



---

על סיפור ה'קשר' נגד רבן שמעון בן גמליאל השני

Author(s): גודבלאט ד'

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשמ"ד), pp. 349-374

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041904>

Accessed: 05/12/2011 12:44

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

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



*Historical Society of Israel* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## על סיפור ה'קשר' נגד רבן שמעון בן גמליאל השני

מאת דוד גודבלאט

### א

בסוף בבלי הוריות (יג ע"ב–יד ע"א) מסופר על הקשר שקשרו רבי מאיר ורבי נתן כדי להדיח את הנשיא רבן שמעון בן גמליאל השני [להלן: רשב"ג]. במחקר המודרני נחשב סיפור זה לעדות חשובה מאין כמוה לתולדות הנשיאות ולמבנה 'המרכז' של האוטונומיה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה. ההנחה המשותפת כמעט לכל ההיסטוריוגרפיה המודרנית היא, שהסיפור שלפנינו מתאר מאורע היסטורי שאירע בתקופת אושה, ושמוספר בו פחות או יותר מה שקרה במציאות<sup>1</sup>. ככל שמצאתי, מהחוקרים של הדורות הקודמים רק א' קמינקא

1 להלן רשימה לא מלאה של היסטוריונים המתייחסים לסיפור עובדתי. Z. Frankel, *MGWJ*, I (Review of S.J. Rappoport, *Erech Millin*) (1851–1852), p. 348; ובהרחבה: הנ"ל, דרכי המשנה, ליפסיה תרי"ט [דפוס צילום, תל-אביב תשי"ט], עמ' 163, 189–190; א' קראכמאל, 'תולדות ר' יהודה הנשיא', החלוץ, ב (תר"ג), עמ' 65–66, 89; י' ברילל, מבוא המשנה, א, פראנקפורט על נהר מיין תרל"ו, עמ' 162, 167, 203; P. Bloch, 'Rabbi Simon ben Gamaliel II., nach seinen Lebens-Verhältnissen und seiner geistigen Wirksamkeit', *MGWJ*, XIII (1864), pp. 95–96; H. Graetz, *Geschichte der Juden*<sup>4</sup>, IV, Leipzig 1908, pp. 186–188; דפוס צילום: תל-אביב [חש"ד], ב, עמ' 157; י"א הלוי, דורות הראשונים, א, ה, ברלין וינה תרפ"ג, עמ' 764–768; H. Zucker, *Studien zur Jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, Berlin 1936, pp. 160–178; A. Büchler, *Studies in Jewish History*, Oxford 1956, pp. 136–137; ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשכ"א, עמ' 72–73; מ' אבייונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תשכ"ב<sup>3</sup>, עמ' 31–32; ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 44, והערות 212–213; א' בורשטין, 'למינויו של רבי נתן הבבלי לאב"ד הסנהדרין בא"', סיני, לו (תשט"ו), עמ' תסט–תצו; ד' רפל, "'מרד" רבי מאיר ורבי נתן ברבן שמעון בן גמליאל', בשדה חמ"ד, יד (תשל"א), עמ' 28–35; א"א אורבך, 'מיהודה לגליל', ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 71–72; ג' לייבווין, 'על מה מנדין (עילות הנידוי בארץ-ישראל ובכל בתקופת המשנה והתלמוד)', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 309–311, 319; א' אופנהיימר, 'שיקום היישוב היהודי בגליל', בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ערך צ' ברס ואחרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 82–83.

גם חוקרים העוסקים בנושאים אחרים מסתמכים על הסיפור בבבלי הוריות כעל דיווח היסטורי. כך י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל-אביב תשי"ז, עמ' 164, לעניין 'משנת רשב"ג'; הנ"ל, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים ותל-אביב תשכ"ד<sup>2</sup>, עמ' 700, בעניין כתיבת ההלכות. גם חוקרי יהדות בבל לומדים מסופר זה על קיומו ומעמדו של ראש הגולה בדור אושה. ראה: F. Lazarus, 'Die Häupter der Vertriebenen', *JaJGL*, X (1890), p. 67, n.1; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I<sup>2</sup>, Leiden 1969, pp. 79–85; והתלמוד, תל-אביב תשל"ל, עמ' 29–34; י' גפני, 'יהדות בבל ומוסדותיה, ירושלים תשל"ה', עמ' 54–55. ותוך היסוס מסוים: הנ"ל, 'יהודי בבל והממלכה הפרתית', בתוך: מ' שטרן (עורך), הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי-רומי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 157; א' אופנהיימר, 'המרכז בנציבין בתקופת המשנה', אומה ותולדותיה, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148.

מתוך רשימה זו, רק מנטל ניסה לבסס את אמינותו של המקור (שם, הערה 212), אבל ראה הסתייגותו

שלל את ערכו ההיסטורי של הסיפור. לאחרונה הצטרפו לדעה זו, אמנם בלי להזכיר את קמינקא, גם ש' כהן וא' באומגרטרן.<sup>2</sup> אולם, אף לא אחד מהם מביא נימוקים מספיקים כדי לבסס את דעתו. מטרתו כאן היא למלא את החסר, ולנסות לאשש את מסקנתו של קמינקא. אנסה להוכיח, או לכל הפחות להעלות לדרגת המסתבר, שהסיפור בסוף בבלי הוריות הינו המצאה בבליית ולא דיווח היסטורי על מאורע שהתרחש בארץ ישראל בדור אושה. אין בכוונתי לעסוק בניחות ספרותי מעמיק. כמו כן לא אתעכב בשינויי נוסח, אלא אם כן הם עשויים לתרום לדיננו. לאחר כמה הערות כלליות, אתרכו באותם סממנים המצביעים לדעתי על מקורו הבבלי-אמוראי של הסיפור. מטעמי נוחיות אביא את הטקסט לפי נוסח דפוס וילנא.

(א) ת"ר. כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ואין יושבים עד שאומר להם שבו כשאב ב"ד נכנס עושים לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו כשחכם נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שרבים צריכים להם מפסיעין על ראשי העם יצא לצורך יכנס וישב במקומו בני ת"ח שממונים אביהם פרנס על הצבור בזמן שיש להם דעת לשמוע נכנסים ויושבים לפני אביהם ואחוריהם כלפי העם בזמן שאין להם דעת לשמוע נכנסים ויושבים לפני אביהם ופניהם כלפי העם רבי אלעזר בר ר' (צדוק) אומר אף בבית המשתה עושים אותם סניפין...<sup>3</sup>

(ב) א"ר יוחנן<sup>4</sup> בימי רשב"ג נישנית משנה זו

(ג) רבן שמעון בן גמליאל נשיא רבי מאיר חכם רבי נתן אב"ד

(ד) כי הוה רשב"ג התם הוה קיימי כולי עלמא מקמיה כי הוה עיילי רבי מאיר ורבי נתן הוה קיימי כולי עלמא מקמיה. אמר רשב"ג לא בעו למיהוי היכרא בין דילי לדידהו תקין הא מתניתא ההוא יומא לא הוה רבי מאיר ורבי נתן התם למחר כי אתו חזו דלא קמו מקמיהו כדרגילא מילתא אמרי מאי האי אמרו להו הכי תקין רשב"ג אמר ליה ר"מ לרבי נתן אנא חכם ואת אב"ד נתקין מילתא כי לדידן מאי נעביד ליה נימא ליה גלי

של נזנר מניסיון זה (שם, עמ' 82, הערה 2). אולם גם נזנר, בסופו של דבר, נוטה לקבל את הסיפור כעדות בת-סמכה על קיומו של ראש הגולה.

2 א' קמינקא, מחקרים במקרא ובתלמוד ובספרות הרבנית, ב: מחקרים בתלמוד, תל-אביב תשי"א, עמ' 188-191. קמינקא, הטוען שהסיפור חסר היגיון וגם לשונו הארמית מחשידה אותו כמאוחר, מגדיר את הסיפור כ'אגדה'. S. J. D. Cohen, 'Patriarchs and Scholars', *PAAJR*, XLVIII (1981), p. 68 n. 85 מגדיר את הסיפור כ'an aggadic expansion' של תוספתא סנהדרין ז ח וירושלמי ביכורים ג, סה ע"ג, וראה גם דבריו בגוף המאמר, על יד הערה זו. לדעה זו נחזור בהמשך המאמר. לבסוף: A. 156-158 (1981), pp. 156-158, *JSJ*, XII (1981), 'Rabbi Judah I and his Opponents', *Baumgarten*, עוסק רק בחלק מן הסיפור. בעמ' 157, הערה 94, הוא מדבר על 'הבבליות' של הסיפור, בלי לפרט.

3 הושמט כאן דיון אמוראי, שבו מתייחס רב פפא למשפט 'יצא לצורך' וכו', ורבא מתייחס לדברי רבי אלעזר בר רבי צדוק. ההמשך, מחלק ב ואילך, חוזר איפוא לראשית הברייתא.

4 ככתב יד מינכן מופיע 'א"ר' במקום 'א"ר יוחנן'. ככל הנראה נפלה כאן טעות. ראה: רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים לסוגייתנו, דפוס צילום: ניו יורק תש"ך, י, עמ' 45, שמביא את השינוי בלי להעיר על כך.

עוקצים דלית ליה וכיון דלא גמר נימא ליה (תהלים קו ב) מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלתו נעבריה והוי אנא אב"ד ואת נשיא שמעיניהו רבי יעקב בן קרשי אמר דלמא חס ושלום אתיא מלתא לידי כיסופא אזל יתיב אחורי עיליתיה דרשב"ג פשט גרס ותנא גרס ותנא אמר מאי דקמא דלמא חס ושלום איכא בי מדרשא מידי יהב דעתיה וגרסה למחר אמרו ליה ניתי מר ונינתי בעוקצין פתח ואמר בתר דאוקים אמר להו אי לא גמירנא כסיפיתנן פקיד ואפקיניהו מבי מדרשא הוו כתבי קושייתא [בפתקא] ושדו התם דהוה מיפריק מיפריק דלא הוו מיפריק כתבי פירוקי ושדו אמר להו רבי יוסי תורה מבחוח ואנו מבפנים אמר להן רבן [שמעון בן] גמליאל נייעיליניהו מיהו ניקנסיניהו דלא נימרו שמעתא משמיהו אסיקו לרבי מאיר אחרים ולר' נתן יש אומרים אחוהו להו בחלמיהו זילו פייסוהו [לרבן שמעון ב"ג] רבי נתן אזל רבי מאיר לא אזל אמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כי אזל רבי נתן אמר ליה רשב"ג נהי דאהני לך קמרא דאבוך למהוי אב ב"ד שוינך נמי נשיא

(ה) מתני ליה רבי לרבן שמעון בריה (משנה בכורות ט ח) אחרים אומרים אילו היה תמורה לא היה קרב אמר לו מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים אמר ליה בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך אמר ליה (קוהלת ט ו) גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה אמר ליה (תהלים ט ז) האויב תמו חרבות לנצח אמר ליה הני מלי היכא דאהנו מעשייהו רבנן לא אהנו מעשייהו הדר אתני ליה אמרו משום רבי מאיר אילו היה תמורה לא היה קרב (ו) אמר רבא<sup>5</sup> אפילו רבי דענוותנא הוא תנא אמרו משום ר"מ אמר ר"מ לא אמר<sup>6</sup>.

5 בכתב יד מינכן חסר כאן שמו של רבא. רבינוביץ (שם, עמ' 46, הערה ל) מעיר, שלפנינו כנראה טעות סופר. הגדות התלמוד גורס כאן: רבינא. יתר שינויי הגירסה אינם משנים לענייננו, או שיצוינו להלן. תרגום לחלקים ד-ו:

6 (ד) כאשר היה רשב"ג שם היו עומדים כל העולם מפניו. כאשר היו נכנסים רבי מאיר ורבי נתן, היו עומדים כל העולם מפניהם. אמר רשב"ג: האם לא צריכה להיות הבחנה בין שלי לבין שלהם? תיקן משנה זו. אותו היום לא היו רבי מאיר ורבי נתן שם. למחרת כאשר באו, ראו שלא עמדו מפניהם כמו שרגיל (היה) הדבר. אמרו: מה זאת? אמרו להם: כך תיקן רשב"ג. אמר לו ר' מאיר לר' נתן: אני חכם ואתה אב בית דין. נתקין דבר לטובתנו. מה נעשה לו? נאמר לו גלה עוקצין, שאין לו. וכיון שלא למד, נאמר לו 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלתו. נעבירהו ונהיה אני אב"ד ואתה נשיא. שמע אותם רבי יעקב בן קרשי, אמר: שמא חס ושלום יבוא הדבר לידי בושא. הלך וישב אחרי עליותו של רשב"ג, פשט גרס ושנה, גרס ושנה. אמר [רשב"ג]: מה זה לפנינו? שמא חס ושלום יש משהו בבית המדרש. נתן את דעתו וגרס אותה. למחרת אמרו לו: יבוא כבודו וישנה בעוקצין. פתח ואמר. לאחר שהעמיד, אמר להם: אילו לא למדת, הייתם מביישים אותי. ציוה והוציאום מבית המדרש. היו כותבים שאלות בפתק וזורקים לשם. שהיתה מיתרצת, היתה מיתרצת, שלא היו מיתרצות, כתבו תירוצים וזורקו. אמר להם רבי יוסי תורה מבחוח ואנו מבפנים. אמר להם רשב"ג: נכנסים אותם, אולם נקנסו אותם שלא יאמרו שמועה משמותיהם, כינו את רבי מאיר 'אחרים' ואת רבי נתן 'יש אומרים'. הראו להם בחלומותיהם: לכו פייסו את רשב"ג. רבי נתן הלך, רבי מאיר לא הלך. אמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. כאשר הלך רבי נתן, אמר לו רשב"ג: נכון שהועיל לך הקמרא של אביך להיות אב בית דין, היעשה אותך גם נשיא?

(ה) רבי שנה לרבן שמעון בנו... אמר לו [ר"ש לרבי]: דברים אלה [תקפים] היכן שהועילו [להם]

מבנה המקור ברור למדי. באופן גס אפשר לחלק אותו לשישה חלקים, כמו שנעשה לעיל. החלקים הם:

- (א) ברייתא בעניין גינוני הכבוד בכניסת נשיא, אב בית דין וחכם (בין היתר).
- (ב) תארוך הברייתא, על ידי רבי יוחנן, לדורו של רשב"ג.
- (ג) זיהויים של בעלי התארים הללו בדורו של רשב"ג.
- (ד) סיפור על התגובה להנהגת ההלכה שבברייתא, כולל ניסיון ההדחה וספחיו המידיים.
- (ה) ספח נוסף לפרשה בדורם של בנו ונכדו של רשב"ג.
- (ו) תגובתו של אמורא בבלי למסופר בחלק ה.

קטע זה בבבלי הוריות מובא אגב דיון על הירארכיית הכבוד במשנה האחרונה של המסכת, ובמיוחד ההערה שם בעניין הכבוד המגיע לתלמיד חכם. באשר לזמנו של המקור, אפשר לתארך את חלקים א ו-ב, וגם לקבוע terminus ad quem למקור כולו. הברייתא בחלק א זהה למעשה לתוספתא סנהדרין ז ח-ט (צוקרמאנדל, עמ' 426). כלומר, לפנינו מקור תנאי. חלק ב מיוחס לרבי יוחנן (בר נפחא), שנפטר בשנת 279 לספירה לפי מסורת גאונים<sup>7</sup>. הלוי, קמינקא ומנטל מייחסים לרבי יוחנן גם את חלק ג. הדבר אמנם אפשרי, אך אין הוא הכרחי, ואין אני רואה אפשרות להכריע בכך. הלוי רוצה ליחס לרבי יוחנן את סיפור ההדחה עצמו, כלומר חלק ד, ואף כך את חלק ה. אולם, נראה בהמשך שייחוס זה איננו אפשרי<sup>8</sup>. חלק ו מאפשר לנו לקבוע את התאריך המאוחר ביותר להתהוות המקור. בחלק זה מגיב אמורא בבלי על המסופר בחלק ה. היות שאין להבין את חלק ה ללא חלק ד, ניתן לראות בתגובת האמורא עדות לקיומו של סיפור ההדחה. ברוב הגירסאות האמורא הוא רבא, אבל הגדות התלמוד גורס רבינא. לפי מסורת הגאונים נפטר רבא בשנת 352; רבינא א' היה בן דורו של רבאשי, שנפטר בשנת 424; ורבינא ב' (בר רב הונא) נפטר בשנת 500<sup>9</sup>. וכך, לכל המוקדם מתועד המקור על כל חלקיו בבבל במחציתה הראשונה של המאה ה-5, כמעט מאתיים שנה לאחר דור אושה<sup>10</sup>. אמנם קיימת אפשרות שמקור המתועד רק מתקופה מאוחרת יכול להיות קדום או לשמור מסורת מהימנה מתקופה קדומה. אבל הרוצה להפוך אפשרות זו לוודאות, עליו הראיה.

מעשיהם. חכמים [אלה] לא הועילו [להם] מעשיהם. חזר ושנה לו: אמרו משום רבי מאיר אילו היה תמורה לא היה קרב.

(ו) אמר רבא: אפילו רבי, שענוותן הוא, שנה: אמרו משום ר"מ; אמר ר"מ לא אמר.

7 אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 84: שנת תר"ץ למניין שטרות. אבל ראה להלן באשר לחלק זה.

8 הלוי, דורות הראשונים, א, ה (לעיל, הערה 1), עמ' 765: קמינקא (לעיל, הערה 2), עמ' 191: מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין (לעיל, הערה 1), עמ' 123.

9 על רבא ראה אגרת רב שרירא גאון (לעיל, הערה 7), עמ' 89: סדר תנאים ואמוראים, ההדיר ק' כהנא, פרנקפורט דמיין תרצ"ה, עמ' 5: תרס"ג למניין שטרות. לשנת פטירתו של רבאשי, בן זמנו של רבינא

א', ראה: אגרת רב שרירא, שם, עמ' 94, לפי נוסח צרפת, וסדר תנאים ואמוראים, שם: תשל"ה למניין שטרות. יש להעיר, שבכתבי יד לשני החיבורים מופיע גם תשל"ה, היא שנת 427 לספירה. על רבינא ב' ראה אגרת רב שרירא, שם, עמ' 95, וסדר תנאים ואמוראים, שם, עמ' 6: שנת תתי"א למניין שטרות.

10 כהנא שהגירסה 'רבא' היא הנכונה, ולאור הצעתו של הלוי (לעיל, הערה 4), שמקור הסיפור הוא רבי יוחנן, יש לציין לדעתו של צ' דור, תורת ארץ-ישראל בבבל, תל-אביב תשל"ד, עמ' 11-78. דור טוען שרבא מסר הרבה מסורות של ר' יוחנן. אבל אין קביעה כללית זו יכולה להוכיח, שבמקרה הספציפי שלפנינו רומז רבא למסורת של ר' יוחנן. ואכן אין דור מתייחס לבבלי הוריות יג ע"ב.

## ב

מוצאו הבבלי של המקור מסוף הוריות עולה ממספר סממנים חיצוניים, בעיקר בסיפור שבחלקים ד-ה. בפרק זה אמנה סממנים אלה ואדון במשקלם כהוכחות לבבליותו של המקור.

לשון הסיפור בחלקים ד-ה. כבר קמינקא הצביע על לשונו הארמית של הסיפור, בניגוד ללשון העברית של דברי רבי יוחנן בחלק ב. הוא ראה בכך הוכחה לאיחורו של הסיפור<sup>11</sup>. ליתר דיוק, חלקים ד-ה כתובים ארמית בבליית. אפילו השיחות בין הנפשות הפועלות בחלק ד הן בשפה זו – להוציא הפסוק המקראי המצוטט ומדרשו, הביטוי 'חס ושלום' ודברי רבי יוסי, שביסודם פתגם רווח<sup>12</sup>. בחלק ה, אם נתעלם מן הפסוקים המקראיים, השיחה בין רבי לבין בנו רבי שמעון מתחילה בעברית אבל מסתיימת בארמית בבליית (בדברי רבי שמעון). דבריי העבריים של רבי שמעון ברישא מבוססים אף הם על פתגם רווח<sup>13</sup>. כמובן, רבי יוחנן, או כל חכם ארץ ישראלי אחר, לא היה מוסר סיפור בארמית בבליית<sup>14</sup>. מכאן שהסיפור בחלקים ד-ה, כמות שהוא לפנינו, אינו יכול להיות מקור ארץ ישראלי, ולא כל שכן שאינו יכול להיות מקור תנאי.

הקמרא. גאוני בבל פירשו שהקמרא הוא אבנט טקסי שחגר ראש הגולה הבבלי. החוקרים המודרניים הצביעו על מקורה האיראני של המלה, ואף הביאו תיעוד אפיגרפי לקמרא כאות של מעמד פיאודאלי ו/או דתי באימפריה הסאסאנית. אולם, עדיין אין עדות לשימוש טקסי של הקמרא מן התקופה הפרתית, המקבילה לזמנם של רבי נתן ויתר גיבורי הסיפור. אזכור הקמרא כסמל של מעמד יכול אפוא להיות אנאכרוניסטי<sup>15</sup>. עם זאת, אם נתעלם מהאפשרות

11 קמינקא (לעיל, הערה 2), עמ' 191, כותב: 'רק העובדא שמוסר ר' יוחנן נכונה כי בימי רשב"ג היה ר"מ חכם... ור' נתן אב"ד – השאר ניכר כבר ע"י הלשון הארמית שהוא סיפור זמנ מאוחר...'.  
 12 לפתגם 'תורה מבחוק' וכו', ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 20, הערה 5.  
 13 לפתגם 'מימיהם אנו שותים' ראה לדוגמה תוספתא סוטה ז ט (מהדורת ליברמן, עמ' 193), ובבלי בבא מציעא פד ע"ב.

14 למקרה שיייתכן שמאמר של רבי יוחנן מובא בבבלי לפי מינוח ארץ ישראלי, ראה: מ' בר, 'מבעיות התהוותה של המתיבתא בבבלי', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 100, בעניין ה'סידרא'.

15 על הקמרא בקשר לראשי הגולה בבבל, פירושי הגאונים והתיעוד האפיגרפי, ראה: G. Widengren, 'The Status of the Jews in the Sasanian Empire', *Iranica Antiqua*, I (1961), pp. 140–141; נזנר, בבלי, א<sup>2</sup> (לעיל, הערה 1), עמ' 81–82; בר, ראשות הגולה בבבלי (לעיל, הערה 1), עמ' 29–30; א"ש רוזנטל, 'למילון התלמודי', איראנו-יודאיקה – לחקר פרס והיהדות, בעריכת ש' שקד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 85, הערה 128, ועמ' 87–88, הערה 130. במקום הראשון מביא רוזנטל את הטקסט של העדות האפיגרפית. מדובר בכתובת פחלויות מסוף המאה הג', המוסרת על הענקת הקמרא (בכתיב הפחלווי 'כמל') לקרטר, המגוש הראשי, על ידי המלך אורמזד I, שמלך בשנים 272–273.

נזנר, שם, עמ' 82, מעלה את האפשרות שאזכור הקמרא כסמל למעמד ראש הגולה בסיפור על דור אושה הינו אנאכרוניסטי. אולם, כנראה שלבסוף הוא דוחה אפשרות זאת. בר, שם, עמ' 30, הערה 54, רוצה להביא תיעוד אפיגרפי נוסף שיסלק את האפשרות של אנאכרוניזם. המדובר הוא בכתובת ארמית מעילם מן התקופה הפרתית. אולם בכתובת זו מופיע המונח 'כומרא', שהיא המלה השמית הנפוצה 'כומר', 'כהן', ואין לנו עניין כאן עם 'קמרא' האיראנית. השווה פירושו של Henning אצל W. Hinz, 'Zwei Neuentdeckte Parthische Felsreliefs', *Iranica Antiqua*, III (1963), p. 171: 'der

של אנאכרוניזם, אין בהופעתו של המונח הוכחה למוצא בבלי של הסיפור, אלא רק למוצא הבבלי של רבי נתן, שלאביו מיוחסת חגורת הקמרא.

המונח 'גלי עוקצין'. הצירוף של הפועל 'גלי' עם שם של מסכת הוא בלעדי למקור שלנו. בעוד מקום אחד בלבד בבבלי מופיע פועל זה ביחד עם המלה 'מסכתא'. וזאת, במאמר של האמורא הבבלי המאוחר רבינא בעירובין נג ע"א. צירוף לשוני זה מופיע גם אצל גאוני בבבלי. לעומת זאת, אין הוא מופיע בירושלמי, לא עם המלה 'מסכת' ולא עם שם של מסכת. מכאן שלפנינו מונח בבלי<sup>16</sup>.

הביטוי 'פשט גרס ותנא'. לא מצאתי דוגמה נוספת לצירופם יחד של שלושת הפעלים האלה. גם משמעותו המדויקת של הביטוי אינה ברורה לי. לעניינינו חשובה העובדה הבאה: בעוד ש'פשט' ו'תנא' מופיעים כמונחים המתארים לימוד גם בספרות הארץ ישראלית, המונח 'גרס' כפועל המתאר לימוד הוא בלעדי לבבלי<sup>17</sup>.

Priester' וראה שם, ובעמ' 172, לתארוך הכתובת לסביבות שנת 100 לספירה; על המלה 'כומרא' ראה: C. – F. Jean et J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Semitiques De L'Ouest*, Leiden 1965, p. 122, ערך: כמר II. יוצא שחששו של נזנר במקומו עומד.

לבסוף מצביע רוזנטל, שם, עמ' 88, על כך, שאצל שרירא גאון, באחד מכתבי היד הטובים ביותר של איגרתו, מצוטט בבלי הוריות בגירסה 'זכותא דאבוכ' במקום 'קמרא דאבוכ'. אולם, דווקא בשמו של שרירא מובא הפירוש שהקמרא היה חגורה טקסית של ראשי הגולה. וראה ליון, איגרת רב שרירא (לעיל, הערה 7), עמ' 14–15, הערה ה.

16 ראה ח"י קאסאוסקי, אוצר לשון התלמוד, ט, ירושלים תשכ"א, עמ' 238, 240. והשווה מ' קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי, ב, ירושלים תשמ"ב, בערכים גלה 1 וגלה 2, עמ' 698–693. למשמעות המונח ולתיעודו בספרות הגאונים ראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל, הערה 1), עמ' 164, והערה 38; ח' אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל, הערה 12), עמ' 14, הערה 12; ש' אברמסון, רבנים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 133–134, והערה 7, 531–532.

אולם, יש להודות שאין דוגמה זו בטוחה. וזאת, משום שהן עין יעקב והן הגדות התלמוד גורסים 'תני לך' במקום 'גלי'. והשווה בהמשך הסיפור, 'נתי מר וניתני בעוקצין' ו'תני ליה' בחלק ה. ראה אברמסון, שם, עמ' 532. המונח 'תני' מופיע בספרות ארץ ישראל, ראה לדוגמה אלבק, מבוא לתלמודים, שם, עמ' 27–25. קשה להכריע אם 'תני לך' הוא מקורי או משני, בהשפעת הביטויים בהמשך הסיפור שהזכרתי לעיל. תהיה הגירסה המקורית אשר תהיה, ייתכן שבכל זאת לפנינו מוטיב בבלי. הכוונה לידיעה במסכת עוקצין כמבחן ללמדנות. מוטיב זה מופיע בבבלי ברכות כ ע"א (עם מקבילות בתענית כד ע"ב וסנהדרין קו ע"ב): 'בשני דרב יהודה כולי תנוי בנזיקין הוה... ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא וכו'. והשווה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 981, לדיון בגירסה של טקסט זה. וראה שם, עמ' 991, שאין מסכת עוקצין נזכרת בשמה בירושלמי.

17 לתיעודו של המונח 'גרס' בבבלי ראה קאסאוסקי, אוצר לשון התלמוד, ט (לעיל, הערה 16), עמ' 336–335. והשווה קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי, ב (לעיל, הערה 16), עמ' 735. פירושו של 'גרס' הוא, ככל הנראה, לשנן בעל פה ובקול טקסט תלמודי. ראה לדוגמה הסיפור על ברוריה והתלמיד בבבלי עירובין נג ע"ב. השווה גם: W. Bacher, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, II, Leipzig 1905, pp. 34–35, וראה שם, עמ' 170–171, לעניין המונח 'פשט'. יש לציין, שהמונח 'פשט' חסר בעין יעקב, אבל 'גרס' מופיע שם. באשר למשמעות המשפט כולו, אולי 'פשט' מופיע כאן במובן של לפתוח או לגולל מגילה, והשווה המונחים 'גט פשוט' ו'גט מקושר'. לפי זה, ר' יעקב בן קורשי פתח את המגילה, קרא בעל פה את הטקסט של עוקצין וחזר על הקריאה, כלומר – 'פשט, גרס ותנא'. אולם אין זה אלא בגדר הצעה.

'אמר רבי יוחנן בימי רשב"ג נשנית משנה זו'. לכאורה לפנינו ציטוט של אמורא ארץ ישראלית, ולא לשון בבליית. ואכן, לא מצאתי מי שיפקפק בכך. אולם, עיון בביטוי 'בימי פלוני נשנית משנה זו' מעלה סימן שאלה. ביטוי זה מופיע חמש פעמים בבבלי, כולל המקור מסוף הוריות. בארבעה מתוך חמשת המקרים מיוחס הביטוי לרבי יוחנן. במקרה החמישי הוא מיוחס לרבי חנינא, ככל הנראה רבי חנינא בר חמא, שהיה יליד בבל אבל פעל במחיצתם של רבי יהודה הנשיא ובניו<sup>18</sup>. בכל המקרים ה'משנה' המתוארכת הינה ברייתא, ובארבעה – הברייתא הנדונה מופיעה בתוספתא<sup>19</sup>. גם מבנה הסוגיה דומה בכל המקרים:

(א) תנו רבנן: (ברייתא)

(ב) אמר... בימי פלוני נשנית משנה זו

(ג) סיפור המתאר את הנסיבות ה'היסטוריות' הנוגעות להלכה הנשנית בברייתא.

במקרה אחד ה'סיפור' הינו פסוק מקראי, במקרה שני הסיפור הוא בעברית, ואילו בשלושת המקרים הנותרים הסיפור הוא בארמית-בבליית<sup>20</sup>. ברור שלפנינו דפוס ספרותי מגובש, והוא משתקף גם במקור שלנו בבבלי הוריות. לשונם הארמית-בבליית של שלושה מתוך חמישה הסיפורים רומז לכך, שמקורו של דפוס ספרותי זה הוא בבל. עדות נוספת היא העובדה, שאין הביטוי 'בימי פלוני נשנית משנה זו' מופיע בירושלמי ככל שמצאתי, גם לא באותם מקומות שיש בירושלמי מקבילה לסוגיה הבבליית<sup>21</sup>. יוצא מכאן, שלא רק הביטוי 'בימי פלוני נשנית

18 לתיעוד הביטוי ראה ב' קוסובסקי, אוצר לשון התלמוד, לט, ירושלים תשל"ח, עמ' 1020. בנוסף להוריות יג ע"ב, מופיע הביטוי בפיו של ר' יוחנן גם בבבא קמא צד ע"ב ובבבא מציעא לג ע"ב (בשניהם מתוארכת הברייתא לימי רבי), ובבכורות ל ע"ב (לימי בנו של חנינא בן אנטיגונוס). ואילו בשבת קכג ע"ב מיוחס הביטוי לרבי חנינא, המתארך את הברייתא לימי נחמיה בן חכליה. לייחוס לר' חנינא בר חמא, השווה אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל, הערה 12), עמ' 157 (ושם עמוד ב בדף קכג, במקום עמ' א). שבת קכג ע"ב = תוספתא שבת יד א (ליברמן, עמ' 64). בבא קמא צד ע"ב = תוספתא שביעית ח יא (ליברמן, עמ' 202). הוריות יג ע"ב = תוספתא סנהדרין ז ח-ט (צוקרמאנדל, עמ' 246). בבכורות ל ע"ב = תוספתא דמיי ב יג (ליברמן, עמ' 71). רק לברייתא המובאת בבבא מציעא לג ע"ב לא מצאתי מקבילה בתוספתא, אבל הברייתא מופיעה במסכת סופרים טו ה (היגער, עמ' 277-278), ובמקבילות נוספות. וראה להלן, הערה 21.

20 בשבת קכג ע"ב מצוטט פסוק מספר נחמיה. בבבא קמא צד ע"ב מובא סיפור בעברית. בשלושת המקורות הנוספים הסיפור הוא בארמית-בבליית. יצוין שגם בבכורות ל ע"ב הסיפור עוסק בחכמי דור אושה: יוסי, יהודה, בנו של חנינא בן אנטיגונוס.

21 במקבילה לשבת קכג ע"ב, בירושלמי שבת יז א, טו ע"א, מובא פסוק מספר נחמיה כדי להסביר את נסיבות ההלכה, אבל בלי להביא את מאמרו של רבי חנינא. לבבא קמא צד ע"ב אין מקבילה מלאה, אבל השווה ירושלמי שביעית י ט, לט ע"ד. לבבא מציעא לג ע"ב השווה ירושלמי שבת טז א, טו ע"ג = הוריות גז, מח ע"ג. בירושלמי מופיעה הברייתא עם מאמר של רבי יוסי בי רבי בון המתייחס לרבי, אבל בלי המאמר של רבי יוחנן 'בימי רבי נשנית' וכו'. וראה גם דרך ארץ זוטא ד ב אצל: ד' שפרבר, מסכת דרך ארץ זוטא, ירושלים תשמ"ב<sup>2</sup>, עמ' לו, ודינו שם, עמ' קיז-קית. וראה גם י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל, הערה 1), עמ' 750-751. המקבילה להוריות יג ע"ב, בירושלמי ביכורים ג, סה ע"ג, תידון להלן. גם שם מאמרו של רבי יוחנן אינו מופיע. לבכורות ל ע"ב השווה ירושלמי דמיי ב ג, כג ע"א. שם יש דיון של אמוראים וסיפור על רבי שמעון בן לקיש ו'אילין דבי רבי ינאי', אבל חסר המאמר המתארך של רבי יוחנן. לבסוף, יש לציין שגם משפט מתארך אחר המופיע בבבלי חסר בירושלמי. הכוונה למשפט 'תנא עדויות בו ביום נשנית', בבבלי ברכות כח ע"א חסר במקבילה שבירושלמי ברכות ד א, ז ע"ג-ע"ד. על כך ראה: R. Goldenberg, 'The Deposition of Rabban Gamaliel II:



משנה זו' הינו ביטוי בבלי, אלא עצם מבנה המקור שלנו מהוריות משקף דפוס ספרותי המיוחד לתלמוד הבבלי. אין זה מוכיח שרבי יוחנן לא תאריך את הברייתא. אבל גם אם כך עשה, דבריו הגיעו אלינו בלבוש בבלי.

עד כאן הצבעתי על מספר סממנים בבליים המופיעים במקור מסוף בבלי הוריות, שכולם, להוציא אזכור הקמרא, הם מאפיינים חיצוניים ולא תוכניים, ואין בהם כדי להוכיח שהסיפור הוא המצאה בבלית. אפילו יוסכם שלשונו, מינוחו ומבנהו של המקור בבליים הם, אין בכך הוכחה שתוכנו בבלי. עדיין ייתכן שהמסורת שלפנינו ארץ ישראלית במקורה, אלא שהיא לבשה לבוש חיצוני בבלי, כאשר נמסרה על ידי אמוראי בבל או כאשר נקבעה בגמרא הבבלית. שכן, מסורות ארץ ישראליות (כולל ברייתות) המופיעות בבבלי משקפות לעתים תכופות ניסוח ועיבוד בבליים<sup>22</sup>. במקרים רבים אין שינויים אלה משפיעים באופן מהותי על תוכנה של המסורת. וכך, למשל, במקרה שלפנינו אין למונחים הבבליים 'גלי' ו'גרס' כל משמעות בהתפתחותה של העלילה. עם זאת, ככל שהמעבדים הבבליים הכניסו יותר 'ריאליה' בבלית, כלומר מושגים ומוסדות בבליים, לתוך סיפור על מאורעות בארץ ישראל, כך עולה מספר האנאכרוניזמים, וכך נפגם ערכו של המקור כעדות היסטורית על הדמויות הפועלות ועל זמנן<sup>23</sup>. קורה גם שמספרים בבליים הכניסו שינויים של ממש באנקדוטות על דמויות ארץ ישראליות במסורות שהגיעו לידם<sup>24</sup>. על שינויים מהותיים כאלה אפשר לעמוד רק כאשר יש לנו מקבילה בספרות ארץ ישראל לסיפור בגירסתו הבבלית, וכך גם בסוגייתנו.

מקבילה ברורה למסופר בסוף בבלי הוריות מופיעה בירושלמי ביכורים ג ג, סה ע"ג:

ראה שם, עמ' 183, והשווה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל, הערה 1), עמ' 422–425. וראה שם, עמ' 423, לרשימה של מקורות תנאים המביאים נסיבות 'היסטוריות' של הלכות.

22 על אינטרפולאציות אמוראיות בברייתות המצוטטות בבבלי ראה אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל, הערה 8), עמ' 28, 34–35; ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 274. ללשונו של הברייתות בבבלי ראה: מ' מורשת, 'הברייתות העבריות בבבלי אינן לשון חכמים א' / ספר זכרון לחנוך ליון, רמת גן תשל"ד, עמ' 275–314; הנ"ל, 'פעלים חדשים ומחודשים בברייתות שבבבלי', ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א, רמת גן תשל"ב, עמ' 117–162; הנ"ל, 'נוספות ללשונו של הברייתות העבריות בבבלי ובירושלמי', שם, ב, רמת גן תשל"ד, עמ' 31–73.

23 ראה לדוגמה הדיון בסוגיה בבבלי בבא קמא ק"ז ע"א אצל י' גפני, 'הישיבה הבבלית לאור סוגיית ב"ק ק"ז ע"א', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 292–301, ולשאלה בכללותה ראה הספרות המצוינת שם, עמ' 292, הערה 3. על הסוגיה בבבא קמא ראה גם: Rav, 'On the Unfortunate Adventures of', D. Sperber, Kahana, בתוך: איראנו-יודאיקה (לעיל, הערה 15), עמ' 83–160.

24 ראה: S. Safrai, 'Tales of the Sages in the Palestinian Tradition and the Babylonian Tradition', *Scripta Hierosolymitana*, XXII (1971), pp. 208–232. בין היתר מדבר ספראי על הכנסת 'צבע מקומי', כלומר הווי בבלי, לסיפורים; שם, עמ' 214. הוא גם מצביע, שם, עמ' 229–232, על הנטייה הנפוצה בבבלי להמציא קשרי משפחה בין הדמויות. לדוגמה נוספת של תופעה זו ראה: D. Goodblatt, 'The Beruriah Traditions', *JJS*, XXVI (1975), pp. 66–85.

כשהנשיא נכנס כל העם עומדין מפניו ואין רשות לאחד מהן לישב עד שיאמר להם שבו. אב בית דין שנכנס עושין לו שורות. רצה נכנס בזו רצה נכנס בזו. חכם שנכנס אחד עומד ואחד יושב אחד עומד ואחד יושב עד שמגיע ויושב לו במקומו. ר' מאיר הוה יליף סלק לבית וועדא והוון כל עמא חמיין ליה וקיימון ל' מן קומי כד שמעון ההן תנייא תני בעון למיעבד ליה כן. כעס ונפק ליה. אמר לון שמעתי שמעלין בקודש ולא מורדין<sup>25</sup>.

כאן, כמו בבבלי, מובאת הברייתא המופיעה בתוספתא סנהדרין ז ח, ומצורף לה סיפור על מימוש ההלכה שבברייתא שבעקבותיו נפגע רבי מאיר. לעומת זאת, חסרים בירושלמי מוטיבים מרכזיים של הסיפור שבבבלי. נעדרת יוזמתו של רשב"ג בקביעת ההלכה, וחסרים חלקו של רבי נתן, ניסיון ההדחה והענשתם של רבי מאיר ורבי נתן וספחיה. אם בבבלי מוצא רבי מאיר (ואתו רבי נתן) מבית המדרש, בירושלמי הוא יוצא מבית הוועד מיוזמתו, כאות מחאה.

יש המוצאים מקבילה למוטיב העונש של רבי מאיר במקור אחר, בירושלמי מועד קטן ג א, פא ע"ג: 'ביקשו לנדות את ר' מאיר אמר להן איני שומע לכם עד שתאמרו לי את מי מנדין ועל מה מנדין ועל כמה דברים מנדין'. אין כאן כל רמז מדוע ביקשו לנדות את רבי מאיר. למרות

25 תרגום: רבי מאיר היה לומד. עלה לבית הוועד והיו כל העם רואים אותו ועומדים מפניו. כאשר שמעו אותו תנא שונה [משנה זו] ביקשו לנהוג בו כך. כעס ויצא לו. אמר להם: שמעתי שמעלין בקודש ואין מורדין.

המשותף לסיפור בבבלי הוריות ולמקבילו החלקי בירושלמי ביכורים היא הברייתא מתוספתא סנהדרין ז ח, צוקרמאנדל, עמ' 426 (בנוסף לפגיעה שחש רבי מאיר). הכניסה הנזכרת בברייתא היא כניסה לשיבה של הסנהדרין, כפי שעולה מהקשרם של הדברים שם; בסיפור שבבבלי מתרחש העימות בבית המדרש, ובירושלמי – בבית הוועד. שני המונחים האחרונים, בית המדרש ובית הוועד, הם ככל הנראה סינונימיים (ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה [לעיל, הערה 1], עמ' 488–489. והשווה: גינצבורג, פירושים וחיידושים [להלן, הערה 59], ג, עמ' 175). כידוע, הסנהדרין, לפי תיאורה בספרות התלמודית, היתה בעיקרה מוסד שיפוטי, גם אם התנהלה בה פעילות אקדמית. לעומת הסנהדרין, בית המדרש – בית הוועד היה בעיקרו מוסד אקדמי, נטול סמכות שיפוטית. נכון שהמשתתפים בבית המדרש – בית הוועד שימשו כשופטים, אבל הם עשו כך כיחידים, ולא בתוקף השתתפותם במוסד האקדמי (על האבחנה בין מוסד שיפוטי בעיקרו ובין מוסד אקדמי, ראה: גודבלט, Rabbinic Instruction [להלן, הערה 40], עמ' 66–67; והשווה הנ"ל, התפתחויות חדשות [להלן, שם], עמ' 18; גפני, 'ישיבה' ו'מתיבתא' [להלן, שם]). לפי אבחנה זו מתעוררת השאלה האם ההעברה של זירת ההתרחשויות מן הסנהדרין לבית המדרש – בית הוועד היתה מכוונת? נעיר שתופעה דומה מופיעה בסיפור על הדחתו של רבן גמליאל (הסיפור בירושלמי ברכות ד א, ז ע"ב ובבלי ברכות כו ע"ב–כז ע"א) הוא למעשה סיפור על הדחת הנשיא. ואילו כמות שהוא לפנינו, בשני התלמודים, הוא סיפור על מאבק בתוך בית הוועד – בית המדרש. והשווה הערותיו של גולדנברג [לעיל, הערה 21], עמ' 176, 188–190. המתקרב לאבחנה זו, לפחות לגבי הגירסה שבבבלי. והשווה גם דברי גינצבורג, פירושים וחיידושים [להלן, הערה 59], ג, עמ' 194–195). ייתכן שלפנינו מגמה של האמוראים להעביר את זירת העימות ממוסד שיפוטי בעל כוח אכיפה למוסד אקדמי גרידא. ואולי מגמה זו, אם היא אכן קיימת, נובעת מכך שבימי האמוראים מוסדות השיפוט לא היו בשליטתם הבלעדית של החכמים. משום כך העדיפו לשנות את רקע הסיפור ולקדם אותו באותו מוסד שהיה בשליטתם, היינו בית המדרש – בית הוועד. גם נושא זה ראוי לבדיקה יסודית, ואכמ"ל.

זאת, מאז פראנקל וגרץ יש חוקרים המקשרים בין המקור הזה ובין הסיפור על הקשר נגד רשב"ג<sup>26</sup>.

לאור מקבילות אלה אפשר לטעון, שכל אותם המוטיבים המיוחדים לסיפור שבבבלי הוריות והחסרים בירושלמי, ובכללם עיקר סיפור הקשר נגד רשב"ג, הינם פיתוח והרחבה בבליים של מסורת ארץ ישראלית. לשון אחר, סיפור הקשר הינו המצאה בבלית. אולם עדיין אין הדבר מוכח. עדיין אפשר לטעון שהמקור בבבלי הוריות שומר מסורת ארץ ישראלית שלא נשתמרה במקום אחר, ועורכי הירושלמי העדיפו להביא גירסה 'מצונזרת'<sup>27</sup>. הדעת נותנת, שאין הירושלמי והמדרשים מכילים את כל המסורות שהילכו בקרב חכמי ארץ ישראל. ואכן, הבבלי מכיל מסורות ארץ ישראליות רבות, ברייתות ומאמרי אמוראים, שאינם מופיעות בספרות ארץ ישראל<sup>28</sup>. לפי זה, אין בהיעדרה של מקבילה מלאה בירושלמי כדי להוכיח שסיפור הקשר בבבלי הוריות הינו המצאה בבלית. כל עוד אין בידינו הוכחות נוספות, עדיין אפשר לטעון שמאחורי המקור בהוריות עומדת מסורת ארץ ישראלית.

### ג

עד כה ניסיתי להראות שהסיפור על הקשר נגד רשב"ג, בצורתו הנוכחית, הינו מקור בבלי. בפרק זה אנסה להראות שגם תוכן הסיפור, ולא רק צורתו החיצונית, הוא ככל הנראה פרי יצירתם של אמוראי בבל. נראה לי שלפחות שני מוטיבים מרכזיים בעלילה הם בבליים. לא רק שהם חסרים במקבילות שבירושלמי, אלא שאין הם מופיעים כלל בספרות הארץ ישראלית.

#### 1. מוטיב ההוצאה מבית המדרש

במקבילה שבירושלמי ביכורים יוצא כאמור רבי מאיר מבית הוועד מרצונו החופשי, ב'טריקת דלת', לאחר שנפגע מהשינוי בגינוני הכבוד. לעומת זאת, בבבלי הפגיעה בכבודו של רבי מאיר מביאה אותו לקשור קשר נגד הנשיא, ורק עם כישלון המזימה מוצא רבי מאיר

26 פראנקל, דרכי המשנה (לעיל, הערה 1), עמ' 190 והערה 1; וייס, דור דור ודורשיו, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 157-158; גרץ, היסטוריה, ד (לעיל, הערה 1), עמ' 188; א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון 1910, עמ' 877 (מסייג בלשון 'אפשר'); אלון, תולדות, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 74-75; ולאחרונה לייבזון, על מה מגדיל (לעיל, הערה 1), עמ' 309, 311, 319.

27 כך מן הסתם סבורים אלה המקשרים בין המקור מירושלמי מועד קטן ובין סיפור הקשר בבבלי הוריות. על השאלה אם הברייתות המתועדות רק בבבלי הן אותנטיות או לא, ראה: וייס, דור דור ודורשיו, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 242-244; א' וייס, לחקר התלמוד, ניו יורק תשי"ד, עמ' 63-35; L. Jacobs, 'Are There Fictitious Baraitot in the Babylonian Talmud?', *HUCA*, XLII (1971), pp. 185-196, וראה גם המאמרים של מ' מורשת המצוינים לעיל, הערה 22. על מסורות של אמוראי ארץ ישראל המופיעות רק בבבלי ראה הרשימה אצל י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים ותל-אביב תשכ"ג, עמ' 292-312 ודבריו שם, עמ' 292. השווה מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד (לעיל, הערה 22), עמ' 564, הערה 328. וראה גם הרשימות אצל W. Bacher, *Tradition and Tradenten in den Schulen Palästinas and Babyloniens*, Frankfurt am Main 1914, pp. 222-234, 247-254, 261-266, 327-333, 369-394, 506-523.

מבית המדרש, שלא בטובתו ובתור עונש. ואילו בירושלמי מועד קטן מסופר על כוונה לנדות את רבי מאיר ('בקשו לנדות'), כוונה שככל הנראה לא הוצאה אל הפועל. למרות כל ההבדלים האלה, ניסו חוקרים מספר לערוך הרמוניזאציה בין שלושת המקורות<sup>29</sup>. לאחרונה עסק בכך לייבזון, והוא כותב: 'מהבבלי [הוריות – ד"ג] יוצא בברור שעונשו של החולק על סמכות הנשיא הוא הוצאתו מבית המדרש, וזהו עיקר הנידוי...'<sup>30</sup>. את ההבדלים בין המקורות מסביר לייבזון כך: 'אף שלא נזכר כאן [בבבלי הוריות – ד"ג] מעשה נידוי ממש, הרי למעשה אין הבדל גדול בין אם ההוצאה מבית המדרש היתה על-ידי נידוי פורמלי, אם לאו'<sup>31</sup>. והוא מוסיף, שאולי לא הוטלו על רבי מאיר כל החומרות של הנידוי, ואפילו ייתכן שעזב מרצונו את בית המדרש, כפי שעולה מירושלמי ביכורים; העיקר שיצא ולא חזר<sup>32</sup>. מדבריו של לייבזון עולה, שלא ברור אם נידו כלל את רבי מאיר, נידוי מלא או נידוי חלקי, ואפילו לא ברור שהוצא בעל כורחו. קשה להבין איך ניתן להסיק מכל זה 'בברור' שעיקר הנידוי הוא הוצאה מבית המדרש. כמו כן, קשה להלום ספיקות אלה עם התיאור החד-משמעי שבבבלי הוריות. קשיים אלה הם פועל יוצא של ההנחה, שלפנינו שלושה דיווחים, המשלימים זה את זה, על מאורע אחד. לאור הקשיים נראה שעדיף לוותר על הנחה זו ולחפש כיוון שונה. בהתאם לכך, נתמקד בהמשך הדברים במוטיב של הוצאה מבית המדרש. בנוסף למקור שלנו, סוף בבלי הוריות, מצאתי את המוטיב של הוצאה מבית המדרש רק בשני מקומות בספרות התלמודית-מדרשית, אף הם בתלמוד הבבלי. בבבלי סנהדרין לא ע"א גרסינן:

תנו רבנן: מנין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין, אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי? תלמוד לומר [ויקרא יט טז] 'לא תלך רכיל בעמך', ואומר [משלי יא ג] 'הולך רכיל מגלה סוד'.

הוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתינן שנין, אפקיה רב אמי מבי מדרשא. אמר דין גלי רזיא<sup>33</sup>.

רב אמי הוא ככל הנראה האמורא הארץ ישראלית רבי אמי<sup>34</sup>. הברייטא המצוטטת זהה למעשה לנאמר במשנה סנהדרין ג ז. על משנה זו יש דיון בירושלמי על אתר, סנהדרין ג יא, כא ע"ד. אולם אין שם זכר לפרשת תלמידו של רב או רב אמי.

המקרה השני שבו נזכר מוטיב זה חוץ מהסיפור שלנו, הוא בבבלי בבא בתרא כג ע"ב וקסא

29 ראה לעיל, הערה 21.

30 לייבזון, על מה מנדין (לעיל, הערה 1), עמ' 311. הוא רומז שם למחקר מקיף שהוא מכין בנושא הנידוי, שבו יוכיח טענה זו. למיטב ידיעתי עדיין לא יצא המחקר לאור.

31 שם.

32 שם, הערה 99.

33 תרגום: אותו תלמיד שיצאה עליו שמועה שגילה דבר שנאמר בבית המדרש אחרי עשרים ושנים שנה. הוציאו רב אמי מבית המדרש, אמר: זה מגלה סודות!

34 אבל ראה דקדוקי סופרים על המקום (ט, עמ' 82, אות נ), המביא שני עדים הגורסים ר' מאיר. יתר שינויי הגירסה הרשומים שם אינם רלוואנטיים לענייננו.

ע"ב. במקום הראשון מביאים שאלה ששאל ('בעי') רבי ירמיה, ומוסיפים: 'ועל דא אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא'. ואילו במקום השני: 'ועל דא עיילוהו לרבי ירמיה לבי מדרשא'<sup>35</sup>. בדיון על נסיבות החזרתו של רבי ירמיה משתתפים אמוראי בכל מן הדורות המאוחרים: אממר, מר בר חייא ורבינא<sup>36</sup>. יצוין שמצירוף שני הקטעים מבכא בתרא עולה מקבילה מלאה לנאמר על רבי מאיר ורבי נתן בהוריות, כלומר גם ההוצאה וגם ההחזרה: 'פקיד [רשב"ג] ואפקינהו מבי מדרשא... נייעילינהו'.

רבי ירמיה נזכר לא מעט בירושלמי, אבל אין שם זכר לפרשה זו. לעומת זאת, יש בירושלמי מועד קטן גא, פא ע"ד, סיפור על נידוי. בכך יש הקבלה למה שראינו בקשר לרבי מאיר: בעוד שהבבלי מספר על הוצאה מבית המדרש, הירושלמי מספר על נידוי. לכאורה לפננו חיזוק לטיעונו של לייבוון, שעיקר הנידוי הוא הוצאה מבית המדרש. אולם עיון נוסף מצביע על ההבדלים המהותיים בין פרשת רבי מאיר ובין זו של רבי ירמיה. במקרה של רבי ירמיה אין כל קשר להתמרדות נגד סמכות הנשיא. זאת ועוד, במקרה של רבי ירמיה מדובר הירושלמי על נידוי הדדי שהטילו שני חכמים מסוכסכים אחד על השני. העולה מדיונונו הוא, שאין זכר בירושלמי (וגם לא במדרשים) למוטיב של הוצאה מבית המדרש, גם לא בקטעים המקבילים למקורות הבבליים המזכירים מוטיב זה.

הרושם שמדובר במוטיב בבלי מתחזק לאור עיון בשני מוטיבים נוספים, הדומים לזה של הוצאה מבית המדרש. המוטיב האחד הוא מניעת הכניסה למתיבתא דרקיעא. אמנם יש הבדל בין ההוצאה של מי שכבר היה בפנים ובין מניעת כניסה ממי שעדיין לא נכנס. ואף נכון שלא הרי המתבתא דרקיעא כהרי בית מדרש ארצי. יחד עם זאת, יש מכנה משותף בין שני המוטיבים האלה, והוא שניתן למנוע ממישהו השתתפות במסגרת לימודית.

המוטיב של מניעת הכניסה מהמתיבתא השמימית מופיע, ככל שמצאתי, רק בשני מקומות, שניהם בתלמוד הבבלי. בבבלי ברכות יח ע"ב נמסר דרשיח בין החכם לוי, שכבר נפטר, ובין שמואל. לוי מספר שנאמר לו: 'לא מעיילינך לך למתיבתא דרקיעא'<sup>37</sup>. בהמשך מבקש שמואל מאביו, שגם הוא אינו בין החיים: 'אי חשיבנא נעיילוהו ללוי, ועיילוהו ללוי'<sup>38</sup>. המקרה השני הוא בבבלי סוטה ז ע"ב = בכא קמא צב ע"א = מכות יא ע"ב. מובא שם מדרש על דברים לג ז, המספר על יהודה בן יעקב: 'לא הוו קא מסקי ליה למתיבתא דרקיעא'<sup>39</sup>. המדרש על הפסוק מדברים מתחיל בעברית ומיוחס לאמוראי ארץ ישראל, אולם נראה שההמשך בארמית-בבלית הינו תוספת מאוחרת. גם למוטיב זה לא מצאתי כל מקבילה בספרות ארץ ישראל.

35 תרגום: ועל זה הוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש... ועל זה הכניסו את רבי ירמיה לבית המדרש. לזהותו של ר' ירמיה, אמורא בדורות השלישי-רביעי שעלה מבבל לארץ ישראל, ועל הוויכוח באיזו ארץ התרחשה ההוצאה, ראה הדיון אצל היימן, תולדות תנאים ואמוראים (לעיל, הערה 26), עמ' 808-809, והספרות המצוינת שם; אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל, הערה 12), עמ' 340-342, ושם נספח ד, עמ' 622-625: ע' שטיינזליץ, 'מדוע הוצא רבי ירמיה מבית המדרש', סיני, נד (תשכ"ד), עמ' שלט-שמא.

37 תרגום: אין אנו מכניסים אותך לשיבה של מעלה.

38 תרגום: אם אני חשוב/נחשב, שיכניסו את לוי, והכניסו את לוי.

39 תרגום: לא היו מעלים אותו לשיבה של מעלה.

המוטיב האחר המתקשר להוצאה מבית המדרש מדבר על מוסד ארצי, שלא כמו מניעת הכניסה למתיבתא דרקינא, כלומר ישיבה של מעלה<sup>40</sup>. הכוונה להעמדת שומר בפתח בית המדרש כדי למנוע כניסה חופשית. מוטיב זה מופיע רק בשלושה מקומות, כפי שהעיר כבר ש' כהן, ולדעתו כולם מקורות מאוחרים<sup>41</sup>. בבבלי ברכות כח ע"א מוזכר שעם הדחתו של רבן גמליאל סולק השומר שמנע תלמידים שאין תוכם כפרס מלהיכנס לבית המדרש. וכפי שכבר העירו ספראי וגולדנברג, אין מוטיב זה מופיע בגירסה הארץ ישראלית של הדחת רבן גמליאל<sup>42</sup>. בבבלי יומא לה ע"ב מופיע מוטיב זה בסיפור הידוע על צעירותו של הילל, שלא היה לו כסף לשלם לשומר כדי להיכנס לבית מדרשם של שמעיה ואבטליון. גם לסיפור הזה לא מצאתי מקבילה בספרות ארץ ישראל<sup>43</sup>. המקרה השלישי של מוטיב השומר הוא בסיפור על ראשית לימודיו של רבי אליעזר בן הורקנוס, באבות דרבי נתן, נוסח א, פרק ו (שעכטער, טז ע"א). אין המוטיב מופיע במקבילות, שם, בנוסח ב, וגם לא בבראשית רבה מא א (תיאודור-אלבק, עמ' 398) ולא בתנחומא בובער, לך לך י (עמ' לד ע"ב-לה ע"א)<sup>44</sup>. נראה לי שגם מוטיב השומר הוא בבלי. שני המקורות הראשונים הם מהבבלי, ואין להם מקבילה במקורות ארץ ישראלים. במקרה השלישי אין השומר מופיע בגירסאות הארץ ישראליות המובהקות של הסיפור, וידוע שיש השפעות מן הבבלי על הנוסח של אבות דרבי נתן שהגיע אלינו<sup>45</sup>.

נסכם ונאמר: המוטיב של הוצאה מבית המדרש והמוטיבים הקרובים של מניעת הכניסה למתיבתא דרקינא והצבת שומר בפתח בית המדרש, מתועדים אך ורק בבבלי – להוציא המקרה מאבות דרבי נתן נוסח א, ואף מקור זה עשוי להיות מושפע ממסורת בבלי. אין מוטיבים אלה מופיעים לא בירושלמי ולא במדרשי ארץ ישראל, אפילו כשיש שם חומר מקביל. מכל זה עולה שהעונש של הוצאה מבית המדרש, ובכלל זה המוטיב של הקפדה על הנוכחים בכנסי הלימוד, אינו משקף מציאות ארץ ישראלית, אלא הוא משקף מציאות בבלי או דמיון בבלי. מכאן שהחלק המזכיר עונש זה בסיפור הקשר נגד רשב"ג הינו בבלי.

40 על המונח מתיבתא דרקינא ראה: D. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, pp. 85–86, ושם, עמ' 68, על המונח העברי המקביל: ישיבה של מעלה; י' גפני, "ישיבה" ר"מתיבתא", ציון, מג (תשל"ח), עמ' 20, 28–31; והשווה ד' גודבלט, 'התפתחויות חדשות בחקר ישיבות בבלי', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 28–29.

41 כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 78 והערה 51.

42 ספראי (לעיל, הערה 24), עמ' 222; גולדנברג (לעיל, הערה 21), עמ' 183. גולדנברג מעלה את ההצעה, שהברייתא המביאה את עניין השומר היא בבלי, וראה גם הרמז למאמרו של אביי ביומא עב ע"ב, שם, עמ' 176.

43 J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, Leiden 1971, I, pp. 258–259.

44 Z. Kagan, 'Divergent Tendencies and Their Literary Moulding in the Aggadah', *Scripta Hierosolymitana*, XXII (1971), pp. 151–170; J. Neusner, *Eliezer Ben Hyrcanus, The Tradition and the Man*, Leiden 1973, I, pp. 445–446.

45 ראה הדין אצל: A.J. Saldarini, *Scholastic Rabbinism – A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan*, Chico CA 1982, pp. 124–130.

## 2. ההנהגה המשולשת של נשיא, אב בית דין וחכם

שלושת התארים של נשיא, אב בית דין וחכם מופיעים כבר בברייתא שבחלק א של המקור שצוטט לעיל מבבלי הוריות. בהמשך, בסיפור שבחלק ד, הם הופכים לרשימת הנפשות הפועלות. בסיפור זה אומר רבי מאיר לרבי נתן: 'אנא חכם ואת אב"ד [=אב בית דין], נתקין מילתא כי לדידן... נעבריה [את רשב"ג] והוי אנא אב"ד ואת נשיא'. כידוע (ראה להלן) נחשב אב בית הדין למשנה לנשיא. לפי זה אפשר להתרשם שהחכם היה שלישי בהירארכיה. וכך, לאחר שיוזח רשב"ג, יעלו רבי מאיר ורבי נתן לתפקיד רם יותר בהירארכיה של ההנהגה. לשון אחר, יש מקום להבין שבמקור שלנו אין 'חכם' תואר של חכם מוסמך מן השורה, אלא תואר של בעל תפקיד רם ויחידאי. פירוש כזה מופיע כבר ברש"י המודפס בעין יעקב (אבל לא ברש"י המודפס על אתר בבבלי הוריות). במחקר המודרני היה זה פראנקל, ככל שמצאתי, הראשון שהסביר כך את התואר 'חכם', ובעקבותיו הלכו חוקרים אחרים.<sup>46</sup> מפירוש זה עולה תמונה של הנהגה משולשת בראש 'המרכז' של האוטונומיה היהודית בארץ ישראל. אולם, לפירוש זה קמו מתנגדים, הטוענים שגם בבבלי הוריות אין 'חכם' יוצא מידי פשוטו. לפי דעה זו היה רבי מאיר חכם מן השורה ולא נשא בשום תפקיד מיוחד. רק לאחר הדחתו של רשב"ג הוא קיווה לקבל משרה רמה, זו של אב בית דין.<sup>47</sup>

לאור חשיבותה של המחלוקת לענייננו, כדאי לבחון את המקורות שבהם מופיע התואר 'חכם'. רובם כבר נסקרו על ידי מנטל, המצדד בדעה השנייה הנזכרת לעיל.<sup>48</sup> כאן נתמקד בארבעת המקורות המזכירים יחד את התארים נשיא, אב בית דין וחכם. אחד מהם הוא בבירור מקור תנאי: הברייתא בתוספתא סנהדרין ז ח (=בבלי הוריות וירושלמי ביכורים שנזכרו לעיל). שני מקורות נוספים יכולים להיות גם הם תנאיים. במסכת שמחות ט ב ר"י ג (היגער, עמ' 168-169, 185 = בבלי מועד קטן כב ע"ב-כג ע"א), נמסר על מנהגי אכילות

46 פראנקל, ביקורת על ערך מילין של רפפורט (לעיל, הערה 1), עמ' 348; הנ"ל, דרכי המשנה (לעיל, הערה 1), עמ' 88, והערה 4; גרץ, היסטוריה, ד (לעיל, הערה 1), עמ' 187, 195, 446; אבל ראה ההסתייגות שם, עמ' 62, הערה 3; ברילל, מבוא המשנה, א (לעיל, הערה 1), עמ' 160-161, 203; הלוי, דורות הראשונים, א, ה (לעיל, הערה 1), עמ' 764-765; הנ"ל, שם, ב, ברלין-וינה תרפ"ג, עמ' 296-293; ביכלר, מחקרים (לעיל, הערה 1), עמ' 161; ח' אלבעק, מדרש בראשית רבתי, ירושלים ת"ש, עמ' 272-274; ז"י רבינוביץ, שערי תורת בבל, ירושלים תשכ"ב, עמ' 103; ש' ורהפטיג, 'הסמיכה בזמן התלמוד', סיני, מה (תשי"ט), עמ' קנג; אלון, תולדות, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 72-73; והשווה: הנ"ל, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל-אביב תשי"ט, עמ' 201; א"א אורבך, מיהודה לגליל (לעיל, הערה 1), עמ' 71-72; רפל (לעיל, הערה 1), עמ' 30-31; כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 76, והערה 43. וראה גם הצעתו של: S. K. Mirsky, 'Types of Lectures in the Babylonian Academies', *Essays in Jewish Life and Thought Presented in Honor of Salo W. Baron*, New York 1959, pp. 379, 385. הצעה זו נדחתה על ידי מ' בר, 'ראשות הגולה בימי התלמוד', ציון, כח (תשכ"ג), עמ' 24, הערה 165.

47 צוקר (לעיל, הערה 1), עמ' 135, והערה 3; קמינקא, מחקרים (לעיל, הערה 2), עמ' 191; ובהרחבה אצל מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין (לעיל, הערה 1), עמ' 151-157. יש להוסיף את לוי, שדעתו מובאת על ידי ש' הורוביץ אצל גרץ, היסטוריה, ד (לעיל, הערה 1), עמ' 62, הערה 3. כפי שהעריני ידידי ד"ר ד' שוורץ, הכוונה ל' לוי (Lewy).

48 מנטל, שם.

כאשר נפטרים נושאי התארים הללו<sup>49</sup>. לבסוף, מאמר בבבלי קידושין לג ע"ב, המיוחס לאמורא רבי אבדימי דמן חיפא, מוסר על גינוני כבוד ביחס לנושאי תארים אלה, בדומה לתוספתא סנהדרין<sup>50</sup>.

ממקורות אלה ניתן ללמוד שתפקיד החכם היה פחות רם ופחות מכובד מהתפקיד של אב בית דין, ולא כל שכן מזה של נשיא: החכם הוא השלישי בהירארכיה, הן לגבי כבוד והן לגבי אבל. אולם אין ללמוד שהתואר 'חכם' מתאר תפקיד יחידאי, שנושאו היה שלישי בהירארכיה. אפשרי בהחלט שהתואר מכוון לכל חכם מוסמך, שכמותו היו רבים. חסר במקורות אלה מה שאנו מוצאים בקשר לאב בית דין. מחלק מן המקורות עולה בבירור שאב בית הדין היה משנה לנשיא, או 'תנן'<sup>51</sup>. לעומת זאת, אין אף מקור האומר שהחכם היה 'תליתאי'. נראה איפוא, שצודקים החוקרים הטוענים שאין 'חכם' אלא חכם מוסמך מן השורה, ולא בעל משרה רמה ומיוחדת. אך עם זאת, לא ברור שמסקנה זו נכונה לגבי הסיפור בבבלי הוריות. כפי שראינו, מספר חוקרים התרשמו מהרצאת הדברים בחלק ד שם, ש'חכם'

49 על האפשרות שמסכת שמחות מכילה חומר תנאי ראה: D. Zlotnick, *The Tractate 'Mourning'*, New Haven and London 1966, pp. 1-9

50 אפשר להצביע על עוד שלושה מקורות המזכירים לכאורה שלושה תפקידים. האחד, בבלי כתובות קג ע"ב, יידון להלן. השני, משנה תענית ב א, מזכיר נשיא – אב בית דין – זקן. במספר מקורות זהו 'זקן' 'לחכם'. ראה צוקר, המצוטט לעיל, הערה 47. אולם, המונח 'זקן' מופיע בביטוי 'הזקן שבהם', ומסתבר שהכוונה לשם תואר רגיל: קשיש. יחד עם זאת, בבבלי תענית טז ע"א מובאת ברייתא הפותחת פתח לפירוש אחר: 'תנו רבנן אם יש זקן ואמר חכם ואם לאו ואמר אדם של צורה'. לפי זה, 'זקן' יכול להיות תואר פורמאלי. אבל אם נלך בדרך זו, נצטרך להבחין בין 'זקן' ובין 'חכם', ואז יהיו ארבעה תארים ולא שלושה (נשיא, אב בית דין, זקן, חכם). וראה גם הסברו של אבבי שם בבבלי. ואולי לפנינו ברייתא בבבלי ששכר לא עמדה על המשמעות המדויקת של המינוח הארץ ישראלי? על כך ראה להלן.

המקור השלישי הוא לכאורה הרלוואנטי ביותר. בירושלמי מועד קטן ג א, פא ע"ד אנו גורסים: 'המנודה לרב מנודה לתלמיד, המנודה לתלמיד אינו מנודה לרב; המנודה לאב בית דין מנודה לחכם, המנודה לחכם אינו מנודה לאב בית דין; המנודה לנשיא מנודה לכל אדם'. (והשווה המקבילה החלקית בבבלי מועד קטן טז ע"א [מנודה לרב מנודה לתלמיד, מנודה לתלמיד אינו מנודה לרב... מנודה לנשיא מנודה לכל ישראל, מנודה לכל ישראל אינו מנודה לנשיא], ובמסכת שמחות ה טו, מהדורת היגער, ניוארק תרצ"א [דפוס צילום: ירושלים תש"ל], עמ' 129. בבבלי מועד קטן, שם, ובדף יז ע"א ובר"ף המקבילה מופיעה עם לשונות הצעה של ברייתא.) במבט ראשון מופיעה כאן השלישייה נשיא-אב בית דין-חכם. אך בדיקת הדברים ביתר שימת לב מלמדת, שאין לפנינו אלא שני זוגות: רב ותלמיד, אב בית דין וחכם, ומעל כולם נשיא. יתרה מזו, נראה שאין אב בית דין כאן בהכרח 'אב בית דין של כל ישראל', אלא אב בית דין מקומי (והשווה להלן, הערה 71). אחרת קשה להבין מדוע המנודה לאב בית דין אינו מנודה אלא לחכם בלבד.

51 ראה משנה חגיגה ב ב, המוסיפה, לאחר רשימה של הזוגות החולקים בשאלה אם לסמוך או שלא לסמוך, את המשפט: 'הראשונים היו נשיאים והשניים להם אבות בית דין'. והשווה גם תוספתא חגיגה ב ה (ליברמן, עמ' 382-383). וראה גם בבבלי חגיגה טז ע"ב ובירושלמי חגיגה ב ב, עז ע"ד וסנהדרין ו ט, כג ע"ג. כמו כן, ראה את המדרש המופיע בבבלי מועד קטן כז ע"א ובירושלמי מועד קטן ב ז, פג ע"ב (חלק מברייתא?). המזהה את שואל המלך כנשיא ואת יהונתן בנו כאב בית דין. ולבסוף, בירושלמי פסחים ו א, לג ע"א נאמר, שאחרי שרבי אלעזר בין עזריה ויתר על 'כתרה', עדיין 'תנין הוה'. ברור שמקור זה מתייחס למסופר בירושלמי ברכות ד א, ז ע"ד, על אלעזר בן עזריה, שהתמנה לתפקיד של אב בית דין.



מתאר תפקיד מיוחד. וכי מה החידוש בקביעה שרבי מאיר היה חכם? זאת ועוד, יושם לב לכך, שארבעת המקורות שנסקרו לעיל הם כולם, כפי הנראה, ארץ ישראלים (שלוש ברייתות ומאמר של אמורא ארץ ישראלי). לעומתם הסיפור בבבלי הוריות הוא בבלי, לפחות בצורתו הנוכחית. ידוע שלפעמים מונח המופיע ברובד אחד של הספרות התלמודית מקבל משמעות שונה ברובד אחר, ובמיוחד כשמדובר במקור בבלי לעומת מקור ארץ ישראלי. וכך, העובדה שבמקורות תנאיים – וארץ ישראליים בכלל – פירושו של 'חכם' הינו מוסמך מן השורה, אינה קובעת בהכרח לגבי מקור בבלי<sup>52</sup>. למעשה אפשר להוכיח שבמקור בבלי אכן מופיע התואר 'חכם' ככינוי לתפקיד רם ויחידאי. 'תירה מזו, אותו מקור בבלי משקף גם הנהגה משולשת. למקור זה נפנה עכשיו.

בבבלי כתובות קג ע"א–קד ע"א מופיעים מספר מקורות שהם חלק ממכלול של מסורות העוסקות בפטירתו של רבי יהודה הנשיא<sup>53</sup>. בין היתר מובאת שם ברייתא המכילה את 'צוותא' של רבי. נביא כאן את הברייתא תוך השמטת הדיון הסתמי בארמית–בבליית המשולב בתוכה.

ת"ר בשעת פטירתו של רבי אמר לבני אני צריך נכנסו בניו אצלו אמר להם הזהירו בכבוד אמכם נר יהא דלוק במקומו שולחן יהא ערוך במקומו מטה תהא מוצעת במקומה יוסף חפני שמעון אפרתי הם שמשוני בחיי והם ישמשוני במותי... אמר להן לחכמי ישראל אני צריך נכנסו אצלו חכמי ישראל אמר להן אל תספדוני בעיירות והושיבו ישיבה לאחר שלשים יום שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא יושב בראש...

אמר להן לבני קטן אני צריך נכנס ר' שמעון אצלו מסר לו סדרי חכמה אמר להן לבני גדול אני צריך נכנס רבן גמליאל אצלו ומסר לו סדרי נשיאות אמר לו בני נהוג נשיאותך ברמים זרוק מרה בתלמידים<sup>54</sup>.

בסעיף השני של הצוואה מחלק רבי לכאורה שלושה תפקידים: חכם, נשיא ו'ישוב בראש'.

52 טיעוניו המפורטים של מנטל (לעיל, הערה 1), עמ' 151–157, כבר נדחו על ידי כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 76, הערה 43, כבלתי משכנעים. עם זאת, ההוכחה היחידה שכהן מביא כדי להוכיח שהחכם היה high official of the school (כך בגוף המאמר שם), הינה הקבלה למעמדו של הסופוס בחינוך האפיקורי. וברור שהרצון למצוא הקבלות בין בתי מדרש יהודיים ובתי מדרש יווניים–רומיים גם הוא אינו יכול להיות שיקול משכנע. לכן, נראה לי שעדיף להסתמך על שינויים במשמעות של מונח, שחלו בין רובד אחד של הספרות התלמודית למשנהו. דוגמה טובה לשינוי כזה אפשר להביא מן המקרה של המונח 'ישיבה'. ראה גודבלט (לעיל, הערה 40), עמ' 63–74; גפני, 'ישיבה' ומתיבתא' (לעיל, הערה 40), עמ' 16–28, 37.

53 על מכלול זה ראה: כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 60, הערה 7. על המוטיב של דבריו האחרונים של חכם, ראה: A.J. Saldařini, 'Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature', *JQR*, 1977–1978, LXVIII, pp. 28–45, עמ' 34–35, 40–41 על כתובות קג ע"א–ע"ב.

54 לדיון בטקסט ראה כהן, שם, עמ' 60–68, וגם בהמשך המאמר. השווה באומגרטרן (לעיל, הערה 2), עמ' 142–145. לשינויי הגירסה בטקסט ראה דקדוקי סופרים השלם: מסכת כתובות, ב, ערך מ' הרשלר, ירושלים תשל"ז, עמ' 434–437. הן כהן והן באומגרטרן דנים בשינויי הגירסה הרלוונטיים ביותר.

כמובן, עולה מיד ההשוואה לשלישייה נשיא-אב-בית-דין-חכם, כאשר את מקומו של התואר 'אב בית דין' תופס הביטוי 'ישב בראש'. גם הסדר שבו מוזכרים התארים שונה בכתובות: חכם במקום הראשון ונשיא במקום השני. כפי שניתן לשער, נחלקו החוקרים באשר למשמעות התארים בכתובות ובנוגע למידת ההקבלה בין שתי השלישיות. אולם, לפני שנדון בשאלות אלה, יש לציין שלמרות שמדובר בברייתא, הפיסקה השנייה (שבה מחולקים התפקידים) הינה בבבלי. ראשית, אין פיסקה זו מופיעה בגירסאות הארץ ישראליות של צוואת רבי<sup>55</sup>. אמנם יש מקבילה חלקית בעניין חנינא בר חמא, אבל נראה בהמשך שדווקא מקבילה זו מאשרת את בבליותה של הפיסקה שלנו. שנית, מופיע בפיסקה המונח 'להושיב ישיבה', שהוא מונח בבלי<sup>56</sup>. לאור מוצאה הבבלי של פיסקה זו בברייתא שבבבלי כתובות, אין בהכרח לפרש אותה לפי מינוח ארץ ישראלי. ואכן, נראה שהיא משקפת מינוח שונה. נחזור עתה לפרשנות של הפיסקה שבה מחלק רבי תפקידים לשני בניו ולרבי חנינא בר חמא. נתחיל במשמעותו של התואר 'חכם'. המחלוקת בשאלה זו, שנסקרה לעיל בקשר לבבלי הוריות, נמשכת גם בקשר לבבלי כתובות, אלא שכאן נראה שההכרעה קלה יותר. אמנם הדיון הסתמי בארמית-בבלי (ה'סתמא דגמרא') מפרש: 'הכי קאמר: אף על פי ששמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא'. כלומר, לפי פירוש זה, אין 'חכם' תואר פורמאלי, ואפילו לא של מוסמך מן השורה, אלא שם תואר רגיל: משכיל, בעל חכמה. אולם אין אנו חייבים לקבל את פירושו של ה'סתמא דגמרא' המאוחר<sup>57</sup>. אם נתמקד בנאמר בברייתא עצמה, יש לפרש 'חכם' כתואר פורמאלי של בעל תפקיד יחידאי. כך עולה מן ההקבלה בין מסירת 'סדרי חכמה' לשמעון ובין מסירת 'סדרי נשיאות' לגמליאל. כמו שהביטוי האחרון מכון לתפקיד מוגדר ורם, כך מן הסתם גם הביטוי הראשון<sup>58</sup>.

המסקנה שהתואר 'חכם' בבבלי כתובות מתייחס לתפקיד רם מתחזקת לאור המשמעות של הביטוי 'ישב בראש' באותה פיסקה בברייתא. גם בעניין זה נחלקו החוקרים. היו שראו בביטוי כינוי לאב בית דין, וזאת על סמך ההקבלה לשלישייה: נשיא-אב-בית-דין-חכם, וההנחה הרווחת שאב בית הדין שימש כיושב ראש בסנהדרין או בבית המדרש. אחרים

55 השווה גפני, 'ישיבה' ו'מתיבתא' (לעיל, הערה 40), עמ' 23, הערה 52; באומגרטרן (לעיל, הערה 2), עמ' 142. המקבילות הארץ ישראליות הן בירושלמי כתובות יב ג, לד ע"ד-לה ע"א = כלאים ט ד, לב ע"א-ע"ב = בראשית רבה, ק (תיאודור-אלבעק, עמ' 1284-1286).

56 ראה גודבלט Rabbinic Instruction (לעיל, הערה 40), עמ' 69-71; הנ"ל, התפתחויות חדשות (לעיל, הערה 40), עמ' 18-19, ובמיוחד עמ' 19 והערות 23-24. והשווה גפני (לעיל, הערה 40), עמ' 23 הערה 52, ועמ' 24 הערה 56.

57 כבר קראמאל (תולדות ר' יהודה הנשיא [לעיל, הערה 1], עמ' 88) הציע להפריד בין הפירוש המאוחר ובין כוונת המקור העברי. ומעין זה אצל הלוי, דורות הראשונים, ב (לעיל, הערה 46), עמ' 20, הערה א. הלוי מוסיף, שלמעשה אין הסתמא דגמרא שולל את מינויו של שמעון למישרה הרמה של חכם. הוא רק מסביר למה הקדים רבי את מינוי החכם למינוי הנשיא, לאמור, בגלל חכמתו של שמעון היו שציפו שהוא יתמנה לנשיא. הסבר זה מופיע גם אצל רבינוביץ, שערי תורת בבל (לעיל, הערה 46), עמ' 103.

58 אמנם עדים חשובים לטקסט גורסים 'מסורת חכמה' במקום 'סדרי חכמה', אולם כהן משכנע שאין בכך כדי לשנות את ההקבלה בין 'חכם' ו'נשיא' כתארים המציינים משרות רמות. ראה דינונו (לעיל, הערה 2), עמ' 79-80.

פירשו, שהכוונה לריש מתיבתא/ראש ישיבה או למישרה רמה אחרת<sup>59</sup>. כנגד פירושים אלה, טוענים חוקרים אחרים שכוונת הביטוי 'ישב בראש' אינה אלא להתמנות לחכם מן השורה, כפועל יוצא מקבלת סמיכה. חוקרים אלה מצביעים, ובצדק, על מקור מקביל בעניין חנינא בר חמא, בירושלמי תענית ד ב, סח ע"א (=קהלת רבה ז טז):

רבי הוה ממני תרין מינויין אין הוון כדיי היו מתקיימין ואין לא הוון מסתלקין מדמך פקיד לבריה אמר לא תעביד כן אלא מני כולהון כחדא. ומני לרבי חמא בר חנינה בראשה... רבי הוה יתיב מתני (יחזקאל ז טז) וזכרו פליטיהם אותי והיו אל ההרים כינוי הגאיות כולם הומיות. א"ל [רבי חמא בר חנינה] הומות. א"ל הן קרייתה. אמר לי' קדם רב המנונא דבבל. אמר ליה כד תיחות לתמן אמור ליה דמנייתך חכים. וידע דלא מיתמני ביומיו.

מן דמך בעא בריה ממניתיה ולא קביל מתמניא. אמר לית אנא מקבל עלי מתמניא עד זמן דתמני רבי פס דרומא קמיי. והוה תמן חד סב אמר אין חנינה קדמי אנא תיניין. אין רבי פס דרומא קדמיא אנא תיניין. וקביל עלוי רבי חנינה מיתמניא תליתאי<sup>60</sup>.

כאן מדובר בבירור במינוי רגיל של חנינא בר חמא כ'חכים', חכם מן השורה<sup>61</sup>, ומשמעותה של המלה 'בראשה' הינה 'תחילה', ראשון. כלומר, רבי ציוה את בנו למנות את חנינא בר חמא לפני שיעניק מינוי לכל אדם אחר. וההקפדה על סדר המינוי, כלומר מי מתמנה קודם ומי

59 המזהים את תפקיד 'ישב בראש' עם אב בית דין הם: י"מ גוטמן, מפתח התלמוד, א, צשאנגרד תרס"ז, עמ' 90; י"ש צורי, תולדות המשפט הצבורי העברי, א: שלטון הנשיאות והועד, 1, פריס תרצ"א, עמ' 48-50; ורהפטיג (לעיל, הערה 46), עמ' קנג, הערה 105; אלון, תולדות, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 149-150; רבינובויט, שערי תורת בבל (לעיל, הערה 46), עמ' 103; מנטל (לעיל, הערה 1), עמ' 26-27. המסבירים את 'ישב בראש' כראש ישיבה הם: א' קראכמאל, 'כי נשיאה', החלוצ, ג (תר"ז), עמ' 120; וייס, דור דור ודורשיו (לעיל, הערה 1), ג, עמ' 40 הערה 2, ועמ' 44-45; ח' אלבק, 'סמיכה ומינוי בית דין', ציון, ח (תש"ג), עמ' 88-89; מ' קוסובסקי, "'הישיבה" בישיבות בבל', ספר היוכל לכבוד ש"ק מירסקי, ניו יורק 1958, עמ' 318, והערה 5; והשווה ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, נויארק תש"א, עמ' 197, וראה להלן. לבסוף, הלוי, דורות הראשונים, ב (לעיל, הערה 34), עמ' 258-266, טוען שחנינא בר חמא נתמנה לתפקיד רם הדומה – אם גם אינו זהה – לזה של ראש כלה בישיבות בבל.

60 תרגום: רבי היה ממנה שני מינויים. אם היו ראויים, היו מתקיימים; ואם לאו היו מסתלקים. כאשר נטה למות, ציוה לבנו ואמר לו: אל תעשה כך, אלא מנה את כולם בבית אחת, ומינה את רבי חנינה בר חמא [כצ"ל] בראש... רבי היה יושב ושונה; וזכרו פליטיהם אותי והיו אל ההרים כינוי הגאיות כולם הומיות. אמר לו [רבי חנינה בר חמא] הומות, א"ל היכן קראת. אמר לו לפני רב המנונא בבבל. אמר לו כשתרד לשם אמור לו שמיניתי אותך חכם. וידע שלא יתמנה בימיו. כאשר נפטר, ביקש בנו למנותו, ולא קיבל עליו להתמנות. אמר: אין אני מקבל עלי להתמנות עד אשר יתמנה רבי אפס הדרומי לפני. והיה שם זקן אחד, אמר: אם חנינה ראשון, אני שני. אם רבי אפס הדרומי ראשון, אני שני. וקיבל עליו רבי חנינה להתמנות שלישי.

61 על הביטוי 'מניתיה חכים' ראה ורהפטיג (לעיל, הערה 46), עמ' קנ, אולם פירושו, שאין הכוונה לסמיכה ממש אלא למעמד של 'ראוי לסמיכה', אינו נראה לאור המקורות האחרים. והשווה גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל, הערה 59), עמ' 192, הערה 213; ש' ליברמן, 'תיקוני ירושלמי', תרביץ, ג (תרצ"ג), עמ' 207. על כל המקור ראה הדיון אצל באומגרטרן (לעיל, הערה 2), עמ' 142-145, והספרות המצוינת שם.

אחר כך, העולה מן המקור הזה, משתקפת ממקורות ארץ ישראלים אחרים<sup>62</sup>. אולם, הכוונה הברורה של הסיפור בירושלמי תענית, שחנינא בר חמא התמנה רק לחכם מן השורה, אינה מוכיחה שכך הכוונה בברייתא שבבבלי כתובות. זאת נראה מיד מהשוואת הסיפור בירושלמי תענית עם מקביליו בבבלי.

הסיפור בירושלמי תענית על חנינא בר חמא מתחלק לשני חלקים: הוראת רבי מחד גיסא וביצוע ההוראה לאחר מותו מאידך גיסא. לחלק הראשון נשתמרה מקבילה בברייתא שבבבלי כתובות. לחלק השני מקביל סיפור שרובו בארמית-בבלית, המופיע בהמשך הסוגיה בכתובות. הסיפור נסמך לפיסקה בברייתא המתארת את הוראת רבי בעניין התפקידים, והוא מספר:

לא קביל רבי חנינא שהיה ר' אפס גדול ממנו שתי שנים ומחצה. יתיב רבי אפס ברישא ויתיב רבי חנינא אבראי, ואתא לוי ויתיב גביה. נח נפשיה דרבי אפס ויתיב רבי חנינא ברישא, ולא הוה ללוי איניש למיתב גביה וקאתא לבבל...<sup>63</sup>.

בסיפור שבבבלי מופיע תרגום ארמי של 'ישב בראש': 'יתיב ברישא'. מופיע גם ביטוי המנוגד ל'יתיב ברישא': 'יתיב אבראי'. הארה על מונחים אלה ועל הסיפור כולו נמצא בסיפור אחר הנרמז לעיל. בבבלי ברכות יח ע"ב הולך שמואל לבית הקברות כדי לשאול שאלה מאביו שכבר נפטר. שמואל אינו מוצא את אביו שם, ומוסבר לו שאביו עלה לשיבה של מעלה. אז רואה שמואל את לוי, שגם הוא כבר נפטר, 'דיתיב אבראי'. כאשר שמואל שואל את לוי לפשר הדבר, מסביר לו האחרון: 'דאמרי לי כל כי הנך שני דלא סליקת למתיבתא דרבי אפס ואחלישתיה לדעתיה, לא מעיילינך לך למתיבתא דרבישא'<sup>64</sup>. ממקורות אלה עולה איך הבין המספר הבבלי את המונח 'יתיב ברישא'. הכוונה לניהול המתיבתא, ההתכנסות הלימודית, או במונח הרווח התפקיד של ריש מתיבתא<sup>65</sup>. הרי אם מדובר במינוי רגיל של חכם

62 ראה ירושלמי, ראש השנה ב, ו, נח ע"א-ע"ב = סנהדרין א, ב, יח ע"ג – מאמרו של רבי יעקב בר אבא בשם רבי יוחנן והסיפור על כהנא ורבי יעקב בר אבא; ירושלמי ביכורים ג, ג, סה ע"ד – הסיפור על רבי זמינא ורבי יונה; ירושלמי, סנהדרין א, ב, יט ע"א – הסיפור על עקיבה, מאיר ושמעון. וראה ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 175.

63 תרגום: ישב רבי אפס בראש וישב רבי חנינא בחוץ, ובא לוי וישב על ידו. נפטר רבי אפס וישב רבי חנינא בראש, ולא היה ללוי איש לשבת על ידו. (הלך) ובא לבבל (לשנינוי גירסה ראה הרשלה, דקדוקי סופרים השלם [לעיל, הערה 54], על אתר, עמ' תמג-תמד).

64 תרגום: שאמרו לי: (כנגד) כל אותן השנים שלא עלית לשיבה של רבי אפס והחלשת את דעתו, אין אנו מכניסים אותך לשיבה של מעלה.

65 ראה גם השימוש במונח 'מליך' בדיון של הסתמא דגמרא בעניין של לוי, בכתובות קג ע"ב. והשווה דברי גפני, 'ישיבה' ו'מתיבתא' (לעיל, הערה 40), עמ' 32-34, שהמונח 'מליך' פירושו לשמש כראש ישיבה. באותו עניין ראה הסיפור בבבלי הוריות יד ע"א = ברכות סד ע"א. כאן מסופר שרבי יוסף ויתר, והסכים שרבה 'מלך' לפניו. בסיפור זה מופיע גם המוטיב של שנתיים וחצי, אבל בהקשר שונה. יוסף ויתר כי 'כשדים' ניבאו שהוא 'מלך' רק שנתיים וחצי. השווה דקדוקי סופרים להוריות וברכות על אתר, וראה במיוחד את הגירסה באגרת רב שריא גאון, מהדורת לוין (לעיל, הערה 7), עמ' 86. למונח 'אבראי' ראה קוסובסקי, 'ישיבה' ביישובות בבל (לעיל, הערה 59), עמ' 319-321; למוטיב הנרמז בבבלי ברכות, על הפגיעה כשחכם אחד אינו נכנס לשעוריו של חכם אחר, ראה גודבלט, התפתחויות חדשות (לעיל, הערה 40), עמ' 25-26.

מן השורה, אין להבין למה לא יכולים חנינא בר חמא ולוי להתמנות מיד לאחר שהתמנה רבי אפס, כמו שהיה בירושלמי תענית. גם אין להבין למה נאלץ חנינא לחכות למותו של רבי אפס עד שהוא יתמנה. כמו כן, לאור הסיפור בבבלי ברכות, אין להבין למה המתיבתא נקראת על שמו של רבי אפס. אבל אם מדובר בתפקיד יחידאי, שכמוהו יש רק אחד בבת אחת, הכל אתי שפיר.

עולה איפוא, שבעוד שירושלמי תענית מספר שחנינא בר חמא הסכים שרבי אפס יתמנה חכם מן השורה לפני שהוא עצמו יתמנה, הבבלי סיפר שחנינא בר חמא הסכים שרבי אפס ישמש כריש מתיבתא לפניו, ורק עם סיום כהונתו של האחרון, עם מותו, זכה חנינא בתפקיד הרם. המספר הבבלי הבין את הביטוי 'ישב בראש' בצוואת רבי כהגדרה של משרה מיוחדת, בניגוד למספר הארץ ישראלי. על הבנה שונה זו כבר עמדו מספר חוקרים. פראנקל, ואחריו גרץ וגניצבורג, טענו שהמספר הבבלי, שלא הפיר את נהלי המינוי בארץ ישראל, פירש לא נכון את כוונתה של המסורת הארץ ישראלית על חנינא בר חמא<sup>66</sup>.

הבנה מוטעית זו מופיעה כאמור בסיפור האנונימי בכתובות, הכתוב בארמית-בבלי (ברובו). נראה לי שאין הבנה זו נחלתו של הסיפור בלבד, אלא היא מופיעה כבר בברייתא שבבבלי כתובות. נזכיר שפיסקה מברייתא זו, שזיהינו לעיל כבבליית במקורה (לעיל, עמ' 365), מקבילה לחלק הראשון של הסיפור בירושלמי תענית: הוראת רבי לפני מותו בקשר לחנינא בר חמא. אולם, בירושלמי ההקשר הוא מינויים רגילים של חכמים מן השורה, ואילו בברייתא בבבלי כתובות ההקשר הוא חלוקת תפקידים לשני בניו של רבי. הבן האחד מיועד לתפקיד הנשיא, והשני מיועד לתפקיד החכם, שלפי דברינו לעיל גם הוא תפקיד רם. כלומר, הברייתא בבבלי כתובות איננה עוסקת בסדר של מינויים רגילים, אלא במינויים לתפקידי מפתח. לפי זה יוצא שגם המנסח של הפסקה הרלוואנטית בברייתא הבין לא נכון את המסורות (או המקורות) שהיו לפניו. יכול להיות שהיתה לפניו מסורת כמו זו שבירושלמי תענית: 'מני... בראשה', שהוא הבין כ'מנה... בראש'. לי נראה יותר, שהביטוי 'ישב בראש' כבר היה במקור הארץ ישראלי שהיה לפני המעבד הבבלי. מונח זה הובן על ידו, כמו שהובן על ידי המספר הבבלי בהמשך, כ'ישמש כיושב ראש'. אולם בארץ ישראל מוכנו האמיתי של 'ישב בראש' לא היה אלא להתמנות חכם מן השורה. ידוע שבמקורות ארץ ישראלים משמש המונח 'ישב' במשמעות של 'יתמנה'<sup>67</sup>. לדעתי צירופה של המלה 'בראש' אינו מוסיף או משנה דבר. תוספת זו מצביעה רק על מציאות פיזית הקשורה למינוי. כדי להבין את העניין יש להיזכר במונח אחר, 'להושיב בישיבה', שפירושו למנות מישהו חבר מוסמך בסנהדרין<sup>68</sup>.

66 פראנקל, ביקורת על ערך מילין (לעיל, הערה 1), עמ' 441-442; גרץ, היסטוריה, ד (לעיל, הערה 1), עמ' 209, 446; גניצבורג (לעיל, הערה 59), ג, עמ' 190-193. גם אלבק, סמיכה (לעיל, הערה 59), שם, טוען שהבבלי והירושלמי מציגים את מינויו של חנינא באור שונה. לפי הבבלי נתמנה חנינא לראש הישיבה הגדולה, בעוד שלפי הירושלמי נתמנה לראש ישיבה רגילה. אלבק מעדיף דווקא את גירסת הבבלי. וראה גם גפני, 'ישיבה' ו'מתיבתא' (לעיל, הערה 40), עמ' 19, סוף הערה 35.

67 ראה גפני, 'ישיבה' ו'מתיבתא', שם, עמ' 18-19.

68 ראה גודבלט, Rabbinic Instruction (לעיל, הערה 40), עמ' 65 והספרות המצוינת שם, הערה 65. יש להוסיף את גפני, שם, עמ' 19-20.

מתיאור צורת הישיבה בסנהדרין, לפי המשנה סנהדרין ד ג-ד והתוספתא סנהדרין ח ב (צוקרמאנדל, עמ' 427), מתברר שחברי הסנהדרין ישבו בראש האולם (או מקום ההתכנסות) ושלוש שורות של תלמידים ישבו 'לפניהם', כלומר עם פניהם כלפי חברי הסנהדרין, אבל במקום אחורי יותר באולם. לפי זה, תלמיד שזכה להתמנות חבר בסנהדרין עלה וישב קדימה, 'בראש'. מכאן שבמקורות ארץ ישראלים 'ישב בראש' פירושו 'יתמנה לחבר מוסמך של הישיבה/הסנהדרין'<sup>69</sup>. אולם המנסח הבבלי של הברייתא בכתובות (וכמוהו המספר הבבלי בהמשך שם), שנוהלי המינוי בארץ ישראל לא היו נהירים לו, הבין ש'ישב בראש' פירושו להתמנות ליושב ראש<sup>70</sup>.

עד כה ניסיתי להראות שבברייתא בבבלי כתובות הובנו התואר 'חכם' והביטוי 'ישב בראש' כמוכונים לתפקידים רמים ויחידאיים. אם טיעון זה נכון, הברייתא מתארת הנהגה משולשת. ואם כבר מצאנו הנהגה כזאת בבבלי כתובות, גוברת ההסתברות שהיא משתקפת גם בבבלי הוריות, למרות השינוי הקל במינוח ובסדר. הנהגה משולשת כזאת אינה משתקפת אף לא במקור ארץ ישראלי אחד. כפי שראינו לעיל, גם במקורות (הארץ ישראלים) המזכירים יחד את התארים נשיא, אב בית דין וחכם, אין אף רמז שהחכם הוא השלישי באיזו הירארכיה מרכזית. המקורות היחידים הרומזים על הירארכיה של שלושה תפקידים הינם בבלי הוריות ובבלי כתובות, וסימנים רבים מעידים על מקורות אלה שבבליים הם. נראה לי איפוא, שהמוטיב של הנהגה משולשת הינו מוטיב בבלי. ברור שאין המוטיב משקף מציאות היסטורית בארץ ישראל, שהרי לא מצאנו עקבות של משטר כזה במקורות הארץ ישראליים. להוציא את בבלי הוריות, אין אנו שומעים על איזו שלוש תפקידים הללו בזמן

69 ראה משנה סנהדרין ד ד: 'מעלין אותו ומושיבין אותו ביניהן'. והשווה ספרי דברים, טו (פינקלשטיין, עמ' 28), עם בבלי הוריות י ע"א, להקבלה בין 'הושיב בישיבה' ובין 'להושיבם בראש'. על מקורות אלה ראה הספרות שמביא גפני, שם, עמ' 19, הערה 35. וכבר ורהפטיג (לעיל, הערה 46), עמ' קנב, עמד על ההווה שבין 'להושיב בראש' ובין 'למנות'.

70 ייתכן שתהליך דומה קרה בסיפור על עלייתו של הילל לגדולה. בתוספתא פסחא ד יג (ליברמן, עמ' 166) נמסר ש'מינו את הילל נשיא'. בירושלמי פסחים ו א, לג ע"א נמסר שהם 'מינו אותו נשיא עליהם'. ואילו בבבלי פסחים סו ע"א נמסר שהם 'הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם'. ככל הנראה המעבד הבבלי מגלה כאן שלידו 'הושיב בראש' שווה ל'מינו אותו נשיא', בניגוד למסורת הארץ ישראלית. כמוכן, כאן התהליך הפוך ממה שראינו בבבלי כתובות לעומת מקביליו. במסורת הארץ ישראלית נאמר במפורש שהילל נתמנה נשיא. הטעות של המעבד הבבלי היתה שתיאר את המינוי במונח שבארץ ישראל הורה על מינוי של חכם מן השורה. כל זה בניגוד לדעתו של גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל, הערה 59), ג, עמ' 193, הערה 215; ושם, עמ' 192, הערה 212, מציין גינצבורג למקור באבות דרבי נתן, נוסח ב, התחלת פרק ט (שעכטער, עמ' 34). במקור זה 'הושיבוהו ראש' מתפרש בהוראת 'ראש בבית המדרש'. וראה שעכטער, שם, הערה ב, והגירסה שהוא מביא בהוספה ג, עמ' 169: 'הושיבוהו ראש בבית המדרש', במקביל ל'הושיבוהו ראש בבית המשתה'. שעכטער מעיר בהערה ב שלא מצא מקבילה למאמר, וגם מעיר שלשון המקור 'מזור'. לי נראה, שלפנינו מקור מאוחר שאינו משתמש במונח סכני. וראה לעיל, בחיבור הנזכר בהערה 45, באשר לזמנו של אבות דרבי נתן בצורה שבה הגיע לידינו.

אחד. ואף על איוש התפקיד של אב בית דין אין אנו שומעים לאחר דור יבנה, למעט בבלי הוריות ובבלי כתובות, אם נסכים ש'ישב בראש' מכוון לאב בית דין<sup>71</sup>.  
אם אכן ההנהגה המשולשת היא מוטיב בבלי, שאינו משקף מציאות היסטורית בארץ ישראל, יש לשאול מניין צמח מוטיב זה. אפשר לענות שהמעבדים או המספרים הבבליים הסיקו מן המקורות שהזכירו יחד את התארים נשיא, אב בית דין וחכם, שמדובר בהנהגה משולשת, וזאת מתוך חוסר ידיעה של המציאות בארץ ישראל ומתוך הבנה מוטעית של מונחים כמו 'חכם' ו'ישב בראש'. כזכור, כך טענו פראנקל, גרץ וגניצבורג במקרה של חנינא בר חמא. לחילופין, ייתכן שהמבנה המנהלי העולה מהסוגיות בבבלי הוריות ובבבלי כתובות שנידונו לעיל משקף מציאות בבלית. כידוע, גם ראש הגולה הבבלי פונה בתואר 'נשיא'<sup>72</sup>, וכנראה שבחצרו של הנשיא-ראש הגולה פעלו גם אב בית דין וגם חכם. במקום אחר אספתי את העדויות לקיומו של מוסד האב-בית-דין בחצרו של ראש הגולה הבבלי – עדות ברורה לגבי תקופת הגאונים, ועדות אפשרית לגבי תקופת התלמוד<sup>73</sup>.

גם לקיומו של מוסד החכם בחצרו של ראש הגולה ישנה עדות. החיבור סדר עולם זוטא מביא רשימה של ראשי גולה בבליים המתחילה במלך הגולה יהויכין והמסתיימת במר זוטרא, שניהן בסביבות שנת 500 לספירה. הרשימה בנויה לפי דפוס קבוע: ו'שכיב פלוני [ראש הגולה הקודם] ועמד [אחריו] אלמוני [ראש הגולה החדש] בנו'. בחלק הראשון של הרשימה מיתוסף לנוסח זה הביטוי 'חכמים דברוהו'. ואילו בחלק השני (תוך חפיפה מסוימת באמצע הרשימה, כאשר הביטוי הנ"ל ממשיך להופיע) מיתוסף הנוסח: 'פלוני [לפעמים מופיע יותר משם אחד] חכם [או: חכמים] שלו [של ראש הגולה]'. נוסח אחרון זה מתחיל להופיע עם ראש

71 על מינויו של רבי אלעזר בין עזריה כאב בית דין, ראה: ירושלמי, ברכות ד א, ז ע"ד. קביעה זו חסרה בגירסה הבבלית של הסיפור בברכות כז ע"ב-כח ע"א. לעומת זאת, בבלי בבא קמא עד ע"ב אומר שרבי יהושע שימש אב בית דין. ערכה של ידיעה זו, החסרה סימוכין במקורות ארץ ישראלים, מוטל בספק. לאחר דור יבנה אפשר להצביע על מסורת בתשובה של שרירא גאון, מובאת על ידי לוין במהדורתו לאגרת רב שרירא גאון (לעיל, הערה 7), ליקוטים, עמ' XXVII, שמדבר על מינויו של רבי מאיר כאב בית דין. ככל הנראה מדובר במינויו כאב בית דין מקומי בציפורי, ולא כאב בית דין של 'המרכז'. והשווה הסיפור המקביל בירושלמי, ברכות ב ת, ה ע"ב = מועד קטן ג ה, פב ע"ד = בראשית רבה, ק (תיאודור-אלבעק, עמ' 1291). הסיפור התלמודי אינו מזכיר מינוי לאב בית דין. והשווה הדיון אצל ש' קליין, ספר הישוב, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 133; אלון, תולדות, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 72-73. חוץ ממקור זה, ומההצעה לזהות את המונח 'ישב בראש' עם התואר אב בית דין, לא ידוע לי על חכם המכונה במפורש בתואר האחרון לאחר דור יבנה. השווה גוטמן, צורי ומנטל במקומות המסומנים לעיל, הערה 59.

72 ראה בר, ראשות הגולה בבבל (לעיל, הערה 1), עמ' 6-8, הספרות המצינית שם.

73 ראה D. Goodblatt, 'Historiography in the Service of Text Criticism: The Case of Mar Uqba Av Bet Din (Shab. 55a)', *Association for Jewish Studies Newsletter*, XXIV (March 1979), p. 17. שהוא תקציר של הרצאה שנישאה בפני הכנס של הארגון הנ"ל בדצמבר 1978. לעדות על אב בית הדין אצל ראש הגולה בתקופת הגאונים ראה: א' הרכבי, תשובות הגאונים, ברלין 1887, עמ' 276, 389; ש' קרויס, 'לקורות הגאונים', הצופה לחכמת ישראל, ז (1923), עמ' 260; ש' אפנשטיין, עיון וחקר, ירושלים תשל"ו, עמ' 15-16; J. L. Ginzberg, *Geonica I*, New York 1909, p. 12, n. 4; Mann, 'The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History', *JQR*, n.s., X (1919-1920), pp. 338-339.

הגולה שכיהן כשלושה דורות לאחר חורבן ביתר, כלומר בחלק של הרשימה העשוי להיות היסטורי<sup>74</sup>. כמובן, לא נוכל לעסוק כאן בטיבו של סדר עולם זוטא וגם לא במשמעותו של התפקיד חכם-ראש-הגולה. מספיק לנו להצביע על קיומו של תפקיד זה. נציין עוד, שלפני המחבר של סדר עולם זוטא היו מקורות חוץ-תלמודיים, וייתכן שעמד לרשותו חומר מארכיון ראשי הגולה<sup>75</sup>. ייתכן איפוא, שיש מקום לסברה שדווקא בחצרו של ראש הגולה הבבלי התקיימה הנהגה משולשת המורכבת מנשיא, אב בית דין וחכם – משטר שלא מצאנו בארץ-ישראל. ואם כך, הרי לפנינו חיזוק נוסף לטעון שבבבלי הוריות, כמו בבבלי כתובות, אנו מוצאים מוטיב בבלי המושלך אחורנית לחצרו של הנשיא הארץ ישראלי במאות ב' וג'.

#### ד

נוכל עתה לסכם את דיוננו ולעמוד על המשתמע ממנו מבחינה היסטוריוגרפית. ניסיתי לבסס את הטענה, שהועלתה לראשונה על ידי קמינקא, שהסיפור על הקשר נגד רשב"ג הינו מאוחר; לעניות דעתי זו 'המצאה' בבבלי. הצבעתי על מספר מאפיינים המעידים על מקורו הבבלי של הסיפור. ביניהם היו מאפיינים חיצוניים, כגון לשון, מינוח ומבנה, אבל גם מאפיינים פנימיים-תוכניים. על הקטיגוריה האחרונה נמנו שני מוטיבים מרכזיים בעלילה: ההוצאה מבית המדרש וההנהגה המשולשת. נכון הוא שהמספר הבבלי הסתמך על חומר ארץ ישראלי. הרי גם בירושלמי מופיע סיפור על תגובתו החריפה של רבי מאיר להנהגת ההלכה הנשנית בתוספתא סנהדרין. אבל נראה שהסיפור על הניסיון הכושל להדיח את רשב"ג ועונשם של הקושרים הינו בבלי.

אם מסקנתי נכונה, יש לכך השלכה חשובה במישור ההיסטוריוגרפי. בתור המצאה בבבלי מאוחרת אין הסיפור בבבלי הוריות יכול לשמש עדות להתרחשויות בדור אושה, לא לגבי הנעשה בארץ ישראל ולא כעדות עקיפה על הנעשה בבבלי<sup>76</sup>. אין הסיפור שלנו יכול לשמש בסיס לתולדות הנשיאות ולמבנה ה'מרכז' של האוטונומיה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה. חשיבותה של מסקנה זו תובהר אם נבדוק את המחקר בנושאים אלה. נקח לדוגמה את השחזור של תולדות 'המרכז' בפרסומי רבי ההשפעה של ג' אלון. אלון טוען שרשב"ג, כבעל אישיות פשרנית וכמי שהצטרף ל'מרכז' באושה רק אחרי שזה התגבש,

74 סדר עולם זוטא נדפס אצל לצרוס (לעיל, הערה 1), בסוף דבריו. הביטוי 'חכמים דברוהו' מופיע כבר אצל שאלתיאל בן יהויכין; ראה לצרוס, עמ' 159. על המשמעות של ביטוי זה ראה: J. N. Epstein, 'Philologisch – historische Miszellen', *MGWJ*, LXIII (1919), pp. 253–259 (ואחרים) חכם (או: חכמים) שלו, מתחיל להופיע עם נחום בן עקוב (שם, עמ' 162), וממשיך עד מר זוטרא (שם, עמ' 168). הביטוי הראשון, 'חכמים דברוהו', נעלם החל מנתן בן אבא, באמצע המאה הד' (שם, עמ' 165).

75 על משמעות התפקיד של חכם ראש הגולה, ראה: לצרוס, שם, עמ' 17, 66, 148 והערה 1. על סדר עולם זוטא ראה, בנוסף ללצרוס: מ' גראסבערג, סדר עולם זוטא, לונדריש תר"ע, מבוא, עמ' ה-טו; י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, נערך והושלם על ידי ח' אלבעק, ירושלים תשי"ד, עמ' 65–67, והערות בעמ' 307–310.

76 ראה סקירת הספרות לעיל, בהערה 1.



נאלץ להתחלק בשלטון עם נציגים של החכמים. להסכמתו-ויתורו של רשב"ג יש ביטוי מוסדי במינוים של אב בית דין וחכם לצדו של הנשיא. בנו של רשב"ג, רבי יהודה הנשיא, בעל האישיות החזקה, הצליח לרכז בידיו את כל הסמכויות ולבטל את שתי המישורות הללו. אולם, בהכירו את מגבלותיו של בנו ויורשו גמליאל, ציווה רבי שלאחר מותו תחודש ההנהגה הקולקטיבית המורכבת מנשיא, אב בית דין וחכם<sup>77</sup>. ברור ששחזור זה נשען בעיקר על בבלי הוריות ובבלי כתובות. וברור גם שאם המקורות האחרונים הם פרי דמיונם של אמוראי בבלי, יש לדחות שחזור זה.

אם אין ללמוד מבבלי הוריות על הנעשה בדור אושה, מה ניתן ללמוד ממנו בכל זאת? במישור הספרותי, לפנינו דוגמה נוספת של היצירה הספרותית החופשית של אמוראי בבלי על בסיס חומר גלם ארץ ישראלי. אך ייתכן שלפנינו, בתמונה של ההנהגה המשולשת, כבואה של מציאות בבליית, היינו מבנה חצרו של ראש הגולה. שאלה נוספת המתבקשת, בהנחה שמסקנתי נכונה, היא מה הביא מספר בבלי להמציא את סיפור הקשר. אולם הניסיון לענות על שאלה זו יכניס אותנו לתחום הספקולאציות. ייתכן שמאחורי הסיפור מסתתרים מאבקי כוח בין חכמי בבלי ובין ראש הגולה, או מאבקים כאלה בתוך חצרו של ראש הגולה. אבל אולי עדיף בשלב זה להסתפק במסקנות המבוססות יותר, ובראשן שאין בסיפור בבבלי הוריות עדות לא לרדיפה אחר שררה של רשב"ג, מאיר ונתן, וגם לא לתולדות הנשיאות בארץ ישראל. תוצאות שליליות אלה אולי מאכזבות קמעא, אולם אם יכולים אנו לומר 'לא ידעתי' יש בכך התקדמות לעומת שחזורים של ההיסטוריה ה'פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו'<sup>78</sup>.

## נספח

### הקנס שהוטל על רבי מאיר ורבי נתן

לפי חלק ד של המקור מהוריות, הומר העונש של הוצאה מבית המדרש ב'קנס'. מהות הקנס היתה: 'דלא נימרו שמעתא משמייהו אסיקו לרבי מאיר "אחרים" ולרבי נתן "יש אומרים"'. לפי חלק ה, קנס זה עדיין היה בתוקף בימי נשיאותו של רבי. הלה הסכים למתן את הקנס, אבל לא לבטלו לגמרי. הוא עמד בסירובו להשתמש במשנה בביטוי 'רבי מאיר אומר'. אולם, כשבדקים את הספרות התנאית אין מוצאים את עקבות הקנס, לפחות לא במלואו. המשנה, כפרי עריכתו של רבי, אמורה היתה לשקף את

77 ראה אלון, תולדות, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 72-75, 144-145. והשווה: א' אופנהיימר, שיקום היישוב היהודי בגליל (לעיל, הערה 1), עמ' 82-84. כבר פראנקל, ביקורת על ערך מילין (לעיל, הערה 1), עמ' 348, וגרץ, היסטוריה, ד (לעיל, הערה 1), עמ' 195, קבעו שבחצרו של רבי לא היו אב בית דין וחכם.

78 והשווה: י' בן-שלום, 'רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 9-24, הטוען שגם הסיפור בבבלי שבת לג ע"א-ע"ב הינו 'יצירה ספרותית, שאין לה אחיזה במציאות ההיסטורית של תקופת אושא' (עמ' 24). אולם כמה מנימוקי נראים לי סובייקטיביים.

הקנס יותר מכל חיבור אחר. ואכן, אין רבי נתן נזכר בשמו בכל המשנה<sup>1</sup>. אף הביטוי 'יש אומרים' מופיע במשנה במקומות מעטים<sup>2</sup>. אבל באשר לרבי מאיר הממצא במשנה שונה תכלית השוני מהמתבקש מן הקנס. רבי מאיר מוזכר בשמו מאות פעמים במשנה, כמעט בכל מסכת, ובכלל זה עשרות מקרים של הביטוי 'רבי מאיר אומר'<sup>3</sup>. ואילו 'אחרים' אינו מופיע אף פעם אחת במשנה בנושא של הפועל 'אומרים'<sup>4</sup>. מצב זה תמוה מאוד, שהרי דווקא לגבי רבי מאיר התעקש רבי, עורך המשנה, להתמיד בעונש, אם גם בצורה ממותנת. ואם הממצא במשנה תואם את הקנס, לפחות לגבי רבי נתן, ביתר המקורות התנאיים אין הדבר כך. רבי נתן נזכר בשמו במקורות תנאיים אחרים. זאת ועוד, במקרים רבים שבהם מופיעים הביטויים 'אחרים אומרים' ו'יש אומרים', ברור שהכוונה אינה יכולה להיות לנתן ולמאיר, כפי שכבר העירו בעלי התוספות במספר מקומות<sup>5</sup>.

חוסר ההתאמה בין הממצא הספרותי ובין תנאי הקנס מעורר שאלה<sup>6</sup>. אפילו אם נקבל את הקביעה שהסיפור בהוריות הוא המצאה בבבלי, עדיין יש מקום לתמיהה. הרי לפחות המשנה היתה שגורה בפייה של אמוראי בבל. איך לא זכרו שרבי מאיר מרבה להופיע בשמו במשנה? נראה לי שהסבר חלקי יכול להסתמך על הערה של א' קראכמאל. קראכמאל הציע לקשר בין הקנס ובין המאמר הידוע הקובע ש'סתם מתניתין רבי מאיר'<sup>7</sup>. מאמר זה מיוחס לרבי יוחנן בבבלי סנהדרין פו ע"א. אולם בירושלמי יבמות ד יא, ו ע"ב אנו גורסים:

אמר ר' יוחנן: כל מקום ששנה סתם משניות – דרבנן [כלומר, סתם משנה הוא של חכמים, והלכה כמותם], עד שיפרש לו רובו [=רבו, כלומר, עד שיפרש שזו דעת יחיד]. רבי שמעון בן לקיש אומר כל סתם משניות דרבי מאיר עד שיפרש לו רובו [כלומר, עד שיפרש שהסתם הינו דעתו של חכם אחר]. אמר רבי זעירא קומי ר' יוסי: לא דרבי שמעון בן לקיש פליג, אלא דו חמי [=שהוא ראה] רוב סתם משניות דרבי מאיר<sup>8</sup>.

לפי רבי זעירא, קביעתו של שמעון בן לקיש (שהבבלי מִיֶּחָס לרבי יוחנן) מבוססת על עובדה ספרותית שהוא הבחין במשנה. הוא הבחין שהרבה משניות סתמיות הן למעשה משניות של רבי מאיר. את העובדה הזאת הסביר ר"ש בן לקיש לשבח, לפי הכלל של רבי יוחנן (בירושלמי). לאמור, הסיבה שרבי

- 1 ראה: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל, בגוף המאמר, הערה 1), עמ' 170–171. לפי העדויות שמביא אפשטיין, שני המקומות שבהם מופיע רבי נתן בטקסטים המודפסים של המשנה הם תוספות.
- 2 ראה ח"י קאסאווסקי, אוצר לשון המשנה, א, ירושלים תשט"ז, עמ' 215–216. השווה פראנקל, דרכי המשנה (לעיל, בגוף המאמר, הערה 1), עמ' 199, הערה 3.
- 3 ראה קאסאווסקי, אוצר לשון המשנה, ג, ירושלים תשי"ט, עמ' 1083–1084. והשווה אפשטיין, מבואות (לעיל, בגוף המאמר, הערה 1), עמ' 96–97.
- 4 קאסאווסקי, אוצר לשון המשנה, א, עמ' 74. והשווה פראנקל, דרכי המשנה, שם, עמ' 166, הערה 5.
- 5 ראה תוספות, ברכות ט ע"א, ד"ה: 'אחרים אומרים'; סוטה יב ע"א, ד"ה: 'אחרים אומרים'; בבא בתרא צג ע"ב, ד"ה 'מאן'; עבודה זרה סד ע"ב, ד"ה: 'אחרים אומרים'.
- 6 וראה הניסיונות לתרץ שאלה זו אצל רפל (לעיל, בגוף המאמר, הערה 1), עמ' 34–35.
- 7 קראכמאל, תולדות ר' יהודה הנשיא (לעיל, בגוף המאמר, הערה 1), עמ' 66: 'ואולי מזה [הקנס בבבלי הוריות] בא לו לר' יוחנן לומר (סנהדרין פו) סתם מתניתין ר' מאיר'. כפי שיוסבר בסמוך, אני מציע קשר שונה בין מוטיב הקנס ובין המאמר המיוחס לרבי יוחנן בבבלי.
- 8 ראה הדיון המקיף של אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל, בגוף המאמר, הערה 1), עמ' 96–98, שעליו הסתמכתי כאן.

הביא משניות של רבי מאיר בצורה אנונימית, בלי ליחס אותן לאומרן, היתה כדי לקבוע אותן להלכה. ייתכן שהממצא של סיפור הקנס הסתמך על אותה עובדה ספרותית, שהרבה משניות סתמיות הן של רבי מאיר, אלא שהסביר עובדה זו לגנאי. במקום לפרש את הצורה האנונימית של משניות רבי מאיר כקביעתן כהלכה, הוא הסביר את זה כעונש.

לפי הצעה זו, אנו מוצאים בספרות התלמודית שני הסברים להבאתן של משניות של רבי מאיר בצורה אנונימית, אחד לשבח ואחד לגנאי. תופעה זו אינה בודדת. בדברו על המסורות הרבות המתארות מתיחות בין רבי מאיר ובין בית הנשיא, שכמובן סיפור ה'קשר' הוא אחד מהן, מצביע באומגרטן על כך שיש סיפורים המציגים את רבי מאיר באור שלילי ויש המציגים אותו באור חיובי. באומגרטן מציג שהסיפורים השליליים מקורם בחוגים המקורבים לבית הנשיא, ואילו הסיפורים החיוביים משקפים את עמדתם של חוגים שהסתייגו מן הנשיאות ושראו ברבי מאיר את אביהם הרוחני.<sup>9</sup> לפי הצעה זו, אפשר שסיפור הקנס הוא תשובתם של חוגי הנשיאות, שרצו להמעיט בדמותו של רבי מאיר, לקביעה החיובית של בן לקיש בירושלמי יבמות. זאת ועוד, היות שמדובר בחומר פולמוסי, אין לצפות לדיוק בעובדות. ומכאן ההסבר לחוסר ההתאמה בין תנאי הקנס ובין הממצא הספרותי. אליבא דבאומגרטן, הסיפורים הפולמוסיים על יחסי רבי מאיר והנשיאות משקפים מאבק שהתנהל בארץ ישראל במאות ב' וג'<sup>10</sup>. מחד גיסא, יכול אפוא מוטיב הקנס להיות ארץ ישראלי במקורו. מאידך גיסא, קשה ליחס פער כה גדול בין מה שמופיע בספרות התנאית ובין הקנס למספר ארץ ישראלי, הקרוב לכור מחצבתה של ספרות זו. גם ההתעניינות ברבי נתן עשויה להצביע על כך שסיפור הקנס הוא בבלי במקורו. ואין הדברים באים לידי פיתרון.

אף ייתכן שסיפור הקנס אכן נולד בארץ ישראל, ובשלב ראשון עסק רק ברבי מאיר. הסיפור הגיע לאמורא בבלי, שהבחין בכך שרבי נתן אינו נזכר כלל במשנה. החכם הבבלי אימץ את מוטיב הקנס כדי להסביר את העובדה האחרונה, והוא הכניס את רבי נתן לפרשת הקנס. לתהליך זה יש סיוע מהתפתחות הסיפור על התגובה להנהגת ההלכה של גינאי כבוד לחכמים שבתוספתא סנהדרין ז ח (שנידונה לעיל, בראשית המאמר). כפי שראינו, בירושלמי ביכורים מוזכר רק רבי מאיר כמי שנפגע מהשינוי בגינוני הכבוד, ואילו בבבלי הוריות צורף רבי נתן לסיפור. אולם, כל עוד אין לנו עדות בספרות ארץ ישראל למוטיב של הקנס, קשה לקבוע מסמרות, והעניין עוד צריך בירור.

9 ראה A. Baumgarten, 'The Aqiban Opposition', *HUCA*, L (1979), pp. 189–190; הנ"ל (לעיל, בגוף המאמר, הערה 2), עמ' 156–161, 167–170.

10 באומגרטן, ר' עקיבא, שם, עמ' 195–197. לפיו הפולמוס משקף את ניסיונם של תלמידי עקיבא למנוע את העברת הנשיאות לרשב"ג אחרי מלחמת בר-כוכבא. אולם אפשר להצביע על תקופות מאוחרות יותר כרקע למתיחות בין החכמים ובין בית הנשיא, ביניהם ימי רבי זימי נכדו ר' יהודה נשיאה, כלומר ימיהם של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. ראה באומגרטן (לעיל, בגוף המאמר, הערה 2); הנ"ל, 'The Politics of Reconciliation: The Education of R. Judah the Prince', *Jewish and Christian Self Definition*, II: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders et al., London 1981, pp. 213–225, 382–390. וראה לאחרונה גם ר' קימלמן, 'האוליגרכיה הכהונית ותלמידי החכמים בתקופת התלמוד', ציון, מח (תשמ"ג), עמ' 135–148.