# אז תקרא ואני אענה -

# עיון במשניות תענית פרק א-ב

**הרב ד"ר אברהם וולפיש**

תענית פרק א' מורכב משני קבצים שקדמו לעריכתה הסופית של המשנה: משניות א-ג, (להלן: קובץ **1**), ומשניות ד-ז (להלן: קובץ **2**). כל קובץ עוסק בנושא אחר ומשתמש באוצר מילים אחר: מבחינת הנושא – **1** עוסק בתפילות הגשמים, המתבצעות בכל שנה ושנה; **2** פותח את נושא המסכת עם תאור סידרת תעניות הגשמים של שנת בצורת. מבחינת אוצר המילים, **1** עושה שימוש מרובה בשני זוגות מילות-מפתח: מזכירין/שואלין, ראשון/אחרון. אין מילים אלה מופיעות כלל ב- **2**, ומילות המפתח של קובץ זה הן: מתענים, אוכלים/שותים, יחידים/ציבור. לא ברור מדוע ראה העורך צורך להקדים לקובץ **2** את קובץ **1** – גם אם יש קירבה עניינית ורצף כרונולוגי בין תפילות הגשמים לתעניות הגשמים, דומה כי אילו היתה המסכת נפתחת עם עניינה המרכזי, תעניות הגשמים, היה הלומד מרגיש שנושא זה הוא שלם ומובן בפני עצמו ואינו זקוק להקדמה או חומרי רקע.

תופעה ספרותית מפתיעה ומעניינת מחברת בין שני הקבצים הללו והיא מספקת בידנו מפתח להבנת דרכו של עורך הפרק. בראש הקובץ הראשון ובסוף הקובץ השני מופיע ביטוי (כמעט) זהה: אין סימן ברכה/סימן קללה. אשר על כן הצירוף של שני הקבצים יוצר תופעה ספרותית, חתימה מעין פתיחה, המסמנת את הפרק השלם כיחידה ספרותית. תופעה זו מרשימה במיוחד לאור העובדה שבכל הספרות התנאית הביטוי 'סימן ברכה/קללה' מופיע רק בשתי המשניות הללו שבפרקנו.

בהקשרים אחרים, חוץ מהמשנה, אנו רגילים לייחס לתופעות ספרותיות כגון אלה משמעות רעיונית מעבר לתפקידן האיסתטי. גם במקרה שלנו נראה שהאסוציאציה הלשונית משקפת אסוציאציה רעיונית. הפרק פותח עם הרעיון שתפילות הגשם אינן ראויות בחג הסוכות, שכן אין הגשמים בסוכות סימן ברכה, והוא חותם עם הרעיון שגשמים לאחר ניסן הם סימן קללה – וזאת לאחר שלמדנו ממ"ב כי לכל הדעות לאחר חודש ניסן אין מתפללים על הגשמים. מתוך ה'מסגרת' של פרקנו עולה משוואה: מתפללים על הגשמים רק כאשר הגשם נחשב לסימן ברכה. נעמיק את המשוואה על-ידי בחינת משמעות הביטוי 'סימן ברכה/קללה'. מסוף הפרק עולה כי הקללה של גשם בעונת הקציר קשורה למשמעותו התיאולוגית, כסימן לכעסו של ה', ואיננה מסתכמת בתוצאות החקלאיות השליליות של הגשם בעונה זו. גם בחג הסוכות יש לקשור את חוסר-הברכה שבגשמים למשל המובא במשנה בסוכה ספ"ב, המדמה את הגשם בסוכות "לעבד שבא למזוג לקוניו ושפך הקיתון על פניו". הנה כי כן הצבת 'סימן קללה' בראש ובסוף הפרק מורה על קשר בין התפילות על הגשמים לתפקידו התיאולוגי של הגשם כביטוי לנחת ולחוסר-הנחת האלוהיים.

נראה להסביר את הקשר בין תפילות הגשם לתפקידו התיאולוגי של הגשם באופן כזה: מועדי תפילות הגשמים בהלכת המשנה נקבעו, לא בשל התועלת החקלאית של גשמים בעיתם כי אם, בראש ובראשונה, בשל השלכותיהם התיאולוגיות. מתפללים לגשמים בעיתם, שהם סימן ברכה, ולא מתפללים לגשמים שלא בעיתם, מפני שהם סימן קללה. תענית פ"א כולו – ולמעשה גם פ"ב וחלק נכבד מפ"ג – בנוי על המבנה המיוחד של בקשת הגשמים מאת האל, בתפילות מיוחדות ובסידרה ייחודית של תעניות. המסגרת הספרותית שיצר עורך המשנה לפרקנו מלמדת שחשיבותו המיוחדת של הגשם שייכת בעיקר למשמעותם התיאולוגית, ולא לתפקידם הקיומי-הפיזי. המשך הדיון בתכונותיו הספרותיות של תענית פ"א יאשש את הפרשנות הזאת, כפי שנראה להלן.

ניתן לקבוע במידה גבוהה של סבירות שחזרת 'סימן קללה' בתענית פ"א היא תופעה ספרותית בעלת משמעות. הביטוי חוזר כמעט בצורה מדויקת, הוא יחידאי בספרות התנאית והוא מופיע בתבנית ספרותית מוכרת – חתימה מעין פתיחה. תבניות כאלה רווחות עד מאוד במשנה, ומתוך 523 פרקים בששה סדרי המשנה, תבנית זו קיימת ביותר ממאה מהם, וכן מצויה התופעה הזאת ביחידות גדולות יותר וקטנות יותר מפרק.

המשמעות הרעיונית שהצענו ל'חתימה מעין פתיחה' בפרקנו מתחזקת לאור תופעות נוספות הנמצאות בפרק. קובץ **2** מתחלק לשניים, לפי משפטי הפתיחה: מ"ד-מ"ה נפתחות עם המשפט 'הגיע [תאריך פלוני] … ולא ירדו גשמים', ואילו במ"ו-מ"ז חוזר שלוש פעמים המשפט: 'עברו אלו ולא נענו'. החלוקה הלשונית מתאימה לחלוקה העניינית, שכן התעניות המתוארות במ"ד-מ"ה דומות זו לזו בהלכותיהן ושונות מהתעניות המתוארות במ"ו-מ"ז. נראה להסביר את הקשר בין משפטי הפתיחה לסוגי התעניות: במ"ד-מ"ה סיבת התענית היא '… לא ירדו גשמים', ואילו במ"ו-מ"ז נוספה סיבה חשובה לקיים תענית – 'עברו אלו ולא נענו'. הסידרה הראשונה של תעניות שנגזרו על הציבור היא במ"ה, ורק אחריה קובעת המשנה כי 'לא נענו', ומכאן עובר מוקד ההתעניינות מהמשבר הפיזי-החקלאי למשבר התיאולוגי-הרוחני. התעניות של מ"ד-מ"ה עוסקות בדאגה הקיומית המושרשת בהשלכות עצירת הגשמים על החיים הפיזיים, ואילו התעניות של מ"ו-מ"ז מבטאות את הדאגה המושרשת בשתיקת האל וחוסר המענה שלו להפצרות האדם. החומרה ההולכת וגוברת של הלכות התעניות משקפת את המעבר מדאגה למצב פיזי קשה לתחושה הנואשת כי אין האל נענה להפצרותיו של האדם. המתאם בין פירושנו למשפטי הפתיחה של קובץ **2** לפירושנו למסגרת הפרק הוא קרוב ביותר.

הרעיון הזה מתאים גם לתכונות נוספות של פ"א:

1.       אחרי התענית השלוש עשרה, מ"ז קובעת שיש לסיים את התעניות ולפתוח בתקופה של נוהגי אבלות. ההסבר לאחד הנוהגים האלה, ההמעטה בשאלת שלום, עשוי לשמש הסבר למעבר הזה בכללותו: "כבני אדם נזופים לפני המקום". נימוק זה מסמן את השלב האחרון והמכריע של מצב ה- 'לא נענו': חוסר-ההיענות של ה' הוא נזיפה, ומכאן שהמשך התעניות, לא רק שהוא בלתי-יעיל, אלא אף מחוצף, ועל כן בשלב שמסיקים הציבור שהם ננזפו הם מאמצים לעצמם תגובה הולמת לכך. הנוהגים המתוארים בפרקנו משקפים את טיבה של הזיקה בין האדם לאלוהיו.

2.       פרקנו מפתח משחק לשוני מסועף למדי, מסביב לשורש 'ענה', המופיע בשתי משמעויות שונות: 'תענית' ו'נענו'. החיבור בין שתי המשמעויות הללו נרמז באופן ברור למדי במשפט החוזר במשנה, 'עברו אלו (כלומר – התעניות) ולא נענו', ומכאן שמטרתה של התענית היא – שתיענה. משחק לשוני זה מפותח בקובץ **2**, ברם הוא מתחבר יפה למילת מפתח בקובץ **1** – **שואלים** את הגשמים. העורך צירף בפרקנו את קובץ **1** וקובץ **2** על מנת להבליט שצורת ה'שאלה' של הגשמים הינה מסועפת ומפותחת למדי, והיא משתנה מפעולה מילולית בקובץ **1** לפעולות ריטואליות וליטורגיות נוספות בקובץ **2**. כל זאת, כאמור, משום שלגשמים תפקיד ייחודי לבטא את ההיענות האלוהית. כך מתחברות מילות המפתח של שני הקבצים לבטא רעיון תיאולוגי הניצב בבסיס הפרק, ואשר נרמז גם באמצעים לשוניים וספרותיים נוספים בפרק. בשולי הדברים נעיר כי השורש 'שאל' מופיע פעם נוספת בפרק, במשמעות ובהקשר נוספים – שאילת שלום של אדם לחברו – ויש לבחון את היחס של היקרות זו למשחק הלשוני המרכזי של הפרק, ואין כאן מקומו.

3.       בקובץ **2** יש חתימה מעין פתיחה מעניינת – היחידים, הפותחים בסידרת תעניות שבועיים לפני שמצטרף אליהם הציבור כולו, חוזרים באופן מפתיע במ"ז, כאשר הם ממשיכים להתענות גם אחרי שהציבור קיבל עליהם את נזיפתם ועברו לצורת תגובה אחרת. אין כאן המקום לעיין באופן מעמיק בזהותם ותפקידם של היחידים הללו, ברם על סמך התבנית הלשונית והרעיונית של קובץ **2** היה נראה לומר שליחידים יש תפיסה אחרת מזו של הציבור באשר לטיב הקשר בין ה' לעמו: הם חשים את הסכנה הרוחנית לפני כולם, והם גם אינם נואשים לעולם ממאמציהם להתדפק על שערי השמים. על אף הפער הרוחני בין תפיסת היחידים לתפיסת הציבור, עורך המשנה מחבר בין תעניותיהם במבנה כיאסטי: יחידים – ציבור –ציבור יחידים. מכאן שעורך המשנה חשב שההלכה הנורמטיבית יכולה לפעול במשולב עם היחידים, וניתן לייעד גם ליחידים מעמד ותפקיד במאמץ של הציבור כולו. לרעיון הזה יש הד מעניין בהמשך המסכת, בעימות בין שמעון בן שטח לחוני המעגל בספ"ג ואקווה לפתח נקודה זו במקום אחר.

ראינו כיצד תענית פ"א מוביל אותנו, באמצעות מילות מפתח, משחקי לשון ותבניות ספרותיות לרעיון שימי התענית המתוארים בקובץ **2**, בדומה לתפילות המתוארות בקובץ **1**, מתייחסים לגשם בעיקר כביטוי לתופעה רוחנית, ולא כתופעה פיזית וחקלאית. גשמים בעיתם הם סימן ברכה, והתכונה הרבה הקשורה לשאלת הגשמים בליטורגיה המשנאית משקפת, יותר מכל דבר אחר, את הצורך העמוק של ישראל לזכות בנחת רוחו של ה', שאותה הוא מבטא באמצעות ברכה זו. השימוש באמצעים ספרותיים מגוונים המובילים לרעיון הזה מאשש את הפרשנות המוצעת.   
הפרשנות הרעיונית המוצעת גם תואמת רעיונות דומים הנמצאים במקורות נוספים. המשמעות התיאולוגית של גשמים כסימן מובהק לברכת ה' מוכרת ממחשבת המקרא במקומות רבים, ודי לעיין בדברים י"א, ויקרא כ"ו או מל"א פי"ח. גם תפיסת התענית כהמשך והעמקה לתפילה היא רעיון אוניברסלי, המופיע במקרא במקומות רבים, ולדוגמה ישעיהו נ"ח, ד: "לא תצומו כיום להשמיע במרום קולכם… הלא זה צום אבחרהו… אז תקרא וה' יענה". הזיקה בין תפילה לתענית מוּכרת גם מתרבויות אחרות, וכפי שמעידה האנצקלופדיה המקראית: "מנהג נפוץ הוא בתרבויות שונות… למטרות דתיות ומעין-דתיות, כגון… חיזוק רושם התפילה…".[[1]](#footnote-1)

לפני שנבחן משניות מתענית פ"ב, יש להעלות שאלה: באיזה אופן מגבירה התענית את כוחה של התפילה, ומדוע חש האדם כי התענית עשויה לפרוץ את המחסום בינו לאביו שבשמים שתגלה דרך דחיית תפילותיו? באופן א-פריורי, ניתן להעלות שני כיווני חשיבה: או שהתענית משַנה את התפילה או שהיא משַנה את המתפלל. הגישה הראשונה תופסת את התענית כהעצמה של התפילה, על-ידי תוספת של אמצעי תקשורת לא-מילוליות העשויות לבטא דחיפות ולעורר רחמים. הגישה השנייה קושרת את התענית לתשובה, המקרבת את האדם לאלוהיו ומזכה אותו ברצון לפניו. לשתי הגישות ניתן למצוא ביטוי במקורות יהודיים. תפיסת התענית כאמצעי לעורר ו/או לבטא תשובה באה לידי ביטוי מובהק בפסוקי ישעיהו נ"ח שהובאו לעיל: "הלא זה צום אבחרהו פתח חרצובות רשע… ופרס לרעב לחמך וכו'". תפיסת התענית ככלי ביטוי לא-מילולי בפני עצמו עולה, ככל הנראה, אצל אנשי נינוה בספר יונה, שהנהיגו צום והלבשת שק על האדם והבהמה כאחד, וכבר דרשו חז"ל כי עינוי הבהמות יש בו אמירה כלפי מרום: "אמרו לפניו רבון העולם הבהמה אינה יודעת כלום, ואתה מזכה אותה אף אנו חשוב אותנו כבהמה"[[2]](#footnote-2).

שני כיווני החשיבה עולים במשניות של עם ישראל מבטאת קרע בין ה' לעמו, והעם מבקש לאחות את הקרע באמצעות שינוי המתפלל (תשובה) ושינוי התפילה כאחד.

והנה עורך המשנה משתמש בכמה אסוציאציות לשוניות ליצור זיקה ספרותית בין שתי המשניות. שתי אסוציאציות לשוניות הן גלויות ומובנות: 'תיבה' ו'זקן'. טבעי הדבר שהציבור יונהג בתענית על-ידי זקני העדה, ואפיוניו של הזקנים בשתי המשניות מתאימים לתפקידים השונים המוטלים עליהם. במ"א נבחר 'הזקן שבהם', הדמות המכובדת והנערצת ביותר על הציבור, שכן דברי איש כזה מסוגלים למצוא את דרכם לליבו של הציבור. במ"ב, הזקן מפנה את דבריו כלפי מעלה, ועל כן הוא נבחר על-פי תכונות המבטיחות שתפילתו תהיה כנה, מעומק הלב, ומקובלת לפני המקום. נראה שהשימוש המשותף בשתי המשניות ב'זקן' מחדד את ההבדל בין מומנט התשובה למומנט התפילה.

ברם המילה המשותפת 'תיבה' עשויה לרמוז על קשר אחר בין שתי המשניות. מדוע מתבצעת תפילה – כאן, כמו בית הכנסת – 'לפני התיבה'? התיבה מכילה את ספר התורה, והיא מסמלת את ההתגלות של ה' לעמו. הפנייה של הציבור כלפי אביהם שבשמים נעשית במקום שהוא 'נמצא', בבחינת 'דרשו ה' בהימצאו' – מקום ההתגלות של ה' לעמו הוא גם המקום שבו העם פונה אליו בתפילה. (נעיר, דרך אגב, שזיקה כזאת מצאנו גם במקדש, בזיקה בין מקום המזבח למקום הארון, שכן המקורות התלמודיים מלמדים שקדושת מקדש מלאה קיימת רק כאשר המזבח והארון נמצאים ביחד במבנה אחד). כאן מתברר שהמקום והסמל המתאימים להחזרת הלבבות בתשובה – הארון המכוסה באפר מקלה – הוא גם המקום המתאים לשטיחת תפילה לפני ה'.

ברם זיקה לשונית מפתיעה ומעניינת במיוחד בין שתי המשניות עוד לפנינו. במ"א מצַווה הזקן 'קרעו לבבכם', ואילו מ"ב דורשת מהזקן בעל התפילה שיהיה 'ביתו ריקם – כדי שיהא לבו שלם בתפילה'. לכאורה סתירה לפנינו: האם בתענית נדרש 'לב שלם' או 'לב קרוע'. מבחינת ההיגיון ההלכתי הקר, אין סתירה בין הלב הקרוע של מ"א ללב השלם של מ"ב, שכן שתי המשניות מתארות שני שלבים שונים של הטכס. הלב הקרוע מתאים לתשובה והלב השלם מתאים לתפילה, ואין כאן אלא שיתוף השם, ולא שיתוף המשמעות. ברם כבר ראינו את דרכו של עורך המשנה ליצור משחקי לשון בעלי משמעות, וקשה להניח שהעורך לא נתן את דעתו לניגוד הדרמטי בשתי משניות סמוכות בין הלב הקרוע ללב השלם. על כן נראה שהמשנה ביקשה לרמוז לנו כי על הלב להיות קרוע ושלם בו בעת, או ליתר דיוק – רק מי שקורע את לבו בתשובה מסוגל לעמוד בלב שלם לפני ה' בתפילה, וכדבריו המפורסמים של הרבי מקוצק: "אין בעולם דבר שלם חוץ מאשר לב שבור". הקרע בין העם לאלוהיו דורש תיקון באמצעות קרע המביא לידי שלמות. המשחק הלשוני היפהפה הזה מצרף את מרכיבי התשובה והתפילה שבסדר התעניות למסגרת אחת אורגנית ואחידה.

## ימי צום וימים טובים לישראל –

**עיון במשנה תענית פרק ד**

**הרב ד"ר אברהם וולפיש**

תענית פ"ד פותח בהשלמה ל'סדר התעניות' שבפ"ב במסכת. מסיבה לא-ברורה השמיט עורך המסכת את עניין ברכת כוהנים בתעניות מפ"ב והחליט להביאו בריש פ"ד, ומכאן ואילך מתגלגלים הנושאים שבפרק 'על דרך הגלגול', כפי שציין המאירי: נשיאת הכפיים ארבע פעמים ביום מאפיינת לא רק את התעניות,[[3]](#footnote-3) אלא גם את המעמדות ואת יום הכיפורים, ועל כן מביא העורך אגב גררא דיון במעמדות ממ"ב עד מ"ד. עקב ההלכה במ"ד שמבטלים מעמד בימי קרבן עצים, מ"ה מונה את הימים הללו, וחוזרת בסופה לעניין המעמדות: יום קרבן העצים האחרון ברשימה, האחד בטבת, הוא יום ש'לא היה בו מעמד, שהיה בו הלל קבן מוסף וקרבן עצים'. במ"ו-מ"ז חוזרת המשנה לנושא המסכת ומתארת את התעניות ואת שאר מנהגי האבלות הנוהגים בחודשי תמוז ואב. בסוף הפרק מובאת המשנה: 'לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים', ומלבד הרצון ההגיוני של העורך לסיים את המסכת בדבר טוב, קשה להבין מדוע דווקא הדבר הטוב הזה נבחר לסיים את פרקנו ואת המסכת. התמונה העולה מסקירת הפרק היא שפרקנו מורכב מחמש יחידות נפרדות, שחלקן מחוברים זה לזה בקשרים אסוציאטיביים, ואין ביניהן כל נושא או מוטיב המאחד אותן.

חלק מהקשיים בהבנת עריכת הפרק ניתנים לפתרון באמצעות הניתוח הפילולוגי. פינחס מנדל הציע הבנה חדשה של מ"ח, המתבססת על ניתוח מדוקדק של תולדות הנוסח של משנה זו, והראה כיצד ניתן להבין על-פיה את מיקומה של משנה זו בסוף הקובץ מ"ו-מ"ז.[[4]](#footnote-4) יונה פרנקל הציע הסבר למיקומה של מ"ח המבוסס על השוואתה לתוספתא בסוף המסכת, וזו לשונה:

אותן ימים עתידין להיות ימים טובים לישראל שנ' כה אמר ה' צום וגו' וכל המתאבלים עליה בעולם הזה שמחין עמה לעולם הבא שנ' שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה.

חתימת המסכת בתוספתא היא הגיונית למדיי, שכן הימים הטובים המוזכרים כאן הם אותם ימי תענית שהוזכרו בהלכות הסמוכות. בפתיחת מ"ח, כמו בפתיחת התוספתא, מוזכרים 'ימים טובים לישראל', ודמיון זה הוביל את פרנקל למסקנה ששורשי מיקומה של המשנה נעוצים בעריכת החומרים בתוספתא.

הגם ששני החוקרים האלה תרמו רבות, באמצעות כליהם הפילולוגיים, להבנת מיקומה של מ"ח, עדיין בעיית עריכת הפרק כולו נשארה בעינה. על-מנת להתמודד עם בעיה זו ניתן את דעתנו לקשר אסוציאטיבי מפתיע המחבר את המשנה האחרונה בפרק למשנה הראשונה. במ"א בין המועדות שבהם נושאים הכוהנים כפיהם ארבע פעמים ביום מופיע יום הכיפורים,ובמ"ח אחד משני הימים הטובים המיוחדים שהיו לישראל הוא - יום הכפורים. סגירת המעגל בסוף הפרק עם המשנה שבראש הפרק הינה תופעה מוּכרת בעולם הספרות, הנקראת inclusio (בעברית: מסגרת או 'חתימה מעין פתיחה'). התופעה הספרותית הזאת, הממסגרת את פרקנו, מלמדת, לכאורה, כי אין העורך של פרקנו קופץ מעניין לעניין על-פי אסוציאציות אקראיות, אלא מחבר בין הקבצים השונים המרכיבים את הפרק באמצעות אסוציאציות המעניקות לפרק עיצוב ואחדות ספרותיים.

## ב. הנחות מתודולוגיות

אך לפני שנוכל לאמץ מסקנה זו, עלינו להבהיר כמה מהנחות היסוד של המתודה ולבסס אותן. שמא יש לייחס את ההופעה של 'יום הכיפורים' בראש הפרק ובסופו ליד המקרה? על-פי אלו אמות-מידה נוכל לקבוע אם חזרה של מילה או ביטוי בתוך יחידה של משניות היא תופעה ספרותית בעלת-משמעות להבנת דרכי עריכת היחידה? אני משתמש בשלושה כלי בקרה על-מנת לבחון את התופעות הנדונות:

1. בחנים לשוניים-ספרותיים מקומיים - על-מנת לקבוע שחזרה של מילה או ביטוי היא תופעה ספרותית ולא תופעה אקראית, יש לבחון את תפוצת המילה או הביטוי הן בהקשר המיידי והן במשנה בכללותה, את מידת הקירבה בצליל או במשמעות בין המילים הדומות ואת מידת חשיבותן ביחידות הנדונות.[[5]](#footnote-5)
2. תפוצתה של התופעה הספרותית במשנה - אחרי שזיהינו תופעה ספרותית באמצעות אמות-המידה שהוצעו לעיל, יש לבדוק אם אותה תופעה ספרותית קיימת גם במקומות נוספים במשנה. בעבודת הדוקטור שלי ערכתי רשימות של אסוציאציות ספרותיות במשנה, מסוגים שונים ובעלי תבניות שונות.[[6]](#footnote-6) הרשימות האלה עשויות לעזור בזיהוין של התופעות הספרותיות הנפוצות והחשובות ביותר במשנה. כך, לדוגמה, ניווכח כי תופעת ה'חתימה מעין פתיחה' שזיהינו בתענית פ"ד היא תופעה רווחת במשנה, הנמצאת בכמאה עשרים וחמשה פרקים לכל הפחות. לפיכך סביר למדיי שקיומו בפרק הנדון כאן משקף שיקולי עריכה המאפיינים את דרכי עבודתו של עורך המשנה.
3. השלכותיה של התופעה על הבנת היחידה - אם התופעה הספרותית משתלבת בהבנתה ומשמעותה של היחידה הספרותית שבה היא נמצאת, הרי שזה מעמיק את השכנוע שתופעה זו לא באה באקראי, אלא ממלאת תפקיד חשוב בעריכת היחידה.

שלושת כלי הבקרה האלה עשויים להגביר את מידת הביטחון והשכנוע של החוקר שאמנם לפניו תופעה ספרותית, הממלאת תפקיד בעריכת המשנה ובהבנתה. אך הכלי השלישי מעורר שתי שאלות מתודולוגיות משלו: האם תופעות כאלה במשנה אמנם נועדו להביע מסרים ורעיונות, או שמא אינן אלא קישוט אסתטי או אמצעי מנמוטכני בלבד? ואם נגיע למסקנה שיש לתופעה הספרותית משמעות פרשנית ורעיונית, כיצד נוכל לבחון את מידת התקפות של פירוש אשר יוצע לה?

אשר לשאלה הראשונה, קשה להניח שעורך המשנה השקיע מאמצים גדולים ליצור מסגרות ותבניות ספרותיות לשם קישוט אסתטי גרידא. אך לכאורה תופעות אסוציאטיביות עשויות להשתלב עם מגמה מנמוטכנית בעריכת המשנה, אשר עליה עמדו פרשנים וחוקרים מזמן הגאונים ועד ימינו. משחקי לשון ותופעות ספרותיות אחרות עשויים להקל על השמירה בזיכרון של טקסט אוראלי,[[7]](#footnote-7) ולפיכך סביר להניח שאמצעים אלה ימלאו תפקיד חשוב בעריכתו של טקסט כזה. ברם, גם אם נניח שניסוח המשנה ודרכי עריכתה הושפעו מרקעה האוראלי,[[8]](#footnote-8) עדיין אין בכך הסבר מלא לכל התופעות הספרותיות המצויות במשנה, וזאת משתי סיבות עיקריות:

1. לא כל התופעות הספרותיות המצויות במשנה מסייעות לזיכרון, ובמיוחד לאור העובדה שאין שיטתיות בשימוש שעושה עורך המשנה באמצעים הספרותיים השונים - הסדר והשיטתיות הם חיוניים לכל שיטה מנמוטכנית.
2. בתרבויות עתיקות שיטות מנמוטכניות אינן אמצעים טכניים בלבד, כי אם צורות חשיבה. האמצעי המנמוטכני העתיק והפופולרי ביותר היה ונשאר שירה, ברם לא יטען איש כי חזרות של צליל או של משמעות בשירה הינן נטולות חשיבות רעיונית בשל מטרתן המנמוטכנית. אדרבה – העיצוב הספרותי מסייע לזיכרון דווקא בשל הקשר ההדוק בין אסוציאציה לשונית לאסוציציאה מחשבתית.

במחקרים קודמים ציינתי דוגמאות רבות לתופעות ספרותיות בעריכת המשנה והדגמתי כיצד ניתן לנתח את התופעות האלה ולעמוד על השלכותיהן הפרשניות והרעיוניות. כמובן שכל פירוש רעיוני נשען על אינטואיציות והשערות שבהן ממלאים רשמים סובייקטיביים תפקיד נכבד. ברור שאין הפרשנות הרעיונית יכולה להתקיים באופן מדעי או אובייקטיבי לחלוטין, אך ניתן לשמור על רמה נאותה של שיטתיות ואובייקטיביות פרשנית באמצעות כלי הניתוח של ה'קריאה הצמודה'.[[9]](#footnote-9) בהתאם לכך אנסה לבחון פירוש המוצע לתופעה ספרותית על-פי שתי אמות-מידה: (א) ה"קוהרנטיות", דהיינו מידת התאמתו של הרעיון לתכונות נוספות של הטקסט; (ב) ה"קורספונדנציה" דהיינו ההתאמה בין הרעיון לרעיונות דומים המצויים בספרות התנאית, בספרות הרבנית, בסביבתה התרבותית של המשנה ו/או בתרבות העולמית באופן כללי.

## ג. יום הכיפורים - תענית ויום טוב

לאור ההנחות המתודולוגיות האלה, נשוב לבחון את ה'חתימה מעין פתיחה' שמצאנו בתענית פ"ד. ההופעה הכפולה של 'יום הכיפורים' בפתיחת הפרק ובסיומו מראה שאין מ"ח מובאת בפרקנו רק בגלל קשר כזה או אחר בינה לבין המשניות הסמוכות לה. יתר על כן: אין עורך המשנה קופץ מעניין לעניין על-פי אסוציאציות אקראיות, אלא מחבר בין הקבצים השונים המרכיבים את הפרק באמצעות אסוציאציות המעניקות לפרק עיצוב ואחדות ספרותיים. לפני שננסה לעמוד על מוטיבים ספרותיים ורעיוניים המאחדים את הקבצים השונים והנושאים המגוונים המובאים בפרק, ניתן את דעתנו לשתי תכונות ספרותיות נוספות הקשורות למשנה האחרונה של פרקנו.

לביטוי 'ימים טובים לישראל' בסוף הפרק יש תהודה במקומות אחרים משנה. במסגרת מסכת תענית, העמדת הביטוי הזה במשנה החותמת את פ"ד יוצרת את תופעת האפיפורה (הקבלת סופי פרקים), תופעה המצויה במשנה, [[10]](#footnote-10) שכן גם בסוף פ"ג - "מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם לחצות. אמ' להם ר' טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו **יום טוב**… וקראו הלל הגדול". התופעה הזאת בתענית פ"ג-פ"ד מאירה על פ"ד מ"ח מזווית חדשה ומעניינת במיוחד. יש ללמוד מהאפיפורה הזאת כי הימים הטובים המוזכרים בסוף תענית פ"ד דומים באופיים ליום טוב המוזכר בסוף פ"ג: מה היום טוב בסוף פ"ג מושרש בצרה שנתבטלה באמצעות תענית, אף הימים הטובים בסוף פ"ד קשורים לצרה שנתבטלה באמצעות תענית.[[11]](#footnote-11) מכאן ראייה שצדק פרנקל בהשערתו כי קיים קשר בין פ"ד מ"ח לבין קביעת התוספתא בסוף המסכת כי ימי הצום והאבל עתידין להיות ימים טובים לישראל, אך נשאלת השאלה: מה הקשר בין הרעיון הזה לימים הטובים בט"ו באב וביום הכיפורים?

אשר ליום הכיפורים - שחשיבותו מובלטת גם על-ידי המסגרת של פ"ד - דומה כי התשובה פשוטה, והיא שנויה בירושלמי ובבבלי על אתר: 'שהוא כפרה על ישראל'[[12]](#footnote-12) ו'יום שניתנו בו לוחות האחרונות'.[[13]](#footnote-13) תענית יום הכיפורים, כמו התענית המתוארת בסוף פ"ג, פותחת בצרה (כמו שאר התעניות שהוזכרו במ"א) וחותמת בשמחה (כמו ט"ו באב שהוזכר במ"ח). בפתיחת היום שרוי העם בחטאיו ובטומאתו, בדומה לדור המדבר השרוי בפתיחת יום העשירי בתשרי בצל הכבד של חטא העגל ושל לוחות הברית השבורים המעידים על כשלונם ועל ריחוקם מהאל שגאלם ממצרים. כפי שדור מצרים חווה בי' בתשרי את התרצות ה' עליהם על-ידי מתן הלוחות השניים לידי משה, כך חוו העם מדי שנה בשנה את שמחת הכפרה והלבנת חוט השני בסיום עבודת יום הכיפורים.

לפני שננסה להבין אם גם ליום טוב שבט"ו באב יש אופי דומה, ניתן את דעתנו להד נוסף שמעורר עורך המשנה בחתימת מסכת תענית. ימים טובים הדומים לימים טובים של פ"ד מ"ח מופיעים במשנה בשני מקומות נוספים:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | **תענית ד:ח**  ימים טובים לישראל  יוצאות בכלי לבן שאולים | **יומא ז:ד**  ויום טוב היה עושה  הביאו בגדיו ולבש (מ"ג) | **מדות ה:ד**  ויום טוב היה עושה  לובש לבנים ועוטף לבנים |

הדמיון בין הימים הטובים האלה בולט לעין: יום טוב ספונטני, המבטא את השמחה של מי שיצא בשלום מתוך מצב שיש בו איום וחוסר-ודאות.[[14]](#footnote-14) דומה לאלה גם היום טוב של תענית ספ"ג, ומכאן חיזוק למסקנתנו שגם תענית פ"ד מ"ח מתארת יום טוב בעל אופי דומה. לפנינו דוגמה לתופעת הפרשנות הפנים-משנאית: משניות הסדורות במסכתות שונות רומזות זו לזו בלשונן, על-מנת שמשניות אלו תָאֵרנה זו על זו[[15]](#footnote-15).

אפשר להסיק מסקנה נוספת מהשוואת המשניות האלו. במסכת יומא ובמסכת מדות כרוך היום טוב בזיקה בין הכוהן למקדש: השמחה בסוף מסכת מידות נובעת מאישור כשרותו של הכוהן לשרת במקדש, ובמסכת יומא היא מושרשת בסיום המוצלח של סדר עבודת יום הכיפורים על-ידי הכוהן הגדול. גם בסוף מסכת תענית יש רמזים שהשמחה קשורה למקדש: (א) אחד הימים הטובים כאן הוא יום הכיפורים, ועל-כן יש קשר ישיר בין היום טוב במסכת יומא ליום טוב המתואר כאן. אין להשוות את השניים לגמרי, שכן ביומא מתואר יום טוב שעשה הכוהן הגדול לאוהביו, ואילו בתענית מתואר יום טוב עממי; (ב) בשני הימים הטובים המתוארים בסוף תענית יוצאים בני ירושלים בכלי לבן ויוצאות בנות ירושלים לחול בכרמים, ועל-כן נראה שהחג קשור לירושלים ולמקדש. דומה כי היום טוב המתואר כאן ביום הכיפורים הינו מעין השלמה ליום טוב המתואר במסכת יומא: כמו שהכוהן הגדול עושה יום טוב בגלל שמחתו האישית, כך יוצאים כל בני ובנות ירושלים לחגוג את סיום העבודה, את טיהור המקדש ואת כפרת ישראל ביום טוב עממי ספונטני.[[16]](#footnote-16)

## ד. היום טוב בט"ו באב

מכמה כיוונים חיזקנו את הרושם שהימים הטובים בפ"ד מ"ח הינם ימים שבו חוגג העם את חידוש הקשר בינו למקדש, אחרי שהקשר הזה נותק או הוטל בספק. קל לראות כיצד הרעיון הזה מתקשר ליום הכיפורים, אך כיצד הרעיון הזה מתקשר לט"ו באב? סמיכות התאריך הזה לט' באב עשויה ללמד שיש קשר בין שני התאריכים, וכי ניתן לראות את השמחה בט"ו באב כמעין תיקון לאבלות בט' באב.[[17]](#footnote-17) הצעות שונות להבנת מקור היום טוב בט"ו באב, מתקופת התלמוד ועד ימינו, אכן התבססו על ההנחה הזאת.[[18]](#footnote-18) עדות פנימית מהמשנה עשויה להדק את הזיקה בין ט"ו באב לט' באב. ט"ו באב מופיע במשנה כולה רק בשני מקומות, ושניהם בפרקנו.[[19]](#footnote-19) אשר על-כן נראה שיש לעגן את היום טוב של ט"ו באב בקרבן העצים שבאותו היום,[[20]](#footnote-20) וכן הציעו אפשטיין ומנדל שיש לראות את ט"ו באב כ'חג העצרת של קרבן העצים'.[[21]](#footnote-21) על סמך נוסח הרישא של מ"ה במשניות מטיפוס א"י ועל סמך מקבילה לבבא זו בתוספתא ביכורים פ"ג ה"ו,[[22]](#footnote-22) אפשטיין משחזר את המקורות הקדומים שמהם הורכבה לדעתו מ"ה, ומגיע למסקנה שהחלק הראשון והשני של משנה זו משקפים שלבים שונים של התהליך המתואר בסכוליון למגילת תענית:[[23]](#footnote-23) "מפני שכשעלתה גולה בראשונה התקינו להם את יום ט' באב שיהו מביאין בו קרבן עצים. אמרו חכמים כשיעלו למחר הגליות הן אף הן צריכין התקינו להם את יום חמשה עשר באב…".[[24]](#footnote-24) קרבן העצים, המתואר בנחמיה י', לה כחלק חשוב מחידוש הקשר בין העם למקדש בתקופת ייסוד הבית השני, מוצג באור דומה גם בברייתא הזאת[[25]](#footnote-25). אין ספק שקביעת יום קרבן העצים הראשון בט' באב משקפת את הרצון לראות בקרבן העצים אות וסימן לשמחה הכרוכה במחיקת הכאב והקלון של חורבן הבית הראשון.[[26]](#footnote-26) אף ט"ו באב נקבע, ליד ט' באב,[[27]](#footnote-27) כיום קרבן עצים על-מנת למלא תפקיד דומה לאלה אשר 'יעלו למחר [מ]הגליות', ועל-כן אף הוא מהווה חג של 'החזרת העטרה ליושנה'.[[28]](#footnote-28)

אפשר שפרט אחר במ"ה רומז לזיקת ט"ו באב לרעיון הזה. בט"ו באב הקריבו, יחד עם בני זתואל בן יהודה, גם: 'כהנים ולוים וכל מי שטעה שבטו בני גנבי עלי ובני קוצעי קציעות'.[[29]](#footnote-29) למשפחה העיקרית ששמה קרוי על התאריך הזה צירפו גם שכבות נרחבות מתוך העם, וביניהם אנשים שייחוסם המשפחתי מוטל בספק.[[30]](#footnote-30) עבור האנשים האלה, אין ספק שההשתתפות בקרבן העצים בט"ו באב משמשת תיקון למצבם החברתי המעורער. 'בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות', לעומת זאת, קשורים לתיקון גדול ברמה הלאומית, שכן אין כאן שמות של משפחות, אלא רמז לאירוע הסטורי. בתוספתא[[31]](#footnote-31) ובסכוליון למגילת תענית מזהים את אלה כאנשים כשרים ויראי חטא שסיכנו את נפשם בעקיפת גזירת הרומאים[[32]](#footnote-32) נגד הבאת הביכורים, וזאת באמצעות תרמית הקשורה לקציעות ולעלי שנטלו בסליהם בתור הסוואה לביכורים שברשותם.[[33]](#footnote-33) אם בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות, האחראים בתושייתם לסיכול הגזירה המרחיקה את העם מהמקדש, הצטרפו לקרבן העצים של ט"ו באב, הרי שתאריך זה נתפס כיום חידוש הקשר של העם למקדש.[[34]](#footnote-34)

## ה. מוטיבים מובילים בתענית פ"ד

הניתוח הספרותי סייע בידינו להדק את הקשר בין שני התפקידים של ט"ו באב בפרקנו ובין ט"ו באב לט' באב. בכך למעשה מצאנו קווים רעיוניים המחברים בין המשניות האחרונות של הפרק, ממ"ה עד מ"ח.[[35]](#footnote-35) על-מנת להדק את הקשר בין המשניות האלה לארבע המשניות הראשונות של הפרק, ניתן את דעתנו לכמה מוטיבים החוזרים ונשנים לאורך פרקנו. מלבד הקשרים האסוציאטיביים בין קובץ לקובץ שעמדנו עליהם בתחילת דברינו, חוזרים ביטויים כגון: כהנים לויים וישראלים (מ"א - כהנים; מ"ב; מ"ה - זמן עצי כהנים והעם, כהנים ולויים וכל מי שטעה שבטו; השווה: בני/בנות ירושלים במ"ח); מוסף ומנחה ונעילת שערים (מ"א, מ"ג, מ"ד, מ"ה); ירושלים/עיר (ירושלים - מ"ב, מ"ח; עיר - מ"ב, מ"ו [פעמיים, לגבי י"ז בתמוז ולגבי ט' ב], נכנס ויוצא (נכנס - סמ"ב, סמ"ג, מ"ו [פעמיים - משחק לשוני]; יוצא - מ"ח).

הביטויים המשותפים מצביעים, ברובם הגדול, על ירושלים והמקדש, על העם המחולק לכוהנים לויים וישראלים, ועל התכנסויות ויציאות המבטאות את הקשר בין אלה לאלה. כל הנושאים הנדונים בפרקנו מבטאים את הקשר החי והעמוק של עם ישראל למקדש. רוב הקבצים מבטאים זאת על דרך החיוב. מצוות ברכת הכוהנים, הפותחת את הפרק, מלמדת שעבודת הכוהנים משרתי האל במקדש נועדה להביא ברכה לעם כולו. שני הטקסים המובאים בהמשך הפרק משקפים את תחושתם של מנהיגי העם כי לא ייתכן שהקשר בין הציבור לעבודת המקדש יתבטא בקשרים פורמליים, כגון 'שלוחו של אדם כמותו'[[36]](#footnote-36) או מחצית השקל בלבד. אשר על-כן תיקנו נביאים מעמדות הכוללים את כל שבטי העם - כוהנים, לויים וישראליים.[[37]](#footnote-37) גם 'זמן עצי כהנים והעם' מורה על ההשתתפות הפעילה של העם בעבודת המקדש. תיאורם של שני המוסדות המבטאים באופן מוחשי ודרמטי את הקשר של העם כולו לירושלים ולמקדש משמש רקע נאות לשתי תעניות האבל ההסטוריות, המבכות את חורבנו של העם ושל המקדש כאחד.[[38]](#footnote-38) האבל על ניתוק העם מהמקדש משמש בתורו רקע לתיאור חגיגת ההתחדשות בט"ו באב וביום הכיפורים.

נוכל לסכם ולומר שהפירוש שהוצע כאן לעיצוב הלשוני והספרותי של הפרק הינו 'קוהרנטי'. הפרק בנוי מסביב לטקסים של ברכת כוהנים, מעמדות, קרבן עצים, תעניות אבל וימים טובים עממיים, ומסביב לתאריכים המרכזיים: יום הכיפורם (מ"א, מ"ח), ט"ו באב (מ"ה, מ"ח), י"ז בתמוז ותשעה באב (מ"ו-מ"ז). הבסיס להבנת הזיקה בין הטקסים האלה ובין התאריכים האלה הוא הקשר החיוני והחווייתי בין העם למקדש. כל הטקסים והתאריכים שבפרק מבטאים את עומק הקשר הזה, את האבל על ניתוקו או את השמחה על חידושו. הציר הרעיוני הזה מסביר יפה את כל התופעות הלשוניות והספרותיות שמצאנו בפרק: המילים המנחות, ה'חתימה מעין פתיחה' והאסוציאציות המחברות בין מ"ח למשנה בסוף פ"ג ולמשניות במסכת יומא ובמסכת מדות.

אפשר להעמיד את ההסבר המוצע כאן לעריכת פרקנו גם במבחן ה'קורספונדנציה' - אשר ישמש מיניה וביה גם בתור מבחן 'קוהרנטיות' למסכת תענית כיחידה ספרותית: יש הדים רבים בפרקנו למוטיבים שהובאו בפרקים אחרים במסכת תענית, ובעיקר בפ"ב: המעמדות שבפרקנו הוזכרו גם בפ"ב מ"ז;[[39]](#footnote-39) משמרות הכהונה שהוזכרו במ"ב בפרקנו, נדונו באשר לדיני התענית שלהם בפ"ב מ"ו;[[40]](#footnote-40) תשעה באב (מ"ו-מ"ז) מוזכר גם בספ"ב; מגילת תענית, שהיא המקור לט"ו באב בפרקנו, מוזכרת בפ"ב מ"ח; דומים האיסורים של אנשי משמר לשתות יין (בימים), לספר ולכבס (פ"ב מ"ז) לאיסורי תקופת האבלות המתוארים בפ"ד מ"ז; גם המשפט 'ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת' מפ"ד מ"ז מופיע לעיל בפ"ב מ"ז.[[41]](#footnote-41) הלשונות המשותפות הקושרות את פ"ד לפ"ב מוסברים בכך שגם פ"ב, כמו פרקנו, מחבר בין שני מוטיבים: התענית והמקדש.[[42]](#footnote-42) במחצית הראשונה של פ"ב מובלט בדרכים שונות המוטיב של חורבן המקדש המלווה את סדר התעניות, ובמחצית השנייה של הפרק מעמידה המשנה את עבודת המקדש ואת התענית כשני תחומים המנוגדים זה לזה. פ"ד מעמיק את הקשר בין התענית לבין המקדש: התעניות ההסטוריות, כמו המעמדות וקרבן העצים, מבטאות את עומק הקשר הרוחני בין העם למקדש. יום הכפורים וט"ו באב בסוף הפרק מראים את היחס הדיאלקטי העמוק בין האבל לשמחה: בתוך האבל טמונים הזרעים של השמחה.

לבסוף נחזור למיקומה של מ"א בפרקנו, ול'חתימה מעין פתיחה' החורז את פרקנו מסביב ליום הכפורים. דומה כי יש להסביר את תפקידה של מ"א בפרקנו בשלוש דרכים: (1) יש לראות את יום הכפורים כדגם לשאר התעניות.[[43]](#footnote-43) יום הכפורים כורכת, בתוך הלכותיה ומנהגיה, את התענית והצער יחד עם השמחה והחגיגה, ובכך משמש יום הכפורים דגם לכל התעניות, שכן בכולן טמונים זרעי השמחה בתוך ביטויי העינוי והצער.[[44]](#footnote-44) (2) נשיאת כפים מהדקת את הזיקה בין הכהנים לעם ובין שניהם למקדש, ובכך ניתן ביטוי מובהק לרעיון מרכזי של פרקנו. (3) בשלושה פרקים מברכים הכוהנים את העם פעמים נוספות, ולכל אחד מהפרקים האלה יש הד באחד הקבצים המופיעים בהמשך הפרק: תעניות במ"ו, מעמדות במ"ב-מ"ד ויום הכיפורים במ"ח. מ"א משמשת מבוא נאות לשאר משניות הפרק, הן מבחינת המוטיב המרכזי של קישור העם והכהנים למקדש, והן מבחינת המועדים המוזכרים בהמשך.

1. אנצקלופדיה מקראית, ו, 692, ערך צום. [↑](#footnote-ref-1)
2. . שמות רבה מה:א. [↑](#footnote-ref-2)
3. . לפי הבבלי כו ע"ב, אין מוסף במעמדות, ואף לא בתעניות, ולא נאמר 'ארבע פעמים ביום' אלא לגבי יום הכיפורים. אך כבר ציינו מפרשים וחוקרים רבים כי התוספתא פ"ב ה"ד והירושלמי בראש הפרק מקיימים כאן את ההבנה הפשוטה של המשנה, שבשלושת הפרקים שבמשנתנו יש ארבע תפילות ביום ונשיאת כפיים בכל אחת מהן, ועיין: **קרן אורה** כו ע"ב ד"ה במשנה; **דרכה של תורה**, סי' לח; השלמות אלבק למשנתנו, עמ' 495; תוסכ"פ, ה, עמ' 1087-1086 ובמקורות שצוינו שם; ד' הלבני, **מקורות ומסורות**, ירושלים תשל"ה, עמ' תנו-תנז. [↑](#footnote-ref-3)
4. . פ' מנדל, '"לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים" - על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה', **תעודה** יא (תשנ"ו), עמ' 178-147 (להלן: מנדל, ימים טובים). הפירוש החדש במשנה הוא בעמ' 168 ואילך, וההסבר למיקומה של המשנה בעמ' 171-170. הביקורת על ממצאיו של מנדל מאת ו' נעם, **מגילת תענית והסכוליון - טיבם, זמנם ומקורותיהם**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו (להלן: נעם, מגילת תענית), עמ' 225, הע' 26, איננה נוגעת לענייננו, שכן אנו מבקשים להבין את התפיסה המנחה את עורך המשנה ולא את המציאות ההסטורית העומדת ברקע הדברים. כל הממצאים ההסטוריים המצוינים במאמרנו מובאים כחומר רקע, מתוך ההנחה הפרשנית (המקובלת אף על אסכולת 'הביקורת החדשה') שכל טקסט שואב את משמעותו הן מתכונותיו הטקסטואליות והן מהתרבות שהוא צומח מתוכה ופונה אליה. [↑](#footnote-ref-4)
5. . אמות-המידה האלה קרובות לאלה שהוצעו על-ידי ש' בר-אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, ישראל תש"ם, עמ' 23-22. [↑](#footnote-ref-5)
6. . א' וולפיש, **שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה**, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א (להלן: וולפיש, **שיטת העריכה**), עמ' 365-323. [↑](#footnote-ref-6)
7. . אחד מגאוני בבל הציע להבין תופעות מסוימות בעריכת המשנה כפרי רצון העורך לסייע לזכרון החומר בעל-פה, על-פי תשובת גאונים שהובאה בשארית יוסף נתיב המשנה כלל י"ו וביעיר אזן לחיד"א, למברג תרכ"ה, מערכת המ' אות טל, בשם רבינו בצלאל בכלליו כ"י, ומשם הועתק גם על-ידי ר' יחיאל יעקב ווייברג בכתביו (לעיל, הע' 1), עמ' רד. במחקר המודרני ייחס י' פאור, 'השינון על-פה והשפעתו על סיגנון המשנה ומינוחה', אסופות ד', תש"ן, עמ' כז-לד, את תופעת משחקי הלשון במשנה למטרתו המנמוטכנית של העורך. דיון מלא בניסיון להבין תופעות ספרותיות במשנה על-פי אופייה האוראלי ומגמתה המנמוטכנית ישנו בחיבורי: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 384-367. [↑](#footnote-ref-7)
8. . יש לציין כי לאחרונה קמו עוררים על עצם ההנחה כי המשנה, כפי שהיא לפנינו, נתחברה בעל-פה, ולדעתם יסודותיה האורליים של המשנה כבר עוּבדו בכתב בשעת עריכתה הסופית, עיין M.S. Jaffee, "Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4 (1994), pp. 142 ff.; compare: *idem.*, "The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi: Greco-Roman Rhetorical Paideia, Discipleship, and the Concept of Oral Torah", in: Y. Elman & Israel Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven and London, 2000, p. 28; H. Fox, Introduction to: H. Fox and T. Meacham (eds.), *Introducing Tosefta - Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, USA 1999, pp. 21ff. לא השתכנעתי מטיעוניהם, ברם מכל מקום אין נפקותא של ממש לענייננו, מכיון שגם החוקרים הללו מודים שביסוד המשנה מונחות שכבות אורליות ושהמשנה נערכה סופית על-מנת להישנן בעל-פה. לפיכך אין קיומם של אמצעים מנמוטכניים במשנה מוטל בספק גם לפי החוקרים הללו, וגוף מאמרו של יפי אף מוקדש להבחנה בין היסודות האורליים-המנמוטכניים של המשנה ליסודות המעידים לדעתו על עריכה בכתב. [↑](#footnote-ref-8)
9. . שיטה זו מאפיינת את הפרשנים מאסכולת ה'ביקורת החדשה', אך אפילו הוגים החולקים על גישתם ההרמנויטית מודים שיש תועלת רבה בדרכי הניתוח של אסכולה זו. עייןC. Burgass, *Challenging Theory: Discipline AfterDeconstruction,* Ashgate Publishing Limited, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sydney, 1999, pp. 74-89 [↑](#footnote-ref-9)
10. . עיין וולפיש, **שיטת העריכה**, עמ' 330-326. [↑](#footnote-ref-10)
11. . א' סטריקובסקי, 'ייסורי יישוב וייעודי גאולה באספקלריא של משנה תענית', נטועים ב', תשנ"ה (להלן: ייסורי יישוב), עמ' 39, עומד על הדמיון הרעיוני בין ספ"ג לספ"ד, אך בלי לציין את האסוציאציה הספרותית המבססת זיקה זו. [↑](#footnote-ref-11)
12. . לשון הירושלמי פ"ד הי"א, סט ע"ג? בבבלי ל ע"ב מופיע הרעיון בניסוח שונה: 'יום מחילה וסליחה' (ע"פ כ"י מינכן 95 וכ"י אוקספורד 3 ,2961, ובדפוס: 'יום סליחה ומחילה'. יש עדי נוסח הגורסים 'וכפרה', עיין חילופי הנוסחאות במהדורת מלטר על אתר). יש שביקשו למצוא מקורות אחרים לריקודים ביום הכיפורים, עיין י' תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ה (להלן: תבורי, **מועדי ישראל**), עמ' 300 ובמקורות שצוינו שם. [↑](#footnote-ref-12)
13. . נימוק זה מובא רק בבבלי. המסורת שהלוחות השניים ניתנו ביום הכיפורים מופיעה בסדר עולם פ"ו. [↑](#footnote-ref-13)
14. . ה'יום טוב' של הכוהן הגדול נעשה מיד אחרי שהוא מחליף את בגדיו מבגדי הזהב ל'בגדי עצמו', ויש לראות את 'בגדי הלבן השאולים' של משנתנו כמעין בבואה להחלפת בגדי הכוהן. גם במסכת מדות כרוכה השמחה ביציאת הכוהן בבגדי לבן, כמו במשנתנו. [↑](#footnote-ref-14)
15. . 'פרשנות פנים-משנאית' מבוססת על ההנחה שהדמיון והזיקה הספרותית בין שני מקומות שונים במשנה משקף מודעות של אחד המקומות לקיומו של השני. לא כאן המקום לבסס את נכונותה של ההנחה הזאת, וע"ע על תופעה זו אצל וולפיש, **שיטת העריכה**, עמ' 259-258 ובהפניות שם. [↑](#footnote-ref-15)
16. . אשר להבדל בין ה'יום טוב' של הכוהן הגדול ביומא פ"ז מ"ג וה'יום טוב' העממי של משנתנו, השווה L. Finkelstein, *The Pharisees*, I, Philadelphia, 1966, pp. 55-56 [↑](#footnote-ref-16)
17. . נראה כי המשנה רומזת לקשר בין ט"ו באב לט' באב בכך שהיא מביאה את ענייני ט' באב במ"ו-מ"ז בין שתי היחידות העוסקות בט"ו באב (מ"ה ומ"ח). גם עריכת התוספתא משקפת את התפיסה שיש קשר בין מ"ד, מ"ו-מ"ז ומ"ח, שכן בפ"ג ה"ו התוספתא מעירה לרשימת זמני קרבן העצים: '**אותם ימים** אסורין בהספד ובתענית, בין משחרב הבית ובין עד שלא חרב הבית, ר' יוסה אומ' משחרב הבית מותרין, מפני שאבל הוא להם', ובמקביל מעירה התוספתא בהי"ד על י"ז בתמוז וט' באב: '**אותן ימים** עתידין להיות ימים טובים לישראל'. שתי הברייתות האלה, מלבד הלשון המשותפת 'אותם ימים', משלימות זו את זו, שכן בראשונה נדונה השאלה אם ימי שמחה מזמן הבית שומרים על אופיים גם לאחר החורבן, או הופכים לימי אבל, ואילו בשנייה קובע התנא שימי האבל מזמן החורבן ייהפכו לימים טובים אחרי בנייתו מחדש של בית המקדש. [↑](#footnote-ref-17)
18. . ע"צ מלמד, **פרקי מנהג והלכה**, ירושלים תש"ל, עמ' 41, רואה בט"ו באב את הסיום לתקופת שבעה ימי אבלות המתחילים בט' באב (והשווה דבריהם של ר' יוחנן בירושלמי פ"ד ה"ט, סט ע"ב ושמואל בבבלי כט ע"ב שהאבלות של 'שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה' נמשכת אחרי ט' באב עד סוף אותה השבת). חלק מנימוקי התלמודים לחגיגות בט"ו באב מיוסדים על ההנחה שיש קשר בין ט"ו באב לט' באב, ובמיוחד שניים מההסברים שהוצעו בבבלי ל ע"ב - לא ע"א: יום שכלו בו מתי מדבר; יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה. [↑](#footnote-ref-18)
19. . עוד יש לציין כי ט' באב, חוץ מפרקנו, מופיע עוד פעמיים במשנה: בספ"ב (ראה להלן) ובמגילה פ"א מ"ג. במגילה פ"א הוא מופיע סמוך ל'זמן עצי כהנים והעם', ומתחזק מכאן הרושם שיש זיקה בין שני המועדים. [↑](#footnote-ref-19)
20. . דברי מנדל, **ימים טובים**, עמ' 168, מחזקים את טענתנו: "אירוע אחד בלבד קשור לחמישה-עשר באב במקורות הקדומים, והוא קרבן העצים". קרבן העצים בט"ו באב מוזכר ב**מגילת תענית** וביוספוס, **מלחמות היהודים**, ב, יז, ו (יוספוס הזכיר את י"ד באב, ועל יישוב דבריו עם המסורת של ט"ו באב עיין אצל ש' ספראי, **העליה לרגל בימי הבית השני**, ירושלים תשמ"ה2 [להלן: ספראי, **העליה לרגל**], עמ' 230, הע' 36. על הזיקה בין החג בט"ו באב לקרבן עצים באותו היום עמד בעל תפא"י, אות לג, וכן נרמזת הנקודה באחד ההסברים לחג המובא בירושלמי ובבבלי (על ההבדל בין הבבלי לירושלמי בנקודה הזאת, עיין אצל י' גרטנר, "חג ט"ו באב בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי", סיני פד, תשל"ט, עמ' כב-לב). [↑](#footnote-ref-20)
21. . י"נ אפשטיין, 'זמן עצי הכהנים', בתוך: י"נ אפשטיין, **מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות** (עורך: ע"צ מלמד), ירושלים תשמ"ד (תורגם בידי צ' אפשטיין מתוך: "Die Zeiten d. Holzopfers", *MGWJ* 78 [1934], pp. 79-103 - להלן: אפשטיין, **זמן**), עמ' 4; השווה מנדל, עמ' 169. [↑](#footnote-ref-21)
22. . במשניות מטיפוס א"י גירסת הרישא של מ"ה היא: 'זמן עצי הכהנים והעם **ב**תשעה', ולכאורה אין פשר לגירסה זו אלא לראות בה שריד לנוסח משנתנו במקבילה בתוספתא ביכורים, שתובא להלן, הע' 25. אפשטיין גם מנסה להוכיח שדברי ראב"צ בתוספתא פ"ג ה"ו משקפים יום קרבן עצים בט' באב שנדחה משבת ליום א', וכבר תפסוהו י' היינימן, 'לפשוטן של משניות בסדר מועד', **תרביץ** כט (תש"ך), עמ' 29 ואילך וספראי, **העליה לרגל**, עמ' 239-238, אך ראיותיו העיקריות של אפשטיין עומדות בעינן, ודבריו התקבלו על-ידי מרבית החוקרים. יש לציין בהקשר הזה את המסורת שלפיה יום חורבן הבית צוין בעשירי לאב, עיין: יוספוס, **מלחמות היהודית**, ו, ד, ה-ח; ר' יוחנן בבבלי כט ע"א; J.R. Harris, *The Rest of the Words of Baruch*, London, 1889, Introduction, p. 4. [↑](#footnote-ref-22)
23. . גירסת סכוליון **פ**, ועיין השערתה היפה של נועם, **מגילת תענית**, עמ' 226, שקיים קשר בין המסורת השמורה כאן לתולדות הנוסח של מ"ה. [↑](#footnote-ref-23)
24. . אפשטיין, **זמן**, עמ' 3-2, וכן ב**מלס"ת**, עמ' 220-219, וכן הסכים ליברמן, **תוסכ"פ**, ב, עמ' 849-848. הם מקיימים את נוסח הדפוס של התוספתא ביכורים שם: "זמן עצי כהנים והעם בתשעה באב" - בכ"י וינה 'באב' חסר ובכ"י ערפורט יש שם רווח של שלוש אותיות - ולדעתם הברייתא שם משקפת נוסח קדום של הרישא של משנתנו. ביקורתו של ש' צייטלין על דברי ליברמן במאמרו: "The Tosefeta (review)", *JQR* 47 (1957), pp. 396-397 נדחתה בשתי ידיים על-ידי ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 230, הע' 35, ואף אין ממש לביקורתו של סטריקובסקי, ייסורי יישוב, עמ' 38. [↑](#footnote-ref-24)
25. . לדעת ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 221, ראשיתו של קרבן העצים בספר נחמיה מעוגנת בצורך 'לדאוג להספקת העצים למקדש, שלא היה משופע בממון באותם ימים', אך המשיך המנהג גם לאחר שהמקדש התבסס יפה מבחינה כלכלית, וכך משתמע מהתוספתא פ"ג ה"ה (מקבילות בירושלמי פ"ד ה"ו, סח ע"ב ובבבלי כח ע"ב): "כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה… היתנו עמהם נביאים שאפילו לשכה מלאה עצים… יהו אילו מתנדבין עצים'. לפי דבריו אפשר לראות את דברי הסכוליון כתפיסה אנכרוניסטית של קרבן העצים, אך אין נפקא מינה לענייננו, שכן אין אנו מבקשים לעמוד על הסיבה המקורית לנוהג זה, אלא על תפיסת הנוהג במשנה. [↑](#footnote-ref-25)
26. . עיין תבורי, **מועדי ישראל**, עמ' 400. גם ב'יתר דברי ירמיהו' (= Baruch 4, in: J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, N.Y., 1985) ט:א-ג, משמש קרבן עצים (שם, ג: "incense of the living trees") ביטוי מרכזי לשמחת השיבה לירושלים ולמקדש, ונראה שקרבן זה הובא בעשירי באב, עיין K. Kohler, "The Pre-Talmudic Haggada", *JQR* 5 (1893), pp. 411-412; ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 239. אפשר שניתן לחוש במגמה בזמן שיבת ציון להפוך את חודש אב מאבל לשמחה בפסוקים בספר עזרא, עיין **דעת מקרא** לעזרא ז:ח-ט והע' 13\*\* שם. סטריקובסקי, **ייסורי יישוב**, עמ' 38, מציע שז' באב וי' באב נבחרו כימי קרבן עצים במ"ה, משום ששני התאריכים האלה הוזכרו במקרא (מלכים א כה:ח, ירמיהו נב:יב) כיום חורבן הבית הראשון. [↑](#footnote-ref-26)
27. . לדעת ש' ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 222, שונים ט"ו באב וט' באב משאר ימי קרבן העצים המתוארים במ"ה: "מלבד בתי-אבות שהביאו עצים למקדש לעתים מזומנות, היו שני מועדים שבהם השתתפו מבּני העם כולו." דבריו מתאימים יפה למהלך הרעיוני שמצאתי בפרקנו, עיין להלן. להבדל בין דבריו לדברי אפשטיין, זמן בנוגע לזיקה בין ט"ו באב לשאר זמני קרבן העצים (עיין: נעם, מגילת תענית, עמ' 225) אין השלכות לגבי דיוננו. [↑](#footnote-ref-27)
28. . דבריי מבוססים על הפירוש המקובל במשנתנו - שאומץ בידי אלבק בפירושו ובהשלמותיו (עמ' 497) - שהמשפט 'ועמהם כהנים ולוים…' מוסב על ט"ו באב, ובניגוד לפירוש של אפשטיין, **זמן**, עמ' 5-4, שהמשפט מוסב על כל התאריכים שנמנו במשנה. יש לאפשטיין 3 הוכחות: (א) ט"ו באב הוא (לפי המשנה האמצעית) יום קרבן העצים האחרון; (ב) כל זמני 'עצי הכהנים והעם' צריכים לכלול גם כהנים המצטרפים לקרבן העצים, וכפי שהתוספתא פ"ג ה"ו מעידה שראב"צ - שהיה כוהן - הקריב בי' באב יחד עם בני סנואה בן בנימן (ועיין תד"ה מבני סנאה בעירובין מא ע"א) - למרות שספראי, **העליה לרגל**, עמ' 239-238, דוחה את פירושו של אפשטיין לתוספתא זו, הוא מסכים בעמ' 239 שכוהנים הצטרפו לכל אחד מימי קרבן העצים, ומביא ראיה מספר יתר דברי ירמיהו, מהדורת Harris, עמ' 62; (ג) בכי"י של המשנה מתחילה הלכה חדשה ב'ועמהם'. [↑](#footnote-ref-28)
29. . מה בדיוק היה תפקידם של הכוהנים ב'זמן עצי הכהנים והעם' (ע"פ לשון נחמיה י:לה)? עיין אלבק, השלמות, עמ' 497; ב"צ לוריא, 'בימי שיבת ציון', **בית מקרא** כה, תש"ם, ע'מ 104-103; ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 222; תבורי, **מועדי ישראל**, עמ' 312. [↑](#footnote-ref-29)
30. . 'כל מי שטעה (ב)שבטו', ובסכוליון א למגילת תענית נוסף: 'גרים ונתינים וממזרים ועבדים משחררים'. לפי הרעיון המוצע כאן, ייתכן שאין צורך לאמץ את דבריה של נעם, **מגילת תענית**, עמ' 226, שלפנינו 'רשימה מפוקפקת… [ש]נרקחה ע"פ משנת היוחסין בקידושין (פ"ד מ"א)'. אף אם נסכים להשערתה של נעם, יש בדברינו כאן ליישב את תמיהתה, משום מה הודבקה פסקה זו למשנת תענית. [↑](#footnote-ref-30)
31. . פ"ג ה"ז. בהלכה הבאה מספרת התוספתא סיפור דומה על 'בני סלמאי הנטופתי', שהערימו על גזירה נגד קורבן העצים. כנראה שהלכה זו משקפת מקבילה למשנה המוסיפה משפחה זו לרשימת המצטרפים לקרבן העצים בט"ו באב, ועיין אפשטיין, זמן, עמ' 4-3, ותוסכ"פ, ה, עמ' 1115-1114. על-פי המקבילה לתוספתא בבבלי כח ע"א, ספראי, עליה לרגל, עמ' 222, מזהה את בני סלמאי הנטופתי עם בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות ועם בני שלמי שבעזרא ב:מו ובנחמיה ז:מח, והוא רואה במסורת זו, ולא במסורת שבתוספתא, את השמירה של 'המסורת הדוקנית על זהותם' (עמ' 230, הע' 40). על הקשר בין הבאת ביכורים לקורבן עצים, עיין מנדל, ימים טובים, עמ' 169, הע' 89 ובספרות שנאספה שם. [↑](#footnote-ref-31)
32. . כך בתוספתא ובמקבילה בבבלי כח ע"א, אך בירושלמי פ"ד ה"ז, סח ע"ב, ובסכוליון א' מתארכים את האירוע בזמן ירבעם בן נבט, ועיין **תוסכ"פ**, עמ' 1114-1113, ונעם, **מגילת תענית**, עמ' 227. [↑](#footnote-ref-32)
33. . אפשטיין, **זמן**, עמ' 4, טוען כי אין לסיפור בתוספתא פ"ג ה"ז ובסכוליון ערך הסטורי, וכי פשוטה של לשון המשנה הוא ש'בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות' הם שתי משפחות שונות, ושלא כפירוש התוספתא. גם אם נסכים לטעונו של אפשטיין מבחינה הסטורית, עדיין קרוב לומר שהבנת השמות בתוספתא משקפת את ההבנה הרווחת בזמן עריכת המשנה, והיא ההבנה העשויה להנחות את שיקולי העריכה של עורך המשנה. [↑](#footnote-ref-33)
34. . לפי רב חייה בר אשי בשם רב בירושלמי פ"ג הי"א, סט ע"ג, ועולא בבבלי ל ע"ב, ביטולם של ה'פרסדיאות' שמנעו את הגישה למקדש היה בט"ו באב, ועל-כן נקבע תאריך זה כיום טוב. האמוראים האלה מסתמכים על המסורת בסדר עולם רבה פכ"ב, לגבי ביטול הפרסדיאות של ירבעם בידי הושע בן אלה, ואף המקורות התנאיים המתארים את בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות ובני סלמאי הנטופתי (תוספתא פ"ג ה"ז-ה"ח והסכוליון למגילת תענית) משווים במפורש את גזירת הרומאים בתקופת בית שני לגזירת ירבעם בן נבט. [↑](#footnote-ref-34)
35. . הקשר בין המוטיבים האלה נרמז גם במסכת מגילה פ"א מ"ג, כי שם הוסמכו תשעה באב וזמן עצי כהנים ברשימת הדברים אשר 'מאחרין ולא מקדימין'. [↑](#footnote-ref-35)
36. . תוספתא פ"ג ה"ב: "צו את בני ישראל… אי איפשר לומ' כל ישראל, אלא מלמד ששלוחו של אדם כמותו", ועיין **תוסכ"פ**, עמ' 1103 ובמקורות שצוינו שם. השווה את הדעה בבבלי שכוהנים הם 'שלוחי דידן', עיין: יומא יט ע"א-ע"ב, נדרים לה ע"ב - לו ע"א, קידושין כג ע"ב. כפי שציין ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 218, רעיון המעמדות משקף חשיבה פרושית טיפוסית, אך אין לצמצם את הרעיון לעניין הטכני של הקרבת קרבנות הציבור מכספי ציבור בלבד, כפי שעולה מדבריו. יש לקשור את רעיון המעמדות למגמת הפרושים לשתף את כל רחבי העם בחוויית עבודת המקדש, ועיין מה שכתבתי במאמרי, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', **מחקרי יהודה ושומרון** ז' (תשנ"ח), עמ' 88 ויאלך, והשווה: א"א אורבך, **חז"ל - פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ח4, עמ' 518 ואילך; י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה", **תרביץ** נט, תש"ן, ע'מ 68-65. על גישת כת ים המלח למעמדות, עיין י' שיפמן, **הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה** (תורגם בידי: ט' אילן), ירושלים 1993, עמ' 91. [↑](#footnote-ref-36)
37. . לדברי אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית** (תורגם מהגרמנית על-פי המהדורה השלישית בידי: יהושע עמיר), תל-אביב תשמ"ח3 (להלן: אלבוגן, התפילה בישראל), עמ' 180, המעמדות ניתקנו בזמן בית שני, שכן: "העידן הבתר-גלותי הביא להידוק זיקתו של העם אל עבודת בית-המקדש. שהרי… ההשקפה הישנה על ערכם של הקרבנות כשהם-לעצמם שוב לא הלמה את הרוח החדשה שדרשה את חיסדותה של הפרט, את פיעלותו של כל אחד ואחד בחיי הדת, את ה'עבודה שבלב'". לפי קו החשיבה הזה, יש לקשור את המעמדות בפרקנו לרעיון השיבה והתיקון במ"ה-מ"ח. אך גם אם נסכים לניתוח ההסטורי של אלבוגן - ולדעתי לא לכל קביעותיו כאן יש להסכים - אין לו כל אחיזה במ"ב-מ"ד, ואדרבה: המשנה מייחסת את תקנת המעמדות ל'נביאים הראשונים', ועיין בתוספתא רפ"ב ופ"ג ה"ב. [↑](#footnote-ref-37)
38. . בי"ז בתמוז ארבעה מתוך חמשת האירועים המתוארים במ"ו שייכים לחורבן הרוחני של העם: חורבן התורה (שבירת הלוחות ושרפת התורה) והעבודה (ביטול התמיד וצלם בהיכל). רק 'הובקעה העיר' - האירוע המרכזי שבגינו ניתקנה התענית - שייך לכאורה למישור הלאומי. בט' באב שלושה מתוך חמשה אירועים שייכים לחורבן הלאומי: הגזירה לא להיכנס לארץ, לכידת ביתר וחרישת העיר ירושלים. גם כאן האירוע המרכזי - חורבן שני בתי המקדש - שייך לכאורה לתחום האחר, הרוחני. ניתן ליישב את הקושי באחת משתי דרכים: או שהאסונות הלאומיים והרוחניים משולבים זה עם זה בכל אחד מהימים, או שיש להבין את 'הובקעה העיר' כאסון רוחני ואת חורבן המקדש כאסון לאומי. אני נוטה להבנה השנייה, ואין כאן המקום להאריך בזה. [↑](#footnote-ref-38)
39. . חוץ מהמסכת שלנו, המעמדות הוזכרו בכל המשנה רק עוד שלוש פעמים: ביכורים פ"ג מ"ב, מגילה פ"ג מ"ו ותמיד פ"ה מ"ו (ויש לבדוק אם 'ראש המעמד' שם קשור למעמד שלנו, או למעמד מיוחד של כוהנים, ועיין אלבק, השלמות לתענית פ"ד מ"ב, עמ' 496; ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 220 והע' 22 בעמ' 229). [↑](#footnote-ref-39)
40. . התוספתא רפ"ב מביאה הברייתא: 'ארבע משמרות עלו מן הגולה', מסביב לפ"ב מ"ז, ואילו התלמודים מביאים את אותה הברייתא מסביב לפ"ד מ"ב, ועיין **תוסכ"פ**, עמ' 1076. אפשר לקשור גם בין 'בית אב' בפ"ב מ"ו למשפחות המתוארות בפ"ד מ"ה. [↑](#footnote-ref-40)
41. . מפשט זה מופיע גם בפ"א מ"ו. יש לציין גם קשר נוסף בין פ"ד לפ"ב: בפ"ד מ"א נרמז שיש בתענית תוספת במספר התפילות (ראה לעיל, הע' 4), ובדומה לנאמר בפ"ב מ"ג-מ"ד שיש תוספת במספר הברכות שבתפילה, ועיין אפשטיין, **מנלה"מ**, עמ' 632. הקשר בין הדברים מתהדק לאור דעתם של אותם חכמים שסברו שעשרים וארבע הברכות של סדר התעניות נאמרו רק בתפילת מוסף (בעל המאור, ריש ברכות [ב ע"ב מדפי הרי"ף] ושל אלבוגן, **התפילה בישראל**, עמ' 181). הדעה ששש הברכות נאמרו במקורן כתפילה נפרדת, והיא בעצמה 'תפילת מוסף' (עיין י' תבורי, **מועדי ישראל**, עמ' 411, ובמקורות שצוינו שם, הע' 92) אין לה השלכה על הבנת המשנה, המתארת את שילובן של שש הברכות בתוך תפילת י"ח. [↑](#footnote-ref-41)
42. . לדברי Noah Hacham, "Communal Fasts", in: D. Goodblatt, A. Pinnick, D. Schwartz, *Hostorical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (Brill, 2001), pp. 143-145 (להלן: חכם, תעניות ציבור), גם כת ים המלח קשרה קשר הדוק בין תעניות ציבור לבין המקדש, ובשל כך לא נהגו אצלם התעניות. [↑](#footnote-ref-42)
43. . המשנה מזהה את יום הכפורים כיום הצום בה"א הידיעה בנדרים פ"ח מ"ו. יש כאן נקודת שוני מעניינת בין שיטת חכמי המשנה לשיטת כת ים המלח, שכן בכתבי הכת אין זכר לתענית ציבור חוץ מיום הכיפורים, ועיין בזה אצל חכם, תעניות ציבור, עמ' 145-143. יום הכיפורים משמש סיום הולם למסכת גם מבחינה נוספת: המסכת פותחת בחג הסוכות ופ"א ממשיך לתאר תאריכים מחג הסוכות ועד לסוף חודש ניסן. בפ"ד שוב מביאה המשנה רשימה של תאריכים הפזורים על פני לוח השנה, אך רוב תאריכים בקיץ: רוב רובם של ימי קרבן עצים (ולפי אפשטיין, זמני, עמ' 4, יש לראות את התאריכים אחרי ט"ו באב כתוספת, ע"ש) שייכים לקיץ, וכן שייכות שתי התעניות ההסטוריות לעונה זו. המסכת חותמת בט"ו באב ויום הכיפורים, וכך נסגר מעגל השנה: מסוכות ועד יום הכיפורים. [↑](#footnote-ref-43)
44. . אף המעמדות הינם תעניות (ברייתות בירושלמי סח ע"ב ובבבלי כז ע"ב, ובדפוס חדר העניין למשנה, אך הוא חסר מכתבי היד, ואף לא היה בפני התלמודים, ועיין פירושו של אלבק למשנתנו בעמ' 342-341 וכן בספריו: מבוא למשנה, תל-אביב תשי"ט, עמ' 122; *UntersuchungenUeber die Redaktion de Mischna*, Berlin, 1923, p. 139, ושלא כדברי ספראי, העליה לרגל, עמ' 219 ועמ' 229, הע' 16), והשווה חכם, תעניות ציבור, עמ' 142-141. התענית שבמעמדות היא בעלת אופי אחר מהתעניות המתוארות בפ"א-פ"ג, ונראה שגם בהם ניתן למצוא שילוב בין שמחה לצרה: התענית נועדה למנוע צרות מצרות שונות ("בשני היו מתענין על מפרשי ימים… בשלישי היו מתענין על יוצאי דרכים…" [ברייתא בירושלמי סח ע"ב ובבבלי כז ע"ב]) ולעומת זאת האיסור על אנשי המעמד לספר ולכבס (פ"ב מ"ז) כדי שלא ייכנסו לשבת שלהם מנוולים (ירושלמי סה ע"ד; בבלי יז ע"א) מעיד ש'שבוע המעמד היה מעין שבוע של חג לאנשי המעמד' (ספראי, **העליה לרגל**, עמ' 220). [↑](#footnote-ref-44)