

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

AFRICAN STUDIES
C04 0102 8288



UNIVERSITY OF CAPE TOWN
THE DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES

**THE CONFLICT BETWEEN BEIT-SHAMMAI
& BEIT-HILLEL BEFORE THE DESTRUCTION
OF THE SECOND TEMPLE**

M.A. THESIS

BY

SAMUEL SASS

CAPE TOWN

MARCH 1976

CONTENTS.

page	8. <u>English Section.</u>
189-190	Contents.
187-188	Introduction.
164-186	Summary: The Conflict between Beit Shammai and Beit Hillel before the destruction of the 2nd Temple.
162-163	Glossary of Terms.
150-161	7. <u>Bibliography.</u>
	<u>Hebrew Section.</u>
	6. <u>Appendices.</u>
	Appendix 4 : The Eighteen Decrees.
138-149	Notes
136-137	f) Conclusions.
131-135	e) The Decision-making process in this Assembly and others.
128-130	d) The Assembly as seen by later generations.
124-128	c) An analysis of the contents of the 18 Decrees.
121-123	b) The influence of the Zealots, Beit Shammai and Elazar ben Hananiah on this Assembly.
119-121	a) The Period of the Assembly.
	Appendix 3 : Recorded Personalities - some of the remnants of opposition to Hillel.
111-118	Notes.
108-110	e) Conclusions.
108	d) Yehuda ben Dortai
104-108	c) B'nei B'tirah
100-103	b) Akavia ben Mahalal'el
98-100	a) Menachem
90- 94	Appendix 2 : Shammai and Herod's Trial.
95- 97	Notes.
87- 88	Appendix 1 : The Link between the Smicha Controversy (between Beit Shammai and Beit Hillel) and Jesus.
89	Notes
	<u>PART II</u>
69- 74	5. <u>The Halacha and the Batiem prior to the Destruction.</u>
79- 86	Notes
76- 78	b) The precedence of Beit Shammai over Beit Hillel in the Tanaitic texts - a pointer to the pre-Destruction <u>Halach.</u>
75- 76	a) The confrontation of Batiem in the Assembly of the 18 Decrees.

- 49-62 4. The position of the research concerning the differences between Beit Shammai and Beit Hillel.
- 63-68 Notes.
- 41-44 3. From Hillel and Shammai to Beit Hillel and Beit Shammai - a development of existing streams in the Halacha.
- 46-48 Notes
- 45 Echoes of the friction between the two Pharisaic streams.

PART I.

2. Hillel and Shammai - the last of the Zugot.

- 31-40 Notes.
- 28-30 d) Shammai in the Halacha and the Aqada.
- 27-28 c) Hillel as a dominant figure in the Aqada.
- 22-27 b) Hillel.
- 20-22 a) Hillel and Shammai in relation to their Zugot predecessors.
1. Predecessors to Beit Shammai and Beit Hillel.
- 15-19 Notes.
- 11-14 b) The controversies between the Zugot.
- 7-11 a) The Smicha controversy.
- 5- 6 Introduction.
- 3- 4 Preface.
- 1- 2 Contents.

8. ENGLISH SECTION.

Introduction.

The 200 years before the destruction of the second Temple were most dynamic and eventful for the nation Israel in the land of Israel.

Politically, the state was in the front line of confrontation with Egypt in the south and Syria in the north, right up to the traumatic experience of the destruction of the Temple. From subordination to Hellenist rule, it passed to independence, and to the establishment of a monarchy, then lost the kingdom, and passed to dependence on Rome.

From a religious point of view, many of the ordinances promulgated at this time remain recorded and valid today. In addition to the various smaller sects operating at the time, we see the emergence of Christianity from Judaism.

Socially, this was a period of conflict and tension between sects, classes, communities and even geographical areas.

Culturally, too, this was a fruitful period: parts of the Prophets and Writings were canonised. Various psuedo-epigraphs were written (e.g. The Book of Enoch) - but the climax was reached with the beginning of the Tanaitic works.

The cultural contact between Israel, Greece and Rome constituted a fruitful, yet dangerous, meeting ground - from which the Judaism of the Second Commonwealth nevertheless emerged without inferiority.

Against this political-cultural-social-religious background, arose and emerged the Pharisees and the Saducees. Yet, even the Pharisees did not function as a unified party, but as two sub-streams, or two schools: Beit Shammai and Beit Hillel.

In this study we shall try to follow the history of the relationship between Beit Shammai and Beit Hillel until the

Destruction of the Temple. Both personalities, Hillel and Shammai, who gave their names to the respective schools, are the starting point of any clarification of the relationships between the schools. The first part of this study (Chapters 1 - 2) concerns a clarification of their respective world views and the early influences exerted upon them. The second part (Chapters 3 - 5) deals with the actual conflict between the two schools - the characteristics of each; the degree of influence and acceptance until the Destruction - climaxing with the Assembly of the 18 Decrees.

Because both schools operated within the ranks of the Pharisees, we consider that it is necessary to deal only with the immanent essence of the two schools, and not with those matters which fall outside the scope of this research, e.g. the Saduccees, the Essenes, the Christians, and other sects. This study is limited to the period prior to the Destruction of the 2nd Temple (although the streams clearly continue thereafter, at least in the period of Yavneh).

The subject matter is an internal Pharisaic development. Most of the sources are Tanaitic and Amoraitic, and only a few are external - mainly the writings of Josephus. Halachic material and the Agada are distinguished, although these categories complement one another.

The sources have been viewed as basic contemporary information, and although not sparse, they are insufficient to give a full and comprehensive picture of the period. The insufficiency is felt specially in the external sources. The various problems within the framework of this subject forced us to deal directly with the sources, and to trace the various opinions of different scholars.

It is not our intention to deal in this wide topic with every detail, but to create an organised picture of the situation of modern research.

Summary: The Conflict between Beit¹ Shammai and Beit Hillel.

PART I.

1. Predecessors of Beit Shammai and Beit Hillel.

a) The Smicha Controversy.

Hillel and Shammai are mentioned in connection with the Smicha dispute in a pre-Destruction Tanaitic source, along with four Zugot who preceded them. The Smicha controversy (shared by all the Zugot) is discussed, as is the essence of the Zugot controversies. By so doing, we touch upon the fundamental nature of the schools.

Hillel and Shammai are the fifth and last Zug. A Tanaitic source from before the Destruction links the five Zugot to the Smicha controversy:

2. Jose ben Joezer says: (On a Festival-day a man) may not lay (his hands on the offering before it is slaughtered); Joseph ben Johanan says: He may. Joshua b. Perahyah says: He may not; Nittai the Arbelite says: He may. Judah b. Tabbari says: He may not; Simeon b. Shetah says: He may. Shemaiah says: He may; Abtalion says: He may not. Hillel and Menahem did not differ, but Menahem went forth and Shammai entered in. Shammai says: He may not lay on his hands; Hillel says: He may. The former (of each of these several pairs) were Presidents, and the others were Fathers of the Court.
(Trans. H Danby).

A study of this shows the common denominator among all the Zugot who shared a similar viewpoint: the liberals considered it necessary "to lay hands" and were opposed by the conservatives. From the above, the following suppositions emerge:

1. The Hebrew "Beit" does not have a precise translation. Denby translates "School", while others use "House". We prefer to retain "Beit". (For other Hebrew terms, see Glossary of Terms on page).

i) The Smicha controversy of the Zugot is not identical with the controversy between the schools of laying of hands on Yom Tov.

ii) The Smicha controversy of the Zugot touches on an important principle which explains the duration of the controversy - for example, the laying of hands of the Sages or the authority of the Sages. In any event the focus of the controversy concerns the conservative approach and the liberal/progressive approach.

iii) The Smicha controversy of the Zugot is not clear already from the time of Usha, and from this stems the confusion with the 'laying of hands'.

iv) The 'laying of hands' is included in the controversy both in the different conception of the laying of hands (the transmission of sins as against symbolic action) and in terms of the projections of pilgrimage.

vi) Those who accepted the Smicha saw it as a means of keeping away from wrongdoing, whereas, the aim of those who rejected it was that the people should of themselves choose to do their best.

b) The Controversies between the Zugot.

The paucity of material about the Zugot as well as the multitude of conflicting opinion among the scholars, oblige us to seek clarity. It seems to us that the Zugot were historical figures - they stood at the head of their religious institution and represented virtually the total nation. This conclusion was reached on the basis of the following evidence:

i) The few traditions among the Zugot present a picture according to which the Zugot were concerned with those laws which affected Purity, Ritual, Meals, and Agriculture.

ii) The opposition between the partners of the Zug was continued through all the Zugot.

iii) It is possible, but not indubitable, to find similarity of views with priestly conservative traditions for four of the Zugot (for the fourth Zug, the sources are inadequate).

iv) The co-existence with the Saducees became clear from the sources - particularly in the tales of the conflict between the Pharisees and the Saducees.

v) From both the external and internal sources we know of the opposition between the Pharisees and the Saducees based on

differences in outlook. Other differences, for instance, those of class, are not proven.

vi) It is a fact that the Halacha, which by its very nature is traditional (conservative) has preserved Halachot in the names of the Zugot, some of which have an 'ancient' character (e.g. the first Zug).

Some scholars have negated the existence of the Zugot; others have seen the controversies between the Zugot as controversy between two Jewish centres (Eretz Yisrael and Babylon/Egypt); and yet others have identified the Zugot with social classes. The bases for these claims seem inadequate.

i) The Zugot are not mentioned in the New Testament and internal Pharisee discussion probably held no interest for this work.

ii) We do not know of Babylon as a study centre before the 2nd century C.E., and only very little more is known about Egypt for the same period.

iii) We do not find the partners of the Zugot identified with representatives of the socio-economic strata of society - however, even if they were, this was not the essence of the conflict.

2. Hillel and Shammai - the last of the Zugot.

The respective images and views of Hillel and Shammai are described according to the Halachic sources as distinct from the Agada. The question remains why Hillel should be the dominant figure in the Agada.

The external sources which mention Hillel and Shammai are very sparse. There is the possibility of linking Hillel and Shammai, or one of them, to Herod's Trial (mentioned in these sources) and by so doing to extend our knowledge of their personalities. These two scholars, who in principle continued those Zugot who preceded them, and by whose names

the schools are known, were apparently key figures in the constitution of the schools. In the Tanaitic and Amoraic sources they are mentioned together about a hundred and fifty times concerning about sixty issues. (Hillel is mentioned on his own in thirty three issues; Shammai in fifteen; and together in eleven). One third of the material concerning them is Halachic, while the rest can be included in the Agada.

a) Hillel and Shammai in relation to the Zugot predecessors.

Having learnt about their respective personalities, we can now compare Hillel and Shammai with the Zugot who preceded them. We examine the innovations and/or continuation of this fifth Zug in relation to the previous Zugot.

At the moment there are 156 Halachot and Agadot concerning 59 issues from the fifth Zug, as against 113 Halachot and Agadot for 46 issues for all the Zugot who preceded them. This numerical proportion shows the importance of the fifth Zug. Most of the Halachot of the four Zugot are from the religious sphere - Purity, Sanctity, Agriculture, Ritual (with the exception of Shimon ben Shatach). The fifth Zug concerned itself with national topics, too. The predecessors to the fifth Zug show no such examples of controversies like those of the fifth Zug (which according to certain traditions even reached violent proportions). Only from the fifth Zug have remained the traditions according to which they founded those Batei Midrash named after them; and only from them remained traditions of the title Nasi given to Hillel. With the fifth Zug, the institution of Zugot came to an end.

There is no doubt that the fifth Zug is characterised by revolution - whether the central force was transferred from the Saducees to the Pharisees (under the influence of Herod) or from the conservative wing to the liberal. Under the influence of Hillel, the Pharisees were moving towards a-political activity and removed themselves from all political involvement; yet paradoxically, because of this, they became a majority party, and inevitably this numerically powerful group returned to the political arena a generation later.

As far as cultural-religious creativity is concerned, this reached maturity with the fifth Zug after a long period of cultural-religious activity. However, we cannot be sure that part of the work preceding them (probably passed down orally) was not lost.

The fifth Zug may be characterised by the concept 'controversy'.

b) Hillel.

Through the generations, Hillel has been the prototype of the totality of the positive qualities of the Jew. The biographical details about him are sparse, so that we do not know his father's name, or the city of his birth.

Because the Halachot linking Shmaya and Avtelyon are very few, we can assume that Hillel did not follow them absolutely but showed independence and originality.

Both in the traditions about him and according to his own sayings, he apparently came from Babylon to Jerusalem, where he established his school (the Beit Shammai preceded him). Even though there are those who attribute the Midot to Hillel, there is evidence that these were in use before him. The very use of the logic and Midot were not his innovation. His innovation was the use of the Midotic system as a methodology directed by the principle of applying the Halacha to life.

c) Hillel as a dominant figure in the Agada.

According to his Halachot and his controversies with Shammai, it is difficult to reconstruct his method and his world-view - it is easier to distinguish between Beit Shammai and Beit Hillel. It is also difficult to link Hillel with Beit Hillel (and, of course, Shammai with Beit Shammai) with full certainty. It seems to us that we must carefully examine the full

validity of the Agadot about Hillel - which is not so for the Halachot in his name. Despite this, there is a firm base for associating the Agadot with the figure of Hillel who lived and worked as a central personality in this dynamic period - his personality must have been impressive and inspiring. The dominance of Hillel in the Agada apparently stems from the following causes:

i) The stories of Hillel were created mainly in Pharisaic circles.

ii) It is possible that these stories were developed by the circles of L' Yehuda Ha'Nasi to justify the authority of the dynasty.

iii) It is not unreasonable to suggest that he was seen as an anti-King - the genuine, legitimate ruler in opposition to Herod.

iv) Hillel was apparently responsible for the Pharisees entering the Temple, and from this we have stories linking Hillel with the Temple.

v) Hillel, unlike the Saduccees, was not involved with politics during Herod's era, and apparently was even responsible for the transformation of the Pharisees from a political party to a religious body.

vi) Hillel's relationships with the ruling body satisfied the sages of later generations who objected to a confrontation with the rulers. Hillel's position was not one of capitulation - but was a-political.

vii) Hillel is not presented in a superior way to Shammai in the Halacha; so that after the rise of Beit Hillel it was necessary to enhance his image.

viii) It is the tales about Hillel - and not the Halachot - which have become known in the traditions of the nation.

ix) The reliance on Hillel is sometimes in opposition to his own methodology, because, according to his system, tradition does not constitute an absolute criterion.

x) Hillel is linked to the conflict between the Pharisees and the Saduccees in which Hillel mostly emphasised the authority of the sages in the explanations of the Torah and in 'fixing' the Halacha.

a) Shammai in the Halacha and Agada.

The number of legends about Hillel is disproportionate to those about Shammai. This may be because the Tanaitic and Amoraic sources were collected by the followers of Hillel.

Concerning Shammai, there is also a scarcity of biographical material. He is firmly anchored in the traditions of Eretz Yisrael and his Beit Midrash was established before that of Hillel. Shammai replaced Menachem in leadership and worked with Hillel. Shammai, as we have seen, was possibly the sage who was a prosecutor in Herod's Trial and who demanded a heavy sentence. It is true that he is described in the Halachot and in the Laws affecting the nation as stricter and more obstinate than Hillel, but this is not particularly so in personal matters (according to his sayings). But it is difficult to accept fully those Agadot - whose aim is literary - which present him as strict and obstinate, as an antithesis to the figure of Hillel. His place in the the tales of the Agada is after that of Shimon ben Shatach. In the Midrashim he is related to in a proper and correct manner by comparison with the unsympathetic attitude in the other Tanaitic and Amoraic sources. In some of the Halachic sources Hillel and Shammai are given equivalent treatment, while in others Shammai is secondary and inferior to Hillel. In those sources in which Shammai is mentioned without Hillel, he is presented as one who dominated the Halacha. His presence is authoritative and is honoured - even the prior mention of his name is meaningful. In the stories, Shammai the man is presented separate from Beit Shammai, without power and sometimes even forced to retract; but when he does so, this in fact is because of his logic. In the Agada, Shammai is presented as if he knows that the Halacha should be according to Hillel - but nevertheless chooses a stricter ruling for himself. His image is lessened in order to enhance that of Hillel.

PART II.

3. From Hillel and Shammai to Beit Hillel and Beit Shammai - a development of existing streams in the Halacha.

In this chapter we examine whether the school of Shammai and the school of Hillel initiate new streams or continue the existing ones. We also relate to the question concerning the relationship between Hillel and Shammai and the schools named after them.

It is reasonable to suppose that in the same way that Hillel and Shammai continued existing streams in the Halacha, so too did the schools they established. This dual form of leadership is an expression of two forces. These streams seem to represent the conservative and the progressive forces. However, although the differences can be explained against the background of class stratification, it is also possible to demonstrate the presence of a large number of priests among the conservatives. It would be more correct to assume that it would be in the nature of the priests and the provincials to join the conservatives (and not necessarily the opposite). It is very possible that the sources of the streams can be seen at the beginning of the era of the 2nd Temple.

Beit Shammai continues to represent the conservative approach of the early Halacha, as we shall see below.

a) Echoes of the friction between the two Pharisaic streams.

In the Herodian period there were a few personalities who were seemingly 'swallowed up' in history, and this creates for us an enigma. Nonetheless, a link can be found between them and the Pharisaic streams. These, Menachem, Akavia, B'nei B'tirah, and Yehuda ben Dortai, had in common a rejection (in varying degrees) of Hillel's methods of learning. Their opposition was on Halachic religious grounds. It seems that they operated within Pharisaic circles and represented the conservative line, which was closer to Beit Shammai (see Appendix 3).

4. The Position of the Research concerning the differences between Beit Shammai and Beit Hillel.

This chapter is concerned with the clarification of the differences between the two schools as they are expressed in the Tanaitic and Amoraistic sources. The various explanations of the differences are examined - for example, class differences, socio-economic and political differences, geographic differences, personality, differences in methodology, differences in Halachic explanation and exposition, differences in various traditions and the attitude to tradition, differences in the development of the Halacha. We have taken into account the possibility of bias in considering this topic. We question the dominant approach which seeks to explain in a single perspective all the attitudes of each school, in relation to all the controversies throughout the period. There is no doubt that the controversy between Beit Shammai and Beit Hillel was overloaded with the different interpretations from the various periods. However, over and above the interpretations - and forced interpretations - it is possible to distinguish between by a number of meaningful differences:

1. Beit Hillel applies Midot and the Midrashic method derived from the writings of scribes, to the writings of Torah; while Beit Shammai limits itself to those Midot which relate to the Bible itself - e.g. G'zeira Shava

2. Beit Hillel discovered in the Halacha: 'always should the disposition of man be pleasant with people' (Keth 17a) and Beit Shammai sticks to the letter of the Torah.

3. It seems probable that Beit Hillel showed a tendency to avoid accepting any Halachá with political overtones, whereas Beit Shammai was not concerned to do this.

4. The principle of the intention in the Halacha of Beit Hillel - i.e. the distinction between voluntary and involuntary occurrences - was a guiding principle; whereas for Beit Shammai this was not so.

5. For Beit Hillel the Sages have the power to fix the limits of the Halacha in order to keep people away from wrongdoing, whereas for Beit Shammai the people should choose of themselves to do their best.

However, it is difficult to accept the other explanations and principles attributed to the schools according to the claim that they constitute the root of the controversy. In the Halacha the influence of Shammai's character is inconsistent with Beit Shammai. There is no evidence of the existence of Babylonian Batei Midrash before the second century C.E. - and so we cannot accept the 'geographic explanation'. It is less reasonable to use the socio-economic methods of explanation because there is neither external nor internal evidence of the existence of these classes in any pattern represented in the controversy of the schools.

The most important principle that separated the schools was the bond between Beit Shammai and tradition, as against the more flexible approach of Beit Hillel. However, this does not explain all the controversies between the schools. During the years, the two schools functioned as though they were two parties, or, more accurately, two factions within one party - for at least a hundred years. During this time, different and concrete points of controversy occasionally arose about which they differed and these differences were channelled into these factions. Sometimes these differences reached the point where a particular view held by the one school was adopted by the other - as Urbach showed by the principle "One will not teach only him who is wise, modest, respectable and wealthy" - which was held by Beit Shammai and later became closer to Beit Hillel. It is accepted that Beit Hillel was not sympathetic to the revolt of 66 C.E. and there are Agadot about this which tell how the leaders of the Pharisees were pushed into the revolt (in the Assembly of the 18 Decrees). And then, in the period of Yavneh, R' Akiva particularly was identified with Beit Hillel - and he was the one who greatly encouraged the revolt; whereas R' Yehuda ben Ilai, the follower of R' Eliezer Hashamoti, was able to compromise with the Roman rulers. And this applies to the 'Bat-Kol'. During the period of Yavneh, it was said to R' Eliezer Hashamoti "It is not in the heavens", - when he sought proof for his claim by a sign from heaven and indeed, a sign was received; while later, according to the tradition, the Halacha was definitely according to Beit Hillel by 'Bat-Kol'.

In the works of various scholars on the essence of the controversy between the schools, one main claim is constantly re-iterated in the criticisms of their colleagues: reference is not made to all of the controversies, but only to some, while another part is avoided and an additional part is forced and laboured. There is some truth in this criticism, as there is some truth in the claims of the various attempts to explain the essence of the controversies. But the stumbling-block for most of the scholars was the assumption that all the controversies must be explained according to one system. It is difficult to accept that during the hundred years of change, with fluid circumstances and different personalities with differing backgrounds and characters, that these controversies should have been preserved as total systems of principles. All attempts to reduce the controversies between the schools to one single underlying cause have thus far failed. There seems to be a combination of various underlying causes and divergences.

5. The Halacha prior to the Destruction.

The question is: Did the Halacha before the Destruction follow Beit Hillel, apart from a few 'victories' by Beit Shammai as 'illegal' actions?; or were those 'victories' of Shammai representative of the norm? It is necessary to attach intentional significance to the precedence of the mention of Beit Shammai over Beit Hillel in the text of the Tanaitic sources.

The impressive achievements of Hillel were attained by the force of his personality but he did not manage to overcome the early and deep-rooted foundations of Beit Shammai. Up until the Destruction, Beit Shammai preserved its power and strength.

In order to assess the respective influence of the two schools before the Destruction, we need to select those Halachot from the Tanaitic sources that were fixed later, i.e. after Beit Hillel had risen to power. Establishing the date for these Halachot is difficult. There is no certainty in relying on form for this purpose (e.g. "On that day....", or, "The School of Shammai say....") (Trans. Danby). Although the Mishna and the Talmud were formulated in their present text according to Beit Hillel, we nevertheless have evidence of a number of 'victories' for Beit Shammai, and amongst these even some over Hillel himself. These 'victories' are presented partly as though they were achieved by force. It is natural that the Halacha used in the Temple should have been closer to the conservative Halacha of Beit Shammai. However, it is a surprising fact that the House of the Nasi R'Gamliel I and Raban Shimon ben Gamliel I (particularly the latter) were as strict with themselves as Beit Shammai. (And perhaps this is the reason for the tradition being as sparse concerning R'Shimon ben Gamliel; and, perhaps this is the reason that R'Yochanan ben Zakkai signed the letters in addition to R'Shimon ben Gamliel). A common explanation is that the Roman subjugation caused the nation to follow Beit Shammai more closely because it was closer to the Zealots. But this explanation is correct only for the decade before the Destruction.

We must not diminish the power of Beit Shammai before the Destruction by the claim that the position and status of R'Yochanan ben Zakkai left no place for the power of Beit Shammai. Among his pupils we find those who presented Halachot in the name of Beit Shammai - particularly R'Eliezer. Raban Yochanan is remarkable in his independence (which apparently caused him to be left behind at Brur Chayil). His function was intermediate between the presidencies. Owing to force of circumstance, he concentrated mainly on the national survival, rather than on the controversies between the schools.

The popular opinion suggesting that Hillel had many disciples while Shammai had only a few, is not at all supported when the list of sages who present Halachot in the names of Hillel and Shammai respectively is examined. And therefore, no conclusions may be drawn as to the relative superiority of either school over the other.

It would seem that during the period of the Temple, Beit Shammai was more powerful - possibly because of the lack of leadership of high calibre in Beit Hillel, or because of the circumstances of the times which created a tendency towards Beit Shammai, which was politically more extreme. It is also possible that the strengthening of Beit Shammai emanated from the Saducees. With the weakening of the Saducees by Herod, their support passed to Beit Shammai; and perhaps, following Halevi and others, Beit Shammai was an earlier and more firmly established Beit Midrash, whereas Beit Hillel was as yet new. Perhaps there is a direct connection between the status of Beit Shammai and the Temple. It seems that its main strength derives from circles that were linked to the Temple (e.g. the priests). Even some of the tales which testify to its power, are from the Temple sphere.

a) The Confrontation of the Houses in the Assembly of the 18 Decrees.

Although we cannot determine accurately whether there is an identity between Beit Shammai and the Zealots, nonetheless we do know that Beit Shammai influenced the Zealots, and was influenced by them. This was not so in the case of Beit Hillel, although among the Zealots were to be found followers of Beit Hillel, and even of the Essenes.

Beit Shammai and the Zealots caused the Assembly of the 18 Decrees to make extreme Halachic-political decisions which

were accepted by the Pharisees. Though there was an abortive attempt by Beit Shammai to force many other Halachot on Beit Hillel, the assembly itself was a resounding victory for Beit Shammai. This was possibly the strongest conflict between the two schools in the period preceding the destruction of the 2nd Temple (see Appendix 4).

b) The Precedence of Beit Shammai over Beit Hillel in the Tanaitic Texts.

With a few exceptions, Beit Shammai precedes Beit Hillel when the controversies are presented in the Tanaitic texts. There is no doubt that these controversies (at least a large number of them) passed orally until the 'fixing' of the Mishna. We may not assume that all the formulae (Beit Shammai, Beit Hillel) were transformed. It is accepted that Tana Kama (the first opinion) is equivalent to the majority opinion, and that the controversial ruling follows. If it is correct that Beit Shammai was dominant in the period before the Destruction, we can explain the precedence of Beit Shammai because its opinion was that of the majority. Only later was this position reversed.

APPENDIX 1.

The Link between the Smicha Controversy
(between Beit Shammai and Beit Hillel)
and Jesus.

It is possible that the stand taken by Beit Shammai in opposition to the 'laying of hands' on Korban Shlamim and sacrificing of the Olah on Yom Tov (Chagiga 2:3) is close to that of Jesus regarding the market within the Temple.

There is certainly a direct connection between the Smicha controversy of the Zugot and the controversy of the Smicha and Yom Tov sacrifice between Beit Shammai and Beit Hillel. But there is no certainty that there is overlap between the two.

On the basis of the stories about sacrifice at the Temple on Yom Tov in which Hillel and Shammai and their pupils were involved, and from the Halachot concerning sacrifice in the Temple, we can possibly discern Beit Shammai as the motive in these stories and Halachot. Beit Shammai prohibited 'laying of hands' on festivals for Halachic reasons. As a result we see sociological consequences - i.e. only minor participation by the masses in Temple worship.

The prohibition of 'laying of hands' on Yom Tov (in their opinion the 'laying of hands' would be done the previous day) would necessitate preparations before the Chag, but during the Chag itself at which multitudes of people would be massing at the Temple, there would be no 'market' of sacrifices. Because not everyone could prepare their offerings in advance, and because they could not 'lay hands' on the Chag, there must have been many who did not sacrifice.

Beit Hillel, on the other hand, sought to involve the masses in the Temple activities. The act of Jesus at the entrance to the Temple when he overturned the tables of the sellers and chased away both buyers and sellers (amongst whom were buyers' and sellers of offerings) has the same effect which stems from the position of Beit Shammai on this issue.

APPENDIX 2.

Shammai and Herod's Trial.

Herod stood trial in a criminal case before the Sanhedrin for the murder of a group of Zealots with the consent of King Hyrcanus. In the procedure of the trial, the members of the Sanhedrin were afraid - except for one, whom Josephus called 'Sameas' - who demanded the full force of the law against Herod. We feel we can accept the opinion that this same member was Shammai, the pupil of Avtalyon with whom he appeared at the trial - particularly if it is correct that Shammai preceded Hillel - and also because the position taken by Sameas at the trial is characteristic of Shammai. It might be that, had Hillel been involved in the trial, many legends would have been woven around this, in accordance with the tendency in the Tanaitic and Amoraic works.

We do not wish to negate the authenticity of Josephus who mentions Sameas three times - Josephus would not have presented such a contradiction. In the story of the trial of Herod, Josephus presents the Halacha about the responsibility of the 'sender', the one who gives the orders. If this identification of Sameas with Shammai is correct, we learn from this: a) Shammai's position in the Sanhedrin (and perhaps because of this, Herod refrained from attacking him); b) about the link between Shammai and Avtalyon (both of whom held the view not 'to lay hands'); and c) Shammai accepted the early Halacha about the responsibility of the 'sender' (he who gives the command) in opposition to the later Pharisee Halacha.

APPENDIX 3.

Recorded Personalities - some of the remnants of opposition to Hillel.

Four of the Sages (Menachem, Akavia, B'nei B'tirah, Yehuda ben Dertai) from before the Destruction 'disappeared' or faded from activity. We attempt to connect these to one another and to place them at the centre of the conflict between the two schools.

a) Menachem.

Regarding Menachem: his relationship with Hillel is clear - that of opposition; but the reasons for his withdrawal from the leadership, and what happened to him afterwards are not known. His replacement by Shammai may point to his closeness to Shammai.

b) Akavia ben Mahalalel.

The period of Akavia ben Mahalalel was probably between that of Shmaya and Avtalyon and Hillel and Shammai, because he was not called by the title Rabi. He was a witness concerning the Karkemit from the period of Shmaya and Avtalyon - and this was eye-witness testimony. According to his Halachot he is close to the conservative circles.

c) B'nei B'tirah.

B'nei B'tirah relinquished their presidency to Hillel according to tradition, and are mentioned in one body in the Halacha referring to the Temple ritual - but it would seem that this was accompanied by a conflict. B'nei B'tirah are not mentioned in the chain of tradition and were apparently not presidents, but stood at the head of a marginal 'sub-committee'. In his argument with them, Hillel was supported by the masses. Their connection with Hillel was one of opposition mainly in the method of study. Even B'nei B'tirah seem closer to Shammai in their systems.

d) Yehuda ben Dortai.

Yehuda ben Dortai and his son lived in the period between Shmaya and Avtalyon, and that of Hillel and Shammai. All we know about them is that they opposed the Halacha of Shmaya and Avtalyon, and that they withdrew. We also know that they moved to the south which tended towards the conservative wing.

e) Conclusions.

Despite the scarcity of historical material about these personalities who have been 'swallowed up' by history from the period of Herod to the Destruction of the 2nd Temple, it appears that they have much in common:

- 1) They all arose from among the Pharisees in the period of two generations.
- 2) They withdrew from the leadership or from their central positions in the community.

3) They opposed the other Pharisees - not politically, but in matters of pure religious ritual (Shabbat, Purity).

4) They constituted opposition to Hillel.

5) They upheld conservative traditions which were somewhat closer to those of Beit Shammai.

These shared characteristics do not, however, exclude certain parallels:

i) Menachem and Akavia are mentioned in the chains of tradition; B'nei B'tirah and B'nei Dortai are not

ii) Only Akavia ben Mehalalel was banned.

iii) B'nei B'tirah and Menachem are mentioned as opposition to Hillel, which is not so for the other two.

iv) Menachem withdrew to the King's service, or to the Essenes. We do not know about the B'nei B'tirah, but they were apparently close to King Herod.

v) B'nei B'tirah are the only ones mentioned as sages after their withdrawal. (However, it is doubtful whether these were the same B'nei B'tirah).

vi) In a later period there was, so to speak, rehabilitation of B'nei B'tirah and Akavia.

vii) B'nei B'tirah and B'nei Dortai apparently opposed the drawing out of Halachot according to the Midotic system.

viii) Only for Akavia was the tradition of the ban upheld.

In the light of the above, we tentatively suggest that these four took part in the conflict between these two fundamental approaches of the two schools - the conservative and the liberal. Their withdrawal shows the opposition within the Pharisees to the extreme conservative approach. As a result of this, the two forces, symbolised by the two houses, developed. Beit Shammai was apparently more tolerant than these four, by the very fact that it did not oppose the drawing out of Halachot according to the Midrashic method. It is possible that Hillel referred to this group (all, or

part of it) when he said: "Separate not thyself from the congregation". Against this background, the figure of Hillel is more prominent as one who succeeded in leading the Pharisees towards strength and power. The strength of the Pharisees led by Hillel and his successor found numerical expression too, which could develop into political power; but the secret of their strength lay in the very fact that they were removed from the political arena. By this, the Pharisees had undisturbed breathing space in which to grow. The abovementioned opposition to Hillel was on a Halachic and not a political basis (according to the content of the Halachot of the controversies and their essence).

APPENDIX 4.

The 18 Decrees (י"ח דברי).

The sources depict the climax of the conflict between the two schools before the Destruction in the 'Assembly of the 18 Decrees'. In this chapter the circumstances of the Assembly, the time and place, and the influence upon it, are analysed - and thus the content of the may be understood according to the Tanaitic and Amoraic sources. The evaluation of the Assembly by subsequent generations is also examined. Can we learn about the decision-making process of the Halacha in general from the procedures followed by this and other Assemblies?

The Assembly of the 18 Decrees was a climactic point in the confrontation between Beit Shammai and Beit Hillel before the Destruction. Apparently the date of the Assembly was 65/66 C.E., prior to the revolt and after the victory of Cistus. The Assembly took place at the house of Elazar ben Hananiah (ben Hizkiya) ben Garon, and not at Lishkat HaGazit, the permanent seat of the Sanhedrin.

The revolt began with the cessation of sacrifices to the Caesar in 65 C.E., under the influence of Elazar ben Hananiah together with other Zealots. Although we cannot attribute social intentions to Elazar, nevertheless, accompanying aspects of the Sikariim, together with nationalist/political consequences and projections can be discerned in these trends.

The eighteen decrees are decrees that came about in a particular political situation and achieved elevated religious importance. The essence of these decisions is the increase in the separation between Jews and non-Jews. There is no full agreement between the various sources (Tanaitic and Amoraic). It is not easy to establish the list of the eighteen decrees agreed upon by the various sources. A number of them are restatements of older decrees. Among these are some which are directed against the Saducees.

About a century after this event they were still arguing about the identity of the decrees. According to the Jerusalem Talmud, three groups of Halachot came before the Assembly. One of these was the Decrees upon which they decided, and their essence, as noted above, was the separation from non-Jews and was against the Saducees; the second, about which they 'quarrelled': Beit Shammai attempted to take advantage of the Zealots' support, which sided with him at this Assembly. On this group no final decision was taken. In the third group there were Halachot which were not even voted upon.

The participants in the Assembly were mostly Pharisees from Beit Shammai and Beit Hillel; possibly even without Saducees. The anti-Saducee tendency was expressed in a threat of reducing the priestly income, by which means the Pharisees hoped to force the Saducees to accept the Pharisee Halacha.

There is no agreed evaluation of this Assembly by later generations. R'Eliezer and R'Yehoshna, of the assessors, are the closest to the event. Very simply, R'Eliezer upholds the decisions of the Assembly whereas R'Yehoshna negates them. However, it seems that R'Eliezer and R'Yehoshna (who were involved in passing decrees in their time) disagree not about Halachot that were decided at this Assembly, but about the passing of decrees in general. R'Eliezer upholds the passing of decrees, whereas R'Yehoshna negates this.

Because of the fact that most of these decrees were not cancelled, except for the Decree of the Oil (by R'Yehuda Nesia)

we learn: a) that it is possible to annul, and b) that all agreed about most of the Decrees of the Assembly.

One of the procedures of accepting the decisions before the Destruction was the Minyan (vote). There is evidence that this was used in important and fundamental issues. The decision was according to the majority opinion and was completed with the vote - Nimnu VeGamru. If any individual had the right to conduct himself as he wished, usually after a Minyan and a decision, he had to accept the majority decision. Usually they voted about controversies without Shmu'a (tradition as evidence). This Minyan was not permanent - nor was its meeting-place, and not necessarily at the Beit Din. Because of its historical significance and the projections stemming from this, was remembered for generations.

The sharpest confrontation at this Assembly was between Beit Shammai and Beit Hillel - and Beit Shammai emerged victorious. It was difficult for the followers of Beit Hillel in the following generations to accept this; and perhaps they even attributed a responsibility for the development of events until the Destruction to those who accepted the Decrees at this Assembly. Therefore they attribute use of violence to Beit Shammai, although this is not evident in this or other Assemblies.

The details which it seems important to emphasise in this connection are:

1) The decrees were accepted by both Beit Shammai and Beit Hillel.

2) It is difficult to accept the description of violence by Beit Shammai at face value - perhaps they were helped to accept the decisions within the framework of the Halacha by general political circumstances.

3) The use of the phrase: "...As the day when the (golden) calf was made..." by the later generations, is not necessarily applicable to this Assembly, but to the passing of decrees in general.

4) The place of the Assembly has significance because it was not at the place of the Sanhedrin, nor a public meeting

place.

5) The decisions accepted by the Assembly show its anti-Saduccee character and were apparently accepted either in the absence of Saduccees from the Assembly or their very minor presence.

6) It is possible that the agreement that Beit Shammai and Beit Hillel reached at the Assembly stemmed from the desire to present a united front against the Saduccees.

7) This Assembly was an assembly of rebels before the national government had been established - representing all sections of the population.

In summary, we see that we have followed the development of Beit Shammai and Beit Hillel, and the conflict between them, which began with their founders Shammai and Hillel, on the basis of the controversies of their predecessors - the Zugot. It was from the personality of Hillel, who overcame widespread, though not consolidated, opposition (the remnants of testimony which are preserved in our sources), that Beit Hillel drew its formidable strength. But after his death and up until the Destruction, this strength inclined towards Beit Shammai, against the background of the circumstances of the period.

At the beginning of the Revolt against the Romans, the confrontation between the schools reached its climax in the Assembly of the 18 Decrees.

Even though the framework of the division into schools was maintained until the Destruction, we see that a body of opinion formulated in one school is sometimes adopted by the other. Both schools operated within the Pharisee camp and were divided mainly against an ideological Halachic background, which, of course, had socio-political, etc, projections.

In this important period in the history of the Jewish nation; its culture was characterised by conflict: externally, against the Romans, and internally, against differing tendencies, some

of which developed into religious faiths which have flourished to the present time.

Because of the combination of these circumstances, this period received biased treatment by the various generations.

The development of the Halacha in the century preceding the Destruction was characterised by conflict between two streams, each of which pulled in an opposing direction to the other: this may be seen as analogous to a body with two eyes, each of which looks in one direction - but total vision may only be achieved by the two together. These conflicting streams were, however, in opposition from within one body: "Notwithstanding that these declare ineligible whom the others declare eligible, yet (the men of) the School of Shammai did not refrain from marrying women from (the families of) the School of Hillel, nor (the men of) the School of Hillel from marrying women from (the families of) the School of Shammai" (Mish., Eday. IV, 8) This unity was achieved on the basis of the ethnic nature of the religion - a situation we see reflected in our times, with the land and the nation serving as the unifying foci for the people.

GLOSSARY OF TERMS.

- Agada (pl: Agadot). Legend, tale. The non-legal contents of the Mishnah, Talmud and Midrashim.
- Amoraim (adj: Amoraitic). Talmudic sages. A name given to the Rabbinic teachers during the period of the Talmud.
- Bat-Kol. Heavenly voice announcing God's decision in matters of urgent importance.
- Beit (pl: Batin). see note on page
- Beit Midrash (pl: Batin Midrash) Institute of Jewish learning, place of study of the law (The rabbinic texts).
- Chag. Festival.
- Eretz Yisrael. Traditional name, since rabbinic times, for the land promised by God to Abraham and his seed.
- Gzira Shavā. Comparison by analogy - inference by word analogy.
- Halach (pl. Halachot: adj: Halachic) Traditional law - the legal part of of Rabbinic literature in contrast to Agada.
- Korban Shlamim. Peace offering.
- Midot (adj: Midotic) Hermeneutical rules for interpreting the Biblical text both for Halachic and Agadic purposes.
- Midrash (pl: Midrashim, adj: Midrashic) Homiletical interpretation. The discovery of meanings, other than literal, in the Bible.
- Nasi. The head of the Supreme Council. The presiding officer of the Great Sanhedrin in the Temple.
- Olah. Whole offering.
- Sikariim. (A curved dagger). Name used by Josephus for Jewish Zealots who maintained active resistance against Rome.
- Sanhedrin (The Great Sanhedrin). The Assembly of 71 ordained scholars which functioned both as Supreme Court and Legislature.

<u>Semicha.</u>	The laying of hands on the sacrifice.
<u>Tanaim</u> (adj: Tanaitic)	Sages of the Mishnah (and Toseftah)
Torah:	The Mosaic Law, the Pentateuch
Usha.	A town in Galilee
Yavneh.	The modern name for the town of Jamnia
<u>Yom Tov.</u>	Festival day.
<u>Zug</u> (pl: Zugot)	Name given to each of the five pairs of scholars holding the offices of president (nasi) and vice-president.

- Hirsch, E.G., Sacrifice, J.E. X.
- Kohler, Zealots, J.E., XII 639.
- Kohler, Nasi, J.E., IX 171.
- Lauterbach, J.Z., Shammai, J.E. XI 230
- Lauterbach, J. Z., Sanhedrin, J.E. Xi 41.
- Lauterbach, The Pharisees and their teachers, H.U.C.A., 6, 1929, 69.
- Lauterbach, Shimeon ben Gamliel I, J.E., XI 347.
- Mendelson. S., Bet Hillel and Bet Shammai, J.E., III, 115.
- Rainy, A., Sacrifice, E.J., 14, 599 - 616.
- Sonne, I., Schools of Shammai and Hillel seen from Within, Ginzberg, L., Jublee vol, Eng Section New York, 1945.
- Safrai, S., Bet Hillel and Bet Shammai, E.J., 4, 737 - 742.
- Safrai, S., Pilgrimage, E.J., 13, 510 - 514.
- Zeitlin, S., The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin, J.Q.R. 48 (1957 * 58): 1 - 5.
- Zeitlin, S., The Political Synedrion and the Religious Sanhedrin , J.Q.R., 36 (1945): 109.
- Zeitlin, S., Synedrion in the Judeo-Hellenistic Literature and Sanhedrin in the Tannaitic Literature , J.Q.R. 36 (1945): 307 - 513.
- Zeitlin, S., The Takkanot of Rabban Johanan ben Zakkai , J.Q.R., 54 (1964): 288 - 310.
- Zeitlin, S., The Halakah, J.Q.R., 1948, 21 - 6.
- Zeitlin, S., The Semikah Controversy between the Zugoth, J.Q.R., V, 1917.
- Zeitlin, S., Prosbol A study in Tannaitic jurisprudence, J.Q.R., 37, 1946, 341 - 362.
- Zeitlin, S., Hillel and the Hermeneutic Rules, J.Q.R., 54, 1963, 161 - 173.
- Zeitlin, S., A reply, J.Q.R., 1963, 345 - 349.
- Zeitlin, S., The Title Rabbi in the Gospels is Anachronistic, J.Q.R., 1968, 158 - 160.
- Zeitlin, S., Midrash A Historical Study, J.Q.R., 1953, 21 - 36.
- Zeitlin, S., The new Palestinian Edition of the Mishna, J.Q.R., 1947, 301-305.
- Zeitlin, S., The Pharisees A Historical Study, J.Q.R., 1961, 97 - 129.

ש. ספראי, בחיבות חדשות לבעית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, עמ' 203 - 226, בספר אלון, מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, הקבוץ המאוחד, 1970.

א. פינקלשטיין, השפעת ב"ש על ספרי דברים, ספר אסף, הרב קוק, 1953, עמ' 415 - 426.

א. פינקלשטיין, ההלכות שנאמרו בירושלים, ספר היוכל לא. מארכס, חלק עברי ביר יורק, תש"י, עמ' שב"א - שס"ט.

א. פינקלשטיין, הנשיאות והסנהדרין בישראל, התקופה, ל' - ל"א, תש"ו, עמ' 705 - 711.

ד. פלוסר, כת מדבר יהודה והשקפותיה, ציון, ל"ט, תשל"ד, חוברת ג' - ד', עמ' 89 - 103.

א. קמינקא, הלל הזקן ומפעלו, ציון, ד', תרצ"ט, עמ' 258 - 266.

א. קמינקא, רבי יוחנן בן זכאי ותלמידיו, ציון, ט', תש"ד, חלק א', עמ' 70 - 83.

י.ל. קצבלסון, הלל וביית-מדרשו, סקירה תלמודית והסטורית, התקופה, ג', תרע"ח, עמ' 269 - 301.

Abrahams, I., Sanhedrin, in J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, XI, 184 - 185.

Broyde, I., Rabbi, J.E. X 194

Enc. Hebraic, Hillel, E.J., 8, 482 - 485.

Enc. Hebraic, Aggadah, E.J., 12, 354 - 364.

Enc. Hebraic, Johanan ben Zakkai, 10, 148 - 154.

Feldman, L. H., The Identity of Pollion the Pharisee in Josephos, J.Q.R., 49, 1958 - 9, 53 - 62.

Guttman, A., Foundations of Rabbinic Judaism, H.U.C.A., 1950, 453.

Guttman, A., Hellelites and Shammaites A Clarification, H.U.C.A., 1957, 115.

Guttman, A., The Significance of miracles for Talmudic Judaism, H.U.C.A., 20, 1947, p. 363 - 406.

Herr, M.D., Shammai, E.J., 14, 1291 - 1292.

Hoening, S.B., Oil and the pagan Defilement, J.Q.R., 1970, 63 - 75.

ב) מאמרים

b) ARTICLES

- מ. אבי יונה, י.מ.ג. גרייץ, בית המקדש (הבית השני) אנצק. עברית, ח.
568 - 577.
- פ. אבי יונה, מ.ש.ט.ה.ן, ירושלים, אנצק. עברית, כ"י 289 - 279.
- א.א. אורבך, יוחנן בן זכאי / אינצק. עברית י"ט, 345 - 349.
- א.א. אורבך, הלל / אנצק. עברית / י"ד 537 - 539.
- א.א. אורבך, שמחה אסף / אגדה / א' 353 - 365.
- א.א. אורבך, הלכה ונבואה / תרביץ י"ח תש"ז - תש"ח, עמ' 1 - 27.
- א.א. אורבך, מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שבי, חוברת ד', ירושלים, תשכ"ה, עמ' 31 - 54.
- ג.ד. אישענשטיין, יוחנן בן זכאי, אוצר ישראל 5, עמ' 101.
- ג. אלון, בשיאורתו של רבן יוחנן בן זכאי, ספר קלוזנר, תל-אביב, תרצ"ז, עמ' 154 - 170.
- ג. אלון, עמדת הפרושים כלפי שלטון דמי ובית-הורדוס, ציון, ג', תרצ"ז - תרצ"ח, ספר ד', עמ' 300 - 322.
- ג. אלון, הליכתו של רבי יוחנן בן זכאי ליבנה, ציון, ג', תרצ"ח, עמ' 183 - 214.
- ג. אלון, עמדת הפרושים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס, ציון, ג', תרצ"ח.
- י. אפרון, שמעון בן שטח ויבאי המלך, עמ' 69 - 132, בספר אלון, מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית הקבוץ המאוחד, 1970.
- י.ב. אפשטיין, למשנת ר' יהודה, תרביץ ט"ו, עמ' 13 - 1.
- י.ב. אפשטיין, ספרי זוטא, תרביץ א', תר"ץ.
- ח.י. בורנשטיין, משפט הסמיכה וקורותיה, התקופה, ורשא, תרע"ט, עמ' 393 - 426.
- ב. בן יהודה, תופעה בדידה בלוח העברי - עדות הסטורית, האומה, אלול תשל"ד, 436 - 434.
- א. ביכלר, הלכה למעשה כבית-שמאי בזמן הבית ואחרי החורבן, ספר היובל לבלוך, תרס"ה, 30 - 121.
- ב. דה פריס, הלכה, אנצק. עברית, י"ד, 498 - 529.

- Ginzberg, L., Students, Scholars and Scribes, Philadelphia, 1928.
- Grant, M., The Jews in the Roman world, London, 1973.
- Herford, R. T., The Pharisees, London, 1924.
- Herford, R. J., Pharisaism Its aim and its Method, London, 1912.
- Lauterbach, J. Z., Rabbinic Essays, Cincinnati, 1951.
- Mann, Jacob, The Jews in Egypt and in Palestine, London, 1920.
- Moore, George Foot, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. 3 vols. Cambridge, Mass, 1927 - 30.
- Neusner, J., Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, Leiden, 1962.
(Ca 1 - 80 Ce.)
- Neusner, J., The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70,
Leiden, 1917. 3 vols.
- Neusner, J., Development of the Legend, Studies on tradition concerning Yohanan Ben
Leiden, Brill, 1970.
- Parkes, J., The Foundations of Judaism and Christianity, London, 1960.
- Roth, C., The Historical Background of the Dead Sea Scrolls, Oxford,
1958.
- Schechter, S., Studies in Judaism, 3 series, Philadelphia, 1945.
- Schwarz, L., Great Ages and Ideas of the Jewish people, New York,
1956.
- Safrai, S., Stern, M., The Jewish people in the First Century, vol I,
Netherlands, Van Gorcum, Assen, 1974.
- Schurer, E., A History of the Jewish people in the time of Jesus Christ
I Edinburgh, 1973. II Tra. s., Taylor and P., Christia
Edinburgh, 1885.
- Waxman, N., A History of Jewish Literature I: From close of the Canon to
the end of 12th cent, New York, 1930.
- Zeitlin, S., Studies in the Early History of Judaism, Ktav, New York,
1973. 2 vols.

- י. קלוזנר, ישו הנוצרי, הוצאה חמישית, מסדה, תל-אביב - ירושלים, תש"ה.
- י. קלוזנר, הסטוריה ישראלית, שעורים בדברי ימי ישראל, חלקים א' - ג', ירושלים - תל-אביב, תרפ"ד.
- י. קלוזנר, "הסטוריה של הבית השני, בחמשה כרכים, מהד' ו', ירושלים/1963.
- י. קלוזנר, מישור עד פאולוס, ירושלים, 1954, ב' כרכים.
- ש. קליין, ארץ הגליל, מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, ירושלים תש"ו.
- ש. קליין, ארץ-יהודה, מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, תל-אביב, תרצ"ט.
- א. קמינקא, כתבי בקורת הסטורית, מאמרים בחרים, ביר-יורק, תש"ד.
- ב. קרוכמל, כתבי ר' בחמן קרוכמל, מורה בבוכי הזמן, מאמרים, אגרות, שיר ומליצה, ערוכים ומוגהים בצרוף מבוא והערות, השוואת גירסאות ע"י ש. רבידוביץ, ברלין, תרפ"ד.
- א. שליט, הורדוס המלך האיש ופעלו, ירושלים, תש"ג.
- ה.ל. שטראק, מבוא התלמוד, Introduction to the Talmud (Eng. Trans.) 1911, Cambridge, 1924.
- Abrahams, Israel, Studies in Pharisaism and the Gospels, 2nd ser, Cambridge, 1924.
- Baron, S., A Social and Religious History of the Jews, 8 vols, 2nd ed., revised, Philadelphia, 1952; New York, 1957.
- Baeck, L., The Pharisees and other Essays, N.Y., 1947.
- Büchler, Adolf, Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century, London, 1928.
- Farmer, W., Maccabees, Zealots and Josephus, New-York; 1956.
- Finkel, A., The Pharisees and the Teacher of Nazareth, Leiden, 1964.
- Finkelstein, Lois, Akiba, Scholar, Saint and Martyr, New York, 1970.
- Finkelstein, Lois, The Pharisees, The Sociological Background of their Faith, 2 vols, Philadelphia, 1938.
- Finkelstein, Lois, (Ed.), The Jews, Their History, Schocken, New York, 1972.
- Forster, W., From the exile to christ. A Historical Introduction to Pales Judaism, Translation Gordon E. Harris, Philadelphia, 1964
- Ginzberg, Louis, The Legends of the Jews, Vol. 1: From the Creation to Jacob, II: From Joseph to Exodus, III: Moses in the Wilderness, IV: From Joshua to Esther, V: From the Creation to Exodus (Notes), VI: From Moses to Esther (Notes), VII: Index, Philadelphia, 1954.

י.ד. גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בהלכה, דביר, תל-אביב, 1968.

ל. גינצבורג, מקומה של ההלכה בחכמת ישראל, הרצאה פומבית באוניברסיטה העברית (כ"ב אדר א' תרפ"ט), ירושלים, תרצ"א.

ל. גינצבורג, על הלכה ואגדה, מחקר ומסה, Eng.: 'On Jewish Law and Lore', תל-אביב, תש"ך. Philadelphia, 1955.

ל. גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה והאגדה בארץ-ישראל ובבבל, זיו-יורק, תש"א, ד' כרכים.

צ. גראטץ, דברי-ימי-ישראל, מיום היות ישראל לעם ישראל ועד ימי הדור האחרון... מתורגם בתוספת הערות והארות חדשים ומלואים, מאת ש.פ. רבינוביץ (שפ"ר), ורשה, תרצ"ג, חלק ב'.

י.מ. גרינץ, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים, 1969.

ש. דובנוב, דברי ימי עם-עולם, מהד' ו', תל-אביב, תשל"ח.

ב.צ. הינור (דינבורג), תולדות ישראל, ישראל בגולה, מקורות ותעודות ערוכים וסדורים לפי העינים והזמנים בתוספת פתיחה, באורים והערות, חלק א', תל-אביב, תרפ"ו.

י. דרבנורג, משא ארץ-ישראל, תרגום-משון, הערות: הרכבי, המליץ, פטרבורג, 1896.

א.מ. היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, מסודר ע"פ א"ב עם באורים והגהות וגרסאות שונות, לונדון, תר"ע, ג' כרכים.

א.מ. היימאן, ראה גם אגרת רב שרירא גאון.

י.א. הלוי, דורות הראשונים, ח"א כרך ג', ברלין - וינא, תרפ"ב.

ב.ש. הוציג, הסנהדרין הגדולה, תולדותיו ופעולותיו של בית-דין הגדול בימי הבית השני, תורגם מאנגלית (The Great Sanhedrin פילדלפיה, 1953), על-ידי ד"ר ישראל אלדד, ירושלים, תשכ"א.

א.ה. ווייס, דור דור ודורשיו, הוא ספר דברי-הימים לתורה שבעל-פה, עם קורות סופריה וספריה, הוצאה חמישית ומתוקנת בהוספות רבות, וילנא, תר"ע.

ח. ששרנוביץ, תולדות ההלכה, כולל שלשלת הקבלה והתפתחות התורה שבעל-פה מתוך שרשיה ומקורותיה מראשיתה עד חתימת התלמוד, זיו-יורק, תרצ"ה - תש"י.

Gesenius Hebrew Grammer, as edited E. Kautzsch, 2 Eng. ed. by A. E. Cowley, Oxford, 1960.

Jastrow M. Dictionary of the Targumim Talmud Bavli, Yerushalmi ect. N.Y. 1950.

The Jewish Encyclopedia, 12 Vols N.Y. - London (J.E.) 1901 - 1906.

3. Secondary Literature

3. מחקרים

a) Books

א) ספרים

מ. אבי-יונה, בימי רומי וביזנטיון, היסטוריה מדינית של יהודי א"י למן מרד בר-כוכבא ועד ראשית הכבוש הערבי, ירושלים, תש"ו.

א.א. אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים, מהד' שביה, תשל"א.

ח. אלבק, מבוא למשנה, ירושלים, תשל"ט.

ג. אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב, תשל"ג (חלק א'); חלק ב', תשמ"ז.

ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, שני כרכים, תל-אביב, תשל"ז - תשל"ח.

י.ב. הלוי אפשטיין, מבוא לבוסח המשנה, בוסח המשנה וגלגוליו מימי האמוראים הראשונים ועד דפוס ר' יום-טוב ליפמן הלר, ירושלים תשכ"ד.

י.ב. הלוי אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, משנה תוספתא ומדרשי הלכה, ערוך בידי תלמידו ע.צ. מלמד, ירושלים - תל-אביב, 1957.

א. ביכלר, הסגהדרין בירושלים ובית הדין הגדול שבלשכת הגזית, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1974.

ב.ז. בכר, אגדות התנאים, הוצאה ב', ירושלים - ברלין, תרפ"ב - תרפ"ג, הוצאה א', תל"ץ.

ב.ז. בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, תל-אביב, תרפ"ה - תרפ"ו.

י. בער, ישראל בעמים, עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה, ירושלים, תשמ"ו.

י. בריל, מבוא המשנה (כולל תולדות גדולי תורה ודרכי לימודיהם), פרנקפורט - דמיין, תרל"ו; חלק ב', תרמ"ו.

א. גיגור, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, ירושלים, תשל"ט.

פריימן מהדורה ב', פרבקפורט - דמיין , ירושלים , תרפ"ה.
ר"ן , רבנו בסים בן ראובן גירונדי , פרוש על האלפסי , במהד' הרגילה.
רש"י , שלמה בן-יצחק , פרוש על התנ"ך ועל התלמוד הבבלי.
תוספות , פירושים על התלמוד הבבלי , במהד' הרגילה לתלמוד הבבלי.
תוספות יום-טוב , חיים יום-טוב ליפמן הלר , פרוש למשנה , בדפס במהדורות
רבות של המשנה.

2. ספרי עזר .2

AIDS (Dictionaries, Concordances and Commentaries)
אוצר ישראל , אינצקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל , ספרותו וזברי ימיו
ביו-יורק , תרס"ג - תרע"ב , י.ד. איזענשטיין , 10 כרכים.

אוצר לשון התוספתא , ח.י. קסובסקי , ביו-יורק , תרצ"ג - תשכ"א.
אוצר לשון התלמוד , ח.י. קסובסקי , ירושלים , תשט"ו - תש"ל , חלקים
'א - 'ט.

אנצקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים , מ. מרגליות , תל-אביב , 1962.
האינצקלופדיה העברית , כללית , יהודית וארצישראלית , ירושלים - תל-אביב
כרכים א' - כ"ו , תש"ט - תשל"ד.

אינצקלופדיה תלמודית , ירושלים , תשל"ג - תשכ"ו , חלקים א' - י"א.
חכמי הירושלמי , י. אומבסקי , ירושלים , 1951.

חכמי התלמוד , י. אומבסקי , ירושלים , 1949.

מלון הלשון הוצברית הישנה והחדשה , א. בן-יהודה , ירושלים - תל-אביב ,
1948 - 1952 , 16 כרכים.

ערוך השלם , א.י. קוהוט , מהדורה ב' , וינא - ברלין , תרפ"ו.
קובקורדנציה לתנ"ך , ש. מזדלקורן , הוצאה חדשה ומתוקנת (בהשתתפות
ח.מ. ברכר , א. אברובין , מ. פרידמן , א.ר. מלאכי) שולזינגר ,
ביו-יורק , תשט"ו , 2 כרכים.

י. קאזוביץ , בית-שמאי ובית-הלל , אוסף של מאמריהם בספרות
התלמודית והמדרשית , ירושלים , 1965.

Encyclopedia Judaica , Jerusalem , Ed. C. Roth ,
1972 (E. J.)

Encyclopedia of Religion and Ethics , J. Hastings , N.Y. ,
1908 - 1926 (E.O.R.E.).

The Mishnah , Trans. H. Danby , London , 1933.

The Babylonian Talmud , ed. I. Epstein , London , The Soncino Press , 1938.

c) Rabbinic texts הספרות הגאונית והרבנית

אברהם אבן דאוד , ספר הקבלה , עריכת ג.ד. כהן , פילדלפיה , תשכ"ד.

אגרת רב שרירא גאון , מהד' ב.מ. לוין , חיפה , תרפ"א. ועוד שתי אגרות מתוך " ערוך השלם " , ח"א , עמ' ו' - י'.

אלדד הדני , ע"פ כ"י עם מבוא והערות בצרוף מאמך על הפלשים ומנהגיהם מאת א. אפשטיין , פרסבורג , תרנ"א.

אלפסי , פירוש על התלמוד ע"י ר"י אלפסי , במהד' הרגילה של התלמוד הבבלי.

באורים (באורי הגר"א) , ע"י הרב אליהו מווילנא , פרוש על מסכת מדות.

בית-הבחירה , על מסכת אבות למנחם בר' שלמה המאירי , יוצא לאור ע"י שמואל וקסמן , ירושלים - ניו-יורק , תש"ו.

מהרש"א (חדושי-הלכות) , הרב ש.א. אדליס , פרוש לתלמוד.

מלב"ים , מאיר-ליבוש , פרוש המלב"ים להרב מאיר-ליבוש מלב"ים , התורה והמצוה על חמשה חומשי תורה , עם מכילתא , ספרא וספרי , וילנא , תרנ"ב.

משה בן-מימון (הרמב"ם) , יד החזקה (משנת-תורה) מהד' רגילה.

משה בן-מימון , הקדמות לפירוש המשנה סדר זרעים , ערוכות ומבוארות על-ידי מ.ד. רבינוביץ , תל-אביב , תש"ח.

משה בן-מימון , ספר המצות ע"פ תרגומו האמיתי של רבי משה אבן-תיבון שנמצא בכ"י במינכן ועוד הערות ותקונים וקצת חדושים המכונים תוצאות חיים , מאת ח. העליר , פיטרקוב , תרע"ד , מהד' ב' , ירושלים-ניו-יורק , תש"ו.

סדר עולם זוטא , (בספרו של א.א. בויבאור , סדר החכמים וקורתת הימים , ספר ב'). סדר עולם (רבא) , ספורי סדר עולם מיוחד להתנא רבי יוסי בן חלפתא , עם הערות ד.ב. ראטנר , וילנא , תרנ"ד - תרנ"ז.

סדר תנאים ואמוראים , עפ"י כתבי-יד , עם מבוא והערות מאת ק. כהנא , פרנקפורט - דמיין , תרצ"ה. מהד' קודמת ערך א. מרכס , ברסלאו , תרע"ה.

ספר יוחסין השלם , א. בן שמואל זכות. בזכרון כל הדורות... כל דברי ספר הקבלה

להראב"ד ורב סדר עולם זוטא וגם הוסיף... ומתוך ספר יוזיפוס (אגרת

רב שרירא גאון) יצא לראשונה ע"י צבי פיליפאוסקי עם מבוא מאת א. חיים

ב) הספרות התלמודית

b) Talmudic Texts

אבות דרבי נתן , מהדורת שכטר , ווינה , 1886.

ילקוט שמעוני , 2 כרכים , ירושלים , 1952.

מגילת תענית , וורשא , תרל"ד.

מדרש רבה על חמשה חומשי תורה , וורשא , תרצ"ד.

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי , הערות ומבוא ד.צ. הופמן , כרנקפורט -

מייזן , תשל"ה , עריכה מחודשת י.ב. הלוי אפשטיין , הושלם ע"י

ע.צ. מלמד , ירושלים , תשט"ו.

מדרש תנאים על ספר דברים , הגהות ד.צ. הופמן , 2 כרכים , ברלין

תרס"ח - תרס"ט.

מכילתא דרבי ישמעאל , הערות וחלופי גרסאות ח.ש. הורביץ וישראל רבין ,

כרנקפורט - דמייזן , תרצ"א , מהדורת לויטברך , 3 כרכים ,

פילדלפיה , תרצ"ב.

משנה , ששה סדרי משנה, מהדורת ח. אלבק , ירושלים - תל-אביב , תשל"ז-תשל"ט.

ספרא , מדרש על ספר תורת כהנים עם פרוש הראב"ד והגהות א.ה. רייס ,

וינה , תרכ"ב. מהדורה חדשה ערך א.א. פינקלשטיין , פילדלפיה ,

תשט"ו.

ספרא , מדרש על ספר במדבר עם הגהות ח.ש. הורביץ , לייפציג , תרע"ג.

ספרי , על במדבר ודברים ערך איש-שלום מרזכי , וינה , תרכ"ד , ביו-יורק ,

תשל"ח.

ספרי , על ספר דברים , ערך עם חלופי גרסאות והערות א.א. פינקלשטיין ,

ברלין , ת"ש.

ספרי זומא , על ספר במדבר , ערך ח.ש. הורביץ , לייפציג , 1917.

תוספתא , ע"פ כתב יד ווינה ושיבושי בוסחאות מכתב יד ערפורט , קטעים מן

הגביזה ודפוס ויביציאה רפ"א , ופרוש קצר מאת ש. ליברמן, ביורק

תשט"ו - תשל"ב , 4 חלקים , זרעים-בשים.

תוספתא , עפ"י כתב יד ערפורט ווינה , מאת הרב משה שמואל צוקרמאנדל עם

תשלום תוספתא מאת הרב שאול ליברמן, מהדורה חדשה , ירושלים , תשל"ל.

תלמוד בבלי , הוצאה הרגילה של דפוס וילנא.

תלמוד ירושלמי , ונציה , רפ"ג , במהד' הרגילה של הוצאת וילנא , תרפ"ו.

BIBLIOGRAPHY

ביבליוגרפיה

.7

1. SOURCES

1. מקורות

a) Biblical, Pseudepigrapha, (א) ספרות מקראית, חיצונית
Apocrypha and Classical texts. וקלאסית.

תב"ך.

ספר בן סירה ושלם, עורך: מ.צ. סגל, ירושלים, תשל"ט.

מגילות מדבר יהודה, עורך: א.מ. הנרמן, ירושלים, 1959.

הספרים החיצוניים, עורך: א. כהנא, מהדורה ב', 1956,

ספר יהודית, עורך: ג.מ. גרינץ, תשל"ז.

הברית החדשה, תרגום: י. זאלקינסאן, תיקונים: ד. גינצבורג לונדון 1944.

מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ממגילות מדבר יהודה, מהדיר: י. ידיו
ירושלים, 1957.

תולדות מלחמות היהודים עם הרומאים, יוסף בן מתתיהו, תרגום: י.ב.
שמחובי, תל-אביב, 1956, א' - ב'.

קדמוניות היהודים, יוסף בן מתתיהו, תרגום: א. שליח, ירושלים, 1963
ג', ספרים 20 - 11.

Eusebius of Caesarea, The Ecclesiastical History, Tran. C.F.
Crusè, London, 1917.

Herodotus with an English Translation by A.D. Godley, 4 Vols.,
Loeb Classical Library, N.Y., 1920 - 1924.

Philo with English Translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker,
The Loeb Classical Library, London, 1956.

Tacitus Cornelius, The Annals of Tacitus, Tran. J. Jackson,
Vol 1, Cambridge Mass, 1951 - 1952.

145 - תוספתא, סוף מקואות; וירושלמי, קדושין, פ"ג, ה"ה.

146 - ירושלמי, קדושין, פ"ז; ובכל זאת טוען G.F. Moore ,
עמ' 80 אין הכנס של י"ח דבר שכיח, אלא חד-פעמי, ואין המקורות מורים
שהיו מפגשים בוספים. ומה בדבר"נו ביום" שמנו את ר' אלעזר בן-
עזריה או בדור ר' אליעזר? ומה בדבר "נמנו" מקואות, פ"ד, מ"א?
ידיים, פ"ד, מ"א, שם, מ"ג; שם, סוף פ"ג, תוספתא, סוף מקואות; ירושלמי, בדה
פ"א, מ"ט; בדה, בבבלי, דב"ב, ע"א, ומניין על תקנות;
פ"א, מ"ט; ירושלמי, סנהדרין, פ"ג, מ"א, בבלי, שם ד"ע, א, ירושלמי
כתובות סוף פרק ד'. וראה אפשטיין, מבוואות, עמ' 185 - 184
The Pharisees, Herford בעמ' 108/9 טוען, כי אין להטיל ספק
שהדרך היחידה לקביעת ההלכה היתה ברוב קולות ע"פ מנין.

147 - בבלי, עירובין, ד"ג, ע"ב " תנו רבנן שתי שנים ומחצה בחלקו בית שמאי
ובית הלל הללו אומרים נח לו לאדם שלא זברא יותר משנברא והללו אומרים
נח לו לאדם שנברא יותר משלא זברא. נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא זברא
משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי ליה ימשמש במעשיו " אף בנושא זה
נמנו וגמרו לכאורה, נושא פילוסופי מפשט ולא בשל חשיבות, ולכן ראה
הסברו של אורבך, חז"ל, עמ' 224 - 226 לאפיה המיוחד של מחלוקת זו.

148 - מלחמות, ס"ב, פ"ז, ג' - ד' יוסף חזר לירושלים לאחר תחילת המרד
(ראה קלוזצד הסטוריה של הבית השני ה') ולכן, כנראה, אינו יודע לספר
על כנס זה שנערך לפני חזרו לירושלים.

149 - לפי תרגום י.ז. שמחובי, מסדה, תשט"ו, עמ' קמ"ז.

- 130 - משנה, עדיות, פרק א', משניות ד', ה', ר'.
- 131 - משנה, עדיות, פרק ה', משניות , ר', ז'.
- 132 - ביצה, ד"כא; ותוספתא חגיגה, פ"ב, מ"יא; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ג; שם, ביצה, פ"ב, ה"ד.
- 133 - ראה היימאן, תולדות, ערך בבא בן בוטא א. עמ' 261, א. מרגליות עמ' 170 ועוד וכן אלון במאמרו "ציון" ג', עמדת הפרושים.
- 134 - וכן דרך הכרעתו של ריב"ז בעניין תקיעת שופר בוידווחו עם בני-בתירא, ראש-השנה, פ"ד, מ"א.
- 135 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 330 - 340.
- 136 - עקביא: בכורות, פ"ג, מ"ד; נגעים, פ"ה, מ"ג; זדה, פ"ב, מ"ו - באלו חולק ולא נדוהו אלא, כפי המובא בעדיות, פ"ה, מ' ז'.
- ר' אליעזר בתנודו של עכנאי כלית, פ"ה, מ"י.
- 137 - עדיות, פ"א, מ"ג.
- 138 - כלים, פ"ז, מ"ז.
- 139 - יבמות, פט"ז, מ"ז.
- 140 - בבלי, ע"ז, ל"ח, ע"א.
- 141 - בעל דור דור ודורשיו עוסק בבעיה זו בפירוט רב בחלק ב' פרק כ' עמ' 49 - 65.
- 142 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 338.
- 143 - המשפט האחרון של רב צעיר בסעיף ב' תמוה. כיצד מתיישב הוא עם נדויו של עקביא?
- 144 - תוספתא, סוף אהלות.

116 - משנה, ראש-השנה, פ"ד, מ"א .

117 - בספרו : The Pharisees , I , 82 - 90

118 - משנה, יבמות, פ"א, מ"ד.

119 - בריזנר , לפני 70 , ג' , עמ' 267 - 268 .

120 - בבלי, שבת, דל"ד - דל"ו, ע"ב , אצל בריזנר א' , עמ' 315 - 321 .

121 - צייטלין J.Q.R. , 1974 , עמ' 122 - 135 .

122 - וכך סוברים רוב החוקרים כמו: ליברמן - סוף תענית, ווייס , דור דור , עמ' 175 , גראטץ , דברי ימי ב' , עמ' 94 , אורבר , חז"ל , עמ' 533 , פינקלשטיין , עקיבא , עמ' 44 , 53 , פראנקעל , דרכי המשנה , עמ' 56 , Studies , Abrahams I , 12 .

123 - שבת נ"ז, ע"א , בבביתא ; וירושלמי, שבת, פ"א, ה"ו ,

124 - ירושלמי, יבמות, דל"ג .

125 - הלוי , דורות , א' ג' , הערה י"ח .

126 - ואף קמינקא במאמרו " פירצופו המוסרי של שמאי " עמ' 56 - 45 , טוען כי נעצו חרב בבית המדרש כאשר דרשו החלטה בכל תוקף .

127 - פראנקעל , דרכי המשנה , עמ' 56 , הערה 73 .

128 - פינקלשטיין , עקיבא , עמ' 53 והתקופה ל"א . (הנשיאות והסנהדרין)

129 - קשה מאוד לקבל את דברי Finkelstein The Pharisees, הטוען כי בית-שמאי מאופיין ע"י שימוש בכוח (בעמ' 139) טענות ישר נגד הפרושים המשתמשים בכוח יכולה להתאים רק לבית-שמאי , ועוד, בעמ' 47/8 תלמידי בית-שמאי היו בעלי מזג חם וקירובים לקבאים כמזגו של שמאי , אשר אילץ את הלל לקבל החלטותיו בכוח . כנראה בעקבות פינקלשטיין .

- בעבין מים, אפשר להבין עמדת ר' אליעזר, שהמים צריכים להגיע לכל חלקי הגוף ולא מתחייב מכך ביחד לסוכה. הגוף כולו יכול להתפס כיחידה אחת.
- 103 - שבת, ד"ל"ז, ע"א, תוספתא, שם, פ"א, מט"ז, ו- מ"ז.
- 104 - ש. ליברמן, הירושלמי כפשוטו, דרום, תרצ"ה, עמ' 39 - 37.
- 105 - סוף מגילת תעבית, סדר חכמים ח"ב עמ' 29. וכן צייטלין, מגילת תעבית, עמ' 110 - 108 וכן בספח א' לקורות ב', עמ' 263 - 265.
- 106 - גזירת גזירות שנהגה בתקופת הזוגות ולאחר מכן בתקופת רשב"ג השבי, לא בתקבלה על דעת "חכמי ההלכה", וראה על כך פראנקעל, דרכי המשנה, עמ' 29, המחלק את דורות חכמי המשנה למתקבי תקנות וגוזרי גזירות מחד, ולחכמי ההלכה מאידך. וראה אף ווייס, דור דור, ב', עמ' 156/7, על הייחס בין הגזירות והתקנות ראה מבטל מחקרים, עמ' 264 הערה 407.
- 107 - ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד.
- 108 - דרבנורג, משא, עמ' 145 מציע לקרא ר' יהושע מן אוברו.
- 109 - ראה הערה מס' 105.
- 110 - תוספתא, חגיגה, פ"ב, מ"א.
- 111 - בבלי, שבת, ד"ל"ג, עמ' ב.
- 112 - בבלי, שבת, ד"ל"ז, ע"א.
- 113 - ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד; תוספתא, שבת, פ"א, ט"ז.
- 114 - בבלי, יבמות, ד"ו, ע"ב; תוספתא, פ"א, מ"י; ירושלמי, פ"א, ה"ו.
- והשווה תשובה דומה של ר' ישמעאל בר' יוסי בתוספתא אהלות, פ"ח, מ"ח.
- 115 - משנה מקואות, פ"ד, מ"ה.

- 88 - צייטלין , קורות , ב' , עמ' 259 וליח דבר, בצרון , 1964 , וכן במאמר בקרת לבויזבר J.A.R ב- 1974 בעיקר עמ' 133 - 132.
- 89 - תוספתא, שבת, פ"א, מט"ז ו- י"ז; ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד ו ; בבלי, דקנ"ג, ע"ב (וכבראה בבלי שבת ד"ז ע"א באותו צניין) ועוד.
- 90 - ולפי בעל התוספות אף ר' יהושע סובר כי משביח את המקור " כעריבה שהיתה מקיאה עד שהסירו את האגוזים והרימונים שוב לא הקיאה יותר ... ר"א ור"י שניהם לשבח " .
- 91 - וכך אף מסבירים החוקרים כמו גראטץ , דברי ימי , ב' , עמ' 94. ווייס , דור דור , א' , עמ' 125. אורבך , חז"ל , עמ' 533 ואחרים בעקבות רש"י ומפרשים אחרים, וכן קלוזנר , הסטוריה , ב' , 156.
- 92 - בפרושו לשבת, דקנ"ג, ע"ב.
- 93 - בבלי, שבת, ד"ג, ע"ב.
- 94 - במשנת, טהרות, פ"ב, מ"ב.
- 95 - זבים, פ"ה, מ"ב.
- 96 - חולין, דל"ד, ע"א.
- 97 - גילת , משנתו של ר' אליעזר , עמ' 265 - 268.
- 98 - הלוי , דורות , א' , כרך ג' עמ' 597.
- 99 - שבת, ד"ג, ע"ב.
- 100 - מקוואות, פ"ג, ה"ט.
- 101 - טהרות, פ"ד, מ"א, ומקוואות, פ"ג, מ"ו.
- 102 - גילת , משנתו של ר' אליעזר , מנסה למצוא שריד להלכה הקדומה שראשו ודונו אינם ככולו , בדברי בית-שמאי בסוכה, פ"ג, מ"ז , אך ספק רב אם אפשר להשוות שני ענינים שונים אלו , והגם שסוף המשנה אינו ברור:

- 80 - בבלי עבודה זרה, דל"ז, ע"א, וירושלמי, שם, פ"ב, ה"ח. בראה שאין זה בכור, אלא ר' יהודה בשיאה התיר שמן, כפי שבבבלי ע"ז דל"ח ע"ב. וראה על כך היימאן, תולדות, עמ' 608. הלוי, דורות, א', כרך ג', עמ' 594. ווייס, דור דור, א', עמ' 176 בהערה (בניגוד לדעת הרוב). וראה בעיקר אפשטיין, מבואות, עמ' 231 - 230, מתוך השוואת עבודה זרה, פ"ב, מ"ו; ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ג; בבלי, ע"ז, דל"ו, ע"א; דברי רש"י והרשב"ם שם דל"ה, ע"ב, ו- ל"ו, ע"א, והרמב"ן שם דל"ז, ע"א, ותוספתא ע"ז, פ"ה, מ"א - מוכיח אפשטיין כי רבי יהודה בשיאה בן רבן גמליאל ברבי - הוא שהתיר את השמן.
- ביתן ללמוד על אפשרות שינוי ההלכה אחרי הכרעתה לפי דעת מיעוט מתוך הראג"ד בפרושו לעדיות פ"א מ"ה (הלוי מתנגד לו שם עמ' 290) וראה את הדיון על כך אצל מנטל, מחקרים, עמ' 259 (בעיקר בהערות)
- 81 - בעביין גזירתו של יוסי בן יועזר מעיר י.ל. קצבלסון, הלל ובית מדרשו, התקופה ג' עמ' 269 - 301, כי אמנם בגזרה בשלוש תקופות שונות: בימי יוסי כשמונים שנה לפני החורבן - ואז סרבה הסנהדרין הגדולה לקבלה, ורק בסוף ימי הבית, משהגיע בית-שמאי לדוב בסנהדרין הגדולה אושרה הגזירה.
- 82 - ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ג, וה"ד.
- 83 - עפ"י ביתוחו של הלוי, דורות, א', כרך ג' עמ' 596 - 602, ושם מיישב את הסתירה בין הבבלי לירושלמי בעביין הפוסלים לתרומה (7, 9 - במבין הבבלי) ושניהם בסמכים לדעתו על י"ח דבר. וכבר העמיד אותנו צייטלין במאמרו "י"ח דבר" על כך, שחלק מהגזירות בובעות מהתבאים והבסיבות שלפני המרד בעקבות גל ההגירה.
- 84 - גראטץ, דברי ימי, ב', עמ' 91 הערה.
- 85 - מנטל, מחקרים, עמ' 91, וראה אף ח. אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 62 - 61, שם סובר כי בית-הלל בסו להשתמש מן הכנס ולכן הועתק מקום הכנס לבית אלעזר.
- 86 - פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת גדולה, עמ' כ"ג.
- 87 - קלוזנר, הסטוריה של הבית השני, ה'עמ' 157 - 155.

- 67 - ראה אף אהלות, פט"ז, מ"א.
- 68 - ראה אף עבודה זרה, דל"ה, ע"ב, וכן ל"ו, ע"א, וכבראה כלם משום חשש חתון, שהבא לסעוד עמם ולשתות עמם יכול לבוא לידי חיתון עמם.
- 69 - וראה אף אפשטיין, מבואות, עמ' 282.
- 70 - ברור שאין לחבר את הברייתא הפותחת עם "תמן תניבן אלו פוסלין" שהוא לשון הירושלמי.
- 71 - גזירת "על בנותיהן" היא על כל העמים ובתורה רק על 7 עממים.
- 72 - לפי הבבלי מנין הפסולים בחשב ל-9 ולא 10, ואילו רבנן דקיסרין רואים ברשימת הפוסלים לתרומה רק שבעה 2 = 1, ו-8 מן התורה.
- 73 - וראה משנה זבים, פ"ה, מ"ב.
- 74 - לדעת גראטק, דברי ימי, ב, עמ' 90 - 91 במתנותיהם הכרובה לקרבנות. וכך מסביר את הקשר שבין ל"ח דבר להפסקת קרבן התמיד לשלום הקיסר.
- 75 - אף עירון בתוספתא, שבת, פ"א, ובפרושים ובתוספות אינם מבהירים.
- 76 - גראטק שם שם מציע לראות בל"ח דבר גזירה אחת שתכליתה הבדלות מן העמים ובה היו ל"ח סעיפים. המספר ל"ח, כבראה, אינו מקרי. כך מובה קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, חלק רביעי, תל-אביב, תשל"ט, עמ' 332 - 331, ל"ח תקנות באמנת בחמיה וכן ל"ח ברכות שבתפילת עמידה.
- 77 - ואף מכאן למדים אנו, על זמנם של ל"ח דבר, שבאו אחר תקופת מחלוקת בית-שמאי ובית-הלל כלומר: שמוך לחרבן, ולא דור לפני החרבן.
- 78 - בבבלי, עבודה זרה, דל"ו, ע"א.
- 79 - ירושלמי, עבודה זרה, פ"ב, ה"ה, ובבבלי שם, דל"ו, ע"א. הוציג במאמרו... Oil and מסביר את ההמצעות משמן (עמ' 64 - 63), כי השמן קשור היה במקסים פולחניים.

- 55 - י.ב. אפשטיין , ספרי זוטא , תרביץ , שנה א' , עמ' 52 וכן אף במבואות , עמ' 746.
- 56 - חז"ל , עמ' 532/531. אולם אורבך מדגיש כי הקבאים לא היו בעלי השקפה פילוסופית אחידה. בהערה 95 בעמ' 531 מתנגד לדעות שונות המתייחסות לקבאים כוון פלוסופי שיטתי אחיד. בכך הולך הוא בעקבות צייטלין המייחס את הפילוסופיה הרביעית הזכרת אצל יוסף לסיקריים מיסודו של יהודה הגלילי, ואין זהות בינם לקבאים.
- 57 - שבת, פ"א, מ"ד.
- 58 - בבלי, שבת, ד"ג, ע"ב; ד"ז, ע"ב; וירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד ועוד.
- 59 - ראה ידים, פ"ג, מ"ה; פרק ד', מ"א - מ"ד. שבת, דקב"ג, ע"ב. אפשטיין , מבואות , עמ' 423 - 422, טוען כי במשניות לפני " בו ביום " בא תמיד דבר המגדיר את " בו ביום " .
- 60 - משנה, מקוואות, פ"ד, א'.
- 61 - אבר בוקטים בלשון גזרות להלכות שנתקבלו " בו ביום " כמוכח המגדיר את אופי ההחלטה בניגוד לחקבות, או הלכות סתם. ראה מבטל , מחקרים , עמ' 259 - 264 וראה"איבצקלופדיה תלמודית" כרך ה' תקל"ג - תקל"ח ערך " סוגי הגזרות " וכן " אוצר ישראל " כרך י' עמ' 297 - 300 ערך " תקנה " .
- 62 - דביאל, פ"א, ה'. קדמוניות, ס"ב, פ"ג, א; .
- 63 - שבת, ד"ז, ע"א.
- 64 - וראה על כך את הבבלי, שבת, מדף י"ג, ע"א, דף ל"ז, ע"ב. וכן רבנו חננאל בדף י"ג, ע"א, וכן רבי עובדיה מברטבורה למשנת שבת, פ"א, מ"ד.
- 65 - ראה עניין ספרי הקודש מטמאין את הידים במשנת, ידים, פ"ג, מ"ה.
- 66 - לדעת הלוי , דורות , א' , עמ' 584 - 586, הנוצר לגת דבבלי ובית הפרס דירושלמי - חד הם.

44 - ווייס , דור דור , א' , עמ' 175. גראטץ , דברי ימי , ב' , עמ' 89.

45 - אורבך , חז"ל , עמ' 531 .

46 - מלחמות ס"ב פ"כ ד' .

47 - ווייס , דור דור , א' , עמ' 71, 72. גראטץ , דברי ימי , ב' , עמ' 89
ובעיקר קלוזנר , הסטוריה של הבית השני , כרך ה' , עמ' 145 - 148.

48 - כך מציג יוסף את שמעון בר גיורא , כמי שהנהיג את העבדים ודלת העם.
מלחמות ס"ד ט' ג' - ד' .

49 - L. Finkelstein , The Pharisees , The sociological Background of their Faith , Philadelphia , 1962 , I 209

מכנה את אלעזר כמנהיג " פטריקי " דווקא.

50 - הגחה זו מקובלת על דעת החוקרים השונים , בכל הספרים , שהוזכרו לעיל.
יוסף במלחמות ס"ז פ"ח ז' , בהביאו את דברי אלעזר בן יאיר , הוא שם בפיו בין השאר " וגם אבות אבותינו הראונו זאת במעשים ובגודל בפשם , כי אסון האדם הוא החיים , ולא המוות כי המוות קורא דרור לבשמות , ושולח אותו לשוב אל בנה הטהרה אשר שם ביתו לבלתי תוספנה עוד דאבה " . (תר' שמחובני) ונראה כי קרובים הדברים לדעת בית-שמאי בבבלי עירובין , ד"ג, ע"ב :
" תנו רבנן שתי שנים ומחצה וחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים בוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים בוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא " .

51 - משנה, בדרימ פרק ג' ו- ד' .

52 - קדמוניות, סט"ו, פ"י, וכן, ס"ז, פ"ב, ווייס , דור דור , עמ' 174.

53 - ג' אלון , עמדת הפרושים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס , ציון, ג' תרצ"ח , עמ' 322 - 300.

54 - בבלי, ביצה, דכ"א, ע"ב.

- 33 - אורבך , חז"ל , עמ' 532.
- 34 - מכילתא , דבחודש פרשת יתרו ז'.
- 35 - בבלי, ביצה, דט"ז, ע"א.
- 36 - בבלי, שבת, ד"ג, ע"ב.
- 37 - וכן אף סובר ש. דובנוב , דברי ימי עם עולם , מהדורה ו' , תל-אביב , תשי"ח , עמ' 13 " בית שמאי קפדניים היו ביותר וביחוד בהלכות שתכליתן להבדיל בין ישראל לעמים " . S.B. Hoenig, Oil and the Pagan Defilement, J.Q.R. , 1970, 63 - 75.
- כך מסביר הוויג את השתלשלות הענינים ביחס לשמן. בתנ"ך אין המצעות משמן זוכרים. לפני שבת 66 במצור ממזר ובכנס י"ח דבר קבלו החלטה מחייבת של המצעות משמן זוכרים, כדי להבדל מהזוכרים ברוח הקבאים (ולא עקב אי טהרת כלי שמן של זוכרים) בהנהגת אלעזר ובתמיכת בית-שמאי.
- 37 א' - ראה על כך גילת , משנתו של ר' אליעזר , עמ' 307 - 309.
- 38 - בבלי , שבת , ד"ג, ע"ב.
- 39 - מלחמות ס"ב, ט"ז, ב' - ג' - ד'.
- 40 - דרבנורג , משא , עמ' 145.
- 41 - ראה לעיל הערות מס' 30 - 29.
- 42 - על קירבת אלעזר לבית-שמאי מסכימים כל החוקרים שספריהם הוזכרו. למשל: אפשטיין , מבואות עמ' 513.
- 43 - לפי דרבנורג , משא , עמ' 125 " השם קבאים לא במצא כי אם בספר מאוחד מאוד , אך קרוב הדבר כי העתיק אותו מאחת התעודות הקדומות. ואולם, הנזכרים בשם קבאים בסנהדרין, פ"ט, י"א אינם הקבאים המורדים. ויוסף מזכיר את המורדים בקדמוניות, ספר י"ח , י"א. עמ' 283 - 282 בתרגום שליט. " בכל שאר הדברים היא מסכימה לדעתם של הפרושים אולם אהבת החרות שאין לנצחה מצויה באנשי הכת הזאת והם חושבים את האלהים לבדו. למנהיגם ולדיבונם " , וכן במלחמות, ס"ב, פ"ח, א' ובעיקר, ס"ד, פ"ג, ט'.

- 17 - ירושלמי, סנהדרין, ארבע מיתות, פ"ז הט"ז, וראה מבטל, מחקרים, עמ' 536 - 346. הוביג, סנהדרין, עמ' 202 - 196.
- 18 - בבלי גיטין, דב"ו, ע"ב, מלחמות ס"ב, ט"ז, ב' - ג', גראטץ, ב', עמ' 78.
- 19 - ווייס, דור דור ודורשיו, א', עמ' 175/6 (והערה 1).
- 20 - קלוזנר, הסטוריה של הבית השני, כרך ה', עמ' 157 - 155.
- 21 - צייטלין, קורות, ב', עמ' 180, 260 - 259 וכן מאמרו המתורגם ל"ח דבר (" שמונה עשר סברים גזרו בו ביום ") , בצרון, 1964, ספר היובל לש. צייטלין, וכן אף גילת, משבתו של ר' אליעזר, עמ' 266 ועוד.
- 22 - עפ"י מגילת תעבית, וכן בספרו קורות עמ' 264 (בספח א').
- 23 - פיבקלשטיין, עקיבא, עמ' 53.
- 24 . אורבך, חז"ל, עמ' 531 - 530.
- 25 - בויזנר, לפני 70, א', עמ' 319.
- 26 - למשלה אפשטיין, מבואות, עמ' 94, 106.
- 27 - משנה, שבת, פ"א, מ"ד.
- 28 - בראה על כך בצייטלין, קורות, ב', עמ' 180, בבלי, גיטין, ב"ז.
- 29 - גראטץ, דברי ימי, ב', עמ' 89 - 95. על אף שסבור הוא כי גם חבניה וגם אלעזר מאנשי בית-שמאי היו.
- 30 - גראטץ, שם שם עמ' 93, הערה (שנכתבה ע"י שפר).
- 31 - וזו אף דעתו של צייטלין, קורות, ב', עמ' 180, וראה אף ביכלד הסנהדרין בירושלים, עמ' 166.
- 32 - ווייס, דור דור ודורשיו, א', עמ' 176 בהערה.

הערות לנספח מס' 4.

- 1 - ראה לעיל פרק 5 א'.
- 2 - משנה, שבת, פ"א, מ"ד.
- 3 - תוספתא, שבת, פ"א, מ"טז ו- י"ז.
- 4 - ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד.
- 5 - בבלי, שבת, ד"יג, ע"ב; ד"יד, ע"ב; ד"טו, ע"א; ד"יז, ע"א.
- 6 - מלחמות, ס"ב, פ"טז, ב' - ג' - ד'.
- 7 - ראה להלן אייזיק הלוי, גראטץ, קלוזנר, צייטלין, פינקלשטיין, אורבך בויזנר.
- 8 - פראנקעל, דרכי המשנה, עמ' 56.
- 9 - ווייס, דור דור, א', עמ' 6 - 175.
- 10 - מות אגריפס, היה כידוע בשבת 44 לספירה. ווייס שם שם בהערה מבסס להפריך את טיעובי גראטץ.
- 11 - רב צעיר, תולדות ההלכה, ד', עמ' 312 - 313.
- 12 - שם שם עמ' 313 הערה 24.
- 13 - הלוי, דורות הראשונים, א' כרך שלישי, עמ' 581 - 584.
- 14 - משנה, עדיות, פ"ב, מ"א.
- 15 - בבלי, פסחים ד"ט, ע"א, ואומר על כך רש"י שם " ידים קודם גזירת כלים בשב"ר
- 16 - גראטץ, דברי ימי ישראל, ב', עמ' 95 - 89 ובעיקר הערה 26.

6. ואולי, זבעה ההסכמה שהגיעו אליה בית-שמאי ובית-הלל בכנס זה מן הרצון להקים חזית משותפת בגד הצדוקים.

7. יש לשאול מדוע לא מזכיר יוסף בן מתתיהו כנס זה.

אם הנחות אלו נכונות, כי אז חומרתו של הכנס היא בכך - שהוא פילג את העם. הפרושים, אשר נטו להתרחק ממעורבות פוליטית, ובשל כך היו בסבילים ע"י השליטים השונים, שינו בכנס זה את עמדתם ונקטו עמדה פוליטית, ברורה וחד-משמעית בגד רומי ובעד המרד, (בד בבד עם עמדה סוציאלית כנגד המעמדות הגבוהים, אשר במקרה זה זוהו עם מפלגת השלום). עמדה זו ננקטה בהשפעת בית-שמאי, שהגיע, כנראה, לעמדת כוח עדיפה. מידת ההגיון מחייבת, שאם היה שימוש בכוח בכנס סוער ורב חשיבות מעין זה, הרי היה זה בין מפלגת השלום לבין הלאומנים, שלא בחלקו על-פי הבתים (לא בין בית-הלל לבית-שמאי).

יוסף בן מתתיהו אינו מזכיר כנס י"ח דבר, אף שב"מלחמות" מספר על כנס אחר. בכנס זה, הנזכר אצלו, השתתפו: ⁽¹⁴⁸⁾ גדולי העם והכהנים הגדולים ואתם גם חשובי הפרושים להועץ יחד בדבר הסכנה כי הגיעה חרעה עד מיום קיצה" ולאחר, שמפלגת השלום לא הצליחה לשכנע את "המורדים" והקורבנות לשלום הקיסר הופסקו, התדרדר המצב עד לכדי מרד מלא ומלחמת אחים, בין מפלגת השלום והמורדים ⁽¹⁴⁹⁾, המונהגים ע"י אלעזר בן חנניה (אשר בבית אביו ערכו את כנס י"ח דבר, ואשר ערך את מגילת תענית הכתובה בלהט לאומי). רק שנה לאחר הכנס, ולאחר נצחונות מזהירים על הרומיים, הוקמה"ממשלת חרום לאומית", בה השתתפו נציגי הצדוקים והפרושים גם יחד. ממשלה זו לא הצליחה לאחות את הקרעים ולעקור את זרעי המשטמה ושנאת האחים, שנבטה זמן מה לפני הקמת הממשלה. בכנס זה ניסו אמנם אנשי בית-שמאי להביא להכרעה כמה מהלעות, שהיו שנויות במחלוקת, אך כנראה, לא עלה הדבר בידם.

התאור הממוצע ל"ח דבר, העולה מתוך המקורות ועל-פי המחקר הוא מעין זה: בשנת 65, סמוך לחורבן הצליח בית-שמאי, שהיה קרוב לקבאים - להשליט את דעותיו בירושלים. כשהוא משתמש באלימות ובכוח - כפה בית-שמאי את דעתו בכנס, בו זועזעו למצין לגיטימי מחייב, של קבלת הכרעה בבושאים פוליטיים וגח הלכתיים. עקב נסיבות הזמן, התקבלו הדעות השמותיות בתחום הפוליטי, מה שאין כן לגבי ההלכות הדתיות, שחלקן עמד במחלוקת ולא הוכרעה הלכה בהן; וחלקן לא עמד כלל למצין. הכנס בערך בביתו של חנניה בן חזקיה בן גרון הכוהן. ובנו אלעזר השפיע, כנראה, על העמדות הקיצוניות, שנתקבלו בכנס זה. תוצאות הכנס, הגזירות שהתקבלו בו, החריפו את היחסים עם הזוכרים, בעיקר עם הרומיים - וגרמו להסלמה שתוצאותיה, המלחמה שהובילה לחורבן. כנס י"ח דבר נזכר ברוב המקורות, כיום " קשה " לישראל.

תאור ממוצע זה נראה לנו בעיקרו. אולם סבורים אנו, שכמה פרטים לא הודגשו די הצורך ולא ניתן להם משקלם היחסי.

1. אין לקבל את התאור של שימוש בכוח מצד בית-שמאי כפשוטו, שאם כן הדבר, מדוע לא בוטלו הגזירות, כפי שבוטלה לאחר מכן גזירת השמן? והרי רוב הגזירות גגזזו בעבר וחדשו בכנס זה!
2. ויותר מכך, על הגזירות לא חלקו אנשי בית-הלל ובית-שמאי, הן משום שאיבנו שומעים על מחלוקת בדבר הגזירות, אלא על ההלכות האחרות, והן מהנימוקי שבסעיף 1 לעיל.
3. על השאלה, מדוע אם כן, מדומה כנס י"ח דבר ליוט שבעשה בו העגל, אין להשיב. תוך התייחסות לתוכן הגזירות, (שרובן קדומות הן) כשם, שאין להצביע על תוכן ההלכות האחרות, שבידו בכנס, אשר לא הם היו עיקרו של הכנס, ואשר בחלקן המשיכו לעמוד במחלוקת וחלקן היו לפני כן שבירות במחלוקת. וייתכן מאוד, שהערכת י"ח דבר ע"י הדורות המאוחרים מבטאת את יחסם, שלהם, לגזירת גזירות בכלל ולא דווקא למאורע מסויים.
4. יש לחפש את המפתח להבנת חומרת כנס י"ח דבר, במקום עריכת הכנס, בעלייתו של חנניה בן חזקיה. לא בבית הגזית - מקום לגיטימי בו התכנסה הסנהדרין. אף לא במקום ציבורי אחר, אלא, בבית פרטי וכל זאת מדוע?
5. משום שבכנס לא השתתפו הצדוקים, או שהשתתפו במיעוט ויותר על כך התקבלו אף הלכות אנטי-צדוקיות. הכנס היה כנס פרושי.

רב צעיר מסכם את אופן ההכרעה כך (142):

- א. כשעמדו למבין ובידרו דעת הרוב והמיעוט - מחויבים הכל ללכת אחרי רבים.
- ב. אין החיוב הזה, אלא לאותו המעמד ולאותו הדור, אבל הדורות הבאים יכולים במעמד אחר לבטל את הכרעת המבין הקודם, כשהוא גדול בחכמה במבין, ואפילו יחיד באותו הדור כשלא היה במבין איבו מחויב להכנע להחלטת הרוב (143).
- ג. אפילו כשלא עמדו למבין, היתה דעת רוב החכמים יותר בוטה לאחוז בדברי המרובין וללכת אחרי הרוב.
- ד. יש הבדל בין מעוט ומרובין לבין יחיד ורבים, שאלו מעוט ומרובין אין המיעוט בטל אלא במבין - כשנמנו וגמרו, אבל שלא במבין אין המיעוט מתבטל לרוב שתרי כמאה, ואילו יחיד אין כחו יפה להעיד ולעמוד בשמועתו כנגד הרבים לעולם.
- ה. כשחלקו בסברה היתה אצלם דעת הרב יותר מחלטת, מוסמכה משחלקו בשמועה וקבלה, מפני שהיחידים לא רצו בקל לוותר קבלתם ושמועתם".

בוכל להוסיף על כך מתוך תוספתא סנהדרין פ"ז מ"ב " אין במנים (אלא) במקום שמועה אחד אומר משום שמועה וכולן אמרו לא שמענו על זה מבין עומד אחד אוסר ואחד מתיר ואחד מטהר וכולן אמרו לא שמענו על זה מבין עומד. אחד אומר משום שבים שבים אומרים משום אחד יפה כח האחד האומר משום שבים מכח שבים האומרים משום אחד עשרה אומרים משום אחד כולם אחד " כלומר: על משבה בלי מחלוקת לא נמנו וכן לא על שמועה של יחיד מרבים; נמנו על מחלוקת בלי שמועה (הגרדיים).

היכן עמדו למבין? לאו דווקא בבית-דין הגדול אלא, בכל מקום, כפי המעשה (144) בר' יוסי ור"א הקפר. אמרו לו: " אם כן בואו ובמנו עליה לפוטרה מן המעשרות ". המבין לא היה קבוע כגון: עשרים וארבעה זקנים (באותו מקום) או שלושים ושביים (145) או חמישה זקנים (146).

העולה מברור זה הוא, כי המבין היה מקובל להכרעה בעניינים חשובים, כמו גזירות ותקנות (147). ל"ח דבר הינו אחד המעמדות הללו, אשר בשל חשיבותו ההיסטורית וההשלכות ההיסטוריות, שנבעו ממנו - נזכר לדורות. העימות בין בית-שמאי לבית-הלל היה אולי החרף ביותר בכנס זה, ובית-שמאי גבר. קשה היה לאנשי בית-הלל בדורות הבאים לעכל זאת, אולי תלן במקבלי ההכרעה בכנס זה, אחריות להשתלשלות ההיסטורית. שהביאה לחורבן, לפיכך נזכר כנס ל"ח כיום " שנעשה בו העגל " ולכן ייחסו לבית-שמאי שימוש באלימות.

אחת הדרכים לקבלת הכרעה, היא הלכה למעשה. כך למשל, קדמה ההלכה להכרעת המבין, כאשר בבא בן בוטא⁽¹³²⁾ אשר ידע, שהלכה כבית-הלל - לא הביח שתגבר ידו של בית-שמאי, והשתדל לקבוע הלכה כבית-הלל בעשייתו מעשה. ובבא בן בוטא מחשובי בית-שמאי היה⁽¹³³⁾. מסיפור זה לא ברור מי נכבס למבין, האם כל העם, או חכמים מסויימים ובבחרים? כן לא ברור, כיצד זה הפך בבא בן בוטא את הקערה על פיה. בראה, שכל עוד לא הגישה הלכה לכלל הכרעה בין הבתים, נהג כל בית לפי מסורתו. אולם, משנתקבלה הכרעה - היא חייבה את שני הבתים, ולכן נזהר בבא בן בוטא, שלא תתקבל הכרעה כבית-שמאי⁽¹³⁴⁾. כדברי רב צעיר⁽¹³⁵⁾ " עקר כוחה של קביעת ההלכה היה ע"י העמדה למבין, שאז נמנו וגמרו ולא היה אדם יכול לערער בדבר כלום, לפי שהיו מוכרחים לקבל עליהם את ההכרעה, אבל כל זמן שלא נמנו וגמרו היתה ההלכה רופפת וכל אחד עשה כדבריו ". וכך אף מסביר רב צעיר, כי הלכה בקבעה עפ"י בית-הלל משום, ש " בוחים ועלובין היו " כלומר: מקילים ובוחים, ולכן, נמשך רוב העם אחריהם ולא אחרי בית-שמאי הקפדנים.

רב צעיר מנסה אף לברר מדוע בודו עקביא ור' אליעזר⁽¹³⁶⁾, בשל הלכות מסויימות, שהיו בהם במיעוט ר' אליעזר ועקביא בודו, כי החזיקו בהלכות, לאחר שעמדו למבין והכריעו בניגוד להן, ואף על פי, שאין הוכחה בדבר העמדה למבין במקרים דגן בכ"ז, הגיון רב יש בהסברו של רב צעיר.

מסכת עדויות עומדת על קבלת עדויות, על מנת לפסוק הלכה. ובראה, כי כאשר היתה עדות מיעוט של יחיד לא קבלוה, אלא אם כן סמכה עדות בוספת דעה זו. כך לגבי עדות שני הגרדיים⁽¹³⁷⁾, וכך אף בתגורו של עכנאי⁽¹³⁸⁾, שנגד עדות ר' אליעזר, עמדה עדותם של ר' יהושע ור' פפייס. וכך אף יש לשמוע בדברי עקביא.

אך לא מבטלין דברי היחיד לפני הכרעה במבין, שמא ימצא ליחיד חבר שיסמין את עדותו. כפי שאומר ר' עקיבא: " מצאתי חבר לר' יהודה בן בבא " ⁽¹³⁹⁾.

ולחיפך, לעיתים יכולים לדון מחדש בדברי היחיד, ולקבוע הלכה כמותו. על מאמרו של רבה בשם ר' יוחנן⁽¹⁴⁰⁾ " בכל יכול ב"ד לבטל דברי ב"ד חברו חוץ משמונה עשרה דבר ". על זה כותב הראב"ד, " שאם יראה לב"ד האחרון, שהלכה כדברי היחיד הראשון יסמוך עליה, כלומר: יקבע הלכה כמותו, כמו שמצינו באמוראים האחרונים, שהם קובעים הלכה כיחידים הראשונים בכמה מקומות. ואף על פי שהמרבין חולקין עליהם, ואילולא שמצאו דברי היחיד הראשון לא היו האחרונים יכולים לדחות דברי הראשונים מדעת עצמם, לפי שאין ב"ד יכול לבטל וכך " ⁽¹⁴¹⁾.

המדרש. וזה היה האות, שלא יוצא אדם והיו מכריזין: הגבנס יכנס והיוצא אל יצא" ולכן, מתקן הלוי את הירושלמי במקום "ששה מהם עלו" "ששה מהם יצאו" ומצטט את "קרנן העדה" שם. ובעל "קורבן העדה" אף כותב "אילו היו רוצים לעלות אבל ח"ו לא הרגו אותם" (126).

ואפילו פראנקעל המקבל את השימוש בנאלימות מצד בית-שמאי כעובדה, קשה לו לייחס מידה זו לגבי שמאי עצמו כלפי הלל. ולכן, בהערה (127) מעיר כלפי "הבוזר לגת" "אך מה שבאמר שם בעצו חרב וכו' והיה קשה לישראל כיום וכו' באמר בירושלמי שם הל' זו על הליך דבר וגרסת הירושלמי בראית בכונה" ועוד יש להעיר על כך, קבאותם של אנשי בית-שמאי יכולה היתה להיות לגבי גזירות ההיבדלות מן העמים, והרי הללו לא חדשות היו, ולכן מה טעם היה בשימוש בכוח?

פנקלשטיין (128), ע"י שיטתו שהוזכרה לעיל, כי הנשיאים והאבדלים לא על כל ישראל היו, אלא על הפרושים בלבד - סובר, כי במעמד ה"ח דבר החליף נשיא מבית-שמאי בנשיא מבית-הלל, ולכן המתח הרב שנמעמד זה. לדעתו זה הפעם הראשונה, שמנהיגות הפרושים גטלה לעצמה סמכות למוסיף על האסורים בתורה. החוקרים האחרים כמו: קלוזנר, צייטלין, גראטץ, ווייס, מדגישים את האופי הפוליטי שב"ח דבר" (129).

בנואנו לסכם את דרך קבלת ההכרעה בכנס ה"ח דבר, בראה לנו, כי אמנם, כנס זה היה רווי מתח, בשל חשיבות ההכרעות, שעמדו לדיון בו, אשר בשאו אופי פוליטי-פנימי כלפי הצדוקים, ופוליטי-חיצוני כלפי הזוכרים. קשה לקבל את הגירסה של כפיה בכוח כפשוטו, שאם כן היה הדבר, מדוע לא שינו הדורות הבאים את החלטות, שנתקבלו ע"י שימוש בכוח?

ויותר מכך, וכי אין עיקרון של ההחלטות חזרה על גזירות, שנתקבלו ונהגו בעבר? שאלת תקפה של הלכה, שנתקבלה ע"י הרוב, ואשר לאחר זמן עומדת במבחן פעם בוספא, בידובה בעדויות (130). ועם כל הזהירות והאחריות, שבשינוי הלכה לפי דעת המיעוט, בראה שאפשרות כזו קיימת" ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין. הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין. שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו... והא ראיא מעקביא בן מהללאל (131) אשר עמד בתוקף על דעתו, ששמע אותה מפ" המרובין. והנה אחר כך שינו התכמים את ההלכה (ברוב קולות כנראה) ועקביא בשאר במיעוט, כפי שאמר לבנו. והגיעו חזרים עד לכדי בידויו.

עלינו לבסות ולברר, כיצד הוכרעה הלכה במקרים אחרים, בין בית-הלל לבית-שמאי, ולהשוות לדרך קבלתה ב"ח דבר.

6. בית-שמאי עשו מעשה ופתחו את השוקת. ועדותו של ר' יהודה בן בתירה (115)

(אף לכאן במצא מקבילות, שפרושן עשיית מעשה וקביעת עובדה, וספק

אם ביתן לראות כאן אלימות. כגון: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי, (116)

שתיקן תקיעת שופר בראש השנה, שחל להיות בשבת ביבנה (וכנראה

בכל מקום שיושב בו בית-דין), וכשהחנגדו בני-בתיא מבית דינו

קבע מעשה, ואחר מעשה טען: כבר בשמע קרן ביבנה ואין משיבין לאחר

מעשה.)

פינקלשטיין (117) מנסה להוכיח את התנהגותם האלימה של השמותים, החל

מקפדנותו של שמאי לעבר התנהגות רבן גמליאל דיבנה, כלפי

התלמידים ולר' עקיבא בפרט, והמשך בהערות מפי ר' אליעזר בן הורקנוס

לחכמים אחרים כמו ר' ישמעאל, ומסכם בצמוד 100:

(ראייתו זו של פינקלשטיין בראית לבו מוגזמת).

אם בשורה מסודרת אלו, למסורת האחרונה והרעות בין הבתים (118), בוכל

להסכים עם דעתו של בויזבר (119), כי משבת " יבמות " מייצגת תפיסה

מאוחרת, ייתכן אפילו באושא, כשמחלוקת הבתים לא היתה בגדר זכרון טרי (120)

כאשר הלכה התקבלה כבר כבית-הלל (אולם, לא בוכל להסכים עם ביתוחו

כאשר הוא קורא: " השתיק הלל את שמאי " ומסביר כך. לדעתנו צודק

צייטלין במאמר ביקורתו על בויזבר (121) כי:

א. אחת מגזירות י"ח דבר חוזרת למחלוקת הלל ושמאי בעניין הנוצר

לגת שבת ט"ו ע"ב והלל לא התבגד לשמאי, אלא שתק, ולכן לא

בכללה מחלוקת זו בקובצי מחלוקות הלל ושמאי.

ב. באמר בהמשך, שאותו יום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי,

כאחד התלמידים. (בויזבר מתעלם לגמרי משתי עובדות אלו).

קל להיתפס ללשון " בעצו חרב בבית המדרש " ולראות בכך אלימות (122)?

אבל, יש לברר בזהירות, אם אמנם כן הוא. בשלושה מקומות מדובר

על נציגת חרב. שניים הוזכרו (123) והשלישי: " רבנן אמרו ישראל

היה, ואת אמרת ישמעאל ! אלא שחגר מתביר כישמעאל ובעץ את החרב

בבית דין: או בהרוג ויהרג, או בקום דברי בכל מי שהוא עובר על

הלכה זו בחרב זו אבי הורגו עמוכי ולא עמוכות מואבי ולא מואבית (124) " .

הלרי מספרו מעיר (125) " בראים הדברים, שזה היה אצלם בהוג, ובה

בשעה שעמדו לפני ורצו, שכל מי שהיה שם יעמוד למזין הזה, לתת

אות שלא יתפזרו עוד מי עומדים למזין - היו בועצים חרב בבית

הקצה, כי ע"י זה שממלאים אותה בגזירות עד השפה - בשפך העיקר. ובו ביום מחקו אותה עד הסוף. ומשום שר' אליעזר השתמש ב " גדש " חלק עליו ר' יהושע ואמר, שהם מחקו ולא גדשו.

לדעתנו, אמנם, חולקים ר' אליעזר ור' יהושע בדבר גזירת גזירות בכללן ⁽¹⁰⁶⁾ (ולאו דווקא בייחס ל"ח דבר) ר' אליעזר מחייב גזירת גזירות ורבי יהושע שוללה. עמדת הגמרא קרובה יותר לרבי יהושע, ובכל זאת לא ביטלו את רוב גזירות ל"ח דבר, כשם ששנו וביטלו את גזירת השמן (ע"י רבי יהודה בשיאה). ביתן ללמוד מכאן, שאמנם רובן של ל"ח דבר התקבלו על דעת הכל. (מה שמתאים להנחה, שהובאה, לפיה הסכימו בית-שמאי ובית-הלל לגבי ל"ח גזירות וחלקן בל"ח הלכות - שלא עמדו בהן למזין, ורבו בל"ח הלכות שבית-שמאי ניסו להכריע כדעתם).

ה. דרך קבלת ודברעה בכנס ל"ח דבר ובמעמדות אחרים.

" אותו היום ⁽¹⁰⁷⁾ היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל וכו'. תנא ר' יהושע אוזיאי ⁽¹⁰⁸⁾, תלמידי בית שמאי עמדו להם מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל. תנו ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות וברמחים".

פשוטו של דבר הוא, שנעשה שימוש באלימות ע"י בית-שמאי, ובהרגו ממש מבית-הלל. וכבר ראינו ⁽¹⁰⁹⁾, כי במגילת תענית נקבו במספר שלושת - אלפים, ולכן הוכרז ט' באדר כיום אבל.

אין זו הפעם היחידה, שהמקורות מייחסים לבית-שמאי שימוש באלימות. יתר על כן, גם שמאי עצמו מאופיין כך (ושמא אין אלו אלא מסורות, שמקורן בבית-הלל?) להלן כמה מייחוסים מעשי אלימות לבית-שמאי:

1. השמותים הקיפו את הלל במקדש, בעביין סמיכת ידיים, ואילצוהו לקבל דעתם. לאחר מכן הכריע בבא בן בוטא השמותי כהלל ⁽¹¹⁰⁾.
2. בית-שמאי גברו על בית-הלל במביין ⁽¹¹¹⁾.
3. שמאי השתיק את הלל בעביין הבוצר לגת והיה יושב לפניו כפוף, כאחד התלמידים... והיה היום ההוא קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל ⁽¹¹²⁾.
4. מביין ל"ח דבר... שהיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, כי בית-שמאי הרגו בתלמידי בית-הלל ⁽¹¹³⁾.
5. בעביין צרת הבת במבע ר' יהושע מלומר הלכה כמי " מתירא אני שמא ירוצו גולגולתי ⁽¹¹⁴⁾ (וספק אם אפשר לקבל מאמר זה כפשוטו).

בדורם - השאירו הערכותיהם לגזירות בכללן.

ר' אליעזר ור' יהושע לא חולקים רק בהערכתם את הגזירות, אלא אף לגבי שתיים מגזירות י"ח דבר. מחלוקות אלו הן הלכתיות-ענייניות וכבראה, ללא השפעת בסיבות כבס י"ח דבר. לגבי " האוכל אוכל ראשון " ו" האוכל אוכל שני " (93) ר' אליעזר ור' יהושע חולקים (94) (באחת מיקל ר' אליעזר: האוכל אוכל שלישי עושה בקודש רק רביעי. ובאחת מחמיר: האוכל אוכל ראשון. ראשון ולא שני כר' יהושע).

ובמשנת זבים (95) "אלו פוסלים את התרומה האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני לפי ר' יהושע " .

בחולין (96) שוב נמצא הויכוח בין שני החכמים בצירוף הבמקותיהם. ומעיר על כך גילת (97), כי גזירת האוכל אוכל ראשון " גזירה קדמונית היא, כחלק ניכר מגזרות י"ח דבר שלמעשה קדמו ל' בו ביום' (98) אלא שבמשך הזמן נתפקקה וחזרה ובתוסדה בעלית חבציה, הגזירה הקדומה קבעה בצורה סתמית, שהאוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני בטמא, אך לא הגדירה טיבה של טמאה זו ועל כך חולקים ר' אליעזר ור' יהושע. שר' יהושע דימה את האוכל אוכל ראשון לשאר גזירות י"ח הפוסלות את התרומה ולא מטמאות אותה " .

גזירה שניה עליה חולקים ר' אליעזר ור' יהושע : הבא ראשו ורובו במים שאובים (99) . בתוספתא (100), חולק ר' אליעזר על קביעת שיעור ראשו ורובו ליטמא. אבל במשנה (101), אין מקבלים דעת ר' אליעזר. אף גזירה זו, כבראה, היתה קדומה ולא מדוייקת, וטימאה סתם את הבא במים שאובין. וכיוון, שלא קיימו אותה, חזרה ובזכרה בי"ח דבר, וקשורה, כבראה, לפסילת מקוה של מים שאובין (102) .

בדורות האמוראים, משהתקבל הקו של בית-הלל - הוערך יום זה " כיום שצעשה בו העגל " (103) . לפי מסורת זו גבר בית-שמאי על בית-הלל בכוח ולא בשורת הדין.

ליברמן (104) מביא ממגילת תעבית (105) " בשבעה באדר וכ"ו בתשעה בו גזרו תעבית, שבחלקו בית שמאי ובית הלל ובהרגו שלושת אלפיט מתלמידיהם " . לדעתו, גם ר' אליעזר וגם ר' יהושע מודים, שעשו גזירות מיותרות בו ביום, ומלאו את הסאה.

והמחלוקת ביביהם בירושלמי היא: מה בקרא " יתרון " : שיטת ר' - אליעזר, שהמידה צריכה תמיד להיות מלאה ומחוקה. בו ביום עברו על זה וגדשו. אבל לפי ר' יהושע, המידה צריכה להיות חסרה, אין למלא אותה עד

ירושלמי (שבת, פ"א ה"ו)	בבלי (שבת, דקנ"ג ע"ב)	
רבי אליעזר	" בו ביום גדשו סאה-לחבית שהיא מלאה אגוזים כל מה שאתה בותן לתוכה שומשומין היא מחזקת "	" בו ביום געשו סאה - לקופה מלאה קישואין וד- ילועין אדם בותן לתוכה ח- רדל והיא מחזקת "
סכום עמדתו	הגזרות מחזקות את המקור	הגזרות משביחות ומחזקות את המקור
רבי יהושע	" בו ביום מחקו סאה - לחבית שהיתה מלאה שמן כל מה שאתה בותן לתורה היא מפזרת את השמן. "	" בו ביום מחקו סאה - לעריבה מלאה דבש בותן לתוכה רימונים ואגוזים והיא מקיאה. "
סכום עמדתו	הגזרות - פוגעות במקור	הגזרות משביחות את הנוסף והמקור חסר 90)

פשוטו של דבר הוא, שרבי אליעזר משבח את הגזרות החדשות, שמחזקות את הישנות; ואילו רבי יהושע סובר, שריבוי גזרות גורם לכך, שאף הישנות אינן מתקיימות⁹¹. אבל, לא ברור אם אמנם מתכוונים הם ל"ח דבר, או לגזירות בכללן. וכבר עמדו על כך הפרשנים.

כך סובר רבינו חננאל, כי " בו ביום " הכוונה ל " בו ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה גדשו סאה ... הוסיפו רבותינן כמה דברים מדבריהם כגון הגדישה שהיא יתירה על העיקר והדברים שהוסיפו מהם להיתר ומהן לאיסור והכל להיות העיקר שמור ומוזהר והוא כמו ששנינו בותן כיסו " וכו' לפי רבי אליעזר, ואילו רבי יהושע סובר " העמידו כל דבר על עיקרו ולא פחתו ולא הוסיפו אלא התירו העיקר הזמותר מן התורה ... ובאו לגזור ובמצאו פורצים ". מלבד זאת, שרבינו חננאל מסביר את המחלוקת בצורה שונה, הוא אף מעמידה כמחלוקת על גזירות בכללן, בהקשר לאירוע שונה מ"ח דבר, כאשר גזירה מ"ח משמשת דוגמא בלבד.

כנ"ל אף סובר רב נסים גאון⁹², המצביע על הגזירות (שבזכרות למשל בברכות דל"ח ועוד) וכן במסכת עדיות. ובו ביום, לדעתו - גזרו י"ח - גזרות.

אף אנו סוברים, כי ר' אליעזר ור' יהושע, בהיותם מעורבים בעניין גזירות

הבחנתו של פינקלשטיין - בדבר התואר " בשיא " , שהיה תואר , שאין הוא כיצוריו של האיש שישב בראש הסנהדרין , אלא תוארו של החכם , שישב בראש בית-דין של פרושים ⁽⁸⁶⁾ , המכונה " בשיא ישראל " . שכן , הפרושים ראו עצמם בציגים אמיתיים של ישראל . (הוא הדין לפי פינקלשטיין ביחס לאב-בית-דין , שייצג את פלג המיעוט שבפרושים) . ונראה , שהחלטות בתקבלו בשעה , שהקבאים שלטו למעשה בירושלים , ולכן לא יכלו הצדוקים להתנגד לכך .

אף קלוזנר ⁽⁸⁷⁾ וצייטלין ⁽⁸⁸⁾ מבליטים את האופי האנטי-צדוקי שב"ח דבר .

כך מסביר קלוזנר את "איסורי התרומה" בבוגע לתרומה , אפשר שהיתה כאן תקנה לפסול את התרומה כמה שאפשר , כדי למעט את הכנסותיהם של הכהנים , שנימים ההם היו רובם צדוקים ורודפי שלום " עמדתו זו של קלוזנר נראית תמוהה , מכיוון שאסורי התרומה חייבו את הכהנים ביתר זהירות , ולא בהכרח הביאו למיעוט הכנסותיהם . מאידך , נראה לנו יותר , כי אסורי התרומה היו: איום במיעוט הכנסות . מתוך מגמת הפרושים , לאלץ את הצדוקים לקבל את ההלכה הפרושית - הם נקטו באמצעים כגון אלו . (ואולי ניתן למצוא הד בוסף לכך במסכת יומא , כאשר זקני בית הדין " מכינים " אותו , ושמא הם בוכים על שחייבים הם , הפרושים לנהוג כך בכוהן הגדול הצדוקי , ואילו הכוהן הגדול הצדוקי בוכה , כיוון שחייב הוא לכוף עצמו לפני הפרושים ! ?) צייטלין מדגיש יותר את האופי האנטי-צדוקי , שכיוון לא רק לדיני תרומה , אלא אף בטמאת ידיים לכתבי הקודש , כנראה בסיון לעימות עם הצדוקים בדבר תוקפה של תורה שבעל פה .

נראה לנו לסכם תוך הדגשת המיוחד שבמקום הכנס: בית חגביה , ומשתתפי הכנס - ברוב פרושי ואולי גם ללא צדוקים . ומשום כך אף האופי האנטי-צדוקי , שנתקבל בכנס זה , כסעיף לוואי להחלטות העיקריות .

ד . הערכת הכנס ע"י הדורות שלאחריו

בהיות הכנס מאורע רב חשיבות , זיכרים הדיו במקורות התבאיים והאמוראיים ⁽⁸⁹⁾ לצד התייחסויות והערכות של תנאים מדור אנשא ואמוראים , מצויות אף גירסות בדבר הערכותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע . ומאחר שהם היו קרובים , יחסית בזמן לאירוע - יש חשיבות לדבריהם . בשווה להלן את גירסות הבבלי והירושלמי .

מנינו של ר' שמעון בן יוחאי, שהוא הקרוב בזמן אל האירוע - בראה כעין פשרה ובה 2 קבוצות. קבוצה א': 12 הלכות - מאכלי זוכרים.

קבוצה ב': 6 הלכות - נוהגי חברה.

בירושלמי בכללו מנויות 3 פעמים י"ח הלכות, אבל אין להפרידן ולהצביע על אלו מהן גזרו ועל אלו מהן נמנו ודיברו, ועל אלו מהן בחלקו (76).

בחזור איפוא ונדגיש, כי בין גזרות י"ח נמצא סכום של גזרות ישנות, ששבו וחדשו (77) וחלקן קדום.

וכבר עמדו על כך חכמים בגמרא (78) ושאלו, מדוע חזרו לגזור, על מה שהיה בגדר תקנות קבועות. ותרצו "אלא דביאל גזר עליו בעיר ואיתו איבהו וגזרו אפילו בשדה" ולדעת הגמרא ב"ח דבר הוסיפו על האסור. ולפי דברי רב ורבי יוחנן (79), קדומה אף הגזרה על השמן אלא, מכיוון שלא יכלו לעמוד בה - התירה ר' יהודה בשיאה (80). ומכאן שוב הוכחה, שגזרות, שאין הציבור עומד בהן, יש לשוב ולחזקן, או אף לבטלן (81).

בתבונן עתה בירושלמי (82) ונביין את מבנה הגמרא (83). תחילה ברייתא מדברי ר' אליעזר ור' יהושע, בנוגע למעמד י"ח דבר בכללו.

אחר הברייתא, פרוט כל שנתקבל במעמד זה. ואחר מכן, פרוט המשנה, בה מופיעים מה שרבו בית-שמאי על בית-הלל. וכך אמנם מסתברים הדברים בירושלמי

"תני שמונה עשר דבר גזרו ובשמונה עשר דבר רבו ובשמונה עשר דבר

בחלקו". שמונה עשר דבר גזרו = אלו הן גזרות שעיקרן היבדלות מעמים

אחרים, ושרובן חיזוק גזרות שנתרפו. גזרות אלו נתקבלו על דעת הכל.

על דעת בית-הלל ועל דעת בית-שמאי. בשמונה עשר דבר רבו = מחלומות בית-

שמאי ובית-הלל, שבית-שמאי נסו להכריע כדעתם, מתוך מחשבה, שבכנס זה

יטה הרוב לדעתם. ומחלוקות אלו נדונו לפני כן בכלל מחלוקות בית-הלל

ובית-שמאי.

ובשמונה עשר דבר בחלקו = אלו הן מחלוקות, שלא עמדו בהן למנין ובשארן

כמות שהיו.

מי השתתף בכנס י"ח דבר ?

לפי המשנה, הירושלמי, הבבלי והתוספתא, בכחו אנשי בית-שמאי ואנשי

בית-הלל. אין מזכירים את שמות החכמים, אלא את שמו של חבביה, אשר

בביתו התכנסו. (ולפי גראשץ (84) אלעזר בן חבביה) אף מקום הכיבוש: ביתו

של חבביה מלמדנו, שלא היתה בכנס בציגות של אותו חלק בעם שמחוץ לפרושים

דהיינו הצדוקים, שהרי לא התכנסו בלשכת הגזית, כפי שמעיר על כך

מבטל (85). ודאוי לתת את הדעת לגבי מסקנות הנובעות מכך, לביסוס

- 4 - הבא ראשו ורובו במים שאובין.
- 5 - טהור שנפלו על ראשו ורוב ג' לוג מים שאובין.
- 6 - הספר.
- 7 - הידיים.
- 8 - והטבול-יום.
- 9 - והאוכלין.
- 10 - והכלים שנטמאו במשקין.

ד. רבנן דקיסרין אמרו אלה שגזרו ממה שרבו שבעה:
בקבוצה זו ישנה תמיהה, כי 8 מן התורה הוא, וכן 1 ו- 2 דומים (73).

- 1 - איבון ואילון.
 - 2 - איבון חורביתא.
 - 3 - מי שהחשיך בדרך בותן כיסו לעבי.
 - 4 - לא יאכל הזב עם הזבה.
 - 5 - כל המטלטלין מביאין את הטומאה בעבי המרדע.
 - 6 - כיצד בוצרין בית הפרס.
 - 7 - המביח כלים תחת הצנור.
- ה. על שישה ספיקות שורפין את התרומה, אמר רבי יוסי בי רב בון, אף גידולי תרומה.

ו. דחבי ר' שמעון בן יוחאי בר ביום גזרו:

- | | |
|-------------------------|------------------|
| 10 - ועל החילקה. | 1 - על פיתן. |
| 11 - ועל השחיקה. | 2 - ועל גביבתן. |
| 12 - ועל הטיסבי. | 3 - ועל יבון. |
| 13 - ועל לטובן. | 4 - ועל חומצן. |
| 14 - ועל עדותן. | 5 - ועל ציפן. |
| 15 - ועל מתברתיהן. (74) | 6 - ועל מורייסן. |
| 16 - ועל בניהן. | 7 - ועל כבושיהן. |
| 17 - ועל בנותיהן. | 8 - ועל שלוקיהן. |
| 18 - ועל בכוריהן. | 9 - ועל מלוחיהן. |

אף קבוצה זו תמוהה, האין בכוריהן בכלל בניהן ?

וכן בפירוש זה חסר אף השמן !

מבנה זה של הירושלמי מבהיר את הקושי שבמנין אחד לאחד את י"ח - דבר (75). וכבר שמוך לקביעת הגזרות (כ- 100 שנה לאחריהן), אין יודעים בבירור את מנין הגזירות. אמנם, לרוב נחשב הירושלמי לאוטבתי יותר מהבבלי, אך כפי הנראה, בסוגייתנו נקבל את גירסת הבבלי, בדבר שמנון של עכו"ם.

- 5 - על טהור גמור שנפלו על ראשו ג' לוגין שאובין.
- 6 - ספרי הקודש פוסלין את התרומה במגע.
- 7 - ידיים פוסלות את התרומה (מפני שעסקביות הן ⁽⁶⁵⁾).
- 8 - האוכלין שנטמאו במשקין שאותם המשקין נטמאו מחמת ידיים, שבגער בהן קודם נטילה.
- 9 - שנטמאו במשקין, שנטמאו במשקין בשרץ שהם ראשון לטומאה. והגזרה: שיטמאו כלים (משום משקה דזב וזבה, שהן יוקו ומימי רגליו שהן אב הטומאה ומטמאין כלים מדאורייתא).
- 10 - בנות כותים בידות מיום שנולדו.
- 11 - כל המטלמלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע ⁽⁶⁶⁾ .
- 12 - הנוצר ענבים לדרכן בגת, המשקה היוצא בשעת בצירה מכשירן לקבל טומאה למרות שהולך לאבוד ⁽⁶⁷⁾ .
- 13 - גידולי תרומה - תרומה, אפילו בדבר שזרעו כולו כמו התבואה.
- 14 - מי שהחשיך לו בדרך גותן כיסו לעכו"ם ולא יטלטלנו פחות מד"א.
- 15 - אין פולין לאור הבר בשבת ⁽⁶⁸⁾ .
- 16 - אין קורין לאור הבר בשבת.
- 17 - פיתן של עכו"ם, שמגן, ייבן ועל בנותיהן ⁽⁶⁹⁾ .
- 18 - תיבוק עכו"ם שמטמא בזיבה.

הירושלמי אינו זהה לבבלי. אפשר לחלקו לשישה חלקים ⁽⁷⁰⁾ :

א. המשנה

ב. ואלו הז שגזרו (ובו מבניות 8 גזרות) :

- 1 - על פיתן של עכו"ם.
 - 2 - ועל גבינתן.
 - 3 - ועל שמגן.
 - 4 - ועל בנותיהן ⁽⁷¹⁾ .
 - 5 - ועל שכבת זרעו.
 - 6 - ועל מימי רגליהו.
 - 7 - ועל הלכות בעל קרי.
 - 8 - ועל הלכות ארץ העמים.
- בקבוצה זו נראה ש- 1, 2, 3 דומים ואינם צריכים פירוט, וכך אף לגבי 5 ו- 6.

ג. אלו פוסלין את התרומה (ובו מבויים 10 פוסלים ⁽⁷²⁾) :

- 1 - האוכל אוכל ראשון.
- 2 - האוכל אוכל שני.
- 3 - השותה משקין טמאין.

ג. ניתוח תוכנן של י"ח דבר.

על דעת הכל מוסכם, כי י"ח דבר הינן החלטות, שנגרמו על פי מצב פוליטי מסויים, וקבלו חשיבות דתית קבועה. עיקרן של החלטות אלו: הגברת ההפרדה בין יהודים לבוכרים. מעבר לקביעה זו מרובים חילוקי הדעות בין החוקרים, הנובעות משלוש סיבות:

- א. אי התאמה מלאה בין המקורות.
- ב. הערכות שונות של כנס' י"ח דבר.
- ג. עירוב של הלכות להבדלות מעמים עם הלכות אחרות.

על פי המשנה ⁽⁵⁷⁾, במנות הלכות (במשנה ה') אך הללו אינן עוסקות בנושא המרכזי של י"ח דבר, כפי שידוע לנו מהגמרא ⁽⁵⁸⁾. אולם המשנה טוענת בפירוש " אלו הן מן ההלכות " - לשון מיעוט. המשנה אף בוקטת בלשון " בו ביום ", שבדרך כלל יוחדה למעמד מסויים ביבנה, אחרי החורבן, שבו הורידו את רבן גמליאל דיבנה מנשיאותו, והעלו את רבי אלעזר בן עזריה ⁽⁵⁹⁾. (אך רש"י מעיר על שבת קב"ג ע"ב, כי בו ביום = ביום שעלו לעלית חבניה בן חזקיה; ואילו רבינו נסים טוען כי הכוונה ליום עלית אלעזר בן עזריה)

ממשנה אחרת ⁽⁶⁰⁾ אפשר ללמד שכבר היתה מחלוקת קודמת, על מה שעמד לויכוח בו ביום. ויותר מכך, רוב הגזרות ⁽⁶¹⁾ הינן ישנות. פת של בוכרים באסרה לפי דביאל. שמן של בוכרים אסור מתקופות קדומות, לפי יוסף, וכן יין בסך ⁽⁶²⁾. ואמנם, בבבלי שומעים על כך, שחלק מ"ח היו בכלל גזרות ונגזרו ע"י הזוגות. וכיוון שנגזרו, מדוע יש צורך לשוב ולגזור ? אולי במצא על כך תשובה בבבלי ⁽⁶³⁾. לאחר מחלוקת קשה בקבעה הלכה על פי שמאי, והלל היה יושב כפוף לפניו, כתלמיד ובכל זאת " לא קיבלו מיביהו ואתו תלמידיהו גזור וקבלו מיביהו " והכוונה שלא בתפישת הדבר. ועניין הנוצר לגת, שהיה במחלוקת הלל ושמאי, שב ומופיע ומוכרע ב"ח דבר כשמאי.

- על פי הבבלי אפשר למנות את י"ח דבר שגזרו כדלהלן: ⁽⁶⁴⁾
- 1 - האוכל אוכל שהוא ראשון לטומאה או שני לטומאה יהא בעשה שני לטומאה ופוסל את התרומה במגעו.
 - 2 - השותה משקין שמאין בעשה שני לטומאה ופוסל את התרומה.
 - 3 - הבא ראשו ורובו לאחר שטבל מטומאתו בו ביום במים שאובין.
 - 4

אלון (53) מצביע על הקשר, שבין הקבאים באדום למשפחת נבא " כשבכחה ירושלים ברחו לאדום ובחנאו שם בני משפחת נבא ". יש לקשור משפחה זו עם נבא בן בוטא, מגדולי זקני בית-שמאי הראשונים (54).

ואפשטיין (55) קובע, כי אדומים - הכוונה לדרומיים - והללו בטו לבית-שמאי, ובהו אחר הקבאים " ומכיון שאנו יודעים שבית שמאי היו קרובים ברוחם אל הקבאים, הרי ניתן לנו ברמז זה שבקטע שלנו חוט המקשר את הקבאים עם האדומים הם תלמידי בית-שמאי שניניהם. ולשון באותה שעה מוכיחה, שהם רומזים לשעה קדומה, ידועה וקבועה, זאת אומרת לזמן שלפני החורבן, בשעה שבית-שמאי ובית-הלל דנו ובהרגו ב"ח דבר על כמה מהלכות טומאה ... ועלינו לזכור שגם ר' אלעזר בן חנניה ב"ח ב"ג, שנמנה מטעם הממשלה הלאומית לשר צבא בארץ אדום (מלחמת ס"ב כ' ד') אחד מתלמידי בית-שמאי היה (מכילתא דר"י, יתרו, בשלח פ"ד) ... ותשובתם של האדומים: " מי שיש לו טומאה יפה כוחו להציל ", אנו מוצאים אחר כך בפי ר' יהודה (גוספתא בגעים פ"ז, ט', ספרא מצורע פ"ה י"ג) וידוע שר' יהודה שונה משנת רבי אלעזר השמירתי " .

ואף אורבך מדגיש את קרבתם של האדומים לקבאים ולבית-שמאי (56).

אפשר לסכם ולומר, כי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון, השפיע על מהלך האירועים סמוך לחורבן בכוח אישיותו. יחד עם ראשי הקבאים האחרים, עורר את המרד. ואם כי לא בוכל לייחס לאלעזר מגמות סוציאליות במרד זה, יתכן אולי, להבחין במגמות אלו כקולות לוואי, אצל מנהיגי הסיקריים בסמוך למצב הלאומי-פוליטי המכריע.

על אף, שאין זיהוי מלא של הקבאים עם בית-שמאי - בכל זאת קרוב להביח, שנית-שמאי ברובו נטה אחר הקבאים. ואם כי, היו בין הקבאים מאנשי בית-הלל (ואף איסיים), הנה הקו השליט היה זה של בית-שמאי. וכך אף יש להניח את הכרעת י"ח דבר עפ"י הקו של בית-שמאי ברוח הקבאים (37).
(ושמא על רקע אהדת הקבאים יש להבין את דברי ר' אליעזר (השמותי) במשנה שבת פ"ד מ"ד, כאשר מתיר להתקשט בנשק בשבת, בניגוד להלכה הקדומה (37 א') כדאי אף להזכיר את מאמר הגמרא:
"מי כתב מגילת תעבית אמרו: חנניה וסיעתו שהיו מחבבין הצרות" (38).

שאלה היא, אם אפשר לזהות את אלעזר בן חנניה מכנס י"ח דבר עם אלעזר ראש הקבאים, כפי שמזכירו יוסף (39).
דרבנבורג (40) חוכך בדעתו ואיבן מגיע להחלטה פסוקה בדבר זיהוי זה. אך בזכח הקשר ההדוק, שבין בית-שמאי לקבאים, וקשרם למשפחתו של אלעזר אפשר, לקבל גירסתו של גראטץ (41). ואמנם, בראה קשר בין הגזרה, שלא לקבל קדרבנות מהזכרים, שב"ח דבר, לבין עמדה דומה, שנקט אלעזר ראש הקבאים לפי יוסף (42).

הפרושים בחלקו לשניים סמוך לחורבן: לקבאים ולמתנבים. ואף כי רבים מבית-שמאי נטו לקבאים, הנה גם מאנשי בית-הלל בלור לקבאים. ועדות לכך היא, כי בהנהגת המרד במצא, מלבד הקבאים - אף את רבן שמעון בן גמליאל הזקן וחנן הכוהן, שנטו יותר לכיוון עשיית שלום עם הרומים. אולם, עמדתו של השלטון הרומי, שהכבידה מאוד (44), קוממה רבים בגד השלטון הרומי. ומעיר על כך אורבן (45) "יתכן שהקו המפלט לא תאם בדיוק את החלוקה לפי בתי מדרש ובין מנהיגי הקבאים בזכר אף יוחנן האיסי אצל יוסף (46). יש המדגישים את האופי הסוציאלי שבמרדה זו, שהובלט בעיקר ע"י הסיקריים (47). המרד לפי תפיסה זו כוון לא רק בגד הרומיים, אלא אף בגד האריסטוקרטיה הצדוקית (48).
אם הקבאים הדגישו את הצד המדיני שבמרדה, הנה האיסיים הדגישו את הצד הסוציאלי (כדברי קלנזבר) כך אפשר להבין את מעשי ההרג והפגיעה ברכוש, שבעשו בזמן המרד ל "יקירי ירושלים" האריסטוקרטיים (49).

מכל מקום, בטיית בית-שמאי היתה לצד הקבאים יותר מאשר בטיית בית-הלל (50).
הוזכר כבר זכריה בן אנקלוס השמותי, והפסקת הקורבנות לשלום הקיסר ועוד. "בית שמאי אומרים (51) בכל בודרין חוץ מבשנועה ובית הלל אומרים אף בשנועה". עמדה זו אפשר להשוות לקבאים, שמאנו להשבע למלכות. והמעטה שהיה בימי הורדוס (52), ששת אלפים מאנו להשבע ונענשו בממון.

אף ההאחזות בדברי ר' אליעזר ור' יהושע כדברי עדות, עליה מסתמכים לאחר (גראטץ) ולהקדים (ווייס) - מסופקת ביותר, שהרי לא ברור אם הערכתם את ל"ח דבר היא הערכת כנס מסויים, או יחסם להטלת גזירות בכללה.

ג. השפעת הקנאים, בית-שמאי ואלעזר בן חנניה על כנס ל"ח דבר.

" ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון שעלו לבקרו זמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ושמונה עשר דבר גזרו בו ביום " (27) המשנה בחרה להדגיש את הקשר, שבין בית חנניה לכנס זה. ואמנם, יסתבר לבו, שהקשר הוא הדוק.

המרד גפתח בניטול הקורבנות לשלום הקיסר בשנת 65. ביטול הקורבנות התקבל בהשפעתו של אלעזר בן חנניה, פקיד בית המקדש ובנו של מי שהיה הכוהן הגדול (28).

גראטץ (29) סבור, שאין לקרוא במשנה דלעיל - אלא אלעזר בן חנניה בן-חזקיה בן גרון. ושפ"ר מחזק את דעתו (30) בכך, ששלוש פעמים במצא בש"ס, ספרי ומכילתא - אלעזר בן חנניה; ושלוש פעמים: חנניה בן חזקיה. ונראה יותר השיבוש של השמטה, מאשר של הוספה. ועוד מביא שפ"ר את דעתו של הגר"א מוילנא בהגהותיו למסכת " שמחות " קורא " אלעזר בן-חנניה " במקום בו כתוב " חנניה בן חזקיה ".

מכיוון שהאב ובנו חיו בתקופת החורבן, יש חשיבות לקביעת מקום הכנס. ואם כי נראה, כי ההחלטות שנתקבלו בו, מתאימות לרוח הקנאים, הנה לא מן הנמנע, כי הכנס התקיים בבית חנניה (שנהרג לאחר מכן במהלך המרד ע"י מצחם) (31). ואמנם, טיעונו של ווייס (32), נגד קביעתו של גראטץ, כי הכוונה במשנה דלעיל לאלעזר בן חנניה - נראה סביר לא פחות מטיעונו של גראטץ - שפ"ר. ואילו אורבך (33) קובע בפסקנות " גזרות אלו לא בגזרו במקדש ולא במעלה שבהר הבית, אלא בעליית אלעזר בן חזקיה בן גרון אחד מתלמידי בית שמאי, שמילא לפני זה תפקיד של שר צבא בארץ אדום " ושמו של אלעזר, אמנם, קשור בבית-שמאי ומביא הלכת בית-שמאי (34). המתאימה לשמאי הזקן עליו נאמר (35) כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה באה אומר זו לשבת, מצא אחרת באה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה ". ועוד יש לזכור, כי אלעזר בן חנניה בין כותבי מגילת תענית היה, כנראה, יחד עם אביו, כמובא בגמרא (36), וראוי לתת את הדעת לתוכנה של מגילת תענית הכתובה כולה ברוח קנאית. (במגילת תענית פ"ב, שר' אלעזר בן חזקיה בן גרון וסיעתו כתבו מגילת תענית)

1. גראטץ מתבסס על חמש הוכחות (שהחשובות שבהן הן הראשונה והחמישית).
ההגיון ההיסטורי מחייב מאורע זה, אחרי הנצחון על קיסטוס, ארבע שנים לפני החורבן.
2. ר' אליעזר ור' יהושע מדברים על הכנס כעדי-ראיה, מחיקת הטאה מתאימה לרפיון רוח הדת והלאום, אחר הנצחון על קיסטוס.
3. גזירת גבינה של זכרים (במגין רשב"י) נקראת: גזירה חדשה בפי ר' ישמעאל ור' יהושע (מפני שבקרוב אסרוה).
4. גזירת מתנותיהן - הכוונה לאסור בדבות וקורבנות, ומתאימה לניטול קורבן התמיד לקיסר.
5. הכנס בבית חנניה או אלעזר, שזמנו ידוע - בו גזרו כנראה, על ההבדלות מן העמים.

טיעונו הנגדיים של ווייס (19) להוכחות הנ"ל 2,3,4, אינם נופלים במשקלם מאלו של גראטץ, הנשען על דברים שאינם חד-משמעיים.

קלוזנר (20) מקבל את דעתו של גראטץ ומסכם " החמרה יתרה זו וקבאה דתית לאומית קיצונית שנתגלו בגזרות אלו, יש לבאר אך במה שבגזרו בשעת חרום - ימי מרד, באפן שהיה בהן צורך השעה לחזק את הרוח הלאומי ואת השנאה לאויבים " .

צייטלין (21) קובע אף הוא את זמנו של י"ח דבר לשנת 65 לספירה. יתר על כן - הוא מסביר את הקשר, שבין י"ח דבר לניטול הקורבנות. לשלום הקיסר (ברוחו של גראטץ) . לדעתו, לזכר מאורע זה - נקבע יום העשרים וחמישה בסיון (תשעה עשר ביוני 65) כחג למחצה (22).
פינקלשטיין (23) תומך בסמיכות הזמנים של י"ח דבר לחורבן הבית. אורבן (24), בנתחו את הכנס - רואה אותו בהקשר זמנים למרד בגד הרומיים, כלומר: בשנים האחרונות לפני החורבן.

גביא אף את דעתו של נריזנר (25) באותו כיוון. הוא משייך את י"ח דבר לשנות ה- 60.

רז"ף וווייס, המקדימים בזמן, מסתמכים על המקורות, ע"פ פירושם הם. ויחד עם רב צעיר מנחים, שאם יצאה בת-קול ביבנה והכריעה כבית-הלל, לא יתכן, שבקרוב זמנים של פחות מדור יערך כנס מכין זה, של י"ח דבר, בו יגבר בית-שמאי על בית-הלל. שכן, אין וודאות בכך, שאמנם ביבנה סמוך לחורבן לאחריו " קמו חכמים אשר לא בחשבו על שני הבתים וכח הבתים גשבת אז " (האם אין ר' טרפון ור' ישמעאל ממשכיכים בדרכם במידת מה את בית-שמאי, ושמא אף ר' יהודה בן אלעאי ?) (26)

נספח מט' 4.

כנס י"ח דבר. (1)

א. זמנו של הכנס.

הגם שכנס י"ח דבר נזכר במשנה (2), תוספתא (3), ירושלמי (4) ובבלי (5) ואולי אף יוסף במלחמת (6) מרמז על זהותו של אלעזר, ממנה יגי כנס זה; בכל זאת אין ביכולתנו לעקוב אחר מהלך הכנס על כל פרטיו.

ברור זמנו של כנס י"ח דבר חשוב לנו, משום שהוא מורה על מעמד של הבתים, בעת שהגיעו לעימות. אנו בוטים יותר לקבל את נימוקיהם ועמדותיהם של המאחרים את הכנס סמוך לחורבן (7). זאת בעיקר, בשל ההקשר ההיסטורי, לפיו " משתבץ " הכנס עם הכרזת המרד בשנת 65 / 66, והתייחסותו לאלעזר בן חנניה.

ואמנם, רוב החוקרים קובעים את זמן הכנס סמוך לחורבן הבית. המקדימים הם: ר' זכריה פראנקל (8) " גם הך ד"ח דבר היא פלוגתא מזמן הבית, דו"א אליעזר ר' יהושע, אשר היו קודם ולאחר החורבן חרו דעתם עליה כעל דבר אשר עבר עליו ימים כבירים " ודברים ברוח דומה כותב ווייס (9) " כבר בעלם מהקדמונים מה היו הדברים, שגזרו ושרבו ושנחלקו עליהם. זמן המעשה הזה היה בדור האחרון שלפני החורבן ... ובדעה גם כן בקרוב את זמן הועד, כי בעת לא כביר אחרי מות אגריפס הראשון, כאשר התעצמו הקבאים " להתחבר ביתרון עז בגד הרומיים " (10)

רב צעיר (11), על אף שמוצא קושי בקביעת זמן מדוייק " קשה לצמצם בדיוק את זמן מחלוקת י"ח דבר ... בכל אופן ברור, שהמחלוקת התלקחה במאה האחרונה לפני החורבן " , בכל זאת, בוטה הוא לקבל את גירסת רז"ף ווייס (12). אולם, מרביתם של החוקרים מאחרים את הכנס סמוך לחורבן. ר' אייזיק הלוי (13) סובר, שהכנס היה אחר מחלוקת ההלכה בין הבתים. וברוח זו מסכם את הדברים " גזירות י"ח דבר היו קרוב לסוף ימי הבית " הלוי מבסס טיעונו, בין השאר על כך, שעדותו של ר' חנינא סגן הכוהנים על המחט, שנמצאה בנשר (14) ... באמרה לפני כנס י"ח דבר, לפי הגמרא (15).

גראטץ (שפ"ר) (16) קובע בברור את זמן הכנס ל- 4 שנים לפני החורבן, עת שבו לדון בירושלים עצי גפשות (17), כאשר התכוונו למרד ונטו לדעת הקבאים - להתרחק מעמי בכר, סמוך לבצחון על הרומיים, שהונהגו בקרב ע"י קיסטוס (בסוף שנת 65 לספירה) ולאחר ביטול הקורבן לשלום הקיסר, שבשעה בהשפעתם של אלעזר בן חנניה, ממנה יגי המרד, ושל זכריה בן-אנקלוס הכוהן השמותי (18).

- 86 - בניגוד לדעתו של אפשטיין, מבואות, עמ' 511 הסובר שלא על שיטת המדרש של הלל חלקו בני-בתירא (אך לפי דעתם של ווייס, גראטץ ואחרים).
- 87 - פסחים, ד"ע, ע"ב.
- 88 - בויזנר לפני 70, א', עמ' 148 - 147 מעיר בצדק, כי מתיחת ביקורת על שמעיה ואבטליון במקרה זה בולטת במיוחד. וראה אף אפשטיין, מבואות, עמ' 373.
- 89 - דרבנורג, משא, עמ' 98 הערה מס' 1.
- 90 - אפשטיין, מבואות, עמ' 511.
- 91 - אפשטיין, ספרי זוטא, עמ' 52 ומבואות 746.
- 92 - אלון, עמדת הפרושים... , עמ' 300 - 322.
- 93 - אורבך, חז"ל, 2, 531.
- 94 - וראה על כך נספח 4 סעיף ב'.
- 95 - משנה, כתובות, פ"ה, מ"ח, וכלאים, פ"ו, מ"ד.
- 96 - פינקלשטיין, עקיבא, עמ' 166, 176 - 172 ועוד.
- 97 - גילת, משנתו של ר' אליעזר, עמ' 40 - 36.
- 98 - דרבנורג, משא, עמ' 103 מייחס לד' ישמעאל אף מסורות כוהניות ולעיתים אף צדוקיות.
- 99 - אבות, וחגיגה, פ"ב, מ"ב.
- 110 - אבות, פ"ב, מ"ד.

76 - פסחים, פ"ד, מ"א ואף ביחס לעקביא בן מהללאל בזכרת העזרה: עדיות, פ"ה, מ"ו.

77 - כרך ד', עמ' 197 - 214. (רב צעיר, תולדות)

78 - ירושלמי, פסחים, רפ"ו.

79 - בתשובתו בכרך ד' בהערה שנעמ' 413 - 416, עונה רב צעיר לרב פורת במאמרו "בצרון" תש"ד ומסביר כי בני בתירא רק נטו לצדוקיות. והחכמים שנזכרו בחבלתמוד בשם בני-בתירא, אין הכוונת שמאותה משפחה הם, ואולי חזרו לפרושיות וכו'.

80 - וראה על כך צייטלין, Hillel and the Hermeneutic, אשר מטענתו, כי היו " עולים חדשים " ולכן נתעלמה מהם הלכה ורצו ללמדה...קשה לקבל טיעון זה לאור הניטוי " חברה עליו העזרה " משתמע שהלל עמד במחלוקת עם הכהנים ומסורתם. אף אין נסחון בשיוכם של בני-בתירא לעיר שיושבה על"י הורדוס כפי טענת גראטץ, היימאן, הלוי ועוד.

81 - פסחים, פ"ו, מ"א.

82 - משנה, שבת, פ"ט, מ"א.

83 - ר' אליעזר מתיר מכשירי מצוה כפי המסורת הכהנית, מסתבר גם לפי משנה, ערובין, פ"ו, מ"א, ומשנה, תמיד, פ"א, מ"ג.

84 - לאוטרובן, Rubbinic, עמ' 227, קורא לשיטה זו " מדרש פורים " ומסביר את התנגדותם של בני-בתירא לשיטת המדרש. צייטלין במאמרו: Hillel and the Hermeneutic מדגיש כי הלל הביא עמו את מידת " קל וחומר " אך העיקרון של שמוש בהגיון כמו; מידת "גזירה-שווה" היה ידוע מימי שמעון בן שטח.

85 - אמנם ב. Enc. Jud. מעלים את הסברה כי היו בשיאים, אך לא בזכרו בשושלת הקבלה כיוון שמובר לזמן קצר. אך אין כל תמיכה להנחה זו אף אין הסבר ללשון רבים " בשיאים ".

64- הלוי, דורות, חלק ראשון כרך שלישי עמ' 36 - 88.

65 - בויכחו עם גראטץ זורק הלוי את הטענה הבאה: מאחר שבני-בתירא אמרו כלפי הלל: " וכבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי " לא יתכן שהם עצמם בבליים היו, אלא מגדולי ירושלים והיו לנשיאים שנים תות לפני עליית הורדוס.

66 - ירושלמי, כתובות, פ"ו, ה"ג; בבא מציעא, פ"ד, ה"ב; בבלי, ב"מ, פ"ה, ע"א, ובבלי, כתובות ק"ג, ע"ב משבח ר' יהודה הנשיא את בני-בתירא.

67 - הוביג, סנהדרין הגדולה, עמ' 191 ובכמה כ"י כתוב: פתירא.

68 - פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, עמ' ט"ו - ט"ז (ביבליוגרפיה מקפת על הנושא הנדון אפשר למצוא בעמ' א' הערה 4) ואף אורבך, חז"ל, עמ' 513, טוען כי היו משפחה בבליית שזכתה למבוי חשוב במקדש לאחר סלוק בני החשמזבאים. וכן במעמד והנהגה שם 38, טוען כי הלל לא היה נשיא על כל ישראל, ובני-בתירא מונו לתפקיד במקדש, כפי שטוען פינקלשטיין.

69 - ראה הערה מס' 65 לעיל.

70 - קלוזנר, הסטוריה, ד' עמ, 126. קלוזנר דוחה קרבת בני העיר בתירה, הנזכרים אצל יוסף, לאלו שנאגדה על ספור עליית הלל.

71 - קמינקא, בכתבי בקורת הסטורית, עמ' 33.

72 - וכן שולל גיצבורג את מציאות הנשיאים לפני רבן גמליאל דיבנה ודוחה לכן את מהימנות ספור עלייתו של הלל (במכתב למנטל, המובא בספר מחקרים בתולדות הסנהדרין עמ' 56 - 55).

73 - גויזנר, לפני 70, עמ' 299.

74 - פינקלשטיין, הפרושים, עמ' ט"ו - י"ז שם, טוען כי אילו היה מקורו הלליני, כי אז לא היה ריב"ז מוצג כערום והלל לא היה מקנטר.

75 - דרבבורג, משא, עמ' 96 - 94 וכן אף ביכלר, הסנהדרין, עמ' 135 " קרוב יותר להניח, שבני-בתירא הם כוהנים או רמי מעלה, או חכמים המיצגים את בקודם השקפת של אלה."

54 - ירושלמי, שם, פ"ו, ה"א (ל"ג ע"א). שאלת המקור הראשון לספור עליית הלל בדובה בהרחבה. נביא שתי דעות: קצבלסון, הלל ובית מדרשו, סובר כי התוספתא הקצרה שמשה מקור שהורחב בתלמודים. פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ה- מ"ו טוען, כי לירושלמי ולבבלי היה מקור קדום שקוצר בתוספתא.

55 - ירושלמי, כלאים, פ"ט, ה"ד (ל"ב, ע"ב) וכתובות, פ"ג, ה"ג (ל"ה, ע"א) בזכרים זקני בתירא.

56 - רש"י בפרושו לפסחים, דס"ו, ע"א.

57 - בבלי ראש השנה כ"ט ע"ב. אורבך, חז"ל, עמ' 534 סובר כי כשעבר ריב"ז ליבנה היה שם בית-דין הנתון להשפעת בני-בתירא, שהיו מקובלים על שלטונות דומי.

58 - כך לאחרונה חל ערב פסח בשנת בשנת תשל"ד ולאחר מכן בתשל"ד ב. בן יהודה, תופעה בדירה בלוח העברי - עדות הסטורית, האומה, אלול, תשל"ד, עמ' 436 - 434. ניסה להוכיח, כי השנה המתאימה לפסח שחל בשנת היא שנת 31 לפני ה"ס (בתנאי ששמרו על הלוח למרות קביעת החודש לפי עדים) לפי זה, החל הלל את נשיאותו באותה שנה (בניגוד לדעת היימאן ופינקלשטיין, וראה לעיל פרק 3 ב')

59 - גילת, משנתו של ר' אליעזר, עמ' 47.

60 - סי"ז, פ"ב, א' - ג'.

61 - גראטץ, דברי, א', עמ' 488, ב' עמ' 100. פראנקל, דרכי, עמ' 99 כנראה אף ווייס, דור דור, א', עמ' 145 Strack מבוא עמ' 108. צייטלין, קורות, ב', עמ' 19 וכן אורבך, חז"ל, עמ' 513 Hillel and the Hermeneutic, וכן צייטלין,

62 - גראטץ, דברי, א', עמ' 492 חוקרים אחרים הסוברים, כי היו אמנם, נשיאים הם: רב צעיר, תולדות, כרך ד' עמ' 213, אלון, מחקרים, א', חלק ג' עמ' 52 - 49. מבטל, מחקרים, עמ' 23 - 26. מעניין כי בער בספרו: ישראל בעמים עמ' 121 הערה 1 קושר אותם עם בתירוס הנזכרים בעזרא החיצון.

63 - היימאן, תולדות, א', עמ' 363 - 366.

45 - אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, הקבוץ המאוחד, תש"ג, א', עמ' 123.

46 - אלבק, מבוא, עמ' 220.

47 - הוביג, סנהדרין, 180 - 179.

48 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 334 - 332.

49 - פינקלשטיין, עקיבא, עמ' 123.

50 - אמנם יתכן כי עקביא היה שייך לששפחת הכהנים, הן לפי הלכותיו המורות על בקיאות בנושא שהיה לרב בידי הכהנים, והן כפי עדות ר' יהודה עדיות פ"ה מ"ז " אין עזרה בבעלת על כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל " הזכרת העזרה ביחס אליו יתכן שקושרת אותו לכהונה.

ולפי אפשטיין, מבואות, 430 ר' יהודה ע"ה הוא ר' יהודה בן אלעאי.

51 - על התואר רבי נכתב הרבה. נביא להלן מספר דעות.

פראנקעל, דרכי, בעמ' 71 בדברו על הדור השני של חכמי ההלכה (דור רבן גמליאל הראשון) אומר: ומעמד הלמוד בדור הזה בתהווה עוד דבר חדש אחד, והוא שרוב חכמי הדור נקראים בשם רב (וראה אף שם הערה מס' 7).

גראטץ, דברי, ב' ציון ט' עמ' 472 - 173 מזכיר את רב שרירא גאון באגרתו כי התואר הזה הנהיגו מימות ריב"ז וקובע: לפני החרבן לא בזכר התואר רבי.

וצייטלין במאמרו J.Q.R. The Title Rabbi in the Gospels... J.Q.R. 1968 / 69, עמ' 160 - 159 ובאותו עניין בתגובתו ב-J.Q.R. 1963, עמ' 349 - 345 Moore Judaism; A Reply, עמ' 17 - 15 שנהערות. מביא סקירה מקפת לענייננו. ואמנם נראה לנו, שתואר זה הונהג מתקופת החרבן ואילך.

52 - תוספתא, פסחים פ"ד, ה"א.

53 - בבלי, שם, ס"ו, ע"א.

- 27 - משנה בגעים, פ"ה, מ"ג.
- 28 - הוכחתו של רז"ף לגבי שיוכו של ר' יהודה דספרי בהעלותך פק"ה -
כר' יהודה בן-בתירא מזמן הבית אינה משכבעת.
- 29 - ווייס, דור דור, א', עמ' 166.
- 30 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 333.
- 31 - פינקלשטיין, עקיבא, עמ' 298 - 294; 123; 78; The Pharisees
- 32 - וראה על כך מבטל, מחקרים, עמ' 128 - 131.
- 33 - ראה י. בריל, מבוא המשנה, פרנקפורט דמיין, 1885, עמ' 271 - 270
וכן י. מבטל, מחקרים, עמ' 131 בעקבות דרבנורג.
- 34 - פסחים, ד' ק"ג, ע"א.
- 35 - וראה על כך מבטל, מחקרים, עמ' 133.
- 36 - אורבך, חז"ל, עמ' 535.
- 37 - כזראה, שיש קשר בין מיעוט כוחו של רבן גמליאל והורדתו
מן הנשיאות, לקבלת הכרעה בדבר בידויו של רבי אליעזר-גיסו.
- 38 - מבטל, מחקרים, עמ' 135.
- 39 - ראה לעיל בעמוד קודם, וכן בפרושו לעדיות, פ"ה, מ"ו.
- 40 - עדיות, פ"ה, מ"ו וכך סובר אף ווייס, דור דור, עמ' 166.
- 41 - עדיות, שם, שם.
- 42 - היימאן, תולדות, 9 - 987.
- 43 - מבטל, מחקרים, 138.
- 44 - הלוי, דורות, א', עמ' 602 הערה ל"א.

15 - מרגליות מ, איבצקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, צ'צ' יק, תל-אביב, 1962, עמ' 636 - 635.

16 - צייטלין, קורות, ב', עמ' 90.

17 - עדיות, פ"ה, מ"ו " העיד ארבעה דברים .. ואל חזור בך בצרבעה דברים ובעשך אנ בית דין בישראל. ואל מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום, שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו " .

18 - גידה, פ"ב, מ"ו; בכורות, פ"ג, מ"ד; בגעים, פ"ה, מ"ג; בגעים, פ"א, מ"ד - כולן עוסקות בדיני טהרה, 3 הראשונות חוזרות על עדותו בעדיות וכן מאמרו באבות ר' פ"ג.

19 - ועל כך יש עוררין. ובירושלמי יומא, פ"א, ה"א - ובעשך אנ בית דין על ישראל. וגיצבורג סובר בפירושים וחדושים, ג', עמ' 210 ובעשך אנ לישראל.

20 - פראנקעל, דרכי, עמ' 60, פינקלשטיין, עקבא, עמ' 7 מתכונן אף הוא לכך.

21 - משנה, חגיגה, פ"ב, ב"ב " תוספתא, חגיגה, פ"ב, ב"ב משנה, תענית, פ"ב, ב"ב, בבלי, מועד קטן, דכ"ב, ע"ב.

22 - לא נכנס כאן לברור התארים הנוספים כמו תב"ן, חכם, מופלא. ראה לכך למשל מבטל, מחקרים, עמ' 123 ואילך ועוד.

23 - גראטץ, דברי, א', עמ' 433.

24 - הלל ושמאי-משנה עדויות, פ"א, מ"ד, ר' ישמעאל ור' עקיבא-ירושלמי ראש השנה א' א', רבן גמליאל השני בבלי, גיטין, דל"ז, ע"א, וראה מבטל, מחקרים, עמ' 127/8.

25 - המאירי, בית הבחירה על " אבות ", עמ' 39.

26 - פראנקעל, דרכי, עמ' 58.

הערות לנספח מט' 3.

- 1 - על מידת המהימנות של יוסף, ראה בהקדמת שליט לתרגום קדמוניות. וכן הוביג, סנהדרין, עמ' 13, אפשטיין, מבואות, עמ' 348, בויזבר, לפני 70, ג', עמ' 336 ועוד.
- 2 - חגיגה, פ"ב, מ"ב.
- 3 - חגיגה, דמ"ז, ע"ב, וכך כותב ר' אברהם אבן דאוד, ספר הקבלה, עריכת ג.ד. כהן, פילדלפיה, תשכ"ז, עמ' 16 שורה 82: "והיה חברו מבחם ומת. בימיו לא בחלקו יצא מבחם בכבס שמאי" - הקו המסורתי.
- 4 - חגיגה, פ"ב, ה"ב.
- 5 - ראה בויזבר לפני 70, עמ' 185, הטוען אף, כי הירושלמי שמש בעניין זה (כבמקרים רבים אחרים) מקור לבבלי.
- 6 - הוביג, סנהדרין, עמ' 62 מביא דעה שלפיה הלל ומבחם לא בחלקו. "יצא מבחם בכבס שמאי" - תוספת מאוחרת.
- 7 - קדמוניות, סמ"ו, פ"ה, ה'.
- 8 - שליט, הורדוס, עמ' 238, 227, 297.
- 9 - הלוי, דורות, א' ג', עמ' 548.
- 10 - ווייס, דוד דוד, א', עמ' 154 - 153.
- 11 - גראטץ, דברי ימי, א', עמ' 495, אך אינו מסביר מדוע הוחלף מבחם וראה אף ביכלר, הסנהדרין בירושלים, עמ' 167.
- 12 - S. Zeitlin, The Semikah..., J. Q. R., 1917
- 13 - קלוזבר, הסטוריה, ד', עמ' 149 - 148.
- 14 - פינקלשטיין, עקיבא, 298.

בכך, ניתן לפרושים מרחב מחייה וצמיחה ללא הפרעות.
האופוזיציה להלל, כפי שהובאה לעיל-היתה על רקע הלכתי ולא על רקע
פוליטי - על פי זושאי ההלכות שבמחלוקות ומהותן (קישורן של
ההלכות הללו למאבקים סוציאליים נראה בעינינו לא מוכח ואף מאולץ,
הגם, שאין להוציא מכלל אפשרות השפעות שונות על בני הפלוגתא בהם:
סוציאליזם, פוליטיזם, אקונומיזם ועוד).

ד. הנו אופוזיציה להלל.

ה. בקטו במסורות שמרניות, הקרובות במידת מה לבית-שמאי.

קרונים משותפים אלו אינם מעמידים בוודאות מלאה את ארבעתם בקטגוריה אחת.

בצביע על " הזריות " והחריגות, המעמידות כל דמות לעצמה.

א. בשושלת הקבלה (99) בזכרו מבחם ועקביא. בני-בתירא ובן דורתאי,

אינם בזכרים, למרות שבני-בתירא שימשו, כנראה, בתפקיד מרכזי.

ב. רק עקביא בן מהללאל בודה (אם זה בידוי פלא או חלקי, מכלל ישראל או מהפרושים).

ג. בני-בתירא ומבחם בזכרים כבני פלוגתא להלל, מה שאין כן לגבי

עקביא ובן דורתאי (אם כי בהלכותיהם בגדו את שיטת הלל.)

ד. בפרישתם, מבחם פרש לעבודת המלך או לאיסיים, ובני-בתירא, לא

ידוע לאן פרשו, אך היו, כנראה, קרובים למלך הורדוס.

עקביא ובן דורתאי פרשו ממקומם המרכזי אצל הפרושים.

ה. בני-בתירא הם היחידים שנזכרים כחכמים לאחר דחייתם (וספק אם

אלו אותם בני-בתירא).

ו. לגבי בני-בתירא ועקביא, ישנה כעין ריהביליטיציה בתקופה מאוחרת

(בני-בתירא זכו לשבחים על ענותנותם, ולגבי עקביא באמר חס ושלום

שבודה ...)

ז. בני-בתירא ובן דורתאי התנגדו, כנראה, להוצאת הלכות בשיטת המדרש.

עמדת מבחם ועקביא בשאלה זו - אינה ידועה.

לאור זאת אפשר להניח, אם כי לא בוודאות מלאה, כי ארבעתם בטלו חלק

במאבק בין שתי הגישות הבסיסיות של שני הבתים: השמרנים והליברלים.

דחייתם מלמדת על ההתנגדות לקו השמרני-הקיצוני בקרב הפרושים.

כתוצאה מכך עלו שני הכוחות המסומלים בשני הבתים. בית-שמאי נראה

מתון יותר מן הקו השמרני-הקיצוני, בעצם העובדה, שאין בית-שמאי מתנגד

להוצאת הלכות בשיטת המדרש (אם כי אינו מקבל את כל השיטה במלואה,

כפי שנהג בית-הלל).

יתכן, כי הלל התכוון לקבוצה זו, חלקה או כולה, באומר (100) " אל תפרוש

מן הצבור ". על רקע דמויות אלו מתבלטת יותר דמותו של הלל, כמי שהצליח

לברוט את הפרושים לעבר התעצמות והתחזקות. עוצמת הפרושים בהנהגת הלל

וממשיכיו, התבטאה אף בחוי מספרי, שיכול היה להתרגם לכוח פוליטי, אלא,

שסוד כוחם בעוץ היה, כנראה, בריחוקם מהפוליטיקה הפנימית.

זו ועדה שולית) לעומת זאת, הקשר בין בני-בתירא לבית-שמאי הוא, כנראה, קשר של קירבת השקפת עולם ודרך לזמוד.

ד. יהודה בן דורתאי

" תביא ⁽⁸⁷⁾ יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום. אמר אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו תמיהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנים גדולים ולא אמרו להם לישראל חגיגה דוחה את השבת".

בין עמדתם של יהודה ובנו, לבין עמדת בני-בתירא, נראית קירבה מסויימת. הן משום הנושא - הלכות שבת ביח לקורבנות, והן משום ההתייחסות לדרשנות. וכשם שבני-בתירא נאלצו לוותר, אף ר' יהודה ובנו פרשו ⁽⁸⁸⁾.

דרבנורג ⁽⁸⁹⁾ סובר, כי " פרישת יהודה בן דורתאי ובנו היתה, איפוא, בעוד יד בית שמאי או עדת הכהנים רוממה".

אפשטיין ⁽⁹⁰⁾ מסביר, כי סיפור דורתאי בא להוכיח, כי שמעיה ואבטליון סברו, כי קורבן פסח דוחה שבת, בניגוד לחגיגה. ואחת הדרשות שדרש הלל כדעתם בניגוד לבן דורתאי.

משמעותית היא אף הפרישה לדרום, כבר עמדו על כך אפשטיין ⁽⁹¹⁾ ואלון ⁽⁹²⁾ ואורבך ⁽⁹³⁾, שהדרום בטח יותר לבית-שמאי ולקבאים ⁽⁹⁴⁾, אך מאוחר יותר בתקופת יבנה משמש מרכזו של ר' ישמעאל בדרום ⁽⁹⁵⁾, כמרכז כוהני עם בטיה שמותית, וכדברי פינקלשטיין ⁽⁹⁶⁾ אף "פטריקי". גילת מזהה קירבה בין בית מדרשו של ר' אליעזר בן הורקנוס, לזה של ר' ישמעאל הדרומי ⁽⁹⁷⁾, וזו אף דעתו של רבנורג ⁽⁹⁸⁾.

ה. מסקנות

על אף מיעוט החומר ההיסטורי המצוי על אותן דמויות, שנבלעו בהיסטוריה, בתקופה שבין הורדוס לחזרובן הבית השני, הנה נראה לנו, כי ישנם קוים משותפים לבני-בתירא, ליהודה בן דורתאי ובנו דורתאי, למזחם ולעקביא בן מהללאל.

א. צמחו מקרב הפרושים בתקופת שני דורות.

ב. נאלצו לפרוש, או שפרשו מרצונם, מן ההנהגה או ממקומם המרכזי בציבור.

ג. בחלקו עם יתר הפרושים, לא בנושאים פוליטיים, אלא בנושאים דתיים - פולחניים מובהקים (שבת, טהרה).

ועמדות שונות. קשה לקבוע איזו מבין שלוש הגירסות היא האוטנטית, אם אמנם אחת מהן קרובה יותר למקור.

עלינו לתת את הדעת לעצם המחלוקת. במשנה (81) חולקים רבי אליעזר ורבי יהושע ור' עקיבא בקשר למכשירי מצווה. לפי ר' אליעזר, דוחים מכשירי קורבן את השבת, בניגוד לדעת ר' יהושע ור' עקיבא. וכג"ל אף בקשר למילה בשבת. (82)

ר' אליעזר מיצג כאן השקפה - הקרובה לכוהנים, על מכשירי קורבן, שדוחים שבת בניגוד לדעת בית-הלל (83). לכן עוקף הלל את דעתו, בעניין הסכיבים, שהרי אינו יכול להתיר את הסכיבים בשבת. לדעתנו, השאלה בדבר הסכיבים, בנוסח 2 מתוך 3 הגירסאות, שכה הודגשה - היתה פרונוקציה שלא הצליחה, מצד זקני בני-בתירא.

רבות השאלות והספקות. אין בטחון בקשר, שבין בני-בתירא, שיושבו על-ידי הורדוס, לבני-בתירא מסיפור הלל, לבני-בתירא החכמים שנתקופת יבנה. קשה להשלים בין סיפורי עבותותם של ב"ב מול ויכוח הקנטרנות בינם לבין הלל.

- בסך זה, נראה לנו, כי אפשר לקבל מספר טענות:
- א. הלל העמיר שיטת למוד שונה מזו של בני-בתירא (84), שלא התקבלה על דעת בני-בתירא. הללו קבלו עדותו כמסורת מפי שמעיה ואבטליון.
 - ב. האירוע בין בני-בתירא להלל חל להיות בשנת 31 לפזיה"ס (כפי העולה בניירי מתוך מאמרו של בן יהודה).
 - ג. " ויתור " בני-בתירא על תפקידם היה מלווה במאבק. (על כך יעידו הקיצטורים ההדדיים).
 - ד. אינם בזכרים בשושלת הקבלה, ולכן לא היו נשיאים (85).
 - ה. בני-בתירא היו פרושים, שקבלו עליהם את סמכות שמעיה ואבטליון.
 - ו. הלל נתמך בוויכוחו עם המון העם, שהביא סכיבים.

אמנם, לא הובררה לנו כל פרשת בני-בתירא, אך דומה עלינו, שלצורך ענייננו בנושא עבודתנו, הצבענו על הקשר, שבין בני-בתירא לבית-הלל ולבית-שמאי. בין בני-בתירא לבית-הלל ישנו קשר ביגודי, העומד על הנדלי השקפה, לימוד התורה המסורתי מול שיטת המדרש (86) (ואולי, בני-בתירא אינם אלא "בני-בתורה" ?)

עליית הלל וירידת ב"ב בשנת 31 מציצת את העדפת שיטתו. בין אם תפקידם תאם וצדה שולית, או הנהגה מרכזית (קרוב לדעתנו להניח שהיתה

יתכן, שזו הסיבה שקלוזנר⁽⁷⁰⁾ ראה בסיפור עליית הלל וויכוחו עם בני-בתי-ביתא, שאולי, "בשתרבה לבעלי האגדה מאותם בני-בתי-ביתא שהתווכח אתם ונצחם רבן יוחנן בן זכאי", כחלק מסיפורי בית-הלל. קמיצקא⁽⁷¹⁾ סובר אף הוא, כי הלל לא מונה לנשיא כמתואר בברייתא⁽⁷²⁾. חוזר על דעה זו ומנסה לבססה, בויזנר⁽⁷³⁾. שעל פי שיטתו, חלק מסיפורי עליית הלל, הינם סיפורים מאוחרים, שבאו לפאר את הלל וצאצאיו, אך בסיסם ההיסטורי רופף למדי. כנגד זה, רואה פינקלשטיין⁽⁷⁴⁾ בסיפור עליית הלל סיפור "שמותי", שאין להטיל ספק באמיתותו. לפי זה מתקשרים בני-בתי-ביתא עם בית-שמאי. לדעתו לא היו בני-בתי-ביתא, אלא וועד ממונה על שמירת השבת במקדש, ומהם קיבל הלל את מעמדו, לא כנשיא כלל ישראל, אלא כנשיא הוועדה הב"ל. ראוי לתת את הדעת אף לדעה, הקושרת את בני-בתי-ביתא, עם הכוהנים ואף עם הצדוקים.

בהסבירו את מאמרו של הלל: הורה מתלמידיו של אהרן → כנגד הכוהנים. מעמיד דרבנורג⁽⁷⁵⁾ את בני-בתי-ביתא, כמייצגי הכוהנים והמסורת (ואגב: כך מתווכח עם גראטץ בדבר מקומם של בני-בתי-ביתא, ומעלה סברה, כי בתי-ביתא בי-ביתא = המצפה, שיש מקומות רבים בארץ בשם זה) ואולי סיוע לדרבנורג אפשר למצוא בביטוי "חברה עליו העזרה" הזכור בתוספתא⁽⁷⁶⁾, לפיו חלקו הכוהנים על הלל.

בין המשייכים את בני-בתי-ביתא לצדוקים, נמצא רב צעיר⁽⁷⁷⁾, במחלוקת הלל ובני-בתי-ביתא רואה את נצחון הפרושים.

רב צעיר נתפס, כנראה, לדבר השלישי שלימד הלל⁽⁷⁸⁾, לגבי "ממחרת השבת", בניגוד לצדוקים. מבחינה היסטורית מסביר, כי הצדוקים ובית-חשמונאי פעלו יחדיו. משעלה הורדוס העדיף את הפרושים, ולכן הורדו בני-בתי-ביתא ועלה הלל⁽⁷⁹⁾.

אולם זיהוי בני-בתי-ביתא עם הצדוקים קשה, שכן, אם נכון הזיהוי, כי אז יש לשאול, מדוע השתכנעו זקני בתי-ביתא (או בני-בתי-ביתא) כשהזכיר את שמעיה ואבטליון, חכמי הפרושים!

עיון מדוקדק ב-3 המקבילות של הסיפור, יעמיד אותנו על הבדל מהותי ביניהן: לפי הבבלי קבלו בני-בתי-ביתא את מידות הלל.

לפי הירושלמי קבלו רק את המסורת.

ולפי התוספתא רק לאחר שאמד להם על דבר הסכימים כי יביחו לעם מבוהו בשיא.⁽⁸⁰⁾

גרעין הסיפור משותף לשלוש הגירסאות, אך ההבדלים מעידים על גישות

גראמץ תומך דעה זו, בכך שבני-בתירא הם " ראשי המדברים בסנהדרין ", אשר חרצו משפט מות על הורקנוס לדרישת הורדוס.⁽⁶²⁾

ומתוך שהעם ברובו התנגד להם, נאלץ הורדוס להורידם ולהסכים למינוי הלל (אגב, הוא מעלה שתי שאלות: א. אם נזכרו בני-בתירא, היו לפחות שניים, ואיך היו שני בשיאים? ב. מדוע הורידו אותם מגדלותם, על חטא קל?)

קבוצת חוקרים אחרת מתנגדת לזיהוי בני-בתירא, כצאצאי " אנשי הורדוס ", כפי שמסביר היימאן⁽⁶³⁾, לא יתכן הדבר מבחינת סדר הזמנים, שהורדוס הושיב את אנשי בתירא, מאוחר מעליית הלל, דהיינו, בסוף ימי הורדוס.

תומך בדעה זו הוא הלוי⁽⁶⁴⁾. בדומה לדעת היימאן, הסובר כי בני-בתירא, לא היו בשיאים, אלא " הוקמו מקרב בצייראל לענייני הדת " בהיותם משפחה יקרת הדרים מירושלים היחעה בטהר לבם.

מסביר הלוי, כי ההנהגה בניתנה לבני-בתירא, אשר בטחו בהם, כלי" בבוא השעה המוכשרת יניחו כבודם להראוי לזה " . בני-בתירא קבלו רק את הנשיאות ולא תפקיד אב"ד, ולכן לא בזכרו בתוך הזוגות, וכיוון שניתנה המשרה למשפחה, אין בזכר שם בשיא⁽⁶⁵⁾. שיטתו זו של הלוי, לפיה בני-בתירא היו רק מנהיגים לציבור ולא לענייני דת, יכולה להסיק, כיצד זה בשמע קולם בויכוחם עם רבן יוחנן בן זכאי, שהם שימשו מנהגים עד למבוי של רבן גמליאל השני.

אולם, קשה לקבל בפשטות את ההסבר דלעיל. בנוסף למכלול השאלות, שהובאו בראש פרק זה יש לשאול: מדוע לא בזכרה הנהגתם של בני-בתירא במקורות, זולת הזכרת בני-בתירא כמופת לעבודתם⁽⁶⁶⁾.

לפיכך, בזקק הוביג⁽⁶⁷⁾ להסבר, כי פרוש השם הוא " קבוצה לענייני משפט לשון פתר או בתר " כלומר: לא מנהיגי העם, אלא ראשי ועדה. אך מוסיף, כי היו כנראה, האופוזיציה להלל. דומה כי הוביג הולך בעקבות פינקלשטיין⁽⁶⁸⁾, המציע לראות בבני-בתירא לא בשיאים, אלא משפחה הממונה כוועד על שמירת השבת עם רבן יוחנן בן זכאי. לפי זה גפך הלל להיות בשיא הוועד על שמירת השבת במקדש, ולא בשיא ישראל!

מכל מקום, מן העובדה, שהלל מקבטרם בדברים, יש ללמוד, כי לא בנקל ויתרו על תפקידם. הלל - סמל הענותנות מופיע בירושלמי, בבלי כמקבטר אותם, שויתרו על בשיאותם, מפני חכמתו ותלמודו. קיבטור זה עומד אף בסתירה למסורת ענותנותם של בני-בתירא.⁽⁶⁹⁾

ג. בני - בתירא

בתוספתא (52), בבבלי (53) ובירושלמי (54) מובא סיפור עלייתו של הלל. בני-בתירא, או זקני בתירא (55), אינם מופיעים בשושלת הקבלה, שבאבות אף לא בחגיגה פ"ב מ"ב. אף הרמב"ם אינו מזכירם בהקדמתו ל " יד החזקה ". אולם, רש"י (56) מעיר " בשיאים היו ", בניגוד לנזכר באגרתו של רב שרירא גאון.

בני-בתירא בזכרים, כגוף אחד, אף בייחס לרבן יוחנן בן זכאי (57), כשני דורות לאחר שויתרו על בשיאותם - לפי סיפור עלייתו של הלל, ולאחר, שצאצאי הלל שימשו כבר כבשיאים !

פרט לשאלה המרכזית, בדבר זהותם ותפקידם של בני-בתירא, הנה לא ברור לנו, כיצד זה בתעלמה מהם הלכה, שהיתה ידועה לכל ישראל, וכיצד זה, אף בתעלמה (או שמא במתכוון בתעלמה) מהלל אותה הלכה. ויותר מכך, על אף ששכיחות ערב פסח, שחל בשבת קטנה פי שלושה משכיחות שאר הימים, ולעיתים קרובות מופיעה רק כעבור 20 שנה (58), בכל זאת לא יתכן, שהלכה זו בשכחה. ואם בשכחה מן הדין היה לפנות אל הכוהנים בנושא זה ולא להלל !

כן יש אף לשאול על בני-בתירא, האם בויתורם הצטרפו ל " מחנהו " של הלל מרצונם, או שמא בני פלוגתו היו ונאלצו לוותר (עביינבו בעיקר בשאלה האחרונה).

גילת (59), בעקבות פראנקל וגיצבורג, סובר כי הלל לא דרש גזירה שווה, שיסודה במלים שוות, אלא באר את משמעות המילה " במועדו ", על פי משמעותו - כקורבן תמיד. לדעתם הדרשות הנזכרות בהקשר לסיפור, מאוחרות הן להלל והוספו שם.

על אף המובא אצל יוסף ב" קדמוניות ", אין בטחון, כי זהו אמנם מקורם של בני-בתירא. לפי יוסף, יישב הורדוס יהודים מבבל במקום, שבקרא בי-תורא, מעין עיר מגן. יושבי העיר היו חופשים ממסים, ומהם ששרתו את הורדוס כשומרי ראשו.

בין החוקרים, יש הרואים בבני-בתירא הנזכרים בסיפור עליית הלל, צאצאיהם של בני-בתירא, הנזכרים אצל יוסף (60). צייטלין, אף מסביר, כי הורדוס מינה את בני-בתירא כראשי בית הדין וסמך על באמנותם, יען כי באו מבבל ומשום, שרצה לקבל תמיכת יהודי בבל. הדבר אירע בשנת 34 - 32 לפנה"ס, וסיפור עליית הלל בשנת 31 לפנה"ס ...

בסיכומו של דבר, מציע הו"ב את זמנו של עקביא, לימי מנחם, קודמו של שמאי. לדעתו עקביא היה קיצוני יותר אף משמאי, שמונה אב"ד.

הדיון בשאלה, אם נודה או לא, אף הוא אינו מענייננו עתה, אך סיבת אי מצויו חשובה לנו.

כבר הוזכר ורייס, אשר עם אחרים מסביר " ואמרו עליו שנתגדה מחברו על אשר פצה פיהו לדבר בדברים קשים בגד שמעיה ואבטליון " פשוטו של דבר. הוא - שדעותיו עמדו בניגוד לדעת הרוב. ורב צעיר (48) מטעים את ההבדל בין דעת מיעוט, שהיתה לגיטימית, לבין דעת יחיד, אשר לא היתה לגיטימית. ועקביא - לדבריו, נקט בדעת יחיד, ומשלא רצה לזבחה-נודה.

ספק אם ביתרוחו של פינקלשטיין (49) יכול להוסיף לנו, בבסותו להוכיח, שהוצא מן הפרושים, כי בטייתו הפטריקית היתה קיצונית, (כפי שמתבטאת ב- 4 הלכותיו) עקביא ייצג את הפטריקים. הספק שלנו הוא, הן ביחס להסבר הקיצוניות, שבדיני הטהרה של עקביא (אשר שמעון מפי המרובין), והן ביחס לעובדה, כי הרוב הפלבאי, לא בחר בפטריקי (50), וכי שמאי, ר' אליעזר, ר' טרפון, רבן שמעון בן גמליאל ואחרים לא היו " פטריקים " כהגדרת פינקלשטיין ובכ"ז בבחרו לתפקידים מרכזיים ? בראה לנו, כי בכון להזיח שזמנו של עקביא בן מהללאל, הוא בין שמעיה ואבטליון לבין שמאי והלל, כדברי היימן, הו"ב ואחרים. בחזור ובצביע על ההוכחות לכך:

- א. העדר תואר רבי (51) (שהתקבל לאחר החורבן)
- ב. עדות מתקופת שמעיה ואבטליון, הנראית כעדות ראיה.
- ג. אי זיהויו עם אחד הבתים (כפי שר' אליעזר מזוהה עם בית-שמאי).

אין ספק, שעקביא כלול היה בחוגי הפרושים, לכן הוא נזכר באבות, ומשום כך אף הוצע לו תפקיד מרכזי בהנהגה. כאמור, עקביא אף קשור לחוגי הכוהנים, משמרי המסורות, כך שהוא בראה אמנם קרוב יותר לחוגי שמאי, מאשר לחוגי הלל. בין אם חי לפני שמאי והלל, ובין אם אחריהם, על אף שלא היה קשור ישירות לבית-שמאי, הנה כבראה, קרוב היה לרוחו. ולכן יש לראות את הסיפור על עקביא, כחלק מהמאבק בין הבתים. אם הסיפור משקף מציאות מסויימת בתקופה, שבין שמעיה ואבטליון, לבין החורבן, או אפילו אם הוא סיפור מאוחר, שרק גרעינו מציאותי, הנה עיקרו הוא מאבק בין הדעה השמרנית, בעניני טהרה, שהיתה שלטת בעבר, לבין דעת הרוב " המתקדם " לאחר מכן, ודעת הרוב לגיטימית.

צריך להגיה שהיה רק חכם אחד בשם עקביא (35).

אורבך (36) סובר כדרבנורג, כי המעשה אירע סמוך להסתלקותו של רבן - יוחנן בן זכאי מיבנה. ובשם שריב"ז לא התמנה ולא היה לו ממלא מקום, כן גם לא העביר את מעמדו ולא מילא מקום. מעמד זה הוצע לעקביא. ההסתמכות על מעשה שהיה בירושלים (הכרכמית) מראה, לדעתו, שהעדות היחה ביבנה.

כדאי להדגיש את הטיעונים הבאים כנגד האיחור:

- א. העדר תואר רבי והעובדה, שעם הזידוי לא בשלל התואר (רבי אליעזר).
- ב. אין הזידוי בחלתו של דור יבנה, להיפך בראה, שרבן גמליאל נסה להימנע מזידוי של גיסו (37).
- ג. עדותו של עקביא על הכרכמית, בראית כמי שהיה עד למעשה.

מבטל (38) טוען כי, לעקביא הוצע תפקיד אב"ד בתקופה, שבין מות שמעיה ואבטליון ובין ביטול המים המאררים שנים אחדות לפני חורבן הבית". כשהקדים הרמב"ם (39) ראה את עקביא לפני שמעיה ואבטליון, יתכן שעשה זאת משום, שהבין את דברי עקביא כלפיהם, בעדיות כדברי זלזול (40), ואין כלל בטחון בדבר, שאמנם יש לשמוע זלזול מדברי עקביא. אף אין ברור לכו אם אמנם, בתנדה עקביא "אמר ר' יהודה חס ושלום שעקביא בתנדה (41) ולכן מיותר לדון כפי שעושה היימאן (42) בשאלה מדוע לא הרגו את עקביא כזקן ממרה (והאם ידוע על מקרה כזה ?) אף הוכחתו השניה של היימאן, הנשענת על הבחה של בטול התאר אב"ד אחר הלל ושמאי אינה כה חזקה, כפי שראינו לעיל. אולם, אף הוא בתן דעתו למציאות שני בתי-מדרש (מפי המרובין), אלא, שמייחס את המרובין של עקביא לבני-בתירא, ולכן מקדים זמנו להלל ולשמאי. קרוב לדעתו של היימאן הוא מבטל (43), שלדעתו יתכן, שהמרובין של עקביא הם הסנהדרין, ואפשר שלפני שמעיה ואבטליון.

אף הלני, מקדים את זמנו של עקביא לפני שמאי (44), ומסתמך על כך, שלאחר הלל ושמאי לא היה אב"ד לישראל.

בדומה לווייס, שהוזכר לעיל סובר אף אלון (45), כי עקביא חי ופעל בתקופת הבית. וכן אף אלבק משייכו לסוף תקופת הבית (46).

נסיון להתחקות על זמנו של עקביא, עפ"י לשונו, בעשה ע"י הוציג (47). מתוך שאין בצוואתו המובח מקום בראה, שחזר לפני החורבן.

שימוש בתואר זה ⁽²⁴⁾, ככינוי של שבת ולא כינוי של שדרה, כפי כוונת הסיפור בעדויות.

בהקדמה למדר זרעים, להרמב"ם, מקומו של עקביא בדור שלפני שמעיה ואבטליון. המאירי ⁽²⁵⁾ קובע זמנו לזמן שמעיה ואבטליון.

פראנקעל ⁽²⁶⁾ טוען, כי עקביא חי בתקופה " טרם התגלעו המחלוקות ולא בשמע יחיד האומר הלכה ". מה עוד, שלא בתכנה בתואר " רבי ", ור' עקביא ודורו מדברים על עקביא כעל עניין ישן ⁽²⁷⁾, ולכן זמנו הוא סוף ימי הלל, אחר מות שמאי ⁽²⁸⁾.

תומך בדעתו של פראנקעל הוא ורייס ⁽²⁹⁾, המסתמך על " אבי שמעתי מפי המרובין והם שמעו מפי המרובים. אבי עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתם " ביתן כאן דמז למציאות של שני בתי-מדרש באותו דור, לכן לדעתו שמע עקביא מפי המרובין-בית-שמאי, ואילו המרובין האחרים, הם בית-הלל.

רב צעיר ⁽³⁰⁾ רואה בסיפור עקביא חלק מהוי המחלוקת בין בית-שמאי ובית-הלל דהיינו: אחרי מות שמאי והלל. פינקלשטיין ⁽³¹⁾, אף הוא משייך את עקביא לדור שלאחרי שמאי והלל, כבן זוגו של רבן גמליאל ומסביר, שפסילתו של עקביא מהתפקיד הנ"ל גבשה מהקיצוציות, שבהלכותיו, ולא ברור לנו במה מתבטאת קיצוציות זו.

כל ההוכחות שהובאו לעיל, ביתבות להסתר. ואמנם, במחלוקת החוקרים, סותר האחד דברי רעהו ⁽³²⁾. למשל: רז"ף מתעלם מדורי ר' אליעזר, פינקלשטיין מדעותיו של ר' טרפון וכינויו אביהן של ישראל וכו' (וכנ"ל לגבי טיעונו של גיצבורג, בדבר התואר אב לישראל, שכבר עסקנו בו).

ביראות לנו שתי טענות, שביתן לקבל:

א. העדר התואר " רבי ".

ב. טענת רב צעיר, על היות עקביא יחיד, ללא דעה תומכת.

למזלנו, נזכר עקביא בקובץ עדויות, ולכן אין מאחרים אותו יותר מדור יבנה. חריפה היא הוכחתו של דרבנורג בקביעת זמנו של עקביא לדור יבנה ⁽³³⁾ מתוך ברייתא ⁽³⁴⁾, שם נזכר חכם ... הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביא שמו " טוען, כי כיוון שנודה עקביא בקרא בנו על שם סבו, ולכן גדויו היה בדור יבנה. כדי לקבל הנתח זו,

מתוך שאין הלכות בשמו של מבחם, סובר, כנראה, צייטלין (16), כי מבחם הסכים עם הלל, וכיוון שכך נדרש לפנות את מקומו כאב"ד לשמרון אחר, הוא שמאי.

בבואנו לסכם פרק זה, העוסק במבחם, על אף מכלול הדעות, שהובאו לגבי זידידו של מבחם, הנה נדמה כאילו מגששים אנו דרכנו באפילה. אין מובאות בשמו של מבחם; ופרט להזכרתו כבן זוגו של הלל במשנה, הנה בבבלי ובירושלמי נמצאות אגדות, שערכן ההיסטורי מסופק. לא נותר לנו, אלא להתלות בדעתו של מבחם, שלא לסמוך ובכך להסמיכו לשמאי, אם אפשר לסמוך על בקודה אחת ויחידה. מתוך כך יסתבר קשר ביניהם, כנציגים של אותה קבוצה. סמיכות הפרשיות של מבחם, בני-בתירא ואולי, אף עקביא, הביאה אותנו לבסיון לברר מה שביתן לברר על מבחם.

ג. עקביא בן מהללאל

סיפורו של עקביא בן מהללאל (17), סיפור מעביין הוא, הוצע לו תפקיד חשוב בהנהגת הפרושים (או האומה בכללה) בתנאי שיחזור בו מארבע הלכות, כולן קשורות לדיבי טהרה. וכשלא הסכים לחזור בו מהלכות אלו בודה. ברור לנו, שההלכות הב"ל אינן בעלות חשיבות עליונה בחיי האומה, אלא שהחזקה בהן בגדה עקרון עליון, של אחדות והכרעה עפ"י הרוב. תקופתו של עקביא אינה ברורה. המובאות בשמו (18) אינן מסייעות בקביעת תקופתו אבל התואר "אב בית דין" (19), עדותו על שבעשה בירושלים בימי שמעיה ואבטליון והעובדה, שחי לפני עריכת קובץ עדויות-יכולות לסייע בידבר לקביעת הזמן. מכאן, שעקביא חי אי שם בין שמעיה ואבטליון לבין דור יבנה (שהחל כנראה בעריכת קובץ עדיות). משמע-זמנו עשוי היה להיות בתקופת מחלוקת בתים, ומכאן חשיבותו לבושא עבודתנו.

הסלת הספק בתואר אב"ד בקומה בידי חוקרים, המטילים ספק בקיום התפקיד לאחר הזוגות בימי הבית (20); שלדעתם "רבן" ישב בראש הסנהדרין, יחידי בלא אב"ד בצידו. אולם המקורות (21) מדברים על בשיא הסנהדרין, היושב בראש ועל סגנו המכונה אב"ד (22), ובעקבות המקורות אף חוקרים המקבילים דעה זו, כמו גראטץ (23) מבלי להיכנס לעוני הקורה, בנירוד החלתו של התואר אב"ד, ננסה להתייחס לסיפורו של עקביא, ללא נקיטת עמדה בנושא זה. אולם, קשה לקבל את הסברו של גינצבורג, כי "אב לישראל" הוא תואר של מנהיג, שהרי מצאנו

בין שמאי לבין מבחם, ומכאן אולי, יסתבר הקו הקושר את החכמים
שסברו שלא לסמוך.

אצל יוסף, בזכר מבחם (7) האיסי עם הורדוס התיבוק, (שהתנבא על הורדוס
שיהיה למלך) ומעיר על כך שליט (8), כי מטרת סיפורים אלו אצל יוסף,
לתת תוקף תעמולתי לטובת הורדוס, שבישל את בית-חשמונאי.
אולם אין כל בטחון, שאכן מבחם האיסי הוא הוא בן זוגו של שמאי. בכל
זאת בוטים כמה מהחוקרים לזיהוי זה, כגון הלוי (9). לדעתו
מיבדיו של מבחם היה כדי להפיס את דעתו של הורדוס, אשר עליו התנבא
מבחם. אך עקב בטיותו האסיות של מבחם ו " הערבוביה " , שהביא עמו
בין התלמידים, נאלץ הלל לסלקו, ועמו יצאו תלמידיו. תחת מבחם, מונה
שמאי, אשר לפי הלוי שימש זמן רב, כראש לבית-מדורשו (לפני הלל).
בכך מבסס הלל לגשר בין שני הבתים הגדולים.

ונייס (10) מקבל בזהירות את דעתו של גראטץ (11), ואיננו בטוח בזיהוי
מבחם האיסי עם מבחם האב"ד. הוא מעלה השערה מעבייבת " אפשר שגם
מבחם ותלמידיו היו מהמתנגדים אשר מאבדו לקבל הרחבת מדרש התורה אשר
בתחדשה בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון ".
השערה זו בסמכת על אותו קו הגיוני, לפיו מבחם, אף הוא כשמאי, התנגד
לסמיכה משמע: לכוח סמכותם של החכמים לפרש את התורה, להכתיבה להלכות
חדשות - כפי שניסה להוכיח צייטלין (12).

זיהוי מבחם האיסי עם האב"ד של הלל, קשה אף לקלוזנר (13),
א. משום שאב"ד היה איסי ולא פרושי.

ב. אם אמנם קיבל מיבוי ממלכתי, לא היה יוסף נמנע מלציין זאת.
קלוזנר מציע, כי בגמרא התחלף מבחם האב"ד, במבחם בן יהודה בן חזקיה
הקנאי, הנזכר ב " מלחמות " ס"ב פ"ז ח' - ט'. שכן תאור מבחם בגמרא
מתאים למבחם הגלילי, וכוונת הדברים " יצא ממידה למידה " , שיצא
ממידת הפרושים.

לפינקלשטיין (14), מבחם הוא פטריקי, בדומה לשמאי, ומייצג אותו זרם
מחשבתי.

חוקרים אחרים ניסו אף לזהות את מבחם האב"ד במבחם בן סיגנאי מעדיות
פ"ז ח'. מרגליות (15) מסביר בפשטות רבה את סיבת החלפת מבחם " בראה שיחסו
הקרוב לשלטונות היה למורת רוח החכמים שראו בזה יציאה לתרבות רעה " .

3. דמויות שנשתמרו במסורת כשירידי אופוזיציה להלל.

החומר ההיסטורי מן התקופה, שלפני 70 לספירה אינו רב. במקורות הרבניים, אמנם משוקע חומר ועלינו לבר את הגרעינים מתוך המוץ, שכך המשנה והתלמוד, על כל ההלכות והאגדות שבהם-עברו עריכה, וכבראה, שהיתה סלקטיבית.

המקורות החיצוניים, וכוונתנו בעיקר לכתבי יוסף - מהימנים עוד פחות. אם ישנה נטיה מסויימת " ביאס " במקורותינו, שלהם מערכת ערכים קבועה, מוחלטת ועומדת מעבר לגבולות זמן ומקום, הנה יוסף כתב את ספריו, מתוך גישה אישית, המעמידה את עצמו, על קורות חייו, מוצאו וחינוכו ובעיקר את כוונתו - כעיקרון מנחה⁽¹⁾.

לצידי המחלוקת המוגדרות, שבין שני הבתים, הנה מזדקרות מספר דמויות, שכמו נדחקו מתוך ההיסטוריה בהשאינם אך הד קלוש.

מאחר, שדמויות אלו פעלו מתקופת הורדוס ועד לחורבן יש לברר:

א. קשרם למחלוקת הבתים.

ב. סיבת " העלמותם " או פרישתם.

א. מנחם

לפני שמונה שמאי לאב"ד של הלל שימש בתפקיד זה מנחם. במשנה⁽²⁾ אומר מנחם שלא לסמוך, במחלוקת הסמיכה הידועה; וכשיצא מנחם בכנס שמאי, שנקט באותה דעה לגבי הסמיכה. בגמרא⁽³⁾, אין יודעים בברור את זהותו של מנחם ופרטים אודותיו. אביי אמר; יצא לתרבות רעה. רבא אמר; יצא לעבודת המלך. ועוד באמר שם, על פי ברייתא - כי מנחם יצא לעבודת המלך, ועמו שמונים זוגות תלמידים. הירושלמי⁽⁴⁾ סובר, כי יצא " ממידה למידה " " וכנגד פניו " ועוד מוסיף, כי שמונים זוגות תלמידים עמו לבושים בגדי משי זהב, וכבראה יצאו מכלל ישראל. הניטויים שבירושלמי, אינם ברורים די צרכם. " כנגד פניו " כבראה, למרות רצונו⁽⁵⁾.

על אף, שמנחם שימש כאב"ד של הלל, הנה לא בזכר שמו בשושלת הקבלה, שנאבות, אף לא בבבלי, אך בזכר הוא, כאמור, במשנת חגיגה⁽⁶⁾.

לפי שושלת הקבלה שנחגיגה, חי מנחם כמאה שנה לפני החורבן. פרט לזיהויו של מנחם כבן זוגו של הלל, יש לשאול אף לקשר האפשרי,

- 31 - שם שם עמ' 124 הערה 207.
- 32 - הוביג, סנהדרין, עמ' 56.
- 33 - מלחמות, ס"א, פ"י, ר'.
- 34 - מנטל, מחקרים, 364 - 357.
- 35 - מעביבת הערתו של מנטל בשם תלמידתו גב' פרידמן במחקרים בעמ' 364
הערה 41 לישיב הסתירה בין דברי יוסף בקדמוניות ובמלחמות, ביחס למשפט
הורדוס.
- 36 - L.H. Feldman, The Identity of Pollion the -
Pharisee in Josephus., J.Q.R., 49 1958 - 9, 53 - 62.
- 37 - צייטלין, קורות, א', עמ' 283, 369, 362, 366 ב' 81, 302.
- 38 - צייטלין אף מתקן את קדושין מ"ג ע"א, במקום שמאי קורא שמעיה.
- 39 - ראה הערות מס' 21 ו-25.
- 40 - פראנקל, דרכי המשנה, סובר שבית-שמאי קדם לבית-הלל, עמ' 47
הערה 68 ובעקבותיו רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 297 סובר, כי
בית-שמאי קדם לבית-הלל, ולכן בזכר תמיד ראשון, וכן הלוי, דורות,
א' ג' בעמ' 550.
- 41 - בבלי, קדושין, דמ"ג, ע"א.
- 42 - כגון משנה, ידייק פ"ד, מ"ז, עבד ואמה " שיש בהם דעת "
- 43 - קידושין, דמ"ב, ע"ב הדין הוא " שאין שליח לדבר עבירה "
- 44 - חגיגה, ב"ב.

- 1 - קדמוניות, ס' ל"ד, פ"ט, ד'.
- 2 - כך כוננה בית הדין העליון וחבר היהודים מימי הורקבוס ואילך. ראה א. שליט, הורדוס המלך האיש ופעלו, ירושלים, תש"כ, עמ' 32, 358, 375.
- 3 - לפי יוסף לא ברור במה האשם הורדוס. רישון אפשרויות רבות להבנת העניין, ראה מנטל, מחקרים, עמ' 363.
- 4 - העמדתו לדין, כנראה, בשנת 46 לפנה"ס.
- 5 - בבלי, סנהדרין, ד"ט, ע"א.
- 6 - ראה הקדמתו של שליט לתרגום קדמוניות.
- 7 - קלוזנר, הסטוריה, ג', עמ' 174, היימאן, תולדות, עמ' 1214. לדעתו היה צריך שמעון לדבר קשות עם המנהדרין שהרכבו היה ברובו צדוקי.
- 8 - רב צעיה, תולדות, ד', עמ' 224.
- 9 - גייגר, המקרא ותרגומו, עמ' 94.
- 10 - פראנקעל, כנראה מרמז על כך בהערה 42 עמ' 38 (בדרכי המשנה).
- 11 - דרבנורג, משא, עמ' 146.
- 12 - הבאנו את דעתו של רב צעיר כדי להדגיש את הסבריו, בהתייחסו לכיבויים "יבאי ועבד".
- 13 - מנטל, מחקרים, עמ' 360.
- 14 - 684 - 685 The Pharisees
- 15 - י. אפרון, שמעון בן שטח ויבאי המלך, מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, ספר אלון, הקבוץ המאוחד, 1970, עמ' 98 - 94.

ד. אשר למהימנותו של יוסף. סמיאס בזכר שלוש פעמים ב"קדמוניות". בהזכרות אלו, מעלה יוסף סתירה, שכן אותו אדם, שמאשים את הורדוס, אינו בהרג לאחר מכן. קשה להביח, שיוסף היה בודה דמות, שתגרום לו לסתירה מעין זו. אף ההלכה, שנובעת מסיפור על אחריות השולח, הבה ההלכה הקדומה, המתאימה לזמן, שלפני החורבן.

אם נכונה השערתנו, ניתן ללמוד ממשפט הורדוס לגבי שמאי וההלכה הנקוטה בידו.

1. הסיפור על שמעון, בין שגיבורו הוא שמעון, שמעיה, או שמאי - מקבל את ההלכה הקדומה, בניגוד להלכה של הפרושים⁽⁴¹⁾, ואף בבבלי מוצגת בבירור עמדה זו.
2. שמאי מחזיק בהלכה קדומה " האומר לשליחו צא הרוג את הנפש ... שולחיו חיוב " ⁽⁴³⁾.
3. אפשר ללמוד על מעמדו של שמאי בקרב הסנהדרין, ואולי זו הסיבה, שהורדוס חשש לגעת בו.
4. משפט הורדוס מלמדנו על הקשר, שבין שמאי לאבטליון. לפי הבחנתנו, שמאי תלמידו של אבטליון, מזוהים יחדיו אצל יוסף בסמיאס ופוליון * זהו זה עולה בקנה אחד עם המשנה⁽⁴⁴⁾, אבטליון ושמאי בדעה, שלא לסמוך ...

מבטל סובר כי הברייתא הנה המקור ליוסף. את מערכת הסתירות פוטר בכך, שהסנהדרין דן גם את הורקנוס, שזוכה וממילא, דן אחריו את הורדוס (35).

פלדמן (36) קובע ללא היסוס, כי פוליון אינו אלא אבטליון וחברו, לכן הוא שמעיה. ומסביר את סדר הזמנים כך, שכאשר נבחר הלל ב- 31 לפנה"ס, לבשיא היה עדיין אבטליון בחיים.

צייטלין, מציע פיתרון אחר וסבור יותר (37) סמיאס הניזכר ב"קדמוניות" קיי"י פ"א א' הוא שמעיה ותלמידו הלל, וכן סמיאס הניזכר במשפט הורדוס ט"ו ד' (38); ואילו המובאה השלישית, בשם סמיאס מזוהה עם שמאי. צייטלין מסביר, כי אצל יוסף סמיאס הוא תלמידו של פוליון, בשל טעות לבלד צ"ל סמיאס מורהו של פוליון. ספק אם ניתן לקבל פתרון זה על אף החריפות שבו, עקב סיבוכו וההסבר המיקרי שבו.

מבחינת סדר הזמנים מוסכם על דעת רוב ההיסטוריונים, כי משפט הורדוס בערך בשנת 44, לערך, לפנה"ס. והלל עלה לבשיאות בשנת 31 לפנה"ס לערך. לפיכך, אפשר לשבץ בלוח הזמנים גם את שמעיה, וגם את אבטליון, בתקופה שבין 44 ל- 31 לפנה"ס. טענות החוקרים שקולות.

בראה לנו לבטות לדעתם של הלני והיימאן (39) ואף לחזקה: שמאי תלמידו של אבטליון הופיע עימו במשפט הורדוס, בהציגו עמדה תקיפה ועקרונית. א. שמאי קדם, כבראה להלל (40), ויש הרואים בכך את הסיבה שמקדימין במשנה ובגמרא את בית-שמאי לבית-הלל. ב. העמדה המתוארת במשפט הורדוס מתאימה יותר לשמאי, על-פי ההלכות הספורות, שמובאות בשמו. ג. אילו היה הלל מעורב במשפט הורדוס, קשה להביח, שלא היינו מוצאים עקבות לכך בהלכה ובאגדה, שהרי ברורה מגמת סיפורי הלל, לפאר את שמו - וסיפור זה יכול לתרום הרבה לכך. מאידך, אפשר להבין כיצד זה בשמטו סיפורים ואגדות על שמאי ולא הוכנסו לקבצי המשנה והגמרא. יתכן אף כי הסיפור בסנהדרין י"ט, המיוחס לשמעון - לא בא, אלא כדי להסיט משמאי את הסיפור, שרווח בעם אודותיו.

רוב החוקרים מזהים את המשפט בסנהדרין עם משפט הורדוס. שינוי

השמות גובע, לדעתם, מרצונם, שלא לפגוע בצאצאיו של הורדוס.
רב צעיר ⁽⁸⁾ המסתמך על דעות קודמיו כמו גייגר ⁽⁹⁾, פראנקל ⁽¹⁰⁾
וירנבורג ⁽¹¹⁾, טוען, כי הסיפור בסנהדרין " הוא הד קול משפט
הורדוס במעמד הורקנוס, כי כל מלכי בית-חשמונאי בקראו בסתם בשם
ינאי, והמלך הורדוס בקרא בפיהם עבד " ⁽¹²⁾.

מנטל ⁽¹³⁾ סבור, כי לא יתכן, שבמשך שני דור אחד יהיה צורך לבזוף
בסנהדרין פעמיים.

פינקלשטיין ⁽¹⁴⁾, מצטרף לדעת המזהים את ספור "סנהדרין" במשפט הורדוס.
ואילו אפרון ⁽¹⁵⁾, בנתחו את משפט ינאי ועבדו, מגיע למסקנה דומה.

לדעתו, העובדה, שאין סיפור זה מופיע בירושלמי, מחשידה את
אמיתות הספור גבולי.

הוא מצטט את דברי המהרש"א " בראה מדברי יוסיפון ⁽¹⁶⁾ שזה העבד
הרוצח הוא הורדוס והמלך היה חפץ להצילו ".

כן אף, דעתו של אפשטיין ⁽¹⁷⁾, אלא, שמוסיף הוא, כי הסיפא של הסיפור
בסנהדרין י"ט, דהייבוא ההלכה בדבר משפט המלך היא משל שמעון בן שטח,
ולכן צורך סיפור הורדוס לשמעון.

בויזבר ⁽¹⁸⁾ סובר, כי אין לזהות את סנהדרין י"ט בסיפור הורדוס,
ומפקפק אף בזיהוי Samias ו Pollion עם שניים מביין הזוגות.
ולא די לנו בקושי, שבובע מהשואת יוסף לסנהדרין, הגנה אף יוסף
ב"קדמוניות" מזכיר שלוש פעמים את סמיאס, פעמים עם פוליון
מנהיג הפרושים. במראה המקום האחרון, המצויין לעיל, מדבר סמיאס אל
חברי הסנהדרין ומבנא להם, שעתיד הורדוס להרוג את כולם, ולכן ברוץ בהם
על מורך ליבם.

בבואתו זו התקיימה, לפי יוסף ⁽¹⁹⁾, זולת שניים מחכמי הסנהדרין,
הוצאו השאר להורג. ואילו, השניים התכבדו ע"י הורדוס, על שום, שיעצו
לפתוח את שערי ירושלים בפני הורדוס (כבראה בשנת 37 לפניה"ס).
ויוסף מדגיש, כי סמיאס (משנת 37) , הוא אותו חכם, שדיבר בגד
הורדוס במשפט.

אותם שני החכמים בזכרים אף, בהקשר לסירובם להישבע להורדוס, אשר סלח
להם על כך. לפי יוסף, המכונה " פוליון " , היה תלמידו של סמיאס,
ושניהם מנהיגי הפרושים. לפי זה אין תאור זה מתאים, לא לשמיעיה
ואבטליון, ולא להלל ולשמאי.

הקושי גובע, לא רק בשל היות האחד תלמידו של השני, אלא אף בשל
השמות היוונים (או רומיים), שאינם מתאימים לחכמי ישראל.

נספח מס' 2.

שמאי ומשפט הורדוס

יוסף, בתארו את משפט הורדוס מזכיר חכם בסנהדרין, המכונה בפיו SAMIAS⁽¹⁾. זהותו של חכם זה אינה ברורה לנו, ושרויה היא במחלוקת, אם הכוונה לשמאי, או לשמעיה, או שמא לחכם אחר.

ענייננו במשפט זה נובע מקשר אפשרי בין שמאי למשפט. אם אמנם, יימצא קשר כזה, אפשר יהיה ללמוד על השקפתו ועמדתו של שמאי. אך, לפני שננסה לברר את זהותו של סמיאס להלן האירועים הקשורים במשפט הורדוס:

הורדוס, ידידו הקרוב של סכסטוס קיסר -- בציב סוריה, סבר, כי דיני נפשות הם בסמכותו של המושל הרומי בלבד, ולא של הסנהדרין בירושלים. לפיכך, לא היסס כשתפס את מתנגדי אנטיפטרוס אביו והוציאם להורג. מועצת הסנהדרין, בירושלים⁽²⁾, ראתה במעשה זה פגיעה חמורה בסמכותה, או בסמכות המלך⁽³⁾. והואיל, ויוליוס קיסר החזיר לסנהדרין את סמכותו בדיני נפשות, סמכות שניטלה לפני כן ע"י גביוס - פנה הסנהדרין בדרישה להורקנוס, להעמיד את הורדוס לדין. הורקנוס הסכים לכך מרצון, או שלא מרצון⁽⁴⁾.

בן חסותו של סכסטוס לא חשש מפני הסנהדרין, ורמז לחברי הסנהדרין, שהוא מתכוון להגן על עצמו בכוח. חברי הסנהדרין בשתתקו, זולת אחד מהם, שדרש למצות בהורדוס מלוא תומרת הדין. בסיועו של הורקנוס נדחה המשפט, והורדוס חמק מן העיר.

הקושי הראשון בזיהויו של סמיאס נובע מן המקבילה של סיפור זה, בגמרא⁽⁵⁾, ובו מדובר בינאי המלך ובשמעון בן שטח, וכמובן, שאפשר לדאות ב- סמיאס שמעון. אך ידוע, שיוסף תיבל את ספריו בחומר אגדי, שלא תמיד היה עולה בקנה אחד עם האמת ההיסטורית⁽⁶⁾.

יש הסוברים, כי הסיפור בתלמוד סיפור אמיתי הוא, כמו: קלוזנר והיימאן⁽⁷⁾. הללו סוברים, כי בשל הנסיבות אירעו שני מקרים דומים, בשתי תקופות קרובות יחסית.

הערות לנספח מס' 1.

- 1 - על מספורם הרב של העולים לרגל, ראה בבלי, פסחים, ד"סד, ע"ב; אבות, פ"ה, מ"ה; בבלי, יומא, ד"כא, ע"א. וכן יוסף, מלחמות, ס"ב, פ"ה, ג'.
- 2 - י. קלוזנר, ישו הנוצרי, מהדורה חמישית, מסדה, עמ' 335 - 348 מסתמך על ברכות פ"ט מ"ה ותוספתא שט פ"ז מ"ז מ"ט והירושלמי פסחים פ"ז ה"א, טוען "כל זה עושה לאי אפשר אפילו את הרעיון בלבד, שהפרושים היו סובלים מסחר של בהמות או הליפי מעות בבית המקדש, אפילו בעזרות החיצוניות. ואמנם לפי התלמוד (ירושלמי תענית פ"ד ה"ז) היו חבורות לממכר תורים ובני יונה "בהר המשחה" כלומר בהר הזיתים ולא בבית המקדש". אולם, בהמשך חייב גם קלוזנר להודות כי "ואולם הרי בימי ישו משלו הצדוקים - הנייתוסים בבית המקדש ואפשר שהם לא חשבו את העזרה החיצונה לקדושה כל כך והרשו לסורר בבסילקי הנהדוית של הורדוס, ממכר תורים ובני יונה ופריסת מטבעות לשם קבית חותמות לבסכים ובשביל תרומות בית המקדש".
- 3 - ברכות, פ"ה, מ"ג; בבלי, שם, ד"לב, ע"ב; תוספתא, שם, פ"ג, מ"טו.
- 4 - תוספתא, פסחים, פ"ד, מ"א; בבלי, שם, ד"סו, ע"א; ירושלמי, שם, פ"ו, ה"א.
- 5 - בבלי, ביצה, ד"כ, ע"א; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ב; תוספתא, פ"ב, ה"א.
- 6 - ירמיהו, פ"ז, 11.
- 7 - עמוט, פ"ה, 22 - 21.
- 8 - ישעיה, פ"א, 13 - 11, וכן פ"כח, פס' 5 - 3.
- 9 - ירמיהו, פ"ז, פס', 27 - 21.
- 10 - יחזקאל, פ"כג, פס' 8.
- 11 - יחזקאל, פ"מד - פ"מו.
- 12 - נחמיה, פ"ג, פס' 23 - 15, וכן, פ"י, פס', 32.
- 13 - מרקוס, פ"א, פס' 18 - 15, לוקס, פ"י, פס' 47 - 45, יוחנן, פרק ב' פס' 17 - 13.
- 14 - כריתות, פ"א, מ"ז.
- 15 - ראה על כך בפרק 5.

בית-הלל, בניגוד לבית-שמאי - מתיר (4).
תשובתו של הלל לבני בתירה, בדבר הסכינים (5) " הזיחו להם רוח
הקודש עליהם, אם אינם בניאים בני בניאים הם " מלמדת, כי בגד
מסורות הכוהנים העתיקות, הוא מעמיד את העם המשמר הלכות,
שמוצאן מן הנביאים.

מתוך הסיפור, על בנא בן בוטא השמותי, שקבע הלכה כבית-הלל (6), עולה
בברור, כי הזימוק היה " שוממותה של העזרה " וזימוק זה התקבל על
דעת חכם מבית-שמאי רק באותו אירוע.

מהתנגדות שמאי, ובית-שמאי לסמיכה ביום טוב, ומהלכתם, וזובעת הפחתת מספר
הקורבנות במקדש ביום-טוב.

לעמדה זו שורשים אף בתב"ן. ירמיהו (7) מתלונן " המערת פריצים היה
הבית הזה אשר בקרא שמי עליו בעיביכם " בעקבות עמוס (8) וישעיהו (9)
ירמיהו אף מתאונן (10) " כה אמר ה' השמרו בפשותיכם אל תשאו משא
ביום השבת והנאתם בשערי ירושלים ", וכן אף יחזקאל (11), הקושר את
ביזוי הקודשים עם חילול השבת, לפיכך הוא מציע בחוקתו (12), כי
הכוהנים, רק הם ישחטו את העולה והזבח " ועל הנשיא יהיה העולות
והמנחה והנסך בחגים ובחדשים ובשבתות ובכל מועדי בית ישראל "
תאורו של בחמיה (13) את יום השבת, כיום שוק, מלמד שתורת הנביאים לא מצאה
לה אוזניים קשובות בקרב רבים מבני העם.

ישו, ברצותו לעשות מעשה " רב " (14) ביום השלישי בבוקר, בבואו
מבית הייבי - מגרש את המוכרים והקונים, הופך את שולחנות מחליפי
הכסף ואת מושבות מוכרי היובים, שהתמקמו בתסומי המקדש, אף לא בתן
לאיש להעביר כלים דרך המקדש. הוא משתמש בניטוי מירמיהו " ואתם
עשיתם אותו למערת פריצים ". טענתו היא " ולא תעשו את בית אבי לבית -
מקח וממכר " אפשר להבין את הזדעזעותו של ישו הגלילי, משבא לכרך, לירושלים
ובתוככי המקדש ראה את שוק הקורבנות (במושבות היובים, אותם גרש -
מכרו יונים כקורבנות חטאת).

למעשה פעל רבן שמעון בן גמליאל הראשון באותו כיוון (15), הוא התיר
חמש לידות או חמש זיבות בקורבן אחד. מחיר היובים ירד עקב מיעוט
הביקוש ליובים, ואף מספר הקורבנות פחת ונתמעטה המולת השוק. (רשב"ג
עצמו, אם לא היה שמותי, בהג כשמותי בביתו (16)).

מעשהו של ישו עולה בקנה אחד עם תוצאת עמדת בית-שמאי בבעית הסמיכה
וההקרבה בחגים. כמוהם הוא יוצא חוצץ כנגד ההמוניות של בית-המקדש
והפיכתו לשוק, אולם לא רק ביום-טוב, אלא אף בימי החול.

הקשר שבין מחלוקת הסמיכה (בין בית-שמאי לבית-הלל) לבין ישר
מחלוקת הסמיכה בין הבתים: " בש"א מביאין שלמים ואין סומכין עליהם
אבל לא עולות. ובה"א מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהם (1) ".

כפי שבוכחנו בפרק 1', מצויים במחלוקת זו שלושה אלמנטים: סמיכה,
עולות ושלמים. מיחס לסמיכה - אוסרים בית-שמאי את הסמיכה, ביום
טוב, ובית-הלל מתירים אותה. שלמים מותרים ביום טוב גם לפי בית-שמאי
(אך ללא סמיכה), ואילו עולות אסורות בהבאה לפי בית-שמאי, ומותרות
בהבאה ואף בסמיכה לפי בית-הלל.

עלינו לבסות ולראות לבגד עיבינו את המקדש ואת המוצי האנשים,
הבאים בשעריו להראות פני ה', בעיקר בחג (2). מאחר, שאינם יכולים
להקריב בשאר הימים, שרובם מצויים מחוץ לירושלים, בקשו להקריב בחגים.
אין להזיח, שרובם, ובהם שבאו מרחוק הביאו עימם את שלמיהם -
בודאי קנו אותם בירושלים. שוק הקורבנות התמקם בסביבות המקדש, ואולי
אף חדר אליו, ושמא אף פעל בימי החג, שאז היה הביקוש לקורבנות. (3)
זהו הקשר, שבין החג לבין הקורבנות, לבין מקח וממכר, משא ומתן בתחומי
המקדש.

על פי המפרשים סובר בית-שמאי, כי הסמיכה לא תבוצע ביום-טוב, אלא מבעוד
יום. היוצא מעמדה זו של בית-שמאי הוא מיעוט, ודילול המולת הסחר
בקורבנות ופיחות התכונה הרבה של ההקרבה במקדש ביום-טוב. שהרי,
סמיכה מבעוד יום מחייבת הכנת הקורבן, או הבאתו מחוץ לירושלים,
הקדמת העליה לרגל, ומשך זמן הליכה לירושלים גדול יותר לאדם שהתבהל
בדרכו עם בהמה.

רבים לא יכלו לעמוד בתנאים אלו, ומספר הקורבנות אמור לפחות.
שלא בימי החג לא רב היה מספר המקריבים והבאים בשערי המקדש, ולא
גדול היה הביקוש לקורבנות, ובהתאם לכך אף שוק הקורבנות.

הלל ובית-הלל בקטו בעמדה עקבית לגבי מוערבות העם במקדש. לדעתם, אין
המקדש מקום השייך לכוהנים בלבד, ומה שמותר לכוהן, מותר לכול. (חוץ
ממה שהכתוב בעצמו גוזר)
אף בעבין כהן המזמין ישראל לאכול עמו בחבורה, מנשר בכור בעל מום -

- 98 - הלל קודם: אבות, פ"א, מ"ב - מ"ו; ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד; שם, פסחים, פ"א, ה"ו; שם, כתובות, פ"ח ה"א.
שמאי קודם: חגיגה, פ"ב, מ"ב; בבלי, שבת, ד"ד, ע"ב.
- 99 - במסכת חגיגה פ"ד, מ"ז.
- 100 - הלוי, דורות, א', ג', עמ' 74 ואילך.
- 101 - פראנקעל, דרכי, עמ' 47 הערה 68.
- 102 - עירובין, ד"ג, ע"ב.
- 103 - ירושלמי, סוכה, פ"ב, ה"ח.
- 104 - וראה בעיקר הערה ל"ט שבעמוד 75.
- 105 - היימאן, תולדות, עמ' 1118.
- 106 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 296 - 248.
- 107 - תוספות, בנא קמא דק"ב; רש"י עבודה זרה, ד"ז, ע"א, תוספות יום טוב, סוטה, פ"ט, מ"א.
- 108 - צייטלין, קודות, ב', עמ' 12, S. Zeitlin, The Semikah ...
- 109 - הוביג, סנהדרין, עמ' 66, 181 - 180.
- 110 - עדיות, פ"ה, מ"א; שם, פ"א, מ"ו; שם, פ"א, מ"ג; שם, פ"א, מ"ב.
- 111 - בריזנר, לפני 70, ב', בנתוח כל המחלוקות למשל: מחלוקת עדיות פ"א מ"ד עמ' 268.
- 112 - כגון: תרומות, פ"ה, מ"ד; עדיות, פ"א, מ"ב; וראה אפשטיין, מבואות, עמ' 61.
- 113 - פראנקעל, דרכי, בעיקר עמודים 292 - 285.

87 - כגון: רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 282.

88 - ביצה, ד"ר ע"א. ומקבילותיה, פרה, פ"ג, מ"א. ומקבילותיה, ירושלמי, סוף פרק ח', ומקבילותיה.

89 - משנה, שבת, פ"א, מ"ד.

90 - תוספתא, שבת, פ"א, מ"טז ו- י"ז.

91 - ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד.

92 - בבלי, שבת, ד"ג, ע"ב; ד"טו, ע"א, ד"יז, ע"א.

93 - צייטלין, קורות ב' עמ' 260, כמה מההלכות שנתקבלו היו מכוונות נגד הצדוקים במיוחד נגד הכוהנים הגדולים, אשר בעת ההיא היו צדוקים.

94 - ראה הערות 2, 3, ובבלי שבת ד"ג ע"ב.

95 - רוב החוקרים עומדים על כך למשל: 155/6 ל. שווארץ 155/6, בויזנר לפני 70 ב', עמ' 212.

96 - וראה בספח מס' 4 להלן: כבס י"ח דבר, העוסק הפרוט בצדדיו השונים של כבס זה.

97 - להלן רשימה (לא מלאה) של היוצאים מן הכלל, בהם בית-הלל קודם לבית-שמאי:

משנה : פאה, פ"ה, מ"ו; סוכה, פ"ג, מ"ט; גיטין, פ"ד, מ"ה = עדיות, פ"א, מ"ג; שם, מ"ד; אהלות, פ"ה, מ"ג; שם, פ"ח, מ"א; בדה, פ"י, מ"ו; שם, פ"ה, מ"ט;

תוספתא : ביצה, פ"א, מ"ג; חגיגה, פ"ב, מ"י; בדה, פ"ה, מ"ג; מכשירין, פ"א, מ"ג; זבים, פ"א, מ"א; שם, פ"א, מ"ד;

בבלי : ברכות, ד"א, ע"א; שם, דב"ג, ע"ב; חגיגה, ד"ב, ע"א; יבמות, דק"ז, ע"ב; שם, קט"ז, ע"ב; בדה, דט"ז, ע"ב; שם, דל"ה, ע"ב;

וראה אפשטיין, מבוא, עמ' 251 הערה 2, מנסל, מחקרים, עמ' 101 - 100 הערה 221, קסובסקי, אוצר לשון התלמוד, ד', טור 2077.

- 69 - יבמות, מ'ו, ע"ב; עדיות, פ"ג, מ"ח, ופ"ז, מ"ב - ד'.
- 70 - סוכה, פ"ב, מ"ז; ירושלמי, פ"ב, ה"ח.
- 71 - ראה להלן בספח ד' סעיף ב'.
- 72 - גיטין, ד"ב, ע"ב.
- 73 - ראה לעיל בספח ז' סעיף ב'.
- 74 - ראה לעיל בספח ז' סעיף ג'.
- 75 - סוכה, דכ"ח, ע"ב.
- 76 - אבות, סוף פ"ה.
- 77 - ראה בעיקר ראש פרק י"ג במשנה, מסכת כתובות.
- 78 - ברכות, פ"ה, מ"ה; אבות, פ"ג, מ"ט, וכן סוף סוטה.
- 79 - סנהדרין, דל"א, ע"ב.
- 80 - תוספתא, ראש השנה, סוף פ"ב.
- 81 - יבמות פ"ו מ"ד, ולפי היימאן, תולדות, עמ' 622 היה צדוקי, וכן דעת הלוי, דורות, א', כרך ג', עמ' 464.
- 82 - ברכות, ד"ז, ע"א; וברכות, דנ"א, ע"א.
- 83 - פסחים, פ"א, מ"ו; שקלים, פ"ד, מ"ד; יומא, דכ"א, ע"ב; יומא, דל"ט, ע"א ועוד.
- 84 - תוספתא, בבא בתרא, ראש פ"ט; בזיר, פ"ה, מ"ד; שבת, פ"ב, מ"א.
- 85 - יומא, פ"א, מ"ו; יומא, דל"ט, ע"ב.
- 86 - שקלים, פ"ב; ערכין, דל"א, ע"ב; גיטין, פ"ה, מ"ב, ועוד.

55 - ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"א; תוספתא, עבודה, זרה, פ"ג.

56 - ר' אליעזר: שבת, קב"ג, ע"א, אדל"ב, פ"א, מט"ו; עדיות, פ"ח מ"ז - ר' יהושע.

57 - ראה הערה 60 להלן.

58 - ראש השנה, דכ"ה, ע"א, ואף פרש לפקיעין סנהדרין, דל"ב, ע"ב, אך לא לגמרי, כנראה.

59 - גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, עמ' 320 - 316.

60 - ריב"ז - סוכה, דכ"ח, ע"א, ור' אליעזר - תוספתא, יבמות, פ"ג, מ"ד; יומא, דס"ו, ע"ב ועוד. בויזבר סובר שריב"ז לא למד משמאי (ריב"ז עמ' 17) ולמרות כוהנניותו לא נקט במסורות כוהניות (שם 60), אפ כי החזיק במסורות עתיקות (שם עמ' 70) ז. בכר באגדות התנאים א', עמ' 19 - 11 מביא רשימת מובאות שבהן הושפע ריב"ז משמאי, כגון: שבת, דל"ד, ע"א; דל"ז, ע"א; דל"ט, ע"א; ד"ל, ע"ב; דל"א, ע"א. וכו'.

61 - בניגוד לאלון, שהסביר את פרישת החכמים מריב"ז על רקע מדיני מחקרים א', עמ' 253, סובר גילת, כי הפרישה מריב"ז על רקע עצוב דמות ההלכה.

62 - ראה אלון, מחקרים, א', עמ' 253, בויזבר, ריב"ז, עמ' 167 - 162.

63 - ערלה, פ"ב, מ"ה, בלבד.

64 - בזכר במקומות רבים, כגון: ביצה, ד"ב, ע"א; גיטין, דב"ז, ע"א; תוספתא חגיגה, פ"ב, מ"א ועוד.

65 - נאה ג. אלון, עמדת הפרושים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס, ציון, ג', תרצ"ח, עמ' 322 - 300.

66 - בויזבר, לפני 70, א', עמ' 391.

67 - כריתות, פ"ו, מ"ג.

68 - ערלה, פ"ב, מ"ב, בלבד.

- 44 - היימאן, תולדות, עמ' 676.
- 45 - פינקלשטיין, עקיבא, עמ' 62, 52.
- 46 - רש"י בשבת דל"ד ע"א לפי תוספתא, פרה, פ"ג; ואהלות, פט"ז, וכן הרמב"ם בהקדמתו לזרעים וראה היימאן, תולדות, 681/2, ספראי, ריב"ז לאחר החורבן, עמ' 209 - 204. בויזנר, ריב"ז, עמ' 33, 60. אלון מחקרים א', עמ' 158 וכן תולדות, א', עמ' 56) שם אינו בטוח (בכוהניותו).
- 47 - מנטל, מחקרים, עמ' 138 הערה 109 וכן עמ' 34.
- 48 - ראה מאמרו של ספראי הנזכר בהערה מס' 15 בפרק 3.
- 49 - פראנקל, דרכי המשנה, עמ' 67, והיימאן, תולדות, מתנגד לו בעמ' 679, וראה אף בעניין זה: S. Zeitlin, The Takkanot of Rabban Johanan ben Zakkai, J.Q.R., 1964, 309.
- 50 - 62/3, 68/9, Shanks, J.Q.R. (הערות) עמ' 16, G.F. Moore, judaism, ותגובתו של צייטלין בשני כרכי J.Q.R. הנ"ל.
- 51 - אורבך, מעמד והנהגה, עמ' 42 - 41.
- 52 - פך, אולי, אפשר להבין את מאמרו בעדיות, פ"ח, מ"ב " והתקן עצמך ללמד תורה שאינה ירושה לך " כנגד השושלת הדינסטית של הלל, ונהג כבית-שמאי, ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ח, וראה גילת, משנתו של ר' אליעזר, עמ' 320 - 316.
- 53 - במשניות ח, ט, י, ר' אליעזר-הראשון והגדול שבתלמידי ריב"ז, על מעמדו אפשר ללמד מהספור על תלמידי ריב"ז, שראו לנחמו על מות בנו, שם היה הראשון לנחמו: אדר"ב, פ"א, מ"ד; וכן ירושלמי, מגילה, פ"א, ה"ה. אבא שאול, בן דור ינבה - ניסה להחליפו בר' אלעזר בן ערך, בסוף משנה ח' באבות, וכן באדר"ב ניתנת הנכורה לר' אלעזר ולא לר' אליעזר. ראה בויזנר, ריב"ז, עמ' 72 - 66. אלבק, בזיקין, חל-אביב, 1953, עמ' 495.
- 54 - 55 - 54, J. Neusner, Development of the legend, שנת ד', קמ"ז, ע"ב.

- 28 - לפני 70, 'א, 'עמ' 377 - 388.
- 29 - פינקלשטיין, עקיבא, 'עמ' 47 - 48, 304 - 306. וראה הערה 12 בעמ' 6
אצל מבטל, מחקרים .
- 30 - כגון: גראטץ, דברי, 'עמ' 58, ווייס, דור דור, 'א, 'עמ' 179.
- 31 - גראטץ, דברי, 'א, 'עמ' 521.
- 32 - ווייס, דור דור, 'א, 'עמ' 179.
- 33 - ראה הערה 29.
- 34 - הוביג, סנהדרין, 'עמ' 67 - 66.
- 35 - ביכלר, 'עמ' 385 Studies in sim ... שם מסתמך על עדותו
של בן גודגודה בעדידת פ"ז מ"ט. אך ראה לעומתו את דברי:
G.F. Moore, Judaism, 81.
- 36 - פסחים, ד"ג, ע"ב; סוכה, דכ"ח, ע"א; בבא בתרא, דקל"ד, ע"א; ירושלמי, בדרים,
פ"ה, ה"ו. עם זאת פעל יחד עם בכדו או ביבו של הלל.
- 37 - ראה גראטץ, דברי, ב', ציון- כ"ב, היימאן, תולדות, 'עמ' 362,
אלון, מחקרים, 'א, 'עמ' 54, בויזבר, ריב"ז, 'עמ' 23 - 22.
- 38 - ראה להלן, בהמשך פרק זה, דיון במעמדו של ריב"ז.
- 39 - ראש השנה, דל"א, ע"ב.
- 40 - יומא, דל"ט, ע"ב.
- 41 - מבחות, דס"ה, ע"א; משנה, ידיים, פ"ד, מ"ו, וכן בויזבר, ריב"ז, 'עמ' 52-60.
- 42 - תוספתא, פרה, פ"ג, מ"ה.
- 43 - גראטץ, דברי, ב', 'עמ' 58.

- 14 - שבת פ"א, מ"ה.
- 15 - מנחות, ד"מ, ע"א.
- 16 - ביצה, פ"ב, מ"ו; ברכות, דנ"ג, ע"א; ברכות, דמ"ג, ע"א; תוספתא, שבת, פ"א, מ"ב; שבת, פ"א, מ"ט; עירובין, פ"ו, מ"ב; סוכה, פ"ג, מ"ט; יבמות, דט"ו, ע"א.
- 17 - דמאי, פ"ו, מ"ו.
- 18 - מקוואות, פ"ד, מ"ה.
- 19 - ירושלמי, תרומות, פ"ג, מ"ב.
- 20 - הפרושים ואנשי כנסת גדולה, עמ' כ"א.
- 21 - שם עמ' י' - ל"ב, פסחים פ"ו מ"א, שבת פ"ט מ"א.
- 22 - שבת, דט"ו, ע"א, והאה על כך " ספר הקבלה " לאבן דאוד מהדורות ג.ד. כהן, עמ' 22 הערות 125, 126, עמ' 179 - 177 ובמקור העברי שורות 85 - 80. אבן דאוד שולל את קיומו של שמעון בן הלל, השווה גראטץ, ב', ציון - כ"ב, אורבך, חז"ל, עמ' 536, קלוזנר, מישו עד פאולוס, ירושלים, 1954, ב', עמ' 248 מציע לקרוא " הלל ושמאי " במקום " הלל ושמעון ".
- 23 - בריזבר, לפני 70, ג', עמ' 280 - 278, וראה על כך אף שם א', עמ' 376 - 341. בריזבר מטיל ספק אם גמליאל מיוחס להלל רבן או אף כתלמיד, וראה מבטל, מחקרים, עמ' 28 הערה 138.
- 24 - סנהדרין, ד"א, ע"ב; תוספתא, סנהדרין, פ"ב, מ"ה.
- 25 - שורות 100 - 85 עמ' 17 - 16 במהדורת כהן, בחלק העברי.
- 26 - עירובין, פ"ו, מ"ב, וראה הלוי, דור דור ודורשיו, א', עמ' 179, וכן היימאן, ג', עמ' 1163 - 1162.
- 27 - מלחמות, ס"ד, פ"ג, י"ט.

הערות לפרק מס' 5.

- 1 - דיון ממצה בברור זמנם של המקורות התנאיים נמצא אצל אפשטיין, מבואות, עמ' 58 - 15 למשביות, שמלפני החורבן, ועל המדרשים בעמ' 520 - 501.
- 2 - ידים, פ"ג, מ"ה, פ"ד מ"א - ד'; שבת, דקנ"ג, ע"ב, וראה אפשטיין, מבואות, עמ' 422 - 423.
- 3 - מסכת עזירות, בחלקה, בבלי, ביצה, דכ"ה, ע"א; יבמות, דב"ז, ע"א; תוספתא, עבודה זרה, פ"ד, מ"ט ועוד.
- 4 - בויזבר, לפני 70, ג', עמ' 319 - 315 וכן ב', עמ' 68 - 5.
- 5 - יבמות, פ"ד, מ"א - ג'; גיטין, פ"ד, מ"ה; אהלות, פ"ה, מ"א - ד'; כלים, פ"ט, מ"ב, ראה על משנת אהלות; מבואות, עמ' 60.
- 6 - יומא, דס"ז, ע"ב.
- 7 - ביצה, ד"כ, ע"א, תוספתא, חגיגה, פ"ב, מ"א; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ג, כדברי אפשטיין במבואו לספרי זוטא עמ' 52 בתרביץ א', עמ' 70 מסביר, כי כשגברה ידם של בית-שמאי אמרו שהיו תלמידי אדומים בבית-שמאי, וכן במבואות עמ' 746. וראה אף אורבך, חז"ל, עמ' 533.
- 8 - בבא בן בוטא שמותי ראה כדיתות, פ"ו, מ"ג; גיטין, ב"ז, ע"א.
- 9 - פסחים, פ"ח, מ"ח.
- 10 - ירושלמי סוף פרק ח', וכן תוספתא פסחים, פ"ז, מ"ג.
- 11 - ר' אלעזר בן יעקב אף הוא מביא מהלכות בית-שמאי.
- 12 - תוספתא פרה, פ"א, ומשנה, פרה, פ"ג, מ"ד.
- 13 - שבת, ד"ט, ע"א, ותוספתא, שם, פ"א, מ"כ (והכוונה, כנראה, לבית אביו של רבן גמליאל).

אם בגקוט בשיטת פראנקעל¹¹³, בקביעת כללי המשנה, הריגכללים ה', ו', ז', תבא קמא הוא דעת הרוב, כאשר החולקים הם במיעוט או שבאו לפרש. אף מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל, יש להתייחס כאל סתמא שדעת כל בית מדברת בשם רוב, באותו בית ולא בשטחם מסוייט. כך מתייחס אף פראנקעל לחלה פ"א מ"ו.

לעציות דעתנו, כל הצטיונות הנ"ל, להסבר קדימות בית-שמאי לבית-הלל לא הצליחו למצוא את העיקרון, שעומד מאחורי קביעת הסדר בכל מחלוקות הבתים, לרבות אלו, בהן בית-הלל קודם לבית-שמאי.

אם מותר לבו, להציע אף הצעה משלבו, הנה בראה לבו, כי דווקא העובדה שבית-שמאי שלט בהלכה עד לחורבן (אולי אף מאוחר יותר) - אין זה בתחום נושא עבודתנו) - היא הגורם לכך ששמו של הבית החזק, דהיינו, דעת הרוב מופיע תחילה.

מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל עברו בעל-פה משך מספר דורות, עד שנערכו במשנה ובקבצים המאוחרים יותר. הלכות ומחלוקות הלכתיות, שהיו ידועות בעם בשמרו בוודאי כצורתם, כפי שעברו מפה לאוזן עד לכביסתם למשנה וליתר הקבצים. אין להניח שבעריכה שינוי נוסח קבוע ידוע.

בהשערה זו, לפיה נכנסו ההלכות השוברות ובהן מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל כצורתן הידועה בעם - בוכל להסביר את סדר הדברים בחגיגה פ"ב מ"ב. ידוע היה בעם הנוסח "שמאי אומר שלא לסמוך הלל אומר לסמוך" וכך הוכנס למשנה, אלא שבסדר הזוגות הובא הלל תחילה ואחריו באה הערה בדבר מבחם, ואחר כך הנוסח הידוע בעם. זו אף הסיבה שבבבלי קודם שמאי להלל. אבל, בעריכת "אבות" הובא הלל לפני שמאי, ובירושלמי (שבת פ"א ה"ד ומקבילותיו) המובאה היא פרפרזה של הנוסח הקדום, מן העריכה בה ביכרת המגמה לקדם את הלל על פני שמאי, אנו למדים על חשיבות הסדר.

מכיוון שלפני החורבן היתה בזהגת, לרוב, הלכת בית-שמאי, הרי שבנוסח רוב המחלוקות, שהיה ידוע בעם הוקדם הבית החזק.

במשניות שעברו עריכה או, שהובאו בפרפרזה, לעיתים, שינוי את הסדר ובית-הלל הוקדם.

ולפי המפרשים שם התשובה היא, שזקני בית-שמאי היו זקנים יותר מזקני בית-הלל.

הלוי (104) מתייחס בביקורתיות אף לגמרא בכך, שראתה לדבר רק על מובאה אחת בה קודם בית-שמאי, ולא על כל הש"ס.

הפתרון, שמציע הלוי הוא: "כיוון שבית-שמאי עמד תחילה, ורק אחר כך באו דברי בית-הלל לחלוק על דברי בית-שמאי, שכבר נאמרו הרבה קודם לזה". כך מסביר הוא את דברי הירושלמי, לא שזקני בית-שמאי היו זקנים יותר מזקני בית-הלל והאריכו ימים יותר, אלא שבית-שמאי קדם והתקיים לפני בית-הלל.

אף פראנקל בוקט באותו פתרון (וכן היימאן (105) וכן רב צעיר (106)) אלא, שהלוי עצמו מעיר "והרי לפנינו במשנה במקומות הרבה שיש שם יוצא מן הכלל, עד שיש שהוקדם גם דברי התלמיד לפני דברי הרב (כמו לדוגמא כלים פ"ז מ"ה) ובכל זה לא נעשה בשאר המקומות... והלא אצל הלל ושמאי עצמם בא גם להיפך במסכת עדיות פ"א מ"ג... ובכך מעלה פקפוק בטענתו הוא.

וכבר העירו המפרשים, כי אין סדר למשנה, שאין הקפדה על סדר כרונולוגי (107).

הסבר אחר מביא צייטלין (108) בתלמוד מופיע שמו של המחמיר בראשונה " ברם, אף הוא סותר עצמו בכותבו, ששמו של הלל בזכר ראשון במחלוקת הסמיכה משום, שעיקרון זה נתקבל כבר קודם לכן, שמעיה ואבטליון כבר דנו בעניין, ושמו של שמעיה שתמך בדעה זו, בזכר ראשון (מה גם שאין זה נכון לטעון ששמו של הלל בזכר ראשונה, כפי שראינו בראשית פרק זה).

קרוב לציטלין הוא הרביג (109) מאורחות התלמוד לפתוח בדעה השמרנית " דא עקא, שגם במחלוקות, בהן הקו שמציג בית-שמאי הוא מתקדם יותר: כגון שבית-הלל חזרו להודות כבית-שמאי, גם שם יש ובית-שמאי בזכר ראשונה (110).

בויזבר (111) מסביר, כי בסוג זה של מחלוקות, הדעה האחרונה היא זו, שידה על העליונה, זו שביצחה בוויכוח. ברם, בכמה מחלוקות בהן חזר בית-הלל להודות כבית-שמאי (112), אף שם קודם בית-שמאי לבית-הלל (וכן אף ב-2 מתוך 4 רשימות השושלות דלעיל).

העימות בין בית-שמאי לבית-הלל בכנס י"ח דבר היה, כפי הנראה, החריף ביותר לפני החורבן ובסתיים בכך שידו של בית-שמאי היתה על העליונה. (96)

ב. הקדמת בית-שמאי לבית-הלל בנוסח המקורות התנאיים והאמוראיים - במאפיינת את דהלכה שלפני החורבן.

בנוסח המקורות התנאיים והאמוראיים, המביאים מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל, קודם בדרך כלל בית-שמאי לבית-הלל; והלל קודם לשמאי, על פי רוב. (97)

הזכרת הבתים ושני האישים בדרך זו אינה מקרית, ויש לשאול מדוע נבקשה שיטה זו, בעריכת המשנה ויתר המקורות.

ברשימת השושלות, פעמיים הלל קודם לשמאי ופעמיים שמאי קודם להלל. (98) בעלי התוספות (99) נתנו דעתם על כך וזו לשונם: "ואל תתמה על הא דחשיב

שמאי מקמי הלל, הלל נשיא לכולי עלמא איכה למימר בהיות כי שלשת מזוגות הראשונים אשר אמר שלא לסמוך היו נשיאים, שמאי סבר כוותיהו נקט ליה בראשונה ואגב דנקט ליה הכא בראשונה חשיב ליה בכל מקום שמאי מקמי הלל, הכא ליכא לימטעי לפי שנכנס במקום מבחם דחשיב אחרי הלל ואם כן אב בית דין היה וכן שמאי נמי הכי".

הלוי (100) מעיר על כך בשתי הערות, שלאחריהן תמיהות.

א. העובדה שרצו להסביר מדוע בא כאן שמאי לפני הלל.

ב. תלו את כל הש"ס בחגיגה, בה קדם שמאי להלל.

אם אמנם זו הסיבה, שהקדימו את שמאי להלל, בגלל 3 הזוגות הראשונים, שהראשון שבהם - הנשיא אמר שלא לסמוך, הנה דוקא, לאחר הזוג הרביעי - צריך היה להמשיך בעקביות ולהקדים את הלל הנשיא, כשם שהוקדם שמעיה הנשיא שאף הוא גרס - לסמוך. ובכל זאת הוקדם שמאי להלל.

(אף פראבוקעל (101) מבקר את דברי בעלי-התוספות.)

הגמרא (102) נתנה דעתה על כך "וכי מאחר שאלו דברי אלוהים חיים, מפני מה זכו בה לקבוע הלכה כמותם מפני שנחיים ועלונים היו ושונים דבריהם ודברי ב"ש ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם".

הקדמת בית-שמאי לבית-הלל נתפסת כסימן של עוצמה, ולא אות לחולשה של בית-הלל, וכעדות לאופיים הנוח.

על אותה שאלה עונה הירושלמי (103) "מה זכה בית הלל שתיקבע הלכה כדבריהם

אמר ר' יודן בן פזי שהיו מקדימין דברי בית שמאי לדבריהם ולא עוד אלא

שהיו רואין דברי בית שמאי וחוזרין בהם" ובהמשך שואל ר' סימן בר-

זבדא, מדוע נאמר זקבני בית שמאי וזקבני בית הלל?

א. העימות בין הבתים בכנס י"ח דבר.

אירוע זה, מהווה אחת מקודות ההכרעה במחלוקת הבתים. המקורות שבידינו אינם מוסרים את מלוא המידע הדרוש להבנת הכנס, סיבותיו ומהלכו. המשנה⁽⁸⁹⁾, התוספתא⁽⁹⁰⁾, הירושלמי⁽⁹¹⁾ והבבלי⁽⁹²⁾, מתייחסים ל"ח דבר, אבל ממרחק של זמן ולא בהצדר ביקורתיות.

מהותו של הכנס הינו - קבלת החלטות שהתבטאו, בהלכות מחייבות לגבי התרחקות מצרכים. בנוסף לכך צדונו הלכות, שהיו שריות במחלוקת הבתים, ואולי אף בין הפרושים והצדוקים⁽⁹³⁾.

לפי הערכת המקורות, אותו יום גבר בית-שמאי על בית-הלל, משמע - הלכות נתקבלו ברוח בית-שמאי. עובדה זו מוערכת בגישות שונות, כגון: דעותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע⁽⁹⁴⁾. הדעה הרווחת במקורות משקפת את בקודת המבט של ממשיכי בית-הלל, שכן בהתפתחות ההיסטורית, גבר בית-הלל בסופו של דבר וברוחו זכתו, כנראה, המשנה והתלמודים (אם כי ניתן למצוא עקבות ההלכה השמותית⁽⁹⁵⁾). כנס זה נערך כפי הנראה, בשנת 65/66 והינו קשור בהכרזת המרד ובבטול הקורבנות לשלום הקיסר, כשם שהוא נכרך בשמו של אלעזר בן חנניה (בן חזקיה) בן גרון ממנהיגי המורדים, פקיד בית המקדש ובנו של מי שהיה הכהן הגדול.

על אף שאין לקבוע ברורות כי בית-שמאי תמך במרד בניגוד לבית-הלל, שכן אישים משני הבתים (ואפילו האיסיים) עמדו בראש המרד, הנה קרוב לוודאי כי בית-שמאי קרוב היה לקבאים יותר מבית-הלל. המיוחד שבכנס זה הוא מקומו: עליית בית חנניה (ולא לשכת הגזית או מקום ציבורי אחר) ומשתתפי הכנס ברב פרושי ואולי ללא צדוקים.

עפ"י המקורות, בעיקר עפ"י הירושלמי י"ח דבר גזרו - בעיקר גזירות להיבדלות מעמים אחרים ורובן חיזוק גזרות שנתרפו. גזירות אלה נתקבלו על דעת שני הבתים והם שגרמו להחרפת היחסים עם רומי.

מתוך שבית-שמאי היה בעמדת כוח וניסה, כנראה, להכריע כדעתו גם בהלכות אחרות שהיו שנויות במחלוקת רבו בשמונה עשר הלכות אך לא הגיעו לכלל הכרעה. וב"ח דבר בהם נחלקו שני הבתים לא עמדו כלל למניין. בכנס חל שינוי בעמדת הפרושים אשר נטו להתרחק ממעורבות פוליטית (ובכך שמרו על מעמדם וכוחם). שינוי עמדות זה שנתקבל בכנס זה, הושפע מבית-שמאי שהיה קרוב יותר לקבאים. ואולי, עמדת הכוח של בית-שמאי, שהגיעה לשיאה במעמד זה והתבטאה במניין קולות, הושגה תודות לקרבתם לקבאים.

שהיה מקורב לקבאים.
עקביא בן מהללאל ⁽⁷³⁾ בעל דעה עצמית היה, כנראה, וכזאת אף לגבי בני-בתירא ⁽⁷⁴⁾.

בשמו של הלל מופיעים: יונתן בן עוזיאל. לפי המסורת, הגדול שבתלמידי הלל ⁽⁷⁵⁾. ואולי בן בג בג ובן הא הא ⁽⁷⁶⁾, המביאים אמרות המיוחסות להלל.

חכמים אחרים הנזכרים לפני החורבן, שאינם שייכים לבתים הם:

חנן ואדמון - שני הדיינים גוזרי הגזרות ⁽⁷⁷⁾.

חנניא בן דוסא. (3 פעמים במשנה ⁽⁷⁸⁾), שייך כנראה, לקבוצת החכמים

עושי הנפלאות, מסוגו של חובי המעגל.

ירוחנן ספרא ⁽⁷⁹⁾. ספרם של רבן שמעון בן גמליאל ואביו רבן גמליאל הזקן.

חובי הקטן הלא במעמד כלכם זקני בית-שמאי ירד חובי הקטן ואמר ⁽⁸⁰⁾:

יהושע בן גמלא ⁽⁸¹⁾, ישמעאל כהן גדול ⁽⁸²⁾, חנניא סגן הכהנים - ⁽⁸³⁾

מעיד בכנס יבנה על תקופת הבית. רוב דבריו קשורים לביהמ"ק, בהיותו

כהן וכנראה בקי במסורות כוהביות (למעט מסורת אחת בעדיות פ"ב מ"ג

שאינה קשורה לביהמ"ק). בחום המדי ⁽⁸⁴⁾ מדייני הגזרות בירושלים.

זכריה בן קבוטל ⁽⁸⁵⁾, כוהן, אך לא כוהן גדול.

ירוחנן בן גודגודא ⁽⁸⁶⁾ לוי ששימש בבית המקדש.

רשימת החכמים מתקופת הבית מורה, שמועטים הם המביאים בשם הלל.

ותמוהים לכן דברי אותם חוקרים, הטוענים, כי "תלמידי הלל רבו מתלמידי

שמאי כי הלל שנה לכל אחד ושמאי לא שנה לכלם" ⁽⁸⁷⁾ בהסתמך על אדר"ב סוף

פ"ב.

בסיכומו של דבר נראה לנו, כי בתקופת הבית גברה, כפי הנראה ידו של בית-

שמאי בהלכה למעשה, ובעיקר בתחומי המקדש. אם זה משום העדרו של

מזהיג בעל שעור קומה לבית-הלל, או עקב צסיבות הזמן, שגרמו לבטייה

לבית-שמאי, הקיצוניים יותר בעמדתם הפוליטית.

יתכן אף, שחיזוקו של בית-שמאי בא דוקא מן הצדוקים.

עם החלשת הצדוקים, ע"י הורדוס, עברה תמיכתם לבית-שמאי.

ואולי, כדברי הלוי ואחרים, בית-שמאי היה בית-מדרש קדום יותר

ומבוסס, ובית-הלל צעיר לימים, יחסית, וטרם התבסס. לעציות דעתנו,

יש קשר ישיר בין מעמדו של בית-שמאי לבין המקדש.

לדעתנו עיקר כוחו בא לו מחוגים, שהיו קשורים למקדש, כגון: כוהנים,

אף חלק מהסיפורים, המעידים על כוחו - מתחומי המקדש הם. (כגון:

סיפור העולות, מי חטאת, איסרטימות שבירושלים ועוד ⁽⁸⁸⁾). דומה עלינו,

שב"ח דבר התמצתה מערכת מורכבת של גיגודים ושל פשרות בין הבתים,

שהתחרדה והתלהטה בתקופה סוערת.

תלמידיו, שרק אחד מהם מזוהה בתקופת יבנה עם בית הלל: ר' יהושע⁽⁵³⁾.
אחד מהם פרש לאמאוס - ר' אלעזר⁽⁵⁴⁾, ואילו החמישי - שמעון בן
נתנאל, היה כוהן⁽⁵⁵⁾.
תלמידי רבן יוחנן בן זכאי זהגו לצטט את רבם ולספר בשמו⁽⁵⁶⁾, אך
לא במצא זאת אצל אנשי בית-הלל, שלא מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי
הישידים, כמו ר' יהושע. יתר על כן, ר' אליעזר מרבה יותר לצטטו⁽⁵⁷⁾.
מעניין, שאף תלמידי רבן יוחנן בן זכאי שומרים על קו עצמאי,
ומתבלטים בגישתם האינדוואלית. אין צורך לזמר על ר' אליעזר,
אפילו ר' יהושע⁽⁵⁸⁾ בזהג כן. גילת⁽⁵⁹⁾ בפרק "זיקתו של ר"א לריב"ז ולשיטתו
הלכה" מגלה קירבה יתרה בין ריב"ז לר"א תלמידו, ששניהם העידו על עצמם,
שלא אמרו דבר שלא שמעו מרבותם⁽⁶⁰⁾. גישתם השמרנית מוסברת בכוהניותם
(ומכאן אף הקרבה שבין ר' יוסי הכהן אליהם) וזו אף הסיבה לדעתו של
גילת, כי חכמים לא הצטרפו אל ריב"ז בברור-חיל ולפני כן ביבנה⁽⁶¹⁾.

תמונה זו של רבן יוחנן בן זכאי מלפני החורבן, אינה יכולה לקושרו
בוודאות לבית-הלל. לפי הלכותיו אמנם, קרוב הוא לבית-הלל, אך שמר
כנראה, על קו עצמאי משלו. אפשר אולי לדבר על "בית רבן יוחנן בן זכאי
וחוגו. מכל מקום, אין להפחית משעור כוחם של בית-שמאי לפני החורבן
בטענה, כי עמדתו ומעמדו של רבן יוחנן בן זכאי, כאמור בית-הלל, לא הניחו
מקום לעוצמה זו. (בתקופת יבנה וברור-חיל וודאי שאין לראותו,
כראש לבית-הלל, שכן חלק מחכמי בית-הלל, שפעלו ביבנה
לא היו בכונים לפעול עמו)⁽⁶²⁾

מי הם החכמים המזוהים עם הבתים, או שמביאים הלכות בשם הבתים מלפני
החורבן?

בשמו של שמאי מופיעים: דוסתאי איש כפר יתמה,⁽⁶³⁾ בבא בן בוטא -
שהכריע בעד הלל בעניין העולות⁽⁶⁴⁾. בבא בן בוטא, השתייך למשפחה,
שהיתה קשורה אף למרד⁽⁶⁵⁾. יחסית בשתמרו עליו מסורות רבות (האם משום
שהיה "שמותי טוב" כדברי בויזנר, בכך שתמך בהלל?)⁽⁶⁶⁾ חלקן
קושרות אותו עם שמאי כתלמידו, חלקן מציגות אותו כחסיד⁽⁶⁷⁾.

יועזר איש הבירה⁽⁶⁸⁾ קרוי תלמיד בית-שמאי. צדוק⁽⁶⁹⁾ עפ"י המסורות הבאות

בשמו מפי בנו נדור יבנה, אף הוא מתלמידי בית-שמאי ובהג כמוהם.
יוחנן החורבנית - אמנם במשנת סוכה⁽⁷⁰⁾ מסופר כי זהג כבית-הלל, אך השתייך
לבית-שמאי. חנניה בן חזקיה בן גרון⁽⁷¹⁾. ואף זכריה בן אנקלום שהיו
מקורבים לקבאים.

תולדות חייו ספק אם היה תלמידו הישיר של הלל, שהרי הלל זהג בשיאותו עד ל- 10 אח"ס לערך⁽³⁷⁾, ורבן יוחנן בן זכאי הנהיג לפחות עד עליית רבן גמליאל דיבנה, בסוף המאה⁽³⁸⁾. אם אמנם, זכה לשמוע תורה מהלל, היה אז צעיר ביותר, אלא אם כן בקבל כפשוטן את האגדות על 120 שנות חייו⁽³⁹⁾.

אין ספק, שהיה פעיל בתקופת הבית⁽⁴⁰⁾, וזאת אף לפי מחלקותיו עם הצדוקים⁽⁴¹⁾. אף שלח אגרות עם רבן שמעון בן גמליאל⁽⁴²⁾. גראטץ, מכנהו בפשטות: הראש לבית-הלל שעמד ליד בשיאהסנהדדין רבן שמעון בן גמליאל הזקן⁽⁴³⁾.

היימאן⁽⁴⁴⁾ מוסיף סברה "קרוב מאד לומר שבימי בשיאות רבן גמליאל הזקן היה במקום אב"ד".

פינקלשטיין⁽⁴⁵⁾ מרחיק לכת בקובעו שרבן יוחנן בן זכאי היה אב-בית-דין, בציג בית-הלל, ורבן שמעון בן גמליאל יחד עם חנן - בציג הכהנים מבית-שמאי, והאחרונים תמכו במרד. (דא עקא שרבן יוחנן בן זכאי עצמו היה, כנראה, כוהן)⁽⁴⁶⁾. אף מנטל⁽⁴⁷⁾ מקבל את ההנחה שרבן יוחנן בן-זכאי היה אב"ד בתקופת הבית, אם כי מגיע למסקנה זו בדרך אחרת. טענה הפוכה לזו של פינקלשטיין, בטענת ע"י ספראי⁽⁴⁸⁾. דוקא כוהניותו של רבן יוחנן בן זכאי היא, שהעמידה אותו לצד רבן שמעון בן גמליאל.

מתי כונה רבן, והאם כינוי זה אוטנטי? פראנקל⁽⁴⁹⁾ סבור, כי כינויו היה "רבי ולא רבן". מור⁽⁵⁰⁾ מקבל את ייחוס התואר "רבן" לרבן יוחנן בן זכאי. שניהם אינם מבחינים בין רבן יוחנן בן זכאי, שלפני התורבן ורבן יוחנן-בן זכאי שלאחריו.

נראה לנו סיכומו של אורבן⁽⁵¹⁾ "אין ראיה שריב"ז תפס משרה כלשהי בירושלים. לא ברור אם כונה בתואר 'רבן' שיוחד לבני הלל. בתקופה הירושלמית כונה 'בן-זכאי' (סנהדרין פ"ה מ"ג, בבלי סנהדרין דמ"א ע"א, תוספתא פרה פ"ג מ"ח) הוספת התואר 'רבן' כנראה מאוחרת".

מסכת "אבות" עשויה לשמש מקור, להבנת מעמדו של רבן יוחנן בן זכאי. בפרק ב' מ"ח "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי". א. התואר הוא "רבן", אשר יתכן כי הוא מתקופת יבנה. ב. קיבל גם מהלל וגם משמאי.

בהמשך גמנים 5 תלמידים מהם שנים, שלאחר מכן מופיעים כשמותים: ר' אליעזר בן הורקנוס ור' יוסי הכהן⁽⁵²⁾. לפי המסורת הקדומה יותר, כפי הנראה, מבכר רבן יוחנן בן זכאי את ר' אליעזר על פני שאר

בשם רשב"ג הראשון 7 הלכות ב- 13 מקומות, אך קשה להבחין בין רשב"ג הראשון לבין רשב"ג השני. במכתבים⁽²⁴⁾ מופיע עם רבן יוחנן בן זכאי. האם משום שרבן יוחנן בן זכאי ייצג את בית-הלל ורבן שמעון בן גמליאל את בית-שמאי? או, כדברי אבן-דאוד⁽²⁵⁾ היה הוא הנשיא וכל מעשיו בעשו על פי הכוהן הגדול והסנהדרין. מתוך המסופר עליו ידוע, שחי בחברה של צדוקים⁽²⁶⁾ ואף בזכר אצל גוספ⁽²⁷⁾, כמנהיג פוליטי, מנהיג הפרושים. יש לשאול, מדוע אין עקבות ברורים יותר לשמעון במקורותינו?

בויזבר משיב על כך, משום שהיה שמותי ולא בוח היה, לאחר מכן לפרושים להודות בכך⁽²⁸⁾. דעה דומה (אך קיצונית עד כדי הגזמה וללא ביסוס) בייחס לשמעון מביא פינקלשטיין בעקיבא⁽²⁹⁾. בקטע שלם מתארו, כמי שכל מה שעשה התייחס לאמביציות החברתיות שלו. מכל מקום, לפי פינקלשטיין, היה רבן שמעון בן גמליאל שמותי מובהק. גם אם אין מקבלים את דברי פינקלשטיין אודות רבן שמעון בן גמליאל, הנה איננו יכולים לסתור את ההנחה, שנית רבן שמעון בן גמליאל נהג כבית-שמאי, כפי המסופר עליו.

רבן גמליאל הזקן המופיע ב- 26 מסורות ב- 41 מקומות (ואף לגביו אין בטחון, אם חלק מהן אינו שייך לרבן גמליאל דיבנה), הנה לא נמצא אצלו עדות לבטיה שמותית.

עד לדורות האחרונים מקובל היה לראות ברבן גמליאל וברבן שמעון בן גמליאל, מנהיגי בית-הלל⁽³⁰⁾.

ואם בכל זאת, מזרות ועובדות על כך, שגברה ידו של בית-שמאי, בעיקר סמוך לחורבן, ההסבר המקובל הוא "קרובים מאוד לבני שמאי היו מפלגת הקנאים אשר בחלו שנאה בצחת להרומאים מאת מורם יהודה הגלילי... התורה הזאת משכה בעבותות חן ליבות רבים בעת צרה ומצוקה מבני הברך הרוצים ביהודה. זכר שם החרות הלהיב את לב בני העם וכאשר יענו אותם הרומאים, כן הרבו להקשיב לקול דברם גם אלה אשר לא בחשבו על בני בית-שמאי וחלק מפלגת הקנאים הלך הלך וגדל"⁽³¹⁾.

השעבוד הרומי היא, שקרב את העם לבית-שמאי, שהיה קרוב לקנאים. כמוהו גורס אף ווייס⁽³²⁾ וכן פינקלשטיין⁽³³⁾ (וראה אף את בטפוט י"ח דבר שבעבודתנו).

מבין המתנגדים לקביעה בדבר התחזקותו של בית-שמאי לפני החורבן, נמצא את הוויג⁽³⁴⁾ וביכלר⁽³⁵⁾, אך ההוכחות שמביאים, אינן משכנעות בכך, שאין הן מבטלות את ההתייחסות השמותית של ההלכות והבוהגים שהובאו לעיל.

שאלת מפתח היא מעמדו של רבן יוחנן בן-זכאי לפני החורבן. רבן יוחנן בן זכאי בזכר כתלמידו של הלל⁽³⁶⁾, אם כי הקטן שבהם. ולפי

בירושלים וטבלו ואכלו פסחיהן לערב " הלכה אם כך בהגה כבית-שמאי.

וכן, על אף שלפי בית-הלל, מי חטאת שעשו מצורתן אינם מטמאין - אמר לכוהן המזה מי חטאת " פרוש לאחוריהן שמא תטמא " (12).

ר' אליעזר בן צדוק מדור החורבן מספר (13) " כך היה מנהגו של בית רבן

גמליאל שהיו בותנים כלי לבן לכובס שלושה ימים קדם לשבת וצנועים

אפילו בשבת " והרי, בזה היה הנשיא כבית-שמאי (14) " ב"ש אומרים

אין בותנים עורות לעבדו ולא כלים לכובס בכרי אלא שלושה ימים

קדם לשבת ".

בבבלי קובעים הלכה כבית-הלל, לגבי סדין בציצית, דהיינו: מחייבין (15);

ואילו ר' אלעזר בר' צדוק אומר " והלא כל המטיל תכלת בירושלים אינו

אלא מן המתמיהין " לפי עדותו של ר' אלעזר, בהגו בירושלים כבית-שמאי.

ביתו של רבן גמליאל ידוע היה כמחמיר על עצמו כבית-שמאי, כפי שמעיד

רבן גמליאל (16). ולפי ההמשך בראה, שהורו כבית-הלל, אך בהגו כבית-

שמאי (דומה לכך גם הערה בדבר (17) " צנועי בית הלל היו בזהגים

כדברי ב"ש " אלא שזמן המאמר אינו ידוע בבירור).

" מעשה בשקת שהיתה בירושלים והיתה בקובה כשפופרת הנוד והיו כל הטהרות

שבירושלים נעשים על גבה ושלחו ב"ש ופחתו שב"ש אומרים עד שפחתו

רובה " (18).

ואפילו ר' שמעון (בר יוחאי), שהיה מתלמידי ר' עקיבא, מודה

בעליונות בית-שמאי לפני החורבן באומרו: " בדאין דברי בית שמאי בשעת

מקדש ודברי בית הלל בזמן הזה " (19).

כדאי גם להזכיר את שבת די"ז ע"א, כאשר תלמידי בית-שמאי במנו רבו על

בית-הלל. אמנם, לפי הערכת התלמוד היה זה יום קשה להם, לישראל,

כיום שבעשה בו העגל (ולפי פיבוקלשטיין (20) , ביום זה הורידו את הלל

מגדולתו).

בשאלת מכשירי מצווה, האם דוחים את השבת - השרויה במחלוקת ר' אליעזר

ר' יהושע ור' עקיבא, בראה, כי הצדק עם פיבוקלשטיין הטוען, לאחר ברור מקיף:

" ברור שהכהנים במקדש בהגו כב"ש וכדברי ר"א ולא ר"ע והם סברו

שמכשירי קרבן דוחים את השבת כקרובן עצמו " (21).

מתוך כלל המובאות לעיל, מפליאה במיוחד עמדתו של בית-הנשיא, כמצד

את בית-שמאי. לפי מסורת אחת (בלבד) (22) שושלת הנשיאים כוללת את

הלל, שמעון ורבן גמליאל הזקן, רבן שמעון בן גמליאל השני רבן גמליאל

דיבנה וכו' (הספק בוגע למציאותו של שמעון בן הלל, שאינו בזכר

באבות ובשושלות הקבלה) מכל מקום, בית אביו של רבן גמליאל בזכר,

כבית שמותי. ואין זה משנה אם היה " בית-קטן " , כדברי בניזבך (23).

5. העלאת והבאתם לפני החורבן.

ברור ההלכה מלפני החורבן, מחייב ידיעת המקורות התנאיים, שזמנם מלפני החורבן. ישנה וודאות, אך ורק באותן הלכות הקשורות עם בית-המקדש או המיוחסות לחכמים, שחיו לפני החורבן, או שיצאו סימוכין היסטוריים לקביעת הזמן⁽¹⁾.

ביסיונות שונים בעשו ע"י חוקרים שונים להשתמש בצורה לקביעת הזמן. אף כי יש הגיון רב בהצעות אלו אין בהן וודאות.

צורת " בו ביום " (2) מיוחסת לדור יבנה, כן אף צורת העדויות (3). הגזרות, לעומת זאת, מיוחסות לדון יוחנן בן זכאי⁽⁴⁾. ספק יש לכו, לגבי ייחוס צורת " ב"ש אומרים " " ב"ה אומרים " לתקופת יבנה. גבסה איפוא להתייחס לאותם מקורות שלדעתנו אפשר לקבוע זמנם מלפני החורבן.

בית-הלל חזרו להורות כבית-שמאי במספר מקרים⁽⁵⁾, אך איבנו יודעים, כאמור, את זמנן של ההלכות. אף חזרת בית-הלל, בתפסת ברוב המובאות הב"ל, כאות לעליונותם המוסרית של בית-הלל, אשר היו מוכנים לחזור בהם, כאשר השתכעו בהגיון. בית-שמאי לא ניחן בתכונות אלו, ולכן לא חזר בו, (אך שמאי עצמו חוזר בו)⁽⁶⁾.

מאידך, במספר מובאות נשמע הד לבצחון בית-שמאי על בית-הלל. לרוב בצחון זה מוצג כמה שבעשה בכוח הזרוע. הנה הלל עצמו בדחק לקרן זרית בלחץ בית-שמאי⁽⁷⁾ " מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליו ביום טוב חברו עליו תלמידי שמאי הזקן אמרו לו: מה טיבה של בהמה זו אמר להם נקבה היא ולזבח שלמים הנאתיה. כשכש להם בזבנה והלכו להם ואותו היום גברה ידם של ב"ש על ב"ה ובקשו לקבוע הלכה כמותן והיה שם זקן אחד מתלמידי שמאי הזקן ובנא בן בוטא⁽⁸⁾ שמו שהיה יודע שהלכה כב"ה ושלח והביא כל צאן קדר שבירושלים והעמידו בעזרה ואמר כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך ואותו היום גברה ידו של ב"ה וקבע הלכה כמותו ולא היה שם אדם שערער בדבר כלום ". מתוך המעשה מסתבר, שרק בעזרת חכם מבית-שמאי הצליח הלל לקבוע הלכה כמותו. הלל עצמו ובית-הלל לא יכלו לבית-שמאי.

דוגמא נוספת " תבן גר שנתגייר בערב פסח ב"ש אומרים טובל ואוכל את הפסח לערב וב"ה אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר⁽⁹⁾ והנה בירושלמי⁽¹⁰⁾ אליעזר בן יעקב⁽¹¹⁾ אומר איסרטינות היו שומרי ציריין

- 82 - רב צעיר, תולדות ההלכה, ד', עמ' 298 - 324.
- 83 - כגון: ירושלמי, עירובין, פ"ה, ה"ז; בבלי, עירובין, ד"י, ע"א, סוכה, פ"א, מ"ז ועוד.
- 84 - פרט ל"ח דבר שביעית, פ"ד, מ"ב, פ"ה, מ"ח; חגיגה, פ"א, מ"א, ועוד (וכמה מהנחותיו דחוקות הן. כגון: גר שנתגייר בערב פסח, פסחים, פ"ח, מ"ט).
- 85 - פאה, פ"א, מ"ו; עדיות, פ"ד, מ"י. ובעיקר ברכות, פ"א, מ"ג.
- 86 - וראה על כך: פרק להלן.
- 87 - ראה רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 287, המתייחס למשל לברכות, פרק ח', פסחים, פ"י, מ"ה וכו'.
- 88 - עמ' 36 - 29 בספרו וכן עמ' 313 - 315 וראה מכשירין, פ"א, מ"ב, מ"ד; כלים, פכ"ח, מ"ד; כלים, פ"כ, מ"ה.
- 89 - כפי שהוכיח צייטלין; ראה לעיל, וכן אחרים בעקבותיו כמו: גילת.
- 90 - לפי תוספתא שבת, פ"ג, מ"ב-ל"ג. בראה בעביין זה, כי בית-שמאי מחמירים משמאי ובית-הלל הולכים בשיטת שמאי. וראה אפשטיין, מבואות, עמ' 229.
- 91 - וראה על כך בספח מט 4 סעיף ב.
- 92 - ראה אורבך, מעמד והנהגה, עמ' 42 וכן הלכה ונבואה, תרביץ ל"ח, תש"ז תש"ח, עמ' 27 - 1.
- 93 - ירושלמי מ"ק, פ"ג, ה"א, ומקבילותיו, יבמות, פ"א, ה"ו, וכן ליברמן, יובות, עמ' 294.

" ואבי אומר לכם המשלח את אשתו שלא על דבר ערווה ולקח לו אחרת
בואף הוא " למעשה זו השקפת בית-שמאי.

68 - קמיבקא , פרצופו המוסרי של שמאי , כתבי בקורת, עמ' 56 - 45.

69 - כגון: ראה עניין הורדוס בנא מציא, דמ'ד, ע"א.

70 - כגון: גיטין, דב"ה, ע"א, המריש הגזול.

71 - כגון: גיטין, פ"ד, מ"ה, פי שחציו עבד וחציו בן חורין.

72 - כגון: יבמות, פט"ו, מ"ב.

73 - כגון: נדרים, פ"ג, מ"ד, ובבלי, דכ"ז, ע"ב.

74 - כגון: ברכות, דצ"ג, ע"ב.

75 - כגון: ביצה, פ"א, מ"ג.

76 - כגון: סוכה, פ"ב, מ"ח.

77 - צייטלין , קורות , ב' , עמ' 89 - 94.

The Semikhah Controversy between the Zugoth , 1917

Hillel and the Hermeneutic Rules , 1963.

78 - כך מסביר צייטלין את המחלוקת בדבר מהות הענבים שנבצרו לגת, (שבת ד"ז, ע"א)

לפי הלל, כיוון שהבעלים לא התכוונו להשרות את הענבים, אלא רק להוציא את היין ולכן לא מוכשרים לקבל טומאה. וכן אף שבת, ד"ז, ע"א;
וראה אף רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 310, י. בער, ישראל בעמים,
ירושלים, תשל"ו, עמ' 100. גילת, משנתו של ר"א, עמ' 30.

79 - ראה פרק א' סעיף א'.

In: The Semikhah Controversy Between the Zugoth ... - 80

81 - נידה, פ"א, מ"א, ועדיות, פ"ה, מ"ב.

- 52 - אורבך , חז"ל , עמ' 11.
- 53 - בריזבר, לפני 70, ג', עמ' 341, 366 - 365.
- 54 - פינקלשטיין, עקיבא, עמ' 47.
- 55 - פינקלשטיין, שם, עמ' 298.
- 56 - פינקלשטיין, שם, עמ' 261.
- 57 - יבמות, פ"א, מ"ו, וכך באמר בפירוש בירושלמי יבמות, פ"א, וב"ש מודים שיבום נוהג גם בנשואה, אך קבלו את פרוש הצדוקים על " החוצה החיצובה " שדרשוה על הצרות.
- 58 - ידים, פ"ד, מ"ז: ב"ה טהרו וב"ש-לא, כדרך הצדוקים. ראה רב צעיר, ד' עמ' 321 - 319 וראה אף A Buchler , 385 /6 (בדבר ההשפעה הצדוקית על ב"ש.) Studies in Sin and Atonement, London , 1928, 385f.
- 59 - גראטץ , דברי ימי ישראל , א', עמ' 495.
- 60 - היימאן , תולדות תנאים ואמוראים , עמ' 1118.
- 61 - Moore , Judaism , 82 - 78
- 62 - דובנוב , דברי ימי עם עולם , ב', עמ, 13.
- 63 - אורבך , מעמד והנהגה , 37 - 39
- 64 - אבות דרבי נתן פ"ג.
- 65 - The Schools of Shammai ... From Within , 275 - 293
- 66 - כגוון: פסחים, דס"ו, ע"ב.
- 67 - מחלוקת הגירושים דברים פכ"ד א' זכתה לפרושים שונים בעיקר בשל ההתנגדות בברית החדשה לגרושין בדומה לב"ש. כיוון שזו'סנובית" יחידה אין לראותה כמקשרת בין בית-שמאי לנצרות. אם כי תיתכן השפעה של בית-שמאי בעיקר בגליל, מתיא, פלי"ט, ט' - י"א.

- 34 - א.מ. נפתל , התלמוד ריוצריו דורות התנאים , תל-אביב , 1969 , עמ' 37 - 38.
- 35 - תולדות ההלכה , ד' , עמ' 23 וראה הוכחותיו להלכות , כמו ערלה פ"ד מ"ד , כלאים ראש פרק ד' .
- 36 - גיבצבורג , מקומה של ההלכה בחכמת ישראל , ירושלים , תרצ"א .
- 37 - ברכות , פ"ו , מ"ה .
- 38 - ביצה , פ"א , מ"ב .
- 39 - אבות ד ר' נתן , פ"ג .
- 40 - אורבך , מעמד והנהגה , עמ' 40 - 39 .
- 41 - פאה , פ"ו , מ"א , וכז שם , פ"ג , מ"א , וכז שם , פ"ו , מ"ה , ועוד .
- 42 - פאה , פ"ג , מ"א .
- 43 - פאה , פ"ז , מ"ו , ראה על כך בויזנר לפנ 70 , ג' , עמ' 320 .
- 44 - ראה הערה מס' 39 .
- 45 - ראה על כך בויזנר לפני 70 , ג' , עמ' 320 .
- 46 - דרבנורג , משא א"י , עמ' 105 .
- 47 - פינקלשטיין , עקיבא , עמ' 294 .
- 48 - פינקלשטיין , The Pharisees , עמ' 82 , 59 ועוד .
- 49 - פינקלשטיין , עקיבא , עמ' 14 - 9 .
- 50 - בעקבותינו הולך פינקלשטיין בפירו וזכר בהערה מס' 27 .
- 51 - פינקלשטיין , The Pharisees , עמ' 96 .

- 17 - וכן גראטץ, א' עמ, 519 - 520, עם' 109 Introduction, Strack
- 18 - נויזנר לפני 70, ג', עם' 338.
- 19 - נויזנר לפני 70, ג', עם' 303 מרבה 371 מחלוקות ב- 65 מרבות.
- 20 - ברכות, פ"ת מ"א - מ"ח; שבת, פ"ה מ"ד - מ"ח; יבמות, פ"ג, מ"א; זבחים, פ"ג מ"ד; ביצה, פ"א מ"א - מ"ג; מ"ה - מ"ט.
- 21 - ראה פרוטן אצל מבטל עם' 100 - 101.
- 22 - וראה על כך פרק 5 סעיף ב'.
- 23 - וראה בנושא זה: ספר היובל לגינצבורג : I. Sonne, The Schools of Shammai and Hillel seen from within, N.Y. , 1945 , 275 - 293
- 24 - גראטץ, דברי, א', עם' 519.
- 25 - דרבנורג, משא, א', עם' 99.
- 26 - בבלי, שבת, ל"א ע"א; תוספתא, יומא, פרק ד'; סוכה, פ"ב, מ"ט; בבלי, ביצה, ט"ז ע"א וכו'.
- 27 - A. Finkel , The Pharisees , 117 - 118
- 28 - ראה על כך בנספח 4 סעיף ה'.
- 29 - אינצקלופדיה עברית, כרך ח', ערך: בית-שמאי ובית-הלל עם' 671-673.
- 30 - גראטץ, א', עם' 492. (דברי)
- 31 - הלוי, דורות הראשונים, א', כרך שלישי מעמ' 204 ואילך (הצטוט מעמ' 213) לעומתו מתנגד לה רב צעיר, תולדות, ד עם' 23.
- 32 - אף אפשטיין תומך בדעה זו וראה מרבות מעמ' 23 ואילך.
- 33 - היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עם' 373 - 362, בעיקר 373.

הערות לפרק מס' 4.

- 1 - תוספתא, סנהדרין, פ"ז, מ"א; ירושלמי, שם, פ"א, ה"ד; ובבלי, דפ"ח, ע"ב, וכן תוספתא, חגיגה, פ"ב, מ"ט; סוטה, פ"ד, מ"ט; בבלי, סוטה, דמ"ז, ע"ב; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ב.
- 2 - אגרת רב שרידא גאון, מהדורת בנימין משה לויזן, חיפה, תרפ"א.
- 3 - "משנה תורה" הלכות ממרים פ"א ה"ד.
- 4 - ראה על כך רב צעיר ד', עמ' 284 - 282.
- 5 - היקף המחלוקות בלקח מווייס א', עמ' 171 - 168. ווייס מביא פירוט מלא של כל מראי המקומות למחלוקות ע"פ סדר הש"ס. ראה הערה 18 להלן.
- 6 - עפ"י עמ' 741 - 737, 4.
- 7 - כגון: ברכות פ"ח מ"ו, יבמות דקכ"ב ע"א.
- 8 - כגון: דמאי, פ"א, מ"ג; חוליות, פ"א, מ"ב.
- 9 - כגון: ברכות, פ"א, מ"ג; גיטין, פ"ט, מ"ט.
- 10 - כגון: בבלי, עירובין, ד"ג, ע"ב.
- 11 - ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"א ומקבילותיו. וראה על-כך אורבך, חז"ל, עמ' 162.
- 12 - בבלי, עירובין, ד"ג, ע"ב.
- 13 - ראה קלוזנר, הסטוריה ב', עמ' 51 בהביאו את יהושע השיל שור.
- 14 - אורבך, חז"ל, עמ' 226 - 225, אורבך מעלה אף תמיהה, שהרי באמר באבות פ"ג מ"ד בשם הלל " אל תאמין בעצמך עד יום מותך " ?
- 15 - אנציקלופדיה עברית כרך ח', בית-שמאי ובית-הלל, עמ' 673 - 671.
- 16 - ח. אלבק, מבוא למשנה, דביר, ירושלים תל-אביב, 1959, עמ' 45.

ההחמרה היתירה של בית-שמאי גסמכת על רצונם לקרב את האדם לעשות מן המובחר ולא להסתפק בהרחקה מן העבירה. מריש הגזול - לדעת בית-שמאי יקעקע כל הבירה ויחזירנו לבעליו ובית-הלל מסתפק בהחזרת דמי המריש (גיטיין ד"ה ע"א) שמאי הזקן התבלט בכוונתו לעשות מן המובחר. כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה באה אומר זו לשבת מצא אחרת באה הימנה מניח את הראשונה ואוכל את השניה, אבל הלל הזקן מידה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שנאמר ברוך ה' יום יום (ביצה ד"טז ע"א).

על חמישה עקרובות אלו, שת יחומם בעקרו דת-הלכתי, עם השלכות הסטוריות-לאומיות-פוליטיות ואולי אף סוציאליות-כלכליות, בראה לבו להעמיד את המפריד בין שני הבתים. אמנם, עקרובות אלו "הולידו" את מאות ההלכות השניות במחלוקת הבתים ביחס של 6 : 1 לקולי בית-הלל, אך במשך שנות קיום הבתים לא נשמרו כל ההלכות שהיו בחלת הבית האחד כבחלתו הבלעדית; עמדות הלכתיות שנבקטו ע"י בית אחד יש שהפכו להלכות הבית המתנגד.

4. עקרון הכוונה בהלכות בית-הלל, כלומר, הבחנה בין התרחשות הבאה מכח הרצון, לבין שאיבה באה מכוחו - עקרון מנחה הוא שלא התקבל על דעת בית-שמאי. (כפי הסברו של ציטלין המובא לעיל). וכך אולי, יש אף להבין חלק מקולי בית-שמאי, כשעמד לוויכוח עקרון הכוונה היו בית-שמאי מקילים ובית-הלל מחמירים. בעיקר משתקף עקרון זה במחלוקת שבין ר' אליעזר בן הורקנוס (ההולך בעקבות בית-שמאי) לבין ר' יהושע. כגון: בתנורו של עכנאי (כלים פ"ה מ"י ומקב - ילותיו) ר"א קובע את כשרו של הכלי לקבל טומאה לפי מצבו הנוכחי, ואילו ר' יהושע ואחרים סברו שגם תיקון חלקי מכשירו לקבל טומאה, כי בתיקון הובעה הכוונה להשתמש בכלי (לפי פירוש הר"ש והרמב"ם ורמ"א בנרכות ד"יט ע"א) אף מחלוקות אחרות של ר"א ור"י (שבת פ"יט מ"ד, פסחים פ"ו מ"ה, תרומות פ"ח מ"א ועוד) עומדות על עקרון זה. מחלוקת החושב לשלוח יד בפקדון מעמידה על הדיוק שבחשיבות הכוונה (בבא מציעא פ"ג מ"יג) . בית-שמאי אומרים חייב ובית-הלל - אינו חייב עד שישלח ידו, ולפי הגמרא בית-שמאי סוברים: שואל שלא מדעת גזלן הוא, ובית-הלל סוברים: שואל שלא מדעת שואל הוא. הוא הדין אף בדבר גלוי הכוונה בנקוב חבית של זיתים מגוללים לפי בית-הלל (עדיות פ"ד מ"ו) .

5. לביית-הלל, יש ביד חכמים כח לקבוע סייג להרחיקו מן העבירה, ולבית-שמאי הסייג נקבע כדי לקרבנו לעשות מן המובחר. בית-שמאי שואף באופן מוחלט לצאת ידי חובת שמים ובית-הלל מסמפק לעיתים, ביציאה ידי חובת אדם. הצבענו על עקרון זה שנוהג ביחס לסמיכה (ראה בעמוד 11). לפיו, התנגדות שמאי לסמיכה נובעת מכך, שאין הוא יוצא אלא ידי חובת אדם ולא ידי חובת שמים. אין זה מקרי כי ר' יוחנן בן בורי השמותי, החולק על ר' עקיבא טוען¹ שיירי מצווה הם בין שנתן בין שלא נתן כפר ומעלין עליו כאילו לא כפר " (בגעים פ"ד מ"י) ביציאה ידי חובת שמים יש להבין את דברי בית-שמאי בעניין עירובין (עירובין ד"ל ע"ב) " בית-שמאי לא היו מודים בעירוב עד שיוציא מטתו וכל כלי תשמישו לשם " . וכך יש להבין את עמדת בית-שמאי (סוכה פ"ב מ"ז) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחצו בתוך הבית שיצא רק ידי חובת אדם. הקו של בית-הלל מתבטא בכך שאין גוזרין גזירה אלא אם רוב הצבור יכולין לעמוד בו (בבא קמא ד"עט ע"ב) בניגוד לבית-שמאי שנקט בהלכה גם אם כוונה לעילית. בית-שמאי ממשיך בעמדה שנקט יהושע בן פרחיה כשגזר על חטיף הבאות ממצרים גם אם רב הצבור לא יכול לעמוד בו (תוספתא מכשירין פ"ג; ויהושע סבר כשמאי בעניין הסמיכה - חגיגה פ"ב מ"ב)

נדמה לנו, שהמכשלה לרוב החוקרים היתה, ההבחה, כי יש להסביר את כל המחלוקות בהתאם לשיטה מסויימת בהסבר מוביסיטי.

קשה להזיח, שבמשך מאה שנות תהפוכה עם בסיבות משתנות ואישים שונים, בעלי רקע ואופי לא זהים, אמנם תשמרנה מחלוקות כמערכת עקרונית שלמה. לא מן הנימנע, כי עקרונות - על (דוגמת עקרון העל - ערוב דעת עם הבריות) אמנם, החזיקו מעמד בתקופה של למעלה ממאה שנות הבתים, אך לא סביר הוא, שכל מערך ההלכות ובושאי המחלוקות, ובהם בעלי גוון אקטואלי, אומצו באופן מוחלט וללא שינוי, ע"י כל בית לעצמו, בתקופה הזו.

במשך שנות קיומם של שני הבתים, הם היו מעין שתי מפלגות, או ליתר דיוק, שתי סיעות בתוך מפלגה אחת, במשך של לפחות מאה שנה. בתוך זמן זה צצו מדי פעם בקודות שונות ואקטואליות, שעליהן נחלקו החכמים, כשהם מתקזזים לשתי הסיעות הקיימות. ולעיתים הגיעו הדברים לידי כך, שעמדה, שהיתה בקוטה בידי בית אחד הפכה להיות נחלתו של הבית המתנגד, כפי שהוכיח אורבם לעקרון " לא ישנה אדם אלא למי שהוא חכם וענו וזן אבות ועשיר", שהיתה בקוטה בידי בית-שמאי ותפכה לאחר מכן להיות קרובה יותר לבית-הלל⁹⁰.

מקובל לחשוב, כי בית-הלל לא נטה למרד הגדול, בשנת 66, וישנן אגדות על כך המספרות, כיצד נגררו מנהיגי הפרושים למרד, כשקדמו לו י"ח דבר⁹¹.

והנה בדור יבנה, דוקא ר' עקיבא, המזוהה עם בית-הלל - הוא המטיף הגדול למרד! ור' יהודה בן אלעאי, הנזקק במשנת ר' אליעזר השמותי, מצא את הפשרה עם השלטונות הרומיים. הוא הדין ביחס ל" בת-קול ". בדור יבנה באמר לר' אליעזר השמותי " לא בשמים היא " ⁹² ואילו מאוחר יותר, עפ"י המסורת הוכרעה הלכה כבית-הלל, ע"י " בת-קול " ⁹³.

אין ספק, כי מחלוקת בית-שמאי ובית-הלל "הועמסה" במטען אקטואלי בתקופות שונות בפירושי החוקרים השונים. אולם, מעבר לפרושים והאלוצים, ועל בסיס ההבחה ששני הבתים היוו שתי סיעות בתוך מפלגה אחת, שאליהם התקזזו חכמים בבעיות הלכתיות ואקטואליות-אפשר להבחין בין הבתים במספר הבדלים משמעותיים:

1. בית-הלל משתמש במידות ובדרך המדרש מדברי סופרים לדברי תורה, ובית-שמאי

מצמצם עצמו למידות העוסקות במקרא שלא על בסיס התאמה מילולית פורמלית

שבכתובים השונים, אלא על ההתאמה ההגיונית שבתוכן. אין בית-שמאי דן דברי

תורה מדברי סופרים, ולא דברי-סופרים מדברי תורה, ולא דברי סופרים מדברי סופרים.

במידות שהתורה בדרשה בהן, יש לדעתם, להעמיד את יסודה של ההלכה על המסורת

ועל הקבלה ולמעט בהסקת הלכות בדרך המדרש. מכאן נובעת צמידותו של בית-שמאי

למסורת, כך שאין בכוח הלימוד והמדרש להפקיעה או לערערה. כגון: יש להטות

בקריאת שמע כפשוטו של מקרא (ברכות פ"א מ"ג). וכך אף לגבי התרת גרושין

רק אם מצא בה דבר-ערווה (גיטין פ"ט מ"י). הפקר שנאמר בפאה פרושו לפי

3. יסוד לימודי - שיטתי - בית-שמאי התייחסו להסבר המילה ובית-הלל להסבר הרעיון⁽⁸⁵⁾. ולכן, לא השתמשו בית-שמאי, אלא במידת גזירה-שווה מבין המידות. כל עוד התבררו המחלוקות בב"ד שנלשכת הגזית, לא היו מחלוקות, כי נמנו וגמרו, אלא כאשר החלו לדון בבתי-המדרש עפ"י המדות ועפ"י הסברה - רבו מחלוקות. רב צעיר מחזק דעתו וטוען, כי כיוון שפתח הלל את שערי בית מדרשו, רבו תלמידיו מתלמידי שמאי. ותמוה בעינינו, שהרי לא ידוע על תלמידים רבים, בשם הלל יותר מן המעידים בשם שמאי⁽⁸⁶⁾.

רב צעיר אף מדגיש, כי חלק מהמחלוקות בין הבתים יסודם אינו רעיוני, אלא, מחלוקות על מסורות ופרטי עשיה, כגון: מחלוקות בעניין הסעודה⁽⁸⁷⁾.

בספרו "משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס", מבסס גילת את שמותיותו של ר' אליעזר, מכלל זה ביתן ללמד על משנת בית-שמאי.

1. הערכת המעשה על פני המחשבה⁽⁸⁸⁾. "האם הגורם הקובע הוא המעשה ואם אף אין הפעולה תואמת את המעשה אלא בחלקה או שהמחשבה היא יסוד מכריע וביצוע המעשה מותנה בה ואם המעשה לא נוצע בהתאם למחשבת הבעלים בשלמותה אין למעשה השפעה". לבית-שמאי המעשה הוא העיקר.

2. קביעת ההלכה ומדרשה עפ"י פרוש המקרא ומשמעו, כדרך המדרש הקדום. בית-שמאי - כצורתו. אין בכוחו של הלמוד והמדרש להפקיע או לערער בהלכה.

בדברי הניקורת של החוקרים השונים, לבירור מהות המחלוקת בין הבתים, חוזרת ובשנית טענה עקרית בניקורתם את עמיתיהם: אין התייחסות לכל המחלוקות, אלא לחלק מהן, כשמחלק אחר מתעלמים וחלק נוסף נאבס ומאולץ. יש מן האמת בדברי ביקורת אלו, כשם שיש מן האמת בטיעוני הציבורות השונים, להסבר מהות המחלוקות.

אין אף טיעון אחד להבהרת מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל עליו יסכימו החוקרים פה אחד. קשה לקבל חלק מההסברים והעקרונות האחרים, המיוחסים לבתים בטענה, שהם היוו סלע המחלוקת. כגון: בהלכה לא מצאנו, כי השפעת מזגו האישי, כביכול, של שמאי הנחתה את בית-שמאי. אין כל עדות לקיומם של בתי-מדרש בבליים, לפני המאה השניה, להיפך, ידוע על נסיעת תלמידי-חכמים לארץ-ישראל, לשם לימוד. על אף שיש מן ההגיון בכך, שנבבל התפתחה ההלכה (מה גם שבבבל התפתחה מסורת משך כמה מאות שנים למן חורבן בית ראשון, אף צמחו בבבל אישים כמו עזרא) בכל זאת, אין כל ראיה לכך, ולכן אין לקבל את "ההסבר הגיאוגרפי". פחות סבירות יש בבסיון הסוציו-אקונומי, כמתודה מסבירה, שהרי אין עדויות, חיצוניות ופנימיות, על הימצאותם של המעמדות במתכונת, שמעמידה את מחלוקות הבתים.

צייטלין מדגיש כי " יהיה זה בלתי נכון מבחינה הסטורית לקבוע עקרונות מוגדרים בנוגע להבדלים בפלוגתות שנין ב"ש לב"ה. ברם עד כמה שידוע מאפים האישי של שמאי והלל, אפשר להביח, ששמאי הלך בעקבות ההלכה המקובלת, בעוד שהלל היה מחדש הנוטה להנהיג הלכות חדשות כדי להתאים את ההלכה לחיים ". חידושו הגדול של הלל, שעורר את ריגשו של שמאי הוא: הכנסת עקרון הכרונה להלכה. הבחנה בין התרחשות הנאה מכוח הרצון לבין, שאיזה באה מכוחו. ורק זו שנעשתה מרצון נחשבת כפעולה חוקית, ולא התרחשות סתם, כגון: טהרת עבנים שנבצרו לגת (שבת ד"יז ע"א). לפי התורה אין דבר מוכשר לקבל טומאה אלא אם כן יותר עליו משקים מקודם (ויקרא פ"א ל"ה). שמאי ראה במיץ הנוטף מהם הכשר לקבלת טומאה כמים, ואילו הלל התבגד לכך, שכך הבעלים לא התכוונו להשרות את העבנים אלא רק להוציא את היין .

בדומה לכך מסביר צייטלין את מחלוקת ביצה שנולדה ביום טוב (ביצה פ"א מ"א ומקבילותיה). עפ"י התורה מותר ביום-טוב האוכל, שהוכן בערב החג (שמות פ"טז ה'). לפי בית-שמאי היתה ביצה מוכנה לפני כן והיא מותרת באכילה; אך בית-הלל סברו, שהואיל והכנה כזאת אין בה כרונה לכם אסורה הניצה ביום טוב. מחלוקת הסמיכה הינה מעקרי ההבחנה בין הבתים (79).

כללית, שמאי נטה להיות גוקשה, מבלי להתחשב בחולשות האדם. הלל לעומת זאת, נטה להקל בהסבר חוקי התורה ולהתחשב ברגשות האדם; והבתים נטו אחריהם.

חידושו של צייטלין הוא, בהבלטת עיקרון הכרונה, כמנחה את בית-הלל. שלושת העקרונות האחרים אותם מזכיר (80), מקובלים נסיפרות המחקר. 1. בדבר סייג לתורה (81).

2. הצמדות של שמאי להלכה גוקשה, לעומת סמכות החכמים בקביעת ההלכה.
3. מחלוקת בדבר הסמיכה.

בסיון אחר להכללת מחלוקת בית-הלל ובית-שמאי, תוך הדגשת חומרי בית-שמאי וקולי בית-הלל בעשה ע"י רב צעיר (82).

לדעתו שלושה יסודות מעמידים את ההבחנה בין הבתים :

1. יסוד היסטורי - דתי - לדעת בית-שמאי, יש להחזיק בקבלות עתיקות לבלתי נטות מהם ימין ושמאל, ולדעת בית-הלל אפשר לנטות מהן לפי צרכי החיים והתפתחותם. בית-הלל נטו לעקיפת חוקים, בהתאם לצורך. בית-שמאי הולכים אחר המחשבה ובית-הלל אחר המעשה (83).
2. יסוד לאומי - מדיני - בית-שמאי הולכים אחר ההלכה המוסרית - עיונית, ובית-הלל, אחר ההלכה המעשית. בית-שמאי ראו את יסוד קיום האומה בחיזוק חיייה המדיניים והלאומיים, שהתבטא בהבדלות מעמי זכר (84) (ויש אף זהות בין בית-שמאי לקנאים).

הלל בטח להבחנה תפיסתית של יחידות. לבית-שמאי האחדות - בהמשכיות
שיצוי הזרם, ולבית-הלל - בטח לשבור ולפורר את האחדות. ומכאן לעבר
מסקנה מפתיעה. לדעתו, במיית בית-הלל לחלוקה לאטומים מבניטה את זרעי
האנרכיה והפרוד.

מסה בוספת המציגה את בית-שמאי באור חיובי נכתבה אף היא בארה"ב,
ע"י קמינקא⁽⁶⁸⁾. במסה הוא מזהה את שמאי עם בית-שמאי (אף שבמקורות
אין זהות מלאה כזו, ואפילו מחלוקות ישנן בין שמאי לבית-שמאי).

הנה עקרונות שיטת בית-שמאי, לפי קמינקא :

1. בית-שמאי מחייב לעיתים גם אם לא הגיע לכלל מעשה אלא במחשבה⁽⁶⁹⁾.
2. לבית-שמאי דרישה מוסרית מוחלטת⁽⁷⁰⁾.
3. קפדנות על זכויות האדם ותיקון העולם⁽⁷¹⁾.
4. קנאות לכבוד האשה ומצבה המשפחתי⁽⁷²⁾.
5. קנאה לדבר אמת ולקדושת מוצא פי האדם⁽⁷³⁾, בגד השקר מאובס
ו " השקר הלבן " .
6. רוממות חובת האדם להודות לבורא על מה שהוא בהנה⁽⁷⁴⁾.
7. מראית עין ומצפון האדם⁽⁷⁵⁾.
8. כסימן לגאורתו הלאומית⁽⁷⁶⁾.

סיכומו של קמינקא לשמאי מתאים לפי המסה לבית-שמאי " הוא מעדיף את
האמת והצדק על רחמים של חולשה. את היושר המוחלט על ההתפשרות, את
הדעות הנצחיות על ההבאה המדומה. את כבוד האדם וכבוד עמו על השלום
של ויתורים " במסה זו מוכיח מחברה את הבחורתו בדוגמאות בודדות.
ברור, שהצגת צד אחד בויכוח הבתים, תוך העמדת עקרונותיו - ללא
התייחסות לצרכי החיים והזמן מעוררת אהדה, אבל לא דוקא שיכבוע
חד-משמעי. (אלא שאין לבוא בטענות לקמינקא שכתב מסה היסטורית
ולא מחקר היסטורי)

צייטלין⁽⁷⁷⁾ יוצא מנקודת מוצא דומה לזו של גינצבורג, בדבר קדמותם
של שני הזרמים המיוצגים בבתים. אלא, שאינו מקבל את ההבחנה
הסוציו-אקונומית. שתי השיטות התפתחו בהדרגה, בנוגע לתחום החופש
בפירוש מצוות - התורה וההלכות הישנות, ובנוגע לדרך הנאותה של
הפירושים. בית-שמאי יצג את ההשקפה השמרנית המחמירה, ובית-הלל : גמישה -
גמישה. הבתים נקראו בית-הלל ובית-שמאי לא משום, שהיו הלל ושמאי
מייסדיהם, אלא כיוון, שהלל ושמאי הגדירו והבליטו את העקרונות
ששימשו בסיס לקו המבדיל.

מרביתם של המנסים למצוא את הקו המפלג בין הבתים, אמנם מעמידים על השקפת עולם שונה. אין עוררין על כך, שבית-שמאי בוקשה מבית-הלל ומחמיר יותר, שכן רוב המחלוקות ביניהם מעידות על כך. אף אין חולקין על כך, שבית-שמאי מיצג מסורות קדומות מאלו של בית-הלל. נביא מדעותיהם של הנוקטים בדרך זו.

דובנוב⁽⁶²⁾ נאמן לשיטתו ההיסטורית - פילוסופית " בית הלל בקשו לעשות סייג לתורה בלי חומרות יתירות ואילו בית שמאי קפדנים היו ביותר, וביחוד בהלכות שתכליתן להבדיל בין ישראל לעמים ".

על גילגול מעביין ~~אף~~ השקפה וייחסה למציאות מצביע אורבך⁽⁶³⁾. אמנם, אינו עונה בוודאות לשאלת התהוותם של הבתים, אך מביא את המסורת⁽⁶⁴⁾ " ב"ש אומרים לא ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועביר וכן אבות ועשיר וב"ה אומרים לכל אדם ישנה שהרבה פושעים בו בהם בישראל ונתקרבו ללמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים ". יתכן, שעמדה זו פילגה את הפרושים, בתחילה הזדהו השמות עם " האריסטוקרטים " ודוקא ב"ה שהתירו לכל אדם ללמד היו לשושלת דינסטית שכל סממניה ההיררכיים עשויים להתגלות בה ... ב"ש הקפדניים, חסידי היחס והעושר נעשו עלובים. והדבקת תו " שמותי " היתה קרובה לבידוי ".

נסיון אחר להעמיד את המחלוקת בין הבתים, על רקע תיאורטי, בעשה ע"י ישעיהו זונה⁽⁶⁵⁾. בספר היוכל לגינצבורג, אינו דוחה את גישתו של גינצבורג, אלא מצסה להוסיף להבדלים המעמדיים. התנגדות בית-שמאי למידות הלל הנה וודאית לגביו, בנוסף לכך, שבית-שמאי היו צמודים יותר לכתוב מבית-הלל⁽⁶⁶⁾. אבל, ההבדל הבסיסי הוא: בין היחיד והרבים. ההצמדות לטקסט, למילה, הנה גישת היחיד, לעומת ראייה כוללת של הטקסט, תוך ראית הכוונה. כך אף האדם היחיד עפ"י בית-שמאי עומד לעצמו, ומכאן חוסר סמכותו מול המסורת. לעומת זאת לפי בית-הלל היחיד הינו חלק, חוליה בשרשרת הדורות, ולכן אף סמכותו היחסית. הדגשת המילה והיחיד בתפיסת בית-הלל, משמעם פרור היחידה השלמה, הקהילה לשבבים, לפרטים.

מקוואות פ"ה מ"ו הינה טיפוסית להבדלים. אף המחלוקת בדבר עילת הגירושין⁽⁶⁷⁾ אופיינית לא פחות. לבית-שמאי יש למצוא סיבה ברורה וישירה, ולבית-הלל יכולה הסיבה להיות חיצונית, מקרית ושאינה נראית.

ככלל, בית-שמאי רואים את רעיון האחדות בתוך השונות והכפילות ובית-

אורבן⁽⁵²⁾, בביקורתו על פינקלשטיין טוען " צרוף חריף של השערות דמיוניות ומפליגות בניה על הנחות ואקדמות שלא הוכחו ושל דברי אפולוגטיקה מבסה להציג את הנצרות כחלק הפרושיות ". ביקורת דומה נמצא בדברי בויזבר⁽⁵³⁾, בעיקר מדגיש את חוסר הביסוס, שבדברי פינקלשטיין, על ש"ג הראשון⁽⁵⁴⁾. הבחנתו של פינקלשטיין, בין פטריקים ופלבאים תמוהה בעיניו, שכן אין לה ביסוס במקורות חיצוניים, ואף לא במקורות פנימיים, אלא, אם כן, אובססיה את הכתוב. כך למשל קשה לטעון, כי דוקא בית-הנשיא האריסטוקרטי היה מייצגם של הפלבאים העניים⁽⁵⁵⁾, קשה אף לקבל כפשוטה את מסורת חייו של רבי עקיבא⁽⁵⁶⁾ (40, 80, 120), כפי שמקבלה פינקלשטיין. אף שייכו של רבי מאיר לפטריקים דוקא, נראה תמוה.

עם זאת, אפשר לקבל כמה מטיעוניו של פינקלשטיין, כגון: ההשפעה הצדוקית שהיתה על בית-שמאי, (כך עניין צרת ערוה⁽⁵⁷⁾, ניצוק⁽⁵⁸⁾ ועוד), וכן את מציאותה של השפעה כוהנית על בית-שמאי.

בין החוקרים, יש המדגישים את השפעת מוצאם הגיאוגרפי של אבות הבתים. גראמץ⁽⁵⁹⁾ - " אין ספק כי היה יליד ארץ-ישראל והתערב בכל הסכסוכים אשר קמו בימים ההם בדברי ימי החיים בדת והנהגת המדינה. בדעותיו בכל דברי הדת ופקודי-התורה היה בוטה להחמיר לדקדוק בהם מבלי להפיל אף דקדוק אחד ארצה " אין צרוף מוצאו ותכונותיו מקריים, לפי גרעטץ.

היימאן - מדגיש את הבדלי המוצא הגיאוגרפי בין שני האישים - הלל ושמאי, אך אינו משליך עובדה זו על הבתים⁽⁶⁰⁾. " הוא ראה איך שחרות עמו נמסרה ביד גבור הרומי. הוא ראה איך שהעבד האדומי זכה לארץ ... לכן עמד הוא בפרץ עמו וגזר כמה גזירות בענייני טומאה כדי להבדילם מן העמים שלא יתבוללו, וכל זה הניאו להעמיד כל דבר על הדין ולהקפדה, לא כן חברו הלל שרוב ימיו חי בבבל שלא שמע קול בוגש וכשעלה לא"י ראה והבין שאך בשלום ובסבר פנים יפות יוכל למלט את העם מכליון חרוץ ".

במיוחד מצביע מור⁽⁶¹⁾ על מוצאו הבבלי של הלל, מקום בו היו בתי-ספר להלכה, ומשם אף הביא עמו את המידות ואת ההתייחסות התיאורטית-אקדמית. לעומתו שמאי הארץ-ישראלי, בעל המסורות, האמון על ציונים מעשיים, המקפיד על המילה. אין הוא מקבל את הסבר מחלוקת הבתים, כנובע מאופיים של שני האישים.

הארוחה⁽³⁷⁾, מסביר את ההבדל, שבין בית-שמאי העשירים לבית-הלל העניים. כב"ל לגבי בשר⁽³⁸⁾. לדעת גינצבורג, בשר הוא מאכל מותרות להמון העם, המיוצגים ע"י בית-הלל ומאכל שכיח לעשירים, המיוצגים בבית-שמאי. כיוון שבית-הלל נמנו על השכבות הנמוכות, לכן, לדעתו נמצא בפני בית-שמאי⁽³⁹⁾ "אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם וענו בן אבות ועשיר ואלה אומרים לכל אדם ישנה" והנה כפי, שטוען אורבך⁽⁴⁰⁾ דוקא בית-הלל, שהתירו לכל אדם - היו לשושלת לדינאסטיה, שכל סממניה ההיררכיים, עשויים היו להתגלות בה. דוקא מבין צאצאי הלל דגלו במפורש בעיקרון זה, של בריחת תלמידים. בית-שמאי "הקפדנים, חסידי היחוס והעושר נעשו עלובים והדבקת קו שמותי היתה לנדוי" ויותר מכך, בכמה הלכות בית-שמאי נוטים במפורש לטובת העניים, כגון: הפקר לעניים⁽⁴¹⁾, פאה⁽⁴²⁾, כרם רבעי⁽⁴³⁾. הסימוכין להבחנתו של גינצבורג בתלמוד מועטים הם, אולי המאמר הניזכר⁽⁴⁴⁾, ואילו מחוץ לתלמוד אין כל סימוכין.⁽⁴⁵⁾

יש לציין, כי כבר לפני גינצבורג הצביעו על שיוכם של בית-שמאי לשכבת העשירים, כך למשל סובר אף דרבנורג⁽⁴⁶⁾. תלמידו וממשיכו של גינצבורג הוא פינקלשטיין אשר בשנותה-30 בספרו "עקיבא"⁽⁴⁷⁾, הוא מקבל את הוכחותיו של גינצבורג, על שיטתו. הוא מבחין בין שתי קבוצות, או מפלגות, שנבדלו בשיוכך החברתי: הפטריקים והפלבאים. הצדוקים היו - פטריקים והפרושים - פלבאים. מאוחר יותר נחלקו הפרושים, כאשר בית-שמאי היו הפטריקים שבפרושים. בית-שמאי היו פרושים עשירים⁽⁴⁸⁾, ממשיכי הצדוקים הפרובינציאלים, תקיפים, זוקשים, מחמירים. דוגמא לבתוחו את האינטרסים הכלכליים, היא פרושו לשבת י"ז ע"א. בית-הלל תמך בכורמים שביהודה, ובית-שמאי תמך במגדלי הזיתים הפטריקים שבגליל, ומכאן המחלוקת. לכן הפכו הגלילים הפרובינציאלים לקבאים קיצונים⁽⁴⁹⁾. ההתנגשות החברתית בתפסת אצלו, כבין הכאילו - בנודים חסרי קרקע, לבין בעלי-הקרקע, בין החקלאים הזעירים בודדים, לבין הפטריקים העשירים בעמקים, כאשר הלויים הצטרפו לפלבאים. הפלבאים הקדומים היו סוחרים ואמנים, וברובם אף עירוניים. פינקלשטיין מנסה אף להרחיק לכת ולהסיק מסקנות, בייחסם של שני הבתים לבוצרים⁽⁵⁰⁾. רבן גמליאל הראשון, שעמד בראש הפלבאים, התייחס בסובלנות לבוצרים. הגלילים הפרובינציאלים הפכו לקבאים קיצונים או לבוצרים. השיוך הכוהני של מרבית ראשי הפטריקים החל מהצדוקים, והמשך בבית-שמאי - חשוב מאוד לדעתו⁽⁵¹⁾.

ותלמידיהם הלכו בדרכיהם " וכבר עמד על כך גראטץ ⁽³⁰⁾, לאחר שמתאר את בטייתו של שמאי להחמיר ולדקדק במצוות, מוסיף " אך גם לא צדקו אלה אשר נתבו את שמאי לבעל מרה שחורה ושובא הבריות. ומשפט מעוקל הוא לאמר עליו כי היה רגזן ומתהלך בשבט מוסר את כל הקרב אליו. ובהפוך הוא ... " (ומעביין, כי ר' שמעון בר יוחאי מתלמידי ר' עזוקט עמדה באומרו: נראין דברי בית שמאי בשעת מקדש ודברי בית הלל בזמן הזה " , ירושלמי תרומות פ"ג ה"ב).

קבוצת חוקרים אחרת, ובראשם הלוי ⁽³¹⁾, סוברת, כי מחלוקת בית-שמאי ובית-הלל הם על אודות המשגה, שכבר היתה מובחנת לפניהם " שכל דבריהם אינם כי אם שקלא וטריא ומחלקאות בפירוש דברי המשגה אשר כבר היתה לפניהם צרוכה וסדורה בכל מקצועות שבתורה מראש הש"ס לסופו ורק על דבר זה יסבר דבריהם " .

הלוי מביא ראיות רבות המוכיחות מציאות שכבות קדומות במשגה ⁽³²⁾. " שכל מחלוקותיהם של התנאים כולם ... הם רק עליה, אם בנוגע לגירסתה או בפירושה או בגדר דבריה או במקרה חדש הבא לחקור ולדעת איך הדין שם על פי המשגה המקובל הקבועה הטבועה מסודרת ועומדת ... " .

כמו הלוי גורס אף היימאן ⁽³³⁾ וכן בפתל ⁽³⁴⁾ אלא, שלדעתו אף אפיים של הלל ושמאי השפיע על הבתים, שבקראו בשמם.

אין לבו ספק בקדמותם של המקורות, אותם מזכיר הלוי ברם קדמותם, אינה דיה להוכחה כי כל מחלוקות התנאים הם רק על המשגה, שקדמה להם. בצדק כותב על כך רב-צעיר ⁽³⁵⁾ " בראה ברור מכמה מחלוקות תנאים שהן מיוסדות על הלכות קדומות, אבל אין מהן הוכחה על הזמן של קדימת יסוד ההלכות הללו. דברי ב"ש וב"ה הם מזמן שקודם לחורבן ולאחריה. ביניהם ובין הלכות הסופרים ואנשי כנסת הגדולה מהלך ת' שנה ויותר ... ומי יכול להכריע מתי נולדה הלכה פלוניע שהוא קורא לה ' יסודי המשגה ' שבחלקו בה ב"ש וב"ה ? ואפשר גם שב"ש וב"ה חולקים בדבר רבותיהם הלל ושמאי גופם שהם עצמם היו מיסדי ההלכה ההיא ? " ויותר מכך, בעדיות באמר בפירוש כי היה הרצון לברר את ההלכות מהלל ושמאי עצמם.

נסיון מעביין בעשה ע"י חוקרים אחרים, אשר ניסו למצוא את סיבות פירוד הבתים ברקעם הסוציו-אקונומי. בראשם יש להזכיר את גינצבורג ⁽³⁶⁾.

במאמו המפורסם, שנכתב בשנות העשרים, לאחר נצחון המהפכה ברוסיה טוען, כי חומרי בית-שמאי וקולות בית-הלל יסודן במצב החברתי - כלכלי השובה של שני הבתים. בית-שמאי רובו ככולו וכן השמרנים, שהיו לפני-הם-נמנו על השכבות העליונות או האמצעיות, בעוד שבית-הלל נמנו ברובם עם השכבות הנמוכות. למשל ביחס למחלוקת על

קבלו בית-שמאי את דעת בית-הלל, באחת בית-הלל קבל דעת בית-שמאי.
בשש מהן דברי בית-הלל אחרונים, בשש מהן דברי שמאי אחרונים.
השוואת התוספתא למשנה מלמדת, כי במשנת בזיר פ"ה מ"ג בזכרו
ארבע מחלוקות, שרק אחת מהן לא בזכרה בתוספתא, שבה דברי ב"ה
אחרונים. בשתי מחלוקות אחרות שובה המשנה מהתוספתא, שבא הובאו דברי
בית-הלל אחרונים (תרומות פ"ה מ"ד) בדרך כלל באים דברי בית-שמאי
ראשונים ודברי בית-הלל אחרים⁽²²⁾.

גישות שונות ונטיות שונות מסתמכות אצל החוקרים השונים, בייחסם לשני
הבתי ולמפריד ביניהם. לפתח זיון מעין זה, אורבת מיד סכנת השלכת
מצב ידוע ומוכר, לעבר מצב, שאיבר ידוע ואיבר מוכר על אף, שאין דמיון
מלא ביניהם.

סכנה אחרת טמונה במקורות עצמם, הערוכים באופן חד-צדדי לכוון בית-
הלל, שניצח במאבק בין הבתים.

בנסה לסקור את הדעות השונות (העיקריות) בקצרה.
באופן כללי אפשר להבחין במעין שינוי יחס לבית-שמאי, למן יחס
"עוין" אצל אנשי חכמת ישראל" (גייגר), דרך יחס "מתון" ואולי "אוהד"
(הלוי), לעבר יחס "מאוזן" לשני הבתים (אורבך)⁽²³⁾.

בקבוצה ראשונה בזכיר אותם חוקרים, המייחסים לבתים התנהגות ברוח
תכונות האופי של אבות הבתים: הלל ושמאי.
גרעטץ⁽²⁴⁾ " כאשר שמו להם בני בית הלל את תורת רבם לקו, ועבות כוחו
וטוב לב " כן אמצו להם בני בית-שמאי את הלך רוח מורם במצוות ודינים
שונים להחמיר ולהכביד בכל הלכות התורה ובהגדה לעיתים רחוקות כי
דבר בית-שמאי להקל באחד הדינים ויהי הדבר ליוצא מן הכלל וחידוש בלתי
נפוץ "

בדומה לגראטץ, אף דרבנורג⁽²⁵⁾, מייחס את הנוקשות והייחס הקשה בהלכה
של בית-שמאי לשמאי עצמו, כשם שאופיו של הלל הנחה, לדעתו, את בית-הלל.
לחזוקו מביא דרבנורג את סיפורי שמאי⁽²⁶⁾, אלא, שלא העלה בדעתו, כי
סיפורים אלו יתכן, שמקורם מבית-הלל. וכך אף פינקל⁽²⁷⁾, המפליג עד
כדי יחוס אלימות⁽²⁸⁾ לשמאי ובהשפעתו ובעקבותיו לבית-שמאי, וכל זאת

מתוך מספר קטן של מחלוקות ומובאות בשמו של שמאי !?
אפילו באנציקלופדיה העברית (כותבת המערכת)⁽²⁹⁾ והלל היה ידוע
כעבותו והיה נוטה להקל ושמאי היה ידוע כקפדן והיה נוטה להחמיר

תחילה. כדי ליישב את הסתירה בזקקים לישיבה ס"ו א', בדרך של שני כתובים... ויכוח זה, מקורו דרשני גרידא.

תילי תילים של השערות בתלו במחלוקת הבאה: (12) "תנו רבנן שתי שנים ומחצה בחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים בוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים בוח לו לאדם שנברא, יותר משלא נברא. נמנו וגמרו בוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי ליה ימשמש במעשיו" קל מאוד להצביע על אגדה זו, כמאפיינת לגישתם הפסימית מזה, והאופטימית מזה של הבתים, ואף להסבירה עפ"י נסיבות הזמן, עד לייחוס השפעות תרבותיות זרות על שמאי (13). באגדה זו מעניין דוקא פרט מפל לכאורה, נסיונם של שני הבתים להגיע לפשרה בדרך של מניין. מכאן אפשר ללמד על המגמה ודרך ההכרעה לגבי ההלכות. (אורבך מסביר מחלוקת זו לא להערכת קיומו של האדם, אלא בייחס לאדם הרשע (14), ואילו באינציקלופדיה (15) העברית מרמזים על כך, שנושא זה שבני במחלוקת ביון, החל מהמאה החמישית לפני הספירה).

אפילו את החמתו של בית-שמאי בדיני שבת, מייחס אלבק (16) (תוך השוואת המשנה, התוספתא והירושלמי) לדרך לימוד שונה מן המקרא. לכת-שמאי - ששת ימים תעבוד ועשית "כל מלאכתך" שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת, ולבית-הלל - ששת ימים "תעשה מעשיך" עשה אותם ששה ימים.

מחלוקותיהם עוסקות בעיקר בדיני טהרה, בדיני חגים, דיני בשים, דיני ברכות וחקלאות, ומעט בדיני בזיקין וקדשים. מכאן למדים אנו, על תחומי עיסוקם של הבתים, ובכונן יותר, באילו נושאים לא עסקו (17).

בית-שמאי מיקל במיוחד בדיני בשים ובזיקין. בניזבר אינו מקבל את מספר המ-חלוקות, שקבע ורייס, הוא מבקר את המשתמשים במספר זה (18) ומציע תחתיו מספר אחר (19), אשר אינו משנה מבחינה מהותית את הפרופורציות בין הבתים ואת יחסם לנושאים השונים. אולם, כדאי לתת את הדעת להערתו, לפיה כ- 75% מהחומר התבאי מתייחס להלל, שמאי, מנחם והבתים. במשנה מצויים קנצי מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל, שהגדול והמרוכז שבהם הוא מסכת עדיות (20).

בתוספתא בזכרו שבע עשרה מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל (21), בשתיים מהן

4. מצב המחקר בדבר שיבם של ההבדלים בין בית-שמאי לבית-הלל.

" בתחילה לא היתה מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד היו יושבים בלשכת הגזית. משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל ונעשתה תורה כסתי תורות " (1)

זוהי התפיסה השלטת במקורות התנאיים והאמוראיים, על סיבת מחלוקת בית-שמאי ובית-הלל " תלמידים שלא שמשו את רבם ". והרי, יודעים אנו על מחלוקת קודמות לבתים, כגון: בין הזוגות, וקשה אף לקבל את דעתו של רב שרידא גאון (2), לפיה סיבת המחלוקת היא שיכחת ההלכות = הקבלות העתיקות, שנגרמו בעיקר עקב החורבן, ולען המחלוקת (שהן בדברי קבלה) בין בית-שמאי ובית-הלל הן לאחר החורבן.

כבר בוכחנו בקיומם של שני זרמים, לפחות מאה שנה לפני תחילת הבתים. הרמב"ם (3) מעמיד על כך, שכשהיה ב"ד הגדול קיים, לא היתה מחלוקת בישראל. ואין ברור כלל, אם בטול הסנהדרין הוא הסיבה, או המסובב למחלוקת בית-שמאי ובית-הלל (4).

ההתלבטות בסיבתן ובמהותן של מחלוקות בית-שמאי ובית-הלל החלה, אם כך, עוד בתקופת התנאים (דור אושא, כנראה) ובמשנת עד לימנו.

היקף המחלוקות בין שני הבתים, הוא שלוש מאות ושש עשרה (5), לפי מיובו המקובל של ורייט (221 הלכות, 29 מדרשים, 66 סייגים. ב- 55 מחלוקות בית-שמאי מיקל ובית-הלל מחמיר, בעיקר בהלכה ובמדרש ומעט בסייגים).

יש לזכור כי הלק מההלכות בן אנונימיות, ואף הן שייכות היו כנראה בחלקן הגדול לשני הבתים.

- תחומי המחלוקות ביתנים להבהרה כשהם ממוינות לתחומים (6):
- א. הלכות - מבוססות על השיפוט וההגיון (7).
 - ב. סייגים- הגדרות וסניב האסורים וקביעת תחומם (8).
 - ג. מדרש הלכה (9).
 - ד. אגדה - פילוסופיה דתית ומוסר (10).

מיון זה דומה בעיקרו למיונו של ורייט, אלא, שבמיון זה, דווקא האגדה זוכה ל" טפול " מיוחד, באשר היא מבטאת את הפילוסופיה של הבית. כיוון, שהויכוח באגדה לא חייב היה להביא לידי הלכה למעשה, היה הויכוח חופשי יותר, כגון: בית-שמאי ובית-הלל בחלקו על סדר בריאת העולם, מה קדם למה - שמים או ארץ (11).

בית-שמאי אומרים, השמים נבראו תחילה, ובית-הלל אומרים, הארץ נבראה

- 20 - גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 121 - 90.
- 21 - ועוד עמ' 51, עמ' 82, The Pharisees,
- 22 - בעיקר בעמודים 106 - 105, J.Q.R., 1961. The Pharisees,
- 23 - כגון: עבין צרת ערוה יבמות, פ"א, מ"ד; קידושין, דע"ו, ע"א; וראה בירושלמי, יבמות, פ"א, ה"ו. וראה אפשטיין, מבואות, עמ' 328 וכן moore, Judaism, עמ' 78 - 77 וכן רב צעיר, תולדות, ד', 318 - 321
- 24 - אורבך, חז"ל, עמ' 509.
- 25 - S. Zeitlins, The ^{new} Palestinian Edition of the Mishna, J.Q.R., 1947, 301 - 305
- 26 - עמ' 89, 271, Ginzberg, Students Scholars,
- 27 - Lauterbach, Rabbinic, 185
- 28 - הלוי, דורות, א', כרך ג', עמ' 205.
- 29 - פראנקעל, דרכי, 46.
- 30 - קדמוניות, כרך שלישי, ספר ח', פ"א, ב' - ו' ומלחמות, ס"ב, פ"ח, ב'.
- 31 - חגיגה, פ"ב, מ"ב; בבלי, שם, ד"טז, ע"א; ירושלמי, שם, פ"ב, ה"ב.
- 32 - עדויות, פ"ה, מ"ו; גדה, פ"ב, מ"ו; בכורות, פ"ג, מ"ד; בגעים, פ"ה, מ"ג; שם, פ"א, מ"ד; אבות, ר"פג.
- 33 - תוספתא, פסחים, פ"ד, מ"א; בבלי, שם, ד"סו, ע"א; ירושלמי, שם, פ"ו, ה"א. (ירושלמי כלאיש פ"ט ה"ד וכתובות פ"יג ה"ג, בבלי ראש השנה ד"בט ע"ב.)
- 34 - פסחים, ד"ע, ע"ב.
- 35 - ראה דיון פפורט בשרידי האופוזיציה להלל, בנספח מס' 3 להלן.

- 8 - ראה למשל דברי הימים ב' י"ג כ"ב וכבר הוכיח צייטלין, במאמרו הנזכר לעיל, שהמדות אינן חקוי לתרבות אחרת אלא פרי יצירה ישראלית, וכן ליברמן, יוובות, עמ' 190.
- 9 - פסחים, דס"ו, ע"א; ירושלמי, שם, פ"ו, ה"א; ותוספתא, שם, פ"ד, ה"א.
- 10 - יש הרואים בבני-בתירא נוטים לצדוקים, כגון רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 197 ואילך ו 413 ואילך. אך טענתו של קצבלסון הלל ובית עמ' 283: אם בני-בתירא היו צדוקים מדוע הוקירו את המסורת של שמעיה ואבטליון?
- 11 - J.Z.Bauterbach, Rabbinic Essays, Cincinnati, 1951, 228
- 12 - ביצה, פ"א, מ"ו. וראה גילת, משנתו של ר' אליעזר, עמ' 67 - 55.
- 13 - מקומה של ההלכה, עמ' 14 וראה קושיותיו של מבטל על כך, מחקרים, בעמ' 129 - 130 הערה 52.
- 14 - דרבנורג, משא א"י, עמ' 97 - 94.
- 15 - ש. ספראי, בחינות חדשות לבעית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, במחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, ספר אלון, הקבוץ המאוחד, 1970, עמ' 208.
- 16 - שכחות גבוהה של כהנים נמצא אצל החכמים בתקופת הבית - ראה להלן פרק 5.
- 17 - " לפי מדרש תנאים פרשת כי תבוא אך השמוש באב"ד מושאל מתקופה מאוחרת " (ש.ס.)
- 18 - תוספתא, סנהדרין, דפ"ח; ירושלמי, ברכות, פ"ד, ה"ז; בבלי, ברכות, דב"ז, ע"ב; הוריות, פ"ג, מ"ב - פ"ד, מ"א.
- 19 - מלאכי, ב', 7; ויקרא, י', 10; במדבר, ל"א, 21; יחזקאל, מ"ד, 23; מלאכי, ב', 7; דברים, ל"ג, 10 - 18. וראה י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד-ה, תש"ט, עמ' 465.

הערות לפרק מט' 3

- 1 - פראנקעל, דרכי, עמ' 40, גראטץ, דברי, ב', עמ' 161. ווייס, דוד דוד, א', עמ' 162 - 163. רב צעיד, תולדות, ד', עמ' 200 ואילך.
- 2 - שמעון הצדיק בזכר ב- 10 מסורות ב- 30 מובאות, ראה בויזנר לפני 70, א', עמ' 42 - 43
אבטיגנוס איש סובר בזכר ב- 2 מסורות ב- 2 מובאות אבות פ"א מ"ג ואדל"ב פ"ה.
יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן ב- 6 מסורות שב- 12 מובאות ראה בויזנר לפני 70, א', אמ' 74 - 75.
וכן י. קאזוביץ, בית שמאי ובית הלל, הרב קוק, ירושלים, 1965, קל"ז - קמ"א.
יהושע בן פרחיה ובתאי הארבל ב- 9 מסורות שב- 19 מובאות ראה בויזנר לפני 70, א', עמ' 8 - 84. וכן קאזוביץ, בית שמאי, קמ"ב קמ"ג
יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח ב- 20 מסורות שב- 64 מובאות, ראה בויזנר לפני 70, א', עמ' 118 - 121
וכן קאזוביץ בית-שמאי ... קמ"ד קנ"ב
שמעיה ואבטליון ב- 11 מסורות שב- 18 מובאות ראה בויזנר לפני 70, א', עמ' 152 - 153 וכן קאזוביץ, בית-שמאי קנ"ג - קנ"ה
ורק כשליש מן המסורות הוא הלכתי.
- 3 - סוכה, ד"ב, ע"א; סוטה, דמ"ח, ע"ב; תוספתא, שם, פ"ג, מ"ג; סנהדרין, ד"א, ע"א; ירושלמי, סוטה, פ"ט, ה"ג.
- 4 - רב צעיד, תולדות ההלכה, א', עמ' 61 שם, ואף מביע דעתו שהלל הביא את שיטת המדות מנבל אם כי בחלק ד' טוען כי הלל עלה ממצרים.
- 5 - S. Zeitlin, Hillel and the hermeneutic... 161 - 173
- 6 - תוספתא, סנהדרין, פ"ו, מ"ח; מכילתא, משפטים, פ"כ; חגיגה, ט"ז, ע"ב. ומקבילותיהם.
- 7 - פסחים, ד"ע, ע"ב.

א. הדים מן החיכוך בין שני הזרמים הפרושיים

סמוך לתקופת הורדוס, לפניה ולאחריה, פעלו מספר דמויות שכאילו בבלעו בתוך ההסטוריה ולא מהם אלא שריד-מה. עצם העלם מעורר תמיהה, מה גם שניתן למצוא קשר בינם לבין אחד הזרמים המזוהה עם אחד הבתים שבתוך הפרושים.

מנחם ⁽³¹⁾ מתקשר אל שמאי בקדמו לו בתפקיד, ובהחזיקו באותה דעה בעניין הסמיכה. ייתכן ששניהם נציגי אותו הזרם.

עקביא ⁽³²⁾ קרוב יותר לשמאי, בהיותו קשור בהוגי הכוהנים. דעתו השמרנית בענייני טוהרה עמדה בניגוד לדעת הרוב. בין עם קדם לשמאי או שפעל אחריו לא מן הנמנע שהספור אודותיו קשור למאבק בין הבתים.

בני-בתירא ⁽³³⁾ ייצגו, כנראה, שיטת לימוד שונה מזו של הלל, אך היו פרושים בקבלם עליהם את סמכותם של שמעיה ואבטליון. באירוע בין הלל ובני-בתירא תמך המון העם בהלל. לא ברור אם היו קרובים לשמאי ולשיטתו, אך וודאי שהיוו אופוזיציה להלל.

יהודה בן דורתאי (ובנו) ⁽³⁴⁾ כנראה, קרובים במידה מסויימת לעמדת בני-בתירא, ואולי קיצוצים מהם, שכן לא קבלו את סמכות שמעיה ואבטליון. בדומה לבני-בתירא נאלצו לוותר ופרשו.

אפשר להעמיד כמכנה משותף לארבע דמויות אלו: התנגדות לדרך הלימוד של הלל (בדרגות התנגדות שונות) האופוזיציה היתה על רקע הלכתי-דתי. נראה שכולם פעלו בתוך מסגרת הפרושים וייצגו את הקו השמרני שבית-שמאי היה קרוב אליו יותר מבית-הלל.

הדעות השונות של החוקרים, על הקשר שבין הלל ושמאי לזרמים, שקדמו להם - מעמידות את חלוקתם לתקופות השרונות של חכמי ההלכה. כך סובר ציטלין⁽²⁵⁾, כי הלל ושמאי אינם תנאים, אלא שייכים לתקופת הסופרים, שנמשכה עד לחורבן. גינצבורג⁽²⁶⁾ רואה בהלל ושמאי, לא מייסדים של שני הבתים, אלא, המייצגים האחרונים של שני הזרמים אצל הפרושים, דהיינו: תקופה שנמשכה מ- 170 לפנה"ס - 30 אחה"ס (הזוג הראשון - לזוג האחרון) ובדומה לו, אף לאוטרבך, המקדים את תקופת המשנה מ- 300 לפנה"ס לערך, כלומר, מסוף תקופת הסופרים⁽²⁷⁾. את דעתו של הלוי הבאנו לעיל⁽²⁸⁾, בוסיף ציטוט " ולא לבד כי הלל לא הביא תקופה חדשה בהשתלשלות תורת ישראל... כי אם שדורות התנאים מהלל ושמאי עד ר' יהודה הנשיא אינם אפילו האחרונים בחכמי ההלכה ". דורות התנאים, לדעתו, עסקו בבירור המשנה, שנסדרה בתקופת הסופרים. בדבריו אלו, יוצא הוא כנגד פראנקעל, ווייס וגרעטץ, שהבאנו דעותיהם לעיל.

דעות אלו ביתן לסכם בציטוט מתוך דרכי המשנה⁽²⁹⁾ " חכמי ההלכה הראשונים דורות התנאים מתלמידי הלל ושמאי הבקראים בית הלל ובית שמאי ואילך עד ר' יהודה הנשיא ".

איבנו בטוחים, כי חלוקה כל שהיא היא משמעותית ומסייעת להבנת התפתחות ההלכה ולכן, לא נציע חלוקה אפשרית. חשיבות מרובה יש לדעתנו למסקנה העולה מדיון זה לפיה, הלל ושמאי, בית-שמאי ובית-הלל, הינם בחיבת חוליות בשרשרת, חוליות הדוקות לזרמים, שקדמו להם, שהם גם ממשיכים אחריהם.

המקורות החיצוניים, כמו יוסף והברית החדשה, אינם מזכירים את שני הזרמים בתקופה, שלאחר החורבן, אך, שני הזרמים מלפני החורבן בזכרים בבירור אצל יוסף הן ב " קדמוניות " והן ב " מלחמות " ⁽³⁰⁾.

כל העם, ולא עוד נחלת אוליגרכיה כוהנית. בתהליך שהתמשך בתקופת הבית השני, קמו חכמים ומנהיגים מקרב העם, אשר לא רצו ולא יכלו לזנוח כליל את המסורות העתיקות. טבעי, שאותם שהיו קרובים יותר לחוגים ולמוקדים משמרי המסורות (שבמרכזם עמדו הכוהנים), המשיכו לזקוט בחלק מאותן מסורות. זהו הקו הצקוט בידי הזרם הפרושי, השמרני יותר.

על פי ההתפתחות, שחלה בקרב הפרושים, בתקופת הלל ובהנהגתו - לא התערבו הפרושים במוקד השלטון, לעומת זאת ניסו לחדור למוקד השני - למקדש. אותן מסורות קדומות, שהשפיעו על הזרם השמרני - מסורתי, הם אף שקבעו לחלוטין, הגבילו והגדירו את התפיסה הצדוקית. מכאן עולה קשר, אמנם רופף, בין הזרם הפרושי-שמרני לבין הצדוקים.

זיהוי חברתי - כלכלי בין הזרם השמרני, לבין מעמד חברתי, מסתבר כמשני וכנובע מן העובדה, שדוקא בקרב הקרובים לכוהנה, נשתמרו מסורות קדומות, שעברו משך דורות ע"י ובקרב - הכוהנים. בין שני הזרמים שבקרב הפרושים, הבדילו השקפות עולם דתיות, ולא חברתיות או פוליטיות.

זיהויו של גייגר⁽²⁰⁾, למשל, של הפרושים - עם שכבה עממית, אותה שכבה, שניהלה מאבק לזכויות שוות, בגד אוליגרכיה וזכויות יתר של פרטים וכיתות, הוא משני לדעתנו, כשבקרו העימות שבין הזרם השמרני לזרם הפרוגרסיבי - לוגי. כנ"ל אף דעתנו לזיהוי של פינקלשטיין⁽²¹⁾, המתחיל את יסוד המחלוקת, בממשיכי הפרובינציאליים = הצדוקים, וממשיך בנית-שמאי = הפטריקים שנפרושים. ניגוד משני זה ברור לדעתנו, וכי ישנה חברה שמרנית יותר מן החברה הפרובינציאלית? והעיקר בעניין זה, הוא לא יצוגם המעמדי. על אף זאת נראית לנו נכונה דעתו, כי תחילת המחלוקת בין שני הזרמים קדומה היא. ואולי, כפי טענת צייטלין⁽²²⁾, כי ריב הפרושים והצדוקים (שהם לדעתו, נציגי שני הזרמים אצל 3 הזוגות הראשונים), החל בזרובבל ויהושע בן יהוצדק.

בהלכותיו מייצג שמאי את המסורת העתיקה והנוקשה; ואף בית-שמאי ממשיך בכך, כפי שניתן להבחין בכמה מהמחלוקות⁽²³⁾, אין שמרנותו של זרם זה ניתנת להגדרה כראקציונית.

עפ"י גייגר לא ייפלא, שדוקא בית-שמאי, הקרוב יותר למסורת של כוהנים, שהיו בשלטון זמן רב (החל מיהושע בן יהוצדק ועד להורדוס) דוקא הוא, שמתערב בחיי המדינה, כדברי אורבן⁽²⁴⁾.

דרשנים גדולים (7), מה גם, שעצם שיטת מדרש התורה קדומה היא (8).
התנגדותם של בני-בתירא, לדרך לימוד הלל מן המידות (9) מעידה,
אמנם, על התנגדותם ללימוד בשיטת המדרש (10).
לאוטרבך (11) טוען, כי אותו מצב-התנגדות לדרך הלימוד, אך קבלת
ההלכה - היה קיים בימי יוסי בן יוסי. כעבור זמן גם בית-שמאי
השתמש במידות (12), מכאן שלימוד המידות חדר לישראל.

בנסה עתה להציג את הטיעון, שמתקבל על דעתנו, בדבר קשרם של הבתים
ושל הלל ושמאי למסורות וזרמים קודמים.
אמנם, לא נראה לנו ההסבר הסוציו-אקונומי של גיבצבורג, פיזיקלשטיין
ואחרים, בדבר ההנהגה הדואליסטית - בכל זאת הבחנתם (הנסמכת גם על
רב"ק), שהזוגות עמדו בראש בתי-מדרש מיוחדים, ראוייה לנרוד. לדעתם
כללו הזוגות חכם מתקדם ושמרני (13). וכבר הבאנו את הדעות השונות
על מוצאם של הזוגות וייצוגם, ובוכחנו, כי רב החוקרים נאלצו לצאת
מנקודת מוצא, לפיה - קיים קשר בין כל הזוגות ובין עובדת צורת
השלטון הדואליסטי; וחילוקי הדעות בין החוקרים היא בדבר ההסברים
לכן. אף, הזכרנו את הקשר האפשרי דרך, המוצא הכוהני או המסורות
הכוהניות של ארבעה מבני הזוגות.

דרבנבורג (14) מתייחס לתאוריה זו ומעמיד את הלל, כמי " שדרכו בהלכה
היא כנגד הכהנים ". המעייין ברשימת הזוגות, וכן בשרשרת האבדי"ם, אחר
החורבן, אמנם יגלה, שכוחות גבוהה של כוהנים. אלא, שאז עלינו לשאול,
האם נובעת עובדה זו מכוח ידיעתם של התורה, או בתוקף מינוי ייצוגי?
נביא את דבריו של ספראי בענין זה (15):

" העובדה שרבן יוחנן בן זכאי התייחס על משפחות הכהונה (16) מסבירה
בהרבה את מקומו בהנהגה בירושלים שפעל כאב"ד ליד רשב"ג (17)
וסמכותו לקומם מחדש את חיי הצבור לאחר החורבן. גם רבי צדוק שימש
כאב"ד ליד רבן גמליאל שמילא את מקומו של רבן יוחנן, כהן היה, כשם
שרבי אלעזר בן עזריה ששימש כאב"ד לאחר מכן, כהן היה. רק בימי רבן
שמעון בן גמליאל ביטלה משרת אב"ד מיד הכהונה וזמסרה בידי רבי בתן
כבנו של ראש הגולה שבבבל (18) ".

משך דורות רבים שימש הכוהן נושא-הדעת, בתקופת המקרא: " כי שפתי
כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו " (19) ואף, בתקופת הבית השני, למן
יהושע בן יהוצדק, דרך עזרא, שמעון והמשך ברשימת החכמים דלעיל.
אין ספק, שמסורות עברו והשתמרו בקבוצה זו. רבן של המסורות בסורב
סביב שני צירים: השלטון והמקדש. משהפכה התורה ולימוד התורה, נחלת

3. מהלל ושמאי לבית-הלל ולבית-שמאי - התפתחות זרמים קיימים בהלכה.

בדיוננו, היגענו למיספר מסקנות, אשר מבנות אותנו לבירור השאלה:
הלל ושמאי - המשך או מהפכה ?

- א. לגבי הסמיכה בוכחנו, כי קיים מכנה משותף למחלוקת בין הזוגות, כולל הלל ושמאי; אף עלתה אפשרות מסגרת של מחלוקת, בין דעה שמרבית לדעה גמישה, בין הזוגות.
- ב. ממחלוקת הזוגות, לאחר שקבלנו אותם כמציאות היסטורית - בוכחנו, שהזוגות אשר עמדו בראש מוסד, שאופיו דתי וייצגו את כלל ישראל - בחלקו בשל השקפות עולם דתיות שונות.
- ג. את ייחודו של הזוג החמישי, ראינו עם כל הקושר אותו לקודמיו. על רקע בסיבות היסטוריות, ותוך תהליך של יצירה תרבותית, הגיעה היצירה לכעין גיבוש בזוג החמישי. הגיבוש התבטא, דוקא, במה שאפיין את הלל ושמאי - במחלוקותיהם (כן יש לראות את חילופי האישים בתקופה זו, על רקע דומה).
- ד. קדמות המשנה, אם לא כיצירה שלמה וערוכה וכתובה, הרי כמסורת שבע"פ, שחלקיה בכתב - עומדת מעבר לספק. על כן, יש לקבל כוודאות את התפתחותה של ההלכה לפני החורבן, וכבראה גם בתקופת הזוגות (ואולי אף לפני כן).

הנחות אלו מובילות אותנו, למעשה, לקביעה לפיה-הלל ושמאי המשיכו מסורות קיימות. הזכרנו כבר את דעותיהם של פראנקל, גראטץ, ווייס ורב צעיר⁽¹⁾, הרואים בהלל ושמאי מניחי היסוד להלכה, ומייחסים להלל את הכנסת המידות. חיזוק לעמדתם מהווה העובדה, שמספר ההלכות, שקדמו להלל ולשמאי, מועט ביותר⁽²⁾, אף האגדות על הלל, כמי שעלה מבבל ויטד מחדש את התורה, כעזרא - אף⁽³⁾ הן מחזקות דעה זו. כפי שסובר רב צעיר, הרי הלל " הוא שיסד את חומותיו של למוד המדות. שהתורה בדרשה בהן ור' עקיבא הציב דלתיה " ⁽⁴⁾.

כנגד זה, מסביר צייטלין⁽⁵⁾, כי הלל הביא את מידת קל וחומר, אך לא את מידת גזירה שווה, שכן כבר שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי השתמשו בה⁽⁶⁾. ואפשר להוסיף לכך אף את העובדה, ששמעיה ואבטליון בקראו

המקורות להשוואה: גיטין, סוף פרק ט', ומתת יהו פ"ט פס' 12 - 13.

96 - שבת, ל"א, ע"א.

97 - כגון: בעדיות, פרק א' - ח', בבלי, חולין, דל"ו, ע"ב; שבת, דט"ו, ע"א; ירושלמי, שבת, פ"א ה' ד'; שם, פסחים, פ"א ה"ו, ועוד.

98 - בבלי, שבת, ד"ל, ע"ב; אדר"ב, פט"ו; בבלי, ביצה, דט"ו, ע"א.

99 - תוספתא, שביעית, פ"ג, מ"י; ספרי, שופטים, ס"ג, כ"ג; גיטין, דב"ז, ע"א; קדושין, דמ"ג, ע"א, ועוד.

100 - ראה על כך בפרק 15.

101 - שמאי חולק על ביתו ומיקל (לגבי הבית): תוספתא שבת, פ"ג, מ"ב - י"ג, גילת, משנתו של רבי אליעזר, מביא בשם אורבך בעמוד 316 הערה 26 כי יתכן, שדברי שמאי הם מסורת אחרת בדבר בית-שמאי.

102 - יומא, ע"ז, ע"ב; בנא בתרא, דקל"ד, ע"ב, דקלה, ע"א.

103 - תוספתא, יומא, פ"ה, מ"ב; בבלי, שם, דע"ז, ע"ב.

104 - אדר"ב, פט"ו; שבת, דל"א, ע"א.

105 - ראה להלן בנספח 2 - שמאי ומשפט הורדוט.

מצור בשבת - ספרי שופטים, סי' כ"ג; שבת דל"ט, ע"א.
קטן בסוכה - סוכה, פ"ג, מ"ח; שם, דכ"ח, ע"ב; יבמות דל"ו, ע"א.
הבחנת זרע - גיטין, דב"ז, ע"א.

אחריות השליח - קידושין, דמ"ג, ע"א.

כסא שקבעו בעריבה - עדיות, פ"א, מ"א; כלים פכ"ב, מ"ד. (חולק על ב"ש)

טומאת עצמות - עדיות, פ"א, מ"ז; בזיר, דב"ב, ע"ב. (חולק על ב"ש)

אסור המתבל את הקדירה - ערלה, פ"ב, מ"ד - מ"ה.

83 - ראה על כך ב: E.J. שם, שם.

84 - למשפח G.F. Moor עמ' 78 - 77.

85 - ווייס, דור דור ודורשיו, א', עמ' 161 הערה 4 (שבת דל"ט, קידושין דמ"ג ע"א, ערלה פ"ב מ"ה, מכילתא יתרו פ"ז).

86 - שם עמ' 155 - 167 וראה אף פראנקל עמ' 41, רב צעיר, ד', עמ' 288 - 293, פינקלשטיין עקיבא 49 - 44.

87 - אורבך, חז"ל, עמ' 526.

88 - דרבנורג, משא א"י, עמ' 99.

89 - צייטלין, קורות, ב', עמ' 94 - 93.

90 - גראטץ, דברי ימי ישראל, א', עמ' 496 - 495.

91 - פרצופו המוסרי של שמאי, כתבי בקורת הסטורית, עמ' 45 - 56.

92 - קלוזנר, הסטוריה של הבית השני, ד', עמ' 149 - 152.

93 - היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ג', עמ' 1119 - 1118.

94 - Abrahams Studies, 1, 71 - 72

95 - ראה: R.T. Herford, Pharisaism, Williams, London, 1912, 153

A. Finkel, The Pharisees and the teacher of Nazareth, Leiden, 1964, 130

75 - א.ל. פינקלשטיין, הנשיאות והסנהדרין, התקופה ל' - ל"א, עמ' 705 - 717 וכן בספרו הפרושים ואנשי כנסת גדולה.

L. Finkelstein, Akiba, Scholar, Saint and Martyr, N.Y. 1970, VI ff.

76 - ראה מור Judaism עמ' 80 וכן צייטלין, קורות, ב' עמ' 88.

סוטה, דמ"ח, ע"ב; תוספתא, סוטה, פ"ג, מ"ג; סנהדרין, ד"א, ע"א;
ירושלמי, סוטה, פ"ט, ה"ג.

77 - פסחים, דס"ו, ע"א; ירושלמי, שם, פ"ו, ה"א; תוספתא, שם, פ"ד, ה"א.
בתוספתא אין הקיבטור מופיע. לדעת פינקלשטיין, הפרושים, ה' - ט"ז.
בוסח התוספתא מקוצר וליד ירושלמי ולבבלי מקור משותף. ואילו י.ל.
קצבלסון, הלל ובית מדרשו, סקירה תלמודית והסטורית, התקופה ג',
תרפ"ג 301 - 267 סובר, כי התוספתא היא המקור שבמשך הזמן ציבו
אותו והוסיפו אף את הקיבטור.

78 - ראה על כך רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 202 - 197.

79 - ראה בויזנר לפני 70, א', עמ' 212.

80 - השורה למשל עמ' 148 של מיכלתא דרשבני (אפשטיין מלמד) על שמירת
השבת, ספרי דברים, שופטים ס"י כ"ג, עמ' 239 במהדורת פינקלשטיין
ובתוספתא, שבת, פ"ג, מ"י ללא שמאי | וכן אדר"ב, פט"ו, מ"ב, וראה על
כך בויזנר לפני 70, א', עמ' 203 - 202.

81 - כפי המקובל על חוקרים רבים בעקבות י"ט.ל. צונץ, הדרשות בישראל
והשתלשלותן ההסטורית, עריכת אלבק, ירושלים, תשל"ז.

82 - רשימה של המובאות ראה אצל היימאן עמ' 1118 - 1119, ורייס א' 161,

Enc. Judaica, 14,

עמ' 1293 - 1291, בויזנר לפני 70 א', עמ' 201 - 185. להלן הלכותיו של
שמאי המובאות בשמו: (ללא כל המקבילות)

שביעית - תוספתא, שביעית, פ"ג, מ"י.

כרשיבני תרומה - מעשר שבי, פ"ב, מ"ד; עדיות, פ"א, מ"ח, (חולק על ב"ש)

הפורט סלע של מעשר שבי - מעשר שבי, פ"ב, מ"ט; ירושלמי, שם, פ"ב, ה"ד;

תוספתא, שם, פ"ב, מ"י.

67 - בין החוקרים כמו ווייס , דור דור , א' עמ' 193 המציגים את הלל כמי, שחייב גרים וגיוור, ושמאי כמי ששלל גרים וגיוור ומסתמכים על ספורים אלו. והנה ירושלמי סוף פרק ח' וכך תוספתא פ"ז מ"ג לפסחים מסתבר, שדווקא שמאי ובית-שמאי הקלו לגבי גרים במקרים מסויימים, ואין להכיל על היחס לגרים מספור אחד.

68 - זמנו של הלל שנוי במחלוקת החוקרים. חשיבות קביעת זמנו של הלל בוגעת לקביעת דיוקם ואמיתותם של כמה מסיפורי הלל, כגון: המסורת על שנות בשיאותו, הוא וצאציו (שנת דט"ו ע"א), ויכוחו עם בני-בתירא (פסחים דס"ו ע"א) ועוד. יש המתחמקים מקביעה ברורה, כמו Enc. Judaica (בערך הלל) וכותבים סוף המאה הראשונה לפנה"ס וראשית המאה הראשונה לאחריה (כרך 8 עמודה 482).
היימאן (הלל 368 - 366) מקבל את המסורת על חייו משנת דט"ו (40 + 40 + 40) וסובר שבפטר 60 שנה לפני החורבן, והחל בשיאותו 20 שנה לפניה.

ווייס מקבל אף הוא מסורת שנת דט"ו, אך לדעתו חי הלל 80 שנה ונהג בשיאותו בין 30 לפנה"ס ל- 10 אחה"פ, בדור דור ודורשיו, א' עמ' 147 ואף גראטץ א' 492 ב' 485.
פינקלשטיין קובע זמנו מ- 20 לפנה"ס עד ל- 20 אחריה (עקיבא 298) ב. בן יהודה, במאמרו תופעה בדירה בלוח העברי, האומה, אלול, תשל"ד, מוכיח כי הפסח של שנת 30 לפנה"ס הוא המתאים לאירוע בין הלל לבני-בתירא (כשהמקרה הקודם הדומה לו היה 20 שנה לפניו). לפי הוכחת בן יהודה, יש כנראה סימוכין למסורת הלל ובני-בתירא, ואולי בכך להתחיל את בשיאות הלל בשנת 30 לפנה"ס, בניגוד להיימאן ולפינקלשטיין.

69 - ראה להלן, בספח 2 שמאי ומשפט הורדוס. פינקלשטיין טוען למציאות סיפורים אבטי-הלליינים (הפרושים ואנשי עמוד ט"ו)

70 - ראה בויזבר לפני 70, א', עמ' 302 - 298.

71 - ראה פינקלשטיין, הפרושים ט"ז - ל"ט, אורבך, חז"ל, עמ' 529.

72 - ראה עמ' 48 - 47. Baeck, The Pharisees

73 - ראה צייטלין, קורות ב', עמ' 90.

74 - זו, כנראה, אף הסיבה שהורדוס תמך בהלל. ראה רב צעיר, תולדות, ד' עמ' 213.

כהו שטמא את הטהור - תוספתא, בגעים, פ"א, מט"ז.
צמח בנתק שער שחור - ספרא, תזריע, פרשתא ה', פ"ט.
בוגע בנבלתם בתוך המים - ספרא, שמבי, פרשתא א', פ"ט.
מספר ימים לאכילת מצה - ירושלמי, פסחים פ"ו, ה"א; ספרא, תזריע, פרשתא ה', פ"ט.
וטהרו הכהן - ירושלמי, פסחים פ"ו, ה"א; ספרא, תזריע, פרשתא ה', פ"ט.
צאן ובקר לפסח - ירושלמי, פסחים, פ"ה, ה"א; ספרא, תזריע, פרשתא ה', פ"ט.
בית ממכר - ערכין, פ"ט, מ"ד; שם, דל"א, ע"ב, ואילך; גיטין, דע"ד, ע"ב, ואילך.
פרוזבול - משנה, שביעית, פ"י, מ"ג; גיטין, פ"ד, מ"ג; בבלי, גיטין, דל"ו,
ע"ב; ירושלמי, שביעית, פ"י, ה"ב; ספרי, ראה, ס"ג, ק"ג.
כריכת מצה ומרור - פסחים, דקט"ו, ע"א; תוספתא, פסחים, פ"א, מל"ד;
זבחים, דע"ט, ע"א; ירושלמי, חלה, פ"א, ה"א.

מחלוקתו ע"י שמאי:

כל הנשים דיון שעתו - עדיות, פ"א, מ"א; בידה, פ"א, מ"א; בבלי, שבת, דט"ו,
ע"א; ירושלמי, בידה, פ"א, ה"א.
קב או קבים לזולה - עדיות, פ"א, מ"ב; תוספתא, עדיות, פ"א, מ"א; בבלי, שבת, דט"ו,
ע"א.

הנוצר לגת - בבלי, שבת, דט"ו, ע"א; עבודה זרה, דל"ט, ע"ב; חולין, דל"ו, ע"ב.
סמיכת ידים על הקרבן הבזכרת לעיל.
מים שאובין פוסלין המקורה עדיות פ"א, מ"ג; תוספתא, שם, פ"א, מ"ג;
בבלי, שבת, דט"ו, ע"א.

61 - בדרך כלל החמירו בית-שמאי משמאי, כפי שהוכיח אפשטיין במבואות, עמ' 278.

62 - למשל תורת כהנים בסוף ברייתא דר' ישמעאל (קל וחמר, גזירה שווה, שני
כתובים כלל ופרט, כיוצא בו במקום אחר, דבר הלמד מעבינו) באדר"ב פט"ז
מ"י (בוסף ב"א משני כתובים) תוספתא סנהדרין פ"ז מ"א (בשיבוי).

63 - שביעית, פ"י, מ"ג; ערכין, פ"ט, מ"ד.

64 - אורבך, חז"ל, עמ' 301 - 298.

65 - בבלי, ביצה, דט"ז, ע"א.

66 - אבות דר' נתן, פט"ו, מ"ג.

53 - ש. ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 190 - 194.

54 - ואף מור סובר כך ראה הערה 41; וכן דרנבורג, משא, עמ' 98 - 95, המצביע על בנין-אב שהשתמש בו שמעון בן שטח.

55 - L. Baeck, The Pharisees and other essays, N.Y. 1947 p 46 - 48.

56 - ראה הערה מס' 52.

57 - ראה הערה 41.

58 - ווייס, דור דור ודורשיו, א', עמ' 3 - 162.

59 - גראטץ, דברי ימי ישראל ב' עמ' 161.

60 - לפי ווייס דור דור ודורשיו באות בשמו של הלל 8 הלכות ו- 5 מחלוקות עם שמאי, אולם, אנו יכולים למנות יותר מכך. להלן רשימה מהלכות הלל (ללא כל המקבילות אלא רובן).

סמיכת ידיים - משנה, חגיגה, פ"ב, מ"ב, ומקבילותיה.

עשרה יוחסין - יבמות, דל"ז, ע"א; קדושין, דע"ה, ע"א.

ענין הלואה - משנה, בבא מציעא, פ"ה, מ"ט; תוספתא, שם, פ"ו, מ"י; בבלי, שבת, קמ"ח, ע"ב; בבלי, בבא מציעא, ע"ה, ע"א.

מעשר כלכלת שבת - תוספתא, מעשרות, פ"ג, מ"ב - ד'; תוספתא, עדיות, פ"ב, מ"ד, תוספתא, כתובות, פ"ד, מ"ט; ירושלמי, יבמות, פ"ו, מ"ג, ירושלמי.

כתובות אנשי אלכסנדריה - כתובות, פ"ד, ה"ח, בבלי, בבא מציעא, דק"ד, ע"א.

תפילין בדיקתם - ירושלמי, עירובין, פ"י, ה"א; מכילתא, נא, פרשה ל"ז.

קרנן פסח דוחה שבת - תוספתא, פסחים, פ"ד, מ"א - ב'; משנה, פסחים, דס"ו, ע"א; ירושלמי, פסחים, פ"ו, ה"א. שבת, פ"ט, ה"א; ספרא, תזריע, פרשה ה', פ"ט.

G.F. Moore , Judaism in the First Centuries of the Christian Era , Cambridge , 1927 - 1930 I Schocken, N.Y., 1971 - 41

I. p. 77 - 78, א, עמ' 147 " בעת - 42

ההיא היו הבבלים מוחזקים בעיני בני ארץ ישראל כאינם יודעים את התורה".

2. קלוזנר , הסטוריה של הבית השני , אחיאסף , ירושלים , 1963 . ד' עמ' 128 . - 43

44 - גראטץ , דברי ימי , א' עמ' 471 - 470 .

45 - הלל הזקן , כתבי בקרת 30 - 34 , וגם הוא מטיל ספק בכמה מסיפורי הלל .

46 - רב צעיר , תולדות , כרך ד' 166 - 197 ואילך וכן אף גוטמן עמ' Foundations 450 - 453 סובר שהושפע מן האלקסנדרונים אתם היו לו קשרים, הגם שבא מנבל .

47 - וראה דברי בקורתו של הרב פורת 'בצרון' תש"ז, עמ' 141 - 143 . מעניין שדרבנורג , משא , עמ' 99 סובר , כי בית מדרשו של שמאי דווקא משך את חכמי אלכסנדריה .

In: Schwarz L., Great Ages and Ideas of the Jewish People , N.Y., 1956. R. Marcus p. 110 - 48

I. Abrahams , Studies in Pharisaism and the Gospels , Cambridge , 1924 , I , p. 95 - 49

50 - דור דור ודורשיו, א', עמ' 148 - 147 .

51 - שם, עמ' 161 - 159 .

S. Zeitlin , Hillel and the Hermeneutic Rules , J.C.R. 54 1963 - 4 p. 161 - 173 - 52
וכן בקורות ב' עמ' 93 - 90 .

32 - " הלל הזקן ומפעלו " בכתבי בקרת, ומביא מספר הוכחות לטעונו. בעיקר עמוד 32.

33 - י. ליורו, תולדות בית דוד מחורבן ממלכת יהודה ועד לחורבן הבית השני, ירושלים, תש"ס. עמ' 31, ו-38.

34 - וראה על כך אף מנטל, מחקרים, עמ' 55 - 54, הערה 264.

35 - משנה, עדיות, מ"ג.

36 - פסחים, דס"ו, ע"א; ירושלמי, שם, פ"ו, ה"א; תוספתא, שם, פ"ד, ה"א.

37 - כגון: בבלי, סוכה, ד"כ, ע"א, וכן הבבלי והירושלמי שבהערה 14 ושאלת הגנאי של בני-בתירא " אם יש תוחלת מבבלי " והשובתו " מי גרם לכם לצרר להבבלי הזה " וכו' פסחים, ס"ו, ע"א.

38 - היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 362 - 373, לדעתו עלה פעמיים מבבל.

39 - ווייס, דור דור, א' עמ' 147; גראטץ, דברי ימי, א' עמ' 413 פראנקעל, דרכי, עמ' 40; י.א. הלוי, דורות הראשונים ספר דברי הימים לבני ישראל, בנימין הרץ, ברלין - וינא, תרפ"ב, א' כרך ג' עמ' 147.

40 - צייטלין, קורות, ב' עמ' 88 - 87.

A. Guttman, Foundations of Rabbinic Judaism, H.U.C.A. 23 1950, p. 423 - 454.

שם קרוב הוא לרב צעיר, בשיטתו בדבר הקשר בין הלל לאלכסנדריה.

- 15 - יוסף, קדמוניות, ספר ט' פ"א א'
- 16 - פראנקל, דרכי, תולה בשלטון הרומי ובדלדול הסנהדרין את הסיבה לסיום תקופת הזוגות, (עמ' 14).
- 17 - קלוזנר, הוסטוריה, כרך ג' שעור שמיני.
- 18 - בלשונו של אחד העם היינו אומרים, כי משלב של "חקוי מתוך התבטלות" - שאפיין את התקופה היוונית וראשית התקופה הרומית בארץ-ישראל, עברו לאחר מכן "חקוי מתוך תחרות".
- 19 - רב צעיר, תולדות ההלכה, ד', עמ' 279 - 297.
- 20 - ראה להלן, הערה מס' 60.
- 21 - ראה להלן, הערה מס' 82.
- 22 - ראה להלן, הערה מס' 60.
- 23 - לרבי יהודה הנשיא היה, כנראה, עניין בכך על מנת לתת תוקף לבשיארתו שלו. ראה בויזנר לפני 70 ג', עמ' 319 - 318.
- 24 - ראה רשימה מדויקת אצל בויזנר לפני 70 ב', עמ' 295 - 297.
- 25 - בבלי, סוכה, דכ"ח, ע"א.
- 26 - ריב"ז למשל, למרות שאומר לעיתים "הלכה למשה מסיני" אינו אומר קבלתי מהלל וראה בויזנר לפני 70 ג', עמ' 302 - 299.
- 27 - בבלי, שבת, ק"א, ע"ב; בבלי, שבת, ק"א, ע"א, ומקבלותיהם באדר"ב.
- 28 - גראטץ, דברי ימי, א', עמ' 493.
- 29 - פינקלשטיין, הפרושים ט"ו - ט"ז.
- 30 - צייטלין, קורות, ב', עמ' 94 - 93.
- 31 - בבלי, כתובות, דס"ב, ע"ב; ירושלמי, כלאים, פ"א, ה"ד; ירושלמי, תעבית, פ"ב, ה"ב.

- 1 - ראה בויזבר לפני 70, ג', עמ' 314 - 301.
- 2 - ווייס, דור דור, א', עמ' 100, פראנקעל, דרכי, עמ' 32, גינצבורג, מקומה של ההלכה בחכמת ישראל.
- 3 - כגון: בבלי, גיטין, דע"ד ע"ב, ומקבילותיו. משנה, שביעית, פ"י, מ"ג, ומקבילותיו.
- 4 - ראה: אפרון, שמעון בן שטח... בספר אלון, עמ' 132 - 169.
- 5 - קלוזבר, הסטוריה, עמ' 152 - 151.
- 6 - תוספתא, חגיגה, פ"ב, מ"א, בבלי, שבת, ד"ז, ע"א.
- 7 - ראה להלן פרק 3, ונספח מט' 3.
- 8 - פסח ימ"ד, ע"א, ומקבילותיו.
- 9 - פראנקעל, דרכי המשנה, עמ' 29, וראה בקרתו של ת צעיר לחלוקה זו: תולדות ההלכה, ד', עמ' 141.
- 10 - במאמרו, הנשיאות והסנהדרין בישראל (התקופה ל' - ל"א) עמ' 711 - 705 וכן בספריו עקיבא ו- The Pharisees
- 11 - צייטלין, קורות, א', עמ' 155.
- 12 - הוביג, סנהדרין, עמ' 64 - 59.
- 13 - ראה למשל קלוזבר, הסטוריה, ד', עמ' 28 - 9, 124 - 122, צייטלין, קורות, ב', עמ' 85 - 17, ועל אף שדרגבורג, משא, בעמ' 60 - 58, אינו מייחס חשיבות מרובה לאירועים הפוליטיים לגבי אחרוני הזוגות.
- 14 - ראה על כך בויזבר לפני 70, ג', עמ' 307 - 304, וצייטלין, קורות, א', עמ' 310 - 309.

עפ"י מסקנותינו ממשפט הורדוס (ראה בספח 2 להלן) עולה הקשר שבין שמאי, ההלכה הקדומה ומשפט הורדוס.

שמאי מחזיק בהלכה הקדומה האומר לשליחו צא הרוג את הנפש ... שליחו חייב. אפשר ללמוד על מעמדו של שמאי בקרב הסנהדרין ואולי זו הטיבה שהורדוס חשש לגעת בו. הסיפור על שמעון, בין שגיבורו הוא שמעון, שמעיה, או שמאי, מקבל את ההלכה הקדומה, בניגוד להלכה של הפרושים. בבלי מוצגת בניגוד עמדה זו. משפט הורדוס מלמדנו על הקשר, שבין שמאי לאבטליון. לפי הנחתנו, שמאי תלמידו של אבטליון, מזוהים יחדיו אצל יוסף בסמיאס ופוליון. זיהוי זה עולה בקנה אחד המשנה, חגיגה פ"ב מ"ב, אבטליון ושמאי בדעה, שלא לסמוך.

בחלק מן המקורות ההלכתיים זוכים הלל ושמאי לייחס שווה⁽⁹⁷⁾, לא כן, בסיפורים, בהם שמאי משני להלל ונחות לו⁽⁹⁸⁾. מתוך 26 המסורות בהן מופיע שמאי ב- 15 מופיע בעצמו (לעומת 33 של הלל). במקורות אחדים בהם נזכר שמאי בעצמו, ללא הלל, נראה כמי ששלט בהלכה,⁽⁹⁹⁾ הופעתו מכובדת וסמכותית (בעיקר בדיני שבת). אף, הזכרת שמו תחילה משמעותית⁽¹⁰⁰⁾.

בסיפורים מוצגת דמותו של שמאי כמי, שמפולג מביתו ללא כוח⁽¹⁰¹⁾, ולעיתים, אף באלץ לחזור בו⁽¹⁰²⁾, אך כאשר תוזר בו, הרי זה משום שהיא הגיוני. שמאי מופיע בסיפורים, כמי שיודע שהלכה כב"ה וגורס כן, אך מחמיר על עצמו⁽¹⁰³⁾.

באגדה, אין ערעור על עליונותו של הלל, לגבי שמאי. פרט לריבוי הסיפורים על הלל, המתארים את דמותו באור חיובי ביותר, הרי שבאותם סיפורים בהם מופיע הלל עם שמאי, האחרון משמש כאבטיטזה לראשון. דמותו של שמאי מוקטנת, על מנת להאדיר את דמותו של הלל⁽¹⁰⁴⁾.

אילו היה הלל מעורב במשפט הורדוס, קשה להבין, שלא היינו מוצאים עקבות לכך בהלכה ובאגדה, שהרי ברורה מגמת סיפורי הלל, לפאר את שמו - וסיפור זה יכול לתרום הרבה לכך. מאידך, אפשר להבין כצד זה נשמטו סיפורים ואגדות על שמאי ולא הוכנסו לקבצי המשנה והגמרא. יתכן אף כי הסיפור בסנהדרין י"ט, המיוחס לשמעון לא בא, אלא כדי להסיט משמאי את הסיפור, שרווח בעם אודותיו.

ההבדלים בין שמאי של ההלכה לשמאי בסיפורים, הם כה גדולים, עד כי אפשר לשאול, האם מדובר באותו אדם? על חייו ידוע לנו מעט, פרט לעובדה, שהחליף את מבחם, ושפעל עם הלל בהנהגת העם (או שמא רק הפרושים) בסוף המאה האחרונה לפני ה'ס' ותחילת המאה הראשונה אחת"ס. כפי שנראה להלן⁽¹⁰⁵⁾, אף השתתף במשפט הורדוס, מה שמעיד על מעמדו ועל קדמותו. פרט לכך, כל יתר האירועים, המיוחסים לו הינם בגדר השערה בלבד.

ריבוי האגדות סביב דמותו של הלל, ומיעוטן לגבי שמאי, אפשר אף

אופיו הקשה והבוקשה של שמאי עפ"י האגדות (שאותן מקבל במלואן)
הנה, אף הוא באלץ להודות בכך, שסיפורים אלו על ההבדלים בין הלל ושמאי (89)
" מוצאם כצראת מתקופה מאוחרת יותר אך הם מגלים ברורות אם ההערכה שיחסו
דעות קדומים להלל " כבר גראטץ⁹⁰, ראה את חוסר הצדק, שנתאורי
דמותו של שמאי לפי האגדות. לדעתו שמאי הוא ניגוד משלים להלל. אך,
את כתב הסבגוריה החיובי ביותר לשמאי כתב קמינקא⁹¹. אולם, במאמר זה
מתייחס הוא לא לשמאי, אלא לבני-שמאי, וכמובן, שהוכחותיו ל" פרצופו "
של שמאי איבן קבילות. יחס אוהד מאוד יש לקלוזנר כלפי שמאי⁹².
אין הוא דוחה את קפדנותו, ואפילו לא את הגדשת הסאה שלו, אלא, שהוא
מעמיד כנגדם את רציבותו ואת חושו המדיני. היימאן⁹³ מנסה להסביר
את קפדנותו, בתפיסתו הלאומית המובהקת, בתנאי הזמן, ובעובדת היותו
ישראלי, לעומת הלל הגבלי.

אמנם, מצטיירת תמונתו של שמאי כקפדן ובוקשה יותר מהלל בהלכה, אך קשה
לקבל במלואם את האגדות, שתכליתן, כצראה, סיפרותית ולא הלכתית.
פרשה מעבייבת היא יחסו של שמאי לנוצרים. כשם שיש המייחסים להלל
השפעה על הנוצרים, הנה יש המייחסים השפעה כזו לשמאי. אברהמ'ס⁹⁴
מעלה אפשרות, שישו הושפע משמאי (ואולי יש בכך משהו, כי אמנם בגליל היתה
מקובלת יותר משנת שמאי). לפי קלוזנר דווקא שמאי בקיצוביותו הוא
שהצמיח את האנטייתזה הנוצרית.

השבח, שניתן לשמאי ע"י הנוצרים והגבאי להלל ולעקיבא, בשל עמדתם בבעיית
הגרושין - אינו רלוונטי, שכן המחלוקת לא היתה על דעותיהם הפרטיות, ועל-
פי השקפת עולמם, אלא, על הפרוש הבכון של התורה (דברים פכ"ד 1)⁹⁵.

על מנת להדגים את דרך ההתייחסות לדמות שמאי ע"פ האגדה, הנה פרט - לא
מהותי, מחייו המופיע בתלמוד⁹⁶. כשדחף את הזוכרי באמת הבניה שנידו - פרט
זה הופך לודאות לגבי מקצועו - בבאי, נגר (אצל קלוזנר, היימאן ו-E. J.)
והרי, באותה תקופה רבים בנו בתים לעצמם. האם מתוך פרט זה אפשר להגיע
לודאות ביחס למקצועו ?

עיון מחודש בכל המקומות בהם נזכר שמאי, יכול ללמדנו יותר מן
ההשערות הרווחות.

כבר הזכרנו את מקומו בסיפורי האגדה, אחר שמעון בן שטח, את היחס
הקורקטי עד הוגן במדרשים, לעומת יחס לא אוהד במקורות התנאיים
האחרים ובמקורות התלמודיים.

10. באגדה מוצגת לעיתים דמותו של הלל בניגוד לשיטתו בהלכה, ובניגוד לדרכו, (כגון: התערבות " בת-קול " להלל, או: מידת הקבטרבות בגד בני-בתיא).

11. הלל, יחד עם שמאי - קשור למאבק בין הצדוקים לפרושים, שרוב דבריו הלל מעמיד על כוח סמכותם של החכמים, בפרוש התורה ובהוצאת הלכה. (78)

ד. שמאי - הלכה ובאגדה

המיספר הרב של סיפורי הלל אינו עומד בפרופורציה לסיפורי שמאי, כיוון שהוכנסו ע"י תלמידי הלל, תלמידי ריב"ז וחוג צאצאי הלל או בית-הלל, שברוחם נקבעה הלכה לבסוף (79). אחר הלל מופיע שמעון בן שטח, ולא שמאי - כדמות " מלאה " באגדות. כשמזכירים את שמאי, כמעט, שאין מזכירים אותו ללא הלל, ויחד עם הלל הוא מופיע כחבר, כעמית וכיריב.

בשני מקורות תנאים ניכרת אהדה לשמאי במכילתא דרשב"י ובספרי דברים. לעומת זאת, אין ניכרת אהדה לו בתלמודים, בתוספתא ובברייתא, המפחיתים מערכו כאוטוריטה (80). אם אמנם, נביח את קדמותו של המדרש, נוכל לדאות במקורות האחרים עבודים על-פי יחסם לשמאי. (82) בסך הכל מופיע שמאי ב- 26 מסורות, (הלכות ואגדות) ב- 64 מקומות. בשני שלישים מהלכותיו הוא המחמיר (83) (אבל בשליש הוא מיקל !).

אחת הטענות הנשמעות בסיפורת המחקרית כנגד שמאי, היא התנגדותו לשיטת המדרש (84). אך, כבר הוכיח ווייס (85), כי שמאי משתמש במדרשים " אבל במדרשיו של שמאי נמצא שכולם נדרשים דברים ככתבם אף אם הסברה אינה מחייבת כן... לשמאי לפי דרכו היתה הרחבת המדרש דבר בלתי אפשרי " (86) ווייס מציג את היחס, שזכה לו שמאי דורות רבים כבוקשה, מחמיר וקפדן. כך, על סמך האגדות מוצג הלל כרך, טוב, מיקל, מבין לבפש האדם, ושמאי - ביגורו המלא.

אנו נוטים להסכים עם דברי אורבך (87) " לגבי קפדנותו של שמאי. יש לשאול אם אין תאור זה משמש רקע ואמצעי סיפורתי, לשם הבלטת מידותיו של הלל שמשמש כדוגמא לדורות... שהרי גם שמאי אמר: " הוה מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות " אולם המסורת מעידה כנראה על קפדנותו לאו דוקא בתחום האישי והפוליטי, אלא בהלכות ומצוות הנוגעות לצבור כלו " (88) דיברי אורבך מעידים על ההבדל, שבהערכת שמאי, אם נשווהו לדרבנבורג (88), המייחס את הבוקשות במשנתו של שמאי לאופיו. גם ציטלין, המעמידנו על

גישתו של שמאי מאופיינת בהתייחסות ישירה אל האדם, ובהתייחסות שלפני ההלכה. לעומתו, הלל מתאפייין בגישה פסיכולוגיסטית עקיפה, בהתייחסו לאמת הפוטנציאלית (ואילו שמאי - לאמת האקטואלית).

לדעתנו אין החומר ההלכתי מספיק להעמיד את שיטתו של הלל בוודאות, אולם, אם בצדף את הגרעין שבסיפורי הלל, במצא, כי אמנם, חידש הלל בהוציאן הלכה עפ"י המידות, כשהוא מובחח ע"י עקרון של התאמת ההלכה לחיים. הספקות, שיש לנו ביחס לאמינות המלאה של סיפורי הלל, אינם תופסים לגבי הלכותיו. אופיה השמרני של המסורת שבע"פ, דרך הלימוד שבע"פ והיחס להלכות אינם מותירים ספק בשימורן של הלכות הלל.

ג. הלל - בדמות דומיננטית באגדה.

1. כנראה ישנו יסוד מוצק לתלית האגדות בדמותו של הלל, אשר חי ופעל כאשיות מרכזית, בתקופה רבת תהפוכות⁽⁶⁸⁾. אשיותו היתה כנראה מרשימה ומקריבה.
2. סיפורי הלל נוצרו בעיקר בחוגי הפרושים⁽⁶⁹⁾.
3. יתכן, שהם טופחו ע"י חוגי ר' יהודה הנשיא ל" הצדקת " תוקפה של השושלת⁽⁷⁰⁾.
4. לא מן הנמנע, שראו בו אנטי-מלך " השליט האמיתי החוקי, בניגוד להורדוס ".
5. הלל אחראי, כנראה, לחדירתם של הפרושים לתחום בית-המקדש⁽⁷¹⁾, ומכאן סיפורים, הקושרים את הלל והמקדש.
6. (בהמשך לסעיף 4) הלל לא התערב במדיניות, בתקופת הורדוס⁽⁷²⁾, בניגוד לצדוקים. הלל, כנראה, אחראי לכך, שהפרושים הפכו ממפלגה פוליטית לגוף דתי גרידא⁽⁷³⁾.
7. יחסיו של הלל עם השלטונות (בדומה ליחסי שמעון בן שטח ושלום-ציון, אך בניגוד ליחסי יבאי ושמעון בן שטח) היו לרוחם של חכמים בדורות שלאחריו, שהתנגדו לחידוד יחסים עם השלטונות. עמדת הלל איבה כביעה, אלא, הפניית רוחו לאפיק לא פוליטי⁽⁷⁴⁾ (ולפי פיבקלשטיין⁽⁷⁵⁾, החל מהלל הפכו הזוגות להיות בציגי כל ישראל, ומכאן חשיבותו של הלל מייסד ביה"ס ה " פלבאי ").
8. בהלכה אין הלל מוצג בעליונות על שמאי. מחלקותיהם מאוזנות, ולעיתים אף יתרון של כוח לשמאי. לאחר, שבית הלל גבר צריך היה להשלים את החסר " בדמות הלל.
9. סיפורי הלל ולא הלכותיו, הם, שהפכוהו לידוע מקרב החכמים אצל הגוברים⁽⁷⁶⁾.

קשה אף לקשור בוודאות מלאה את שמו של הלל עם בית-הלל, ושמאי עם בית-שמאי, מה גם שלעתים שמאי חולק על בית-שמאי ⁽⁶¹⁾, ולכן לא בראית לבו דרך התייחסותו של ורייס " ואם אמנם כי היו דבריהם רק מעטים, בכל זאת בוכל לשפוט על הליכותיהם בלימודים מפי תלמודם אשר גדל והצליח אצל תלמידם ". יכולים אנו לשאול, אף לגבי המידות, אם אמנם, יש לייחס להלל את ביסוסן. אך, שלילת ייחוסן להלל, למרות כל המסורות ⁽⁶²⁾ שומטת מאיתנו כל היסתמכות על המקורות. שתי תקנותיו של הלל ⁽⁶³⁾ הן, אולי, שמעמידות על חידושו של הלל ודרכו המקורית. (דא עקא, לא ידוע על התנגדות שמאי לתקנות, ושמא תקנותיו של הלל קרויות על שמו, בהיותו ראש בית-דין, ולא רק שלו הן ?)

הכל גומרים את ההלל על ההשקפה, שהובעה ופותחה ע"י הלל, על שימוש במידת ההגיון ועל דרכו בכתוב. בימה בקרית מעבייבת בשמעתא אורבך ⁽⁶⁴⁾. לפי אדר"ב פ"ב מ"ב, יש לייחס להלל את הרעיון, שאפילו מעשי האדם הנוגעים רק לצרכי גופו - הן בחיבת מצווה. אפילו בימות החול ראה כמעשה, שיש לכווננו לשם שמים, ואילו, שמאי - רק בשבת ⁽⁶⁵⁾. לדעת אורבך בובעת סכנה לקיום המצוות מהשקפת הלל, אם כל מעשה אפשר לעשותו לשם שמים, ביטל משהו מערכה המוחלט של המצווה, ובפתח פתח לביטול ערכן של הלכות הפולחן, שהזיקה שלהן לדעת ה' איבה גלויה ופשוטה.

נדמה לבו, שאותם סיפורים המופיעים באדר"ן, על הלל ושמאי, יש בהם כדי ללמדנו על גישתו של שבי החכמים ⁽⁶⁶⁾ (ואפילו אם אין כל הפרטים שבסיפורים מוכהים כעובדתיים). אותו בזכרי, שבא ללמוד תורה שבכתב בלבד, בהצהירו, שאינו מאמין בתורה שבע"פ, שמאי - סרב לו, והלל לימדו, ואחר כך הניאו ללמוד תורה שבע"פ.

דומה לו הוא הסיפור על אודות הזכרי, שבא ללמוד את התורה כולה על רגל אחת. ובעיקר, על הזכרי, שבא להתגייר, על מצת שיהיה כוהן גדול. שמאי סרב לו והלל גיירו, ואחר כך למדו מדוע לא יוכל זר להיות כוהן גדול ⁽⁶⁷⁾.

בשלושת סיפורים אלו תשובתו של שמאי היא ישירה וכנה. כיצד אפשר לרב פרושי ללמד תורה שבכתב בלבד, או על רגל אחת, או על תנאי, שזכרי יהיה לכוהן גדול ? ואילו הלל בהסכמתו לתנאים הב"ל, התחייב התחייבות, שלא עמד לקיימה, ביודעו זאת, אם כי מתוך כוונה טובה, שבסופו של דבר הוכיחה את עצמה.

השפעה ירונית ברורה ועוד בהמשך רשאים אנו לקבוע ללא היסוס, שהיהודים היו להם במחצית השניה של המאה הראשונה לספירה כללי הגיון שלהם לפירוש המקרא " בדברים אלו בראה לנו לסכם נושא זה.

מהו חידושו של הלל בהלכה ?

כאמור עצם השימוש בהגיון ובמידות אינם מחידושי הלל, כדברי גוטמן (54). הלל לא חידש את עצם לימוד המדרש להוצאת הלכה, אלא את שיטת המדרש - כמתודה. כנראה, לכך מתכוון אף בק (55).

לדעתנו הניתוח הקולע ביותר לבעיה זו מצוי אצל צייטלין (56). לפי הסברו, שיטת המדרש שהיתה ידועה, באה להתאים את ההלכה לחיים " הוא היה מהפכן בעצוב החוק היהודי ". עקרונו היסודי הוא, שאפשר להסיק הלכות חדשות מן התורה בעזרת כלל הדרוש (הלל אף הכביס מושג חדש להלכה - את עקרון הכרובה, אותו בזכיר בפרק על בית-שמאי ובית-הלל). הלל חידש לא רק בחוק האזרחי, אלא, אף בחוק היהודי - דתי.

הגם, שלא בראית לנו דעתו של מור (57), לגבי ההשפעה הבבלית על הלל, והמדרש אותו הביא משם, הנה לגבי חידושו של הלל בהלכה יכולים אנו לקבל את ביסוחו " המידות הן עקרונות לפרוש מילולי שהיו לפני הלל אך קבלו בסוס עלי הלל והפכו למתודה, כך שביתן להסיק מסקנות לוגיות משפטיות הלכתיות מתוך הכתוב בדרך מדרש המידות "

מבין החוקרים, יש המתייחסים להלל לא כאל דמות היסטורית מסויימת, אלא כחלק מבית-הלל. ווייס (58) לומד באותה מידה על שמאי, מתוך החומר המצוי על ר' אליעזר שכן קרובים היו " והנה מכל מה שידענו מרבי אליעזר הזה נבין שהיה דרכו בלמודים על האופן שתארנו דרכו של שמאי ". את החידוש בשיטת הלל רואה בכך " שלא הלך בעקבות ההלכה הקדומה לבלתי סטות ממנה, אלא ברר וזקק את ההלכה הקדומה, והבדיל בין מעשה למעשה ובין זמן לזמן בסברת השכל, ובחן את טעם הדבר על-פי בחינתו בתן לו קיום או בטלו " ודברים דומים לכך כותב גראטץ (59) המדגיש את מידת ההגיון שנקט הלל לעומת המסורת.

משאנו באים לעיין בהלכות הבאות בשמו של הלל ובמחלוקתיו עם שמאי (60), אמנם נבחין בכך, שהוא שונה משמאי בשיטתו ובוודאי פחות בוקשה. לא בכולן מיקל הלל, אבל קשה לבנות מתוך הלכות אלו את כלל שיטתו, כפי שעושים רבים. קל יותר להבחין בין בית-שמאי לבית-הלל, ולהעמיד את שיטותיהם ודרכי לימודם, מאשר להבחין בדרכי לימודם של הלל ושמאי.

הביאו עמהם מאלכסנדריא ליהודה שם נפוצה חכמת הלשון והדבר ביתר שאת ויתר עצמות ". עם זאת, אינו מייחס את הלל לאלכסנדריה. קמיצקא ⁽⁴⁵⁾ מבטה להוכיח זאת בסברה, שבגלי - כינוי לזר הוא, ובצירוף דמותו של הלל מתארר בדמות פילוסוף יווני, מורה חוכמה ומוסר, שהרי ספג זאת נבתי-המדרש שבאלכסנדריה. בדומה לו, אף רב צעיר ⁽⁴⁶⁾, בעל התיאוריה של שני בתי-דין בירושלים ובאלכסנדריה. ולכן, לפי דעתו - בהגיע הלל לירושלים בטל ביה"ד באלכסנדריה, ומהלל ואילך שימש רק מנהיג אחד ולא שניים, כפי הזוגות.

השערה מעניינת זו ניתנת להיסתר ⁽⁴⁷⁾. מקור יציקתה כנראה, בהנחה, שמידות הלל הושפעו מן התרבות ההלניסטית, ולכן בקודת המיפגש האופטימלית בין שתי התרבויות היא אלכסנדריה.

אנו מדברים לבירור שאלת מקורן של מידות הלל: האם התפתחו כתוצאה, מהשפעה זרה כל שהיא, או יצירה ישראלית מקורית? ראינו את דעתם של קמיצקא ורב צעיר. נוסיף להזן אף את דעתו של פרופסור דוד דאובה מאוקספורד (המובאת במאמרו של ר. מרכוס ⁽⁴⁸⁾) - שמידות הלל גזורות מתרבות הלניסטית. מרכוס אינו מקבל שם את הטיעון. מן הצד השני מציע אברהם"ס ⁽⁴⁹⁾, לראות בטיה דמונית על הלל שבהשפעה פרסית | בניגוד מלא לדעתם של מור ודאובה הנ"ל, טוען ורייס ⁽⁵⁰⁾ כי לא רק שהלל לא הביא את המדרש מבבל לישראל, אלא להיפך, בא מבבל ללמוד את דרכי המדרש בישראל. לשם כך הוא מנתח את השתלשלות המדרש ההל מספר מלכים ⁽⁵¹⁾.

דיון בוקב במקוריותן של מידות הלל מציג צייטלין ⁽⁵²⁾. לדבריו, הלל אמנם הביא את מידת קל וחומר, אך לא את מידת גזירה שווה, שהיתה ידועה בזמן שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי. הלל לא חידש את העיקרון של שימוש בהגיון. מכל מקום, המידות הן יצירה ישראלית מקורית, ולא חיקוי לתרבות יוונית.

דומה, שכל הרואה בלוגיקה דרך חשיבה מתקדמת, לא יקשה עליו לקבל התפתחות ההגיון בחברות שונות במקביל. כדי למעון, שהיתה השפעה של תרבות אחרת על הלל יש להוכיח זאת בוודאות.

ש. ליברמן ⁽⁵³⁾, שחקר את ה" יוונית ויוונית בארץ-ישראל " כותב " מלומדים חדשים רבים חקרו מידות אלו בפרטות. א. שוארץ הקדיש שישה ספרים לביתוח של מידות אלו. לא הוא ולא אחד מן המלומדים יכלו לגלות בהם

בנסה את דרכנו בהתייחסות להלל (ולאחר מכן לשמאי), כפי שהם מופיעים בהלכה, או באותם סיפורים, אשר יש לנו יסוד שביר להביח את אמיתותם. אם אמנם יתכן, שהדורות הבאים אחרי הלל (דור יבנה, דור אושא וכו') שינו במקצת או בהרבה את סיפורי הלל, עפ"י יחס החכמים להלכה, ודרכה לעבור בע"פ. אין להביח, ששינו את ההלכות הקשורות בשמם של הלל ושמאי.

שאלה ראשונה, שעולה היא, למוצאו של הלל - הן לגבי משפחתו והן לגבי מקומו.

בהיות הלל אבי שושלת, יש לשאול: במה זכה הלל? ועל כך יש במקורות ³¹ עדות, על ייחוסו לבית-דוד מצד אמו. על אף אותם חכמים השוללים פרט ביוגרפי זה כמו, קמיצקא ³², (בטענה כי בוסף בימי רבי, כשהיה צורך להגן על רוממות נשיא ארץ-ישראל, כנגד ראשי גליות שנבבל). הנה חוקר מודרני כליות ³³ סובר, כי רבי היה צאצא של דוד מצד אמו (ורבי מצאצאי הלל). אמנם לא יחוס זה הוא שהקנה להלל את מעמדו, אך אין ספק שסייע בידו להיפך לאבי שושלת ³⁴.

שם אביו אינו ידוע לנו, אף לא שמות רבותיו הבבליים. הלל היה תלמידם של שמעיה ואבטליון. אם נלי אין ביטחון בקבלת דברי ר' עובדיה מבהטבורה ואחרים (בעקבות הרמב"ם), לגבי עדויות ³⁵, כאילו היו שמעיה ואבטליון גרי-צדק, שהתקשו בלשונם - הנה המסורת שמביא הלל בשמם, בענין קורבן הפסח ³⁶ היא חד-משמעית.

קשה להטיל ספק בכך, כי עלה מבבל, כה רבות המסורות על כך ³⁷, וכך סוברים רוב החוקרים כמו היימאן ³⁸ ואף ווייס, הלוי, גראטץ, רזף ³⁹ ובין החדשים צייטלין ⁴⁰ ועוד; מה גם, שחלק ממאמרו מצוטטים בארמית ובאבות דרבי נתן בוספה הערה לפתגמי הלל " אף הוא אומר בלשון בבלי ". (אדל"ב פו"ב מ"ג) מזמן בו רוב דברי החכמים נאמרו בעברית. אלא, שמור ⁴¹ מייחס לעובדה זו חשיבות מרובה, שלדעתו עוצב הלל בנתי-המדרש בבבל, שם למדו את המידות הלוגיות. מעיר על כך בויזנר ⁴², כי עד ל- 140 אחה"ס לא ידוע לנו על נתי-המדרש שבבבל. לפי קלוזנר ⁴³, ודאית היא עובדת מוצאו הבבלי של הלל.

והנה בדרך שהתוותה ע"י גראטץ ⁴⁴ סוברים מספר חכמים, כי הלל לא בבלי הוא, אלא - אלכסנדרוני. על שמעיה ואבטליון אומר גראטץ: " בקראו לא לבד בשם 'שני גדולי הדור' כי אם גם בשם חכמים ו'דרשנים גדולים' כי הם הראשונים אשר עשו אזניים לתורה... ויש לשער כי התורה הזאת

מעטות הן ההלכות שנאמרו בשם הלל⁽²⁰⁾, בשם שמאי⁽²¹⁾, והמחלוקות בהן חולקים⁽²²⁾. לכאורה, אין בזה כדי לאפיינם ב " מחלוקת ", אך האוירה הכללית האופפת את הזוג החמישי, בעיקר באגדות - רוויה בסממן המחלוקת.

החומר נחלק להלכות ולאגדות. ההלכות הן, כנראה, מזמנם של שני החכמים, מה שאין כן לגבי האגדות. הללו, בחלקן מאוחרות, ואולי מסוף זמן אושא⁽²³⁾. אם כי, קשה לתחום במדויק גבול, בין החומר האגדי לחומר ההלכתי. הנה כשליש לערך, מן המובאות בשמו של הלל הן בתחום ההלכה⁽²⁴⁾.

ב. הלל

מאחר, שרק שלישי מהחומר על הלל (ושמאי), הוא הלכתי והשאר אגדה, שאינה מן ההכרח בת זמנו של הלל; והואיל והלל שימש אילו גבוה, שרבים רצו לתלות ולהתלות בו - הנה עלינו לבחון בזהירות את כל הקשור בשמו של הלל, שם שהפך נרדף למכלול התכונות האידיאליות ביהודי. על אף האגדה המפורסמת על 70 תלמידיו, בהם יונתן בן עוזיאל וריב"ז⁽²⁵⁾, ועל אף המובאות הרבות בשם בית-הלל, הנה מועטים הם החכמים המביאים הלכה בשמו של הלל⁽²⁶⁾.

במשך הדורות, הפך הלל לאב-טיפוס של החכם הפרושי הטוב, המוסרי והאנושי, לאותם, שפרשו את היהדות על פי אמות מידה מוסריות - אנושיות - כלליות, והדגישו את הצדדים הללו בתורתם (בעיקר הגדילו לעשות בכך אנשי חכמת ישראל).

על מנת, להבליט את הפרובלמטיקה, בדגים מסיפורי הלל⁽²⁷⁾, המעמידים אותו כאדם בעל אופי בוח, ערך רוח וכו'. הנה גראטץ⁽²⁸⁾ ואחרים מדגישים דרך סיפורים אלו, את יקרת-רוחו. ואילו, פינקלשטיין⁽²⁹⁾ טוען, שמקורם הוא שמותי, וכי דמות הלל העולה מהן היא מעט היתולית. אם נינקוט בלשונו של אחד-העם נאמר, כי גם אם הלל שבמקורות הוא - "גיבור היסטורי". אין ספק, שהיתה הכנה לו, אצל הלל "הגיבור הארכיאולוגי".

ספק אם נכון להתייחס אל סיפורי הלל, כאל סיפורים היסטוריים ודאיים, כפי, שנמצא אצל צייטלין⁽³⁰⁾, אף שלגבי אותם סיפורים, הניזכרים לעיל, אומר צייטלין " ספורים אלה מוצאם כנראה מתקופה מאוחרת יותר ".

הזוגות בין הצדוקים והפרושים. הזוגות בטלו מהלל ואילך, כאשר הפרושים הפכו בציגי המחשבה היהודית. בראש הסנהדרין עמד, לכן, מהלל - איש פרושי אחד.

להבנת השיבו, שחל בהנהגת העם, עליבו לתת את הדעת, אף לאירועים והנסיבות ההיסטוריות, בנוסף להתפתחות התרבותית - דתית⁽¹³⁾.

לאחר, שהורדוס עלה לשלטון הוא השמיד בשיטתיות את בית-חשמונאי, משנת 37 - 25 לפנה"ס, על מנת, למבוע תחרות על כס המלוכה. בכך העמיד נגדו את הצדוקים תומכי בית-חשמונאי, ממילא פנה לעבר הפרושים. הלל השכיל להימנע מכל מעורבות פוליטית⁽¹⁴⁾, ובוט את הפרושים למסגרת אפוליטית. כנגד זה, הגיעו הצדוקים, בעלי הכוונות הפוליטיות, לעימות עם הורדוס, שתוצאותיו - דלדול כוחם, שכן לא הסכימו לפעול ללא תמיכת השלטונות.

כך אפשר להבין את דברי יוסף⁽¹⁵⁾, בהסבירו את הייחוס המיוחד, לו זכו מנהיגי הפרושים ואת הריגת יתר חברי הסנהדרין. בהתמעט כוחם של הצדוקים, ודלדול סמכותו וכוחו של הסנהדרין, עם השיעבוד לדומי⁽¹⁶⁾, אפשר היה לותר על ההנהגה הזוגית ולעבור להנהגת יחיד. כעין פרדוקס נובע מכך, מתוך שהתרחקו מעצייבי המדינה, הפכו למפלגת הרוב. ניגוד זה לא יכול היה להתקיים זמן רב וכעבור שנות דור חזרו הפרושים ביתר עוצמה לזירה הפוליטית.

לא נכון יהיה להציג את היצירה התרבותית - דתית, ואת המוערבות בשלטון, כשתי כפות מאזניים⁽¹⁷⁾, ולהסביר בכך את הפוריות, שבתקופת הזוג האחרון, לעומת קודמו. נכון יותר, לדעתנו, לדאות ביצירה התרבותית, תהליך המגיע לבשלות בתקופות מסוימות⁽¹⁸⁾. עם זאת, עליבו לזכור, כי יתכן, שחלק מן היצירה התרבותית של תקופת הזוגות לא הגיע לידינו.

ייחודו של הזוג החמישי לגבי קודמיו ברור. בראה לנו להסכים עם רב צעיר, המאפיינו בעיקר ב "מחלוקת"⁽¹⁹⁾

2. הלל ושמאי - אחרון הזוגות.

א. הלל ושמאי ביחס לזוגות שקדמו להם.

כ- 655 הלכות, אגדות ומאמרים, העוסקים ב- 371 עניינים, מצויים בסיפרות התבאית והאמוראית⁽¹⁾, מן התקופה שבין שמעון הצדיק לבתים. מארבע הזוגות הראשונים מצויים כ- 46 עניינים ב- 113 מובאות. ומהלל ושמאי (בנפרד, יחדיו ועם מבחם) 61 עניינים ב- 156 מובאות. יחס מספרי זה מעמידנו על חשיבותו של הזוג החמישי במסורת מבין 4 הזוגות, רק משמעון בן שטח מצויות הלכות, שאינן בוגעות ישירות בתחום הדתי (טהורה, קדשים, שבת, חקלאות, פולחן), הוא עסק אף בענייני משפט וחינוך. אולי, אפשר ליחס כוונה פוליטית לחלק מן הגזירות, שמטרתן להגן על תוצרת ארץ-ישראל, למנוע ירידה מן הארץ וכדומה⁽²⁾, אך אין ודאות בכך. הזוג החמישי עסק רבות בנושאים לאומיים. מן המפורטות, שתי תקנותיו של הלל ועוד⁽³⁾. אף מוערבותו של הזוג החמישי, או אחד מהם, במשפט הורדוס, מעידה על כיוונו (בדומה לשמעון בן שטח⁽⁴⁾). קלוזנר, מייחס לשמאי חוש מדיני, בשל כמה מהלכותיו⁽⁵⁾. בין הלל לשמאי הגיעו חילוקי הדעות לעיתים, עד כדי אלימות⁽⁶⁾ (לפי הסיפורים, שמקורם הלליים, כנראה). אצל הזוגות הקודמים להם, לא נמצא מסורות מעין אלו.

הלל ושמאי עמדו בראש שני בתים, שני בתי-מדרש, הקרויים על שמם. אמנם, יתכן, כי גם הזוגות, שקדמו להם, עמדו בראש בתי-מדרש, אך אין לנו מסורות ברורות על כך.

בתקופת הזוג החמישי, התחלפו מנהיגי האגף השמרני-פעמים מספור, ושני האגפים הגיעו לעימותים⁽⁷⁾. ביחס להלל ניזכר התואר "בשיא"⁽⁸⁾ (מלבד שושלת הקבלה בהגיגה ב"ב ומקבילותיה).

החוקרים השונים מדגישים את האספקטים השונים, של המהפך, שהתחולל בתקופת הזוג החמישי. פראנקל⁽⁹⁾, מחלק את התבאים לחכמי מתקני תקנות וגוזרי גזירות, ולחכמי ההלכה "ובין אלו הגבולות אשר הצבנו הלל ושמאי בתוך יעמודו". פינקלשטיין⁽¹⁰⁾, הסובר, כי הזוגות עמדו בראש הכרושים בלבד, מעלה השערה, כי החל בהלל הפכו להיות נציגי כל ישראל, ולא רק של הפרושים. למסקנה דומה מגיעים צ'יטלין⁽¹¹⁾, ובעקבותיו הנציג⁽¹²⁾. לדעתם בחלקו

S. Zeitlin , The Pharisees , J.C.S. , 1961 p. 97 - 12944
(A Historical background)

45 - הוביג סנהדרין, עמ' 64 - 59.

46 - ש.ק. מירסקי, מבואות למטבה - הוצרת א', סורא, ירושלים - ביו-
יורק, תשכ"ה.

47 - בכ"ז בראה לבו, כי לזוגות היו מגמות פוליטיות. מלבד שמעון בן שטח,
בבולט בכך-אפשר להזכיר את בריחתו של יהושע בן פרחיה מישראל, על
רקע סכסוך עם השלטון; את הנוערבותם של שמאי ואבטליון במלחמת הורדוס
על ירושלים; (ראה נפתלי לזרון) ואפילו מחלוקתו של יוסי-
בן יועזר עם אלקימס, יתכן שהיה לה רקע פוליטי. אף במאמריהם באבות
בבחינו בנימה הפוליטית, כגון: מאמריהם של נתאי הארבל, שמעון
בן שטח ואבטליון. בויזבר לכפי 70, עמ' 305 מעלה סברה שהלל אחראי
לכך, שהפרושים הפכו ממפלגה בעלת כוונות פוליטיות לכת דתית או
מסדר דתי פסיבי מבחינה פוליטית, בהשפעת הטראומה של המאבק עם ינאי.
בדבריו מזכיר בויזבר את תאורו של יוסף את הפרושים. על אף שאין זהות
בין הפרושים לזוגות, הנה בראה לבו, כי דברי בויזבר ביחס לפרושים
מתאימים אף לזוגות.

48 - כשם שמהקורות הפנימיים איבנו יודעים על מלחמותיהם, פעולותיהם
ומאבקהם של מלכי החשמונאים על סדריהם ומשטרם וכו', כך אין אנו
יודעים מתוך המקורות החיצוניים על עולמם של החכמים.
וראה: א.א. אורבך, מעמד והנהגה, עמ' 38.

49 - על עקבות שרידי מדרש אמזרית ומבבל ראה י.ב. אפשטיין, מבואות
לספרות התנאים, עורך: ע.צ. מלמד, מאגנס - דביר תל-אביב, 1957,
עמ' 520 - 516.

25 - הכיזוי זוגות בזכר במשנה כגון (פאה פ"ב מ"ו) אבל באבות אינם מכונים זוגות. אשר לזמנים: הוויג, סנהדרין, עמ' 52, זוג ראשון 142 - 135 לפניה"ס, הזוג השני 135 - 104 לפניה"ס, הזוג השלישי 103 - 73 לפניה"ס, ואילו פיבקלשטיין, עקיבא, עמ' 298: זוג ראשון 162 - 170 לפניה"ס. זוג שני 109 - 149 לפניה"ס, זוג שלישי 60 - 76 לפניה"ס, זוג רביעי 39 - 69 לפניה"ס, זוג חמישי 20 לפניה"ס - 20 אחריה"ס.

26 - משנה, חגיגה, פ"ב, מ"ב, אבות, פ"א, מ"א - י"ח, בבלי, שבת, ד"ד, ע"ב, ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ד, ומקבילותיהם.

27 - כגון לגבי משפט הורדוס אצל יוספוס ראה בספח מס' 2, הערה מס' 16. א.א. אורבך, מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שני, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 31 כותב על כך: " כשם שמהמקורות הפנמיים איננו יודעים על מלחמותיהם, פעולותיהם ומאבקהם של מלכי החשמונאים או על משטרן וסדר חייהם של כתות וחבורות - כן איננו יודעים מתוך המקורות החיצוניים על עולמם של החכמים. ולכן אין לפסול מקודת "

28 - E. Schürer, A History of the Jewish People in the time of Jesus Christ, I, Geza Vernes and Fergus Miller, Edinburgh, 1973 ; 2 (Tran S. T. & P.C.) p 356 ודומה לו בדעה הוא: ה.ל. שטראק, מבוא התלמוד (תרגום מגרמנית), 1911 בעמ' 76 מעלה השערה לפיה עשרה חכמים שמשו בתור אבות בית-דין או בתור נשיאים והעמידום בזוגות כהשלכה של התקופה לאחר החורבן. וכן אף אורבך במעמד, עמ' 33 " ברטה אני לראות ב' זוגות' חכמים שהגיעו בזמן מן הזמנים להיות חברים בעלי השפעה בסנהדרין ... חלוקתם לנשיאים ולאבד"ים אינם אלא השלכה של המצב באושא, אבל אחדים מהם ישבו בתקופות שונות בראש הסנהדרין "

29 - על כך ראה למשל ח.ד. מבטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, (תרגום יערי) דביר, תל-אביב, 1969, א' עמ' 64 - 3. וכן הוויג, סנהדרין גדולה פרקים ד' ו-ה' עמ' 59 - 37. הללו מביאים בגליוג-רפיה מקפת בנושא (בעיקר מבטל).

30 - רוב ההלכות שלפני הלל בוגעות לעיני טהרה, מקסי מקדש, חקלאות. בניגוד להלכות הנשיאים אחרי החורבן. ואולי, בשל העיסוק בנושאים הנ"ל.

- 11 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 327.
- 12 - ביצה, די"ט, ע"א - ד"כ, ע"א.
- 13 - תוספתא, חגיגה, פ"ב, מ"א; ירושלמי, ביצה, פ"ב, ה"ד; חגיגה, פ"ב, ה"ב;
בבלי, ביצה, ד"כ, ע"א.
- 15 - ש.ז. צייטלין קורות בית שני, גיומן, ירושלים - תל-אביב,
תש"ל, ב', עמ' 90.
- 16 - רב צעיר, תולדות, ד', עמ' 145 - 167 ובעיקר 3 העמודים האחרונים.
- 17 - א. קמיצקא, כתבי בקרת הסטוריים, הלל הזקן ומפעלו, גיר-יורק
תש"ד, עמ' 44 - 30.
- 18 - ראה למשל ערך: "הלל" אצל א.מ. היימאן, תולדות תנאים ואמוראים,
לונדון, 1910, א', עמ' 362 - 373 ובעיקר עמ' 32 - 30.
- 19 - וראה אף בקרתם של א.א. אורבך, חז"ל, פרקי אמורות ודעות, מאגנס,
ירושלים, מהדורה שניה תשל"א, עמ' 526. בויזנר לפני 70, ג', עמ' 351.
- 20 - ח.י. בורנשטיין, משפט הסמיכה וקורותיהן, התקופה ד', ורשא,
תרע"ט, עמ' 314 - 426.
- 21 - צייטלין, קורות, ב', עמ' 93 - 89.
S. Zeitlin, The Semikah Controversy Between the Zugoth,
J.Q.R.-7, April, 1917, p. 499 - 517
- 22 - ש.ב. הוניג, סנהדרין גדולה, ירושלים, תשכ"א, עמ' 64 - 62.
- 23 - י. דרבנורג, משא ארץ-ישראל, תרגום מבש"ן, הערות הרכבי, המליץ,
פטרבורג, 1896, עמ' 96.
- 24 - ל. גינצבורג, מקומה של ההלכה בחכמת ישראל, ירושלים, תרצ"א (במצא
גם בקובץ על הלכה ואגדה, ראה הערה מס' 36).
- 24 א' - ל"ע מברטינבורג: מעלין עליו כאילו לא כפר קמי שמיא שלא עשה מצוה
מן המובחר... בגעים פ"ד מ"י בעניין קורבן המצורע. ועמדת ר'
יוחנן בן בורי, הקרוב לבית-שמאי, היא עמדת שמאי במלוקת הסמיכה.

הערות לפרק מס' 1

- 1 - המושג " בית " על פי פירושו המקובל, ועל פי תרגומו הנפוץ הוא " בית-מדרש" או " אסכולה " .
כך יש מתרגמים Beth (Sancino) ויש מתרגמים (Danby) School .
ראשיתו של " הבית " חברה ראשונית הנוהגת לפי מערכת נוהגים, נימוסים וכללי התנהגות מסויימים ומתאפיינת על-ידם. מראי מקומות לבית כגון: במדבר רבה, פט"ו, י"ח; עירובין, פ"ג, מ"ב; עדיות, פ"ב, מ"ג; ירושלמי, סוכה, פ"ב, ה"ח, ועוד. סה"כ יותר מ- 200 פעם.
- 2 - סוכה, פ"ב, מ"ז. כנראה בני הדור שלפני חורבן הבית, וראה י"ב הלוי אפשטיין, מבוא לבוסח המשנה, מאגנס - דביר, תל-אביב, תש"ח, עמ' 5. (הערה: בקטבו בשיטת סימון מראי מקומות כדלקמן: בהזכרה ראשונה הובאו כל פרטי הספר / המאמר, המחבר, ההוצאה, שנה וכו'. בהזכרות הבאות הובאו: שם המשפחה של המחבר וחלק משם הספר ומספר העמוד.
3 - למשל, משנה, עדיות, פ"ה, מ"ז; שם, פ"ז, מ"ו; שם, פ"ב, מ"ג, וראה ח. טשרנוביץ רב צעיר, תולדות ההלכה, חלק ד', ביר-יורק, תש"י, עמ' 286. מכאן ולהנא נציין ספר זה לפי רב צעיר בלבד.
- 4 - חגיגה, פ"ב, מ"ב, ומקבילותיה (5 להלן).
- 5 - משנה, חגיגה, פ"ב, מ"ב; תוספתא, חגיגה, פ"ב, ח', בבלי, ביצה, ד"כ, ע"ב; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ב.
- 6 - על כך שהמחלוקת היא לגבי יום טוב אפשר ללמוד ממחלוקת ב"ש וב"ה לפי משנה, חגיגה, פ"ב, ה"ג. סמיכות המשניות וקרבתם התכנית מעידות על פרוש זה.
- 7 - כך מסבירים למשל א.ה. ווייס, דור דור ודורשיו, א', ווילנא, 1904, עמ' 99 - 98.
ז. פראנקעל, דרכי המשנה, וורשא, 1923, עמ' 46 - 45.
- 8 - וראה על כך בפירוט אצל אפשטיין, מבוא, 134 - 133.
- 9 - ביצה, פ"ב, מ"ד " ב"ש אומרים מביאין שלמים ואין סומכים עליהן אבל לא עולות וב"ה אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין " .
- 10 - וראה על כן: J. Neusner The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, Leiden, 1971, 1, p. 11 - 13
מכאן ולהנא נציין ספר זה לפי: נויזנר לפני 70.

הסבר אחר לשיטת ההנהגה הדואליסטית, מציע מירסקי ⁽⁴⁶⁾ על פי הנבלי, סנהדרין דפ"ח ע"ב, והתוספתא, שם פ"ז וירושלמי, שם פ"א ה"ד (רבי יוסי טוען, כי היתה שני שני בתי דין של - 23. האחד בפתח הר-הבית, והאחר - בפתח העזרה. שני בתי-דין אלו, בצרוף בית-דין של העיירה, שבשיפוטה בא העדעור הרי הם - 71, שהתכנסו בלשכת הגזית. הזוגות היו ראשי שני הבתים, אשר שמשו כראשי מוסד זה, ומאחר שלא היו שווים במדרגה זה לזה, היה ראש ב"ד, הגדול מחברו, משמש כנשיא, והשני - אב בית דין.

עד כאן דעות החוקרים השונים על מחלוקות הזוגות. נבסה למצוא את דרכו בסבך זה עפ"י ההבחנות הבאות:

1. המסורות המועטות על הזוגות, מצוירות תמונה לפיה עסקו הזוגות בדינים הנוגעים לטהרה, פולחן, סעודה וחקלאות. יוצא מכלל זה, שמעון בן שטח, שעסק במשפט ובדיני בפשות וחינוך ⁽⁴⁷⁾.
2. הנאוד בין בני הזוג במשך בין כל הזוגות.
3. העדרם של הזוגות בכתבי יוסף, כנראה מפאת ריחוקו בזמן, וכב"ל לגבי הברית החדשה, בנוסף לכך, שלא היה להם כנראה עבין במחלוקות פנימיות של הפרושים ⁽⁴⁸⁾.
4. אין לבו ידיעות ודאיות על בבל כמרכז לימודי לפני המאה השנייה, ומעט יותר ידוע לבו על מצרים באותה תקופה ⁽⁴⁹⁾.
5. דוקא מתוך סיפורי המאבק בין הפרושים לצדוקים (שבתוך המקורות) עולה תמונת מציאות של קואופרציה ביניהם.
6. שלושה מבני הזוגות מתייחסים לכוהנים וארבעה מהם עוסקים בנושאים, הקשורים למקדש, לכן - שיוך אחד מכל בני הזוגות לכוהנים אינו ודאי, אף כי קשר לכוהנים הוא בגדר הסבירות.
7. מתוך המקורות החיצוניים והפנימיים, אנו יודעים על ציגוד בין הפרושים והצדוקים; כציגודים, שבתפיסת עולם. ציגודים אחרים, כגון: מעמדיים, אינם מוכחים.
8. זהו בני הזוגות עם בציגי מעמדות חברתיים כלכליים אינו מבוסס. (זוג רביעי בני גרים, הלל מבית דוד...) לפיכך, אנו סוברים, שהזוגות היו מציאות הסטורית. הציגודים בין בני הזוג היו ציגודים, שבהשקפה דתית - לאומית (עם גוון מעמדי אפשרי), ממילא נובע מכך, שהזוגות יצגו את כלל ישראל. תיתכן כמובן זיקה אפשרית למצרים, על רקע של קשרים פוליטיים בין השילטונות, כשם, שיתכן זהו של מפלגה אחת, בעיקר עם אנשי ירושלים, אך לא בראה, כי זיקות אלו הן עיקר המחלוקת. הזוגות עמדו בראש מוסד, שאופיו דתי עפ"י הלכותיהם. (בהסתייגות מה, עפ"י שמעון בן שטח ומפעליו, שמוצג אמנם כאפיזודה חולפת ביחסיו עם השלטונות).

מייצגי האגף השמאלי והימני, בתוך חזית הפרושים, כנגד הצדוקים. וכבר קדם להם ג'יג'ר בחלוקתו ⁽³⁴⁾. לשיטתו, כללו הצדוקים את הכוהנים ובעלי האחוזות הגדולות, בסביבות יריחו והגליל, ולהם היו מסורות פרובינציאליות; ובפרושים בכללו אנשי העיר ירושלים, אנשי השרוקים, תגרנים ובעלי מלאכה, ולהם היו מסורות קדומות ירושלמיות ⁽³⁵⁾. גינצבורג ⁽³⁶⁾ מפתח את שיטתו בקבעו, כי הזוגות עמדו בראש בתי-מדרש מיוחדים: חכם מתקדם וחכם שמרני. ראוי להעיר, כי יוסף, בהציגו את הכיתות השונות ⁽³⁷⁾ - אינו מעמיד על ההבדל הסוציאלי. כבר הזכרנו את שיטתו של רב צעיר, הרואה בזוגות נציגי בתי הדין של אלכסנדריה ושל ירושלים ⁽³⁸⁾ (מסייע לו בכך קמינקא, וקצת תומך את דעתו בגראץ ⁽³⁹⁾).

גוון שונה לאותה תפיסה מביא גרינץ ⁽⁴⁰⁾, המסביר "קשה לומר שביהודה לא במצאו אז חכמים לעמוד בראש אלא שבודאי היה לדבר טעם אחר שרצו לקשור גם את חבל א"י בגודל אחד. ומכאן פשר לעובדה המתמיהה, שלא הסבירו אותה עד כה למה עמדו זוגות".

לבעל דוד דוד ודורשיו, ווייס ⁽⁴¹⁾, אין כל תמיהה בהנהגה זוגות. הוא רואה את שרשה מימים קדומים. כבר העמיד יהושפט זוגות, זרובבל ויהושע, עזרא ובחמיה וכו'. וכאשר מזהיגים שנים, מטבע האדם הוא, שתוצרנה מחלוקות.

תיתכן אף השערה לפיה, בן הזוג האחד הוא כוהן, והשני נציג העם, אך דא עקא, אין כלל זה בזה בזוגות, בכולם, למשל: בשני האחרונים. במספר מאמרים ובספריו חוזר צייטלין ⁽⁴²⁾ ומבהיר את הסברו הוא: הזוגות, אמנם, עמדו בראש הסנהדרין הדתית ⁽⁴³⁾. סיבת ההנהגה הזוגית בעוצה בצורך לתת ייצוג לפרושים ולצדוקים (שהיו שמרנים, אך לא כה נוקשים) ומתקופת שיבת ציון, עד להלל, עמד בראש הסנהדרין כנשיא, נציג הצדוקים; מהלל, כשהפרושים הפכו נציגי המתשבה היהודית - עמד בראש הסנהדרין הגדולה איש אחד, פרושי. לדעתו החל המאבק בין הפרושים והצדוקים בזרובבל ויהושע, בין בית-דוד והכוהנים ⁽⁴⁴⁾, בין השקפה דתית - אוניברסלית - פרושית, להשקפה דתית - לאומית - צדוקית. חוניג ⁽⁴⁵⁾ מקבל את שיטתו של צייטלין בשינוי קל, לדעתו - השיגו הפרושים רוב, בימי שמעון בן שטח, וממנו ואילך יצגו את האופוזיציה השמרנים שבפרושים.

של מנחם), על אף, שבדרך כלל מהימן הירושלמי יותר, הנה כאן, יש לזכור, שהירושלמי מסתמך, כבראה, על המשנה בחגיגה, שהיא הקדומה; וכן, שנתלמודים דביט בגזירות, ולא בסדר החכמים. מן הזוג הרביעי, אין ידועות לנו גזירות, והזוג השני לא היה מפורסם בהן.

כיוון, שהמקורות על הזוגות אינם רבים, ומעט מצוי במקורות חיצוניים⁽²⁷⁾, צפות ועולות שאלות רבות ובעקבותיהן אף הצעות ותיאוריות שונות. למן ביטול תפקידם ההיסטורי של הזוגות, וקביעתם כשוטרים, שמוגו ע"י יוחנן החשמונאי (יוחנן הורקנוס); המשך בהשקפה האומרת, כי אמנם, פעלו מנהיגים שונים, שמתוכם " בחרו " בדורות מאוחרים עשרה חכמים, מהמפורסמים והעמידים בזוגות, דוגמת הזוג האחרון והמפורסם - הלל ושמאי⁽²⁸⁾, ושניהם לא היו יותר מאשר ראשי בתי ספר. עכ"פ, טענה שכיחה היא, שהזוגות אינם, אלא, השלכה של אחרי החורבן, שכן, ברור הוא, שהמשנה והמקורות התנאים עברו עריכה בדור יבנה ואושא.

אין זה בתחום ענינו ברור מקיף של כל בעיית הזוגות, כגון: התארים " נשיא " ו " אב"ד " ובתי הדין בתקופת החשמונאים.

מבלי להיכנס להגדרה מדוייקת של מהות הזוגות, נראה לנו כי שלילתם לא רק, שאיבה מפשטת ומסבירה את פרק הזמן, שבין החשמונאים, לבין ראשית הספירה - אלא אף מעלה שאלות וקשיים. עם כל המגמתיות המשתקפת מן המסורות של התנאים והאמוראים, הנה קרוב יותר להניח, כי צמצמו את היקף חלוקי הדעות בין הזוגות, לכדי מחלוקת אחת בענין הסמיכה, מאשר להניח - כי המציאו את הזוגות ואת המחלוקת⁽²⁹⁾. ונראה לנו, איפוא, לקבל את מציאות הזוגות החל מינוסי בן יועזר, כשהם קשורים לתחום הדתי⁽³⁰⁾. עם זאת, עלינו להודות, כי אין המסורות עליהם חד - משמעיות⁽³¹⁾, ומאחר, שאנו מקבלים את מציאות מוסד הזוגות, עלינו לשאול, מדוע היה צורך בשני אנשים למוסד זה ? מידת ההגיון מחייבת, שמוסד זה איחד שני זרמים, מה גם, שישנו כאמור, מכנה משותף לכל חמשת הזוגות והוא: עמדתם לגבי הסמיכה, וכן תחום דיונם. (ראה הערה 31)

האם הזוגות פעלו בתוך הפרושים, או על כל ישראל ? פינקלשטיין⁽³²⁾ עונה על שאלה זו בצורה מוחלטת. אמנם, הם פעלו בתוך הפרושים, אך לא על כל ישראל. הזוגות היו אבדי"ם של סיעה בתוך הפרושים, כשהנשיא הוא מייצג סיעת הרוב, בתוך הפרושים, עד להלל ועד בכלל. בהסברו זה עוקב פינקלשטיין אחר רבו גינצבורג⁽³³⁾, הרואה בזוגות

אפשר, אולי, להצביע על הקשר שגין שיירי-מצווה לסמיכה. במשנת נגעים פ"ד מ"ט, וכן בזבחים ד"ו ע"א-ב מדובר בשיירי מצווה בקשר לקורבן המצורע ^{24א} ולשון המשנה: מעלין עליו כאילו לא כפר - הגם שיש בכה חכמים לעלות עליו, אין זה סייג להרחיקו מן העבירה אלא לקרבו לעשות מצווה מן המובחר. והיות והמשנה במנחות פ"ט מ-ח אומרת שגם סמיכה שיירי מצווה לכן שייכת מחלוקת זו למחלוקת הסמיכה.

לסכום ענין הסמיכה בראה לבו, כי אמנם בכון הוא להניח את ההנחות הנאות:

א. יתכן, שמחלוקת הסמיכה של הזוגות אינה זהה למחלוקת סמיכת ידיים, ביום טוב, שבין הבתים.

ב. מחלוקת הסמיכה של הזוגות בוגעת לעקרון חשוב, המסביר את משכה של המחלוקת הזו, כגון: סמיכת חכמים או סמכות חכמים. ואולי, גבול סמכותם של חכמים, מאחר: שלפחות חלק מהזוגות, אם לא כולם - היו פרושים.

ג. מחלוקת הסמיכה של הזוגות אינה ברורה כבר בדור אושא - ומכאן אי הבהירות והבלבול עם סמיכת הידיים.

ד. סמיכת הידיים שנויה במחלוקת הבתים, הן בשל התפיסה השונה, של הסמיכה ביד (העברת חטאים לעומת סמל), והן בשל ההשלכות לגבי העליה לרגל.

ה. יתכן מאוד שהמחלוקת בסבה אף על מקומם של זרים (שאינם כוהנים) . במקדש, שהיתה כוונת האגף האחד לערב יותר את בני העם במקדש.

ו. עפ"י הסברנו דלעיל, עמדת מחייבי הסמיכה היתה בגדר סייג להרחיקו מן העבירה, ועמדת שוללי הסמיכה היתה לקרבו לעשות מן המובחר.

מסקנה אפשרית העולה מהנחות אלו היא: קביעת מכנה משותף לזוגות, כולל הלל ושמאי, ואפשרות קישור לבית-שמאי ולבית-הלל. ברור אף, שמכנה משותף זה, משתבץ איך שהוא, בתוך מסגרת של השקפת עולם שמרבית - מסורתית, מול השקפת עולם גמישה יותר. ויותר מכך בוכל ללמוד מתוך מחלוקת הזוגות.

ב. מחלוקת הזוגות ⁽²⁵⁾

לפי מסורת חז"ל, עמדו בראש המוסד הדתי - המחוקק - העליון, במאה הראשונה לקיומו - זוגות, יורשיהם הרוחביים של אנשי כנסת גדולה. מעידות על כך מסורות שושלות הקבלה ⁽²⁶⁾ (ההבדלים ביניהם הם: בתלמודים לא מופיע הזוג השני והרביעי, בתלמודים ובאבות אין בזכר שמו

א. שלא בזכרה כלל במשנה זו מילת במועד. ב. קשה להבין מדוע מחלוקת זו, שנוגעת לקורבנות, החלה כה מאוחר ובמשכה זמן כה רב. צייטלין, אף הוא מפרש את מחלוקת הסמיכה בפרוש שונה מן הפשט. לשיטתו, מחלוקת הזוגות ומחלוקת בית-שמאי ובית-הלל, אינן באותו ענין. (דהיינו, חגיגה ב"ב אינה זהה לחגיגה ב"ג) סלע המחלוקת, של פולמוס הזוגות - נסב על כוח סמכותם של החכמים, שהכתיבו את פירוש התורה בהלכות חדשות ואילו ב"ש וב"ה בחלקו על הסמיכה גופה. שב"ש סברו, כי הסמיכה הינה העברת חטאים לקורבן, ומאחר, שאין להעביר חטאים ביום טוב - אין לסמוך ביום טוב.

לפי תפיסת בית-הלל, הסמיכה הינה סמל בלבד ולא העברת חטאים. סמל, הנמשך מדורות וקשה לבטלו. בית-הלל מייצג לכן, תפיסה דתית מִפְּשֻׁטָּת ומתקדמת יותר. נוסף לכך אף הרצון, לעודד עליה לירושלים ולמקדש בתקופה, שעקב נסיבות כלכליות פחתה ממילא העליה ⁽²¹⁾.

ממשיך את שיטתו של צייטלין הוא הרביג ⁽²²⁾ המסביר, כי מחלוקת הסמיכה בין הזוגות בראשיתה - היא מחלוקת בין הנציג של הפרושים - המתקדמים - הליברלים, המקבלים את סמכות החכמים, לבין נציג השמרנים - הצדוקים. ולאחר מכן יצגו דעה שמרנית זו, שאין סומכים: שני האבד"ם: אנטליון ושמאי. הנובע מכך הוא, ששמאי וביתו ממשיכים במידת מה את הקו הצדוקי, בכך שהתנגדו לפרוש התורה על פי רוחה, ודרשו לפרשה כלשונה וכתוכנה.

קבוצת חוקרים מדגישה את האספקט הסוציו-אקונומי שבמחלוקת הסמיכה. דרנבורג ⁽²³⁾ מסביר כי הלל רצה למנוע את היתרון של הכוהנים, בכך שהניח לעם לסמוך, ולקחת חלק בהקרבה. חוקר אחר, שפיתח שיטה זו הוא: גינצבורג ⁽²⁴⁾ המעלה ארבע שאלות, שלדעתו הן מהות המחלוקת בין הבתים, בענין הסמיכה :

1. הסמכות לקבוע הלכות חדשות על סמך פרוש התורה. השמרנים התנגדו לכך.
2. השתתפות הציבור בעבודת המקדש. הפרוגרסיביים רצו להגביר את השתתפות הציבור בעבודת המקדש, בניגוד לשמרנים.
3. שימוש בסמיכת ידיים, כאמצעי לעידוד השיבה לארץ. הפרוגרסיביים רצו לעשות שימוש בטכס למטרה זו.
4. שיוון בין יהודי ארץ-ישראל ליהודי הגולה בהקרבה. הקוצרביטיביים טענו, כי די ליהודי חו"ל לשלוח עולות, ואילו הפרוגרסיביים (תוך אהדה ליהודי הגולה) , לא ראו הבדל בין עולות ושלמים.

אם מביאים שלמים ועולות, וטומכים עליהם אלא משום שיגרה דלישנא מחמת קישור הרעיונות".

הגמרא (12) והמפרשים המסורתיים מסבירים את ההתנגדות לסמיכת הקורבן, ביום טוב, מפני השמוש בבעלי חיים. כיוון שהסמיכה היא מן התורה, הנה סוברת הגמרא, כי המחלוקת היא על זמן הסמיכה, שלדעת המתנגדים יש לסמוך בערב יום טוב.

הגמרא משמשת, כנראה, לגיבצבורג בקודת מוצא להסבר מחלוקת (ראה בעמוד הבא). בעיקר לגבי השביה שבין טענותיו: השתתפות הציבור בעבודת המקדש, ביחס להקרבת קורבנות ביום טוב. (13)

אין אנו יכולים להתעלם מן ההגיון, שבאפשרות הקשר בין הזאת לסמיכה, וכבר העיר על כך צייטלין (15), כי מנחם פרש משום, שלא התנגד לסמיכה והיה בדעתו של הלל. אך לעמדה קיצונית בקשר לזה מגיע רב צעיר (16). הוא מייחס חשיבות עליונה למקדש חוצו, בגסותו להוכיח את מרכזיותו בחיי היהודים, בתקופת המאה הראשונה לפנה"ס, בשמשו מרכז שני. חכמי ירושלים, שנרחו לאלכסנדריה היו מראשי הבי"ד, והנשיא היה בירושלים. לעיתים, ישבו יחדיו בירושלים כששקטו הרוחות. אך, המגוי שני לנשיא, דרך קבע, משקף תקופה, שלאחר החורבן, אותו השליכו על " הזוגות".

הלל בא ממצרים לירושלים ואז בתבטל בי"ד באלכסנדריה. ולכן, הלל ושמאי הם אחרוני הזוגות. לכן, מחלוקת הסמיכה, היא בראשיתה, במקדש חוצו. נשיאי ירושלים התנגדו לסמיכה במקדש חוצו וראשי הבי"ד באלכסנדריה התירו. " בהמשך הזמן נשתקע עיקר המחלוקת על מה שנחלקו גדולי עולם והסבירו המחלוקת על סמיכה ביום טוב או על סמיכה בכלל".

קמיצקא (17) תומך את דעתו של רב צעיר, לגבי מוצאו של הלל מאלכסנדריה, ובהוכחות מהוכחות שזכות הוא עוקרו מבבל ומעבירו לירושלים.

עם כל חריפותה של השערה זו חוששנו, שאסור לבז לקבלה. בשום מקור לא באמר מפורשות, כי מוצאו של הלל נמצאים. ואם נפקפק בכל עשרות המקומות, בהם ביזכר הלל כבבלי, הן בהלכה והן באגדה (18), ספק אם אפשר בכלל להתייחס למקורות (19).

דרך התייחסות שונה לבירור מחלוקת הסמיכה, נמצא אצל בורנשטיין (20), (צייטלין וההולכים בעקבותיהם), בהסתמכו על לילינבלום ולפזיו, על בעל " תהילה לדוד " מעלה את האפשרות, כי בסמיכה שבחגיגה ב"ב, אין הכוונה לסמיכת קורבן במועד, אלא לסמיכת חכמים. משתי סיבות:

מחלוקת זו מאופיינת אף בכך, שהיא בוגעת לעבודת המקדש, וחולקים בה - דוקא הפרושים (לפחות על שני הזוגות האחרונים אין עוררין שהיו פרושים).

עלינו לזכור, כי עניני הקורבנות היו בתוכם בידי הכוהנים, שהעבירו מסורתם מדור לדור.

במה, אם כך, חשיבות העבין, שזכה להיות סלע מחלוקת יחיד, הנזכר משך לפחות חמישה דורות? ויותר מכך, מדוע התעוררה מחלוקת זו רק לקראת סוף תקופת הבית השני, ולא משך כל ימי הבית? שאלות אלו מובילות אותנו למחשבה, שמאחרי המחלוקת ההלכתית של סמיכת-ידיים, בדרך עניין עקרוני יותר. וכך, יש הסוברים, כי תוצאה אפשרית מביטול הסמיכה, היתה עשויה להיות אי היכולת בידי היהודים בחו"ל לשלוח קורבנות למקדש. בכך היו פוגעים במרכזיותו של בית - המקדש! (7)

ווייס מציע אף עקרון בוסף, עליו היו עשויים לחלוק הזוגות במשך תקופה ארוכה, כפי שמגדירה " וזה מפני שהוא הציר אשר עליו תסוב תורת הסופרים בכללה " והכוונה להלכה מדרבנן, האם בכוחה לדחות חוק מהתורה?

אם ביתן דעתנו, שבתקופה הנדונה היה נושא זה מעקרי המחלוקת בין הצדוקים לבין הפרושים, הנה בוכל להבין את פשר חלוקי הדעות בעניין הסמיכה:

טרם שבמשיך בברור. נבסה להשוות את המקורות. במשנה באמר על יהודה בן - טבאי, שאומר: לא לסמוך. ויהודה בן טבאי בראיתו ראשון - בשיא; ואילו בירושלמי מעירים, כי שמעון היה הנשיא והחליפו במשנה. מתוך התוספתא מסתבר, כי משנתנו משנת רבי מאיר היא, וכי יהודה בן טבאי חולק על שמעון בן שטח, לפי שכתוב בתוספתא, כי שלושה מזוגות ראשונים שאמרו " שלא לסמוך " בשיאים היו, ושניים מזוגות אחרונים שאמרו " לסמוך " בשיאים היו. (והכוונה לשמעון ולהלל) (8)

חשיבות הברור עולה מן המסקנה, שמשנתנו מתקופת אושא היא, וכבר בתקופה זו לא היו הדברים ברורים וידועים בכל הזוגות ולמחלוקת הסמיכה. יתר על כן, משנה אחרת (9) כוללת שלושה פריטים: שלמים, עולות וסמיכה. ונחגיגה: הסמיכה במשנה ב', והעולות והשלמים והסמיכה (של ביצה פ"ב מ"ד) במשנה ג' (10) מה שנראה, כי ביצה מאוחרת וכוללת את שני הפריטים. ואולי יש מן הצדק בדבריו של רב צעיר (11) " אין במחלוקת זו, שבין ב"ש וב"ה בסמיכה על הקורבן ביום טוב - שום שייכות למחלוקת ההסטורית שבין הזוגות על הסמיכה נחגיגה ב"ב, לא נסמכה מחלוקת ב"ש וב"ה

1. קודמיהם של בית-שמאי ובית-הלל.

בספרות התנאים והאמוראים שכיחים המושגים בית-שמאי ובית-הלל (1), או זקני בית-שמאי וזקני בית-הלל (2). רוב ההלכות הבאות בשמם, אמנם מתאימות לתקופה, שבין ראשית המאה הראשונה למאה השניה למנינם. אולם, מספר הלכות היו כנראה במחלוקת לפני תקופה זו (3).

מרביתם של החוקרים סבורים, כי שני הבתים אכן, בתכוננו ובתייסודו ע"י שני האישים, אשר על שמם הם קרויים. אחרים רואים בהלל ושמאי ממשיכים, אמנם חשובים - של שתי אסכולות בארץ-ישראל; ולעומתם יש המייחסים את הלל לבית-מדרש בבלי או, לבית-מדרש מצרי-אלכסנדרוני. בין אלו לאלו יש המנסים להוכיח קשרו של בית-שמאי לכהנים ואף לצדוקים כחוליה בשרשרת.

בנסה לברר את דעותיהם, של הבולטים שבבציגי הטיעונים השונים, לגבי ראשיתם של הבתים.

המשנה (4) משמשת כנקודת מוצא לברור הנושא, ופירושה יכול להתוות דרך התייחסות לבתים והשקפותיהם. עם זאת, אין לנו בטחון מלא, שאמנם הבתים ממשיכים ברוחם של הלל ושמאי. (בין אם היו מייסדיהם ובין אם לאו)

א. מחלוקת הסמים (5)

עבין הסמיכה משותף לזוגות, להלל ושמאי ואף לבית-שמאי ולבית - הלל, לפיכך יכול לשמש ברור מחלוקת ממושכת זו כנקודת מוצא, להנבנת רקעם של הבתים. כפשוטה נסבה מחלוקת חגיגה פ"ב מ"ב על סמיכת ראש הקורבן - קורבן יחיד ביום טוב (6) לקיים: "וסמך את ידו" בחגים לא הוקרבו קורבנות פרטיים, כלומר: קורבנות אשם וחטאת; רק קורבנות צבור, שהתורה צוותה עליהם - היו מותרים. אבל, העולה לרגל יכול היה להביא קורבן שלמים וצריך היה להביא קורבן עולה. הזוגות נחלקו בדבר אם סמיכת ידיים מותרת, אף שהיא אסורה, משום שבות בשבת וביום טוב אי, שישלדחות את מצוות הסמיכה מפני השבות.

הואיל ושני הבתים פעלו בחוגי הפרושים, לא ראינו חובה לעצמנו לעסוק בעניינים, שעומדים מחוץ לזושא מחקרנו על מהותם הפנימית של הבתים, כגון: הצדוקים, האיסיים, הנוצרים וכיתות אחרות.

עבודה זו מוגבלת עד לחורבן הבית השני (על אף ששני הזרמים המשיכו לפעול בבירור, לפחות עד להקופת יבנה). זושא העבודה הוא פרושי-פנימי. רוב המקורות הם, לכן, תנאיים ואמוראיים ומעטים הם המקורות החיצוניים, בעיקר: כתבי יוסף בן מתתיהו. אף יוסף לא התכוון לעסוק ביחסים הפנים-פרושיים. למרות שזהלכה והאגדה משלימות זו את זו, נראה שיש להבחין ביניהן, כשמנסים להתחקות אחר שורשי הדברים. ההתייחסות אל המקורות היא כאל אינפורמציה בת הזמן הברור, אך תוך ביקורתיות. הגם שהמקורות אינם מועטים אין אפשרות לבנות תמונת חיים שלמה ומקפת על פיהם; דלות המקורות ניכרת בעיקר במקורות החיצוניים.

לא התכוונו לעבור בחומר הענק הזה על כל נקודה ונקודה, אלא ליצור תמונה מסודרת על מצב המחקר המודרני. הבעיות השונות שבתחום הזושא חייבו פניה ישירה אל המקורות ועיקוב מתמיד אחר דעותיהם של החוקרים השונים.

מ ב ר א

מאתיים השנים, שלפני חורבן בית שני היו שנים תוססות ביותר ורבות תהפוכה לעם ישראל בארץ-ישראל. מבחינה פוליטית עברה המדינה, שהייתה חזית התיכונ בין מצרים בדרום לסוריה בצפון - מתחת שלטון יוון לעצמאות מדינית, להקמת מוסד המלוכה, ששיאו בתקופת הורדוס, לעבר אונדן העצמאות וביטול המלוכה, ועד לבסיון הטראומתי של חורבן הבית. מבחינה דתית - הלכות רבות, שנתקבלו בתקופה זו - תקפות ועומדות עד היום. מבין הכיתות הדתיות הרבות, שפעלו במרחב זמן זה, יצא אף ענף מגזע היהדות - הנצרות. מבחינה תרבותית היתה זו תקופה של מאבק ומתח בין כיתות, בין מעמדות, בין קהילות ואפילו בין איזורים גאוגרפיים שונים. גם מבחינה תרבותית היתה זו תקופה פוריה. הקנון של הנביאים והכתובים עבר עריכה סופית, אף בכתבו ספרים חיצוניים. אך גולת הכותרת היא, ללא ספק, ראשיתה של היצירה התנאית. המפגש התרבותי בין התרבות היהודית לבין שתי תרבויות הענק: היוונית והרומית - היה מפגש מפרה ומסוכן, שממנו יצאה יהדות בית שני לא כמתבטלת בפניהן.

על רקע פוליטי-תרבותי-דתי-לאומי זה צמחו ועלו מפלגות הצדוקים והפרושים. אף הפרושים לא נשארו מפלגה אחידה, אלא התפתחו בה שני תת-זרמים או שני בתים: בית-שמאי ובית-הלל.

בעבודה זו נבסה לעקוב אחר תולדות היחסים בין בית-שמאי לבית-הלל. החלק הראשון של עבודה זו (פרקים 2 - 1) עוסק בבירור השקפת עולמם של שני האישים, הלל ושמאי - שנתנו את שמם לבתים, ובתאור ההשפעות הקודמות עליהם. בחלק השני (פרקים 3 - 5) עבייבנו הוא המאבק עצמו בין שני הבתים, מאפייני הבתים, מידת השפעתם וקבלתם עד לחורבן בית שני כשנקודת השיא היא: ל"ח דבר.

שלמי תודה אני מגיש בזה לרב פרופסור י. צוימן - בהדרכתו התחלתי עבודת מחקר זו; לפרופסור J.Painter מדריכי, שכיוון אותי, סייע לי ועודד אותי באורך רוח ובטוב לב; לפרופסור J.Cumpsty ראש המחלקה ללימודי הדתות באוניברסיטת קייפטאון, אשר דלתו היתה תמיד פתוחה בפני. מעל לכל חב אני תודות, מלים לא יביעון, למדריכי - הרב י. דושינסקי אב"ד - דקייפטאון. היקף ידיעותיו התורניות והכלליות, שורשיו העמוקים בתרבות היהודית, בד בבד עם גישה מחקרית-אנליטית - פתחו בפני שערים לחכמה.

כן יבואו על הברכה הגב' ס. פרנקנטל שסייעה לי בתרגום לאנגלית והגב' גרנץ שהדפיסה דפים אלו.

בני משפחתי הם האחרונים להם אני מודה. רעיתי, נילי, בני ובתי אפשרו לי לבלות את מעט הזמן, שנותר לי לבית, בעבודה על מחקר זה; שותפתי לחיים אף עזרה לי בפועל. בית הורי הוא מקור יניקתי את התרבות היהודית. דומני, שבדפים אלו ימצאו הורי את פירות חיבוכם.

קייפטאון, אדר ב' תשל"ו.

פ ת ח ד ב ר

ספק אם ישנה תקופה הסטורית קרובה יותר לתקופת מדינת ישראל מבחינה
תרבותית, פוליטית, חברתית ודתית - מפרק הזמן של שנות היוכל
האחרון של הבית השני. אין זה מקרה ששיידי מצדה, היכל הספר
(בו מוצגות המגילות הגנוזות) והכותל המערבי הם מסמליה של
מדינת ישראל.

הישראלי בן זמננו יתקשה בהבנת לשון התלמוד; לשון המקרא נתפסת
כרונד ארכאי-מליצי; ואילו המשנה קרובה לעברית של ימינו אפילו
יותר מלשונם של אבות הספרות העברית החדשה, כמו: א. מאפו ומנדלי -
מוכר-ספרים.

סימנים רבים מעידים על כך, שמערכת היחסים הבין-חברתיים פנימיים
במדינה הנאבקת עדיין על קיומה אינם חדשים במהותם, ושכמותם או
קרובים להם שררו בארץ-ישראל במאה הראשונה לספירה הנוצרית.

הדחף העיקרי לעבודת מחקר זו נבע אצלי מתוך רצון לאינטרוספקציה,
להבנה עצמית, לחדירה לשרשי קיומנו ולמקורות מהותנו. על כן
מקווה אני, שברור המאבק בין שני הזרמים בתקופת הבית השני יתרום
להבנת עצמנו היום.

ע מ ו ד

6. נספחים

- 87 - 88 נספח מס' 1 - הקשר בין מחלוקת הסמיכה (שבין בית-שמאי ובית-הלל) לבין ירו. הערות.
- 89 הערות.
- 90 - 94 נספח מס' 2 - שמאי ומשפט הורדה. הערות.
- 95 - 97 הערות.
- 98 נספח מס' 3 - דמויות שנשתמרו במסורות כשרידי אפוזיציה להלל. (א) מנחם.
- 98 - 100 (ב) עקביא בן מהלאל.
- 100 - 103 (ג) בני-בתי-ירא.
- 104 - 108 (ד) יהודה בן דורתאי.
- 108 (ה) מסקנות.
- 108 - 110 הערות.
- 111 - 118 הערות.
- נספח מס' 4 - כנס י"ח דבר. (א) זמנו של הכנס.
- 119 - 121 (ב) השפעת הקנאים, בית-שמאי ואלעזר בן חנניה על כנס י"ח דבר.
- 121 - 123 (ג) ביתוח תוכנן של י"ח דבר.
- 124 - 128 (ד) הערכת הכנס ע"י הדורות שלאחריו.
- 128 - 130 (ה) דרך קבלת ההכרעה בכנס י"ח דבר ובמעמדות אחרים.
- 131 - 135 (ו) י"ח דבר - סיכום.
- 136 - 137 הערות.
- 138 - 149 הערות.
- 150 - 161 7. ביבליוגרפיה.
8. חלק אנגלי:
- 162 - 163 מילון מושגים.
- 164 - 186 סיכום המאבק בין בית-שמאי לבית-הלל לפני חורבן הבית השני.
- 187 - 188 מבוא.
- 189 - 190 תוכן העניינים.

תוכן העניינים

עמוד

1 - 2 תוכן העניינים.

3 - 4 פתח דבר.

5 - 6 מבוא.

חלק א'

7 1. קודמיהם של בית-שמאי ובית-הלל.

7 - 11 (א) מחלוקת הסמיכה.

11 - 14 (ב) מחלוקת הזוגות.

15 - 19 הערות.

20 2. הלל ושמאי - אחרון זוגות.

20 - 22 (א) הלל ושמאי ביחס לזוגות שקדמו להם.

22 - 27 (ב) הלל.

27 - 28 (ג) הלל - כדמות דומיננטית באגדה.

28 - 30 (ד) שמאי - בהלכה ובאגדה.

31 - 40 הערות.

חלק ב'

41 - 44 3. מהלל ושמאי לבית-שמאי ולבית-הלל - התפתחות זרמים קיימים בהלכה.

45 (א) הדים מן החיכוך בין שני הזרמים הפרושיים.

46 - 48 הערות.

49 - 62 4. מצב המחקר בדבר טיבם של ההבדלים בין בית-שמאי לבית-הלל.

63 - 68 הערות.

69 - 74 5. ההלכה והבתים לפני החורבן.

75 - 76 (א) העמות בין הבתים בכנס י"ח דבר.

76 - 78 (ב) הקדמת בית-שמאי לבית-הלל בנוסח המקורות התנאיים כמאפיינת את ההלכה שלפני החורבן.

