HEBREW UNION COLLEGE - JEWISH INSTITUTE OF RELIGION NEW YORK SCHOOL

INSTRUCTIONS FROM AUTHOR TO LIBRARY FOR THESES

5. Davids AUTHOR Amelioration: From The Bible to EThical TITLE A/MUO The

TYPE OF THESIS: D.H.L. () Rabbinic (X)

Master's ()

1. May circulate (X)

2. Is restricted () for ____ years.

Note: The Library shall respect restrictions placed on theses for a period of no more than ten years.

I understand that the Library may make a photocopy of my thesis for security purposes.

3. The Library may sell photocopies of my thesis. $\frac{\chi}{yes}$

Date

Signature of Author

72-0499

no

Library Record Microfilmed Date

Signature of Library Staff Member

HEBREW UNION COLLEGE-JEWISH INSTITUTE OF RELIGION NEW YORK SCHOOL

Report on the Rabbinic Dissertation Submitted by

Ronn Davids

in Partial Fulfillment of the Requirements for Ordination

Ethical Amelioration From The Bible To The Talmud

Ronn Davids' thesis, <u>Ethical Amelioration from the Bible to the Talmud</u>, is an excellent piece of research and application of contemporary ethical systems to traditional rabbinic material. There is no claim on Mr. Davids' that the Sages themselves operated along the systematic ethical lines he uses. Nevertheless, application of systematic ethics does uncover some interesting lines of thought when applied to rabbinic sources and functions as a modern form of commentary on the material.

Mr. Davids' thesis contains 8 chapters: 1) analysis of regnant contemporary ethical systems; 2-5) application of Utilitarian Kantianism to the cases of the 'ir ha-niddahat; mamzerut; and Amalek; 6) a discussion of the possibility that the Sages' ethics while not systematic may have been intuitive and fairly consistent; 7) analysis of how rabbinic limitation or elimination of unjust rules may have at their roots in ethical considerations; 8) conclusions and recommendations.

Mr. Davids chose utilitarian Kantianism as the system by which to analyze the rabbinic material because it represents the "best of both worlds" in terms of regnant ethical systems. In reviewing Biblical material he chose particularly egregious cases from a modern perspective: destruction of every person, animal, and artifact in the idolatrous city; a child's illegitimacy for his/her parents' sins; and the total destruction of the Amalekites and their property.

In these cases the Rabbis generally "improved" the Biblical law in terms of equity. 'Ir ha-niddahat was eliminated; mamzerut and its affects were limited; and while no amelioration of the Amalekite case took place, the existence of Amalekites in the rabbinic period was questioned. Mr. Davids asked whether these developments of Biblical law were the result of an ethical impulse.

Mr. Davids indicates that ethicality may have been the cause for these developments. However, because rabbinic literature never states clearly that this is the reason for the "ameliorations" Mr. Davids wisely concludes that we cannot be sure that ethics alone drives them. He makes a strong case for the probability of a rabbinic "intuitive ethics", but rather than concluding that is the case, he urges further research.

> THE KLAU LIBRARY HEBREW UNION COLLEGE JEWISH INST. OF RELIGION BROCKDALE CENTER 1 WEST ATH STREET NEW YORK, N.Y. 10018

Ir. Davids' suggestion for useful continuation of research into rabbinic ethics is oteworthy. He proposes a methodology for continued study of the question which emands: 1) further collection and evaluation of Biblical cases; 2) study of the social and olitical situation of the Rabbis in order to test whether these are the prime factors in amelioration"; 3) study of the Rabbis' relationship to Greek systems of ethics; 4) a more horough-going and varied use of ethical systems than that employed in the thesis; 5) a etter development of rabbinic psychological biography by study of various rabbis' eachings; 6) better individuation of rabbinic views; 7) separation of rabbinic dicta from heir redactional overlay; and 8) further definition of the meaning of "amelioration".

The exceptionally thoughtful thesis is a model for good academic research into rabbinic Judaism and its motivating considerations.

Respectfully submitted,

Professor Michael Chernick

April 1, 1992

Mr. Davids' suggestion for walk! costing norworkly. He proposes a methodology examples 1) further collection and evaluat political situation of the Febraic is astron smalloration"; 3) study of the Rabbie'rel doctoragh-going and varied use of subject better development of rebbink particular muchinest 6) better individuation of resh their redectional overlage and 8) furber a The encryptionally thoughtful thesis is a m beditions and its motivating consideration 1.11307

ETHICAL AMELIORATION: FROM THE BIBLE TO THE TALMUD

RONN STEVEN DAVIDS

Thesis Submitted in Partial Fulfillment of Requirements for Ordination

Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion Graduate Rabbinic Program New York, New York

> 1992 Referee: Dr. Michael Chernick

> > Anna Brill

TABLE OF CONTENTS

i

ACKNOWLEDGEMENTS	
CHAPTER I - INTRODUCTION	
CHAPTER II - ETHICAL SYSTEMS	
Utilitarianism	
Deontology	
The Utilitarian Kantian Principle	
CHAPTER III - IR HA-NIDDAHAT	
The Case	
The Application of Ethical Theory to the Case	
A Justification of the System	
A Rejection of the System	
An Evaluation of the Ethical Arguments	
The Rabbinic Approach to the Case	
Sifre Devarim	
The Talmud	
A Preliminary Evaluation of the Rabbinic Response CHAPTER IV - MAMZERUT	
The Case	
The Application of Ethical Theory to the Case	
A Justification of the System	
A Rejection of the System	
An Evaluation of the Ethical Arguments	
The Rabbinic Approach to the Case	
Sifre Devarim	
The Talmud	
A Preliminary Evaluation of the Rabbinic Response.	
CHAPTER V - AMALEK	
The Case	
The Application of Ethical Theory to the Case	
A Justification of the System	
A Rejection of the System	
An Evaluation of the Ethical Arguments	
The Rabbinic Anomach to the Case	
A Preliminary Evaluation of the Pabbinia Damona	
CHAPTER VI. DE THEODETIC INTUITIVE ETHICS	
CHADTED VIL ETHICAL THEODY AND THE DADDINIC ADDOLACH	
In U. Niddahat	
If na-Niocanat	
MainZerut	
CHARTER VIII CONCLUSIONS AND RECOVER (THIS ATTONS	
Conclusions	
Recommendations	

APPENDIX - KEY HEBREW TEXTS	113	ii
Sifre Devarim	113	
Mishnah	121	
Babylonian Talmud	126	
Toseftah	164	
Palestinian Talmud	165	
BIBLIOGRAPHY	167	

controls appearing that and service often impacted and an and the service of the Minde second and the service of the second seco

Repute to which a product of the

CHAPTER VILLOW CONTRACTORS

ACKNOWLEDGEMENTS

When Abraham asked demandingly of God: "Shall not the Judge of all the earth deal justly?", a paradigm was established against which all of the laws and statutes which constitute the Halakhah must be evaluated. Thus, a religio-cultural system which claims to express the explicit will of the Creator must be held to the highest standards of justice and morality. The appearance of injustice would not only be an indictment of codifiers and legislators, but of the One who is the ultimate source of the codes and the laws themselves.

I am grateful to Rabbi Michael Chernick for his embrace of a Jewish legal system founded upon a system of morality, and for the patience and wisdom with which he introduced me to that world. Dr. Chernick is a teacher who seeks to grow alongside of his students, and a mentor who smoothed my path whenever uncertainty and confusion assailed me.

Words cannot fully express my feelings of love and respect for my father, Rabbi Stanley Davids. I wish to thank him for the time and concern which he offered to me throughout the process of researching and writing this thesis, and for having imbued me with his love for rabbinic texts. The hours, indeed the years, we have studied together helped bring me to this document of completion.

When I began to immerse myself in research, I found that the demands upon my mind and spirit often impacted upon those closest to me. I express here my love and gratitude to Mindy Averbuch for supporting my commitments unfailingly, for sustaining me when roadblocks and frustrations threaten, and for being a well-spring of joy and of confidence.

All rests in the hands of the undersigned. Beliefs and resolute intentions cannot excuse any errors in the text that follows. As grateful as I am to others, I accept as my own the conclusions and the recommendations which this study provides.

1257

- This MARCENTING

NUCL DURING AND

his love for rais

the prior manual endanced failed

high the barry provides and and

to me, i happens he's an ince and

R.S.D. N.Y.C. 5752 iv

we say down, without intoing the moral fold, more from a raiker brailough kind of inner direction to a moral provided unce is which we achieve an examined life and a

5.2

process of internationalization may be spore controlling in the

second. for morality to appearing 'its incrimitions with an

his enclosed as are at which he is separate of concerning him discontrol, and we even lead him to fast that it is

CHAPTER I INTRODUCTION

This proposed protocol for the analysis of rabbinic amelioration of biblical legislation through the framework of systematic ethics is an attempt to lay the foundation upon which further investigation may be contemplated. It will be my goal to establish the premise that there exists sufficient cause to justify the continued exploration of the hypothesis: the lens of systematic ethics provides new insights into the interpretation and application of biblical legislation by the rabbis and thereby informs the debate concerning rabbinic attempts to ameliorate certain biblical laws on ethical grounds.

In order to substantiate the above, this study will consider four topics: the present status of normative ethical theory, the application of normative ethical theory to three biblical cases, the rabbinic responses to the cases, and the rabbinic responses in the context of normative ethical theory.

Morality starts as a set of culturally defined goals and of rules governing achievement of the goals, which are more or less external to the individual and imposed on him or inculcated as habits. These goals and rules may and generally do, at least to some extent, become "internalized" or "interiorized," that is, the individual takes them as his own and regulates his own conduct by them; he develops a "conscience" or "superego." This process of internalization may be quite irrational but it is typical for morality to accompany its inculcations with at least a modicum of reason-giving. Thus, we tend to give reasons with our moral instructions as soon as the child has attained an age at which he is capable of something like discretion, and we even lead him to feel that it is appropriate to ask for reasons.

We may then, without leaving the moral fold, move from a rather irrational kind of inner direction to a more rational one in which we achieve an examined life and a kind of autonomy. become moral agents on our own, and may even reach a point when we can criticize the rules and values of our society. 2

Clearly, it is in the last stage of this process that moral philosophy plays its natural role.¹

This shift from customary morality to reflective morality can be accomplished through the systematic endeavor to understand moral concepts and to justify moral norms. A systematic endeavor may be undertaken from many varying perspectives, each with its own advantages and disadvantages. Together, these perspectives comprise the field of normative ethics - the attempt to construct a valid ethical system. While it is true that the concept of systematic ethics has been under assault during the past ten years as a result of the collapse of the notion of the universal,² it is still possible to employ the traditional framework of systematic ethics in order to begin the search for a rabbinic ethic which facilitated both the desire and the capacity of the rabbis to ameliorate that biblical legislation which they found to be problematic or troublesome.

¹William Frankena, <u>Ethics</u> (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1963), pp. 7-8. ²Interview with Dr. Eugene Borowitz, 20 June 1991.

CHAPTER II

ETHICAL SYSTEMS

Utilitarianism

Utilitarianism is committed to the maximization of the good and the minimization of harm and evil. It asserts that we ought always to produce the greatest possible balance of positive values for all persons affected, or the minimum balance of disvalue.¹

Thus, the utilitarian's primary obligation is to weigh benefits against harms, benefits against other benefits, and harms against other harms. The first clear statement of the doctrine of utilitarianism was developed in Jeremy Bentham's <u>Introduction to</u> the Principles of Morals and Legislation (1780). Bentham, who was primarily interested in legal reform in his native Great Britain, sought an objective basis for legislation which would function in harmony with the moral world through a definition of right. This definition rested on the premise that right actions are those which are in accordance with the principle of utility. By principle of utility Bentham meant:

that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question; or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.²

Although Bentham stressed pleasure and theorized that reality is only to be equated with individual existents, his view did not culminate in a narrowly egoistic or selfish approach to life. Insofar

¹ Tom Beauchamp and Norman Bowie, <u>Ethical Theory and Business</u> (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1988), p. 26.

²Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation in The Utilitarians (Garden City, New York: Doubleday Press, 1961), pp. 17-18.

as Bentham understood good and evil in terms of the individual's natural drive to secure pleasure and to avoid pain. he may be classified as an egoist. However, because Bentham believed that the pleasure of each individual was good, he reasoned that the more individuals there were to receive pleasure, the more good would result. Good is to be understood in terms of the pleasure of the individual, and because each individual counts as one, there will be more good in the world as more pleasure is distributed. Thus, Bentham cannot be regarded as an orthodox egoist in the usual sense. for he is very much concerned with the common good. If each individual's pleasure is to count as one unit, the highest good will consist of the greatest amount of pleasure apportioned to the largest number of individuals. Good is thereby defined as the greatest happiness of the greatest number.³

The word 'utility' does not so clearly point to the ideas of pleasure and pain as the words 'happiness' and 'felicity' do: nor does it lead us to the consideration of the number of the interests affected; to the number, as being the circumstance, which contributes, in the largest portion, to the formation of the standard here in question, the standard of right and wrong, by which alone the propriety of human conduct, in every situation, can with propriety be tried.⁴

Thus, for Bentham to apply his theory of utility, he must be able to quantify those elements of pleasure and pain which result from competing actions in order to ascertain which action maximizes the total amount of pleasure in a given situation. However, the utilitarian must first address two vital questions: 1. What exactly is

 ³Thomas Katen, <u>Doing Philosophy</u> (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973),
 p. 242.
 ⁴Bentham, p. 291.

the goal, pleasure or happiness? 2. Whom does the goal benefit? It is in the search for an answer to these questions that utilitarians diverge. Three alternative answers have been suggested with respect to the first question. Some, like Bentham, argue on behalf of "pleasure" (hedonistic utilitarianism). Others, like John Stuart Mill, prefer "happiness" (eudaemonistic utilitarianism). A more recent philosopher. G. E. Moore, introduces a new category and argues that goodness itself is a unique and undefinable property (agathistic utilitarianism). Three answers have also been proposed in response to the question of the locus of this pleasure/happiness. Egoistic utilitarians postulate that the pleasure/happiness relates directly to the agent him/herself. Altruistic utilitarians suggest that the pleasure/happiness relates to all except the agent. Universalistic utilitarians combine the recommendations of the others in their thesis that the pleasure/happiness must include everyone, including the agent. Thus, it is possible to identify nine distinct utilitarian configurations (egoistic hedonism, altruistic hedonism, universalistic hedonism, egoistic eudaemonism, etc...).5 The two strains which have received the greatest degree of acceptance are Bentham's universalistic hedonism and Mill's universalistic eudaemonism.

5

We will now examine how the principle of utility is applied in universalistic hedonistic and universalistic eudaemonistic systems. In order to know what we ought to do in a given situation, we must first specify the competing courses of action which are at our disposal. We must then compare the probable consequences of having selected each of the available courses, asking how much

⁵Paul Taylor, <u>Problems of Moral Philosophy</u> (Belmont, California: Dickenson Publishing Company, 1968), pp. 140-141.

pleasure/happiness and pain/unhappiness would result for us and for others impacted as a result of our decision. The act which these calculations show maximizes value and minimizes disvalue is the act which is morally incumbent upon us. Any other act would be morally incorrect. Of course, it is impossible for us to engage in this process every time that we are faced with a moral dilemma. The utilitarian must operate on the basis of common sense, using past experience as a guide.

Thus, for the utilitarian, no act is immoral in and of itself. The morality of a given act depends entirely on the consequences of that act. It is vital to note that while such a system effectively maximizes utility, it inherently engenders and tolerates suffering. While it is true that in theory the majority benefits, in practice the course of action which produces the greatest possible balance of positive values for the greatest number of people necessarily results in harm and disvalue to the minority. Nowhere is it clear that this minority has any claim to protection in a utilitarian system. In fact, so long as the utilitarian is careful to include the long-term impact of such disvalue in his/her cost-benefit analysis, a certain degree of pain/unhappiness might be acceptable as unavoidable.

This leads us to an important difference between hedonistic and eudaemonistic utilitarianism. Bentham claims that good and bad consequences are to be measured purely in terms of the quantity of pleasure and pain involved. The method proposed by Bentham to ascertain which action maximizes the total amount of value in a given situation is what has been called the "hedonic calculus." The hedonic calculus offers a method of calculating the degree of pleasure

by quantifying all of the relevant factors. These factors may be grouped into three categories:⁶

Intrinsic Characteristics of Pleasure and Pain

- 1. Intensity of each pleasure or pain.
- 2. Duration or length of time of each pleasure or pain.
- Probability that the pleasure or pain will occur after the act. This is affected by:

7

 Propinquity or nearness in time of the pleasure or pain to the act.

Consequential Characteristics of Pleasure and Pain

- 5. Fecundity or probability that the sensation will be followed by other sensations of the same kind.
- Impurity or probability that the sensation will be followed by other sensations of the opposite kind.

Summation of All Pleasures and Pains Resulting from Act

7. Extent of pleasures and pains.

Eudaemonistic utilitarians like Mill criticize the hedonic calculus and its implications. If each person in the world were to do his/her duty and live a morally upright life, s/he would be making it possible in the future for everyone to have the most intense and pure pleasures throughout his/her life, regardless of the source of those pleasures. Thus, according to Mill, Bentham's perfect world would consist of everyone living like animals, focusing on food and sex, and caring little for the less intense and less "pure" pleasures of the intellect and of aesthetic sensibility. Mill questions how the ultimate purpose of morality could consist of a social condition in

⁶The following analysis is based upon: James Cornman, Keith Lehrer, and George Pappas, <u>Philosophical Problems and Arguments: An Introduction</u> (New York: Macmillan Publishing Company, 1982), pp. 299-300.

which people live like animals.⁷ As Mill declares, "Better to me a man dissatisfied than a pig satisfied. Better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.^{*8} Surely, argues Mill, the ultimate goal of morality is a life worthy of developing the best qualities of humanity.

Systems of ethics are designed so as to provide moral rules of conduct by which one can live a moral life, and, as noted above, it is the function and content of these rules which mark the divisions among the various schools of thought. Similar disagreements exist, as well, within the various schools themselves. Utilitarians may be divided into act-utilitarians and rule-utilitarians.

For all utilitarians, the principle of utility is the ultimate test of the morality of human conduct. But in applying this test, do we apply it directly to particular acts, or do we restrict its application to rules of conduct, and let those rules determine whether a particular act is right or wrong? Act-utilitarians argue that we must investigate the consequences of a particular act in order to know whether it is right or wrong. The principle of utility is applied directly to each alternative act in a situation of choice. The right act is then defined as the one which has greater utility - which maximizes value and minimizes disvalue - than any other alternative, and a person's duty is always to do that act among all those open to his/her choice which has such consequences.

According to rule-utilitarians, however, an act is right if it conforms to a valid rule of conduct and wrong if it violates such a rule. And it is the test of utility that determines the validity of rules

7Taylor, p. 143.

⁸John Stuart Mill, "Utilitarianism", in <u>Collected Works X</u> (Toronto: University of Toronto Press, 1969), p. 212.

of conduct. Thus, the one true normative ethical system binding upon all of humanity is a set of rules such that, if people regulated their conduct by these rules, greater value and less disvalue would result for everyone than if they regulated their conduct by a different set of rules. "Right" and "wrong" are defined as action that conforms to or that violates a rule of conduct which is binding upon us. Those rules which, when people conform to them, bring about more happiness/pleasure for everyone and less unhappiness/pain for everyone than would be brought about by their conforming to any other set of rules, are binding. 9

David Hume, a classical utilitarian, notes that an act may be right (or wrong) according to act-utilitarianism and wrong (or right) according to rule-utilitarianism. For example, it is clear that the rule "Never lie to a person who asks you a direct question" has a greater utility than the rule "Always lie to a person who asks you a direct question" since the advantages of our society would be lost if we constantly deceived each other. But suppose that the Gestapo in Nazi Germany questioned someone who was hiding a group of Jews in his home. When the Nazis asked him, "Do you know where there are any Jews?", the person's act of telling the truth would result in the death of the Jews whom he had been protecting. Given this, actutilitarianism would clearly mandate that the man lie. But it would seem that the opposite moral judgment is rendered by ruleutilitarianism which mandates strict adherence to the rule prohibiting lying.

In order to explicate this difficulty, Hume notes that it is one thing to point out the usefulness for society of having general rules of conduct regarding justice and quite another thing to say that every just act has such utility. "A single act of justice." he writes, "is frequently contrary to public interest. But, however single acts of justice may be contrary, either to public or private interest, 'tis certain that the whole plan or scheme is highly conducive, or indeed absolutely requisite, both to the support of society, and the wellbeing of every individual."⁹ Thus, Hume claims that the principle of utility ought to be directly applied to the scheme, not to the single act.

There are a number of problems associated with the logical development of a utilitarian system of ethics and with the application of such a system to cases in practical life. One problem concerns the difficulty in knowing what is right and wrong, especially in act-utilitarianism. If we must determine which of <u>all</u> the alternatives open to us will lead to the best consequences in each situation of choice, we can never know what we ought to do with certainty, and in many cases the obtaining of such knowledge will take so much time and effort that we will not be able to discover what we ought to do within the limits set by the situation.

The act-utilitarian may answer that we can usually make a reasonable prediction of the probable consequences, and that is all to which we can morally be held accountable. With regard to the time element, the act-utilitarian would point out that once again, we may only be held accountable for calculations which a reasonable human being might have been expected to compute under the given circumstances.

⁹David Hume, <u>Enquiries Concerning the Human Understanding and</u> <u>Concerning the Principles of Morals</u> (London: Oxford University Press, 1955), p. 304.

A final difficulty which has been considered by some philosophers to be sufficient grounds for rejecting both act- and ruleutilitarianism relates to the concept of "utility."¹⁰ Utility has been defined as the maximization of value and the minimization of disvalue. What exactly does "value" mean? There are five factors which must be introduced in order to make this idea clear. First, it means to bring about, in the case of one person, the greatest balance of value over disvalue. Second, the happiness and unhappiness of all persons affected must be considered. Third, in calculating the units of happiness or unhappiness for different persons, the same criteria for measuring quantity must be used. Thus, utilitarianism incorporates the principle of the equality of worth of every person as a person. Fourth, the value and disvalue resulting from an act or rule must be distributed as widely as possible among all who are affected. However, many utilitarians balk at the concept of the widest distribution for they are uncomfortable with some of its implications. They attempt to escape this dilemma by adding a fifth factor, one that was first introduced by Mill. This last factor is justice. In deciding which of two alternative acts we ought to do, or which of two rules we ought to adopt as a guide to everyone's conduct, we must ask if the consequences of the act or rule distribute happiness and unhappiness justly or fairly among all who are affected by it. This principle of justice was clearly presented by Henry Sidgwick, a nineteenth century philosopher:

It cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the natures or

10The following analysis is based upon: Taylor, pp. 149-153.

circumstances of the two which can be stated as a reasonable ground for difference of treatment.¹¹

Thus, utilitarians maintain that we must always be able to show a relevant difference between any two people who are being treated differently with respect to their happiness. What will or will not be accepted as just or fair distribution will depend on what we believe to be "reasonable grounds" for difference of treatment among persons. To give such grounds is to point out relevant differences among those who are to be treated differently, and the task of defining justice then becomes the problem of determining valid criteria of relevance. This presents an overwhelming obstacle to the utilitarian. A person does not know how to apply the principle of utility unless s/he knows what it means to maximize value and minimize disvalue, and this is precisely what one is trying to determine in discussing what is a just distribution of happiness and unhappiness or a just difference of treatment. In order to decide what it means to maximize value and minimize disvalue we must take into account the five factors, the fifth of which is justice. So unless we already know what justice is, we do not know what it means to maximize value and minimize disvalue. The utilitarian has become enmeshed in a tautological conundrum.

Utilitarianism, then, is left with a fundamental problem, and it is because of this that some contemporary philosophers have rejected it. They maintain that justice is one of the basic concepts of morality and they do not believe that principles of justice can be derived from a utilitarian ethical system. Since, in their view, it cannot be validated by appeal to the principle of utility itself,

Henry Sidgwick, The Methods of Ethics (London: Macmillan and Company, 1907), p. 380.

THERE BEARS

utilitarianism must be considered inadequate as a normative ethical system.

Deontology

Deontological theories maintain that the concept of duty is in some respect independent of the concept of good and that some actions are right or wrong for reasons other than their consequences.¹²

Fundamental to the deontological paradigm is the existence of an objective reality. This reality must be apprehended through the purity of human reason as a provable and coherent awareness of the laws of nature and of morality. A person attempting to employ this paradigm must be capable of identifying the absolute good of which the deontologist speaks. Without the ability to identify absolutes, the deontologist would be unable to respond to ethical dilemmas.

Thus, the basic principle of deontological ethics is that the right (what we ought to do) does not entirely depend upon the good (what we judge to be of value).

In his book Foundations of the Metaphysics of Morals. Immanuel Kant sets forth a formalistic type of deontological ethics. Kant believes that moral philosophy, whose task is to establish an ultimate criterion of moral rules, must be what he calls "pure." By this he means it must show how an ultimate criterion can be established entirely free of empirical considerations. Once this criterion is shown to be grounded on pure reason, its application to particular rules and acts may require the use of empirical knowledge.

Kant then proceeds to analyze what he considers to be the key concept of morality, what he calls "the good will." Without an

12Beauchamp and Bowie, p. 26.

AND IN COMPANY

understanding of the good will Kant believes that it is impossible to begin an exploration into the terms "right conduct" or "moral duty." Kant analyzes the good will in his "three propositions of morality." The first proposition describes what kind of motive a person must have to be properly called a morally good person, or a person of good will. For the person of good will, the motive must be entirely separate from the person's inclinations and self-interest. The person of good will not only acts in accordance with duty, s/he acts for the sake of duty. This means that his/her sole motive for doing what is right is his/her recognition of the fact that it is the right thing to do. If a person did what was right simply because s/he liked doing that kind of act, or because doing it served his/her self-interest, there would be nothing morally admirable about him/her. Having a good will, therefore, is a necessary condition for being a good person. Kant also argues that it is a sufficient condition. Even if a person were unable to carry out what duty required, s/he must be judged, from the moral perspective, as a good person, so long as the actor strove with all his/her will-power and self-determination to perform the act which is one's duty.

The second proposition of morality concerns the moral worth or value of the good will. Kant maintains that because the good will has such unconditional worth, its value cannot depend on the bringing about of any ends or purposes. For in that case it would be judged merely as a means, and its value would be conditional upon the achievement of ends as well as upon the value of such ends. But since its value is unconditional, it must derive its value solely from the principle which it exemplifies.

the second stated and

The third proposition of morality describes the kind of emotion or inner attitude that dominates a person's state of mind when s/he is motivated by a good will. The emotion or attitude must not be that of kindliness, benevolence, or love, for these have to do with a person's inclinations, not with the pure will to do one's duty. The pure will to do one's duty is the motive to do an act as a matter of principle, regardless of one's inclinations.

It is clear from Kant's conception of the idea of free will that, whatever may be the standard of right action, that standard cannot be the utility of the action in producing certain results. The only other possibility is to make the standard a matter of conformity of an action to a rule or principle. Following Kant's schema, for such a rule to be valid it must pass the test of the ultimate criterion of morality, which Kant calls "the categorical imperative." It is this principle which a person consciously or unconsciously recognizes when s/he acknowledges an act to be his/her moral duty. Kant now argues that if the moral law operates in this way, binding the will of a good person independently of his/her inclinations and purposes, it cannot demand that any particular end be brought about, so all that remains for it to demand is that the person act on a maxim which s/he, as a rational being, could prescribe as a rule for every other person to act upon: "I ought never to act in such a way that I could not also will that my maxim should be a universal law."13

Kant then begins an analysis of the conditions that any rule of conduct must satisfy if it is to be considered a moral rule:¹⁴

¹³Immanuel Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals (New York: Macmillan Publishing Company, 1985), p. 18.
¹⁴The following analysis is based upon: Taylor, pp. 216-219.

For a rule to be a moral rule, it must prescribe to us categorically, not hypothetically. This is because a moral rule prescribes what we ought to do without reference to any purposes or consequences, whereas a hypothetical prescription only tells us what we ought to do if we want to bring about certain ends. If we did not seek those ends, it would lose its prescriptive force. But a moral rule never depends for its prescriptive force upon what ends a person seeks. Therefore it must prescribe to us independently of our ends. that is, categorically.

For a rule to be a moral rule, it must be consistently universalizable. The ground of moral duty rests on no empirical conditions, for if it did, it could not be the object of respect by the good person and could not motivate him/her independently of all his/her inclinations and purposes. If the reason for acting in accordance with a maxim was anything but the fact that the rule could become a universal law, empirical conditions would be placed upon the ultimate test for a moral rule and the rule would thereby lose its a priori necessity and universality. Therefore, only the one condition, that the rule can become a universal law, is sufficient grounds for its moral validity, and this condition simply means that the rule can be prescribed as a guide to everyone's conduct without involving a self-contradiction.

For a rule to be a moral rule, it must be such that, if all people were to follow it, they would treat each other as ends in themselves, never as means only. A moral rule is binding upon a person as a rational being. A rational being would always treat every other rational being the same way s/he would treat him/herself, for to act otherwise would be inconsistent and this is contrary to the nature of

a rational being. Each rational being recognizes him/herself as having an absolute worth as an end, and not merely a relative worth depending on some end for which s/he can be used as a means. Therefore, no rule of conduct universally prescribing to all persons as rational beings can prescribe action by which one treats another merely as a means.

For a rule to be a moral rule, it must be capable of being selfimposed by the will of each person when s/he is universally legislating. If a rule of conduct were imposed upon a person by someone else's will, it could not be a moral rule unless it were recognized by the person him/herself as validly binding. Absence of such recognition would mean that s/he sees him/herself as being coerced to obey the rule, not as being under an obligation to act in accordance with it. To see him/herself as being under an obligation to act in accordance with the rule, when s/he is not coerced to obey. is to recognize the rule as validly binding. Thus, s/he sees that it is his/her own will which is the source of the obligation. This rule binds him/her as a rational being, not as a unique individual, and thereby binds all rational beings. Thus, by imposing upon him/herself an obligation to follow it, s/he imposes the same obligation upon all others. A moral rule, then, is a rule that is selfimposed by a universally legislating will.

Kant concludes by "proving" that morality is a fact and that the categorical imperative does impose a valid obligation upon all rational beings. There are three basic steps to Kant's argument. First, Kant argues that if human beings have freedom of will, then they must be obligated to obey the categorical imperative, for he maintains that freedom of will is nothing but the autonomy of the

will, and that the autonomy of the will is another way of expressing the principle of the categorical imperative. Therefore, "a free will and a will subject to moral law are one and the same." So if human beings are free, they are bound by moral rules.

In his second step. Kant proceeds to show that human beings are free. He argues that anyone is really free who can act only under the "idea of freedom." that is, who must conceive of him/herself as being free when s/he is using his/her practical reason in deliberating about what s/he ought to do. All rational beings are like this, because in reasoning about what they ought to do, they identify whatever reasons or judgments they have for or against doing one thing rather than another as reasons of their own, not as coming from others. Consequently, all rational beings must think of themselves as free when they deliberate about actions open to their choice, and if they must think of themselves as free, they are free.

The third step is Kant's attempt to account for freedom of will in a world which can be known in terms of cause and effect. The solution which Kant offers is that we can take two standpoints in viewing human conduct and human reasoning. We can take the scientific or psychological point of view or we can take the moral or practical point of view. From the first standpoint, we try to understand the cause of behavior and of thought. We are interested in explaining why a person does what s/he does. We see how his/her action and thought fit into the order of the empirical world of nature. From the other standpoint, however, we see human conduct and thought in a different light. We ask, what ought a person to do, and why? We shift from facts to values. We adopt this second point of view whenever we carry on moral discourse by making moral

judgments, justifying them, and prescribing conduct to ourselves and others. It is within this framework that a person is conceived as a free moral agent. As such, s/he can deliberate about alternatives open to his/her choice and can act according to his/her deliberation. When we take this point of view toward a person, whether it is ourselves or another, we think of the person as being subject to obligations and duties. Only in this double light can we fully comprehend the nature of humanity and our place in the universe. And it is just because we take these two standpoints that the categorical imperative can apply to us when we have the freedom to decide to conform to it or violate it. Not being perfect, we do not always do what we ought. The person of good will is not forced to do his/her duty, and that is why s/he can be admired as a good person when s/he does his/her duty for its own sake.

Historically, it is at this juncture that deontological theory has faced its greatest challenge. Deontological theory demands that the human mind encounter reality according to unchallengeable objective standards. Such an approach requires an a priori commitment to the possibility of the human mind being capable of perceiving such absolutes. Rationalism, objectivity, and faith in the truths of science have all come under enormous challenge in the twentieth century. Because objective reality is now understood as being beyond our grasp, one cannot logically construct a system of morality upon a Kantian model. It was this realization that drove Nietzsche to yearn for the advent of a "superman" who, by force of will, could shape the moral values of society. Rationality does not necessarily lead to moral truth; science can no longer claim access to the objective and value-free. Rather, it must derive its conclusions

from fundamentally unverifiable assumptions which serve as vast platforms of faith extending out over the epistemological abyss. Subject as we humans are to the acquisition of knowledge through sensory inputs. inputs which are notoriously unreliable. vulnerable to illusion, hallucination, and even malfunction, there is very little, if anything, that can be considered ultimately knowable. The deontological faith in the existence of universals which guide and structure the world - absolute good, absolute right - is, therefore, no longer functional. In this collapse of absolutes, the Kantian deontological construct cannot hold. An identifiable moral obligation is no longer available to us through such a system.

In 1930 the Oxford philosopher Sir David Ross published a book called <u>The Right and the Good</u>, in which he propounds a deontological theory of his own which attempts to address this major criticism of deontology. Specifically, he addresses the difficulty presented by the fact that every rule of actual duty has exceptions while Kant's presentation leaves no room for this reality.¹⁵ In a situation of choice among alternatives open to us, Ross' view is that we will often have moral reasons for, and moral reasons against, doing each alternative. We must then weigh these reasons and compare them with each other in order to determine, first, whether we have a duty to do or to refrain from doing an alternative and, second, to determine which, among all the alternatives we have a duty to do, is the one that imposes the most important duty upon us. Only then do we know what we ought to do.

Any given alternative act may fall under a number of moral rules, some of which it conforms with and some of which it violates.

¹⁵The following analysis is based upon: Taylor, pp. 220-228.

In order to determine which alternative we ought to choose - where the exception resides - reasons are developed. Each reason is an appeal to a moral rule which imposes a duty. Each of these duties determines a reason for or against doing the act, even though each, by itself, does not tell us whether we ought or ought not to do the act. Thus each of these duties is termed a prima facie duty. When we acknowledge a prima facie duty to do something, we recognize that, if all other things were equal, we ought to do it. Since there may be another duty to refrain from doing the act, we cannot assume, just because we have a prima facie duty to do it, that we therefore ought to do it. This is because the contrary duty might outweigh the first duty. In such a case the contrary duty is also merely a prima facie duty - we cannot assume that we ought not to do something just because we have a duty to refrain from doing it. We must also weigh this duty against any duties that might obligate us to do the act in question. Only then will we know what we actually ought to do in the given situation of choice, that is, what is our actual duty.

Ross then argues that there are many types of prima facie duties, any one of which may be cited as valid reasons for or against doing an act. What makes right acts right, in his view, is the outcome of weighing these prima facie duties against each other in any given case where more than one applies.

In order to identify prima facie duties and to determine their relative weights when they conflict, Ross suggests we must simply consult our deepest moral convictions. When an act has a certain characteristic which convinces us that we ought, or ought not, to do it, then we know that this characteristic is a morally relevant one. It

determines a prima facie duty. "We are dealing." Ross states. "with propositions that cannot be proved. but that just as certainly need no proof ... (at least not by a person possessing) sufficient mental maturity."¹⁶ It should be noted that this framework provides Ross with an interesting escape were one to challenge his list of prima facie duties or their relative weight. He could merely claim that the person lacked "sufficient mental maturity" and could therefore not be relied upon to recognize self-evident truths. As the ultimate court of appeal. Ross relies upon "the verdicts of the moral consciousness of the best people."¹⁷ Of course this, too, is a convenient argument for Ross, as presumably the best people are those who correctly recognize their prima facie duties and balance them correctly in concluding what their actual duty is in any given situation.

The Utilitarian Kantian Principle

James Cornman, Keith Lehrer, and George Pappas provide an interesting conclusion to this study of normative ethical theory.¹⁸ Basing themselves on William Frankena's seminal work, <u>Ethics</u>, they develop a list of six requirements for a satisfactory ethical standard and then propose an ethical standard which they claim meets their requirements. I believe that these requirements, as well as the ethical standard they present, offer a useful tool by which to begin our study of the Jewish legal texts.

Six Requirements for a Satisfactory Ethical Standard

 Is applicable in any situation requiring a moral choice. (Kant's deontological theory and Mill's utilitarianism, which provides no justifiable way to

¹⁶David Ross, <u>The Right and the Good</u> (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988), p. 33.
¹⁷Ross, p. 41.
¹⁸Cornman, Lehrer, and Pappas, pp. 317-322.

evaluate pleasures qualitatively, fail to meet this condition.)

- Accommodates special duties. (Those duties or obligations which some people have as a result of their particular status, but that other people do not have, such as teachers, parents, or judges. Act utilitarianism fails here.)
- 3. Resolves conflicts of duty. (Kant's theory fails here.)
- Guarantees the treatment of people as ends and thereby guarantees justice and impartiality. (Act utilitarianism fails here.)
- Provides for consideration of the consequences of actions for human happiness. (Kant's theory fails here.)
- Prescribes no acts we feel certain are wrong. (Bentham's utilitarianism fails here.)

Cornman, Lehrer, and Pappas begin by claiming that ruleutilitarianism appears at first glance to be the system which best fulfills their list of requirements. However, they claim that deeper analysis reveals a fatal flaw in rule-utilitarianism's ability to generate justice. Rule-utilitarianism assures justice only insofar as the general practice of being just tends to maximize overall happiness. Thus, although rule-utilitarianism can accommodate justice, there is no guarantee of justice. Furthermore, by this theory the rule of justice is merely one of many rules justified by the utilitarian principle. Where more than one of these rules is operative, it is likely that the rules will sometimes conflict. When such occurs, we are to apply the utilitarian principle directly to the action to determine what we ought to do (when there is a conflict between the prima facie duties prescribed by utilitarian rules, then the overriding duty is to be decided by direct application of the utilitarian principle to action, but in all other situations, the principle is to be applied only to the rules). It is likely that there will be times when the prima facie obligation to be just will be overridden so that on those occasions we ought to be unjust.

Thus, they recommend that for justice to be guaranteed in a given system, it must be incorporated in the basic ethical principle itself, rather than merely derived from that principle. The only theory which does so is Kant's deontological theory. Kant also already incorporates aspects of utilitarianism - "Humanity might indeed exist if no one contributed to the happiness of others, provided that he did not intentionally detract from it; but this harmony with humanity as an end in itself is only negative rather than positive if everyone does not also endeavor, so far as he can, to further the ends of others^{*19} - and thereby provides the foundation upon which the utilitarian principle may be united with a concept of justice.

Cornman, Lehrer, and Pappas refer to the system which results as the utilitarian Kantian principle:

An action ought to be done in a situation if and only if 1. doing the action, (a) treats as mere means as few

- people as possible in the situation, and (b) treats as ends as many people as is consistent with (a), and
- doing the action is prescribed by any utilitarian rule that (a) does not violate condition (1) in the situation, and (b) is not overridden by another utilitarian rule that does not violate condition (1) in the situation.

To help understand this principle, let us see what it would prescribe in one particular lifeboat example. Let us assume that you are the captain of a ship that has just sunk, and you are in charge of the one remaining lifeboat, which has too many people crammed into it and three others, who are taking their turns in the water, hanging onto the sides of the boat. Suppose further that it is clear

19Kant, pp. 48-49.

that a dangerous storm is quickly approaching and that the boat will capsize unless five people at minimum are cast adrift. You must decide what ought to be done. The utilitarian Kantian principle requires you to sacrifice some people, but as few as possible. in the situation in order to save the rest. In this way you would treat as few as possible as mere means. and as many as possible as ends in this situation.

Once this decision is made you are faced with the problem of finding a procedure for deciding who is to be sacrificed. One decision procedure which clearly treats no one as mere means is to draw straws, but another one is to ask for volunteers. The basic Kantian requirement expressed in condition (1) provides no way to choose between the two procedures. Thus you must consider any relevant utilitarian rules. To see which rules apply, let us further assume that five people in the boat have publicly volunteered to be sacrificed. Consider the following rule:

Whenever it is required that some be sacrificed to save others, and some people have publicly volunteered to be sacrificed, then there is a prima facie obligation to – sacrifice the volunteers.

This rule clearly applies in this situation and it does not violate what the basic Kantian condition requires. Furthermore, it is reasonable to think it is a utilitarian rule because its being in effect tends to maximize the overall happiness of those to whom it applies. Indeed, it is quite likely that if this rule were not followed when it applies, there would be great unhappiness, and strong resistance, or even mutiny, when those who did not volunteer, but know others did volunteer, are asked to take a chance on being sacrificed. And, given the additional plausible assumption that this rule is not overridden in this situation, your obligation is to ask for volunteers, rather than have the passengers draw straws.²⁰

²⁰Cornman, Lehrer, and Pappas, p. 321.

Thus, a principle has been developed which meets the requirements for a satisfactory ethical standard. Armed with this normative ethical theory, we will now apply this principle to three biblical cases in order to ascertain whether such a principle aids in our interpretation of rabbinic attempts to ameliorate biblical laws on ethical grounds.

- And inserted

CHAPTER III

IR HA-NIDDAHAT

The Case

The Book of Deuteronomy presents an unambiguous approach to idolatry and idolators. Both are to be utterly destroyed wherever they are found. A vivid example of this Deuteronomic principle is contained within the laws concerning the city that has gone astray. Ir Ha-Niddahat:

If you hear it said, of one of the towns that the Lord your God is giving you to dwell in, that some scoundrels from among you have gone and subverted the inhabitants of their town, saying, "Come let us worship other gods" whom you have not experienced - you shall investigate and inquire and interrogate thoroughly. If it is true, the fact is established - that abhorrent thing was perpetrated in your midst - put the inhabitants of that town to the sword and put its cattle to the sword. Doom it and all that is in it to destruction: gather all its spoil into the open square, and burn the town and all its spoil as a holocaust to the Lord your God. And it shall remain an everlasting ruin, never to be rebuilt. Let nothing that has been doomed stick to your hand, in order that the Lord may turn from His blazing anger and show you compassion, and in His compassion increase you as He promised your fathers on oath - for you will be heeding the Lord your God, obeying all His commandments that I enjoin upon you this day, doing what is right in the sight of the Lord your God.1

The Application of Ethical Theory to the Case

A Justification of the System

In order to assess the ethical ramifications of this case, we must outline those utilitarian rules which justify the system.

J1. God's laws ought to be obeyed. This is the fundamental premise which underscores the entire system: "for you will be

Deuteronomy 13:13-19.

heeding the Lord your God, obeying all His commandments that I enjoin you this day, doing what is right in the sight of the Lord your God." God's demands are portrayed as maximizing the overall happiness of the people - "and in His compassion increase you as He promised your fathers." Thus, the context for those demands is established. It should be noted that this rule is a given for those already functioning within the system, and therefore it need not be justified further to the participants.

J2. Idolatry ought to be obliterated. This rule is also in keeping with the broader context of the system. Idolatry by its very nature stands as an affront both to God and to the structure which God desires the people to implement. Therefore, the continued existence of idolatry, especially within an Israelite community, is a negation of the very essence of God and God's wishes. Because this system is purported to maximize the happiness of its participants, its rejection would, by definition, result in a reduction of happiness. Thus, idolatry must not be allowed to co-exist within the system stipulated by God.

J3. All those living in proximity to an idolatrous majority ought to be treated as idolatrous. This rule functions so as to further ensure the implementation of rules (J1) and (J2) by enforcing their compliance. If obeying God's laws and living a life free from idolatry serves to maximize one's happiness, then living among those who disobey God's laws and who practice idolatry increases the potential of disvalue, thereby reducing happiness. Furthermore, by opting to live within an idolatrous majority, one risks incurring the wrath of God - and increasing one's unhappiness - through one's involvement with those who reject God and God's system.
J4. The property of those living in idolatrous cities ought not to benefit others. There exists a two-fold rationale for this rule. First, it would be utterly incompatible with the system to derive benefit from those who reject God. In fact, it is inconceivable that one could do so without becoming identified, both internally and externally, with the idolatrous and thereby incurring the wrath of God - and increasing unhappiness. Second, it is possible that this might lead to a perversion of justice. If those who investigate a city have a vested interest in condemning that city, perhaps so that they might possess the property of those presently inhabiting the city, it is possible that justice might not be served and a city lacking an idolatrous majority condemned. This rule is designed to prevent such a miscarriage of justice by prohibiting the use of such property. A system of justice which is free from conflicts of interest is certain to maximize the happiness of everyone and to prevent "errors" which might increase unhappiness.

J5. Idolatrous cities ought never to be re-inhabited or put to some further use. This rule is grounded in the same set of realities as rule (J4). Deriving benefit in any way from those who practiced idolatry would amount to a rejection of God and God's system and would result in God's displeasure, and an increase in unhappiness for the people. Condemning a city so that it might be used in some different way, or so that its resources might be enjoyed by some different group, would maximize the unhappiness of all people, as there would be no way to predict destruction or to protect oneself from such destruction. Only that justice which is entirely free of the shackles of self-interest is sure to be true justice.

A Rejection of the System

Having presented those utilitarian rules which justify the system, we must now turn to those competing utilitarian rules which reject the system.²

R1. People ought not to be punished for crimes which they did not commit. Those members of the non-idolatrous minority who would be put to the sword as a result of the actions of the majority are in the unenviable position of paying the price for someone else's misconduct. A system which engendered such injustice would radically undermine any attempts by the system to increase the happiness of the participants. as people would be forced to live under the constant threat of retribution for conduct in which they did not engage. Furthermore, such an approach fails to reward those members of the minority who may have been struggling to reform the idolatrous members of society.

R2. Those disenfranchised by the system ought to be granted special protection by that system. Given the societal context of this case, those disenfranchised would include women, children, and non-Israelites, all of whom would suffer great disvalue as a direct result of their disenfranchisement. First, by not including women and children in the count of the "inhabitants" it is possible that they will be punished in violation of rule (R1). Second, it is unclear why children, who rarely have sufficient capacity to reject the actions and beliefs of those around them, ought to be punished for the actions of their elders. Surely a young child ought not receive punishment for

²For the purposes of this exercise, questions relating to the appropriateness of capital punishment as a response to criminal wrong-doing, and to the repression of the free conduct of religion by those engaged in idol-worship, will not be addressed, as such topics lead far afield of the issues under consideration.

having been "subverted" to idolatry. The system has a special duty to protect such children, not punish them. Third, similarly, in a society where the opinion of women counts for so little, it is unclear why women ought to be punished for the actions of the men. The system has a special duty to protect women, not punish them for deeds outside of their control. Fourth, the rationale for killing the non-Israelites of the town is unclear. By definition the non-Jews reject, or are not fully committed to. God's system. They do not receive an equal proportion of the benefits which the system purports to offer. Why suddenly include them in the system, punishing them simply because a majority of Israelites have rejected their own religion? While it might be possible to justify punishing those non-Israelites who attempt to subvert the Israelite community, the system has a special duty to protect the non-Israelites living in the midst of the Israelites, and not punish them for deeds outside of their control. By rejecting the system's special obligation vis-a-vis those disenfranchised by that system, a dangerously false conclusion is reached, namely, that the only happiness which is computed is the happiness of those within the system. Rather, it is the goal of the utilitarian Kantian principle to "treat as ends as many people" as possible.

31

R3. People ought not to be used as means to God's end. This rule may be explicated in two ways. First, those members of the system who enforce the system - those who "investigate and inquire and interrogate [... and ...] put the inhabitants of that town to the sword" - are means to God's end of avoiding competition and of receiving offerings. God ought not to ask these people to act in an unjust manner in order to achieve God's larger objectives. The value which these people will garner by acting on behalf of God will be outweighed by the disvalue accumulated through acting unjustly. Second, those members of the non-idolatrous minority who are killed as a result of God's demand that all be destroyed are used as a means to God's end of obliterating idolatry. The happiness which they may feel as a result of their participation in God's system will be outweighed by the unhappiness they will feel as they contemplate their deaths. Thus, God's usage of these various groups to God's end results in the accumulation of greater disvalue than value to the participants.

R4. Animals ought to be granted special protection by human beings. Similar to those groups discussed in rule (R2), animals must be considered a group unjustly punished for the actions of others. By commanding that the investigators "put (the condemned city's) cattle to the sword." the system is neglecting the special duty which human beings possess vis-a-vis animals, especially, as in this case, domesticated animals. The sole reason that these animals are in the town is to serve the needs of the people living there, and thus, those people have assumed a responsibility to these animals. As noncognitive members of the community, present without consideration for their will, they cannot justly be held accountable for the actions of their owners. A society which neglects its obligations to those in its care, whether they be animals, children, or minority groups, is a society which is acting unjustly, and a society which acts unjustly minimizes happiness for its participants.

R5. The present generation ought to protect the interests of the next generation. This rule is more difficult to quantify for it takes into account utility which does not yet exist. However, by rendering

vast areas of land - entire towns - uninhabitable by virtue of condemning them and allowing them to fester as "an everlasting ruin, never to be rebuilt," the generation which implements this system is facing the very real danger of increasing disvalue to the coming generations. Given the historical patterns of city built upon city, of strategic locations remaining strategic throughout time, of bread baskets remaining bread baskets, it appears fair to make the claim that "everlasting ruins" would be in very few people's best interest, including those people in the future who need or desire to take advantage of a given location.

An Evaluation of the Ethical Arguments

We will now employ Cornman, Lehrer, and Pappas' utilitarian Kantian principle in order to evaluate the ethical arguments presented in support of the system.

An action ought to be done in a situation if and only if (1) doing the action, (a) treats as mere means as few people as possible in the situation, and (b) treats as ends as many people as is consistent with (a), and (2) doing the action is prescribed by any utilitarian rule that (a) does not violate condition (1) in the situation, and (b) is not overridden by another utilitarian rule that does not violate condition (1) in the situation.³

J1. God's laws ought to be obeyed.

This rule does not necessarily violate condition (1). However, given the specific context of this case, and the argument presented by (R3) which notes that both those who enforce the system and the non-idolatrous minority who are put to death are used as means to God's end, it is possible to question whether obeying (J1) in all cases would, in fact, "treat as mere means as few people as possible in the

³Cornman, Lehrer, and Pappas, p. 321.

situation." Furthermore, while (J1) claims to fulfill condition (2) maximizing the overall happiness of those to whom it applies - the implications of (R1), (R2), (R3), (R4), and (R5) refute this claim by indicating quite clearly many instances in which disvalue rather than value is maximized. Nevertheless, given the primacy of this rule as the premise underscoring the entire system, we will withhold judgment on (J1) until our evaluation has been completed.

J2. Idolatry ought to be obliterated.

Provided that the warnings of (R3) are heeded, thereby protecting those whose role it is to participate in the destruction. (J2) does not appear to violate condition (1). And, insofar as God's system is presented as preferable to idolatry, this rule is not in violation of condition (2) - it serves to maximize the happiness of the members of the system. As noted above, issues of religious toleration and capital punishment will not be addressed in this context.

J3. All those living in proximity to an idolatrous majority ought to be treated as idolatrous.

This rule clearly violates condition (1). Treating the nonidolatrous minority as idolatrous uses them as means in order to achieve the end of destroying idolatry. This legal presumption runs directly counter to the spirit and the letter of the utilitarian Kantian principle. Furthermore, (J3) is overridden by utilitarian rules (R1), (R2), and (R3) which thereby renders this action unethical according to condition (2).

J4. The property of those living in idolatrous cities ought not to benefit others.

While it appears that (J4) contradicts condition (1) in that those who might benefit from the now-available property are prohibited

from doing so in order to achieve the larger goal of obliterating idolatry, it must be remembered that God's promise of "compassion" must be factored into the equation, as well. Thus, avoiding this property would seem to be a means for the people to achieve a desired end - the love of God. Also, consideration of God's "blazing anger" - a disvalue - renders the removal of God's anger as the maximization of happiness and a fulfillment of condition (2). Finally, the argument that (J4) serves as a buffer against a perversion of justice further supports this contention.

J5. Idolatrous cities ought never to be re-inhabited or put to some further use.

This rule does not stand in opposition to condition (1) as it refrains from using people as means to an end in a manner similar to (J4). That is to say that God's "compassion" represents a desired end which is theoretically achieved by the implementation of this rule. However, the argument presented by (R5) clearly indicates that (J5) is overridden by another utilitarian rule - namely, that it appears possible, albeit difficult, to quantify the utility of future generations and that such an equation would render (J5) a disvalue, reducing their amount of happiness by reducing the available habitable land. Thus, (J5) is rejected by condition (2).

In conclusion, it appears that, even if the premise of (J2) is accepted that idolatry must be obliterated and that doing so will maximize the utility of the members of the system, the evidence suggests that the system presented in Deuteronomy 13:13-19, is ethically flawed. While arguments may be made in support of the system's treatment of the property of idolatrous people as outlined in (J4) and perhaps (J5) (but certainly not in support of its treatment

of livestock, as noted in (R4)), no support whatsoever may be offered vis-a-vis the system's treatment of human beings in (J3). Given this reality, the argument presented in (J1) must also be rejected - God's laws ought not to be obeyed if they lead to the unjust treatment of human beings. This system's callous disregard for both treating individuals as ends while avoiding treating them as means and maximizing the utility of its participants renders it unfit as an ethical model. The arguments offered by (R1), (R2), (R3), (R4), and (R5) further indict this system and its approach. This becomes readily evident, for example, in the clash of (J3) and (R1) which clearly delineates the most heinous of this system's shortcomings: allowing those not responsible for crimes to be punished for those crimes simply in order to please God who is more interested in trying to stamp out the competition than in rooting out injustice within the community's systematic norms. The utilitarian Kantian principle soundly rejects Deuteronomy 13:13-19 and any claims it may have on morality.

The Rabbinic Approach to the Case

The destruction outlined in Deuteronomy 13:13-19 is striking not only for its severity and inclusivity, but for its overwhelming lack of ambiguity, as well. Little doubt is left as to the Torah's intention. However, when we turn to the rabbinic texts, we are immediately drawn to the fact that what once appeared simple has evolved quite dramatically into something very complex.

This transformation is evident even in the earliest layers of midrashei halakhah. Sifre Devarim begins immediately to limit the conditions under which a city may be declared Ir Ha-Niddahat:

Piska 92

"If you hear it said" (13:13)	{Process}	
"of one of the towns" (13:13)	{Locale}	

"to dwell in" (13:13)

Piska 93

"that some scoundrels" {People} (13:14)

"from among you" (13:14) {People}

"have gone and subverted {People} the inhabitants of their town" (13:14)

"saying" (13:14)

{Process}

{Locale}

"you shall investigate {Process} and inquire and interrogate thoroughly" (13:15) and "then you shall make thorough inquiry" (17:4) "One city may be declared condemned. but three cities may not be so declared."

"excluding Jerusalem which was not given as a dwelling-place"

"[this is in the masculine and thereby includes neither] women, nor minors"

"and not from border areas"

"and not the inhabitants of another city"

"[indicates that for the city to be condemned,] a warning must have been proffered [to the scoundrels demanding that they cease their activity]"

"The word 'thorough' used in both verses indicates an analogy, showing we must a examine the witness with seven examinations. Whence do we learn that we must also cross-

examine him? From
the following, 'And
behold, if it be truth.
and the thing certain."
(13:15)

38

"Abba Hanan teaches that the verse 'the fathers shall not be put to death for the children, neither shall the children be put to death for the fathers' (24:16) refers to the condemned city [and therefore the children are to be spared]."

"Not the inhabitants of any other city; hence the Sages have said: A passing caravan of asses or camels saves [the condemned city]."

"Hence the sages have said: Such possessions of the righteous as are within the city are to be destroyed, whereas such as are outside of it are to be spared."

"except for consecrated cattle"

"But not the spoil of heaven. Hence the Sages have said: Sanctified objects within it are to be

Piska 94

"the inhabitants of that town" (13:16) {People}

"put the inhabitants of {People} that town to the sword" (13:16)

"doom all that is in it to destruction" (13:16) {Property}

"put its cattle to the sword" (13:16)

Piska 95

"Burn the town and all its spoil as a holocaust to the Lord" (13:17) {Property}

{Property}

redeemed, heave offerings are to be left to rot, second tithe and the sacred writings are to be hidden away."

Piska 96

"Let nothing that has been doomed stick to your hand" (13:18) {Property}

"Hence the sages have said: If one takes a stick, a fork, a turning stick, or a staff, no benefit may be derived from them. If these are mixed with other things, no benefit may be derived from all of them. What then should be done with them? Their value (in coins] should be cast in the Dead Sea. The general rule is that one who benefits from objects of idolatry must cast their value [in coins] into the Dead Sea."

The rabbis of the Talmud carry on this tradition of "re-reading" the biblical text with respect to Ir Ha-Niddahat:

Deuteronomy 13:13

"of one of the towns"

{Locale}

"Jerusalem cannot be rendered a condemned city, it being written, 'one of the towns' and Jerusalem was not divided among the tribes." (BK 82b)

	{Locale}	"Three condemned 4 cities are not to be declared, it being written 'in one,' but one or two may be declared." (San. 16b)
Deuteronomy 13:14		
"have gone out"	{People}	"they, and not their emissaries" (San. 111b)
"scoundrels"	{People}	"and not women or minors, and 'scoundrels' are no fewer than two" (San. 111b)
"from among you"	{People}	"and not from a border town" (San. 111b)
	{People}	"This teaches that they are not killed unless the inciters are from the same tribe." (San. 111b)
"subverted the inhabitants"	{Process}	"But not if they turned astray of themselves." (San. 112a)
"the inhabitants of their town"	{Locale}	"How many make up a condemned city? From one hundred until the majority of a tribe." (San. 15b)
	{Locale}	"but not those of another city" (San. 111b)
	{Locale}	"They are not killed unless the inciters are from the same city and

-

•

unless	most	of	the	city	4
urns a	astray.	" (San.		
111b)					

"A witness and a formal warning are necessary for each offender."(San. 111b)

> "Whence is it derived that seven inquiries are made of witnesses? From: 'And you shall investigate, and you shall search out, and you shall ask well' [3 inquiries]; (13:15) 'And you shall inquire well' [2]; (17:4) 'And the judges shall inquire well' [2]." (19:18) (San. 40a)

"A city on the border may not be condemned. Why? Because the Torah says 'in your midst' but not [a city] on the border ... Why? Lest the Gentiles become aware of it and destroy the whole of Eretz Yisrael." (San. 16b)

"[The members of] a donkey or camel caravan that remained in the city thirty days are reckoned among

"saying"

{Process}

Deuteronomy 13:15

"you shall investigate"

{Process}

'in your midst"

{Locale}

Deuteronomy 13:16

the inhabitants of that {People} own"



{Property}

"all that is in it"

{Property}

Deuteronomy 13:17

"all its spoil"

{Property}

{Property}

"And not the spoil of Heaven - whence it was ruled: its consecrated objects are to be redeemed, its heave offerings are to be left to spoil, its second tithe and holy writings are to be hidden." (San. 111b)

"R. Chisda said: Objects belonging to men of other cities which were deposited with men of a condemned city - though the latter assume liability for

the inhabitants of the 42 city, and they rescue it [from the status of a condemned city if including them. the majority have not gone astray]." (San. 111b)

"This excludes a firstling animal and an animal tithed in it [the city]." (Tem. 8a)

"Rabbi Simeon said: 'its cattle' implies, but not the firstlings or tithes." (San. 112b)

"to exclude the property of the righteous ones [whose] property is found outside the city" (San. 112a)

such objects not being
considered the 'spoil'
of the city." (San.
112a)
"This excludes the
money of the second
tithes." (Tem. 8a)

"Our Rabbis taught: If it has no public square, it cannot become a condemned city: this is R. Ishmael's view." (San. 112a)

"The hair of the head [of one from a condemned city] is permitted, it being written: 'gather ... and burn' - that [is forbidden] which lacks only gathering and burning: to exclude that [like hair] which lacks tearing, gathering and burning." (San. 112a)

"R. Eliezer said: No city containing even a single mezuzah can be condemned. Why so? Because it says, 'and burn the town and all its spoil,' but if it contains a single mezuzah this is impossible." (San. 113a)

"into an open square"

gather ... and burn"

{Property}

{Property}

{Locale}

{Locale}

"never to be rebuilt"

{Locale}

"R. Akiba says: It shall 44 not be restored to its original state, but gardens and orchards may be planted therein." (San. 111b)

Deuteronomy 13:18

"let nothing that has been {Property} doomed"

"But where forbidden and non-forbidden matter combine to produce something, that thing is permitted." (Avodah Zarah 48b)

A Preliminary Evaluation of the Rabbinic Approach

It is readily apparent that the rabbis sought to render the Torah's legislation vis-a-vis Ir Ha-Niddahat unenforceable in practical terms. In fact, the Talmud goes so far as to conclude that because the Great Sanhedrin no longer meets. no city can be condemned as an Ir Ha-Niddahat: "For is the law of an apostate city in force [nowadays]? Have we not learned: We do not practice the law of an apostate city except where there is in existence a Bet Din of seventy-one? Then obviously we are dealing with Temple times."⁴ Another section of the Talmud concludes that: "There never was a condemned city, and never will be."⁵ Further support for this position is found in the Toseftah: "An apostate city never was and is not ever going to be."⁶ Thus, what appears in the Bible as a law of the strictest degree is, by Talmudic times, rendered theoretical,

⁴Temurah 8a. ⁵Sanhedrin 71a. ⁶Toseftah to Sanhedrin 14:1. merely a tool of study: "Expound it and receive a reward."⁷ The question as to what may have motivated the rabbis to pursue this course with Ir Ha-Niddahat will be addressed in Chapter VII.

⁷Toseftah to Sanhedrin 14:1.

Paterni In

Contract of Sarthani

CHAPTER IV

MAMZERUT

The Case

The laws concerning the mamzer are based upon the following prohibition in Deuteronomy:

No one misbegotten shall be admitted into the congregation of the Lord: none of his descendants, even in the tenth generation, shall be admitted into the congregation of the Lord.¹

It should be noted that, while the Torah takes for granted that the reader will be able to identify a "misbegotten" individual. a mamzer. little else is left to the imagination - the mamzer must be excluded from the people of Israel without exception.

The Application of Ethical Theory to the Case

A Justification of the System

In order to assess the ethical ramifications of this case, we must outline those utilitarian rules which justify the system.

J1. God's laws ought to be obeyed. This is the fundamental premise which underscores the entire system: "Keep the commandments of the Lord your God."² God's demands are portrayed as maximizing the overall happiness of the people - "for the Lord your God is a compassionate God: He will not fail you nor will He let you perish."³ Thus, the context for those demands is established. It should be noted that this rule is a given for those already functioning within the system, and therefore further justification is not necessary for the participants.

¹Deuteronomy 23:3. ²Deuteronomy 4:2. ³Deuteronomy 4:31. J2. The people of Israel ought to employ a caste system. This rule is also in keeping with the broader context of the system. The people of Israel are to be a "chosen" people, a people with a unique set of rights and benefits classified hierarchically as superior to those of other peoples. Within the people of Israel a further method of distinguishing relative hierarchical positioning is also necessary in order to establish how these various rights and benefits are to be distributed. This method of distribution is best suited to avoiding intra-community conflict as the need for competition for power is eliminated and a smooth system of bureaucracy is established. Having developed a system of roles and obligations based on the caste position of a given individual, that individual is best able to effectively maximize his/her utility. In turn, the entire community, freed from the disvalue of class conflict, best maximizes its utility and the happiness of all is increased.

J3. Mamzerim ought to be excluded from the people of Israel. Once the philosophical basis of the caste system has been developed and supported in (J2), it necessarily follows that those individuals who violate that structure in any way must be prohibited from interacting with the system. Thus, if two individuals who are prohibited from having sexual relations do so, and if that union results in a child, the child (a mamzer) must be prohibited from further contaminating the caste lines, and is thereby severely restricted as to whom s/he may marry.⁴ (J3) buttresses (J2)'s

⁴For the purposes of this discussion the rabbinic interpretation of "mamzer" will be employed. It should be noted, however, that the biblical understanding apparently related to "a child coming from a certain foreign group that could not be identified in post-biblical times, probably a group that was despised by the Jewish people for sex irregularities, promiscuity, or incest." Louis Epstein, Marriage Laws in the Bible and the Talmud (Cambridge: Harvard University Press, 1942), p. 279.

establishment of the caste system by giving "teeth" to the legislation. If mamzerim were able to function freely as members of the people of Israel, the entire caste system would be threatened. This, in turn. would lead to a great degree of disvalue for all involved.

14. The descendants of mamzerim ought to be treated as mamzerim forever. All of the difficulties associated with mamzerut would devolve upon the child of a mamzer and thus, that child too, would have to be precluded from the congregation of the Lord. Once the caste lines are broken, once the status of the individual is put in question, all descendants of that individual must forever be excluded from the system for they threaten its very existence. In order to maximize the overall happiness of the participants, and in order to protect the participants from the disvalue of God's anger, the caste lines must be jealously guarded. Allowing any violation would mark the end of the treasured systemic balance in which each individual knows his/her role and function.

A Rejection of the System

Street March

Having presented those utilitarian rules which justify the system, we must now turn to those competing utilitarian rules which reject the system.

R1. People ought not to be punished for sins they did not commit. Those descendants of individuals who violated God's laws regarding prohibited unions who would be denied admission into the congregation of the Lord as a result of the actions taken by their forebearers are in the unenviable position of paying the price for someone else's misdeed. A system which engendered such injustice would radically undermine any attempts by the system to increase the happiness of the participants, as people would be forced to live

under the constant threat of retribution for conduct in which they did not engage.

R2. Those disenfranchised by the system ought to be granted special protection by the system. Given the societal context of this case, the major group disenfranchised would be the children in each generation following the prohibited union who would be excluded from the congregation of the Lord and who would, as a direct result of their disenfranchisement, suffer great disvalue. First, including the "descendants, even in the tenth generation" makes it quite clear that those descendants will be punished in violation of rule (R1). Second, it is unclear why children, who in this case are completely unable to reject the actions of those around them, ought to be punished for the actions of their forebears. Surely, a young man who desires to marry a young woman should not be prohibited from doing so because of the actions of his great-great-grandparents. The system has a special duty to protect such children, not punish them. By rejecting the system's special obligation vis-a-vis those disenfranchised, a dangerously false conclusion is reached, namely, that the only happiness which is computed is the happiness of those within the system. Rather, it is the goal of the utilitarian Kantian principle to "treat as ends as many people" as possible.

R3. People ought not to be used as means to God's end. This rule may be explicated in two ways. First, individuals who enforce the system, investigate bloodlines, maintain the records, and issue proclamations prohibiting certain marriages, are means to God's end of maintaining the purity of the caste system which God has established in order to better control the people in God's congregation. God ought not to ask these people to act in an unjust

manner in order to achieve God's larger objectives. The value which these people will garner by acting on behalf of God will be outweighed by the disvalue accumulated through acting unjustly. Second, those descendants of prohibited unions who are excluded as a result of God's command that "none of his descendants, even in the tenth generation, shall be admitted into the congregation of the Lord," are used as means to God's end of establishing and maintaining the hierarchical system structured to serve God's desires. The happiness which they may feel as a result of their participation in God's system will be outweighed by the unhappiness they will feel as they become aware of their exclusion. Thus, God's use of these various groups to God's end results in the accumulation of greater disvalue than value to the participants.

R4. People ought not to be excluded on the basis of caste. In many ways, rule (R4) is a corollary to rule (R1), especially for those members of a caste system who occupy the lower tiers of that system, for they have been punished for sins which they did not commit. While there is benefit from a well-organized system of distribution, far greater disvalue is achieved by relegating the vast majority of the participants in the system to second, third, or even fourth-class status. The distribution of benefits ought to occur according to need rather than according to birth. Those members of society's "upper-crust" have, in a caste system, done little more to achieve their distinction than "choose" to be born to a family already occupying a rung near the top. Similarly, those members of society's lower strata have, in a caste system, done little more to achieve their distinction than to have been so unfortunate as to have been born into a family already occupying a rung near the bottom. Factors such

as ability. hard-work, and need are never considered. Consigning someone to such a fate purely on the basis of birth would introduce a great deal of injustice. injustice which would far outweigh any positive value achieved by a well-organized system. It is also possible that a system based on such a high degree of injustice would eventually result in revolution, as those at the bottom came to recognize their lot and desired a realignment of the distribution of power. This, too, would obviously increase the disvalue garnered by the participants in the system.

An Evaluation of the Ethical Arguments

We will now employ Cornman, Lehrer, and Pappas' utilitarian Kantian principle in order to evaluate the ethical arguments presented in support of the system.

An action ought to be done in a situation if and only if (1) doing the action, (a) treats as mere means as few people as possible in the situation, and (b) treats as ends as many people as is consistent with (a), and (2) doing the action is prescribed by any utilitarian rule that (a) does not violate condition (1) in the situation, and (b) is not overridden by another utilitarian rule that does not violate condition (1) in the situation.⁵

J1. God's laws ought to be obeyed.

This rule does not necessarily violate condition (1). However, given the specific context of this case, and the argument presented in (R3) which notes that both those who enforce the system and the descendants of a prohibited union who are excluded from the congregation of the Lord are used as means to an end, it is possible to question whether obeying (J1) in all cases would, in fact, "treat as mere means as few people as possible in the situation." Furthermore,

⁵Cornman, Lehrer, and Pappas, p. 321.

while (J1) claims to fulfill condition (2) - maximizing the overall happiness of those to whom it applies - the implications of (R1), (R2), (R3), and (R4) refute this claim by indicating quite clearly many instances in which disvalue rather than value is maximized. Nevertheless, as in the case of the idolatrous city, given the primacy of this rule as the premise underscoring the entire system, we will withhold judgment on (J1) until our evaluation has been completed.

J2. The people of Israel ought to employ a caste system.

It is possible to justify the employment of a caste system in a manner consistent with condition (1) if one were to use the logic presented by John Rawls in A Theory of Justice.⁶ Rawls outlines a theory of justice which incorporates the concept of the "veil of ignorance." The veil of ignorance dictates that a system of justice ought to be established as if one did not know how such a system would directly impact on one's self-interest, as if one were creating such a system from behind a veil of ignorance. Thus, it might be argued that the manner best suited to treating people as ends in themselves, rather than as means, would be to establish different ends for different sub-groups. Membership in a sub-group might be determined by birth. A caste system, provided that it were created by individuals without regard to their personal status, might fulfill the requirements of condition (1) - treating as ends as many people as possible. However, Rawls' system would in no way aid (J2) when faced with the objection presented in rule (R4). (R4)'s argument that "far greater disvalue is achieved by relegating the vast majority of the participants in the system to second, third, or even fourth-class

⁶John Rawls, <u>A Theory of Justice</u> (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 136-142.

11000

status." serves to override the potential benefits obtained from the imposition of a caste system. Too many individuals would suffer disservice as a result of such a system, and the overall utility of the community would diminish rather than increase.

J3. Mamzerim ought to be excluded from the people of Israel.

This rule is a violation of condition (1) which mandates that as many people as possible be treated as ends. Those excluded have been excluded in order to achieve the ends of maintaining the integrity of the caste system. This focus on the larger picture diminishes the importance of the individual in the situation as s/he is not "admitted into the congregation of the Lord," not on the basis of self-worth, but on the basis of supporting the very system which denigrates his/her value. More overwhelming is the evidence against (J3)'s fulfillment of condition (2). Rules (R1), (R2), (R3), and (R4) all mitigate against the acceptance of (J3). Excluding mamzerim from the people of Israel punishes individuals for sins which they did not commit, fails to protect those whom the system is obligated to protect, uses individuals as means to an end, and excludes people on the basis of caste. While the argument might be advanced that a smoothly functioning system increases the utility of all of the participants of that system, the aggregate disvalue realized by those abused by that smoothly functioning system would far outweigh any potential benefit.

J4. The descendants of mamzerim ought to be treated as mamzerim forever.

This rule violates condition (1). Treating the descendants of prohibited unions as mamzerim uses them as means in order to achieve the end of maintaining the caste system. This legal

presumption runs directly counter to the utilitarian Kantian principle. In addition. (J4) is overridden by utilitarian rules (R1), (R2), and (R3) which thereby renders this prescription unethical according to condition (2).

In conclusion, it appears that, even if the premise of (J2) is accepted, the evidence suggests that the system presented within Deuteronomy 23:3 is ethically flawed. Save for the potential support offered by Rawls' veil of ignorance on behalf of the establishment of a caste system, no ethical support whatsoever may be offered vis-avis the treatment of human beings in (J2), (J3), and (J4). Given this reality, the argument presented in (J1) must also be rejected - God's laws ought not to be obeyed if they lead to the unjust treatment of human beings. The caste system described in this section must therefore be deemed an ethically unfit model. Human beings are repeatedly relegated to subordinate positions when their needs conflict with those of the system and those implementing the system. A system imposed from above has a special duty to protect those whose worth and happiness the system is attempting to promote. The system of mamzerut does not recognize this duty and thereby fails, as a system, to take the human element into account. Punishing the descendants of prohibited unions, even as a deterrent, is a Draconian measure which would likely be observed in its breach as individuals would rather hide the true origins of their children than suffer the fate of revealing the truth. Such abrogations would result in the crippling of the system, rather than provide for its smooth functioning as suggested by (J2), (J3), and (J4). The utilitarian Kantian principle rejects the ethical legitimacy of the system of mamzerut.

AND REPORT AND INCOME.

The Rabbinic Approach to the Case

The system of mamzerut delineated in Deuteronomy 23:3 is quite clear: neither a mamzer nor the descendant of a mamzer are permitted to enter into the congregation of the Lord. However, as noted above, no definition of mamzerut is provided. Thus, the rabbis are presented with an opportunity to apply the definition to whomever they please, within the restriction of attempting to piece together the original intent of the passage. The definition may be as wide or as limited as the interpretation which the rabbis choose. This is of great importance, for the stakes they were dealing with were terribly high: they had the power to exclude otherwise fit Jews from the Jewish people, or to include those who might otherwise be excluded. How they chose to read this passage is of great interest, especially with respect to their attempts to reduce its purview.

Once again, the transformation from simplicity to complexity is dramatic as the rabbis appear. in many instances, to attempt to limit the definition and its applicability. This process of limitation can be discerned in Sifre Devarim:

Piska 248

A. LOW MARK MICH.

"No one misbegotten shall {Definition} be admitted"

"What is the definition of a mamzer? The issue of any union forbidden because of consanguineous relationship; so taught R. Akiva, as it is said, 'A man shall not take his father's wife.'" (23:1)

{Definition}

"Simeon the Yemenite says: 'The offspring of

any union forbidden under penalty of excision at the hands of heaven is considered a mamzer.'"

{Definition}

"R. Joshua says: 'The offspring of any union forbidden under penalty of death at the hands of the court is considered a mamzer.'"

Many of the rabbis of the Talmud continued this process of limiting the scope of mamzerut:

Deuteronomy 23:3

"misbegotten"

{Definition}

"Who is deemed to be a mamzer? '[The offspring of a union with] any consanguineous relative with whom cohabitation is forbidden.' this is the ruling of R. Akiba. Simeon the Yemenite said: '[The offspring of any union] the penalty for which is karet at the hands of heaven:' and the halakhah is in agreement with his view." (Yeb. 49a)

{Definition}

"Abaye said: 'All agree that if one cohabitated with a menstruant or with a sotah, the child born [from either union] is no mamzer.'" (Yeb. 49a-b)

{Definition}

"No one misbegotten shall {Rights} be admitted into the congregation of the Lord." "It has been taught likewise: All agree that if one cohabitated with a menstruant or with a sotah or with a widow awaiting the decision of a levir, the child [born of any such union] is no mamzer." (Yeb. 49b)

"Only a certain mamzer may not enter, but a doubtful mamzer may enter; [and again.] only into a certain assembly he may not enter, but he may enter into a doubtful assembly." (Kid. 73a)

{Rights}

{Definition}

{Definition}

"Proselytes and Freedmen. Mamzerim and Nethinim, Shetuki and Foundlings, all are permitted to intermarry." (Kid. 69a)

"proselytes may be accepted from Tarmod" (a group long regarded as undesirable as converts due to the blemish of mamzerut) (Nid. 56b)

"proselytes may be accepted from the Cordyenians" (another group long regarded as undesirable as converts due to the



58

{Definition}

"The Sages maintain: All countries have the legal status of fitness [with regard to mamzerut]." (despite the fact that the other countries did not necessarily prohibit the specific unions which result in the mamzer) (Kid. 72b)

"'If one has any kind of brother.' What does the expression 'any kind' include? Rab Judah said: It includes a mamzer... Since he has at any rate the power to confer exemption from the levirate marriage, he also has the power to impose the obligation of the levirate marriage." (Yeb. 22ab)

"And is deemed to be his brother in every respect. In respect of what, in actual practice? That he is to be his heir." (Yeb. 22b)

"Hear out your fellow men.' (1:16) The mamzer, whose father and mother are of Israel, is of 'your fellow man' ... and thus is not forbidden from

"admitted"

{Rights}

{Rights}

{Rights}



59

"The learned mamzer takes precedence over the ignorant High Priest." (Hor. 13a)

"R. Johanan said on the authority of R. Simeon b. Yohai: 'Because Scripture says, 'For he will turn away thy son from following me,' (7:4) thy son by an Israelite woman is called thy son, but thy son by a heathen is not called thy son.'" (Kid. 68b)

{Purification}

{Rights}

{Definition}

"none of his descendants"

"R. Tarfon said: 'Mamzerim can be purified. How? If a mamzer marries a bondmaid, her son is a slave: if he is freed. it is found that the son is a free man.'" (Kid. 69a)

{Purification}

"R. Judah said: 'A man is trusted in respect [of the status of] his young son but not in respect of that of his grown-up son.' And R. Hiyya b. Abba explained in the name of R. Johanan that 'young' does not mean actually a minor and 'grown-up' does not mean one who is actually 'of age,' but

any	young son who
has	children is
rega	arded as of age
whi	le any grown-up
son	who has no
chil	dren is deemed to
be a	a minor." (Yeb. 47a)

{Purification} "[If] she was pregnant and they said unto her, 'What is the nature of the fetus,' [and she answered, 'it is] from the man so-and-so and he is a priest' - Rabban

the man so-and-so and he is a priest' - Rabban Gamaliel and R. Eliezer say: 'She is believed [and the child is not considered a mamzer].'" (Ket. 13a)

"Resh Lakish said: 'A

mamzeret is eligible after ten generations."

(Yeb. 78b)

{Purification}

{Purification}

"R. Eliezer was asked: What [is the legal position of] a mamzeret after ten generations? 'Were anyone to present to me,' he replied, 'a third generation, I would declare it pure.'" (Yeb. 78b)

{Purification} "R. Hu mamzer

{Purification}

"R. Huna stated: 'A mamzer's stock does not survive."" (Yeb. 78b)

"Mamzerim and Nethinim will become pure in the future:

even in the tenth generation"

A Preliminary Evaluation of the Rabbinic Approach

As evidenced by the above, the rabbis went far afield from the original text found in Deuteronomy which merely stated that a mamzer, and his/her descendants, ought to be excluded from the congregation of the Lord. A definition of the mamzer was introduced along the lines of the prohibited unions, but even this definition was called into question with respect to the menstruant woman, the sotah, and the widowed woman awaiting the levir. This definition was further limited by only referring to Israelites - those from other nations were placed under a legal presumption of purity. The concept of a doubtful mamzer was introduced, as well as the correlation between "admission" and "marriage." Even the marriage laws were amended to allow the mamzer to marry certain other categories in the Israelite community. Methods were prescribed by which future generations might be freed of the stigma of mamzerut, including prohibiting fathers from impugning their grown sons, and permitting mothers to exonerate their children. In fact, no undue investigation was to be made into families to uncover prohibited strains: "Then [the rabbis of Palestine] sat and examined [the genealogies of the people of great import and power], until they came to danger; so they refrained."7 Two other Talmudic opinions served to greatly reduce the legally recognized incidences of mamzerut. The first ruled that the legal presumption was that the fetus may be carried for twelve months: "In the case of a woman whose husband had gone to a country beyond the sea and remained there for a full

7Kiddushin 71a.

year of twelve months. [Raba Tosfa'ah] declared the child legitimate. [This was] in accordance with Rabbi who maintains that [birth] may be delayed."⁸ The second ruled that the children of a married woman were presumed to be fathered by her lawful husband: "The majority of acts of cohabitation are ascribed to the husband."⁹ Thus, the rabbis transform what was, in the Bible, a lucid piece of legislation into a complicated area of law. This transformation not only served to re-define the original legislation, but appears simultaneously to have limited its scope. The question as to what may have motivated the rabbis to pursue this course with mamzerut will be addressed in Chapter VII.

⁸Yebamot 80b. ⁹Sotah 27a.

- of his posted one had one without

and but to percentioners

the groups viscourt its

test gone to a consum

sil mideratik

CHAPTER V

AMALEK

The Case

The biblical injunction demanding the extermination of the Amalekites is based primarily on Deuteronomy 25:17-19 which provides the historical context for this piece of legislation:

Remember what Amalek did to you on your journey, after you left Egypt - how, undeterred by fear of God, he surprised you on the march, when you were famished and weary, and cut down all the stragglers in your rear. Therefore, when the Lord your God grants you safety from all your enemies around you, in the land that the Lord your God is giving you as a hereditary portion, you shall blot out the memory of Amalek from under heaven. Do not forget!

Unlike the previous two cases we have investigated, the case of the Amalekites is actually played out in the biblical text:

Thus said the Lord of Hosts: "I am exacting the penalty for what Amalek did to Israel, for the assault he made upon them on the road, on their way up from Egypt. Now go, attack Amalek, and proscribe all that belongs to him. Spare no one, but kill alike men and women, infants and sucklings, oxen and sheep, camels and asses!" Saul destroyed Amalek from Havilah all the way to Shur, which is close to Egypt, and he captured King Agag of Amalek alive. He proscribed all the people, putting them to the sword; but Saul and the troops spared Agag and the best of the sheep, the oxen, the second-born, the lambs, and all else that was of value. They would not proscribe them; they proscribed only what was cheap and worthless.

The word of the Lord then came to Samuel: "I regret that I made Saul king, for he has turned away from Me and has not carried out My commands."

And Samuel said to [Saul], "The Lord this day has torn the kingship over Israel away from you and has given it to another who is worthier than you. And Samuel cut Agag down before the Lord at Gilgal.¹

Thus, Saul failed to heed both Deuteronomy 25:17-19 and God's specific command to him. No mercy was to be shown to the Amalekites as a direct result of Amalek's merciless attack on the Israelites as they made their way northward from Egypt. Having disregarded this law, Saul lost Divine approval to rule, while Samuel completed the necessary slaughter. In this instance, not only are we presented with an unambiguous law, but we are also presented with an example of what befalls those who neglect this duty.

The Application of Ethical Theory to the Case A Justification of the System

In order to assess the ethical ramifications of the case, we must outline those utilitarian rules which justify the system.

J1. God's laws ought to be obeyed. This is the fundamental premise which underscores the entire system: "listen to the Lord's command."² God's commandments are portrayed as maximizing the overall happiness of the people - "the Lord your God grants you safety from all your enemies around you, in the land that the Lord your God is giving you."³ Thus, the context for those demands is established. It should be noted that this rule is a given for those already functioning within the system, and therefore further justification is not necessary for the participants.

J2. People ought to stop those who seek to injure them. If one has access to information which indicates that there exists a clear and present danger of one's death at the hands of another, one must do all that is within one's power to save one's life. While arguments

¹I Samuel 15:2-3; 7-11; 28; 33. ²I Samuel 15:1. ³Deuteronomy 25:19.

in some

The second second

CONTRACT DESCRIPTION.

may be offered with respect to process - i.e. ought one turn over the information to the proper authorities? take the law into one's own hands? - there can be little argument with the premise: human beings have an inherent right to self-defense which justifies proportionate responses. Once again, while the details of "proportionate responses" may be debated, the proposition holds true. Such an approach maximizes the utility of all, both by providing direct protection through the elimination of a threat and by providing a deterrent to those bent on harming others.

J3. All Amalekites ought to be exterminated. This rule is a logical extension of (J2), provided that those engaged in the killing are threatened by the Amalekites and that the threat is one of death. Given the historical reality of the relationship between the Amalekites and the Israelites - specifically with respect to the actions of the Amalekites during the Exodus from Egypt, the battle described in Numbers 14:39-45 in which the Amalekites dealt the Israelites "a shattering blow at Hormah," the retaking of the "city of palms" in Judges 3:11-14, the destruction of the crops in Judges 6:1-10. the battle of the valley of Jezreel in Judges 6:33, the battle involving Saul in I Samuel 15:1-35, the battle involving David in I Samuel 30:1-31, and the attack of the Simeonites in I Chronicles 4:42-43 - it is evident that the Amalekites certainly sought "to injure" the Israelites, and that God responded legitimately by demanding that they be stopped. In this case, stopping meant utterly destroying the people as it became obvious that, unless they could be decimated, the Amalekites were destined to be a permanent thorn in the side of the Israelites. Thus, the utility of all Israelites would be maximized by the extermination of the Amalekites.

the st small little

the state of the second second

a ---- Addient at Last the se

CARLEND BURNER

10 000

The descendants of the Amalekites ought to be treated as J4. those who attacked Israel forever. Given the history of the relationship as outlined in (J3), it is obvious that the Amalekites and Israelites were in a constant state of warfare. God legislated that, as a result of their treatment of the Israelites during the Exodus, the Amalekites were to be treated differently than the other enemies of Israel. Specifically, they were to be obliterated completely - "kill alike men and women, infants and sucklings, oxen and sheep, camels and asses!" This command extended beyond the biblical "herem" which permitted the taking of booty.⁴ However, given the horrible nature of that first attack, with its focus on the old and infirm, and given the unremitting nature of the Amalekite penchant for attacking Israel, God's actions may be explained as sending a clear message to the world: the battle with Amalek is not a battle for land or property, it is a battle over the very nature of the world as it ought to be. The actions of the Amalekites at Rephidim were inexcusable. Amalek will not be destroyed in order to acquire booty or to provide offerings to the Lord. Amalek and its descendants will be destroyed so that justice may be served. Once again, the utility of all Israelites would be maximized by such an approach - a harmful threat would be removed and justice would be achieved.

J5. The property of the Amalekites ought not to benefit others. This rule is based upon the premise referred to in (J4). Putting the property of the Amalekites - the oxen, sheep, camels, and asses - to use would dilute the message. The Amalekites were not to be obliterated in order that their property might be acquired by the Israelites. The Amalekites were to be obliterated because of what

⁴See Deuteronomy 2:34-35 and Joshua 8:26-27.

A line "Another still part of plants

the second state of the second

the set of a second states

the set of adaption of the set

they had done and because of the threat which they represented in the future. Benefitting from their property would reduce the value of the action. While this would not maximize the happiness of the participants in the short-term (acquiring the Amalekite property would achieve this end), the justice achieved by this action as well as its function of deterrence would increase their utility in the longterm.

A Rejection of the System

the second of the second states and the seco

10-41 C am

Having presented those utilitarian rules which justify the system, we must now turn to those competing utilitarian rules which reject the system.

R1. People ought not to commit genocide. A system which would permit genocide is a system which would tolerate the greatest of injustices. Eliminating an entire people such as the Amalekites could only be justified through a misinterpretation of the utilitarian construct which would compute only the happiness of those within the system. Rather, it is the goal of the utilitarian Kantian principle to "treat as ends as many people" as possible - increasing the utility of all human beings. Genocide would create a disvalue not only for those who would be put to death, but for those living in a system which permitted such injustice as well, as they would constantly face the fear that their group would be the next selected.

R2. People ought not to be punished for crimes they did not commit. The first group which would be covered by this rule would be the "infants and sucklings" who would be put to death as members of the Amalekite people. While the Amalekites might have been the hereditary enemies of the Israelites, it is difficult to accept that such a heredity begins at birth. Perhaps after years of

inculcation and training the young Amalekite would be able to take an informed stand and pay the appropriate price. But surely children, who rarely have the capacity to reject the actions and beliefs of those around them, ought not to be punished for the actions of their elders. An infant ought not to receive punishment for being a hereditary enemy of Israel. The system has a special obligation to protect these children, especially if it demands the murder of their parents. They must be treated as ends in and of themselves and not reduced to the means of some grand, Divinely ordained, plan. The disvalue they would suffer must be taken into account, as well as the disvalue such an action would bring to anyone forced to implement it. The second group impacted would be those descendants of the Amalekites who attacked the Israelites at Rephidim who would be killed as a result of the actions of their forebears. They would be in the unenviable position of paying the price for someone else's misconduct. A system which engendered such injustice would radically undermine any attempts by the system to increase the happiness of the participants, as people would be forced to live under the constant threat of retribution for conduct in which they did not engage.

R3. People ought not to be used as means to God's end. This rule may be explicated in two ways. First, those members of the system who enforce the system - those who must search out and massacre the Amalekites and their possessions - are means to God's end of sending forth a message of Divine retribution and of deterrence to the world. God ought not to ask these people to act in an unjust manner in order to achieve God's larger objectives. The value which these people will garner by acting on behalf of God will

wanted wanted with the state

Line Linearity of Sold Mill

be outweighed by the disvalue accumulated through acting unjustly. Saul stands as a prime example of this case. Asked by God to perform an action which he found to be ethically subordinate to other concerns, Saul relinquished Divine approval for his reign. He apparently believed that even this terrible disvalue was less than the disvalue he would have accrued through destroying all of the Amalekites and their possessions. Second, those Amalekites who are killed - not for any misdeed on their part, but rather on behalf of a Divine objective - are used as means to God's end of Divine justice and deterrence. The happiness which they may feel as a result of their participation in God's system will be outweighed by the unhappiness they will feel as they become aware of the role they are to play in that system. Thus, God's using these various groups to God's end results in the accumulation of greater disvalue than value to the participants.

R4. Animals ought to be granted special protection by human beings. Similar to those groups discussed in rule (R2), animals must be considered a group unjustly punished for the actions of others. By commanding that the Amalekite oxen, sheep, camels, and asses be destroyed, the system is neglecting the special duty which human beings possess vis-a-vis animals, especially, as in this case, domesticated animals. As non-cognitive members of the community, present without consideration for their desires, they cannot justly be held accountable for the actions of their owners. A society which neglects its obligations to those in its care, whether they be animals or children, is a society which is acting unjustly, and a society which acts unjustly minimizes the happiness of its participants.

housed builder applying it must be stored with

the state and shifted in

the state of the second state and state

and a straid provide the set

the state was and the state of the

the state of the second state of the

in through sound grants where

and the second s

An Evaluation of the Ethical Arguments

We will now employ Cornman, Lehrer, and Pappas' utilitarian Kantian principle in order to evaluate the ethical arguments presented in support of the system.

An action ought to be done in a situation if and only if (1) doing the action. (a) treats as mere means as few people as possible in the situation, and (b) treats as ends as many people as is consistent with (a), and (2) doing the action is prescribed by any utilitarian rule that (a) does not violate condition (1) in the situation, and (b) is not overridden by another utilitarian rule that does not violate condition (1) in the situation. (3)

J1. God's laws ought to be obeyed.

This rule does not necessarily violate condition (1). However, given the specific context of this case, and the argument presented by (R3) which notes that both those who enforce the system and the descendants of the Amalekites who are put to death are used as means to an end, it is possible to question whether obeying (J1) in all cases would, in fact, "treat as mere means as few people as possible in the situation." Furthermore, while (J1) claims to fulfill condition (2) - maximizing the overall happiness of those to whom it applies - the implications of (R1), (R2), (R3), and (R4) refute this claim by indicating quite clearly many instances in which disvalue rather than value is maximized. Nevertheless, given the primacy of this rule as the premise underscoring the entire system, we will withhold judgment on (J1) until our evaluation has been completed.

J2. People ought to stop those who seek to injure them.

While the case might be made that (J2) violates condition (1) by using the person who seeks to injure someone as a means to that person's end, namely his/her security, it must be noted that condition (1) does include the caveat "treat as mere means as few people as possible in the situation." The caveat appears to be relevant in this situation for there seems to be little choice, save allowing the person to cause the harm. As no reasonable person could be expected to desire this outcome, it can safely be asserted that (J2) does not violate condition (1). Similarly, (J2) does not appear to violate condition (2). Provided that the method used to "stop" the antagonist was proportionate to the potential harm. (J2)'s argument that it is in harmony with the utilitarian rule justifying self-defense is irrefutable.

J3. All Amalekites ought to be exterminated.

While (J3) at first appears to fulfill condition (1) - a narrower approach by (J3) might be justifiable in conjunction with (J2) - this rule clearly violates the utilitarian Kantian principle's prohibition against using people as means to some end. (J3)'s inclusion of "all Amalekites," even those who do not necessarily represent a direct threat against Israelites, such as "women" and "infants and sucklings," places those non-threatening individuals in the role of means used to achieve an end - the security of Israel. While it may be appropriate to treat threatening individuals in this manner, it cannot be so with respect to non-threatening individuals. This becomes further evident as (J3) fails to meet the requirements of condition (2). (R1), with its prohibition against committing genocide, (R2), with its prohibition against punishing individuals for crimes they did not commit, and (R3) with its prohibition against using individuals as means to God's end, all refute any claim which (J3) might make on morality.

J4. The descendants of the Amalekites ought to be treated as those who attacked Israel forever.

(J4) makes an interesting attempt to avoid the utilitarian Kantian arguments which were the downfall of (J3). If all Amalekites, were, in fact, to be considered as if they had attacked the Israelites as they made their way northward from Egypt, then the killing of all Amalekites - those actually present at Rephidim as well as their descendants - could be justified. All Amalekites would represent clear and present dangers and could therefore be annihilated with impunity. The historical context provided by (J4) further buttresses this argument, as the relationship between the two people could hardly be described as cordial. Nevertheless, there does not appear to be a cogent argument in support of this broadening of the definition. Certain individuals were present at Rephidim. Certain individuals were not. Those who were there must be held accountable for their actions. Those who were not cannot be so held. While the history of conflict indicates that many Amalekites may very well have been involved with such actions over time, it does not indicate that all Amalekites were involved. Thus, accepting the legal fiction which (J4) attempts to create amounts to a violation of condition (1): those Amalekites not involved in military activities against the Israelites would be used as means to achieve the end of fulfilling God's command to destroy all the Amalekites. This is further clarified as we examine (J4)'s violation of condition (2). This violation results from (J4)'s being overridden by (R1)'s prohibition against the genocide which would result from accepting (J4)'s premise that all Amalekites ought to be treated as those who attacked Israel, (R2)'s prohibition against the punishment of

Distance in the second second

The state of the second second

individuals for crimes they did not commit, and (R3)'s prohibition against using people as means to an end as described above. Thus, while (J4) assumes a novel approach, it must, in the final analysis, be rejected on ethical grounds.

the product and products and

and outs accord to be a

the brail libre cars the

the same anneath that I

and the second s

Par avoid training and a state of the second second

na- an ornitizate mailed

much relative and a form

an philosophy her many

NEMA THE PETER MAN

PARTY APPENDIAL

15. The property of the Amalekites ought not to benefit others. While it appears that (J5) contradicts condition (1) in that those who might benefit from the now-available property are prohibited from doing so in order to achieve the larger goals of Divine retribution and deterrence, it must be remembered that God's promise of "safety" and of a "land that the Lord your God is giving you as a hereditary portion" must be factored into the equation, as well. Thus, avoiding the property would seem to be a means for the people to achieve the desired end - God's gifts. Also, consideration of God's anger - a disvalue, as Saul learned - renders the removal of God's displeasure as the maximization of happiness and a fulfillment of condition (2). However, (R4)'s contention that animals ought to be granted special protection by human beings cannot be dismissed. Thus, while (J5)'s approach to property may be justifiable, its approach to livestock cannot be supported. I Samuel 15:3's specific command to kill "oxen and sheep, camels and asses" helps to clarify the intent of Deuteronomy 25:19's demand that the Israelites "blot out the memory of the Amalekites from under heaven." While the destruction of their property in this regard may be acceptable, the destruction of their livestock cannot be countenanced.

In conclusion, it appears that, even if the premise of (J2) is accepted that people ought to stop those who seek to injure them, and that so doing will maximize the utility of the members of the system, the evidence suggests that the system presented in

Deuteronomy 25:17-19 and I Samuel 15:1-35 is ethically flawed. While arguments may be made in support of the system's treatment of the property of the Amalekites as outlined in (J5) (but certainly not with respect to its treatment of animals, as indicated in (R4)), no support whatsoever may be offered vis-a-vis this system's treatment of human beings in (J3) and (J4). Given this reality, the argument presented in (J1) must also be rejected - God's laws ought not to be obeved if they lead to the unjust treatment of human beings. This system continuously treats human beings as means to an end and in no way serves to enhance the utility of its participants and therefore fails as a moral system. Perhaps the strongest argument against God's demand that all the Amalekites be killed and their memory blotted out from under heaven is presented by (R1) and its prohibition against genocide. A system which includes (J3) and (J4) is an affront to justice. In no manner can it conclusively be argued that all Amalekites ought to be slaughtered. In no manner can it conclusively be argued that all the descendants of Amalekites ought to be treated as if they had physically murdered the enfeebled Israelites at Rephidim. This example of Divine justice is little more than a pretense for cold-blooded revenge aimed at "infants and sucklings," "women," and the great-great-grand-children of those responsible. Their deeds were despicable. But this system does not right that wrong - it only serves to increase that wrong as all are inappropriately used as means to an end and as the disvalue to all is maximized. God's demand that the memory of Amalek be blotted out from under heaven is a violation of the utilitarian Kantian principle and must therefore be rejected as immoral.

many through a starting that

In-loss Treation in summer

strong provident is set on

the second state

They related a second

ALL YOUNDARY IN CONTRACT

a start this or transmit

and the second of the second of the

on the measury of the

STATISTICS TO PARAMETER

Pro tinti to waiting

A 11 . Strate black mi -

an sinted tambaness

the star is string with the

The Rabbinic Approach to the Case

The biblical approach to the threat of Amalek provides an extremely clear example of biblical legislation. Not only is the law itself specifically provided in Deuteronomy, but we are also furnished with an example of that law in action as we study Saul and his response to the Amalekites in I Samuel. We have seen that the two previous cases, cases which failed to fulfill the requirements of the utilitarian Kantian principle and which were apparently clear in the Bible, underwent a process of transformation, to one degree or another, in the Talmud. However, this case, which also failed to fulfill the requirements of the utilitarian Kantian principle, underwent no such transformation in the rabbinic texts. On the contrary, the verses of Deuteronomy and I Samuel are scarcely referred to at all in the Talmud. When they do appear, it is primarily in order to clarify more esoteric issues, such as the apparently superfluous "Do not forget!" found at the end of Deuteronomy 25:19 and the implications of various grammatical structures found within the text. Unlike the previous cases, no effort is made to revise or otherwise alter the text. It stands as presented in the Bible.

A Preliminary Evaluation of the Rabbinic Approach Little can be said at this point as to the motivation of the rabbis who elected to define Ir Ha-Niddahat out of existence and to drastically reduce the purview of mamzerut, and yet who opted to allow the biblical injunction demanding the utter destruction of the Amalekites to remain on the books. This topic will be fully addressed in Chapter VII.

CHAPTER VI

PRE-THEORETIC INTUITIVE ETHICS

In Chapter I it was argued that it is possible to employ the traditional framework of systematic ethics in order to begin the search for a rabbinic ethic which facilitated the desire/capacity of the rabbis to ameliorate that biblical legislation which they found to be problematic or troublesome. The traditional framework of systematic ethics was then applied to three biblical cases in order to determine the ethical standing of each case. The ethical arguments presented on behalf of Ir Ha-Niddahat. Mamzerut, and the destruction of the Amalekites were shown to fail the stringent requirements dictated by Cornman, Lehrer, and Pappas' utilitarian Kantian principle. Thus, rejected by normative ethics, the rabbinic responses to the cases were investigated in order to begin the process of assessing any possible correlation between the two: Would the cases rejected by normative ethical theory likewise be rejected by the rabbis? Would the methods of each system produce similar or divergent conclusions? Would it be possible to identify any link between the two systems? Interestingly, preliminary evaluations of the rabbinic responses yielded a differing response to each of the three cases. Ir Ha-Niddahat was defined out of existence: "There never was a condemned city, and never will be."1 Mamzerut was radically modified and limited, although the system retained its overall integrity. The destruction of the Amalekites was never challenged save to clarify and resolve textual difficulties. Thus, it has been shown that the two systems can generate differing verdicts - while it is possible that the verdicts may neatly dovetail, it is also

thes allower was how distant.

Sanhedrin 71a.

1. 1. 1 Ball 1

THE R. P. LEWIS CO., LANSING MICH.

possible that cases rejected by normative ethics can yet be acceptable to the rabbis.

Were we to conclude at this point, we could support the argument that ethics and the rabbis do not concern one another. After all, the rabbis rendered their decisions many hundreds of years before the ethical systems we have been studying were formulated. Perhaps applying our ethical standards to a society, a culture, and a time-period so different than that of our own is merely an exercise in creative intellectual anachronism. This important criticism is addressed by Moshe Sokol in his article. "The Allocation of Scarce Medical Resources: A Philosophical Analysis of the Halakhic Sources." While his subject matter does not concern us directly, it is his method which is most intriguing. Sokol argues that:

Classical texts of any period may be approached from a variety of perspectives. The philologist has one set of concerns, the form-critical analyst quite another. The social historian asks certain kinds of questions, the intellectual historian others. No one of these approaches has an intellectual monopoly; each contributes in its own way to the fullest possible understanding of the text. Indeed, no approach is entirely self-sufficient. The intellectual historian who ignores the findings of the philologist does so at his own peril.

many budgeting in all the

and the second second second

And the same and the second se

man and and the

THE REAL PROPERTY AND A DESCRIPTION OF A

and our still be I

with property large

And I want to say the second second

and the second man and

A MARY & HOLD

All orderated

The method employed here is philosophical and jurisprudential in character. The philosopher or jurisprude who analyzes a legal text makes no direct historical or philological claims about the text, although the tools of such analyses will certainly be used where they are available. Rather, the aim of this interpreter is to *explain* the text by recourse to philosophical or jurisprudential theories, distinctions, and concepts. Of course, the notion of "explanation" here itself needs explanation. Do we mean by explaining a text the recovery of the authors' original intent? Recent hermeneutic theory has shown just how difficult, if not

impossible, all attempts at recovering an author's intent are. This general hermeneutic problem is multiplied a hundredfold if what one seeks to do in the explanatory process is employ the latest legal or philosophical theory in understanding an ancient rabbi's teachings. Clearly, the categories and concepts of contemporary theory are entirely outside the pale of his intellectual framework, no matter how brilliant he might have been. One could argue, then, that the traditional academic disciplines of jurisprudence, and of the history of philosophy generally, are defeated by the demon of anachronism...

[E]ven historical treatments of texts seek to explain authorial positions by recourse to historical forces of which the author may have been entirely ignorant. Historical forces often operate outside the pale of human awareness....The philosophical explanation of a text is modeled after the scientific explanation of a natural phenomenon: in both instances, the researcher seeks to account for the data at his disposal - in the one case, the results of scientific experiments, in the other, statements made by the same author - by recourse to an explanatory theory. Textual explanation, on this view, is largely justificatory; that is, the philosopher or jurisprude will "explain" Rabbi Akiba's assertion [for example] by justifying it. Certain concepts or theories will be trotted forward to show just how much sense Rabbi Akiba's position makes. Such an effort is further strengthened by the scope of the explanatory theory - by the extent to which it is able to account for other statements Rabbi Akiba or members of his school might have made.

a course of the second second

and instantious states

to introme

mine to stort mill

Sheet and available

the statistic at

Sector 154 Derived

a still some the se

the safe The Westmann

Cancell Lines - and

This account, however, needs further refinements, since, in an important sense, it leaves Rabbi Akiba curiously out of the picture. A theory might be resoundingly successful in justifying Rabbi Akiba's views, and it may even have the requisite scope, yet if we know on other grounds that Rabbi Akiba would likely have vigorously denied it were he asked, then there ought to be something seriously wrong with applying the theory to Rabbi Akiba....

[T]he link to Rabbi Akiba may be at the level of pretheoretic intuitions. Underlying most - probably all complex philosophical or jurisprudential theories are certain fundamental, undifferentiated intuitions. The

natural law theorist has one way of looking at the law, the legal positivist quite another. These basic intuitions can be formulated in one or another of the countless ways in which natural law theory or legal positivism have been put forward over the years. These complications arise as the theorist seeks to make the theory ever more responsive to a growing body of empirical data, logical or philosophical arguments, and more nuanced or deeper theoretical concepts. While these complications and the differences between formulations are often critical, the point which should be emphasized is that in many instances, at the deepest and most fundamental level, they are variations on a single intuitive theme. Sometimes, of course, the different formulations themselves reflect different intuitions. But in any case, it is the intuition which gives rise to what often becomes a highly complex and exceedingly sophisticated theory. While the concept of a pretheoretic intuition in itself requires further analysis, it seems fair to say that most of us have - if the word may be used - an intuitive grasp of the concept

Thus, attributing a sophisticated theory to an ancient source is not anachronistic if the theory is an attempt to formulate or capture certain fundamental legal or philosophical intuitions, and if those intuitions are such as *could* have been held by the ancient source. This is, of course, provided that the explainer is not claiming that the source actually intended, or could have intended, the modern formulation.

to separate the beautiful

tas/aborn or at

Mart mary and

many systems the

Rame addin to Make

and they are

Street, and the second

In brief, the position proposed here is that a classical source is well explained by a modern theory to the extent that the explanation satisfies three conditions:

1. The theory justifies the source, showing why one would want to take the position it takes.

2. The theory has scope, in that it provides an explanatory framework linking up numerous assertions by the source, or members of his school.

3. The theory is a successful formulation of an intuition or set of intuitions about the issue in question, such that the source *could* have had these intuitions. Where there is evidence that the source did have such

intuitions, the explanation is commensurately strengthened.²

While it is not the intent of this work to justify any given rabbinic position or "source," it is my goal to establish the premise that there exists sufficient cause to justify the continued exploration of the hypothesis: the lens of systematic ethics provides new insights into the interpretation and application of biblical legislation by the rabbis and thereby informs the debate concerning rabbinic attempts to ameliorate certain biblical laws on ethical grounds. Sokol's method provides the context in which these insights may be derived while safeguarding against the potential pitfall of anachronism. His discussion of the concepts of "pre-theoretical intuitions" will be of great benefit as we begin to turn to understanding rabbinic attempts at amelioration.

Using the framework devised by Sokol, we can now retrace our steps in order to discover that which remains to be examined. Step one was undertaken in each of the cases under the heading: "A Justification of the System." Each set of justifications was an attempt to assemble those utilitarian rules which best showed "why one would want to take the position [that the Bible] takes." No effort was made to justify the various positions independently of Cornman, Lehrer, and Pappas' utilitarian Kantian principle as no other construct was shown to be ethically valid in all cases.³ Step two was undertaken in each of the cases under the heading: "The Rabbinic Approach to the Case." The rabbinic approach provided that scope requisite to "link up numerous assertions by the source, or members

E most sind 1-

the Address and American

the file and

²Moshe Sokol, "The Allocation of Scarce Medical Resources: A Philosophical Analysis of the Halakhic Sources," <u>The Journal of the Association for Jewish</u> <u>Studies</u>, Vol. XV, No. 1 (Spring 1990), pp. 64-67. ³See Chapter II, above. of his school" that provided "an explanatory framework" by which the entire response could be evaluated. This was accomplished even with respect to the destruction of the Amalekites when the complete lack of Talmudic commentary apparently served as a response in and of itself. Step three is perhaps the most difficult step of all. Formulating "an intuition or set of intuitions about the issue in question" and establishing "that the source *could* have had those intuitions" requires a great deal of care. The issue of time-periods assumes an extreme degree of urgency as does the need to avoid placing words in the source's mouth. Nevertheless, I believe that the task delineated by Sokol may be accomplished, and thus it is to step three that we now must turn.

Embedded deep within the structure of the Halakhah it is possible to identify glimmers and hints of an undercurrent of pretheoretic intuitive ethical principles. While it is true that "a candid appraisal of Talmudic literature - indeed of rabbinic literature up to modern times - reveals that these rubrics and aphorisms play a minor role in halakhic decision-making and dialectic,"⁴ it is also true that "ethical considerations were part and parcel of [rabbinic] law to such an extent that often the highest legal intent could be realized only if one acted ethically to the principle with which a particular ruling dealt."⁵

Perhaps the best-known of these pre-theoretic intuitive ethical principles is Rabbi Akiba's identification of Leviticus 19:18 - "You

⁴Gerald Blidstein, "Moral Generalizations and Halakhic Discourse," <u>S'VARA: A</u> <u>Journal of Philosophy and Judaism</u>, Vol. II, No. 1 (1991), p. 8. Many of the examples utilized in this chapter have been drawn from Blidstein's article. However, it should be noted that Blidstein focuses on deriding the concept that moral generalizations have any role to play in halakhic discourse. ⁵James Priest, <u>Governmental and Judicial Ethics in the Bible & Rabbinic</u> Literature (Malibu: Pepperdine University Press, 1980), p. 53.

shall love your neighbor as yourself" - as "the great general principle of the Torah."⁶ While this statement is quoted in only four Talmudic contexts - as the basis for the rules that prohibit a man from marrying a woman he has not seen, that prohibit sexual intercourse in lighted rooms, and that mandate that pain and humiliation be limited in public executions - it appears that Rabbi Akiba has indicated that love of a neighbor is a presupposition of the entire halakhic enterprise, a principle that informs the generation of, and the deployment of, all halakhic rules.⁷ The broad-ranging scope which is accorded to this principle is also evident in Hillel's response to a person considering conversion. Asked to summarize the whole Torah while "standing on one leg," Hillel responds by stating, "Do not do to your neighbor what is hateful to yourself; all the rest is commentary."⁸

Other examples of moral generalizations include the phrase: "You shall do the straight and good."⁹ This verse serves as the basis for only two Talmudic rules - the conferring of first rights of purchase of land to abutting neighbors, and the extension of the rights of a debtor to recover his property. However, once again the formulation of this rubric is so general as to leave open the very real possibility that it is meant to function as a cornerstone upon which the Halakhah as a whole is to be approached. Similarly, the following statement by Rabbi Jochanan introduces a concept which appears to mandate the wide-scale infusion of an ethical spirit into the law:

⁶Palestinian Talmud, Nedarim 9:4.
⁷Blidstein, p. 11.
⁸Shabbat 31a.
⁹Baba Kama 99b.

Jerusalem was destroyed only because they gave judgments therein in accordance with the law of the Torah. Were they then to have judged in accordance with untrained arbitrators? But say thus: Because they based their judgments [strictly] upon the law of the Torah, and did not go beyond the requirements of the law.¹⁰

While Rabbi Jochanan's directive never enters into halakhic argumentation per se, it is found listed among other judicial admonishments. Of course, that it is never specifically mentioned should not be surprising for, by its very nature, Rabbi Jochanan's ruling applies only <u>after</u> the Halakhah has been established and implemented. Thus, it provides the context in which the judge is obligated to operate.

Another approach introduced by the rabbis which incorporated a hint of the ethical was the bestowing or withholding of their pleasure.¹¹ Believing that respect for their position would lead others to choose the preferred course of action in a given circumstance, the rabbis often provided not only the legally binding statute, but an ethical course of action which would receive their special commendation, as well:

If one repays his debts in the seventh year the Sages are well pleased with him. If one borrows from a proselyte whose sons had become converted with him, the debt need not be repaid to his sons; but if he returns it, the Sages are well pleased with him.¹²

This process may also be seen in the reverse, with the rabbis condemning an otherwise legal course of action:

¹⁰Baba Metzia 30b.
¹¹Priest, pp. 52-53.
¹²Mishnah Shevi'it 10:9.

If a person gives his estate, in writing, to strangers, and leaves out his children, his arrangements are legally valid, but the spirit of the Sages finds no delight in him.¹³

Another technique utilized by the rabbis to encourage ethical behavior was to juxtapose ethical and legal behavior on the one hand, and unethical and illegal behavior on the other. This becomes evident in the Talmudic ordinances regarding the re-marriage of a minor:¹⁴

R. Eliezer b. Jacob ruled: In the case of any hindrance [in remarrying] that was due to the husband, [the minor] is deemed to have been his wife; but in the case of any hindrance [in remarrying] that was not due to the husband she is not deemed to have been his wife.¹⁵

Thus, an attempt was made to achieve equity for those involved based upon the given circumstances of the case rather than upon the letter of the law. The flexibility exhibited in this case serves as another example of rabbinic efforts to incorporate a sense of ethics into the strict interpretation of the law.

Another type of ruling was developed by the Sages to urge an ethical motivation for action in cases where the legal sanction of the courts would not apply. This procedure emphasized the ethical responsibility for complying with the spirit of the law even though there were no legal sanctions which could be imposed.¹⁶

In order to bring this procedure to bear, the rabbis would indicate that, although a given action could not be prohibited by the legal structure, it was frowned upon by God. Thus, the rabbis attempted to use the fear of God's wrath in order to influence the members of society to act in an ethical manner:

¹³Mishnah Baba Batra 8:5.
¹⁴Priest, p. 50.
¹⁵Mishnah Yebamot 13:3.
¹⁶Priest, pp. 51-52.

If a man sent out something burning through a deaf mute, an idiot, or a minor [and damage resulted] he would be exempt from the judgments of man. but liable in accordance with the judgments of heaven.¹⁷

Deuteronomy 6:18 declares that one ought to "do what is right and good in the sight of the Lord." The rabbis transformed this general ethical principle into law and actually applied it in specific instances, such as the case of the interest accrued on lost jewelry in Baba Metzia 35a, and the case of the seized property in Baba Metzia 108a. "Thus, ethical action was actually enforced on legal grounds."¹⁸

The final example of pre-theoretic intuitive ethics to be explored is that of Rabbi Simeon ben Jochai. Rabbi Simeon was one of the most distinguished disciples of Rabbi Akiba, with whom he studied for thirteen years. However,

in the interpretation of the law, Rabbi Simeon departed from the method of his teacher Rabbi Akiba, as he inclined to the view of Rabbi Ishmael that "the Torah speaks the common language of man," and consequently regarded logical reasoning as the proper starting point for legal deductions, instead of pleonastic words, syllables, and letters. In accordance with this principle, he tried to investigate the evident motive of different biblical laws, and to make conclusions therefrom for their proper application.¹⁹

"Rabbi Simeon's view is, therefore, that the Torah did not reveal the reasons of its precepts, but left this matter to the Sages. If a reason is specifically stated, it becomes an additional commandment, and itself requires a reason."²⁰ Thus, Rabbi Simeon's

¹⁷Mishnah Baba Kama 6:4.
 ¹⁸Priest, p. 57.
 ¹⁹Moses Mielziner, <u>Introduction to the Talmud</u> (New York: Bloch Publishing Company, 1968), p. 34.
 ²⁰Ephraim Urbach, <u>The Sages: Their Concepts and Beliefs</u> (Jerusalem: Magnes Press, 1975), p. 376.

method of interpretation - "the reason of Scripture" - served to raise rabbinic ordinances to the level of ordinances found in the Torah, and thereby Rabbi Simeon was able to create "new" Halakhah.

The first example of Rabbi Simeon's approach concerns the following ruling found in Baba Metzia 115a:

A man may not take a pledge from a widow, whether she be rich or poor, for it is written, "Thou shalt not take a widow's raiment to pledge."²¹

In the Baraita there is a difference of opinion, as Rabbi Judah argues that this ruling applies to both rich and poor widows, and Rabbi Simeon argues that the ruling applies only to poor widows. What is interesting is that while Rabbi Judah bases his argument on the letter of the law, Rabbi Simeon is apparently attempting to right a wrong. Rabbi Simeon maintains that since the widow is poor, and since we have already learned elsewhere in the Torah that the possessions of the poor taken as collateral which are needed at night must only be held during the day, and the possessions needed during the day must only be held during the night, the lender would have to return the pledged article to the widow every day. This, claims Rabbi Simeon, is not acceptable as it would "bring her into disrepute among her neighbors." Rabbi Simeon's concern is of an ethical nature - how the woman would feel to have those around her know of her need or to have them believe that she is having an illicit relationship with the lender - and he injects this ethical world-view into the case as he attempts to interpret the "reason of Scripture," whereas Rabbi Judah is content to rely only upon the law as presented.

²¹Deuteronomy 24:17.

The second example of Rabbi Simeon's approach is found in Sanhedrin 21a:

Neither shall he [the king] multiply wives to himself only eighteen. R. Judah said: "He may have more, provided they do not turn away his heart." R. Simeon said: "He must not marry even one who may turn away his heart." Why then is it written, 'Neither shall he multiply wives to himself?' Even though they be women like Abigail."

The Torah text states: "And he shall not have many wives, lest his heart goes astray."22 Rabbi Judah argues that the reason for "he shall not have many wives" is explicitly included in the text: "lest his heart goes astray." Thus, according to Rabbi Judah, as long as the king is careful that his heart does not turn astray from God's service, he is permitted to marry as many women as he pleases. Rabbi Simeon argues that the reasons must be interpreted by the Sages, and that therefore what appears to be a reason in the Torah text is actually another commandment. Thus, according to Rabbi Simeon, each section must stand on its own and be interpreted individually: he shall not have many wives - even if they are like Abigail, who was purported to be one of the most remarkable women in Jewish history;23 lest his heart goes astray - he must not marry even a single wife who may cause him to diminish his attention to the service of God. Once again, while Rabbi Judah's method has room only for the strictest legal interpretation of the law, Rabbi Simeon's method introduces the ethical: A king ought not to marry many women, and of those that he does choose to marry, he ought not to marry one if there is a chance that his heart will go astray.

²²Deuteronomy 17:17.
²³Megillah 15a.

A final example of Rabbi Simeon's approach, an approach which grants the interpreter that flexibility requisite to engender a just system, is found in Gittin 49b and relates to Exodus 22:4:

When a man lets his livestock loose to graze in another's land, and so allows a field or a vineyard to be grazed bare, he must make restitution for the impairment [lit: the best] of that field or vineyard.

Rabbi Akiba and Rabbi Ishmael debate as to whether the "best field" in question relates to that which is damaged, or that with which the owner of the livestock must compensate the victim. Rabbi Simeon, employing his method of interpreting the reason of Scripture, offers the following defence for Rabbi Akiba's position:

Why was it laid down that compensation for damages should be paid out of the best land? As a deterrent to those who plunder or take by violence, so that a man should say to himself, "Why should I plunder or take by violence, seeing that tomorrow the Bet Din will come down on my property and take my best field," basing themselves on what is written in the Torah, "from the best of his field and the best of his vineyard he shall make restitution." For that reason they laid down that compensation for damages should be assessed on the best land.

Thus, Rabbi Simeon provides the justification for the emphasis on "best" - as a deterrent to those who seek to plunder. This ethical reading of the text differs from that espoused by Rabbi Ishmael who argues that the best land must only be turned over if the best property is destroyed. Rabbi Simeon uses his system in order to generate a society based on justice and fair-play, thereby providing another hint of the ethical stream flowing through the Talmud.

While, as in the cases outlined above, Rabbi Simeon's method is not the prevalent approach found in the Talmud, it does stand as

another example of pre-theoretic ethical intuitions which may be discovered in the Talmud text. The flexibility evident in Rabbi Simeon's approach to interpretation of the biblical text makes possible the construction of an ethical framework within the prevailing biblical legislation. Rabbi Simeon takes advantage of the opportunity to do just that, as he chooses to interpret the Bible in such a way so as to maximize justice.

Thus we have fulfilled the requirements of Sokol's third step, and we may now claim that there exists an ethical strand, albeit pretheoretical and perhaps relating only to certain rabbis, within the Talmud. As such, the enterprise to be undertaken is a legitimate one: We have justified the source, we have provided an explanatory framework which serves to link up numerous assertions by that source, and we have established that that source could have had a set of ethical intuitions regarding the cases in question. What remains to be accomplished is to identify those intuitions and, if possible, to classify them.

- Aural Western, franti U.S. and.

CHAPTER VII

ETHICAL THEORY AND THE RABBINIC APPROACH

At this point in our study, we find ourselves in a conundrum. Three cases were presented from the Bible, each of which was rejected by normative ethics. That is to say that the system advocated by the Bible in the three instances (the destruction of condemned cities, the exclusion of the offspring of prohibited unions, and the slaughter of all Amalekites) was found to be unsupportable according to the dictates of the utilitarian Kantian principle. Having established this reality, an investigation was made into the rabbinic responses to these cases as found in the Sifre and the Talmud in order to determine whether the rabbis recognized the difficulties inherent in applying systems of questionable ethical validity as evidenced through the employment of what has been termed a rabbinic ethic. We discovered that the rabbis responded to each case differently - Ir Ha-Niddahat was effectively removed from the books, Mamzerut was retained, albeit reduced in scope, and the destruction of the Amalekites was left completely intact. What remains to be ascertained is the identification of that ethic and the degree to which such an ethic directly impacted upon those rulings of the rabbis which might be perceived as attempts to ameliorate certain biblical laws.

Rabbi Jochanan stated: If the Torah had not been given, we would have learned modesty from the cat, [aversion to] robbery from the ant, chastity from the dove, and [conjugal] manners from the cock.¹

This Talmudic passage has three major implications for our investigation of the interplay between ethical theory and the

Eruvin 100b.

rabbinic approach to biblical legislation: first, it teaches that a corpus of ante-Halakhic virtues exists: second, it indicates that these virtues may be inferred from natural phenomena: and, third, it implies that these virtues are not only observable through nature, but are inherent within it.² Thus, on the most fundamental level, we learn that the Jewish tradition does, in fact, recognize an ethic independent of the Halakhah. Given the conclusions reached in Chapter VI this should come as no surprise, as it became increasingly evident that an ethical strain courses throughout the Talmud. The advantage of the formulation found in Eruvin is that it introduces a coherent system a system based upon natural morality.

A second rabbinic concept also supports natural morality as the premise upon which the rabbis resolved their ethical dilemmas derekh eretz:

The wide-ranging concept of derekh eretz - roughly the equivalent of what Coventry Patmore called "the traditions of civility" - points in the same direction [as Rabbi Jochanan's declaration]. Its importance - not as descriptively synonymous with conventional conduct but as prescriptive lex naturalis - should not be underestimated. The Mishna cites Rabbi Eliezer ben Azariah's view that "without Torah there is no derekh eretz, and without derekh eretz, there is no Torah;"3 and the Midrash goes beyond this dialectical reciprocity, stating that "derekh eretz preceded Torah."4 In context, the primary reference is to chronological priority. Nevertheless, one senses that the common tendency to include logical if not axiological precedence as well is a response to clearly present undertones; and, in this sense, the two texts are of course closely related. As the

²Aharon Lichtenstein, "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?" in <u>Modern Jewish Ethics: Theory and Practice</u>, ed. Marvin Fox (Columbus: Ohio State University Press, 1975), p.62.
 ³Mishnah Avot 3:17.
 ⁴Vayikra Rabbah 9:3.

Maharal put it, "From this [i.e. the Mishna], we learn that derekh eretz is the basis of Torah which is," as explained by the Midrash, "'the way of the tree of life.'" Their link reinforces our awareness of the Rabbis' recognition of natural morality.

Even if one assumes that the Rabbis' awareness of natural law as an explicit philosophic and historical doctrine was limited ... this would be, for our purposes, quite irrelevant The fact remains that the existence of natural morality is clearly assumed in much that is quite central to our tradition. Discussion of theodicy is predicated upon it....One cannot ask, "Shall then, the judge of the whole earth not do justice?"5 unless one assumes the existence of an unlegislated justice to which, as it were, God Himself is bound; and which, one might add, man can at least apprehend sufficiently to ask the question. Or again, any attempt at rationalizing Halakhah ... presupposes an axiological frame of reference. independent of Halakhah, in the light of which it can be interpreted. It makes no sense to say, with Abaye, that "the whole of the Torah ... is for the purpose of promoting peace."6 unless the ethical value of peace can be taken for granted. The same holds true with respect to suggesting reasons for specific mitzvot. The intensity of Maimonides' efforts on this front is consistent with the position - advanced by Rav Saadia Gaon and, in broad outline, adopted by Rabbenu Bahya and probably by Maimonides - that, given sufficient time, ability, and interest, the bulk of the Torah could have been naturally and logically discovered.

Any supposed traditional rejection of lex naturalis cannot mean, therefore, that apart from Halakhah - or, to put it in broader perspective, that in the absence of divine commandment - man and the world are amoral. Nor does it entail a total relativism or the view ... that social convention and/or utility are the sole criterion for action. At most, the Rabbis rejected natural law, not natural morality. They may conceivably have felt one could not ground specific binding and universal rules in nature, but they hardly regarded uncommanded man as ethically

⁵Genesis 18:25. ⁶Gittin 59b.

neutral....One might contend. maximally, that natural morality is contextual rather than formal. It does, however, exist.⁷

Thus, it has been established that the system of morality imbedded within the text of the Talmud is related to, if not a primary example of, natural morality. While "natural morality" as a formal system must be rejected today,⁸ "it still may be that there is some non-logical sense in which our basic norms and value judgments can be justified by appeal to the nature of things."⁹ One such "non-logical" approach is provided by a system which has been referred to before, and which was especially important to Sokol's schema - namely, intuitionism.

Intuitionism is the school of philosophy which asserts that concepts such as "good," "right," and "duty" may be immediately grasped or perceived by reason or some moral faculty.¹⁰ The intuitionist maintains "the view that our basic principles and value judgments are intuitive or self-evident and thus do not need to be justified by any kind of argument, logical or psychological, since they are self-justifying, or, in Descartes' words, 'clearly and distinctly true.'¹¹ While this school of thought has been discredited due to the fact that self-evident ethical axioms and value-judgments are so difficult to defend, the modus operandi which it advocates serves as a useful tool for us in our investigation of the rabbinic approach to biblical legislation of a questionable ethical nature.

⁷Lichtenstein, pp. 62-63.
⁸See Frankena, pp. 80-85.
⁹Frankena, p. 84.
¹⁰William Banner, <u>Ethics: An Introduction to Moral Philosophy</u> (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), p. 166.
¹¹Frankena, pp. 85-86.

Aharon Lichtenstein argues that the primary intersection between intuitionism and the Halakhah occurs in the realm of "lifnim mishurat hadin" - beyond the line of the law. We first introduced this concept in Chapter VI as an example of the flexibility incorporated into the biblical legislation, presumably in order to account for the dictates of morality. While in many cases less demanding than the requirements of the law itself, lifnim mishurat hadin often was considered to be of equal import, depending on the exact circumstances of the case. So, for example, the story of the porters:

Some porters [negligently] broke a barrel of wine belonging to Rabbah son of Rabbi Huna. Thereupon he seized their garments; so they went and complained to Rab. "Return them their garments," he ordered. "Is that the law?" he enquired. "Even so," he rejoined, "that thou mayest walk in the way of good men." (Prov. 2:20) Their garments having been returned, they observed, "We are poor men, have worked all day, and are in need; are we to get nothing?" "Go and pay them," he ordered. "Is that the law?" he asked. "Even so," was his reply: "and keep the path of the righteous."¹²

Thus, it was determined that lifnim mishurat hadin was, in certain circumstances, enforceable as law.

The idea of the enforceability of concepts such as lifnim mishurat hadin evolving from the specifics of a given situation was explained by the author of a fourteenth century commentary on the Mishneh Torah, the Maggid Mishneh:

Our perfect Torah has laid down [general] principles concerning the development of man's character and his conduct in the world; as, in stating, "You shall be holy,"¹³

¹²Baba Metzia 83a. ¹³Leviticus 19:2.

meaning, as they [i.e. the Rabbis] said. "Sanctify yourself with respect to that which is permitted you"14 - that one should not be swept away by the pursuit of lusts. Likewise, it is said. "And thou shalt do the right and the good." meaning that one's interpersonal conduct should be good and just. With regard to all this, it would not have been proper to command [about] details. For the Torah's commands apply at all times, in every period, and under all circumstances, whereas man's characteristics and his behavior vary, depending upon the time and the individual. The Rabbis [therefore] set down some relevant details subsumed under these principles, some of which they made [the equivalent of] absolute law and others [only] ante facto and by way of hasidut - all [however] ordained by them. And it is with reference to this that they said, "The words of consorts [i.e. the Rabbis] are more beloved than the wine of Torah, as stated, 'For thy love is better than wine."15

The Maggid Mishneh's comments are not to be read as espousing ethical relativism, rather, he notes that, "from a certain perspective, the greater flexibility and latitude that characterize this class of rabbinic legislation gives it an edge, as it were, over the Torah's absolutely rigorous law."¹⁶ It is the impact of that "flexibility and latitude" which we now must examine as we return to our three cases.

Ir Ha-Niddahat

As noted in Chapter III, the Book of Deuteronomy presents an unambiguous approach to idolatry and idolators - both are to be utterly destroyed wherever they are found. The biblical case of Ir Ha-Niddahat serves as a vivid example of this principle as it demands the obliteration of towns which are found to contain "scoundrels" attempting to subvert the local inhabitants. This

¹⁴Yebamot 20a.
 ¹⁵Song of Songs 1:4, as midrashically interpreted by Avodah Zarah 34a, as found in Sechinim 14:5.
 ¹⁶Lichtenstein, p. 80.

obliteration is to be complete - all of those living in the town are to be put to the sword, and all of their possessions are to be burned.

A justification for this biblical system was presented in order to begin the process of assessing the ethical ramifications of the case. Five utilitarian rules were formulated in support of the system:

- J1. God's laws ought to be obeyed.
- J2. Idolatry ought to be obliterated.
- J3. All those living in proximity to an idolatrous majority ought to be treated as idolatrous.
- The property of those living in idolatrous cities ought not to benefit others.
- J5. Idolatrous cities ought never to be re-inhabited or put to some further use.

Then five utilitarian rules were formulated in opposition to the system:

- R1. People ought not to be punished for crimes which they did not commit.
- R2. Those disenfranchised by the system ought to be granted special protection by that system.
- R3. People ought not to be used as means to God's end.
- R4. Animals ought to be granted special protection by human beings.
- R5. The present generation ought to protect the interests of the next generation.

At this point the ethical arguments in support of the system were evaluated and, eventually, rejected. Thus, the system presented in Deuteronomy 13:13-19 could not be supported morally.

Next we turned to the rabbis in order to ascertain how they would respond to a biblical system which had been rejected on ethical grounds. We discovered that the rabbis, too, found the system inherently difficult and opted to reject it. This rejection was accomplished by so narrowing the potential for a city to be defined as an Ir Ha-Niddahat, that eventually it could be said that "there

never was a condemned city, and never will be." We left our evaluation of the rabbinic approach with one important question remaining to be answered: What motivated the rabbis to act as they did?

Unfortunately, little evidence is extant as to the actual thought process of the rabbis. While the record of their legislation on this topic remains, we can only hypothesize as to the actual motivation underlying their actions. A few points are undeniably clear: First, the rabbis certainly took it upon themselves to legislate the Ir Ha-Niddahat out of existence. There is no doubt as to the biblical intent. Issues such as border towns, numbers of warnings and witnesses, numbers of cities which could be condemned in a given year, all were introduced by the rabbis, obviously in an effort to preclude the possibility that a city could be condemned. Second, the rabbis considered such action to be within the realm of their duty. In no way did they consider their deeds abrogations of biblical law or of the commandments of God. This attitude is reflected in the writings of the Maggid Mishneh, above. Third, it is quite possible that some factor in their specific time-period served to motivate the rabbis to act as they did - perhaps a sense of powerlessness, perhaps a lack of desire to be held responsible for the destruction of an entire Jewish city, or perhaps an evolving and conflicting understanding of idolatry. However, such questions belong to the realm of social history and are outside the confines of this study. Fourth, given the indications provided above as to the apparent rabbinic usage of intuitive ethics in the process of rendering many of their decisions, it is likely that a major source of their motivation can be ascribed to an intuitive sense that, for the reasons outlined in (R1)-(R5), the

condemning of a town as idolatrous could not be morally justifiable. It is also likely that they were aware of those arguments offered in support of the system, such as those presented in (J1)-(J5), as they regarded the Torah text with utmost respect. Surely, they would not have argued that the biblical legislation was absolutely unsupportable. Nevertheless, it is my contention that they shared the conclusion of Chapter III that (J1)-(J5) were overridden by the arguments presented in (R1)-(R5). Fifth, given the lack of direct evidence, and given the slippery nature of intuitive ethics, any further conclusions to be drawn would be tenuous at best. Thus, any attempt to identify the specific ethical principles employed by the rabbis, either through a process of generalization or through an effort to associate various rabbinic statements with specific ethical maxims, would be unjustifiable. The rabbis obviously had no notion of such theories, and little could be gained by jumping through such intellectual hoops. Sixth, thus, while only general conclusions may be drawn from this study of Ir Ha-Niddahat, these conclusions do point to the potential for future research along these lines. If other cases could be identified which match the characteristics of Ir Ha-Niddahat, both in terms of its ethical shortcomings and in terms of the rabbinic response to a system beset by such shortcomings, it may very well become possible to begin the process of narrowing down the broad generalizations with which we have been compelled to conclude our study.

Mamzerut

Chapter IV introduces the case of the mamzer, the individual who, according to Deuteronomy 23:3, is to be excluded from the congregation of the Lord. No further information is provided in the

biblical text, either in terms of defining the "mamzer" or in terms of defining "exclusion." What is clear is that this individual is to be so excluded without exception.

A justification for this biblical system was presented in order to begin the process of assessing the ethical ramifications of the case. It should be noted that it was necessary to employ the rabbinic understandings of the biblical text in order to proceed with the evaluation as the biblical definitions have been completely lost. Four utilitarian rules were formulated in support of the system:

- J1. God's laws ought to be obeyed.
- J2. The people of Israel ought to employ a caste system.
- Mamzerim ought to be excluded from the people of Israel.
- The descendants of mamzerim ought to be treated as mamzerim forever.

Then four utilitarian rules were formulated in opposition to the system:

- R1. People ought not to be punished for sins they did not commit.
- R2. Those disenfranchised by the system ought to be granted special protection by the system.
- R3. People ought not to be used as means to God's end.
- R4. People ought not to be excluded on the basis of caste.

At this point the ethical arguments in support of the system were evaluated and, eventually, rejected. Thus, the system presented in Deuteronomy 23:3 could not be supported morally.

Next we turned to the rabbis in order to ascertain how they would respond to a biblical system which had been rejected on ethical grounds. Here it became evident that, unlike the case of Ir Ha-Niddahat, the rabbis elected to retain the biblical system, but with a significant deviation: they completely revised the biblical

text. This is a very important point to note, for once the system was opened by the rabbis to such a massive degree in order to implement the revisions, it would have been quite easy for them to choose to create a series of definitions which would, as in the case of Ir Ha-Niddahat, legislate the mamzer out of existence. However, this was not the approach employed. Rather, the rabbis sought merely to modify the legislation, reducing the number of people directly impacted and limiting the damage which such a definition could cause through its exclusion clause. The first step in this process was the need to identify the mamzer. It was concluded that the mamzer was to be the product of any union prohibited under the regulations found in Leviticus. Later, even this definition was reduced as certain prohibited unions were excluded. The second step was to define "exclusion." It was decided by the rabbis that exclusion would only relate to marriage. Thus, a mamzer was to be prohibited from marrying an Israelite. But this rule, too, later become subject to modification as the rabbis elected to prohibit the mamzer from marrying only certain groups of Israelites. Third, the question of how long this penalty was to be held against the mamzer needed to be considered, for while the Bible had stated that the descendants of the mamzer were to be excluded at least through the tenth generation, the exact duration remained unspecified. Apparently sensing an opportunity, some of the rabbis took advantage of this slightly ambiguous phrase to declare shorter time-frames in which the descendants of the mamzer might be re-admitted to the people. Finally, other legislation was introduced which ultimately served to limit the number of mamzerim, including legal presumptions which assumed that the fetus could remain in utero for up to twelve

THE KLAU LIBRARY HEBREW UNION COLLEGE JEWISH INST. OF RELIGION BROCKDALE CENTER 1 WEST 4TH STREET NEW YORK, N.Y. 10012
months and which assumed that the majority of a woman's sexual acts were with her husband. Thus, the rabbis, while refusing to completely eviscerate the system, did act so as to greatly limit its scope. We left our evaluation of the rabbinic approach with one important question remaining to be addressed: What motivated the rabbis to act as they did?

Unfortunately, as with the previous case, little evidence remains as to the actual thought process of the rabbis. While the record of their legislation on this topic remains, we can only hypothesize as to the actual motivation underlying their actions. A few points remain clear: First, the rabbis certainly took it upon themselves to limit the purview of mamzerut. Aside from the issue of definitions, which were themselves further limited even after the rabbis provided their own understandings, there is little doubt as to the intent of the biblical text. Yet the rabbis continually sought to impose boundaries on the legislation's purview in order to ameliorate the impact that such legislation would have upon the Jewish people, such as statements which claimed that a mamzer might be declared pure after only three generations, and the establishment of methods by which a mamzer could purify his line. Second, the rabbis considered such action to be within the realm of their duty. In no way did they consider their deeds abrogations of biblical law or of the commandments of God. This attitude was reflected in the writings of the Maggid Mishneh and in the approach utilized in the case of Ir Ha-Niddahat. Third, it is quite possible that some factor in their specific time-period served to motivate the rabbis to act as they did - perhaps a combination of the need to temper one of the harsher aspects of the biblical law coupled with the desire to retain a

degree of their power in a changing world. or perhaps they believed that, with respect to laws of status, such changes could only be implemented slowly over time, and therefore they only made those changes absolutely necessary in their own day. However, such questions belong to the realm of social history and the history of interpretation and are therefore outside of the confines of this study. Fourth, given the proof provided above as to the apparent rabbinic usage of intuitive ethics in the process of rendering many of their decisions, it is likely that a major source of their motivation can be ascribed to an intuitive sense that, for the reasons outlined in (R1)-(R4), the exclusion of an individual identified as a mamzer could not be countenanced as ethical. It is also likely that they were aware of those arguments offered in support of the system. such as those presented in (J1)-(J4), as they regarded the Torah text with utmost respect. Surely, they would not have argued that the legislation contained within the Bible was absolutely unsupportable. Nevertheless, it is my contention that they shared the conclusion of Chapter IV that (J1)-(J4) were overridden by the arguments presented by (R1)-(R4). Why they then did not opt to do away entirely with the system of mamzerut remains uncertain. The majority of their work in this field was directed to limiting the scope of mamzerut, yet they found themselves unable to respond as they did with respect to Ir Ha-Niddahat, rendering the system fully inoperable. Fifth, given the lack of direct evidence, and given the slippery nature of intuitive ethics, any further conclusions would be tenuous at best. Thus, any attempt to identify the specific ethical principles employed by the rabbis, either through a process of generalization or through an effort to associate various rabbinic

statements with specific ethical maxims would be unjustifiable. The rabbis obviously had no notion of such theories. and little could be gained from engaging in such an endeavor. Sixth, thus, while only general conclusions may be drawn from this study of mamzerut, these conclusions do point to the potential for future research along these lines. If other cases could be identified which match the characteristics of mamzerut, both in terms of its ethical shortcomings and in terms of the limited rabbinic response to a system beset by such shortcomings, it may very well become possible to begin the process of narrowing down the broad generalizations with which we have been compelled to conclude our study.

Amalekites

The destruction of the Amalekites is clearly mandated in the biblical text, both in I Samuel 15:1-33 and in Deuteronomy 25:19. Chapter V indicates how complete this destruction was to be. including, as it did, the men, women, children, animals, and property of the Amalekites.

A justification for this biblical system was presented in order to begin the process of assessing the ethical ramifications of the case. Five utilitarian rules were formulated in support of the system:

- J1. God's law ought to be obeyed.
- J2. People ought to stop those who seek to injure them.
- J3. All Amalekites ought to be exterminated.
- J4. The descendants of the Amalekites ought to be treated as those who attacked Israel forever.
- J5. The property of the Amalekites ought not to benefit others.

Then four utilitarian rules were formulated in opposition to the system:

R1. People ought not to commit genocide.

- R2. People ought not to be punished for crimes they did not commit.
- R3. People ought not to be used as means to God's end.
- R4. Animals ought to be granted special protection by human beings.

At this point the ethical arguments in support of the system were evaluated in light of the ethical arguments in opposition to the system and, eventually, rejected. Thus, the system presented in Deuteronomy and in I Samuel could not be supported morally.

Next we turned to the rabbis in order to ascertain how they would respond to a biblical system which had been rejected on ethical grounds. We discovered that the rabbis, unlike their response to the difficulties inherent in Ir Ha-Niddahat and in mamzerut, did not find it necessary to transform the biblical legislation concerning the destruction of Amalek. In fact, we found that the relevant biblical verses are scarcely referred to at all in the Talmud, and when they do appear, it is primarily in order to clarify issues of a more esoteric nature, such as matters relating to grammar and structure. We left our evaluation of the rabbinic approach with one important question remaining to be answered: What motivated the rabbis to act as they did?

Unfortunately, little evidence is extant as to the actual thought process of the rabbis. While the record of their legislative activity vis-a-vis this case is clear, albeit scanty, we can only hypothesize as to the actual motivation underlying their lack of action. A few points, however, are clear: First, we know that the rabbis considered it their right to take the steps necessary, if they so desired, to render the laws concerning the destruction of Amalek unenforceable. This would not have represented an abrogation of biblical law or of the commandments of God. This approach, reflected in the writings of

the Maggid Mishneh. was taken advantage of in other cases, as we have shown vis-a-vis Ir Ha-Niddahat and mamzerut, but was not employed with respect to the Amalekites. Perhaps this reflects the fact that there was no need to ameliorate this piece of legislation as it did not directly impact on anyone at the time. This concept is presented in the Talmud itself:

R. Akiba declared that... "ever since Sennacherib came and confused all the peoples" it was no longer possible to identify any of the ancient nations. Hence, the special laws of the Torah which prescribed a course of conduct towards certain ancient peoples were deemed to have lapsed as early as Biblical times and to have become of no force and effect long before the Rabbis declared them obsolete.¹⁷

Of course, it must be noted that, as we have discovered, the rabbis did not declare the laws relating to Amalek obsolete. Second, it is quite possible that some factor in their specific time-period served to motivate the rabbis not to take action with regard to this piece of legislation - perhaps their sense of powerlessness led them to retain those aspects of their legal code which reminded them of their previous glory, perhaps they felt the need to maintain the symbolic enemies of the Jewish people, or perhaps they were so busy legislating matters of a more practical nature that they could not spare the effort to eliminate a law which they all knew to be "obsolete." However, such questions remain outside the purview of this work. Third, an additional factor must be introduced with respect to the manner in which the rabbis employed intuitive ethics. While they very likely may have been motivated to overturn the laws concerning the destruction of the Amalekites as a result of the

¹⁷George Horowitz, <u>The Spirit of Jewish Law</u> (New York: Central Book Company, 1963), p. 148.

arguments presented in (R1)-(R4), they were also aware of the arguments presented in (J1)-(J5). While we might have come to the conclusion that (R1)-(R4) override (J1)-(J5), they might not have agreed. In fact, they may never have felt it necessary to weigh the two sides as a third consideration may have been at play:

In ancient Israel ... the legislation regulating protection of life and property of the stranger was on the basis of reciprocity. Where such reciprocity was not recognized, the stranger could not claim to enjoy the same protection of the law as the citizen.¹⁸

Thus, given the history of the relationship between the Israelites and the Amalekites as outlined in Chapter V. it is entirely possible that the rabbis determined that the Amalekites did not deserve a measure of justice. After all, Amalek had attacked the sick and the old as the Israelites had made their way northward from Egypt, and the Lord had specifically commanded: "Remember what Amalek did to you on your journey Do not forget!" Perhaps the rabbis simply determined that, while it might be in their power to do so, there was no overwhelming ethical motivation to do so. Fourth, given the lack of direct evidence, and given the difficult nature of intuitive ethics, any further conclusions would be tenuous at best. Thus, any attempt to identify the specific ethical principles considered by the rabbis, whether these principles were eventually employed or not, either through a process of generalization or through an effort to associate various rabbinic statements with specific ethical maxims, would be unjustifiable. The rabbis obviously had no notion of such theories, and little could be gained from this

¹⁸M. Guttmann, "The Term 'Foreigner' Historically Considered," <u>Hebrew Union</u> College Annual, Vol. 3 (1926), p. 10.

process. Fifth, thus, while only general conclusions may be drawn from this study of the destruction of the Amalekites, these conclusions do point to the potential for future research along these lines. If other cases could be identified which match the characteristics of the commandment to destroy the Amalekites, both in terms of its ethical shortcomings and in terms of the rabbinic response, or lack thereof, to such shortcomings, it may very well become possible to begin the process of narrowing down the broad generalizations with which we have been compelled to conclude our study.

the resided count, but despective as they did to be written

CHAPTER VIII

CONCLUSIONS AND RECOMMENDATIONS

Any enterprise designed to reach back into the past for understanding in the light of the present day is fraught with danger. It is far too easy to impose the form and content of our thought processes and patterns on those who lived under vastly different conditions and circumstances. Attempting to recover the original intent of any author is difficult, and that difficulty is almost overwhelmingly exacerbated when the author lived and worked in a world thousands of years removed from our own. Nevertheless, it has been the goal of this study to begin the process of unraveling the motivations and the inspirations which induced the rabbis of the Talmud to legislate as they did with respect to three cases - Ir Ha-Niddahat, mamzerut, and the destruction of the Amalekites. These three cases were selected as it was felt that they effectively represented the spectrum of potential rabbinic responses - negate. alter, and sustain. Special care was taken to avoid the pitfalls inherent in such an inquiry, and Moshe Sokol's prudent methodology was employed.

Initially, it appeared difficult to describe the rabbinic approach as ethical. After all, while the ethical system, represented by Cornman, Lehrer, and Pappas' utilitarian Kantian principle, mandated the rejection of all three of the presented cases, the rabbis rejected only one and merely limited a second. If the rabbis were truly responding to an ethical impulse, would they not have been obligated to topple all three pieces of legislation? Perhaps, then, it was a case of mere coincidence. Perhaps the rabbis were motived by factors other than ethical ones for responding as they did to the various

cases. While addressing this would require us to delve outside the parameters of this project into the realms of social history. psychology, and political science, it would also, as we discovered, beg the question. Given the ethical strands which are clearly evident in the text of the Talmud, given the obvious understanding which the rabbis had of matters of an ethical nature, why would they opt not to apply the dictates of morality to a case such as the destruction of the Amalekites?

Conclusions

Tentative conclusions were offered with respect to each of the cases, building upon the initial survey of the rabbinic responses and the foundation of natural morality and intuitionism which was laid in Chapters VI and VII. These conclusions established the following:

1. The rabbis clearly legislated as they did in the various cases of their own volition. This process included the erection of barriers to the implementation of biblical law, the introduction of definitions not explicit in the biblical text, and the use of biblical texts not directly related to the case at hand in order to modify or support the legislation as they desired.

2. The rabbis believed that the action described in (1) was justifiable. This approach, supported as it is by the writings of the Maggid Mishneh in Chapter VII, was believed to be the valid and appropriate method of applying biblical case law to the real world in which the rabbis and the Jewish people functioned. The law needed to be broadened and/or limited depending on the given circumstances of the case and it was the rabbis who oversaw this process.

by second , while they will be

3. It is quite possible that some other factors were at play as the rabbis performed their duty. External considerations, such as the difficulties inherent in living in a world which did not share their system of belief and which constantly threatened to render the rabbis irrelevant, and internal considerations, such as a pervasive sense of powerlessness, the need to maintain the communal structure, and the desire not to be held accountable for actions which would have been considered abhorrent, might very well have influenced the direction which the rabbis took in specific situations. While such considerations would need to be considered in a different context, of special interest to this study is Guttmann's claim regarding the social structure which apparently demanded ethical behavior only toward those peoples which responded with reciprocity.

4. Given the conclusions reached as to the rabbinic usage of intuitive ethics, it is apparent that certain rabbinic decisions. and more specifically, certain rabbis, were motivated by intuitive ethical considerations. While this use of intuitive ethics could not be described as systemic, either in terms of its structure or in terms of its application, Lichtenstein provides a useful approach which indicates, at the very least, that the counter-claim cannot be accepted. There certainly existed an intuitive sense of right, duty, and obligation, for these concepts are continuously referred to not only in the Talmudic text, but in the biblical text as well.

5. Any extension beyond these preliminary conclusions would be premature. The identification of specific ethical principles and their relationship to specific cases or rabbis would be without merit, as the rabbis, while they may have shared a pre-theoretic intuitive

ethical sense, certainly were not responding to the dictates of systems which were developed many centuries after their time.

6. Evidence has been presented to support the premise of this study: there does exist sufficient cause to justify the continued exploration of systematic ethics as a lens through which new insights into the interpretation and application of biblical legislation may be perceived. It is thereby hoped that these insights will serve to inform the debate concerning rabbinic attempts to ameliorate certain biblical laws on ethical grounds.

Recommendations

Given the conclusions outlined above. I would offer the following recommendations for future research in this field:

1. Further effort ought to be directed towards assembling, classifying, and evaluating biblical cases. It is only when a great number of such cases are collected that more specific conclusions may be drawn with respect to the role that ethics played in the rabbinic approach to ameliorating certain aspects of biblical legislation.

2. Further study ought to be made into the social and political history of the rabbis. Is it possible that factors other than ethical considerations influenced their approach to the biblical legislation? Might these influences have been the primary influences, or were they, perhaps, merely secondary influences? This must be established before any additional conclusions may be drawn with respect to ethical considerations.

3. Further study ought to be made into the influence of ethical systems external to the system in which the rabbis were operating. For example, the various schools of Greek philosophy ought to be

thoroughly examined in order to seek patterns of intuition which parallel those of the rabbis. What of other external systems? How might such systems have impacted on the rabbinic model?

4. Differing normative ethical systems ought to be applied to the various cases in order to determine whether or not the results vary depending on the system employed. Thus, reliance on one system will be avoided and a more complete ethical picture will emerge.

5. Further study ought to be undertaken in order to evaluate the psychology of the rabbis. A greater understanding of their psychological makeup would greatly aid in the attempt to identify an ethical strand, especially with respect to intuitionism.

6. Further study ought to be undertaken in order to differentiate between the various rabbis involved with specific decisions. This process has been begun with respect to Rabbi Simeon ben Jochai in Chapter VI. Did certain rabbis exhibit a propensity to include ethical considerations in their responses? Were these responses identical, or is it possible to unravel the responses to the degree that certain rabbis can be identified with certain responses?

7. Can a Talmudic redactor be distinguished from the content in order to identify ethical considerations such a redactor may have injected, or withdrawn, from the text? Do variant manuscripts indicate that this might have occurred?

8. Further study ought to be undertaken in order to clarify the concept of amelioration. This process was begun in Chapter VII. However a more complete definition would be helpful in order to ascertain what exactly is meant by the "amelioration" of the impact of an ethically unjust law.

APPENDIX

KEY HEBREW TEXTS

Sifre Devarim - Piska 92

153 ראה ינ

ו אי-אחתן או באבן אחת ב - 3 להריחך) -

מיסיף: זהו שאמרנו : מה הדהה-כאן בכרילהן מה כא:

סקילה אף להלן סיילה ד ו כאון כן ד - 4 הדחה האבייה

לי ל כאן-להרן סר, להלן-כאן דאבלם בעל-דין ל

- - ז לון לי לא ו מבירת עבדים דבא. לי בדבר ו

6 וכל-אין בענים בבית דיןן לי דין בסברים- קואין

לי א ובאי מכאן שמפיתין איתו ברגלווממיתים

אותי ברגל ההברה. המות ברגל בב - 7 העם הדב

דין דייך ל. דיי א : פריק פיסקא] לי רא -

ספרי

.3

3.34X X-XE

(יא) וסקלתו באבנים, יכיל באבנים מרובית תלמוד לומר יבאבן אי באבן יייאיני יכיל באבן אחת הלמוד לומר באבנים אמיר מעתה לא מת בראשונה ימית בשניה. בי בקש להדיהך. נאמר כאן הרחה ונאמר להלן הדחה מה הדחה האמורה כאן בסקילה אף הרסה האמורה להלן בסקילה. מעל ה׳ אל היך המוציאך, אפילו 5 אין לו כליך אלא שהנציאך מארק מצרים מביה כברים די סליק פיסקא

28.

ויב) וכל ישראל ישמכו ויראון, משמרים אותו עד הרגל וממיתים אותו ברגל שנאכר "וכל העם ישמעו ויראו דברי רבי עקיבה רבי יהודה אומר אין מענים בבית דין- ינרים ייי אין לי אלא זה בלבר מנין לאימר אינביד ארך ואינביד נלך וניכיד אובח אלך ואובה נלך ונובה אקצר אלך ואקצר נלך ונקצר אנשך אלך ואנשך נלך וננסך אשתחיה אלך ואשתהיה גלך ונשתתה תלמוד לומר ילא יוםיפי למשית בדבר הרש הוה לא כרבר ילא כרל ולא כזה יכול אף המנפף והמנשק והמרבין והמרחיץ והסך והמלביש והמנגיל יהמנטיף תלמיד לומר הזה זה בבקילה ואין בל אלי בסקילה סליק פיסקא

(י:) בי תשמת. ולא החיזר והמצתת יכול יהא רטוש תלמוד לומר ודרשת וחקרת ו כאלת היסב ודר כת מן התורה וחקרת מן העדים וכאלת מן התלמידים.

.23

ז יכול יני, פיו, לומן פיי קמיט, ריכ. ריר ורריב, ריכיה תריכ קדופים פרשה יי היד (ציא עינ). כם אמיר פרק כי היי .קיה עיבי כפרי במדבר פי' קייד (ע' 123). כיז כם כיי ליי ע 258 כניורין כיו כיד: 3 נאכר כאן וכר. לכפלה פרי שיו ועד 151): 4 אשילו וכרי. לבעלה פרי בדר ועד 151), ובציונים כם: 6 בסברים יכי עד אין מענים בבית דין, כית ייי יינ (עי ויהו). כנהדרין פייא ביד. היכפתא עם פייא היו ,עי 1412 בבלי כם פיט עיא: לרצעי ניכמה ברייתא זי פגליון יאינה פעיקר הסברי. ואינסיי שנכצאת בכל המקורות חוץ בדי כצר חבנה רשברה לבבה בנשר אל זכן בכרא. כמי שביבאה באברה בדית, רעיי כאין לפאבר שלאחריה אין לי וברי שוב ישר ויחם אייה, איע אריבה בתכשר ישר אל דבשב וכל ישראל ינריו 8 כנין ונרי, בית יינ ד ונסיד 65, בנהורין פיי דיי, כנלי כב פיא עיא: וו יבירי אף יכיי. סנהדרין שיי ביה, הינפהא כש פיי היג, ירסיה כפרי

בשדבר שיי ליייב (עי 119, ובייצי רבאים, הערה ויו: ולא יכר עד כן התלבירים. זה איני בעיקי הספיי כהיי הכי ביי, ינם כב הינא רק ראסיהי - והמצחת. כלומר ביול ידילי יכדא ענין, וכעין זה בידיי מיפה שיש . כלומר ביול אינו מתרא . כלומר ביול ביול ביול מתרא הא ביול היא וביג עיב נבי בנלה ערומה ברי ילי צא ילא מתרא היור וסגייה עלירי, ובהית .כי תשבע ולא כאריךי כלימר שאינך כתייב באליך לחזור ולורוש. וכן שי רי דור רישראן שם, יעי במית לקבן ייז די (עי 100: 14 ידר שת

ישראל מבלא ונבית דין, איזי ם את דינו כל זה אלא מביתים אתני (כביד> בן ינייבין ושולחין בכל מיובית יבראל ורמיינית מיפראל בי אים פלוני בי אים שליני נתחייב ביהה בנית דין בא - 8 אין ליו לי דן בניון יבנין - ו לאומר רביריבא. לאיבר לתברו -. האימר ב אואעניד ידברא. לי בהבים ו אלד ואנניד בייבאם אלך אזבוד דל, ואלך ואעבוד ב. לי ה. אובה בא לי ד דרבבהם ואלך ואובה ברבבם. אלך אובה רל. לי הא - פ נלךו ינלך או ונובחן ניבח ל ואקשר רשלא לי ר ברב | אלך ואקסר הבא. איך אקטר בכ. אי אלך ואלטיר ד. לי הל ונלך ונקסר ארהמשלי. נלך ונקסיר ד. נלך

ואלטר בואנכך המבלא. לי מדר | אלך ואנסך) לי ה לן שתחתה ארדמבל. לי מה ושלך האכתהה רדמא. אלך אתתחה ב. לי דבל - 10 תבתחוהן נשתחה בין ולא בי ב. לא הרבלא ייוסיפו מה (מסורה), תוסיפו הדטבלא : כדבר ורע הזה דטמבא. לי הדל ולא כרבר) לא לעכות לא נובר ב. לא מוצר הרע ל - זו ולא מרען לי ל ולא כזה שרמייבבלא, הזה ד ו אף רדדיבב. לי בא ו והמרביץ והמרחיז רטרבל, הברחין המרביץ ר, הרכבד הפרבין יהברחיץ ב. והפכבד והפרבין א – 12 הוהן זה א ו זהן הוה ר. הרי זה א יאין-בסקילהן לי בי -

נו כי הפסע-ושאית מן החלמידיםן לי מה ו החזירן החזיר ב, שיהא חזור ב ו המצחת רב, המצוחת של.

154 מפרי אדה יג

באחת שריך, שר את ששים שר הנדחת ואין ששים שלש שירות נדחות של אף לא שתים תלמוד לימר באחת עריך. אשר הי אל היך נותן לך, בני מקים, לשבת שם, פרט דירישלם שלא נתנה לבית דירה.

(ד) יצאו אנשים, ולא נשים, אנשים ולא קטנים, אנשים אין פחות משנים. בני בליפל, בליפיל בני אדם שפרקו כילו של מקום. מקר בך, ולא מן הכפר, 5 וידיחו את ישבי כירם, ולא יושבי כיר אחרת. לאמר, בהתראה, נרכה ונכבדה אלהים אחרים אשר לא ירכתם.

יצריסייו (טי) ידרשת ותקרת ישאלת היטב. מכלל שנאפריו הונד לרוש מנת ודרשת היטב. היטב היטב לנוירה שוה מדמד שבידקים אותי בשבע הקירות. בדיקות מנין תלמוד לומר והנה אמת נכין הדבר אם בופני לרבות בדיקות מה תלמיד לומר חקירות הקירית אמר אחד איני יורע עדיתם בשלה בדיקות אמר אחד איני יודע ואפילו שנים אימרים אין אני יורעים עדיתם קיימת אתר הקורית יאחד בריקות בומן שמכחישים זה את זה עדיתם בשלה. נעשת ה התועבה הואת. לרבות גרים יודרים שלה שנים אימרים אין אני יורעים ליימת אחד הקורית יאחד בריקות

וינברים משוחררים סליק פיסקא

מהצות ך, ורציתה א, וכתח בן ינוי - התלבירים בי ינול-מן התלביד ל, ינול יהיה - האלביד ר, ודרסת כן התרה חוקרת כן העדים ושאלת כן התלבידים הי רסוש תיל ודרסת וחקרת ושאלת היטיב ך. ודרסת - התלמידים יכול הוי רסות ב, יכול היו רטוש ב. יכול נמים תיל יכול הוי רסות ב. יכול היו רטוש ב. יכול נמים תיל ימול כן התלמידים א - 14 עמיד הקודם הימנ-מן ושאלת כן התלמידים א - 14 עמיד הקודם הימנ-מן ושאלת כן התלמידים א - 14 עמיד הקודם הימנ-מן יכול אמו כן התלמידים א - 24 אמר הירהן לי בי יכול הנידחות ב, עד הנדחת א - 2 אמר - דרהן לי בי יכול נמדי בלומר סיש למחקה ון לירושלםן לירוסה בן לבית נותי כלומר סיש למחקה ון לירושלםן לירוסה בן לבית

ידאר-בסבע הקירותן לי בן וידאר-ולא קטניםן לי ה ו איןן אין אנשים ה ו מסניםן ה מוסיף: ריא אנשים ויא נשים אנשים ולא קטנים - 5 בלי עול (רסיי), בני עול א. בני עוול רבה. בני עולה ב. לי דה ו בני ארםן בנים הן שפרקין שפרקי מעליהם מן עולו של מקים רד ל. עול מעל צואריהם ה. עול הקביה מ, עול הקי א ו ולא רמדבא, ולא את דל - 6 אתרתן הנירחת ל ו בהתראהן מלמד שבריכין התראה ה - 8 מכלל-לנורה שוהן לי הן שנאמרן לי ב - פ הרשתן ושאלת א ן הישב הישבן ל או מלמדו ל מ - 10 בדיקות-ועבדים משותרריםן לי הן בריקת רבטמש. בבריקת דל - 11 תקירות מטי ב. לי רשלאר | עוותם מרכב. עיותו רלא ו בריקותן בדיקה ל - 13 שמכורשים זה את זה אמ. שמכוריסות זו את זו רטלב. שמנחיפים זו את זו ד ן נעשתה החיענה הזאתן כן הניה הנריא, ובכל המקורות והנה אמת נכון הדבר - 14 סליק פיסקא ד. מי רא -

סן התוריה וכר כבילתא וברים יינ חי מית עדי 10%. השוה עוד מית לעסן פיי טיי (ע׳ 6% יייז ד ע׳ 100%. עיר אתרת, מית כאן ע׳ 6% בנלי סם טיו עיב ייי תוספתא שם פייד היא (ע׳ 6%). בנלי סם טיו עיב ייי ייט עים, פיז: 2 בכל מקים, פיי היה בנל געו ניעו יהנריא הניה וליא בתוצה לארץ: 3 שלא ניעו בלא נתחלקה לשבטים, פפיי היה, וכן לבעלה פיי סיב ע׳ 12%. יהשוה מנהדרין עיים עים:

יצאו אנסים ומי עד מסנים. ברייתא כנידרין קייא עיב, ספר יראים פיד, שיף רעיוי - ולא נסים. מכילתא דברים יינ די (מית עמרי 169, כנהדרין זיי כיר, N71-תיסמתא עם פייר היב (עמי 24%), רעדי, סיו-קסנים. משנה ותוספתא שב, זיה 5 בני בליעל וני. רשיי, פיז, בבלי פנהדרין שם, בכילתא דברים ייג נ׳ (ד -69 - בלי ציל, כן צורס רשיי, וכן צראה בהכוואה סאר המקורית. לשי הנוכח הרגיל בני עוול בני ארס וכר שני השירושים פותרים זה את זה נראשונה כשויס בליעל בני עיול, כלוי בני עייה ואי צרק. ואחר כן התבאי בלי עול שעל הצואר, ועי במית יינ יינ ועי 166 .יבי כניי יצאר אלא שיצאר מתחת כנשי השכינה ושרקו עול שפים מעליהם שני בליעל בלי עולי. זהשוה עוד לככן שי לי" - הספר, בי פנהורין כם. הוספתא כם, פיו: 6 ולא יושבי וכרי, מכילתא וברים שם, משנה מנהורין פיי ביו. בבלי קריא עיב, רשיי, מיו- – בהרתראה, מיו, מסנה ובבלי שם, רעיייע מכות שיא מים, כנהורין שיה מיא, תוספתא פייא היא (עמי 181), ספרי במדבר פי קייב (ע 122), כפרי זומא כם סדו ליב (ע׳ 288). כבילהא כשכסים מסכת נויקין פיר (פי עיא, ה-ר ער נונו, לקמן פי רבינ. ירר סנהדרין מיה היא (כיב עינו, בכלי כם כי עינ: 9 מלמד שבורקים אותו וכד, ישיי, מיו, ככילתא דברים יינ חי (עמרי 169, מנהדרין סיה מיא, בבלי סס מי עיא, ירושלמי שם ביב עינ: 10 בריקורת מנין. לקמן שרי קמים, וקיצו בו לרבות ברים ונוי, שאף הם מחיינים את העיר, וכן נראה פירוס הנר"א שהניה נעשתה התועבה הזאת, בסקום והנה אמת נכון הרכה. והמבארים שהיתה לפניהם הגרסה המקובלת פירשו על

EXE S 155

alock XL

ř

מינות האמורות בין קלות בין חמורות תלמוד לומד הכה תכה. מנין יצא ידך לא (מו) הכה הבה, שנן לא יכולה להמיתי כסיתה האסורה כו המיתי באחת מכל

יצא ידי הלפיד לומר הכה תבה.

את יושבי הניר ההיא, מיכן אמרו אין מקיימים את הטפלים אבה חנן אומר "לא וניים נים

5 יוסתו אבות על בנים בעיר הנרחת הכתוב מדבר.

החשרת והגשלה השברת שמקום לשקום הרי אלו שצילים אותה. לפי חרב, להוך פה של חרב שלא הגוולם. החר ם אותה. פרט לנכטי צריקים שכתוצה לה. כל אשר בה, לרבות וכמי צרקום שבווכה, מיכן אמרו וכמי צריקים שבווכה הכה תכה את יושבי הניר ההיא. ולא יושבי ניר אחרת מיכן אמרו L×1

בתוכני וניונעו אמני אם למוזה אם מקפום יום כן בטף בסיוף וממונם אבר מהיז כיכן הם בסקילה ודמינם פלט אתה בא יכול רם ו להביתו, להניתן א' ו נאתה פכל) בכל פא – 2 האפורות רברא, האפורות בתורה רב. שבתורה האפורות לו קלות-הפורות רברב, הפורות-ורצא ידו הלל הכה הכה ר (מהריס). כנין שאם לא יצא ורצו בין ידה לא יצא ידי חיל הכה הכה בו, כנין שלא חיל הכה חכה א ווסביב המאפר כחצי רבועים לומר שיש להפטיסון - א פיכן אכרו-בעיר הנותה הנועב בונרן ברייתא ש נמצאת פה ברש. אבל בשל מקונה לחלן בפטיק מלובים רבים ומורים בשם ראבידן, מכאן כי, נקומין n disate -- larral. w mady d. sawin שו אבון אבין ל - ז ולא-אחרהן לי ר - ז העוביה בסבאש, השנרות ר, העברת ר, והשנבות ל וחר שלו בצילים אותה ארסבבלם (פרון, פצילים אתה ז. לני וכבונם אבר מאת כיכן הן בסיף וסבינם פלים ד. ולנה בתוכה והידתה עמרם אם נסתרי סם שלשים יום הרי היא Fide-nundo Nazazi, far-nundio r. 4 ... קלות דל. קלות ובין הבורות און בנין-הכה תכהן כן טיאה לי להניה הבוסחאית הכקובלות הן: מנין כלא יצא יון יוא יוך ויוא יוי-חבה ב, בנין לא יוא יוך ם (מריס בשם הראבידן, מנין שלא ירד ויצא תיל הנה תנה ד. ל יוי ונסאבר שטעי ו און פליפים ומורל עוו. לבר. מנין ליוצאי לא יצא וך ויצא ידו וך לא יצא ידו ו הכה-תיל הכה חבה) לי ביו יבולה ברובל, יבול

(4. 921) אם סבו עבו (4. 121) בנס גבא לבל מכועון ד מדגן ומי עבוי נבוי בהקוא נוכדה באסר אז שבות קובתיש הם וברים מבושנים קונוע בו ה שונה קובתיש הם וברים מבושנים קונוע בו ה שונה בוע זמעלע לפאע מניצין שביאל נוכדה באסר שונה בוע זמעון פר גיון בי גלן או פר נסר אני חות בנה בא שילע קונו בי ונקן או פר נסר אני

תקוות חיל רה "ולנטעב אמת משי נכון לוכית נרים ועברים ושי שיטון פוותם קרשיד- וכן טקף בגליון כיי א שיטלים להקוד שבנה מיוה ומטמה מטרורן פידו ה"ב שייו נמנטן למכה גרב ועבוים בשתורים נוהג נקניה קיי ונגומן חיל וכדי היר סוות בשתורים ועבודם בשתורים.

The matrix product and a product of the state of the sta the frame, where we have we have we have a sub-trace were and an ender so that a top of the sub-or a set of the sub-or a contract of the sub-sub-tract of the sub-sub-sub-tract of the sub-sub-tract of the sub-sub-sub-tract of the sub-s מדה לינ, רוג ליש, פינ פינ, הוכסטא טהרורן פיק יינ היו (לי 15), תרון מוס ריש מניה רה כל ההבמין- וניאה מנטר שדו, למפיות, אבל ברון פיו הניהה רה לאנא למר להמיתם, אלש שלא סינה לשנהי, אבל נם נבנלי,

Sifre Devarim - Piska 94-95-96

ייסקא צד-צי דראה 156

איברים ושבחוצה רה פולטים ושל רשעים בין מתוכה ובין מכחוצה לה איברים. ואת בהמתה, ולא בהמת הקדש סלוק פיסקא

.75

(ז) ואת כל שללה, לרבות נכסי רשנים שבחיצה לה. אל תוך רחכה אין לה רתיב נושים לה רתיב היה רהוב חיצה לה מנין שבינסים אותי לתוכה תלמיד לומר אל תוך רחובה.

ושרפת באש את הכיר ואת כל שללה. ולא שלל שמים מיכן אמו אילנות המחוברים מיתרים והתלושים אסורים בירות שיהים ומערות וכתבי הקודש מותרים שנאמר שללה ולא סלל שמים דבר אחר שללה ולא כלל שמים שיכן אשרי ההקרשית שבתיכה יפרו תרימית ירקבי מששר שני יכתבי הקירש ינונו.

יושעיטי כליל להי אלהיך והיתה תל כילם יכן היא אימר יישבעירישט וו בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני ה' אשר יקים יכנה את הטי הואת את יריהי, יכי אין אני וודעים שיריחי שמה אלא שלא יבני אותה ייקראישמה סי עיר אחרת ושלא יבני עיר אחרת ויקראו שמה יריהי, יכבכורו יים דנה וכצטירו סיא זו לי יציב דלתיה יכיל שונג תלמוד לומר יכדבר ה' אשר דבר ביר יהישע כן נון אמור מעתה מויד היה סליק מיסקא

."

לא תבנה עוד לא תעשה אותה אפילו גנות ופרדסים אפילו שובך יוני הרדסאות כדברי רבי עקיבה

> לו סיכן - אובדיםן לי ב. לה אובדין ל - 1 איבדים -שולטים רבוא. אובדים - סליטין ד. אבודים - פלוטים - ן וסבחודבהן שבחרבה בו ומעוכהן בחובה כ. בתוכה לה או ובין בין בוא | מבחרבה רב. בחודבה דבוא מחודבה - לן ובין בין בוא | מבחרדבה רב. בחודבה דבוא אובדים אבודים ד. לי א - 2 הקדםן קדסים בן ו סליק סיסקא ד. לי רא -

אדמה רבודבא. לתוצה דל | סכונסים איתו: סמכניסין אותה א – 5 אל תוקן לירו ורתובהן ב מוסיף. קושין לה רחובי היה רחוב הוצה לה – 6 יליא סלל סמים-סנאמר סללה ולא סלל סמים! ברייתא סמים-סנאמר סללה ולא סלל סמים! ברייתא מכנה, למעלה אחר המלים להבות נכסי רסעים סבחוצה וה לה" – 7 המחוברים רובלים, בחוברים סבמוצה דו לה" – 7 המחוברים רובלים, בחוברים סנמוצה דו לה" – 7 המחוברים רובלים, מחוברים סנמוצה דו לה" – 7 המחוברים רובלים, בחוברים סנמוצה דו לה" – 7 המחוברים רובלים, בחוברים סנמוצה דו לה" – 7 המחוברים רובלים, בחוברים סנמוצה דו התלושים רל, הלושין ם, וחלושין ה ווכתבי - סני סללה ליה ה 1 מיק ממרים מותרות ה – 8 מיכן אמרו-מיד היה הקושה ר, הקויצות ב – 9 תרומות רדב, ותרומות מדא. אויננו סלא ינגיה רב - 10 והיתה תל עולםן אויננו סלא נכל הנסחמרת חסר וובהיא רמא. כעי האמר ר, מדא כבו כו מתה אומר ל – 11 בעת ההיא לאמר אן וממרהן, ניום ההוא לאמר סדל, לי רבם ו

2 ולא בהכת הקדס, פין, יהסיה ונרי רס תוכאא סנהדרין פייר היו ועי 436, ירוי כם פיי הית ניס עיי. כבלי סס קייב עיב, ואולי יס למחוק הכלים האלה סהיי כמעס למסה ולא סיל סכים, ועי בתבירה חי עיא:

3 לרבורת נכסי וכר, פיו, מנייתא רברים יינ סיו (עבי 10). פנהררין קייב עיא: 4 אין לה רחינ וכר, פיז. סנהדרין כיי מיה, וכדברי רבי עליבה סנהריין סיה עיב, לייב עיא, והכיה ככילהא דברים יינ ייס ול הזה א שלל שמים, בנהריי שיי מיו, והשה דברי דים בירושי עם מיי היה נים עירי - סינו אסרי וכיי, מכילתא דברים כב ביב עי וה, כית כאן ועםי 168 בנתררין כיינ עיא ותשוה שם קייב ציא נעוי שיער, וחולון שים עיא בענין עשר כביי הוב. יכל וה אים בעיקר הכסרי אליא ניסף כמביאר ימעלה, יעיין נקניי ניסתאית: 7 וכתבי הקודק, פיתר אה הבינא נוכין וכרזכי דיקודם יננור, וגם בסתירה וי היכהה לדכקניו קברייתא זו אינה עיקרית בכברי. איא נוספה כן הכבילהא לדברים. והכוה כנהדרין עיא עיא, וקייג עיא .כל עי סים בה אבילו מווזה אחת אינה נעשית עיר הנהחיי. ועיין עיד מית כאן ועי 168: ז מיכן אמרו וניי, מהורין מיי מיו. הרכמתא כם מייר היה (ע' 1436): 10 וכהיא עד ויקראו שמה יריחו. תוסמתא כנהדרין שייר היו ועם׳ 137), בבלי שם קיינ עיא: 14 יכול שובנ וטי. תוספתא ונמרא שם, ועיידע בירוי פדי היב (כיח עיב): ז לא תעשה וכרי, אין זה מעיקר הספרי, ואולי אינה

אשר -יריוד כבוא. ונר את יריתו ך. אשר יקום ונרים, אשר ונריל. ונומי ך – 12 שיריתו שמה) שיחרימו שמה או אווה! ליל וויקרא – עיר אוורת) ליך – 13 עיר אתר ה-יריתון ריקראו שמה עיר אתרת לן ונצעירו יציב ולתיה ברא. ליך כו – 14 ביד רעיא, ביו עבוד רעד – 15 סליק שיסקא ר, לירא –

זו לא תבנה-ריע ד. לא תננה עוד ולא הנשה אפילו ננות ופרוינין אפילו הדרטיאות כרברי ריע ל. לי ארסמכה -

ספרי פיסקא צו ראה ינ יד 157

 (יח) ולאיר בקבידך מאומה מן החרם. מיכן אמרו נטל מקל או מלנו אי ברבר או שרביט כולם אמורים בהגיה נהגרבו באחרים כולם אסורים בהגיה מה יעשה להם יוליך הגיה לים המלח. כללו של רבר כל הנהגה מעבידה זרה יוליך הגיה לים המלח. למכן ישוב הימחרון אפו. כל זמן שעבירה זרה בעולם חרון אף בעולם ישעלקה עבידה זרה מן העילם נסתלק חרון אף מן העולם. ונתן לך רחמים ירחמך, לך רחמים ולא לאחרים רחמים מיכן היה רבן נמליאל ברבי אומר כל זמן שאתה מרחם כל הבריות מרחמים עליך מן השמים אין אתה מרחם על הבריות אין מרחמים עליך מן השמים. והרבך, כמה שנאמר יוה רביתי את זרעך ככוכבי נישיאני השמים. כאשר נשבע לאבותיך, הכל בוכות אבותיך.

ושמוע קמעה (יט) בי תשמל בקול היאל היך, מיכן אמרו התחיל אדם לשמוע קמעה (יט) בי תשמל בקול היא היק, מיכן אמרו אשר אנכי מצוך היום, שתרא מיפי לשמיל הרבה. לשמור את כל מצוה חישר אנכי מצוך היום, שתרא מציה קלה הביבה עליך כמצוה המורה. לשמות הישר בעיני היא להיך, וו היא שרבי ישמלאל אומר הישר בעיני שמים.

(יד א) בנים אתם להי אלהיכם, רבי יהודה אימר אם ניהנים אתם מנהג בנים הרי אתם בנים ואם לאי אי אתם בנים רבי מאיר אומר בין כך ובין כך בנים אתם להי אלהיכם וכן הוא אומר "והיה מספר בני ישראל ונוי, הייניז

> אף ברייתא עתיקה אלא הנהה מסובסת בדר והיא סותרת קברת המסנה בנהדרין פיי היה, שלפיה מוכר ריע לא תבנה עיד לכמית שהיתר אבל נעשית ננית ופרדסים, יריה"ג הוא האימר לא תעסה נניה ופרוסים; וערין פיז: ו סיכן אסרו וכיי, השיה עיז פינ מים, יהוי דמאי פיו היי (כיה עירו: 3 יוליך הניה וכרי. כריא בכשנה עיו פינ ביסו 4 כל וכן וסר, רסיי, סיו, פכילהא דברים יינ ייח ועי וזו כי כנהורין כיף פיי: 6 לך רחבים ילא דאחרים רהסיב, כלימר שתהיה אתה בעל רחמים כרנואר נה שרניא הנתוב והנבעונים לא מבני יסראל המה ושיב כיש בי) ועיין יבמות עים עיא. ביצה ליב עיני - כיכן ונדי, כית, מכילהא דברים (עמי 11). סיו. תיכפתא ביק פים היל ועי 1866), ירוי ביק פיח היי רי עינו. שבת כניא עיא, פסיקתא רבהי פיסלא לית (קסיה) עיאן, תנחומא בי וילא פרי לי (ניב עיא). כי חסידים פיי קליח ועי נא. בירכי יוכא סיה עיב, סיי הסכיב, והסוה בן כירא ביה ני, וציוצי ובירון, בספר צוואית י ב שבשים. חי בי, יביית ליבן ביו ייא ועי 85. שירה 2): 9 בזבוה אביתיך, לקזן פר לשיר, מנילתא דרשנייייג הי ועי בי דים דיא ועי 135, סיו די ועי 15, יים בי ועי 194, כית ביף יארחנן, עדי 250 בכיליא רברים (בית עי 62). שבח ניה עיא, ירוי בנהורין פיי היא (כיו עיר) ביר פעיו סי י וע 20. ויקיר פי ליי פיי וי ועיין כה שהעיר רי דוד היזראן בים רי שניאיר זלרן שנטר ברית שם, ועור בספר Some Aspects of Rabbinst Theology שכבר. פרק ייב: 10 פיכן אמרו וכר, למעיה פיי עים לאיז דו שהרא וכר, עם 11 וו היא שרי יעמעאל (145 יצ) יכר. שם: 14 רי יהודה אומר וכר. פיז, סבירי הושע בי אי ונדפס ביבעין האונגליי מהדורה שניה, שנה סיו, 1147 עי 1121, כפרי ברדבר פיי קייב ועי 121, קרושין 124-5 ליו עיא, יורי עם פיא היו ומיא עינו ביב יי עיא, יובר רי באיר מובאים לקרן ריש פיי שיה, מיה ייא ייז עי 39). ייר אי (עי וז). והשוה עוד משנה אבוח פינ יית, ואורינ נריא פרק לים (נים עיב) ונויב פרק מיד (מיב עיב): 16 וכה"אוהיה מספר, ונר יאמר להם בני אל חי, ובסאין ישראל עישים רצונו של מקום הכתוב מרבר, יומא

ו נכל הרביהל. נטל ממנה מבא ו מקל און לי לואי כרני דרניהם, או כולנ ר. או מלני ב. או סלנו א. לי ם - 2 ברכר) בדבר אן בהניהן לי או נרתערבו-בהניה הבל ורדיף בסב מהריכן, נתערבו-כולן אכוריה בהנייה - נתערכו באחרים ואחרים באחרים כולם אסורים בהנאה כא. לי בד - 3 יוליך הניה המשלבא. יוליך הנאם ד. יוליכם דו בעיון מהעבודה זרה דו הניה מטר בלא. הנאו ר. זמי הנייה ה - 4 למען-חרון אף כן העילסן לי ה ו בעילםן בחלים ל - 5 מן העולם-מן העילםן נכתלק החרון ד - 6 לך רחמים-רחמים רטב. לך רחמים-רחמים והיא והנבעונים לא מבני ישראל המה ד. לך ררמים ילא לאחרין רחמים ל. לי מדא ו ביכן-כבוכבי הסמיכן לי - ז מיכן היה מל. מיכן רבבא. לי ד ו יבון לי א - 7 אין אתה-כביכבי השמיבן רביב. וכל זכן שאין אתה-כביכבי השמים מ. לי הואיןן אי ל -8 יהרבך כבי סני יהרביתי את זרעך ככוכבי השבים ירוב א - פ לאביתירן - מוסיף כרני הים וכנוכני הספים לרוב וכנפחוי האדמה> – 10 מיכן-חמורהן לי ה ו קימעה מצרקא. בקימעה רב – זו לשמוע מנו בא. בשביעין אותי דל. לשמוע משפיעין אותו רו הרבה בבמדא. הרבי ד. מצות הרבה ל ן לשמור ב רמבא. לשמור ולעבות ר, לשבור לעשות ל ו מצותיה מצוותי ד – 12 עלייך) לי א ו במצוה חמורה רכלא. כתמורה מד | לעשות היסר בעיני רמרא, כי בך נתר ט דבל ו זי היא כרי יסמעזאל אומר מדא. זו שאמר ר׳ יסמצאל שרדכובל - 14 רי יהודה-בני ישראל ונרן לי הבו איתם אותם ר ו מנהג בנים רמאם. כבנים דב, לי ל - זו הרי אתםן הרי אתם קרויים אואי רב. אין ס רלא - 16 וכן הוא אומרן לי או וחיה-וכן הוא אימרו

ספר שביבעא צי-צי

ראה ד

לא התנוררו, לא הכשו אנירות אלא היו בילכם אנידה אתת וכן היא אימי שרפונה בשפים פכלותיו ואנורתו כל ארק יסרה.

רבר אתר לא תתנודדי לא תתגידדו בדרך שאתרים שתגודדים שנאמר דא המיייתנודדי במשפטם.

ולא תשימו קרחה. יכול לא יהו חייבים אלא כל בון הכינים בלבד מניי . ייניא אי לרבות כל הראש תלמור לימר יב ראשם לרבית כל הראש. יבול הברנים שריבה בהם הבתוב מצות יתרות חייבים כל כל קרחה וקרחה וחייבים כל הראש כבין הכינים אבל ישראל שלא ריבה בהם הבתוב מצות יתרית לא יהו חייבים אלא ארה ולא יהי חייבים אלא כל בין הכינים כלבר תלמוד לומר קרחה קרחה לגורה שיה מה קרח האמורה בבתנים חייבים כל כל קרחה וקרחה וחייבים כל הראש כבין הכינים אי יבים אלא כל בין הכינים כל כל קרחה וקרחה החייבים כל הראש כבין הכינים אי האמורה בבתנים חייבים כל כל קרחה וקרחה וחייבים כל הראש כבין הכינים אי קרחה האמורה בישראל חייבים כל כל קרחה וקרחה וחייבים כל הראש כבין הכינים אי חייבים אלא כל המת סלים פוסקא חייבים אלא כל המת סלים פוסקא

.13

(ב) כי עם קדוש אתה לה' אל היך, קדש את עצמך, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך קדושה שהיא עליך היא גרמה לך דבר אחר לא תגרום לעם אחר להיות קדוש זו מהלים עלהן כיוצא בך ובך בחר ה' "כי יעקב בחר לו יה להיות לו לעם סגולה 'ישראל לסגולתוי ובך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים.

> ל ל ו הנסי ברטמבא הינסו ר. ההיו - אנידיה רד בא. אנודות אנודית באיב ו כולכם אנודה אחתן אנודה אחת כלכם בי בייכם אמבריים. כילם ר | וכהיא בברי כאב. כהיא ה. שני ה - ז בעלותיו מרב (בשרהן. עליוחיו ה. בעליותיו א - 3 ריא-אף קיהה האמורה בכרבים אין חייבים אלא על הכתן לי ה ן לא לתבודדו כדרך הנום. לא תתעודו ה. שלא תתערהי שא. לא התעתדו לן מתנודדים לדם. מתצודרים בה א. מתצירין בהן ם, כתעודין ר. עישין שב - 4 נמשפטם בלש. ובחרבות כמשפסם ד. כבישפטם בתרבית וברמחים עד שפך דם עליהם כא - 5 על הטבלא (ראים), לי מהם י העינים) עיניכם בא - 6 כלן את כל ד וניפו ן תיל-כל הראשן לי א ו בראשם-יכולן ככל ב | הכהניםן כהנים א - 7 הייביב-כבת יתרהו כי ד ועל רבא וראיכן, לי מבד - פביון לי א - 10 חייביםן שחייבים א ן על-וקרחהן על קרחה א ו הראש הדבובא. כל הראש ם ו אף-כבין העיניםן לי בל - זו חוייבים עלן רעל אן הראש רבוא וראיםו. כל הראש מד - 12 מה רדל, וכה ממבא ו אין חייבים רד כל. צינו הייב כא ו אלאן לי א (הכתו רכבל. כת כא ו המת בלבד ד - 13 המהן מת מא ן סליק פיסקא ד. פי רב. מרשה ל. לא -

זג ני עם למנולתין בצורתי זאת נמצא המאכר ברשי בכמא חסר הכשפס ,קרושה שהיא עליך וכר עד למנולתרי.

כיב עיב. וכעין זה פיי ריה: ו לא תתבירדי יני עי יפרה, פכירי עבים שי רי ועי די - לא הדסי יביי מיז. יבמות יינ עיב, לקרן מיי שמיי מית כאן. ייינ ר (ער 212), לינ הי (עי 213), שהיש וישא רי אי עיוון, יאי צורך להנהת העורך כם. כונת הפתנם היא להתנגר אי הכתוח השונות שבמתו בדורות הראשונים של הינאים יניייי אומר בתרנום ירושלמי _לא העברון חבייין לפיליהנא נובראה"; ועיין הערת רמאיש: 3 כדרך באחרים יני רשיי. פיו: ז יכול ונר עו טיף השיכיא. זייב אריי פרל אי היא (ציד עיב). לדוסין ליו עיא. בנות כי עיא. רשיי, ציו, ראים, והשוה מית ייר אי צי גווו: 14 כרס את עצבך. בכל המקורות הנירכה קריבת עצבך. יהנהיו על פי הנירסה לבשה פיי קייד עיין שם: יגן הרך הנשיי להכציל דרישה על כיים המובא פעדים אחדיה: ועיין ישיי מינ וראים, ההפוה בבילתא ורסביי יים וי ועדי נפו: 15 קרוסה וכר עד יסראל לסנולתו. היסה כגליה. יוזי כבמא כרניל ברוספות אלה- - ירישה שהיא עיין סותר את הדרש שלפניו קדש את עצבך ואעפיכ איי מותה בדיא כרניל בסתי דרכית הכותרות זי את זי. יכיי עוד ראיה שלפנינו הוספה כאינה בעיקר הכפריי: 16 יכן בתר וכר כי יעקב בחר. מביא משב מתהלים יהוכהה שכבני יעקב ולא באומה או כתה אחרת התורה מדברת: וכן מביא חבר למוף הפסוק להיות לו לעם מנולה מן הבתוב ישראל לסגולתו והשוה מיח ייד בי (ע׳ 13): לדעתי שתי הררשות הן פולמוסיות כנגר הכוכיה הניברית שלשי שיטדיה היא המנולה ובה הכתוב מרבר- והכזה הערה רכאים ערבאתי למסה בסמיך: זו לסנולתו, הדוסמה

בה חסרה הברייתא כי עם-קדש את עופךי, וגם המשפט בך בחר-לפגולוציי. בדלש כובאה הברייתא כי עם-עופןי אתר המלים נישראל לפגולוגר וקדש אתן כניל להניה והנוסחאות המקובלות הן: קרושת רדבובאם ופיון. קדשת מ- ¹⁵ שהיא עליךן שעליך טי ודבר אתרן לי הן לא תגרוםן אתה קדוש לא תגרום ה- 16 כיונא בךן כיונא בו הן ובך בחר כן הנהתי הבוסחאות המקובלות הן: בך בתר של. כי בך ר. כי בו ך – 17 לפגולוגרן בודל מוסיפים: כריא כי עם קרים 118

מנין-שבעתי בברםן לי ל ו בנין אף בקצתן רא, בקצתן מנין ם. ופקצתן כנין שי. כנין אף בקצתו בד. בקצת בנין בי ו דכאן כהיספת הנריא וחסר בכל הנפתאות, אמנם עיין כהערות - 3 הגיד דאם. הגיד הפיכק רבטם ו ברבי ר בם, בירי ה, בנו של רבי בן א. בנו של רבי ד ן יותנן) יוחאי א ו ביבנהן ביבני ר ו מי אם, סמי רבמלד. כל ה - 4 ביצה אחת ראמר. לי בכלר ו והון אינו אלא ה. הרי זה ם ו מה-זו מהלכת רופאים) לי אם. תמצא בבכלדה (בשנוים) ונם ברם. אלא ששם מקומו לבעלה לפני המלים אין לי אלא כולןי. ונראה שכל המאמר נוסף פגליון ומקירו במכילתא לדברים ו לכרותן וכרות ר ו שמנוען ד הילכת הרופאים שמצוע ה - 5 זון זו היא רן הלכת כל, כהלכז ד, הילכת רבכי, הולכת לן בקהל -חביא שלטן לי ה - 6 בריניםן גיים או ישראל בט לם. ישראלים רדא ו שלשן שלשה דין סליק פיסקא די, לי - אלבח

ו כלו זה א. לי מו ואשילו ראמד, אפילו כלד -

2 אין לי-כל שנכרת הנידן לי ה | כולן כולו בלד ו

ז לם יבא- אקהן לי רי. אחד זכרים ואחד נקבות במשמע ה ו כל שהוא-סליק פיסקאן לי כי ן כל סהואן כלסוא ד - 8 ממור רבאם. מימור למבי, מום זר ט. מומור כום זר ד -פ ולש-בקהל הי רבלאם. וכתיי לא יבא ממזר בקהל הי בי, ולא יצלה כנף אביו ד ו שיחורתן שהיא שיותרת ל. שיוחר רן שרא אם. לי רבמלד - 10 שהואן והיא א. שהו רן וחלד רם. וחלד ד. והולך ב. הולד לא ו כך-ממורן לי א. ועל הבליון "אף כל שהות בלא יבא הולד ממור" ו כךן שף ם ן הלרן והלד ך – 11 שחייבים צליז רבם. שחייבים זליה לד. שחייב צליו אם ו הולד ממור - הולד ממורן לי ל ו שנאמר - כך כל שחייבים צליו כרת בידי שמים הולד ממורן לי

ו איזהו יכוי, משנה יבמות מיה מיב, שכפתא מיי הינ, עי 251. בבלי עיה עיא, רשיי - כל וכוי עד כרים חמה. מובא בפיוי – רכא, כן הימיף הנדיא. ובכל הנהואית ליתא וריה ומהרים שירשי, תיל וכרית שפנה כי קכרית הניד ישיפר ואנפיי סלא נכית הניד לנדרי יהיא הרין ישניע רכה במקצת רשרעינן ליה מברית שפנה ויהשיר העיר גילי נראה דציל וכרות שפכה כי כנכרת הניי שלו אין לי אלא בולו מקצתו מנין תיל וכרותי: 3 כי וכרי, משנה שם, תוכניתא היה, ע׳ 252 רשיי, וחייי - א׳ר ישבעאל ונוי, תוספתא שם היד. ירוי היב. סי עיא. כבלי עיה עיא: 4 ביצה אחת וולא פליג אתיק ורתני רקאמר האפלו אחת מהן רנפצע גרע מנטל לגמרי. רית, אני הרמבין והרשביא והראיש פירשו דבנסל בידי קמים איירי - מה וכוי עד רופאים, חסר באם ובר כליכו ברים השיסקא וכן נראה שהיחה גרסת ריה שפירש קשע יה למי הברייתא של איזהו מצוע דכא, ונראה לי ככל הקשע ניכי מנליון ואינו מעיקר הספרי - מה בין וכר ער הלכיה רומאים, ירוי שם שי עיב, ובוכא דן הספרי נכפר יראים סיי רי (היצי שיף כיי בי): 5 איני חיזר (ביראים ביבן רי מרכה מכאן על הא רחניא נקב סכול נסחם כשר וייי סכול שחוזר להבשרו וכתרץ דהתם לענין הולד מיירי ואם נקב הניד או הולד ממור משום דאינו מוליד ובנסתם בשר הולד אבל היא בעצמו לעולם כסר מסום דאינו אלא עלור אבל אינו בכלל פצוע דכא וכרות שפכהן- רי יהודה וכרי, פיז, וקרושין פיד מיא, תוכפתא מיה היא, (ע׳ ווּג). ירוי יבמות שם וקרושין מיד היב (מיה עירו, בכלי קרוסין ע"ג עיאן, והשוה מית: 6 שלים, והגריא מניה חכיא

אינן אלא שלשהן: ז בין איש וכרי, פיז, מית, יבמות פיח מינ, (הגריא מניה בקרקל הי מום זר כל שהוא מום זר בין אים נין אשה איזתי וכרין- – ממזר, רמבין, חיי, יכמות עיז עיב, ירר קרשין פינ היינ (סיר עינו: 8 איזהר וטי. סיו רפקרת יצחק, יבמות פיר מייבו פ את אשת אביו (הנריא

(ג) לאיבא ממור בקהל ה, בין איש בין אשה. לאיבא ממוה, כל שהיא מכור איתי מטור כל שאר כשר שתא כלא כיא דברי הכי עקיבה שנאמר לא יקר איש את אשת אביי ולא יבא מסור בקהל הי מה אשת אב מיהרת שהא שאר בשר שהוא בלא יבוא והולד ממור כך כל שאר בשר שהוא בלא יבוא הולד ממור 10 שסכן התיבני אומר כל שחיבים נלוו כרת בידי שמים הורד מבור שנאמר לא ירק איש את אשת אביו ולא יבא ממור מה אשת אב מיחדת שהרבים עליה כרז בידי שמים הילד ממור כך כל שחייבים עליו ברת בידי שמים הולד ממור רבי יהימי

.027

(ב) לא יבוא פצות הכא. איזד פצית הכא כל שנפצתי הבצים שלי אפלי אחת מהן אין לי אלא בולן מנין אף מקצתן הלמיד לומר (הבא). וברות שפבה כל שנברת הניד אמר רבי ישמכאל ברבי ויזען בן בריקה שמכתי בכרם ביבוה מי שאין לו אלא ביצה אתה והי ברים המה. מה בין פצוע דכא לכרות שפכה אלא שפצוע דכא ז חחר וכרות שפכה אינו חוזר זו הלכת רופאים. בקהל ה׳, רבי יהודה אימר, ארבנ קהרית ז הן קהל בהנים קהל לווים קהל ישראל קהל נרים וחבשים אימרים שלש סליק פיסקא

.727

זיסקא רמו-רמח

:= NST :=

276

כפרי

סיבלא רפה-רפט 277

RAF

אביו ולאיבא ממור מה אשה אכ מיוחרת שחייבים כליה מינת בית רק והילר אמר כל שחיבים גליי מיתת בית רון הולד מטור שנאמר לא יקה איש את אשת

כשורי האמור למטה עד מולם אף דור כשורי האמור באן כד מולם סליק פיסקא ממור כך כל שחייבים צלזי מינה כית רץ הולד מסור. דור עשירי, נאמר כאן דור עשירי ונאמר להלן דור עשירי, מה דו-

-0

Leaj.

2 :2 כמוני ולא פמנית מואבי ולא מואבות דברי רבי יהודה וחכטים אומרים כל דבר אשר לא קרמו אתכם בלתם ובמים מי ררכו לקרם אנשים ולא נשים שרוה שנאשר בהם עד עולם איז רק שנצשה בהם נשים כאנשים או חולוף מה נשונם ומואבים שנאמר בהם עד עולם לא משה בהם נשים כאנשים ממור שלא נאמר ב אים בין אשה אתר שריכה הבתוב טיכט הא אין פליך לדון אלא כרין הראשין ומה ברן ומה ממור שלא נאמר בו עד עולם עשה בו ושים כאנשים עמונים ומואבים כד כולם אט רון שלא נכשה כו נשים כאנשים הלמיד לומר לא יבא ממור ממור שלא נאמר בו קד עולם נשה בו נשים כאנשים עמונים ומואבים שנאמר בהם (ד) לא יבא פטני ומואבי בלהל הי, בוכרים הכחוב מדבר ולא בנקיבות.

כר כולם את רו שנכשה בהם נשים כאנשים הלביד לובר מבוני ולא ככוניה דבר

Lin tarr

אם נאמר רור משירי למה נאמר כד מולם מופנה להקיש ולדון נורה שיה

מונטיב בסור ורכה שרובה העשים טרלא בווב ער עולם ולם זה רבה ובינם משנה משני רבה ובינים ועד לחמרא זרך אבשים ובן בכיב חביעים הוא לקולא ולך לחמרא גרן אבשים ובן בכיב חביעים הוא לקולא ולך לחמרא גרן אבשים ובן בכיב חביעים הוא לקולא ולך

מיפס, ורנה ונחד סב ור בין אישובין אבה ביעס ולא נחיב בה פר פו לים רה חבוא כהרים בכם הראביו,

הקשה מוגרם האימכא היה לו לובר אחר רינה וכתב ואמשר והכי בשבע שביעם כולם פלבא

כמיינים הכהנו

דם הנולא רי הפעון אומרונו בין איל ונוי, לכצה רוש משק ומיה והנריא בנה שם זי בין איס ובין. בו

חכנים, בסניה ניסא וכוון לוברי

- INC" X. EST"AN

W.52 ...

טל - 8 מי ורט דאם מי דרכם ר. כה ורק בי זרכו ב - 9 בכורן סבור חבור א ו נשים כאנשיבן אנסים כובים א וכן בספוך | עכונים ובואביםן עמוני ובואני ש סו בנים בכי לי בולראם ו אי-אינו רין פנופה ברם נסים כאנכיבן לי ם ו כה ראטי. ומה בלדבי - 11 סלא ניאן שרבשל שמרא - גו נין נין ל - נו הא און נאון ב וענגון קרון ב - אן זכונים ופואבים בם א. עביני וכוו בי רך | בהם] לי א – 11 אם רבלאבו. ואם ב- ונאברן נאבר נו ר ו מופנה ראבי, אלא מיפנה בביל

1

finite.

ł

3 בוכרים, וסיי הי, סבה ונפיז מה רים, ונבלי הור ס), וכין כבי כל הכסט נקר כניהן ז צביניוני עד ילא נכים, וכהה כד צא. מדיי -ז צביניוני עד ילא נכים, וכה מד כד יה מלא צביניה ומי, יביים מס צלא ובציוט כב. יה מלא צביניה נים עד, בייז מה כב כד ים, וכב מלא דיה הו לא מי ביה - דברי ומי, ובדיא פהי מלא דיה לושה יה לפיני ילא צליניה המינה ויימיה בריות מריות, באפנה המינה מחוקה רי שמהה בריות מריות, באפנה המריה החוקה רי שמהה בריות מריות, באפנה המה החוקה רי שמהם בריות מריות, באפנה המה החוקה רי שמהם בריות מריות, באפנה המיה מחוקה רי שמהם בריות מריות בריות ביה ביה ביה בריות מריות ביה היה מיה בריות מריות בריות ביה ביה ביה בריות מריות ביה מריות בריות מריות מריות בריות מריות מריות בריות מריות מריות בריות מריות בריות מריות בריות מריות בריות מריות בריות מריות מריות בריות מריות בריות מריות בריות מריות מריות מריות מריות בריות מריות בריות מריות מריות מריות מריות בריות מריות בריות מריות בריות מריות מריות

בטרי, עד דור לו להלן באט, למק ילים

..... ----

- 4144 -

sear are usy at the sum "As.t. its

6 בוכרים-ורא בוקובות -בבולדם, בוטרים הכחיב

לי אב. ונראה כבולו בקירו בגליון ואיני בעיכי

כרוא כגליין כבבר הפרות הכלים ורא בנרייתא הסניה

wel the though a the state

THEN EVERY - & ANY ELNE, FA MENT F

לא איכה לה פרום ועל כל פוים כאן כבא ללה לא כורב אלא ר"אי ורים הוביע איז לה וורא היבא וים בא מרום ואוקטי גני כוה ובברתו הבסקוקן: 4 לססה ובי לסוני וראבין:

מוסף באן לא יבא סביר וערון יבטה סף פין. בנלי מיס ציא וידר שם- ויפי ופכס ריצ וליף באסת אב כה אסת אב כובא בלאו ואציג ואית ביה ברת וביתה בה רין

בכידן לי א ועל הגליון שף כל שחייב עליו כרה היר

בכורי וכך ה. אף בכם ו עלוו ה. עלוה ב. ל. כ. עלוה רא - ז פינה באם, נרימית ד, מומה ד - 2 פליו רבטל, צלוום רכי. צליו או מיתה) מיתיה ד ווכן בנסוץו – 3 כך רבטרה: אף אם זו צלוו לאכו. צלוום טר. צל ר. עליה ב ו הולד בולם. והולד ררא - + דור רבא לכסה בו - 2 לכסה בולאבש. למטן רבד ו מייק פיסקא

לד - 13 עביד הרוי ידייד בש, הולד ראם וכך-הילו

Mishnah Shevi'it 10:9

г. י ועי חפו מֹלְפָרובוֹל: 'מוסר אָני לְבֶם איש פְלוֹני ופְלוֹנ פרובול המקדם כשר, והמאחר פסול. שערי חוב המקדמים פסולים, והמאחרים כשרים. אחד לוה מחמשה, כותב אַץ כּוּחָבָץ פָרוָבוּל אָלָא עַל הַקַרְקַע. אָם אֵץ לוֹ, מְוַכֶּה הוא כּוּרַת דְּכוּרִים. - רְבָי אֵלִיעוָר אומר: הֵרִי הִיא כַקּרְקַע. עדינים שבקקום פלוני. שבל חוב שש לי. שאובנו כל ומן פרובול לכל אחד ואחד. חמשה לוץ מאחד. אינו כותב אלא פרובול אחד לכלם. בתוך שִׁדהו כְּל שְׁהוּא. הְיְחָה לו שֶׁדֶה מְמִשְׁכְנֶת בְעִיר, כוֹחְבִץ הרשות בידו לובותם כל זמן שירשה. והרי דינו כמוסר שטרותיו לבית רין ווער Fagro - cuit wiene caen inigro idui énant aéatin. Il CWF - anaéan שארצה' והרינים חותמין למשה. או הערים. עליה פרובול. רבי הצפית אומר: כוחביז לאיש על נכםי אשתו, וליתומים על נכסי אפטרופין. יבכל חוב וכו' - מילחה בשטר ושלא בשטר. ויש נורטים! כל חוב, כלומי זהמלחה כותב שהוא מוסר לדיינים את הוכות לנכות חוכותיו, ואם הם לא ינכום לאחריו. ואם הקריכו ומנו לחשהן, נמצא שההלתאות שנעשו מחשהן ואילך משמטות בהשלמות). כססיד. שאין המרוובול כועיל אלא להלהאות שנעשו למניו ולא לאלו שנעשי I והמאוחר -- סנכתב בחשתן ואיחרו את ובנו לסבת. I מסול -- שההלהאים שנצשו כחשתן ואילן, גראות למי זכן הסרוובול שנעשו למניו ואינן משמטות || המקרמים – שלהה בסבת והוקום זמן השסרות לחשהן. || פסולים – שחוששים שמא מכר הלחה את ובטיי בין חשהן לטכת ויבוא המלחה ויוכיח על מי זמן השטר ששיעבודו על הוכטים קום לשיעבודם של הלקוחות ויוציאם מהם שלא כדין. U והמאחרים -- שלחה בחשתן ואיחרו את זמן השטרות לטבת. U כטרים --על הקרקע – בומן סים ללחה קרקע, שעל יוי הסיעבוד שמשעבד הלהה את הקרקע לכלחה, חשוב החוב כאילו כבר גבוי הוא בידי ביה דון. 11 אין לו – פרקע ללוה. בו מובה הוא - המלחה ללחה. בו כל שהוא - קרקע כל סויא. וכותבים עליו סרוובול אסילו על חוב גוול. בו היתה לו - ללחה. בו שדה שהמלחה כפטיו, ולא יוציא את הוכטים מידי הלקוחות שלקחום בין חשהן לטביע 1) כותב – הסופר. 1) יכו אחד ואחד – לכל מילמה ומילמה.

את דברו - ואינו חוור בו (ער כבא מציעא ר, כ).

121

ממשכנת - שמישכן אוחה על חיב אחר (עף מאה חי, ח) 1 כותבין - פרוזבול || נכטי אשתו - שיש לו רשות בהם. || נכטי אפוטרוטין - שאין ליתומים נכסים, אכל יש וכסים לאסוסרוססים המכונים על עסקיהם.

יאמר לו – המלחה ללחה. || אמר לו – הלחה למלחה. || חה דבר השמטה – לאביהם, למי שאין בניו שהיו לו בניותו יורשים אותו. || במשיכה - כשמשך לא יחויך לבניו - אינו חייב להחויך לבניי, כשמח הנר. את החוב שהיה חייב אותם הלוקה, אבל כל זמן שלא משכם יכול כל אחר מהם לחוור בו. 1 וכל הבקים שריו למלחה בריבור שאמר : ימשמם אני. 1 כיוצא בו וכו' - עי מכוח כי ת || namirt mit cativin - andr fafin : we ti ar of (aun n) iare it.

-

כורת דבורים – המווחת על נני קרקע. L וכותבין עליה מרחבול – על הכוורת של הלוה. אף על מי שאין לו קרקע. L ושינה מקבלת מומאה במקומה - המיוחד לה, כדין קרקע שאינו מקבל טופאה, אבל אם נטלוה ממקומה דינה ככלי והיא מקבלה טופאה. 1 והלודה - רבש. 1 חדב - חמאת בשננג כתולש al ududa (tan aidert c. 1).

הַמְקַיֵם אָת דְבָרוֹ, רוּה הַכְּים נוֹהָה מְמֵּשּ.

יאף על פי בו׳ – יקבל ממוי. שואמרי: ׳ווה דבר משמשה׳. יייים ביוצא בוּ, רוֹצַה שְנָלה לְעִיר מקלם וָרְצּוּ אוֹשׁי הְעִיר לְכִבְּדוֹ. המחויר חוב בשְּבִיעִית, יאמַר לו: 'קשׁמַט אַנִי. אָמָר לו: ח אמר לנים: ירוצה אניי, אמרו לו: יאף על פי הד- קקבל נרוֹבה ממנה בשבת - garr. מנים, שואמר": יווה דבר הרוצני. המְחַוּר חוֹכ בּשְׁבִיעִית. רוּה חַכְּמִים שׁתָה מְהָש. הַלְוָה מן ש נגר שָּנְהַבְּיָרוּ בְנָיו עַמּוֹ, לא יַחָוּיר לְבְנָיוּ; ואָם הַחַוּיר. ראַ וכמים נוחה ממנו. כל המטלטלים נקנו במשיבה: וכל -

00CU #C.K.U cintry usine entry is the adean adom equiter. ברוֹבה ממנה בשבת - מיב. וחבמים אומרים: אינה כקרקע. wy cinty using a price and a p CALLU L-

Mishnah Yebamot 13:3

ים ים זעלו מעל רגלו ורקה בפנירי – רק הוראה לרנים. יענוחה שישי כל הפרשה. ׳ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל׳׳׳ יייי, הקדש היו אומרים. זונישה יבמחו אליו לעיני הוקנים וחל<u></u>צה ובלשו אבה יבמייי. והוא אומר: ילא חַפּצְהִי לקחַחָה׳י. ובלשו א בית שמאי אומרים: אין ממאנין אלא ארוסות; ובית הלל 3-2 5-1 אליוי. והיא אומרת: 'מאן ובמי להקום לאחיו שם בישראי בְכְפַר עֵיטָם, וְנְמַר אֶת כְּל הַפְּרְשָׁה, הַחְוְקוּ לְהְיֹת נּוְמְרִי ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא־יבנה את־בית אחירי עד כאן היו מקרץ. וכשהקרא רבי הרקווס תחת האלה מצוה בדינון, ולא מצוה בתלמידים. רבי יהודה אומר: מצוה על כל העומדים שם לומר: חלוץ הנעל. חלוץ הנעל חלוץ הנעל. אומרים: אַרוסות ונשואות. בית שַמַאי אומרים: בַבַעַל ולא ביָבָם: ובית הַלֵּל אוֹמְרים: בַבַעַל ובַיְבָם. בית שַמַאי אליו – דבר עצה הראויה לו. 🌡 רוק הנראה לדינים – שדורשים את הלשון ילעיני הוקניםי שנמשך גם על זירקה (עיי במבוא), שהדיינים צריכים לראות אף הרוק. 11 היו מקרין – היו הריינים רגילים להקרות את היבסה. 11 ר הרקנוס -- שהיה דיין. || בכטר עיטם -- עיטם שביהורה נוכר ברברי הימים ב רא. ו. ויש גורסים: בכטר שכו, של יד שכו. 1 וגכר את כל הטרשה -שהקריא אותה כולה. אף את הפסוק: ונקרא ספו וגר. || התוקו להיות גומרין --נחקבי המנהג להיות גופרים. 1 כוצוה בדינין -- לענות אחריה: חלוץ הנעל ון בתלמידים – היוסבים שם כבית דין כשעת החליצה. אין ממאנין אלא ארוסות – הכסים תיקנו שקטנה יתומה יכולים אמה או אהיה לקרשה ולהשיאה לאיש, אבל כל זמן שהיא קטנה ועריין לא הניעה לשתים-עשרה סנה היא רשאית למאן בבעלה ולומל שאינה רוצה בו, והיא יוצאת ממנו בלא השיאוה אכה או אחיה אין היא יכולה לכאן כבעלה. || וניצואות -- ונם נשואות נט, וסוברים בית שמאי שדווקה אם נתקרישה היא יכולה למאן בארוט, אבל אם ממאנות. 11 ולא ביבם -- אם מת בעלה ולא מיאנה בו, אין היא יוצאת פן היבם במיאון. אלא המתין עד שתנדיל ותחלוץ. 🌡 בסביד – במני הבעל בלבד היא סרק שלושה עשר ard a las aar 0:L [A.0 אם היא בת ישראל הנשואה לכוהן לא תאכל בתרומה, ואם היא בת כוהן הנשואה לישראל היא טוחרת לאכול בתרומה, וגראה שנקם התנא תרונמה של תרומה, כדי להוציא מפרותו של רי יותנן בן גודנות (ניטין ה׳, ה) אבל רי אליפור סובר שאינה כל שכבה וכר - כל שיכוב באישות שבין האיש לאשתו הקטנה שבא בן הבדל. באינו רובה לרור שמה. 1 כאילו היא אשתו -- אין רינה כמטותה אלא בנשואה. בבית דין – מומחים, אלא כפני שלושה הריוטות (ברייתא, ועי בי, י). 🌡 הניש למנו - כומו מויא מריין קטוו. | אמילו ארבעה וכר - כשנישאה לאוד הסיאון לשני, רשאית נם למאן בו, ואפילו בכמה בעלים. 1 אין בנות ישראל הסקר - שיהו נמסרות לכמה בעלים בזה אחר זה ויצאו בלא נט. 1 וסמתנת --מלהחארם. & עד שתגדיל - כדי שלא חוכל למאן שנית. & ותכאן ותנשא -או ממאנת ונישאת מיד. ושוב לא תוכל למאן, שהרי בית שמאי טוברים שאי כאסתו לכל דבר אלא שצריכה מיאון. כמטרש בברייתא. ממאנת. 11 בבית דין – במני ביה דין מומחים בלבד היא יכולה למאן. 11 ושלא REWINK GONER. ואחיה - או אחיה וכתוכות ר, ה, & לרעתה - מרשתה, שרשה שהשיאת. ניטוועני מכע אם אוים שהשיאה אמה או אחת. "אין מעשה קטנה כלום היא אשתו: וכל עכבה שאינה מן האיש - כאלו אינה אשתו. וכר -- שאטילו השיאוה אטה או אחוה אינה חשובה כנשואה אלא כמטותה, הלכך 0004 . COLU אומרים: בפניו; ובית הלל אומרים: בפניו ושלא בפניי. בית שמאי אומרים: קבית דין: ובית הלל אומרים: קביה למוֹני בֹּלוּם, אָלָא כמפּחָה: בּח ישראַל לכהו לא האבל בּתְרוּמָה; בַּת כֿהֵן לְישֶׁרָאֵל – הֿאבַל בַּתְרוּמָה. רבי אַלִיעָור בּויעַלב אומר: כָּל עַבְּבָה שָׁהִיא מִו הָאִיש – בְאַלו אינה צריכה לכאן - שלא היקנו כה הכמים קידושין האינה השובה כאשוני שאינה יכולה לשמר קדושיה - את כסף אי שטר קידושיה. כנון קטנה נמכשנו עד שתנדיל, ותכאו ותנשא. איוו היא קטבה שצריכה למאוי כל שהשיאה אמה האוין לְדַעְתָה; השיאוה שלא לְדַעְתָה – אִינָה צָריכָה למאן. רבי קרושיה, אינה צריכה למאן. רבי אליעור אומר: אין מעשה רן ושלא קבית דן. אמרו להן בית הלל לבית שמאי: למאינו וניא למוני אפון אבלה ונומשי פעמים אמרו לנו בית שמאי: אין בטת ישראל הפקרו אלא ממאנח זוינא בו אַנִטִיעוס אומר: כָּל תִּיוֹקֶת שָאַינָה יְכוֹלָה לשַמֵּו

Gat.14 118-

Mishnah Baba Kama 6:4

אָכְלָה פַרות גמורים. כְשַלְמֶת פַרות גמורים; אם סאָה סאָה. אם סאתים סאתים. שהויקה. ביצר משלמת מה שהויקה! שבין בית סאה באותה משלמת מה שנהנית. ורדה קדרקה והזיקה, קשלמת מה שרה כמה היחה ופה וכמה היא ופהו רבי שמעון אומר: המודיש בתוך שדה שלחברו שלא ברשות. ואכלתן בהמתו

מְלְכַעַל הַשְְּרָה - פְּטור; וָאָם הוְקָה בְּהָן. בּעַל הַנְדִיש תַרָב:

ואם הגריש ברשות. בַעַל הַטְדָה חַדָב.

השולח את הבערה ביד חרש, שומה וקטן – פטור בדיני אדם, ותוב בדיני שמים. שלח ביד קקת, הפקת תוב. אחר הביא את האור. ואחד הביא את העצים – המביא את העצים תיב. אחד הביא את קינצים, ואחד הביא את קאור – המביא אָת האור מיב. בא אַמר ולבה, הַמִלְבֶה מיב. לבְתָה הָרוּת.

number and a store carlo anasa can te name with the arts את הדיר ויצאה. || נכנס הרועה תהסיו - עימו הרועה בביצטו של בעל הצאן להתחיים בנוקה (ע" ר, ט) || נפלה לגנה - באינם || ונחנית - שאכלה מערונית הנינה || משלכת מה שנהנית - ולא כל מה סהויקה (עי למעלה בי ב) 1 כדרכה - ברבין 1 בית סאה - מקים שווינים בו האה והוא המישים אין שמים את שמיין של הערינה ישאכלה, אלא שסים אין כל בית הסאה, כמה היה על חמישים אזה (אלמיים וחטים באית אבה בויבעית). ע כטה היתה יפה וכוי -ami dito white an equite will the nik with that its in the wata שהלוקה ביה כאה אינו כבחיה כרביו כל כך בשביל הטרון ערונה אחת. || פירות גמורים - שבבעו כל נוכם. || מטלנית וכו' - שוייה של הערונה שאבלה

הניחה בחמה. או שמסרה לחרש. שוטה וקטן. ויצאה והויקה – הלסטים חובים. מיב. מפרה לרושה. נכנס הרועה מחמיו. נכלה לעה מהנית.

אי שפרצוה לסטים. ויצאה והזיקה - פטור. הוציאוה לסטים. OLL TI.C.

.....

שאינו חייב אלא על מה שהוא בליי. ולא על הבלים הסמונים שם. 1 כמוח לו --כשיר לנויש. שלא היה יכול לברות || סמוך לו - ולא כטוח לו. || חיב -בחשלומי הנוי. ועל העבר מטיר בדיתה ומתשלומים שהיה לו לברות. J עבר כמות לו - היה הצבר כטוח לגריש, שהיא הייב טיתה על הצבר וסטור מחשלומים (ערי פסור אסילו בסחות משיעורים אלו. ובנדולה חייב אסילו ביתר מכן. יטלם מה שבתוכו - אף נוק הכלים שהיו סמונים בחוכו. 1 או שלשעורים -

והצלה שלחבה || כלן מטורין - שלא הם הבעירו את הבערה || או עמר -בערא ויי ון בור - שהוא רחב שבונה אבות (ברייתא) ון פטור - שאן הנבר בצוי. 1 עד כמה חעבר הדלקה - ויהא חיב. 1 רואין אותה וכוי - אומרים וארבע אמה בקירוב (שבעים וחבישה אלף אמה מרובעות), וכשהוליק ולקה באמצף hath term abere thigh furt and within they wan tet tim the yern הרלקה להלן משיעור וה. סטור. 🌡 הכל למי הדלקה - למי יהבערה, בקטנה שליחבה את הניר. באו הטרה - את ניף השרה, את הניר ואת האבנים. את הולקה באילו הוליקה אום כאמצע שוה מרובעה שמידתה בית כור, והוא מקום שוורעים בו שלושים כאה, והיינו שנה של מאחיים שבעים וארבע על מאחיים שבעים 1 צברה - הבערה. 1 דרך הרבים - שרוחבה ששיעשרה אנה ולהלו ובבא

אָרָם להַנִיח בּבְתִים.

DOLL HER OOK מפר – חוב, שנאמרי: יכר-מצא אש ומצאה לצים ומאבל בנים שַׁלָם ישַלָם הַמַּבְעָר אָת־הַבְעָרָה׳. הַכֹּל לְפָי הַדְלְקָה. וָהָר – פְּמוּר. הַמְדְלִיק בְּחוֹך שֶׁלו: עֵד כַמָה הַעֲבֹר הַדְלְקָהו בית כור. רבי אַליעור אומר: שש עשרה אַמוֹת. כְדֶרֶך רשוח נפובניק את הגרשי והיד בו בלים ודלקר - רבי זהדה ה אומר: שלם מה שבחוכו: וחכמים אומרים: אינו משלם אַלָּא זָריש שַלַחָּטן או שַלַשְעורים. זְזָה גָרי כָפוּת לו ושָבָד את הבירה, שהוא משלם כל מה שבתוכה; שבו דרך בני בלן פטורין. השולם את הבערה, ואכלה עצים או אבנים או וריש או הקמה או השרה – שלם ישלם המכער את־הבערה. פְבְרָה נְדָר שֶׁהוּא נְכוֹהַ אַרְבַע אַמוֹת, או דֶרֶך הְרַבִים, א רבי אַלְעוּר בּן עַוּרְיָה אוֹמֵר: רואָז אוֹתָה כְּאַלוּ הָיא בְאַמְצַע הרבים. רבי עקיבא אומר: חמשים אמה. רבי שמעון אומר: למוע לו, וושרף עמו – חיב. עבר בפות לו וודי סמור לו. וושרף עמו - פטור. ומודים חַכָּמִים לְרַבִּי זְהוְדָה בַּמַדְלִיק 0a1.14 2-0 -----

123

Maxing - have grand runs and that we deve as a

סמור כרוני אות - אם יצאה האש ותוקה לם' שלא ברי אם תויק האש ואין השולה כבויק בידיים אלא בנורם. || הפקה חיב - שאחריות בעשו עליה. || המביא אע עלג.ם עום וכו, - מיאטוון עבלור אע עכלוני 1 וקבע - זמע כאמ

Baba Batra Mishnah 8:5

כשאין לו יורשים הקרובים יותר מהם, אבל הם אינם מורישים לאחי אסם. שקרוביהם מצר האב יורשים אותם. זן והאחים כון האם - שלא כאב אחר. הכן קודם לכת - ניגון שאם יש לו כן. היא קוום ואין הכח יודשת אותו. וכל יוצאי ירכו וכוי – אף ורעי של הכן קוום לכת. שאם אין הבן קיים, הם יורשים את אבי אביהם. ולא כתו. 🏾 לאחין — של המת. 🌡 כל הקודם בנחלה — לסי סור הירושה שנסרט למעלה. 🌡 יוצאי ירכו קודטין – שאם הוא מת. בנו או בתו ויוצאי ירכם קורמים ליורשים הבאים אחריו. 1 והאב קודם - לירש אח בניו שכתו ולא הניחו ורע. || לכל יוצאי ירכו - לבניו, שהם אחי המה.

בנות צלמהר – שירשו את נתלת אביהן (בסובר ביה ז). ע בנחלה – בארך

יש נוחלין ומנחילין - יש יורשים את קרוכיהם, ואף מורישים להם, כלומר : יש יורשים וה את וה. 1 האב את הבנים וכו' – האב יורש את בניו כשמתו ולא הניחו ורע, ואם כת האב. הוא מוריש להם, נכצא האב נוחל ומנחיל, והבנים נוחלים ומנחילים. 🌡 והאחין מן האב – שאין אביהם קיים ומה אחר מהם ולא הניה ורע. אחיו מן האב יורשים אותו, כנון ראובן ויוסף בני יעקב, אף על מי שהם פלאה ופרחל. יורשים זה את זה. 🌡 האיש את אכו – הבן יורש את אבה אבל לא מוריש לה. שקרוביו מצר האב יורשים אותו. 1 והאייש את אשתו – הבעל יורש את אשתו, ולא מוריש לה. 🌡 ובני אחיות – האיש מנחיל לבני אחיותיו

קודמין. והאב קודם לכל יוצאי ירכו. בנוע אלפחד נטלו שלשה חלקום בנחלה: חלק אביהן.

ייייי אח־נחלתו לבתויי- הַבֵּן קוֹדִם לַבַּת. וְכָל יוֹצָאַי יְדְכוּ שָלַבֵּן ב פדר נחלות כד הוא: ׳איש כי־נמות ובן אין לו, והעברהם קוֹדְמִין לַבַּת. הַבַּת קוֹדָמֶת לְאַחִין. יוֹצָאַי יֶרְכָה שֶׁלַבַּת קוֹדְמִין לאחון. האחון קורמין לאחי האב.יוצאייורקו שלאחון קורמין לאחי האב. זה הכלל: כל הקורם בנחלה. יוצאי ורכו

מחַלין. לא מחַלין ולא פַנְחִילִין. אַלו ניחַלין ופַנְחִילִין: הָאָב ש נוְחֵלְץ ומַנְחִילָץ, וְיש נוחֵלִץ וְלא מַנְחִילִץ. מַנְחִילִץ וְלא את הבנים, והבנים את האב, והאחץ מן האב – נוחלק וכנחילין. האיש את אמו, והאיש את אשתו, ובני אחיות – נוחלין ולא מנחילין. האשה את בניה, והאשה את בעלה. נאַהי האם – מַנְחִילִין וְלא נוֹהֵלִין. וְהָאַחִים מִן הָאָם לא נוֹהַלִין ולא נינחילק. and acit.

z

0 - 4 U

ot trid.

אבל הבת אינה נוטלה פי שניים לא בנכסי האב ולא בנכסי האם. 1 והכנות נוונוע וכר - אכל הכן אינו ניוון מן הנכטים כללי כמפורש לחלן ש׳ א. בני בכוך - שהוא בני הככור. 1 שהתנח על מה שכתוב בתורה - שהקמיו רבריו כונד מה שכחוב בתורה. שהבנור נוטל שני הלקים, ולכל בן זכוה בירושה אביו. 11 על מיו -- על מי צחאתו. שאין הוא רוצה שיחלקו כולם כשחה בתורה ירושה. 🌡 ריבה לאחד וכוי - נחן לאחד יתר על מה שנתן לאחר או מחות ממה שנתן לאחר, או שלא נתן לכנור אלא חלק אחד כמו לאחרים. 🌡 דבריו קימין -שלא ירושה יש כאן אלא מתנה. ויש כירו ליתן ממונו לכל מי שירצה. 11 ואם אמר משום ירושה - ואם אמר בלסון ירושה שאחר יירש יותר משיירשו אחיו אי בין בתחלה וכה - כתב לשין פינה בין בתחילה, כנון ז שדה זו ההא גתונה לכני ויירשנה, בין באביע: יירש שדה זה, ההא נתונה לו ויירשנה, בין בטוף : שהבבור יירש כאחיו. 1 לא אמר כלום - שהתנה על מה שכתוב בתורה. 1 כתב יורש שוה זו וחהא נחונה לה 1 במקום שיש בת - וכל שכן במקום שיש בן

אחר הבן ואחר הבת בנחלה - הבן והבת במקום שאין בן שהים בירושה. ז שהבן - הבניה. ז נוטל פי שנים וכר - כספורש בתורה (דברים כיא. יז)

נחחלקה לסי מסמר יוצאי מצרים. || וחלקו - של צלמחה. || עם אהיו - שחלק לאחי אביהן (משנה ב). 🌡 ושהיה - צלמחה. 🎚 נוטל שני הלקים - בנכסי חמר עם אחיו. 10 בנכסי חסר -- אביהם שאף חסר יצא ממצרים, ובנות צלמהר קרמו (GARE L).

ישראל, בחלוקה הארץ. 11 עם יוצאי מצרים – ווטל חלק בארץ. שהארץ

כולם, נאר, ואינן נוונות מנכםי האם. האומר: ׳אִיש פְּלונִי בְנִי בְכוֹר, לא יַטּל פּי שְׁנֵיִם׳; ׳אִיש פְּלונִי שְּׁכְּחוּב בַּמּוֹרָה. הַמְחַלֵּק וְכְּסָי לְבָנָיו עַל פִיז, רְבָה לְאָחָר אַמַר: משום יֶרְשָה – לא אַמַר כְּלום. כְּתַב בֵּץ בַּתְחִלָּה, בֵּץ באמצע, בין בסוף: משום מחנה - דבריו קנמן. האומר: איש פלוני ייך שני', במקום שיש בת ז'בתי תיך שני', במקום שיש בני, לא יירש עם אחיר – לא אַמַר כְּלוּם, שָׁהְחְנָה עַל מַה ומעם לאחר. והשנה להן את הבכור – רבריו קומין. ואם בן - לא אַמַר כְּלום, שָהְתְנָה עַל מַה שְבָתוּב בַּחוֹרָה. רָבָּי 5

בכור, ווטל שני חלקים. אמר הבן ואחר הבת בנחלה. אלא שהבן מסל פי שבים ד בוכמ, האב, ואינו נומל פי שנים בוכמי האם. והקנות נוונות

BALL CALLER שְּהָוּה עם יוצאי מצרים: וְחָלְקוֹ עם אָחָיו בְּנְכְם' חֵפֶר וְשְׁהָוּה GALLUN N-U

Mishnah Baba Batra 8:5

ירושה להפחית מחלק הירושה של אח אחר וליתנו לוה, אכל הוא נותן לו מחלקה כנון אם היו שני אחים והציד אחד מהם על אחר שהוא אחיו. האח שלא העיד נוטל מחצית הנכסים והאח שהקיד גוטל כרי שליש כל הנכטים, ואח הסמק שרנים עליו ניטל את הכיידר שהוא שישית מכל הנכטים. || מת - האת הסמק. || יתורו נכסים למקינין - לאח שהעיד עליו. 11 נפלו לו - לאח הספק. 11 ממקום אחר - שלא מירושה אביו. 1 יירשו אהיו עמו - עם האח שהעיו. שהרי הודה שאחיהם הוא. || דיתיקי – שטר צוואה (צי בבאימציעא אי. ז). || אינה כלום – שעריין לא כשר בלום למי ששתוב ברייתיקי, ושמא ומלך ברעתו שלא ליתן לו. לבניו - ורוצה שיהיו קנויים להם לאחר מוחיו ובחייו יהא הוא אוכל זמירות. וכה בה לאחר - אם כחיב בריחיקי שויכה והקנה מתנה לאחר, נוסף על אצלה. אבל לנכרי לא נכר ליתנה לו. || דבריו קינוין - כל הדייחיקי קיימה. מהיום ולאחר מיתה - שמשמנו: נוף הקריצ יהא קנוי להם מהיום ובפירות המתנה שהוא בא להקנותה על ידי הדייתיקי. || נון היורשין - שאיתו אחר שויכה לו את הכתנה הוא אחו מיורשיו. שאמשר לומר לוה נמר והקנה, למי שהיא קרוב יהיו ווכים לאחר מיחה. אכל אם אינו כותב ימהייםי אינה מחנה. שאין מתנה לאחר ביתה. [] אינו צריך - לכתוב ימהיום, למי שהומן הכתוב בשטר מוכיח עליו

[] על מי שהוא ראוי לירשה – כנון שאבר: בני מייני הרשני וותר משרושו אחינ. [] שאינו ראויי לירשה – כנון שאבר: בחי חורשני, ויש לו בן (חוסמוא) [] הבותב את נכסיו לאחרים – כנון שביהב להם בלשין מתנה, כבשורש למעלה [] מה שעשה עשוי – ואינו יבול לחויר בו.

ticnu.

בי חן אינו נאמן ונוטל עמו בחלקו - אינו נאבן לא לעוין ייבום ולא לעניי

קן הַיוֹרְשְׁין – דְבְרִיז קַוְמִין. הַכּוֹתֵב וְכְשָיו לְבְוָיו. צָרִיך שִׁיְכְּתֹב יְכֵהֵיזם וּלְאַחַר מִיחָה': דְבְרִי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוּסֵי אומֵר: אֵינו צֶרִיךְ. הַכוֹתֵב וְכְסְיו

אומר: אם לא היו בני טעווי וויטוי. בן שניטו בן שניטו בו ביי אי אומר: אם לא היו בני והאון כשורה. וכור לטוב. מת – יחורו נכסים למקומן: נפלו לו נכסים ממקום אחר – ירשו אחיו עמו. מי שמת ונמצאת ריחיקי קשורה על ירכו. הרי זו אינה כלום. זכה בה לאחר, בין מן היורשין בין שאיט

יוקן בן ברוקה אומר: אם אפר על מי שהוא ראוי ליו־דָה. דְבָרִיז קומן: ועל מי שאינו ראוי לירשה – אין דבריו קומן. הַכוֹתַב את וְכְסִיז לַאַחִרים וְהַנִיח אָת בָּוִז – מָה שְׁעְשָׁה עָשׁוּ. אַבָּל אין רוח חַכְמִים נוחָה הַימְנוּ. וְרָן שׁמְעוֹן בָּן נַמְלִיאַל אותר. את לא דת רות וובות רחורה. זרור לווור

> שכאותו זמן קווה המתה לעורן נוף הקרקע, שאם לא כן למה פירש את הומן בשטר. 1 אינו יכול למכור - את הגכטים מכירה לחלוטין. 1 שהן כתובין לבן – שנוף הקרקע קנוי לבן. 11 שהן ברשות האב – לאכול את מירוחיהם 11 מכורין – המירות. 11 האב תולש – האב הכותב נבסיו לבנו לאחר מותו האב את נכסיי. 1) הביה בנים וכר -- ולא כתב נכסיו לאחר מהם. 1) מתמרנסים --חולש את הסירות. 1 שליורשין - לכל יורשיו, ולא לאותו בן בלכר שכתב לו במיבושים. 11 על הקטנים וכר - בנוסה אחר: על יר הקטנים וכר על יד הנדולים. שאין הגדולים שהוצאת מלבושיהם מרובה מתמרנסים עם הקטנים (לגריא : בשכיל שיש קטנים) שהוצאת מלכושיהם מועסה. וכן אין הקטנים שהוצאה מוונותיהם מרובה משל הגדולים ניוונים עם הגדולים (לנויא: בשביל שיש נדולים) 🌡 חולקין בשוה - אח הנכסים, וכל אחר מהם ניוון ומחמרנם מחלקו. 🌡 נשאו הגדולים -נשים לאחר מיחה אכיהם ונפלו הוצאות הנישואין כן הירושה. 🌡 ישאר הקטנים — יכולים אף הם לישא נשים והוצאותיהם משל הירושה. 🌡 ואם אמרו וכר – מתפרש בנטרא: שנשאו הנרולים כחיי אביהם ואטרו הקסנים לאחר מיתתו, שיישאו וייטלו הוזאות הניסואין מן הירוסה כורך סנסאו הנרולים כחיי אביהם ממעוחיה. הניח בנות וכרי - ילא הניה בנים. שאר דברי המשנה נהפרשו במשנה 1. 🕽 🎹 חומר וכר – כרבר וה יש בירושת הבנות חומרה שאינה בירושה הבנים .

aat.14 1-4

Shabbat 31a 4 Babylonian Talmud

2 à 22 £

EP BP

REE

ŧ

E.

FHEF

L'h

FREE

1

-11

÷P

Charter P

Babylonian Talmud - Eruvin 100b

עירובין תפלין פרק עשרי **FORM**

מני שיי אול אול דלו קו פנה השרה . כשהה ישב והיט נוק כלה דכו הגרע העשה דונון שו קרנות נבקרין מוליק אבו ה ישינום השרש הא שהה ייים מסתם טלע: ינז - שלה ט להניה ולה היובר שה: נישה היהה . ינג ומיד ולכה אצי תשום תרולה הפרן שהי ניבי נגל שהא ינו שלי מיל שלו וא הקצ לבר כשה עבדה שלו כבי כן נה כן ינו אלכל משום מדלה הבין: קל נתר פרי שבלה ב נדי רו א מי ט מבה שבניה אד נמבר (נ) בה הנישה ולחנהי דשלה דיכם אשר פליה דלה לל נדיי דהא נוסא נדרה מיש מלשה אש מישה נצר : תורה אור ננחהה יחה שברו פנציו סלם : 128 6 30 1 דלא קא עביד איסדא אבל דבא רקא עביד נקבה מנהי מנתי הק נוי חדה : :

לא קדא מז כנחס מז כנבים. שרו בי זה של לא קבא אל ננחס אל כנבים: שרו בי זה של את האל נכל לברק כנם ביש לי משול לבר וברך ואל נובר קום סי ריל מש הי משול אים ונולק שאל נטה שך נפגר כפ מש הי משול משול משול נטה ברך נפגר כפ משול משול משול משול משול נות היום יו זה אלי שלא השום ההכבי ביל ביבר קום : מהי הים לאפי ודאידנא וקיל כים סלא ביי פירחוסד -סיד לא קא אנא לבוכים יביי

200

מידני

ישר פרינג לאן ידבי רדי כי לכל

-

-

שדש לחרד מרקשה ז שלה לה אישרא הבי נבי היה הני הדא איד אילן שתר הכל פרון: און ברגלים חיבא. לחואד אילן יבש ווציא אדך ברא בלח אבא מעך נה תמא קר לה והכא אבל ביבש מתר אמד רב ידודה לים כאן י בדול : ביוכב בלודה להה להיה בשנועו שהיף כאן בשאין נועו שוליף נועו חסד דש חום נבין נחניבין ושי סדרף יבש קרת לה אלא לא קשא כאן יולמו כים הסולר י בדי לו סים הסול בישת הרכה כאן בישת הנשכים בישת כמל פרן אבל כיוק יון לשכח שם שם כיתר אביט יכם רביך מדער שם משם ומנשא מנהל: הרכה זהא נתר פיר בדלינא פדי היא קא נתר קנס "בנהדא אני והא רב איקלע (יוכשל מתותו והעצנים נרפיום בחורין ותלק: בילי פרלה לרוה (יודי) ביתבר לרך לברוה כיות אתה: (יודי לאפטסיא ואשר בנחדא ירב בקנה סווא תוד בהנוד: אטררכי בר אכא אטררב גים ים מנשלון הביון: ביים . העומי שאס אסד לאדם שהלך על גבי עשבים בשבת כישם שנאפר "האיןמי העומי העומי בתלים חומא רגי הדא סהר ללך על עשבים בשבת והגיא אירך אסד " רביט הנגאל לק הא בלחם הא ביבשם ואי בעיה אימא הא הא בלחם ולא קשוא ותה וכר שהן הושין שיור : לדבר מטה י המדש : ברגלים י לשק תשתים דנתנ ושמים זונין

יתי המערי ביוחי ליק הא בלחים הא ביבישים ואי בעיח איבא הא הא בלחים ולא קשיא שיי זה יה שיי כאן בישות החבה כאן בישות הנשמים ואיבעית איבא "הא היא בישות שיא היי ביינה החבה ליק הא רטיים כסאניה הא ולא סיים בסאניה "ואיבעית איבא הא רגליה כרע נשל שכב : גם כנא רשח רשה רשה קרה הן כרנים שה: סיע היציח הביה הקומורים בסאיר הא האישים בשנה הא האשים בשנה הא הלה עקצי איבעית מיתי היציח הא השים מסאירה לק הא האה לה עקבי הא דאה לה שבא הא דלה לה עקצי ואיבעית מיתי היציח שבא הא הא דאה לאח לה עקבי הא דאה לה שרי: האבי רבי בר הבא מיתי שייש שבא "האידנא רקייםא לן טרש יטלהו שרי: האבי רבי בר הבא מיתי היציח שרי, המא האד ההשע בן לה כל הבופה אשתי לדבר כמה שנאסי האין בעים מיתי העיישה שאתן מהנעין אבי רב ארא בי בי חננא כא קראה "נם בלא דעת נפש כונה לא מינים מנוים מכבדם כלל דשת אבי בדי (מיי ב שמשריחה: לדביו יכבל ושנה - שיון השנה יהה: לדביו - סלבה: יכבל שחוב רבכה - בחתות בילה הלביכה נחילה סלובה וסלבוה מלה הבולה בילה שאנן בדונין אבר רב ארא בר חונא כאר קראה ינם בלא דעת נפש א שיי הא תרשה הדלו היהא ההל די מים לא מכ הניאנסי הבינם בלא העת נפש לא מב זה הכופה אשתי לדבי מורשת תחילה יולדת זכר: לרכי סמה ואין בתלים חומא זה הבתל ושונה איני "האבר רבא הרחנה לעשות כל בנז וכרים יבעול רשנה ליק כאן לדעת כאן שלא לדעת : אד שבאל, בר נתפני אד "חתן כל אשה שתיבעת בעלה לדבר משר: השרום: נטנים י חבינים מיוא 1 177 671 1 177 177 177 דבר מחך דבר : יבברי ללה מנשה את שרפלוני מניה ותאתי (מייזה) אני הנוא כי שני שנייהן וני: משלי שלי משל מגדה הרך לה בנים שאפילו בודת של משה לא הזו בביהן ראילו בודהו ללי הטא לי בו בניתן לי שלי היא מיים מגדה הרך לה בנים שאפילו בודת של משה לא הזו בביהן ראילו בודהו נפי פטר - שונית חלות ק : שלי לי אין אין היא היא האה שברכם אנשים הבבים הבודים ואלו נבונים לא אשבה ' מחזה והבדם: הא יובו כן -מסיה מד (מ) את האה אה האה שברכם אנשים הבבים הדוקים ואלו נבונים לא אשבה ' מחזה והבדם: הא יובו כן -מסיה מד (מ) האלו נבי לאה כהיב 'התנוא לאה לקראתו והאמר אלי הבוא כי שבר שיניהא מסג טוב כו כו לא היות נפי מחז נו שרי איז אלה עבי לאה כהיב "חתוא לאה לקראתו והאסר אלי הבוא כי שבר "ישאח מסג טוב כה סוק וט שרי איז או שברתך וכהיב "וכבני יששבר יודע בינה לעתים לדעת כה יעשה האולתה כנג וסכה לאל נהי שרי איז איז איז איז שראל ואסדה סארים וכל אחדם על פרדם איני האסר רב ינחק בר " הבלא לולי נהי. יכלה נהי שרי איז איז איז ארכה אלו יעני סצי רכים ארה רם עד האחר רם בתלים עצבועך זה ' נמלח כלהי פיוה למיי סד שרי שיי שרי ארכה אלו יעני סצי רכים ארה רם גיה האחר רם בתלים עצבועך זה ' להי לקרה מכה לעלי סד שרי שיי שרי ארכה אלו יעני סצי רכים ארה רם גיה האחר רם בתלים עצבועך זה ' להי לקרה מכי מוזה לעלי סד שרי שרי שרי ארכה אלו יעני סצי רבים ארה רם גיה האחר רם בתלים עצבועך זה ' להי לקרה מכים לימוי מוסה לאלי סדים שרי שרי שרי עד ניהל בנים והרוער הי צער העיבוד בעצב הלד בנים כם שביעי ארה להים להיה כלהי מכים לא מרי מי מי מי מי שרי מי היינה להי עד ניהל בנים הרוער הי שראשה כשוקבת ולי על בעלה בשונה שוונא להים להיה כלהי כלהי מלי שרי מי מי מ שרי מי היינה שרי להי כל היה לי מני מצי העיבוד בעצב הלד בנים בי מסור להים להים להים לי מי שרי מי מי מי מי מי מי מ איז מי הייינה היה ארון האלי שרי מבא לי מנים ארא היה כלה בנים ביו מסור אלי ארי היה מני מורי להביי לישה לי היו מי שרי מי מי מי מילי היה מי מני נות היה לימו איז מי מי מי מי מי מי מורי מנים להיה מור מי מורי מולי שרי מי מי מי מי מי מי מי מורי מניים שרי מי מי מי מי מי מי מילי שרי מי מי מילי מי מי מילי היה מי מי מי מי מי מי מי מי מור מי מי בעלה בנים לי מי מי מי מי מי מי מי מי מילי מי מי די ז הא סדה סובה בנשים 'כי קאמרינן המרציא ארצרי קביה הני שבע שר: מנאהי שהיכה כהה איזיקים החן כי אחא רב דיםי אסד קסופה כאבל ובערה כבל אדם והברשה מסוגה הדן צדיה ובסה קול ייזא ר איזיקים בנה האסדין כאר כערה ככל אדם אליכא מישים "ראסר לה יידוד לנכלה - שהל (היילה כוסה אידי עיידיקים אחד עבי אסד לה יידוד אלא האסדאלבי הרי בסרציהא הנא כנדלה המסומים שני אל (הייסוס הדיי השתנה ננגיטית הליה חברה -שעד כליליח הישכת ומשינת בים כברמה ונעשית כר לבעלה ואודך ייון שי הגי שבח הוא לא האר היא כאי הנתים לבוסה ונקשה כר לבעלה האדך כמס בתבי הבניה שי ונכוה וביי שיייתה השבים תכבנו פלפנו בנהכחה זי פיידה שבודנה ונישראם בים היולה לה פרח כל ק פרח ביות -----שיום השבים תכבני פלפני בכהבות ז פייזה שכורנית ובישינה כים ובינים " מיונה תולה: תנוני תומיי: יייזהי הסבים הכבע התתנל שכנים אחר כך בעל אבר רבי יותן אלביא האיקי לאניתנה תהה היע לבדין צרקות סתחל תול כצבלה ועריות סתה מבידים לדן י שנים בים ביוי חבודה לשרות לע : שחשים י שיוה א האינהים חיך ארן מהרנגל שמצים ואחר כך בעל ומא מצים לה אמר רב יהדה סיל ישבו מצו ישא מוכ מילור לקת שאתר לה לקוח ים אבר רב הבי קאבר להייי וביצא לך רגא רבים לך עד ברעיך לברור הבי אבר אבר רב הבי קאבר להייי וביצא לך רגא רבים לך עד ברעיך לברור הבי אבר א לה לשביבותה לברבלותה הההוא תרגבלא אי אית לה ולא וביצא ליך : מנטים שונים לארך: לנשה 1073

מחמל י שלים משינ השי נשי מצחלה. הכתר (מציי) ("לצרה) בקרן להבה הלק לאת באלה שריכה: וצרית מדובר, שרוש מבור לשי נצר וצרי זאלי מצחם שקרן קבלה: לבתוד סבר, ללאתר באלה שהימוני שיביתה: וצריות מדוהי, באלש מרך לאלי לנה זעי: תול (א) שי אילי מצחב בערק קבלה: (כבר להם הלק לאתר באלה שהימוני שיביתה: וצריות מדוהי, באלש מרך לאלה לנה דעי: האליו (כבר ייושיי מנסם שקרין קוביה:

עד מי תר למר בעים חלון מל רצי כן חדר כאון נוש הלק לרה . יין הצי כאן הל שרן נום הלק יבן פי לר לא אורצ למי כי . ייין הרא ניג מען מיסה לא מכות ליו מציר בין רוןה.

רב נסים נאין

נורון הדים נה מו מה משר מיים מדי מי מו מו רמה משרין יותן לו מיי לאו מו וניים מפריו. מייף גון נשרה ר לקופה ומוף הדיל או כווי מין אלי ש יילף שריק משרק השלה לא לא לא זים אור לקופה אייז בפרי לאו או וניים מפריו. מייף גון בשר כי לקופה ומוף הדיל או כווי מין אלי ש

<u>Babylonian Talmud - Megillah 15a</u>

128

At an R S A4

g

2E

F at al

CAL PPL

F.K

EE!

Tan the state

1511 15.1

28 C 5

REAL PROPERTY

E. RE

Pret Cht

nors your two and Na in the L

p

BEE

Pr - CERT

A provide the prov

A DAN TANDA TANAN NATANAN NATANAN

[+ + + Z and the second and the second at the second

ñ

ĉ

C T P

129

- Yebamot 22a Babylonian Talmud

130

F 2 À

A

Dam man

L PER -----EP

e cal the ord, but we have a cal the cal th Will Tenden al winder and winder and winder al ----of all the lot ----

EJE Cje

Eic

Esc. ----

=

anth Test

(SOL)

Z .

E STRAT

E.R.N.

E.

- Yebamot 22b Babylonian Talmud

2

We will be a with the state of F R Ŗ FOR C

EP GF

\$

A max act is a min with the min to should be here when a min to shoul ł

Res L

C. C.F

POST.

5

EH 4.4

(Bal 4 44)

(actro Cr. acta a)

Jano LIN LI CHILINE NE

Babylonian Talmud - Yebamot 45b

החלץ ליבמתו פרק רביעי יבמת

כינום היה מ שברין אמומהם נילוח ודםי היה תמומו מנו רב ישוהי כולמר ויקו רב ישרה מרה כה לשורה: וסובי בשבים זה משור ז בניון לדוג האו המקדם לחבי לא לחבר כלים רבי מרו מנו מבור מכא של כז שראל : מולה או לי מקוב : משיר האו מבוס הל (נו) נבדע להבעה למצר מיש נכא שראל כלותר מבור האו : כי להפביר י סרא הלון לי מקוה : אי לא מבוס הל (נו) נבדע להבעה למצר מיש נכא שראל כלותר מבור האו : כי להפביר י סרא הלון לי מקוה : ספורי שוני משום הדרונן נבוע מהשב התרות נשובגה האמר היש בנה ישראל כלוחר מבור האלו כי חלומרי. האחותן כוקראי: ספורי שוני משום הדר בורים האמר בהשלה (ניפורף שנהם) והכה לה כנק הקדשי משהרו שבר האלו בן תריך אח בחשראל אחר כא מדוי לאמר אד הרא האמר היא האמר האורים האחר לא היא האחר האורה אורעלה נכוז החומר האלא לאחר כא

מני רב דהדה והא אמר רב יהודה "מי מכר שנו המרהם כחיהו ולפים סיד שהניו עבר וחנרו בן חדיק הבא על בת מתר דכל הני דחכצרי בשריב מכצרי ישראל אותי ולד אין לו הכנה כי איתשר אכו ניזמה אם אפיני נימרא מוו חב דוהה כנון רקרים בה ישראל רנסוא חמור ולים שלו סלנים ושנו אכל צד עבהה שני משונים באשה איש הסא דנא פליה נלא קחסו סר: האסר נהרעי משמה הדבי עקב לדברי כינ הנתנה נד שבחת שנו השמתם הפיסל פוסל אפילו בפנויה לדברי הסבישר כלשה הים: לדכרי הסכבירי בקבר הכל פל כז שרוע מכשר לפי כליל מכשר אמי באשה איש ושנידם לא למיזה וקשותו הצרש ואינ הנשור אצי כודיו השמתו הצרש ואיל: אלו מלשה אכי אלא סאישה אבי שאן רפסיל מבר מה אישה תודות עכז מדב דמדב לא יקח אב דלא תפסי בה קרושין (הולד סכור) אף אים את אביז אביו וסמדך ליכ לא יכא כל דלא המסי בה קידשין הולד מסור וסאן מחדר (הנרכ ב) : כנק שנה של השח רכבשר סבר מה אישת אב דלדידיה לא אם י תשום יבי שלו אן ט תקה תפס בהקזיסין לאדיני הפס בהקיושין ככה ישראל רנתוא לד חירות כל שכי לאפק עובד כוכבים ועבר ולא תפס בדי קדשופולי אלא בי אהבר דרב דהדה "כנין שבא על אשה אים ונכונא צד חודות שבי כזבה מליה המהתם בהמה הים אבינ הו מט מנר אלי כדי כדיתרן נדכרי התכשר תכשר אני

אדך קרינ ניה: אמנלה נום ואו אין לנחרא - נשם שבינה נדה ולא נשם שיחוב

סכפים לא שנה לבוחה : וכנדות היות הלבל דנה שנה מנה הגל כל נח ואוביסה שלא יכדול כל הא נוצריה או כנה שלא שנה שלא שנה יכדול לה אלצה בבתש נה: נה (1) אל ירבשוי יכדול לשי הלצה בבתשה סגה הא מאוש שהי (1) ראת קרו לה כר לרמריסל שלה כל מענה לא משי שישי להם לכם נדות ולהר כב לא מנלי כל מענה לא מענה לא דול המעל הבייר שלא שילויו היו היו לא מענה לא מענה לא דול סכלה למוחה אלחא שכילה מה שליף שה ביו א

TTE ITTE חבר עק לבט שרול חדת בני בשרי חדם; (קישון שני) לחדיק הישריע ק לבט שרול חדת בני בשרי חדם; (קישון שני) לחדיק הישריע שב בשרט לחק ליו מיקדוק שבולים הישריע שב בשרט לחק ליו חבר הי שהיה ללפשי מחר חדל לכם שרום טוגירה לבין הלבון שרקי הגרלה לביני: כר קישר הישריע להן לח הביו היו המצו היו המצו היו היו אלה לכם שרום טוגירה לבין הלבון שרקי הגרלה לביני: כר מקבר לאד הישו היה היה היה היה היה היה ללפי המדר היה

קביל ייצט בייט לוה את הצרו ריג המתר כק הלביו אלם הסייא להמיראי שלא מכניה לאם מצובייבי מי לא מכניה (נחתה ייאלה) הקבל אין ריץ כה מהם רא הדמן מגיך אא הנצרק חרך: מאד להן את ביא מצמע מרך שאי מביע מגיך אל חרמי ביאל או שיפשל מצה להן את ביאל מסגל מניהו מציר מציר אין שיפשל מנה להן את ביאל מעמי למוסג מניהו מציר מציר אין מיפשל מנה להן את ביאל לא משל מנוחנה ביקר היו מבוח (מצהרו קר לה) וקצניו נירימיא נין ני (מצהר לב"ט שני מנה להן את ביאל מניהו מיש מציר מציר למצור מציר מאם ואון חיטיק ה מצירם בראל אים בילה לא ביאל שנירו מנה להן את ביאל מעמי מיום מציר מציר לא מציר מיום אלין חיטיק ה מצירם בראל אים ביאל מנה איז היותה לא משל מציר מיוח לעים באל מדר מני מאם ואון חיטיק ה מצירם בראל אים ביאל מנה יותי לא מעל מגיר מעוד מציר מציר לעים באל מציר מיום ביאל מצור לייק מיות ביאל מציר מיום ביאל מי מציר מותה כי ממה הלמר לעקן (ה שגי) תו לייקר שלה המצאר מציר מיום מיות ביאל מציר (ה ג) מציר מיום ביאל מוסג מתר מיום ביאל שורקוה מצאר משום ליכאל המצור להי מציר מיום לא מור ביאל מתיק לי מדיר מיום ביאל מאמי מציר מיום לא היון בעים להגיל אם משקו מצאר מות מני מיום לא מיום מציר מיום מניקלי מניה מאמר מאוביים ביו מנית ביש מנה הי מול מציר לא לא מעל מוחנה מצור להגיל הי מאל המניה להי לאה מצירה לאי לא מיות להי מות נות מנות לה שרוש ליד ג) מציר מגיר לא לא מעל מומני מציר מיום מנותי שהמו מניה לאה לא מיום מצאר מות לאחות להי מנה הי מומני מציר מיל א מציר מציר היות מנותה ביותה למנו לא מציר גם לא מיות להיו מומו להן שחוש מנה הים למציר מציר מציר מציר מציר מיות מנותי מצור לאלי מצור מאורים לאין מצורים לקתו (ה אנון (יא צון יצון) לאב לה מצור לינה לצו לא מצור מציח לאו להגלו מלאי לא מומי לא שמציר היו לאון מצורין ליון מוון ואיון (יצון)

c.po יצל מיוק שנה שלו שרול לם לצוו מכול אם או מכול מנה ולו להיה לנו ידרה לנו ידרה את מפולה או היה שולה לצרי ק אבי צו מסוור לנו ידר וילק לא דען שנה שלו שרול בנו לו הדי פרי סאלה כל מפול מורקה לא יצר מאוי ביו את מפורה אליה על ערי מפולה היק :

הנספה הד מכמר

בירי כה למח אב טיי אלים מה קיור אובלסי המוצייו מני במביכת קובן שוני שנו זי מעיים לצל: רבא לבדים מש ואת בוי לי תר תר כדי החסר ניהל סה שהי ניש רכה משכה כמי מ שלה 150 שרות שליים שלי שליים שלי

90

רן מהום ני פרי

קואנדי מיומל

טלברין (מסה דף מול הבו) נכי לנייזב אבן שותרט אדם אחם

רולבר כבדי תידה שהכיודט הסצה הבים שלהם צ שהל מה שאנים איני שי שי לאיי א אייין איי איין אייין אייי אייין איי אייין איי

18 078 1781 cr frmit 1787 mb 81 m

- Yebamot 47a Babylonian Talmud

p EP SP

R F B

E E

0Ef FERNER 1.1.1.1 HALFRY. £

P. L. F. L ELPS: Ele

111 set

with compare the way with shore of with shore of with with the model of the way with the model of the with shore of

E.F. A construction of the stand of

R R

E.P

we want of a first state with the want want with a state with a state with a state with a state with the state

Ser Prese

133

PEE

Ę

fres.

Babylonian Talmud - Yebamot 49a

100L 3 EP GE

מכולון שבי קוב ב, ווקט בנכו . קו interest on the second ŧ 手作 (011)(111)(11)

B HELES P

F.

P Harris

FR

PRE

....

Ē,

10

E

F

PARE

EL*P*

Anter Bu

THE PER

134

P

E

הילן לבמיו

2

Fig

- Yebamot 49b Babylonian Talmud

135

2 FA inger,

הולן לבטיט おたちたちた

r P

86

P.

EF ERE 一日、日日の

61 1

Pi.

「「「「「「「「「」」」

The second secon

ELE EL

AFE . 0.2

1 10 שור לב זה. כלק היון נקרובי ול זה שלה מנוביול קטר

Babylonian Talmud - Yebamot 78b

E PPL, ing C

<page-header>

CHERCE REAL

Eut

RE
Babylonian Talmud - Yebamot 80b

137

1

2 PL han.

F

2

working did nor and an and the share at an an an and the share at the 四月日 日月 日月 F± S. R. P.C. 2

160

C FEERE

HE

Constant of the second second

GERE

-

E Conte

A BELLER BELLER

PRC IL The second secon SHE RE AT INT IN COLOR מונה כמוסו חודר לענט רובא וסור ולי נכן בסוגי סוסן כמוסו. סה וה

B

11月]

ELF BO

ang!

The second second second second periods that and the second secon

Babylonian Talmud - Ketubot 13a

בתולה נשאת פרק ראשון

הנכיא הגניא: כיווני היכא לש לחי קום שליטה: נכשר ננפות ביצו וה בשי לתוה נל ננפות ויה ירא יב נכד סבורים בחלי הי של טובשי וה של חונה ניתן: יישש ויח לי מצו נני השלישוני נלכשר רש טוד ויאס ול ש

אין לחמת מהי הבנר מסה נחירה האב כן קשיא הלכתא אקלבתא דקייבא לן נחת המלח נשור עם הכתונה האלכתא ברב נרבק בדני וברא אשר רב דתה אבר שמואל הלכה נרבן נפליאל אלא לא שיב כרסשנין שכי ברגר יהיא אכיה סנה עץ אני הדא אפד לא ני אלא היוסה איש אה ירבן נסלאל ורבי אלעד אימרים נאפנה הבי הדשע אישר לא כפיה אני הדן אלא הרי זו בתוכת הדוסת אים עד שתביא ראה לדבריה: נכו סענהדה במא ידבי יודנן אסד במאזים ומנה רבי אלקד אמד במנה ולא כלום רבי יחנן אמר במאחים ומנה סבר לה "פר'פ האמר בין הכיר בהוביןלא הכיר בה מאהים הכי אליד איסר בכנה ולא כלום סבר לה סרבנן ראשרי בין הביר כה בין לא הביר כה מה בשימא ר אלעד לא קאמר כר ידנן דהא מיקי לה כרבנן אלא רבי יודנן כים יא אמר פר אלעור קובר בנסה בחוקה בתולה ונסומאה בעי"ה יש לה בתובה כנה דכא הוא כאכד בנה יהיא כאכדה כנה כאי איכא בין סננה רדיה למננה דרה, בשלכא לר איקור היע רקרעיתיהי הדאלאפיק כדרכי בר הבא ודרא לאצוק בדרב ודיא בר אבין אר ששת אלא לר זוען הרהי לכה לי הרא להריעד כתו הדבן נביליאל הדא להריעד כח הרבי דרשנ קבייהא להרדעך כה הרבי יהשע ראף על נב דאיכא לביסר כינו לא מהמא נתריתא להדיקד כת היכן נמליא האתיג רליכא לביכר ביט מהכנא: מתני יראה מדברה עם אדר ואמרו לה כה סכו של אשוה אש פלני ובהן הוא רבן נמלאל ורבי אלעור אישרים נאכנית ור דרשע איכר לא כפיה אני חיין אלא הרי ז בחוקה בעולה לנתין ולכבזר עד שתביא ראה לדברה יהתה בעיברת ואברו לה כה פיבו של עיבר זה כאיש פרוני וכהן הוא רבן נסלאה הכי אליער אישריםנאבנה ור הושע אומר לא כפיה אנו ודין אלא ררי זי נהקה בקונרה לנתן ולבכור עד שהביא ראה לדבריה: נכז מא מדברת יזעייי אשר נשתרה דב אשר נבעלה בשלמא לונירי הינו הקוני מדברה אלא לרב אכי (גדים ב מי אל הבזרק זה נוגבוה וכשו לה "" כא בדברת ילי שא מעליא ברבתים "אכלת וסהתה פיה ואסיה לא פעירו אין בשלכא

כתבות 17 0100 P r חודני הנ נותן נו רידים בינו נמלאג חנה ביני ישבו קרא רב אם אתר נבעלה י אנו נשתר שהה ר ישבע ונאתר ניתר שיר אום לסי זהר נכפות רתנו כשר שרי שרי אישו ויאראלים אישו לא נכפות וליה האיני אישו אישו ויאראלים אישו אישו אישו אישו אי נכבר נכפות בתנו הוז בשרי להרה נא נכפות וליה האיני אישו אישו אישו אישו 1 12

נבן שמרים כמדי הם היא מנכחי והי שא חומי לחו: ישבו ויז רכי שו נכי ברישו משו רש מראו בישו או או או או בישו באידם מכי הא אמרו מכיכן או יוז איזם אביע מנו מר הא אביע אמרי שמיא בישו איז להג להגו לני ישבו בויידי ש יביר כי הא להר רוסאול את ארי איז בייד כי הא להר רוסאול את היה אבין בקשוא הלכתא אריל בתא אריל בתא אבי הב נחת המלא נשויה כי הכתונה יהליכתא ברב נרבו ברני וברא אבי הב דרא להביר כא היא להביר שו שויי שויי שויי שוניים איז ל ננקה ונייד חידים היא לאדען מז הכן נתראל אהא שייד הנצי

לשרשך מז הדני ישנש ו לדברי אבשה נה שמו נניה:

השוכרת דעום בזים לישנה מבויה: הארך הכיין בל סיתה לישו ולו ברכי ישבש יחהי נישביה תופירי ומדו החבר נשתרה אירי כנון השרה כיל שנשלה וא אתרה לא נכשנת אם בן זר סבין סדקו הכבר רנייסום כיום לקחן סוכ מזן מניקו רם ניתר דושנס חדרי דילוברה לא נגבוה תבר ליה תוח בזיקו משים רחין לשתרושם לערית לכל קוז וכהי משחם בדש פרק במוויד: זו)ראירי כנבצלת הקלתר הגיחל לשיר רלור מד מהכרת נסתרה דוצי דל כביל אתרה נא נבבוה מהימנא טי נקר ניאה הפרך ניבודי הבשיקל יוול אפרים לה והא ייזה הלשיה אש הסביקה מהה כיה ויה הברים של סחד וקה דכארי כיאה ריחד ליחד ביך מופיך וביי ולונינ לפי כעולד, פט נייבן י יחה תפתע ולה לביי, פו סיוו ליי בלבת אם ואל כפטרה ובסק קרושין (רף של הבנ) חיד היקן כל היחד רוקל בשמיה לכל כלכה לים לל דחתה שכיא לעו על בניה יהשי לא אבריה הבנקה מכריו ביביה לים מדה הכצרה כד חדר הידית דלה פל גב דהלקן פל הישר איר רותי שנגער מבין שנישיותי כנטרי הן הבין שנישיו לא חייר הגיל כלבת הלב יארת היא לבייע ובי שני היד בעיכור מרותי בוקר און גני סאל אביו איוו מי אי גויה רציל מכב רקסא להתאל הני שניצוא קי וחי גייה שלקלא חיביו מניתן דפערנים של היד שני שני אי היא לבי שלק לא חיביו מניתן דפערנים של היד שני איי היא לבי היד לא להתאל ביית אם בי אינו איי איי

דהכר בהנוסח אביו (יבייי דף גנ.):

לקדי היט רקרצי הרתי סיברה וכקיברה אלא לרב אם היהי לכה ל' ודא להבישר בה והרא לרבשר בבהה 'וצירא

היה ש וש דו) בחונה המולח כביוה ים וה כתונה מנה: נמנה ונה כנים י הה תכפח מנה השת המד אין ניך כנים: סנר [+ + + m] לה - מכח המיציי דחינו רבי חתנן נח סניק רנק ושנד כרית: קסנר י ד' חתן מסה כחוקה ניולה ונהלאה נשלה ים לה מה מלק שו ביק מכח ען החתי רים כיל רובר מלדם רשל לומר דרושה והש להם לה רם נד תנה דה רבק היא לא תכבה ורה בין אלא מנה ושי לימר דרוסת אה לה רם עד מנה דיי אסא בין ספניאל (+ 10) דדים לשפנחל דידה: כפלחל ניכי אמרי האבר החסה הכ או נה כטם: היט דקתר היהי. כני בחתרי נכי פטובה החתה בה ויין חסים אמים בליסתי שלגי היא לכיי סיבי לה גדיי אלמים ביני בוא אל לציק כי ריכה בא כירי כדור כי רוא אלאיק כי ריכה בא משריל כי האלאיר ביא אלאיק כי בית ביא משריל כי אלאיר מצריסתי על ביא הגל בית ביא האלידיי נוסטי נה רוה היא פור בשור אמים מבליסהי מגמי יהא ביות מותר מבחב אלק לה כלים לאביר חדר חיל כר לבין ולמר נעול ולף יתן כנבה כחרקה כתלה ונהרחה כשלה ים לה כשבה חנה וחגל היל אתרת מכה כן אני להצרך מדרמי כר חמל החתר לציל נכי מוסה מז אכל נא הדד בהרבה דבל ולא בנים: אלא לרכי יידגן - דאתר כנסה כרזיקת באלה ונתולים בשונה יש נה ביזכה תנה אם כי מאי מקז בציא רקוני אבאתם אנל מנה יב לה למה לי ולה או נחוגר כלו ניזרא א ניוצאינין פנורא דרקומלילור ייזסב כביי ומחלילך מדילבחקם פריה ליחרי היבתבים בנירדים ב הלכל נחידי מנו י מנו דהי כשיה הכרה מוכה שך ובן אר: נת זה לכל נחתר מו נר יותן ומרן מתו' ביני מלר ולכי שבח בן בלה הבר נה סווניה: אלרים ניכול שום תנו דתה לי לתורים סכה שן לבי חודך מהלי לברי יר מוקא: כורני ויאר מינית. את א ישה לו בצרי מבי חבול הסורן ורי ולמתר וכיהן בנכפנה נפסול פסלה הן מכונה נלכנה ובברה לכינה סהז השנרה כי כנהי חפרם היה (מדני: נברים: אשרם אומים באלי אשרם בי, האר מנכור נכסור נרטיר נריני

ש א הי הוכן חומי הוו רוה מנכור וסיה ב לא ש שולה משוברת לשריעך כיו דרכן

Babylonian Talmud - Sotah 27a

סטה

וכינשת דף כהי) (אדר אבי אדרי כי אכן הדי הייא

(*)

-

פרק רביעי ארוסה

חתהי נשמה תרביה כב כל פל כחביה התה לשך קושה חיטר דרשהי ביש ליא שהשיק פלה כני דים שהל מני בי בהל מיה שתישים חתהי ששמח מוכי חותה ערקן שלה כך ושאל יח חשר או ביהבר נגדה וחס שיו המת ערק כלה כך ושאל יח חשר או אלא דינה יד שה כברים כה כל הכיניה של נשל בילה ילה קלה לש דינה יד שה לכק אל נשל שלה ערק ננשק שנה לנשו נסא קלה לש דינה יד שה לא נשל של היד שר קלה לש דינה יד אלא ליחה ביה של שוני כיידר ושרובה לחוו: וו כלה שרה שר

מדי: (זי)י יצו שהיו ניווף כשה ת באה מדשה ששלה ור זוגן אשר ישא אדם בת היפה האל ישא הופה שו עבדה בחסה בשרה ה אנה שברח הינטול ניננריו: והלתג שהור ביהור ביהור ביהובי נושא ארם השה ניוקה כבריה: בוינה האחי בחוקה בישרה מרוכי נושא ארם רופה הומרי מני הא לע היה ואיז אמר רבא והמברא נישא לביצהלה אלא אם מינה וכל שהי השביל נישא הני נכי בת חושה "ההלכתא ישא שמל נכזהנו: א הוא הקוקני ארם בת רוכה ואל ישא הוכה התני רב ההריפא בר מקיבא קמה דר אבהי "אשה מונה בניה כשרן יוב בעילות אדר הבעיל בע יב עשים הוהה פרצה ביותר שא אליבא רפד 'אך אשה מתעברה אלא שק הישיה לא דבע לך הלא דע בה אלכארפד אליסי יל איז ולא בנסר לה כי היבעיל אליבארפד אי, אשה שתעברה אלא שמך לשבילוטה מא בין דרי בה נשרי משר לה א דלמא בין השרעה בייד לא חיק : האלי שבד ביו חר אים בה ז'ל אים אים ליבית 'אשה ורש אשה ששה אשה שנמס שהוך בגלה למדעת השרשהה יביש בבית האשרין שבד בקרן להן לדילה מבדבה, ישל אז להשקתן תל נוז נניים: ל כז מתניל" הביא האים את אסיור ים אסר אי השקידה הבשצא בעלה בבית האסדין ישינה בבא שא בישלני רבנו סברי בעינו וקנא הביא ה ייש סבר לא בעינן וקנא חומיז מא חומבר בערו: פי יקוא חבא די שש א בערו יקוא הינד עי זאנאל נשר ניי "הביא ה" "אשר השבה אשה הדח ואו דו וה ונו: מה נמנוהי ואר אישה "הרים אים לאשה ואשה לאים לכאי הלבתא אמד רב ששת בשם לשאם הוא שיבא לא הה ששקה דכדוב את העד לה מבוביו חלט ב'תעיב מעני אישה כך היא אם החנה כיום: יהול יובלי שוקל לי שכא לא היהה שיתה רב אש אמר 'כשם שדניה ונדמה לא היהה שהה רכהיב

כדיה דתייונפור הדיזיזסלה נה הדבע היוב כביניה אד הנפל וישא זיין די לנה של מיד הבביא יי וכשיה ניגדונה ונחיצי לב נשא לדים רשה שיצ יכין רכצים נתיינה לוחה זכל כיו חידה כל מיזגרק אות ליו ליו איגרק איניים יד עד כז זהה ילי עד כי tat it met ter at rerest for there for for one הרב של און האי דר מתיכל ה ס' י אום כה דהר מין הנציה the fors offer a set for -----73 -----ביתה ביידרי רלכל נרים החב לכל שהך שיסיה י לפי רשה אה הבה נדהה לנברה את ההם בשכלה כיום שכיליה לי ניים מורי : י רכהל ביה דברונה הול בייתר י

יבקהיי קביל נקש נה אמתר

at fare theat state wat for

ולא אתר של בער הלב לאם:

-- וי ובי כדו ול כדוב ברתה כה'ב ידר לה כם יכיל כב -- - ח 10 MR ראל שבקים דהם כפינ רבדה (יד דדין ביבי בקול דל בדין דבין יחות הזה יהה יבני לעוד שלנ הניתר שרבי זוא ולפים דר יידגן אדי הג לב כב לי לנתבה ביכודת (וף שבו יצל של הייבים כנייו יותי שלר תחיי ידרך כנתרה בודיהה שניה והפנהי יוא ביק נה נת הדה רקה ולרים שלך הטר ולנה אכל ככבו בננסה אדי ינבואל הים הנפינה הנכורה שנין ביא קה היבילה אכו דהו קה נבקברי יוסן ואיז איני ביי אייי וכים וא פלעי ונתר ודיה מרק ודיה היו אישו

10

רא הכא יכבלה קנים אלה כל בבה לא בד ליז בשאל נתריה דכבל

כדר לרום לא כל בק אתר אם זהלו נהבי הכאבי אם היובע אין היילאות TEUT לבי בשהי לבי זיה אברי קיל ידיה של מידאה נסף בנהר דגה שלים להם אכל אלה נבי כמו לא דביק כלה מעבה אלה שהה הקולה עוי: להקם אם מדבהה כבוף בנרור דנה בניה אהם אנו אלה יוב נכו לה הביק כלה היו אה איד אי העבה אלה שהה הקולה עוי: להקם אם להבהי כהמצים האלה דנה בניה מדב לכל הקבה האבר לארים שכברי דייון ידר א יאל לאלה הגד הבים בקשל האבר יוד הצבם הקובל אמר מסתובול דנלו רושל היה אלה כאל קאבר הבי שלי שהי אידר א האם לאמר הגד הבים בקשל האבר לאם ולו כלוי: ובמאל אמר שנה ספק אכל דיימל היבי לביל לא דיימי היי דיימי היי איד קוס היה לעודה הכבולה לאת הבילו אל היווי היי היי לה לאפר לגד בילו במאל והי הכול לא לאור היה היי היי אידר אידר הי

קטם ואהלן נוודה הכ בבלוח אתר סבבו ולא ביי ליי בירויים כים אתם: אלי באן וחדי און אבר הדובנית לנא מסון שוסיה הסיי יל בנון כלא קבה ווסא והיה ראבוי הבון ולא קבשה ווסא לא הכבר לך כי תבבי לך הכא רקבשה והח ללא מלאא רססקא כקו מיהה לכיניתא אברי הוס כמי המצולו ונית וף כהון היא ביציא ואמא לקודה וותר בשאל אבר אלי כד מיא הוא אל חשוב מים היהה נשכיה שר סשא זמא ולא שה אלא זר יושא אתר שא בנחירה כפל ובצידה ואד יירובה נודי כמוך לושיה שנהלה כדה בשך הישה זע שנירך קובר היש שה ימתו שקר השפנים עד משך לצליה א לאר חודה שהיש שלק שליה לאשה ען באר מסך לצליה: איש הש רבי נינר אבר משפנים ביי בלה הציך קול לא ליבריך לא לאפיר לכל לטבל כי קט יה אנל השב לשמה ממיניה אל כיך קיל השל אפיר ען שהוק ען ומולה האבר כביך כדיל השירים ויה הן כיונה לה האביר לה משב האבייה לכל היה לה מסך שלאביים שהוק ען ומולה האבר כביך כדיל הישיטית לכיונה לבה ב הידה לא תנה תקו בשנה מלאל עב הרידה קול רשונים על וח לריכה הבילה להמסד בשנוה: ו"ב אם לבי כש שתנים בישה לכי שיה וכתר השמו מכן לה כלכוי יותה לרי מא שא כא ושיבה מיצבור חבריו כם ביכן וכתר יאבדר הערץ זה מתבים לנה נוסם כמיק דשרקן (די רי) וק אנותי הסתב בקרסם כמלי מות ראמרי כמרק הסתב ואלן (י) מוכר תורק מערכאי הנה מערהי הערכה היא הני ינם כתב (ונרים נה) ושתי ואבר ואביה אלן נוחם רגלה (נתבי) מן אריטונה מיש מינים לו מקד רמה מבין שבא נמיר נה מבו תנו וביך קא וישמו אבר כיריים לים נשבי שנת מאים את 1.2 00

Babylonian Talmud - Gittin 49b

שי שקושבנ ביש של מוק ירבינא אשר

חרה נהרה. תרב בקנה נתחק ביתק : הכי שתשק סה. ההכל נוקראל כוק נב חכל (ל) כנד לנמנה ונכי לל דכה ט מיצי דקוצ כודד הארייתה מפי חידה שולם רבי בחבוה שהי נשס ול משס אל שבאל שימע כיודין: (כי השל כי הכי הלמה א רבי בקיבל לפרה: ההים. נה נפונאל שבאל הקרל זה מבקסי. זי נקוברם משם הנוא אתרת קלב ינה שבאל כנכה הישה וד שיון נכ נה אתכל נוד אלמנה ודנרים בין ראת ישרה אד בשרה מהשכהן לוחה: משר היון

יתא בדרא יבתב שדה ושבב בישושי שוט. מקור ננרא כיות =10 ישה שתו שהו של ניק ובישב כרש של " אדם נשי אל נוא שי: נוק מו הכ וה מתק הכ וה : זטוכ ניקרנר רבי שבנאל רעא צישב שדו נרטנה סי. פו כיזה נפו תניסה:

מד רכר לתר. זכי שרל שנוא (שיויו שני ש כטתר מלחה הרית קותר אה וסישו ש שיו

רבים שרק ונבי מיאד שיני יהודס אלא מיסרת: כון אבד: ברנ סי . לשונם קשנה חירה דדה נכטניה יסלה מאלי נתינ קרירי שנשה שרב לכע למין ו כבכים אם מאיצרים: ווא צרים: וחו ולשונט אן אברב והכא והל אמיו דלה מיצר נכיה לה מביק לה חלה שרטריה ושל כי דניה ושל כי ושיות שאום דנים: נוקן וחוב. דרנים לשום נד מדים אל ק הניפהן אנה נא: ישי די כשידים של הישום לשק כמומדשים והן הברב ומרשים וחתו מהן שהו נצובים מיתן אם היו נדרם והו ט נכמים : מחון נכיו. אס זה ע נכוננסס : איז נה ברכ: לה תבימנר. לציום דיגר פסקע הלמאו לקת כמאך : כקבלו. שמשה שליה קבלן שסימישה בט משלשלין לכתוביה ושל מסרק ליח נישרית הכלצות והחזירות לכט : יאיחל לה"ד. כב"ב כנס ששש" וחי איו ליה נכםי לטיה. כבות הטולה הודטו נהדוד שליש מהך מברכ הה ממר ונול א של וכבנד נפדה : משתמנד . ולם שמש

נכבים לאתו הבן הא יחו לה נכסים לא זה שרצים מן מביל ראון יאוטיה את הכהד פיי עורב לא יצרע רי א ק הברב ותרנהו השקצע לא יאבו ק סבר מולה: נושו ברשו ב נק כומה מלה : הלה הביון המחא: עבי בריה. בצרל בע: הכדי הכל לא הבאתכר . הדא

הבר כולא סא תוד לו מד חס רי ש חפרים שלא סוליאה כלים משלה : ריו כי

הדהם מתני רינ הא האםר מדאוריהא לכשנה למשקל נדערים: הלים ביביק שיבען ה'ש הא 'חדים שנשא סבהו לרטרית שוו: אמצר המסי רקיא ומה שנם קאמר מה שנם הניזקה שמה לה . ולה יהיב לה ניסה וכחן דלה להן בעדרת כצני היקה העדם רועיא אסד ייש כפני כה אכד הניקן שבין להן לשה מועדה נידשה: אלא מיתה . כנון כתוכה אנתנה: משום חינה . בעדה בצי הגלנים יכצי הרכיצין בר סאמר אדם לפה אי: ניד ר'בה אי רוכים ישד בד יידין לנכש ינשלין שה נאה שהישמנים על מה שבתיב בתייה משב שהי ושכב כיש ישלם לפיכך אשר העיידה שבק להן בעדרת שפני שה אשר בער חיב בבענית כד שלא דאה אדם לדביי שדה נאה הדדה נאה האסר אלפריו וארוני בה שאבני בדבי לפיכך אמה בעיה בביניהה איא בעתה דא ברברת א'כ אתה ניני היח בפני להין כרובה אישה ברבדית רבר הההרכאש בבנניה אשר רש בצני כה אסד בתכה אישה ברביייה 'שיתר בבה שהאים הצה ריבא האישה היצה לנשא דבר אוד אישה יצאה לרצונה ישלא דננה האים אינו סוראה אלא לרצע שר דבר אחד וכיח כי הכי דכי כשיק לה אדד תקע לה רבנן בתיבה ביניה כי נוקא אחד נסי להקני דה רבון בתובה מינה ה"ם אשה יוצאה לרצונה ושלא לרצינה דאים אינו ביצא אלא ליצונו אפשר רבישה לה בנימא : בתיבת אישה ברבירית : אשר שר ושרא ברה ורכ נוכן לא אשרן אלא שתבי אבל מנה הדה בבינינית כתב שא אהיא בזיבת אשה אפילו כל כדי נס הזא יהגן אין נסרקס מבסי יזובים אלא בן הרבורית אלא לא בינה לעילם כיתכי וכודבה אשה אינשרכא ליה סד אמנא "בשם הנא אקלו רבנן נבת קביל אבד רבא ח"ש רים אישר כתובח אשה בבינתיה מבאן אליכא פרובי ליה ליה לרס הא התן אן צרקים שנפו יהסים אלאסן הובדה אלא לא סתה בכל הרבון סבר בדברה לא לעולם מהבי רסאני בתכת אשה כישם ותא אבר אביי תיש הניקן שבין להן בערית ובעל חב בבינונית וכחובת אשה ברבורה מבאן 98 ער מפה

שור מי של ורבי שבה אי הרים שבא רקה. נא שלני אלא שכא שור מלאים אים ביים לא היים האלאים אי מי מיכו (א) עד אמנה וני לא ירנה ט

ינו בידי מי של ליברית היה ובראה נברם והיק ויתום מי ה של הברית היה ובראה נברם והיק שת בידי גרו שי לא היהל מג ביוק בעוא ויותר קודה שמלב חלה ליכול ליכול היהל הידים נהסומדלו שרט ליז רכון סונה מתה לם הגיבים עד בריבה : משום המו. פרם נקשרם סובט כבול היב ק נשר הביר יבול להם והבי רבציק זמית (כיוטיז וף מר.) יום ר פדנה אתר ינוט נסכל שנהם ישים שלו יש הלא ותבים נגו נכונה לבה שריע כאשים השם תלו לכרוב הקוברם לל שה שמי שה א לה להקרה כבו הלהונה שלו סא שרך נתול הן נודר אבר תפרק נביה וש דף ענו וכזיק הקובק וק בי קו לנגרם נבים ולה ננידכם מתני נלובים כמנהל כט כידו לכה כים מה שבד נה הכה לכיו לוד שנה זהל לכול לכול תהה שהלכה התהל כשל ולשיל כד the set for the store and לכא הרלה כברית הצרם משה חול בים הכל קשוק שלים לישלנה

כולבל כדנם אשה אנפריכא ליה ושה שדן כל מיני רשל קצר נוקן כבדים הלה סמרים הנהם כב חלישו ביב הזע חן נצבון

סי ובד לבקן וכזל תוב : בקבלן ז' נקומרס שאוניסה נס מזלמלן ננחנוא ההל שברק לה כתרת קבלטת השתיק לבט וקדה דלתרים כנס משם (כינ הן קוד.) רוסט ונשל תהן כד אז ט לחטה של הטה כמס הכהל דים שלקה המשות מד כמשה ועק למה לף פל נב הבחום סמם דנכבה חניה מיניה כמה

יצדיז נבים : אלא נמל דית לי לים לי תוסטות ריד תוסטות ריד שיישה משיי כלי כלי לה לה לה לה סיק אבלי שיישה משיי כלי כקריס ולא מלי ביל שיישה משיי לה לביר כקריס ולא מלי ביל שיישה משיי לה לביעבי לא להירים לה לא היי שיישה ביל לה לביעבי להת וכקוברס בי שיות שיישה בילי כבל לכי כל לה הו הלוכי הלא קיל בי בי היים הסמ בולים לה וא אחורי הא קיל שיים שיים ענים משקוא היקוב. ואמוה חברו שי שייון של די בהב אן נוברפים וון הברב יים מחלה הבה הכה איר נקבל :

אליכא טהבי כאי ארא כחובת אשה שהיהים אולים עסקתן בנק שבעשה שב לנגק בנו לבעל חוב בנו ולכחובת בלתו האיר כי דיניה והאר כי דיניה ניקן שהיהים בא עסקתן בנק שבעשה שב לנגק בנו לבעל חוב בנו ולכחובת בלתו האיר כי דיניה והאר כי דיניה ניקן שהיהים כבא עביל חב המדרם נבו איתו נבר כי כבבי כבמדים כבני נחובת אשה ולאוד מחוה וביאולארד סות שהיהים כבא נביא סדבים אות נבר כי כבבי כמדים כבני נחובת לה השוק לה העדב התונה וביאולארד סות שהיהים כבל הניתא לכאן האמר כבלן אף על נב וליח לה נבס ללוה כישוקבר שוד אלא לכאן האסד שהיהים כבל הניות אימא לכאן האסד כבלן אף על נב וליח לה נבס ללוה כישוקבר שוד אלא לכאן האסד שהיהים אות לה משחקבר א לח לה לא כישוקבר כא אבא לביסר אבעות אינא בדיהו לה וא השחקבר שהיהים האות היה השחקבר א לח לה לא כישוקבר כא אבא לביסר אבעות הבא הביה לה א כשחקבר מיה יח אליבא מהם מא ארא נחונת אשה

020

114

Babylonian Talmud - Kiddushin 68b

העיברת ביכבים קדי בנך אלא בנה אסי

קדר בנך "ניכא קסבר יבינא "עיבר ביכבים

תיבר הבא על בח ישראל הילד משור נהי

רכשר לא הרי כבדר לא הדי פשל ביסדי ההוא

בשבעה נרס בחיב שאר אימית בנלן א'ק כי שר את בנך "לרבית כל המסרים העירא

לדים הדרים בעמא רקרא אלא לרבגומים

אשבק רלא תפש בה החשר לדה במתה

TOWN

F.m.

220 275 ראמר

ער בחוד קוב אד גיו של לכדה כוחה שנון ישום היאת הביום ורים עשה הביילן זכל קוב אד גיו של לכדה כוחה שנון ישום היאת הביום ורים עומו הכביי לי זכן ישור אורי בפאית משניה ביודה ושבר צבי ול היא שנון אדי שניים ער בפאיה אנו בבי היכי שנון הוצי ביוד אירון ידי שראון בישר את בען הנא להתן כבי נא היא ער בבי ורי שנון די שראו זיו אם שנייה יוד הם קרום וים שנייה ואתר השור שני מיד אראן בען הנא להתן כבי ביוד היו ער ביידי היודי השנים ורי שנייה לה להבהינון האבי ביוד היוד היוד היוד היוד היוד היודים ביודי לא הען ייצור להתן כבי ביודי היודי ב שרה אר הבחם דכן הנינד נשוכד ב בים

קרושן

ולדה במרה מרי, ראמד קרא האשה הלדיה והימניור קות בשיט העני בונים תרה לארנה נבית כנה אשר קרא יאינה וייי הארין אדר סרט אוני בנה תרהה לארנה נבית כנה אשר קרא יאינה הארין הארין ושמעו כן כק אפי ק תרההן כב אשרינא דלא תפשי כה קדושי י שונים שנכיסקר נקואן נקיוני תידהן בי איזי אורא איזי בא קורים מק שמרח סגלים קר בעי ביא שי היה נסידה מנין "אר הינן ביסים לים בן מהג עד כי זמר או געי הנוים ש

ייד ראש קא בי שר את בנך באדר בנך זו חנה וקפר נה קא ננים א הבא מישראליה קדי בגך ואה בגך הבא בן זרח נכע חשם כי אשר אי זכן הטלה לה חבקר אלחא בן השיכייה סננים אם דר נע אנא ננה נע השרארת קדי נען סייני רויד ביאוב ביא ייק לה אלא ליק מרנא קצר קיא רביא שים בן בילי הבא כן העיבר ביכבים אבן העלד ההגה בית כנך הבריצית קדי נע לגל נע ה השנוז סנגים לע קד נע: ביה -ד לה נק נה בראל הנה ה הבינה מכנים נקי: ליחה קבנד יניה וישי

מכיל הבעקרא ילא השם בה קהישו שלה מחר נרשי י רחוא נובדינים דלה ברק לה כתר שכו מונים מנק אשר קרא "בי הריין לאיש הזה ה בל שיא שני שני בא אים ניו הרבא הקרען בה כי החדינה קרען בה ישראל אור לא מד נא כקא ית נד רלה לו וכל הוכא רלא קרען ביה כי היה יה שיא מעלה באל מהים תהדינה לא קרען ביה רלה "יאי הבי הה מיז שלו קדען נהעי הה שלון שלו קרושה רחבן נרוצי שנדה נס אין רכי נס איא האשה וכדל יך שון ניס מורים ו יובני יישי רלדיה ההיה לאחניה לבה לי לבהניא

1 - 1 ברא לביות שלד בפרדה הבדה "

חדר בניחת לש נתר דדבול הסקול רוביע הלו חסס נה היאל לא הבחב הנה נולתרין נינחית (וף הה) ותחור חלבת אביי ילף מה אביה אב דידה ט בניה קדושין אבל יש ט קדושה פל אתרם ועלה כדב בישלה חותר הסתך ליה לא יכא מתר אף כל סאן לו פלה קרובן לכל יש שירופן פל לחריו לופון שני שנכים לוח לה קרובן כלל: משל מוקרי כפלר עלרים כפברה מרכי לאין אי בשה שלע מותרש: של במנשה לומה כהלי נה החתק נם ידי שר נבנבה נרם בנהי שה רכתו שלר המוח הגן: הרים בצחו רקיו כניה וה זשו.) נני ונתה רק עברה תחבנון איה שנה לו מתכנון איה דענהו חו -התמא לא האפל עד אבינה יצע שאתו נדך להחר לה שביה נערג והתוך כך שאתה ייול ונכנס המיד אלה שחריו להשנו ישרנית להחר אתה משאה שם רש נשנטרה הגי עד דיין בצרא ומיאן הבס בי יסר ולא אינברך קרא לפרים שמא איריד ליה בי שר לרסת שאר אומה אלא לרכע אינברך קרא למרום שכחא כוי אומה נושים ונמשום כאר אומה כלוק ארי כשנדת שכבים בשיק ברקי ל וחלק זף זו) אושת שנחלה לליק לא שכרי שנורת שכבים יק אלא מניג אנוידיים בדייסם ולא אייתר ליה רטיא ושלר אחות הגנן ידבויתים אתר בשנתרין (דף כדו) נבי נא ירנה ש נבים ולא ישר נכט דנרים שי הא לא ישר ישרא רכלא מרשא הקרא שי רושי כים משאא וגרבון דוא דרשיון שמא דרול בעומא הכא שיש קרא שמאז ואחר קי לאחר שישמא כש נוזרה הניתוב שהודי קיימן מאר ראחה קי מאיג דרש כה

סיה לגג הבירה חום סות לא קרון כה וסותי: ולוו לי בין מא דו בד שורהם לת לבי: לא קרון כה ולוו לי לגא אתרה סא חדים: יבור אי בד אין השורהם לת לבי: לא קרון כה ולוו לי אלא אתרה סא חדים:

17 2 m 6%

עם עם הגר העום שום הגריד אות השי עם באלין. איז הען האל לא הגר שי שול הגר הא מול לא האל לה אל האל לא האל לא האל האת אלי האת אלי האת אלי האת אלי האת אלי האת הארא האראל האראל אלי היו איז אל לא איז לל האיז לאראל אלי אלי האת אלי האת האלי האראל האראל האראל אלי הי איז אל לא איז לל האיז לאראל האלי לא היי לא היי לאראל האלי היי לא היי לאראל האלי האראל האראל האראל אלי היי איז אל לא איז לל האיז לאראל לא הייל האלי לאראל האלי האראל האראל האראל האראל היי לא איז לאראל האראל האראל האראל האלי היי לאראל האלי היי לאראל האלייון לאראל האלי הא

הכה מן משכות שכנים ומנוך אינו קרד כוך אנה ננה מרנה קצור מל כש לה מיה לנגר כ מסר בגן מחורי אבר רכיה שום דינה וא ב מו של ב (יבן תכל כן השנה סנבס) ט׳ (אדה) רנינו היטונה רני ייאן ותה כא לחום רבינה מה כלה פרש רבי יותן דיהמר רבינה בחש שיה לכן פרש רבש מם זכי ישר את בען קד אבש לא דיה לכך וכיק כי שר שווק לת כיך ששל חתם שלתר ותדלו ים חימן בע שאין שאין מען האוזי אים אין לאבייים ולק לל כיג כ ישר לה שייה ויאן נוק מארר השביב השרמנן נופ שו פייה זכי כי קא אניו וא שייה ויאן מקר במצבו אוכן קא וכין כי כי כיויק אז נון מארי זיין ביון כאן פוע אלוקק מדיים אד נון אלי אור כשנות סכנים

קחשון מידה אתרינה נהבן במכוך הכל הי נה הכ שוב היה

לאינאלק לולא מסוק שב ולאמנס כה קיוובין מלאינאלבנייים:

בוך כנאמשאלים קרי נען - זי נקשום וכדו כי שר אח נען מאצר וקא אנון נא מהן נעו והיק ניק יא דון

לנם תשם דם שה נט כן בין שאתי ושא דה כנך אני כנך

רם ט חקה בחרור כא ניהא אלא לרכי ברשון וניגרו דף שרי) אכנ ור מז ניוסי וב ליכן לו הרול דיל ולד כדי אי אי לי מי היוסי לב ליכן לו הרול דיל יולד כדי מי אי לי מי מול בל זיא קר נע נים יכי מי אי אי זיי ביו אלל בנו מהר לו מי ולידים ולה לבהה ט היה ניכם לכת אהו 1:3 ולה נכסה הביז הנים : אמר קראמל החזק כםי פרש כדבים לא יהא לך נהם מים חומים מיז הרי זהי זה ושה ע וז דוגן קול לו מדי נשני טנכט רא נכי ו שמדים שא זכיר כדיתר נפרק סברל (ימורה יה שי) חוד יכל מחק היו לא הזניה ברום השור לא פחחקים בים יונניים ליח לה ורי בן משת לו ביך ניז משת נבטר אין א ניאן אב ניאן אב בור פבור לבאר אחתן נוך צריק אים ל שיים ל תובל ובייוי קרא נא זיהוק טיי לי אין אבייה בורא זה מש הותר והביא דרף דרים וברוכ כד לא ההן נכט וכתו לא חרה נעך כבו שלה כז קור וקוביו כד ער מזרגנים ולמו כיו נכידוה אכל בריצבר הבש כה קדושן המהי אתר למיל (הי ש.) נכי לה יקה הים הה הבה הבה ד לחק שים החן היו אתן מג אלא שבר אלא הראת אלא דרח הא כום תרי קרוד הד לכהודלה חד מישכו ולפינ דלבי נל החחון

136 אם מאג ער בווות

Babylonian Talmud - Kiddushin 69a

E 9 intra Entra EP

The second se

142

P

LNG+

2

RA

- Kiddushin 71a Babylonian Talmud

143

554 ELE Ż EP

EF

ANT HO

R

Ŀ

88

f still

n: ş

12-12-1 Enfunt.

Babylonian Talmud - Kiddushin 72b

FA É

TARA ARU

FER

PH

144

APH HOL

2

12 CAL 12

ł

C HECHE FFFFFFFF FCCCCCF

C V

t F N.M.

E.

Frees

巨

:4

++

Babylonian Talmud - Kiddushin 73a

פרק רביעי

0 20 000

עשרה ורובן שריק מולא מהאל שריק ורובן הרומה מול מהמצעה ומלא מהל ארגה הה קא [הדר להשר שוק כשראל. מהה סיפ מרוש שוק כשראל טי די ויד של אר הרומה מולה מולא מוצע עם הר כשר לא ישא לאם שריק היא גיין הדר מתביע מהר מסק אין : להוד יש ושר נ בקא עד שנט תכי שנה אהוש חר איש יכא נהם ככם: חד

בדא פד שנים ונים מני מהים זה שולהם. הז סוב כתו אלא מבסה שורך מוין או של . קשה השתום ומביאו יה שי נשרו: נואל מאס שו נוג נקא נים חד נקא שהאכם. הז סוב כתו אלא מבסה שורך משקים לו שא . קשה השתום ומביאו יה מרג ודי ביו ביו ביא ביא ביים שלה לגל נולים מוד או ת כיו כאים קלמר לכל ליס תורה אור מתרים הו מדב מר כיא ניים

דד לבינים הד ללים חד לישיאלים חי לכישר ממר בשווק חד לכישר שווק וכיבים לבנ ישראנים לא : והד (שא מו) (מכר ממרק בסיק . לבים כה בישראלי סהל נרים לא איסר סהל הכי הה הכ מכק נה הישק שמה ה ידודה בוצים הדים סד סה נפק ארור כבר ואסור לישא ממורת היהי השיק נקוע והא סא רלא יכא לה לסהל נרים האבעית איסא ה'נ הרי קהי נינה כבר בשוק ושוק בישאל מחר הא נקהו ספק כנון שיוק יטו: וה נהצר שיק בשול ושישד קהל נוקא לא יבא מבוד בקהל ה הרביק כי כמור ההו מא ונא כא " מכאר הראי הוא דלא יבא הא מכאר סמק בקא כא ממר ססק כא הקאר מאר ססק פסל כא מדבע כדוקב שא סא לאים מארי: יבא בסהל הא הזא דלא יבא הא בסהל ססק יבא האבעיה איכא הני נכי הרי קרה שנינוו ושעמה הדבי הוהה מרכא "המהל קא נרים לא חיקרי קא. דלא חיתר לן קרא לקא נרים: מוד חסה אחה לכם ולנר הגר ולדבי יוסי חקה ארת הפסק מענין אחד נר הארד קבר משחדר האל מחרק בבתנה מסיקא לה לדב האבר רב יההה אבר רב לא החהה בשהת להנשא לפסלים ריים ר דרא בסירוא ער סיתר בספרת תמודו כולי קלסא באחרונידה אסד רבא סי איכא הדדש בילהא כי האי בהכתא השבידי נידי דדש רבא במדוא נר מהר בברנת סקטהו בשרא הוד הדש להו נר סחר בכבורת אמדו ליה אמשדתא לקמייתא אסר להי דסכא לכו עברי לכו אי בעי סרכא נשיב חי בעי טרבא נשיב הדלכתא

נג) אמר הדגל נופה פע כיא דיום רמתי "דחת סמיק אמר דינ ולא בן רומה קובר רכו אניפים אבל כבו כבו ביים יים אימים אימים אימים ביים אימים אימים אימים אימים אימים אימים אימים אימי ריקלתר מים אמת שמיק שמיל קו שיים שיים שיים אימים אימי כבר אליכא רכים : כאוי אימים מישים ארושים סי . קיינה רובטות שיים שיים אימים אימי סימחל רליכל להיינם חשים רסיכ משם תח דבים מהרסה סא the service prote the to חיל ליכל ללחייך בתחרים ולל סיל האני ישק מניושה הל לא סי מתור השל לכברי (נקון דף שה.) מרוסה שמינרה שלו כשר השר קסה החד קובר החשום שאנם בפליהם למדינה הים ראד עד ים לט להכדה דמהו כה פליד שם ומים כי ספא פנואל (כהמים) (מידי שום יח אלטה המשלע בתן מהינה הים שימו וקימי אלטה וקימי וקימי אלטה המשלע בתן מהינה הים שימו וקימיורי

שמאל רש נותר רסכא אכא רשיאל

אבנינים אם אנו יותנים ששא

מדיום: מחקק ליו מהל מחי

סאסירים מהארום לא דיתה מבליכה

ח עד ים נותר הלה חלק שכה שלים

פנ די בס ללה הקה בחיתים

ק לכל מה למצ כיק דלה אח

משדה פלח את לחמת כהר :

חת רי חק

tro נר מהר בנדנה ושהר בשמרה מחר נר מהר בנהנה ושהר במכזרת מתר בנרגה לא החרו כשהות להנשא לנסלים ומהר בממורח כרבי יוס : אלו ד'יו, ד למיי ה שהוק כל שכביר : אסר רבא דבר תורה שהוק כשר כא סעכא הב מחיים אחרי כשים אנרה ובינים מסלה אנלה וא אולי אודר יורה לר הארות האולי אולי כשים אניה ובינים פסלין אנלה וא אוי אינה יובה יכו רפיים סדבא שאיז איין איי פיים כא אניה ריכא אולה אייה אינה יובה יכו רפיים סדבא שאיז איין איי אהת האלה המעוד מרומי שרים כא אבדה דיכא אולה אה לבידני הה ליה קבוע לכל קבוע דים לים שייק שייק שייק שייק שייק שיי סקו מין לא כא מסק לוסול : שייש כא אבדה דיכא אולה אהי לא יבא כבוד יכבור הא גלי יק ייד מרגי גל מל ללו שייב היידא יבא הא כבוד ספן יבא בקה היא היא הלא יבא הא אדות כאבי שייק ייד לוף קד גלומשפעו ליך קג: לליסהו כדות כאת: לכא יבא ובה סקב אמד שיוק פשל נהיה שכא ישא אדות כאבי הייד אי אייד לליסהו כדות כאת: לכא ספק יבא וכה שקם אפח שיותן פסל נודה שכא ישא אחות כאבי אשרותים איז איז אלא כקרה שחוק שתיקה לא ישא שכא ישא איזותי סאביי כל כי שלייו ישי א דרים כעי ואלי בתשוקה לא ישא שכא ישא איזותי סאביו אלא לא שייש איסיני שבירא הל לא שבירא 'לא יכקלה עש ביחסון אסד רבא דבי הווה שייש איז שי אספי כשר שא שבירא 'לא יכקלה עש ביחסון אסד רבא דבי הווה שייש איז איז אספי כשר שא שבירא לא יכקלה עש ביחסון אסד רבא דבי חוד שייש איז איז אספי כשר שא שבירא לא יכקלה עש בירא שני אינא שקום ארסח שי אספי כשר איז שבירא אלא יכקלה עש בירא שנירא שניה אינא שקום ארסח וביקס שהלא ופלא והתדה אסדה לא יבא בניה אינא שקום ארסח שי שי רקבון ההפלגא ופלא התדה אסדה לא יבא בניה לא יבא בקר ה רקבון ההפלגא ופלא הא שביד אסים בקר ליא יבא ארותי בארא איז איז סלה יבא שני אלא בקלה עש ביחסים אפר רבא בורב הווא יכוא שניה איי לא שביח אלא בקלה עש ביוחסים אפר רבא בורב הווא כווא שני של שיי שי 776

קהלה נמק . השנם לחד הם הלון לקרות קהל חלי השנת : כגי נגד מרי קד נינז . נכ סדים ונים חנסרים מרקא נהדשה ולשי כד לדיד לש יה לקא נרים: מתר נשתק ושתק בשרול מזר קרא נשק. מו מקצ היה יהה מתור היה היצי השק נא יכא מתר הה נקצ הה כה מתר סמה ניהו ישרא תיא א מחור חד נקא סאן יכא : וארבית אמא כר נוד תרי קבלי בינים . כמכר ניתך תרוז דרשה תרי קד הנברם אל לא הית קא לא סה דרשק תתר והה סיז דלא to tot of any men rea tot or אברק כני שד ספרן אשר פו נכים מן כיומיג את להגים והל ננקר פני ופנ אבית שנק איצרת שנק נידשרא : לססלין . לפסלי בדוכה נר חלל שידר באמר שיאו של 1 מיזיזם ויזם לא סויהיו פליזם מליסה הנית הכב נמסלה שהתבים תרחת הביח משולן סיהה פליק מוכא חיק הרחת הביח משולן סיהה פליק מוכא לית שני מו מדירה שני מידה מיהה פליה הביה מסוג לבי שני מידי מיזה לו מנו מוכס בנחירה הכי כלום לכי שונשים בכחיתה הכי אברק כינתה נפרק ים מיתרוה (ק הו): תשי כים . ביו זם נרש הדנה ושיפה להם שלוד קצ

נרס מו חידי קהו: חידו חידו ס'. ניצרה: מירי נניצה. היו

מערי ידו מכולי ידו

כבבינה אי מן משמע למנה היביהו מי מיה הדקה קביפתי ולק לחש ביצירה קנום ביאה כזק כמארה שני החברים לט ייודר כל רצרים מדונה שרם ראוד באר: מא להדיח, מדרה פשם מכל נשכטי דינחה חבי הידי כי להן זה לעלה סבין השתיה להבים מחד הוא מיל לא יכה אים מחד סבק יכה : כל כי הני מש . בהבה זכי כל בביטה שהמוחת בעיל פל לבי של זה נמד האל הסיר כל שיוק סבר : מרשריקה, שמרה פל ידי בשלה ששאה למתב לה : כל שלה . שאין שהא כנו בל כל המביק השתיק הוא כל שיוק לחב שני ה מארי בעום האליב שא שהקה : לא לא שלה . מסקבל הקבול מיל אלה לכב כל חביק משה לי שלי שלי שלי שלי היותר א לא לאמים לה עם היותר שלה שבאה הבילה לא שליח. הסקבל הקבול מיל אלה לכב כל חביבין משה כל שלים שלי שלים שלי שלים של לא לאמים לה עם מבק יכל לשל שליחה מרכים לא שליח לה שלה ביום לה לא לכב כל חביבין משה למש באל שלים שלי שלים להים מחד לה משרכים לא מלכה לה שנילי לא המיר בי לא היה לא ביול שלים לי שלים לה כב לא מדיבין משה כלו שלים שלי לא לאמים לא מרכים באל חלמה לה שבולי לאחר להים משלי לו היו בי לא היה ביור לא מיבי לא מיה מורים שלים שלי מדרים לא לה המכו בשל מורכים לביול למשל מיום לא לא מיה ביול לא מיק היה ביותר לא מכים לא מיה מיום לא מכיח לה מור לא לא מורים שלי משלים לא מביא המכו לא מיה לא מיום לא היה לה מחד לא מיותר מבי הוא מימור לה מכו מאל אוד לא מיה מסיר מדרים לא לא מורכו באל מולמי לא מביא מרכו לאחר לה מכו ביול אלה לי כלא מיה כל למיה משריל היה מבימול המי לה מנכולים שליו מדים לה מסבירים לא מורכו בשלים לחיב מנכולי לא מית לה מלי לא לא לא לא מיונה מיל מבי לא מימות לא משמיל אלה מנכולים אול לא מיוני לאלון כל מצור לה מביאלה מלא מיה מיה מיום לא מיל למיונים ביון התכור לא מצורי ביאל ביו להיה מבנויה הכלילים לא מיתה רפטן: ממל אל אחת מארה אותו מישי שביון אונטו נכו מושה של משים שא וכבי אי כו ובי או משיר או אי מספריו לה כמשה לאד משיל אל אחת מארה אותות מאש ניסא נשהם כין הדברין את הבורי ביאה נהריך מי האלהפרס נני אה אחתו הבסיק כמי לב אחד הבתי אמסת מד לא כתאבר נמיל כל כל מש שא לאבי: כמ למשיב יהן הבסילן באל כמול כאספרת כא אבי :

145

עני המה

Babylonian Talmud - Baba Kama 82b

146

R AAA R ĝ

EP

164

PE

Kar)

B REFE

Brink

i ff

Birth

Delt.

f R

p

E.

A read tead made (n t.) near not A nover th near and the not to the near and the not to the tead of the near the near and the near th

the value of the state of the s

Babylonian Talmud - Baba Kama 99b

rund use and Lan

P

198

Ker

EE

(ampl) ELLE P. ... ----(m, m) E

F ALLE ALL DALL PROPERTY. Part and Fir unit ------[in 11]

E APP P 世かた EX LE

SY

(a14)

- Baba Metzia 30b Babylonian Talmud

4

angen a service and the set of th Ŗ 22 GALAN

EE

-

21412 NP Cr + EEFFELFE EE TEE

29<u>9</u>

F.C.

「花ち

עריידי איז ארילידי א אריידי איז אריידי א

DAPCY

FERE

5 PT 1.

EL.

Babylonian Talmud - Baba Metziah 83a

149

DA Hz guzz PRE

and all many we used

where do a static contract of the days with the static sta

השוכר זה ושמושלע ימל למק - מתח בין

משמא וווויזיינים או משוני או אוריים וווויזיאל אורי כייבים מווויזי או או אווויזיאל מאור מווויזי און און מאו זיבי מי אריביטייטן רוווין יובוויז אוריבים וווויזיאל אורי כייבים עווויזי או אווויזיאט מטאט מטאטי יווויזיאל מען י און ווויזייניים או משוני מסום מוופי לאביאוי טאימול נווויזי עווויזיג (כן יובואי ספוף עו בעווויזיג) און אווייניט

Babylonian Talmud - Baba Metziah 115a

רמגורו ישרה מרעוד R Lan בבא מציעא 6 EP BE

25

[14 Ar.]

CLE R

E Cek

11.4

Estere

に前 ŀ A manual of the set of

5.6

Babylonian Talmud - Sanhedrin 15b

רני ממוות בשלשה adwal

EP

30

EE

שי ליד ברור מושר לא היות היה שישר מיש היה הישון הישו הישון הישו הישון היש (100 100

FERE

138 C P.F

A man and a man

בין שניהו אד ניטו. וווו שביו שר שניהו אד ניטו. וווו שביו מיד. ושר נוה וווו שביו כושי מיד. יוווי שני ארא נישונים: אן מיד. יוווי שני ארא נישונים: אן מיד. יוווי שני מרא מדי שניה מיד. יוווי שני מרא מדי שניה מיד. יוווי שני מרא מדי שניה מיד. יוווי שני מדי שניים מיד. יוווי שני מדי שניים מיד. יוווי שני מדי שניים מיד. יוווי מדי מדי מדי מדי מדיים מיד. יוווי מדי מדי מדי מדיים מיד. יוווי מדי מדי מדיים מיד. יוווי מדי מדי מדיים מיד. יוווי מדי מדי מדי מדיים מיד. יוווי מדי מדיים מיד. יוווי מדי מדי מדיים מיד. יוווי מדיים

EBELLES

\$

ש אבן כען לא אברה סער הכים לובדה למנהן לא אברה סער איז היידע איז היידע איז מריען לה נשא ליבדי איז היידע אידע לידע איז ליבדי איז היידע איז מריען הראע ליבדי איז היידע היידע מריען הראע ליבדי איז היידע היידע מריען הראע ליבדי איז היידע היידע מריען הראע

----5 -

units and other and any sector is and any sector and any sector and any sector any

LERE EL

E S

ESS.

Babylonian Talmud - Sanhedrin 16b

רני ממונית בשלשה and wal BF

PE

EPE

32

E

しの時間

States in the state and in the state of the

EE.

Babylonian Talmud - Sanhedrin 21a

20

בהן גדול פרק

רכשיו ליהו. באלה מדנ: היה לוהרן הנגייו. מהם מציי לא מיי מציה שרים בשיק הקרובין (דג כבי) הכלוצה לניחן כיון מיווני מהכ: כורני שרגי שנה בביה. לקה באל ל: נכר משרה מהכנין ליהו. לג שלה ניהה לאה בשיה לאדה היבורי, מאור שלו לאנה במאחה פי שלו כלו מלה במלחה הביום מבורי הוא מהל: כדו שלה נרכה נלתם כבות לאורה לה נגילה: מנוח שה שונה את הלבוה הלבוה לבוה כמלומה שולאר שלה היותי מה מיותי של משלה שה עו שלה נוכק שריה וברכה: נהן הרישריז. משך פי מקוברים חופל כילה הלבוה לבוה כמלומה שולאר שליא שי אין ייי ה משלה שה עו. שמנם נוכק שריה וברכה: נהן הרישריז. רים כרי מישה כיד (לקא דף טל.) חודה אד

משי כבו של המשי כבו אין נוד ביות אין ביר אים היא היא ביותר אירבי איבר יההרתה היב שיון המאזה מה שכת נליח מו סי ארך ולבני סדעה לארך ושרעה לבניו : יין סי לה לגלו מהח מהחי משי כרוני "לא ידבה לו נשים אלא שבנה : אין לו מה לה לגל מהן כה יכי כרוני "לא ידבה לו נשים אלא שבנה : ורי שמים חלה מתוב או איז או איל ובלבר שלא יהו כסרות את לבו ר שבוקו שמים אין הקודה שר. אנהו סנולימו לה שהיה ורים בסיימו מולד. מבימ במלהה איכד אצירו אחת ובסרוה את לבו רר שבוקו אי היא ביו לא ישאנה אם כן לבה נאבר לא ידבה לו שתימות מבי. להה לבנוס מח מולד בדים ראויל באביו לי ורל לא ישאנה אם כן לבה נאבר לא ידבה לו ברישות חבר, מזון מבוירה כלג שנם רארישות היתה קדש שמצירה כלג שנם שבשינה מבנה לפי לה לי להד לת לבד יתוה היש מנסא רקיא ורש לא היש מעכא רקרא הא איפכא שבעינן להי הדעיא דני טועי. מה מכו לי פלה "אלכה בין שרא ענייה בין שרא עשירה להכון: מי סר ביייר לי אנהי ניאין סביסנבין ארגה שאבר "לא תרבוי בנר אלמנה דברי רבי דודה רבי שכשו אתר עשרה ממשבין ארה ענייה אך ממשבין אהה "זאהה חיב להחוד לה ארה בשאה שם רע בשכנותיה ואבדינן סו קאסי הכי קומד מתוך שאתה מבשבנה

ND 1 220 10 000 רכשי אים. באנה מונ: היהה ולביי. נותם מצרם לאי כיי נז נישוק שא לאתר כי כה בייה לה. משל קשר מיוידי אי שי רכשי אים. באנה מונ: היהה ולאהן לביי. נותם מצרם לאי כיי נז נשיק וקיושן (ה כבי) הצלחה לל מך ניק ואי מיו

כל התבירם שק חיצע ביה אית ביורי הי היה על העברה רק לאתר שבתציירה אית ביורי הי היה על העברה רק לאתר שבתציירה אית לאנטן אותרה היא ישר ושא אברים מיד מיוויי וויי ווייי (אס ידי כיר) דלא דברים פרים אנא

כעד לר סרם כסתם שבחליתה כילה הלבונה מהי לק פרש ריח ספס שלה ינחונה בחלותה לכה פליה רבינו רונאר כילה שניה ומהלקת ברושנת כן הביה יהי יבי רכ המחלכון ספי ורכ לובי לובי ויהי יהי היו מיסרת במלומה ללו כיוד רובה: המשלג לפר לוף לו כיודה רובה: ולו ביולה ברל הלה לכו ביודה רובה: ולה כילה שרה הה לשן הרושלה יהויהו היו מרת מלין חמן לנגין מנמיה דר וי ידשי - -... מה היסה נה זה שלמה כבי סיהה מייום לא היסה בח זור שלבה כבר סיהר ביותים אם ידי משוביים כשלאה למלומה והל משר מי ידים דנתרב (שמאל ביג) כי כן מלבורה היה שה ביו לכתים (שמית בינ) כי ען שגולה באי שה ביניים בעים ספגלים מבילים מסוך שגולה באי שה מייים באיקי של היה קבי לה בה מלן : שאב הביל איי פרסים של היה אייי שמים איי אייי שאב הביל איי

הנריה י שלכל שינה מריים: שלא אתה חיב להחור לה ואיזה כישיאה שם רע הנהו למסו שהול קהס שומה תנהי נעת ליק (שיה ג): לה שב ביה שהי אולל השחק: ביה שהי שהולל השחק: ביה שהי שהולל השחק: ביה שהי שהי שהי שלי שהי שלא ישר לבבו ור שבעים אביל שבור בעליםא רבי יהודה לא דרים סעבא שלי יוד ביה מנה מנה משחה ופקה ועלי שלה ננהן מה של ביה לישים לבבו ור שבעים אביל בבור בעליםא דרשון מעמא ולא איר שהי שלי שלה ננהן מה של ביה לישים לבבו ור שבעים אביל בבור בעליםא רבי ודשון מעמא ולא איר שהי שלי שלה ננהן מה של ביה לישים לבבו ור שבעים אביל בבור בעליםא דרשון מעמא לה איר שהי שלא ידבה לישים משום שלה ננהן מה מות מעלים או מיה לא יביה לא יביה לו נשים ולישרוק האנא אבינא בה מעם לא ידבה בישים מייני שהיה א נכור מות מנה מנה מנה היה לא יביה לא יביה לו נשים ולישרוק הנו ארמות אבינה ביה בעל היות אל ישרות שהיה שלא ידבה משום מייני שלי היידי שלא ישרות אלי אל ידמים של היו לא ישאנה אלא יביה לי איביה לא יביה לא ידבה מות היידי לא יביה לא ידר היידי אולי שהיה ביל היידי שהיה אלא ידבה לישרות היידי שלא ישאנה אלא ידי שהיה אלי אידי היידי שלי אל ידמים של היה ביל איביה לא יביה לי אנהיה בארוניל הני שבונה עדיה בעלו היידי היידי שלו היידי שלא ידבה לישרוניה אורח ובסורה את לבו הרי זו לא ישאנה אלא ידידי שיווניה שיידי מיווניה שלו שלי שלי אידי היידי שלי שהיה שהיידי היידי לא ישרני אלי איד היידי שלי אידי מיווחות היידי ליידי שלי שלי היידי ליידי שלונה אלי אידי שלונה עדיידי לא ישאנה אלא שיול אידי שיווניה שיווניה שיידי היידי שלי שיווניה שאנה אלא שיווניה שיווניה שלווניה שלווניה שלי אידי היידי ליידי שלווניה שלווניה איידי שלוונה שאנה אלא שיווניה שיווניה שיווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלווניה שיווניה שיווניה שלווניה שיווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלווניה שיווניה שלווניה שלווניה שיווניה שלווניה שלווניה שלווניה שלוונה שלווניה שיווניה שלווניה של הה נים נבטת ישראל קדם שומיו וקרייזין מין נוריה מתר . כותצווה חביוה ונהגה הציח שומה זי שהאני מקים לא דבה האצילו כאביניל הני שמנה עשרה כנלן רכתיב "זילה

אמון נישר קשרי אי השארו ביות שבר הנו ביר ביול פירה הבי ארה שני הבי לנבות בינשו לב א the second set of the second set נלק הדם נב מו חו שר. יין ה כלק הש ק ב יו:

0.00

17 1

1718 271

הנתח

123

רדיתה אלט בשרת ישת שולר : ושתה

בהב הנס. מדין לא מביירה אמי

כבלותה ותק ולד ששהה ושידים הביוע און ט קרנה אב בוסכה וד ריושי נמות (ה כני) מ שם לו כן מית

ומי: ושול. כזה פנוך סולה :

ריו שי דבי טא ונוי . תהד מנסיב ליה פוה

Babylonian Talmud - Sanhedrin 40a

1.54

E PLA 2

2

FRAN

- Sanhedrin 71a Babylonian Talmud

155

п F F R acr. P

Ż

Ps

TH.

E

PRE

with the set of the se

E PP number of the set ņ

fault on an X

יישל בשק מבר כיו משום. יישן איזי שלו אולט פלו ולק משיד בדיל כליג הטרט קר ה אינוקה כיוה ביות עיני ייקידה: כעי זי בכים ביולים

A start and the start of the st

THE LEAS

L P. C.

15

T.

P.R.

Ħ

E AN

11 E

E

P

I.C.

FE

Sanhedrin 111b i Babylonian Talmud

156

222

K

and with May

The state of the state אל אר מו כלל מקום אליך שריה לה והצל בהם מני הרומס רוקט - ועבר שריף לה מרומה לה לק ובהן כק מז הלשלה להד ועדי שנותו הד ועברידול אלומם על אלה וקום אך וול מסלוק מרכול כלו : מבי שרי לבים

E P BE

E CER 4 . F # # # # 9. F # 8 Rot Data P. P. B. B. S. Part nate 0=1.88.1 4. - -Chelling. CH --- 204.1: E----

PE

5

LE TEFF

TH!

2

RE

[14 F.]

Babylonian Talmud - Sanhedrin 112a

K 2 NH AN 0FL fi EP

28

A manufacture intervention of the state o

All of the state of the st

and a set Lin

2

mud au

Sanhedrin 112b .. Babylonian Talmud

158

ř ß

PE

F

A max of the state of the state and the state and the state of th FFE F ET. Ē 2 PLE

14 544 T. ŧ

Enerer state

FE

C.8.8.4

IL LA PL

FLER B

E E

(and

PRE

2 6

Market in the second of the

IL BE

[LI SEA

L Part

Babylonian Talmud - Sanhedrin 113a

K R A const contain the cost of th אבוו שום ביו הלכדו האיז ביד הוב ארוו וא שקני האי רבתב ילן הראה אל אראב (העינו) שידים היוא גללאה קבה ורב הסיא כשי האלה לכה היבו הים לעבוא רשיקה לגלה הכידה לשתיה היש ריום בעפרי אבא אלהו אבלי העם יכבי א הבי סא ארא עד הנהה. אבלי העלכא גם אלא לעלט בסור הנון הםיו סוצוה נודרא "זאם" הנא יסוצה לאכול מודוה לתונה לסוצה לאנותבי הקרטינוין מודוה לתונה לחצה לאנותבי הקרטינוין x - An PF HUNNEL. 12 -----[a. (-a)] Land Ball 144 44 8.5×1 -----------Pate

11

לב מנות א נשום

Babylonian Talmud - Avodah Zarah 48b

160

ct neter 2 RA

8

EE

בילה לא שב בוילה הכישב שדי הלא סרור הדוהואם עני פנא הההושלה היה משמאוסד רנה בי בי תה אי ההן לאנטינא אלאלצ ילה כבל הבול מסה אם שב מנה לא האני לצלקסדה דלה לא ישב שדי הא קביל הצויל לע where the control of the second of the secon 10 בוון - בישרים מודול רומי ווונו לה בינים[ו]שרי שרול רומי ווונו ----Fe. ----

25

i file

NAME DE LA CARLES AN DE LA DE LA DE LA DELLA DEL

AND STATE

1 . H P

PRE

z 11

E .

Babylonian Talmud - Horayot 13a

nal 2 RA FILL

PLERE. Part age ----

82 14

P

SEP

----2 -----

1 H ţ

5 E

-

Ser Fr AL!

1.2.1
1.2.1
1.2.1
1.2.1
1.2.1
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.2
1.2.3
1.2.3
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.2.4
1.

Babylonian Talmud - Temurah 8a

	צמירין פרק ראשון תמורה ח	, דבל כ	משורה היולים	
'm	שייי שייי והייזר הא שייישא סשו לה הם חורה כל מתנה לספל ההיל קלמר :			
	ל בהתוכה כל התוכי של בבבור סותר לא משרה . הלשולם שא בקותשים למנין	כנסר מובר מוסמרי מיין יין י		
	ישו ששל הקיו ונו תביה חוים נכבר נוישלי ווה נשק ננישרה : ובכאי הינישה נכבו	ליאלי בינים לא בינים ליביל לי		
(PP	שכי סא השנה המת אח שום סיע ממחה . אם שלבר לשא האחא כינק הלברי הלא	ישל חדל הה של, לה דיון		
121 111	מהגיב מה שו די וערד סקבה	דתם פרוק כסם: כולד שמותה. י		
	ארדביה בבבוד נאבד לא הפדה תבבר הוא מינה מהבד הגדע כפנ פוס	ביו משן אלן דרע לא בי כא אל אם מבר :	m spani	
	במר קברנן אליבא בוכן הזה איבא בזא	ממרדק זה למזה. כל לוד ולהד	o) a	
	מייחאת רכם תוחק על הכובה בזכן הזה כי אילי בא כון אי הז חופים	- סתב אם אב מדב אמה מצבר מרים		
	ארא שבחאלא בשימא בום שביה הבקיש וריה וחיבו אישי המה ביו	מה קמרן והו שתרים של	וברות רב"ח	
	קיים ובכאי איאליכא בבעל סים איכא סיפא מהים ודר זהו שהו בסיות		0 4 M 12 (b)	
	אה רכם הדרק על הכובה את הלבז מוקדן איר בע כי מוקדו מו			
ששה שוננה	הבבד ע ביוד להברבה אלא עלא ברב המרכין לה לבס תרוה הבלה	שיישיים של מד מו מותי. כלושי		
	וסרצי נבור הוא (אלכא אהת הולהד לבהן נקם פסו חמת המוחס ולו לום	בערק ניד מתרן לק פרוסה		
	בייה בניה) סדי אדיא רישא בבעל סים מצר מצרי כלק (20) פסס	ש נבים מניסים אבל לאתי מיק אין	a subili anu	
	סינא בהם : סהוב הב משישא יבהנה הנות מב מיך נוב חסיו	י סן חלקן פר שנה הבה הבה ה		
	ישרערבה להה בעד שנוזהה קוא הנרילו אי משוט כרי טבלא ומוט חייי	שן סאל סעבד הסבדה ליה לסוד סבה		
-	ההשרבות לכשררק זה את זה הצרום	א זמן שלה פרוה מבד מה הם	(ase 1996)	
-	אכלין בירוסה וחלקין הלק איד יועל הנורן בבורן ידעו עד שיסראבו ראכלו		the state state	
* mi) m m (*	במים יו בבאר קסקתן ארליכא בוכן הזה כאר שנא רידן וכאר שנא רידה	ה מה מה נסה נסה בשרו דשה	to let its s	
	רח נסימכה בקדון אלא לא בוכן שבית הספרש קיים אי אסיה בשלמא	מי משבים: מו שלו ידו פידש.	and here a	
	אח מולה לכה וכיה בנויה שמד אלא א אסרת לית לה שלתי נובר	ה דיון מי חום מקר מי שיוםם		
	ולישטלא לעולם בוכז הזה ורכא כשיא לד כאי שנא רידו ין וכאר שנא רידה	הסיא מז הא מתנ מו אסק	ط هامن	
	אנו דבינו ליה לכה בסובדה אתה כיה האכא בה מסצה לו כה כפסו	הדפתה כיאו הקור אכל נוחום		
	לה לבתים : לא (י) עובום הזה שע אדיא בברות ההלין שנישה אנילו	מבולים חיט דידן סה הביק לה		
	ריח נסי דעו אלא פשרטא ביסי שביה המהדש מים הא בבעל מים דעו עד	ביים של היה שבוק הכי שבוק הבי של	הדק די הרי ה	
	שסיאבו הא ממאבין וסיבה אלא משרשא בחבה זו ("ורבי היא רלא		an na the sec in	
Pa(::(**** *)	כובני)(נ) האי לעולם בוכן הזה כאי כיביא לד אמי דילו נכי דיטו זו לא מורון	שלאבונים חלע דידם מו אב נש	mins	
	פדדת לה לנה רלא את כא שה בהנה דני מיתוח מדה לנה כל ה	לפל הכובה היכה נהמת נבסרה		
	אד אל לבה שו האנא בה הגא כה : מהיבי 'ר'ש אומר "ברמהה 'תרמ	ה מתברק מן ננסחת נברק איי	משוין אָכ ר	
	לברבת בכד וסנישר שבה שלה מים לרמו מומישר שי שרה ריאי	לכבוה (היינ) לא בפסה אלא		
ויים או הנות שיר	עסענן אליכא בים הזה פי איכא עדי הצרחה הרצו זו את שישה עדי הצרחה	ספרק כבן וכבר משר כרי דש		
	אלא בבד של שבעים האד אלא פשימא בוים שביה התערש היה ורואי א	משכ ק הבאר נטרוה כק אט	רבעניסט	
	לניסא בביל שם ייהיע ברביה אלא משכא בתק אי אדה בשליא את		the second se	
-	להוכיה בנייה שיר אלאא אמית ליחלה ליה ליה לייו "תרהיה וי היור	היא מי מי דר לי כד יצרי		
	ליה בשליה ולא שלל שבים לגולם בבעל מים ודהא השיא לד הדיון בהסרה	בסרם ואקורכים שאמבי מינים	we may	
	ס שאכל בתורה בהסתה זויראו בבור ורשישר נו שאיזו רבלל בהסתה	דנטד מם נגם מבקים חים טוכו		
	יהדגו ט'כל מזל המשישה ובירה באימית (השרוח באימית) השריה	מרס מחברק מרח מרומי	איז	
	כלימא חזים הבכה וכז הכוישר שרואיה לרוולים מו שהירי נו לוויילים	(נדים קי ה) פנטר טוכו וניצים -		
ביים שפיר טוטי	כעל בה לרבות מדשים כולים שה מכזו רווליה דרה הרי זיה הולאל היווואר			100
	אם לבח שלכם אבא דם בו חשר איד לא אבר בו חואי אלא ברבה	י כהו וכסר לבי לוכלט רביה השל בי		
ביו לו היו	כלבר כו בבא עשמו אלימא בוה הוה הא החיו שליחה החו שלי	ב מוכ את כי אלא מיסור נוג ריכו		
	משטא בום שבית הכביש מים ורחב שירוו שליחש ברוול מיהרא	א ליסר גל מי ליסו רמול גם בק		
	חמא ושלמים מעי אלאלא בהתחירה את אה ארה אחר בורי שמיו א	חסה כו הכפול מתבידו פליו כולי ב		
20	אושרק ב נו מרחול בבד זו לא כל מאלק לבי נורק כ קיצו ב ור קב: כדם נד. נמרז ב	רינט המושר אספר אוני אין	* 2427 Start *	
	ה המנט נכק הברה עד שאכו נהכט : הנה ה הברת נית ניה . נכק וביה נכבה שרים י	השב שבת כק תר חלים כו מחינה א		
Plan presid syner	ים נובר הבירה ולימנה לכק מפלא רסא אן ט גדיה אלא מחוכח האיך אנא תיא איז ליה ליה			
-	כים קדיי הקצי לש שו ששאנט: לשלם נתק הה. הנשם מכי יושה לא חד למקרכה	המים בי מחים בי היים בי היים היים היים היים היים ה	mit minite 28	
	אים מאוים והגד השהם הזיה מרים אים חמר נא אימו אנג מע הביוטיו לימו	ה משר נא דכו תרחבר חבינה חסי	אר האר האר אור אין	
11361 5999	נ כצוה מזה נשה שבן שה המניח ממניח מנו מיודי : מוחדה . נכ פד סנות ה	סתר (תריד ז) חות באחה לד תר		
	דר מותה טי. כז'ק ומידה שמים יחיון ליי עו ואיי אין איי איי איי איי איי איי איי איי	י מבד שר בזון נבול מא: אן שבה	ST SHOT T	
	דר . משט עד אינברך ערא נמוביה דוא ורו עדה משונה ווא שול שהם ראו אינו שהם "א	יתו ממבשר חלן ענטה מנק מק : א		
17 KD (* : Part	א כהם ויו הא ממכם לה משרים כמותה אלשא משנה דביק שא חדפרשא עד כלישנא קחא .	ש שהו הכה כיק כנויה נית חנה צרים		
	יש מכונה שת היה לה להק ביה עות פרים : ניטח קידה קלם . שלם האקד שלודה "	ל במר לו מבאר לעל מרדיו ודיר		
	כובן הארה מכובי קרן אתכם וקרם שמשת שהקרן לה שהם מצוע וקריטו כה והרב בבדים: ב	ים של לכד לרסת בנהם . מאו		
100 100 100	יות יין כדע ובנ שבאר מו דחים על מבוע שא וכן מא ישנ מצובו מי אל אינו מאמר מי אל אינו מי מי מי	. הלכול מס הד מנרם נמרק לרנם	a po atr man	
	ע סולי חילו ביות עובה אות נכפר. שאיר טן נכק נפרון מנ חצי הבינ הבינ	א א) (הסרה) לכל שלורם לון לה סרה מש		
ע משפח נויי	ליק קי בי בי ביו המיל המנהים מצור ביונים ביו היו ביו הי ביו הי ביו היו היו היו היו היו היו היו היו היו ה	י יכל לפרכיז הכר מפרט כפרון קבא ה		
()	דם מציעים קומרני המשק של חוז כם מצילה הדים השלוחה נבסר נבי כים חיכה נשנני ב	המת השבים קשבי השבים היה ש		
La (o: but las (1	ישר מו יד בים מין אמו בשניק נסה הדיט שבקברים וישרים וכשל שים דלים בים מברכה "			
	ם רשול לכה למיוד יצרוב משלק נטה ובו זר סוק לה שנה מבין לה שה כפור ס			
	בם. אף מירי נסצ (כבאר) קרק שנשה אנהל המעל רכק שא בן ור) בן (הבבאר) : "	nnonna		

Babylonian Talmud - Nidah 56b

2 AA E

EFE

with the second the manufacture of the manufactu

P B R P

al a La

אות שבתו המאוא מרכשי וול והסי כשל כאן ובעל ההמירה. בעל א אכשי אות שבתו המאות ברע א אכשי

בנוסגם בקר ממן ממן עון מקום (קר ש מן) שמע ממנון עורד מקלומסום (ש ג) ומקו מכוח שבי מלה בעל . ואן

11542

a

and the state and and

HAR HAR

-cast m

PERCA N

ווויים (משו משו משו שביו שביו

Esta at

active and act and a state of a s

FREEP

112

Q. P. C. BUD

8.4.8

Toseftah - Sanhedrin 14;1

مريبيت ال-1]

EAL ולא אנשים קטנים ולא נוולים יכול ההא עיר העדתה חלט' לוט' את יושבי עירם אחר ושבי ערם הרבר סהלך ואין הדבר סהלך אחר כל אילי "קטני בני אנשי עד הנודתת שהודה עטה אין נהנגן ז' אליעיד אומד נהרגין אמ' לו ה עקיבא ומה אני סקיים ונתן לך רחסים ורחסך והרכך אם לדתם על הנהולים הריכבר נאמר הכה חכה אם לרחם על בהסיק הריכבר נאמר החרם אוהה. ואה כל 15 ונתן לך רחמים שמא יאמרו הדיינין הרי אט עישין עיד הנידחת ולכחר יהיו אחרהם וקרוביהם קושרון שנאה בלכם עליט אלא כך אמר המקום הריני נותן אותם לרחמים ומיטיל אהבתי בלובם כלומר שאין בליביט עליכם שדין אמת דנתם ולא 20 חומר ביותן והער כשק בסקילה ביותן והער טותרה אסורה: גרחסרת והנפלה העוברת ססקום לסקים שלנו בתוכה והודתו עסה בסיף ניותן והער אמרה ואם שהו שלשים יום הן נסייף וניותן והעור אסורה לא אשר בה ואת בהסתה ומה אני מקיים ונתן. לך רחמים אילו קטנים שבתוכה. ר' אלועור אום' אף נדולים אין נהונין אלא על פי עדים והתראה ומה אני מקיים טחאבלין אלא איננין שאין אנינוח אלא בלב: "נכסי צדיקים שבתוכה איברין ושבחוצה לה הן פלטין ושל רשעים בין מתוכה ובין מהוצה לה אובדין ר' אליעור אוט' טוניה לדבר לוט שלא היה בסרום אלא מפני נכסו אף הוא יצא וידיו על LNAL AC, אמרו נכטי צריקים שבחינה אוברין מפני שהן נרכן לצריקים לדור בין הרשעים 22 וולא דברים קל ווופר וסה אם נכסים שאינן לא רואין ולא שומעון ולא טדברין על שהן גרטו לצריקים לדור בין הרשעים אט' המקום ישרשי המשה. את תבורו טדרך חיים לדרך טוח על אחת כטה וכסה שירא בשרושה: " קרשי טוכח יטיתי קרשי ברק הביח ישדו ר' שמעון אוט' בהמזה פרט לבכורית ולמעשרות שללה. פרט לכסה שכר אין עושין שלש עיירוח נירחוח בארץ ישר.' כדי שלא יחריבו אח ארץ ישראל "ד אבל עושין אחת שחים ר' שמעון אום' אף שהים לא יעשו אלא אחת ביהריה ואחח בגליל בסמוך לספר אפילו אחת לא יעשו כדי שלא יפרצו נוים ויתריבו את ארץ ישראל הוכר באנשי עור הנידהה קול ביותן והעיר כשהיא קול באנשי עיר הנידהה 5 P שלום ולכוף מעשר שיני במחובר לקרקע בין כך ובין כך מיתר שני הקבין לסחוברין בעיר אחרת בין כך ובין כך אבור: "ההורג את האדם והשורף את אלאים יום הן בסייף ובירון והער ביזרה לעולם בדיחיה בסקולה וביותן רך יער הנרחה לא הייתה ולא עחרה להיות ולסה נכתבה לוסר ררוש וקכל 1 אסורה הרוחה נשים וקטנים הן בסיוף וכייתן והעיר מיתרה הרוחוה נשים 10 מצר צמלט שמה ונו' דייך שתמלט נפשך אמ' ר' שמעון מפני מה כמול כסוום כוועל ונולוב 30 0.0 r.

ישנים ונוש אין ונושן (שילג יינוי (שיין לעשו מנו שנו (שני ז) ולגנש ונושאי

וא בוז בעוד בעוד שון מון היה היה כיסו אל מה לארם שאח מדך אם את הנו מיירי זה בשר מון את חשר וס', ננשרא הבדם: נבז' משם נדר משוח, כלומר אם על נכ דמה שלו היא הכא אירי שינוד היה נשעות שכור מח מכלב קדם נדרו ודכי חאר נוד מח אבו לא מה: קטע נו דאר עד שא יכו איר לכא איר בינור שה נשמא שנור מא כלב קורם נורו ורני אאר נאר מא אבו לא שא. שלי משני באא שלה נדח נדבי מאמר קום וטי, וה"ם כיון אמצ שאניה רע מבאע כל זאן שאניה רע ולפרן כאח לא עבה משנה שיר : אם שא איל היוב הכם. למא ואמצ שאניה רע מבאע כל זאן שאניה נדח וטי אם כן תאל נומע שא מדר הכי מאר אינ היוב הכם לא שרים לנו שיר מעט בי איני שיר. אינו שיום איניה וטי הליכה ד כנהני ישד אמר רני מאר . אם כה הבמים מדים לו היה היו שיר. את ביווני או היו ביווני

כל היא להבדה כנדי לסס אלי רבי דעריא כבים רבי יותנן אף הוא אינו צריך להם כומותה כא להתהיה והגיבי היה היהים להם גדי היה מורים להם כנדי להם כומולה. רבי היה הכובי להם כומולה שירים להם כבי למי לא הרבי היה האובי בכא יותני שירים לא הכבי לי לא הרבי לי מציי לי היה יותני לא הרבי לי לי לי לא הרבי לי לא הרבי לי לא הרבי לי לי לי לי לי לי לא הרבי לי לי לי לי לא הרבי לי לי לי לי לי לי לא הרבי לי לי לא הרבי לי לא הרבי

שרק כנולד י ואינן כנולד י ואינן כנולד והכבים כורין לו כיצר אסר קונם שאני נושא פלנית שאביה רע אסרו לו כת או שעשה תשובה קונם לכיח זה שאיני נכנס שדבלב רע בתוכו או שדנהם בתוכו אסרו לו כת רבלב ונדרנ הטחש הרי הן כטיר ואינן כנולר וחכבים כירין לו : נכו׳ שמואל אמר משם נדר מעות כבר הבלב כבר נהרג הנהס. ר אילא בשם כת טר המני כם היא כתולה נדרו בדבר רבי לקור כפני שהוא כתולה נדרו בדבר כאיבר קום שאיני ניצוה לאים פלוני כל הומן שהוא לכום שחורים לכם לפנים מוחר בו. רכי זעירא ביסה רבי יותנן אף דגא אינו צריך

חיליה דרכי יוסי כן הרא יו טעות בעה נהים הברי. כה סיה שפתח להן בנולד אמר רהן נוזם הסדי אילו הייהם יודען שבית המקדם עהיד ליהרב נודרין הייהם להיות נוירין, אסר רבי קורה הכין הוה צריך סיטר לון לא הייהם יודעין שניכאג לכם נביאים הראישונים כוכן שניח הבקרס קיים שעתיד ליתרב. לא הזה כנולד. אבר ר' הילא עוד הוא כנולד. יכלין הזון מיכר ידעין הזינן אלא דהזינן סברין אם הם היה ליהו כן זיייייע רטילייא רדוקין ידחוון אשר הוא רגוה ליסים רכים ולעתים רתוקות הוא ניבא ואתייא דר ירמיה כרבי ועירא ודרי יוסי כר' אילא. "דתנינן תכן אין סוכרין בית הכנסת אלא על תנאי עד כרון שבנייה לשם בנסת. בנייה לשם חצר הקרישה מהו. נישמינה כן הדא קונם לבית זה שאיני נכנס ונקשה לבית הבנסת. הדא אשרה בנייה לסם חצר והקריסה קרסה וניסתי היא קרושה כיד או בשנת השמיש. נישמעינה כן הרא הירשה תיכה לכם ספר ושמפרות לשם ספר עד שלא נשהמש ברץ מפר מותר להשתניש ברן הדיום בשנשתנים ברן ספר אסור להשתמש ברן הדיום וכה אילו שנקשו לשם ספר אינן קרושה אלא בשנת חשמים. זו שכנייה לשם חצר לא כל ככן. אילו עשאן לשם חולין והקריסן קרשו: הלכה גנותני ר מאיר אומר יש דברים

לא הוה טלד: שוד הוא כנולד. פוחת נטלד שיטלין ניתר אחת מי שר כיא בהיים יודבין שמש ליתרב אלא שהינו סונרים שהונרים רחוקים כומן כדכתיב החוק אשר הוא מוה וכוי : חודה דר". דהחר דוקא פר שלא נשאו ונהט כדנרים כא דסי נילד אכל תשנשלו ונחם לא סי נולד כר"ו דחתר היאיל הבא ונהני נחרכן למינ דלה יותי הימתי לה כיינ טלר: תר"י. דחמר הם השנשלי ונחם כר שלד כר הלא: כינ חמן חניק חין שכרין נהכ"נ וכוי. וה"ם הגיק בתנילה פ"ו חין מוכרין כהבינ לתליבה דורך בויון כא כאט אדם כלים אבל מוכרין על תנה השת שירוה יחורויהו: עדי. כאן נהכיר שנואי מתחלה לשם בהכ"ב הוא ראדן מוכרין אלא . the cost thes : the be לטרך הדיום תמלך והקריסה לכב נהכינ מי אתריק כיון הלכחחלה לא מכמה לבם בהכינ מותר למכרו לאלובין והור לקוריהא א"ד לאור שהרךישה רחיא לבהכ"ב ככל דבר : כשחעינה מן הרא. מא בתנו מורגרי : הינ הרא אמרה בנייי לשם חלר

הייתם יודעים שנית החקדם פתיד ליתרנ הייתם נידרים אמיו ליה לא התרק נחום המדי הורה אוי חד שים כים וחולי היה הספות שמחת בטלר כלאתר שנותו תרב בית הבוקרש אף על נכ שנשמח הנור היה סשק נדנר שמא יתרב שהרי כבר היו לרים פסיים על ירושלים ואסיה היל כשלר : הכין וכו'. הכי הליל להם: לא היה כנילר. כלפי שנשלא ונחם נדנר היקדש

חייליה הרבי יום. כתו ורחייתו של ר"י מהה: זו כשות וט". מהגי' כיא פיה דנור זי ששות שעה נחום התרי כשטי נדרים מן כנולה ומולא כים המקדם תרב אמר להו מאם אלי

רבי אליעזר פרק תשיעי קרבן העדה

165

-13

סבורה.

C'2.

Palestinian Talmud - Nedarim 9:4

ל 63 בערבי תני בשח נדרים

לא רארה כריה דשיחרין בגלד אלא לא ראה ברילה לא ie - 1 water the

כרלבונים כיו מחנכלין כעוד בניה יוליח: כירה קים שיזיר ליהרב וכרמוני כור: כמקרה כיכל כי כיכל כי מיכל כי מקרב יו ד רלבין כצר אלה שיה שציית בל כי ב אילי ----

כחדי דיכין הים נריך היחר שן נרי הנגין הים לו ליחר לא הייחם ידינים כו' אבל ב'ורי לבנין דיכא אם היי אחר להם כן לא נילד היא: ידיר לי כילה. פליג של ר"ו דשיל כר' ידאי: פוד כאל כנילד. אעים שכיו יודם: קשר בייני סבירין שהוברים דחיים שוד גלימים רבים ברבים דחיים אחרי שוד גלימים רבים ברבים אחרי אמר לכן בן לא היי שחת כני אלו ש"כ כני"ד נס"פ לא חשר כני ריא כלי ושדא כנ"ד נס"פ לא חשר כי ריא כלי ושדא דרי ישד ריס"ל בימד ר' אלישי דרלי ישד ריס"ל בימד ר' אלישי דרלי כעי כלי אלא היי היער, הי דרכי על מולא האיי איין אוכרן ככלי אלא מולא מאלי הבים ברא וכני המ"כ שלא מולא הביבים לא לה בנים: ננייה לשם חנר והקנישה לח"ב לנהב' שרם אם יב לה דין קרישה ביכינ: נבחשיה. וששים לה מחתרי דקתי תששה לביבי שיח ים לה דין קרושה כהכל מדירי לה מיזם בהכלנו מיוחד קדמה, אם מימר מהוריםה לבדביה : המוסה חיכה לבם כפר , חובשיוי נסינ כשובה חינה לבם כפר . חובדר כד'ר ברורכה בסבה חינה ש חברה לבדר ניכן הבור : ש בנוייה. מיהויה לום הור והה"ב הירים: לכ"ם דלה קדמה the area article of the אלו כו', זי נציח אחריתי כיין והשי לקומלי היחו מוס חים של משלים היבשמרת קיר אם ולי מקומה כליק למיל ויצמר כמה לאת המי משל מקומה כליק ניים לבם מלן הקרים קיד ביניים דמא למם מלן הקרים קיד ביניים ביל הלכה ג מתנר ים בערבי ביל נוחים

כניד ואינם כנולד ושותר וליל אלה ליכם כדקאור הכא בנותרא : והכחים

Palestinian Talmud - Nedarim 9:4

ט אי איעזר פרק תשיעי 60 טי אליעזר אייעזר בן הנרה סקרבי נדרים

מסירה

.

LTA

עין משמש בין צורז עי עלי והשיז שום משיא חד שא לי ואה לש שחדע נכך כך פניות. ביכי זהי שלם גול הנותנ והחיר שלי עי מעור נד נצון אנה גבון אלי שע שעל שו שעי ואה אלומה ליו שי מעור נד נצון אנה גבון אי איי אלים של שעי ואה אלומה ליו שי שי מעור גבו בצון אלי היאי לאומה שי מעור ביו מרא אלים איי י שי מעור גבו בצון אלי היאי לאומה שי מעור ביו מרא אלים ליו י שי מעור גבו בצון היאי אלים מעור ביו מרא שי מעור ביו אלים ליו בין אור ביו לאומי מעור אלים ביו אלים ליו אלים איי איי איי אלים אלים מעור ביו אלים לאומי שי מעור ביו גבו אלים ליו איי אלים אלים איי אלים לאומי ביו אלים ליו איי איי אלים אלים אלים אלים איינו אלים ביו אלים לאומי ביו אלים לאומי ביו אלים לאומי ביו אלים לא גבוי אלים לאומי ביו אלים איינו אלים איינו אלים אייד ג'י ג'י אלים אלים אלים איינו אלים איינו אליי איינו אלים איינו אלים איינו אלים איינו אלים איינו אלים איינו אייד ג'י אלי אלים אלים איינו אלים איינו אלים איינו אלים איינו אליי איינו אלים איינו אליי איינו אלים איינו איינו אלים איינו אליי איינו אלים איינו אנייז אניין איינו אלים איינו אלים איינו אלים איינו אלים איינו אניין איינו אניין איינו אניינו אליי איינו אניינו אניין איינו אניין איינו אניין איינו אנייו אנייו אניין איינו אניין אניין אניין אניין אניין איינו אניאניו אניין אניין אניין אניין איינו אניין איינו אניין אניין אניין אניין אניין אניין אניין אניין איינו אניין איינו אניין איינו אנייען איינו אניין אנייע אניין אניין אניין אנ שבא יער רא בנולד הוא . אשר רבי זקרא ענויה י זי כון נחי נקייה ביבייי

שניי נוסחות (ארג) וקרא נדי וקרא (איזו שרק נוליש נויו שריין כל נפלייא.

EWISH INST. OF RELIGION BROCKDALE CENTER 1 WEST 4TH STREET NEW YORK, N.Y. 10012

166

BIBLIOGRAPHY

- Banner, William. <u>Ethics: An Introduction to Moral Philosophy</u>. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Beauchamp, Tom and Norman Bowie. <u>Ethical Theory and Business</u>. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1988.
- Bentham, Jeremy. <u>An Introduction to the Principles of Morals and</u> <u>Legislation in the Utilitarians</u>. Garden City, New York: Doubleday Press, 1961.

Blackman, Philip, ed. The Mishnah. New York: Judaica Press, 1963.

Blidstein, Gerald. "Moral Generalizations and Halakhic Discourse." <u>S'VARA: A Journal of Philosophy and Judaism</u>, Vol. II, No. 1 (1991), pp. 8-12.

Borowitz, Eugene. Personal interview. 20 June 1991.

- Cavalier, Robert. Ethics in the History of Western Philosophy. New York: St. Marten's Press, 1989.
- Cornman, James, and Keith Lehrer, and George Pappas. <u>Philosophical</u> <u>Problems and Arguments: An Introduction</u>. New York: Macmillan Publishing Company, 1982.
- De Laguna, Theodore. Introduction to the Science of Ethics. New York: The Macmillan Company, 1917.
- Epstein, Isidore, ed. <u>The Babylonian Talmud</u>. Great Britain: University Press, 1938.
- Epstein, Louis. <u>Marriage Laws in the Bible and the Talmud</u>. Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- Frankena, William. <u>Ethics</u>. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1963.
- Garner, Richard. Moral Philosophy. New York: The Macmillan Company, 1967.

- Guttmann, M. "The Term 'Foreigner' Historically Considered." Hebrew Union College Annual, Vol. 3 (1926), pp. 1-20.
- Hammer, Reuven, trans. <u>Sifre on Deuteronomy</u>. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Hancock, Roger. <u>Twentieth Century Ethics</u>. New York: Columbia University Press, 1974.
- Horowitz, George. The Spirit of Jewish Law. New York: Central Book Company, 1963.
- Hume. David. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. London: Oxford University Press, 1955.
- Jones, W.T. <u>Approaches to Ethics</u>. New York: McGraw-Hill Book Company, 1977.
- Kant, Immanuel. Foundations of the Metaphysics of Morals. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Katen, Thomas. <u>Doing Philosophy</u>. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1973.
- Lichtenstein, Aharon. "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?" In <u>Modern Jewish Ethics: Theory</u> and <u>Practice</u>. Ed. Marvin Fox. Columbus: Ohio State University Press, 1975, pp. 62-88.
- Machan, Tibor. Introduction to Philosophical Inquiries. New York: Allyn and Bacon Publishing Company, 1977.
- Mielziner, Moses. Introduction to the Talmud. New York: Bloch Publishing Company, 1968.
- Mill, John Stuart. <u>Collected Works X</u>. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Neusner, Jacob, ed. <u>The Talmud of the Land of Israel</u>. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

- Neusner, Jacob, trans. <u>The Toseftah</u>. New York: Ktav Publishing House, 1977.
- Norman, Richard. <u>The Moral Philosophers</u>. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Priest, James. <u>Governmental and Judicial Ethics in the Bible and</u> <u>Rabbinic Literature</u>. Malibu: Pepperdine University Press. 1980.
- Rader, Melvin. <u>The Enduring Questions</u>. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1969.
- Rawls. John. <u>A Theory of Justice</u>. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Ross. David. <u>The Right and the Good</u>. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.
- Ryan, James. <u>An Introduction to Philosophy</u>. New York: The Macmillan Company, 1924.
- Sahakian, William. <u>Realms of Philosophy</u>. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1965.
- Sidgwick, Henry. <u>The Methods of Ethics</u>. London: Macmillan and Company, 1907.
- Sokol, Moshe. "The Allocation of Scarce Medical Resources: A Philosophical Analysis of the Halakhic Sources." <u>The Journal of</u> <u>the Association for Jewish Studies</u>, Vol. XV, No.1 (Spring 1990), pp. 63-93.
- Stein, George. <u>The Forum of Philosophy</u>. New York: McGraw-Hill Book Company, 1973.
- Swabey, William. <u>Ethical Theory: From Hobbes to Kant</u>. New York: Greenwood Press, 1961.
- TANAKH: The Holy Scriptures. New York: The Jewish Publication Society, 1988.

- Taylor, Paul. <u>Problems of Moral Philosophy</u>. California: Dickenson Publishing Company, 1968.
- Urbach, Ephraim. <u>The Sages: Their Concepts and Beliefs</u>. Jerusalem: Magnes Press, 1975.
- Warnock, Mary. <u>Ethics Since 1900</u>. London: Oxford University Press. 1960.
- Wright, William. <u>General Introduction to Ethics</u>. New York: The Macmillan Company, 1929.