

ממסורת למחלוקת: שינוי דרכי המסירה במשנתם של תנאים ראשונים

מאת

יאיר פורסטנברג

א. פתיחה

התנאים ראו עצמם כממשיכי דרכם ההלכתית של הפרושים. בד בבד הם המירו את סמכות מסורת האבות שבה דגלו הפרושים בעמדות עצמאיות, טיעונים דעתניים ומחלוקות.¹ כבר הספרות התנאית עצמה נדרשה לתפנית זו, והיא כוללת מספר נרטיבים לקביעת הנסיבות לשינוי בדרכי הלימוד והמסירה.² למשל על פי המסופר בראש מסכת אבות, מסירת התורה החלה בסני,

* מאמר זה יסודו בהרצאה שנשאתי עם קבלת הפרס על שם אליעזר שמשון וברטל רוזנטל (כ"ג באדר א' תשע"ד). הדברים המוצעים כאן שואבים מתורתו של הרא"ש רוזנטל ומיוסדים על לימודי אצל פרופ' שלמה נאה. גרסאות שונות של המאמר הוצגו בכנס על תקופת יבנה שארגנו יהושע שוורץ ופטר תומסון (אוניברסיטת בר-אילן, טבת תשע"ה), וככנס בנושא הלכה במרכז גורן-גולדשטיין באוניברסיטת בן-גוריון בנגב (איר תשע"ו). כמו כן זכיתי להציג חלק ממנו בפורום חז"ל לתלמידי מחקר באוניברסיטת בן-גוריון. אני חב תודה לכל מי שליוו את כתיבת המאמר, ובהם מורי פרופ' מנחם כהנא ופרופ' שלמה נאה, שהצילוני ממוקשים רבים, ושאיצוני לזקק את טענותיי ופירושיי.

1 ראו: י' פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 9; הנ"ל, "קובלין אנו עליכם פרושים": לעיצובה של תמונת העולם הפרושית במשנה, א' רוזנק וד' שרייבר (עורכים), ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים תשע"ב, עמ' 283–311. שעה כהן ביקש להמעט את זיקתם של החכמים לפרושים, מאחר שלדבריו הם ביקשו להשתחרר מן הזיהוי הכיתתי. ראו: S. J. D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism', *HUCA*, 55 (1984), pp. 27-53; idem, 'The Judaean Legal Traditions and the Halakhah of the Mishnah', C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 121-143

2 ה' הברטל, 'תולדות ההלכה והופעת ההלכה', דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 1–23. שני. ראו: מ' הברטל, 'תולדות ההלכה והופעת ההלכה', דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 1–23. היו גם מסורות תלמודיות שביקשו למשוך את התבניות הטקסטואליות של המשנה על כל מאפייניה אחרת לתקופת הבית. ראו: י"ב אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה תוספתא ומדרשי הלכה, תל אביב תשי"ז, עמ' 17–20.

השתלשלה עד חמשת תלמידי רבן יוחנן בן זכאי ונקטעה שם.³ צמד הפעלים מסר וקיבל משמשים במשנה שם ממש דרך שמעון הצדיק והזוגות עד הלל ושמאי⁴ ועד רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו.⁵ מכאן ואילך⁶ מימרות החכמים בפרקים הבאים פזורות ללא רצף מוגדר וללא מסגרת מסירה. אם כן לא פחות ממה שמשנה אבות טוענת לסמכות החכמים מתוך מסורת סיני,⁷ היא משייכת את תרבות המסירה לעולם שקדם להם.

לפי מסורת אחרת 'משרבו תלמידי שמיי והלל שלא שימשו כל צרכן הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי תורות'.⁸ על פי תיאור זה בתוספתא חגיגה וסנהדרין, ההרמוניה ההלכתית שנוסדה

3 'המשנה הראשונה מסדרת סדר הקבלה [...] עד תלמידי רבן יוחנן בן זכאי' (אפשטיין, מבואות [שם], עמ' 233). מסגרת טקסטואלית זו ממשה ועד תלמידי רבן יוחנן בן זכאי עומדת ביסוד מאמרו של שרמר, שהצביע על מעמדו של ר' אליעזר בן הורקנוס בעריכת קובץ זה. ראו: A. Schremer, 'Avot Reconsidered: Rethinking Rabbinic Judaism', *JQR*, 105 (2015), p. 289, n. 11. ר' אליעזר דווקא עולה בהקשרים נוספים במדרש. ראו: א' מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת גן תשע"ו, עמ' 15–31. מנגד היו שהבחינו בין קובץ אבות העולם, עד הלל ושמאי (המקביל למשנה, חגיגה ב, ב), ובין קובץ תלמידי רבן יוחנן בן זכאי, שנוסף בשלב מאוחר. החיבור בין הקבצים במשנה ב, ח נראה רופף למדי, ולפיכך הוצע לראות בו חיבור משני בין שני הקבצים. ראו: ש"ו שכטר, מסכת אבות דרבי נתן, ניו יורק וירושלים תשנ"ו, עמ' xxv; א"א פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו יורק תשי"א, עמ' ו, לט-מא.

4 שרשרת זו נקטעת על ידי שושלת בית הנשיא (א, יז–ז), מהלל הזקן ועד ר' הלל נכדו של ר' יהודה הנשיא (כך לפי עיקר עדי הנוסח; לפי הנוסח המשני משניות ב, ד–ז חזרות להלל הזקן). כפי שכבר העירו החוקרים, זהו שרוב מאוחר, שנועד לבסס את מעמד שושלת הנשיאות, והוא המיר את התבנית הקבועה של מסירה וקבלה ברצף גנאולוגי. ראייה לכך היא מיקומו השונה של מימרות בית הנשיא באבות דר' נתן. ראו: אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 233; מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן: נוסח עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 117–118.

5 ההיגיון הפנימי של שרשרת המסירה מחייב שלא לכלול בה קבוצות תלמידים, ולפיכך לא נכללו בו בית הלל ובית שמאי. השוו: שרמר, אבות (לעיל הערה 3), עמ' 298.

6 רק בקרב תלמידי רבן יוחנן בן זכאי מוצגות עמדות שונות באותה שאלה ונדרשת הכרעה ביניהם. ראו: י' גולדין, 'משוהו על בית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי', ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון למלאת לו שבעים וחמש שנה, חלק עברי, ירושלים תשכ"ה, עמ' פא. גולדין ביאר את הרקע הפילוסופי של הדיון בין התלמידים והדגיש שאין במסכת זו שום משא ומתן אחר בין החכמים. ניתן לראות בכך ביטוי נוסף לסופה של תרבות המסירה שהתפרקה לדעות רבות וחלוקות.

7 ראו למשל: מ"ד הר, 'הרצף שבשולשלת המסירה של התורה: לבירור ההיסטוריוגרפיה המקראית בהגותם של חז"ל', ציון, מד (תשל"ט), עמ' 43–56; M. S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition*; 56–43. הר ראה בשולשלת המסירה מסמך קדום שניתן להסיק ממנו על הפרושים ופולמוסיהם עם הכיתות, ואילו יפה ראה בה הצהרה רבנית – הוא לא הבחין בין חלקים שונים של המסכת, וסבר ששולשלת המסירה נועדה לעגן במסורת סיני את מכלול תורת חז"ל עד המאה השלישית.

8 תוספתא, חגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 384) = סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425); סוטה יד, ט (שם, עמ' 238). מאחר שמשמעה העיקרי של 'מחלוקת' בלשון התנאים הוא מריבה וריבוי סיעות פוליטיות, ייתכן שזו משמעותה המקורית של המימרה. עם זאת הוספתה בתוספתא חגיגה וסנהדרין קושרת אותה לתהליך פירוקה של ההלכה האחת שיצאה מלשכת הגזית למציאות של ריבוי דעות הלכתיות.

על ארגון בתי הדין בישראל נקטעה בשל רשלנות התלמידים.⁹ לפי סיפור דברים זה, מערכת בתי הדין הקדומה נשענה ביסודה על שמועה, ורק במקרים יוצאי דופן נדרשה להכרעת בית הדין הגדול שבלשכת הגזית. משעה שפסקו התלמידים לשמש כל צורכם, רבו השמועות הסותרות ונחלש כוחה של מסורת ההלכה, ומערכת זו חדלה לתפקד. מקורות אלו מציעים בדרכם גרסה מקוצרת לתהליך היסטורי מורכב והדרגתי של מעבר ממסורת סמכותית ואחידה, התואמת את האידיאולוגיה המוצהרת של הפרושים,¹⁰ אל תרבות הלימוד הדעתנית והחדשנית של התנאים, שהתאפיינה בריבוי דעות עצמאיות המתקיימות זו לצד זו.¹¹

ברי כי אין להסתמך על נרטיבים סכמטיים כאלו לשחזור תהליך התגבשותה של תרבות הלימוד של התנאים, וכי מדובר בהתרחשות מורכבת ומתמשכת. עם זאת התבוננות ישירה בטקסטים הלכתיים המציגים בדרך הילוכם את דרכי הלימוד, הטיעון והמסירה של תורת התנאים, חושפת את מידת ההשתנות של תרבות הלימוד. במאמר זה אני מבקש לבחון מקרוב היבט אחד של תפנית יסודית זו – שינוי בדרכי המסירה של מחלוקות – ולזהות ביצירתם של התנאים הראשונים גופה את עקבות השינוי ההדרגתי. הספרות התנאית מראשיתה כפי שהיא לפנינו מתאפיינת במחלוקות ובניסוח דעות חלוקות זו כנגד זו,¹² אך מהו מקורה של תופעה ספרותית חדשה זו, שאינה מוכרת

9 כפי שהראה רוון צבי, יש להפריד את המשפט 'משרבו תלמידי שמיי והלל' מתיאור מערכת בתי הדין. לדבריו ההקשר המקורי של המשפט אינו בתוספתא סוטה, אלא על רקע האמור בתוספתא הגיגה 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה, משרבו [...] הרבו מחלוקות בישראל'. ראו: 'רוון צבי, פרוטוקול בית הדין ביבנה? עיון מחודש בתוספתא סנהדרין פרק ז', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 471–474. בכל מקרה בצורתה המעובדת התוספתא רואה ניגוד בין מערכת בתי הדין הממוסדת המושתתת על שמועה לבין ריבוי המחלוקות של בית הלל ובית שמאי.

10 יוספוס, קדמוניות היהודים יג, 297; מרקוס ז 5; מתי טו 1. יוספוס השתמש בביטוי 'מסורת האבות' (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) בעוד שבכשורות מופיע הצירוף 'מסורת הזקנים' (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων). פאולוס העיד על עצמו שהוא קינא למסורת האבות (איגרת אל הגלטים א 14). במעשי השליחים הפרושים מוזהים עם 'חוקי האבות' (כב 3). לסקירת המושגים המשקפים את עמדות הפרושים עצמם, מסורת ו־paradosis, ראו: A. I. Baumgarten, 'The Pharisaic Paradosis', *HTR*, 80 (1987), pp. 63–77.

11 התהליך שאני בוחן שונה מיסודו מתיאורים קודמים, שנטו להתמקד במעבר ממדרש להלכה או מהלכה למדרש. למשל הליבני פירש את משנה אבות דלעיל ואת תוספתא עדויות דלהלן (סעיף ב) כעדות לתפנית במסירת ההלכה מצורת המדרש לצורת המשנה, שהוא אפיין כהלכה נפרדת ללא נימוק. ראו: D. Weiss, *Halivni, Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge, MA and London 1986, pp. 38–47. אלא שהלכות ועדויות הלכתיות כבר נמסרו בשם חכמי הבית, וקשה לתאר אחרת את אופן ההוראה של הפרושים והסופרים. סגנון 'משנאי' מוכר מספרות בית שני, כגון ברית דמשק. לפיכך התפנית העיקרית הזוקקת ביאור היא הפיכת ההנחיה ההלכתית לטקסט מרובה דעות. אורבך ציין את המעבר מהלכה מוסמכת ללא מחלוקת לריבוי דעות, אלא שהוא ראה בכך ביטוי למעתק מהלכה מוסדית (תקנה, גזרה ומעשה) לפעילות דרשנית-יצירתית בהשראת הסופרים. ראו: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', הנ"ל, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 50–66. דא עקא שזהו תהליך הדרגתי שאין לו ביטוי טקסטואלי ברור, מאחר שהחכמים נזקקו לדרשות כבר מימי הלל. מנגד אני מבקש להצביע על שינוי שהשאיר עקבות בספרות התנאית המוקדמת.

12 ראו למשל את קובץ 'שני דיני גזירות היו בירושלם' בפרק האחרון של מסכת כתובות. הקובץ כולל שתי

מספרות הלכתית קודמת? והאם ניתן לעקוב אחר התגבשותה של מסגרת מסירה זו? אין בידינו לדלג אל מאחורי המקורות אל דרך לימוד קדומה שאינה מיוסדת על קיומן של דעות חלוקות. אך סימני עיבוד טקסטואליים מסמנים שינויים בדרכי הלימוד, ובעזרתם אני מבקש לאתר במסורות המיוחסות לראשוני התנאים עדויות לתפנית במעמד המחלוקת במסורת ההלכה. זהו תהליך עדין ומורכב, שאין בו עדויות למהפכה אידיאולוגית;¹³ דרכי מסירה שונות, שרובן נסותרות מעינינו, המשיכו להתקיים זו לצד זו.

עם זאת המקורות חושפים שינוי ביחסם של החכמים כלפי מציאותן של דעות חלוקות, המשתקף בתבניות טקסטואליות חדשות להכלת מחלוקות. מציאותן של עמדות חלוקות ומסורות סותרות הייתה מוכרת גם לראשונים, אך דרך ההתמודדות עם עובדה זו וצורת המסירה של המחלוקות השתנו. באופן כללי ניתן לומר כי במקום גישה המכוונת לברר מתוך הדעות השונות מהי השמועה המוסמכת הלכה והתבססה גישה המבקשת לקיים את הדעות החלוקות במסגרת טקסטואלית משותפת ומאוזנת. אם כן בעוד שהראשונים היו קרובים בגישתם למסורת הפרושים,¹⁴ ובעקבותיה הם ביקשו לזקק מתוך סבך המסורות את השמועה הבלעדית, בהמשך התגבשה משנת התנאים, שניסוחה המאוזן של המחלוקת הוא מתכונותיה המובהקות.¹⁵

עקבות השינוי ההדרגתי מתגלים ברבדיו של הפרק הראשון במסכת עדויות, שניתוחו יעמוד במרכז דיוני. שאלת תפקידה של מסירת המחלוקת מוצגת מפורשות בפרק זה, אך המקורות השונים המרכיבים את הפרק מספקים עמדות קוטביות בשאלה זו. ההפרדה בין צורתו הערוכה של הפרק לבין המקורות הקדומים העומדים בתשתיתו מספקת מבט קרוב אל השינויים בתרבות הלימוד של התנאים, ממשנתם של ראשוני חכמי יבנה ועד תלמידי ר' עקיבא. סעיפים ג–ה להלן

מחלוקות של חנן עם בני הכהנים הגדולים ושבע מחלוקות של אדמון עם החכמים. רוב הקובץ כולל הכרעה של התנאים במחלוקות אלו: 'יפה אמר חנן', 'רואה אני את דברי אדמון'.
13 כהן ייחס את השינוי למהפכה אידיאולוגית פלורליסטית של החכמים, אך לא הביא עדויות טקסטואליות לתהליך זה. ראו: כהן, משמעות יבנה (לעיל הערה 1). כפי שאראה, חכמים עצמם נתנו דין וחשבון אחר על התפתחות זו.

14 חוקרים אפיינו גם את ההבדל בין דבי ר' ישמעאל לדבי ר' עקיבא על פי יחסם למסורת הפרושים. ידין אפיין את שיטת ר' ישמעאל כמכוונת מקרא, בדומה לגישות כוהניות-צדוקיות, לעומת ר' עקיבא המסורן, שקיים כשיטת הפרושים קורפוס נפרד של מסורות, שרק נסמכו על המקרא. ראו: A. Yadin-Israel, *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Philadelphia, PA 2015, pp. 183-206 עם זאת סביר יותר לראות את פעילותו של ר' עקיבא כהתרחקות ממורשת הפרושים וכניסיון לעגן שוב את מסורת ההלכה בפרשנות המקרא. ראו: כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסותרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 87–90. שמש הציג את ר' עקיבא כמי שאימץ את יסודות גישתם הפרשנית של הצדוקים. ראו: A. Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley, CA 2009, pp. 129-140

15 מייפו ראשוני של התבניות הטקסטואליות האופייניות למחלוקות חזיתיות במשנה ראו: ע' מאיר, 'משיבים או שואלים: להתפתחות הרטוריקה של המחלוקת בספרות חז"ל בארץ ישראל', דפים למחקר בספרות, 8 (תשנ"ב), עמ' 159–185; 9 (תשנ"ד), עמ' 155–174.

יוקדשו לעיבוד הטקסטואלי של כל אחד משלושת חלקי הפרק במשנה, ואקדים להם הצעה חדשה לפירוש התוספתא בראש עדויות, הממקמת את רגע לידתה של תבנית המחלוקת (כגון 'פלוני אוסר ופלוני מתיר') עם אובדנה של המסורת.

ב. 'דבר דומה לחברו' וראשית ניסוח המחלוקות

התוספתא בראש מסכת עדויות מספרת על שינוי יסודי בסדרי הלימוד,¹⁶ אלא שהחוקרים נחלקו בקביעת טיבו של שינוי זה ובזיהוי התופעה הטקסטואלית המתוארת בתוספתא. חוקרים קודמים נטו לראות בתיאור זה עדות היסטורית לאריגה הראשונה של הלכות לקבצים ולמסכתות, ואילו אני סבור שהתוספתא מציעה פשר למאפיין בסיסי יותר של משניות התנאים: צירוף דעות חלוקות בניסוח ההלכה הבודדת. כפי שאציע לפרש, התוספתא מצביעה על מידת החידוש בדרך מסירה זו, ומניחה שבעבר נמסרו דעות שונות בנפרד, אלא שהיחס ביניהן נותר מעורפל עד שצירפו אותן אל תוך תבנית טקסטואלית מאוונת של מחלוקת. תוספתא זו אינה בהכרח עדות היסטורית, אך היא מבקשת להסביר את לידת התבנית הטקסטואלית המוכרת, החורגת ממה שנתפס כדרך המסירה הקדומה. תבנית זו, שהפכה לסימן היכר של הספרות התנאית, באה לעולם לדברי התוספתא עקב חששם של החכמים מאובדן התורה בגלל ריבוי מסורותיה הסותרות. התוספתא כאן מורכבת. חלקה מתפרש רק באמצעות השוואה למקורות מקבילים העוסקים בסוגיות מצרניות, והצבתה בראש מסכת עדויות השפיעה על נוסחה ופירושה. פירוש של התוספתא מחדש יאיר את המשותף לה ולפרק הראשון במשנה עדויות, העוסק בפירוט בתכלית ניסוחן ושימורן של המחלוקות. זהו נוסח התוספתא על שתי גרסאותיה:

כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא, שנאמר 'לכן הנה ימים באים נאם ה' והשלחתי רעב בארץ וגו' [לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ה']. ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטון] לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' (עמ' ח 11–12).

'דבר ה' – זו נבואה, 'דבר ה' – זה הקץ,¹⁷

'דבר ה'¹⁸ – זה מבקש דבר מדברי תורה 'דבר ה' – שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו. דומה לחבירו.

16 תוספתא, עדויות א, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 454).

17 כאן מסתיימת המקבילה בבבלי, שבת קלח ע"ב, ולאחר מכן נוספה מחלוקת חכמים ור' שמעון בן יוחאי בפירוש נבואת עמוס, המופיעה בספרי דברים מח (ראו להלן). בבבלי מתקבל אפוא גיבוב של פירושים שונים לנבואה זו (אך השוו לדעת שפירא בהערה הבאה). הבבלי גם חסר את תגובת החכמים על הנבואה.

18 שפירא הציע להוסיף על פי המקבילה בבבלי, שבת קלח ע"ב, "'דבר ה'" – זו הלכה' (המופיע שם לפני קץ ונבואה). הוא סמך לשון זו לדרשת הספרי "'דבר" – זו הלכה' (ספרי דברים קנב [מהדורת פינקלשטיין,

אמרו: נתחיל מה לבית שמיי ומה לבית הלל.
הלל.

'בית שמיי אומרים כקב חלה בית הלל
אומרים מקבים' וכו'.

כ"י וינה, הספרייה הלאומית hebr. 20
כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220
(לשעבר כ"י ארפורט) – להלן כ"י א
(שוורץ 46) – להלן כ"י ו

חוקרים ראשונים ניגשו לבאר את התוספתא כפתיחה למסכת עדויות וכמקור המספק רקע היסטורי ליצירת מסכת ייחודית זו, החורגת מן הסידור הנושאי האופייני למשנה. על כן ניתן לתוספתא מקום מרכזי במחקר עריכת המשנה. לדעת יעקב נחום אפשטיין עוד מתקופת הבית התקיימה משנה סדורה ומקיפה, ומבחינה זו לא התחדש ביבנה דבר.¹⁹ לדבריו על פי המסורת התלמודית²⁰ מסכת עדויות כוללת את ההלכות הרבות שהתבררו והוכרעו בכינוס הגדול בכרם ביבנה. כך הסירה ההכרעה במחלוקות את איום ההתפוררות לאחר החורבן.²¹ מנגד חנוך אלבק

עמ' 205). לשיטתו הבבלי מציג את המסורת בצורתה המקורית, הכוללת חשש ממשי לאובדן ההלכה, והתוספתא ריכזה את החשש בהתאם לעמדת ר' שמעון, שדחה את החשש מפני שכחת התורה לטובת חשש מן המחלוקות. ראו: ח' שפירא, 'בית המדרש בשלהי ימי הבית ובתקופת המשנה: היבטים מוסדיים ורעיוניים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 215–217.

19 אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 425–428. אפשטיין הציע שהאירוע המתואר בתוספתא עדויות כאן עומד גם ביסוד תיאור ההתכנסות בדרשת ר' אלעזר בן עזריה בתוספתא סוטה (ראו להלן), ובהתאם לכך הוא שיער את זמנו של האירוע. אכן קיימת זיקה בין המקורות, אך לא ניתן ללמוד מהם על אירוע היסטורי ספציפי.
20 אפשטיין לא נשען ישירות על שום מקור תלמודי בנוגע להכרעת ההלכה בכינוס ביבנה. אף שהוא פקפק בעדות הבבלי (ברכות כח ע"א), בנוגע ל'בו ביום' שבו לא נותרה אף הלכה תלויה בבית המדרש, הוא ראה בכך הדין להכרעת המחלוקות. הירושלמי קבע שביבנה הוכרעה ההלכה כבית הלל על פי בת קול. ראו: ירושלמי, ברכות א, ג ע"ב; טור 8, שורות 40–44; יבמות א, ו ג ע"ב; טור 836, שורות 2–6; סוטה ג, ג יט ע"א; טור 920, שורות 45–49; קידושין א, א (נח ע"ד; טור 1140, שורות 9–13). ספראי דחה את המסורת בדבר הכרעה כבית הלל בתקופת יבנה ואת פירושו של אפשטיין. לדידו, המקורות דווקא מלמדים שהמחלוקות נותרו שרירות וקיימות, ולא הוכרעו. ראו: ש' ספראי, 'ההכרעה כבית הלל ביבנה', הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 382–405. כהנא סבר כי כינוס המחלוקות תואם את שיטת בית הלל, המתירים לפסוק באופן עקיב כאחד הבתים. לפיכך עצם הסדרת המחלוקות אפשרה פסיקה עקבית. בתוך כך הוא ביכר את נוסח כ"י ו ולמד ממנו שכינסו את דעות בית הלל ובית שמאי. ראו: מ' כהנא, 'על סובלנות דתית וגלגוליה: מחלוקת קדומה בין בית שמאי לבית הלל שנשתקעה', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 411.

21 ראו עוד: א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל', הנ"ל, מעולמם של חכמים (לעיל הערה 11), עמ' 317–318; 'זוסמן', 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרעיון התלמודיים ראשונים לאור מגילות "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 72–73, הערות 237–238. דא עקא שלאור ריבוי המחלוקות בספרות התנאית, מי שטוען שההתכנסות ביבנה ביקשה להשיג אחדות פנים רבנית יצטרך להודות שניסיון זה נכשל. על יסוד זה הציג כהן את התפיסה המנוגדת שביבנה דווקא נוצר מנגנון שעודד ריבוי דעות. ראו: כהן, משמעות יבנה (לעיל הערה 1). המחקר מתאפיין אפוא בתנועת מטוטלת בין שתי

ראה בתוספתא זו עדות לצעד הראשון בכינוס ובארגון של ההלכות בעקבות החורבן.²² לדבריו 'כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה [...] חששו שמא תשתכח התורה מישראל מפני עול השעבוד והצרות [...] ובסופו של דבר לא יהו מוצאים את דברי התורה המבוקשים, לפי שאין סדר למשנתם, והלכך החליטו להתחיל בסידור ההלכות לפי שמות אומריהם'.²³ שתי שאלות עומדות ביסוד ביאור התוספתא והן קודמות לכל ניסיון לשחזור היסטורי. הראשונה, מה הבעיה שהטרידה את החכמים, והנעוצה בפשר לנבואת עמוס (ח 11–12)? הנביא מנבא שהתורה לא תימצא, והחכמים ביארו שלצד ענפי תורה שכבר אינם מצויים, נבואה וקץ, גם דבר מדברי תורה לא יהיה דומה לחברו.²⁴ בנקודה זו חזר הדרשן אל לשון הפסוק כדי לקבוע את טיב החיפוש אחר 'דבר ה''. לדבריו אי אפשר למצוא את דבר ה' מן הסיבה הפשוטה שהוא כבר אינו דבר אלא דברים רבים, שאינם דומים זה לזה ואינם מצטרפים יחד למכלול אחד. דבר ה' התפרק אפוא לדברים רבים, שאינם דומים זה לזה, אך המדרש אינו מבאר מהו טיב ההבדל

גישות עקרוניות בדבר מגמתם של החכמים, וביארין חזר בניסוח משוכלל יותר לעמדה שהמקורות הקדומים עוסקים ביצירת קונסנזוס ולא בהאדרת המחלוקת. ראו: D. Boyarin, *Border Lines: The Partition*. פראד הצביע על כישלון המאמץ המתמשך לאפיין באופן גורף עמדה עקרונית בנושא זה, החוזר ועולה בגוונים שונים בכל רובדי הספרות התלמודית. ראו: S. Fraade, 'Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between Praxis and Thematization', *AJS Review*, 31 (2007), pp. 1-40; idem, "'A Heart of Many Chambers': The Theological Hermeneutics of Legal Multivocality", *HTR*, 108 (2015), pp. 113-128. ברוח זו, כפי שאראה, התהליכים המשתקפים מן הטקסטים הם עדינים יותר, ומלמדים על התגבשות מדורגת של דרכי לימוד יותר מאשר על שינויים פרדיגמטיים.

22 ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט, עמ' 82–84, 257–259.

23 שם, עמ' 82. גם שחזורו של אלבק אינו נקי מקשיים. דווקא חלקי מסכת עדויות שעוסקים באיסוף הלכות לפי אומריהן, בית הלל ובית שמאי, מיוחסים לחכמים מאוחרים יותר, תלמידי ר' עקיבא, ואינם שייכים לרובד הקדום של המסכת, שנערך כביכול ביבנה. אפשריין על פי דרכו הסיק מאזכור שמות תלמידי ר' עקיבא שמסכת עדויות שלפנינו מלוקטת ממשניותיהם של תנאים שונים, שעיקרם את מסכת עדויות הקדומה שמיבנה. ראו: אפשריין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 428.

24 לאחרונה הציע שרמר פרשנות מקורית לתוספתא על יסוד ההבחנה בין 'דברי תורה' ל'דברי סופרים' במשפט הפתיחה. לדבריו החשש אינו מאיבוד התורה אלא מחוסר היכולת להבחין בין דברי תורה לדברי סופרים. לפיכך ייחוס האמירות לבית הלל ולבית שמאי לא נועד להבחין ביניהן אלא להבדילן מדברי התורה. לעומת משנה אבות, ששללה את דברי החכמים עד סיני, כאן הם מייסדים את תורתם על ההנגדה לסיני. לדעת שרמר הפירושים לדבר ה' – נבואה, הקץ ודבר דומה לחברו – הם בגדר תוספת מאוחרת שאינה תואמת את כוונת התוספתא המקורית. ראו: שרמר, אבות (לעיל הערה 3). אני מתקשה לקבל פרשנות זו, המנתקת מקור זה מן המקבילות דלהלן, העוסקות בבעיית המחלוקת. כבר הברייתא עצמה פורטת גם דברי תורה שאינם בנמצא (נבואה וקץ) וגם דברי סופרים (שאינם דומים זה לזה). מעבר לכך – כפי שציין שרמר – פראד כבר הראה לנכון שדרשות החכמים בדבר מקורם האלוהי של חלקי התורה השונים נוטות לטשטש בין דברי התורה לדברי החכמים. ראו: פראד, פוליסימיה רבנית (לעיל הערה 21), הערות 35, 105. לבסוף לשון הרבים בפסוק (כי אם לשמע את דברי ה') מעוררת את הצורך הדרשני להצביע על סוגים שונים של דברי ה' שאינם בנמצא.

ביניהם – האם חוסר ההתאמה נעוץ בתוכן או בצורה? האם יש סתירה בין דברי התורה השונים או שהקשרים הפנימיים ביניהם, שבאמצעותם הם מתבארים זה מזה, לא ימצאו עוד?²⁵

השאלה השנייה נוגעת לטיב הפתרון המוצע לבעיה ('אמרו: נתחיל' וכו') – כיצד מחלוקות בית הלל ובית שמאי (או הלל ושמאי) יכולות להפוך את דברי התורה לדומים זה לזה?²⁶ לכאורה פירוט המחלוקות מעצים את התפוררות דברי התורה ואינו מסייע למצוא את דבר ה'. אך דברי תורה עניינים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ולשם ביאורן של שתי השאלות עלינו לפנות לקבוצת דרשות משלימות, הכוללות מגבש של מרכיבים משותפים, ושעל אף ההבדלים ביניהן מתבארות זו לאור זו. בספרי לדברים מופיעה מחלוקת תנאים בנוגע לפשר נבואת עמוס. כנגד דברי חכמים המציירים מצב שבו אנשים משוטטים לברר את ההלכה שנעלמה מעיניהם,²⁷ הדגיש ר' שמעון שהשיטוט נובע לא משכחת התורה או מאי ידיעתה:

'ישוטטו לבקש את דבר ה': ר' שמעון בן יוחי אומר: <אם> לומר שהתורה עתידה להשתכח מישראל והלא כבר נאמר 'כי לא תשכח מפי זרעו', אלא 'איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר', 'איש פלוני מטמי, איש פלוני מטהר' ולא ימצאו דבר ברור.²⁸

מן הצירוף של לשונות המחלוקת לחשש ש'לא ימצאו דבר ברור' משמע שר' שמעון היה מוטד מכך שההלכה אומנם תימצא בשפע אך לא תהיה חתוכה וברורה בגלל ריבוי הדעות.²⁹ ר' שמעון ביאר את נבואת עמוס על רקע קיומן של מחלוקות שאינן מאפשרות למצוא דבר הלכה ברור,

25 ראו: "כי טובים דודך מיין" דברי תורה דומין זה לזה, דודין זה לזה, קרובין זה לזה' (שיר השירים רבה א, ב), וכפי שעולה מן הדוגמה שם, סמיכות הפסוקים מאפשרת ללמוד מזה על זה. ראו עוד: 'כל דברי תורה צריכין זה לזה, שמה שזה נועל זה פותח' (תנחומא, חוקת נב [מהדורת בובר, דף סה ע"א]). תודה לקורא המאמר מטעם המערכת על ההפניות החשובות.

26 בעקבות שאלה זו היה מי שביקש לנתק את חלקי התוספתא זה מזה. לדעת הלבני הנבואה נותרת בעינה ואינה נפתרת (בדומה לבבלי), ואז מתחילה יחידה חדשה, 'אמרו', הפותחת את סידור ההלכות במסכת. ראו: הלבני, מדרש, משנה וגמרא (לעיל הערה 11) עמ' 45. לדעת נאה המשפט 'אמרו נתחיל מהלל ושמאי' וכו' הוא קישור מלאכותי לקובץ המחלוקות הפותח את המסכת (כלומר לא ניתן לנתקו משלפניו, אך ניתן לפרש את השורות הראשונות בלעדיו). הפרדה זו אפשרה לנאה לזהות במסכת עדויות תבניות טקסטואליות אחרות מלבד הקובץ הראשון המספקים פתרון לנבואה. ראו: ש' נאה, 'אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 583, הערה 188. לדעתי הקישור בין בעיית אי אחדות התורה לבין בעיית המחלוקות אופייני כל כך למקורות שאין סיבה של ממש להפריד בין 'אמרו נתחיל' וכו' לבין מה שלפניו. עם זאת אין לקשור את המעשה למשניות הפותחות של עדויות, ראו להלן.

27 לביאור פשר הנבואה לדעת חכמים, 'שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה על שרץ שנגע בכיכר', ראו: ש' נאה, 'על שני מושגים היפוקרטיים במשנת חז"ל', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 184–185; פורסטנברג, טהרה וקהילה (לעיל הערה 1), עמ' 282–285.

28 ספרי דברים מח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 112–113).

29 לנוסח אחר של דברי ר' שמעון ראו: 'אלא מה אני מקיים "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו": שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד' (בבלי, שבת קלח ע"ב). באופן אירוני דברי ר' שמעון עצמם אינם ברורים, בעיית המחלוקת אינה מוזכרת, ולא ברור אם מסיבה זו ההלכה אינה ברורה. על כן נוספה ההתייחסות

ובכך האיר גם את פירושה של תוספתא ריש עדויות. גם התוספתא מבארת את נבואת עמוס לא בכך שדברי התורה יישכחו אלא שהם 'לא יהיו דומים זה לזה', ומשמע אפוא שמדובר בקיומן של מחלוקות, ובהמשך היא אומנם מנסחת את המחלוקת הפרדיגמטית, בין בית שמיי ובית הלל. עם זאת למרות המוטיבים המשותפים אין התאמה מלאה בין דרשת ר' שמעון לתוספתא. סוף סוף ר' שמעון הותיר את הנבואה על כנה, בעוד שעל פי התוספתא החכמים שנכנסו לכרם ביבנה ביקשו דווקא להתגבר על נבואת אובדן התורה באמצעות ניסוח מחלוקות בית הלל ובית שמאי. במילים אחרות, דרשת ר' שמעון והתוספתא דומות אלא שתבנית המחלוקת הועברה לשלב אחר בדרשה, מתיאור הבעיה בדברי ר' שמעון להתמודדות עם מציאות זו בתוספתא.

מהי אפוא הבעיה במציאות שבה לדעת התוספתא 'דברי תורה אינם דומים זה לזה', אם הפתרון אינו טמון בהכרעת המחלוקת? מהלך זה של התוספתא מתבאר על רקע מקבילה נוספת בספרי, הקרובה ללשונו ר' שמעון מצד אחד, אך מציעה פרקטיקה דומה לזו שבתוספתא מצד אחר. מתוך כך אנו למדים על אתגר לימודי אחר הכרוך בתופעת המחלוקת, ושאינו נוגע לצורך להכריע הלכה למעשה:

ר' שמעון בן מנסיא אומר [...] 'נפש שבעה תבוס נופת' – מה נפה זו מוציאה קמח בפני עצמו, סובין בפני עצמם, קיבר בפני עצמו, כך תלמיד יושב ומברר דברי תורה ומשקלים: 'איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר', 'איש פלוני מטמא, איש פלוני מטהר'.³⁰

בדרשה זו דברי התורה נמשלים לתערובת של סוגי קמח השונים זה מזה, ועל התלמיד להפריד – לברר – בין החומרים השונים הכלולים בה. פעולת הברירה הכרחית לשם הכנת המאכלים. כמו בדרשת ר' שמעון הלומד מעוניין לברר את דברי התורה, אך כמו בתוספתא עדויות הוא אינו צריך להכריע במחלוקת אלא מברר את דברי התורה באמצעות ניסוח המחלוקת 'איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר'. גם הדימוי בדרשת ר' שמעון בן מנסיא תואם את התיאור בתוספתא. במצבה הגולמי התורה מעורבת, 'דבר מדברי תורה אינו דומה לחבירו', והתערובת כוללת סוגים שונים שאינם מצטרפים יחד. גם כאן בשלב הראשון של הדרשה לא מפורש מהו הנמשל, ומהם ההבדלים בין הקבוצות השונות של דברי התורה שאינם מאפשרים ללמוד אותם יחד, אך הנמשל מתבאר בסיפא. התלמיד מתואר כמי שמארגן את החומר הכאוטי שלפניו בעזרת הנוסחאות 'איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר', 'איש פלוני מטמא, איש פלוני מטהר'.

על הזיקה בין שלושת המקורות העמיד שלמה נאה בדיונו בתרבות הלימוד על-פה של החכמים,³¹ אך אני אבקש לקשור מקורות אלו להיבט אחר בתרבות הלימוד של החכמים. נאה הציב במוקד פירושו לקבוצת מקורות זו את בעיית האובדן של ידע עצום שאינו מאורגן, ולדעתו

החידתית ל'מקום אחד'. ברי כי צירוף זה נובע מתיאור השיטוט בפסוק, אך לא ברור מה טיבו של המידע החסר, ואם המקום הוא גיאוגרפי או טקסטואלי.

30 ספרי דברים מח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 109–110).

31 נאה, אומנות היכרון (לעיל הערה 26), עמ' 563–586.

שלושת המקורות מצטרפים יחד למהלך אחד. לדבריו ר' שמעון היה מודאג שמצבור ההלכות יידרדר למצב כאוטי, עד שלא יהיה אפשר למצוא בו את המידע המבוקש, משל לספרייה ענקית ללא קטלוג.³² לשם כך הכרח לכנס את ההלכות על פי עיקרון מארגן כלשהו, ונוסחאות כגון 'איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר' הן אמצעי למיין את ההלכות לקבצים. על פי דרשת ר' שמעון בן מגסיא תהליך זה התחיל כבר ברמת הלימוד האישית. כל לומד נדרש לסווג את החומר ולארגן אותו בקבוצות, כדי שיוכל לשלוף את המידע שצבר ולהשתמש בו. עם זאת לדברי נאה ארגון המידע בדרך זו לא נותר ברמה הפרטית, והפך לעיקרון המארגן של כמה מן הקבצים שלפנינו במסכת עדויות, כגון 'ארבעה ספקות ר' יהושע מטמא וחכמים מטהרים', 'שלושה דברים ר' צדוק מטמא וחכמים מטהרין', 'ארבעה דברים רבן גמליאל מטמא וחכמים מטהרין', 'שלושה דברים ר' אלעזר בן עזריה מתיר וחכמים אוסרים'. שפע רב של הלכות הצטבר בעקבות פעילותם של חכמי יבנה, ומרוב טובה הם נדרשו לבנות אוצרות לאגור בהם את הפירות.³³

נאה התמקד בצורך של כל לומד לארגן את הידע ולצרף את הפרטים למכלול על מנת לאחסנם בזיכרון, אך לא סיפק הסבר ראוי לנוכחותה הדומיננטית של תופעת המחלוקת בכל המקורות הללו, נוכחות שעמדתי עליה בדיוני לעיל.³⁴ בעיניו תבנית המחלוקת היא רק אמצעי – אחד מני רבים – לארגון הידע באמצעות צירוף הלכות בודדות לפי שמות החולקים, אך לשיטתו העובדה שדברי התורה אינם דומים זה לזה, ושהמכלול כולו אינו ברור, אינה קשורה לתופעת המחלוקת. בעיני נאה דברי התורה אינם דומים, כמו שכל פרטיו של מערך מידע מורכב אינם דומים. דא עקא שמצירוף הדיונים המקבילים בתוספתא ובספרי, כפי שהראיתי למעלה, משמע שהקושי למצוא 'דבר ברור' או ש'דברי תורה דומין זה לזה' נובע לא מריבוי ההלכות כשלעצמן אלא מריבוי הדעות. זהו יסוד מרכזי בכל אחד מן המקורות, שהתמודדו עם תופעה זו בדרכים שונות.³⁵ לפיכך נראה להציע שכל המקורות הללו נשענים על מסורת משותפת בדבר החשש מפני

32 שם, עמ' 565. תפקיד התבנית 'איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר' בדברי ר' שמעון אינו ברור לפי שיטת נאה. נראה כי לדעתו זו פשוט דרך לצטט הלכות רבות ללא סדר, אך ניסוח זה מבליט דווקא את הניגוד בין הדעות. הסברו של נאה גם אינו מביא בחשבון את התפקיד השונה של תבנית המחלוקת אצל ר' שמעון בר יוחאי לעומת ר' שמעון בן מגסיא. לפי דרכו תבנית זו מתארת בו זמנית את המצוקה של ההלכות במצבן הכאוטי ואת דרך סידורם.

33 שם, עמ' 584.

34 לביקורת מעין זו על נאה ראו: פראד, פוליסימיה רבנית (לעיל הערה 21); הנ"ל, חדרי חדרים (לעיל הערה 21). על אף ביקורתו המוצדקת לטעמי על נאה, פראד לא הציע חלופה מספקת, ובתיאורו ניסה לאחוז את החבל בשני קצותיו. ראו: פראד, פוליסימיה רבנית (שם), עמ' 14, 20; הנ"ל, חדרי חדרים (שם), עמ' 120. לדבריו המחלוקת לעולם ניצבת כבעיה, והעיסוק ביצירת מנגנוני זיכרון אינו פותר את המתח בין הדעות החלוקות. אם כן אף שלא ניתן למצוא דבר ברור – כלומר מוכרע הלכה למעשה – עדיין ניתן לזכור את המידע על ידי ארגונו.

35 כאמור נאה פתר באופן חלקי את הקושי בתוספתא עדויות על ידי ניתוק הבעיה שהעסיקה את הנכנסים לכרם ביבנה מן האמור בהמשך 'נתחיל בהלל ושמאי', כך שלפי קריאתו מקור זה אינו בהכרח עוסק בתופעת המחלוקת. ראו לעיל הערה 26.

אובדן התורה בעקבות ריבוי הדעות והמחלוקות, אלא שכל אחד מהם ביאר תופעה זו בדרכו שלו. בעוד שר' שמעון בר יוחאי הוטרד מעצם קיומן של מחלוקות לא מוכרעות,³⁶ ראו ר' שמעון בן מנסיא ותוספתא עדויות בניסוחן הסדיר של המחלוקות צעד הכרחי בהתמודדות עם סבך המסורות הבלתי תואמות. הנטייה לפרש מקורות אלו כאילו הם עוסקים בארגון ההלכות וכינוסן לקבצים, מתעלמת מן הצורך המקדים לצרף את ההלכות המגיעות ממגוון מקורות, לסווגן ולנסחן כמחלוקות בין החכמים. המבוכה אל מול מגוון המסורות שאינן עולות בקנה אחד מבארת היטב הן את החשש בתוספתא עדויות מפני אי מציאת דברי התורה בתערובת המסורות, שפוררו את דבר ה' לדברים רבים שאינם דומים זה לזה, הן את דרך הלימוד המתוארת בפי ר' שמעון בן מנסיא, המכוונת לניסוחן של מחלוקות.

התלמיד המתואר בדברי ר' שמעון בן מנסיא נדרש לבצע פעולה כפולה: לברר את הדעה הבודדת ולשקול אותה כנגד הדעה הנגדית. בסופו של תהליך העיבוד נדרש הלומד לייחס מסורת לחכם מסוים ולהציבה אל מול מסורת מנוגדת המזוהה עם חכם אחר. התוצאה של תהליך זה היא התבניות 'איש פלוני אוסר', 'איש פלוני מתיר', 'איש פלוני מטמא', 'איש פלוני מטהר'. כעת הדברים ברורים, דבר דבור על אופניו. זה למעשה גם טיבה של ההכרעה בראש תוספתא עדויות, המשחזרת את רגע הלידה של תבנית טקסטואלית זו. אך לשם ביאור התוספתא יש לעמוד על נוסחה.

על פי נוסח כ"י ו: 'אמרו: נתחיל מה לבית שמיי ומה לבית הלל. בית שמיי אומרים כקב חלה בית הלל אומרים מקבים וכו'.' לעומת זאת על פי כ"י א והדפוס: 'אמרו: נתחיל מהליל ומשמאי. שמאי אומר מקב חלה והליל אומר מקביים וכו'.' לכאורה נוסח כ"י א ברור יותר, מאחר שהוא תואם את פתיחת מסכת עדויות, ששם מופיעה רשימה של מחלוקות הלל ושמאי.³⁷ לעומת זאת המחלוקת המצוטטת בכ"י ו בין בית הלל לבית שמאי אינה קיימת והיא שיבוש ברור של המשנה. מנגד הפתרון בכ"י א סתום ואינו מתבאר אלא כהצבעה על משנת עדויות, והיה על חוקרים לשער מהם מאפייני המסכת שפתרו את הבעיה שדברי התורה אינם דומים זה לזה.

נראה אפוא שדווקא הקושי בכ"י ו חושף את הקשרה העצמאי המקורי של דרשת הפתיחה בתוספתא. ציטוט המחלוקת בעניין חלה אינו חלק מן המעשה הפותח את התוספתא, והוא פותח יחידה חדשה, המבארת את המחלוקת במשנה. אלא שבגלל הסמיכות בין המעשה להלכה מן המשנה, נוצרה האחדה בשני נוסחי התוספתא. מסורת כ"י א הבינה שהסיפור מכוון להסבר

36 דעת ר' שמעון עשויה להתפרש בכיוונים אחרים, אם נניח שתבנית המחלוקת 'איש פלוני אוסר וכו' נוספה באופן משני בספרי (כפי שעולה מנוסח הבבלי, ראו לעיל הערה 29), או לחלופין אם נפרש את הלשון 'איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר' לא כנוסחה של מחלוקת כדברי ר' שמעון בן מנסיא ובדרשת ר' אלעזר בן עזריה להלן, אלא כהלכות שונות המיוחסות לאותו חכם ולפיכך סותרות את עצמן.

37 עם זאת התוספתא מדלגת למחלוקת השנייה. אך אם היא ביקשה להצביע על הקובץ הפותח את המשנה, מדוע לא צוטטה המחלוקת הראשונה? זהו סימן חזק לכך שהמעשה שבראש התוספתא לא נועד להיות פתיחה להלכות הראשונות במשנה.

סידור ההלכות במשנה עדויות, ולפיכך המירה את בית שמאי ובית הלל בשמאי והלל, המופיעים במשנה. מנגד במסורת כ"י ו' 'תוקן' נוסח המחלוקת במשנה למחלוקת בין בית הלל ובין בית שמאי, כפי שמופיע במסקנת הסיפור הסמוך. אם כך יש לשחזר את סיום המעשה בפתיחה ככ"י ו': 'אמרו: מה לבית שמיי ומה לבית הלל'. לאחר מכן באה פסקה מן המשנה השנייה בעניין חלה, שאינה קשורה ישירות למה שלפניה.

לאור זאת גם מתבארת כוונתו המדויקת של הסיפור, והוא עולה בקנה אחד עם סגנון תיאור דרך הלימוד בדבריו של ר' שמעון בן מנסיא. בדומה לתלמיד הנדרש להפריד בין החומרים השונים, הלשון הייחודית 'מה לבית שמיי ומה לבית הלל' מציינת פעילות של סיווג הלכות: אילו הלכות שייכות לבית הלל ואילו שייכות לבית שמאי. דברי התורה אינם דומים זה לזה – הם סותרים זה את זה ואינם עולים בקנה אחד, ולפיכך ההבחנה הסדורה בין הלכות השייכות לבית שמאי להלכות השייכות לבית הלל מסייעת לפתרון הסתירות והופכת את התורה לקוהרנטית. באופן פרדוקסלי בסבך המסורות הנפרדות, שגם אם אינן סותרות חזיתית זו את זו היחס ביניהן מעורפל ולא ברור, דווקא סימון המחלוקות הופך את אוסף ההלכות למכלול סדור ומובן. לשון אחר, הצורך להפוך את התורה לעקבית ואחידה כולל בין השאר ציון של המחלוקות הכלולות בה.

אם דברי התורה אינם דומים זה לזה, יש לכלול במסורת ההלכתית הבחנה סדירה בין בתי מדרש שונים, בית הלל ובית שמאי, ובהמשך גם בין חכמים שונים. הפעולה שהתלמיד נדרש לעשות כדי להבין את ההלכות שלפניו, שמקורן במשנתם של החכמים שונים, מוצגת בתוספתא כפרקטיקה שנולדה עם כניסתם של החכמים לכרם ביבנה. כאן נולדה התבנית האופיינית האורגת דעות חלוקות לתוך מסגרת טקסטואלית אחידה וחלקה, וקובעת את אופן לימודו של כל תלמיד. אם כן מעבר להכרה בריבוי הפנים של התורה, כפי שתיאר זאת סטיבן פראד,³⁸ העיבוד הספציפי שמציעה התוספתא למסורת התנאית על אובדן התורה מלמד על התפיסה בקרב התנאים שתבנית המחלוקת המוכרת היא בגדר יצירה חדשה, שהמירה את מסורת ההלכה האחידה בתיאור סדור של המחלוקות המרכיבות את מערכת ההלכה. לפי דרכנו נאמר שסיפור דברים זה לא נועד להסביר את סידורה הייחודי של מסכת עדויות, מאחר שהוא נוגע במאפיין רחב יותר בלימודם של החכמים ובדרך ניסוח משנתם. עם זאת מיקומו בראש תוספתא עדויות אינו מקרי. כפי שאראה בסעיף ג, נושא הפרק הראשון במשנה עדויות הוא תכלית שימור הדעות החלוקות ודרך ניסוח המחלוקת הנגזרת ממנה.

'עשה לבך חדרי חדרי'

תוספתא עדויות דומה למקורות האחרים המציינים נקודת מפנה ביצירת תרבות הלימוד של החכמים, אך היא אינה מסתפקת בתיאור כללי בדבר אובדן המסורת (משנה אבות) או לידת המחלוקת (תוספתא חגיגה), אלא מצביעה על יצירת תבנית טקסטואלית ספציפית המגלמת

38 ראו לעיל הערה 34.

את דרך הלימוד החדשה של החכמים עם כניסתם לכרם ביבנה. בהקשר זה גם מתבארת דרשה המוכרת של ר' אלעזר בן עזריה בתוספתא סוטה. בדברים הבאים אציע, בעקבות נאה, כי דרשה זו מורכבת משני רבדים. הדרשה המקורית של ר' אלעזר בן עזריה משקפת את היומרה ליצור מערכת הלכתית אחידה והרמונית, והיא עובדה מחדש כדי להתאימה לדרך הלימוד שבמרכזה ניסוח דעות חלוקות במסגרת טקסטואלית משותפת.

- [1] 'בעלי אסופות' – אילו שנכנסין ויושבין אסופות אסופות, ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו.
- [2] שמא יאמר אדם בדעתו: הואיל ובית שמיי מטמין ובית הלל מטהרין, איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר, למה אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: 'דברים' 'הדברים' אלה הדברים' 'כל הדברים'.
- [3] 'נתנו מרועה אחד' – אל אחד בראן פרנס אחד נתנן, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו.
- [4] אף אתה עשה לבך חדרי חדרים והכניס בה דברי בית שמיי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין.³⁹

גם בדרשה זו משתקפת הדאגה העומדת בלב המקורות הקודמים, והיא מתבארת יחד איתם. מצב המחלוקת מרפה את ידי הלומד, שאינו מצליח להכיל את המידע הסותר (2). לכאורה הלימוד חסר תכלית אם הוא אינו מספק תמונה ברורה של ההלכה.⁴⁰ אך הפתרון שהדרשה מציעה אינו הכרעה במחלוקת, ואינו מתמצה בעצם ההכרה בערכן של דעות בית הלל ובית שמאי על דרך 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' (3).⁴¹ כפי שעולה מן הדימוי המדויק בסוף הדרשה (4), הפתרון המעשי שניתן לתופעה זו הוא יצירת מנגנון לימודי שבעזרתו אפשר יהיה להכיל את הדעות החלוקות זו לצד

39 תוספתא, סוטה ז, יא–יב (מהדורת ליברמן, עמ' 195). מקבילה: בבלי, חגיגה ג ע"ב. לניתוח שתי המקבילות ראו: נאה, אומנות הזיכרון (לעיל הערה 26), עמ' 570–582; פראד, חדרי חדרים (לעיל הערה 21).

40 יש להדגיש כי השאלה 'למה אני למד תורה מעתה' נוגעת לא רק לטכניקת הלימוד של הדעות המרובות (על דרך 'איך ניתן ללמוד את המידע הסבוך?'), אלא לעצם תכלית הלימוד במצב שבו הדברים אינם עולים כדי הכרעה ברורה. עם זאת הפתרון נעוץ בשינוי המגמה והתכלית של הלימוד, שאינו מכוון יותר אך ורק להכרעת ההלכה. יש בכך תגובה על הרובד הקדום, שביקש לצייר הרמוניה פשוטה של הלימוד וההלכה.

41 החוקרים נחלקו בשאלה אם התוספתא כאן אוהזת בתפיסה פלורליסטית, כמו זו המנוסחת בבבלי, עירובין יג ע"ב. נאה איחר עד הבבלי את העמדה החיובית כלפי המחלוקת, ובויראין נסמך עליו בעניין זה. ראו: נאה, אומנות הזיכרון (לעיל הערה 26), עמ' 574–582; בויראין, קווי גבול (לעיל הע' 21), עמ' 159–160. לעומתם פראד הצביע על טווח רחב של התייחסויות לנושא זה בכל רובדי הספרות התלמודית. הוא הציע מיפוי מפורט של המושגים הרלוונטיים, והציג את ההיבטים המצויים כבר בספרות התנאית. כפי שהוא הדגיש לנכון, קיימת רציפות רבה בין המקורות, גם אם ניתן לזהות רכיבים שנוספו במקורות המאוחרים. ראו: פראד, פוליטיקה רבנית (לעיל הערה 21). לדיון נוסף ראו: A. Yadin-Israel, 'Rabbinic Polysemy: A Response to Steven Fraade', *AJS Review*, 38 (2014), pp. 129-141; S. Fraade, 'Response to Azzan Yadin-Israel on Rabbinic Polysemy: Do they "Preach" what they Practice', *ibid.*, pp. 339-361.

זו.⁴² מסתבר אפוא שהמרחב ההלכתי יכול להכיל את הדעות השונות, והן אינן מאיימות על ידיעת התורה כל עוד הן אינן מעורבות ומבלבלות, אלא מאוחסנות באופן ברור בחללים נפרדים, זו לצד זו. אגף בית הלל נבנה בתודעתו של האדם אל מול אגף בית שמאי, והסדר נשמר. אם כן גם בהיעדר אחידות ניתן להבטיח סדר וקוהרנטיות באמצעות ניסוח המחלוקות במסגרת טקסטואלית משותפת,⁴³ בדומה לאמור במקורות הקודמים. נוסף על כך מן הדרשה כאן עולה שהמאמץ השיטתי של הסדרת הדעות אינו מתמצה בניסוח נקודתי של מחלוקת, 'פלוני אוסר ופלוני מותר'. כדי להכיל את הדעות החולקות במערכת טקסטואלית קוהרנטית נדרש ארגון סדור ומקיף של השיטות זו כנגד זו, המתאפשר באמצעות אחסון כולל של התורה בחדרי החדרים.

אך דרשת ר' אלעזר בן עזריה מאירה ממד נוסף של תהליך התגבשות תבנית המחלוקת. הבעיה הקונקרטיה הניצבת בפני הלומד והפתרון המעשי מופיעים בסעיפים 2 ו-4, וכפי שהראה נאה, הם בולטים בזרותם הסגנונית והתוכנית בהשוואה לסעיפים שסביבם. סעיפים 1 ו-3 ממשיכים את דרשת הפסוק בקהלת, והם מציגים את התרחבות התורה וצמיחתה כתופעה חיובית והרמונית. למרות ריבוי האסופות, פסקיהם של הלומדים עולים בקנה אחד, והם אומרים על טמא במקומו ועל טהור במקומו. על מציאות זו בהחלט ראוי לדרוש את סוף הפסוק 'נתנו מרועה אחד'. מצב זה עומד בסתירה עמוקה הן לבעיית המחלוקת המטרידה את הלומד הפרטי, הן לפתרון המעשי המוצע ללומד, הנדרש ליצור מנגנון לארגון הדעות השונות.⁴⁴ בשל סתירה זו העלה נאה את ההשערה הקולעת שלפנינו שתי דרשות נפרדות שסורגו יחד בתוספתא. הוא הוסיף לשער שבדרשה המקורית של ר' אלעזר בן עזריה ניצבו שתי הדרשות זו אחר זו, והן עורבבו בהשפעת הבבלי.⁴⁵ אך הפער בין הדרשות והניגוד בין תמונות הלימוד העולה מכל אחת מהן הוא כה גדול עד שקשה לראות איך הן יכלו לצאת מפי דרשן אחד. לפיכך סביר יותר לייחס את מעשה הסירוג לדרשן מאוחר, שהוסיף על דרשת ר' אלעזר בן עזריה והתאים אותה לאוריינטציה הלימודית החדשה של הלומדים.

אני מציע אפוא שהדרשה שלפנינו התפתחה כדלקמן: באמצעות סדרת ניגודים (דרבנות / מסמרות נטועים; בעלי אסופות / רועה אחד) תיארה הדרשה הבסיסית על הפסוק בקהלת את צמיחת התורה משורש אחד. דרשה זו, המיוחסת לר' אלעזר בן עזריה ביבנה, הציעה תיאור

ההבדלים בין הבבלי למקורות ארץ ישראלים באשר לתופעת המחלוקת ראו: R. Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud*, Providence, RI 2010

42 לסידור מבנה הזיכרון הפנימי בצורת חדרים חדרים ראו: נאה, אומנות הזיכרון (שם), עמ' 574–575.
43 ושם כך יש לפרש את הצירוף 'חדרי חדרים', כלומר חדרים המצויים בתוך חדר אחר. ראו: שם, עמ' 575, הערה 149.

44 המתח בין הסעיפים ניכר בהסברו של פראד. הוא הציע קריאה הרמוניסטית של הדרשה, אך על פי הסברו ארגון הידע בצורת חדרים חדרים אינו הפתרון למבוכת הלומד אלא מוצג כהערת אגב בדבר אופן השימור של המידע. ראו: פראד, חדרים חדרים (לעיל הערה 21), עמ' 123.

45 נאה, אומנות הזיכרון (לעיל הערה 26), עמ' 581–582.

הרמוניסטי של הלימוד ביבנה, תיאור התואם את יומרתה של המסגרת המוסדית שפעלה באותה תקופה: האסופות הרבות שותפות לתורה אחת. מסגרת זו גם אפשרה להכריע וליצור מן האסופות השונות מערכת הלכתית אחידה.⁴⁶ בהתאם לכך נקודת המבט של הדרשן כאן ציבורית וכללית.⁴⁷ בשלב מאוחר נדרשה התאמה של הדרשה לחוויית הלימוד המוכרת ללומד הבודד, המתאפיינת בריבוי מסורות חלוקות שאין בידו ליישבן לכדי תורה אחת, ושיכולה להתקיים בידיו רק על ידי יצירת מנגנון לימודי של הכלת מחלוקות. דרשן מאוחר הוסיף אפוא על הדרשה המוסדית הקודמת (1, 3) פנייה ללומד הכוללת הנחיה לארגון ההלכות (2, 4), ברוח דרשתו של ר' שמעון בן מנסיא, ובכך ניסח מחדש את דרך יצירתה של התורה האחת.⁴⁸ מעתה צורפו בתוך התורה האחת גם המחלוקות, וגם הן יוחסו לאותו רועה אחד.⁴⁹

לפי דרכנו למדנו שדרשת ר' אלעזר בן עזריה בצורתה המעובדת – בניגוד לרוח ההרמונית של הדרשה המקורית – והפתיחה לתוספתא עדויות ביקשו למקם בתקופת יבנה את יצירתה של תבנית המחלוקת, וציירו תמונה שלפיה סגנון הלכה זה לא שימש לפני כן. סיפור דברים זה מניח שמלכתחילה נמסרו המסורות ההלכתיות בנפרד, כל בית מדרש ומסורתיו ההלכתיות הסמכותיות.⁵⁰ אף אם נודעו מחלוקות בין עמדות שונות, לא דאגו לתעדן ולנסחן כאחת, אלא

46 דרשה בסיסית זו תואמת את העולה מן המעשה במשנה, ידיים ד, ג על יום שבו הושיבו את ר' אלעזר בן עזריה ביישיבה. בשני ההקשרים המתארים את תורת יבנה מובטח שההכרעות התקבלו על דעת כל החכמים, גם אם הם לא היו במקום. ראו: מ' כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 61. תמימות דעים זו נשענת גם על מנגנון ההכרעה המתואר בתוספתא, סנהדרין ז. ראו: רוזן-צבי, פרוטוקול בית הדין (לעיל הערה 9), עמ' 468. המעבר ממסגרת מוסדית ללימוד אישי לא פורמלי משתקף הן באריגה של החומרים בתוספתא סנהדרין הן בעיבוד של הדרשה הנוכחית בתוספתא סוטה.

47 למקרה נוסף שבו הנחיות הממוענות ליחיד נוספו על מסד טקסטואלי קודם שנוסח מנקודת מבט ציבורית ראו: פורסטנברג, טהרה וקהילה (לעיל הערה 1), עמ' 344–350.

48 ברמה הדרשנית – שלא כבתיאור מציאות הלימוד – הרובד המאוחר משתלב במבנה הדרשה שלפניו. הדרשה הראשונה מבוססת על פטוקי קהלת, אך הוספת דרשה על 'אלה הדברים' מאפשרת לגשר בין 'בעלי אסופות' לבין 'נתנו מרועה אחד'. וכך על פי הדרשה המעובדת דבריהם של בעלי האסופות – ולא בעלי האסופות עצמם – ניתנו מרועה אחד. אני מודה לקורא המאמר על תוספת חשובה זו.

49 כפי שהראה פראד, דרשות הכוללות ענפים שונים בתוך דברי התורה מוכרות מספרות התנאים, אך שלא כדרשות אחרות, דרשת 'אלה הדברים' כאן כוללת גם דעות חלוקות. זהו חידוש מובהק של מקור זה. ראו: פראד, חדרי הדרים (לעיל הערה 21), עמ' 121.

50 בעקבות בבלי, עירובין יג ע"ב הציע שפירא שבית שמאי ובית הלל נבדלו ביניהם בדרכי מסירת ההלכה ובהכללה של דעות חלוקות בתוך הלכותיהם. בית שמאי המסורתיים דגלו בידע סגור ולפיכך נמנעו מהצגת עמדות חלוקות, בניגוד לגישת בית הלל. ראו: H. Shapira, 'The Schools of Hillel and Shammai', *Jewish Law Annual*, 17 (2007), pp. 159-208. שפירא לא עיגן את ההבחנה בין הבתים בלשונות ההלכה עצמם – ויש לציין שרק לעיתים נדירות אנו יכולים להצביע על הלכה מיסודם של בית שמאי – והסיק מן ההתפתחות המאוחרת על גישת בית הלל מראשיתה. תמיכה טקסטואלית אפשרית בגישה זו מצויה אצל כהנא, סובלנות דתית (לעיל הערה 20). על פי פירושו לברייתא הפוסקת כבית הלל (תוספתא, סוכה ב, ג מהדורת ליברמן, עמ' 262); יבמות א, יג (שם, עמ' 4); עדויות ב, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 457), בית

מסרו את מה שנתפס כהלכה סמכותית. ואולם דרך מסירה זו הובילה לכאוס, ומתוכו נולדה בתקופת יבנה – כך לפי שני המקורות הללו – קונוונציה טקסטואלית חדשה. האם יש לתיאור זה אחיזה כלשהי במציאות? האם ניתן לזהות בספרות התנאית עקבות לשינוי דרך ניסוחן של מסורות ההלכה ולצירופן של הדעות החלוקות בתבנית טקסטואלית משותפת?⁵¹ אומנם באופן כללי ההלכות התנאיות טבועות בחותמה של תבנית המחלוקת, ודרכי המסירה הקדומות נעלמות מעינינו.⁵² עם זאת בסעיפים הבאים אחשוף מספר עיבודים טקסטואליים מתוך הפרק הראשון במשנה עדויות המלמדים על שינוי בצורת תיעוד המחלוקת, שהיה כרוך בשינויים נוספים בתפיסת הלימוד ובתכליתה. פרק זה כולל לא רק עיסוק מפורש בשאלת ערכה של מסירת המחלוקת – מבעד לרבדיו הטקסטואליים גם נחשף תהליך התהוותה של דרך מסירה מאוזנת, המבקשת לשמר את מכלול הדעות ב'חדרי חדרים'.

ניסוח המחלוקת והחזרת השמועה האבודה

המקורות שסקרתי בסעיף זה כוללים הנחיות ללומד להסדיר את משנתו בעזרת ניסוח מחלוקת וכן נרטיב המציג את חידושם של החכמים בכרם ביבנה ברוח זו. נבואת עמוס בדבר מי ש'שוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' התפרשה כמתארת את המבוכה של ראשוני התנאים לנוכח חוסר היכולת להתאים את ההלכות זו לזו ואת החשש לאובדן. אך שאלת שימור המחלוקת העסיקה גם את אחרוני התנאים. לפנינו דוגמה מפורטת לתלמיד שכמעט אבדה לו תורת רבו, ומכיוון שהמסורת בשמו לא הייתה מובנת היא כמעט נדחתה כטעות. לבסוף הוא הצליח למצוא את אבדתו בעזרת משנה שלא הסתפקה במסירת ההלכה אלא שימרה את המחלוקת:⁵³

השוחט את הזבח לאכול אמוריו ולהקטיר בשרו, לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר – כשר ורבי יהודה פוסל.

הלל התיירו לבחור לנהוג באופן עקבי כדעת בית שמאי. אם נפרש כשיטתו עשויים היו בית הלל לשנות גם את דעת בית שמאי, בניגוד לגישת בית שמאי שהנוהג כבית הלל לא יצא ידי חובתו ולפיכך אין לכלול את דעתם. פו הציע לקשור שינוי יסודי זה בספרות המדרש להשפעת ספרות הפרשנות ההומרית. ראו: 'פ', 'מסופרים למלומדים: פרשנות חז"ל למקרא לאור הפרשנות ההומרית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ה, עמ' 2–8. ענייני כאן לא בגורם השינוי – השפעה אינטלקטואלית, נסיבות היסטוריות וכיוצא באלה – אלא בזיהוי תהליכי השינוי בתוך הספרות התנאית גופה.

51 דיון נפרד זוקקת מסכת תמיד במשנה, שמתאפיינת באנונימיות ובהיעדר מחלוקת. ראו: 'ג' גינבורג, 'מסכת תמיד: המסכת העתיקה ביותר של המשנה', הנ"ל, על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 41–65; אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 27–31. נראה שכבר בעיני התנאים וכתה מסכת זו למעמד מיוחד (תוספתא, זבחים 1, יג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 488]) וחלקים ממנה עובדו בהתאם לתבניות המסירה הרווחות (השוו למשל: תמיד א, א ומידות א; תמיד ג, א וימא ב, ג).

52 תוספתא, זבחים ב, יח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 483). מובא על פי הדפוס הראשון, הקרוב לכ"ו, אלא ששם אירעו מספר השמטות.

להניח את דמו ואת אמוריו למחר או להוציאו לחוץ – כשר ורבי יהודה פוסל.⁵⁴
 רבי אלעזר אומר: רבי אליעזר פוסל ורבי יהושע מכשיר.
 אמר להן ר' יהודה: מה אם הניח את הדם למחר אינו פוסל?
 וחכמים אומרים: זה וזה כשר. אין לך שפוסל אלא מחשבת אכילה והקטרה וזריקות דמים.
 אמר רבי: פעם אחת היינו יושבים לפני רבי לעזר⁵⁵ והיה אסי הבבלי יושב לפניו וחביב
 עליו. אמר לו: רבי השוחט את הזבח לאכול אמוריו ולהקטיר בשרו מהו? אמר לו: כשר.
 להניח את דמו ואת אמוריו למחר או להוציאן מהו? אמר לו: כשר אלא שרבי אליעזר פוסל
 ורבי יהושע מכשיר. אמר לו: שנה לי את הדבר ושנה לו. למנחה בא אצלו ואמר לו: שנה
 לי את הדבר, ושנה לו. למחרת בא אצלו אמר לו: ר' שנה לי את הדבר, ושנה לו.⁵⁶ אמר
 לו: מה זה יוסי⁵⁷ דומה שלא כיוונת שמועתך?⁵⁸ אמר לו: הן רבי, אלא שרבי יהודה שנה
 לנו פסול וחזרתי על כל חברי ולא מצאתי לו חבר, סבור שמא טעות היא בידי.⁵⁹ עכשיו
 שאמרת לי דבר משם רבי אליעזר החזרת לי אבדתי. זלגו דמעות, אמר: אשריכם צדיקים
 שאתם מחכבים את התורה לקיים מה שנאמר 'מה אהבתי תורתך' וגו', מפני שיהודה בנו
 של ר' אלעאי ואלעאי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך הוא שונה משנתו של ר' אלעאי.⁶⁰

בחלקה הראשון התוספתא מציגה דרכים שונות להצגת המחלוקת במקרה של פסול מחשבה,
 כאשר המקריב מתכנן לשנות מסדרי הקורבן. לפי הדרך הראשונה חכמים פסקו להקל אלא שר'
 יהודה חלק. מנגד ר' אלעזר (בן שמוע) כלל במשנתו את מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר בנושא.⁶¹
 הסיפור בחלק השני מבאר את חשיבות המסירה של המחלוקת כדרכו של ר' אלעזר, ושלא די
 בסתימת ההלכה כדעת חכמים כפי שנעשה בתחילה. איסי הבבלי מדגים את מצבו של תלמיד
 שצריך להתמודד עם השמועות הסותרות, ורק בעזרת ההבחנה בין ר' אליעזר לבין ר' יהושע הוא
 הצליח לשנות את ההלכה. הוא לא ידע להצדיק את המשנה שלמד מר' יהודה, וחשש שמא טעה
 במשנתו, אך הכול התיישב כאשר בעזרת משנת ר' אלעזר עלה בידו לייחס את הדעות השונות
 לחכמים שונים ולזהות את שורשה של משנת ר' יהודה בתורתו של ר' אליעזר.⁶²

54 כך בכ"ו. בדפוס ראשון: 'פסול'. הלכה זו נשמטה בכ"א גם כאן וגם להלן בסיפור הסמוך.

55 כך בכ"ו. בדפוס ראשון: 'ר' אליעזר'.

56 'למחרת [...] ושנה לו' נשמט בכ"ו ו מחמת הדומות.

57 בכ"א: 'איסי'.

58 בכ"א: 'כיווננו שמועתך'.

59 בכ"א: 'ביד רבי'.

60 על פי כ"ו, וכך מוכרח מהקשר הדברים במשפט.

61 במשנה, זבחים ג, ג-1 המחלוקת הראשונה מופיעה בשם חכמים ור' אליעזר, ואילו המחלוקת השנייה היא בין ר' יהודה לחכמים. אפשרות זו אינה מופיעה בתוספתא, ונראה שהיא תוצאת לימודו של רבי, שלמד מן המעשה של איסי הבבלי שר' יהודה הלך בעקבות שיטתו של ר' אליעזר.

62 משמעות הצירוף 'לא מצאתי לו חבר' במקור זה בהשוואה למקורות קודמים היא עדות נוספת לשינוי בתרבות

יתרה מזו, יש הבדל בניסוח ההלכה בפי ר' אלעזר בשני החלקים. ברישא הוא מסר את המחלוקת בתבנית המחלוקת המוכרת בספרות התנאית: 'רבי אליעזר פוסל ורבי יהושע מכשיר'. ואילו בסיפור הוא צירף את ההלכה הפסוקה למחלוקת, במבנה ייחודי: 'כשר אלא שרבי אליעזר פוסל ורבי יהושע מכשיר'. על רקע העובדה שר' יהודה עצמו שנה לתלמידיו רק את דעתו, וגם החכמים האחרים שנו רק הלכה פסוקה, דרך לימודו של ר' אלעזר, שלא זנח את ההלכה הפסוקה כמקובל אך שימר גם את המחלוקת הקדומה, ניכרת בייחודיותה.⁶³ בעל התוספתא הגדיל לעשות וכלל במשנתו את כל צורות המסירה, כדי לא לאבד דבר מדברי התורה.⁶⁴ לפי דרכנו למדנו שגם בקרב תנאים אחרונים לא היה ניסוח המחלוקת פרקטיקה קבועה ומוסכמת, אך היו מי שאחזו בה לשם הסדרת המשניות הסותרות אף כאשר כבר הכריעו בהלכה.⁶⁵

ג. משמועה למחלוקת בעריכת עדויות פרק א

שאלת תכלית ניסוח המחלוקת ושימור הדעות הדחיות עומדת במוקד הפרק הראשון בעדויות. במשניות ד-1 מופיעים מספר נימוקים למסירת דעות דחיות, אך לשם הבנת היחס בין העמדות השונות במשניות אלו והרקע ליצירת הגישות הקוטביות יש לעיין במקורותיו ובעריכתו של הפרק כולו. בצורתו הערוכה הפרק מורכב משלוש חטיבות של מחלוקות הלל ובית הלל ובית

הלימוד של התנאים. בהקשר הנוכחי לא מצא איסי חבר למשנתו של ר' יהודה, ולפיכך הסיק שרבו שנה להם משנה משובשת, שאינה 'דומה לדברי חבריו'. לעומת זאת בסיפורים קודמים הביטוי מופיע במשמעות התואמת את דרך מסירת השמועה. במשנה, עירובין ב, ו 'שמע' עילאי הלכות מר' אליעזר, אך לא מצא להן חבר, וכך נותרה השמועה בגדר שמועת יחיד בלבד. במשנה, יבמות טז, ז שמע ר' עקיבא הן מפי ר' יהודה בן בבא הן מפי רבן גמליאל הזקן שמשאין אישה על פי עד אחד, ובעקבות זאת שמח רבן גמליאל ש'מצאנו חבר לר' יהודה בן בבא'; מעתה נאמרה השמועה מפי שני חכמים ויש לה תוקף של עדות (ראו להלן סעיף ג). במשנתם של חכמי יבנה לא היה פקפוק בנכונותה של השמועה אלא רק בתוקפה כדי לפסוק אותה למעשה, ולפיכך צריך היה לצרפה לדברי חכם נוסף. לעומת זאת בדורם של ר' יהודה ותלמידו איסי לימד הביטוי 'לא מצאתי לו חבר' על סתירה בין ההלכות, והיא זו שהעסיקה את החכמים, שניסו לארגן את ההלכות ולהתאים ביניהן על ידי ייחוסן לחכמים שונים.

73 השוו ללשון הסיפור בבבלי, מנחות יח ע"א. שלא כבתוספתא, על פי הסיפור בבבלי גם ר' אלעזר שנה רק את ההלכה, אך הוא הוסיף בפעם האחרונה כבדרך אגב שר' אליעזר פסל, וכך שימח את איסי. בעל 'חסדי דוד' העיר כי לכאורה גרסת הבבלי סבירה יותר, שהרי מה ראה איסי לבקש מרבו לשנות את ההלכה שוב ושוב, אם מלכתחילה הוא כלל את ר' אליעזר במשנתו. אך נראה שאיסי ביקש להבטיח את תוקף משנת ר' אלעזר. בכל מקרה לפי גרסת הבבלי לא ניתן ללמוד מן המעשה על גישות שונות לניסוח הלכות הנתונות במחלוקת.

74 ישי רוזן-צבי הציע בפניי שהפסוק 'מה אהבתי תורתך, כל היום היא שיחת' (תה' קיט 97), המתאר את ההתנהלות של איסי הבבלי, מספק צידוק נוסף ללימוד מחלוקות – אהבת התורה; כל השיטות ראיות ללימוד כדי להגדיל תורה ולהאדירה. 'מה אהבתי תורתך' רומז גם להמשך 'מאיבי תחכמיני'. אם כן גם מן הדעה החולקת, זו של האיבי, מחכמים.

75 על הדרכים השונות בקרב תלמידי ר' עקיבא למסור את מחלוקות בית הלל ובית שמאי ראו להלן הערה 140 וסעיף ה.

שמאי, ובכל אחת יש תבנית אחרת של מחלוקת מתפתחת. לעומת ההצגה המאוזנת של העמדות החלוקות האופיינית לספרות התנאית, המחלוקות בפרק זה אינן נותרות מעוינות, ומתוכן מוסיף ומתפתח הדיון ההלכתי. פרק זה מתייחד אפוא בכך שהוא מציג לא רק מחלוקות בין חכמים אלא אף את תולדות השתלשלותן. המעקב אחר תהליך העיבוד והעריכה של הפרק חושף שינוי יסודי ביחס אל תופעת המחלוקת בהשוואה לתפיסת מסורת ההלכה במסכת עדויות הקדומה.

היחידה הראשונה בפרק עוסקת במחלוקות שמאי והלל שהוכרעו לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא החכמים פילסו להם דרך שלישית (א-ג). בחתימת חלק זה המשנה דנה בשאלה מדוע מזכירים דעות שלא נקבעו להלכה (ד-ו), ולאחר מכן באות שתי יחידות שבהן אחת מן הקבוצות, בית שמאי או בית הלל (ללא עדיפות מובהקת של אחת על פני השנייה),⁶⁶ חזרה בה מעמדתה משיקולים שונים. היחידה השנייה (ז-יא) מורכבת מחמש מחלוקות משולשות בין בית שמאי, בית הלל ושמאי, שבהן בית שמאי זנחו את עמדת רבם ובחרו לנסח את עמדתם בדומה לדעת בית הלל. היחידה השלישית (יב-יד) משלימה את המהלך ומציגה את בית הלל כמי שלא עמדו על דבריהם וחזרו בהם בגלל טענותיהם הענייניות של בית שמאי.⁶⁷

הפרק הערוך ממחיש אפוא את טיבה של מחלוקת בית הלל ובית שמאי שסופה להתקיים,⁶⁸ והיא מניעה דיון ושינוי עמדה. עם זאת קיים פער ניכר בין המגמה העולה מכל יחידה מגובשת במכלול הפרק הערוך לבין השורשים הקדומים שניתן לשחזר על בסיס ביקורת המקורות והשוואת מקבילות. בעוד היחידות הערוכות מציגות את המחלוקת כתופעה חיובית שעל בסיסה המשיכו החכמים לפתח את תורתם, חומרי הגלם הקדומים משקפים את המאמץ להכריע בדבר השמועה הסמכותית.⁶⁹

66 לדברי שפירא ופיש הדיאלוגים בין הבתים מלמדים על מחלוקת מטא-הלכתית ביניהם: בית שמאי ייצגו עמדה מסורתנית, ובית הלל החזיקו בעמדה רציונליסטית אנטי-מסורתנית. לדבריהם בעוד שהרציונליסט מוכן לחזור בו בעקבות טיעון משכנע, המסורתן ידבק בכל כוחו במסורת שבידו (וראו: 'לא מצינו שהודו בית שמאי לבית הלל אלא בדבר זה בלבד' [ירושלמי, תרומות ה, ד (מג ע"ג; טור 236, שורות 46-47)]). בהתאם לכך הם הסיקו מן היחידה האחרונה בפרק, המכנסת מקרים שבית הלל חזרו בהם, שקיים ניגוד מהותי בין בית שמאי המסורתנים לבית הלל הרציונליסטים. ראו: ח' שפירא ונ' פיש, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל', עיוני משפט, כב (תשנ"ט), עמ' 461-497. דא עקא שהיחידה השנייה בפרק מציגה את בית שמאי כמי שזנחו את משנת שמאי מורם ואימצו את ההנחות של תורת בית הלל. אם כן הפרק מייחס לשני הבתים גמישות בעמדתם.

67 למבנה הפרק ראו: אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 429.

68 אני משתמש בביטוי זה, הלקוח ממשנה, אבות ה, יז, באופן מושאל במובן זה שדעה אחת אינה נעקרת מן המסורת ההלכתית מפני רעותה. לפירוש משנה זו ולמשמעות 'מחלוקת הלל ושמאי שסופה להתקיים' ראו: ש' נאה, 'עשה לבך חדרים חדרים: עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקות', א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"א, עמ' 855.

69 כפי שאראה, הפרק בצורתו הערוכה לא בהכרח משקף את גישתם של חכמי יבנה אלא את תורת תלמידי ר' עקיבא. משנת חכמי יבנה מתגלה רק מתוך חשיפת החומרים הקדומים שביסודו. לניסיון לתאר את מדיניותם של חכמי יבנה מתוך המסכת הערוכה ראו: א' אדרת, 'מסכת עדויות כעדות לשיקום והתקומה לאחר

וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה היחידה הראשונה מציגה שלוש מחלוקות בין שמאי להלל שהוכרעו על ידי חכמים:

[א] שמי אומר: כל הנשין דייין שעתן. (ובית)⁷⁰ הלל אומר: מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה.

וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת.

[ב] שמי אומר: מקב חלה. הלל אומר: מקביים.

וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא קב ומחצה חייבין בחלה. ומשהגדילו המידות אמרו חמשת רבעים חייבין.

רבי יוסה אומר: חמשה פטורין חמשה ועוד חייבין.

[ג] הלל אומר: מלא היין מים שאובין פוסלין את המקווה – שאדם חייב לומר כלשון רבו; ושמי אומר: תשעת קבין.

וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא⁷¹

עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים, והעידו משם שמעייה ואבטליון, ששלושת לוגים מים שאובין פוסלין את המקווה, וקיימו את דבריהן.

שלוש המשניות הן בעלות מבנה זהה. הלל ושמאי חלקו ביניהם, וחכמים אמרו 'לא כדברי זה ולא כדברי זה'. עם זאת ניכר כי קובץ זה אינו תפור מעור אחד. בשתי המחלוקות הראשונות, שבהן שמאי מוזכר ראשון, דעת החכמים מוצגת כפשרה בין עמדות הלל ושמאי. בראשונה החמיר הלל ובשנייה שמאי, אך בין כך ובין כך מתקבל הרושם שדעת חכמים נוסחה כעמדת פשרה בין שתי העמדות שעמדו לפניהם.⁷² משניות אלו מציגות את צמיחתה של דעת חכמים מתוך דעות הלל ושמאי. לעניין הנידה הציגו הלל ושמאי שתי גישות קוטביות, וחכמים אימצו את העקרונות של שניהם. הם קיבלו באופן עקרוני שהאישה בחזקת טוהרה עד לזמן הנוכחי, המוגדר עתה כמעט לעת, והיא אינה תמאה לימים הרבה, אך בתוך זמן זה מעשה הפקידה קובע את טוהרתה כדעת

חורבן בית שני, א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספרא, ירושלים תשנ"ג, עמ' 251–265.

70 כך בכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50. בכל שאר עדי הנוסח של המשנה 'הלל אומר'.

71 כך הוא בכל עדי הנוסח של המשנה (כ"י קאופמן A 50; כ"י פרמה, פלטינה 3173 [דה רוס 138; ריצ'לר 710]; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470.1; כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית hebr. 95; קטע גנייה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.322; ודפוס נפולי רנ"ב); לעומת זאת בבבלי, שבת טו ע"א חסרה המילה 'אלא'.

72 ראיה לציון ההקבלה לספרות הרומית, ששם, לאחר הבאת עמדת כל אחת מן האסכולות המשפטיות, הסאבינינים והפרוקוליינים, נוספה עמדה פשרנית (media sententia). ראו לדוגמה בעניין שינוי בגזל: (A. Watson, *The Digest of Justinian*, Vol. 4, Rev. Ed., Philadelphia 1998, p. 3). D.41.1.7.7

בית הלל. גם לעניין חלה מתקבל הרושם שחכמים בחרו לפשר בין דעות הלל ושמאי וקבעו מידת ביניים בין קב לקביים (ומאוחר יותר נוספה הערה, המובאת כאן באותיות מוקטנות, בדבר שינוי המידות).⁷³ בשתי המחלוקות הראשונות דעת חכמים מנוסחת כפשרה בין הלל לשמאי.

לעומת זאת במחלוקת השלישית, שבה דעת הלל מופיעה ראשונה, דעת חכמים אינה ממצעת בין השניים. הלל החמיר ופסל את המקווה כבר בהין (12 לוגין) מים שאובים, שהם שליש מן הכמות הפוסלת את המקווה לדעת שמאי (תשעה קבין, 36 לוגין). החכמים החמירו יותר משניהם ופסקו שהמקווה נפסל כבר בשלושה לוגין. חשוב מכך, שלא כבמקרים הקודמים ההכרעה במחלוקת השלישית מושתתת על עדות משמם של שמעיה ואבטליון, שדחתה את תקפות דעותיהם של הלל ושמאי, והיא אינה משתלשלת מדעות הלל ושמאי.

הדמיון בין שתי המחלוקות הראשונות לשלישית הוא אפוא צורני בלבד. יתרה מזו, ניכר שהמחלוקת השלישית עובדה כדי להתאימה לתבנית של שתי המחלוקות הראשונות. קיים קושי ברור בביאור לשון החכמים במחלוקת השלישית: 'חכמים אומרים: לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עד שבאו שני גרדיים וכו'. במקום להביא ישירות את עמדתם כמו במקרים הקודמים, נראה כאילו החכמים אמרו 'עד שבאו שני גרדיים' וסיפרו את סיפור העדות משם שמעיה ואבטליון.⁷⁴

73 ראו לשונו של מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"ה, עמ' 778, הערה 240. שלא כבמשנה כאן, ממקורות אחרים עולה שדעת חכמים מעוגנת ישירות במקרא ואינה תלויה בדעות הלל ושמאי. על פי התוספתא, עדויות (א, ב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 454]) וספרי זוטא במ' טו 19 [מהדורת הורוביץ, עמ' 283] שיעור קב וחצי ירושלמית שווה לשבעה רבעים ועוד קב מדברית, שהוא שיעור 'עשירית האיפה' (האיפה מכילה 18 קבים, ועשירית האיפה היא 1.8 קבים, מעט יותר משבעה רבעים של קב). בפרשיית המן מבואר שכל איש לקט מדי יום עומר, שהוא עשירית האיפה (שמ' טז 17, 36). כפי שניסחה זאת התוספתא, 'כדי עיסתכם' מוגדר על ידי שיעור לקיטת המן. דעת חכמים מעוגנת אפוא במקראות. לעומת זאת השיעורים שהציעו שמאי והלל אינם מבוארים במקורות התלמודיים ואף הראשונים התקשו להסבירם. בתוספות הובא בשם הירושלמי שלדעת בית הלל העומר הוא שתי קבים מדבריות, מכיוון שהוא עשירית האיפה מלבר, ובית שמאי סברו שמכל עומר הכינו שתי עיסות, בוקר וערב. ראו: תוספות לבבלי, שבת טו ע"א, ד"ה 'שמאי'. אחרים הביאו פירוש זה בשם 'יש מפרשים'. ראו: ר' שלמה סיריליאו למשנה, חלה ב, ו; רמב"ן בשם הראב"ד (על בבלי שבת טו ע"א, ד"ה 'שמאי אומר מקב לחלה'). ונראה שהפירוש יוחס בטעות לירושלמי (ר"ש סיריליאו הסמיך דיונים אחרים על משנה זו בשם הירושלמי), אף שר"ש סיריליאו הביא בפירושו למסכתות חלה ועדויות ציטוט ארוך בשם הירושלמי המובא גם ב'מלאכת שלמה' (על דרכו של הר"ש סיריליאו בשחזור ירושלמי מדעתו ראו: ב' דבלצקי, תלמוד מסכת עדיות למהר"ש סיריליאו, ירושלים תשע"ד, עמ' 44-47). בכל אופן הרמב"ן על אתר דחה הסבר זה מכיוון שזה שיעור קב מדברית, בעוד שחכמים דיברו בקב ירושלמית. הסבר אחר, של רבנו תם, מבוסס על שיעור הפרשת חלה כביצה, ומכאן נגזרת כמות העיסה המינימלית. ראו: ספר הישר, חידושים, סי' רח. בית שמאי שיערו בבעל הבית המפריש אחד ל-24, ולפיכך עיסתו היא בשיעור קב, ובית הלל שיערו בעיסת בעל הבית שהיא בשיעור 48 ביצים. דא עקא שאין שיעור מינימלי של חלה כביצה, אלא בשיעור זה נאמר לעניין חשש להיטמאות החלה (חלה ב). ראו עוד דיונו של כהנא (שם).

74 השוו: 'חכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקווה. מעשה שבאו וכו' (תוספתא, עדויות א, ג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 454]). כאן הושלמה ההתאמה לתבנית שבמשנה.

אך אפילו נאמר שדברי חכמים כללו את סיפור העדות ומתוכה ביקשו להכריע בהלכה, מה מקומה של המילה 'עד' בדבריהם? על כורחנו – וכך לימד נאה בשיעוריו – מילה זו חוזרת לסיפור הדברים שלפני דברי חכמים: 'הלל אומר: מלא הינן [...] ושמי אומר: תשעת קבין, עד שבאו שני גרדיים משער האשפות [...] וקיימו את דבריהן'.⁷⁵ לפי מהלך דברים זה, שמאי והלל עצמם שינו את דעתם בעקבות עדותם של הגרדיים, והם שקיימו את דבריהם בשל סמכות העדות. מהלך משוחזר זה עולה בקנה אחד עם המשנה הסמוכה (א, ד), המעירה על סיפור זה: 'ולמה מזכירין את דברי שמי והלל לבטלן? ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דברו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהן'. מכאן ששמאי והלל אבות העולם הם שחזרו בהם וקיימו את דברי הגרדיים, והמעשה לא היה כרוך בהתערבות של חכמים אחרים כפי שהדברים מופיעים במשנה הערוכה.

המשפט 'וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא' קוטע אפוא את מהלך הסיפור ומבקש לשים בפי החכמים את העמדה שהתקבלה למעשה. תוספת זו מובנת על רקע התבנית החוזרת במשניות הקודמות. מתוך שהמשנה צירפה את המחלוקת השלישית לשתיים הראשונות היא התאימה גם את התבנית: 'וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא', כאילו ללמד שכולם טבועים באותו חותם של דעה שלישית מאוחרת המוסיפה על דעותיהם של שני החכמים הקדומים.⁷⁶

קיים אפוא פער יסודי בין צורתה הקדומה של משנה ג, שדעות הלל ושמאי הוצגו בה רק כדי להידחות מפני העדות, לבין המסגרת הערוכה של היחידה, שבה דברי חכמים נשענים על דברי קודמיהם, מגיבים על מחלוקת המוצעת לפנייהם ומכריעים בה. בצורה הקדומה של משנה ג הדעות הקודמות מתבטלות מפני השמועה המכריעה, ואין כל טעם לשמרון מצד עצמן לאחר העדות, אך בקובץ הערוך הן מוצגות כעובדה טקסטואלית קיימת וכיסוד לקביעת ההלכה בידי חכמים לאחר מכן. מה עומד ביסוד מעשה העריכה של המחלוקת השלישית והבחירה לנסחה בתבניתן של שתי המחלוקות הראשונות? האם זהו עניין סגנוני בלבד, כדי לרכז את מחלוקת הלל, שמאי וחכמים במסגרת אחת, או שמא משתקפת כאן מגמה של המשנה לטשטש את סמכותה של העדות כמקור לקביעת ההלכה?

75 אלבק בפירושו למשנה סבר – בעקבות הרא"ש – שהחכמים פסלו את דברי הלל ושמאי אך לא נקטו שום שיעור עד ששמעו את עדותם של הגרדיים, והם שקיימו את דברי הגרדיים, אך פירוש זה תואם את נוסח הבבלי בלבד. א"ש רוזנטל הציע שהחכמים שאמרו 'לא כדברי זה ולא כדברי זה' ציטטו מקור שהמשיך וסיפר על עדות הגרדיים, ושבקבוצתו חזרו בהם הלל ושמאי. במקום הפתרון הפשוט והמינימלי של שליפת 'וחכמים אומרים [...] אלא', העדיף רוזנטל לשחזר כמה מקורות שהורכבו יחד. ראו: א"ש רוזנטל, 'מסורת הלכה וחינוך הלכות במשנת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 367.

76 השו: 'שמעון אחי עזריה אומר לא כך ולא כך אלא' (משנה, טהרות ת, ז). גם כאן נראה כאילו שמעון הוסיף דעה שלישית על דעותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע (וכך עולה מן התוספתא, טבול יום א, ח [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 684]). אך כפי שהראו הפרשנים, הוא חזר בלשון אחרת על דעת ר' אליעזר. מחלוקתו היא אפוא בלשון השמועה ולא בהלכה. זהו ביטוי לעיסוקם של חכמי יבנה בשימור לשון השמועה, גם אם אין לכך השלכה הלכתית.

נוכל ללמוד על מגמת העריכה של המשנה מתוך עיון בקבוצת המשניות הבאות, ד-ו, המשלימות את החלק הראשון בפרק, והעוסקות מפורשות בהסבר התופעה הטקסטואלית של תיעוד המחלוקת. כאמור משנה ד מתייחסת ישירות לאזכור דעות הלל ושמאי במשנה ג: 'למה מזכירין את דברי שמי והלל לבטלן? ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דברו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהן'. מעשה זה מלמד אפוא על חשיבות ההתגמשות אל מול דעות אחרות, אך מהי לפי המשנה עילה מספקת לשינוי עמדה? נוכל לעמוד על מלוא משמעותו של היסק זה במשנה על ידי השוואתו ללשון התוספתא המקבילה. שם בתשובה על השאלה מדוע הוזכרו פרטיהם של הגרדיים בעלי העדות, התוספתא עונה: 'מה אבות העולם לא עמדו על דבריהן במקום שמועה על אחת כמה וכמה שלא <<הא>> אדם עומד על דבריו במקום שמועה'.⁷⁷ מלשונה המפורשת של התוספתא אנו עומדים על החיסרון שבמשנה. כפי שעולה מסיפור הגרדיים, אבות העולם, הלל ושמאי, ביטלו את דבריהם מפני השמועה המוסמכת שהכריעה במחלוקת.⁷⁸ אמצעי הכרעה זה אומנם משתמע גם מן הסיפור במשנה, אך זו בחרה לנסח את המסקנה באופן כללי: המחלוקת מתועדת כדי ללמוד ממנה על דרכם של החכמים שהיו מוכנים באופן כללי לשנות את דעתם אל מול דעות החולקים עליהם.

שני העיבודים במשנה עולים אפוא בקנה אחד. הסיפור מראשיתו נועד לבסס את ערכה של השמועה, שאף אבות העולם ביטלו את דעתם מפניה, והוא מלמד שלא לעמוד על דעתנו במקום עדות מוסמכת מפי שניים, ואילו העיבודים של הסיפור ושל המסקנה המצורפת לו מצניעים את מעמדה המיוחד של השמועה. לפי המסורת המקורית אין עוד קיום לדעת הלל ושמאי משעה שהובאה כנגדם השמועה, אך המשנה הערוכה מנצלת מקרה זה כדי להצביע על הדינמיות של

77 תוספתא, עדויות א, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 455). על פי כ"ו ו. ובכ"א: 'שלא יעמיד אדם על דברו במקום שמועה'. לדין נוסף בהבדל בין המשנה לתוספתא במעמדה של השמועה ראו: T. Novick, 'Tradition and Truth: The Ethics of Lawmaking in Tannaitic Literature', *JQR*, 100 (2010), pp. 236-235. נוביק גם הציע לשחזר מעתק מעמדה מסורתית לעמדה אנטי-מסורתית מתוך צירוף שתי תכונות של החכם במשנה, אבות ה, ז: 'ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי ומודה על האמת'. למרות המגמה המשותפת של דברינו, לא השתכנעתי מראיותיו.

78 מן ההערה שהוסיפה המשנה לדעת הלל, 'שאדם חייב לומר כלשון רבו' – על פי פרשנותה המקובלת – משמע שעמדתו של הלל הייתה מעוגנת מלכתחילה בשמועה (אך ראו את פירושו של ר' יעקב שור, שהביא רוזנטל, מסורת הלכה [לעיל הערה 75], עמ' 362; שור סבר שבעל המשנה הקפיד על שימור לשונו של הלל, המכונה כאן 'רבו'). אם כך הוא, טענת התוספתא חריפה יותר. אף שהלל קיבל שמועה מרבו, הוא ביטל את דעתו מפני העדות שאמרו שניים. השוו דברי עקביא לבנו, להלן ה, ז, על דחייתה של שמועה מפי היחיד מפני שמועה שנאמרה מפי הרבים. בנוגע לפירוש המשנה, שהשמיטה את הסיפא 'מפני השמועה', אפשר היה להציע (כפי שהציע בפניי קורא המאמר) שאין בכך ביטוי להצנעת ערכה המיוחד של השמועה, מאחר שממילא דעת הלל הייתה מבוססת על לשון רבו. לפיכך המשנה אינה מציגה את הלל ושמאי כמי שחזרו בהם מפני השמועה דווקא. אך לאור הסמכות היתרה של עדות מפי הרבים, כאן ובהמשך, אין קושי לבאר את חזרתו של הלל מפני השמועה הסמכותית. לפיכך – ובצירוף הראיות הנוספות המוצגות כאן – נראה שהמשנה הערוכה ביקשה להצניע באופן כללי את תפקיד השמועה.

המחלוקת באופן כללי. המחלוקת מאפשרת לשנות עמדה (לאו דווקא בעקבות שמועה), ליצור דעות חדשות המושתתות על הקודמות ולפתח טיעונים שבאמצעותם מתרחב השיח ההלכתי ומאפשר להכיל את השיקולים הנגדיים. אכן בעקבות הקביעה 'שלא יהא אדם עומד על דבריו' – באופן כללי ולא רק כנגד שמועה – שתי היחידות הבאות בפרק מדגימות את יישומו של עיקרון זה הן על ידי בית שמאי הן על ידי בית הלל.

גם הדיון השני החותם את היחידה הראשונה חושף את עקבותיה של התפתחות מקבילה. משניות ה-1 מתמודדות בדרכים שונות עם התופעה של הזכרת דברי היחיד בין המרובים. הפרשנים התקשו לבאר את היחס בין שתי המשניות, ולאור זאת אציע כי ההבדל ביניהן משקף תהליך עיבוד טקסטואלי. המקור הקדום ביטל דעות דחויות, אך בהמשך שולבה העמדה הרואה בחיוב את המשך שימורן של כל הדעות. לשם הבהירות אביא את קבוצת המשניות ד-1:

[ד] ולמה מזכירין את דברי שמי והלל לבטלן?⁷⁹ ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם

עומד על דברו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהן.

[ה] ולמה מזכירין את דברי יחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין?

שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו.

שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין. היה גדול ממנו בחכמה - אבל - לא במיניין במינין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל את דברו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין.

[ו] אמר רבי יהודה: אם כן למה מזכירין את דברי היחיד בין המרובין לבטלן? שאם יאמר

אדם כך אני מקובל ואמרו לו מדברי איש פלוני שמעתה.

לשונו של ר' יהודה במשנה ו' אם כן למה מזכירין את דברי היחיד בין המרובין לבטלן, חוזרת למשנה ד: 'ולמה מזכירין את דברי שמי והלל לבטלן',⁸⁰ ושתייהן עומדות כנגד לשון השאלה המופיעה בינתיים: 'ולמה מזכירין את דברי יחיד בין המרובין?', בלא 'לבטלן'. יתרה מזו, קשה להניח ששאלתו של ר' יהודה מוסבת על המשנה שלפניו.⁸¹ אילו כך היה, היינו מצפים להצעה

79 כך בכל כתבי היד של המשנה (הן במשנה ד הן במשנה ו), בקטעי הגניזה (קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.1021; T-S AS 77.29) ובדפוס נפולי רנ"ב. בכ"י מינכן hebr. 95 ובדפוס: 'לבטלה'. יש מקום להתלבט אם לקרוא 'לבטלן' (לבטל אותן) או 'לבטלן' (לבטלה, עם נו"ן מוספת, כלומר ללא צורך). מן התוספתא א, ד משמע כלשון ראשון: 'לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן'. על בסיס העיון הפרשני להלן במשניות ד, ו, אני סבור שכך מסתבר לפרש במשנה.

80 ראו: אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 430 (בשם ר' יהוסף אשכנזי); ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר נויקין², ירושלים ותל אביב תשי"ט, השלמות והוספות, עמ' 476. לדעת אלבק גם ר' יהודה וגם התנא של משנה ד מוסבים על משנה ד, וכך נוצרה שאלה כפולה.

81 פרשני המשנה הציעו מספר פתרונות להסבר תוספת השאלה של ר' יהודה. הרמב"ם פירש שר' יהודה קיבל את משנה ה, אך שאל כיצד יש להצדיק את שימור עמדת היחיד במקרה שבית דין לעולם אינם עושים כדבריו. ואולם מדברי הרמב"ם לא ברור מהו המקרה המדובר. בעל 'מלאכת שלמה' נאלץ להוסיף משפט כדי להסביר

שקולה של שתי הדעות (כבתוספתא) ולא לחזרה על השאלה בתוספתא 'אם כן'.⁸² נראה אפוא שדברי ר' יהודה מוסבים על שלפני כן, ושהוא התייחס לתופעה טקסטואלית מקבילה של ניסוח לא מאוזן של מחלוקות והצגת דברי חכם רק כדי לבטלם.

במקרה של שמאי והלל אנו למדים מסיפור המעשה עצמו שדעתם התבטלה מאחר שהם עצמם חזרו בהם מפני העדות. אם כן משנה ד אינה שואלת מדוע יש למסור דעות חולקות אם ממילא רק אחת מהן מתקיימת להלכה, אלא מדוע מציינים עמדה שמלכתחילה לא תפסה, ושכבר נדחתה על ידי מוסריה. זהו ככל הנראה גם ההבדל בין השאלה במשנה ה לבין ניסוחו של ר' יהודה במשנה ו.⁸³ משנה ה שואלת על התבנית המוכרת המוסרת את דעת היחיד לצד דעת חכמים שהלכה כמותם.⁸⁴ במקרה זה השאלה נוגעת לבחירה למסור יחד דעות חלוקות שאחת מהן באה בשם חכמים, ושעל כן יש לפסוק כמותה. אך בדברי ר' יהודה – כמו במקרה של הלל ושמאי – משתמע שהשאלה מתייחסת למקרים שבהם המחלוקת נוסחה מלכתחילה בצורה המבטלת מעיקרה את דעת היחיד, ומעתה אין לדעה זו כל קיום.

האם ניתן להצביע על מחלוקות המנוסחות בדרך זו, ושעליהן עשויה להיות מוסבת שאלת ר' יהודה? התוספתא מביאה נוסח אחר של עמדת ר' יהודה: 'לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אמר טמא וזה אמר טהור, זה אמר טמא כדברי ר' אליעזר, אמרו לו: כדברי ר' אליעזר שמעתה'. כאן דעת ר' אליעזר היא הנדחית מפני דעת הרבים, והינה לפנינו מספר מחלוקות המנוסחות כנגד ר' אליעזר, והן אכן מיועדות לבטל את דעתו. תופעה זו מוכרת מהמשך

את רצף המשנה ולהסיט את 'אם כן' לעניין אחר: 'ר' יהודה] היה שונה במשנתו כן: לעולם הלכה כדברי המרובין, אם כן למה מוזכרין דברי היחיד? לבטלם'. אם קוראים את 'לבטלם' כחלק מן השאלה (כפי שעולה גם מן ההקבלה למשנה ד), ניתן לפרש שר' יהודה הסתייג מן ההסבר במשנה ה במקרים שבהם דעת היחיד נדחתה מעיקרה, וכלשוננו של בעל 'מלאכת שלמה': 'הא תינח איפה ששונה בסתם דברי היחיד בין המרובים, אבל היכא שמבטל בפירוש דברי היחיד ומקבל דברי המרובין כי היא דלעיל (במשנה ג) שקיימו דברי המעידים וכיוצא בו בכמה מקומות וכו' אם כן למה הזכיר דברי היחיד לבטלם?'. פירוש אחרון זה חוזר ונסמך על הויקה בין משנה ו למשנה ד, וכך אומנם מתפרשים דברי ר' יהודה בצורה הפשוטה ביותר. אכן בסיום דיונו הסיק בעל 'מלאכת שלמה' שדברי ר' יהודה מוסבים ישירות על משנה ד העוסקת גם היא במקרה כזה.

82 ר' יהודה אומר: לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן. וחכמים אומרים: לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אומר טמא וזה אמר טהור, זה אמר טמא כדברי ר' אליעזר, אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעתה' (תוספתא, עדויות א, ד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 455]). על רקע ההשוואה למשנה נראה שהתוספתא צירפה יחד, לכלל מחלוקת חזיתית, הסברים שנאמרו בהקשרים שונים. בתוך כך התוספתא גם הקדימה למחלוקת ביאור ללשון השאלה בצורתה הקדומה, כדעה שלישית: 'לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן'. כך נוצר עוד הסבר בנוסף לשתני העמדות המקוריות.

83 בעקבות דברי הפרשנים (ראו לעיל הערה 81) אני סבור שיש לפרש את המילה 'לבטלן' במשנה ו כפי שמקובל לפרש במשנה ד, כחלק מלשון השאלה. לא סביר שבכל אחד מן המשפטים היא מתפקדת בצורה אחרת. לפיכך לא נראה לפרש במשנה ש'לבטלן' הוא חלק מלשון התירוץ כבתוספתא.

84 כפי שהוסיפה התוספתא כאן: 'לעולם הלכה כדברי המרובין'. בתוספתא ברכות ד, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 22) עיגן ר' עקיבא כלל זה בפסוק 'אחרי רבים להטות'. מנגד הכלל 'יחיד ורבים הלכה כרבים' מוזכר רק בבבלי.

מסכת עדויות, מקובץ עדויות המובאות בשם כמה חכמים ומכוונות ישירות כנגד ר' אליעזר – למשל: 'העיד ר' יהושע ור' נחוניא בן אלינתן איש כפר הבבלי על אבר מן המת שהוא טמא, שר' אליעזר אומר לא אמרו אלא על אבר מן החי'.⁸⁵ מקור זה מספר שהעדויות הובאה על מנת לעקור את דעתו של ר' אליעזר.

לאור זאת אפשר להציע על דרך ההשערה כי כפי שמלכתחילה הוצגו דעות שמאי והלל רק על מנת לבטלן מעיקרן מפני העדות, כך ייתכן שר' יהודה עסק במקרים שבהם המחלוקת מוצגת בצורה לא מאוזנת. אך בין שר' יהודה התייחס למקורות שבהם דעת ר' אליעזר נדחתה על ידי עדות, כמו דעות שמאי והלל, ובין שהוא התייחס לניסוחים אחרים העוקרים את דעת היחיד, הוא הניח כי תכליתה של המסירה היא הכרעה בהלכה. קיימת אפוא התאמה בסיסית בין משנה ד (בצורתה המקורית) לבין משנה ו, ושתייהן עומדות כנגד העמדה ששורבבה ביניהן במשנה ה. בעוד שלפי משניות ד, ו הדעות הדחיות התבטלו, על פי משנה ה מוזכרים את דעת היחיד גם אם אין נוהגים כמותה, מפני שבעתיד היא תוכל להמשיך להזין את דעות החכמים המאוחרים.

בעוד שהתוספתא מנסחת את התשובה באופן מצומצם, 'שמא תצטרך להם שעה ויסמכו עליהם', כצורך לשעת הדחק, משנה ה מציגה עיקרון כללי, שלפיו חכמים מאוחרים יכולים לסמוך גם על דעת המיעוט לשם קביעת עמדתם. גישה זו מנוגדת הן לעמדת ר' יהודה שדעת היחיד נזכרת רק כדי להבטיח שאיש לא יסמוך עליה מכאן והלאה, הן למשנה ד, שמיסודה נועדה לשבח את הלל ושמאי על שחזרו בהם וביטלו את דעתם.

הזיקה הטקסטואלית בין משניות ד ו-ו, שיש לשער שמלכתחילה עמדו זו לצד זו, והמגמה הנגדית של משנה ה מתבארת בצורה הסבירה ביותר כתוצר של הרכבה טקסטואלית. משנה ה הורכבה על התשתית של משניות ד, ו בהתאם למגמה שזיהיתי כבר במשניות ג-ד. הטקסט התשתיתי – הסיפור המקורי על הלל ושמאי, משנה ד ודעת ר' יהודה המשלימה משנה זו – אינו מייחס ערך לקיומן של דעות חלוקות ודחיות, בעוד שהרובד המאוחר – קובץ משניות א-ג וההסבר שנוסף במשנה ה – רואה בשימור המחלוקות כלי הכרחי בפיתוחן של עמדות נוספות, הנשענות על מכלול הדעות הקודמות.

ביסוד המשנה שלפנינו מצויות אפוא שתי עמדות מנוגדות באשר לתכלית שימורן של דעות חלוקות. עמדה אחת חותרת להכרעה ולקביעת הדעה הנכונה, ולפיכך היא נדרשת להציע הסבר נקודתי להצגת הדעות הדחיות החורגת מדרך המסירה הסמכותית. מנגד העמדה השנייה רואה בשימור המחלוקת הזדמנות לשינוי דעה ולאיומן מחדש של עמדות דחיות. מעבר לעצם ההבחנה בין שתי השיטות,⁸⁶ המורכבות הטקסטואלית מסמנת גם את היחס הכרונולוגי ביניהן: העמדה המגולמת במשנה ה נוספה בשלב מאוחר על משניות ד, ו. מובן שתפיסות חלוקות עשויות

85 משנה, עדויות ו, ב; וכן: ז, א, ז, ה-ז.

86 אפשטיין הציג זאת כמחלוקת ר' מאיר ור' יהודה. ראו: אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 430.

להוסיף להתגלגל בין חכמים מסרנים ועורכים בתקופות שונות.⁸⁷ עם זאת הניתוח שהוצע כאן מגלה את ההתגבשות הטקסטואלית של העמדות זו על גבי זו. עיבוד המשניות מצביע על הלבשה של גישה אחת ודחיקתה של עמדה קודמת, כך שלפחות ברמה הטקסטואלית ניתן להפריד בין מוקדם למאוחר. תהליכים טקסטואליים אלו המתגלים לאורך משניות ג-ו, מקרינים על שינויים נוספים בתרבות הלימוד המשתקפים במסכת עדויות.

שינוי מעמד העדות והשמועה: מר' יהושע לר' עקיבא מסכת עדויות מורכבת משתי קבוצות מרכזיות של משניות. קבוצה אחת, המרוכזת בחלקה השני של המסכת (ממעשה עקיבה בן מהלאל בפרק ה, משנה ו), עוסקת בעדויות,⁸⁸ וקבוצת משניות שנייה, בחלק הראשון של המסכת (פרקים ג-ה), מרכזת מספר רשימות של מחלוקות ספורות בעלות תבנית קבועה בקרב חכמי יבנה ובין בית הלל לבית שמאי.⁸⁹ שני הפרקים הראשונים של המסכת קובעים ברכה לעצמם. כאמור בפרק א יש מחלוקות מורכבות בין הבתים, ובפרק ב יש קבוצות של (בעיקר שלוש) הלכות שר' ישמעאל או ר' עקיבא מעורבים במסירתם. שני הפרקים הללו קרובים אפוא לקבוצות ההלכות בחלק הראשון של המסכת, אך בכל אחד מהם משוקעת גם עדות: העדות משם שמעיה ואבטליון במשנה א, ג ועדויותיו של חנניה סגן הכהנים בתחילת פרק ב, ומהן נלמדות הלכות נוספות. אין כאן המקום לדון ביחס בין חלקי המסכת ובתהליך אריגתם, אך חשובה לענייני העובדה שהעדות ששוקעה בראש המסכת מצטרפת לקבוצת עדויות רחבה בהמשכה.

על רקע זה מתבאר מקומו של המעשה על הלל ושמאי שביטלו דעתם מפני העדות. מעשה זה השתלב בפתיחת המסכת עוד לפני ששוקע באופן משני ביחידה הטבועה בתבנית 'שמאי אומר [...] הלל אומר [...] וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה'. נראה שמלכתחילה המעשה על אבות העולם שלא עמדו על דבריהם במקום שמועה שימש מבוא והקדמה לעדויות המרוכזות בהמשך המסכת. צירופו לשאר המחלוקות המשולשות בין שמאי להלל ולחכמים ניתן את המעשה מהקשר זה, והבליע אותו בהקשר טקסטואלי חדש, המדגים כיצד המחלוקת היא בסיס ליצירת דעות נוספות ולשינוי דעה.⁹⁰ העמדות השונות בדבר טיבה של מסירת המחלוקת נגזרות

87 לפי הניתוח המוצע ר' יהודה במשנה ו שייך לרובד המוקדם, ועליו נוספה בשלב מאוחר משנה ה. עם זאת אין בכך כדי לקבוע את זמן יצירתה של התפיסה המאוחרת. ר' יהודה עשוי היה לפרש בנקודה זו את מסכת עדויות הקדומה ואת המחלוקות המופיעות בה, אף שהוא עצמו או חבריו כבר החזיקו בסגנון אחר של מסירת מחלוקת. זוהי עדות למורכבות התהליכים הפרשניים והטקסטואליים שלפנינו.

88 על נסיבות נידויו של עקיבא, שסירב לחזור בו בעקבות העדות בשם של שמעיה ואבטליון, ראו י' פורסטנברג, 'הסוטה שהשקה "דיכמה": לפתרונה של מילה', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 407-416.

89 לניתוח ספרותי של מבנה המסכת ראו: D. Steinmetz, 'Distancing and Bringing Near: A New Look at Mishnah Tractates 'Eduyyot and 'Abot', HUCA, 73 (2002), pp. 49-96. שטיינמץ הצביע על קשרים לשוניים ותמטיים בין ראש המסכת, מעשה עקיבא בן מהלאל והמשנה החותמת את המסכת.

90 הדגמה מפורטת של התופעה הטקסטואלית של יחידות קדומות ששוקעו במשנה במסגרת מארגנת חדשה

אפוא מן ההקשרים הטקסטואליים המשתנים שבהם הן מופיעות. בהקשרו המקורי המעשה בהלל ושמאי שייך לקורפוס העדויות, המבוסס על סמכות השמועה. לעומת זאת תפקידה הייחודי של השמועה העוקרת את המחלוקת טושטש בצורתה הערוכה של היחידה.

המגמה העומדת ביסוד העיבוד הטקסטואלי של יחידת הפתיחה של מסכת עדויות מתבארת על רקע שינוי כולל במעמדה של השמועה ובתרבות הלימוד שנלוותה לה. מוסד העדות מוכר כמעט אך ורק בקרב חכמי יבנה, בעוד שחכמים מאוחרים מהם כמעט אינם מתוארים כמי שמסרו עדות על הלכה.⁹¹ לצד ירידה במעמדו של מוסד העדות כאמצעי למסירת ההלכה ולפסיקתה במהלך דור יבנה, ניתן לזהות גם שינוי מגמה פנימי לסמכות השמועה באופן כללי. בקרב חכמי יבנה הראשונים מתועדת הקפדה יוצאת דופן על מסירה מדויקת של לשון השמועה, וזו נובעת ממעמדה הסמכותי של השמועה כמקור לפסיקת ההלכה. בהמשך הוצנע העיסוק בקביעת לשון השמועה הסמכותית לטובת בירור ההבדלים בין דעות החכמים וקביעת נקודות המחלוקת ביניהם. התגברות העיסוק בייחוס העמדה לחכם כנגד דעות אחרות הובילה מיניה וביה לעמדה פעילה יותר בניסוח לשון ההלכה. הפער בין יחסו של ר' יהושע לשמועה ובין עמדתו של ר' עקיבא כלפי עדות, כפי שזו עולה מראש פרק ב בעדויות, מעיד על תהליך זה.

בהתאם למורשת הפרושים, שדבקו במסורת הזקנים, תורתם של חכמי יבנה הראשונים מבליטה את סמכותה של השמועה.⁹² על יסוד התיאור של ר' אליעזר ש'לא אמר דבר שלא שמע מימיו,⁹³ ביקש יצחק דב גילת לשחזר מחלוקת מהותית בין האסכולה של ר' אליעזר, שהמשיך

ראו: י' פורסטנברג, 'עריכות קדומות של טהרות: עיון מחודש במקורות המשנה', תרביץ, פ (תשע"ג), עמ' 507–537.

91 רוון-צבי, פרטוקול בית הדין (לעיל הערה 9), עמ' 468, הערה 122. אומנם ר' יוסי ור' יהודה מסרו עדות (עירובין ג, ד; שקלים א, ד), אך הם עצמם לא העידו. יוצאת דופן העדות המאוחרת בנוגע למעמדה של קיסריה בתוספתא, אהלות יח, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 617).

92 החוקרים נחלקו ביניהם בשאלה מהי מידת הרציפות בין רעיון מסורת הזקנים או האבות המיוחס לפרושים לבין התפיסה המתועדת כבר אצל תנאים ראשונים בדבר הלכה לא כתובה שנמסרה על פה מסיני. ראו: S. Fraade, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectariness and Sages*, Leiden and Boston, MA 2011, pp. 370–378 ('Early Midrashic Expressions of a Two-Fold, Written/Oral Revelation and their Historical Significance'); ורמן ושמש, גלגול נסתרות (לעיל הערה 14), עמ' 87–90. בעוד שפראד הדגיש את החידוש התיאולוגי שברעיון תורה שבעל פה, לדעת ורמן הרעיון משתקף כבר בפולמוסים על אודות המסורת בתקופת הבית השני. ברי כי מסורת האבות או הזקנים הקדומה הועצמה על ידי ייחוסה לסיני, אך קשה לקבוע מתי התרחש תהליך זה. בין כך ובין כך המסורת הפרושית מספקת את התשתית למעמד המבוסס של השמועה בקרב התנאים הראשונים. המחויבות הכללית למסורת התפתחה בקרב החכמים לכדי פרקטיקה לימודית שנשענה על השמועה. כבר בדברי יוספוס בקדמוניות היהודים יח, 12–17 ניתן לזהות תהליך מעין זה – מסורת הפרושים הוסטה מאימוץ קורפוס חוקי-מקראי לגישה לימודית כלפי הוראות הזקנים. וראו עוד להלן הערה 175.

93 תוספתא, יבמות ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 9). מקבילות בתלמודים: ירושלמי, יומא ו, ג (מג ע"ג; טור 590, שורות 8–9); בבלי, סוכה כז ע"ב; כח ע"א; יומא סו ע"ב; ברכות כז ע"ב. בעוד שבתלמודים זו נראית כגישה

את תורת בית שמאי ואת תורת רבן יוחנן בן זכאי רבו, שדגלו בקבלה ובשימור של המסורות שבידיהם, ובין דרכם של שאר החכמים, שעסקו בעיון ובמדרש לשם הרחבת ההלכה, גיוונה וחיידושה.⁹⁴ אך כפי שכבר טען לנכון אליעזר שמשון רוזנטל, הניסיון לשרטט מחלוקת מהותית בין אסכולה שמאית שמרנית שדבקה במסורת ההלכה כלשונה לאסכולה הללית גמישה שהציעה פרשנות חופשית ויצירתית יותר להלכה,⁹⁵ אינו עולה יפה ואינו תואם את הממצא ממשנתם של חכמי יבנה ובראשם ר' יהושע.⁹⁶

ר' יהושע בן חנניה מוצג בספרות התנאית, כמו בן דורו ר' אליעזר, כמי שהקפיד שלא לסטות מן השמועה אפילו כמלוא הנימה. למשל מסכת פרה פותחת בקובץ של שלוש הלכות שר' יהושע סירב לפרשן אלא דבק בלשון השמועה, 'כך שמעתי סתם'. גם במשנה, נידה א, ג הקפיד ר' יהושע שלא לסטות מלשון השמועה: 'רבי אליעזר אומר: ארבע נשים דיין שעתן, בתולה מעוברת מניקה וזקנה. אמר רבי יהושע: אני לא שמעתי אלא בתולה'. מן התוספתא אנו למדים שגם עמדת ר' אליעזר הייתה מבוססת על שמועה ואף מפורטת מזו של ר' יהושע, ולפיכך יש לפסוק כדבריו.⁹⁷ עם זאת המשנה בניה כמו רעותה בפרה רואות לנכון להטעים את מחויבותו

עקרונית של ר' אליעזר, קשה להסיק זאת מן התוספתא עצמה, בגלל אופיו הרגיש של נושא הממזרות, כפי שעולה מן הדיאלוג עם התלמידים במקור זה. ראו דיון אצל: M. Bar-Ilan, 'The Attitude toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity', *Jewish History*, 14 (2000), pp. 125-170. תכונה זו מאפיינת גם את ר' חנינא בירושלמי בנוגע לנושאים חברתיים טעונים. ראו: ירושלמי, שביעית ו, א (לו ע"ד; טור 198, שורה 45); עבודה זרה א, ד (לט ע"ד; טור 1379, שורות 17-18).

⁹⁴ י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 316-320; ובעקבותיו: שרמ, אבות (לעיל הערה 3). גילת הרכיב בתוך שיטת ר' אליעזר שני עניינים שאינם תלויים זה בזה. עניין אחד הוא מידת הנוכחות של ההלכה הקדומה בעמדותיו ההלכתיות, ועניין אחר הוא פרקטיקת מסירת ההלכה שהוא ייחס לו, שנמנעה מכל חידוש. אין יסוד משכנע לרכיב השני, אך אין בכך כדי לשלול את הניסיון לאפיין את מקורותיו וגישותיו ההלכתיות. השוו: ו' נעם, 'בין פולמוס למחלוקת: מדוע נודה ר' אליעזר', מסכת, ה (תשס"ו), עמ' 125-144; V. Noam, 'Traces of Sectarian Halakhah in the Rabbinic World', S. Fraade, A. Shemesh and R. Clements (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2006, pp. 67-85

⁹⁵ נראה כי אפיון זה נוצר בהשראת ההבחנה בין אסכולות החוק הרומי בתקופה הקלסית. פומפוניוס הבחין בראש ה'דיגסטא' (1.2.2.47) בין קפיטו ללאביאו באופן הבא: 'שקאפיטו היה מקיים ומשמר מה שנמסר לו, ואילו לאביאו ברוחב דעתו ומרוב בטחון בתלמודו הורה לחדש דברים רבים מאוד' (ראו: רוזנטל, מסורת ההלכה [לעיל הערה 75], עמ' 321). על אף אפיון זה (וראו את תיאורו המקביל של יוספוס את הכיתות, להלן הערה 175), סקירה של המחלוקות בין אסכולות המשפט הרומיות מעוררת ספקות באשר לתוקפה ההיסטורי של הבחנה זו, והחוקרים נדרשו להסברים אחרים. ראו: T. G. Leesen, *Gaius Meets Cicero: Law and Rhetoric in the School Controversies*, Leiden and Boston, MA 2010, pp. 1-20

⁹⁶ רוזנטל הפחית ממשקלה של האמירה שר' אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מימיו, ולא ראה בה ראייה שהוא נמנע מחידוש. ראו: רוזנטל, מסורת הלכה (שם), עמ' 331, 334.

⁹⁷ תוספתא, נידה א, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 641). ראו: רוזנטל, מסורת הלכה (שם), עמ' 335-336.

של ר' יהושע דווקא לשמועה.⁹⁸ המסורות התנאיות נחלקות ביניהן מי מבין שני החכמים הוא נציג נאמן של השמועה, אך ערך זה עצמו אינו מוטל בספק.⁹⁹

לפי המסופר במשנה, ידיים ד, ג ר' אליעזר הסתייג מן האופן שבו הכריעו החכמים בבית המדרש בעניין הפרשת מעשרות בעמון ומואב, ואמר: 'אל תחושו למניינכם. מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית'. אף שר' אליעזר לא נכח בבית המדרש, אין בדבריהם אלו התנגדות עקרונית לדרך לימודם של החכמים האחרים.¹⁰⁰ ככלות הכול ר' אליעזר יישם את העיקרון לניהול הדיון בבית המדרש המוצג בתוספתא סנהדרין: 'אין נמנין (אלא) במקום שמועה. אחד אומר משום שמועה וכולם אומרים לא שמענו – לא על זה מיניין עומד'.¹⁰¹ אם כן הדיון והעמידה למניין נדחו מפני השמועה, ולפיכך ביטל ר' אליעזר את הצורך בעמידה למניין משעה שיש בידי שמועה, אף שהתוצאות תואמות. גם בקובץ השאלות של ר' עקיבא לרבותיו במשנה, כריתות ג, ז–י, מודגמת קדימות השמועה.¹⁰² החכמים השיבו לו שהם לא שמעו את ההלכה במקרה המדובר, אך הציעו להסיקה מהלכות אחרות. והינה גם בקובץ זה ר' יהושע ור' אליעזר שותפים לאותם כללי היסק,¹⁰³ אך רק ר' יהושע מוצג מפורשות כמי שמקפיד להיסמך על השמועה.

98 השוו: ר' ליעזר אומר: הגולל מטמא במשא, רבי יהושע אומר: אינו מטמא. אמר רבי שמעון אחי עזריה: למה אתם דנין ואני שמעתי שהוא טמא. אמר לו ר' יהושע: שמעון אחי איני יכול להכחישך מפני ששמעת סתם ואני שמעתי בפירוש. ביומן שיש תחתיו עפר קברות מטמא במשא ואם לאיו אינו מטמא במשא' (ספרי זוטא במ' יט 15 [מהדורת הורוביץ, עמ' 313; מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, 'ירושלים תשס"ה, עמ' 222]).

99 שני דיונים מקבילים מגלמים את היצמדותו של ר' אליעזר ללשון השמועה: 'שאלו את ר' אליעזר [...] אמר להם לא שמעתי [...] אמר לו ר' יהודה בן בתירא אלמוד בו [...] אמר לו חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים' (משנה, נגעים ט, ג; יא, ז). במקרים אלו שמע ר' אליעזר את הפסיקה, אבל לא ידע להסבירה. 'לא שמעתי' כאן מובנו שהוא לא שמע את ההסבר, כמו ר' יהושע בראש פרה, ולכן נחלק ר' יהודה בן בתירא להצדיק את הפסיקה (בדומה לדרכו של ר' עקיבא, אהלות טז, א), ובכך 'מקיים את דברי חכמים'. אין כאן אפוא ביטוי לגישה ייחודית של ר' אליעזר.

100 השוו: כהנא, עיצובה של המחלוקת (לעיל הערה 46), עמ' 61–62 והערות 46, 48. לפי דרכו המשנה ראתה בתגובתו של ר' אליעזר אישור להליך ההכרעה המכוון למעשה לשמועה. מנגד, כפי שהוא הטעים, ייתכן שהתוספתא מציגה גישה שלילית יותר כלפי בית הדין ביבנה והסתייגות מעצם ההכרעה על פי רוב, כפי שעולה מנימת הבבלי (חגיגה ג ע"ב). מבלי להכריע איוו מן המסורות אותנטיות יותר, יש לשים לב לדרכה של המשנה, החוזרת ומציגה את הכרעתו של ר' יהושע כתואמת את השמועה.

101 תוספתא, סנהדרין ז, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425). לדיון בנוסח משפט זה ראו: רוון-צבי, פרוטוקול בית הדין (לעיל הערה 9), עמ' 448 הערה 9. בין כך ובין כך המשמעות אחת – אם קיימת שמועה אחת בנושא, אין נמנים. יש מקום לספירה במקרה שאין כל שמועה (כמו בתיאור הציורי לעיל בהלכה א) או שקיימות שתי שמועות סותרות.

102 ראו: כהנא, עיצובה של המחלוקת (לעיל הערה 46), עמ' 71–76.

103 לשם קיום שיטתו נדחק גילת לומר שר' אליעזר נזקק לטיעונים לוגיים רק לשם קיום מסורות ההלכה שבפיו. ראו: גילת, משנתו של ר' אליעזר (לעיל הערה 94), עמ' 49.

אכן המשנה מרבה להציג דווקא את ר' יהושע כראש בעלי השמועה, כפי שעולה מן העדויות המרוכזות בסוף מסכת עדויות. חוקרים כבר עמדו על תפקידו המרכזי של ר' יהושע בקובץ זה, שהצטרף לאחרים בעדויותיו על מנת לדחות את עמדתו של ר' אליעזר.¹⁰⁴ קובץ העדויות מסתיים בשמועה המוסמכת ביותר החוזרת עד סיני: 'אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרבו' וכו'. ההסתמכות על השמועה הקדומה מסיני שימשה אפוא את ר' יהושע כמו ששימשה את ר' אליעזר.¹⁰⁵

המקורות על חכמי יבנה מציגים אפוא תמונה סדירה של אופן הטיפול בשמועה, תמונה שאין בה סימנים לפערים בין אסכולות בדרכי הלימוד וההיסק. מנגד מתגלה הבדל בין דרכם של חכמים מוקדמים שעסקו בשימור הלשון המדויקת של השמועה וקיום מסורת ההלכה לבין חכמים מאוחרים. קיימים מספר ביטויים להתמעטות העיסוק בשימור השמועה כמקור סמכותי להלכה, לעומת הלימוד והניסוח של משניות חכמים שונים. ברמת המינוח, בעוד שהתנאים המוקדמים הרבו לנקוט לשון שמעתי/שמענו, המשולב במקרים רבים במידע נלווה על תהליך המסירה, כגון מקום השמועה ומקורה, מטבע זו מופיעה רק פעמים בודדות בפיהם של חכמים המאוחרים מדור

104 ראו: כהנא, עיצובה של המחלוקת (לעיל הערה 46), עמ' 65–66, הערה 64. כך גם לימד נאה בשיעוריו על עדויות.

105 לסקירת ההיקריות של צירוף זה ודומים לו ראו: C. Hayes, 'Halakhah le-Moshe mi-Sinai in Rabbinic Sources: A Methodological Case Study', S. J. D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence, RI 2000, pp. 61-118. ככל ההיקריות התנאיות ייחסו אך ורק חכמי יבנה המוקדמים הלכה מסוימת למסירה מסיני: משנה, פאה ב, ו (נחום הלביר); עדויות ה, ז (ר' יהושע); ידיים ד, ג; תוספתא, עדויות ב, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 682, ר' אליעזר); פאה ג, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 51, ר' אלעזר בן עזריה); סוכה ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 266, נאמר כנגד ביתוסים). בספרא טען ר' אלעזר בן עזריה כנגד ר' עקיבא שמידות השמן לתודה הן הלכה למשה מסיני, אך ר' עקיבא העדיף לדרוש אותן מן הכתוב (ספרא, צו, פרק יא, ו [מהדורת וייס, דף לה ע"א]; קיימת אפוא אירוניה בכך שבסיפור משה בבית מדרשו של ר' עקיבא בבבלי, מנחות כט ע"ב, נזקק ר' עקיבא לומר על הלכה שהיא נאמרה למשה מסיני). מקורות אחרים ייחסו את כל התורה על מקצועותיה וענפיה למשה מסיני, כמו בדרשת הספרא (בחוקותי, ב, יג [מהדורת וייס, דף קיב ע"ג]) או בדרשת ר' יהושע בן לוי (ירושלמי, מגילה ד, א [עד ע"ד; טור 768, שורות 23–25]). ייחוס הלכות מסוימות למשנה מסיני חוזר אצל האמוראים (כגון שיעורין, חציצין ומחצין; עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים). בשלב זה הייחוס למשה מסיני לא נאמר לשם הכרעת ההלכה אלא לשם קביעת מקורה של הלכה מוסכמת: קורפוס ההלכות שנאמרו בסיני הוצב כנגד דין תורה או יסוד נביאים – מגמה שהתחילה כבר בספרות התנאית. ספרא צירף יחד את ההיקריות השונות לכלל תופעה אחת. לדבריו אין כל ייחוד במקרים שייחסו חכמי יבנה למשה מסיני, ובדבריהם הם שיקפו את העמדה האפיינית לחכמים שעיצבו את מכלול ההלכות בסיני. ראו: ש' ספרא, 'הלכה למשה מסיני: היסטוריה או תיאולוגיה', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 11–38. בכל מקרה ברובד התנאי זהו ביטוי המאפיין את החכמים המוקדמים בלבד ואת דרך לימודם.

יבנה.¹⁰⁶ גם הפועל מקובל אופייני לחכמים הראשונים.¹⁰⁷ ברי כי לשונות אלו לא נעלמו, והם המשיכו להיות שימושיים גם בהקשרים לימודיים מאוחרים, אך צמצומן הניכר מעיד על שינוי מגמה ועל העתקת מרכז הכובד משימור השמועה הסמכותית לניסוח ולמסירה של הלכות בשם של חכמים.¹⁰⁸

יתרה מזו, עוד לפני היעלמות תופעת העדות ניתן ללמוד על התרחקות מן הגישה המסורתית למסד זה מתוך יחסו של ר' עקיבא אליו. ר' עקיבא העז לנסח את העדות מדעתו, ובכך הפך את משמעותה. כך עולה מעמדתו כלפי עדותו של ר' חנניה סגן הכהנים, המופיעה בתחילת פרק ב בעדויות. כמו בפרק א העדות משוקעת כאן בהקשר חדש הכולל חידושי הלכות של החכמים.¹⁰⁹ ר' חנניה סגן הכהנים העיד ארבע עדויות, ועל שלוש מתוכן הוסיפו ר' עקיבא וחכמים הלכות אחרות הנובעות מהן. ההוספה על העדות היא תופעה יוצאת דופן במסכת עדויות, והיא מופיעה רק פעם אחת נוספת, ושוב בשמו של ר' עקיבא (ח, א). בעדות השנייה והשלישית מפורש שהעדות של ר' חנניה סגן הכהנים היא בסיס ללימוד הלכה חדשה: 'מדבריו למדנו', 'לפי דרכך אתה למד'. מעניינת במיוחד העדות הראשונה, שבה ניסח ר' עקיבא מעין עדות חדשה מתוך עדותו של ר' חנניה סגן הכהנים. ר' חנניה סגן הכהנים העיד על מדיניות הכהנים בזמן המקדש בשרפת הבשר הטמא, ובעקבותיו הוסיף ר' עקיבא הלכה אחרת הנוגעת לטבול יום:

106 הפעלים שמעתי/שמענו משמשים בפי חכמי יבנה או מתייחסים לתקופתם כ־30 פעמים בספרות התנאים (בהתייחס לאירועים שונים). לעומת זאת בפי חכמים מאוחרים יותר 'שמעתי' מופיע כשמונה פעמים בלבד. ראו: משנה, שביעית ו, ה-ו (ר' שמעון); עירובין ה, ד (ר' דוסתאי בר ר' ינאי); תוספתא, יבמות י, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 31, ר' אלעזר, אך השוו: משנה, שם סוף פרק ח, ושם מופיע ר' אליעזר; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ז: סדר נשים, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 94); קידושין ה, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 294, ר' מאיר); נגעים ו, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 625, ר' יהודה). על פי התוספתא ר' יוסי אמר 'שמעתי' יותר מחבריו (פסחים ה, ה [מהדורת ליברמן, עמ' 168]; שקלים ג, יב [שם, עמ' 215]; מקוואות ז, ד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 660]). במקרה האחרון במקבילה במשנה (מקוואות י, ו) צוינה הלכה זו כדעת ר' יוסי ולא כשמועה שמסר. בתוספתא שקלים שמועת ר' יוסי חולקת על ר' ישמעאל בן ר' יוחנן בן ברוקא, שהוא עצמו הביא שמועות ששמע בכרם ביבנה (תוספתא, יבמות ו, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 19]; י, ג [שם, עמ' 32]). ר' יוסי גם מסר מספר עדויות משמו של אבטלמוס (משנה, עירובין ג, ד; תוספתא, שביעית ד, כא [מהדורת ליברמן, עמ' 185]). חכם זה גם העיד משמו של ר' אליעזר בן יעקב (תוספתא, שבת יד, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 65]). ניכר אפוא כי ר' יוסי דבק יתר על חבריו בדרכם של קודמיו.

107 בספרות התנאית הוא מופיע רק בשם תנאים ראשונים שמסרו בשם חכמי הבית. המאוחר שבהם הוא ר' חנינא איש אונו, שבהקשר אחר מסר עדות בשם רבן גמליאל (משנה, גיטין ו, ז). בבבלי לשון זו מיוחסת גם לר' חנינא בר חמא, בן דורו של רבי (בבלי, קידושין עא ע"א).

108 על רקע זה התפתחו בקרב האמוראים – במקום מסירה החוזרת עד סיני – שרשרות מסירה בשמו של חכם (לעניין זה ראו: ירושלמי, שקלים ב, ז [מז ע"א; טור 610, שורות 13–37]), והאמוראים אף עסקו בדיוק המסורות בשמו של החכם (כגון 'מאן ידע משמע מן ר' יוחנן יאות' [שם, ברכות ו, א] י ע"א; טור 49, שורה 40).

109 מבין הקבוצות של שלוש הלכות המופיעות בהמשך הפרק ראיות לציון ההלכות שנאמרו בשם ר' ישמעאל (ד-ה) המנוסחות כחילוקי הלכות, בדומה להלכות המרכיבות את פרק א.

ר' חנניה סגן הכהנים אומר:

מימיהם של כהנים לא נימנעו מלשרוף את הבשר שניטמא בוולד הטומאה עם הבשר שניטמא באב הטומאה, אף על פי מוסיפין לו טומאה על טומאתו.

הוסיף ר' עקיבה:

מימיהם של כהנים לא נימנעו מלהדליק את השמן שניפסל בטבול יום בנר שניטמא בטמא מת, אף על פי מוסיפין לו טומאה על טומאתו.¹¹⁰

לכאורה ר' עקיבא הכיר עדות נוספת על מנהג הכהנים מלבד עדותו של ר' חנניה סגן הכהנים. עם זאת המופע הנוסף של ר' עקיבא במסכת, שגם בו הוא הוסיף על העדות, ושוב לעניין טבול יום, מעורר ספקות באשר למידת האותנטיות של עדות זו: 'העיד ר' שמעון בן בתירה על אפר החטאת שנגע טמא במיקצתו שטימא את כולו. הוסיף ר' עקיבה: הסולת והקטורת הלבונה והגחלים שנגע טבול יום במיקצתן שפסל את כולם'. נוסף על כך שבמקור זה הלשון אינה לשון עדות מובהקת, בשני המקרים מתגלה מגמה משותפת לכלול טבול יום בדין הטמא. גם מצד העניין עצמו דברי ר' עקיבא נגזרים מן העקרונות הנלמדים מדברי ר' חנניה סגן הכהנים, ואינם בגדר עדות עצמאית. ההבחנה בין בשר שניטמא באב הטומאה לבשר שניטמא בוולד הטומאה מקבילה להבחנה בין בשר טמא, שיכול להוסיף לטמא, לבין בשר פסול, שנאסר באכילה אין אינו מטמא.¹¹¹ ר' עקיבא יישם את אותה ההבחנה בשמן, שנפסל במגע עם טבול יום, אך נטמא במגע עם כלי טמא, ובעקבות זאת יכול היה להוסיף לטמא. לפיכך כפי שעדות ר' חנניה סגן הכהנים התירה להפוך את הבשר הפסול לטמא, התיר ר' עקיבא להפוך את השמן הפסול לטמא.

לפיכך נראה לקבל את מסקנתו של א"ש רונטל: 'מן רוחב דעתו גילה ר' עקיבא אף את תוספת זו שלו ככלולה בתוך עדותו של ר"ח סגן הכהנים'.¹¹² אם כן ממסורת שמכותה מעוגנת בעצם

110 משנה, עדויות ב, א; פסחים א, ה.

111 התלמודים פירשו את העדות על יסוד מערכת דרגות הטומאה המפותחת שבמשנה טהרות ב (ירושלמי, פסחים א, ז [כז ע"ד; טור 501, שורות 40–42]; בבלי, פסחים יד ע"א–ע"ב). בעקבות זאת הם נאלצו להעמיד את דברי ר' חנניה סגן הכהנים בבשר ראשון שנגע בבשר שלישי והפך אותו לשני לטומאה. הם גם הניחו שר' עקיבא ביקש להוסיף חידוש הלכתי על פני ר' חנניה סגן הכהנים, ולכן פירשו שהוא דיבר בנר מתכת, שהוא אב הטומאה ההופך את השמן שניטמא בטבול יום, ושהוא בדרגת שני, לראשון לטומאה. הדוחק הפרשני של התלמודים ניכר, ובעיקר המאמץ להתאים את העדות ואת דברי ר' עקיבא למערכת מושגים שאינה מופיעה בדברי החכמים. כפשוטו הכיר ר' חנניה סגן הכהנים, בהתאם להלכה הקדומה, רק בשתי דרגות, טמא ופסול, וזוהי התשתית גם להלכה של ר' עקיבא, שהתירה להפוך את הפסול לטמא. לביאור עדותו של ר' חנניה סגן הכהנים והיסקו של ר' עקיבא, בהשוואה לפרשנות התלמודית, ראו: פורסטנברג, טהרה וקהילה (לעיל הערה 1), עמ' 275–281.

112 רונטל הטעים כי ר' עקיבא הוסיף עדות מדענו, בהתאם לעקרונות ההלכתיים העולים מעדות ר' חנניה סגן הכהנים, והוא חלק על אפשיין, שסבר שר' עקיבא הסתמך על עדות נוספת שהייתה בידו. ראו: רונטל, מסורת הלכה (לעיל הערה 75), עמ' 352–358; אפשיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 72. יש הבדל יסודי בין מקרה זה לבין המקרים האחרים שנדונו במאמרו של רונטל. בעוד שבמקרים האחרים הוא הראה כי החכמים

קדמותה ומסירתה הקפדנית הפכה העדות לעיקרון הלכתי הפתוח לניסוחים מגוונים וליישום במקרים שונים. חידוש זה, המיוחס כאן לר' עקיבא, הוא היבט אחד של מהלך מקיף של פיתוח בערכה של השמועה לטובת יצירת תבניות טקסטואליות חדשות.¹¹³

צמצום העיסוק בעדות ובשימור לשון השמועה חוזר ומאיר את העיבוד של פרק א בעדויות ואת המעקף מבידור של השמועה הסמכותית לשימורן של הדעות החלוקות. בהיעדר מנגנון הכרעה ותרבות מסירה שהיו מכוונים לביסוס השמועה המוסמכת, התפרשו מחדש המעשים הקדומים על אודות הלל ושמאי שחזרו בהם מפני השמועה והפכו לדגם לשימור הדעות החלוקות לשם לימוד ההלכה. הסעיפים הבאים יוסיפו וימחישו את תהליך ההתפתחות הטקסטואלית של תבנית המחלוקת בקרב תלמידי ר' עקיבא בעקבות שינוי מגמה זו.

ד. מעמדם של בית שמאי במשנת ר' יהושע

היחידה השלישית בפרק מציגה ארבעה 'דברים שחזרו בית הלל להורות'¹¹⁴ כדברי בית שמאי, אך גם ביחידה זו קיים הבדל יסודי בין המקרה האחרון למקרים שלפניו, הבדל המלמד על שורשו הנפרד של מקרה זה ועל מגמת המשנה בהרכבת המחלוקות יחדיו. בשלוש המחלוקות הראשונות, שלהן מקבילות במסכתות אחרות, הייתה מחלוקת חזיתית בין הבתים, ובית שמאי הצליחו לשכנע את בית הלל בצדקתם: בית שמאי התירו אישה הבאה ממדינת הים ואומרת מת בעלי (א, יב).¹¹⁵ בית הלל סברו לאסור, מכיוון שהשמועה כללה רק אישה הבאה מן הקציר, ובית שמאי שכנעו אותם ששמועה זו כוללת מקרים נוספים, ובכללם הבאה ממדינת הים. במחלוקת הבאה (שם) בית הלל סברו לשלול מן האישה הזו את כתובתה, מכיוון שהיא אינה נאמנת בעדותה לענייני ממונות, ולפיכך האחים אינם נכנסים לירושה על פיה. בית שמאי מנגד הוכיחו שלכתובה יש דין נפרד, מאחר שלשון הכתובה תולה את זכותה לדמי הכתובה בזכותה להינשא,¹¹⁶ וגם כאן שינו בית הלל את דעתם. במחלוקת השלישית (א, יג) קיבלו בית הלל את עמדת בית שמאי

למדו הלכות חדשות מתוך מסורת ההלכה, ר' עקיבא צעד צעד נוסף (ומכריע) וניסח מחדש את המסורת בהתאם לעקרונות ההלכתיים; הוא היה משוחרר מן הדבקות בלשון השמועה.

113 אורבך הציג על פי דרכו את ר' עקיבא כמי שדחה את העדות לטובת ההוראה החופשית מתוך דרשה. כך הוא הסביר את המעשה שבו זלזל ר' עקיבא בעדות בעניין ממאנת (תוספתא, נידה ו, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 647]). ראו: א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 64–65.

114 זוהי הגרסה הרווחת כאן ובכל המקבילות (משנה, יבמות טו, ב–ג; גיטין ד, ה; כלים ט, ב; אהלות ה, ג–ט), אך בחלק מעדי הנוסח (כגון כ"י קאופמן A 50 וקטע גניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.322) כאן הגרסה היא 'להודות'.

115 הלכה זו מופיעה בלשון אחרת ומפורטת יותר במשנה, יבמות טו, א–ג.

116 בית שמאי דרשו את לשון הכתובה, כמו הלל עצמו (תוספתא, כתובות ד, ט [מהדורת ליברמן, עמ' 68]). על הקבלה זו ראו: רוזנטל, מסורת הלכה (לעיל הערה 76), עמ' 332.

המחייבת את בעליו של חצי עבד וחצי בן חורין לשחררו כדי לאפשר לו לשאת אישה.¹¹⁷ בכל אחת מן המחלוקות שינו בית הלל את עמדתם בגלל טענות בית שמאי.¹¹⁸ המצב שונה מן היסוד במחלוקת הרביעית (א, יד). גם כאן לכאורה בית הלל הודו לדברי בית שמאי, אך עיון מדוקדק מגלה שלמעשה הם לא חזרו בהם מדעתם:

כלי חרס מציל על הכל כדברי בית הלל.
בית שמי אומרים אינו מציל אלא על האכלים ועל המשקים ועל כלי חרס.
אמרו להן בית הלל: מפני מה?
אמרו להן בית שמי: מפני שהוא טמא על גב עם הארץ ואין כלי טמא חוצץ.
אמרו להן בית הלל: והלא טיהרתם אכלים ומשקין שבתוכו?
אמרו להן בית שמי: כשטיהרנו אכלים ומשקים שהבתוכו – <ל>עצמו טהרנו,
אבל כשטיהרתה את הכלי טיהרתה לך ולו.
חזרו בית הלל להודות כדברי בית שמי.

על פי דין תורה כלי חרס סגור המצוי בתוך אוהל המת מציל על מה שבתוכו (במ' יט 15), אלא שבית הלל ובית שמאי נחלקו בשאלה מהם הדברים שניצלים בתוך כלי החרס. דעת בית הלל אינה זוקקת הסבר. כלי החרס הסגור, שאינו יכול להיטמא מאחוריו, אינו מאפשר לטומאה לחדור פנימה, ובכך הוא מציל על כל מה שבתוכו. עמדת בית שמאי דורשת ביאור. בתשובתם גילו בית שמאי שפסיקתם מתחשבת באפשרות שהכלי המדובר נמצא אצל ('על גב') עם הארץ, ומאחר שהכלי טמא לכתחילה, לפיכך הוא אינו חוצץ מפני טומאת מת. אם כן לעומת עמדת בית הלל, הנגזרת ישירות מן המקרא, בית שמאי ניסחו את דבריהם מתוך התחשבות ישירה במציאות שבה פועל עם הארץ.¹¹⁹

אך בכך לא די. כדי להסביר את פסיקתם המורכבת הוסיפו בית שמאי התייחסות למכלול של מצבים: פסיקתם מכוונת גם כלפי עם הארץ עצמו וגם כלפי החברים הבאים במגע עם עם הארץ. לפיכך מה שממילא נשאר אצל עם הארץ, כגון אוכלים ומשקים וכלי חרס, שלא ניתן לטהרם, ניתן לפסוק עליהם שהם טהורים, ולפחות עם הארץ יחשוב שהוא הצליח להציל עליהם. לעומת זאת כלים ובגדים נחשבים לטמאים, והחבר הלוקח אותם מעם הארץ יאלץ לטהרם לפני

117 משנה, גיטין ד, ה.

118 הקובץ מכנס את כל המקרים שבהם הודו בית הלל לבית שמאי. מקרה נוסף לכאורה מופיע במשנה תרומות ה, ד. בית שמאי ובית הלל חלקו במקרה של סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה סאה תרומה טהורה. בית שמאי השיבו לבית הלל, ולאחר מכן נוסף: 'לאחר שהודו, ר' אליעזר אומר תירום ותשרף והכמים אומרים אבדה במיעוטה'. אלא שמן התוספתא, שם ו, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 137) עולה שחילופי הדברים נמשכו, ושבת שמאי הם שהודו לבית הלל (וכן בירושלמי, שם ה, ד [מג ע"ג; טור 236, שורות 46–47]).

119 לדיון מפורט במחלוקת זו ובמקומה בהפתחות הלכות עם הארץ ראו: פורסטנברג, טהרה וקהילה (לעיל הערה 1), עמ' 350–359.

השימוש. לאור מערכת שיקולים זו, שבית הלל לא היו מודעים אליה מלכתחילה, הם קיבלו עליהם את פסיקת בית שמאי והורו כמותם.

ההבדל בין דיאלוג זה לקודמים גלוי לעין. בדיאלוג זה בית שמאי לא חשפו בעיה הדורשת תיקון כמו במקרה של חצי עבד וחצי בן חורין, אלא הוסיפו נתונים חדשים המשנים מן היסוד את מערכת השיקולים. פסיקתם מבוססת על העמדת ההלכה במקרה מוגבל ומוגדר. לפתע מתגלה כי מדובר בכלי עם הארץ הטמאים, ובהכרח עובדה חדשה זו משפיעה על גדר ההצלה מטומאת מת. הנתונים החדשים, שלא היו ידועים לבית הלל מלכתחילה, בהכרח משנים את תוכנה של הפסיקה. אם כן, בית הלל לא חזרו בהם מעמדתם הראשונה. באמת כלי חרס מציל על הכול, אך כלי חרס של עם הארץ מציל רק על כלים שאינם צפויים להגיע לידי החבר. כיצד אפוא עלינו להבין את הקביעה ש'חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי'? כאמור דיאלוג זה מתייחד לא רק בתוכנו אלא הוא גם היחיד שאין לו מקבילה במקור אחר. והינה מתוך העיון במקבילה החלקית בתוספתא אהלות נפתח הפתח לזהות את הרקע לדיאלוג ייחודי זה ולהציע פירוש אחר לקבלת דברי בית שמאי. בתוך כך אציע כי הדיון עובד והותאם לקובץ הנוכחי כאן במשנת עדויות.

בפרק החמישי של משנת אהלות אנו למדים כי כמו כלי חרס סגור כך תכולתו של חדר שפתחו סגור בכלי חרס – 'ארובה שבין הבית לעליה וקדירה נתונה עליה' – ניצלת מטומאת המת. גם במקרה זה מציינת המשנה (ג-ד) שבית הלל חזרו להורות כבית שמאי: 'היתה שלמה – בית הלל אומרים: מצלת על הכל, ובית שמאי אומרים: אינה מצלת אלא על אוכלים ומשקים ועל כלי חרש. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי'. המשנה הסמוכה מפרטת רק את עמדת בית שמאי, שהתקבלה על דעת בית הלל: 'לגין שהוא מלא משקין טהורין, הלגין טמא טומאת שבעה והמשקין טהורין [...] האישה שהיא לשה בעריבה: האשה והעריבה טמאים טומאת שבעה והבצק טהור [...] חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי'. לשיטת בית שמאי הלגין והעריבה המצויים בעלייה המוגנת טמאים, אך הבצק והמשקים שבתוכם טהורים.

המשניות באהלות אינן מצמצמות את המחלוקת לכלי עם הארץ, ואינן מבארות מדוע חזרו בית הלל להורות כבית שמאי. בתוספתא על אתר מתוארת תגובתו של ר' יהושע על הלכה בעניין עלייה המוגנת על ידי קדירה בפתחה:

אמר ר' יהושע: בושתי מדבריכם בית שמי. איפשר אשה ועריבה טמא טומאת שבעה ובצק טהור?¹²⁰ לגין טמא טומאת שבעה ומשקין טהורין? אחר שעמד אמר לפניו תלמיד אחד מתלמידי בית שמי: ר' אומר לפניך טעם שבית שמי אומרים בו? אמר לו: אמור. כליו של עם הארץ מהו, טמא או טהור? אמר לו: טמא. וכי יש טמא מציל? אם כן, יציל זה על כליו של חבר! דבר אחר: וכי אומר לך עם הארץ על כליו שהוא טמא? כשטיהרנו אוכלין ומשקין

120 כאן נוסף באשגרה בכ"ו: 'משכה ידה ממנו והחזירתו וטמאה את' (ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 109).

בתוכו עצמו טהרנו, אבל כשטהרנו את הכלי טהרתה לך ולו. חזר ר' יהושע להיות שונה כדברי התלמיד. אמר ר' יהושע נמיתי לכם עצמות בית שמאי.¹²¹

לעומת הדיאלוג השקול במשנת עדויות, שבו ביקשו בית הלל להבין את עמדת בית שמאי, בתוספתא ר' יהושע תקף את טיבה הפרדוקסלי של ההלכה שצוטטה בפניו מתורת בית שמאי. הלכה זו לכאורה מופרכת מתוכה: כיצד ייתכן שהכלי טמא אך הבצק שבתוכו, שבא במגע עם טומאת מת, נותר טהור?! לשון ההלכה שהטרידה את ר' יהושע היא כללית, אין בה כל סימן שהיא עוסקת דווקא בכלי עם הארץ, ולא נראה שר' יהושע הכיר בכך מלכתחילה. גם במשנה, כלים י, א הדין מגוסס באופן כללי: 'על הכל מצילין (בצמיד פתיל), חוץ מכלי חרס שאינו מציל אלא על האוכלים, ועל המשקין ועל כלי חרס'. אך הלכה זו מובילה לתוצאות פרדוקסליות.

נראה אפוא שכאשר תלמיד בית שמאי אמר לר' יהושע 'אומר לפניך טעם שבית שמאי אומרים בו, הוא לא רק ביאר את טעמם, אלא הוסיף מידע שאינו מופיע בהלכה, ושר' יהושע לא היה מודע לו. אף שהדברים אינם מפורשים, מסתבר שכדי להציל את משנת רבותיו מטענותיו החריפות של ר' יהושע הציע התלמיד העמדה מחודשת של ההלכה, והגביל אותה לסיטואציה שבה ניתן לתת פשר להלכה משונה זו. הוא העמיד את דברי בית שמאי במקרה שבו הכלים מצויים אצל עם הארץ, האוטם את החדר באמצעות כלים טמאים. במקרה כזה כל תכולת החדר טמאה, אבל מעמד האוכלים, המשקים וכלי החרס רלוונטי אך ורק לעם הארץ, ולפיכך ניתן לפסוק עליהם שהם טהורים. כעת, מאחר ששמע סיפור דברים זה, יכול ר' יהושע לחזור ולשנות כדברי התלמיד, כלומר הוא פסק כמשנתם רק במקרה המוגבל והמצומצם שהציג התלמיד. רק במסגרת זו היה טעם מבחינתו של ר' יהושע לקיים את לשונה של משנת בית שמאי. מאחר שקיים מקרה מוגבל שבו משנת בית שמאי קבילה ואפשרית, לפיכך היא ראויה לשימור ושינון.

עם זאת עמדת בית שמאי יכולה להתבאר כפשוטה כפי שהיא מופיעה במשניות ללא ההעמדה במקרה של עם הארץ. ההבחנה בין כלים שונים הניצלים בצמיד פתיל עשויה להתבסס ישירות על פרשנות המקראות, ולפיכך אין הכרח להניח שתלמיד בית שמאי הציג את הטעם המקורי לדבריהם, אלא הוא הציג את הטעם שיתקבל על דעתו של ר' יהושע. שיטת בית שמאי מתבארת כפשוטה אם מפרשים את ב' יט 15 בנוגע להצלת אוויר כלי חרס בצמיד פתיל לאור הפסוקים המשלימים על טומאת כלי חרס בוי' יא 33–34. שני הפסוקים עוסקים במה שנטמא באוויר כלי חרס, ולפיכך ניתן ללמוד מזה לזה. בהתאם לכך רק מה שיכול להיטמא באוויר כלי חרס (אוכלים, משקים וכלי חרס) ניצל כאשר כלי החרס סגור בצמיד פתיל. לעומת זאת כלי שטף הניתנים

121 תוספתא, אהלות ה, יא-יב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 603). השוו: בבלי, הגיגה כב ע"ב – שם ברייתא זו מופיעה בגרסה הרמוניסטית יותר, שבה שני הנימוקים מצטרפים לכלל טיעון אחד.

לטיהור, כגון כלי מתכת, עץ או בגדים, שאינם נטמאים מחלל כלי החרס, לא יינצלו כאשר הכלי אטום.¹²² זאת בניגוד לעמדת בית הלל שצמיד פתיל מציל על הכול.¹²³

אני סבור כי תלמיד בית שמאי עקר את דברי בית שמאי ממשוטים כדי שיתקבלו על דעתו של ר' יהושע, שנקט את שיטת בית הלל.¹²⁴ אם כן אין מדובר בהעדפה של דעת בית שמאי על פני בית הלל אלא באפשרות למצוא מקרה שיאפשר לר' יהושע לשמר את משנתם לצד ההלכה הבסיסית שהיא כדעת בית הלל, שאם לא כן היה ר' יהושע מפסיק לשנות הלכה זו ומעלימה.

שלא כמשתמע אפוא מן ההקשר במשנה עדויות, המכנסת מקרים שבהם 'חזרו בית הלל להורות כבית שמאי', במשנת ר' יהושע עמדת בית הלל לא נדחתה לטובת בית שמאי אלא להפך. משנת בית שמאי הועמדה במקרה שבו ניתן היה להמשיך לקיימה ולשנותה בצילה של משנת בית הלל. במילים אחרות, תלמיד בית שמאי סטה מדרכם של בית שמאי עצמם – כפי שזו עולה מן הניסוח הכללי של הלכתם – והעמיד את משנתם באופן שיתקבל על ליבם של בית הלל.¹²⁵ לפיכך יש מקום לומר כי משנת עדויות, שביקשה לתאר את בית הלל כמי שמוכנים לחזור בהם בעקבות המחלוקת, ניצלה דיון זה וצירפה אותו אל התבנית של שאר הדיאלוגים ביחידה, שבהם אכן בית הלל חזרו בהם.

- 122 על הדברים הנטמאים באוויר כלי חרס ראו: ספרא, שמיני פרק ט (מהדורת וייס, דף נד ע"ג-ע"ד).
- 123 עיקרון זה מנוסח בספרי זוטא במדבר בשם תלמידי בית שמאי: 'מי שיש לו טומאה ייפה כוחו להציל וכל מי שאין לו טומאה לא ייפה כוחו להציל' (ספרי זוטא במ' יט 15 [מהדורת הורוויץ, עמ' 310]). לדיון מפורט ראו: פורסטנברג, טהרה וקהילה (לעיל הערה 1), עמ' 356-359. וראו להלן הערה 125.
- 124 השו: משנה, אהלות טז, א. תמיהתו של ר' יהושע 'בושתי מדבריכם' מוכירה את קריאתו של ר' טרפון שם כשהובאה לפניו הלכה משונה: 'אקפח את בני שזו הלכה מקופחת'. ר' עקיבא השיב כנגד ר' טרפון: 'אני אתקין, שיהו דברי חכמים קיימים', והוא העמיד את ההלכה במקרה מוגדר ומצומצם, שבו הפסיקה עשויה להתקבל על הדעת.
- 125 שני מקורות מצטרפים יחד ללמד שתלמידי בית שמאי סטו מדרך בית שמאי בעניין צמיד פתיל: נוסף על תלמיד בית שמאי בתוספתא אהלות עולה כך גם מספרי זוטא (לעיל הערה 123), והמקורות משלימים זה את זה. על פי משנת בית שמאי, כלי חרס מצילים באופן חלקי, וכלי אבן ואדמה, שאינם מקבלים טומאה, מצילים לחלוטין (משנה, כלים י, א). עמדת בית שמאי באשר לכלי אבן משתמעת גם מספרי זוטא, שם הם הסכימו עם בית הלל שכלי אבן מצילים בצמיד פתיל, ואף הוסיפו על כך סברה: 'מה אם כלי חרס וכלי נתר שהן מקבלין טומאה הריהן ניצולין בצמיד ופתיל, אלו שאינן מקבלין טומאה אינו דין שיהו ניצולין בצמיד ופתיל'. דא עקא שלכאורה עמדה זו אינה עקבית עם עמדתם בכלי חרס (אלא אם כן, כפי שהצעת, מפרשים זאת כדין מיוחד בכלי חרס על רקע וי' יא). וכך אומנם תקפו אותם תלמידיהם: 'אמרו, היו תלמידים אדומים לבית שמי באותה השעה. אמרו להן: צאו וראו מישיש לו טומאה ייפה כוחו להציל, וכל מי שאין לו טומאה אל ייפה כחו להציל'. לפי שיטת בית שמאי עצמם בכלי חרס, רק מה שמטמא בחללו יכול להציל. אם כן כלי אבן, שאין להם טומאה, לא יצילו כלל! מצירוף דברי התלמיד בתוספתא אהלות ודברי התלמידים האדומים בספרי זוטא עולה שהתלמידים סטו מדרכם של בית שמאי – כפי שהיא נוסחה במשנה, כלים י, א – בשני כיוונים מנוגדים, בעקבות חוסר עקביותה של משנה זו. מגמה זו תואמת את העולה מן היחידה השנייה בפרק א בעדויות (ראו להלן סעיף ה), ששם מפורטים מקרים שבהם אימצו בית שמאי את דעת בית הלל ונחזו את דעת רבם, שמאי. לפירוש חלופי של מהלך הדברים בספרי זוטא, שלפיו בית שמאי חלקו על בית הלל לעניין כלי אבן, ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 73), עמ' 1052.

שוב מתגלה הניגוד בין המקורות הקדומים לבין המסגרת הערוכה במשנה. כפי שעולה ממהלך הדברים באהלות, ר' יהושע לא דחה את דעת בית הלל מפני משנת בית שמאי, אלא נדרש לקבוע אילו שמועות מתורתם של בית שמאי הוא כולל במשנתו ולהתאים את ההלכה בשם בית שמאי לתורת בית הלל. לעומת זאת במשנת עדויות המקרה של טומאת כלי חרס מצורף לדוגמאות שבהן בית הלל חזרו להורות כדברי בית שמאי, וכדרכם של אבות העולם הם לא עמדו על דבריהם. לאור מגמת העריכה של הפרק, הסכמתו של ר' יהושע לשנות את דעת בית שמאי התפרשה מחדש כביטוי למוכנות ללמוד ולאמץ את המסורת החולקת.

ההבדל בין הדיאלוג האחרון בקובץ – שהוא היחיד המיוחס מפורשות לר' יהושע – לבין שאר המקרים שבהם חזרו בית הלל להורות כבית שמאי יכול ללמדנו על הגישות השונות למשנת בית שמאי ועל התפתחותה של גישה מאוזנת לניסוח השקול של הדעות החלוקות. ר' יהושע, כמו חכמים אחרים בני דורו, התייחס במקרים בודדים בלבד לעמדותיהם החלוקות של בית הלל ובית שמאי.¹²⁶ אך כמו בתוספתא אהלות, במקרים הללו הוא ביקש להכריע כדעת בית הלל¹²⁷ או להתאים את דעת בית שמאי לתורת בית הלל.

למשל במשנה, עדויות א, ז בית הלל ובית שמאי נחלקו בנוגע לכמות העצמות המטמאות באוהל: 'בית שמי אומרים: רובע העצמות מן העצמים בין משניים בין משלושה, ובית הלל אומרים: רובע העצמות מן הגוויה מרוב הביניין או מרוב המיניין'. ר' יהושע העיר על כך: 'אמ' ר' יהושע: יכול אני לעשות דברי בית שמאי ודברי בית הלל אחד, משוקים ומירכים נמצא רוב בניינו בגודל'.¹²⁸ אפשטיין ביקש להסיק מכאן שר' יהושע, כמו תנאים מאוחרים ממנו, אסף ושנה את המחלוקות בין הבתים,¹²⁹ אך בהיותו נאמן לשיטתו בעניין כלי חרס הוא הגביל גם כאן את דברי בית שמאי כדי להתאימם למשנת בית הלל, שהיא עיקר! לדבריו בית שמאי התכוונו רק לעצמות המרכיבות את רוב הביניין של הגוויה. העמדה זו אפשרה לר' יהושע לכלול את השמועה משם בית שמאי במשנתו הסמכותית, לא כעמדה חולקת על בית הלל אלא כמקרה פרטי של עמדתם. לעומת ר' עקיבא, שעסק עם תלמידיו בניסוח מאוזן של מחלוקות הבתים ובהגדרת נקודת המחלוקת ביניהם, צירוף דעות הבתים במשנת ר' יהושע לא נועד לקיים את המחלוקת בפני עצמה אלא להכריע בה.¹³⁰

126 גם כשנדמה שחכמי יבנה התייחסו למחלוקת בית הלל ובית שמאי, עיון בנוסח כתבי היד מלמד שמדובר בתלמידי ר' עקיבא. ראו: משנה, יבמות ג, א; עדויות ה, ג-ד; תוספתא, תרומות ג, יד-טז (מהדורת ליברמן, עמ' 120).

127 לעומת זאת השו: משנה, גידה ה, ט; שם הכריע ר' אליעזר כדעת בית הלל במקרה אחד וכדעת בית שמאי במקרה אחר. גם בדוגמה להלן בעניין שכחה נטה ר' אליעזר לפשרה.

128 תוספתא, אהלות ג, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 600).

129 אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 61: 'ר' יהושע הוא שאסף ושנה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, והענותן הוה הקדים כמובן דברי בית שמאי לבית הלל' (ירושלמי, סוכה ב, ח [גנ ע"ב]; טור 644, שורות 18-19], בבלי, עירובין יג ע"ב).

130 לשם השוואה, גאיוס, שהוא המקור העיקרי למחלוקות בין אסכולות המשפט הרומי, לא התיימר להציג

עיון במקור נוסף שממנו למד אפשטיין שר' יהושע אסף וניסח את מחלוקת הבתים מדגים למעשה שוב את דרכם של חכמי יבנה, ר' יהושע ור' אליעזר, בהכרעת ההלכה. בתוספתא פאה מסופר:¹³¹

אמ' ר' אלעאי: שאלתי את ר' יהושע על אילו עומרין נחלקו בית שמיי?¹³² אמ' לי: התורה הזאת על אילו העומרין הסמוך לגפא ולגדיש לבקר ולכלים ושכחו.¹³³ וכשבאתי ושאלתי את ר' ליעזר, אמ' לי: מודים באילו שאין שכחה.¹³⁴ על מה נחלקו? על העומר שהחזיק בו להוליכו לעיר ונתנו בצד גדר ושכחו,¹³⁵ שבית שמאי אומרים אין שכחה מפני שזכה בו, ובית הלל אומרים שכחה. וכשבאתי והרציתי דברים לפני ר' לעזר בן עזריה, אמר לי התורה אילו דברים נאמרו מסיני.

המשנה, פאה ו, ב מנסחת את מחלוקת הבתים בהתאם לדרכו של ר' יהושע, ולפיכך נדמה כאילו הוא שנה את המשנה, אך נראה שכוונת הדיון הייתה להכריע הלכה למעשה ולא רק לנסח את מחלוקת הבתים. פרטי המקרים והשיקולים שביסודם אינם לחלוטין נהירים; כמו כן קיימים חילופים משמעותיים בין הגרסאות השונות של הסיפור, והפרשנים התלבטו בפירושים.¹³⁶ עם זאת בכל מקרה ניכר שר' אליעזר הגיב על דברי ר' יהושע והציע הבחנה שאינה מופיעה בדבריו.¹³⁷

- את המחלוקת באופן מאוזן, אלא הביא את הדעות של בית הספר שלנו (סביניים) לעומת בית הספר השני (diversae scholae auctores, כלומר הפרוקוליאנים). ראו למשל: Gaius, *Institutiones*, 1.196.
- 131 תוספתא, פאה ג, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 51). נוסח אחר של הסיפור מופיע בירושלמי, פאה ו, ב (יט ע"ב; טור 102, שורות 7-16). החילופים היסודיים בין הגרסאות מצביעים על הקושי הפרשני בקביעת הקריטריונים להגדרת השכחה במקרים אלו, וכל מסורת משכה זאת לכיוון אחר.
- 132 בדפוס ובכ"א נוסף: 'ובית הלל'.
- 133 על פי המשנה (פאה ו, ב) צפוי להשלים בנקודה זו: 'בית שמאי אומרים: אינו שכחה, ובית הלל אומרים: שכחה', אך בירושלמי נוסף כאן: 'בית שמאי אומרי': שכחה, ובית הלל אומרי': אינו שכחה, ומכאן שעל פי הירושלמי משנתנו אינה משנת ר' יהושע (ולכאורה גם לא ר' אליעזר, ראו להלן).
- 134 על פי הירושלמי כולם מודים במקרים אלו שהם שכחה.
- 135 על פי גרסת הירושלמי הוא אינו מחזיק כדי להוליך לעיר ונטלו בצד גדר, אלא שנטלו ונתנו בצד אותם מקומות שהוזכרו לעיל.
- 136 על פי התוספתא (בדעת ר' אליעזר) לא ברור מדוע בית הלל החשיבו לשכחה את העומר שנטל להוליכו לעיר והניחו לצד גדר, ואילו עומר שנשכח סמוך לגפא לא נחשב לשיטתם לשכחה. שאלה זו נפתרה בנוסח הירושלמי לסיפור. על פי החילוף שם ההבחנה שהציב ר' אליעזר היא דווקא לשיטת בית שמאי. במקרה ששכח ליד הגפה כולם הודו שהוא שכחה, אך בית שמאי חלקו במקרה שנטלו ונתנו בצד הגפה, מכיוון שהוא זכה בו. סברה זו גם עולה מנוסח המשנה. בית הלל סברו ששכחה ליד הגפה נחשבת לשכחה, אבל אם החזיק בו להוליכו לעיר הוא אינו שכחה גם לשיטת בית הלל. להסבר התוספתא ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א: סדר זרעים, ניו יורק תש"ו, עמ' 162-164. ליברמן הציע שמי שנטלו לעיר אך השאירו ליד הגדר, מעשיו מוכיחים עליו שלא הייתה כוונתו להוליכו לעיר אלא להטיל סימן על העומר שלא ישכחנו, ואין לו רשות לעשות כן.
- 137 בין לפי התוספתא ובין לפי הירושלמי, ר' יהושע לא הכיר את ההבחנה שהציע ר' אליעזר. אשר למשנה,

לדברי ר' יהושע נחלקו בית הלל ובית שמאי באופן כללי בעומר שנמצא ליד מקום מובהק, ואילו לדברי ר' אליעזר חלקו בית הלל רק במקרה ספציפי של מי שהחזיק עומר כדי להוליכו לעיר והניחו לשם כך בצד הגדר, ורק במקרה זה העומר נחשב לשכחה. כאשר בא ר' אלעאי לפני ר' אלעזר בן עזריה, הוא אישר את הדברים. במבט ראשון קשה להבין מה מבין כל הדברים שדווחו לר' אלעזר בן עזריה הוא אימת וייחס לסיני. האם הוא סבר שהמחלוקת נאמרה כך מסיני?¹³⁸ נראה כי בנקודה זו ההשוואה למקרה המקביל מתוספתא חלה – הטבוע באותה תבנית – מאירת עיניים: 'אמ' ר' אלעאי: שאלתי את ר' יהושע, חלות תודה ורקיקי נזיר מה הן בחלה? אמר לי: פטורות, וכשבאתי ושאלתי את ר' ליעזר אמר לי: עשאן לעצמו פטור למכור בשוק חייב. וכשבאתי והרציתי דברים לפני ר' לעזר בן עזריה אמר לי: הברית אילו דברים נאמרו מהר חורב'.¹³⁹ גם כאן הציע ר' אליעזר להבחין בין מקרים שונים כנגד פסיקתו הגורפת של ר' יהושע, ונראה כי זוהי הנקודה שאישר ר' אלעזר בן עזריה, שהיה מרוצה משכלול ההלכה ומהדייוק בה. מסתבר אפוא שכך יש לפרש גם את הדיון בפאה, שגם בו הוסיף ר' אליעזר קריטריון ביניים, וניסח אותו באמצעות ברור נקודת המחלוקת בין הבתים. לעומת הניסוח המאוזן של המחלוקת הבתים במשנה (פאה ו, ג–ג), הדיון בתוספתא בין חכמי יבנה מכוון אפוא לפסיקת ההלכה, והוא מגלה את ההבדל בין גישתו הגורפת של ר' יהושע לזו של ר' אליעזר, שהציע עמדות ביניים. ר' אלעזר בן עזריה ביקש לקבוע לא שהמחלוקת כניסוחה נאמרה בסיני, בבחינת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', אלא שעמדת הביניים שנאמרה לדעת בית הלל על פי מסורתו של ר' אליעזר, היא הנכונה.

הינה כי כן במקרים שסקרתי נזקק ר' יהושע לדעת בית שמאי כדי לבחון את התאמתה לתורת בית הלל או להגדיר כנגדה את דעת בית הלל הסמכותית. לעומת זאת על פי דרך הלימוד המיוחסת לר' עקיבא ותלמידיו משנת בית שמאי היא בכל מקום חלק אינטגרלי ממסורת הלימוד, ויש לשמר אותה יחד עם דעת בית הלל, ובאמצעות ההשוואה בין הדעות הוא קבע את עקרונות הדיון.¹⁴⁰ בדוגמה מוכרת מתוספתא זבים (א, ה) עסק ר' עקיבא עם תלמידיו במקרה של זב שראה

נראה שהיא ניסתה לייחס גם לר' יהושע את ההבחנה בין המקרים, ולפיכך לאחר הצגת מחלוקת הבתים לפי שיטתו במשנה ב, נוסף במשנה ג שאם החזיק בעומר להוליכו לעיר כולם מודים שאינו שכחה. פירוש הרמב"ם למשנה קולע להסבר ההתרחקות בתוספתא. מאחר שלפי הירושלמי משנה ב אינה כר' יהושע, הבין הרמב"ם שר' אליעזר עשה אוקימתא למשנה הקדומה: הוא צמצם את המסורת הכללית – כפי שהיא מופיעה במשנה – שלפיה הבתים חלקו במקרה שהניח לצד הגפה, רק במקרה שהוא נטלו בכונה והניחו שם. אם לא כן, הודו כולם שהוא שכחה.

138 מקובל לפרש שר' אלעזר בן עזריה אימץ את עמדת ר' אליעזר. ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 136), עמ' 164; ספראי, הלכה למשה מסיני (לעיל הערה 105), עמ' 26.

139 תוספתא, חלה א, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 276). אני מודה לפרופ' שלמה נאה, שהציע לבאר את הדיון על פי מקבילה זו.

140 לפירוט המקורות שבהם דנו תלמידי ר' עקיבא ותלמידיהם בקביעת המחלוקת בין הבתים ראו: W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens: Studien und Materialien*

שלוש ראיות, אך עם הפסקה של יום אחד, ושם הוא מתואר כמי ש'מסדר הלכות לתלמידים'. על בסיס מקור זה מקובל לתאר את ר' עקיבא כמי שהתחיל לצרף הלכות ליחידות טקסטואליות גדולות, ובהתאם לכך הוא תואר כאבי המשנה.¹⁴¹ עם זאת יש לשים לב שבמקור זה ר' עקיבא כלל לא עסק באריגת הלכות זו לזו, אלא בבואו ל'סדר את ההלכות' הוא ניסח את מחלוקת בית הלל ובית שמאי וקבע את נקודות המחלוקת ביניהם.

באותה תוספתא זבים הנחה ר' עקיבא את תלמידו כי 'לא כל הקופץ משתבח אלא בנותן את הטעם'.¹⁴² בעקבות זאת נדרש ר' שמעון – כדי להצדיק את ניסוח המחלוקת לפי הבנתו – לנסח דיאלוג בין בית שמאי לבית הלל, שדרכו מתגלים טעמיהם של שני הצדדים זה מול זה.¹⁴³ באמצעות הוספת הדיאלוג שמובלע בו טעמים של החולקים שכנע ר' שמעון את ר' עקיבא לשנות את המחלוקת כפי שהציע מלכתחילה. בשלב זה השאלה כבר איננה כיצד להכריע בהלכה, אלא מהי מערכת השיקולים והטיעונים שבתוכה ניתן להבין את קיומה של המחלוקת. הן ר' עקיבא בתוספתא זבים הן ר' יהושע בתוספתא אהלות חזרו לשנות כדברי התלמיד, אך

zur Entstehungsgeschichte des Talmuds, Leipzig 1914, pp. 62-68. אפשטיין הציג את ההבדלים בין ר' יהודה לר' מאיר בנוגע למחלוקת הבתים, וציין הבדלי סגנון באופן הצגת המחלוקות. בעוד שר' יהודה פרט דעות נוספות לצד בית הלל ובית שמאי, חכמים אחרים הבליעו את הדעות האחרות בתוך עמדות הבתים. ראו: י"נ אפשטיין, 'למשנת ר' יהודה (לחקר מקורות המשנה)', תרביץ, טו (תש"ד), עמ' 1-13.

141 אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 71-73, בעקבות רש"י לבבלי, גיטין סו ע"א, ד"ה 'אוצר בלום'. לפירוט ביבליוגרפי ראו: נאה, אומנות הויכרון (לעיל הערה 26), עמ' 567, הערה 109. תיאור זה מבוסס במידה רבה על תיאורו של ר' עקיבא: 'למה רבי עקיבא דומה? לפועל שנוטל קופתו ויוצא לשדה. מצא חטים, נתן בה; שעורים, נתן בה; עדשים, נתן בה; פילפלין, נתן בה. כשכנס לביתו מברר חטים בפני עצמו, שעורים בפני עצמו, עדשים בפני עצמו, פולין בפני עצמו. כך היה ר' עקיבא עושה כל התורה מטביעות מטביעות' (אבות דר' נתן, נו"א יח [מהדורת שכטר, עמ' 66-67]). מן ההקשר שבו מופיע הסיפור משתמע שמדובר בסוגים שונים של חומרים (מקרא, משנה, מדרש, הלכות ואגדות). עם זאת לאור הדמיון לתיאור התלמיד בדרשת ר' שמעון בן מנסיא בספרי דברים (לעיל חלק ב), שבייר את דברי התורה ואת משקלם, ניתן להציע שיסודו של הדימוי בפעולת הניסוח של ההלכה הבודדת, אך משמעותו השתנתה עם התגבשותם של הקורפוסים התנאיים.

142 לביאור ביטוי זה ראו: רוזנטל, מסורת הלכה (לעיל הערה 75), עמ' 326, הערה 14.

143 לניסיון למצוא בחנים לקביעת מידת האותנטיות של הדיונים בין הבתים ראו: מ' וייס, 'האותנטיות של השקלא וטריא במחלוקות בית הלל ובית שמאי', סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 53-66. לדברי וייס ההקפדה על לשון השקלא וטריא (ר' פלוני אומר אחרת) מלמדת שהמוסרים העריכו שבידם מסורת מקורית. דיונים של תנאים מאוחרים במקרים שהופיעו בטיעוני הבתים הם לכאורה ראיה נוספת לאותנטיות. למשל בשקלא וטריא בין הבתים בעניין נוער אגודה בראש מסכת מכשירין הביאו בית הלל ראיה ממקרה של מעלה שק מלא פירות, ובתוספתא המקבילה חלקו התנאים בעניין מעלה שק. אם כן התנאים חלקו על מה שנמסר בשקלא וטריא, ומכאן עולה שגם חלק זה נתפס כשייך למחלוקת המקורית. כנגד ראיה זו יש לומר שניסוח השקלא והטריא עצמו מייצג עמדה ספציפית בין התנאים המאוחרים, שדנו ביניהם בהיקף המחלוקת בין הבתים. למעשה המקרים המרובים בראש משנה ותוספתא מכשירין מציעים הדגמה יוצאת דופן לגיוון הרב במסירת מחלוקת הבתים ולתהליך השתלשלותם של הניסוחים השונים זה מזה. ראו: פורסטנברג, טהרה וקהילה (לעיל הערה 1), עמ' 305-311.

בעוד שר' יהושע תיקן את משנת בית שמאי כדי לכלול אותה בפסיקתו, הלימוד של ר' עקיבא כלל מיסודו את תורתם של שני הבתים וכוון לברר את הדרך המאוזנת ביותר לשנות את המחלוקת בין הבתים כצדדים שונים של שיח הלכתי אחד.

ה. בית שמאי נגד שמאי: מעמדה של העמדה הדחוייה במסורת ההלכה

עיסוקם של ר' עקיבא ותלמידיו בקביעת נקודת המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי עומד ביסוד היחידה השנייה בפרק הראשון במסכת עדויות (ז-יא). וגם כאן ההבדל בין המשניות שניסחו תלמידי ר' עקיבא לבין משניות קדומות יותר מלמד על השינוי במעמדן של דעות דחוייה במסירת ההלכה. יחידה זו כוללת את כל המחלוקות, חמש במספר, שדעת שמאי הזקן באה בהן לצד דעות בית הלל ובית שמאי, והיא עומדת בתווך בין מחלוקות הלל ושמאי ביחידה הראשונה למחלוקות בית הלל ובית שמאי ביחידה השלישית. אך ביחידה זו מתבקשת ביתר שאת השאלה מהי הסיבה לשימור דעת שמאי כאשר אפילו בית שמאי לא דבק בה.¹⁴⁴

המחלוקות מתחלקות לשתי קבוצות שונות ביסודן: מצד אחד טומאת עצמות ומעשר שני (ז-ט), ומצד אחר כרשיני תרומה וטומאת כיסאות (ח, יא). הקבוצה הראשונה משקפת את משנתם של חכמי יבנה שהשתתפו במחלוקות אלו, ואילו הקבוצה השנייה נוסחה על ידי תלמידי ר' עקיבא. לטענתי ניתן לזהות שינוי במעמדה של דעת שמאי: מגישה שהרחיקה את דעת שמאי הדחוייה ממסורת ההלכה המקובלת אל גישתם של תלמידי ר' עקיבא ששיתפה את כלל החכמים ובתוכם את שמאי במסגרת דיון משותפת.

שיטות תלמידי ר' עקיבא בניסוח מחלוקות הבתים

במאמרו על משנת ר' יהודה האריך אפשטיין להוכיח שהיחידה שלפנינו (ז-יא) לקוחה ברובה ממשנת ר' יהודה, ושתלמידי ר' עקיבא האחרים שנו בלשון אחרת את המחלוקת בין הבתים ובינם לבין שמאי.¹⁴⁵ קביעתו של אפשטיין משכנעת רק באשר לשתיים מן המחלוקות, ובמקרים אלו ניתן ללמוד לא רק על התאמתה של המשנה לשיטת ר' יהודה אלא באופן כללי על המאמץ המשותף של תלמידי ר' עקיבא לנסח את נקודת המחלוקת בין הבתים. הן במחלוקת בעניין כרשיני תרומה (ח; משנה, מעשר שני ב, ד) הן במחלוקת בעניין טומאת כיסאות (יא) ביקשו ר' יהודה וחבריו למקם את דעות הקדמונים בין עמדות קרובות זו לזו. שיטתו העקבית של ר' יהודה

144 ר' שמשון מקינן הוטרד מן העובדה שתלמידי בית שמאי חלקו על רבם ופטר זאת כך: 'ושמא בילדותו תנא להו כמו שאמרו בית שמאי וחזר בו בזקנותו ומשנה לא וזה ממקומה. וכן מצינו גבי זהוב קונה את הכסף בילדותו שנה בענין אחד ובזקנותו שנה בענין אחר, ובוה ניחא הכא דהקדים דברי התלמידים שכך שנה להם הרב בתחלה וניחא שהתלמידים קבלו כך מרבם ולא מלבם כי איך יתכן שכולם הושוו לדעת אחת אם לא קבלו מרב אחד ולא סבירא להו כחד תנא' (ספר כריתות, ירושלים תשמ"ו, לשון למודים שער ב, סי' עג).

145 אפשטיין, למשנת ר' יהודה (לעיל הערה 140), עמ' 7-10; הנ"ל, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 117-119.

בשני המקרים הייתה לקרב את דעות הבתים אלו לאלו, ובעקבות זאת להציב את שמאי בעמדה הקיצונית, במקום שבו חבריו מיקמו את דעת בית שמאי. כרשני תרומה נאכלין לבהמה, ולפיכך נחלקו התנאים בשאלה באיזו מידה נדרשת הקפדה על טוהרה. על פי המשנה שלפנינו (ח) ומקבילתה במעשר שני (ב, ד) שמאי הוא המחמיר ביותר – כדי להבטיח את טוהרת הכרשנים הוא אסר כליל להרטיב אותם – ר' עקיבא הקל, ובתווך בית שמאי ובית הלל:

כרשני תרומה – בית שמי אומרים: שורים ושפים בטהרה ומאכילין בטומאה.
ובית הלל אומרים: שורים בטהרה ושפים ומאכילין בטומאה.
שמי אומר: יאכלו צרידי. רבי עקיבא אומר: כל מעשיהן בטומאה.

לפי משנה זו שמאי ור' עקיבא החזיקו בעמדות קיצוניות, בעוד שהבתים החזיקו בעמדות ביניים. מחלוקת דומה קיימת באשר לתלתן, שברגיל אינו משמש למאכל אדם אלא לחפיפת הראש, אך שם מופיעות רק דעות הביניים של בית שמאי ובית הלל: 'בית שמי אומרים: כל מעשיה בטהרה חוץ מחפיפתה. ובית הלל אומרים: כל מעשיה בטומאה חוץ משרייתה' (משנה, מעשר שני ב, ג). בשני המקרים דרשו בית שמאי עשייה בטהרה עד שלב השימוש עצמו: במקרה של כרשנים – האכלת הבהמה; ובמקרה של תלתן – החפיפה. בית הלל דרשו עשייה בטהרה רק בשלב הראשון של השרייה.

מן התוספתא אנו למדים שר' יהודה ור' מאיר נחלקו בשני המקרים על פרטי המחלוקת בין הבתים. כך אנו שונים בנוגע לתלתן:

תלתן [...] ושל תרומה – בית שמי אומרים: כל מעשיה בטהרה, ובית הלל אומרים: כל מעשיה בטומאה¹⁴⁶ חוץ מחפיפתה, דברי ר' מאיר.
ר' יהודה אומר: בית שמאי אומרים כל מעשיה בטהרה חוץ מחפיפתה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטומאה חוץ משרייתה.¹⁴⁷

המשנה על תלתן תואמת את דעת ר' יהודה, שהקל הן ביחס לדעת בית הלל והן ביחס לדעת בית שמאי. לעומתו ר' מאיר ייחס לבית שמאי עמדה קיצונית המחייבת עשייה בטהרה לאורך כל התהליך. בנוגע לכרשנין בעיות הנוסח מקשות להכריע מהו היחס המדויק בין המשנה לבין הדעות בתוספתא.¹⁴⁸ אך מכל מקום גם במקרה זה ייחס ר' מאיר לאחד הבתים עמדה קיצונית.

146 כ"י א ובפירוש ר' שמשון משאנץ: 'בטהרה'. נוסח כ"י ו בלתי אפשרי בנקודה זו. מאחר שחפיפה היא הפעולה האחרונה בתהליך, לא ניתן לחפוף בטהרה אם השלבים הקודמים נעשו בטומאה. לפיכך יש לקבל את הגרסה 'בטהרה', ואם כן דעת בית הלל לשיטת ר' מאיר שווה לדעת בית שמאי בשיטת ר' יהודה (שנטה להקל).

147 תוספתא, מעשר שני ב, א (מהדורת ליברמן, עמ' 248–249)

148 זו לשון התוספתא על פי כ"י ו עם הערות משוות לכ"י א ובפירוש ר' שמשון משאנץ (ר"ש). השמטה מחמת הדומות הושלמה על פי הדפוס: 'כרשנין [...] של תרומה – בית שמי אומרים: שורין בטהרה ושפין ומאכילין

לדבריו בית הלל סברו שכל מעשיהם בטומאה. מנגד ר' יהודה נמנע בעקביות מלייחס לבתים עמדה קיצונית. לשיטתו בית שמאי לא החמירו לעשות הכול בטוהרה, ובית הלל לא הקלו לעשות הכול בטומאה, אלא שניהם ממוקמים בטווח הביניים. דא עקא, שגישה כזו נדרשת להסביר את מקורן של המסורות הקיצוניות.

השאלה היכן למקם את דעות הבתים בין הדעות מוארת גם על ידי הערתו של ר' יוסי בתוספתא על המסורת שבפיו של ר' מאיר. לדעת ר' מאיר בית הלל סברו שכרשינין נעשים מלכתחילה בטומאה. ר' יוסי טען כנגדו: 'זו משנת ר' עקיבא לפיכך הוא אומר ינתנו לכל כהן'. כלומר ר' עקיבא ביקש להקל בעניין כרשינין ולפיכך הוא ניסח מחדש את דעת בית הלל בלשון המקילה ביותר. בהתאם לכך במשנה שלפנינו עמדה זו מיוחסת לר' עקיבא עצמו ולא לבית הלל, המחזיקים בעמדה מתונה יותר. נראה שיש להבין באופן דומה גם את העמדה ההפוכה, המייחסת לשמאי את הדעה שכל התהליך צריך להיעשות בטוהרה. בעניין תלתן ייחס ר' מאיר לבית שמאי דעה קיצונית הדורשת שהתהליך כולו ייעשה בטוהרה, ואילו ר' יהודה נמנע מלייחס להם עמדה זו. לעומת זאת בנוגע לכרשינין ייחסה משנת ר' יהודה לשמאי את אותה העמדה הקיצונית ('אכלו צריד') שייחס ר' מאיר לבית שמאי בעניין תלתן ('כל מעשיה בטוהרה'). אומנם בעניין כרשינין ייחס ר' מאיר לבית שמאי עמדה מתונה יותר, אך לאור קיומה של עמדה קיצונית הדורשת טוהרה מלאה במקרה של תלתן, נמצא מי שהחזיק בה גם באשר לכרשינין. לפיכך במשנת ר' יהודה יוחסה עמדה כזו לשמאי עצמו. לשון אחר, אופן הצגת המחלוקת המרובעת במשנתנו נועד למקם את הבתים בעמדת ביניים תוך התמודדות עם המסורות שמיקמו אותם בעמדות הקיצון. הייחוס של עמדות אלו לר' עקיבא מצד אחד ולשמאי מצד אחר משחרר את הבתים ומאפשר להציב אותם בטווח משותף.

בקרב תלמידי ר' עקיבא סימנה עמדת שמאי קצה אחד של טווח העמדות האפשריות. לפיכך בעוד שחכמים אחרים ייחסו עמדה זו לבית שמאי, בשיטת ר' יהודה היא נתפסה על ידי שמאי, ובית שמאי הועברו למשבצת הסמוכה. זו התמונה העולה גם מן המחלוקת הבאה, בעניין טומאת כיסאות:

כסא שלכלה שניטלו חפיו – בית שמאי מטמין ובית הלל מטהרין,

בטומאה (א ור"ש: שורין וטמין בטוהרה ומאכילין בטומאה), ובית הלל אומרים: שורין וטמין בטוהרה ומאכילין בטומאה (א ור"ש: שורין וטמין בטוהרה ומאכילין בטומאה) [דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר: בית שמאי אומרים: שורין וטמין בטוהרה ומאכילין בטומאה (א ור"ש: שורין וטמין בטוהרה ומאכילין בטומאה)]. ובית הלל אומרים: כל מעשיהן בטומאה. אמר ר' יוסי: זו משנת ר' עקיבא לפיכך הוא אומר ינתנו לכל כהן (על פי משנה, חלה ד, ט) וחכמים לא הודו לו'. על פי נוסח כ"י ו והדפוס, אף אחת מן הדעות בעניין כרשינין אינה תואמת את המשנה. על פי ר' יהודה משום מה בית שמאי הקלו יותר מבית הלל, ועל פי ר' מאיר קיים פער משמעותי (של שתי דרגות) בין דעת בית שמאי לדעת בית הלל. לעומת זאת לפי נוסח כ"י א והר"ש, המשנה היא שוב כדעת ר' יהודה, אך הפעם הוא מחמיר בדרגה אחת ביחס לר' מאיר הן בדעת בית הלל הן בדעת בית שמאי.

שמאי אומר: אף מלבין שלכסא טמא.
 כסא שקבעו בעריבה – בית שמי מטמין ובית הלל מטהרין,
 שמי אומר: אף העשוי בה (יא; משנה, כלים כב, ד).

כיסא של כלה הוא מושב המחופה בספינים המכסים את חלקו התחתון ויוצרים בתחתיתו מעין ארון, והם יוצרים גם את גב המושב והידיות.¹⁴⁹ ללא חיפוי הוא אינו ראוי לשמש לתכליתו הראשונה, ולפיכך חלקו בית שמאי ובית הלל אם הוא עדיין מקבל טומאה. דעת בית הלל מוסברת במשנת כלים: 'אמר ר' יהודה אף כסא שלכלה שניטלו חפוייו שנישתייר בו בית קבלה טהור מפני שבטל העיקר ובטלה טפילה' (כב, ז). אף שנישתייר בו בית קיבול בחלקו התחתון, השימוש המקורי של הכיסא בטל, ולפיכך הוא טהור. גם במקרה השני המחלוקת בין הבתים נוגעת לשינוי ייעוד הכיסא. הכיסא הורכב על גבי ערבה שאיננה טמאה מדרס, והשאלה היא אם הכיסא בטל לגבי הערבה ופקע ממנו דין טומאת מדרס. גם כאן הותירו בית שמאי את מעמדו הקודם, ואילו בית הלל טיהרו את הכיסא בגלל השינוי בצורתו.

שמאי החזיק בעמדה מחמירה יותר בשני המקרים. הוא לא עסק בשאלת שינוי הייעוד אלא טימא לכתחילה את המלבן של הכיסא ואת הכיסא שבערבה. להבנת היחס בין עמדת שמאי לדעות האחרות, יש לראות את הניסוחים השונים של המחלוקת בקרב תלמידי ר' עקיבא:

כסא שקבעו בעריבה [...] העשוי בה – בית שמי מטמין ובית הלל מטהרין, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: לא נחלקו בית שמי ובית הלל על העשוי בה שהוא טהור, ושמאי היה מטמא.¹⁵⁰ על מה נחלקו? על שהביא ממקום אחר וקבעו בה שבית שמי מטמאים ובית הלל מטהרים.

אמ' ר' יוסה: רואה אני את דברי בית שמי,¹⁵¹ שאני אומר מלבן אפי' מבית האומן טמא.¹⁵²

חילופי הדברים כאן משקפים תהליך מעין זה שהצעתי לשחזר במחלוקת בעניין כרשיני תרומה, ובהשתתפות אותם שחקנים. לדעת ר' מאיר מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא במקרה של כיסא שנבנה מלכתחילה בתוך ערבה. לדבריו בית שמאי החמירו לטמא את הכיסא אפילו במקרה זה, ולא רק כאשר היה לכיסא קיום עצמאי לכתחילה. כנגדו הציג ר' יהודה את המחלוקת כפי שהיא במשנה במקרה שנעשה בכיסא שינוי, בכך שהוא נקבע בערבה. במקרה זה חלקו בית שמאי ובית הלל אם מעמד הכיסא נותר כפי שהיה, ומשמע שבמקרה של כיסא שנעשה מלכתחילה בערבה מוסכם שהוא טהור. בנקודה זו נוסף משפט מפתח: 'ושמאי היה מטמא'. ר' יהודה נזקק להגיב על

149 ראו: ק"ח קירשנבום, ריהוט הבית המשנה, רמת גן תשע"ד, עמ' 101–109.

150 כך הוא בדפוס ובר"ש. בכ"י ו בטעות: 'ושמא היה טמאה'.

151 בנוסח הראב"ד בפירושו מופיע 'שמאי' במקום 'בית שמאי'. ראו: ליברמן, תוספת ראשונים (לעיל הערה 120), עמ' 73. אפשטיין הכריע בנוסח הראב"ד. ראו: אפשטיין, למשנת ר' יהודה (לעיל הערה 140), עמ' 9.

152 תוספתא, כלים, בבא בתרא א, יב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 591).

העמדות שהוצגו בדברי ר' מאיר ולהתייחס לקיומה של דעה מחמירה במקרה של כיסא שנעשה בערבה. לפיכך את העמדה שייחס ר' מאיר לבית שמאי הסיט ר' יהודה כלפי שמאי, ומשעה ששיבץ עמדה זו הוא היה משוחרר לכוון את דעות הבתים לעמדות מקילות יותר.¹⁵³ לסיכומו של עניין, במחלוקות בעניין כרשיני תרומה וטומאת כיסאות ניכרת תבנית פעולה עקבית של תלמידי ר' עקיבא בהגדרת נקודות המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי. ההבחנה הדיכוטומית בין בית הלל לבית שמאי אינה מספקת למילוי טווח האפשרויות המוכרות במסורת ההלכתית, ובמיוחד אינה מספקת לקצה המחמיר. וכך אזכור שמו של שמאי למעשה מסמן את קיומה של גרסה חלופית בקרב התנאים, שאחרים ייחסו אותה לבית שמאי. אף שהיא ניצבת בקצה המחמיר, עמדה זו למעשה נכללת במרחב הדיון של קבוצת חכמים זו. במסגרת זו, שעיקרה ארגון מסורות חולקות זו לצד זו באמצעות שיוכן לחכמים שונים – כמתואר בראש תוספתא עדויות – דעת בית שמאי ניצבת בטווח הביניים בין דעת שמאי ובין דעת בית הלל, כדרכם של החכמים ביחידה הראשונה של הפרק. כאן, במשנת תלמידי ר' עקיבא, ריבוי הדעות הממלאות את טווח האפשרויות נדרש לשם שיוכן המסורות השונות, ואין בפער בין בית שמאי לשמאי כדי ללמד על טיב עמדתם. מה שאין כן בקבוצה הבאה של המחלוקות.

משנת שמאי על רקע זרמים הלכתיים חלופיים

שלא כקבוצת המחלוקות הקודמות, שנדונו על ידי תלמידי ר' עקיבא, שתי המחלוקות האחרות ביחידה, העוסקות בטומאת עצמות ובפדיון מעשר שני, לא נמסרו על ידם. במחלוקות אלו עמדת שמאי חורגת באופן ניכר מן המסורת ההלכתית של שאר החכמים ובכללם בית שמאי. הן בעניין טומאת עצמות והן בעניין מעשר שני שיטת שמאי קרובה יתרה לעמדות המוכרות לנו מספרות ההלכה הכיתית, והחולקות על הנחות יסוד של ההלכה התנאית.¹⁵⁴ לעומת זאת בית שמאי זנחו את תורת רבם ואימצו את הנחות של בית הלל. כאמור בצמד מחלוקות אלו לא ניכרת מעורבות של תלמידי ר' עקיבא בניסוח דעות שמאי ובית שמאי, ומנגד יש סימנים להשתתפותם של חכמי יבנה במחלוקת. על רקע זה מתבקש לומר כי במקרים אלה הוזכרו דברי שמאי לבטלם, לשם עקירת עמדות הלכתיות זרות. ניסוחה של המחלוקת מכון לבסס את הדומיננטיות של מסורת בית הלל, שאליה הצטרפו בית שמאי.

153 תהליך זה התרחש באשר לכיסא של כלה שניטלו חיפוייו. לפי המשנה בית שמאי החמירו לטמא רק בכיסאות ששינו את ייעודם, ואילו שמאי טימא גם במה שלכתחילה לא נבנה ככיסא גמור. העמדה המיוחסת במשנה לשמאי יוחסה על ידי ר' יוסי לבית שמאי (למעט על פי נוסח הראב"ד, ראו לעיל הערה 151). לפי דרכו בית שמאי ובית הלל נחלקו במה שלכתחילה לא נבנה ככיסא גמור, אך בכל זאת יכול לשמש לישיבה. במקרה זה טימא בית שמאי ובית הלל טיהרו. לעומת זאת ר' יהודה סבר שהמחלוקת היא רק כאשר הכיסא בטל מתכליתו הראשונה וניטלו ממנו חיפוייו, ולפיכך הוא נדרש – כנגד הגרסאות האחרות של המחלוקת – לייחס לשמאי, במקום לבית שמאי, את העמדה המחמירה המטמאת גם את המלבן.

154 על הקרבה הכללית בין תורת בית שמאי להלכה הלא-פרושית ראו: ו' נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתית', מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 45–67.

במחלוקת על טומאת עצמות באוהל המת דעת שמאי זרה לעמדות בית שמאי ובית הלל. בעוד שהבתים היו שותפים לדין רובע עצמות וחלקו על פרטיו, מדברי שמאי משמע שהוא לא היה שותף להלכה זו:

בית שמי אומרים: רובע העצמות – מן העצמים, בין משנים בין משלושה.
ובית הלל אומרים: רובע עצמות – מן הגוויא, מרוב הביניין או מרוב המיניין.
שמי אומר: אפילו מעצם אחד.

גם מחלוקת זו יוחסה על ידי אפשטיין למשנת ר' יהודה, ובהתאם לכך הוא שחזר את התוספתא, ששם מופיעים מספר ניסוחים לשיטת בית הלל המטמאים רובע עצמות המגלם את הגוף כולו.¹⁵⁵ תנא קמא ור' יהושע דיברו על 'רוב הגוויא בגודל' כלומר בגובה, ועל 'רוב הגוויא בבניין', כלומר בעובי, ור' יהודה התייחס ל'רוב בניין או רוב מיניין'. עם זאת אלו למעשה ניסוחים שונים של אותה עמדה, שרובע העצמות אמור לגלם את תבנית הגוף כולו. מנגד אין הבדל בין התנאים השונים בנוגע לעמדת בית שמאי, שצירפו עצמות בודדות לשיעור רובע עצמות. הבתים חלקו אפוא אם רובע העצמות המטמא באוהל בא מרוב הגוויא או מעצמות בודדות.¹⁵⁶ נראה כי הניסוחים

155 תוספתא, אהלות ג, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 599). כך לשון התוספתא עם השלמות אפשטיין, למשנת ר' יהודה (לעיל הערה 140), עמ' 8, על פי מקבילות: 'רובע עצמות מרוב הגוויא בגודל ועצמות רוב הגוויא בגודל' אף על פי שאין בהן רובע טמאין. רובע עצמות מרוב הגוויא בבניין ועצמות רוב הגוויא בבניין אף על פי שאין בהן רובע טמאין. רבי יהודה אומר לשון אחר: בית שמאי רובע עצמות 'מן העצמים בין משנים בין משלושה ובית הלל אומרים רובע עצמות' מן הגוויא מרוב הבניין או מרוב המניין. רוב בניינו ורוב מינינו של מת אף על פי שאין בהן רובע טמאין. ואיזהו בניינו? השוקים והירכים והצלעות והשרדה ואיזהו מינינו אצבע' ידים ורגלים בלבד שיהא בו עשרים וחמשה. אמר רבי יהושע: יכול אני לעשות דברי בית שמאי ובית הלל אחד משוקים ומירכים נמצא רוב בנינו בגודל'. ר' יהודה לא חלק על העיקרון שהיה מוכר לתנא קמא, שרובע העצמות אמור לגלם את הגוף כולו, אלא שהוא ניסח זאת אחרת ('אומר לשון אחר'). תנא קמא כלל לא שנה את דעת בית שמאי (השוו: תוספתא, זבחים ב, יח, לעיל סוף סעיף ב). לפי שני הניסוחים רובע העצמות מרוב הגוויא מטמא כמו עצמות רוב הגוויא עצמה בשיעור פחות מרובע עצמות. ההבדל בין תנא קמא לר' יהודה בניסוח לשון ההלכה, רוב גודל או רוב מיניין, משתקף גם בלשונו של ר' יהושע בהמשך התוספתא. הוא הכיר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בלשון הדומה למה שמופיע במשנתנו, אלא שלדבריו השוקיים והירכיים (שתי עצמות כדרישת בית שמאי) מצטרפות ל'רוב בניינו בגודל'. ניסוח זה תואם את לשון תנא קמא בתוספתא, שדיבר על רוב הגוויא בגודל ורוב הגוויא בבניין.

156 לשונם של בית שמאי חידתית. מדוע הם התייחסו ל'עצמים' ולא ל'עצמות' כפי שרגיל בכל מקום? בהקשר זה ראוי לציין את הצעתו של קוטשר, שפירש את המילה 'עצמים' בעמ' 10 ('וּנְשָׂא דוּדוּ וּמְקַרְפוּ לְהוֹצִיא עֲצָמִים מִן הַבַּיִת' וגו') במובן של גופה. ראו: י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' שלח-ש"מ (אני מודה לפרופ' שלמה נאה על הפניה זו). בעקבות זאת אולי צירפו בית שמאי כמה מתים לטומאת רובע עצמות, בעוד בית הלל דרשו שהעצמות יהיו של מת אחד בלבד. דא עקא שכבר ר' יהושע (ראו בהערה קודמת) פירש את דברי בית שמאי כמכוונים למספר העצמות ולא למספר הגופות. לפיכך ייתכן שהפסוק מעמוס מסייע לביאור בית שמאי מכיוון אחר. אם מפרשים שעמוס תיאר הוצאה של עצמות מתים מן הבית (כפי שתורגם בשבעים), הינה לנו מקור נוסף לדין טומאת מת באוהל. הוצאת העצמות נועדה לטהר

השונים של דעת בית הלל בקרב התנאים משקפים את ריבוי המסורות בנוגע לדין רובע עצמות, וקשה מאוד לקבוע מסמרות ביחס ביניהן ולתאר את השתלשלות הלכה זו.¹⁵⁷ עם זאת התמונה הכללית המשותפת לשני הבתים ברורה למדי.

בעקבות ההבחנה בתורה בין טומאת אוהל, שנאמר בה 'אדם כי ימות באהל' (במ' יט 14), לבין טומאת מגע, שנאמר בה 'או בעצם אדם' (שם 16), הבדילו החכמים בין עצם כשעורה, המטמאת במגע ובמשא, לבין טומאת אוהל, שנדרש בה שיעור משמעותי יותר, שיש בו כדי לייצג את האדם כולו: 'מה אני מקיים "אדם"? לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם, את מה אני מרבה? את השיורה והגולגולת, וחצי לוג דם, וחצי קב עצמות ואבר מן המת ואבר מן החי שיש עליהם בשר כראוי ורובע עצמות מרוב הבנין ומרוב המיניין ומרוב גודלי גוויה וכו'.'¹⁵⁸ המקורות מציגים תמונה מורכבת בדבר היחס בין הגורמים – נפח, מספר עצמות וחומרת הטומאה¹⁵⁹ – אך בכל מקרה ברי כי באופן כלשהו רק עצמות בשיעור חשוב המהוות ייצוג מטונימי של האדם כולו עשויות לטמא באוהל, בעוד שעצם אחד מטמא רק במגע.¹⁶⁰

על רקע זה יש לשאול מה מקומה של עמדת שמאי 'אפילו מעצם אחד' במסורת התנאית. על פי הקשרה מקובל לפרש שלדעת שמאי שיעור רובע עצמות מטמא באוהל, ואפילו אם רק עצם אחת כלולה במשקל זה. אם כן מהו ההבדל בין שמאי לבין בית שמאי, אם שניהם ביקשו להתנגד ל'רוב הגוויה', האמורה בפי בית הלל, ולקיים רק את שיעור רובע עצמות?¹⁶¹ יתרה מזו, על רקע הניגוד הפרשני בין טומאת האדם לטומאת עצם אחד, ספק אם היוזקותו של שמאי לטומאת עצם אחד היא מקרית ונועדה רק להדגיש על דרך השלילה שאין הגבלה לשיעור רובע עצמות. הקביעה שטומאת אוהל אפשרית גם מעצם אחד מטשטשת את ההבחנה בין טומאת אוהל לטומאת מגע. למעשה דעת שמאי מתבארת טוב יותר על רקע לשונה של מגילת מקצת מעשי התורה,

את הבית, ואם כן ייתכן ללמוד מדברי עמוס שהבית נטמא לא רק מאדם שלם (ראו להלן) אלא שדי בכמה עצמות ('עצמים' בלשון עמוס), ומיעוט עצמות שתיים-שלוש. ושמא זהו הרקע לעמדת בית שמאי במשנתנו. 157 ראו: זוסמן, חקר תולדות ההלכה (לעיל הערה 21), עמ' 32, הערה 90. פרטי השתלשלות טומאת עצם ואיבר נותרו שם בצריך עיון.

158 ספרי זוטא במ' יט 14 (מהדורת הורוביץ, עמ' 309; כהנא, קטעי מדרשי הלכה [לעיל הערה 98], עמ' 219). בספרי זוטא מושלבים יחד שלושת הממדים: מניין, בניין והגדלים של הגווייה. ראו: ה' בייטנר, 'ספרי זוטא במדבר לפרשת פרה: עיונים בנוסח, פרשנות, לשון ועריכה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 44-46.

159 השו': משנה, נזיר, ז, ב-ג; אהלות, ב, א-ג. אלו משניות מקבילות אך הן נבדלות בעניין הנפח וביחס בינו לבין הצורך ברוב עצמות. ראו עוד: תוספתא, נזירות ה, א (מהדורת ליברמן, עמ' 141) = אהלות ד, יג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 601); משנה, עדויות ו, ג; תוספתא, שקלים א, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 201); בבלי, נזיר נב ע"ב – נג ע"א.

160 לדין מפורט באיברים המטמאים באוהל כייצוג אנושיותו וחיייו של המת ראו: M. Balberg, *Purity, Body and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley, CA 2014, pp. 96-121

161 יש סימנים לכך שבמסורות הקדומות יחסית לא היה שיעור רובע עצמות מוגבל למספר עצמות (ראו למשל: תוספתא, נזירות ה, א [מהדורת ליברמן עמ' 141]), כפי שמשמע מדעת בית שמאי.

שהתפלמסה עם ההלכה הפרושית. הטקסט אומנם קטוע, ואין ביטחון כיצד להשלימו, אך ממה שנתר עולה גישה המערערת על תפיסתם הפרשנית של החכמים: 'ועל [טמאת עצמות] / האדם אנחנו אומרים שכול עצם ש[חסרה כמלאה] / ושלמה כמשפט המת או החלל הוא'.¹⁶² עיקר ההלכה חסרה, אך גם במילים שנתרו באה לידי ביטוי ההנחה של המחבר הכיתתי שאין הבדל בין מעמדה של עצם שלמה לבין דינו של המת השלם. מכאן יש מקום לשער, כפי שהציע יעקב זוסמן, שלדעת הכת גם עצם בודדה מטמאת באוהל, ולא רק רובו של האדם באיכות או בכמות.¹⁶³ כפי שהעירה ורד נעם, בעוד שהמדרש התנאי למד מן הצירוף 'עצם אדם' שאיבר שלם מטמא לעניין איבר מן החי ('מה אדם שלם אף עצם יהא שלמה'), מקצת מעשי התורה הסיקה מסקנה גורפת יותר על עצם שטמא כאדם ובכלל זה בטומאת אוהל.¹⁶⁴ זו נראית גם עמדתו הבסיסית של שמאי, שאין צורך כלל בריבוי עצמות כדי לטמא באוהל, אלא די בעצם אחת, בהתאם לדין התורה באשר לטומאת מגע על פני השדה. באופן שבו עמדתו משובצת במשנה לפנינו נראה שהיא סניף לדין רובע עצמות, שביסודו נחשב כמת שלם. עם זאת מבחינתו כמות זו אינה מייצגת את המת השלם אלא את שיעור העצם המטמא, בהתאם לעיקרון המנחה את ההלכה במקצת מעשי התורה.

עמדת שמאי קרובה אפוא לעמדה הכיתתית שזיהתה בין טומאת עצם לטומאת מת, ולעומתה העמדה התנאית בעקבות בית הלל מעוגנת – על פי התלמודים – במסורת קדומה החוזרת עד נביאים אחרונים.¹⁶⁵ גישת בית שמאי נסמכת – כמו גישת בית הלל – על ההלכה הבסיסית של רובע עצמות, והם הוסיפו לה פירוש: 'מן העצמים, בין משניים בין משלושה'.¹⁶⁶ לשיטתם כמות זו עומדת כשלעצמה, ואכן בחלק מן המקורות התנאים חצי הקב או רובע הקב מטמאים באוהל כשלעצמם. אך הם לא רק הרחיבו את גדר רובע עצמות אלא דחו את עמדת שמאי שדי בעצם אחת לטמא. אם כן אף שבמבט ראשון נראה שבית שמאי הציעו עמדת פשרה בין שמאי לבין בית הלל, למעשה הם אימצו את ההנחות של מסורת החכמים בדבר טיב טומאת העצמות ודחו את עמדת שמאי, הקרובה – אם לא זהה – לעמדה המופיעה במגילת מקצת מעשה התורה, שהתפלמסה עם

162 מקצת מעשי התורה, טור ב, שורות 72–74. ההשלמות על פי א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 209. השוו: 'ועל [טמאת נפש] / האדם אנחנו אומרים שכול עצם ש[היא חסרה] / ושלמה כמשפט המת או החלל הוא' (E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqṣat*) *Ma'ase ha-Torah* [DJD, 10], Oxford 1994, pp. 170–171).

163 זוסמן, חקר תולדות ההלכה (לעיל הערה 21), עמ' 32, הערה 90.

164 ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, עמ' 143–149. מתוך ההשוואה בין לשון המגילה לספרי זוטא במ' יט 11 (מהדורת הורוביץ, עמ' 306–307; כהנא, קטעי מדרשי הלכה [לעיל הערה 98], עמ' 216–217) שחזרה נעם פולמוס מדרשי קדום. ראו עוד: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 73), עמ' 1063–1064.

165 'מדרש אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי' (ירושלמי, נזיר ז, ב [נו ע"ג; טור 1127, שורות 21–22]); 'מפי שמועה אמרוה מפי חגי, זכריה ומלאכי' (בבלי, נזיר נג ע"א). וראו: אפשטיין, מבואות (לעיל הערה 2), עמ' 507–508. 166 ייתכן שבית שמאי דרשו מלשון הרבים 'רובע עצמות' שנדרשות מספר עצמות כדי לטמא (והשוו לעיל הערה 156). דרשה משלימה על 'עצם כשעורה' מופיעה בפי יוחנן בן נורי: 'לא אמרו עצמות כשעורה אלא עצם כשעורה' (משנה, אהלות ב, ז).

הפרושים. שלא כבמקרים הקודמים עמדת שמאי אינה מצויה בטווח הדעות של החכמים ואינה מבוססת על הנחותיהם ההלכתיות, אלא היא נעוצה בגישה מתחרה, ולפיכך זנחו אותה תלמידיו לטובת גישת בית הלל.

נראה כי זו התמונה העולה גם באשר לפדיון מעשר שני (י; משנה, מעשר שני ב, ט), שבה עמדת שמאי יוצאת דופן מכל דעות חכמי יבנה שהשתתפו במחלוקת. אנו חסרים במקרה זה פולמוס חזיתי בין הזרמים ההלכתיים, כדוגמת מקצת מעשי התורה, אך גם כאן דרכו של שמאי זרה ביסודה לאופי אכילת מעשר שני במסורת ההלכה התנאית, והיא קרובה למה שמופיע בספרות קומראן:

הפורט סלע של מעשר שני בירושלם –

בית שמאי אומרים: בכל הסלע מעות, ובית הלל אומרים: בשקל כסף ובשקל מעות, הדנים לפני חכמים אומרים: בשלשה דינרים כסף ובדינר מעות, רבי עקיבא אומר: בשלשה דינרים כסף וברביעית כסף ברביעית מעות, ורבי טרפון אומר: ארבעה אספרי כסף. שמאי אומר יניחנה בחנות ויאכל כנגדה.¹⁶⁷

המשנה עוסקת במי שחילל פירות מעשר שני על המעות (דב' יד 24–26) ומבקש לפרוט בירושלים למעות את הסלע שכינס כדי לקנות בהן מאכלים בהתאם לצרכיו. כל התנאים למעט שמאי הסכימו שיש צורך מעשי לפרוט את הסלע אצל השולחני, אך השאלה היא אם לפרוט בבת אחת או טיפין טיפין. פרשני המשנה נחלקו בשאלה איזוהי העמדה המחמירה והציגו שיקולים לכאן ולכאן. אם יפרוט הכול בבת אחת, יש סיכוי שלא ישתמש בכל הפרוטות, ואז הם יתעפשו, ואם יחזור ויצרף אותם לדינרים, יפסיד שוב את עמלת ההמרה של השולחני. נוסף על כך ביקוש גדול מדי למעות יעלה את מחירם. מנגד אם יפרוט כל פעם קצת, יפסיד את כספי המעשר לתשלום העמלות של ההמרות המרובות.¹⁶⁸ השיקולים לכאן ולכאן נוגעים אפוא לקביעת האופן החסכוני ביותר לסחור בכספי מעשר שני בתהליך ההמרה בין סוגי המטבע.

שמאי ערער על הנחת המוצא של הדיון, ולדבריו יש לתת את הכסף ישירות לחנווני, והאדם אוכל כנגדו. אפשר שיש בדבריו ביטוי מוקצן לדאגה שהעסיקה את כל החכמים, וכדי לעקוף את מחירי המטבעות הוא דרש שלא להשתמש כלל בשירותי הבנקאות.¹⁶⁹ אך נראה שלעמדתו יש

167 בתוספתא, מעשר שני ב, י (מהדורת ליברמן, עמ' 252) באה דעת שמאי הזקן בשמו של ר' שמעון בן אלעזר. 168 אלו הפרשנים שפירשו את בית שמאי לקולא: רמב"ם בפירוש המשנה, רש"י לבבלי, בבא מציעא מה ע"א, ד"ה 'בית שמאי אומרים'; מלאכת שלמה. בית שמאי החמירו על פי הירושלמי, מעשר שני ב, יא (נג ע"ד; טור 293, שורה 10); הר"ש למעשר שני ב, ט; וכן דעת אלבק.

169 וכן כתב בעל 'משנה ראשונה': 'וכולוהו מחמרי וממעטין אחד מחברו לפי השיעור שכל אחד משער כמה יצטרך להוציא, מר משער הכי ומר משער הכי. וטעמא דשמאי דלא אויל בתר שיעור כלל שאינו ידוע אלא יניחנה בחנות ולא יפסיד כלום [...] ואדרבה צריך טעם לכולוהו תנאי מאי טעמא לא אמרי כשמאי? וצריך לומר שחשו שמא יטעה בחשבונו עם החנווני כשייקח ממנו מעט מעט'.

השלכות מרחיקות לכת יותר, שעשויות להיות נעוצות בגישה אחרת לכספי מעשר שני. דרישתו של שמאי 'לאכול כנגדה' כרוכה בכך שבעל המעשר השני יאכל כנגד כל סכום הסלע בבואו לירושלים. הוא אינו מחשב עם החנווני את הסכום שנאכל, ואם קנה פחות הוא אינו יכול לקחת חזרה את העודף לשימוש עתידי. משעה שהאדם בא לירושלים הכסף אינו עומד לרשותו להחזיר לביטו ולהשתמש בו בעתיד. אף ששמאי לא התייחס לכך מפורשות, לפי שיטתו יוצא שחילול הפירות על המעות נועד לאפשר לבעלים להביא לירושלים את ערך הפירות במקום את הפירות עצמם, אך עם ההגעה לעיר הוא נדרש לצרוך מאכלים כנגד כל הסכום. קשה לראות איך עמדה כזו עולה בקנה אחד עם מערכת חילול מעשר שני כפי שהתגבשה בספרות התנאית כבר מתורתם של בית הלל ובית שמאי. ההנחה המקובלת בקרב התנאים היא שאנשים שימרו משנה לשנה בצורת כסף את סכום המעשר השני והשתמשו בחיסכון זה כדי להוציא כנגדו הוצאות בירושלים (משנה, מעשר שני ד, ח). צורתו הבסיסית של המעשר השני הייתה מגולמת בערכו הכספי, באופן שניתן היה לשמרו ולהשתמש בו במקרה הצורך ובהיקף הנדרש בירושלים.

מנגד גישת שמאי מזכירה את הלכות מעשר שני בספר היובלים (לב 10–14) ובמגילת המקדש (טור מג). ההיתר לחלל את הפירות על מעות מוגבל על פי גישתם – בניגוד לעמדת החכמים – רק למקרה שאין אפשרות מעשית להביאם (מגילת המקדש, טור מג, שורה 13), ויש בה הגבלות על אופן צריכת המעשר. בשל קדושת המעשר יש לאוכלו רק בשבתות ובמועדים ולא בימי החול (שם, שורות 15–17). נוסף על כך אין להותיר מן המעשר לאחר זמנו, ולאחר תום שנתו¹⁷⁰ יש לנהוג בו דין נותר ולשורפו (יובלים לב 13–14; מגילת המקדש מג 4–12).¹⁷¹ יישום דין נותר במעשר השני, המודגש בשני החיבורים, שולל את האפשרות לשמר את המעשר בצורת מטבע, מאחר שהוא נועד להיאכל באותה שנה. הטכניקה המוצעת בתורה להעלאת המעשר לירושלים בצורת כסף לא שינתה את אופיו היסודי כפירות העומדים לאכילה או כמעין קורבן שזמן אכילתו מוגבל. כפי שהראה יוסף באומגרטן,¹⁷² ההלכה בקומראן צמצמה למינימום את האפשרות לסחור במעשר השני ולהעבירו בין ידיים שונות, וזו הייתה גם דרכו של שמאי.¹⁷³

170 'כי בשנתו יאכל: דגן עד יום מועד הדגן בשנה השנית, ותירוש עד יום מועד התירוש וליצהר עד יום מועד תקופתו' (יובלים לב 12). על שלושת מועדי הביכורים ראו: כ' ורמן, 'מועדי הביכורים במגילת המקדש', ד' סיון ואחרים (עורכים), צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון, באר שבעת שס"ט, עמ' 177–189. 171 לפירוט ההבדלים להלכת החכמים ראו: י' ידין, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ו, עמ' 92–94; ורמן ושמשי, לגלות נסתרות (לעיל הערה 14), עמ' 191–196.

172 J. M. Baumgarten, 'The First and Second Tithes in the Temple Scroll', A. Kort and S. ראו Morschauer (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake, IN 1985, pp. 5-15

173 הד למחלוקת בדבר טיב קדושת פירות מעשר שני עולה ממשנה, שביעית ח, ט, העוסקת במקרה המקביל של קדושת פירות שביעית: 'עור שסכו בשמן שלשביעית – רבי אליעזר אומר ידלק וחכמים אומרים יאכל כנגדו. אמרו לפני רבי עקיבא: אומר היה רבי אליעזר עור שסכו בשמן שלשביעית ידלק, אמר להם: שתוקו לא אומר לכם מה רבי אליעזר אומר בו'. המשנה קובעת הן באשר למעשר שני הן באשר לפירות שביעית שבמקרה

במקרה זה, כמו בעניין טומאת עצמות, אימצו בית שמאי את מסורת החכמים הדומיננטית וזנחו את עמדת שמאי, המעוגנת בתפיסה הלכתית חלופית. יתרה מזו, כאן לא ניתן לומר שעמדת בית שמאי קרובה יותר מעמדת בית הלל לעמדתו של שמאי, מאחר שהדיון בין הבתים מושתת על האפשרות לפרוט, הנשללת מיניה וביה בידי שמאי וההלכה הכיתתית.

קיים אפוא הבדל יסודי בין שתי קבוצות ההלכות הכוללות את דעת שמאי. הן משקפות מגמות שונות, ותואמות – כך אני מצייע – שלבים שונים של משנת התנאים. במקרה של כרשיני תרומה ובמקרה של טומאת כיסאות ייחס ר' יהודה לשמאי את העמדה שייחסו חבריו לבית שמאי, וכולם היו שותפים לאותה מסגרת הלכתית. במקרים אלו ייחסו תלמידי ר' עקיבא לבית שמאי עמדת ביניים בין שמאי לבין בית הלל, מעין הפשרות שהציעו החכמים בחלק הראשון של הפרק. קבוצת מחלוקות זו תואמת אפוא את רוחו של הפרק הערוך, בהתאם לדרכם של תלמידי ר' עקיבא לארגן את הדעות החלוקות זו לצד זו ובכך להציל את כל המסורות. לעומת זאת במקרים של טומאת עצמות ושל פדיון מעשר שני בטלה דעת שמאי אל מול העמדה המשותפת לבית הלל ולבית שמאי, שנחלקו בפרטיה. על רקע זה ניתן לתאר את בית שמאי כמי שזנחו את תורת מורם, הקרובה לגישות הלכתיות זרות, והצטרפו לדעת בית הלל.¹⁷⁴ זאת בדומה לדרכו של ר' יהושע בתוספתא טהרות, שאימץ את משנת בית שמאי לאחר שזו הותאמה לבית הלל.

לאור תהליך העיבוד שזיהיתי ביחידות האחרות של פרק א בעדויות, נראה כי גם כאן יש מקום להבחין בין מוקדם למאוחר. הפרק הערוך מציג את שני הבתים כשותפים שווים, ואת המחלוקות ביניהם – כנקודת מוצא להתפתחות מגוון דעות. ברוח זו שילבו תלמידי ר' עקיבא גם את דעת שמאי במרחב הדעות, ובעזרתה הסדירו את ריבוי הדעות במקרים של כרשיני תרומה ושל טומאת כיסאות. לפיכך דעה שיוחסה על ידי חכם אחד לבית שמאי יוחסה על ידי חכם אחר לשמאי, כפי שדעת ר' עקיבא יוחסה לבית הלל. לעומת זאת ביסוד הפרק עומדות, בדומה למה שהראיתי ביחידות הקודמות, משניות קדומות מיסודם של חכמי יבנה המזכירות את דעת היחיד על מנת לבטלו. בהתאם לכך המחלוקות בעניין טומאת עצם ופדיון מעשר מדגישות את זרותה של דעת שמאי, שנדחתה ממסורת ההלכה גם על ידי תלמידיו. ברוחם של תנאים ראשונים משניות אלו

של שימוש לא ראוי בפירות ניתן 'לאכול כנגדם', כלומר להעביר את הקדושה לפירות אחרים באותו סכום (שם ח, ח-ט; משנה, מעשר שני א, ז). לעומת זאת ר' אליעזר דרש לשרוף את העור עם השמן הקדוש, מאחר שלא ניתן להמירו לפירות אחרים. עמדת ר' אליעזר מזכירה את החובה במגילת המקדש לשרוף את המעשר השני שנותר ולא נאכל, ואולי מסיבה זו ביקש ר' עקיבא להעלים את דעתו.

174 כפי שהראיתי, גם תלמיד בית שמאי וגם התלמידים האדומים בחרו לסטות ממשנת בית שמאי בעניין טומאת כלים באוהל המת (לעיל הערה 125). לעומת זאת במקומות שבהם הודו בית הלל לבית שמאי, הם לא יצאו כנגד המסורת שלהם עצמם; הם לא חלקו על רבותיהם אלא קיבלו את פרשנות בית שמאי למסורת המשותפת (משנה יב), ואימצו את התקנה שהוסיפו (משנה יג). במקורות אחרים היו מבית הלל שהחמירו כדעת בית שמאי (משנה, דמאי ו, ו; ביצה ב, ו; עדויות ג, י) אך זו חומרה אישית שלא הייתה הנחיה ציבורית, או שהחכמים (ובראשם רבן גמליאל) ניסו להתנהל בין שניהם. ראו: ספרא, ההכרעה כבית הלל (לעיל הערה 20), עמ' 30-35.

מכירות אומנם בקיומן של דעות שונות אך מבקשות לבסס את מסורת ההלכה הדומיננטית – זו תורת בית הלל, שאליה הצטרפו גם תלמידי בית שמאי.¹⁷⁵

*

כבר התנאים עצמם ראו בצורת המסירה השקולה האופיינית לדרך לימודם, 'איש פלוני מטמא, איש פלוני מטהר; איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר', תבנית טקסטואלית חדשנית, שאינה תואמת את מה שנתפס בעיניהם כמורשת הקדומה של השמועה והמסורת מבית מדרשם של הפרושים. על רקע זה נדרשה התוספתא בראש מסכת עדויות לשחזר נרטיב היסטורי המתאר את הנסיבות שהובילו ליצירתה של התבנית החדשה מחשש לאובדן התורה בדור יבנה. סיפור דברים זה מניח כי מלכתחילה סמכותה של השמועה באה לה מעצם מסירתה, אך בסבך המסורות דווקא פירוט המחלוקות הפך את ההלכות הסותרות למכלול סדור ומוכן. בניגוד ליומרה להרמוניה בדרשתו הקדומה של ר' אלעזר בן עזריה בבית המדרש ביבנה, חכמים מאוחרים ממנו הבינו שהתורה הופכת לברורה יותר דווקא באמצעות חשיפה ופירוש של המחלוקות הכלולות בה, ועיסוק זה הפך למרכיב מרכזי בתרבות הלימוד של התנאים.

העיון במקורותיו ובעריכתו של הפרק הראשון במשנה עדויות מלמד שהמעבר ממסורת למחלוקת לא רק הוליד בדיעבד סיפור דברים על מהפכה בדרך המסירה עם הכניסה לכרם ביבנה, אלא עמד ביסוד תהליכים טקסטואליים ממשיים שעיצבו את הספרות התנאית. אף שמסירת דעות שונות אפיינה את הספרות התנאית מראשיתה, היחס המשונה לתופעה זו הוביל לשינוי בדרכי המסירה ולהתגבשות דרכי ניסוח חדשות של המחלוקת. תהליכי העיבוד והעריכה של הפרק הראשון בעדויות חושפים את השינויים הקונקרטיים בדרכי המסירה ומאפשרים לעמוד ביתר דיוק על פרטי תהליך מורכב ומדורג זה. סוף סוף מציאותן של עמדות חלוקות ומסורות סותרות הייתה מוכרת גם לראשונים, אך דרך ההתמודדות עם עובדה זו וצורת המסירה של המחלוקות השתנו, בשל הרצון לשמר את מכלול הדעות, שמתוכן המשיכו התנאים לפתח את תורתם. מבחינה זו ניתן לומר – בניסוח מתון יותר של תוספתא עדויות – כי תבנית המחלוקת המאוזנת 'איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר' תואמת את תרבות הלימוד שהתפתחה בקרב התנאים.

הפרק הראשון במשנה עדויות ערוך לתלפיות. היחידה הערוכה בראש הפרק מובילה למסקנה האמורה בסופה וליחידות שאחריה, ומתוכן עולה תפיסה משוכללת של המחלוקת כמסד להתפתחות ההלכה. עם זאת המקורות העומדים ביסוד הפרק חושפים תפיסות משתנות באשר לתיעוד המחלוקות הקדומות, שהורכבו זו על גב זו. ברובד מוקדם נוסחה ההלכה מתוך כוונה לדחות ממסורת החכמים את העמדה המוטעית. בהתאם לתרבות הלימוד של חכמי יבנה

175 תיאור זה של שני הבתים מזכיר את התבנית הספרותית שנקט יוספוס בתיאור הצדוקים (קדמוניות היהודים יג 297). לדבריו בניגוד לפרושים, שלא סתרו את דברי רבותיהם, הצדוקים התווכחו עם רבותיהם ולבסוף נאלצו לנהוג כפרושים. בדומה לכך בית שמאי, לפי משנתם של חכמי יבנה, חלקו על דברי שמאי, ובסופו של דבר נכנעו לפסיקת ההלכה כבית הלל. קשה לדעת מה פשר הדמיון.

הראשונים ובראשם ר' יהושע, שנשענו על מסירה מדויקת של השמועות והעדויות, ושביקשו לברר את המסורת המוסמכת, ביטלו אבות העולם את דעתם מפני השמועה, והעמדה הדחוייה נשמרה אך ורק כדי לסמנה כדחוייה. מכיוון אחר, כפי שעולה מיחסו של ר' יהושע למשנת בית שמאי, הלכה מתחרה עשויה הייתה להתקבל רק לאחר התאמתה למסורת הדומיננטית של בית הלל. לבסוף דעת בית שמאי צורפה לגישה ההלכתית של בית הלל, כנגד העמדה הזרה של שמאי, הקרובה להלכה הכיתית. בכל המקרים הללו, ששוקעו תחת מעטה העריכה של הפרק, יש מרכיב של ביטול העמדות החלוקות כנגד המסורת הסמכותית.

מנגד משנתם של תלמידי ר' עקיבא, כפי שהיא מצטיירת מן המשניות בחלק השני של הפרק, מדגימה היטב את דרך הלימוד המכוונת למציאת 'דבר ברור' באמצעות פריסה סדירה ומאוזנת של העמדות החלוקות וייחוסן לחכמים שונים. כאן ניכרות שיטותיהם של ר' יהודה וחבריו בייחוס כלל הדעות השונות לחכמים הקדומים, ובכללם שמאי ובית שמאי. ברובד העריכה של הפרק יש ביטוי משוכלל יותר לתפקידה של מסירת המחלוקת. משעה שהייתה המחלוקת למסגרת האופיינית למסירת ההלכה, היא שימשה לא רק לשימור והסדרה של הדעות השונות זו לצד זו, אלא אף הייתה עשויה להיות מצע להתפתחות ההלכה. כפי שמודגם במהלך הפרק, חכמים שהכירו את הדעות החלוקות שלפניהם יכלו להציע על גביהן עמדות חדשות הממצעות בין עמדות קודמיהם. גישה זו, המכתיבה את מהלכו של הפרק הערוך, עומדת כנגד היסודות הקדומים של המשנה, והיא ביטוי משלים לשינויי תרבות המסירה.

