

מורשת ישראל

כתביעת ליהדות, לציונות ולארץ־ישראל

גיליון מס' 8 • ניסן תשע"א • אפריל 2011

עורך:

אורציון ברתנא

עורכי משנה:

יגאל לוין לאה מקובצקי אורי צור

המערכת:

איירין איבר, ראובן אנוך, גדליה גבירצמן, ברנרד ג'קסון, מיכאל זנד, אדם זרטל, חנה יעוז, אסא כשר, רוברטה מילגרם, נוח עמינח, מאיה פרוכטמן, עמוס פריש



המרכז האוניברסיטאי
אריאל בשומרון

ה ת ו כ ן :

עמיחי כהן 'כל דאלים גבר' – היבטים מוסריים	9
מאיר בר־אילן הפולמוס בין חכמים וכוהנים בשלהי ימי בית שני	37
חגי מזוז על גישת הקראן כלפי הנוצרים: עיון מחודש במקורות	54
ישראל רוזנסון תבניות ומסגרות – עיון בפולמוס האנטי־נוצרי בשירת רבי ינאי	69
אריה מורגנשטרן ציפיות משיחיות בצפת לאחר חורבן "החצר" הירושלמית בשנת 1720	92
ערגה הלר וֶוֶרד טוהר דן ותמר הולכים לבית הספר: על מסורת שמות תלמידים ומורים בספרות הילדים והנוער העברית בישראל	120
חיה בן איון עמדות תלמידי כיתות ד-ו בבית הספר הממלכתי כלפי מקצוע התנ"ך	139
רות ירדני בין אתיקה לאסתטיקה – יצירתו של בנימין תמוז	157
יוסי גולדשטיין עלייתה של גולדה מאיר להנהגה הפוליטית	176
נסים דנה ואביטל בר־ניצן התאסלמות יהודיות למטרת נישואין במדינת ישראל ניתוח חברתי וסוציאקונומי	186

הפולמוס בין חכמים וכוהנים בשלהי ימי בית שני

תקציר

מגמתו של הדיון להלן היא לבחון את אופיין המיוחד של כחמישים הלכות בספרות התנאים, הלכות הפותחות במלה 'הכל' אשר לאחר מכן מובא פועל בבינוני־רבים (ולעתים גם מושא), כגון: 'הכל חייבין בתקיעת שופר', 'הכל שוחטין', וכיוצא בכך. הדיון בהלכות אלו מתקיים בכמה שלבים.

בשלב הראשון נבחנת תיאוריה ספרותית לפיה משמעותה של תופעת הניסוח הנוסחאי (פורמולארי) היא שראוי לפרש הלכה אחת, שמשמעותה אינה ברורה בתכלית, בהתאם לפירושה של הלכה אחרת המנוסחת באותו אופן, הלכה אשר פירושה וודאי. הדיון בהלכות התנאים עוסק בביקורת הגבוהה של הטקסט, ומציע לראות כיצד השתנה הטקסט, ולעתים אף השתבש, בתהליך המסירה שלו בעודו שנוי על־פה.

בשלב השני נבחנת תיאוריה חברתית לפיה מבנה החברה של שוני ההלכות, התנאים, משתקף בהלכות 'הכל', חברה אשר רבדיה היו: כהנים, לויים, ישראלים, גרים, עבדים משוחררים, ועוד. התנאים סברו שהמבנה החברתי שלהם החל עם עולי בבל, ובאומרם את הלכות 'הכל' התכוונו לטשטש את המבנה הריבודי הזה באמצעות הטלת מחויבות דתית שווה על כל רבדי החברה, בין אם היו כהנים מורמים־מעם מזה, ובין אם חסרי־ייחוס כממזרים, מזה.

בשלב השלישי מוצגת תיאוריה חברתית־הלכתית לפיה הלכות 'הכל' מהוות פולמוס אנטי־כהני, שכן עמדת חכמים מכרסמת בזכויות היתר שנטלו הכהנים לעצמם, בין אם מכוחה של התורה שבכתב, ובין אם מכוחה של מסורת־קדומים כהנית. בהלכות התנאים ניתן לראות סוג של 'דמוקרטיה', וסוג של 'רפורמה' (תוך הסתייגות מהמינוח האנאכרוניסטי).

לבסוף מוצעת תיאוריה הלכתית־היסטורית לפיה הלכות 'הכל' הן, למעשה, מפעלם

הגדול של התנאים, שכן לא רק שאין הן תואמות את המקרא 'כפשוטו', אלא שאין הלכות אלו תואמות אף לא אחת מההלכות הכיתתיות המוכרות. בכמה מקרים הלכות אלו מובאות בראשי־מסכתות, ויש לראות בהלכות אלו 'הלכות־אב', הלכות אשר מכוחן השתלשלו הלכות הרבה, ההלכה הרבנית, כולן שלא כדעת כיתות.

מבוא

לפני כ־28 שנה הוגשה לסנאט אוניברסיטת בר־אילן עבודת דוקטוראט בהיסטוריה תלמודית, וכוונת הדברים להלן היא לדון בשיטת המחקר והמסקנות העולות מאותה עבודה.¹ עד כה לא הוצגה שיטה זו בציבור, ולא פורסמה בדרך כלשהי, ונראה שלאחר שנים רבות של 'שכחה' ראוי לדון בה, הן ביחס למתודת המחקר המוצעת, והן באשר למסקנות המחקר.

עיקרו של המחקר מתייחס לפולמוסים הפנים־יהודיים בעת העתיקה, והמחלוקות הכרוכות בחילוקי הדעות בין חכמי המשנה לבין הכתות, והמסתעף מכך. מחלוקות בין־כיתתיות אלו גלויות הן בספרות התנאים, ולעתים אף התנא הבהיר את המגמה הפולמוסית במעשי החכמים, כגון דבריו 'כנגד הבייתוסים'.² לעומת זאת, הדיון ביחס לכהונים, וחילוקי הדעות בינם לבין חכמי המשנה, כמעט ולא נדון, מלבד מחקרו של אחד מחשובי החוקרים של ספרות התלמוד: א' ביכלר.³ חוקרים אחרים גילו מעט מודעות למתחים החברתיים ביו רובדי החברה, אלא שהם לא היו ערים דיים לספרות הרבנית.⁴ במחקר שנועד לתאר את המבנה החברתי של 'התנועה הרבנית' אין דיון חברתי־הלכתי של ממש, ועולם ההלכה נותר ערטילאי.⁵ ממילא עולה שהחוקרים עד כה הותירו מרחב גדול של מקורות בלתי מוערים המכחים לבירור ולדיון היסטורי, וכזאת ייעשה להלן.

¹ מאיר בר־אילן, **הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשמ"ב.

² מנחות י, ג: 'כל כך למה? מפני הביתוסים, שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב; יר' יומא פ"א ה"ה, לט ע"א: 'ולמה משביעין אותו? מפני הבייתוסין, שהיו אומ' יקטיר מבחון ויכניס מבפנים', וכו'.

³ אברהם ביכלר, **הכהונים ועבודתם במקדש ירושלים בעשור האחרון שלפני חורבן בית שני** (תרגום: נ' גינתון), הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו.

⁴ Menahem Stern, 'Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes', Shmuel Safrai & Menahem Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*, II, Assen - Amsterdam: Van Gorcum, 1976, 561-630; Steve N. Mason, 'Priesthood in Josephus and "the Pharisaic Revolution"', *JBL*, 107 (1988), 30-45.

⁵ Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 480-489.

בספרות התלמוד כמעט ואין אזכור מפורש לפולמוס אנטי־כוהני, למעט מקרה אחד המופיע במשנת שקלים א, ד:

אמר רבי יהודה: העיד בן בוכרי ביבנה: כל כהן ששוקל – אינו חוטא.

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: לא כי, אלא כל כהן שאינו שוקל – חוטא, אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן (ויקרא ו, טז): 'כל מנחת כהן כליל תהיה, לא תאכל', הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו, האיך נאכלים?

כלומר, הכוהנים סברו כי הם פטורים מלתת מחצית השקל (או שמא מוטב לומר שהם סברו: 'כל כהן ששוקל – חוטא'), מפני שהיו דורשים את המקרא 'לעצמן', היינו לטובתם. לעומתם, חכמים לא חיפשו בתורה יתרון לעצמם, וסברו כי חובות התורה מוטלות על כולם בשווה, ולפיכך הטילו חכמים על הכוהנים, כמו על כל יתר העם, מצוות מחצית השקל. ואכן, במשנה שהובאה לפני כן מתברר העניין מעצמו (שם א, ג): 'משישבו במקדש – התחילו למשכן. את מי ממשכנין? לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים, אבל לא נשים ועבדים וקטנים'. לשון אחרת, הכוהנים לא רצו להשתתף בקופה הציבורית בעוד שחכמים חייבו את הכול במחצית השקל, אף אם נמנעו מלאכוף את דעתם על הכוהנים.⁶

לאמור, משנת שקלים משמרת מסורת מיוחדת של פולמוס בין החכמים לבין הכוהנים, ובכך היא מגלה לא רק ויכוח הלכתי, כי אם גם טובות הנאה של הכהונה ומתחים חברתיים.⁷ יתרה מזו, המחלוקת על הקופה הציבורית אינה אלא מחלוקת על עמדת השליטה במקדש, אחת מיני רבות שהיו בעת העתיקה כפי שנדון הדבר היטב

⁶ בשקלים ג, ג שנו חכמים: 'אין התורם תורם עד שיאמר להם 'אתרום?' והן אומרים לו: תרום תרום, שלש פעמים', והעיר על כך ר"ח אלבק שעשו זאת 'כדי להוציא מדעתם של הצדוקים... כדי לעשות פומבי לדבר'. ראו: חנוך אלבק, **ששה סדרי משנה** מפורשים בידי חנוך אלבק, סדר מועד, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים – תל־אביב תשי"ב, 184. ואולם, הואיל והמשנה מגלה פולמוס אנטי כוהני מוטב לומר שהלכה זו נאמרה כנגד הכוהנים (שהיו צדוקים ברובם הגדול). ראה עוד: משה בר, 'הכיתות ומחצית השקל', **תרביץ**, לא (תשכ"ב), 298-299; אייל רגב, 'בין פרושים לצדוקים: המסורות על השליטה במקדש בתקופת בית הורדוס', **ירושלים וארץ־ישראל**, 1 (תשס"ד), 5-46 (במיוחד: 37).

⁷ קיימות, כידוע, גם עדויות אחרות על מתחים חברתיים עם הכוהנים, כגון: תוספתא מנחות יג, כא (מהד' צוקרמנדל, 533): 'על אלו ועל כיוצא בהן ועל דומה להן ועל עושין כמעשיהן היה אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר: אוי לי מבית ביתוס, אוי לי מאלתן! אוי לי מבית קדרוס, אוי לי מקולמסן! אוי לי מאלתן! אוי לי מבית חישתן! אוי לי מבית אלישע, אוי לי מאגרופן! אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי, שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות'.

בידי חוקרים רבים. על כל פנים, אחר שהתבררה מחלוקת אחת גלויה בין החכמים לבין הכוהנים יש מקום לפנות אל הספרות התלמודית כדי לבחון אם נמצאות בה מחלוקות דומות, גם אם חבויות, בין חכמים לכוהנים, וכזאת יעשה להלן.

הלכות 'הכל' + פועל בבינוני רבים [+ מושא]

הסוגיה הפותחת את מסכת ערכין (ב ע"א-ד ע"א), היא, ככל הנראה, סוגייה סבוראית, ויש בה דיון באוסף של הלכות תנאיות העשויות כולן באותה מתכונת. לא פחות מ־34 פעמים מובאות הלכות הפותחות במלה 'הכל', אף כי מספור מדויק של ההלכות יגלה כי בסך הכל, מדובר ב־23 הלכות בלבד. הלכות אלו, רובן במשנה, וחלקן במקורות תנאיים אחרים, מובאות בצורות מגוונות, כך שאותה הלכה מובאת פעמים בארוכה ופעמים בקצרה. הדיון להלן נסוב על הלכות מהסוג המובא באותה סוגייה, כעין המשך מודרני לדיון בו הוחל בישיבות בבל לפני יותר מאלף שנה, אף אם מגמת הדיון וצורתו שונה ממה שהיה מוכר עד כה. הדיון עתה מתייחס לקבוצה גדולה יותר של הלכות, לערך חמישים (שרובן לא נדון בגמרא שם), והשיטתיות שבו ניכרת באופן האחיד של הפירוש, שלא כמו בסוגייה התלמודית.

ראשיתו של הדיון מבוסס על הביקורת הגבוהה של הטקסט, כלומר: ניסיון להבין את התהוותו של הטקסט התנאי, או אף 'לשחזרו', ללא התייחסות לתהליך מסירתו המאוחר יותר של הטקסט, היינו דיון בחילופי הנוסח של הטקסט בסיוע כלי־עזר פילולוגיים, כגון כתבי־יד (היינו, הביקורת 'הנמוכה'). שיטת־מחקר זו, בעייתית ככל שתהיה, עשויה לסייע לא רק בהבנת תולדות הטקסט כי אם גם בתולדות ההלכה. הדיון בטקסט ובעולה מתוכו, מתייחס לסוג מסוים ומוגדר של הלכות, והוא עשוי כתיאוריה בת כמה שלבים המשקפים ממדים שונים של המציאות: ספרותית, חברתית והלכתית. הואיל והתשתית להבנת העבר מופיעה בטקסט, ייערך תחילה דיון ספרותי, ורק לאחר שהפן הספרותי יתברר ייערך דיון בעל אופי חברתי, ולבסוף דיון הלכתי, אף אם, למען האמת, ראוי היה לדון ברזמנית בשלושה מימדים אלו של המציאות.

בסך הכל מוצגים בפני הקורא תגלית ואמצאה: תגלית ספרותית המתייחסת לניסוח אחיד של הלכות מסוג מסוים, כפי שנוסחו בפייהם של התנאים, ואמצאה היסטורית המתייחסת לניסיון לשחזר את האחיזה במציאות של הטקסט, את תולדות החברה היהודית והשתנותה בעת העתיקה, ואת תולדות ההלכה, בהתאם לתגלית הבסיסית.

תיאוריה ספרותית: ניסוח נוסחאי, הביקורת הגבוהה של הטקסט

הביקורת הצורנית עשויה לשמש כלי עזר חשוב בהבנת הספרות התנאית, אף שחובה להודות שעד כה נעשה בה שימוש מועט.⁸ הדיון להלן עושה שימוש בביקורת הצורנית של הטקסט, ויש בו כדי להדגים כיצד הביקורת הגבוהה מסייעת לא רק להבנה הספרותית כי אם גם לזו ההיסטורית. לצורך כך, יש לעיין בנוסחן של ההלכות הנדונות עתה, ותחילה תיבחן הלכה אחת המובאת במקורות התלמודיים בארבע צורות שונות:

תוספתא ראש השנה (ליברמן עמ' 314) ב, ה	תלמוד בבלי ראש השנה כט ע"א	תלמוד בבלי ראש השנה כט ע"א	תלמוד בבלי ערכין ב ע"ב
הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים ולוים וישראלים גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים ממזרין (חרש שוטה וקטן) סריס אדם וסריס חמה פצוע דכא וכורות שפכה כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן.	הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים ולוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים וטומטום ואנדרוגינוס מי שחציו עבד וחציו בן חורין.	אמר מר: הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים, לוים וישראלים.	הכל חייבין בתקיעת שופר.

עיון בצורות השונות של ההלכה בא ללמד שמדובר בהלכה אחת, אף אם לעתים היא מובאת בצורה 'מפותחת' ולעתים בצורה 'מכווצת'. מבלי לקבוע עתה עמדה ביחס לשאלת מהו הנוסח 'המקורי', ברור לגמרי שמדובר באותה הלכה, גם אם קיימים הבדלים כאלו ואחרים בין הנוסחאות השונות (וכתבי היד בכלל). והנה, להבהרת השאלה ביחס לנוסח 'המקורי' ראוי לעיין בהלכה אחת מהלכות מגילה:

⁸ Warren M. Clark, 'Law', John H. Hayes (ed), *Old testament Form Criticism*, Trinity University Press, San-Antonio 1974, 99-13; Anthony J. Saldarini, "'Form Criticism" of Rabbinic Literature', *JBL*, 96/2 (1977), 257-274.

תלמוד בבלי ערכין ב ע"ב	משנה מגילה ב, ז	תוספתא מגילה ב, ז (ליברמן עמ' 349)
הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה	הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן רבי יהודה מכשיר בקטן	הכל חייבין בקריאת מגלה כהנים ליום וישראל' גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים וממזרים סריס אדם סריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן

השוואת הטקסט בהלכות מגילה לטקסט בהלכות שופר מגלה צדדים שווים ושונים. מצד אחד, ניכר כי שתי ההלכות פותחות באותה צורה: 'הכל + פועל בבינוני רבים', ושתי ההלכות מובאות הן בצורה 'מורחבת' והן בצורה 'מקוצרת'. ואולם, החידוש עתה הוא בכך שבמשנה מובאת ההלכה יחד עם 'תלמודה', ככל הנראה, תוספת של תנא (מאוחר יחסית). כלומר, המלים 'חוץ מחרש שוטה וקטן' הן תלמוד ממעט של המלה 'הכל', והן נועדו להביע את הרעיון כי אף שהכשיר התנא את 'הכל' לקרוא במגילה, הרי שהוא לא התכוון לכלול גם חרש שוטה וקטן. על אתר מובאת דעתו החולקת של ר' יהודה. במשנה מובאת דעתו בקיצור: 'רבי יהודה מכשיר בקטן', אך בתוספתא הובאו דבריו בצורה מפורטת ביותר:

אמ' ר' יהודה: קטן הייתי וקריתיה לפני ר' טרפון בלוד, וקבלני.
אמ' ר': קטן הייתי וקריתיה לפני ר' יהודה באושה, והיו שם זקנים,
ולא אמר אחד מהן דבר.
אמרו לו: אין מביאין ראיה מן המתיר.
מיכן ואילך הונהגו קטנים שיהו קורין אותה לרבים.

כלומר, ר' יהודה, כמו גם רבי, העידו, מניסיונם האישי, כי ה'תלמוד': 'חוץ מחרש שוטה וקטן', לפחות ביחס ל'קטן' – אינו נכון. ראוי לשים לב כי המלים 'חוץ מ-' הן מיעוט, ואין להן משמעות בפני עצמן, היינו ללא המלים הקודמות להן. בנוסף לכך, הגדרת המלים 'חוץ מחרש שוטה וקטן' כתוספת 'תלמוד' למשנה 'המקורית' מתחזקת מכוח היותה צירוף ספרותי מקובל למדי בספרות התנאים: 25 פעמים במשנה ו-27 פעמים בתוספתא. כלומר, מדבריו של ר' יהודה יש להסיק כי המלים

'חוץ מחרש שוטה וקטן', או לפחות ה'קטן', הובאו לכאן שלא בדקדוק רב. ואולם עיון נוסף בהלכה יגלה שלא רק ה'קטן' אינו במקום, אלא שכל התוספת הזו אינה במקום, שכן אין לחשוך בחרש ושוטה שיקראו את המגילה. הסיבה לצימוד הספרותי 'חרש שוטה וקטן' היתה שאלו היו מוגבלים ביכולתם השכלית, כל אחד וסיבותיו שלו, וממילא לא היה להם מיצב (סטאטוס) כשל אישיות בוגרת. לפיכך, גם אם באופן טכני יכול היה קטן לקרוא את המגילה, הרי שיש להטיל ספק אם בתקופת המשנה לימדו חרשים לקרוא, כאומרם (תרומות א, ב): 'חרש שדברו בו חכמים בכל מקום, שאינו לא שומע ולא מדבר', והקריאה במגילה (כמו גם סתם קריאה בעת העתיקה), היתה לא רק בעיניים אלא גם בפה. נמצא שקשה לקשור 'חרש' לקריאת מגילה, ואין צריך לומר שאף 'שוטה' אינו ממין העניין עתה.

ואכן, על משנה זו העיר רב חסדא הערה מאלפת, אשר, משום מה, אינה בתלמוד הבבלי: 'רב חסדא אמר: לית כאן חרש, באשגרת לשון היא מתנית'.⁹ כלומר, רב חסדא העיר על התלמוד במשנה שמדובר בתוספת בלתי מוצלחת, בדומה לפליטת-פה בלתי מדויקת המתרחשת לעתים תוך כדי דיבור. אם כן, ביחס למלים 'חוץ מחרש שוטה וקטן', היה זה ר' יהודה שהתנגד למלה 'קטן' ובה רב חסדא והתנגד ל'חרש', ונותר רק ה'שוטה', דמות שקשה להעלות על הדעת כי היה באפשרותו לקרוא את המגילה, ועל כן גם ה'שוטה' טעון הסרה. לאורם של ר' יהודה ורב חסדא תיבחן מחדש ההלכה ביחס לקריאת המגילה תוך השוואת הדברים להלכות שופר, ויתברר שההלכה ששנה התנא היתה קצרה 'הכל כשרין לקרות את המגילה'; זאת ולא יותר. ואולם, בשל קוצרה של המשנה (שיש בה חוסר-בהירות), בא תנא מאוחר והוסיף עליה תלמוד. ברם, לו היה התנא שונה את המשנה כדרך שהיא שנויה בתוספתא, בצורתה הארוכה, מן הסתם לא היה התנא המאוחר מגיע לכלל 'אשגרא', היינו לכלל טעות.

לאמור, הניתוח המבני של הטקסט מגלה ניסוח בעל אופי נוסחאי (פורמולארי), וניסוח אחיד מעורר את המחשבה כי עמדה מאחוריו שיטת-חשיבה אחידה למרות שההלכות עוסקות בתחומים רבים ומגוונים. הניסוח האחיד מראה כי ההלכות המנוסחות בהתאם לתבנית 'הכל + פועל בבינוני רבים' נובעות מהלך-חשיבה אחד. הניתוח הספרותי של הלכות אלו, בהתאם לביקורת הגבוהה, מציע לראות את הטקסט, שהיה נאמר על-פה, בתהליך גדילתו. ההערכה היא שעל חלק מהמשניות הוספו תלמודים שונים שלא כולם תאמו לכוונת התנא במקור. לא זו בלבד, אלא שהתבררה עתה תופעה נוספת, והיא: כאשר אמרו התנאים 'הכל' (לכל הפחות, בהלכות מסוג מסוים), הרי שב'הכל' הם התכוונו לכל רבדי החברה, אף אם לא תמיד היה הדבר

⁹ ירו' מגילה פ"ב ה"ה עג ע"ב; שם ברכות פ"ב ה"ד, ד ע"ד; שם תרומות פ"א ה"א, מ ע"ג. ספרות על האשגרה, ראה: הפולמוס (הע' 1), 74 הע' 3.

ברור לתנאים המאוחרים יותר, ואף לא לחוקרים. ממילא אין מקום למעט או לרבות נשים או קטנים (שלא כמובא בערכין), לפי שאלו מעולם לא ייצגו רובד חברתי כי אם מיצב (סטאטוס) אישי, ולא עליהם דברו התנאים באומרם 'הכל'. לאור כל זאת, יש מקום להציע הצעת-שחזור של טקסט גם כאשר אינו בנמצא במקורות, וזאת על סמך הניתוח המבני-ספרותי, כגון בהלכה המתייחסת לאפר פרה אדומה:

תלמוד בבלי ערכין ג ע"א	משנה פרה ה, ד	נוסח משוער
הכל כשרין לקדש	הכל כשרים לקדש חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן ופוסל באשה ובאנדרוגינוס	הכל כשרין לקדש כהנים לויים וישראל גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים וממזרים סריס אדם סריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה

כלומר, התנא המלמד כי 'הכל כשרין לקדש' (את מי החטאת) כלל לא התכוון לחרש שוטה וקטן, וממילא לא היה כל צורך למעט אותם. כוונת התנא היתה להכשיר את כל רבדי החברה, בדיוק כדרך שאמר ביחס ל'הכל חייבין בתקיעת שופר'. אמנם, בתקיעת שופר, שלא כמו בקידוש מייחטאת, לא ברור אופיו של הפולמוס האנטי-כוהני, אך נראה כי שתי הלכות אלו מוצאות את מקבילתן במשנת יומא ו, ג, ביחס לשעיר המשתלח, משנה אשר עם 'שחזורו' של הטקסט יובהרו הדברים היטב:

מסרו למי שהיה מוליכו.

הכל כשרין להוליכו

[כהנים לויים וישראל

גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים וממזרים סריס אדם סריס

חמה

פצוע דכא וכרות שפכה]

אלא שעשו הכהנים גדולים קבע, ולא היו מניחין את ישראל

להוליכו.

אמר רבי יוסי: מעשה והוליכו ערסלא, וישראל היה.

שחזורה של משנה זו בדרך שהוצעה כאן הוא אולי נועז מבחינה פילולוגית (בהיעדר כתבי-יד), אך חובה להודות שמבחינה תוכנית אין שחזור זה משנה את תוכן הדברים, שהרי המשנה עצמה מבטאת את המאבק האנטי-כוהני מזה, ויש לה דמיון רעיוני

למשנת שקלים מזה. שתי המשניות משקפות הלך־רוח דומה של כוהנים שהיו דורשים מקראות לעצמם, באומרם שאין הם נותנים מחצית השקל, ורק הם כשרים לקחת את השעיר המשתלח, אף אם אין הדבר מפורש בתורה. לעומתם אמרו חכמים כי לא רק כוהנים יכולים להוליך את השעיר, אלא אף ישראל, ועל כך העיר ר' יוסי שהיה אירוע היסטורי בו התממשה ההלכה בהתאם לדברי התנאים. לשון אחרת: נצחו החכמים את הכוהנים.¹⁰

כללו של דבר, מוצע בזאת לראות בכל הלכה תנאית בעלת מבנה נוסחאי מסוים, הלכה אותה יש להבין באמצעות ניתוח ספרותי שעשוי להסיר ממנה קטע של 'תלמוד', ולאחר מכן להוסיף עליה קטע ספרותי המוכר ממקומות אחרים בתלמוד.

תיאוריה חברתית: מבנה החברה והשתקפותו בהלכות

הדיון לעיל מלמד שכאשר שנו התנאים הלכה מהסוג 'הכל + פועל בבינוני רבים', היתה המלה 'הכל' מכוונת לכלל החברה היהודית בזמנם. למעשה, התהוותה של החברה היהודית בת זמנם של התנאים מתוארת על ידם במשנה המציגה את הרקע ההיסטורי של החברה. החברה של התנאים מתוארת על ידם כחברה המרובדת לעשרה רבדים חברתיים, בעלי הירארכיה בתחום הייחוס, כפי שהיא מתוארת במשנת קידושין ד, א:

עשרה יוחסין עלו מבבל: כהני לויי ישראלי חללי גירי וחרורי ממזרי
נתיני שתוקי ואסופי.¹¹

כלומר, התנא מתאר את החברה בימיו כחברה ריבודית, חברה ובה עשרה רבדים, מבנה חברתי שהחל עם עולי בבל (במאות ה־5-4 לפנה"ס), לפי תיאור התנא. השקפה זו של התנא נתמכת במקורות תנאיים נוספים בהם ניתן למצוא מבנה חברתי ריבודי

¹⁰ השווה לכך תוספתא כלים, בבא קמא, א, יא (צוקרמנדל, 570): 'הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה; מצוה בכהנים, אין כהנים – נכנסין לויים, אין לויים – נכנסים ישראלים; מצוה בטהורים, אין טהורים – נכנסים טמאין; מצוה בתמימין, אין תמימין – נכנסין בעלי מומין... וכן הוא אומר (דה"ב כט, טז) "ויבואו הכהנים לפני הבית לטהר ויוציאו את כל הטומאה", וכו' (בנוסח המסורה: לפנימה בית ה' לטהר).

¹¹ על משנה זו, חילופי הגירסאות, וההלכות הכרוכות בה, ראה: Meir Bar-Ilan, 'The Attitude towards Mamzerim in Jewish Society in Antiquity', *Jewish History*, 14 (2000), 125-170. See also: Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001, 148-151.

דומה, אף אם מעט שונה, וללא התייחסות לעולי בבל.¹² על כל פנים, מסתבר עתה שהמלה 'הכל' שבדברי התנאים, באותן עשרות הלכות מהסוג הנדון עתה, התייחסה לכל אחד מרבדי החברה היהודית, ולא לקטן, לחרש או לשוטה. חרש שוטה וקטן הן דמויות־שוליים (לימינאליות) בחברה, אשר מעולם לא היו חלק ממנה, כך שלא היה צורך למעטם. ממילא מסתבר כי אף לנשים לא התכוון התנא, שכן נשים לא היו רובד חברתי בפני עצמו, שהרי מעמדן החברתי נגזר מאביהן או מבעליהן.¹³ מנקודת ראותו של התנא ששנה את קידושין ד,א, החברה היהודית היא ריבודית באופייה, היינו שיש בה רבדים חברתיים שונים, רובד אחד נעלה על פני השני. בנוסף לכך, התנא בקידושין מצהיר עוד שתי הצהרות שלא ניתן למצוא להן מקבילה בספרות התנאית, והן: א) לחברה זו יש עשרה רבדים, לא פחות ולא יותר; ב) מבנה חברתי זה 'עלה מבבל', היינו שקיומו בארץ־ישראל החל כאשר העולים מבבל יישבו את ארץ ישראל בימי עזרא ונחמיה. על שתי דעות אלו רצוי להעיר שתי הערות, והן: א) אין לראות במספר 10 מספר אמיתי ומייצג נאמנה את החברה. כשם שבימינו מדברים על 'עשירון עליון ותחתון' (על בסיס כלכלי), מתוך קונבנציה של חלוקת החברה לעשר, חלוקה שאין לה בסיס במציאות, כך גם התנא חילק את החברה לעשר מבלי שהיה לכך בסיס במציאות. חיזוק להשקפה זו ניתן לראות בכך שהמספר 10 מופיע במקורות יהודיים כמספר טיפולוגי בהקשרים שונים, ויש לראות בו מספר המייצג את השלמות, או 'מכונן' את החברה.¹⁴ נוסף על כך, קשה מאד לראות בסריסים השונים רובד חברתי העומד בפני עצמו, כשם שהניסיון לראות בשתוקי ובאסופי שני רבדים חברתיים נראה כבלתי סביר מבחינה חברתית.

נוסף לכך, עמדתו של התנא לפיה המבנה החברתי של יהודי ארץ־ישראל בימיו נעוץ בעולי בבל אינה עומדת במבחן ההיסטורי. בין עולי בבל, כפי שהם מתוארים

¹² חלוקת החברה לרבדים היא תופעה חברתית הקיימת בכל חברה אנושית (ואף בין כמה בעלי חיים). ניתן לקרוא על תופעה זו כמעט בכל ספר מבוא לסוציולוגיה. ההבדלים בין החברות השונות בעניין זה באים לידי ביטוי בבסיס שיטת הריבוד, כגון לפי ייחוס, כסף, במידת הניעות החברתית (מעבר מרובד לרובד), וכן במידת החוזק בו ניכר הריבוד בחברה (והעונשים הכרוכים בניסיון לשנות את הריבוד).

¹³ בסוגייה בערכין שם הובא פעמיים 'לאתויי נשים' (ועוד: 'לרבות את האשה'). כך גם במגילה כג ע"א: 'תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה'. ראה עוד מנחות מג ע"א: 'ת"ר: הכל חייבין בציצית, כהנים, לויים וישראלים, גרים, נשים ועבדים; ר"ש פוטר בנשים, מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות'. אגב, הנימוק 'מפני שמצות עשה' וכו', לא מר' שמעון יצא, ואת הסתייגותו של ר' שמעון ביחס לנשים ניתן לתלות בעובדה שגשים אינן רובד חברתי, וממילא לא אותן התכוון התנא לחייב בציצית.

¹⁴ המספר 10 קיבל משמעות של 'מניין' (כאילו ש־9 אינו מניין), היינו של מספר המכונן את החברה. לדוגמה, בזימון: ברכות ז, ג; בתפילה: מגילה ד, ג; בקרבן הפסח: תוספתא פסחא ד, טו, מהד' ליברמן 166; ועוד.

בספרי עזרא ונחמיה, לא ניתן למצוא גרים, כשם שלא ניתן למצוא בהם ממזרים. אכן, מופיעים בספרים אלו חסרי ייחוס למיניהם, וברור שבעיית הייחוס היתה בעייה של ממש בפני עולי בבל, אך מכאן ועד להיגד שמבנה החברה היהודית בימי התנאים החל עם עולי בבל יש מרחק גדול.

לאור זאת יש לומר כי דברי התנא בקידושין, יותר משהם עדות היסטורית על עולי בבל ועל החברה היהודית העתיקה, יש לראות בהם עדות על מבנה החברה היהודית בימיו של התנא. התנא ראה בעולי בבל חברה ותקופה 'מכוננים', היינו שבימיהם נבראה החברה היהודית המוכרת לו ולשומעיו, כדרך שתופעות שונות בין חכמי המשנה יוחסו לעולי בבל.¹⁵ כלומר, את המציאות החברתית של ימיו תלה התנא בתקופה שקדמה לו מאות שנים מתוך ניסיון להסביר את המציאות הקיימת, ולא דווקא בהתאם לעובדה היסטורית שהועברה במסורת (או על פי מחקר מדעי המתיימר לתאר את העבר).

לאור המבנה החברתי המתואר על ידי התנא בקידושין ד, א נראה שכאשר התנאים שנו את משניות 'הכל' הם התכוונו, למעשה, לבטל את השוני שבין הרבדים השונים. אם לפני ההלכה של התנאים היו לכל רובד חברתי, ובמיוחד לכוהנים, הלכות שונות – מעין סימני מיצב – שהיו מקוימות רק על ידי רובד חברתי אחד, באו התנאים וחייבו את כל רבדי החברה בשווה. ההלכה של התנאים עשתה לערעור המבנה החברתי הקיים באמצעות השוואת כל הרבדים תוך טשטוש ההבדלים ביניהם. בכך מאפיינת הגישה ההלכתית של התנאים עמדה עממית ו'דמוקרטית', כל כמה ששייך לדבר על דמוקרטיה בעת העתיקה.¹⁶ לאמור, התנאים לא ביטלו את הייחוס החברתי, ואת הריבוד החברתי הם הותירו על כנו. ואולם, התנאים הוציאו מכל רובד את המאפיינים המיוחדים לו, והישוו, למעשה, בין כל רבדי החברה.

לאמור, הלכות 'הכל' מתעדות את גישתם המיוחדת של התנאים אל ההלכה ואל החברה כאחת. השוואת כל רבדי החברה בעשרות הלכות היתה מעין מנוף חברתי שהולך לביטול הריבוד החברתי, ריבוד שאין שומעים עליו לאחר תקופת התנאים, למעט שרידים הקיימים עד ימינו.

תיאוריה חברתית-הלכתית: פולמוס אנטי-כוהני

התבנית הספרותית האחידה בה עשויות הלכות 'הכל' מוליכה אל המחשבה כי מבנה ספרותי אחיד משקף מציאות חברתית אחידה (ואולי אף מקור הלכתי אחיד). כלומר,

¹⁵ שביעית ו, א; ביצה ה, ה; נדרים ד, ד; ועוד.

¹⁶ השווה: Martha Himmelfarb, "A Kingdom of Priests": The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6 (1997), 89-104.

הניסוח הספרותי האחד רומז לכך שמציאות היסטורית-חברתית הנלמדת מתוך הלכה אחת היא גם זו הניכרת בהלכה אחרת המנוסחת, אף היא, בתבנית זהה, גם כאשר הרקע החברתי אינו נהיר דיו. לשון אחרת: מבנה ספרותי אחד מייצג מבנה מחשבתי אחד של מנסחי ההלכות, וכל ההלכות הללו משקפות מציאות חברתית והלכתית אחידה גם כאשר נושא הדיון שונה. לאמור, להלכות 'הכל' יש מבנה ספרותי אחד, ומגמה הלכתית וחברתית אחת כורכת את כולן, מגמה אחת שהייתה האחיזה במציאות של הלכות אלו בעולמם של התנאים.

הלכות 'הכל' משקפות מלחמה כנגד הרובד הגבוה בחברה, הכוהנים, בשם הגישה השוויונית הניכרת בהן. גישה שוויונית זו, הניכרת בהלכות 'הכל', הייתה, למעשה, מאבק חברתי בכלים דתיים כנגד הרובד הגבוה בחברה, הכוהנים. הערכה זו, שזאת למעשה הכוונה העומדת מאחורי הלכות 'הכל', הוצאת הלכות שונות מידי הכוהנים ונתינתם בידי הציבור הרחב, מבוססת על ההכרה כי הרובד העליון בחברה, הרובד הכוהני, שמר על זכויות-יתר שהיו בבחינת סימני זיהוי ומיצב שלו, וברור לפיכך כי רובד חברתי זה היה המפסיד העיקרי בתהליכי שוויון חברתי. כלומר, המבנה הריבוני המבוסס על מוצא משפחתי (במינוח הסוציולוגי: שיוך), התבטא בחיי היום-יום בעשרות, אם לא במאות מקרים, בהם ניכר היה הרובד העליון בדרך אחת, בעוד שהרובד השני, השלישי או הרביעי היו ניכרים בדרך אחרת, באמצעות שמירתם הנבדלת את מצוות התורה. ואולם, כאשר החכמים קבעו את הלכות 'הכל' הם טשטשו את ההבדלים בין הרבדים, והפכו את כולם למיקשה אחת, כמעט. החכמים לא טענו כי הכוהנים אינם כוהנים, למשל, או שממזרים הם בעלי מעמד חברתי גבוה. כל שעשו היה השוואת כל רבדי החברה ביחס לקיומן של עשרות הלכות, ובדרך זו הם יצרו שוויוניות שבאה על חשבון אלו שהחזיקו בעמדות של יוקרה, קרי: הכוהנים.

האופי האנטי-כוהני של הלכות 'הכל', נגזר ממשמעות הלכות אלו ביחס לחברה ריבונית, ניכר לעתים בצורה גלויה, ולעתים בצורה סמויה. לדוגמה, כאשר אמרו החכמים כי 'הכל כשרין להליכו' הם הוציאו מנהג מקדשי שהיה מוחזק בידי הכוהנים, מן הסתם, במשך מאות שנים, ואיפשרו לכל אחד מישראל לקיימו. ברור שדעתם של הכוהנים לא הייתה נוחה מכך שניטל אחד מסמלי המיצב שלהם, שהרי עמדתם של החכמים מייצגת עמדה מהפכנית ביחס למסורת המתוארת על ידי החכמים בעצמם, המסורת האומרת כי הכוהנים, ורק הם, נהגו לשלח את השעיר המשתלח למדבר. כיוצא בכך, כאשר אמרו החכמים כי 'הכל כשרין לראות את הנגעים' הם, למעשה, קבעו כי לא רק כוהנים יכולים להיות מומחים לנגעים, וגלוי הדבר לכל מי שמעיין, ולו מעט, בהלכות נגעים שבתורה (ויקרא יג-יד; דברים יז, ח), שעמדתם של חכמי התורה שבעל-פה מייצגת קו חשיבה מהפכני לעומת התורה שבכתב ביחס למעמד הכהונה. כיוצא בכך ניתן לומר גם ביחס להלכות אחרות, ובהן: 'הכל כשרין לקדש (מי חטאת)', 'הכל כשרין להזות', 'הכל מעריכין ונערכין', ועוד. לאמור,

ההלכות בעלות הגישה השוויונית הניכרת בהשוואת כל רבדי החברה לא היו אלא מאבק (סמוי, ואף גלוי), בכוהנים.¹⁷

עם זאת, חובה להודות כי בה בשעה שבהלכות מסוימות ההיבט הפולמוסי, האנטי-כוהני, בולט לעין, הרי שבהלכות האחרות קשה לראות ביטוי לגישה אנטי-כוהנית, אף כי סביר להניח כי היא היתה קיימת. לדוגמה, ההלכה 'הכל כשרין לכתוב את הגט', לא נראית כהלכה אנטי-כוהנית דווקא, שהרי בשום מקום לא כתוב כי כוהנים בלבד רשאים לכתוב את הגט. ואולם, אין לשלול את האפשרות כי גם אם לא היתה הלכה כתובה בעניין זה, הרי שהיה נוהג, מסורת חיה בת מאות שנים, לפיה הכוהנים הם הכותבים את הגט, כדרך שהכוהנים היו סופרים.¹⁸ נראה כי אם 'תתורגם' ההלכה של התנאים למצב הקורה בימינו, היא היתה נאמרת בלשון זו: לא רק סופר של בית-דין רבני רשאי לכתוב את הגט, אלא כל אדם (כגון עורך-דין). ברור שגישה זו היא מהפכנית, וגם אם קשה לדעת בבירור עד כמה 'תרגום' ההלכה של התנאים לימינו אלה הוא נאות, בכל זאת, נראה כי, ברוח ההלכות 'הכל' הקודמות, יש לראות גישה פולמוסית, ואף מהפכנית, בהלכה ה'תמימה' המתירה לכל אחד לכתוב את הגט.¹⁹ כיוצא בכך יש לראות בהלכה ה'ממשיכה' את ההלכה הקודמת: 'הכל כשרין לקבל את גיטה', ולא דווקא כוהנים, 'הכל כשרין לקרות את המגלה', ולא דווקא כוהנים. כך, ככל הנראה, יש לומר בהלכות נוספות, גם כאשר הרקע האנטי כוהני שלהם אינו נהיר דיו, ושאינן המקורות מספקים תיעוד ביחס אליהן. כלומר, כל הלכות 'הכל' שימשו מכשיר במאבק החברתי של הרבדים הנמוכים בחברה אשר התקוממו נגד מעמד המיוחס של הכוהנים, ואיפשרו לכל אחד מרבדי החברה, אף כאשר היה

¹⁷ בעבודה המוזכרת לעיל (הע' 1) הובאו דוגמאות רבות מן ההלכה הכיתתית התומכות בתיאוריה המוצגת כאן. מאז ועד עתה התפרסמה רק הלכה כיתתית אחת נוספת אשר יש לה שייכות לדיון עתה. במקצת מעשי התורה B, 13-17 כתוב: 'ואף על טהרת פרת החטאת: השוחט אותה, והסורף אותה, והאוסף את אפרה, והמזה את מי החטאת... כי לבני אהרן ראוי להיות'. ראה: יעקב זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה', מגן ברושי, שמריהו טלמון, שרה יפת ודניאל שוורץ (עורכים), **מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר**, הוצאת מוסד ביאליק והחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים תשנ"ב, 99-127 (במיוחד 113). לאמור, לפי המחבר הכיתתי, כל אחת מהפעולות הכרוכות בעשיית אפר החטאת צריכה להיעשות בידי כהן בלבד, בניגוד לדעת החכמים לפיה 'הכל כשרים'. ראה עוד: מאיר בראילן, 'מעשה פרה אדומה בימי של הלל', סיני, ק (תשמ"ז), קמג-קסה (במיוחד קנח).

¹⁸ מאיר בראילן, **סופרים וספרים בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד**, מהדורה רביעית, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשנ"ה, 2.

¹⁹ הגישה הפולמוסית מבטאת מאבק 'מבחוץ', בעוד שהדגישה המהפכנית מבטאת מאבק 'מפנים', ונדמה ששני סוגים אלו של מאבק שררו ברזמנית. אין לשכוח שכמה מחכמי התורה שבעל פה היו כוהנים, ובהם: ר' אלעזר בן עזריה, ר' חנינא סגן הכהנים, ר' יהודה הכהן, ר' יוסי הכהן, ר' יוסי בן יעזר, ר' טרפון, ואחרים.

חסר־ייחוס, לנהוג כדרכם של כוהנים, כאילו שאין משמעות לרובד החברתי אליו הוא משתייך (למעט ביחס לנישואין).

תיאוריה הלכתית

הבוחן את עשרות הלכות 'הכל' בהשוואה לכל יתר ההלכות המובאות בספרות התנאית עשוי לראות בהלכות אלו מפתח גדול להבנת ההלכה הרבנית ותולדותיה. ניתן לראות הלכות אלו כקבוצה בפני עצמה, הלכות אשר להן כמה מאפיינים ייחודיים, ועיון מרוכז בהן מובא להלן.

ראשית, על הלכות 'הכל' אין מי שחולק. כולן מובאות בלשון אנונימית, ללא שם אומרן, ואף לא אחד מן התנאים חלק על אחת מהלכות אלו. בנוסף לכך, אף לא אחת מהלכות אלו ניתן למצוא בין אנשי הכיתות בימי בית שני מזה, או בספרות הקראית המאוחרת יותר מזה. כלומר, מדובר בהלכות בהן מתאפיינת ההלכה הרבנית בהשוואה לכל ה'יהדויות' האחרות שהיו קיימות בעת העתיקה. הואיל ואף אחת מהלכות אלו אינה ניתנת להצגה כהלכה מקראית, ברור שהיא מהווה סוג של מדרש יוצר, או התפתחות כלשהי של ההלכה המקראית, ומכאן שמדובר בקובץ הלכות האופייני לעולם ההלכה של התנאים, ורק להם. כמעט כל ההלכות הללו, אם לא כולן, 'נעלמו', אחר שהן הפכו להיות נורמה מחייבת ללא עוררין.²⁰

חלק לא קטן מהלכות 'הכל' מופיע בראשיתן של מסכתות, ודומה כי ניתן ללמוד ממיקומן הספרותי של ההלכות על חשיבותן היחסית. לדוגמה, הלכות 'הכל' פותחות את מסכתות חגיגה, חולין, ערכין ותמורה (ציצית), והלכות 'הכל' אחרות פותחות פרקים במשנה (נגעים ג; זבים ב).²¹ אכן, האופי הספרותי של ספרות התנאים אינו

²⁰ דוגמה בולטת לכך היא האופן בו מטופלות הלכות 'הכל'. לדוגמה, מנחות מג ע"א: 'אמר מר: הכל חייבין בציצית, כהנים, לויים וישראלים. פשיטא, דאי כהנים לויים וישראלים פטירי, מאן ליחייב?' וראו עוד ערכין ג ע"ב-ד ע"א.

²¹ ייתכן להוסיף על כך. משנת ראש השנה פרק ג' מסתיימת באגדה [ראה: דב נוי, 'הסיומים האגדיים במסכת המשנה', **מחניים**, זו (תשכ"א), 44-59], ולאחר מכן שנו 'חרש שוטה וקטן', וכו', מבלי לציין ביחס למה אמורים הדברים. ברם, נראה כי הפרק הסתיים באגדה, ופרק ד' נפתח בהלכה 'הכל חייבין בתקיעת שופר' (הלכה שאינה במשנה, אך קיימת בתוספתא ובברייתא שבתלמוד), ועל הלכה זו נסמכה ההלכה 'חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן', וכו'. השווה לתוספתא כאן (מהד' ליברמן 314), כאשר לפי כ"י וינה ההלכה 'הכל חייבין בתקיעת שופר' ממשיכה את הפרק הקודם, בעוד שלפי כ"י ערפורט הלכה זו פותחת פרק חדש.

מתיר קביעה חד־משמעית ביחס למיקום ההלכות, אך דומה כי סידור זה של הלכה ראשונית אינו מקרי כלל.²² כביכול, כל הקדום – קודם.

הצירוף של התכונות השונות של הלכות 'הכל' מגלה כי יש לראות בהן מעין 'הלכות־אב', כלומר הלכות אשר מכוחן השתלשלו הלכות רבות אחרות. לדוגמה, מי שסבור שרק כהן יכול לשחוט חולין, הרי זה קובע הלכות רבות מראש, כיצד תבוצע השחיטה, שהרי השחיטה תבוצע, מן הסתם, כמו שהיא בוצעה במקדש. לעומת זאת, מי שסבור ש'הכל שוחטין', ומגלה רוחב־לב (אם לא ליברליות), בתחום החברתי, מגלה גישה דומה בהמשך דבריו 'בכל שוחטין ולעולם שוחטין'. כלומר, התנא הרחיב את המעגל החברתי של השוחטים, וכמו כן הוא הרחיב את מספר הכלים בהם שוחטים ואת תחום הזמן בו ניתן לשחוט. סביר להניח כי כהן המודע למורשת אבותיו – כך נדמה – לא היה מזדהה עם הלכות אלו. כיוצא בכך, תנא המלמד ש'הכל כשרין לדון דיני ממונות', מאפשר לממזר תלמיד חכם לשבת בדין,²³ בעוד שסתם כהן היה הולך, ככל הנראה, לבית דין של כוהנים, ואלו לא היו מאפשרים לממזר לשבת ביניהם, כפשוטו של מקרא (דברים כג,ג): 'לא יבא ממזר בקהל ה'". מעצמו מסתבר כי לא רק עניין טכני – ייחוסו או חוסר ייחוסו של הדיין – הבדיל בין בתי הדין השונים, אלא שכל סדר הדין היה שונה, בין אם בדיני עדויות, ובין אם בדינים אחרים.²⁴

לאמור, הלכות 'הכל' הן הלכות־אב הן במשמען הגורף בממד ההיסטורי, והן במשמען החברתי וההלכתי. ראשוניותן של הלכות אלו ניכרת בהשפעתן על ההלכות המשתלשלות מהן, כפי שמתגלה הדבר בהיעדרן של הלכות אלו בספרות שאינה רבנית. לפיכך, יש לראות בהלכות 'הכל' את מפעלם המובהק של התנאים: מגמה של שיוויון חברתי המתבטאת במעין רפורמה דתית (תוך הסתייגות ממינוח שיש בו אנאכרוניזם). למעשה, הבוחן את הלכות 'הכל' יגלה שיותר משיש בהן פולמוס, היינו מאבק, יש בהן השלמה עם מציאות. כלומר, התנאים הכשירו את המציאות באומרים: הכל כשרים לעשות מעשה מסוים. לאמור, עשרות הלכות 'הכל' הן ביטוי להשלמה והסכמה עם המציאות יותר מאשר התמודדות גלויה עם השקפה כוהנית, ונדמה שמכאן כוחו של ניסוח זה, שרובה של החברה (למעט הכוהנים), עשוי היה לתמוך בו ולקבלו.

²² כיוצא בכך, לא מעט מסכתות ופרקים נפתחים במחלוקת בין (בית) שמאי ו(בית) הלל. מסכתות: סוכה, עדויות (קידושין), נדה; פרקים: ברכות ה, יבמות יג, נזיר ה, זבחים ד, עדויות ד, נדה י, ועוד.

²³ השווה להוריות ג, ח: 'ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ: ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ'. במינוח סוציולוגי: העדפת מיצב (סטאטוס) הישגי על מיצב שיוכי.

²⁴ לדוגמה (ראש השנה א, ז): 'אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלם הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו, וכשבאו לפני בית דין, קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו'.

כחיזוק לטיעון המובא כאן ביחס לאופיין המיוחד של הלכות 'הכל', ראוי לעיין בדבריהם של התנאים עצמם ביחס לאחת מהלכות אלו. בתוספתא חגיגה ג,יט, מהד' ליברמן 390 מובא כך:

אמ' ר' נחמיה: מפני מה 'הכל נאמנין על החטאת' ואין הכל נאמנין על הקודש ולא על התרומה? שלא יהא כל אחד או': הריני בונה מזבח לעצמי, הריני שורף פרה לעצמי.²⁵

כלומר, הלכה זו מדגימה את ההבדל המהותי בין מי שאומר 'הכל', הם התנאים המכשירים את כל רבדי העם לעניין מסוים, לבין מי שאומר שרק 'חלק' מהעם כשר. מי שלא אומר 'הכל' מגלה עמדה כיתתית – לדעתם של חכמים, כמובן – עמדה הניכרת במגמה (ואולי אף במעשה), של בניית מזבח 'לעצמי', ושריפת פרה אדומה 'לעצמי', עניינים כוהניים מובהקים, ללא התחשבות בכלל ישראל. לעומת זאת, חכמי התורה שבעל-פה דגלו ב'הכל נאמנין על החטאת', ובכך הם לא רק לחמו בכוהנים, כאמור לעיל, אלא אף לחמו בגישות כיתתיות המייצגות בדלנות, גישות אשר נתמכו, ללא ספק, על ידי כוהנים. לשון אחרת, לדעתו של ר' נחמיה, מי שאומר שרק חלק מהעם כשר הרי הוא מפלג את העם ויוצר כת חדשה (ובראשם כוהנים), בעוד שמי שאומר ש'הכל נאמנין', הרי הוא מאחד את העם ומחזקו (ללא מתן עמדת-יתרון לכוהנים).²⁶

סיכום

הדיון לעיל עשוי מניתוח ספרותי, חברתי והלכתי, כשכל שלב בא לאחר קודמו, נדבך מעל נדבך. ואולם, במציאות ההיסטורית לא היה זה תהליך בן כמה שלבים, כי אם שינוי הלכתי וחברתי בריזמנית, שינוי אשר התורה-שבעל-פה של התנאים הקפיאה אותו ברגע נתון, רגע שנמשך לאורכה של תקופה לא קצרה. על דרך ההשערה ניתן לומר כי השינוי החברתי הנדון כאן אירע לערך במאה הראשונה לפני הספירה ובמאה הראשונה לספירה, בעוד שתיאור השינוי על ידי התנאים אירע במאה הראשונה והשנייה לספירה.

²⁵ על הלכה זו, ראו: Meir Bar-Ilan, 'The Reasons for Sectarianism According to the Tannaim and Josephus's Allegation of the Impurity of Oil for the Essenes', Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov and James C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery – Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, 587-599.

²⁶ השווה: דניאל שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל**, ב (תשנ"ב), 63-79.

הביקורת הגבוהה של הטקסט אינה מבארת רק את הטקסט, כי אם גם את האחיזה במציאות שלו. הביקורת מלמדת, אף אם לא בצורה גלויה, כי ההלכות של החכמים פעלו כמכשירי־מציאות של שוויון חברתי, וכמבצעי שוויון גם יחד. מגמות שוויוניות אלו, הניכרות בעשרות הלכות 'הכל', פתחו דף חדש בחברה היהודית ובתולדות ההלכה של עם ישראל.

Abstracts

Polemics between Sages and Priests Towards the End of the Days of the Second Temple

Meir Bar-Ilan

The aim of this paper is to analyze some 50 Halachot in the Tannaitic literature that all have the same formulaic phrasing: "all + verb in plural (sometimes including the dative)". For example, "Everyone is obliged to blow the Shofar", "Everybody is fit to slaughter", and so on. The discussion comes in four stages.

In the first stage a literary theory is analyzed according to which the meaning of the use of formulaic phrasing is that the interpretation of one clear Halacha should be taken as a standard rule for interpreting other, more obscure Halachot. The discussion of the Halachot of the Tannaim includes the higher criticism of the text and offers an explanation of how the text was at times corrupted due to its being orally transmitted.

In the second stage a social theory is analyzed, according to which the social stratification that is reflected in the Halachot of the Tannaim was: Priests, Levites, Israelites, proselytes, freed slaves, and so on. The Tannaim were of the opinion that their social structure originated with those who came from Babylon (in the 5th century BCE). By using the phrase "everyone", the Tannaim intended to blur the existent social stratification by decreeing equal religious obligations on "the whole community", high ranked priests and illegal bastards alike.

In the third stage a social-halachic theory is presented according to which the Halachot intended for "everyone" were polemic: anti-priestly ideas, since the sages nibbled away at the privileges that the priests had taken for themselves. These privileges had been given to the priests either explicitly in the Torah or by an unwritten tradition. The rules of the Tannaim exemplified a kind of "democracy" and "reform" (with a reservation concerning the anachronism).

At the end a halachic-historical theory is offered according to which the Halachot for the "whole community" are, essentially, the great enterprise of the Tannaim, since none of these Halachot are compatible either with the Biblical text or with the sectarian Halachot. These Halachot, that in a few cases are given at the beginning of a tractate of Mishna, should be considered as an initiative principle according to which many rabbinic Halachot have been made.