
סתם התלמוד ודברי / The Anonymous Talmud and the Words of the Amoraim
האמוראים

Author(s): ירחמיאל ברודי and Robert Brody

Source: *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies* / איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות / 2005 / תשס"ה, Vol. יד, VOLUME 1: THE BIBLE AND ITS WORLD, RABBINIC LITERATURE AND JEWISH LAW, AND JEWISH THOUGHT / כרך א: המקרא ועולמו, (תשס"ה / 2005), pp. 213-232

Published by: World Union of Jewish Studies / האיגוד העולמי למדעי היהדות

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23531279>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies* / איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות

סתם התלמוד ודברי האמוראים

ירחמיאל ברודי

ברצוני לדון מתוך עמדה ביקורתית באחת המגמות הבולטות של המחקר התלמודי בעשורים האחרונים – הנטייה להפריד באופן מוחלט בין הדברים המובאים בתלמוד הבבלי בשם אמוראים מסוימים ובין הדברים הסתמיים או האנונימיים בתלמוד זה, מתוך הנחה שהחומר האנונימי תמיד מאוחר מן החומר המיוחס לאמוראים. אולם בטרם אנסה להחזיר במידה מסוימת את הגלגל אחורנית, עליי לסקור בקצרה את תולדות המצאתו.

א. מאה השנים הראשונות של דיון מחקרי בנושא

כבר זכריה פרנקל, שאפשר לכנותו חוקר התלמוד המודרני הראשון, הצביע בשנת 1861 על דוגמות המוכיחות לדעתו שיש קטעים אנונימיים בתלמוד הבבלי שהתייחסו אליהם אמוראים נקובי שם.¹ ואולם מי שהרחיב את הדיון בסוגיה זו והבליט את ראשונותו מתוך זלזול מסוים בתרומתו של פרנקל, היה יצחק אייזיק הלוי, בעל 'דורות הראשונים'. וכך כתב, בהתייחסו למצב ששרר לפני חתימת התלמוד, שהתרחשה לדעתו בזמנו של רב אשי:²

ואמנם כן נראה לפנינו בגמרא כי לא לבד רוב דברי האמוראים הראשונים היו כבר קבועים וסדורים בכל סדרם ... כי אם גם הסתמא דגמרא השייכה לדברי המשנה, ולדברי האמוראים הראשונים וכן גם כל סתמא דגמרא מעיקרי האיבעיות אשר היו בימים הראשונים ... אבל בהיות כל זה נוגע ביותר להבנת סוף דבר חתימת התלמוד ... ובפרט בהיות כל זה ענין חדש מאד אשר לא הושם אליו לב כלל, כי על כן נוסף להשלים דברינו במקום הזה. הורגלנו לחשוב כי סתמא דגמרא הוא בכל מקום רק מזמן חתימת התלמוד היינו מרב אשי וסייעתו, וכפי מה שחשבו עד היום שרב אשי הוא התחיל לסדר את התלמוד ... ועל כן היה הדבר פשוט כי כל סתמא דגמרא היא בהכרח רק מסוף הימים, היינו מרב אשי וסייעתו מסדרי התלמוד, ככל אשר האמינו עד היום. אבל כאשר נשים לב לסוגיות הש"ס נראה שם לפנינו לא לבד סתמא דהש"ס שלפני רב אשי, כי אם גם מסקנאות של

1 Z. Frankel, 'Beiträge zur einer Einleitung in den Talmud', *Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 10 (1861), pp. 191–192

2 י"א הלוי, דורות הראשונים, ב, פראנקפורט טרס"א, עמ' 550–551.

סוגיות סתמא דהש"ס מתוך שקלא וטרי' ... אמנם כי יש גם עוד הרבה יותר מזה, כי נראה שם לפנינו סתמא דגמרא שרב אשי וחביריו כבר שקלו וטרו לפשוט ספיקותיהם ממש על דרך זו עצמה כמו ששקלו וטרי' לפשוט ספיקותיהם מברייתא, וגם באותו הסגנון.

לאחר מכן ייחד הלוי עשרה עמודים לדוגמות שיש בהן כדי ללמד, לדעתו, על קיום התופעה הנידונה.³ רבות מן הדוגמות האלה בעייתיות, ואפשר לטעון שהן מבוססות על קריאה נאיבית או מגמתית של המקורות. חוקרים אחדים אכן ביקרו את דבריו של הלוי ודחו חלק מראיותיו,⁴ אולם כמעט כולם הסכימו עם הגישה הכללית שקיימים 'סתמות קדומים', במובן של קטעי תלמוד אנונימיים שאמוראים הכירו אותם והתייחסו אליהם, והוויכוח נסב על שיוכם של קטעים ספציפיים לקטגוריה זו, ועל הערכת היקפה.

אברהם וייס, למשל, בספרו 'על היצירה הספרותית של האמוראים' ייחד נספח לבדיקת ראיותיו של הלוי ודחה כמה מהן או טען שאינן עניין לסוגיה הנידונה. עם זאת הוא נטה לקבל דוגמות אחרות, ולדוגמה כתב בקצרה: 'במנחות נה א' מוסב א"ר פפא ש"מ וכו' על האוקימתא שלפני כן אין רישא דליכא כהן סיפא דאיכא כהן, שהיא מסקנת כל סוגית אמר מר הסתמית שם. וקרוב הדבר, שכל סוגית אמר מר היתה כבר לפני רב פפא'.⁵ באותו ספר, במסגרת ניסיונו לתארך את ראשית הסוגיה המפותחת של שקלא וטריא, ייחד פרק לבדיקת 'בעית קדמות הסוגיא באספקלרית הסתמא'.⁶ בפרק זה ניתח כמה דוגמות של סוגיות שלכאורה נראה שיש בהן סתמות קדומים ופירש אותן באופנים אחרים, אולם לאחר מכן כתב 'איברא יש גם מקומות שבהם סתמא אמוראית טיפוסית ואחריה אמורא הנקרא בשם. והמחזור ביותר, שהסתמא היתה כבר לפני האמורא המוסב עליה', והדגים תופעה זו.⁷ ויש לציין שבסוף הנספח שבו בדק את הדוגמות של הלוי סיכם: 'ובכן, בחומר סוגיית הנ"ל גם סוגיות המכילות תופעות שונות הנכנסות לגדר קורות התהוות הסוגיא ... אבל דרך כלל אין להן שום ענין לעיקר מבוקשנו כאן לבעית סתמא קדומה ... וגם באלו, שבהן כנראה באמת סתמא שעליה מוסב חכם מסוים, קיימינן בדורות האמוראים שמאחרי אביי ורבא. גם בהן אין איפוא כלום מן החדוש',⁸ כלומר: סתם שהיה ידוע לאמוראים שאחרי אביי ורבא אינו נחשב 'סתם קדום' שיש בו מן החדוש כלל.

גם יחיאל קפלן, שעסק באריכות בתאוריה של הלוי ובהוכחותיו וביקר אותן קשות, כתב בפשטות שיש דיונים אנונימיים רבים בתלמוד שהסתיימו בבית מדרשו של רב אשי, אף שלדעתו

- 3 שם עמ' 551–561, ועיין שם, ג (פרעסבורג תרנ"ז), עמ' 21, 116–121.
- 4 ראו במקורות שציין ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', ח"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, א, ניו יורק תשל"ח, עמ' 294–296 הערה 42.
- 5 א' וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 295–307 (הציטוט לקוח מעמ' 298).
- 6 שם, עמ' 24–58.
- 7 שם, עמ' 49 ואילך.
- 8 שם, עמ' 307.

בהעדר הוכחה נגדית, כל ייחוס של קטע תלמודי לסבוראים יהיה נכון, מכיוון שהסבוראים הם המעצבים והבונים האמתיים של התלמוד.⁹ יעקב נחום אפשטיין לא עסק בהרחבה בסוגיה זו, אולם העיר הערות אחדות, ומהן עולה בבירור שלדעתו יש בתלמוד סתמות קדומים רבים למדי; אסתפק בהערה אחת כזו: 'יש בפסחים, כמו בכל הש"ס, סתמות ישנים. כך סתם ריש פ"ב (כא א): כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה וכו' – רמז בדברי רב נחמן (יג א), וקדום אפוא לר"נ'.¹⁰ עמיתו ובעל מחלוקתו חנוך אלבק עסק בנושא זה בצורה נרחבת ונטה לייחס חלק גדול מאוד מן החומר הסתמי שבתלמוד לדורות קדומים; הוא כתב למשל:

יש כמה וכמה ראיות לעריכה של סוגיות שונות המובאות בתלמוד שלנו לפני עריכתו האחרונה של התלמוד. אחד מסימניה של העריכה הוא הסוגיות הסתמיות המובאות בתלמוד שלא נזכר שם אומרם, ולפיכך יש לומר שהן משל העורכים. והנה אפשר לראות שכבר לפני עריכת התלמוד שלנו נשאו ונתנו בבית המדרש בלשונם של תנאים ואמוראים ומשא ומתן זה נקבע בתלמוד שלנו בסתם. כלומר: קושיות ותירוצים שנמסרו בתלמוד בסתם הם של אמוראים ראשונים והלכך אינם דברי העריכה האחרונה אלא משל העריכות הראשונות.

ולאחר כמה עמודים של דוגמות הוא המשיך:

במקומות שהבאנו עד כאן כבר ידעו האמוראים שקדמו לרב אשי את סתם הגמרא ועשאוהו לנושא ההערות והדין שלהם. אבל יש שדברי האמוראים עומדים בפני עצמם, או יכולים להתפרש כאילו עומדים בפני עצמם, בלי קשר לסתם שקדם להם, בכל זאת לפי הסדר שנסדרו בגמרא קרוב לוודאי שהסתם הוא מזמן קדום.

ואף לכך הוא ייחד כמה עמודים של דוגמות.¹¹

היחיד, עד כמה שידוע לי, שאולי כפר לחלוטין בקיומם של סתמות קדומים היה היימן קליין, שפיתח במספר לא גדול של מאמרים שיטה להפרדה בין שני מרכיבים בתלמוד. הוא כינה אותם 'גמרא' ו'סברא', וטען שה'סברא' תמיד מאוחר ל'גמרא' שלידו ומבוסס עליו. עם זאת, במאמר משנת 1947 כתב במפורש שאין מדובר לדעתו בתקופות נפרדות, ושהייתה חפיפה בין התקופה שבה יצרו את הגמרא ובין זו שבה יצרו את הסתמא, אם כי במאמר נוסף שפרסם כעבור עשר

9 J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York 1933, p. 301: 'In the absence of evidence to the contrary, any assertion which attributes Talmudic passages to the Saboraim is bound to be correct, since the Saboraim are the designers and the real builders of the Talmud'

10 "נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים בבלי וירושלמי, ערך ע"צ מלמד, ירושלים ותל אביב תשכ"ג, עמ' 15. להערכה שונה במקצת של עמדת אפשטיין בסוגיה זו ראו ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: השוכר את האומנין, הנוסח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 22 הערה 94.

11 ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב 1969; הציטוטים הם מעמ' 577–578 ומעמ' 588–591.

שנים הוא התבטא בנימה אחרת, ומשתמע ששינה את דעתו בינתיים והחליט לייחס את יצירת הסברא לתקופת הסבוראים ולתארוך אותה למאות השישית והשביעית לסה"נ.¹²

ב. הדיון בנושא בעשורים האחרונים

לפני כשלושים שנה חל מהפך בהתייחסות לסוגיה זו, כאשר שני חוקרים צעירים יחסית, שזכו בינתיים למעמד בכיר ומרכזי בתחום של חקר התלמוד הבבלי, הכריעו – כל אחד מהם בדרכו ובסגנונו ומנימוקיו שלו – לנטוש את הדגם של 'סתמות קדומים' ולאחר באופן גורף את כל החלקים האנונימיים של התלמוד. לעתים נדמה שהתפיסה החדשה זכתה למעמד של מוסכמה בלתי מעורערת וכמעט מובנת מאליה, שעל גביה אפשר לבנות נדבכי מחקר נוספים, אם כי פה ושם נשמעים קולות אחרים.¹³ דוד הלבני, כידוע, שינה את דעתו בשאלה זו בין הופעת הכרך הראשון של ספרו 'מקורות ומסורות' בשנת תשכ"ט ובין הופעת הכרך השני של סדרה זו בשנת תשל"ה. בשנה זו הצהיר על שיטתו החדשה, ובשנים שחלפו מאז פיתח והקצין אותה. במסגרת זו לא אוכל לנתח בפרוטרוט את נבכי שיטתו וגלגוליה אולם אשתדל לעמוד על עיקרי הדברים מפאת חשיבותם, ובייחוד מכיוון שהלבני הציג את עמדתו ואת נימוקיו בצורה מפורשת וברורה למדי. להלן תמצית דבריו בהקדמה לכרך השני של 'מקורות ומסורות' על השינוי המהותי שחל בתפיסתו:¹⁴

אינני סבור עתה בתורת ברי, שגם בתקופה שלפני רבינא ורב אשי היו סתמות בגמרא, ושאמוראים שלפני רבינא ורב אשי התייחסו לסתמות שבגמרא. (הכוונה לסתמות שיש בהן קביעות חדשות בהלכה או בשקלאוטריא הראויות להיאמר בשם אומרן). עכ"פ החומר שבדקתי עד עכשיו מתוך עיון בקורתי מדוקדק אינו מחייב מסקנא זו בהכרח. הראיות

12 כבר פרידמן ([לעיל הערה 4], עמ' 293–294 הערות 41–42) הצביע על כך והפנה למקומות האלה: H. Klein, 'Gemara and Sebara', *Jewish Quarterly Review*, 38 (1947), p. 69 n. 7, p. 70 n. 10, p. 71 n. 20; idem, 'Some General Results of the Separation of Gemara from Sebara', *Journal of Semitic Studies*, 3 (1957), pp. 370–371

13 J. Hauptman, *Development of the Talmudic סתמות ראו* Sugya: Relationship Between Tannaitic and Amoraic Source, Lanham, New York and London 1988, esp. pp. 1, 213–218; J.L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore and London 1999, esp. pp. 15–21; idem, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London 2003, esp. pp. 1–5; D. Kraemer, *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli*, Oxford 1990 (אם כי קרמר אינו מקבל את שיטתו של הלבני לכל פרטיה, ראו שם, עמ' 71–79, 79). לגישות מסויגות יותר כלפי שיטה זו ראו מ' בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא בבלי שבועות פרק שלישי מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 8–9; A.M. Gray, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah*, Providence 2005, esp. pp. 177–178, 188, 195

14 ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד מיומא עד תגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 2–6.

שהביאו החוקרים לחיזוק שיטתם – ועליהן יש להוסיף כהנה וכהנה – כולן להיפרך ניתנו אם נניח, ולפעמים אפשר להוכיח מטעמים אחרים שכן הוא באמת, שהמוסיף הסתמי המאוחר סידר את דבריו לפני דברי האמוראים, בהתחלתם ובאמצעיתם ושילב אותם יחד בצורה הנראית כאילו האמוראים התייחסו לסתמות, אבל במקור לא כך היה ... ואפילו כשהסתם נחוץ להבנת דברי אמורא ונראה כאילו האמורא מבוסס עליו, עדיין יש לומר שלפני בעל הסתם המאוחר לא היו דברי האמורא בשלימותם והשלים אותם מסברא ואת הסברא מסר כסתם. ובלא ראיות שכנגד נוטים אנו לומר ... שהסתמות בגמרא מאוחרים הם לרבינא ורב אשי ...

בשלב זה של פיתוח שיטתו המציא הלבני את הכינוי 'סתמאים' בשביל החכמים שיצרו לדעתו את החלקים האנונימיים שבתלמוד, ותארך אותם לשנים שבין פטירת רב אשי (427 לסה"נ) ובין סוף המאה החמישית לסה"נ, התאריך המסורתי של סוף ההוראה ושל חתימת התלמוד המשותף באיגרת רב שרירא גאון ובסדר תנאים ואמוראים. מיד לאחר מכן החלה תקופת הסבוראים.¹⁵ אותה תפיסה באה לידי ביטוי, מתוך פיתוח ופירוט מסוים, בשני כרכים נוספים של 'מקורות ומסורות' ובספרו הלועזי 'מדרש, משנה וגמרא' (*Midrash, Mishnah and Gemara*). הלבני ציין כמה קטגוריות של חומר סתמי שהוא מוציא מן הכלל ומייחס לתקופת האמוראים (עד זמנו של רב אשי ועד בכלל), והעלה אפשרות ששרדו קטעים ממשא ומתן קדום, אלא שלדעתו אלה שרידים שלא נמסרו מדור לדור באופן מכוון כחלק ממה שהוא כינה 'המסירה הרשמית'.¹⁶ במקומות אחדים הוא הציע טיעונים בניסיון להוכיח את נכונות התאוריה שלו. עיקרי טיעוניו הם אלה:¹⁷

1. אין חליפות דברים בין הסתם ובין האמוראים. אני מוכרח להודות שטענה זו אינה מובנת לי – איך דו־שיח בין אמורא ובין הסתם היה צריך להיראות? ואיזה דו־שיח אנו מוצאים, למשל, בין תנאים ובין סתם משנה, שאף לדעתו היא קדומה?
2. לעתים קרובות מתברר שלבעלי הסתם לא היה מידע ברור על פרטי שיטותיהם של האמוראים, והם התאמצו לשחזרם על פי סברתם, משמע שהיו מאוחרים להם – לנקודה זו אשוב בהמשך.

15 ראו הלבני, שם, עמ' 7–8 והערה 10. לתאריכים שהזכרנו ראו ק' כהנא (מהדיר), סדר תנאים ואמוראים, פרנקפורט ע"נ מיין תרצ"ה, עמ' 6; ב"מ לוין (מהדיר), אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, עמ' 95, 97. על האפשרות ששני אלה תלויים במקור משותף, קדום בהרבה, ראו מה שכתבתי במאמרי 'בירור המקורות לכרונולוגיה של תקופת התלמוד', תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 75–107, ובייחוד בעמ' 89–91.

16 ראו הלבני, שם, עמ' 11 הערה 21; הנ"ל, מקורות ומסורות ביאורים בתלמוד מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' 23–11; D. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for* ;23–11 Justified Law, Cambridge, Mass. 1986, pp. 72, 82–83, 85. להלן: הלבני, מדרש משנה וגמרא.

17 ראו הלבני, מקורות ומסורות, מועד (לעיל הערה 14), עמ' 10–11; הנ"ל, מקורות ומסורות ביאורים בתלמוד מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 14–15, 27; הלבני, מקורות ומסורות, בבא קמא (שם), עמ' 8–9; הלבני, מדרש משנה וגמרא (שם), עמ' 84.

3. לסתמאים היו דרכי חשיבה שונות מלאמוראים. אף נקודה זו תידון להלן.
 4. אין למצוא בתלמוד את הביטוי 'סתם גמרא' במקביל ל'סתם משנה'. טיעון זה נראה לי מופרך מיסודו: הרי ברור מאליו שאין לצפות למצוא את הביטוי 'סתם תלמוד' או 'סתם גמרא' בתוך התלמוד, כשם שאיננו מוצאים את הביטוי 'סתם משנה' ודומיו בתוך המשנה, אלא בפי ר' יוחנן (ודווקא בבבלי ובנסיבות מיוחדות שאינן מתאימות ל'סתם תלמוד').
 ועוד שתי נקודות שאף הלבני אינו רואה בהן טיעונים עיקריים, אבל אפשר להציג אותן כיתרונות הטמונים בתאוריה שלו:¹⁸ היא עשויה להסביר למה הדברים של חכמים אלו נאמרו בסתם – זהו ביטוי לתחושת הנחיתות שלהם לעומת האמוראים; והיא עשויה להסביר למה נשאר בתלמוד חומר מועט כל כך בשם של חכמי תקופה בת 73 שנה – מכיוון שרוב תרומתם של חכמים אלו ליצירת התלמוד היה אנונימי.

אינני יכול במסגרת זו לנתח ולבקר כל אחד מן הטיעונים האלה בצורה מפורטת. ואולם ברצוני להצביע על מכנה משותף העומד מאחוריהם ואף מאחוריהם עמדותיו של הלבני לפני ואחרי תקופה זו – ובעיניי הוא בעייתי ביותר. כוונתי להנחה הבסיסית שיש לייחס את כל הסתמות לתקופה אחת, מצומצמת יחסית. הנחה זו סמויה לרוב, ורק לעתים רחוקות מצאתי אצל הלבני אמירה מפורשת בנידון זה וניסיון לנמק את הנחתו זו. בספרו הלועזי כתב שעדיף בעיניו להניח שעריכת התלמוד הייתה חד-פעמית על פי 'תער אוקהם', העיקרון הקובע שתמיד יש לבכר את ההסבר הפשוט ביותר שיש בכוחו לפרנס את הנתונים.¹⁹ ואולם אינני מבין למה פשוט יותר להניח שהעריכה נעשתה באופן חד-פעמי ולא בתהליך מתמשך, ויתרה מזו – נראה לי שאף הלבני מודה שהנחה זו אינה נכונה תמיד, מכיוון שהוא מסכים שפעולות שונות של עריכה נעשו במשך דורות האמוראים באופן אנונימי. אם כן למה יש לייחס קטגוריה אחת של פעולה אנונימית, של ניסוח שקלא וטריא מסוגים מסוימים, לעריכה חד-פעמית ומאוחרת דווקא? במקום אחר הוא הציע נימוק מפורט יותר בנוגע לבעיה זו:²⁰

רק בתקופת הגמרא החליטו להנציח לדורות גם את החומר הייחודי, המשא ומתן ... מתי נפלה החלטה זו? ההשקפה המקובלת היום ... היא שיש לייחס אותה לראשית תקופת האמוראים, ושל תקופה הזאת שייכת השקלא וטריא הסתמית הבאה בגמרא אחרי המשניות והברייתות. מכאן ואילך נחלקה השקלא וטריא לפי דורות בהתאם לזמניהם של האמוראים שאותם הם מפרשים. בכל דור ודור הסבירו הסתמאים ונימקו את המימרות של האמוראים שבאותו דור ... זמנם של הסתמות שווה אפוא לזמנם של האמוראים שאותם הם מפרשים ... השקפה זו מופרכת מעיקרה, שכן כל מי שלומד גמרא מבחין שלסתמאים

18 ראו הלבני, מקורות ומסורות, מועד (לעיל הערה 14), עמ' 1, 7; הלבני, מקורות ומסורות, שבת (לעיל הערה 17), עמ' 27; הלבני, מדרש משנה וגמרא (לעיל הערה 16), עמ' 85–87, 142–143.

19 הלבני, מדרש משנה וגמרא (לעיל הערה 16), עמ' 81.

20 הלבני, מקורות ומסורות, בבא קמא (לעיל הערה 16), עמ' 8.

כבר לא היו מקורות ראשוניים, בעלי סמכא, של תורת האמוראים ... הסתמאים אפוא לא היו בני זמנם של האמוראים ... הם היו אחריהם והחלטה להנציח לדורות את השקלא וטריא התקבלה לאחר תקופת האמוראים ... שכן לא מסתבר כלל, שהסתמאים היו דוחים בכוונה תחילה לכל הפחות למשך שני דורות את השקלא וטריא עד שכבר לא יכלו לשאול את בעלי המימרות (או את תלמידיהם) ...

ואולם נראה לי שטעון זה נשען על כמה הנחות לא מציאותיות, ומתוכן אציין שלוש: שפרשנים יכלו לסטות מן הכוונה המקורית של האמורא רק כאשר חשו שאינם בטוחים בדבר כוונתו; שכל החכמים הבבליים בני דור אחד היו בקשר מתמיד, או לכל הפחות היו נגישים בקלות זה לזה;²¹ ושתלמידיו של חכם מסוים תמיד הכירו בבירור את כל תורתו. אולם יתרה מזו: אפילו אם נניח לצורך הדיון שאפשר להצביע על מקרים רבים שבהם סתם התלמוד לא קלע למשמעות הראשונית של דברי האמוראים, ושעובדה זו מלמדת שאותם קטעים נתחברו כעבור שני דורות לפחות מזמנם של אותם אמוראים, אין להסיק שהוא הדין לכל הסתמות שבתלמוד. הלבני מציב כאן דיכטומיה בין תפיסה המתארכת את הדיון הסתמי בדברי אמורא מסוים לדורו של אותו אמורא ובין תפיסה המתארכת את כל הסתמות לתקופה מאוחרת. אבל קיים דגם חלופי פשוט, ולטעמי סביר יותר משתי האפשרויות האלה: דיונים סתמיים המיוסדים על מקור מסוים יכלו להתפתח סמוך לזמנו אך באותה מידה הם יכלו להתפתח כעבור פרק זמן כלשהו, אם של כמה שנים ואם של כמה דורות. אי לכך, ההנחה שיש סתמות שנוצרו שני דורות או יותר אחרי שנפטר האמורא שעל דבריו הם מבוססים אינה סותרת את האפשרות שסתמות אחרים נוצרו סמוך לזמנם של האמוראים שאת דבריהם פירשו ופיתחו. כמו כן מן הראוי לציין בהקשר זה את העובדה הידועה, שכבר הצביעו עליה רבים וטובים, שבמקומות לא מעטים בתלמוד ברור שיש כמה שכבות סתמיות המגיבות זו על זו, לעתים מתוך קושיא או מחלוקת, דבר שמקשה מאוד על ההנחה שיש לראות בכל החלקים הסתמיים של התלמוד יצירתה המאוחדת של קבוצת עורכים מלוכדת שעשתה את עבודתה בתוך פרק זמן מצומצם.²²

בשנים האחרונות פיתח הלבני גרסה רדיקלית עוד יותר של תפיסתו הבסיסית, ולפיה לא די באיחור הסתמאים לפטירת רב אשוי ובתיחום המעבר בין תקופת האמוראים ובין תקופת הסתמאים בשנת 427 לסה"נ, אלא יש לראות 'אמורא' בכל חכם ששמו נזכר בתלמוד ולו פעם אחת, כולל אותם חכמים המכונים סבוראים לפי אגרת רב שרירא גאון וסדר תנאים ואמוראים. וכמו כן לדבריו יש להניח שראשון הסתמאים התחיל את פעילותו רק אחרי שהסתיימה פעילותו של אחרון האמוראים. משום כך יש לקבוע שהסתמאים והסבוראים פעלו בתוך תקופת הגאונים, עד

21 לתיאור ביקורתי ומשכנע יותר של מערכות היחסים בין אמוראי בבל בני דור אחד ראו, R. Kalmin, *Sages*

Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia, Atlanta 1994, esp. pp. 175–212

22 ראו למשל אלבק (לעיל הערה 11), עמ' 591–595; פרידמן, תלמוד (לעיל הערה 10), עמ' 22. ועיינו בהערה 24 להלן.

סוף המאה השמינית לסה"נ בערך.²³ מפאת קוצר היריעה של מאמר זה לא אוכל לדון בפרוטרוט בגלגול אחרון זה של שיטת הלבני, אולם מבחינת השאלה של 'סתמות קדומים' אין הוא מעלה ומוריד.²⁴

החוקר השני המזוהה עם איחור גורף של הסתמות הוא שמא פרידמן. במבואו רב ההשפעה 'על דרך חקר הסוגיא' למאמרו על פרק האשה רבה, סקר פרידמן את תולדות הדיון המחקרי בנושא זה במהלך המאה העשרים לסה"נ. אצטט מדבריו בדילוגים:²⁵

ובאמת אצל כמה חוקרים במאה העשרים הושם הדגש לא על הוספות ה"סבוראים" לתלמוד, אלא על הוספות "סתם התלמוד" ופירושי לדברי האמוראים [כאן פרידמן מצטט מאטלס, אלבק, ווייס ווינברג – י"ב]

גם ר"ד הלבני נוטה באחרונה לומר – אם כי נמנע הוא מקביעה סופית – שהסתמות של פרשנות ושקלא וטריא, מאוחרות מדברי האמוראים, ונוספו כמסגרת לדברי האמוראים. ... רוב החוקרים שהזכרנו לעיל, אף שנטו לשיטה פרשנית זו של ניתוק המימרות מדיבורי סתם התלמוד, נמנעו מלעשותה שיטה כללית, ותמיד חששו לתופעה הנגדית – ה"סתמא הקדומה", עליה מוסבים דברי האמורא. ואף במקומות שדברי סתם התלמוד נראו להם מאוחרים מדברי האמוראים שעל ידם, קבלו החוקרים תמיד על חסרונם של קניימיה מדוייקים, בהם ניתן לקבוע גבולות המימרה בוודאות יחסית. ח' קליין הוא שפתח בשיטה כוללת, שמטרתה להבחין בכל סוגיא וסוגיא בש"ס בין דברי האמוראים ... לבין דברי סתם התלמוד, המאוחרים להם, ומהווים מסגרת של פירוש ומשא ומתן לעיקר דברי האמוראים. אף שכינה קליין את היסוד הראשון "גמרא", והשני "סברא", לא רצה בזה לקבוע בדוקא שהסתמות המפרשות כולן מזמן הסבוראים הן, ולדעתו התקופות של "גמרא" ו"סברא" חופפות, אלא שבכל הקשר מסויים, דברי האמוראים קדומים מן המסגרת הסתמית בה הם נתונים. יחודו של כל אחד משני יסודות אלה אינו איפוא זמנו ותקופתו, אלא אופיו הספרותי, זה כעיקרו של הסוגיא ויסודה, וזה כתוספת ביאור ותוספת

23 ד' הלבני, מקורות ומסורות ביאורים בתלמוד מסכת בבא מציעא, ירושלים תשס"ג, עמ' 11–22; הנ"ל, 'עיונים בהתהוות התלמוד', סידרא, כ (תשס"ה), עמ' 69–117.

24 מלבד העובדה שלפי הגרסה הרדיקלית יותר אין הלבני דוחס את החומר האנונימי לתקופה קצרה, ובכך נדחית אחת הקושיות על שיטתו. ראו הלבני, 'עיונים (שם)', עמ' 75, 102–106. אציין רק את שתי נקודות התורפה העיקריות שאני מוצא בתאוריה זו: (א) ההנחה שהחומר האנונימי התחיל להיווצר רק לאחר סיום הפעילות של אחרון החכמים הנזכרים בשם שרירותית, ולפי אותו היגיון אפשר להגיע למסקנה האבסורדית שכל 'סתם משנה' מאוחר לרבי יהודה הנשיא (השוו הלבני, 'עיונים [שם]', עמ' 108); (ב) דברי רב שרירא גאון מוצגים בצורה לא מדויקת ונדחים בקלות על סמך סברות מפקפקות, ולעומת זאת ניתן אמון רב בדבריהם של 'ראשונים' בנוגע לסבוראים ולראשוני הגאונים (השוו הלבני, 'עיונים [שם]', עמ' 93–94). לדעתי ברור שאין לייחס חשיבות ל'עדויות' מסוג זה, ראו R. Brody, *The Geonim of Babylonia*

and the Shaping of Medieval Jewish Culture, New Haven and London 1998, pp. 31–32

25 פרידמן (לעיל הערה 4), עמ' 287–288, 293–294, 300–301.

דיון ... המעיין בסוגיות שונות שבתלמוד מתוך הגישה שתיארנו לעיל, יעמד על כך שרב כוחה לפרנס ניתוח מרכיבי הסוגיא והיחס שביניהם, ועצם דבר זה הוא שמאשר את הגישה ביותר. אולם, פשיטא שאין להשתעבד לגישה אחת ... ויש לבחון באופן מדויק בכל סוגיא אם שיטה זו מתאימה ומועילה ...

אף כשחזר לנושא זה כעבור כמעט עשרים שנה וניסח את עקרונותיו, לא נקט פרידמן עמדה נחרצת מדי ולא סיפק טיעונים ברורים לנימוק שיטתו/נטייתו, עם שהוא התייחס לאפשרות ש'סממני עניין ולשון קדומים' שרדו בתוך דברי סתם התלמוד. להלן הפסקה שבה מצוי הניסוח העקרוני ביותר של עמדתו המעודכנת:²⁶

אמנם בעל "דורות הראשונים" ודעימיה נמשכו יותר ויותר אחרי רעיון ה"סתמות הקדומות", עד שהיו שביקשו לראות בסתמות את המערכת היסודית, שבו נוספו ושזרו המימרות! חוקרי ראשית המאה נקלעו בין שתי התפיסות – הסתמות קדומות למימרות, או מאוחרות להן – כשהסתמנה כבר נטיה לתפיסה השנייה. לדעתנו הכרעת הכף נמצאת בשיפור הפרדת המערכות, המסלקת את המסקנה, שאינה אלא לכאורה, כאילו ענו והגיבו האמוראים לדברי התלמוד, ונשאו ונתנו בהם ... דברי סתם התלמוד המפרשים, ודבריו במשא ומתן, אינם על-פירוב מערכת ראשונית, אלא מערכת משנית לדברי האמוראים. ברם אין הכוונה כאן להפוך "על-פירוב" לחוק ולא יעבור בדרך עקרון מוחלט מלכתחילה. בתופעות ספרותיות רבות היקף כוז שלפנינו, רגיל שאין המעברים חדים לגמרי, ועוד יש לקוות לעבודה רבה, והבהרות חדשות, בכל התחומים הללו.

אולם עדיין איננו יודעים אם לדעתו של פרידמן דברי הסתם מאוחרים תמיד מדברי האמוראים במקומות אחרים, כלומר אם הוא מתארך את הסתמות לתקופה מסוימת שלאחר תקופת האמוראים. איננו מקבלים נימוקים מעבר ל'טעמו וראו כי טוב', ובסופו של דבר אין קביעה חד-משמעית בדבר קיומם או העדרם של סתמות קדומים.

ג. הרהורים מתודולוגיים

בעת האחרונה שמעתי בדיחה שנראית לי רלוונטית לענייננו. היא מספרת על שלושה אנשים שנוסעים ברכבת מאנגליה לסקוטלנד – כלכלן, מהנדס ומתמטיקאי. הם מביטים מבעד לחלון ורואים כבשה חומה. הכלכלן אומר: 'מסתבר שכל הכבשות בסקוטלנד חומות'. המהנדס אומר: 'לא, מסתבר שבסקוטלנד יש לפחות אחת חומה'. המתמטיקאי אומר: 'לא, מסתבר שבסקוטלנד יש לפחות כבשה אחת שלפחות צד אחד שלה חום'.

בהיותי מתמטיקאי לשעבר, אני מבקש להציב רף גבוה – תקוותי שלא תחשבוהו גבוה מדי

26 פרידמן, תלמוד (לעיל הערה 10), עמ' 22–23.

– להוכחת טענה כלשהי. כמובן, אינני מתעלם מן הדברים המפורסמים של הרמב"ן בהקדמתו לספר מלחמות ה': 'כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה זאת מופת ברור כגון חשבונות התשבורת ונסיוני התכונה'. כלומר, הוכחות מתמטיות ממש אין לחפש בחכמת התלמוד – ואפשר להוסיף ולומר, במדעי הרוח בכללותם. עם זאת, יש קשת רחבה של התייחסויות אפשריות לכל ניסיון להוכיח את נכונותה של טענה מסוימת, ואני בפירוש מן המחמירים בכגון זה. בהקשר הנוכחי אפשר להשתמש בסיפור על שלושת נוסעי הרכבת כמשל ולהדגים נמשל אפשרי כך: נניח שאנו מנתחים סוגיה ובה מובאים כמה הסברים של אמוראים למקור מסוים. לפני ההסבר הראשון באה שאלה שעליה לכאורה עונים כל אותם האמוראים, ובין כל הסבר אמוראי לבא אחריו מובאת קושיה שכביכול מסבירה מהי נקודת התורפה של ההסבר הראשון ומה ראה האמורא הבא להציע הסבר משלו ולהעדיף אותו על פני ההסבר שהציע חברו. נניח גם שניתוחנו מלמד שתמונה זו אינה נכונה אלא למראית עין, מכיוון שהאמוראים השונים שהסביריהם מובאים בסוגיה אינם באים בסדר כרונולוגי, ואי אפשר שכל אחד מהם הכיר את ההסבר המוצע לפניו על פי רצף הסוגיה ואת השיקול לדחייתה; או מכיוון שאחד ההסברים לפחות מנוסח באופן שאינו נראה כתגובה לשאלה אלא כהערה המוסבת ישירות על המקור הקדום המתפרש; או מסיבה דומה כלשהי. פרשני התלמוד הקלסיים הצביעו פה ושם על תופעות כאלה, ורבים מחוקרי התלמוד החדשים הבליטו אותן ודנו בהן באריכות.²⁷ במקרה כזה אני מניח שגם מתמטיקאי זהיר יהיה מוכן להודות שרצף העניינים בטקסט אינו מייצג את הרצף הכרונולוגי, ולפחות חלק מן ההסברים שבסוגיה לא נוצרו כתשובות לשאלות המוצגות סמוך אליהן. מתמטיקאי פרוץ יסתכן, אולי, בהשערה שכל השאלות האנונימיות בסוגיה הנידונה נוסחו אחרי שהסברים השונים יצאו מפי האמוראים הנוכחים, ואולי אף אחרי שקובצו הסברים אלה יחד, כדי לספק מסגרת הגיונית המשלבת אותם בתוכה, מסבירה את הקשיים שאתם התמודדו האמוראים, ומצביעה על נקודות התורפה של מקצת ההסברים מכאן ועל היתרונות היחסיים של חלק מהם מכאן, לפי דעתו של מי שיצר מסגרת זו. כלומר: בתוך גבולות הסוגיה הנחקרת, יש להניח שהשאלות האנונימיות נוסחו אחרי התשובות המובאות בשם אמוראים שונים. המהנדס יהיה מוכן להסיק מסקנה מרחיקת לכת יותר: שבכל סוגיה הכוללת רכיבים אנונימיים ורכיבים המיוחסים לאמוראים, האלמנטים האנונימיים מאוחרים יותר מן הדברים המובאים בשם אמוראים. אולם הכלכלן לא יסתפק בכך, וישער שכל רכיב אנונימי בכל סוגיה בתלמוד מאוחר מכל רכיב המובא בסוגיה תלמודית כלשהי בשם אמורא כלשהו, משמע – כל הרכיבים האנונימיים שבתלמוד מאוחרים מתקופת האמוראים. אף אם מקבלים ניתוח של סוגיות מסוימות המלמד שחלקיהן הסתמיים של אותן הסוגיות מאוחרים מן הדברים המובאים בהן בשם אמוראים נקובי שם, כשאני לעצמי אינני רואה סיבה טובה להכליל ולהגיע למסקנה הגורפת שזה המצב בכל סוגיה – אדרבה, ייתכן שחכמים כלשהם רצו

27 ראו במקורות שציין פרידמן (לעיל הערה 4), עמ' 299 הערה 54.

לחקות מצב שרווח בסוגיות אחרות, ובו דברי האמוראים מוסבים על שאלות סתמיות קדומות, ולהתאים לו (לפחות למראית עין) סוגיות שבהן חסרו שאלות כאלה. על אחת כמה וכמה אינני רואה סיבה להכליל עוד יותר ולקבוע שכל החלקים הסתמיים של כל הסוגיות מאוחרים מכל החלקים המיוחסים לאמוראים שבכל הסוגיות, ולמעשה נראה לי כמעט בלתי אפשרי ברמה התאורטית להוכיח טענה כזו. עם זאת אציין בקצרה כמה טיעונים שהועלו ברמה הכללית, מעבר לניסיונות הכללה המבוססים על ניתוחים מקומיים:

(1) חוקרים רבים הצביעו על סוגי דיון המופיעים רק בחלקים הסתמיים של התלמוד וראו בהם סימן לאיחורם והשתקפות של רוח חדשה ודרכי חשיבה חדשות לעומת אלה של תקופת האמוראים.²⁸ ואולם גם אם נסכים שקטעים כאלה מאוחרים הם, אין בכוחם ללמד על מכלול הסתמות.

(2) יש חוקרים כגון הלבני שייחסו משקל רב לעצם התופעה של האנונימיות והציעו שהיא מבטאת תחושת נחיתות של דורות מאוחרים לעומת האמוראים. ואולם, כפי שציין הלבני עצמו, ייתכן הסבר חלופי המבחין בין סוגים שונים של דיבורים ומניח (בניסוח שלי) שבתקופת האמוראים היו מוסכמות שלפיהן מקפידים למסור אמירות מסוימות (מימרות) בשם אומרן, ואין מקפידים באופן דומה על ציון בעליהן של אמירות בעלות אופי אחר.²⁹ בעניין זה נראה לי שאפשר להסתייע מן הירושלמי, שאף בו מצאנו שורה של סגנונות המופיעים רק או בעיקר באופן אנונימי. כדי לשבר את האוזן אציין את הדוגמה של 'חיליה דר' פלוני מן הדא' – אולם טיעון זה מחייב בדיקה נרחבת שאין כאן מקומה.

(3) חוקרים רבים ציינו שהדמיון בין התלמוד הבבלי ובין התלמוד הירושלמי מתעצם אם מתעלמים מן החלקים האנונימיים של הבבלי. הם נטו לקשר בין עובדה זו ובין העובדה שבין חתימת הירושלמי לחתימת הבבלי עבר זמן רב, ושייכו את רוב החומר הסתמי שבבבלי, ואולי את כולו, לפרק זמן זה.³⁰ מלבד העובדה שאף בירושלמי יש חומר סתמי מרובה, הקישור המוצע בין הפער בזמן העריכה ובין הפער בטיב ובכמות הסתם אינו יוצא מגדר השערה בעלמא. לדעתי ייתכן באותה מידה שאף בתקופת אמוראי ארץ ישראל היו בעניין זה הבדלים ניכרים בין בבל ובין ארץ ישראל, כפי שהיו בתוך ארץ ישראל עצמה, בין הישיבה העומדת מאחורי רוב מסכתות הירושלמי ובין זו העומדת מאחורי מסכת נזיקין שבירושלמי. אמנם פרופ' זוסמן שלל את ההסבר

28 ראו למשל י' זוסמן, 'ושבו לירושלמי נזיקין', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 109–114, והספרות שצינה בהערות 210–211 שם, וכן מחקרים שיוחדו לחלקם של הסבוראים בתלמוד, כגון ב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז; י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח תקוה תשל"ג; י"ש שפיגל, 'הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ז; א"ר זיני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב.

29 ראו הלבני, מדרש משנה וגמרא (לעיל הערה 16), עמ' 85–87, והשוו הלבני, מקורות ומסורות, בבא מציעא (לעיל הערה 23), עמ' 18.

30 ראו למשל זוסמן (לעיל הערה 28), עמ' 101–107, והספרות שצינה בהערות 188, 194 שם. ועיינו גם במקומות הרשומים בהערה הבאה.

שההבדלים בין חלקי הירושלמי נובעים מהבדל כרונולוגי, ועם זאת קבע ש'את הגורם לשוני המהותי שבין התלמוד הירושלמי בכללו לתלמוד הבבלי שלנו יש לחפש במידה רבה במרחק הגדול שבזמן, אולם לא סיפק כל הוכחה לכך.³¹

(4) פרידמן קישר בין הריבוי היחסי של שינויי נוסח בחלקים הסתמיים של התלמוד (בהשוואה למימרות האמוראים) ובין התאריך המאוחר שייחס לקטעים אלו.³² ואולם לפי האינטואיציה שלי לפחות, סביר לצפות שככל שמקור מתגלגל ונמסר במשך זמן ארוך יותר, כך יתרבו השינויים החודרים למסירה, ולכן ריבוי השינויים בקטעים הסתמיים רומז לכאורה דווקא לקדמותם. אלא שסביר להניח שריבוי זה משקף יחס מחמיר פחות כלפי הקטעים האלה וכלפי ניסוחם המדויק, ולא פער כרונולוגי לכיוון זה או אחר.

ד. הצעה חלופית

כעת אני מבקש להציג חלופה לגישה הרווחת בעשורים האחרונים: תחילה אציג את הדגם הנראה בעיניי ולאחר מכן ארמזו בקיצור על כמה טיעונים התומכים בו.

אמנם יש סתמות רבים שאינם קודמים לרב אשי, אבל יש גם לא מעט סתמות שאפשר לדעת 'להוכיח' שנוסחו כבר בזמנו, לכל המאוחר, ואילו באשר לרוב המכריע של הסתמות אי אפשר להכריע אפילו בשאלה זו. הדרך היחידה לתארך קטע סתמי היא יחסית – לבדוק אם הסתם קשור בחומר מסוים או אם חכם מסוים מתייחס אליו. גם אם סתם מוסב, נניח, על דברי רבא, אי אפשר לדעת אם הוא נוצר במאה הרביעית, במאה החמישית או אף מאוחר יותר.

התופעה היחידה הראויה להבטלה בהקשר זה היא שהרבה יותר שכיח למצוא קטע סתמי התלוי בבירור במימרא של אמורא מלהיפך – לדעתי ממצא זה משקף מוסכמות שונות בדבר מסירת אלמנטים בעלי תפקידים שונים (כגון מימרות אפודיקטיות לעומת הסברים ושקלא וטריא), כפי שהצעתי לעיל. ואעיר אגב הילוכי שיש לבדוק אף את השימוש בעברית ובארמית בתוך התלמוד מפרספקטיבה זו. וכעת לסימוכים:

(1) בתלמוד הירושלמי, המתוארך במחקר העדכני לסוף הרבע השלישי של המאה הרביעית, נמצא חומר סתמי מרובה מאוד (וחלקו משותף לו ולבבלי, כפי שהעירו כמה חוקרים). ברור שחומר רב נמסר באופן אנונימי בארץ ישראל בזמן האמוראים, ואין סיבה להניח שהמצב היה שונה בבבל. הלבני אמנם ניסה לתרץ קושיה זו על שיטתו בטענה שהחלקים הסתמיים של הירושלמי אינם אלא פרי יצירתו של הדור האחרון של אמוראי ארץ ישראל, ועורכי הירושלמי החליטו 'להקפיא' את המצב ששרר בבית המדרש באותו רגע היסטורי שבו לא הוזכרו שמותיהם של החכמים המשתתפים בפועל בדיונים, אלא שמותיהם של חכמים קודמים בלבד. אולם מלבד זאת שמדובר בהשערה ללא סימוכים, שלדעתי אף אינה מתיישבת עם ניתוח סוגיות רבות בירושלמי, עצם המציאות ההיסטורית המשוערת נראית מופרכת – לא ייתכן לייחס חלקים

31 שם, עמ' 64, 72–73, 121–124; הציטוט לקוח מעמ' 111 הערה 211.

32 פרידמן (לעיל הערה 4), עמ' 306.

גדולים וחשובים כל כך של הירושלמי דווקא לסוף תקופת האמוראים בארץ ישראל, לאור ידיעותינו על ירידה תלולה בהיקף היישוב היהודי בגליל במאה הרביעית לסה"נ.³³

(2) יש בידנו מקורות מגוונים הממחישים את האפשרות שבמהלך המסירה נותקו אמירות של אמוראים משמות האומרים, ומסתבר שזו אחת הדרכים שבהן נוצרו סתמות קדומים, לצד האפשרות שתכנים מסוימים נמסרו מלכתחילה באופן סתמי. חוקרים לא מעטים ציינו בהקשר זה מקומות שבהם שם בעל המירה נמצא בחלק מעדי הנוסח וחסר באחרים, או נמצא בסוגיה אחת וחסר בסוגיה מקבילה, או שבהם נמסרה אמירה מסוימת 'בשם ר' פלוני ואמרי לה כדי'.³⁴ יש מקום להזכיר בהקשר זה אף מקומות שבהם מסופר שהיגד מסוים נוצר מתוך לימוד משותף בבית המדרש, ומלכתחילה לא יוחסו לאדם מסוים (לדוגמה מקומות שבהם נאמר 'נורקה שמועה מפי חבורה' או 'יתבי ר' פלוני ור' אלמוני ויתבי וקאמרי'); מקומות שבהם המוסר הסתפק ממי שמע הלכה מסוימת ('זמנין אמר לה משמיה דפלוני וזמנין אמר לה משמיה דאלמוני' וכדומה); וכן הקטגוריה הנפוצה של מקומות שבהם נשמרו שני שמות של אמוראים ושתי דעות המיוחסות להם, אולם ניתן הקשר בין שמו של כל חכם ובין דעתו, ולכן נמסרו דעותיהם בניסוח של 'חד אמר וחד אמר'. נראה שהמוסרים הצליחו או הקפידו לשמר את התוכן יותר משהקפידו לשמר את שם אומרו, ולתופעה זו יש מקבילות אף בתרבויות אחרות.³⁵

(3) גם חסידיה הנלהבים של שיטת איחור הסתמות מודים שיש סוגים מסוימים של סתמות קדומים (אלא שהם חלוקים ביניהם בדבר זיהויים). אלה כוללים, לפחות לפי הלבני, הן פעולות עריכתיות מגוונות הבאות לידי ביטוי בסידור יותר מבניסוח הן אמירות 'מהותיות' כגון הסברים קצרים הצמודים למקורות תנאיים.³⁶ על כל פנים ברור שעקבות של פעולות עריכה למיניהן,

33 ראו הלבני, מדרש משנה וגמרא (לעיל הערה 16), עמ' 142 הערה 16; ע' ליבנר, 'ההיסטוריה היישובית של הגליל המזרחי בתקופות ההלניסטית, הרומית והביזנטית לאור ממצאי סקר ארכיאולוגי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד, עמ' 370–387 ובייחוד עמ' 385–387, המצביע על המתאם בין צמצום היישוב שהיה הבסיס לפעילות אמוראי א"י ובין ירידה תלולה במספר האמוראים ובפעילותם כפי שהם משתקפים בבדיקת המאמרים המיוחסים לחכמי הדורות השונים בירושלמי. חלק מממצאיו ומטיעונו של ליבנר מסוכסך כעת במאמר: U. Liebner, 'Settlement and Demography in Late Roman and Byzantine Eastern Galilee', in A.S. Lewin and P. Pellegrini (eds.), *Settlements and Demography in the Near East in Late Antiquity: Proceedings of the Colloquium, Matera 27–29 October 2005*, Pisa and Rome 2006. מאותה סיבה נראה לי שאין לקבל את הניסיון של גריי (לעיל הערה 13), עמ' 2 והערות 2, 4, לשער את קיומה של תקופת עורכים אנונימיים של הירושלמי לאחר סיום התקופה האמוראית בארץ ישראל. לאחרונה נסוג כנראה הלבני מן התאוריה שציינתי, מתוך ניסיון להמעיט במשקלם של החלקים הסתמיים בירושלמי. ראו הלבני, עיונים (לעיל הערה 23), עמ' 113.

34 ראו למשל הלבני, מקורות ומסורות, שבת (לעיל הערה 17), עמ' 25–26; פרידמן, תלמוד (לעיל הערה 10), עמ' 19–21 והערות 75, 88–89.

35 ראו י' ברודי, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 257–259, 277–278, וההפניות שנרשמו שם, עמ' 277 הערה 163.

36 ראו הלבני, מדרש משנה וגמרא (לעיל הערה 16), עמ' 85; הלבני, מקורות ומסורות, מועד (לעיל הערה 14), עמ' 11 הערה 21; הלבני, מקורות ומסורות, בבא קמא (לעיל הערה 16), עמ' 12–13.

צירוף וסידור, מצויות על כל צעד ושעל בתלמוד, כמעט כולל אנונימיות, ורבות מהן שייכות בבירור לתקופת האמוראים. עובדה זו מגבירה לדעתי את סבירות הטענה שבתקופה זו נוצרו גם סתמות מסוגים אחרים, כגון קושיות ואוקימתות.

(4) בסופו של דבר, ההוכחה המכרעת חייבת לבוא מדוגמות שבהן אפשר להראות, במידה רבה של סבירות, שאמורא מסוים התייחס לחומר סתמי קיים. אין מקור חד-משמעי שמוכיח זאת מעבר לכל ספק ושנעלים מעיני חוקרים כגון הלבני ופרידמן, ושערי תירוצים לעולם אינם ננעלים. עם זאת, כאשר צריך להידחק הרבה כדי ליישב נתונים רבים, יש להניח שהתאוריה עצמה חייבת להשתנות. התאוריה צריכה להיות כפופה לממצאים – אם תרצו, לשרת אותם – ולא לכפות על המקורות קריאה מאולצת בסגנון של 'שתוק עד שאדרוש'.

ברצוני להבהיר: אינני מתכוון לנתק לחלוטין את שאלת הסתמות משאלות כרונולוגיות ולטעון דרך משל שכמיות דומות של סתמות נוצרו בדורם של רב ושמואל ובדורו של רב אשי. טרם ערכתי בדיקה שיטתית בנידון, אבל אני מתרשם בבירור שבחלק הארי של המקרים שבהם נראה לקבוע, ככל הוזהירות המתבקשת, שאמורא מסוים התייחס לקטע סתמי קיים, אותו אמורא שייך לדורות האחרונים של האמוראים, מדורו של רב אשי ואילך. לטעמי תפוצה זו מחזקת מאוד את התחושה שאכן מדובר בהתייחסות אמיתית של אמוראים לקטעים סתמיים ולא בחכמים מאוחרים שסיפקו חומר סתמי משוחזר על פי ניחוש וכדומה. מצד שני היא רומזת שחומר סתמי הצטבר במהלך תקופת האמוראים, החל מסוף המאה השלישית לסה"נ או ראשית המאה הרביעית, והוא התרבה לקראת סוף המאה הרביעית ובמרוצת המאה החמישית. סביר מאוד להניח שקיים קשר בין התפתחות זו ובין התפתחויות בדפוסי הפעילות של האמוראים במהלך התקופה, תחום מחקר הזוכה לעדנה בשנים האחרונות.³⁷ כמו כן יש להביא בחשבון את האפשרות שהתפתחויות אלו קשורות בשינויים שהתרחשו במסגרות הלימוד (חוגי תלמידים, בתי מדרש, או ישיבות) ובתדירות המפגשים בין החכמים.³⁸

אדגים את דבריי בתוצאות של בדיקה ראשונית של מסכת כתובות (כ" 4% מן התלמוד הבבלי בהערכה גסה). בבדיקה זו ניסיתי להחמיר בשתי דרכים: (1) הצטמצמתי למקרים שבהם לא ראיתי אפשרות סבירה לפרש את מהלך הסוגיה בלי להניח שדבריו של אמורא אחד לפחות מוסבים על דברים סתמיים הכלולים בסוגיה; (2) רשמתי רק מקומות שבהם הרכיב הסתמי הנידון מקיף למדי ולא רק מצביע על קושי הקיים לכאורה במקור מסוים, או על מתח השורר לכאורה בין שני מקורות. כמו כן לא כללתי מקרים השייכים לקטגוריה של בעיות סתמיות ('איבעיא להו'), שכמה מן החוקרים הדוגלים באיחור הסתמות מוציאים אותה מן הכלל. מצאתי 15–16 מקרים העומדים לדעתי בדרישות קפדניות אלו, והם מפורטים בנספח למאמר זה.

37 ראו למשל קרמר, בבלי (לעיל הערה 13), במיוחד עמ' 71–26; B. Bokser, *Post Mishnaic Judaism in Transition: Samuel on Berakhot and the Beginnings of Gemara*, Chico 1980; L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Tübingen 2002.

38 ראו מאמרי (לעיל בהערה 15), עמ' 104–107, והספרות שציננה שם.

בשלושת רבעי המקרים מדובר בקטעי שקלא וטריא, קושיות ותירוצים, אוקימתות וכדומה; בשניים או שלושה מקרים הקטע הסתמי עוסק בפסיקת ההלכה, ובמקרה אחד מדובר בסיפור אגדי. מבחינה כרונולוגית, כשני שלישים מן המקרים שייכים לתקופת רב אשי ואילך, לעומת ארבעה מדור אבאי ורבה ושניים השייכים לדור הביניים. כאן נפתח פתח רחב למחקרי המשך שינסו לעקוב אחרי הופעתם ותפוצתם של סוגי סתמות שונים – אסתפק לפי שעה בהערה שאילו כללתי ברשימתי גם מקרים שבהם נראה שאמורא נקוב שם מתייחס לקושיה סתמית, לא זו בלבד שהרשימה הייתה מתארכת הרבה, אלא שהיו בה אמוראים מוקדמים יותר, ולדעתי משתקפת כאן התפתחות טבעית ומובנת: תחילה נפוצו בין החכמים קושיות מסוימות, חלקן סתמיות, ובזמן מאוחר יותר נמסרו גם דיונים מפותחים יותר, חלקם סתמיים.

המסקנה המתבקשת לדעתי היא זו: אחת המשימות המרכזיות המוטלות על הפרשן או על החוקר בן זמננו היא לקבוע במידת האפשר את טיב מערכת היחסים המחברת בין הרכיבים השונים בכל סוגיה נתונה. אין ספק שהתפתחות המחקר התלמודי במהלך מאה השנים האחרונות חידדה את רגישותנו הספרותית, וכעת אנו מודעים היטב לעובדה – שכמובן לא נעלמה אף מעיני הראשונים, אף שהם לא הבליטו אותה – שסדר הופעתם של רכיבים שונים ברצף התלמודי אינו משקף בהכרח את סדרם הלוגי או הכרונולוגי. אנו ביקורתיים ומתחכמים בגישתנו יותר מחלוצי החוקרים כגון פרנקל והלוי, וכבר הורגלנו ששאלה המוצגת לפני דבריו של אמורא אינה בהכרח השאלה שעליה ענה, ושיש צורך להפריד פעמים רבות בין הגרעין של מימרה ובין שכבה או הערה סתמית המוסבת עליה. כמו כן אנו מודעים לקושי שבהכרעה אם קטע א' תלוי בקטע ב' – התייחסות לקושי מסוים למשל אינה מלמדת בהכרח על תלות בניסוח מפורש של אותו קושי. ואולם אין לחפש פתרונות קלים שיאפשרו לנו להוציא מן הדיון בהינף יד כמחצית מן החומרים שבתלמוד ולהתמקד במחצית הנותרת. כל אימת שאנו ניגשים ללימוד סוגיה עלינו לשמור על פתיחות פרשנית מרבית ולבחון ללא משוא פנים וללא דעות קדומות את מלוא מגוון היחסים האפשריים בין רכיביה, הן הסתמיים הן המיוחדים לחכמים מסוימים. אמנם נכון שבמקרים רבים מאוד נצטרך להסתפק בציון האפשרויות ולא נוכל להגיע לכלל הכרעה, אבל עדיף ללמד את לשונותינו לומר 'איני יודע' מללכת שבי אחרי נוסחות קסם המציעות פתרונות חדים ופשוטים מדי. שמא אף בכגון זה ראוי לומר 'לפום צערא – אגרא'.

נספח: 'סתמות קדומים' בתלמוד בבלי מסכת כתובות³⁹

1. ד' ע"ב. 'רב אשי אמר מי קדמית אבילותא דהכא לאבילותא דעלמא ...'. נראה לי שדברי רב אשי אינם מוסבים בהכרח על ניסיון התירוץ הקודם, 'לא קשיא כאן באבילות דידה כאן באבילות דידה' ועל הדיון שבקבוצותיו, אבל הם מגיבים לפחות לשני מהלכים סתמיים: הקביעה שמחמירים בהפרדת החתן והכלה במקרה של אבילות יותר מבמקרה של נידה (שם סוף ע"א), והקושיה 'למימרא דאבילות קילא ליה מנדה והאמר רבי יצחק בר חנינא אמר רב הונא ... ואילו גבי אבילות תניא ...'.

2. טז ע"א. המשנה הראשונה בפרק השני של המסכת קובעת: 'האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינמא וראשה פרוץ כתובתה מאתים'. על כך מעירה הסוגיה שלכאורה המשנה מנוגדת לשיטת רבן גמליאל (ורבי אליעזר), שבסדרת מקרים הנידונים במשניות שבפרק א קיבלו את טענת האישה ודחו את טענת בעלה, והיא מסבירה שהמקרה הנידון כאן שונה מאלה שבפרק הקודם, מכיוון שבמקרה שלפנינו גם טענת הבעל – ולא רק טענת האישה – היא טענה ודאית. כעת נשאלת השאלה למה ההערה הראשונית התעלמה מהבדל זה, והתשובה היא: 'כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמא דמי'. בעקבות קביעה זו בא דיון סתמי ארוך, ובסוף העמוד נאמר: 'וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתו עדים מאי הוי? אמר רבינא: משום דאיכא למימר רוב נשים בתולות נישאות ומיעוט אלמנות, וכל הנשאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובה'. אין סיבה להניח שרבינא הכיר את הדיון הסתמי החוצץ בין הקביעה 'כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמא דמי' ובין דבריו, ואפשר שנוספו הסברים אנונימיים בתוך דבריו, אבל נראה לי ברור שדבריו מכוונים לקביעה ש'רוב נשים בתולות נישאות' וייתכן שהם מוסבים אף על הדיון הסתמי הקצר שבתחילת הסוגיה.⁴⁰

39 הדוגמות מצוטטות לפי נוסח הדפוסים (בהשלמת קיצורים), אולם אין לגביהן שינויי נוסח משמעותיים לענייננו מלבד אלה שיצוינו בהערות הבאות. שינויי הנוסח נבדקו על פי מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם: מ' הרשלר (עורך), מסכת כתובות עם שינויי נוסחאות, א, ירושלים תשל"ב (להלן: הרשלר א); הנ"ל, ב, ירושלים תשל"ז (להלן: הרשלר ב). במסגרת זו ניסיתי לצמצם את הדיון בכל דוגמה למינימום; דיון מורחב המקיף היבטים נוספים של סוגיות אלו יבוא אי"ה בפירוש למסכת כתובות שעל כתיבתו אני שוקד.

40 אפשרות אחרת היא שרבינא עונה על קושייה המוסבת ישירות על משנתנו ויוצאת מתוך הנחה ש'רוב נשים בתולות נישאות'. השוו בסוגיות המקבילות בבבלי בבא בתרא צב ע"ב ובירושלמי כאן (כתובות ב, א, [כו ע"א], טור 960 במהדורת האקדמיה ללשון העברית). אין כאן מקום להאריך בניסיון לברר את טיב הקשרים בין שלוש הסוגיות האלה; דיון על כך יבוא אי"ה בפירושי הנ"ל. יש לציין שהמילים 'אמר רבינא משום דאיכא למימר' חסרות בגוף כ"י מינכן והושלמו בגיליון (הרשלר א, [שם], עמ' קו–קז, שינויי נוסח לשורה 31); נראה שמילים אלו הושמטו בטעות (מעין השמטה מחמת הדומות, עיין שם), ואין זה מקרה ברור של דברים המובאים באופן סתמי בעדי נוסח מסוימים ובשם אמורא בעדי נוסח אחרים (ראו הערה 34 לעיל).

3. כ"א ע"ב. 'אמר רב ספרא ... ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב: ⁴¹ שלשה שישבו לקיים את השטר, שנים מכירין חתימות ידי עדים ואחד אינו מכיר, עד שלא חתמו מעידין בפניו וחותם, משחתמו אין מעידין בפניו וחותם ... שמע מינה תלת: שמע מינה עד נעשה דיין ושמע מינה דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם ושמע מינה דיינין שאין מכירין חתימות ידי עדים צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד. מתקיף לה רב אשי: בשלמא עד נעשה דיין שמעינן מינה, אלא דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם דלמא לעולם אימא לך צריכין ... ודיינין שאין מכירין חתימות ידי עדים צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד דלמא לעולם אימא לך אין צריכין ...'.

4. כ"א ע"ב. בעקבות דיון סתמי המעמיד את המשנה בנסיבות מורכבות ומסביר שהתנאים שנוכרו בה מסכימים שאפשר לצרף שתי עדויות של עדים בודדים שנגבו בשלבים שונים של תהליך הבירור, והם נחלקו בשאלה אם 'חיישינן לזילותא דבי דינא' או לא, מקשה רב אשי 'אי הכי אפילו תרי ותרי נמי' והוא מציע תירוץ אחר: 'במצטרפין לעדות קמפילגי'.⁴²

5. ל"א ע"ב. דברי רב פפא ורב אשי מובאים בסוף סוגיה ארוכה שמתחילה בע"א. אביי ורבא מציעים הסברים חלופיים לשיטת ר' נחוניא בן הקנה, הפוטר מתשלום אדם שמחלל את יום הכיפורים במקביל למעשה שהיה מחייב אותו בתשלום בנסיבות אחרות – אביי מסביר שהאדם פטור מעונש כספי מפני שהוא נענש מן השמים ב'אסון', ורבא מסביר שהוא פטור מכיוון שהוא נענש מן השמים בעונש 'כרת'. הסוגיה מבחינה בין שני ההסברים בטענה שההסבר של אביי תקף אף כשהעונש הצפוי הוא מיתה בידי שמים, ואילו ההסבר של רבא תופס דווקא במקרה של עונש כרת, שהוא חמור יותר: 'מאי איכא בין רבא לאביי? איכא בינייהו זר שאכל תרומה, לאביי פטור ולרבא חייב'. על קביעה זו מקשים למה אכילת התרומה פוטרת את האדם מתשלום לפי אביי אליבא דר' נחוניא בן הקנה, הלא גנבת התרומה קודמת בהכרח לאכילתה, ולכן שני העונשים אינם אמורים לחול בבת אחת, והאחד אינו צריך למנוע את תחולת השני. התשובה המוצעת היא 'הכא במאי עסקינן כגון שתחב לו חברו לתוך פיו', ובעקבותיו בא הדיון הזה: 'סוף סוף כיון דלעסיה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוי עד דבלעה! כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה. היכי דמי – אי דמצי לאהדורה ניהדר, אי לא מצי לאהדורה אמאי חייב? דמצי לאהדורה על ידי הדחק. רב פפא אמר: כגון שתחב לו חברו משקין של תרומה לתוך פיו. רב אשי אמר: בזר שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חברו'. נראה לי שדברי רב אשי משקפים היכרות לכל הפחות עם הרובד הסתמי הקובע שאביי ורבא נחלקו בדבר מקרה של זר שאכל תרומה, ודברי רב פפא משקפים ככל הנראה אף שלבים נוספים של הדיון הסתמי, שהעמידו מחלוקת זו במקרה

41 יש כמה שינויי נוסח הנוגעים לשמות האמוראים האלה (ראו הרשלר א [שם], עמ' קמד, שינויי נוסח לשורות 4–5 והערה 4). אלה אינם מעלים ואינם מורידים לענייננו; אין שינויים לגבי האופי הסתמי של 'שמע מינה תלת' ... והעובדה שרב אשי מגיב על מסקנה זו.

42 קטע גניזה אחד גורס שאת התירוץ הציע 'רב' במקום 'רב אשי' (הרשלר א [שם], עמ' קפא, שינויי נוסח לשורה 6), וקרוב לוודאי שזה שיבוש. אין הבדל לענייננו בין סוגית כתובות ובין הסוגיה המקבילה במסכת בבא בתרא לא ע"ב – לב ע"א, התלויה בה ככל הנראה.

- שבו 'תחב לו חבירו לתוך פיו' (בעקבות קושיה שאף היא סתמית), ובעקבות קושיות נוספות תירץ רב פפא שתחב לו דווקא משקין של תרומה ולא אוכל מוצק.⁴³
6. לא ע"ב. בעקבות קושיה של רב ביבי בר אביי (שם ע"א) בא דיון ארוך שכמעט כולו סתמי, ובמהלכו מקשים 'ודאפקיה להיכא? אי דאפקיה לרשות הרבים איסור שבת איכא איסור גניבה ליכא, אי דאפקיה לרשות היחיד איסור גניבה איכא איסור שבת ליכא! ומתרצים 'לא צריכא דאפקיה לצידי רשות הרבים', והדיון נמשך. בסוף הדיון נאמר '... רב אחא מתני הכי, רבינא מתני: לעולם דאפקיה לרשות הרבים וברשות הרבים נמי קנה'. כלומר, הסוגיה מביאה גרסות חלופיות של הדיון הסתמי בשם רב אחא ורבינא.⁴⁴
7. לג ע"א – ע"ב. רב שישא בריה דרב אידי ורב יעקב מנהר פקוד משמיה דרבא (או: דרבינא) מציעים דרכים שונות ללמוד מן הכתובים שאם אדם חובל בחברו הוא חייב בעונש כספי ואינו לוקה. אלו תשובות לשאלה העולה במהלך דיון סתמי מפותל בעקבות דברי ר' יוחנן (שם, לב ע"ב), וקשה ביותר לראות בהן אמירות עצמאיות.⁴⁵
8. לו ע"ב – לח ע"א. רמי בר חמא מגיב על קושיה סתמית, 'ולא ממילא (מלא תקחו כופר)'⁴⁶ שמעת מינה לא תשקול ממונא מיניה ותיפטריה, כל חרם למה ל'. קושיה זו מבוססת קרוב לוודאי על הדיון הסתמי הקודם, המסביר אילו דינים נלמדים מפסוקים שונים, ולא על קושי הטמון בברייתא המצוטטת שם כשהיא לעצמה.
9. מז ע"א. אחרי שהסוגיה מביאה בשם רב הונא אמר רב דרשה שנועדה להוכיח שהאב זכאי במעשה ידיה של בתו, מובאת קושיה סתמית: 'ואימא הני מילי קטנה ...' ולאחר מכן תירוצו סתמי: 'מסתברא דאביה הוו דאי סלקא דעתך מעשה ידיה לאו דאביה, אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למיסרה לחופה היכי מצי מסר לה, הא קמבטל לה ממעשה ידיה'. על תירוצו זה מקשה רב אחאי.⁴⁷
- 43 יש שינויי נוסח רבים וחשובים הנוגעים לקושיות הסתמיות הקודמות לדברי רב פפא, ושינויי נוסח קלים יותר הנוגעים לתירוצו (ראו הרשלה א [שם], עמ' רכא–רכב; ב, עמ' תקעט–תקפ). אולם אין זה המקום המתאים לדון במשמעות המדויקת של השינויים, הקושיות והתירוצים. הסיכום בפנים אינו תלוי בתשובות לשאלות אלו.
- 44 ראו הלבני, מקורות ומסורות, מועד (לעיל הערה 14), עמ' 10–11. לא ציינתי כאן את דברי רב אשי המובאים לקראת סוף הדיון, 'כגון שצירף ידו למטה משלושה וקיבלו', מכיון שאפשר לפרש דברים אלו כמוסבים ישירות על הברייתא שמצטט רב ביבי בר אביי.
- 45 לשינויים בנוגע לשמות האמוראים ראו הרשלה א (לעיל הערה 39), עמ' רלח, שינויי נוסח לשורה 19 והערה 49, עמ' רמ, שינויי נוסח לשורה 6 והערה 15, ונראה שיש להעדיף את הגרסה 'רבינא'. הדברים שהביא רב יעקב מנהר פקוד בשם רבינא (או רבא) מבוססים על ברייתא עצמאית (ראו המקורות שצינו אצל הרשלה א, עמ' רמ במדור 'מסורת הש"ס השלם') אבל התוספת האמוראית מסכה ברייתא זו למטרה חדשה, שלדעתי אין להבין אותה אלא במסגרת הדיון הסתמי שבסוגיה.
- 46 מילים אלו חסרות בנוסחים רבים וכנראה אינן מקוריות בסוגיה. ראו הרשלה א (שם), עמ' רעו, שינויי נוסח לשורות 27–28 והערות 63–64, ב, עמ' תקפא.
- 47 אשר לשמות האמוראים יש כמה שינויים שאינם חשובים לשאלה העקרונית. ראו הרשלה א (שם), עמ' שמו, שינויי נוסח לשורות 1, 6.

10. נו ע"ב. נראה שאין להבין את דברי אביי, 'לכל יש כתובה ולא לכל יש פירות' (אף אם נניח שהמשך, המסביר ש'מילתא דשכיחא עבדו בה רבנן חיווק, מילתא דלא שכיחא לא עבדו בה רבנן חיווק', שייך לרובד סתמי) אלא מתוך הקשרם בסוגיה: אחרי שמקשים למה ר' יהודה מצריך כתיבת שובר כאשר אישה מוותרת על השיעור המינימלי הקבוע של כתובתה, שלא כבמקרים אחרים שבהם לדעתו אפשר להשיג תוצאה דומה באמצעות תנאי, מתרצים: 'קסבר ר' יהודה כתובה דרבנן וחכמים עשו חיווק לדבריהם יותר משל תורה, ושוב מקשים מן המקרה של אכילת פירות שאף הוא מדרבנן ולמרות זאת ר' יהודה מכשיר לגביו את השימוש בתנאי. על כך עונה אביי שרק במקרה השכיח של (ויתור חלקי על) כתובה הצריכו כתיבת שובר, ואילו במקרה הנדיר יותר של (ויתור על) אכילת פירות הסתפקו בהתניה.⁴⁸

11. סו ע"א. רבינא ורב אשי מנהלים דיון בעקבות משא ומתן סתמי המסביר שמי שמבייש אישה נשואה חייב לשלם לבעלה אבל מי שיורק על בגדו של חברו פטור מתשלום, כי 'בבגדו לית ליה זילותא אשתו אית לה זילותא'.⁴⁹

12. סס ע"א. בעקבות דיון סתמי שבו ניסו להוכיח שר' יוחנן הכיר הלכה מסוימת של רבי אבל לא קיבל אותה ודחו 'ודלמא לעולם לא שמיע ליה ... ושאני התם דאיכא רווח ביתא, רב ימר מקשה 'אלא מעתה אשכחה מציאה בעלמא דאיכא רווח ביתא הכי נמי ...' ורב אשי מתרץ 'אנא רווח ביתא מהני נכסי קאמינא'.⁵⁰

13. ע ע"ב. המשנה הראשונה בפרק השביעי עוסקת במקרה של אדם 'המדיר את אשתו מליהנות לו, ואומרת ש'עד שלושים יום יעמיד פרנס'. הסוגיה הסתמית המוסבת על משנה זו שואלת כיצד ייתכן שאדם יחמוק מחובתו לזון את אשתו באמצעות נדר. היא משיבה שהבעל יכול להיפטר מחובה זו על ידי שיאמר לאשתו 'צאי מעשה ידיך במוזנותיך'. שוב מקשים 'אי הכי פרנס למה לה, מתרצים 'בדלא ספקה', ומקשים 'אי בדלא ספקה הדר קושיין לדוכתיה, ועל כך עונה רב אשי: 'במספקת לדברים גדולים ואינה מספקת לדברים קטנים'.⁵¹

48 לא אוכל להרחיב כאן את הדיבור על אופייה המורכב של סוגיה זו. אולם יש לציין שאי אפשר לפרש את דברי אביי כתירוץ לסתירה הקיימת לכאורה בין עמדותיו של ר' יהודה במקרים של כתובה ושל אכילת פירות, בלי להתייחס לאמירה הכללית המיוחסת לו, בין היתר מכיוון שאין כל סתירה בין שני המקורות הנ"ל כשהם לעצמם, ללא התוספת (הסתמית) של 'קיימא לן מאי כותב אומר', השייכת ככל הנראה לרובד מאוחר של הסוגיה.

49 ייתכן שהקושיה היא משל רבא בר רב חנן, עיינו שם, אבל התירוץ בוודאי סתמי. כתב יד מינכן גורס 'רב פפא' במקום 'רבינא' (הרשלב ב [לעיל הערה 39], עמ' קט, שינויי נוסח לשורה 14), כנראה באשגרה מן הקטע הקודם, עיינו שם. בהערה 24 שם העלו העורכים את ההשערה שר' מנחם המאירי (בית הבחירה על מסכת כתובות, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ו, עמ' 281) לא גרס את כל הקטע מן 'בבגדו' עד 'אשתו כגופר', אבל קשה ביותר לקבל הצעה זו (בייחוד לפי דברי המאירי בעמ' 280, כפי שציינו באותה הערה), ונראה שיש כאן פרפראזה מקוצרת, או השמטה מחמת הדומות בכתב היד של פירוש המאירי.

50 אפשר לפרש שרב אשי עצמו הוא שהציע את התירוץ הסתמי, כפי שמשתמע לכאורה מן הלשון 'אנא ... קאמינא' (ראו למשל קפלן [לעיל הערה 9], עמ' 62) אבל אני מסופק אם זו מסקנה לגיטימית, ובכל מקרה אף לפי פרשנות זו דברי רב אשי מוסבים על דברים המובאים בתלמוד באופן סתמי.

51 אינני נוקט עמדה בעניין הקטע 'ואם איתא ... אלא לא תימא נעשה אלא באומר לה צאי מעשה ידיך

14. עז ע"ב. בעקבות סיפור אגדי ארוך, המסופר באופן סתמי, מובאות הערות של אביי ורב אדא בר מתנה המנוסחות בלשון 'לאפוקי ממאן ...'. אמנם תוכן ההערות אינו נהיר לחלוטין,⁵² אבל אין דרך נראית לעין לפרש את הערותיהם אלא כהתייחסויות להיבט זה או אחר של הסיפור.

15. פ ע"ב. ההסברים של אביי ('חיישינן שמא תכסיף') ושל רבא ('משום רוחו ביתא') מוסבים ככל הנראה על הקביעה הסתמית 'זהלכתא בעל שמכר קרקע לפירות לא עשה ולא כלום'. אולם יש להודות שהדברים אינם פשוטים: לפני קביעה זו מובאות מסורות חלוקות בדבר דעתו של רבא בשאלה זו – מסקנת הסוגיה היא שרבא סבור שלא עשה ולא כלום, אבל קשה קצת להניח שרבא הכיר את הפסיקה 'זהלכתא ...' ונימק אותה, ולמרות זאת הביאו בשמו את ההלכה גופה.

16. צ ע"ב. הסוגיה מסיקה מן המשנה הראשונה בפרק העשירי שלוש מסקנות, ורב אשי מקשה על שתיים מהן: 'שמע מינה תלת: שמע מינה אחת בחייו ואחת במותו יש להן כתובת בנין דכרין ... ושמע מינה נעשית מותר לחברתה ... ושמע מינה כתובת בנין דכרין לא טרפה ממשעבדי ... מתקיף לה רב אשי: ממאי, דלמא לעולם אימא לך אחת בחייו ואחת במותו אין להן כתובת בנין דכרין ומאי קודמין לנחלה קתני ... ודקאמרת כתובתה נעשית מותר לחברתה דלמא לעולם אימא לך אין כתובה נעשית מותר לחברתה והכא הוא דאיכא מותר דינר'.

במזונותיך' (כלומר: האם רב אשי הכיר רק את התירוך 'נעשה כאומר לה ...' או רק את התירוך 'באומר לה ...' או את שניהם?). כתב יד אחד מייחס את התירוך לרב ששת ולא לרב אשי (ראו הרשלה ב [לעיל הערה 39], עמ' קנה, שינויי נוסח לשורה 7), ומסתבר שזו טעות סופר.

52 פירוש רש"י על אתר דחוק, ונראה יותר שההערות נועדו להסביר שמי שאינו עומד באמות המידה שהציעו חכמים אלו אינו בגדר 'אייתי ספר תורה וחזי מי איכא מידי דכתיב ביה דלא קיימתיה' (וכך אמנם מפורש בכמה נוסחים של התלמוד. ראו הרשלה ב [שם], עמ' רכג, שינויי נוסח לשורות 40–41), ומשום כך אין מובטחת לו חסינות בפני מחלת הראתן.