

בין שתי ערים: סיפור פולמוס כביטוי לכמה דגמים של "חיים על פי תורה"

יהודה ברנדס

פתיחה

אחד הדגמים של סיפורי מעשי חכמים בספרות חז"ל הוא סיפור שבו מובא עימות בין שני חכמים או אישים המייצגים אסכולות שונות זו מזו. סיפורים מן הסוג הזה מתעדים מתח בין שתי תפיסות עולם, הבאות לידי ביטוי בפרטים של הלכה, הגות ואורחות חיים.¹ לעיתים יש לסיפור גם מקבילה בספרות חז"ל, שבה מוצגת המחלוקת גם בדרך עיונית, מופשטת,² אך לעיתים אין בידנו אלא סיפור.³

להצגת המחלוקת בדרך סיפורית יש יתרונות אחדים על פני הצגתה כמחלוקת עיונית-תאורטית. היא מאפשרת התבוננות במשמעות הרחבה של המחלוקת ובהשפעתה על מגוון היבטים של חיי הנפש ועולם המעשה. התבנית הסיפורית יוצקת ממשות חיה לרעיונות המופשטים; בכך היא הופכת את הסיפור לנגיש לקהלים רחבים יותר ופונה לממדים נוספים של נפש האדם. ככלל, עולמה של ספרות חז"ל, הן בהלכה והן באגדה, משופע בסיפורי מעשה. בניסוח ההלכה בספרות התנאית ניכרת העדפה לניסוח קזואיסטי, שהוא סיפורי באופיו, על פני ניסוח נורמטיבי.⁴ כשם שבהלכה המעשה הוא המחשה של העיקרון המשפטי-הלכתי, כך באגדה הסיפור הוא המחשה של הרעיון הפילוסופי, של משנת ההגות.⁵

1. על הפוריות של מחקר המשווה דפוסים דומים של סיפורים באגדת חז"ל ראו לוינסון, דמותו. על הדרך שבה דיאלוג בין שתי דמויות משמש כלי אגדי להצגת פולמוס רעיוני ראו חברוני, ברית מילה.
2. לדוגמה, מחלוקות שמאי והלל ותלמידיהם, בית שמאי ובית הלל, מצויות לרוב בהלכה. יש ביניהם גם מספר מחלוקות רעיוניות, כגון המחלוקת אם טוב לו לאדם שנברא או שלא נברא. האגדה התלמודית מעמתת בין הדמויות של שמאי והלל בסוגיית סיפורי הגרים במסכת שבת, שבת ל ע"ב – לא ע"א.
3. בייחוד כאשר אחת הדמויות איננה חכם ידוע או שהעימות בסיפור אינו בין דמויות שיש ביניהן מחלוקת הלכתית ידועה אלא בין אורחות חיים של ציבורים שונים זה מזה.
4. על ההבדל בין שתי צורות הניסוח של חוק, קזואיסטי (סיפור מעשה, מקרה) או נורמטיבי (כללים עקרוניים), והעדפת הסגנון הקזואיסטי אצל חז"ל, ראו זילברג, "כך דרכו של תלמוד", פרק ב.
5. התוקף ההיסטורי של סיפורים אלה טעון דיון נוסף. סביר להניח שקיים גרעין היסטורי ממשי גם לאווירה הכללית שעולה מן הדיון הזה: היחסים בין החכמים והמרכזים בבבל, וגם להתנגשות האישית בין שני

סיפורי הפולמוס והמחלוקת בין חכמים קנו להם מקום של כבוד בעולם האגדה והסיפורת העברית לדורותיה, ואף זכו לשפע של פירושים ומחקרים. לעיתים נדמה שקשה להוסיף עוד משהו על כל מה שנאמר על אודותיהם. כך הם סיפור "תנורו של עכנאי" ונידויו של רבי אליעזר;⁶ סיפורי הדחתו של רבן גמליאל מראשות בית המדרש;⁷ סיפור מחלוקת התנאים על היחס למעשיהם של רומאים והשלכותיה, ובכללן פרשת ר' שמעון בר יוחאי במערה,⁸ ועוד רבים.

במאמר זה אבקש לבחון סיפור מן הדגם הזה, שהוא מעט פחות מפורסם מן הנזכרים לעיל.⁹ במוקד הסיפור מצוי מפגש ובו עימות בין שני אמוראים בבליים מן הדור השני: רב יהודה ורב נחמן, המייצגים שתי ערים ושתי אסכולות: פומבדיתא ונהרדעא (בהתאמה).¹⁰ השאלה העיקרית שתידון במאמר היא מה טיבן של שתי האסכולות המיוצגות בו. דרך הילוכנו נעסוק גם בפירוש מפורט של חלקי האגדה וגם בהקשרים הרחבים שלה, הן בפרק התלמודי והן בעולם התרבותי, החברתי וההיסטורי.¹¹

קריאה מוערת בסיפור האגדה

נפתח בקריאה של הסיפור. הסיפור ארוך למדי, ולפיכך יש לחלקו ליחידות משנה: "מערכות", מושג מעולם התיאטרון, שהוא לכאן בצדק, שכן ראוי הוא הסיפור לקריאה כמחזה, ואף להצגה תיאטרלית.¹² בהערות השוליים יובאו הרחבות פרשניות לסיפור המעשה.

האישים. אולם אין להתייחס לסיפור האגדה כאל כרוניקה היסטורית ותיעוד ריאלי של מאורעות. כפי שכבר הסבירו גדולי פרשני האגדה מימי הרמב"ם. ועיינו עוד פרנקל, שאלות הרמנויות, פרידמן, לאגדה ההיסטורית, לביא, הפסיפסיפור. וראו לאחרונה דיון על היחס בין היסטוריה לאגדה על פי סיפור יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה אצל שושן, הדרך ללוד.

6. בבא מציעא נט ע"ב ומקבילות.
7. ברכות כז ע"ב – כח ע"א ומקבילות.
8. שבת לג ע"ב ומקבילות.
9. הסיפור נדון יפה בשיעורו של הרב בני לאו, "הסוגיה האהובה", במכון שטיינזלץ ב"ט באדר א' תשע"ז.
- קראו גם בספרו חכמים ה, עמ' 124-125, 160-168 ועדיין הניח לנו בקעה להתגדר בה.
10. קידושין ע"א-ע"ב.
11. לדיון קודם בסוגיה זו, שבו התמקדתי בשאלת פערי השפה בין רב יהודה לבין רב נחמן, עיינו ברנדס, שפת לא ידעתי, עמ' 117-121.
12. כדרכו של מחזה, אין כמעט חלק תיאורי, ורובה המוחלט של האגדה הוא דיאלוגים. את משפטי התיאור המעטים אפשר לקרוא כהוראות בימוי.

מערכה ראשונה: בית המטבחיים בפומבדיתא

ההוא גברא דמנהרדעא דעל לבי מטבחיא בפומבדיתא. ¹³	מעשה באדם מנהרדעא שנכנס לבית מטבחיים בפומבדיתא.
אמר להו: הבו לי בישרא.	אמר: תנו לי בשר.
אמרו ליה: נטר ¹⁴ עד דשקיל לשמעיה דרב יהודה בר יחזקאל, ¹⁵ ונתיב לך.	אמרו לו: המתן עד שייטול שמשו של רב יהודה בר יחזקאל, וניתן לך.
אמר: מאן יהודה בר שויסקאל ¹⁶ דקדים לי, דשקל מן קמאי? ¹⁷	אמר (הנהרדעאי): מי הוא יהודה בן שויסקאל שקודם לי, שלוקח לפניי?
אזלו אמרו ליה לרב יהודה. ¹⁸	הלכו, אמרו זאת לרב יהודה.
[אפיק שיפורי ¹⁹] שמתיה. ²⁰	הוציא (רב יהודה) שופרות ונידה (את הנהרדעאי).
אמרו: רגיל דקרי אינשי: "עבדי". ²¹	אמרו (לרב יהודה): רגיל (הנהרדעאי) שקורא לאנשים עבדים.

13. האקספוזיציה הזאת מכינה את הקוראים והשומעים לכך שצפויה להתרחש תקרית, שהרי המתח בין פומבדיתא ונהרדעא ידוע לכל לומד תלמוד. על תולדות שתי הערים האלה ושיבותיהן ראו להלן.
14. בנוסח השאילתות: עכיב. הסיפור כולו מובא בשאילתות לפרשת וארא, שאילתא מא, בשינויי נוסח קלים.
15. רב יהודה בר יחזקאל היה ראש ישיבת פומבדיתא, מראשי הדור השני של אמוראי בבלי. תלמידם של שמואל ורב. שהיו גדולי האמוראים בדור הראשון.
16. לפי רש"י, זהו כינוי גנאי שמשמעותו גרגרן, זולל בשר. במסכת פסחים (צו, ע"א) מדובר על צליית הפסח באופן של "שויסקין" (עיינו שם בפירוש הר"ח ורש"י). וראו עמית, שלמא לילתא, עמ' 123, הערה 6.
17. מוטיב אגדי: בבבא בתרא כב ע"א, מסופר על חכם, רב אדא בר אבא (אהבה), שדרש בבית הטבח להקדים לתת לו בשר לפני משמשו של רבא. ולדעת רבא נענש על כך ונפטר בדמי ימיו. מן הסוגיה שם משמע גם שאכילת בשר מסמלת באגדה אורח חיים עשיר. וכן משמע גם מן הסוגיה של הכנסת אורחים בכתובות סז ע"ב. ועיינו בר, אמוראי בבלי, 294-317.
18. בכתב יד מינכן ועוד נוסף: **אפיק שיפורי** ושמתיה.
19. כך בנוסח כתב יד מינכן ועוד. תקיעת השופר היא חלק מטקס הנידוי באופן ממשי. אך יש לכך באגדה גם משמעות מטפורית, של השמעת קול ופרסום הדבר. בבבא מציעא נט ע"ב נראה שמובנו של "אפיק שיפורה" הוא יציא קול ונתפרסם.
20. הנהרדעאי ממלא בסיפור את דמות האנטגוניסט, הנבל. הוא הגורם המזמן לכל ההתרחשויות. נידוי של אדם שביזה תלמיד חכם הוא נוהל מקובל אצל אמוראי בבלי, לרבות רב יהודה עצמו (ראו מועד קטן יז ע"א; וכן בהלכה: רמב"ם, הלכות תלמוד תורה ו, יב. וראו בהרחבה הלכות נדוי בשלחן ערוך יורה דעה, שלד).
21. עבד – הכוונה לעבד כנעני, שאינו מן היוחסין המעולים: כהן, לוי וישראל. בשבעת היוחסין הנמוכים יותר המנויים במשנה בראש הפרק (קידושין ד ע"א), מופיעים גם "חרורי", שהם עבדים משוחררים. הגידוף "עבד" יכול להתפרש גם כעבד ממש, שעדיין לא השתחרר, וגם כעבד משוחרר או צאצא שלו. הראשונים דנו בשאלה למה בדיוק כוונת הדברים, אולם בהקשר אגדי עצם הכינוי עבד יש בו הטלת דופי ועלבון.

אכריז עליה דעבדא הוא.²²

הכריז (רב יהודה) עליו (על הנהרדעאי) שהוא
עבד.

מערכה שנייה: התייעצות עם רב הונא

אזל ההוא אזמניה לדינא

הלך ההוא, הזמין (את רב יהודה) לדין לפני רב
נחמן.

לקמיה דרב נחמן,²³

הביא (לרב יהודה) כתב הזמנה (להתייצב בבית
דינו של רב נחמן).

אייתי פיתקא²⁴ דהזמנא.²⁵

אזל רב יהודה לקמיה דרב הונא.²⁶

הלך רב יהודה לפני רב הונא.

אמר ליה: איזיל או לא איזיל?²⁷

אמר לו: אלך או לא אלך?

אמר ליה: מיזל לא מיבעי לך למיזל,

אמר לו (רב הונא): ללכת, לא ראוי לך שתלך,

משום דגברא רבה את,²⁸

משום שאדם גדול אתה, אלא משום כבודו של

אלא משום יקרא דבי נשיאה²⁹

בית הנשיא, קום ולך.

קום זיל.

22. כאן נמצאת נקודת תפר בסיפור, שבה כורך המספר את חציפותו של הנהרדעאי עם פגם היוחסין שלו.

23. רב נחמן (בר יעקב), מגדולי אמוראי בבל בדור השני (והשלישי). אביו רב יעקב היה מסופרי הדיינים בבית דינו של שמואל בנהרדעא. רבו המובהק היה רבה בר אבבה, אך קיבל תורה גם משמואל. הוא נחשב לדיין מומחה, ויש אומרים שהיה דיין בבית הדין של ראש הגולה.

24. כתב יד וטיקן: דיסקא. וכן הוא להלן, ועיינו בערך דיסקא במילון סוקולוף.

25. הבאת כתב ההזמנה מוסיפה ממד מוחשי לסיפור ומחזקת את אופיו התיאטרוני. זו מעין הוראת בימוי. ה"אקדח", שהופיע במערכה הראשונה ישוב למחזה בשלב מאוחר.

26. רב הונא תלמידו של רב יורשו בראשות ישיבת סורא. היה מגדולי הדור השני בבבל. הר"י דיטראני סבר שמדובר ברב הונא ראש הגולה, והתקשה בסדרי הזמנים, אולם המהר"ט כתב ש"נתחלף לו" לר"י רב הונא האמורא תלמידו של רב, שבו בוודאי עוסקת הסוגיה, ברב הונא ראש הגולה, שחי כשני דורות קודם לכן. האם הלך רב יהודה מפומבדיתא לסורא כדי להתייעץ עם רב הונא? סורא שוכנת הרחק מדרום לנהרדעא, ופומבדיתא מצפון לה. מן הסיפור משמע שמקומו של רב הונא לא היה רחוק מרב יהודה. אולי יש מכאן סימוכין לדעתו של רש"י שלפחות בתקופה מסוימת חי רב הונא בפומבדיתא (רש"י על עירובין סב, ע"ב, ד"ה בכפרי). ועיינו גם ברא"ש לעירובין שם, פרק ו, סימן ב, שכתב שמקומו של הונא היה בפומבדיתא. רב שרירא גאון ניסח באגרת כן: "רב יהודה... הוה מתחזי ליה לרב הונא לפרקים" (עמ' 84) (עיינו גם פלורסהיים, ייסודן; פלורסהיים, היחסים).

27. מוטיב אגדי, מובא גם בסיפורים נוספים, כגון כאשר ר' יהושע בן חנניה התלבט אם להיענות להזמנתו של רבן גמליאל להגיע אליו ביום שבו חל לפי חשבונם יום הכיפורים (משנה, ראש השנה ב, ט).

28. בנוסח כתב יד וטיקן נוסף: שאתה ראש בפומדית' ורב נחמן ראש בנהרדע' ואתה גדול ממנו.

29. רב נחמן היה חתנו של הנשיא (רש"י, ד"ה יקרא) ודיין בבית הדין של הנשיא, ולכן, אף שמעמדו של רב יהודה היה גבוה משל רב נחמן, מן העובדה שבית דינו של רב נחמן שייך למוסד הנשיאות, היה רב יהודה מחויב בכבודו.

מערכה שלישית: בבית רב נחמן

- אתא אשכחיה דקעביד מעקה.³⁰ בא (רב יהודה) ומצאו (את רב נחמן) שעושה מעקה.
- אמר ליה, לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא³¹ בר אידי אמר שמואל³²: "כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור – אסור בעשיית מלאכה בפני שלושה?"³³ אמר לו (רב נחמן): מעט *Gunderita*³⁵ אני עושה
- א"ל: מי סניא "מעקה" דכתיב באורייתא, או "מחיצה" דאמור רבנן?³⁶ אמר לו (רב יהודה): כלום שנוא מעקה שכתוב בתורה או מחיצה שבלשון חכמים?
- א"ל: יתיב מר אקרפיטא.³⁷ אמר לו (רב נחמן): ישב אדוני על *Carpita*

30. בהנחה שאין חפצים מקריים באגדה, יש לומר שהמעקה מסמל הצבת גבולות וגדרות; הוא מונע את איסור "לא תשים דמים בביתך", שמשמעותו הרחבה היא לא להסתכן – בגוף וברוח. יש בכך רמז שבבית הנשיא ואצל רב נחמן בנהרדעא יש סכנות רוחנית בשל הפתיחות לעולם הסובב – סכנות שאין קיימות בפומבדיתא הרחוקה והמבודדת. רב נחמן נאלץ להתמודד אישית עם הסכנות הללו.
31. נוסח השאלות: נהילאי בר אידי.
32. רב יהודה ירבה לצטט בדושיה עם רב נחמן את שמואל, גדול הדור הקודם בנהרדעא. רב נחמן אמור לדעת את תורתו של רבו ולקיימה (אבל עיינו פלורסהיים, היחסים, עמ' 282).
33. פירוש המאירי: "כל שהוא ממונה פרנס על הציבור ומנהיגם אם מצד חכמתו אם מצד מעלתו ראוי לו לנהוג בעצמו שררה שלא יזנו עיני הבריות ממנו דרך הדיטות עד שיהא בעיניהם כאחד מהם, ולא יהיו דבריו נשמעים ומקבלים מכאן אמרו שאסור לו לעשות מלאכה בפני שלושה. ומכל מקום עשית מלאכה מועטת בביתו במקום מצוה כגון מעקה וכיוצא בו רשאי". אף הרמב"ם פסק כך בהלכות סנהדרין כה, ד'. רש"י הסביר שהגנאי הוא כלכלי: "גנאי ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו".
34. גדר נמוכה. עיינו ערך גדר גנדי ומילון סוקולוף בערך גנדריצא. סביר להניח שמקור המילה פרסי.
35. הכתיב לועזי כדי להבליט את שימוש של רב נחמן במילים "לועזיות", למורת רוחו של רב יהודה.
36. הבחנה בין לשון תורה ללשון חכמים. אומנם אין מובנם זהה, מעקה בדרך כלל משמש במקום גבוה, כדוגמת גג, ומחיצה מפרידה בין שתי רשויות, כבמשנה בבא בתרא א, א. המעקה מסמל את הזהירות מנפילה, והמחיצה את הצורך בהצבת גבולות בין התרבויות.
37. רהיט המשמש לשיבה, מעין ספה. לדעת קוהוט (ערך השלם ערך אקרפטא) וסוקולוף, מקורה של המילה ביוונית ולטינית. א"ל סוקניק טען שיש להבחין בין ספסל, אצטבא וקרפיטא (עיינו סוקניק, לכתובת כורזים, עמ' 135-136 והערה 2 שם). בתוספות (טור, רבנו שמואל) פירשו שהם חפצים שונים, אולם אחרים פירשו שאצטבא הוא פירוש לקרפיטא. עיינו בחידושי המאירי למועד קטן י ע"ב. ועיינו שרמר, משפחות כתבי יד. עמ' 132, הערה 51, והפניות למקורות שם.

א"ל: ומי סני ספסל דאמור רבנן, או
 אצטבא דאמרי אינשי!³⁸
 א"ל: ליכול מר אתרונגא.³⁹
 אמר ליה, הכי אמר שמואל: כל האומר
 אתרונגא – תילתא ברמות רוחא [אית
 ביה]⁴⁰, או אתרוג כדקריוה רבנן, או
 אתרוגא דאמרי אינשי.
 אמר ליה: לישתי מר אנבגא.⁴¹
 אמר ליה: מי סני איספרגוס דקריוה רבנן,
 או אנפק דאמרי אינשי!⁴²

אמר לו (רב יהודה): וכי שנוא ספסל שאמרו
 חכמים או אצטבא שבלשון בני אדם?
 אמר לו (רב נחמן): יאכל אדוני Etronga
 אמר לו (רב יהודה): כך אמר שמואל, כל האומר
 אתרונגא, יש בו שליש ברמות רוח (יוהרה). או
 אתרוג כפי שקראו לו חכמים, או אתרוגא, כלשון
 בני אדם.
 אמר לו (רב נחמן): ישתה אדוני Anbaga
 אמר לו (רב יהודה): כלום שנוא אספרגוס, כפי
 שקראוהו חכמים, או אנפק, כלשון בני אדם!

מערכה רביעית: הנשים בבית רב נחמן

אמר ליה: תיתי דונג⁴³ תשקין,
 אמר ליה, הכי אמר שמואל: אין
 משתמשים באשה.
 קטנה היא!
 בפירוש אמר שמואל: אין משתמשים
 באשה כלל, בין גדולה בין קטנה.

אמר לו (רב נחמן): תבוא דונג תשקה אותנו.
 אמר לו (רב יהודה): כך אמר שמואל: אין
 משתמשים באישה!
 אמר לו (רב נחמן): קטנה היא!
 אמר לו (רב יהודה): בפירוש אמר שמואל אין
 משתמשים באישה כלל, בין גדולה בין קטנה.

38. הבחנה בין לשון חכמים – עברית משנאית, לבין לשון העם – ארמית. אומנם המילה אצטבא מצויה גם במשנה, וגם לצד ספסל (משנה, נידה ט, ג; ועיינו ערוך השלם בערך אסטוה).
39. ייתכן שהמילה הפרסית "אתרונגא" היא המקור ל"אתרוג" בעברית. כידוע, בלשון מקרא אין אתרוג אלא "פרי עץ הדר" (עיינו רובינשטיין, האתרוג, עמ' 177). עצם ההזמנה לאכל אתרוג יש בה משום "רמות רוחא" כי האתרוג נחשב למאכל יקר ונדיר. כפי שמשמע בעבודה זרה עו ע"ב (עיינו עלי תמר על הירושלמי סוכה פרק ג, ה"י, נד ע"א, ד"ה כהדא תרונגיא).
40. כך בנוסח השאילתות. רמות רוחא היא יוהרה (שבת קיג, ע"א) או גסות (רש"י עבודה זרה עא, ע"א, ד"ה דרמות רוחא).
41. לדעת קוהוט (ערוך השלם בערך אנבג), זהו כלי לשתיה ולא שם של משקה, אבל לפי ההצעה של רב יהודה להשתמש במונח אספרגוס, מדובר במשקה, המתואר בפירוט בברכות נא ע"א. מן הגמרא בברכות משמע שמדובר במשקה מיוחד במינו, הדורש הכנה יתרה ושתיה באופן טקסי (עיינו בבא בתרא נח ע"ב ובתוספות ד"ה אנבג שם).
42. הדושיח בין שני החכמים מזכיר באופיו מבנה של דיאלוג קומי, המבוסס על חזרתיות ועל משחקי מילים.
43. נוסח השאילתות: דיביק. לפי הערוך: דינג. לדעת רש"י היא ביתו של רב נחמן. המהר"ט (בחיידושיו לקידושין כאן) סבר שהיא שפחתו. מהרש"א סבר שהזמנת דונג היא בהמשך להצעה לשתות אנבגא: דונג מכירה את הביטוי אנבגא, שבו רגילים בבית הנשיא, והיא זו שתיענה להזמנה ותגיש את האנבגא, האספרגוס, לאורח.

- נשדר ליה מר שלמא לילתא.⁴⁴ (אמר רב נחמן) ישלח אדוני שלום לילתא.
א"ל, הכי אמר שמואל: קול באשה ערוה.⁴⁵ אמר לו: (רב יהודה) כך אמר שמואל: קול באישה ערוה.
אפשר ע"י שליח! (אמר רב נחמן) אפשר על ידי שליח!
א"ל, הכי אמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה. (רב יהודה), כך אמר שמואל: אין שואלים בשלום אישה כלל.
על ידי בעלה!⁴⁶ (אמר רב נחמן) על ידי בעלה.
אמר ליה, הכי אמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל. (רב יהודה) כך אמר שמואל: אין שואלים בשלום אישה כלל.
שלחה ליה דביתהו: שרי ליה תגריה,⁴⁷ (לרב נחמן) אשתו (ילתא) התר לו (לרב דלא נישוויך כשאר עם הארץ. (לרב יהודה) עסקו, שלא יעשה אותך כשאר עם הארץ.

44. ילתא היא אשתו של רב נחמן. כנראה הייתה בתו של ראש הגולה, שכן רב נחמן בעלה מכונה "חתנא דבי נשיאה" (חולין קכד ע"א). ילתא היא אחת מנשות החכמים היחידות ששמה הוזכר, והיא מוצגת כאישיות נכבדה ודעתנית מאד. דמותה שבתה את ליבן של נשות זמננו. עיינו מאמרה של הרבנית פנינה נויבירט באתר מקוה נט. ההצעה לשאול בשלומה מבוססת על המאמר בבבא מציעא פז, ע"א: "לימדה תורה דרך ארץ שישאל אדם באכסניה שלו. למדו זאת מהמלאכים שבאו לבקר את אברהם ושאלו אותו "איה שרה אשתך" (בראשית יח, ט). בדומה לכך מסופר בברכות נא ע"ב שרב נחמן הציע לעולא אורחו לשלוח לילתא כוס של ברכה. עולא סירב, והדבר העלה את חמתה של ילתא עד שעלתה לבית היין ושברה שם ארבע מאות חביות.
45. משמע לכאורה שבשלב זה ביקש רב נחמן מרב יהודה שיפנה ישירות לילתא ויברך אותה לשלום. רב יהודה לא הסכים לכך, מפני שחשש שילתא תשיב לו וישמע קול אישה. המהרי"ט פירש שלפי זה צריך לומר שילתא "נשקפה בעד החלון", והיה יכול לפנות אליה ישירות. המאמר "קול באשה ערוה" מובא בהקשר של איסור קריאת שמע במקום הערוה (ברכות כד ע"א). שמואל הוכיח זאת מן הפסוק "כי קולך ערב ומראיך נאוו" (שיר השירים ב, יד). אהרן עמית (עמית, שלמא לילתא, עמ' 126) סבר שהתגובה "קול באשה ערוה" היא שלב שנוסף בשלב מאוחר לסוגיה. הוא טען זאת על סמך היעדרן של מילים אלה בכתב יד מינכן ועוד עדי נוסח. אומנם באותה מידה אפשר לומר שהוא הושמט מן הסוגיה בשל הקושי – מה ענין קול אישה לשיגור ברכת שלום אליה ממרחק.
46. בבבא מציעא פז ע"א. נאמר שמותר לשאול בשלומה של אישה על ידי בעלה. הראשונים יישבו את הסתירה באמצעות חילוק בין לשאול את הבעל על שלום אשתו, שהוא דבר מותר ואפילו רצוי, לבין לשלוח לאישה ברכת שלום, שהוא קירוב האסור (תוספות ד"ה אין שואלין).
47. אשתו הציעה לו להיפטר ממנו מהר ככל האפשר, כדי שלא ימשיך לבייש אותו. לפי הפירוש המילולי, משמע שהבינה שרב יהודה בא אליו בעניין עסקי כלשהו, והציעה לבעלה לתת לו את רצונו ולהפטר ממנו. לעומת זאת רש"י הסביר ש"שרי ליה תיגריה" הוא ביטוי מליצי שמשמעו "מהר לעשות בקשת האיש או דינו כדי להפטר ממנו" (עיינו יבמות ק ע"א וקה ע"א, ששם משמע כפירוש רש"י. ביקורת על חריפותם של חכמי פומבדיתא שמכניסים פיל בקוף המחט (בבא מציעא לח ע"ב) מתאימה לדבריה של ילתא. סיטואציה דומה של חריף פומבדיתאי המתווכח עם רב חסדא בסורא על הלכה ומנהג מצויה בחולין קי ע"א-ע"ב).

מערכה חמישית: בבית הדין של רב נחמן

- א"ל: מאי שיאטיה דמר הכא? אמר לו (רב נחמן לרב יהודה): לשם מה הגעת לכאן?⁴⁸
- אמר ליה: טסקא⁴⁹ דהזמנותא שדר מר אבתראי.
- אמר ליה: השתא שותא דמר לא גמירנא, טסקא דהזמנותא משדרנא למר?
- אפיך דיסקא דהזמנותא מבי חדיה ואחזי ליה.⁵¹
- אמר ליה: הא גברא והא דסקא.
- אמר ליה: הואיל ואתא מר להכא לישתעי מיליה, כי היכי דלא לימרו מחנפי רבנן אהדדי.
- אמר ליה: מאי טעמא שמתיה מר לההוא גברא?
- ציער שליחא דרבנן.⁵²
- ונגדיה מר, דרב⁵³ מנגיד על מאן דמצער שלוחא דרבנן!⁵⁴
- אמר לו (רב נחמן): מאיזה טעם נידה אדוני את אותו האיש?
- (אמר רב יהודה): ציער שליח של חכמים.
- (אמר רב נחמן): היה לך להלקות אותו, שכן רב היה מלקה את מי שמצער שליח של חכמים.

48. רש"י פירש שיאטיה מלשון "לשוט". במובן: לשם מה באת הנה? הבחירה במילה חריגה זו משקפת תמיהה על מסעו המיוחד והלאשגרתי של רב יהודה.

49. בכתב יד: דיסקא. עיינו ערך דייסקא במילון סוקולוף.

50. רש"י הוסיף: לדבר בצחות לשונו. כביכול הוא מודה לרב יהודה שלשונו נאה יותר.

51. שליפת המסמך, מחזקת את הממד התיאטרי של האגדה. יש מעשה מוחשי שמצטרף לדיבור.

52. ליתר דיוק, הנהרדעאי ביזה את רב יהודה בפני השמש שלו, כשקרא לו, יהודה בר שויסקאל. רב יהודה לא תבע את עלבונו אלא את צערו של השמש שלו, שההתנהגות של הנהרדעאי פגעה בו, אם בכך שדרש להקדימו במכירת הבשר, אם מפני שהעליב את רבו.

53. כשם שרב יהודה ציטט לרב את שמואל לרב נחמן, כך רב נחמן ציטט לרב יהודה את רב, שהיה רבו של רב יהודה.

54. דברי רב מובאים ביבמות נב ע"א ובקידושין יב ע"ב. סיבה נוספת לנידוי היא העובדה שקרא לאנשים עבדים. שכן לפי הברייתא בקידושין כח ע"א הקורא לחברו עבד יהא בנידוי; וכן נפסק ברמב"ם הלכות תלמוד תורה ו, יד ובשולחן ערוך, חושן משפט שלד, מג).

דעדיף מיניה עבדי ליה.⁵⁵ (אמר רב יהודה): עדיף מזה עשיתי לו.
מאי טעמא אכריז מר עליה דעבדא הוא? (אמר רב נחמן): מאיזה טעם הכרזת עליו שהוא עבד?
אמר ליה: דרגיל דקרי אינשי עבדי, ותני: אמר לו: שהוא רגיל לקרוא לאנשים עבדים
כל הפוסל – פסול, ואינו מדבר בשבחה ושנינו: כל הפוסל – פסול, ואינו מדבר בשבח לעולם,⁵⁶ ואמר שמואל: במומו פוסל.
אימר דאמר שמואל – למיחש ליה, (אמר רב נחמן): נאמר, שאמר שמואל לחשוש לאכרוזי עליה מי אמר?⁵⁷
אמר?

מערכה שישית: הנהרדעאי בבית הדין

אדהכי והכי (אתא ההוא בר דיניה מנהרדעי),
א"ל ההוא בר דיניה לרב יהודה: לדידי קרית לי עבדא, דאתינא מבית חשמונאי מלכא?
אמר ליה, הכי אמר שמואל: כל דאמר מדבית חשמונאי קאתינא – עבדא הוא.⁵⁸
בין כך ובין כך הגיע בן דינו (החובע) מנהרדעא.
אמר לו בר דינו לרב יהודה: לי קראת עבד? אני בא (צאצא) מבית מלכי חשמונאי!
אמר לו (רב יהודה): כך אמר שמואל: כל מי שאומר: אני בא מבית חשמונאי, עבד הוא.

55. הטורי זהב (חושן משפט סימן ח) ביאר שהיו שתי עבירות: ציעור השליח וביזוי רב יהודה, ושני עונשים אפשריים: מלקות ונידוי. הדיון בין רב נחמן לרב יהודה עסק בשאלה מה חמור יותר ובמה להתמקד.
56. רש"י: תמיד מדבר בגנותם של אנשים ולא בשבחם. ר' ירוחם הלוי ליבוביץ', מגדולי בעלי המוסר, ששימש "משגיח" בשיבת מיר ובישיבות נוספות, הסביר יפה בספרו 'דעת חכמה ומוסר' (חלק ב, מאמר יד) את ההיגיון הפסיכולוגי-נפשי שבמאמר זה, מדוע יש זיקה הכרחית בין אדם שפוסל את הכול להיותו פסול ופגום בעצמו. לדעת מהרש"א, "ואינו מדבר בשבח לעולם" הוא תיאור של הפוסל. לא כל מי שפוסל פסול, אלא מי שפוסל לעולם ואינו מוצא שום צד שבח באיש.
57. לראשונה בסיפור רב יהודה אינו עונה לרב נחמן, ולכאורה רב נחמן "ניצח" אותו באותו שלב, אולם מייד מתברר שזה היה ניצחון זמני. רב יהודה הרשה לעצמו להכריז בוודאות שהוא עבד מפני החציפות היתרה שראה בו. דומה לו רבי אלעזר ברבי שמעון, שתפס גנבים בדרך דומה (בבא מציעא פג ע"ב). בעלי התוספות הוסיפו ש"כמו ברוח הקודש היו מכווין" (תוספות רא"ש, ד"ה לאכרוזי).
58. מקור המאמר בבבא בתרא ג ע"ב, בסיפור על הבת החשמונאית האחרונה שנמלטה מחיזוריו של הורדוס וקפצה מן הגג בעודה מכריזה שמכיוון שהיא אחרונת בית חשמונאי, כל מי שיציג עצמו מכאן ואילך כחשמונאי אינו אלא מצאצאיו של הורדוס העבד.

- א"ל, לא סבר לה מר להא דא"ר אבא
אמר רב הונא אמר רב: ⁵⁹ כל ת"ח שמורה
הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה –
שומעין לו, ואם לאו – אין שומעין לו!⁶⁰
אמר ליה: הא איכא רב מתנה דקאי
כוותי.
רב מתנה⁶² לא חזייה לנהרדעא תליסר
שני, ההוא יומא אתא.⁶³
אמר ליה: דכיר מר מאי אמר שמואל
כי קאי חדא כרעא אגודא וחדא כרעא
במברא?⁶⁴
- אמר לו (הנהרדעאי): אדוני אינו סובר את שאמר
רב אבא אמר רב הונא אמר רב: כל תלמיד חכם
שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה –
שומעין לו, ואם לאו – אין שומעין לו?⁶¹
אמר לו (רב יהודה), הרי נמצא (כאן) רב מתנה
שסובר כמותי.
רב מתנה לא ראה את נהרדעא שלוש עשרה
שנים. באותו יום בא.
אמר לו: זכור אדוני מה אמר שמואל כאשר עמד
ברגל אחת על השפה (של הנהר) וברגל אחרת
במעבורת?⁶⁵

59. גם החצוף הנהרדעאי ציטט לרב יהודה מדברי רבו, רב. מכך משמע שגם הוא עצמו היה מן החכמים, ואולי דווקא משום כך הרשה לעצמו להחציף פניו מול רב יהודה ואנשי פומבדיתא, כי ראה עצמו נעלה מהם, בהיותו נהרדעאי.
60. המאמר מובא מפי רב אבא בשם רב ביבמות עז ע"א, ע"א. בשני המקרים הוא מובא בהקשר של שאלות כשרות נישואין ויוחסין. ועיינו עוד בבכורות לח ע"ב. רבנו תם העיר (תוספות רא"ש ד"ה אם קודם, וכן בתוספות ביבמות עז ע"א ובבכורות לח ע"ב) שהבעיה היא רק כאשר מוסר השמועה נוגע בדבר, ואז יש לחשוש בו. במקרה שלפנינו רב מתנה גם אינו נוגע בדבר וגם – ובעיקר – לא ידע כלל במה מדובר, והעיד לפי תומו מה שמע באותה סיטואציה שתיאר רב יהודה.
61. טענתו של הנהרדעאי הייתה שהיות שרב יהודה העלה את הטיעון על היותם של המיוחסים לבית חשמונאי עבדים רק אחרי שהוא אמר שהוא מבית חשמונאי, אין לקבל ממנו את הטיעון הזה, ואף את המסורת בשם שמואל. בעצם בכך הביע חשד שרב יהודה המציא את המאמר הזה תוך כדי הדין וכי הוא אינו אמין במסורת זו.
62. אמורא מן הדור השני בבבלי, תלמידם של שמואל ורב. מקום ישיבתו בפפוניא (לפי פסחים מב ע"א ועוד).
63. פרק זמן של 13 שנים מסמל משך זמן ארוך במיוחד (ראו תענית כ ע"ב; בבא מציעא פה ע"א; בבא בתרא ח ע"ב, נד ע"א; סנהדרין כה ע"ב, עבודה זרה ד ע"א). הופעה של מישורו שנעדר מן המקום 13 שנים היא מוטיב אגדי מוכר, ומצביעה על הפלא, על גבול הנס, של הופעתו בדיק ברגע הנחוץ (ראו כתובות סז ע"ב).
64. רב יהודה מצא דרך להזכיר לרב מתנה את המאמר של שמואל כך שיאמר אותו מעצמו מבלי כל רמז של רב יהודה; הוא השתמש בציון המקום רק לזיכרון, אולם כדרכו באגדה יש לפרש שהעמידה רגל כאן רגל שם, בין הציבות של שפת הנהר לבין ה"מברא" שאינו יציב כל כך. ההמצאות במצב של תחילת חציית הנהר או סיומו ומעבר מהכא להתם מסמלים את מעמדו הלא יציב של רב יהודה בשלב זה של הדין. מעבר לכך הם מסבירים את הפער בין הקבוע לבין המתנדנד בעולמם של יהודי בבלי, בין נהרדעא לפומבדיתא. יש בגמרא כמה סיפורי מעשים על שמואל במברא, ובכולם משתמע שמברא הוא מקום סכנה (שבת לב ע"א; חולין צד ע"א; ועיינו גם כתובות קה ע"ב ובבא קמא קיז ע"ב).
65. מברא יכול להתפרש גם כגשר לחציית הנהר וגם כסירת מעבורת, שבה חוצים את הנהר בשיט (ראו ברש"י).

א"ל, הכי אמר שמואל: כל דאמר מדבית חשמונאי מלכא קאתינא – עבדא הוא,⁶⁶ דלא אישתיור מינייהו אלא ההיא רביתא, דסלקא לאיגרא ורמיא קלא ואמרה: כל דאמר מבית חשמונאי אנא – עבדא הוא.⁶⁷ נפלה מאיגרא ומיתה. אכרוז עליה דעבדא הוא.⁶⁸

אמר לו: כך אמר שמואל: כל מי שאומר אני בא מבית מלכי חשמונאי, עבד הוא, שכן לא נותרה מהם אלא אותה נערה, שעלתה לגג והרימה קול ואמרה: כל מי שיאמר מבית חשמונאי אני, עבד הוא. נפלה מן הגג ומתה. הכריז עליו שעבד הוא.

מערכה שביעית: בחוצות נהרדעא אחרי פסק הדין

ההוא יומא אקרען כמה כתובתא בנהרדעא.⁶⁹ כי קא נפיק, נפקי אבתריה למירגמיה, אמר להו: אי שתיקו – שתיקו, ואי לא – מגלינא עלייכו הא דאמר שמואל: תרתי זרעייתא⁷⁰ איכא בנהרדעא, חדא מיקריא דבי יונה וחדא מיקריא דבי עורבתי, וסימנין: טמא טמא, טהור טהור.⁷¹

אותו יום נקראו כמה כתובות בנהרדעא. כאשר יצא (רב יהודה מבית הדין) יצאו אחריו (אנשי נהרדעא) לרוגמו (באבנים). אמר להם: אם תשתקו, תשתקו. ואם לא, אגלה עליכם את שאמר שמואל: שתי משפחות יש בנהרדעא, אחת נקראת של בית יונה, ואחת נקראת של בית עורב. וסימנין: טמא טמא, טהור טהור.

66. הרמב"ן פירש שאין הכוונה שהם ממש עבדים, אלא הם כעבדים משוחררים, שהם במעלה נמוכה ביוחסין, אף שהם כשרים להינשא לישראליות (קידושין ע"ב, ד"ה הכי אמר).
67. פרשה זו של הסיום העגום של בית חשמונאי, בעקבות המלך הורדוס, נזכרת באגדה התלמודית במסכת בבא בתרא (ג ע"ב). לפי הסיפור שם, הורדוס, שהיה עבד של בית חשמונאי, הרג את כולם מלבד אותה נערה שחשק בה, אבל היא העדיפה להתאבד ולא ליפול בידיו. היות שאותה נערה הייתה הבת המיוחסת האחרונה לבית חשמונאי, לא נותרו עוד אחריה אלא צאצאי הורדוס, שאינם אלא בני עבדים.
68. בזאת הוכח שרבי יהודה צדק מלכתחילה. אומנם רבי יהודה הסיק זאת מן המידות של האיש, ולבסוף הסיק זאת מכך שהחשיב עצמו לצאצא של החשמונאים, אך בין כך ובין כך, פיו של האיש הכשילו ולא עד חיצוני.
69. רש"י: מבנות אותה משפחה של הנהרדעא. מכיוון שהתברר כפסול יוחסין, התגרשו או פיחתו בדמי כתובתן של הנשים.
70. הצירוף "שתי משפחות", מובא במקרים נוספים, גם בענייני יוחסין (יבמות טו ע"ב; קידושין עא ע"ב), אך גם בהקשרים אחרים (גיטין לח ע"ב; סנהדרין יט ע"א, קג ע"ב). נראה שזה דגם קבוע של ניגודיות או השלמה.
71. היונה והעורב, זוג ניגודי מוכר עוד מימי תיבת נוח. יונה בדרך כלל לבנה והיא עוף טהור, ולעומתה העורב הוא שחור וטמא. כאן הם מסמלים את המשפחה הטהורה, המיוחסת, לעומת המשפחה הטמאה, שאינה

שדיוה להווא ריגמא מידיהו, וקם אטמא השליכו (הנהרדעאים) את האבנים (שנועדו
בנהר מלכא.⁷² לרגימה) מידיהם, ונעשה מהם סכר⁷³ בנהר
המלך.

שיבות בבל ומרכזי התורה בה בדורות הראשונים של האמוראים

גיבורי הסיפור, רב נחמן ורב יהודה, הם ממנהיגי הדור בדור השני של האמוראים בבבל. ראשי הדור הראשון היו שמואל, ראש ישיבת נהרדעא, ורב, ראש ישיבת סורא. נהרדעא הייתה מרכז קדום של יהדות בבל; ראש הגולה ישב בה ומקדמת דנא פעלה בה ישיבה. ישיבת סורא הייתה מוסד חדש, שהוקם על ידי רב באזור שנחשב פריפריאלי ורמת הידע התורני בו הייתה נמוכה. רב נפטר בשנת 247, וכעבור שנים אחדות נבחר רב הונא לכהן בראשות ישיבת סורא. שמואל נפטר בשנת 253. כעבור שנים אחדות, בשנת 258–259, חרבה נהרדעא על ידי שליט תדמור, שהיה קרוב בפיו של רב שרירא גאון "פפא בר נצר".⁷⁴ עם חורבנה של נהרדעא נתפרדו תלמידיה.⁷⁵ רב נחמן, שהיה מקורב לראש הגולה, גלה לשילחי ולאחר מכן למחוזא, ושם הקים ישיבה. רב יהודה עבר לפומבדיתא, עיר בצפון בבל שהייתה, כמו נהרדעא, בעלת מסורת יהודית עתיקה, וביסס שם את ישיבתו.⁷⁶ אימתי התרחש הסיפור שלפנינו? לדעתו של יואל פלורסהיים, רב נחמן שימש דיין וראש הישיבה בנהרדעא בשנים שבין מות שמואל לחורבנה של העיר, ובשנים אלו התרחש הסיפור. אחרים סבורים שרב נחמן חזר והתיישב בנהרדעא אחרי חורבנה, והסיפור התרחש רק

מיוחסת. סביר להניח שהשמות אינם השמות של המשפחות, שהרי רב יהודה מבקש להימנע בשלב זה מלפרסם את הדברים.

72. החתימה מסכמת שלמעשה הנהרדעאים נושלו מכל חילם ונאלצו להיכנע בפני רב יהודה. נהר מלכא הוא נהר טעון משמעות סמלית. ראשית, נראה שהוא נוטה להיחסם ולהיסגר מדי פעם (גיטין עג ע"א; בבא מציעא קו ע"ב); מוצאים את שמואל וקרנא יושבים על גדותיו ורואים במימיו סימן שרב מגיע לבבל (שבת קח ע"א). חלק ממנו מכונה "נהר מלכא סבא" (בבא מציעא קו ע"ב), ויש בכינוי זה מעין תואר של כבוד לנהר (עיינו אשל, ישובי היהודים, עמ' 176).

73. רש"י: סתימה. כמו אוטם בלשוננו.

74. שאלת זיהויו של אדם זה שנויה במחלוקת בין ההיסטוריונים.

75. תיאור זה מבוסס בין היתר על המקורות האלה: פלורסהיים, ייסודן. לאו, חכמים ה' – והמקורות שהובאו בדבריהם.

76. הסיפור שלפנינו אינו היחיד שבו מתואר מתח בין רב נחמן לרב יהודה (עיינו גם בבבא מציעא סו ע"א, עבודה זרה מ ע"ב וכן אצל פלורסהיים, היחסים, עמ' 287–288).

אז, כשרב יהודה כבר ביסס את ישיבתו בפומבדיתא.⁷⁷ להבנת עניינה של האגדה הדיוק ההיסטורי הזה אינו נדרש.

המתח בין ראשות הגולה לראשי הישיבה

משה בר תיאר את המתח בין ראשי הגולה לבין ראשי האמוראים בבבל.⁷⁸ לדעתו אחד הגורמים למתח זה הוא שדעתם של חכמי הישיבה לא הייתה נוחה מדרך ההתנהגות של ראשי הגולה ואנשיהם הן בתחום ההנהגה הציבורית והן בתחום שמירת ההלכה.⁷⁹ הסיפור שלפנינו מתפרש יפה על פי ההצעה הזאת.

בסיפור רב נחמן מייצג את בית ראש הגולה ואת סביבתו התרבותית-חברתית אשר בנהרדעא. כבר מן המשפט הראשון של הסיפור מתברר שיש לפנינו עימות בין נהרדעאים לפומבדיתאים, שכן האורח בחנות הבשר מוצג ללא שם אלא רק באמצעות זיהוי מקומו, נהרדעא. במערכה השנייה רב הונא מציע לרב יהודה להיענות להזמנה של רב נחמן, מפני שרב נחמן מייצג את ראשות הגולה, ובכך מבואר שהעימות אינו רק בין הערים ותושביהן אלא גם בין התפקידים האישיים והמוסדיים: זה דיין בבית ראש הגולה, וזה עומד בראשות הישיבה.

לפני שנפרדו דרכיהם, רב נחמן ורב יהודה למדו שניהם אצל שמואל בנהרדעא. דוגמה למתח ביניהם בסביבת ראש הגולה, מן הסתם בתקופה שאחרי מות שמואל, מצויה בסיפור זה:

77. במקרה זה אין לזיהוי המדויק של מועד ההתרחשות השפעה על המשמעות הפרשנית של הסיפור.

78. בר, במאמריו ובספרו על ראשות הגולה (בר, ראשות הגולה) דן גם בסיפור שלפנינו (שם, עמ' 13-14 במאמר תשכ"ג). על היחס בין הדיינים של ראש הגולה, דייני הישיבות ובתי הדין הפרסיים ומקומו של רב נחמן בהקשר זה ועיינו גם אלמן, ישיבות. מתח דומה – ושונוה בפרטים אחדים – מצוי גם בין הנשיאות בארץ ישראל לבין עולם החכמים; גם שם הוא בא לידי ביטוי בסיפורי אגדה, כדוגמת סיפורי רבן גמליאל ומאבקיו עם רבי יהושע בן חנניה ורבי אליעזר בן הורקנוס ובמתח בין רבי יהודה הנשיא לבין רבי פנחס בן יאיר בר קפרא או יונתן בן עמרם תלמידו, ובעימותים בין רבי יוחנן וריש לקיש לבין רבי יהודה נשיאה.

79. בר, ראשות הגולה, עמ' 27-28. הוא מזכיר בין השאר את סיפור ההתעללות ברב עמרם חסידא (גיטין סז ע"ב). רש"י הסביר שזעירו אותו כי היה פרוש ומחמיר עליהם באיסורים. נזכר שם גם סיפור שבו רב ששת נמנע מאכילה עם ראש הגולה כי הוא חושד שמגישים שם אבר מן החי. כנגד זה ראש הגולה העיר לרב ששת, שהם – החכמים – אינם בקיאים בנימוסי סעודה כמו הפרסיים "אף על גב שרבנן קשישי אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מיניכך" (ברכות מו ע"ב). דוגמאות נוספות להקפדות של אמוראים על מנהגיהם ההלכתיים של אנשי ראש הגולה (שבת מח ע"א; בבא מציעא צא ע"ב; פסחים עד ע"ב). דבי ראש גלותא כולאים את אליעזר זעירא כי אינו ראוי בעיניהם לנהוג מנהגי אבלות מחמירים על חורבן ירושלים (בבא קמא נט ע"א-ע"ב).

הלווה על שדהו.

אמר רב הונא: בשעת מתן מעות – קנה הכל, לאחר מתן מעות – לא קנה אלא כנגד מעותיו.
ורב נחמן אמר: אפילו לאחר מתן מעות קנה הכל.

אדם הלווה לחברו כסף והתנה איתו שאם לא יחזיר את ההלוואה עד זמן מסוים, יזכה בשדהו. שדה ששוויו גבוה מערך ההלוואה. לדעת רב הונא, אם התניית ההלוואה הייתה בעת נתינת הכסף, אם הלווה לא יחזיר את הכסף במועד כל השדה קנויה למלווה. אך אם התחייב לכך אחר כך, יקבל המלווה רק חלק מהשדה השווה לערך ההלוואה.
רב נחמן סבר שבכל מקרה כל השדה משתעבד.

רב נחמן עשה מעשה אצל ראש הגולה, כדעתו. כלומר, כתב שטר המקנה בעלות על כל השדה למלווה.

אמר לו ראש הגולה לרב נחמן: רב יהודה קרע את שטרך.
אמר לו רב נחמן: וכי דרדק קרעו? אדם גדול קרע את השטר, ודאי היה טעם לכך שקרעו. יש אומרים: אמר לו (רב נחמן לראש הגולה): דרדק קרעו, שכן כל העולם חשובים כדרדקים לעומתי בדיינות.

חזר רב נחמן ואמר שאפילו אם משכן את השדה בשעת מתן מעות, לא קנה כלל והשעבוד לא חל.

עבד רב נחמן עובדא גבי ריש גלותא כשמעתי, קרעיה רב יהודה לשטריה.

אמר ליה ריש גלותא: רב יהודה קרע לשטרך. אמר ליה: דרדקא קרעיה? גברא רבה קרעיה, חזא ביה טעמא וקרעיה!

איכא דאמרי, אמר ליה: דרדקא קרעיה, דכולי עלמא לגבי דידי בדינא דרדקי נינהו.

הדר אמר רב נחמן, אפילו בשעת מתן מעות – לא קנה ולא כלום.⁸⁰

סיפור זה משקף במידה מסוימת את היחסים בין שני החכמים. כדיין רב נחמן נהג כדעתו, ורב יהודה קרע⁸¹ את השטר, כי סבר כדעת רב הונא, שחלק עליו. ראש הגולה הסב את תשומת ליבו של רב נחמן לכך, ואולי ביקש לתמוך בו, בהיותו דיין בבית דינו (או לכל הפחות מקורב אליו). בשלב זה מתפצל סיפור המעשה לשתי מסורות: האחת מעידה שרב נחמן הכיר בערכו של רב יהודה, והאחרת, שרב נחמן עמד בתקיפות על עמדתו כדיין. נראה שמסורות חלוקות אלה של הסיפור אינן סותרות. רב נחמן מעריך את גדולתו בתורה של

80. בבא מציעא סו ע"א.

81. ייתכן שקרע ממש, וייתכן שזו קריעה מטפורית, ומשמעותה היא שחלק עליו וביטל את תוקפו של השטר ופסק הדין.

רב יהודה, אך אינו נכנע מפניו ויודע לעמוד על דעתו – כפי שמתברר ביתר הרחבה מן הסיפור שבו אנו עוסקים. אומנם בסיפורנו הוא נאלץ להודות בצדקתו של רב יהודה, וגם בסיפור שהובא בבבא מציעא שינה רב נחמן את דעתו, ונקט עמדה קיצונית אף יותר מזו של רב יהודה.

בעוד שבסיפור שהובא בבבא מציעא תואר מאורע יחידאי, בסיפור המורכב שאנו עוסקים בו מתואר מכלול רחב של פערים ביניהם – פערים שבאים לידי ביטוי בתחום השפה, בתחום ההלכה, ובאורחות החיים. אין אלו דוגמאות נפרדות העומדות זו בצד זו. הצבתן יחדיו בסיפור המחזה מאפשרת לסרטט מכלול שלם וקוהרנטי של שתי הדמויות המנוגדות ועולמן.

לצד המתח בענייני דרך ארץ בין רב נחמן וראשות הגולה שבנהרדעא לבין רב יהודה וראשות הישיבה שבפומבדיתא, יש גם ציר מתח סביב נושא היוחסין, שבשיאו הגיע לערעור של רב יהודה על כשרות היוחסין של כלל תושבי נהרדעא. לכאורה הסיפור מורכב משני מסלולים נבדלים המתפתחים בנפרד: ציר המחלוקת בענייני דרך ארץ וציר המתח סביב היוחסין. שני המסלולים מובאים כבר בתחילת הסיפור: בתחילת ציר הדרך ארץ הנהרדעאי החציף בפני שליחו של רב יהודה בבית המטבחים, וכתחילת ציר היוחסין נמסר לרב יהודה שהלה נוהג לקרוא לאנשים עבדים. כעונש על העוון האחד רב יהודה נידה אותו, ובגין העוון האחר הוא הכריז עליו שהוא עבד. שני הנושאים נמשכים גם בבית הדין של רב נחמן. סביב כל אחד מהם נרקמת מערכה עצמאית: המערכה השלישית והרביעית, העוסקות במפגש של רב יהודה עם רב נחמן, מתמקדות במתח בענייני דרך ארץ בין נהרדעא ובית ראש הגולה לבין רב יהודה ובית המדרש. לעומת זאת המערכה השישית והשביעית, המתרחשות בבית הדין וביציאה מבית הדין, מתמקדות במתח סביב ענין היוחסין. להלן מבואר מדוע שני העניינים כרוכים זה בזה לבלי הפרד.

דרך ארץ

המושג דרך ארץ הוא מן השמות המשותפים שיש להם כמה משמעויות בלשון חכמים, ולכן הוא מתאים לשמש כמושג כולל למרחב התחומים שבהם יש התנגשות בין שני החכמים, ובכלל זה, השפה, הנימוסים, ההלכה והיחס לנשים.

הקשר בין בית ראש הגולה ובין השלטונות הפרסיים השפיע על ראש הגולה וסביבתו להעריך ואף לאמץ מנהגים פרסיים אחדים.⁸² בסיפור שלפנינו הדבר ניכר בשפה ובאורחות החיים.

82. בר, ראשות הגולה, עמ' 3-8; אלמן, נורמות; אלמן, תרבות פרסית.

הוויכוח הלשוני הוא ביטוי לפער תרבותי.⁸³ רב נחמן משתמש במונחים "לועזיים" השגורים על לשונו: גונדריתא, קרפיטא, אתרונגא ואנבגא. רב יהודה מתקן אותו שוב ושוב, ומציע לו להשתמש במונחים המקובלים בלשון מקרא, בלשון חכמים או בלשון בני אדם בבבל. מעקה ומחיצה, ספסל, אתרוג ואספרגוס.⁸⁴

לא מדובר רק בפער לשוני. מעבר לרובד הלשוני מסתתרת גם ביקורת על אורח החיים של רב נחמן. רב יהודה לא ראה בעין יפה את עיסוקו של רב נחמן במלאכת התקנת המעקה.⁸⁵ הוא ציטט מאמר של שמואל האוסר על פרנס על הציבור לעשות מלאכה בפני שלושה.⁸⁶ רב יהודה חושש לכבודם של חכמים ואף לזלזול בכבודם. הרי הסיבה להופעתו אצל רב נחמן הייתה פרשה של זלזול בכבודו, כבוד החכם, על ידי אורח שהגיע מנהרדעא. לדעת רב יהודה, הקלות שבה נהג רב נחמן בכבודו עלולה להיות הסיבה שבני עירו מקילים בכבודם של חכמים אחרים.

אי אפשר להתייחס לענוותנותו של רב נחמן כמידה טובה בלבד, אלא יש לראותה כגורם העלול לערער את מעמדם וכבודם של החכמים בבבל כולה. בהמשך התברר שרב יהודה חושש שהזילות במעמד החכמים וכבודם בנהרדעא אינה נובעת מצניעותם הרבה אלא מכפיפותם לראש הגולה והשתלבותם באורח החיים הנהרדעאי.⁸⁷

אכילת אתרוג ושתיית אספרגוס מעידות על אורח חיים עשיר ונהנתני. בתיקון הלשון רב יהודה רמז לא רק על השפה אלא גם על אורחות החיים הנהוגות בנהרדעא: כלום

83. ברנדס, שפת לא ידעתי. ראיית השפה כאמצעי להגדרה וזיהוי חברתי-תרבותי העסיקה חוקרים רבים בעת החדשה, ובהם דה סוסיר, רומן יעקבסון, קלודלוי שטראוס ופייר בורדיה. דינה שטיין הצביעה על השימוש בפערי שפה בהקשר של יחס לנשים בספרות חז"ל, ומשם אפשר להעתיק את עקרונות היסוד גם לענייננו (ראו שטיין, הבעל האשה והחכם, עמ' 243-244 והערות ביבליוגרפיות שם; על השימוש במשלבי שפה שונים ביצירה ראו לדוגמה שושן, התלמוד כרומן).

84. סיפור דומה התרחש במפגש של חכמים עם שפחה בבית רבי. הם לא ידעו את פירוש המילים סירוגין, חלולוגות, סלסלה, מטאטא, יהבך (ראש השנה כו ע"ב). המילים הללו היו שגורות בשיח היומיומי של השפחה, ואילו החכמים הכירו אותן מן המקורות אך לא ידעו את משמעותן. גם שם מטרת הסיפור היא להצביע על פער בין החכמים לבין בני בית הנשיא, אולם שם אין הביקורת מופנית כלפי בית הנשיא.

85. עיסוקם של תלמידי חכמים במלאכה נחשב לשבח בעיני רבים (ראו אייל, ההתייחסות).
86. המפרשים הגנו על רב נחמן בטענה שהוא עשה זאת לשם קיום מצוות מעקה (עיינו לדוגמה בחידושי המהר"ט ובספר המקנה). על מנהגם של תלמידי חכמים לעסוק בעצמם בבנין הסוכה ובשאיבת מים למצות וכדומה עיינו בשו"ת חוות יאיר, סימן רה.

87. יש גם מי שפירשו שעליו להמנע מלעסוק במלאכה כדי להיות פנוי לצורכי הציבור בכל שעה (עיינו בחידושי מהר"י בירב, שדחה פירוש זה; עיינו גם בירושלמי (סנהדרין ב'), שאסור לאדם להתמנות לפרנס ודין אם אין לו מי שיעשה מלאכה בעבורו).

אינך יכול להסתפק במה שחכמים אחרים ושאר בני אדם נהנים ממנו? אורח החיים של סביבת בית ראש הגולה נתפס כראוותני, כזה שאינו ראוי לחכמי התורה.⁸⁸ המערכה השנייה בבית רב נחמן סובבת סביב הנשים. הוויכוח בין החכמים על מקומן של הנשים והשתלבותן בחיי הבית והחברה משקף פער בין ראש הישיבה, הזהיר מאוד בהרחקות מנשים,⁸⁹ לבין רב נחמן, איש העולם הגדול, שבו קיימת פתיחות מסוימת להשתלבותן של נשים בחיי החברה.⁹⁰ בנהרדעא אפשר שהבת תגיש משקה לאורחים,⁹¹ ומצופה מן האורח לדרוש בשלומה של בעלת הבית.⁹² העובדה שבעלת הבית היא ילתא, אשתו התקיפה והדעתנית של רב נחמן, אחת הנשים היחידות המוכרת בשמה בתלמוד, מעצימה עוד יותר את ההבדל במקומן של הנשים בעולמם של שני החכמים.⁹³

הסיפור האגדי על אודות הפער בין שני החכמים ושתי דרכי ההנהגה שהם מייצגים אינו רק תיעוד שנועד למחקר היסטורי על חיי היהודים בבבל. בהופעתו כחלק מסוגיה

88. מסתבר שגם ה"קרפיטא" הוא מקום ישיבה מכובד, יותר מכיסא רגיל (עיינו בחידושי המהר"ט ובספר המקנה).

89. על הדרכה שקיבל רב יהודה מרבו רב להחמיר בעניינים אלו, עד כדי זיהוי בין הילוך אחרי אישה לבין גיהנום, עיינו קידושין פא ע"א. על האתגרים שעמדו בפני יהודי בבל וגדוליה בתחום האישיות, על רקע מנהגי הסביבה הפרסית, עיינו עבודה זרה עו ע"ב (וראו ברש"י שם, ד"ה מר קים ל'). רב יהודה מוצג שם כפרוש, מול התנהגותו המפוקפקת של באטי בן טוביה, המוכר גם מהמשך הסוגיה כאן בקידושין כפגום ביוחסין. נוסף על כך יש סיפור מוזר ידוע על רב נחמן, שהגיע לעיר אחרת ושאל "מאן הויא ליומא" (יומא יח ע"ב; יבמות לו ע"ב). הצעות לפירוש הסיפור ראו אצל שרמר, זכר ונקבה בראם, עמ' 206 (וראו הפניות למקורות בהערות שם).

90. רב נחמן היה יכול להשיב לרב יהודה כפי שהשיב רב אחא בר אבא לרב חסדא: כאשר זה ציטט את האיסור של שמואל: "אין משתמשין האשה", השיב לו במאמר אחר של שמואל: "הכל לשם שמים" (קידושין פא ע"ב-פב, ע"א). דהיינו, כאשר הכוונה אינה לקריבה של אישות, הדבר מותר. בעלי התוספות (קידושין פב ע"א, ד"ה הכל), העירו שעל כך אנו סומכים כשאנו "משתמשים" בנשים. לסיכום הדיון ההלכתי עיינו ערוך השולחן, אבן העזר סימן כא, סעיף ט. קשה להכריע אם רב נחמן בחר שלא להשיב כדי שלא להתווכח עם רב יהודה האורח מפני כבודו, או שמספר הסיפור עיצב אותו כך שרב נחמן נותר ללא מענה לביקורת של רב יהודה.

91. בית הבחירה למאירי קידושין ע ע"א: "אין מקבלין שום תשמיש על ידי אשה אפילו קטנה ופניה וביאור דבר זה בשימוש המביא לידי שעשוע וחבה כגון מזיגת הכוס והוא הדין לרחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו וכיוצא באלו הא שאר תשמישים שאין לחוש בהם לסרך הרעור מותר".

92. המפרשים והפוסקים התקשו בהבנת דעתו של רב יהודה, שהרי אין איסור לשמוע אלא קול זמר של אישה ולא קול דיבור (טור ושולחן ערוך אורח חיים סימן עה ונושאי כליהם; ועיינו בספר המקנה שדן בכך). בין ההצעות להסבר החומרה: שאילת שלום יש בה ביטוי של חיבה וקרבה (רשב"א, ברכות כד ע"א), ורב יהודה, שהוא אדם חשוב, צריך להקפיד יותר. אפשרות אחרת היא שהיה מקובל שנשים משיבות לשאלת שלום בזמר ובנעימה (עיינו עיון יעקב).

93. וראו עוד: לדעת נהרדעאי מניחים מיטתה של נפטרת ברחוב ומספידים אותה שם, ואין בזה חסרון כבוד (מועד קטן כז ע"ב-כח ע"א). על עמדתן האסרטיבית – ואף, אולי, המפוקפקת מוסרית – של בנות רב נחמן, נשות נהרדעאים, שנפלו בשבי עיינו בגיטין מה ע"א.

תלמודית יש בו הדרכה למעשה. הוא מצביע על קיומן של שתי מערכות חיים תורניות, שיכולות להתקיים זו לצד זו – מתוך עימות ומתח אך מתוך גם כבוד הדדי. מערכות חיים שכאלה התקיימו בכל הדורות כולם ועד ימינו אלה. במחנה האחד עולם תורני ישיבתי מסוגר ושמרני, ובמחנה האחר עולם תורני פתוח אל העולם ואל תרבות הסובבת. הופעתם של שני העולמות האלה זה כנגד זה, כשאת כל אחד מהם מייצג אמורא חשוב והקהילה שסביבו, נותנת לגיטימציה לכל אחת ממערכות החיים הללו, ואינה מכריעה לטובת אחת מן השתיים. עם זאת, הרושם הוא שהמספר, בעל הסוגיה, נוטה לטובתו של רב יהודה ולהגנתו.

היוחסין

סוגיית ההבדלים בין אורחות החיים של נהרדעא ושל פומבדיתא, של רב נחמן ושל רב יהודה, מעורבת בסוגיית היוחסין. במבט ראשון נראה שאלו שני עניינים שחברו יחדיו במקרה, מכיוון שאותו חצוף נהרדעאי גם פגע בכבודו של רב יהודה וגם נהג לקרוא לאנשים עבדים ובכך לפגום בטהרת הייחוס שלהם. אולם הצירוף הזה אינו מקרי כלל ועיקר.

סיפור המעשה מובא בתוך פרק "עשרה יוחסין"⁹⁴, העוסק בהרחבה בשאלת היוחסין בעם ישראל. אחד ממוקדי המתח המרכזיים שפרק זה עוסק בהם, בהלכה ובאגדה, הוא המתח בתחום טהרת הייחוס בין מרכזים שונים של היישוב היהודי. אחד מצירי העימות העיקריים הנדון בפרק, בהלכה ובאגדה, הוא המתח בין ארץ ישראל לבין בבל. בני בבל רואים עצמם מיוחסים יותר מבני ארץ ישראל, מפני שעזרא הסופר העלה לארץ את נחותי היחס, וכביכול טיהר את בבל והשאיר בה רק את המיוחסים.⁹⁵ זאת ועוד, שבי ציון חטאו בנישואי תערובת עם יושבי הארץ, ובכך החמירו עוד את פגם היוחסין של יהודי ארץ ישראל בכל דורות בית שני ועד ימי האמוראים שאנו עומדים בהם.⁹⁶

ציר מתח אחר של מדד טהרת היוחסין מצוי בין אזורים שונים בבבל עצמה. על הרקע הזה יש להבין גם את המתח שבין נהרדעא לפומבדיתא. שתי הערים האלו הן ערים עתיקות אשר יהודים ישבו בהן מקדמת דנא: לפי התודעה העצמית שלהם, בנהרדעא

94. ר' צדוק הכהן מלובלין עמד על כך שקיים קשר מהותי בין סיפורי אגדה לבין המקום בו הם משובצים בתלמוד. לא רק בזיקה המקומית של השתלשלות הסיפור מן הסוגיה אלא גם בהקשר הכללי של הפרק והמסכת. למקורות מספרות המחקר עיינו ברנדס, שפת לא ידעתי, עמ' 108, הערה 4. ועיינו עוד מרינברג מיליקובסקי, לא ידענו.

95. לעניין יחסנותם של הבבליים, עיינו גפני, יהודי בבל, עמ' 119-125. על הריבוד החברתי עיינו שם, עמ' 126-148.

96. עיינו קידושין ע"א-ע"ב. כל ארצות עיסה לארץ ישראל (תערובת פסולי יוחסין, בהשוואה לארץ ישראל הטהורה) וארץ ישראל עיסה לבבל, והפולמוס החריף סביב המאמר הזה בין חכמי בבל לארץ ישראל. עיינו אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, עמ' 147-151. שרמר, זכר ונקבה בראם, עמ' 147-158.

ישבו יהודים מאז גלות בבל הראשונה, בימי יהויכין, ובפומבדיתא מימי בית שני.⁹⁷ ביחס לאזורי הפריפריה של בבל בני שתי הערים בוודאי ראו עצמם כמוחסים ביותר, אולם מסיפורנו ומדוגמאות אחרות בפרק מסתבר שהיה מתח בתחום טהרת היוחסין גם בין שתי הערים המיוחסות האלה.⁹⁸

יש לתת את הדעת על שאנו משתמשים במושג יוחסין שימוש חופשי במקצת. לכאורה בסוגיות שבפרקנו מדובר על קטגוריות ברורות מאוד הקובעות את האפשרות להתחתן אלה עם אלה. ממזרים הם פסולי חיתון מן הדרגה החמורה ביותר ואסורים בנישואין עם ישראלים וכל שכן עם כהנים; עבדים משוחררים יכולים לשאת ישראליות ובניהם יהיו כשרים לכהונה, אך בניהן של שפחות שהשתחררו פסולים לכהונה. לפיכך המפרשים בסוגייתנו דנים על מעמדם של בני חשמונאי ועל כשרותם לנישואין נוכח חשיפת היותם צאצאי עבדים. אולם נראה שמן ההיבט האגדי, השאלות ההלכתיות המדויקות חשובות פחות, והשאלה של היוחסין היא שאלה של סטטוס חברתי: של הפרט, של המשפחה ושל הקהילה הנחשבת ל"מיוחסת".

נוכח זאת אפשר להעביר את הניגון של הסוגיה גם לקהילות אחרות, במרכזים אחרים ובדורות אחרים, שבהם שאלת הייחוס לא הייתה קשורה דווקא לעשרת היוחסין ולפסולי החיתון שבהם, אלא למעמד החברתי שנגזר מהיותו של אדם צאצא למשפחה מיוחסת – דהיינו משפחה בעלת רקע מכובד (לעיתים בשל עושר ולעיתים בגלל תלמידי חכמים ומנהיגי ציבור ידועים שהיו בין אבות המשפחה בדורות קודמים).⁹⁹

במהלך הסיפור מתרחש מהפך מפתיע: הרושם הראשוני הוא שהנהרדעאי, המייצג את כלל תושבי עירו, שרוי בתודעה שהם המיוחסים, ולכן הוא מכנה את הפומבדיתאים עבדים. רב יהודה הופך את הקערה על פיה ומאשים אותו שהוא עצמו עבד. רב נחמן מתקשה לקבל את ההכרזה ההחלטית אולם רב יהודה מוכיח זאת באופן כמעט פלאי, כאשר רב מתנה מופיע לפתע בבית המדרש אחרי 13 שנות היעדרות ומעיד שכל האומר שהוא מבית חשמונאי הוא עבד.

הזיהוי העצמי של הנהרדעאי כשריד מבית חשמונאי היה בוודאי כרוך בהיותו חלק מסביבת בית ראש הגולה. החשמונאים הם אחרוני המלכים בישראל, מי שקדמו בהנהגה לנשיאים ולראשי הגולה. הם השתייכו למעמד העליון מבין עשרת היוחסין בישראל: מעמד

97. אגרת רב שרירא גאון על פומבדיתא: "דמן יומי בית שני הוה עיקר גולה" ועיינו יבמות קכב ע"א, סנהדרין לב ע"ב, וראש השנה כב ע"ב.

98. עיינו קידושין ע"ב, בהמשך לסוגייתנו, ששם מכריזים אמוראים ממגוון מקומות על פסולי חיתון במקומם. לרבות רב יהודה בפומבדיתא. וקידושין ע"א ע"א-ע"ב, ששם מגדירים חכמי בבל את גבולות המחוזות של בבל לפי מידת טהרת היוחסין שבהם.

99. ראו לדוגמה את המקרה של אשכנז בימי הביניים: גרוסמן, תמורות, עמ' 109-202; גרוסמן, ייחוס משפחה באשכנז. וכיצא בו בשאר מרכזים יהודיים בכל הדורות.

הכהונה. בהקשר הזה מובנת היוהרה של הנהרדעאי יפה.¹⁰⁰ אולם רב יהודה שומט את הקרקע מתחת רגליו כשהוא משתמש בטיעון ההלכתי כדי לאשש את העובדה ההיסטורית: בית חשמונאי, הם ומלכותם, אבדו זה זמן רב. ההנהגה עברה מן הכוהנים אל החכמים וראשי הישיבה. לא זו בלבד שהיחוס לבית חשמונאי אינו מקנה יתרון, אלא הוא בעצם אף חיסרון גמור.

מכיוון שהחצוף הנהרדעאי אינו אישיות פרטית בסיפור, אלא בעיני רב יהודה הוא מייצגה של בעיית נהרדעא כולה, המשך הסיפור מתפתח לכיוון של ערעור על כלל טהרת היחס של תושבי נהרדעא. הדברים אמורים עד כדי כך שהנהרדעאים מבקשים לרגום את רב יהודה באבנים על שהטיל בהם דופי. אומנם רב יהודה לא התכוון לחשוף את קלונו ולא חפץ בכך, אלא ביקש לחנך אותם ולהעמידם במקומם, אך למעשה הוא ביטל את החשיבות שהם מייחסים ליוחסין. לו, לרב יהודה כשלעצמו, כביכול לא היה שום עניין בכך,¹⁰¹ אלא רק כאשר הנהרדעאים התחילו להתייחר ולפגוע בזולתם, איים עליהם שהוא יכול להפך את כיוון החיצים שבידם.

הופעתם של החשמונאים בסיפור מזכירה את מה שאירע למשפחה זו במהלך הדורות – מן הימים שהם היו הקנאים, השמרנים, שהציתו את אש המרד בשלטון היווני הזר, ועד הימים שבהם התקרבו למלכות והתדרדרו מטה מטה עד התפוררות ממלכתם ונפילתה ביד הורדוס, העבד האדומי. זו תזכורת למה שיכול לקרות גם בנהרדעא הבבלי, המקורבת לשלטון הפרסי.

הסיפור רומז על הסכנות הקיימות באורח החיים הנהרדעאי: הסכנה של ההתבוללות הרוחנית וגם המעשית, בכמה רמות של נישואי תערובת. עניינה של טהרת היוחסין אינו רק הלכות קידושין ונישואין, אלא היא חלק ממארג תרבותי שלם, שהשמרנות הפומביתאית עשויה להיות עדיפה או בטוחה יותר מאשר הפתיחות הנהרדעאית. ובכל אופן אי אפשר להם לנהרדעאים להתפאר בייחוסין שלהם ולהתנשא על פני בני פומבדיתא.

גם בהקשר הזה מובנת ההשלכה המעשית של אגדה זו לדורות. יש בה התרעה ואזהרה מפני סכנת ההתבוללות הרובצת לפתחה של חברה פתוחה המקורבת לגויים ולתרבות הנוכרית.

100. מחבר עיון יעקב פירש את תביעתו של הנהרדעאי ליטול בשר לפני שליוו של רב יהודה בכך שהיה כהן, ולכן ראוי להקדימו מדין "וקדשתו".

101. בהמשך הסוגיה מסופר שרב יהודה הכריז על אנשים בפומבדיתא שהם פסולים. עם זאת סדרת מאמרים של רב ורב יהודה בגמרא (לקמן ע"ב), מזהה פסול יוחסין על פי התנהגות פגומה: שתקנים הם המיוחסים, ואנשים המתגרים זה בזה, אם ייבדקו יימצאו שיש בהם פסול יוחסין. גישה זו הובאה להלכה ברמב"ם (איסורי ביאה יט, יז) ובשלחן ערוך (אבן העזר ב, ב). המהר"ל הרחיב בביאור הטעם לגישה זו בנתיבות עולם, נתיב השתיקה, פרק א.

סיכום

מבחינה היסטורית, סיפור האגדה על אודות העימות בין רב נחמן ובני נהרדעא ובין רב יהודה, המייצג את בני פומבדיתא, משקף את המתח בין שתי הערים ובין שתי תרבויות של יהדות בבל – זו שסביב ראש הגולה וזו שסביב ראשי הישיבה.

סיפור זה לא ללמד על עצמו יצא, אלא הוא סיפור מפתח המביא לידי ביטוי מתח ומחלוקת יסודית בין שתי השקפות עולם ודרכי הנהגה המלוות את עם ישראל מראשית ימיו ועד ימינו אלה. אפשר לראות ניצנים ראשוניים שלו בפתיחות של אברהם אבינו לשכניו בארץ כנען ולקשרי הידידות שרקם איתם, ובין ההסתגרות של יצחק מפני הפלשתים. דגם אחר של השונות הזאת אפשר לראות בהבדל בין דרכי ההנהגה של יוסף – שמצערותו הילך בלבוש כתונת הפסים ועד עלייתו למעמד המשנה למלך מצרים – השונה מזו של אחיו, רועי הצאן, המבקשים להסתגר בארץ גושן. וכך לאורך כל הדורות עד העת החדשה ועד ימינו אלה ממש, בין קהילות המכונות חרדיות או אולטרה-אורתודוקסיות לבין קהילות המכונות ליברליות או אורתודוקסיות-מודרניות.

סיפור האגדה יוצר תשתית רעיונית-עקרונית למחלוקת הרחבה ולהשלכותיה על מגוון תחומי החיים. מחלוקות הלכתיות רחבות-היקף – כדוגמת המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל, בין ספרדים לאשכנזים, בין מתנגדים לחסידים וכיוצא בהן – אינן רק מחלוקות שבהלכה או באמונות ודעות, אף לא תוצר של נסיבות היסטוריות מזדמנות, אלא הן מחלוקות בדבר עיצובו של עולם שלם של חיי תורה. מחלוקות שכאלה מתקיימות ומתמשכות לדורי דורות, ככל מחלוקת לשם שמיים, שעתידיה להתקיים לעד.

הפסקה הבאה מתוך פרק החתימה של מסילת ישרים – פרק הקדושה, בשיאה של הדרך העולה ביתאל – מתאימה יפה גם לחתימת לימודנו בסוגיה:

וזה פשוט כי כל אדם לפי האומנות אשר בידו, והעסק אשר הוא עוסק, כך צריך לו הישרה והדרכה, כי דרך החסידות הראוי למי שתורתו אומנתו אינו דרך החסידות הראוי למי שצריך להשכיר עצמו למלאכת חבירו, ולא זה זה דרך החסידות הראוי למי שעוסק בסחורתו, וכן כל שאר הפרטים אשר בעסקי האדם בעולם, כל אחד ואחד לפי מה שהוא ראוי לו דרכי החסידות, לא לפי שהחסידות משתנה, כי הנה הוא שוה לכל נפש ודאי, הואיל ואינו אלא לעשות מה שיש נחת רוח ליוצרו בו, אבל הואיל והנושאים משתנים אי אפשר שלא ישתנו האמצעים המגיעים אותם אל התכלית כל אחד לפי ענינו. וכבר יכול להיות חסיד גמור איש אשר לא יפסוק מפיו הלימוד כמו מי שמפני צרכו הוא בעל מלאכה פחותה, וכתוב (שם ט"ז): "כל פעל ה' למענהו". ואומר (שם): "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך", הוא יתברך שמו

ברחמיו יפקח עינינו בתורתו, ויורנו דרכיו, ויוליכנו באורחותיו, ונזכה לתת כבוד לשמו, ולעשות נחת רוח לפניו.¹⁰²

רשימת קיצורים ומקורות

- א' אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים תשס"ז.
- א"ל, ההתייחסות הערכית למלאכה בספרות חז"ל,
מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ב), עמ' 59-7.
- אלמן, ישיבות
י' אלמן, "ישיבות בבל ובתי דין פרסיים בתקופה האמוראית
והבתראמוראית", בתוך: ע' אטקס (עורך), ישיבות ובתי
מדרשות, ירושלים תשס"ז, עמ' 31-55.
- אלמן, נורמות
Y. Elman, "Acculturation to Elite Persian Norms in
the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity",
in: E. Halivni et al. (eds.), *Neti'ot LeDavid: Jubilee Volume
for David Weiss Halivni*, Jerusalem 2004, pp. 31-56.
- אלמן, תרבות פרסית
Y. Elman, "Middle Persian Culture and Babylonian Sages:
Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic
Legal Tradition", in: C. Fonrobert & M. Jaffee (eds.),
*The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic
Literature*, Cambridge 2007, pp. 173-175.
- אשל, ישובי היהודים
ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, ירושלים
תשל"ט.
- בויארין, המדרש והמעשה
ד' בויארין, "המדרש והמעשה: על החקר ההיסטורי של
ספרות חז"ל", בתוך: ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי
שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-117.
- בר, אמוראי בבל
מ' בר, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשל"ה.
- בר, ראשות הגולה
מ' בר, "ראשות הגולה בימי התלמוד", ציון כח (א-ב) (תשכ"ג),
עמ' 3-33.

102. מתוך מסילת ישרים פרק כו לר' משה חיים לוצאטו [פדובה, איטליה תס"ז - עכ], ארץ ישראל תק"ז
[1707-1747].

- בר, ראשות הגולה בבבל
מ' בר, **ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד**, תל אביב תש"ל.
- בר, ראשות הגולה תשס"א
מ' בר, "ראשות הגולה", בתוך: י' גפני (עורך), **קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו – העת העתיקה**, א, ירושלים תשס"א, עמ' 169-198.
- ברמן, קול אישה
S. J. Berman, "Kol Ishah", in: I. Landman (ed.), Rabbi Joseph H. Lookstein memorial volume – ספר זכרון להרב – יוסף חיים לוקשטיין see online: <http://www.edah.org/docs/Kol%20Isha.pdf>
- ברנדס, שפת לא ידעתי
י' ברנדס, "שפת לא ידעתי אשמע", **אקדמות** כט (תשע"ד), עמ' 107-127.
- גפני, יהודי בבל
י' גפני, **יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח**, ירושלים 1990.
- גרוסמן, ייחוס משפחה
א' גרוסמן, "ייחוס משפחה ומקומו בחברה היהודית באשכנז הקדומה", בתוך: ע' אטקס ו' שלמון (עורכים), **פרקים בתולדות החברה היהודית**, ירושלים תש"ם, עמ' ט-כג.
- גרוסמן, תמורות
א' גרוסמן, **תמורות בחברה היהודית בימי הביניים**, ירושלים 2017.
- זילברג, כך דרכו
מ' זילברג, **כך דרכו של תלמוד**, ירושלים תשכ"ג.
- חברוני, ברית מילה
ע' חברוני, "ברית מילה כמרד", **תכלת** 28 (תשס"ז), עמ' 61-73.
- לאו, חכמים ה'
ב' לאו, **חכמים – ראשית הישיבות בבבל ובארץ ישראל**, ה, חולון 2017.
- לביא, הפסיפסיפור
מ' לביא, "הפסיפסיפור התלמודי – בין הוראת התורה לגדולה וגאולה", *JSIJ*, 8 (2009), עמ' 51-98.
- לוינסון, דמותו
י' לוינסון, "דמותו של האנטי גיבור בסיפור הדרשני", בתוך: מ' בראשר ואחרים (עורכים), **מחקרים בתלמוד ובמדרש**, ירושלים תשס"ה, עמ' 217-229.
- מרינברג-מילקובסקי, לא ידענו
א' מרינברג-מילקובסקי, **לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית**, רמת גן 2016.
- סוקניק, לכתובת כרזים
א"ל סוקניק, "לכתובת כרזים", **תרביץ** א (1930), עמ' 135-136.
- עמית, שלמא לילתא
א' עמית, "שלמא לילתא: האם איסור קול אישה מוזכר בבבלי קידושין ע"א-ע"ב?", **סידרא** ל (2015), עמ' 121-131.
- פלורסהיים, היחסים
י' פלורסהיים, "היחסים בין חכמי הדור השני של אמוראי בבל", **ציון** נא (ג) (1986), עמ' 281-293.

- פ'לורסהיים, ייסודן
פ'לורסהיים, ייסודן
פרידמן, לאגדה
ההיסטורית
פרנקל, שאלות
הרמנויטיות
רובינשטיין, האתרוג
שושן הדרך ללוד
שושן, התלמוד כרומן
שטיין, הבעל האשה
והחכם
שרמר, זכר ונקבה בראם
שרמר, משפחות כתבי יד
- י' פ'לורסהיים, "ייסודן וראשית התפתחותן של ישיבות בבל – סורא ופומבדיתא", **צינן** לט (ג-ד) (1974), עמ' 183-197.
ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: ש"י פרידמן (עורך), **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164.
י' פרנקל, "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה", **תריץ**, מז (תשל"ח), עמ' 139-172.
י' רובינשטיין, "האתרוג במשנה ובתלמוד", **בית מקרא**, מג (ב) (קנג), (1998), עמ' 175-178.
מ' שושן, "הדרך ללוד – סיפורו של ניצול – בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים על פי מדרש איכה רבה א, ה", **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, לא (2020), עמ' 27-64.
מ' שושן, **התלמוד כרומן והמדרש כדיאלוג – בחטין בבית המדרש**: <http://www.academia.edu/897975>.
ד' שטיין, "הבעל, האשה והחכם: עיון במקומה של השפה בבבלי, נדרים סו ע"ב", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כב (2008), עמ' 243-261.
ע' שרמר, **זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ד.
ע' שרמר, "משפחות כתבי יד ומסורות נוסח של מסכת מועד קטן", **סידרא** ו (1990) עמ' 121-150.