

המחלוקת על הסמיכה – על מחלוקת וסמכות

יובל פרנקל

א

מתוך שלל החריגות וההפתעות שמוצאים הקוראים במשניות מסכת חגיגה, בולטת המחלוקת על הסמיכה כתיאור הלכתי-היסטורי ייחודי בספרות חז"ל. המשנה מתארת מחלוקת הלכתית בת מאות שנים, שראשיתה ב'פרה-היסטוריה' התנאית – בתקופת הזוגות. אותו הוויכוח המשיך להיות סלע מחלוקת בין שני המנהיגים העליונים של העולם הרבני לאורך הדורות, עד פתחה של התקופה התנאית – הלל ושמאי. לפיכך זכתה מחלוקת זו לתואר המכובד המחלוקת הראשונה בישראל.¹ החידה הגדולה שצופנת משנה זו, חידה שהציתה את סקרנותם של פרשנים וחוקרים רבים, היא הפער הגדול שבין התיאור החד-פעמי של מחלוקת כה עתיקה וכה ארוכת שנים לבין מושא המחלוקת, שנראה שולי בחשיבותו – 'לסמוך או 'שלא לסמוך', כלומר: אם מותר לסמוך על קרבן ביום טוב.² וזה נוסח המשנה:

יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך;
יושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארכלי אומר לסמוך;

1 א"א הלוי, 'המחלוקת הראשונה (פרק בתולדות ההלכה)', תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 154–157; וראו בתוספתא לקמן; וכן בירושלמי, חגיגה ב, ב (עז ע"ד; טור 787, שורות 11–14).

2 בעקבות המשנה הבאה, הדנה בסמיכה על קרבנות בחג, זיהו הבבלי והירושלמי שזהו נושא המחלוקת – אם מותר לסמוך על קרבנות ביום טוב. במחקר הועלו הצעות שונות, אך כיום מוסכם – בווריאציות שונות – כי נושא המחלוקת הוא אכן הסמיכה על קרבנות העלייה לרגל – החגיגה ועולת ראייה. ראו: ח' אלבק, 'השלמות והוספות', ששה סדרי משנה: מסכת מועד, מהדורת ח' אלבק, תל אביב תשי"ט, עמ' 511; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה: סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1300, שורות 68–69; ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 134, ומקורות נוספים בהערות 168–170 שם; א' וולפיש, 'המשנה באספקלריא אינטרטקסטואלית: עיון בשלוש משניות לאור סוגיות אגדיות בספרות התנאים והאמוראים', א' בזק, ש' יוגודה ומ' מוניץ (עורכים), על דרך האבות: שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון שבות תשס"א, עמ' 233–267.

יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך;
שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך;
הלל ומנחם לא נחלקו,
יצא מנחם נכנס שמאי;
שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך.
הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין.³

במאמר זה אבחן את המשנה ואת החידה הצפונה בה מנקודת מבט ספרותית: מה ניתן ללמוד מן האופן שבו בנויה המשנה? מה תפקידו של התיאור המפורט של המחלוקת בתוך המשנה כחידה ספרותית? מהם הוויקיות והקשרים של תיאור זה למשניות הסובבות? וכיצד הוא מתפקד כחלק מההקשר הכללי של הפרק והמסכת?⁴
כפי שאראה בהמשך דבריי, במשנה זו, שלכאורה היא מסמך משפטי יבש, חבוי למעשה סיפור היסטורי רב משמעות. חשיפתו של סיפור זה מתאפשרת באמצעות שימוש בכלל החשוב שטבע וולפגנג איזר: 'הטקסט מתעורר לתחייה רק כשקוראים אותו. לפיכך משבאים לבחון אותו, יש לעשות זאת דרך עיניו של הקורא'.⁵ הקוראים אינם מחכים לסופו של הטקסט כדי להתחיל להבין אותו; הם מתחילים בניתוח ובפרשנות כבר מן הצעד הראשון,⁶ וצועדים עם הטקסט אל סופו. לפיכך כפי שאראה להלן, קריאה רציפה של המשנה, העוקבת צעד צעד אחר ההשתלשלות ההיסטורית המתוארת בה, מאפשרת לחשוף את הסיפור (Narration) הטמון בה, על רצף האירועים העקיבים המבנים אותו.⁷

- 3 משנה, חגיגה ב, ב. ראו חילופי נוסחאות אצל הנשקה (שם), עמ' 133.
- 4 ניתוח שיטתי של מתודות הקריאה ספרותית של המשנה ראו: א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 11–33, 313–318. דוגמה לניתוח כזה ראו: הנ"ל, 'הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 77–98. עוד על דרכי העריכה הספרותית של ספרות חז"ל בכלל ושל המשנה בפרט ראו: נ' זור, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 1–32.
- 5 W. Iser, 'Indeterminacy and the Reader's Response to Prose Fiction', J.-H. Miller (ed.), *Aspects of Narrative*, New York 1971, pp. 2-3
- 6 מ' פרי, 'הדינאמיקה של הטקסט הספרותי', הספרות, 28 (1979), עמ' 12–18; וראו גם: ש' רמון-ריגן, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, בני ברק 2008, עמ' 112–116.
- 7 שושן דן ברמות הנרטיביות (Narrativity) של הפורמולות הלשוניות השונות שבמשנה. ראו: M. Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, New York 2012, pp. 15-58
יכולה להיחשב נרטיב, מפני שאינה מכילה התפתחות של אירועים עקיבים (שם, עמ' 18). אולם

בחלקו השני של המאמר, הדין במשנה בהקשרה של המסכת כולה, אבחן את המשנה כטקסט אינטרטקסטואלי, הכולל מערכת ארמונים (אלוזיות) אשר יוצרת זיקה ודו-שיח בין המשניות השונות במסכת.⁸ בחינה זו תאפשר להבין את משמעותה של המשנה על רקע המשניות הסובבות אותה ועל רקע המסכת כולה. השימוש בכלים אלו מאפשר הצצה אל פשרו ומגמתו של התיאור ההיסטורי הייחודי המופיע במשנה, גם בלי לדון בשאלה שעסקו בה החוקרים לפני – על מה נסב המאבק ההיסטורי על הסמיכה. את שאלת מגמתה ומשמעותה של המשנה אבחן לאור הסיפור המובא בתלמוד הבבלי מיד לאחר ציטוטה של המשנה, סיפור היסטורי-אגדתי המהווה לדעתי פרשנות רבת עומק למשנה ולמשמעותה הרעיונית. אולם אפתח בהשוואת המשנה לקובץ הפרשני בתוספתא המוסב על משנה זו, ובבחינת ההבדלים ביניהם.⁹

ב

התוספתא, שבמקרה זה מתפקדת כתוספת וכתגובה על המשנה, פותחת במשפט עקרוני: 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה'.¹⁰ בעל התוספתא ראה לנכון לציין כי המחלוקת על הסמיכה הייתה המחלוקת היחידה בעולם הרבני בתקופה הקדומה, וששום מחלוקת אחרת משלל המחלוקות שהיו קיימות בימי התוספתא לא הייתה קיימת באותם ימים. לאחר דיון קצר בשאלה מי ברשימה המשנאית היה נשיא ומי אב בית דין, חוזרת התוספתא לדון בעניין המחלוקות באופן כללי, באמצעות מובאה של תיאור היסטורי ארוך העוסק בנושא זה:

אמ' ר' יוסי בתחלה לא היתה מחלוקת בישראל. אלא בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה היו בעיירות שבארץ ישראל שני בתי דינים של שלושה שלשה היו בירושלם אחד בהר הבית ואחד בחיל [...]

כפי שאראה לקמן, קריאה צמודה במחלוקת על הסמיכה מגלה בה שרשרת אירועים עקיבים, רציפים ובעלי כיווניות, ולפיכך היא נרטיב לכל דבר.

8 על האינטרטקסטואליות במשנה ראו במגוון מאמריו של וולפיש על נושא זה, ובמיוחד: וולפיש (לעיל הערה 2); וראו גם: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 485.

9 על היחס שבין המשנה לתוספתא ראו בסקירתו הארוכה של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושו בצירוף מבוא כללי, רמת גן 2002, עמ' 15–96; ובקצרה: J. Hauptman, *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts*, Tübingen 2005, pp. 1–24

10 על ההשערות השונות והמשונות שנאמרו בעניין זה ראו: אלבק (לעיל הערה 2).

מכאן עוברת התוספתא לתיאור ארוך ומפורט של ההיררכייה המשפטית שהייתה נהוגה בימי הבית האידאליים:

נצרך אחד מהן הולך אצל בית דין שבעירו [...] אם שמעו אמרו להן ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהר הבית. אם שמעו אמרו להן ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל [...] אם שמעו אמרו להן ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין שבלשכת הגזית [...] נשאלה הלכה אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין במנין אם רבו המטמאין טימאו רבו המטהרין טיהרו משם הלכה יוצאת ורווחת בישראל. משרבו תלמידי שמי והלל שלא שימשו כל צרכן הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי תורות.¹¹

מגמתו של התיאור בתוספתא ברורה. בית המקדש היה לא רק המרכז הפולחני המאחד והבלעדי של עם ישראל, אלא גם המרכז הסמכותי הבלעדי בתחום המשפטי-ההלכתי. בית הדין הגדול שבעזרה הוא המקום היחיד שהתקיימו בו דיונים הלכתיים שנקבעו בהם הלכות חדשות, וממנו התפשטה ההלכה הפסוקה לכל קצווי ארץ. תפקידם של שאר בתי הדינים היה רק הפצה ויישום של הפסקים המוגמרים ששמעו מבית הדין הגדול, ולא היה בסמכותם לפסוק ולחדש הלכות חדשות. על פי תיאור זה העולם המשפטי-ההלכתי הוא ביסודו מונוליתי ונטול מחלוקות לחלוטין.¹²

11 תוספתא, חגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 383–384); למקבילות ראו: תוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425); בבלי, סנהדרין פח ע"ב; ירושלמי, סנהדרין א, ו (יט ע"ג; טור 1272, שורה 28–טור 1273, שורה 2). לדיון מעמיק במקבילה בתוספתא סנהדרין ראו: 'רוון' צבי, "פרוטוקול" בית הדין ביבנה? עיון מחודש בתוספתא סנהדרין פרק ז', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 447–476, בעיקר מעמ' 471.

12 נאה העלה את האפשרות שמובנה של המילה מחלוקת בתוספתא זו אינו ריבוי דעות הלכתי אלא התפלגות כתתית-פוליטית. ראו: ש' נאה, "עשה לבך חדרי חדרים": עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקות, א' שגיא וצ' זר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשס"ב, עמ' 855, הערה 23; עמ' 856, הערה 25. הנשקה הרחיק לכת ואמר כי ודאי שמדובר כאן על מחלוקת במובן המוסדי-הפוליטי, 'באשר מדובר במחלוקת בין נשיאים לאבות בית דין'. ראו: הנשקה (לעל הערה 2), עמ' 134, הערה 166. אולם רוון-צבי טען כנגדו כי הפתיחה של התוספתא, 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה', וסימומה, 'משרבו תלמידי שמאי והלל [...] הרבו מחלוקות בישראל', השייכות ככל הנראה לרובד הראשוני של תוספתא חגיגה, מתייחסות למחלוקת במובנה ההלכתי ולא החברתי, שהרי אין רמז שהווגות התפצלו על רקע המחלוקת ביניהם. נוסף על כך 'הרבו מחלוקות' מתאר בוודאי ריבוי דעות ולא פתניות, שהרי מדובר בהרבה מחלוקות ולא בשתי פתות בלבד. ראו: רוון-צבי (שם), עמ' 473–474. לטענותיו ניתן להוסיף כי בניגוד לדברי הנשקה, המחלוקת כלל לא התנהלה בין הנשיאים לאבות בית הדין, שהרי שמעיה ואבטליון פסקו הפוך מקודמיהם לתפקיד, ואם כן לא הייתה זו מחלוקת פוליטית בין שתי כתות. כפי שטען רוון-צבי (שם), נראה שהתיאור של ר' יוסי הודבק בתוך הקובץ הראשוני

התיאור ההיסטורי של התוספתא אינו אלא עיבוד מורחב של הפסוקים בספר דברים: ¹³ 'כי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט [...] וְקָמַת וְעֵלִית אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וְבָאת אֶל הַפְּהַנִּים הַלְוִיִּם וְאֵל הַשֹּׁפֵט [...] וְעִשִׂית עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ' (דב' יז 8–10). כבר בתיאור המקראי בולט הקשר בין מקור הסמכות ההלכתית לבין מקום ההתגלות, 'המקום אשר יבחר ה''. התיאור הגאוגרפי של כניסת של השאלה ההלכתית פנימה אל הקודש כמפורט בתוספתא – מהיישוב המקומי אל הר הבית, מהר הבית אל החיל ומן החיל אל לשכת הגזית – וההקבלה הסמויה שיצרה התוספתא בין המונוליתיות ההלכתית שתיארה למונוליתיות הפולחנית שביסוד האידאה של בית המקדש, נסמכים על הקישור המקראי ומחזקים אותו. ¹⁴ מקורה של הסמכות ההלכתית טמון אפוא במקום השראת השכינה, במקום ההתגלות. ¹⁵ קישור זה מבהיר את הדרישה של התוספתא למונוליתיות הלכתית מוחלטת, שהרי ההלכה מקבלת את תוקפה ישירות מן ההתגלות האלוהית במקדש, ¹⁶ ואין מקום לשניות ולריבוי במקומה של ההתגלות. ¹⁷ זהו התיאור

- של תוספתא חגיגה, ולפיכך גם אם בחטיבה המקורית של תיאור זה נתפסה המחלוקת כמחלוקת חברתית, הרי עורכי התוספתא חגיגה הדביקו את התיאור בתוך מכלול שעסק במחלוקת הלכתית, ולפיכך יש לראות קובץ זה בעריכתו הסופית כמתייחס אל המחלוקת כאל מחלוקת הלכתית גרדא.
- 13 ר׳וֹן צְבִי (שם), עמ' 475, וראו שם בפירוט.
- 14 זמן סיומה של המונוליתיות ההלכתית, דור תלמידי שמאי והלל, הוא גם זמן החורבן, מפני שאין מקום לתיאור האידיאלי של התוספתא ללא הסמכות הנובעת מן ההתגלות. הופמן הציע כי המשפט 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן' הוא תוספת מאוחרת לתיאורו של ר' יוסי, וכי בתיאור המקורי החורבן עצמו היה הסיבה לתחילתה של המחלוקת. ראו: ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופולגתא דתנאי, תרגם ש' גרינברג, ירושלים תש"ל (ברלין תרע"ד), עמ' 49. אורבך ראה במרד הגדול את תחילת עידן המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל. ראו: א"א אורבך, פרקי חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 531. וראו גם: א' שגיא, אלו ואלו: למשמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 210–211.
- 15 אין כוונתי לטעון כי ההלכה עצמה נובעת מן ההתגלות, שהרי התוספתא מתארת תהליך של דיון והחלטה אנושיים. אולם הסמכות ההלכתית של חברי בית הדין שבעזרה קיבלה את תוקפה ממקום השראת השכינה. לתיאור אתוס כזה ראו: א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, תל אביב 1996, עמ' 10; דיון ביחס בין התפיסה המונוליתית לבין הצורך בדיון ובחשיבה אנושיים ראו: שגיא (שם), עמ' 73–79.
- 16 השו"ת כוזרי ג, לט (מהדורת אבן שמואל, עמ' קכח–קכט); וראו עוד: א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב: תורה מסיני ותורה מן השמים, לונדון וניו יורק תשכ"ה, עמ' 220–263.
- 17 למעשה הדרישה האחדותית עולה כבר בציווי המקראי המציב את המקדש כמקור הסמכות ההלכתית, כחלק מתפיסת הפולחן האחדותית של ספר דברים. הקבלה זו בין האחדות הפולחנית לאחדות ההלכה נמצאת למשל בניגוד בין 'בשעריך' ובין 'במקום אשר יבחר ה'', המופיע כאן ממש כשם שהוא מופיע בנוגע לאכילת קדשים – 'לא תוכל לאכלל בשעריך [...] כי אם לפני ה'

ההיסטורי של העולם ההלכתי האידיאלי בתוספתא, והוא בסיס לאתוס הלכתי מוצק וכוללני ששור את ההיסטוריה של התפיסה המטא-הלכתית לדורותיה.¹⁸

המחלוקת על הסמיכה היא הסתירה המפורשת ביותר לתפיסה זו, ושורשיה נעוצים עמוק בימי הבית השני, עוד בתקופה המכוננת שעליה בנוי הסיפור התוספתי. לפיכך יש לראות בהופעת הקובץ בתוספתא דווקא במקום זה הגנה על ההיסטוריה ההלכתית המוצגת בתוספתא, כאילו נאמר: אל יטעו הקוראים התמימים לחשוב כי המחלוקת היא תופעה שורשית וקדומה בעולם ההלכתי; המחלוקת היא תופעה חדשה, שתחילתה בתקופת החורבן, בימיהם של תלמידי שמאי והלל, והיא עיוות ושבר של העולם התורני המקורי.¹⁹ נימה אפולוגטית זו אל מול המשנה בולטת במשפט שבו פותחת התוספתא – 'מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה', כאומר: אמנם המחלוקת על הסמיכה סותרת את התיאור ההיסטורי שלקמן,²⁰ אך מדובר בעניין אחד ויחיד, שדווקא מדגיש את ההסכמה ששררה על כל שאר העניינים ההלכתיים.²¹ בחירתה של התוספתא להאריך בתיאור היסטורי החורג מגבולות הדיון של מסכת הגיגה, מעידה שהיא ראתה צורך להבהיר כי המחלוקת אינה אלא תאונה היסטורית, וכי אין לראות בה עדות על ההתנהלות בימי קדם. אם כן התוספתא מצאה במשנתנו פוטנציאל להבנה שגויה ובעייתית של ההיסטוריה ההלכתית ובעקבותיה של האתוס ההלכתי.

לאור קריאה זו של התוספתא בולטת שתיקתה של המשנה. המשנה הביאה את המחלוקת על הסמיכה כפי שהיא, לכאורה בלא אמירה על הבעייתיות הרעיונית

אלהיך תאכלנו, במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו' (דב' יב 17–18), ובאותו אופן בנוגע לקרבן פסח (שם טז 5–6). תפיסה הלכתית זו עולה גם במצוות הקהל, כאשר העם נאסף אל 'המקום אשר יבחר ה' לקבל מחדש את התורה. על ההתגלות והתפיסה המונוליתית ראו: שגיא (לעיל הערה 14), עמ' 80–87.

18 ראו למשל: אגרת רב שריא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 10–11; רמב"ם, היד החזקה, הלכות ממרים א, ד; דרשות הר"ן, הדרוש השלושה עשר (מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשס"ג, עמ' תקטו–תקט"ט); בית הבחירה, הקדמה למסכת אבות (מהדורת חכמת ישראל, עמ' 18–32); זוהר, ב, דף קנו ע"א–ע"ב. למקורות רבים נוספים ראו: ח' בן-מנחם, נ' הכט וש' וונוגר (עורכים), המחלוקת בהלכה, א, בוטסון תשס"ג, עמ' 147–182. בחינה מעמיקה של התפיסה המונוליתית של ההלכה ראו: שגיא (שם), עמ' 32–80.

19 על תפיסה זו ראו: שגיא (שם), עמ' 73–75, 176–183.

20 על סתירה זו עמדו רבים. ראו: רוון-צבי (לעיל הערה 11), עמ' 472 והערה 134. רוון-צבי הציע שם שהחטיבה 'מתחלה לא היתה מחלוקת' הודבקה לתוספתא המקורית של הגיגה, מחמת דמיונה למשפט 'מימיהן לא נחלקו אלא על הסמיכה'. על פי דבריי, בהנחה שמדובר בהדבקה, היא נעשתה לא בשל דמיון זה בלבד אלא גם כדי להבהיר את מקומה של המחלוקת בימי קדם, כאנטיטוזה לעולה מן משנה, וראו על כך להלן.

21 או בנוסח התוספתא כפי שהיא מצוטטת בירושלמי: 'בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד' (ירושלמי, הגיגה ב, ב [עז ע"ד; טור 787, שורות 11–12]).

שהיא יוצרת. האם הייתה המשנה מודעת לבעייתיות זו? שתיקתה של המשנה יכולה להיות מוסברת בנטייתה הכללית לקצרנות, לעומת התוספתא המרחיבה. אולם הסבר זה בעייתי, מפני שבמקרה זה המשנה דווקא הוסיפה על התיאור ההלכתי תיאורים היסטוריים חריגים – 'יצא מנחם ונכנס שמאי' ו'הראשונים היו נשיאים, שניים להם אבות בית דין'. לא ברור מה תפקידם של תיאורים אלה בדיון ההלכתי בחובת הסמיכה, ומכל מקום הם בולטים על רקע ההימנעות הכללית של המשנה מעיסוק בסיפור ההיסטורי במסגרת הדיון ההלכתי. בעיה נוספת בהסבר זה היא עצם העיסוק החריג של המשנה בהלכה של תקופת הזוגות, עיסוק שאפשר היה לצפות שיינתן לו הסבר כלשהו במשנה. הימצאותו של התיאור ההיסטורי המובלע בתוך הדיון ההלכתי מרמזת לאפשרות שהמשנה דווקא הייתה מודעת לחריגותה של המחלוקת על הסמיכה, ושיש בתיאור זה אמירה כלשהי עליה. בחינת המשנה לא כמחלוקת הלכתית פורמלית אלא כתיאור ספרותי עשויה להאיר את האופן שבו הבינה המשנה את המחלוקת הקדומה, ולהבהיר באופן אחר את שתיקתה של המשנה.

המחלוקת על הסמיכה, כפי שהיא מוצגת במשנה, חצתה את עולם התורה לשני מהנות לאורך שנים רבות. המשנה הציגה את המחלוקת ברשימה תמציתית המבליטה את העובדה המפתיעה שלאורך חמישה דורות נשמרה המחלוקת בין שני המנהיגים של עולם התורה. קריאת רשימה זו מביאה את הקוראים לשאול מדוע בכל דור, כמו על פי חוק בלתי כתוב, נחלקו שני גדולי הדור בנושא הסמיכה? אילו הייתה המחלוקת על הסמיכה מחלוקת הלכתית עניינית סביר היה להניח שלפחות אצל חלק מן הזוגות הייתה הסכמה בעניין זה, אולם על פי האמור במשנה נראה כי אם אחד מגדולי הדור אמר הן, כביכול היה הכרח שחברו יאמר לאו.

רושם זה מובלט על ידי ההיפוך שהתרחש אצל שמעיה ואבטליון: שמעיה שבר את הסדר ופסק 'לסמוך', ובתגובה על שבירה זו שבר גם אבטליון את הסדר ופסק להיפך, 'שלא לסמוך'. כאן כבר חשים הקוראים שקיימת חוקיות של מחלוקת, שנשמרה בכל דור ובכל מצב, ונראה כי מושא המחלוקת כלל אינו רלוונטי לחוקיות זו. מהלך זה מודגש עד קצהו בתיאור הזוג שהפר את חוקיות המחלוקת, הלל ומנחם:

הלל ומנחם לא נחלקו,

יצא מנחם נכנס שמאי;

שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך.

זוג שהעז שלא לחלוק האחד על השני הפר את השגרה הדיכוטומית הקבועה שהציגה המשנה. גורלו של אותו זוג היה בלתי מתפשר – אחד מבני הזוג נדחק מההנהגה התורנית, ואת מקומו תפס אחר, והוא חלק על בן זוגו והשיב את הסדר על כנו. המשפט

'יצא מנחם נכנס שמאי', המסתיר את הסיבה שבגינה יצא מנחם, מותר אצל הקוראים את הרושם הברור שהסיבה הייתה שהוא לא חלק על בן זוגו הלל, וששמאי נכנס ופתר את הבעיה. בתיאור משעשע ומפתיע זה הבהיר בעל המשנה עד כמה השמירה על החוקיות של המחלוקת היא מחויבת המציאות, עד כדי הדחה של אחד המנהיגים על מנת לשמור על חוקיות זו.

התיאור המפתיע של המחלוקת ההכרחית נקשר בסופה של המשנה בתיאור של מוסדות ההנהגה התורנית בתקופת הזוגות, תיאור יחיד מסוגו במשנה. בתקופה זו היו בממסד התורני שתי משרות, הנשיא ואב בית הדין, והם אלו שנחלקו לאורך המשנה. בתיאור זה יצרה המשנה מתאם בין המחלוקת, כפרקטיקה מחויבת המציאות, לבין מוסד ההנהגה הזוגי, שנחלק באותה המחלוקת. על רקע תיאור המחלוקת כפרקטיקה הכרחית, שבלעדיה הייתה ההנהגה מתפרקת, היה מוסד הזוגות בנוי כמוסד המובנה על ידי המחלוקת, והמשרות בו, הנשיא ואב בית הדין, קיבלו את משמעותן רק כאשר התקיימה ביניהן המחלוקת.

אם כן המחלוקת על הסמיכה לא הייתה מחלוקת יוצאת דופן וחריגה אלא להפך, היא מתפקדת במשנה כדוגמה מייצגת של עולם הזוגות, ומובנית במשנה כחלק מן ההגדרות של הממסד התורני הזוגי. בנקודה זו מוטען התיאור ההיסטורי של המחלוקת בתוקף גורמטיווי. לא מקרה הוא שהזוגות נחלקו באופן גורף על הסמיכה, המחלוקת היא חלק מעקרונות הממסד ההלכתי עצמו ומהאטום המכונן אותו, ולכן אין פלא שהמחלוקת נמשכה בכל דור ודור. קריאתה של המשנה כתיאור ספרותי של ההיסטוריה מבהירה אפוא שהיא כלל לא התעלמה מהמחלוקת ארוכת השנים אלא להפך, היא הבנתה את המחלוקת כחלק עקרוני מהמציאות ההיסטורית של תקופת הזוגות.

המשנה מציגה אתוס הלכתי מנוגד לחלוטין לזה המוצג בתוספתא. בניגוד לתיאור בתוספתא, שבבסיסו מוסד הנהגה אחד, בלעדי לחלוטין, הקובע את ההלכה, במשנה שני מוסדות נפרדים ומנוגדים – נשיא ואב בית דין. בניגוד למספרים האי-זוגיים של הדיינים בתוספתא, 'שלשה שלשה', 23, 71, המאפשרים בסופו של דבר להגיע להכרעה המוחלטת – 'אם רבו המטמאין טימאו, רבו המטהרין טיהרו' – מציגה המשנה מערכת זוגית, המשמרת את שיווי המשקל של חוסר ההכרעה. לעומת התוספתא, המציגה מציאות שבבסיס עולם התורה עומדת בה הלכה אחת, תורה אחת, בתיאור המשנאי של תקופת הזוגות עולם התורה חצוי, מבוסס על ניגודים. האתוס של התוספתא בנוי על האתוס המקראי הרואה את מקורה של הסמכות ההלכתית במקום ההתגלות, ולפיכך ההלכה היא אחדותית, ואילו במשנה המצב הפוך לחלוטין – דווקא המחלוקת, הנובעת מן השניות האנושית, היא זו שמכוננת את האופן שבו בנוי עולם התורה, ודווקא חוסר

ההכרעה והניגוד התמיד²² הם שמאפיינים את תקופת הזוגות.²³ מה משמעות הצגתה של תקופת הזוגות באופן זה?

עצם התיאור של המחלוקת כמוסד מכונן והכרחי, באופן כה מנוגד למתואר בתוספתא, והראייה של המשנה את התקופה הקודמת לה כתקופה שהתכוננה באמצעות המחלוקת, מעידים שעל פי המשנה מוסד המחלוקת היה מוסד חיובי ואף הכרחי גם בזמנה שלה. יותר מכך, המשנה עצמה תיארה את המעבר של המחלוקת על הסמיכה מן הזוגות אל תוך בית המדרש התנאי. הלל ושמאי, הזוג האחרון במשנה, היו גם האבות המייסדים של תקופת התנאים,²⁴ הרוויה מחלוקת רבות מספור. משם עברה המשנה לתאר כיצד נמשכה המחלוקת על הסמיכה אל בית הלל ובית שמאי, תלמידיהם של הלל ושמאי ושתי האסכולות החשובות של תקופת התנאים בראשיתה.²⁵ שתי האסכולות הללו הן גם הדוגמה הידועה והמייצגת ביותר של המחלוקת כתופעה.²⁶ תיאור המחלוקת הייחודית כמחלוקת שנמשכה גם אל בית הלל ובית שמאי, הנחלקים

22 מחלוקת זו בין המשנה לתוספתא מזכירה מחלוקת ידועה בעולם היווני – המחלוקת בין האסכולה הפיתגוראית להרקליטוס על מושג ההרמוניה. על פי הפיתגוראים ההרמוניה נובעת מפתירת הניגודים וההשלמה ביניהם, ואילו הרקליטוס סבר שההרמוניה טמונה במתח הניגודי עצמו, במאבק הבלתי פתור: 'והכרח לדעת / כי הקרב הוא כללי / והצדק הוא המריבה / וכל הדברים מתהווים על פי המריבה והחיוב' (הרקליטוס, פרגמנט 80 [תרגום ש' שקולניקוב, הראקליטוס ופארמנידיס: עדויות ופראגמנטים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 110]); ראו גם: פרגמנט 51 [שם, עמ' 92]; פרגמנט 67 [שם, עמ' 101]; פרגמנט 88 [שם, עמ' 114]. על מחלוקת פיתגורס והרקליטוס ראו: ש' שקולניקוב וא' וינריב, פילוסופיה יוונית, א: לפני סוקרטס, תל אביב תשנ"ז, עמ' 41–43; לשת תפיסות הרמוניה אלו במסורת ההלכה היהודית, בהקשר של המחלוקת ונשיאת ההפכים, ראו: שגי' (לעיל הערה 14), עמ' 126–140.

23 שגי' הבחין בין שתי גישות יסוד למחלוקת במסורת ההלכתית – המחלוקת כתופעה היסטורית חולפת מול המחלוקת כיסוד מעצב של העולם ההלכתי, המתאימות לגישת התוספתא והמשנה בהתאמה. ראו: שגי' (שם), עמ' 175–189. עוד על תרבות המחלוקת מול תרבות ההכרעה בעולמם של חז"ל ראו: ז' ספראי וא' שגי', 'מבוא: סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל', הנ"ל, בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 25–26.

24 ראו: מ' כ"ץ, 'הסיפורים על מינוי הלל בספרות התלמודית: אגדת ייסוד של עולם החכמים', סידרא, כו (תשע"א), עמ' 111–114, ובמקורות המובאים שם.

25 חגיגה ב, ג. למעשה, כפי שכבר ציינו רבים, נעלמו אסכולת בית שמאי ושיטתה מבית המדרש כבר בדור יבנה. ראו: ו' נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 47, ובמקורות שם בהערה 10. אך מחלוקת בית שמאי ובית הלל נשארו במוקד הדיון ההלכתי של ספרות חז"ל, ונכנסו אל הקבצים התנאיים – המדרשים, המשנה והתוספתא. במובן זה מחלוקת אלו תפקדו כמחלוקת הראשונות והמכוננות של העולם התנאי, ממש כפי שמשקף בתוספתא המייחסת לבתים את ראשיתן של המחלוקות.

26 ראו למשל: בבלי, יבמות טו ע"ב; שם, עירובין יג ע"ב; ירושלמי, שבת א, ד (ג ע"ב); טור 371, שו"ת 1–10; ובתוספתא כאן.

מאות פעמים במשנה ובספרות חז"ל, מעגן את המחלוקת ההיסטורית במרחב ובשיח התנאיים, ומצייר את המשכיותה של המחלוקת מהזוגות אל תוך בית המדרש התנאי.²⁷ התוספתא הציבה את תחילת התאונה ההיסטורית, המחלוקת, אצל תלמידי הלל ושמאי, ומשם השתלשלה אל בית המדרש התנאי רווי המחלוקת, ואילו במשנה הלל ושמאי הם חוליה במסורת ארוכת שנים של מחלוקת, ותלמידיהם המשיכו את אותה המחלוקת אל תוך בית המדרש התנאי.²⁸

מטרתו של התיאור ההיסטורי בתוספתא, כפי שהראה ישי רוזן-צבי, היא להציג את הדיונים בבית הדין של יבנה כהמשך ישיר של ההתנהלות ההלכתית בבית המקדש.²⁹ כך האציל תיאור זה הוד קדומים על בית המדרש של יבנה, והציב את בית המדרש התנאי כמוסד מרכזי וסמכותי בדומה לסנהדרין. לעומת התוספתא הציגה המשנה – באמצעות המחלוקת על הסמיכה³⁰ – דווקא את תקופת הזוגות כתקופה שבה התעצב

27 ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק) ואפשטיין ראו במשנה זו חלק מקובץ קדום משלהי ימי הבית, תיאור שאינו מתיישב עם תפיסה זו. ראו: רנ"ק, מורה נבוכי הזמן יג, ז (כתבי רבי נחמן קרוכמל, מהדורת ש' ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' רכו); י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה תוספתא ומדרשי הלכה, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשי"ז, עמ' 46–47. אמנם אפשטיין העיר כי סופה של המשנה, 'הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין', הוא תוספתא מאוחרת ממשנת ר' מאיר. גם הנשקה הראה כי ידו של עורך התערה באופן משמעותי בקובץ קדום זה. ראו: הנשקה (לעיל הערה 2), עמ' 3–16. לפיכך נראה, אם כי הדבר אינו יוצא מגדר השערה, כי המשנה הקדומה הכילה את המחלוקת באופן תמציתי, ללא העיצוב הספרותי והתוספות ההיסטוריות, והעורך הוסיף את אלה למטרותיו שלו. וראו לקמן תחילת סעיף ה.

28 יש לשים לב, כפי שהערת לעיל הערה 12, כי מושג המחלוקת כאן משמעו מחלוקת הלכתית ולא מחלוקת חברתית-פוליטית, ולפיכך גם המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל מוצגת כאן קודם כול כמחלוקת הלכתית, אם כי כמובן אין לנתק בין שני התחומים. לחשיבותה של המחלוקת על הסמיכה מבחינה חברתית ופוליטית ראו: תוספתא, חגיגה ב, יא–יב (מהדורת ליברמן, עמ' 385–386); הלוי (לעיל הערה 1); וולפיש (לעיל הערה 2).

29 רוזן-צבי (שם), עמ' 476–477.

30 כהנא הראה כיצד תיאורי שלוש מחלוקות במשנה מתפקדים, לצד הדין ההלכתי, כמטא-נרטיב המתקף את שיקוליו והכרעותיו של בית המדרש התנאי. ראו: מ' כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 51–81. על תופעה דומה הצביע רוזן-צבי בנוגע לשורת המחלוקות בפרק חמישי של מסכת סוטה, שהן כלשונו מניפסט משנאי, המתקף את סמכותו של ר' עקיבא כדרשן. ראו: י' רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך": משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה, תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 95–127. ממש באותו אופן מתפקדת משנתנו כמטא-נרטיב המתקף את אופן התנהלותו של בית המדרש התנאי. על האופנים שבהם השתמשה המשנה בטכניקות נרטיביות כחלק מן המערכת החוקית על מנת לתקף אותה ולבסס את סמכותה ראו: S. D. Fraade, "'Nomos' and Narrative Before 'Nomos' and Narrative'", *Yale Journal of Law and Humanities*, 17 (2005), pp. 81–96; שושן (לעיל הערה 7), עמ' 132–133, 229–231.

האתוס המכונן של תקופתה, אתוס המחלוקת, וגם היא האצילה על אתוס זה את הודם של הקדמונים, הווגות.³¹ הניגוד המוחלט בין המשנה לתוספתא מבטא אפוא אתוס הלכתי חלופי שהציבה המשנה לאתוס העולה מן התוספתא.³² כאמור, התוספתא ראתה במחלוקות הרבות של תקופת התנאים תאונה היסטורית, ועולם התורה האידיאלי היה בעיניה עולם ללא מחלוקות. לעומת זאת במשנה המחלוקת נמצאת בבסיסו של עולם התורה כפי ששיצבו אותו הקדמונים – הן כפרקטיקה מחויבת והן כאתוס מכונן של הממסד ההלכתי.³³ המשנה ראתה את בסיס בית המדרש התנאי בעולם של מחלוקות השומר תמיד על שיווי המשקל של חוסר ההכרעה.³⁴

ג

דיון הבבלי במשנתנו נפתח בציטוט שאלה העולה בתוספתא – מי מן החכמים הנזכרים

31 על האופן שבו השתמשה המשנה בתיאורי העבר בתוך המסגרת ההלכתית כפעולה רטורית, המבססת את מעמדה של ההלכה המשנאית, ראו למשל: י' ברויאר, "פעל" ובינוני בתיאורי טקס במשנה, תרביץ, נו (תשמ"ו), עמ' 299–326; י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 246–248; הנ"ל (לעיל הערה 11); וראו גם: M. Balberg, 'Rabbinic Authority, Medical Rhetoric, and Body Hermeneutics in Mishnah Nega'im', *AJS Review*, 35 (2011), pp. 323–346

32 אף שתחילתה של התוספתא, 'מעולם לא נחלקו אלא על הסמיכה', היא כנראה רובד מאוחר מן המשנה, התיאור ההיסטורי של ר' יוסי ללא ספק מוקדם מן המשנה בעריכתה הסופית, ויש להניח שאליו מכוונת המשנה.

33 על מוסד המחלוקת כמבנה סמכות הכרחי בתרבות חז"ל ראו במיוחד: G. Bruns, 'Midrash and Allegory', R. M. Schwartz (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Oxford 1990, pp. 189–213. לדיון בלגיטימיות של המחלוקת בעולם היהודי ראו: מ' וולצר ואחרים (עורכים), המסורת הפוליטית היהודית, ירושלים תשס"ז, עמ' 222–226. למקורות בעניין תפיסת המחלוקת אצל חז"ל ראו: בן-מנחם, הכס וזוהר (לעיל הערה 18), א, עמ' 94–106; ג, עמ' 298–304; וראו במבוא המקיף שם, ג, בעיקר עמ' כב–גב, ובביליוגרפיה שם, עמ' יט, הערה 13. ראו גם: ח' שפירא ומ' פיש "פולמוסי הבתים": המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל, עיוני משפט, כב (תשנ"ט), עמ' 490–491; ש' אטינגר, 'מחלוקת ואמת: למשמעות שאלת האמת בהלכה', שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח–תש"ס), עמ' 41–42, 44–45; נאה (לעיל הערה 12); שגיא (לעיל הערה 14), עמ' 175–189. בשני העשורים האחרונים נכתבה ספרות ענפה בנושא הנושק לנושא המחלוקת – שאלת ריבוי הפרשנויות (Polysemy) והפולורליזם בעולם התנאי. לביבליוגרפיה מפורטת ראו: S. D. Fraade, 'Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between Praxis and Thematisation', *AJS Review*, 31 (2007), pp. 1–40, nn. 2–4; וראו עוד לקמן הערה 55.

34 כפי שאראה להלן, לנימוקים אלו מצטרף ההקשר של המשנה בפרק, המציג ערעור מקיף על סמכותם של חכמים, ובכך תומך בראיית המשנה כמציבה אתוס נורמטיבי ולא תיאור היסטורי בלבד.

במשנה היה נשיא ומי מהם אב בית דין? סופו של הדין מתמקד במחלוקת העוסקת בשאלה זו באשר לזוג ספציפי – שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי. אגב דיון צדדי זה מגיע הבבלי לסיפור מופלא על אותו זוג, סיפור שיש בו, כפי שנראה לקמן, פרשנות מעמיקה של משנתנו:

אמר רבי יהודה בן טבאי:

אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם, להוציא מלבן של צדוקין, שהיו אומרים אין עדים זוממין נהרגין עד שִׁהרג הנידון.

אמר לו שמעון בן שטח:

אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי,

שהרי אמרו חכמים:

אין עדים זוממין נהרגין – עד שיוזמו שניהם,

ואין לוקין – עד שיוזמו שניהם,

ואין משלמין ממון – עד שיוזמו שניהם.

מיד קבל עליו יהודה בן טבאי שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח.

כל ימיו של יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו הרוג,

והיה קולו נשמע.

כסבורין העם לומר שקולו של הרוג הוא,

אמר להם: קולי הוא, תדעו שלמחר הוא מת ואין קולו נשמע.³⁵

סיפור קשה זה מוצב בתלמוד במתכונת של טרגדיה יוונית לפרטיה: הטעות הגורלית (המרטייה), ההבנה השגויה של הלכות עדים זוממים, הביאה את בן טבאי למעשה הנורא (טוֹ דִינּוֹן), הריגת העד שלא בצדק. אותה טעות קשורה בהיבריסי³⁶ של ר' יהודה בן טבאי – הכרזתו הגאה על הריגת אדם כדי 'להוציא מלבן של צדוקין'. בהמשך מתרחש ההיפוך (פְּרִיפְטִיָה) של מהלך הסיפור – עם דבריו של שמעון בן שטח 'אם לא שפכת דם נקי' – נוצרת ההכרה (אֲנִגְנוֹרִיסִיס) של בן טבאי בכובד מעשהו, והיא מלווה בקבלת עול נצחית. הסיפור מסתיים בסבל (פתוס), ההשתטחות על קברו של הנרצח, ובסוף הטרגי – מותו של בן טבאי עצמו.³⁷

35 בבלי, חגיגה טז ע"ב. למקבילות ראו: תוספתא, סנהדרין ו, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 424); מכילתא דר' ישמעאל, כספא כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 327); בבלי, מכות ה ע"ב; ירושלמי, סנהדרין ו, ה (כג ע"ב); טור 1292, שורות 31–35; לחילופי נוסחאות ראו: ד' הנשקה, 'עדים זוממים: לפתרונה של חידה עתיקה (בעקבות ספרי ווטא דברים)', תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 372–374.

36 שלב לא הכרחי אך נפוץ בטרגדיות רבות.

37 ראו: אריסטו, פואטיקה, תרגמה ש' הלפרין, תל אביב תשל"ז, עמ' 53–37; ש' הלפרין, 'היסוד

ההיבריס של בן טבאי, שכרגיל בטרגדיות הוא הרצון האנושי להיות כאלוהים, מיוצג בסיפור זה באופן מרתק ביכולתו האלוהית של האדם־הדיין להרוג אדם.³⁸ תפיסה זו נובעת מן הפסוק 'שפך דם האדם, באדם דמו יִשָּׁפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בר' ט 6). צלמו של אלוהים בא לידי ביטוי בעולם האנושי ביכולת האנושית לדון ולשפוט, יכולת שפסגתה – היכולת והחובה להרוג את הרוצח.³⁹ לא בכדי אלוהים הוא גם שמם הנרדף של הדיינים במקרא.⁴⁰ ואולם, כפי שמשופר בסיפורנו, בכוח זה של צלם אלוהים טמון גם החטא, ההיבריס, ששורשו ברצון להיות כאלוהים.⁴¹ השליטה המוחלטת של הדיין בחיי חברו יכולה להביאו לגאווה ולשיכרון כוח, 'הייתם כאלוהים ידעי טוב ורע' (בר' ג 5). השימוש האירוני של בן שטח בביטוי שהשתמש בו בן טבאי, 'אראה בנחמה', מעיד על שורשו של החטא, על הגאווה שבהכרזה שבעת הרצון על הרג אדם.⁴² וייתכן שלכך רומזים דבריו של בן שטח 'שפכת דם נקי', המזכירים את אותו הפסוק – 'שופך דם האדם'.

יתרה מזו, התפיסה המשפטית הפרושית שבה דגל בן טבאי אל מול הצדוקים מעצימה ומרחיבה את גבולות הכוח האנושי. לא די בכך שאדם יכול לדון את חברו ולפגוע בו על פשעים שביצע בפועל, הוא יכול ואף צריך לדון אותו גם על כוונותיו. אף על פי שהעדים הזוממים לא גרמו שום נזק של ממש, צריך הדיין להענישם על כוונתם בעונש החמור מכול – מיתה בידי אדם. כך הרחיב העיקרון הפרושי את האחריות האנושית והיכולת האנושית,⁴³ אך בה בעת הרחיב גם את הפוטנציאל לחטא,

הטרגי בסיפור המקראי, דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 13–28. להקשרו ההיסטורי של הסיפור ראו מאמרו המאלף של א' הילביץ, 'יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח: נשיאותם ופעולותיהם וזמן מחלוקת הסמיכה ביניהם', סיני, פט, ה-1 (תשמ"א), עמ' רסו-רפג.

38 יסוד שמזכיר מאוד את ההיבריס של קיראון ב'אנטיגונה' לסופוקלס.

39 כך בפירוש רס"ג על אתר: 'הרי על ידי אדם אחר דמו יישפך, כי בצלם אלהים – שליט בראו'. וראו גם: G. Von Rad, *Genesis: A Commentary* (Old Testament Library), trans. J. H. Marks, London 1972, p. 129.

40 ראו: שמ' כא 6; כב 8; תה' פב 1.

41 כבר במקרא נמצאת שניות זו באשר לצלם אלוהים של האדם, שהרי מצד אחד 'בצלם אלהים ברא אתו' (בר' א 27), ומצד אחר חטא היסוד של האדם קשור ברצון האדם להיות 'כאלהים ידעי טוב ורע' (שם ג 5).

42 שביעות רצון זו עומדת כנגד המגמה הכללית של חז"ל לראות בהריגת אדם, גם כאשר הוא חייב מיתה, מעשה קשה ביותר ואף מבייש. ראו למשל: משנה, מכות א, י; וראו: י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב תשס"ד, עמ' 345–385.

43 על החשיבות של הרצון והכוונה בתפיסה החז"לית אל מול חשיבות המציאות בתפיסה הכוהנית ראו: H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, ID 1990, pp. 195-234. עוד על כוונה ורצון בחז"ל ראו: idem, *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*,

להיבריס, באשר הדיין אחראי לדון לא רק על מעשים שנעשו בפועל אלא גם על מחשבותיהם וכוונותיהם של בני האדם.⁴⁴

טעותו של בן טבאי גם היא אופיינית לסוגת הטרגדיה. היא נבעה מחוסר ידיעה אנושית ופשוטה,⁴⁵ אך הביאה אותו בבלי דעת אל המעשה הנורא ואל חורבנו העצמי המוחלט. היא התגלתה רק לאחר שאת הנעשה כבר אין להשיב, ולא נותר לבן טבאי אלא להישאב אל גורלו הבלתי נמנע. המושג 'אראה בנחמה' מושם בפיו של בן שטח כהד נורא ובלתי נמנע לדבריו של בן טבאי, שהתבררו כנבואה המגשימה את עצמה,⁴⁶ ומייצג בכך את חרב הפיפות האיומה הנתונה בידי הדיין.⁴⁷ במובן זה דמותו של בן טבאי נוגעת ביסוד האידאה של הטרגדיה – האדם הוא בלתי שלם ומועד לטעויות ולכישלונות. בשל כך הוא מבצע טעות גורלית, טעותו פותחת שורה של סיבות ומסובבים, ואלה סוגרים על האדם השוגה את דרכו וממוטטים עליו את עולמו.⁴⁸

אולם שלא כבסוגת הטרגדיה, שעלילתה היא השתלשלות של גורל בלתי נמנע (מוריה), הטרגדיה החזו"לית מציעה בתוך הסיפור את הקלקול המוסרי שגרם לו להתרחש, ובכך – את הדרך לתיקון.⁴⁹ כיצד אפוא ניתן היה למנוע טעות נוראית זו?

Atlanta, GA 1986; א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 124; הנ"ל (לעיל הערה 14), עמ' 83–84, 329–330; י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 82–83; י' סילמן, 'הדיקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיון בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל, יב (תשמ"ד–תשמ"ה), עמ' רנ; הנ"ל, 'מצוות ועבירות בהלכה – ציות ומרי או תיקון וקלקול', שם, טז (תשנ"א–תשנ"ב), עמ' קפג–רא; הנ"ל, 'מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטא-הלכתי', א' רביצקי וא' רוונק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 3–25; ו' נעם, 'האומנם "לא המת מטמא"? לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 157–188. I. Rosen-Zvi, 'The Mishnaic Mental Revolution: A Reassessment', *Journal of Jewish Studies*, 66 (2015), pp. 36–58

44 ראו: הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 359–360 והערות 69, 70.

45 ראו: אריסטו (לעיל הערה 37), עמ' 37; א' ענברי, 'הסיפורת המקראית והטרגדיה היוונית: האומנם קיים דמיון בין עקרונות "הפואטיקה" לאריסטו לבין הסיפור המקראי?', עלי-שיח, 53 (תשס"ה), עמ' 17–32.

46 אם מבינים את הביטוי 'אראה בנחמה' כלשון סגי נהור. כך בפירוש רש"י לבבלי, מכות ה ע"ב, ד"ה 'אראה בנחמה'; חידושי ריטב"א לבבלי, מכות ה ע"ב, ד"ה 'אראה בנחמה' (מהדרת י' רלב"ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' עב). אך ראו: הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 372, הערה 115.

47 השימוש הכפול, האירוני, בביטוי זה, מביע את האירוניה הטרגית, הממחישה באמצעות הדיסוננס מייצג-מיוצג את הדיסוננס בין האדם, שאיפותיו ופעולותיו לבין הגורל הטרגי החותר תחת מעשיו ומביאו לכישלון ולהרס עצמי. ראו: W. Van O'Connor and E. E. Bechler, 'Irony', A. Preminger and T. V. F. Brogan (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, NJ 1993, p. 634

48 הלפרין (לעיל הערה 37), עמ' 14–15 והערה 6.

49 לדיון מרתק ביחסים בין הטרגדיה לספרות ולמחשבה היהודיות ובטעות הגורלית כציר המכונן

כיצד ניתן להתגבר על קצרות השכל ועל מוגבלותה של הידיעה האנושית, ויתרה מזו, על ההיכרס האנושי הבלתי נמנע? התשובה על שאלה זו טמונה בקבלתו של בן טבאי – 'מיד קבל עליו יהודה בן טבאי שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח'. משפט זה אינו עונש שהטיל בן טבאי על עצמו, וגם לא כפיפת עצמו אל הגדול ממנו בחכמה ובדעת,⁵⁰ שהרי בן טבאי לא הודיע שיקבל עליו מעתה כל דבר שיפסוק בן שטח אם טוב ואם רע. קבלתו של בן טבאי היא לפסוק רק כאשר הוא עומד בפני בן שטח. החלטה זו של בן טבאי היא לבו של הסיפור, וכאן הוא נבדל מן הטרגדיה. בנקודה זו הקוראים מבינים כי טעותו של בן טבאי הייתה נמנעת אילו היה מורה הלכה זו בפני חברו, בן שטח.

קבלה זו של הוראה בפני אחר היא הניגוד להיכרס האנושי שמייצג בן טבאי. אין כאן קבלת הייררכייה או התבטלות, אלא יש כאן התנועה האנושית הבסיסית ביותר של ענווה – הצורך באיזון, בביקורת, בשותף למעשה האנושי. ההיכרס מטבעו נובע מלבדיותו של האדם – רק כשהאדם לבדו הוא יכול לנסות להיות כאלוהים, לדעת את הטוב והרע. השותפות, הנובעת מהטלת הספק התמידית ביכולת האנושית כשלעצמה, המקבלת את יחידותו ולבדיותו של האל אל מול חלקיותו של האדם, היא ורק היא יכולה להציל את האדם ולאפשר לו לפעול בעולם. כך צלם אלוהים שלם יכול לנבוע אך ורק מקבלת השניות וחוסר המוחלטות האנושית, מקבלת הפער בין האדם לאל. היכולת של בן טבאי לקבל עליו להורות אך ורק בפני בן שטח, יכולת שנקנתה במחיר נורא, היא היפוך להיכרס שלו, ויוצרת דגם חדש של אחריות והנהגה אנושיות.

ניגוד זה של אחדות מול שניות מופיע כתמונת ראי מדויקת במושא הדין של בן טבאי – העדים הזוממים. טעותו של בן טבאי הייתה בכך שדן עד זומם יחיד למיתה, בעוד שכפי שאמר לו בן שטח, 'אין עדים זוממים נהרגין עד שיוזמו שניהם'. ההיכרס של בן טבאי, המייצג את עולם היחיד, הוא הריגת העד היחיד, בעוד שתוכחתו של בן זוגו בן שטח, המייצג כאמור את העולם הזוגי, היא הטענה שרק זוג עדים זוממים חייבים מיתה. הסיפור יוצר אם כן מהפך כפול ומקביל – הן בסיפור המסגרת האנושי

ביחסים אלה ראו: G. Steiner, *The Death of Tragedy*, London 1961, pp. 4-5; ב' קורצווייל, 'איוב ואפשרות הטרגדיה התנ"כית', הנ"ל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב תש"ל, עמ' 3-25; הנ"ל, 'על יסודות טרגיים בספר איוב', שם, עמ' 26-38; הלפרין (שם); ענברי (לעיל הערה 45). ראו גם: ה' ברזל, המאה החצויה: ממודרניזם לפוסט-מודרניזם: הספרות ורוח התקופה – תמורות בצורות יסוד, א: מיטא ריאליזם וריאליזם, בני ברק תשע"א, עמ' 71-75; בהקשר החז"לי ראו: י' פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב 2001, עמ' 57; י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 131-133.

50 שהרי אסור לתלמיד להורות הלכה בפני רבו, כאמור בבבלי בהמשך הסוגיה.

והן בעולם התוכן ההלכתי שנדון בו. כך הדיון ההלכתי מתפתח בתוך סיפור המסגרת האנושי כאשר שניהם נעים על אותו הציר, וסיפור המסגרת מספק הסבר ורצינות לדיון ההלכתי המתנהל בו.

את הדיון של הריגת העדים רק כאשר שניהם זוממים יש להבין כנובע מאותה תפיסה המחייבת את הדיינים לדון כזוג – אין תוקף להחלטה האנושית המתקבלת על ידי היחיד. על כן כל עוד רק עד אחד זומם, העד השני מציל אותו מלהתחייב כעד זומם, ממש כפי שבן שטח יכול היה להציל את בן טבאי מן ההריגה. רק כאשר למעשה שותפים שניים, המחליטים יחדיו להיות שותפים לשקר, מקבל השקר משמעות משפטית, ועל העדים מוטלת אחריות של ממש למעשיהם.⁵¹ בנקודה זו המשיך בן שטח את המהלך שהתחיל בן טבאי – הפיכת העדים הזוממים ממושעים בעולם המעשה לפושעים בעולם המשפטי. שלא כמו פשע רגיל, שבו הפושע חייב לשאת בתוצאות מעשיו, העדים הזוממים נשפטים על כוונתם הזדונית. על כן להבדיל מפשע, שבו האשם נמדד בתוצאות מעשיו – בין שהוא יחיד, זוג או אנשים רבים – העדים הזוממים נשפטים לפי כוונתם. כאן בא לידי ביטוי עקרון הזוגיות המודד את מוחלטותו של הרצון האנושי, מוחלטות שיכולה להתקיים כאמור רק בזוג.⁵² הסיפור מייצג אם כן על ציר כפול את תוקפה של ההחלטה האנושית.⁵³ זו מקבלת את מוחלטותה רק כאשר היא נוצרת בתוך האיזונים ושיקול הדעת של המערכת הזוגית, החסרים בהחלטה הנושית ביחידות.

הסיפור מציג אפוא את הדגם הזוגי כמודל הלכתי המאפשר ביקורת תמידית

51 הנשקה עמד על כך שבניגוד לנוסח התוספתא או המכילתא, ששם הדרישה לשני עדים – ולטענתו המזימים דווקא – נובעת מהתקפות המשפטית של עדות שניים, כמשתמע מהציווי המקראי לשני עדים, הרי לפי נוסח הבבלי דרישתו של בן שטח קשורה לדרישה ששני העדים יהיו זוממים. דרישה זו אינה נובעת מן הציווי המקראי, שהרי עדותם של העדים הזוממים – לפני שהוזמו – תקפה בלי קשר לשאלה אם שניהם זוממים או רק אחד מהם. ראו: הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 372–375. לפי ניתוחי את הסיפור מובן מדוע שינה הבבלי את גרסת התוספתא דווקא באופן המבהיר, באמצעות הסיפור עצמו, את הדרישה ששני העדים יהיו זוממים, והמשתלב בתמה הכללית של הסיפור.

52 סופו של הסיפור, קולו של בן טבאי הנשמע כקולו של ההרוג, יוצר מהלך מעניין ביותר של איחוד בין שני הצירים. המת והחי, שופך הדם והנרצח, מתערבים זה בזה לבלי הכר. כך הקוראים, יחד עם אנשי האזור, כבר אינם יכולים להבדיל בין קולו של ההרוג לקולו של ההורג. אך חלק זה חורג ממסגרת דיוני.

53 בציר כפול זה של הסיפור מסתתרת גם קריאה כפולה של הפסוק בבר' ט 6. ניתן להבין את סופו של הפסוק, 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', כמוסב הן על הרישא שלו – 'שפך דם האדם' חייב מיתה כי האדם נברא בצלם ודמו יקר, והן על אמצעו – 'באדם דמו יִשָּׁפך', משום שהאדם נברא בצלם וניתן לו כוח הדין האלוהי. ראו: פון ראד (לעיל הערה 39), עמ' 129. כך מברר הסיפור את תוקפה של ההחלטה האנושית הן מבחינת הרוצח, העדים הזוממים, והן מבחינת הדיין, בן טבאי.

והימנעות מהכרעה מוחלטת, המצילות את העולם ההלכתי מהכשל המובנה של ההיבריס. כאמור, המשנה מתארת את המודל הזוגי הדיכוטומי של עולם הזוגות כעומד בבסיס עולם ההלכה. סיפורו הטרגי של בן טבאי הוא אם כן סיפור מכונן, המבהיר את הרציונל שבבסיס עולם הזוגות – החשש העמוק מן הכוח הנובע מהסמכות ההלכתית.⁵⁴ בעולם החזו"לי הובעה פעמים רבות אהדה למחלוקת כדינמיקה פורייה המאפשרת פלורליזם, רב קוליות,⁵⁵ הפריה הדדית ושיח רציונלי בעולם התורה וההלכה.⁵⁶ כך מדובר לדוגמה על 'שבעים הפנים'⁵⁷ שבתורה, 'דברי תורה מתחלקים לכמה ניצוצות',⁵⁸ 'ניתנו מרועה אחד'⁵⁹ או 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.⁶⁰ אולם העמדת הסיפור על בן טבאי ובן שטח על רקע המשנה ממחישה כי בשורשה של המשנה תפיסת מחלוקת שונה בתכלית. בקריאתו של הבבלי את המשנה המחלוקת מתפקדת לא כפרקטיקה מועילה ומפרה אלא כהתרחשות הכרחית, קריטית, לקיום העולם ההלכתי. המחלוקת

54 חשיבותו של ההקשר שבו מופיעים סיפורי הבבלי להבנת תפקידם ומשמעותם נדונה ברבים ממחקריו של רובינשטיין. ראו למשל: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, MD 1999, pp. 94-102, 160-165; idem, 'Context and Genre: Elements of a Literary Approach to the Rabbinic Narrative', M. A. Krauss (ed.), *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?* Piscataway, NJ 2006, pp. 137-165. וראו עוד: וולפיש (לעיל הערה 2); ש' מינץ-וינברגר, 'הסיפור כבבלי הסוגייה התלמודית: סוגיו, הקשריו ותפקידיו של הסיפור בבבלי נדרים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ד; 'י' פיינטוך, 'מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט. לסקירה מקיפה של המחקר ראו: שם, עמ' 13-20 ובהערות שם.

55 בנושא זה נתגלעה בשנים האחרונות מחלוקת בין החוקרים. יש הטוענים כי התפיסות הפלורליסטיות אינן מאפיינות את העולם התנאי, וכי מוצאן בעולם האמוראי המאוחר. לראשיתה של טענה זו ראו: חל אצל ד' בויראין, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004, pp. 151-201. לדיון בנושא זה ראו: פראדה (לעיל הערה 33); A. Yadin-Israel, 'Rabbinic Polysemy: A Response to Steven Fraade', *AJS Review*, 38 (2014), pp. 129-141; S. D. Fraade, 'Response to Azzan Yadin-Israel on Rabbinic Polysemy: Do they "Preach" what they Practice?', *ibid.*, pp. 339-361. אין לערב בין דיון זה לניתוח העולה ממשנתנו, שכן כאמור המשנה מציגה לא תפיסת עולם פלורליסטית המקבלת דעות שונות כנכונות באופן זה או אחר, אלא תפיסה פרגמטית הרואה את המחלוקת כפרקטיקה המאפשרת את קיומה של המערכת ההלכתית.

56 למקורות ראו לעיל הערה 33; לדיון בתפיסות המחייבות את המחלוקת ראו: שגיא (לעיל הערה 14), עמ' 80-87.

57 במדבר רבה יג, טו.

58 בבלי, שבת פח ע"ב.

59 בבלי, הגיגה ג ע"ב.

60 בבלי, עירובין יג ע"ב.

על הסמיכה היא מחלוקת בלתי פתורה באופן עקרוני, מפני שעולם בלי מחלוקת, שיש בו הלכה אחת, ושההכרעה האנושית מקבלת בו הכשר מלא, יידרדר אל מוחלטות אנושית, ובסופו של דבר גם אל פגיעה בחפים מפשע, ממש כמו בסיפורו של בן טבאי. הזוגיות הממוסדת של תקופת הזוגות, כפי שהיא מוצגת במשנה, היא המערכת היחידה המאפשרת שיווי משקל תמידי, עולם שההכרעה האנושית היא יחסית ותמיד מוטלת בספק, מעין מערכת של איזונים ובלמים בגרסתה היהודית.

ד

הבנת המשנה כעוסקת בשאלת הסמכות ההלכתית והפרקטיקה ההלכתית שבה ומציפה את השאלה מדוע משנה המציגה את המחלוקת העתיקה בעולם עוסקת דווקא בשאלת הסמיכה. על מנת להשיב על שאלה זו,⁶¹ אבחן היקרות מעניינת ביותר של השורש סמ"ך במשנה האחרונה של הפרק הקודם במסכת חגיגה, היקרות המרמזת בבירור על קשר מילולי לשורש זה במשנתנו:

היתר נדרים,

פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמכו.

הלכות שבת חגיגות והמעילות,

הרי הם כהררים התלויין בשערה,

שהן מקרא מועט והלכות מרובות.

הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות,

יש להן על מה שיסמכו, הן הן גופי תורה.⁶²

השימוש בשורש סמ"ך פעמיים במשנה זו, פעם באופן שלילי, 'אין להם על מה שיסמכו', ופעם באופן חיובי, 'יש להן על מה שיסמכו', מזכיר מאוד את השימוש הכפול והניגודי בשורש זה במשנתנו – 'לסמוך' ו'שלא לסמוך'.⁶³ לשורש סמ"ך תפקיד מרכזי במשנת 'היתר נדרים'. המשנה מתארת מספר תחומי הלכה המדורגים בשלוש דרגות, והדירוג נקבע על פי מידת הביסוס של כל תחום הלכתי במקרא. היתר הנדרים הוא התחום המבוסס פחות מכול על המקרא, ולכן 'אין להם על מה שיסמכו' והם 'פורחין

61 יש להבהיר שוב כי אין כאן ניסיון להשיב על שאלה זו כעל שאלה היסטורית אלא כעל שאלה ספרותית.

62 משנה, חגיגה א, ח.

63 א' וולפיש, 'משחקי לשון במשנה', נטועים, ב (תשע"ה), עמ' 83.

באור'. לעומת זאת הדינים, העבודות ודומיהם הם תחומים המבוססים באופן מרבי על המקרא, 'הן הן גופי תורה', ולכן 'יש להן על מה שיסמכו'. אם כן השורש סמ"ך מתייחס למידה שבה תחום הלכתי מסוים נסמך ומתבסס על המשענת המוצקה של התורה שבכתב.

דירוגם של תחומי ההלכה על פי ביסוסם המקראי, ויותר מכך הביטויים המזלזלים 'אין להם על מה שיסמכו', 'פורחין באויר' או 'כהררים התלויין בשערה', מבטאים את הבעייתיות שראתה משנה זו בהלכות שאינן מבוססות היטב במקרא. כך היתר הנדרים, פרקטיקה חז"לית שלא רק שאינה מבוססת על המקרא אלא גם עוקרת מצווה מקראית מפורשת – 'איש כי ידר נדר לה' [...] לא יחל דברו, ככל היצא מפיו יעשה' (במ' ל' 3) – מעורעת במשנה זו, על גבול הביטול המוחלט.⁶⁴ מצווה שאינה מבוססת על המקרא מתוארת במשנה כמצווה מדומיינת, חסרת תוקף.⁶⁵ ערעור זה הוא קריאת תיגר יוצאת דופן מסוגה בעולם החז"לי על סמכותם של חכמים לחדש הלכות, לדרוש את התורה כרצונם ולעצב את העולם ההלכתי על פי ראות עיניהם ללא סמך משמעוטי בתורה שבכתב – התורה האלוהית.

הקוראים את שורת הפתיחה של משנתנו: 'יסי בן יועזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך', נתקלים בשורש סמ"ך באופן מפתיע ולכאורה ללא הקשר המסביר מה היא אותה סמיכה שנחלקו עליה חכמי הדורות. את הריק הזה ממלאת ההופעה הקודמת של שורש זה במסכת, שאף שאין היא יכולה להסביר את מושא המחלוקת, מזכירה מאוד את לשון משנתנו מבחינה מילולית. השורש סמ"ך עומד אם כן ברקע

64 על משפט זה ועל חשיבותו בהקשר של סמכותם של חכמים ראו: מ' בנוביץ', "ילך אצל חכם": היתר נדרים והיתר מצוות, סידרא, כד–כה (תש"ע), עמ' 49–69.

65 מעניין כי הבבלי (חגיגה י' ע"א–י' ע"ב) מבין גם כי הסיבה שהלכות שבת והלכות מעילות הן 'כהררים התלויים בשערה' קשורה לחשיבותה של הכוונה האנושית באיסורים אלו: צמצום איסור המלאכה בשבת למלאכת מחשבת בלבד, צמצום שאינו כתוב בתורה; והקביעה שבמקרה של שליח שמועל, המשלח הוא שנחשב המועל ולא השליח, כלומר האיסור נקבע – שלא כבשאר המצוות בתורה – על פי דעתם של השליח והמשלח ולא על פי מי שעשה את המעשה בפועל. שני אלו מצטרפים אל היתר הנדרים, פרקטיקה הלכתית שבה כוונתו של האדם חשובה ביותר, שהרי ההיתר הוא על בסיס מציאות פגם בכוונה או בגמירות הדעת של הנודר. ראו: אלבק (לעיל הערה 2), עמ' 140; בנוביץ' (שם). הערעור של המשנה על סמכותם של חכמים נקשר אפוא בבבלי אל החשיבות ההלכתית שייחסו חכמים לכוונה האנושית. גם הסיפור על בן טבאי קושר כאמור בין פסיקה הלכתית פרושית, שהתבררה כלא מבוססת, לבין חשיבות הכוונה האנושית בהלכות עדים זוממים. הפער בין מדרשם של חכמים לבין הטקסט המקראי מקביל אפוא לפער שבין הכוונה האנושית לבין המציאות, והחשיבות שייחסו חכמים לכוונה היא שאפשרה את המדרש, אך היא גם זו שאחראית לחוסר הביסוס של המדרש – הן מבחינת המתודה והן מבחינת התוכן ההלכתי.

משנתנו במובן של מקורות סמכות, של הצורך בהיסמכות ושל הבעייתיות שבסמכות האוטונומית.⁶⁶

רקע מילולי זה מתפרש היטב מתוך ההבנה של מוסד המחלוקת כציר המרכזי של משנתנו. כאמור המחלוקת מוצגת במשנה כפרקטיקה הכרחית השומרת על עולם ההלכה ממצב של הכרעה ברורה, והצורך בשמירה זו נובע מחוסר המוחלטות של ההכרעה האנושית ומן הצורך לאזנה תמיד בדעה שכנגד. בהקשר זה ערעורה של משנת 'היתר נדרים' על סמכותם של חכמים מתפרש כרקע הרעיוני של משנתנו. להבדיל מהסמכות האוטונומית והבלעדית של התורה שבכתב, עומדת הסמכות החזו"לית כסמכות תלויה לחלוטין, תלויה בשערה, ולפיכך חסרת תוקף מחייב כשלעצמה, 'אין לה על מה שתסמוך'. ההכרעה האנושית אינה מוחלטת, היא תלויה בהבנה הנכונה של התורה שבכתב. בניגוד לתיאור בתוספתא, שעל פיו הסמכות ההלכתית נובעת ישירות ממקום ההתגלות, במשנה זו מקור הסמכות נמצא בטקסט ובפרשנותו, מה שיוצר פער בין הטקסט האלוהי לפרשנות האנושית ומערער על תוקפה של פרשנות זו.⁶⁷

משנתנו מקבלת מעמד בעייתי זה של ההכרעה האנושית, ומנסה להציבו במערכת שתאפשר את קיומו למרות בעייתיותו. את הפתרון היא מוצאת במערכת הבינארית-הדיכוטומית. כאמור מערכת זו רואה את חוסר המוחלטות האנושית כנתון, ומקבעת אותו במערכת ההלכתית. כך המחלוקת בין 'לסמוך' ובין 'שלא לסמוך' מסמלת את ההתנדדות המתמדת של ההכרעה האנושית בין הצורך בסמכות לחוסר סמכות, בין המוחלטות ליחסיות, התנדדות הכרחית המאפשרת 'צירת סמכות המודעת תמיד למגבלותיה.

ה

לאור הקשר הלשוני והרעיוני בין משנת 'היתר נדרים' למשנת המחלוקת על הסמיכה, ראוי להתבונן במשנה המפרידה ביניהן, משנת 'אין דורשין', ולבדוק אם וכיצד היא

66 במובן זה משחק המילים הבנוי על השורש סמ"ך מסמן לא רק את הקשר בין שתי המשניות אלא גם את בסיסו של הקשר – שאלת הסמכות.

67 על המעבר מהסמכות ההתגלותית לסמכות הטקסט ועל ריבוי הדעות הנובע ממעבר זה ראו: מ' לורברבוים, 'טועה במצווה לשמוע דברי חכמים', ספראי ושגיא (לעיל הערה 23), עמ' 352–363; עוד על היחס בין הדרשה כיסוד ההלכה לבין ריבוי המחלוקות ראו: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', הג"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 52–55 (נדפס לראשונה: תרביץ, כו [תשי"ח], עמ' 168–171); S. J. D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the end of Jewish Sectarianism', *Hebrew Union College Annual*, 55 (1984), pp. 31-16

קשורה למשנה שלפניה ושל אחריה. מעניין שכבר ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק) ראה את משנת 'היתר נדרים' כתחילתה של חטיבת הלכות 'קדמונית מאד', הנמשכת במשניות הבאות של הפרק,⁶⁸ וכוונתו ככל הנראה לחטיבה הכוללת את משנת 'אין דורשין' ומשנת המחלוקת על הסמיכה.⁶⁹ גם יעקב נחום אפשטיין הסכים כי משנת 'היתר נדרים' היא פתיחתו של 'קובץ הלכות ישן נושן', והוא תיארך אותו לכל המאוחר לימי הורדוס.⁷⁰ קובץ קדום זה, אליבא דאפשטיין, נמשך גם במשנת 'אין דורשין', שאף היא קדומה מאוד,⁷¹ וגם את המשנה הבאה, המחלוקת על הסמיכה, תיארך אפשטיין לסוף ימי הורדוס כחלק מחטיבה זו.⁷² אמנם את סיומה של משנה זו – 'הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אב בית דין' – החריג אפשטיין מהמשנה הקדומה, ותיאר אותה כתוספת מאוחרת שהכניס העורך לתוכה מתוך משנת ר' מאיר. אולם קשה להבין מה גרם לרנ"ק ולאפשטיין לראות את המשניות הללו כחלק מחטיבה אחת,⁷³ ולא כאוסף משניות קדומות שאסף עורך מאוחר. בניגוד לתפיסה זו הראה דוד הנשקה, באמצעות השוואה מדוקדקת של משנת 'היתר נדרים' לתוספתא, כי משנה זו 'אמנם בנויה על רובד קדום משלהי ימי הבית, אך בצורתה שלפנינו ישנו עיבוד הכולל הרחבות והשמטות, המונעות הן מתיסותיו של בעל המשנה והן מרצונו לעצב את המשנה בדרך ספרותית הראויה לסיום הפרק'.⁷⁴

נראה כי לפנינו חטיבת משניות קדומות משלהי ימי הבית, שנערכו ברמה מסוימת על ידי עורך או עורכים מאוחרים. קשה לדעת אם נוצרו כחטיבה אחת, או שמא הצמיד אותן יחד עורך מאוחר. כך או כך הניתוח הספרותי שאציע להלן תומך בגישתם של רנ"ק ואפשטיין, שראו את שלוש המשניות הללו כחטיבה אחת מגובשת, ומבהיר את המארג הספרותי שקושר את שלוש המשניות זו לזו. משנת 'אין דורשין', שהיא בתוספתא, בכבלי ובירושלמי שער כניסה אל תורת

68 רנ"ק (לעיל הערה 27).

69 אם כי לא ברור היכן לדעתו החטיבה מסתיימת.

70 אפשטיין (לעיל הערה 27). אמנם יעקב אפרתי טען כנגדו כי ככל הנראה יש לאחר משנה זו עד ימי יבנה. ראו: י' אפרתי, 'למקורות הספרותיים השקועים במשנתנו', בר-אילן, יא (תשל"ג), עמ' 6-7.

71 שהרי בן יוחנן בן זכאי הזכירה. ראו: בבלי, חגיגה יד ע"ב.

72 שהרי בבא בן בוטא השתתף במחלוקת זו. ראו: תוספתא, חגיגה ב, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 385).

73 קושיה זו מתעצמת מפני ההנחה התמוהה של רנ"ק ואפשטיין שמשנת 'היתר נדרים' הייתה משנת פתיחה להלכות חגיגה דווקא במשנה הקדומה. לא ברור מה הביא להנחה שמשנה זו עוסקת בהלכות חגיגה יותר מאשר בשאר הדינים המופיעים בה. לכאורה סביר יותר להניח כי משנה קדומה זו עמדה בפני עצמה, עד שעורך המסכת שילב אותה במסכתו.

74 הנשקה (לעיל הערה 2), עמ' 12.

הסוד החזו"לית, קיבלה במהלך הדורות פרשנויות רבות ושונות,⁷⁵ אך לצורך דיוני אסתפק בתיאור כללי של המשנה ושל מגמתה.

אין דורשין בעריות בשלשה,
ולא במעשה בראשית בשנים,
ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.
כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם:
מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור.
וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם.⁷⁶

חלקה הראשון של המשנה עוסק בהגבלת הדרשה בנושאים הקשורים לתחומה המוצנע של האלוהות – מעשה הבריאה ומעשה המרכבה האלוהית.⁷⁷ כבר במבט ראשון ניכרת הקרבה של החלק הראשון במשנה זו למשנה הקודמת לה, משנת 'היתר נדרים'. שתי המשניות עוסקות בגבולות של מעשה הדרשה החזו"לי; הראשונה עוסקת בכך מנקודת מבט דסקריפטיבית, והשנייה מנקודת מבט נורמטיבית. בעוד משנת 'היתר נדרים' מתארת כאמור את מוגבלותו של המעשה הדרשני אל מול הטקסט האלוהי, משנת 'אין דורשין' מגבילה באופן פעיל את מעשה הדרשה כאשר הוא עוסק בנושאים שבתחומו של אלוהים. חלקה השני של המשנה מרחיב את ההגבלה שהוטלה על הדרשות לכל עולם התבונה האנושי – הוא מוגבל להתבוננות בתחום האנושי בלבד ומודר מן התחום האלוהי. המוגבלות של מעשה הדרשה מתוארת אפוא בשתי המשניות כנובעת מן הפער הבלתי ניתן לגישור בין המרחב הדרשני, האנושי, למרחב התורה שבכתב, המרחב האלוהי.

שתי המגבלות של המעשה הדרשני נובעות בעצם משתי מגבלות של המפגש בין אלוהים לאדם. המגבלה הראשונה היא מגבלה אונטולוגית: הדרשה אינה יכולה מעצם טבעה לחפוף את התורה שבכתב, אין לה על מה שתסמוך. המגבלה השנייה היא מגבלה נורמטיבית – אבוי לאדם שמנסה לחדור אל התחום האלוהי, ש'לא חס על כבוד

75 על המרכבה בספרות התנאית ראו באריכות: D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, CT 1980; וכן: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 317–318; על מעשה בראשית ראו: שם, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 401–430, וכן בחיבורים המובאים בעמ' 430–431 שם.

76 משנה, חגיגה ב, א.

77 בהקשר זה סביר לראות גם את הדרשה בעריות כנוגעת בתחומי האוטריקה האלוהית – החלקים המוצנעים של האלוהות. פירוש כזה ראו: הלפרין (לעיל הערה 75), עמ' 55 ובמקורות בהערה 144 שם; י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 140, הערה 59.

קונו'.⁷⁸ המגבלה הראשונה קשורה לעולם הנגלה, לעולם ההלכתי, ואילו השנייה קשורה לעולם הסוד, שבו נחשף האדם לסודות בוראו. שתי המגבלות הללו משלימות אחת את השנייה אך גם סותרות אחת את השנייה – 'לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי' (שמ' לג 20). מצד אחד האדם אינו יכול לראות את פני ה', אך מצד אחר הוא יכול לראותם, שהרי הראייה נקנית במחיר החיים, 'מות נמות כי אלהים ראינו' (שופ' יג 22).

מבט-על על שלוש המשניות, 'היתר נדרים', 'אין דורשין' והמחלוקת על הסמיכה, מגלה כי שלושתן יוצרות מארג מרתק של נקודות מבט שונות על הנושאים שבמרכז דיוני – טקסט, פרשנות, התגלות וסמכות. משנת 'היתר נדרים' בוחנת נושאים אלו מנקודת מבט תיאורית. היא מתארת את הפער שבין הטקסט האלוהי לפרשנותו האנושית, פער שמערער על הסמכות של חכמים ושל דרשתם. פער זה קשור כאמור לבחירה של המשנה לראות במעשה הדרשני – ולא במקדש ובהתגלות כמו בתוספתא – את מקור הסמכות של חכמים. משנת 'אין דורשין' בוחנת נושאים אלו מנקודת מבט נורמטיבית. ההתגלות, המיוצגת במשנה זו בתחומי הדעת של הסוד האלוהי, חייבת להישאר מכוסה, סודית, לא ציבורית, גם כאן בניגוד למציאות המקדשית. הצורך בכיסוי מחייב הגבלה של המעשה הדרשני של הטקסט, הפעם לא בגלל מוגבלותו האונטולוגית אלא בגלל הסכנה שבו. משנת המחלוקת על הסמיכה מקבלת את שתי נקודות המבט הללו ומנסה כאמור לתת עליהן מענה. המשנה מקבלת כנתון עולם ללא התגלות, עולם דרשני שבו למעשה ההלכתי אין על מה שישמוך, ומציעה את הפתרון במחלוקת – מוסד המקבל את המוגבלות האנושית, וההופך דווקא אותה לאבן הפינה של המעשה ההלכתי.

אם כן שלוש המשניות הללו מהוות חטיבה אחת שלמה של דיון בנושא ההתגלות והסמכות.⁷⁹ הימצאות חטיבת משניות זו במסגרת מסכת חגיגה היא מעניינת ביותר. החלק הראשון של מסכת חגיגה עוסק במצוות העלייה לרגל – 'שלוש רגלים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך' (דב' טז 16). עיקרה של העלייה לרגל, כפי שמובע בפסוק, וכפי שפותחת המסכת, הוא ראיית פני ה': 'הכל חייבין בראייה'.⁸⁰ העולה לרגל אל המקדש וזכה, על פי הפסוק, להתגלות הישירה והברורה ביותר – ראיית פני ה', שכתוב עליו 'כי לא יראני האדם וחי'. בשלוש המשניות הללו העבירה המשנה את

78 ראו על כך: ליבס (שם), עמ' 131–141.

79 אפשטיין בדיונו במשנת 'היתר נדרים' רמז לכיוון זה. לדבריו משנה זו היא 'פתיחה המגלה את היחס שבין ההלכות אל המדרש, והמגבילה את שינון מדרש ההלכות (משנת אין דורשין), ופותחת במחלוקת הסמיכה, המחלוקת הראשונה שהייתה בין החכמים' (אפשטיין [לעיל הערה 27], עמ' 46–47).

80 משנה, חגיגה א, א.

עולם ההתגלות מן המרחב המקדשי למרחב של בית המדרש ושל הדרשה, המרחב שבו פעלו התנאים.

לעומת התוספתא, שכאמור בחרה לתאר את ההתגלות האלוהית במקדש כמכוננת באופן ישיר את עולם ההלכה, הסינתזה שיצרה המשנה מגלה לעינינו תמונה מורכבת ואמביוולנטית של היחס בין ההתגלות להלכה. יחס אמביוולנטי זה בולט במיוחד במשנת 'אין דורשין', המשנה המרכזית בחטיבה, שבה מוטלת הגבלה ברורה על המצווה המקראית של ראיית פני ה', דווקא בהקשר של הפעולה הדרשנית. מעשה הדרשה דורש זהירות, שמירה על הסוד והגבלה של ההתגלות. לעומת ההתגלות המקדשית, השייכת לכול, 'הכל חייבין בראייה', בעולם הדרשני יש לצמצם את הראייה, שהרי 'כל המסתכל בארבעה דברים, טוב לו שלא בא לעולם'. צמצום זה של ההתגלות המקדשית הוא כאמור הציר המארגן של שלוש המשניות הללו, וכל אחת מהן נדרשת לפן אחר שלו ושל האופן שבו הוא משפיע על העולם הדרשני-ההלכתי. בחטיבה זו נדרשת המשנה אפוא לעיצובו של העולם הדרשני-ההלכתי אל מול עולם ההתגלות המקראי והמקדשי. המשנה מעצבת את עולם ההלכה כעולם שיונק אמנם ממצייאותה של ההתגלות, אך פער בלתי ניתן לגישור מפריד ביניהם. לפער זה יש ממד אונטולוגי, אך בו בעת צריך לשמר אותו, מפני שהוא חיוני וקריטי לשמירה על כבוד ה' מחד גיסא ועל הענווה האנושית מאידך גיסא. תפיסה זו באה לידי ביטוי במוסד המחלוקת, המוצג במשנה כמוסד התשתית של העולם החז"לי.

מעניינת ביותר הדרך שבה קשרה המשנה את תחילת החטיבה ואת סופה אל הנושא העיקרי שבו היא עוסקת – הקרבנות שמביאים העולים לרגל. המשנה הקודמת למשניות החטיבה פותחת בדיון הלכתי בנושא קרבנות החג – דינו של מי שלא הביא קרבן חגיגה ביום הראשון של החג. המשנה מציינת כי מי שלא הביא חגיגה כל החג כולו, כבר לא יוכל להביאו, ועליו נאמר הפסוק 'מעות לא יוכל לתקן' (קה' א 15). מכאן עוברת המשנה באופן תמוה לדיון במושא הפסוק עצמו, דיון המנותק לכאורה מהנושא העיקרי של הפרק:

עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו,

על זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות.

רבי שמעון בן מנסיא אומר:

איזהו מעוות שאינו יכול לתקון? זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר [...]

רבי שמעון בן יוחי אומר [...]

ואיזה – זה תלמיד חכם הפורש מן התורה.⁸¹

כפי שהציע אברהם וולפיש, באמצעות פירוש הפסוק עוברת המשנה מעולם מקדשי לעולם של לימוד התורה.⁸² בתחילת המשנה נתפרש הפסוק כעוסק בעולה לרגל שהחמיץ את רגע ההתגלות, ובסופה הוא מתפרש כעוסק בתלמיד חכם הפורש מן התורה. הפער שנוצר בין העולה לרגל להתגלות במקדש, הופך לפער בין התלמיד-חכם לתורה. מעיסוק זה עובר הפרק באופן טבעי למשנת 'היתר נדרים', העוסקת בפער שבין דרשות חכמים לבין התורה שבכתב. כך יצרה המשנה מעין מודולציה על נושא ההתגלות, והעבירה אותו מהעולם המקדשי לעולם לימוד התורה.

באופן אחר נקשרה משנת 'היתר נדרים', הפותחת את חטיבת הסמכות, באמצעות משחק לשוני.⁸³ במשנה הקודמת לזו העוסקת בעולה לרגל שלא הביא קרבן חגיגה ביום הראשון של החג, נאמר כי אם יש לעולה לרגל 'אוכלין מרובין ונכסים מועטין', עליו להביא 'שלמים מרובים ועולות מועטות', ואם יש לו להפך, 'נכסים מרובין ואוכלין מועטין', עליו להביא בהתאמה – 'עולות מרובות ושלמים מועטין'.⁸⁴ החזרה על הצמד מועטין ומרובין היא משחק מילים ברור עם אותו צמד במשנת 'היתר נדרים', 'מקרא מועט והלכות מרובות'. משחק מילים זה מקשר בין העולה לרגל המבקש את פני השכינה לבין הדרשן המחפש את הקשר עם התורה.⁸⁵

קשירת סופה של החטיבה חזרה אל נושא קרבנות החג נעשה באופן סמוי בהרבה. המשנה הבאה אחרי משנת המחלוקת על הסמיכה הסוגרת את החטיבה, עוסקת במחלוקת בית הלל ובית שמאי על סמיכת קרבנות החג: 'בית שמאי אומרים מביאין שלמים ואין סומכין עליהם אבל לא עולות; ובית הלל אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהם'.⁸⁶ הקוראים משנה זו במסגרת הפרק, קוראים אותה באופן טבעי כהמשך ישיר של המחלוקת על הסמיכה. הדבר הביא את רוב רובם של הפרשנים ושל החוקרים לראות באופן רטרופקטיבי את המחלוקת על הסמיכה כעוסקת בשאלת האיסור לסמוך על בהמה ביום טוב.⁸⁷

גם אם מבחינת תוכנה המחלוקת על הסמיכה שייכת באופן ישיר לנושא הפרק – הסמיכה על קרבנות יום טוב – הרי מבחינת האופן הספרותי שבו עוצבה ומבחינת המסר המטא-הלכתי שלה היא שייכת כאמור לחטיבת המשניות העוסקת בהתגלות ובסמכות. בקריאה זו מחלוקת בית שמאי ובית הלל מתפקדת כהמשך המחלוקת על

82 וולפיש (לעיל הערה 63), עמ' 83, הערה 21, וראו שם קישורים נוספים בין שתי החטיבות.

83 ראו: שם, עמ' 75–77.

84 משנה, חגיגה א, ה.

85 ראו בהרחבה: וולפיש (לעיל הערה 63), עמ' 82–84.

86 משנה, חגיגה ב, ג.

87 ראו לעיל הערה 2.

הסמיכה, ואם כן היא מצד אחד סיום תכניתי של חטיבת ההתגלות והסמכות, ומצד אחר פותחת את המשך העיסוק בנושא העיקרי של החלק הראשון של המסכת – קרבנות העלייה לרגל.

עריכת חטיבת המשניות במסכת מעידה אפוא על רגישות טקסטואלית רבה ועל יכולת ספרותית יוצאת דופן.⁸⁸ בעריכה זו היו שני שלבים: בשלב הראשון, שאולי נעשה תוך כדי הגיבוש הראשוני של יחידות הטקסט,⁸⁹ צורפו שלוש המשניות ליחידה ספרותית מגובשת. יחידה זו עשויה מחומר אקלקטי מאוד – דיון מטא-הלכתי, דיון הלכתי-תאוסופי ודיון הלכתי-היסטורי – ועריכת הדברים יחד יצרה כאמור מארג מרתק של דיון רב תחומי בנושא ההתגלות והסמכות. בשלב השני נערכה יחידה זו בתוך המסכת. העורך השתמש בטכניקה אינטרטקסטואלית ובטכניקה של מודולציה, ויצר מערכת זיקות בין גוף המסכת לבין חומרי הגלם של המשניות הקדומות, על מנת להעביר את הדיון על ההתגלות לשדה סמנטי חדש. נראה כי העורך התערב גם בחומרי הגלם של המשניות הקדומות עצמן, ושיפץ אותן כך שיתאימו למארג הספרותי המורכב שיצר.⁹⁰ כך דווקא חטיבת המשניות הקדומות אפשרה לעורכי המשנה 'לתרגם' את המסכת, העוסקת במצווה שכבר אינה רלוונטית במרחב הבת-ר-מקדשי, לתכנים הרלוונטיים למרחב זה. באופן זה ההתגלות, גם באמצעות היעדרה, ממשמעת הן את העולם הבית מדרשי – לימוד התורה והדרשה, הן את העולם התאוסופי – המסתכל בארבעה דברים, והן את העולם ההלכתי-המשפטי – מוסד המחלוקת.

יובל פרנקל, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501
yuvalf18@gmail.com

- 88 על חשיבותה ומורכבותה של העריכה בספרות חז"ל ראו: זהר (לעיל הערה 4), עמ' 141–151.
89 ראו לעיל, תחילת סעיף ה; דיון ברובדי העריכה השונים של המשנה ראו: וולפיש (לעיל הערה 4), עמ' 35–36.
90 ראו לעיל, תחילת סעיף ה; וכן בהערה 27.