

“אנא עבדי דלא תשתכח תורה מישראל” שלושה שפעלו לייסוד תורה בעת השתכחותה יעל שלוסברג

דאמר ריש לקיש: הריני כפרת רבי חייא ובניו.
שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל, עלה עזרא מבבל ויסדה.
חזרה ונשתכחה, עלה הלל הבבלי ויסדה.
חזרה ונשתכחה, עלו רבי חייא ובניו ויסדוה (בבלי, סוכה כ ע”א).

מבוא

האמורא ריש לקיש, חברו של רבי יוחנן ובר הפלוגתא שלו בטבריה של המאה השלישית, סוקר במשפטים קצרים בעלי תבנית ספרותית חוזרת את התפתחות התורה שבעל פה בארץ ישראל. הוא מציין שלוש נקודות על הרצף ההיסטורי שהקשר ביניהן אינו מחוור כל צורכו. בכל אחת מנקודות אלה מוצבת דמות בבליית מוכרת שעלתה מבבל כדי לייסד תורה אחרי שזו נשתכחה בארץ ישראל. מה קושר בין שלושה אישים בבליים אלה, שמאות שנים מפרידות ביניהם: עזרא הסופר (המאה החמישית לפנה”ס), הלל הזקן (המאה הראשונה לספירה) ורבי חייא (המאה השלישית לספירה)? ריש לקיש מתאר באותה לשון את הנסיבות שבהן פעלו שלושתם ואת מהות פעולתם. הנסיבות החוזרות הן השתכחות התורה, ומהות הפעולה היא ייסוד התורה. שני מרכיבים אלה יוצרים לשיטתו חוט מחבר ורציף הנמתח על פני כ־800 שנה.

במאמר זה אינני מתכוונת לעסוק בשאלת האמינות ההיסטורית של אגדות חז”ל, שאלה שנידונה ארוכות במחקר.¹ ברוח דבריהם של בויארין ופרידמן אני רוצה להידרש

* תודתי לרב ד”ר יהודה זולדן, לרב ד”ר מיכאל אברהם, לשראל דגני ולאחי הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ על הערותיהם המחכימות.

1. סקירת מחקר רחבה ראו אצל טרופר, תשע”א, עמ’ 11-26 ובהערות שם. טרופר מתאר בהרחבה את שלוש הגישות הרווחות המייצגות שלושה שלבים בהתפתחות המחקר: הגישה המסורתית ההיסטורית, הגישה הספרותית, שמייצגה החשוב הוא יונה פרנקל, והגישה השלישית, המציגה מעין סינתזה בין שתי הגישות הקודמות, ומייצגיה הנאמנים הם דניאל בויארין, ישעיהו גפני, שמא יהודה פרידמן ועוד. ראו פרנקל, תשל”ח; בויארין, תשנ”ג; פרידמן, תשנ”ג ועוד.

לדברי ריש לקיש מנקודת המבט הרואה בדברים את "ההוויה החזלית" השורשית ואת הערכים המוסריים שביקש ריש לקיש להבליט.² במובן מסוים זוהי נקודת המבט של ה"היסטוריה של האידאות",³ שלפיה הדברים משקפים אידאה תרבותית-רוחנית, ובמקרה הנדון מספקים פרספקטיבה רחבה הנוגעת לאופני שימור המסורת והעברתה מדור לדור. המימרה של ריש לקיש הנדונה כאן אינה סותרת את דברי המשנה הידועה הפותחת את מסכת אבות ומתארת את שרשרת מסירת התורה כשרשרת רציפה אלא להפך: ריש לקיש מציג תמונה מורכבת החושפת גם את הקשיים שהתעוררו בדרך לשמירת רציפות המסורת ואף איימו עליה. בדבריו הוא מדגיש את הסכנה החוזרת, "נשתכחה תורה", ואת דרכי ההתמודדות עימה, "עלו... ויסדוה".

ריש לקיש מציין בדבריו שלוש תקופות היסטוריות, אך בעיניו הציור המרכזי בדבריו הוא כאמור הציור הרעיוני-תודעתי, הנסמך על ראיית שלוש התקופות הנזכרות כתקופות מעבר. תקופות מעבר הן תקופות לימינליות⁴ המתארות עמידה בין שני שלבים או בין שני מצבים.⁵ בשלב הלימינלי מתרחש פירוק של מה שהיה מוכר עד עתה, ולפיכך יש בה ממד מאיים ולעיתים אף הרסני. הייררכיות משפחתיות, חברתיות או דתיות עלולות להתהפך או להיעלם, והמשכיות המסורת המשפחתית, החברתית או הדתית עלולה להפוך בלתי ודאית. בתקופות כאלה, המתרחשות לרוב בעת קטסטרופה, חברות שלמות עלולות לאבד את זהותן הייחודית ואף להיעלם, או לחלופין להצליח למנף את עצמן וליצור קודים חברתיים או דתיים חדשים המשמרים גם זיקה וקשר לעבר. המחקר האנתרופולוגי מצביע על פרקטיקות ועל טקסי מעבר המדגישים את חשיבות שלב המעבר⁶ ויוצרים אפשרות גם לשימור וגם ליצירת שינוי וצמיחה.

ההלכה מכירה גם היא במציאות הלימינלית: היא מכירה את שלב המעבר של 'בין השמשות', הזמן שהוא לא יום ולא לילה ויש בו משניהם,⁷ את 'ערב שבת בין השמשות',⁸

2. ראו דברים ברוח זו אצל פרידמן, תשס"ז, עמ' 83, 120.

3. בויראין, תשנ"ג, עמ' 105.

4. סיפיות. המקור הוא מהמילה הלטינית liminal, שפירושה סף.

5. מצב זה תואר באריכות במחקר האנתרופולוגי, ושם הוא אף הוגדר לראשונה שלב העומד בפני עצמו ופעמים רבות אף מצריך טקסי מעבר משלב אחד למשנהו. לסקירה ממצה ורחבה עיינו בוויקיפדיה <https://en.wikipedia.org/wiki/Liminality> וכן אצל טרנר, 2009, בעיקר עמ' 125-167, ועמ' 169-208.

6. ראו באריכות אצל טרנר, שם.

7. בהגדרת הגמרא זהו זמן הספק: "תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה" (בבלי, שבת לד ע"ב). הגמרא מסתפקת בין שלוש אפשרויות ביחס לזמן זה: או שהוא עדיין יום, או שהוא כבר לילה, או ש"יש בו משניהם", כדברי רש"י. בהמשך הסוגיה מפרטת הגמרא איך נקבע בדיוק זמן זה.

8. משנה, אבות ה, ו ומקבילות. רבי צדוק הכהן מלובלין (1823-1900) מציין את ייחודו של זמן זה כנקודת תפר שלפניה רק הקב"ה פועל בבריאה, ואילו ממנה ואילך האדם יכול ונדרש לפעול. ראו פרי צדיק פרשת תצווה אות ה.

שהוא שלב המעבר מחול לקודש, את המעבר מגיל הילדות לבגרות אצל נערים ונערות⁹ ועוד. המעברים הללו מתאפיינים בחוסר בהירות, בתלישות של 'לא פה ולא שם', אך גם טומנים בחובם את האפשרות להוליד משהו חדש ושונה מקודמו.

באופן דומה אני רוצה להתבונן במימרה של ריש לקיש, הבוחנת את הסכנות ואת הסיכויים המונחים אלו גם אלו בתשתיתה של תקופה לימינלית: שלוש תקופות המעבר שריש לקיש מציג מתאפיינות לדעתו בתהליכים זהים, שהוא מגדיר 'שכחה' מחד גיסא ו'ייסוד' מאידך גיסא. המימרה מזמינה דיון במושגים אלה מתוך זיקה לשלושה אישים שחיו בתקופות מעבר: עזרא פעל במעבר מגלות בית ראשון לשיבת ציון, הלל פעל במעבר מתקופת הזוגות לתקופת התנאים, ורבי חייא פעל במעבר מתקופת התנאים לתקופת האמוראים. במרכז הדיון עומדת אפוא הבנת משמעות התהליכים שעליהם הצביע ריש לקיש.

ברצוני להשתמש במימרה של ריש לקיש כבקרש קפיצה המאפשר לבחון כיצד יכולה להתפרש "השתכחות התורה" בכל אחת מתקופות המעבר הנזכרות, ואיך יכול להתפרש 'ייסוד תורה' שמציע כל אחד מן האישים העולים מבבל. במילים אחרות, אני רוצה לבחון את הסכנות ואת הסיכויים הטמונים בשלוש התקופות הלימינליות שעליהן הצביע ריש לקיש. אעסוק בשאלה מה משותף למושגים 'השתכחות תורה' ו'ייסוד תורה', אך גם בשאלה מה מייחד ומאפיין כל אחת מהן. העיסוק במיוחד ולא רק בדומה מגלה כי לאותו מושג אפשר לצקת תכנים שונים זה מזה המשרתים את אותה אידאה רעיונית. עוד דומה כי הקישור שריש לקיש יוצר בדבריו פותח פתח לעיון בהשפעה הרב־דורית ובדו־שיח הנערך בין הדורות, דו־שיח בעל משמעות רעיונית וערכית החוצה גבולות של זמן ומקום, אף שהוא ודאי מושפע משניהם. מטרת סקירת ההיבטים ההיסטוריים שיובאו לאורך המאמר היא להציע את הרקע לדיון האידיא־רעיוני בשאלת דרכי שמירת רציפות המסורת, שאלה שהיא במהותה רב־דורית ורלוונטית בכל תקופה. אני רוצה להציע שריש לקיש מציג דיון בעל שלושה שלבים, אף שהוא אינו מפרט את המרכיבים הפרטיים של כל שלב: (א) אבחון מצב לימינלי, מצב של מעבר; (ב) הגדרת הסכנות: 'נשתכחה תורה'; (ג) הצעת הפתרונות: 'ייסוד תורה'. השימוש בתבנית הספרותית החוזרת מסייע להצגת הדיון לפי שלבים אלו.

עזרא הסופר

א. "משנשתכחה תורה עלה עזרא מבבל ויסדה"

הסקירה ההיסטורית התנ"כית המתארת את ימי השלטון הפרסי נשענת בעיקרה על ספר עזרא־נחמיה, וכן על נבואות חגי, על חלק מנבואות זכריה ומלאכי ואף על מגילת אסתר.¹⁰ אף המקורות החוץ־מקראיים על התקופה, כולל הארכאולוגיים, מועטים. אפשר לקבוע כי לספר עזרא־נחמיה מסגרת כרונולוגית־היסטורית משלו, והוא נוגע לשנים 538-400 לפנה"ס. בספר מוזכרים תאריכים לא מעטים המצביעים על תודעת זמן, ואף שהספר חסר "שלד כרונולוגי", כפי שטענה יפת,¹¹ אפשר להראות שהוא נדרש לשתי תקופות היסטוריות בתולדות עם ישראל: הראשונה - תקופת הקמת בית המקדש וחנוכתו (עזרא א-ו), והשנייה - תקופת פעולתם המשותפת של עזרא ונחמיה החל מעליית עזרא (עזרא ז) ועד סוף תקופת נחמיה (נחמיה יג). בין שתי התקופות מפרידות כשישים שנה שאין להן כל אזכור בספר עזרא־נחמיה, ויתרה מזאת: מפני שהן מוצגות זו לצד זו, חנוכת המקדש (בעזרא ו, טו-כב) ומייד לאחריה עליית עזרא (עזרא ז, א-ו), נוצר, למרות פער הזמנים, קשר אסוציאטיבי של רציפות.

התקופה השנייה, תקופת עזרא ונחמיה, מוצגת כתקופה רצופה שבתחילתה עזרא פועל לבדו, בסופה נחמיה לבדו, ובמרכזה פועלים שני האישים יחדיו.¹² על אף החלוקה הפנימית לשני שלבים בשיבת ציון, ודאי שמדובר בתקופת המעבר שבין בית ראשון לשני, ותקופה זו יצרה, כפי שנראה להלן, ערעור שסיכן את כל סדרי החיים שהיו בימי בית ראשון.

ב. השתכחות תורה

עזרא הגיע לירושלים בראש קבוצת עולים של כ־1,750 איש בראש חודש אב בשנת שבע לארתחשסתא, שהיא שנת 458 לפנה"ס. עם בואו פגש עזרא מציאות דתית וחברתית מורכבת ורבת פנים שאפשר לתארה במטבע הלשון 'השתכחות תורה'.

פן אחד היה הפגיעה בזוהות היהודית, שבאה לידי ביטוי בעיקר בנישואי התערובת שפשו בקרב כל שדרות העם,¹³ ופן אחר היה פגיעה בחיים הדתיים שנבעה מא־הכרת דברי התורה ומרפיון גדול בקיום מצוות. שתי הקטגוריות מייצגות לדעתי את השתכחות

10. לעניין חיבורו של ספר דברי הימים בתקופה הפרסית ראו בבלי, בבא בתרא טו ע"א; יפת, תשע"ז, א, עמ' 294-308.

11. יפת, שם, עמ' 176.

12. על זיהוי מלכי פרס וסדר זמנים אחר על פי חז"ל ראו מיליקובסקי, תשע"ג, עמ' 462-475. עוד ראו בבלי, מגילה יא ע"ב; ראש השנה ג ע"ב; רש"י לעזרא א, א; שם ה, א ועוד.

13. ראו עזרא ט, א-ב; שם י, ז-יב; שם יח-מד; נחמיה ט, א; שם י, לב; שם יג, כג-כח.

התורה בימיהם של עזרא ונחמיה, ובשתייהן טיפל עזרא (ובהמשך גם נחמיה) במסגרת ההרשאה הרחבה שקיבל מהמלך ארתחשסתא להקים בתי דין.

הפגיעה בזהות היהודית: נישואי תערובת

לדברי יפת, תקופת עזרא ונחמיה היא "אחת התקופות החשובות ביותר לעניין הגדרת הזהות הישראלית"¹⁴, וסוגיית הנשים הנוכריות היא ממרכיבי היסוד של הגדרה זו. סמוך מאוד לבואו נחשף עזרא למציאות הקשה השוררת בקרב היהודים היושבים בירושלים ובסביבותיה:

וְכָלֹת אֵלֶּה נָגְשׁוּ אֵלַי הַשָּׂרִים לֵאמֹר לֹא נִבְדְּלוּ הָעָם יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמִּי הָאֲרָצוֹת כְּתוּעַבְתִּיהֶם לְכַנְעֲנֵי הַחִתִּי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמֹּנִי הַמֶּאֲבִי הַמִּצְרִי וְהָאֱמֹרִי. כִּי נִשְׁאוּ מִבְּנֹתֵיהֶם לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ זֶרַע הַקֹּדֶשׁ בְּעַמִּי הָאֲרָצוֹת וַיֵּד הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הִיתָה בַּמַּעַל הַזֶּה רָאוּנוּ (עזרא ט, א-ב).

אף הנביא מלאכי, בן התקופה,¹⁵ הוכיח את העם על חטא נישואי התערובת: "בְּגִדֵּה יְהוּדָה וְתוֹעֲבָה נַעֲשׂוּתָה בְּיִשְׂרָאֵל וּבִירוּשָׁלַם כִּי חָלַל יְהוּדָה קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהֵב וּבָעַל בַּת אֵל נֹכֶר" (מלאכי ב, יא).

מהמסופר בספר עזרא עולה כי יד כל שדרות העם הייתה במעל - "מעל הגולה" - שרים ופשוטי עם, כהנים ולוויים, ובהמשך מתברר כי גם במשפחת הכהן הגדול פשה הנגע.¹⁶ נישואי התערובת אף מחקו מרכיבי זהות בסיסיים כמו השפה העברית: "גַּם בְּיָמִים הָהֵם רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים הַשִּׁבִּי נָשִׁים אֲשֶׁדְּדוּת עֲמֻנִית מוֹאֲבִית. וּבְנֵיהֶם חָצִי מְדַבֵּר אֲשֶׁדְּדוּת וְאִינֶם מְכִירִים לְדַבֵּר יְהוּדִית וְלִשְׁוֹן עִם וָעָם" (נחמיה יג, כג-כד).

את נישואי התערובת כינה עזרא "מעל הגולה": העם מועל בייעודו הפרטיקולרי ומתערב בעמים הנמצאים בארץ, עובר ביודעין על ציווי תורה מפורשים האוסרים חיתון עם עמי הארץ. כשהתורה מצווה "וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בְּתֶךְ לֹא תִתֵּן לְבָנְךָ וּבְתוּךָ לֹא תִקַּח לְבָנְךָ" (דברים ז, ג),¹⁷ היא מנסה ליצור חסמים שייצרו הפרדה ברורה בין עם ישראל לעמים השכנים כדי לשמר זהות יהודית מובחנת ולמנוע כניסה של עבודה זרה. המציאות שפגש

14. יפת, תשע"ז, א, עמ' 132.

15. לזהותו של הנביא מלאכי ראו: "תניא, אמר רבי יהושע בן קרחה: מלאכי זה עזרא, וחכמים אומרים מלאכי שמו..." (בבלי, מגילה טו ע"א).

16. נחמיה יג, כח; בבלי, סנהדרין צג ע"א: "ויהושע היה לבש בגדים צואים" (זכריה ג, ג), וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים? אלא, מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן".

17. ראו שמות לד, יא-טז; דברים ז, א-י; שם כג, ד-ט.

עזרא שונה בתכלית מזו הנדרשת בתורה, ונראה שזו המציאות המלווה את יושבי הארץ זה עשרות שנים.¹⁸

מאז חורבן ממלכת ישראל וגלות עשרת השבטים בידי ממלכת אשור בשנת 722 לפנה"ס נחשפה החברה היהודית למציאות שלא הכירה קודם לכן: למעט קבוצה קטנה הוגלו עשרת השבטים ונעלמו, ולאחר ישראל הובאו תושבים זרים שהביאו מלכי אשור בהתאם למדיניות ההגליות שלהם. לאחר חורבן בית ראשון, בשנת 586 לפנה"ס, נשאר בארץ קיבוץ יהודי דל, וקיבוצים יהודים גדולים נהוו מחוץ לגבולות הארץ, ברחבי האימפריה הבבלית. כלומר, נוצרה מציאות המורכבת מיישוב יהודי בארץ ישראל מחד גיסא ומיהדות התפוצות מאידך גיסא. האימפריה הפרסית, שמדיניותה הכללית אפשרה גם את חזרת היהודים לארצם, גרמה, כפי שתיארה יפת, תוצאה מעניינת: "בתקופת שיבת ציון היו קיימים בארץ שלושה קיבוצים יהודיים מוגדרים בעלי קווי ייחוד משלהם, שניים ותיקים ואחד חדש: הישראלים שלא הוגלו בידי מלכי אשור [...] אנשי יהודה ובנימין שלא גלו עם החורבן הבבלי [...] וקיבוץ חדש שהלך והתהווה במהלך התקופה הפרסית 'קהל הגולה', כלומר השבים מהגולה".¹⁹ יפת קבעה: "על פי השקפתו של ספר עזרא נחמיה כל תושבי הארץ שאינם 'שבי גולה' הם נוכרים, 'עמי ארצות',²⁰ וביקרה את העמדה הבדלנית, הנוקשה לדבריה, שהציג עזרא. שלא כדבריה נראה לי יותר לטעון שמאחר שאכן פשו נישואי התערובת בקרב העם היושב בציון, עזרא, המיוחס עד אהרן הכהן ועסק גם בבירור ייחוסן של המשפחות העולות,²¹ ראה דווקא בעולים את מי שראויים להכתיב את קוד הזהות היהודית המתחדשת, ובפעולות שנקט קיבל עליו אחריות לעיצוב זהות זו ולתיקון הפגמים שנתגלו בקרב יושבי הארץ. עזרא ונחמיה היו ערים היטב למורכבות הטיפול בסוגיית הנשים הנוכריות, ולכן עסקו בסוגיה זו במגוון דרכים ולאורך שנים ארוכות, ולמרות זאת לא ברור אם היא באה על פתרונה המלא.

18. בין חנוכת בית שני, בשנת 6 לדרייוש, 516 לפנה"ס, לבין עליית עזרא, בשנת 458 לפנה"ס, עברו 58 שנים שספר עזרא אינו מספק כל מידע עליהן. 58 שנה שהן בבחינת 'יום קטנות', שנים של התרופפות הקשר למקדש, לתורה, וכפי שאנחנו רואים, גם לזהות היהודית.

19. יפת, תשע"ז, א, עמ' 133. בהמשך ציינה יפת את ההבדל המעניין שביחס הנביאים בני התקופה (חגי וזכריה) ליהודים היושבים בארץ ובין יחס המנהיגים (עזרא ונחמיה) לאותה קבוצת אנשים: בפי הנביאים נקראים כלל היהודים תושבי הארץ 'שארית ישראל', 'השארית' ו'עם הארץ', ואילו ספר עזרא נחמיה מכיר את 'שבי הגולה', 'בני הגולה' או 'הגולה'. מובן שהנביאים חגי וזכריה והמנהיגים עזרא ונחמיה מדברים על אותה קבוצת אנשים, אלא שהנביאים רואים בתושבי הארץ שנשארו בה את הקבוצה העיקרית ואת נותני הטון מבחינת הזהות היהודית, ואילו עזרא ונחמיה רואים דווקא בגולים השבים מבבל את נותני הטון וקובעי הזהות היהודית.

20. שם, עמ' 137.

21. ראו רשימות היחס הארוכות: עזרא ב; שם ח; שם י; נחמיה ג; שם ז; שם י. רבות נכתב על רשימות אלו. ראו לדוגמה זר כבוד, תש"ם, בפירושו לפרקים אלו, וכן בגמרא: "אמר רבי אלעזר: לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת נקיה ועלה" (בבלי, קידושין סט ע"ב) ובהמשך הגמרא.

הפגיעה בחיים הדתיים הנובעת מאי־הכרת דברי התורה

הפן השני בהשתכחות התורה, שעניינו הפגיעה בחיים הדתיים הנובעת מאי־הכרת דברי התורה שבכתב, כלומר שכחה ממשית של דברי התורה ועקב כך רפיון גדול בקיום מצוות, עולה ממקומות מספר בספר עזרא־נחמיה: בבכי העם בעת תפילת עזרא (עזרא י, א-ג), ובמובהק במעמד קריאת התורה לפני העם בראש השנה (נחמיה ח). בפסוקים אלה מודגש שוב ושוב תפקידם של הלויים 'המבינים את העם', שעליהם מוטל לתרגם ולהסביר לעם את דברי ספר התורה הנקראים מפי עזרא, ותפקידם אף לעודד את העם הבוכה בשומעו את דברי התורה שהוא אינו מקיים:

וַיִּקְרָאוּ בְּסֵפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפְּרֹשֶׁ וְשׁוֹם שָׁכַל וַיְבִינּוּ בְּמִקְרָא. וַיֹּאמֶר נְחֻמְיָה הוּא הַתְּרַשָּׁתָא וְעֶזְרָא הִכְהֵן הַסֵּפֶר וְהַלְוִיִּם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם קִדְּשׁ הוּא לֵה' אֱלֹהֵיכֶם אֶל תִּתְאַבְּלוּ וְאֶל תִּבְכּוּ כִּי בּוֹכִים כָּל הָעָם כְּשִׁמְעָם אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. וַיֹּאמֶר לָהֶם לָכוּ אֲכָלוּ מִשְׁמֵנִים וְשָׁתוּ מִמִּתְקִים וְשָׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נֶכֶן לוֹ כִּי קִדְּשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנָיו וְאֶל תַּעֲצֹבוּ כִּי חֲדָוֹת ה' הִיא מַעֲזָכֶם (נחמיה ח, ו-י).

ייתכן כי גם האזכור החוזר של התורה - "סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה" (נחמיה ח, א), "תּוֹרַת הָאֱלֹהִים" (שם, ח), הקריאה "וְכִתְּוָה יַעֲשֶׂה" (עזרא י, ג) ובעיקר הביטוי "וַיִּמְצְאוּ כְּתוֹב בְּתוֹרָה" (נחמיה ח, יד) מעידים על הצורך לחזק את הקשר בין העם לבין התורה. עזרא היה "סֵפֶר מְהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה" (עזרא ז, ו) ואילו העם לעיתים קרובות לא ידע כלל מה כתוב בתורה. הכינוסים הגדולים שבראשם עמד עזרא נועדו בין השאר לצמצם פערים אלו, ונעמוד על כך בהמשך.²² מכל האמור לעיל עולה בבירור תמונת המצב הקשה שמצא עזרא עם עלייתו ארצה בשנת 458 לפנה"ס. גם בראייה רטורספקטיבית הבין ריש לקיש שמצב זה איים על המשך רציפות העברת המסורת, ולכן הגדיר אותו 'השתכחות תורה'. מעתה מוטל על עזרא 'לייסד תורה'.

ג. ייסוד תורה

עזרא עשה כמה פעולות שאפשר להגדירן 'ייסוד תורה' ונועדו לטפל בסוגיות שהוזכרו לעיל. באמצעות כינוסים פומביים, כריתת בריתות ואמנות במעמד כל העם וחגיגת החגים בירושלים ברוב עם הוא פעל לחיזוק המודעות והזהות היהודית, לחיזוק קיום המצוות בעם ולפתרון סוגיית הנשים הנזכרות.

22. אף במישור החברתי בלטה התנהגות פוגענית ולא מוסרית כלפי החוליות החלשות בחברה, והתנהגות זו נחשפה בעת בניית החומה על ידי נחמיה, כמתואר בנחמיה ה, א-ה. תגובתו הנחרצת של נחמיה חוללה שינוי מיידי, והיא מעידה על החשיבות שהוא ייחס לתיקון המצב החברתי באמצעות החלת דיני התורה שנזנחו.

עזרא הכיר בכוחם של הטקסים ושל ההתכנסויות הפומביות של העם כולו סביב המקדש בירושלים. הוא ראה בהם אמצעי להנחת תשתית ליצירת זהות קיבוצית והשתייכות למעגל לאומי מובחן. רבות מפעולותיהם של עזרא ושל נחמיה נשאות אופי פומבי ונעשות לעיני כל העם ובהשתתפותו הפעילה. הטקסים נערכים באופן שהכול יוכלו לראות ולשמוע: "וַיַּעֲמֵד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדַּל עֵץ אֲשֶׁר עָשָׂה לְדָבָר [...] וַיִּפְתַּח עֶזְרָא הַסֹּפֵר לְעֵינֵי כָל הָעָם כִּי מַעַל כָּל הָעָם הָיָה וּכְפָתְחוּ עֲמָדוֹ כָּל הָעָם" (נחמיה ח, ד-ה). עם זאת הבין עזרא שבכוחו של הטקס, אף שהוא מזכיר את מעמד הקהל,²³ לא די לחולל שינוי, והקפיד לשתף את הנציגות הבכירה של העם בכל אחד מהטקסים.²⁴ הוא פנה ישירות לעם והקשיב לדבריהם,²⁵ ולמעשה התנהל כמנהיג המעורר את העם לפעולה וממתין ליוזמות הבאות ממנו. כך הוא בחר לטפל בבעיית הזהות היסודית של התקופה, נישואי התערובת: עם הגעתו לירושלים פנו אליו שרי העם והעלו את סוגיית הנשים הנוכריות. עזרא התפלל ונקט פעולות אֵבֶל לעיני העם (קרע את בגדיו, ישב משומם על הארץ), אך למעשה לא הציע פתרון אלא המתין עד שהעם, שנאסף סביבו, יציע כיוון לפתרון:

וְהַתְּפַלֵּל עֶזְרָא וְהַתְּוַדֹּתוֹ בְּכֹה וּמִתְנַפֵּל לִפְנֵי בֵּית הָאֱלֹהִים נִקְבְּצוּ אֵלָיו מִיִּשְׂרָאֵל קָהָל רַב מְאֹד אָנָשִׁים וְנָשִׁים וְיָלְדִים כִּי בָכּוּ הָעָם הָרַבָּה בְּכֹה. וַיַּעַן שְׂכַנְיָה בֶן יִחִיָּאל מִבְנֵי עֵילָם וַיֹּאמֶר לְעֶזְרָא אֲנַחְנוּ מַעֲלֹנוּ בְּאֱלֹהֵינוּ וְנָשָׁב נָשִׁים נְכָרִיּוֹת מֵעַמֵּי הָאָרֶץ וְעַתָּה יֵשׁ מִקְוֶה לְיִשְׂרָאֵל עַל זֹאת. וְעַתָּה נִכְרַת בְּרִית לְאֱלֹהֵינוּ לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם בְּעֶצֶת אָדָמִי וְהַתְּרָדִים בְּמִצְוֹת אֱלֹהֵינוּ וְכַתּוּרָה יַעֲשֶׂה. **קוֹם כִּי עָלֶיךָ הַדָּבָר וְאֲנַחְנוּ עִמָּךְ חֶזֶק וַעֲשֵׂה** (עזרא י, א-ד).

ולמרות הקריאה 'קום!' [...] חזק ועשה! לא פעל עזרא, שכן התברר לו שהעם עדיין אינו בשל למהלך: "וַיַּעַן כָּל הַקָּהָל וַיֹּאמְרוּ קוֹל גָּדוֹל כֵּן כְּדַבְּרֶךָ עָלֵינוּ לַעֲשׂוֹת. אֲבָל הָעָם רַב וְהָעֵת גְּשָׁמִים וְאִין כֹּחַ לַעֲמֹד בַּחוּץ וְהַמְּלָאכָה לֹא לְיוֹם אֶחָד וְלֹא לְשָׁנִים כִּי הָרַבִּינוּ לַפֶּשַׁע בְּדַבְּרֵךָ הַזֶּה" (שם, יב-יג). אז הציע העם להקים ועדה שתרכז את רשימת המשפחות שיש בהן נישואי תערובת,²⁶ אך למעשה לא קרה דבר עד שהחליט העם לפעול כשבע שנים אחר כך, אחרי בואו של נחמיה, והוציא את הנשים הנוכריות.²⁷

23. להשוואה בין המעמד בנחמיה למעמד הקהל ראו יפת, תשע"ז, ב, עמ' 474-477; זולדן, תש"ף, הקהל ומועדי תשרי בבית שני, ובייחוד הערה 12.

24. ראו עזרא י, טו; נחמיה ח, א-ד; שם ט, ד-ה; שם י, א-כט.

25. ראו עזרא י, י"ד; נחמיה ח-ט.

26. נחמיה י, יב-יז.

27. שם ט, א-ב. גם בכינוס הגדול המתואר בנחמיה פרק ח העם הוא היוזם: "וַיֹּאסְפוּ כָּל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוּב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמַּיִם וַיֹּאמְרוּ לְעֶזְרָא הַסֹּפֵר לְהָבִיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה יְדֻדָּא בֶן שִׁינָא (נחמיה ט, א). הדבר קורה שוב בסוגיית יישוב ירושלים (נחמיה יא, א-ב). אף שכבר עם סיום

בדרך פעולה זו אני רואה דפוס מנהיגות ייחודי התואם את המגמה המרכזית של עזרא: הפיכת העם לשותף מרכזי פעיל בתהליך השינוי שהוא מוביל עם נחמיה. בעיניי זהו דפוס המנהיגות שהטמיע עזרא, ואחריו גם נחמיה, והוא שונה בתכלית מדפוס המנהיגות של ימי בית ראשון, הנשען על מלך ונביא. עזרא ונחמיה הבינו שהתקופה החדשה צורכת דפוס מנהיגות אחר, וניסו לעורר את העם לשותפות ולקבלת אחריות. כפי שהראינו, בכונת מכוון הם לא זירזו תהליכים עד שאלו הבשילו בקרב העם.²⁸ נראה לי כי זהו התהליך המכונה בפי חז"ל "הדור קבלוה" (בבלי, שבת פח ע"א), או בלשון מאוחרת: "אתערותא דלתתא". למעשה אפשר להראות שמרבית ההכרעות המרכזיות בספר עזרא-נחמיה התקבלו במהלך טקסי פומבי של כריתת ברית וחתימה על אמנות במעמד העם כולו, זאת כחלק משינוי שיטת המנהיגות הצומחת מלמטה, ואולי אף מתוך הבנה אינטואיטיבית כי יציאה ממצבאות לימנילית לשלב הבא צורכת סוג של טקס. לפיכך פעל עזרא עם העם לשינוי המצב ולתיקונו. הוא פעל עם העם יחד לייסוד תורה.

ד. ביסוס עולם התורה

בקטגוריה השנייה של השתכחות תורה שזיהה עזרא עם בואו לירושלים, והיא הפגיעה בחיים הדתיים הנובעת מאי-הכרת דברי התורה שבכתב ומהרפיון הגדול בקיום מצוות, פעל עזרא בדרכים מספר שמטרתן להנכיח את התורה בקרב העם ולהנגישה לו. במרכז המהפך שיזם עזרא עמדה העברת לימוד התורה והוראתה מידי הכהנים לידי החכמים והעם כולו.²⁹ אף שעזרא עצמו היה כאמור כהן המיוחס עד אהרן הכהן,³⁰ הוא לא שימש בכהונה כלל, ובהיותו גם 'סופר מהיר בתורת משה' חיזק דווקא את מעמד הסופרים

בניית החומה מתברר כי "העיר רחבת ידיים והעם מעט בתוכה" (נחמיה ז, ד), נחמיה אינו כופה פתרון אלא ממתיך ליוזמת ההגדרות שתעלה מן העם.

28. כהן, תשס"ט, עמ' 83. ערך השוואה מעניינת בין אירועי חודש תשרי בעזרא ג, תקופת עליית זרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, ובין אירועי חודש תשרי בנחמיה ח, תקופת עליית עזרא ונחמיה. הוא הצביע על נקודות דמיון רבות בין שני האירועים והדגיש בעיקר את נקודות השוני, המצביעות לדבריו על "מהפך דרמטי בתולדות הפולחן בימי בית שני" שם. השינויים מעידים על "מעבר מהקרבה במקדש אל הקריאה בספר התורה", וספר התורה מועמד במרכז החוויה הדתית. בהצביעו על הסיבות למהפך, כהן תולה אותן בעיקר "בשינוי ברצון העם להרחיב את היקף השתתפותם בחיים הדתיים", מה שלא מתאפשר כשהמקדש הוא העומד במרכז החוויה הדתית והכהנים הם הפעילים המרכזיים (וראו גם שם הערה 17, שבה הוא מציג עוד כמה הסברים שאינם מרכזיים בעיניו). מאחר שההבדל העיקרי בין שני המקורות הוא השיתוף הרחב והמקיף של העם ביוזמתם, ובה בעת התמעטות תפקיד המנהיגים, הוא הסיק שהמהפך מתרחש בעיקר עקב השינוי שחל בעם ורצונו להרחיב את השתתפותו בחיים הדתיים. לדעתי השינוי הזה מתרחש עקב **תפיסת מנהיגות אחרת של עזרא**, שהוא מטמיע בתהליך איטי בקרב העם, כפי שהראיתי לעיל.

29. ראו להלן את דברי מנחם אלון על כנסת הגדולה.

30. ראו עזרא ז, א-ה, פירושו של זר כבוד, תש"ם, על הפסוקים והערות 1-2.

והחכמים ופעל בקרב העם להטמעת התורה הן באמצעות תקנותיו,³¹ הן באמצעות הקמת כנסת הגדולה והן באמצעות קריאת התורה והנגשתה במעמדים למיניהם. נראה שההשוואה שערכו חז"ל בין דמותו של עזרא לדמותו של משה,³² השוואה שהייתה מוכרת גם לריש לקיש, יסודה גם הוא ברעיון שעזרא משיב את העם אל התורה באמצעות השבת התורה אל העם. כמה מתקנותיו עוסקות בכך, כגון תקנת הקריאה בתורה במנחה של שבת ובכל שני וחמישי ואף שינוי כתב התורה, לפי חלק מהדעות בחז"ל, מכתב דעץ לכתב אשורי³³ וקביעת נוסח התורה³⁴ מטרתן להנגיש לעם את התורה שבכתב.³⁵ עוד יש להדגיש כי גם בכריתת האמנה³⁶ קיבל עליו העם בהנהגת עזרא ונחמיה כמה התחייבויות, שהמושותף להן, לדברי קיל,³⁷ הוא היותן מצוות דרבנן הנקבעות מכוח התורה שבעל פה. **ייסוד התורה קשור אפוא גם לחיזוק מעמד התורה שבכתב וגם לחיזוק מעמד התורה שבעל פה בקרב כל שכבות העם.**

31. בבלי, בבא קמא פב ע"א. הבולטת לענייננו היא התקנה לקרוא בתורה בכל שני וחמישי. הסבר מפורט לתקנת עזרא ולפעולות אחרות שלו, כגון שינוי הכתב ועוד, ראו אצל שציפנסקי, תשמ"ז, עמ' 86 הערה 94. את מאמרו הוא מסיים בדברי ר"ש מקינון: "כל תקנה שנאמרה בתלמוד סתם היא תקנת עזרא".

32. "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו אלמלא קדמו משה" (בבלי, סנהדרין כא ע"ב) ועוד. ראו על כך בהרחבה במאמרו של זולדן, תש"ף, בעיקר עמ' 444-446. עוד על המקורות המשווים בין עזרא למשה ראו אצל ברמר, 2018, עמ' 1-12.

33. תוספתא, סנהדרין ד, ה; ירושלמי, מגילה א, ח (עא ע"א-ע"ב); בבלי, סנהדרין כא ע"ב - כב ע"א; זבחים סב ע"א; אבות דרבי נתן, נוסח ב, לו (מהדורת שכטר, ניו יורק תשנ"ז, עמ' 98). במאמרו המקיף הצביע נאה על האתגר הפרשני והאידיאולוגי שעמד בפני חכמים בבואם לדון בשינוי כתב התורה. הוא השווה בין מסורת חז"ל למסורת שנשתמרה בספר החיצוני חזון עזרא והוכיח את הראייה המורכבת של חז"ל בדבר שאלת שינוי הכתב. לטענתו, בשל אופיים הרדיקלי של המקורות החז"ליים על שינוי הכתב, "מציאותן בתלמוד מקנה להן אמינות וחשיבות רבה" (נאה, תשס"ח, עמ' 129). נאה ניתח את שלוש הדעות שבתוספתא בנוגע לשינוי הכתב ודן בדעה הרדיקלית מהשלש - דעת רבי יוסי - בהשוואת גרסת הבבלי לגרסת התוספתא. הוא הצביע על חולשת הבבלי וטען שמהתוספתא עולה שמה שנתן עזרא הוא טקסט חדש שניתן בלשון הארמית ובכתב חדש, שהוא הכתב הארמי-אשורי. במילים אחרות, הוא ייחס לעזרא את תרגום התורה לארמית. עם זאת הוא הודה: "קשה להימלט מן המסקנה שמוטיב החלפת הכתב הוא חלק מהותי של המסורת" (שם, עמ' 136, וראו הערות 54-55 שם). בין שמדובר בתרגום התורה לארמית ובין שבשינוי כתב התורה לכתב אשורי, הדברים מתאימים למגמה שאנו מצביעים עליה, והיא רצונו של עזרא להנגיש את התורה לעם (הדובר ארמית) ולחזק את הקשר שלו לתורה וללימודה. עוד בעניין זה ראו זולדן, תש"ף, עמ' 450-454 והערה 15, וכן שם, עמ' 449.

34. על שלושה ספרים שנמצאו בעזרה ראו הברייטא בירושלמי, תענית ד, ב (סח ע"א) ומקבילות; וכן הבלין, תשס"א.

35. חתימת התנ"ך, המיוחסת לאנשי כנסת הגדולה (בבלי, בבא בתרא טו ע"א; אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק א), אף שהיא כנראה מאוחרת לימי עזרא, ממשיכה את דרכו ואת תפיסתו.

36. נחמיה י'.

37. קיל, תשכ"ג.

כפי שראינו, בספר עזרא נחמיה בולטים מאוד המעמדים שבהם קוראים בתורה בפומבי לעיני כל העם ובהשתתפותו הפעילה.³⁸ ואולם אין זו רק קריאה טקסית, אלא מתלווה אליה פעולה אקטיבית 'להבין את העם', כלומר להסביר לעם את הנשמע, ולכן עזרא ונחמיה מעמידים את המבינים' לצד עזרא.³⁹ תפקידם הוא כאמור להיות "מְבַיְנִים אֶת הָעָם" (נחמיה ח, ט), "לְהַשְׁכִּיל אֶל דְּבַר הַתּוֹרָה" (שם, יג) ולפרשה "מִפְּרֹשׁ וְשׁוֹם שְׂוֹכֵל" (שם, ח).⁴⁰

נראה כי עזרא ערך במעמדים אלה הליך פומבי של דרישת התורה וחזק בהם הן את מעמד התורה שבעל פה הן את מעמד החכמים. בראייה הרטרואספקטיבית של חז"ל מודגש עניין ביסוס התורה שבעל פה, מפעל שהם היו שותפים לו לאורך מאות שנים כחלק משמירת רציפות העברת המסורת והעברתה מדור לדור. המימרה של ריש לקיש שאנו עוסקים בה מצביעה על עזרא, שניצב בנקודת מעבר בעלת מאפייני שכחה רבים, ולמרות זאת הצליח לחולל שינוי מהותי לדורו ולדורות.

ה. הקמת כנסת הגדולה

חז"ל הדגישו עוד כמה פעולות של עזרא ובית דינו⁴¹ שמטרתן להעביר את המוקד הדתי מהמקדש ללימוד התורה כדי לשקם את העולם היהודי ולהעמיד דפוס חדש לדורות. החשובה שבפעולות אלה היא הקמת כנסת הגדולה: "מִשָּׁה קָבַל תּוֹרָה מִסִּינִי, וּמִסְכָּרָה לִיהוֹשֻׁעַ, וְיִהוֹשֻׁעַ לְזִקְנִים, וְזִקְנִים לְנָבִיאִים, וְנָבִיאִים מִסְכָּרָה לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים, הָיוּ מְתוֹנִים בְּדִין, וְהָעֲמִידוֹ תְּלִמִּידֵי הָרִבָּה, וְעָשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה" (משנה, אבות א, א). המשנה במסכת אבות ממקמת את אנשי כנסת הגדולה בשרשרת המסירה; הם יורשי הקבלה שקיבלו תורה שבעל פה מפי הנביאים. תולדותיה של כנסת הגדולה מעורפלים ואזכוריה במקורות מועטים למדי,⁴² ועם זאת הייתה רבה מאוד השפעתה על התפתחות התורה שבעל פה לאורך הדורות. אנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו ברכות ותפילות,⁴³ הם שתיקנו קריאה בתורה בשני ובחמישי,⁴⁴ והם שעסקו בקנוניזציה של ספרי

38. ראו כהן, תשס"ט, בעיקר עמ' 85-87.

39. ראו נחמיה ח, ז. הפועל משורש נ-ב-ן חוזר חמש פעמים בחלק הראשון של הפרק, וכמעט בכולן הוא פועל יוצא בבניין פיעל.

40. ראו גם את פעולותיו הנחרצות של נחמיה לחיזוק מעמד השבת, המתוארת בנחמיה יג, טו-טז כיום חולין שיש בו מסחר ער. אולי אפשר לטעון כי תקנת הקדושות וההבדלות שחז"ל מייחסים לאנשי כנסת הגדולה (בבלי, ברכות לג ע"א), נוגעות למציאות זו. גם תקנות הקשורות למוקצה מקורן שם. ראו: בימי נחמיה נשנית משנה זו... (בבלי, שבת קכג ע"ב).

41. לא נסקור כאן את כל פעולותיו של עזרא. ראו על כך בהרחבה זולדן, תש"ף, ועוד.

42. רשימה מלאה של המקורות הראשוניים שהיא נזכרת בהם ראו אצל פינקלשטיין, תש"י, עמ' מה-נ.

43. בבלי, ברכות לג ע"ב; יומא סט ע"ב; מגילה יז ע"ב; ירושלמי, מגילה ג, ז (כו, ע"א) ועוד.

44. ראו תקנות עזרא: בבלי, בבא קמא פב ע"א.

התנ"ך על ידי עריכת חלק מספרי הנביאים והכתובים וחתומת התנ"ך,⁴⁵ בתיקוני סופרים ובשאלות של נוסח המסורה⁴⁶ ועוד.⁴⁷ ממכלול הדברים עולה הכוונה לכוון סדר יום יהודי חדש, בהיר, נגיש ומחייב לכל אדם מישראל.

חז"ל ראו בעזרא את מי שייסד את כנסת הגדולה לאחר שקיבל לכך הרשאה מארתחשסתא: "וְאַנְתָּ עֲזָרָא כְּחֻכְמַת אֱלֹהֶיךָ דִּי בִידְךָ מְנִי שְׁפָטִין וְדִינִין דִּי לְהוֹן דְּאִינִין לְכָל עַמָּא דִּי בְעֵבֶר נִהְרָה לְכָל יְדַעִי דְתִי אֱלֹהֶיךָ וְדִי לֹא יָדַע תְּהוֹדֵעֵן" (עזרא ז, כה). (תרגום: ואתה עזרא כחוכמת אלוהיך אשר בידך מנה שופטים ודיינים שיהיו דנים לכל העם אשר בעבר הנהר לכל יודעי דתי אלוהיך ואשר אינו יודע תודיעו).

בכנסת הגדולה נמנו 85 זקנים ששמותיהם נזכרים בספר נחמיה, וייתכן שהם המכונים 'סופרים', ובהם גם כמה נביאים, או 120 חברים, כדברי הירושלמי,⁴⁸ וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: **"בית דינו של עזרא, הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם, חגי, זכריה, ומלאכי, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה, ונחמיה בן חכליה, ומרדכי בלשן, וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא, שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, וקבל תורה שבעל פה מכולם, והוא היה כהן גדול אחר עזרא".**⁴⁹ פינקלשטין זיהה את המונח 'כנסת' או 'כנסת גדולה' עם המונח ועד או בית דין הגדול,⁵⁰ והצביע בין השאר על ההתאמה של מושג זה לתוכן דבריהם של אנשי כנסת הגדולה בפרקי אבות המכונים לדיינים ("הוו מתונים בדין") ולתפקידיהם ("העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה"). אף מנטל, שהשווה את הקמת כנסת הגדולה להקמת חבורות הלניסטיות עירוניות או אזוריות ששימשו גוף מרכזי שולט, סבר כך: "תפקידה של הכנסת הגדולה היה להמשיך בפעולתו של עזרא, להגדיל ולהאדיר ולהפיץ את התורה שבעל פה בין העם

45. בבלי, בבא בתרא טו ע"א. פעולה זו אף מחזקת את ביסוס התורה בקרב העם, כפי שנדון לעיל.

46. ראו לדוגמה אבות דרבי נתן, נוסח א, לד, דף נא ע"א.

47. סקירת מחקר על שאלת קיומה של כנסת הגדולה, תחומי פעילותה ושמה ראו אצל מנטל, תשמ"ג, עמ' 64-79, שחילק את החוקרים לארבע קבוצות. עוד יש לציין שבמחקר לא בהכרח יש זהות בין ייסוד כנסת הגדולה ובין דמותו של עזרא, ואילו בעיני חז"ל עזרא הוא שייסדה. מבחינת המשמעות הרעיונית העולה מכלל פעולותיה של כנסת הגדולה וההשלכות לדורות, הדברים מתאימים לקו של ריש לקיש המוצג במאמר זה.

48. ירושלמי, ברכות ב, ד (יז ע"א); בבלי, מגילה יז ע"ב.

49. לא ניכנס כאן לבעייתיות שבתיארוך ימי שמעון הצדיק ככהן הגדול שאחרי עזרא, כי אין זה מענייננו כאן.

50. פינקלשטין, תש"י, עמ' נד. אף אורבך, תשל"ו, עמ' 505, הערה 70, טען שהיעדרות המילה 'כנסת' מהמקרא מעידה שקבלתה קשורה בהקמתו של מוסד זה. להסתייגויות מגישה זו ראו מנטל, תשמ"ג, עמ' 78-79, 85-88: "השם 'כנסת' מופיע שלוש עשרה פעמים בספרות התנאית והמפרשים נלאו מלמצוא הגדרה אחידה למלה זו" (שם, עמ' 80).

כפי שמשתקף ממאמרם של אנשי הכנסת הגדולה: 'העמידו תלמידים הרבה', **פעולה שנועצה באספותיו של עזרא**.⁵¹

לסיכום פעולותיו של עזרא לייסוד התורה אפשר לומר כי עזרא הוא שהשיב את העם אל משפט התורה ואף העביר - למרות היותו כהן - את לימוד התורה, הוראתה ודרישתה ממעמד הכהנים לידי חכמי העם כולו. עזרא ייסד מוסדות שיקשרו בין העם לתורה, עסק במדרש התורה ופיתח אותו כדי שמסקנותיו יהיו לחלק מהותי ומחייב של ההלכה עצמה.⁵² מעשה זה, טען אלון, "נתן תנופה ומעוף להלכה העברית, ופעולתו סללה את הדרך להתפתחות וליצירה בלתי פוסקות במשפט העברי".⁵³ לנוכח דברים אלה, ואף שנראה כי רבות מההלכות שנוצרו בתקופה זו אבדו או נשתכחו ציון מקורן.⁵⁴ אפשר להבין את דברי ריש לקיש ולהצביע על חשיבותה של כנסת הגדולה בביסוס עולם התורה לדורות ברוח חזונו של עזרא ולאור המגמות שעמדו לנגד עיניו.⁵⁵

הלל הזקן

א. "חזרה ונשתכחה"

הבריייתא תוחמת את פעילותם של הלל ובניו למאה השנים האחרונות של הבית השני: "הלל שמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן (לפני) [בפני] הבית מאה שנה" (בבלי, שבת טו ע"א). הלל שימש בנשיאות בשנים 30 לפנה"ס עד 10 לספירה, ותקופת נשיאותו מקבילה לימי הורדוס, שפגע ללא רחם בתלמידי חכמים ולפיכך מיעט את התורה בישראל.⁵⁶ הלל הוא מייסדה של שלשלת הנשיאות מבית הלל, ובה שימשו בניו ובני בניו לאורך 15 דורות במשך כ-450 שנה, והמסורת מעידה עליו שהוא צאצא לבית דוד.⁵⁷ הלל כמו עזרא לפניו ניצב בנקודת מעבר מרכזית, בין סיום תקופת הזוגות לתחילת תקופת התנאים. אלו היו גם השנים האחרונות של ימי הבית. בימיו של הלל סיכן מאבקו של

51. מנטל, שם, עמ' 97. ההדגשות שלי.

52. "רשמים ספרותיים ברוח ראשונים על מדרש התורה אנו מוצאים מתקופת עזרא הסופר" (אלון, תשל"ח, א, עמ' 267).

53. שם, עמ' 265. בעניין העברת הסמכויות לתלמידי החכמים ראו את ההשוואה המעניינת שהביא אלון לתופעה מקבילה שאירעה במשפט הרומי כ-150 שנה אחר כך.

54. שם, עמ' 267.

55. נראה לי שאף התיאור המפליא של עקירת יצר הרע של עבודה זרה (בבלי, יומא סט ע"ב), פעולה שחז"ל מייחסים לעזרא ובית דין, משקפת את המעבר מנבואה לתורה.

56. על הריגת תלמידי חכמים ראו בבלי, בבא בתרא ג ע"ב.

57. "אמר רבי לוי מגלת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מדוד..." (בראשית רבה צח, ח); ירושלמי, תענית ד, ב (סח ע"א).

הורדוס בשכבת תלמידי החכמים את מעמד התורה והיה עלול להביא לידי השתכחותה, ואף חורבן הבית, שהתרחש כמה עשרות שנים אחר כך, העמיד את העם בפני אותה סכנה.

ב. "עלה הלל הבבלי ויסדה"

על נסיבות עלייתו של הלל לארץ ישראל כתוב בירושלמי "על ג' דברים עלה הלל מבבל" (פסחים ו, א [לט ע"א]) ומובאות שם שלוש הלכות שלימד הלל לבני ארץ ישראל.⁵⁸ מתברר כי מסורות מסוימות נשמרו דווקא בבבל, והעולה הבבלי הוא שלימדן לחכמי ארץ ישראל. במילותיו של ריש לקיש אפשר לומר כי בארץ ישראל נשתכחה תורה, והלל עלה מבבל וייסדה.

הלל - שניצב כאמור בנקודת התפר - פעל לביסוס התורה ולייסודה בדרכים מספר, וחלקן מזכירות מאוד את פעולותיו של עזרא. אחת מהן היא תיקון תקנות. תיקון תקנות נובע ממציאות בעייתית המרחיקה את הפרט או את הכלל מקיום חוקי התורה, ומציאות זו תובעת פתרון הלכתי. כך פעל עזרא, שנתן בתקנותיו פתרון הלכתי למציאות דתית בעייתית,⁵⁹ וכך פעל גם הלל, שתקנותיו באו - כפי שנראה - לתקן מצב חברתי-הלכתי לקוי שגרם לביטול מצוות מסוימות.

תקנות הלל: פרוזבול וערי חומה

שתי תקנות בתחום המשפט העברי מביאה המשנה משמו של הלל: תקנת פרוזבול⁶⁰ ותקנת בתי ערי חומה.⁶¹ אלו הניח שהלל תיקן עוד תקנות רבות אחרות, אלא שהן הגיעו אלינו באופן אנונימי.⁶² לשתי התקנות מניע כלכלי-חברתי מובהק שבא להגן על החוליות החלשות בחברה: על העני שנאלץ ללוות (פרוזבול), ועל מי שנאלץ למכור את ביתו (בתי ערי חומה). כדברי המשנה: "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם" (משנה, גיטין ד, ג). בגמרא מתואר ההספד שהספידו את הלל לאחר מותו: "אמרו עליו: הי חסיד, הי ענו **תלמידו של עזרא**" (בבלי, סנהדרין יא ע"א ומקבילות). כפי שכבר הזכרנו, מאות שנים מפרידות בין עזרא והלל, וודאי שלא היו רב ותלמיד במובן הפשוט של המושג, אלא ההספד מורה שהלל הלך בדרכו של עזרא. בתקנות של הלל, כמו באלה של עזרא, יש

58. בעניין טומאת מצורע, הבאת קורבן הפסח מצאן וקורבן חגיגה מצאן ומבקר ואכילת מצה מן החדש שישה ימים בפסח. לפי פירוש אחר, למדן הלל מבני ארץ ישראל.

59. לדוגמה, קריאה בתורה ביום שני וחמישי היא פתרון לשכחת התורה, ותקנות הנוגעות לשבת מטרות לחזק את מעמדה החלש של השבת.

60. משנה, שביעית י, ב-ג.

61. משנה, ערכין ט, ד.

62. אלו, תשל"ח, א, עמ' 460 והערה 69.

ממד של תיקון חברתי, ויש בהן גם משום 'ייסוד התורה';⁶³ שכן הן מבססות קיום הלכה מסוימת ההולכת וזנחת בקרב העם. גם תקנות הלל מחזירות את העם לחיי תורה וללימודה, כדברי אלון על עזרא, ויוצרות מציאות שבה "מתעורר מאליו הצורך בתנופת יצירה של ההלכה העברית".⁶⁴

תקנת הפרוזבול נידונה ארוכות בהלכה ובמחקר;⁶⁵ ולא נרחיב עליה. נדגיש כאן שוב רק את ההיבט הסוציאלי של התקנה. הלל הזקן התבונן בחברה שבקרבה חי, "וראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה". הקלקולים הדתיים-חברתיים האלה מזכירים את המציאות שפגשו עזרא ונחמיה, כפי שמתואר בנחמיה ה. בנחמיה מתברר כי בעת בניית החומה העשירים נושים בעניים, מחזיקים באדמותיהם ולוקחים את בניהם לעבדים, ונחמיה פועל נגדם בנחרצות רבה וגורם לתיקון חברתי גדול.⁶⁶ אף הלל ראה לנגד עיניו מצב חברתי הטעון תיקון:

פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה שנאמר (דברים טו, ט) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור וגו' התקין הלל הזקן פרוזבול.
זהו גופו של פרוזבול מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה והדיינים חותמין למטן או העדים (משנה, שביעית י', ג-ד).

אף תקנת בתי ערי חומה⁶⁷ באה להתמודד עם מציאות חברתית שבה כדי למנוע מהמוכר בית חומה לממש את האפשרות שנותנת לו התורה לגאול את ביתו בתוך 12 חודש, היה הקונה מסתתר מפני המוכר ומונע את הגאולה. תקנת הלל מחדשת את האפשרות להפקיד את הכסף במקום שמור מבחינה ציבורית לזכות מי שצריך לקבל את התשלום ומסרב לקבלו. דינה של הפקדה זו כדין נתינה משפטית בעלת תוקף מלא.
בכוח סמכותו ההלכתית חידש הלל והתקין תקנות⁶⁸ שמטרתן לשנות את המצב החברתי, לסייע בידי החלשים,⁶⁹ לעודד ניהול תקין של החברה ולהחזיר את דין התורה

63. ראו את עשר התקנות שתיקן עזרא: בבלי, בבא קמא פב ע"א.

64. אלון, תשל"ח, א, עמ' 444. על נקודה זו נעמוד בהרחבה להלן בדיון על מינוי הלל לנשיא, וראו לעיל את הדיון בפועלו של עזרא.

65. ראו לדוגמה הנשקה, תשס"ד; ביגמן, תשס"ח; זולדן, תשע"ה.

66. נחמיה ה, ו-ג.

67. משנה, ערכין ט, ד.

68. הגמרא גם בבלי וגם בירושלמי דנה בשאלה היאך יכול הלל להתקין על דברי תורה. בעקבות דברי הירושלמי, שביעית י', ב (לט ע"ב), ראו הנשקה, תשס"ד, עמ' 77 הערה 20, על ההבדל שבין הירושלמי לבבלי בציון הזמן של חורבן בית ראשון שהוא השעה המכריעה בין דאורייתא לדרבנן, ולא בית שני.

69. ראו אלון, תשל"ח, א, עמ' 460.

לסדר היום הציבורי.⁷⁰ הפתרונות ההלכתיים שהגה הלל, שמטרתם להתמודד עם בעיות חברתיות, היו נדבך נוסף בייסוד התורה שלו, והם מלמדים שייסוד התורה אינו בהכרח רק שחזור של ידע שאבד אלא גם קביעה של דפוסי פעולה חדשים שמטרתם למנוע או לעצור תהליך של איבוד הידע ההלכתי בעתיד, כפי שנראה להלן אצל רבי חייא.

מינויו של הלל

אף סיפור התמנותו של הלל לנשיא⁷¹ קשור להשתכחות התורה, ודומה שהביטוי "הלכה נעלמה מזקני בתירא", שנאמר בירושלמי על בני בתירא ששימשו בנשיאות בשלהי הבית השני, משמש מושג שמשמעותו דומה למושג 'השתכחות התורה'. הם לא ידעו אם קורבן הפסח דוחה את השבת אם לאו, ונצרכים היו ל"בבלי אחד והלל שמו" שיחזיר את ההלכה שאבדה להם.

האם נתעלמה מהם הלכה מסוימת, אם הפסח דוחה שבת אם לאו, או שמא נעלמו מהם אופני דרישת התורה, המידות שהתורה נדרשת בהן, שבאמצעותן אפשר לענות על השאלה שהתעוררה? ובהתאמה לתשובה על שאלה זו, מה לימד אותם הלל, האם רק את ההלכה הספציפית שלפיה הפסח אכן דוחה את השבת או שמא לימדם כיצד לדרוש וללמוד שהפסח דוחה את השבת? לפי דברי התוספתא בסנהדרין, "הלל הזקן דרש שבע מידות לפני בני בתירא",⁷² ואפשר אפוא לומר שזהו אחד ההיבטים המרכזיים של ייסוד התורה על ידי הלל.

רבות נכתב על שלושת המקורות המתארים את התמנותו של הלל ועל היחס ביניהם,⁷³ ונידרש רק לכמה היבטים הנוגעים לדין שלנו. רוזנטל ראה בהלל את מי שחידש את הדרשה בתורה חידוש שיטתי: "לגבי הלל הזקן ושיטתו בהלכה, דמותו - כמי שבא לחדש

70. ראו ביגמן, תשס"ח, עמ' 166. ראו גם את הסברו של הנשקה: "תועלת הפרוזבול היא בכך, שזכות המלווה נתאשרה בבית דין ויוצאת מעתה מטעמו של בית הדין [...] ומתוך כך אינם נשמטים [...] המלווה הגובה בא מכוח בית דין, ומעשה בית דין, כאמור, אינו משמט" (הנשקה, תשס"ד, עמ' 96).

71. תוספתא, פסחא ד, יג (ליברמן, תוספתא מועד, עמ' 165); ירושלמי, פסחים ו, א (לג ע"א); בבלי, פסחים סו ע"א.

72. תוספתא, סנהדרין ז, הלכה; ה, אבות דרבי נתן, נוסח א, לו (מהדורת שכטר, ניו יורק תשנ"ז, עמ' 110). על התפתחות המידות שהתורה נדרשת בהן ראו ליברמן, תשמ"ד, עמ' 185-201. עוד הוא מוסיף: "הלל טען [...] שכך שמע מרבותיו שמעיה ואבטליון. נראה ששמועה זו הכילה את גוף ההלכה, ואילו ההוכחות משלו היו" (שם, הערה 59. ההדגשה שלי).

73. ראו לדוגמה הנשקה, תשנ"ד; רוזנטל, תשנ"ד; שוורץ, 1997; פרנקל, 2001; כ"ץ, תשע"א; מנדל, תשע"ט. על היחס בין המקורות למיניהם ראו כ"ץ, שם, עמ' 98 הערה 57, שהביא מקורות במחקר שטוענים שהתוספתא נקראת לאור הירושלמי, ודחה אותם. כן הוא הביא את דעת מנדל, שם, שהתוספתא נשענת על מקור קדום יותר ויש הטוענים כי התוספתא מעובדת מהירושלמי. כפי שצוין, על הבבלי כבר העירו כמה חוקרים שהוא תלוי בירושלמי. ראו כ"ץ, שם, עמ' 102 הערות 71 ו74.

הלכות מתוך שסומך על חכמתו לגלות טעמי תורה - יש לה סימוכין הרבה במקורות. הרי הלל הוא שייסד - או לפחות ניסח לראשונה - שיטה שלימה וסדורה למדרש ההלכה: 'הלל הזקן דרש שבע מידות לפני בני בתירא' (תוספתא סנהדרין סוף פ"ז. אבות דר"נ, נ"א, פל"ז, מהדורת שכטר עמ' 110), ואף ידע להשתמש במידותיו באמנות מפליאה.⁷⁴ רזנטל אף הביא את סיפור בני בתירא מהירושלמי והוסיף שיש לשים לב "שהם שאלוהו שמעת מימך [...] אם פסח דוחה את השבת אם לא - שמועה, מסורת הלכה כפי שקיבלה מרבנותיו ביקשו מפיו. ואילו הלל 'התחיל דורש להן [...] שפסח דוחה שבת'. התחיל במדרש, בגילוי טעמי תורה מעומק דעתו שלו".⁷⁵ רזנטל ראה בהלל את אביה של השיטה הנוקטת פרשנות עצמאית היורדת לסוף דעתן של השמועות ומגלה משמעות חדשה. הלל הוא מי שחידש מדעתו בבחינת "הוגה תורה מתוך תורה".⁷⁶

מהירושלמי בפסחים, המתאר את התמנות הלל לנשיא, עולה כי בני בתירא אינם מקבלים את דרשותיו של הלל, המוכיח להם שפסח דוחה את השבת בהיקש, בקל וחומר ובגזרה שווה, ואף שהוא יושב ודורש לפניהם כל היום כולו הם מקבלים את דבריו וממנים אותו לנשיא עליהם רק כשהוא נשבע ואומר להם: "יבוא עלי, כך **שמעתי** משמעיה ואבטליון", שבועה המצביעה על מתח סמוי בין התפיסה המבססת את ההלכה על השמועה ועל הקבלה, כדרך בית שמאי, לבין גישת הלל, המאפשרת גם דרישה בתורה ואף חותרת אליה.⁷⁷ כמו כן הבנה זו של הסוגיה בירושלמי מקבלת חיזוק מסיכום הסוגיה בדברי ר' זעירא בשם רבי אליעזר (השמותי): "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה".

ברצוני להידרש לגישה שהציג כ"ץ בנוגע לגרסת הבבלי, גישה שלדעתי נוגעת לענייננו. לטענת כ"ץ "הסיפור בבבלי הוא עיבוד חדש ומתוחכם על בסיס שני המקורות הקודמים, היינו התוספתא והירושלמי".⁷⁸ לדבריו, העיבוד של הבבלי מציג את תפיסת עולמו של הבבלי, תפיסת עולם הפוכה מזו של הירושלמי, בשאלת המתח שבין מסורת לבין דרשה הלכתית עצמאית. הנקודה הבולטת בבבלי היא שהלל אינו מביא ראיה לדבריו מהמסורת

74. רזנטל, תשנ"ד, עמ' 327.

75. שם.

76. כלשון הירושלמי, מגילה א, יג (עב ע"ב). רזנטל אף הוכיח שמשנת הפרושים בוויכוח עם הצדוקים ניזונה מדרשותיו של הלל. הוא הביא עוד דוגמאות לחדשנותו של הלל, ראו רזנטל, תשנ"ד, עמ' 329-331. עוד על השתלשלות והתפתחות מושג הדרשה אצל חכמים ראו אורבך, תשס"ב. על מידת שני כתובים המכחישים זה את זה, שהיא אחת משבע המידות שדרש הלל לפני זקני בני בתירא, ראו רזנטל, שם, עמ' 327-328, וראו הנשקה, תשנ"ד, שחלק על רזנטל בהבנת מקור מידה זו.

77. "ממכלול הדברים עולה שהלל ביסס מסורת הלכתית שהייתה ידועה ונעלמה" (זולדן, תשע"ה, עמ' 230). זולדן דן בסיבות לדחיית הלימודים של הלל הן בירושלמי והן בבבלי. הוא הרכיב את הדיון בשאלה מה בדיוק נתעלם מבני בתירא והביא מגוון תשובות הנעוצות ברובן בתקופה שבה התרחש הסיפור, שלהי בית שני. ראו שם, עמ' 233-235.

78. כ"ץ, תשע"א, עמ' 102.

כלל אלא נשען על דרשות בלבד. הבבלי, לטענתו, רוצה להדגיש את כוחו של החכם שיודע להכריע בשאלות הלכתיות באמצעות הסברה וההיגיון על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, וחשיבותה של המסורת משנית.

בביקורת של הלל על בני בתירא, "מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם, עצלות שהיתה בכם שלא שמשותם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון", ראה כ"ץ ביקורת על "שלא קיבלו את הכלים שהיו מאפשרים להם להגיע בכוחות עצמם לאותן מסקנות שהלל הגיע אליהן באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן [...] לפי הבבלי הדבר העיקרי שאותו לומד האדם מרביתו הוא הכלים להסקה נכונה של מסקנות הלכתיות".⁷⁹ לטענתו, יש כאן ביטוי לגישת הבבלי הטוענת שביכולתו של חכם "לשחזר את ההלכה בכוח פלפולו".⁸⁰ כ"ץ ציין שאומנם גם בנוסח הבבלי יש מוטיב של הוכחה מהמסורת, אבל רק בחלק השני של הסיפור, **אחרי שמינהו**, כביכול בדרך אגב, ותפקיד ההוכחה מהמסורת שונה מתפקידה בתוספתא ובירושלמי, שכן היא איננה חלק מהטיעונים שמביא הלל אלא משמשת רק אסמכתה לשאלה מה עושים במקרה ששכח ולא הביא סכין מערב שבת. מסקנתו היא שלשיטת הבבלי, החכם ממונה על סמך דרשותיו בהלכה וזקוק לאישור המסורת שהן נכונות, ולכן רק בסוף הסיפור מתברר שדרשתו תואמת את קבלת רבותיו. והוא סיכם: "אם כן, על ידי הפרדה זו בין הדברים, הבבלי מציג את עמדתו בדבר היכולת לחדש הלכה על ידי דרשות עצמאיות, אך גם עומד על החשיבות באישור המסקנה ההלכתית על ידי המסורת".⁸¹

לסיכום, השימוש שעשה הלל בכוח הדרשה ובקביעת שבע המידות שהתורה נדרשת בהן מהווה חלק ניכר מייסוד התורה שלו ומעיד על תודעה היסטורית עמוקה שבמרכזה

79. כ"ץ, תשע"א, עמ' 104.

80. שם, עמ' 105. עוד הוא מביא את המקור מהגמרא: "במתניתין תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה אמר רבי אבהו אעפ"כ **החזיר עתניאל בן קנז מתוך פלפולו**" (בבלי, תמורה טז ע"א).

81. שם, עמ' 107. על החלפת 'תורה של מסורת' ב'תורה של משא ומתן' שמתרחשת עם הדחת רבן גמליאל מנשיאותו ובאה לידי ביטוי בוויכוח המפורסם בין רבי יהושע לרבי אליעזר על תנורו של עכנאי, ראו אברהם, תשנ"ט, שהדגיש שלשיטת רבי אליעזר, תפקיד הניסים שהוא מגייס הוא להצביע על מהימנות הדובר, ואין בהם התייחסות לגופו של טיעון, ואילו רבי יהושע, הטוען "לא בשמיים היא", וקובע בכך "את העקרון המכונן של תורה שבעל פה", תובע להכריע מכוח הסברה. אולי אפשר להקביל את הדברים לסוגיה של מינוי הלל ולומר שהירושלמי, שמחפש 'תורה של מסורת', מפשפש ובודק אחר אותו בבלי, תוהה אם יש ממנו תוחלת, וממנה אותו רק אחרי שהלל נשבע שכך שמע משמעיה ואבטליון, ואילו הבבלי, שמחפש 'תורה של משא ומתן', מקשיב לטיעונים וממנה את הלל בעקבותיהם. אולי אפשר לומר כי התיאור הרחב של מינוי של הלל משמש גם מעין טקס הנעוץ בנקודה הלימינלית ומאפשר מעבר של צמיחה מתקופה לתקופה.

עומד ההכרח להטמיע לדורות את **דרכי לימוד התורה**⁸² מתוך דושיח מתמיד עם המסורת. הלל הצליח, מתוך המשבר של תקופת המעבר שבה חי, לחולל שינוי בעל השפעה לדורות. כמו כן מהדברים עולה קשר עמוק בין הלל לבין 'רבו' עזרא. הלל הוא תלמידו של עזרא בדרישת התורה, בתיקון תקנות, בהנגשת התורה ובהנחלתה לעם כולו בעיתות משבר ובייסוד מנהיגות שבנויה על עולם לימוד התורה והחכמים במקום על עולם הנבואה והכהונה.⁸³ ייתכן לומר כי הקישור שיצר ריש לקיש בין שני האישים הוא למעשה קישור בין תהליכים דומים הנשענים על נקודות החיבור שהזכרנו, והצגת ייסוד התורה של עזרא והלל כמפעל הקשור בטבורו גם לביסוס התורה שבעל פה מתקשרת תודעתית וערכית גם לפועלם הגדול של האמוראים, שעזרם נמנה ריש לקיש.

רבי חייא הגדול

א. "חזרה ונשתכחה"

אומנם על ימיהם של עזרא ושל הלל יש עדויות המצביעות על מידה כזו או אחרת של 'השתכחות התורה', אך כשאנו מגיעים לצלע השלישית - רבי חייא - לא זו בלבד שקשה למצוא רמזים להשתכחות תורה בימיו אלא להפך: זוהי תקופת פריחה מהגדולות שידע העולם היהודי עד שהיא מכונה "תור הזהב של החיים היהודיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד".⁸⁴ שיאה כמובן הוא במפעלו הייחודי של רבי, רבי יהודה הנשיא: עריכת המשנה וחתימתה. הנאמר על רבי, "מימות משה עד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד" (בבלי, גיטין נט ע"א), מתאר את גדולתו והשפעתו הרחבה על עיצוב עולם התורה מחד גיסא ואת עושרו והסמכויות הרחבות שנתן לו השלטון הרומי מאידך גיסא,⁸⁵ סמכויות שנבעו בין השאר מקשריו הייחודיים עם בית הקיסרות.

82. ראו אברהם, שם, שתיאר את המחלוקות העזות דור ושניים אחרי הלל ושמאי. מחלוקות אלו איימו לפרק את התורה והצריכו "מהפיכה של ממש בתפיסת התורה שבעל פה" בדמות פיתוח מנגנון חדש המאפשר לקבל הכרעה בין שתי האסכולות. ייתכן לומר כי כבר הלל - דור וחצי קודם לכן - הבין את החשיבות העצומה שיש לפיתוח מנגנונים אלה, ולכן אסף, סידר ויצר את מערכת שבע המידות שהתורה נדרשת בהן.

83. מעניין כי ר' צדוק הכהן מלובלין הדגיש דווקא את ההבדל בין שני האישים: "והנה הלל היפך עזרא ואנשי כנסת הגדולה ששקדו להוסיף סייגות והזהירו על זה (כ"ל סימן ד'), אבל הלל לא היה רוצה בריבוי הסייגות כמו שאמרו לענין שמונה עשר דבר עיין שבת (י"ז). ובתוספות (שם י"ד סוף ע"ב ד"ה ואילו)" (תקנת השבין סימן ה.).

84. אופנהיימר, תשנ"א, עמ' 60.

85. שם, עמ' 71-84.

שלא כעזרא וכהלל, שהיו צריכים להתמודד עם מציאות ממשית של השתכחות תורה, לא נדרש לכך רבי חייא מפאת המציאות בשטח בימיו,⁸⁶ והמושג הנדון מקבל משמעות אחרת, ויש להידרש לה. פעולותיו של רבי חייא מעידות שראה עצמו מחויב לפעול כדי שלא תיווצר מציאות של השתכחות תורה: **"אנא עבדא"** (אני אעשה) דלא תשתכח תורה מישראל" (בבלי, כתובות קג ע"א) **בעתיד**.

אך עדיין נדרש הסבר לדברי ריש לקיש, שאומר שבימי רבי חייא **"שבה ונשתכחה"** התורה. נראה שהמציאות ההיסטורית מלמדת שרבי חייא הכיר מקרוב גם מציאות של השתכחות תורה. הדור שלפניו, דור אושא, היה דור שחוזה על בשרו את התוצאות הקשות של מרד בר כוכבא וגזרות אדריאנוס, שאסרו לימוד תורה וקיום מצוות איסור מוחלט, וגזרות אלו צרבו בתודעה היהודית את סכנת השתכחות התורה וממשותה. נראה לי שכך אפשר להלום גם את דברי ריש לקיש ולומר שגזרות הדת של אדריאנוס הביאו לידי השתכחות תורה, ולמרות פעולות דור אושא לא ראה בהן ריש לקיש ייסוד תורה כל צורכו, עד שבאו רבי חייא ובניו. עדיין יש לתהות מדוע לא ציין ריש לקיש את מפעלו של רבי - מפעל עריכת המשנה וחימתה - כייסוד התורה של הדור, ונידרש לכך להלן.

ב. "עלו רבי חייא ובניו ויסדוה"

בדיון בייסוד התורה של רבי חייא נרצה להצביע על שלושה מוקדי פעילות שלו ועל הקשר ביניהם: עריכת התוספתא, איסוף הברייתות והנחלת תורה לכל ישראל באמצעות מיסוד לימוד התורה לתינוקות של בית רבן.

עריכת התוספתא

התוספתא, המלווה את המשנה ליווי צמוד, זהה במבנה שלה לזה של המשנה: היא מחולקת לשישה סדרים המחולקים למסכתות, ויש בה מסכתות המקבילות לאלו שבמשנה.⁸⁷ סדר העניינים בתוספתא עוקב אחר סדר המשנה, ולשונה עברית - לשון תנאים. ואולם שלא כמשנה, התוספתא מכילה דברי אגדה רבים.

פרידמן טען: "ניתן למצוא הלכות בתוספתא המתייחסות למשנה באחד משלושת המצבים הספרותיים הבאים: הרחבה או פירוש של הלכה במשנה, הלכה עצמאית החסרה במשנה, או הלכה שיש לה אמנם מקבילה במשנה, אך יש בה חילופי לשון גדולים או

86. "צריך לזכור שעל שכת התורה מדובר במקורותינו במצבים קאטאסטרופאליים מבחינה פוליטית" (בר, תשע"א, עמ' 20), וראו גם הערה 20 שם, שבה הוא מעלה את הקושי להשתמש בביטוי זה בנוגע לימי רבי חייא ומביא את תשובת הריטב"א בנדון.

87. למעט מסכת אבות, תמיד, מדות וקנינים. פרידמן, תשס"ג, עמ' 12 והערה 5, מביא את דברי אפשטיין, שלפיהם לעיתים התוספתא דווקא מוקדמת למשנה.

קטנים המייחדים אותה.⁸⁸ לענייננו השאלה המעניינת היא מי ערך את התוספתא. כפי שאמר מנדל, "כמו בחיבורים אחרים בספרות חז"ל, אין כל רמז בחיבור התוספתא לזהותם של עורכיו".⁸⁹ אך רב שרירא גאון הזכיר באיגרתו את רבי חייא עורך התוספתא: "ולענין תוספתא - ודאי דר' חייא תרצה (ערך אותה)".⁹⁰ ואף הרמב"ם בהקדמותיו למשנה תורה ולפירוש המשנה ציין שרבי חייא הוא עורך התוספתא.⁹¹ תוכנה הקדום של התוספתא אינו מוטל בספק, והשאלה אם המשנה היא שנשענת על התוספתא או להפך נדונה ארוכות במחקר.⁹² יש הטוענים שאף שהתוספתא קדומה לימי רבי חייא, בימיו נוספה שכבה נוספת לתוספתא. פרידמן הביא את דבריו של גולדברג, שלפיהם "גם רבי חייא לא הלך בסידור התוספתא אלא אחרי סידורו המקורי של רבי".⁹³ וראה אפוא ברבי חייא את מסדרה של התוספתא.

איסוף הברייתות וסידורן

ברייתא היא משנה חיצונית, חומר תנאי שלא נכנס למשנת רבי אך כפי הנראה נאסף בקבצים. אין כתבי יד של הברייתות, והן פזורות בכל חלקי התלמוד ואף בתוספתא ובמדרשי ההלכה. הברייתא - כמו המשנה - כתובה בתמציתיות וללא הרחבה, ובדיוני התלמוד היא משמשת מקור תנאי שווה ערך למשנה. מי ערך את הברייתות או סידר אותן? במקומות מספר מוזכרת "מתניתא דר' חייא ור' אושעיא" (בבלי, תענית כא ע"א ומקבילות).⁹⁴ רבי אושעיא היה תלמידו של רבי חייא, ובגמרא מודגש הדיוק שבברייתות

88. פרידמן, תשס"ג, עמ' 10-11, וראו חלוקה דומה גם אצל פרענקל, תשי"ט, עמ' 322-325. מנדל, 2018, עמ' 109-110, מציין כי השם 'תוספתא' אפיין בתחילה מגוון אסופות מתקופת התנאים, ורק בתלמוד הבבלי נזכר לראשונה קובץ בשם זה. לעניין כתבי היד של התוספתא ראו שם, עמ' 113, הערה 18, 21. סקירה נרחבת בשאלת היחס שבין התוספתא למשנה ראו במבוא של פרידמן, תשס"ג. הוא מצטט את דבריו של גולדברג: "התוספתא היא פירוש והשלמה למשנה. היא למעשה התלמוד הראשון למשנה" (שם, עמ' 42. ההדגשה שלי); אלבק, תשכ"ט, עמ' 51-78.

89. מנדל, 2018, עמ' 112.

90. אגרת רב שרירא גאון (מהדורת ליון, חיפה תרפ"א, עמ' 34). וראו אפשטיין, תשי"ז, עמ' 243, שחלק על קביעה זו.

91. כך כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "רב חיבר ספרא וספרי, לבאר ולהודיע עיקרי המשנה. ור' חייא חיבר התוספתא, לבאר דברי המשנה. ור' אושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות, לבאר דברי המשנה. ור' יוחנן חיבר הגמרא הירושלמית, בארץ ישראל, אחרי חורבן הבית, בקרוב שלש מאות שנה". לסקירת מחקר על השאלה מי ערך את התוספתא ראו פרידמן, תשס"ג, עמ' 16-23; מנדל, 2018, עמ' 121-124 ובהערות שם.

92. ראו את המבוא של פרידמן, שם.

93. שם, עמ' 43. וראו אלון, תשל"ח, ב, עמ' 885-887 והפניותיו בהערה 176.

94. ראו אלבק, תשכ"ט, בעיקר עמ' 21-22.

שלהם: "אמר ליה ר' זירא⁹⁵ לאו אמינא לכו כל מתניתא⁹⁶ דלא תניא בי רבי חייא ובי רבי אושעיא משבשתא היא ולא תותבו מינה בי מדרשא?" (בבלי, חולין קמא ע"א). רש"י על אתר מפרש: "רבי חייא ורבי אושעיא - **סדרו את הבריות** ודקדקו בדברי כל חכם לומר כמו שאמר"⁹⁷, ולכן חומרים שלא עברו דרך בית מדרשם נחשבים משובשים, ואין ללמוד מהם בבית המדרש. הביטוי 'דבי דרבי' מציין את בתי המדרש של אותם תנאים שלפי חלק מהמפרשים נסדרו בהם הבריות.

אם אכן רבי חייא הוא שערך את התוספתא וסידר את הבריות, אפשר להצביע על תודעה עמוקה של איסוף ושימור של חומרים שנלמדו בעל פה למען הדורות הבאים. דומה שזו הייתה תודעה רווחת בבית מדרשו של רבי - רבי יהודה הנשיא - שהחיל את הכלל של "עת לעשות לד' הפרו תורתך" (בבלי, גיטין ס ע"א)⁹⁸ וערך וחתם את המשנה, אשר "לא ניתנה להכתב". זוהי גישה המקיימת דווקא בשעת שפע את תודעת ההיעדר והמחסור, ערה לתוצאות הרחניות הקשות שעלולות להיות להשתכחות התורה ופועלת באחריות מלאה ובמחויבות עמוקה לדורות הבאים.

מפעל האיסוף, העריכה והחתימה של התורה שבעל פה - ובראש ובראשונה המשנה - מייחד את דורו של רבי ושל תלמידיו, ואף שתהליך קיבוץ המשנה החל כפי הנראה סמוך לאחר החורבן,⁹⁹ ואנו מוצאים גם מסכתות קדומות שנסדרו לפני ימי רבי,¹⁰⁰ סדר הגודל של המפעל, שיטת המיון בסידור המשנה - הסדרים, המסכתות, הפרקים והמשניות¹⁰¹ -

95. רבי זירא היה אמורא בן הדור השלישי, יליד בבל, תלמידו של רבי יהודה. הוא השתוקק לארץ ישראל ועלה אליה בניגוד לדעת רבו. ידוע כמי שהקפיד לדייק במסירת השמועות.

96. בערך מתניתא כתב מלמד: "משנה (חיצונית) (=בריייתא)" (מלמד, תשנ"ב, עמ' 287), והעיר שהמושג הוא "קיצור של 'מתניתא ברייתא' = משנה חיצונית" (שם, הערה 76).

97. לבירור מקורו של המונח ברייתא ראו דנציג, תשמ"א. אני תוהה אם ייתכן כי התואר 'רבה' - הגדול - המוצמד דווקא לשמות שני אישים אלה (בתקופה מוקדמת להם נקרא כך גם רבי אליעזר בן הורקנוס), קשור למפעל קיבוץ הבריות, וראו על כינוי זה להלן.

98. וראו רש"י על אתר: "נתמעט הלב והתורה משתכחת".

99. רבי עקיבא נקרא אבי המשנה. הוא חידש בעצמו מאות הלכות במהלך לימודו ואף בדק את ההלכות שקיבל מקודמיו, תיקן אותן והגיה אותן, מילא תפקיד מרכזי בקביעת ההלכה בבית הלל והטמיע את שיקול דעתו, ולכן אמרו עליו: "דרוש ומסכים להלכה" (תוספתא, זבחים א, ח; ספרי במדבר עה (מהדורת כהנא, ירושלים תשע"א, עמ' 179). תלמידו רבי מאיר המשיך את המפעל של רבו, וכך מתואר התהליך בגמרא: "דאמר רבי יוחנן סתם מתניתין רבי מאיר סתם תוספתא רבי נחמיה סתם ספרא רבי יהודה סתם ספרי רבי שמעון וכלהו אליבא דרבי עקיבא" (בבלי, סנהדרין פו ע"א). ראו רוזן צבי, 2018, עמ' 12-19.

100. כגון מסכת תמיד, ראו ירושלמי, יומא ב, ג (לט ע"ב), וכגון מסכת עדיות, שנשנתה "בו ביום" שמינו את רבי אלעזר בן עזריה, ראו בבלי, ברכות כח ע"א. לעוד על שאירע 'בו ביום' עיינו אברהם, תשנ"ט.

101. ראו רוזן צבי, 2018, עמ' 4-12.

כללי העריכה¹⁰² וכללי הפסיקה המוטמעים בה, לשונה והחיתום¹⁰³ הופכים את המפעל כולו להישג הגדול ויוצא הדופן של התקופה.

כשריש לקיש מונה דווקא את רבי חייא כצלע השלישית במימרה שלו, הוא מעמיק את הדיון וטוען שיש לקיים תודעה של סכנת השתכחות התורה גם ואולי דווקא בימים שבהם התורה רווחת ונלמדת בכל מקום. אם כן, הצלע השלישית של המימרה, אף שהיא שומרת על התבנית הספרותית הקבועה (נשתכחה... עלה/עלו מבבל... ויסדה), מרחיבה את נקודת המבט ויוצרת מחויבות ואחריות לרציפות העברת התורה בכל דור, בין שמדובר בדור שהתורה נעדרת בו, כמו דורם של עזרא והלל, בין שמדובר בדור שהתורה מצויה בו, כמו דורו של רבי.

אם כן, אפשר לומר כי רבי חייא היה שותף מלא לתפיסה הרואה צו עליון בשימור למען הדורות הבאים, אך עדיין נשאלת השאלה מדוע מציין ריש לקיש דווקא את רבי חייא כמי שייסד תורה בדורו ולא את רבי, ונעמוד על כך להלן.¹⁰⁴ סוגיית ההתמודדות עם שכחת התורה העסיקה את רבי חייא בעוד מישור עיקרי: הפצת התורה בקרב בני הדור הבא.

הפצת התורה בקרב הדור הבא

רבי חייא עצמו נדרש מפורשות לסוגיית שכחת התורה בוויכוח שלו עם רבי חנינא בר חמא:

דכי הוו מינצו ר' חנינא ור' חייא אמר ליה ר' חנינא לר' חייא: בהדי דידי מינצת?! דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא ליה מפלפולי. **אמר ליה ר' חייא: אנא עבדי דלא משתכחה תורה מישראל.** דאיייתנא כיתנא ושדינא ומגדלנא נישבי, וציינא טביא ומאכילנא בישרא ליתמי ואריכנא מגילתא ממשכי דטביא וסליקנא למתא דלית בה מקרי דרדקי וכתיבנא חמשא חומשי לחמשא ינוקי ומתנינא שיתא סידרי לשיתא ינוקי לכל חד וחד אמרי ליה: אתני סידרך לחברך והיינו דאמר רבי כמה גדולים מעשה חייא (בבלי, כתובות קג ע"ב).¹⁰⁵ (תרגום: כשהיו מתווכחים ר' חנינא ור' חייא אמר לו ר' חנינא לר' חייא: איתי אתה מתווכח?! שאם חס ושלום תשתכח תורה מישראל אחזיר אותה מפלפולי. **אמר ליה ר' חייא: אני אעשה שלא תשתכח תורה מישראל.** אקח כותנה ואזרע ואקלע רשתות ואצוד צבאים ואאכיל בשרם ליתומים ואתקן קלפים מעורם של הצבאים ואעלה לעיר שאין בה מלמד דרדקי ואכתוב

102. כגון לחתום כל משנה בדברי מי שהלכה כמותו, להקדים בדרך כלל דברי בית שמאי, סדר דברי יחידי ורבים במשנה ועוד. ראו מרגליות, תרצ"ג, עמ' לב-לז.

103. על כוחה של החתימה ראו הבלין, תשע"ב, עמ' 364-370.

104. ברור שהתבנית החוזרת של אישים שעלו מבבל הכתיבה גם היא את הבחירה ברבי חייא, אך כפי שנראה בהמשך, יש לבחירה בו גם סיבות מהותיות.

105. לרשימה חלקית של מאמרים העוסקים במקור זה ראו פרידמן, תשנ"ג, עמ' 140 הערה 114, וכן התייחסות של פרידמן שם, עמ' 139-142.

חמישה חומשים לחמישה ילדים ואלמד שישה סדרים לשישה ילדים לכל אחד ואחד אומר לו: למד סדרך לחברך, וזהו שאמר רבי כמה גדולים מעשה חייא.

הוויכוח המתפתח בין רבי חנינא בר חמא לבין רבי חייא משקף שתי דרכים שונות זו מזו בלימוד תורה והקנייתה: דרך הפלפול של חכמים, שמייצג רבי חנינא בר חמא, לעומת דרך השינון, שמירת המסורות הקדומות והעברתן וגרסא דינקותא שיש להקנות לילדים, שמייצג רבי חייא.¹⁰⁶ רבי חנינא משעין את כל עולם התורה על כוחם של חכמים, ואילו רבי חייא מציע דווקא את הקוטב ההפוך ופונה למי שעדיין לא למדו - הילדים. רבי חנינא מציע עולם של תורה הנשען על חריפותם של חכמים, המסוגלים מכוח פלפולם להחזיר תורה שתישכח,¹⁰⁷ ואילו רבי חייא מציע להקים באמצעות הילדים מנגנון שלא יאפשר מצב של השתכחות תורה. רבי חנינא מציע לפתרון מיידי את ראש הפירמידה, החכמים, ואילו רבי חייא מציע תהליך ארוך טווח שמתחיל בהוראה לילדים וסופו ליצור גם את ראש הפירמידה.¹⁰⁸ בתיאור השלבים שהוא מציע רבי חייא חושף את תפיסתו, הרואה בחינוך תהליך רב-שלבי הדומה לתהליך זריעת הפשתן, גידולו והשימוש בו.¹⁰⁹ הוא אינו נרתע מהתהליך הארוך ואינו מתפתה לדרך הקצרה והמיידי שמציע רבי חנינא בר חמא.¹¹⁰ רבי חייא נערך לעתיד, לדורות שיבואו. הוא פעל כדי שלא ייווצר מצב של השתכחות תורה. כך עשה בעריכת התוספתא, כך עשה באיסוף הבריייתות ובעריכתן וכך עשה ביצירת תשתית חינוכית של תלמודי תורה ובתי ספר¹¹¹ שבהם כל ילד הוא גם תלמיד הלומד מפי החכם הגדול שבדור וגם מורה המלמד לילדים האחרים את מה שלמד מהרב. כל תלמיד צעיר הקונה את לקחו מרבי חייא הופך גם לחכם המקנה את לקחו לאחרים.¹¹²

106. ראו לעיל את הדיון במתח שבין הירושלמי לבבלי בתיאור מינויו של הלל לנשיא.

107. הביטוי 'להחזיר תורה מפלפול' מצוי גם בבבלי, תמורה טז ע"א.

108. נראה שקדמו רבי יהושע בן גמלא, שחי סמוך לחורבן, "ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע" (בבלי, בבא בתרא כא ע"א). בירושלמי, כתובות ח, יא (נ ע"ב), כתוב ששמעון בן שטח התקין ש"הו התינוקות הולכין לבית הספר", אך "יחודו של רבי חייא הוא שהפך את עצמו למלמד תינוקות במקום שאין אדם כזה.

109. מהירושלמי, בבא מציעא א, ז (י ע"ג), עולה כי רבי חייא היה מגדל פשתן וסוחר בו. זה מסביר מדוע נקט משל דווקא מתחום זה.

110. גם את הגאולה תיאר רבי חייא כהליך: "דלמא רבי חייא רבא ורבי שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקריצתה וראו איילת השחר שבקע אורה. אמר רבי חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא בי רבי כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת" (ירושלמי, ברכות א, א [ד ע"ב]). אולי אפשר להגדיר את רבי חייא 'איש של תהליכים'.

111. ראו אלון, תשי"ד, ב, עמ' 139-140.

112. לניתוח סיפור זה בקובץ סיפורים נוספים העוסקים ברבי חייא ראו לביא, שהציע קריאה המצביעה על עיבוד של הבבלי המביא לידי אחידות יחסית של מסורות פזורות ומאפשר "לקרוא את הסיפורים כאשכול המייצג מתח הגותי אחד" (לביא, 2009, עמ' 56). עיבוד זה הוא לדעתו "הערץ שדרכו מפעפעת

התיאור בירושלמי דומה, אף שהביטוי 'השתכחות תורה' אינו נזכר בו ואף שהדין של רבי חייא הוא עם חכם אחר. הגמרא דנה באיסור לקרוא את המקרא בעל פה, ורבי ישמעאל בן רבי יוסי מעיד על עצמו שהוא יכול לכתוב את כל המקרא מפיו, דהיינו בעל פה. רבי חייא מגיב על דברים אלו ומציג אפשרות אחרת:

ר' חייא רבה אמר יכיל אנא כתב כל קרייא בתרין מניין.¹¹³
היך עבידא? זבן בתרין מניי זרע דכיתן וזרע ליה וחצר ליה ועבד חבלין ותפש טביי וכתב כל קרייא על משכיהון. שמע ר' ואמר אשרי הדור שאתם בתוכו (ירושלמי, מגילה ד, א [כח ע"ב]). (תרגום: רבי חייא רבה אמר: יכול אני לכתוב כל המקרא בשני מנים. איך אעשה? אקנה בשני מנים זרע פשתן, אזרע אותו, אקצור אותו ואעשה ממנו חבלים, אצוד צבאים ואכתוב כל המקרא על עורותיהם. שמע רבי ואמר אשרי הדור שאתם (ר' ישמעאל בר' יוסי ורבי חייא) בתוכו.)

גם על פי התיאור בירושלמי רבי חייא מציג אפשרות הפוכה מזו הנשענת על כוחו יוצא הדופן של החכם הזוכר את כל המקרא כולו בעל פה, ופונה לאופציה שתאפשר לכל שכבות העם להשתתף בלימוד התורה שהוא יכתוב על יריעות הקלף. כמוהו כעזרא וכהלל לפניו. עוד מקור מעיד על תפיסתו של רבי חייא שלפיה לימוד תורה צריך להיות פתוח לכול, וזאת אף בניגוד לתפיסת רבי: "שוב פעם אחת גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק [...] יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק לרב ולרבה בר בר חנה" (בבלי, מועד קטן טז ע"א-ע"ב).¹¹⁴ רבי חייא אינו מסתפק בהתנגדות סבילה לשיטת רבי; הוא יוצא לשוק, פועל באופן אקטיבי בניגוד לדעתו של רבי וממלא בכך אחר הצהרתו: "אנא עבדא דלא משתכחא תורה מישראל".

והולכת ומתרחקת תמונת העולם הייחודית של התלמוד הבבלי" (שם, עמ' 76). הוא העלה את השאלה באילו מקרים אפשר לנתח כמה מסורות כאילו הן מציגות תמה קוהרנטית ומתי לא, והבחין בין עקיבות סיפורית לבין עקיבות תמטית או אידאולוגית (שם, עמ' 71-73). בניתוח שלו לסיפורי רבי חייא הצביע לביא על שני יסודות חוזרים: הוראת התורה והפצתה לדור הבא בשימת לב גם להיבטים חברתיים (לדוגמה האכלת הבשר ליתומים), והתנגדות לתפיסה המשיחית שייצג רבי, הרוצה להביא את המשיח עכשיו. בשני ההיבטים - ולא רק בהם - יש עימות בין תפיסת רבי חייא לזו של רבי, כפי שהראה לביא לאורך כל הסיפורים שניתח.

113. "בשני מאות זהובים של נחושת", על פי פירוש קרבן העדה (הרב דוד פרנקל, ברלין, 1707-1762). מאיר אפינייה כך את רבי חייא: "מגלה תפיסה כלכלית, ראייה מעשית, יכולת תכנון ונכונות לרתום את כישוריו לטובת מעמד המקרא ולשימורו" (מאיר, 1997, עמ' 73. ההדגשה שלי).

114. בוויכוח בין רבי לרבי חייא אפשר לראות המשך של הוויכוח בין רבן גמליאל, שגזר שלבית המדרש ייכנס רק מי שתוכו כבדו, ובין רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה, שגרסו שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. ראו בבלי, ברכות כח ע"א. עוד מקורות מעידים שהיה מתח בין רבי חייא ובין רבי, אך אין זה מענייננו כאן.

אם כן, לא יהיה מופרז לומר כי אף שכוחו של רבי חייא היה רב לו גם בפלפול, את מפעל חייו ראה דווקא בהרבצת התורה בקרב שכבות רחבות של העם, כפי המתואר בגמרא במשפטים המקדימים את תיאור הוויכוח שבין רבי חנינא בר חמא לבין רבי חייא: "ריש לקיש הוה מציין מערתא דרבנן כי מטא למערתיה דרבי חייא איעלמא מיניה חלש דעתיה אמר: רבונו של עולם לא פלפלתי תורה כמותו יצתה בת קול ואמרה לו תורה כמותו פלפלת תורה כמותו **לא ריבצת**" (בבלי, בבא מציעא פה ע"ב).¹¹⁵ ריש לקיש מצטיין בפלפול כרבי חייא ואולי אף כרבי חנינא בר חמא, אך שונה ממנו בכוח להרביץ תורה לאחרים,¹¹⁶ שהוא הכוח המייחד את רבי חייא. אף הירושלמי מתאר תיאור דומה:

ר"ש בן לקיש צם תלת מאון צומין למיחמי ר"ח חובה ולא חמתיה. ובסופא שרא מצטער. אמר מה הוה לעי באוריתא סגין מיניי. א"ל ריבץ תורה בישראל יותר ממך ולא עוד אלא דהוה גלי. אמר לון ולא הוינא גלי. אמרין ליה את הוית גלי מילך והוא הוה גלי מלפה (ירושלמי כלאים פ"ט ה"ב, מב ע"ב).

(תרגום: רבי שמעון בן לקיש צם שלוש מאות צומות שיראה את רבי חייא רבא ולא ראהו, ובסופם התחיל מצטער. אמר: מה היה עמל בתורה יותר ממני? אמרו לו: ריבץ תורה בישראל יותר ממך, ולא עוד אלא שהיה גולה. אמר להם: ואני לא הייתי גולה? אמרו לו: **אתה היית גולה ללמוד, והוא היה גולה ללמד**.)

כוחו הגדול של רבי חייא הוא בהיותו "גולה על מנת ללמד" ורואה שליחות בהרבצת תורה בכל שכבות העם ובכל אתר. לא ברור מי הם ה'אומרים' לריש לקיש היוצרים את ההבחנה הברורה בין ללמוד ובין ללמד, אך ברור שגם רבי מחזק את כוחו המיוחד של רבי חייא באומרו על מעשיו "כמה גדולים מעשי חייא" (בבלי, כתובות קג ע"ב).¹¹⁷ רבי רואה ברבי חייא חכם המגלה מסירות מוחלטת ומעורבות נפשית עמוקה בהקניית תורה לכל שכבות העם שמטרתה לשמור על הרציפות בהעברת המסורת, ואולי זו גם הסיבה שריש לקיש מונה דווקא את רבי חייא כמייסד תורה בדורו ולא את רבי.¹¹⁸

115. על עריכת קובץ הסיפורים העוסקים ברבי חייא בבבלי בבא מציעא מתוך זיקה ישירה לסוגיות בירושלמי הן מבחינת הנושאים והן מבחינת הלשון ראו פרידמן, תשל"ג, עמ' 133-138.

116. רש"י על אתר: "ריבצת - לאחרים, לשון (מועד קטן ו, ע"ב) המרביץ שדהו משקה".

117. נראה כי הכינוי שניתן לו, רבי חייא רבה - רבי חייא הגדול - נובע אף הוא מדברי רבי.

118. תיאור המובא בזהר מבטא את האחריות שגילה רבי חייא בנוגע ללומדי התורה, כפי שראינו עד עתה: "דהא רבי חייא, כד אתא מהתם, לארעא דישראל קרא באורייתא, עד דהו אנפוי נהירין כשמשא, וכד הו קיימין קמיה כל אינון דלעאן באורייתא, הוה אמר, דא אשתדל באורייתא לשמה, ודא לא אשתדל לשמה, והוה צלי על ההוא דאתעסק לשמה, דליהו הכי תדיר, ויזכי לעלמא דאתי, וצלי על ההוא דלא אתעסק בה לשמה, דייתי לאתעסקא בה לשמה, ויזכי לחיי עלמא" (זהר לפרשת וישב, ויהי כדברה

עוד סיבה המחייבת את הפנייה דווקא לדמותו של רבי חייא ולא של רבי היא שרבי חייא שייך לדור המעבר שבין תנאים לאמוראים,¹¹⁹ ואילו רבי הוא מנהיגו של הדור החמישי לתנאים, ואי אפשר לומר עליו שהוא בן דור מעבר. בהתאם לגישה שהצגנו עד כה, ריש לקיש ממקד את הדין דווקא בשלוש דמויות המצויות בתקופות לימנליות מתוך הבנה שתקופות אלה טומנות בחובן סיכון וסיכוי גם יחד.

לסיכום, את רבי חייא מאפיינת תודעה עמוקה של מניעת שכחת תורה, ותודעה זו באה לידי ביטוי בכמה מישורים: מישור אחד הוא שימור ואיסוף של המסורות כדי שלא ילכו לאיבוד ויעמדו לדורות הבאים, ומישור אחר נוגע לדמוקרטיזציה שהוא מנהיג בלימוד תורה על ידי הנחלתה לכלל שכבות העם, החל מהילדים דווקא, שבהם הוא רואה את מוסרי התורה ומעבירה מדור לדור, עבור בהוראת תורה לתלמידיו בשוק הפתוח לכול וכלה בתפילה שהכול ילמדו תורה לשמה. פעולותיו מעידות כאמור על תפיסה שלפיה דווקא בתקופת רגיעה ושפע יש לשמר תודעה של סכנת שכחת התורה ולפעול כדי למנועה ועל ההבנה שאחריות כבדה מוטלת דווקא על כתפי החכמים המצויים בנקודות התפר שבין תקופות.

סיכום

"ריש לקיש הוי סחי בירדנא. אתא רבה בר בר חנה, יהב ליה ידא. אמר ליה: אלהא סנינא לכו, דכתיב אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז. אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, נמשלתם ככסף, שאין רקב שולט בו. עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם, כארז שהרקב שולט בו" (בבלי, יומא ט ע"ב).

ממרחק של כ־850 שנה בחר ריש לקיש לבקר את יהדות בבלי על שלא 'עלתה כחומה' בימי עזרא. לשיטתו, להיענות החלקית מאוד של יהודי בבלי להצהרת כורש ואחר כך להרשאת ארתחשסתא היו תוצאות מרחיקות לכת על ההיסטוריה היהודית: בגללם חרב בית שני.¹²⁰ יתר על כן, ריש לקיש ראה לנגד עיניו את המרכז הבבלי מתחזק, וייתכן שחשש שהתחזקות זו תבוא על חשבון המרכז בארץ ישראל, שהתורה עלולה להשתכח

אליו יום יום, אות רכא). (תרגום: דהא רבי חייא וכו': כי רבי חייא כשבא משם מבבל לארץ ישראל, קרא בתורה עד שפניו היו מאירים כשמש. וכשהיו עומדים לפני כל מי שלמדו תורה, היה אומר זה עסק בתורה לשמה, וזה לא עסק בה לשמה. והיה מתפלל על אותו שעסק בה לשמה שיהיה כן תמיד ויזכה לעולם הבא. והתפלל על אותו שלא עסק בה לשמה, שיבוא לעסוק בה לשמה, ויזכה לחיי עולם.)

119. ראו את הטבלה שסרטט מרגליות, תשנ"ח, א, עמ' xvi.

120. ראו שם את המשך הדין של ריש לקיש עם רבי יוחנן, שמציין סיבה אחרת לחורבן בית שני.

בה, וזה אכן קרה בהמשך. התורה עלולה למצוא לה שוב אכסניה בבבל, וארץ ישראל מה יהא עליה?

בראשית הדיון הצגנו את דברי ריש לקיש היוצרים קשר בין שלושה אישים שמפרידות ביניהם מאות שנים.¹²¹ שלושה אישים שלגביהם הוא קובע כי בימיהם נשתכחה תורה בארץ ישראל, והם, כל אחד בתקופתו, עלו מבבל וייסדוה. הראינו שלמרות ה'הפניות ההיסטוריות' שבדבריו, מגמתו איננה היסטורית אלא תודעתית-ערכית. ההפניות משמשות כלי לבחינת שאלת דרכי שימור הרציפות בהעברת המסורת מדור לדור, וריש לקיש ער לסכנות ולקשיים שאנו נתקלים בהם לאורך הדרך בעיקר בנקודות המעבר מתקופה לתקופה. באמצעות הפניית תשומת הלב לשלוש נקודות צומת ואפיון פתח ריש לקיש פתח רחב לדיון בשאלה המעסיקה אותו. למרות יחסו הקשה של ריש לקיש אל היהודים הבבלים והחשבון ההיסטורי שיש לו עימם,¹²² הוא מכיר בכוחה של תורת בבל ומצביע דווקא על כוחם שלהם לייסד תורה, שאף שבארץ ישראל נשתכחה - בדרך כלל בגלל מלחמות, מרידות וגלויות - בבבל נשתמרה.

במאמר בדקנו מהי 'השתכחות התורה' המאפיינת כל אחת מהתקופות ומהו 'ייסוד התורה' שמציע כל אחד מהאישים. הצבענו על נקודות דומות של התרחקות העם מתורה בימי עזרא והלל ובדור שקדם לרבי חייא, וכן על הסכנה העתידית הקיימת שיתרחקו מתורה אחרי ימי רבי חייא, סכנה האורבת לעם הנודד בין גלויות ומתמודד עם מצבי קיצון לאומיים בהתחלפות האימפריות.

הנקודה המרכזית המשותפת לשלושת האישים, ולדעתי היא גם המניע לפעולותיהם, נקודה המשמשת גם תמה העומדת מאחורי דברי ריש לקיש, היא האחריות המוחלטת למשימת המשכיות עולם התורה בקרב העם. אחריות זו שני פנים לה: פן אחד הוא הידרשות לדור שבו הם חיים, ופן אחר נדרש לדורות הבאים.

פעולותיהם המגוונות נוגעות לתיקון מסוים של חוליות חלשות שהם מזהים, כל אחד בדורו: הם מטפלים בשאלות ההלכתיות המתעוררות, כגון שאלת הנשים הנוכריות ותיקון תקנות אצל עזרא ודיון בשאלה אם הפסח דוחה שבת אצל הלל; הם מתמודדים עם שאלות חברתיות הנוגעות לשכבות החלשות, שמיטת החובות אצל עזרא ונחמיה, פרזבול אצל הלל ודאגה ליתומים אצל רבי חייא; הם עוסקים בשאלות של עיצוב הזהות היהודית, גירוש הנשים הנוכריות וקיום החגים אצל עזרא, שכחת התורה ממי שאינם משמשים את רבותיהם אצל הלל, יצירת חברת לומדים רחבה אצל רבי חייא; והם עוסקים גם בדרכי לימוד התורה והוראתה: הקריאות בתורה באוזני כל העם והתקנת נוסח התורה אצל

121. בבלי, סוכה כ ע"א.

122. ראו ליברמן, תשמ"א, עמ' 5-6.

עזרא, הדרישה במידות שהתורה נדרשת בהן אצל הלל והוראת תורה לכול ובכל מקום אצל רבי חייא.

עם זאת, אף שמדובר בפעולות מסוימות הנגזרות ממצב החברה, הן יוצרות שינוי עמוק המשפיע לדורות. הן מניחות תשתית לתהליך של דמוקרטיזציה בלימוד התורה באמצעות דרישת התורה והרחבת עולם ההלכה על ידי חכמים ובאמצעות הנחלת לימוד התורה לכל שכבות העם. בייסוד התורה שלהם פועלים עזרא, הלל ורבי חייא מתוך מחויבות ואחריות עמוקה לדורות שיבואו ומציעים שינוי תודעתי רחב המעביר את משימת לימוד התורה מהאליטות לציבור הרחב. מהפך זה מושג באמצעות שינוי בדרך ההנהגה: מהנהגת מלך, כהן ונביא, המאפיינת את ימי הבית הראשון, להנהגת חכמים, המאפיינת את ימי הבית השני והלאה. זוהי הנהגה הצומחת מלמטה, מחלצת את התורה מקרן זווית, מציבה אותה במרכז הבמה ופותחת שעריה לכל הרוצה לבוא וליטול. המימרה של ריש לקיש יוצרת ממד עומק לסוגיה, כי היא נדרשת גם לסכנות, לקשיים ולמורכבות המלווים את שרשרת המסירה לאורך הדורות, וגם כי היא בעצמה מדגימה את אופייה של הרציפות באמצעות דיון בהתרחשות המשותפת לשלוש תקופות מעבר שאין ביניהן רציפות היסטורית. בכך מפקיע ריש לקיש את הפן ההיסטורי של הדיון ומניח אותו בשדה האידאה.

רשימת קיצורים ומקורות

- אברהם, תשנ"ט מ' אברהם, "כל 'בו ביום' ההוא יומא הוי - יום מכריע אחד בהשתלשלותה של תורה שבעל פה", **ממדבר מתנה** 99 (אב תשנ"ט), עמ' 4-7.
- אופנהיימר, תשנ"א א' אופנהיימר, **הגליל בתקופת המשנה**, ירושלים תשנ"א.
- אורבך, תשל"ו א"א אורבך, **חז"ל - פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו.
- אורבך, תשס"ב א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 50-66.
- אלבק, תשכ"ט ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל אביב תשכ"ט.
- אלון, תשי"ד ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, א-ב, תל אביב תשי"ד.
- אלון, תשל"ח מ' אלון, **המשפט העברי תולדותיו מקורותיו עקרונותיו**, א-ב, ירושלים תשל"ח.
- אפשטיין, תשי"ז י' אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי הלכה**, ע"צ מלמד (עורך), ירושלים תשי"ז.
- בויארין, תשנ"ג ד' בויארין, "המדרש והמעשה - על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", בתוך: ש"י פרידמן (עורך), **ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-117.
- ביגמן, תשס"ח ד' ביגמן, "בעיה הלכתית או תיקון חברתי? על משמעות הפרוזבול", **אקדמות** כ (תשס"ח), עמ' 155-166.
- בר, תשע"א מ' בר, "הרקע המדיני ופעילותו של רב בבבל", **חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם ומנהיגותם**, רמת גן תשע"א, עמ' 10-26.
- ברמר, 2018 J. Bremmer, "Ezra as a New Moses in Rabbinic Tradition", *Figures of Ezra* 13 (2018), pp. 1-12.
- דנציג, תשמ"א נ' דנציג, "להפתחות המונח ברייתא", **סיני** פט [ה-ו] (תשמ"א), עמ' רמ-רמז.
- הבלין, תשס"א ש"ז הבלין: "הכרעה על פי רוב או על פי יחוס", בתוך: ע' פליישר, י' בלידשטיין, כ' הורוביץ וד' ספטימוס (עורכים), **מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים**.
- לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 241-265.
- הבלין, תשע"ב ש"ז הבלין, **מסורת התורה שבעל פה: יסודותיה, עקרונותיה והגדרותיה**, ירושלים תשע"ב.

הנשקה, תשנ"ד	ד' הנשקה, "בירורים במידת שני כתובים המכחישים זה את זה", דברי הקונגרס העולמי הי"א למדעי היהדות ג [א] (תשנ"ד), עמ' 39-46.
הנשקה, תשס"ד	ד' הנשקה, "כיצד מועיל הפרוזבול? לתולדות ביאורה של תקנת הלל", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ד), עמ' 10-71.
זולדן, תשע"ה ₁	י' זולדן, "הפרוזבול כרקע להיתר המכירה בכתבי הראי"ה קוק", זמני יהודה וישראל , שבי דרום תשע"ה, עמ' 114-134.
זולדן, תשע"ה ₂	י' זולדן, "קרבן פסח שחל בשבת", זמני יהודה וישראל , שבי דרום תשע"ה, עמ' 225-242.
זולדן, תש"ף ₁	י' זולדן, "הקהל ומועדי תשרי בבית שני", חגי יהודה וישראל , שבי דרום תש"ף, עמ' 187-194.
זולדן, תש"ף ₂	י' זולדן, "חזרה התורה ונתנה להם בימי עזרא", חגי יהודה וישראל , שבי דרום תש"ף, עמ' 439-454.
זר כבוד, תש"ם	מ' זר כבוד, עזרא ונחמיה: תורה נביאים כתובים עם פירוש דעת מקרא , ירושלים תש"ם.
טרופר, תשע"א	ע' טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל , ירושלים תשע"א.
טרנר, 2009	ו' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה , תל אביב 2009.
יפת, תשע"ז	ש' יפת, בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים: מחקרים בתקופת שיבת ציון: תולדותיה, ספרותה, לשונה, השקפותיה ועולמה הדתי , א-ב, ירושלים תשע"ז.
כהן, תשס"ט	ח' כהן, "המהפכה הרוחנית של עזרא הסופר ובני דורו: עיון ספרותי-תיאולוגי בעזרא ג ובנחמיה ח", בית מקרא נד [א] (תשס"ט), עמ' 83-96.
כ"ץ, תשע"א	מ' כ"ץ, "הסיפורים על מינוי הלל בספרות התלמודית: אגדת ייסוד של עולם החכמים", סדרא כו (תשע"א), עמ' 81-115.
לביא, 2009	מ' לביא, "הפסיפסיפור התלמודי: בין הוראת התורה לגדולה וגאולה סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמה לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי", <i>JSL</i> 8 (2009), עמ' 51-98.
ליברמן, תשמ"א	ש' ליברמן, "כך היה וכך יהיה: יהודי ארץ ישראל ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד", קתדרה 17 (תשמ"א), עמ' 3-10.

- ליברמן, תשמ"ד
ש' ליברמן, **יונית ויונות בארץ ישראל, מחקרים באורחות חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשמ"ד.
- מאיר, 1999
ע' מאיר, **רבי יהודה הנשיא, דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל**, תל אביב 1999.
- מיליקובסקי, תשע"ג
ח' מיליקובסקי, **סדר עולם: מהדורה מדעית**, ירושלים תשע"ג.
- מלמד, תשנ"ב
ע"צ מלמד, **מילון ארמי עברי לתלמוד בבלי**, ירושלים תשנ"ב.
- מנדל, 2018
פ' מנדל, **"תוספתא"**, בתוך: מ' כהנא, ו' נועם, מ' קיסטר ו' רוזנטל (עורכים), **ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים**, א: מבואות לחיבורי ספרות חז"ל, ירושלים 2018, עמ': 109-136.
- מנדל, תשע"ט
פ' מנדל, **"בין תנאים לאמוראים - לחקר התודעה ההרמנויטית של חז"ל"**, **דעת** 86 (תשע"ט), עמ' 117-136.
- מנטל, תשמ"ג
ח"ד מנטל, **אנשי כנסת הגדולה**, ירושלים תשמ"ג.
- מרגליות, תרצ"ג
ר' מרגליות, **יסוד המשנה ועריכתה**, ירושלים תרצ"ג.
- מרגליות, תשנ"ח
מ' מרגליות, **אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים**, תל אביב תשנ"ח.
- נאה, תשס"ח
ש' נאה, **"על כתב התורה בדברי חז"ל (א): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא"**, **לשונו** ע (תשס"ח), עמ' 125-143.
- פינקלשטיין, תש"י
ש"י פינקלשטיין, **הפרושים ואנשי כנסת הגדולה**, ניו יורק תש"י.
- פרידמן, תשנ"ג
ש"י פרידמן, **"לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי"**, בתוך: ש"י פרידמן (עורך), **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164.
- פרידמן, תשס"ג
ש"י פרידמן, **תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בצירוף מבוא כללי**, רמת גן תשס"ג.
- פרידמן, תשס"ז
ש"י פרידמן, **"דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית: פרק בחקר האגדה התלמודית"**, בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), **היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט**, ירושלים תשס"ז, עמ' 83-130.
- פרנקל, תשל"ח
י' פרנקל, **"שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה"**, **תרביץ** מז (תשל"ח), עמ' 139-172.
- פרנקל, 2001
י' פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001.

- פרענקל, תשי"ט
קיל, תשכ"ג
ז' פרענקל, **דרכי המשנה**, תל אביב תשי"ט.
י' קיל, "למשמעותה של האמנה בימי עזרא", **שנה בשנה**
(תשכ"ג), עמ' 295-312: <https://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/shana/kil-1.htm>.
- רוזן צבי, 2018
י' רוזן צבי, "מבוא למשנה", בתוך: מ' כהנא, ו' נועם, מ' קיסטר
ו' רוזנטל (עורכים), **ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות**
ומחקרים, א: מבואות לחיבורי ספרות חז"ל, ירושלים 2018,
עמ' 4-19.
- רוזנטל, תשנ"ד
א"ש רוזנטל, "מסורת הלכה וחידושי הלכות במשנת חכמים",
תריץ סג [ג] (תשנ"ד), עמ' 327-331.
- שוורץ, 1997
D. R. Schwartz, "Hillel and Scripture: From Authority to
Exegesis", in: J. H. Charlesworth & L. L. Johns (eds.), *Hillel
and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious
Leaders*, Minneapolis 1997, pp. 335-362.
- שצ'יפנסקי, תשמ"ו
י' שצ'יפנסקי, "תקנות עזרא", **אור המזרח** לה [א-ב] (תשמ"ז),
עמ' 54-86.