

804

HEBREW UNION COLLEGE - JEWISH INSTITUTE OF RELIGION
New York School

INSTRUCTIONS TO THE LIBRARY

Statement
by Referee

The Senior Thesis of Daniel Alexander

Entitled: The Mishnah Commentary of the Anonymous
Sugya in the Babylonian Talmud

- 1) May (with revisions) be considered for publication (☒) (☐)
yes no
- 2) May be circulated (☐) (☐) (☐) (☐)
to faculty to students to alumni no restriction
- 3) May be consulted in Library only (☐) (☐)
by faculty by students
(☐) (☒)
by alumni no restriction

4/25/79
(date)

M. Chernick
(signature of referee)

Statement
by Author

I hereby give permission to the Library to circulate my thesis
(☒) (☐)
yes no

The Library may sell positive microfilm copies of my thesis
(☐) (☒)
yes no

4/2/79
(date)

Daniel Alexander
(signature of author)

Library
Record

The above-named thesis was microfilmed on _____
(date)

For the Library _____
(signature of staff member)

Report on the Rabbinic Dissertation Submitted by Daniel Alexander
in Partial Fulfillment of the Requirements for Ordination

THE MISHNAH COMMENTARY OF THE ANONYMOUS SUGYA IN THE BABYLONIAN TALMUD

The Mishnah Commentary of the Anonymous Sugya in the Babylonian Talmud is an excellent and complex thesis. The reader should have a good grasp of the Talmud, especially critical approaches to it, to get some use from it. In short, the work is a good, high-level scholarly endeavor.

Part of the complexity of the work is due to the problems of identifying the "anonymous" sections of the sugya, especially when named tannaitic and amoraic material appears in a talmudic passage. Frequently this identification may be accomplished only after extensive comparisons of parallel material within the BT, or from BT to PT.

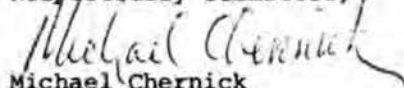
The author finds the "anonymous gemara", hence referred to as setama, to have functioned in an editorial capacity and, therefore, he regards most setama material as late. The setama collects early mishnah commentary, uses independent amoraic material to create a mishnah commentary, or, occasionally, creates its own mishnah commentary.

Of equal note, the author has found that the setama has set up a hierarchy of authority with Scripture at the top of the hierarchy and the setama himself at the bottom.

Among the setama's characteristic notions and concerns are
1) uniformity of opinion among sources of equal age and authority;
2) a belief in the orderly arrangement of the Mishnah; 3) a belief in the precise and concise literary formulation of the Mishnah, and 4) the creation of units of linked material from extant independent sources.

The setama as the recipient of a variety of mishnah commentary traditions, starting with baraitot and ending with the Palestinian and Babylonian mishnah commentaries of a host of amoraim, exhibits no particular commentary emphasis. Indeed, the setama's ubiquitousness almost precludes such a possibility. It is this ubiquitousness which has, according to the author, created the particular character of the Babylonian sugya.

Respectfully submitted,


Michael Chernick
Rabbi

The Mishnah Commentary of the Anonymous
Sugya in the Babylonian Talmud

Daniel S. Alexander

Thesis Submitted in Partial Fulfillment of
Requirements for Ordination

Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion
New York, N.Y.

Date: March 26, 1979

Referee: Dr. Michael Chernick

Table of Contents

Acknowledgements	iii
Introduction	1
Chapter I: <u>Sugyot</u> Concerned with the Scriptural Authority of the Mishnah	3
Chapter II: <u>Sugyot</u> Concerned with the Tannaitic or Logical Basis of the Mishnah	15
Chapter III: <u>Sugyot</u> Concerned with Literary Comparison	27
Chapter IV: <u>Sugyot</u> Concerned with Definition of a Term or Phrase	44
Chapter V: <u>Sugyot</u> Concerned with the Context of a Mishnaic injunction	54
Conclusion	61
Notes	63
Appendices	74
Selected Bibliography	91

Acknowledgements

I owe profound appreciation to Dr. Michael Chernick. His patience, support, keen insights, and wise counsel have been instrumental in bringing this work to fruition.

To my wife, Dela, I dedicate this work. for without her constant love and devotion, it would not have been possible.

Introduction

The present study will examine the role of the anonymous commentary, the setama, in sugyot which provide perushe hamishnah. By examining both conceptual and literary aspects of the setama's method, this study will attempt to analyze the logic and directness of the setama in arriving at a perush hamishnah. Where extant material has been employed, the setama's relationship to that material will be defined, and the logic and method of reworking, if such has taken place, will be characterized.

In his forward to The Foundation of the Babylonian Talmud, Jacob Neusner describes Abraham Weiss as "the sole scholar to provide for the Babylonian Talmud problem an answer which we found persuasive, not arbitrary or enigmatic, and genuinely fruitful."¹ Weiss' fruitful answers stem from careful conceptual and textual analysis directed mostly at the locus of the sugya and its development. Among his findings, Weiss regards most anonymous sugyot as later accretions into the Talmudic text. He judges the opening sugyot of each tractate to be either entirely saboraic or amoraic with a later rewording.²

While Weiss' conclusions regarding the lateness of most anonymous sugyot will serve as an underlying, operating hypothesis, this study will not slavishly adhere to them. Rather, where possible, the earliness or lateness of the setama's contribution to a particular sugya will be judged

critically. Ultimately, the larger work, of which this study comprises but a part, will entail an analysis of all the levels within the sugya which can be isolated, their interrelationships, and their roles in the formation of the sugya.

For purposes of this study anonymous sugyot will include selected perushe hamishnah which are either entirely anonymous, or are created anonymously using extant amoraic material, or which introduce or label as perush hamishnah an extant amoraic sugya. Among those selected are some which are opening sugyot in a particular tractate and others which immediately follow the tractate's second or third mishnah. The thesis is arranged into chapters according to the dominant concerns of the sugyot under investigation. This organization by no means presupposes that the role of the setama is a function of the dominant concern of the sugya.

Finally, one must bear in mind two important limitations of this study. First, considerations of time have necessitated a range of investigation far narrower than the entirety of the Babylonian Talmud. Hence, any conclusions must be offered tentatively, pending a fuller examination. Second, the more important conclusions of this study hinge on a comparative analysis of the role of the setama with those of various levels within the sugya. While far beyond the scope of this study, studies of this type will hopefully contribute toward the achievement of this larger goal.

Chapter I: Sugyot Concerned with Scriptural Authority of the Mishnah

A. Megillah 1:1, section two¹

מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו לא פחות ולא יותר.

The Megillah is read on the eleventh, the twelfth, the thirteenth, the fourteenth, and the fifteenth, never earlier and never later.

Beginning with the phrase היכא רמיזא, the sugya concerns the scriptural basis for the mishnah's five dates, the eleventh through the fifteenth. All of the scriptural passages are brought in the name of Palestinian amoraim of the third generation. First, R. Shaman b. Abba in the name of R. Yochanan cites Esther 9:31, including the key word בזמניהם, which is immediately defined (anonymously or by the same amoraic source) as "multiple times which they established for them." An anonymous, pilpulistic discussion follows in which the five dates are derived from בזמניהם. The major line of argument asserts that the singular זמן would suffice to indicate the two dates, the fourteenth and the fifteenth, already designated in Esther 9:21. Therefore, the plural form indicates two additional dates. In addition, the thirteenth requires no particular justification because it seems as a day of assembly, according to R. Shmuel b. Yitschak. Furthermore, בזמניהם could not refer to the sixteenth and the seventeenth because ולא יענר (Esther 9:27) is understood to mean that the designated days cannot

postdate the fifteenth of Adar.

R. Shmu'el b. Nachmani introduces an alternate approach with the verse, Esther 9:22, and its key word כִּימִים . As יָמִים alone would have referred to the fourteenth and the fifteenth, so כִּימִים refers to the eleventh and the twelfth. The sugya then repeats the reasons for the thirteenth not requiring special designation, and for excluding the sixteenth and the seventeenth from consideration.

Finally, the setama poses the questions: Why did R. Shmu'el b. Nachmani and why did R. Shaman b. Abba not derive their proofs from the verse used by their colleague? The anonymous gemara provides the answers: R. Shmu'el b. Nachmani did not accept the essential distinction between זְמַנִּים and זְמַנֵּיהֶם . R. Shaman b. Abba, on the other hand, requires כִּימִים to show that the injunction applies to future generations, so he cannot employ it for the derivation of the five dates.

The setama's role in this portion of the sugya is illuminated by a comparison with the corresponding sugya in the Yerushalmi. What follows is a side by side positioning of the corresponding verses in the two texts. The Bavli's verses are numbered according to the order in which they occur. The Yerushalmi's are numbered corresponding to the Bavli.

Yerushalmi:

(1) ר' אילא שמעון בר בא
בשם רבי יוחנן כתיב לקיים
את ימי הפורים האלה
בזמניהם....

Bavli:

(1) היכא רמיזא אמר רב שמן בר אבא
א"ר יוחנן אמר קרא לקיים את ימי
הפורים האלה בזמניהם

(2) רבי יונה ור' יוסה. ר' יונה
אמר ליחן להן זמניהם אחרים. ר'
יוסה אומר זמנים שקבעו להם חכמים
ואילו הן אחד עשר ושנים עשר ושלושה
עשר וארבעה עשר וחמשה עשר.

(2) זמנים הרבה תקנו להם...

(3) כדאמר רב שמואל בר יצחק
י"ג זמן קהילה לכל היא ולא
צריך לרבויה...

(4) או אינו אלא ששה עשר ושבעה
עשר. רבי אבהו בשם ר' לעזר ולא
יעבר לא יעבר...

(4) ואימא שיתסר ושיבסר ולא
יעבר כתיב

(5) שמואל בר נחמן בשם ר' יוחנן
ימים אין כתיב כאן אלא כימים. הן
ימים כנגד ימים אחד עשר ושנים עשר
כנגד ארבעה עשר וחמשה עשר.

(5) ור' שמואל בר נחמני אמר
אמר קרא כימים אשר נחו בהם
היהודים

(3) אמר רבי חלבו יום שלושה עשר
יום מלחמה היה הוא מוכיח על עצמו
שאין בו ניחה.

1) Where is it hinted at?
R. Shaman b. Abba said R.
Yochanan said: Scripture
said: 'To establish these
days of Purim in their
times.'

1) R. Eilah Shimon b. Ba in the
name of R. Yochanan. It is
written: 'To establish these
days of Purim in their times....'

2) R. Yonah and R. Yosa. R. Yosa
said: 'to provide other times
for themselves.' R. Yosa says:
'Times which the sages fixed for
themselves and they are these:
the eleventh, the twelfth, the
thirteenth, the fourteenth, and
the fifteenth.'

2) They decreed many times
for themselves.

3) As R. Shmu'el b. Yitschak
said: 'the thirteenth is
a day of assembly for all.
It is not necessary to
include it....'

4) Or can it refer to the six-
teenth and the seventeenth. R.
Abahu in the name of R. Lazar:
'... ולא יעבר ' It shall go
beyond (the fifteenth)....

4) And I might say: 'the
sixteenth,' and the seven-
teenth.' ולא יעבר is
written.

5) Shmu'el b. Nachman in the name of R. Yochanan: is not written here but rather כִּימִים . Thus, יָמִים corresponds to the eleventh and the twelfth, corresponding to the fourteenth and the fifteenth.

5) R. Shmu'el b. Nachmani said: Scripture said: 'As the days on which the Jews rested.'

3) R. Chilbo said: 'The thirteenth is a day of war. It justifies itself as there is no resting on it.'

An examination of the two Talmudic passages reveals these similarities:

1) The same Biblical verses are brought to justify the mishnaic statement.

2) The two key verses, Esther 9:31 and 9:22, are ascribed to the same amoraim.

3) The opening is identical, except for the anonymous opening question in the Bavli.

4) Each records the tradition that the thirteenth of Adar requires no special justification. However, the amora given credit for the statement and the reason given differ from one passage to the other.

Therefore, without a doubt, the sugya in the Bavli has a basis in some of the amoraic material found in the Yerushalmi. However, in the contrasts between the two passages, one can discern the role of the setama in the sugya of the Bavli. Unlike the Yerushalmi, the two verses, Esther 9:31 and 9:22, are treated in the Bavli as distinct approaches to the problem of linking the Mishnah to a

scriptural source. This assumption of two distinct means of arriving at the solutions forces the anonymous commentary of the Bavli to include two segments not found in the Yerushalmi in any form. That is, the setama must make the unique claim that זמנא refers to the fourteenth and the fifteenth so that זמניהם can refer to the eleventh and the twelfth. Note that זמניהם is defined in the Yerushalmi in two ways, but neither corresponds in a clear way to the Bavli's definition. Nor do the Yerushalmi's definitions contain the pilpulistic style found in the Bavli's definition. Secondly, the setama raises the question concerning the rationales for the alternative approaches.

Given the assumption that the two scriptural verses independently provide a basis for the mishnah, the setama's contribution to the sugya seems direct, logical, and to the point. One could quarrel with the assertion that since זמנא refers to two days, therefore, זמניהם refers to two more. Why not three or four more? Even if ולא יעבר prevents the inclusion of days later than the fifteenth, it does not prevent dates earlier than the eleventh. It is of interest that the Yerushalmi raises this question and answers it by interpreting כימים of Esther 9:22 to mean exactly corresponding days (that is, two on each side of the thirteenth.) But, the setama of the Bavli prevents himself from using this approach because he regards 9:22 as a totally separate proof.

In sum, the setama has in this passage introduced

amoraic material in a form reworded to the extent that it is really a new perush hamishnah.

B. Berachot 1:1³

מאימתי קורין את השמע בערבית

From what time does one recite the Shema in the evening?

The first sugya of Tractate Berachot begins by posing two questions regarding the Mishnah. First, on what (scriptural) authority does the mishnah assume the obligation of recitation of the Shema? That is, the mishnah begins by specifying the time for proper fulfillment of an obligation which has yet to be proven as an obligation. Next the gemara seeks the scriptural basis for the mishnah's arrangement of topics. That is, why does the Mishnah deal first with the evening Shema? Should not the morning Shema be dealt with first? In what appears to be a reply to both concerns, the obligation of recitation of the Shema and the arrangement of topics, the setama injects the scriptural phrase וּבִשְׁכֹנָךְ⁴ (Deuteronomy 6:7). The setama, then, presents Genesis 1:5, וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר, which offers the same arrangement, evening followed by morning, found in the mishnah's treatment of the Shema.

As the latter scriptural quote was introduced with ואינני אומר ("If you want I can say"), it must be an alternate reply to the question answered by Deuteronomy 6:7.

This proves that Deuteronomy 6:7 is indeed understood by the setama as a proof of the obligation to recite the Shema and a rationale for the mishnah's arrangement.

Having "proved" the scriptural basis for the evening followed by morning ordering of the mishnah, the setama raises an additional question regarding the mishnah's inconsistent application of this principle of arrangement.⁵ He notes that in a subsequent mishnah⁵, pertaining to the blessing associated with the Shema, the morning Shema is mentioned before the evening Shema. For this seeming inconsistency, the setama suggests another logic. Having dealt with the evening Shema and then the morning Shema, the mishnah proceeds to fully expound upon the morning Shema before returning to the evening Shema and its rules.

Thus, the setama has created a sugya which concerns both scriptural authority and logical arrangement of the mishnah. The setama presents material tightly and in a logical manner, with two exceptions. It is not entirely clear why the second scriptural quote is introduced, as the first adequately handles both questions. Perhaps the setama felt compelled to record an extant tradition in which both verses obtained in the matter of arrangement. (However, no such extant tradition is evident in the Yerushalmi which records none of the concerns found in this sugya.) Also, while the setama's suggested mishnaic rationale for the mishnaic arrangement is reasonable, it works only by ignoring⁶ an intervening mishnah which mentions the evening Shema.

One wonders then why the setama did not speculate further in order to account for the intervening mishnah. Possibly, his version of the Mishnah did not present the problem.

C. Ta'anit 1:1, second section⁷

מאימתי מזכירין גבורות גשמים

When is 'The Power of Rain' mentioned?

The second part of the first sugya in Ta'anit 2a consists of two questions which are answered in terms of scriptural verses. First the setama questions the use of the term גבורות גשמים as opposed to גשמים alone. R. Yochanan replies that rain falls because of God's power. This is substantiated with Job 9:10 and Job 5:10 which speak of God's sending rain and His doing of great and wonderful things without number (ער איו חקר)⁸. The Job verses begins a three part analogy which, taken as a whole, link the ideas of rain, God's creation, and God's גבורה. Rabbah b. Shila notes that the word חקר joins the Job verses to verses pertaining to creation (Isaiah 40:28)⁹. Then, it is noted that regarding creation Psalm 45:7 associates the term גבורה¹⁰. The sugya, then, continues with an anonymously posed question which seems to duplicate the concern of the first part of the sugya.¹¹ In this passage, however, a baraita is inserted which offers a scriptural basis for the inclusion of גבורות גשמים in the Tefillah. The expression¹² ולעננו בכל לבנו in Deuteronomy 11:13 is defined as

Tefillah which is, then, linked to the rain mentioned in
the following verse in Deuteronomy.¹³

In this passage, the role of the setama was the organization of extant tannaitic and amoraic material into a commentary on the mishnah. The setama provides links between tannaitic and amoraic midrashim on גְּבוּרָה , rain, and prayer which, together, create an explanation of the term גְּבוּרָה וְשָׁמַיִם and a "scriptural" base for the mishnah.

D. Sukkah 1:1, part two

סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין

Bet Shammai declares an old sukkah unfit while
Bet Hillel declares it fit.

The sugya on this mishnah explores the scriptural rationale for the two positions expressed in the mishnah. After the setama poses the question מַאי טַעְמָא relative to
Bet Shammai's position, Leviticus 23:34 is quoted.¹⁵
According to the setama the phrase from this verse, "סוכה...לה" ("tabernacles...for the Lord") implies Bet Shammai's position, that the sukkah must be built expressly for the holiday. Bet Hillel, on the other hand, uses this same verse, specifically the phrase "שבעה ימים לה" ("seven days unto the Lord") to deduce the prohibition against using the wood of the sukkah during the seven days of the festival. The same deduction is made in a baraita quoted by R. Sheshet

in Akiba's name.¹⁶ However, states the setama, Bet Shammai must use the verse to make the same deduction. Still, states the setama, the position of Bet Shammai can be based on Deuteronomy 16:13, חג הסוכות תעשה לך שבעה ימים, also implying that sukkot must be made expressly for the holiday, while Bet Hillel would use this verse to prove that a sukkah can be built on the intermediate days of Sukkot. Bet Shammai would reject this notion in accordance with the opinion of the tanna, R. Eliezer,¹⁷ who forbids the building of a sukkah during the intermediary festival days.

Returning to the text of the mishnah, the setama points out that Bet Hillel seems to disagree with a statement of R. Yehudah in the name of Rav.¹⁸ The passage cited asserts that tsitsit must be woven for their express purpose in order to be fit. The setama implies that by analogy the same should hold for the fitness of a sukkah. The anonymous gemara proceeds to demonstrate that in terms of scriptural support the analogy does not hold. The gemara cites Deuteronomy 22:12 with its phrase תעשה לך, meaning that tsitsit must be made with their specific purpose in mind.¹⁹ However, Deuteronomy 16:3 with its phrase תעשה לך makes the same point with respect to sukkot. In that case, continues the gemara, the Deuteronomy verse (and specifically תעשה לך) is required to inform us that a stolen sukkah may not be used. The sugya concludes by citing Numbers 15:38 with its phrase ויעשו להם ("and they shall make fringes for themselves") as support for the special scriptural injunction

of express intention with regard to tsitsit. This citation goes unmatched by a comparable one for sukkot. Thus, the setama destroyed the analogy, thus supporting the position of Bet Hillel.

This sugya is concerned with the scriptural bases of the two opinions expressed in the mishnah. The setama who has authored the greater part of this sugya seems to need to see consistency and rigor in the two mishnaic views, while clearly favoring that of Bet Hillel. The setama's views to the contrary, the scriptural support brought initially for Bet Shammai's halachic position is fairly clear and could conceivably have been the actual basis for this position. However, that Bet Hillel rejected Bet Shammai's stance because the verse was required by R. Sheshet's (or R. Yehudah b. Batyia's) midrash is unlikely. There is certainly no evidence to support the setama's notion that Bet Hillel used the verse in this way. In any case, the setama's assertion that Bet Hillel derives support for his halachic position from the midrashic comparison of tsitsit and sukkot strikes one as utterly strained, at best.

Thus, in constructing this sugya, the setama has attempted to explain the basis for the positions of both Bet Hillel and Bet Shammai. His isolation of the underlying issue, whether or not a fit sukkah must be one that is made expressly for this holiday, could be correct. However, his presentation favors Bet Hillel, as seen in the neutralization of the better supportive midrashim for Bet Shammai's

position and in the overly labored attempt to find scriptural ground for Bet Hillel's position.

Summary

In the sugyot examined in this chapter, one sees the setama taking on the following literary roles:

- 1) Creator of the sugya in its entirety (Berachot 1:1).
- 2) Creator of the sugya using extant material (Ta'anit 1:1, second part; Sukkah 1:1, second part).
- 3) The one who extends and introduces amoraic perush hamishnah, yielding a new perush (Megillah 1:1, part two).

Along with the setama's role in providing a scriptural basis for the mishnah, the following concerns of the setama in these four sugyot evinced concern for:

- 1) The literary and topical order (Berachot 1:1),
- 2) The enunciation of principles underlying amoraic positions (Megillah 1:1, part two; Sukkah 1:1, part two),
- 3) Support for one authority's viewpoint (Bet Hillel's) over that of another authority (Sukkah 1:1, part two).

Chapter II: Sugyot Concerned With Tannaitic or Logical Basis of the Mishnah

A. Yoma 1:2¹

כל שבעה הימים הוא זורק את הדם ומקטיר את הקטורה
ומיטיב את הנרות ומקריב את הראש ואת הרגל

For all seven days he sprinkles the blood, offers the incense, turns the lamps, and offers the head and the hind leg.

In trying to sort out lines of authority with respect to Yoma 1:2, the gemara focuses on a problematic area, the mishnah's implication that the high priest can, on the seven days prior to Yom Kippur perform the act of sprinkling which could render him unclean and, thus, unfit for other ministrations of his office requiring his purity. R. Chisda claims the mishnah to be in opposition to the view of R. Akiva, because R. Akiva would rule that if some of the sprinkling dripped upon a clean person, it would render him unclean and, therefore, unfit to perform priestly ministrations. Akiva's view is found in a baraita which interprets וְהָיָה הַטָּהוֹר עַל הַטָּמֵא, of Numbers 19:19, to mean that an unclean person receiving sprinkling becomes clean,² but a clean person receiving sprinkling becomes unclean. The sages interpret עַל הַטָּמֵא of Numbers 19:19 as pertinent only to things susceptible to uncleanness. In this context, part of Parah 12:3 is quoted. In essence, the mishnah of Parah suggests that if one intends to sprinkle an animal,

which is not subject to uncleanness, and instead sprinkles a man, who is subject to uncleanness, then the sprinkling may be repeated. If, however, one intends to sprinkle a man and, instead, sprinkles an animal, the sprinkling may not be repeated. Presumably, the sprinkling on the animal renders the remaining water unfit for ritual sprinkling.³ In any case, according to the sages, Numbers 19:19 does not prevent the high priest from performing ritual sprinkling along with other sprinkling, because it does not render him unclean.

The setama then suggests that the rabbis' position can be deduced by using the principle of קל וחומר. That is, if sprinkling something unclean renders it pure, then certainly something pure maintains purity. The setama compares the reasonable approach of the sages with R. Akiva's position whose inscrutability⁴ is defended by the application of Ecclesiastes 7:23.

Next, the setama raises a difficulty with respect to the sages' interpretation of Numbers 19:21. The sages hold the view that one receiving sprinkling and the one performing the sprinkling are clean. The setama points out that וְהַנֶּזֶק מִי הָנִדָּה יִכָּסֵּת בְּגָדָיו from this verse indicates that the one doing the sprinkling is unclean. An anonymous discussion follows, posing alternate ways to understand מִזָּה. Finally, it emends the notion of מִזָּה, one who sprinkles, to נוֹשֵׂא, one who carries, which is employed to denote that the defilement can occur only with the minimum amount necessary for sprinkling. This clever, but far-fetched midrash

receives "support" from Parah 12:5 which mentions a minimal quantity of water required for sprinkling.⁶ The sugya concludes with a statement by Abaye in response to R. Chisda's comment at the beginning of the sugya. Abaye asserts that⁷ the mishnah could very well accord with R. Akiva's views. This would be so if the high priest were sprinkled in the evening and immersed after a day of officiating. He would then be clean for the next day's duties.

This sugya concerns the authority of the mishnah and the rationales of the two approaches introduced by the gemara. Were one to strip all of the non-amoraic statements from the sugya, the remaining perush hamishnah would consist of a simple dispute between R. Chisda and Abaye regarding R. Akiva's potential conflict with the mishnah. Thus, the sugya's present form is largely a result of the setama's rewording of the extant material.

The setama has gone to lengthy extremes to build up the sages' position over that of R. Akiva. These great lengths are necessary because plain readings of Numbers 19:19 and 21 seem to lend scriptural support to R. Akiva's view. Hence, the setama cleverly introduces the idea of טומאה as applicable only to דברים המקבילים טומאה. However, the support brought for this notion by Mishnah Parah 12:3 is weak. The setama's midrash is equally weak as a means of undercutting the force of Numbers 19:21 as support for R. Akiva's view.

Perhaps the setama's strongest, but least emphasized

argument is the קל וחומר which is presented in support of the sages' view that sprinkling cannot make a clean person unclean. The application of Ecclesiastes 7:23 to R. Akiva's position represents the setama's judgement that R. Akiva's view is without comprehensible rationale. Still, not satisfied with his authority to argue solely from reason, the setama labors with difficulty to justify his view by employing midrash, scripture and mishnaic texts in the creation of this anonymous sugya.

B. Megillah 1:1, first section⁸

מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו לא פחות ולא יותר
כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו כפרים
ועיירות גוולות קורין בי"ד אלא שהכפרים מקדימים ליום כניסה.

The Megillah is read on the eleventh, the twelfth, the thirteenth, the fourteenth, and, the fifteenth, not earlier and not later. Cities which have been walled since the days of Joshua b. Nun read on the fifteenth. Villages and large towns read on the fourteenth. However, villages may push forward to the day of assembly.

The opening anonymous section of Megillah 2a introduces, in effect, the sugya's following section which supplies a scriptural basis for the mishnah.⁹ Taken by itself, the introductory passage raises a question concerning the practical rationale for the mishnah's claim that the Megillah can be read on the eleventh and from there on, and the theoretical problem of its seeming contradiction with scriptural authority. The opening question מלן has an ambiguous quality to it. One might expect a scriptural verse in response. However, the gemara replies by referring to a discussion, in Megillah 19a in which a pragmatic,

economic reason is given in the context of an amoraic

discussion.¹⁰ Then, with און הכי קאמרינן, the setama focuses directly on the conflict by asserting that all these ordinances were products of the men of the Great Assembly.

The unwritten assumption is that the Men of the Great Assembly authored the Book of Esther and, hence, its ordinances are their ordinances. Next, the setama poses the straw-man hypothesis that the Men of the Great Assembly established the fourteenth and fifteenth of Adar for the reading of the Megillah and "our rabbis" came along later and annulled the ordinance made by the Men of the Great Assembly. The hypothesis is negated on the principle that no court can annul the words of a fellow court unless the former is greater than the latter in both wisdom and

number.¹¹ Therefore, it is clear, asserts the setama, that all five dates were ordained, not by "our rabbis", but by the Men of the Great Assembly. This implies that one will find these five dates rooted in Scripture as the next portion of the sugya attempts to demonstrate.

The setama has really only proven his assumption that the Men of the Great Assembly ordained all the rules pertaining to the reading of the Megillah. In doing so, he has brushed aside the pragmatic, economic rationale of the rabbis. He has not refuted the pragmatic rationale, but rather has redirected the focus of the question מנלן from "what is the rationale?" to "who are the authors?" The major concern for the setama in all of this may be to make

clear that, whatever rationale later rabbis may find in the mishnah, it stems directly from and does not contradict prior authority.

In one way, at least, the setama seems to proceed overly urgently in his categorical rejection of a rabbinic component in the designation of the five dates. Why could not the suggestion be put forward that the rabbis extended the scriptural ruling by adding dates? This is not clearly an example of one court annulling the ruling of another. Rather, it is an extension of the ruling to include new situations. For that matter, why couldn't the sages mentioned as the creators of the enactment allowing the reading of the Megillah on the market days, hence creating the possibility of reading from the eleventh of Adar to the fifteenth, be synonymous with the "Men of the Great Assembly"? Perhaps the setama ignored this median position because he had before him an amoraic sugya which linked the mishnah to a scriptural base. If so, he would have felt compelled to reject any suggestion other than the scriptural basis for all five dates.

12

C. Ta'anit 1:1, first section

מאימתי מזכירין גבורות גשמים.

When is the 'Power of Rain' mentioned?

The opening sugya of Ta'anit is an anonymous perush hamishnah of two varieties occurring in succession. These

will be treated separately.¹³ In an opening question that is exactly the same as that occurring in the gemara of Berachot 2a, the setama asks for the basis by which the mishnah begins with a discussion of the season of recitation of גבורות ושמים without first establishing the obligation for this insertion. The setama supplies the response by citing the mishnah in Berachot 33a¹⁴ which mentions the insertions of גבורות ושמים in the second blessing of the Tefillah. Seemingly satisfied that the mishnah under investigation has proper grounding in another mishnah, the setama raises the logical question of why the subject of the proper season for this insertions's inclusion was not dealt with when גבורות ושמים was first mentioned in Tractate Berachot. The response is that this mishnah in Ta'anit following the mention of "judgement through water" found in Tractate Rosh Hashanah.¹⁵ Because the mishnah cited is only the second one found in Rosh Hashanah, a great deal of material intervenes between the rest of Rosh Hashanah and Ta'anit. There is no sense of flow from one to the other. Thus, the setama's answer leaves much to be desired¹⁶ logically.

The setama, then, evinces two concerns in the first part of this sugya. First is a concern to find a logical basis and an underlying source for this mishnah. Second is a concern for what appears to be an illogical arrangement of topics. In this regard, the setama's demonstration of an underlying rationale for the arrangement of topics is not

convincing and only highlights to a greater degree his concern for literary order.

D. Baba Metsia 1:1¹⁷

שנים אחדות בטליה זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני
מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי.

Two persons hold a garment. One of them says, 'I found it.' The other says, 'I found it.' One says, 'It is all mine.' The other says, 'It is all mine.'

The sugya immediately following this mishnah deals with the logical basis for the two-part plea used in a court in a case involving a garment claimed by two parties. After the gemara asserts that the two-part plea involves one claim, an assumption later questioned, it proceeds to systematically analyze the implications of each part of the plea. That is, the gemara suggests that אני מצאתיה alone would suffice, and that כולה שלי, in addition, is redundant and superfluous. The gemara then explains that אני מצאתיה alone might be misunderstood as 'I saw it' and that the mere seeing would seemingly provide a valid claim of possession. Furthermore, this misunderstanding could ensue, even though Rabbannai has explained the term למצאתה of Deuteronomy 22:3 as "taking hold of the item," because the mishnah employs everyday language as opposed to legal terminology.¹⁸ Therefore, כולה שלי is added to prevent the mistaken impression that "seeing" implies "possession."

The setama proceeds to pose the possibility that כולה שלי alone would suffice. He cleverly shows that they are needed together in order to demonstrate that seeing does not constitute a claim for possession, otherwise, in other mishnahs involving מציאה, one might suppose that "seeing" does, indeed, constitute a claim for possession.

As the sugya is entirely a creation of the setama, its concerns are his concerns. His clever and elegant proof of the need for the two-part plea lacks sufficient logical rigor for the modern critic. First of all, his argument assumes precision of language on the part of the mishnah. That is, the plea must have a purpose in its double formulation. However, the setama rejects the relevance of Rabbannai's technical understanding of מצאה as being too esoteric for the mishnah's use. This double standard generates the setama's proof. In other words, the mishnah must use the two-part plea in this instance to prevent misunderstanding of the nature of מציאה where it occurs in other cases without additional "clarifying" phrases such as כולה שלי.

Overall, the setama's inconsistency is hardly glaring. The overriding impression one receives is of the elegance with which he strives to demonstrate the conceptual framework which underpins the mishnah.

19
E. Makkot 1:1

כיצד העדים נעשים זוממין מעידין אנו באיש פלוני שהוא

בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה
או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים מעידים אנו באיש
פלוני שהוא חייב לגלות אין אומרים יגלה זה תחתיו אלא
לוקה ארבעים

How do witnesses become (liable to punishment, as) zomemin? We testify that Mr. X is a son of a divorced woman or of a chalutsah. It is not said of each (false witness) that he becomes the son of a divorced woman or of a chalutsah in his stead. Rather, he receives forty (stripes) "We testify that Mr. X is deserving of banishment." It is not said of the false witness that he be banished instead. Rather, he receives forty (lashes).

The sugya questions the logic of the mishnah's question with respect to the examples it provides as answers. Specifically, the mishnah asks about the process of becoming subject to punishment as a zomem, a false witness subject to the law of lex talionis according to Deuteronomy 19:19.²⁰ In both of the mishnah's examples, the false witnesses receive forty stripes, a substitute penalty. Therefore, the mishnah should have phrased its question in the negative, "How do witnesses not become liable to punishment as zomemin?"

As support for its position, the gemara cites a mishnah found in Makkot 5a²¹ where, in a different kind of case involving false witnesses, the mishnah states "these are condemned as zomemin." This implies that in the mishnah under investigation, the false witnesses are not dealt with as zomemin.

The gemara's suggested resolution of the problem presupposes an arrangement of mishnahs found in today's editions

of the Mishnah and in the Yerushalmi, but unlike available editions of the Bavli.²² The gemara asserts that the mishnah follows logically upon the last mishnah of Tractate Sanhedrin which introduces the notion that there are zomemin who receive a substitute penalty. Thus, the first mishnah of Makkot simply continues this list of examples of zomemin who receive substitute penalties.

This entirely anonymous sugya evinces obvious concern for the logic underlying the construction of the mishnah in question. The setama assumes precision of the mishnah not only in its use of language, but also in its arrangement of themes. However, his suggested resolution does indicate some flexibility in distinguishing the boundary between tractates, at least between Sanhedrin and Makkot. If these two tractates were indeed distinct and the ordering of mishnahs fixed, (as one would expect after the days of Judah the Prince) then the setama's resolution represents a critical faculty of almost modern-scientific dimensions.

While the setama's reconstruction of the arrangement of mishnahs, is reasonable and possibly correct in one respect it is not completely rigorous. In his rewriting of the mishnah, he precedes the statement of testimony with the solitary interrogative "כיצור". The ambiguity of this one word could allow for the interpretation, "How else do witnesses become zomemin who are subject to a substitute penalty?" However, the mishnah as it stands, with כיצור ("how do witnesses become zomemin?") does not easily allow for the desired reading.

Still, the overall result of this anonymous sugya is to reasonably account for what seems to be illogically constructed mishnah.

Summary

In this chapter, all the sugyot examined, except the perush on Yoma 1:2, are created in their entirety by the setama. In Yoma, the setama created the perush hamishnah by recasting and filling out an extant amoraic sugya.

The Concerns of the setama:

- 1) The setama demonstrates or assumes the non-contradiction of early authorities (Megillah 1:1, first section).
- 2) The setama favors scriptural over rabbinic authority (Megillah 1:1, first section; Yoma 1:2).
- 3) The setama provides a conceptual basis for an aspect of the mishnah (Baba Metsia 1:1, Makkot 1:1).
- 4) The setama demonstrates the logical order of the mishnah's literary arrangement (Makkot 1:1; Ta'anit 1:1, first part).
- 5) The setama brings in tannaitic support for the mishnah (Yoma 1:2; Ta'anit 1:1, first part).
- 6) The setama defers to the view of an earlier source (Yoma 1:2).

Chapter III: Sugyot Concerned with Literary Comparison

A. Shabbat 1:1¹

יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ.

The carryings-out of Shabbat are two which are four within and two which are four without.

The opening sugya of Tractate Shabbat compares its mishnah to the opening mishnah of Tractate Shevu'ot. The mishnah of Shevu'ot lists items, including יציאות השבת, which are שתיים שהן ארבע. However, the list in Shevu'ot omits the mention of the terms בפנים and בחוץ, each found in conjunction with יציאות שתיים שהן ארבע in Shabbat. The anonymous section which begins the gemara notes this difference and explains that in Shevu'ot only the principals, the אבות, are taught because Shabbat is not the main theme of that tractate. However in Shabbat, where Shabbat is the main theme, both principals, אבות and derivatives, תולדות, are taught. Thus בפנים and בחוץ are to be associated with אבות and תולדות.

The anonymous sugya proceeds to define the אבות as יציאות which are of two kinds. (Rashi explains that these two forms of יציאות are each applied to the poor man and to the owner of the house, yielding two which are four.²) In what amounts to a transition to a second explanation for בחוץ and בפנים, the setama raises the consideration that the אבות taught in Shevu'ot include both חיוכי and

פסורי . However, continues the setama, one might expect that all of the items on the list in Shevu'ot are taught in the manner of מראות נגעים, "appearances of leprosy", which always cause liability. R. Papa replies that Shevu'ot only teaches forms (of אבות) that are חייבים . In Shabbat, both חיוכי and פסורי are taught. That is, בפנים and בחוץ are to be associated with חיוכי and פסורי . Here, the anonymous sugya defines חיוכי as יציאות which are two (those of the poor man and those of the owner of the house.) These, in turn, have the sub-categories הכנסה and הוצאה , yielding two which are four for the חיוכי indicated in Shevu'ot.

The sugya focuses its attention on the added subdivisions of בחוץ and בפנים in Shabbat 1:1 as contrasted with Shevu'ot 1:1. At the core of the sugya lies R. Papa's statement which, taken alone, provides a simple and direct explanation for the contrast between the two mishna's. In addition, this amoraic level only employs concepts, פסור , חיוכי , and יציאות , already found in the mishnah. The setama, on the other hand, has created a separate perush by introducing the novel concepts אבות and תולדות . This perush of the setama bears no logical connection to either of the two mishna's.

Furthermore, the setama bridges the two perushim by formulating a question to which R. Papa appears to reply. Illogically, the setama sets up R. Papa's comment as the resolution of the potential confusion of one who expects

מראות נוגעים alone to be taught in the manner of חינוכי while recognizing that there are forms of אבות which cause liability and forms which are exempt from liability. One doubts that such a confusion could have arisen merely from a reading of the Mishnah or that R. Papa had such a notion in mind. Rather, the setama has introduced R. Papa's comment so that it appears to extend from the previous discussion of אבות and תולדות.

Thus, R. Papa's perush hamishnah appears to stem from the setama's perush when, in fact, each stands as independent comment on the mishnah. In effect, the setama has created a new, less coherent sugya by repositioning an extant amoraic perush hamishnah and by reframing it in concepts not mentioned in the original amoraic sugya.

B. Eruvin 1:1

מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימנע ר' יהודה אומר אינו צריך והרחב מעשר אמות ימנע ואם יש לו צורות הפתח אע"פ שהוא רחב מעשר אמות אין צריך למנע

(A cross-beam spanning) the entrance (of an alley) at a height greater than twenty cubits should be lowered. R. Yehudah said: 'it is unnecessary.' And (any entrance) wider than ten cubits should be reduced (in width). But if it has the form of a doorway it need not be reduced even if it is wider than ten cubits.

The anonymous sugya which begins the gemara compares⁴ the mishnah of Eruvin with that of Sukkah 1:1. The

comparison suggests itself because both mishnahs deal with the status of items with excessive dimensions. Specifically, both speak of heights which exceed twenty cubits. The gemara contrasts the qualitatively different resolutions employed by the two mishnahs. In the case of the sukkah which is too high, the mishnah rules it unfit while R. Yehudah rules it fit. Regarding the מנוי, the mishnah discusses whether or not an alteration is necessary. The gemara posits two alternative understandings for the divergent approaches of the two mishnahs. First, one might say that the sukkah is scripturally ordained.⁵ Therefore, one must rule on its fitness, but the eruv of a מנוי is ordained by the rabbis so one may discuss its alteration. With the interjection

אִינְעִית אִימָא, the setama takes into consideration the possibility of alteration even for an item ordained by scripture. However, the ordinances of the sukkah are legion, and because it would be impractical to list all of them, it was simply stated "unfit." Regarding an entrance, on the other hand, the ordinances are few. Therefore, the alteration could be discussed easily.

Again, the setama has brought together mishnahs of similar style and content for the purpose of elucidating their differences. The idea of comparing these passages is not original with the setama, for the gemara which follows in the Bavli and the parallel passage in the Yerushalmi both contain amoraic material which describes and contrasts the differences between the מנוי and the סוכה.⁶ However, only

in the anonymous material is the contrast dealt with in an abstract, conceptual fashion; that is, only the setama suggests that the difference between the laws of סוכה and מנורי exists because of the different weights placed on scriptural laws as opposed to rabbinic enactments.

It is possible that there is a second level of setama material here. This would explain the total rejection of the scriptural-rabbinical dichotomy as the basis of contrast and the introduction of a new explication. Whether or not there are two levels of anonymous material present, the second explanation is called for by the shortcomings in the logic of the first. That is, the scriptural-rabbinical dichotomy simply does not hold as explanation for the different approaches to סוכה and מנורי. Its only advantage is that it does attempt to provide a conceptual basis for the difference. Failing that, the second rationale takes a practical and literary turn: the concern of an editor for concise formulation. In this second capacity the setama's reasoning is logical and clear.

C. ⁴
Sukkah 1:1

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר.

A Sukkah which is higher than twenty cubits is unfit.
R. Yehudah declares it fit.

The opening sugya of Sukkah is identical with that of Eruvin except that it brings for comparison Mishnah Eruvin 1:1,

whereas the sugya of Eruvin brought Mishnah Sukkah 1:1 for comparison.

One further point can be made by observing the sugya's relationship with the gemara which follows. That is, with

מנה הני מילי, the amoraic sugya seeks a scriptural base for the sukkah and its dimensions. This amoraic sugya bears no logical connection to the last clause of the anonymous sugya:

ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא מיהו
סוכה דנפיש מילתה פסיק ותני פסולה מבוני דלא
נפיש מיליה תני תקנתא

If you wish I can say that even scripturally ordained matters are subject to alteration. With regard to the sukkah, about which the ordinances are many, it taught simply 'unfit.' With the entrance way, about which the ordinances are not many, the alteration was taught.

In other words, the anonymous sugya has intervened, both here and in Eruvin 2a, between the mishnah and an original amoraic sugya. Whereas both the anonymous sugya and the amoraic sugya comment directly on the mishnah, these sugyot are independent of each other.

8
D. Yoma 1:1

שבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת
פרהורין

Seven days prior to Yom Hakippur the High Priest was transferred from his house to the cell of counselors.

The opening sugya of Tractate Yoma is a perush on Mishnah Parah 3:1. It is introduced here because of the identical phrasing

The relevant section of Parah 3:1:

שבעת ימים קודם לשרפה הפרה מפרישין כהן השורף
את הפרה מביתו ללשכת שעל פני הבירה צפונה מזרחה
ולשכת בית האבן היחה נקראת 9

Seven days prior to the burning of the heifer the priest who was to burn the heifer was transferred from his house to the cell on the northeast corner of the birah. And it was called (the cell of) the stone chamber.¹⁰

The sugya raises and answers four questions, three anonymously, pertaining to Parah 3:1. 1) First, the gemara asks about the term לשכת בית האבן. It asserts that all functions had to be performed in vessels made of גללים (cobblestone or dung), אבנים (stone), or אדמה (earthware). 2) "Why this restriction?" asks the gemara. Referring to information found in Parah 3:7, the gemara sees this restriction as stemming from an anti-Sadducean injunction.¹¹ That is, the rabbis allowed one who had immersed, a טבול יום to perform the parah ritual prior to becoming fully pure with the onset of sunset. The Sadducees said that one had to wait until sunset in order to perform the ritual. However, lest the rabbis' permissiveness give the impression that the ritual was of slight importance, they added the restriction that only vessels not subject to impurity could be employed. 3) The gemara asks the reason for the northeast corner as

the site of the ritual. According to Numbers 19:9, the heifer is a ¹² זבח, a sin-offering. As such it would be sacrificed on the northern side of the altar. However Numbers 19:4 implies an eastern direction as the place of slaughter.¹³ Hence, the rabbis chose the northeast corner. This was done also to distinguish the parah ceremony from other sin-offerings. 4) As to the definition of birah, two explanations are presented by two early Palestinian amoraim, R. Yochanan, as transmitted by the third generation Babylonian amora Rabbah b. Bar Hana, and Resh Lakish. One said that birah was a place on the Temple mount. The other said that the whole sanctuary is called birah.

While not strictly a comparison, this mostly anonymous passage has brought in mishnaic material from Parah which shares formulary features with Yoma 1:1. It is interesting that the model for this comparison is found in the parallel¹⁴ passage in the Yerushalmi and in Tosefta Parah 3:1.

A simple explanation for this peculiarly out of place perush hamishnah would be the absence of gemara to Tractate Parah in the Bavli. Apparently, the setama set down his perush as an extension of the Tosefta and Yerushalmi traditions as well as the perush hamishnah of R. Yochanan and Resh Lakish.

As to the setama's degree of logic in the commentary itself: his explanation for the name "the cell of the stone chamber" strikes one as unlikely. However, it does afford him the opportunity of introducing his rather clever and

possibly correct perush regarding the restriction on the material of the vessels which may have had its origin in anti-Sadducean legislation. Unfortunately, one finds no evidence outside of the assertion of the setama, that such a restriction obtained.

E. Pesachim 1:2¹⁵

אין חוששין שמא גררה חולדה מבית לבית ומקום
למקום וא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף.

One need not worry that a weasel dragged leaven from room to room or from one place to another place. For, if it were otherwise, (then one would have to worry about:) from courtyard and from city to city and there would be no end to the matter.

The sugya opens with the claim that the rationale of the mishnah is that "we did not see it (the weasel)."
However, had we seen the weasel taking the leaven, we would concern ourselves about this, and we would need another search (בדיקה). In response, the sugya says that even if we had actually seen the weasel we could assume that it ate that which it took.

At this point the gemara brings in portions of Mishnah
Oholot 18:7 and 8.¹⁶ These mishnahs speak about בדיקה¹⁷
when a Jew moves into a dwelling owned by a heathen.
Mishnah Oholot assumes that a search would be required because of the common practice among gentiles of burying aborted fetuses within their homes. Oholot 18:7 states that the dwellings of heathens are unclean (טמאים) and that

a בדיקה is required. Oholot 18:8 records the view of Bet Hillel which obviates this requirement in dwellings where a weasel or a swine could enter.

Here, the gemara has discovered an apparent contradiction: in the case of leaven taken by a weasel, a search is required if one actually sees the theft; in the case of the buried fetuses, the access of a weasel, seen or not, eliminates the need for a search. R. Zera comments that there is no contradiction. In the one case, where flesh is involved, one can assume that a weasel would eat all of it. In the other case, where bread is involved, one can assume that some crumbs remain.

Rava rejects R. Zera's resolution, stating that the pertinent categories are "doubt" and "certainty." In the one case, the burial of the fetus is doubtful, but it is assumed that the weasel's devouring of the fetus in its entirety is certain. In the other case, if the weasel certainly took the leaven, its complete consumption is doubtful. The guiding principle is that a matter of doubt cannot override a matter of certainty.¹⁸ The truth of this principle and its application becomes the subject of the next portion of the gemara.

In sum the sugya concerns the rationale of Pesachim 1:2 and its comparisons and contrasts with Mishnah Oholot 18:7 and 8. The setama has merely introduced the cited amoraic material and linked it to the mishnah. Taken alone, the amoraic material presents a difficulty to the modern student

in that it presumes a conflict between Oholot and the mishnah under discussion. On the face of it, these mishnahs do not conflict with each other at all. Rather with consistency, each mishnah suspends the requirement for a search in circumstances involving a weasel. Yet, in their very different resolutions, R. Zera and Rava assume the requirement of נדיקה in the case of a thieving weasel.

Were it not for this predicament created by the presuppositions of the cited amoraic material, the setama's opening statement restricting the application of the mishnah to situations where the weasel was not observed would seem illogical and unwarranted. In addition the setama introduces the two key categories used by R. Zera and Rava to justify the search, that is, observation of the weasel and its act of consumption. In doing so, he has created the background for the two amoraim and their positions by summarizing their positions in his question. In short, this seems to be a good example of an amoraic setama because it is absolutely impossible to comprehend R. Zera's response, "לא קשיא", without the prior notions established by the setama. Similarly, Rava's statement "אבל הכא דחזינא דשקל" implies the background provided by the setama. Therefore, the setama is before Rava.

19
F. Eruvin 1:2

הכשר מבוי כ"ש אומרים לחי וקורה וב"ה אומרים
או לחי או קורה

An alley is made fit (for the carrying of objects within it on Shabbat). Bet Shammai says, 'a side-post and a cross-beam.' And Bet Hillel says, 'Either a side-post or a cross-beam.'

The gemara raises as an issue the lack of accord between the law of the mishnah above and the views recorded earlier in a baraita.²⁰ One view found in this baraita describes a proper eruv as one in the form of a doorway at one end of an alley and a cross-beam and side-post at the other end. The tanna Chanania then states that Bet Shammai's for a proper eruv are a door at each end of the alley, and Bet Hillel's requirements are a door at one end and a side-post and cross-beam at the other. R. Yehudah resolves these contradictions between the mishnah and the baraita by stating that the mishnah should be understood as applying to a "closed" alley and not to the more general situation, an eruv for carrying on Shabbat through a public domain, referred to in the baraita.

This brief comment on the mishnah consists of two parts: an anonymous introduction and a simple amoraic explication. One notes that the amoraic statement if extracted from the anonymous introduction implies no problem of the mishnah's contrasting with other views. It does, however, prompt the question as to why R. Yehudah chose to restrict the

21
application of the mishnah. Thus, the setama needed to provide an introduction to justify R. Yehudah's assertion, and therefore he projected a comparison of the Mishnah with the baraita as the source of R. Yehudah's remarks.

Thus, it would seem that, to provide an introduction to a simple amoraic perush the setama has given the sugya a dialogical form consisting of a perplexing question followed by a settling response.

22
G. Baba Metsia 1:2

היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו
תנא לי נסלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה אם משנתנה
לו אמר אני זכיתי בה תחילה לא אמר כלום.

If a rider on an animal sees a lost object and says to his companion, 'give it to me.' The companion takes it and says, 'I acquired it for myself.' It is his. If after giving it to him, he says, 'I acquired it for myself at first,' his words amount to nothing.

The mishnah to be compared (Peah 4:9):

מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר'
אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים יחונה לעני
הנמצא ראשון.

Someone who gleaned the corner of his field and said, 'This is for Mr. X, a poor person.' R. Eliezer says, 'he conferred possession on that person.' But the sages say, 'he must give it to the first poor person who is available.'

The gemara begins with a discussion of the basis for and

context of the different rulings of R. Eliezer and the sages in Mishnah Peah. In the name of R. Yehoshua b. Levi, Ulla asserts that the mishnah concerns a rich person gleaning his field for a poor person. The setama elaborates,²³ explaining that R. Eliezer employs a two-part "מגו" in the following manner: Since the rich person could have declared all his property ownerless, he would have had access to the gleanings as a poor man. Since, in this hypothetical situation, he could have possessed the gleanings, therefore he may confer possession of the gleanings on his fellow.²⁴ The sages, however, do not allow a proof which employs מגו²⁵ twice. All agree that if a poor person gleans for a poor person, he could confer possession. This could be derived by employing the מגו argument only once.

In contrast to Ulla, R. Nachman claims that the difference of opinion between R. Eliezer and the sages could involve a case in which a poor person gleans for a poor person. R. Nachman brings the mishnah in Baba Metsia to bear by showing that in matters involving found objects, all are in the category of the poor. Here, R. Nachman implies that the פסא should be regarded as a מצ'אה, a found object, such as that referred to in Mishnah Baba Metsia. The setama explains that if R. Nachman is correct, that the difference of opinion found in Mishnah Peah 4:9 does also pertain to the case of a poor person gleaning for the rich, then the mishnah of Baba Metsia accords with the views of the rabbis. However, if the difference of opinion in Peah

involves only a case of a rich person gleaning for a poor person, then the mishnah of Baba Metsia accords with neither view.

Ulla then explains that it is a case of the second clause of the mishnah, which uses נחיל applying to the mishnah's first clause as well. That is, the person can possess the found article for himself or for the other. In opposition, R. Nachman states that the use of נחיל in the second clause means that it does not apply to the first clause of the mishnah, meaning that ownership is conferred only by possession.

This sugya of amoraic origin blends two kinds of perushim. After a relatively straightforward presentation of the two amoraic positions regarding the context of the מחלוקת in Peah, the gemara begins to resolve the unasked question of whether the two mishnahs are in accord with each other or not. An underlying problem pervading this sugya is that the two mishnahs brought together for comparison have more dissimilarities than points of congruence. (The equation of פאה with מציאה is at best a difficult proposition.) Thus, the efforts to apply the principles of one to the other is fraught with problems. Given this situation, the setama has assumed a two-fold role. Firstly, in the self-contained perush on Peah 4:9, the setama has extended Ulla's comment by expounding upon the dynamics of his hermeneutics and applying them to the case of a poor person gleaning for a poor person. In this capacity, the setama has attempted

to justify the sages' position over that of R. Eliezer by the highly questionable assertion that לכא may be employed once but not twice as did R. Eliezer. Secondly, after the statement of R. Nachman's view, the setama has spelled out the implications of the two views upon the mishnah in Baba Metsia. Specifically, he finds that R. Nachman's views enable the mishnah in Baba Metsia to jibe with the position of the rabbis in Peah 4:9.

While not strongly stated, the setama's suggested favoring of R. Nachman's view has the effect of resolving potentially contradictory ideas in the Peah and Baba Metsia mishnahs. Otherwise, in adding only reasonable and logic extensions to an amoraic sugya, the setama has not substantially disturbed a rather confused passage.

Summary

In the sugyot examined in this chapter, the setama performs a range of literary functions and exhibits a variety of concerns with respect to the mishnah and other extant material. These can be summarized as follows:

Literary Functions of the setama:

- 1) The setama creates the sugya in its entirety (Eruvin 1:1, Sukkah 1:1).
- 2) The setama creates the sugya using extant amoraic material (Shabbat 1:1; Yoma 1:1).

3) The setama introduces the extant amoraic sugya (Pesachim 1:2; Eruvin 1:2). The setama in Pesachim seems to be entirely amoraic. The setama in Eruvin does, to an extent, recast the extant amoraic material.

4) The setama extends the perush haamoraim (Baba Metsia 1:2).

Concerns of the setama:

1) The setama assumes or tries to demonstrate the non-contradiction of tannaitic sources (Baba Metsia 1:2; Eruvin 1:2).

2) The setama provides the conceptual basis for an aspect of the mishnah (Eruvin 1:1; Sukkah 1:1; Yoma 1:1).

3) The setama assumes and demonstrates the use of concise literary formulation by tannaitic or amoraic sources (Eruvin 1:1; Sukkah 1:1).

4) The setama provides illustrations for the application of extant material (Baba Metsia 1:2).

Chapter IV: Sugyot Dealing with the Definition of a Term or a Phrase

A. Pesachim 1:1¹

אור לארבעה עשר כדקין את החמץ

On the evening of the fourteenth, a search is made for the leaven.

Pesachim 2a-3a contains a long sugya dealing with the definition of אור, the first word of the mishnah. Two definitions are posited by Babylonian amoraim. R. Chuna suggests נגהי as a definition, while R. Yehuda suggests לילי. The setama comments that these definitions may be taken literally, meaning that נגהי refers to morning and לילי refers to evening. In the thirteen subsections of this sugya, each containing tannaitic material introduced by the term מיתבי, the gemara builds a case for the correctness of אורתא, "evening," as the proper understanding of אור. In general, one finds that in each of these subsections, the anonymous gemara draws implications from the tannaitic material as to its applicability to the issue of the definition of אור. In one of his approaches, the setama neutralizes the force of the tannaitic material by circumscribing its applicability to the description of a particular situation. This method renders the tannaitic material irrelevant to the question of definition. The setama takes this tack in the six subsections in which it is implied that אור may be defined as "day" and in, at

least, one subsection in which it is implied that אור² may be defined as evening. The other approach used by the setama, consists of bolstering the implications of the tannaitic material, and labelling them as proof. This method is employed in four of the subsections which imply that אור³ should be understood as evening.

The last two subsections of the sugya open with the term תא שמע. The first resembles the form of the previous subsection. That is, it introduces tannaitic material which it then labels as proof that אור⁴ means "evening." The last תא שמע also introduces a baraita which is labelled as a proof that אור means evening by the setama. It then concludes by suggesting that R. Chuna and R. Yehuda did not disagree on the definition of אור. Rather, according to the principle of מר כי אחריה ומר כי אחריה each employed the term used in his locale, both agreeing that the term meant "night."

As a common literary pattern obtains in most of the subsections, a detailed presentation of a few will suffice as representative examples.

In the third subsection there is a baraita containing Genesis 1:5, ויקרא אלהים לאור יום suggesting, therefore, that אור must mean day. But, the gemara applies the understanding that אור in the verse means that which is in the process of becoming light. Similarly, ולחשך קרא לילה means לילה is applied to that which is becoming dark. Further, we are told that "day" generally refers to the time

until the appearance of the stars.⁵ The setama resolves this confusion by explaining that the scriptural verse means that God appointed (ויקרא) the light to serve over the day and the darkness to serve over the night. In this way the setama rendered a scriptural verse which suggests that אור means "day" as applicable to this discussion.

The setama's second tactic is illustrated in the eighth subsection, where Mishnah Pesachim 1:3 is quoted.⁶ This mishnah lists three times, אור (ל) ארבעה עשר, ונארבעה עשר, שחרית, and נבשעה הניעור, the setama proposes that ארבעה עשר שחרית clearly refers to the morning, therefore אור must refer to the evening. Thus, this constitutes a proof (שמע מינה) of the definition of אור⁷ as evening.

A final representative example: In the twelfth subsection, Mar Zutra quoted Mishnah Edyot 4:10 which refers to המפלת לאור שמונים ואחד, "a woman who aborts on the אור of the eighty-first day." Since Bet Hillel declared the woman liable for bringing a sacrifice, while Bet Shammai exempted her from this obligation, Mar Zutra has Bet Hillel asking Bet Shammai how the אור of the eighty-first differs from the day of the eighty-first with regard to uncleanness. The setama sees in this contrast between אור and day an additional proof that אור means evening.

The sugya obviously contains much tannaitic material, some clearly amoraic material, and some anonymous material. It is, however, the anonymous material which shapes the

direction of the perush hamishnah by censoring all suggestions that אור means day and by labelling as proof most of the evidence that אור means evening. All the examples in which the setama rejects a potential proof of אור as day rely on logic as questionable as that employed above in defining ויקרא of Genesis 1:5 as "He appointed" rather than "He called." To be fair, one must again mention that one subsection which equates אור with evening is dismissed as proof, giving the sugya an aura of scholarly integrity. But, overall, the setama restricts and circumscribes the evidence which points to אור as day, while he highlights and generalizes the material which points to אור as evening. The setama's claim to the contrary, a simple reading of the sources cited in the subsections in which אור supposedly connotes evening does not justify such a definition any more than a definition is justified in those sources where אור connotes day.

Thus, it would seem that the setama has taken early material and reworked it to achieve a uniform definition of אור . In addition, he has framed the entire sugya so that one may assume that there are two literally distinct opinions about the meaning of אור . this was achieved by commenting on the opening amoraic perushim. Indeed the entire sugya assumes this distinction until the end when the setama shows that R. Chuna and R. Yehuda actually do not differ.

B. Berachot 1:2⁸

מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן.

From when does one recite the Shema in the morning? From the time when one can distinguish between blue and white.

The sugya on this mishnah opens with an unnamed authority asking for an operational definition of the phrase בין תכלת ללבן. One possibility is that the distinction is between a ball of blue wool and a ball of white wool. This is rejected because such a distinction could be made at night. This rejected explanation is replaced by one which distinguishes between the blue within it and the white within it.⁹

The setama's brief opening comment is an independent perush on בין תכלת ללבן. The setama finally rejects its own perush, supposedly on logical grounds. However, the fact that a perush of no more than equal merit replaces the setama's explication raises some question as to whether "logical grounds" is the source of the setama's rejection of its own view. The fact that the alternative perush is an early amoraic comment seems to be the real reason for its acceptance by the anonymous commentator.

It is possible that literary convention required this kind of introduction of amoraic material, but it is also possible that the setama did not possess the amoraic perush since it was a Palestinian tradition. Upon becoming aware of it, the anonymous author deferred to it.

C. Rosh Hashanah 1:1¹⁰

אַרְבַּעָה רֵאשִׁי שָׁנִים הֵם בְּאַחַד כּוֹנִסֵן ר"ה לְמַלְכִּים
וּלְרֹגְלִים

There are four new years. The first of Nisan is the New Year for Kings.

The first sugya of Tractate Rosh Hashanah deals with the need for a New Year for Kings. Two reasons for the New Year for Kings are given. First, R. Chisda, the third generation Babylonian amora, quotes Mishnah Shevi'it 10:5: "Bonds which are antedated are invalid; bonds which are post-dated are valid." Thus, for dating purposes, a "legal" year determined by a king's reign is necessary. A second reason found in a baraita is introduced by the phrase חָנוּ רַגְלֵי. It puts the mishnah into operational terms by describing two borderline cases. First, if a king begins to rule on the twenty-ninth of Adar, on the following day, the first of Nisan, his reign is reckoned as one full year. Second, if he begins to rule on the first of Nisan, his reign is not reckoned one year until the following Nisan. The gemara does not make explicit any connections which may exist between the two comments on רֵאשִׁי הַשָּׁנָה לְמַלְכִּים. Rather, the sugya continues the discussion of the problem of dating the year of a king's reign when it begins or ends near the cut-off date of the first of Nisan.

The anonymous gemara comments on the two parts of the baraita mentioned above. The comment on the first part designates it as having taught that since Nisan is indeed

the New Year of Kings, one day can be reckoned a year.¹¹
The anonymous comment on the second part of the baraita explains its function as avoiding possible misunderstanding in the case where a king has been appointed in Adar, but begins to rule in Nisan. That is, the setama finds the baraita to be obvious, and therefore unnecessary for ordinary cases.

A second baraita introduces three cases dealing with dating with respect to two kings, one who has died, and one who succeeds him.¹² First, if one king dies and the second succeeds in Adar, the rest of the year can be accounted to either. Second, if one king dies in Nisan and the second succeeds in Nisan, that year can be accounted to either. Third, if one dies in Adar and the second succeeds in Nisan, the earlier year is accounted to the dead king, the later year is accounted to the new king. The setama, then, explains how each of these three seemingly obvious positions is stated in the baraita to clear up a possible misunderstanding. The first case prevents the mistaken notion that a given year cannot be dated to two kings. The second obviates the idea that only a day at the end of the year can be reckoned as a full year. The third, according to the setama, applies to a situation where the new king, who is the son of the former king, is appointed in Adar. One should not imagine that this new king has two years applied to him at the end of his first year's reign.

Thus, this sugya primarily involves perushei habaraitot which in turn are perushei hamishnah in the sense that they

define and make more explicit the operational aspects of the mishnah. The perushei habaraitot are entirely anonymous. With the ascription of the first anonymous comment which labels the baraita as support for the mishnah's claim that Nisan is the New Year for Kings, every anonymous comment tries to justify the particular informative value of a clause of one of the two baraitot. That the setama goes to great extremes to demonstrate the non-superfluous nature of the baraitot, evinces his concern for economy of language of older material.

The setama, here, has to a small extent identified an extant perush hamishnah as such as, to a large extent, has extended and commented upon that extant perush.

13
D. Rosh Hashanah 1:2

בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על החנוּאָה

At four seasons, the world is judged. At
Passover, with respect to produce.

In the sugya on this mishnah, the anonymous gemara tries to specify the type of חנוּאָה referred to in the mishnah. That is, does the mishnah speak of produce which has already grown? Rather, the mishnah must speak of judgement passed on produce which is yet to be sown. The anonymous gemara then raises the question: Does this imply that grain undergoes only a single judgement? If so, a baraita is problematic since it implies that man and produce undergo

two judgements. That is, produce which has been subject to misfortune prior to Passover has been judged prior to its sowing, but if misfortune struck after Passover, it was judged after sowing. According to Rava this implies that there are two judgements: prior to sowing, and after sowing. The same pattern of judgement pertains to man on Yom Kippur. Abaye draws the practical implication that if one sees that slow-maturing seed is progressing well, it would be wise to plant some quick-maturing seed before the time of judgement comes around again. In other words, one can take advantage of the evidence for a good judgement already decreed.

Schematically, this sugya consists of the setama's opening questions and comments leading directly into a baraita and Rava's and Abaye's comments on the baraita. Whereas the setama's remarks alone do not make much sense as comments on the mishnah, the baraita alone stands in relation to the mishnah as material of comparable age and conceptual frame. That is, both the baraita and the mishnah speak of judgement of produce on Passover. However, the baraita does not comment on the mishnah, nor do Rava and Abaye. Therefore, the sugya seems to have developed as follows: the setama material followed the baraita and the amoraic comment chronologically and, at a later date, was incorporated into the gemara as an introduction to indicate what problem the baraita and the amoraic comments attached to it were addressing. By linking a basically independent

baraita and amoraic material to the mishnah, the setama organized the extant material into a literary, conceptual¹⁴ until which, as a unit, provided a perush hamishnah.

Summary

The setama in the sugyot analyzed in this chapter assumes the following characteristics:

Literary Function:

- 1) Extended extant perush hamishnah (Rosh Hashanah 1:1; Pesachim 1:1),
- 2) Introduced extant amoraic perush hamishnah (Rosh Hashanah 1:1; Berachot 1:1),

Beyond that of defining a term found in the mishnah, the setama was concerned with:

- 1) Labelling extant material as perush hamishnah (Rosh Hashanah 1:1, Rosh Hashanah 1:2),
- 2) Justification of informative value and non-superfluity of a baraita (Rosh Hashanah 1:1),
- 3) Supporting one view over another (Pesachim 1:1; Rosh Hashanah 1:2),
- 4) Deference of own view to that of an early source (Rosh Hashanah 1:2).

Chapter V: Sugyot Concerned with the Context of a Mishnaic Injunction

A. Betsah 1:1¹

ביצה שנולדה ביום טוב בית שמאי אומרים תאכל ובית
הלל אומרים לא תאכל

If an egg is laid on a festival day, Bet Shammai says it may be eaten, while Bet Hillel says it may not be eaten.

The sugya begins anonymously by questioning the context of the mishnah. Specifically, what kind of hen is being referred to? If it is a hen designated for food, what is Bet Hillel's rationale in forbidding the eating of the egg? Surely an egg is food which has been separated, and as such, is not forbidden as מוקצה. If, on the other hand, the hen is designated for the laying of eggs, what is the rationale of Bet Shammai? That is, the egg would be in the category of מוקצה. In a marginal kind of comment, the setama suggests that no problem surrounds the rationale of Bet Shammai since this school might reject the prohibition of מוקצה. However, the setama adds, we might have thought that even one who allows מוקצה would prohibit נולד. The mishnah would inform us that this is not so, a position which is formalized in a statement by R. Nachman.² R. Nachman says that the mishnah concerns a hen designated for laying eggs, and one who accepts the prohibition of מוקצה also accepts that of נולד, and one who rejects the prohibition of מוקצה also rejects the prohibition of נולד.

The sugya concerns both the context of the mishnah and the rationales of opinions which become problematic because of proposed contexts. The setama has provided an introduction to an amoraic perush hamishnah. In doing so, the setama has logically laid out the categories of consideration, and, as such, provides a framework for R. Nachman's otherwise cryptic comment. That is, the setama asserts that the question concerns the kind of hen spoken of by the mishnah and the application of the principle of מוקצה.

B. Betsah 1:3³

נ"ש אומרים אין מוליכין את הסולם משוכך לשוכך אבל מסהו מחלון לחלון וב"ה מתירין.

Bet Shammai says: "One may not carry a ladder from one dovecoat to another, but one may incline it from pigeon-hole to pigeon-hole." Bet Hillel allows this.

This sugya presents two versions of the context of the dispute recorded in the mishnah. In the first version, R. Chanin b. Ammi asserts that the dispute pertains to the public domain. In the second version, R. Chanan b. Ammi asserts that the dispute pertains to the private domain. Each assertion is followed by an anonymous elaboration of the positions of Bet Shammai and Bet Hillel. In other words, after R. Chanan b. Ammi claims that the dispute concerns public domain, the gemara proceeds to explain Bet Shammai's reasoning as a concern lest an outsider think that the person moving the ladder was going to use it to plaster his roof.

As for Bet Hillel, its reasoning was that the dovecoat itself proves the intention to tend to the dovecoat. Furthermore, claims the setama, all agree that moving a ladder on private ground is permitted. With the simple anonymous disclaimer, אִינִי, an amoraic statement is brought to bear⁴ by R. Yehudah in the name of Rav. According to Rav, wherever the sages forbid something because of מראית עין they forbid it even in the most private domains. With the brief anonymous statement of transition that the dispute is among tannaim, תנאי היא, a baraita is introduced, illustrating a tannaitic dispute over an issue of מראית עין.⁵

In the alternate version, in which R. Chanan b. Ammi claims that the dispute concerns the private domain, the anonymous sugya material likens the position of Bet Shammai to that of R. Yehudah in Rav's name. Similarly, it contrasts the position of Bet Hillel to that of Yehudah in Rav's name. But, claims the gemara, in the public domain all forbid the carryong of the ladder. The setama, then, interjects rhetorically, "could Rav speak according to the opinion of Bet Shammai?" The second baraita employed in the first version is repeated to make the point again that the dispute occurred among tannaim.

Hence, the sugya addresses the issue of the context, public domain or private domain, of the mishnah. If one assumes that the phrase איכא דאמרי introduces literarily similar material with only slightly altered or reordered content, then, the setama's comments probably begin with

the logical explication of the rationales for both the position⁶ of Bet Shammai and that of Bet Hillel in each version. At the least, the setama introduces R. Yehudah quoting Rav in the first version, and refers indirectly to the same quote in the alternate version. In both cases the anonymously introduced material serves to undercut the force of the previous discussion making way for the concluding point that the issue of concern, מראית עין, was in dispute among tanna'im and, presumably, will not be resolved by amora'im.

Hence, this extant amoraic sugya, the setama has probably extended or elaborated the discussion by providing rationales for the two mishnaic opinions. At the least, the setama has provided transitions within the body of the sugya. These transitions serve to frame the discussion and highlight the points made by the older material.

C. Shabbat 1:2⁷

לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיחפיל לא
יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין
ואם התחילו אין מפסיקין מפסיקין לקרות לקריאח
שמע ואין מפסיקין לחפלה

A man must not sit down before a barber close to minchah until he has prayed. He must not enter a bathhouse, nor a tannery, nor should he eat, nor should he enter into a legal proceeding. But, if one has begun, one need not interrupt. One should interrupt for the reading of the Shema, but not for Tefillah.

The anonymous sugya takes up the question of which minchah the mishnah is referring to the major minchah at the sixth and one half hour of the day or the minor minchah at the ninth and one half hour of the day. If one assumes the major minchah, then, claims the gemara, there is a great deal of time left in the day, so why shouldn't one begin the activities listed in the mishnah. However, if one assumes that "minchah" refers to the minor minchah, then the clause, "if one has begun one need not interrupt," must apply to the minor minchah. Thus, this assumption also seems unreasonable. In any case the mishnah seems to contradict the baraita of R. Yehoshua b. Levi who says that when the time of minchah has arrived one may not taste anything until after reciting minchah.⁸ The setama resolves the apparent contradiction by deciding that the mishnah refers to the major minchah, implying that R. Yehoshua b. Levi speaks of this minor minchah and that the haircut referred to is one in the style of Ben Elasa⁹, requiring a very long sitting with the barber. The setama, in turn, further specifies each prohibition listed in the mishnah as the lengthy performance of the process, not the process itself.

The sugya attempts to determine context in that it seeks to find out to which minchah the mishnah applies. While early material is found in this sugya, it does not by itself constitute perush hamishnah. It would seem that the setama has created the sugya by marshalling older material and weaving in his own discussion. The setama's

point that the mishnah and the cited baraita must refer to two different minchah times in order not to contradict is clearly reflective of an assumption of non-contradiction between older sources. However, given this questionable assumption, the setama's logic is good and his sense of the mishnah as forewarning against lengthy involvement at the time of minchah is substantially to the point and correct.

Summary

In this chapter, the setama of the three sugyot analyzed had the following characteristics:

In terms of the literary function, the setama:

- 1) Introduced extant amoraic perush hamishnah (Betsah 1:1),
- 2) Extended extant amoraic perush hamishnah (Betsah 1:3),
- 3) Created perush hamishnah using extant material (Shabbat 1:2).

The concerns of the setama besides defining the situational context of the mishnah were:

- 1) The presentation of categories providing conceptual frame for amoraic perush (Betsah 1:1),
- 2) Raising problem to which extant perush provides a solution (Betsah 1:1),
- 3) Explanation of the rationales for the different

amoraic views (possibly Betsah 1:3),

4) Presentation of tannaitic notes for amoraic dispute (Betsah 1:3),

5) The assumption of non-contradiction of older sources (Shabbat 1:2),

6) The clarification and presentation of underlying concepts of the mishnah (Shabbat 1:2).

Conclusion

From this limited study, the setama emerges as a factor with a distinctly large role in the construction of sugyot in the Babylonian Talmud. In sugyot which are perushe hamishnah, the setama's overall literary function may consist of : the introduction of amoraic perush hamishnah; the introduction of extant material in a manner which creates perushe hamishnah; the extension of amoraic perushe hamishnah; the creation of perush hamishnah using extant material; and the creation of perushe hamishnah in their entirety.

In all of this, one finds the setama serving in the role of commentator and in an editorial capacity. As commentator, he operates in much the same way as one would expect of any amora: that is, he explains the principles behind, problems with, or applications of the mishnah, he joins in and takes sides in amoraic disputes, and he makes comments on amoraic statements. However, in acknowledging the setama as commentator, one must recognize the caveat that the setama (excepting the amoraic setama, such as in the sugya following Pesachim 1:2) seems to view the extant material from some chronological distance. That is, the setama displays a notion of a hierarchy of authority in which Scripture is most authoritative, tannaitic sources are more authoritative than amoraic sources, and the setama himself possesses least authority. Similarly, one finds that the

setama would like to see uniformity of opinion among sources of equal age and authority. (Of course, this is not always possible.)

In his editorial capacity, the setama shows a desire to see (or superimpose) a sense of order in the arrangement of topics in the Mishnah. He is equally concerned to demonstrate the precise and concise literary formulation of mishnah and of other tannaitic material. Finally, this same linguistic concern is applied by the setama when, in the introduction to and linkage of extant statements, he binds them into coherent units of commentary on a mishnah. Thus, whereas the setama as commentator manifests some timidity, the setama as editor has altered the very complexion of the sugya of the Babylonian Talmud.

Notes to Introduction

1. Jacob Neusner, ed., The Foundation of the Babylonian Talmud, (Leiden: E.J. Brill, 1970), p.xi.
2. Meyer S. Feldblum, "Professor Abraham Weiss: His Approach and Contribution to Talmudic Scholarship," The Abraham Weiss Jubilee Volume, (New York: Abraham Weiss Jubilee Committee, 1954), p.52ff.

Notes to Chapter I

1. For the text of this sugya in Megillah 2a, see Appendix to Chapter I, p 74.
2. The full text of the Yerushalmi Megillah 1:1 will be found in the Appendix to Chapter I, p. 74 .
3. Full text of the sugya in Berachot 2a will be found in the Appendix to Chapter I, p. 75 .
4. Deuteronomy 6:7: ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך וביתך ובילכתך בדרך ובשכנך ובקומך.
5. Berachot 11a (Mishnah Berachot 1:4).
6. Berachot 10b (Mishnah Berachot 1:3).
7. See Appendix to Chapter I, p. 75 , for text of sugya in Ta'anit 2a.
8. Job 9:10: עושה גדולות עד אין חקר וגפלאות עד אין מספר.
Job 5:10: הנותן מטר על פני ארץ ושלה מים על פני הוצות.
9. Isaiah 40:28: הלא ידעת אם לא שמעת אלהי ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לחבונתו.
10. Psalm 65:7: מכין הרים בכחו נעזר בגבורה.
11. It is not a duplication if one assumes that the content of the Tefillah was fluid and did not necessarily include החיות המתים, the second blessing.
12. Deuteronomy 11:13: והיה אם שמע חשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם.
13. Deuteronomy 11:14: ונהתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספה דגנך וחירשך ויצהרך.
14. For the full text of this sugya in Sukkah 9a see Appendix to Chapter I, p. 76 .
15. Leviticus 23:34: דבר אל בני ישראל בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבועת ימים לה'.
16. Cf. Betsah 30b.

17. Sukkah 27b:

18. Cf. Menachot 42b.

19. Deuteronomy 22:12 :

גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך
אשר חכשה בה.

Notes to Chapter II

1. See Appendix to Chapter II for full text of sugya in Yoma 14a,b, p.77.

2. Numbers 19:19: וחזה הסהר על הסמא כיום השלישי וביום השביעי: וחסאו כיום השביעי וכבס בגדיו ורחץ במים וסחר בערב.

In the baraita as found in (קכט) ספרי דבי רב, no mention of the sages' interpretation of the verse occurs.

3. This is Rashi's opinion. He says, "נפקא מנה שהשיריים שיש באזוב שירי פסול הן ואין להכשירן להזות."

4. Ecclesiastes 7:23: כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני.

5. Numbers 19:21: והיתה להם לחק עולם ומזה מי הנדה יכבס בגדיו והנגע במי הנדה יסמא עד הערב.

6. Parah 12:5 (second part): כמה יחא במים והיה בהם כדי הזיה כדי שיסביל ראשי גבעולין ויזה....

7. Cf. Yoma 19a.

8. See Appendix to Chapter II for full text of first sugya in Megillah 2a, p.78.

9. See p. 3 for the treatment of the second sugya in Megillah.

10. The word לקמן is used in the body of the gemara to refer to the discussion "further on." This indicates that the setama had before him a gemara with a set arrangement. Furthermore, one could see in this use of לקמן by the setama evidence for his late date, depending on when one judges such arrangement to have taken place.

11. The same principle is stated in Moed Katan 3b, and Gitin 36a.

12. See Appendix to Chapter II for text of sugya in Ta'anit 2a, p.77.

13. See p. 10 for treatment of the second sugya in Ta'anit.

14. Berachot 33a (Mishnah Berachot 5:2): מזכירין גבורות גשמים: בחיית המחים ושואלין אח הגשמים בברכת השנים והבדלה בחורן הדעת....

15. Rosh Hashanah 19a; Although Tractate Betsah generally follows Rosh Hashanah and precedes Ta'anit in today's editions of the Babylonian Talmud, Rosh Hashanah did immediately precede Ta'anit according to the Iggeret Rav Sherira haGaon (Lewin edition, p. 33) and still does in modern editions of the Mishnah.
16. Compare to Makkot 1:1 and b. Makkot 2a. See pp. 23-26 of this thesis.
17. See Appendix to Chapter II for full text of this sugya in Baba Metsia 2a, p.79.
18. This commentary is found also in Baba Metsia 27a and Baba Kama 113b, where it is attributed to רבינא .
 Deuteronomy 22:3: וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשלמתו וכן תעשה לכל
 אברה אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להחלים.
19. See Appendix to Chapter II for full text of sugya in Makkot 2a, p.79.
20. Deuteronomy 19:19: ועשיהם לו כאשר זמן לעשות לאחיו ובערת
 הרע מקרבך.
21. Makkot 5a (Mishnah Makkot 1:4): אין העדים נעשים זוממין עד:
 שיזמו את עצמן. כיצד אמרו מעידין אלו באיש פלוני שהרג את הנפש
 אמרו להם היאך אתם מעידין שהרי נהרג זה או ההורג היה עמנו אותו
 היום במקום פלוני אין אלו זוממין אבל אמרו להם היאך אתם מעידין
 שהרי אתם הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני הרי אלו זוממין
 ונהרגין על פיהם.
22. The clause referred to by the gemara is the last clause of Mishnah Sanhedrin's last mishnah as it is the last clause of the last mishnah in Yerushalmi Sanhedrin. In the Bavli, however, this clause is part of Chapter 10, immediately following 89a.

Notes to Chapter III

1. See Appendix to Chapter III, p. 80 , for the entire sugya in Shabbat 2a and Shevu'ot 1:1.

2. Rashi's comment on חרתי חויין "דעני ודבעל הבית."

3. See Appendix to Chapter III, p. 81 , for the text of the opening sugya in Eruvin 2a.

4. Sukkah 1:1: סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסלה רבי יהודה מכשיר.

A Sukkah which is greater in height than twenty cubits is unfit. R. Yehudah declares it fit.

5. Leviticus 23:42:

בסכת חשבו שבעה ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת.
You shall dwell in booths seven days; every citizen of Israel shall dwell in booths.

6. For text of the parallel passage in Yerushalmi Eruvin 1:1, see Appendix to Chapter III, p. 81 .

7. See Appendix to Chapter III, p. 81 , for full text of sugya in Sukkah 2a.

8. See Appendix to Chapter III, p. 82 , for full text of Yoma 2a.

9. In the passage as cited in the gemara of Yoma, the last phrase reads: "ולשכת בית האבן נקראת" and it was called the cell of the stone chamber." Mishnah Parah omits .

10. Cf. Tosefta Parah 3:1 and Mishnah Parah 3:11, R. Ishma'el's position. See note 14 below.

11. From Parah 3:7 :

ומטמאים היו את הכהן השדוף את הפרה מפני הצדוקים שלא יהיו אומרים: במערבי שמש היתה נעשית.

And they had rendered unclean the priest who was to burn the heifer because of the Sadducees: that they should not be able to say, 'It must be performed only by him on whom the sun has set.'

12. Numbers 19:9:

ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור והיתה לעשות בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת הוא.

And a man that is clean shall gather up the ashes of the heifer, and lay them outside the camp in a clean place, and it shall be kept for the congregation of the children of Israel for water of sprinkling: it is a sin-offering.

13. Numbers 19:4:

ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו וחזה אל נכח פני אהל מועד מדמה
שבע פעמים.

And El'azar the priest shall take her blood with his finger and sprinkle of her blood towards the front of the Tent of Meeting seven times.

14. See Appendix to Chapter III for relevant text of Yerushalmi Yoma 1:1 and Tosefta Parah 3:1, p.82.

15. See Appendix to Chapter III for the full sugya in Pesachim 9a, p.83.

16. See Appendix to Chapter III for the text of Oholot 18:7 and 8, p.83.

17. The Bavli reads אובדי כוכבים ומזלות, meaning heathens or idolators, while Albeck's edition of the Mishnah reads גוים, non-Jews.

18. אין ספק מוציא מידי ודאי. This principle is also stated in: Yevamot 19b, 38a; Avodah Zarah 41b, Chullin 10a, and Nidah 15b.

19. See Appendix to Chapter III for full text of sugya in Eruvin 11b, p.83.

20. The baraita is found in Eruvin 6a and reads:
כיצד מערבין דרך רשות הרבים עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה
מכאן הנניא אומר: בית שמאי אומרים: עושה דלת מכאן ולחי מכאן
וכשהוא יוצא ונכנס נועל בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן ולחי
וקורה מכאן.

How does one construct an eruv (for carrying on Shabbat) through a public domain. One makes the form of a doorway at one end and a side-post and cross-beam at the other end. Chanania says: Bet Shammai says: 'One makes a door at one end and a door at the other end, so that when one exits and enters, one may lock it.' Bet Hillel says, 'One makes a door at one end and a side-post and cross-beam at the other end.'

21. The correct answer to this question is probably that on Eruvin 6b R. Yehudah had already emended the baraita (see note 20, above) to apply only to an alley that was מפולש (open at both ends). Having done this, he almost had to restrict the application of the mishnah to an alley that was סחוס (closed).

22. See Appendix to Chapter III for text of sugya in Baba Metsia 9b,10a, p.80.

23. The usage of למ here is supplied by Marcus Jastrow, A Dictionary. Vol. I (Brooklyn, N.Y.: Traditional Press, Inc.), p. 216:

2) an action declared valid because one part of it was indisputably legitimate or because the legal status required for its legitimacy might easily have been obtained.

24. Cf. Berachot 37a.

25. Cf. Nedarim 88b and Temurah 11b.

Notes to Chapter IV

1. The entire sugya in Pesachim 2a-3b is found in the Appendix to Chapter IV, pp. 84-86. This first word of each subsection is underlined.
2. The first, second, third, fifth, sixth, seventh, and ninth subsections, each connoting that אור means day, are defused of their force. The fourth subsection, implying that אור means evening, is similarly defused. The ninth subsection is unclear in meaning, but certainly does not lend strong support for any one definition.
3. The eighth, tenth, twelfth, and thirteenth subsection all "prove" that אור means evening.
4. The baraita is found also in Yoma 87b and Nidah 8b, both without the anonymous commentary.
5. Cf. Megillah 20b.
6. Pesachim 1:3: רבי יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הכעור....
7. In the Palestinian Talmud Pesachim 1:1, one finds tannaitic material in common with this subsection of the gemara in the Bavli. However, in the context of the Yerushalmi's passage, no attempt is made to apply the material to a definition of אור. This concern for the definition of אור seems to be the concern solely of the setama of the Bavli.
8. For full text of the sugya in Berachot 9b, see the Appendix to Chapter IV, p. 87.
9. Yerushalmi Berachot 1:5: בעי מחניתא בין חכלה שבה ללבן שבה. In the Yerushalmi, שבה refers to the tsitsit whereas in the context of the Bavli, שבה refers to the ball of wool.
10. For the full text of this sugya in Rosh Hashanah 2a,b, see the Appendix to Chapter IV, p. 88.
11. Cf. Rosh Hashanah 7b and Nidah 45a.
12. Cf. Tosefta Rosh Hashanah 1:1.
13. For the full text of this sugya in Rosh Hashanah 16a see the Appendix to Chapter IV, p. 87.
14. This sugya supports Abraham Weiss' theory of sugya development in which baraitot with a conceptual or literary

frame similar to that of the mishnah became the first layer of gemara. Successive generations of amoraim or on an earlier amoraic material. Later anonymous material entered the body of the text usually attempting to connect what were, in many instances, totally independent units of material. Abraham Weiss, Lechecher Hatalmud, (New York: Philipp Feldheim), p. 156ff.

Notes to Chapter V

1. For the text of the sugya in Betsah 2a see Appendix to Chapter V, p. 89 .
2. Cf. Shabbat 45b.
3. For the text of the sugya in Betsah 9a,b see Appendix to Chapter V, p. 89 .
4. Cf. Shabbat 64b and Avodah Zarah 12a.
5. Cf. Shabbat 65a, 146b.
6. Such a judgement seems warranted according to the analysis of איכא דאמרי in Abraham Weiss, לחקר החלומר (New York: Philipp Feldheim , 1954), p. 227 ff.
7. See Appendix to Chapter V, p. 90 , for full text of sugya in Shabbat 9b.
8. Cf. Berachot 28b.
9. Cf. Sanhedrin 22b and Nedarim 51a.

Appendix to Chapter I

Yerushalmi Megillah 1:1

הלכה א' מגילה נקראת כו' ר' אילא שמעון בר בא בשם
רבי יוחנן כתיב לקיים את ימי הפורים האלה במונחהם. מה הל
במונחהם. רבי יונה ור' יוסה. ר' יונה אמר ליתן להן ומניס אהרין
רבי יוסה. אומר ומניס שקבעו להם חכמים ואילו הן אחד עשר
ושנים עשר ושלושה עשר וארבעה עשר וחמשה עשר. או אינו אלא
ששה עשר ושבעה עשר. רבי אבהו בשם ר' לעזר ולא יעבר י"ל
יעבר. ר' יצחק בר נחמן בשם שמואל לא יעבר ולא יעבר. או אינו
אלא השני תשירי. שמואל בר נחמן בשם ר' יוחנן וימים אין כח
באן אלא כימים. הן ימים כנגד ימים אחד עשר ושנים עשר כנגד
ארבעה עשר וחמשה עשר. או כני עשר ושליש עשר. כנגד ארבעה
עשר וחמשה עשר. אמר רבי חלבו יום שלשה עשר יום מהמטה
הזה הוא מוכיח על עצמו כאן בו נהנה. מעתה אל יקראו בו
לפניו ולאחריו קורין וכו' אין קורין. או אינו אלא חשד
תשירי. כימים ימים שהן סמוכין לימים. ואם ימים ש
סמוכין לימים. אין אלא ששה עשר ושבעה עשר. לית יבית
דאמר רבי אבהו בשם רבי אלעזר לא יעבר. ולא יעבר. רבי
יצחק בר נחמן בשם שמואל לא יעבר זה יעבר. הני בשם רבי

Megillah 2a



נקראת כו' בי"ב בי"ג בי"ד כט"ו לא פרוח
ולא יותר כרכין המוקפץ הומה מיטות
יהושע בן נון קורין כט"ו כפרים ועיירות
גדולות קורין בי"ד אלא שהכפרים מקדימין
ליום הבניסה כיצד הל להיות י"ד בשני
כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפות
הומה למחר הל להיות בשלישי או ברביעי
כפרים מקדימין ליום הבניסה ועיירות גדולות
קורין בו ביום ומוקפות הומה למחר הל
לחיות ברבישי כפרים ועיירות גדולות קורין
בו ביום ומוקפות הומה למחר הל להיות
ע"ש כפרים מקדימין ליום הבניסה ועיירות
גדולות ומוקפות הומה קורין בו ביום הל
לחיות בשבת כפרים ועיירות גדולות מקדימין
וקורין ליום הבניסה ומוקפות הומה למחר
הל להיות אחר השבת כפרים מקדימין ליום
הבניסה ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפות
הומה למחר : גכ' מגילה נקראת בי"א מגיל
*מגיל כדבעינן לכימר לקמן *רבמים הקלו
על הכפרים להיות מקדימין ליום הבניסה.
כדי שספק מים ומוון לאזרחם שבכרכים
אנן הוי קאמרינן מכדי כולו אנשי כנה"ג
הקנהו דאי ס"ד אנשי כנה"ג י"ד וט"ו תקן
ארו רבנן ועקרי הקנהא דתקינו אנשי כנה"ג
והתנן *אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד
הביוו אא"כ גדול כמנו בדכמה ובמנין אלא
פשטא כולו אנשי כנה"ג תקינו היכא

מאימתי

מוביין גבורת גשמים רבי אליעזר אומר
 מיום טוב הראשון של הג' יהושע אומר
 מיום טוב האדון של הג' אבד לו' יהושע
 הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בדג
 למה הוא מוביין אבד לו' אליעזר אף אני
 לא אמרתי לשאל אלא להזהיר משיב הרוח
 ומוריד הגשם בעזרת אבד לו' א"כ לעולם
 יהא מוביין אין שואלין את הגשמים אלא
 בכרך לגשמים' יהיה אומר 'העובר לפני
 הרכבה ביום האדון של הג' האדון מוביין
 הראשון אנו מוביין ביום הראשון של פסח
 הראשון מוביין האדון אנו מוביין: גמ'
 *הוא היה קאי דקמי מאמרי הוא היה
 קאי דקמי *מוביין גבורת גשמים בהדריה
 המזלם 'ושואלין ברכת השנים 'הבדלה
 בהגן הדעה וקמי מאמרי מוביין גבורת
 גשמים ולדעת דבם מ"ש דשקבה עד דהא
 אלא הוא מידע השנה סלק דהג' *ומבי'
 ניהוין על דבם ואידך דהא ויהי מוביין
 על דבם הוא *מאמרי מוביין גבורת
 גשמים ולדעת מאמרי מוביין על גשמים
 מא גבורת גשמים א"י יהיין בפני שיעורין
 *הג' גבורת גשמים *מאמרי גבורת (א) עד אין
 כסר על פני ארץ ויעלה מים על פני הנוצח
 מאי נשבע אבד רבה בר שילא איהו דק
 הקר מבריתו של עולם וכתב דבם 'הלא דעת
 *העולה עד אין הקר וכתב דבם 'הלא דעת
 אם לא שבעה אלהי עולם ה' ברא דעת
 האין לא ייקחלא ייגע אין הקר להבנתו (ג)
 *העולה *מבין דבם כסר נאמר בגבורת ומא
 *הג' *לן דכתב דהג' *לאהבה אתה' אלהים
 *ולעברו בכל לבבם איוו' היא עבודה שריא
 וכו' *הג' *מפניה בידו של הקדוש שלא נמכו ביד שליח

מאימתי

קריין את שמע בערבין. *משעה שדברים
 נכנסים לאהל בתוכן עד סוף האשמורה
 הראשונה דברי ר' אליעזר. ודברים אחרים
 עד הצות. רבן גמליאל אומר *עד שיעלה
 עמוד השחר. מעשה ובא בני מבית
 המטה אבד לו לא קרעו את שמע אבד
 להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אדם
 לקרות ולא זו בלבד אבד אלא *כל מה
 שאבדו הכמים עד הצות מצותן עד שיעלה
 עמוד השחר *הקור הלבנים ואברים מצותן
 עד שיעלה עמוד השחר *וכל האכלים ליום
 אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר א"כ
 למה אבדו הכמים עד הצות *כדי להדריק
 אדם מן העבודה: גמ' *הוא היה קאי דקמי
 מאמרי והו' מאי שנא (א) דהג' בערבית ברישא
 לרע דשרית ברישא הוא אקרא קאי
 יומי *דכתיב *בשכב ובקום ודבי קמי זמן
 קראת שבעין שכיבה אחת משעתי שדברים
 נכנסין לאהל בהזמנה ואי בעית איבה לך
 *מבריתו של עולם דכתיב *יהי ערב ויהי
 בקר וזו אדרי א' דבי סיפא דקמי *בשער
 מברך שמים לפניו ואתה לאמריה ובערב
 מברך שמים לפניו ואתה לאמריה לחצי
 הערבית ברישא. הוא פתח בערבית ודור
 הני בשערית עד דקאי בשערית פריש מלי
 דשערית ודור פריש מלי דערבית *אמר מר

כלב ה' אבד לו חפלה וכתב בתריה *ומתתי מפי ארצם בעני ויהי
 וכו' *אמר ר' יוחנן *ג' מפניה בידו של הקדוש שלא נמכו ביד שליח

Sukkah 9a

מתנן^א סוכה ישנה בית שמאי פסלין^ב ובית
הלל מבשרין ואיוו^ג היא סוכה ישנה כל
שעשאה קודם לרג^ד שלשים יום אבל אם
עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה:
הג^ה הסוכות^ו מ"ט רבית שבאי אמר קרא^ז חג הסוכות
שבעת ימים לה' סוכה הענייה לשם חג^ח
בעינן ובית הלל ההוא מיבעי ליה לכדב
ששת^ט דאמר רב ששת משום ר"ע^י מנין
לעצי סוכה שאסורין כל שבעה חיל הג^{יא}
הסוכות שבעת ימים לה' ותניא רבי יהודה
בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על
התנינה כך הל שם שמים על הסוכה שנאמר
חג הסוכות שבעת ימים לה' מה הג לה' אף
סוכה לה' ובית שבאי נמי מיבעי ליה להבי
אין הבי נמי אלא מאי מעמידו דבית שמאי
הג^{יב} כתיב קרא אהרנא^{יג} חג הסוכות תעשה לך
שבעת ימים סוכה הענייה לשם חג בעינן
ובית הלל ההוא מיבעי ליה לעושין סוכה
בהולו של מועד ובית שמאי סבורא להו
כרבי אליעזר דאמר אין עושין סוכה בהולו
של מועד ובית הלל לית להו דרב יהודה
אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב עשאה
מן הקוצין ומן הנימין ומן הגרדן פסולה מן
הסיסין כשרה כי אמריתה קמיה דשמאי
אמר לי אף מן הסיסין נמי פסולה (אלמא)
הבעינן מיה לשמה חג נבעיא סוכה ענייה
ההוא שמי התם דאמר קרא גרילים תעשה
לך לך לשם דוכך הבא נמי חג הסוכות תעשה
לך לך לשם דוכך ההוא מיבעי ליה למעשה
גזולה התם נמי מיבעי ליה למעשה גזולה
ההוא כתיב קרא אהרנא^{יד} ועשו להם משלהם:

Appendix to Chapter II

Ta'anit 2a



מזכירין גבורות גשמים רבי אליעזר אומר
מיום טוב הראשון של חג ר' יהושע אומר
מיום טוב האחרון של חג אמר לו ר' יהושע
הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בהג
למה הוא מזכיר אמר לו ר' אליעזר אף אני
לא אמרתי לשאול אלא להזכיר משיב הרוח
ומזכיר הגשם בעיני אומר לו איך לעולם
יהא מזכיר אין שיאלין את הגשמים אלא
סניך לגשמים ר' יהודה אומר העיבור לפני
החובה ביום האחרון של חג האחרון מזכיר
הראשון אינו מזכיר לביום הראשון של פסח
הראשון מזכיר האחרון אינו מזכיר : ג'
*הנא חיבא קא דקתני מאמתי הנא התם
קא דקתני *מזכירין גבורות גשמים בתהוית
המים ושיאלין בברכת השנים והחבילה
בהן תתקין קתני מאמתי מזכירין גבורות
גשמים וליתני התם מ' ש' דשביקה עד הכא
אלא תנא מראש השנה סליק דתנן *ובדג'
נדרתין על המים ואידי דתנא וברך נדרתין
על המים תנא מאמתי מזכירין גבורות

Yoma 14a, b

עליה אמרתי מי לא מטירד : מתני יכל
שבעת הימים היא זורק את הדם ומקטיר
את הקטורת ומיטיב את הנרות ומקריב את
הראש ואת תרגל יושאר כל הימים אם
רצה להקריב מקריב ישבה נדול מקריב
חלק בראש ונטל חלק בראש : ג' מאן
תנא אמר רב הסדא דלא ברבי עקיבא
דא ר'ע הא אמר מדור שנפלה עליו
הואה טמאתו היכי עבד עבודה דתנא
והוא הסתור על הטמא על הטמא מהור
ועל הסתור טמא דברי ר' עקיבא וחכמים
אומרים אין הדברים הללו אמורין אלא
בדברים המקבלים טומאה מאי היא כדתנן
*נתבונן להיות על הבתמיהות על האדם
אם יש באוב ישנה נתבונן להיות על האדם
היה על הבתמיה אביש באיב לא ישנה
מ' דר' עקיבא נכדים דתנא והוא הסתור
עליו מאי על הטמא שמי מיד על הטמא
מהור ועל הסתור טמא ורבנן הא לדברים
המקבלין טומאה היא דאמא אבל הכא
קל והיבר היא אם על הטמא מהור על
המהור לא כל שכן ר' עקיבא היי דקאמר
הוא ש' אסתי ארבעה והוא דתקין ממני
ורבנן תהא ילמיה ולמין עליו מהור *נני
ההההן טמא ומיה מהור והסתוב *ומיה מי
הנה יבסם כדרי מאי מיה נניע והסתוב
מיה והא כתיב נניע ועוד מיה בעי מיבס
בגדים נניע לא בעי כבסם בגדים אלא מאי
מיה נישא ונכריב דתנא נישא מ' כתיב
מיה ו' קמיל דבעינן שיעור הואה הנהא
למיד *הואה צריבה שיעור אלא למיד הואה
אין צריבה שיעור מאי איבא למיטר אפילו ל' ד
הואה אין צריבא שיעור הני מילי *אנבא
דנכרא אבל במנא צריבה שיעור דתנן *כמה
יהא בהן והא כד' הואה כד' שיטבול
ראשי נכעילין ויהא אבי אמר אפילו תיבא

Megillah 2a

מגילה

נקראת כ"א ב"ב ב"ב ב"ד כט"ו לא פדוח ולא יותר "סוכן המוקפין חמה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו כפרים ועיירות גדולות קורין ב"ד אלא שדכפרים מקרימין ליום הבניסה כיצד הל להיות י"ד בשני כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום ומימקפות חמה למחר הל קורין בו ביום ומימקפות חמה למחר הל להיות בדמישי כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום ומימקפות חמה למחר הל להיות ע"ש כפרים מקרימין ליום הבניסה ועיירות גדולות ומימקפות חמה קורין בו ביום הל להיות בשבת כפרים ועיירות גדולות מקרימין וקורין ליום הבניסה ומימקפות חמה למחר הל להיות איד השבת כפרים מקרימין ליום הבניסה ועיירות גדולות קורין בו ביום ומימקפות חמה למחר הל להיות א"ל מנלה נקראת ב"א מנלה *מנלן בדבעיקן למימר לקמן *דכמים הקילו על הכפיים להיות מקרימין ליום הבניסה כדי שיספיקו מים ומזון לאחיהם שבערבבים אגן הבי קאמרין מכרי בולח אנשי כנרת הקנינתו דא ס"ד אנשי כנרת י"ד ומ"ו הקן אתו רבנן ועקרי הקנא הקנתו אנשי כנרת והרמן *א"ן ב"ד ימל לבטל דברי ב"ד דבירא אהב גדול מינו בדכמה וכו' אלא פשיטא בולח אנשי כנרת הקנתו [הכא] רמיא *אמר רב ששן בר אבא א"ר יהודא *אמר קרא פלקים את ימי הפדים האלה בומניה ומניה דרבה הקנתו להם הא מיבעיא ליה לעופה א"ב לימא קרא וכן פאי ומניה ומניה טובא ואבתי מיבעי ליה *ומנו של זה לא כותבו של זה א"ב לימא קרא ומנו פאי ומניה שמינת מינה בולח אומא ומניה טובא ומניה דומא דומנו מה ומנו הר אף ומניה דרי ואומא דריסר והלסר *בראבד רב שמואל בר יצחק י"ג וכן קדילה לכל הוא ולא צריך לרבויה דכא נמי י"ג וכן קדילה לכל הוא ולא צריך לרבויה ואומא שרשר ושיבבר *ולא יעבר כתיב ור' שמואל בר נחמני אמר =

אמר קרא כימים אשר נח ברת והידים כימים לרבות י"א ו"ב ואומא =
 דריסר והלסר א"ש בר יצחק י"ג וכן קדילה לכל הוא ולא צריך לרבויה ואומא שרשר ושיבבר ולא יעבר
 כתיב רש"י בר נחמני מים לא אמר מבומניה וכן ומנו ומניה לא משמע ליה ור' ששן בר אבא מים לא
 אמר מכמים אמר לך הוה לרבות הוא דכתיב אמר רבא בר בר חנה א"ר יוחנן זו דברי ר"ע מצינוה

Appendix to Chapter III

Mishnah Shevu'ot 1:1

שבועות שמים, שהן ארבע. ידיעות הטמאה שמים, שהן ארבע. יציאת השבת שמים, שהן ארבע. מראות נגעים שמים, שהם ארבעה.

Shabbat 2a,b



Baba Metsia 9b, 10a

מתני' יהיה רובב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה ובה בה אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה ההלה לא אמר כלום: גב' חנן התם מי שלקטא תהפאה ואמר דריזו לפלוני עני ר' אליעזר אימר זכה לו והכמים אימרים 'תחנה לעני הנמצא ראשון אמר עולא אמר ר' יהושע בן לוי מחלוקת בעשר לעני דר' אליעזר סבר *מני דא' בעי מפקד נכסיה והוי עני וחוי ליה השתא גמי דהי ליה *ומני דובי לנפשיה זכי גמי לחבריה ורבנן סברי *הדר מני אמרין תרי מני לא אמרין אבל מעני לעני דברי הכל ובה לו דמני דובי לנפשיה זכי גמי לחבריה אמר ליה רב נחמן לעילא וליבא מר מעני לעני מחלוקת דהא מציאת הכל עניים אצלה והנן היה רובב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה ובה בה אי אמרת בשלמא מעני לעני מחלוקת מהניתינן מני רבנן היא אלא אי אמרת בעשר ועני מחלוקת אבל מעני לעני דברי הכל ובה לו הא מני לא רבנן ולא ר' אליעזר אמר ליה מתני' דאמר תחילה הכי גמי מסתברא דקתני סיפא אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחילה לא אמר כלום תחילה בסיפא למה לי פשיטא אע"ג דלא אמר תחילה תחילה קאמר אלא לאו הא קמ"ל רישא דאמר תחילה ואיך תנא סיפא לגלויי (ה) רישא סיפא דאמר תחילה רישא דלא אמר תחילה רב נחמן ורב

*ושבת שמים שהן ארבע בפנים ושמים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים *פשט העני את ידו לפנים ונתן לחוץ ידו של בעל הבית או שנטל מחוכה והוציא העני הייב ובעל הבית פטור: פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לחוץ ידו של עני או שנטל מחוכה והכנים בעל הבית הייב והעני פטור: פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מחוכה או שנתן לחוכה והוציא שניהם פטורין: פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מחוכה או שנתן לחוכה והכנים שניהם פטורין: גב' חנן התם שבועות שמים שהן ארבע ידיעות הטמאה שמים שהן ארבע *מראות נגעים שמים שהן ר' יציאת השבת שמים שהן ארבע *כאי שנה הכא דהני ב' שהן ר' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ וכאי שנה התם דהני שמים שהן ארבע וחוי לא הכא דעיקר שבת הוא הני אבות וחני תולדות התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני אבות כאי ניהו יציאות ויציאות תרי הויין וכי תימא מהן לחיוב ומהן לפטור והא דומיא דמראות נגעים קתני מה התם כולו לחיובא אף הכא גמי כולו לחיובא אלא אמר רב פפא הכא דעיקר שבת הוא תני חיובי ופטורי התם דלאו עיקר שבת הוא חיובי תני ופטורי לא תני חיובי כאי ניהו יציאות ויציאות תרתי הויין שמים דהוצאה ושמים דהכנסה והא יציאות

Yerushalmi Yoma 1:1

הלכה א: שבעת ימים קדם ליום הכיפורים כו' ר' בא בשם
ר' יוחנן שמע לה מן הרא באשר עשה ביום הזה. אילו שבעת
ימי המילואים. צוה ה' להורות לעשות. זה שעור של יום הכיפורים.
או אינו אלא שעור של ראש הודש. א"ר בא לכפר עליכם בפרה
שהיא כזו מה זו כפרה אהרן עצמו כפרה בנים עצמן. אף זו
כפרה אהרן עצמו כפרה בנים עצמן: ר' יונה בשם בר' רפא
שמע לה מן הרא כאשר עשה ביום הזה אילו שבעת ימי
המילואים. צוה ה' זו שריפת הפרה נאמ' באן צוה ה' נאמ'
להלן וזאת תקח התורה אשר צוה ה' לאמר: לעשות זה שעור
של יום הכיפורים או אינו אלא שעור של ראש חדש כהא דאמ'
ר' בא "לכפר עליכם בפרה שהיא כזו מה זו כפרה שאמ'
כשירה לא כבהן גדול. אף זו כפרה שאמ' לא כבהן גדול. א"ר
בן כהן השורף את הפרה לכהן גדל ביום הכיפורים. כהן
אפרסמו כשהיה ואין אחיו הכהנים נוגעין בו. וזה אפרסמו
בקדושה ואחיו הכהנים נוגעין בו. על דמיונה דר' דוילף לה מן

Yoma 2a



ימים קדם ליום הכיפורים מפרישין כהן גדול
מביתו ולשבת פתח דין ומתקנין לו כהן
אחר תרתין *שמא יארע בו פסול ר' יהודה
אומר אף אשה אחרת מתקנין לו שמא המזל
יפגם *אשמו שגאמר *וכפר בעדו ובעד ביתו
ו *אשתו אמרו לו אם כן אין לדבר סוף :
גב' חנן התם *שבעת ימים קדם שריפת
הפרה היו מפרישין כהן השורף את הפרה
מביתו ולשבת שעל פני הבירה צפונה
מזרחה ולשבת בית האבן היתה נקראת
למה נקרא שמה לשבת בית האבן שכל
מעשיה בכלי גללים בכלי אבנים ובכלי
אדמה באי טעמא כיון דטבול יום בשם בפרה
*דרתנן *בטמאין היו כבהן השורף את הפרה
ומטבילין אותו להוציא מלבן של צדוקן
שהיו אומרים במעורב השמש היתה נעשית
הקטן לה רבנן כל גללים כלי אבנים ובכלי
אדמה ולא לקבולו טעמא כי היכי שלא
ליולולו כהן מאי שגא צפונה מזרחה כיון
דרטמא הוא ורטמא טעמא צפונה ימין
מזרחה *אל נכח פני אהל מועד הקטן זה
רבנן לשבת צפונה מזרחה כי היכי דלהוי
לה תיכרא *מאי בירה אמר רבה בר בר
ר' יודן מקום היה בתר הכיה ובירה
שבו ור' אמר כל המקדש כולו קדר בירה
שגאמר *הבירה אשר הכינותי כנא *וי מילי

Tosefta Parah 3:1

ג (ב) *מה בין כהן השורף את הפרה לבין של יום הכיפורים כהן של יום
הכיפורים הפרשנו בקדושה ואחיו הכהנים נוגעין בו כהן השורף את הפרה הפרשנו
בטהרה ואין אחיו הכהנים נוגעין בו ה"ל מן המביעין אינו כהן שגא כהן

Pesachim 9a

מתני' אין חוששין שמא נירדה וזלדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מהצר לחצר ומעיד לעיר אין לדבר סוף: גמ' טעמ' דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל היישינן ובעי בדיקה ואמאי נימא אבלתיה מי לא חנן *מדורו העכו"ם טמאים וכמה יישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום ואע"פ שאין לו אשה *וכל ימקום שהולדה והזיר יכולין להלך א"צ בדיקה א"ל וירא לא קשיא הא בבשר והא בלחם בבשר לא משירא בלחם משירא אמר רבא האי מאי בשלמא תחם אימור הוה אימור לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימור אבלתיה אבל הכא דוראי דחזינא דשקל מי יימר דאבלתיה הוי ספק ודא' *ואין ספק מוציא מורי ודאי ואין ספק

Mishnah Oholot 18:7 and 8

הקונה שדה בסוריא, סמוכה לארץ ישראל: אם יכול להכנס לה בטהרה - טהורה, ותיבת במעשרות ובשביעית. ואם אינו יכול להכנס לה בטהרה - טמאה, ותיבת במעשרות ובשביעית. מדורות הגוים - טמאים. כמה ישהה בתוכן ויהא צריך בדיקה? ארבעים יום, אף על פי שאין עמו אשה. ואם היה עבד או אשה משמרים אותו, אינו צריך בדיקה. את מה הם בודקים? את הביבים העמקים, ואת המים הסרוחים. בית שמאי אומרים: אף האשפות, ועפר המיתות. ובית הלל אומרים: כל מקום שהחזיר וטהרה יכולים להלך בו, אינו צריך בדיקה.

Eruvin 11b

מתני' דכיפה: מתני' *הכשר מבוי ב"ש אומרים לחי וקורה וב"ה אומרים אי לחי או קורה רבי אליעזר אימר לחין כיוצא ב' ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני ר' ע לא נחלקי ב"ש וב"ה על מבוי שהוא פתח מארבע אמות שהוא פתח נתר או בלחי או בקורה על מה נחלקי על החב מארבע אמות ועד עשר שב"ש אומרים לחי וקורה וב"ה אומרים אי לחי או קורה א"ל עקיבא על זה ועל זה נחלקי: גמ' כמאן דלא תצננה ולא כתנא קמא אמר רב יהודה הכי קאמר הכשר מבוי סתום כיצד ב"ש אומרים לחי וקורה וב"ה אומרים אי לחי או קורה ב"ש אומרים לחי וקורה למימרא דקא סברי ב"ש ארבע מחיצות דאורייתא לא לזרוק משלש הוא דמחייב לטלטל עד דאיכא ארבע ב"ה אומרים או לחי או קורה לימא קא סברי ב"ה שלש מחיצות דאורייתא לא לזרוק משתים הוא דמחייב לטלטל עד דאיכא שלש: ר' אליעזר אומר

Appendix to Chapter IV

Pesachim 2a



לארבעה עשר בודקין את התמץ לאור הער
כל מקום שאין מכניסין בו תמץ אין צורך
בדיקה *ובמה אמרו ב' שורות במרחק מקום
שמכניסין בו תמץ בית שמאי אוכרים ב'
שורות על פני כל המרחק ובית הלל אוכרים
שתי שורות החיצונות שהן העליונות :
גמ' כאי אור רב הונא אמר נגהי *ורב יהודה
אמר לילי קא טלקא דעתך דמאן דאמר נגהי
נגהי כמש ומאן דאמר לילי לילי כמש מיתבי
האמר הבקר אור והאנשים שילדו אלמא אור
ימא הוא מי כתיב האור בקר הבקר אור
כתיב במאן דאמר צפרא נהר ובדרב יהודה
אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב *לעולם
יכנס אדם בבי טוב ויצא בבי טוב מיתבי
האמר ובאור בקר יורה שמש אלמא אור ימא
הוא מי כתיב אור בקר ובאור בקר כתיב
והבי קאמר ובאור בקר בעולם הזה כעין
זרחה שמש לעדקים לעולם הבא מיתבי
האמר יקרא אלהים לאור יום אלמא אור ימא
הוא הכי קאמר *למאד ובא קראי יום אלא
מקרה ולחשך קרא לילה למחשך ובא קרא
לילה והא קיימא לן דער צאת הכוכבים ימא
הוא אלא הכי קאמר קרייה רחמנא לנהורא
ופקדיה אמצוהא דימא וקרייה רחמנא
לחשוכא ופקדיה אמצוהא דלילה מיתבי
האמר הללוהו כל כוכבי אור אלמא אור אורחא
הוא הכי קאמר הללוהו כל כוכבים המאירים
אלא מעתה כוכבים המאירים הוא דבעו
שבוהי שאינן מאירין לא בעו שבוהי והא
כתיב *הללוהו כל צבאו אלא הא קמ"ל
דאור דכוכבים נמי אור הוא למאי נפקא
מינה לגודל מן האור (דהנן) *הגודל מן האור
הוא אור באורן של כוכבים מיתבי *לאור יקום
די רוצח יקבל עני ואביון ובלילה יהי כנגב

Pesachim 2b

הא מדקאמר ובלילה יהי כנגב אלמא איר
 ימא הוא החם הכי קאמר אי פשיטא לך
 מילהא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא
 וניתן להצילו בנפשו ואי מספקא לך מילהא
 כליליא יהי בעיניך כנגב ולא ניתן להצילו
 בנפשו מתני יהושע בוכי נשפו יק לאור ^{ליוג}
 ואין ואל יראה בעפעפי שדר מדקאמר יק
 לאור ואין אלמא אור ימא הוא החם מילט
 הוא דקא ליום ליה איוב למוליה אמר יהא
 רעא דליציפה תך נברא לנהורא ולא
 לישכחה מתני ואומר אך חשך ישובני ^{ליוג}
 ולילה אור בעדני אלמא אור ימא הוא
 החם הכי קאמר דוד אני אמרתי אך חשך
 ישובני לעה"ב שהוא חוכה ליום עבשו
 *העולם הזה שהוא חוכה ללילה אור בעדני
מתני *ר' יהודה אימר בודקן אור
 (לארבעה) עשר ובארבעה עשר שחרית
 ובשעת הביעור מדקאמר רבי יהודה בודקן
 אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית
 אלמא אור אורתא הוא ש"ס מתני
 *מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית
 מלאכה ר' אליעזר בן יעקב אומר משעת
 האור רבי יהודה אימר *משעת הנץ החמה
 אמר ליה ר"א בן יעקב לרבי יהודה ובי
 הוכן מצטו יום שמקצתו אסור בעשיית
 מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה
 אמר ליה הוא עצמו יוכיח שמקצתו מותר
 באכילת המין ומקצתו אסור באכילת המין
 מדקאמר רבי יהודה משעת הנץ החמה
 אלמא אור דקאמר ר"א בן יעקב אורתא היא
 לא מאי אור עמוד השחר אי הכי דקאמר
 ליה הוכן מצטו יום שמקצתו מותר בעשיית
 מלאכה ומקצתו אסור בעשיית מלאכה
 *נימא איתו לנפשיה הא איכא לילה דקא
 שרי ר"א בן יעקב ח"ק בשלמא לדודי אשכנא דקא פלגי רבנן בין ימא
 כליליא (דחנן) *גבי הענית צבור יעד מתי איכל ושוהה עד שיעלה
 עמוד השחר דברי ר' אליעזר בן יעקב ר' שמעון אימר עד קרות הגמר
 אלא לדרך חוכא אשכנא ימא גופיה דפלגי ביה רבנן אמר ליה היא
 עצמו יוכיח שמקצתו מותר באכילת המין ומקצתו אסור באכילת המין
 שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר"א הכי קאמר ליה רבי אליעזר אבינא לך
 אנא מלאכה דרבנן ואת אמרת לי המין דאורייתא דעד הכא אסור דחמא
 ועד הכא שרא דחמא ואידך שעות דרבנן ואידך דהרבה הוא דעבוד
 רבנן לדאורייתא *מתני אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה
 בזמנו לקדשו ואימתי משיאין משואות לאור עבודו אלמא אור אורתא
 הוא ש"ס מתני *יהי עומד כל הלילה ומקריב על המזבח לאורה
 מען קדוש ידים ורגלים דברי רבי אורה שאני : מתני מר וימא

Berachot 9b

לבם אהרנית: **מתני'** *מאימתי קורין את
שמע בשתיית משיכר בין תבלת ללבן ר'
אליעזר אימר בין תבלת לברתי * (ועומרה) * עד
הנץ (ה) הדמה ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש
שעות * הקרא מכאן ואילך לא הפסיד באדם הקרא בתורה: **גמ'** מאי בין
תבלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חזרא לגבבא דעמרא דתבלתא הא
בליליא נמי מידע ידעי אלא * בין תבלת שבה ללבן שבה **תניא** רבי מאיר אימר

Rosh Hashanah 16a

מתני' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח
על הבואה * בעצרת על פירות האילן * בר"ה
כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר
^{ה' יושב} **ה' יושב יחד לבט הכבין אל כל מעשיהם**
*** וכהג נידונין על המים: גמ'** הי הבואה
אילימא הא הבואה דקיימא כל הני הרפתקי
דערו עליה אימת איתרון אלא תבואה
דמזדנא למימרא דחד דינא מתדנא וחתניא
תבואה שארע בה * קרי או אינס קידם הפסח
נידונית לשעבר לאתר הפסח נידונית לחבא
אדם שארע בו קרי או אינס קידם יוח"ב נידון
לשעבר לאתר יוח"ב נידון לחבא אמר רבא
ש"מ הרי דינא מתדנא (*) אמר אביי הלכך כי
הוי אינש דמצלח ורעא אפלא ליקדים וליורע
דרפא דער דמטי למדייניה קדים סליק מני

Rosh Hashanah 2a, b



ראשי שנים הם *באחד בניסן ר"ה למלכים
ולרגלים *באחד באלול ראש השנה למעשר
בהמה ר' אלעזר ור"ש אומרים **באחד
בתשרי באחד בתשרי ראש השנה לשנים
יולשמי' יולובלות ילנטי' יולירקות
*באחד בשבט ראש השנה לאילן בדברי
בית שמאי בית הלל אומרים 'בהמשה עשר
טו: גמ' *למלכים למאי הלכתא אמר
רב הסא לשמרות דתנן *שברי טוב
המזקדמן פסלין 'זהמאידין כשרין
הנו רבנן מלך שעמד בעשרים והשקה
באחד בין שהגיע אחד בניסן עלתה לו
שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין
מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחד אמר
מר מלך שעמד בעשרים והשקה באחד
בין שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה הא
קמ"ל דניסן ר"ה למלכים *יום אחד בשנה
הימים שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן
אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחד פשיטא
לא צריכא דאימנו עליה מאד מה דתימא
ניכנו ליה תרתין שני קמ"ל תד *מת
באדר ועמד אדר תרתיו באדר מונין שנה
לזה ולזה מת בניסן ועמד אדר תרתיו
בניסן מונין שנה לזה ולזה מת באדר
ועמד אדר תרתיו בניסן מונין ראשונה
לראשון ושניה לשני אמר מר מת באדר
ועמד אדר תרתיו באדר מונין שנה לזה ולזה
פשיטא מה דתימא שחא לבי תרי לא
מונין קמ"ל מת בניסן ועמד אדר תרתיו
בניסן מונין שנה לזה ולזה פשיטא מה
דתימא כי אמרין יום אחד בשנה חשוב
שנה בסוף שנה אבל בתחלת שנה לא
אמרין קמ"ל מת באדר ועמד אדר תרתיו
בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני
פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאד ומלך
בן מלך הוא מה דתימא ניכנו ל' תרתין שני
קמ"ל אדר יודנן מנין למלכים שאין מונין

Appendix to Chapter V

Betsah 9a, b

שאמרה לזרים : מתני' ב"ש אימרים
אין מוליכין את הסולם משוכך לשוכך
אבל משהו מהלוקן להלוקן וב"ה מתירין :
גמ' אמר רב הני בר אמי מזהלוקת
ברשות הרבים דב"ש סברי הוואה אימי
להטיח גנו הוא צריך וב"ה סברי שובבו
מוכיח עליו אבל ברשות היהודי דברי הכל
מותר אני והא' אמר רב יהודה אמר רב
יכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית
העין אפילו בתדרי חרדים אמר הנאי היא
דתנאי *שומרון ברכה אבל לא כנגד העם
ר' (*אליעזר) ור' שמעון ואוסרין איכא דאמרי
אמר רב הני בר אמי מחלוקת ברשות היהודי
דב"ש אית להו דרב יהודה אמר רב וב"ה
לית להו דרב יהודה אמר רב אבל ברשות
הרבים דברי הכל אסור ליכא רב דאמר
כב"ש הנאי היא דתנאי שומרון ברכה אבל
לא כנגד העם רב' (*אליעזר) ד"ש איסורין
מתנוון דלא כי האי תנא דתנאי *אמר רבי
שמעון בן אלעזר מדיים ב"ש וב"ה שמוליכין
את הסולם משיכך לשיכך לא מהלוקי אלא
להדידי שביש אימרים אין מחזירין ובה
אימרים אף מחזירין אמר רבי יהודה במה
דברים אמורים בסולם של שיכך *אבל
בסולם של עליה דברי הכל אסור ר' חייא

Betsah 2a



*שעולה ביום טוב בית שבאי אימרים
האכל ובית הלל אימרים *לא האכל בית
שבאי אימרים *שאור בבית וחמץ בככותבת
ובית הלל אימרים *זה וזה בבית *השוהט
היה ועוף ביום טוב בית שבאי אימרים
יחפור בדקר ויכסה *ובית הלל אימרים לא
ישתט אלא אם כן היה לו עפר מוכן
מבעוד יום ומידים שאם טהם שהפך
בדקר ויכסה שאפי' כיה מוכן היא :
גמ' בבאי עסקין אלימא בתרנגולת העומדת
לאכילה באי מעמידו דבית הלל איכא
ראפת הוא אלא בתרנגולת העומדת לגדל
ביצים באי מעמידו דבית שבאי מוקצה
היא ובאי קשיא דלמא בית שבאי לית
להי מוקצה קא בללא הערק אפילו מאן
דשרי במוקצה בניהר אפי' באי מעמידו
דבית שבאי אמר רב טרין לעולם בתרנגולת
העומדת לגדל ביצים *ודאית ליה מוקצה
אית ליה טלד ודלית ליה מוקצה לית ליה
טלד בית שבאי בר' שמעון ובית הלל בר'

Shabbat 95

ביתנו' לא יטע אדם לפני הדבר שמך
 למטה עד שיהיה לא יטע אדם למטה
 לזרעו ולא לאכל ולא לזרע אדם המזול
 אין מביקין למטה (לזרע ק"ט) אין
 מביקין למטה: (לזרע) אין מביקין למטה
 אלא למטה גולה אלא לא האכיל
 שבת ביום טוב אלא מביקין למטה קמה
 אם המזול אין מביקין יטע תרתי תיבתא
 דר' יוחנן בן לוי דאמר ר' יוחנן בן לוי
 שחטין וכן חזית המטה אחר לאדם
 שחטין ביום קדם שחטין חזית המטה
 לא לעולם מביקין למטה גולה ומהמזול
 אלא למטה ולא למזול למטה גולה
 ולא למזול למטה גולה ולא למזול
 במזול גולה לא לזרע במזול דין

Selected Bibliography

A. Primary Sources (In each case standard editions were used.)

Friedmann. Meir Ish Shalom, ed., Sifre Debe Rav, Vienna, 1864.

Lewin, B.M., ed., Igeret Rav Sherira Gaon, reprinted Jerusalem, 1972.

The Babylonian Talmud

The Hebrew Bible

The Mishnah

The Palestinian Talmud (Krotoshin edition)

Tosefta (Zuckerman edition)

B. Secondary Sources

Albeck, Hanoah, Mavo Latalmudim, Tel Aviv, 1969.

Danby, Herbert, trans., The Mishnah, London, 1974.

Epstein, Isidore, ed., The Babylonian Talmud, London, 1935-1958.

Feldblum, Meyer S., "Professor Abraham Weiss: His Approach and Contribution to Talmudic Scholarship", The Abraham Weiss Jubilee Volume, New York, 1954.

Jastrow, M., Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, New York, 1886-1903.

Neusner, Jacob, The Foundation of the Babylonian Talmud, Leiden, 1970.

Weiss, Abraham, Lechecher Hatalmud, New York, 1954.