

תוכן העניינים

1	ניסוח הלכה בהשפעת ניסוחה של הלכה סמוכה	אפרים ב' הלבני
19	קבלת מלכות שמים	אלישיב פרנקל
41	תפילה לדוד - הערה קצרה	גארי א' רנדסבורג
47	קריאה רטורית בסוגיות בבליות כפולמוסים נגד הירושלמי: בעניין פלורליזם הלכתי ומחלוקת בית שמאי ובית הלל	ראובן כודרי
89	מטטלפוש לסורא: להתהוות סיפור הייסוד של ישיבת סורא לפי רב שרירא גאון	עמרם טרופר
105	לחקר שימוש בפירוש רבינו חננאל בספר אבן העזר לראב"ן	יוסף מ' דובאוויק
135	הנדוניה ופירעונה בקהילות תימן	אהרן גימאני
165	Hillel and the <i>Bat Qol</i> : A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods	Jay Rovner
207		תקצירים בעברית
		תקצירים באנגלית

CONTENTS

Ephraim B. Halivni	The Influence of an Adjoining <i>Halakha</i> upon the Formulation of a <i>Halakha</i> (Heb.)	1
Eliashiv Fraenkel	The Yoke of The Kingdom of Heaven (Heb.)	19
Gary A. Rendsburg	תפילה לדוד: A Short Note (Heb.)	41
Richard Hidary	A Rhetorical Reading of the Bavli as a Polemic against the Yerushalmi: Regarding Halakhic Pluralism and the Controversy between the House of Shammai and the House of Hillel (Heb.)	47
Amram Tropper	From Tatlafush to Sura: On the Foundation of the Academy of Sura according to Rav Sherira Gaon (Heb.)	89
Yosaif M. Dubovick	On the use of Rabbenu Hananel's Talmud commentary in Raavan's "Even HaEzer" (Heb.)	105
Aharon Gaimani	Dowry and compensation in Yemenite communities (Heb.)	135
Jay Rovner	Hillel and the <i>Bat Qol</i> : A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods	165
Hebrew abstracts		207
English abstracts		I

קריאה רטורית בסוגיות בבליות כפולמוסים נגד הירושלמי: בעניין פלורליזם הלכתי ומחלוקת בית שמאי ובית הלל

ראובן כודרי

מתברר שיותר משהיא [תלמוד הירושלמי] למדה היא מלמדת שהרי היא מבהירה את תלמודה של בבל ונותנת לו פרספקטיבה של מרחק להתבוננות. ובאמת, בלעדי הירושלמי, לעתים קרובות ביותר, קשה מאד למצוא את הנקודה הארכימדית לתורתם המקורית של האמוראים בסבך סוגיות הבבלי.¹

יעקב זוסמן מעיר שסוגיות רבות בתלמוד הבבלי קשה להבינן שלא על רקע מקבילותיהן בתלמוד הירושלמי. השוואה זו מאפשרת, בין היתר, להבדיל בין הסוגיא האמוראית המקורית לבין ההוספות של עורכי הבבלי. לפי זוסמן, מסכת נזיקין שבירושלמי מייצגת את השלב הקדום ביותר של עבודת האמוראים, שכולל מובאות מחומר תנאי ודברי ביאור קצרים של האמוראים בלבד. את השלב השני אפשר למצוא בשאר מסכתות הירושלמי, שיש בהן סוגיות פשוטות ומעט הוספות סתמיות, ואת השלב השלישי רואים בבבלי, שם ישנה תוספת רבה של שקלא וטריא. יש שסוגיות הבבלי ממשיכות את הסוגיות הארץ-ישראליות בהוספה של ביאור או של מקרים נוספים המאפשרים הרחבת הדיון, ויש שהן חולקות על מסקנות הירושלמי. בסוגיות האחרונות, חלק ניכר ממאמצם של אמוראי בבל מושקע בדחיית ההוכחות והמסקנות של הירושלמי, בהבאת טענות התומכות במסקנת הבבלי ובפירוש המקורות התנאיים לפי שיטתם.²

* אני מודה למיכל בר-אשר סיגל, לעמית גבריהו, לברק כהן, ליאיר לורברבוים, לכיני קצוף, לחיים שוורץ ולבת שבע ורדי על ההערות שלהם למאמר הזה.

1 'זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 114 הע' 213.

2 כמה חוקרים כבר העירו על תופעות דומות. ראו לדוגמה דברי צבי מ' דור: "בהרבה מקרים... ההלכה הבבליית היא הגורמת לשינויים במסורות הארצישראליות, שהיתה מגמה להתאימן להלכה הבבליית שלהם" ר' צ"מ דור, תורת ארץ ישראל בבבל, תל-אביב: הוצאת דביר תשל"ב, עמ' 97. לסקירה מקיפה על השימוש שעשו עורכי הבבלי בירושלמי עיין Alyssa Gray, *A Talmud in*

במאמר זה ברצוני לעמוד על סדרה של סוגיות רצופות מהסוג האחרון המצויות בבבלי יבמות יג ע"ב - טז ע"א. בכוונתי לטעון שהבנה ראויה של הסוגיות הבבליות לא תיתכן בלא השוואה לירושלמי ובלי ההכרה במגמתן הפולמוסית נגדו, שכדי למצותה הן משתמשות בכלים רטוריים עדינים. במקרים אלו, הבבלי לא רק בונה על סוגיית הירושלמי, אלא גם מגיב על המובא בה. תופעה זו של קריאה רטורית ופולמוסית של הבבלי לאור הירושלמי לא זכתה עד כה לתשומת לב מספקת בספרות המחקרית.

הסוגיות דנות במשנה יבמות פ"א מ"ד העוסקת בצרת הבת:

בית שמי מתירים את הצרות לאחים ובית הלל אוסרין. חלצו בית שמי פוסלין
מן הכהונה ובית הלל מכשירין. נתיבמו בית שמאי מכשירין ובית הלל פוסלין.
אף על פי שאילו <אוסרין ואלו מתירים אלו> פוסלין ואלו מכשירין לא
נמנעו בית שמי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמי. כל
הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושין טהרות
אלו על גב אלו.³

כאשר אדם נושא את בת אחיו ואישה נוספת, שאיננה קרובת משפחתו, ונפטר בלא בנים, עולה שאלת הייבום. את אשת אחיו שהיא בתו, ברור שאסור לאח החי לייבם בשל איסור גילוי עריות. המשנה דנה בשאלה אם מותר לו לייבם את האישה האחרת. בית שמאי סוברים שעליו לייבמה, ובית הלל קובעים שכיוון שפסול מייבום בתו, פקעה לגמרי גם הזיקה לאישה האחרת, ולכן אסור לו לייבם אותה, משום איסור אשת את. מחלוקת זו עלולה להוביל לבעיית ממזרות שכן אח הנושא את אשת אחיו בלי מצוות ייבום, היא ערווה ובניהם ממזרים. ולמרות זאת, מודיעה המשנה, "לא נמנעו" מלהתחתן זה בזה. התלמודים ידונו בשאלה כיצד ייתכן הדבר ובשאלות רלוונטיות נוספות. ארבע הסוגיות שבבבלי נקשרות זו לזו בדין של צרת הבת, אך לא בו בלבד, אלא גם בדין העקרוני בסוגיית הפלורליזם בהלכה. השוואת שני התלמודים תגלה הבדל שיטתי בשאלה כיצד יש להתייחס לבית שמאי בפרט, ובמחלוקת בהלכה למעשה בכלל.

Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zara on the Formation of Bavli Avodah
Christine Hayes, *Between the Babylonian and* זגה ראה *Zara*, Providence 2005
Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Differences in Selected Sugyot from
Tractate Avodah Zarah, New York 1997. ברם, חוקרים אלו אינם מתמקדים בצד הפולמוסי
שיש בעריכה של רבות מסוגיות הבבלי נגד שיטת הירושלמי, כמו שנבאר להלן.
על פי כתב יד קאופמן. המילים בסוגריים משולשים נשמטו בכה"י בגלל הדומות.

סוגיא א - טעמא דבית שמאי

נתחיל בירושלמי, יבמות א, ו (ג ע"א-ב), המקבילה לסוגיא הראשונה בבבלי:⁴

- [1] ר' [סימון בשם ר'] יוסי בשם נהוריי טעמון דבית שמי לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר (דברים כה, ה) החיצונה לא תהיה לאיש זר.
- [2] אתייה דבית שמי כאילין כותייה שהן מייבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות דאינון דרשין חוצה החיצונה.
- [3] מה מקיימין בית שמי⁵ ובן אין לו (שם)? אמ' ר' יעקב דרומייה קומי ר' יוסי: ובן אין לו מן הנשואה החיצונה [לא תהיה] לאיש זר. אמ' ליה: לא יחסדונך כותאי דאת מקיים דרשיהון.
- [4] תני ר' שמעון בן אלעזר נומיתי לסופרי כותים מי גרם לכם לטעות דלית אתון דרשין כר' נחמיה דתני בשם ר' נחמיה כל דבר שהוא צריך למ"ד מתחילתו ולא ניתן לו, ניתן לו ה"א בסופו כגון לחוץ חוצה לשעיר שעירה לסוכות סוכותה. מתיבין לר' נחמיה והא כת' ישובו רשעים לשאולה (תהילים ט, יז)? אמ' רבא בר זבדא: לדייטי התחוננה שלשאול.⁶

בסעיף [1] רבי סימון מסביר, בשם ר' יוסי, שמפרשנותם של בית שמאי עולה שלדעתם המילה "החוצה" איננה מילת-יחס אלא שם תואר שתפקידו להגדיר איזוהי האישה שמצווים לייבם. סעיף [2] מעיר שפירושם של בית שמאי דומה לפירושם של הכותים. אמנם בית שמאי אומרים שהמילה "החוצה" נסבה על צרת הבת, ואילו לדעת הכותים - על הארוסה, ומכל מקום, ברור ששתי הקבוצות כאחת רואות במילה שם תואר. בהערה היוצרת זיקה בין שיטת בית שמאי לזו של הכותים, יש משום טיעון רטורי שמטרתו להחליש את מעמדם של בית שמאי. בסעיף [3] מובאת דוגמה של תלמיד אחר שהגן על פירוש הכותים, ורבו לעג לו. קריאת דברי הלעג שמטיח הרב בתלמיד שמפרש כמו הכותים, גורמת לקורא לחוש אותו הלעג כלפי פירושם של בית שמאי - ונראה שמטעם זה שילבו עורכי הירושלמי את השורות הללו. הברייתא בסעיף [4] מוכיחה שהפירוש שהוצג בסעיף [2], שלפיו המילה "החוצה" היא שם תואר, שגוי, והמסקנה ההכרחית

4 כל המובאות מהירושלמי במאמר זה מבוססות על נוסח כתב יד לידן. מקורות תנאיים מצוינים באותיות בולטות.

5 יש להגיה "כותאי" במקום "בית שמי". עיין פני משה וקרובן העדה על אתר.

6 חלק [4] נמצא גם בבראשית רבה ג, סח, ופ' (מהדורת טהעאדאר-אלבק עמ' 518, 777, ו-1053. הברייתא מופיעה גם במכילתא בא פיס' יד (מהדורת האראוויץ-רבין, עמ' 48) ומכילתא דרשב"י פרק יב (מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 33).

היא דחיית פירושם של בית שמאי בסעיף [1]. נמצא שהסוגיא מתחילה במאמץ למצוא מקור מקראי לשיטת בית שמאי, אבל לבסוף מזווגת את בית שמאי עם הכותים, שלא די בכך ששונאיהם של ישראל הם, אלא גם בורים הם בדקדוק העברי. נראה שזו מטרתם הברורה של העורכים.

קצת נשווה את הדברים לחלק הראשון של סוגיית הבבלי ביבמות יג ע"ב:⁷

- [1] אמר רבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דבית שמאי? דכתיב (דברים כה, ה) לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. חוצה, מכלל דאיכא פנימית, ואמר רחמנא לא תהיה.
- [2] ובית הלל? מיבעי להו לכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב: מנין שאין קידושין תופסין ביבמה? שנאמר לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, לא תהיה בה הויה לזר.
- [3] ובית שמאי? מי כתב לחוץ? חוצה כתיב.
- [4] ובית הלל? כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב לחוץ דמי, דתניא ר' נחמיה אומר כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה. תנא דבי ר' ישמעאל כגון אלים אלימה מחנים מחנימה מצרים מצרימה דבלתימה ירושלימה מדברה.
- [5] ובית שמאי דרב יהודה אמר רב מנא להו? מלאיש זר.
- [6] ובית הלל נמי תיפוק להו מלאיש זר? אין הכי נמי.
- [7] חוצה למה לי? לרבות הארוסה.
- [8] ואידך? מחוצה החוצה.
- [9] ואידך? חוצה החוצה לא משמע להו.
- [10] רבא אמר: טעמייהו דבית שמאי דאין איסור חל על איסור. תינח היכא דנשא מת ואחר כך נשא חי, לא אתי איסור אחות אשה וחייל איסור אשת אח. אלא נשא חי ואחר כך נשא מת, אחות אשה קדים?⁸ כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה הויה לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא.

7 כל המובאות מהבבלי במאמר זה מבוססות על נוסח דפוס ונציה ר"ף. לשינויי נוסח עיין להלן וגם עיין א' ליס, תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, ירושלים, תשמ"ג, יבמות א, עמ' קכה-קסה (להלן: דק"ס השלם).

8 עיין במקבילה בבבלי חולין ח ע"א.

הסוגיא בבבלי מתחילה בדרשה הזוהי לזו בירושלמי בתוספת ביאור: "מכלל דאיכא פנימית". בסעיף [2] הסוגיא מקבלת את דרשת בית שמאי ונוסף על כך מפנה את השאלה אל בית הלל - כיצד הם מפרשים מילה זו. בסעיפים [3] ו[4], ללא ציון להעדפת אחד מהם, מוצגים זה לצד זה, שני פירושים למילה "חוצה": לפי האחד היא מילת ייחוס ולפי האחר - שם תואר. סעיפים [5] ו[6] מלמדים שבית שמאי דורשים דין קידושין ביבמה מ"לאיש זר" ובית הלל מסכימים לדרשתם, ובעקבות זאת המילה "החוצה" נותרת ללא דרשה כלל. בית הלל ובית שמאי מסכימים שהדרשה באה לרבות את הארוסה, אלא שבית שמאי דורשים גם את הה"א לדין צרת הבת. יש לשים לב לכך שלא כבמקבילתה שבירושלמי, אין בסוגיית הבבלי כל זכר לכותים, וגם כל ביטוי שהוא לדחיית שיטתם של בית שמאי אין בה.

בסעיף [10] הבבלי מביא מקור נוסף לשיטת בית שמאי, לא מן המקרא אלא מסברה המבוססת על העיקרון שלפיו "אין איסור חל על איסור" - עיקרון הרווח בבבלי.⁹ הסברה הזאת משכנעת כל-כך, והראיה לכך - אפילו הראשונים מתקשים להבין מדוע אין בית הלל מחילים את הכלל של "אין איסור חל על איסור" על מקרה זה (עיין תוספות ישנים וריטב"א).

אם כן, בניגוד גמור לסוגיית הירושלמי, שדחתה מכול וכול את שיטת בית שמאי ואת המקור שהתבססה עליו, הבבלי רואה בשיטת בית שמאי שיטה לגיטימית לפחות כמו שיטתם של בית הלל, ואולי אף יותר, לפי שבסעיף [6] הוא אומר שבית הלל מסכימים עם בית שמאי בעניין דרשת "איש זר", וכן מביא שני מקורות לשיטתו - ממקרא ומסברה משכנעת.

קשה לדעת אם סוגיית הירושלמי, כפי שהיא לפנינו, הייתה מוכרת לעורכי הבבלי, ועם זאת, המבנה הזוהי של השתיים תומך בהשערה שמהו כעין סוגיית הירושלמי שימש מקור לסוגיית הבבלי. שתי הסוגיות מבססות את הדין על דרשה של המילה "החוצה", שתיהן דנות בארוסה, ושתיהן מצטטות את הברייתא של ר' נחמיה. אלא שעיון מעמיק מגלה שדווקא השוויון הוא שמבליט את ההבדלים: הירושלמי דוחה את פירוש בית שמאי למילה "החוצה" ומשווה אותו לדרשת הכותים, ואילו הבבלי מקבלו; הירושלמי מצטט את שיטת הכותים, הטוענים לדין ייבום רק בארוסה, ואילו הבבלי מראה שגם בית הלל וגם בית שמאי מסכימים שדין ייבום חל על הארוסה כשם שהוא חל על הנשואה; הירושלמי מצטט את ברייתת ר' נחמיה כדי לדחות את הפירוש של הכותים ושל בית שמאי, ואילו הבבלי מציגה כאפשרות שוות ערך לפירושם של בית שמאי. אם נניח שעורכי הבבלי הכירו סוגיא דומה לסוגיא בירושלמי, עצם העובדה שמחו כל זכר לכותים וקבעו לחלקי הירושלמי סדר חדש ובלבד ששיטת בית שמאי לא תידחה, חשיבותה רבה. אכן, גם אם שתי הסוגיות שאבו מסוגיא קדומה שהיה בה שלד

9 עיין בבלי פסחים ק"ג ע"א ועוד.

הסוגיות שלפנינו בלבד, מכל מקום, אפשר לראות בסוגיית הירושלמי כעין נקודה ארכימדית המאפשרת להעריך את כוונתם הסמויה של עורכי הבבלי.

כבר מהסוגיא הראשונה עולה שהירושלמי נוקט עמדה חריפה כנגד שיטת בית שמאי, ואילו הבבלי לא רק שאינו דוחה אותה אלא אף מנסה להסבירה ולהעמידה. מגמת הסוגיא בבבלי מתגלה ביתר שאת מתוך השוואתה למקבילתה שבירושלמי ומתוך קריאה רטורית המזהה את הדרך שבה צירפו עורכי הסוגיא את חלקיה זה לזה כדי שיהיה בכוחה לשכנע את השומע בעמדה מסוימת.

סוגיא ב - לא תתגודדו

שלא כשאר הסוגיות של הבבלי בסדרה הנידונה כאן, שיש להן מקבילות בירושלמי יבמות הדנות באותה המשנה, סוגיא ב מקבילה דווקא לירושלמי פסחים ד, א (ל ע"ד), ושלא כשאר הסוגיות, המתמקדות בשיטת בית שמאי ובמעשיהם, סוגיא ב מרחיבה את הדיון ועוסקת ברבוגניות בקיום ההלכה באופן כללי. כפי שכבר העיר יצחק גילת, יש הבדל בולט בין העמדה של הירושלמי לבין זו של הבבלי בתפיסתם את הדיסוננס שבין פלורליזם לאחידות בהלכה, הבדל שנראה לעין בהשוואת הסוגיות בעניין "לא תתגודדו".¹⁰ אתמקד אפוא בעריכה של סוגיית הבבלי לאור הירושלמי, תוך ניסיון לגלות את המגמות הרטוריות שבראשונה. כפי שנראה, פתרון הבעיות הנידונות בשקלא וטריא של סוגיית הבבלי תלוי ומותנה בניתוח מוצלח של עריכתה ושל הרטוריקה שנקטו מנסחיה.

דברים יד, א אוסר מנהג אבלות קדום ורווח במזרח הקדום - שריטת הבשר: "לא תתגודדו, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". המדרש בספרי דברים פיסקא צו דורש פסוק זה באופן אחר: "לא ת[ת]גד, לא תיעשו אגודות אלא היו כולם אגודה אחת. כ' ה' א' הבונה בש' מעלותיו" (עמוס ט, ו).¹¹

אליעזר פינקלשטיין כותב ש"כונת הפתגם הוא להתנגד אל הכתות השונות שצמחו בדורות הראשונים של התנאים".¹² פירוש כעין זה נמצא גם בתרגום ירושלמי לפסוק: "לא תעבדון חבורין חבורין לפולחנא נוכריתא".¹³

פיסקא שמו בספרי חוזרת על דרשה זו וגם מוסיפה עליה משל:

- 10 "גילת, "לא תתגודדו", בר אילן יח-יט (תשמ"א), עמ' 98-99.
- 11 על פי כ"י וטיקן 32. רוב כתבי היד גורסים "תעשו". עיין מהדורת פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 158.
- 12 שם, עמ' 158 הע' 1. עיין עוד מהד' איש-שלום, ספרי דבי רב, וינא תרכ"ד, עמ' 94 הע' 13, וגם ו' נעם, "בית שמאי וההלכה הכיתתית", מדעי היהדות מא (תשס"ב), עמ' 45.
- 13 עיין עוד גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 80 הע' 6, וכן ח' בן מנחם, נ' הכט וש' וזנר, המחלוקת בהלכה, ירושלים תשס"ב, כרך ג, עמ' 336-335.

יחד שבטי ישראל (דברים לג, ה) כשהן עושין אגודה אחת ולא כשהן עושין (שתי) אגודות אגודות. וכן הוא אומר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על [ארץ] י[ס]דה. ר' שמעון בן יוחי אומר: משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרן (בה?ג?) בהגנונין ובעשתות והעמידן על גביהן ובנה עליהן פלטירין, כל זמן שהספינות קשורות פלטירין קיימין, פרשו ספינות אין פלטירין קיימין. כך ישראל, כשעושין רצונו של מקום 'עליותיו בשמים', וכשאין עושין רצונו של מקום 'ואגודתו על ארץ יסדה'. [...] אף כאן אתה אומר יחד שבטי ישראל כשהן עשויות אגודה אחת ולא כשהן עשויות אגודות אגודות.¹⁴

גילת טוען שיש להבין דרשה זו כמדרש אגדה, שאין לו יישום הלכה למעשה.¹⁵ הוראה זו אינה נראית מוחשית די הצורך כדי שתשמש הלכה נורמטיבית, שהרי אין בה איסור ספציפי המוטל על פרט מסוים או קבוצה מוגדרת שלא לנהוג בדרך מסוימת, אלא יש בה הדרכה טובה לחיי הציבור ותו לא.

אולם האמוראים מחילים את ההלכה המופקת מדרשה זו הלכה למעשה במקרה שבו קבוצה אחת נוהגת הלכה אחת בה בשעה שקבוצה אחרת נוהגת הלכה שונה ממנה. מקרים אלה מעלים כמה וכמה קושיות, שכן משניות וברייתות רבות מלמדות שבענייני הלכה לא מעטים, לא היה מנהג התנאים אחד. הירושלמי ממקד את דיונו במשנה פסחים ד, א:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אינן עושין.

ההולך ממקום שעושין למקום שאינן עושין או מקום שאינן עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלקות.¹⁶

המשנה מציינת בבירור שבמקומות שונים קיימים מנהגים הנבדלים זה מזה ומכירה בלגיטימיות של כל מנהג ומנהג. המשנה אמנם מטילה מגבלות על הנוסעים ממקום למקום, אבל אינה מטילה כל דופי בגיוון המנהגים עצמו. על עניין זה שואל רבי שמעון בן לקיש בירושלמי פסחים ד, א (ל ע"ד):

[א] ר' שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן: ואינו אסור משום כל תתגודדו?

[ב] אמר ליה: בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל.

14 ע"פ כ"י וטיקן 32 וראה מהדורת פינקלשטיין, עמ' 403-404. עיין במקבילות במדרש תנאים לדברים יד, א ולג, ד וגם בפירוש בבן מנחם (לעיל, הע' 13), עמ' 337.

15 גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 80.

16 על פי גרסת כ"י קאופמן.

- [ג] בית שמי ובית הלל אין הלכה כבית הלל?
 [ד] אמר ליה: בשעה שאילו עושין כר' מאיר ואילו עושין כר' יוסה.
 [ה] רבי מאיר ור' יוסי אין הל' כרבי יוס?
 [ו] אמ' ליה: תרי תניין אינון על דר' מאיר ותריין תניין אינון על דר' יוסי.
 [ז] אמ' ליה: הרי ראש השנה ויום הכיפורים, ביהודה נהגו כר' עקיבה ובגליל נהגו כר' יוחנן בן נורי.¹⁷
 [ח] אמ' ליה: שנייה היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא.
 [ט] הרי פורים, הרי אילו קורין בי"ד ואילו קורין בט"ו?
 [י] אמר ליה: מי שסידר את המשנה סמכה למקרא, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר (אסתר ט, כח).
 [יא] ניחא ממקום שעושין למקום שאין עושין. ממקום שאין עושין למקום שעושין, ויבטל שהרי כמה בטיילין יש לו באותו מקום? ר' סימון בשם ר' יוחנן: במתמיה.

ריש לקיש מקשה על המקרה המובא במשנה וסובר שהוא אסור משום "לא תתגודדו". ר' יוחנן עונה לו שדין זה אינו חל על ענייני מנהג כמו עשיית מלאכה בבוקר של ערב פסח, אלא על ענייני הלכה כמו מחלוקות בית שמאי ובית הלל.¹⁸ ריש לקיש משיב שההלכה היא תמיד כבית הלל, ולכן הבעיה של מי שנוהג כבית שמאי אינה שעובר על האיסור "לא תתגודדו", אלא שכיוון שנהג כבית שמאי, לא יצא ידי חובה כלל. ר' יוחנן פותר בדרך דומה את כל מחלוקות התנאים, שכן לפי הירושלמי תמיד יש כלל שמורה מי הוא התנא שלפיו יש לפסוק, כגון "הלכה כר' יוסי מחביריו".¹⁹ במקרה שמציג ר' יוחנן בסעיף [ו] טמון קושי: יש ספק מי הוא האוסר ומי המתיר, ומשום כך, אי אפשר להפעיל כלל ולדעת לפי איזו דעה לפסוק הלכה. במקרה זה אפשר שתיווצר בעיה של "לא

17 המימרה הזאת מצוטטת במלואה בירושלמי ראש השנה ד, ו (נט ע"ג). סעיפים [ו]-[י] מצוטטים בשינוי גם בירושלמי פסחים י, ה (לו ע"ד). עיין גם ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 522-523. סעיף [י] מצוטט גם בירושלמי מגילה א, א (ע ע"ב), במובן שונה לגמרי.

18 עיין קרבן העדה ופני משה על אתר. הסוגיא אינה מבדילה במפורש בין הלכה ומנהג, אבל הבחנה זו משתמעת מהמקרים הנידונים בה וגם מצוינת במפורש במקבילה בכבלי להלן.

19 עיין בירושלמי תרומות ג, א (מב ע"א). הכללים הללו, שניסחו ר' יוחנן ותלמידיו, נתקבלו על פי רוב בירושלמי כסמכותיים. ראה עוד בספרי Richard Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud*, Providence 2010, בפרק הראשון.

תתגודדו" אם שתי קבוצות תתפצלנה, האחת תנהג על פי אחת מן דעות, והאחרת - על פי הדעה האחרת.

בסעיף [ז] ריש לקיש שואל על הבדלים בתפילת הימים הנוראים בין הנהוג ביהודה לנהוג בגליל. ר' יוחנן משיב שבמחלוקת זו שני הצדדים מסכימים שבדיעבד יוצאים ידי חובה גם בנוסח האחר, ולכן מקרה זה קרוב באופיו למנהג יותר משהוא קרוב להלכה. לבסוף, ריש לקיש שואל ממשנה מגילה א, א המורה שכרכים, כפרים ועיירות קוראים את מגילת אסתר בימים שונים - וזוהי הלכה, ולא מנהג, וקבוצות שונות נוהגות בה באופנים שונים. ר' יוחנן משיב בסעיף [י] שהלכה זו יוצאת מן הכלל היא שהרי היא מבוססת על פסוק ממגילת אסתר.²⁰

ראינו אפוא שהירושלמי מתיר גיוון בענייני מנהג, אבל אוסרו בענייני הלכה, שהרי ברוב המקרים הנוגעים להלכה, כללי הפסיקה מבטלים את הדעה הדחויה לגמרי, ובמקרים של ספק בא איסור "לא תתגודדו" כדי לכפות אחידות למעשה. חשוב להעיר שהירושלמי מחיל את האיסור של "לא תתגודדו" גם על מקרים שבהם חילופי הדינים נוהגים בשני מקומות נפרדים, כגון יהודה והגליל או עיר וכפר.

עורכי הבבלי העבירו את הסוגיא מן המשנה בפסחים פרק ד למסכת יבמות. הנה סוגיית הבבלי ביבמות יג ע"ב - יד ע"א:²¹

[1] תנן התם: מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלושה עשר, ובארבעה עשר, ובחמש עשר, לא פחות ולא יותר.²² אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן, איקרי כאן: לא תתגודדו,²³ לא תעשו אגודות אגודות.²⁴

האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא: לא תעשו חבורה על מת?²⁵ אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי תתגודדו? שמע מינה להכי הוא דאתא. ואימא: כוליה להכי הוא דאתא? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו? שמע מינה תרתי.

[2] א"ל, עד כאן לא שנית: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושים, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין?²⁶

20 סעיף [יא] אמנם אינו קשור לשקלא וטריא שלפניו, אבל הבאתי אותו מפני שיש לו מקבילה בבבלי, עיין לקמן הערה 45.

21 בנספח א מובאת טבלה המשווה את סוגיות הבבלי לסוגיות הירושלמי.

22 מגילה, א, א.

23 דברים יד, א.

24 ספרי דברים, פסקא צו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 158).

25 זה אינו פסוק אלא תמצות של דברים יד, א, אולי על בסיס הלשון בתרגום ירושלמי, עיין לעיל, עמ' 5. אותו לשון נמצא גם במדרש תנאים לפסוק זה.

26 פסחים, ד, א.

- [3] א"ל: אמינא לך אנא איסורא, דאמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: לקיים את ימי הפורים בזמניהם²⁷ - זמנים הרבה תיקנו להם חכמים²⁸ ואת אמרת לי מנהגא?
- [4] והתם לאו איסורא הוא? והתנן: הלילה - בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין?²⁹
- [5] התם, הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה.
- [6] והא בית שמאי מתירים הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים?³⁰
- [7] מי סברת עשו בית שמאי כדבריהם? לא עשו בית שמאי כדבריהם.
- [8] ור' יוחנן אמר: עשו ועשו.³¹
- [9] ובפולוגתא, רב אומר: לא עשו בית שמאי כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו.³²

אימת? אילימא קודם בת קול,³³ מ"ט דמאן דאמר לא עשו? ואלא לאחר בת קול, מאי טעמא דמאן דאמר עשו? אי בעית אימא: קודם בת קול, ואי בעית אימא: לאחר בת קול. אי בעית אימא קודם בת קול, וכגון דבית הלל רובא, דמאן דאמר לא עשו, דהא בית הלל רובא. ומאן דאמר עשו, כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי. ואי בעית אימא לאחר בת קול, מאן דאמר לא עשו, דהא נפקא בת קול.³⁴ ומאן דאמר עשו, רבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבית קול. ומאן דאמר עשו, קרינן כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אנודות אנודות?

- 27 אסתר ט, לא.
- 28 מצוטט גם בבלי מגילה ב ע"א. עיין גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 82 הע' 15.
- 29 פסחים, ד, ה.
- 30 יבמות, א, ד.
- 31 מימרה זו סותרת את מה שאמור בירושלמי יבמות א, ו (ג ע"ב) (= ירושלמי קידושין א, א, נח ע"ד), שם ר' יוחנן אומר שבית שמאי נהגו כבית הלל.
- 32 המחלוקת בין רב לשמואל מופיעה גם בירושלמי שצוין בהערה הקודמת. מחלוקת דומה בהשתתפות שלושת החכמים הללו מופיעה גם בבבלי יבמות צו ע"ב בהקשר שונה. כיוון ששלוש הדעות בבבלי יבמות יד ע"א מצויות בירושלמי בקשר לנוהג של בית שמאי, יש להניח שבבלי יבמות יד ע"א הוא ההקשר המקורי, והעורכים של בבלי יבמות צו ע"ב שאלו מילים אלו וקשרו אותן למקרה אחר.
- 33 רומז לבת קול בבבלי עירובין יג ע"ב שהלכה כבית הלל.
- 34 עיין במקבילות בבבלי פסחים קיד ע"א, בעירובין ו ע"ב, ובחולין מד ע"א.

[10]a] אמר אביי: כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב' בתי דינים בעיר אחת הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה.

[b] אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת לית לן בה.

[11] תא שמע: במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב.³⁵ במקומו של רבי אליעזר אין, במקומו של רבי עקיבא לא. דתניא, כלל א"ר עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אין דוחה את השבת?³⁶ והאי מאי תיובתא? מקומות מקומות שאני. ודקארי מאי קארי לה? סלקא דעתך אמינא, משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי, קא משמע לן.

[12] תא שמע: דרבי אבהו כי מקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי מיקלע לאתריה דר' יוחנן לא מטלטל שרגא?³⁷ והאי מאי קושיא? ולא אמרינן מקומות שאני? אנן הכי קאמרינן: רבי אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא? דמודע ליה לשמעא.

הגם שסוגיית הבבלי מבוססת על המשנה ביבמות, אין היא פותחת בה אלא בציטוט המשנה ממגילה, שהובאה בסוף הדיון בסוגיית הירושלמי. ריש לקיש שואל את ר' יוחנן לגבי המשנה, ושאלתו פותחת דיון ארוך בין האמוראים. הראשונים מניחים שדיון זה נמשך לפחות עד לסעיף [8]. דעה זו בעייתית מבחינה היסטורית במיוחד לאור העובדה שהאמורים שלהם, חוץ מסעיף [1] וקצת מסעיפים [2] ו[5], אינם מופיעים בירושלמי כלל. עם זאת, גם בהיעדר שריד היסטורי לדיון שבבבלי, השאלה החשובה יותר היא מה רצו עורכי הסוגיא שהלומדים יבינו. היש לראות בסוגיא דיון ארוך בין האמוראים או נכון לראות בו גיבוש של מאמרים של כמה אמוראים ליחידה אחת שאליה נלווית תוספת משל העורכים?

35 מצוטט כברייתא בבבלי שבת קל ע"א ובבלי חולין קטו ע"א.

36 פסחים, ו, ב.

37 מקרה זה מצוטט גם בבלי שבת מו ע"א ועיין במקבילה בירושלמי ברכות ח, א (יב ע"א).

עדי הנוסח מציגים מסורות הנבדלות זו מזו בעניין מספר הפעמים שיש לגרוס "אמר ליה" בסוגיא: בדפוס פיזרו רס"ט "אמר ליה" מופיע פעם אחת, בכ"י וטיקן 114 - פעמיים, ברוב כתבי היד - שלוש פעמים, הדפוסים המאוחרים גורסים ארבע פעמים, וקטע אחד מהגניזה - חמש.³⁸ דוד הלבני כבר העיר ש"אמר ליה" אינו מהימן בשקלא וטריא ארון,³⁹ ולכן יש לעיין בשקלא וטריא עצמו תוך ניסיון לקרוא אותו כדו-שיח רציף.

לאחר שאלת הפתיחה של ריש לקיש, העורכים הסתמאים מוסיפים דיון על המדרש, ובדיון זה נדון להלן.⁴⁰ על שאלתו של ריש לקיש, משיב ר' יוחנן בשאלה ממשנת פסחים ד, א, אך קשה להבין מה בשאלתו מהווה תשובה לשאלה שהופנתה אליו. נראה, כמו שמבאר הריטב"א, שר' יוחנן מבחין בין מקרים שבהם יש חילופי דינים בין מקומות שונים כגון המקרה הנדון במשנה במגילה⁴¹ ובמשנה בפסחים, לבין שני מנהגים הנוהגים בעת ובעונה אחת במקום אחד. מבין השניים, רק במקרה האחרון חל האיסור "לא תתגודדו".⁴² בסעיף [3], ריש לקיש דוחה את תשובתו, שהרי בפסחים

- 38 בדפוס פיזרו יש "אמר ליה" בסעיף [1] ו"אלא" בסעיף [3]. כל כ"י יש בהם "אמר ליה" בסעיפים [1] ו[3]. בותיקן 114 חסר "אמר ליה" בשורה 2 אבל נוסף בין השיטין. בדפוס וילנא ולכ"י מהגניזה JTS ENA 3652,4-5 יש "אמר ליה" בסעיף [5]; בדפוס פיזרו וונציה חסר "אמר ליה" כאן, אבל נוסף על ידי המהרש"ל ונכלל בדפוסים המאוחרים. מעניין ששום עד נוסח אינו גורס "אמר ליה" בסעיף [4]. אותו קטע מהגניזה גם גורס "אמר ליה" לפני "האי לא תתגודדו" בסעיף [1], נוסח שמצוטט אבל נדחה על ידי הריטב"א. נראה שתוספות רי"ד גורס "אמר ליה" בסעיפים [6] ו[7] ואולי גם הריטב"א, אלא אם כן מלים אלו הן חלק מפירושו ולא ציטוט.
- 39 ד' הלבני, מקורות ומסורות, נשים, עמ' יז הע' 11* (להלן: מקורות ומסורות).
- 40 עיין גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 81 הע' 14. הסגנון של קטע זה ועיסוקו בענייני דקדוק מראים שמקורו בסתמאים. רשב"א ד"ה ואימא מצטט תשובה של רב האי גאון או של רב שרירא גאון שלפיה גם קטע זה הוא חלק מהדו-שיח בין ר' יוחנן לריש לקיש. עיין בנוסח של הגניזה לעיל, הע' 38. לפי זה ר' יוחנן מתכחש לכל האיסור של "לא תתגודדו".
- 41 יש לשים לב שתשובה זו משיבה רק על ההבדל בין הכרכים שקוראים בהם בט"ו לבין העיירות שקוראים בהן ב"ד, אבל בני הכפרים, שרגילים לקרוא קודם ל"ד באדר ובאים לעיירות וקוראים בהן לפני י"ד (ובני העיירות עצמם קוראים ב"ד כמנהגם), יוצרים מצב שבו שני נהגים באותו מקום, והבעיה בעינה עומדת. לפיכך הרא"ש אומר שלפי ר' יוחנן משנה מגילה א, א אינה מהווה בעיה של "לא תתגודדו" כיוון שהגיוון בדינים שם אינו נובע ממחלוקת בין חכמים. לפי זה ר' יוחנן מביא את משנה פסחים ד, א לטעון כנגד ריש לקיש "למה לא שאלת ממקור בעייתי יותר?"
- 42 לפי הגאונים ורשב"א המובאים בהערה 40, ר' יוחנן סובר שאין כל איסור של "לא תתגודדו". לפי זה, ר' יוחנן שואל שאלה רטורית לפשר הסיבה שריש לקיש אינו מקשה ממקורות נוספים. לפי הריטב"א, לעומת זאת, יש לדעת ר' יוחנן איסור של "לא תתגודדו", אלא שהוא מפרש אותו כמו אב"י ורבא בפסקא [10] להלן, ולכן אין לר' יוחנן בעיה עם המקרים שהובאו על ידי ריש לקיש. התשובות של ר' יוחנן ממקורות נוספים אמורות רק להוסיף קושיות על שיטת ריש לקיש שלפיה "לא תתגודדו" חל בצורה גורפת. יוצא שרשב"א וריטב"א מסכימים שר' יוחנן איננו מתכוון לענות

מדובר במנהג ואילו במגילה - בהלכה. לפי ריש לקיש, גיוון במעשים מותר במקומות שונים רק בענייני מנהג, אבל לא בענייני הלכה.⁴³

ר' יוחנן עונה בסעיף [4] שאכן גם משנת פסחים ד, א עוסקת בעניין הלכתי, והראיה לכך: משנה אחרת שם (ד, ה), העוסקת בעשיית מלאכה בליל בדיקת חמץ, נוקטת מונחים של איסור והיתר.⁴⁴ בסעיף [5] ריש לקיש דוחה את דברי ר' יוחנן ואומר שבענייני מלאכה בערב פסח אפשר להיות פסיבי,⁴⁵ ואז לא יתעורר החשש לעבור על האיסור "לא תגודדו" כלל,⁴⁶ אבל הקושי בקיום שני דפוסי הלכה בעניין קריאת מגילה בעינו עומד.

סעיף [6] מביא את המשנה ביבמות א, ד ומציג את הקושי העולה ממנה בעניין האיסור "לא תגודדו": המקרה המתואר במשנה אינו קשור במנהג. גם האפשרות לנקיטת פסיביות אינה יכולה לשמש לו פתרון, ובכל זאת עולה מהמשנה פיצול להלכות שונות. לפי הראשונים, גם את הדברים האמורים בשורה זו אמר ר' יוחנן. ר' יוחנן תמה על בחירתו של ריש לקיש להקשות קושיה ממגילה, שהרי ביבמות יש מקרה קשה ממנו. גם בדבריו אלה לא ברורה הדרך שבה ר' יוחנן מיישב את המקרה עם האיסור "לא תגודדו". הגאונים מבארים שר' יוחנן דוחה לגמרי את האיסור "לא תגודדו".⁴⁷ ייתכן

על קושייתו של ריש לקיש, אלא להביא את שיטתו לאבסורד כדי להראות שאיסור גורף של "לא תגודדו" אינו עולה בקנה אחד עם המקורות מהמשנה.

43 שיטה זו מתאימה להגדרת הירושלמי לאיסור זה.

44 פירוש אחר לשורה זו הוא שר' יוחנן מניח לטענה ממשנה פסחים ד, א ועובר לטענה חדשה ממשנה פסחים ד, ה. ר' יוחנן מביא מקרה קשה מקודמיו כיוון שמדובר בעניין של הלכה שבו גיוון המעשים מתרחש במקום אחד. פירוש זה צריך להניח שלדעת ר' יוחנן אין בגיוון איסור של "לא תגודדו", כמו שמפרשים הגאונים, או שהוא מטרים את דעתו של רבא. אני מעדיף את הפירוש שהצגתי בגוף המאמר, כיוון שפירוש זה מיטיב, יותר מן הפירושים האחרים, לשמור על רצף הסוגיא. נראה שר' יוחנן ממשיך את טענתו מפסחים ד, א כיוון שהוא מתחיל מאמרו ב"והתם". אולם עיין בריטב"א ד"ה והתם, ובבבלי פסחים נה ע"א ובן מנחם (לעיל, הע' 13), כרך ג, עמ' 444-445.

45 אפשר ששורה זו מקבילה לסעיף [יא] בירושלמי שגם היא אומרת שההולך ממקום שאין עושים בו מלאכה למקום שעושים בו מלאכה יכול להתפרש כפסיבי, אבל הירושלמי מוסיף שגם איש כזה צריך לעשות מלאכה אם יש חשש שהימנעות ממנה תגרום לתמיחות. כאן הירושלמי מצריך אחידות במעשה במקום אחד אפילו במנהג. ראה גם בבלי פסחים נא ע"ב.

46 תשובה זו מחזקת את פירושי בהערה 44 שלפיו בשורה 4 ר' יוחנן ממשיך את טענתו מפסחים ד, א. אם מפרשים שר' יוחנן עבר לטענה מפסחים ד, ה, קשה להבין את תשובתו של ריש לקיש, שהרי בית שמאי ובית הלל שוכנים באותו מקום ובוודאי תלמידי בית הלל יעשו מלאכה בפני בית שמאי ותתעורר בעיה של "לא תגודדו". תשובת ריש לקיש שלפיה אפשר להיות פסיבי, סבירה רק לגבי פסחים ד, א שלפי המובא שם ההולך ממקום שאין עושים בו מלאכה למקום שעושים בו מלאכה יכול להימנע מלעשות מלאכה בלי לעורר חשד למחלוקת.

47 עיין לעיל, הע' 40 ו-42.

גם להציע שר' יוחנן סובר כדברי רבא שבסוף הסוגיא, שהאיסור "לא תתגודדו" אינו חל על שני בתי דין שונים. לפי זה, שיטת ר' יוחנן בבבלי עומדת בניגוד גמור לשיטתו בירושלמי, שם הוא עונה על כל מקרה ומקרה מבלי להגביל את האיסור "לא תתגודדו" ולתחום אותו. הלבני סבור ששורה זו היא שאלה של הסתמאים.⁴⁸

בסעיף [7] ריש לקיש, או הסתם לפי הלבני, משיב שלמעשה לא נהגו בית שמאי לפי שיטתם שלהם אלא כבית הלל. ר' יוחנן חולק וטוען שבית שמאי עשו כדבריהם.⁴⁹ בסעיף [9] הסתם מציין שמחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן מקבילה למחלוקת רב ושמואל באותו עניין. בסוף סעיף [9], אחרי הוספה (שמקורה בסתמאים) הסוטה מגוף הדיון, חוזר הדיון ומתמקד בגיוון במנהגים שבין בית שמאי לבית הלל.⁵⁰ כאן, אפילו הראשונים מודים שהשאלה אינה חלק מהדושיח של ריש לקיש ור' יוחנן.⁵¹ לכן, בין שנקבל את שיטת הלבני, הסבור שהדושיח שבין ר' יוחנן לריש לקיש מסתיים בסעיף [5], ובין שנניח שסופו בסעיף [8], נראה שהשאלה הפותחת של ריש לקיש אינה מקבלת מענה בדיון האמוראי, והדבר קשה, הן משום שהדושיח בין ריש לקיש ור' יוחנן מקוטע והן משום שאין בו תשובה לשאלת ריש לקיש ממגילה. אפשר שהגבלתו של אביי עונה בעקיפין⁵² על השאלה שעלתה ממשנת מגילה, אבל אם כך פני הדברים, עולה כאן תמיהה חדשה על התשובה שניתנה בעקיפין בניגוד למצופה שהיא תבוא כעיקר.

- 48 מקורות ומסורות, פסחים, טז-יז.
- 49 שלא כשיטתו בירושלמי יבמות א, ו (ג ע"ב). אפשר שהבבלי הסיק מתשובתו של ר' יוחנן בירושלמי "בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל" שלפי ר' יוחנן אכן עשו בית שמאי כדבריהם. ריש לקיש משיב שלא עשו כדבריהם, אבל לא כתוב בירושלמי שר' יוחנן הסכים עמו, אלא שהמשיך והעלה טענות נוספות על שיטתו של ריש לקיש. ראו עוד ניסיון הסבר אצל הלבני שם.
- 50 רשב"א ד"ה ולמ"ד שואל מדוע הגמרא מקשה על ר' יוחנן, שהרי לפי הגאונים אין לשיטתו של ר' יוחנן כל איסור של "לא תתגודדו". רשב"א מתרץ שהתמיהה נסבה לא על ר' יוחנן אלא על כל מי שלשיטתו יש לו איסור של "לא תתגודדו" וסובר שעשו בית שמאי כדבריהם, כמו שמואל או אפילו כדעה תאורטית.
- 51 עיין ריטב"א ד"ה ולמ"ד ורשב"א בהערה הקודמת.
- 52 הרמב"ן סבור שהדעה של אביי אינה עונה על הקושי העולה ממשנה מגילה שהרי בני הכפרים הבאים לעיירות קוראים בהיותם שם ביום אחר מזה שקוראים בו בני העיירות והרי שני דינים במקום אחד. לשם כך נדרשת דעתו של רבא - להסביר את משנה מגילה. הרא"ש סובר שאפילו שיטת רבא אינה עונה על הקושי שבמשנה מגילה כיוון שמקרה זה דומה לבית דין אחד במקום אחד, חלק קוראים ביום זה וחלק ביום אחר. לכן הרא"ש סובר שר' יוחנן ענה על הקושיה ממשנה מגילה (עיין לעיל, הע' 41). הרא"ש גם מצטט את רבינו חיים הסבור ששיטת אביי עונה אף היא על הקושיה ממשנה מגילה כיוון שלפי הירושלמי בני הכפרים קוראים ביום הכניסה בכפרים ולא בעיירות, ולכן אין מדובר כאן בגיוון באותו מקום. כל הפירושים האלו רק מדגישים שהיה צפוי שהסוגיא עצמה תחזור לענות במפורש על הקושיה ממשנה מגילה.

בסעיף [10] אביי ורבא, אמוראי בכל בדור הרביעי, הרחוקים מאוד מבעלי הדו־שיח המקורי, ברצותם להביא את הבעיות הללו לכלל פתרון,⁵³ מגבילים את האיסור "לא תתגודדו". לראשונה מאז נדונה הלכה זו, שני האמוראים משלבים בה יסוד חדש, שלא היה בה קודם - בתי הדין. למרבה התימהון, תשובת אביי אינה עונה אפילו על הקושיה מבית שמאי ובית הלל, ואפשר שבמקור נסב מאמרו על שאלה אחרת. מכל מקום, אפשר לראות שמסקנת הסוגיא לפי רבא נוקטת עמדה קיצונית מאוד המגבילה את האיסור "לא תתגודדו" עד כדי כך שקשה להעלות אפילו בדמיון מקרה שבו עוברים עליו.

סוגיא זו מציבה בפני הקורא כמה קושיות: ראשית, הסוגיא פותחת בדו־שיח בין ריש לקיש לר' יוחנן, אבל לאחר כמה שורות הופכת לשקלא וטריא סתמי. נוסף על כך אין רציפות בין תחילת הסוגיא לסופה: הסוגיא מתחילה בשאלה ממשנה מגילה ו"קופצת" לשאלה מבית הלל ומבית שמאי, והשאלה העקרונית לכאורה נזנחת. כמו כן, קשה לזהות במדויק מהי עמדתו של ר' יוחנן - האם עברו "לא תתגודדו" אינו איסור כלל, או שמא הוא מסכים עם אביי או עם רבא. הדבר ברור הוא ששיטתו בבבלי אינה שווה לשיטתו לפי הירושלמי. אף לגבי מסקנת הסוגיא: ברור שמסקנת הבבלי, בהגבלתו של האיסור "לא תתגודדו", שונה במובהק ממסקנת הירושלמי.

סוגיית הבבלי, במהלכה הנוכחי, קשה להבנה, ולדידי אין מדובר בבעיות של נוסח וגם לא של פרשנות; סוגיית הבבלי אינה תעתיק של דו־שיח שהתרחש במציאות⁵⁴ ואף לא הוכחה מתמטית לרעיון מופשט. הפתרון הסביר ביותר לסוגיית הבבלי הוא לקבלה - על הקשיים שבה - כתשובה לסוגיית הירושלמי הבנויה בסגנון רטורי טוב. מטרת הסוגיא היא לשכנע את השומע ששיטת הירושלמי איננה עולה בקנה אחד עם העובדות, ששיטת רבא היא השיטה היחידה הנכונה, והיא בלבד מתרצת את כל הבעיות. הבבלי משיג את מטרתו בהתייחסות מוקפדת לכל שלב ושלב של השקלא וטריא שבירושלמי, ובעזרתה הוא מגלה את דעתו על שיטת הירושלמי. איני טוען שבפני עורכי הבבלי עמדה סוגיא ירושלמית שכללה דיון כמו זה שלפנינו, אך נראה שלכל הפחות הייתה

53 על יחסו המיוחד של רבא לתורת ר' יוחנן בדיוניו עם ריש לקיש ראה P. Hayman, "From Tiberias to Mehoza: Redactorial and Editorial Processes in Amoraic Babylonia," *JQR* 93, no. 1/2, pp. 117-148.

54 עיין ש' אטלס, "לתולדות הסוגיא," *HUCA* 24 (1952-1953), עמ' ח-יד המוכיח שדווקא בוויכוחים בין ר' יוחנן לריש לקיש אנו מוצאים הרבה דוגמות של סוגיות שבהן "הדברים שנשנו בראשונה בשם ר"י ור"ל אינם אלא פרי הדמיון של האמוראים האחרונים או מסדרי התלמוד, ששקלו וטרו בשיטות ר"י ור"ל ושמו בפיהם דברים שלא היו מעולם" (יג). בדוגמה אחת משער אטלס ש"אפשר שהשינויים האלה בדברי ר"י [ממה ששנויה בירושלמי] נעשו בכוונה בכדי ליישב את הסתירה שבין ראשית הסוגיא בבבלי לסופה" (י). נראה לי שבסוגייתנו יש דוגמה נוספת כעין זו.

להם היכרות עם סוגיא הקרובה לה, ושסוגיית הירושלמי שבידנו היא הקרובה ביותר לנוסח שעמד בפני עורכי הבבלי.⁵⁵

נשווה את הבבלי לירושלמי: הבבלי מתחיל במשנה מגילה א, א - משנה המופיעה אחרונה בסוגיית הירושלמי. קשה להבין מדוע סוגיית הבבלי שהועברה למסכת יבמות תתחיל במשנה ממגילה. ראשית, אין קשר בין המשנה לסוגיא שלפניה, ושנית, הבעיה שמציבה המשנה ממגילה אינה הבעיה הקשה ביותר לאיסור "לא תתגודדו". ייתכן שהסיבה שהסוגיא התחילה במשנה ממגילה טמונה בהסברים השונים שניתנים לה בשתי הסוגיות. הירושלמי טוען שהמשנה במגילה אינה סותרת את האיסור "לא תתגודדו" כיוון שההלכה המובאת בה יוצאת מן הכלל ומבוססת על פסוק מאסתר (ט, כח). הבבלי מצטט פסוק דומה, שסמוך לזה שבירושלמי (ט, לא), אבל משתמש בו באופן אחר לגמרי: הוא מוכיח באמצעותו שהמשנה במגילה בעייתית כיוון שחיוב מקרא מגילה הוא הלכה ולא מנהג בעלמא. הבבלי קובע את המשנה ממגילה בראש הסוגיא כדי לחלוק על הירושלמי ולומר שאין לפתור אותה כיוצאת מן הכלל, ונחוץ פתרון אחר. במהלך זה אפשר לראות תחילתה של סלילת הדרך של הבבלי, דרך שתוביל בהמשכה להגבלה הרדיקלית של האיסור "לא תתגודדו".

תשובתו של ר' יוחנן בבבלי (בשורה השנייה) לבעיה העולה ממשנה מגילה אינה דומה לתשובתו בירושלמי. תחת להשיב על השאלה שהוצגה, ר' יוחנן מעלה קושיא נוספת, ממשנה פסחים ד, א, שבה רמוז ההסבר של אביי, הסובר ש"לא תתגודדו" אינו חל במקרה שמדובר בהבדל בקיום הלכה בין מקומות שונים. בירושלמי, משמשת משנת פסחים שאלת הפתיחה של ריש לקיש, ועליה משיב ר' יוחנן ואומר ש"לא תתגודדו" לא חל על מנהג אלא על הלכה, כמו במחלוקת בית שמאי ובית הלל. בבבלי הדברים הפוכים: ר' יוחנן הוא שמביא את המשנה ומקשה עליה, וריש לקיש הוא המשיב שיש הבדל בין מנהג להלכה. בבבלי, ר' יוחנן דוחה את הסברה שגם במשנה פסחים מדובר בהלכה, ואם כן, ההבחנה בין מנהג להלכה אינה תורמת מאומה, שהרי גם בפסחים מדובר בהלכה, ויתר על כן, ההבחנה אינה נצרכת כלל, משום שלכאורה לשיטת ר' יוחנן ובוודאי לשיטת אביי גיוון מעשים במקומות שונים מותר אפילו בענייני הלכה.

הבבלי מניח לכל הקושיות מפסחים על בסיס האפשרות להיות פסיבי, אבל בסעיף [6] הוא מעלה את המקור הבעייתי יותר, של בית שמאי ובית הלל, שאינו מנהג, וגם מקרה של פסיביות איננו. אמנם גם הירושלמי העלה את הדוגמה של מחלוקת בית

55 M. Jaffee, "The Babylonian Appropriation of the Talmud Yerushalmi," in Alan J. Avery-Peck (ed.), *The Literature of Early Rabbinic Judaism*, Lanham 1989, p. 24: "The post-Amoraic editors of the Babylonian Talmud had something like the extant version of the Palestinian Talmud before them and reflected upon the logic of its construction as they composed their own commentary

שמאי ובית הלל, אבל דחה אותה בטענה שבית שמאי לא עשו כדבריהם, אלא כבית הלל. הירושלמי יכול להגדיר את האיסור "לא תתגודדו" באופן רחב יותר כיוון שעמדו כלפי ההיסטוריה של מחלוקות הבתים מוניסטית. לעומתו, לבבלי, שבסוגיא זו מניח שבית שמאי עשו כדבריהם, ואף מוכיח זאת ביתר אריכות בסוגיא שלאחריה, מחלוקות הבתים מהוות בעיה רצינית של "לא תתגודדו".

לאחר שהבבלי מציג את הבעיות העולות ממשנה מגילה ואת הבעיות הגדולות מהן העולות ממשנה יבמות וגם דוחה את פירוש הירושלמי למקורות אלה, רק אז השומע מוכן לקבל את הפירוש החדש של אמוראי בכל. השיטה הקיצונית של אבוי ורבא לא הייתה מתיישבת על דעתנו אלמלא ראינו את היקף המשניות והמקרים שעשויים היו להיכלל באיסור "לא תתגודדו" בלעדית.⁵⁶ מסקנת הבבלי כדעת רבא מבוססת בעיקר על הבעיה העולה ממשנה יבמות, ביסוס המסביר את בחירתה למקור מרכזי של סוגיית הבבלי וגם את החלטת עורכי הבבלי להעביר את הסוגיא כולה למשנה במסכת יבמות.⁵⁷

ראוי לשים לב לכך שהבבלי איננו מביא את סעיפים [ד] [ה] ו[ו] של הירושלמי על אודות ר' מאיר ור' יוסי. הכלל "הלכה כר' יוסי מחבירו" (או מחביריו) וכללי הוראה נוספים כגון זה, שקבע ר' יוחנן, סמכותם מקובלת בתלמוד הירושלמי. כאן, הירושלמי אפילו מחיל אותם למפרע על דיונם של התנאים עצמם. הבבלי, לעומתו, נוטה פעמים רבות להתעלם מהם, ובעירובין מו"ע"ב אף דוחה את כולם באמרו "ליתנהו להני כללי".⁵⁸ הירושלמי מתאר את עולמם של התנאים כעולם שיש בו אהדות הלכה למעשה. לשיטתו יש כללים סמכותיים ובעזרתם מכריעים בין הדעות השונות ופוסקים הלכה בכל המקרים עד כדי כך שקשה לירושלמי למצוא מקרה של פלורליזם שבו לא נדחתה דעת אחד הצדדים. לא כן המצב בבבלי, המתאר את עולמם של התנאים תיאור פלורליסטי שבו אין צורך להכריע מחלוקות באופן עקיב שיתקבל על דעת כולם. בעולם שכזה עשו בית שמאי כדבריהם, ובית הלל - כדבריהם שלהם; ר' יוסי נהג כדבריו, ור' מאיר - כדבריו שלו, בלשון הבבלי - "נהרא נהרא ופשטיה".⁵⁹

56 מבנה הסוגיא מתאים לתיאורה ב L. Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, Cambridge 1991, p. 100, "The typical Talmudic sugya is so arranged that the argument proceeds, in true dramatic fashion, so as to lead by stages to a climax".

57 עיין בדומה J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, p. 59. שכותב לגבי הסיפור של תנורו של עכנאי המופיע בירושלמי במסכת חגיגה ובבבלי במסכת בבא מציעא: "The BT redactors seem to have reworked and recontextualized the story simultaneously. That is, the redactors have tailored the text of the story to fit the context they chose".

58 עיין עוד בספרי (לעיל, הע' 19), בפרק הראשון.

59 עיין בבבלי חולין יח ע"ב ונו ע"א ובדיון בספרי (לעיל, הע' 19), בפרק השלישי.

גם סעיפים [ז] ו[ח] לא הובאו בבבלי, ראשית, כיוון שמדובר במחלוקת בין יהודה לגליל, מחלוקת שנראה שאין מקומה בבבלי, ושנית, כיוון שהמקרה הנדון בהם יכול לבוא על פתרונו בקלות שכן חילופי דינים בין מקומות שונים מותרים הן לשיטת אביי הן לשיטת רבא. בחירת הירושלמי להציע פתרון שלפיו שניהם יוצאים בדיעבד, במקום להציע את הפתרון הפשוט שלפיו מותרים חילופי דינים בין אזורים שונים, מלמדת שלפי הירושלמי חילופי דינים אסורים, אפילו בין מקומות שונים.

כאמור, אי אפשר להוכיח בוודאות שסוגיית הירושלמי הייתה לפני עורכי הבבלי ושכל ההבדלים בין הסוגיות נעשו בכוונה תחילה למען המטרות שהסברנו. עם זאת, כשוראים שהשינויים מתאימים לשיטה המפורשת של מסקנת הסוגיא, מסתבר שהעורכים עשאו בכוונה כדי להתפלמס עם הירושלמי, להתנגד לו ולשכנע את השומעים בצדקת שיטתם.

גם בהמשך הסוגיא בסעיפים [11] ו[12] יש קושי פרשני, אלא אם כן נוקטים את הגישה הרטורית. סעיף [11] עומד על הסתירה בין "לא תתגודדו" לברייתא ש"במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל", והגמרא עונה כאביי: "מקומות מקומות שאני". אלא, שואלת הגמרא, הלא זה פשוט - "ודקארי לה מאי קארי לה?". עכשיו מסקנת הבבלי, שכנגד הירושלמי, פשוטה כל-כך שמתעוררת תהייה על הצגת השאלה לכתחילה. הגמרא מתרצת שמחלוקת בעניין כריתת עצים בשבת מראה שחילופי דינים בין מקומות שונים מותרים אפילו בהלכות חמורות כמו שבת. סעיף [12] מוסיף שאותו אדם עצמו יכול לנהוג הלכה אחת במקום אחד והלכה אחרת במקום אחר כיוון ש"מקומות שאני".⁶⁰

גם ההוספות הסתמיות שבסוגיית הבבלי תורמות למגמה הרטורית שלה. ההוספה בסעיף [1] "האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה" מערערת את היסוד שבתשתית הדרשה. אמנם ממסקנתה עולה שיש לדרשה מקום, אך הגמרא מראה שהיא אינה

60 ראה David Kraemer, *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature*, Oxford 1996, p. 82-83, שדן ברושם הרטורי של שורות אלו:

Rhetorically, these flawed objections accomplish two things. First, they illustrate prominent cases in which, even in matters as serious as shabbat and kashrut, a variety of practices was tolerated. Secondly, by pointing out that, in light of the interpretations of Abbaye and Rava, the opinion that demands "don't separate into factions" applies only (possibly) in the same town, the "restrictive" opinion turns out to be very tolerant indeed. By means of the qualifying remarks of Abbaye and Rava, which the Gemara, in these "objections," insists that we notice, the denial of legitimate alternatives in practice is far more restrictive. The objections don't work precisely because the other party *already agrees* that alternatives should be supported.

פשוטה כפי שנדמה תחילה. ההוספה השנייה בסעיף [9] אומרת שאפשר לפרש את מחלוקת רב ושמואל אם עשו בית שמאי כדבריהם או לא בין לפני בת הקול שפסקה הלכה כבית הלל ובין לאחריה. הסוגיא אומרת שלפני הופעת בת הקול היו בית הלל הרוב, אבל בכל זאת אין הדבר מונע בהכרח שבית שמאי עשו כדבריהם (שלהם) כיוון שהכלל "אחרי רבים להטות" אינו תקף אם המועט חכם מהרוב: "כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפיי". גם לאחר בת הקול אפשר שבית שמאי עשו כדבריהם בשל הכלל שלפיו "אין משגיחים בבת קול". עולה מכאן שלפי הבבלי, גם רוב⁶¹ וגם בת קול אין בכוחם למנוע פלורליזם הלכתי, וראוי לתת רשות לקבוצות שונות לפעול קבוצה-קבוצה לפי שיטתה. השווה זאת לירושלמי בסוגיא הבאה (יבמות א, ו, ג ע"ב) שאומר "משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה". נראה שהוספה זו בבבלי מהווה אמירה פולמוסית ברורה נגד עמדת הירושלמי.⁶²

סוגיא ג - האם עשו בית שמאי כדבריהם?

הסוגיא השלישית בבבלי חוזרת לשאלה אם בית שמאי עשו כדבריהם, או שמא נכנעו ועשו כדברי בית הלל. בסוגיות הקודמות ראינו שהבבלי מגן על שיטת בית שמאי ומתאר מצב שבו בית שמאי עשו כדבריהם הן לפני בת הקול והן לאחריה - בניגוד לירושלמי. סוגייתנו ממשיכה פולמוס זה ומוכיחה בבירור שבית שמאי אכן עשו כדבריהם. היות והבבלי משתמש בכרייתות רבות מן התוספתא, נצטט תחילה את התוספתא ביבמות א, ט-יג, ולאחר מכן, נציג את הירושלמי והבבלי המתייחסים לדברי התוספתא.⁶³

[A][ט] נתיבמו, בית שמי אומר הן כשירות והולד כשר. בית הלל אומר הן פסולות והולד ממזר.

אמר ר' יוחנן בן נורי: בא וראה היאך הלכה זו רווחת בישראל, לקיים כדברי בית שמי הולד ממזר כדברי בית הלל, אם לקיים כדברי בית הלל הולד פגום כדברי בית שמאי. אלא בוא ונתקין שיהו הצרות חולצות ולא מתיבמות. ולא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה שעה.

[B][י] אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להם לצרות הראשונות?

61 בעיני ההכרעה כדעת הרוב עיין גם א' אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 93-99.

62 עיין עוד אצל Kraemer (לעיל, הע' 60), עמ' 79-81. גם ככל המקבילות שצוטטו לעיל בהע' 34, הבבלי דוחה את בת הקול.

63 שלבים לוגיים מסומנים באותיות לועזיות גדולות; הלכות על פי מהד' ליברמן מסומנות באותיות עבריות. כל הסימונים באים בסוגריים מרובעים. התוספתא מובאת על פי נוסח כ"י וינה.

[C] שאלו את ר' יהושע: בני צרות מהן? אמר להם למה אתם מכניסין ראשי לבין שני הרים גדולים לבין בית שמיי ובין בית הלל שיריצו את ראשי? אלא מעיד אני על משפחת בית עלובאי מבית צבאים ועל משפחת בית קיפאי מבית מקושש שהן בני צרות ומהם כהנים גדולים והיו מקריבין לגבי מזבח.

[D] אמר ר' טרפון: תאיב אני שתהא לי צרת הבת ואסיאנה לכהונה.

[E] אמר ר' אלעזר: אף על פי שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל בצרות מודים שאין הולד ממזר שאין ממזר אלא מן האשה שאיסורה איסור ערוה וחייבין עליה כרת.

[F] אף על פי שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל בצרות ובאחיות ובספק אשת איש ובגט ישן ובמקדש את האשה בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, לא נמנעו בית שמיי לישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמיי אלא נהגו האמת והשלום ביניהן שנאמר האמת והשלום אהבו.

[G][יא] אף על פי שאילו אוסרין ואילו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אילו על גב אילו לקיים מה שנאמר כל דרך איש זך בעיניו ותכן לבות ה'.

[H][יב] ר' שמעון אומר: מן הספק לא היו נמנעין אבל נמנעין הן מן הודיי.

[I][יג] לעולם הלכה כדברי בית הלל. הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כדברי בית שמיי וכדברי בית הלל על זה נאמר הכסיל בחשך ילך. התופס קולי בית שמיי וקולי בית הלל רשע. אלא אם כדברי בית שמיי כקוליהן וכחומרניהן אם כדברי בית הלל כקוליהן וכחומרניהן.

התוספתא דנה בבעיה העולה מהמשנה: הבתים התחתנו זה עם זה על אף שנחלקו בעניין צרת הבת, מחלוקת העלולה לעורר בעיית ממזרות. בסעיף [A] ר' יוחנן בן נורי מציע להתקין תקנה שכל הצרות תחלוצנה, וכך יימנעו מממזרות או מפגמים אחרים, אך הצעת הפשרה שלו אינה מצליחה כיוון ש"נטרפה השעה".⁶⁴ בסעיף [B] נאמר שאחד מהערעורים על תקנת ר' יוחנן בן נורי בא מרבן שמעון בן גמליאל, בן זמנו של ר' יוחנן בן נורי, הטוען שהתקנה לא תועיל לנשים שנתייבמו או שהלכו לשוק בלי חליצה.

בסעיף [C] ר' יהושע מסכים עם בית הלל ועם זאת מסתייג מלומר דעתו בפירוש.

בסעיף [D] ר' טרפון מסכים עם בית הלל ואף מביע שאיפה לעשות בפומבי מעשה

64 ל' גינזבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ברכות א, ניו יורק תש"א, עמ' 159-160, מבאר שמרד בר-כוכבא התחיל ולא הייתה לחכמים אפשרות להיפגש ולהשלים את הדיונים בעניין התקנה.

כדעתם. גם ההסתייגות של ר' יהושע וגם הלהיטות של ר' טרפון מלמדות על תמיכה בבית שמאי של חלק מהציבור ועל מתיחות שהייתה בין שני הצדדים.

שלוש המימרות התוכפות מתחילות במילים "אף על פי", וכולן מנסות לצמצם את הפער שבין שיטות הבתים. בסעיף [E] ר' אליעזר טוען שצרת הבת אינה גורמת לממזרות אפילו לפי בית הלל כיוון שאין היא בגדר איסור כרת אלא לאו בלבד.⁶⁵ ר' אלעזר חולק על ר' יוחנן בן נורי ומצמצם בכך את הפער בין הצדדים במחלוקת. בסעיף [F] התוספתא מוסיפה שעל אף ריבוי המחלוקות ביניהם, המשיכו הבתים להינשא זה לזה כפי שלמדנו מהנביא זכריה, שגרס (ח, יט) שערך האמת ההלכתית חשוב, אבל ערכו של השלום החברתי חשוב ממנו.⁶⁶ בסעיף [G] מופיעות מובאות ממשלי טו, ב וכא, ב המלמדות שהגם שכל אחד משוכנע שהשיטה ההלכתית שלו נכונה, האל מעוניין בעיקר בכוונה של העושה, ולכן כל הלכה שמגיעים אליה בכוונה טובה ובדרך מתאימה, תהיה רצויה לפניו.⁶⁷ בזה נותנת התוספתא בסיס תאורטי לסובלנות ההלכתית שהתקיימה בין הבתים לפי פשט המשנה.

בסעיף [H] ר' שמעון מצמצם במקצת את רוח הפלורליזם שבמשנה בהוספת ההסתייגות שלפיה רק במקרים של ספק ממזרות התחתנו הבתים זה בזה, אבל לא במקרים שבהם הממזרות ודאית. בסעיף [I] נראה ששני חלקי ההלכה סותרים זה את זה: אם ההלכה כבית הלל באופן מוחלט, כיצד אפשר לומר שאדם הרוצה לנהוג בכל

65 לדעת ר' אליעזר, פירוש זה, שדין צרת הבת גורם חיוב כרת, לא נתקבל בבבלי, אולם הלכתי, מקורות ומסורות, נשים, עמ' יח-יט, שחזר את הכוונה המקורית של ר' אליעזר על בסיס דרשת רבי בבבלי יבמות ח ע"א שדין צרת הבת גורם איסור לאו בלבד וכך אין בעיה של ממזרות.

66 פסוק זה מובא כעיקרון הלכתי גם בבבלי סוכה לב ע"ב.

67 פשוטו של הפסוק מתנגד למי שנוהג בכל דרך שרוצה תוך התעלמות מרצון האל. אדם כזה לא יצליח כיוון שה' יודע את מניעי הפסולים. ברם, הפסוק נדרש כאן בדרך חיובית, רוצה לומר ששני הבתים, על אף שכל אחד מהם סבר ששיטתו היא השיטה היחידה הנכונה, בכל זאת, כיוון שראו שלכם של תלמידי הבית האחר מכוונים לשמים, ראו בהלכות הבית האחר הלכות ליגיטימיות. המילים "תכן לבות" נמצאות גם במשלי כד, יב. שמות רבה לג ה דורש את הפסוק על פינחס, שעל אף שלא היה ברור לו מה עליו לעשות, בכל זאת בטח בנכוונתו החלטתו להרוג את החוטאים מתוך הכרה עמוקה שהאל ידע שכוונתו לטובה (עיין בחידושי הרד"ל על אתר). מושג דומה נמצא בבבלי סנהדרין קו ע"ב: "הקדוש ברוך הוא ליבא בעי דכתיב 'וה' יראה ללבב' (שמואל א טו, ז)", אולם, עיין תוספתא כפשוטה על אתר שמפרש באופן אחר.

ההנחה התאורטית כאן יכולה להיות שקיים דין "אמתי" אחד, אבל האל אינו מחייב את האדם לקיימו משום שהדבר החשוב ביותר הוא הכוונה. זו הנחת היסוד של הסובלנות של ג'ון סטיוארט מיל, 2, On Liberty, Indianapolis 1978, ch. 2. אפשר לומר גם שהתוספתא מניחה שאין דין אחד, אלא כל מערכת דינים הנובעת מכוונה טהורה שווה במעמדה לכל מערכת אחרת כנ"ל. מעמד יחסי זה דומה לעמדה של ניטשה הדוגל ביחסיות של כל מושג של אמת ושקר. עיין מ' הלברטל, "Jews and Pagans in the Mishnah" in Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity, ed. G. Stanton and G. Stroumsa, Cambridge 1998, pp. 160-61.

הדברים כבית שמאי, רשאי לעשות כן? לוי גינזבורג משער שרק החלק השני מקורי, ואילו החלק הראשון הוסף אחרי שכבר נפסקה ההלכה כבית הלל.⁶⁸ חנוך אלבק, לעומתו, סובר שהשורה הראשונה: "הלכה כבית הלל" אינה פסק הלכה אלא תיאור הנוהג הרווח בקהילה,⁶⁹ וקו דומה נוקט מנחם כץ, שמשער שגם לאחר שנפסקה ההלכה כבית הלל, הייתה רשות ליחידים לנהוג כבית שמאי.⁷⁰ מכל מקום, בשורות אלו מובעות זו לצד זו אפשרות של פלורליזם הלכתי והכרה בשלטונו ההולך ומתבסס של בית הלל. התוספתא מנסה לצמצם את המחלוקת בין הבתים בעניין צרת הבת ולהרחיב את האידיאל של פלורליזם הלכתי, אם כי אף היא תוחמת אותו בתוך גבולות מסוימים.

הירושלמי ביבמות א, ו (ג ע"א-ב) מצטט את רוב התוספתא כמעט במדויק אם כי בשינוי סדר הסעיפים: [I, F, C, D, E, B, A]. בהמשך המאמר נדון בסיפור על ר' דוסא בן הרכינס שנמצא אחרי סעיף [C], ונשווה אותו לסיפור בבבלי. עתה, נצטט רק את שני החלקים האחרונים, כיוון שבהם מצויות הוספות האמוראים, ומגמת עורכי הירושלמי ניכרת בהם.

[F] אע"פ שנחלקו בית שמי ובית הלל בצרות ובאחיות ובגט ישן ובספקי אשת איש ובמקדש בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי והאשה מתקדשת בדינר ובשוה דינר לא נמנעו בית שמי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי אלא נוהגין באמת ובשלום שנ' והאמת והשלום אהבו.

ממזירות בנתיים ואת אמר הכין? [...]

[1] ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן: מודין בית שמי לבית הלל לחומרין.

68 עיין גינזבורג (לעיל, הע' 64), עמ' 152, 155-156. זו גם התשובה הראשונה בבבלי עירובין ו ע"ב. השווה גם א"ב הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ"ט, עמ' 130-131.

69 ח' אלבק, ששה סדרי משנה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט), יבמות, 332. עיין גם אצל א' ביטמן, "לטיבו של הכלל 'הלכה כבית הלל'", סיני, פב (תשל"ח), עמ' קפו; ש' ספראי, "ההכרעה כבית הלל ביבנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשל"ז, כרך ג, עמ' 43; ו' ברנדס, "ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הוצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתמייחים לתנאים וספרותם", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 45-139.

70 מ' כ"ץ, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון: נוסח פירוש ותופעות עריכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, כרך א, עמ' 286-290. עיין גם מ' סבתו, "קריאת שמע של ר' ישמעאל ושל ר' אלעזר בן עזריה וההכרעה כבית הלל, סידרא כב (תשס"ו), עמ' 52-53.

מעתה בית שמי ישאו נשים מבית הלל דאינון מודיי להון, ובית הלל לא ישאו נשים מבית שמי דלית אינון מודיי להון?⁷¹

[2] ר' הילא בשם ר' יוחנן: אילו ואילו כהלכה היו עושין.

אם כהלכה היו עושין בדא תנינן שלחו להן בית שמי ופחתה שבית שמי אומר עד שיפחות את רובה.⁷²

[3] אמר ר' יוסי ביר' בון: עד שלא בא מעשה אצל בית הלל היו בית שמי נוגעין בו, משבא מעשה אצל בית הלל לא היו בית שמי נוגעין בו.

אמר ר' אבמרי: יאות, מה תנינן טימאו טהרות למפרע? לא, מיכן ולהבא.

[4] ר' יוסי ביר' בון אמ': רב ושמואל חד אמ' אילו ואילו כהלכה היו עושין וחד אמ' אילו כהילכתן ואילו כהילכתן

ממזרת בנתיים ואת אמר הכין?

המקום משמר ולא אורע מעשה מעולם.

[I] כהדא דתני כל הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמי וכחומרי בית הלל על זה נאמר והכסיל בחושך הולך, כקולי אילו ואילו נקרא רשע, אלא או כדברי בית שמי כקוליהם וכחומריהן או כדברי בית הלל וכקוליהם וכחומריהן.

הדא דתימא עד שלא יצאת בת קול, אבל משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל. [וכל] העובר על דברי בית הלל חייב מיתה.

תני יצתה בת קול ואמרה אילו ואילו דברי אלהים חיים הם אבל הלכה כבית הלל לעולם. באיכן יצאת בת קול? רב ביבי בשם ר' יוחנן אמר: ביבנה יצאת בת קול.⁷³

הירושלמי מצטט את סעיף [F] מן התוספתא, הקובע שהבתים התחתנו זה בזה, ושואל את השאלה המתבקשת - כיצד נשאו זה את זה אם במקרים מסוימים ייתכן שאדם שנחשב כשר לפי בית שמאי נחשב ממזר לפי בית הלל? כמה תשובות מוצגות, וכל אחת מהן מצמצמת בצורה שונה את הפלורליזם בפשט של המשנה ושל התוספתא בסעיפים [G-F]. לפי שתי התשובות הראשונות, שמרו בית שמאי על החומרות של בית הלל או

71 קרבן העדה טוען שהנוסח משובש ויש להחליף בין השמות בשורה זו. אם בית שמאי נוהגים כחומרות בית הלל או בית הלל יסכימו להינשא לבית שמאי, אבל בית שמאי בכל זאת לא יוכלו להינשא לבית הלל במקרים שבהם בית הלל מקלים יותר.

72 מקואות, ד ה.

73 מקבילה לכל הסוגיא נמצאת בירושלמי קידושין א, א (נח ע"ד). חלק [I] נמצא גם בירושלמי ברכות א, ד (ג ע"ב) וירושלמי סוטה ג, ד (יט ע"א).

אפילו נהגו כבית הלל. שתי התשובות האלה אמנם נדחות, אבל שורה [3] מתרצת את התשובה השנייה ומצטטת את רבי יובי בי רבי בון המודה שאפשר שבית שמאי אכן נהגו כדבריהם באופן פרטי, אבל לא בניגוד לבית הלל במקרים שבית הלל דנו ופסקו בהם. על אף שתשובה זו אינה עונה על השאלה המקורית כיצד נשאו זה את זה, שכן בית שמאי פסקו כדבריהם במקרים פרטיים, אך עם זאת היא מיישבת את דברי רבי הילא עם המשנה ממקוואות.

בשורה [4] מצוטטת מחלוקת בין רב לשמואל: האחד מסכים עם רבי הילא שבית שמאי נהגו כהלכה שפסקו בית הלל, והאחר טוען שנהגו בית שמאי כדבריהם. הגמרא חוזרת פעם נוספת על השאלה המקורית, ומתרצת שהודות להשגחה העליונה, מקרה בעייתי כזה לא אירע מעולם. תירוץ זה אמנם פותר את הבעיה התאורטית, אבל אין בכוחו לסייע אם מגיעים למקרים בעייתיים ממש, כלומר תירוץ זה יכול להיאמר רק בתקופה שבה הפסיקו לנהוג לפי הלכות שונות. נוסף על כך, ההסתמכות על השגחה פרטית כדי למנוע חשש להתעוררות בעיה הלכתית מבטלת את האפשרות שהבתים ויתרו על עיקרון הלכתי זה או אחר למען השלום והאחדות. על אף שקיים גיוון בהלכה למעשה, שיטה זו מרוקנת ממנו כל ערך של פלורליזם בכך שמבטיחה לשני הצדדים שההסכם להינשא זה עם זה לא יגרום להם לשום הפסד וגם לא יאלץ צד כלשהו להודות בלגיטימיות של הצד האחר. הגיוון בירושלמי איננו יכול להוות דוגמה לשום עמדה פלורליסטית במקרים בהווה.⁷⁴

הירושלמי מצטט את סעיף [I] של התוספתא, אך מעביר את הקביעה "הלכה כבית הלל" אל אחרי הברייתא "כל הרוצה להחמיר..." ובכך מסיים בהלכה הברורה בלי להותיר אפשרות של בחירה עצמאית. הירושלמי לא יכול להותיר על כנו את הדין שבתוספתא, שלפיו מותר למי שירצה בכך, לנהוג כבית שמאי, ולכן תוחם את הפלורליזם לתקופה שקדמה לקביעת הכלל שלפיו הלכה כבית הלל. את הכלל הוא שם בפיו בת קול ומתרה על חומרת הדבר בכריכתו בעונש מיתה, דבר שאיננו ברי-הגנה לפי ההלכה התלמודית.⁷⁵

74 עיין, D. Kraemer, "New Meaning in Ancient Talmudic Texts: A Rhetorical Reading and the Case for Pluralism," *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 49 (1988), p. 205

75 אין אדם נידון במיתה אלא בדין שחייבים עליו מיתה כגון חילול שבת אבל לא אם מטה לקרות קריאת שמע. גם לפי דין זקן ממרא, חייב מיתה רק מי שהגיע להוראה, אבל לא תלמיד. עיין סנהדרין, יא, ב ובספרי (לעיל, הע' 19), 302-307. אם הנוהג לפי בית שמאי אינו נכלל בדין זקן ממרא, אזי אין דרך משפטית להביאו לדין מוות.

ייתכן שכוונת הירושלמי לומר שיענש בידי שמים, אף אם הירושלמי משתמש בביטוי זה באופן רטורי או מטאפורי בלבד, בכל זאת מדובר ברטוריקה קיצונית כלפי מישהו שרק נהג כבית שמאי אפילו בדבר קטן. אפשר שהירושלמי שאב רעיון זה ממשנה ברכות א ג, שם חבריו של ר' טרפון אומרים לו "כדיי היית לחוב בעצמך שעברתה על דברי בית הילל" (כ"י קאופמן). אלא

נסכם ונאמר שהירושלמי מסתייג מהסובלנות המובעת בתוספתא כלפי שיטת בית שמאי ולכן אחרי שמצטט את רובה, מוסיף פירושים המגבילים את הפלורליזם המשתמע ממנה ובוחר לדגול בהלכה מאוחדת לפי בית הלל. לפי שני הפירושים הראשונים לסעיף [F] בית שמאי נהגו כבית הלל, לפחות בחומרותיהם וייתכן אף שבכל מקרה. הפירוש השלישי מגביל את הפרשנות הזאת רק למקרים שבית הלל כבר פסק בהם. הפירוש האחרון הוא היחיד שמודה באפשרות שבית שמאי נהגו כדבריהם גם במחלוקת גלויה עם בית הלל. הירושלמי אינו יכול להתעלם מהאפשרות הנאמרת במפורש בסעיף [I], והפתרון שהוא נוקט, גורס הגבלת האפשרות לעבר בלבד וביטול תוקפה בכל יתר התקופות.

כעת נתחקה על הדרך שבה נתקבלו המקורות הארץ-ישראליים בבבלי יבמות יד ע"א - טז ע"א:

[1] תא שמע: אף על פי שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי;⁷⁶ אי אמרת בשלמא לא עשו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת עשו, אמאי לא נמנעו? בשלמא בית שמאי מבית הלל לא נמנעו, דבני חייבי לאוין נינהו, אלא בית הלל מבית שמאי אמאי לא נמנעו? בני חייבי כריתות - ממזרים נינהו! וכי תימא, קסברי בית הלל דאין ממזר מחייבי כריתות, והאמר רבי אלעזר: אע"פ שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות, מודים שאין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת.⁷⁷ אלא לאו שמע מינה: לא עשו! לא, לעולם עשו, דמודעי להו ופרשי. והכי נמי מסתברא, דקתני סיפא: כל הטהרות [...] אלא לאו דמודעי להו, שמע מינה [...]

[2] תא שמע: אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות [...] לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי, ללמדך, שחיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר: האמת והשלום אהבו.⁷⁸ ר' שמעון אומר: נמנעו הן מן הודאי, ולא נמנעו מן הספק;⁷⁹ אי אמרת בשלמא עשו, משום הכי נמנעו, אלא אי אמרת לא עשו, אמאי נמנעו?

[...] כדאמר רב נחמן בר יצחק [...]

שהירושלמי כאן וגם אמורא אחד בבבלי בברכות יא ע"א מחילים את הדוגמה על כל אדם הנוהג כבית שמאי.

יבמות, א, ד. 76

תוספתא יבמות א, י. 77

שם. 78

שם א, יב. 79

ומאי שנא מן הודאי? דאיסורא הוא? ספק נמי איסורא הוא! לא תימא מן הספק, אלא אימא מן הסתם, דמודעי להו ופרשי. ומאי קא משמע לן? דאהבה וריעות נוהגים זה בזה [...]

[3] תא שמע, דאמר רבי יוחנן בן נורי: ...בואו ונתקן להו לצרות, שיהו חולצות ולא מתייבמות. אמר ליה רשב"ג: מה נעשה להם לצרות הראשונות מעתה? לא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה השעה.⁸⁰ אי אמרת בשלמא עשו, היינו דקאמר מה נעשה, אלא אי אמרת לא עשו, מאי מה נעשה? אמ' רב נחמן בר יצחק: לא נצרכה אלא לצרה עצמה [...]⁸¹

[4] תא שמע, דאמר רבי טרפון: תאבני, מתי תבא צרת הבת לידי ואשאנה?⁸² אימא: ואשאנה. והא תאבני קאמר! לאפוקי מדר' יוחנן בן נורי.

[5] תא שמע: מעשה בבתו של רבן גמליאל שהיתה נשואה לאבא אחיו, ומת בלא בנים, וייבם רבן גמליאל את צרתה. ותסברא? רבן גמליאל מתלמידי בית שמאי הוא?

אלא, שאני בתו של רבן גמליאל, דאילונית הואי [...]

[6] מתיב רב משרשיא: מעשה בר' עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט, ונהג בו שני עישורין, א' כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל. שמע מינה עשו? ר' עקיבא גמריה איסתפק ליה, ולא ידע אי בית הלל באחד בשבט אמור, או בט"ו בשבט אמור.⁸³

[7] מתיב מר זוטרא: מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופחת את המעזיבה וסיכך על גבי מיטה בשביל קטן,⁸⁴ שמע מינה עשו?

80 שם א, ט-י. בבבלי יבמות כז ע"א, רב נחמן בר יצחק מוסיף שאחר כך הצליחו לתקן תקנה זו.

81 רב נחמן מסביר שבית שמאי לא נהגו כשיטתם ולכן אין בעיה לבני בית הלל. אולם, לבית שמאי עדיין תהיה בעיה עם הצרות שנישאו בלא חליצה, על פי פסיקתם של בית הלל. לכן אפשר להבין את דברי רבן שמעון בן גמליאל גם אם נניח שבית שמאי נהגו כבית הלל.

82 תוספתא יבמות א, י.

83 תוספתא שביעית ד כא וראה מקבילות בירושלמי ביכורים ב ד (סה ע"ב), ירושלמי ראש השנה א, ב (נו ע"א), בבלי ראש השנה יד ע"א-ב ובבלי עירובין ו ע"ב - ז ע"א. נראה שבסיפור המקורי, כמו שאומר השואל בסוגייתנו, רצה ר' עקיבא לנהוג כחומרות של בית שמאי ושל בית הלל כאחד. בתוספתא ובירושלמי ר' יוסי מפרש את הסיפור שלא כפשוטו. ייתכן שהוא נוהג כך משום שלא היה לו נוח שר' עקיבא שחי אחרי תקופת יבנה יחשוש לשיטת בית שמאי. העובדה שהפרי היה אתרוג, פתחה בפני ר' יוסי את האפשרות שר' עקיבא רצה לנהוג כחומרות רבן גמליאל ור' אליעזר במשנה ביכורים ב ו. הבבלי פה ובעירובין ו ע"ב - ז ע"א מפרש אחרת ומסביר שר' עקיבא שכח איוז שיטה נאמרה על ידי בית הלל. בבבלי ראש השנה יד ע"א-ב שני הפירושים משולבים יחד: פירושם של התוספתא והירושלמי וגם של הבבלי כאן.

התם, הרואה אומ' לאפושי אויר קעביד.⁸⁵

[8] מתיב מר זוטרא: מעשה בשוקת יהוא שהיתה בירושלים, והיתה נקובה למקוה, וכל טהרות שהיו בירושלים נעשים על גבה, ושלחו בית שמאי והרחיבוה, שבית שמאי אומר: עד שתיפחת ברובה.⁸⁶ [...] שמע מינה: עשו?

התם, הרואה אומר לאפושי מיא הוא דקא עביד.⁸⁷

[9] תא שמע, דאמר ר' אלעזר בר צדוק: כשהייתי לומד תורה אצל ר' יוחנן החורנית, ראיתי [...] ואף על פי שתלמיד שמאי היה, כל מעשיו לא עשה אלא כדברי בית הלל.⁸⁹

אי אמרת בשלמא עשו, היינו רבותיה, אלא אי אמרת לא עשו, מאי רבותיה?

[10] תא שמע, שאלו את ר' יהושע: צרת הבת מהו? [...] אמר להם: מפני מה אתם מכניסים ראשי בין ב' הרים גדולים, בין ב' מחלוקות גדולות בין בית שמאי ובין בית הלל? מתיירא אני שמא ירוצו גלגלתי [...] ⁹⁰

אי אמרינן בשלמא עשו, היינו דקאמר מתיירא אני, אלא אי אמרת לא עשו, אמאי קאמר מתיירא אני? [...]

[11] תא שמע: בימי ר' דוסא בן הרכינס הותרו צרת הבת לאחין,

שמע מינה: עשו, שמע מינה.

84	סוכה ב, ח.
85	עיין במקביל בבלי סוכה כח ע"א.
86	מקואות ד, ה.
87	תשובה זו דומה לתשובה שבפיסקא [7], שלפיה אם קיימת סיבה אחרת למעשה אזי אין חשש מפני מראית עין והדבר מותר. הבבלי מסביר שאפילו לפי השיטה שבית שמאי לא עשו כדבריהם אפשר להסכים שניסו לעשות כדבריהם אם המעשה לא ייתפס כפולמוס נגד בית הלל. הירושלמי (שורה 2) גם מצטט את המשנה במקואות ד, ה אבל מסביר בדרך אחרת שבית שמאי עשו כדבריהם עד שלא בא המעשה לידון אצל בית הלל. שני ההסברים מודים שלפעמים, במקרים שבהם לא גרם הדבר לעימות עם בית הלל, עשו בית שמאי כדבריהם. ההסבר של הירושלמי מאפשר לבית שמאי לעשות כדבריהם במקרים רבים יותר, גם לחומרא וגם לקולא, ואילו הבבלי מאפשר לבית שמאי במקרים שיש אפשרות לפרש את המעשה בדרך אחרת, להחמיר בלבד. לעומת זאת, הבבלי מתיר לבית שמאי לנהוג בפומבי כדבריהם גם במקרים שבית הלל עסקו בהם, ואילו הירושלמי אוסר. בכל זאת, תשובת הבבלי חלה רק בשלב ה"הוא אמינא" מה שאין כן במסקנה שבית שמאי עשו כדבריהם בכל מקרה.
88	עדויות ד, ו.
89	תוספתא סוכה ב, ג.
90	תוספתא יבמות א, י.

מקורותיו של הבבלי רובם מן התוספתא, וכמה מהם מן הסוגיא המקבילה שבירושלמי. הבבלי מערב מאמרי אמוראים ופירושים סתמיים עם מקורותיו ויוצר חיבור חדש. לשם השוואה, הירושלמי מצטט כמעט את כל התוספתא (למעט סעיפים [G] ו[H]) ולרוב שומר על סדר הדברים המקורי (סעיפים [C], [D], ו[E] הפוכים), ורק פה ושם מוסיף דיון אמוראי (אחרי סעיפים [C], [F], ו[H]). הבבלי שינה את הסדר הפנימי של מקורותיו, בין מהתוספתא ובין מהירושלמי. הבבלי מפריד את מקורותיו לחלקיהם ועורך אותם מחדש כדי ליצור סוגיא המתאימה לשיטתו. כדי להבין את המגמה של אחת עשרה ההוכחות שבסוגיא, יש לשאול: אם הבבלי סוטה מן הסדר שנקטה התוספתא - מהו העיקרון שעל פיו הוא מסדר את המקורות?⁹¹

הבבלי בסעיף [1] מנסה להוכיח ממשנה יבמות א, ד שבית שמאי לא יכלו לנהוג לפי דבריהם - שאלמלא כן לא היו בית הלל נושאים את בנותיהם לנשים. מסקנה זו אינה הולמת כמובן את פשט המשנה, שהרי לא היה צריך לומר שנשאו זה את זה אם כולם נהגו כבית שמאי. לפי ההבנה הפשוטה של המשנה, נראה שאף על פי שנהגו לפי הלכות שונות, העלימו עין מההבדלים שביניהם - אפילו כשנגע הדבר בענייני ממזרות (וזה בדיוק החידוש של המשנה) - ובלבד שתימנע כיתתיות. הבבלי, לעומת זאת, כמו הירושלמי, אינו רוצה להודות שהתנאים החשיבו את ערכה של הסובלנות מעל לכל ספק של איסור ממזרות.

הבבלי מצטט את ר' אלעזר מסעיף [E] בתוספתא. בהקשר המקורי, ר' אלעזר אומר שצרת הבת אינה יוצרת בעיה של ממזרות כלל, ולכן הבעיה אינה כה חמורה. הבבלי, לעומת זאת, מסביר שלפי ר' אלעזר בית שמאי מסכימים שאכן אין חשש לממזרות אם נוהגים כבית הלל, אבל לא להיפך. הבבלי משתמש אפוא במאמרו של ר' אלעזר לא כדי לפתור את הבעיה, אלא כדי לאשר שאכן יש בעיה לבית הלל להתחתן עם בית שמאי.⁹² לבסוף, הגמרא מסיקה ששני הצדדים יכלו לנהוג צד צד כשיטתו, אלא שיידעו זה את זה בדבר משפחות שבעיות מסוג זה קיימות אצלן, ובאלו לא נישאו.⁹³ הסבר זה זוכה לתמך בדברי הסיפא של המשנה לגבי טומאה וטהרה.⁹⁴ באמירה זו

- 91 גם אם הבבלי אינו מבוסס על התוספתא או הירושלמי שלנו, סדר ההוכחות עדיין דורש הסבר.
- 92 עיין לעיל, הע' 65. אפשר שהבבלי מחמיר בהגדרת ממזר כחלק מנטייה כללית להיזהר בענייני יוחסין - עניין שהוחדר בעקבות התרבות הפרסית. עיין J. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003, pp. 80-81.
- 93 עניין זה דומה להסבר הסופי של הירושלמי שהמקום משמר - אלא שהבבלי אינו סומך על הנס. Kraemer (לעיל, הע' 74), עמ' 213, מצביע על כך שהטענה "דמודעי להו" נרמזת בסוגיא הקודמת, בכך שר' אבהו "מודע ליה לשמעא".
- 94 לפי גרסת הדפוסים ורוב כתבי היד עדיין אפשר להניח שבית שמאי לא עשו כדבריהם ולכן לא נמנעו מלישא זה את זה. עם זאת, קטע מהגניזה (אוקספורד 2675) הופך את סדר השמות בדיון בסיפה: "בשלמא בית הלל לא נמנעו מבית שמאי...". נוסח זה מסתבר כיוון שבית שמאי כמעט

הבבלי חדל ממאמציו להוכיח שבית שמאי לא עשו כדבריהם, וכל עשר ההוכחות מכאן ואילך מטרתן להוכיח שבית שמאי נהגו כדבריהם.

ההוכחה השנייה באה מהתוספתא [F-H], שכמו המשנה, אף היא אומרת שהבתיים נשאו זה את זה למרות ההבדלים ביניהם, ור' שמעון מגביל את הסובלנות הזאת למקרים של ספק. הבבלי מוכיח שעשו כדבריהם, שאלמלא כן קשה להבין מדוע נמנעו מן הספק. על אף קבלת ההוכחה הזאת, הבבלי מחפש הוכחות נוספות שיסייעו לו להציג דיון מקיף יותר, דא עקא שְכּוּחַ השכנוע של שש ההוכחות (מהשלישית ועד השמינית) שהוא מציג אחריהן מוגבל למדי. רצף ההוכחות מסודרות נוצר בעזרת קישור אסוציאטיבי, היינו כל הוכחה קשורה לזו שלפניה במילה משותפת או ברעיון משותף.

ההוכחה השלישית מצטטת את ריש הברייתא שבתוספתא. הקשר בין המקרה המובא בה לזה שלפניו נובע מהשימוש שעושים שניהם באותה המימרה של רב נחמן בר יצחק כדי לענות על שאלה. בהוכחה הרביעית מובאים דברי רבי יוחנן בן נורי שבתוספתא (משורה [A]), ששימשו כבר בהוכחה השלישית בסיס לדיון. כיוון שבהוכחה הרביעית הגמרא דנה ברב שרצה לייבם את צרת בתו, היא מסמיכה לה מקרה נוסף של רב שלא רק רצה לעשות זאת, אלא עשה כן למעשה. ההוכחה החמישית ושלוש ההוכחות שאחריה, פותחות כולן ב"מעשה" אם כי אין הן נוגעות לצרת הבת, אלא למחלוקות אחרות בין הבתיים. הדמיון בין ההוכחה השמינית לשביעית טמון בהופעתו של מר זוטרא בתפקיד השואל ובמסקנה העולה מהן שלפיה ניסו בית שמאי לשמר את החומרות שלהם, אלא אם כן סתרו הללו את דברי בית הלל סתירה ניכרת. הקשר בין ההוכחה התשיעית לקודמתה טמון בענייני טומאה וטהרה ששתיהן נוגעות בהם. האוקימתות שמוצעות בהוכחות 3-8 דחוקות והעובדה שאפשר לפרש אותן לפי התפיסה שלא עשו בית שמאי כדבריהם, מובילה את העורכים להביא הוכחות נוספות משכנעות מהן.

העורכים שומרים את ההוכחות המשכנעות ביותר לסוף. המקרה התשיעי מוכיח בדרך פרדוקסלית שבית שמאי אכן עשו כדבריהם, שהרי התוספתא מצביעה על ר' יוחנן החורגנית כיוצא מן הכלל בנהגו כבית הלל על אף שהיה מבית שמאי. שתי ההוכחות האחרונות חוזרות לעניין צרת הבת. ההוכחה העשירית מצריכה דיון ארוך, שאין מקומו כאן, אבל חותמת בצורה משכנעת. ההוכחה האחרונה [11] מהווה "מכה בפטיש" וכוללת אזכור מפורש למעשה שבו דנו לפי בית שמאי. הפרטים של סיפור זה יתפרשו בעיוננו בהוכחה להלן.

תמיד מחמירים יותר מבית הלל. לפי גרסה זו, ההוכחה שהודיעו זה לזה, משכנעת יותר. עיין תוספות ד"ה בשלמא וברמב"ן, רשב"א וריטב"א.

כעת נוכל להסביר את סדר ההוכחות בבבלי: הסוגיא פותחת בניסיון להוכיח שבית שמאי לא עשו כדבריהם. הניסיון נכשל, וכישלון זה מראה שהעמדה אינה בת הגנה. העורכים פתחו בניסיון שנועד לכישלון כדי לדחות כבר למן ההתחלה את הטענות המועלים במסגרתו ולחזק את השיטה ההפוכה. מכאן ואילך יכולים העורכים להקדיש את שאר הסוגיא להוכחות לכך שבית שמאי עשו כדבריהם. ההוכחות השנייה עד התשיעית קשורות זו לזו בדרך אסוציאטיבית. העורכים מתחילים בהוכחה טובה למדי, אבל את ההוכחות הטובות ביותר הם שומרים לסוף, כדי להגיע לסיום דרמטי.⁹⁵

עולה מכאן שמגמת הדיון בבבלי היא להוכיח שבית שמאי אכן עשו כדבריהם מחד גיסא,⁹⁶ תוך הסתייגות מלקבל את המידה המלאה של פלורליזם המשתמעת מפשט המשנה והתוספתא מאידך גיסא. הבבלי אינו מסכים לדעה שבית הלל העלימו עין מן המציאות של ממזרים במשפחות של בית שמאי, ולכן בשני המקרים הראשונים הוא מגביל את רמת הסובלנות בעזרת הטענה שהודיעו זה לזה על משפחות בעייתיות. הבבלי אמנם מודה ביסוד של סובלנות בין הבתים, אך עושה זאת מבלי לוותר על הטענה שבית שמאי עשו כדבריהם, ואכן, במקום הביטוי "נהגו האמת והשלום ביניהן" שבתוספתא בסעיף [F], הבבלי גורס "שחיבה וריעות נוהגים זה בזה". שוני זה מדגיש שלא רק שלום שרר בין הבתים, אלא גם ידידות אמיצה.

עמדה זו עומדת בניגוד לעמדת הירושלמי, המסתייג במידה רבה מההודאה שבית שמאי עשו כדבריהם. גם כשהוא מתעמת עם הדעה שעשו כדבריהם, הירושלמי מגביל את הלגיטימיות של בית שמאי לתקופת העבר, וזאת על ידי שהוא תוחם את חופש הבחירה שמובע בתוספתא בסעיף [I], לתקופה שלפני הכרזת בת הקול, וגם אז, טוען הירושלמי, הסיבה היחידה שאפשרה להם לעשות כדבריהם הייתה השמירה שסיפק המקום, אבל אין ללמוד ממקרה זה להווה. לעומת זאת, הבבלי, כפי שראינו בסוגיא הקודמת,⁹⁷ טוען שבת הקול אינה רלוונטית להלכה. הבבלי מסיק שבית שמאי עשו ועשו

95 סדר זה תואם את הסדר המומלץ ידי לשיטתם של הרטוריקנים הקלאסיים, שאף הם שומרים את ההוכחה הטובה ביותר לסוף, את הבינונית - מביאים בהתחלה, ואת החלשה ביותר - קובעים באמצע. עיין עוד ב Richard Hidary, "Classical Rhetorical Arrangement and Reasoning in the Talmud: The Case of Yerushalmi Berakhot 1:1," *AJS Review* 34, 1 (2010): n. 83.

96 כך כותב גם קרמר:

[T]he context established by the Gemara, and the overall deliberation, with its careful turns and manipulations, together serve to create a surprisingly forceful statement on behalf of the legitimacy of different practices in different rabbinic communities. Given the care with which this argument was formulated, there can be little doubt that this was the author's purpose from the very beginning. David Kraemer, "Composition and Meaning in the Bavli," *Prooftexts* 8, 3 (1988), p. 281.

עיין גם Kraemer (לעיל, הע' 60), עמ' 84.

97 לעיל, עמ' 8.

כדבריהם ואף נותן לגיטימיות למי שנוהג כבית שמאי גם לאחר תקופת יבנה. אפשר לראות שגם סוגיא זו משמשת לירושלמי נקודה ארכימדית הנחוצה לשם הבנת הבבלי.

סוגיא ד - מעשה דר' דוסא

הבבלי מסיים את הוכחותיו בסיפור המתמקד בסצנה אחת במחלוקת הארוכה בעניין צרת הבת. נעניין תחילה במקבילה בירושלמי יבמות א, ו (ג ע"א-ב):⁹⁸

ר' יעקב בר אידי בשם ר' יהושע בן לוי: מעשה שנכנסו זקינים אצל ר' דוסא בן הרכינס לשאול לו על צרת הבת. אמרו לו אתה הוא שאת מתיר בצרות? אמר לון מה שמעתון דוסא בן הרכינס? אמרו לו בן הרכינס. אמר לון יונתן אחי הוה בכור שטן ומתלמידי בית שמי, היזהרו ממנו, שלש מאות תשובות יש לו על צרת הבת. אזלון לגביה. שלח וכתב ליה היזהר שחכמי ישראל נכנסין אצלך.

עלון ויתבי להו קומוי. הוה מסביר להון ולא סברין מיסבר להון ולא סברין. שריין מתנמנמין. אמר להן מה אתון מתנמנמין? שרי מישדי עליהון צרירין. ואית דמרין בחד תרע עלון ובתלתא נפקין. שלח אמר ליה מה שלחת לי בני נש בעו מילף ואמרת לי אינון חכמי ישראל!

אתו לגביה אמרון ליה את מה את אמר? אמ' להן על המדוכה הזאת ישב חגי הנביא והעיד שלשה דברים, על צרת הבת שתינשא לכהונה, ועל עמון ומואב שהן מעשרין מעשר עני בשביעית, ועל גירי תדמור שהן כשירין לבוא בקהל.

אמר תלון ש(כ)ני עיני דניחמי לחכמי ישראל. ראה את ר' יהושע וקרא עליו את מי יורה דיעה, זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה. את ר' עקיבה וקרא עליו כפירים רשו ורעבו, מכירו אני שאדם גיבור בתורה [הוא]. ראה את ר' לעזר בן עזריה וקרא עליו נער הייתי גם זקנתי, מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא ועינוי דמיין לדידיה. אמר ר' חנינה דציפורין אף ר' טרפון הוה עמהן וקרא עליו כהדא דר' לעזר בן עזריה.

בסיפור זה שני הבתים מיוצגים על ידי שני אחים: ר' דוסא בן הרכינס ויונתן בן הרכינס. התלמידים למדו מפי השמועה שר' דוסא בן הרכינס התיר צרת הבת ליבם, השמועה הטרידה אותם והם באו לבקר את רבי דוסא כדי לברר את פשר הדבר. ר' דוסא מסביר

98 לעיון בסיפור הזה בספרות האקדמית עיין Rubenstein (לעיל, הע' 92), עמ' 27, 44-45, 56.

שלא הוא אלא אחיו הוא שפסק כבית שמאי. ר' דוסא מזהיר שתי אזהרות: האחת מופנית לתלמידים ועניינה האמירה שאחיו הוא חריף ובעל תשובות, ואחרת מופנית לאחיו ומודיעה לו ש"חכמי ישראל" באים אצלו. בסוף הסיפור מתברר שהאזהרה הראשונה הייתה מוצדקת, מה שאין כן השנייה, שחזרה לפקוד את ר' דוסא. התשובות של יונתן בן הרכינס מסובכות כליכך שהתלמידים לא הצליחו להבינן, ואחרי שהתנמנמו ולקו בסקילה קלה, יצאו "חכמי ישראל" מבוהלים. חשוב לציין שלהיכנס נכנסו בפתח אחד בגאות ובביטחון עצמי, ואילו לצאת - יצאו בהתחמקות דרך שלושה פתחים.⁹⁹ התלמידים חוזרים לר' דוסא כדי לרכוש מחדש את הביטחון העצמי שאבד להם וללמוד כיצד הוא מתמודד עם שלוש מאות התשובות של יונתן אחיו.¹⁰⁰ ר' דוסא פונה למסורת נבואית כדי להוכיח שהוא צודק¹⁰¹ וגם מאשר שהתלמידים הם אכן "חכמי ישראל" ומשבח אותם אחד אחד.

הסיפור מודה בכוח שכלו החזק של יונתן בן הרכינס, אולם הודאתו אינה מונעת ממנו לטעון שבית הלל צודקים ורמת חכמיו גבוהה. העימות שבסיפור נובע מהאפשרות שהבוננות של יונתן גורמת לו לדעת את ההלכה האמתית, אבל אפשרות זו נדחית, ההלכה נפסקת כבית הלל, ומעמדם של החכמים שב לקדמותו.

קעת נעבור למקבילה בבבלי יבמות טו ע"א:¹⁰²

99 עיין בפירוש השני של קרבן העדה כאן. ההבדל בין כניסה בפתח אחד או בכמה פתחים נזכר גם כן בירושלמי שבת יט, ה יז ע"ב, שם ר' חגאי מסביר את סירובו לדון עם יעקב איש כפר נבוריאי בלשון זה: "אילו הוינן אנא ואת עלין בחד תרע דילמא הוינן יכלין מכוונה." יעקב איש כפר נבוריאי הוא אדם השנוי במחלוקת ולפעמים נחשב כמין; ראה ע' עיר-שי, "יעקב איש כפר נבוריאי - חכם שנכשל במינות", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ב (תשמ"ג), עמ' 153-168 וגם בספרי (לעיל, הע' 18), עמ' 216-222. בהקשר ההוא, כניסה בפתח אחד מבטאת חברות ואילו סירוב להיכנס בפתח אחד מבטא עימות ודחייה; ראה Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of* *Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, p. 177 משמעות זו אינה תקפה בהקשר זה: התלמידים נדחים על ידי ר' יונתן אבל אינם חלוקים בינם לבין עצמם. עולה מכך שהתנהגותם כאן מסמלת התחמקות.

100 העובדה שיש ליונתן שלוש מאות תשובות אינה מוכיחה שדעתו נכונה, אלא שעמדתו מבוססת ולא בנקל היא אפשר לדחותה. עיין J. Rubenstein, "The Thematization of Dialectics in Bavli Aggada" *JJS* 54, 1 (2003), p. 78. רובנשטיין סבור שהמספר המוגזם בסיפור המקביל בבבלי מצביע על כך שהסתמאים ראו בדיונים מורכבים ומסובכים ערך בפני עצמו. נראה שכאן ההגזמה נושאת אותה המשמעות שבירושלמי ולכן אין בזה חידוש של הבבלי.

101 הצד השווה לכל שלושת הדינים שמובאים בשם חגי הנביא הוא שכולם שנויים במחלוקת. בעניין מעשר בעמון ומואב המחלוקת גדולה וכן יש לר' יוסי בן דורמסקית מסורת נבואית (אף על פי שהמסורת אינה ידועה לחבריו); עיין משנה ידיים ד, ג, תוספתא ידיים ב, יז, ובבלי חגיגה ג ע"א ברם, בעניין גרים מן הקרדוין ומן התרמודים אין מקורות אחרים שמזכירים מחלוקת גדולה או מסורת נבואית; עיין ירושלמי יבמות א, ד (ג ע"ב), וירושלמי קידושין ד, א (ס ע"ג).

102 לטבלה המשווה את סוגיות הירושלמי לסוגיות הבבלי ראה נספח ב.

גופא: בימי ר' דוסא בן הרכינ' התיירו צרות הבת לאחין, והיה הדבר קשה לחכמים, מפני שזקן גדול היה,¹⁰³ ועיניו קמו מלבא לבית המדרש.

אמר מי ילך ויודיעו? אמר להן ר' יהושע: אני אלך. ואחריו מי? ר' אלעזר בן עזריה. ואחריו מי? רבי עקיבא.

הלכו ועמדו על פתח ביתו. נכנסה שפחתו, אמרה לו: ר', חכמי ישראל באין אצלך, אמר לה: יכנסו, ונכנסו. תפסו לר' יהושע והושיביו על מטה של זהב.

אמר ליה: ר', אמור לתלמידך אחר וישב, אמר לו: מי הוא? ר' אלעזר בן עזריה. אמר: ויש לו בן לעזריה חבירונו? קרא עליו המקרא הזה: נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם,¹⁰⁴ תפסו והושיבו על מטה של זהב.

אמר ליה: רבי, אמור לתלמידך אחר וישב, א"ל: ומי הוא? עקיבא בן יוסף. אמר ליה: אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? שב, בני, שב, כמותך ירבו בישראל.

התחילו מסבבים אותו בהלכות, עד שהגיעו לצרת הבת. אמר ליה: צרת הבת, מהו? אמר להן: מחלוקת בית שמאי ובית הלל. הלכה כדברי מי? א"ל: הלכה כבית הלל. אמרו ליה, והלא משמך אמרו: הלכה כבית שמאי! אמר להם: דוסא שמעתם, או בן הרכינס שמעתם? א"ל: ר' חיי חיי, סתם שמענו. אמר להם: אח קטן יש לי, בכור שטן הוא, ויונתן שמו, והוא מתלמידי שמאי, והזהרו שלא יקפח¹⁰⁵ אתכם בהלכות, לפי שיש עמו ג' מאות תשובות בצרת הבת שהיא מותרת, אבל מעיד אני עלי שמים וארץ, שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא, ואמר ג' דברים: צרת הבת אסורה [...]

תנא: כשנכנסו, נכנסו בפתח אחד, וכשיצאו, יצאו בשלשה פתחים. פגע בו ר' עקיבא, אקשי ליה ואוקמי. אמר ליה: אתה הוא עקיבא,¹⁰⁶ ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר! א"ל ר' עקיבא: ואפילו לרועי צאן.

השורה הראשונה של הסיפור בבבלי מציינת שצרת הבת הותרה, אך אינה מציינת מי התיירה, וחוסר הידיעה הזה הוא שעומד במוקד הסיפור. לעומת זאת, הירושלמי מספר בפשטות שהתלמידים הלכו ושאלו את ר' דוסא. אפשר לראות שהבבלי בונה כאן דרמה

103 בדפוסים החדשים "מפני שחכם גדול היה", ובכתבי היד נוסח כפול. נראה שהושמט בדפוסים בגלל הדומות. עיין דק"ס השלם, עמ' קס.

104 תהלים לו, כה.

105 השווה השימוש של פועל זה בבבלי קידושין נב ע"ב. עיין גם Rubenstein (לעיל, הע' 92), עמ' 56, על לשונות של אלימות בבבלי.

106 כמה כתבי יד מוסיפים "הדרשן". עיין דק"ס השלם, עמ' קסה.

קטנה.¹⁰⁷ החכמים יראים לגשת לר' דוסא ואפילו שלושת המתנדבים צריכים לסבב את ר' דוסא בעניינים אחרים לפני שהם שואלים על צרת הבת. ההסבר היחיד האפשרי לדאגתם הוא שבואם אליו נבע, לצד הצורך לברר שיטתו, גם מכוונתם להאשימו ולהוכיחו בשל עמדתו. לשון הסיפור דומה ללשון הסוגיא בבבלי בבא מציעא נט ע"ב, שבה מסופר שלאחר נידויו של ר' אליעזר, שואלים החכמים: "מי ילך ויודיעו? - אמר להם רבי עקיבא: אני אלך," וייתכן שמקורה דווקא בסוגיא שבירושלמי, מועד קטן ג, א, פא ע"ג, שלשונה: "אמר אמרין מאן אזל מודע ליה אמר רבי עקיבא אנא אזל מודע ליה."¹⁰⁸ בהקשר ההוא החכמים היו יראים מלהגיד לר' אליעזר שנמנו לנדתו כיוון שידעו שעלבוננו עלול להמיט עליהם תוצאות נוראות. כל מטרתו של ר' עקיבא בהתנדבו למלא את תפקיד המבשר, כמו גם של שלושת החכמים בסיפורנו, לוודא שמילוי המשימה ייעשה בעדינות.

הבבלי משתמש בלשון דומה גם במעשה של העברת רבן גמליאל מנשיאותו. אחרי שר' יהושע סולח לרבן גמליאל, החכמים מחפשים מישהו שילך ויודיע לרבנים בבית המדרש, ובמיוחד לר' עקיבא ולר' אלעזר: "אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן?" ר' יהושע היה מתיירא מלהגיד להם שסלח לרבן גמליאל, ומסיבה טובה, שהרי ר' עקיבא הגיב בנעיילת הדלת של בית המדרש. גם כאן נוסח הדברים מצביע רצונם של הרבנים להוכיח את ר' דוסא או אפילו לנדתו. זוהי דוגמה אחת של הוספה דרמטית שמוסיף הבבלי על הסיפור המקורי שבירושלמי. הניסיון החצוף להוכיח את ר' דוסא מראה עד כמה בטוחים היו שלושת החכמים בדעותיהם. ביטחונם העצמי עומד בניגוד להשפלה שחוה ר' עקיבא לפני יונתן בן הרכינס בסוף הסיפור.

הבבלי משנה את הסדר שבו נכנסים החכמים אצל ר' דוסא. לפי שני התלמודים, ר' יהושע הוא שנכנס תחילה. בירושלמי, ר' דוסא משבח את ר' עקיבא תחילה ואחר-כך את ר' אלעזר בן עזריה, ואילו בבבלי הסדר הפוך. נראה שהבבלי מסדר את החכמים על פי רמת השבח שהם זוכים לו: ר' יהושע אינו משובח, ר' אלעזר בן עזריה נשתבח ביחסו, ואילו ר' עקיבא זוכה לשבח הגדול ביותר. נראה שהבבלי מציב את ר' עקיבא אחרון ומשבחו בשבח הגבוה ביותר כדי להעצים את גודל העלבון שייגרם לו בנפילתו בסצנה החותמת את הסיפור.

107 ראה א' קרלין, דברי ספרי: מסות, תל-אביב, תשי"ב, עמ' 8-10, לדיון קצר בדרך שנוקט הבבלי לצורך הרחבת המובא בירושלמי.

108 אפשר שהעורכים של המעשה של ר' דוסא רשמו את ר' עקיבא אחרון כיוון שהוא שנכנס אצלו אחרון. על המשמעות של המקום של ר' עקיבא בסוף עיין להלן. ר' יהושע, המתנדב ראשון כאן, הוא שעומד גם נגד בת הקול בבבלי בבא מציעא נט ע"ב, ואף מתנדב ראשון למשימה מסוכנת בבבלי שבת קכז ע"ב וכלה רבתי ח, ב.

נוסף על אלה עולים הבדלים חשובים גם בין השבחים שנתן ר' דוסא לחכמים על פי גרסת הירושלמי לבין השבחים שנתן להם על פי גרסת הבבלי. בירושלמי, ר' דוסא מצטט פסוק שנראה שהוא רומז לעניות של ר' עקיבא לפני שהפך ל"אדם גיבור בתורה", ואילו בבבלי הוא אומר כל שבחו בפניו: "אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? שב, בני, שב, כמותך ירבו בישראל". הבבלי מוסיף נוסף לשבחו כדי להכשיר את הקרקע לנפילתו שתרחש בסוף הסיפור, בעת שיונתן נוקט אותן המילים עצמן: "אתה הוא עקיבא, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו", אלא שהוא מנסח דבריו במחמאה לכאורה: "אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר", שללא ספק מעליבה פי כמה וכמה מהטחת עלבון מפורשת.

אחרי שר' דוסא מבהיר את מקור הבלבול בהיותם בני אב אחד ומביא ראיה נבואית לשיטתו, החכמים מרוצים, ואין שום סימן לכך שהם מחפשים את יונתן בן הרכינס. בסיפור בבבלי, החכמים יוצאים דרך שלושה פתחים, אולם יציאתם היא מלפני ר' דוסא במקום שתהיה מלפני יונתן כפי שמובא בירושלמי. אם יציאה דרך שלושה פתחים היא סימן להתחמקות, מדוע הבבלי מעביר את הפיצול הזה ליציאה מר' דוסא? אפשר שהם יוצאים בבושה מלפני ר' דוסא כיוון שהאשימו אותו לשווא. אפשרות אחרת היא שיצאו דרך שלושה פתחים כדי להראות שהמשימה שהוטלה עליהם נשלמה. יונה פרנקל מציע שהחכמים יצאו דרך שלושה פתחים כדי "שנוכחותם בדרך לא תהיה בולטת" ולא יפגשו את יונתן.¹⁰⁹ החכמים יראים מהתיאור של יונתן ככבוד שטן שיש לו שלוש מאות תשובות ומעדיפים להתחמק ממנו. שלא כבירושלמי, בבבלי שלושת החכמים אינם פוגשים את יונתן, אלא יונתן פוגע במקרה בר' עקיבא לבדו. יונתן משתיק את ר' עקיבא בשאלותיו ואינו מסתפק בכך, אלא מעליב אותו באמרו שאינו ראוי לפרסום שזכה בו. ר' עקיבא מסכים לדבריו ואף משפיל את עצמו (אך ייתכן שעושה זאת בלוויית סרקאזם).

ההבדל החשוב ביותר בין שני הנוסחים הוא בסדר המאורעות: בירושלמי, ר' דוסא מתקן את הטעות, אחר כך החכמים הולכים אצל יונתן, ורק אחרי שיונתן משפיל אותם הם חוזרים לר' דוסא לקבל נחמה ואישור, והסיפור נגמר בכי טוב. יונתן מצטייר כרוזן המשתמש בכוח שכלו כדי לאיים על שלושת התלמידים, והתלמידים מתנחמים במסורת המובאת בשם חגי הנביא, המחזקת את שיטתם.

בבבלי, לעומת זאת, ר' דוסא משבח את החכמים, מסביר את פשר הטעות שחלה בשמות ומביא את המסורת הנבואית כבר בהתחלה. פגישתם עם ר' דוסא מספקת לחכמים אישור לדעתם, שביטחונם בצדקתה היה מבוסס גם לפניה. אבל משהו חסר

109 י' פרנקל, סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל-אביב 2001, עמ' 354. גם תוספות ד"ה יצאו מציעים הסבר זה. אפשרות אחרת היא שפרט זה נותר מסיפור הירושלמי והועבר בבבלי לקטע המתאר את יציאתם מר' דוסא כיוון שבבבלי אין הם פוגשים את יונתן.

בביטחון הזה: החכמים מרגישים שלא בנוח בידיעה שליונתן שלוש מאות תשובות, ולכן יראים מפני פגישה עמו. הסצנה האחרונה מגלה שיראתם הייתה מוצדקת, ואפילו ר' עקיבא נכשל בהוכחות של יונתן, מודח ממעמדו בתורה וחוזר למעמד רועה הצאן, שהיה נחלתו בנערותו. הבבלי חותם את סיפורו ביונתן הנמצא בעמדת המנצח ובחכמי בית הלל המתבוססים בעלבונם.¹¹⁰

מבנה הסיפור בבבלי מקביל למבנה של אחת עשרה ההוכחות בסוגיא ג שבבבלי. את הסוגיא הזאת פתח הבבלי בניסיון להוכיח שכולם עשו כבית הלל, אבל המסקנה העולה ממנה היא שבית שמאי עשו כדבריהם. כמו כן, הסיפור של ר' דוסא בבבלי מתחיל בשבחים של חכמי בית הלל אבל מסיים ביונתן, המסכים דווקא עם בית שמאי, בעמדת מנצח. בירושלמי לעומת זאת, הסדר הפוך: את סוגיא ג הוא מסיים באמירה שהלכה תמיד כבית הלל, ובסיפור על ר' דוסא חכמי בית הלל אמנם נעלבים, אבל לבסוף מנצחים. הבבלי מכיר במעלה השכלית שיש לבית שמאי עד כדי כך שרק כוחה של נבואה יכול להציל את בית הלל, והכרה זו עולה בקנה אחד עם הסובלנות שמפגין הבבלי כלפי בית שמאי, הן כלפי שיטתם והן וכלפי העדות שעשו כדבריהם.

סיכום

למדנו אפוא שני דברים - האחד עניינו העמדות המובחנות שנוקטים הירושלמי והבבלי בסוגיית אחידות מול פלורליזם בהלכה, והאחר - עניינו חשיבות הקריאה הרטורית של הסוגיות בבבלי לאור מקבילותיהן שבירושלמי. אפתח בעניין הסובלנות: הירושלמי שואף לאחידות של הלכה למעשה, ואילו הבבלי סובל, על פי רוב, חילופי דינים. הבדל זה עולה מפירושיהם השונים לאיסור "לא תתגודדו", מיחסם לבית שמאי, מיחסם לכללי ההוראה של ר' יוחנן, מהדרך שבה בחרו לתאר את ההתנהגות החולקת של כמה תנאים, מפירושיהם לפרשת זקן ממרא¹¹¹ וממקרים נוספים.

בעניין אופן הקריאה המומלץ, ראינו שאין אפשרות לקרוא את הסוגיא השנייה כתעתיק של דו־שיח או כהוכחה מתמטית בשל היעדר ציר שיוביל מראשיתה ועד סופה, שכן אין בה רצף אחד לא של הדוברים ולא של מהלך החשיבה. ישנן קושיות שאינן זוכות לתשובות, ומנגד - ישנן תשובות מיותרות לקושיות שכבר קיבלו מענה. אף כי ניתן לתלות פערים ובעיות אלו בקשיי עריכה או בטעויות מסירה, אני מבקש להציע

110 לדוגמה נוספת שבה עורכי הבבלי משנים את סדר המאורעות שבירושלמי ומביאים אותם בסדר אחר בשל מגמה רטורית ראה Rubenstein (לעיל, הע' 57), עמ' 50, שכותב: "This different sequence of events in the B[abylonian] T[almud] completely changes the fundamental tension".

111 עיין עוד בספרי (לעיל, הע' 19). מאמר זה מבוסס על חלקים מפרקים 2 ו-4 של הספר. ראה גם H. Ben-Menachem, *Judicial Deviation in Talmudic Law*, New York 1991, pp. 86-98.

דרך אחרת ולומר שהסוגיא בצורתה, לידתה במלאכת יצירה דייקנית ומכוונת, אולם שלא כמקובל, אין היא שואפת להגיש לקורא דו-שיח שוטף או שקלא וטריא מסודר, אלא פולמוס רטורי, וסגנונה נבחר בכוונה תחילה כדי לענות על שאיפה זו. הסוגיא מגיבה לכל מקור ופירוש של הירושלמי כדי להראות את החולשות שבו ולשכנע את השומע לקבל את הפירוש החדש והקיצוני של אביי ורבא.

גם לגבי הסוגיות הבבליות האחרות שאינן קשות כל-כך, ההשוואה למקבילותיהן שבירושלמי מגלה את מגמתם של עורכי הבבלי ומאשרת את המסר שיש למצוא גם בקריאה סינכרונית ורטורית של הבבלי. אכן, כשעומדים למול סבך התלמוד הבבלי אין דרך טובה יותר לברר את מגמתו אלא מפרספקטיבה של מרחק מהנקודה הארכימדית של התלמוד הירושלמי.

נספח א - השוואה של סוגיות הירושלמי לסוגיות הבבלי בסוגיית "לא תתגודדו"

ירושלמי פסחים ד, א (ל ע"ד)	בבלי יבמות יג ע"ב - יד ע"א
	[1] תנן התם: מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלשה עשר, ובארבעה עשר, ובחמש עשר, לא פחות ולא יותר.
[א] ר' שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן: ואינו אסור משום בל תתגודדו?	אמר ליה רי' לקי' לר' יוחנן, איקרי כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות.
	האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנ': לא תעשו חבורה על מת? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי תתגודדו? שמע מינה להכי הוא דאתא. ואימא: כוליה להכי הוא דאתא? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו? שמע מינה תרתי.
[ב] אמ' ליה: בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל.	
[ג] בית שמי ובית הלל אין הל' כבית הלל?	
[ד] אמ' ליה: בשעה שאילו עושין כר' מאיר ואילו עושין כר' יוסה.	
[ה] רבי מאיר ור' יוסי אין הל' כרבי יוס? [ו] אמ' ליה: תרי תניין אינון על דר' מאיר ותרי תניין אינון על דר' יוסי.	
[ז] אמ' ליה: הרי ראש השנה ויום הכיפורים, ביהודה נהגו כר' עקיבה ובגליל נהגו כר' יוחנן בן גורי. [ח] אמ' ליה: שנייה היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא.	
[ט] הרי פורים, הרי אילו קורין בי"ד ואילו קורין בט"ו?	
	[2] א"ל, עד כאן לא שנית: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד הצות - עושים, מקום

	שנהגו שלא לעשות - אין עושין?
[י] אמ' ליה: מי שסידר את המשנה סמכה למקרא, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר (אסתר ט, כח).	[3] א"ל : אמינא לך אנא איסורא, דאמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: לקיים את ימי הפורים בזמניהם - זמנים הרבה תיקנו להם חכמי' ואת אמרת לי מנהגא?
	[4] והתם לאו איסורא הויא? והתנן: הלילה - בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין?
[יא] ניתא ממקום שעושין למקום שאין עושין. ממקום שאין עושין למקום שעושין, ויבטל שהרי כמה בטילין יש לו באותו מקום? ר' סימון בשם ר' יוחנן: במתמיה.	[5] התם, הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה.
	<p>[6] והא בית שמאי מתירים הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים?</p> <p>[7] מי סברת עשו ב"ש כדבריה? לא עשו ב"ש שמאי כדבריהם.</p> <p>[8] ור' יוחנן אמר: עשו ועשו.</p> <p>[9] ובפלוגתא, רב אומ': לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו.</p> <p>אימת? אילימ' קוד' בת קול, מ"ט דמאן דאמר לא עשו? ואלא לאחר בת קול, מאי טעמ' דמ"ד עשו? אי בעית אימא: קודם בת קול, ואי בעית אימא: לאחר בת קול. אי בעית אימ' קודם בת קול, וכגון דב"ה רובא, דמ"ד לא עשו, דהא בית הלל רובא. ומאן דאמ' עשו, כי אזלינ' בתר רובא היכ' דכי הדדי גינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי. ואי בעית אימא לאחר בת קול, מאן דאמר לא עשו, דהא נפקא בת קול. ומאן דאמר עשו, רבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבית קול. ומ"ד עשו, קרינן כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אנודו' אנודו'?</p> <p>[10] [a] אמ' אביי: כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב' בתי דינים בעיר אחת הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה.</p>

	<p>[b] אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה.</p> <p>[11] תא שמע: במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב. במקומו של רבי אליעזר אין, במקומו של רבי עקיבא לא. דתניא, כלל א"ר עקיב: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אין דוחה את השבת? והאי מאי תיובתא? מקומות מקומות שאני. ודקארי מאי קארי לה? סלק' דעתך אמינ', משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי, קא משמע לן.</p> <p>[12] תא שמע: דרבי אבהו כי מקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי מיקלע לאתריה דר' יוחנן לא מטלטל שרגא? והאי מאי קושיא? ולא אמרינן מקומות שאני? אנן הכי קאמרינן: רבי אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא? דמודע ליה לשמעא.</p>
--	--

נספח ב - השוואה בין הירושלמי לבבלי בסיפור ר' דוסא בן הרכינס

ירושלמי יבמות א, ו (ג ע"א)	בבלי יבמות טו ע"א
<p>ר' יעקב בר אידי בשם ר' יהושע בן לוי: מעשה שנכנסו זקינים אצל ר' דוסא בן הרכינס לשאול לו על צרת הבת.</p>	<p>גופא: בימי ר' דוסא בן הרכינ' התירו צרות הבת לאחין, והיה הדבר קשה לחכמים, מפני שזקן גדול הזה, ועיניו קמו מלבא לבית המדרש. אמ' מי ילך ויודיעו? אמר להן ר' יהושע: אני אלך. ואחריו מי? ר' אלעזר בן עזריה. ואחריו מי? רבי עקיבא.</p>
	<p>הלכו ועמדו על פתח ביתו. נכנסה שפחתו, אמרה לו: ר', חכמי ישראל באין אצלך, אמ' לה: יכנסו, ונכנסו. תפסו לר' יהושע והושיבהו על מטה של זהב.</p> <p>אמר ליה: ר', אמור לתלמידך אחר וישב, אמ' לו: מי הו'? ר' אלעז' בן עזריה. אמ': ויש לו בן לעזריה חבירו? קרא עליו המקרא הזה: נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם, תפסו והושיבו על מטה של זהב.</p> <p>אמר ליה: רבי, אמור לתלמידך אחר וישב, א"ל: ומי הוא? עקיבא בן יוסף. אמ' ליה: אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסו' העולם ועד סופו? שב, בני, שב, כמות' ירבו בישראל.</p>
<p>אמרו לו את הוא שאת מתיר בצרות? אמר לון מה שמעתון דוסא בן הרכינס? אמרו לו בן הרכינס.</p> <p>אמר לון יונתן אחי הוה בכור שטן ומתלמידי בית שמי, היזהרו ממנו, שלש מאות תשובות יש לו על צרת הבת.</p>	<p>התחילו מסבכים אותו בהלכו', עד שהגיעו לצרת הבת. אמ' ליה: צר' הבת, מהו? אמר להן: מחלוקת בית שמאי ובית הלל. הלכה כדברי מי? א"ל: הלכה כב"ה. אמרו ליה, והלא משמך אמרו: הלכה כב"ש! אמר להם: דוסא שמעתם, או בן הרכינס שמעתם? א"ל: ר' חיי חיי, סתם שמענו. א' להם: אח קטן יש לי, בכור שטן הוא, ויונתן שמו, והוא מתלמי' שמאי, והזהרו שלא יקפח אתכ' בהלכו', לפי שיש עמו ג' מאות תשובות בצרת הבת שהי' מותר'</p>
<p>אזלון לגביה. שלח וכתב ליה היזהר שחכמי</p>	

<p>ישראל נכנסין אצלך. עלון ויטיב להו קומוי. הוה מסביר להון ולא סברין מיסבר להון ולא סברין. שריין מתנמנמין. אמ' להן מה אתון מתנמנמין? שרי מישדי עליהון צריירין. ואית דמריין בחד תרע עלון ובתלתא נפקין. שלח אמ' ליה מה שלחת לי בני נש בעו מילף ואמרת לי אינון חכמי ישראל! אתו לגביה אמרון ליה את מה את אמר?</p>	
<p>אמ' להן על המדוכה הזאת ישב חגי הנביא והעיד שלשה דברים, על צרת הבת שתינשא לכהונה, ועל עמון ומואב שהן מעשרין מעשר עני בשביעית, ומקבלים גרים מן הקרדויים ומן התרמודים.</p>	<p>אבל מעיד אני עלי שמים וארץ, שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא, ואמר ג' דברים: צרת הבת אסורה עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, ומקבלים גרים מן הקרדויים ומן התרמודים.</p>
<p>אמ' תלון ש(כ)ני עיניי דניחמי לחכמי ישראל. ראה את ר' יהושע וקרא עליו את מי יורה דיעה, זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה. את ר' עקיבה וקרא עליו כפירים רשו ורעבו, מכירו אני שאדם גיבור בתורה [הוא]. ראה את ר' לעזר בן עזריה וקרא עליו נער הייתי גם זקנתי, מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא ועינוי דמיין לדידיה. אמר ר' חנינה דציפורין אף ר' טרפון הוה עמהן וקרא עליו כהדא דר' לעזר בן עזריה.</p>	
	<p>תנא: כשנכנסו, נכנסו בפתח אה', וכשיצאו, יצאו בשלשה פתחים. פגע בו ר' עקיבא, אקשי ליה ואוקמי. אמ' ליה: אתה הוא עקיבא, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר! א"ל ר' עקיבא: ואפילו לרועי צאן.</p>