ליה למלוה וניחא ליה ללוה, ואי איכא למימר דלאו הכי מיפרשא, הא כבר נקיטי רבנן פירושא דרבנן סבוראי דבתר הוראה והכין אמרו: **ניחא ליה למלוה** דאי אמר עשויה (קרי: נשויה) לכולה עסקא הלואה, אסור ליה למלוה למשקל (קרי: למיכל) רווחא דהוה ליה רבית; הילכך שוויה רבנן פלגא מלוה ופלגא פקדון, דאי מטי ליה הנאה, אמרי' פקדון ברשותא דמריה קאי וכמאן דאיעסק ביה איהו ורוח דאמי, וכי מטי ליה הנאה לא מתחזי כרבית, ו**ניחא ליה ללוה**, דאי אמרת ליהוי כוליה הלואה, קם ליה ברשותא דיליה ואם מתניס בעי לשלומי כוליה, ואי אמרת ליהוי כוליה פקדון, פקדון ברשותיה דמאריה קאי וכל רווחא דמטי עליה אסור ליה לאתהנוגי מניה, והלכך שוויה רבנן פלגא מלוה, דכי טרח בדידיה קא טרח ודמלוה מעצמה קא שבח, ושוויה רבנן פלגא פקדון דאי מתניס ברשותיה דמארי קא קאים ולוה לא משלם אלא פלגא.

והיכא דשקיל עסקא מחבריה ומית, אי נמי שקל זוזי מיניה למעבד בהון זיבנא, ואיתא לזיבנא בעיניה ומית וידוע דהאי זיבנא בהנך זוזי אשתקל, אע"ג דנפיל להו נכסי קמי יתמי, מאריה קא שקיל ליה, דאמר רב אידי בר אבין אם מת נעשה מטלטלין אצל בניו. רבא אמר להכי קרי ליה עסקא דאם מת לא יעשה מטלטלין אצל בניו, והלכתא כרבא.

וְדָאֵי ליתיה לעסקא בעיניה ואשתני ונפל ליה מעסקא לעסקא, נשבע וגובה מחצה אפי' מטלטלי דאי ס"ד דמקרקעי קאמר רבא, עד כאן לא שמענו דבעל חוב גובה ממקרקעי, אלא רבא הם (קרי: הוא) בטעמיה סבירא ליה דאם מת לא יעשה מטלטלין אלא (קרי: אצל) בניו.

בגמרא עצמה בולטים הדיונים שבתחילת מסכתות אחדות בנוגע לניסוחה של המשנה הראשונה או למקום אותו תופסת המסכת בשורת המסכתות האחרות.⁶² כנראה פתחו כך

אלין מלי בסדר הזה ובלשון הזה אתאמרו משמא דרבנן סבוראי ותירין בפומיהון דכולהון רבנן בתלמוד והא מפרשא בלא ספק, דאי מתניס... משלם... ואם יש מי שכתב בחלוף כן, טעות ושגגה הוא ואין לסמוך עליה...".

הצהרה זו ניתנת בתמציתיות גם בתשובה אחרת של רב שרירא (**חמדה גנוזה**, סימן קלב) והיא מצויה כמעט מילה במילה **בהלכות גדולות** (דפוס ונציה צו ע"א/ב [מהד' ירושלים, ב, עמ' 406]); השווה גם **הערוך** ערך 'עסק' ג' [**ערוך השלם**, ו, עמ' 231]; ר' יצחק ברצלוני, **שערי שבועות**, ח [במהד' ש"ס וילנה, יא ע"א]; **ספר העיטור**, מהד' למברג, א, מז ע"א [= מהד' רמ"י, אות כ - כס, לט ע"א] **נימוקי יוסף** על הרי"ף, בבא מציעא, סי' תקמ"ט [סב ע"א בדפי הרי"ף], שם מיוחסת תשובת רב שרירא לרב האי גאון.

62. קביעה זו מודגמת על ידי הסוגיות הבאות:

1. עירובין ב ע"ב - ע"א: מ"תנן התם" עד "חני תקנתא".
2. יבמות ב ע"ב - ג ע"ב: מ"מכדי כולהו מאחות אשה ילפינן" עד "ולר' אסי ליתנינהו לפי שאינם בצרת צרה".
3. קידושין ב ע"א - ג ע"ב: מ"האשה נקנית" עד "דבר אחר כורתה".
4. נדרים ב ע"ב - ג ע"א: מ"כל כינויי נדרים כנדרים מאי שנא" עד "לנדור נדר נזיר להזיר לה". במקורה התחילה הגמרא בברייתא "תניא נזיר להזיר לעשות" הבאה כעת אחרי המילים האחרונות של הקטע הסבוראי [לנדור נדר נזיר להזיר לה]. הביאור הסבוראי נמשך במהלכו עד שהשתלב בתור נימוק עם הברייתא, וכך מצא מעבר טבעי אל הקטע האמוראי הקדום [כלומר הברייתא].
5. נזיר ב ע"א-ע"ב: מ"מכדי תנא בסדר נשים קאי" עד "ולענין פירושי מפרש ידות ברישא" (אין ודאות שהקטע הזה עמד לפני רב שרירא; רק הנוסח של שולם - **אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 14 [השווה מהד' לוי' עמ' 33] - מתייחס אליו). המקור האמוראי כולל רק את הקטע הבודד בדף ב ע"א: "פתח בכנויין ומפרש ידות" עד "האומר הרי זה נזיר". האמורא שנזכר שם ("רבא ואמרו לה כדרי") מתקן גם במקומות אחרים את נוסח המשנה בסגנון: "חסורי מחסרא והכי קתני" (השווה חולין עג ע"א; פא ע"א; קיח ע"א).
6. סוטה ב ע"א: מ"מכדי תנא" עד "קתני סוטה כדרבי" (קטע זה היה ידוע גם לרב שרירא).
7. שבועות ב ע"ב - ג ע"א: מ"מכדי תנא ממכות סליק" עד "שהן ארבע קדש ומקדש". רצ"ה חיות (**איגרת ביקורת**, מהד' פרסבורג, לה ע"ב [= **כל כתבי מהר"ץ חיות**, ירושלים תשי"ח, עמ' תקלח]) ורפפורט (**כרם חמד** 6, עמ' 253-250) עסקו בנושא תוספות הסבוראים לתלמוד, ופראנקל (למבוא התלמוד, עמ' 262-272 [בתרגום העברי: עמ' 115-124]) עשאו נושא למחקר מעמיק. במקומות אחדים גילה את המקור הבתר-אמוראי על סמך אמות מידה פנימיות, כגון סגוליות התוכן, הביטוי, ההתייחסות אל הקטעים בתוכם שובץ, אך לעתים קרובות הוא הפליג במסקנותיו. הוא (ורפפורט) הנוחו על ידי מגמה אפולוגטית מסוימת, כאשר הוא מייחס קטעים בעלי תוכן של פיענוח חלומות, תרופות למחלות, אסטרולוגיה וחומרים אגדיים מוזרים לתקופה מאוחרת יותר. גם כאשר לכל המקומות הפותחים ב'השתא דתקון רבנן', 'כדבעינן למימר לקמן' ו'האידינא', ספק גדול אם **כולם** באים ממקור מאוחר. הסיום 'ותו לא מידי' איננו מאפיין סבוראי, כפי שמוכיחים מקומות כגון סנהדרין סו ע"ב, [חולין] קט ע"א, הוריות ב ע"א (ר' ישעיה ברלין [בגיליון ש"ס וילנה] סוכה לו ע"ב רשם את כל החומר). גם אין להסיק ממקומות שבהם מופיעה אחרי שקלא וטריא גרסה אחרת ("לישנא אחרינא"), שהלשון השנייה היא הוספה מאוחרת יותר; זאת נוכיח בפירוש בהזדמנות

את השיעורים שבבסיסם היה הטקסט התלמודי. בידינו פתיחות סבוראיות כאלה בעיקר למסכתות של סדר נשים. בין התוספות ראויות לתשומת לב מיוחדת שלוש המצינויות פיתוח עצמאי של החומר ההלכתי. הראשונה נוגעת למועד שבו מתחילה זכות הארוסה למזונות, לאחר פקיעת התקופה הקבועה שבין האירוסין ובין הנישואין (כתובות ב ע"א- ע"ב). השנייה נוגעת לתקנה שקבעו הסבוראים למקרה שבו עזבה אישה את בעלה ולא חזרה אליו במשך שנים עשר חודשים; או אז יוכל בעלה להתגרש ממנה ללא התחייבות לשלם את כתובתה, וכן לא תהיה לאישה כל תביעה במשך הארבע שנים שניתנה לה להימלך בדעתה.⁶³ התוספת השלישית היא הפירוש שניתן בתחילת מסכת קידושין לאופי

אחרת. כמו כן אין ודאות שכל הטקסט של מסכת תמורה חובר על ידי הסבוראים, למרות האופי הלשוני המיוחד שלה והעובדה שהיא בנויה משני נוסחים. לסבוראים עצמם כבר לא היה כל החומר המשוקע במסכת זו. להלן עוד נחזור אל הטקסט הזה וכן אל תוספות מאוחרות יותר שבתלמוד. בכלל אין להניח שקטעים שבהם מופיעים ברייתות ומאמרים מקוריים של אמוראים שאינם נמצאים במקומות אחרים, הם ממקור סבוראי. לפיכך ציינו כסבוראים רק אותם מקומות שבהם ניכר האופי הסבוראי בעליל. על כך נוסף עוד בהערות הבאות.

63. כתובות סד ע"א: "השתא דלא איתמר לא הכי ולא הכי, תפסה לא מפקינן מינה, לא תפשה לא יחיבנן לה ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעל"; תקנה זו הושמטה בהלכות גדולות (דפוס ונציה, עב ע"א [צ"ל: סט ע"א; מהד' ירושלים, ב, עמ' 264]), מפני שכבר שונתה בימי הגאונים הראשונים. הקטע וכן התקנה הנידונה בו הם של הסבוראים, כפי שמבהירה עדותו של ר' יצחק בן אבא מרי (ספר העיטור, מהד' למברג, א, נט ע"א [= מהד' רמ"י, אות מ - מרד, סח ע"ב]; השווה שי"ר, כרם חמד 6, עמ' 250), אולם גם מקור עתיק יותר מאשר את הדבר. בתשובה אחת (שערי צדק, נו ע"א [= חלק ד, שער ד, סימן טו, מהד' ירושלים תשכ"ו, עמ' קכד]) מוסר רב שרירא שבתקופת הערבים נשים שנשטשו את בעליהן, לא המתינו לארבעה של שנים עשר חודשים ובאמצעות השלטונות כפו את הקדמת מסירת הגט. רמז קצר למצב זה מובא גם באיגרתו ההיסטורית [= אגרת רש"ג]. משום כך שינו הגאונים מר רבה ומר הונא את התקנות הסבוראיות: "והתקינן שמשתיין אותה כשתובעת גירושין שנים עשר חדש... לאחר י"ב ח' כופים את הבעל וכותב לה גט. ואחרי רבנן סבוראי כשראו חכמים שבנות ישראל הולכות ונתלות בגוים ליטול מהן גיטין באונס... וקא נפיק מיניה חורבא, תקינו בימי מר רבה בר מר הונא (קרי ור' מר הונא) וכו'". הנוסח הארמי המקורי של מובאה זו בתשובות גאונים קדמונים (מהד' ד' קאסל, ברלין תר"ח, סי' צא, דף לא ע"ב) תואם את הנ"ל: "וברתר הכי בתר רבנן סבוראי ביומי מר [רב] ראבה וכו'"; השווה גם תשובות חמדה גנוזה, סימן קמ, וספר העיטור, שם. כוונת רב שרירא היא כנראה שהסבוראים קבעו ארבעה בת שנים עשר חודש ולאחר מכן החליפוה הגאונים הנזכרים בתקנות אחרות. אם נניח שיש לייחס בוודאות את שו"ת חמדה גנוזה, סימן פט לרב נטרונאי, הרי יהיה לנו אישור למקור הסבוראי של הקטע התלמודי הנדון מזמן קדום עוד יותר (התשובה מוזכרת בתוספות כתובות סג ע"ב [ד"ה ואינהן] ובשו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, סימן רס"א [מהד' בודפשט תרנ"ו, מא ע"א]; השווה דפוס למברג, סימן שמ"ג). ללא הנחה זו הרי הפסקה 'וברתר רבנן סבוראי' היא מיותרת, ואכן היא הטעתה מחברים מאוחרים שציטטו פסקה זו, כך שלא ידעו האם התקנות האחרונות הן של הגאונים או של הסבוראים. ר' ישעיה די טראני (תשובות באור זרוע א, סי' תשנד [קט ע"ב]; השווה תשובות מהר"ח אור זרוע [ליפסיא תר"כ], סימן סט, קכו, קנז [= שו"ת הרי"ד, מהד' ורטהיימר, ירושלים תשכ"ז, עמ' רצב]) מייחס את התקנות הן לסבוראים והן לגאונים: "מ"מ גאוני הישיבות של בבל רבנן סבוראי שהיו אחרי ההוראה תקנו שיכופו את הבעל ליתן גט למורדת

התבטאותה של המשנה, המדגישה את קדושת הנישואין ושממנה ניתן להסיק שכדי לקיימם נחוצה הסכמת האישה.⁶⁴

העדיפות שהעניקו הסבוראים המאוחרים לעיסוק במסכתות שענייניהן דיני אישות קשורה קשר היסטורי במאורעות שעברו עליהם בצעירותם. השיתופיות בנשים שנהגה במפלגת המזדקיה, בעלת העצמה תחת ממשלת פְּנָאד, ערערה עד היסוד את חיי המשפחה בכמה חוגים וגרמה להתרופפות משמעותית בהבנת תוקפם הכובל של הנישואין. נדרש אפוא להוציא תקנות המבליטות ביתר שאת את איתנות קשר הנישואין. מצד שני ביקשו הסבוראים לקרב אל תודעת העם את חשיבות הקשר לאור הנוסח של ההוראות העתיקות. האַרְכָּה הקודמת בת ארבעת השבועות שניתנה למורדת, הורחבה כעת לכדי שנה, ולמושג הקניין המבטא בניסוח של המשנה את נישואי האישה, צורף עתה מושג הקדושה ['קידושין'] שבו תיאררו חז"ל את קשרי הנישואין.

מיד וכ"כ בהלכות גדולות (?) וגם ר' היי ור' שרירא וכל הגאונים שיותר מג' מאות שנה בימיהם שנתקנה תקנה זו ואין לזוז הימנה". ר' יצחק בן אבא מרי (ספר העיטור קכ ע"א [מהד' למברג, א, נט ע"א; מהד' רמ"י, אות מ - מרד, סט ע"א], חידושי הרמב"ן וחידושי הריטב"א לקידושין ג ע"א) מייחס את התוספות הסבוראיות ואת התקנות המאוחרות יותר למר רבה [בספר העיטור שם: "ומר בא ומר רב הונא גאון"; ברמב"ן ובריטב"א: "רב הונא גאון"]. ראש הגולה שמואל בן עלי מייחסן לגאונים (תשובות מהר"ם סימן תמה). סיכומו של דבר: התקנה בדבר המורדת נקבעה בתחילה בבבל על ידי האמוראים, שונתה אחר כך על ידי הסבוראים ולבסוף עוצבה מחדש בשנת 650 (ראה להלן) על ידי הגאונים.

64. המקור הסבוראי של הסוגיה הראשונה במסכת קידושין מאושר על ידי המסורת. רב שרירא (אגרת רש"ג, מהד' גולדברג עמ' 28 [= מהד' לויין עמ' 71]) מוסר זאת בשם ה'ראשונים': "ונקיטינן מן ראשונים דגמרא דהאשה נקנית עד בכסף מנלן כולה אינך פירוקי וקושיי דמתרצא בגמרא רבנן בתראי סביראי תרצוהו וקבעו". התחלות המסכתות שצוינו בהערה 62 כתובות ברוח ובנעימה של אותו קטע שצויין כאן כסבוראי, עד שניתן לראות את ההשערה בדבר מקור זהה כבטוחה. יתר על כן, מילות הסיום של רב שרירא: "ודוד מנה נמי" = 'וכזה אחרים' (השווה הביאור בספר השנה א, עמ' N. Brüll, 'Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midrachim',] 215-216, מהוות רמז המעלה את ההשערה לדרגת הנחה בטוחה. ראייה מיוחדת טמונה בכיטיים חופפים ובמהלך דומה של הדיון. אנו מביאים את המקבילות הבאות:

| | |
|------------------------------|---------------------------------------------|
| "מאי שנא הכא... ומ"ש התם" | (קידושין, נדרים, דומה לכך עירובין, שבועות). |
| "ומאי איריא דתני... ליתני" | (קידושין, יבמות). |
| "מניינא למעוטי מאי" | (קידושין, יבמות). |
| "מכדי" | (יבמות, סוטה, נזיר, שבועות). |
| "כוון דאתיא מדרשא חביבא ליה" | (יבמות, נדרים, נזיר). |
| "סליק" | (נדרים, נזיר, סוטה, שבועות). |

בקידושין שם מצהירים הסבוראים על השקפתם על מוסד הנישואין ("מקדש דאסר לה אכולא עלמא..."). הביטוי הרבני 'קדש' מביע את התפיסה שהאיש מעלה את האישה על ידי הנישואין לחפץ של קדושה ששוב אינו שייך לשאר העולם: "אי תנא קונה, ה"א אפילו בע"כ, תנא האשה נקנת דמדעתה אין, שלא מדעתה לא" ("נקנית": מעמידה את עצמה לרשות בעלה).

בתוספות של הסבוראים המאוחרים שולטת נעימה אחרת וגם רוח אחרת מאשר בדיונים האמוראיים.

המשנה שוב לא הייתה חומר לימודי שנמסר בעל פה שנידון בוויכוח ערני על פי תוכנו המעשי. היא נתפסת כיצירה שבכתב המתפרשת לפי ניסוחה המילולי.⁶⁵ נערכת השוואה בין ביטויים שונים עבור אותו מושג,⁶⁶ ונבדקות הסיבות לדו-משמעויות לשוניות, שאמנם נראות לעתים מאולצות מעט, אך הן משקפות כוח המצאה מתוחכם וכושר הבחנה דק.⁶⁷ בביאורים הסבוראיים המאוחרים אנו נתקלים לעתים בידע שיטתי ובסקירת מקבילות מקיפה של ההלכה, כפי שמאות שנים יותר מאוחר מצא בה רב נסים בן יעקב את המפתח להבנת הכללים והדיונים התלמודיים.⁶⁸ לא ידוע כמה זמן פעלו רב גיזא ורב סימונא שצוינו כ'סוף הסברה',⁶⁹ כלומר אחרוני הסבוראים. האחרון מת, כך נמסר, בשנת 540.⁷⁰ השיטה הפרשנית של לימוד התורה דחתה אצלם את שיטת המסורת שבעל פה כליל; היא לא רק פילסה את הדרך למורי ההוראה העתידיים, אלא עוררה לעצמאות את החשיבה שבעבר נטמעה כולה בזיכרון. התוספות הסבוראיות המאוחרות לגמרא הן ההתחלות הראשונות לספרות חדשה. זו אמנם התבססה על התלמוד בלבד, אך היא העניקה ליהדות מקורות רבים, הלוא הם ספרות פירושי התלמוד. בלעדי ספרות זו היה תוכנו של התלמוד, המניח מראש בקיאות רבה מצד הקורא, נשאר בלתי מובן ברובו.

המשימה שהדריכה את דרך הלימוד הסבוראית לא הצטמצמה בהפיכת התלמוד ליצירה בכתב בעלת סדר ועיצוב נוסח קבועים. אילו כך היה, לא היה נשאר תחום פעולה כלשהו לתקופה הבת-סבוראית המאוחרת, כי הרי מן החומר שהובא מכל הצדדים קם

65. בקידושין מחפשים סיבה מדוע המשנה גורסת 'שלוש' ולא 'שלושה', מדוע היא משתמשת בביטוי 'דרכים' ולא 'דברים', וביבמות שואלים מדוע נאמר 'אסורות' ולא 'פוטרות'. גם הסדר בו מובאים המקרים במשנה הופך נושא לדיון, השווה יבמות, נדרים, וניזיר שם.

66. בקידושין: 'קונה' ו'מקדש' ועוד.

67. בקידושין מעינים מדוע מופיעה המילה 'דרך', הן בתנ"ך והן בעברית המאוחרת יותר, לעתים מזכר ולעתים נקבה. שני המקומות בחומש המעומתים להשוואה, הם "הדרך ילכו בה" (שמות י"ח, כ) ו"בדרך אחד... ובשבעה דרכים" (דברים כ"ח, ז). במובאה הראשונה חייבת 'דרך' להיות נקבה משום שהיא מסמלת את התורה, ובמובאה השנייה משמשת 'דרך' בלשון זכר משום שהיא מציינת מסע מלחמה, שבו רק גברים נוטלים חלק. גם במשנה משמשת 'דרך' בלשון זכר כל אימת שמדובר בגברים, ובלשון נקבה כשמדובר בנשים.

68. השווה יבמות, נדרים וניזיר, שם, ורב נסים גאון, המפתח, ג ע"ב ואילך.

69. 'ר' גידא ור' סימונא סוף סברא" (שלוש פעמים בסדר תנאים ואמוראים). כינויים של רב גידא ורב סימונא כ"רבנן סבוראי בתראי" (הערה 59) העלתה את הטענה שהם "סוף תקופת הסבוראים", אך הוראת "בתראי" יכולה להיות הן: השניים והן: האחרונים. אי לכך אין להוציא מן הכלל שדרך הלימוד שלהם שלטה עוד זמן מה.

70. "והיה ר' סימונא עד שנת ד' אלפים ושש [צ"ל: וש']" (ר' שמואל הנגיד, בתוך קורא הדורות, ב ע"ב; הראב"ד, ספר הקבלה, שם [= מהד' כהן עמ' 33]). לפי סעדיה אבן דנאן [= לעיל, הערה 35] גם ר' גיזא כבר לא היה בחיים באותה שנה, אולם אין לכך הוכחה מן המקורות.

בניין מושלם מן המסד עד הטפחות. אולם משימתם הראשית הייתה העיון הקפדני וההבנה הנכונה של החומר התלמודי. לכן גם אחרי כל מה שהושלם, נדרשה עוד עבודה נוספת, והמפעל הסבוראי לא יכול היה אפוא להגיע לסיום טבעי כה מהר.

סמוך לאחר תקופת הסבוראים מופיע רבאי (= רב אבאי) מרוב, עיירה בקרבת נהרדעא.⁷¹ הוא הורה בפומבדיתא, אף נמסר שהיה ראש המתיבתא שם, בזמן שראשות המתיבתא בסורא הייתה פנויה,⁷² וכמו כן העשיר את התלמוד בתוספות אחדות.⁷³ רבאי היה יורשו של רב סימונא. אם נכון שהלה מת בשנת 540 ושרבאי הגיע לזקנה מופלגת, הרי שנשא לבדו בעול התורה בתקופת הקיפאון שהחלה ונמשכה עשרות בשנים. הוא וחוג קטן של תלמידים ועמיתים שקיבץ מסביבו, יצרו נווה מדבר בתוך השממה, שהייתה לפנים כר פורה של חיי הרוח בבבל.

כתיבת התלמוד אמנם הקימה מקלט ומעון קבוע למידע שגורש מתוך בתי המדרש; עם זאת, ולמרות ההקלה שהייתה בכך לתלמוד תורה, הרי שכתובת התלמוד דווקא המעיטה ולא עודדה את טיפוחו. עד כה נשתמרה התורה באמצעות הדרשה הציבורית

71. **אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 38 [= מהד' לויין עמ' 99]: "ובתר הכין רב רבאי מרוב מן מתיבתא דילנא ואמרין דגאון הוה". לכאורה סותר רב שרירא את עצמו, בהציבו את ר' עינא ור' סימונא כחיים אחרי ר' רבאי, בעוד שכאן הוא מופיע כיוורשם. אולם סתירה זו נעלמת, אם נאמץ את הגרסה של נוסח שולם (קיג ע"ב): "וכמה סברי אקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי". לפי גרסה זו אין הביטוי 'בתראי' בכלל מתקשר אל האמור לפניו. רב שרירא שלא התכוון כאן להעמיד רצף כרונולוגי, רק מוסר באופן כללי שכמה קטעים בתלמוד חוברו על ידי חכמים מאוחרים (בתר-אמוראיים). העיירה 'רוב' זהה אולי עם העיירה Rab שבגדה המזרחית של הפרת (על פי Joh. de Neuberie אצל Joh. Laet descriptis Persiae דפוס ליידין 1693, עמ' 269).

72. **אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 28 [= מהד' לויין עמ' 71]: "ואמרו רבנן דגאון הוה ואוריך בשני". המילה "רבנן" מופיעה גם בנוסח שולם [= **ספר יוחסין**, מהד' פיליפובסקי עמ' 50] ובמובאה שבקורא **הדרות**, ב ע"א, שם כתוב: "ואוריך שניה טובא". היריעה ש'היה גאון אחרי אחדים' חוזרת ונשנית בעמ' לח. אם רבאי היה יורשו של ר' סימונא, כפי שיש להניח היות שעל כל פנים שהה בפומבדיתא ("רב רבאי מרוב מן מתיבתא דילנא"), הרי שהחל לכהן כראש הישיבה בשנת 540. עם זאת, אין ודאות שאמנם כיהן במשרה זו. התואר "גאון" המופיע כאן, היה עדיין זר בימים הללו. רב שרירא מכנה בו אפילו את ראשי הישיבות של התקופה האמוראית. השווה **אגרת רש"ג**, מהד' ולרשטיין עמ' 17 [= מהד' לויין עמ' 88]: "דמן כד נחת נפשיה דר' חסדא לא הוה גאון בסורא", ושם: "בתר רב נחמן בר יצחק מלכו בפומבדיתא כמה גאונים, ר' אשי גאון סורא" [= מהד' לויין עמ' 89]. מהשימוש כאן בתואר "גאון" אין להסיק אפוא שרבאי היה ראש המתיבתא הראשון שנשא בתואר גאון.

73. בסנהדרין מג ע"א אחרי המילים "ואם אין מתנדבות, משל מי?" [בספרינו: 'לא התנדבו נשים יקרות, משל מי?'] גרס רב שרירא (**אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 28 [= מהד' לויין עמ' 71]: "אמר רב רבאי מרוב, משל צבור, משום שנאמר תנו שקר"). בנוסח ולרשטיין נאמר (השווה גם **ספר יוחסין**, דפוס קניגסברג, קיג ע"ב): "**תרגמה רב רבאי מרוב**, מסתברא משל צבור". בנוסח התלמוד הגרסה היא: "**הא ודאי** מסתברא משל צבור כיון דכתיב תנו מדידהו". המילים "**הא ודאי**" שנתהוו מתוך 'א'ר רבאי' לא רק מיותרות כאן, אלא גם זרות בהקשר זה לסגנון התלמודי; הן אכן חסרות ב**ילקוט שמעוני**, משלי, אות תתקסד - המהימנות של נוסח רב שרירא היא כמעט מעל לכל ספק.

והמסורה שבעל פה בלבד. לשם כך נדרשה השתתפות אישית פעילה כדי להבטיח את קיומה בשלמות ואת ידיעתה בנאמנות, והעם נמשך אל בתי המדרשות. התלמוד הכתוב החליש השתתפות זו בהרבה; היא נחשבה עתה כמיותרת, היות שעם הכתיבה נעשה די לשימור המורשת התורנית. היו שלא יכלו להתייחד עם השיטה החדשה לחלוטין; הם ראו בכתיבת המסורה חידוש, וכנגדה החזיקו בהרגל המורש מקדמת דנא לשנן את החומר הלימודי בעל פה.⁷⁴

אולם הרפיון הפנימי לבדו לא היה גורם להידרדרות לדרגת ניוון כה עלובה, כפי שמתגלה בחיי הרוח היהודית-הבבליית באמצע המאה השישית. ההתמוטטות המתגברת של הנהגת המדינה הפרסית תחת שלטונו העריץ של הורמזד הרביעי, חדרה גם אל חוג היהדות. תושבי פרס הופקרו לשרירות לבם של ראשי ערים ופקידים אחרים, שלהם הותרו כל אלימות וחמס. התקוממויות פנימיות היו לתופעת קבע והפכו את הארץ למחנה צבאי, כשגם התקפות עוינות מכל צד איימו למוטט את מדינת פרס הרקובה. המקורות אינם מגלים לנו האם עמדו היהודים לצד המדוכאים, אך ברור שהם אכן השתייכו אליהם, כי שנים רבות שוב נאלצו לבטל את הדרשות ולהשבית את כינוסי הלימוד ולא ניתן היה לחשוב על שמירת הסדר הישן.⁷⁵ אל המצוקות הכלליות נתלווה פיצול מפלגתי פנימי, שניזון זה זמן רב מן התביעות להנהגת יהדות בכל שהעלו שתי שושלות של ראשי גולה. אביה של שושלת בית **בוסתנאי**, שלה הוענקה זכות מתמדת לשאת במשרת ראש הגולה, היה אהונאי. מולו עמד בית מר **נהילאי** שהעניק למתיבתא של פומבדיתא דרגה שווה לזו של סורא. ראשי הגולה שיצאו מבית נהילאי הגיעו בעצמם בימי מועד לפומבדיתא כדי להאזין לדרשות (רְגְלִי), ולא לסורא כפי שחייב הנוהג את ראשי הגולה.⁷⁶

74. ב-Jahrb. כרך א [= לעיל, הערה 64], עמ' 155, הערה 28, כבר מוזכרת ההוכחה מתוך ספר העיתים. ראש הגולה נטרונאי בן חנינאי (או חביבאי, ראה גרץ 5, עמ' 466 [= גרץ-שפ"ר, **דברי ימי ישראל** ג, עמ' 418]) כתב ליהודי ספרד את התלמוד מתוך הזיכרון, מבלי שהיה בידו מסמך כתוב. עותק תלמוד זה הוא כנראה הראשון שהגיע לאירופה. מתוך רשומה של גאונים (**אור זרוע** א, אלפביתא, סימן מט [ו' ע"א]) יוצא שבתחילה כתבו את התלמוד רק בסתר, וזאת כנראה כבר בימיו של רבינא השני. גם רב נסים (**המפתח**, ג ע"ב) ממליץ על שינון בעל פה ("ועם כל זאת ולואי שנגרוס אותו").

75. **אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 38 [= מהד' לוינ' עמ' 99], השווה גרץ 5, עמ' 429 [= גרץ-שפ"ר, **דברי ימי ישראל** ג, עמ' 22].

76. לדברי רב שריא, בעצמו נצר לבית ראשי גולה, היה בית ראשי הגולה מפורצל לשתי שושלות עוד לפני בוסתנאי. הוא מדגיש (**אגרת רש"ג**, מהד' גולדברג עמ' 37 [= מהד' לוינ' עמ' 92-93]) שאיננו צאצא של בוסתנאי. בהזדמנות זו הוא מוסר שאבותיו באו אל רבני פומבדיתא לכנסים ולא הכריחו אותם, כדוגמת בוסתנאי וצאצאיו, לבוא לסורא לכנסים התלמודיים, שם חלקו כבוד לראשי הגולה; "ואבהתא דילנא דבית נשיאות מיהו שבקו הנך אורחתא דנשיאות ועיילו ברבנן דמתיבתא למיבעה ענוה ונמיכות. ולאו מן בני דבוסתנאי אנחנא אלא **מקמי הכי** עיילו זקנינו ברבנן דמתיבתא". אותם 'אבות' שמזכיר רב שריא כראשי הגלות שלפני בוסתנאי שהצטיינו בענווה, אינם יכולים להיות גם אבותיו הישירים של בוסתנאי, כדוגמת כפנאי, חנינאי (גרץ 5, עמ' 431 [= גרץ-שפ"ר, **דברי ימי ישראל** ג, עמ' 395]) ואהונאי (ראה הערה 54). היו אלה **ראשי גולה מתחרים** שהעבירו את מרכז

ישיבת פומבדיתא התפרקה לחלוטין למשך זמן מה כתוצאה מדיכוי היהודים ומאבקים מפלגתיים פנימיים בממלכה הפרסית. במאבק על הכתר שפרץ בין הורמזד ובין והראן צ'אובין (589-591), צידדו היהודים באחרון, משום שציפו שמלך חדש יקל את לחץ השלטון הישן.⁷⁷ באותם ימי המאבק נאלצו חכמי ישיבה זו להעתיק את מושבם לפירוז-שבור, שם ייסד רב מארי בן דמי בית מדרש שנודע גם בתקופות מאוחרות יותר.⁷⁸

לאחר תום ריב הכתר שב הסדר הישן של חיי הקהילה על כנו. נטילת חלק במאבק עלתה בחיי רבים מתושבי מחוזא היהודיים, ביניהם אולי גם חיי מורה הוראה נכבד (רב יצחק).⁷⁹ עם זאת, הגם שכוסרו השני ניצח במאבק, לא הוטלו על היהודים גזרות חדשות בגין השתתפותם באותו מאבק. כנראה שהוצאתם להורג של אנשי מחוזא הייתה בגדר נקמה מספקת. השליטים גם לא רצו לקלקל לחלוטין את היחסים עם היהודים; הרי

הכובד של סמכותם לפומבדיתא. גם גולדברג (המגיד 13, עמ' 26) הגיע להשערה דומה. בכך יובהר תוכנה ההיסטורי של ידיעה שהופיעה בסדר עולם זוטא [מהד' נויבאוואר עמ' 73] על דבר שובם של בני בית ראש הגולה שברחו לאחר הוצאתו להורג של מר זוטרא. נאמר שם שבמשך שלושים שנה לא יכול היה מר אהונאי להופיע בגלוי; רב גיזא, דוד לבית מר-נהילאי, עקר משם והתיישב בנהר צבא ("ותלתין שנין לא יכיל מר אהונאי לגלויי אנפי ומר רב גיזא אחוי דאבוהון דבית מר נהילאי אזיל ויתביב בנהר צבא") מי הוא 'בית מר-נהילאי'? כנראה בית קרוב למשפחת ראש הגולה, אך לא זה שראשו היה אהונאי. התקיימו אפוא שתי שושלות ראשי גולה, שכל אחת מהן תבעה לעצמה את התואר עתיק המורשת.

על סמך הנחה זו, המתקבלת מאד על הדעת, ניתן להתיר מן הסבך כמה קווים שנארגו בתוך האגדה על מר זוטרא ולחשוף את מקורם. כבר בתחילתה מסופר שדיין שמונה על ידי ראש הגולה ביקש לשאת דרשה במושב ראש הישיבה חנינא, אך הלה מנע זאת ממנו "ופריש ואזיל דיינא דריש גלותא למתא דר' חנינא [ריש] מתיבתא ובעא למעבד פרקא ולא שבקיה ר"מ". ראש הגולה הונא מר כעס על כך והקניט את ראש הישיבה ר' חנינא קשות, הגם שהיה זה גיסו. ר' חנינא הנפגע נשא תפילה שבמהלכה שפך כד מלא דמעוה, ובכוחה העלה מגפה שבה נספה כל בית ראש הגולה, פרט לנצר אחד. מתוך חיבור בוסתנאי אנו שומעים שאחד ממלכי פרס ציווה להשמיד את כל בית האב. התקרית שנמסרה בסדר עולם זוטא כסיבה, הועתקה אפוא לכאן רק כדי להוות תשתית לאגדת מר-זוטרא. נראה כי החפיפה שבין אירועים מחיי מר-זוטרא ובין אירועים מחיי בוסתנאי הובלטה כאן מתוך תמונת המצב של הימים שבהם שני בתי האב נאבקו זה בזה. ייתכן שפעם אחת ראש הישיבה בעירו (מתא דר"מ), אולי פומבדיתא, לא שמע בקולו של ראש גולה שגר במקום אחר (סורא). גם הריב התחרותי כביכול שבין מר פחדא ובין מר זוטרא, עליו מסופר שם, ניתן לראותו כהשתקפות של עובדה היסטורית השייכת לתקופה שבה התקיימו שני בתי ראשי הגולה זה ליד זה.

77. ראה גרץ שם [= גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל ג, עמ' 23].

78. אגרת רש"ג, מהד' גולדברג עמ' 38 [= מהד' לוין עמ' 99]: "ואתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסיביבות נהרדעא למדינתא דפירוז שבור". מארי בן דמי, מי שהיה אחר כך הגאון מפומבדיתא, היה הראש של חוג החכמים שהתיישבו עתה באנבר על כך תעיד העובדה שהוא ייסד שם בית מדרש, את 'בית ר' מארי', שהתקיים עוד בימי רב שרירא ("ובית מדרשו בפירוז שבור נודע בי ר' מארי עד היום הזה"). כאשר הוא מונה אחר כך לראש ישיבת פומבדיתא, הוא בוודאי שב אל מקום מושבו הקודם.

79. ראה נספח ד.

במקרה של מלחמת התקפה נגד הממלכה הרומית-מזרחית יכלו בני אומה זו לתרום משהו להכרעת המאבק. ראייה למגמה זו היא הצעתם של הקיסר הביזנטי והמלך הפרסי לקבל את יהודי ארץ ישראל כבעלי ברית.

לנוכח מצב נוח זה חזרה הפעילות בבתי המדרשות לתנופתה. הישיבות בסורא ובפומבדיתא קיבלו את ראשיהן כמקודם ושוב הוחל בלימוד התורה. בתחילה בא לפומבדיתא ראש ישיבה, רב חנן מאשקיא (שקיא? 589-594 לערך).⁸⁰ אחריו שימשו בכהונה זו, עד קריסת ממלכת הסאסאנים, עוד שני אנשים, והם רב מארי בן דמי הנזכר,⁸¹ שהחליף את מושבו באַנְבָּר בפומבדיתא (614-594 לערך), ורב חנינא מבי גהרא (עד 630 לערך).⁸² בו בזמן כיהנו בסורא מר בן הונא (608-590)⁸³ ורב חנניה (עד 630 לערך).⁸⁴ החכמים שפעלו מתום ריב הכתר הפרסי עד שקיעת ממלכת הסאסאנים עמדו בפני משימה קשה. חוט המסורה החיה ניתק ולא הגיע לידיהם, ועליהם היה להתמצא במבוך התלמוד ולמצוא את דרכם במשעולים המפותלים המוליכים דרכו. לפנייהם היה מונח מצבור של אמירות, סברות, ביאורים, דרשות ודיונים, וצריך היה לסדרם לפי תכניהם עבור חיי הדת. עדיין חסרו ברוב חלקי התלמוד הכרעה מספיקת ומסקנה קבועה. גם הנוהג המקובל וההשקפה הרווחת לא יכלו להוות בסיס לפסיקת הלכה מחייבת, אם לא תאמו את תוכן התלמוד. כדי להתאימו לשימוש מעשי היו צריכים אפוא להניח עקרונות ולקבוע פסקים יציבים ('הלכתא') שעל פיהם ניתן לפסוק במקרים השונים. נראה כי דבר

80. ר' חנן מאשקיא. מולדתו של ר' חנן אולי זהה עם Sekia (Itiner Neuberi in Descriptio Persiae, p. 271), השוכנת ליד הגדה המזרחית של הפרת.

81. ראה לעיל, הערה 78. גרץ 5, עמ' 21 [= גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל ג, עמ' 23] הוטעה על ידי הגרסה השגויה **בחופש מטמונים**, עמ' לח, וקרא לראש מתיבתא זה 'מארי בר מר'. בתשובה של הגאון יהודאי (תשובות הגאונים ליק, סימן מה, יז ע"ב) נמסרים ביאורי מילים שרב מארי הרצה בפני אביו בשעת טיול ברגל: "ואמר דהוה קא מסגי מר רב דימי ומר רב מארי בריה ואמר רב מארי לאבוח היגי עץ היוזימי עשב מאי טעמא היזמונא יבשה לגמרי ומפקא מהדר הורדנא והגנתא כמשא באילנא ומלבלבא מעיקרא". זוהי הרשומה הספרותית הראשונה הידועה לנו מתקופת הגאונים.

82. מר רב חנינא מן בי גהרא. נוסח שולם [ספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי, ב, עמ' 54] מניח בטעות שהוא פעל בנהרדעא "ואחרי רב מארי סורגו (קרי: הורנו) מלך בנהרדעא...", ומציין בתוספת שהועתקה מהראב"ד [= ספר הקבלה, מהד' כהן עמ' 34-35] שבזמנו, בשנת ד' אלפים שע"ד = 614 הופיע מוחמד. ר"א זכותא [ספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 204] מתקן תאריך זה לד' אלפים שפ"ב = 622. נראה כי התאריך הראשון אמור לציין את תחילת כהונתו של חנינא, ונמסר דרך אגב שבמשך כהונתו אירעה ההג'רה. גם להלן הוא נקרא: "מר ר' חנא גאון מן פומבדיתא".

83. "מר רב מן רב הונא גאון". סוף כהונתו מצוין במקורות כ-920 או 925 למניין השטרות. מאחר שלדעת רב שרירא הוא שייך לתקופה הטרומ-מוחמדית, נראה התאריך הראשון כנכון. מר בר הונא נקרא אצל הראב"ד [= ספר הקבלה, מהד' כהן עמ' 34] רק רב הונא, בעוד שספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי עמ' 204, כותב "ואחריו רב מיצא הונא". לפי שעה אי-אפשר להכריע, האם 'מיצא' נוצר מ'מר בן' או מ'מרנא' (אנו נתקלים באותו שיבוש גם במקום אחר, כפי שייראה להלן [= הערה 133]).

84. עליו אין לרב שרירא ידיעה בטוחה: "ואמרין דהוה בסורא באותו העת מר רב חנניה" [אגרת רש"ג, מהד' לוינ עמ' 100].

זה קרה בירחי כלה הציבוריים שהתקיימו פעמיים בשנה בהתאם לנוהג עתיק. שם סוכמו בתום דיון שורה של נושאים הלכתיים ובעיות דתיות תלויות ועומדות, וכתוצאה מכך נקבעו הלכות מסוימות כמחייבות. כללים ופסקים רבים מן התקופה הסבוראית והגאאנית הוצמדו במשך הזמן אל סופי סוגיות בתלמוד או שובצו במקומות המתאימים. כך שוחררו הפחות בקיאים מן הכורח למצות הלכות מתוך המקורות; בו בזמן נמנעה הפקת הכרעות הנובעות מתוך הבנה לא נכונה וחד-צדדית של המקורות הללו.

חקר התלמוד פנה אפוא אל מגמת ההכרעה. המטרה הייתה עתה לא ההבנה התאורטית, אלא השימוש המעשי. תפנית זו חייבת הייתה להוביל את ההכרה שהתלמוד בעצמו מקשה על ידיעת ההלכה, אינו מאפשר את יישומו הבטוח והאחיד ואין בו תשובות כלשהן עבור שאלות דתיות ומשפטיות רבות מחיי היומיום. הרבה מן השקלא וטריא היה מיותר לדיינים ולמורי ההוראה; בחלקים אחרים נראה כי תוכן התלמוד לא ענה על דרישות היישוב. הורגש צורך בקיצור, עיבוד והשלמה לאור הבנות חדשות. מאה שנה אחרי שהתלמוד יצא מידי הסבוראים כיצירה כתובה, חיבר הגאון רב יהודאי את 'הלכות פסוקות' שלו, שנועד לחסוך לתלמידיו את העיון המייגע בתלמוד שלעיתים היה בלתי יעיל מבחינה מעשית.

והנה עתה, כשהפרושים עמדו לקצור את פרותיו הבשלים של העץ אותו נטעו בקרקע היהדות, זרתה הצדוקיות, שזה מזמן נחשבה כמי שנסתם עליה הגולל, את זרעיה מחדש. הפרושיות נטשה את דרך הפיתוח החופשי שבה צעדה מאות בשנים, כדי ליסד את שלטונה לצמיתות על קרקע החוק שעוצב ברוחה. ואולם בו בזמן חתרה הקראות אל המקור הקדמון של חיי הרוח של היהדות הקופאת, וענן קרא קבל עולם היהדות את הכרזתו רבת ההשפעה: "חפישו באורייתא שפיר".

ג

כתיבת התלמוד לכאורה איננה יותר מפעולה פורמלית, מהעברת חומר מסור מן הדיבור אל הכתב, מקולות אל אותיות; אך במידה רבה היא גרמה - אמנם בעקיפין - לתוצאות מרחיקות לכת. עד כה נשתמרה המסורת דרך הדרשה הציבורית, המסירה על פה, על ידי השינון השקוד. כל זמן שהפרושיות נישאה על כנפי הרוח בלבד, היא יכלה עדיין לספוג תנודות פה ושם; תשתית קיומה הייתה נעוצה בעבר יותר מאשר בעתיד. אולם המסורה שעוצבה על ידי התלמוד התגבשה לחיבור בכתב שבו היא מצאה את מימושה הנראה לעין, ורק תורת הפרושים הובילה את הרעיון היהודי אל העתיד. או אז הופיעה הצדוקיות, היריב העתיק שמזמן הובס, שוב על פני שדה ההיסטוריה, ונאבקה למתן זכות קיום למגמה הכופרת בסמכות המסורה. לצד התלמוד היה קיים גם התנ"ך. התלמוד, צוואת השיטה הפרושית ששבקה חיים, הופקד עתה בידי יורשתה, הרבנות שנקראה לשמור עליה בנאמנות ולבצעה בעקביות; אך גם התנ"ך נשאר מורשת קדושה של העבר. התוצאה ההכרחית הייתה אפוא, שבעוד אֵלָה נתנו את הסמכות העליונה ביהדות למסורה שהייתה לספר, לתלמוד, שבו האחרים אל הנוסח המילולי הפשוט של התנ"ך. הניגוד שבתחילה היה קיים רק בחיתוליו, חייב היה לצמוח בהדרגה למלחמת השקפות גלויה

ומלאה ולהוביל לפיצול היהדות בין הרבנות והקראות. מכאן שיש לדון בכתיבת התלמוד כעובדה יסודית של ההיסטוריה היהודית, להבין את התהוותה לכל צדדיה, את התשתית שעליה היא קמה, את הנסיבות שהביאו למימושה ואת אופן התגבשותה. כבר למדנו כיצד הסבוראים הונעו לצקת את החומר הלימודי, שכבר סודר ונאסף, אל תוך תבנית כתובה בגלל הרדיפות שיהודי פרס נחשפו להן בסוף המאה החמישית. עתה עלינו להבהיר כיצד השכילו להקים את המפעל היחיד במינו הזה. היו שהטילו ספק באפשרות שכמויות המידע שנערמו בתלמוד הבבלי נשמרו בעבר רק בזיכרונם של המורים והתלמידים, ושיטת המסירה שבעל פה, שכביכול רק היא תרמה להמשכיות, נראתה להם כשייכת לתחום האגדה.⁸⁵

לפי דעה זו נתהווה התלמוד כך שנרשמו בהדרגה הפלוגות והדיונים השונים שבבתי המדרשות, והסבוראים רק אספו וסידרו את החומר שבכתב. אולם עדויות מהימנות מסוימות מאשרות שהחובה להעביר את ההלכה רק על פה קוימה בנאמנות רבה (ראה נספח ה). יש למצוא אפוא פתרון אחר לשאלה, באיזה אופן שימרו בזיכרון את המסורה רבת ההיקף וכיצד כתבו אותה אחר כך באותה שלמות שנתבקשה. האנשים שעיצבו את התלמוד הבבלי כיצירה שבכתב, לא פרסמו מאומה על פעילותם. הדורות שאחריהם התעניינו רק בתוכן, והוא היה מקור הסמכות, בין אם בא ממקור עתיק או מאוחר. לא נמצאה רשומה, לא היסטורית ולא אגדית, שהייתה יכולה לנסוך אור על אירוע ספרותי זה, הגדול ביותר שהתרחש ביהדות הבתר-מקראית. אולם בתלמוד עצמו נמצאו עקבות המובילים אותנו לידי גילוי השיטה שנקטו בה. אלה הם סימני הזיכרון, ה'סימנים' המפוזרים בכל המסכתות, המוכיחים שידיעת חומר הלימוד הועברה בעיקר באמצעות הזיכרון.

כבר התנא ר' יהודה בר עילאי אהב לכרוך יחד בקצרה נושאים הקרובים זה לזה באמצעות נוטריקונים שהורכבו מראשי התיבות של מילות סמל.⁸⁶ האמורא רב נחמן בר יצחק השתמש במילות זיכרון ובאמרות כנף כדי להוות משקל נגד לשכחה.⁸⁷ מאמרי החכמים צוינו לעתים קרובות רק באמצעות מילים בודדות הרומזות על תוכנם.⁸⁸

85. לברכט, גרסאות, עמ' 17-12.

86. בריל, דורש לציין, עמ' 24; השווה שו"ת התשב"ץ לר' שמעון בן צמח, א, סימן קלד.

87. שם, עמ' 21. השווה כתובות קיא ע"ב, שם מפענח רב נחמן בר יצחק סימן זיכרון קדום המורכב משמות. באופן דומה משתמש ר' לוי בקטע מסוים במשנה פסחים פ"י מ"ו כמשפט זיכרון שימנע החלפת קריאות התורה המיועדות לשבתות מצוינות (ירושלמי מגילה פ"ג ה"ה [עד ע"ב]: "א"ר לוי סימניהין דאלין פרשתא: בין הכוסות הללו אם רצו לשתות ישתה, בין השלישי לרביעי לא ישתה"). אמורא ארצישראלית אחר המעמיד סימנים, הוא ר' יודן בר חנין (ירושלמי ערלה פ"א ה"ג [סא ע"ב]: "א"ר ר' יודן בר חנין סימנא דאכיל מן חבריה בהית מסתכל ביה"; השווה כלאים פ"ו ה"ג [ל ע"ג]: "א"ר יודן סימנא כלים כלאים"). קטעים בתלמוד הירושלמי, המצביעים על ביאורים קודמים של אותו החומר (פראנקל, מבורא הירושלמי, לט ע"א [כנראה צ"ל: לו ע"א]), אין להם קשר עם הסימנים הבבליים.

88. כדוגמה לכך נביא את המקרה הבא: "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה" (בבא בתרא קעד ע"א). "ערב" רומז למאמר "אם יש נכסים ללוה, בין כך ובין

לפעמים, כאשר מילים כאלה מלוכדות מסביב לנקודת מבט אחת, הופעל נוטריקון המורכב מראשי התיבות של המילים הללו, כדוגמת בסג"ר, יקנה"ז ועוד (בריל, דורש לציון, עמ' 20); יותר מאוחר, כאשר המשפטים המרומזים על ידי הנוטריקון כבר לא היו נהירים, נוצר ספק במשמע הנוטריקון.⁸⁹ ככל שגדל החומר הלימודי, חייבים היו להרחיב גם את שיטת סימני הזכירה. קבוצות וסדרות שלמות של דעות הקשורות לנושא אחד, כגון מימרות חכם מסוים במסכת אחת או אף בכל תחום ההלכה, נחרתו בזיכרון באמצעות משפטי זיכרון. הללו הורכבו משמות המחברים או ממילים אחדות מתוך מאמריהם או על ידי מילות כנף שנוצרו מחלקי המאמרים.⁹⁰ כך נוצר מכשיר זיכרון אדיר שהשתרע על פני כל החומר התלמודי, ובאמצעותו יכלו להשתלט לתמיד על המידע שנמסר בעל פה, גם בלי לעיין בכתבים שבהם הוא נרשם. מילות הזיכרון עצמן נרשמו ככל הנראה על ידי הלומדים, היות שלא חל עליהן איסור הכתיבה, וכך היו התכנים תמיד לנגד עיניהם. כך ניתנה משענת לכוח הזיכרון הרופף, מכשיר לשמור על הנלמד ולשחזרו. ברכוז את המידע שלהם במילות זיכרון ובמשפטי זיכרון, יצרו לעצמם החכמים נוסחות שכל הבקי הבינן מיד, נקודות וקווים שעל ידם יכלו להתמצא בתחומם בקלות. כל עוד נמסרה ההלכה בבתי המדרש רק בעל פה, בוודאי נעזרו בשיטת סימני הזיכרון. בעזרתה יכול היה רב אשי לכנס את התלמוד ורבינא השני לכתבו.⁹¹ מכלול עֲזָרֵי

כך לא יפרע מן הערב" (משנה בבא בתרא פ"י מ"ז); "צידן" רומז לגיטין ז ע"ב [משנה גיטין פ"ז מ"ה]: "מעשה בצידן באחד שאמר לאשתו הרי זה גיטך"; "ראיה אחרונה" רומז למקרה השני במשנה סנהדרין פ"ג מ"ח: "מה יעשה זה שלא היה יודע שיש לו עדים... לא היה יודע שיש לו ראיה... הרי זה אינו כלום". השווה גם "הלכה כר' שמעון בגרירה" (פסחים קא ע"א); "הלכה כר' שמעון שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי" (כתובות נה ע"א-ע"ב); "נישואין ומלקיות כרבי, וסתות ושור המועד כרשב"ג" (יבמות סד ע"ב ועוד); "בעאי לאותביתך ערל הזאה ואזמל סדין בציצית וכבשי עצרת ושופר ולולב" (יבמות צ ע"ב). משמעויות של מילות סמל אלה המניחות ידיעת החומר, יכלה בקלות להישמש מידי אלה שלא הוכנסו בסוד הדברים. כך ביקש במאה החמש עשרה יוסף [יהודה] אסקירה מר' יצחק בן ששת מידע על משמעו של המשפט שנוצר בכבא בתרא קיד ע"ב וקמג ע"ב: "והלכתא כוותיה דר' יוסף בשדה ענין (קרי: קניין) ומחצה", והלה השיב לו בצורה עניינית (שו"ת הריב"ש, סימן תל). כנראה שמשפט זה הופיע במהדורת התלמוד שלו גם בכבא בתרא [קיד ע"ב, אלא שלא היה לפניו ביאור הרשב"ם במקום ומשום כך לא ידע על פירושו של הלה (בביאור הרשב"ם למקומות הנ"ל מוסבר התוכן. השווה גם ספר הערוך ערך 'סודם' ו'כף'; ר' יוסף אבן עקנין, מבוא התלמוד, עמ' יב ושו"ת בנימין זאב, סימן צג). במרדכי בבא מציעא, סימן שסג [צ"ל: שס"ה] מצוי מקור המשפט בשלושה מקומות בהם גם מן הפרק הראשון: "ופירושו הגאונים הא דלא קיי"ל כר' יוסף אלא בשדה ענין ומחצה כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא ובפ' יש נוחלין ובפ' מי שמתו". על הדוגמות הללו ניתן להוסיף עוד כהנה וכהנה.

89. כך אין המפרשים תמימי דעים ביחס לפתרון הנוסחה 'יע"ל קג"ס'.

90. החומר נאסף אצל בריל, דורש לציון, עמ' 30-53. לאלה שייכים הנספחים הנוספים: Ben Chananja 186-187, [1865], pp. 8, שם נשמט רק סימן הזיכרון "על שדה בתים (קרי: כתות) לא תאונה" (סנהדרין קג ע"א).

91. לדעת ש"ר הופיעו עֲזָרֵי הזכירה בתקופה שבין כינוס התלמוד ובין כתיבתו, התלמוד נכתב על פיהם בסדר שכבר היה קיים (כרם חמד 6, עמ' 252): "והנה כל הסימנים בש"ס נראו כבר בעצמם

זכירה אלה כבר היו בעצמם כעין תלמוד כתוב בנוסחות ובנוטריונים; כדי להפוך את האוסף שנמסר בעל פה לחיבור שבכתב רק צריך היה לתרגמם משפת סימנים לשפת מילים.

כתיבת התלמוד בוצעה אפוא בצמוד לעזרי הזכירה [ה'סימנים'] שכבר היו קיימים כאוסף כתוב. בראש כל קטע שבגמרא הועמד רצף של סימנים שהצביע על התוכן; הקטע שבא בעקבותיו נראה אפוא כפשר של הסימנים. הללו נתפסו ככותרת וכתוכן העניינים של החלקים שאליהם הם שייכים. עוד הגאונים ראו אותם כך, ולעתים בבקשם לציין קטע בתלמוד, הם ציטטו את הסימנים הללו כפי שאנו מצטטים מובאה על פי הדף בו היא נמצאת.⁹²

מנגנון סימני הזכירה שליכד את חומר התלמוד בנוסחות עוד בטרם הועלה על הכתב, היה במקורו בעל היקף נרחב, אך בדפוסים נשארו רק שרידים ממנו. המעתיקים חשבו את הסימנים כמיותרים והשמיטום. אכן, לאחר שהתלמוד הונח לפני הקורא לעיונו, לא נותר ערך מעשי לסימנים. מכל מקום מספרם היה רב מאלה המצויים

מאוחרים שהרי הם מראים לרוב על סדר המאמרים או המו"מ של האמוראים בזה אחר זה וזה מורה שהיה תלמידים כבר שונים את הסוגיא על הסדר הנמצא לפנינו וא"כ היה התלמוד מסודר ונגמר כבר לכתיבה ואז התחילו ג"כ קצת התלמידים לכתוב הסוגיות המסודרות בפייהם וכה נעשה כל התלמוד עד מהרה ממה שקבצו על יד הקונטרסים ואספו אותם לאגודות". ובעמ' 254: "אלא ודאי שנקבעו הסימנים בעת שהותחל סדר קבוע במאמרים ואוקמתות אך לא היו עוד קונטרסים לרוב. והוצרכו רוב התלמידים לחזור בעל פה הקושיות והתירוצים וכפי הסדר שלמדו כבר בשיבה. הן אלה הסימנים היו אפוא כמו אותות וסימנים ג"כ להתחלת כתיבת התלמוד". אולם העובדה ששיטה זו כבר הייתה קיימת בתקופת האמוראים איננה מאפשרת לאחר עד כדי כך את יצירת הסימנים.

92. רב שרירא מציין מובאה מיומא סו ע"ב על ידי הסימן שבראש הקטע: "דהא ר' אליעזר דהוא ראש תלמידין ר' יוחנן כד שאלוהו הנך מילי דימפרשין בשני שעירי יום הכפורים סימן קָלָה פלוני כבשה ממוזר בית אשם" (אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 6; מהד' גולדברג עמ' 12 [= מהד' לוי עמ' 31]; ספר יוחסין, דפוס קניגסברג, קט ע"א [= מהד' פיליפובסקי עמ' 43]). במקום 'אשם' יש לגרוס 'אשה', כפי שכבר העיר ולרשטיין; "בית" מתייחס לשאלה "מהו לסוד את הבית". לא היה אפשר לנקוט במילה 'לסוד', כי היא חוזרת בתשובה הבאה בהתאם לגרסת רש"י ותוספות. ציטוט דומה מתוך יומא נט ע"א מצוי באגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 11 [= מהד' לוי עמ' 54]: "ובמי שמת... מתני' ר' יהודה היא ובהוציאו לו נמי מזר"ז סימן". במקום 'מזר"ז' יש לגרוס 'מזר"ד', כי הסימן מצביע על השמות שהוזכרו שם: מאיר, אליעזר-ז-ר* יהו-ד-ה, אליעזר-ר. גם הערוך משתמש בעזרי הזכירה לציון הציטוטים (ראה ערך 'את' 5 [ערוך השלם, א, עמ' 331]: "באות מי מרה במ"ק כה ע"ב בגמרא האילו מיגלחין סמוך לסימן; ובערך 'בן עזאי' [ערוך השלם, ב, עמ' 120]: "ובפ"ק דקידושין [כ ע"ב] 'בגמ' עבר עברי בסמוך לסימן עבר בית").

{ * סימן הזכירה עבור השם אליעזר הוא 'ז'. זאת אנו מוצאים גם בכתובות נג ע"ב, שם מופיע המונח 'סימן דגברי' (סימן המצביע על שמות), המתאר את הסימן 'ש"ק זר"ף' שאותיותיו מסמנות שמות מחברים המוזכרים שם, כשהאות ז' מסמנת את ר' אליעזר. השווה במובן דומה כתובות ו ע"א: "ר' חייא בר אבין מתני לה בלא גברי"; בכורות לו ע"א: "יתיב רבינא וקאמר לה להאי שמעתתא בלא גברא"; זכחים נג ע"ב: "משכו גברא לגברי" [גברי לגברא]. }

בדפוסים; זאת אנו למדים מכתבי היד,⁹³ משאלתות של רב אחאי,⁹⁴ מהלכות גדולות של

93. בכתבי היד שהשתמש בהם בעל דקדוקי סופרים מצויים סימני זיכרון רבים החסרים בדפוסים. היות שהללו לא הובלטו במידה מספקת, אנו מביאים להלן את הסימנים שנאספו בחלקים א ו-ב לשם הוכחת הטענה שהועלתה בפנים המאמר:

ברכות ה ע"ב: "תרין ותרין דיהיב רשותא לצלויי סימן" (דקדוקי סופרים, עמ' 15, אות נ).
שם ו ע"א: "על לבי כנישתא אחור תפילי כי דרגיל סימן" מתייחס לשלושת המשפטים של רבין בר אדא (יש לתקן 'אחיד' במקום 'אחור', מכיוון שבהמשך: "ומניין שאפילו אחד") - שם, עמ' 17 [אות ג]. בכ"י פאריס (שם, עמ' 381) הנוסח הוא: "קובע יצא מתפלל מנחה נהירא שלימא על לבי כנישתא ואנח תפילי כי דרגיל סימן", ואלה המשפטים שר' חלבו מוסר בשם ר' הונא. יש לתקן ל'נהנה שמים' במקום: 'נהירא שלימה'.

שם ע"ב: "זרב טש אף סימן" (שם, עמ' 20, אות ד). בכ"י פאריס, שם, עמ' 381: "זבר נשא", כשיש לתקן את 'נשא' ולגרסו: 'זשפא'.

שם: "מתפלל לפני בטובה שלשה על תנאי דברי ר"י משום ר' יוסי סימן" (שם, עמ' 22 [אות ו]).
הסימן מצוין שהמילים "פני ילכו" - "כל המתפלל אפילו על תנאי" - "שלשה דברים" - "טובה מרדות" נאמרו על ידי ר' יוחנן משום ר' יוסי. והשווה שם, עמ' 382.

דף ז ע"ב: "אדון מרעין [צ"ל: מרצין] לאה תרבות רשעים קובע שימושה ר"י משום רשב"י סימן" (שם, עמ' 26), אלה מימרות של ר' יוחנן בשם ר' שמעון בר יוחאי, שם. השווה עמ' 383, שם כתוב "יקום לגדולים" במקום שתי המילים האחרונות.

דף ח ע"א: "ריש לקיש כנסת בעירו חסדא שני פתחים סימן" (שם, עמ' 29, אות פ) מרמז על שני חכמים ועל תוכן דבריהם, כמו "מאיר ערב" בפסחים עב ע"א, והשווה שם, עמ' 383.

שם: "חנינא אשה יונתן בתורה יוחנן קבורה חנין קראה רבה בר רב שילא זבילא ר' נחמן בר יצחק מיתה מר זוטרא בכורסא סימן" (עמ' 30, 384) כורך יחד משפטים ומחבריהם, השווה תופעה דומה בסנהדרין יט ע"א; בריל, דורש לציון, עמ' 43.

שם: "ידורו ישרים ומשלים דרב הונא בר יהודה א"ר מנחם א"ר אמי סימן" (עמ' 31, אות ל) מתייחס למימרות של החכמים הנזכרים בסימני הזכירה לפי גרסה קדומה (השווה אות מ).

דף י ע"ב: "ישרה ממעמקים הדם ריב"ח סימן" (עמ' 45, אות ס) אלה שלושת המשפטים של החכם הנזכר על תפילה. סדר המשפטים שונה מזה שבדפוסים (ראה הערה ס [צ"ל: ע], שם).

דף יב ע"א: "אמת כורע השנה חוטא ומתבייש דרבא בר חנינא סבא סימן" (עמ' 54) - מימרות של אותו החכם.

דף יד ע"א: "בשלום לן ר' יונה ור' זירא סימן" (שם, עמ' 63, אות פ). שתי מימרות של ר' זירא שם; המילה 'בשלום' תואמת את הנוסח שבכתבי היד.

דף טז ע"ב: "אלעזר בבשתינו יוחנן בפורינו

זירא אומנתינו

רב חיים

רב רבי מעזות

ספרא שלום

רבא נוצרתי

מר בריה דרבינא נצור

ששת בבית המקדש סימן" (שם, עמ' 75-76, אות ת).

הסימנים הללו מציינים את התפילות שחוברו על ידי החכמים הנזכרים. במקורות מסוימים הוחלפו

אמירותיהם וכן הוא בכתבי היד.

דף יז ע"א: "מאיר גמור רבנן וחבירי אביי ערום רבא בחכמה רב לעוה"ב סימן" (שם, עמ' 79), הורכב כמו הדוגמות הקודמות.

דף יט ע"א: "יצחק מספר ריב"ל מטה אצל ר' ישמעאל ר' יהושע בן לוי בעשרים סימן" (שם, עמ' 89). לגבי סימן זה, התוספת 'וארבע' (למילה 'עשרים', ראה רבינוביץ, בהערה ח) מיותרת, היות שלעתים קרובות מילה אחת בלבד מוצאת מן ההקשר כדי להשלים את רצף סימני הזיכרון. דף כ ע"א: "ר' פפא בניסא גודלו (קרי: גידל) ור' יוחנן אשערי תפלה סימן" (שם, עמ' 95). דף כא ע"א: "ספק עמד והתפלל סימן" (שם, עמ' 100). אלה הן התחלות של המשפטים שנאמרו על ידי ר' יהודה בשם שמואל, לכן נדרשה ההשלמה "אמר שמואל" [אחרי "אמר רב יהודה"] שבמשפט הראשון.

דף כב ע"ב: "בעל קרי ראה ומצא מים צריך או אינו צריך סימן" (שם, עמ' 110), וראה אות ו, שם. דף לו ע"א: בכ"י אחד נמצא הנוטריקון "מלק"דש סימן" לפני המילים "קורא רב יהודה" (שם, עמ' 197, הערה ג). נוטריקון זה מסכם את הדברים שנאמרו בסוף, דהיינו: מלאח - קמחא דשערי. דף מג ע"ב: "ריח בחורים יפה ככבשן" (שם, עמ' 230), סימן זכירה שאיננו נשמע מכובד, אך מוצלח עבור אמירות מר זוטרא שם (המשפט הרביעי יוצג כנראה במקור באמצעות הסימן 'ירח', אך הוא הושמט אחר כך בגלל דמיון צלילי עם 'ריח'). מועד קטן יד ע"ב: "סוגל (קרי: רגל) תספורת עטיפת תפילי שלום סימן" (דקדוקי סופרים, ב, עמ' 45, והשווה הערה ת).

שם: "דין מתעטף שלום תורה רחץ שמש וקרבתן סימן". השווה שם, הערה א. דף טו ע"א: "תורת כובס קריעת מטה סימן" (שם, עמ' 47 [אות ר]). שם, ע"ב: "עשה מלאכה רחץ ונעל ושמיש קרבן סימן" [שם, עמ' 47, אות ז]. דף כ ע"א: "ח' מצ"ל סימן" (שם, עמ' 65 [אות צ]), תואם לחלוטין את גרסת הדפוסים; כדי להבדיל בין המחבר השני, בעל השם הזהה, הוסיפו אות אחת ('ח') משם האב; לסימן הזכירה 'חמץ' משמעות לגלגנית לא מכוונת, אותה ביקשו למנוע.

דף כב ע"א: "טפח עשרה מבדיל שולל סימן" (שם, עמ' 75), השווה אות ר שם. שם: "חכם מביה"מ יצא וחלה סימן" (שם, עמ' 76, אות ט). דף כו ע"ב: "תחלת אבות בעומר יצא וחלה סימן" (שם, עמ' 92), מתייחס לברייתות שהובאו שם (אולי צריך להקדים 'עומר' לפני 'אבות' ויהיה בו הרמז: עולא מאיר יהודה, היות שתיתכן החלפה בין ר' ו-ד' [בדק"ס הדפיס: "בעומד"]).

דף כו ע"ב: "הלך כפה זקף וכפה סימן" (שם, עמ' 93, ראה אות ה). בגלל ההפסקה הארוכה לא התחשבו בשתי הברייתות האחרונות.

דף כז ע"א: "(קלתות) זכורית פני דרגש מעין נדת זב קשה סימן" (שם, עמ' 97, אות ע). שם: "נענע נשיא שוב סימן" (שם, עמ' 98, השווה אות ל).

שם: "לחם בעיר משקיר (קרי: מתקשר) סימן". סימנים אלה מאשרים את הגרסה: 'מתקשר'. השווה: L. Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 15, הערה 3; ש"י קאעמפף, *המגיד* ח, 1864, עמ' 29.

דף כח ע"ב: "אנא (קרי: אזלא) בכא (קרי: ככא) לשיולי מעטיף תורי רהטי נפלו (וחבילי) סימן" (שם, עמ' 104). זוהי הגרסה המקורית של סימן זיכרון זה.

תענית ג ע"ב: "סימן בחמשת טורי נבוט צורבא מרבנן דרתח" (דקדוקי סופרים, תענית, עמ' 10, הערה מ), מציין למימרות של רבא שם.

דף ו ע"ב: "רביעה בחבית ברכה גדולה סימן" (עמ' 24, אות ו), מימרות של ר' אבהו בענייני הגשם.

ר' שמעון קיארא,⁹⁵ מאיגרת רב שריא,⁹⁶ מן ה'מפתח' של ר' נסים,⁹⁷ מחיבורו של הרי"ף,⁹⁸ מן הערוך של ר' נתן,⁹⁹ העיטור של יצחק בן אבא מרי,¹⁰⁰ תוספות ר' ישעיה די

94. **שאלות דרב אחאי**, סימן לג [מהד' מירסקי, בראשית, סי' לה, עמ' רל]: "עשב"ב סימן" יש לקרוא "עשב"ב", המתאים לנושאים שנמנו בבבא בתרא קנ ע"ב במימרה של רב נחמן: "שכיב מרע, עבדו, אשתו, בניו, מברחת".

שם, סי' לא [מהד' מירסקי, בראשית, סי' לג, עמ' רכג] "עפח"ן קפחן", מרכז את הסוגים השונים של ערבות וקבלת אחריות שמנה רב הונא בבבא בתרא יז ע"א (ערב פורע חייב נותן - קבלן פורע חייב נותן) וסימן הזיכרון יצר את הגרסה 'נותן' במקום 'אתן'.

שם, סי' נד [מהד' מירסקי, שמות, סי' ס, עמ' קמו]: הסימן "ככלמ"ץ" שייך לבבא בתרא צז ע"ב: כושי - בורק - אוליוסטון - מרתף - צמוקים, כשם שהסימן "קזגש"ר" סימן (שם) מציין קסם - מזוג - מגולה - שמרים - ריח רע.

95. **הלכות גדולות**, דפוס ונציה, נח ע"ב [= **הלכות גדולות**, מהד' ירושלים, ב, עמ' 27]: "הני כולהו הילכתא נינהו או חולץ כונס או כונס חולץ פקח פקחים, פקח לאחיות פקח פקחים פקח לנכריות סימן". הסימן מתייחס למקרים שהובאו במשנה יבמות פרק יד, החל מ"ב' אחין אחד חרש". שלושת המקרים הראשונים מטפלים בנישואי זוג אחים עם זוג אחיות נכריות, כשבמקרה הראשון והשלישי רק חלק מהם שפוי; החלקים האחרים מציגים יחסים זהים במקרה של גירושין.

דף פג ע"א [= מהד' ירושלים, ב, עמ' 204]: "תנו רבנן אס"ק שב"ז סימן, הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, ה"א קנויה לי, הרי את (קרי: זו) מקודשת; הרי את שלי (הרי את ברשותי), הרי את זוקקה לי, הרי זו מקודשת". השווה קידושין ו ע"א, משם כנראה נלקחו הברייתא וסימני הזיכרון.

שם [= מהד' ירושלים, ב, עמ' 205]: "זרק אבא פלוני סלע לעני כלב סימן" מתייחס לברייתות שהובאו בקידושין ח ע"ב בזו אחר זו.

דף פז ע"א [= מהד' ירושלים, ב, עמ' 315]: "משוך אמיכוו להו יהוב יהבי להו זול יקר (זול) סימן", הושאל מגיטין נב ע"א, כדי לסמן את המקרים הדנים ב'זול' וב'איקר', והם: משוך - אמיכוו להי - יהבו - יהבי להי; המילה שבסוגריים כנראה משובשת.

דף צו ע"א [= מהד' ירושלים, ב, עמ' 404, ראה חילופי נוסחות לשורה 52]: "פיל"א שיו"א סימן" מתוך בבא מציעא סז ע"ב המציין "פפא - לא... ששת - רבינא - מר זוטרא; לפי זה צריך לגרוס 'שרז"א' במקום ש"צ"א".

דף קז ע"ב [= מהד' ירושלים, ב, עמ' 516]: "סימן עבד ועבדים עדות קרקע תינוק אשה ושטר" מתייחס להלכות שנמסרו על ידי אבא ליוסף בן חנן (בבא בתרא קכח ע"א-ע"ב); להלכה השלישית חסר הסימן, ואילו להלכה הרביעית ניתנו שני סימנים: "עדות קרקע".

96. ראה לעיל, הערה 92.

97. לרב נסים עצמו אין סימני זכירה משלו, אבל בציטטה שלו הוא מגלה ששני מקומות במסכת נזיר לח ע"א אינם אלא סימנים. הוא מצטט שם (**המפתח**, לט ע"ב): "אמר ר' אלעזר עשר רביעיות נקיט... נזיר ועושה פסח שהורו למקדש ומתים **סימן**... חלה נזיר מצורע שנפלו בשבת **סימן**". בדפוסים חסרה תיבת 'סימן', השווה רש"י במקום.

98. השווה סימן זיכרון בעמ' יט [??]. נראה כי הרי"ף בחולין סי' תתמד [לז ע"ב בדפי הרי"ף] חיבר בעצמו את הסימן "תק"י", כדי למנוע אי הבנה. בחולין קה ע"א נאמר: "והלכתא בכל מילי הוי קינות לבד מקמחא תמרי וירקא"; כאן היה אפשר לקרוא 'קמחא דתמרי', אך למעשה אין הכוונה לקמח תמרים. הרי"ף שינה את סדרם של החפצים, העמיד ו"ו החיבור לפני 'קמחא' (לבד מתמרי וקמחא וירקא) וחיך את הדבר על ידי הסימן "תק"י".

99. ראה נספח ד.

טראני¹⁰¹ וחיבורים מאוחרים יותר,¹⁰² שבהם מובאים או מוסברים סימני זיכרון שאינם מצויים בדפוסים או שאין אנו מזהים אותם. גם בנוסחים שלנו שרדו פה ושם עקבות של משפטי זיכרון שהוסרו,¹⁰³ ויש שמילים שהוכנסו אל הטקסט כעזרי זכירה בלבד, נתפסו אחר כך כחלק בלתי נפרד של המאמר שאליו סופחו.¹⁰⁴

שיטת הסימנים, שגם הגאונים וחכמי ימי הביניים השתמשו בה לניסוח פסקי ההלכה שלהם,¹⁰⁵ היא שאפשרה לסבוראים לרכז את כל החומר התלמודי האמוראי. מילות הזכירה ומשפטי הזכירה היו כעין סוגריים שבאמצעותם חוברו זו לזו היחידות השונות של הידע התלמודי. אולם החומר היה לעתים קרובות מבובלל ומעורב; מפעל הרכבתו האדיר הזיקק אפוא בנוסף למלאכת האיסוף גם את ניפוי ואת חלוקתו הנכונה. הסבוראים הלכו בעקבות סדר ההלכות שנקבע במשנה. זו כבר חולקה על ידי ר' יהודה

100. **ספר העיטור**, מהד' למברג, ב, טו ע"א טור ב, השווה הערה שלי **בהלבנון** 1869, עמ' 19 **והגשר** 4, עמ' 134. הריטב"א מביא בעירובין צד ע"א [צ"ל: צא ע"א, ד"ה יש במקצת]: "והאי מלחשך סימן הלבנה (קרי: "הלכה")." **ספר העיטור**, מהד' למברג, מו ע"א [מהד' ר' מאיר יונה, קי ע"א]: "סימן כרכא דאקפי עשרה חרוב לי"ד (קרי: לוד) נשים שואלות ושונות" מציין את שמונת מאמרי ר' יהושע בן לוי (מגילה ג ע"ב, ד ע"א).

101. **תוספות רי"ד**, דפוס למברג, א, כא ע"ב [= מהדורה תנינא לפסחים ק ע"א, ד"ה הלכה מכלל דפליגין]. על פי דבריו היה בפסחים ק ע"א: "מחב"ס סימן", כנראה כדי לסמן: "ר' ירמיה א"ר יוחנן ר' אבהו ר' יוסי ב"ח" (השווה תוספות ד"ה ה"ג והאמר); **תוספות רי"ד**, ב, א ע"א [מהדורה תליתאה לב"ק ו ע"א] - ולפיו נוסף בבבא קמא ו ע"א אחרי המילים "הצד השוה שבהן": "כח מעשיו רשות מצוי סימן", בוודאי כדי לסכם את התכונות השונות של 'בור'.

102. ר' יהודה דה-מורדינה מביא בספרו על טכניקות הזכירה **לב האריה** (שער ב, פרק ב [מהד' וילנה תרמ"ו, עמ' 220]) שני סימנים החסרים בדפוסים: "ובגמרא ג"כ סימנין להלכות כמו במציעה פ"ק **סימן רמי בר חמא שליחא דמתיבתא דכוליה מסכתא** ועוד שם סימן **גיח"ף ביי"ד** ובמקומות רבים". משמעות הסימנים הללו אינה ניתנת לפיענוח כיוון שמקומם לא צוין. תוספות ע"ז כ ע"א ד"ה אחד, מקשים מגמרא ביומא נב ע"א: "חמש מקראות בתורה שאין להם הכרע" ומצטטים ליד זה את סימן הזכירה: "מ"מ שו"א". ספק אם סימן זה הוא תלמודי.

103. בבבא בתרא קיג ע"א נשארה התיבה 'סימן', ואילו עזרי הזכירה עצמם הושמטו, ראה בריל, **דורש לציון**, עמ' 18.

104. ראה נספח ז.

105. חכמי לוסינה בשאלתם לגאון שר-שלום (879-869), הסתמכו על סימן זכירה לפיו מנהג סדר ליל פסח מחייב שלוש ברכות על נטילת ידיים. הלה השיב כי זה מנהג מוטעה (**סידור רב עמרם** [ורשה תרכ"ה], מ ע"א [= מהד' גולדשמידט עמ' קיח]): "שמא עדיין יש בידכם אותו טעות שפירשו **רבנן שבמקומכם** לפני ר' שר שלום גאון ז"ל שאנו מברכין בפסח ענט"י ועל רחיצת ידים ועל שטיפת ידים ו**סימן גר"ש** וצוה וכתבו לכם שטעות גדולה היא זו חכמים ובעלי תורה עשו כטעות זה". השווה **הלכות הרי"צ גיאת**, ב, עמ' קא; **תמים דעים**, סי' סו. לדעת הרא"ש (ברכות סוף פרק ח) נטלו כאן קטע מחולין קצו ע"א כסימן זיכרון (השווה הערת ר' ישעיה ברלין שם). בזמן מוקדם יותר מוזכרים סימני זכירה על ידי רב סעדיה ('וסי' הסכת [ושמע]) **בחדושי הרשב"ץ** [ליוורנו תק"ה], [כ"ח ע"א; חיד"א ברכי יוסף ב, תקצח (?)]; רב האי גאון, ורב שריא (הרא"ש, הלכות תפילין, סי' ה; **אור זרוע**, א, סי' תקנח), רמב"ם, הלכות תפילין, פ"ג ה"ה; תוספות, מנחות לד ע"ב). ר' גרשם בן יהודה עשה סימן משמו (**אור זרוע**, ב, סי' צב).

הנשיא לסדרים, למסכתות ולפרקים. הסבוראים המשיכו בסדר זה בפצלם את הפרקים לפסקות בודדות שאליהן הצמידו את ביאורי הגמרא. ליד ביאורים אלה צוינו קטעי המשנה, שאליהם התייחסו.¹⁰⁶ כשברייתא או מימרה של אמורא היו בעצמם נקודת מוצא או נושא לוויכוח, שובץ הוויכוח באותו מקום שבו הברייתא או המימרה הובאו מקודם אגב הדיון במשנה.¹⁰⁷ קובץ מימרות של חכם אחד,¹⁰⁸ או מימרות שעוסקות בנושא אחד ובמיוחד קטעי אגדה, הוצמדו אל מקום מתאים,¹⁰⁹ או חולקו באופן כזה שכל יחידה הצטרפה אל סוגיה בעלת תוכן קרוב.¹¹⁰

הסבוראים מצדם לא הוסיפו מאומה לתלמוד שאותו סידרו. אך הערותיהם המשלימות והמפרשות, ביאוריהם ופסקיהם הוכנסו אל הטקסט, כפי שקרה גם לכמה מהוספות הגאונים. ככל הנראה נרשמו אלה בתחילה כהערות וכנספחים מאוחרים בשוליים, אלא שהמעתיקים כבר לא ידעו להבחין בין הטקסט היסודי ובין ההוספות

106. בסדר תנאים דפוס לוצטו [כרם חמד 4] עמ' קלח נמסר על פעילות הסבוראים בחתימת התלמוד כדלהלן: "לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם אלא תקנו פרקי כל תנויי כסדרן" (כלומר: הם ארגנו את ביאורי הגמרא למשנה על פי סדר המשנה). 'פירקא' מציין כאן את הדרשה הנמשכת ברציפות כמו בברכות ו' ע"א [צ"ל: ע"ב]. המשנה עצמה הייתה מונחת לפנייהם כשהיא מחולקת לקטעים, כפי שמוכיחים הביטויים 'רישא' ו'סיפא' השכיחים בתלמוד, אך בתחילה לא היו הקטעים מופרדים. כעת חולקה המשנה, הן בתלמוד הירושלמי והן בבבל, ל'פסקות', ככל שדרש זאת היקפם של ביאורי הגמרא. שינויי החלוקה שבין שני התלמודים אינם יכולים אפוא להעיד על הסדר המקורי. מכלול חומר המשנה חולק רק כל אימת שנמצאו ביאורים נרחבים להלכות, והללו היו צריכים להופיע אפוא כנושאים נפרדים; בשאר המקומות נשאר החומר בלתי מחולק. כך מהווים ברכות פרק ג משניות ו, ז, ח, ופרק ד משניות א, ב, ג יחידה אחת בלבד, ואילו בתלמוד הירושלמי הם כבר מחולקים. בברכות כ ע"א צוינה המשנה בתחילה רק במילות הפתיחה: "נשים ועבדים וכו'", אבל בטקסטים עתיקים וכן בשאר המקומות ניתן כאן הנוסח השלם של המשנה, ורק מאוחר יותר בא במקומו קטע ההתחלה ואחריו הקיצור: "וכו'".

107. החזרה אל הנושא פותחת ב'אמר מר', או ב'גופא'. הנושא שהוזכר קודם לכן בדרך אגב, הופך עתה לנושא דיון עצמאי.

108. לדוגמה בברכות ו' ע"ב מאמרי ר' חלבו בשם ר' הונא; שם יא ע"א, מאמרי ר' יוסי בן חנינא בשם ר' אליעזר בן יעקב ודומיהם.

109. כך הקובץ העוסק בפתרון חלומות בברכות פרק ט; מאמרים וסיפורים על חורבן ירושלים וביתר בגיטין פרק ה; מדרש בבלי רצוף על מגילת אסתר במגילה י' ע"ב עד טז ע"א; שיחות אלכסנדר עם חכמי הדרום בתמיד פרק ה; ההרפתקאות של רבה בר בר חנא במסעותיו בבבא בתרא פרק ה. הסוגיות שקדמו לקבצים שכאלה מכילות תמיד נקודת אחיזה, הגם שלעתים היא רחוקה למדי. לדוגמה הביאור של כמה פסוקים במל"ב ד, שם מדובר ב'אלישע הנביא, הובאו בברכות י' ע"ב רק משום שברך י' ע"א נאמר שיהורם פנה אליו: "דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאול לגבי אלישע".

110. בחולין כז ע"ב נפתחת שיחה בנוסחה "ועוד שאלו", מבלי שנאמר מי שאל ומי השיב. רק לבסוף אנו שומעים שהשואל היה הגמון. מכאן הסיקו הפרשנים בצדק שהמדברים היו ר' יוחנן בן זכאי וההגמון קונטריוקוס, כמו בבכורות ה' ע"א. לפני הסבוראים היה מונח אוסף של ויכוחים בין שני אלה, ואותו חילוק באופן שכל חלק שולב במקום מתאים. אנו למדים עד כמה הקפידו על מסירה מילולית של הדברים מן העובדה שנמנעו מלהכניס לטקסט אפילו שינויים הנחוצים להבנת העניין.

ואיחדו אותן עם הטקסט. הוספות בתר-אמוראיות אלה שזכו בדרך זו לאחיזה קבועה בתלמוד הבבלי, נבעו מארבעה מקורות: חלק אחד מקורו **הסבוראים**, חלק שני הושאל מתוך דרשות וכתבים של רב יהודאי גאון, שלישי בא מן התלמידים שנקראו **תרביצאי** על שם אולם ('תרביצא') בית המדרש שבו קיימו את כינוסיהם וחלק רביעי שורכב על ידי יד נעלמה.

מלבד שני הגושים שנזכרו, יש לשייך לסבוראים גם את ההערות הנוגעות לסוג השאלות שלכאורה תשובתן מובנת מאליה. את השאלה הצדיקו בהצביעם על הַקְשָׁרָה העמוק יותר.¹¹¹ יש מקומות בתלמוד שיוחסו לסבוראים משום שאינם משתלבים עם ההקשר, אולם אין מכאן הוכחה,¹¹² כשם שאין לייחס מנהגים מסוימים לתקנות

111. קטעים אלה הניכרים על ידי נוסחת השאלה "דקארי לה מאי קארי לה", שייכים לסבוראים לפי המסורת שאצל ר' יהושע בנבנישתי (הליכות עולם ט ע"א, השווה פראנקל, למבוא התלמוד, עמ' 267 [= בתרגום העברי, עמ' 120]). בדיקת מקומות אלה (יומא ל ע"ב; יבמות יא ע"א, יד ע"א, עב ע"א; כתובות טז ע"א, לו ע"א; בבא בתרא ב ע"ב, קמז ע"א; נידה סד ע"א) מובילה לאותה מסקנה. ביומא ובכתובות לו ע"א, על השאלה "דקארי וכו'" ניתנת התשובה: "משום דקא בעי למירמא אחריתי עליה". תשובה זו של הסבוראים הפכה טענה נוספת של האמוראים הפותחת ב'זרמניהו', למיותרת. ביבמות עב ע"א, מוכיחה הסוגיה שהשואל הוטעה על ידי מובאה שבסוף הברייתא. אופייה וצורת ביטוייה של הערה זו ("הוא סבר מדקא נסיב לה הש"ס קרא, דאורייתא היא, ולא היא, מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא") מצביעים בבירור על מקורה המאוחר. בכתובות טז ע"א, כל הקטע עד "הרי שור שחוט לפניך" ועד בכלל הוא סבוראי (בתוך זה בא הניסוח "אהאי פירקין... אפירקא קמא"). בבבא בתרא חסרה בכמה כתבי יד הנוסחה המאפיינת את תחילת הדיון "דקארי לה" (רמב"ן לבבא בתרא יח [צ"ל: יז] ע"ב).

112. ר' זרחיה הלוי (בעל המאור, פסחים פרק י [דף יט ע"ב - כ ע"א בדפי הרי"ף]) משער שהקטע בפסחים קב ע"ב [צ"ל: ע"א]: "תניא כוותיה דר' יוחנן, חברים שהיו מסובים לשתות יין ועקרו רגליהם וחזרו, אין צריך לברך" נתווסף על ידי הסבוראים: "ברוב הספרים גרסינן בהא, תניא כוותיה דר' יוחנן. יש שגורסין תניא כוותיה דרב חסדא, משום דקשיא להו אם איתא דתניא כוותיה דר' יוחנן, היכי אסיקנא בתיובתא מהאי דתניא שינוי המקום צריך לברך; הוה לן לשנויי ולמימר: אמר לך ר' יוחנן אנא דאמרי כי האי תנא, ואין לנו כיוצא בזה בכל התלמוד תיובתא דפלוני ותניא כוותיה. ובעלי הסברא זו אומרים שאין טעון ברכה לאחריו במקומו, ויש שמוחקין ברייתא זו מן הספר לגמרי מפני שקשים עליהם דברים הללו... ואנן תניא כוותיה דר' יוחנן גרסי' בהא ברייתא דבמסקנא בודאי שאין לנו כיוצא בזה בכל התלמוד תיובתא דפלוני ותניא כוותיה. אלא יש לומר שמא חיצונה הייתה שהגיעה ליד רבנן סבוראי מאחרי סתימת התלמוד וקבעוה בגמרא".

אמנם בדפוסים שלנו רשום שמו של 'רב חסדא' במקום 'ר' יוחנן', אלא שגרסה זו היא על פי תיקון של המפרשים הצרפתיים רש"י ורשב"ם. על סמך מקורות קדומים יותר יוצא שבמקור היה רשום כאן השם 'יוחנן' (ראה: הלכות גדולות, דפוס ונציה, יב ע"ב [= מהד' ירושלים, א, עמ' 62]; מגלת סתרים אצל הרא"ש קלב ע"א [= רא"ש, פסחים, פרק י' סימן ון]. והשווה פירוש רבנו חננאל לפסחים, דפוס פאריס, עמ' קנח [בשולי דפוס וילנה, דף קב ע"א], שם כתוב רק 'תניא'). גרסה זו מאושרת על ידי ר' זרחיה ואפילו על ידי בעל הפלוגתא שלו, הרמב"ן, במלחמות ה' על אתר. הרמב"ן מביא מקבילה לתופעה בלתי רגילה זו, שאחרי שדעה הופרכה על ידי ברייתא ('תיובתא דר' יוחנן תיובתא'), מביאים ראייה לטובתה בסוף המשא ומתן. מקבילה זו מצויה בעירובין ג ע"ב ("אל" ר' פפא לרבא תניא דמסייע"), אלא שמקרה זה אינו חופף את המקרה שלפנינו. עם זאת אין להסיק

הסבוראים, רק משום שאין למצוא בתלמוד עדות לקיומם.¹¹³ לעומת זאת ישנו יסוד איתן לשייך לסבוראים ביאורים בגמרא שתוכנם ואופי הרצאתם מצביעים עליהם

מכאן שהברייתא שהובאה היא תוספת מאוחרת. כמעט שאפשר להראות שהיא הייתה מונחת כבר לפני הגאון יהודאי. בתשובות הגאונים ליק, סימן מה, משיב רב יהודאי גאון בקצרה על השאלה כאילו דעה יש לפסוק: "אמור רבנן [ד]עבדינן לחומרא כשמואל". העניין מצוי, כנראה, בהלכות גדולות, שם [ראה: הלכות גדולות, מהד' ירושלים, א, עמ' 62]. לפי זה שימשה לו הברייתא כסיבה לשיקול דעתו. המשפט "הכי אמר גאון דהילכתא כמעשה דר' חונא" הוא חלק של תשובת רב יהודאי גאון (תשובות שם); מוכיחים זאת דבריו של רב נסים (מובאים באור זרוע, חלק ב, סימן כג: "וכן כתב ר' נסים זצ"ל בשם מר ר' יהודאי גאון דהילכתא כשמואל וכמעשה דר' חונא ורבה דהו להו בתראי"). מהימנות הגרסה 'ר' יוחנן' ואופיו האמוראי של הקטע התלמודי שהובא נראים אפוא כבטוחים.

113. ידועות ארבע תקנות המיוחסות לסבוראים והן: א. איסור אכילה של המעי הגס התחתון (הכרכשת) ('כנתא'). ב. קביעת הפרק הראשון בספר יהושע כהפטרה ליום שמחת תורה. ג. ההוראה שהעולה למפטיר יכול להימנות בין שבעת הקרואים לקריאת התורה בשבתות, אם לא הקדימו לומר את הקדיש כנהוג. ד. ההוראה שבעל חוב שאין בידו לשלם חייב להישבע שבועה חמורה. אולם כדי לאמת את בעלות הסבוראים על התקנות הללו או לוותר עליה, יש להשוות את המקורות. התקנה הראשונה הוזכרה, לדעת ר' יצחק אור זרוע (אור זרוע, חלק א, סימן תעה), בחולין קיג ע"א במילים: "אבל כנתא גופה אסירא". בכתב יד של רבי גרשם הגרסה היא "אבל כנתא עצמה יש בה דם" (אור זרוע, שם), ואילו ר' נתן (ערוך, ערך 'הדר' [ערוך השלם, ג, עמ' 188]) מגדיר את הקטע כ"פירוש חכמי מגנצא". הלכות גדולות (דפוס ונציה קלג ע"ב [מהד' ירושלים, ג, עמ' 212]) ורש"י (לחולין שם) מכריעים באותו כיוון, ואילו הר"ף והרמב"ם אינם יודעים על כך מאומה. ר' יצחק בן אבא מרי זוקף את התקנה הזו לגאונים מר רבה ומר חונא "ואיהו הוא דאסר כנתא" (קכ ע"א [= ספר העיטור, לעיל, הערה 63]). את הקביעה הזו קיבלו הרמב"ן לקידושין ג ע"א (שם יש לקרוא "כנתא" במקום "בגיטא") והריטב"א לקידושין ג ע"א (הוזכר כבר בקורא הדורות, ב ע"א). באבן העזר (ראב"ה מצוטט באור זרוע, שם) ובהפרדס (מס' רלג [= ספר הפרדס, מהד' ערנרייך עמ' קסו-קסז]) היא מיוחסת לרב יהודאי גאון. במקום האחרון נמצא הבירור הבא: "מצאתי כתוב כנתא רבנא ר' יהודאי גאון ז"ל גזר עלה שלא תבשל בקדרה, ואומר לי רבינו נ"ע שהוא אינו אוכלה וגם רבו של רבו כן, אבל בני אוכלין, ומצאתי גם בתשובת שאלות של ראשי ישיבה, שמר ר' יהודאי ז"ל גזר על כנתא לפי שאין בקיאין לבודקה, ואני שמעתי מה"ר יקותיאל... גם ר' יצחק לוי תמה על מר ר' יהודאי גאון... ועוד שכתוב בהלכות גדולות כנתא לא נפיק מידי דמא לעולם... וקא דאמרינן בכתובות פ"ג האי טבחא דזבן תרבא דאטמא בתר כנתא, אלמא שריאי לדעתי כשם שאסור להתיר וכו', אבל הרוצה להחמיר וכו' " (המקור התלמודי האחרון זקוק עדיין להוכחה). רב נסים שתשובת הגאונים הנ"ל עוד הייתה מונחת לפניו, מוסר בשם רב יהודאי שהסבוראים קבעו את התקנה הזאת (חידושים לחולין קיג ע"א: "ור' יהודאי ז"ל כתב דכנתא גופיה אסירא לפי שיש שם וורידין קטנים מאד ואע"פ שחתכן מולחן עד שיוציא הוורידין, ואמר דרבנן סבוראי גזרו בה" [ראה: חידושי הריטב"א, חולין קיג ע"א, מהד' ירושלים תשמ"ב, עמ' שז הערה 992]). רואים מכאן שבתחילה רק נדרש להסיר את העורקים מלאי הדם ורק אחר כך הורחב איסור האכילה על הכול. אשר לתקנה השנייה אין בידנו אלא השערת ר' יצחק בן יהודה (אור זרוע, ב, סימן שצג): "נ"ל [צ"ל: "וי"ל] שבימי רבנן סבוראי שעמדו אחרי האמוראים הנהיגו כן, שיש כח בידם ולמדו תורה בפיהם". בסידור רב עמרם [נרשה תרכ"ה] נב ע"א [= מהד' ד' גולדשמידט עמ' קעז]) הדבר מוזכר כמנהג חלקי. במגילה לא ע"א גורסים כתבי יד אחדים במקום 'זיהי ככלות שלמה': 'זיהי אחרי מות'

כנספחים מאוחרים.¹¹⁴ פסקי הלכה רבים נקבעו במהלך הלימוד בישיבה ושולבו אחר כך בתוך

(השווה ר"ן על הרי"ף, מגילה תתש [דף יא ע"א בדפי הרי"ף] ומאירי על אתר). ר' יצחק בן יהודה מוסר במקום אחר (**הפרדס** סא ע"ב - סב ע"א [= **ספר הפרדס**, מהד' ערנרייך עמ' שנג]) שהמנהג לקרוא בשמחת תורה את יהושע א מוכר לו מהלכות גדולות, וכי בכתב היד הבבלי של המקרא של ר' משה בן משולם (השווה **אור זרוע**, ב, סימן שצג), בו צוינו ההפטרות, רשומה ההערה הבאה: "אני מצאתי בהלכות גדולות יש שמפטירין בויהי אחרי מות משה ויש שמפטירין בויעמד שלמה... ומצאתי סמך... כשבא לידי הספר של ה"ר משה בר משולם שהובא מארץ בבל, והיו בנביאים סימני הפטרות לפרשות לכל השנה". אמנם התוספות במגילה, שם [ד"ה למחר], "אמרו שרב האיי גאון הוא שתיקן את התקנה הזאת, אך דבריהם מבוססים על פיענוח מוטעה של הקיצור ה"ג כהאיי גאון במקום הלכות גדולות. ש' בובר ("אמרי בינה", **הכרמל** 2, 1873, עמ' 140) שחשב את "הלכות גדולות" כפיענוח מוטעה, לא השגיח במובאה שבפרדס. המקור האמתי למנהג הזה כבר אינו בנמצא.

לגבי התקנה השלישית קיימת עדות של הגאון נטרונאי (ראה: רי"ף מגילה פרק ד, סימן אלף קכה [יג ע"א בדפי הרי"ף]: "אשכחן לר' נטרונאי גאון דאמר **משמיה דרבנן סבוראי** דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדיש וחדר אפטרו, אינו עולה, והיכא דלא אפסיקו... עולה למנין ז', וטעמא רבה ומסתבר הוא"); השווה מסכת סופרים פרק יא, הלכה ג [מהד' היגר: הלכה ד]; **הפרדס** סימן נט [= **ספר הפרדס**, מהד' ערנרייך עמ' שלח]; רב עמרם גאון ורב יהודאי גאון המובאים ב**מרדכי**, מגילה, סימן תתט; **תניא**, סימן טז; **אבודרהם**, נב ע"א [= **אבודרהם השלם**, ירושלים תשי"ט, עמ' קעא-קעב]; **המנהיג**, כח ע"א [= **המנהיג**, מהד' י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' קנט]; תוספות מגילה כג ע"א ד"ה חד, ובמיוחד **ספר הישר** סי' תריט-תרכג (בתשובות יהודאי שם עמ' עד ע"א: "ודקשיא לך קדושתא [צ"ל: דקרו שיתא] בעניינא דיומא בדלא אפסיק בקדיש, אבל אי אפסק אזלו לחומרא וקרו ז' בעניינא דיומא") [= **ספר הישר**, חלק התשובות, מהד' ש' רוזנטל, ברלין תרנ"ח, סימן מח, סעיף ה].

על התקנה האחרונה כותב הרמב"ם (הלכות מלווה ולווה פ"ב ה"ב) כדלהלן: "כשראו הגאונים הראשונים שעמדו אחר חבור הגמרא שרבו הרמאים וננעלה הדלת מפני לווין, התקינו שמשביעין את הלווה שבועה חמורה כעין של תורה בנקיטת חפץ, שאין לו כלום יתר על הדברים שמסדרין לו". השווה דברי ספר העיטור המובאים ב**מגיד משנה** על הרמב"ם, שם; **סמ"ג**, מצוות עשה, סי' צג; חושן משפט, סימן פז סעיף כב [?].

114. במילים "דיקא נמי דקתני מדף כדכתיב עלה נדף" (גידה ד ע"ב) רואה הרמב"ם בפירושו המשנה שלו לזבים פ"ד מ"ו, ביאור סבוראי שנתווסף: "ופירושו הזה **אינו מן הגמרא**, אלא שכתבוהו בגליון מן פי סבוראי וכתבן המעתיק בתוך הדברים ולא נזכרו (קרי נזהרו) עליהן". על המקום הזה כבר הצביע צונץ (gottesd. Vortr., עמ' 56 הערה 1 [= י"ל צונץ, **הדרשות בישראל**, ירושלים תש"ז, עמ' 249 הערה 93]). בכמה נוסחות שהיו מונחות לפני רש"י היה רשום לפני הקטע הנ"ל מנידה: "ואית דאמרי מדף מעליונו של זב", אך מילים אלה חסרות ב**ערוך** ערך 'מדף' [**ערוך השלם**, ה, עמ' 90]. פראנקל (למבוא התלמוד, שם [= בתרגום העברי, עמ' 120]) משער שמקומות רבים הן תוספות סבוראיות, אך קשה להניח זאת ביחס לקטעים שבהם מופיעים מאמרי אמוראים מקוריים. המקומות הבאים הם ללא ספק בתר-אמוראיים, כלומר של הסבוראים או של המאוחרים מהם: מועד קטן ג ע"ב: "כדבעינן למימר לקמן" (כשאמרו הסבוראים משפט שהובא פעם נוספת לאחר מכן, הם רק הצביעו עליו בנוסח "כדבעינן למימר לקמן" - ראה פראנקל, למבוא התלמוד, עמ' 271

נוסח התלמוד. 115

[= בתרגום העברי, עמ' 123]. מקומות כאלה אינם תוספות, אלא קיצורים של הנוסח המקורי. במגילה ב ע"א ובשבת ד ע"ב [הנידונים על ידי פראנקל, שם] השיבו מאוחרים את המשפט אל מקומו כדי להקל על ההבנה, ואילו הרמיה למקום השני הושארה על כנה; כתובות מא ע"ב מ'והילכתא' עד סוף הקטע (מופיע שוב בבבא קמא טו ע"ב); נדרים טז ע"א: "אביי לא אמר טעם כר' אשי... ורב אשי נאדי מן טעמה דאביי... ואיכא לתרוצה נמי... לא אוכל משמע" (הבקי אינו זקוק להוכחה שזו תוספת מאוחרת); חולין ג ע"ב: "רבינא ורבה בר עולה כאביי ורבה אשי לא אמרי [...] לדבריו דאביי קאמר וליה לא סבירא ליה" (הצגה זו של דעות שונות יכולה להיות רק תוצאה של בחינה ביקורתית, כפי שנקטו בה הסבוראים); שם, לא ע"א: מ"ה"נ מסתברא דאי ס"ד מחטא דאושכפי" עד "איזמל שיש לו קרנים"; שם סב ע"א: "והוא דלא דריס ודחיק" (ספר העיטור, מהד' למברג, ב, יח ע"ב מהד' רמ"י, הלכות שחיטה, מג ע"ב): "רבנן סבוראי אוסיפו עליה דלא דריס ודחיק"; שם, סה ע"ב, מ"פריך ר' אחא" עד סו ע"א, "כי האי גוונא מהכא". על הציון כאן 'תנא דבי רב' עבור ברייתא שהובאה כשבראשה הנוסחה 'תנו רבנן', השווה ר' מאיר איש שלום, **מכילתא דרבי ישמעאל**, וינה תר"ל, מבוא, עמ' 17 ועמ' 44.

115. תוספות קידושין נב ע"א [ד"ה ביע"ל] מעירים שהתקנה 'והילכתא תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב' (בבא מציעא מב ע"א) מקורה סבוראי ('ואח"כ נפסקה הך הילכתא **כרבנן סבוראי**'), על אף שהיא כבר נכללה בנוסחים של ר' שמעון קיארא (**הלכות גדולות**, דפוס וניציה, צג ע"א מהד' ירושלים, ב, עמ' 378) ושל רבנו חננאל, כפי שהעירו התוספות שם. אפשר להרחיב את ההערה הזאת ולומר שחלק גדול של ה'הילכתא' המסכמות דיונים נתוספו על ידי הסבוראים. מהם אולי הסיכום: "ולית הילכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאר"י" (ברכות מח ע"א). תוספות על אחר, ד"ה ולית, עמדו על כך שפסקה זו איננה חלק אורגני של ההקשר. את הפסקה הזאת כבר מביאים הלכות גדולות ורב האי גאון, ראה **הערוך** ערך 'פרח' [= **ערוך השלם**, ו, עמ' 420]; רב נטרונאי רואה בה מסורת חוץ-תלמודית ולפיכך אין יישום מעשי גם למאמר רב נחמן (סידור **רב עמרם**, יא ע"א [= מהד' ד' גולדשמיט עמ' לד]: "ועוד **בפירוש שמענו מרבתינו** שאלו שמועות של ג' שאכלו כאחת כגון תשעה ועבד וכו' וקטן היודע למי מברכין אינן הלכה ואין עושין מעשה כמותן", השווה רמב"ם הלכות ברכות פ"ה ה"ז). כעין זה מצוי אף בנידה סז ע"א: "ולית הילכתא ככל הני שמעתתא", אלא שפסקה זו הושמטה בכמה כתבי יד (השווה תוספות שם, ד"ה פתחה). קרה גם ששני פסקים הסותרים זה את זה מופיעים זה לצד זה, ולכן ציינו הסבוראים את גבולו של כל אחד (כגון יבמות כה ע"א: "והילכתה כוותיה דרב והילכתא כוותיה דרבי, קשיא הילכתא אהילכתא וכו'"; "ר"ה יט ע"ב: "והילכתא בטלו והילכתא לא בטלו, הילכתא אהילכתא לא קשיא וכו'"; השווה גם בבא בתרא קיט ע"ב). כמו כן קרה שעם קביעת הפסק, צריך היה לבטל את הטענה הנגדית (ברכות לו ע"א, עירובין כח ע"ב: "ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה, הילכתא כוותיה דשמואל"; השווה כתובות נו ע"א: "ואע"ג דלט רב נחמן ואמר וכו' והלכה למעשה כראב"ע"). אם קביעת ההלכה נגדה את מסקנות המשא ומתן, הוא הוצדק על ידי הערה נספחת (עירובין י ע"א ומקבילות: "והילכתא... תיובתא והילכתא משום..."). פסקים שהופיעו בחיבורים מאוחרים - כגון בסדר תנאים, הלכות גדולות ועוד - שמקורם מדברי הסבוראים, לא נמצא להם מקום בתלמוד ורק לפעמים הם שובצו אל תוך הטקסט (רש"י מעיר ביחס לפסקים שנרשמו תחת הכותרת 'והלכה', שהם נקבעו בדור האמוראים האחרון - חולין מט ע"א, ד"ה ואין: "ובישיבה האחרונה נפסקו ההלכות הללו הפסוקות סתם בגמרא", השווה רשב"ם לבבא בתרא קל ע"ב). מאחר שלא נרשמו בזמנן, חלה גם אי-ודאות ביחס לתוכן. כך נקבע בסדר תנאים שמימרותיו של מר בר אשי מכריעות בכל מקום, להוציא שני מקרים: "והילכתא כמר בר רב אשי בכלא תלמודא בר ממיפך שבועה ומכתב אודיתא, דאמר מר

ישנם טקסטים שמקורם מאוחר יותר ולכן גם יוקרתם פחותה, כגון הפירושים הנובעים מתוך ביאורי רב יהודאי גאון או הפסקים שהוכנסו אל התלמוד מתוך הלכותיו. רב יהודאי בר נחמן מפומבדיתא נתמנה לראש ישיבת סורא בשנת 759 על ידי ראש הגולה שלמה בר חסדאי, לפי שלא נמצאה בסורא אישיות שהייתה ראויה למלא את המשרה שנתפנתה.¹¹⁶ במשך כהונתו בת שלוש השנים ויותר הוא כנראה ביאר בדרשות רצופות במיוחד את החלק הראשון של בבא מציעא, המכיל דיונים בחוק האזרחי; שם נמצאו הערות רבות למדיי המכילות את ביאוריו, שנתווספו לטקסט על ידי מאזיניו ואחר כך שובצו בתוכו.¹¹⁷ רב יהודאי מסר גם מספר פירושים סבוראיים שנמצאו להם אחר כך

בר"א אפילו מדאורייתא נמי מהפכינן (שבועות מא ע"א); ואודיתא: זה מכתב הודאה, כי האי דאכמין סהדי לחבריה בכלתיה (סנהדרין כט ע"ב). בהדין תרין מלין לית הלכתא כוותיה". כן הוא בהלכות גדולות, קטז ע"ב [מהד' ירושלים, ג, עמ' 62-63]. בתשובה של רב שרירא (שערי צדק, עא ע"א [= חלק ד, שער ה, סימן ג, מהד' ירושלים תשכ"ו, עמ' קנז]) מספר היוצאים מן הכלל הוא שלושה ("ונקיטי רבנן בשמועה מן הראשונים דהלכה כמר בר רב אשי בכלהי תנאי לבר מן תלת"), אך השלישי נוצר רק על ידי שינוי נוסח. הרי"ף בחולין תתב [כו ע"א בדפי הרי"ף] גורס: "ולית הילכתא כמר בר רב אשי לא בחיבורי ולא במיפך שבועה... וסימנך הפך לבן". לפי זה הכוונה לחולין עו ע"ב, שם אף גורסים כמה מקורות: "ולית הילכתא כמר בר רב אשי במיפך שבועה וחיבורי וסימנך הפך לבן" (השווה רשב"א במקום: "יש מקצת ספרים דגרסינן ולית וכו'"). הנוסח השני מקורו לפי תוספות (ד"ה מר) בביאור של רבנו חננאל שקיבל את הנוסח מרב האיי גאון (השווה רי"ף לסנהדרין ג, תתרח [ח ע"א-ע"ב בדפי הרי"ף]). הנוסח הראשון התקבל על ידי רש"י וחכמי צרפת כנכון. באור זרוע א, תמא סוכמו הדעות בצורה הבאה: "פי' ר' שלמה וכמר בר ר' אשי קי"ל בכל דוכתא לבר ממכתב אודיתא ומיפך שבועה וכן כתב בהלכות גדולות וסדר תנאים ואמוראים מכתב יד ר' יוסף טוב עלם. ופר"ח פסק הילכתא כמר בר רב אשי בכלי תלמודא בר ממיפך שבועה וחיבורי... ומתנה בה סימנא 'כלו הפך לבן טהור הוא'. ור' יהודה בר נתן ז"ל פסק דלית הלכתא כמר בר רב אשי בכלא תלמודא בר ממיפך שבועה ואודיתא ואומר כי כן מצא בתשובות הגאונים...". נוסח ר"י טוב עלם של סדר תנאים נקרא אצל הרשב"א ואצל הרי"ף על הר"ן שם 'סת"ו קצר' כנראה משום שבו הושמט החלק המתאר את שלשלת היוחסין. רבנו גרשם הסתמך על היעדר כלל זה בתלמוד, וביטלו כבלתי מחייב, כמו מורו ר' ליאון, ממנו קיבל את רוב ידיעותיו (תשובות מהר"ם דפוס פראג, סימן רס"ד [= מהד' בודפשט תרנ"ו, מב ע"א]): "ומה שפסק להפך שבועה אפילו מדאורייתא, מפני שר' ליאון, רבי שלמדנו רוב תלמודי זצ"ל חכם מופלא לא סבר להא דלית הילכתא כמר בר ר' אשי ונראה (קרי: ונראים) דברי ר' ליאון דכי (קרי: רבי) מדבריהם... ועל הטעמים האלו סמכתי ולא חלקתי להפך שבועה בין מדאורייתא בין מדרבנן. ועוד שסמכתי על דברי ר' ליאון ועוד שלא מצאתי שלמדתי [בתלמודא] שאין הלכה כמר בר"א במיפך שבועה ואם (קרי: וגם) בתלמוד אינו, ומסברא הוא אומר איני (קרי: ואני) רואה את דברי ר' ליאון שמסר לי כי מופלא בדורו היה ואחרי דבריו לא ישנו". זוהי דוגמה מעניינת של חופש הלימוד, כפי ששרר בזמנים הללו, כאשר מסורת שנתקבלה על ידי כל הגאונים נדחתה על ידי חכם מאוחר כנוגדת את התלמוד.

אי-הבנה דומה לזו שנידונה זה עתה, חלה על הכלל הידוע גם הוא סבוראי: "והילכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם" (קידושין נב ע"א ומקבילות), שפירושו שנוי במחלוקת בגלל צורתו המקוצרת (השווה סדר תנאים; תוספות קידושין נב ע"א ד"ה ביע"ל קג"ם ועוד).

116. אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין עמ' 20 [= מהד' לוינ' עמ' 107].

117. ראה נספח ח.

מקום קבוע בנוסח התלמוד.¹¹⁸ הוא בכלל הגאון הראשון שפעילותו הייתה בכתב. בהבינו שהתלמוד אינו מאפשר יישום מעשי של ההלכה, הוא חיבר ספר ובו כללים ופסקים שקראו 'הלכות קטועות'.¹¹⁹ גם מתוך ספר זה הועתקו קטעים אחדים אל תוך התלמוד על ידי חכמים מאוחרים שביקשו למצוא ליד הדיונים התלמודיים את ההלכות

118. בבבא בתרא סב ע"ב מצויה תוספת של רב יהודאי: מ"ושמעין מתרוייהי לישני דרבא" עד "אתמר" (וכך כותב הרמב"ן על אתר: "ובמה שכתב בנוסחאות הגמ' ושמעין מהני תרי לישני דרבא וכו', ולשנא דמר רב יהודאי גאון הוא... קבלה הוא ביד הגאון ז"ל בזו ומרבנן סבוראי קבלו"; השווה ר"ן על הרי"ף בבא בתרא סי' תשסא [לד ע"א בדפי הרי"ף]). רב יהודאי אינו יכול להיות מחברה של הערה זו, כי בן דורו המבוגר, ר' אחא משבחה, כבר הביאה מילה במילה בשאלות, סי' קטו [מהד' מירסקי, ויקרא, סי' קלב, עמ' רסד-רסח].

119. השם 'הלכות קטועות' הוא כנראה השם המקורי. בתשובה של גאון (חמדה גנוזה, סימן קי, מיוחסת לרב פלטוי) נשאלה השאלה מה עדיף, ללמוד את התלמוד או את ה'הלכות הקטועות', וניתנה התשובה שהראשון חשוב יותר: "ודכתיב (קרי: ודכתבתם) איזה עדיף ומשובח לעסוק (או) בהלכות קטועות ולא שאלנו דבר זה אלא שרוב העם מטין אחר הלכות קטועות ואומרים מה לנו לקושית התלמוד. לא יפה הם עושים ואסור לעשות כן, שהם ממעטין בתורה וכתוב יגדיל תורה ויאדיר; ולא עוד (אלא) שגורמין לתלמוד תורה ח"ו שישתכח ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם, אלא מי שלמד תלמוד כולו ועוסק, כי אם מסתפק לו דבר ואינו יודע לפרשו, מעיין בהם". הביטוי "ולא נתקנו הלכות קטועות" מוכיח שמדובר כאן בחיבור מסוים. ההוכחה הבאה מעידה שחיבורו ההלכתי של הגאון יהודאי נושא את השם הזה. ב'הלכות קטועות' נידון מאמרו של ר' שמעון בן יהוצדק, שבמשך שמונה עשר ימים בשנה היחיד קורא את ההלל השלם. מבואר שם שהוא הדין גם לגבי כל קהל המתכנס לתפילה, וכי אין אפוא כל הבדל באשר לתוקפו המחייב של מנהג זה. הגאון רב צמח שנסאל על נכונות הפרשנות הזאת, מתנגד לה נחרצות: "וזה שחקקתם לפנינו בהלכות קטועות לא יחיד - יחיד ממש, אלא אפילו צבור נקרא יחידים, לא שמענו מעולם לא בכתב ולא בפה ואל תעשו כך, שאין מנהג אלא כמו שפירשנו לכם ואל תטעו באותן הלכות קטועות שאם כתוב בהן כך, שלא כהלכה הוא וטעות הוא ושמא הסופר טעה ולא הרב" (חמדה גנוזה, סימן קכח; מחזור ויטרי, סי' שיז [מהד' הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 353] וסידור של רש"י אצל לוצטו, ביבליאוטקה מס' 51; הפרדס, סב ע"א [= ספר הפרדס, מהד' ערנרייך עמ' שנד]; הלכות הרי"צ גיאת, ב, עמ' ד, שם מופיע רב שר- שלום או רב נטרונאי כמחבר תשובה זו שנמסרה שם בשלמותה). רב האיי מציין באחת מתשובותיו את הלכות רב יהודאי כמקורו של הביאור הזה (הלכות הרי"צ גיאת, שם, עמ' ה: "מצינו בהלכות אדונינו מר רב יהודאי ז"ל, יחיד דקאמר וכו'"), למרות שהביאור נמצא גם בהלכות גדולות (דפוס ונציה, יד ע"ב [צ"ל: לד ע"ב; מהד' ירושלים, א, עמ' 358]). ברור אפוא שההלכות הללו של רב יהודאי נשאו את הכותרת 'הלכות קטועות'. גם הרמב"ם מכיר אותן בשם זה (מבוא לפירוש המשנה, צו ע"א [= מהד' הרב י' קאפח עמ' כה]: "כגון הלכות גדולות והלכות קטנות הלכות פסוקות"). במקום 'קטנות' יש לקרוא 'קטועות', כפי שמוכח מקורא הדורות, י ע"א [וכך אכן מצוי במהד' הרב קאפח, שם]). הגאון רב יהודאי נוקט גם במקום אחר בביטוי 'קטע הלכה', שהוראתו לפסוק (הפרדס ט ע"א [= ספר הפרדס, מהד' ערנרייך עמ' טו]): "כך אמר ר' יהודאי גאון וא"ל על שלמה ריש גלותא שקיטע הלכה תשב ז' לזכר כנדה וכו'". מותר אפוא להניח שהחיבור ההלכתי שהוא חיבר נקרא 'הלכות קטועות' והכיל פסקי הלכה תלמודית.

המתאימות, ואלה שולבו אחר כך בתוך הטקסט.¹²⁰ ככל שרוב יהודאי נהנה מיוקרה, נתקבלו הכרעותיו בקב של זהירות, לפי שמחמת עיוורונו לא הוא כתבן, אלא הכתיבן לתלמידיו; הללו לעתים לא הבינוהו והפיצו דברים בשמו שלא תאמו את דעתו האמתית. הגאונים הכירו את חיבורו ההלכתי רק מאה שנה לאחר שנוצר, משום שהוא הותקן עבור קהילה אחרת ורק במקרה חזר אל מקום מוצאו.¹²¹ השימוש בחיבור זה התרחש לכל המוקדם מאתיים שנה לאחר חתימת התלמוד.

120. בברכות לו ע"א מחקו חכמי צרפת קטע הפותח ב'והילכתא', עליו נאמר שהושאל מתוך הלכות הגדולות, אך הוא נמצא עדיין בכתבי היד (דקדוקי סופרים, א, עמ' 195-196). מאחר שאי-אפשר להוכיח את מקורה של ההלכה בחיבור הנ"ל, קרוב יותר להניח שמקורה בהלכות קטועות של רב יהודאי. גם התוספת שם, לח ע"א (דקדוקי סופרים, שם, עמ' 208) לא באה מתוך הלכות גדולות. בחולין קטז ע"ב המאמר "והילכתא אין מעמידין" שכבר רש"י מעמידו בספק, היא תוספת מתוך הלכות פסוקות (כפי שנקרא אחר כך חיבורו של רב יהודאי): "אבל כבר עמדנו על נוסחאות ישנות ובודקות וראינו שהלשון הזה **דברי בעל הלכות פסוקות** הוא ואינו מעיקר הגמרא" (רמב"ן, **מלחמות ה'** על הרי"ף, חולין ח, תתסח [מד ע"א בדפי הרי"ף]); השווה **חידושי הריטב"א** על אתר: "וליתא בעיקר נוסחי, אלא לשון הגאונים הוא דפתקי ספרי בנוסחי"; ר"ן על הרי"ף: "תוספות ראשונים פוסקי הלכות" [מג ע"א בדפי הרי"ף]. - שם נא ע"ב: 'והילכתא היכא דנפלה וכו' (גם **בהלכות גדולות**, קכט ע"ב, שם יש לגרוס 'הלכה' במקום 'הילכך' [וראה מהד' ירושלים, ג, עמ' 162]), גם הוא שרובו מאוחר שמקורו אולי בהלכות רב יהודאי (השווה ר"ן על הרי"ף חולין ג, תשנז [טו ע"א בדפי הרי"ף]): "זה הלשון אינו מעיקר הגמרא, אלא מלשון האחרונים פיסקי (קרי: פוסקי) הלכות", כיוצא בזה רמב"ן ורשב"א במקום. - לפי רשב"ם לפסחים קט ע"ב ההערה "פירושא דקבא וכו'", החסרה בדפוסים אך נשארה בכתבי היד (דקדוקי סופרים, ד, עמ' 330) גם היא באה מתוך הלכות רב יהודאי: "פירושא דקבא לא גרסינן כלל עד אמר מר בר ר' אשי ופירוש הוא מה"ג של ר' יהודאי".

121. **באור זרוע** ב, ס' תלב [דף פט ע"א] (השווה **מרדכי** מועד קטן, ס' תתסב; ר"א"ש, שם, נ [צ"ל: פ"ג ס' ג]) נמסר על כך: "וגאון אחד השיב מה שנמצא בהלכות גדולות... אעפ"י שתשובה זו נכתבה בשם ר' יהודאי גאון, אין לסמוך עליה דמחו לה מאה עוכלי בעוכלי... וכך השיב לפני אקלמון (אל קירואן? Kairuan?) מתא דהווי יודעין שהלכות אלו של מר רב יהודאי זצ"ל לית חזינא בבבל ביומי דרב יהודאי, אלא בתריה בשיעור מאה שנין אייתנין שבואין לבבל, ולא ידעין היכא אמר מר רב יהודאי מעיקרא [ד] רב יהודאי מאור עינים הוה ולא הוה כתב בידיה, וכל דלא שמעוה רבנן מפומיה לא תלינן בה, כיון דאית לה פירכא, ולא סמכינן עלה דאמרינן ספרא הוה דטעי, א"נ אינש אחרינא כתב בשמיה. ע"כ תשובת הגאון". גם ממקור אחר אנו שומעים שניצלו לרעה את שמו של רב יהודאי כדי לבסס הכרעות שלא נתקבלו מתוך ייחוסן לבעל סמכות חשובה. לפי תשובה **בחמדה גנוזה**, סימן טו הסתמך הגאון יעקב בר מרדכי על פסק של רב יהודאי שאליבא דאמת לא יצא מתחת ידו, כדי להצדיק הוראה שניתנה בפניו (התיר לבדוק סירכה דליבא): "ודאמר נמי משום רב יהודאי, איכא למימר דלא אמרה מר רב יהודאי, אלא מילתא אסתברא ליה ולא קבלוה בני דאריה מניה ותליא במר רב יהודאי".*

{ * השווה גם **אשכול** ג, [מהד' אויערבך, האלברשטאט תרכ"ט], עמ' מט. את תשובת רב יעקב בר מרדכי מסר והוכיח גולדברג **בהמבשר** ב, עמ' 80. יש רק להעיר שבשנת ד' תש"כ (= 960) הוצגה שאלה לחכמי ארץ ישראל האם הגיע המשיח וגם כיצד פסקו אצלם בעניין איסור והיתר שנידון לעיל (Mannheimer, *Gesch. d. Juden in Worms*, p. 27): "אני יצחק בר דרבנן ראייתו בוורמשא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט שאלו את קהלות ארץ ישראל על שמועה

אשר לסוג השלישי של הוספות ששובצו לתוך התלמוד, דהיינו של ה'תרביצאי', קשה לקבוע את זמנו, היות שגם עליהם אנו יודעים רק מעט. מקור שמם כנראה בחצר החיצונה ('תרביצא') של בית המדרש שבו התאספו. שם, כנראה באולם מקורה ולא בחצר פתוחה,¹²² ניתנו שיעורים לתלמידים צעירים שטרם הוכשרו ושטרם הורשו לקחת חלק בדיוני בית המדרש שהתקיימו בכינוסים של ירחי הכלה.¹²³ 'תרביצאי' היו אפוא אותם צמאי דעת שרמתם הלימודית לא אפשרה להם להימנות עם תלמידי הישיבה והם רק התכוננו לכך. ה'תרביצא' מופיעה כבר במאמר תלמודי כבית ספר לנערים המתמסרים ללימוד תורה.¹²⁴ לפי פירוש אגדי של השם 'יעבץ' (דה"א ב', נה), גם הוא ייסד מוסד כזה.¹²⁵ מה שנידון בשיעורים שנישאו כאן, נפסל לפעמים בכנסים הלמדניים ('כלה') או בכלל לא הובא לפניהם.¹²⁶ עם זאת נתקבלו בתלמוד כמה פרקי לימוד שמוצאם מן ה'תרביצא',¹²⁷ רובם תרגילים ביישום כללי פרשנות הלכתית, ואילו אחרים

ששמענו על ביאת משיח וגם סירכא דליכא מה אתון ביה". אשר לאגדה הראשונה, אולי גרמה לכך הידיעה על ממלכת הכוזרים שפרחה בעת ההיא. בתשובת הארצישראלים הצביעו על תשובת רב יעקב בר מרדכי, עמו הסכימו בני דורו המלומדים ('וחתם הכתב ר' יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא וכל דורו').

122. ההוראה 'חצר חיצונה' מתקבלת מתוך המקומות שהובאו בערוך, ערך 'תרביץ' (שם מובא גם 'תרביץ הוושט', "חצר חיצונה של הושט"). ההוראה המקורית הייתה מחסן. אך הוראה 'מושב' נמצאת גם בשפה המנדעית, שם התקבלה הצורה 'תארבצא' (ראה: J. Euting, *ZDMG* 19, p. 123; והערות גייגר, שם, עמ' 618).

123. מנחות פב ע"א [צ"ל: ע"ב] לפי הגרסה שבערוך שם.

124. ברכות נו ע"א: "הרואה... תרנגולת יצפה לתרביצא גילה ונאה". הואיל ו'תרביצא' בשום מקום אין הוראת גינה [כפירושו הראשון של רש"י], הרי שרק פירושו השני של רש"י, דהיינו בית ספר, כלומר חבורת התלמידים, הוא הנכון.

125. תרגום על אתר: "יעבץ הו צווחין ליה דקא אקים בעצתיה תרביצא לתלמידיא" (מצוטט גם אצל החיד"א, פתח עינים, קג ע"ב [= על סוטה יא ע"א; מהד' ירושלים תשי"ט, רלד ע"ב]). לעומת זאת בתמורה טז ע"א נמצא: "יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל". לפירוש 'תרביצא' כבית ספר מתקשר בניין פיעל רבץ במשמע של הקניית דעת לתלמידים (בבא מציעא פה ע"א [צ"ל: ע"ב]: "כמוהו לא רבצת"). ר' אליהו בחור מוסר (תשב"י [דפוס צילום, בני ברק תשל"ו, עמ' 68] ערך 'רבץ') שהביטוי 'מרביצי תורה' שהפך להיות רווח, ציין בספרד את הרבנים המלומדים שקיבצו מסביבם חוג גדול של תלמידים, בעוד שהאחרים נקראו 'חכמים' (כפי שהם נקראים עדיין בימינו בקהילות הספרדיות). המקור התלמודי של הביטוי נעלם ממנו, וכן מאיש הלשון העברית דוד פרידריכספלד (זכר צדיק, אמשטרדם תקס"ט, עמ' ט), ששלל אותו כלא-קלסי. 'הרבץ' נגזר כאן מ'תרביצא' שהוראתו בית ספר (השווה כתב היד של ההקדמה לפירוש המשניות לרמב"ם המצוטט אצל החיד"א, עין זוכר, ערך 'תרביצא').

126. מנחות שם.

127. רש"י נשאל [תשובות רש"י, מהד' אלפנביין, דפוס צילום, בני ברק תשי"מ, סימן כד, עמ' 19] בקשר לגרסה בזבחים נ ע"א, שם יש הגורסים לאחר המילים "מלמדת בק"ו" את המילים הבלתי מובנות "מין דבתר איכא". אחרים גורסים "מין דבו איכא" וחכמים קדומים לא גרסו מילים אלה. רש"י השיב על כך ששיבוש זה נוצר מהגרסה "מן דתרביצא", וכי זו הערה המצויה גם בכתבי יד קדומים, ומשמעה שמדובר בהוספה של תלמידים. גם קטעים אחרים, הוא מוסיף, מוגדרים בתלמוד

כל אימת שפסקי הלכה נראו דו-משמעיים, הוסיפו ה'תרכיציאים' ביאורים לתוכן.¹²⁹ הערות כאלה, כמו ביאורים אחרים בהם ציידו את התלמוד, נקלטו רק תוך זהירות, היות שה'תרכיציא' עדיין היו עסוקים למעלה ראש ברכישת הידע הנחוץ, ולא יכלו להתעמק די הצורך בתוכן הדיונים.¹³⁰ קטעים לא מעטים בתלמוד איבדו את בהירותם ואת מובנותם בגלל שחניכים לא בשלים אלה שינו את הטקסט לפי דעתם המוטעית

כתרכיציאים, וכך הדבר כאן, כשמונה למדני 'מלמדת בק"ו' פותח את ההערה הזאת ללא ציון שם אומרה: "על שאלתו נתתי לב ואומר שכך הגירסא לפי שיבוש הספרים 'באומד הדעת' מלמדת בק"ו מן דבתרכיציא, ותרכיציא לשון בית המדרש הוא, דבכמה מקומות מצוי הוא בספרים ישנים 'לשנא דבתרכיציא', ובתלמוד נמצא בכמה מקומות 'בי תרכיציא אמרי', וכן זהו פירושו... עמדנו על מידה זו מתלמידי בני הישיבה מסדרי הגמרא ולא הוזכר בה איש, הילכך קרי ליה מן דבתרכיציא עד כאן". נראה כי הגרסה הנכונה עמדה גם לפני ר' שמשון מקינון (ספר הכריתות, שער חלק ג, שער ג, סימן קסה [מהד' סופר, ירושלים תשכ"ה, עמ' ססה-ססו]), היות שהוא מביא אותה כדוגמה להופעת קטעים תרכיציאיים ("אבל היה מתקיף על לשון התלמוד דעביד צריכתות שזה לשון בני הישיבה וקרי ליה תרכיציא פרק איהו מקומן 'זחד מן תרכיציא'"). אנו רואים מן התשובה הנ"ל שקטעים כאלה הופיעו בתלמוד לעתים קרובות תוך הזכרת מקורם.

128. רש"י, יומא סב ע"ב, ד"ה ומוספין, מציין את הפסקה "מדלא כתיב אחד אחד", המצויה עדיין בכתבי יד (דקדוקי סופרים ד, עמ' 175, אות ב), כתרכיציאית: "ושיטפא דתלמידי תרכיציא היא" (כך הגרסה בריטב"א על אתר; "ושיטתיה" המצוי בדפוסים אינו מדויק, השווה ההערה הבאה). על מקום זה העירו החיד"א (עין זוכר, קכג ע"א), ר' משה קונין (המצרף א, וינה תק"פ, סי' א) ורצ"ה חיות (אגרת בקרת, עמ' לה [= כל כתבי מהר"ץ חיות, עמ' תקלח]), ללא מתן פירושו.

129. בזבחים קד ע"א הוסיפו למילים "הילכתא כדברי חכמים" את המילים: "הבשר בקבורה והעור בשריפה" ("ותוספתא זו גירסא דתלמידי תרכיציא היא", רש"י על אתר, וכן הרא"ש בהלכות בכורות פרק ג, סימן ז). קטע זה כבר מצוי בהלכות גדולות (קלט ע"ב [מהד' ירושלים, ג, עמ' 297]); גם הרמב"ם (פירוש המשניות זבחים פי"ב מ"ד [מהד' הרב קאפח, עמ' נה], ובהלכות בכורות פי"ג ה"י) והרמב"ן (הלכות בכורות סוף פרק ג) מתחשבים בה. רבנו תם פסל בעותק התלמוד שלו של סדר קדשים אף את המילים "והלכתא כחכמים" כמובשות: "ובסדר קדשים של ר"ת עינתי וראיתי שכתוב כן הילכתא כחכמים ועשה לו קרניים לשבשו שלא לפסוק כחכמים ופירושו אין בידי" (תשובת ר' יצחק בן שמואל בשו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, סימן יד; השווה אור זרוע א, סימן תקד [דף עג ע"א], שם יש לגרוס 'לשבשו' במקום 'לשמשו' ו'פירושו' במקום 'פירושים').

130. רב האי גאון (תשובות גאונים קדמונים, מהד' ד' קאסל, ברלין תר"ח, סימן עח) מסב את תשומת הלב לכך שאם הערה ללא ציון מחבר מעלה ספקות באשר לנכונותה, יש לבדוק האם התקלה נגרמה על ידי טעות סופרים, או שמא זו הערה תרכיציאית שנזרקה כלאחר יד ("שאתה צריך לעיין בכל דבר שיסתפק לך כיצד עיקרו, אם טעות סופר הוא או שיטפא דתלמידי תרכיציא"). הוא מוסיף ואומר שהערות רבות שלהם מכילות טעויות ("כדרך טעויות הרבה שמצויין בשיטפי דתרכיציא"). הדבר נכון הן לגבי תוספותיהם והן ביחס לגרסאותיהם, אותן הכניסו אל הטקסט בקלות דעת. הביטוי 'שיטפא' משמעו חיפזון, משגה (השווה הערוך, ערך 'שטף' 2).

והסובייקטיבית.¹³¹ ה'תרביצא' היה בית ספר לתרגול ביאור ההלכה, וכזה כבר היה קיים בתקופת האמוראים. הוא בוודאי תרם הרבה מן הוויכוחים והדיונים המופיעים בתלמוד ללא ציון מחבר מסוים. במיוחד נזקפים לזכותו כל אותם קטעים שבהם מוסבר מדוע נחוצים המקרים השונים שהובאו כדי להדגים את יישומה של הלכה מסוימת ('צריכותא'); לכל דוגמה פן מיוחד, נאמר שם, ויש אפוא להביא את כולן כדי למנוע אי הבנות.¹³²

131. הדיון בסימני היכר של עופות טמאים (חולין סב ע"ב) הוא אחד הקטעים שסבלו מִעֵט התרביצאים (השווה ספר העיטור, מהד' למברג, ב, יח ע"ב - יט ע"א [= מהד' רמ"י, הלכות שחיטה, מד ע"ב] שם הוא כותב במפורש: "והכי היא הגירסא ומאי דכ' בספרים לישנא דתרביצא ניהו").

132. ר' שמשון מקינון [לעיל, הערה 127]; והשווה רי"ט אלגאזי [יבין שמועה, על הליכות עולם, דפוס ונציה [שצ"ט], ז ע"ב, שם כתוב 'תוסבא' במקום 'תרביצא'. לפי ההסבר שניתן כאן, ששאלת רמי בר חמא (בבא מציעא לג ע"ב) מתייחסת לדיון התלמודי ולא למשנה, הרי שיסודות תרביצאיים כבר היו בזמן האמוראים; זאת בניגוד לדעת תוספות ד"ה ובתרביצא במנחות פב ע"ב. אולם יש להניח שדברי ר' שמשון שהצריכותא נאמרו על ידי התרביצא, נשאבו ממקור שהיה מונח לפניו, אחרת הסברו שהתלמידים נקראו תרביצא נראה מיותר. מכאן שהקטעים הפותחים ב'צריכא' או 'צריכי' שייכים לתקופה מאוחרת, לכל המוקדם לתקופת הסבוראים, כי הנימוקים הפותחים ב'צריכא' הם תמיד אנונימיים, אין עליהם ויכוח ואין הם עומדים בקשר כל יינתק עם הדיונים הקודמים להם או הבאים אחריהם. להלן כמה דוגמות מתוך המקומות הרבים מאוד של סוג זה: ברכות לח ע"א; שבת ח ע"ב, כט ע"א-ע"ב, קב ע"ב, קלג ע"א; עירובין כג ע"ב, לה ע"א, לט ע"ב; ר"ה יד ע"א; יבמות קיד ע"א-ע"ב, קיח ע"א; כתובות כג ע"ב, כד ע"א, סא ע"ב (עא ע"א); קידושין מג ע"ב, נ ע"ב; גיטין פ ע"א-ע"ב; בבא קמא טו ע"א, קטז ע"א; בבא מציעא מז ע"א [צ"ל: מז ע"ב], סא ע"א [אולי צ"ל: סח ע"ב], קיח ע"א; ע"ז ו ע"ב, כ ע"ב; שבועות מח ע"א; חולין פא ע"ב (שם מתחילה התוספת המאוחרת מ'ואזדו לטעמייהו'); בכורות ב ע"א, יא ע"א. במשך הזמן אולי נשרו אחדים, כגון בפסחים מא ע"ב, שם מביאים כתבי יד אחדים אחרי 'כלאו דחסימה' ו'צריכה' (השווה דקדוקי סופרים ו [פסחים], נט ע"א, אות נ. וראה תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם [לדניאל הבבלי, שההדיר ב' גולדברג, מעשה נסים, פריז תרכ"ז, עמ' כג ועמ' נב: 'והנמצא בקצת הספרים נוסחאות בפסחים הוא טעות המעתיקים ואחד מהמפרשים הוסיפו ונכנס בקצת הנוסחאות כאשר נתוספה בנוסחתכם צריכה שאינה צריכה']). הצריכותא היו חוליות גמישות, שהוצמדו בהדרגה אל הטקסט התלמודי ולפעמים שובצו אל תוך השקלא וטריא כמו בפסחים סג ע"א [צ"ל: ע"ב], בבא בתרא [צ"ל: בבא מציעא] קיח ע"א ועוד*.

{ * בברכות לו ע"ב נמצאת צריכותא שאליה מתייחס כנראה הוויכוח בדף לו ע"ב. אולם למעשה המשפט השני של רב ושמואל "כל שיש בו מחמשת מינין מברכין עליו במ"מ" כבר רומז על הוצאת אורז ורוחן מן הכלל. השאלה "ואורז דוחן לא מברכין במ"מ" התייחסה במקורה ישירות אל האמירה היא. לפנינו אפוא מקרה ייחודי בו בירור הפותח ב'צריכא' מופרך אחר כך על ידי הוכחה נגדית, אולם הוא הוביל לידי כלל שנקבע בהלכות גדולות (דפוס ונציה ז ע"א [מהד' ירושלים, א, עמ' 87]): "האי תיובתא דאצרכתא (קרי: ו"א [= ואצרכתא]) תתעקר אצרכתא ותיובתא כדקיימא קיימא מתניתן לא ליתעקרון ודרב ושמואל נמי איתה". ניתן לראות מכאן שה'צריכותא' זכו להכרה במידה פחותה בלבד. אגב, המקרים המאוחרים של סוג זה ניכרים בכך שהמילה 'צריכא' שבה פותח הדיון, חוזרת עוד פעם בסופו. }

בימי הגאונים טופחה בתרביצא גם פרשנות המקרא, אמנם בדרך המדרש. נמצאים שרידים של מדרש הדורש את הפסוקים מבמדבר י"א, טז, עד י"ב, טז, הנקרא 'מדרש אֶסְפָּה' על שם מילת ההתחלה של פסוקים אלה. כנראה נדרש מדרש זה לכבוד חנוכת כהונתו של ראש גולה בנוכחות חגיגית של כל מורי הישיבה. המדרש מכיל רשימת שמותיהם של שבעים ואחד הזקנים של ימי משה שנמסרה על ידי הגאון חנינא בר הונא (765) בתרביצא, ונרשמה אחר כך מפיו של אדם לא מוכר בשם ר' שמואל, אחיו של ר' פנחס.¹³³

ה'תרביצאי' או תלמידי הגאונים חתרו אפוא לעצב את הטקסט על פי תפיסתם או להסדירו לפי צורת הביטוי שלהם. כתוצאה מכך נתקבל שפע של חילופי נוסחה, כך שהגרסה המקורית נדחקה במקומות רבים. דרכם להוסיף ביאורים קצרים למקורות תלמודיים שימשה דוגמה גם לבאים אחריהם. קטעים מתוך הלכות גדולות וגם הערות אחרות נרשמו בשולי כתבי היד, ובמשך הזמן שובצו אל תוך הטקסט המקורי. כתבי היד העתיקים של התלמוד כללו הרבה ביאורים כאלה שגרמו לאי הבנות.¹³⁴ אמנם אפשר לזהותם במקרים ספורים בלבד, משום שהם מנוסחים בסגנון האמוראים, אך יש שקיימת

133. **בילקוט שמעוני**, א, רמז תשנ"ט [צ"ל: תשל"ו] נמצאת תחילת מדרש אספה ובאמצע, לאחר רשימת שמות הזקנים, באה ההערה: "וכתבנו אם (קרי: אותם) מפי רב שמואל אחיו של (רב) פינחס ומרים זכור לטוב ולמד אותם בתרביץ מוצא (קרי: מרנא) ורבנא חנינאי כהנא ראש ישיבה וגאון" (על כתובת זו השווה צונץ gottesd. Vorträge, עמ' 279 הערה g [= י"ל צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 426 הערה 9], ורפורט בכרם חמד 6, עמ' 241). הנוסחה 'זכור לטוב' מוכיחה שמדרש אספה נכתב בזמנו של ר' שמואל, שכנראה היה תלמיד של הגאון חנינאי. הפסקה 'אחיו של פינחס ומרים' משובשת לחלוטין. אולי הוא אחיו של (רב) מנחם בר יוסף), ואז יוגדר כאן שמואל כאח של ר' מנחם בר יוסף שהיה ראש ישיבת פומבדיתא בשנת 1169 למניין שטרות = 857. חכם בשם פינחס ידוע במשך כל תקופת הגאונים רק בארץ ישראל (ר' פינחס ראש הישיבה - ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה תר"כ, עמ' כט ואילך, השווה סדר עולם, בסוף), אך הלה שייך למחצית הראשונה של המאה השביעית. הציטטה הקדומה ביותר, הגם שאיננה מפורשת, מתוך מדרש אספה היא כנראה זו שבתשובות הגאונים, מהד' נ' קורונל, וינה תרל"א, סי' קו.

134. המילים (שבועות יב ע"א) "והכי קא אמר ליה בשלמא לדידי דאמינא לב בית דין מתנה עליהם, אמטו להכי (קרי: אמטול הכי) יקרבו, אלא לדידך דאמרת אמאי יקרבו", נראו לר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, ליק תר"כ, עמ' טז, סימן ט) כתוספת שלא נמצאה בעותק התלמוד שלו. בהזדמנות זו הוא מצהיר שהתלמוד מכיל הוספות רבות כאלה "ואותה התוספות שהוספתה בלשון התלמוד כדבריך ואמרת 'והכי קאמר ליה, בשלמא לדידי דאמינא לב ב"ד מתנה עליהן, אטו הכי יקרבו, אלא לדידך אמאי יקרבו' אין זו התוספות בתלמוד ואם היא בספרים שלכם, הגיהו אותם שמא פירוש הוא למקצת המפרשים כמותכם ונכנס בתוך לשון ספרי התלמוד שלכם, שהרבה מקומות בספרי התלמוד כך". גם מתוך פירושו של ר' יוסף אבן מיגאש לשבועות (שם) יוצא שקטע זה לא היה מונח לפניו. אגב קטע זה הכיל עוד תוספות אחרות, כפי שמוכת מפירושו רש"י לדה"א ע"ב. עדותו של ר' אברהם מיימוני שביאורים דומים לאלה נמצאים בתלמוד לעתים קרובות, היא עדות קלסית.

עליהם עדות,¹³⁵ ואילו אחרים ניתן לגלותם על ידי עיון מעמיק בקטעים שלתוכם נשזרו.¹³⁶ במיוחד נשתלו לתוך הטקסט פסקי הלכה שמקורם בהלכות גדולות.¹³⁷ מאידך גיסא, נעלמו מתוך הנוסח הוספות כאלה, ואולי, לנוכח הרפיפות שאליה הגיע הטקסט

135. לפי הרמב"ם (פירוש המשניות לכלאים ט, ח [מהד' הרב קאפח עמ' קלד]) המשפט בניה סא ע"א [צ"ל: ע"ב] "והילכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא", היא תוספת מאוחרת. הערה זו של הרמב"ם שונתה בדפוסים. במקור הערבי (ראה **כסף משנה**, על הלכות כלאים פ"י ה"ב, ורדב"ז, **יקר תפארת**, דפוס סמירנא, מד ע"א [= מודפס על הדף במהדורות משנה תורה החדשות]) הנוסח הוא כדלהלן: "וזהו כלאים מן התורה, והוא שלא יהיו כלאים עד יהיו נחברים [אלו] ה[ג] עניינים כולם וכל מה שאינו כך הוא כלאים מד"ס [...] כך אמרו מקצת הגאונים וזה **אצלי מאמר בלתי אמתי** אלא שכל אחד מהם כלאים של תורה ומה **שנוכר בגמרא נדה**, אינו לשון התלמוד אבל הוא לשון איזה מפרש". אמנם הקטע המסופק נמצא כבר בהלכות גדולות (יד ע"ב [מהד' ירושלים, ג, עמ' 392], תוך שינוי זניח של 'מילתא' במקום 'לישנא'); אך מדברי רבנו חננאל (תשובות הגאונים, דפוס פישל [= שו"ת **שערי תשובה**], סימן סב), המסכים עם הרמב"ם, מוכח שגם לפניו לא היה קטע זה (ראה שם: "ותמהינן אמאי דכתב רבינו חננאל או שוע או טווי או נוז, דהא גרסינן במסכת נדה והלכתא כמר זוטרא דאמר עד שיהא שוע וטווי ונוז, דכולהו בעינן כחדא"). הגאונים שעליהם מצביע הרמב"ם הם רב צמח בר פלטי (שו"ת **חמדה גנוזה**, סימן קיא) והאיי גאון (תשובות הגאונים דפוס פישל [= שו"ת **שערי תשובה**], סימן סג).

המילים "והני מילי לק"ש" עד "פחות ממיל חוזר" (ברכות טו ע"א) מוגדרות בחלקן כתוספת מאוחרת (השווה רבנו יונה לרי"ף ברכות ב, סימן מ [ח ע"א בדפי הרי"ף]: "ואומרים רבני צרפת ז"ל, דלא גרסינן לה ואינו אלא פירוש שהכניסו בספרי הגאונים"). המקורות להערות שהובאו כאן נמצאים אצל רב נסים, ספר **המפתח**, על אתר; השווה גם רא"ש ברכות פ"ב סימן יא* . { * המקומות שהובאו **באור זרוע** א, סימן תקלא [עד ע"ב] מתוך "ספר הגאונים" - שאולי היו רשומים כאן בכמה כ"י - נמצאים בשמושא רבה. } מקומות אחרים שצוינו כהוספות הם נדרים י ע"א: "וכן הוא אומר בחודש אשר בדא מלכו" (ראה **שיטה מקובצת** על אתר), שם נד ע"ב: "אוכליהן כבשר לענין זביני לאו בר אינש (ועוף בר אינש הוא) - ראה על כך ר' אליעזר ממך **בשיטה מקובצת** על אתר [ד"ה ואוכליהן]: "ומצאתי זה הפירוש שבוש הוא ואינו מן הספר **ומאן דהו** פירשה כן לפי שהיה תמה על כמה בני אדם חשובין ואוכלין מהן, וזה הכריחו לפרש כן, **וכתבו בגיליון והסופר עשה בפנים**; נידה לה ע"א: 'ומדאיצטריך קרא לרבווי וכו' (עיין רש"י ורמב"ן על אתר; בדפוסים תוקן הטקסט על פי רש"י). הוכחות אחרות מצויות אצל פראנקל, למבוא התלמוד, עמ' 268 [= בתרגום העברי, עמ' 121].

136. בחולין לא ע"א הקטע מ"ה"נ מסתברא עד "קמ"ל" הוא פרשנות מאוחרת; עובדה זאת מוכחת מכך שרש"י אינו מתייחס אליה. בזבחים טו ע"א, כו ע"ב ההפניה "באידיך פירקן" היא מאוחרת. במנחות יג ע"א נראה ש"למה לי למיתנא" עד "קמ"ל" גם הוא נספח מאוחר, אך הוא אולי כבר מזמן הסבוראים. הוא הדין ביחס ל"ואזדא רבא לטעמיה" עד "היינו הנחתו" (שבת ה ע"ב), שם מפנים למאמרו של רבא (שם, צט ע"ב למטה). וכן בעירובין כג ע"א, שם מוסבר לשם מה צריך את המילה 'ועוד': "מאי תנא דקתני ועוד, אילימא משום וכו'".

137. השווה רש"י על ברכות לו ע"א, לו ע"א, לח ע"א ואת הערת ר' ישעיה ברלין שם לו ע"ב; וראה דברי הראב"ד המובאים ברשב"א ברכות לו ע"א; והשווה גם פראנקל, למבוא התלמוד, עמ' 269 [= בתרגום העברי, עמ' 122].

בידי מגייהם חסרי ביקורת, גם קטעים מקוריים.¹³⁸ למרות השינויים הרבים שחלו בנוסח הביטוי של התלמוד הבבלי ובאופיו, ולמרות התיקונים הפזיזים והקלקולים המבלבלים שעיוותו את הטקסט, הוא נשמר בעיקרו באותה מתכונת שבה כתבוהו הסבוראים. בכמה מסכתות שבהן לא התעסקו זמן רב לאחר שנכתבו, עדיין נשארו עקבות של תצורות לשון בבליות-ארמיות וביטויים טכניים מעולם הישיבות. במסכתות אחרות שנלמדו לעתים יותר קרובות, נדחו הללו מפני הסגנון השגור בבתי המדרש של הגאונים. לאלה שייכות במיוחד המסכתות הדנות בנדרים והקדשים: נדרים,¹³⁹ נזיר,¹⁴⁰ תמורה,¹⁴¹

138. **בשאלות דרב אחאי** מצויים קטעי שקלא וטריא מרובים המנוסחים בסגנון תלמודי מובהק, אך הם חסרים בתלמוד. אין לקבוע בוודאות שאלה היו שייכים לתלמוד מלכתחילה. עם זאת, במקומות שבהם מדובר על אמוראים, נראים הקטעים בהחלט כחלק מן הטקסט המקורי. לדוגמה, המשפט "א"ר חייא בן אבא, אנא מרישי כלי זוטרי דרב הונא והוה עיילין ליה שית מאה דרבנן" (שאלות, סי' קסה [מהד' מירסקי, דברים, סי' קפד, עמ' עג]); "שמואל כי דריש בחולי דמועדא - כל מילי דאסירן" (שם, סי' קע [מהד' מירסקי, דברים, סי' קצב, עמ' קיב]) ועוד. בע"ז הושמטה ידיעה מסוימת על רבא משום שהיא לא התאימה לדעה שהוא הביע במקום אחר (ע"ז עב ע"ב). לפי הר"ן על הרי"ף, ע"ז סימן אלף רפ"ב [כח ע"ב בדפי הרי"ף] זו הייתה הלשון: "אמר להו רבא דהנהו שקולאי דחמרא כי דריתו חביתא דחמרא לא תקרוב לגוי לסיועי בהדיכו דילמא אגב אורחיה רמיית עליה והוה ליה כמאן דאתו מכחו ואסיר". הריטב"א לע"ז ס ע"א מעיר על דעה זו: "לא גרסינן ליה וליתא בנוסחי עתיקי ודוקני וגם רש"י ז"ל לא גרס לה וליתא בפ"י ר' חננאל ובהלכות ר' אלפסי ז"ל". **בהלכות גדולות** (דפוס ונציה קכ"א [ע"ב; מהד' ירושלים, ג, עמ' 259]) נמסרת הידיעה בשינויים אחדים בשם רב. בוודאי נרשם גם כאן משפט זה תוך ציון רבא כמחברה כמו בע"ז עב ע"ב, אלא שמעתיק חסר ידע הפך 'שפוכאי' ל'שקולאי', וזאת על פי מה שזכר מבבא מציעא זט ע"ב, הגם שאין לזה כל קשר לכאן. בסנהדרין לד ע"ב (גיטה ל [צ"ל: נ ע"א]) מופיעה בכמה כתבי יד, לאחר המילים 'ההוא סמיא', התוספת 'באחת מעיניו' (רי"ף סנהדרין, סימן תרכד [יג ע"א בדפי הרי"ף]). רבנו זרחיה הלוי מערער אמנם על מהימנות גרסה זו ("ואין בגמרא מפורש באחת מעיניו"), אך הרמב"ן מסתמך על כתבי יד בני למעלה ממאתיים שנה שבהם כבר הייתה גרסה זו מצויה (מלחמות ה': "אבל באמת מעיקר הגמרא הוא, וכבר עמדו הראשונים על זה וכ"כ רבינו שרירא גאון ז"ל בתשובותיו בלשון הזה ורובא דרבנן דוקאני הכי גרסי... וקא שכיחן ספרי דמסכת דנדה גמרא דכתיבין מן טפי מאתן שני והכי מפרש האי סומא באחת מעיניו").

139. **בשיטה מקובצת על מסכת נדרים**, ברלין תר"כ, ו ע"א, ד"ה אה, מעיר מפרש קדמון [הרי"ף]: "אלא בזאת המסכתא ובמס' נזיר יש כמה לשונות מיותרות שלא **כמנהג תלמודינא**". כמו כן ר' נתן בן יוסף שם, ב ע"א [ד"ה שני]: "דהאי תנא תנא ירושלמאה הוא **דקלי בלישניה**"; השווה תוספות דף ז ע"א, ד"ה תיבעי. לדבריו משמעה של מילה זו היא שהשאלה שקדמה לה נשארה בלתי פתורה: "תיבעי לך פירוש כמו תיקו ולשון נדרים משונה"; ראה גם הרא"ש טז ע"א [?]. **בשיטה מקובצת** לדף טז ע"ב [ד"ה וכן] מוכרע באותו אופן: "הא דאמר וכו' פירוש כמו משום דאמר, אבל לשון תנא דמסכת נדרים ראשונה (קרי: משונה) היא ברוב מקומות". הביטוי 'תבעי' נמצא גם בדף י ע"ב, כב [צ"ל: כא] ע"ב, נא ע"ב. בדף מד ע"א נמצאת הצורה 'בהון'.

140. ראה הערה קודמת ונזיר יג ע"ב, שם משמש 'תבעי' במשמעות 'תיקר'.

141. על מסכת תמורה ראה ד"ב צומבר, **מאמר על פירוש רש"י להמסכתות נדרים ומועד קטן**, ברלין תרכ"ז, עמ' 5-7; פראנקל, למבוא התלמוד, עמ' 186 ואילך [= בתרגום העברי, עמ' 113 ואילך]; פראנקל, **מבוא הירושלמי**, מה ע"ב. שניהם מצביעים על שני פירושים המוצגים לעתים קרובות זה

מעילה¹⁴² והמסכת הצמודה לאחרונות - כריתות.¹⁴³ באשר לנדרים, רב יהודאי (750) ורב נטרונאי (859-869) מעידים בפירוש שלא נשנו בבתי המדרשות, כדי שלא יכירו את האופן שבו מתירים נדרים שנחשבים כבלתי ניתנים להתרה.¹⁴⁴ הגוון הלשוני הדומה בניזיר מורה על כך שגם מסכת זו הוצאה מחוג הלומדים, צעד שהגן עליה מפני סילופי הנוסח. בכריתות ובמעילה ישנן הוכחות גלויות למהימנות הנוסח. גם מסכת תמורה לא יצאה מידי הסבוראים כשהיא מושלמת. שתי נוסחות, אחת כתובה בניב בבלי ואחרת צבועה פה ושם בגוון ארמי-מערבי, עומדות זו לצד זו, ללא קשר בין חלקים רבים שבהן. כנראה תוכנן ליצור נוסח אחיד על ידי ההשוואה שבין שתי הנוסחות. אך עבורה זו לא בוצעה וגם לא ניגשו אליה אחר כך. מעתיקים שקיום שתי נוסחות נראה להם מיותר, בוודאי הסירו פריטים רבים מן האחת או מן השנייה, פריטים שבחלקם שוב נתגלו מתוך מקורות משניים.¹⁴⁵

מתוך 63 המסכתות של המשנה, צורפו רק ל-37 גמרות, כלומר מערכת של ביאורים וויכוחים. השאר, הדנות בעיקר במצוות שאין להן תוקף בחוץ לארץ, אמנם תמיד נשמרו לשם הכרתן, אך לא היו נושא לדיונים רצופים בבתי המדרש. מאחר שנמצאו בהן נקודות

ליד זה. פראנקל סבור ש'לשון ירושלמי' מצביע על טקסט ירושלמי של מסכת תמורה, בעוד שצומבר רוצה לתקן בכל מקום 'ירושלמי' ל'משונה'. לאור השימוש בציון זה בבבא קמא ו' ע"ב ("האי תנא ירושלמא הוא תני לישנא קלילא", ראה גם הערה 139), אפשר להניח ש'לשון ירושלמי' מציינת סגנון לא מדויק, לפחות לא בבלי אמתי (השווה גם רש"י לשבועות לו ע"ב, שם 'לשון בבלי' מציינת כנראה חיבור שבו הניב הבבלי לא שונה בשום צורה). הביטוי 'תיבעי' נמצא גם שם, [תמורה] יג ע"ב.

במקומות אחרים הפכו מעתיקים מאוחרים את 'תיבעי' ל'תיקו' (השווה רש"י [תמורה] כב ע"ב ד"ה דלא קאי]: "דלא קא מכיר איזו היא תיבעי תיקו", ודף כה ע"א).

142. על כך מצביעות צורות כגון 'אפיקינון' (ב ע"א), 'מנהון' (ג ע"א), 'להון' והשאלה שלא נמצאה במקומות אחרים: "מאי איריא דרהיט ותני" (טז ע"א, כ ע"א).

143. בכריתות ד ע"ב הכיר רש"י [ד"ה ה"ג] 'גירסה ירושלמית': "לשון הפוך הוא לשון גירסא ירושלמית". צורות ארמיות כמו "דאיתנהון בעיניהון" (ה ע"א, ח ע"ב) מצויות במסכת לעתים קרובות.

144. תשובת נטרונאי אצל רב שריא, **החלוץ** 8, תרכ"ט, עמ' 141 [= **אוצר הגאונים**, נדרים, ירושלים תש"ב, חלק התשובות, סי' סג]: "נדרים אין נשנית בשתי ישיבות היום ממאה שנה וכך אמר ר' יהודאי גאון נהורא דעלמא דאנן לא גרסינן נדרים ולא ידעינן לאסור ולהתיר בה לא נדר ולא שבועה". נוסף על המקורות שהביא שור [= החלוץ שם], ראה גם רמב"ן סוף הלכות נדרים; שו"ת **חמדה גנוזה**, סימן ו' וסימן עה; רפפורט, 'נספח לתולדות רבנו האי גאון', [בכורי העתים 11, תקצ"א], עמ' 91 [= ש"י רפפורט, **תולדות**, ורשה תרע"ג, עמ' 189]; **הפרדס** כו ע"ב, כו ע"א [= **ספר הפרדס**, מהד' עהרנרייך עמ' קכב]; שד"ל, **מגד ירחים** א [1855], עמ' 7. המאירי מוסר, כנראה בעקבות עדויות אלו (מבוא לביאור אבות, יז ע"ב [= ש"ז הבלין (מהדיר), **סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי**, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה, עמ' 128]): "ודעו נאמנה שלא נשנית מס' נדרים בישיבה זה מאה שנה".

145. כמה מקומות בפירוש רש"י לתמורה מכילים שרידים של שתי הנוסחות החסרים בטקסט שלפנינו.

רבות ששימשו לצורכי השוואה והבאת ראיות עבור הדיון בנושאים אחרים, שבו במקרים רבים אל תוכנן בעקיפין.

בשום אופן אין לבוא בטענה אל הסבוראים שעיצבו את התלמוד כיצירה כתובה, שכביכול הותירו קטעים מתוך החומר הלימודי הנרחב שלפניהם כבלתי שמישים או כמיותרים. אדרבה, הם כינסו בשקידה את כל החומר של מסורות בתי המדרש שהשאירו האמוראים והכניסוהו אל התלמוד; את הביאור ואת ביקורת התוכן העמידו לרשות הבאים אחריהם. כל דאגתם כוונה לכך שנכס המסורת התלמודית, לרבות כל הקשור בו, יישמר במלואו לדורות הבאים. אם בתלמוד הבבלי מצויים לצד מידע נאמן וראוי גם סיפורים, שמועות ואמרות של מורי הוראה מסוימים שלא נועדו להורישם לדורות, הרי שרק הקפדנות והגישה העניינית של הסבוראים הן ששימרו אותם, מבלי שניתן יהיה לשפוט על פיהם את רוח התלמוד. הסבוראים היו אספנים, סופרים ולקטנים שביקשו להעלות על הכתב את כל הזיכרונות והמסורות שהגיעו אליהם, יהיה טיבם אשר יהיה.

התלמוד נועד להיות אך גנוז של הישיבות הבבליות, אוסף של המדע הרבני, ולא ספר חוקים של הוראות התנאים והאמוראים שמייחסים לו סמכות עליונה. סמכות כזו הייתה לתורה שבעל פה במובנה הרחב, והיא לא כללה את הדעות וההשקפות הסובייקטיביות של חכם זה או אחר.

הסבוראים רשמו אפוא את הוויכוחים ההלכתיים, הד למאבקי הדעות, כפי שהגיעו אליהם, ללא הערה מסכמת. בזה נאמר מפורשות, שהתלמוד אמנם הועלה על הכתב, אך לא נחתם והוא עדיין טעון השלמה וביקורת התוכן. לו הונחו הסבוראים על ידי מגמה ליצור אוסף קנוני של התורה הרבנית, כי אז היו ממַתְּנִים או נמנעים מלתת ביטוי לגישות האישיות ולרוח הפולמוס שכה בלטו בוויכוחים.

אולם התלמוד הבבלי תוכנן על מנת להכיל בתוכו את כל התורות והזיכרונות שנשתמרו מן העבר. לא עלה על הדעת לסנן את החומר שנועד לשימור, היות שהכוונה הייתה אך להציל את המידע האובד ולחלצו מנשייה. הדעות והמימרות הועמדו זו לצד זו ללא תיווך, הוויכוחים והפולגות סוכמו רק במקרים ספורים, ואילו ההכרעה הועברה לבדיקתו של כל בקי. כיוצא בזה נקלטו בתלמוד דברים חשובים ונטולי חשיבות, גדולים וקטנים, באותה נאמנות, מבלי שנדרש להבין ולהאמין בכול באותו אופן שבו הדברים מוצגים.¹⁴⁶ התלמוד לא נועד להיות ספר הוראה המודרך על ידי שיטה אחידה, אלא כעין אולפנא שבה משמיעים דעות שונות, טרקלין שבו כל אדם מתבטא בחופשיות

146. הרמב"ן אומר (מלחמת חובה, דפוס קושטא, ד ע"ב = כתבי הרמב"ן, מהד' הרב שעוועל, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' שח), שחובה להאמין רק בפרשנות המקובלת והמוסכמת של חוקי התורה, כפי שהיא נמצאת בתלמוד ("והשני הוא הנקרא תלמוד והוא פירוש למצות התורה, כי בתורה תרי"ג מצוות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד, ואנחנו מאמינים בו בפירושי המצוות"). בזאת נאמר בפירוש, שהתורה שבעל פה שהיא הבסיס ותוכנו העיקרי של התלמוד, היא בעלת הסמכות האמתית, ולא התלמוד עצמו. לדעת הרמב"ן משמעותם של החלקים האגדיים שלו, בדומה למדרשים, אינה אלא כ'דרשות', העשויות למצוא חן או לא ("יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש ר"ל שירמוניש... וזה הספר מי שיאמין בו טוב ומי שלא יאמין בו לא יזיק").

ובטבעיות. אולם מתוך העיון בתלמוד אפשר להכיר את עולם המחשבות של זמנים עברו. לו היו מסתפקים בסוף עידן האמוראים בסיכום ובחתימה של המסורת שירכזו את מסקנותיה ויקבעו כחוק לא ישונה, הייתה היהדות נשללת ממידעה ומנוכרת ממקורה. לכן הציג התלמוד את כל התפתחות ההלכה, במידה שעוד ניתן להבחין בה, בטבעיות נאמנה, והמחיש את חיי הרוח של העבר על תכולתם ועל מהלכם האמתיים. כך ניצל הידע ואתו האפשרות לפיתוח טבעי של התורה שנמסרה. הקראים יכלו אולי לערער על סמכות התורה שבעל פה, אך ליהדות הרבנית היא הפכה בתלמוד נושא שאין לו גבול, בו יכלה ההכרה העצמית ללכת ולהתרחב, והרעיון הממלא את הרוח יכול היה להתפתח ללא מחסום. כבית אוצר של ידע שבו תמיד נמצא חומר חדש ללימוד, וכבית אולפנא לחשיבה שבו התאמן וחודד השכל, שימר התלמוד בקרב היהודים שפע של מידע וערנות של הרוח.

תהיינה הערכות התלמוד בכל הזמנים שונות כפי שתהיינה, תמיד יוקירוהו יודעי דבר כעדות נשגבה של רוח האומה, תמיד יתעניינו בו כמעייין עשיר של המדע הכללי ויחלקו לו כבוד.

רשימת הקיצורים

אגרת רש"ג, בתוך: **חפש מטמונים** = ב' גולדברג, **חפש מטמונים**, ברלין 1846, עמ' יז-מג.

אגרת רש"ג, מהד' גולדברג = ד"ב גולדברג, **אגרת רב שרירא גאון**, מאינץ תרל"ג.
אגרת רש"ג, מהד' ולרשטיין = J. Walerstein, *Scherirae Quae Dicitur Epistola*, = Krotochin 1860 (המספור הוא לחלק העברי. הפניות לחלק הלטיני צוינו במפורש).
[אגרת רש"ג, מהד' לויין = ב"מ לויין, **אגרת רב שרירא גאון**, חיפה תרפ"א (דפוס צילום, ירושלים תשל"ב)].

בריל, דורש לציון = י' בריל, **דורש לציון - כולל באורים ותיקונים על הסימנים אשר בש"ס**, ווינץ תרכ"ד.

הלכות גדולות, מהד' ירושלים = ע' הילדסהיימר (מהדיר), **הלכות גדולות א**, ירושלים תשל"ב; ב, ירושלים תש"ס; ג, ירושלים תשמ"ז.

הלכות הרי"צ גיאת = י"ד הלוי במברגר (מהדיר), **שערי שמחה - כולל הלכות... רבנו יצחק בן רבי יהודה אבן גיאת ז"ל א-ב**, פירטא תרכ"א-תרכ"ב.

המפתח = **ספר המפתח לרב ניסים בן יעקב**, מהד' י' גולדנטל, וינה 1847.
כרם חמד 4 = שד"ל, 'סדר תנאים ואמוראים', בתוך: 'מכתב כג', **כרם חמד 4**, תקצ"ט, עמ' 200-184.

כרם חמד 6 = ש"י רפפורט, 'מכתב יד', **כרם חמד 6**, תר"א, עמ' 259-227.
לברכט, גרסאות = F. Lebrecht, *Kritische Lese verbesserter Lesarten und Erklärungen zum Talmud*, Berlin 1864

לברכט, כתבי יד = F. Lebrecht, *Handschriften und erste Ausgaben des Babylonischen Talmud, Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt in Berlin*, Berlin 1862

נוה שלום = ש"ז טויסיק, **נוה שלום**, חלק א, מינכן תרל"ב.
ספר העיטור, מהד' למברג = **ספר העיטור א-ב**, למברג 1860.
ספר העיטור, מהד' רמ"י = ר' מאיר יונה (מהדיר), **ספר העיטור**, וילנה תרל"ד - ורשה תרמ"ה.

ספר הפרדס, מהד' ערנרייך = הרב ח"י ערנרייך (מהדיר), **ספר הפרדס לרש"י**, בודפשט תרפ"ד.

ספר הקבלה, מהד' כהן = G.D. Cohen, *The Book of Tradition*, Philadelphia 1967
ספר יוחסין, דפוס קניגסברג = **ספר יוחסין**, קניגסברג תרי"ח.
ספר יוחסין, מהד' פיליפובסקי = צ' פיליפובסקי, **ספר יוחסין השלם**, אשר הכינו... רבי אברהם זכות ז"ל, לונדון-אדינבורג 1857.

סדר עולם זוטא = סדר עולם זוטא, בתוך: א' נויבאוואר (מהדיר), **סדר החכמים וקורות הימים ב**, אוקספורד תרנ"ג (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ז), עמ' 73-68.

סדר תנאים ואמוראים, מהד' גרץ = **מבוא התלמוד... לר' יוסף בן עקינין... ונלווה אליו**
 סדר תנאים ואמוראים, מתוך כתב יד לכבוד הרב הגדול ר' זכריה פראנקל, ברסלוי
 תרל"ב.

G. Flügel, 'Bäbek, seine Abstammung und erstes Auftreten', *ZDMG* = פלוגל
 .23, 1869, pp. 531-542

Z. Frankel, 'Beiträge zu einer Einleitung in den = למבוא התלמוד = פראנקל,
 Talmud', *MGWJ* X, 1861, pp. 186-194, 204-212, 258-272
 בסוגריים מרובעים מפנים לתרגום העברי: ז' פראנקל, 'למבוא התלמוד', **נטועים ח,**
 תשס"ב, עמ' 105-124].

פראנקל, מבוא הירושלמי = ז' פראנקל, **מבוא הירושלמי**, ברסלוי תר"ל.
 קורא הדורות = ר' דוד קונפורטי, **קורא הדורות**, מהד' ד' קאסל, ברלין תר"ו.
 תשובות הגאונים ליק = י' מוספיא (מהדיר), **תשובות הגאונים**, ליק תרכ"ד.

MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.