

## שלמה נאה

### עשה לבך חדרי חדרים: עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקות

*A Heart of Many Rooms*, שם ספרו החדש של דוד הרטמן,<sup>1</sup> לקוח מן הדרשה המפורסמת של ר' אלעזר בן עזריה בתוספתא במסכת סוטה. הרטמן מפתח את הדימוי הזה כסמל לשיטתו על השקפת חז"ל בשאלת המחלוקות וריבוי הדעות. על פי דרכו, החכמים תבעו מן האדם שלא לשאוף להכרעה ולוודאות, אלא לבנות את עצמו כאישיות דתית המסוגלת לפתח חיים הלכתיים מלאי להט ואמונה בסביבה רוחנית המתאפיינת בחוסר ודאות ובאי-בהירות שלא יגיעו לעולם לידי בירור והכרעה. הרטמן משעין את דבריו על הדרשה של ר' אלעזר בן עזריה (המפרשת את הכתוב "דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד") כפי שהיא מופיעה בתלמוד (חגיגה ג ע"ב), ומציב לצידה קטע מנוסח הדרשה שבתוספתא (סוטה ז, יא-יב). בקטע זה, המציע נוסח שונה במעט מזה שבתלמוד, מופיע הדימוי היפה "עשה לבך חדרי חדרים" המעניק לדבריו של הרטמן את העומק הפואטי ואת התנופה הפרשנית שלא היו אפשריים אילו סמך על נוסח התלמוד בלבד:

בניגוד למקרא, התלמוד מלא וגדוש בוויכוחים ובחילוקי דעות. התלמוד עצמו הכיר בבעיה שמצב זה עלול לגרום למי שמחפש ודאות דתית.

"בעלי אספות" – אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: "כולם נתנו מרועה אחד" – אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי ארון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". אף אתה עשה אוניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. (חגיגה ג ע"ב)

יש בתוספתא דימוי יפה המתאר את טיבה של הרגישות הדתית שהתלמוד מנסה לפתח: "עשה לבך חדרי חדרים והכניס בו דברי בית שמי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין" (סוטה ז, יב). במלים אחרות, היה לאדם שדעות שונות יכולות לשכון יחדיו בעמקי נשמתו. בנה את עצמו כאדם דתי שאינו שואף למסרים פשוטים ולוודאות מוחלטת, אלא מסוגל לחיות בשכנוע דתי ובלהט של אמונה גם בסביבה של מורכבות רעיונית רבת דעות.<sup>2</sup>

1. David Hartman, *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices within Judaism* (Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 1999).

2. הרטמן, שם, עמ' 20-21.

מציאותן של דעות חולקות בחללו של בית המדרש. על פי הפירוש המקובל שני הביטויים מציעים, בווריאציות שונות, פתרון אחד לבעיה: הרעות החולקות ניתנו שתיהן מסיני.<sup>5</sup> אבל ניתוח לשוני ומבני של המקורות הללו יעלה כי לא למשמעות זו התכוונו החכמים כשטבעו את המטבעות האלה. אנסה להראות כי במקורם המשמעות והתפקיד של ביטויים אלה – וגם של הדימוי היפה "עשה לבך חררי חדרים" – היו אתרים, וכל אחד מהם עסק בבעיה נפרדת שאינה נוגעת בהכרח בשאלה העקרונית על טבעה של תופעת המחלוקת וריבוי הדעות. חז"ל באמת סברו שכל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני, אבל לא השתמשו ברעיון זה כדי להסביר את תופעת ריבוי הדעות. (מאליה מתעוררת אפוא התהייה, אם תופעה זו אכן העסיקה את החכמים במידה כה רבה כפי שמקובל להאמין.)

אין בכוונתי למצות כאן את שאלת יחסם של חז"ל למחלוקת, שאלה שיש לה כמה דובדי עומק ולהם סעיפים וסניפים רבים. אעסוק כאן רק בניתוח מילולי וספרותי של הביטויים שהוזכרו למעלה בהקשרם הטקסטואלי. מבעד לניתוח זה אנסה ללמוד על השאלות שהטרידו את החכמים, כפי שהן משתקפות בטקסטים הללו.

## א: אלו ואלו דברי אלהים חיים

בספרות חז"ל קיימים ביטויים שלכאורה אפשר ללמוד מהם כי המציאות של ריבוי דעות ומחלוקות הייתה מציאות מגונה בעיני החכמים. למשל: "רבתי מחלוקת בישראל ונעשתה תורה כשתי תורות",<sup>6</sup> "שלא ירבו מחלוקות בישראל",<sup>7</sup> "מחלוקת שאינה לשם שמים",<sup>8</sup> ודומיהם. אבל בירור מטען המשמעות של המושג "מחלוקת" כפי שהוא משמש בספרות חז"ל מעלה שביטויים אלה אינם נוגעים בבעיית המחלוקת כפי שהיא נתפסת בדרך כלל, כלומר בבעיית ריבוי הדעות, אלא בבעיה אחרת הגובלת בראשונה – הכיתחיות והפילוג לשני מחנות.

מטען המשמעות של המלה "מחלוקת" בלשון חז"ל משקף באופן מדויק את מגוון המשמעויות ואת ההתפתחות הסמנטית של אחותה היוונית – "סטסיס". מלה זו שימשה

צורת ההסתמכות על המקורות התלמודיים אופיינית לדרכו של הרטמן בכל כתביו. הוא איננו עוסק במבנה הטקסט, בביקורת הנוסח או בפרשנות הלשונית שלו, אלא ממצה ממנו, באופן מידי וללא תיווך מפורש, את עומק המשמעות ההגותית שהוא רוצה להפיק מן המקור. נאמן לתפיסתו את ברית התורה כשיחה פרשנית מתמשכת ומתחדשת, הרטמן איננו משתמש בכלים לשוניים ופילולוגיים כדי "לחשוף מה שכבר היה גלום" בטקסט עם יצירתו, אלא מנסה לנצל את הפוטנציאל הפרשני הטמון בטקסט כדי "לסלול עוד כבדת דרך".<sup>3</sup> הוא משתמש אפוא בתלמוד ובפירושו כפי שהגיעו אלינו דרך דורות של לומדים ופרשנים, וסולל את כבדת הדרך הייחודית שלו על ידי הדגשת יסוד הקיים בטקסט, יסוד המשמש אותו כמנוף פרשני כדי להוביל את המחשבה היוצרת צעד נוסף קדימה.

אינני אמון על ביקורת פילוסופית ולפיכך לא אדון כאן בשיטתו של הרטמן על הפלורליזם ועל היחס למחלוקת ולריבוי דעות – אצל חז"ל ובחברה היהודית והישראלית בימינו – כחלק משיטתו הפילוסופית השלמה. לעומת זאת, אציע כאן קריאה אחרת של המקורות העיקריים שהרטמן מסתמך עליהם. אבחן מחדש את דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה,<sup>4</sup> ואדון גם בביטוי "פלורליסטי" עקרוני אחר של חז"ל, ביטוי העומד בתשתית הבנתו את מחשבת החכמים בשאלת המחלוקת: "אלו ואלו דברי אלהים חיים". אני מבקש לבחון את המקורות הללו בכלים הפילולוגיים שהרטמן נמנע מהם – הניתוח הלשוני וביקורת הנוסח והמבנה של הטקסט. בכוונתי להראות כי לניתוח כזה תוצאות מרחיקות לכת מבחינת התוכן האידאולוגי של המאמרים הנדונים, וכתוצאה מזה גם להבנתו את "השקפת חז"ל" בסוגיה החשובה הזאת, שיש לה תפקיד מרכזי בהגותו של דוד הרטמן. טענתי היא כי גם מחשבה פרשנית הרואה את עצמה כ"סוללת עוד כבדת דרך" יכולה להתעשר הרבה מן הניתוח הטקסטואלי השואף לגלות את צורתו ומשמעותו של הטקסט במקורו. העימות בין הטקסט כפי שמקובל ללומדו כיום לבין צורתו העולה מן הניתוח הלשוני מבהיר את התהליכים שעברו הטקסטים והרעיונות, ומעניק לסוגיה ממד נוסף של עומק ספרותי, היסטורי ואידאולוגי.

שני הביטויים – "אלו ואלו דברי אלהים חיים", "כולם נתנו מרועה אחד" – נידונו הרבה בספרות העוסקת ביחסם של חז"ל לשאלות המסורת והמחלוקת, ונתפסו על ידי קוראים ומפרשים כהבעות אידאולוגיות שבעזרתן החכמים נותנים פשר לתופעת

3. הצוטטים מתוך: ד' הרטמן, *מסיני לציון: חידושה של ברית*, תל אביב תשנ"ג, עמ' 20.

4. הדרשה וכתה להתייחסויות רבות מהיבטים שונים שלה; ראו: י"ז אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים*, ירושלים תשי"ז, עמ' 426–427; ש' אברמסון, "ארבעה עניינות במדרשי הלכה", סיני, עד (תשל"ד), עמ' א–ז; י' פרנקל, *דרכי האגדה והמדרש*, גבעתיים תשנ"א, עמ' 17–19; ש' נאה, "סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש", *תרכ"ץ*, סז (תשנ"ח), עמ' 184–185; ח' שפירא "בית המדרש בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – המושג והמוסד", *דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות*, חטיבה ב: תולדות עם ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 55–56; "Midrash and indeterminacy", *Critical Inquiry*, 15 (1988), pp. 137–140; M. Fisch, *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997), pp. 88–96.

5. ראו למשל: ח' שפירא ומ' פיש, "פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל", *עינוי 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.

6. תוספתא תגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 384; = סנהדרין ז, א [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425]); סוטה יד, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 238); ומקבילותיהן בתלמודים.

7. בבלי בבא מציעא נט, ע"ב.

8. משנה אבות ה, יז.

9. בין שתי התופעות אין גבול חתוך ותר-משמעי, ובתחומים מסוימים הן תופעות זו את זו במידת מה. אני מדגיש כאן בכוונה את השונה והמבדיל ביניהן, על מנת לאפיין את התופעה בבהירות וכדי לרכז את תשומת הלב באפשרויות הנובעות מן ההבחנה.

דוגמה מובהקת לשימוש המלה כמוכנה הראשוני, הפוליטי, יש במשנה הידועה על "מחלוקת לשם שמים":

כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. איוז היא מחלוקת שהוא לשם שמים? זו מחלוקת הלל ושמיא. ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח ועדתו.<sup>18</sup>

כפי שעולה מן הדוגמה של קורח, "מחלוקת" במשנה זו אינה מציגת ריבוי דעות בעלמא, אלא היא מושג פוליטי שמשמעו פילוג ומאבק בין שני מחנות.<sup>19</sup> חז"ל הכירו את המציאות של הפילוג והכיתותיות בסוף ימי הבית השני, מציאות שנשתיימה באוכרן של הכיתות "הפורשות".<sup>20</sup> הם היו מודעים היטב לסיכון החמור של פילוג ומלחמה פנימית הטמון בהתפלגות הזרם הפרושי לשני בתים, בית שמאי ובית הלל.<sup>21</sup> המשנה משבחת את החכמים שהצליחו למנוע את הפילוג והשכילו לשמור את שני הבתים בתוך מסגרת פוליטית-תרבותית אחת. "סופה להתקיים" משמעו שהמחלוקת לא תסתיים, כפי שאירע במחלוקת קורח ובמחלוקת הכיתות בימי הבית השני, באוכרן של אחד הצדדים.<sup>22</sup>

גיוון המשמעות של המלה "מחלוקת" מחייב אפוא לברר היטב את כוונתם המדויקת של המקורות המשתמשים בה.<sup>23</sup> בירור זה הכרחי להבהרת הדיון בשאלת ה"מחלוקת"

במקורה כמושג בתחום הפוליטי ומשמעותה הרווחת היא מלחמת אחים, פילוג ומאבק פנימי בין שתי קבוצות בעיר אחת או בחברה אחת. משמעות זו נגזרת מן המשמעות הבסיסית של המלה: קבוצה, מפלגה.<sup>10</sup> מן התחום הפוליטי נשאלה המלה לתחום העיוני והיא משמשת בו במשמעות של ויכוח וחילוקי דעות בין חכמים.<sup>11</sup> גם משמעותה היסודית של "מחלוקת" היא קבוצה,<sup>12</sup> אך בספרות חז"ל מתרווחת המשמעות של מלחמת אחים ופילוג.<sup>13</sup> זוהי משמעות המלה בביטוי "מחלוקת קורח ועדתו",<sup>14</sup> על אבשלום אמרו ש"עשה מחלוקת בישראל",<sup>15</sup> מלחמת האחים שהייתה בימי עומרי מלך ישראל נקראת מחלוקת,<sup>16</sup> וכיוצא בזה במקומות רבים מאוד.<sup>17</sup> למעשה כמעט כל ההיקריות של המלה בספרות התנאים באות במשמעות זו, ורק בתלמודים הולך ומתרחב השימוש במשמעות השאלה המציגת ריבוי דעות בעניין מסוים.

10. על גלגולי המשמעות של "סטסיס" ביוונית ראה את דבריו של יונתן פרייס: "המשמעות הבסיסית, עמידה במקום, התרחבה למקום שעומדים בו' או 'עמידה יחד', ומכאן לקבוצת אנשים העומדים יחד סביב נושא מסוים או עניין משותף, כלומר סיעה או מפלגה (כמובן נייטרלי). עם הבשלת החיים הפוליטיים בפוליס היוונית, כאשר תחרות רגילה ובריאה בין סיעות הייתה נוטה לעתים להידרדר לריב ומחלוקת שפילגו את הפוליס, התרחבה המשמעות של 'סטסיס' מציון הסיעה עצמה לציון המחלוקת שבין הסיעות" (י' פרייס, "סטסיס ביוונית הקלאסית", בתוך: צ"א שטיינפלד, י' אלמן וא' הלבני [עורכים], ספר היוכל לדוד הלכני [ברפוס]).

11. שאילה כזאת מן התחום הפוליטי לתחום העיוני מוכרת יפה בביטוי ההתקפה וההגנה המשמשים בתחום הוויכוח והגיונות, ובביטויים כמו "פולמוס", "בעלי תריסין", או "מלחמתה של תורה".

12. במשמעות זו היא משמשת לרוב בספר דברי הימים, לצד פלוגה (דבה"ב, לה, ה), ומפלגה (שם, פס' יב).

13. נראה שהגלגול הסמנטי הזה הוא הגורם לכך שבכתבי היד מופיעה המלה "מחלוקת" לרוב בצורת ריבוי: "מחלוקות" (גם כשהיא במשמע יחיד על פי מובנה ושימושה התחבירי), כלומר, עימות בין שתי מפלגות. לממצא בכתבי היד ראו: מ' סוקולוף, "העברית של בראשית רבה לפי כתבי יד ואטיקן 30", לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 275; ש' אברמסון, "בית דין", אב בית דין ופירוש משנה בעבודה ורה", סיני, פ (תשל"ז), עמ' ד-ה.

14. יוספוס בונה את הסיפור על קורח ועדתו במתכונת מובהקת של סטסיס יוונית (קדמוניות יא, ד ואילך).

15. תנחומא, כי תצא א.

16. סדר עולם רבה, יז (מהדורת רטנר, עמ' 70).

17. הקטע הבא (שהוא כנראה שילוב קלוע של שני טקסטים) הוא מעין תמצית של מרחב המשמעות הפוליטית של "מחלוקת": "עיר שיש בה מחלוקת, סופה ליחרב, ואמרו חכמים מחלוקת בעיר – שפיכות דמים. בית הכנסת שיש בה מחלוקת, סופה ליחרב. בית שיש בו מחלוקת, סופו ליחרב, ואמרו חכמים מחלוקת בבית – זימה. שני בתי דינים והם בעיר אחת, וביניהם מחלוקת, סופן למות, ואמרו חכמים מחלוקת בבית דין – חורבן העולם". (מסכת דרך ארץ, לו, ז [מהדורת היגר, עמ' קמט-קנ; המקבילות מסומנות אצל ר' שפרבר, מסכת דרך ארץ, זוטא, ירושלים תשמ"ב, עמ' קנב]). תיאור זה אופייני לתיאוריה הפוליטית שסביב "סטסיס" היוונית (ראה פרייס שם [לעיל, הערה 11]), אך מתחבר שהוא שאוב ממקור מאוחר יותר.

18. אבות ה, יז.

19. ר' נתן אב הישיבה מפרש את "מחלוקת" שבמשנה זו במובן המקראי, כת, קבוצה: "כל כת של אנשים הנחלקת וחולקת בגלל מצווה – מתקיימת" וכו' (התרגום של נחם אילן, במאמרו "עיונים בפירוש למסכת אבות המיוחס לרב נתן אב הישיבה", שבשעה שהדברים נכתבים עדיין לא נמסר לפרסום). בדרך זו הולכים גם מלמד (ע"צ מלמד, "ללשונה של מסכת אבות", לשוננו, כ [תשט"ז], עמ' 107-108), ושרביט (ש' שרביט, "נוסחאותיה ולשונה של מסכת אבות", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, בר אילן תשל"ו, עמ' 200-199). פירוש זה, המתאים ל"מחלוקת קורח", אינו מתאים ל"מחלוקת שמאי והלל".

20. ייתכן שיש במשנה זו שימוש טיפולוגי בביטוי "קורח ועדתו" כמסמן את מורה הצדק וסיעתו, על דרך הטיפולוגיה הרווחת בכתבי עדת קומראן (על הכינויים יהודה מנשה ואפרים ראה: ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום", ספר זיכרון לגדליה אלון, תל אביב תשל"ל, עמ' 133-168), או הכינוי הטיפולוגי "ארום" למלכות רומי, הרווח בספרות חז"ל.

21. המקורות משמרים הד לכך שהפולמוס בין הבתים אכן לבש, לפחות בזמן מסוים, צורה של מאבק פוליטי אלים; ראה ירושלמי שבת פ"א ג, [ג, ע"ג].

22. כפי שפירש ר"ע מברטנורו.

23. כך למשל מסתבר שאת המשפט המפורסם בסוף הסיפור על תנורו של עכנאי "לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא שלא ירבו מחלוקות בישראל" (ב"מ נט ע"ב) יש לפרש במשמעות הפוליטית של המלה "מחלוקת". רבן גמליאל נידה את ר' אליעזר – שלא קיבל את מרות הרוב – על מנת למנוע פילוג, ולא כדי לצמצם את ריבוי הדעות. לצד המקורות שמשמעותם ברורה יש כמה מקומות מסופקים, למשל דברי ר' שמעון שאליהו "כוא" להשוות המחלוקת" (משנה ערוית ח, ז) – האם כוונתו שאליהו יפסוק בכל המחלוקות שנחלקו בהן החכמים במשנה, ומכאן והלאה חזיה בין כל החכמים הסכמה גמורה על כל דבר ודבר, או שמא כוונתו שאליהו יעשה שלום בסכסוכים ובמריבות שבין קבוצות או יחידים? (דברי

מטרתו של המשפט החרף הזה לתת צידוק אידאולוגי לקיום יחד של שני הפלגים, קיום שהוא בלתי אפשרי לכאורה, ולמנוע את הקאתו של אחד מהם (בית שמאי) ושילוחו אל מחוץ למחנה. המשפט נוצר בהקשר המיוחד הזה והוא אכן מבטא את המצוקה העמוקה שהחכמים היו שרויים בה בזמן שהמחלוקת איימה לפלג את היהדות החרוזת לית לשתי כיתות עוינות, אך ספק אם החכמים התכוונו לתת בעזרתו פשר כללי לתופעת ריבוי הדעות גם בתחום העיוני.<sup>30</sup>

הבנה זו תתחדד לכשנשים לב לכך שהביטוי "דברי אלהים חיים" שאול מצירוף ייחודי המופיע פעם אחת במקרא, בנבואת ירמיהו על נביאי השקר (ירמיהו כג, לו). כדי לעמוד על מלוא המשמעות של הביטוי בהקשר שהוא נטוע בו בתלמוד, יש לבחון אותו לא רק מתוך הקשר זה אלא גם בזיקה למשמעותו בהקשר המקורי שהוא שאול ממנו. רובו של פרק כג בירמיהו (מפסוק ט ואילך) הוא עימות בין נבואת האמת לנבואת השקר, ובפסוק לו מאשים הנביא קבוצה מסוימת בעם: "והפכתם את דברי אלהים חיים ה' צבאות אלהינו". הכתובים סתומים, אבל מכוונתם הכללית עולה שהם דברי האשמה כנגד קבוצה מסוימת, שאנשיה הופכים את דברי הנבואה, או את דברי התורה, ומפרשים אותם באופן לא ראוי. בעולמם של החכמים האשמה מסוג זה היא האשמה במינוח:<sup>31</sup> מול נביא האמת וסיעתו, שדבריהם הם "דברי אלהים חיים", והם מייצגים את דרך התורה האמיתית, עומדת כח של שקר אשר "הופכת דברי אלהים חיים".

לאור זה אפשר לנסח ביתר דיוק את בשורתה של כת הקול. שאילת הביטוי מן ההקשר המקראי ונטעתו בהקשר המיוחד של מחלוקת בית שמאי ובית הלל באות ללמד כי שלא כמו המינים – הצדוקים, הבייתוסים או הנוצרים – אשר הפכו דברי אלהים חיים, הרי במחלוקת בית שמאי ובית הלל אין מקום להאשים צד מן הצדדים במינוח (אשמה ששני הפלגים היו בוודאי מטיחים זה בזה אילו היה הקרע ביניהם מתרחב לכדי פילוג גמור). אלו ואלו שייכים לעדה "הנכונה", ולכן אי-אפשר לומר שדבריהם של אלו הם "דברי אלהים חיים" ואילו האחרים "הופכים דברי אלהים חיים", אלא דבריהם של אלו ושל אלו נחשבים "דברי אלהים חיים".

קריאת הביטוי על רקע הקשר המקראי תומכת בראייתו כטענה השייכת במקורה לתחום המחלוקת במובן הפוליטי של המלה. אבל בדומה לשינוי הסמנטי שחל במלה "מחלוקת", שנעתקה מן השרה הפוליטי והחברתי לשרה הדיוני העיוני, גם פירושו של הביטוי העקרוני "אלו ואלו דברי אלהים חיים", נתפס על ידי פרשנים מאוחרים כקביעה כללית על טיבה של תופעת ריבוי הדעות.<sup>32</sup>

[מהדורת ליברמן, עמ' 4], והמקבילות המצוינות שם). על טיבה של ההכרעה בבית הלל ראו: ש' ספראי, "ההכרעה בבית הלל ביבנה", בתוך: הנ"ל, *מיושלים ליבנה*, ירושלים תשנ"ד, עמ' 382–405.

30. כפי שניסחו זאת למשל שפירא ופיש (לעיל, הערה 5, עמ' 488–489).

31. השוו למשל ללשונו של רש"י: "המינין – תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה" (ראש השנה יז ע"א).

32. כידוע, הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" מופיע בעוד מקום בתלמוד, במעשה על מחלוקת ר' יוחנן ור' אביתר בפילגש בגבעה: "אשכחיה ר' אביתר לאליהו, אמר ליה: מאי קא

במקורות חז"ל,<sup>24</sup> והוא מעלה כי המחלוקת במובנה הראשוני של המלה אכן החרידה את החכמים. מחלוקת בית שמאי ובית הלל איימה לפלג את היהדות החרוזת לית לשני פלגים עוינים; המתח הפלגני שבמחלוקת זו מהדהד במקומות רבים בספרות התלמודית. מובן אפוא מדוע במקרה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל – ורק במקרה זה – יש בספרות חז"ל התייחסות עקרונית לתופעה. החכמים מחוויים את דעתם על המחלוקת, נדרשים להסביר כיצד התהוותה,<sup>25</sup> מציעים צידוק עקרוני ואידאולוגי לקיומן של שתי הסייעות היריבות יחד תחת קורת גג הלכתית אחת,<sup>26</sup> ומנסים לבנות מסגרת הלכתית ומוסרית שתאפשר את המצב הפרדוקסלי הזה.<sup>27</sup>

כאן, בהקשר המסוים הזה של החרדה מפילוג לשני מחנות, נאמר המשפט המפורסם "אלו ואלו דברי אלהים חיים". משפט זה מופיע בכרייתא בירושלמי ובמאמר של שמואל בבבלי:

תני: יצתה בת קול ואמרה: אילו ואילו דברי אלהים חיים הם, אבל הלכה כבית הלל לעולם.<sup>28</sup> אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל.<sup>29</sup>

חכמים הבאים אחר כך במשנה ["לעשות שלום בעולם"] אינם במחלוקת עם ר' שמעון אלא הם חוזרים אל דברי ר' יהושע שלמעלה מהם). גם לשון התוספתא "כתחילה לא היתה מחלוקת בישראל" (תגיגה ב, ט; סנהדרין ז, א) עדיין צריכה ליכון (ראה גם להלן, הערה 25). שימוש במקורות חז"ל ללא הבחנה במגוון המשמעות של המלה עלול לערפל את הדיון, ולפעמים אף להביא למסקנות מוטעות. ראו למשל את דבריו של שמואל ספראי על "הרבו מחלוקת בישראל" ועל "מחלוקת שהיא לשם שמים" (ש' ספראי, "הלכה למשה מסיני", *מחקרי תלמוד* א, ירושלים תש"ן, עמ' 32, הערה 88). כיוצא בזה, הקטע שצוטט ממסכת דרך ארץ (לעיל, הערה 17) אין מקומו בדיון על יחס חז"ל לריבוי דעות, ולכן הטענה שמעלה ח' כשר בשנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 293, אינה מן העניין.

25. "משורבו תלמידי שמי והלל שלא שימשו כל צרכן הרבו מחלוקת בישראל ונעשו שתי תורות" (לעיל, הערה 6). מסתבר שמשפט זה איננו מגוף הבריתא בחגיגה ובסנהדרין (הבריתא הפותחת "בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל") אלא שאול מן התוספתא בסוטה (ראה: ד"צ הופמן, *המשנה הראשונה ופולגות דתנאי*, ברלין תרע"ד, עמ' 49–52). התופעה המתוארת במשפט זה איננה ריבוי דעות אלא סכסוך ופילוג לשני מחנות, כפי שמביע הביטוי "נעשו שתי תורות", וכפי שהדברים מנוסחים בירושלמי: "משורבו תלמידי ב"ש ותלמידי ב"ה ולא שימשו את רביהן כל צורכן ורבו המחלוקות בישראל, ונחלקו לשתי כתות, אילו מטמאין ואילו מטהרין, ועוד אינה עתידה לחזור למקומה עד שיבוא בן רוד" (תגיגה פ"ב עז ע"ד). אבל השימוש במלה "מחלוקת" בירושלמי הוא במובנה המאוחר יותר; כך עולה מן העובדה שהוא תולה את הפילוג בהצטברות של מחלוקות).

26. ראו להלן.

27. ראו משנה יבמות א, ד; תוספתא יבמות א, י-יב (מהדורת ליברמן, עמ' 3–4) ומקבילות.

28. ירושלמי יבמות ספ"א ומקבילות.

29. בבלי עירובין יג ע"ב. צורתה הספרותית של שמועת כת הקול דומה לזו שבתוספתא, הקובעת כי "לעולם הלכה כדברי בית הלל", ומיד לאחר מכן מאפשרת לאדם לבחור "אם כדברי בית שמי כקוליהן וכחומריהן, אם כדברי בית הלל כקוליהן וכחומריהן" (תוספתא יבמות א, יג).

## ב: ניתנו מרועה אחד

בדבריהם של מחברים קדומים ומאוחרים אפשר למצוא לצידו של "אלו ואלו דברי אלהים חיים" מאמר אחר, שנחפס גם הוא כמביע אותה הכוונה: "כולם נתנו מרועה אחד".<sup>33</sup> המאמר לקוח מדרשו של ר' אלעזר בן עזריה על "דברי תכמים כדרבנות", דרשה שמרבים לצטטה בדיונים העוסקים בהשקפת חז"ל על ריבוי הדעות בהלכה. על פי המקובל דרשה זו מייצגת השקפה ברורה על תופעת ריבוי הדעות, ויש שאף ראו בה "מניפסט" של אסכולה פלורליסטית המיוצגת על ידי ר' אלעזר בן עזריה.<sup>34</sup> כדי לפתוח בדברים אציג כאן את חלקה האחרון של הדרשה, החלק ששימש את הרטמן בדבריו שהובאו בראש המאמר.

"בעלי אספות" – אלו תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה אספות אספות, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו פוסלין והללו מכשירין. ושם יאמר

עביר הקב"ה? אמר ליה: עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה: חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמי שמאי? אמר ליה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן; וזכר מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד" (בבלי, גיטין ו ע"ב). בסיפור זה תפקידו של הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" לאשר כי בתיאור העובדות שני החכמים קלעו לאמת: בעלה של הפילגש מצא גם זכור וגם נימא, ולכן הקב"ה מביא את דברי שניהם. אבל אין בסיפור זה טענה כי בתחום הנורמטיבי כל הדעות המנוגדות באשר למעשה הראוי הן "דברי אלהים חיים" (ראה: אטינגר [לעיל], הערה 5, עמ' 43-44; כשר, [לעיל], הערה 24, עמ' 299-300). מאחר שאי אפשר ללמוד מן הסיפור הזה משהו כללי על השימוש בביטוי כפירוש לתופעת המחלוקת לא התייחסתי אליו בגוף הדברים.

<sup>33</sup> בספר *האמונה והביטחון* משולב הביטוי "אלו ואלו" בתוך ציטוט של הברייתא בבבלי חגיגה שחידון להלן: "שם יאמר אדם [...] היאך אני לומד תורה מעתה כלם נתנו מרועה אחד אלו ואלו דברי אלהים חיים וכולן אל אחד אמרין" (האמונה והביטחון, סוף פרק כד, בתוך: כתבי דמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, חלק ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' תמה [על מחברו של הספר ראה: א' גוטליב, *מחקרים בספרות הקבלה*, תל אביב תשל"ו, עמ' 518-523]). ראה עוד הפירוש לאבות א, א' במחזור ויטרי: "אף על פי שהללו מטמאין והללו מטהרין [...] כולם נתנו מרועה אחד, רועה אחד אמרין, ואילו ואילו דברי אלהים חיים" (מהדורת הורוויץ, עמ' 462). או בפירוש הרשב"ץ על "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים": "לפי שאלו ואלו דברי אלהים חיים הם, ועל זה נאמר כולם נתנו מרועה אחד" (מגן אבות, ה, יט). ומתמחברים החדשים: "פירושים שונים למיכה אחת אינם סותרים זה את זה אלא 'אילו ואילו דברי אלהים חיים' ו'כל הדברים נתנו מרועה אחד'" (י' פרנקל, *דרכי האגדה והמדרש* [לעיל], הערה 4, עמ' 92); או: "בדברי ר' אלעזר בן עזריה [כלומר, הדרשה על "נתנו מרועה אחד"] מובע לראשונה הרעיון שדברי בית שמאי ודברי בית הלל הם דברי אלהים חיים" (שפירא ופיש [לעיל], הערה 5)). וכן: "נראה שהביטוי האמור כאן: 'כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד נתן', משמעותו זהה לביטוי 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' האמור בעירובין. שני המאמרים מעלים – אמנם בהקשר שונה – אותה בעיה עצמה: מציאות של מחלוקת בין חכמי הלכה בכל עניין. ואף תשובתם אחת היא: הדעות השונות הללו כולן מקורן מן האל, ולפיכך אמיתיות ונכונות במידה שווה" (אטינגר [לעיל], הערה 5, עמ' 45).

<sup>34</sup> ראו: א"ה ווייס, *דוד דוד ודודי*, ב, ניו יורק וברלין תרפ"ד, עמ' 95; פיש [לעיל], הערה 4.

אדם: הואיל והללו אוסרין והללו מתירין, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו פוסלין והללו מכשירין.<sup>35</sup> היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה? תלמוד לומר: "נתנו מרועה אחד"<sup>36</sup> – כלן אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרין. אדון<sup>37</sup> כל המעשים ברוך הוא. שנאמר: "יודבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר".<sup>38</sup>

הדרשה בצורתה זו מביאה את "נתנו מרועה אחד" כפתרון לבעיית ריבוי הדעות – "הללו אוסרין והללו מתירין, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו פוסלין והללו מכשירין". בצורה מפורשת יותר מוצעים הדברים בעיבוד מאוחר של הדרשה: "נתנו מרועה אחד – אף על פי שהללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין, כולן אמרין משה מפי הגבורה".<sup>39</sup>

הדרשה מוצגת כאן כניסוחה בבבלי, אבל כתוספתא צורתה שונה במקצת. לעומת הנוסח שבבבלי הנוסח בתוספתא איננו הומוגני ויש בו שברים חשופים, חסרים ויתרים, המקשים על קריאה רצופה של הדרשה.<sup>40</sup> אבל כפי שאראה מיד דווקא בנוסח התוספתא מצויים המפתחות להכרת צורתה המקורית של הדרשה. ניתוח המכשולים ברצף הטקסט בתוספתא מראה כי אלה נובעים מהרכבת שני חלקים נפרדים של הדרשה זה בתוך זה בניסיון – שאכן הצליח מאוחר יותר – להופכם לדרשה אחת ואחידה. נוסח הדרשה שבבבלי מסיר את המכשולים ומחליק את הסדקים שהיו בנוסח שקדם לו; ואף על פי כן, רישומם של אלה נותר גם בו. במיוחד בולט הפער בין השאלה ("ישמא יאמר אדם" וכו') לבין התשובה עליה – הלומד את הדרשה בבבלי נותר בתחושה של "טענו חטים והודה לו בשעורים". טבעה של הקביעה שכל דברי החכמים כבר ניתנו בסיני עושה אותה מענה ראוי לטענה עקרונית כנגד מקורה, או סמכותה, של התורה שבעל פה. אבל בשאלתו של האדם אין הטלת ספק באמינותם של

<sup>35</sup> משפט זה ("הואיל ... מכשירין") חסר בדפוס אך מופיע בכל כתבי היד (למעט כ"י וטיקן 134 שנשמט בו מפני הדומות). ראה על כך עוד להלן.

<sup>36</sup> בדפוס ובשני כתבי יד (כ"י וטיקן 171,42; גטינגן 3): "כולם נתנו מרועה אחד". בשאר כתבי היד (מינכן 95, מינכן 6, לונדון 400, אוקספורד 366, וטיקן 134) כלשון המקרא, ללא "כולם" (בכ"י אוקספורד 366 נוסח כפול: "תלמוד לומר נתנו מרועה אחד, שכולן נתנו מרועה אחד"). הנוסח "כולם נתנו מרועה אחד" רווח גם במובאות בספרות הראשונים (ראה למשל אלה הנזכרות לעיל, הערה 33). לא סביר שמעתיק יוסיף מדעתו את המלה בציטוט הפסוק, ולעומת זאת מתקבל על הדעת שסופר קפדן ישימטנה בהתאמה לנוסח המקרא. נראה אפוא כי הנוסח הכולל את "כולם" קודם, בגרסת התלמוד, לנוסח הזהה ללשון המקרא; להלן אציע הסבר להיווצרותו (ראה להלן, הערה 92).

<sup>37</sup> בין השורות נוספה חיבה שלא ביד הסופר: "[מפי] אדון כל המעשים".

<sup>38</sup> בבלי חגיגה ג ע"ב, לפי כ"י מינכן 6, בתוספת סימני פיסוק ובהרחבת הקיצורים.

<sup>39</sup> תנחומא וילך א.

<sup>40</sup> נראה שמסיבה זו נמנע הרטמן מלצטט את הדרשה כמלואה מן התוספתא – אף על פי שיש לו עניין רב בדימוי "עשה לבך חררי חדרים" המופיע רק בגרסה זו – אלא השתמש בנוסח הבבלי, ואחר כך הביא בנפרד קטע קצר מן התוספתא (בדבריו המובאים לעיל בראש המאמר).

דברי חכמים, אלא מובעת בה מצוקה מבחינת היכולת ללמוד אותם: "היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה?". התשובה שכל הדברים ניתנו בסיני זקוקה לעיבוד פרשני מורכב כדי שיהיה בה משום מענה לשאלה זו.<sup>41</sup>

קושי זה וקשיים צורניים אחרים בנוסח הבבלי,<sup>42</sup> נמצאים כדיוק במקומות שבהם ניכרים השברים בנוסח התוספתא, ומסתבר שהם שרידים של נסיונות החלקה וטיות של השברים הללו. נפנה אפוא לניתוח הדרשה בתוספתא. בדרשתו הארוכה של ר' אלעזר בן עזריה שלושה חלקים, וכאן אביא את חלקה השלישי.<sup>43</sup> בחלק זה דורש החכם, פרט אחרי פרט, את הפסוק "דברי חכמים כדרכנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד" (קהלת יב, יא). נוסח התוספתא מוצג כאן מול נוסח הבבלי על מנת להדגיש את ההבדלים שביניהם:<sup>44</sup>

תוספתא	בבלי
1 ועוד אחרת דרש:	ואף הוא פתח ודרש:
"דברי חכמים כדרכנות וכמשמרות נטועים" -	"דברי חכמים כדרכנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד".
מה דורכן זה מכין את הפרה להביא חיים בעולם אף דברי תורה אינן [אלא] <sup>45</sup> חיינ לעולם, שנאמר "עץ חיים היא" וגו'.	לך: מה דרבן זה מכין את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לב לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים.

41. ראו למשל: אטינגר (לעיל, הערה 5), עמ' 45 והערה 22.

42. (א) התשובה לשאלתו של האדם מסתמכת על שני פסוקי ראייה, אחד לפניה ואחד אחריה: "תלמוד לומר נתנו מרועה אחד [...] שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמור". ככל שהשיגה ידי לא מצאתי אח למבנה כזה. דרשות המשתמשות בפסוק ראייה נוסף עושות זאת במקום שנוסף בהן משהו שלא היה יכול להילמד מן הפסוק הראשון. אבל במקרה שלנו העובדה שהקב"ה הוא נותן התורה כבר נלמדה במלואה מן הפסוק הראשון: "כלן אל אחד נתן". (ב) הרצף "כולם נתנו מרועה אחד", המצוטט בכמה מסורות אחרי "תלמוד לומר" כאילו הוא נוסח הכתוב (ראו לעיל, הערה 36), אינו מתאים לנוסח המקרא שבו אין המלה "כולם".

43. לצורתה השלמה של הדרשה אחיחוס בהמשך.

44. תוספתא סוטה 1, יא-יב (מהדורת ליברמן, עמ' 194-195); בבלי חגיגה ג ע"ב. נוסח התוספתא לפי כ"י וינה, נוסח הבבלי לפי כ"י מינכן 6 (הערות לנוסח הבבלי ראו לעיל, הערות 35-37). לשם בהירות ההצגה חילקתי את הטקסטים לפסקאות, הוספתי סימני פיסוק והשלמתי את הקיצורים.

45. בכתב היד: "אינן חיינ לעולם". ליברמן במהדורתו מוסיף "אלא" לפי נוסח הרפוס. ואפשר שעדיף לתקן "הינן" במקום "אינן". על הכתיב "אינן" במקום "הינן" ראו: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 201-202; ש' נאה, "על גבול הדקדוק והמילון", מחקרים בלשון ה-1, ירושלים תשנ"ב, עמ' 286, הערה 45.

2 אי<sup>46</sup> מה דורכן זה מיטלטל, יכול אף כן דברי תורה? תלמוד לומר: "וכמשמרות".

3 אי מה מסמר זה [חסר]<sup>47</sup> ולא יתר אף דברי תורה חסרין ולא יתרין? - תלמוד לומר:

"נטועים"<sup>48</sup> - מה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין.

4 "בעלי אספות" - אילו שנכנסין ויושבין אספות אספות ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור. על טמא במקומו ועל טהור במקומו.

5 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".<sup>49</sup>

46. כך בכתב היד. במהדורת ליברמן: "או".

47. נוסף בין השורות שלא ביד הסופר.

48. ליברמן מושהך את התיבה "נטועים" למעלה, לסוף פסקה 2, ומשלים לפי נוסח הרפוס: "וכמשמרות נטועים. או אינן חסרין ולא יתרין? תלמוד לומר נטועים. מה נטיעה פרה ורבה וכו'. אמנם ייתכן שמשפט זה אכן נשמט בדילוג מפני הדומות, מן "נטועים" ל"נטועים". אך מצד שני, הדרשה בפסקה 2 אינה זקוקה כלל למלה "נטועים" שהרי "מסמרות" בלבד היא המלמדת שדברי תורה אינם מיטלטלין, ולכן אין ביטחון שהנוסח בסוף הפסקה היה "תלמוד לומר וכמשמרות נטועים", וממילא לא היה מקום לדילוג. מכל מקום, משפט זה אינו מעלה ואינו מוריד לענייננו כאן, ולכן השארתי את נוסח הדרשה כפי שהוא בכתב היד.

49. כאן סוף הפסקה: "נתנו מרועה אחד" הוא ציטוט המקרא הפותח את הפסקה הבאה. הדרשן דורש את הפסוק בצורה מפורשת פרט אחרי פרט (כדרכנות - כמשמרות - נטועים - בעלי אספות - נתנו מרועה אחד), לכן יש לקרוא גם את פסקה 6 כציטוט ופירושו. כך נתפסק הקטע בהעתקה של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית (תקליטור מאגרים א, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשנ"ח). אבל ליברמן קורא את הפסקאות 5-6 כאחת: "[...] תל דברים' הדברים' אלה הדברים' - כל הדברים נתנו מרועה אחד" וכו'. לפי זה הפרט האחרון ("נתנו מרועה אחד") לא בא כציטוט של לשון המקרא הנדרש, אלא כמליצה בעלמא המשולבת בלשון הדרשן. אבל לפי צורתה של הדרשה כולה קשה לקבל את הפיסוק הזה,

6 "נתנו מרועה אחד" – אל אחד בראן, פרנס אחד נתנו,<sup>50</sup> רבון כל המעשים ברוך הוא אמר.<sup>51</sup>

שנאמר "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר".

7 אף אתה עשה לבך<sup>52</sup> חדרי חדרים והכניס בה דברי בית שמיי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין.

אף אתה עשה אונך כאפרכסת, וקנה לך לב לשמוע דברי אוסרין ודברי מתירין, דברי מטמאין ודברי מטהרין, דברי פוסלין ודברי מכשירין.

בין שתי הנוסחאות יש הבדלים רבים בלשון ובסגנון: לא אתייחס כאן לכולם, אלא רק לאלה שיש בהם משום שינוי מהותי של גרעין הטקסט וכוונתו. נוסח הדרשה בתוספתא מתחיל להיבדל באופן מהותי מן הנוסח שבתלמוד בפסקה 4. בנוסח הבבלי לימוד התורה של החכמים מאופיין בצורה חדשה ובולטת בהיותו שיח של מחלוקת: "הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין". ואילו בנוסח התוספתא האפיון הפוך לחלוטין. אין בו כל מחלוקת בין החכמים, ודבריהם מבוססים ומאושרים: "אומרים על טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו". קשה למצוא ניסוח בהיר יותר לתיאור מציאות הלכתית הרמונית שאין בה לא מחלוקת ולא ספקות.

לאורו של הבדל מהותי זה יש להסביר את המעבר מפסקה 4 לפסקה 5 בשני הנוסחאות. בנוסח הבבלי מצב המחלוקת המתואר בפסקה 4 הוא המעורר את הבעיה שבפסקה 5, והקשר הזה מובלט בחפיפה הלשונית: "הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין" – "הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין" וכו'. לעומת זאת בנוסח התוספתא אין כל קשר, לא תוכני ולא לשוני, בין המצב המתואר בפסקה 4

ובמיוחד שהדרשן דורש ומפרש גם את המלים הללו: "אל אחד בראן, פרנס אחד נתנו" וכו'. נראה כי ליברמן נקט בפיסוק זה כדי לקרב את מבנה הדרשה בתוספתא לזה שבבבלי על ידי טשטוש קו הגבול שבין פסקה 5 לפסקה 6 (ואכן בפירושו לדרשה הוא עוקב אחרי הבבלי ואף מציע לחקן את הנוסח בפסקה 5 על פי הבבלי. ראו תוספתא כפשוטה, סוטה, עמ' 681). לעומת זאת, על-פי הפיסוק הנקוט כאן אין קושי לפרש את המלים "כל הדברים" כהמשך ציטוטי הכתובים שבסוף פסקה 5. וראו עוד להלן.

50. בכתב היד: "בראן נתנו", ונוקד מעל "בראן" למחקה.

51. כך בכתב היד. סביר שצ"ל "אמרן" בהקבלה לפעלים הקודמים בפסקה זו. בהעתיקה של מפעל המילון ההיסטורי (לעיל, הערה 49) מושכים את התיבה לפסקה הבאה: "אמרו: אף אתה עשה" וכו'.

52. בכתב היד: "לכך" (במהדורת ליברמן: "לבך", ללא כל הערה). מאחר שהביטוי "חדרי חדרים" הוא מטאפורי עדיפה הקריאה "לבך" בכתב יד ארפורט.

לבין הבעיה המתעוררת בפסקה 5. חוסר הקשר הסיבתי והטקסטואלי בין הפסקאות בולט בהבדל הלשון שביניהן: "אומרים על טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו" (פסקה 4), לעומת: "הואיל ובית שמיי מטמאין ובית הלל מטהרין, איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר" (פסקה 5). ניכר הדבר שמנסח הדרשה לא התכוון בכלל ליצור קשר בין הפסקאות. הבעיה המתעוררת בפסקה 5 אינה תוצאה של המצב המתואר בפסקה 4, או במלים אחרות: פסקה 5 איננה המשך תוכני ומילולי של פסקה 4. יש כאן, בנוסח התוספתא, בקע עמוק ברצף הדרשה של ר' אלעזר בן עזריה שעד כאן היו כל חלקיה קשורים זה בזה כהמשכים רצופים של דרשת הכתוב "דברי חכמים כדרבונות", והשאלות שהוצגו בה ("אי מה דורכן זה מיטלטל", "או אינן חסרין ולא יתירין"<sup>53</sup>) נבעו באופן ישיר מן הקביעות שלפניהן.

בהתאמה להבדל הזה בין שני הנוסחאות עומד הניגוד החרף שביניהם במבנה של פסקה 5 ובמעבר ממנה לפסקה 6 (וכתוצאה מזה בתפקידה של הדרשה על "נתנו מרועה אחד"). בנוסח הבבלי פסקאות 5-6 מהוות יחידה רצופה אחת, ובה שאלה ותשובה: "היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה? תלמוד לומר נתנו מרועה אחד". לעומת זאת בנוסח התוספתא יש בפסקה 5 מהלך שלם של שאלה ותשובה – השאלה "למה אני למד תורה מעתה" נענית על ידי "תלמוד לומר דברים הדברים" וכו' – ופסקה 6 מתחילה עניין חדש: הדרשן חוזר לפרש את הכתוב "דברי חכמים כדרבונות" על הסדר, ודורש את "נתנו מרועה אחד". גם כאן מציג נוסח הבבלי קישור ומעבר רצוף בין חלקי הדרשה בעוד שבנוסח התוספתא הם אינם קשורים בקשר טקסטואלי כלשהו. המשך המגמה הזאת ניכר גם בפסקה 7. בשני הנוסחאות הלשון בפסקה זו תוארת אל הלשון שבפסקה 5, והיא מסבירה כיצד להתמודד עם הבעיה שהתעוררה שם. אלא שבתוספתא פסקה 6 מפריעה את הרצף המילולי שביניהן, בעוד שבבבלי אין הפרעה של הרצף.

אם נתבונן לאור ניתוח זה בלשון התוספתא ניווכח כי היא בנויה סירוגין: פסקה 5 אינה קשורה לפסקה 4 והמשכה בפסקה 7, ואילו ההמשך האמיתי של פסקה 4 הוא בפסקה 6. בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה יש אפוא שני מהלכים נפרדים ששולבו זה בזה. כדי לחזור את הדברים אציג את שני המהלכים בנפרד, ברצף המתבקש לפי תבניתם ולפי נוסחם המילולי:

א. "דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים" – מה דורכן זה מכין את הפרה להביא חיים בעולם אף דברי תורה אינן [אלא] חיינ לעולם, שנאמר "עץ חיים היא" וגו'. אי מה דורכן זה מיטלטל, יכול אף כך דברי תורה? תלמוד לומר: "וכמסמרות".

"נטועים" – מה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבין.

"בעלי אסופות" – אילו שנכנסין ויושבין אסופות אסופות, ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו.

"נתנו מרועה אחד" – אל אחד בראן, פרנס אחד נתנו, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרן.

ב. שם יאמר אדם בדעתו: הואיל ובית שמיי מטמאין ובית הלל מטהרין, איש פלוני אוסר

53. לנוסח הגורס שאלה זו, ראו לעיל, הערה 48.

מלבד האיכות הדרשנית והאסתטית הגבוהה אין בדרשה זו כל חידוש על הרווח והמקובל בספרות חז"ל כולה.<sup>60</sup>

נפנה עתה לדרשה השנייה. המפתח להבנתה מצוי בלשון השאלה – "למה אני למד תורה מעתה" – המעוררת בעיה בתחום לימוד התורה. זה עניינה של השאלה בכל נוסחאות הסיפור: בתוספתא, ובצורה מפורשת יותר בבבלי ("היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה") ובגרסה שבאבות דרבי נתן: "שמא יאמר לך אדם אשב ולא אשנה".<sup>61</sup> הרי שהשואל הוא תלמיד המתחיל ללמוד תורה, והמצב המתואר במלים "בית שמיי מטמין ובית הלל מטהרין איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר" מביא אותו לחולשת הדעת. ייתכן אפוא שמה שמרפה את ידי התלמיד הוא לא עצם מציאותן של דעות חולקות, אלא הקושי ללמוד את דברי התורה העשויה מחלוקות מחלוקות.

הבנה זו תתחזק יותר לכשנעמוד על ההבדל בין הביטוי "הללו אוסרין והללו מתירין" שבבבלי לבין "איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר" שבתוספתא. לכאורה אין ביניהם אלא הפרש קל של סגנון, אבל באמת יש כאן הבדל מהותי. שכן הביטוי "איש פלוני", בכל מאות הופעותיו בספרות חז"ל, הוא לעולם בציטוט של טקסט – כתוב או אמור על פה – שנאמר בהודמנות מסוימת, והוא מעין משבצת ריקה שבתוכה צריך למלא שם של אדם מסוים. למשל: "אמר רבי שמעון בן עזאי מצאתי מגילת יוחסין בירושלם וכתוב בה איש פלוני ממזר מאשת איש",<sup>62</sup> או: "אפילו שמע מן התינוקות אומרים הרי אנו הולכין לספור ולקבור את איש פלוני",<sup>63</sup> והוא נפוץ מאוד בפורמולות של דיבור משפטי, למשל: "מעידין אנו באיש פלוני ש...".<sup>64</sup> זה שימושו של הביטוי בכל היקירותיו, ללא יוצא מן הכלל. הרי שלעומת "הללו אוסרין והללו מתירין" המצביע על עובדה, "איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר" מצביע על טקסט! נראה אפוא שגם "בית שמיי מטמין ובית הלל מטהרין" הוא ציטוט פורמולרי דומה לזה, ולפיכך כשאנו מסמנים את פסקה 5 בסימני פיסוק מודרניים יש לכתובה כך:

שמא יאמר אדם בדעתו: הואיל ו"בית שמיי מטמין", ו"בית הלל מטהרין", "איש פלוני אוסר", ו"איש פלוני מתיר", למה אני למד תורה מעתה?

כדי להסביר מדוע קשה עליו הלימוד מצביע התלמיד הנוכח על פורמולות טקסטואליות מסוימות. ניסוח זה של הבעיה מלמד שלא עובדת המחלוקת וריבוי הדעות כשלעצמה היא המעכבת את הלימוד, אלא משהו המתגלה בביטוי הטקסטואלי שלה. אפשרות זו, שמבוכתו של השואל נובעת מבעיה טכנית-טקסטואלית המקשה על הלימוד, עולה

ואיש פלוני מתיר, למה אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: "דברים", "הדברים", "אלה הדברים", "כל הדברים". אף אתה עשה לבך חררי חדרים והכניס בה דברי בית שמיי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין.

ניכר הדבר היטב שבשני הקטעים מהלכים נפרדים ודרשות נפרדות. מהלך א הוא דרשה רצופה על הפסוק "דברי חכמים כדרבנות", ומהלך ב עוסק בשאלה אחרת ואינו תלוי בו כלל. נניח לפי שעה את העיסוק בשאלה כיצד התערבבו הדרשות זו בזו, ונתרכו בתוכן, בצורתן הנפרדת כפי שהיא מוצגת כאן.

דרשה א היא דרשה אחידה ושקולה היטב, המפרשת את הכתוב פרט אחרי פרט, ושיאה בפירוש על "נתנו מרועה אחד" שלשוננו מתעלה לגבהים פיוטיים ממש. אם נתבונן בכולה נמצא שיש בה אפיון יפה ביותר של "דברי חכמים", כלומר של התורה שבעל פה: היא מביאה חיים לעולם, יציבה, מתפתחת, החכמים הם מוסריה הנאמנים והיא נתנה מסיני עם התורה שבכתב. אין כמו הכתוב הזה בקהלת לדרוש עליו את הדרשה הזאת. הרי בכל המקרא כולו לא קיים עוד צירוף "מפורש" כזה, הקושר יחד את דברי החכמים עם מתן התורה על ידי משה: "דברי חכמים – נתנו מרועה אחד! תכליתה של הדרשה בסופה הנשגב, והדרשן הולך ודורש את הפסוק כדי להגיע אל הקישור המיוחד הזה.

הדרשה על "נתנו מרועה אחד" באה אפוא לענות על השאלה הגדולה בדבר מקורה של התורה שבעל פה. כנגד טענת המינים, שמסורת האבות שבידי הפרושים והחכמים אינה ממקור אלוהי, לימדו החכמים שהיא נתנה בסיני יחד עם התורה שבכתב. הדרשה הזאת שייכת לחבורה נכבדה של דרשות וביטויים המביעים את רעיון היסוד הזה של תורת חז"ל, כמו: "הלכה למשה מסיני",<sup>54</sup> "מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני",<sup>55</sup> "מלמד שניתנה התורה והלכות ודיקדוקין ופירושוין על ידי משה בסיני",<sup>56</sup> "מלמד שכולם נתנו למשה מסיני",<sup>57</sup> "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני",<sup>58</sup> ועוד כיוצא באלו. בצורתה המקורית אין בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה על "נתנו מרועה אחד" התייחסות כלשהי לתופעת המחלוקת. לא את התופעה הזאת התכוון להסביר בקביעה שהדברים נאמרו בסיני, אלא את התופעה הכללית של מסורת התורה שבעל פה.<sup>59</sup>

54. למשל משנה פאה ב, ו.

55. ספרא, סיני, א, א, א (= פרשה א, פרק א, הלכה א) [הציון לפי החלוקה המוצעת אצל ש' נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות", תרכ"ז, סט (תש"ס), עמ' 99–104], מהדורת ווייס, קה ע"א.

56. ספרא שם, ז, ו, יב (מהדורת ווייס, קיב ע"ג. הנוסח לפי כ"י וטיקן 31).

57. בבלי ברכות ה ע"א.

58. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד, יז ע"א, ומקבילות.

59. את ההרגשה התחזרת על אחדות הנותן – "אל אחד בראן, רועה אחד נתנן" – יש להסביר כמכוננת כרמיזה אל שתי התורות, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, שניתנו על ידי רועה אחד. השווה למשל ללשון הפסיקתא רכתי: "נתנו מרועה אחד – דברי תורה ודבריהם" (מהדורת איש שלום, ט ע"א–ע"ב).

60. הפסוק "דברי חכמים [...] נתנו מרועה אחד" נדרש בעוד מקום אחד בספרות התנאים, וגם בו הוא משמש להוכחת הקשר שבין דברי החכמים לבין הדברים שנאמרו למשה בסיני (ללא שום קשר לשאלת המחלוקות); ראה ספרי דברים מא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 86), והמקבילה בירושלמי סנהדרין פ"ה ה"א, כח ע"א.

61. נוסח א, פרק יח (מהדורת שכטר, עמ' 68); ראו להלן.

62. משנה יבמות ד, יג.

63. משנה יבמות טז, ה.

64. משנה מכות א, א, ועוד רבים כמוהו.



בפני עצמו, כך תלמיד יושב ומברר דברי תורה ומשקלם: "איש פלוני אוסר", "איש פלוני מתיר", "איש פלוני מטמא", "איש פלוני מטהר".<sup>67</sup>

הדרשן משתמש בדימוי של ניפוי בנפה כדי לתאר את מיון החומר הנלמד.<sup>68</sup> הטקסטים ממוינים לפי נוסחאות מנחות, בדיוק כאלה שבדברי ר' שמעון. כנוסחה המאפיינת את הטקסט התנאי, "איש פלוני אוסר" או "איש פלוני מתיר" יכולה מצד אחד לתאר את התורה וכוהו הטקסטואלי של החומר הלא-מאורגן, ומצד שני היא עשויה לשמש כמפתח לארגון החומר ומיונו בקבוצות. אם נעמיד את הדרשה הזאת ואת דברי ר' שמעון זה לצד זה נקבל מבנה בעל שני חלקים המתאימים זה לזה בתוכנם ובלשונם, בחלק האחד תיאור הבעיה, ובאחר – הפתרון.<sup>69</sup> זהו בדיוק המבנה של הדרשה השנייה בתוספתא, המשתמשת גם היא באותם ציטוטים נוסחאיים:

שמא יאמר אדם בדעתו: הואיל ו"בית שמאי מטמא", ו"בית הלל מטהרין", "איש פלוני אוסר", ו"איש פלוני מתיר", למה אני למד תורה מעתה? [...] אף אתה עשה לבך חדרי חדרים והכניס בה דברי שמאי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין.

ההקבלה הנוסחאית המובהקת שבין הדימוי לניפוי בנפה לבין הדימוי לסידור בחדרים מלמדת שהחדרים הנפרדים בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה לא נועדו להתמודד עם מבוכה הנוצרת ממצאותן של דעות חלוקות, ולאפשר את קיומם יחד של רעיונות סותרים, אלא להטיל סדר בכאוס הטקסטואלי ולארגן את הזיכרון באופן יעיל המאפשר שליפה מהירה של כל טקסט לכשיידרש. הלומד נדרש לארגן את זכרונו בצורת חדרים חדשים, למיין את החומר ולאחסנו בחדרים נפרדים לפי דברי בית שמאי ודברי בית הלל, דברי המטמאים ודברי המטהרים.

דימוי הזיכרון המאורגן למחסן המחולק לחדרים הוא דימוי נפוץ בחיבורים קדומים, על פי התפיסה שרווחה בעת העתיקה ובימי הביניים, ואשר ראתה את הזיכרון המאורגן מחולק, כביכול באופן פיזי, למקומות אחסון מסומנים.<sup>70</sup> האחסון הממוין של הידע ההלכתי בחדרי הזיכרון המסומנים ("דברי בית שמאי", "דברי בית הלל", וכו') יוצר בליבו של התלמיד מעין "ספרייה" מקוטלגת.<sup>71</sup> המבנה הזה, שבלעדיו אין לימוד, איננו

בבירור מן ההקבלה המילולית שבקטע הבא:

הרי הוא אומר "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו" [...]

רבי 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 מטמא", "איש פלוני מטהר", ולא ימצאו דבר ברור.<sup>65</sup>

פסקה מח בספרי לדברים, המפרשת את הפסוק "כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת" (דברים יא, כב), עוסקת כולה בהיבטים של טבעה האורלי של התורה שבעל פה ובאמצעים לארגון הידע ולשמירתו בזיכרון.<sup>66</sup> במסורת טקסטואלית שבעל פה יש חשיבות עליונה לפיתוח חשיתית מוצקה של תרבות שינון וזיכרון, שבלעדיה אין סיכוי לקיים את המסורת. דרשה אחרי דרשה בפסקה זו מזהירה את הלומד לשנן את תלמודו באופן יעיל ולשמור היטב על המפתחות לשימוש בחומר זה, כלומר על הכלים לשליפה ולאחזור של חומרים ספציפיים מתוך המאגר הגדול השמור בזיכרון. בהקשר זה מובעת החרדה משכחה כללית של התורה, ור' שמעון טוען כי אף על פי שהתורה לעולם לא תישכח מפי ישראל, הרי היא עלולה להגיע למצב של תורה וכוהו טקסטואלי, מצב שבו הלומדים לא יוכלו למצוא את הטקסט שהם מבקשים, מכיוון שהחומר הרב לא יהיה ממוין ומסווג. כתוצאה מכך בעל פה מצב זה שקול לאובדן אמיתי של החומר. באופן פרדוקסלי ריכזי החומר הוא המביא לאובדנו, משל לספרייה ענקית שאין לה קטלוג. בלי בירור וסיווג ("קטלוג") של החומר גם אם הוא לא יישכח אי-אפשר יהיה להשתמש בו, והרי הוא כאילו נשכח. הביטוי "לא ימצאו דבר ברור" מתפרש כמשמעו ממש, כלומר יחפשו אבל לא יוכלו למצוא את הדבר המבוקש מכיוון שאיננו מבויר, ממוין ומסווג.

בהקשר זה ברור שר' שמעון לא מתלונן על עצם מציאותן של מחלוקות בין החכמים, שהרי עובדה זו כשלעצמה אינה הגורם לתורה וכוהו הטקסטואלי, אלא שהביטוי המילולי של המחלוקות נתפס כקו מאפיין טקסטואלי של החומר ההלכתי שבמצבו הלא מאורגן הוא עלול להתגלגל לתורה וכוהו שיביא לאובדן השליטה בחומר. ר' שמעון משתמש בציטוט פורמולרי של מחלוקות כדי להמחיש את המצב הכאוטי השורר במאגר הטקסטים ההלכתיים. בולטת העובדה שהנוסחאות שר' שמעון משתמש בהן זהות ממש לאלה שבתוספתא שלנו: "בית שמאי מטמא", "בית הלל מטהרין", "איש פלוני אוסר", "איש פלוני מתיר".

כדי למנוע את התורה וכוהו הטקסטואלי הזה על התלמיד לארגן היטב את החומר בזכרונו, כשהוא ממוין בקבצים שיש להם בית יד המאפשר לאחוז בהם ולשולפם מתוך הים הכאוטי של הטקסטים. קטע אחר בפסקה זו בספרי מתאר את התלמיד הטוב היושב וממין את החומר הנלמד:

"נפש שבעה תבוס נופת" – מה נפה זו מוציאה קמח בפני עצמו, סובין בפני עצמם, קיבר

<sup>65</sup> ספרי דברים מח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 112–113).

<sup>66</sup> ראו על כך עוד: נאה (לעיל, הערה 55), עמ' 61–66.

<sup>67</sup> ספרי דברים מח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 109–110).

<sup>68</sup> על דימוי זה ראו עוד להלן.

<sup>69</sup> העמדה זו של שתי הדרשות יחד נעשית כאן כאמצעי רטורי בלבד. למרות הקרבה שביניהן אין מקום להניח שהן היו פעם חלקים של טקסט רצוף אחד.

<sup>70</sup> ראו את התיאור והניתוח המאלפים אצל: M. Carruthers, *The Book of Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 33–35. דוגמה מפורחת ויפה ביותר לשימוש בדימוי של חדרי חדרים (בווריאציות שונות) כתיאור לבניין הזיכרון יש בהקדמה לחיבורו של הוגו מסנט ויקטור, שתרגומה מובא אצל קרתי-ס, שם, עמ' 261 ואילן.

<sup>71</sup> השוו למשל לדבריו של הירונימוס: "על ידי עיון מרוקדק והתבוננות מתמדת ייעשה ליבו ספרייה למשיח" (אגרות, 10, 60, [Patrologia Latina 22, 595] – הובא על ידי קרחיס [שם]).

ספוטנטי או מולד; על התלמיד לבנותו בעמל רב, כפי שמורים הטקסטים הקדומים העוסקים בכך.<sup>72</sup> כך גם עולה מן ההוראה במדרשו של ר' אלעזר בן עזריה: "עשה לבך חדרי חדרים" – עליך להכין היטב את לבך ולבנות בתוכו את החדרים המתאימים קודם שתלמד.

למעשה, זהו ההקשר שהדרשה מובאת בו באבות דר' נתן:

וכנגדן היה רבי יהודה הנשיא מונה שבחן של חכמים: של רבי טרפון, של רבי עקיבא, ושל רבי אלעזר בן עזריה, ושל רבי יוחנן בן גורי, ושל רבי יוסי הגלילי.

לרבי טרפון קרא לו גל אבנים, ויש אומרים גל של אגוזים – כיון שנוטל אדם אחד מהן כלן מתקשקשין ובאין זה על זה. כך היה רבי טרפון דומה: בשעה שתלמיד חכם נכנס אצלו ואמר לו: שנה לי, מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות והגדות. כיון שיצא מלפניו היה יוצא מלא ברכה וטוב.

לרבי עקיבא קרא לו אוצר בלום. למה רבי עקיבא דומה? לפועל שנטל קופתו ויצא לחוץ, מצא חטים, מניח בה; מצא שעורים, מניח בה; כוסמין – מניח בה; ערשם – מניח בה; כיון שנכנס לביתו מברר חטים בפני עצמן, שעורים בפני עצמן, פולין בפני עצמן, ערשם בפני עצמן. כך עשה ר' עקיבא, ועשה כל התורה טבעות טבעות.

לרבי אלעזר בן עזריה קרא לו קופה של רובלים. ולמה היה רבי אלעזר דומה? לרוכל שנטל קופתו ונכנס למדינה, ובאו בני המדינה ואמרו לו: שמן טוב יש עמך? פוליתון יש עמך? אפרסמון יש עמך? ומוציאין הכל עמו. כך היה רבי אלעזר בן עזריה: בומן שתלמיד חכמים נכנס אצלו, שאלו במקרא, אומר לו; במשנה, אומר לו; במדרש, אומר לו; בהלכות, אומר לו; באגדות, אומר לו. כיון שיצא מלפניו הוא מלא טוב וברכה.

(כאן מובא הסיפור על דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה)

ולרבי יוחנן בן גורי קרא לו קופה של הלכות.

ולרבי יוסי הגלילי – מלקט יפה בלא גסות הרוח, שאחז בה מדת חכמים מהר סיני, והיה משנן בה כל חכמי ישראל.

איסי בן יהודה היה קורא לחכמים שמות [...] לרבי שמעון בן גמליאל חנות מלא ארגון טוב, לרבי שמעון שונה הרבה ומשכח קימעא.<sup>73</sup> ואחר כך מצאו רבי שמעון לאיסי בן יהודה, אמר

עמ' 297, הערה 65). לא מסתבר כי הדימוי לחדרי חדרים רומז לשיטת הזיכרון העתיקה שפותחה על ידי סימוניס והייתה מפורסמת בעולם העתיק ובימי הביניים (השיטה נמסרת לראשונה על ידי קיקרו, על הנואם, ב, 352–360 [תרגום עברי ראו: קיקרו: כתבים נבחרים, תרגם א"ד קולמן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 269–271]). מקורות חז"ל מודגשים שוב ושוב את המיון והאחסון, ואינם רומזים למה שהוא עיקר בשיטתו של סימוניס – "צריכה" או "הטבעה" של סמלים ציוריים במקומות מובחנים במבנה המנטלי. מלבד זה, כפי שכבר השיג קווינטיליאן על שיטה זו, היא אמנם טובה לזכירת רשימות רבות פרטים אך אינה יעילה לזכירת טקסטים (23–26) *Institutio Oratoria* XI, II, (לפי: *The Institutio Oratoria of Quintilian*, IV trans. H. E. Butler, London 1922, pp. 225–227).

קרתירס (לעיל, הערה 70), שם, ובעמ' 80 ואילך.

73. צ"ל "טוחן הרבה ומוציא קמעא", כנוסח הברייתא בבבלי, גיטין סו ע"א; וראו: מ' קיסטר,

לו: מפני מה אתה מפטפט דברי בפני תלמידי חכמים? אמר לו: וכי אמרתי עליך אלא שאתה שונה הרבה ומשכח קימעא, ומה שאתה משכח סובין של משנתך.<sup>74</sup>

הפרק הזה מונה את שבחם של החכמים בעיקר בתחום אחד – ביכולת ארגון הזיכרון שלהם. את התחום החמקמק הזה ניתן לתאר רק על ידי שימוש בדימויים,<sup>75</sup> וכך נוהגים כאן החכמים המתארים בעזרת דימויים שונים את מבנה הזיכרון, את אופני האחסון של החומר הממוין, ואת אפשרות השליפה של המידע המבוקש. גל של אגוזים, אוצר בלום, קופת הרוכלים, חנות מלאה ארגמן, כולם דימויים המתארים מבנים פנימיים, השונים במידה מסוימת זה מזה,<sup>76</sup> של אופני ארגון הידע בזיכרון הסלקטיבי המובנה והממוין.

הסיפור על דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה נעוץ בתוך הפרק הזה כגוף זר, המפריע את רצף ההקשר, אחרי הדימוי והתיאור של ר' אלעזר כקופת הרוכלים.<sup>77</sup> נעיצת הסיפור במקום זה עשויה לקבל את פשרה אם נבין שהוא נתפס כדוגמה למה שנאמר לפניו על ר' אלעזר בן עזריה. החלק היחיד בסיפור היכול לשמש כדוגמה כזאת הוא "הדרשה השנייה" כפי ששוחזרה כאן, העוסקת בשאלות של למידה וארגון הזיכרון, ומשתמשת גם היא בדימוי – מחסן רב חדרים – שאין הבדל מהותי בינו לבין דימויו של ר' אלעזר לקופת הרוכלים בגוף הפרק.<sup>78</sup>

לכאן שייכים גם הדימויים של הטחינה והניפוי. כבר מצאנו בדרשת הספרי את התלמיד היושב ומנפה בנפה את התורה שלמד ומוציא קמח בפני עצמו, סובין בפני עצמן וקיביר בפני עצמו. רעיון דומה גלום בדימוי שבנוסח דרשת ר' אלעזר בן עזריה בתלמוד: "עשה אוזןך כאפרכסת". האפרכסת היא המשפך הגדול הקולט ומעביר את התבואה אל תוך הרהיים. הדימוי ברור: על התלמיד לקלוט בתחילה הכל ללא ניפוי, אך לאחר הטחינה עליו לשבת כאותו תלמיד המתואר בספרי, ולנפות את הקמח לחוד ואת הסובין לחוד. והוא הדימוי שהשתמש בו איסי בן יהודה לתאר את ר' שמעון:

עיונים באבות דר' נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 145–146.

74. אבות דר' נתן, נוסח א, פרק יח (מהדורת שכטר, עמ' 67–68).

75. דוגמאות לאוצר העשיר של הדימויים בתחום זה ראו אצל קרתירס (לעיל, הערה 70), עמ' 45–16.

76. במיוחד יש לשים לב להבדל בין גל של אגוזים לבין קופת הרוכלים המייצגים שתי שיטות מנוגדות לשליטה בזיכרון.

77. השווה לזה את הדימוי לחיק של חלפן שיש בו כיסים כיסים לסוגי המטבעות השונים, אצל קרתירס (לעיל, הערה ), עמ' 39–42.

78. הסיפור ננעץ כאן אפוא בצורתו הקדומה, המדגישה את בניית הזיכרון (או נאמר לפחות כי מי שנעץ כאן את הסיפור נשא אפוא עמו מסורת פרשנית מקורית באשר לחלק השני של הדרשה), שכן רק המוטיב הזה יכול להסביר את תחיבתו של הסיפור במקום זה. זאת אף על פי שצורתו המקורית של הסיפור כבר נישטטשה באבות דר' נתן שלפניו, והיא בנויה בעיקרה כמתכונת גרסת הבבלי. על תופעות מעין זו בגלגוליהן של מסורות אגדיות ראו: מ' קיסטר, "מסורות אגדה וגלגוליהן", *תרכ"ז*, ס (תשנ"א), עמ' 182, 202–212.

בהמשך: "אף אתה עשה לבך חדרי חדרים" וכו'. דרשה זו סובבת באופן מודגש ביותר סביב המלה "דברים", ועובדה זו עשויה ללמד על מקומה והקשרה של דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה בתוספתא, ועל היחס והקשר בין חלקיה.

הסיפור על דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה בא בתוספתא במסגרת חיבור "פרשת המלך", כלומר הקריאה בתורה ביום "הקהל". לפי המשנה, ביום טוב האחרון של חג הסוכות שלאחר שנת השמיטה היה המלך קורא לפני העם פרשות עיקריות מספר דברים: "קורא מתחילת אלה הדברים ועד שמע, שמע, והיה אם שמוע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר, ברכות וקללות עד שהוא גומר את כולם".<sup>83</sup> דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה, על כל חלקיה,<sup>84</sup> בנויה באופן מובהק כדרשה ליום "הקהל": בראשה שתי דרשות קצרות על פרשות שנקראו ביום זה בספר דברים,<sup>85</sup> האחת על "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (דברים לא, יב), והשנייה על "את ה' האמרת וה' האמירך היום" (שם כו, יז-יח); אחריהן באות שתי הדרשות שנדונו כאן, שתיהן בגויות על "דברים" – האחת על "דברי חכמים כדרכנות", והאחרת על "דברים, הדברים" וכו'. שני הקטעים האחרונים בנויים בצורת פתיחה. הפתיחה היא מבנה דרשני היוצא מפירוש פסוק במקום רחוק, בדרך כלל מן הכתובים, ועובר לדרוש את הפסוק הראשון בפרשה הנקראת. במקרה שלנו הדרשה של ר' אלעזר בן עזריה היא פתיחה לקריאת היום המורכבת מקטעים נבחרים בספר דברים.<sup>86</sup> היא פותחת בפירוש פסוק בקהלת, ואחרי שנפתח פירוש הכתוב כולו היא מובילה אל הדרשה של הרצף "דברים", "הדברים", "אלה הדברים", "כל הדברים", המורכב כולו מ"דברים" שזכרו בפרשות שנקראו בספר דברים, וביניהם גם הפסוק הראשון של הספר – "אלה הדברים".

הדרשה כולה סובבת על ציר נושאי אחד: התורה ולימודה. דרשה זו, כצורתה המשוחזרת, בנויה היטב והיא ראויה ביותר להיות דרשה למעמד "הקהל", שהוא הקיום הבסיסי של מצוות לימוד התורה בציבור: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת".<sup>87</sup> ר' אלעזר בן עזריה מעמיד ליד ה"דברים" של התורה שבכתב את "דברי חכמים" של התורה שבעל פה, ובזאת הוא נותן לכתוב פה

"טוחן הרבה ומוציא קמעה",<sup>79</sup> וכפי שהתפרש: "שונה הרבה ומשכח קמעה, ומה שאתה משכח טובין של משנתך". מובן שעל מנת לשכוח רק את הסובין היה על ר' שמעון לנפות היטב את משנתו, קמה לחוד וסובין לחוד.

על הדימויים הללו אפשר להוסיף עוד אחרים המצויים בספרות חז"ל.<sup>80</sup> משפע הדימויים והדיונים בעניין אפשר לראות, מה שבעצם היה מתבקש מאליו, כי הסיפור המנטלי של הידע בזיכרון המאורגן היה מקצוע חשוב ביותר בעולם הלימוד של החכמים. לאור זה החלק האחרון בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה ("שמא יאמר אדם וכו') מחפש, כמעט מאליו, באופן שהוצע לעיל. הוא עוסק בשאלות של למידה וארגון הזיכרון. העובדה שדברי חכמים "פריים ורבים", כפי שדרש ר' אלעזר קודם, מעמידה את התלמיד במבוכה מול השפע המבלבל והכאוטי של מאמרי החכמים. לתלמיד זה מציץ ר' אלעזר את הדרך הנכונה להשתלט על החומר: ארגון מקצועי של הזיכרון בצורת חדרי חדרים.<sup>81</sup>

מבוכתו של התלמיד השואל "למה אני למד תורה מעתה" נענית תחילה על ידי לימוד מן הכתובים: "דברים", "הדברים", "אלה הדברים", "כל הדברים". מציאותם של ארבעה חלקי פסוקים בדרשה אינה מאפשרת לפרש אותה כדרשה פורגנסיווית של כתוב אחד.<sup>82</sup> נראה כי הדרשן מביא צירופים שונים שיש בהם "דברים" כדי להורות לתלמיד כיצד ללמוד ולאחוז בדברי התורה: את המאמרים הסתמיים ("דברים") צריך לסמן ולהגדיר ("הדברים"); את אלה יש למיין ולסדר בקבוצות ("אלה הדברים"), וכך יוכל להחזיק בכל התורה כולה – "כל הדברים". ההדרכה כיצד לעשות זאת מובעת

79. ראו לעיל, הערה 73.

80. למשל המשנה באבות ה, טו: "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים: ספוג, משפך, משמרת ונפה. ספוג – שהוא סופג את הכל. משפך – שהוא מכניס בו ומוציא בו. משמרת – שהיא מוציאה את היין וקולטת את השמרים. נפה – שהיא מוציאה את הקמח וקולטת את הסולת".

81. מן ההיבט הדידקטי הקטע הזה דומה לקטע ידוע אחר: "[קוצותיו תלתלים] – ר' חנן דציפרין פתר לה בתוליות זו שלעפר. מי שטיפש מהו אומר? מי יכול לקצות את זו! מי שפיקח מהו אומר? הריני קוצה שתי משפלות היום ושתי משפלות למחר עד שאני קוצה את כולה. כך מי שטיפש מהו אומר? מי יכול ללמוד את התורה, נזיקים ל' פרקים כלים ל' פרקים: מי שפיקח מהו אומר? הריני למד שתי הלכות היום ושתי הלכות למחר עד שאני קורא את כל התורה כולה". (ויקרא רבה יט, ב [מהדורת מרגליות, עמ' תטז-תצ]). בשני הטקסטים התלמיד קורא קריאה דומה ("היאך אני יכול ללמוד תורה זו", "מי יכול ללמוד את התורה?"). בשניהם המצוקה נגרמת בגלל ההיקף העצום של החומר, ובשניהם הפתרון הוא בהצעת כלי לימודי טכני מתחום תורת הזיכרון. ההבדלים בבניה ובפתרון בין שני המקרים נובעים מן העובדה שהתלמיד במדרש ויקרא רבה כבר מכיר את המשנה הערוכה והמסודרת (הוא מזכיר את המסכתות נזיקין וכלים ואת מגילת פרקיהן), ומצוקתו אינה נגרמת מן המצב הכאוטי שדברי החכמים היו שרויים בו לפני עריכת המשנה, אלא רק מכמותם הרבה.

82. מעין "דברים הדברים אלה הדברים" בדרשה שבבבלי על שלושים ותשעה אבות מלאכות (שבת צו ע"ב). השווה לירושלמי שבת פ"ז ה"ב [ט ע"ב]. מאותה סיבה קשה לדמותה לדרשתו הידועה של ר' יהושע בן לוי על "ועליהם ככל הדברים" (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד [ז ע"א]; ויק"ר כב, א [מהדורת מרגליות עמ' תצו-תצז], והמקבילות המצוינות שם).

83. משנה סוטה ו, ח (לפי כ"י קאופמן).

84. הדרשה השלמה על שלושת חלקיה מופיעה בתוספתא, בבבלי ובבאים מכוחו. דיון במקבילות האחרות ראו אצל אברמסון.

85. מבנה זה מתאים להוראה לקרוא ביום הקהל גם את ה"פרשות הנדרשות בה" (תוספתא סוטה ו, יז).

86. בנוסח הסיפור בבבלי מקדימה את היחידה הזאת הכותרת המפורשת: "ואף הוא פתח ודרש" (כך בכל כתבי היד). המשתמשת במונח המקובל לפתיחות במדרשי האגדה. יוסף היינמן, שניתח את הדרשה שבבבלי, שיער שהיא פתיחה לקריאת עשרת הדיברות (י' היינמן, "פתיחתאות של תנאים ותכונותיהן הצורניות", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ב, עמ' 126-128).

87. דברים לא, יב. ראו עוד: ש' נאה, "סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש" (לעיל, הערה 4), עמ' 183-186.

לומר על שניהם: "אל אחד בראן, פרנס אחד נתנן". בדרשתו הוא מלמד כי הדאגה ללימוד ולשימור התורה מתעוררת במלוא חומרתה דווקא בדברי חכמים שהם פרים ורבים, ועל מנת לשומרם היטב יש להטיל בהם סדר, למינם ולעורכם בחדרים<sup>88</sup>.

מה גרם לעיוות הצורה המקורית של הדרשה ולשילוב המסורג של שתי היחידות האחרונות? לכאורה אפשר להסביר את התהליך הזה כמונחים טכניים. ייתכן שהמבנה המיוחד של שני חלקי הדרשה האחרונים לא הוכר, ולכן נראתה היחידה האחרונה (הדרשה על "דברים") כאבר מדולדל המנותק מן הרצף הדרשני. על מנת לשמור על הרצף, וכדי שלא לאבד אף אחד מחלקי הדרשה, העדיפו עורכים מאוחרים של התוספתא לשלב את שתי יחידותיה האחרונות של הדרשה זו בזו, במקום להביאן, כבצורתן המקורית, זו אחר זו. שילוב היחידה האחרונה בתוך רצף הדרשות על "דברי חכמים כדרבנות" יצר, בדיעבד, סדרה אחת המגיעה לשיאה עם הפירוש לסופו של הפסוק "נתנו מרועה אחד". בשלב הראשוני נעשה שינוי הצורה כשיטת "גזור והדבק": חלקה הראשון של היחידה האחרונה (פסוק 5 בטבלה שלעיל) נחתך וננעץ, כפי שהוא, לפני הדרשה האחרונה בסדרה, הדרשה על "נתנו מרועה אחד" (פסוק 6). זו היא צורת הדרשה כפי שהיא מונחת לפנינו בכ"י וינה של התוספתא.

צורתה המקורית של הדרשה, כפי ששוחזרה כאן, לא נשתמרה בידינו אף לא במקור אחד; אף על פי כן אני סבור כי ניתוח הטקסט מוביל באופן מסתבר ביותר לשחזור זה. מבין עדויות הנוסח של הדרשה כ"י וינה של התוספתא שומר על הנוסח הקרוב ביותר לצורה זו, שכן עקבות החיתוך וההדבקה של הטקסט הקדום נותרו בו חשופים לגמרי, ללא כל עיבוד. כפי שראינו לעיל גם בנוסח שבבבלי נשארו כמה סימנים לשברים ולסדקים שנוצרו עם שינוי הצורה של הדרשה המקורית. אלא שבנוסח זה עובדה הדרשה באופן נמרץ במטרה להחליק את הסדקים ולהפוך את הרצף הקטוע לרצף דרשני אחיד<sup>89</sup>.

א) כדי לגשר על הפער הגדול שנוצר בין פסוק 4 לפסוק 5 נוסחה הראשונה מחדש באופן שהפסוק שאחריה תוכל להיות המשך ישיר שלה. במקום שנאמר על בעלי אסופות שהם "אומרים על טמא טמא ועל טהור טהור" נאמר עליהם מעתה: "הללו מטמאים והללו מטהרים", ממש כלשון שבפסוק 5. עיבוד זה שינה את תיאורם של חכמי התורה מן הקצה אל הקצה. את מקום השיח ההרמוני של החכמים והידע הבוטח שלהם – "על טמא במקומו ועל טהור במקומו" – תופסת מעתה המחלוקת כמאפיין העיקרי והיחיד של הוויית בית המדרש. בעקבות השינוי הזה, ובגלל היעלמות הנוסחה

88. אפשטיין (לעיל, הערה 4) שיער שהדרשה של ר' אלעזר בן עזריה נאמרה לפני החכמים שהתכנסו "בו ביום" על מנת להתחיל בעריכת מסכת עדויות. גם אם לא נקבל את הזהוי ההיסטורי הזה עלינו להכיר בעובדה שדרשה זו מטפלת בשאלות החשובות שעמדו ברקע עריכת המשנה. יתר על כן, חלקים של מסכת עדויות אכן בנויים בצורת ה"חדרים" שמציע כאן ר' אלעזר בן עזריה. אני מקווה לשוב בקרוב לפרשה חשובה זו.

89. כיצד כזה גם בכ"י ארפורט של התוספתא, ככל הנראה בהשפעת צורת הסיפור שבבבלי.

"איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר", הפכה הקריאה "היאך אני למד" מהבעה של מבוכה, הנגרמת מאי-היכולת ללמוד ולשמר את המאגר הלא מסודר של הטקסטים שבעל פה, לקריאת מצוקה הנובעת מעצם קיומן של מחלוקות.

ב) על מנת ליצור קישור מדרשי בין פסוק 5 לפסוק 6 נמחק הלימוד "דברים הדברים אלה הדברים כל הדברים", שהיה התשובה המקורית לשאלת התלמיד בפסוק 5, וממילא ממלאת את מקומו הדרשה על "נתנו מרועה אחד". דרשה זו, שהייתה מעיקרה דרשה עצמאית על מקורה של התורה שבעל פה, הפכה עכשיו לתשובה העקרונית על שאלתו של התלמיד, ושתי הפסקאות הנפרדות הפכו לאחת.

אבל עקבות הצורה הקדומה של הדרשה לא נמחו לחלוטין, הם נותרו בנוסח הבבלי באותם הקשיים שהעתי עליהם למעלה.<sup>90</sup> השריד הבולט ביותר הוא לשון השאלה של התלמיד, שעניינה הברור בקושי ללמוד את התורה שבעל פה, ולא במקורות הסמכות שלה: "היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה?". לשון השאלה לא נשתנה, אך השינוי במבנה הדרשה יצר פער בינה לבין מה שנתקבל מעתה כתשובה עליה. נראה גם שהראיה המיותרת שבסוף פסוק 6, "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר" (שמות כ, א),<sup>91</sup> מקורה בשריד מן התשובה המקורית. הצירוף "כל הדברים" נחפרש כרמיזה לכתוב זה, ובמבנה החדש הוא משמש כראיה נוספת אחרי "נתנו מרועה אחד".<sup>92</sup>

ניכרים אפוא הדברים שהדרשה שבבבלי (ובנותיה במדרשים המאוחרים) לא נבנתה מעיקרה כגרסה עצמאית, בעלת חובנה בסיסית השונה מזו שבתוספתא, אלא היא "שיפוץ" של גרסת הדרשה שבתוספתא, כפי שהיא לפנינו בכ"י וינה.<sup>93</sup> כלומר, נוסח הבבלי אינו מייצג מסורת עצמאית נפרדת לסיפור. כאשר אנו סוקרים את גלגולי הצורה של הדרשה אנו מוצאים קו התפתחות אחד מן הצורה המקורית, המשוחזרת, אל הצורה שבבבלי, וממנה אל הופעותיה של הדרשה במקורות מאוחרים יותר.

לפי התיאור שהוצע כאן הגורם למהלך הזה היה קושי טכני, שנגרם בשל אי-הבנת תפקידו של המבנה המקורי של הדרשה. עם זאת, יש לשקול גם את האפשרות שהשינויים הללו נעשו בדרשה המקורית מתוך מגיע אידאולוגי, שכן הם מלבישים את הדרשה בלבוש אידאולוגי מובהק, ובצורתה האחרונה היא מתפרשת כהסבר נגנב של תופעת ריבוי הדעות.<sup>94</sup> האם הצורה האחרונה הזאת התקבלה רק במקרה, כתוצאה של

90. ליד הערה 42.

91. ראו לעיל, הערה 42.

92. מסתבר ששריד זה הוא הגורם לנוסח המזור שבכמה כתבי יד ומסורות ראשונים: "תלמוד לומר כולם נתנו מרועה אחד" (לעיל, הערות 36, 42). "ייתכן ש"כל הדברים" נקרא ברצף אחד עם השורה הבאה מיד אחריו: "כל הדברים נתנו מרועה אחד" (כפי שפיסק ליברמן במהדורתו, ראה לעיל, הערה 49), וזה הפך ל"כולם נתנו מרועה אחד" על מנת לקרב את הנוסח ללשון המקרא בקהלת.

93. את הקביעה הזאת יש לסייג מעט, לפחות באשר לדימוי המשמש בבבלי בפסוק 7 (אפרכסת), שאינו תלוי בדימוי שבתוספתא (חדרי חדריים).

94. ייתכן ששינוי זה עוקב אחרי השינוי ההיסטורי בתולדות ספרות חז"ל. הדרשה בצורתה

ההרפתקה הטקסטואלית הביטוי הזה אכן מהווה סמל לדרך חיים במצב של חוסר ודאות מתמיד. גלגול זה של הטקסט ומשמעותו הוא המאפשר להרמן להפיק מן הדימוי היפה הזה את המשמעות הפילוסופית שהוא מציע בספרו. כמי שבא להוסיף עוד כבדת דרך על הדרך שנסללה בדורות רבים של משא ומתן עם הטקסט התלמודי, משא ומתן שאיננו רק פרשנות אלא יש בו גם שינוי של הטקסט המקורי, הרמן יכול עתה לסמוך את שיטתו על התלמוד המונח לפנינו. כאן מלמדנו ר' אלעזר בן עזריה – אף על פי שלא התכוון לכך מלכתחילה – כי את המבוכה הנובעת מריבוי הדרכים והדעות אין לפתור על ידי הכרעה וברירה, אלא על ידי השכנת הדעות החלוקות, זו לצד זו, בחדרי הלב האחד.

תהליך טכני חסר רגישות למשמעויות הנובעות ממנו? קשה לי להכריע בשאלה זו. לא פחות חשובה היא השאלה באיזה שלב של התפתחות הטקסט החז"לי נעשו השינויים שבבבלי. גם לשאלה זו אין פתרון חד-משמעי, שכן מתוך נוסחאותיה של הדרשה כשלעצמה קשה לקבוע אם השינויים הללו נעשו על ידי עורכים ויוצרים של התלמוד או על ידי מעתיקים מאוחרים יותר שרק שיפצו והחליקו את צורתה.<sup>95</sup>

צירוף שתי התהיות הללו יחד יוצר את השאלה הגדולה: האם הפירוש המקובל ל"נתנו מרועה אחד" ותפיסת המחלוקת המתבטאת בדרשה כפי שהיא מופיעה לפנינו בבבלי הם חלק מ"השקפת עולמם של חז"ל"? אחרי הניתוח שנעשה כאן, אפשר לתת תשובה ברורה לפחות לצד אחד: האידאולוגיה המשתקפת בצורתה הסופית של הדרשה שלנו איננה חלק ממסורת מקורית על ר' אלעזר בן עזריה ועל חוג החכמים של יבנה, אלא תוצאה שינוי שנעשה במסורת המקורית. שינוי זה – אם לא נגרם כתוצאה מקשיים טכניים בלבד – יכול לשקף את תפיסתם של מי שעשו אותו, אך לא את השקפתה של מסורת הסיפור הראשונה, שעניינה היה אחר. מעתה, השאלה אם אידאולוגיה זו היא חלק ממערכת הדעות של חכמינו תלויה בהגדרת המושג המעורפל "חז"ל": מה ומי בדורות הרבים של יוצרי הטקסטים, מעבדיהם ומוסריהם, ראוי להיות מוכתר בכתר חז"ל?

אף שאיננו יכולים לענות על השאלות הללו במלואן, יש באפשרותנו לצייר את תולדות התפתחות הטקסטים והמושגים הכרוכים בהם למן אותו שלב ראשוני. ההתפתחות שתוארה כאן מקבלת ביטוי מובהק בספרות שלאחר התלמוד.<sup>96</sup> ומכאן ואילך ישתמשו דורות של מפרשים ומחברים בפסוק "נתנו מרועה אחד" כהסבר וצידוק לתופעת המחלוקת, יחד עם "אלו ואלו דברי אלהים חיים".

עיבוד הדרשה של ר' אלעזר בן עזריה שינה גם את מובנו של הביטוי "עשה לך חרי תורים" באופן קיצוני, והעניק לו משמעות אידאולוגית עמוקה. הביטוי שמעיקרו לא היה אלא המחשה להדרכה מנמטכנית לשינון ולארגון הזיכרון, הדרכה הניתנת לתלמיד הניצב נכון מול אי-הסדר המבלבל שבטקסטים ההלכתיים, נתפס מעתה כמבע פלורליסטי, אולי המבע הפלורליסטי המובהק ביותר בספרות חז"ל. בסופה של

המקורית מתייחסת למצוקה הנובעת מן המצב הכאוטי של החומר ההלכתי לפני עריכת המשנה, מצוקה שאיננה קיימת עוד במלוא חומרתה אחרי עריכת המשנה (ראה גם לעיל, הערה 1). אפשר אפוא שהיה מי שראה מעתה את הטקסט הזה "פנוי" לשאת על גבו התייחסות לבעיה חדשה.

95. מנחם פיש (לעיל, הערה 4) מגלה שההקשר שהסיפור מובא בו במסכת חגיגה עשוי במבנה מחושב. לכאורה יש בזה כדי להראות כי שינוי מבנה הדרשה הוא מעשה ידיהם של עורכי הסוגיה, ולא של מעתיקים מאוחרים יותר. אלא שאין בדבר הכרח, שכן המבנה המחושב שפיש מצביע עליו עשוי להיווצר גם אם משתמשים בצורתה הראשונית של הדרשה (אמנם במקרה כזה המסר של הסוגיה כולה איננו עמוק ומהותי כפי שפיש מוצא, אבל אפשר שדווקא לכן, על פי כלל החידוש המזערי – תפסת מרובה לא תפסת – יש להעדיף, לפחות כעמדת פתיחה, את הקריאה הזאת על קריאתו).

96. ראו למשל מדרש תנחומא הנוכח לעיל, הערה 39.