

תלמודה של בבל ותלמודה של ארץ-ישראל

הצדקה שעשה הקב"ה לישראל, שפורס לבין האומות, גדקה שהצילה ממות, מכליון מוחלט, את האומה הישראלית, - היא היא שגרמה בכל-זאת, כי עם ישראל, עם היחוד נהפך לעם השניות. יש לנו הרבה מיני שניות, תולדות הגלות והפזור, שאינן נאות לנו ואינן נעימות לנו, כגון: שניות הלשון, שניות הרבנות ועוד. רק על שניות אחת, שגם היא תולדה של צדקת-פרונונו, אין לנו להצטער ולהתרעם, - זו שניות התלמוד. כידוע, יש לנו שני תלמודים: תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי. האחד הוא קובץ ההויות והפפולטים והביאורים והפירושים לדברי המשנה והברייתות ולשאר מקורות התורה שבעל-פה - כפי שנלמדו בישיבות של בבל. והשני הוא ג"כ קובץ המשאומתן במקורות התורה שבע"פ, כפי שנלמדו בישיבות של ארץ-ישראל (וכאן אני מודיע תכף, כי במאמרי זה אדבר רק על חלק ההלכה שבשני התלמודים, ובחלק האגדות לא אגע הפעם כלל). והנה בטוח אני, כי בין הקוראים אין אף אחד, שלא למד את התלמוד הבבלי, אם מעט ואם הרבה, אבל אינני בטוח כלל, שבין קהל קוראי יש הרבה שלמדו את התלמוד הירושלמי, ולא עוד אלא שאני מסופק, אם יש ביניהם הרבה, שראו אותו בעיניהם. אני דן גזרה שוה מעצמי: אודה ולא אבוש, כי עד שנת השלשים לימי חיי לא זכיתי לראות את הירושלמי, - אעפ"י שהייתי מצוי מאד אצל ספרים ואעפ"י שהספרות התלמודית היתה משושעסקי כל ימי נעורי ובחרותי. ואולם זאת נחמתנו, כי זוהי צרת רבים. גדולים וטובים ממנו לא ראו את התלמוד הירושלמי. הוא היה המיד יקר המציאות מאד: לא רק לפני המצאת מלאכת הדפוס, אלא גם לאחרי-כן. הרי לכם רשימה ביבליוגרפית קטנה, אבל רבת הענין: למן העת שהתחילו להדפיס ספרים עברים עד שנת תרכ"ו, היינו

במשך זמן של ארבע מאות שנה בקירוב, נדפס התלמוד הירושלמי בשלמותו רק שתי פעמים: הפעם הראשונה בויניציה, בשנת רס"ג, והפעם השני בקראקא, בשנת שס"ט — כלומר, בהפסקה של יותר ממאה שנה! ומשנה שס"ט עד תרכ"ו, היינו במשך מאתיים וששים שנה, לא הדפיסו שוב את הירושלמי בשלמותו, אלא מסכתות נפרדות, או איזו סדרים ממנו (רק בשנת תרכ"ו תרכ"ז יצא הירושלמי בשלמותו בשני דפוסים בבתיאחת: בקראטאשין ובז'יטומיר). ובכן באותן ארבע מאות השנים, שבהן עלה למוד התורה שבע"פ למעלה ראש בכל תפוצות ישראל; באותה התקופה הארוכה, אשר בה נדפס התלמוד הבבלי ממש פעמים אין מספר, מפני רבוי הקופצים עליו, מפני רבוי הדרישה, באותה עת גופא לא היה דורש ומבקש את הירושלמי. שהרי המיעוט המפתיע של הדפסתו הוא ראיה ברורה למיעוט הדרישה מצד הקהל; זה אותו, שהלומדים הזניחו אותו לגמרי, כי הרבנים וראשי הישיבות והתלמידים והבחורים וכתם בעלי-בתיים לא עסקו בו כלל, ובאמת, כל הרגיל בספרות הרבנית של המאות האחרונות יראה ויוכת, כי גדולי הגאונים שבאשכנז ובפולין אינם מזכירים בספריהם את הירושלמי כמעט כלל, וכשהם מביאים איזה מאמר ממנו, הרי זה על-פירוב ציטאטה מ"כלי שני": מתוך ספריהם של הראשונים, ביחוד מתוך ספרי חכמי ספרד (שהם אמנם היו שוקדים הרבה על למוד הירושלמי). וכמו שאמרים בהלצה על החסידים, שהם מביאים פסוק מן ה"לקוטי תורה" או מן ה"תניא", כך אפשר לומר על גאוני אשכנז ופולניה, שהם מביאים ירושלמי מן הרמב"ן או מן הרשב"א.

וכאן מתעוררת השאלה: איך היה כדבר הזה? היסודות כזה לגבי התלמוד הירושלמי מה היא סבתו? הלא ארץ-ישראל היתה תמיד אהובה ויקרה וקדושה ליהודי הגולה, ואיך הזניחו כל-כך את תלמודה של ארץ-ישראל? והלא אותה ארץ-ישראל היתה ערש מולדתה של תורה שבע"פ: המשנה, התוספתא, מכלתא, ספרא וספרי, כל אלה ממקום קדוש זה יהלכון, כי התנאים למדו ולמדו את תורתם רק בארץ-ישראל, — ומדוע הוזל והוקל כל-כך ערך הגמרא הירושלמית, זו תורתם של אמוראי ארץ-ישראל? מדוע שמו חכמי התורה, ביחוד בדורות מאוחרים, את כל מעינם רק בתלמוד בבלי, ולתלמוד הירושלמי לא שמו לב כלל?

כדי למצוא תשובה לשאלה החמורה הזאת, נסקור-נא בסקירה קצרה את טיבם ותכונתם של שני התלמודים, ונשתדל למצוא את ההבדלים העיקריים שביניהם, בנוגע לצורה, לחומר ולסדר.

קודם כל — קצת סטאטיסטיקה, אם הורשה לומר כך. המשנה, כידוע, נחלקה לששה סדרים; ואולם תלמוד בבלי יש לנו רק לארבעה סדרים: מועד, נשים, נזיקין, קדשים, ומלבד זה למס' ברכות מסדר זרעים ולמס' גדה מסדר טהרות. ותלמוד ירושלמי יש לנו ג"כ לארבעה סדרים: זרעים, מועד, נשים, נזיקין, ופרקים אחדים ממס' גדה. אנחנו רואים אפוא, כי במקום סדר

קדשים שבבבלי, יש לנו סדר זרעים בירושלמי; ולעומת זה אין שום נמרא ירושלמית לסדר קדשים, ואף לא למס' חולין הנהוצה מאד להוראה. והנה יש מחלוקת בין החוקרים: אם באמת לא עסקו ולא שקלו וטרו אמוראי א"י ואמוראי בבבלי אלא באותם ארבעה סדרי משנה, או כי באמת למדו ופירשו והתפלפלו בכל ששת הסדרים, אלא שמפני סבות שונות השמיטו המסדרים האחרונים של תלמוד בבלי את הגמרא שלסדרי זרעים וטהרות, והמסדרים של תלמוד ירושלמי – את הגמרא שלסדרי קדשים וטהרות. זוהי שאלה קשה, שהתחבטו והתנגחו בה כמה חכמים גדולים, ועדיין היא מחוסרת תשובה מכרעת. הדעת נוחת, לכאורה, שצדקו דוקא אותם החוקרים החדשים, המחליטים, שגם תלמוד בבלי וגם תלמוד ירושלמי היה בתחלה, כלומר בשעת הסדור האחרון, גמרא שלמה לכל ששת הסדרים. וכמדומה לי, כי כל מי שעוסק בתלמוד לא באמונה כלומר, שאיננו סומך על המקובל באומה מפי הקדמונים, אלא שהוא נשען על בינתו ועל עיניו הפקוחות, מוכרח לבוא, בדרך למדו, לידי הכרה זו. אך זה איננו עתה מעניני. ואולם בטרם אעזוב את הידיעות הסטאטיסטיות הללו, הריני מחויב להעיר הערה אחת, ג"כ סטאטיסטית, שממנה יגלה תיכף ההבדל העצום שבין שני התלמודים, המסכתות, שיש לנו בתלמוד בבלי, כולן שלמות, – כלומר: בשום מסכתא אין חסרון גלוי, לכל משנה יש גמרא בשעור הראוי להנתן לה. לא כן בתלמוד ירושלמי: אנחנו מוצאים בו מסכתות קטועות, כלומר שאין להן גמרא לפרקים האחרונים; ואפילו במסכתות השלמות – כלומר אלו. שיש בהן גמרא לכל המשנות – הגמרא היא מעטה ודלה כל-כך, עד שאפילו בסקירה שטחית נרגיש תיכף שיש כאן חסרונות ולקיים. די להזכיר, כי שלש הבבות דנויקין: בבא-קמא, בבא-מציעא ובבא-בתרא, שבתלמוד בבלי הן מכילות כארבע מאות ועשרים דפים, אין להן גמרא ירושלמית אלא שמונים ושמונה דפים בסך-הכל, ומס' ב"ב, שהיא היותר גדולה בכמות בתלמוד בבלי – קצו דפים – אינה מכלת בתלמוד ירושלמי אלא כ"ו דפים!

הסימנים החיצוניים הללו לבדם מספיקים להוכיח לנו את תכונתו הפרגמנטית של הירושלמי. אין זה דבר שלם, אלא שבריי-כלי. שברים, קטעים, קרעים, שרידים, אותיות פורחות, דבורים מרוסקים – זו היא צורתו החיצונית של הירושלמי, וכן הוא גם תכונתו הפנימית, כאשר נראה להלן. בקיצור, הירושלמי עושה בחיצוניותו לבדה רושם של ארמון הרוס, של בנין ענקי, שהפרוץ מרובה בו על העומד, – כמעט שנוכל לומר: חורבה ענקית. תחת אשר התלמוד הבבלי עושה כבר בחיצוניותו רושם של בנין אדיר, הוצק ממסד עד הטפחות.

ההבדל החיצוני הזה שבין שני התלמודים, יראה גם לעיני האיש המדפדף בהם, המהפך את הדפים בלי שום עיון. ואולם מי שמעיין קצת בהם, גם אם הוא קורא רק קריאה שטחית, יגלה תיכף גם את ההבדל העצום בלשונם וסגנונם של שני התלמודים, הגמרא הבבליית כתובה, כידוע, בשפה בלולה: מקצתה עברית חדשה, כלומר: הלשון העברית של המשנה

והתוספתא והברייתות, ומקצתה דיאליקט ארמי של יהודי בבל, דיאליקט הקרוב מאד לעברית, ואשר כל היודע עברית יוכל להבין אותו בלי יגיעה יתרה. והגמרא הירושלמית כתובה גם היא בעירוב-לשונות כזה; אבל הדיאליקט הארמי שלה, כלומר: של יהודי ארץ-ישראל, קרוב יותר ללשון הסורית, מעורב בהמון מלים יוניות משובשות, ורחוק הרבה מן הלשון העברית, עד כי גם מי שבקי היטב בלשוננו של תלמוד בבלי, לא ימצא את ידיו ואת רגליו בירושלמי. ונוסף על זה היו כמעט כל אמוראי ארץ-ישראל מבני הגליל (בטבריה היתה הישיבה הראשית, ושם גם נסדר הירושלמי), ואנשי הגליל היו מפורסמים לגנאי בחתוך-דבורם הגרוע ובמבטאם המקולקל ואותו המבטא המקולקל נמסר לנו בכתב בירושלמי. בתלמוד בבלי מסופר בגנותם של בני הגליל, שלא הקפידו על לשונם, ובמס' עירובין יש אניקדוטות יפות בענין זה ואחת מהן אביא לדוגמא:

האי בר גלילאה מהוה קאזיל ואמר להו: אמר למאן, אמר למאן?
אמרו ליה: גלילאה שוטה, חמר למירכב או חמר (יין) למשתי? עמר
(עמר) למילבש או אמר לאתכסאה (איל לשחוט)?

הרי שבני הגליל היו מחליפים אותיות אהח"ע, וכן לא הבדילו במבטאם בין אותיות בומ"פ. ומלבד כל זה היו מביעים איזו אותיות שבראש המלים; למשל, במקום "אמר" נמצא עפ"י רוב בירושלמי, מר, ובמקום "דאמר" - דמר. וכן השם "אלעזר" היה בפיהם, לעזר, בלי א' בראש, וכן הוא תמיד בירושלמי; והשם הפרטי, אבא" (רב אבא) מובא בירושלמי תמיד בלי אל"ף בראש, ר' בא, ומתוך שהבי"ת היא ממוצא אחד עם הוי"ו, לפיכך יבא שמו של אותו האמורא גם בצורה כזו: ר' וא, ר' ווא. וכן הם מחליפים ס' בצ' ול' בנ' או בר'; ועוד זלזולי מבטא לאין מספר. וחוק מזה יש לו להירושלמי עוד מנהג יפה, לחבר ולכוון שלש מלים למלה אחת. למשל: המלה "דלכן", פירושה "דאי לא כן". הרכבות של שתי מלים נמצאות גם בבבלי (וגם במקרא ובמשנה), אבל התכווצות של שלש מלים, ובאופן שקשה למצוא את הפרדתן, זוהי המצאתו הפרטית של הירושלמי. בקיצור, בנוגע לקלוקל הלשון בכל הבחינות יכול הירושלמי להתחרות אפילו עם יהודי זאמוט, שהפליאו לעשות כל-כך בהמצאות צורות משונות לזרזוגן האשכנזי המדובר בפיהם; כגון: חיים? (איך ווייס?), חלעסען (איך וועל עסען). -

אך אם קשה ומקולקלת לשוננו של הירושלמי, הנה איום ונורא שבעתים סגנונו, כלומר: חבור המלים למאמר. בנוגע לסגנון יתרון לתלמוד הבבלי מן הירושלמי ממש כיתרון האור מן החושך, בלי שום מליצה. כי סגנונו של הבבלי מאיר ובהיר ומסביר, וסגנונו של הירושלמי אפל ומטושטש ומבולבל. רחמנות היא, פשוט, לראות את עמלם וצערם של מפרשי הירושלמי, כשהם מתאמצים להכניס קצת אור בבית האפל הזה ולמצוא את הכונה של הדבורים המקוטעים והמגומגמים. כי הקיצור הקטוע זהו תכונתו של הסגנון הירושלמי: עפ"י רוב אין כאן דבור אלא

גמגום; ולא גמגום של ילד חי ופזיז ורותח, שרעינותיו יוצאים מפיו דחופים ומבוהלים, בטרם ימצא באוצר-מליו הדל את הדבורים הנאותים להם; — לא, זה גמגום של זקן חלש, חולני, המדבר בכבדות בעצלתים, בלי חמדה, ומתנמנם בין מלה למלה — ויש שהוא מתנמנם באמצע, ואינו גומר כלל מה שהתחיל. וסגנון הירושלמי מגומגם, לא מפאת קצורו. סגנון קצר, כשהוא מדויק, הריהו מובן על-ינקלה, והוא עושה לנו נחת-רוח, תענוג איסתיטי. כמו, למשל, סגנון המשנה, הנפלא בקצורו המדויק, וגם — עפ"י רוב — סגנון הגמרא הבבלי. אבל כדי שיהא הסגנון הקצר מדויק ומובן, צריך בעל אותו הסגנון להיות בעל-סגנון ואומן גדול בהגדרה, בדיפניציה; כלומר: שיתפוש בשכלו או בהרגשתו את נקודת-הכובד של הענין, את המרכז, שממנו יוצאים הסעיפים והפרטים, ואז ימצא או ימציא את המלה המסוגלה ביותר להסביר ולהגדיר אותה נקודת המרכז. למשל, בפתגם המשפטי „המוציא מחברו עליו הראיה“, או „אם היציאה יתרה על השבח“, או „יצא שכרו בהפסדו“ (ולתפוק), — בכל אלה אנו רואים את אומנות ההגדרה, את המעוט המתזיק את המרובה. וכח-הסברה כזה ואומנות-הגדרה כזו חסרים במימרות של הירושלמי, בין שהוא מדבר בסגנון קצר, בין שהוא מדבר בסגנון ארוך, תחת אשר הגמרא שלנו (כמו שקוראים הקדמונים לתלמוד בבלי) מצטיינת באומנות ההגדרה, — כאשר יוכל כל איש להוכח על-ינקלה, בהשוותו את המימרות המשותפות לשני התלמודים.

בדרך כלל נוכל לאמר, כי סגנון הירושלמי הוא סגנון של רמזים וחידות, חידות שגם השכל היותר חריף לא יוכל לפתרון, יען שהן מעין חידתו של שמשון, הרומות על עובדה הידועה רק לבעל החידה לברו. למשל, יש שהירושלמי מביא רישא של משנה או ברייתא, ומקשה ממנה קושיה או מביא ממנה ראייה, והקורא עומד נבוך ותמה, שהרי מאותם דברי המשנה אין ישום קושיא ואין שום סיוע, — עד אשר יחמול עליו אחד המפרשים ויפתור לו את החידה, שהירושלמי רומז כאן לא על רישא של המשנה והברייתא שהובא שם, אלא על הסיפא, שלא הובא. מילא, מנהג משונה כזה, אעפ"י שאינו מנהג של דייקנים, אפשר בכ"ז ללמד עליו קצת זכות: אפשר לומר, שנשמטה כאן מלת וכו', או שמסדרי הירושלמי התעצלו לכתוב מלת וכו': הם יוצאים ידי חובתם בהזכרת הרישא, והקורא מחויב להעלות בזכרונו גם את הסיפא, ואולם יש שהירושלמי מעמיד את חריפותו ובקיאותו של הקורא בנסיון יותר קשה מזה: הוא גותן לפניו את הסיפא של משנה או ברייתא, ומקשה ממנה קושיא או מביא ממנה ראייה, ובאמת הוא מתכוין רק אל הרישא, שאיננו מזכיר כלל. ועתה, מי חכם ויבין זאת? —

ואולם החסרון היותר גדול שבצורת הירושלמי, כלומר: באופן הצעת הדברים, — זה לקי הטרמינולוגיה שלו. הטרמינולוגיה, כלומר,

המבטאים הקבועים המסמנים למפרע את אופיו של המאמר, אם הוא קושיא או תירוץ, סיועא או סתירה, ובכלל כ" הטרמינים הקבועים להצעת הענין והנותנים נשמת חיים בכל משא-ומתן תלמודי, — בטרמינולוגיה זו עשירה עד מאד הגמרא הבבלית. הטרמינולוגיה הציורית הגונונית, המהודדה והמבליטה, זהו המאמר שבתלמוד הבבלי, זה חנו ויפיו, זהו הקסם המיוחד, שבו הוא מושך את לב הגדולים והקטנים, אפילו אם עצם הענין המשובץ במסגרת המבריקה של טרמינולוגיה זו אינו עשוי כלל ללבב את הלימוד בכל המבטאים הקבועים הללו, שכולם בלשון ארמית, יש איזה ציור מליצי או דרסטי: כמו הטרמינים שלפני הקושיא „מתקיף לה ר' פלוני“, „ורמינהו“ — כולם מעוררים בדמיונו איזה ציור בולט בה „מתקיף“ (מלשון תקף, אחו, התחזק) אנו רואים, איך האמורא משתער ומתנפל על חברו בקושיות. ב „ורמינהו“ מלשון „רמה בים“, השלך) אנו מציירים לנו, שהנוקשן מעליך שתי מימרות זו על זו, כדי להראות את הסתירה שביניהן; ביחוד דרסטי הציור הזה כשהוא מקשה מדברי אמורא במקום אחד על דבריו בעצמו במקום אחר: „ורמי דרב פפא אדרב פפא“, הוא משליך את דברי רב פפא על דברי ר"פ בעצמו. וכן גם יתר טרמיני קושיא: „תא שמע“, „בשלמא“, „אי אמרת בשלמא“, „התינת — אלא — מאי איכא למימר?“, ועוד הרבה, — כולם נותנים מקום לדמיון להתגדר בהם, למצוא בהם איזה ציור. וכן גם בטרמינים של התירוץ על הקושיא; למשל, הטרמין הקבוע של התשובה המרגיעה: „אמר לך ר' פלוני“, כלומר, אתה המקשן הרתחן, שהקשית על דבריו של ר' פלוני בהתרגשות עצומה כל כך — השקט והרגע, כי ר' פלוני יכול להסיר מעליו את הקושיא באופן כזה וכוה. או הטרמינים של תשובת ה בטו"ל, כשהמתרץ מוכיח, שאין כל דמיון בין שני העינים המוקשים: „מי דמי!“ או „הכי השתא!“ או כלפי „לייא“ ועוד. או הטרמינים של התשובה הבאה בצורת קושיא חוזרת על המקשן (כמנהג היהודים לענות בשאלה על שאלה): „ולטעמך?“, או „ותסברא?“, — ובכלל, מאות הטרמינים השונים, הציוריים והמהודדים להצעת כל ענין וענין שבמשא-ומתן התלמודי; כל אותה הטרמינולוגיה, מלבד שהיא העזרה היותר בטוחה להבנת דברי הגמרא, מלבד שהיא מגדל-המאור למפליגים בים-התלמוד, הרי היא גוללת לגד עינינו תמונה חיה ורבת הצבעים, מאותו בית-המדרש הקדמון, בשעת מלחמתה של תורה, בשעה שאמוראי בכל מחדדים זה את זה בהלכה. ע"י הטרמינולוגיה נעשית הגמרא הבבלית מלאה חיים שואנים, תנועה פויזה והתרגשות עצומה. ע"י הטרמינולוגיה היחידה במינה, נצבים האמוראים כמו חיים לגד עינינו, אנהנו רואים אותם כמו שהם, בשעת וכוחיהם, עם כל תנועת ידיהם ורגליהם וזעזועי רשמי פניהם והתרוצצות מבטי עיניהם. אנהנו רואים, איך האמורא המתרץ, המופרך, אוחז בכפתור בגדו של חברו המקשן, ולא ירפה ממנו, עד אשר יעקור את הקושיא מלבו ואח הכפתור מבגדו.

זה כחה של הטרימינולוגיה בגמרא דילן, בתלמוד בבלי, ואולם בגמרא דבני מערבא, בתלמוד הירושלמי, אין כמעט כל זכר לטרימינולוגיה. יש בירושלמי כחצי-תריסר טרמינים, יבשים וקלושים, וגם הם אינם קבועים. ברובא דרובא באים גם הקושיא גם התירוץ בלי שום סימני הצעה; ויש סגיות שלמות בירושלמי, עם שקלא וטריא ארוכה ומסובכה, בלי שום דבק-של-טרימינולוגיה, המחבר את הדברים: מימרא באה אחרי מימרא, ואינך יודע, איה קושיא ואיה תירוץ, איה ראה ואיה סתירה; אינך יודע, איה דבור הוא בניחותא ואיה בתמיה, בקיצור, הניך מגשש באפלה בתוך לבידינט. לכן קשה הבנת סוגיא בירושלמי יותר מקריעת ים סוף: כי בקריעת ים סוף קם רק שטן אחד, עוזא שר של מצרים, ובירושלמי קמים לנו הרבה שטנים ומפריעים: הלשון המשונה, הסגנון הקטוע וחוסר כל טרימינולוגיה, ואם ההבנה קשה, וחיים ותנועה ורגש אין — כי באין טרימינולוגיה ציורית ומגוונה, פנה זיוה, פנה הודה, פנה לבובה של השקלא וטריא, — היפלא אפוא כי תמיד נתנו הלומדים את היתרון לתלמוד בבלי מתלמוד הירושלמי? —

והנה עד כה תארתי בקוים מקיפים את צורתם של שני התלמודים, את כל אותם הדברים החיצוניים (לשון, סגנון, טרימינולוגיה), שהם רק מסגרת לחתוך, קלפה להגרעין; וכבר הגיע זמן להסתכל לפני ולפנים, בחומר, בתוכן, ואמנם כבר הקדמתי מראש, ששני התלמודים עוסקים בעיקרם בביאורם ובירורם ופירושה של המשנה והברייתות ושאר המקורות של תורה שבצי"ט, וגם בחדושי הלכות של האמוראים, — בקיצור, מה שקוראים פלפולא דאורייתא. ואולם יש הבדל גדול בין ההיות והפלפולים של חכמי בבל ובין אותם של חכמי איי. בבבל אהבו את הפלפול החרף. אמוראי בבל, וביחוד בדורות האחרונים, מימי אבבי ורבא והלאה, היו ממש עוקרי הרים בפלפולם. על-כן מלא התלמוד הבבלי פלפולים עמוקים — ועומים; כי ברוב פלפול לא יחדל פשע נגד ההגיון והשכל הפשוט. ואולם אין כונתי בזה, שהפלפול הבבלי הוא בכלל אי הגיוני; אדרבא, ברובו הוא מיוסד על דיוקים הגיוניים; אלא מתוך שהוא מרבה בקושיות ובתירוצים, ובקושיא על תירוץ, ובתירוץ על קושיא שעל תירוץ, עד לאין סוף, מתוך ההתעמקות היתרה הזאת הוא בא לפעמים סוף-סוף לידי מסקנות, שאין השכל הפשוט מודה בהן.

לא כן התלמוד הירושלמי. אמוראי ארץ-ישראל, וביחוד בדורות האחרונים סמוך לחתימת הירושלמי, היו בורחים מפלפולים עמוקים — וכמעט שאפשר לאמר: הם היו יראים להוגיע את מוחם יותר מדי. עפ"י רוב אנחנו מוצאים בירושלמי קושיא אחת ותירוץ אחד — וחסד, גם בענין זה אנחנו רואים את תכונתו הפרגמנטית של הירושלמי: יש שהוא מקשה קושיא ואינו מתרץ כלום, בעת שהבבלי מתרץ אותה הקושיא בכמה תירוצים, וכולם נכוחים וישרים. וכמו כן רוב האיבעיות שבירושלמי נשארות בלי פתרון, תחת אשר בבבלי יש רק מעט איבעיות דלא איפשיטו, שעליהן נאמר, תיקף. (אגב אעיר, שבירושלמי אין המבטא, תיקף, ועפ"י רוב חסר בראש האיבעיא

הטרמין, בעיני או איבעיא, והאיבעיות באות זו אחר זו בלי הטרמינים בראשן ובסופן וגם בלי מלת מהו, עד שאין לדעת, פשוט, מה הוא סח.

ואולם כל האומר, שהירושלמי בחר תמיד בדרך ההגיון והשכל הפשוט – אינו אלא טועה. יש בירושלמי קושיות משונות ותירוצים דחוקים, שאין דוגמתם בבבלי, וגם שאלות ואיבעיות הרחוקות מן המציאות הרבה יותר מזו של ר' ירמיה, שבבבליה, אפקוהו מבי מדרשא" בכבל. כשאני לעצמי, אני רואה במעוט הפלפול של הירושלמי יותר שטחיות מפשטות. הירושלמי מפקד לרדת לעומק הענין ולברר אותו מכל צדדיו. ולכן, כמו שהבבלי גודש את הסאה יתר מדי בדיוקיו הנקרנים, כך הירושלמי מוחק את הסאה יתר מדי. ועוד זאת, כי הבבלי, מפני שהוא בנין שלם, מוצק אחד, כאשר אמרתי בראשונה, לפיכך הוא גם קונסיקוונטי בדרכי-למודו ופלפולו; מכיון ששם לו לחוק לדקדק ולנקר ולחטט בדרכי המשניות בהעמקה יתרה, הריהו שומר את מנהגו זה בכל מקום. הוא אינו זו משום משנה, עד שהוא מברר אותה בפרטיות ועד שהוא מישר את כל ההדורים, שהוא מוצא בה. אבל הירושלמי, מפני תכונתו הפרגמנטית, הוא גם אי-קונסיקוונטי בנידון זה: פעם הוא מדקדק עם המשנה כחוט השערה, הוא מתקן ומגיה אותה במקום שאפילו הבבלי אינו מוצא בה כל מגרעה – כי באמת היא ברורה ונכונה מאד; ופעמים רבות עובר הירושלמי בשתיקה מוחלטת על משנה, שהיא באמת כולה מוקשה, ושבבלי מתיגע הרבה לפתרה ולישבה. עובדה זו הביאה אמנם את מקצת החוקרים החדשים לידי החלטה, שלאמוראי א"י היו נוסחאות אחרות במשנה, משונות מאותן של אמוראי בבל. אבל גם בהחלטה זו לא יונח לנו תמיד; שהרי אותן המשניות המוקשות, שהירושלמי עובר עליהן בשתיקה, מובאות בסוגיות אחרות בירושלמי שלא במקומן כנוסחת הבבלי.

יש אומרים, כי לפיכך מסתפק הירושלמי במועט, בהיות קצרות ובפלפול קל, מפני שהוא רוצה רק להורות הלכה למעשה. ואולם אותם האומרים כן, לא למדו, כפי הנראה, את שני התלמודים בעיון, אלא דפדפו בהם בסקירה שטחית. אדרבא, כל המעיין היטב בשני התלמודים ימצא, כי למרות הפלפולים הארוכים שבתלמוד בבלי, הוא בא סוף-סוף לידי מסקנת ההלכה, ועפ"י רוב באים כל הקושיות והתירוצים רק כדי לאטוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, תחת אשר הירושלמי, מפני קצור פלפוליו, קשה לדעת איך היא דעתו להלכה. למשל, כשהירושלמי מביא אחרי המשנה איזו ברייתא הסותרת את ההלכה שבמשנה, ואינו מקשה כלום – איך נדע אפוא, אם הלכה כמשנה או כברייתא? הנה מתוך המון הדוגמאות בנידון זה דוגמא קטנה אחת. בפרק המניח, במס' בבא קמא, יש משנה כזו: שנים היו מהלכין ברשות הרבים, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצים, והזיקו זה את זה, פטור (במשנה בתלמוד בבלי נאמר, שניהם פטורין, וזה, כמובן, מדויק יותר). ועל

זה באה בירושלמי גמרא קצרה בת שתי שורות, וזו לשונה: יוסי הבבלי אומר, היה רץ ברשות הרבים והזיק, חייב, ששינה את המנהג; היה ערב שבת בין השמשות, פטור - ותו לא מידי. צריך לדעת, כי זה יוסי הבבלי הוא איסי בן יהודה, מן התנאים הקדמונים, ובכן המימרא שלו היא ברייתא, אלא שהירושלמי, כמנהגו היפה, התעצל לומר, תניא או, חני, יוסי הבבלי אומר. והנה זה התניא חולק על הסתם-משנה, שהרי במשנה נאמר, שאפילו אם אחד רץ והשני מהלך הוא פטור כשהזיק, ויוסי הבבלי אומר, שהרץ ברה"ר והזיק, חייב, ששינה את המנהג - כלומר: אדם קולטורי, אדם מן הישוב, אין לו לרוץ ברה"ר. ואם-כן הלכה כמאן? והירושלמי שותק, ואיננו מעיר אפילו שיש כאן מחלוקת, - עתה נראה, מה אומרת הגמרא שלנו, הבבליית, על המשנה הזאת. זו לשון הבבלי: מתניתן דלא כאיסי בן יהודה, דתניא; איסי בן יהודה אומר, רץ חייב, מפני שהוא משונה (כלומר, משונה ממנהג הבריות); ומודה איסי בן יהודה בערב שבת בין-השמשות שהוא פטור, מפני שרץ ברשות (כי בערב-שבת בין השמשות מותר ליהודי לרוץ ברה"ר - ואינו נחשב אז כמשונה) - כי הוא טרוד בקבלת שבת מלכתא, אמר ר' יוחנן: הלכה כאיסי בן יהודה (שימו נא לבכם לזאת: ר' יוחנן הגדול שבאמוראי אי, פוסק הלכה זו, והירושלמי אינו מזכיר כלל את הדבר!). וכאן מתחילה הגמרא שלנו להתפלפל קצת: ומי אמר ר' יוחנן הכי? והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה (כלומר: זהו הכלל שלו בכל הדינים, ותנן: אחד רץ ואחד מהלך וכו'. על זה עונה הגמרא: מתניתן בע"ש בין השמשות. ממאי? מדקתני „או שהיו שניהם רצים, פטורים" - הא תו למה ליי? השתא אחד רץ ואחד מהלך, פטור, שניהם רצין מבעי! אלא הכי קאמר: אחד רץ ואחד מהלך, פטור; במה דברים אמורים בע"ש בהש"מ, אבל בחול חייב; שניהם רצין, פטורים, אפילו בחול. ובכן הכל בא על מקומו בשלום: אין כאן שום מחלוקת בין המשנה ובין הברייתא, ולכן צדק ר' יוחנן, שפסק הלכה כאיסי בן יהודה.

אגב אעיר, כי מן הסוגיא הקטנה הזאת נוכל לעמוד על אופיו הכללי של הפלפול התלמודי, שהגיון ואי-הגיון משמשים בו בערבובייה. הנה הדיק של הגמרא בדברי המשנה הוא נכון והגיוני, שהרי באמת לא היתה צריכה המשנה לכתוב את הבבא „או שהיו שניהם רצין" וכו', אחרי שאפשר ללמוד זאת בקל-וחומר מן הבבא הראשונה „אחד רץ ואחד מהלך" (אעפ"י שיש להרץ, שסגנון המשנה כאן הוא בדרך „זו ואין צריך לומר זו", כמו שרגיל התלמוד לתרץ במקומות רבים, וכמו שבאמת כך הוא הסגנון בחוקות הגוים -). ואולם התירוץ, שהוא בדרך „חסורא מיחסרא והכי קתני", אינו מתקבל על לבנו כל-כך; - כידוע, כך הם כל ה„חסורא מיחסרא", ועל כן אין זה מתנגד ופירושו לחוקי ההגיון. אך אי-הגיוני בהחלט הוא דבר זה: מכיון שפני האוקימתא של הגמרא אין כל מחלוקת בין המשנה ובין איסי בן יהודה, אם-כן למה נצרך ר' יוחנן להכריז: „הלכה כאיסי בן יהודה" הלא הסתם-משנה היא ג"כ כדברי איסי, וממילא מובן שהלכה כך.

בין החוקרים החדשים, שרובם הם מחבבים את הירושלמי ומרימים אותו על נס לעומת הבבלי, יש מי שאומר, כי הירושלמי עוסק יותר בעניני החייב והמציאות, וזוהי תהלתו. אך באמת אין אלה אלא דברי נביאות — או עס־הארצות גמורה. די להזכיר, כי, למשל, הירושלמי למס' נזיר — זו מסכתא הרחוקה מאד מן החיים ומן המציאות, שהרי הלכות נזירות אינן נוהגות אחרי החורבן — ובכ"ז הגמרא הירושלמית למסכתא זו מכילה יותר מהמשים דפיים, תחת אשר כל שלש הבבות דנזיקין — ב"ק, ב"ס וב"ב — שהן כולן עניני החיים והמציאות, אין להן בירושלמי אלא כשמונים דפים בס"ה, כמו שכבר הזכרתי, ובכ"ל מצאתי, שהירושלמי מחבב דוקא את הענינים, שאין להם שום שייכות לחיי המציאות, והוא משתמט בכונה מעניני החיים, כי ע"כ נמצא בירושלמי, בכל מסכתא, המון סוגיות ארוכות בענין הקרבנות וטומאה וטהרה — גם כשאין לענינים הללו כמעט שום יחס לדברי המשנה.

והנה נתן־ך שהרביתי לספר בשבחו של תלמוד בבלי, הריני רואה חוב לעצמי לבוא גם לידי הפוכו; ובכן — מחוך גגותו של הירושלמי, דין הוא, שאבוא גם לידי שבחו. כבר רמזתי על הפלפולים המטורפים שבגמרא שלנו. ואמנם יש לסלוח את ההגיון הפרוע לפעמים — אבל קשה יותר לסלוח לו את פלפוליו הנכונים, ההגיוניים, שנוסדו על בדותא בעלמא, על דבר, או על דבור, שלא בא לעולם. יש, שאחד האמוראים מוסר איוז מימרא של אמורא אחר, שקדם לו או שיושב במקום אחר. וכדרך התלמוד הבבלי מתלקחת תיכף מלחמה עזה: אל המערכה מגיחים המון אמוראים מכל עבר, הקושיות והתירוצים מתרוצצים ככרקים, בקיאות עצומה וחרירות עצומה נחשפת לנגד עינינו —, ואחרי ככלות הכל מודיע התלמוד, כי ר' פלוני לא אמר כל אותה המימרא, שבשלה היה כל הסער הזה. ומדוע בדו את הדבר? ומדוע הביאו מסדרי התלמוד את כל הסוגיא שנוסדה על בדותא? פשוט, כדי לתת מקום להתפלפל; כי סוף־סוף, הקושיות והתירוצים כשהם לעצמם, הם באמת יפים ונכונים.

ועוד מנהג משונה מזה יש לו לתלמוד בבלי. הוא מספר עובדה, ושם בפי אמוראים קושיות ותירוצים על בעל העובדה — ולסוף מודה התלמוד בעצמו כי לד"ס; העובדה לא היתה כלל כך, והאמוראים לא הקשו ולא תרצו. אופי בנדון זה הוא סוף הפרק הראשון של מס' עבודה זרה. שם יסופר, כי יהודי שהיה שותף עם גוי, בא אל האמורא המפורסם רבא לשאל שאלה הנוגעת לעסקו, ורבא התיר לו. איתיביה רבינא לרבא, רבינא הקשה לו מברייתא מפורשת, האוסרת אותו הדבר. איכסיף, נתבייש רבא, כי לא ידע מה להשיב לרבינא. על זה אומר האמורא רב גביהה מבי כתיב, כי השאלה ששאל היהודי מרבא, היתה באופן אחר, המותר גם עפ"י אותה הברייתא, ולכן התיר לו רבא. ואו שואלת הגמרא: והא איתיבה רבינא? הלא רבינא הקשה לו מאותה הברייתא? והגמרא מתרצת: לסייעיה, כלומר: רבינא לא הקשה לו כלל, אדרבא, הוא הביא לו ראיה מהברייתא. והגמרא העקשנית הוסיפה לשאול: והא איכסיף? הלא רבא נתכייש, ואם הביא

רבינא ראייה לדבריו, למה זה נחבייש? על זה עונה הגמרא: לא היו דברים מעולם!

ויש שהגמרא בעצמה אינה מודה, כי להד"ס, אבל בעלי התוספות מגלים את הסוד, שלא היו דברים מעולם, - יען כי הסוד גלוי לכל קורא. והנני להביא בנדון זה דוגמא אחת, מענינת מאד, במס' יבמות (דף ל"ג) כובאה מחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש בענין חליצה. ר' יוחנן אומר כך, וריש לקיש אומר כך. והגמרא שלנו, כמנהגה, מבארת יפה את טעמו של זה וטעמו של זה. אחרי כן מתחילה המלחמה בין ר' יוחנן ובין ריש לקיש: איחיביה ר' יוחנן לריש לקיש ממשנה או מברייתא. ריש לקיש מתרץ קושיא זו וגם קושיא שניה של ר' יוחנן, ואחרי אשר הרפה ר"י ממנו מתחיל הוא, ריש לקיש לירות חצי קושיות על ר"י. איחיביה ר"ל לר"י, פעם ופעמים, ור"י מתרץ. ואחרי כל הדברים והאמת האלה, מתחילים אמוראי בכל להביא את עצם דברי המחלוקת בכור הבקורת שלהם, ואחרי רוב פלפולים בא אב"י לידי מסקנא, שלא יהא כלל, שר' יוחנן וריש לקיש יחלקו בדבר זה, אלא שהם מהולקים בענין אחר לגמרי; ואז מתחילה הגמרא להתפלפל באותו הענין האחר. ובכן, הלא יש כאן תמיהה גדולה: מכיון שר"י ור"ל נפלגו בענין אחר לגמרי, אס"כך איך יכלו להקשות זה לזה מאותן המשניות והברייתות שאינן שייכות כלל לאותו הענין? הגמרא עוברת על זאת בשתיקה. אבל רבוחינו הצרפתיים, בעלי התוספות, לא העלימו עיניהם מזאת, ובלשונם הקצרה הם אומרים: לפי מסקנא זו, כל הני תיובתות - להד"ס; כלומר, ר"י לא הקשה כלל לר"י, ור"י לא הקשה כלל לר"י, אלא הגמרא שלנו שמה בפיהם קושיות ותירוצים. ובעלי התוספות מציינים, כי סוגיות להד"מיות יש עוד בשלשה מקומות בש"ס, ובדקתי במקומות המרומזים ומצאתי, שבכולם באה מחלוקת בדויה בין ר' יוחנן ובין ריש לקיש. ואמנם כשהדבר נוגע לר"י ולר"ל, או לאמורא אחר מארץ-ישראל, אפשר עוד ללמוד סגוריה על תלמוד בבלי, כי נכשל בעדי-שמיעה, שמסרו את שמועתם שלא בדיוק. כי מובן מאליי, שדבריהם של חכמי א"י הגיעו לשיבות בבל ע"י אמוראים, שהיו הולכים מהכא להתם ומהתם להכא, ואתם הסוכנים-הנוסעים בעסקי-תורה לא היו מוסרים תמיד את הדברים בדיוק, כי ע"כ נאמר בגמרא שלנו פעמים רבות: כי אתא רב דימי, או כי אתא רבין או עולא, אמרו שלא כך היתה המימרא של אמורא פלוני בא"י. אבל קשה לחשוד אותם העדים, שהם בדומה ללבם את כל הקושיות והתירוצים; זו רק המצאתו הפרטית של התלמוד שלנו, שבהיותו להוט אחרי פלפולים, לא נמנע לבנות מגדל רם של קושיות על גבי קושיות ותירוצים ע"ג תירוצים, בשביל איזו. הוה אמינא, בשביל איזה. קא סלקא דעתך, בשביל פלוגתא שלא היתה ולא נבראה. מנהג משונה זה אין בירושלמי; הן הוא בורח מן הפלפול, אפילו במקום שהוא נצרך ואיך יתפלפל במקום שאינו נצרך? - כאן אני מוצא מקום להזכיר קוריוזוס משונה שבמס' ברכות (כ"ז). שם מדובר בהלכות תפלה (ע"ד מתפלל אדם של שבת בערב שבת ושל מוצאי-שבת בשבת). וזו לשון הגמרא: אמר ר' זירא אמר ר' אסי אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא אמר רב: בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל

בר' יוסי של שבת בערב שבת¹. הננו רואים אפוא, כי חמשה אמוראים העידו איש מפי איש על עובדה זו, אך תיכף אחר כך נאמר שם: „כי אתא עולא אמר: לא בצד עמוד הוה אלא בצד תמרה הוה, ולא ר' ישמעאל בר' יוסי הוה אלא ר' אלעזר בר' יוסי הוה, ולא של שבת בערב-שבת הוה אלא של מוצאי-שבת בשבת הוה². והנה לולא דמסתפינא הייתי אומר, שהמאמר הקוריוזי הנה הוא הוא שיצר לנו את האנקדוטה המפורסמת, הדומה מאד לנו, שמספרים הברית.

אך אשובה-נא לעניני.

כמו שיש הבדלים עצומים מאד בין שני התלמודים, בנוגע לצורה ולחומר, כך גדול ההבדל גם בנוגע לסידור, להרידקציה שלהם, להרידקציה של תלמוד בבלי מצוינת עד מאד. המסדרים האחרונים של הבבלי, כלומר: אותם החכמים שאספו וקבצו את כל ההיות והמימרות והפלפולים שנלמדו בישיבות בבל, עשו את מלאכתם בנינה יתרה ובסדר יפה. לכל משנה ומשנה נתנו את הדברים הנוגעים לענינה, נגיעה קרובה או רחוקה, ואת המימרות הנפרדות חברו וקשרו בקשר הגיוני, ע"י הוספת איוז מלים, ע"י סמני הצעה וכדומה, ואולם הרידקציה של הירושלמי גרועה מאין כמוה — בזה מודים אפילו אותם החוקרים, שמשום טעם ידוע הם מגדלים ומנשאים את הירושלמי על הבבלי. בירושלמי באים הדברים בערבוביה איומה. אין שום חבור הגיוני בין המימרות. נצב גדוד של מאמרים, ואנחנו מביטים אליהם, והם מביטים זה אל זה בתמהון: מי העמיד את העלובים הללו כאן, ואיוז שייכות יש ביניהם? — ולא עוד אלא שפעמים רבות נמצא אצל משנה אחת מימרות וגם סוגיה שלמה, שאינן שייכות כלל, לאותה משנה, אלא למשנה אחרת במסכתא אחרת, ודוקא שם הן חסרות. בקיצור, בירושלמי ניכר, כי לא חלה בו כלל יד של רידקטור, של מסדר: הכל נעשה במקרה, בחפזון, בבהילות. מובן מאליו, כי סדור מבולבל כזה לא יכל גם הוא להכב את הירושלמי על הלומדים, ועל-כן לא יפלא, אם אחרי כל המגרעות הרבות שמניתי בו, נתנו הלומדים תמיד את היתרון לבבלי על הירושלמי —

ואולם מה היא הסבה העקרית, שגרמה לאותם ההבדלים העצומים שבין שני התלמודים? מדוע היו חכמי בבל הריפים ומחודדים ואוהבים את הפלפול ואת המעוף הכביר של המחשבה והשכל, וחכמי ארץ-ישראל לא היו כן? מדוע יצא התלמוד הבבלי מהודר ומשוכלל בסגנונו ובסדרו, והירושלמי — מקולקל ומבולבל? הסבה לכל זה מונחת בהבדל שבמצב המדיני והחמרי של יהודי שתי הארצות בימים ההם (כלומר: במשך מאות השנים מהתימת המשנה עד חתימת התלמוד). בארץ-ישראל, שהיתה משועבדת לרומי, היו אז ימים רעים מאד לבני ישראל. מלכות רומי נהפכה לממלכה נוצרית, ועל הלחץ, שלחצה רומי את היהודים מכבר, נוספו עתה צרות וענויים חדשים: רדיפות-הדת ובזיונות ושפלות ועושק-משפט והגבלת-זכויות — שלא היו כמוהם בימי רומי האלילית. אין צורך להאריך בתיאור המצב הנורא ההוא; כל הבקי קצת בקורות היהודים יודע, עד היכן הגיעו הדברים, והמצב המדיני והאזרחי הנורא הזה הביא בעקבו, כנהוג, את העוני והמחסור, עניותם של יהודי א"י בתקופה האימה ההיא, אין לשער

ממש. שני התלמודים מלאים ספורים מתרידים בנדון זה. די להזכיר את העובדה המסופרת בירושלמי, כי ר' שמלאי, מתלמידי ר' יוחנן, דרש פעם אחת בצבור, שהייב אדם לשנות בגדי-שבת מבגדי-חול, וגעו כל העם בבכיה, כי לא היו להם בגדים להחליפם לכבוד שבת. יהודי ארץ-ישראל היו אז אכרים מדולדלים או אומנים אביונים. במסחר או אפילו בתגרנות זעירה לא עסקו כמעט כלל (אולי בשביל כך דל חלק דיני ממונות בירושלמי), גם האמוראים שבארץ-ישראל היו כמעט כולם עניים מדוכאים; כי ע"כ, עוד בימי האמוראים הקדמונים, היו הרבה תלמידים והכמים יוצאים לחו"ל, וביחוד לבבל, לבקש להם פרנסה. מתוך כך נתמעטו התלמידים ונתדלדלו הישיבות, עד כי בתקופה האחרונה של התלמוד הירושלמי לא נשארו בארץ-ישראל אלא שנים שלשה חכמים, וגם הם בינונים. בתנאים מרים כאלה כלום אפשר להתפלא שלא הלך לבס אחרי פלפולים עמוקים, ו שלא הקפידו על לשונם וסגנונם, ו שלא היו סדרנים ובעלי טעם ובעלי-אסתטיקה? כלום אפשר עוד לתמוה על הסדור המבולבל של הירושלמי? —

וההפך הגמור של המצב הנורא אנו רואים באותם הדורות בבבל. מלכות פרס, הפרתים, היתה כמעט תמיד טובה ליהודים. בני ישראל היו בבבל בהשקט ובטחה. כבודו של ראש-הגולה (ריש גלותא) היה גדול מאד גם בעיני הממשלה — ואין כל דמיון בינו ובין הנשיא המדולדל שבארץ-ישראל. תחת ראשותו של ריש-גלותא היתה ליהודי בבל כמעט אבטונומיה גמורה. מובן מאליו, כי בתנאים מדיניים כאלה, היה גם מצבם החמרי טוב הרבה יותר. הם עסקו עפ"י רוב במסחר ובתגרנות, אבל היו גם בעלי-חלאות, בעלי שדות וכרמים, ומכיון שהפרנסה היתה מצויה ומרווחת, פרה גם למוד התורה. הישיבות היו מרובות בתלמידים, והלמוד היה מתוך הרחבת הדעת. בין אמוראי בכ" כמעט שאין אנו מוצאים איש עני. רוב האמוראים היו בעלי שדות, שהחכירו לאריסים, אף יש אמוראים מפוסמים שעסקו במסחר ובתעשייה. ראש אמוראי בבבל, רב, שהביא את המשנה מארץ-ישראל לבבל, היה עשיר. רב נתנן חתנו של ריש-גלותא, היה עשיר גדול. רבא חתנו של רב היסדא, מעיד על עצמו, כי הוא בקש מאלהים, שיהיה עשיר כחותנו, ושאלתו ניתנה לו, — ובכן היו שני האמוראים הגדולים הללו עשירים. רב פפא נתעשר ממוזגת שכו. רב אשי, המסדר הראשון של תלמוד בבלי היה עשיר מופלג, עד שאמרו עליו, מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד. בקיצור, בבבל חיו האמוראים בהרוחה, ודאגות המחיה והכלכלה לא הטרידו אותם כלל. ע"כ היו הבבליים חריפים מחודדים (ידוע המאמר התלמודי, מחריפי דפומבדיתא את, דמעילי פילא בקופא דמחטא) ובעלי פלפול רחב ועמוק (שלפי דעתם גרם לזה גם עסקם במסחר, כי המסחר מחדד את השכל וחושף אופקים רחבים למחשבה), וגם עליונים ובדוחי-הדעת (כי, ע"כ, השקלא-זטריא של אמוראי בבבל מתבלה בהלצות יפות ובמליצות מחודדות), ואם ראש המסדרים של תלמוד בבלי היה החכם הגדול והעשיר הגדול רב אשי, אין להתפלא, שיצאה הגמרא שלנו מסודרה ומשוכללה על צד היותר טוב.

לאחרונה הנני לדבר דברים אחדים על היחס החוזר שבין שני התלמודים, או כנכון יותר, על היחס החוזר שבין אמוראי ארץ-ישראל ובין אמוראי בבלי. כל מי שלמד תלמוד יודע, כי בגמרא הבבליית יש המון מימרות והיות של חכמי ארץ-ישראל: ר' יוחנן וריש לקיש, ר' אבהו וכו' ועד אחרוני האחרונים, כמו ר' יוסי בן בון. ולא עוד אלא שיש בבבלי מאמרים איך-מספר, ביחוד בשם ר' יוחנן וריש לקיש, שלא נמצאו בירושלמי. ולא לה מקוראי, שלא עסקו בתלמוד ירושלמי, אני מודיע, שבירושלמי יש הרבה מאמרים וקושיות ותירוצים של חכמי בבלי, ולא רק של האמוראים הראשונים, רב ושמואל, אלא גם של רב הונא ורב יהודה ורב נחמן ורב חיסדא ורבה ורב יוסף, עד אביי ורבא (כי כנראה, נחתם הירושלמי בדור שאחרי אביי ורבא). איך באו המאמרים מהכא להתם ומהתם להכא? ע"י התלמידים והחכמים, דסלקין ודנחתין*. כלומר: שעלו מבבלי לארץ-ישראל ושירדו מא"י לבבלי. מצד אחד אנו רואים, כי אעפ"י שדרך הלמוד הבבלי לא היה לפי רוחם של אמוראי א"י, בכל-זאת נמצאו הרבה תלמידים וחכמים בא"י, שחשקה נפשם דוקא בפלפול הבבלי, והם ירדו לבבלי, אם להשתקע שם או על מנת לחזור. אף היו רבים שהלכו לבבלי לבקש פרנסה, כי שם היתה הפרנסה מצויה יותר. בין אלה, דנחתין (היורדים מא"י לבבלי) מפורסם האמורא עולא, שנקרא בשביל כך גם, עולא נחותא". הוא היה הולך ושב פעמים רבות מהתם להכ"ז ולהפך. על-כן, כאשר קצפה עליו האשה החכמה והגאיונה יל תא, בת הרי"ט גלותא ואשת רב נחמן, (ע' ברכות נא) אמרה עליו את הפתגם החרף והמעליב: „ממהדורי מילי ומסמרטוטי קלמי“*) ועל אותו עולא היו בני דורנו עתה אומרים בודאי, שהיה „חובב“, כי בירושלמי מסופר, שנשבאה שעתו של עולא למות בבבלי, בכה ואמר: „אנא מובד מרגליתי גו ארעא מסאבתא – אני מאבד מרגלית שלי, נשמת, על אדמה טמאה – לא דומה הפולטה בחיק אמו לפולטה בחיק נכריה“. אגב אעיר, כי בבבלי סוף מס' כתובות, מסופר כי ר' אלעזר אמר מעין זה על עולא; בשמעו כי מת עולא בבבלי, קרא: „אנת עולא על אדמה טמאה תמות! וכשהוגד לו כי ארונו של עולא בא לארץ-ישראל, אמר: „אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה“. וקשה לדעת, אם שני הספורים הם רק שתי נוסחאות לענין אחד, או שבאמת הם שתי עובדות).

ומצד אחר אנו רואים, כי אעפ"י שהמצב בבבלי היה טוב גם בחומר וגם ברוח, שלא בער- יותר מארץ-ישראל, בכ"ז כלתה נפשם של חכמי בבלי

(*) זה האמורא עולא היה מן „אינפנט טיריבל“, שאינו שומר פיו ולשונו כלל. על מימרות של רב הונא ורב חיסדא שלא שרו בעיניה, אמר: „האי דרב הונא (ורב חיסדא) כחומץ ליפנים וכעשן לפעילים“ (תענית ד: קדושין לט). ור"ל המיכרא של ר' יוחנן: „ס' רבוא עירות היו לו לינאי המלך בהר המלך“, אמר עולא: „לדידי חזי לי ההוא אתרא, ואפילו שתין רבוחא קני (קנים) לא תחוקי!“ (גיטין נו), כשהיה אצל רב יהודה בבבלי, שאף אורה, מרוע איננו משיא אשה לבנו, וכאשר ענהו רב יהודה, שקשה לו למצא משפחות מיוחסות כחפצו קרא עולא: „אטי אנן מי ידעינן מהיכן קאתינן? דלטא מהנך דכתיב בהו נשים בציון ענו בתולות בערי יהודה! – את הבבליים לא אהב ביותר, כאשר מעיר גם קריאתו: „כי היכי דמסקרי בבלאי, הכי משקרי מטרויה“ (תענית ט. ע"ש כל העין).

תמיד לעלות לארץ הקדושה, פשוט מפני קדושתה, ורבים מאד היו עולים שמה, ורובם להשתקע. בין העולים מפורסמים ביחוד ר' זירא ור' ירמיה. ר' זירא, שהיה בתחלה מנדולי החכמים שבבבל, עם ארבעים תעניות, כדי לשכוח את תלמודו הבבלי. ור' ירמיה, הלא ידוע הדבר כי אחרי שעלה לא"י לא היה קורא לאמוראי בבל בשם אחר אלא, בבלאי טפשאי. ולכן האמורא רבא, שהיה מתורד מאד ככל הבבלים, אמר על זה בסגנון הנשמע לפנים שונים: „חד מינייהו (מבני א"י) עדיף כתי מינן, וחד מינן (בני בבל) כד סליק להם עדיף כתי מינייהו: דר' ירמיה כד הוה הכא לא ידע מה דקאמרי רבנן, וכד סליק להם קרי לן בבלאי טפשאי“ (כתובות ע"ה). ופעם אחרת, כאשר הוגד לו, כי ר' ירמיה אמר על מימרא שלו עוד הפעם את פזמונו הידוע „בבלאי טפשאי“, קרא רבא בסגנון טראגיקומי: „מבישותין אמרי קמיהו, מטיבותין לא אמרי קמיהו“; כלומר: את הדברים הבלתי נכונים שלנו מוסרים להם, לבני א"י, ואת הדברים הנכוחים שלנו אין מוסרים להם“ ובכל זאת – הוסיף רבא – גם אותה המימרא שלי, שעליה קרא ר' ירמיה את קריאתו הקבוצה „בבלאי טפשאי“, גם היא אינה רעה כל כך (מנחות נב. ע"ש).

ואולם צריך אני להעיר, כי רק מתלמוד בבלי נודע לנו, שחכמי א"י היו מדברים בננותם של הבבלים, בירושלמי גופא לא נמצאו דברי בטול או בוז כלפי חכמי בבל, אדרבא, לפעמים קורא הירושלמי להם „רבותינו שבגולה“, ועפ"י רוב „רבנן דתמן“ (וגם בקיצור „תמן אמרי“). אמנם במקומות אחדים בירושלמי אנו מוצאים, כי ר' יוחנן או אחד מתלמידיו אומר להם בבלי, שבא אליו: „בבלאי!“ ובכנוי זה, כנראה, לא התכוון לתת לו כבוד גדול; אבל דברי בוז בפירוש אין בשום מקום בירושלמי. ולמשל, ר' ירמיה, שהוא ראש המדברים בתלמוד ירושלמי, אינו מזכיר שם את הבבלים כלל לגנאי, והדבור הקבוצה שלו „בבלאי טפשאי“ לא נזכר אף פעם אחת בירושלמי (רק התלמוד הבבלי מוסר לנו את הדבור הזה בשמו במקומות שונים). גם המימרא המפורסמת שלו: „במחשכים הושיבני, זה תלמודה של בבלי“, נמסרה לנו רק בתלמוד בבלי (סנהדרין כד.), ובירושלמי אין לה שום זכר. וכן לא נזכר בירושלמי עובדה דר' זירא שצם ארבעים תעניות – שהבאתי למעלה מן הגמרא שלנו. וגם זה דבר מתמיה: בבבלי נמצא פעמים רבות הדבור „מחכו עליה במערבא“ (כלומר, חכמי א"י שחקו ולעגו על איזו מימרא של אמוראי בבלי), ובמס' סנהדרין נאמר, כי סתם „מחכו עליה במערבא“ זה ר' יוסי בר חנינא (תלמידו של ר' יוחנן); ואולם בירושלמי לא נזכר מעולם, שר' יוסי בר חנינא או חכם אחר שחק ולעג על דברי אמורא בבלי. ואחרי שאי אפשר לחשוך את התלמוד הבבלי שהוא בדה על עצמו, כלומר על חכמי בבלי, דברי גנאי כאלה, לפיכך צריך לשער, כי הירושלמי כחד את הדבורים המעליבים הנ"ל, משום הנמוס; ועל זה ראוי הירושלמי להזכר לטוב.

ועל דבר יחוסם של הבבלים לחכמי ארץ-ישראל אין צורך כלל לדבר. כל בר-בית יודע, שהתלמוד הבבלי מכבד ומעריך ומפאר ומרומם את אמוראי א"י. ומספר עליהם מעשים נפלאים שאמנם בירושלמי אין כל זכר

להם^ע, וגם מפורסם הפתגם, **אזירא דארץ ישראל מחכים**, שהובא בבבלי (ב"ב קנח.) בשם ר' זירא (ובירושלמי אין מאמר זה). כמעט שאפשר להחליט, שאמוראי בבל היו, **ארצישראליים** יותר מחכמי ארץ-ישראל בעצמם.

* (ראוי להעיר, כי הספור הידוע ע"ד ריש לקיש, שהיה ראש פלסטים, ור' יוחנן החזירו למטב ונתן לו את אחותו לאשה, — זה הספור שהתלמוד הבבלי (בבא טציעא, פרק השוכר את הפועלים) מוסר במרסיות מיוחדת ובסגנון דרמתי כמעט, — לכל זה אין אמירו רמז קל בתלמוד ירושלמי. ולא עוד, אלא שמתוך הירושלמי נראה ברור, כי ריש לקיש עסק מילדותו רק בתורה, ובעודנו קטן למד בישיבה של רבי יהודה הנשיא.