

תוכן העניינים

1	הקדמה
3	על חוויית הקריאה בתלמוד
5	תלמוד, משנה וברייתות
8	בבל – רקע היסטורי
15	הפניות והרחבות להקדמה
18	פרק ראשון: הסוגיה
18	סוגיה מהי
21	הטרמינולוגיה הקבועה ומהלכי הסוגיה
25	בירור השיטות
34	סדר ועריכה
41	יצירת קנון
44	מדרש התורה ומדרש המשנה
55	הפניות והרחבות לפרק א
60	פרק שני: תוכן ואידיאולוגיה
60	התלמוד מול המשנה
65	אנלוגיה, הכללה ויצירת קטגוריות
76	אוקימתות
85	העמדות העצמאיות של הבבלי
90	בבלי וירושלמי: חלק א – תוכן
96	האגדה בתלמוד
108	הפניות והרחבות לפרק ב

120	פרק שלישי: התפתחותה ההיסטורית של הסוגיה
120	שלושה מבטים על סוגיה אחת
124	הברייתות כבסיס הסוגיה
128	מימרות אמוראיות והקשרן
132	סתם התלמוד ואופיו
138	סוגיות מועברות ומוחלפות
141	הפרדת רובדי הסוגיה ושאלת איחור הסתם
146	בבלי וירושלמי: חלק ב – הסוגיה
151	הפניות והרחבות לפרק ג
161	סיכום ביניים
163	פרק רביעי: מבבל לאגן הים התיכון
166	פירקוי בן באבוי
169	כיצד למדו בישיבות הגאונים
174	מה כתבו הגאונים
181	התלמוד נודד מערכה
185	איטליה
189	התלמוד בגניזת קהיר
192	תורת קירואן – רבנו נסים ורבנו חננאל
196	התלמוד בספרד: חלק א – משמואל הנגיד אל הרי"ף
202	הרמב"ם – פירוש המשנה ו"משנה תורה"
209	הפניות והרחבות לפרק ד
218	פרק חמישי: התלמוד באירופה
219	סמכותו של התלמוד ומצוות תלמוד תורה
222	ראשית ההגירה מלוקא לוורמייזא
225	רבנו גרשום מאור הגולה
229	רש"י
232	בעלי התוספות

239	הספרות המתודולוגית והתלמוד בפרובנס
241	התלמוד בספרד: חלק ב – הרמב"ן ותלמידיו
245	התלמוד בעיני הזוהר
247	כתבי יד אירופיים של התלמוד
252	התלמוד בעיניים נוצריות
259	הפלפול והעיון
266	הדפסת התלמוד
271	הפניות והרחבות לפרק ה
279	פרק שישי: התלמוד בעת החדשה
280	לומדי התלמוד
285	לתקן את התלמוד
289	לחקות את התלמוד
297	להחליף את התלמוד
303	לחזור אל התלמוד
315	התלמוד במאה העשרים
321	הפניות והרחבות לפרק ו
326	במקום סיכום
329	הפניות והרחבות
331	רשימת קיצורים
379	מפתח סוגיות מן התלמוד הבבלי

הקדמה

מאז יצירתו ועד היום עומד התלמוד הבבלי במרכזו של ארון הספרים היהודי ובמוקד עיסוקם של לומדי ולומדות תורה. אך למרות תפוצתו וחיבתו מדובר בטקסט שקשה להגדירו. זהו ספר דתי, אבל הוא כמעט אינו עוסק בתיאולוגיה; הוא עוסק בחוק, אבל הוא אינו מתמקד דווקא בשאלות פרקטיות; הוא מאורגן כטקסט המפרש חיבור קודם, המשנה, אבל סוטה בכל הזדמנות מפירושה לטובת דיונים ארוכים בנושאים אחרים, אגדות, סיפורים ופירושי מקראות. מהו חיבור זה? כיצד הוא בנוי? כיצד הפך להיות הספר הבסיסי ביותר בארון הספרים הלמדני? כיצד הוא נקרא לאורך הדורות? על שאלות אלו ננסה לענות בחיבור זה.

מחמת ההיסטוריה הארוכה של לימוד התלמוד, הוא נקרא באופן מסורתי בעיקר כבסיס לעיון בשיטות מפרשיו. המפרשים הימניים (ה"ראשונים") פתרו בשיטתיות בעיות טקסטואליות ופרשניות והפכו את התלמוד לטקסט בעל אופי סדור ומובנה. כך היטשטשה צורתן המקורית של סוגיות התלמוד על מאפייניהן הסגנוניים והשיחניים הייחודיים, והסוגיה התלמודית כמעט שלא נדונה לגופה. התלמוד "כשלעצמו" הוא מושא המבט בחלקו הראשון של הספר שלפניכם, בו נבקש לבודד את המרכיבים השונים של הדיון התלמודי ולהבין כיצד נוצרו, לשם מה ובאיזה הקשר. או במילים אחרות: מדוע נראה התלמוד כפי שהוא נראה. חלקו השני של הספר מוקדש להתקבלות התלמוד, כלומר לאותם אופנים שבהם ניסו המפרשים למסגר אותו ולהעניק לו פשר. גם בגישות אלה נבקש להתבונן "כשלעצמן", בתוך ההקשר ההיסטורי שבו נוצרו. נבחן את דרכי לימוד התלמוד

וננסה להבין כיצד הובן, התפרש ושינה את דמותו במהלך הדורות.

סדרת "ספרים משני עולם" סיפקה לנו במה אידיאלית להפנות דרכה את מבטנו הן מן התלמוד אחרון, למקורותיו ולשלבי התהוותו, והן קדימה, אל התקבלותו וגלגוליו. כותרת הספר שלפניכם – "התלמוד: תולדות הלמדנות" – משקפת כפילות זו. מחד גיסא מתארת הכותרת את הטקסט התלמודי גופו ואת המהלכים הלמדניים שיצרו אותו, ומאידך גיסא את תולדות לימודו ואת השיח הלמדני שנוצר סביבו.

מטרת העיון המשולב היא להכניס את הקוראים בסוד יצירה יוצאת דופן זו ולפתוח שער להבנת התלמוד כחיבור וכפרויקט אינטלקטואלי, תרבותי ודתי – איך הוא פועל, מה מטרתו, מהו סוד קסמו והישרדותו. בה בעת מבקש הספר לפתוח פתח גם לפני הבקאים בתלמוד, שכן לפעמים דווקא המבט הקרוב, ההופך את התלמוד לשפת אם, אינו מאפשר לעמוד על מאפייניו יוצאי הדופן. בהתאם למטרות אלו חילקנו את הספר לשני חלקים. שלושת הפרקים הראשונים עוסקים בתלמוד הבבלי גופו ומציעים שלושה מבטים שונים עליו: מבט מבני (פרק ראשון), מבט נושאי (שני) ולבסוף מבט התפתחותי (שלישי). שלושת הפרקים הבאים עוסקים בהתקבלות התלמוד לאורך הדורות והם מסודרים באופן כרונולוגי: תקופת הגאונים בבבל והמעבר של התלמוד לאגן הים התיכון (רביעי), התלמוד באירופה בימי הביניים (חמישי) והתלמוד בעת החדשה (שישי). פרקי הספר קצרים ונטולי הערות שוליים כדי לאפשר קריאה נינוחה ורציפה, אך בסוף כל פרק הוספנו הפניות מפורטות לציון המחקרים שעליהם התבססנו ולהמשך העיון. את טיוטת שלושת הפרקים הראשונים שעוסקים בתלמוד גופו כתב ישי רוזן-צבי, שמחקרו עוסק בספרות התלמודית, ואת טיוטת שלושת הפרקים הבאים שעוסקים בתולדות לימוד התלמוד ובפרשנותו כתב יעקב צ' מאיר, שמחקרו מתמקד בהתקבלות התלמוד. הטיוטות נדונו ונצרכו שוב ושוב על ידי שנינו – והאחריות על המכלול משותפת.

ציטטנו מן הגמרא על פי הדפוסים המקובלים והערנו על שינויי נוסח מכתבי יד רק במקרים שהם מהותיים לעניין שלשמו הובאו המקורות. מן המשנה ציטטנו בדרך כלל על פי כתב יד קאופמן A50, הידוע במסורותיו המדויקות. התייחסות שיטתית לכתבי היד מופיעה בפרקים שעוסקים בהתקבלות התלמוד בימי הביניים. פסקנו, ניקדנו והוספנו למקורות בארמית תרגום וביאור בתוך סוגרים עגולים להקלת הקריאה. יש מסורות הגייה רבות ושונות לטקסט התלמודי; לא ביקשנו לקבוע מסמרות בשאלת הניקוד הנכון של התלמוד, והעדפנו את נוחות הלימוד על הדיוק הפילולוגי, שכן אם המקורות לא יהיו קריאים מטרתנו לא תושג. בציטוטים הרבים מן התלמוד נעזרנו בניקוד שבמהדורת שטיינזלץ אך ערכנו בו שינויים. תקוותנו היא שהגענו לעמק השווה בין דיוק לנגישות.

אנו מודים מקרב לב לחברינו אשר קראו טיוטות והעירו לנו הערות טובות וחריפות, שסייעו לשפר את הספר שלפניכם: מולי וידס, חיים וייס, מעוז כהנא, תמרה מרזל-אייזנברג, ורד נעם, יעקב קרויזר, אסף רוזן-צבי ופנחס רוט, ולאנשי ההוצאה: יהונתן נרב ובני מר על הצעותיהם המעולות, ועל תשומת הלב, הכישרון והחוכמה הרבה שהשקיעו בספר זה. תודה מיוחדת לאלון ברנד שסייע, יעץ וטיפל בכל ענייני הניקוד.

על חוויית הקריאה בתלמוד

ספרי משפט מודרניים מציגים מערכת חוק מקצועית, שבני אדם אינם נדרשים לה אלא כאשר הם נתקלים בהתרחשויות פליליות, באנומליות מסוגים שונים וסביב רגעים טרנספורמטיביים בחיים הדורשים הסדרה חיצונית, כמו לידה, חתונה או מוות. ברגעים כאלה נהוג לשכור את שירותיו של איש חוק מקצועי הבקי בחוק ויודע כיצד להתנהל בסיטואציות מורכבות.

התלמוד הוא חיבור שעיקרו משפטי ושנוצר במסגרת מקצועית,

אלא שבניגוד לספרות החוק המודרנית, הוא ספר לימוד פופולרי בחוגים רחבים ומגוונים. לומדיו עוסקים בכלים משפטיים מקצועיים בפרטי הפרטים של חומרי חיים מורכבים. ילדה שירדה אל המעיין ונאנסה, ילדים שזונחים את אמם האלמנה, בני זוג בסכסוכי גירושין מכוערים ופגיעות בגוף ובנפש הם רק חלק מן החומרים שבהם דן התלמוד בקור רוח מרוחק ותוך אבחנות משפטיות, ניתוחים לגאליים ומיון המקרים על פי עקרונות שונים. מבטו הבוחן ואבחנותיו החריפות של התלמוד על פרטי המציאות אחראים בין השאר לקסם שהוא הילך ומהלך על לומדים בכל הדורות. הלוגיקה התלמודית עוסקת בחומרי המציאות, ממריאה מהם להפשטות משפטיות ופילוסופיות ואז שבה אליהם בחזרה. כך פותח התלמוד פתח לדיון באפשרויות הלוגיות והמשפטיות הריאליות והלא ריאליות השונות הצפונות בעולם שסביבנו.

אך להנאה זו יש מחיר. הלומדים לומדים לנתח את המקרים באופן משפטי, מרוחק מבחינה רגשית וחסר "מושב בחיים". נקל להבין מדוע עורך דין או שופט צריכים לדון במקרים המובאים לפנייהם בקור רוח מקצועי, אבל כאשר מדובר בתלמידים צעירים המפלפלים בהשתמעויות המשפטיות של מקרה אונס, או בסוגים שונים של עונש מוות, מגיע הפער לפעמים עד כדי אבסורד. ממד זה מועצם בשל האפשרויות ההיפותטיות שהתלמוד עוסק בהן תכופות, אפשרויות המפליגות לעתים עד למחוזות הגרוטסקה. גם מרחק הזמן, המקום והתרבות בין חכמי התלמוד לבין עולמם של הקוראים המודרנים מדגיש את הפער. חכמי התלמוד היו גברים יהודים בכבל ובארץ ישראל במאות הראשונות לספירה, שדנו בעולם ומלואו על פי הידע וההנחות של זמנם ומקומם. יחסם לנשים, לגויים ול"אחרים" אחרים רחוק מן היחס המקובל כיום.

שתי אסטרטגיות קריאה נפוצות משמשות להתמודדות עם הפערים המתוארים, ולשתיהן מחירים מבחינה ערכית ופרשנית. השיטה האחת היא הפנמה מלאה של התלמוד, על ערכיו ותפיסותיו, ופיענוח המציאות כולה על פי הקטגוריות המשפטיות שלו, תוך התעלמות

מעולם הערכים של הקורא ומן המציאות הפוליטית והממשית. העדפת הטקסט על פני המציאות פותחת פתח לקריאה פונדמנטליסטית, כלומר לניסיון לכופף את הטקסט בכוח על המציאות.

שיטת הקריאה השנייה היא סימון של מרחק עקרוני בין הקורא לבין הטקסט, וקריאה בטקסט כמין חור הצצה אל תרבות שונה ואקזוטית המנותקת לחלוטין מחיינו. גם ניסיון זה יוצר בעיות פרשניות ואתיות לא מבוטלות. הרי התלמוד עצמו מתייחס אל קוראיו כאל חלק משרשרת הלימוד והמסירה מדור לדור. יתר על כן, התרבות היהודית והישראלית נשענת עמוקות על ספרות התלמוד, על רבדיה הלשוניים, התרבותיים והמשפטיים, כך שסימון של חיץ בין הקורא לבין התלמוד אינו רק לא יעיל, אלא גם לא משכנע.

איננו מבקשים להכריע בין אופציות הקריאה הללו, לא עבורנו וודאי לא עבור הקוראות והקוראים. ליווינו את תיאורו של התלמוד בדוגמאות רחבות ורבות, ולא מיינו אותן לפי מידת התאמתן לאוזן המודרנית. לא בחרנו בכוונה סוגיות קשות לעיכול אך גם לא צנזרנו אותן, וזאת כדי להציג את התלמוד במלאותו ולאפשר היכרות קרובה ככל האפשר לאופן שבו הוא מציג את עצמו. אנו מאמינים שההתנסות בקריאה של הטקסט התלמודי תאפשר להבין ולחוות את החיכוך המתואר, ותציף את אפשרויות הקריאה השונות ואת השלכותיהן. אנו מקווים שספרנו יפתח לפני הקוראים והקוראות פתח להיכרות קרובה עם יצירה זו, שהיא לדידנו מפסגות הרוח האנושית ומהמופלאים שבפירותיה הספרותיים.

תלמוד, משנה וברייתות

המילה "תלמוד" – שם פעולה של הפועל למ"ד – מציינת את פעולת הלימוד והפירוש, את הטעם והסברה. המילה הארמית "גמרא", לעומת זאת, מציינת קבלה, מסורת, מה שנמסר ומקובל

מן הדורות הקודמים. על אף שמשמעותם שונה, ואולי אף מנוגדת, התקבלו שמות אלה כבר בתקופת הגאונים כשמות נרדפים של החיבור שלפנינו.

התלמוד הוא ספר גדול מאוד בהיקפו. במהדורות המקובלות הוא תופס יותר מ-2,700 דפים, כעשרים כרכים, הכוללים גם את הספרות הפרשנית רחבת ההיקף שנהפכה ברבות השנים לחלק בלתי נפרד מן הלימוד. מבחינת המבנה שלו מסודר התלמוד כטקסט פרשני למשנה. מבחינה תוכנית ופרשנית נראה לאורך פרקי הספר שלפנינו שלתלמוד יש פונקציות רבות נוספות, אבל כולן מאורגנות סביב המשניות. משום כך דיוננו באופיו של התלמוד ובתולדות התקבלותו לא יהיה מובן ללא תיאור קצר של המשנה ואופייה.

המשנה היא טקסט הלכתי ברובו, שנוצר בארץ ישראל בעיקר במהלך המאה השנייה לספירה, טקסט שהורתו בעל פה ומסירתו בעל פה. לשונה של המשנה היא עברית צחה ולאקונית. רוב ההלכות נמסרות בה ללא אזכור הדובר. לצדן מובאות גם דעותיהם של חכמים שונים המפורשים בשמם. חכמי המשנה, המכונים "תנאים", חיו בעיקר ביהודה ובגליל, החל בחכמים קדומים מסוף ימי הבית השני: הלל ושמאי ותלמידיהם המכונים "בית הלל" ו"בית שמאי", עבור בחכמי דור יבנה לאחר החורבן: רבן יוחנן בן זכאי, רבן גמליאל, רבי אליעזר בן הורקנוס ותלמידיהם; דרך רבי עקיבא ותלמידיו בני דור אושא: רבי שמעון בר יוחאי, ר' יהודה, ר' מאיר ותלמידיהם; ועד רבי יהודה הנשיא ובני דורו בסוף המאה השנייה. רבי יהודה הנשיא הוא שערך את המשנה והעמיד אותה כקובץ מוכן לשינון ולימוד.

המשנה היא אנתולוגיה של ידע תנאי ממוין לפי נושאים. היא מלאה במחלוקות בין התנאים אך היא אינה מכריעה ביניהם. אף על פי כן, השוואת המשנה למקורות מקבילים מן התקופה מלמדת שהחומרים המובאים בה עובדו לפי מגמות פסיקטיות ורעיוניות שונות.

המשנה מסודרת בשישה "סדרים", המכונים גם "ש"ס (שישה סדרי) משנה". שם זה, "הש"ס", מושאל גם לציון כל ענייני התלמוד.

כל "סדר" מורכב מ"מסכתות", שישים בסך הכול. בשלב מאוחר יותר התפצלו אחדות מן המסכתות וכך נוצר המספר המקובל של 63 מסכתות. כל "מסכת" מורכבת מפרקים, המחולקים ליחידות קצרות המכונות בלשוננו "משניות" ובלשון התלמוד "הלכות". אם כן, "משנה" הוא גם כינויו של החיבור כולו וגם של היחידה הקטנה ביותר שבו.

הסדר הראשון, "זרעים", עוסק בהלכות התלויות בארץ, מתנות העניים, הלכות שנת השמיטה, "ביכורים" ועוד. בתקופת המשנה הייתה הכלכלה מבוססת על חקלאות, לכן עוסק הסדר למעשה באמצעי הייצור ובמיסים המוטלים עליהם. הסדר השני, "מועד", עוסק במעגל השבוע והשנה. שתי המסכתות הראשונות והגדולות ביותר שבו, "שבת" ו"עירובין", עוסקות בדיני השבת, ואחריהן נדונים מועדי השנה: "פסחים", "יומא", העוסקת ביום הכיפורים, "סוכה" העוסקת בסוכות וכן הלאה. הסדר השלישי, "נשים", עוסק בדיני בניית התא המשפחתי ופירוקו, ובו נמצאות בין השאר מסכתות "יבמות", "כתובות", "קידושין" ו"גיטין". הסדר הרביעי, "נזיקין", עוסק בדינים שבין אדם לחברו, הלכות שכנים, דיני נזיקין – כגון "שור שנגח את הפרה" – דיני ירושה והלכות סנהדרין. המסכת העיקרית שדנה בענייני נזיקין חולקה מחמת אורכה לשלושה שערים, "בבות" בארמית, המכונות: "בבא קמא" (השער הראשון), "בבא מציעא" (אמצעי) ו"בבא בתרא" (אחרון). הסדר החמישי, "קדשים", עוסק בענייני המקדש, הקורבנות מן החי במסכת "זבחים" והקורבנות מן הצומח ב"מנחות", וכן באדמיניסטרציה הכהנית ובמבנה בית המקדש – במסכתות "תמיד" ו"מידות". הסדר האחרון, "טהרות", עוסק בדיני טומאה וטהרה, דינים הנוגעים לטומאות השונות באזורי הספר של החיים – המת, השרץ, דם הנידה ושכבת הזרע.

סידורה של המשנה משקף ניסיון לארגן את ההלכה כך שתקיף את כל תחומי החיים. החלוקה לסדרים ומסכתות היא תמטית, ואילו סדר המסכתות בתוך כל "סדר" נקבע לפי עיקרון טכני: מספר הפרקים שבכל מסכת. המסכת הראשונה בכל סדר היא בעלת מספר הפרקים

הגדול ביותר, והאחרונה – הקטן ביותר. למשל, סדר מועד נפתח במסכת שבת שבה 24 פרקים ונחתם במסכת חגיגה שבה שלושה פרקים בלבד.

התלמוד לעולם אינו מפנה לסדר, מסכת או פרק במשנה. הוא מניח שיש ללומדים בקיאות מוחלטת במשנה, ודי לציין שקטע מסוים לקוח ממנה. לצד הציטוטים מן המשנה ממלאים את סוגיות התלמוד חומרים תנאיים רבים נוספים המכונים "ברייתות" (ביחיד: ברייתא, שפירושה: חיצונית), מילה המציינת את העובדה שיחידות ידע אלה אינן חלק מן המשנה. הברייתות מכילות לפעמים חומרים שאינם עולים בקנה אחד עם מה שמובא במשנה, ובמקרים אלו התלמוד מעמת בין המקורות התנאיים ומבקש לפשר ביניהם, בלא להעדיף בהכרח את המשנה על פני הברייתות. הביטוי "תָּנִין", המקדים ציטוט של משנה, ו"תְּנִיא", "תְּנִי" או "תָּנוּ רַבָּנִין" ("שנויה", "שוּנָה" או "שנו רבותינו"), המקדימים ציטוט של ברייתא, מסמנים את אופן ארגון החומר ב"ספריית" הידע התנאי שמשמשת את התלמוד. המשנה מסומנת כחומרים "שלנו", שאנו שונים, ואילו הברייתות – כחומרים נוספים שמסתובבים באופן בלתי מאורגן בבית המדרש. אלו גם אלו מנותחים, מצורפים לקבוצות, ממוינים לפי שיטות שונות, נאספים ומשמשים כאבני הבניין ללימוד. החומר התנאי כולו עומד לפני התלמוד ונתפס כאוסף קוהרנטי שיש ליישב את חלקיו אלה עם אלה.

בבל – רקע היסטורי

התלמוד הבבלי, כשמו כן הוא. הוא נוצר בבבל, התפתח במשך מאות שנים בבבל, נחתם בבבל ואף גלגולי המסירה הראשונים שלו התקיימו בבבל לפני שנדר ממנה מערבה. התלמוד מלא בפרטי פרטים של דיונים משפטיים, באגדות ובפירושי מקראות, אך הוא מכיל רק מעט מאוד מידע על הרקע ההיסטורי הריאלי שבו חיו, למדו ויצרו חכמי

בכל המידע הקיים אנקדוטלי ומובא במסגרת מעשים או אגב דיונים אחרים. מאז חתימת התלמוד, לאורך ימי הביניים וביתר עוז עם עליית ההשכלה והתפתחות "חוכמת ישראל" והמחקר האקדמי על אודות התלמוד – הלך והתגבש גוף ידע שנאסף מתוך ספרות התלמוד ומתאר את הריאליה שמאחוריו. ראשי פרקים מפירותיו נציג כאן. יהודים חיו בבבל מאז חורבן בית ראשון. הממצא הארכיאולוגי היהודי העתיק ביותר מבבל, אוצר של מסמכים משפטיים המכונים "תעודות אל-יהודו", העוסקים בעיקר במסחר, מתוארך למאה השישית לפני הספירה ואילך, שנים ספורות לאחר חורבן הבית הראשון. מתעודות אלה עולה שהמתיישבים היהודים בבבל הפרסית-אחימנית קיימו כפשוטן את עצותיו של ירמיהו הנביא לגולים: "בנו בתים וישבו ונטעו גנות ואכלו את פריה. קחו נשים והולידו בנים ובנות... ורבו שם ואל תמעטו" (ירמיהו כט, ה-ו). גם פירות ספרותיים הניבה יהדות בבל בשנים הללו: נבואות יחזקאל, מגילת אסתר וחלקו הראשון של ספר דניאל. באמצע המאה השלישית לפני הספירה עלתה לשלטון בבבל האימפריה הפרתית והיא שלטה עד המאה השלישית לספירה. בימיה חיו בבבל כמה מחכמי המשנה שהתפרסמו כשהגיעו לארץ ישראל, כמו בני בתירא והלל הזקן, המכונה גם הלל הבבלי. חכמי ארץ ישראל וחכמי בבל עמדו בקשר קבוע ואף נסעו מכאן לשם ובחזרה, כמתואר במשנה הבאה:

אמר רבי עקיבה: כשירדתי לנהרדעא לעבור השנה, מצאני נחמאי איש בית דלי, אמר לי: אמרתי שאין משיאין את האשה בארץ ישראל על פי עד אחד, אלא יהודה בן בבא. נמיתי (אמרתי) לו: כן הדברים. אמר לי: לו ואמר להן משמי: אתם יודעים שהמדינה הזאת משבשת בגיסות, מקבל אני מרבן גמליאל הזקן, שמשאין את האשה על פי עד אחד. וכשבאתי והרציתי את הדברים לפני רבן גמליאל (נכדו של רבן גמליאל הזקן), שמח לדברי ואמר: מצינו חבר (לדעה) ליהודה בן בבא.

(משנה יבמות טז, ז)

עיבור השנה, הקובע את לוח השנה היהודי בבבל, נעשה דווקא על ידי חכמי ארץ ישראל. ר' עקיבא, איש לוד, פגש בבבל חכם המחזיק במסורת שלמד מרבן גמליאל הזקן, איש ירושלים מלפני חורבן בית שני. כלומר, לפנינו עדות על תנועה של חכמים מארץ ישראל לבבל הן בזמן הבית (רבן גמליאל הזקן) והן אחרי חורבנו (רבי עקיבא). אלא שהמשנה מספרת גם על הקשיים במעבר בין המרכזים ועל הדרכים המלאות בחיילים מחמת הקרבות הנמשכים בין הרומים לפרתים.

המשנה ורוב החומרים התנאיים נוצרו בארץ ישראל, אבל יש בתלמודים גם מסורות תנאיות שהתגבשו בבבל, כמו למשל השמועות המובאות מפיו של ר' נתן הבבלי, הנחשב לאחרון התנאים בבבל. אלא שבניגוד לארץ ישראל, בבבל לא התגבש חיבור הלכתי עצמאי בתקופת המשנה, והחומרים הבבליים שמוכרים מתקופה זו מצויים לפנינו בכרייתות, כלומר כחלק מן החומר התנאי החיצוני למשנה.

ההיסטוריה של התלמוד הבבלי מתחילה עם נפילתה של האימפריה הפרתית, בעלת הנטיות ההלניסטיות, בתחילת המאה השלישית לספירה, ועלייתה של אימפריה חדשה, הסאסאנית, שדתה הייתה זורואסטרית. רב ושמואל, שהיו ראשוני האמוראים, החכמים הבבלים של תקופת התלמוד, חוו על בשרם את חילופי השלטון, ואילו אחרוני האמוראים – רבינא ורב אשי – נפטרו לפני כיבושי מוחמד בתחילת המאה השביעית. כלומר, התלמוד הבבלי הוא יצירה שנוצרה בהקשר פוליטי ותרבותי סאסאני.

בכל הייתה ממלכה עצומה, אך רוב מקומות היישוב הבבליים המוזכרים בתלמוד נמצאים באזור צר למדי, בין הפרת לחידקל, במקום שהנהרות קרובים זה לזה. התחום, שאינו עולה בגודלו על אזור הגליל שבארץ ישראל, כולל את פומבדיתא, נהרדעא וסורא על הפרת, ואת מחוזא על החידקל.

איננו יודעים כמה יהודים חיו בבבל בתקופת התלמוד. יוספוס, במאה הראשונה לספירה, מדווח על "כמה עשרות אלפים" (קדמוניות

טו, 39), אך באשר למאות השלישית והרביעית לספירה ההערכות מגיעות לעתים עד מיליון איש, ואם כן מדובר בריכוז הגדול ביותר של יהודים בעת העתיקה כולה.

הכלכלה הבבלית, ובכלל זה כלכלתם של התושבים היהודים, נשענה בעיקר על תוצרת חקלאית: דגנים, גפנים, תמרים וזיתים. השדות שימשו גם לצריכה עצמית וגם כמקור למסחר, שהובל בעיקר דרך הנהרות. רבים מהאמוראים המוזכרים בשמותיהם מופיעים באנקדוטות תלמודיות שונות כבעלי אדמות המעובדות על ידי אריסים, נראה שהם השתייכו לשכבות המבוססות, ושיוכם החברתי אפשר להם להתפנות לעסוק בתורה. על אחרים מסופר ששחרו ביין, בתמרים ובטקסטיל לסוגיו, או שעבדו בתעשייה זעירה כחייטים, מקיזי דם, כובסים, בורסקאים, סנדלרים וכיוצא בזה. התלמוד אף מדווח על התאגדויות גילדאיות של בעלי מקצוע (בבא בתרא ט ע"א). היהודים נחשבו בעיני השלטון הסאסאני לתושבים לגיטימיים בארצם, והוטלו עליהם שני סוגי מיסים: מס על האדמה שכונה "טקסא" ומס גולגולת שנקרא "כרגא". העובדים היהודים והנוכרים חיו ועבדו זה לצד זה, ולעתים אף מילאו זה את מקומו של זה בימי החגים של בני הדת האחרת (עבודה זרה כב ע"א). ככלל, נראה שעל פי רוב הגבולות בין יהודים לנוכרים היו רגועים יותר ממה שמשתקף במקורות הארץ־ישראליים. מן המקורות עולה שיהודי ככל חשו גאווה בזהותם הלוקאלית ובמיוחד בזהותם העירונית. הם מרבים להזדהות כבני מקום זה או אחר, ויש בתלמוד אף סטיגמות לגבי יהודים תושבי ערים מסוימות, אות וסימן לזיהוים של יהודים כבני המקום.

הפרסית הייתה השפה הנפוצה בבבל הסאסאנית, אך למרות ההשתלבות של היהודים בסביבה הבבלית, מעטות יחסית המילים הפרסיות בתלמוד בהשוואה לאלפי המילים היווניות שבתלמודים. המילים הפרסיות שנמצאות בתלמוד נוגעות בעיקר למיסים ולמונחי נדל"ן ומסחר. אפשר גם לזהות מוטיבים איראנו־פרסיים שונים בחלקי התלמוד העוסקים בחיי היום־יום, אבל גם הם מועטים

בהשוואה לכמות המוטיבים היווניים והרומיים בספרות שנוצרה בארץ ישראל.

הממצא הארכיאולוגי העיקרי שיש בידינו מבבל התלמודית הוא קערות השבעה. מדובר בצלחות קרמיקה המעוטרות בדמויות שדים ובהשבעות וברכות בארמית, באותיות עבריות, הכוללות לעתים ביטויים ודמויות המוכרים מן התלמוד. קערות אלה הוטמנו ביסודות בתים לשם שמירה וברכה, וכך נותרו בשלמותן עד היום.



קערת השבעה, עיראק, בין המאות החמישית והשביעית לספירה, דיו על חרס שרוף. אוסף אנו מוזיאון העם היהודי, תצלום: לאוניד פדרול-קביטקובסקי

התלמוד הבבלי משקף ומתעד התרחשות מוסדית, אלא שמוסד הישיבה הבבליית עבר שינויים גדולים במהלך ימי האמוראים

ואחריהם. תיאורים של ישיבות האמוראים נכתבו בימי הגאונים והם צבועים בדמותה של הישיבה הגדולה והמסודרת כפי שהתקיימה בתקופת הגאונים, לקראת סוף המילניום הראשון לספירה. מן המקורות התלמודיים עולה שבמהלך המאה השלישית – היא המאה הראשונה לקיומו של הלימוד האמוראי – התקיים הלימוד בעיקרו במעגלי תלמידים קטנים שלא היו מאורגנים במסגרת ביורוקרטית, אלא היו מרוכזים סביב דמותו של מורה כריזמטי ששימש סמכות שיפוטית וחינוכית כאחת.

ההיסטוריה של הישיבה הבבלית מתחילה בשני אמוראים: רבי אבא בר איבו, המכונה "רב", וחברו שמואל. הם שפתחו את תולדות הלימוד בכבל לאחר חתימת המשנה. רב נולד בכבל, בעיר פְּפְרִי, עלה לארץ ישראל, למד אצל התנאים בני הדור האחרון, ובראשם רבי יהודה הנשיא, ואז, במקביל לנפילת האימפריה הפרתית ועליית האימפריה הסאסאנית, שב לכבל. שמואל חי ופעל בנהרדעא, על נהר הפרת. גם אביו היה חכם בבלי ידוע, והוא מכונה בתלמוד על שם בנו הגדול: "אבוה דשמואל".

רב ושמואל חיו בנהרדעא, שם למדו אצל רב שילא. אחר פטירת רבם עבר רב לסורא, המכונה גם "מתא מחסיא", שם הקים את ישיבתו, ושמואל נשאר בנהרדעא. רב ושמואל נפטרו באמצע המאה השלישית. ישיבת נהרדעא חרבה שנים ספורות אחרי מותו של שמואל על ידי אודינת מלך תדמור, המכונה בתלמוד "פפא בר נצר", והישיבה עברה לעיר פומבדיתא. סורא ופומבדיתא היו לשני שני מרכזי הלימוד הגדולים והמשפיעים ביותר בכבל. תלמידיהם של רב ושמואל המשיכו לעמוד בראש הישיבות אחרי פטירת רבותיהם. בפומבדיתא רב יהודה ורב נחמן ואחריהם רבה ורב יוסף, אבוי ורבה (בימיהם עברה הישיבה למחוזא) ותלמידיהם. בסורא עמד בראש הישיבה רב הונא, ואחריו רב חסדא, רב אשי ורבינא.

שמועותיהם של חכמי סורא ופומבדיתא נזכרות כמעט בכל סוגיה בתלמוד, ולעתים אפשר להבחין במסורות חלוקות ואף במתחים פוליטיים בין חכמי הישיבות. פעמים רבות תורמת ההבחנה בין

חכמי הישיבות השונות להבנת הרקע ההיסטורי שבו נוצרו והתגבשו סוגיות התלמוד.

במפנה המאות השלישית והרביעית מופיעים מוסדות חדשים של לימוד: מוסדות ה"פרקא", הדרשה הציבורית, וה"כלה", אירוע לימודי קבוצתי דו-שנתי, הפתוח גם לפני מי שאינם הלומדים המקצועיים. מוסדות אלו דרשו רמה גבוהה של מורכבות ארגונית, והם מעידים על התפתחות מעגל התלמידים לכיוון של מבנה ממוסד יותר. בשלב זה מופיע לראשונה גם הכינוי "ריש מתיבתא", ראש ישיבה.

תיאור זה מעלה שאלות רבות: עד כמה אחיד היה הלימוד הרבני בבבל בערים השונות בשנים הראשונות? האם וכיצד נפגשו חכמים מערים שונות זה עם זה, ומה היה טיב הקשרים ביניהם? כיצד עבר הידע ממקום יישוב למקום יישוב? האם עברו האמוראים למחיתם, או שהיו פנויים לעסוק בתורה? היכן ישנו, מה אכלו, ועוד שאלות רבות על הריאליה של תרבות הלימוד, שהתלמוד לא מספק להן תשובות ברורות.

קשריהם של הרבנים והתלמידים עם הקהילה היהודית הרחבה התרחשו בעיקר בבית הכנסת וב"פרקא", כלומר במהלך הדרשה הציבורית שניתנה בזמנים קצובים. סיפורים אחדים בתלמוד מלמדים שהישיבה שימשה גם בית דין. כאשר נדרש הציבור למוסד משפטי היו הרב ותלמידיו נדרשים לפתור בעיות משפטיות נקודתיות. אך עיקר זמנם של הרב והתלמידים הוקדש לחזרה על החומר ההלכתי. במקום אחד (בבא בתרא קנז ע"ב) מעיד אמורא שבחזרה הראשונה על התלמוד, המכונה "מהדורא קמא", נאמרה מסקנה הלכתית אחת, ואילו ב"מהדורא בתרא", בחזרה השנייה על הלימוד, הגיע אותו אמורא למסקנה אחרת.

התלמוד מלא בחומרים בכליים מקוריים לצד חומרים שנוצרו בארץ ישראל. החומרים הארץ-ישראליים הגיעו לבבל בעל פה ובכתב על ידי חכמים שצעדו ברגליהם מהכא להתם לאורך הסהר הפורה תוך שהם משננים את מה שלמדו בארץ ישראל.

בדרך כלל מכונים אמוראי בבל בתואר "רב", ואילו אמוראי ארץ

ישראל מכונים "רבי", ככינויים של התנאים. מאז ימי הגאונים מקובל לחלק את האמוראים על פי הדור שבו פעלו. החכמים הידועים בבבל בדור הראשון הם, כאמור, רב ושמואל. במקביל אליהם פעלו בדור הראשון בארץ ישראל רבי חייא, רבי הושעיא ורבי יהושע בן לוי. בדור השני פעלו בבבל רב יהודה ורב הונא, ובארץ ישראל רבי יוחנן וריש לקיש, רבי אלעזר בן פדת ורבי לוי. בדור השלישי פעלו בבבל רבה ורב יוסף, רב נחמן ורב ששת ובארץ ישראל – רבי אמי ורבי אסי בגליל, ורבי אבהו וחבריו בקיסריה. בדור הרביעי פעלו בבבל אביי ורבא, ובארץ ישראל רבי ירמיה ורבי יונה. בדור החמישי פעלו בבבל רב נחמן בר יצחק ורב פפא, ובארץ ישראל – רבי מנא ורבי יוסי ברבי בון. זהו הדור האחרון של אמוראי ארץ ישראל. בנו של רבי יוסי ברבי בון הוא האמורא המאוחר ביותר שאנו מכירים בשמו בארץ ישראל. בבבל המשיכו דורות האמוראים עוד שני דורות לפחות, ופירות עיוניהם הם מהמשוכללים ביותר בתלמוד. בדור השישי פעלו בבבל רב אשי ורבינא, אמימר ומר זוטרא, ובדור האחרון – מר בר רב אשי ורבינא השני.

עד לדור הרביעי פחות או יותר עמד המרכז הבבלי בקשר הדוק עם המרכז הארץ-ישראלי, ואמוראים העבירו שמועות משם לכאן ובחזרה. אחרי דורם של אביי ורבא פסק הקשר בין ארץ ישראל לבבל, וכל אחד מבתי המדרש התפתח באופן עצמאי.

הפניות והרחבות

מבואות למשנה ולתלמוד: למבואות המחקריים הקלאסיים ראו אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים; אלבק, מבוא לתלמודים. המבואות של אפשטיין הם למעשה תמצית שיעוריו, ועיקרם בחינת עריכותיהן של המסכתות השונות ויחסן זו לזו. חלק ניכר מן המבוא של אלבק מוקדש לסקירת האמוראים השונים הנזכרים בתלמוד לדורותיהם. למבוא למשנה ראו רוזן-צבי, מבוא למשנה, ובהרחבה רוזן-צבי, בין משנה למדרש.

למבואות העוסקים בהתהוות התלמוד ראו הלבני, מקורות ומסורות, וכן פרק המבוא "לאופיו של התלמוד" אצל ברודי, פירוש למסכת כתובות. למבואות כלליים יותר ראו שטיינזלץ, מדרוך לתלמוד; שכטר, מבוא לתלמוד. לסיכום של אופי התלמוד ומרכיביו השונים יחד עם ביבליוגרפיה מקיפה ראו בלברג, פתח לספרות חז"ל, עמ' 175-227. לתיאור של חכמי התלמוד בדורות הראשונים ראו בכרכים ד וה של הסדרה "חכמים" מאת בנימין לאו. על הארמית של הבבלי ראו בר אשר סיגל, הקדמה לדקדוק.

"תלמוד" ו"גמרא": על ההבדל בין המינוחים ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 3-7. למונחים אלה שורשים עתיקים. "תלמוד" ו"מדרש" מופיעים כבר בתיאור הפרושים על ידי מתנגדיהם במגילות קומראן, שם הם מתוארים כ"דורשי חלקות" וכמי שנעזרים ב"תלמוד שקרם" כלומר בהוראת כזב. ראו פלוסר, פרושים. גם בלשון תנאים ואמוראים ראשונים "תלמוד" פירושו דרך ושיטה של לימוד מקרא, והוא זהה למעשה למדרש. רק בדורות האמוראים האחרונים הוסב הביטוי "תלמוד" ללימוד תורה שבעל פה דווקא. ראו פינקלשטיין, מדרש; נאה, שלוש הערות, עמ' 211; רוזנטל, תורה שבעל פה, עמ' 463-465, הערה 48. להתפתחות המונח "תלמוד" מפרקסיס לטקסט, עד שהפך לבסוף למונח המציין את התלמוד הבבלי כחיבור, ראו סקונדה, תלמודה של בבל, עמ' 375-376.

היחס בין המשנה והברייתות: התלמוד לא מעדיף בהכרח את המשניות על הברייתות, אבל הן מובחנות אלו מאלו בעזרת המונחים "תנן" ו"תניא". ניכרת גם הקפדה יתרה על מסירתה של לשון המשנה, בדיוק שאינו מאפיין את מסירת הברייתות. ראו על כך זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 110-111.

יהודי בבל בתקופת התלמוד: גפני, יהודי בבל. על כוחם של יהודי בבל במאה הראשונה לספירה ראו גרוס, מורדים.

תעודות אל-יהודי: ראו בוסתנאי, גלות ישראל ויהודה; הורוביץ ואחרים, על נהרות בבל.

חומרים בבליים במקורות התנאיים: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 169-170.

חילופי השלטון בראשית תקופת האמוראים: ראו למשל גיטין יז ע"א; בבא קמא קיז ע"א.

מספר היהודים בבבל: ראו סיכומי של גודבלאט, ישיבות בבל.

קערות השבעה: שקד, פורד וביירו, קערות השבעה ארמיות; סימפסון, מעבר לקטסיפון; גרוס ומנקין-במברגר, החברה היהודית.

מעגלי הלימוד וצמיחתן של ישיבות בבל: גודבלאט, ישיבות בבל; גרוס, רב ושמואל. על הגירת רב ראו בר, הרקע המדיני. על ההבדלים בין ישיבות סורא ופומבדיתא ראו אסף, חילופי מנהגים. במקומות שונים מדבר התלמוד על חריפותם של למדני פומבדיתא (ראו למשל בבא מציעא לח ע"ב; בבא בתרא מו ע"א; חולין לב ע"א). ניסיון שיטתי למפות את מקורן של סוגיות בישיבות השונות נמצא בספריו של נח עמינח. ראו למשל עמינח, עריכה. על קשרי הציטוט בין החכמים ראו סטלואו ושפרלינג, ציטוטים.

פירקא, כלה וריש מתיבתא: ראו גפני, יהודי בבל, עמ' 211. לעמדה חולקת, המאחרת מוסדות אלה לתקופה הבתר-תלמודית, ראו רובינשטיין, תרבות התלמוד הבבלי, עמ' 22.

פתרון בעיות משפטיות: ראו למשל בבא מציעא לה ע"א; בבא קמא צו ע"ב; בבא קמא קיז ע"א.

פרק ראשון

הסוגיה

סוגיה מהי

היחידה הבסיסית של התלמוד אינה מסכת, פרק או דף, אלא סוגיה. "סגי" בארמית פירושו ללכת, ו"סוגיה" היא מהלך. המאפיין הבסיסי של היחידה הספרותית המכונה כך הוא שהיא מתגלגלת והולכת, וכל חלק בה נקשר לקודמו כחוליה בשרשרת.

סוגיה היא אופן ארגון ידע. יש דרכים שונות לארגן ידע: לפי נושאים, חשיבות או מקור; בסדר אלפביתי או ברשימה ממוספרת; לפי כללים ופרטים או ברצף אסוציאטיבי. האופן שבו הסוגיה עושה זאת הוא על ידי חיקוי רטורי של דיון חי בבית המדרש. בבסיס הדיון עומד מקור סמכותי או נושא שהגמרא מעלה. הסוגיה מתחילה בבירור העניין וממשיכה להתגלגל מעניין לעניין. הנושא מתברר באמצעות שאלות, תמיהות, מחלוקות, ראיות, קושיות ותשובות. לעתים מתייחסות הסוגיות זו אל זו, ולעתים אף מפנות זו לזו, אך הן אינן מסודרות לפי סדר מתפתח. מסכת אינה מציגה "רקע" או "נרטיב" לסוגיות המובאות בה, ואין צורך ללמוד את הפרק הראשון במסכת מסוימת כדי להבין את הפרק השני בה.

סוגיות התלמוד יכולות להיות ארוכות מאוד ולהשתרע על פני דפים רבים, או קצרות עד כדי כך שהן מציגות שאלה אחת ותשובה אחת בלבד. למשל סוגיות "וְהָיָה בָּהּ" שמציגות בדרך כלל דיון קצר על מקור סמכותי. הנה דוגמה:

תָּנַן (שנינו): "אַבּוֹת מְלָאכוֹת אַרְבָּעִים חֹסֵר אַחַת (יש 39 מלאכות ראשיות האסורות בשבת)" (משנה שבת ז, ב). וְהוֹיֵנָּן בָּהּ (ועסקנו בה, שאלנו עליה): מִנֵּינָא לָמָּה לִּי (לשם מה לי המניין, למה המשנה מונה את סכום המלאכות, הרי ממילא אחר כך יבוא פירוטן)? וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: (המניין בא ללמד) שְׁ(גם) אִם עֲשָׂאן כּוֹלֵן בְּהֶעֱלֵם (בשכחה) אֶחָד – (בכל זאת) חַיִּיב (קורבן) עַל כָּל אַחַת וְאַחַת. (שבת ו ע"ב, סט ע"א, ע ע"ב)

הגמרא מצטטת משנה, מקשה עליה קושיה ומביאה תירוץ של האמורא הארץ-ישראלית רבי יוחנן. הקושיה עוסקת בייתור סגנוני בלשון המשנה, ודרכה נבדקת שאלה עקרונית הנוגעת ליחס שבין מעשה ושכחה: האם מביאים קורבן על שכחה אחת שהובילה למעשים רבים בבת אחת, או על כל אחד ואחד מן המעשים? כלומר: האם העיקר הוא המעשה או המצב המנטלי? קטע זה מדגים היטב כיצד נראית סוגיה בצורתה הגרעינית ביותר. הסוגיה הזאת מובאת בתלמוד שלוש פעמים, בכל פעם לאחר ציטוט המשנה "אַבּוֹת מְלָאכוֹת אַרְבָּעִים חֹסֵר אַחַת". מסתבר שהסוגיה הקטנה הזאת הייתה צמודה למקור המתפרש והועברה יחד אתו ממקום למקום בתלמוד.

אך בדרך כלל הסוגיות ארוכות הרבה יותר. פעמים רבות מובאות האפשרויות הפרשניות השונות בסוגיה בלשון "אֵימָא", אמור. זהו ביטוי שתפקידו להעלות אופציה פרשנית היפותטית נוספת, "אם תרצה אמור כך". הגמרא מציעה הצעות אלטרנטיביות ודוחה אותן, וכך חוזרת ו"מאשרת" את ההצעה במקור שלפנינו.

לדוגמה, המשנה בתחילת מסכת מגילה קובעת ש"כִּרְכִּין הַמוֹקְפִין חוּמָּה מִיָּמוֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוֹן קוֹרִין (את מגילת אסתר) בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר (באדר), (ואילו) כְּפָרִים וְעֵיירוֹת גְּדוֹלוֹת קוֹרִין בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר". הדברים הללו נשענים על פסוקים מפורשים במגילת אסתר (ט, יח-יט), אך במגילה לא נאמר במפורש מתי נחגג פורים במקומות שאינם מוקפים חומה. הגמרא מנצלת אי־בהירות זו כדי לבחון את כל האופציות:

וַאִימָא: (ואמור) פְּרָזִים (כלומר ערים ללא חומה, קוראים בהן מגילה) בְּאַרְבַּעַה עָשָׂר (באדר), (בערים) מוֹקֶפִין (חומה) כָּלֵל כָּלֵל לָא (קוראים)?...

וַאִימָא: פְּרָזִים בְּאַרְבֵּיסָר (בארבעה-עשר), מוֹקֶפִין בְּאַרְבֵּיסָר וּבַחְמִיסָר (ובחמישה-עשר)...

וַאִימָא: פְּרָזִים – בְּאַרְבֵּיסָר, מוֹקֶפִין – אִי בָּעו (אם רוצים) בְּאַרְבֵּיסָר, אִי בָּעו בְּחִמִּיסָר...

וַאִימָא: בְּתַלְיָסָר (בשלושה-עשר)...

(מגילה ב ע"ב)

הגמרא דוחה את כל האפשרויות הללו, כל אחת מטעם אחר. חלק מן האפשרויות מופרכות מלכתחילה, למשל שכרכים מוקפים חומה לא יקראו מגילה כלל. על כך משיבה הגמרא "וְלֹאֻ יִשְׁרָאֵל נִינְהוּ (הם)?!" איך אפשר להציע שתושבי הכרכים לא יקראו מגילה כלל? אך לגמרא חשוב להעלות את כל ההצעות. הטכניקה הרטורית של שאלות ותשובות מאפשרת למצות את הדיון מכל צדדיו, הריאליים וההיפותטיים כאחד.

התלמוד הוא טקסט עצום שנוצר, נלמד ונמסר כולו אך ורק בעל פה במשך מאות שנים. צורת מסירה זו מנציחה אופנים מסוימים של לימוד, שימור ושינון. קל יותר לזכור משא ומתן חי מאשר רשימה של היגדים בלתי קשורים. אך אין זה הסבר מספק לצורתו הספרותית. הרי גם המשנה נשנתה בעל פה ורובה המוחלט אינו בנוי ממשא ומתן אלא מהלכות ורשימות. אדרבה: המשא ומתן שנמצא במקורות מקבילים מושמט בדרך כלל במשנה. משום כך יש לראות את אופן ארגון הידע בבבלי לא רק כטכניקה נייטרלית של זיכרון אלא כביטוי לתפיסה מסוימת לגבי מהותו של הלימוד וכיצד יש לברר נושא נדון. כאן הצגנו שניים מן ההסברים האפשריים: חיקוי של הלימוד החי בבית המדרש ודרך לכירורג מרחבי האופציות השונות.