

שיטת העריכה הספרותית במשנה

על-פי מסכת ראש השנה

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת: אברהם וולפיש

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית
שבט תשס"א February, 2001

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' יונה פרנקל
מהחוג לספרות עברית

This dissertation was written under the
direction of Professor Jonah Fraenkel of the
Hebrew Literature Department
of the Hebrew University

**The Literary Method of Redaction in
Mishnah based on Tractate
Rosh Hashanah**

by Avraham Walfish

A Dissertation for the Degree of

Doctor of Philosophy

Submitted to the Senate of the Hebrew University

February 2001

Shevat 5761

שלמי תודה

העבודה הזו שורשה בלימוד ובהוראה בבתי המדרש אשר בהם למדתי ועבדתי, ונופה נוטה לתוך המסגרות האקדמיות שבהן המשכתי את מסלולי בעולם התורה. הרעיון המונח בבסיס העבודה נזרע בעבודת ההוראה במכון פרדס, ושם זכיתי ללמוד וללמד יחד עם מורים שמשנתם סדורה, וביניהם הרב דוב ברקוביץ, הרב מאיר שווייגר, ד"ר שלמה נאה והרב ד"ר אריה סטריקובסקי. ביחד עם תלמידינו התאמצנו לפענח את סודות עריכת המשנה ואת משמעויותיה, ויש לחברים האלה ולבית מדרשם חלק נכבד בגיבוש הרעיונות והשיטות שהנחוני בעבודתי.

מוריי ורבותיי באוניברסיטה העברית סייעוני לתרגם את החזון לשפה האקדמית המחקרית. הנני מכיר תודה במיוחד למדריך העבודה, פרופ' יונה פרנקל. בהדרכתו הוא צירף פתיחות רבה לרעיונות חדשים עם חוש ביקורתי קפדני, והערותיו סייעו בידי לשמור על האיזון בין החידוש לשמרנות ובין ההתלהבות לביקורתיות. הנני מודה גם לפרופ' יעקב זוסמן ולפרופ' משה בר-אשר, אשר עודדוני וסייעו בידי בדרכים שונות במהלך עבודתי.

הנני מודה מקרב לב לגופים ולקרנות שהעניקו לי מענקים ומלגות שאיפשרו לי להשתחרר מעט מעול הפרנסה ולהתמסר למחקר ולכתיבה. קיבלתי מלגות מאת משרד החינוך והתרבות, ומאת קרן הזכרון לתרבות יהודית, Joseph H. and Belle R. Braun Fellows, Philip Sang Endowment Fund for Research Scholarships in Jewish Studies, ו-Fondation Boga.

אין רוח היצירה שורה אלא מתוך שמחה ואין שמחה כקרבתם של בני משפחתי היקרים: אבי מורי ואמי מורתי, בניי ובנותיי וכלתי, חמי וחמותי, ואחרון אחרון יקר - אשתי רות. שלי - שלהם הוא. מעל לכל הנני מודה לרבון העולמים אשר זיכני ללמוד וללמד דברי תורתו באהבה ולהשלים את מלאכת העבודה הזאת. "גל עיני ואביטה נפלאות בתורתך".

אברהם וולפיש

ר"ח כסלו, תשס"ב

תוכן עניינים

	הקדמה
35-1	
1	ה1/ סקירת המחקר
5	ה2/ מטרות המחקר הזה
7	ה1-2/ שיטות העבודה ושלביה
11	ה3/ דוגמאות לתופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית
11	ה1-3/ עיצוב פרק: חתימה מעין פתיחה, משפטי פתיחה ומשחקי לשון
11	ה1.1-3/ תענית פרק א
14	ה1.2-3/ אהלות פרק ז
15	ה2-3/ עיצוב מסכת – מסכת ברכות
17	ה4/ אפיון המשנה כטקסט ספרותי
18	ה1-4/ האם המשנה היא טקסט ספרותי?
19	ה1.1-4/ אמות המידה לזיהוי תופעה ספרותית
20	ה2-4/ טקסטים משפטיים עם מאפיינים ספרותיים
21	ה3-4/ תופעות מכוונות או בלתי-מכוונות?
23	ה4-4/ מנמוטכניקה במשנה
23	ה5-4/ מי אחראי לעריכה הספרותית?
26	ה5/ היחס למחקר הפילולוגי וההיסטורי
28	ה1-5/ השיטה הספרותית במחקרים קודמים
29	ה2-5/ משנתו של ניוזנר
32	ה6/ טקסטים, ציונים והערות
32	ה1-6/ מובאות מהמשנה – נוסח ודרך ציון
33	ה2-6/ מינוח וסימון ליחידות משנה אחרות
33	ה7/ גבולות הפרשנות

41-37 מבוא למסכת ראש השנה קשיים וגישות בעריכת המסכת

81-43	1. ראש השנה פרק א'
43	1.1 קשיים בהבנת עריכת הפרק ודרכים ליישובם
49	1.2 המבנה הספרותי של פרק א'
51	1.3 טביעות אצבעותיו של העורך
51	1.3.1 מ"א
53	1.3.2 מ"ב
55	1.3.3 מ"ג
56	1.3.4 מ"ד
57	1.3.5 השינויים והשיקולים – צורכי עריכה
59	1.4 משמעות העריכה – עיון בתוספתא
63	1.5 משמעות עריכתה הספרותית של המשנה – חלק א
63	1.5.1 ניתוחן של משניות א-ג
63	1.5.1.1 משנה א
64	1.5.1.2 משנה ב
65	1.5.1.3 משנה ג
67	1.5.2 הזיקה הספרותית והרעיונית בין מ"א למ"ב – הבבואה הספרותית
70	1.5.3 מ"ג – משנת מעבר
73	1.6 משמעות עריכתה הספרותית של המשנה – חלק ב
78	1.7 היחס בין המשנה לתוספתא
79	1.8 סיכום

104-83	2. ראש השנה פרק ב
83	2.1 קשיים בהבנת הפרק
85	2.2 השרשור
88	2.3 המסגרת
89	2.4 מילה מנחה
93	2.5 פרנומסיה (משחקי מילים)
96	2.6 השלכות רעיוניות
96	2.6.1 הסיגור
99	2.6.2 השוואת המשנה לספרא
101	2.6.3 דרכי עריכת המשנה

149-105	3. ראש השנה פרק ג
105	3.1 קשיים בעריכת הפרק
108	3.2 חתימה מעין פתיחה
110	3.3 מבנה גוף הפרק (מ"ב-מ"ז)
110	3.3.1 חלוקה על-פי תכנים
110	3.3.2 חלוקה צורנית-ספרותית
110	3.3.2.1 מ"ב-מ"ה
115	3.3.2.2 מ"ז
115	3.3.2.3 מ"ו – משנת מעבר
117	3.4 מ"ח, וחיבורה לגוף הפרק: הכוונה ההלכתית והאגדית
118	3.4.1 השוואת מ"ח, למכילתא ולמכילתא דרשב"י
123	3.4.2 זיקת מ"ז-מ"ח למקבילה בתוספתא
124	3.4.2.1 כוונה הלכתית ואגדית בתוספתא ובמשנה
128	3.4.2.2 היחס בין המשנה למקבילותיה – סיכום ביניים
129	3.4.3 הקשר בין מ"ח, לגוף הפרק
130	3.4.3.1 החיבור הספרותי של מ"ח, למ"ו-מ"ז
130	3.4.3.2 מ"ב-מ"ח,; התנועה הצנטרופוגלית
133	3.4.3.3 ראייה במ"ח, ובמצוות השופר
136	3.4.3.4 ידי משה ונחש הנחושת – תפקידם הספרותי בעריכת המסכת
137	3.4.3.4.1 ידיו של משה – הקבלת ספ"ב לספ"ג
137	3.4.3.4.2 יחיד וציבור
140	3.4.3.4.3 סיכום: הזיקה בין מ"ח, לגוף הפרק
139	3.5 מ"א ומ"ח ₂
140	3.5.1 מ"א – מבנה ומשמעות
142	3.5.2 מעבר הפרקים: ספ"ב – רפ"ג
143	3.5.3 המשמעות הרעיונית של מ"ח ₂
144	3.5.4 מיקומה של מ"ח ₂
145	3.5.5 הזיקה בין מ"ח ₂ למ"א

244-151	4. ראש השנה פרק ד
151	4.1 קשיים בעריכת הפרק
152	4.2 סימני עיצוב ספרותי בפרק
152	4.2.1 יחידות II-I: משחקי לשון
153	4.2.2 יחידת מעבר (מ"ז-מ"ח) בין יחידות III-II
153	4.2.3 הקבלה בין סוף יחידה II ליחידה III – המספר שלוש
154	4.2.3.1 הזיקה בין יחידות III-II: תיאור גרפי
155	4.3 יחידה I (מ"א-מ"ד) – מבנה משמעות
157	4.3.1 העיצוב הספרותי של יחידה I
159	4.3.2 משמעות התקנות על-פי המשנה

160	4.3.2.1 תקיעה בראש השנה שחל בשבת
163	4.3.2.1.1 הרקע ההלכתי לתקיעת השופר במקדש ומחוצה לו
171	4.3.2.1.2 מחלוקת רבי אלעזר וחכמים
174	4.3.2.1.3 משמעותה של מ"ב
176	4.3.2.2 תקנת לולב כל שבעה
177	4.3.2.3 תקנת יום הנף
179	4.3.2.4 מ"ד ¹ - תקנות בענייני קידוש החודש
179	4.3.2.5 מ"ד ² - תקנת הליכת עדי החודש לבית הוועד
180	4.3.2.6 סיכום יחידה II
181	4.3.2.7 משנה מול תוספתא - טביעת אצבעותיו של העורך
184	4.4 יחידה II
185	4.4.1 מ"ה - מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי
185	4.4.1.1 התקיעה - בברכות האמצעיות
186	4.4.1.2 'אם אינו תוקיע למלכיות למה הוא מזכיר'
188	4.4.1.3 מלכיות וברכות הקדושה
189	4.4.1.3.1 הפתיחות למלכיות ב'קדושת השם' וב'קדושת היום'
191	4.4.1.4 סיכום מחלוקת ריב"נ ור"ע - התפקיד של 'קדושת היום'
191	4.4.1.5 התוספתא ומוטיב 'קדושת היום'
193	4.4.2 מ"ו
194	4.4.2.1 הסוגה הליטורגית - לקט פסוקים
195	4.4.2.2 התוכן הרעיוני
199	4.4.2.2.1 "מזכירין - זכרון"
202	4.4.3 מ"ז-מ"ח
202	4.4.3.1 מ"ז
202	4.4.3.1.1 השני מתקיע... הראשון מקרא את ההלל
208	4.4.3.1.2 יום טוב של ראש השנה
211	4.4.3.1.3 התקיעות בתפילת מוסף
211	4.4.3.2 מ"ח
211	4.4.3.2.1 מיקומה בפ"ד - קשיים
212	4.4.3.2.2 קשר אסוציאטיבי בין מ"ז למ"ח
215	4.4.3.2.3 מיקומה של מ"ח ³
220	4.5 מ"ט
222	4.5.1 סדר תקיעות וסדר ברכות
224	4.5.1.1 המקורות הדרשניים למספר התקיעות - זיקת המשנה למדרשי ההלכה
227	4.5.1.2 זמנה ושורשיה של המסורת: 'שלוש של שלש שלש'
229	4.5.1.3 אופיין ומשמעותן של התקיעה והתרועה
232	4.5.1.4 משמעות התרועה כחלק ממכלול
236	4.5.1.5 סיכום: קול התקיעות והתרועות
237	4.5.2 שליח ציבור והיחידים
237	4.5.2.1 הקשר בין ספ"ג לספ"ד
240	4.5.2.2 הקשר בין מ"ט ² ליחידות III-II
241	4.6 סיכום הפרק

321-245	5. מבנה המסכת
245	5.1 מבנה הפרקים - סיכום ומסקנות
246	5.1.1 שיטות ספרותיות להרכבת המקורות
247	5.1.2 טביעות אצבעותיו של העורך
248	5.1.2.1 תיארוך משניות
248	5.1.3 תופעות ספרותיות בפרקי המסכת
249	5.1.3.1 הרגישות הלשונית שבעריכת המשנה
251	5.1.3.2 תופעות ספרותיות שהועלו בידי הפרשנים

252	5.1.4 מבניהם של הפרקים
253	5.1.4.1 חלוקה כפולה (של קובץ)
254	5.1.5 המשנה מול מקבילות תנאיות
255	5.1.5.1 המשנה והתוספתא
256	5.1.5.1.1 חלוקת הפרקים במשנה ובתוספתא
257	5.1.5.2 המשנה ומדרשי ההלכה
258	5.1.5.3 פרשנות פנים משנאית
260	5.1.6 חידושי פרשנות
261	5.1.6.1 משמעות חדשה מתוך ההקשר
261	5.1.6.1.1 שינוי במשמעות או בנסיבות
262	5.1.6.2 שינוי בנימוק הדין
263	5.1.7 הבנה רעיונית של המשנה
263	5.1.7.1 מעגלי הזמן וקידושו
264	5.1.7.2 ה' הואדם בקידוש הזמן
264	5.1.7.3 בית דין והעם - הממד החברתי בקידוש הזמן
265	5.1.7.4 הממד הגאוגרפי בקידוש הזמן
265	5.1.7.5 קול השופר - מהחוף פנימה
265	5.1.7.6 כוונת הלב
266	5.1.7.7 שמיעה וראייה
266	5.1.7.8 מירושלים ליבנה
267	5.1.7.9 תקיעות וברכות
267	5.1.7.10 קדושת היום
268	5.1.7.11 יחיד ורבים
268	5.1.8 נוסח המשנה
269	5.1.9 רקע היסטורי ופולמוסי
270	5.2 תופעות ספרותיות בעיצוב המסכת
271	5.2.1 ראשי וסופי פרקים ומעברי פרקים
273	5.2.2 קשרים אסוציאטיביים בין פרק לפרק
273	5.2.2.1 פרקים א/ב
273	5.2.2.2 פרקים א/ג
273	5.2.2.2.1 פ"א מ"ב - פ"ג מ"ח
274	5.2.2.2.2 פ"א מ"ז - פ"ג מ"ח
275	5.2.2.3 פרקים ב/ד
275	5.2.2.3.1 קלקולים ותיקונים
278	5.2.2.3.2 ראש ב"ד / נשיא
279	5.2.2.3.3 פרקים ב/ג/ד קדש
280	5.2.2.4 פרקים ג/ד תקיעה וברכות - הקדם (foreshadowing)
280	5.3 קשרם ענייניים
281	5.3.1 א/ב
281	5.3.1.1 סמכות בין הדין
281	5.3.1.1.1 התנועה הצנטריפוגלית והצנטריפיטלית
281	5.3.1.2 שיהו רגילים לבוא
283	5.3.2 א/ד
283	5.3.2.1 א/ב/ד: דחיית שבת ויום טוב
284	5.3.2.2 א/ג/ד הרבים
285	5.3.2.3 א/ד תקנת המועדות והקרבנות
285	5.3.3 ב/ד: מירושלים ליבנה - הממד הגאוגרפי
285	5.4 משמעות העריכה הספרותית של המסכת
287	5.4.1 שתי יחידות - קידוש החודש ומצוות ראש השנה
287	5.4.1.1 מועדי ה' - 'במועד' ו'שלא בזמנם'
292	5.4.1.2 מצוות ראש השנה - הוצאת הרבים ידי חובתם
293	5.4.2 עירוב שתי היחידות
297	5.4.2.1 המקדש, יבנה ובית הדין

299	5.4.2.1.1 בית הדין ו'הרבים'
299	5.4.2.1.2 בית דין, פרקי דין ומשמעות התרועה
301	5.4.2.1.3 הדין והמקדש
302	5.4.2.1.4 יחיד ורבים בדין
303	5.4.2.1.5 ראש בית דין
304	5.4.2.2 ראייה ושמיעה
304	5.4.2.2.1 ראייה ואמירה בקידוש החודש
305	5.4.2.2.2 ראייה ושמיעה במצוות שופר
305	5.4.2.2.3 ראייה ושמיעה במפגש של שתי המצוות
306	5.4.2.2.4 ראייה ושמיעה במחשבת חז"ל
307	5.4.2.3 יסודות הלוח - השמש והירח
308	5.4.2.3.1 חילול שבת בר"ח ובר"ה
309	5.4.2.3.2 האדם מול הטבע
310	5.4.2.3.3 האדם ואלוהים - שותפות ומפגש
311	5.4.3 סיכום הניתוח הרעיוני
313	5.5 השיטה הספרותית - תרומותיה ומגבלותיה
314	5.5.1 יסודות השיטה
315	5.5.2 התרומה למחקר
315	5.5.2.1 הזיקה למחקר הפילולוגי
316	5.5.2.2 התרומה לחקר מחשבת חז"ל
317	5.5.3 שאלות, בעיות ומגבלות
318	5.5.3.1 מהימנות הטקסט
318	5.5.3.2 זיהוי קישורים ספרותיים ורעיוניים
384-323	נספחים
323	נספח א: הקבלות ראשי פרקים
327	נספח ב: הקבלות סופי פרקים
331	נספח ג: מעברי פרקים
337	נספח ד: שרשור
343	נספח ה: מסגרת (חתימה מעין פתיחה)
353	נספח ו: משחקי לשון (פרנומסיה)
363	נספח ז: מילה מנחה
367	נספח ח: המנמוטכניקה ועריכת המשנה
386-385	רשימת קיצורים
416-386	ביבליוגרפיה
xviii-i	תקציר העבודה באנגלית

הקדמה

ה/1 סקירת המחקר

במאה וחמשים השנים האחרונות התקדם חקר המשנה התקדמות ניכרת והשיג הישגים רבים ונאים.¹ נחקרו ולובנו שלבי התהוות המשנה ועריכתה, נוסח המשנה ועדין, ולשון החכמים השקועה במשנה. התובנות שנתגלו בתחומי המחקר האלה, יחד עם הכלים הביקורתיים-הפילולוגיים של המחקר התלמודי, סללו דרכים לפרשנות מקורית ורעננה של משניות רבות וליישוב קושיות ובעיות חמורות בפירושי המשניות. הצלחה פחות מרשימה נחלו החוקרים בניסיונותיהם לעמוד על דרכי העריכה של המשנה ועל מגמת החיבור. ידועה מגמתה המנמוטכנית של המשנה, אך לא נעשה הרבה כדי להבהיר מהן השיטות המנמוטכניות השקועות בעריכתה. מבוכה רבה שוררת בשאלה אם המשנה נועדה לשמש בתור קאנון משפטי, ואם כן – באיזו מידה. ברור מאליו שאין המשנה קאנון משפטי במובן הרגיל,² ואף הרחיקו לכת כמה מגדולי חוקרי המשנה בקבעם כי לא נועדה המשנה אלא לשמש 'לקוט תורה שבעל פה'³ לצרכים לימודיים וחינוכיים.⁴ רוב החוקרים⁵ נוטים לאמץ את שיטת ר"ן אפשטיין⁶ כי המשנה נועדה לצרכי פסיקה, ובכל זאת הם נזקקים להגדרות וניסוחים מפותלים כדי לאפיין את המשנה כ'קאנון'. הרי לדוגמה דבריו היפים והמאוזנים של רא"א אורבך:

בעצם מעשה המבחר והצרוף מתוך קבצי המשניות של בתי המדרש השונים שאף כנראה רבי לגוון את משנתו ולתת בה מעין ייצוג לכל קבצי המשניות הידועים בזמנו כדי שתתקבל על דעת כולם. במעשה זה היה משום הכרעה. הקובץ שלו נעשה למשנה בה"א הידיעה... נוצר "קאנון" – מידה, שעל-פיה וביחס אליה הוערכו כל המשניות האחרות והיתה חתימה,

1. בשנת 1851 הופיע **מורה נבוכי הזמן** של ר"נ קרוכמל, ובשער יג של הספר הרבה מיסודות חקר המשנה. בשנת 1859 הופיע ספר **דרכי המשנה** של ר"ז פרנקל, ב-1867 **קטעים ממשנתו של אבא שאול** של ר' ישראל לוי (במקורו הגרמני) וב-1882 **המשנה הראשונה** של רד"צ הופמן (במקורו הגרמני). החיבורים האלו, ובמיוחד שלושת האחרונים, הניחו את התשתית למחקר המשנה עד ימינו. סיכום עדכני של מחקר המשנה ומסקנותיו אצל שטמברגר (1991) בפרקו על המשנה.
2. עיין אורבך (תש"ד), עמ' 439; מ' אלון (תשל"ג), עמ' 877, וסיכום החומר אצל זלוטניק (1988), עמ' 225.
3. ח' אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 109, ובעקבותיו ש' אלבק (תש"ן), עמ' פד, וע"ע סיכום שיטתו אצל שטמברגר (1991), עמ' 151-152.
4. לדעת א' וייס (תשכ"ז), עמ' 29, המשנה היא "קובץ המכיל את החומר ששימש לרבי יסוד ובסיס לדיון בשעוריה", ועיין מקורות המצוינים על ידו שם, הע' 62. לדעת א' גולדברג (תשי"ט) נועדה עריכת המשנה לצרכים פדגוגיים, והוא מעלה כמה כללי סידור ועריכה הנגזרים מכך; עיין ביקורת על שיטתו במאמרו של אורבך (תש"ך). מכיוון אחר מציע ווהולדר (1979), עמ' 34, 45-47 שהמשנה נועדה לשמר בתודעת העם את ההלכה האידיאלית של תקופת הבית.
5. שטמברגר (1991), עמ' 152, מציג את דעתו של אפשטיין בתור "the most widespread opinion of Mishnah".
6. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 225-226.

כששוב לא הוסיפו חומר חדש למשנה... בזה יצר רבי קודכס משפטי שלא חתם את התפתחותה של ההלכה, אבל המציא לה בסיס אחד משותף ומוצק.⁷

הדברים חדים וחריפים, אך ניכר בהם הדוחק, ויעידו הגרשיים המקיפים את המילה 'קאנון'. ואמנם לאחרונה סיכם אחד החוקרים:

Given today's knowledge, it is no longer possible unequivocally to determine whether Mishnah was originally conceived as a collection, a teaching manual, or a law code⁸.

מטרתו של עורך המשנה אינן ברורות כל צורכן. יש קושי גם בהבנת שיטותיו ודרכיו של העורך, וכדברי בעל שרידי אש, ח"ד, עמ' רנד: "שעדיין לא ידועים לנו כללי הסידור ועקרונות שהשפיעו בעריכת המשנה". באחד ממחקריו פותח י"ד גילת:

דומה, כי אלו היו מוסרים לעורך מודרני את כל אוסף המשניות המצויות במסכת שבת לשם סדור החומר ועריכתו כמסכת, היה פותח את המסכת במשנה שלפנינו: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכו', שהרי זוהי המשנה המרכזית, אשר עליה ומסביבה מוסדות כל הלכות שבת.⁹

לפי אמת-המידה של "אלו היו מוסרים לעורך מודרני" נגיע למסקנה דומה לגבי כמעט כל מסכתות הש"ס. אורבך (תש"ך) קובע כי –

לפי מצב המקורות שבידנו אין ביכולתנו לקבוע שרבי נהג בעריכת המשנה לפי עיקרון אחד וכולל... לא תמיד יכולים אנו לעמוד על נימוקיו של רבי, מדוע נקט פעם בדרך זו ופעם בדרך אחרת, ויש עוד קשיים רבים ותמיהות רבות שאין עליהם תשובה ברורה ומניחה את הדעת.¹⁰

7. אורבך (תש"ך), עמ' 439. הוא חזר על הדברים בכתביו: (1971), עמ' 106-97; (תשל"ב), עמ' 644-645; (1984), עמ' 191.

8. שטמברגר (1991), עמ' 154. הוא מוסיף וטוען שהחלוקה בין שלוש האפשרויות המנויות בסוף המשפט קיימת לפי תפיסתו של הלומד המודרני, ואילו בעולמם של חז"ל, שמטרתם הייתה למסור את החוק בשינון מדור לדור, קרובות שלוש התפיסות עד כדי איחוד. ההצעה היא מעניינת, אך לדעתי אין בה כדי להתגבר על הקשיים בהבנת המשנה בתור טקסט משפטי סטנדרטי.

9. גילת (1982), עמ' 10.

10. אורבך (תש"ך), עמ' 434, 438; ובניסוח קצת שונה במאמרו (תשל"ב), עמ' 644 ובספרו (1984), עמ' 191. דבריו של אורבך נאמרו על בחירת החומר וניסוחו – "מה לקרב ומה לרחק, מה לקבל כלשונו וכצורתו ומה להגיה ולשנות" – אך כוחם יפה גם לגבי שאלת סידור החומר. השווה דבריו של א' שכטר (תשי"ט), מבוא, עמ' 8: "אמנם קשה לנו לרדת לסוף דעת המסדר ואנו עומדים ותמהים על הרבה דברים שאינם ראויים להיות בקובץ כזה".

י' הרצוג מודה בגילוי לב שאין אנו מוצאים במשנה 'אדריכלות נקייה מרבב'¹¹, ברם הוא מעתיק את חוסר הסדר מרמת הבנתנו לרמתה ולמטרתה של העריכה¹²:

He did not ... endeavour to iron out his material into a standard style and form, but was content to enclose it within the bounds of a minimum of general uniformity and impart to it a common direction and purpose. His object was to construct an edifice free from chaos and confusion rather than one of impeccable architecture.

יש חוקרים אשר עמדו על כללים שהנחו לדעתם את עורך המשנה¹³. מקובל הדבר כי רוב מניינה ובניינה של המשנה ערוך לפי התוכן על-פי סדר הגיוני, ומיעוט, המפוזר על פני כל הקורפוס, מסודר לפי הצורה על-פי עיקרון אסוציאטיבי. טובי החוקרים רואים בשני עקרונות הסידור הללו שלבים היסטוריים שונים של מפעל העריכה. מקובלת ביניהם ההנחה כי הדרך הצורנית-אסוציאטיבית היא הקדומה והדרך התוכנית-הגיונית היא המאוחרת שהנחתה את רבי¹⁴, אך יש עוררים על הבחנה דיאכרונית זו, לאור ממצאי מגילות ים המלח¹⁵. מעבר להבחנה הבסיסית הזאת, ומעבר לעיקרון המנמוטכני אשר רבים מהחוקרים עמדו עליו¹⁶, ישנם עוד כמה כללי סידור במשנה שהועלו על ידי חוקרים כגון ז' פרנקל (תרי"ט) וא' גולדברג, ולהלן כמה כללים אשר דליתי מתוך כתביהם:

(א) "המשנה אינה מביאה בשום מקום בראש המסכתא המצוה אשר עליה סובבת

המסכתא... (פרנקל, כלל א', הע' א', עמ' 282).

11. הרצוג (1947), עמ' 33. הודאתו הכנה של י' הרצוג כי אין אנו מוצאים במשנה 'אדריכלות נקייה מרבב' קרובה יותר למצב ידיעתנו והבנתנו מאשר הצהרתו של ז' פרנקל (תרי"ט), כלל מה, עמ' 321, כי "המסכתות וגם הפרקים מסודרים בהמשך נאה על-פי דרך הגיון ונראה בהם מעשה ידי אמן, ואם נפקד לפעמים הסדר הוא ממה שנספחו משניות מאוחרות למשניות הראשונות...". גם אלבק ואפשטיין מסבירים בדרך כלל סידור לא-הגיוני של המשנה על ידי שילובם ושרבובם של מקורות שונים.

12. בדומה לכך מתאר הלבני (1981), עמ' 212, את ההישג של רבי: "His original contribution consisted primarily in making a manageable selection of what must have been a bewildering array of Mishnah collections". מילת המפתח כאן היא "manageable", ואין היא מציינת סידור וארגון למופת. פלדבלום (תשכ"ט), עמ' 56 מסכם באופן דומה את סידורה של מסכת גיטין: "ברור שיש סדר ותכנית מסויימת בסידור החומר במשנה. אכן אין זה אומר שזהו הסדר הכי משובח... הלא במשנה מקורות שונים וקובצים שלמים. ועל המסדר היה לצרפם לחטיבה אחת ולהניחם עד כמה שאפשר (דגש שלי - א"ו) בצורתם וסידרם הראשוני". מרחיק לכת ש' אברמסון, בתורה שבעל-פה שהובאה בשמו על-ידי ליפשיץ (תשמ"א), עמ' 161, שהציע שחפוסים בעריכת המשנה נעשו בצורה מכוונת במקומות שצורפו שני מקורות ביחד, על-מנת לסמן לקורא שמדובר בהכלאה של שני מקורות.

13. בשלב זה של הדיון אין חשיבות לשאלה אם מדובר ב"עורך המשנה" או "עורכים". להלן נשוב לשאלה זו.

14. עיין אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 83, 102; אורבך (תש"ך), עמ' 429-430; זלוטניק, עמ' 45-46.

15. גולדברג (1991-1992), עמ' 86, מציין שמגילת המקדש ויוספוס מסדרים את הלכותיהם לפי נושאים, ורומז למקומות בהם נראה כי המשניות הערוכות לפי נושאים הן הקדומות ואלו הערוכות לפי צורתן הן המאוחרות.

(ב) "המשנה שונה בתחילה ההלכות אשר הן עיקר המסכתא והנוהגות לרוב, ואחר כך ההלכות אשר הן כערך הספיחים אל העיקר או הנוהגות לבד באיזה זמן מן הזמנים." (פרנקל, כלל לח, עמ' 312)

(ג) "מקום שההלכה סובבת על עתים קבועות המשנה שונה הדינים על-פי משך הזמן, ומקדמת הפרטים אשר הן לבד כסניפים אל עיקר ההלכה." (פרנקל, כלל לח, הע' ב', עמ' 313)¹⁷

(ד) "לפי קלות ההסברה (לא להכניס עניינים צדדיים העלולים להכביד על הבנת העניין הנידון)." (גולדברג, תשי"ט, עמ' 264)¹⁸

(ה) "לפי עשירות או ריבוי השיטות ושלמות ההסברה, היינו: רבי משתדל לחפש מקום בהמשך הפרק או המסכת להכניס בו את כל שיטות תלמידי ר' עקיבא, כל שיטה ושיטה במקום המתאים לה ביותר לשם המטרה של שלמות ההסברה וההרצאה. בכוונה מונע רבי מריכוז שיטות שונות במקום אחד בדרך כלל." (גולדברג, שם)¹⁹.

(ו) "לפי החידוש בעצם ההלכה, היינו שונה הוא את השיטה האומרת יותר ושיש בה חידוש כסתם משנה, אף-על-פי שיש בה מחלוקת." (גולדברג, שם).

גם אם כל הכללים שהוצעו כאן נכונים הם, עדיין רב הסתום על המפורש, ובמיוחד קשה להבין את הפתאומיות שבה מתחלף העיקרון, אשר על-פיו מסודרות המשניות. בולט הדבר במיוחד בתופעת 'אגב גררא' הידועה, בה משתרבת לתוך קובץ תוכני-הגיוני משנה או סדרת משניות הקשורה בקשר אסוציאטיבי לאחת המשניות בקובץ הבסיסי. ככל הידוע לי, אין תופעה זאת מצויה בקודקסים אחרים הסדורים על-פי עיקרון תוכני-הגיוני. חוץ מאלה, עוד נשארו תעלומות רבות בעריכת המשנה, אשר מתפרשות בדרך כלל על-פי שיטות הביקורת הגבוהה²⁰. תמונת עריכת המשנה העולה מדברינו עד כאן אינה תואמת את איפיונו הבלתי-שקול של ש"ז שכטר: "an ill-

16. ראה נספח ת. פאור (תש"ן) עשה שימוש נרחב בעיקרון הזה כדי לפתור בעיות מגוונות בניסוח המשנה עשה ועריכתה.

17. על העיקרון הזה עמדו הראשונים, ובמיוחד עמדו על כך בעלי התוספות במקומות רבים.

18. כל הכללים שמציע גולדברג במאמרו הזה מושתתים על העיקרון המנחה שהמשנה סדורה לשם "מטרות פדאגוגיות".

19. כך 'בדרך כלל', ברם יש מקומות שגולדברג מציין שמיקום המשנה נעשה על-מנת לצרף ביחד משניות השייכות לאותו תנא מתלמידי ר"ע, ועיין לדוגמה: גולדברג (תשל"ו), עמ' 195.

20. גם במאמרו של גולדברג (תשי"ט), אחד הכללים של סידור המשנה הוא "לפי מקורות".

”arranged transcript of one version of the Oral Law”²¹. ברם, מאידך, גם רחוקה היא

מ'אדריכלות נקייה מרבב', ונראה כי סיכומו של שטמברגר מבטא יפה את מידת הבנתנו בנדון:

Thus the composition of materials in Mishnah, which to the modern reader

seems unsystematic, is due to various structuring principles in use at the time.

Complete coherence and uniformity are on principle not to be expected in the system of the rabbis²².

ה/2 מטרות המחקר הזה

פה ושם בספרות המחקר צוינו שיטות ניסוח ועריכה של טקסטים הלכתיים תנאיים השונות מדרכי העריכה המנויות בפרק הקודם. ל"א רוזנטל ונ' ברוורמן מצאו דוגמאות לאליטרציה וחרוזה במשנה²³; ש' ליברמן העיר על משחקי לשון במשנה ובמדרשי הלכה²⁴; א' גולדברג ונ' ברוורמן מצאו דוגמאות של 'שרשור'²⁵; א גולדברג, מ' וייס וב' דה-פריס הצביעו על 'חתימה מעין פתיחה' במשנה ובתוספתא²⁶; אפשטיין וגולדברג ציינו 'הקבלות בין ראשי פרקים' במסכת שבת ובמסכת חולין²⁷; מ' וייס וד' רוזנטל עמדו על השימוש של העורך ב'משניות סיום', לא בסופי מסכתות בלבד²⁸, אלא גם בסוף חטיבות²⁹, וי' פרנקל עמד על הבאת משנה אגדית בסופי פרקים³⁰. תופעות

21. בהערה שם הוא מציין כי יש כאלה שיחלקו על האפיון "ill-arranged".
22. שטמברגר (1991), עמ' 138. השווה את דאובה (1992), עמ' 277, המייחס את כשלוננו של עורך מסכת בבא קמא פ"א-פ"ו למזג את שתי החטיבות (עד פ"ג מ"ז ומפ"ג מ"ח ואילך) ליחידה אחת אל – "the limits of Rabbinic systematization, the line beyond which the Rabbis are incapable of re-modelling their Biblical material."
23. רוזנטל (1903), עמ' 112; הנ"ל (1918), עמ' 117 ואילך; ברוורמן (תש"ן), עמ' 72-73. הבאתי מספר דוגמאות לכך להלן, נ/ח-2, הע' 32-31.
24. ליברמן (תשכ"ח), עמ' 118-120; הנ"ל (תשנ"א), עמ' 58 (ליד הע' 27). הערות נוספות על התופעה בספרות המחקר רשומות בנספח ו.
25. גולדברג (תשי"ט), עמ' 264; הנ"ל (תשל"ו), מבוא, עמ' כב; ברוורמן (תש"ן), עמ' 73-74. גם דה-פריס (תשכ"ח), עמ' 39 הכיר בתופעה, ע"ש, והובאו דבריו אצל ברוורמן, שם.
26. גולדברג (תשמ"ו), עמ' 266-267, מתייחס למסגרת של מסכת (שבת-עירובין); וייס (תשל"ח), עמ' 165, מתייחס למסגרת של חטיבת הלכות פאה; דה-פריס (תשכ"ח), עמ' 106 מתייחס למסגרת של תוספתא מכות פ"ג. וע"ע נספח ה.
27. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 671; הנ"ל, מלס"ת, עמ' 283; גולדברג (תשל"ו), עמ' 123, וע"ע נספח א.
28. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 974-975; פרנקל (תשנ"ז), עמ' 702-703.
29. וייס (תשל"ח), עמ' 7-8, 195 ועוד, מציין את משניות הסיום החותמות את החטיבות הענייניות של מסכת פאה. רוזנטל (תשמ"א), עמ' 262, מציין שהחטיבה העיקרית של מסכת עבודה זרה (עד פ"ד מ"ז) – לדברי רוזנטל חטיבה זו היא למעשה מסכת עצמאית – מסתיימת בדברי סיום אגדיים.
30. פרנקל (תשנ"ז), עמ' 704, 707; גם אלבק נתן את דעתו לתופעה זו, ועיין פירושו של אלבק לסדר מועד, עמ' 308, המטעים את מיקומה של ראש השנה פ"ג מ"א בחוסר הרצון של העורך 'לטשטש את החתימה הנאה של הפרק השני'.

אלה ידועות לנו מתחום חקר הספרות, ועל כן בהמשך העבודה אכנה אותן ואת דומיהן בשם הכולל 'תופעות ספרותיות'.

במחקר מופיעות הערות על תופעות כאלה באקראי ולעתים רחוקות. מטרתי בעבודה הזאת היא להראות כי מציאותן במשנה של תופעות ספרותיות רווחת הרבה יותר ממה שחשבו עד כה, ולפיכך תעלומות רבות בהבנת עריכת המשנה ניתנות לפיתרון או להבנה מחודשת. התופעות הספרותיות שתיבדקנה בעבודה הזאת הן, רובן ככולן, בתחום הלשוני, היינו חזרות על מלים או ביטויים בתוך יחידה מסוימת של המשנה. ההתמקדות בתופעות מן הסוג הזה נובעת, בין השאר, משיקולים 'מדעיים', על מנת לבסס את מסקנות המחקר על נתונים אובייקטיביים שאינם ניתנים לערעור³¹. על כן הנספחים לעבודה הם חלק אורגני ועיקרי של העבודה עצמה, שהרי בנספחים אני מראה (גם אם באופן בלתי-ממצה) את תפוצתן של התופעות הנחקרות בקורפוס המשנה כולה.

גם בתוך הנספחים בניתי את הרשימות לפי קריטריונים של אובייקטיביות ו'מוצקות'. בשלב ראשון הבאתי את הדוגמאות הבולטות והמשכנעות ביותר, ורק אחרי הביסוס הזה לקיומה ותפוצתה של התופעה הבאתי דוגמאות הניתנות לערעור מצד זה או אחר. לדוגמה, בנספח ד', העוסק ב'חתימה מעין פתיחה' (פרק), פתחתי ברשימה של 71 פרקים שבהם מופיעות בתחילת הפרק ובסופו מילים זהות. בכל המקרים האלה, בדקתי שאין המילים מופיעות בעוד מקום בפרק. במקרים רבים בולטות אותן המילים בלשונו השונה מלשון הפרק הרגילה³², ולעתים אף בייחודן בלשון המשנה בכללותה³³. אחרי כן באות 13 דוגמאות שבהן מופיעים אנטונימים ברורים ובולטים בראש ובסוף הפרק, ורק אחרי 84 הדוגמאות המוצקות האלה, רשומות דוגמאות מפוקפקות יותר: מילים נרדפות או הומונימים, ומסגרות ש'הועתקו' ממקומן. גם ברשימות האלה ניסיתי לכלול את הדוגמאות הברורות ביותר, ועל כן המעיין יוכל למצוא במשנה עוד דוגמאות רבות של התופעה הזו אשר לא נרשמו בנספח זה, מכיוון שלא עמדו ברמת השכנוע הנדרשת.

מהנספחים ניתן לעמוד על מגוון התופעות הספרותיות במשנה ועל תפוצתן הרבה. מכאן נדרש החוקר לתת את דעתו לתפקיד שממלאות התופעות הללו בעריכת המשנה, וזה הנושא שתופש את המקום העיקרי בגוף העבודה. בעבודת הגמר שלי (תשנ"ד [2]), כבר ניתחתי שלושה פרקי משנה משלושה סדרים שונים, ושם גיבשתי את כלי הניתוח והמתודות שינחו אותי גם בעבודה הזאת. החידוש העיקרי בעבודה הזאת, לעומת עבודת הגמר, הוא בהיקפה של היחידה

31. 'אובייקטיבי' ו'אינו ניתן לערעור' אינן קביעות מוחלטות, אלא יחסיות, שכן גם הנתון ה'אובייקטיבי' נתון למידה מסוימת של שיקול הדעת.

32. לדוגמה: תענית פ"א ופ"ד, מגילה פ"א, כתובות פ"א ופ"ב, עבודה זרה פ"ג, ועוד.

33. כגון כתובות פ"ב, אהלות פ"ז ("נפש" בתור ציון על הקבר).

שתיבדק. בעבודת הגמר בחנתי פרקים בודדים, ואילו בעבודה הנוכחית אני אנתח את המבנה של היחידה השלמה הבסיסית של המשנה – המסכת³⁴.

אין הבדל עקרוני בין העבודה על מסכת לעבודה על פרק, אך שני הבדלים ראויים בכל זאת לציון: (א) השלמות של היחידה מחייבת ותובענית יותר – לעבודת הגמר יכולתי לבחור פרקים 'נוחים', ש(כמעט) כל מרכיביהם התאימו יפה לשיטת העבודה שננקטה, ברם ניתוח של מסכת שלמה מחייב התמודדות עם כל מרכיביה, ואין בנמצא מסכת שכל עריכתה ניתנת לניתוח הספרותי נוח ופשוט; (ב) ניתוח של מסכת נותן לנו תמונה מלאה יותר ומדויקת יותר של דרכי עבודתו של העורך, שכן המסכת היא היחידה השלמה שהעורך הוציא מתחת ידו. במסגרת ניתוח הפרקים בעבודת הגמר כבר עמדנו על יסודות חשובים הקשורים לעיצוב המסכת בכללותה, אך רק בדרך אגב ובלי פיתוח כדי צורכם. בעבודה זו נעמוד באופן מלא ושיטתי על שיקולי העריכה ודרכי החשיבה השייכים ליחידה שלמה.

בדברינו טמונה ההנחה, שהעורך עיצב בצורה ספרותית, הן את הפרק בתור יחידת משנה, והן את המסכת בתור יחידה שלמה. הנחה זו תקבל את ביסוסה המלא, לפחות באשר למסכת ראש השנה, במהלך פרקי העבודה העיקריים, פרקים 5-1. בכל זאת בהמשך ההקדמה (ה/3) ננתח בקצרה כמה דוגמאות, על מנת לתת להנחת העריכה הספרותית ההייררכית ביסוס ראשוני בתור הנחת עבודה. בהתאם להנחה זו, העבודה על מסכת ראש השנה תתבצע בשני שלבים. בשלב הראשון, בפרקים 1-4, ננתח בנפרד את דרכי עריכתם של כל אחד מארבעת פרקי המסכת. בפרק 5 נסכם את ממצאי פרקים 1-4 וננתח את דרכי עריכתה של המסכת כיחידה שלמה. אין שיטות הניתוח הספרותי שהשתמשנו בהן על-מנת להבין את עריכת מסכת ראש השנה שונות באופן מהותי משיטות ניתוח העשויות להניב פרות בניתוח עריכתן של מסכתות אחרות, והקורא המעוניין מוזמן לעיין בפרסומים שלי (עיין ברישום הביבליוגרפי בסוף עבודה זו).

ה/2-1 שיטת העבודה ושלביה

בכל אחד מפרקי העבודה הובא מגוון רחב של תופעות ספרותיות, השופכות אור על תעלומות עריכתיות. מתוך מטרה להניח את התשתית ה'עובדתית' לפני הסקת מסקנות, בניתי על-פי רוב את הניתוח בשלבים. בשלב הראשון אני דן בהתייחסותיהם של החוקרים לשאלות העריכה של היחידה. תמונת המחקר העולה מכאן היא: הישגים בולטים ומאלפים בהבנת נוסח הטקסט

34. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 980 ואילך, עמד על חלוקתה ה'הייררכית' של המשנה: היחידה הבסיסית היא 'מסכת', והמסכת מתחלקת לפרקים, ועיין סיכום ופיתוח דבריו אצל נאה (תש"ס [1]), עמ' 60.

ותולדות עריכתו, ולעתים הערות ותובנות חשובות המסייעות בהבנת ההיגיון שבעריכה, אך בלי הסברים המניחים את הדעת באשר לשיקוליו של העורך.

בשלב השני אני מצביע על אסוציאציות ותבניות ספרותיות שביחידה ומראה כיצד התופעות הספרותיות מבהירות את מבנה היחידה³⁵. כל תופעה או תבנית ספרותית תידון רק אחרי שנבדקו עדי הנוסח של המשנה, על מנת שהמחקר הספרותי והרעיוני יתבסס על טקסט ברור ומנופה³⁶. על מנת לעמוד על מידת ההשפעה של השיקול הספרותי על עבודת העורך אני בודק שני דברים: (א) הזיקה בין היקרויותיהן של התופעות הספרותיות ל'סטיות' מהסדר או הניסוח הצפויים במשנה; (ב) הזיקה של המשנה למקבילות תנאיות, ובמיוחד לתוספתא. שתי הבדיקות הללו עשויות להצביע על "the road not taken"³⁷ על-ידי עורך המשנה, ובכך לחשוף את 'טביעות אצבעותיו של העורך'³⁸, דהיינו – האופן שבו שינה העורך את המקורות שעמדו לפניו על מנת להגיע לעיצוב הספרותי המונח לפנינו במשנה. לעתים השוואת המשנה למקבילותיה – בעיקר בתוספתא – מראה על דמיון בין החיבורים באשר לשיטות הספרותיות לעצב את יחידות-המשנה ולחבר ביניהן³⁹.

כאן עולה מאליה שאלת היחס הכרונולוגי בין עריכת המשנה למקורות תנאיים השמורים בחיבורים אחרים, כגון התוספתא ומדרשי ההלכה. לא כאן המקום להיכנס למחלוקות במחקר באשר לשאלה זו⁴⁰, ואין ברצוני לנקוט כאן עמדה חד-משמעית לגביה. סביר בעיני להניח שהעורך הכיר חלק גדול מהמקבילות השמורות בחיבורים אחרים בצורה הדומה לצורתן הנוכחית, ולפיכך

35. להלן, ה/1-4, נעמוד על אמות-המידה לקבוע אם יש להתייחס לחזרה לשונית או לאסוציאציה לשונית כאל תופעה ספרותית.
36. עולה כאן שאלה מתודולוגית מעניינת, אם השיקול הספרותי עצמו יכול להילקח בחשבון בקביעת הגירסה הנכונה, ונשוב לדון בשאלה זו בפסקה 5.1.8.
37. האופטמן (1999) עמ' 221, משתמשת בביטוי זה, במאמרה המשווה את המשנה לתוספתא, על-מנת לחשוף מגמות עריכה של שני החיבורים. גם חוקרים אחרים השתמשו בהשוואת המשנה לתוספתא על-מנת לחשוף שינויים מכוונים שהוכנסו למשנה בשל צורכי עריכה, עיין לדוגמה: דה-פריס (תשכ"ח), עמ' 39; ווייס (1969), סוף עמ' 210; פלדבלום (תשכ"ט), עמ' 11-13.
38. לאחרונה מצאתי גם אצל הירשמן (1999), עמ' 99, את החיפוש אחרי 'טביעות אצבעותיו של העורך', על-מנת לעמוד על מגמותיו הרעיוניות של העורך והיחס בינו למגמות הרעיוניות הטמונות במקורות שהיו מונחים לפניו. פרידמן (תש"ס), עמ' 191, משתמש במונח 'השתלשלות חיובית' לתאר תופעה הקרובה למה שכינית 'טביעות אצבעות העורך', וע"ע לפין (1995), עמ' 318, ולהלן ה/5 והע' 99.
39. מ' וייס (תשל"ח) מציין בכמה מקומות שהמשנה והתוספתא מביאות יחידות מעבר בקווי התפר בין חטיבותיה של מסכת פאה, עיין אצלו בעמ' 197, 219 ואילך.
40. אשר לתוספתא, עיין: גולדברג (תשכ"ט), הנ"ל (תשל"ב), הנ"ל (1987) [2], הנ"ל (תשנ"ג), וכן במקומות מפורזים בתוך: הנ"ל (תשל"ו), הנ"ל (תשמ"ו); שייפר (1986), עמ' 147-148; פלדבלום (תשכ"ט), עמ' 11-13, 20-17; פרידמן (תשנ"ד) [1], הנ"ל (תשנ"ד) [2], הנ"ל (תשנ"ה), הנ"ל (תש"ס); לפין (1995), עמ' 311-318; פוקס (1999); וולד (תש"ס), עמ' 100-106. אשר למדרשי ההלכה, עיין: וייס (תשל"ח), עמ' 252-253; ניוזנר (1983); הלבני (1986), עמ' 52 ואילך; גולינקין (תשמ"ח), עמ' 176 (בשם הלבני), עמ' 278; בוירין (1992); לפין (1995), עמ' 318-329; פורטון (1999) עמ' 222-224; כהנא (תש"ס), עמ' 122, 128; שטמברגר (2000), עמ' 211. את תרומתי לחקר השאלה הזאת אפשר לראות במאמרי (תש"ס – נספח לעבודה זו), עמ' 35-36, ולהלן, 5.1.5.

קיומן של מקבילות כאלה עשוי לחשוף – במידה סבירה – את טביעות אצבעותיו של העורך⁴¹. לעתים אף ניתן לחזק את ההנחה שהעורך הכיר מקבילות כאלה, והקורא ימצא את הראיות לכך במקומות המתאימים בגוף העבודה. גם השיטה הספרותית הנקוטה בעבודה זו עשויה לתרום את חלקה הצנוע לחקירת השאלה הזאת, ואף על כך הערתי במקומות הראויים. מכל מקום, ברוב רובם של המקומות, אין עיקר הטיעון שלי תלוי בזיהוי טביעות אצבעותיו של העורך, ואין עניין זה בא אלא לחיזוק המסקנות, ולא לביסוסן העיקרי.

בשלב השלישי אני מנסה לעמוד על האסוציאציות הרעיוניות הנרמזות באמצעות התופעות הספרותיות שביחידה. שלב זה מתבסס על שתי הנחות יסוד: (א) אין לראות בתופעות הללו, על-אף היקפן הרחב ותחכומן הרב, דבר מקרי, ויש לזקוף אותן למעשה מכוון של העורך⁴², וליחס להן מטרות מסוימות. (ב) מטרותיו של העורך שייכות, בין היתר, למישור הרעיוני, ובלשון אחרת – אסוציאציה לשונית רומזת לאסוציאציה רעיונית. אין שתי ההנחות הללו, ובמיוחד לא השנייה, ברורות מאליהן, ונשוב לבססן בהמשך הפרק הזה ובנספח ה.

בשלב הרביעי אני מנסה לפרש את משמעותן של האסוציאציות הרעיוניות. הפרשנות מתבצעת על-פי דרכי העבודה המקובלות באשר לטקסטים בעלי מאפיינים ספרותיים, ואלו משמשות בתחומים כגון: ספרות, מקרא, סיפורי חכמים ועוד. עם זה אני בוחן את השלכות הרעיוניות העולות מהעיצוב הספרותי של המשנה באמצעות שני כלי בקרה: (א) ה'קוהרנטיות' של הרעיון, דהיינו מידת התאמתו להשלכותיהן הרעיוניות של תכונות נוספות של הטקסט – בדיקה פנימית, 'אינטֶרֶטֶקְטוּאֵלִית'; (ב) ה'קורספונדנציה' של הרעיון לרעיונות מופרים, דהיינו בחינת הרעיון על-פי התאמתו לרעיונות דומים המצויים בספרות התנאית, בספרות הרבנית, בסביבתה התרבותית של המשנה או בתרבות העולמית באופן כללי – בדיקה חיצונית, 'אינטֶרֶטֶקְטוּאֵלִית'.

עבודה זו מבקשת להרים שלוש תרומות לחקר המשנה: (א) לעמוד על מלוא המגוון והתפוצה של התופעות הספרותיות; (ב) להסיק מסקנות באשר למידת האחדות והקוהרנטיות הנמצאות בעריכת המשנה (ומכאן להסיק מסקנות גם באשר למידת תקפותם של פתרונות פילולוגיים לבעיות בעריכת המשנה); (ג) הצעת שיטה לניתוח רעיוני של עריכת המשנה.

הנקודה הראשונה מתבססת – בחלקה הגדול – על נתונים מוצקים למדי, וגם אם יש מקום לחלוק על דוגמה זו או אחרת, נראה שאין להתכחש לעצם קיומן ותפוצתן של התופעות הנדונות. הנקודה השנייה היא תוצאה הגיונית, אם לא הכרחית, של הנקודה הראשונה – שיש בעריכת

41. בהנחה הזאת עבודתי מקבילה לגישה האינטרטקסטואלית של בויארין (1992), להנחת ה'השתלשלות החיובית' של פרידמן (תש"ס) ולקדימותו של השיקול הסינכרוני אצל פוקס (1999). על גישותיהם של החוקרים האלה עמדתי במקומות שונים בהמשך הקדמה זו.

המשנה הרבה יותר שיטה ואחדות ממה שנחשף בשיטות פרשניות ומחקריות קודמות. אשר לנקודה השלישית – השיטה שאציע לניתוח משמעות העריכה הספרותית איננה ניתנת להוכחה חותכת, שכן כל ניסיון לעמוד על משמעותן של תופעות ספרותיות מושתת במידה רבה על שיקול הדעת⁴², ופרשנים שונים עשויים להגיע להבנות שונות מתוך הערכה שונה של הנתונים ושל השלכותיהם הרעיוניות. עם זה, גם את שיקול הדעת ניתן להנחות ולעצב באמצעות דרכי חשיבה שיטתיות ומבוססות. דרכי הפרשנית כאן מושתתת על כמה יסודות: (1) ניסיון להעתיק לתחום המשנה שיטות המשמשות לניתוח תופעות דומות בתחומים שונים: ספרות, אנתרופולוגיה, מקרא, אגדה. (2) בחינת הפירוש על-פי ה'קוהרנטיות'; (ג) בחינת הפירוש על-פי ה'קורספונדנציה'.

בעבודה הזאת ניסיתי בדרך כלל לשמור על השלבים שתוארו לעיל, על מנת להתחיל עם הממצאים האובייקטיביים יותר ולהתקדם בהדרגה לשלבים התלויים יותר בהערכה סובייקטיבית. ברם לא תמיד הקפדתי להציג אותם בסדר נוקשה של ריכוז נתונים וניתוחם לפי השלבים שמניתי, ולא תמיד ציינתי במפורש את מבחני הקוהרנטיות והקורספונדנציה. הרבה העדפתי לגשת מהנתון לפירושו, בלי לסמן במפורש את הקו המתודולוגי המפריד ביניהם. במקומות האלה יש ליחס את החריגה למישור הרטורי של צורת הכתיבה וההגשה, ולא למישור של החשיבה והניתוח.

הצגת שלבי הטיעון לפי הסדר נועדה לעזור לקורא לשפוט כל שלב של הטיעון בנפרד, ולהימנע מדחיית מסקנות מבוססות השייכות לשלבים הראשונים בשל אי-הסכמה למסקנות השייכות לשלב מאוחר יותר. נקודה זו חשובה בעבודה הזאת, שכן כל המצוי בתחום של הפרשנות הספרותית-הרעיונית מודע לסכנה האורבת לפרשן, העלול להיסחף עם קו חשיבה מבטיח למחוזות מרוחקים ודמיוניים למדי. הרעיון הנראה לפרשן עצמו, ולחלק משומעי לקחו, כפיתוח הגיוני ומתבקש של דרך פרשנית מבוססת עשוי להיראות לאחרים בבחינת 'דרשני' ורחוק מהדעת⁴³. לא אוכל ולא ארצה להבטיח את עצמי מפני הסיכון הזה, האורב לכל מפעל פרשני ראוי לשמו, אך אבקש מהקורא לא לזרוק את התינוק עם מי האמבטיה. ניסיתי להבחין בין פירושים בטוחים

42. בהמשך נעמוד על השאלה אם כל מעשה 'מכוון' חייב להיות גם 'מודע', עיין להלן ה/3-4.

43. קרמוד (1989), עמ' 154 ואילך – בעקבות שליירמכר – מכנה את הקפיצה האינטואיטיבית ההכרחית בכל פרשנות divination – מאידך, בעמ' 169, טוען קרמוד כי גם הקפיצה האינטואיטיבית חייבת להיעשות על בסיס ידע מקיף. דוגלאס (1993), עמ' 94, תולה את ההזדקקות ההכרחית לשיפוט סובייקטיבי בחוסר-יכולתו של הפרשן לעמוד על כל התופעות והתבניות, ומכאן ההכרח שהפרשן יבחר באופן סלקטיבי וסובייקטיבי את התופעות שיש להתמקד בהן. לדעתי הסובייקטיביות קיימת – באופן שונה ובמידה שונה – הן בבחירת ה'נתונים' הספרותיים והן בקפיצה האינטואיטיבית הכרוכה בפירושן. דוגלאס מציעה שתי דרכים לרסן ולבקר את החשיבה הסובייקטיבית: להישען על חומר שפירושם מעוגן יפה במסורות חיות ומקובלות ולפעול על-פי "principle of selection that makes the interpretation a work of discovery, not of creation..." הדרך הראשונה איננה אפשרית, כמובן, בעבודתי, ובמקומה הצעתי את מבחן ה'קורספונדנציה'. אשר לדרך השנייה, נראה לי שדוגלאס מפריזה בתיאור הדברים, ומכל מקום כמה גורמים בשיטת העבודה שלי – כולל מבחן ה'קוהרנטיות' – נועדו להגביר את מידת ה- discovery על חשבון ה- creation.

לפירושים 'דרשניים' יותר, הן על-ידי הערות מפורשות, הן על-ידי מיקומם של פירושים בגוף הטקסט או בהערות שוליים, אך ברי לי ששיקול דעתו של הקורא עשוי להיות שונה משיקול דעתי שלי.

ה/3 דוגמאות לתופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית

עיקר העבודה של הצגתן ופירושן של תופעות ספרותיות במשנה ייעשה במסגרת פרקי גוף העבודה. ברם כבר מקובל היום בפילוסופיה של המדע, שגם נתונים תלויים במידה רבה בציפיות של החוקר ובמידת נכונותו לקלוט אותם ולהכיר בהם⁴⁵. במסגרת העבודה על מסכת שלמה, קשה – ולדעתי לא נכון – לוודא שהדוגמאות המרשימות ביותר לתופעות הנדונות תובאנה בפתיחת הדיון, ולפיכך ראיתי לנכון להביא גם כאן, בהקדמת העבודה, כמה דוגמאות שיסייעו להעלות לסף המודעות את סוג התופעות שניתקל בהן בעריכת המשנה. המחשת התופעות ודרכי פירושן באמצעות הדוגמאות הללו אף תסייע לנו לדון בשאלות המתודולוגיות וההרמנויטיות שנעסוק בהן בהמשך ההקדמה.

מכיוון שעבודה זו תעסוק בעיקר במבניהם של פרקים ושל מסכתות במשנה, יובאו כאן דוגמאות לתופעות ספרותיות הממלאות תפקיד מרכזי בעיצובן של שתי היחידות הללו.

ה/1-3 עיצוב פרק: חתימה מעין פתיחה, משפטי פתיחה ומשחקי לשון

נביא כאן שני פרקי משנה, אחד מסדר מועד ואחד מסדר טהרות. פרקים רבים אחרים נדונו במאמרים שפרסמתי (ראה רשימה ביבליוגרפית בסוף העבודה) והקורא המעוניין יקחם משם.

ה/1.1-3 תענית פרק א'

פרק א' במסכת תענית מורכב משני קבצים שקדמו לעריכתה הסופית של המשנה: משניות א-ג, (להלן: I), ומשניות ד-ז (להלן: II)⁴⁶. כל קובץ עוסק בנושא אחר ומשתמש באוצר מילים משלו.

44. במיוחד אורבת הסכנה הזאת לפירושים חדשניים, החורגים מהמסלולים המקובלים, ועיין קרמוד (1989), עמ' 155, בעניין צורת ההתקבלות הצפויה ל-"abnormal divination".

45. בכך אני מבקש להתמודד עם האינטואיציה הבסיסית, האומרת כי 'לא ייתכן' שנפרש משניות במישור כזה בכלל. אני מסכים לקביעתו של 'זוסמן (תשנ"ג), הע' 221 (עמ' 98-99), כי המחקר תלוי לא רק ב'מתודיקה מדעית חדישה', כי אם ב'ריח של תורה', ועל כן אין לזלזל באינטואיציה של חוקרים גדולים כמורה דרך בענייני מחקר. אך מול זה יש להציב שני שיקולים: (א) נתונים חדשים, היינו תופעות ספרותיות בהיקף ובמידת תיחום גדולים הרבה יותר ממה שהוכר עד כה; (ב) ההתאמה בין התופעות האלה במשנה לתופעות דומות בתחום הספרות. לדעתי, יש בשיקולים הללו כדי לגרום לחשיבה מחודשת באשר לפרדיגמה המדעית המקובלת.

46. החלוקה בין הקבצים נקבעת לפי אמות-המידה הסינכרוניות המובאות בפנים בסמוך, ואין צורך לאמץ כל מסקנותיי באשר לעריכה הספרותית של המשנה על-מנת לראות את ההבדל בולט בין הקבצים בן בלשונם והן בתוכנם. על החלוקה הזאת עמד פרנקל (תרי"ט), עמ' 312: "במסכת תענית שני הפרקים הראשונים סובבים על ענין התעניות על הגשם, והתנא מקדים כעין פתיחה, 'מאימתי מזכירין גבורות גשמים וכו'" עד מ"ג, וממ"ד ואילך

מבחינת הנושא, I עוסק בתפילות הגשמים, הנאמרות בכל שנה ושנה; II פותח את נושא המסכת בתאור סדרת תעניות הגשמים של שנת בצורת. אשר לאוצר המילים, I עושה שימוש מרובה בשני זוגות של מילות-מפתח: מזכירין/שואלין, ראשון/אחרון,⁴⁷ שאינן מופיעות כלל ב-II, ומילות המפתח של קובץ זה הן: מתענים, אוכלים/שותים, יחידים/ציבור. לא ברור מדוע מצא העורך לנכון להקדים את קובץ I לקובץ II,⁴⁸ שהרי גם אם יש קירבה עניינית ורצף כרונולוגי בין תפילות הגשמים לתעניות הגשמים, דומה כי אילו היתה המסכת נפתחת בעניינה המרכזי, תעניות הגשמים, היה הלומד מרגיש שנושא זה הוא שלם ומובן בפני עצמו ואינו זקוק להקדמה. והנה תופעה ספרותית מפתיעה ומעניינת מחברת בין שני הקבצים: בראש הקובץ הראשון ובסוף הקובץ השני מופיע ביטוי (כמעט) זהה: אין סימן ברכה⁴⁹ / סימן קללה. הרי שצירופם של שני הקבצים יוצר תופעה ספרותית, מסגרת (חתימה מעין פתיחה), המסמנת את הפרק השלם כיחידה ספרותית. תופעה זו מרשימה במיוחד לאור העובדה שבכל הספרות התנאית הביטויים 'סימן ברכה/קללה' מופיעים רק בשתי המשניות הללו שבפרקנו. גם אסוציאציה לשונית נוספת מחברת בין שני קבצי המסכת:⁵⁰

מ"ז⁵¹

מ"ב

יצא ניסן וירדו גשמים...

... עד שיצא ניסן שנ' וירד לכם גשם...

יורד אל עיקר כוונת המסכתא הגיע י"ז במרחשון ולא נענו". רי"ן אפשטיין, מלס"ת, עמ' 46, קובע את תחילת המסכת במ"ג, על-פי אמות-מידה דיאכרוניות. גם אם נשחזר את תולדות עריכת הפרק על-פי חלוקתו של אפשטיין במקום על-פי חלוקתו של פרנקל, לא תהיה לכך השפעה משמעותית על ניתוח הפרק, שכן אין בדבריו הסבר לצורך להקדים את תפילות הגשמים לתעניות. להלן נצביע על הדמיון הלשוני בין מ"ג למ"ד-מ"ה (וכן יש לציין את המשחק הלשוני: שיגיע [מ"ג] - הגיע [מ"ד-מ"ה]), ועל-כן יש לראות את מ"ג כמשנת מעבר (ראה להלן 1.5.3).

47. העורך יוצר משחקי לשון מעניינים מסביב לזוג המילים השני, שכן הוא מופיע במשמעויות הבאות: היום הראשון והאחרון של סוכות ופסח (מ"א-מ"ב), שליח הציבור הראשון והאחרון (מ"ב), החודש הראשון (סמ"ב) ועולה הרגל האחרון (מ"ג). עיין גולינקין (תשמ"ח), עמ' 330 והערותיי לדבריו, להלן 4.4.3.1.1.

48. החוקרים קיבלו בפשטות את קיומה של ההקדמה לגוף למסכת, ולא תהו מדוע יש בה צורך. גישה מעט שונה משתמעת מהקדמת אלבק למסכת בעמ' 328, ודבריו מתאימים לדברינו להלן, אלא שאינם מפותחים ומוסברים די צורכם.

49. אשר לנוסח 'אין סימן ברכה' במ"א עיין רוזנטל (תשל"ה), עמ' 261, הע' 1. לכאורה אין הבדל ענייני בין 'אין סימן ברכה' במ"א ל'סימן קללה' במ"ז – ואמנם נוסח הדפוס גורס גם במ"א 'סימן קללה' – אלא שבמ"א הובא הביטוי 'לשון כבוד', כדברי רוזנטל (שם). ברם יש צורך להסביר מדוע במ"ז לא הקפידו על 'לשון כבוד', שלא כבמ"א.

50. במקומות רבים במשנה מצאנו קשר אסוציאטיבי בין מ"ב לסוף הפרק או בין ראש הפרק למשנה לפני האחרונה, ועל כן אני רואה בכך תופעה של 'מסגרת מעותקת', ורשמתי דוגמאות לכך בפסקה 4/נ.

51. הבאתי כאן את לשון המשנה על-פי כ"פ ורוב עדי הנוסח. בכ"ק הושמט 'יצא ניסן' מפני הדומות והוא גורס 'ובאו גשמים'.

האסוציאציות הלשוניות המחברות בין ראש הקובץ הראשון לסוף הקובץ שני מבליטות את הזיקה בין תפילות ותעניות הגשמים לסימן הברכה והקללה הקשור לגשמים במועדים שונים. הזיקה הזאת מובלטת גם על-ידי הקרבה הלשונית בין סוף קובץ I לקובץ II, שכן מ"ג פותחת, כמו מ"ד ומ"ה, בתאריכים: שלושה/שבעה במרחשון, שבעה עשר במרחשון וראש חדש כסלו.

לקובץ II יש עיצוב ספרותי יפה ומעניין. גם ליחידה זו יש חתימה מעין פתיחה, שכן היחידים מופיעים במ"ד ומ"ז. בנוסף לכך, מ"ה ומ"ו – הדומות מאוד זו לזו בלשונן – עוסקות בשלוש סדרות של תעניות הנגזרות על הציבור, ובכך נוצר מבנה כיאסטי: יחידים – ציבור – ציבור – יחידים. התבנית הספרותית הזאת מבליטה את העובדה שהתעניות העיקריות נגזרות על הציבור, אך גם ליחידים יש תפקיד מיוחד, שכן הם פותחים בתעניות לפני הציבור וממשיכים בתעניות גם אחרי שהפסיק בהן הציבור.

המבנה הכיאסטי של הקובץ מראה היטב שהוא מתחלק לשני חלקים, על-פי משפטי הפתיחה: 'הגיע [תאריך פלוני] ... ולא ירדו גשמים', במ"ד-מ"ה, ו'עברו אלו ולא נענו' (שלוש פעמים) במ"ו-מ"ז. החלוקה הלשונית מתאימה לחלוקה העניינית, שכן התעניות המתוארות במ"ד-מ"ה דומות זו לזו בהלכותיהן ושוונות מהתעניות המתוארות במ"ו-מ"ז. נראה שיש קשר בין שתי דרכי החלוקה: במ"ד-מ"ה נקבעות התעניות בגלל תופעה חקלאית של עצירת הגשמים, ואילו במ"ו-מ"ז – אחרי תעניות הציבור הראשונות במ"ה – התעניות מבטאות את הדאגה המושרשת בציבור בשל חוסר המענה של ה' להפצרותינו. עם המעבר מדאגה פיזית לדאגה רוחנית, הולכת וגוברת מידת חומרן של התעניות.

הרעיון שנרמז בשינוי בין משפטי הפתיחה של מ"ד-מ"ה ושל מ"ו-מ"ז משתלב עם הרעיון שנרמז במסגרת הפרק – התכונה הרבה, בשתי יחידות הפרק, מסביב לבקשות הגשמים קשורה לחשיבות הגשמים בתחום הרוחני, ולא רק במישור הפיזי-הביולוגי: הגשמים הינם ברכה בשל כוחם לבטא, יותר מכל תופעה אחרת, את המענה האלוהי להתנהגותו ולתפילותיו של האדם. ביטוי מובהק לרעיון הזה ישנו גם במ"ז, המתארת את תגובת האדם להמשך הבצורת על-אף סדרת התעניות הארוכה – "כבני אדם נזופים לפני המקום". הוא גם נרמז במשחק לשוני מעניין בקובץ II: השורש 'ענה' משמש גם ל'תעניות' וגם ל'עברו אלו ולא נענו', ומשפט פתיחה זה אומר כמעט במפורש מה הרעיון הנרמז במשחק הלשוני – המטרה של התענית היא שה' יענה.

תופעות ספרותיות שונות בפרקנו הובילו לנקודה רעיונית בסיסית אחת: הגשם עומד במרכזה של מערכת היחסים והתקשורת בין ה' לעם ישראל. הגשם אינו רק צורך קיומי-פיזי, אלא

גם ביטוי עיקרי לברכה האלוהית, ועל כן הוא עומד במרכזו של מערך ליטורגי מפותח עד מאוד. ההצטלבות הרעיונית של התופעות הספרותיות המגוונות הללו מאששת את הרעיון על-פי מבחן ה'קוהרנטיות'. הרעיון עומד גם במבחן ה'קורספונדנציה', שכן המשמעות התיאולוגית של גשמים מופרת מקטעי מקרא רבים, כגון דברים י"א, י ואילך; ויקרא כ"ו, ג ואילך; מלכים א פי"ח ועוד. גם תפיסת התענית כהמשך והעמקה לתפילה היא רעיון אוניברסלי⁵², המופיע במקרא במקומות רבים, כגון ישעיהו נ"ח, ד: "לא תצומו כיום להשמיע במרום קולכם... הלא זה צום אבחרהו... אז תקרא וה' יענה".

העיצוב הספרותי המחושב של קובץ II⁵³ והחיבור הספרותי המתוחכם בין שני הקבצים בפרק הבהירו יפה את שיקולי העריכה של תענית פ"א ויישבו את הקשיים שהעלינו. הניתוח הספרותי הוביל לפרשנות רעיונית, המסביר את המשמעות של תעניות הגשמים ואת הקשר בין תפילות הגשמים, וזאת על רקע משמעותם הרוחנית הייחודית של הגשמים בתפיסת עולמו של עם ישראל. מכיוון שהרעיונות האלה עמדו במבחני הקוהרנטיות והקורספונדנציה, אפשר לראות את דרך הפרשנות הזאת כמבוססת היטב ומסתברת מאוד.

ה/2-1-3 אהלות פרק ז'⁵⁴

אהלות פ"ז מדגים לכאורה את חוסר-הסדר האופייני למשנה⁵⁵. הוא פותח בהבחנה בין דרכי העברת טומאת מת של 'נפש אטומה' ושל 'קבר סתום', ובהמשך מובאים הנושאים הבאים: אופן העברת טומאת מת באוהל בעל-פינות וזוויות רבות; טומאת פתחי בית, בשל האפשרות שהמת יוצא מהבית דרכם; טומאת בית אשר אשה היולדת נפל הוצאה ממנו באמצע הלידה; דין הפלת תינוק הנולד על מנת להציל את חיי האם. קשה למצוא חוט מקשר בין הנושאים הללו. המשנה האחרונה לא שייכת כלל למסכת אהלות, מכיוון שהיא אינה עוסקת בטומאת מת, ולכאורה היא מובאת ב'דרך גרירה', בשל הפתיחה המשותפת לה ולמ"ד: 'האשה שהיא מקשה לילד'. ברם יש בפרק שתי אסוציאציות לשוניות חשובות: המילה 'נפש' בפתיחת הפרק ובחתימתו, והביטוי 'שנפתח הקבר' במ"ד המתחבר ל'קבר סתום' במ"א. 'נפש' מופיעה עוד פעם אחת באהלות

52. ליכט (תשמ"א² [1]), עמ' 692: "מנהג נפוץ הוא בתרבויות שונות... למטרות דתיות ומעין-דתיות, כגון... חיזוק רושם התפילה..."

53. לא ניתחנו כאן את עיצובו הספרותי של קובץ I, שהוא קשה ומורכב יותר. רעיונות לקראת ניתוח זה הבאתי במאמרי (תשנה [1]).

54. הריני מסכם כאן נקודות עיקריות מפרק ג' בעבודת הגמר שלי (תשנ"ד [2]), עמ' 63 ואילך. שם ניתן למצוא תיעוד מלא לנקודות שהועלו כאן, וכמובן גם ניתוח מפורט ומפותח יותר.

55. גם חלוקת פרקים ו'ז-ה היא בעייתית, כפי שהראיתי בעבודת הגמר (תשנ"ד [2]), עמ' 64.

ועוד פעמיים במשנה כולה, ובפרקנו היא מופיעה כ'מסגרת'. 'קבר סתום' ו'קבר פתוח' הם ביטויים יחידאיים במשנה, ולכן נראה כי האסוציאציות הלשוניות הן בעלות משמעות. שתי האסוציאציות הלשוניות הללו הן גם משחקי לשון. התיבה 'נפש' במ"א מופיעה בהקשר של קבורה ומשמעה ציון של קבר, ואילו במ"ו היא מופיעה בהקשר של לידה ומשמעה חיים: 'אין דוחין נפש מפני נפש'. 'קבר' במ"א משמשת במובן הרגיל, ואילו במ"ד היא מציינת רחם. לשני משחקי הלשון יש רעיון משותף: הזיקה בין לידה למוות, ובין קבר לרחם. פרשנות זו עומדת במבחן ה'קוהרנטיות', שכן היא מתאימה לשני משחקי הלשון כאחד. היא גם עומדת במבחן ה'קורספונדנציה', שכן הקשר בין קבר לרחם – באנגלית: womb/tomb – מצוי בכמה מקומות בספרות המקראית והתלמודית ורווח בתרבויות העולם.⁵⁶ דוגמה מעניינת יש במגילת המקדש, עמ' 50, הקובעת שגפול ברחם מטמא כמו קבר. המשנה חולקת על ההלכה שבמגילת המקדש – לפי המשנה אין הנפל מטמא עד שנפתח הקבר – ברם במישור הרעיוני גם המשנה, כמו מגילת המקדש, יוצרת משוואה של קבר/רחם.

ה/2-3 עיצוב מסכת

נסתפק כאן בדוגמה אחת: מסכת ברכות⁵⁷. המסכת עוסקת, רובה ככולה, בברכות (ותפילות) קבועות שאדם מברך בכל יום ויום: קריאת שמע וברכותיה (פ"א-פ"ג),⁵⁸ ברכות תפילת העמידה (פ"ד-פ"ה), ברכות לפני ואחרי סעודה (פ"ו-פ"ח), ופ"ט עוסק בברכות שבח והודיה על אירועים מזדמנים ומיוחדים. בין היתר דן פ"ט בברכות על הטוב ועל הרע, ולקראת סוף הפרק (מ"ה) קובעת המשנה⁵⁹: "חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה", ודורשת זאת מהפסוק "ואהבת את ה' אלהיך... בכל מאדך"... בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל הווי מודה לו בכל מאד מאד". הבאת פסוק זה בסוף המסכת קושרת את חתימת המסכת לפתיחתה, שעסקה בענייני קריאת שמע. נראה, כי אין כאן קישוט עריכתי גרידא, אלא עורך המשנה רומז בכך כי פסוקי קריאת שמע שאדם קורא פעמיים בכל יום משמשים מקור השראה לאופן תגובתו למאורעות חשובים בחייו. בקריאת שמע מקבל האדם על עצמו לאהוב את ה' בכל מאודו, ומכאן שגם את הרע הוא מקבל מיד ה' באהבה ובלב שלם.

קשר אסוציאטיבי נוסף מחבר בין פתיחת המסכת וחתימתה:

56. תיעוד בעבודת הגמר שלי (תשנ"ד), עמ' 82 ואילך.
57. הדיון כאן מתבסס על דברים שכתבתי במאמריי (תשנ"ד [1]), עמ' 38-39; (תש"ס [2]), עמ' 121-122.
58. רש"י סידר את פרק 'מי שמתו' אחרי פרק 'תפילת השחר', ברם אין זה מתקבל על הדעת, כפי שהוכיח אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 996.

משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן

לא יכנס להר הבית...

נראה כי הקבלה אסוציאטיבית זו מגבירה את הקשר בין קריאת שמע לעבודת הכוהנים ועבודת המקדש הרמוזה בפ"א מ"א באמצעות פרטים כגון: 'עד סוף האשמורה הראשונה' (= משמרות כוהנים, עיין תמיד פ"א מ"א ומדות פ"א מ"א)⁶⁰, הקטר חלבים ואימורים והנאכלין ליום אחד ולילה אחד. ר"ח אלבק (השלמות, עמ' 325-326) הסביר בשם אביו את ציון זמן קריאת שמע בפ"א מ"א באמצעות זמן כניסת הכוהנים לאכול תרומה על רקע החשיבות המיוחדת שקיבלה אכילת תרומה לאחר חורבן הבית, בתור 'עבודה' שהיא מעין עבודת הקרבנות. לדבריו ניתנה לאחר החורבן טבילה לפני כל אכילת תרומה, בדומה לתקנה מזמן הבית לטבול לפני כל כניסה לעזרה, ועל כן 'כניסת הכוהנים לאכול בתרומתן' הייתה אירוע יומימי רב-רושם. לפי דבריו של אלבק, יש קשר רעיוני בין פתיחתה של המסכת, הדומה לחתימתה, שכן בשני המקומות עוסקת המשנה בהלכות המשמרות את זכר המקדש בלב האדם גם לאחר החורבן.

חוץ מ'חתימה מעין פתיחה' משתמש העורך של מסכת ברכות באמצעים ספרותיים נוספים, המעצבים את פניה של המסכת. בין היחידה הראשונה, העוסקת בענייני קריאת שמע, ליחידה השנייה, העוסקת בענייני תפילה, יש יחידת מעבר: פ"ג עוסק בעיקר בהלכות קריאת שמע, אך במ"א, מ"ג ומ"ה מנגידה המשנה את הלכות קריאת שמע להלכות תפילה⁶¹, ובכך קושרת המשנה בין נושאי פ"א-פ"ב ופ"ד-פ"ה. בפרק זה יש גם שתי משניות, מ"ג-מ"ד, המנגידות את הלכות ק"ש להלכות ברכות המזון 'לפניה ולאחריה', ובכך קושרת המשנה בין נושאי פ"א-פ"ב ופ"ו-פ"ח⁶².

ההשוואה של קריאת שמע לתפילה נעשית גם באמצעות טכניקה ספרותית נוספת. סידרה של תקבולות – לשוניות וענייניות – קושרות בין הלכות ק"ש של פ"א-פ"ב להלכות תפילה בפ"ד-פ"ה. התקבולות בולטות בולטת ברשימת הנושאים הנדונים בארבעת הפרקים⁶³:

59. הבאתי את הפסוק כפי שהוא במקרא ולא לפי האיות בכ"ק. בכ"ק התיבה 'כשם' חסרה והושלמה בגליון.
60. על עתיקות התיבה 'אשמורה' ועל זיקתה למקדש, עיין אצל גילת (1984), עמ' 151.
61. כבר בפ"ב מ"ד משווה המשנה את התפילה לקריאת שמע, ברם זה איזכור בודד של התפילה בפרק זה. בפ"ג התפילה מוזכרת במחצית מהמשניות.
62. יש לציין כי מ"א בפ"א קושרת את קריאת שמע לזמן האכילה – והשווה דעות שונות שהובאו בברייתא בבלי ב ע"ב – וגם להיטהרות מטומאה, ומשולש זה חוזר בפ"ג מ"ד.
63. על חלק מההקבלות האלה בין הפרקים עמדתי במאמרי: תשנ"ו (1), עמ' 310-311, הע' 34; תשנ"ו (2), עמ' 78-85, ושם ניתחתי בהרחבה את הזיקה בין פ"ב לפ"ה. לא רשמתי את התקבולות הלשוניות, אך המעיין ימצא בקלות שחלק מהנושאים המקבילים מסומנים באמצעות אסוציאציות לשוניות.

פרק	נושאים			
פ"א	זמני ק"ש (א/ב)	מהלך בדרך (ג)	סכנה (ג)	מספר ברכות (ד)
פ"ד	זמני תפילה (א)	מהלך בדרך (ד/ה/ו)	סכנה (ד)	מספר ברכות (ג)
פ"ב	כוונת הלב (א)	הפסקה (א)	תכנים (ב)	דקדוקים (ג)
פ"ה	כוונת הלב (א)	הפסקה (א)	תכנים (ב)	דקדוקים (ג/ד)

עורך המסכת יצר חיבורים ספרותיים בין ארבע היחידות של המסכת (פ"א-פ"ב/ב"ג, פ"ד-פ"ה, פ"ו-פ"ח, פ"ט) באמצעים ספרותיים רבים: יחידת מעבר, תקבולות לשוניות וענייניות וחתימה מעין פתיחה.⁶⁴

ה/4 אפיון המשנה כטקסט ספרותי

נוכחנו לדעת שתופעות ספרותיות קיימות במשנה וממלאות תפקיד חשוב בעריכתה, ובכל זאת יש לחקור כיצד לפרש עובדה זו. בפסקה ה/3 הנחתי כהנחת העבודה שיש לפרש תופעות כאלה במשנה באופן דומה לפרשנותן בתחום הספרות היפה. הנחת העבודה הזאת עשויה לעורר התנגדות בשל חדשנותה, ואפשר גם לתת ניסוח מדויק להיסוס האינסטינקטיבי שעשוי הקורא לחוש – ושחשתי גם אני בתחילת דרכי בקו המחקרי הזה.

ברם אין לסמוך יתר על המידה על האינטואיציה בעניינים כאלה, וכבר הזהירה האנתרופולוגית מרי דוגלאס⁶⁵:

Unfamiliar genres of literature are only too apt to be dismissed as clumsy, primitive, or wanting in coherence. It is a paradox that the more highly structured a text is, the more it is likely to be condemned by latecoming outsiders as defective.

בפסקאות הבאות אנמק את ההיסוס הטבעי שאנו עשויים לחוש מפני פרשנות ספרותית-רעיונית של המשנה ואנסה להראות שאין בנימוקים האלה כדי לסגור בפנינו את האופציה הפרשנית הזאת.

⁶⁴ גם עורך התוספתא יצר קשרים ספרותיים בין יחידות המסכת ובאופנים שונים מאלה המצויים במשנה. על קשרים ספרותיים בתוספתא וזיקתם לאלה שבמשנה עמדתי במאמרי "האגדה בתוספתא ותפקידיה העריכתיים" (בדפוס).

ה/4-1 האם המשנה היא טקסט ספרותי?

גם אחרי שנוכחנו לדעת כי רווחות במשנה תופעות המופרות לנו מתחום הספרות, עדיין נראה לנו ברור שאין המשנה טקסט ספרותי במובן המקובל של המילה. על-פי רוב לשונה פרזואית ועניינית ואיננה יוצרת אפקטים אסתטיים. אין כאן המקום להתעמק בתורת הספרות ובהגדרותיה⁶⁶, ונסתפק כאן בציון דבריהם של שניים מגדולי חוקרי הספרות של המאה העשרים, אשר יבהירו באיזה מובן ניתן ליישם לגבי המשנה את האפיון 'ספרותי'. ראשית, הבלשן רומן יעקבסון⁶⁷, הפותח את דבריו בציטוט של המשורר האנגלי ג'יימס הופקינס:

The artificial part of poetry, perhaps we shall be right to say all artifice, reduces itself to the principle of parallelism. The structure of poetry is that of continuous parallelism... Now the force of this recurrence is to beget a recurrence or parallelism answering to it in the word or the thought and, speaking roughly and rather for the tendency than the invariable result, the more marked parallelism in structure, whether of elaboration or of emphasis begets more marked parallelism in the words and sense... To the marked or abrupt kind of parallelism belong metaphor, simile, parable, and so on, where the effect is sought in likeness of things, and antithesis, contrast, and so on, where it is sought in unlikeness.

Briefly, equivalence in sound, projected into the sequence as its constitutive principle, inevitably involves semantic equivalence, and on any linguistic level any constituent of such a sequence prompts one of the two correlative experiences which Hopkins neatly defines as "comparison for likeness' sake" and "comparison for unlikeness' sake".

שנית, ולק-ורן (1963³), עמ' 22-23:

65. דוגלאס (1993), עמ' 91, והיא מדגימה את התופעה בהתייחסויות מודרניות לשירת פינדר, לוודנטות ההודיות ולרומנים סיניים קלסיים.

66. וולק-וורן (1963³), עמ' 20 ואילך מציעים כמה הגדרות אפשריות למונח "literature"

The simplest way of solving the question is by distinguishing the particular use made of language in literature... The ideal scientific language is purely 'denotative': it aims at a one-to-one correspondence between sign and referent. The sign is completely arbitrary, hence it can be replaced by equivalent signs. The sign is also transparent; that is, without drawing attention to itself, it directs us unequivocally to its referent...

In [literary language], the sign itself, the sound symbolism of the word, is stressed. All kinds of techniques have been invented to draw attention to it, such as metre, alliteration, and patterns of sound.

התופעות אשר נמצא אותן במשנה בנויות על חזרות לשונית (יעקבסון) ועל "סמלים המושכים לעצמם תשומת לב" במקום ל"כוון אותנו למסומן על ידם" (וולק-וורן), ובכך יש לראות בהן תופעות 'ספרותיות'. אשר על כן אם אין מניעה לייחס למשנה אופי ומטרות ספרותיים, הגם שאין לראות בה חיבור ספרותי, במובן של יצירה בעלת מטרות אומנותיות-אסתטיות על מנת לייחס לה אופי ספרותי. התופעות הספרותיות המרובות במשנה פותחות פתח רחב להנחת העבודה ששפת המשנה היא 'קונוטטיבית' – בלשונם של וולק-וורן – ומזמינה פרשנות רעיונית.

ה/1-4 אמות המידה לזיהוי תופעה ספרותית

אבן היסוד של עבודה זו היא זיהוין של תופעות ספרותיות בתוך המשנה. התופעות הספרותיות הנבדקות כאן הן בעיקר חזרות לשונית ואסוציאציות לשונית, ולעתים השימוש במילים מנוגדות⁶⁸ או עניינים מקבילים⁶⁹ (או מנוגדים⁷⁰). כמובן, לא כל הקבלה לשונית היא בעלת משמעות, ועלינו לקבע קריטריונים, כיצד להתחשב בחזרות לשונית שונות. כבר קבע חוקר

67. יעקבסון (1972), עמ' 108-109. גם פינגן (1977), עמ' 131, רואה בתקבולת – ובאופן כללי יותר ב- repetition –

את היסוד לכל שירה (אורלית וכתובה), ועיין ציטוט מדבריה, להלן, נ/ח-3 (ליד הע' 72).

68. כמו 'יחיד' ו'רבים' בראש השנה רפ"ג וספ"ג.

69. דוגמאות למסגרות פרקים באמצעות עניינים מקבילים:

ראוהו (רפ"ג) – מסתכלין (ספ"ג)

סנהדרין פ"ב: מיסב על הספסל (מ"א) – יושבין על כסאו (מ"ה)

נכסין...נגלה (מ"א) – אין רואין אותו (מ"ה)

דוגמאות נוספות בפסקה נ/ה-3.

70. דוגמאות: סנהדרין פ"י: ספרים חיצוניים (מ"א) – כתבי הקודש (מ"ו)

זבחים פ"ג: ...בחוץ אלא דבר פסול – ראוי לבא בפנים

דוגמאות נוספות בפסקה נ/ה-2.

המקרא ש' בר-אפרת⁷¹ אמות-מידה ל'מילה מנחה': (1) מידת השכיחות של המילה החוזרת במקרא; (2) מידת השכיחות של המילה החוזרת באותו טקסט; (3) מידת הקירבה זו לזו בטקסט של המילים החוזרות. לדעתי, יש להוסיף עוד ארבעה קריטריונים: (4) מידת הדמיון בין המילים, בצורתן ו/או במשמעותן; (5) מרכזיותה וחשיבותה של המילה בתוך הטקסט; (6) תפקידים מבניים של המילים החוזרות (מסגרת, תקבולת, כיאזמוס, שרשור, וכי"ב); (7) קשר רעיוני בין היחידות שחזרת המילים מחברת ביניהן.

ה/4-2 טקסטים משפטיים עם מאפיינים ספרותיים

ההיסוס הטבעי לייחס למשנה מאפיינים ספרותיים מושרש במידה רבה בהבחנה האינטואיטיבית שאנחנו מבחינים בין טקסט משפטי לטקסט ספרותי. בסביבה התרבותית המערבית המודרנית אין ספק שיש להבחין היטב בין טקסטים שסגנון כתיבתם מכוון להבהרת התוכן בלבד (דנוטטיביים) לטקסטים שבהם העיצוב הלשוני הוא בעל חשיבות עצמית (קונוטטיבית)⁷². ואולם אין ההבחנה הזאת נכונה בכל התרבויות ובכל הזמנים. רבים הטקסטים הידועים לנו העוסקים בענפי מדע וידע 'פרוזאיים' שונים, המעוצבים על-פי מיטב הכלים הספרותיים, ובמיוחד כאשר מדובר בתרבויות אוראליות או תרבויות בשלבי מעבר מאוראליות לכתובה⁷³.

אשר לטקסטים משפטיים, בתרבויות עתיקות רבות מצאנו מסמכים וקודקסים שיש להם עיצוב ספרותי נאה, כגון קודקס ח'מורפי⁷⁴, שטרות ארמיים⁷⁵ וטקסטים משפטיים שונים השייכים לשבטים הגרמניים מימי הביניים⁷⁶. אף בטקסט הקרוב יותר לנדון שלנו, המקרא, מצאנו שימוש נרחב באסוציאציות לשוניות ותבניות ספרותיות, כפי שהראו חוקרים רבים בשנים האחרונות⁷⁷.

71. בר-אפרת (תש"ס), עמ' 22-23.

72. גם בתרבות המערבית המודרנית נדייק יותר אם נראה את נושאי הכתיבה וסוגיה כמסודרים בקשת רצופה הנעה בין הקטבים של הדנוטציה (מדעים מדויקים, למשל) והקונוטציה (שירה). הרבה סוגי כתיבה 'דנוטטיביים' יחסו מידה כזו או אחרת של חשיבות לצד הרטורי של הדברים, ובהתאם לכך לשימוש ה'ספרותי' בשפה, ועיין דיונו של פוזנר (1988), עמ' 272-273. במקום אחר מציין פוזנר כי גם כתיבה במדעים המדויקים עשויה לאמץ לעצמה כלים רטוריים, עיין פוזנר (1995), עמ' 526 ובהע' 50 שם.

73. על ההבדלים בין תרבות אורלית לתרבות כתיבה, ועל תרבויות בשלבי מעבר מהאחד לשני, עיין: אונג (1982), ובמיוחד עמ' 31 ואילך; הבלוק (1963); אלטר (1992), עמ' 113; מרגלית (2000), עמ' 64 ואילך והערות בעמ' 83 ואילך. ע"ע להלן, נ-ח-1 ובמקורות שצוינו בהע' 21 שם.

74. עיין קויפמן (1987), עמ' 112 ואילך.

75. עיין פורטן (1981).

76. ברמן (1983), עמ' 58-59, וספרות המצוינת שם ובהערות בעמ' 566.

77. עיין פארן (תשמ"ט); מילגרום (תש"ן), הקדמה, עמ' 22 ואילך (מתאר את האמצעים הספרותיים האופייניים למחבר הכהני של ספר במדבר, כולל בקטעים ההלכתיים); מילגרום (1991), עמ' 38 ואילך; דוגלאס (1993 [1]), עמ' 102-126; הנ"ל (1993 [2]), עמ' 8 ואילך; הנ"ל (1993-1994), עמ' 118 ואילך (וע"ע דיון על שיטת דוגלאס אצל סויר [1996] וגוצוילר [1996]); ספרינקל (1994); גרינשטיין (תש"ס), עמ' 34-36; שוורץ (תש"ס), עמ' 63; ועוד. שאלת סדר החוקים בפרשיות משפטיות במקרא עלתה במדרשי חז"ל רבים, עיין לדוגמה ויקרא רבה כט:ה, עמ'

כבר עמד קסוטו על שימוש המקרא בקשרים אסוציאטיביים בין היחידות והוא נימק זאת במטרות מנמוטכניות⁷⁸, אך הולך ורב מספר החוקרים המסבירים את התופעות הללו הסבר תוכני-רעיוני⁷⁹. חז"ל – תנאים ואמוראים גם יחד – מגלים במדרשיהם ערנות רבה לאמצעים הספרותיים המצויים לרוב במקרא, וכן בחיבוריהם האגדיים הם עושים שימוש באותם הכלים. לפיכך אין לתמוה אם טקסט משפטי תנאי יתגלה לנו כטקסט בעל מאפיינים ספרותיים ועיצוב ספרותי מובהקים.

ה/3-4 תופעות מכוונות או בלתי-מכוונות?

העבודה הזאת מתבססת על טיעון מרכזי, שאין לראות בתופעות הספרותיות במשנה דבר מקרי, ויש לייחסן לכוונת מכוון. כאן עולה השאלה: האם עשויות תופעות כגון אלה שמצאנו במשנה להתרחש גם בלי מודעותו של המחבר? אולי יש לראות את התופעות כסימן ל'חשיבה אורגנית', כדברי מקס קדושין ויצחק הינמן, או שמא מדובר בתכונות טבעיות ואוטומטיות של חיבור שנתחבר במסגרת אוראלית⁸⁰?

ספק אם נוכל לקבוע מה מידת המודעות של עורכי המשנה לאסוציאציות, למשחקי הלשון ולתבניות הספרותיות המצויות לרוב במשנה. קשה להאמין כי כל המערכת הספרותית המורכבת והמתוחכמת עליה אצביע כאן תוכל להיעשות בהיסח הדעת באופן 'אוטומטי', אך אין לסמוך לגמרי על האינטואיציה, שכן אין אנו מכירים די הצורך את נבכי התרבות של שינון בעל-פה, ושמא תרבות זו מולידה אסוציאציות ותבניות לשוניות באופן טבעי ובלתי-מכוון. גם אם נניח שכן הדבר

תרפ; בבלי יבמות ד ע"א; מכילתא מסכתא דבחדש ספ"א, 12/245 (ועיין רש"י שמות כ"א, א ד"ה ואלה המשפטים); ספרי דברים ק"צ, 1/232-15/231 ועוד. השאלה הזאת נדונה על-ידי פרשני ימי הביניים, עיין לדוגמה: אבן עזרא שמות כ"א, ב (פירוש הארוך), הקדמת הרמב"ן לספר ויקרא ומקורות שהובאו אצל ליבוביץ (תשמ"ו). בין הפרשנים המודרניים שעמדו בהרחבה על העיצוב הספרותי של פרשיות משפטיות במקרא והניחו את היסודות למחקר של השנים האחרונות, יש לציין במיוחד את בנו יעקב, שעמד הן על עיצובה הספרותי של יחידה בודדת והן על סידורן של היחידות. לעיצובה של יחידה, עיין לדוגמה: יעקב (1923), עמ' 150 ואילך; הנ"ל (1992), עמ' 599-605. לסדרן של היחידות עיין: יעקב (1992), עמ' 610-737, ולדוגמה בעמ' 640. להלן בפנים התייחסתי לגישתו של קסוטו.

78. קסוטו (תשי"ד), והוא מביא הוכחה לדבריו מהשימוש באסוציאציה במשנה. לדעתי יש לקבל את השוואתו בין התורה ובין המשנה, אך לא את הבנתו באשר למגמת האסוציאציות.

79. עיין תגובת נ' ליבוביץ (תשמ"ו), עמ' 89 ואילך לגישת קסוטו, על בסיס דברי פרשני ימי הביניים (אב"ע ורלב"ג). ע"ע ס' קויפמן (1987), מאן (1987), ומקורות שצוינו בהע' 77.

80. עיין י' בער (תשמ"ו), עמ' 372-373, הקובע, בניגוד לעמדת ח' אלבק, כי "במקום העריכה הספרותית המאוחרת (לפי שיטתו) אנחנו חייבים לקבוע התפתחות חיה וממושכת של מבנה אורגני חי". בעמ' 56 ואילך הוא רואה ב"צורה ריתמית ופיוטית" התפתחות טבעית של מסירה בעל-פה, ואומר על "החזרות" כי הם "אינן משמשות בלבד כסיוע במסירת ההלכה בעל-פה, אלא יש בהן ערך עצמי של קדושה וגם של השבעה". ובעמ' 386 הוא מציע ל"ריתמוס האליטרטיבי, אשר קולו נשמע בייחוד במשנה מסכת שביעית" הסבר אורגני-רומנטי: "ההלכות האלה נולדו עם העבודה עצמה, נלמדו בעל-פה תוך הקשבת האוזן לריתמוס העבודה, וכך נשמרו בזכרם של הלומדים לדורותיהם."

– ולדעתי יש להטיל בכך ספק – אין זה משפיע באופן מהותי על עבודתי ומסקנותי, שהרי גדולי מבקרי הספרות דנו בסוגיה זו לגבי הז'נרים המוכרים של הספרות, ולדברי ש' אקסום:

An issue often raised with regard to this kind of analysis of biblical texts is whether or not the observed literary structures and devices are intended by the ancient authors and editors. To pursue this kind of questioning would be, in my opinion, to run the risk of falling into the intentional fallacy⁸¹. E.D. Hirsch, Jr., makes a valuable observation with regard to conscious and unconscious literary meanings; namely, that when meaning is complicated, an author (or, we might say, editor) cannot possibly at a given moment be paying attention to all its complexities. The question whether or not certain literary features are deliberate or spontaneous receives a similar evaluation by Cleanth Brooks:

“The truth of the matter is that we know very little of the various poets’ methods of composition, and that what may seem to us the product of deliberate choice may well have been as ‘spontaneous’ as anything else in the poem... We shall probably speculate to better advantage – if speculate we must – on the possible significant interrelations of image with image rather than on the possible amount of pen-biting which the interrelations may have cost the author”⁸².

אף שאין כל חוקרי הספרות תמימי דעים עם כל הניסוחים שבציטוט הנ"ל⁸³, הפרקטיקה של פרשנות הספרות מראה כי מעולם לא חילקו המבקרים בין מחברים אינטואיטיביים ואוטומטיים

81. מינוחו המפורסם ובעל השפעה של ר'ק וימסט (1954).

82. אקסום (1982), עמ' 108-109. באופן דומה מעיר אלטר (1992), עמ' 104 כי “all sorts of links and parallels are activated in the process of literary imagination of which the writer, knowing more than he realizes, is not necessarily aware.” קרמוד (1989), עמ' 169 קובע כי לגבי “a book in which some measure of divinatory activity on the part of the reader is actively solicited... the question of intention does not arise.”

83. על-פי רוב, הביקורת הספרותית הנוהגת בימינו מקצינה עוד יותר מ-C. Brooks במגמת ההתעלמות מכוונותיו של החבר (או העורך). E.D. Hirsch, אשר צוטט בקטע הנ"ל, הוא אחד מנציגיה המובהקים של הגישה שלפיה יש לחתור להבין את כוונת המחבר, ואף הוא מסכים שהמשמעות של הטקסט איננה יכולה להסתכם בדברים שלהם היה המחבר מודע בשעת חיבור היצירה.

למחברים אשר 'יושבים שבעה נקיים' על כל מילה ועל כל אות. כל התופעות הספרותיות המתגלות בטקסט ספרותי נחשבות כ'מכוונות' בין אם ה'כוונה' היא מודעת ובין אם היא בלתי-מודעת. על כן, כשאדבר בעבודתי זו על תופעה 'מכוונת' במשנה, אין בכך הכרעה בשאלה, באיזו מידה היתה כוונה זו מודעת לעורכי המשנה, ומכל מקום ההתייחסות לתופעה כמרכיב במשמעות המשנה נשארת בתוקפה.

ה/4-4 מנמוטכניקה במשנה

רבות מהתופעות המוצגות בעבודה זו, מתאימות יפה למגמה המנמוטכנית, הנתפסת כאחת מפניות היסוד של עריכת המשנה. לנושא הזה הקדשתי דיון נרחב בנספח ח, וכאן אסכם בקצרה את עיקרי הדברים. מקובלת עלי הקביעה כי המגמה המנמוטכנית היא אחת ממטרות המשנה והיא השפיעה על דרכי העיצוב הלשוני והעריכה של המשנה. אך אין בזה די להסביר את התופעות הספרותיות במשנה, וזאת מתוך השיקולים הבאים: (א) לא כל התופעות תורמות להקלה על הזיכרון; (ב) כל עוד לא מצאנו שיטה אחידה לעריכת המשנה, קיומן של תופעות רבות ומגוונות אינו מקל על הזיכרון, והוא אף מכביד עליו; (ג) אין שיטות מנמוטכניות נוצרות כאצמעים פונקציונליים בלבד, אלא נולדות מתוך מכלול תרבותי רווי משמעות, ובשל כך השיטה המנמוטכנית עצמה משקפת את הרעיונות ודרכי החשיבה העומדים ביסוד היצירה. דוגמה טובה לטענה השלישית היא השירה.

ה/4-5 מי אחראי לעריכה הספרותית?

שאלה פילולוגית שיש לה השלכות על עבודתי היא מידת אחריותו של רבי לטקסט המשנה שלפנינו⁸⁴: האם רבי היה עורך אקטיביסטי, שהרשה לעצמו לשנות ולעצב את מקורותיו, או שמא הסתפק בתפקיד של סדרן גרידא⁸⁵? הנני נוטה לראות את עורך המשנה כעורך אקטיביסטי⁸⁶, וזאת

84. אין זה מענייננו לדון כאן בשאלה שהועלתה בידי חוקרים כגון שטמברגר (1991), עמ' 149-150, והז'ר (1997), עמ' 414, אם רבי יהודה הנשיא הוא אחראי לעריכה הסופית של המשנה. לדעתי אין בטיעונים של החוקרים הללו כדי לערער את הייחוס המסורתי של עריכת המשנה לרבי יהודה הנשיא, ברם מכל מקום אין זה משנה לגבי שאלת הזיקה בין תולדות העריכה לאופייה.

85. עיין זלוטניק (1988), עמ' 33 ואילך. אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 102 ואילך, מייצג את העמדה שרבי לא שלח ידו במקורותיו, ולעומתו אפשטיין, מלס"ת, עמ' 212 ואילך טוען שרבי לא הסתפק בתפקיד של סדרן וכי הוא נטל חלק פעיל בעיצוב המקורות, וע"ע פלדבלום (תשכ"ט), עמ' 56, ושטמברגר (1991), עמ' 151 ואילך. זלוטניק, עמ' 19 ואילך מנתח בהרחבה את ההבדל במסורות התלמודיות בין פעילותו של רבי ש'שנה' לפעילותו של ר"ע ש'תיקן' ו'סידר', ומסיק שהעבודה העריכתית של ר"ע כללה 'תיקון' הנוסח ו'סידור' ההלכות (עמ' 32), ואילו רבי "made no radical changes in the sources he received from his teachers", והסתפק בפעולות העריכה הבאות: בחירה מתוך גירסאות שונות של הלכה מסוימת, החלטה מתי לשנות בסתם ומתי להביא את שם החכם והוספת הלכות מהדור הרביעי והחמישי. זלוטניק מתבסס במידה רבה – אם כי לא באופן בלעדי – על מסורות תלמודיות, וחלקן הגדול בשמם של אמוראים, ויש לציין כי הלבני (1981), עמ' 381, הע' 16, טוען שאין דעה אחידה בתלמוד באשר לתפקידו של רבי. במקום אחר הלבני (תשכ"ט), עמ' תב, טוען כי "החיוב לומר בלשון רבו

משום שמצאתי במשנה במקומות רבים את 'טביעות אצבעותיו של העורך'. נביא לכך דוגמה מכלים פט"ו סמ"א, שם מופיעה 'הערת עורך'⁸⁷: "אין בין דברי ר' מאיר לדברי ר' יהודה אלא עריבת בעל הבית". הביטוי 'בעל הבית', המופיע במ"א רק בהערת עורך זו, משמש כמילה מנחה, היוצרת קשר ספרותי למשניות הבאות בפרק (מ"ב-מ"ד), ומכאן שבין השיקולים שהניעו את העורך להוסיף את הערתו נמצא השיקול הספרותי⁸⁸. בגוף העבודה נמצא דוגמאות נוספות, ומורכבות יותר, לפעולות עריכתיות של העורך אשר יצרו תופעות ספרותיות⁸⁹.

אך גם אם לא ניחס לעורך המשנה מידה כזו של אקטיביזם, אין לכך חשיבות מכרעת לגבי קיומה של עריכה ספרותית ולגבי משמעותה. אפילו אם נניח שהעורך רק סידר ותיקן את המקורות שהיו לפניו, עדיין זוקקות התופעות הספרותיות התייחסות והסבר. מאידך, גם אם רבי נטל לעצמו מידה גדושה של חופש עריכה, בכל אופן חלק נכבד של התופעות הספרותיות מצוי ברבדי עריכה שקדמו לעריכתו שלו. לפיכך, תהא אשר תהא תפיסתנו את מקומו של רבי בעריכת המשנה, נצטרך למצוא הסבר לעריכה הספרותית שאיננה תלויה בעורך האחרון בלבד.

גם כאן העלה מחקר המקרא כלים המאפשרים לנו להבין כיצד תהליך עריכתי ארוך, ובו כמה שלבים, עשוי להוליד יצירה בעלת עיצוב ספרותי מגובש. יאירה אמית (תשנ"ב), עמ' 24-3, מתארת תהליך של 'עריכה מובלעת' לטקסטים מקראיים, וכך היא מאפיינת אותו (עמ' 18):

... העורכים המקראיים, שהיו אחראים למעשה המורכב של העריכה, לא היו רק לקטעים ארכיוניים, שאספו מכל הבא ליד ללא כל טעם, תכלית ומשמעות. במעשה האיסוף וההרכבה הם נטו ברוב המקרים לשמור על העקרונות הקומפוזיציוניים של

עולה על הכל" (והלבני [תשנ"ג], עמ' ו-ז, חזר על הדברים), כדברי המשנה עדיות פ"א מ"ג, והשווה זלוטניק (1988), עמ' 40, ברם לדברי רוזנטל (תשנ"ד), עמ' 373-374, נראה שאין להסיק מדברי המשנה בעדיות מסקנות מפליגות באשר לחופש הניסוח והעריכה. מקור תלמודי אחר הרלוונטי לשאלתנו הוא 'משנה לא זזה ממקומה' (יבמות ל"א ועוד מספר מקומות בבבלי), אך הלבני (תשמ"ט) מצא כמה דוגמאות ל'משנות שזזו ממקומן', וספק אם הבבלי עצמו התכוון לקבוע כלל בלי-יעבור שמעולם לא תזוז משנה ממקומה. מכל מקום, עם כל החשיבות של בירור עמדת האמוראים והתלמודים בשאלתנו, ספק אם נוכל לסמוך עליהן בבירור אופייה של המשנה עצמה, ועדיף להכריע על-פי הוכחות מהמשנה ומהספרות התנאית המקבילה. א' גולדברג בפרושו למשנה מציג את רבי כעורך המתערב המעצב את מקורותיו, והוא מבסס זאת על ניתוח מדוקדק של זיקתן של המשניות לתלמידי רבי עקיבא השונים ועל האופן ששובצו משניות אלו במשנת רבי, עיין לדוגמה גולדברג (תשל"ו), עמ' 283, 302, ועוד. מחקרי פרידמן בעניין הזיקה בין המשנה לתוספתא מבססים את טענתו באשר לעריכה האקטיביסטית של עורך המשנה על הוכחות פנימיות שעורך המשנה שינה משניות קדומות שעמדו לפניו, עיין פרידמן (תשנ"ד [1]); ה"ל (תשנ"ד [2]); ה"ל (תשנ"ה); ה"ל (1999). גם אם לא נקבל את כל הוכחותיו של פרידמן – עיין מאמרי (תשנ"ו [3]), בהערות לעמ' 109 ואילך – נראה לי שיש בדבריו תרומה חשובה מאוד לחקר תולדותיה ודרכיה של עריכת המשנה.

86. למסקנה דומה מובילים מחקריו של פרידמן שצוינו בהערה הקודמת. להלן, הע' 99, אני מציין את קירבתי לגישתו של פרידמן גם בנקודות אחרות, והשווה לעיל, הע' 38.

87. דוגמאות אחרות להערות עורך' במשנה הובאו על-ידי זלוטניק (1988), עמ' 40.

88. דוגמה אחרת לטביעות אצבעות העורך היא ה'טלאי' בסוף ביצה פ"ד (עיין רש"י ביצה לד ע"א ד"ה ועוד אמר והשלמות אלבק, עמ' 483, המפנה לספרו על המשנה [1923], עמ' 129), היוצר חתימה מעין פתיחה באמצעות המילה 'מוקצה'.

קודמיהם. דמותם המצטברת של העורכים האחראים לאחדותו המפתיעה של הטקסט מסתרת מאחורי המונח 'עריכה מובלעת', שהיא סיכומה של עבודת העריכה שמצטרפת לקו של אחדות⁹⁰.

במקרא ובמקומות רבים בספרות חז"ל מצאנו שימוש באותן דרכי העריכה שחשפנו במשנה (עיין מבואות לנספחים). על כן נראה שיש קווי עריכה המאפיינים את כל רבדי עריכת המשנה, והעורכים המאוחרים הקפידו לשלב את הוספותיהם למשנה באופן אשר ישמור על אותם קווי עריכה ויתאים להם⁹¹. על כן אין ממצאי העבודה הזאת מניחים או מוכיחים שיטה מסוימת לגבי תולדות עריכת המשנה, ושיטות שונות הקיימות במחקר יכולות להתאים לשיטות ושיקולי העריכה שנתלבנו כאן. ברם יש לציין כי מספר חוקרים ערערו על עצם התפיסה שטקסטים רבניים עברו עריכה סופית ומכרעת:

Nor, in my opinion, is there any evidence that there ever was a clear distinction between redaction and transmission; it is fairly clear, at least, that there never was a stage at which redaction came to a standstill and transmission of redacted works began. Early rabbinic writings were compiled and edited in a gradual, cumulative manner, and are therefore in essence undatable and undated: “‘open texts’, which elude temporal and redactional fixation”⁹².

89. רשימת דוגמאות הובאה בפסקה 5.1.2.

90. עיין מקורות המצוינים על ידה שם, הערה 23, ויש להשוות גם את ההערה שהובאה בשמו של רזנצווייג על-ידי ר' במבוא לרזנצווייג (תשמ"ז), עמ' סט. גם בויארין (1992), עמ' 456-457, משער שחיבורים תנאיים נערכו בידי קבוצות של חכמים (והשערה זו מסייעת לטענתו המרכזית שאין לראות את החיבורים כמנותקים זה מזה). אלטר (1992), עמ' 69 משער שאחת הסיבות שהמחקר המודרני נוטה לראות authorship כמפעל יחיד היא בשל השפעת הדפוס, ואילו בתקופה שלפני הדפוס – “Collective works of art are not unknown phenomena.” באופן דומה מבקרת הייס (1993), עמ' 37, את ניוזנר: “... the documentarian imposes a specific and modern notion of authorship on an ancient set of texts – a notion that runs contrary to the explicit evidence of those texts.”

91. עיין דברי מילגרום (תש"ן), הקדמה, עמ' 31: “Redaction implies a single mind, or, if several persons are involved, a single mind-set or school” ר' במבוא לרזנצווייג (תשמ"ז), עמ' 974 ואילך, שכן לכמה מההוספות האלה יש חיבור ספרותי נאה למשנה המקורית. עיין, לדוגמה, סוף מסכת תענית (מלנה"מ, עמ' 974 ואילך), שכן לכמה מההוספות האלה יש חיבור ספרותי נאה למשנה המקורית. עיין, לדוגמה, סוף מסכת תענית (מלנה"מ, עמ' 976): מתן תורה ובניין בית המקדש בתוספת קשורים ל"ז בתמוז (שבירת הלוחות) ולתשעה באב (חורבן המקדש), ואף לט"ו באב (תיקון לט' באב, כפי שהוכחתי במקום אחר) וליום הכיפורים (מתן לוחות האחרונות, כפי שהובא בבבלי שם ל ע"ב). גם התוספת בסוף מסכת סוטה (מלנה"מ, עמ' 976-977) ובסוף מסכת קידושין (מלנה"מ עמ' 977) משתלבות היטב בסביבתן, ויש דוגמאות נוספות, ואין כאן מקומן.

92. שטרן (1994), הקדמה, עמ' 23. הקטע המצוטט מסכם את הכרעתו במחלוקת בין שייפר (1986; 1989) למיליקובסקי (1988), ובסופו הוא מצטט מדברי שייפר (1986), עמ' 150. בהמשך דיונו מסייג שטרן את הדברים ומקרב את עמדתו לזו של מיליקובסקי.

דומה כי קשה להתאים בין התפיסה הזאת לבין ממצאי עבודה זו, ויש בממצאים שלי הוכחה שאין המשנה 'טקסט פתוח', אלא טקסט שעבר עריכה סופית, שקולה ומדוקדקת.⁹³

מכל מקום, גם אם הוכחה חותכת אין כאן, יש כאן חיזוק לתפיסה של העורך האקטיביסטי. אם נניח שרבי היה לקטן וסדרן בלבד, נצטרך להניח שכל התכסיסים הספרותיים שהוא הוסיף למשנה התבססו על יכולתו למצוא משנה או קובץ שהתאימו בדיוק לצרכיו הספרותיים, ואין הנחה זו סבירה כל כך. לעומת זאת, אם נניח שהוא נהג ביד חופשית יותר במקורותיו, הרי זה מרחיב במידה רבה את אפשרויותיו ליצור אסוציאציות ותבניות ספרותיות, כגון באמצעות שינוי או תוספת של מילה או משפט, ואפשרות זו מתקבלת יותר על הדעת.⁹⁴ התיזה של עבודתי – יחד עם מציאת 'טביעות אצבעותיו של העורך' – מחזקת את תפיסת העורך האקטיביסטי, גם אם אין היא מוכיחה אותה באופן חד-משמעי.⁹⁵

ה/5 היחס למחקר הפילולוגי וההיסטורי

לא באתי בעבודה הזאת לשלול את הישגי המחקר עד היום, ובכל פרק מפרקי העבודה אני נשען על מתודות המקובלות בעולם המחקר ולעתים קרובות אף על מסקנות ורעיונות שהועלו בעולם המחקר. באשר ל'ביקורת הנמוכה' אין צורך לומר שהניתוח הספרותי נשען על טקסט מוסמך ומנופה משגיאות, ככל האפשר, על-פי מיטב הכלים הפילולוגיים העומדים לרשות החוקר. אמנם יש מקום לדון, אם ובאיזו מידה רשאי וצריך חוקר הנוסח להתחשב בשיקולים ספרותיים, לצד שיקולים פילולוגיים 'טהורים' בבואו להכריע בין הנוסחאות, ושאלה זו תעלה לעתים במהלך עבודה זו, עיין להלן 5.1.8. ברם אין שאלה זו עולה אלא בשוליים, וברוב רובם של המקרים ברור שהשיטה הספרותית חייבת להתבסס על תשתית פילולוגית-טקסטואלית איתנה.

93. אמנם נוסף מעט חומר למשנה אחרי עריכתה הסופית, כפי שהראה אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 946 ואילך (השווה רוזנטל [תשמ"א], חלק המבוא, עמ' 178 ואילך, עמ' 188, וכעת ראה הסתייגותו של נאה [תש"ס (2)], עמ' 158, הע' 46), ויש שההוספות האלו משתלבות יפה עם המשנה 'המקורית' מבחינה ספרותית, ועיין הע' 91. אך אין כל אלה יוצאים מכלל תיקונים קטנים לטקסט שהוא ביסודו ערוך ו'סגור'.

94. באופן דומה טוען אלטר (1992), עמ' 69-70: "One important matter that remains undecidable is whether the redactors exercised any freedom in reworking inherited texts, or whether they felt restricted merely to selecting and combining what had been passed on to them. If the latter is true, as many scholars have tended to assume, we must conclude at the very least that the redactors exhibited a genius in creating brilliant collages out of traditional materials, though my own suspicion is that they did not hesitate to change a word, a phrase, perhaps even a whole speech or narrator's report, in order to create precisely the kind of interconnections of structure, theme, and motif...".

95. הייס (1993), עמ' 37-38, כותבת: "The bulk of evidence supports a description of the redactor(s) as the agent of a multivocal community, the servant of conflicting forces... the polyphony has been encoded and preserved by a redactor/editor who exercises a certain amount of literary and rhetorical freedom like any redactor/editor, but who can hardly be said to be authoring a book that represents his own conclusions, opinions or agenda...".

לעומת זאת, באשר ל'ביקורת הגבוהה' של המשנה, השלכת השיטה הספרותית על דרכי החשיבה של המחקר הפילולוגי היא נרחבת ועמוקה יותר. אין השיטה הספרותית מערערת על זיהוי מקורות, רבדים ושכבות שונים בטקסט המשנה המונח לפנינו, ואדרבה – ניתוח דיאכרוני זה של מקורות המשנה עשוי לסייע בזיהוי טביעות אצבעותיו של העורך ובהבנה מעמיקה יותר של מפעלו. ברם חלק מהמסקנות שביקשו חוקרים להסיק מתוך הביקורת הגבוהה יצטרך להידון מחדש לאור הממצאים המוצגים כאן. דברי ר"ן אפשטין על 'טעות ישנה של התנאים שוני המשניות' (עיין להלן, 1.1) ור"ח אלבק על הוספות מאוחרות ששובצו, שלא במקומן, בסוף פרק או בתחילת פרק (שם), נובעים מנקודת מוצא שאין היגיון טקסטואלי ('סינכרוני') לעריכת הטקסט, ולכן הסבר העריכה טמון במישור של תולדות הטקסט ('דיאכרוני'). גילוי רבדים 'סינכרוניים' של היגיון ומשמעות בתוך העריכה שלפנינו עשוי ודאי להשפיע על נכונותנו לקבל מסקנות שכאלו. בתחומים אחרים של המחקר כבר הראו חוקרים כי ניתן לשלב בין השימוש בכלים פילולוגיים, על מנת לעמוד על שלבי התפתחותו של הטקסט, לשימוש בכלים ספרותיים על מנת לעמוד על משמעותו של הטקסט כפי שהוא לפנינו. לדוגמה נביא את דבריו היפים של אורי אלטר בקשר לחקר המקרא:

I do not mean to suggest that the historical-philological and the literary approaches to the Bible are mutually contradictory undertakings. On the contrary... how much literary students of the Bible can refine their own analysis by attending to what the cumulative enterprise of scholarship has discovered about the meanings of biblical words, the nature of biblical institutions, the intricate tapestry of ancient historical contexts, and the possibilities of sedimentation and sutures in the texts. Many of the historical scholars, for their part, still need to understand better that a literary text – even an ancient and canonical one – is more than the broken pieces of a potsherd in an archaeological find to be fitted together like a jigsaw puzzle⁹⁶.

וכן העיר י' גולדין:

לעריכת המשנה, אלא שהייתי אומר, על סמך ממצאי העבודה הזאת, שיצירת העורך אכן מייצגת את ה-agenda שלו.

96. אלטר (1992), עמ' 152, והשווה סימון (תשנ"ז), הקדמה, עמ' י. בצורה מתומצתת יותר קובעת דוגלאס (1993), עמ' 11: "source structure does not prevent us from reading synoptically" שילוב מעניין בין כלים

Regardless of the tillers on the plantations of variorum editions, the ancient editors of the classic texts were **commentators**. They knew that by adroit location or arrangement of sentences and passages, new lights and shadows would emerge, lights and shadows the **editors** were eager to make visible⁹⁷.

הניתוח הספרותי אינו בא רק להציב ליד המחקר המקובל מישור אחר של פרשנות, אלא גם להבהיר ולשכלל את היסודות שעליהם נשען המחקר הפילולוגי. בתחום של חקר המקרא, כבר טען רוברט פולזין כי חייבים להקדים את הניתוח הספרותי לכל ניתוח פילולוגי, שכן –

before you can decide whether a text is defective, composite, or redundant, you have to determine to the best of your ability the formal principles on which the text is organized⁹⁸.

מסתמנת מגמה במחקר בשנים האחרונות לתלות שינויים בלשון או בגירסתן של מקבילות תנאיות ב'השתלשלות חיובית' ולא ב'טעות'⁹⁹. הנני מציע כאן כלי העשוי לסייע בידי החוקר לעמוד על ה'עקרונות הפורמליים שעל-פיהם מאורגן הטקסט', ומתוך כך להבחין בין תופעות פילולוגיות שמקורן בטעויות לאלה שנוצרו מתוך השתלשלות חיובית.

ה-5/1 השיטה הספרותית במחקרים קודמים

בשנים האחרונות הופיעו כמה מחקרים אשר עסקו בדרכי העריכה של המשנה וביקשו למצוא בהן שיטה ומשמעות¹⁰⁰. מהחיבורים האלה למדתי רעיונות ותובנות חשובים, ואינני פוסל על הסף

97. דיאכרוניים וסינכרוניים נעשה בידי חוקרי אסכולת ה-New Historicism, ובמיוחד במחקריו בתחום הספרות של Jerome J. McGann. בחקר ספרות חז"ל נעשו כמה עבודות יפות בהתאם לשיטה הזו על-ידי דניאל בויארין. גולדין (1988), עמ' 145.

98. פולזין (1980), עמ' 2. קרמוד (1989), עמ' 163-164, קובע כי – "a preference for one reading over another – may inescapably involve great decisions about the whole text in which the crux occurs" וקביעה זו מובאת בהקשר של פרק שבו הוא מדגים את השיקולים הספרותיים וההשלכות הספרותיות הקשורות להכרעות בין עדי נוסח שונים של יצירות ספרותיות. גם בעבודתו של ' פרנקל אפשר למצוא את השימוש בשיקולים ספרותיים בתוך הניתוח הפילולוגי וכחלק אינטגרלי ממנו, ועיין בעיקר פרנקל (תשמ"א [1]).

99. פרידמן (תש"ס), עמ' 191, ומגמה דומה שלטת במחקרים אחרים של פרידמן העוסקים ביחס בין התוספתא למשנה, עיין ספרות שצוינה לעיל, הע' 85. גם פוקס (1999), עמ' 27-28, טוען שיש להקדים את הקריאה הסינכרונית לקריאה הדיאכרונית של התוספתא. לא כל החוקרים הולכים בכיוון של פרידמן. רובנשטיין (1993), עמ' 164-165, מייחס חילופים בין ברייתות שונות, לציטוט רשלני או לשאיבה ממקורות שונים. אלמן (1999) משקיע מאמץ רב, כדי להבחין בין טעויות אוכליות לטעויות סופרים, בלי להביא בחשבון את האפשרות של 'השתלשלות חיובית'.

100. בין המחברים: שביב (תשמ"ז), הנ"ל (תש"ן), הנ"ל (תשנ"ב [1]), הנ"ל (תשנ"ב [2]); קליין (תשמ"ה), הנ"ל (תשמ"ז [1]), הנ"ל (תשמ"ז [2]), הנ"ל (תשמ"ז [3]); סטריקובסקי (תשמ"ז), הנ"ל (תשנ"ה); זהר (תשמ"ח); מרגלית (2000). גם חוקרים קודמים וידועי שם העירו, לעתים, על משמעויות הנובעות מעריכת המשנה. לדוגמה, אברהם וייס

את דרכו ומסקנותיו של אחד מהם. גם אין כאן המקום לניתוח מפורט של הנראה יותר והנראה פחות בדרכים השונות שנפרשו בפרסומים הללו¹⁰¹. ברם ככלל ניתן לומר כי אין בחיבורים האלה אף לא אחד שבנה את שיטת הניתוח נדבך על גבי נדבך, וביסס את הדברים לבנה על גבי לבנה, כפי שניסיתי לעשות כאן. המחקרים מתבססים על תובנות מקומיות אינטואיטיביות, ואין הם מבססים באופן שיטתי לא את תפוצתן וחשיבותן של התופעות שעליהן הם עומדים¹⁰² ולא את דרכי הפרשנות הנקטות על-ידם¹⁰³. גם אין המחקרים הללו מתייחסים במידה ראויה לדרכי המחקר ולתוצאותיו, ואף זה פוגע במידת האמינות של טיעוניהם.

ה-2/5 משנתו של ניוזנר

במבט ראשון דומה כאילו קרובה דרכי המחקרית לדרכו של יעקב ניוזנר, שהשפיע רבות על חקר המשנה – ועל חקר ספרות חז"ל בכלל – בחוגים נרחבים בחוץ לארץ. שיטותיה והנחותיה של האסכולה הניוזנרית הוצגו בצורה ברורה למדי בעשרות ספריו של ניוזנר, ובאשר למשנה סיכם ניוזנר את עיקרי ממצאיו ורעיונותיו בספרו, *Judaism – The Evidence of the Mishnah* ובצורה מפורטת יותר בספרו, *The Halakha – An Encyclopedia of the Law of Judaism*¹⁰⁴. ניוזנר אמנם מקדיש תשומת לב מרובה להיבטים דיאכרוניים¹⁰⁵ של המשנה, שאינם מעסיקים אותי בעבודתי, כגון: (א) חלוקת כל מסכת של משנה לרבדיה ההיסטוריים – 'הבתים' (בית הלל ובית שמאי), היבנאים (דור יבנה), האושאים (דור אושא), תוך ניסיון לעמוד על ה'תרומה' הייחודית של כל דור לעיצוב פני התחום ההלכתי הנדון; (ב) הניסיון לתאר את החברה היהודית בזמן יצירת

הראה בכמה מקומות בכתביו כיצד משקף סידור ההלכות במשנה פרשנות הלכתית ואף רעיונית של המשניות, ועיין: ווייס (תשי"ח), עמ' 1-2; הנ"ל (תשכ"ז), עמ' 31 ואילך; (1969), עמ' 210-209 ועוד. וכן יש לציין בהקשר זה את פרופ' אברהם גולדברג, המשתדל במאמריו ובספריו לחפש משמעות פדגוגית בסידור המשנה, ועיין במיוחד במאמרו (תשי"ט) ובספריו על משניות מסכת שבת ומסכת עירובין.

101. בדברי נ' זהר דנתי בעבודת הגמר (תשנ"ד [2]), עמ' 39-42.

102. אצל קליין – ובעקבותיו אצל סטריקובסקי – השיטה אמנם מתבססת על עבודה מקיפה במשנה כולה, ולטענת המחבר הכללים שעל-פיהם יש לחלק ולארגן פרק של משנה תקפים לאורך המשנה כולה. ברם לא מצאתי אצלו, לא בכתביו ולא בשיחות אתו בעל-פה, ביסוס של ממש לכללים, חוץ מטענתו שהניסיון מוכיח שכך הם פני הדברים. הניסיון שלי מוכיח אחרת. לדעתי, עצם הטעון שאפשר למצוא כללים נוקשים, שעל-פיהם כל פרק מתחלק בשיטה מסוימת למספר מסוים של חלקים, לפי תבנית קבועה, נוגד את אופיה של החשיבה הספרותית, שהיא גמישה הרבה יותר ומתאימה את עצמה למסגרות שונות ומגוונות. לא מצאנו במחקרים של טקסטים ספרותיים אחרים, הן בספרות העולמית והן בספרות יהודית קלאסית (מקרא, אגדה), כללים מבניים נוקשים השולטים לאורך ספר שלם, כפי שקליין הציע להבנת עריכת המשנה. גם דרכי הפרשנות שקליין מציע לתבניות המשנה הן סובייקטיביות לגמרי, ולא נעשה כל ניסיון לבסס או לבקר אותן. אין להסיק מכאן שעבודתו נטולת ערך. ניתן למצוא בניתוחיו ופירושו הרבה תובנות מעניינות ומועילות, אך אין מכאן ראיה לנכונותה של השיטה בכללותה, וליד הרעיונות היפים ניתן למצוא לא מעט רעיונות שאינם משכנעים.

103. מרגלית (2000) משתמש בכלים ספרותיים הדומים לכלים המשמשים בעבודה זו, ברם דרכי הפרשנות שלו מושתתות על שיטה ניו-היסטוריוציסטית ופמיניסטית המפוקפקת בעיני. גם חלק מה'נתונים' הספרותיים שלו מושפעים יתר על המידה מהנחות היסוד האידאולוגיות הללו.

104. תיאור נרחב ואוהד של גישת ניוזנר, עם ביבליוגרפיה מפורטת, אצל אברי-פק (1995).

המשנה, ובמיוחד לעמוד על מאפייניה והשקפותיה של קבוצת הרבנים שיצרו את המשנה. ברם חלק מהנחותיו של ניוזנר עולות בקנה אחד עם שיטת העבודה שלי, שכן ניוזנר מניח שלמשנה בכלל, ולכל מסכת בפרט¹⁰⁶, יש גיבוש ועיצוב ספרותי ורעיוני.

למרות הדמיון השטחי בין אלמנטים בשיטתו של ניוזנר לאלמנטים בשיטה שלי, חשוב לעמוד על הבדלים עמוקים בין שתי המתודות, ונמנה כאן את העיקרים שבהם:

1. למרות שאני מניח, כמו ניוזנר, שיש לעריכתה של המשנה השלכות רעיוניות, אינני רואה בחכמי המשנה 'פילוסופים', כפי שעושה ניוזנר, אלא בעלי הלכה. לדעתי, מאחורי ההלכה יש תפיסות רעיוניות ועריכת המשנה נותנת לרעיונות האלה ביטוי, אך אין זה מעתיק את חכמי ההלכה מתחום המשפט לתחום הפילוסופיה. לכן אין לחפש במשנה שיטה פילוסופית שלמה ומגובשת, כפי שעושה ניוזנר¹⁰⁷.
2. בהתאם למגמותיו הדיאכרוניות, ניוזנר מבסס חלק ניכר ממסקנותיו על ניתוח אנתרופולוגי¹⁰⁸, ואילו אני מתמקד בניתוח הספרותי.
3. ההתייחסות של ניוזנר לרובד ה'ספרותי' של שפת המשנה מסתכמת בהכללות באשר ל'תחביר' של המשנה, כגון: חוסר הזיהוי של המוען והנמען בשפת המשנה, המלמד על מעמדם בעיני עצמם של מעצבי המשנה¹⁰⁹; החזרה על תבניות תחביריות, המתאימה לשינון בעל-פה¹¹⁰. יש לפקפק בתקפותן של ההערות ה'סטרוקטורליסטיות'¹¹¹ הללו, ואין ניוזנר עומד על סוג התופעות הספרותיות המעסיקות אותנו בעבודה זו.

105. שטרן (1994), הקדמה, עמ' xxvii ואילך, מכנה את גישתו של ניוזנר: "soft diachronic approach".

106. למרות שניוזנר מצהיר לעתים קרובות שלכל מסכת יש שאלה מנחה המעסיקה אותה (עיין: ניוזנר [1977], עמ' 269 ואילך; אברי-פק [1995], עמ' 184), לגבי מסכתות אחדות הוא קובע שאין למצוא בהן שאלה מנחה, ועיין לדוגמה ניוזנר (1977), עמ' 284, 288-289.

107. ניוזנר (1981), עמ' 44. ביקורת על נקודה זו אצל סנדרס (1990), עמ' 312 ואילך; אוונס (1993), עמ' 268. אברי-פק, עמ' 186-185 מסנגר על דעתו של ניוזנר, על-ידי הצבת שתי אלטרנטיבות: או שהמשנה היא "simply a collection of legal debates and opinions, כדעת אוונס, או שהיא "exhibits careful traits of redaction and choice of topic". לדעתי החלופות מוגדרות בצורה קוטבית מדי, ובחירה בדרך ממוצעת בין השתיים תתקרב לגישה הנקוטה בעבודה זו.

108. עיין לדוגמה ניוזנר (1979), עמ' 34-35, וע"ע מרגלית (2000), עמ' 63-64. מרגלית מעגן את ניתוחי הספרותיים בניתוח אנתרופולוגי של אופיים הספרותי של טקסטים השייכים לתרבויות אורליות או תרבויות של 'כתיבת סופרים' ("scribal writing"). בנקודות הללו מתקרבת גישתו של מרגלית לגישתי, ועיין לעיל הע' 103.

109. ניוזנר (1986), עמ' 115 ואילך.

110. ניוזנר (1986), עמ' 114.

111. פויריי (1996), עמ' 73 ואילך, עמד על האופי הסטרוקטורליסטי של הכללותי ה'ספרותיות' של ניוזנר וביקר את ניוזנר בנקודה זו, והשווה רובנר (1994), עמ' 180 והע' 6 שם. הוא מזהה בדברי ניוזנר ניתוחים 'סינטיגמטיים' ו'פרדיגמטיים', ע"ש. השווה דברי מרגלית (2000), עמ' 67, שהובאו להלן בסמוך.

4. יש להרחיב את הנקודה הקודמת – המתודה של ניוזנר מושתתת על קריאה גלובלית ואימפרסיוניסטית של המקורות,¹¹² ואילו המתודה שלי בנויה על קריאה צמודה של הטקסטים, תוך שימת לב מרובה לכל פרט ולכל ניואנס.
5. חוסר-ההתייחסות של ניוזנר לפרטים הקטנים מביאתו לידי זלזול בהם, וכבר עמדו חוקרים חשובים על טעויות גסות בתרגומו לחיבורי חז"ל השונים¹¹³.
6. ניוזנר דוגל בגישה ה'דוקומנטרית', הטוענת שיש לנתח כל חיבור מחיבורי חז"ל כמסמך עצמאי ומבודד, המשקף את השקפת עולמם של עורכיו¹¹⁴. גם המתודה שלי מקדישה תשומת לב מרובה לתפקוד העצמאי של המשנה כטקסט העומד בפני עצמו, אך אני משאיר מקום נרחב גם להבנה האינטרטקסטואלית של המשנה. לדעתי הדמיון והשוני בין המשנה למקבילותיה עשויים ללמד רבות הן על הזיקה ההדדית ביניהן והן על הייחוד של כל אחת מהן.

ההבדלים בין גישתי לגישתו של ניוזנר נוגעים בנקודות אשר הועלו על-ידי מבקריו הרבים של ניוזנר כנקודות-תורפה של שיטתו¹¹⁵. על-אף הביקורות האלה, הנני מוצא עניין בחלק מתובנותיו של ניוזנר, ולעתים תימצא בעבודתי התייחסות למחקרים שהוציאו הוא ותלמידיו.

112. מבקריו של ניוזנר עמדו בהרחבה על הנקודה הזאת, עיין שי"ד כהן (1983), עמ' 56-57; רובנר (1994), עמ' 180, הע' 6 ועמ' 221, הע' 95. בביקורתו על ניוזנר, א' כהן (1998), עמ' 63, הע' 57, כותב על – "his general inattention to the importance of reading line to line as opposed to reading books." מרגלית (2000), עמ' 67, רואה כאן פירוט: "... although Neusner pioneered the idea that the Rabbis must be understood in terms of their structural, holistic patterns, he does not apply this insight to the close readings of the texts." ולדברי רובנשטיין (1999 [1]), עמ' 297, הע' 2: "Neusner's inattention to detail calls into question his analysis since there is no guarantee that his structural judgments are persuasive."

113. עיין כהן (1983), עמ' 56; ליברמן (1984); מיצ'ם (1986). חוסר-הדיוק שלו בתרגום והבנת המקור עשוי כמובן להובילו למסקנות מתודולוגיות שגויות. לדוגמה בספרו משנת 1998, עמ' 162, אי-דיוק בהבנת הביטוי 'תנא היכא קאי' ("On what basis does the Tannaite authority stand") מאפשר לו לבסס על סוגיה זו את הכלל: "analysis of the Scriptural foundations of the Mishnah's laws... will always take first place in the Talmud's sequence of discussions"

114. הייס (1993), עמ' 15-53, מתארת ומבקרת את שיטת ניוזנר בנקודה הזו בהרחבה (ביקורת זו קוצרה מאוד כשפורסם הדיסרטציה כספר בשנת 1997), וזאת בעקבות ביקורתו של בויארין (1992). ע"ע מקורות שצוינו לעיל, הע' 40, ולהלן, 4.5.1.2 והע' 361 שם; 5.5.3.2 והע' 171 שם.

115. לביקורות על שיטת ניוזנר שנמנו בהערות 111 - 114, יש להוסיף את דבריהם הביקורתיים של גולדברג (1975); מקובי (1984), הנ"ל (1990), הנ"ל (1999) בכמה מקומות (עיין מפתחות); שי"ד כהן (1990), עמ' 63-65; אלמן (1994), עמ' 21-25; קריימר (1995), עמ' 10 ואילך. אין זו רשימה מלאה.

ה/6 טקסטים, ציונים והערות

ה/1-6 מובאות מהמשנה - נוסח ודרך ציון

לאורך עבודה זו יובאו המשניות על-פי הנוסח של כ"י קאופמן, המקובל כ'אב טקסט' הטוב ביותר למשנה, ובמקומות שחרגתי ממנהג זה בשל טעות גלויה בכ"ק או מסיבה אחרת, ציינתי זאת בהערות.

שאר המקורות המופיעים בעבודה זו יובאו על-פי מהדורותיהם המקובלות, כפי שמפורט בביבליוגרפיה.

מכיוון שעבודה זו עוסקת בצורה אינטנסיבית בחלוקתם ומבניהם של פרקי משנה, אשתמש בסימנים מיוחדים כדי לציין את החלקים השונים שמהם מורכב הפרק. בכל עדי הנוסח של המשנה מחולקים הפרקים ל'משניות'¹¹⁶, ועל כן מובאות מהמשנה יצוינו לפי הפרק והמשנה. במקומות רבים שונה חלוקת המשניות בעדי הנוסח השונים, וההבדל בחלוקה עשוי להשפיע על תופעות ספרותיות כגון שרשור, חתימה מעין פתיחה, אנפורה ואפיפורה ותקבולות¹¹⁷. ואולם, על מנת למנוע בלבול וסרבול, יצוינו המשניות, על-פי הנוהג המקובל, לפי חלוקת הדפוסים¹¹⁸, וזאת למרות שנוסח המשנה הובא על-פי כ"ק. במקומות שהשוני בחלוקת המשניות משפיע על גופו של הדיון, אתייחס לכך בגוף העבודה או בהערות השוליים.

116. עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 897, 999 ואילך, וע"ש בעניין המינוח. על האופי ה'היררכי' של חלוקת המשנה, עיין נאה (תש"ס [1]), עמ' 60.

117. רי"ן אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1002, טוען כי "חלוקת המשנה, כחלוקת מדרשי הלכה... אינה באה אלא לשום ריוח לשונה... ולא תמיד לפי צורך הענין" (והשווה פלדבלום [תשכ"ט], עמ' 44; וייס [תשל"ח], עמ' 6), ובדומה לכך כתב תלמידו ר"ש ליברמן, תוסכ"פ, א, מבוא, עמ' כב לגבי חלוקת ההלכות שבתוספתא: "אין להתחשב הרבה בחלוקת ההלכות שבתוספתא, שהרי בכ"י שונים לפעמים החלוקה שונה, וחלוקה זו לא יצאה מידי המסדר הראשון, ואינה אלא חלוקה מעשית כדי להקל על הלומד, כמו שהוא אף במשנה". אין זה אומר שאפשטיין וליברמן נמנעים מלייחס חשיבות פרשנית לחלוקת המשניות, עיין לדוגמה מלנה"מ, עמ' 462; תוסכ"פ, א, עמ' 31-32; תוסכ"פ, ב, עמ' 666; וכן מצאנו גם אצל חוקרים אחרים, עיין לדוגמה: גולדברג (תשל"ו), עמ' 66-65.

118. בנוסף לנימוק שהובא בפנים, הנני נוטה לראות את החלוקה בדפוסים כחלוקה טובה יותר על-פי רוב מבחינה עניינית וספרותית. חלק גדול מההבדלים בין חלוקת כ"ק ושאר כתבי-היד לחלוקת הדפוסים נובע מהמנהג של כתבי-היד לקחת יחידה עניינית אחת ארוכה ולחלקה ליחידות קטנות שאינן שלמות בפני עצמן. לדוגמה: ברכות פ"א מ"א, שהיא עניין אחד שלם, מחולקת בכ"ק לשש (!) משניות – גם אם פתיחת מ"ב שם ב'מעשה שבאו בניו... מובנת (אם כי לא מתבקשת מבחינה עניינית), הרי שהחלוקה בין שלושת משפטי 'מצוותן עד שיעלה עמוד השחר' נראית מופרזת, וכאלה רבות בכ"ק ובכתבי-היד האחרים של המשנה. לעתים כתבי-היד עושים את ההפך, ומצרפים ליחידה קצרה, השלמה בפני עצמה, יחידה נוספת, כגון ראש השנה פ"ב מ"א-מ"ב (עיין להלן, 2.2, הע' 11). ייתכן שחלוקת כתבי-היד באמת משקפת את החלוקה מטעמי נוחיות שנהגה בפי התנאים שוני המשניות, כדברי אפשטיין, ואילו חלוקת הדפוסים משקפת ניסיון לעמוד על החלוקה ההגיונית של הפרק, ועדיין צריך הדבר תלמוד. למרות כל האמור, יש מקומות שבהם יש להעדיף את החלוקה שבכתבי-היד על פני החלוקה שבדפוסים, ואקווה לשוב לסוגיה זו במקום אחר.

ה/2-6 מינוח וסימון ליחידות משנה אחרות

מרבית ה'משניות' מתחלקות ל'בבות' שונות¹¹⁹. הבבות של המשניות יסומנו על-ידי מספרים בכתובה תחתית¹²⁰: מ"א₁, מ"א₂, מ"א₃. חלוקת-משנה של בבא תסומן על ידי אותיות עבריות: מ"א. זא, מ"א-זב, מ"א-ג. אשתמש בסימונים אלה לפי צורך הדיון, ורק במקרים שאין החלוקה ברורה מאליה אציין במפורש כיצד חילקתי את המשנה.

על-פי רוב המשניות בפרק אינן מובאות כיחידות בודדות, אלא בתוך 'קבצים'¹²¹ של משניות. מונח זה איננו מופיע במקורות, ברם הוא משמש רבות בספרות המחקר לציין אוסף של משניות, ובדרך כלל – משניות השייכות זו לזו באופן אורגני, ומתוך הנחה שמשניות אלו נוסחו ונערכו ביחד מראשיתן¹²². במובן זה ישמש המונח 'קובץ' גם בעבודה הזאת, ואשתמש במונח 'יחידה' לציין אוסף של משניות המהוות יחידה ספרותית עצמאית בעריכה הסופית של המשנה, בין אם כל המשניות באוסף הן מקובץ אחד ובין אם האוסף מורכב מקבצים שונים. כך, לדוגמה, ראש השנה פ"ד מ"א-מ"ד היא יחידה שבה כל המשניות שייכות לקובץ אחד (תקנות ריב"ז)¹²³ ואילו פ"א מ"ד-מ"ט היא יחידה המורכבת ממשניות הלקוחות ממקומות שונים¹²⁴. לצורכי העבודה הזאת ה'יחידות' בעלות החשיבות הסינכרונית חשובות יותר מה'קבצים', שחשיבותם במישור הדיאכרוני, ועל כן יסומנו יחידותיו של פרק בסימון מיוחד, מספרים באותיות לטיניות: I, II, III. חלוקת-משנה של יחידות יסומנו על-ידי אותיות לוועזיות בכתובה תחתית: I_a, I_b, I_c.

ה/7 גבולות הפרשנות

אינני טוען שכל תופעה במשנה ניתנת להסבר על ידי השיטה המוצגת כאן ורק על-פיה. הרבה פרטים ותופעות בעריכת המשנה מובנים היטב על-פי דרכי המחקר הסלולות, ומאידך, לא מצאתי הסבר גם על-פי שיטתי לכל פרט ולכל חריגה במשנה, וישנן בעיות הנשארות ב'צריך עיון'. לדעתי, מוקדם לקבוע אם שיקוליו הספרותיים של העורך נועדו להקיף את כל החומר המובא במשנה, את

119. בבלי שבת לו ע"ב, בבלי נדרים טז ע"ב, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1001. עע"ש, עמ' 1000-1001 באשר למונחים 'רישא', 'סיפא' ו'מציעתא', המשמשים גם למשניות של מסכת אחת המרוחקות זו מזו (לדוגמה: בבלי יומא טו ע"א).

120. במחקריהם של ניוזנר ותלמידיו נוהגים לסמן את הבבות של המשניות, וכמו כן את החלוקות הענייניות של שאר החיבורים הנחקרים על-ידם, ויש לברך על נוהג זה.

121. קליין (תשמ"ז [2]) מעדיף לדבר על 'רצפים'.

122. לעתים המילה 'קובץ' מציינת חיבור שלם, ועיין לדוגמה במובאה מאורבך לעיל, ה/1 ליד הע' 7.

123. עיין להלן, 4.3.

124. עיין להלן 1.1 (ועיין הע' 1 שם), 1.6 (ועיין הע' 119 שם).

חלקו הגדול, או רק חלקים מסוימים ממנו. ייתכן שמחקר נוסף יצליח להסביר על דרך השיטה הספרותית פרטים נוספים אשר אין בידי לבארם. לחלופין, אפשר שנגלה בהמשך את גבולותיה של העריכה הספרותית ונגיע להבנה טובה יותר, כיצד היא משתלבת עם שיטות עריכה נוספות. אין בעבודתי הזאת כי אם צעדים ראשוניים וטנטטיביים לקראת אותו מחקר ממצה, הנחוץ כדי להגדיר באופן מדויק ומפרה את השאלות אותן העלינו כאן, קל וחומר להציע להן תשובות. תקוותי ותפילתי שצעדים אלה ישמשו בסיס למחשבה נוספת ומחודשת בתחומים חשובים אלה, וכדברי בעל המנחת חינוך במקומות רבים "לא באתי רק לעורר".

בסיום דברי, ברצוני להתייחס לחשש שעלול לקנן בלבו של הלומד – והוא קיים גם בלבי שלי – שמא חטאתי במחקרי בחטא של 'פרשנות יתר' (overinterpretation), על-אף מאמצי הרבים לצעוד צעדים מבוססים ומבוקרים¹²⁵. בעניין זה דבק אני בדבריו היפים של מ' גרינברג, בעניין פרשנות המקרא, אשר כתב:

All things being equal, the adequate reading of the text is the one that gets the best reading out of it. If the choice is between an interpretation that posits incoherence and one that posits coherence, the commentator ought to choose the latter... Admittedly there is a risk of overinterpretation, but erroneous overinterpretation will come closer to historical truth than erroneous underinterpretation¹²⁶.

הקו הדק המפריד בין פרשנות יתר ובין פרשנות טובה ומאוזנת הוא, כמובן, עניין הנתון לשיקול הדעת¹²⁷, וכאן נכונים דבריו המאלפים של ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, ג, מבוא, עמ' 125).

125. לדברי קרמוד (1989), עמ' 156: "Diviners had best be prepared to be called over-clever, over-knowing" ובהמשך דבריו, עמ' 166 ואילך, הוא טוען שהפרשן חייב להטיל מגבלות על ה-divination שלו, שכן "Bad divination drives out good." (= יישום לתורת הספרות של Gresham's Law בכלכלה).

126. גרינברג (1990), עמ' 35-36. השווה להצהרתו של פטרר, כפי שהוא מצוטט בידי סמית (1982), עמ' 119: "I am so afraid of error that I keep hurling myself into the arms of doubt rather than into the arms of truth" "This 'demythification' of the past, though salutary, is not without risks. It sometimes engenders hypercritical attitudes and can make scholars overly cautious in interpreting the quality and significance of elite dwellings." מזהיר קרמוד (1989), עמ' 169: "... one must not be deterred by the skepticism... of one's peers." 127. וכן דרכה של ההוכחה בתחומי הרוח, וכפי שהעיר יונס (1958), עמ' 42, בנוגע לחקירה היסטורית:

A certain circularity in the proof thus obtained cannot be denied, nor can the subjective element involved in the intuitive anticipation of the goal toward which the interpretation is to move. Such, however, is the nature and risk of historical interpretation, which has to take its cues from an initial impression of the material and is vindicated only by the result, its intrinsic convincingness

טז)¹²⁸ כי "דרכי המדע אינן אלא כלי אומנות בידי אומן."¹²⁹ תפילתי ותקוותי כי השכלתי ואשכיל לצעוד בשביל הצר המפריד בין underinterpretation ל-overinterpretation, וכי סטיות קטנות משביל הזהב לא יקלקלו את "ריח של תורה"¹³⁰ העולה, לדעתי, מדרך הפרשנות אותה התוויתי כאן. אבקש מהקורא את הבקשה שבה מסיים בעל נתיבות המשפט את ההקדמה לספרו:
ולכן במטותא מינייכו רבנן הלומדי' לאמתה של תורה יעיינו נא בחיבורי כדרך שמעיינים בדברי תלמידיהם ואם ידמה להם איזה דבר לטעות ידונו אותי לכף זכות ד"ת עניים במקום זה ועשירים במקום אחר ואם ח"ו שגיתי לא מחמת זה ידחו חיבורי מכל וכל...

of plausibility, and above all by the progressively confirmatory experience of things falling into their place when brought into contact with the hypothetical pattern .

128. הובאו על ידי זוסמן (תשנ"ג), עמ' 85, הע' 180.

129. באופן גורף יותר מצהיר אריקסון (1976), בציטטה בראש ספרו: "Not to prove, but to discover", ולדעת

סמית (1989), עמ' 119, אמירה זו "must be the humanities' watchword"

130. עיין זוסמן (תשנ"ג), עמ' 98-99, הע' 221.

מבוא למסכת ראש השנה –

קשיים וגישות בעריכת המסכת

כפי שציינתי בהקדמה, רווחים במשנה מקומות אשר בהם אין מובן לנו מה ההיגיון הטמון בסידור ההלכות במשנה. נפנה בשלב זה לשאלת קווי העריכה העולים מתוך מבנה מסכת ראש השנה כולה.

רי"ן אפשטיין (תשי"ז), עמ' 365-366, עמד בהרחבה על החריגים בעריכת המסכת, וסיכם בסגנונו הלאקוני:

מקורות מקורות ישנם אפוא במשנת ר"ה¹, ונסתמה בימי רבי². חלוקת הפרקים אינה מדוייקת כאן (פ"ב מ"א, פ"ג מ"ב).

לא בכדי ציין אפשטיין במיוחד את נושא חלוקת הפרקים כנקודה אשר 'אינה מדוייקת כאן', ויש להוסיף: כל סופי הפרקים הינם בעייתיים במסכת ראש השנה, לעתים מבחינת מיקום חלוקתם (בין פ"א לפ"ב, בין פ"ב לפ"ג) ולעתים מבחינת סידור החומר המובא שם (ספ"ג וספ"ד):

(1) לגבי סוף פרק א' מעיר אפשטיין (תשי"ז), עמ' 365:

אבל "אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו" - שייך בוודאי לסוף פ"א, למ"ט, ועוסק בשבת, וכך יוצא מן התוס': (בראשונה היו מקבלין וכו') אם אינן מכירין אותו משלחין עדין עמו אפילו (צוק': ואפילו) בשבת מעשה בר' נהוראי שבא עם העד בשבת לאו שא והעיד בו.

יש לציין כי פתיחת מ"א מוכיחה בעליל שאין כאן יחידה חדשה, אלא המשך של הפרק הקודם. פ"א מ"ט מסתיימת עם מקרה המסתעף לסעיפי משנה באמצעות סידרה של משפטי תנאי: "מי שראה את החודש ואינו יכול... אם צודה להם... ואם היתה...". ופ"ב מ"א פותחת עם משפט תנאי נוסף: "אם אינן מכירין אותו...".

(2) סוף פרק ב' בעייתי משתי סיבות:

1. את הנקודה הזאת מבסס אפשטיין הן על הקשיים המרובים בהבנת סדר המשניות במסכת, הן על מספר הרב של תנאים אשר נסתמו משניות המסכת על פיהם.

(א) מפורסמת הקושיא, "למה סכינא חריפא פסקה למשנה זאת מב' פרקים הקודמין שמדברים כולם מקידוש החודש כמשנה זו, ומה שייכות למשנה זו לחברה עם ב' פרקים הבאים שמדברים כולן מדיני שופר" (תפארת ישראל, ריש פ"ג).

(ב) לא ברור מדוע מ"ח-מ"ט, העוסקות בשאלה של קבלת עדים הנראים כעדי שקר, באות אחרי מ"ז, העוסקת ב'גמר הדין' של קידוש החודש.

(3) לכאורה הגיוני לסיים את פרק ג' במשנה היפה בעניין ידיו של משה ונחש הנחושת, המרחיבה את מושג הכוונה במישור האגדי³. מדוע ראה העורך לנכון להביא אחריה את המשנה הדנה בדין חרש שוטה וקטן, אשר אינם יכולים לתקוע על מנת להוציא את הרבים ידי חובתם?

(4) פ"ד מ"ט² אינה מתחברת למ"ח-מ"ט¹, העוסקות בדיני שופר, אלא למ"ה-מ"ז, העוסקות בתפילות ראש השנה. גם לא ברור מדוע נותקו מ"ח-מ"ט¹ משאר דיני שופר וסודרו כאן. ואם נאמר שרצה העורך לסיים את המסכת עם תיאור הקולות אשר משמיעים עם השופר, אזי מתעצם הקושי של מיקום מ"ט²: מה ראה העורך להביא כאן משנה זו, המקלקלת את סיום המסכת הנאה?

התבוננות בקשיים האלה עשויה, לכאורה, לחזק את דברי אפשטיין: "מקורות מקורות ישנם אפוא במשנת ר"ה". הריכוז הגדול של קשיים בסופי פרקים עשוי אף לסייע בידי גדולי חוקרי המשנה אשר התמודדו עם הקשיים בשיטת ה'ביקורת גבוהה'. אפשטיין טוען⁴:

ואמנם חלוקת הפרקים לא תמיד נכונה היא: הרי כבר ראינו שתמיד פ"ז נחלק בטעות, ושהוא בכ"י משנה ד' של פ"ו. זו טעות הסופרים, אבל ישנן כמה וכמה טעויות ממין זה, שאינן טעויות הסופרים אלא טעויות ישנות של ה"תנאים" שוני המשניות, וכבר היו כמה מהם לפני הבבלי והירושלמי...

לדעת אלבק, גרירת משנה מסוף פ"ב לראש פ"ג מוסברת כך:

בתחילת הפרק השלישי נוספה משנה אחת בעניין קידוש בית-דין, כשבית-הדין עצמם ראו את הירח. כבר תמהו המפרשים, שלא נקבעה הלכה זו בין ההלכות מאותו עניין שבפרק השני. ונראה שנוספה המשנה אחר כך, ומקומה הראוי בפרק ב', ז, אבל כדרך ההוספות שהן

2. את זה הוא מבסס, כנראה, על המסורת ש"רבי ביטל את המשואות" (ירושלמי נח ע"א), כפי שהעיר אפשטיין בעמ' 365. כידוע קביעה זו בירושלמי הינה בעייתית, וכבר דננו בה בע"ג, הע' 45, 63, 74.

3. עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 484 ואילך.

4. (1), עמ' 994, והש' שם: עמ' 397-396, 995-996. בעניין הרקע והסיבות לחלוקת הפרקים במשנה ע"ע אצל וייס (תשל"ז), עמ' 197-196, הע' 6 ובספרות שצוינה שם.

נקבעות בסוף העניין, נקבעה משנה זו בסוף כל ההלכות בעניין קידוש החודש, לשם השלמה, וכמו שראינו בכמה מקומות. ומשום שלא רצו לטשטש את החתימה הנאה של הפרק השני חיברו הלכה זו לראש הפרק השלישי⁵.

לדעתו של אלבק התופעה שלפנינו נעוצה בשני עקרונות המנחים את עורך המשנה: (1) התנהלותו השמרנית של העורך כלפי מקורותיו מובילה לכך שהוספות מאוחרות, כגון פ"ג מ"א, נדחות לסוף עניין, ובמקרה שלנו – לסוף פ"ב; (2) המגמה לסיים עניין או פרק ב'חתימה נאה'⁶ מאלצת את העורך להעביר את המשנה הנוספת מסוף פ"ב לראש פ"ג. אלבק מציע להבין מקרים נוספים של 'משניות בראשי פרקים השייכות לפי תוכנן לפרקים הקודמים' על רקע דומה⁷. אך אם נתבונן יותר לעומק נמצא שאין העורך מגבב מקורות ללא סדר ותכנון. הוא מארגן את מקורותיו על פי מתכונת ספרותית מובהקת, והיא מתגלה באופן הברור ביותר בתקבולות בין סופי הפרקים ('אפיפורה') במסכת⁸:

פרק א משנה ט	פרק ב משנה ט
אלה מועדי יי אשר תקראו אותם –	אלה מועדי יי מקראי קדש, אשר תקראו אתם... –
במועדם	בין בזמן בין שלא בזמן
לוקחין בידם מקלות	נטל מקלו בידו ⁹ שתבוא אצלי במקלך
ואינו יכול להלך/מהלך לילה ויום	הלך ומצאו מיצר ¹⁰ / והלך ליבנה אצל ר"ג

פרק ג משנה ח	פרק ד משנה ט
5. הקדמת אלבק למסכת, עמ' 308.	
6. אלבק מביא דומה נוספת לחלוקת פרק באמצע עניין כדי לסיים במאמר נאה: חגיגה פ"א-פ"ב, ועיין הקדמתו לחגיגה, עמ' 388-389. על האפשרות להבין דוגמה זו על-פי הכלים הספרותיים המשמשים בעבודה הזאת עיין תופעות ספרותיות הקשורות לחגיגה פ"א ופ"ב בנספחים: נ/ג-1, נ/ו-2, ומאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 84-82.	
7. אלבק, שם, הע' 8 מביא את הדוגמאות הבאות: כתובות פ"ה מ"א, פ"ו, מ"א, פ"ט מ"א; גיטין פ"ב מ"א, פ"ז מ"א-מ"ב; מנחות פ"ג מ"א; נגעים פ"ה מ"א; נדה פ"ה מ"א-מ"ב; מכשירין פ"ד מ"י - פ"ה מ"א.	
8. על תפוצתה של התופעה הזאת במשנה בכללותה עיין נספח ב. על קיומה וחשיבותה של התופעה בעריכת מסכת ראש השנה העירני לראשונה ידידי ד"ר שלמה נאה. אשר לגירסת 'במועדם' בספ"א עיין סוף 1.2 והע' 33 שם.	
9. המילה 'בידו' חסרה בכ"מ, ועיין דק"ס דף כה, אות ק'.	

חרש שוטה וקטן/כל שאינו חייב בדבר ששליח הציבור

אינו מוציא את הרבים ידי חובתן מוציא את הרבים ידי חובתן

כל אחד מסופי הפרקים הללו, כשלעצמו, בתוך הקשרו הקרוב, נראה בעייתית, כפי שראינו לעיל. אבל אחרי שהתגלתה לנו התבנית המאגדת את כל סופי הפרקים הללו בתוך מסגרת ספרותית כוללת, מתברר כי המלאכותיות המורגשת בעריכת כל סוף פרק איננה מעידה על עריכה מרושלת. מתוך כוונה הודבקו ה'טלאים' בסופי הפרקים ומתוך מחשבה תחילה הוחלט על מיקום חלוקת הפרקים. כל מעשה עריכה תמוה באחד מסופי הפרקים תורם את חלקו ליצירת המסגרת הספרותית הכוללת של המסכת כולה¹¹.

לא כאן המקום להתעמק בנימוקיו ומגמותיו של העורך ביצירתה של תבנית זו, וכאן נסתפק בכמה הערות כלליות העולות מהתבנית כבר במבט ראשון, ובכמה שאלות המתעוררות מתוך גילוייה של תבנית זו. האפיפורה בסיומי הפרקים מבליטה את המבנה התוכני של המסכת, המתחלקת לשני נושאים, ולכל אחד מהם מוקדשים שני פרקים במסכת: קידוש החודש בפ"א ופ"ב ומצוות ראש השנה (תקיעות וברכות) בפ"ג ופ"ד. בתקבולות שנוצרו בין סופי הפרקים בולטת מגמת ההנגדה וההשוואה: בסוף פ"א מצוות קידוש החודש היא לקדש "במועד" ואף לדחות שבת מפני כך¹²; בסוף פ"ב "מקרא קדש" על ידי בית דין הינו תקף "בין בזמן בין שלא בזמן"¹³. סיומי פ"א ופ"ב גם משווים בין הליכת העדים במקלותיהם לב"ד לקדש את החודש להליכת ר' יהושע במקלו לאשר את קביעת החודש על ידי רבן גמליאל. סיומי פ"ג ופ"ד קושרים בין תקיעת שופר לתפילת ראש השנה בעניין הוצאת הרבים ידי חובתן.

האם המבנה הספרותי של סופי הפרקים הוא עיטור חיצוני אשר הרכיב עורך המשנה על טכסט עשוי טלאים, או שמא נגלה גם ב"טלאים" עצמם סימנים של חשיבה והגיון ספרותיים? למה נועדו האסוציאציות הספרותיות בין מרכיבי משנה שונים: עיטור אסתטי חיצוני, תפארת המנמוטכניקה, או שמא יעדים ספרותיים עמוקים יותר?

10. על הנוסח עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 420.

11. יש לציין כי גם בתוספתא מופיעה החלוקה התמוהה בין פ"ב לפ"ג, שכן הפרק הדין במצוות השופר (פ"ב בכ"י וינה ופ"ג-פ"ד בכ"י ערפורט) פותח בשתי הלכות העוסקות בקידוש החודש. אם חלוקה זו היא פרי טעות של שוני המשניות, כדברי אפשטיין, נצטרך להניח כי טעות זו חלה לפני שנערכה התוספתא והשפיעה על עריכתה. קל יותר להניח – כפי שהוכחנו על פי אמצעים ספרותיים – שחלוקת הפרקים התמוהה לכאורה שייכת לעריכתה המקורית של המשנה.

12. רוב המפרשים מבינים ש'במועד' מלמד שעדי החודש מחללין את השבת. למאירי, עמ' 172, יש פירוש אחר, שלומדים מ'במועד' שאין העדים מחללין את השבת על מהלך של יותר מיום אחד ולילה אחד, ונראה שהמחלוקת הפרשנית קשורה לחילופי נוסחאות, עיין להלן, סוף 1.2 בהע' 33.

13. בניגוד בולט ללשון הכתוב 'במועד', ועיין על כך להלן 2.6.3-2.6.2, 5.4.1.1.

האם העריכה הספרותית קיימת רק ברמה של יצירת חיבור בין הפרקים, או שמא נוכל לגלות אותה גם ברמות עריכה אחרות של המסכת: במבנה של פרק, של קובץ, ואף של משנה בודדת? האם נסיק מהקשיים שהעלינו לגבי הבנת מיקומם של סופי הפרקים שהעורך הקריב את ההיגיון העריכתי המקומי על מזבח התבנית הכוללת של המסכת, או שמא נוכל למצוא שיטה וסדר גם בעריכתו של כל פרק ופרק בפני עצמו? מי אחראי לעריכה הספרותית: האם העורך האחרון של המסכת, או שמא מצויים יסודות השיטה אף ברבדים קדומים יותר של עריכת המשנה? אלה הן מקצת מהשאלות העולות מגילוייה של עריכה ספרותית הקיימת במסכת ראש השנה, ובהמשך עבודתנו נחזור אליהן. ברם עצם קיומה של התופעה הזאת במסכת שלנו מספיק להעמידנו על מגבלות השיטה הביקורתית הנקוטה בידי גדולי החוקרים. גילוי טביעות אצבעותיו של העורך בסופי הפרקים אינו מותיר מקום לחוסר העריכה וה'תנאים הטועים' של אפשטיין, שהרי אין מתקבל על הדעת שתיווצר התבנית שלנו על ידי המקריות והשגגה. אף אין להסתפק בשיקולי העריכה המתוארים על ידי אלבק, שהרי לא רק 'סיום נאה' של פרק ב' לפנינו, כי אם מסגרת ספרותית החובקת את כל מבנה המסכת. לא נוכל להימלט מהמסקנה אשר שיטת ה'ביקורת הגבוהה' מתכחשת לה: עריכת המשנה נעשתה – לפחות באופן חלקי – בכוונה תחילה ועל פי שיטת עבודה מסויימת.

איננו מובטחים מראש שנוכל לענות על כל השאלות ששאלנו לעיל, ויש להניח שמקצתן תישארנה ללא מענה, או עם מענה חלקי בלבד. כאן נצעד את הצעדים הראשונים של מסע ארוך: הניסיון למצוא את יסודות עריכת המשנה, לא בתחום של תוכן והיגיון הלכתי, וגם לא במישור הפילולוגי-הביקורתי, אלא במישור הספרותי. כבר מצאנו את הסימנים הראשונים, המוכיחים כי היסודות האלה קיימים בעריכת המשנה, אבל רק בדיקה מדוקדקת תגלה אם מדובר בתופעה רגילה או נדירה, ובאיזו מידה ניכרת השפעה על עריכת המשנה. אחרי שהוכחנו כי העורך ייחס חשיבות – לפחות במסכת שלנו – לזיקה בין הפרקים, ניקח את הפרק כיחידה הבסיסית שממנה מורכבת המסכת, וננסה לעמוד על שיטת העריכה של כל אחד מפרקי המסכת. אחר כך נשוב לשאלה של עריכת המסכת כולה, וננסה לעמוד על האופנים שהעורך חיבר בין הפרקים, והרכיב מהם את המסכת שלפנינו. כל שלבי המחקר יונחו על ידי החיפוש אחרי אותן תופעות לשוניות/אסוציאטיביות אשר תיארונו בהקדמה של עבודה זו, ואשר מצאנו אותן במעברים המרכזיים של המסכת שלפנינו.

1. ראש השנה פרק א'

1.1. קשיים בהבנת עריכת הפרק ודרכים ליישובם

המתבונן בפרק ראשון של מסכת ראש השנה יראה מיד כי מ"ד-מ"ט הינו קובץ העוסק בחילול שבת שנעשה על-ידי עדי החודש¹, והוא ממוסגר² על-ידי הקביעות הפרוגרמטיות העומדות בבסיסה של יחידה זו³:

על שני חדשים **מחללים את השבת**... מתקנים את **המועדות** (מ"ד)

... שעל מהלך לילה ויום **מחללים את השבת**... אשר תקראו אותם **במועד** (מ"ט)⁴

הרבה פחות ברור כיצד מתקשר קובץ זה לשלוש המשניות הקודמות לו. מבחינת תוכנה אין מקומה של מ"ג כאן, שהרי היא עוסקת בחובה להודיע על קידוש החודש, שהיא הצעד האחרון בתהליך, ואילו מ"ד עד סוף פ"ב מוצגים דיני קידוש החודש לפי סדר כרונולוגי. אמנם בין מ"ג למ"ד קיימת תקבולת ברורה:

מ"ג	מ"ד
על ששה חדשים	על שני חדשים
שלוחים יוצאים	שבהם שלוחים יוצאים לסורייה ⁵
על ניסן... על תשרי	על ניסן ועל תשרי
מפני תקנת המועדות ⁶	היו מתקנים את המועדות
וכשהמקדש קיים	וכשבית המקדש קיים

1. סמ"ז-מ"ח, המפרטות את הפסולים לעדות החודש, באות אגב רמ"ז, המחייבת אב ובנו ללכת ביחד אפילו בשבת. היו חכמים שסברו שמ"ו-רמ"ז עוסקות בהליכת עדי החודש בימי חול, ולא בשבת, ועיין: שו"ת יעב"ץ, ח"א סימן קל"א-קל"ב בהרחבה; טורי אבן לדרך כה ע"ב, סד"ה למימרא. דעה זו תואמת את פשטות לשונן של מ"ו-מ"ז, אך היא נוגדת את פשטות מהלך המשנה ולא נתקבלה על-ידי שאר המפרשים, עיין שו"ת יעב"ץ, שם, וע"ע המאירי, עמ' 169; מלא"ש למ"ז, ד"ה ילכו; שו"ת חת"ס, חאר"ח סימן רג; צפנת פענח לרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"א; אפשטיין, מלס"ת, עמ' 369, ד"ה אב ובנו. ייתכן שהמשניות הללו עסקו מלכתחילה בהליכת עדי החודש בימי החול, אך עורך המשנה שיבצן בתוך קובץ העוסק בעניין חילול השבת על-ידי העדים, משום שהבין שלמשניות הללו יש השלכה לגבי עניין חילול השבת. אם כן, העורך יצר משמעות חדשה למשניות הללו על-ידי הכנסתן למסגרת מסוימת. על יצירת משמעות חדשה לטקסט על-ידי שיבוצו במקום מסוים בטקסט מקיף יותר, עיין להלן 5.1.5.1 ובספרות שצוינה שם.
2. על תופעת המסגרת במשנה - עיין ה/3-1; נספח ד. על 'מסגרת' של קובץ או של יחידה עיין ה/1.1-3.
3. הנושא של 'חילול שבת בידי העדים' נמשך גם לתוך פ"ב (עד מ"ה), כפי שהעיר אפשטיין בדברים שהובאו להלן, 2.1. אך המסגרת של מ"ד-מ"ט מלמדת שהוא משמש קובץ העומד בפני עצמו. הוכחות נוספות שפ"א הוא יחידה ספרותית עצמאית מצויות במבוא למסכת ובעוד מקומות בהמשך העבודה.
4. השלמתי את הפסוק במ"ט, אף-על-פי שסיומו חסר בכ"ק ובעדי נוסח נוספים, שהרי ברור שהלימוד מהפסוק מתבסס על המילה 'במועד'.
5. על הסתירה לכאורה בין מ"ג למ"ד בעניין החודשים - שניים או ששה - אשר בהם השלוחים יצאו, עיין הלבני (תשל"ה), עמ' שפב-שפג, ובספרות שצוינה שם.
6. כבר נתקשו מה מקום כאן לביטוי 'תקנת המועדות', ועיין להלן, 1.3.3.

אך לכאורה מ"ג המובאת 'אגב גררא', היתה צריכה להופיע אחרי המשנה ה'אורגנית' מ"ד, ולא לפני⁷.

מ"א עוסקת בנושא המרכזי של המסכת – 'ראשי שנה' – אך לא בנושא המרכזי של שני הפרקים הראשונים – קידוש החודש. מ"ב מתארת 'פרקי דין' המפוזרים לאורך השנה, ונראה שמבחינת תוכנה אין לה קשר מיוחד למסכת ראש השנה, וכי היא שייכת באותה מידה למסכתות העוסקות בשלושת הרגלים וקרבתיהם⁸, כגון: פסחים, סוכה, חגיגה, ראש מסכת תענית ומנחות פ"י. לכאורה אין מ"ב מופיעה כאן אלא בגלל הדמיון הלשוני בינה לבין מ"א ('ארבעה ראשי שנה' – 'בארבעה פרקים'), ועקב מנהגה של המשנה להסמיך לחומר הלכתי חומר אגדי הקרוב אליו בלשונו ובעניינו⁹. מדוע פותח עורך המשנה את המסכת בעניין 'ראשי שנה' לפני שהוא פונה במ"ג ובמ"ד לנושא העיקרי של פרקים א-ב – קידוש החודש?

(1) ר"ח אלבק, מבוא למסכת ראש השנה, עמ' 307, סובר כי מ"א-מ"ב הן "כעין הקדמה לעניין קידוש החודש", אך אינו מסביר מדוע נחוצה הקדמה זו ומה היא מוסיפה.

(2) ר"ן אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364, מציע הסבר שונה לגמרי:

המסכת התחילה, בעיקרה ובראשונה – בחדשים: לחדשים למלכים ולרגלים, כסדר המדרש, או: למלכים ולרגלים לחדשים ולתרומת שקלים, כסדר התוס' ('ותנא דידן בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי'); התחילה בחדשים ובר"ה שלהם (ניסן) ועברה לר"ה לשנים (למנין השנים, ירוש'): תשרי, ואח"כ "לר"ה" סתם (מ"ב) שהוא ר"ה לשנים. ואח"כ (מ"ד) "על שני חדשים" וכו'... וכל הלכות קידוש החודש, עד פ"ג מ"ב. בפ"ג מ"ב מתחילות הלכות שופר.

דברי אפשטיין כאן מתאימים לדבריו במקום אחר (שם, עמ' 257) לגבי התוספתא: "ואין סדרה תלוי תמיד בסדר משנתנו, אלא בכמה וכמה מקומות סדר שלה הוא סדר של משנה אחרת קדומה למשנתנו: סדר מקורי יותר והגיוני יותר"¹⁰.

7. וכך אמנם קורה בריש פ"ב, שם מביאה המשנה את מ"ב (ובעקבותיה מ"ג-מ"ד) אגב גררא של מ"א. נתעמק יותר בהשוואה בין פ"א מ"ג-מ"ד לפ"ב מ"א-מ"ב להלן, 5.1.7.4, 5.3.1.1.1.
8. ר' עקיבא בתוספתא פ"א הי"ב קושר בין פרקי הדין ל'הביאו לפני', והשווה ר' יהודה בשם ר"ע בבבלי טז ע"א.
9. עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 484 ואילך; פרנקל (תשנ"ז), עמ' 33-35, 237.
10. בהמשך העבודה נתייחס לתקפותה של הנחה זו ולדעת החוקרים האחרונים בעניין זה.

בהתאם לתפיסה זו משער אפשטיין שמסכת ראש השנה הקדומה פתחה – כמו התוספתא (והמכילתא) – במשנה המציגה את ראש חודש ניסן כראש השנה לחודשים¹¹, והיא משמשת פתיחה נאה לעניין קידוש החודש. מאחר שהמשנה (הקדומה) פותחת בעניין ראש השנה לחודשים היא ממשיכה במ"א בשאר ראשי השנה, ומ"ב באה בעקבותיה משום שגם היא עוסקת ב'ראש השנה' סתם, שהוא ראש השנה לשנים. לפי דבריו מתברר שרק חלק ממ"א הוא הקדמה לעניין קידוש החודש, ושאר חלקי מ"א ומ"ב מובאים אגב גררא.

השערתו של אפשטיין לגבי סידורה והגיונה של המשנה הקדומה, נשענת על תובנה חריפה ומעניינת, כי דווקא מה שהושמט מהמשנה – ניסן ראש השנה לחודשים – עשוי לשמש חוליה מקשרת בין מ"א-מ"ב לקובץ הפותח במ"ד. אך אין השערתו נקייה מקשיים¹²:

(א) במעבר מהמשנה הקדומה למשנה שלפנינו מונח קושי גדול: כיצד נשמט הפריט 'לחודשים' ממשנה זו, כאשר פריט זה הוא נקודת החיבור בין מ"א לגוף הפרק? אפשטיין, כמובן, מודע לקושי, ועל-כן מביא את דברי הבבלי, המנמק מדוע השמיט תנא דמתניתין את החודשים: "ותנא דידן בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי". אך אין בתירוץ של הבבלי ליישב את הקושי. הבבלי מבחין בין שתי אמות-מידה שונות המנחות את עורך המשנה ועורך הברייתא, ועל-פיהן נגיע לרשימות שונות של 'ראשי שנה' – רשימה ארוכה יותר בברייתא ורשימה קצרה יותר במשנה¹³. ברם כאן מדובר, לפי אפשטיין, בפרט המרכזי

11. ואמנם, במכילתא ראש השנה 'לחדשים' פותח את הרשימה, ובמקביל 'לשנים' פותח את הרשימה של אחד בתשרי. נקודה זו בולטת עוד יותר במכילתא דרשב"י, עמ' 9 (מתוך מדרש הגדול, עמ' קעו): "ת"ל ראש חדשים – לחדשים הוא ראש ואינו ראש לא לשנים ולא לשמים ולא ליובלים". כן מתאימה התפיסה הזאת ללשון הברייתא בבבלי ז ע"א, הפותחת את הרשימה של ניסן ב'לחדשים'. בתוספתא, לעומת זאת, 'לחדשים' אינו פותח את הרשימה, ואין אפשטיין מסביר את ההבדל בסדרם של שני המקורות. גינצבורג (תש"כ), עמ' 76, לומד מכאן כי, בניגוד למכילתא, הברייתא שבתוספתא היא מאוחרת למשנתנו ו"הוסיף" ממקור העתיק שהשתמש בו מסדר המשנה" (עמ' 78). לפי אפשטיין 'לשנים' מתפרש, בהתאם לירושלמי, 'למנין שנים' (השווה אלבק. פירוש זה קרוב לדברי רב פפא בבבלי ח ע"א - 'לשטרות'), וכך בולט הניגוד בין 'ראש השנה לחדשים' בניסן לבין 'ראש השנה לשנים' בתשרי. ניתן לראות הנגדה בין 'לשנים' ל'לחדשים' גם על-פי פירושו של ר' זירא ל'לשנים', שמשמעה – 'לתקופה' (בבלי, שם. כלומר: מול השנה הירחית, התלויה במניין החודשים המתחיל בניסן מעמיד התנא את השנה של מחזור התקופות, היא השנה השמשית המתחילה בתשרי). לדעת הלבני (תשל"ה), עמ' שסו-שסז, המכילתא הבינה 'שנים' בתור כלל שאחריו פירוט – שמיטין יובלים וכו' – ועל-כן לא הביאה אחרי רשימה זו פסוק להוכיח את 'לשנים'. אם המכילתא היא אמנם המקור למשנתנו, הבנה זו במכילתא תקשה עלינו להבין את המשנה באופן שיתאים לתפיסתו של אפשטיין. אך גם במכילתא קשה שלא להבין את 'לחדשים' ו'לשנים' כמוצבים זה מול זה, ואף לא ברור שחסר במכילתא פסוק המשמש בסיס ל'לשנים', כפי שהלבני עצמו מעיר בהע' 8 שם, ע"ש היטב. פינליש (תרכ"א), עמ' 32-33 מפרש 'לשנים': "לכל מה שישתמשו בני אדם בלשון שנה הן לענין שכירות וקבלנות וחכירות ואריסות והן לענין שאר מ"מ", וגם לפי פירוש זה ניתן לראות 'לשנים' כקוטב נגדי ל'לחדשים'.

12. יש, כמובן, לזכור שספרו זה של אפשטיין הורכב מחומר שנשאר מעזבונו, ולא זכה המחבר לשפצו ולערכו כראוי.

13. גם תירוץ של הבבלי אינו נקי מקשיים, עיין תוספות ז ע"א, ד"ה בשנים.

ביותר במשנה, על-פי זווית ראייתו של העורך, שכן בשל הפרט 'לחדשים' הציב העורך את המשנה הזו בראש פרקנו. אין בכוח תירוץ של הבבלי להסביר כיצד ומדוע יבחר עורך המשנה לבחור דווקא ברשימה המצמצמת. אם אמנם, כדעת אפשטיין, אין עריכת משנתנו אלא שריד לעריכה קדומה, או אז נשאלת השאלה: מה ראה תנא דמתניתין להחליף את אמת-המידה הקדומה ולהעדיף אמת-מידה חדשה, המובילה להשמטת פריט כל כך מרכזי? (ב) ועוד, אין הסבר מניח את הדעת לסידורה של המשנה הקדומה. מה ראה עורכה של משנה זו לפתוח את סוגיית 'קידוש החודש' בנושא של 'ראש השנה לחדשים'? מה מועילה ומה מוסיפה הידיעה, שניסן הוא ראש השנה לחדשים, למי שבא לעסוק בדיני קידוש החודש? (ג) אין כל התייחסות בדברי אפשטיין למיקומה של מ"ג, ואין בדבריו כל רמז שיסייע להבין מדוע מפסיקה משנה זו בין מ"א-מ"ב למ"ד ואילך.

3) ר"ל גינצבורג (תש"כ), עמ' 76-78, מציע הבנה אחרת של עריכת משנתנו, בעקבות דיון ביחס בין המשנה למקבילתה במכילתא. נראה מדבריו כי המשנה המשמשת פתיח לפרקנו היא מ"ב, אלא שאין מנהגה של המשנה לפתוח מסכת במשנה אגדית, ועל-כן הוקדמה מ"א ההלכתית, שפתיחתה ('ארבעה...') דומה לזו של מ"ב. בכך הוא מסביר את השמטת 'חדשים' מרשימת מ"א, שהרי אין לזה – לדבריו – השלכה הלכתית. גינצבורג מביא שתי הוכחות שמ"א נוסחה באופן שמאפשר לה למלא את תפקידה בעריכת הפרק: המגמתיות בניסוחה ('באחד בניסן... באחד באלול... באחד בתשרי... באחד בשבט')¹⁴ ובחירת הפריטים הרשומים בה כך שהרשימה תגיע למספר ארבעה ראשי שנה ("רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי" – בבלי ז ע"ב¹⁵). גם על דבריו יש לערער:

(א) לא ברור מדוע ראוי מ"ב לשמש פתיחה לפרק, וכיצד היא מתקשרת להמשך הפרק.
(ב) יש להטיל ספק בקביעתו של גינצבורג כי, כלל נקוט בידי עורך המשנה לא לפתוח מסכת במשנה אגדית, והרי לפחות מסכת אחת פותחת (כנראה) בדברי אגדה: מסכת פאה¹⁶.

14. הבבלי, ד ע"א כבר עמד על כך ש'אחד בניסן' אינו יכול להיות ראש השנה לרגלים, ועיין שם תירוץ האמוראים. ע"ע בנדון אצל ר"מ ברויאר (תשמ"ו), עמ' 496 ואילך, וכן עיין להלן 1.3.1.
15. הגמרא שם מתלבטת אם 'רגלים' אמנם כלול בארבעה ראשי השנה, שהרי ראש השנה שלו בפסח ולא באחד בניסן. גינצבורג (תש"כ), עמ' 76-77, לומד מכאן שהמקור הקדום שמור במכילתא, ומסדר(י) המשנה 'עשה סימנים לתורה', על-ידי ציון המספר ארבעה והעמדת ארבעה ראשי השנה במישור אחד: **באחד בניסן... באחד באלול... באחד בתשרי... באחד בשבט**. ע"ע ברויאר (תשמ"ו), עמ' 501-502, לגבי ט"ו בשבט בתור אחד מראשי השנה. על המגמתיות של מ"א כ'טביעת אצבעותיו של העורך' נעמוד בהרחבה להלן, 1.3.1.
16. הסיפא של מ"א במסכת פאה היא ודאי אגדית, ואף חלק מהרישא – תלמוד תורה אין לו שיעור – הוא אגדי, כפי שציין 'פרנקל (תשנ"ז), עמ' 704. ייתכן שאף החלק הראשון במשנה עוסק באגדה, או לפחות נוגע בעניין אגדי, שהרי 'אין לו שיעור' יכול להתפרש: "שהמרבה בהם הרי זה משובח" (אלבק), כפי שמשמע מהתוספתא

(ג) לא ברור ש'לחדשים' אין השלכה הלכתית, שכן "נפקא מינה לדעת סדר חדשים איזהו ראשון ואיזהו שביעי, ובזה תיקון כל המועדות"¹⁷.

4) עד כה הנחנו, כמו אלבק ואפשטיין, שהנושא הראשון של המסכת הוא 'קידוש החודש' ומ"א-מ"ב משמשות לו הקדמה. ניתן להציע הסבר הנעוץ בהנחה הפוכה – שפרק א' פותח בנושא המרכזי של המסכת כולה, עניין 'ראש השנה', אלא שהמשנה סתתה ממסלולה אחרי מ"ב לדון בהרחבה רבה בעניין 'קידוש החודש'. הצעה זו מתבססת על הסבר ששמעתי מפי מורי, פרופ' יונה פרנקל, לדילוג המשנה מנושא לנושא. הסברו מושתת על סדר ההלכות בתוספתא לפרקנו: הלכות א-י הינן פיתוח והרחבה של הלכות משנה א', ובהלכות יא-יג יש פיתוח אגדי של מ"ב:

- יא₁ – ביסוס נוסף¹⁸ שראש השנה הוא יום דין, מדרשת הפסוקים תהלים פ"א, ד-ה
- יא₂ – כניסת הדין לפני ה' תלויה בקידוש החודש בידי בית דין;
- יב₁ – גם זמן כלייתו של המן תלוי בקידוש החודש בידי בית דין;
- יב₂ – המצוות בכל מועד הקשורות לדבר הנדון באותו מועד;
- יג – מחלוקת התנאים מתי נדון האדם ומתי נחתם גזר דינו.

שם (פ"ה ה"א) ומהירושלמי על אתר (עיין השלמותיו של אלבק, עמ' 341). מהרמב"ם בפיה"מ עולה שהמשנה אומרת היגד הלכתי – אין לו שיעור למטה – אך נוגעת גם בעניין האגדי, שאין לו שיעור למעלה, שהרי לדבריו המשנה השמיטה דברים אחרים שאין להם שיעור מפני "שמנה כאן כל מה שמוסיף בהן מוסיף שכר". כך עולה שכל המשנה עוסקת בדברים אשר האדם העושה אותם מרבה בשכרו, כלומר בעניין אגדי. גם אם נאמץ את הפרשנות הרואה ברישא עניין הלכתי בלבד, משנה זו מוכיחה שאין עורך המשנה מהסס לשלב משנה ואגדה במשנה הפותחת מסכת, ולכן אין בסיס לטענת גינצבורג שהושמט 'לחדשים' במשנתנו מפני שרצה להעמיד את המשנה על טהרת הפריטים ההלכתיים.

17. לשון הריטב"א, ז ע"א, ד"ה ת"ר בא' בניסן, והשווה חידושי הרשב"א והר"ן שם. לפי ר' ישמעאל במכילתא, מסכתא דפסחא, פרשה ב (עמ' 8) יש השלכה הלכתית נוספת: "הרי שעברו את אדר ולא בא אביב בזמנו שומעני יעברו את ניסן. היה ר' ישמעאל אומר הא אם אמרת כן נמצאת אתה עושה ניסן שני ואמרה תורה ראשון הוא לכם". לעומת זאת, הברייתא בבבלי ז רע"א מונה 'לעיבורין' כעניין נפרד, וע"ש בהמשך "אין מעברין השנה לפני ר"ה... ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר" ורש"י שם, ד"ה ואעפ"כ וד"ה הפסקת עיבורין; וכן עיין בבלי סנהדרין יב ע"ב. הרמב"ן בדרשת ראש השנה ובפירושו לשמות י"ב, ב מבין שיש מצווה להזכיר חודשים על-פי מניינם מחודש ניסן ולא באופן אחר, ועיין דיון בדבריו באברבנאל לשמות, שם; ספר העיקרים, מאמר שלישי פט"ז; ר"י פערלא, ספר המצוות לרס"ג, עמ' 474; תורה שלמה לרמ"מ כשר, ח"א, מילואים, עמ' קעט-קפא.

18. מתוך הנחה שהפסוק 'היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' משמש הוכחה לכך שראש השנה הוא יום דין, ושלא כאלבק (תשי"ט), מבוא, עמ' 58, הטוען כי 'מכאן ראייה שאין נסתר מלפני הקב"ה, אבל אין ראייה שבראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו; ודבר זה הוא מסורת...'. גם הר"ן (ג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה בארבעה) והמהרש"א (חידושי אגדות, ד"ה בפסח) מציעים שקביעת ראש השנה כיום דין איננה מושתתת על הפסוק המובא במשנה. ברם נראה כי חז"ל פירשו את המילה 'המבין אל כל מעשיהם' במובן: המתבונן (וכך פירש ע' חכם ב'דעת מקרא', ע"ש, ועיין עוד דוגמאות למשמעות זו אצל BDB, עמ' 107, פירוש #2). כמו כן ייתכן שחז"ל חיברו פסוק זה לפסוק הקודם 'ממכון שבתו השיגח'. דומה כי גם אפשטיין, מלס"ת, עמ' 368, ראה בפסוק זה את המקור לדין עצמו, ועל-כן הציע לפרש 'היצר יחד לבם' במובן 'השוקל וחושב', כמו 'יצר לב האדם'. נראה כי אין צורך להידחק בלשון 'היצר', ואדרבה - חז"ל הבינוהו כלשון בריאה, וזהו המקור לכך שיום הדין הינו ראש השנה, שבו נברא העולם, כשיטת ר' אליעזר. כך עולה גם מויקרא רבה כט:א (עמ' תרסח, ומקבילה בפסדר"כ כג:א, עמ' 333-334), ועיין גילת (1984), עמ' 283 (אך עיין מה שהביא שם, הע' 13, בשם הר"ן לבבלי ר"ה טז ע"א).

הלכה יא₂ בתוספתא עוסקת בענייני מ"ב¹⁹, ברם היא נוגעת גם בנושא של קידוש החודש, אשר המשנה והתוספתא עוברות לדון בו החל ממ"ג במשנה והי"ד בתוספתא. נראה שהתוספתא שלפנינו מספקת חוליה מקשרת בין מ"א-מ"ב למשניות 'קידוש החודש': עיתוי דינו של הקב"ה בראש השנה (מ"ב)²⁰ מסור לידי עם ישראל באמצעות קידוש החודש (מ"ג ואילך). מעתה מובן גם הדגש אשר הושם במשניות ג-ד ואילך על 'תיקון המועדות', ובמיוחד לגבי העניין אשר המשנה מפתחת בהרחבה ממ"ד ואילך²¹. בחודשים אשר בהם 'מתקנין את המועדות' מצווים העדים לחלל את השבת (מ"ד) על-מנת לקיים את מצוות "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם" (מ"ט). 'מועדי ה' , בהם העולם נדון בידי שמים, 'נקראים' על-ידי עם ישראל, אשר מצווים לוודא שמועדים אלו אמנם ייקראו במועדם.

הצעתו של פרנקל מושתתת על ההנחה שהתוספתא שומרת על עריכתו הקדומה של פרקנו²², בעוד המשנה משמיטה את חוליית המעבר המצויה בתוספתא. השמטת חוליה זו טעונה הסבר²³, וכן אין למצוא בדבריו של פרנקל פתרון לשאלה, מדוע הקדימה המשנה את מ"ג

19. בעניין הזיקה בין הי"א₂ למ"ב דנתי בהרחבה במאמרי, "אחוד ההלכה והאגדה – עיון בדרכי עריכתה של התוספתא" (בדפוס).

20. מעניין הדבר שהתוספתא תולה את הדין למעלה בקביעת בית הדין של מטה רק לגבי ראש השנה, ולא לגבי שאר פרקי הדין. יתכן שניסוח זה משקף את הפסוק המובא בסמוך לו ('כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'), העוסק בראש השנה, אך מכל מקום נראה שגם שאר פרקי הדין תלויים בקביעת בית דין של מטה. עוד ראוי לציין שבעל פסקי הרי"א², עמ' סב-סג, חיבר באופן דומה בין שתי המשניות הראשונות למשנה השלישית, שכן הוא פותח את הלכה ג: "אין קובעין יום טוב שלראש השנה קודם חידוש הלבנה לעולם...". ולאחר מכן – "וכן כל החדשים כולן אין קובעין ראש חודש למנות ממנו ימי החודש קודם חידוש הלבנה", ובהמשך פותח בהלכות קידוש החודש.

21. יש לציין כי אין בתוספתא אף ברייתא המתקשרת למשניות ד-ט. נושא חילול שבת בידי העדים אינו נעדר מהתוספתא, והוא עולה בהט"ז, ונראה שהתוספתא מדלגת על מ"ד-מ"ט משום שאין ברצונה להוסיף על מה שנשנה במשנה. המהלך של פרנקל, אשר ינחה אותי בהמשך העבודה, מבוסס על ההנחה שהתוספתא משקפת עריכה של המשנה שבה הי"א-הי"ג (או דומיהן) הופיעו בתפר בין יחידה I ליחידה II.

22. כאן מאמץ פרנקל את גישת החוקרים הטוענים כי מהתוספתא משתקפת לעתים עריכה קדומה של המשנה, ועיין ספרות שהובאה לעיל ה' 2-1/ בהע' 40, וע"ע להלן 1.7.

23. פרנקל ציין דוגמה נוספת לתופעה זו במשנה ובתוספתא בסוף מסכת תענית, השווה פ"ד מ"ח לתוספתא שם פ"ג הי"ד. גם יש צורך להסביר מדוע השמיטה המשנה את החוליה המקשרת, ועיין להלן, פסקה 4.3.2.7. גם גולדברג (תשל"ו) עמד על כמה מקומות שבהם התוספתא מספקת חוליית מעבר בין שתי יחידות במשנה, ועיין בדבריו שם, עמ' 353-354, הע' 9 (שבת פ"כ מ"ה₂ ותוספתא פט"ז ה"ה); עמ' 364 (שבת פכ"ב מ"א ותוספתא פט"ז).

וכן ניתן לציין דוגמאות נוספות, כגון: את מיקומה של קידושין פ"ב מ"ו ניתן להסביר על-פי התוספתא שם פ"ד הי"ד, המצרפת להלכה של פ"ב מ"ו גם את המקרה של 'המקדש בטעות', המקביל למ"ב-מ"ה (והמשך פ"ד בתוספתא מקביל להמשך פ"ב במשנה); ברכות רפ"ד ובתוספתא שם רפ"ג, ברכות רפ"ט ובתוספתא שם רפ"ו (על כל הדוגמאות הללו כתבתי במאמרי "אחוד הלכה ואגדה – עיון בדרכי העריכה של התוספתא" [בדפוס]). אך בכל המקרים הללו יש לבדוק מדוע הושמטה חוליית המעבר, ועיין להלן 1.7.

למ"ד. הרי מ"ד היא ההמשך הטבעי והמובן למ"ב והתוספת הנספחת אליה, ובמיוחד לפי ההסבר שהציע פרנקל²⁴.

אף-על-פי שלא מצאנו בגישותיהם של ארבעת החוקרים הנזכרים פתרון מלא לבעיית עריכת פרקנו, רעיונות שונים שהועלו על ידם יש בהם ממש והם עשויים לסייע לנו בהמשך.

1.2 המבנה הספרותי של פרק א'

בדיקת לשונן של ארבע המשניות הראשונות בפרק תגלה כמה קשרים ספרותיים-אסוציאטיביים, העשויים לסייע לנו בהבנת סידור המשניות בפרק. כבר עמד בעל 'מלאכת שלמה' (מ"ג, ד"ה 'על ששה חדשים') על תפקידו של הקישור האסוציאטיבי בביאור סידור המשניות, וכך הוא מסביר את סמיכות מ"א-מ"ב למ"ג-מ"ד: "אידי דתני ד' ראשי שנים בד²⁵ פרקים תנא נמי על ששה חדשים על שני חדשים". עיון מעמיק יגלה שהקשר האסוציאטיבי בין מ"ג-מ"ד למ"א-מ"ב אינו מסתכם בפתיחה המספרית בלבד, אלא כולל גורמים נוספים (החסרים ממ"ה ואילך²⁶): ניסן, תשרי, מועדות. הקשרים הלשוניים כאן מראים על שרשרת רעיונית כזאת:

4 ראשי שנה (א) – 4 פרקי דין/מועדות²⁷ (ב) – תיקון מועדות (ג-ד) – 'במועדס' (ד-ט).

על-אף המוטיבים המשותפים המחברים בין כל ארבע המשניות הפותחות את פרקנו – מספרים, ניסן ותשרי, מועדות – אין לערער על חלוקת הפרק ליחידות I ו-II כפי שקבענו. חלוקה זו מוכחת הן משיקול של תוכן – מ"ה-מ"ט עוסקות בחילול שבת על-ידי העדים²⁸ – והן משיקול ספרותי: ה'חתימה מעין פתיחה' ('מחללין את השבת' – מ"ד, מ"ט) הממסגרת את יחידה II. גם בתוך יחידה I קיימת תופעה ספרותית המראה שמ"א-מ"ג שייכות לקובץ אחד. בכל אחת מהמשניות האלה מופיע הביטוי 'ראש השנה': מ"א – 'ארבעה ראשי שנים... ראש שנה ל...'; מ"ב – 'ובראש השנה כל באי העולם...'²⁹; מ"ג – 'על אלול מפני ראש שנה'. חשיבות הנקודה

24. הקושי מתחדד לאור השערתו של הלבני (תשל"ה), עמ' שפג-שפד, כי מ"ד קדומה למ"ג, ולשונה של מ"ג מושפעת ממ"ד. ברם לדעתי אין מוכרחים לאחר את מ"ג למ"ד, כי גם אם נסכים להצעת הלבני שתקנת המועדות היא אשגרא ממ"ג (עיין להלן, הע' 60), עשויה ה'אשגרא' להתרחש אחרי שנערכו המשניות זו בצד זו, ולא דווקא בשלב של חיבורה של היחידה עצמה.

25. צ"ל: 'וד'.

26. אלא שמ"ט שוב מזכירה את המועדות כשהיא מביאה את הפסוק: "אלה מועדי ה'... במועדס".

27. כל פרקי הדין במשנה זו הם מועדות: שלושת הרגלים וראש השנה.

28. עיין לעיל, הע' 1.

29. וכבר הציע המאירי, עמ' 155, שכוונתה העיקרית של מ"ב היא לבאר את אופיו המיוחד של ראש השנה.

הזאת מוכחת מכך שאחרי מ"ג אין הביטוי הזה מופיע שוב לאורך כל הדיון על 'קידוש החודש' והוא חוזר רק בפ"ג-פ"ד, במסגרת הצגת דיני שופר וראש השנה.

I כך נראה המבנה הספרותי של פרקנו:

- א: ארבעה ראשי שנים הן:
 באחד בניסן ראש שנה... ולרגלים
 באחד באלול ראש שנה...
 באחד בתשרי ראש שנה...
 באחד בשבט ראש שנה...
 ב: בארבעה פרקים העולם נידון
בפסח על התבואה
ובעצרת על פרות האילן
ובראש השנה כל באי העולם...
ובחג נידונים על המים
 ג: על ששה חדשים שלוחים יוצאים
 על ניסן מפני הפסח
 על אב מפני התעניות
 על אלול מפני ראש השנה³⁰
 על תשרי מפני תקנת המועדות
 על כסליו מפני החנוכה
 על אדר מפני הפורים
 וכשהמקדש קיים – יוצאים
 אף³¹ על אייר מפני הפסח קטן
- II
 ד: על שני חדשים מחללים את השבת
 על ניסן
 ועל תשרי
 שבהם שלוחים יוצאים לסורייה
 ובהן היו מתקנים את המועדות
- וכשבית המקדש קיים – מחללים
 אף על כולם מפני תקנת הקורבן

- ה: בין שנראה בעליל ובין שלא נראה בעליל
מחללים עליו את השבת
 ר' יוסי אמר: אם נראה³² בעליל...
 ו: מעשה שעברו יותר מארבעים זוג...
 ז: אב ובנו שראו את החודש – ילכו...
 אמר ר' יוסי: מעשה בטובייה הרופא
שראה את החודש
 ח: אלו הן הפסולין...
 ט: מי שראה את החודש ואינו יכול להלך...
 על מהלך לילה ויום מחללים את השבת
 ו י ו צ א י ן לעדות החודש
 שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קודש
 אשר תקראו אתם במועדם³³.

30. בכ"ק ה"א הידיעה של 'השנה' נוספה בין השורות. בכ"פ: 'השנה'.
 31. בכ"ק המילה 'אף' נוספה בגיליון, והיא מופיעה ברוב הנוסחאות, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1012; תבורי (תשנ"ה), עמ' 399, הע' 37.
 32. התיבה 'ראה' משמשת כאן, וגם בפ"ב, כמילה מנחה. בפרקנו אין לכך תוספת משמעות, שכן יש לתיבה משמעות אחידה בכל הופעותיה כאן. על תפקידה המורכב והמעניין יותר בפ"ב נדון בפרק 2.4.
 33. שורה זו חסרה בכ"י לייזן, ובכ"ק כ"פ היא רק רמוזה בציון: וג', אך היא קיימת במהדורת לו, בכ"מ 140 ובדפוסים. בכ"מ וכ"י א"פ גורסים: 'אשר תקראו אתם מקראי קדש', ולפי גרסה זו נראה כי יש לפרש את הדרשה כשיטת המאירי, עמ' 172: מכיוון שהפסוק מלמד שאין החודש מתקדש בלי קידוש בית דין, הרי שאין העדים רשאים לחלל שבת אלא על מהלך לילה ויום. פירוש המאירי הוא דחוק מעט, ואלבק הביא ראיה לפירוש שאר המפרשים מהירושלמי. נוסף על כך, אין גרסת כ"מ וכ"י א"פ תואמת את המבנה הספרותי של II שהראינו בתחילת 1.1, ולפיכך נראה שגרסה זו נוצרה בשל בלבול בין ויקרא כ"ג, ב לבין ויקרא כ"ג, ד. לפי המאירי וגרסת כ"מ וכ"י א, הדרשה בספ"א מושתתת על דרשת 'אשר תקראו אתם' בספ"ב, ואילו לפי הגרסה 'במועדם', קיים קשר ניגודי בין שתי הדרשות הללו, ועיין 5.4.1.1. מתוך השיקולים האלה העדפתי להביא את הפסוק במלואו, ולא להסתפק בציון 'וגו'.

1.3. טביעות אצבעותיו של העורך

החיבורים הספרותיים הללו לא נוצרו באופן מקרי ולא באופן אוטומטי, כי אם בכוונת מכוון, ואף נוכל לחשוף בחלק מהמשניות את טביעות אצבעותיו של העורך. שתי המשניות הראשונות הינן יצירות מלאכותיות³⁴, אשר עוצבו באופן המאפשר להן להתחבר למסגרת הספרותית. גם במ"ג ובמ"ד, אף-על-פי שאינן יצירות מלאכותיות, השאיר העורך טביעות אצבעות, המראות כיצד הותאמו משניות אלו למסגרתן הספרותית.

1.3.1 משנה א

עד למשנה (ולתוספתא) לא מצאנו יסוד לקיומם של ארבעה ראשי שנה. במקרא ניתן למצוא שני 'ראשי שנה'³⁵: ניסן הוא 'ראשון... לחדשי השנה' (שמות י"ב, ב), ואילו תשרי, החודש השביעי, הוא החודש בו חוגגים את חג האסיף 'בצאת השנה' (וכן: שמות כ"ג, טז; וכן: 'תקופת השנה' – שמות ל"ד, כב). גם מדרש ההלכה מכיר שני ראשי שנה בלבד³⁶:

ראש חדשים. מגיד שניסן ראש לחדשים ומנין אף למלכים ת"ל הוא החדש השני למלוך שלמה על ישראל (מלכים א, ו', א) ומנין אף לרגלים ת"ל חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות (דברים טז טז) נמצינו למדין שניסן ראש לחדשים למלכים ולרגלים... אבל לא לשנים ולא לשמטין ולא ליובלות ולא לנטיעה ולא לירקות שנא' מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה וגו' בבא כל ישראל וגו' (דברים ל"א, י-יא) ואומר וחג האסיף בצאת השנה (שמות כ"ג, טז) וחג האסיף תקופת השנה (שם, ל"ד, כב) זה הוא האמור לך לשנים לשמיטים וליובלות לנטיעה ולירקות.

משנתנו מרחיבה את משמעות המושג 'ראש השנה' וכוללת בו גם עניינים נוספים: ראש השנה למעשר בהמה וראש השנה לאילן. כך מגיעה המשנה לרשימה החדשה של ארבעה ראשי שנה. אך לא ברור כי מגמת ההרחבה, העומדת ביסוד המשנה, חייבת להוביל דווקא לרשימה

34. על המגמתיות בהצבת משניות א-ב על המספר ארבע עמדו: גינצבורג (תש"כ), עמ' 77; רוזנסון (תשנ"ו), עמ' 17-18, וע"ע להלן, הע' 69.

35. עיין קויפמן (תשל"ב), ב, עמ' 492 ואילך. כידוע, הביטוי 'ראש השנה' מופיע רק פעם אחת במקרא, וזאת 'בעשור לחדש' (יחזקאל מ', א). הפרשנים הקלסיים ביארו, כמובן, שמדובר שם ביום הכיפורים, אך יש לציין כי השבעים תרגמו 'בראשון בעשור לחדש' (ועיין קויפמן, שם, עמ' 495, בהע' 3), וזה מתאים לספרות כת ים המלח, המכנה את ניסן 'ראש השנה', עיין: טלמון-קנוהל (1995), עמ' 268-269. השווה פילון, הקובע כי תשרי הוא ראש השנה העיקרי, עיין ג' אלון (תשכ"ז), א, עמ' 109-110, ובמקורות המצוינים שם.

36. מכלתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה א', עמ' 7.

הכוללת ארבעה תאריכים, ובדיקת המקורות התלמודיים תראה כי העמדת הרשימה דווקא על המספר ארבעה מושתתת על הנחות ובחירות שאינן הכרחיות.

כבר הגמרא (בבלי ד ע"א) נתחבטה במספר ארבעה ראשי שנים, שהרי ראש השנה למלכים הוא האחד בניסן, ואילו ראש השנה לרגלים הוא חג הפסח³⁷. תירוצו של רב חסדא קצת דחוק מבחינת הלשון ("רגל שבו ראש השנה לרגלים", ועיין רש"י), אך המשך העיון מלמד כי המשחק הסמנטי המאפשר את מיקומם של ראש השנה למלכים וראש השנה לרגלים ביום אחד הוא רק אחד מהצעדים הדרושים על-מנת להגיע לרשימה של ארבעה ראשי שנה. הצעד השני מפורש במשנה עצמה: לדעת רבי אליעזר ורבי שמעון, ראש השנה למעשר בהמה הוא אחד בתשרי, ולדעתם יש למחוק מהרשימה את אחד באלול. לכאורה, 'ארבעה ראשי שנים' – רק לדעת ת"ק (ר"מ)³⁸. הצעד השלישי מורכב מכמה אלמנטים³⁹. הגמרא (בבלי ז ע"ב) מביאה ברייתא, המציינת כמה תאריכים נוספים בתור ראשי שנה: "ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם", ומחפשת טעמים העשויים להסביר מדוע אין משנתנו מונה גם את התאריכים האלו⁴⁰. בדף ח ע"ב מביא הבבלי את שיטת ר' ישמעאל, בנו של ר' יוחנן בן ברוקא, ועל-פיה ראש השנה ליובלות הוא י' בתשרי⁴¹.

37. פינליש (תרכ"א), עמ' 32, טוען כי ר"ה לרגלים הינו א' בניסן, ומפרט את השלכותיה של קביעה זו. הדברים מחודשים מאוד, ולא מצאתי להם חבר, ולפי דבריי כאן על המלאכותיות של המספר 'ארבעה' נראה שאין צורך בחידושו.

38. האמוראים בבבלי ז ע"ב מתחבטים בשאלה אם כל אחד מהתנאים צריך להגיע לארבעה ראשי שנה (רבא: 'ארבעה לדברי הכל', והשווה תפארת ישראל, אות ד') או אם מדובר בשיטתו של רבי בלבד (רב יוסף: "רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי"), ועיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 202. השווה התחבטות המפרשים בכלים פ"א מ"ו ואילך, כיצד מונים את עשר הקדושות – לפי פיה"מ לרמב"ם שם (וכן הסכים אלבק בהשלמותו, שם, עמ' 508-509), נקטה המשנה במספר 'עשר' רק אליבא דר' יוסי בסמ"ט. אך יש הפרש בין המצב אצלנו למצב שם, שהרי אצלנו שיטת המשנה הסתמית מתאימה למספר, ואילו לדברי הרמב"ם במסכת כלים, הסתם אינו מתאים למספר, ועיין שאר המפרשים שם. במקומות אחרים מצאנו סדרה של משניות שנסתמו על-פי אחת הדעות שהובאו במשנה. לדוגמה: בפסחים פ"ח רוב המשניות נסתמו לפי דעת הת"ק במ"ג, שהזמן הקובע לגבי השתייכות לחבורה הוא זמן השחיטה, ובניגוד לדעת ר"ש שם; בהוריות נסתמו המשניות על-פי דעתו של ר"מ (פ"א מ"ה), שקרבן העדה מובא על-ידי בית הדין, כפי שציין אלבק במבואו למסכת, ראש עמ' 392, וע"ש הע' 3 ובמאמרי (תש"ס [1]), עמ' 22.

39. עיין חידושי הריטב"א וטורי אבן על המשנה דף ב ע"א.
40. רב פפא: "כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא"; רב שישא בריה דרב אידי: "כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה". ונראה כי השמטת התאריכים הללו היא בעלת משמעות רעיונית רבה, כי בתרבויות רבות קשור תאריך ראש השנה לתאריך של הסרת הטאבו על הקציר החדש, ועיין: נילסון (1920), עמ' 270; אליאדה (1959), עמ' 51.
41. והשווה שם, ז סע"ב. וכן עולה מהספרא בהר פרק ב ה"א, קו ע"ד – קז ע"א, וכן משמע מקושיית הירושלמי ה"ב, נו סע"ד, וע"ש המשך הסוגיה; ועיין עוד בפירוש ר' נתן אב הישיבה; יפה עינים ח ע"ב, ד"ה יובלות בא' בתשרי.

1.3.2 משנה ב

גם מ"ב, כמו מ"א, נשנתה על-פי דעה תנאית מסוימת. ברייתא, המצוטטת בתוספתא (פ"א ה"ג) ובבבלי (טז ע"א)⁴², מביאה מחלוקת תנאים מתי נגזרים ונחתמים הדינים, ושני התלמודים מציעים להעמיד את משנתנו כאחת השיטות⁴³. הנקודה המעסיקה את הגמרא וגורמת לה להתחבט בשאלה, לפי איזו שיטה ניתן להעמיד את המשנה, היא ההבדל בין ראש השנה לשאר פרקי הדין, הבדל המשתקף במיוחד בדעותיהם של ר' מאיר ("הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו נחתם ביום הכפורים") ור' יהודה ("הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו"). מכל מקום, על-מנת ליצור רשימה של ארבעה פרקי דין יש צורך לאמץ את אחת הגישות התנאיות לגבי אופיו של ראש השנה בתור יום דין, ולגבי היחס בינו לבין שלושת הרגלים.

גם המשנה רומזת להבדל בין ראש השנה לשלושת פרקי הדין אחרים, והיא מבטאת הבדל זה בשני מישורים: הלשון והתוכן. מבחינת הלשון, רק ראש השנה זוקק את המשנה לשנות משפט שלם ועצמאי, עם נושא ('כל באי עולם') ונושא ('עוברים לפניו כבנומרון'⁴⁴) השונים מאלו שהופיעו בכותרת של המשנה – בשני פרקי הדין הראשונים המשנה משמיטה את הנושא (העולם) והנושא (נדון), ומסתמכת על הופעת הנושא והנושא בכותרת ('בארבעה פרקים העולם נדון'); בפרק הדין הרביעי הושמט הנושא, אלא שכאן חוזר הנושא ('נדונים') שהופיע בכותרת, משום שהעניין הופסק על-ידי המשפט, שלו נושא ונושא שונים, העוסק בראש השנה. מבחינת התוכן, שונה הדין בראש השנה מהדין של שאר התאריכים, מפני שאינו מתייחס לתופעה חקלאית ספציפית שלגביה העולם נדון, אלא לאדם עצמו⁴⁵. הווה אומר, הרשימה של ארבעה פרקי דין מורכבת משני גורמים עצמאיים – שלושת הרגלים וראש השנה – השונים זה מזה הן מבחינת לשונם והן מבחינת עניינם. ייתכן ששני המרכיבים של משנתנו משקפים שתי מסורות

42. הירושלמי ה"ב, נז ע"א, מביא את הדעות השונות בתור 'אית תניי תני'.

43. הירושלמי מעמיד את המשנה אליבא דשיטת ר' יהודה, ואילו הבבלי דוחה הצעה זאת ומעמידה את המשנה כדעת תנא דבי שמואל (על-פי כתבי-היד, ולא 'תנא דבי ר' ישמעאל' כדפוס, ועיין דק"ס ואפשטיין, מלנה"מ, עמ' 123). ועיין להלן, הע' 79, לגבי הזיקה בין דברי תלמידי ר"ע כאן למשנת רבם בתוספתא ה"ב.

44. על הגרסה 'כבנומרון', לעומת 'כבני מרון' בדפוסים, עיין תוסכ"פ, עמ' 1022; וידר (תשנ"ח). נוסף על הפיוטים שהובאו על-ידי וידר כראיה לגרסת 'כבנומרון', יש להוסיף גם את הפיוט של יניי (אצל רבינוביץ [תשמ"ז], 27/201). למשמעות המילה עיין מלנה"מ, עמ' 722; ליברמן-זלוטניק (תשנ"ח), עמ' כז-כז; תוסכ"פ, עמ' 1022.

45. עיין להלן, הע' 86-87. לפי הירושלמי פ"א ה"ג, נז ע"א, המשנה נשנתה לפי הדעה כי "כולהם נידונין בראש השנה וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו" – זה מבליט את ההבדל בין ראש השנה לשאר פרקי הדין, אך אין מכאן הכרח שמדובר בהרכבה של שני מקורות. יש לציין כי הברייתא הזאת המובאת בירושלמי שונה מדעת ר' יהודה בתוספתא ובברייתא בבבלי, שהרי אין היא קובעת חתימה ביום הכיפורים לדין האדם, ועל-כן יכול הירושלמי להעמיד את משנתנו כדעה הזאת.

מנוגדות, וכדברי ג' אלון⁴⁶ שמשנתנו "אינה אלא הרכבה של שתי מסורות, שלאחת נידון העולם בכל פרק ופרק, ולאחרת – 'בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבנומירון'".

עיון בתוספתא מחזק את הרושם שמ"ב היא הרכבה של שתי מסורות שונות, ואף מנוגדות. התוספתא פ"א ה"ב⁴⁷, המקבילה למשנה, מביאה רשימת מועדים הזוהה לזו שבמשנה, במסגרת דרשת רבי עקיבא: אמרה תורה הבא {עומר שעורין/חטים בכורים/ניסוך המים} {פסח/עצרת/חג}, כדי שתתברך/ו... {תבואה/פירות אילן/מי גשמים}, אמרו לפניו מלכיות זכרונות ושופרות... כדי {שתמליכוהו עליהם/שיבא זכרונכם לטובה לפניו/שתעלה תלפתכם בתרועה לפניו}. כאן, בבבא העוסקת בראש השנה, חסרות כל הנוסחאות האופייניות לשאר הבבות: 'אמרה תורה הבא... שהו פרק⁴⁸... כדי שתתברך/שיתברכו...'. התוספתא גם מביאה את ראש השנה בסוף הרשימה, וחורגת בכך מהסדר הכרונולוגי. נראה שאפשר להסביר את החריגות הללו בכך שהתוספתא הורכבה משתי ברייתות שונות, המופיעות בנפרד במקומות אחרים⁴⁹. הברייתא האחת עוסקת בעבודות המיוחדות של שלושת הרגלים, והיא מופיעה בכמה מקומות בשם ר' עקיבא: תוספתא סוכה פ"ג ה"ח, ספרי במדבר פי' ק"ן, עמ' 196; ירושלמי ראש השנה פ"א ה"ג, נז ע"ב. הברייתא השנייה מופיעה בספרי במדבר פי' ע"ז, עמ' 71, בשם ר' נתן (!)⁵⁰, והיא באה להסביר מדוע סודרו מלכיות לפני זיכרונות ושופרות.

מה הזיקה בין התוספתא למשנה? יש לשער שהרעיון במשנה, ששלושת הרגלים הם פרקי דין, הוא פועל יוצא של דברי ר"ע בתוספתא: מתוך החובה להביא קרבן חקלאי מיוחד ניתן ללמוד מהו הדבר שצריך להתברך באותו פרק, כלומר – מהי התופעה החקלאית הנדונת אז⁵¹? לפי זה, קביעת המשנה ששלושת הרגלים הינם פרקי דין נעוצה בחידושו של ר"ע בתוספתא. לעומת זאת, קביעת ראש השנה כיום דין נעוצה במקורות אחרים: המשנה מסמיכה אותו

46. אלון (תשכ"ז), עמ' 110. כבר הערנו (לעיל, הע' 43), כי המקור התנאי היחידי המצרף את ראש השנה לשלושת הרגלים בתור פרקי דין הוא 'תנא דבי שמואל', המובא ע"י רבא בבבלי, ואין ברייתא זו ידועה לירושלמי (וכנראה, גם לא למקשן בבבלי, וגם לא לעורך התוספתא). על-כן יש הסתברות גבוהה שהצירוף הזה נעשה בידי עורך המשנה עצמו, ומכל מקום בדור שלאחר תלמידי ר"ע.

47. ודומה לה הברייתא בבבלי טז ע"א. על שאר המקבילות נעמוד להלן.

48. הביטוי 'שהו פרק...' חסר גם אצל חג הסוכות.

49. כאן אני מאמץ הצעה של ידידי, מר זוהר כוהן.

50. בבבלי לד ע"ב מובאים הדברים בשם האמורא רבא (כך בכתבי-היד; בדפוס: רבה). זוהר כוהן הציע שרבא בא להסביר הלכה המובאת בברייתא אחרת – "תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות" – על-פי ברייתא ידועה לכול, ועל-כן לא ראה בעל הסוגיה צורך לציין במפורש שהדברים בפיו הם ציטוט של ברייתא. 51. כך הסביר הרע"ב, ועיין תו"ט בשם הר"ן, מלאכת שלמה, ד"ה בעצרת. וכך נראה, כי אין בסיס מקראי – או אחר – לרעיון שהרגלים, המופיעים בתורה כזמני שמחה וחגיגה, הינם פרקי דין. חז"ל הבינו, כנראה, כי במצוות העלייה לרגל וראיית פני ה' כרוך המומנט של עמידה לדין לפני ה'.

לפסוק 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' (תהלים ל"ג, טו)⁵² והתוספתא (הי"א) מביאה את הפסוק: "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" (תהלים פ"א, ה)⁵³. בעל המשנה חיבר איפוא בין שני סוגים שונים של 'פרקי דין', הנשענים על שני סוגים של מקורות⁵⁴. בעקבות המשנה, אשר צרפה את ראש השנה לשלושת הרגלים ויצרה מערכת אחת של ארבעה פרקי דין, גם עורך התוספתא צירף לברייתא המקורית של ר"ע נספח העוסק בעבודה המיוחדת של ר"ה, והטעים שגם עבודה זו, כמו העומר ושתי הלחם וניסוך המים, נועדה להעלות את זכרוננו לטובה לפני ה'. לשון המשנה והתוספתא, והשוואתן למקורות מקבילים, מחזקות את הרושם שעורכי שני החיבורים יצרו יצירה חדשה בעלת ארבעה פרקים, על-ידי צירופם של מקורות שונים⁵⁵.

1.3.3 משנה ג

מ"ג אינה יצירה מלאכותית-מגמתית, אך גם בה השאיר העורך את טביעות אצבעותיו בצורת הביטוי 'תקנת המועדות'⁵⁶, אשר ממלא תפקיד חשוב בקישור מ"ג למ"ד. הבבלי יט ע"ב כבר נתן את דעתו לביטוי חריג זה במ"ג, שהרי המשנה מנמקת את שליחת השליחים בשאר החודשים על-ידי הזכרת המועד המסוים החל באותו החודש: מפני הפסח, מפני התענית, וכו'. אמנם בחודש תשרי יוצאים השלוחים על יותר ממועד אחד – יום הכיפורים, סוכות ושמיני

52. ביום השנה לבריאתו של האדם, ה' 'היצר יחד לבם', בודק את בריאתו ו'מבין אל כל מעשיהם' על-מנת לשפוט אם הוא עונה על ציפיותיו או לא. עיין: ירושלמי על אתר, ויקרא רבה כט:א. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 368, מציע שהדרשה מושרשת בהבנת 'יוצר' בפסוק 'כפשוטו' השוקל וחושב', כמו 'יצר לב האדם', אך נראה יותר כפי שפירשתי, כי כך יוצר הדרשן קשר בין הדין ליום בריאת האדם.

53. השווה אורבך (תשל"ח⁴), עמ' 414. ע"ע דיון על תפקידו של פסוק זה בתוספתא להלן, 1.4. עוד ניתן לומר שהקביעה שראש השנה הוא יום דין נעוצה בעצם קביעת התורה שהוא יום של 'זכרון תרועה', ויש לומר כי יום המוקדש להעלאת זכרוננו לפניו (כדברי סוף התוספתא, וע"ע דיון במשמעות הביטוי 'זכרון תרועה' להלן סוף 3.4.1, והע' 84 שם; 3.4.2.1 והע' 96 שם) הוא יום שבו אנחנו נדונים, והשווה תבורי (תשנ"ה), עמ' 218-219. קויפמן (תשל"ב²), ב, עמ' 496-497, משער שיש להבין 'יום תרועה' במדבר כ"ט, א (וכן 'זכרון תרועה') כ'תרועת מלך' – 'לכבוד האל הבא אל היכלו ועולה על כסאו לשפוט את העולם...', ועל-פי התמונה המשתקפת מכמה מזמורי תהילים, והשווה קויפמן (תשל"ב²), ג, עמ' 346-347. לדבריו, תפיסת ראש השנה כיום דין משתקפת כבר במקרא, וחולק עליו אלון (תשכ"ז), א, עמ' 110, הטוען שרעיון זה אינו קיים לפני חורבן בית שני. גילת (1984), עמ' 283, מעגן את המסורת שראש השנה הוא יום דין בשיטת ר' אליעזר, שבתשרי נברא העולם (ולדעתו, מחלוקת התנאים אם האדם נדון בראש השנה, או בכל יום, מעוגנת במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, ודחוק). תבורי (תשנ"ה), עמ' 217-218, מציע גישה דומה, על סמך דברי ר' זירא וויקרא רבה כט:א, עמ' תרסט.

54. יש לציין כי בדברי ר' יהודה בתוספתא ה"ג אין מורגש שום חילוק או פיצול בין ארבעת ימי חתימת הדין (שלושת הרגלים ויום הכיפורים), אבל בדברי ר' יהודה אין ראש השנה עומד במישור של שלוש הרגלים כלל, אלא ניצב לבדו כיום דין יחידי בכל התחומים.

55. ייתכן שמחלוקת התנאים בתוספתא ה"ג ומקבילותיה מעוגנת בניסיונותיהם של תלמידי רבי עקיבא להתמודד עם שתי המסורות המנוגדות זו לזו, ואם כן ייתכן שעורך המשנה מצא את 'יצירת הכלאים' המתאימה לצרכיו כבר ערוכה ומונחת מהדור הקודם. שאלה זו קשורה למאמץ שמשקיעים שני התלמודים, כדי להתאים את משנתנו לשיטה תנאית מוכרת ממקום אחר. רבא בבבלי (טז ע"א) מזהה את משנתנו עם ברייתא של תנא דבי ר' ישמעאל והירושלמי מזהה אותה עם שיטת ר' יהודה, ויש להעיר על שתי הגישות ואכמ"ל. ע"ע להלן, הע' 79.

עצרת⁵⁷ – ובכך מוסבר השימוש במונח 'מועדות'⁵⁸, אך לא ברור מה ראתה המשנה להוסיף את המילה 'תקנת'. כל השלוחים יוצאים לשם 'תקנת' המועד החל בחודש המדובר, ומדוע רק במקרה הזה מופיעה מילה זו במפורש⁵⁹? נראה כי הופעת המילה 'תקנת', בצירוף עם המילה 'מועדות' משקפת את התערבותו של העורך⁶⁰, אשר הכניס למ"ג את הביטוי 'תקנת המועדות' על-מנת להדק את הזיקה של משנה זו למ"ד⁶¹. ואף המילה 'מועדות', בנוסף על ההסבר המקומי לשימוש בה, משמשת גשר בין מ"ג ליחידה II כולה.

1.3.4 מ"ד

רוב מניינה ובניינה של משנה זו הגיונית ומובנת, אך פרט אחד בה מעורר קשיים וספקות: "שבהם שלוחים יוצאים לסורייה". משפט זה יש ליישבו עם הנאמר במ"ג, ואין זה מענייננו כאן⁶², אלא שקשה היאך פרט זה מתקשר לחילול שבת של העדים. הרי מקובל, הן בברייתא שבספרא⁶³ והן בברייתא שבבבלי⁶⁴, שאין השלוחים רשאים לחלל שבת, ואם כן לא ברור מה מוסיף פרט זה להבנת הנושא של חילול שבת על-מנת לקדש את החודש במועדו. ואמנם גדולי הראשונים פירשו⁶⁵ "דיש דברים שאין הטעם תלוי בהם, והם נעשים סעד לדבר ליישבו

56. עיין בפירושי ריב"ן והמאירי לבבלי יט ע"ב, וע"ע: קול הרמ"ז ומלא"ש.

57. תד"ה ואל יתקלקלו.

58. ובניגוד לדברי אפשטיין, מלס"ת, עמ' 368, לגבי הלשון 'מועדות' ('שאינן כאן באמת אלא 'סוכות' מועד אחד"). כמובן, לפי ההסבר שהצעתי להלן – וכן לפי הסברו של הלבני, להלן, הע' 60 – יש הסבר לריבוי 'מועדות', גם למי שיסכים עם אפשטיין. עדיין לא ברור מדוע לא השתמשה מ"ג בריבוי 'מועדות' גם לגבי ניסן, שהרי שליחי ניסן קובעים גם את התאריך את חג השבועות, ולא רק את זה של חג הפסח. במ"ד 'מתקנין את המועדות' מתייחס גם לניסן. לחלופין יכלה מ"ג לציין שמותיהם של יותר ממועד אחד: מפני יום הכיפורים ומפני החג. אמנם המשנה מעדיפה בדרך כלל לקצר בלשונה, אך ספק אם מגמה זו הייתה גוברת על הצורך לשמור על סגנון אחיד לאורך כל המשנה.

59. כך הוסבר ה'דיקא נמי' של הגמרא על-ידי המפרשים: חידושי הר"ן, טורי אבן, מלא"ש סד"ה על אלול, אסיפת זקנים (בשם זכרון שארית יוסף). על-פי תפיסת הבבלי יוצא שהמשנה הוסיפה את המילה 'תקנת' על-מנת ללמד ש'מוטב תתקלקל ר"ה ואל יתקלקלו כל המועדות...' (תד"ה ואל יתקלקלו).

60. הנחתי כאן כי הדבר נעשה במודע ובמכוון. השווה הלבני (תשל"ה), עמ' שפג-שפד, המציע שחלה כאן 'אשגרא' מ'מתקנין את המועדות' במ"ד (ולפי דבריו יש להניח כי 'אשגרא' עשויה להתרחש תוך כדי שינוי בלשון).

61. עוד יש לציין את תפקידן החשוב של מילים הקשורות ל'תקנה' ול'מועדות' בהמשך המסכת: 'משקילקלו... התקינו' (פ"ב מ"א, מ"ב, השווה מ"ה), 'וניתקלקלו... היתקינו' (פ"ד מ"ד); 'אלה מועדי ה' (פ"א מ"ט, פ"ב מ"ט).

62. עיין ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1028-1030.

63. אמור פרשה ט הלכה ז: "אשר תקראו, על קריאתם אתה מחלל את השבת ואי אתה מחלל את השבת להודיע עליהם שנתקיימו".

64. בדף כא ע"ב: "אשר תקראו אותם - על קריאתם אתה מחלל, ואי אתה מחלל על קיומם".

65. רש"י כא ע"ב, ד"ה על ניסן. והשווה בעל המאור שם (ה ע"ב בדפי הר"ף): "ואין ביציאת השלוחים שום סמך וסעד לעדות העדים אלא הרי הוא כמונה והולך המעלות שיש לניסן ותשרי". וע"ע חידושי הרשב"א כא ע"ב, ד"ה אמר אביי, עמ' 97 ואילך.

ולייפות⁶⁶. גם כאן מתקבל על הדעת שהעורך הוסיף סעד וייפוי זה על-מנת להדק את הקישור הספרותי בין מ"ד (ריש יחידה II) למ"ג (סוף יחידה I).

1.3.5 השינויים והשיקולים – צורכי עריכה

ניתן להסביר את חלק מהכרעותיו של עורך המשנה על-פי שיקולים מקומיים. ההכרעות במחלוקות התנאים השונות הינן לגיטימיות כשלעצמן, ואף ניתן להבין כיצד ומדוע מקור מאוחר יחסית, כמו מ"ב, יצרף ביחד שתי מסורות שונות שקדמו לו. כמו כן ניתן להציע נימוקים להשמטה של עומר, שתי הלחם ויובל ממ"א⁶⁷. ייתכן שמחברה של מ"א לא ראה בעניינים האלה 'ראש שנה', כפי שהבבלי מסביר, מפני שהם תלויים במעשה ולא בתאריך.

ייתכן שרצה עורך מ"א ומ"ב זו להגיע דווקא למספר ארבעה ראשי שנים וארבעה פרקי דין מסיבות של פולמוס. הלוח השמשי, של 364 ימים, שעל-פיו נהגו כיתות שונות בתקופת בית שני, מנה ארבעה 'ימי זיכרון', כפי שמובא בספר היובלים ו', כג: "והאחד לחדש הראשון האחד לחדש הרביעי והאחד לחדש השביעי והאחד לחדש העשירי ימי זיכרון הם וימי מועד הם בארבע תקופות השנה כתובים וקימים הם לעדות לעולם"⁶⁸. בהצבת רשימה של ארבעה ראשי שנה וארבעה פרקי דין – ובמיוחד בראש המסכת – רצה, אולי, עורך המשנה להבליט את החלופה החז"לית ללוח הכיתת⁶⁹: ארבעה 'ראשי שנה' לעומת ארבעה 'ראשי תקופות' וארבעה פרקי דין

66. אמנם הרמב"ם בפירושו למסכת ראש השנה (על אותנטיות הספר עיין ספרות שנאספה על-ידי דינסטאג [1992], והכרעת תא-שמע [תשמ"ח-תשמ"ט], עמ' 304) פירש שגם השלוחים מחללים את השבת, ופירש את לשון הברייתא בבבלי באופן מחודש, אך אין לפירושו אח ורע. ראשונים אחרים (רש"י, רשב"א, ריטב"א) התאמצו להסביר את השפעת חילול השבת של העדים על יציאת השלוחים ע"פ דברי הבבלי בדף כא ע"ב. אלבק ביאר משפט זה ביאור מחוכם (בביאורו הקצר ובהשלמות, עמ' 487): מכיוון שמקדשים את החודש למפרע, גם אם העדים יבואו לאחר השבת יקדשו ב"ד את החודש למפרע בשבת, ונמצא שהשלוחים הפסידו יום הליכה אחד, ובכך יוצא ששליחת השלוחים (במוצאי שבת או ביום ראשון) הינה נימוק לחילול שבת של העדים. הסבר זה למשנה מפוקפק, שהרי גם אם נניח שהמשנה מסכימה לשיטת הרמב"ם (ויש לפקפק בכך, כפי שהערתי להלן, 2.4 והע' 31 שם), קשה להניח שמשנתנו בלשונה הסתמית התכוונה למהלכו המפולפל של אלבק.

67. עיין במקורות שצוינו לעיל, סוף 1.3.1 ובהערות שם.
68. הלוח בספר היובלים – המתבסס על הלוח של ספר חנוך א' – הוא הבסיס ללוחות הכיתתיים המוכרים, עיין טלמון (2000), עמ' 114; ונדרקם (2000 [1]), עמ' 437. בלוח של מגילת המקדש בראש חודש ניסן ובראש חודש תשרי מקיימים יום תרועה, ובכך מובחנים שני ימי הזיכרון הללו מהשנים האחרים, ועיין אנדרסון (2000), עמ' 995. על היחס בין לוח מגילת המקדש ללוח של כת ים המלח עיין אנדרסון, שם וספרות המובאת אצל הימלפרב (1999), עמ' 12 בהערות 6-7.

69. כך הציע רוזנסון (תשנ"ו), והשווה תבורי (תשנ"ה), עמ' 216, הע' 7. על המגמה הפולמוסית בעריכת המשנה, ובמיוחד בתחילת מסכתות, עיין אצל גולדברג (תשל"ו), עמ' 3-4; בר-אילן (תשמ"ט). יש להציע כי שיקולי פולמוס עמדו גם מאחורי שיבוץ פרק 'חלק' במסכת סנהדרין, בין פרקי ארבע מיתות בית דין, אם נניח קשר בין מחלוקות הפרושים והצדוקים בענייני עולם הבא וארבע מיתות בית דין, כפי שטען פוקס [1999], עמ' 10-11, אך עיין לורברבוים [תשנ"ז], עמ' 98, 104 ובעיקר הע' 157 בעמ' 190. אף שאין הצעת רוזנסון יוצאת מגדר

לעומת ארבעה 'ימי זיכרון'⁷⁰. בעוד שהלוח הכיתתי מזהה את ימי הזיכרון עם ראשי התקופות, חז"ל מבחינים בין פרקי הדין וראשי השנה, ומודים רק במפגש אחד בין שתי המערכות – ראש השנה.

בין אם נקבל הסברים אלה בין אם לאו, אי אפשר להתעלם מהעובדה שדווקא ההכרעות הללו יצרו את הקשרים הספרותיים שאיפשרו את חיבורן ביחד של המשניות האלה. על-כן קשה להימנע מהרושם שחלק ניכר מהכרעותיו של העורך הונחו על-ידי שיקולי עריכה: לחבר את ארבעה ראשי השנה לארבעה פרקי הדין ולחבר את 'תקנת המועדות' והשלוחים של מ"ג לביטויים הדומים במ"ד. ייתכן שכל אחת מהמשניות נתחברה באופן עצמאי, מתוך שיקולים והכרעות מקומיים בלבד, ושיקול דעתו של עורך המשנה הסתכם בבחירתו להכניס למשנתו דווקא את הגירסה של כל יחידה שתתאים לדרכי עריכתו את הקובץ כולו. ברם קרוב יותר לומר, שטביעות אצבעותיו של העורך ניכרות אף בצורתה של כל משנה ומשנה, כלומר: העורך לא הסתפק בחומרים שהיו לפניו, אלא שינה ושכלל אותם, על-מנת להתאימם לצרכי העריכה שלו.⁷¹

סיכומו של עניין: החיבור הספרותי בין המשניות א-ד אינו פרי המקרה, ובכל אחת מהמשניות הללו קיימים לשונות ותכנים בלתי-הכרחיים המאפשרים חיבור ספרותי זה. יש לשער כי העורך הוא זה אשר עיצב, מתוך החומרים המונחים לפניו, את צורתן הסופית של

השערה לגבי משנתנו, נראה שיש לחזקה מדברי המכילתא, מסכתא דפסחא ריש פ"ב, 1/8-2, המצריכים לימוד מיוחד ללמד שאין חודשים נמנים לתקופות. כך עולה מפירושי 'מאיר עין' והורביץ, המאמצים את פירוש בעל 'זה ינחמנו', ובניגוד לפירוש ה'זית רענן'. בעל 'מדות טובות' פירש באופן אחר, הקרוב לדברי ז"ל. גם רמ"מ כשר, תורה שלמה, חלק י-יא (תש"ו), עמ' נח, אות נג, מסכים לפירוש בעל ז"ל, ועיין מקורות שהובאו על ידו שם. אין חילופי הנוסחאות שם לגבי 'מנין לשאר חדשים' (ח' - ט מ; 'לשאר חדשים': ח' - א כ) מְשָׁנָה לגבי פירוש הפיסקה.

70. לדעת רוזנסון מגמת המשנה היא להבליט את ההבדל בין הלוח השמשי הכיתתי ללוח הירחי של חז"ל, והוא קושר זאת עם בעיית פולחן השמש בתקופת בית שני (שם, עמ' 22-23 ובהע' 22 שם; ע"ע רובינשטיין [1995], עמ' 138-139, ובספרות המובאת שם). בדיקת ההבדלים בין רשימת ה'ארבעה' שבספר היובלים לשתי רשימות ה'ארבעה' במשנה, תרחיב ותעמיק את הנקודה: בלוח הכיתתי הלוח מתבסס על 'שנה' קבועה ומוגדרת היטב, הפותחת באחד בניסן ומתחלקת לארבע תקופות, אשר כל אחת מהן פותחת ביום זיכרון. לעומת הסדר האריתמטי המופתי בלוח השמשי הכיתתי, בולטת במשנה ההרכבה של אלמנטים שונים, אשר לכל אחד מהם היגיון פנימי משלו, אבל למכלול אין עיקרון מסדר ברור. מצד אחד, 'שנה' מוגדרת באופן אחר לגבי כל נושא ועניין המצריך הגדרה כזאת. 'ראש השנה' העיקרי הוא באחד בתשרי, והשאר מתפרשים על פני חודשי השנה באופן 'אד הוק', בלי פרישה אריתמטית סימטרית כלשהי. יש הפרדה כמעט מוחלטת בין אותם ראשי שנה לבין פרקי הדין – פרקי הדין תואמים את מועדי החגים ואין למצוא בפרישתם היגיון אריתמטי כלשהו. ע"ע להלן 5.4.2.3 והע' 151.

71. עיין לעיל, הע' 55, לגבי השאלה אם מ"ב היא יצירה של העורך, או שמא של תנא דבי ר' ישמעאל (רבא בבבלי טז ע"א) או של אחד מתלמידי ר"ע (ר' יהודה, לפי הירושלמי). אין צורך להניח שרקען של כל המשניות שווה. ייתכן שמ"ב (לדוגמה) נלקחה על-ידי העורך ממקור קדום, אך מ"א היא יצירה מקורית שלו, ואין קשר הכרחי בין יכולתו ונכונותו של העורך ליצור משנה חדשה לנכונותו להכניס לתוך מ"ג ו/או מ"ד מילה או ביטוי הנחוצים לשיטת העריכה שלו.

המשניות הללו, וכך התאים כל משנה למסגרתה הספרותית. גם אם לא נאמץ מסקנה זו, עדיין יש לומר כי העורך בחר בקפידה את אותן המשניות אשר יתאימו לתבנית הספרותית שרצה ליצור. כך או כך, צורתן של המשניות הללו חושפת את טביעות אצבעותיו של העורך, ומעידה על הכוונה והחשיבה הספרותית הטמונות בעריכתו.

1.4. משמעות העריכה – עיון בתוספתא

בפיסקה 1.1 ראינו, בעקבות י' פרנקל, כיצד יוצרת התוספתא מעבר בין שני חלקי הפרק: הלכה יא₂, שובצה בתוספתא כחוליית מעבר בין יחידה I ליחידה II, ובכך נוצר מהלך רעיוני כזה: מועדי ה' הינם פרקי דין; קביעת מועדי הדין נמסרה בידי ישראל – הנדון; מכאן משמעותו וחשיבותו של קידוש החודש. במשנה חסרה החוליה המקשרת, הלכה יא₂, אך המשנה יצרה מעבר בין היחידות באמצעות תבנית ספרותית. גם במקומות אחרים מצאנו תופעה דומה: המשנה יוצרת מעבר מנושא לנושא באמצעים ספרותיים מתוחכמים, הטמונים מתחת לפני השטח, ואילו התוספתא מציינת את המעברים האלו באמצעים גלויים ובהירים יותר⁷². יש לעיין בשאלה, אם רק המתודה שונה או אף המשמעות, ואין לתלות שאלה זו בשאלה הפילולוגית מה קדם למה. אם התוספתא משמרת עריכה קדומה של המשנה, תישאל השאלה לגבי המשנה: האם השמטת המעבר שבתוספתא ויצירת שיטת מעבר אחרת היא עניין ספרותי-צורני גרידא או שמא התכוון עורך המשנה בכך גם להעביר מסרים רעיוניים שונים? ואם המשנה היא הטקסט הקדום, והתוספתא היא מעין פירוש לה, תישאל השאלה לגבי התוספתא: האם 'פירושה' משקפים את כוונת המשנה, או שמא נוקט בעל התוספתא במידה עצמאית, ומייצר בשיטת עריכתו משמעות שונה מזאת העולה מהמשנה?

אין כאן המקום להכריע בין שתי האפשרויות, אך גם אין צורך לעכב את דיוננו הספרותי-הפרשני עד שתוכרע מחלוקת החוקרים בעניין זיקת התוספתא למשנה. אין מענייננו כאן אלא לעמוד על הדומה והשונה בין גישותיהם של שני החיבורים, ולברר אם להבדל בגישה יש גם

72. נראה דוגמה נוספת להלן 3.4.2.1, ועיין 5.1.51. דוגמאות נוספות נדונו במאמרי, "איחוד ההלכה והאגדה – עיון בדרכי עריכתה של התוספתא" (בדפוס), וע"ע וולפיש (תשנ"ד [2]), עמ' 48-49. תופעה זו מתאימה יפה לתפקידה העיקרי של התוספתא, ללוות וללבן את המשנה. אין זאת אומרת שתמיד עריכת החומר במשנה קדמה לתוספתא ועמדה לנגד עיני עורך התוספתא. אפשר שעורך התוספתא יביא חומר ערוך באופן אחר מהמשנה, ואפשר גם שעורך התוספתא יביא חומר שעריכת המשנה התבססה עליו. במקרה האחרון, החומר השמור בתוספתא מלמד על עריכה קדומה שהמשנה מתייחסת אליה, אך הכללת החומר בתוספתא עשויה עדיין ללמד על מגמתו של עורך התוספתא לפרש או להרחיב את המשנה.

השלכה לגבי התפיסה הרעיונית המנחה אותם. נפתח בתוספתא, כי המהלך ברור ומפורש יותר שם. על הצד הצורני-הספרותי של המעבר כבר עמדנו, וכאן ננסה להתקדם צעד נוסף: לשם מה חיבר העורך את העניינים באופן הזה? מתוך מטרה זו נסקור את סדר העניינים בתוספתא, תוך שימת לב לדברים שהיא מוסיפה על המשנה, ובמיוחד ההוספות למ"ב. ה"א-ה"י בתוספתא הינן ביאור והרחבה של מ"א – התוספתא מתבססת על גירסה מורחבת יותר של רשימת משנתנו⁷³ (ניסן ראש השנה למלכים ולרגלים לחדשים ולתרומת שקלים...), 'תשרי ראש השנה לשנים ולשמטין וליובלות לנטיעה ולירקות ולמעשרות ולנדרים' והיא מבארת את משמעם והשלכותיהם ההלכתיות של הפרטים המופיעים שם ('כיצד למלכים', 'כיצד לרגלים'...). ה"א-ה"י הן פיתוח אגדי של מ"ב, ונתעכב מעט על הרעיונות שבעל התוספתא הוסיף על משנתנו:

יא. (1) בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו נומרון,

שנא' היוצר יחד לבם וגו' (תהלים ל"ג, טו).

ואו' תקעו בחדש שופר וגו' (תהלים פ"א, ד-ה), ואו' כי חק לישראל הוא וגו' (שם),

(2) אם קדשוהו בית דין – הדין נכנס לפניו

ואם לאו – אין הדין נכנס לפניו.

יב. (1) וכן אתה מוצא בעומר של מן:

אם בא בזמנו – מיד הוא כלה,

ואם לאו – מתעכב הוא לשלשה ימים

(2) אמ' ר' עקיבא: אמרה תורה:

הבא עומר שעורין בפסח, שהו פרק שעורין, כדי שתתברך לכם תבואה

73. עם זאת נראה כי התוספתא איננה מתבססת על מקור עצמאי, אלא שמה את משנתנו כבסיס ומרחיבה אותה על-פי מקור מקביל, שהרי גם ברשימה של ניסן וגם ברשימה של תשרי מביאה התוספתא את ההוספות בסוף הרשימה שבמשנה: 'למלכים ולרגלים - ולחדשים וכו', 'לשנים ולשמטין... ולירקות - ולמעשרות וכו' ('). מקור עצמאי ודאי היה מציב 'לחדשים' בראש הרשימה של חודש ניסן, כפי שנעשה במכילתא, שהרי הוא העניין המפורש במקרא והוא גם מקביל ל'שנים' הפותח את הרשימה של תשרי. הופעת 'לחדשים' אחרי 'למלכים ולרגלים' מלמדת כי התוספתא באה בעקבות המשנה להרחיבה (השווה דברי גינצבורג, לעיל, הע' 11). מאידך, יש לבדוק אם ציון ראשי השנה על-פי שמות החודשים ('בניסן', 'בתשרי') ולא על-פי התאריכים כבמשנה ('באחד בניסן/בתשרי'; רק לגבי מעשר בהמה מופיע בתוספתא התאריך המלא, 'באחד באלול') משקף לשונה של מקור עצמאי, הקרוב יותר ללשונה של המכילתא (על קדימותה של המכילתא למשנתנו כבר עמד גינצבורג, שם). ונראה כי אין כאן שריד לעריכה קדומה, אלא השמטה מכוונת של עורך התוספתא מלשון המשנה: בניסן ובתשרי לא רק האחד בחודש מתפקד כראש השנה – בניסן, ראש השנה לרגלים הוא בתחילת חג הפסח; בתשרי ראש השנה ליובלים הוא ביום הכיפורים (עיין להלן, הע' 77). לכן השמיט עורך התוספתא את שני התאריכים הבעייתיים של המשנה, והביא רק את שמות החודשים, ואילו באחד באלול, שאין בו כל בעיה, השאיר עורך התוספתא את התאריך אשר הופיע במשנה.

הבא חטים בכורים בעצרת, שהוא פרק אילן, כדי שיתברכו עליך פירות אילן
הבא ניסוך המים בחג, כדי שיתברכו עליך מי גשמים
אמרו לפני מלכייות זכרונות ושופרות –

מלכויות,	כדי שתמליכוהו עליהם
זכרונות,	כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו
שופרות,	כדי שתעלה תפלתכם בתרועה

לפניו.

יג. הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו נחתם ביום הכפורים –

דברי ר' מאיר.

ר' יהודה אומ': הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו –

בפסח על התבואה

בעצרת על-פירות האילן

בחג על המים

וגזר דינו של אדם נחתם ביום הכפורים.

ר' יוסה אומ': אדם נידון בכל יום, שנאמ' ותפקדנו לבקרים (איוב ז', יח).

כל אחת מההלכות הללו עולה במישרין מהעיסוק בענייני מ"ב. הי"א, מקבילה לחלק ממ"ב העוסק בראש השנה ומוסיפה עוד הוכחה ממדרשי הפסוקים שראש השנה הוא יום דין: ביום החודש אשר בו תוקעים בשופר יש 'משפט לאלקי יעקב'⁷⁴. לאחר מכן ממשיכה הי"א₂ בדרשה נוספת על תהלים פ"א, ד-ה⁷⁵, ולא רק 'אגב גררא'. הי"א₂, כמו הי"ב הבאה אחריה, מלמדת על חסדי אלוקי יעקב, שהעניק לאדם הנדון את הזכות לקבוע לעצמו את סדרי הדין⁷⁶ – כפי

74. וכפי שדרש בירושלמי ה"ג, נז ע"ב: "נמלכו ב"ד לעברה למחר הקב"ה אומר למלאכי השרת העבירו בימה יעברו סינגורין יעברו קטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר מ"ט כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב. ועיין רשימת מקבילות בתוסכ"פ, עמ' 1023.

75. לדעתי הפסוקים מתהילים פ"א, ד-ה נדרשים הן כלפי מעלה (מכאן שיש דין בראש השנה - זה נלמד מ'תקעו בחודש שופר וכו') והן כלפי מטה (ישראל קובעים את מועד הדין, וזה נלמד מ'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'), ושלא כדברי ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1023, הע' 37, הטוען כי העניין החדש מתחיל מהמילים: 'ואו' תקעו בחדש שופר'. לפי הבנתי בתוספתא כאן צודקת חלוקת ההלכות כפי שחילקנו לעיל בפנים, על-פי כ"י וינה ודפוס ראשון, בניגוד לחלוקה שבכ"י ערפורט וכ"י לונדון שהתחילו הלכה חדשה במילים "אם קדשוהו בית דין...". וכן הוכיח ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1023.

76. כך יש להבין את הרעיון של הי"א₂ על-פי המקבילה בירושלמי (שם):

א"ר סימון: כתיב: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו'" (דברים ד', ח)
ר' חמא בי ר' חנינה ור' הושעיה -

שקריאת החודש על-ידי ישראל קובעת את אורך 'חיי המדף' של המן⁷⁷ – ואף נתן בידי עמו ישראל מצווה לכל אחד מפרקי הדין שנועדה להמתיק את הדין⁷⁸. בה"ג מלמדת התוספתא כי משנתנו שנויה במחלוקת בין תלמידי ר"ע⁷⁹. ה"ד מוסיפה על מ"ג והט"ו כבר מדלגת לעניינים שנדונו במשנה בפ"ב.

על-פי מהלך הרעיונות בתוספתא, נוכל להסביר את חיבור יחידה I ליחידה II⁸⁰ באופן הבא: את הדין המתבצע במועדות מוהל הקב"ה בחסד, בהעניקו לבני עמו את הזכות והיכולת להשפיע על תוצאות דין ואף לקבוע את סדרי הדין. בכך עוברים לדון בנושא 'קידוש החודש', כי באמצעותו אנו רואים מה עומק האחריות המוטלת על האדם ובמה כוחו גדול בקביעת פרקי הדין, ש'אין לך אלא שופט שבדורך' (ה"ח)⁸¹.

חד אמר: אי זו אומה כאומה הזאת?
בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היאך דינו יוצא.
אבל ישראל אינו כן,
אלא לובשים לבנים ומתעטפן לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים.
וחורנה אמר: אי זו אומה כאומה הזאת?
בנוהג שבעולם השלטון אומר היום והליסטים אומר למחר הדין למי שומעין?
לא לשלטון?!
אבל הקב"ה אינו כן,
אמרו ב"ד היום ראש השנה, הקב"ה אומר למלאכי השרת:
העמידו בימה יעמדו סניגורין יעמדו קטיגורין שאמרו בני היום ראש השנה.
נמלכו ב"ד לעברה, למחר הקב"ה אומר למלאכי השרת:
העבירו בימה יעברו סניגורין יעברו קטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר
מאי טעמא? "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" -
אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב.
שני הדרשנים מדברים על החסד שעשה הקב"ה, בניגוד למלכים אחרים היושבים בדין, בכך שנתן לנדון לקבוע את סדרי הדין.
77. עיין ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1023-1024, שורה 39-40.
78. כך יש להבין בפשטות את כוונת ר"ע בה"ג, אך עיין בהערה הבאה.
79. עיין לעיל, 1.3.2. מבין שלושת תלמידי ר"ע המוזכרים כאן רק ר' יהודה יודע על פרקי דין בשלושת הרגלים, ולכאורה קשה ליישב זאת עם דבריו המפורשים של ר"ע בה"ג. דומה שדברי ר"ע לא נאמרו במקורם בהקשר של ארבעה פרקי דין, אלא באו לבאר כיצד הקב"ה בטובו מרבה ברכה לעם ישראל במועד דרך מצוותיו של כל מועד ומועד. ר' יהודה למד מדברי רבו שכל מועד הוא גם פרק דין, אך חבריו חילקו בין מערכת ימי הדין לבין מערכת הברכות שהעניק ה' לעמו במועדים. הצעתי כאן דומה, אם כי לא זהה, לגישתו של א' גולדברג (תשכ"ט [1]); ה"ל (תשמ"ו), עמ' כד-כה ועוד, להבנת התייחסותם של תלמידי ר"ע לתורת רבם.
80. יחידה II היא מצומקת עד מאוד בתוספתא, ולמעשה יחידה II ופרק ב' מתחברות בתוספתא לרצף אחד.
81. הלכה זו חותמת את פרק א' בתוספתא.

1.5. משמעות עריכת הספרותית של המשנה – חלק א

לפני שניגש לפענוח משמעות העריכה של יחידה I, ננתח כל משנה בנפרד ונעמוד על

הרעיונות המרכזיים העולים מכל משנה.

1.5.1. ניתוח של משניות א-ג

1.5.1.1 משנה א

משנה זו עוסקת בשיטת חלוקת זמן המעוגנת במחזור הטבעי: השנה. ההלכה מסדרת מעשים מסוימים על-פי החלוקה לשנים. שלושה מבין ארבעת התאריכים – תשרי, אלול ושבט – מסמנים מעברים הקיימים בטבע, במחזור החקלאי, בין סיום עונה לפתיחתה של עונה חדשה, ולמעברים האלה נודעת משמעות בהלכה לגבי מצוות התלויות בארץ ומחזורי הטבע (כגון מעשר בהמה)⁸². התאריך הרביעי, ראש חודש ניסן, שונה משלושת התאריכים, כי אין קביעתו כראש שנה נעוצה במחזור הטבעי, ואין לו השלכה על מצוות חקלאיות. הוא נקבע כראש שנה משום שהוא החודש שבו נוצר עם ישראל, ועל-פיו נמדד הזמן בתחום החברתי וההיסטורי⁸³. זמן התרחשותו של אירוע היסטורי, בעולם העתיק, נקבע תמיד ביחס למלך השולט במקום האירוע (בשנת x למלך y), וזמן זה ייקבע על-פי מעגלים הנפתחים בחודש ניסן⁸⁴. השנה

82. לגבי המשמעות הטבעית-החקלאית של התאריכים המנויים במשנה, עיין ספרות הרשומה על-ידי תבורי (תשנ"ה), עמ' 217, הע' 9.

83. השווה מלמד (תשל"ל), עמ' 28, "שבימי קדם היו שני ראשי-שנים: ראש השנה האזרחית-לאומית ניסן, וראש השנה החקלאית תשרי". בדומה לדבריו ראה: אברבנאל לשמות י"ב, א-ב; פירוש רש"ר הירש, שם; שביד (1982), עמ' 156; ברויאר (תשמ"ו), עמ' 493; בן-נן (תשנ"א), עמ' 34. יוספוס, קדמוניות ו, ג, ג, קובע כי תשרי הוא ראש השנה האזרחי, וניסן הוא ראש השנה לענייני דת וקדושה, וכן ציינו אפשטיין, מלס"ת, עמ' 363, וג' אלון (תשכ"ז), עמ' 110, הע' 86 (אך עיין הערת אלון שם "שלמעשה לא הייתה חלוקה זו קבועה ומסוימת". הוא מביא הוכחה מ'שכירות בתים', והשווה בלקין [1940], המסתמך על 'שכירות בתים' בטענתו כי החלוקה בדברי יוספוס אינה תואמת את הספרות התנאית), וע"ע מקורות שצוינו אצל תבורי (תשנ"ה), עמ' 216, הע' 6. מספר יובלים י"ב, טז, נראה כי ר"ח תשרי הוא תחילת השנה החקלאית, אף-על-פי שר"ח ניסן הוא 'ראש השנה' בלוח זה, ועיין ונדרקם (2000 [2]), עמ' 791. אפשר שיש עדות שר"ח תשרי נחשב בכת ים המלח כפתיחת השנה החקלאית, אם נאמץ את זיהויה של תפילה העוסקת בעניינים חקלאיים בידי פלק (1998), עמ' 163-164, כתפילת ר"ח תשרי. החלוקה של מלמד ושותפיו תואמת יותר את המשנה, שהרי תשרי קובע גם לענייני דת וקדושה (מעשרות, שמיטים, יובלים) וניסן קובע גם לענייני חול ('מלכים'). לדעת נילסון (1920), עמ' 274, הלוח העברי (שהתפתח לדעתו לקראת סוף תקופת הבית הראשון) התבסס על שני ראשי שנה: תחילת השנה האזרחית ותחילת סידרת החודשים, וזה מתאים יפה ללשון המכילתא והברייתא בבבלי ז ע"א שהובאו לעיל, הע' 11, ועיין דברי אפשטיין והערותי על דבריו שם.

84. חוץ מההוראה, 'החדש הזה לכם ראש חדשים וכו' (שמות י"ב, ב), באמת מצאנו בכמה מקומות במקרא שאירועים היסטוריים תוארכו לפי יציאת מצרים, ולדוגמה: שמות ט"ז, א; שם, י"ט, א; מל"א ו', א. על הפסוק השני מבסס ר' יוחנן (בבלי, ב ע"ב - ג ע"א) את הדין של 'ראש השנה למלכים'.

הנפתחת בניסן קובעת תופעה חברתית נוספת: העם עולה לרגל שלוש פעמים בשנה לפי שנים הפותחות בחודש ניסן⁸⁵. מעגלי הזמן ההלכתי של משנה א הינם מדודים ומכומתים, בעלי נקודת פתיחה ונקודת סיום. כאמור, משנה זו מציינת שני סוגים של מעגלי זמן: שלושה מעגלים טבעיים-חקלאיים, ומעגל אחד אנושי-היסטורי.

1.5.1.2 משנה ב

מ"ב אינה מתייחסת לנקודות הפתיחה והסיום של מעגלי הזמן, אלא למומנטים במירוץ הזמן שבהם מתרחש אירוע מיוחד – הדין. משום כך אין מ"ב מזהה את פרקי הדין על-פי תאריכים, כמו במ"א, אלא על-פי שמותיהם של הפרקים: פסח, עצרת, ראש השנה, חג. בזמנים האלה ניצב – או עובר – העולם⁸⁶ לפני בוראו, היושב בדין וקובע מה יהיה גורלו. גם כאן מתחלקים פרקי הדין לאלה הקשורים לעולם הטבע (שלושת הרגלים), בהם נדונים תחומי החקלאות, לעומת אחד הקשור לאדם⁸⁷ – ראש השנה. פרקי הדין הקשורים לחקלאות נקבעו בהתאם למחזור החקלאי בטבע, ואילו פרק הדין המתייחס לאדם נקבע על-פי תאריך בעל חשיבות היסטורית: תאריך בריאת האדם⁸⁸.

85. התייחסתי כאן להגדרת החגים: פסח, עצרת (שבועות) וחג (סוכות) בתור 'רגלים', ועל-פי הגדרה זאת הם נכנסים למעגל החברתי-ההיסטורי. כידוע, לחגים האלה יש גם ממד חקלאי, אשר יודגש במ"ב, אך אין מ"א מתייחסת לממד זה. מסקנה זו עולה גם מיישומי ההלכתי של 'ראש השנה לרגלים', לפי התוספתא והתלמוד, לגבי עניין 'בל תאחר', וזה קשור לאופיים של החגים כזמני עלייה לרגל, ולא למשמעותם החקלאית.

86. מהו אותו 'עולם' שנדון בראש השנה? במקומות אחרים בספרות התנאית משמע ש'לדון את העולם' משמעו לדון את האדם, ועיין: אבות פ"ג מט"ו, תוספתא קידושין פ"א ה"ד (הובאה להלן בפרק ג'), ספרי דברים פי' שיא (13/351). ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 928, שורה 74-75, מסביר את משנתנו: "ושם פירושו כל העולם ממש, עיין להלן שם", ונסמך על דבריו (תרצ"ה), עמ' 504, שאין המקורות הארץ-ישראליים משתמשים במילה 'עולם' במשמעות 'ציבור'. ברם, כאמור, מהמקורות המדברים על הצירוף 'לדון את העולם' משמע שלא כדבריו, וכן אין הכרע כדברי ליברמן מהמשך לשון המשנה כאן, שהרי לשון המשנה בהמשך היא: העולם נדון על התבואה/פרות האילן/המים.

87. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 368: "וכל באי עולם' הם בוודאי 'אדם' וקרא מוכיח 'היוצר יחד לבם'..." , וכן מוכיח הירשמן (1999), עמ' 63-64, מהפסוקים הסמוכים, ושם הוזכר: "כל בני האדם", "כל ישרי הארץ". כן פירש אורבך, עמ' 414, והשווה: מכילתא, מסכתא דויה בשלח, פרשה ו, עמ' 112: "דרש פפוס: 'והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש' (איוב כ"ג, יג) – דן יחידי לכל באי העולם ואין מי ישיב על דבריו..."; שם, מסכתא דשירה, פרשה ה, עמ' 143: "... אבל הקב"ה אפילו כל באי העולם באין וצועקין לפניו הוא שומע צעקתם"; אבות דרבי נתן, נ"א, ריש פל"א, ריש פל"ב וריש פל"ג: "וכי מה צריך/הוצרך/צורך לבאי עולם בכך...". בעל שפתי חכמים, ד"ה באי עולם, רצה לפרש כי 'לשון זה כולל ג"כ כל בעלי צומח ובעלי חי (כך!)... וגם בעלי דומם כאבנים טובים', אלא שהתקשה בפסוק 'היוצר יחד לבם', והשאיר בצ"ע. הירשמן (1999), עמ' 64, מנמק את השימוש ב'באי העולם' – 'להעצים את דמותו של הקב"ה כמי שדן את העולם כולו פעם בשנה', ובאופן כללי הוא מסביר את תפקיד הביטוי בספרות התנאית (עמ' 71): "להדגיש את התכונות האוניברסליות של הקב"ה ביחסו לעולם". בבחינת שמא ואולי נציע נימוק נוסף לשימוש ב'באי עולם' – ביטוי זה יוצר משחק לשוני יפה עם 'שלושים יוצאים' במ"ג, וכן בסמ"ט 'יוצאין לעדות החודש' ובפ"ב סמ"ט 'בוא בשלום רבי ותלמיד'. אם נכונים הדברים, אפשר לראות את מ"ג-מ"ט כיחידה ספרותית הממוסגרת בתובה 'יוצאים' ומתחברת ליחידה מ"א-מ"ב באמצעות המשחק הלשוני 'בא-יצא'.

88. כך נרמז בפסוק 'היוצר יחד לבם'...! הר"ן בחידושו לדרך טז ע"א, ד"ה בר"ה – ובעקבותיו גם חידושי הרשב"ע, ד"ה ואדם דנדון בר"ה – כבר עמד על ההבדל בין הדין של הטבע, שבו 'כל אחד בזמנו נדון', לבין דינו של

1.5.1.3 משנה ג

מ"ג עוסקת במועדות, כמו מ"א ומ"ב, אך אין היא מאפיינת אותם, ואין היא עוסקת אלא בהשפעתם על תהליך קידוש החודש. כאן המפגש הראשון במסכת עם קידוש החודש, והוא נעשה דרך רשימה מורחבת של מועדי ישראל. גם בהמשך מתמקד הדיון בתהליך קידוש החודש וקביעת תאריכי המועדות. מ"ג עצמה מעמידתנו על הנקודות הבאות:

(1) אין עיתויו של ראש החודש ידוע מראש (להלן נראה שהוא תלוי בראיית המולד), אלא הוא נקבע על-ידי סמכות מרכזית – והיא השולחת את השלוחים לתפוצות ישראל. זאת בניגוד ללוחות אחרים אשר נהגו בעם ישראל בזמן בית שני, ועל-פיהם הן ראשי החודשים והן מועדי החגים חלים בזמנים קבועים מראש. בלוח הנוהג בעולמם של חז"ל, אין העם יודעים מה התאריך עד שישמעו מתי קידשו בית הדין את החודש.

(2) בחודש רגיל מסתיים תפקידו של בית הדין בקריאת ראש החודש, אך בחודש שיש בו מועד חייב בית הדין לדאוג שהידיעה על קידוש החודש תגיע לכל רחבי העם, על-מנת שיוכלו לשמור את המועד בתאריך הנכון. כך נותנת המשנה ביטוי לחשיבותו העליונה של מערך המועדות בלוח העברי. ברוב תחומי החיים מסוגל ציבור יהודי החי רחוק ממקום בית דין הגדול לנהל חיים תקינים בלי לדעת את התאריך המדויק⁸⁹, אך לקראת המועדות חייבים לעשות כל מאמץ לוודא שכל חלקי העם ישמרו על המועד בתאריך אחד⁹⁰.

(3) המועדות שעליהם חייבים בית הדין לשלוח את השלוחים כוללים את אלה שהופיעו במ"ב (שלוחי ניסן, אלול ותשרי), אבל גם מועדות נוספים: מועדים דרבנן (פורים וחנוכה), יום תענית (אב), וגם לפני החורבן⁹¹ – יום של קרבן שאיננו חג⁹² ואין הוא נוהג אלא אצל יחידים, ולא אצל הציבור הכולו⁹³ (פסח שני). אין הבחנה בין מועדים הקשורים לטבע ואלה הקשורים

האדם, הנדון ביום בעל חשיבות היסטורית – בריאת האדם (לשיטת רבי אליעזר) ומועד כפרה וסליחה (לשיטת רבי אליעזר ולשיטת רבי יהושע כאחד). ועיין לעיל הע' 52.

89. אחרי חורבן הבית, עשויים לעבור עד שלושה חודשים רצופים (אייר, סיון, תמוז) בלי שלוחים, ובהם הספק – ואולי הפער – הולך וגובר.

90. כמובן, גם השלוחים לא הגיעו לכל המקומות, ועל-כן היו מקומות ששמרו יומיים מחמת הספק. בכך יש יתרון לשיטת המשואות (פ"ב מ"ב), המגיעות לכל המקומות, עיין בבלי ביצה ד ע"ב.

91. לדעת הלבני (תשל"ה), עמ' שפג, 'וכשהיה ביהמ"ק קיים יוצאים על אייר... אינו שייך למ"ג אלא למ"ד, ע"ש. הדוחק בדבריו ניכר לעין וע"ע להלן, סוף הע' 94.

92. עיין פסחים צה ע"ב "לילה שאין מקודש לחג... ורש"י שם, ד"ה שאין.

93. אלא שמדברי הבבלי צה ע"ב, המנמק את אמירת ההלל בשעת הקרבת פסח שני בנימוק: "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן... ואין אומרים הלל" ניתן לכאורה להבין שגם פסח שני נשחט בטקס פומבי, ויש לעיין בדבר.

להיסטוריה, בין 'מועדי ה' למועדים שהונהגו בידי העם, ואפילו אין חובה שהמועד יהיה ציבורי. הצד השווה בכל התאריכים שבגינם חייבים בית הדין להודיע על קידוש החודש הוא רחב ביותר – כל תאריך שעם ישראל חוגגים או מתאבלים בו.⁹⁴

(4) ל'ראש השנה' בתשרי יש מעמד מיוחד, והשלוחים יוצאים עליו פעמיים, משום שהוא ממלא תפקיד כפול בלוח: מצד אחד הוא היום הראשון של חודש המכיל שני חגים מרכזיים נוספים ('על תשרי מפני תקנת המועדות') ומצד שני הוא חג בפני עצמו שיש לחגוג אותו בתאריך הנכון ('על אלול מפני ראש השנה'). יש לציין כי ההודעה על 'ראש השנה' שונה מההודעה לגבי שאר החגים. את שאר המועדות ניתן 'לתקן' באמצעות השלוחים, אשר יודיעו מתי בדיוק חל המועד; ההודעה על ראש השנה איננה קובעת באופן מדויק את זמן המועד, היא נועדה רק לצמצם את 'סטיית התקן' לגבי זמן ראש השנה משלושה ימים אפשריים – לשניים.⁹⁵ כאן מתחדש שאין השלוחים יוצאים רק 'לתקן את המועדות', אלא גם להקל על הציבור. יציאתם על חודש אלול יש בה לצמצם את חוסר-הוודאות לגבי זמן ראש השנה ולצמצם את ימי ביטול המלאכה המתחייבים מחוסר-ודאות זה.

מכאן מתברר טיב הזיקה ההדדית בין בית הדין לבין כלל הציבור בניהול הלוח על-פי קידוש החודש. מצד אחד, נשואים עיניהם של הציבור לבית הדין, שהרי כל העם מבקשים לשמור על המועדות הקבועים בלוח, ולשם כך הם תלויים במוצא פיהם של בית הדין. מאידך, מלווה הסמכות באחריות: בית דין, המחויבים בניהול התקין של הלוח, מחויבים גם לרווחתם הרוחנית והחומרית של הציבור החיים על-פי הלוח הזה.⁹⁶

94. יש לציין את הסימטריות של לוח השנה במ"ג: ששה חודשים 'מיוחדים' וששה 'רגילים'; מבין ששת החודשים המיוחדים - שלושה מועדים דאורייתא ושלושה מדרבנן, שלושה חודשים באביב-קיץ (ניסן-אלול) ושלושה חודשים בסתיו-חורף (תשרי-אדר). יש למשנה זו – כולל המשפט החותם בעניין זמן המקדש – 'מסגרת' ספרותית: הרשימה נפתחת בפסח וחותרת בפסח שני (ומכאן ראה נגד דברי הלבני [תשל"ה], שהובאו לעיל, הע' 91).

95. כך פירשו תד"ה ועל אלול (יח ע"א), תוי"ט, מלא"ש ותפא"י, וכן עולה מדברי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ג ה"ט (וע"ש בלחם משנה וע"ע שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' רז), ושלא כפירוש רש"י (יח ע"א, ד"ה על אלול), פירוש המשנה להרמב"ם, המאירי (עמ' 160) והרע"ב. ע"ע ריטב"א, עמ' קנח ואילך ובהערות שם, ובטורי אבן דף יח ע"א, ד"ה על אלול וד"ה מפני ר"ה. אף לפי הפירוש השני יש לומר שהיו בית דין שולחים שלוחים על-מנת להניח את דעתו של הציבור, אלא בחודש תשרי ולא בחודש אלול, וכפי שכותב המאירי שם: "ואפילו לא נתעבר אלול היו שולחין בתשרי כדי שלא יהא לבם נוקפם".

96. מעניין להשוות נקודה זו, העולה מניתוח המשנה, עם דברי הספרא והתלמוד. הספרא (אמור, פרק י ה"ה, ק ע"א) קובע שאין מקדשים את החודש 'מפני הצורך', ואילו הבבלי (כ ע"א) מביא שהיו מקדשים את החודש 'משום ירקיא' או 'משום מתיא'. כלומר, נחלקו חכמים אם קידוש החודש יכול להיקבע בהתאם לדאגת בית הדין לרווחת הציבור (ועיין דיון בסוגיה זו ופירושי הראשונים עליה אצל ברקוביץ [תשמ"א], עמ' 54-55). לפי

1.5.2 הזיקה הספרותית והרעיונית בין מ"א למ"ב – הבבואה הספרותית

שתי המשניות הללו מדגימות יפה את דרכו של עורך המשנה להביא משנה אגדית (מ"ב⁹⁷) ולחבר אותה לסביבתה ההלכתית על-ידי חיבורים ספרותיים וענייניים. במבט ראשון נראה כי משנה ב' מכילה חומר אגדי אשר נכנס לכאן 'אגב גררא', בשל הקשר האסוציאטיבי בין ארבעה ראשי שנה לארבעה פרקי דין, וכן בשל הופעת 'ראש השנה' בשתי הרשימות. ראשי השנה שונים ברובם מפרקי הדין, ואף שונים שני המונחים האלו מאוד זה מזה באופיים ובתפקידם. שניהם מתייחסים למחזור הזמן הקרוי 'שנה', אבל – (1) 'ראשי שנה' מגדירים את המחזור ומציבים את גבולותיו, ו'פרקי דין' מציינים במהלך המחזור נקודות בעלות תכונה מיוחדת. (2) 'ראשי שנה' נחוצים לניהול מסודר של משק וחברה: תיארוך של עסקאות ומסמכים, שיוכם של יבולי הארץ לשנות מעשר ושמיטה, ועוד; 'פרקי דין' מזמנים את האדם למעמד רוחני מיוחד.

שתי מערכות הזמן המתוארות בשתי המשניות נפגשות בצומת מרכזי אחד – האחד בתשרי, והוא הנקרא במ"ב "ראש השנה" סתם. בכך עוזרת מ"ב להבהיר נקודה חשובה אשר נראית מעורפלת במ"א: מבין ארבעת ראשי השנה, העיקרי הינו האחד בתשרי, והוא העומד במרכזה של מסכתנו⁹⁸. אמנם יש רמזים לכך כבר במשנה א'⁹⁹, הן בריבוי התחומים אשר לגביהם נחשב אחד בתשרי 'ראש השנה'¹⁰⁰ והן בכך שאחד בתשרי הוא ראש השנה ל'שנים'¹⁰¹. מכל מקום משנה ב' מבליטה נקודה זו, ואף מעמידתנו על חשיבותו של האחד בתשרי – רק יום זה הוא גם ראש השנה וגם פרק דין¹⁰², והוא אף העיקרי מבין ראשי השנה ופרקי הדין כאחד¹⁰³.

דברינו, הדאגה לרווחת הציבור מתייחסת לחובה להודיע על קידוש החודש, ולא לקידוש החודש עצמו. ע"ע להלן, 5.4.1.1 והע' 99 שם.

97. פרנקל (תשנ"ז), עמ' 34-35, מביא את מ"א ומ"ב כדוגמה להבחנה בין משנה הלכתית לאגדית, ועיין שם, עמ' 237. וע"ע להלן, 3.1 ובדברי פרנקל (תשנ"א) שהובאו שם.

98. השווה אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364.

99. על-כן לא נראים דברי תבורי (תשנ"ה), עמ' 217, שהאחד בתשרי נקרא 'ראש השנה' סתם משום שהוא גם יום דין כללי. הנכון הוא שהאחד בתשרי הוא גם ראש השנה העיקרי וגם יום הדין הכללי.

100. חמישה תחומים, לעומת שני תחומים באחד בניסן ותחום אחד לכל אחד משני ראשי השנה הנוספים. זאת בניגוד למקבילות במכילתא ובתוספתא, שם מורחבת הרשימה של ניסן, ולפי דעת רבי נתן ורבי יצחק (בתוספתא 'ש אומרים') מגיעה אף רשימה זו לחמישה פריטים. ייתכן כי עורך משנתנו השמיט בכוונה פריטים השייכים לאחד בניסן על-מנת להצביע על מרכזיותו של האחד בתשרי.

101. לפירוש קביעה זו, עיין בבלי ח ע"א וירושלמי פ"א ה"ב, נו ע"ד, ועיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364, 368. ניסן הוא, בראש ובראשונה, ראש השנה לחודשים, כפי שציין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364. עוד יש להוסיף שלגבי ניסן ותשרי אין מחלוקות בין התנאים, מה שאין כן באלול ובשבט, וכפי שציין ברויאר (תשמ"ו), עמ' 492.

102. מפיסקה אחת בבבלי (מגילה לא ע"ב) עולה שפרקי דין וראשי שנה חד הם, וכך נאמר שם: "עצרת נמי ראש השנה היא, דתנן: ובעצרת על-פירות האילן." אך אין רעיון זה תואם את מה שעולה ממשנתנו, כפי שציין כבר

המשנה אף רומזת כי יש קשר בין שני הממדים של האחד בתשרי, שהרי מ"ב תולה את דין האדם בראש השנה בכך שהוא יום בריאת האדם: "היצר יחד לבם (= בריאת האדם), המבין אל כל מעשיהם (= דין)"¹⁰⁴.

די בְּמָה שְׁנָאמַר עַד כֹּה לְהַסְבִּיר אֶת הַסְמַכְתָּהּ שֶׁל מ"ב לַמ"א, אֵךְ מִסְתַּבֵּר שִׁישׁ מִמֵּד נֹוסֵף לְסַמִּיכוֹת שְׁתֵּי הַמְשָׁנִיּוֹת. כִּבֵּר הָעֵמִידָנוּ י' זְקוּבָן' עַל קִיּוּמָה בְּמִקְרָא שֶׁל תּוֹפְעַת ה'בְּבוֹאָה' הַסְפְּרוֹתִית (= תְּקוּבוֹלַת מֵהוֹפְכֵת)¹⁰⁵, וְנִיתֵן לְזֵהוּת תּוֹפְעָה זֶה גַם בְּזִיקָה בֵּין מ"א לַמ"ב. בְּרִשִׁימַת אַרְבַּעַת רֵאשֵׁי הַשָּׁנָה, עוֹמֵד נִיסָן לְבַד, כְּרֵאשׁ שָׁנָה אֲנוּשִׁי-הִיסְטוֹרִי, מוֹל שְׁלוּשָׁה רֵאשֵׁי שָׁנָה טְבַעִיִּים-חֻקְלָאִיִּים, וּבְרֵאשֵׁם הָאֶחָד בְּתִשְׂרִי. בְּרִשִׁימַת אַרְבַּעַת פְּרָקֵי הַדִּין מֵתֵהֶפֶת הַתְּמוּנָה, וְשֵׁם עוֹמֵד 'רֵאשׁ הַשָּׁנָה' בְּתִשְׂרִי לְבַד, כְּפֶרֶק דִּין אֲנוּשִׁי, מוֹל שְׁלוּשָׁה פְּרָקֵי דִין חֻקְלָאִיִּים, וּבְרֵאשֵׁם חֵג הַפְּסַח. הַתְּבִנִית שֶׁל 'שְׁלוּשָׁה מוֹל אֶחָד' בְּשְׁתֵּי הַמְשָׁנִיּוֹת מֵתֵאִימָה לְתְּבִנִית שֶׁל 'שְׁלוּשָׁה וְאַרְבַּעָה' הַרוּחַח בְּמְשָׁנִיּוֹת, כִּפִּי שְׁצִיין ר"א גוֹלְדֵּבֶרֶג¹⁰⁶. בְּשְׁתֵּי הַמְשָׁנִיּוֹת מֵתְחַלְפִּים נִיסָן וְתִשְׂרִי, מִבְּחִינַת מַעֲמָדִים בְּתוֹךְ רִשִׁימַת אַרְבַּעַת הַזְּמַנִּים וְגַם מִבְּחִינַת הַתִּיחֻסוֹתֵם לְתַחֲוִמֵי הַטְּבַע וְהָאָדָם. נוֹכַל לְשַׁרְטֹט אֶת הַמַּעֲרָכוֹת שֶׁל רֵאשֵׁי הַשָּׁנָה וְשֶׁל פְּרָקֵי הַדִּין בְּצוּרָה כַּזֹּאת:

מ"ב	מ"א
פסח + 2 = טבע	תשרי + 2 = טבע
ראש השנה = אדם/היסטוריה	ניסן = אדם/היסטוריה

שְׁתֵּי הַמְשָׁנִיּוֹת מַעֲמִידוֹת אֶת הָאָדָם מוֹל הַטְּבַע. הָאָדָם קוֹבֵעַ אֶת עֵתוֹתָיו בִּיחַס לְאִירוּעַ אֶחָד מִיּוֹחַד שִׁישׁ בּוֹ מְשׁוּם נִקּוּדַת פְּתִיחָה: הָאָדָם נִדוֹן בִּיחַס לְשַׁעַת בְּרִיאָתוֹ, יִשְׂרָאֵל מוֹנִים אֶת שְׁנוֹתֵיהֶם בִּיחַס לְשַׁעַת גְּאוּלְתָּם מִמְצָרִים. בְּטְבַע קִיּוּמֵם תְּחוּמִים שׁוֹנִים, וְהַזְּמַן הַקּוֹבֵעַ לְגַבֵּי כָל תְּחוּם תּוֹאֵם אֶת לוּחַ הַזְּמַנִּים הַטְּבַעִי שֶׁלוֹ: רֵאשֵׁי שָׁנָה מֵתְחַלְקִים לְפִי עֲנָפֵי חֻקְלָאוֹת¹⁰⁷ – תְּבוּאָה

נָאָה (תְּשַׁנ"ח), עַמ' 180, הַע' 59. וְשֵׁמָּה לֹא נִאֲמָרוּ שֵׁם הַדְּבָרִים אֲלָא בְּהַקְשֵׁר הַסְּפִצִּי שֶׁל קְרִיאַת בְּרֻכּוֹת וְקַלְלוֹת לְפָנֵי 'רֵאשׁ הַשָּׁנָה'.

103. מַעֲמָדוֹ שֶׁל רֵאשׁ הַשָּׁנָה כִּיּוֹם הַדִּין הָעִיקָרִי עוֹלָה בְּבִרְוֹר מְנִיסוּחַ מ"ב, וְכִבֵּר עֵמֵד עַל נִקּוּדָה זֶה וְנִדְרָקֵם (2000 [2]), עַמ' 791.

104. עֵיין לְעִיל, הַע' 18.

105. עֵיין הַגְּדֵרָה שֶׁל הַתּוֹפְעָה בְּסִיפּוֹרַת הַמִּקְרָאִית אֲצֵל זְקוּבָן' (תְּשַׁנ"ה), עַמ' 13: "הַבְּבוּאָה מֵהַפְּכַת אֶת קוּוֵי תּוֹאֵרוֹ שֶׁל סִיפּוֹר הַמִּקּוֹר".

106. גוֹלְדֵּבֶרֶג (תְּשַׁל"ו), עַמ' 235 וְהַע' 2 שֵׁם.

107. קְבִיעַת רֵאשׁ הַשָּׁנָה לְשִׁמִּיטִין וְלִיּוֹבְלִים בְּאֶחָד בְּתִשְׂרִי מִלְּמַדַּת שֶׁהַשָּׁנָה הַחֻקְלָאִית הָעִיקָרִית מֵתְחִילָה בְּתִשְׂרִי, וְהַעֲנָפִים הַקְּשׁוּרִים לְשֵׁאֵר הַחֻדוּשִׁים הֵם עֲנָפִים מְשָׁנִיִּים.

וירקות (תשרי), פרות האילן (שבט) ובהמה (אלול/תשרי)¹⁰⁸; פרקי דין מתחלקים לפי העניינים הנדונים – תבואה, פרות האילן וגשמים¹⁰⁹. העמדת שתי המשניות ביחד מבליטה ביתר שאת את ההבדל בין מערכות הזמן האנושיות למערכות הזמן הטבעיות.

ברם נראה כי החיבור הבבואתי בין שתי המשניות רומז לדבר נוסף. כבר עמדנו על נקודת המפגש בין שתי המשניות, בראש השנה של אחד בתשרי. היחס הבבואתי בין שתי המשניות מעלה את המחשבה, שמא אין זה מקרה שפרקי הדין וראשי השנה נפגשים דווקא בנקודה הזאת. היום שהוא ראש ועיקרי ל'ראשי השנה' הטבעיים הינו גם ראש וראשון לפרקי הדין¹¹⁰, שכן בו נדון האדם עצמו. בעיצומה של השנה החקלאית קיימים פרקי דין, וכל אחד מהם מתייחס לאותו עניין חקלאי התלוי ועומד באותו הרגע¹¹¹. בסיום של השנה החקלאית ולקראת פתיחתה של שנה חקלאית חדשה עומד האדם לדין על כל מפעלו בשנה היוצאת. כאן נדון האדם עצמו, בלי התייחסות לתופעה חקלאית מסוימת. עיתוי זה מתאים גם מבחינת הנדון עצמו, שהרי במשך השנה האדם טרוד בעיסוקי פרנסתו, ורק בתום השנה החקלאית הוא מתפנה להתבונן באופן מעמיק בעצמו, במעשיו, ביחס בינו לבוראו ובמשמעות מפעלו. קביעת דינו של האדם בנקודת המעבר בין שנה חקלאית אחת לשנייה מאפשרת לדין לשפוט את האדם ביחס למפעל שלם ומאפשרת לנדון להיערך כראוי ליום הדין ("לעבור" לפני בוראו).

108. לפי ר' יוחנן בבבלי ח ע"א, גם ר' אלעזר ור"ש מסכימים שיש שלושה ענפי חקלאות, והעובדה שראש השנה לתבואה ולירקות חל בזמן אחד עם ראש השנה למעשר בהמה נעוצה בקונוונקטורה המקרית שתאריך אחד מתאים לשני הענפים. לדעת רבא, ר' אלעזר ור"ש סוברים כי אין לקיים תאריך נפרד למעשה בהמה, משום שדרשו מן המילים 'עשר תעשר' כי יש לצרף את מעשר בהמה ומעשר דגן לתאריך אחד, למרות שעל-פי הטבע היה ראוי להפריד ביניהם, והשווה ירושלמי נו ע"ד.

109. מכיוון שקיימת התאמה בין שלושה מתחומי ראש השנה לשלושה מתחומי הדין (אדם, תבואה, פרות האילן), יש מקום להרהר מדוע התחום הרביעי שונה בשתי המשניות. נראה כי בכל משנה נבחר עניין הראוי לה. מ"א דנה בחובותיו של האדם – מעשרות, שמיטה וכ"ב – ואלה קיימות לגבי בהמה, אך לא לגבי הגשם. מ"ב עוסקת בדין, ובחברה חקלאית אין ענף גידול הבהמות מרכזי מספיק כדי שהאדם יידון לגביו בנפרד.

110. השווה ונדרקם (2000 [2]), עמ' 791.

111. אוצרות הטבע 'נדונים' בה בשעה שהם אגורים באוצרו של הקב"ה ומוכנים להינתן לרשותו של האדם: התבואה ופרות האילן, שעה שהם קרובים לסוף הבשלתם ועומדים להיאסף, והגשם – סמוך לפני עונת הגשמים. האדם, לעומת זאת, נדון בתאריך יצירתו. כבר עמד המאירי על הנקודה הזאת, וז"ל (עמ' 155): "... וכשנתבשל דעתו של אדם לקצור ונגזר עליה אי זה מקרה יארע לה קודם שתקצר, וכל זה להעיר האדם שאף על מה שהוא סבור שהוא בידו קשי מעשיו מונעו הימנו". וכן עיין בחידושי רשב"ץ, המוכיח מלשון (התוספתא ו)הברייתא בגמרא, 'שהוא פרק שעורין/אילן' – "דאינו נדון באותו פרק אלא מי שהגיע פרקו", והשווה מה שהביא בשמו ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1024, שורה 42-43.

ניתן להסביר את המפגש בין תחילת השנה החקלאית לפרק הדין האנושי גם מהכיוון ההפוך: פתיחתה של שנת הטבע תלויה בדינו של האדם. האדם הוא נזר הבריאה, ועל-כן הזרימה התקינה של מעגלי הזמן הטבעיים כפופה לדינו של האדם¹¹².

1.5.3. משנה ג – משנת מעבר

משנה זו, המתחברת מבחינה לשונית-ספרותית הן ליחידה I והן ליחידה II, איננה שייכת באופן מלא אף לא לאחת מהיחידות. מבחינת הנושא, קידוש החודש, לכאורה היה נכון לשייך אותה ליחידה II. ברם אין היא מהווה חלק אורגני מיחידה II, ולא רק משום שאין היא מתחברת אליה מבחינה כרונולוגית. יחידה II עוסקת – עם חלק גדול מפ"ב – ב'תקנת המועדות', ואילו מ"ג עוסקת במועדות במובן רחב יותר. ה'מועדות' של יחידה II הן 'מועדי ה', והכורח לחלל שבת נעוץ בחובה שהתורה הטילה על עם ישראל לקדש את מועדי ה' במועדם, כפי שמתפרש בסוף מ"ט. במ"ג 'מועדי ה' כלולים בתוך רשימה של מועדות מסוגים שונים, וכולם מחייבים את הציבור להמתין למוצא פיהם של בית הדין ועל-כן מחייבים גם את בית הדין לשלוח שלוחים.

מ"ג היא דוגמה מובהקת ל'משנת מעבר' – משנה אשר איננה שייכת באופן אורגני, לא ליחידה I ולא ליחידה II, והיא שובצה בין שתי היחידות על-מנת לחבר ביניהן. נמחיש את התופעה בדוגמה נוספת¹¹³: קידושין פ"א מ"ו איננה שייכת באופן אורגני, לא ל'פרק הקניינים' (מ"א-מ"ה), שהרי איננה פותחת בנוסחה 'א נקנה...' ולא ל'פרק המצוות' (מ"ז-מ"י), שהרי איננה עוסקת בענייני מצוות. היא צורפה ל'פרק הקניינים' (מפני שהיא עוסקת בענייני קניין), אך

112. דוגמה בולטת לרעיון הזה היא המבול, אשר בו הושבתו 'זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה' (בראשית ח', כב) בגין גזר הדין החמור שנגזר על האדם. יש לציין בהקשר זה כי המקורות מעידים על זיקה בין נח והמבול לדין של ראש השנה. הזיקה הזאת בולטת במיוחד בספרות החיצונית, ועיין ספר היובלים ו', כג ואילך; י"ב, יז (עיין הוניג [1967], עמ' 325, הע' 45). גם המסורת החז"לית שומרת מקורות המעידים על זיקה כזו, ועיין בתפילת זיכרונות המסורתית: "וגם את נח באהבה זכרת... ויזכר אלקים את נח...". גולינקין (תשמ"ח), עמ' 33, דוחה את הקשר שרואים סניית (1947), עמ' 189-190, בין המסורות של ספר היובלים ושל תפילת זיכרונות, בטענה "אולם לפי שיטתו היינו צריכים לומר 'זיכרונות' גם בראשון לחודש הראשון הרביעי והעשירי (השווה הוניג [1967], עמ' 325). ולכן נראה שיש כאן צירוף מקרים ולא יותר". ואין דבריו נראים: בראשית ח', א הוא פסוק הזיכרון הראשון במקרא, ואך טבעי הדבר שהוא ימלא תפקיד מרכזי בנוגע ל'יום הזיכרון' של חז"ל כמו שהוא ממלא בארבעת ימי הזיכרון של ספר היובלים, על-אף ההבדלים הקיימים לגבי שאר ראשי התקופות של ספר היובלים שאין להם משמעות בלוח של חז"ל. על זמן חיבורה של תפילת 'זיכרונות' המופרת עיין אצל גולינקין (תשמ"ח), עמ' 31-40, ועיין להלן 4.4.2.2, הע' 212.

מר דוד ליברמן העירני על ביטוי נוסף לתלותו של מחזור הטבע באדם: עיין בראשית ב', ה, ובמיוחד לפי דרשת הבבלי חולין ס ע"ב, ועיין רש"י על הפסוק בתורה.

פותחת בלשון 'כל...'; המאפיינת את 'פרק המצוות', ובכך משמשת מעבר בין שתי היחידות המרכיבות את קידושין פ"א.

תפקידה של מ"ג כמשנת מעבר בפרקנו יובלט ויובהר יותר על-ידי השוואה בין רעיונותיה ומגמותיה שלה לרעיונותיה ומגמותיה של מ"ד. על-אף הדמיון החיצוני הרב בין שתי המשניות, שונות הן מבחינת עניינן:

(1) מ"ג מתארת תנועה צנטריפוגלית, מבית הדין החוצה, כלפי תפוצות ישראל; מ"ד מתארת תנועה צנטריפיטלית, מהציבור פנימה, כלפי בית הדין. הבדל זה מבטא שוני עקרוני בין שתי המשניות: מ"ג עוסקת בחובת בית הדין כלפי הציבור, ואילו מ"ד עוסקת בחובת הציבור להשתתף בתהליך המנוהל על-ידי בית הדין.

(2) מ"ד, כמו כל יחידה II, עוסקת בתהליך קידוש החודש עצמו, ו'תקנת המועדות' היא פרט המשפיע באופן מהותי על קידוש החודש: בחודש שיש בו 'תקנת המועדות' מתקדש החודש בזמנו גם אם המולד נראה בשבת. מ"ג איננה מתארת שינוי בתהליך קידוש החודש, אלא 'נספח' אליו¹¹⁴: החובה בחודשים מסוימים להודיע לציבור מתי קידשו את החודש. לשון אחרת: מ"ד מתמקדת בחובה לנהל את הלוח באופן תקין, ואילו מ"ג מתמקדת בחובה להנהיג את הציבור בהתאם ללוח שנקבע.

השוואה זו מבהירה היטב מדוע מ"ד פותחת את יחידה II, ואילו מ"ג ניצבת מחוץ ליחידה II¹¹⁵, ומשמשת מעבר בין שתי היחידות. מ"ג לא נועדה לתאר את תהליך קידוש החודש, אלא לשמש מבוא לתיאור התהליך. לפני שהמשנה ניגשת לתיאור התהליך, היא מבקשת להראות עד כמה קידוש החודש הוא עניין מרכזי בחיי היהודים בכל מושבותיהם. הצגת 'לוח השנה' של מ"ג מלמדת שמחצית החודשים – ולפני החורבן אף יותר ממחציתם – מצריכים שליחי קידוש החודש לכל רחבי העם, ורעיון זה משמש מבוא נאות לרעיון המרכזי של יחידה II: החשיבות העילאית של קידוש החודש, המתבטאת בחובה המוטלת על כל עד פוטנציאלי להתאמץ להגיע לבית הדין. המשנה מדגישה את הצורך בהגעתם של העדים, אפילו בשבת, בשני החודשים אשר

113. עיין דוגמאות נוספות לתופעת 'משנת מעבר' להלן 5.1.3 ובנספח ג.

114. שתי הוכחות שאין שליחת השלוחים חלק מתהליך קידוש החודש, אלא נספח אליו: (1) אין שליחת השלוחים דוחה שבת (והשווה דיון בטעם הדבר אצל הרשב"א בחידושיו, עמ' 100 ואילך, ועיין ספרות הרשומה בהע' 1094 שם); (2) תיאור תהליך קידוש החודש מסתיים עם אמירת 'מקודש מקודש' (פ"ב מ"ז) – כל ההתייחסויות לשליחת שלוחים (ולמשואות) מופיעות במשניות החורגות מהסדר הענייני (מ"ג, פ"ב מ"ב-מ"ד).

115. אם נכונה הצעתנו שהמילים 'בא/יצא' משמשות תפקיד מרכזי בעיצוב פ"א (לעיל, סוף הע' 87), הרי שמ"ג מתחברת מבחינה ספרותית ליחידה II כולה, ולא רק למ"ג. תכונה אופיינית של משנת מעבר היא שהיא מתחברת מבחינה ספרותית ליחידה I וליחידה II כאחד.

בהם חלים המועדות החשובים ביותר. אך מסתבר שהמשנה מייחסת חשיבות מרובה להגעת העדים לבית הדין גם בחודשים אחרים, ולא רק בזמן המקדש. כך עולה מפ"ב מ"ה ופ"ב סמ"ו ("בשביל שיהו רגילים לבוא")¹¹⁶, ובדומה לכך בפ"א סמ"ו¹¹⁷.

ההופעה הכפולה של ראש השנה במ"ג מבליטה יפה את תפקידה הכפול של משנת המעבר, לסיים את יחידה I ולשמש הקדמה ליחידה II. השלוחים יוצאים על אלול, משום שראש השנה הוא אחד מ'מועדי ה' ;' השלוחים יוצאים על תשרי, משום שראש השנה הוא ראש חודש של חודש אשר בו חלים 'מועדי ה' ' נוספים. בתור מועד בפני עצמו, ראש השנה מופיע במ"ג כסיום של יחידה I, אשר ציינה את המועד הזה בכל אחת משלוש משניותיה; בתור ראש חודש של חודש תשרי, ראש השנה מופיע במ"ג כהקדמה ליחידה II, העוסקת בקידוש החודשים אשר בהם חלים המועדות.

לסיכום: יחידה I מתארת את הלוח של עם ישראל על-פי שלוש זוויות ראייה שונות – ארבעה ראשי שנה, ארבעה פרקי דין וששה/שבעה חודשים שיש בהם מועדות¹¹⁸. בכל אחד מתיאורי הלוח האלה, בולטת חשיבותו של 'ראש השנה' סתם, הוא האחד בתשרי, וליד תאריך זה ניכרת חשיבותו של חודש ניסן. יחידה II מתארת כיצד עם ישראל דואג לתקינותו של הלוח, בדגש מיוחד על החודשים ניסן ותשרי. שתי היחידות מתחברות באמצעות שתי משניות דומות: הראשונה מתארת את לוח השנה על כל מועדיו ומדגישה את חשיבותו ואחריותו של בית הדין המרכזי לקיום המועדות בזמנם בכל תפוצות ישראל; השנייה מטעימה את חובתם המוחלטת של העדים להגיע לבית הדין בזמן, ובמיוחד בחודשים ניסן ותשרי, אשר בהם נקבעים בבית הדין המועדות העיקריים, מועדי ה'.

116. פ"ב מ"ה אמנם מופיעה עדיין בקובץ המשניות העוסקות בחילול שבת ע"י העדים, אשר מסתיים בתקנת ר"ג שיש לעדים אלפיים אמה לכל רוח (כדברי אפשטיין, מלס"ת, ריש עמ' 366. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 397, 995, קובע כי מ"ה שייכת לקובץ נפרד [מ"א, מ"ב-מ"ד, מ"ה, פ"ד מ"ג-מ"ד], העוסק בתקנות בעניין קידוש החודש, אך אין בדבריו התייחסות לרישא של מ"ה, וכל דבריו כאן קשורים לסיפא). עם זאת נראה כי ביסודה רמ"ה נשנתה ללא כל קשר לקידוש החודש בשבת, אלא יש כאן תיאור כללי של מקום הגעתם וחקירתם של העדים, אשר שובץ בתוך קובץ 'חילול שבת' משום שהוא קשור לתקנת ר"ג. משום כך גם נעדיף – כמו המאירי והתול"ט - את הסבר השם 'בית יעזק' בבבלי כלישנא מעליא (משום 'יעזקה ויסקלהו', ישעיהו ה', ב) על פני ההסבר כלישנא דצערא (משום 'והוא אסור באזיקים'). בהמשך לקו חשיבה זה גם נניח כי העדים התקבצו ל'בית יעזק' גם בימי חול, ולא רק בשבת, ובניגוד לדבריו של ר"י אריאל (להלן, 3.5.5, הע' 174).

117. לפי המאירי, מ"ו עוסקת בעדים שבאו בשבת, ומכאן שמדובר בחודש ניסן או בחודש תשרי (שהרי משנה זו נשנתה אחרי החורבן), אך יש אחרונים שחלקו על קביעה זו, ועיין לעיל, הע' 1. מכל מקום אין חובה להניח ש'נמצאת מכשילן לעתיד לבא' מתייחס דווקא לחודשי ניסן ותשרי. אולי נסביר את חוסר-הבהירות במ"ו-מ"ז, אם עוסקים בעדי החודש שבאו בשבת או בחול, במגמת המשנה להשתמש בדין חילול שבת בידי העדים כסמל לחובת עדים להעיד גם בחודשים רגילים. ע"ע להלן 1.6.

על-ידי יחידת מעבר זה בין יחידה I ליחידה II רומזת המשנה לשני רעיונות: (א) חשיבותה העיקרית של קידוש החודש נעוצה בכך שתהליך זה הוא הקובע את העיתוי של 'מועדי ה', שבהם מתקיימים פרקי הדין; (ב) כל הרעיונות והערכים הקשורים ללוח העברי תלויים בקיום ערוצי תקשורת טובים בין המרכז הרוחני לבין היהודי הפשוט המתגורר במרחק רב מבית הדין. בנקודה (א) חופף קו החשיבה המשתמע מעריכת המשנה את קו החשיבה שעלה מעריכת התוספתא. בנקודה (ב) צועדת המשנה צעד נוסף, שלא נרמז בצורת העריכה שבתוספתא.

1.6. משמעות עריכתה הספרותית של המשנה – חלק ב

תבניתה הספרותית של יחידה II נקבעה בעיקר על-ידי מסגרתה הספרותית:

על שני חדשים מחללים את השבת... מתקנים את המועדות (מ"ד)
... שעל מהלך לילה ויום מחללים את השבת... אשר תקראו אותם במועד (מ"ט)

הפסוק '... במועד' במ"ט הינו המקור להלכה שתיקון המועדות במ"ד מחייב חילול שבת. גם מ"ה מציינת במפורש שהיא עוסקת בחילול שבת על-ידי העדים. לגבי מ"ו-מ"ז, בין אם נשנו מעיקרן בעניין עדות החודש בשבת¹¹⁹ בין אם נשנו בלי כל קשר לשבת¹²⁰, ברור שהן מצטרפות למ"ה, כדי ליצור יחידה ספרותית אחת, הן מבחינת מקומן, הן מבחינת עיצובן הספרותי. מ"ז, כמו מ"ה, פותחת בהצגת מקרה תיאורטי אשר בו, לכאורה, אין עדותו של העד עתידה להועיל לקידוש החודש, ובשתי המשניות מוביל מקרה זה למחלוקת תנאים¹²¹; מ"ז₂, כמו מ"ו, ממשיכה

118. אולי ניתן לראות כאן סולם יורד של גודל יחידת הזמן: שנה – פרק – חודש. זאת בהנחה שה'פרק' הינו עונה של השנה, ולא יום מסוים או חג מסוים – הדין של ה'פרק' מתבצע בימים מסוימים השייכים לאותו פרק.

119. אפשר להסביר את השמטת המילה 'שבת' משתי המשניות בכך שמשניות אלו נשנו מעיקרן עם מ"ה, ולכן פרט זה היה מובן מאליה מתוך ההקשר. כך הוא בוודאי ברישא של מ"ט, שוודאי נשנתה לעניין שבת.

120. עיין במקורות שהובאו לעיל בהע' 11, וטיעונים רבים לכאן ולכאן הובאו בשו"ת יעבץ, ח"א, קל"א-קל"ב. אם נבין את המשניות, על-פי הקשרן, כעוסקות בהיתר לחלל את השבת, אזי ברורה עמדת ר"ע. המעמידים את המשניות האלו בימי חול הציעו שר"ע חשש משום טרחת בית הדין. רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 77, מציע שמחלוקת ר"ע ור"ג מצביעה על "מתח בין שני מרכזים - יבנה ולוד", ע"ש, והשווה בשו"ת יעבץ, שם, שנתלבט בשאלה מדוע ציינה המשנה כאן את שם המקום.

121. יש הבדל בין המחלוקת במ"ה למחלוקת במ"ז, שהרי במ"ה נוגעת המחלוקת בשאלה, אם העד רשאי לחלל את השבת, ואילו במ"ז נוגעת המחלוקת רק בטעם הדבר: האם ילך העד השני משום שגם הוא כשר לעדות (ר"ש) או משום 'שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר' (ת"ק)? מכל מקום, הן במ"ז והן במ"ה-מ"ו, המעשה ממשיך את הדיון בעניין הקשור למחלוקת התנאים. מ"ה ומ"ו דנות בנושאים קרובים, אם כי לא זהים, שהרי במ"ה אין ידוע בבירור שיש עדים נוספים, אלא שהמציאות של 'נראה בעליל' יוצרת כמעט-ודאות

את הדיון באותו הנושא באמצעות סיפור מעשה. שני המעשים אף דומים בכך שעדים מסוימים 'נפסלו'¹²² בידי בית דין 'נמוך', ואילו בית הדין הגדול 'הפך'¹²³ את החלטת בית הדין הראשון. נמחיש את התקבולת באמצעות התרשים הבא:

מ"ה נראה בעליל – מחלוקת תנאים

מ"ו מעשה – פסילה בידי חכם – הפיכת ההחלטה בידי הנשיא

מ"ז אב ובנו ראו – מחלוקת תנאים

מעשה – פסילה בידי ב"ד – הפיכת ההחלטה בידי ב"ד הגדול

תקבולת זו מוכיחה שהעורך מציג את כל שלוש המשניות כיחידה ספרותית אחת. יחידה זו עוסקת בגבולות ההיתר שניתן לעדי החודש לחלל את השבת – האם על העד לחלל את השבת גם כאשר נראה בבירור כי לא יתרום מאומה לקידוש החודש?

התקבולת הזאת גם מסמנת את חלוקתה של היחידה לשני חלקי-משנה: מ"ה-מ"ו, מ"ז. בשני החלקים המעשה אינו בא רק להמחיש את הנושא שנדון במשנה הקודמת¹²⁴, אלא גם להוסיף עליו ממד חדש – מעורבותו של בית דין 'נמוך'. בפתיחות של שני חלקי המשנה מחלוקת התנאים מתייחסת לעדים עצמם, אך בשני המעשים עובר הדיון לזירה של בתי הדין, ובשניהם מתוארת מחלוקת שהתעוררה בין בית דין נמוך¹²⁵ לבית דין הגדול. נמצינו למדים

שימצאו עדים נוספים בתוך התחום מאזור בית הדין. (עם זה, הבבלי מנחות סד ע"א מניח שגם במ"ה נחלקו התנאים מסביב לשאלה אם מחללים את השבת מתוך חשש של 'נמצאת אתה מכשילן לעתיד לבא', ועיין אצל מלמד [תש"ך], עמ' 100). במ"ז נחלקו הכהנים עם בית הדין בשאלה אם אב ובנו יכולים להעיד ביחד, כמו שנחלקו התנאים במ"ז, ועיין מלמד (שם), עמ' 101 (הכהנים נחלקו גם לגבי שאלה נוספת – כשרותו של עבד משוחרר).

122. במ"ו 'נפסלו' מלהמשיך בדרכם, אף-על-פי שעדים כשרים הם.

123. ר"ג אינו מבטל את החלטת ר"ע, אך הוא מודיע לו שהוא טעה. כמובן, עד שר"ג שלח לו הודעה זו, כבר עבר זמן מה, וכבר אי אפשר היה להביא את העדים ש'נפסלו', בניגוד למ"ז, אשר שם גם העד שנפסל המשיך בדרכו עד שקיבלוהו בית הדין הגדול, ועיין דברי אלבק בהשלמותיו, עמ' 487. הבדל נוסף בין מ"ז למ"ו הוא שבמ"ז בית הדין הגדול לא רק מכשיר עד שנפסל בידי בית הדין של כהנים, אלא גם פוסל עד שנתקבל על-ידי הכהנים, ועיין על כך להלן.

124. ועיין מלמד (תשמ"ו), עמ' 101-100.

125. פרנקל (תרי"ט), עמ' 63, טרופר (1972-1973) והז"ר (1997), עמ' 483, מפרשים ש'כהנים' במשנתנו היינו בית דין של כהנים, וכך נראה, למרות דבריו של קורצטג (תשל"ה), עמ' 191, המדייק מלשון המשנה שאין מדובר בבית דין של כהנים, שהרי המילים 'בית דין' אינן מופיעות כאן, ובניגוד למקומות אחרים (המנויים שם, עמ' 190, הע' 1). נראה לי כי המילים 'בית דין' הושמטו בגלל מגמת המשנה להבליט את סמכותו של בית דין אחד ויחיד, ומסיבה זו עצמה יחסה המשנה את עיכוב העדים בלוד לר"ע, ולא לר"ע ובית דינו, ובדומה לכך ר' יוחנן בן נורי בפ"ב מ"ח.

שלא הגיעו העדים לבית דין הגדול בירושלים¹²⁶ או ביבנה, עד שעברו מסנת של בתי דין 'נמוכים'¹²⁷, בדומה לתהליך המתואר בסוטה פ"א מ"ג-מ"ד. גם במ"ט ופ"ב מ"א מסתבר שמי ששולח עם העד את החמור והמזון, את אמצעי ההגנה ואת עדי האופי, הינו בית הדין המקומי, אחרי שכבר וידא שיש ממש בעדותו. הליכת העדים איננה עניין פרטי, אלא טקס רב-רושם, המצריך מעורבותם של גורמים נוספים בחברה¹²⁸.

נראה לי ששני המעשים מצביעים על מגמה רעיונית דומה, הקשורה להבדל בין בית הדין הנמוך לבית הדין הגדול. בשני המקרים בית הדין הגדול הוא זה שמרחיב את מעגל העדים, בעוד בית הדין הנמוך מבקש לצמצמו. במ"ו ר"ג מעלה במפורש את הטיעון שיש לעודד עדים פוטנציאליים לבוא בעתיד¹²⁹. במ"ז אין נקודה זו עולה במפורש, אך היא מסתתרת מאחורי המחלוקת בין כוהנים לבי"ד בעניין פסולי העדות. פסילת הכוהנים את העבד המשוחרר ונכונותם לקבל את עדותו של הבן משקפות גישה האופיינית לכוהנים¹³⁰, ועל-פיה הכול תלוי

126. יש לייחס את המעשה בטובייה הרופא לזמן הבית, כדברי הימן (תשמ"ז), עמ' 524, ושלא כדברי שוורץ (1990), עמ' 106 והע' 190 שם, והז'ר (1997), עמ' 483. דברי שוורץ, שם, כאילו אלון (תשכ"ז), א, עמ' 257, מייחס את המעשה לתקופת יבנה אינם נכונים, שכן המעיין בדברי אלון יוכיח כי הוא מדבר על כוחם של הכוהנים סמוך לחורבן הבית, ובעיקר לפניו. תמוהה גם טענתו של שוורץ כאילו קיום בית הדין של כוהנים לפני החורבן נסתר על-ידי הברייתא בסנהדרין יא ע"ב.

127. עיין השלמותיו של אלבק למ"ז. בן-שלום (תשנ"ד), עמ' 67, הע' 59, מבקר את אלבק בטענה כי "גישתו נראית הרמוניסטית", ולדעתו "קיום שני מוסדות חופפים ומקבילים מעידים בדרך-כלל על תחרות ועל מאבק בין כוחות ואינטרסים מנוגדים". גם אם היה מאבק בין שני המוסדות, כדברי בן-שלום וכדברי ס' שוורץ (הובא על-ידי הז'ר [1997], עמ' 483-484), עדיין התמונה העולה מהמשנה תואמת את תיאורו של אלבק, ואם יש הרמוניזציה בדבר – היא נעשתה כבר על-ידי התנאים, וכפי ששוורץ (שם) הבין אל-נכון.

128. על-פי זה ניתן להציע קשר נוסף המחבר בין מ"ח ליחידה II. פסולי העדות שבמ"ח הם פסולים מדרבנן – לפחות ברובם (לפי רוב המפרשים, המבינים על-פי הבבלי ב"ק פח ע"א ש'עבדים' פסולים דאורייתא, ושלא כאפשטיין, מלס"ח, עמ' 369, הטוען כי עבדים פסולים מדרבנן) – ומכאן שהחברה מתערבת בתהליך העדות גם בדרך נוספת: היא קובעת איזו עדות תתקבל ואיזו תיחידה. רעיון זה חוזר גם בפ"ב מ"א, ושם פוסלים את העד, שלא על-פי דין, על-מנת לאפשר לבית הדין הפרושי להתמודד עם האתגר שהציבו ה'מינים'. על החידוש, ואף הפרדוקסליות, שבקביעה זו עמד בעל 'ערוך השלחן העתיד', פט:ה: "... ואיך פסלינן פסולי דרבנן... וכי יש כח ביד חכמים לעשות כן...". מעורבות החברה בפסילת העדים שונה, כמובן, ממעורבותה בתהליך שליחתם לבית דין הגדול, כי ה'חברה' הפוסלת את העדים היא חבורת החכמים, המחוקקים הלכה לדורות. בפרק הבא של עבודה זו נראה כי סמכות החכמים לקבוע את כשירותם של העדים היא ביטוי אחד בלבד לסמכות הנרחבת המוענקת לחכמים בעניין קידוש החודש. כאן הנני מציע כי רעיון זה נרמז לראשונה ביחידה II של פ"א, ובמיוחד במ"ח.

129. אורבך (תשל"ח), עמ' 537, הע' 29, מעיר על ה'חירות שנטל לעצמו ר' עקיבא להכריע כנגד דעת הנשיא". שוורץ (1991), עמ' 82, משער שהמעשה של ר"ע "אולי שיקף מתח בין המרכז הרשמי ביבנה והמרכז החדש והעולה בלוד" (תרגום שלי – א"ו), וע"ע דברים מעניינים על השוני בין יבנה ללוד כמרכזים רוחניים אצל רזונפלד (תשנ"ג), עמ' 163.

130. הדוגמה הבולטת לחשיבות היתירה שהעניקו הכוהנים לענייני ייחוס היא בעדויות פ"ח מ"ג, והשווה כתובות פ"א מ"ה ובבלי עבודה זרה לו ע"ב (ב"ד של חשמונאים). טרופר (1972-1973), עמ' 206, מפרש את מידות פ"ה מ"ד כאילו היא מתייחסת לב"ד של כוהנים (בהע' 9 שם הוא מציין שפירושו מתבסס על ויס [תרס"ד], א, עמ' 184 וציטטין [1964-1965], עמ' 206). פירוש כזה נוגד את פשוטה של המשנה ההיא, המדברת על הסנהדרין היושבת בלשכת הגזית, והוא גם נוגד את המגמה הרעיונית המאפיינת את מסכת מידות כולה, עיין וולפיש (תשנ"ח [1]).

בייחוסו של העד¹³¹. בית הדין פעל באופן המשקף את תפיסתם של החכמים, המכשירים כל יהודי כשר לעדות החודש, אך פוסלים קרובים לעדות החודש כמו לשאר העדויות¹³². פסילת העבד המשוחרר בידי בית הדין הנמוך, של הכהנים, היא פסילה מוחלטת, אשר תמנע ממנו להעיד גם בעתיד, ואילו פסילת הבן בידי בית הדין הגדול היא פסילה מקומית, אשר לא תמנע ממנו להעיד לעתיד לבוא. לפיכך, הקבלת שני המעשים מבליטה מגמה רעיונית: בית הדין הגדול (מ"ז), ובמיוחד הנשיא (מ"ו), ראו את הרחבת מעגל עדי החודש כמטרה עליונה, ובכך התנגדו למגמת הצמצום שאיפיינה את הכהנים¹³³, ואשר התגלתה במידה מסוימת גם אצל חכמים ובתי דין נוספים¹³⁴. מגמה רעיונית זו עולה שוב, וביתר שאת, בפרק ב' של המסכת, ושם נשוב לדון בה¹³⁵.

עד כאן מצאנו נקודות דמיון בין שני חלקי המשנה. אבל יש לעמוד גם על הבדל בין העניינים הנדונים בשני החלקים. במ"ה-מ"ו (aII) שאלת הליכת העדים קשורה לנחיצותם, ואילו במ"ז (bII) השאלה קשורה לכשירותם להעיד, ומ"ז₂ אינה עוסקת כלל בשאלת הליכת העדים (הרי העדים נמצאו כבר בירושלים)¹³⁶, אלא רק בשאלת כשירותם. כמו כן, aII, העוסקת בבעיה הקשורה לגופה של העדות, דנה בהליכתם של זוג העדים; ואילו bII, העוסקת בכשירותו של העד, דנה בשאלת הליכתו של אחד מתוך זוג העדים. גם המשניות הבאות אחרי מ"ז (מ"ח, מ"ט, פ"ב מ"א) ממשיכות, כמו מ"ז, להתמקד בעד אחד ומבררות: מה פוסל אותו מלהעיד (מ"ח), מה

131. השווה מלמד (תש"ך), עמ' 101: "הכהנים, שנהגו סלסול בעצמן, שמו לב גם ליחוס, ולפיכך, פסלו את העבד המשוחרר, והכשירו את האב והבן, דסבירא להו כר"ש. אבל ב"ד סבירא להו כת"ק, שקרובים פסולים אף לעדות החדש ופסלו את בנו וקבלו אותו ואת עבדו".

132. הכהנים – ור"ש – סברו, כנראה, שבעדות החודש אין פסול בקרובים, משום שבית הדין יודעים לחשב את זמן המולד, ועל-כן אינם תלויים בנאמנותם של העדים, ועיין ערוך השולחן העתיד, הלכות קידוש החודש, פט:ג-ד. השווה תוספתא סנהדרין פ"ב ה"א לגבי אב ובנו בעיבור השנה. ע"ע שו"ת בית הלוי, ח"ג, סי' ו/א (טז ע"ג-ע"ד).

133. עיין ינקלביץ (תשמ"ג), עמ' 157; תבורי (תשנ"ה), עמ' 23; השווה דבריי (תשנ"ח [1]), עמ' 88.

134. דבריי כאן משיקים לדיונו של ליכט (תשנ"ה), החוקר אם תקופת יבנה באה להרחיב או לצמצם את היתר חילול שבת שהיה נוהג בתקופת הבית, ע"ש.

135. ייתכן שיש ממד נוסף למחלוקת בין בית דין הגדול לבית דין של חכמים וגם למחלוקת בין רבן גמליאל לר"ע: בעלי הסמכות בענייני קידוש החודש מפגינים את סמכותם כלפי גורם אחר העלול לאיים על כוחם ומעמדם. עיין אורבך (תשל"ח), עמ' 537, הע' 29, המביא דוגמאות מהספרות התלמודית לחירות שנטל לעצמו ר' עקיבא להכריע כנגד דעת הנשיא (ויש לעיין גם ביחסו המורכב של ר"ע לרבן גמליאל בבבלי ברכות כז ע"ב – כח ע"א), וביניהן הירושלמי מסביב למ"ו. ברם יש לציין כי בפ"ב מ"ט פועל ר"ע להעמיד את סמכותו של רבן גמליאל. איננו תוהים כאן באשר לעובדות ההיסטוריות – גם אם נקבל את שתי המשניות כתיאורים היסטוריים עובדתיים, נראה שיש לחלק בין תקופות שונות בחיי ר"ע (ויש דרכים נוספות לחלק בין המשניות). לשאלה שהעלינו יש השלכות לגבי מסכת ראש השנה בכללותה: האם יש בה תמונה אחידה באשר למערכת היחסים בין הנשיא לחכמים אחרים, ובמיוחד לר"ע?

ומי ניתן לשלוח איתו לסייעו בדרכו (מ"ט) ולהעניק לו מהימנות בפני בית הדין (פ"ב מ"א). ניתן להבחין בסידור המשניות הללו במגמה רעיונית: המשנה פותחת בשאלה הקשורה להיבט העובדתי של העדות – האם חייבים העדים ללכת, גם כאשר העובדות עשויות לצאת לאור בלעדיה? מכאן עוברת המשנה בהדרגה לממד החברתי של העדות, המתבטא בשני מישורים: בפסילתם של העדים מסיבות פורמליות-חברתיות¹³⁷ (מ"ז-מ"ח) ובאופן שהחברה מסייעת להביא את העדים לבית דין הגדול (מ"ט), אחרי שסיננו את העדים שאין להם מה לתרום לקידוש החודש (מ"ו, סמ"ז).

מ"ח היא דוגמה קלסית למשנה שאיננה שייכת לקובץ המקורי – ואולי אף לא נשנתה מעיקרה בעניין עדות החודש¹³⁸ – ואין היא מובאת אלא 'אגב גררא'¹³⁹ – מתוך שמ"ז הביאה מקרים של עדים שנפסלו, הביא העורך אחריה משנה המונה את פסולי העדות.

במ"ט נוסף מוטיב אחר, והוא אולי מטרים רעיון העומד במרכזו של פ"ב – לעדים עשויים לעמוד מתנכלים: "ואם צודה להם לוקחין בידם מקלות". ה'מקלות' כאן קשורות למקלו של ר' יהושע בסוף פ"ב (עיין מבוא), ולפי הפירוש של רש"י ורוב מפרשי המשנה הקלסיים¹⁴⁰ גם נרמז

136. בפשוט מדובר במעשה שאירע בשעה שהחודש נתקדש בירושלים, ובניגוד לדברי קורצטג (תשל"ה), עמ' 191. בצדק דוחה קורצטג (שם) את דברי מנטל (תשכ"ט), עמ' 90, הע' 143, ול' גינצבורג (הדברים נמסרו בעל-פה, לפי קורצטג, עמ' 191, הע' 8), שהעדים במשנה זו נאלצו לחלל את השבת.

137. לא כאן המקום לדון ברקע ובאופי של פסולי העדות, אך ברור שלפחות הפסול של אשה ועבד קשור למעמד החברתי. שאר הפסולים המנויים במ"ח הינם פסולים מדברנן (כך מפרשי המשנה, על-פי גישת הבבלי, אך עיין אצל ספראי [תשנ"ו], עמ' 544, ואין שאלה זו מעלה ומורידה לענייננו), ויש לתלות אותם במעמד החברתי, ובמיוחד לשיטת ר' יהודה בסנהדרין פ"ג מ"ג – ועיין דברי אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366, שמ"ח נסתמה כדעת ר' יהודה. לדברי רב ששת בבבלי שם כד ע"ב – כה ע"א, אין מחלוקת בין ר' יהודה לת"ק. לדעתי המעמד החברתי הוא הגורם המרכזי גם באשר לשאר פסולי העדות, שאינם מנויים במשנה זו, ואכמ"ל.

138. שהרי הרישא של מ"ח היא מקבילה מדויקת של סנהדרין פ"ג רמ"ג – אם גורסים שם 'עבדים' כככ"פ, משב"ר ועוד (ועיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 369, ד"ה ועבדים – ויש לעיין בדבריו ש'התוס' הוא שמחקהו שם, שהרי: (א) 'עבדים' חסר גם בכ"ק; (ב) התוספות הכירו גרסה זו רק כ"ש גורסין; ראשונים ספרדיים – הרשב"א לר"ה, עמ' 105, הריטב"א לר"ה, עמ' קצט, תלמיד הרמב"ן והר"ן לסנהדרין, שם – תופסים כדבר פשוט שאין 'עבדים' מופיעה במסכת סנהדרין. ייתכן ש'עבדים' בעדי נוסח מסוימים של המשנה בסנהדרין הינה אשגרא ממשנתנו בראש השנה, והשווה ווייס [תשי"ח], עמ' 45. גם ספראי [תשנ"ו], עמ' 544, טוען כי המילה 'עבדים' נמחקה ממסכת סנהדרין, ושרדה במשנתנו הודות לקרבתה למשנת טוביה הרופא – דבריו אפשריים ומתקבלים על הדעת, אך אין בהם הכרח. לדעת אלבק [1923], עמ' 16, מ"ח וסנהדרין פ"ג מ"ג מקורן בבתי מדרש שונים, אך אין לזה הכרח). אף-על-פי שהסיפא (זה הכלל...), איננה מופיעה בסנהדרין שם, עדיין אין זה ברור שמשנה זו מקורה בהקשר של קידוש החודש, וייתכן שביסודה היא שייכת לדיני עדות באופן כללי. הרי ברור שבבא זו במשנה נסמכת על משנה שלמה יותר, השונה את פסול האשה לעדות, ואין משנה זו לפנינו, לא בר"ה ולא בסנהדרין (ועיין שבועות פ"ד מ"א), ועיין חידושי הרשב"א, עמ' 105; ריטב"א, עמ' רג. הנחתי כי יש זיקה בין משנתנו למשנה בסנהדרין, שלא כדברי אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 104-103, בגלל הקרבה הגלויה ביניהן בלשון ובתוכן, וכפי שהבינו ווייס ואפשטיין. על הזיקה בין משנת ר"ה למשנת סנהדרין ע"ע תבורי (תשנ"ה), עמ' 23, ובמקורות שהובאו שם בהע' 6.

139. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 369, ולדבריו מ"ח היא משנת ר' יהודה.

140. רש"י ביאר שהפחד הוא מפני הבייתוסים והכותים, וכן פירשו רבים ממפרשי המשנה. אלבק פירש שפחדו מפני חיות (ובהשלמות, עמ' 487, ביאר כי לדעתו 'צודה' מלשון 'צדי ליה' = יראה, ולא מלשון 'ואתה צודה את

כאן רעיון אשר עתיד למלא תפקיד מרכזי בפ"ב: למתח מסביב לקידוש החודש יש גורמים חברתיים, ולא רק טבעיים-חיצוניים. בתוך עם ישראל קיימים גורמים המתנגדים לניהול הלוח בידי בית דין הגדול, ושליחת העדים צריכה להתמודד עם איומיהם, גם אם כרוך הדבר בתוספת חילול שבת. כאן נתקלים אנו בתופעה הספרותית של 'מעברי פרקים' (עיין נספח ג).

1.7. היחס בין המשנה לתוספתא

מבחינת טכניקת העריכה, שונה המשנה מהתוספתא בביצוע המעבר בין יחידה I ליחידה II. בתוספתא מובאת יחידת מעבר שלמה, הבונה גשר רעיוני מדורג והגיוני בין שתי היחידות. המשנה, לעומת זאת, מגשרת על המעבר בין היחידות בעזרת אמצעים ספרותיים, ולא על-ידי גשר תוכני-רעיוני. המשנה מציבה שתי משניות דומות מאוד בלשון ובצורתן בשני צידי המעבר: מ"ג בחתימת I ומ"ד בפתיחת II. במקומות נוספים מצאתי הבדל דומה בין שיטות העריכה של המשנה והתוספתא, ונראה שהוא אופייני לשני החיבורים האלה¹⁴¹.

במישור הרעיוני, יש בין המשנה לתוספתא דמיון ושוני. הרעיון המשותף למשנה ולתוספתא, העולה מחיבור יחידה I ליחידה II, הוא הקשר בין איפיון המועדות כפרקי דין לגודל

נפשי, ש"א כ"ד, יא), וכן פירשו: בנעט (1927), עמ' 391, הע' 50; קליין (תרצ"ח), עמ' 7 (פירוש שני); גינצבורג (תש"א), א, עמ' 9 ובמבוא, עמ' מא; קוטשר (תשל"ב), עמ' 23; סוקולוף במילונו, עמ' 458, ערך 'צדי'. לא מצאתי בדברי החוקרים הללו נימוק מכריע לדחות את הפירוש המסורתי למשנה. הביטוי 'צודה להם' הוא יחידאי במשנה, ואין הדמיון לביטוי המקביל בארמית מכריע. במקור תנאי אחר, הספרי במדבר פי' קס, 7/219 מופיע 'צודה לו' במובן המתאים לפירוש רש"י (והשווה שם, 22/218). גם אין לשון משנתנו מתאימה לגמרי לביטוי המקביל בארמית. בארמית תמיד מצוין ממה מפחדים (צדי לי מ...), וברוב המקומות יש התאמה בין הפועל לכינוי הגוף (צדי לי; בירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב ע"א מופיע 'צדי לון', ושמא יש לגרוס שם 'צדו', ועיין רטנר [תרס"א], עמ' 1, אך לא מצאתי גרסה זו בעדי הנוסח של הירושלמי שם, וצ"ע), ולפיכך הלשון המתאימה לפירוש החוקרים היא: "ואם צודים להם מ...". גינצבורג מביא ראיה לפירוש מדברי ר' יצחק בירושלמי פ"א ה"י, נז ע"ג, המתייחס לכך שהמשנה השתמשה בלשון נדירה, אך אין הוכחה מכאן - ואף לא מדברי שו"ת הרשב"א, א, סימן תקכ"ג, שצוין על-ידי גינצבורג - שמדובר בפירוש חדש למילה 'צודה'. אין מורשת (תשמ"א) מונה את 'צודה' בין הפעלים בעלי משמעות חדשה בלשון חז"ל (ודברי הרשב"א וגינצבורג שהתיבה 'צודה' במקרא היא מלשון ציד הינם תמוהים). במילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית פירשו 'צודה' על-פי הפירוש המסורתי (אם כי הביאו את הפירוש 'אימה וחרדה' כפירוש שני, עם סימן שאלה). מכל מקום, גם אם נאמץ את פירושם של החוקרים למילה 'צודה', לא מבואר שפחדו מפני חיות או גזלנים, ועדיין יתכן שפחדם של העדים ומלוויהם היה מפני יריבים אידאולוגיים, בדומה לפירוש המסורתי.

141. עיין דוגמאות הרשומות להלן, 5.1.5.1, ובמאמרי "אחוד ההלכה והאגדה - עיון בדרכי העריכה של התוספתא" (בדפוס).

האחריות המוטלת על עם ישראל כמי שקובע את זמן המועדות. חשיבותם של המועדות בתור פרקי דין, היא הבסיס הערכי לכך שעדי החודש מחללים את השבת¹⁴².

ההבדל בין המשנה לתוספתא קשור לפיתוחו של הרעיון המשותף. התוספתא מבליטה את הצד הערכי הטמון במסירת האחריות למועדים מאת ה' לידי ישראל, אשר מבטאת את החסד האלוקי הגדול הטמון בתוך המומנט של הדין. אין המשנה נוגעת בהיבט הערכי-התיאולוגי, אלא מבליטה רעיון ממישור אחר: אחדות הציבור והצורך במנגנון חברתי שיבטיח את ניהול החיים הלאומיים על-פי לוח אחיד ומוסכם.

קשה להכריע במקרה שלפנינו, אם התוספתא כאן משקפת את עריכתה הקדומה של המשנה או שמא המשנה היא הטקסט הקדום יותר. אם העריכה הקדומה שמורה בתוספתא, נסביר כי המשנה השמיטה את החוליה המקשרת, ה"א₂, מתוך מגמה ליצור חיבור ספרותי בין היחידות באמצעות משנת המעבר מ"ג. אם המשנה קודמת כאן, כמו ברוב המקומות, לתוספתא, אז נבין כי עורך התוספתא הרגיש שאין המעבר בין היחידות מוסבר באופן מפורש דיו, ועל-כן שיבץ כאן את ה"א₂ על-מנת להבהיר כיצד מתחברות שתי יחידות הפרק. מכל מקום הובררו לנו שני דברים: יחידת המעבר הבולטת והברורה בתוספתא מסייעת לנו לעמוד על קיומו של אלמנט דומה במשנה. אך, מאידך, שונה המשנה מהתוספתא בדרכי עריכתה, הן במישור הטכני-הספרותי, והן במישור הרעיוני. עורכי המשנה והתוספתא משקפים שתי גישות שונות, אף כי מקבילות, לחיבור בין יחידה I ליחידה II בפרקנו.

1.8. סיכום

מבחינה מתודולוגית, התמקדנו בפרק זה בשאלה אשר העסיקה רבות את המחקר: כיצד מתחברת פתיחת הפרק (מ"א-מ"ב) להמשכו (מ"ג/ג"מ"ד-מ"ט). דברי המפרשים והחוקרים האירו היבטים שונים של שאלה זו, אך לא מצאנו בהם ביאור מלא לעריכת הפרק. השאלה העיקרית שלא נפתרה על-ידי החוקרים היא מיקומה של מ"ג, אשר מתחברת לכאורה ליחידה II מבחינת תוכנה ולשונה, אך אינה ממוקמת במקום המתאים ביחידה זו. בדיקת הנקודה הזאת העלתה קשר לשוני-ספרותי המחבר את מ"ג ליחידה I והובילה אותנו להבנת מ"ג כ'משנת מעבר'. הבנת מ"ג כמשנת מעבר הצריכה התייחסות לנקודות הבאות: (א) הבנה מעמיקה יותר של יחידה I,

142. על העובדה שהתוספתא משמיטה כמעט לחלוטין את העניין של חילול שבת בידי עדי החודש, עיין לעיל הע'

על-מנת לעמוד על משמעות הקשר של מ"ג אליה; (ב) הבנה מעמיקה יותר של הדומה והשונה בין מ"ג למ"ד; (ג) הבנה מעמיקה יותר של יחידה II, על-מנת להבין כיצד היא מתחברת ליחידה I; (ד) התייחסות לתפקידו הכפול של 'ראש השנה' במ"ג. בדיקת כל אחד מהנושאים הללו התבססה על ממצאים ספרותיים-צורניים, אשר הצביעו על האופן אשר בו עיצב העורך את חומריו: מה מתקשר למה, וכיצד. מתוך הממצא הספרותי, גזרנו בכל סעיף את מסקנותינו במישור הרעיוני.

אחרי שבדקנו את הנקודות הרשומות לעיל, נוכל כעת לסכם את ממצאינו ולנסות לראות כיצד משליך מבנהו של הפרק על האופן אשר בו נתפסים תכניו ורעיונותיו. יחידה I מציגה את לוח השנה, והמסרים שלה קשורים למשמעויות הרעיוניות והרוחניות של מחזור השנה: מעגלי הזמן של הטבע והאדם ויחסיהם המורכבים, חובותיו של האדם (מ"א) ועמידתו לדין לפני המקום (מ"ב). יחידה II מציגה את היערכותה של האומה הישראלית לנהל את הלוח, ומסריה קשורים לשני היבטים של עדות החודש: מצד אחד, העדים הם מקור המידע החיוני לגבי האירוע אשר על-פיו ייקבעו המועדות; מאידך, יש לעדות החודש משמעות חברתית, אשר חשיבותה מובלטת באופן הולך וגובר לאורך יחידה II. לעומת חכמים ובתי דין אשר נטו לעכב עדים אשר אין עדותם חיונית לקידושו של חודש מסוים, מציגה המשנה גישה אשר התחשבה בהשלכות החברתיות של שיתוף האזרח האנונימי בתהליך של קידוש החודש. הופעתם של עדים בפני חכמים ובתי דין 'נמוכים' עשויה להיתפס כמסננת, אשר נועדה למנוע מבית דין הגדול טרדה יתירה, ומסתבר שכך הבינוה חכמים כדוגמת ר"ע. אך מ"ט, החותמת יחידה זו, מתאימה למגמה הפוכה, אשר – כך מסתבר – הניעה את ר"ג ואת בית הדין הגדול: העדים אינם הולכים בגפם, במגמה להציג עובדות אשר רק הם יודעים אותן, אלא נשלחים בגיבוי ובעזרה ציבוריים, כנציגים של החברה כולה.

גם נקודת התפר בין יחידה I ליחידה II, מ"ג, נותנת ביטוי לשני המוטיבים המרכזיים של יחידה II: התאמת הלוח למולד וחשיבותו הלאומית של ניהול הלוח בידי סמכות מרכזית הנוטלת אחריות על כל שדרות העם. הניתוח הרעיוני שהצענו להבנת מבנה הפרק הוא 'קוהרנטי', שכן לאורו הוסברו פרטים רבים ותופעות רבות המצויים לאורך הפרק. הקירבה בין הרעיונות שמצאנו במשנה לרעיונות העולים מהתוספתא מחזקת את הבנתנו מבחינת ה'קורספונדנציה', ובפרק הבא נמצא סימנים ורמזים נוספים למסכת רעיונית המוצעת כאן.

הפרק מסתיים בנקודת שיא מכמה בחינות: (א) השיתוף הציבורי בשליחת העדים מגיע לביטוי המרשים ביותר בתיאור הסיוע הפעיל והמקיף שבית הדין נותן לעד על-מנת שיגיע ליעדו; (ב) רמת חילול השבת מגיעה כאן לשיאה, הן מבחינת היקפה – לא רק העד מחלל שבת, אלא גם מלוויו – והן מבחינת דרגתה: לקיחת ציוד ומקלות (ואולי גם הרכיבה על החמור) כרוכה באיסורים דאורייתא; (ג) מבחינה ספרותית – הסיום "שעל מהלך לילה ויום מחללים את השבת ויוצאין לעדות החודש שנ' אלה מועדי ה' מקראי קודש [אשר תקראו אותם במועדם]", מסכם יפה את הנושא של יחידה II, ומעניק לו יסוד מקראי של ממש. המילה 'במועדם' מעניקה ביסוס הלכתי ורעיוני כאחד למעשה החרג של חילול שבת בידי העדים.

סיום הפרק ממלא תפקיד גם ברמה של עריכת המסכת. הקשר הספרותי בינו לבין סיום פרק א (הקבלת סיומי פרקים – נספח ב) הוא אבן יסוד במבנה המסכת כולה, ועוד נשוב לדון בנקודה זו. ברם ראינו כי סיום הפרק גם מקדים נושאים ורעיונות שיופיעו בפתחתו של פרק ב' (מעברי פרקים – נספח ג). שליחת המלווים במ"ט מקבילה לשליחת עדי האופי בפ"א מ"א, והרמזים במ"ט לגבי המחלוקת הכיתית מסביב לקידוש החודש ('אם צודים להם לוקחים בידם מקלות') יפותחו בפ"ב ביתר הרחבה (מינים וכותים – מ"א ומ"ב). לא מיצינו בכך את מסכת הקשרים בין פ"א ופ"ב, ועוד נשוב לדון, בין השאר, בזיקה הרעיונית המעניינת בין רבן גמליאל דיבנה בפרקנו ('נמצאת מכשולן לעתיד לבוא' – מ"ו) לרבן גמליאל הזקן בפ"ב ('בשביל שיהו רגילים לבוא' – מ"ה).

2. ראש השנה פרק ב'

2.1 קשיים בהבנת הפרק

יש קשיים רבים בהבנת עריכת פרקנו, וכך סיכמם אפשטיין, מלס"ת, עמ' 365-366:

בפ"ב מ"א שנינו: אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו. והנה ר' יונה (ירוש' נז ע"ד) מגיה משנתנו (ע"פ התוס', עי' להלן): הכין צורכה מיתני בראשונה וכו' אם אינן מכירין אותו וכו'. ור' יוסה (שם) מיישב משנתנו: אם אינן מכירין וכו' למה שבראשונה וכו'. אבל "אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו" – שייך בוודאי לסוף פ"א, למ"ט, ועוסק **בשבת**, וכך יוצא מן התוס': (בראשונה היו מקבלין וכו') אם אינן מכירין אותו משלחין עדין עמו אפילו (צוק': ואפילו) **בשבת** מעשה בר' נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו. ופ"ב מ"א סיפא (בראשונה) – פ"ב מ"ד לקוח בוודאי ממקור אחר ("בראשונה" גם במ"ב ומ"ה, וכאן היה שנוי כנראה גם "בראשונה" של הברייתא, כא ע"ב).

ופ"ב מ"ה – פ"ג מ"א שייך אחרי פ"ב מ"א רישא!...

גם פ"ב מ"ז **שלא במקומה** היא, **שמ"ח** היא המשך של מ"ו, ופ"ג מ"א היא המשך של פ"ב מ"ז (ועי' בבלי כד סע"א).

ואמנם דברי ראב"צ כפולים, כמו שאמרתי, בתוס' גם בפ"ב (בין פ"ד מ"ב של המשנה ומ"ד! [מ"ג באה לכאן מסוכה! ...])

מקורות מקורות ישנם אפוא במשנת ר"ה¹, ונסתמה בימי רבי². חלוקת הפרקים אינה מדויקת כאן (פ"ב מ"א, פ"ג מ"ב).

אשר על-כן, בבואנו לדון במבנה הספרותי של ר"ה פ"ב, השאלה הראשונה הניצבת בפנינו היא אם פ"ב מהווה חטיבה ספרותית בפני עצמה, או שמא קטוע הוא בשני ראשיו: משנתו הראשונה שורבבה כאן מפ"א, ואילו משנתו האחרונה הודבקה לראש פ"ג. אמנם, בפרק המבוא למסכת התברר לנו כי שתי חלוקות הפרקים הונחו על-פי שיקולים ספרותיים, על-מנת ליצור תקבולת בין

1. עוד מאשש אפשטיין את הטעון הזה על בסיס המספר הרב של תנאים אשר משניות במסכת נסתמו על-פיהם.
2. את זה הוא מבסס, כנראה, על כך ש'רבי ביטל את המשואות' (ירושלמי פ"ב ה"א, נח ע"א), כפי שהעיר אפשטיין לעיל, בעמ' 365. עוד נשוב לדון בקביעה הבעייתית הזו בירושלמי. עיין להלן הערות 30 ו-69.

ספ"א לספ"ב³, כפי שגם הודבקו 'טלאים' לספ"ג וספ"ד על-מנת ליצור תקבולת בין סופי שני הפרקים האלה.

ברם אין בכך להסביר באופן מתקבל על הדעת את עריכתו של פרקנו, שכן אפשר ששיקולי עריכה גלובליים, הקשורים למבנה המסכת כולה, גברו על פני שיקולים מקומיים, הקשורים לפ"ב בתור יחידה נפרדת. עדיין נידרש לבדיקה וחקירה כדי לבחון אם, ובאיזו מידה, שיקולים ספרותיים כאלה הנחו את עורך המשנה גם ברמה של עריכת המשניות בתוך פרק אחד, ושמה אף ברמה של ניסוח המשניות עצמן.

כיצד נערך הפרק הזה? לפי דברי אפשטיין שהובאו לעיל, הרישא של מ"א הינה המשך של פ"א, וראיה לכך – מ"א פותחת בתיבה 'אם', וממשיכה בכך את סדרת משפטי התנאי מסוף פ"א: "אם צודה להם... ואם היתה דרך רחוקה... אם אינן מכירין אותו". המשכה הטבעי של הלכה זו היא מ"ה-מ"ו-מ"ח-מ"ט, ולאחר מכן מ"ז – פ"ג מ"א⁴, כאשר הקובץ ממ"ב⁵ עד מ"ד לקוח ממקור אחר. הרישא של מ"א ממשיכה את נושא אופן שליחת העדים בשבת (כדמוכח מהתוספתא), מ"ה-מ"ו-מ"ח-מ"ט ממשיכות לתאר את אופן קבלת העדים על-ידי בית הדין, ומ"ז – פ"ג מ"א מתארות את מעשה הקידוש של בית הדין. מה ראה עורך המשנה להפריע לרצף ההגיוני והכרונולוגי הזה, ולשבש את הסדר על-ידי הכנסת קובץ זר, מ"ב-מ"ד, ועל-ידי ניתוק מ"ז מחברתה, פ"ג מ"א⁶, ושיבוצה באמצע תיאור קבלת העדות? כנראה שהקובץ הראשון, מ"ב-מ"ד, הוכנס מכיוון שפתיחתו דנה ברקע לדין 'משלחין עמו אחר' ואגב גררא הוכנסה גם סדרת ההלכות של משיאין

3. חיזוק נוסף למסקנתנו שלא נוצרה החלוקה בין פ"ב לפ"ג מ"א ב'טעות' או באקראי יש להביא מהתוספתא, שכן הפרק השני (שלישי בכ"ע) של התוספתא, המקביל לפ"ג-פ"ד במשנה, פותח בשתי הלכות העוסקות בקידוש החודש, לפני שהוא עובר לדיני שופר בה"ג. ניתן לטעון שהתוספתא כפופה כאן לחלוקת הפרקים במשנה, אף אם חלוקה זו נעשתה בטעות או מתוך אילוף, ברם אין טענה זו בטוחה כלל, שכן רבות הדוגמאות שבהן התוספתא מחלקת פרקים באופן שונה מהמשנה ולדוגמה – אין בתוספתא חלוקה בין פ"ב ה"ז (= ספ"ג במשנה) לפ"ב ה"ח (= רפ"ד במשנה), ועיין להלן 5.1.5.1.1.

4. עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 996.

5. עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995-996: "ובר"ה פ"ב מ"א: אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו. בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם וכו'. משנה זו הגיהה ר' יונה (ירושלמי כאן) ור' יוסה פירשה: **למה** שבראשונה וכו'. אבל 'אם אינן מכירין אותו' וכו' שייך עוד לפ"א, ובשבת אנו עוסקים, וכך מפורש בתוס' פ"א טו: בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם וכו'. אם (צוק, פ"ב א, אבל בדפוסים הוא פרק אחד עד ריש פ"ג של צוק) אינן מכירין אותו משלחין עמו ואפילו בשבת מעשה בר' נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד עליו (לעיל עמ' 397). אלא שנראה שפ"ב מ"א **סיפא** (בראשונה) – מ"ט **ממקור אחר בא** ('בראשונה' גם במ"ב ומ"ה)."

6. נוסף על העובדה שכן נראים הדברים על-פי התוכן וההגיון, אפשטיין עוד מוכיח את הקשר בין שתי המשניות מלשון הבבלי כד סע"א, ואף העובדה שדברי ראב"צ כפולים בשני מקומות בתוספתא מוכיחה שאין פ"ב מ"ז מקומה הטבעי. ומכל מקום לא ברור לי שאפשטיין צודק בקביעתו שמ"ח-מ"ט הן ההמשך הטבעי של מ"ו, ונראה לי יותר לומר שמ"ז ופ"ג מ"א הן ההמשך הטבעי של מ"ו, ואילו מ"ח-מ"ט הן נספח (או שני נספחים: מ"ה, ומ"ח-מ"ט – האם הופעת ר"ג בשני חלקי מ"ח מלמדת שמדובר בקובץ מקורי אחד, או שמא צירף העורך 'מקורות מקורות' העוסקים בר"ג?) ממקור אחר, אשר שיבץ העורך אחרי מ"ז. אין כאן עדיין יישוב לקושי, מדוע מ"ח-מ"ט

משואות, הפותחת אף היא במילה 'בראשונה'. לא מצאתי הסבר למיקומה המשונה של מ"ז בכתבי אפשטיין. אף בדברי אלבק, כי רצה העורך לסיים את הפרק בדבר נאה,⁷ אין די להסביר את התופעה, שהרי יכול העורך לסיים פ"ב אחרי מ"ו במ"ח-מ"ט ולפתוח את פ"ג במ"ז – פ"ג מ"א, ובה לשמור על הסיום הנאה של פ"ב. בהסברו של אפשטיין לשיבוץ מ"ב-מ"ד קיים מתח בין שתיים מקביעותיו: שמ"ה ממשיכה את מ"א; וש'בראשונה' במ"ה שייכת לקובץ 'בראשונה' של מ"א-מ"ב, הכולל במקורו גם את פ"ד מ"ד וגם את הברייתא בבבלי כא ע"ב. אף קשה להבין כיצד השתמש העורך באותו קובץ של 'בראשונה': האם קובץ זה כלל במקורו גם את מ"ג-מ"ד, אשר אין בהן הביטוי 'בראשונה', או שמא נגררו הן לכאן על-ידי הביטוי 'משיאין משואות' – היינו גררא דגררא!⁸ בין אם הלכות אלו הן מקוריות בקובץ ובין אם לאו, אין זה ברור מדוע היה צורך להכניס אותן לפרקנו, שהרי הקובץ לא שובץ כאן במלואו: חלק שובץ באמצע מ"ה (אלא שאין זה ברור – כנראה אפילו לאפשטיין עצמו – שאין משנה זו שייכת אורגנית למ"ה), חלק שובץ בפ"ד בין תקנות ריב"ז, וחלק (הברייתא בדף כא ע"ב) לא שובץ במשנה כלל! אם כן, מה ראה העורך לשבץ דווקא את מ"ב-מ"ד, אשר בצורתן (מ"ג-מ"ד) ובתוכנן (אף מ"ב) הן רחוקות מפ"ב יותר ממשניות אחרות אשר לא שובצו כאן?

בבואנו לחקור את שאלת העריכה והמבנה בפרק הזה, נשים לב לארבע תופעות ספרותיות המתגלות בפרקנו:⁹ (א) שרשור, (ב) מסגרת, (ג) מילה מנחה, (ד) משחק מילים.

2.2 השרשור

אף-על-פי שפרקנו מורכב מרסיסים של קבצים שונים, לאורך כל הפרק מתחברת כל יחידה ליחידות הסמוכות על-ידי אסוציאציות לשוניות. כאן מתעוררת השאלה של הגדרת ה'יחידה' בפרק של משנה¹⁰, שלא נוכל להכריע בה כאן. תופעת השרשור קיימת כאן, הן לפי נוסח הדפוס והן לפי

מפריעות לרצף בין מ"ז לפ"ג מ"א, ומכל מקום בהמשך נראה כי הבנת סדר המשניות כאן מצריכה הזדקקות לתופעות ספרותיות שונות.

7. אלבק, מבוא למסכת ראש השנה, עמ' 308.

8. אמנם קיימת במשנה תופעה של "גרירה בתר גרירה", כפי שצוין על-ידי ז' פרנקל (תרי"ט), עמ' 316, כלל מא, הע' ב'. אך גם אם נכונים הדברים, דרוש להם הסבר.

9. על הגדרת התופעות והדגמתן ממקומות רבים נוספים במשנה עיין נספחים לעבודה.

10. עיין ה/6-1 והע' 116-118 שם. בשירה השרשור עשוי לחבר בין בית לבית (וייס [תשמ"ח], עמ' 269) או בין שורה לשורה, (עיין בזק [1984], עמ' 24-26). גם במשנה השרשור עשוי לחבר בין קובץ לקובץ וגם בין משנה למשנה.

נוסח כתבי היד העיקריים של המשנה, אך באופן מלא ו'חלק' יותר בחלוקת הדפוס¹¹. ולפיכך נביא כאן רישום המתחשב בשתי החלוקות השונות¹²:

מ"א – מ"ב (מ"א ₁ – מ"א ₂)	בראשונה... משקילקלו... התקינו
מ"ב(א) – מ"ג(ב)	משיאים משואות
מ"ג(ב) – מ"ד(ג)	משיאים, הר, עד שהוא רואה
מ"ד(ג) – מ"ה	לא זז/לא היו זזין
מ"ה(ד) – מ"ו(ו-ז) ¹³	מיתכנסין/מכניסים, עדים, בודקין
– מ"ו (מ"ד – מ"ז)	בשביל שיהו רגילים לבא
מ"ו – מ"ז(ח)	ראית/נראה, גדול שבהן/ראש בית דין
מ"ז(ז) – מ"ז(ח)	ראשי/ראש
מ"ז(ח) – מ"ח/מ"ט(ט-יב)	נראה/מראה/ראית/ראינוהו/רואה, ראש בית דין/רבן גמליאל
מ"ז(ח) – מ"ט(י"א) ¹⁴	בין... בזמנו/בין שלא... בזמנו/
מ"ח ₁ (ט) – מ"ח ₂ (ט) – מ"ח ₃ (י)	רבן גמליאל (ויחסו לעדים)
מ"ח ₂ (ח) – מ"ח ₃ (י)/מ"ט(י"א-י"ב)	עדי שקר הן, קיבלן ר"ג
מ"ח(ט/י) – מ"ט(י"ב) ¹⁵	קיבלן ר"ג – שקיבלת עליך את דבריי (= של ר"ג) ¹⁶

11. כפי שהערתי בפיסקה ה-1/6 והע' 118 שם, חלוקת הדפוס נראית במקומות רבים יותר הגיונית, וכך הדבר גם כאן: צירוף מ"א ומ"ב בכתבי-היד איננו נראה נכון, ואף-על-פי שמ"ב מובאת כאן 'אגב גררה'. חלוקת מ"ו לשני חלקים אין לה צורך ענייני ואין היא נעשית אלא לצורכי מיעוט החומר הכלול בכל יחידה. חלוקת מ"ה לשני חלקים בכתבי-היד יש בה היגיון, אך היא איננה הכרחית, וניתן לראות את 'לא היו זזים משם כל היום' כהמשך מיידי וטבעי להתכנסות העדים לתוך בית יעזק. ההתאמה המלאה יותר של השרשור לחלוקת הדפוס מחזקת את הנטייה שלי לראות אותה כקרובה יותר לחשיבת העורך.

12. ברשימה להלן, מספור המשנה הראשון הוא של הדפוס, כנהוג לאורך העבודה, ובסוגריים הוספתי את המספור לפי כתבי-היד, ולדוגמה: מ"ו(ז) = מ"ו לפי הדפוס ומ"ז לפי כתבי-היד.

13. התיבות 'מכניסים' ו'בודקין' מופיעות בחלוקת כתבי-היד גם במ"ו וגם במ"ז.

14. בשורה הקודמת התייחסתי למ"ח-מ"ט כמקשה אחת משום שהמילים המקשרות הרשומות שם משותפות לשני חלקי מ"ח ולהמשך הטבעי של מ"ח₃ במ"ט. כאן הפרדתי את מ"ט ממ"ח, מכיוון שמ"ח₂ – מ"ח₃ – מ"ט הן יחידה נפרדת ממ"ח₁.

15. למעשה כל האסוציאציות הלשוניות כאן שייכות לעיצוב הלשוני של הסיפור, ולא לתופעת השרשור – ואף כאן דוגמה לכך שחלוקת הדפוסים תואמת את ההיגיון וחלוקת כתבי-היד שוברת את החלוקה ההגיונית על-מנת ליצור יחידות בעלות אורך מסוים (עיין הע' 11 לעיל). למרות זאת לא נמנעתי מלהביא את האסוציאציות הלשוניות כאן, כדי לקבל תמונה מלאה של 'שרשור' בחלוקת כתבי-היד.

16. בדפוס פיזרו חסר מן 'עמד ר"ג' עד סוף המשנה, ובעל דק"ס העלה שכך משמע גם מסוגיית הירושלמי, ועיין פסקי הרי"ד עמ' קמ. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 370 כותב: "ליתא בד' פיז', והוא הנכון, ותוספת הוא ע"פ הברייתא!". אך אין נראה כן מרוב כתבי-היד הטובים, ואף לא מהעיצוב הספרותי של הסיפור, ועיין להלן, 2.3.

במקלך ובמעוטיךנטל מקלו ומעוטי בידו

הלך ומצאו מיצר

והלך ליבנה

בשל השרשור בין מ"ה למ"ו (בשביל שיהו רגילים לבא) ובין מ"ו למ"ז (ראשי/ראש בית דין) בנוסח הדפוס, התופעה לאורך הפרק הינה שלמה יותר בחלוקת הדפוס מאשר בחלוקת כתבי היד. בולטת במיוחד העובדה שה'נטעים הזרים' מחוברים היטב לסביבתם משני הכיוונים. הקובץ מ"ב-מ"ד,¹⁷ אשר אינו מעניינו של הפרק, מתחבר בראשו למ"א, על-ידי "בראשונה... משקלקלו... התקינו", וגם מתחבר בסופו למ"ה על-ידי "לא זו/לא היו זזין". העובדה שהביטויים 'בראשונה... התקינ' חוזרים אף במ"ה מהדקים עוד יותר את הקשר בין מ"א-מ"ה ובין מ"ב-מ"ג-מ"ד. אף מ"ח מתחברת למשניות הסמוכות על-ידי אסוציאציות לשוניות (ראש, ראה) וענייניות (ראש ב"ד/ר"ג). יש עניין מיוחד בקשרים בין הקובץ העיקרי (מ"א-מ"ה-מ"ו-מ"ח-מ"ט) ובין ההדבקות, על-ידי משחקי לשון: לא הרי 'ראש ב"ד' במ"ז כ'ראשי דברים' במ"ו¹⁸; אינו דומה 'לא זו' במ"ד, המתאר שיקול פרקטי הנחוץ לשם השלמת משימתו של משיא המשואה, ל'לא היו זזין' במ"ה, המתאר מגבלה הלכתית על חופש התנועה של העד לאחר מילוי משימתו.

אף בתוך קובץ אחד, ואפילו כאשר משתמשת המשנה בשורש אחד, מתחברות שתי משניות על-ידי הופעת השורש בתצורות ובמשמעויות שונות, כגון 'מתכנסין' (= כל העדים מתקבצים במקום אחד לפני שמופיעים בפני בית הדין) ו'מכניסין' (= הבאת העדים בפני בית הדין למסור את עדותם). אף כאן נראה כי עורך המשנה יצר משחק מילים מכוון.¹⁹

17. אמנם לדעת אפשטיין הקובץ מתחיל בסיפא של מ"א, אך ברור שסמ"א שייך לנושא הפרק, והתמיהה שייכת להמשך הקובץ. יש לעיין אם באמת הקובץ המקורי התחיל עם 'בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אחד' וסיים עם תיאור המשואות, או שמא היו שלושה רבדים של עריכה: שני קבצים קדומים ('בראשונה... משקלקלו... התקינו', 'כיצד היו משיאין משואות') צורפו ביחד בשלב מסוים, ורק אחר כך שילב עורך המשנה את הקובץ 'המורכב' לתוך הקובץ המקורי של רמ"א-מ"ה-מ"ו. אך יש להטיל ספק גם בניתוח הזה של שלבי הרכבת פרקנו, בגלל ההקבלה בין 'בראשונה... התקינו' של סמ"א/מ"ב ובין 'בראשונה... התקינ ר"ג' של מ"ה, ועדיין צריך הדבר תלמוד. מה שחשוב לענייננו הוא שבמוצר הסופי שלפנינו, קיימים בין כל הקבצים קשרים ענפים ומורכבים, וזה מעיד על חשיבה עריכתית מתוחכמת יותר ממה שמקובל לחשוב.

18. המילה **ראש** חוזרת שוב במובן שלישי בסוף הפרק: ונשקו **בראשו** (ושמא קשורה היא אף לתיבה 'בראשונה' במ"א, במ"ב ובמ"ה). על משמעות הדבר נדון להלן.

19. שימוש דומה בשרש **כנס** מופיע גם בברכות פ"ט מ"ד-מ"ה, וגם שם כחלק מ'שרשור' בפרק כולו, עיין נספח ד. יש לבדוק אם שווה משמעו של השורש **כנס** בברכות פ"א מ"א למשמעו בסוף המסכת, ועל משמעות 'כנסין' בפ"א מ"א, עיין תפא"י אות ב'; לוצטו (תרנ"א), עמ' 948; ילון (תרצ"ט), עמ' 45; גינצבורג (תש"א), א, עמ' 3 ואילך; וולפיש (תשנ"ד [1]), עמ' 39. צורות שונות של הפעל **כנס** ממלאות תפקיד אסוציאטיבי-עריכתי במקומות שונים במשנה, כגון בשבת פ"א מ"א-מ"ב. ע"ע להלן לגבי משחקי לשון נוספים בפרקנו.

יש לראות בתופעות כאלה אינדיקציה כי אין מדובר באסוציאציה טבעית-מקרית, אלא בכוונת מכוון מצד העורך.²⁰ נכון הדבר שמילים דומות עשויות להופיע במשניות סמוכות באופן מקרי לחלוטין, אך הסדירות של התופעה לאורך פרק שלם חורגת מהמקריות ומעידה על מגמה. לדוגמה, לא היינו מייחסים חשיבות מיוחדת לסמיכות של 'ראשי דברים' ל'ראש ב"ד' במ"ו-מ"ז אילו היה מדובר בתופעה בודדת. אך לאור השרשור השיטתי לאורך הפרק, גובר הרושם שאף הסמכה זו הינה מכוונת ובעלת-משמעות. בהקשר הכולל של הפרק אף ההבדל הבולט בין משמעויותן ותפקידיהן של שתי הופעות המילה 'ראש' עשוי לחזק את הרושם שמדובר בתופעה מכוונת. תופעה הראויה לציון היא שהאסוציאציות הלשוניות אינן מופיעות בחלק מסוים של כל משנה ומשנה. הן מופיעות גם בראשי משניות (בראשונה, משיאין משואות) וגם בסופן (התקיננו, בשביל שיהו הגילין לבא), ורובן מובלעות באמצע המשנה (זז/זזין, ראש, ועוד). על-כן ניתן להרחיב את העיקרון הידוע בסידור המשנה, "לפי קשר לשוני, היינו: מילה דומה או שם מסוים שבהם מתחילות הלכות שונות ולפיכך הן מחוברות יחד"²¹, ולקבוע שעורך המשנה אף מחבר בין משניות על-ידי קשר לשוני המובלע באמצע ההלכות השונות. יש בכך כדי להטיל ספק בהסבר המקובל לתופעה זו, שה'קשר הלשוני' משמש אמצעי מנמוטכני, ובזה נדון בנספח מיוחד (נספח ח).

2.3 חתימה מעין פתיחה

מסגרת: הקבלות לשוניות קיימות לא רק בין משניות הסמוכות זו לזו, אלא גם בין תחילת הפרק ובין סופו:

מ"ח-מ"ט

מ"א-מ"ב

שלח לו (מ"ט)

משלחין (מ"א)/שלוחין (מ"ב)

קיבלן ר"ג (מ"ח)

מקבלין (מ"א)

שקבלת עליך את דברי (מ"ט)

קיום התופעה הזאת מאשש את טענתנו שהשורה האחרונה של המשנה היא חלק אורגני מעריכת הפרק,²² שלא כטענת אפשטיין.²³ אף אם לא נאמץ מסקנה זו,²⁴ עדיין קיימת מסגרת, על-פי המילה

20. במקומות אחרים במשנה ניתן לראות קישור דומה בין שתי משמעויות של ביטוי דומה או זהה, ועיין לפי שעה בבבא מציעא פ"ב מ"ב-מ"ג: היו שנים רוכבין על גבי בהמה – היה רוכב על גבי בהמה.

21. גולדברג (תשי"ט), עמ' 264. דוגמאות לכך, כגון 'אין בין' במגלה פ"א ו'כל ה/ש... ויש ש...' בנידה פ"ו, הן מן המפורסמות.

22. עיין לעיל, הע' 16.

23. עוד סימן ספרותי המחזק את התיזה ששורה זו מקורית במשנה הוא התקבולת הלשונית בין חלקי הסיפור השונים (כולל שורה אחרונה זו):

שלח במ"א ומ"ט, וגם על-פי הופעת המילה **קבל** במ"א ובמ"ח-מ"ט²⁵, אלא שהאפקט הספרותי של המסגרת הוא דרמטי הרבה יותר כאשר הפרק מסיים במה שהוא פתח: קבלת דברים. כשנתבונן בדבר, נראה כי האפקט הדרמטי של חזרה על המילה **קבל** גדול עוד יותר: בתחילת הפרק ובמ"ח² מדובר בקבלת דברי העדים על-ידי בית הדין, ואילו במ"ט משמשת המילה לקבלת דברי נשיא בית הדין על-ידי אחד מגדולי הרבנים. ה'קבלה' הראשונה שייכת לתחום נאמנותם של העדים; האחרונה שייכת לתחום סמכותו של הנשיא, ולהלן נעמוד על הקשר הרעיוני בין שתי המשמעויות של התיבה. תופעת המסגרת, כפי שהיא מתגלה אלינו בפרקנו, משמשת תפקיד ספרותי מובהק של יצירת קשר – וניגוד – רעיוני בין תחילת הפרק ובין סופו²⁶.

2.4 מילה מנחה

מילה מנחה: השורש **ראה** שזור לאורך פרקנו בהקשרים שונים, והוא מופיע 12 פעמים:

מ"ג-מ"ד: עד שהוא **רואה**

מ"ו: כיצד **ראית** את הלבנה

מ"ז: **שנראה/שלא נראה** בזמנו

ש	ב	ב
שתבא אצלי	בא לו אצל ר' דוסא	בוא בשלום
במקלך ובמעותיך		נטל מקלו ומעותיו
הלך ומצאו מיצר		והלך ליבנה
שעמד מימות משה	שעמדו על ישראל	עמד רבן גמליאל

גם ללא ההוכחה הזאת, אין דברי אפשטיין נראים מסיבות שהובאו בגוף העבודה.
 24. כי ייתכן שגם תוספות מאוחרות למשנה שובצו על-פי חשיבה ספרותית. דוגמה לכך היא התוספת בסוף מסכת תענית, המתחברת לפ"ד מ"ו-מ"ח:
 מתן תורה (מ"ח) – נשברו הלוחות, שרף אפוסטמוס את התורה (מ"ו)
 בנין בהמ"ק (מ"ח) – וחרב הבית בראשונה ובשניה (מ"ז)
 דוגמה נוספת יש בסוף מסכת קידושין, שם מקבילה התוספת לספ"א. מכל מקום, במקרה שלפנינו (ר"ה ספ"ב) נראה לי כי הראיות מעדי הנוסח אינן מוצקות די הצורך כדי להוציא מידי החזקה הספרותית שסוף פרקנו הוא מקורי במשנה.
 25. הקשר בין הופעות **קבל** במ"א ובמ"ח² עשוי להיראות כ'מסגרת מועתקת' (עייני נספחים, נ/ה-4), ובמיוחד לפי גירסת כתב-היד, המחלקים את סיפור ר"ג ור' יהושע לשלוש משניות (י-ב). ברם יש להתייחס למ"ח-מ"ט כמקשה אחת, שהרי מבחינה עניינית הכל סיפור אחד, ונראה שחלוקת המשניות האלו בכתב-היד נעשתה "לשום ריוח לשונה" בלבד (אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1002), ולא מסיבות ענייניות.
 26. יש לציין כי סוף הפרק שלנו הוא משנה אגדית, והמסגרת קושרת בין פתיחה הלכתית ובין סיום אגדי. תופעת המסגרת רווחת במשנה, בין במקומות שיש בהם הלכה בלבד ובין במקומות אשר מופיעה בהם אגדה, ועל-כן לא הפרדתי בדיוני בין שני המקרים הללו. ייתכן, כמובן, שתפקידם של אמצעיים ספרותיים יהיה שונה בין הקשרים אגדיים לבין הקשרים הלכתיים, אך דומני שמבנה מסגרת, התוחמת את הפרק כיחידה אחת אורגנית ויוצרת זיקה בין ראשיתו לסופו, מתפקד באופן דומה בשני ההקשרים. כמובן, יש מקום לחקור כאן באיזה שלב של עריכת פרקנו נוצר סיגור זה של הפרק.

מ"ח₁: מראה את ההדיוטות... הכזה ראיית

מ"ח₂: ראינוהו... לא נראה; רואה אני את דבריך

יש שמילה מנחה היא 'טריוויאלית' מבחינה ספרותית, שהרי היא המילה הטבעית לבטא את העניין הנדון ביחידה ספרותית מסוימת. לפיכך הופעותיה החוזרות של המילה במ"ח-ו"מ"ח אינן מעוררות עניין בפני עצמן, שכן עדות החודש עוסקת בראיית המולד. אך העובדה שהמילה הזאת ממלאת תפקיד חשוב גם בהקשרים אחרים בתוך הפרק מוציאה את המילה מתחומה הטריוויאלי ומקנה לה משמעות ספרותית של ממש. באמצעות הטכניקה הספרותית הזאת מציג העורך את קידוש החודש כסידרה של 'ראיות': העדים שראו את החודש מגיעים לבית הדין, שם מקבלים את עדותם כי "ראינוהו" ושואלים 'כיצד ראית את הלבנה'. אך אין תפקיד בית הדין פסיבי בלבד, שהרי לר"ג יש דמויות 'שבהן מראה את ההדיוטות', ובזה בית הדין עוזר לעד לבטא ולהבהיר את עדותו²⁷ ו/או בודק את עדותו על-פי קריטריונים משלו²⁸. אם התקבלה העדות שהירח 'נראה בזמנו', אזי

27. כך מפרשים המאירי (עמ' 180) והתפארת ישראל את המשנה, וזו לשונו של בעל תפא"י באות לה (על המילה 'הדיוטות'): "אנשים פשוטים שלא יבינו השאלות הנ"ל שבמשנה ו'."

28. אוצר הגאונים ראש השנה, מלואים, עמ' 99 ור"ח (שם, חלק הפירושים, עמ' 85) מפרשים את המשנה על-פי שיטת רס"ג הידועה, שתמיד קידשו על-פי החשבון (ולדברי ליברמן [תרנ"א], עמ' 205-207 ואילך, כך משמע גם מהירושלמי בכמה מקומות). וז"ל ר"ח (שם): "ומה שתמצא לרז"ל (כד ע"א) דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בטבלא בעליתו בכותל שבהן היה מראה את ההדיוטות. הכונה בזה כי רבן גמליאל עשה צורות הללו לבאר לתלמידי צדוק וביתוס ידיעתו במהלך הלבנה בכל חודש וחודש. וכי הוא יודע בכל חודש וחודש באיזה צורה תולד, אם ארוכה אם קצרה וכמה תהי נטויה בגלגל ולאיזה צד תהיה נוטה והיה בכל חודש וחודש מבאר לתלמידים ואמר להם הלבנה בזה כחודש צורתו כך וכך ונטייתו כך וכך. ובאותה צורה שהיה מראה לתלמידיו במ היו מעידים בכל חודש וחודש. וכיוון שראו כך חודש אחר חודש שנה אחר שנה נתברר להם שאין העיקר אלא החשבון ובטלו דברי החולקים. ואף-על-פי שהיו מקבלים העדים זכר לדבר, לא היתה סמיכת בית דין כי אם על החשבון."

וכן הבין אף הרמב"ם (פיה"מ למ"ו; הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ד), שבית הדין כבר ידע כיצד תראה הלבנה והשתמש בשאלות ובעזרים לבדק את אמיתת העדות. אלא שלפי הרמב"ם, חשבון החכמים שימש לאשש את העדות, וקידשו את החודש על סמך העדות, ולא להפך, כבשיטת רס"ג. ועיין בדברי אלון (1975), א, עמ' 66-67, המסכים כי "לפחות מימי רבן גמליאל ואילך ברי הדבר, שלמעשה היו קובעין ראש-חודשים על-פי חשבון, אלא שביקשו לשמור על המסורת ועל המצווה של קבלת עדים ושל קביעת ראשי-חודשים לכל חודש וחודש מטעם בית-דין הגדול..."

רס"ג, ר"ח, ורמב"ם מניחים כי גם השאלות של מ"ו נועדו לבדוק אם עדות העד מתאימה לחשבון הידוע לחכמים, וכך מפרש הרמב"ם את הביטוי במ"ו 'אם נמצאו דבריהם מכוונים' (מ"ת שם): "אם נמצאו דבריהם מכוונים למה שנודע בחשבון מקבלין אותם..."

חיזוק לדעה זו ניתן להביא מקביעת משנה ו' "אם אמר לפני החמה לא אמר כלום", ואף הרחיבו מפרשי המשנה את הקביעה הזאת, וראו בה בניין אב לשאר תשובות 'לא מכוונות לחשבון' של העדים, וכפי שפירשו במ"ו בעל קול הרמ"ז, שושנים לדוד, ותפא"י. ועיין מה שדן בזה בשערי תורת בבל, עמ' 61-62, ובשערי תורת ארץ ישראל, עמ' 276. גם משתיקות המשנה ניתן ללמוד על אופי תפקידו של בית דין המקדש את החודש, השונה מתפקיד בית הדין במקרים אחרים של חקירת עדים, וזאת על-פי השוואת לשון מ"ו עם לשונה של סנהדרין פ"ג מ"ו. כבר עמד בעל קול הרמ"ז על ההשמטה ממשנתנו של 'איום וגיוס לעדים', הממלא תפקיד מרכזי במסכת הסנהדרין, ופירש אל-נכון: "משום דלא מפייהם אנו חיים, שהרי החשבון הוא העיקר ואין חשש שיסמכו עליהם אם ישקרו..." (ויש להציע גם הסבר נוסף להשמטת האיום על העדים: בית דין מעוניינים לעודד את ביאתם של העדים, כפי שעולה מסמ"ה וסמ"ו, ועל-כן מקלים בפרט הזה של קבלת העדות), וע"ע ערוך השולחן העתיד, הלכות קידוש החודש

מקדשים בית הדין את החודש. אם 'לא נראה בזמנו' נחלקו התנאים אם קידוש החודש נעשה בכל זאת בידי בית הדין, או ש'כבר קידשוהו שמים'. גם פרסומו של קידוש החודש נעשה על-ידי משואות, אשר המשיא אותו בכל הר ממשיך באיתות שלו "עד שהוא רואה את חברו שהוא עושה כן בראש ההר השני", ואילו בהר בלתי ממשיך "עד שהוא רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש". בצורת 'מדורת האש' משתתפים כל בני הגולה, דרך חוש הראייה²⁹, בחוויית הראייה שחו העדים ושהעבירו לבית הדין³⁰.

פסחנו על שתי הופעות של השרש **רָאָה**, שהן בעייתיות ומעניינות במיוחד: "ובלילה בעיבורו לא נראה", "רואה אני את דבריך", ואליהן נפנה עכשיו.

הבעיה בפרשנות של שתי ה'ראיות' האלו מתחילה בפשט של המילים "לא נראה": מי אמרן? לדעת הרמב"ם בפי"מ והרע"ב, אלו דברי העדים, ואילו לדברי רש"י, כה ע"א, ד"ה וליל שלשים:

פ"ט:יא. הדמיון בין לשון מ"ו ללשון המשנה בסנהדרין מחדד את ההבדל שעמד עליו הרמ"ז, וכן מצויים הבדלים נוספים בין שתי המשניות. בפרק 5.1.5.3 נפתח יותר את השוואת שתי המשניות ונעמוד על השלכותיה המתודולוגיות של משוואה זו.

אך יותר נראה כי 'דבריהם מכוונים' מראה על כך שבמ"ו הבדיקה מסתכמת בהתאמת עדותם של העדים זו לזו, ושכל השאלות – חוץ מהשאלה הטריויאלית על 'לפני החמה' – נועדו להבהיר את העדויות לפרטיהן ולהצליב ביניהן (ועיין כהנא [תש"ס], עמ' 121, הע' 62, בשם ד' רוזנטל). התפקיד הפעלתני של בית הדין מתגלה רק במ"ח. אולי יש רמז בלשון משנה זו שר"ג בא לבדוק את העדים ולא לעזור להם להתבטא בכך שהוא שואל 'הכזה ראית או כזה'. אם ברצוננו לתת להם לזהות את התמונה בלבד, הרי היה צריך לשאול 'הכזה ראית' על כל תמונה בנפרד, עד שהעד מזהה את התמונה המתאימה. הצבת שתי תמונות בו-זמנית בפני העד והדרישה להבחין איזו היא הנכונה מתאימה יותר למעין 'מסדר זיהוי', אשר נועד להקשות על העד להעמיד פנים בעדותו. אמנם ניתן לפרש את לשון 'הכזה... או כזה' כלשון קצרה המורה על סידרה של שאלות: 'הכזה ראית' – (תשובה) – 'הכזה ראית' – (תשובה), ובכך להבין כי בא ר"ג לעזור לעד, אך לשון המשנה מתיישבת טוב יותר עם הפירוש הראשון.

29. ייתכן שהיה גם נוהג לצפות במולד בטקס פומבי, כפי שמתואר בפ"ג מ"א, וכפי שנרמז אולי בדברי רש"י להלן בסמוך, ועיין הע' 33. הבנתנו את משמעותה של המילה המנחה 'ראה' במשנת ר"ה תואמת את הדעה בבבלי כ ע"א שחילול שבת בידי עדי החודש מושרש ב'מצווה לקדש על-פי הראייה' – ובניגוד לנימוק של 'תקנת המועדות' (ובחידושי הרשב"א כא ע"ב, ד"ה על קריאתן, עמ' 100 ואילך, נעשה שילוב בין שתי הדעות, ע"ש). ייתכן ששתי הדעות בבבלי מושרשות בשתי ברייתות המסבירות בשני אופנים שונים את פסיקתם המשותפת שאין לעבר את החודש 'לצורך'. בבבלי כ ע"א הובאה ברייתא הלומדת מן "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שמות י"ב, ב) – "כזה ראה וקדש"; ואילו הספרא, אמור, פרק י ה"ה, ק ע"א (ומקבילתה בירושלמי רפ"ג) דורשת: "ת"ל החדש – אחר החדש הן הולכין" (הראב"ד פירש שנדרש מסמיכות 'אשר תקראו אתם במועדם' ל'בחדש הראשון' – ורבנו הלל פירש בעניין אחר, וע"ש ששיבש את הספרא ועיין הערת המהדיר).

30. לפי זה, היתרון של המשואות על פני השלוחים אינו עניין של נוחיות (רע"ב מ"ב ד"ה היו: ולא היו צריכין לשכור שלוחין וכו') או של מהירות הפרסום (רמב"ן על התורה בראשית י"א, כח, סוף עמ' עג: "ומשיאין משואות להודיע החדשות מהר במרחקים") בלבד, אלא אף בכך שהפרסום על-ידי משואות מנצל את חוש הראייה. זה מתאים יפה לתאור הציורי בסוף מ"ד, "כל הגולה... כמדורת האש" – מן האש עולה תחושה של מעמד רוחני נשגב של אחדות ישראל, ולא של העברת מידע בלבד. בתרבויות אחרות השתמשו במשואות לצרכי תקשורת בהזדמנויות שונות, ודוגמאות לכך מהעולם הקלאסי נאספו בידי הלוי (תש"מ), עמ' 246. ברם ייתכן שאמצעי תקשורת זה שימש במיוחד באירועים ממלכתיים, וכפי שעולה מחלק מהמקורות שהובאו בידי הלוי שם. השווה, לדוגמה, תיאור טקס מלכותי על-ידי סטנדהל (1958), עמ' 109. פאוסאניאס ב, כה, 4 (הובא אצל הלוי, שם), מתאר 'חג המשואות' של הארגיבים, ואף שהוא הוסבר כזכר למאורע של משואות תקשורת, לא מן הנמנע שלמשואות היתה משמעות חגיגית מעבר לכוחן הפרגמטי, ואולי סיפור הרקע הוא סיפור איטיולוגי. ע"ע להלן הערות 51 ו-69.

שהיו מצפין ב"ד והעם שתהא מגולה ויראוה מאחר שהעדים ראוה ביום לא נראה להם³¹.

לפי הרמב"ם, מבקש ר"ג לקדש את החודש מיום ל' למפרע³², לאחר שעדים שהגיעו ביום ל' (או לאחר מכן) העידו שראו את המולד בשעתו, אך לא ראוה למחרת. ר' דוסא בן הרכינס ור' יהושע מערערים אפוא על ניסיונו של ר"ג לשנות למפרע את הקביעה המקורית שהחודש נתעבר. כלומר קביעת העדים "ובלילה בעיבורו לא ראינוהו" מערערת את אמינותם בעיני ר' יהושע, ולכן הוא קובע "רואה אני את דברך" – אין דברי העדים נראים לקדש את החודש ביום ל' למפרע. "לא נראה" מתייחס, אם כן, לעדות החודש, ו"רואה אני" מתייחס לתהליך קבלת העדות.

לפי רש"י, קביעתו של ר"ג פחות מרחיקת-לכת: ר"ג מבקש להשאיר על כנו את קידוש החודש שנעשה ביום ל' אף לאחר שהמציאות שנתגלתה לעיני בית הדין עוררה ספק לגבי אמינות העדים. "לא נראה", על-פי פירושו של רש"י, טומן בחובו חידוש, שגם לאחר שכבר נתקדש החודש, עדיין "מצפין ב"ד והעם שתהא מגולה" – לא רק העדים רואים את המולד, אלא גם בית הדין והעם מבקשים ומצפים לראותו, בעקבות עדות העדים³³. "רואה אני את דברך", לפי רש"י, משמעו: הכישלון של ב"ד לראות את הלבנה בלילה בעיבורו מוביל למסקנה שדברי העדים שנראו בשעתם כבר – למפרע – אינם נראים. מכל מקום, רואים אנו מסיפור זה כי תהליך הראייה ממשיך אפילו אחרי קידוש החודש גם בתוך בית הדין. לפי הרמב"ם, ראיית העדים בזמנה עשויה להשפיע גם לאחר קביעה שהחודש נתעבר, ולדעת ר' דוסא בן הרכינס ור' יהושע חוסר-ראיית העדים לאחר זמנה פוסלת את עדותם למפרע³⁴. גם בית הדין ממשיכים לשקול אם נראה להם

31. לעומת בעל 'לחם שמים', שהאריך להוכיח שיש לפרש את משנתנו כרמב"ם, הוכיחו בעל מלאכת שלמה, קול הרמ"ז, ובית דוד כשיטת רש"י (ב'קול הרמ"ז' אף טען שהרמב"ם חזר בו במשנה תורה ממה שכתב בפיה"מ) מלשון המשנה 'לא נראה' במקום 'לא ראינוהו'. נראה כדבריהם, אף-על-פי שיש לבעל דין לחלוק ולומר שאפשר לפרש את 'ראינוהו בזמנו ובלילה בעיבורו לא נראה' כלשון העדים: כשהעדים מתארים את עיקר עדותם, מה שהם כן ראו, הם מדגישים את פעולת ראייתם – ראינוהו; אך בלילה השני, כאשר לא ראו את הירח, הם טוענים שהירח 'לא נראה'. פירוש זה קשה משום שהוא מגביר את הסתירה הפנימית בדברי העדים – היה הגיוני יותר שהעדים ינסו לטשטש את הסתירה על-ידי הטעמה ש'אנחנו לא ראינוהו', ואפשר שהירח אמנם נראה לאחרים (ומעין דברי הרמב"ם בהסבר שטת ר"ג, עיין בהערה הבאה). בנוסף לכך, קשה ליישב את שיטת הרמב"ם שניתן לקדש את החודש למפרע עם פ"ג מ"א, (עיין ריטב"א, כה ע"ב, ד"ה ולא הספיקו, עמ' ריח), וספק אם היא מתאימה לפ"א סמ"ט (עיין ריטב"א שם; כב ע"א ד"ה מחללין את השבת, עמ' רג-רד).

32. עיין רמב"ם קידוש החודש פ"ג ה"ו-ט"ז, וכבר העירו מפרשי המשנה על הקשר בין שיטה זו של הרמב"ם לדבריו כאן בפיה"מ; עיין במלאכת שלמה, לחם שמים, קול הרמ"ז ובית דוד.

33. עיין לעיל, הע' 29, שם שיערנו שאולי נהגו העם מדי חודש לקיים תצפית פומבית על המולד, וע"ע להלן, 3.5.1. פירושו של רש"י למשנה בספ"ב מחזק את תופעת 'מעבר הפרק' בין פ"ב לפ"ג, ועיין להלן 5.2.1.

34. לדעת הרמב"ם בפיה"מ, ר"ג נחלק על ר' דוסא ור' יהושע בנקודה הזאת: "וזה שאמרו שלא ראוהו בלילה השנייה אין זה מחייב אותנו כלל, כי שמא נחלשה ראייתם, או שכסוהו עבים והם לא הרגישו." ניתן גם להעלות רעיונות נוספים להסביר את שיטת ר"ג – שמא סבר כי ה'חשבון' של חכמים מאפשר לבית הדין לסמוך על עדות

לשנות למפרע את עיבור החודש. לפי רש"י, סבורים ר' דוסא בן הרכינס ור' יהושע כי קידוש החודש על-פי ראיית העדים אינו סופי, שהרי ב"ד מבקש לאמת את ראייתם לאחר מכן. אם לא תיראה הלבנה לב"ד, עלולים הם לפסול את העדות³⁵. בין לרש"י ובין לרמב"ם, הופעת המילה ראה בפי ר' יהושע היא חריגה במסגרת פרקנו כיוון שכאן משמעותו **ראייה שכלית** ולא ראייה פיזית. ההופעה האחרונה של **ראה** בפרקנו מעלה את הראייה מהמישור הפיזי של ראיית הלבנה אל המישור השכלי של הכרעת הדיינים³⁶.

המילה המנחה **ראה** אף חוצה את הגבולות בין הפרקים. תיבה זו משמשת גם בסוף פ"א (מ"ה-מ"ט) כמילה מנחה³⁷, וכן היא משמשת תפקיד חשוב בעיצוב פ"ג:

פ"ג מ"א: ראוהו בית דין וכל ישראל... ראוהו ב"ד בלבד

פ"ג מ"ח: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה³⁸.

על תפקידה ומשמעותה בפ"ג נעמוד בפרק הבא של העבודה.

2.5 פרנומסיה (משחקי מילים)

בפיסקה זו נדון בשתי דוגמאות מובהקות של תופעה זו, ובהן מופיעים בשני מקומות בפרקנו ביטויים כמעט זהים אשר משמעויותיהם שונות זו מזו:

מפוקפקת. לדעת בעה"מ לסוגייתנו, ר"ג סבר כי אין להתחשב בחלק השני של העדות, כי מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה'.
35. גם לפי רש"י, ניתן להסביר את שיטת ר"ג בדרך דומה למה שהציע הרמב"ם, כלומר שאין לפסול את העדות על סמך דברים שנראו או לא נראו אחר כך. אמנם הרמב"ם עיגן את הסברו לא בטענה עקרונית שאין עדותם מחוץ למסגרת של יום ל' מעניינת אותנו (ומעין דברי בעה"מ על דברי ר"ג במקרה הקודם ש'כל מילתא דלא רמיא עליה דאינשי לאו אדעתיה'), אלא בהסתמכות על אמתלאות (נחלשה ראייתם או שכיסוהו בעבים) שכוחן יפה לשני העדים עצמם, אך קשה להחילן על דייני בית הדין. לכן נראה שהסבר דעת ר"ג לפי שיטת רש"י יצריך עקרונות אחרים, כגון הסתמכות על החשבון או כוחו של ב"ד לקדש גם שלא על-פי עדים.
36. תמורה כזו במשמעו של השורש **ראה** קיימת גם במקומות נוספים, ולדוגמה – בהקשר אגדי – עיין בראשית רבה לג: ג, עמ' 304: "אמר להם מה **ראיתם**... אמר לו ר' **ראיתי** אותה בצרה", ועיין פרנקל (תשל"ח 2), עמ' 134. התמורה במשמעה של מילה מנחה מעידה על מגמתו של העורך לקשור קשרים אסוציאטיביים ואף מעמיקה את משמעותה הספרותית של התופעה. עיין לדוגמה בובר (תשל"ח), עמ' 288 ואילך (עדה/מועד), עמ' 295 (מגן), עמ' 298 (ידע), ויש דוגמאות כהנה וכהנה במקרא, כגון **נכר** בבראשית מ"ב, ז ורות ב', י ועוד ועוד. וע"ע בר-אפרת (תש"ם), עמ' 24-25; נספח ז.
37. עיין תבנית הפרק שצויירה בפרק 1.2.
38. יש גם הקבלות לשוניות מעניינות בין פ"ב מ"ז/מ"ט לפ"ג מ"ח:

פ"ג מ"ח
כל זמן שהיו ישראל מסתכלין
ומכוונין את לבם לשמים

פ"ב מ"ז/מ"ט
לא נראה בזמנו... על ישראל (ט)
קידושהו שמ"ם

לא זו (מ"ד)

לא היו זזין משם (מ"ה)

בין... בזמנו בין שלא... בזמנו (מ"ז)

בין בזמנו בין שלא בזמנו (מ"ט)

משחק המילים הראשון מופיע ב"תפר" בין הקובץ הזר, מ"ב-מ"ד, ובין גוף הפרק. כשם שקובץ זה מתחבר יפה מבחינה ספרותית-אסוציאטיבית בתחילתו (בראשונה...משקלקלו...התקינו), כך הוא מתחבר יפה גם בסופו לקובץ הראשי (מ"א, מ"ה ואילך), באמצעות משחק המילים "לא זו – לא היו זזין". הביטוי המשותף הזה משמש תפקידים שונים בשני הקשריו. במ"ד "לא זו משם" מתאר פרט צדדי בהשאת המשואות – משך הזמן אשר צריך בעל התפקיד להמשיך בהעלאת המשואה. במ"ה, לעומת זאת, עיקר ההלכה מתייחס לשאלת היתר או איסור התזוזה של העדים מחצר בית יעזק. השימוש בביטוי (כמעט) זהה כדי לבטא שני רעיונות שונים בשתי המשניות הינו 'טביעת אצבעות' של העורך, אשר השכיל לעטר את התפר בין "הטלאי" (מ"ב-מ"ד) ובין גוף הפרק (מ"א, מ"ה ואילך) במשחק לשוני נאה. על המשמעות הרעיונית של משחק לשוני זה נעמוד להלן.

משחק המילים השני מחבר בין מ"ז ובין סיפור ר"ג ור' יהושע בסוף הפרק. דעת הת"ק במשנה ז' היא "בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו", ובזה הוא קובע כי אין קידוש החודש חל על-פי "קידשוהו שמים", אלא חייבים העם לאמר "מקודש" אפילו כאשר לא נראה המולד "בזמנו" – ביום ל' של החודש היוצא – כי אם "שלא בזמנו", היינו ביום ל"א. במשנה ט', פירוש הביטוי "שלא בזמנו" הוא אחר: בית הדין קידש את החודש לא בזמן המולד, אלא בזמן שאיננו הזמן "האמיתי" של קידוש החודש. משמעות הביטוי, בפי ר"ע, גם היא שונה מאשר במ"ז, ומרחיקה לכת הרבה יותר: גם כשבית הדין קידש את החודש "שלא בזמנם" יש לקידושם תוקף, ואין להקב"ה מועדות אלא אלו.³⁹

גם כאן ניכרות טביעות אצבעות העורך, אשר שיבץ במשנתו את המסורת בה דורש ר"ע בלשון הזו, ולא את המסורת של הברייתא בבבלי דף כה ע"א (ודומה לה הברייתא בספרא, אמור

על הקבלות אלה נדון להלן, בפיסקה 5.2.1.

39. הקשר האסוציאטיבי-הספרותי בין מ"ז למ"ט רומז אף על עניין נוסף – תפקידו של העם בקידוש החודש. במ"ז העם צריכים לאשר את קידוש החודש בידי ראש בית הדין; במ"ט אין התייחסות מפורשת לתפקידו של העם, אך ללא ספק גזירת ר"ג על ר' יהושע נועדה להשפיע על דעתם של המוני העם. במ"ז מתואר התהליך הרגיל, שבו העם מקבל ללא עוררין את קביעת ראש בית הדין, ואילו במ"ט מתוארת התמודדות עם מקרה שבו לא היתה קבלה אוטומטית של קביעת הנשיא ועל-כן נוצר צורך להבטיח שהעם יקבלו באופן מלא את קידוש החודש כפי שנקבע. שמה ברעיון הזה טמון ההסבר לכינויו של יום ל"א כ'שלא בזמנו' – 'זמנו' של המולד הוא הזמן שבו יש משמעות לראייתו, דהיינו שהעדים צריכים לבוא ולהעיד עליו. ביום ל"א החודש מתקדש בין אם ראו את המולד בין אם לאו, ועל-כן אין זה 'זמנו' של המולד, וע"ע להלן 5.4.1.1.

פרק י ה"ג), בה דורש ר"ע "אתם אפילו שוגגין... אפילו מוטעין"⁴⁰. כאן גם ברור הקשר הרעיוני בין שתי המשניות: במשנה ז' (לדעת הת"ק), אין החודש מתקדש רק על סמך "קידשוהו שמים"⁴¹, אלא יש צורך בדיבור של האדם, כדי לגמור את תהליך קידוש החודש⁴². במשנה ט', מתחדדת הנקודה: בכוחו של האדם לקדש את החודש גם בניגוד לקידוש שנקבע – לכאורה – בשמים. האסוציאציה הלשונית בין שתי המשניות משמשת תפקיד כפול: מצד אחד, היא מבליטה את הרעיון המשותף לשתי המשניות, היינו אחריות האדם לקידוש המועדות. מאידך, היא מחדדת את חידושו המפניע של ר"ע, שבית הדין מוסמך לקדש את המועדות אף בניגוד ל'אמת'⁴³.

40. מכיון שהמסורת הזאת מופיעה במקור ארצישראלי (הספרא) ובמקור בבלי, קשה להניח שדווקא עורך המשנה לא הכיר אותה. עוד יש להעיר כי המסורת השמורה במשנה מתאימה מאוד למסגרתה מבחינה ספרותית, הן בשל המשחק הלשוני הנדון כאן והן בשל האפיפורה בין פרק א לפרק ב, ולפיכך קשה להניח שכל זה מושרש בתופעה המקרית שעורך המשנה לא הכיר את המסורת השנייה. על דרכי הדרשה של שתי הדרשות עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 596, הע' 23.

41. על משמעות הביטוי 'קידשוהו שמים', עיין חזון איש, תשובות וכתבים, אורח חיים, סימן לז, עמ' מב-מג.
 42. לדעת הרמב"ן בסוף השגתו לספר המצוות מ"ע קנג, עמ' רכד ואילך, "אין קידוש החודש מעכב בחודשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא". לכאורה משמע אחרת מהמשנה להלן פ"ג מ"א (לפי גרסת רוב העדים – עיין להלן, 3.5.1, הע' 150), ואולי זה תלוי במחלוקת התנאים במשנתנו ובברייתות המובאות בבבלי דף כד ע"א וסנהדרין דף י' ע"ב. ע"ע שו"ת ר"י מיגש, סי' רמו; ספר יראים השלם, סי' רנט-רס (ח"ב, עמ' קיח ע"ב – קיט ע"א) ותועפות ראם שם (רנט), אות ג'; אור זרוע סי' תנב; שו"ת רדב"ז סי' אלפיים ת"י; ומכתבי תורה לר' מרדכי קאלינא ולר' יוסף רוזין (הרוגוצ'ובי), מכתבים נו ואילך, ובמיוחד סי' סב, סג, סה.

43. ישנה עוד אסוציאציה לשונית מפניעה בין אמצע הפרק ובין סופו:

חכמה הבאה לילד (מ"ה) האשה שילדה (מ"ח)... רבי בחכמה (מ"ט)

הקשר הזה הוא מעניין במיוחד מפני שאף אחד מהביטויים המופיעים כאן אינו 'הכרחי' בפרק – כל אחד מהם, כשהוא לעצמו, נראה שהשתרבו לכאן באופן מקרי, ועל-כן יש לראות כאן טביעות אצבעותיו של העורך. "חכמה הבאה לילד" היא הלכה שאינה שייכת לפרקנו, אלא הובאה 'אגב גררא' של תקנת ר"ג לגבי עדי החודש שיצאו מתחום שבת כדי להעיד. 'האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה' היא מטפורה ציורית לבטא את עומק תמיהתו של ר' דוסא בן הרכינס (ועיין ניתוח הביטוי בתוסכ"פ, ו, עמ' 197, הע' 39, ובעקבותיו מרגלית [2000], עמ' 86, הע' 37; ברם אלבק [תשי"ט], מבוא, עמ' 201, הע' 49, מבין את הביטוי באופן פשוט יותר), וייתכן שמשל זה נולד עקב הביטוי 'בלילה בעיבור'. יש לציין כי גם בהופעותו היחידה הנוספת במשנה ובתוספתא, בכתובות פ"א ה"ו, מופיע הביטוי כהוכחה ניצחת לשקריותה של עדות (האשה על עצמה), אלא ששם הוא מופיע במשמעות ממשית, ולא מטפורית (מרגלית, עמ' 78-79, רואה – בצדק, לדעתי – זיקה בין משנתנו לתוספתא ולמשנה שם, אבל ההסבר שלו לזיקה זו אינו נראה). הביטוי 'רבי בחכמה' לכאורה איננו שייך ממש לנושא פרקנו (גם כאן יצאתי מתוך ההנחה שביטוי זה אמנם שייך למשנה, שלא כדעת אפשטיין), אלא שהוא מבטא את נחת רוחו של ר"ג, את הערכתו למעשה הגדול של ר' יהושע, ואת ניסיונו של ר"ג לקיים עם ר' יהושע יחס של כבוד הדדי ואחוה. שיקול נוסף, המאשש את המסקנה שלפנינו תופעה ספרותית, הוא נדירותה של המילה 'חכמה' במובן של 'מייילדת' (מ"ה). עם כל זה, עדיין עושה אסוציאציה זאת רושם של קשר מקרי, ולא של קשר מכוון, אלא שיש דוגמאות נוספות לקשרים "מקריים" כאלה במשנה. לדוגמה:

ברכות פ"ה מ"ב-מ"ה: תחיית המתים... חונן הדעת – זה חי וזה מת... מניין אתה יודע

קידושין פ"א מ"א-מ"י: שלשה דרכים – דרך ארץ... החוט המשולש

על שתי הדוגמאות הללו עיין מה שכתבתי: וולפיש (תשנ"ו [1]), עמ' 312-311; הנ"ל (תשנ"ד [2]), עמ' 46. אם נכונים הדברים, אזי יוצא כי מקשרת המשנה בין לידה ובין המולד, והמוטיב הזה קרוב לרעיון הנפוץ במיתולוגיות של אמונות ודתות פאגאניות. משחק הלשוני מבהיר כי ביטויים כמו 'מולד', 'חודש מעובר', הנראים לנו מטבעות לשוניים שחוקים, עדיין משקפים בפי חז"ל רבדים רעיוניים קדומים. דוגמה נוספת לתופעה הזאת היא השימוש בתיבה 'קבר' במשמעות 'רחם' (לעיל 3-1.2). יש בדבריי כאן הסתייגות מדברי פרנקל (תשנ"א), עמ' 665, הע' 12 שאין לראות בדברי ר' דוסא בן הרכינס אלא '... מדרכם של תנאים לבטא עצמם בדרך מליצית-פתגמית'.

2.6 השלכות רעיוניות

ננסה כעת להבין את השלכותיהן של תופעות ספרותיות אלו על הבנת המבנה ושיטות העריכה של פרקנו. חשיפת תופעות השרשור, הסיגור, והמילה המנחה בפרקנו מוכיחה כי אין לפנינו צירוף מזדמן של קבצים, אשר חוברו ביחד מסיבות של אסוציאציה וגררה בלבד. בצירוף עם ההקבלה הבולטת ורבת-המשמעות בין סוף פרק א' לסוף פרק ב', מצביעות התופעות האלו על מגמות ספרותיות אשר הנחו את העורך בעיצוב פרקנו. העיצוב של הפרק התגלה לנו גם בקצוותיו וגם בחיבור בין מרכיביו. בקצוות של הפרק מצאנו כי עריכת היחידה יוצרת הקבלות בין תחילת הפרק ובין סופו ואף בין סוף פרק א' לסוף פרקנו. לאורך הפרק כולו מצאנו, כי על-אף כניסת קובץ אחד בתוך משנהו, שומר הפרק על רצף השרשור ומשתמש במילה מנחה כדי לחבר בין מרכיבי הפרק השונים. אין העיצוב המחושב והמתוחכם הזה תואם את קביעותיו של אפשטיין, כי "מקורות מקורות ישנם אפוא במשנת ר"ה, ונסתמה בימי רבי. חלוקת הפרקים אינה מדויקת כאן (פ"ב מ"א, פ"ג מ"ב)." כעת מתברר כי אותם 'מקורות מקורות' חוברו יפה: את הקובץ ה"זר", מ"ב-מ"ד, חיבר העורך גם בתחילתו (בראשונה... משקלקלו...התקינו) וגם בסופו (לא זו/היו זזין). גם את מ"ז, החורגת מהסדר הכרונולוגי, חיבר העורך בין למשנה לפניו ובין לזו שלאחריה. שילובן של משניות אלו מצטייר כעת כמעשה מכוון ומחושב, אך מה פשר הדבר?

2.6.1 הסיגור

תופעת הסיגור שבפרקנו עשויה לעזור לנו לפענח את משמעותו של סדר המשניות בפרקנו. אין הקשר בין פתיחת הפרק ובין סיומו מסתכם באסוציאציה הלשונית "מקבלין-שקבלת" בלבד, אלא נוגע גם למוטיב מרכזי המשותף לשני המקומות⁴⁴. הפרק פותח בשתי מחלוקות סביב קידוש, וכן הוא מסתיים בשתי מחלוקות מסביב לקידוש החודש. שתי המחלוקות בסוף הפרק דומות זו לזו במבט ראשון: "עדי שקר הן... קיבלן ר"ג". אך הדמיון הוא רק למראית העין; במחלוקת הראשונה, עומדת על הפרק קבלת העדים והמחלוקת מסתיימת ברגע שר"ג מקבלם; השנייה

44. על משמעות תופעת הסיגור עמד פוקס (1982), עמ' 2:

"Envelope" is defined in Preminger's Encyclopedia of Poetry and Poetics (Princeton, 1965), p. 241 as "a special case of repetition" in which "A line or stanza will recur in the same or nearly the same form so as to enclose other material... the effect of the envelope pattern is to emphasize the unity of the enclosed portion, to indicate that elaborations or parallels of statement have not departed from the original focus. Also the repeated words carry an added richness and meaning from the intervening lines..."

הדרך שפירשנו את המסגרת של פרקנו מתאימה לדבריו: הגדשת ענייני סמכות בית הדין והמאבקים על הנהגת העם ה'ממסגרים' את הפרק מצביעים על מרכזיות המוטיב הזה בשאר חלקי הפרק.

פותחת במחלוקת סביב קבלת העדים ומסתיימת בהכרעה קשה ודרמטית, הנוגעת לקבלת מרותו של הנשיא. סימן לדבר: במחלוקת הראשונה, אמירת 'עדי שקר הן' קודמת ל'קבלן ר"ג', המסיימת את המעשה, ואילו במחלוקת השנייה, אומר ר' דוסא את דבריו לאחר הכרעת ר"ג, ובזה מועבר מוקד הדיון מהשאלה העניינית לגבי קבלת העדים לשאלת סמכותו של הנשיא. מגזירתו של ר"ג על ר' יהושע⁴⁵ ברור כי הוא רוצה לבסס את סמכותו, אשר עורערה על-ידי קבלת ר' יהושע את דעת ר' דוסא בן הרכינס⁴⁶. גם אין ר' יהושע משתכנע לקבל על עצמו את גזירת ר"ג בעקבות דרשתו של ר"ע בעניין קידוש החודש, אלא רק בעקבות דרשת ר' דוסא⁴⁷, אשר ביססה את סמכותו של ר"ג ("כל שלשה ושלשה שעמדו על ישראל וכו'")⁴⁸.

45. נראה כי ר"ג הקפיד על ר' יהושע ולא על ר' דוסא, משום שהערעור נגד מנהיגותו נבע מר' יהושע ולא מר' דוסא. רעיון זה עומד בבסיסם של רוב ההסברים שהוצעו ל'אפלייתו' של ר"ג: (א) כי ר' יהושע היה אב ב"ד (הלוי [תרפג], א, ה, עמ' 303 ואילך, ועיין ביקורתו של מנטל [תשכ"ט], עמ' 142); (ב) כי ר' יהושע הכריע להלכה כר' דוסא (בית דוד); (ג) כי ר' דוסא חזר בו (בית דוד). הסבר נוסף שהוצע הוא שר' דוסא היה זקן מופלג, ולא רצה לביישו ר"ג (מהרש"א, תפא"י, רמ"ז). יש לציין את הניסיונות השונים של החוקרים לעגן את מחלוקת ר' יהושע ור"ג כאן במאבק סמכות נרחב יותר: כוחו של אב בית דין לקדש חודשים (הלוי, שם, וראה מנטל, שם); "התנגשות... בין חכמי הסנהדרין ולבין הנשיא, שהנשיא תבע הכרה בסמכות העליונה, כנגד בית-הדין, להכריע בתחום הנידון (= קידוש החודש)" – אלון (1975), א, עמ' 199.

46. מגזירת ר"ג על ר' יהושע ניתן ללמוד במה התבטא ערעורו של ר' יהושע על סמכותו של ר"ג – לא די, בעיני ר"ג, שר' יהושע יחמיר על עצמו וישמור שני ימים של יוה"כ, שהרי גם בכך יש משום ביטוי לחוסר-אמון בקביעתו של ר"ג. על-כן גזר ר"ג שחייב ר' יהושע לחלל את יוה"כ שחל להיות בחשבונו, ועל-כן ביקש ר"ע להוכיח לר' יהושע כי 'אין לי (= לה) מועדות אלא אלו (= אלו שנקבעו על-ידי בית דין)'. ועיין מלא"ש למ"ט, ד"ה אינו, ופינקלשטיין (תשמ"ט), א, עמ' 126.

47. השווה גפני (תשמ"ה), עמ' 21. בזה שונה הסיפור במשנה מהמקבילה המובאת בבבלי כה ע"א, שם מקבל ר' יהושע את דרשת ר"ע ואומר 'נחמתני'. אורבך (תשמ"ח), עמ' 319-320, מנמק את כניעתו של ר' יהושע בשיקול מדיני – הסכנה הכרוכה בערעור מעמדו של הנשיא, בתקופה שבה מעמד בית הדין היה רופף עדיין. השערתו סבירה מאוד, אך – בניגוד לטענת אורבך שם – אין להעמיס זאת על לשונו של ר' דוסא בן הרכינס. בניתוחי את הסיפור במשנה הלכתי בעקבות גרין (1981), עמ' 117, ותיקנתי את דבריו. הוא מציע ששני הסיפורים במשנה נולדו כז'ר אחד – מעשה בר"ג – ואת ההבדל בסדר הוא מסביר:

... to make possible a continuous narrative and to provide the reasoning with which Joshua can agree...In both...[the first story and the second story]...the issue is the correct evaluation of testimony about the new moon. Gamaliel accepts even irregular testimony. Yohanan b. Nuri and Dosa oppose such acceptance and employ identical language. At no point in either [story]...is the Patriarch's authority to proclaim the dates of festivals denied or questioned. The addition of Joshua's agreement...does not change matters; the issue is still not who decides, but how one decides. In E (= his matter is dropped never to be resolved, and the focus of concern abruptly shifts to the question of patriarchal authority...

כפי שטענתי בגוף העבודה, לא ר"ג הוא אשר משנה פתאום את מוקד הדיון: ר' דוסא ור' יהושע, בערעורם על פסק ר"ג לאחר שהוא ניתן, כבר מעמידים בשאלה את מנהיגותו של ר"ג, אף-על-פי שאין הם מתבטאים במישור הזה. הווה אומר שגם ראשית המעשה חורגת משאלת קבלה העדות ומתמקדת בשאלת קבלת מרות. כבר הצבענו לעיל על משחקי המילים המחודדים נקודה זו:

קִיבְּלוּ ר"ג... רואה אני את דברִיךְ – שִׁקְבַּלְתָּ עֲלֵיךְ אֶת דְּבָרִי

הסבר אחר לקשיים שבסיפורנו הציע ויס (תרס"ד), ב, עמ' 84 והע' 1 שם.

48. הביטוי 'שעמדו על ישראל' מלמד שרבן גמליאל זכה למעמד של סמכות בכל ישראל, ושגם ר' יהושע אינו יכול להתכחש להכרה הציבורית במעמדו של ר"ג. בשל נקודה זו, עם נקודות נוספות שעלו מניתוח עיצובו הלשוני של הסיפור במשנה (עיין בהערה הקודמת), אין לקבל את דבריהם של גודבלט (1994), עמ' 204 ואילך, והז'ר (1997), עמ' 378-379, שאין הסיפור מניח שלר"ג יש מעמד של נשיא, וקרובים יותר דבריו של גפני (תשמ"ה), עמ' 20-21.

גם בשתי המחלוקות הפותחות את הפרק משתלבות המחלוקות בקביעת המועדות עם ערעור על מנהיגותם של הפרושים מצד 'המינים' והכותים. גם כאן יש לחלק בין שתי המחלוקות: המינים ניסו להטעות את בית הדין בעדי שקר, וזאת על-מנת שייקבע קידוש החודש בתאריך אשר יקבע את תאריך החג שבאותו החודש בהתאם ללוח שהם נהגו על-פי⁴⁹. הכותים שיבשו את תהליך העברת ההודעה על קידוש החודש⁵⁰, ובכך איימו לא רק על חגיגת מועד מסוים, אלא על הקשר בין העם ובין המרכז הרוחני בירושלים⁵¹, אשר זכה לאישור רב-עוצמה מדי חודש⁵².

סיגור הפרק מבליט מוטיב מרכזי של הפרק: קידוש החודש כביטוי וכסמל של המנהיגות הרוחנית של העם⁵³. בתחילת הפרק, מנהיגו הרוחני של העם הוא בית הדין, והאיום עליה בא מבחוץ. ממשנה ז' ואילך, המנהיגות קשורה לדמותו של 'ראש ב"ד' (מ"ז)⁵⁴, והאתגר בסוף הפרק אינו מופנה כלפי מוסד בית הדין אלא כלפי אישיותו של הנשיא. המענה של בית הדין לאיום החיצוני, בראש הפרק, הוא באמצעות מעשה פורמלי וכוחני – הסירוב לקבל עדים העלולים לייצג את יריביהם האידיאולוגיים. המענה לאיום הפנימי, בסוף הפרק, הוא פעולה נמרצת – בעלת

49. ייתכן שהמינים שלחו עדים לשבש את תהליך קידוש החודש הפרושי רק בסיטואציה מסוימת – כאשר ל' באדר חל בשבת, וזאת כדי לתאם את הקרבת העומר עם שיטתם הידועה לגבי 'ממחרת השבת', על-פי מנחות סה ע"א ואילך והסכוליון למסכת תענית לכ"ח בניסן, עמ' 324. ע"ע הר (1974-1976), עמ' 846. אם המשנה מסתמכת על המסורת הזאת, יש כאן דוגמה ל'תלמוד התנאים', ועיין מה שכתבתי בחיבורי (תשנ"ד [2]), עמ' 43, הע' 35. אך ייתכן שהמינים ניסו להטעות את בית הדין גם בחודשים אחרים שיש בהם מועדות, שהרי ידוע לנו היום על לוחות שונים אשר נהגו אצל כיתות שונות בזמן בית שני, ועיין בהרחבה אצל חיותין (תשנ"ג), עמ' 63-30, וע"ע להלן 5.4.2.3 ובספרות שצוינה שם. לגבי זהותם של 'המינים', עיין: זוסמן (תש"ן), עמ' 53 והע' 176 שם, וע"ע שם, עמ' 68 והע' 220 שם; שרמר (1997); פוקס (1999), עמ' 8, הע' 18.

50. וזאת לעתים קרובות, שהרי לעתים קרובות יצא חשבון השומרונים יום אחד לפני או יום אחד אחרי חשבון הפרושים. עיין תוספתא פסחים פ"ב ה"ב, ועיין תוסכ"פ, עמ' 1029 והר (1974-1976), עמ' 851.

51. עיין ספראי (תשנ"ו), עמ' 83, 297, ובמיוחד הנ"ל (תשמ"ג), עמ' 47: "ברם הצורה התדירה ביותר של זיקת התפוצות להנהגה של האומה בירושלים היתה קידוש החודשים ועיבור השנים... העבירו את הידיעה על קידוש החודש על-ידי השאת משואות בקו אש שנמשך מהר המשחה, הוא הר הזיתים, עד פומבדיתא". השווה גפני (1996), עמ' 101 ואילך.

השווה אלון (תש"ד), עמ' 126, וגם קולין (1989), עמ' 62. עמית הרב ד"ר אריה סטריקובסקי העיר כי ייתכן שזו היתה מגמתם המכוונת של הכותים, הנאמנים להר גריזים, והרוצים לערער את מרכזיותה של ירושלים. ואמנם לא כל הכותים ערערו על מרכזיותה של ירושלים, כפי שהראה ליברמן (תשנ"א), עמ' 393; אך ברוב מקורות חז"ל מוצגים הכותים כמאמינים בהר גריזים בתור מרכז רוחני. מגמת חז"ל לשתף את כל העם בחוויית המקדש ידועה, ועיין אורבך (תשל"ח), עמ' 465, עמ' 512 ואילך, ועמ' 520. זוסמן (תש"ן), עמ' 67-68 והע' 220 שם, הצביע על המגמה הזאת כפינת יסוד במחלוקות בין הפרושים ובין צדוקים/בייתוסים. וע"ע לעיל הע' 30 ולהלן הע' 69.

52. כשקידשו את החודש ביום ל', כפי שפירשו גם בבבלי דף כב ע"ב – כג ע"א וגם בירושלמי נח ע"א.

53. בתחילת פרק ד', מופיעה תקיעת שופר בשבת כסמל של מנהיגות העם, ועיין בהרחבה להלן, 4.3.2.1-1-4.3.2.1. גם בדורות מאוחרים נתפס קידוש החודש כביטוי וסמל של הסמכות ההלכתית של החכמים, ועיין בדברי הרמב"ן לדברים י"ז, יא, ובדרשות הר"ן, עמ' מג-מד – ועיין במה שערער על הדברים האלה ר' אלחנן וסרמן, "קונטרס דברי סופרים", אות כג, עמ' קיג. יש לציין שבראש פ"ד ובפסיקתא, הסמכות הקשורה לקידוש החודש יש לה ממד גיאוגרפי, וכן הדבר גם בפרקנו, וע"ע להלן הע' 75 ופיסקה 5.1.7.4.

54. על מעמד הנשיא בקידוש החודש, עיין להלן פ"ד מ"ד, רש"י לא ע"ב במשנה, ד"ה אמר ר' יהושע בן קרחה, ורמב"ן ההשגות לספר המצוות, סוף מ"ע קנג. עוד השווה למעמדו של הנשיא לגבי עיבור השנה, בבלי סנהדרין דף י' ע"ב – יא ע"א, ועיין מרגליות הים שם, יב ע"א, אות כט. ע"ע אצל מנטל (תשכ"ט), עמ' 42-39, 148-149, 203, ובמה שכתבתי להלן, הע' 73.

נעימה כוחנית – על-ידי הנשיא. ברם, הצלחתו תלויה בהיענות מרצון של היריב-החבר.⁵⁵ כאן אין פתרון 'טכני' לבעייה – החכמים הנוגעים בדבר חייבים להתמודד באופן מעמיק עם השאלות הכרוכות בהנהגת העם, ולהגיע למסקנה מוסכמת. שתי ההתמודדויות באות לידי ביטוי באמצעות מילת המפתח **קבל**. הסירוב לקבל עדים הכשרים לפי דין תורה בתחילת הפרק, וקבלת מרות הנשיא על-ידי ר' יהושע בסוף הפרק⁵⁶ מבליטים שני שלבים מכריעים במאבקם של החכמים להעמיד סמכות אחת מוכרת בעם ישראל לתפקיד החיוני של קידוש החודש. השוני בשימוש המילה 'קבל' בין תחילת הפרק לסופו משקף את ההבדל בין המאבקים על מעמדם של בתי הדין שבירושלים ושבבבנה.

2.6.2 השוואת המשנה לספרא

נוכל לעמוד על דרכי הקישור בין החלקים השונים של פרקנו ועל המסכת הרעיונית המשתקפת ממנו על-ידי השוואת פרקנו⁵⁷ לספרא אמור פרק י'. הנושאים שנדונו בספרא שם, לפי הסדר, הם: (א) התוקף של אמירת "מקודש"⁵⁸; (ב) קידוש שלא בעדים או בעדי שקר; (ג) קידשוהו בטעות; (ד) קידשוהו קודם יום ל' או לאחר יום ל"א; (ה) אם מקדשים "לצורך" כפי שעושים בעיבור; (ו) אם מוסיפים עיבור לצורך; (ז) חילול שבת לקידוש החודש, אך לא להודעה על קידושו. את רוב העניינים האלו דורש הספרא מהפסוק "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועד", וחוזר הפזמון: "אם קריתם אתם מועדיי ואם לאו אינן מועדיי", "אתם – אותם אלו הם אין אלה מועדיי"⁵⁹, "ת"ל אלה מועדי ה'". נושא אחד מטריד את עורך הספרא: מהו מקומו ומה גבולות סמכותו של האדם בקביעת 'מועדי ה'?" הפזמון החוזר נושא את עיקר המסר של הפרק כולו: לא המציאות האסטרונומית קובעת את המועדות, אלא קביעתו של האדם. אף את המועד

55. יש מקבילה מעניינת לסיפור ר"ג ור' יהושע ב'פ"ש חבקוק, עיין להלן, 5.1.9 והע' 51 שם.
56. יש לציין גם את קבלת העדות המפוקפקת על-ידי ר"ג בסוף הפרק (ועיין לעיל, הערות 34-35). בתחילת הפרק, סמכות בית הדין כרוכה באי-קבלת עדים, ואילו בסוף הפרק היא כרוכה בקבלתם. עניין זה מתחבר לשאלת מדיניותם של חכמים באשר להרחבתו או צמצומו של תפקיד העדים בקידוש החודש, וסוגיה זו תידון בהרחבה להלן, 5.3.1.2, 5.4.1.1.

57. נקודה אחת המובאת בספרא כאן – חילול שבת על-ידי עדי החודש – מופיעה במשנה בפ"א (מ"ד ואילך), אך מרביתן שייכות לפרקנו. גם חלוקת הפרקים במשנה מושרשת בתוספת הרעיונית שבמשנה לעומת הספרא.
58. לפי גירסת הדפוס, אמירת "מקודש" מעכבת את קידוש החודש, ועל-כן אם אמרו 'מקודש' אחרי חשיכה החודש מתעבר, אף-על-פי שכל שאר מרכיבי התהליך הושלמו מבעוד יום, וכמו שגורסת המשנה בראש פ"ג (ועיין לעיל, הע' 32). אך לפי גירסת כ"י רומי 66 של הספרא, יום השלושים מקודש כראש חודש גם אם לא הספיקו לומר 'מקודש' עד החשיכה, ועיין להלן, 3.5.1 והע' 151 שם. כך או כך, הנושא המעסיק את הספרא הוא אותו הנושא: חשיבותה ותוקפה של אמירת 'מקודש' בתהליך קידוש החודש.

59. על-פי כ"י רומי 66, ובשינויים קלים בכ"י וטיקן 31.

הראשון במעלה, השבת, יש לחלל כדי לקדש את מועדי ה' ⁶⁰. ברם, אין סמכותו של האדם לקדש את מועדי ה' מוחלטת: אין לחרוג מהגבולות של ימי ל'–ל"א ואסור לקדש את החודש מפני הצורך ⁶¹. גם אין לחלל את השבת כדי להודיע על מעשה הקידוש, אלא רק לבצע את מעשה הקידוש לבד ⁶². סמכותו של האדם מוגבלת למעשה הקידוש עצמו, שהוא ההכרעה איזה מבין שני הימים האפשריים ייקבע כראש החודש. ברם, בתוך הגבולות האלה סמכותו של האדם הינה מוחלטת, ורק 'קריאתו' של האדם קובעת מתי יחולו מועדי ה' ⁶³.

שאלה זו, המעסיקה כל כך את עורך הספרא, הינה מרכזית גם בפרקנו ⁶⁴, ושתיים מהתופעות הספרותיות שציינו ממחישות ומעמיקות את הרעיון הזה: (א) המילה המנחה 'ראה', רומזת לזיקה בין ראיית המולד (= חלקו של 'השמים' בתהליך קידוש החודש) ובין ראיית בית הדין וראיית המשואות על-ידי כל תפוצות ישראל (= חלקו של האדם בתהליך). (ב) משחק המילים 'בין בזמן בין שלא בזמן' מחבר בין שתי פנים של עדיפות האדם על 'השמים' בקביעת קידוש החודש. הצבתו של המדרש 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם – בין בזמן בין שלא בזמן' בסוף הפרק מעידה על המרכזיות שייחס עורך המשנה לרעיון הזה, ותעיד על כך ההקבלה בין סוף פרק א' ובין סוף פרק ב': פרק א' מסתיים בצורך לחלל את השבת כדי לקדש את המועדות 'במועד' ⁶⁵, ופרק ב'

60. ההשוואה בין השבת ובין 'מועדי ה' מופיעה גם בקטע הסמוך (פרשתא ט'), העוסק בעיבור השנה (ה"ז): "ומה ענין שבת לענין מועדות אלא ללמד שכל המחלל את המועדות מעלים עליו כאילו חילל את השבתות. כל המקיים את המועדות מעלים עליו כאילו קיים את המועדות ואת השבתות." השבת קדושה בידי שמים בלבד (עיין בבלי נדרים ע"א ובבלי בבא בתרא קכ"א ע"א ובמפרשים שם), והיא עולה בחומרתה על יום טוב (עיין חולין פ"א מ"ז), ומכל מקום שקולה שמירת המועדות כנגד שמירת השבת.

61. בשני מקומות בפרק י' (ה"א וה"ה) משווה הספרא במפורש בין עיבור השנה ובין קידוש החודש. הרבה הלכות ודרשות בפרשתא ט' מקבילות להלכות ודרשות בפרק י', ובלי ספק גם עיבור השנה הוא ביטוי דרמטי לסמכותו של האדם לקבוע את מועדי ה'. זה הרקע להערה בפתיחת פרק י' ה"א, שלא נתמה על חזרתן של דרשות שכבר הופיעו בפרשתא ט', כי אותם יסודות פועלים גם בעיבור השנה וגם בקידוש החודש. אך ה"ה מצביעה על הבדל בין השנים, ונראה כי סמכות האדם בולטת עוד יותר בעיבור השנה מאשר בקידוש החודש. יש לציין כי ממקורות אחרים משמע שיש לבית דין סמכות אפילו לשנות את קידוש החודש 'בגלל הצורך', ועיין ראש השנה כ' ע"א–ע"ב ומפרשים שם, ערכין פ"ב מ"ב, וגמרא שם דף ט'.

62. מכאן שאין ההיתר לחלל שבת נובע מהצורך לוודא שכל ישראל ישמרו את המועדות בזמן הנכון, אלא מהצורך ליצור את הקדושה באופן הנכון. הבבלי כ' ע"א מתלבט בין שני הסברים לדין הזה: המצווה לקדש את היום הנכון או "מצווה לקדש על-פי הראייה", ע"ש. ע"ע לעיל, 1.5.3 ובהע' 114 שם.

63. ההתעסקות ברעיון שה' העביר לאדם (= עם ישראל) כוח שהיה מיוחד לו, לקבוע מסגרות לזמן ולהעניק קדושה למועדות, רווחת גם בספרי מדרש אחרים, ועיין פסיקתא דרב כהנא, פרשת החודש, עמ' 102; שמות רבה טו:ג, כ, כד, כה.

64. חילול השבת בידי העדים הוא נושא מרכזי בפרק א.

65. לדעת רש"י ותוספות במשנה דף כא ע"ב, גם חודשים נקראים 'מועד' לחלל עליו את השבת, לפחות מדין דאורייתא – "כל ר"ח איתרבי מדאיברי מועד" (תד"ה על שני) – וההגבלה של פ"א מ"ד, שמחללים שבת רק על ניסן ועל תשרי, היא מדרבנן בלבד.

מסתיים בסמכות האדם לקדש את המועדות גם 'שלא בזמנן'⁶⁶. אכן, גם במשנה מובלט הרעיון שקידוש החודש הוא הקובע את מועדי ה', ועל-כן הוא מאפשר ומחייב חילול שבת; מאידך נתון הוא לשיקול דעתו ולהכרעתו המחייבת של האדם.

2.6.3 דרכי עריכת המשנה

אך במניין הנקודות המשותפות בין הספרא למשנה לא מיצינו את המצוי בפרקנו, ונרשום כאן את הנושאים הנוספים המופיעים במשנה: (א) המאבק בין חז"ל לבייתוסים ולכותים, והתקנות שנועדו להבטיח זרימת מידע אמין מן העם לבית דין הגדול ומבית הדין לעם; (ב) 'אגב גררא' – תיאור המשואות; (ג) תיאור קבלת העדים ודרכי חקירתם; (ד) תיאור הטקס של אמירת 'מקודש', תוך הדגשת תפקידי ראש בית הדין ושל 'כל העם'; (ה) דוגמה דרמטית של 'קריאה שלא בזמנן', תוך הבלטת מאבק המנהיגות בין ר' יהושע ובין ר"ג. את הנושאים האלה יש לכלול תחת שני ראשים: תיאור התהליך וקביעת מוקד הסמכות. התיאור המפורט של התהליך עשוי לשקף את המגמה המעשית או החינוכית⁶⁷ של המשנה. המשנה באה לתאר את מעשה קידוש החודש באופן (פחות או יותר) ממצה, שלא כמו הספרא, המתמקד בענייני קידוש החודש הקשורים למדרשי הפסוקים⁶⁸.

ברם עיון מעמיק מראה כי המוטיבים שנתווספו במשנה משתלבים זה עם זה. מחד, מחלוקת סביב מוקד הסמכות נבעו מחילוקי דעות בהלכות ובפרטים של קידוש החודש: מחלוקת הפרושים והבייתוסים, מחלוקת הפרושים והכותים, מחלוקת ר"ג ור' יהושע. מאידך, פרטים של תהליך קידוש החודש עוצבו כדי לקבוע ולהבליט את מוקד הסמכות: הצורך ב'עדי אופי' המכירים את עדי החודש, ההודעה באמצעות משואות⁶⁹ ותקנת שליחת השלוחים⁷⁰, דרכי חקירת העדים⁷¹, תפקידי

66. ההקבלה בין ספ"א ובין ספ"ב משווה/מנגידה את אותם שני יסודות המופיעים בפתיחתו ובסיומו (המסגרת) של פרק י' בספרא: סמכותו המוחלטת של האדם ('אם קריתם אתם') מול המצוה לחלל שבת ('אלה מועדי ה'). בלשון המשנה, הניגוד הוא בין 'במועד' ובין 'בין בזמנן בין שלא בזמנן'.

67. שני שמות התואר באו לשקף את הגישות של אפסטיין/אורבך (המשנה היא קאנון הלכתי) ושל אלבק/גולדברג (המשנה היא סיכום שנועד לצרכים של שינון ולימוד).

68. העובדה שהמשנה דנה בנושא המעסיק את הספרא, ברם מוסיף עליו מוטיבים נוספים, מתאים יפה לתפיסה שהמדרש קודם למשנה, ולא להפך, כדעתו של הלבני (1986), עמ' 52 ואילך. ע"ע מה שכתבתי לעיל, פסקה ה-1/2-בהע' 40.

69. רוזנסון (תשמ"ג) מראה כי מגמת המשואות היא לשתף את הרבים בחוויית קידוש החודש. חיזוק לתפיסה הזאת של משמעות המשואות יש להביא מכך שהמשיכו את המשואות – ככל הנראה – גם אחרי שהתחילו לשלח את השלוחים, ועיין בתוסכ"פ, עמ' 1029-1030. השווה הערות 2, 30 לעיל. מוכר נוהג של השאת משואות אצל שבטים קדומים כחלק מריטואל המבטא את הקשר בין הירח לעולם התחתון (עיין גולן [1991], עמ' 71-72). גם אם נניח – ואין זה ברור כלל – שהמשואות אצל חז"ל הן שריד לריטואל מיתולוגי שכזה, הרי שהן קיבלו משמעות חדשה במסגרת הטקס המתואר במשנה.

ראש בית דין והעם באמירת 'מקודש', ומעל לכל – הדין של 'בין בזמנן בין שלא בזמנן'. סיכומו של דבר: לעומת הספרא, המבליט את החידוש בעצם יכולתו של האדם לקבוע את קדושת המועדות, משנתנו נוטה להעתיק את נקודת הכובד לשאלת ה'מי' וה'איך': למי שייכת הסמכות וכיצד מתגשמת הסמכות הזאת בפועל⁷², בתוך המצב החברתי-הרוחני הסבוך והמסוכסך של כתות בית שני (תחילת הפרק) ושל בית הדין ביבנה (סוף הפרק).

מעשה נוכל לעקוב אחרי הדרכים שבעזרתן עורך הפרק שוזר את הנימים המרכיבות את פרקנו למארג אחד. סמיכות המשניות זו לזו, והאסוציאציות הלשוניות המקשרות בין משנה לחברתה, מהדקות את החיבור בין דיני קידוש החודש ובין שאלת המנהיגות הרוחנית והסמכות החברתית. הכנסת הקובץ מ"ב-מ"ד מחברת בשתי קצותיו בין דיני קבלת העדים ("שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין") ותקנותיהם ("שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח") ובין דיני המשואות ("לא זזו"/"לא היו זזין") וביטולן ("בראשונה וכו'"), ובזה מודגש שעניין קבלת העדות נוגע לא רק לתהליך קידוש החודש, אלא אף לקשר בין בית הדין ובין העם. אף בחקירת העדים ניתן ביטוי לשיקול הלאומי ארוך-הטווח (מ"ו: "לא שהיו צריכין להן אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש בשביל שיהו רגילים לבא", ובדומה ל'סעודות הגדולות' של מ"ה). מ"ז משלבת את שני המוקדים: קידשוהו האדם/שמים ומקור הסמכות: ראש בית הדין מחד, והעם מאידך. המשניות האחרונות של הפרק מבטאות את מעמדו של הנשיא רבן גמליאל⁷³: בדרכי חקירת העדים ובקביעת החודש, אף כשנראה כאילו העדים הם עדי שקר. בסוף הפרק, משתלבים הנושאים באופן דרמטי וחי, ושוב מעתיקה המשנה את נקודת הכובד מדרשת ר"ע, המבליטה את הכוח הארצי לעומת הכוח השמימי, אל דרשת ר' דוסא, המדגישה את סמכותם של "כל שלשה ושלשה שעמדו על ישראל". מ"ז ומ"ט מתחברות יפה

70. ביטוי מעניין ומפתיע לתפקיד השלוחים במתן ביטוי לסמכות בית הדין מצוי בתוספתא כתובות פ"ג ה"א, שם מוחזקים הכהנים בסוריא "עד מקום ששלוחי ראש חדש מגיעין", וע"ש תוסכ"פ.

71. עיין לעיל, הערה 28.

72. אולי זאת הסיבה שמשנתנו השמיטה את הדינים של: "קידשוהו ונמצאו עדי זוממין", "קידשוהו אנוסין שוגגין מזידין ומוטעין", ו"קידשוהו לפני זמנו או לאחר עיבורו" (המסורות הללו מופיעות במקבילות רבות - בבבלי ובראשית-שאלות - ואין להניח שדווקא עורך המשנה לא הכירן). אף במקרה הדרמטי של ר"ג ור' יהושע, בו מצדיק ר"ע את הכניעה לר"ג על-פי 'בין בזמנן בין שלא בזמנן', עדיין לא ננעלו שערי פירוש להכשיר את העדות על-אף התימה שבדבר, ועיין לדוגמה בדברי בעה"מ שם. במשנתנו הודגשה סמכותו של בית הדין אפילו כאשר נראה כאילו טעה, ולא נאמר – אף כי משתמע מדברי ר"ע – שְׁמָה שנעשה עשוי אפילו כאשר ידוע בבירור שטעה. מעניין שבתוספתא הובאו הדינים מהספרא שהושמטו במשנה, וזה נעשה ברפ"ב של התוספתא (פ"ג בכ"ע), בהלכה המקבילה לרפ"ג של המשנה (גם היא מופיעה בספרא שם). ע"ע בן מנחם (תשמ"א), עמ' 127-128 והע' 60, המעיר שלא נרמז הדין של "אתם אפילו מזידין" במשנתנו, ואף הוא מציין להופעת הדינים שנדרשו מ'אתם' בתוספתא רפ"ב, אך אינו מנסה להסביר את מיקומם.

73. הסמכת מ"ח-מ"ט, המבליטות את תפקידו המרכזי של רבן גמליאל, למ"ז, המתארת את תפקידו של ראש בית דין, ודאי איננה מקרית, ושתי התופעות מלמדות זו על זו ומחזקות זו את זו. אין צורך כאן להבהיר אם תפקיד ראש בית דין שווה למשרת הנשיא, או לנקוט עמדה בשאלה שהעלו ההסטוריונים, אם רבן גמליאל אמנם כיהן כנשיא, ועיין מנטל (תשכ"ט), עמ' 39-42, 148-149, 203.

בשני המישורים: משחק המילים "בזמנו/ ושלא בזמנו/ן" רומז לרעיון המשותף של תפקיד האדם בקידוש מועדי ה', ו'ראש ב'ד והעם" במ"ז משמש מבוא להפגנה, קבל עם ועדה, של סמכות הנשיא ר"ג, בה מסתיים הפרק⁷⁴. במ"ז פועלים ראש בית הדין והעם בצוותא לקדש את החודש; במ"ט סמכותו של הנשיא מעוגנת בכך שהוא מקובל על העם – "כל שלשה ושלושה שעמדו על ישראל" – ונדרש ר' יהושע לאשש סמכות זו על-ידי פעולת ראווה בפני עם רב.

מסגרת הפרק קושרת בין מאבקי המנהיגות עם הכיתות למאבקים שבתוך בית הדין ביבנה. הקבלת סוף פרק א' לסוף פרק ב' משרתת גם היא את שני הרעיונות: מצד אחד מקבילה המשנה את החשיבות העליונה של קביעת המועד "במועד" – ואפילו בשבת⁷⁵, אל "בין בזמן בין שלא בזמן": אין 'במועד' מעכב, על-אף חשיבותו הרבה, ו'קריאת' בית הדין היא הקובעת. ועוד מקבילה המשנה את לקיחת המקלות של העדים הממהרים לב"ד בשבת לקדש את החודש, אל לקיחת המקל של ר' יהושע, הצועד בלב כבד ודואג ליבנה ביום הכיפורים שחל בחשבון, כדי לאשר שרק היום שנקבע על-ידי בית הדין "שעמד על ישראל" הוא הקידוש, ואין להרהר אחר דבריו. במישור אחד משמשות הליכת העדים וצעידתו של ר' יהושע מגמות הפוכות: העדים באים לקדש את החודש 'במועדו', על-פי 'הקידוש' בשמים, ור' יהושע בא לאשר למפרע את הקידוש 'שלא בזמנו' שנעשה בידי אדם. אך במישור אחר, משרתים העדים ור' יהושע את אותה המגמה: שניהם מבטאים בהליכתם את סמכותו הבלעדית של בית הדין הגדול לקדש חודשים, ומאשרים בזה את תפקידו המרכזי של בית הדין בחיים הרוחניים של העם כולו⁷⁵. מאידך, שניהם מבטאים את התלות ההדדית בין בית הדין לבין העם: בית הדין מצווה לפעול על-פי המידע שמביא אליו

74. כבר עמד הלוי (תרפ"ג), א, ה, עמ' 304 ואילך, על הקשר הרעיוני המחבר את מ"ז למשניות הבאות: תפקיד ראש בית הדין והזיקה בינו ובין העם בקידוש החודש. לדבריו, ראש בית הדין אינו הנשיא אלא בעל תפקיד אחר, אלא שביקש ר"ג לבטל את מעמדו של ר' יהושע כשהיה הוא ראש בית הדין, ועל רקע זה צמח העימות ביניהם. הדברים מחוכמים ומעניינים, אך קשה לקבלם במלואם ואכמ"ל. מכל מקום הוא הבחין בכך שמ"ז משמשת רקע ומבוא לעניינים שיידונו במשניות הבאות, ובה נראים דבריו מאוד. מנטל (תשכ"ט), עמ' 39-40, מאמץ את דעתם של חוקרים מסוימים ש'ראש בית דין' במשנה הוא כינוי לרבן יוחנן בן זכאי (משום שלא נתכנה מעולם 'נשיא', ועיין לשון תקנת ריב"ז להלן פ"ד מ"ד; ע"ע ספרות שנאספה על ידו בהע' 189-192), ולפי דבריו מ"ז עוסקת בריב"ז והמשניות לאחריה עוסקות בר"ג.

75. מרכזיותו של בית הדין מתבטאת במישור הגאוגרפי (עיין לעיל, הע' 53) בשלושה שלבים שונים של התהליך: (א) הליכת העדים, ובמיוחד חילול שבת על ידם; (ב) המשואות (ובצורה דרמטית הרבה פחות, יציאת השלוחים); (ג) אישורו למפרע של ר' יהושע שהקידוש נעשה כהלכה. שלושת השלבים האלה מסמלים ומבטאים את הקשר החי בין העם ובין המרכז, ובכך ניתן אולי להסביר מדוע נסמכו משניות של שלוחים/משואות למשניות של עדי החודש גם בפרק א' (מ"ג-מ"ד) וגם בפרק ב' (שיבוץ הקובץ מ"ב-מ"ד). הסבר נוסף למיקום הקובץ הזה נעוץ בהקבלה בין עדים ובין שלוחים, אשר הוסמכו דיניהם זה לזה גם בפרק א' (מ"ג-מ"ד) וגם בפרק ב' (מ"א-מ"ד), ועיין מה שכתב סינקלר (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 105, על מעמדם הרשמי של שלוחים כנציגי בית הדין.

העם, וסיפור רבן גמליאל ורבי יהושע מלמד כי את הסמכות אשר בית דין מפעיל כלפי העם – הוא יונק מאת העם⁷⁶.

בסוף הפרק מתוסף לסמכות בית הדין גם מעמדו של הנשיא העומד בראשו – בהכרת ר' יהושע במעמדו ובסמכותו של רבן גמליאל מגיע לסיומו פרק בו מוצגים דיני קידוש החודש כמבחן ומפגן לסמכות מוסדותיו ההלכתיות של עם ישראל⁷⁷. גם כאן מצביעה המשנה על מעמדו הפרדוקסלי של הנשיא: מצד אחד, דמות סמכותית, השומרת בקפדנות על מעמדה; מאידך – דמות המכירה בתלותה בהכרה שאליה היא זוכה מאת העם. רבן גמליאל העומד לכבודו של ר' יהושע הוא ממשיך דרכו של רבן גמליאל הזקן במ"ה, והינו נאמן לגישה הרוחנית שהתווה בפ"א מ"ו – אין לנשיא לא מעמד ולא סמכות כי אם אלו המושרשים בהסכמתם הפעילה של העם. ההבנה והקשב אשר מגלה הנשיא כלפי העם, והמאמץ שהוא משקיע על-מנת לשתף אותם בתהליך קידוש החודש, הם המקור והערובה לקיומם של מוסד בית הדין ושל מוסד הנשיאות.

76. הזיקה בין בית דין לעם באה לידי ביטוי באופן ברור באמירת 'מקודש' על-ידי ראש בית דין ואמירת 'מקודש מקודש' על-ידי העם. הזיקה בין שתי האמירות הוצגה באופן יפה ומשכנע על-ידי ר"מ פיינשטיין, אגרות משה, א"ח, א, סימן קמב, רמה ע"א: "שעיקר המצוה היא בעניינת העם דאמירת ראש הב"ד הוא פסק הדין... וזה הוא לעיכובא אף שכבר הדבר ברור... כמפורש בריש ראוהו ב"ד נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר. אבל אחר שפסקו הב"ד מצוה על העם לקדשה באמירת תרי זימני מקודש מקודש כדילפינן מקרא אשר תקראו אותם ומקרא דהם יאמרו מועדי... ומצוה זו היא למצוה ולא לעכובא."

77. מעניין כי העימות היחיד בין ר' יהושע ובין ר"ג המופיע במשנה הוא העימות בפרקנו, הנוגע לקידוש החודש, ולא העימותים בעניין בכורות ובעניין תפילת ערבית, ועיין ברכות כז ע"ב – כח ע"א. י' פרנקל הציע (בעל-פה) לראות בכך מגמה במשנה לעשות אידיאליזציה של עולם בית המדרש/בית הדין, וכפי שניתן להבחין גם בעדיות ספ"ה. מגמה זו מתאימה יפה לרוח של פרק ב' כולו. השווה דברי פרנקל (תשמ"א [2]), עמ' 133, לגבי אידיאליזציה של בית המקדש במשנה. מאידך, אפשר לראות בהבאת הסיפור בבבלי ביטוי למגמה רעיונית האופיינית לבבלי, כפי שטען רובנשטיין (1999 [1]), עמ' 375, הע' 108.

3. ראש השנה פרק ג'

3.1 קשיים בעריכת הפרק

הקושי הגדול והידוע בהבנת עריכת פרקנו הוא מיקומה של מ"א, ובניסוחו המפורסם של בעל תפארת ישראל¹ –

הרבה נצטערת להבין למה סכינא חריפא פסקה למשנה זאת מב' פרקים הקודמין שמדברים כולם מקידוש החודש כמשנה זו, ומה שייכות למשנה זו לחברה עם ב' פרקים הבאים שמדברים כולן מדיני שופר.

אין תירוצו מוציאנו מידי דוחק. אפשטיין ואלבק מסבירים את העניין הסבר פילולוגי, כל אחד לפי דרכו². הגם שאין לקבל את גישותיהם מסיבות השייכות לעיצובו של פ"ב כיחידה ספרותית ולעיצוב המסכת בכללותה מבחינה ספרותית³, עדיין אין בכך פתרון מלא לקושייתנו: ניתן היה – ולכאורה גם הגיוני יותר – למקם את מ"א מיד אחרי פ"ב מ"ז⁴, שהרי שתי המשניות מתמקדות באמירת 'מקודש' ובזיקה בינה לבין קידוש החודש ועיבורו. על-כן איננו פטורים מהניסיון להבין האם עשויה מ"א להתאים להקשר של פ"ג, ואם כן – כיצד.

צ"א שטיינפלד (תשמ"ה), עמ' 362-364, מציע הסבר למיקומה של מ"א במישור הפרשני, ולדעתו מ"ב – שאינה מזכירה במפורש את ראש השנה – מתייחסת לתקיעה שנהגו לתקוע בסיום קידוש החודש⁵. על-אף מאמציו להוכיח פירוש זה מלשון המשנה וסידורה⁶, עדיין אין

1. דברי הקדמה לפ"ג, וקדמו בעל 'מלאכת שלמה', אשר מקשה ואינו מתרץ. המאירי, עמ' 184, מעיר באופן סתמי כי 'כונת הפרק לבאר עניני תקיעת שופר בראש השנה, לבד מעט שנשאר לו לבאר מענין קדוש החדש', ואינו מתעורר לשאול מדוע החליט העורך להשאיר עניין זה עד לכאן. עיון בספרא אמור, פרק י' ה"א, ק ע"א, מחזק את הקושייה, כי שם מופיע הדין הראשון של מ"א בראש סדרה של הלכות המזכירות, הן בתוכן והן במקורן הדרשני ('אשר תקראו אותם במועד...'), את דרשת ר"ע בפ"ב מ"ט.
2. עיין לעיל, 2.1.
3. עיין מבוא למסכת.
4. כבר העיר אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366 (והשווה דבריו שם, עמ' 370), כי פ"ג מ"א היא המשך של פ"ב מ"ז, ומציין הוא (הע' 24) לבבלי כד סע"א, ושם אביי מקשר בין פ"ב מ"ז לפ"ג מ"א, ע"ש.
5. כך עולה מהבבלי נדה לח ע"א 'שיפורא גרים' וע"ש רש"י ותד"ה שיפורא, וממקורות נוספים שנאספו על-ידי הרב כשר (תש"ו), עמ' קעה-קעו; אלון (1975), עמ' 68, הע' 66; ליברמן, תוסכ"פ, ד, עמ' 897; ספראי (תשנ"ו), עמ' 256, הע' 43; ושטיינפלד (תשמ"ה). שטיינפלד ציין כי כבר פיינסינגר (1931-1932) עמ' 222-223, הבין מסמיכות המשניות ברפ"ג שביקש העורך לרמוז לתקיעה שנהגה בקידוש החודש, אך לטענת פיינסינגר המשנה השמיטה במכוון את אזכור התקיעה הזאת, בגין פולמוס נגד האסוציאציות הדמוניות המלוות אותה. ספראי (תשנ"ו), עמ' 363, הע' 86, העיר כי מהברייתא בבבלי ל ע"א עולה כי מצוות התקיעה הייתה קשורה לתקיעה של ראש חודש, שכן ברייתא זו מלמדת 'שאין תוקעין או לפחות עיקר מצוות התקיעה אלא בבית-דין שמקדשים את חודש'.
6. עיקר טענתו היא שאם מ"ב עוברת מהנושא הקודם, קידוש החודש, לנושא החדש של ראש השנה, היה צריך התנא לשנות 'ראש השנה' במפורש במ"ב, או להקדים למ"ב את מ"ג, שם מוזכר ראש השנה במפורש. הוא נשען גם על הסתירה בין מ"ב למ"ג-מ"ה (עיין להלן, הע' 28) אין בטענה השנייה כדי להוכיח את דבריו, שכבר דשו בה רבים והעלו תירוצים פשוטים ונכוחים. לגבי טענתו הראשונה, והעיקרית, יש להשיב בשני אופנים: ראשית, מ"ב ודאי שאובה ממקור אחר ממ"ג-מ"ה, וייתכן שלא רצה העורך להוסיף ללשונה של מ"ב וגם לא

פירושו יוצא מידי דוחק, ובראש ובראשונה משום שהעיקר חסר מן הספר – אין המשנה אומרת, לא כאן ולא במקום אחר, שהיו תוקעים בשופר בקידוש החודש. אילו רצתה המשנה ללמד שתוקעים בראש חודש – דבר שלא הוזכר בספרות התנאית שלפנינו – היא היתה צריכה לומר זאת, ולא להישען על סמיכות מ"ב למ"א, וסתמת לשונה של מ"ב⁷.

לא רק תחילת הפרק מעוררת תמיהות – גם את סוף הפרק קשה להבין. אין קושי בהבנת מיקומה של מ"ח, אף-על-פי שאין היא עוסקת באופן ישיר בענייני שופר, כי לפנינו דוגמה מובהקת לדרכה של המשנה בהבאת חומר אגדי. העורך מבקש ליצור שילוב ספרותי ורעיוני בין המשנה האגדית לסביבתה ההלכתית, הן מבחינה ספרותית והן מבחינה רעיונית, כפי שלימד מורי, פרופ' פרנקל⁸:

אין ספק כי משנה ח באה כאן לאחר משנה ז בגלל הביטויים המשותפים 'כיוון לבו' - 'מכוונים את ליבם'. ההבדל במשמעות בין שני הביטויים הוא ההבדל בין הלכה לאגדה. המכוון לבו 'אחר בית הכנסת', מכוון את דעתו לענין המוגדר המשפטי של המצווה⁹, בעוד ש'המכוונים'¹⁰ את ליבם לאביהם שבשמים' ממלאים את 'ליבם' ברגש דתי טוטאלי¹¹.

רצה להפריד בין משניות הקובץ מ"ג-מ"ה; שנית, ייתכן שמ"ב נועדה כמבוא כללי לדיני שופר של ר"ה, תענית יובל ביחד, ועל-כן לא הזכירה חג או אירוע מיוחד.

7. עם כל ההסתייגות מפירושו המחודש של שטיינפלד למ"ב, עדיין ייתכן שיש ממש באינטואיציה הבסיסית שלו – ושל פיינסינגר – שנוהג התקיעה בקידוש החודש עומד כאן ברקע, ועיין להלן, הע' 43.

8. פרנקל (תשנ"א), עמ' 485. פינליש (תרכ"א), עמ' 33, לומד מסמיכות מ"ח למ"ז שכוונת הלב במ"ז משמעה כוונת הלב לאבינו שבשמים, וזאת משום שאינו מבחין בין הלכה לאגדה במשנה, וכמובן אינו עומד על הזיקה ביניהן. עמיטל (תש"ס), עמ' 194, רואה במיקום של מ"ח שלילת התפיסה שיש לשופר כוח מגי.

9. קביעה זו נכונה בין לשיטה שמדובר בכוונה לצאת ידי חובתו (אם מצוות צריכות כוונה) ובין לשיטה שמדובר בכוונה לשמוע קול שופר (אם אין מצוות צריכות כוונה), ועיין דברי פרנקל (תשנ"א), עמ' 695, הע' 23, ובמקורות שצוינו שם.

10. על-פי עדי הנוסח הטובים, 'מכוונים' מופיע לפחות באחד המקרים של מ"ח, במקום 'משעבדים' בדפוס שלפנינו:

עדי הנוסח	ידיו של משה	נחש הנחושת
כ"ק	מכוונים	משעבדים
כ"פ	משעבדים	מכוונים
לו	מכוונין	מכוונין
כ"מ 95	מכוונין	מכוונין
כ"מ 140	מכוונין	מכוונין
כ"י ליידין	מכוונין	משעבדים
רמב"ם פריז 328	משעבדים	מכוונים
כ"י תימן	מכוונים	משעבדים
ילקו"ש	מכוונין	מכוונין
ד"נ	משעבדים	מתכוונין
ד"פ	מכוונין	משעבדין
בבלי דפוס ונציה	משעבדים	משעבדים

פרנקל (תשנ"א), עמ' 695, הע' 22 משער כי במקור הופיע 'מכוונים' אצל ידיו של משה ו'משעבדים' אצל נחש הנחושת, ואחר כך נעשו האחדות שגויות בידי מעתיקים שונים: בחלק מכתבי-היד הועבר 'מכוונים' גם לנחש הנחושת ובדפוס שלפנינו הועבר 'משעבדים' גם לידי של משה. לדעתו הגרסה המקורית שמורה בכ"ק, כ"י ליידין וד"פ. לחיזוק דבריו של פרנקל, נעיר כי גם גרסת כ"פ, כ"י פא, וד"נ מלמדת כי קיים הבדל בין ידיו של משה לנחש הנחושת, אלא שעדי נוסח אלה הופכים את הסדר – 'משעבדים' בידי של משה ו'מכוונים' בנחש הנחושת. מתוך שתי המסורות ההפוכות, 'מכוונים/משעבדים' לעומת 'משעבדים/מכוונים', יש לתת יותר משקל

ביאור זה להבאת מ"ח₁ ליד מ"ז₂ תואם יפה את שיטת עבודתו של עורך המשנה גם במקום אחר. בברכות פ"ד-פ"ה מסמיך העורך את כוונת הלב ההלכתית (= לבית קודש הקדשים) בפ"ד מ"ה-מ"ו לכוונת הלב האגדית בפ"ה מ"א ('לכוון את לבם למקום'), וגם כאן נראה כי בא העורך לשלב את שני רבדי כוונת הלב, כפי שהראיתי במקום אחר¹². אך הצלחתו של פרנקל להסביר את מיקומה של מ"ח₁ רק מחדדת את בעיית מיקומה של מ"ח₂, שכן אין ברור כלל מדוע לא הניח העורך את 'החתימה הנאה'¹³ לפרקנו, ותחת זאת הדביק בסוף הפרק את הפסקה ש'חרש שוטה וקטן אינם מוציאים את הרבים ידי חובתם וכו'¹⁴. כיצד מתחברת בבא בודדת זו להקשרה¹⁵?

לדעת אפשטיין גם מיקומן של הלכות שופר בפרקנו הוא בעייתי, כפי שציין במלס"ת, עמ' 366: "... ורק אחרי פ"ד מתאים פ"ג מ"ב – מ"ח, אלא שפ"ג מ"ב – מ"ח ממקור אחר הוא...".

כמו כן לא ברור כיצד סידר העורך את הלכות שופר בפרקנו: מה ראה העורך לעבור ישר מדיני גוף השופר (מ"ב-מ"ו) לדיני השמיעה, ולדלג על הדינים הקשורים לתקיעה: מי כשר לתקוע (סמ"ח), אלו קולות חייב להשמיע (ספ"ד), כוונת התוקע (תוספתא פ"ב ה"ו) וכו'? שאלה אחרונה זו מתחדדת לאור השוואת סדר העניינים במשנה לסדרם בתוספתא. התוספתא, אחרי הנושא 'גופו של השופר' (פ"ב [ג] ה"ג-ה"ד), פותחת את נושא 'מעשה התקיעה'¹⁶ במשנת פתיחה מובהקת: "הכל חייבין בתקיעת שופר" (פ"ב [ד] ה"ה), וממשיכה בדין 'התוקע ומתעסק... ומתלמד... (שם, ה"ו)¹⁷, לפני שהיא עוברת לנושא כוונת הלב¹⁸.

לראשונה, הן משום מקוריותו של כ"ק (ראה: רונזטל [תשמ"א], עמ' 128 ואילך), והן משום שכ"י פא וד"ג שייכים לענף נוסח אחד, הנשען על נוסח המשנה האקלקטי של הרמב"ם (ראה: רונזטל [תשמ"א], עמ' 148. להלן, בהע' 110, נעלה טיעון נוסף לטובת השערת פרנקל, המתבסס על שיקול ספרותי). יש להעדיף גרסה זו גם משום שהיא מסמיכה את 'כוונת הלב' של מ"ח ל'כוונת הלב' של מ"ז. כהנא (תשנ"ט), עמ' 258, הע' 15, נתן את דעתו לסמיכות זו בעדי הנוסח הנזכרים, ומשער "כי הגרסה 'ומכונים' בפעם הראשונה נוצרה בהשראת סיום המשנה הסמוכה לה...". לפי השערתו, אין בסמיכות 'כוונה' ל'כוונה' ללמד על מקוריותה של גרסה זו, ושמא ההפך הוא הנכון: קל יותר להסביר את השיבוש 'משעבדים' < מכוונים' מהשיבוש ההפוך. ברם לא נראה לי כי גרסת כ"ק ורעיו נוצרה באשגרה מסוף מ"ז, ועדיף בעיניי להסביר אותה באחת משתי דרכים: (א) העורך מצא לפניו מקור הגורס כך, ועל-כן בחר לשבצו כאן; (ב) העורך שינה במכוון את המקור שלפניו על-מנת להתאימו לשיטת העריכה שלו. בהתאם להסברים הללו יש לבכר את גרסת כ"ק.

11. בדומה לכך כתב גושן (תשנ"ג), עמ' 97.

12. וולפיש (תשנ"ו [1]), עמ' 309, הע' 26.

13. מינוחו של אלבק, מבוא למסכת, עמ' 308, בעניין חלוקת הפרקים ב-ג, ועיין דיון בדבריו לעיל, 2.1.

14. לדעת הרב עמיטל (תש"ס), עמ' 194-195, הצורך שהתוקע יהיה 'מחויב בדבר' במ"ח₂ ממשיך ומפתח את הרעיון של 'שעבוד הלב' ממ"ח₁. לא ברור לי שהמשנה רואה קשר כזה בין שני המושגים הללו, ואין בסיס לשוני-ספרותי להסבר הזה.

15. בתוספתא הבבא הזו מוצגת באופן מורחב ובמיקום אחר: בין תכונות השופר למעשה התקיעה (מתעסק) והשמיעה (כוונת הלב). המשנה משמיטה את הצורך בכוונת התוקע ("התוקע ומתעסק...") ומקדימה את כוונת לב השומע (הלכתית ואגדית) לעניין התוקע. קיצורו של הדיון בתוקע, יחד עם השינויים האחרים בסדר העניינים, הופכים את הבבא מ"ח₂ ליחידה התלושה מהקשרה.

16. כ"ע מחלק כאן את הפרק, שהרי יש מעבר ברור מנושא (גוף השופר) לנושא (תקיעתו).

17. המקביל לפ"ד מ"ח, כפי שצינו אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364 וליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1044-1045 (וצ"ל שם פ"ג סמ"ז, ולא כפי שכתוב). אפשטיין, שם, מצביע על הזיקה בין התוספתא פ"ב ה"ז ('מתלמד' לתקוע בשבת), המקבילה לפ"ד מ"ח, לתוספתא שלנו ('התוקע ומתלמד' – ובמשנה שם מופיעים שני הדינים ביחד), וזאת על-מנת להדק את הקשר בין התוספתא שלנו (ה"ו) לפ"ד מ"ח.

3.2 חתימה מעין פתיחה

המפתח להבנת דרכו של העורך טמון בתבניות הספרותיות המצויות בפרקנו. התופעה של 'חתימה מעין פתיחה', המחברת בין שתי המשניות ה'חריגות' בקצות הפרק, מראה כי מיקומן החריג של משניות אלו לא נעשה בהיסח הדעת –

מ"ח

מ"א

ראוהו... כל ישראל ישראל מיסתכלים כלפי למעלן (מ"ח, 19)

שאין היחיד נאמן על-ידי עצמו אינו מוציא את הרבים ידי חובתן (מ"ח, 2)

ההקבלה הראשונה, בין ראש הפרק למ"ח, היא הקבלה ישירה: ישראל מביטים כלפי מעלה; השנייה, בין מ"א למ"ח, היא הקבלה ניגודית: יחיד/רבים.

יש בסיס להנחה שההקבלה הראשונה לא נוצרה באקראי, שהרי הקבלה זו תלויה באימוץ

(שמא – יצירה) של גירסה למ"א, השונה מגרסת הספרא, אמור, פרק י' ה"א, ק ע"א²⁰:

נראה בעליל או שבאו עדים והעידו לפניהם ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה יכול

היה מקודש? ת"ל אשר תקראו אותם במועדם – אם קריתם אתם מועדיי ואם לאו אינן

מועדיי.

לשון הפיסקה בספרא מותאמת בכמה נקודות להלכות הבאות אחריה²¹, אך לענייננו חשובה

נקודה אחת, ובה הבדל בין לשון הספרא ללשון משנתנו: 'נראה בעליל' בספרא לעומת 'ראוהו

בית דין וכל ישראל' במשנה. רק הלשון המופיעה במ"א, יוצרת את המשחק הלשוני/הענייני

בין פתיחת הפרק לחתימתו, ובכך ניכרות 'טביעות אצבעותיו' הספרותיות של העורך²².

18. מ"ר י' פרנקל הציע (בעל-פה) שהתוספתא הוסיפה את פ"ב ה"ה-ה"ו על-מנת לשמש מעין 'יד' לעניין של כוונת הלב בה"ז. לדעתי סביר יותר להניח שהתוספתא שומרת כאן על עריכה קדומה השונה מזו שבמשנה. כך או כך, עריכת התוספתא נראית על פניה הגיונית יותר.

19. על הנקודה הזאת עמדתי בעבודת הגמר (תשנ"ד [2]), עמ' 27, וכן הבחין בזה י' שביב (תשנ"ד), עמ' 16.

20. הבאתי את לשון הספרא על-פי לשון הדפוס, משום שכ"י רומי 66 מביא דין זה באופן שונה לגמרי, עיין להלן, הע' 151.

21. ויש בכך ללמד על חכמת העריכה של בעל הספרא. סדרת ההלכות בספרא כאן קרובה בעניינה לספ"ב במשנה, כפי שהעירונו לעיל, הע' 1.

22. להלן, 3.5, נראה שההבדל בין לשון מ"א, ללשון הספרא מתאים את לשונה של מ"א, למ"א, ומ"א, ולכן אפשר שגרסת 'ראוהו ב"ד' נוצרה מלכתחילה על-ידי עורך קדום שערך את מ"א כולה ושעורך הפרק הכיר רק גרסה זו. ברם העובדה שגרסה זו מתאימה לא רק למבנה של מ"א אלא גם למבנה של הפרק כולו מסתברת יותר לפי ההנחה שעורך המשנה הפעיל שיקול דעת ספרותי בבחירת (או יצירת) גרסת הבבא הזו שהוכנסה למשנה, ועיין להלן, 5.1.5.2.

גם פסקה אחרת ממדרשי התנאים תתרום להבנת דרכו וחכמתו של העורך, והפעם במישור הרעיוני. כך לשון המכילתא, מסכתא דפיסחא, פרשה א, 15/7-16:

לא דיים לישראל אלא אחת לשלשים יום מגביהים את עיניהם לאביהם שבשמים.

הרעיון במכילתא, הקשור לקידוש החודש²⁵, דומה מאוד לרעיון שבמ"ח: להבטה הפיזית כלפי מעלה מתלווה מגמה רוחנית, לכוון את מבטו של האדם כלפי אביו שבשמים²⁴. מעניין במיוחד הוא השימוש של שני המקורות בכינוי 'אביהם שבשמים'²⁵. אפשר שיד המקרה בדבר, אך נראה יותר כי עורך המשנה, אשר חיבר בין קידוש החודש בראש הפרק לכוונת המבט והלב לאב שבשמים בסופו, היה ער למסורת הקושרת אף את קידוש החודש לנשיאת עיני ישראל לאביהם שבשמים²⁶. עיצוב פרקנו מלמד על מגמה רוחנית דומה לקידוש החודש ולתקיעה בשופר: לכוון את המבט ואת הלב של ישראל לאביהם שבשמים²⁷.

מכל מקום, הקשר בין שתי המשניות הממסגרות את הפרק חושף בפנינו שוב את ידו המכוונת והמעצבת של העורך, ונותן לנו יסוד להניח שעריכתה של כל היחידה מונחית על-ידי חשיבה ספרותית ורעיונית. נעקוב אחרי דרכי חשיבתו של העורך על-ידי עיון בנושאים:

23. יש מקבילה בבבלי סנהדרין מב ע"א, אך משם נראה כי הדברים נאמרו בקשר לברכת הלבנה, ולא לגבי קידוש החודש. ייתכן שלפנינו שתי מסורות, או שמא במקור נאמרו הדברים לגבי קידוש החודש והבבלי שיבץ אותם בהקשר של ברכת הלבנה. אך יש קושי בשני ההסברים, כי לכאורה רק בברכת הלבנה ניתן לומר שכל ישראל מגביהים את עיניהם לאביהם שבשמים (או, בלשון הברייתא בבבלי: להקביל פני אביהן שבשמים), שהרי בקידוש החודש רק העדים מסתכלים לשמים. שמא המכילתא חושבת על המקרה הפותח את מ"א? נראה יותר כי המכילתא רואה את עדי החודש כנציגי הכלל, וראייתם נחשבת כראיית כלל ישראל כולו, בדומה לרעיון שהעלינו לעיל, 2.6.3.

24. בכך יש תשובה לשאלה שהעסיקה את הפרשנים לבבלי סנהדרין מב ע"א: במה נחשבת ברכת הלבנה למפגש עם האב בשמים, ועיין סקירת השיטות בעניין זה אצל וינברגר (תשס"א).

25. גושן (תשמ"ז), עמ' 29 ואילך, מציין כי עיקר השימוש ב'אב בשמים' הוא במשנה ובתוספתא. בעמ' 31 הוא טוען כי מבין מדרשי ההלכה רק במכילתא יש שימוש משמעותי בכינוי, ובשני מקומות הכינוי מבליט את רעיון ההתקרבות לדבר רחוק, האופייני לדעתו לכינוי. אבל במכילתא ניתן לומר שהדגש הוא אחר, והוא מבסס זאת, בין היתר (עיי' עמ' 266, הע' 84), על השימוש בכינוי הזה בפיסקה שצוטטה כאן: "יותר משהמקורות הנזקקים לכינוי במכילתא מבטאים הכרה במרחק הצורך גישור, הם מדגישים את מעמדם וערכם של ישראל ושל המצוות שהם מקיימים". ע"ע הע' 85-86 בעמ' 266, לגבי השימוש הייחודי של המכילתא ב'אב בשמים' במקומות אחרים.

26. במקומות נוספים מצאנו שהבאת משנה במקום מסוים נסמכת על ברייתא הקשורה למשנה יותר מאשר על המשנה עצמה. כך, לדוגמה, קשורה ברכות פ"ה מ"א ('חסידים הראשונים... כדי שיכוונו את לבם למקום') לתוספתא שם פ"ג הט"ו-הט"ז ('מכוונו את לבם כנגד בית קדשי הקדשים ומתפללין... נמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד') יותר מאשר למשנה שם פ"ד מ"ה-מ"ו ('יכוון את לבו כנגד בית קדש הקדשים'). ע"ע לעיל 3.2, ומשם נראה כי לעתים החולייה המקשרת בין יחידות שונות במשנה עוברת דרך ברייתות שלא הוזכרו במשנה, אשר העורך ראה אותן כרקע נחוץ להבנה מלאה של המשנה הערוכה על-ידו. הברייתות האלו מופיעות לפנינו בחיבורים שנערכו אחרי חתימת המשנה, אך במקרים רבים הדעת נותנת שעורך המשנה הכיר אותן והסתמך עליהן בעריכתו, על-אף שאין הוא מביאן. ויש לשאול: מדוע אין עורך המשנה רואה לנכון להביא את הברייתא בעניין הגבהת העיניים, על-מנת לבטא באופן ברור וחד יותר את הקשר הרעיוני בין קידוש החודש למצוות השופר? אין לשלול את האפשרות שהשמטת אמירה זו מושרשת בשיקולים עריכתיים מקומיים, אך דומה כי ניתן להבחין כאן – כמו במקומות אחרים בעבודה זו (השווה 1.7) במגמה כללית יותר בעריכת המשנה. בהרבה מקומות העדיף עורך המשנה קשרים ספרותיים עדינים, הטמונים בין השיטין, על פני קשרים ספרותיים בולטים ומפורשים יותר.

27. יש לציין כי ראיית המולד הייתה מלווה מאז ומתמיד בתרבויות האנושיות ברגשות דתיים, וכמובן שבדרך כלל אלו היו קשרים לאמונות אליליות. אשר על-כן טבעי הדבר שחז"ל יטרחו להעניק לראיית המולד משמעות

(א) עריכתו של גוף הפרק (מ"ב-מ"ז);

(ב) הזיקה בין מ"ח₁ לגוף הפרק – ניעזר במקבילותיה של מ"ח₁ במכילתא ובתוספתא;

(ג) הזיקה בין מ"ח₂ ומ"א למ"ח₁.

3.3 מבנה גוף הפרק (מ"ב-מ"ז)

היחידה הזאת מתחלקת לחלקים שונים, הן מבחינת התכנים והן מבחינה צורנית-ספרותית.

3.3.1 חלוקה על פי תכנים

מבחינת התכנים ניתן לחלק את היחידה באופן הבא:

מ"ב-מ"ה: מקורו של השופר – מאיזו בהמה או חיה ניתן לקחת שופר של מצווה

מ"ו: שלמותו של השופר

מ"ז: שמיעת קול השופר

3.3.2 חלוקה צורנית-ספרותית

גם מבחינה צורנית-ספרותית מתחלקת היחידה לאותם שלושה חלקים, כפי שנראה

בפיסקאות הבאות:

3.3.2.1: מ"ב-מ"ה

יחידה זו מורכבת ממשניות שמקורן בקבצים שונים, ולכאורה לא כולן שייכות לנושא הפרק, השופר של ראש השנה. מ"ד עוסקת בשופר של תעניות, ולכאורה מקומה הטבעי במסכת תענית, ואף מ"ה עוסקת רק בחלקה בענייני ראש השנה. אמנם מ"ג ומ"ד מקבילות זו לזו באופן מלא, ונראה כי הן שייכות לקובץ מקורי אחד, אך שונה לשונה של מ"ב מלשונן של מ"ג-מ"ד, ואף שונות שתי היחידות האלה בתוכנן: מ"ב מכשירה את רוב סוגי השופרות, ואילו מ"ג-מ"ד דורשת סוג מיוחד של שופר לכל מועד²⁸. מ"ה אמנם דומה, בלשונה ובתוכנה למ"ג-מ"ד, אך בכל זאת ברור שהן נשאבו ממקורות שונים, שהרי מ"ה מוסיפה עניינים החסרים במ"ג-מ"ד

מונותאיסטית, וגם שיקול זה מחזק את ההנחה שדברי המכילתא אינם מסורת בודדת אלא משקפים הלך רוח כללי בעולמם של תנאים.

28. על הסתירה, לכאורה, בין מ"ב למ"ג-מ"ה כבר נכתב רבות, ויש להעלות שלוש אפשרויות: (א) מ"ב ומ"ג-מ"ה משקפות דעות שונות בין התנאים; (ב) מ"ג-מ"ה דנות בדין לכתחילה, ולא בהכשר השופר בדיעבד; (ג) מ"ג-מ"ה דנות בשופר של המקדש, ומ"ב דנה במצוות שופר בגבולים. עיין דיון נרחב בשיטות השונות אצל שילת (תשל"ה), עמ' 3 ואילך; הכהן (תשנ"ג), עמ' 151 ואילך. בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 60 ואילך, סבור כי בהלכה הקדומה, שעל-פיה תקעו הכהנים במקדש בלבד (והשווה ספראי [תשנ"ו]), עמ' 140, הע' 36, ועיין להלן, הע' 41 והע' 114), רק שופרות מסוג מסוים היו כשרים, ומ"ב משקפת את מגמת החכמים בהלכה המאוחרת יותר לנתק את הזיקה של מצוות שופר למקדש. יישובו של שטיינפלד לקושי כבר הובא ונדון לעיל, הע' 6.

(תקיעה²⁹ וברכות), וגם משמיטה עניינים רבים המופיעים במ"ג-מ"ד (צורת השופר – כפוף/פשוט, ציפוי, החצוצרות). ברור שהעורך צירף למ"ג-מ"ד את מ"ה, המשלימה את תמונת סוגי השופרות הדרושים לשלושת המועדים שבהם תוקעים: ראש השנה, תענית ויובל. עדיין יש לחקור: מדוע ביקש העורך קובץ אשר יסקור באופן מלא את שופרותיהם של שלושת המועדים? ליחידה הזאת הוא הקדים את מ"ב, המלמדת באופן כללי – בלי הבחנה בין המועדים השונים – מה נכלל במסגרת של שופרות כשרים. העורך השתמש באמצעי ספרותי נוסף, כדי להדק את הקשר בין מ"ב למ"ה³⁰: שתי המשניות מתחברות על-ידי המילה **יובל**³¹. ניתן להציג את היחידה הזאת כמבנה כיאסטי, כך:

29. נראה כי הפירוש של 'תקיעה' הינו 'סדר התקיעות' (כמו פ"ד מ"ט), כפי שפירש הרמב"ם כאן בפיה"מ, ובניגוד לרש"י דף כו ע"ב, ד"ה לתקיעה, ותד"ה רבי יהודה (שם), ורוב מפרשי המשנה (הילביץ [תשל"ז], עמ' נג, לא הבין נכון את פירוש רש"י, וחשב ש'פשוטין' היינו קולות פשוטים ולא שופרות פשוטים). מצאנו שימוש נדיר של 'תקיעה' במשמעות של שופר בברייתא בבבלי כז ע"ב, ועיין הסבר לשימוש נדיר זה בתוסכ"פ, עמ' 14-15. הזיקה בין סדר תקיעות לסדר ברכות היא נושא מרכזי בפרק 4, והרי לפנינו הקדם (foreshadowing) לפרק משנה באמצע הפרק שקדם לו, ועיין 5.2.2.4. אך נראה כי נרמז כאן גם שוויון בין יובל לר"ה באשר לסוג השופר, שהרי המשנה ממשיכה בהבאת דברי ר' יהודה, המבחין ביניהם. ייתכן שדברי ר' יהודה במקורם לא נאמרו בהקשר של דברי ת"ק כאן, אלא שהעורך חיבר ביניהם ובכך הוסיף משמעות חדשה לדברי הת"ק: השוואת הת"ק בין ר"ה ליובל שייכת לא רק לתקיעות ולברכות, אלא גם לסוג השופר. הלבני (תשל"ה), עמ' שצז-שצח מניח שדברי ת"ק הם משנה קדומה, ואין ר' יהודה חולק על הדברים אלא רק מגביל אותם ל'סדר התקיעות' בלבד, ולא לצורת השופר. לא ברור לי מדוע יש להניח שדבר ת"ק הם משנה קדומה, ויותר נראה שעורך צירף כאן שני מקורות, כמו שכתבתי. יש לציין כי גם במ"ג-מ"ד עולה נושא התקיעה – "שופר מאריך/מקצר וכו'" – אך מניתוח סדר העניינים במשנה עולה כי עניין זה מופיע בדרך אגב, ולא בנושא עיקרי, כפי שנבחר להלן.

30. מ"ב ומ"ה מתחברות גם על-ידי כך שהן מביאות מחלוקות (בהנחה שת"ק של מ"ה מתייחס גם לצורת השופר, ולא רק לאופן תקיעתו, ועיין בהערה הקודמת). ייתכן שיש חכמים החולקים על מ"ג או על מ"ד (ר' יהודה במ"ה על מ"ג, האמורא ר' לוי בבבלי כז ע"ב חולק גם על מ"ג וגם על מ"ד), אך אין המשנה מציינת עובדה זו. יש לחקור במקומות אחרים, כיצד משתמש העורך בהבאת מחלוקת או בהשמטתה בתור כלי עריכת-ספרותי, ועיין לפי שעה אצל הלבני (תשכ"ט), עמ' נח, וכן השווה לעיל, 1.6, ליד הע' 121.

31. מילה זו מופיעה בשתי המשניות בשתי משמעויות שונות, כך שלפנינו מסגרת באמצעות משחק לשוני, עיין נה-3. האם משחק לשוני זה הוא קישוט ספרותי-אסתטי, או אמצעי מנמוטכני, או שמא יש לו משמעות רעיונית? האפשרות האחרונה עשויה להוביל לכיוון חשיבה מעניינים, כגון: הזיקה בין התפקיד האלוהי בכיבוש הארץ ('במשך בקרן היובל') לדיני היובל ('והארץ לא תימכר לצמתת כי לי הארץ' – ויקרא כ"ה, כג); הזיקה בין תקיעת מלחמה לתקיעה של הכרזת חרות; ועוד. המילה 'יובל' מופיעה גם בפ"א מ"א, ולהלן, 5.2.2.2, נעסוק בקשרים אסוציאטיביים נוספים בין פ"א לפ"ג, וע"ש הע' 60.

ב: במשוך בקרן היובל

ג: שלייעל פשוט

ופיו מצופה זהב

ושתי חצוצרות ביצדדים

שופר מאריך וחצוצרות מקצרות

שמצוות³² היום בשופר

ד: של זכרים כפופים

ופיו³³ מצופה כסף

ושתי חצוצרות באמצע

שופר מקצר וחצוצרות מאריכות

שמצוות היום בחצוצרות

ה: שווי היובל

התופעות הספרותיות אשר באמצעותן שזורות ביחד משניות, הלקוחות מתוך שלושה קבצים שונים, מחזקות את ההכרה שלפנינו יצירה שלמה, ולא אוסף של טלאים³⁴. לאיזו מטרה נוצר הקובץ הזה?

לדעתי, ניתן לעמוד על כוונת העורך, אם נשווה את מ"ג-מ"ה לקובץ אחר, המופיע בביכורים פ"ב מ"א-מ"ד³⁵. קובץ זה בא לבדוק את הזיקה המשולשת בין תרומה, מעשר שני וביכורים, ומראה שלכל צלע של המשולש יש תכונות משותפות עם האחרות וגם תכונות ייחודיות.

32. בכ"ק כאן נוספה ב"ת: 'שבמצוות...!'

33. לכאורה מדובר בשופר אחד, וקשה – כיצד 'שתי חצוצרות באמצע', אם אין אלא שופר אחד? מאידך, בשורה הראשונה שנתה המשנה 'כפופים', ומכאן שהיו שני שופרות, כפי שקובעים המאירי, עמ' 188, הרע"ב ואלבק, אך מהרמב"ם הלכות תענית פ"א ה"ד משמע שלא היה אלא שופר אחד, וצ"ע. ובדפוס שלפנינו גרס כאן 'ופיהן', ועיין שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 128-129 ובהע' 30 שם.

34. תופעה דומה מצאנו במקומות אחרים במשנה. לדוגמה קידושין פ"ב מ"א-מ"ד מורכבת כך: מ"ב-מ"ג הן קובץ 'אורגני' ('התקדשי לי... ע"מ...'), עם משפט סיום החל על כל היחידה: 'ובכולם אע"פ שאמרה בלבי היה... וכן היא שהטעתו'. לפני יחידה זו הביא העורך בבא העוסקת גם היא בהשפעת האמירה המלווה את מעשה הקידושין (אך אין בבא זו עוסקת בסוגיית תנאי/טעות, וסדר העניינים בתוספתא שונה ואכמ"ל), ובפתיחתה הנוסחה 'התקדשי לי', ולפניה הקדמה לכל נושא הקידושין: 'האיש מקדש... האשה מתקדשת...!'. אחרי היחידה מ"ב-מ"ג הביא העורך משנה נוספת, מ"ד, העוסקת בתוקפו של תנאי הקשור למעשה הקידושין (גם מ"ה עוסקת בכך, ברם משנה זו שונה בלשונה ותוכנה מהקובץ מ"א-מ"ד, ונראה שמקורה בכתובות פ"ז מ"ז). אסוציאציות לשוניות מחברות בין מ"ד למ"א, על שני חלקיה: 'האומר לשלוחו' (מ"ד) – 'בו' ובשלוחו (מ"א).

35. מ"ה שם היא מעין 'נספח' לקובץ מ"א-מ"ד, והיא משלימה את התמונה על-ידי תיאור הזיקה בין סוגי ה'תרומה' השונים (תרומה, מעשר וביכורים). לשונה של מ"ה מעידה עליה שהיא שייכת ביסודה לקובץ מ"ה-מ"א, והיא משמשת מעבר בין שני הקבצים.

המבנה של הקובץ מראה כי הוא עוצב במיוחד להבליט את מעמד הביכורים, שהרי מ"א-מ"ב עוסקות בתכונות המשותפות בין ביכורים לתרומה (מ"א) ולמעשר שני (מ"ב), ואילו מ"ג-מ"ד עוסקות בהבדלים בין ביכורים לתרומה ומעשר שני. כך עוצב הקובץ להבליט במיוחד את נושא המסכת, ביכורים, ואף-על-פי שפרטיו שייכים באופן שווה לשלוש מסכתות שונות (תרומות, מעשר שני וביכורים). הקובץ, בעיצובו הנוכחי, מעמידנו באופן ברור ומעמיק על אופייה המיוחד של מצוות הביכורים.³⁶

הדמיון של ביכורים לתרומה ולמעשר שני מלמד על הצירוף המיוחד, הקיים אצל הביכורים, בין שני רעיונות: מתנות כהונה וחובת ההבאה לירושלים. ההבדלים בין ביכורים לתרומה ומעשר שני מלמדים שתרומות ומעשרות הינן 'חובת חפצא', מעין מס הניתן מתוך היבול, ואילו חובת הביכורים מתייחסת לאדם (אינם אוסרים את הגורן, החובה באחריותם) ולשדה עצמו (ניקנים במחובר לקרקע – והשווה פ"ג מ"א³⁷). נוסף על כך, לביכורים יש גינוני קרבן ("וטעונים קורבן ושיר ותנופה ולינה" – סמ"ד) החסרים מתרומה ומעשרות. לא כאן המקום לנתח לעומק את המשמעות של הצירוף המיוחד הזה, אך די במה שהצגנו כדי לראות את המגמה הרעיונית העומדת מאחורי התכסיס העריכתי.

דומה כי ניתן להבחין במגמה דומה בקובץ מ"ג-מ"ה. אמנם רק במ"ה מופיע במפורש מונח של השוואה ('שווי היובל ור"ה'), ברם הדמיון הלשוני/הסגנוני המובהק בין מ"ג למ"ד מצביע אף הוא על כוונה להשוות. על-כן נראה כי קובץ זה בא ללמד על הזיקה בין שופר ראש השנה לשופרותיהם של תענית ויובל, ואף כאן נראה כי מטרת ההשוואה המשולשת מכוונת להבהרת מעמדו של ראש השנה ושופרו. יש לשופר של ראש השנה אופי דו-צדדי – מצד אחד הוא דומה לשופר של תענית, ומצד שני הוא שווה לשופר של יובל. מהמשנה נראה כי השופר של תענית, המתלווה לתחנוניהם של ציבור המתענים (תענית פ"ב מ"ד-מ"ה) מבטא צער ו'כפיפות; ואילו השופר של יובל, הקורא דרור בכל הארץ (ויקרא כ"ה, ט"ו), הוא 'פשוט' ('וביובלות של יעלים'), שכן נועד הוא להכריז על שנה של זקיפות קומה. ראש השנה מיטלטל בין שני הקטבים. מצד אחד דומה הוא ליובל: יום חג, שבו מכריזים על פתיחתה של שנה חדשה³⁸. מאידך, ראש השנה

36. בנינוח הבא התמקדתי בחלק מהפרטים, אשר מעידים לדעתי על מגמות כלליות יותר. יש לשים לב, שרוב הנקודות העיקריות שעמדתי עליהן מופיעות במקום הראשון ברשימה – חוץ מעניין 'גינוני קרבן', המופיע בחתימת הקובץ. לדבריי להלן יש נקודות מגע רבות עם ניתוחו של בלידשטיין (תשל"ו), ע"ש.

37. עיין אצל בלידשטיין (תשל"ו), עמ' 86-87. נראה כי ר"ש במשנה שם מקרב במקצת את חובת הביכורים לחובת תרומה ומעשר, כי הוא מצריך – נוסף על ציון הביכורים בחיבורם – לקרוא להם שם אחרי תלישתם מהקרקע.

38. מעמדו של יום הכיפורים כפתיחה של שנת היובל משתמע מהפסוקים, עיין ויקרא כ"ה, ט"ו, והוא עולה בבירור משתי שיטות התנאים המובאות בבבלי ח ע"ב, ומהספרא בהר פרק ב ה"א, קו ע"ד – קז ע"א, וכן מקושיית הירושלמי ה"ב, נו סע"ד – נז רע"א ובמקורות שהבאתי לעיל, סוף 1.3.1 והע' 41 שם. תפקידה של התקיעה כהכרזה על חלות קדושת היובל עולה מדברי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא (בבלי שם): "תקעו ב"ד

הוא יום דין, ובכך מעורר הוא 'כפיפות', בדומה לתענית. מסתבר שהמתח בין התקיעה בשופר של יעל (מ"ג) לתקיעה בשל זכרים (מ"ה) בראש השנה מעוגן בשניות הזאת באופיו של ראש השנה: האם יש לתקוע בראש השנה בשופר הדומה לשופר של תעניות, הכפוף, או בשופר הדומה לשל יובל, הפשוט³⁹?

השוואת ראש השנה לתעניות, מצד אחד, וליובל מצד שני, עולה גם ממקורות נוספים בספרות התנאית והתלמודית. בתענית, כמו בראש השנה, מתפללים זכרונות ושופרות (תענית פ"ב מ"ד⁴⁰), ומלווים את הברכות בתקיעות (לפחות במקדש – עיין שם, מ"ה)⁴¹. מהצד השני, שורש ההלכות שתקיעת ראש השנה נעשית בשופר, ושתוקעים בראש השנה 'תקיעה תרועה תקיעה', נעוץ במשוואה בין ראש השנה ליובל⁴²:

ומניין שהוא בשופר? ת"ל והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים, שאין ת"ל בחדש השביעי, ומה ת"ל בחדש השביעי? הרי תרועת שביעית כזו –

בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן, ובלשון מעט שונה בספרא שם, והשווה ספרא שם ה"ד, קז ע"א, וברייתא בבבלי ט רע"ב, וכן עיין: קושיית הבבלי ח רע"א "והרי יובלות" ורש"י שם; בבלי ט ע"ב; ירושלמי פ"א ה"ב נו סע"ד; ירושלמי פ"ג ה"ד נט ע"ד. לעומת המקורות הללו יש מקורות המחלקים בין שופר של יובל לשופר של ראש השנה, עיין בבלי ל ע"א; רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה קלז; השו"ה: הלכות שופר פ"א ה"א, פ"ג ה"י והלכות שמיטה ויובל פ"י ה"י ואילך; תד"ה רבי יהודה, דף כו ע"ב; סולובייצ'יק (2000), עמ' 23-1. ויש לעיין בעוד נקודת השוואה אפשרית בין תקיעת יובל לתקיעת ראש השנה – הבבלי ט ע"ב אומר כי תקיעת יובל מסורה לבית הדין, והשווה להלן סוף 5.4.2.1.

39. ר' לוי, בבבלי כו ע"ב, עובד בהיגיון הפוך: ביובל תוקעים בכפוף, ובתעניות תוקעים בפשוט, ולדעתו ר"ה שווה ליובל. אך יש מקום לפקפק אם גרסתנו בדברי ר' לוי נכונה, ועיין מה שכתב הלבני (תשל"ה), עמ' שצו-שצז.

40. ר' יהודה חולק על קביעה זו. על הזיקה בין הברכות של תענית לברכות של ר"ה, עיין מקורות שהביא תבורי (תשנ"ה), עמ' 410.

41. לגבי השאלה, איזה חלק מהטקס מוגבל למקדש, עיין שם תוספתא פ"א ה"א-ה"ג ובמפרשי המשנה. על זיקת תקיעת השופר בראש השנה למקדש, נעמוד בהרחבה להלן 4.3.2.1.1, 5.4.2.1, וע"ע לעיל, הע' 28, ולהלן בהע' 114. גם הירושלמי תענית פ"ג סה"ג, סו ע"ג, מצביע על זיקה בין שופר ראש השנה לשופר התענית, שכן כך מסביר את דעתו של ר"ע (מתריעין אבל לא מתענין) – "שכן מצאנו בראש השנה מתריעין אבל לא מתענין". הרמב"ן במלחמת ה', דף יא ע"א מדפי הר"ף, משווה את התקיעות על סדר הברכות בר"ה ובתענית: "... אלא חובת ברכות הוא שמתריעין בהן, [ולכן] די להם בתקיעה כל שהוא כדי שיתעלה תפלתנו בשופר הלכך בר"ה נמי כיוון שיצאנו ידי חובת תקיעות של תורה... לא נשאר לנו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר...". הרמב"ן מבחין בין תקיעות על סדר הברכות (אשר אינן חייבין בהן, על-פי מסורת הגאונים, לצאת ידי ספק תשר"ת תש"ת) לתקיעות שבהן יוצאים ידי חובת מצוות השופר בר"ה, אך מכל מקום עולה מדבריו הדמיון בין שני המועדות ותקיעותיהם. לדעת ר"ד סולובייצ'יק (1996), עמ' 75, הרמב"ן רואה את תפילת ר"ה כתפילה של שעת צרה, כמו בתענית, אך ניתן לפרש ברמב"ן שהשוואה בין שני המועדות מוגבלת לצורך המשותף בשופר להעלות את זכרוננו לטובה. אם נכונה הבנתו של הרב בדברי הרמב"ן, יש לקשור את הדברים לזיקה שרואה הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ, מ"ע ה', בין התקיעה בחצוצרות למצוות עשה דאורייתא של תפילה בשעת צרה.

42. ספרא אמור, פרשתא יא ה"ו-ה"ח, קא ע"ד (על-פי נוסח הדפוס, ובכ"י רומי 66 שינויי לשון קלים), ובמקבילות. ע"ע להלן, 4.5.1.1, שהדין של 'שלוש של שלוש' נלמד משופרו של יובל או של תקיעת החצוצרות – ומשם מקור לדין התענית. על היקפה וגבולותיה של השוואה בין ר"ה ליובל, עיין בבלי כו ע"א ותד"ה כמאן; בבלי כט ע"א "ובני כהנים הואיל וליתנהו במצוה ביובל..."; בבלי ל ע"א "מתלב רב ששת...". תד"ה רבי יהודה (כו ע"ב) מסיק שגם ר' יהודה (מ"ה) לומד הלכות שופר בראש השנה משופרו של יובל (ובניגוד לרש"י שם, ד"ה כמה דכיף איניש; וע"ע רמב"ם [לעיל, הע' 38], ריטב"א כו ע"ב, ד"ה גמרא ור"ן ו ע"א מדפי הר"ף, ד"ה אמר – האם ר' לוי דורש את הגזרה שווה), וע"ש אם ר' יהודה מסכים לקביעה ששווה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות, וכן אצל הלבני (תשל"ה), עמ' שצח; שילת (תשל"ה), עמ' 474, הע' 6. נקודה למחשבה: האם יש קשר בין הסתייגותו של ר' יהודה מהשוואת ראש השנה ליובל כאן להסתייגותו מהשוואת ראש השנה לתענית (עיין לעיל, הע' 40)?

מה זו בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר⁴³. ומניין שהיא פשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר תרועה. ומנין שהיא פשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר. אין לי אלא ביובל בראש השנה מנין... ומניין ליתן את האמור ביובל בראש השנה ואת האמור בראש השנה ביובל? ת"ל בחדש השביעי בחדש השביעי לגזירה שוה.

המשוואות בין ראש השנה ליובל ולתעניות, ביחס לתקיעת השופר, קיימות במקורות תנאיים שונים. החידוש המשתמע מצורת העריכה של מ"ג-מ"ה הוא צירופן של שתי המשוואות, המלמד על אופיו הדו-צדדי של ראש השנה, המתבטא בדיני השופר שלו.

3.3.2.2 משנה ז

שני חלקי משנה זו מחוברים על-ידי 'וכן'⁴⁴. מילה זאת מעידה על דמיון בין שתי הבבות במ"ז⁴⁵, ונראה כי היא באה לציין 'להשוואה תוך הדגשת הרבותא שבהשוואה זו'⁴⁶: מי ששמע קול הברה בלבד אינו יוצא ידי חובתו, וכך גם מי ששמע קול שופר⁴⁷, אך ללא כוונת הלב, אינו

43. לשון המקבילה בבבלי: "שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה". לכאורה משוואה זו, המתבססת על גזרה שווה של 'החדש השביעי', עשויה ללמד על משמעות שווה לשתי התקיעות – 'קידוש' השנה (הרמב"ם, סה"מ מ"ע קלז, חילק בין תקיעת ר"ה לתקיעת יובל ולדבריו אין תקיעת יובל אלא הכרזה ופרסום של שחרור העבדים, והוא מסתמך כנראה על הסוגיה בבבלי ל ע"א, ועיין בהרחבה אצל סולובייצ'ק [2000], עמ' 3 ואילך. ברם, מכמה מקורות תנאיים משתמעת הבנת התקיעה ביובל כמעשה של 'קידוש השנה' (ביטוי המופיע בתוספתא פ"ב ה"א ובבבלי לב ע"א, ועיין 4.4.1.5 והע' 183 שם; 5.2.2.3.3; סוף 5.4.2), ועיין ספרא בהר, פרק ב סה"ד, קז ע"א, ומקבילות בירושלמי פ"ג ה"ה, נח ע"ד; בבלי ט ע"ב. במחקר העלו את הסברה שהתקיעה ביובל משקפת תפיסה שעל-פיה יום הכיפורים הינו 'ראש שנה', ונימקו זאת בפער בין השנה 'הירחית' (שנים-עשר חודשים) לשנה השמשית, עיין עפשטיין (תשי"ז), ב, עמ' י-יא, ומורגנשטרן (1926), עמ' 102 ואילך (ספרן [1999] מעלה טיעון דומה, בלי לציין את הקשר לפער בין השנה השמשית לשנה הירחית ובלי לציין חוקרים שעמדו על הרעיון לפניו). בהקשר זה מעניין לציין שגם בקידוש החודש נהגו לתקוע בשופר, כפי שצינו לעיל. ניתן לשער שיש לשלושת השופרות האלו – ראש חודש, ראש השנה ויובל – מגמה ומשמעות משותפות, ושמה יש כאן הסבר נוסף, על-פי דרכם של פיינסניגר וטטיינפלד (לעיל, הע' 7), לצירוף מ"א לפרקנו: בראש חודש תשרי מהווה תקיעת השופר, בבחינת מעשה של קידוש השנה, המשך ישיר וטבעי לאמירת 'מקודש' החותמת את ההליך של קידוש החודש. בבחינת שמא ואולי ניתן לשער שמנהג התקיעה בכל ראש חודש מעוגן בקו חשיבה דומה, התופס את קידוש החודש כמעין קידוש השנה בזעיר אנפין. בהקשר זה ראוי לציין כי, לדעת כמה מפרשים, קידושה של שנת היובל הצריך, בנוסף לתקיעת השופר, גם אמירת 'מקודשת השנה', עיין רש"י ח ע"ב, ד"ה שנים וסולובייצ'ק (2000), עמ' 12. לדעת בעל המאור, שדבריו הובאו בספר התרומות שער מה, חלק א, אות ד, רד ע"א, "השמיים צריכין קדוש בית דין כדכתיב וספרת לך". ע"ע דיונון להלן 5.4.2.

44. כבר תהו הר"י מלוניל והריטב"א מה ענין 'וכן' לכאן, ע"ש. אפשטיין במלנה"מ, עמ' 1046 מציע, על-פי התוספתא פ"ב (ד) ה"ז, המביאה שלושה מקרים המקבילים למ"ז, והמקרה השני פותח – באופן הגיוני ומובן – ב'וכן', "שנקטע במשנתנו 'דועה' ו'חולה', ועליהם מוסב 'וכן'". אין דרך זאת נראית לי בהבנת משנתנו, מהנימוקים הבאים: אין לומר שהבא הזאת הועברה למשנתנו מהברייתא שבתוספתא, שכן המשנה פותחת ב'וכן' מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, המקביל למקרה הראשון של התוספתא, ומשלושת המקרים בתוספתא המשנה משמיטה דווקא את המקרה השני, הפותח ב'וכן'. אין מניעה להניח את קיומה של ברייתא אחרת, המתאימה להעברה כפי שתארנוה, ברם כל עוד לא מצאנו ברייתא כזאת, יש לדעת להעדיף את הסבר לשון המשנה כפי שהיא לפנינו, על פני הסברים פילולוגיים התלויים בהשערות שאין להם ביסוס על-פי המידע שבידנו.

45. כך מסיק מ' אזר (תשמ"ז) במאמרו המקיף, ועיין במיוחד בעמ' 65-64; השווה עץ-חיים (תש"ן), עמ' 142 ואילך, ובמיוחד בעמ' 146, הע' 93. שני החוקרים הללו דוחים את דברי גולדברג (תשכ"ב), הטוען (נגד אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1043, 1049) כי יש 'וכן' המשמשת כלשון ניגוד. ע"ע ספרות נוספת שצוינה במאמרים אלה, ועיין גם אלבק (תשי"ט), השלמות לפסחים פ"ג מ"ב, עמ' 447-446.

46. עץ-חיים (תש"ן), עמ' 142, ושורש הדברים אצל בעל 'בית דוד' למשנת ברכות פ"ד מ"ז (הובאו אצל עץ-חיים בעמ' 140). השווה ריטב"א למשנתנו.

47. הופעת 'קול מגילה' במשנתנו איננה מעניין פרקנו, לכאורה, וניתן לשער שהמשנה המקורית אשר צירפה את שני המקרים נשנתה בהקשר אחר, והעורך שיבצה בהקשר הנוכחי ללא שינויים. ברם גם במסגרת המצומצמת של פסקה בודדת, מעורר הצירוף של שופר ומגילה עניין, ויש לציין שקריאת המגילה מצויה בין מעט המצוות

יוצא. שני חלקי מ"ז מתחברים גם על-ידי דמיון לשוני (קול שופר שמע/שמע קול שופר) ועל-ידי דמיון סגנוני: סגנון קאזואליסטי המסתיים בתנאי כפול (התוקע/מי שהיה עובר... אם... יצא/לא יצא). על הזיקה בין משנתנו למ"ו נדון בסעיף הבא.

3.3.2.3 משנה ו - משנת מעבר

במבט ראשון נראה כי משנה זו מתחברת לקובץ הראשון, מ"ב-מ"ה, שהרי הוא דן בגוף השופר. המילים 'כשר/פסול' מחברות בין מ"ו למ"ב ('כל השופרות כשירים חוץ...'), וכך ניתן לראות את מ"ב-מ"ו כקובץ בעל 'חתימה מעין פתיחה', העוסק כולו בגוף השופר. ברם מ"ו שונה מהקובץ מ"ב-מ"ה בעניינה, וקרובה אל מ"ז בחלק מלשוניותיה. מבחינה עניינית, אין מ"ו עוסקת במקורו או במראהו של השופר, כמו מ"ב-מ"ה, אלא בשלמותו של השופר. מבחינה לשונית-סגנונית, מ"ו ומ"ז משתמשות בניסוח קאזואליסטי דומה, הכולל תנאי כפול: 'אם... ואם לאו...'. מעבר לדמיון הסגנוני והלשוני בין מ"ו למ"ז, יש דמיון ענייני הקושר ביניהם. מ"ו היא המשנה הראשונה הדנה בקול השופר⁴⁸, ובכך נוצר מעבר טבעי למדיי בין הנושאים שנדונו במ"ו² - מ"ז: שלמות הקול היוצא מהשופר -- שלמות מעשה השמיעה מבחינת הקול שהוא שומע -- שלמות מעשה השמיעה מבחינת הכוונה המתלווה אליו.

מהצד השני, מ"ו מתחברת באופן טבעי למדיי למ"ו¹, שהרי שתי הבהבות הללו דנות בשלמותו הפיזית של השופר. בכך מתחברים שני חלקיו של מ"ו לקובץ מ"ב-מ"ה, הדן בתכונותיו הפיזיות של השופר⁴⁹. מ"ו¹ הינה המשך ישיר של קובץ זה, והיא מתארת פגמים פיזיים בשופר אשר מסלקים ממנו את זהותו כשופר, ובכך פוסלים אותו. מ"ו² מתארת פגמים פיזיים הנחשבים כחמורים פחות⁵⁰, ועל-כן המשנה תולה את כשרות השופר בהשפעת הפגם על קול השופר⁵¹. יש

(ק"ש, תפילה, שופר, מגילה) - חוץ מקרבנות - אשר המשנה מצריכה בהן כוונת הלב, ועיין מגילה פ"ב מ"ב. לשתי המצוות, שופר ומגילה, נקודה משותפת נוספת - שתייהן קשורות לחובת זכירה: שופר - 'זכרון תרועה' (ויקרא כ"ג, כד), מגילה - 'זכרים ונעשים' (אסתר ט', כח).

48. המילה 'תקיעה' אמנם מופיעה בפעם הראשונה בפרקנו במ"ה, אך היא עוסקת במעשה התקיעה ולא בטיב הקול שהשופר מסוגל להפיק (עיין לעיל, הע' 29). ומכל מקום נראה כי תהליך המעבר בין הקבצים מתחיל במ"ה, והשווה שבת פ"ב: הקובץ הפותח את הפרק (מ"א-מ"ד) מתמקד בדיני הפתילה והשמון, ומילים אלה הן המילים המנחות של הקובץ; הקובץ החותם את הפרק (מ"ה-מ"ז) עוסק בדיני כיבוי והדלקת הנר, והמילים המנחות הן: הדלק, נר. מ"ד, מכיוון שהיא מתמקדת בענייני שמן ופתילה, שייכת לקובץ הראשון, אך היא מזכירה בפעם הראשונה בפרק את המילה 'נר'. מ"ה עוסקת בכיבוי הנר, ועל-כן שייכת היא לקובץ השני, אך היא מזכירה את 'כחש על השמן כחש על הפתילה'. כך משמשות שתי המשניות כמשניות מעבר.

49. לפחות מ"ג ואילך. מ"ב אולי מתייחסת גם לתכונה פיזית של השופר, אם נניח שהבחנה בין שופר לקרן אינה עניין לשוני גרידא (כפי שמשמע לכאורה מלשון המשנה והגמרא), אלא קשורה לתכונות פיזיות מסוימות (תד"ה חוץ בדף כו ע"א והרמב"ן בדרשה לראש השנה, עמ' רל, מציעים כי קרניהן של חיות רבות אינן קרויות 'שופר' כי אין הקרניים חלולות: 'שופר' מלשון 'שפורת'. אך אין בכך הסבר למניעת שם 'שופר' מקרן פרה, ולכן אין בדבריהם הסבר מלא להבדל בין 'קרן' ל'שופר').

50. השווה כלים פ"ג מ"ג "חבית שניקבה... מפני שלא בטל שם כלי מעליה", שם, מ"ד, "נישברה ודיבק ממנה חרשים... טהורה מפני שבטל שם כלי מעליה".

לדון אם בבא זו קשורה יותר אל הקובץ מ"ב-מ"ה, או שמא הדוק יותר הקשר בינה למ"ז. ייתכן כי שאלה זו מעוגנת בשאלה פרשנית שהעסיקה את מפרשי המשנה. כשהמשנה אומרת: "אם מעכב את התקיעה – פסול", למה הכוונה? האם הנקב עיכב את התקיעה, טרם נסתם; או שמא הכוונה היא שגם אחרי הסתימה יש 'עיכוב' (= שינוי קול)⁵² בתקיעה? בשאלה זו נחלקו מפרשי המשנה והתלמוד⁵³, וייתכן כי מחלוקת זו משליכה באופן ישיר על שאלה נוספת: האם לפנינו פסול בגופו של השופר, או שמא פסול בקולו⁵⁴? אם המשנה פוסלת כשהנקב עיכב את התקיעה לפני הסתימה, יש לומר כי מדובר בפסול בגוף השופר עצמו: נקב המשנה את קול השופר הוא פגם מהותי בגופו של השופר, ואין סתימה עשויה לתקן פגם זה⁵⁵. לעומת זאת, אם המשנה פוסלת במקרה אשר בו התקיעה מעוכבת אחרי הסתימה, יש להבין כי מדובר בפסול בקול השופר: אם הסתימה משנה את קול השופר⁵⁶, אזי אותו קול נחשב לקול מעורב, משופר ודבר אחר, ולא לקול שופר.

כך או כך, במ"ו² אנו מוצאים מיזוג של שני הגורמים ביחד: שלמותו הפיזית של השופר ושלמותו של קול השופר. אם נבין שהנקב פסל את גופו של השופר, הרי החידוש של מ"ו² הוא שיש מקרה שבו השלמות הפיזית של השופר נמדדת לפי השפעת הפגם על קולו. לפי האפשרות השנייה, הנדון במ"ו² הוא בעיה בשלמות קול השופר, אשר נגרמת עקב פגיעה בשלמות גוף השופר.

סיכומו של דבר: מ"ו¹ ממשיכה את הדיון בגוף השופר, ומ"ו² ממזגת את הנושאים של שלמות הגוף ושלמות הקול. אפשר לראות את מ"ו² כסימו של הדיון בגוף השופר, עם נקודת חיבור לנושא הבא – קול השופר; ואפשר להבין את מ"ו² כפתיחת הדיון בשלמות קול השופר,

51. תבורי (תשנ"ה), עמ' 242, אינו מבחין כראוי בין סוגי השינויים הפיזיים בשופר המנויים במשנתנו, ומתייחס רק לשינוי המשנה את קולו ולעומתו שינוי טבעי (בתוספתא פ"ב ה"ד).

52. שהרי אם אחרי הסתימה, מעוכבת התקיעה לגמרי, אין מה להכשיר או לפסול. לכן, לפי הפירוש הזה, עיכוב חייב להתפרש במובן של שינוי קול. לפי הפירוש הראשון, ניתן לפרש 'מעכב' או כשינוי קול או כעיכוב מוחלט של התקיעה, ועיין שילת (תשל"ה), עמ' 117.

53. סקירה והסבר השיטות אצל תוסכ"פ, עמ' 1041-1042; שילת (תשל"ה), עמ' 118 ואילך. ליברמן (שם) נוטה לראות בשאלה זו מחלוקת בין סוגיות הבבלי (הסתימה מעכבת) והירושלמי (הנקב מעכב).

54. בסגנון דומה – אך בהקשר אחר, ועם הבדלים בפרטי העניינים – הציע שילת (תשל"ה), עמ' 126, שיש לתלות את המחלוקת בין הרמב"ן לראב"ד בשאלה אם 'הכל התלוי בהשלמת הקול... [או] בהשלמת הכלי'.

55. כך נראה לי ההסבר הפשוט של הגישה הזאת. מדברי השגת הראב"ד להלכות שופר פ"א ה"ה עולה שהנקב ששינה את הקול אינו פוסל כשלעצמו 'שכל הקולות כשרים בשופר', אך סתימה במצב כזה כן פוסלת 'מפני שקול הסתימה הוא זה', כלומר שהפסול הוא פסול בקול השופר. ראשונים, אשר נתחבטו להתאים את המשנה לשיטות ר' נתן וחכמים (עיין ירושלמי ה"ו, נט ע"א; בבלי זו ע"ב), הציעו הסברים מורכבים יותר, ועיין לדוגמה הסברו של הריטב"א לשיטת הראב"ד (עיין אצל שילת [תשל"ה], עמ' 128, הע' 1).

56. ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 1041, טוען כי על-פי פשוטה של לשון המשנה, הנקב הוא זה שמעכב את התקיעה, ועל-כן האפשרות השנייה עומדת רק במקרה שלא נסתם יפה, וכפירוש הרמב"ן לסוגיית הבבלי. הוא מדייק זאת מכך שלא שנתה המשנה 'אם נשתנה קולו מכמות שהיה', כלשון הברייתא בבבלי זו ע"ב והברייתא בירושלמי ה"ג, נח ע"ד ('או שהיה קולו עבה מחמת הציפוי פסול'), והתוספתא ערכין פ"ב ה"ג ('ולא היה קולו ערב...'). אך מול טיעונו של ליברמן יש להעמיד נקודה המצביעה בכיוון ההפוך. התוספתא פ"ב ה"ד ומקבילתה בבבלי (שם)

עם חיבור לנושא הקודם – גוף השופר. מכל מקום משמשת מ"ו² מעבר יפה בין הקובץ מ"ב-מ"ה/מ"ו¹ למ"ז.

3.4 מ"ח, וחיבורה לגוף הפרק: הכוונה ההלכתית והאגדית

משנה זו מתמודדת עם קושי תיאולוגי חמור, העולה מהסיפורים המקראיים על-ידי של משה ועל נחש הנחושת. רגילים סיפורי הניסים במקרא לתלות התרחשותו של נס בפעולה סמלית בידי נביא, כפי שרואים במכות מצרים, בקריעת ים סוף ועוד. אך בשני המקרים המתוארים כאן תלויה הישועה בביצוע מתמשך של המעשה⁵⁷ – הרמת ידי משה והבטה בנחש הנחושת – ועל-כן נוצר הרושם של פעולה "מאגית כמעט"⁵⁸. אך אם קושיית המשנה במישור התיאולוגי ברורה למדי, אין תשובתה ברורה די הצורך. לכאורה התחליף לפירוש של ידי משה ונחש הנחושת כבעלי כוח מגי היה צריך להיות פירוש שיבליט את פעולתו הריבונית של מחולל הנסים השוכן במרומים, ואילו המשנה מדגישה את פעולתם של ישראל המכוונים את ליבם לשמים⁵⁹.

מביאות את הלכת המשנה (בלשון: 'אם מעכב את התקיעה') בין ההלכה של 'צפהו מבפנים' להלכה של 'נתן שתי שופרות זה בתוך זה', ומשמע שעורך הברייתא הבין גם את הבבא שלנו כבעיה של שלמות קול השופר.
57. המכילתא והמכילתא דרשב"י (יובאו להלן בפנים) מקשות גם על מקרה שלישי, ראיית ה' את הדם שעל המשקוף והמזוזות במכת בכורות. מקרה זה אינו תלוי בפעולה אנושית מתמשכת, אבל עדיין מעלה בעיה תיאולוגית דומה: וכי זקוק הקב"ה לסימן כזה על-מנת לדעת מי יושב בתוך הבית? והשווה למכילתא לעיל, מסכתא דפסחא פרשה ז, ד"ה וראיתי את הדם, 15/24 - 2/25. העדרו של המקרה הזה מהמשנה מובן, בשל ההבדלים בין מקרה זה לשני המקרים האחרים: אין פעולה אנושית מתמשכת, וגם אין מקום לומר שראיית האות מוטלת על האדם. להלן נעמוד על נקודות אחרות המכשירות דווקא את שני האירועים של ידי משה ונחש הנחושת לצרכי המשנה. עיין פלוסר (1988), עמ' 548-547, המפקפק אם המקרה של דם הפסח הושמט מהמשנה או שהוא תוספת למכילתא.

58. כניסוחו של א' גושן (תשמ"ו), עמ' 18. השווה פלוסר (1988), עמ' 547; כהנא (תשנ"ט), עמ' 260; הנשקה (תש"ט), עמ' 509-510 בהע' 11. אף חוקרי המקרא התמודדו עם קושי זה, ועיין לדוגמה: קויפמן (תשל"ב), א, עמ' 470; ב, עמ' 347; זקובץ (תשמ"ז), עמ' 65-66. הקושי התיאולוגי, ודרך ההתמודדות איתו, הוכרו בשלב קדום למדי, שכן אלה עולים בחכמת שלמה ט"ז, ה-יג (תודתי נתונה לרב ד"ר זאב גוטהולד, שהפנה אותי למקור זה), ועיין להלן, הע' 70. הירשמן (1992), עמ' 48-52, מציע שיש רקע פולמוסי לדיון של המשנה ומקבילותיה (עיין להלן) בבעיה תיאולוגית זו, שהרי שלושת המקרים שנדונו במכילתא ובמכילתא דרשב"י (ידי משה, נחש הנחושת, דם הפסח) הובאו גם על-ידי יוסטין מרטייר, דיאלוג עם טריפון (4/90, 1/94-3, 3/111-4), ע"ש. נגד טענה זו יצא רוקח (תשנ"ט), עמ' 34-38, וע"ש הפניות לספרות המחקר בנדון. טענותיו המשכנעות של רוקח מעצימות את החשיבות של המאמץ שלי לעמוד על גופם של הקשיים התיאולוגיים ועל דרכי חז"ל ביישובם. פלוסר (1988), עמ' 548 ואילך, מצביע על כמה קווי חשיבה מקבילים בין המקורות התנאיים למקורות נוצריים בעניין ידי משה ונחש הנחושת, ע"ש. עוד מקורות העוסקים בזיקה בין הספרות התלמודית והנוצרית בסוגיה זו הובאו על-ידי כהנא (תשנ"ט), עמ' 260-261, בהע' 25.

59. גושן (תשמ"ז), עמ' 18-19, טוען: "נשמטת התשובה לשאלה עמה מתמודד המקור", שהרי אין כאן פעולת ה'. והוא מגיע למסקנות פילולוגיות מרחיקות לכת: "השימוש הנוסחאי משפיע על התכנים המובעים במאמר. מכח ההזיקקות לכינוי 'אב שבשמים' חסרים אנו תיאור אקטיבי של ה'... כמעט משמע שהיכולת להתגבר במלחמה נובעת מישראל בעצמם, והוא הדין בכחו לרפאותם. כמו כן, כמעט שנעלמת ההתייחסות לפעולתן של התופעות עמן מתמודד המקור ביסודו", שהרי אין ישראל מסתכלים על הסמלים עצמם אלא 'למעלה'. על-כן מציע גושן שמדובר כאן ב"עיבוד משני של מסורת קיימת הדנה בממשות שבידי משה ובנחש הנחושת". כך "משפיע הרובד הלשוני על עיצובו הרוחני של מקור". אני נקטתי בגישה אחרת, המתרחקת מהנחות פילולוגיות המרוקנות את משנתנו מכל משמעות. לפי הפירוש שיוצע להלן, הרעיון העולה מהמשנה הינו נועז ומחודש, אך לדעתי אין הוא חורג מהמרחב התיאולוגי המצוי בספרות חז"ל.

על מנת להבין את תשובת משנתנו לשאלתה ואת משמעותה הרעיונית, ננסה לעמוד על זיקת משנתנו למקבילותיה במכילות⁶⁰ ועל זיקת מ"ז-מ"ח, לפיסקה המקבילה בתוספתא.

3.4.1 השוואת מ"ח למכילתא ולמכילתא דרשב"י

הדומה והשונה בין שני המקורות המקבילים יובלטו על-ידי הצגתן זו מול זו⁶¹:

מ"ח	מכילתא	מכילתא דרשב"י
וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכי ידיו של משה מגברות את וכי ידיו של משה מגברות ישראל	וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכי ידיו של משה מגברות את	וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכי ידיו של משה מגברות את
או שבורות ⁶² מלחמה	או ידיו של משה שוברות את עמלק	או שוברות עמלק
אלא לומר לך כל זמן שישראל	אלא כל זמן שהיה משה	אלא בזמן שישראל
<u>מסתכלים</u> <u>כלפי מעלה</u>	מגביה את ידיו <u>כלפי למעלה</u>	עושיין רצונו שלמקום
<u>היו ישראל מסתכלין בו</u>		
ומכוונין את לבם	ומאמינין	ומאמינין
לאביהם שבשמים	<u>במי</u> שפיקד את משה לעשות כן	<u>במה</u> שפיקדו המקום למשה ⁶³
היו מתגברים... היו נופלין	והמקום עושה להם נסים וגבורות	המקום עושה להן ניסין וגבורות

המכילות מתמודדות עם אותה בעיה תיאולוגית אשר העסיקה את המשנה⁶⁴, אך פתרונותיהן לבעיה נראים ברורים הרבה יותר מאשר הפתרון שבמשנה⁶⁵. לפי שתי המכילות,

60. מסכתא דעמלק פ"א, 19/179 - 6/180, וכן במכילתא דרשב"י, 15/121 - 7/122. הבאתי את נוסח המכילות על-פי מהדורותו של מ' כהנא (תשנ"ט), עמ' 166-167 (השווה שם, עמ' 255).
 61. ביטויים מקבילים הובלטו על-ידי הדגשה, שינוי גופן או קו תחת. צירופים שונים של סימנים אלה מציינים מקומות אשר בהם שני ביטויים במכילתא מקבילים, מצדדים שונים, לביטוי מסוים במשנה.
 62. כך בכ"ק, ועיין בר-אשר (תשל"ז), עמ' 99. על משמעות הביטוי 'שוברות מלחמה' ועל מקורו, עיין כהנא (תשנ"ט), עמ' 256-257. גם הביטוי 'עושות מלחמה' מצריך עיון, כי בשאר מקומות משמעותו להילחם, ואין הוא מורה על הצלחה בלחימה, בניגוד למשמעותו כאן. אם צודק כהנא בהשערתו ש'שוברות מלחמה' הוא 'מעין בת קול של לשון התרגום 'מתברין' (עמ' 256), אפשר שבחירה המשנה להציב מולה את 'עושות מלחמה', שכן מצינו בכמה מקומות במשנה את הניגוד עשה/שבר - כלים פ"ב מ"א, פ"ג מ"ג, פ"א מ"א ועוד.
 63. יש עדי נוסח המוספים 'לעשות כך', עיין כהנא (תשנ"ט), עמ' 259 ובהע' 20 שם.
 64. שמא יש להבחין, במידת מה, בין שתי השאלות. המשנה באה לשלול את האפשרות שהמלחמה נעשית או נשברת באמצעות ידי משה, וזה תואם את המסקנה (ראה להלן) שישראל הם העושים או השוברים את המלחמה. המכילתא, לעומת זאת, באה לשלול את האפשרות שידיו של משה פועלות להגביר את ישראל, שהרי למסקנה (ראה להלן) מגיעה המכילתא לתפיסה שהניצחון תלוי בה' ולא בגבורתם של ישראל.
 65. בעוד כהנא (תשנ"ט), עמ' 255-260, מטיב לנתח את ההבדלים בין המכילתא דר"י למכילתא דרשב"י כאן, אין הוא מייחס את מלוא החשיבות להבדלים המשמעותיים ביותר בין שתיהן למשנה, ולדבריו (עמ' 258): "תוכן הלקחים במשנה ובמכילתא דר"י דומה למדוי. בשני מקורות אלו הדגש מושם במבטם של ישראל המבטא את אמונם בה". לדעתי אין לזהות את הכוונה לאב שבשמים ואת האמון בה', כפי שהוסבר להלן בפנים.

התשועה היא מעשה אלוקי, וכדי לאפשר אותה יש צורך בהכנת לבם של ישראל ל'נסים וגבורות' שמבצע ה'. למרות הדמיון החיצוני הרב בין המכילתות – ובמיוחד המכילתא דר"י – למשנה, רב המרחק ביניהם, הן בנוגע למשמעות 'ידיו של משה' והן בנוגע למעשה הישועה:

(א) משמעות המעשה - במכילתא דר"י מסתכלים ישראל על הידיים של משה, ומתוך התבוננות בידיו מגיעים לאמונה בה'. משה עושה פעולה מוזרה, ועם ישראל המתבוננים⁶⁶ בו תופסים שהפשר היחידי להתנהגותו של משה הוא שקיבל ציווי אלוקי⁶⁷, והבנה זו נוסכת בהם אמונה בנותן הפקודה. במשנה אין ישראל מסתכלים על ידיו של משה, כי אם **דרכו**, כלפי מעלה. משה מרים את ידיו, כמי שמצביע אל על, במטרה לכוון את מבטם של ישראל כלפי השמים⁶⁸. מבטם של ישראל כלפי מעלה נועד לכוון גם את ליבם של ישראל כלפי היושב בשמים⁶⁹. סיכומו של דבר, במכילתא דר"י מתבוננים ישראל במשה עצמו ובכך מגיעים לידי אמונה; במשנה מסתכלים ישראל בכיוון שמסמן להם משה, כלפי מעלה, ומגיעים לכוונת הלב כלפי אביהם שבשמים.

במכדרשב"י, כמו במכילתא דר"י, ידיו של משה הורמו על מנת להביא את ישראל לידי אמונה, ומכאן ברור שגם המכדרשב"י חושבת שישראל היו מסתכלים על-ידיו של משה, אף שאין היא מציינת זאת במפורש. אך האמונה הבאה בעקבות ההתבוננות בידיו של משה מוצגת במכדרשב"י באופן שונה – לא **במי** שפיקדו המקום לעשות כן, אלא **במה** שפיקדו המקום לעשות⁷⁰. שורש האמונה, על פי המכדרשב"י, הוא 'שישראל עושין רצונו שלמקום' –

66. בסיפור ידיו של משה לא נאמר שעם ישראל מסתכלים כלפי מעלה, ואין ספק שצודק כהנא (תשנ"ט), עמ' 257: "המוטיב הדרשני על מבטם של ישראל בידיו המורמות של משה נגזר אפוא מן סיפור השרף. ושמא אף התפיסה שה' פקד על משה להרים את ידיו, שאינה רמוזה בפשט של פסוקי פרשת עמלק אלא הוסיפה הדרשנים". באותו אופן נראה כי, בדרשה שבמשנה יש גם השפעה בכיוון ההפוך, וסיפור ידיו של משה השפיע על הבנת החכמים את סיפור נחש הנחושת. נאמר בשני המקרים שישראל 'מסתכלים כלפי מעלה'. בסיפור ידיו של משה נקודה זו ברורה למדי, אך לא כן בסיפור נחש הנחושת. גם אם משה יצר נס גבוה מאוד, עדיין מי שיסתכל לעבר נחש הנחושת התלוי עליו יסתכל בכיוון אופקי ולא בכיוון אנכי, שהרי מחנה ישראל משתרע על פני כמה קילומטרים. על-כן יש להניח ששני המקרים למדים זה מזה: מנחש הנחושת למדו חכמים על חובת ההסתכלות (בשלושת המקורות), ומידיו של משה למדה המשנה שההסתכלות הינה 'כלפי מעלה'.

67. לכאורה נקודה זו תואמת את דעתו של ר' אלעזר המודעי, הקובע: "למדנו על מלחמה זו שלא הייתה אלא על-פי הגבורה" (מכילתא מסכתא דעמלק פ"א, 12/181 = כהנא [תשנ"ט], א/186 [עמ' 172]); השווה מכילתא דרשב"י שם [כהנא, שם, עמ' 173], ועיין דיון אצל כהנא, שם, עמ' 88 ואילך, עמ' 291 ואילך, בעניין מחלוקת ר' אלעזר המודעי ור' יהושע בנדון.

68. השווה גושן (תשנ"ג), עמ' 85, הקושר זאת לממד המרחבי שביסוד המרחק שבינינו לבין האב בשמים'. על משמעות הכינוי 'אב בשמים' ומקבילות בתרבויות אחרות, עיין הלוי (תשמ"א), עמ' 64, וכן עיין בוון (1938), עמ' 30 ואילך.

69. קישור כיוון המבט עם כוונת הלב מופיע במקומות נוספים, ועיין רישום אצל גושן (תשנ"ג), עמ' 85, הע' 36.
70. כך דייק אל-נכון כהנא (תשנ"ט), עמ' 259. התיאור של הנס בחכמת שלמה ט"ז, ו, קרוב בנקודה זו לדברי המכילתא דרשב"י, וזה לשונו: "... ויהי להם אות תשועה להזכירם מצות תורתך" (עיין לעיל, הע' 58). ברם אינו ברור מדברי חכמת שלמה, אם הפניית המבט של ישראל כלפי אביהם שבשמים נעשתה באופן המתואר

מילוי רצונו של מקום הוא המביא את ה' להושיע את ישראל, ובתנאי שקיום המצווה ילווה באמונה שבלב. נראה כי המכדרשב"י מפרשת את המקרים של ידיו של משה ונחש הנחושת לאור המקרה של דם הפסח⁷¹, אך אין ברור מהי 'עשיית רצונו שלמקום' בידי ישראל בשני המקרים הללו⁷² – שמא נאמר כי המכדרשב"י רואה בהרמת ידיו של משה ובעשיית נחש הנחושת בידי משה מעשים שנעשו בשמם של ישראל ובשליחותם. אם כך הדבר, נוסף עוד ממד להסתכלותם בידי משה ונחש הנחושת – על-ידי הסתכלותם, מתחברים כל העם ל'מילוי רצונו שלמקום' שנעשה בשמם⁷³.

(ב) הישועה – במכילתות מחולל הקב"ה ניסים ונפלאות, ואילו במשנה שנינו שעם ישראל מתגברים. ונראה כי הבדל זה הוא פועל יוצא מההבדל בהבנת מגמת המעשה. במכילתא נדרשים ישראל אך להאמין בה', בבחינת ה' ילחם לכם ואתם תחרישון' (שמות י"ד, יד)⁷⁴. במשנה נתבעים ישראל לפעולה אחרת, של כוונת הלב לשמים, ונראה כי תוצאת המעשה הזו היא הגברת כוחם של ישראל – כוונת לבם לאביהם שבשמים מאפשרת לישראל לשאוב כוח ולגבור על עמלק.

הבדלים אלו בין המקורות משקפים תפיסות שונות לחלוטין לגבי ידיו של משה, ונראה שהן נעוצות בהשקפות עולם שונות בתכלית⁷⁵. המכילתא דר"י נותנת ביטוי לתפיסה, אשר על פיה

במשנה או באופן המתואר במכילתות, וזו לשון הספר (שם, ז): "כי בפנות [אליו איש] לא נושע בדבר הנראה כי אם בידך, המושיע לכל".

71. כהנא (תשנ"ט), עמ' 259.

72. כהנא (תשנ"ט), עמ' 259-260, מציע שמילוי רצונו שלמקום קשור לישיבתם של ישראל בתענית, שהרי בעוד המכילתא דר"י (במהדורת כהנא, א/154-155, עמ' 170) דורש שמשא אהרן וחור היו בתענית, המכדרשב"י (שם, עמ' 171) דורש שכל ישראל היו בתענית. שני השינויים בין המכילתא דר"י והמכדרשב"י שם אמנם תואמים זה את זה, אך לא נראה כי זהו הפירוש ל'עשיית רצונו שלמקום': (א) הדרשה על הישיבה בתענית נאמרה על-ידי ר' יהושע בלבד, ור' אלעזר המודעי דרש שם בעניין אחר; (ב) אין ב'נחש הנחושת' דבר המקביל לישיבה בתענית; (ג) העיקר חסר מהספר – ושמא תאמר כי המכדרשב"י סמך על הלומד שיתן את לבו לכך שהאמונה הנדרשת מישראל בדרשה שלפנינו רמוזה בפסוק בביטוי 'יהי ידיו אמונה', הנדרש בידי ר' יהושע לעניין התענית, עדיין אין זה דרך המדרש לסתום ולא לפרש בנקודה עיקרית זו (אינני חולק כאן על קביעתו המשכנעת של כהנא [תשנ"ט], עמ' 258, כי הדרשן המסביר את תפקיד ידיו של משה נשען על המילה 'אמונה' בפסוק הסמוך; אני דוחה את האפשרות שהדרשן כאן נסמך על הדרשה של ר' יהושע באותו פסוק). עוד יש לציין כי דווקא ר' אלעזר המודעי שם דורש את המילה 'אמונה' בכיוון רוחני, בעוד ר' יהושע מפרש שם את המילה 'אמונה' על דרך הפשט: "דבר עומד וקיים" (פירוש אב"ע הארוך).

73. אם נכונים הדברים, קיים קשר מעניין בין המכדרשב"י למשנה, שהרי רעיון השליחות מובלט במ"ח², ועיין להלן 3.5.4.

74. ואכן גם על הפסוק ה' ילחם לכם ואתם תחרישון', מזכיר רבי (!) במכילתא, מסכתא דויהי בשלח ספ"ב, 9/96, כי "המקום יעשה לכם נסים וגבורות", בדומה ל'נסים וגבורות' שנעשו לישראל במלחמת עמלק, לפי המכילתא. וכן נקשרם ה'נסים וגבורות' של מלמת עמלק עם 'נסים וגבורות' של יציאת מצרים ושל קריעת ים סוף על-ידי ר' אלעזר המודעי (עיין כהנא [תשנ"ט], עמ' 292 ואילך) במכילתא, מסכתא דעמלק פ"א, 8/179, ושם, 4/181 (עיין כהנא, עמ' 301-302).

75. אין ברצוני לטעון שניתן לעמוד על שוני מקיף ועקבי בין תפיסות עולמם של שלושת המקורות. דבר זה מחייב מחקר מעמיק בפני עצמו, כפי שהעיר כהנא (תשנ"ט), עמ' 260, בנוגע להבדל בין שתי המכילתות. כאן התמקדתי בתפיסות העולם המשתקפות בטיפולם של שלושת המקורות בעניין שלפנינו.

אין האדם ממלא תפקיד פעיל בישועתו, ותפקידו מסתכם באמונה שבלבו⁷⁶, שהיא התנאי הבלעדי לניסים אשר מחולל ה'⁷⁷. דומה לזו תפיסת המכדרשב", אלא שלדבריה אין האדם נתבע לאמונה בלבד, אלא למילוי רצונו של מקום – כשהאדם ממלא רצונו של מקום, ומאמין בכוחו הרוחני של קיום המצווה, אז ה' נענה לו ומחולל ניסים ונפלאות. לעומת שתי המכילתות, המשנה מבטאת תפיסה אקטיביסטית, ועל-פיה האדם אחראי לגורל עצמו, ויש בידי מעשיו כדי להביא לידי ישועתו מצרה – בתנאי שמעשים אלו נזונים מכוונת לבו לאביו שבשמים.

ההבדלים בין המכילתות למשנה מאירים את דרכי עבודתו של עורך המשנה. ברור שעורך המשנה, המחפש משנה אשר תבטא את ההיבט האגדי של המושג 'כוונה', אינו יכול להביא את הגירסות של מדרשנו השמורות במכילתות, ואין בהן זכר למושג 'כוונה'. גירסת המדרש שבמ"ח, תואמת את צורכי העורך מבחינה ספרותית-אסוציאטיבית. ברם, ההבדל השני בין המשנה למכילתות מראה כי גירסה זו של המדרש תואמת את ההקשר של ראש השנה פ"ג גם מההיבט הרעיוני. מ"ח, מלמדת שהתפקיד של הכוונה (האגדית) הוא ללוות את המעשה, ולהעניק לו משמעות רוחנית. בכך מקבילה הכוונה האגדית במ"ח, לכוונה ההלכתית במ"ז² – הכוונה ההלכתית מלווה את מעשה השמיעה ומעניקה לו משמעות רוחנית. מיקומה ותפקודה של הכוונה בפרקנו מלמדים שאין הכוונה פועלת במנותק מעולם המעשה. הכוונה ההלכתית מלווה את המעשה ומאפיינת אותו, והכוונה האגדית נוצרת מתוך מעשה (ידיו של משה) וחוזרת לעולם המעשה (היו מתגברים). אי אפשר היה להגיע לרעיון הזה על-ידי הבאת אחת המכילתות – המכילתא דר"י כלל אינה מתייחסת לקיום מצווה בידי העם, ואף המכדרשב"י משעבדת את המעשה ('עושיין רצונו שלמקום') לאמונה⁷⁸: עשיית רצונו של מקום אמורה להביא את הלב לידי

76. לפחות בתקופה של דור המדבר, מיד אחרי יציאת מצרים. אך מתקבל על הדעת שהדרשן התכוון לבטא תפיסה תיאולוגית בעלת השלכות גם לבני דורו שלו.

77. בהשקפה ראשונה נראה כי תפיסה כזאת תואמת יפה את תפיסתו התיאולוגית של ר' אליעזר, אשר אליו מיוחסת הדרשה הזאת במכדרשב"י (אך עיין דברי ההסתייגות של כהנא [תשנ"ט], עמ' 304, הע' 68), שהרי ר"א ידוע כמי שמגביל את חופש היצירה של האדם ומדגיש את כפיפותו לאביו שבשמים, ועיין לדוגמה בבלי סוכה כז ע"ב - כח ע"א, בבלי בבא מציעא נט ע"ב. עיין גם לשון תפילתו הקצרה של ר"א בתוספתא ברכות פ"ג ה"ז (ובבבלי שם כט ע"ב), ועיין גילת (תשכ"ח), עמ' 87, אשר עמד על הזיקה בין 'קבלת גזר דין שמים באהבה, השתעבדות גמורה לרצון ה' והעלאת זכרון יראי ה'" של רבי אליעזר כאן לתפיסת עולמם של החסידים הראשונים. ברם מקורות אחרים מלמדים לכאורה על גישה אקטיביסטית של ר"א, ועיין לדוגמה: שבת פ"ו מ"ד – גילת (1984), עמ' 461, עמד על הקירבה בין פסיקה זו לתפיסת עולמם של הקנאים ושל ב"ש; וע"ע ניתוח שיטותיהם של ר"א ור' יהושע על-ידי אורבך (תשל"ח), עמ' 601 ואילך. שערי פירוש לא ננעלו, ואכמ"ל – נסתפק באזהרה נגד הסקת מסקנות חפוזות ופשטניות בלי לימוד מקיף ומעמיק של כל המקורות. בהקשר זה נעיר גם על שאלת העריכה במכילתות, המשבצות פיסקה זו באמצע סידרה של מחלוקות בין ר' יהושע ור"א המודעי, ונראה כי פסקה זו באה במקומו של חומר דרשני בעניין ידיו של משה השייך לשני תנאים אלו, ועיין דברי כהנא (תשנ"ט), עמ' 303-304.

78. ושמה יש להציג את תפיסת המכדרשב"י באופן מעט שונה, ולומר שהיא מצרפת (לא: משעבדת) את המעשה לאמונה – עשיית הנס בידי המקום תלויה באמונתו של האדם, אך קיום רצון המקום הוא ביטוי החיצוני של אותה אמונה, שהרי המאמין בה' באמת הוא זה שמבקש לעשות את רצונו. כך או כך, נראה כי השלב המכריע בהנעת ה' לבצע את הנס הוא האמונה, ומעשה המצווה הינו חלק או שלב בעבודת האמונה.

אמונה, ורק אז מחולל המקום את הנס⁷⁹. רק גרסת המדרש זה שבמשנה משקפת, במישור האגדי, את התבנית ההלכתית: האדם פועל בעולם העשייה, והכוונה ממלאת תפקיד חשוב באפיון מעשהו ובהעניקה לו משמעות.

כיצד מתבצעת השותפות שהמשנה רומזת עליה, וכיצד נמלטת שותפות זאת מנימה מגית? אין המשנה מבארת לפרטיה ולדקדוקיה את תפיסתה התיאולוגית, אך נראה כי המפתח להבנת העניין טמון במונח 'כוונה'. הקשר בין האדם לאלוהים, הנוצר על-ידי כוונת הלב, הוא קשר דו-סטרי⁸⁰: מצוקותיו ומשאלותיו של האדם עולות לפני ה' ומאת ה' שואב האדם את הכוחות המאפשרים לו למלאן⁸¹. מיקומה של משנתנו מעביר את המסר הזה גם לעניין מצוות השופר⁸² – כוונת הלב הנוצרת מתוך שמיעת קול השופר משפיעה על האדם ומוציאה מן הכוח אל הפועל את הכוחות הטמונים בו⁸³. בכך יוסבר גם האפקט של השופר: השופר מעלה את זכרון ישראל לפני ה' ('זכרון תרועה')⁸⁴, ובשל כך יש לשופר כוח להשפיע על גורלו של האדם⁸⁵. ההסבר להשפעה זו מונח בכוונת הלב (האגדית) אשר שמיעת קול השופר מובילה אליה.

79. כאן נטייתי מעט מהדרך שסלל כהנא (תשנ"ט), עמ' 259-260, בהבנת ההבדל בין שתי המכילות. כהנא צודק בקביעתו שהמכדרשב"י, בניגוד למכילתא דר"י מבליטה את כוח ההשפעה המכריע של עשיית המצוות, אך לדעתי הוא מחדד את ההבדל יתר על מידה כשהוא מנגיד לכך את 'כוח אמונתם של ישראל בה' שבמכילתא דר"י. כפי שהראיתי בפנים, גם במכדרשב"י משחקת האמונה כוח מכריע, אלא שכוח האמונה מותנה בעשיית רצונו של מקום.

80. לדברי גושן (תשנ"ג), עמ' 85, 97, כוונת הלב מצמצמת את הפער בין האדם לאביו שבשמים (שמים = סמל של מרחק).

81. וכן מצאנו גם במקום אחר במשנה שכוונת לב האדם יוצרת ערוץ תקשורת דו-סטרי. בברכות פ"ה מ"ה שינוי כי ר' חנינא בן דוסא הרגיש דרך 'שגרת' תפילתו אם התפילה נענתה בחיוב או בשלילה, ומשנה זו היא המשך רעיוני למשנת 'לכוין את לבם למקום' (שם, פ"ה מ"א), כפי שהראיתי במאמרי: (תשנ"ו [1]), עמ' 310 ואילך; (תשנ"ו [2]), עמ' 81, הע' 50. ברכות פ"ה מ"א מתקשרת למשנתנו, לא רק דרך 'כוונת הלב', אלא גם דרך הופעת הנחש בשתייהן, וכבר ציין זאת כהנא (תשנ"ט), עמ' 258-259, בהע' 17, ועיין מה שכתב שם על הרקע ה'חסידי' של המשנה בברכות.

82. כאן אני נוטה מדרכו הסלולה של מורי, פרופ' יונה פרנקל, המעדיף לראות את יחסי הלכה-אגדה במשנה ובספרות חז"ל על דרך הניגוד (ראה: פרנקל [תשנ"ז], עמ' 695, ומטעים כי גם כאשר "האגדה מוסיפה טעם להלכה" [שם, עמ' 694-695], עדיין "יש ניגוד מסוים בין ההלכה לבין האגדה"). על-פי גישתנו, יש לומר, כי בעוד ההלכה מסתפקת בכוונה מינימליסטית על-מנת לצאת ידי חובה, תובעת האגדה מהאדם הבנה אחרת, השונה באיכותה, באינטנסיביות שלה ובהשלכותיה. אין ספק שהמשנה ושאר המקורות מביאים, לעתים קרובות, אגדה הנוגדת את ההלכה – עיין, לדוגמה, ברכות פ"ה מ"ג ומ"ה, פאה פ"ח מ"ח-מ"ט וניתוחן בידי פרנקל (תשנ"ז), עמ' 696-698 – אך במקרה שלפנינו אינני מרגיש מתח בין ההלכה לאגדה. אדרבה – אני סבור כי האגדה וההלכה מחזקות זו את זו: האגדה מוסיפה טעם ועומק לדרישה ההלכתית, וההלכה יוצרת קו תחתון של כוונה מינימלית אשר עליה יכול בעל האגדה לבסס את תביעתו לכוונה נעלה יותר.

83. קרובים דברינו כאן לדברי גושן (תשנ"ג), עמ' 85, על 'הכוונה הנכונה כאמצעי גישור על המרחק שבינינו לבין האב בשמים', אך אין גושן עומד על הדו-סטריות של 'גישור' זה.

84. לא ברור שכך יש להבין את הביטוי על דרך הפשט, שכן יש לפרש את המילה זיכרון במובן: הכרזה, פרסום (עיין מלון בן-יהודה, ערך זכרון, עמ' 1343, אות ד'). עם זאת, נראה כי חז"ל פירשו את המילה 'זכרון' בפסוקנו במובן remembrance (בן-יהודה שם, עמ' 1342-1343, אות א'). אין גם לשלול את האפשרות שפירוש זה תואם את פשוטו של מקרא, ועיין מקורות שהובאו להלן, הע' 96.

85. גם כוח ההשפעה של קול השופר עלול להיתפס כעניין מגי, שהרי – בניגוד לתפילה – אין השופר מבטא דבר מוגדר, ועיין הערתו של י' ליכט (תשמ"ה), עמ' 150, בעניין החוצרות, המעלות את זכרון האדם לפני ה': "האל מצוה על פעולה מסוימת שתיעשה בעבודתו... ומבטיח כביכול את ישועתו... לפי תחושתנו שלנו גובל דבר זה בכישוף, שהרי יש בו שמץ מן האמונה שניתן להשפיע על האל בפעולה אנושית (ולא בתפילה הבאה מן הלב)...". השווה אנצקלופדיה מקראית, ה', עמ' 773; קודרט (1987), עמ' 462; ועיין ויקרא רבה פכ"ט, ג-ד (= פסיקתא דרב כהנא פכ"ג, ג-ד). לפי קו מחשבה זה הקשר בין השופר לידינו של משה מתהדק: גם השפעתו של השופר, כמו השפעת ידיו של משה ונחש הנחושת, זקוקה להסבר תיאולוגי, וההסבר בכל המקרים נעוץ במושג הכוונה.

חיזוק להבנה זו יעלה מתוך הדיון בתוספתא, כפי שנראה בפרק הבא.

3.4.2 זיקת מ"ז-מ"ח למקבילה בתוספתא

גם התוספתא מעמידה אותנו על הזיקה בין "כוונת הלב" ההלכתית ו"כוונת הלב" האגדית,

אך בדרך אחרת מזו שמצאנו במשנה. וזו לשון התוספתא (פ"ב ה"ה):

התוקע ומתעסק

והתוקע ומתלמד

והמלמד את בנו

והמלמד את תלמידו:

אם כיון לבו – יצא;

ואם לאו – לא יצא.

רועה שהרביץ את צאנו אחורי בית הכנסת

וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת

ומי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת

ושמע קול שופר או קול מגילה:

אם כיון לבו – יצא;

ואם לאו – לא יצא.

אף-על-פי שזה שמע וזה שמע, זה כיון לבו וזה לא כיון לבו.

זה שכיון לבו יצא, וזה שלא כיון לבו לא יצא,

שאינן הכל הולך אלא אחר כוונת הלב,

שנאמר: "תכין לבם תקשיב אזנך" (תהלים י:ז)

ואומר: "תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה" (משלי כג:כו).

3.4.2.1 כוונה הלכתית ואגדית בתוספתא ובמשנה

תוספתא זו, המקבילה למ"ז, מרחיבה את מסגרת 'כוונת הלב'. בתחילת ההלכה מובאים

מקרים שונים שבהם התוקע אינו מתכוון וממשיך במקרים של מ"ז², בשינויי לשון קלים, אשר

בהם אין השומע מתכוון. המשפט 'שאינן הכל הולך אלא אחר כוונת הלב' נראה, בקריאה

ראשונה, כהסבר להלכה ש'אם כיון ליבו יצא, ואם לאו לא יצא' ('הכל' = התוצאה ההלכתית

של המעשה). ברם הפסוקים המובאים כבסיס לקביעה זו מורים שהמשפט הזה בא ללמדנו על

ההשלכות האגדיות של הכוונה ('הכל' = התוצאה הרוחנית של המעשה)⁸⁶, וכל פסוק מצביע על השלכה אחרת: (א) כוונת הלב (= 'תכין לבם')⁸⁷ מבטיחה שאזני ה' תהיינה קשובות למשאלת האדם; (ב) כוונת הלב (= 'תנה... לבך')⁸⁸ מאפשרת לאדם ללמוד ולשמור את דרכי אביו/מורו. המעבר הלא-מוצהר שמבצעת התוספתא מהמישור ההלכתי למישור האגדי של כוונת הלב⁸⁹ מלמד שהתוספתא רואה את שני מישורי הכוונה כשייכים לרצף אחד⁹⁰. ההלכה תובעת שיהא הלב מכוון למעשה המצווה משום ש'אין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב' האגדית. הכוונה ההלכתית הינה התשתית שעליה ניתן לבסס את 'תכין לבם' ואת 'תנה בני לבך לי'. המשנה מלמדת כי אין להסתפק בכוונה ההלכתית, הפורמלית, ויש להוסיף עליה את הכוונה הרוחנית, המוסיפה למעשה המצווה רובד של משמעות רוחנית. התוספתא מעמיקה את הזיקה בין ההלכה והאגדה בכך שהרעיון האגדי משמש כטעמה של הדרישה ההלכתית. מהו הרעיון האגדי אליו נתבע האדם לפי התוספתא? שני הפסוקים שהובאו בתוספתא מצביעים על שני כיוונים רעיוניים שונים⁹¹. בפסוק הראשון, על פי הבנת התוספתא ש'תכין לבם' הוא כוונת לב האדם לה', הכוונה מובילה ל'תקשיב אזניך'. אם אדם מכוון את לבו

86. המאירי, בפתיחתו לספר 'בית הבחירה', מסכת ברכות, עמ' יט, מפרש את דברי התוספתא – "שלפי כונת הלב יהיה השם יתברך מטה אזנו מקשיב תפלתו לגמלו כראוי לו". הלכתי בעקבות המאירי בהבנת אמירה זו במישור האגדי, אך נטייתי מדבריו בהבנת ההשלכות האגדיות של כוונת הלב. על-פירוש המאירי לדברי התוספתא ומקומו בהגותו של המאירי, עיין קרומביין (תשנ"ח), ובמיוחד עמ' 16 ואילך.

87. יש כאן דרשה המתבססת על משחק לשוני. גם אם נניח שהפסוק מדבר על הכנת לב האדם להתפלל תפילה ראויה (ויש שפירשו את הפסוק בעניינים אחרים לגמרי, עיין דעת מקרא שם), עדיין שונה הכנת לב המתפלל מכוונת הלב, המתייחסת לכיוון התפילה, כלומר: זיקת האדם למי שמתפלל אליו.

88. כאן מתפרשת 'כוונת הלב' כתשומת לב.

89. להלן ננסה לעמוד על הסיבה למעבר לא-מוצהר זה בתוספתא.

90. פיניליש (תרכ"א), עמ' 33, מוכיח מהתוספתא כאן שהדרישה ההלכתית היא לכוונת הלב לאבינו שבשמים. כבר עמדתי לעיל, הע' 8, על חוסר-ההבחנה של פיניליש בין הרובד ההלכתי והרובד האגדי במקורות הנדונים.

91. הנחת העבודה המנחה אותי כאן היא שהבאת שני הפסוקים על-ידי תנא דתוספתא היא בעלת משמעות, ושני הפסוקים חשובים לו על-מנת להשלים את הרעיון המכוון – יותר נכון: המסכת הרעיונית המכוונת. אין כאן המקום לחקירה מקפת של מקומות בספרות התנאית אשר בהם מביא דרשן שני פסוקים (ויותר) לבסס רעיון שלו, אך ברוב המקומות שבדקתי אמנם חשובים שני הפסוקים על-מנת לבסס את הרעיון בשלמותו. בתוספתא ברכות, לדוגמה, מצאתי שלוש דוגמאות כאלה (הריני מתייחס כאן רק למקרים של "ואומר", ולא למקרים של "וכן הוא אומר", הראויים לטיפול נפרד): (א) בפ"ד סה"ח, עמ' 24, הפסוקים מתהלים ס"ט מראים כי שבת יהודה (לא הוזכר בפסוקים המובאים בתוספתא, אך מופיע בפסוק לו שם) ירד לים לפני שנבקעו המים ("באו מים עד נפש..."), והפסוקים מתהלים קי"ד מראים כי מעשה יהודה נחשב קידוש השם ("הייתה יהודה לקדש") ושהוא זכה על-כן למלוכה ("ישראל ממשלותיה" – גם תהלים ס"ט בסופו רומז לשכר לשבת יהודה, אבל בלי רמז למלוכה); (ב) בפ"ו ה"ז, עמ' 35, הרעיון של "בכל נפש ונפש" נבנה מ'נפש' בפסוק "תחי נפשי" (תהלים קי"ט, קעה) ו'כל' בפסוק "כל עצמותי תאמרנה..." (תהלים ל"ה, י); (ג) פ"ו הכ"ג, עמ' 40 – מתייחסת למשנה פ"ט מ"ה, וגם שם פעמיים 'ואומר' – הפסוק הראשון ("והנה בועז בא מבית לחם...") – רות ב', ד) מלמדת שהיה אדם שואל את שלום חבירו בשם, וה'ואומר' השני ("אל תבוז כי זקנה אמך עת לעשות לה" – משלי כ"ג, כב) מלמד ש'היו זקנים מבליעין אותה"). במקרה שלישי זה ה'ואומר' הראשון עשוי להיות רק מקור נוסף ומקביל לרעיון שנלמד מהפסוק הראשון, אך הבבלי סג ע"א רואה גם כאן תוספת רעיונית (וזו דרכו של הבבלי בכל מקום לשאול 'מאי ואומר'): המלאך הוא מקור מוסמך יותר מבוועז לשאלת שלום בשם. נביא גם דוגמה מהמכילתא דר"י: (ד) ויהי בשלח ה, עמ' 104-105: "מה שכר נטל שבטו של בנימין... שרת שכינה בחלקו...". – הפסוק השני, דברים ל"ג, יב, ודאי נחוץ, כי רק בו מופיע במפורש רעיון השכינה (ו'בין כתפיו שכן'), ונראה כי הפסוק הראשון ("בנימין זאב יטרף") – בראשית מ"ט, ט, כז) הובא על-מנת לקשור את השראת השכינה למיקום המזבח בחלקו של בנימין (כדרשת ר' פנחס על פסוק זה בב"ר פצ"ט, עמ' 1276, ועיין מקורות שצוינו שם במ"י, וכן בעמ' 1273 ובמ"י שם).

לשמים, מובטח לו שה' יקשיב וייענה לפנייתו⁹². מסתבר שאין הדברים אמורים רק בהקשר של תפילה, שהרי התוספתא עוסקת במצוות שופר ומקרא מגילה – כשמצוות אלו⁹³ מלוות בכוונת הלב, הן נחשבות מעין תפילה והקב"ה מקשיב להן. הפסוק השני הופך את המגמה: כוונת הלב איננה אמצעי להשמיע, כי אם ללמוד. מכיוון שהתוספתא עוסקת בכוונה מסביב למעשה מצווה, מסתבר שהאב/המורה שאליו נדרש הבן לתת את ליבו הוא אביו שבשמים, בעל המצוות. כוונה לשמים פותחת את ליבו של האדם ללמוד מדרכי אביו/מורו שבשמים.

מדוע הביא בעל התוספתא שני פסוקים, המבטאים שני רעיונות שונים, על מנת לתאר את מושג כוונת הלב האגדית? נראה כי התוספתא מלמדת שיש לשלב את שתי המשמעויות של מושג הכוונה⁹⁴, וכי הכוונה יוצרת ערוץ תקשורת דו-כיווני: כוונת הלב מאפשרת הן את שמיעת קול האדם על-ידי ה' והן את התבוננות האדם בדרכי ה'.

לרעיון הזה, העולה מתוך הרובד האגדי שבתוספתא, יש השלכות נרחבות לגבי הבנתה הבסיסית של מצוות השופר. ידועה המחלוקת בין הראשונים, לגבי ברכת המצווה שיש לברך על מצוות השופר – לתקוע בשופר או לשמוע קול השופר⁹⁵. לשני הכיוונים בהבנת מצוות השופר זו יש שורשים בפרשנות המקרא, לגבי פירוש הביטוי 'זכרון תרועה' (ויקרא כ"ג, כד)⁹⁶, הם

92. אין לפרש את 'תקשיב אזניך' כפנייה לאדם להקשיב לקול השופר, שכן בפסוק המשפט הזה מופנה לה', ואין כל סימן שהדרשן בתוספתא בא להפקיע חלק זה של הפסוק מפרוטו. ועוד: בתוספתא ברכות פ"ג ה"ד דורש אבא שאול פסוק זה בעניין כוונה בתפילה, ושם ברור שאין מי שיקשיב אלא ה'.

93. אין ללמוד מכאן לכל המצוות, שהרי לשתי המצוות הללו יש זיקה מיוחדת לתפילה. שופר נועד להעלות את זכרונו לפני ה' (תוספתא פ"א ה"ב: "שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו") וכן תיקנו חכמים לתקוע על סדר ברכות (פ"ד מ"ה). קריאת מגילה, שנועדה לפרסום הנס, נחשבת כמעין תפילת שבח והודיה (בבלי מגילה יד ע"א: "קרייתיה זו הלילא") וקריאתה בלילה נחשבת או כשבח (אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר [תהלים ל'] "למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך") או כצעקה (בבלי מגילה ד ע"א: "אמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר [תהלים כ"ב] 'אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי'). גושן (תשמ"ו), עמ' 32, מראה כי הכינוי 'אב בשמים' משמש – בעיקר בספרות התנאית – 'לתאר את טיב ההמעשה הדתי', ובמאמרו (תשנ"ג), עמ' 95 ואילך, הוא עומד על תפקיד הריצוי והפיסוס הקשור לכינוי זה. דברים אלה מתאימים יפה למשנתנו, ומוסיפים נופך חשוב לזיקה בין תקיעת שופר במ"ז למשנה האגדית במ"ח.

94. לחלופין ניתן להבין בתוספתא שקיימות שתי משמעויות שונות של כוונה, ובכל מקרה של כוונת הלב מתממשת אחת האפשרויות. מכל מקום, הבאת שני הפסוקים כאן, בהקשר של תקיעת שופר, רומזת לכאורה שמצוות שופר קשורה לשתי המשמעויות.

95. השאילתות, סימן קע"א, עמ' שלא, ור' אליעזר ממיץ בספר יראים השלם, סימן תיט, כתבו שהמצווה היא לתקוע בשופר. לעומתם כתבו הרמב"ם בספר המצוות, מצוות עשה קע, ובהלכות שופר פ"א ה"א; ריטב"א, ראש השנה לד ע"א, ד"ה כתב הר"ף, שהמצווה היא לשמוע קול שופר. כמו כן נחלקו גאונים וראשונים איזו ברכה יש לברך על קיום מצוות השופר בראש השנה: בין המצדדים בברכת 'לתקוע בשופר' – שאילתות, שם, עמ' שלג; רב עמרם גאון, כפי שהובאו דבריו באוצר הגאונים, ראש השנה, חלק התשובות, אות קב-קד, עמ' 57; רבנו תם, על-פי הרא"ש, ראש השנה, פ"ד סי' י', וספר יראים השלם, עמ' רלה. בין הסוברים שיש לברך 'לשמוע קול שופר' – רב נטרונאי גאון באוצר הגאונים (שם); רמב"ם הלכות שופר פ"ג ה"י-ה"א. הרמב"ם מבחין בין יובל לראש השנה בעניין זה כפי שעולה מספר המצוות מ"ע קלז והלכות שמטה ויובל פ"י ה"י, והשווה: ספר החינוך, מצווה שכז; שו"ת הרדב"ז, סימן אלף ת"ל. וכן דנו אחרונים בעניין זה בהרחבה, ועיין לדוגמה: ספר יום תרועה, ראש השנה כט ע"א ד"ה חרש שוטה וקטן; חזון איש, אורח חיים סימן כט אות ד; חידושי הר צבי על הטור, אורח חיים סימן תקפה; שו"ת אגרות משה ח"ב סימן עב; שו"ת ציצע אליעזר ח"ג סימן יד, אות ה; ר"ד סולובייצ'יק (1996), עמ' 122 ואילך. רבים מהאחרונים הללו מצאו דרכים לשלב בין שני הכיוונים – מצוות תקיעה ומצוות שמיעה – וגישה זו מתאימה למסקנה שהסקנו מהמשנה ומהתוספתא.

96. האבן עזרא מפרש ש'זכרון' משמעו שהאדם יזכור את בוראו (השווה רמב"ם, הלכות תשובה פ"ג ה"ד), ואילו הרמב"ן מפרש 'זכרון תרועה' בדומה ל'זהו לכם לזכרון לפני אלקיכם' (במדבר י', י) לגבי החצוצרות. גם בין

משתקפים במדרשי האגדה⁹⁷ והשלכותיהם נוגעות אף בנוסחי התפילה של ראש השנה⁹⁸. מהתוספתא עולה ששתי השיטות נכונות: כוונת הלב המלווה את השופר גורמת הן שה' יקשיב לקולנו והן שהאדם יתן את ליבו לה' וילמד מדרכיו⁹⁹.

כיצד מתחברת הכוונה האגדית לכוונה ההלכתית, על פי התוספתא? לגבי התוצאה של 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה', הקשר הוא ברור והגיוני – השומע מכוון את לבו לשמוע את קול השופר וקול השופר מכוון את לבו של השומע להתבונן בדרכי ה' על מנת ללמוד ולעשות. אבל כיצד מחברת התוספתא את הכוונה ההלכתית, שהיא כוונה לשמוע קול שופר, עם הכוונה של 'תכין לבם תקשיב אזניך'? יש לומר כי שמיעת קול השופר במרומים מושרשת בכוונת ליבו של השומע, ויש להסביר זאת בשני אופנים: (א) התוקע אינו מייצג את עצמו בלבד אלא את הציבור (שכן מדובר בתוקע העומד בבית הכנסת¹⁰⁰), המשתתפים במעשהו בשמיעתם, ועל-כן נחוצה כוונת ליבם של השומעים כדי שהתקיעה תיזקף לזכות הציבור כולו; (ב) כוונת הלב של השומעים כשלעצמה נחשבת כמעין תפילה, ואליה 'מקשיב' ה' – התקיעה מביאה לידי שמיעה, השמיעה לידי כוונה, וה' מקשיב לכוונת ליבם של השומעים.

בתוספתא ניתן להעלות את שתי האפשרויות, אך במשנה אי אפשר להיעזר באפשרות (א), שהרי במ"ח אין קול ואין שמיעה¹⁰¹, אלא יש לומר שכוונת הלב בעצמה יוצרת חיבור בין האדם לאביו שבשמים, וחיבור זה פועל על האדם להגביר את כוחו. אם באה משנה זו להבהיר את משמעותו של השופר, אין להבין זאת אלא על פי אפשרות (ב), ולפיה אין הכוונה תנאי

החוקרים מצויות שתי גישות באשר למשמעות המילה 'זכרון' בפסוק הזה, ועיין דעות שהובאו אצל המר (תשנ"ח), עמ' 78. לפירוש אחר של המילה 'זכרון' בפסוק, עיין לעיל הע' 84.

97. עיין לדוגמה ויקרא רבה פרשה כט (= פסיקתא דרב כהנא פכ"ג): "שהן יודעי' לרצות את בוראן בתרועה" (סימן ד); "שופר, שפרו מעשיכם" (סימן ו').

98. מחתימת ברכת שופרות, 'שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים', יש להבין שהמצווה היא לתקוע, וכן מלשון הפיוט 'ארשת שפתנו' (על מקורו ומקומו במחזור, עיין: גולדשמידט [תש"ל], מבוא, עמ' מז-מח) - "מבין ומאזין מביט ומקשיב לקול תקיעתנו (בכ"י צרפתיים: 'לקול שועתנו' - גולדשמידט [תש"ל], מבוא, עמ' מח). פסוקי ה'שופרות' הנהוגים היום כוללים פסוקים אשר בהם האדם שומע שופר (מעמד הר סיני, שופר של גאולה) יחד עם פסוקים שבהם האדם תוקע לפני ה' ('בחצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' - תהלים צ"ח, ו). גם בנוסחים אחרים של 'שופרות' שנהגו בקהילות אשכנז (גולדשמידט, מבוא, עמ' מה-מו) ניתן למצוא את שני המוטיבים זה ליד זה, ולדוגמה (גולדשמידט [תש"ל], עמ' 259-265): 'קול שוע שופר' (שורה 18) ליד 'קול שופר שופר' (שורה 20, ועיין פירוש המהדיר שם); וכן בנוסח נוסף (עמ' 270-265): "בעת קראי בקול" (שורה 1) ליד "השמיעני קול" (שורה 5). בפיוטים נוספים ניתן למצוא שילוב בין שני הממדים של מצוות השופר, ולדוגמה - בפיוט מאת הקליר (הובא על-ידי גולדשמידט [תש"ל], מבוא, עמ' מו-מז) מופיע "וקול ריננם יעתר אל אלוה בשופר" (שורה 10) יחד עם "בקול רם ילכו באור פניך בשופר" (שורה 14).

99. המשמעות הכפולה של מצוות השופר באה לידי ביטוי גם בהגות היהודית המאוחרת, לדוגמה אצל ר' נחמן מברסלב, עיין ליקוטי הלכות יורה דעה, ב', נדרים ד:כה, ועיין ויסקינד-אלפר (1998), עמ' 16.

100. כאן עולה שאלה נוספת הראויה לעיון: מה הזיקה בין תקיעת שופר של יחיד לתקיעת שופר בציבור? שאלה זו תידון בהמשך.

101. אלא אם כן נפרש את המשנה על-פי גישתו של הספורנו לשמות ל"ז, ט: "ומטה האלהים בידי - להראות לעם בו את זמן תפלתו, כדי שיכונו לבם ויתפללו עמו... (גם באב"ע הקצר ל"ז, יא, מובא פירוש: "יש אומרים שפרש ידו דרך תפילה", אך שם לא נאמר שהעם הצטרפו לתפילה). שמה יש ללמוד על גישת המשנה מלשון הבבלי שבת קלא ע"ב, שתקיעת שופר "מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים" - החיבור של תקיעת השופר עם מוטיב האב בשמים מלמד על קירבה בין הפיסקה הזאת למ"ח-מ"ח בפרקנו, והוא תופס את תקיעת השופר כמעין תפילה.

להתקבלות המעשה, אלא היא היא המעשה עצמו – תקיעת השופר היא ה'תנאי' ההלכתי המוביל לידי ה'מעשה' הרוחני של כוונת הלב לאביו שבשמים¹⁰². השמיעה היא המעשה ההלכתי, כפי שמשמע ממ"ז, ומעשה הלכתי זה מוביל לידי המעשה האגדי-הרוחני של כוונת הלב.

אחרי שעמדנו על האופנים שהמשנה והתוספתא יוצרות זיקה בין כוונה הלכתית לכוונה אגדית, נבדוק את הדומה והשונה בין שני החיבורים. הרעיון הבסיסי המנחה את שניהם הוא שאין להסתפק בכוונה למעשה המצווה, אלא יש גם לכוון את הלב לשמים. הן במשנה והן בתוספתא נוצר חיבור בין שני היבטים שונים של מצוות השופר: התקיעה העולה לזכרון לפני ה', והשמיעה המעוררת את האדם להתחדשות רוחנית. ברם דרכי המשנה והתוספתא ליצור את הקשר בין שני רבדי הכוונה שונות זו מזו. במישור הספרותי, הטכניקה שמשמש בה העורך היא חיבור ישיר בין הרובד ההלכתי לאגדי, תוך התעלמות מהמעבר בין שני התחומים. בכך נוצרת משוואה בין השניים: הכוונה כחובה הלכתית מושרשת בתביעה של כוונה אגדית. התוספתא רומזת גם לדו-צדדיות המונחת במצוות בשופר – תקיעה ושמיעה – בצורה כמעט מפורשת¹⁰³.

המשנה, לעומת זאת, משתמשת באמצעים עדינים יותר לרמז לרעיונות הללו. היא מעמידה אותנו על החיבור בין ההלכה לאגדה על-ידי הסמכת מ"ח למ"ז, תוך שימוש במושג המשותף 'כוונת הלב'¹⁰⁴. השימוש באמצעי הספרותי של אסוציאציה לשונית, במקום ההיגד המפורש שבתוספתא, תובע מהלומד תחכום ויצירתיות רבים יותר בפענוח משמעות הדברים¹⁰⁵. מעבר להבדל הספרותי בין התוספתא למשנה, יש לבדוק באיזו מידה קיים הבדל רעיוני בין שני החיבורים:

102. יש לנסח רעיון זה בשפה הלמדנית המסורתית: השמיעה היא 'מעשה המצווה', אך כוונת הלב היא 'קיום המצווה'. ר"ד סולובייצ'יק (1996), עמ' 122 ואילך, הביא בשם סבו, ר' חיים, כי לשיטת הרמב"ם 'מעשה המצווה' הוא התקיעה ו'קיום המצווה' הוא השמיעה, וע"ש עמ' 130 ואילך, הסתייגותו של הרב משיטת סבו.

103. הבדל נוסף בין שני הפוסקים שבתוספתא: הפסוק הראשון עוסק בשמיעה ('תקשיב אזניך') ואילו הפסוק השני עוסק בראייה ('ועיניך דרכי תצורנה'). שמה רומזת התוספתא שמשמעותה של מצוות השופר באה לידי ביטוי באמצעות חוש הראייה – נוסף על חוש השמיעה. ועיין ר"ד הכהן (תשמ"ז), עמ' קנב (דבריו הובאו על-ידי שביב [תשנ"ד], עמ' 15), הרואה ברעיון הזה את העניין המרכזי של הפרק כולו: "והעיקר לאיחוד פרקי הראיה דקידוש החודש והשמיעה דשופר...". אם נכונים הדברים, יש לציין כי גם כאן הרמז לרעיון בתוספתא הוא עבה יותר מאשר במשנה.

104. וכן על-ידי נוסחת התנאי הכפול, המשותפת למ"ו-מ"ז ולמ"ח, עיין לעיל, 3.3.2.3.

105. נראה שזיקה זו בין המשנה לתוספתא היא אופיינית, אף שאין בידי מספיק נתונים בדוקים לקבוע מסמרות בנדון. על מקומות שמצאתי בהם תופעה דומה כתבתי במאמרי "האגדה בתוספתא ותפקידיה העריכתיים" (בדפוס).

(1) מלשון התוספתא משמע שהערך האגדי הוא הבסיס לדרישה ההלכתית של כוונת הלב¹⁰⁶ – האם גם המשנה חושבת כך? או שמא יש להבין את המשנה אחרת: הכוונה ההלכתית נדרשת מסיבות הלכתיות טהורות ('מצוות צריכות כוונה'), והכוונה האגדית היא דרישה נוספת, על גבי הדרישה ההלכתית? לשון אחרת: האם היחס בין מ"ח, למ"ז² הוא חד-סטרי, ובו הכוונה האגדית תלויה בכוונה ההלכתית ומושתתת עליה, או שמא מציגה המשנה הזיקה בין מ"ח, למ"ז² כיחס דו-סטרי, ובו שני ממדי הכוונה תלויים זה בזה? קשה להכריע מהי עמדת המשנה בנקודה זו.

(2) האם גם המשנה, כמו התוספתא, רואה בכוונה מכשיר ליצירת קשר דו-סטרי בין ישראל לאביהם שבשמים? ניתוחנו לעיל (סוף 3.4.1) של גישת המשנה מוביל לתשובה חיובית: כוונת לב המלווה את התקיעה מחברת את האדם אבינו שבשמים, וכך מתאפשר לאדם לשאוב כוחות מאת ה'. ברם נראה כי שונה מעט רעיון המשנה מרעיון התוספתא. התוספתא מדברת על שני ממדים לכוונה האגדית, המתבצעים במקביל, ואילו המשנה רומזת על שילוב בין הממדים השונים של הכוונה.

3.4.2.2 היחס בין המשנה למקבילותיה - סיכום ביניים

במבט ראשון, הקושי בהבנת פתרון מ"ח, לבעיה שהועמדה בראשה מתחדד לאור השוואת המשנה עם מקבילתה במכילתא. באמצעות ניתוח מפורט של ההבדלים בין המשנה למכילתא, עמדנו על ההבדל העמוק בין תפיסותיהם של שני החיבורים את מעשי 'ידיו של משה' ו'נחש הנחושתי'. כאן, כמו במקומות אחרים, מצאנו שעורך המשנה בחר את גירסת המדרש המתאימה לצרכיה. מטרתו של עורך המשנה בבחירת המדרש הזה היא ליצור שילוב בין כוונת הלב האגדית לכוונת הלב ההלכתית.

גם בתוספתא מצאנו שילוב של הכוונה ההלכתית והאגדית, שנוצר באמצעות כלים ספרותיים שונים מאלו שבמשנה. למרות ההבדלים הספרותיים בין דרכי המשנה והתוספתא, מצאנו חפיפה רבה – אם כי לא מלאה – בין שני החיבורים במישור הרעיוני. התוספתא סייעה בידנו לעמוד על נקודות מגע מגוונות בין כוונת הלב האגדית במ"ח, למצוות השופר. כמו כן,

106. ייתכן שאין התוספתא מבחין – לפחות לא הבחנה חדה – בין כוונה הלכתית לכוונה אגדית. יש להשוות לכאן את דרישת המשנה ברכות רפ"ב לדרישת התוספתא שם פ"ב ה"ב. המשנה (על-פי פשוטה, ועיין בבלי, שם, יג ע"א) מצריכה כוונה לשם מצווה, אך מסתבר שהתוספתא מתייחסת לכוונה של קבלת עול מלכות שמים, מכיוון שהיא מגבילה את הצורך בכוונה לפרשה הראשונה, ואין להגבלה הזאת פשר אם מדובר בכוונת מצווה (עייין חידושי הרשב"א, שם, יג ע"ב ד"ה שמע; המאירי, בית הבחירה לברכות, עמ' 40-41; והשווה חידושי הריטב"א, שם, עמ' עב, ומקורות הרשומים שם בהע' 23). מכיוון שהמשנה והתוספתא שם משתמשות בביטוי הסתמי 'כוונת הלב', משמע קצת שאין המקורות תנאיים מבחינים בין סוגי הכוונה השונים, וכפי שמשמע גם מהתוספתא שלפנינו במסכת ראש השנה.

השוואת הרובד האגדי של התוספתא עם מ"ח, תרמה לניסוחו ושכלולו של הרעיון התיאולוגי העומד ביסוד תפיסת מ"ח.

עיון בשלושת החיבורים העמידה אותנו על שאלה דתית-תיאולוגית מרכזית העומדת בבסיסם: האם הכנת ליבו של האדם היא 'צורך הדיוט' או 'צורך גבוה'? המכילתא שמה את הדגש על הפעולה האלוקית, המשנה מדגישה לעומתה את הפעולה האנושית, והתוספתא מדגישה באופן שווה את שתיהן.

3.4.3 הקשר בין מ"ח, לגוף הפרק

על הזיקה בין מ"ח, למ"ז² כבר עמדנו בהרחבה. לאור דברינו בפסקאות הקודמות, נוכל להוסיף על דברי י' פרנקל, שהובאו בתחילת פרק זה, גם את הנקודה הבאה, העולה מתוך סמיכות שתי המשניות: ה'כוונה ההלכתית' מלווה את מעשה המצווה ומגדירה אותה, ואילו ה'כוונה האגדית' היא תוצאה הצומחת מתוך מעשה המצווה. על-כן אין לראות בשני סוגי הכוונה שני מישורים מקבילים של התודעה, אלא סיבה ותוצאה – תנאי להשגת ה'כוונה האגדית' הוא ה'כוונה ההלכתית', ומטרתה הרוחנית של ה'כוונה ההלכתית' היא ה'כוונה האגדית'. בכך מופיעות ההלכה והאגדה לא רק כמשלימות זו את זו, אלא כמשולבות זו עם זו. עמדנו לעיל על המבנה של גוף הפרק, מ"ב-מ"ז, ומצאנו אבני דרך ספרותיות אשר סייעו בידינו לעמוד על חלוקת היחידה הזאת לשניים, עם משנת מעבר המקשרת בין שני החלקים. כעת ננסה להרחיב את היריעה: האם, מעבר לזיקה בין מ"ח, למ"ז², יש קשר בין מ"ח, לגוף הפרק בכללותו? נראה כי ניתן להצביע על שלושה קשרים, בשלושה תחומים שונים: (א) הלשוני-הספרותי; (ב) מבנה וסדר; (ג) מוטיב משותף.

3.4.3.1 החיבור הספרותי של מ"ח, למ"ו-מ"ז

עמדנו לעיל (ריש 3.3.2.3) על החיבור בין מ"ו (משנת המעבר) למ"ז באמצעות הסגנון של משפט תנאי כפול (אם... ואם לאו). גם מ"ח, משתמשת בסגנון זה: "כל זמן שהיו... ואם לאו...". כך יוצר העורך חיבור סגנוני בין הלכת מ"ו-מ"ז לאגדת מ"ח. במקרים המתוארים במ"ו-מ"ז (שופר נקוב, תוקע לתוך בור, שמיעת שופר בהקשר לא-ליטורגי) אין הלכה חתוכה וחד-משמעית, ועל-כן המשנה תולה אותם במילוי תנאי נוסף: שהנקב (או הסתימה) אינו מעכב את התקיעה; שהקול הנשמע הוא קול שופר; שהשמיעה תהיה מכוונת. האגדה במ"ח, מתארת מצבים ששוררת בהם אי-ודאות, וגורלם של ישראל תלוי במילוי התנאי של כוונת/שעבוד הלב

לאבינו שבשמים. הדמיון הצורני בין ניסוחי ההלכה והאגדה מלמד שמ"ח, מתחברת לכל הקובץ מ"ו-מ"ז, ולא למ"ז₂ בלבד.

3.4.3.2 מ"ב-מ"ח: התנועה הצנטריפוטלית

עד כאן עמדנו בהרחבה על הקשרים בין יחידה ליחידה בפרקנו: מ"ב ומ"ה למ"ג-מ"ד, מ"ו כמעבר בין מ"ב-מ"ה למ"ז, מ"ח, לשאר היחידות. כעת נתבונן במבנה היחידה הזאת מזווית אחרת, גלובלית, ונמצא כי כל דיני השופר (מ"ב-מ"ז) מסודרים על פי שיטה רעיונית ברורה. שיטת סידור זו תסייע בידנו לעמוד על האופן אשר מ"ח, מתחברת ליחידה זו בכללותה.

מ"ב פותחת את היחידה בהגדרת של השופר מבחינת מקורו – מאיזו בהמה ניתן לקחת את השופר? האם, וכיצד, יש להבחין בין 'שופר' ל'קרן'? שאלות אלו שייכות להגדרה הבסיסית של שופר, ועל פיהן תיקבע כשרותו.

מ"ג-מ"ה ממשיכות לדון במקור השופר (של יעל או של זכרים), אבל בקובץ הזה מקור השופר כפוף לשאלת צורתו הפיזית – פשוט או כפוף¹⁰⁷. יחד עם תיאור צורת השופר המתאימה לכל אחד מזמני התקיעה השונים (ראש השנה, תענית, יובל), מתייחסת המשנה לדברים נוספים הקשורים למראהו החיצוני של השופר: ציפוי; מיקומו ביחס לחצוצרות¹⁰⁸? מכאן עוברת המשנה (מ"ו) לדון בשאלה נוספת הקשורה לצד הפיזי של השופר – שלמותו. הדיון בשלמות קול השופר משמש מעבר לנושא הבא (מ"ז) – השמיעה ה'שלמה' הבלתי-אמצעית של השופר. המשנה ממשיכה ('וכן...') עם הצורך ללוות ולהגדיר את השמיעה עם כוונת הלב.

נסכם את הניתוח הגלובלי של מבנה גוף פרקנו באמצעות הטבלה הבאה:

107. עיין ר"ן, דף ו' ע"א מדפי הר"ף, ד"ה והוי יודע: "והוי יודע דיעל פשוט וזכרים כפופים לאו דוקא... מה לי יעל פשוט מה לי שאר חיות שרניהן פשוטין... ולרבי יהודה נמי בשל זכרים לאו דוקא אלא ה"ה בכל שאר קרני הבהמות הכפופין". לעומת זאת יש לציין את דברי ר' יהודה בתוספתא פ"ב ה"ג (ומקבילה בירושלמי פ"ג סה"ה, נט רע"א) – "נתנו חכמים את המצוי למצוי ואת שאינו מצוי לשאין מצוי". לדבריו בחירת השופר תלויה בסוג החיה ולא במראה הפיזי.

108. במשניות הללו יש גם התייחסות לתקיעות – 'השופר מאריך/מקצר', 'התקיעה והברכות' – אך אין היא באה אלא אגב רצון המשנה לעמוד על היחס בין שופר לחצוצרות ועל הזיקה בין ראש השנה לתענית וליובל. בתור קובץ נפרד מ"ג-מ"ה מתמקדת, במידה רבה, בזיקה בין זמני התקיעה השונים, אך מזווית הראייה של מבנה הפרק כולו, הרעיון הבולט בקובץ הינו שאלת מקור השופר ומראהו.

מ"ב	מקור השופר	סוג הבהמה שממנה נלקח השופר
מ"ג-מ"ה	מראה השופר	סוג הבהמה, ציפוי, מיקומו (יחסית לחצוצרות) – משתנה לפי זמן התקיעה (ר"ה, תענית, יובל)
מ"ו	שלמות השופר	
	(א) נסדק ונשבר	שופר לא-שלם – פסול
	(ב) ניקב וסתמו	שלמות השופר תלויה בשלמות הקול
מ"ז	שמיעת קול שופר	"אם קול שופר שמע יצא"
	כוונה לשמוע קול שופר	"אם כיון לבו יצא"

על פי הסקירה והטבלה קל לראות כיצד עוצבה יחידה זו. ההלכות מובילות מהחוץ פנימה: החל מהבהמה המשמשת מקור לשופר, דרך מראהו ותארו הפיזי של השופר, עד לקול היוצא מהשופר ונקלט בידי השומע, וכלה בכוונת הלב של השומע. פתח בבהמה וסיים בלב השומע, וכל התחנות באמצע מסודרות לפי מקומן בשרשרת המחברת בין זו לזה. מ"ב-מ"ח, מתארות את מקורו ומראהו של האובייקט הריטואלי ואחר כך את אופן יצירת מגע ישיר בינו לליבו של האדם: השופר וקולו חייבים להיות שלמים; האדם חייב לשמוע את הקול השלם באופן בלתי-אמצעי וללא תוספת (כלומר: לא קול הברה), והשמיעה צריכה להפעיל את האוזן ואת הלב כאחד.

מכאן נוכל להתבונן מחדש במשנה האגדית, מ"ח, ולראות כיצד היא משתלבת במהלך רעיוני זה. כאן בולט השוני בין כוונת הלב של מ"ז, המשלימה את חיבור בין השומע לקול השופר, לכוונת הלב של מ"ח, המוציאה את השומע מעצמו ויוצרת זיקה בינו לאביו שבשמים. הווקטורים של היחידה ההלכתית, מ"ב-מ"ז, והנספח האגדי, מ"ח, הינם הפוכים. היחידה ההלכתית מתווה מהלך מהחוץ פנימה, עד לליבו של השומע, ואילו המשנה האגדית מוליכה מהפנים החוצה¹⁰⁹. ההלכה מתארת כיצד האובייקט הריטואלי העומד מחוץ יכול להיקלט באוזנו ובלבו של השומע, והאגדה מתארת כיצד ליבו של האדם מוציאו מבדידותו ומחברו לאביו שבשמים.

בהקשר הזה נוכל לעמוד על הזיקה בין 'מכוונים את לבם לאביהם שבשמים', ברישא של מ"ח, ל'משעבדים את לבם לאביהם שבשמים' בבבא השנייה שם. נראה כי 'שעבוד הלב' הוא

109. לכאורה ניתן היה לומר ש'לב' במ"ח, מציין דבר יותר עמוק ו'פנימי' מ'לב' במ"ז, ובכך יש לראות את מ"ח, כהמשך הכיוון 'פנימה', עמוק לתוך ליבו של האדם. אך הכינוי לה' במ"ח, 'אביו שבשמים', מתאר את ה' כמי שנמצא מחוץ לאדם ולא כיסוד פנימי בתוך נפש האדם. השווה דברי א' גושן (תשנ"ג), עמ' 85.

המשך התהליך של 'כוונת הלב'¹¹⁰. כוונת הלב מציינת את הפנייה של האדם כלפי אביו שבשמים, ועל ידה נוצר החיבור ביניהם. שעבוד הלב מציין את התגובה של האדם למפגש שנוצר על-ידי כוונת הלב, או שמא נאמר: הפנמת משמעותו. האדם, שהפנה את ליבו לעבר אביו שבשמים, חש בקטנותו וכפיפותו בפני אביו הגדול והנורא¹¹¹, ומשעבד את לבו אליו. המעבר מכיוון הלב לשעבוד הלב הינו המשך של כיוון ההפנמה השולט בפרקנו.

הזיקה בין ההלכה במ"ב-מ"ז לאגדה במ"ח, היא רב-ממדית. נוסף על המרכיב ה'מרחבי', אשר עליו עמדנו, יש לציין גם את הצד הסמלי של דיני השופר במ"ב-מ"ז – ובמיוחד במ"ב-מ"ה – אשר מטרימים את המשמעות הרוחנית של השופר אשר המשנה רומזת עליה במ"ח. כבר עמדו התלמודים על המשמעות הסמלית של השופר הפשוט והכפוף:

כמה דפשיט/דכייף איניש דעתיה טפי מעלי

(בבלי כו ע"ב)

א"ר יונה: כדי שיפשוטו את לבם בתשובה¹¹².

א"ר יונה: כדי שיכופו את לבם בתפלה¹¹³.

(ירושלמי פ"ג ה"ג, ה"ד; נח ע"ד)

הווה אומר, יש הלכות בקובץ הזה הקשורות ל'כוונת הלב לאבינו שבשמים', ובכך מתהדק הקשר הרעיוני בין ההלכה במ"ב-מ"ז לאגדה במ"ח. ישנם חיבורים ספרותיים נוספים בין מ"ח למ"ב-מ"ז, ועליהם נעמוד בסעיפים הבאים.

3.4.3.3 ראייה במ"ח, ובמצוות השופר

על מנת לבטא את הרעיון האגדי של כוונת הלב לאבינו שבשמים בחר עורך המשנה בדרשה הקושרת את הכוונה לחוש הראייה ('מיסתכלים כלפי למעלן'), על-אף שמצוות השופר קשורה לחוש השמיעה. נקודה זו עשויה להיתפס כמקרית, אם מעט פרדוקסלית, אלמלא מצאנו בתוספתא (לעיל, 3.4.2) צירוף של ראייה ושמיעה כביטויים של כוונת הלב האגדית. התבוננות

110. מסיבה זו נראה להעדיף את הגרסה שבה 'מכוונים' מופיע בבבא של ידי משה ו'משעבדים' בבבא של נחש הנחושת על פני הגרסה ההופכת את הסדר. לעיל, בהע' 10, העדפנו גרסה זו מנימוקים פילולוגיים.

111. השווה לשון הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, רפ"ב.

112. פסקי רי"ד, כו ע"ב, ד"ה שופר, עמ' קמג גורס: "כדי שיפשיטו לבם בתפילה", והמהדיר שם (הע' 30) מביא חילוף נוסח: "שפשוטו לבן לאביהם", ובדומה למה שמביא רטנר, אהבת ציון וירושלים, עמ' 33, ד"ה כדי שיפשוטו, בשם פסקי הרי"ד א: "בירושלמי אר"י כדי שיפשוטו לבן לאביהם שבשמים". הגרסה האחרונה מהדקת עוד יותר את הזיקה בין 'שופר פשוט' לכוונה האגדית של מ"ח.

113. רטנר, אהבת ציון וירושלים, עמ' 35, מביא בשם שבלי הלקט השלם, סימן רצב (קלח ע"א), את הגרסה בירושלמי: 'כדי שיכופו לבם בתשובה', אך בשאר הראשונים מצוטט הירושלמי כפי שהוא לפנינו.

מחודשת במשניות העוסקות במצוות השופר מגלה שלחוש הראייה תפקיד חשוב¹¹⁴. רבות מההלכות המובאות במ"ב-מ"ה מתייחסות למראה של השופר או לצד החזותי של תקיעתו: כפופים/פשוטים, פיו מצופה זהב/כסף, שתי חצרות בצדדים/באמצע. ברייתא בבבלי כז ע"ב¹¹⁵ מביאה הלכה נוספת: "וכמה שיעור תקיעה? פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן"¹¹⁶ – מכאן שאין לתקוע בשופר אלא אם כן מסוגל הציבור לראותו ביד התוקע¹¹⁷.

לא באו ההלכות הללו אלא כדי לבטא בסמליות החזותית¹¹⁸ רעיונות וחוויות הקשורים לתקיעת השופר¹¹⁹, ובכך מתחברות ההלכות האלה לכוונה שבמ"ח. משמעותם הסמלית של חלק מהפרטים החזותיים היא פשוטה, ואף טכנית: מיקום השופר ביחס לחצוצרות מציין את העיקר והטפל, וכך מפורש בסמ"ג וסמ"ד: "שמצוות¹²⁰ היום בשופר/בחצוצרות"¹²¹. השימוש בזהב או בכסף לציפוי פי השופר ניתן להסבר על בסיס נימוקים טכניים – כבוד יום טוב, התורה חסה על ממונם של ישראל (בבלי כז ע"א בלישנא בתרא) – או נימוקים סמליים, כגון: 'כל כינופיא דכספא הוא'¹²².

114. מרבית ההלכות המובאות להלן שייכות לשופר של המקדש, ויש יסוד לומר כי חוש הראייה משחק תפקיד מרכזי יותר במקדש מאשר בגבולין. מכל מקום אין להפריד הפרדה גמורה בין שופר המקדש לשופר מחוץ למקדש, מהנימוקים הבאים: (א) חלק מההלכות שופר הקשורות למראהו שייכות גם מחוץ למקדש (כפוף/פשוט, שעור); (ב) אין המשנה מבחינה במפורש בין שופר המקדש לשופר בגבולין, ומכאן נראה כי המשנה מבקשת שנלמד מהאחד על השני; (ג) מצוות שופר ביסודה שייכת למקדש (עיין לעיל, הערות 28 ו-41, ולהלן, 4.3.2.1, 5.4.2.1), ועל-כן יש ללמוד משופר המקדש לשופר בגבולין.

115. מקבילות בספרא אמור סוף פרשתא יא, קא ע"ד; תוספתא פ"ב (ג) סה"ד; בבלי נדה כו ע"א. בשלושתם מופיע 'שעור שופר' במקום 'שעור תקיעה', ועיין תוסכ"פ, עמ' 1043. בספרא ובתוספתא אין 'יראה לכאן ולכאן', ועיין הסבר ליחס בין המקורות אצל ליברמן, שם.

116. ההלכה הזו מבליטה יותר מקודמותיה את חשיבות חוש הראייה למצוות השופר: (א) דין זה הוא לעיכובא, מה שאין כן בדינים של מ"ג-מ"ה; (ב) דין זה קיים בכל מקום, ואילו הדינים של מ"ג-מ"ה קיימים במקדש בלבד.

117. אין זה אומר שחייבים הציבור לראות את השופר. השופר צריך להיות ראוי לכך שיראוהו, כפי שולוב צריך להיות ראוי לנענועים (סוכה פ"ג מ"א), אף-על-פי שאין הנענוע מעכב במצוות נטילת לולב ("הא מדאגביה נפק ביה" – בבלי סוכה מב ע"א). קיום המצווה הוא על-ידי שמיעת השופר, ואין השומע חייב לראותו – וודאי שאין הוא חייב לראות את ציפוי זהב או את מיקומו יחסית לחצוצרות – ובכל זאת השקיעו חכמי ההלכה מחשבה רבה בעניין הצד החזותי של מצוות השופר.

118. הנושא של הסמליות במחשבת חז"ל ראוי לעיון מקיף, וכאן נוכל רק לגעת באותן נקודות המתבקשות מהמקורות התלמודיים הקשורים למצוות שופר. לעת עתה, ניתן להיעזר במחקריהם של: היינמן (תשכ"ו), שטרן (1987), סוקול (1993).

119. כך נראה פשוט, וכן משמע מהמקורות שיצוינו להלן. ברם יש שהציעו הסברים לחלק מההלכות במישור אחר, ולדוגמה: התוספתא פ"ב (ג) ה"ג (ומקבילותיה) – "נתנו חכמים את המצוי למצוי ואת שאין מצוי למצוי"; ר"ן ד"ה כפופין, דף ו ע"א מדפי הרי"ף – "למעבד היכרא בין תענית לר"ה".

120. בכ"ק "שבמצוות".

121. נימוק זה חל הן על העמדת השופר או החצוצרות באמצע והן על הארכת התקיעה בשופר או בחצוצרות.

122. בבלי, שם ע"פ כ"מ. מכאן עולה כי כסף הוא הסמל של כינוס הציבור, והראיה היא מהחצוצרות, שהן המצווה העיקרית בתענית. לפי זה, יש לומר כי הרעיון המרכזי אשר באים השופר והחצוצרות לבטא בתענית הוא התלכדותם של הציבור כולו בעת צרה, לתקן את דרכיהם ולהתחנן על נפשם. לדעת הילביץ (תשל"ז), עמ' סא, מוכח מכאן שאין התקיעה בתענית אלא לשם הכרזה. בתרבויות העולם המשמעות הסמלית הנפוצה ביותר של הכסף היא 'הטבע האנושי הדורש מירוק' (על-פי: ברוס-מיטפורד [1998], עמ' 39, וע"ש משמעויות נוספות בתרבות הסינית והנוצרית), ואף רעיון זה מתאים יפה לתקיעה שבתעניות. אין הגמרא מציעה הסבר סמלי לזהב שבשופרו של ר"ה, וניתן להעלות הצעות על-פי הידוע לנו לגבי הסמליות של זהב במקומות אחרים (לדוגמה: סמל של מלכות, עיין ברוס-מיטפורד, שם, והשווה גודנוף (1958), עמ' 125, וזה תואם את הרעיון – המופיע בתפילות של ר"ה [מלכויות] ולא בתפילות של תענית – של מלכות ה'). ברם הנושא של סמליות זהב והכסף ושאר מתכות וחומרים בעולמם של חז"ל לא נחקר באופן מקיף, ואף לא – למיטב ידיעתי – בעולם המקראי, ולא מצאתי אלא מחקרים מקומיים, כגון מחקריו של הרן (תשט"ו), עמ' 10 ואילך, באשר לסמליות

הסמל החזותי המרכזי במשניות האלו הוא צורתו של השופר, וכבר ביקשו האמוראים – אשר הובאו דבריהם לעיל – לעמוד על משמעותם הסמלית של כפיפותו או פשטותו של השופר¹²³. לדבריהם צורת השופר מבטאת את חוויית האדם¹²⁴:

תקנו כפוף לכפוף ופשוט לפשוט – ר"ל כפוף בזמן שהלבבות כפופים ופשוט לזמן שהלבבות מרווחים.

בתענית עומד האדם כפוף, לסמל את הכנעת נפשו¹²⁵ וקריעת לבו (תענית פ"ב מ"ב) בעשיית תשובה ו/או עמידת בתפילה מתוך שברון הלב (ר' יונה בירושלמי)¹²⁶; ביובל עומד האדם זקוף 'לסימנא דחרות'¹²⁷. ראש השנה מיטלטל בין שתי תחושות¹²⁸ – מצד אחד: קומה זקופה, המסמלת את התשובה (ר' יונה בירושלמי), "שלא יהא בלב כפיפות ועקימות"¹²⁹, או פשטות הלב הדרושה לתפילה (בבלי כו ע"ב)¹³⁰. ומהעבר השני, יש מקום בראש השנה לתחושות של: כבישת הפנים של המתפלל/המתחנן¹³¹; אימת הדין¹³².

של המתכות בכלי המשכן ובבגדי הכהונה. לפיכך אין לקבוע מסמרות לגבי משמעותו הסמלית של פרט זה במשנתנו.

123. בדרך שמא ואולי ניתן להציע כי המשנה רומזת בלשונה למשמעותו הסמלית של השופר – בכלים פי"א מ"ז שנינו 'קרן עגולה', ולא 'קרן כפופה'. אולי אפשר לומר כי השימוש כאן במילה 'כפוף' במקום 'עגול' קשור לאסוציאציה הנפשית-הרוחנית של שורש זה.

124. לשון המאירי, עמ' 189. את המשפט הראשון הוא מביא בשם הירושלמי, ואין הוא לפנינו בירושלמי, אך קרוב הוא לדבריו של ר' יונה שהובאו לעיל בפנים.

125. תפארת ישראל, אות יט: "דבתענית כמה דכייף אינש דעתיה ומכניע נפשיה טפי מעל". השווה לשון המאירי, עמ' 188: "שמתוך התענית והצרה הוא צריך לכוף ראשו ולבר".

126. השווה רש"י ד"ה כמה דכייף אינש, בבלי כו ע"ב. על תפקידם של התשובה והתפילה בתענית עיין תענית פ"ב מ"א-מ"ג, ושייך לענייננו המשחק הלשוני שם בין 'וקרעו לבבכם' במ"א ל'לבו שלם בתפלה' במ"ב, המשמש רקע נאות לכפיפות הלב של התענית במשנה בר"ה, ועיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 79-78.

127. תו"ט מ"ה ד"ה בראש השנה, בשם הר"ן (ו ע"א מדפי הר"ף, ד"ה וביובל בשל יעלים). השווה לשון רש"י ד"ה כמה דכייף אינש, דף כו ע"ב: "ויובלות שהן לקרוא דרוו בעינן פשוטיין".

128. אפשר שיש קשר בין שני המונחים במ"ח, כוונת הלב ושעבוד הלב, לשתי התפיסות של שופר ראש השנה שמצאנו במ"ג-מ"ה: כוונת הלב כנגד השופר הפשוט ושעבוד הלב כנגד השופר הכפוף. וניתן להרהר עוד: גם בתוספתא, כזכור, יש שני מונחים של כוונת הלב – של תפילה ושל לימוד מוסר ודרך חיים. שמא נאמר שהתפילה נאמרת מתוך כוונת הלב, ולימוד המוסר דורש שעבוד הלב. אך אפשר לראות בכל אחד מהמונחים בתוספתא גם את האלמנט השני – התפילה דורשת חזרה בתשובה, ולימוד מוסר מצריך אישיות אוטונומית.

129. לשון הרשב"א כו ע"א ד"ה יש מפרשים, עמ' 134, והשווה ריטב"א כו ע"ב ד"ה מתני', עמ' רלב, ועיין הערה 147 של המהדיר שם.

130. ע"פ כ"מ ועדי נוסח נוספים (עיין דק"ס, אות ל, ושם הובאו אף עדי נוסח המשמיטים פסקה זו). הסברתי את הבבלי בדרך הקרובה לדברי התפא"י אות יג: "כמה דפשיט אינש דעתיה להיות מרוצה בכל גזירות ה' טפי עדיף". רש"י ד"ה כמה דפשיט מסביר באופן אחר: "משום נשא לבבנו אל כפיים", ונראה שלדעתו הצורה הפשוטה מסמלת את ההסתכלות כלפי מעלה – הקשר בין פרשנות זו למ"ח, בולט ומעניין.

131. רש"י כו ע"ב ד"ה כמה דכייף אינש. רש"י שם מציע לקשור את הדרישה בר"ה לשופר כפוף ברצון להזכיר עקידת יצחק (מקורו בבבלי טז ע"א-ע"ב, וכך דרכו של רש"י לתת טעם להלכה על בסיס רעיון הנמצא בסוגיה אחרת, עיין פרנקל [תשל"ה], עמ' 93), ונראה שכאן מדובר ברובד אחר של סמליות, הקשור לאסוציאציות ההסטוריות (ובדומה לפרשנות האליגוריסטית האופיינית לחז"ל, עיין פרנקל [תשנ"א], עמ' 197 ואילך), ולא לצורה הפיזית של השופר. הסמליות ההסטורית הזאת חוזרת במדרשים רבים, וכמו כן מספר מקורות מנמקים את הפסול של שופר פרה בסמליות ההסטורית (עגל הזהב).

132. השווה דברי ר' אבהו בבבלי ערכין י ע"ב: "אפשר, מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני?"

ייתכן שגם 'כוונת הלב' של מ"ח, קשורה לחווייה בעלת פנים שונות. הקשר בינה לתפילה הינו גלוי לעין, ודי לציין את החשיבות המרכזית של מושג הכוונה בענייני תפילה, וכן מקורות לגבי כוונה בתפילה המזכירות בלשונם את משנתנו ואת התוספתא כאן¹³³:

סומה ומי שאינו יכול לכיין את הרוחות מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים ומתפללין

תוספתא ברכות פ"ג ה"ד

המתפלל צריך שיכוין את לבו אבא שאול או' סימן לתפלה תכין לבם תקשיב אזניך

שם ה"ד

מצד אחר, יש מקום להבין את מעשה הכוונת הלב של העם כלפי אביהם שבשמים כאקט של החזרת העם בתשובה לפניו, אחרי שחטאו, כפי שהראה ד' פלוסר¹³⁴. יש, אם כן, רגליים לתפיסה הרואה במ"ח, שילוב של תפילה ותשובה, וגם בכך משמשת האגדה במ"ח, דגם להלכות שופר ומשמעותם הרוחנית.

את התקיעה המשותפת של שופר וחצוצרות – והגבלת נוהג זה למקדש בלבד¹³⁵ – מנמק הבבלי כז' ע"א על פי הפסוק: "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהלים צ"ח, ו). מפסוק זה משמע שהצירוף הזה נותן ביטוי לאירוע חגיגי ומרומם את הנפש¹³⁶. אך נראה שיש לחלק בין ראש השנה לתענית בנדון. בראש השנה, השימוש בשופר פשוט (שפיו מצופה זהב)¹³⁷ עשוי להתאים לאווירה המרוממת שנרמז בפסוק הזה. בתעניות, כפי שמריעים בחצוצרות בתור זעקה להיוושע מצרה (עיין במדבר י', ט-י), כך גם השופר – הכפוף – מתלווה אליהן על מנת לבטא את צרת הנפש¹³⁸.

איננו מכירים לאישורה את שפת הסמלים של חז"ל¹³⁹, ולפי מיטב ידיעתי טרם הוקדש מחקר מקיף ומעמיק לנושא זה. בפסקאות הקודמות הבאתי מקורות תלמודיים המלמדים כי

133. הוסף על אלה המקורות שצוינו לעיל, הע' 81.
134. פלוסר (1988), עמ' 545-547. החטא הינו מפורש במקרא בסיפור נחש הנחושת, ואילו לגבי סיפור ידיו של משה נחלקו חכמים אם הופעתו של עמלק קשורה לחטא של ישראל, כפי שמראה פלוסר שם, ועיין מקבילות וספרות מחקרית שצוינו שם.

135. עיין בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 41-42, הע' 26. ע"ע ביכלר (1922), עמ' 236 ואילך.
136. עיין בפסוקים הסמוכים לפסוקנו: "הריעו לה' כל הארץ פצחו ורגנו זמרנו. זמרנו לה' בכנור בכנור וקול זמרה... ירעם הים ומלאו...". ע' חכם, פירוש 'דעת מקרא' לפרקנו, עמ' רטז, הע' 5: מלשון 'בחצוצרת וקול שופר' משער "שהשופר משמש בעיקרו להרמת קול והחצוצרה להנעמת הניגון", ונראים הדברים, ואין לקבל את ניסוחו המרחיק-לכת יותר של פיינסינגר (1926), עמ' 56 שבמקרא – "we find no case of the *shofar* being used as a musical instrument."

137. עיין לעיל, הע' 122.

138. על משמעותו הגמישה של התקיעה בשופר נעמוד גם להלן, פרק 4.5.1.3.

139. השווה הערתו של לוי, שהובאה להלן, 5.5.3.2.

האמוראים הבינו את ההלכות של מ"ג-מ"ד כביטוי לשפה סימבולית עשירה המלווה את התקיעות. גם אם לא נוכל להניח בביטחון כי ההסברים האמוראיים משקפים נאמנה את החשיבה שמאחורי המשנה, דומה כי המגמה האמוראית הבסיסית מכוונת היטב למקורות התנאיים: מקורו, צורתו ומיקומו של השופר נותנים ביטוי סימבולי לרעיונות ולחוויות האמורים ללוות את תקיעת השופר, לפי תפיסת חכמי המשנה. כאן עולה שאלת שפת התקיעות – עיקר המבע של השופר הוא, כמובן, בצלילים שהוא משמיע, ויש לבדוק מה נועדו הצלילים הללו לבטא. בפ"ד של המסכת נלמד על 'סדר התקיעות' ויחסו ל'סדר הברכות', ועוד נשוב לדון בשאלה, מדוע לא מצא העורך מקום לנושא המרכזי הזה בפרקנו. פ"ג, מסיבה כלשהי, מסתפק בהצגת ה'סמיוטיקה' של גוף השופר. הבנת המשניות הללו כמכוונות למישור הסמיוטי מעמיקה את הזיקה בינן למ"ח, וזאת בשני הכיוונים. מחד, 'אמירותיו' הסמליות של השופר מצריכות את 'כוונת הלב לאבינו שבשמים'; מאידך, הן מעניקות לכוונת הלב את צביונה ומשמעויותיה הספציפיים, המשתנים מאירוע לאירוע.

3.4.3.4 ידי משה ונחש הנחושת - תפקידם הספרותי בעריכת המסכת

מ"ח, – כמו המקבילה במכילתא – מצרפת שני אירועים: ידיו של משה ונחש הנחושת¹⁴⁰. נראה כי הצירוף הזה אף השפיע על הרעיון של 'מכוונים את לבם לאביהם שבשמים', כי כל אחד מהסיפורים משלים פרט מההסבר החסר בסיפור השני¹⁴¹. הצורך שישראל יסתכלו על משהו מוזכר רק בסיפור נחש הנחושת, ואין לו זכר בסיפור על-ידיו של משה. לעומת זאת, בסיפור על נחש הנחושת, אין כל רמז שההבטה לעבר נחש הנחושת היא הסתכלות כלפי מעלה – אמנם 'נס' (במדבר כ"א, ח) מתנוסס לגובה, אך האדם המסתכל על הנס עשוי לעמוד במרחק רב ממנו, כך שכיוון ההסתכלות יהיה אופקי ולא אנכי. רק צירוף שני הסיפורים ביחד מוביל למסקנה שישראל מסתכלים כלפי מעלה – מסיפור נחש הנחושת לומד הדרשן שהישועה תלויה

140. הסיבה העיקרית לצירוף שני האירועים היא, כמובן, שבשניהם עולה הבעיה התיאולוגית של 'מעין כישוף'. מעבר לכך אפשר להציע עוד נקודות מפגש בין שני האירועים, אשר הובילו את חכמי המדרש לדון בהם במסגרת אחת. שני האירועים קשורים להווי של עם ישראל במדבר, ועוסקים בסכנות מובהקות של מדבר – מתקפות של נוודים ונחשים. מלחמת עמלק מציינת את תחילת דרכם של עם ישראל במדבר ('בדרך בצאתכם ממצרים' – דברים כ"ה, יז-יח), ונחש הנחושת מסמן את סוף דרכם במדבר ('ותקצר נפש העם בדרך' – במדבר כ"א, ד). סיפור נחש הנחושת מופיע סמוך למלחמה עם הכנעני מלך ערד, המזכירה בכמה פרטים את מלחמת עמלק: גם הוא מזנב בעם ('וישב ממנו שבי'), כמו עמלק הוא 'ישב הנגב' (במדבר כ"א, א; השווה י"ג, כט) והמלחמה אתו מלווה בחרם (במדבר כ"א, ב-ג; השווה שמ"א ט"ו, ג ועוד פסוקים שם). קשרים אלו בין עמלק למלך ערד לא נעלמו מחכמי המדרש, אשר קבעו כי "מי היה מלך ערד? זה עמלק...". (תנחומא חוקת פי"ח; תנחומא בובר, חוקת פמ"ב; במדבר רבה י"ט, כ; ילקוט שמעוני, רמז תשס"ד). יש לציין שמצאנו מדרש (מאוחר) שבו הנחש ועמלק מופיעים ביחד, שהרי פסוק אחד – משלי י"ט, כה: 'לץ תכה ופתי יערם' – נדרש על עמלק (תנחומא יתרו ג' ומקבילות) ועל נחש הקדמוני (מדרש שמואל פ"ב), ובילקוט שמעוני, משלי, רמז תתקנט, הביאו את שתי הדרשות ביחד.

141. על התופעה הזו כבר עמד כהנא (תשנ"ט), עמ' 257, ועיין דברינו לעיל, הע' 66.

במעשה הבטה מצד העם, ומסיפור ידי משה, הניצב על גבעה (שמות י"ז, ט) הוא לומד כי כיוון ההבטה הוא כלפי מעלה.

3.4.3.4.1 ידיו של משה - הקבלת ספ"ב לספ"ג

צירוף שני האירועים ממלא תפקיד מקומי, כפי שבארנו בפסקה הקודמת, ברם נראה כי הצירוף הזה ממלא תפקיד גם מבחינת עריכת הפרק והמסכת. איזכורו של משה במשנתנו יוצר הקבלה בין סוף פרקנו לסוף פ"ב ("ויעל משה ואהרן... הרי הן כבית דינו של משה"). בספ"ב משה הינו הדגם ל'ראש בית דין', התפקיד השנוי במחלוקת שם; בספ"ג משה הוא הדגם לתוקע בשופר – התוקע, כמו משה, הוא המכוון את ליבם של הציבור לאביהם שבשמים¹⁴². דמותו של משה משמשת גשר – אחד מני רבים – בין קידוש החודש לתקיעת השופר. גשר זה, בניגוד לאחרים, מתייחס לדפוסי מנהיגות השייכים לשני התחומים, אך טרם הנחנו תשתית מספקת לפיתוח נקודה זו, ונשוב אליה בהמשך.

3.4.3.4.2 יחיד וציבור

אחד ההבדלים הבולטים בין הרישא והסיפא של מ"ח, הוא שידינו של משה מביאות לידי תשועתם של הציבור כולו ואילו נחש הנחושת הביא לידי תשועתו של הפרט. לאמיתו של דבר, היחס בין פרט לכלל בשני האירועים האלה הוא מעט מורכב יותר. בשני האירועים קיים סמל מרכזי ציבורי, וההסתכלות וכוונת הלב מתבצעת, כמובן, על-ידי כל יחיד ויחיד בנפרד. במלחמת עמלק, אין ישועה לעם עד שיצטרפו כוונות הלב של פרטים רבים ויהיו לתופעה ציבורית; לעומת זאת, נחש הנחושת של הכלל אינו אלא הזדמנות ליחיד להציל את עצמו מנשיכת הנחשים השרפים. כך מצטיירים במ"ח שני דגמים של ישועה הנגרמות בגין כוונת הלב: תשועת הרבים, המחייבת שיתוף פעולה והאחדת הלבבות¹⁴³ של פרטים רבים; ותשועת היחיד, התלויה בהתייחסות של הפרט אל הסמל המשרת את הציבור כולו.

האירועים המתוארים במ"ח, הובאו בפרקנו על מנת ללמד על הכוונה האגדית הנדרשת למצוות השופר. מתעוררת השאלה, האם כוונת הלב של מצוות השופר דומה יותר לכוונת הלב

142. יש לשער שהופעת משה בספ"ב וספ"ג קשורה גם לנקודה משותפת נוספת בין שני המקומות. בספ"ב משה ובית דינו הם הדגם ל'כל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל'. אין המשנה בספ"ג מציינת זאת, אך קיימת מסורת תנאית הלומדת ממעשה ידיו של משה כי – "מכאן אמרו אין פוחתין משלשה בני אדם עוברין לפני התיבה בתענית צבור" (מכילתא, מסכתא דעמלק פרשה א, עמ' 181-180). הווה אומר, הכוונת ליבם של ישראל כלפי אביהם בשמים דורשת מעמד של שלושה מנהיגים, ובכך דומה הכוונת הלב לקידוש החודש.

הציבורית של ידי משה או לכוונת הלב הפרטית של נחש הנחושת? לשתי האפשרויות יש סימוכין בפרקנו. מ"ז ממקדת את המצווה בשומע, היינו בפרט. נקודה זו בולטת במיוחד במקרה של 'התוקע לתוך הבור וכו', ובו אין אלא אדם אחד אשר תוקע באופן המעמיד בספק את יכולתו לשמוע את תקיעת עצמו באופן בלתי-אמצעי¹⁴⁴. לעומת זאת רווחת בפרק תקיעת השופר במסגרות ציבוריות: בית המקדש¹⁴⁵ (מ"ג-מ"ד)¹⁴⁶ ובית הכנסת (מ"ז)². גם פשוט לשונה של מ"ח₂ מלמדת שהשופר הוא מצווה של רבים, ובמיוחד לאור ההקבלה הלשונית בין ספ"ג לספ"ד¹⁴⁷.

מסתבר שגם בנקודה הזאת קיימת הקבלה מאלפת בין הלכת פרקנו לאגדה שבמ"ח₁. ברובד ההלכתי, יש לראות את מצוות השופר כדו-מימדית, בעלת צביון פרטי וציבורי כאחד¹⁴⁸. כמו כן ברובד האגדי מ"ח₁ מלמדת שכוונת הלב לאב שבשמים – והתשועה שבאה בעקבותיה – שייכת גם ליחיד וגם לציבור.

3.4.3.4.3 סיכום: הזיקה בין מ"ח₁ לגוף הפרק

מ"ח₁ הובאה לקראת ספ"ג בעיקר בגלל רצונו של העורך להעמידנו על הזיקה בין הכוונה ההלכתית לכוונה האגדית. עיון מעמיק ביחס בין שני האירועים המתוארים במ"ח₁ הוביל לשתי מסקנות: (א) למרות הדמיון בין השניים, הם שונים זה מזה, ומשלימים זה את זה, באופנים רבים ומגוונים; (ב) לנקודות השוני וההשלמה בין שני האירועים, יש הדדו-צדדיות הלכתית המופיעה, או הנרמזת, בדיני שופר המופיעים בפרקנו. יש לומר כי הקישור בין מ"ח₁ לגוף הפרק הינו טבעי גם מתוך שיקול נוסף: הדוגמה הראשונה של כוונת הלב לאב שבשמים מתייחסת לשעת מלחמה, והקשר בין שופר – וחוצצרות – למלחמה הוא ידוע¹⁴⁹, ואף נרמז במשנה

143. השווה תוספתא ברכות פ"ג הט"ז: 'נמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד', שם כוונת הלב (הלכתית-גיאוגרפית) משמשת אמצעי להאחדת הלבבות וצירופם לציבור אחד. יש לציין כי גם במקומות אחרים משמש חוש הראייה כגורם המלכד אנשים בודדים והופכם לציבור, ועיין וולפיש (תשנ"ח), עמ' 85.

144. זה הפירוש הפשוט של המשנה – עיין מלנה"מ, עמ' 1111, המפרש 'לתוך הבור' = 'בתוך הבור', ועיין מקורות שהובאו שם. תבורי (תשנ"ה), עמ' 252, מסכים לדברי אפשטיין, ומציע שמדובר בתקיעה במסתור תת-קרקעי בתקופת השמד, ועיין מקורות שצוינו שם, הע' 131-132, וע"ע להלן, 4.4.2.2 בהע' 211. לדברי רב הונא בבבלי כז ע"ב המשנה דנה בקיום המצווה על-ידי אחרים השומעים, ולא על-ידי התוקע עצמו, ע"ש.

145. בשתי המשניות הללו אנו לומדים שתקיעת שופר הנעשית במקדש יש לה צביון מיוחד משלה, ועל נקודה זו נרחיב להלן 4.3.2.1.1.

146. וייתכן שגם דברי ר' יהודה במ"ה נאמרו לגבי תקיעת בית המקדש, אך אין לדבר הכרע. אם נבין את 'תקיעה וברכות' במ"ה כתקיעה על סדר ברכות, אזי גם דין זה לא נאמר אלא בחבר עיר, לפי רבא בבבלי לד ע"ב, והשווה מחלוקת רבן גמליאל וחכמים בספ"ד.

147. עיין מבוא למסכת.

148. רבות מהמצוות הליטורגיות יש להן תכונה כפולה כזאת: קריאת שמע היא מצווה על כל פרט, כפי שעולה בבירור ממשניות רבות במסכת ברכות, ברם יש לה היבט ציבורי, כפי שעולה מהנוהג של 'פורס את שמע' (מגילה פ"ד מ"ג – ובהנחה ש'פורס את שמע' מתייחס לפרשיות שמע, ולא לברכות בלבד, ואכמ"ל); מצוות תפילה חלה הן על היחיד (ברכות פ"ד מ"ג-מ"ז, פ"ה מ"א) והן על הציבור (פ"ה מ"ג-מ"ה); הלל נאמר הן על-ידי היחיד (סוכה פ"ג מ"י) והן במסגרת ציבורית (שם מ"ט); השווה שם פ"ד מ"ה; ע"ע פסחים פ"ה מ"ו, פ"י מ"ה-מ"ז); ברכת המזון נאמרת על-ידי הפרט או על-ידי חבורה (ברכות ספ"ו-פ"ז); לקריאת מגילה יש היבט פרטי (מגילה פ"ב מ"ב-מ"ג) והיבט ציבורי (שם פ"א מ"א-מ"ג, וע"ע בבלי שם ה ע"א).

149. השווה מלחמת בני האור ובני החושך, פרק יב, עמ' 302 ואילך, בהרחבה. גם באומות השתמשו בחוצצרות מלחמה, עיין: ספרי דברים פי' קצב: "ואל תחפזו מקול הקרנות", וע"ע מקורות שהובאו במבוא של ידן לפרק חמישי של מלחמת בני האור ובני החושך, עמ' 103-105.

הראשונה בפרקנו העוסקת בענייני שופר ('במשוך בקרן היובל' – מלחמת יריחו). מכאן משתמע שלא רק עניין הכוונה הנחה את העורך, אלא גם פרטים נוספים הקשורים לגופי האירועים המתוארים במ"ח₁.

הניגודים העולים מהשוואת שני חלקיה של מ"ח₁ הם אופייניים לדרך חשיבתם של חז"ל, ואת כולם מצאנו בספרות התלמודית, התנאית או האמוראית. על-כן יש מידה רבה של סבירות שהנקודות האלו לא נעלמו מעינו הבוחנת של העורך, ולא נוצרו ההקבלות בין הלכת המשנה לאגדתה בהיסח הדעת. אפילו אם נניח שהעורך לא עמד על כל הנקודות, אלא רק על חלקן, עדיין תישארנה מספיק נקודות מגע ואסוציאציות על מנת לצייר תמונה עשירה ורבת-משמעות של הסמיוטיקה של השופר.

3.5 מ"א ומ"ח₂

לפני שננסה לעמוד על הזיקה בין מ"א למ"ח₂, ננתח את המבנה של מ"א ומשמעותה.

3.5.1 מ"א - מבנה ומשמעות

ראוהו בית דין וכל ישראל,

נחקרו העדים

לא הספיקו לומר **מקודש** עד שחשיכה – הרי זה מעובר¹⁵⁰.

ראוהו בית דין בלבד

ויעידו לפנייהם –

יעמדו שנים

ויאמרו **מקודש מקודש**.

ראוהו שלשה והן בית דין

יעמדו שנים ויושיבו מחביריהם אצל **היחיד** ויעידו לפנייהם –

ויאמרו **מקודש מקודש** –

שאינ **היחיד** נאמן על-ידי עצמו.

המשנה מתחלקת לשלושה חלקים, בעלי משפטי פתיחה דומים, אשר מעמידים אותנו על המוטיב המשותף לכולם: בית דין עצמם רואים את המולד. הדמיון בין משפטי הפתיחה מחדד גם את ההבדל בין שלושת המקרים, בהם פוחת והולך מספר רואי המולד: בית דין וכל ישראל – בית דין בלבד (= בהרכב מלא, כנראה של שבעים ואחד איש) – בית דין של שלושה (= המספר המינימלי הנחשב בית דין). בכל המקרים מלמדת המשנה שאין ראיית בית הדין מספקת לקדש את החודש, ויש צורך בהליך פורמלי, המורכב משני אלמנטים: אמירת 'מקודש' ועמידתם של העדים בפני בית דין. אמירת 'מקודש' מופיעה בכל שלושת המקרים, משום שהיא אלמנט קבוע

150. בציטוט המשנה בירושלמי פ"ג ה"א, נח ע"ג, מופיע: "הרי זה מקודש", ומכאן שאין אמירת 'מקודש' מעכבת. לא מצאתי חבר לנוסח הזה, ואין נוסח זה בטוח גם בירושלמי: מפרשי הירושלמי (קרובן העדה לפני משה; ועיין אהבת ציון וירושלים, עמ' 29-30) מתקנים אותו, שכן לכאורה אין הנוסח שלפנינו תואם את מהלך הסוגיה: הירושלמי בא להוכיח מכאן ש'אין מעמעמין על הנראה לעברו', ולכאורה יש להבין את הראיה כך – "מפני שחשיכה [הוא דמעובר], הא אם [הספיקו להגיע לשלב של אמירת 'מקודש' עד ש]לא חשיכה – לא [= אין אפשרות לעבר את החודש]!". אך אין ברור שיש לתקן את נוסח הירושלמי, ואפשר שיש להבין את קושייתו באופן שהציע שלמה נאה: "מפני שחשיכה [הוא שלא הספיקו לומר 'מקודש'], הא אם לא חשיכה – לא [= אין לבית הדין סמכות לדחות את אמירת 'מקודש']!" קריאה זו בירושלמי מחזקת את הקושיא מבחינה הגיונית, שכן לפי הגרסה וההבנה הרגילות, קושיית הירושלמי מבוססת על השוואה לא-פשוטה בין 'לא הספיקו' (= עיבור מאונס) ל'מעמעמין' (= עיבור מרצון). אך אין היא נראית לי מהסיבות הבאות: (א) ההבנה הפשוטה בלשון הירושלמי, לפי הגרסה שלפנינו, היא: 'הא אם לא חשיכה – לא [= מקודש]!', ובניגוד לקריאה שהציע נאה; (ב) לפי גרסת הירושלמי, יש חספוס בלשון המשנה: במקום 'לא חשיכה' היה צריך להופיע – 'ואף-על-פי שלא הספיקו לומר'. הגרסה המקובלת במשנתנו מתאימה יותר גם לשיקולים שונים הקשורים לעריכה הספרותית: הדגש במשנתנו על אמירת מקודש והקשר בין המוטיב הזה למוטיבים אחרים בפרק (לעיל, הע' 43) ובמסכת (להלן, 5.2.3.3, 5.4.2, 5.4.2.2.1) מחזקים את הרושם שאמירה זו ממלאת תפקיד מרכזי בהלכת המשנה.

אשר מעכב את קידוש החודש (מ"א)¹⁵¹. עמידת העדים היא גורם המשתנה ממקרה למקרה במשנתנו, ומידת חיוניותה תלויה גם בשאלות פרשניות מסביב למקרים שבמ"א₁ ומ"א₂. המבנה הספרותי של המשנה, כפי שהצגנו אותו לעיל, יסייע בידנו לעמוד על פירוש משנתנו כפשוטה. מבנה המשנה, המחלק בין שלושת המקרים על פי מספר רואי המולד, מחזק את הבנת הבבלי¹⁵² שהו"ו של 'וכל ישראל' היא קוניונקטיבית ('וגם כל ישראל') ולא דיסיונקטיבית ('או כל ישראל'), כפי שהבין הירושלמי¹⁵³. בעניין אחר, פשטות לשון המשנה והמבנה שלה מחזקים את המשתמע מהירושלמי¹⁵⁴ (ובניגוד לאוקימתא של ר' זירא בבבלי כה ע"ב "כגון שראוהו בלילה"¹⁵⁵) – עמידת העדים בפני בית הדין היא חלק אינטגרלי של ההליך הפורמלי, ואין ראיית בית הדין מהווה תחליף להליך זה. רק בבבא של 'ראוהו בית דין וכל ישראל' מעמידה המשנה את 'נחקרו העדים' כחלק מהמקרה ולא כחלק מהדין, ויש להבין 'או נחקרו העדים', כפי שפירש הבבלי, ובהתאם למה שנאמר במקבילה בספרא (אמור, פרק י ה"א, ק ע"א) – אם ראוהו בית דין וכל ישראל, הרי 'איפרסמא לה'¹⁵⁶ ואזי ניתן לקדש את החודש (= לומר 'מקודש') על סמך ראייה בלבד, בלי הליך פורמלי של קבלת עדות:

ברם, הנוסח המופיע לפנינו בירושלמי מתאים לנוסח כ"י רומי 66 בספרא, ועיין בהערה הבאה. ע"ע לעיל, סוף 2.5 והע' 42 שם. לגבי ההבדל בין המקרה הראשון, שם מופיע 'מקודש', לעומת שני המקרים האחרים, שם מופיע 'מקודש מקודש', עיין תוספות רעק"א בשם ה'טורי אבן', והשווה קול הרמ"ז, ד"ה ויאמרו מקודש. 151. הספרא, אמור פרק י ה"א מדגיש אף הוא את מרכזיותה של 'אמירת מקודש', ומעגנת זאת בדרשת 'אשר תקראו אותם במועד' – אם קריתם אתם מועדיי ואם לאו אינן מועדיי. זאת – לפי הגרסה שלפנינו. לפנינו כ"י רומי 66 גורס: "נראה בעליל או שבאו העדים והעידו לפניו לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה מנ' (הדגש שלי – א"ו) שהוא מקודש תל' לו' אשר תקראו אתם...". ויש להבין 'אם קריתם אתם מועדיי' כך: אם הגעתם לידי הכרעה שיש לקדש את החודש, ואף-על-פי שעוד לא נאמר במפורש 'מקודש'. אף-על-פי שיש אישור לגרסה זו מעד נוסח נוסף של הספרא – כ"י לונדון – קשה לאמץ אותה, שכן: (א) רוב עדי הנוסח (כ"י וטיקן 31, כ"י אוקספורד, כ"י פרמא, כ"י ניו יורק) גורסים כבדפוס: "... יכול (הדגש שלי – א"ו) שהוא מקודש"; (ב) אין גרסת כ"י רומי 66 תואמת את פשטות הלשון של 'אם קריתם אתם וכו' – בשאר המקומות פרשתא ט הלכות ב, ג, ד ופרק י הלכות ב, ג) אין 'קריאת' המועד מציינת את קבלת העדים, אלא את הפעילות האוטונומית של בית הדין, כשאינן עדים או כשיש בעיה בעדות. יש לציין כי בפרשתא ט ה"ב דורש הספרא: "... ולא הספיקו לומר מעוברת... יכול (הדגש שלי – א"ו) תהא מעוברת תלמוד לומר אשר תקראו אותם וכו'", וגם כאן גורס כ"י רומי 66 'מנין' במקום 'יכול'.

152. כה ע"ב. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 488, 1062-1063, כבר ציין שהבבלי חולק כאן על-פירוש הירושלמי במשנה. 153. נח ע"ג, ועיין מלנה"מ, עמ' 488; עמ' 1062-1063. ראויה נוספת להבנת הבבלי היא לשון המקבילה בספרא, המביאה במקום 'ראוהו בית דין וכל ישראל' – 'נראה בעליל'. אלבק (תשי"ט), עמ' 488, עמד על שתי ההוכחות לפירוש זה במשנה, מהמשך המשנה ומהמקבילה בספרא.

154. פ"ג ה"א, נח ע"ג-ע"ד, שם מביא ר' יודה בר פזי בשם ר' זעורה (!): "כשם שהן חלוקים כאן כך חלוקין בעידות החדש". השאלה הנדונת על ידו: האם רשאים שני חברי בית הדין להעיד בפני חבריהם, אשר ראו את המולד אף הם, או שחייבים הדיינים להופיע בתור עדים בפני דיינים אחרים אשר לא ראו את המולד? אין הירושלמי מתקשה ב'שלא תהא שמיעה גדולה מראייה' כפי שמתקשה הבבלי. על עניין 'עד נעשה דיין' ומשמעויותיה השונות עיין סוגיות הבבלי והירושלמי על אתר, ועיין הלבני (תשל"ה), עמ' שצג, הע' 1.

155. השאלה, מדוע 'ראוהו בלילה' מחייב שיקדשו בית דין על-פי הליך של קבלת עדות ולא על-פי ראייתם הם, נדונה בראשונים, ועיין פירושיהם השונים של רש"י, ד"ה שראוהו בלילה ותד"ה כגון.

156. ביטוי שהבבלי מביא לנמק את ההוה אמין, שניתן לוותר במקרה זה על אמירת 'מקודש'. יש להניח כי סברה זו עומדת מאחורי ההבדל בין מ"א₁ למ"א₂ ומ"א₃; בנוגע לצורך בעדים, ולא שלל הבבלי את הסברה הזאת כי אם לגבי הצורך באמירת 'מקודש'. מכאן משתמע גם הטעם לכך שבשאר המקרים אין מוותרים על הופעת העדים – העדות היא חלק אינטגרלי מפרסום העניין. העם רואה שקביעת החודש בידי בית הדין אינה שרירותית, אלא מתבססת על עובדות שהובאו בפני בית הדין. הקהל הצופה בהליך השיפוטי של קידוש החודש ממלא תפקיד מרכזי גם בסוגיית הבבלי כ ע"א-ע"ב בעניין 'מאימין על העדים על החדש', והשווה ירושלמי נח ע"ג בעניין 'מעמעמין על הנראה לעברו' (עיין י' לוי [תשנ"ט], עמ' 106, הע' 13, המציע השערה לגבי משמעותו המקורית

מעטה ניתן לעמוד על מהלך המשנה, המציגה סדרה מובנית והגיונית:

מ"א₁ – ראיית בית דין וכל ישראל כמוה כ'נחקרו עדים' – בית הדין הינם בו-זמנית עדים ודיינים, ועל-כן יכולים לומר 'מקודש' בלי כל הליך פורמלי נוסף.

מ"א₂ – ראיית כל בית הדין, בלי ראיית כל ישראל, איננה תחליף לעדות – יש לפצל את התפקידים של עדות ודיינות בין חברי בית הדין לפני שיאמרו 'מקודש'.

מ"א₃ – כאשר רק שלושה מחברי בית הדין הגדול¹⁵⁷ ראו את המולד, אין הם יכולים לקדש את החודש בכוחות עצמם, תוך פיצול תפקידי העדות והדיינות, כי 'אין היחיד נאמן על-ידי עצמו' – חייבים הדיינים שראו את החודש להזדקק לדיינים נוספים שיובאו מן החוץ.

שלושת המקרים של משנתנו נעים בין שני קטבים, המציינים את גבולותיה של המסגרת החברתית הקשורה לקידוש החודש: מן 'בית דין וכל ישראל' עד ל'יחיד'. בקוטב הראשון מופיע המיזוג המושלם בין בית דין הגדול לעם, הרואים בעליל את המולד, וכאן מצמצמת ההלכה עד למינימום את ההליך המשפטי הדרוש לקידוש החודש. בקוטב השני מופיע הדיין היחיד, אשר אין לו מעמד ציבורי, והוא חייב להוסיף עוד שני דיינים על מנת להגיע למספר המינימום של דיינים המסוגלים לקדש את החודש בשם העם – שלושה דיינים.

3.5.2 מעבר הפרקים: ספ"ב - רפ"ג

מבחינה ספרותית, קיימות נקודות חיבור רבות בין ספ"ב לרפ"ג, ומשמעותו הרעיונית של 'מעבר פרקים'¹⁵⁸ זה עולה באופן ברור מהניתוח שבפסקה 3.5.1. מבחינה ספרותית, משנתנו מתקשרת באופן מובהק לפ"ב מ"ז, כפי שציין כבר אפשטיין¹⁵⁹:

של הדין בירושלמי והסיבות להחלפת לשונו בבבלי; מכל מקום, החשוב לענייננו הוא רק שבית הדין חייב להיראות בעיני הקהל כאילו הוא משועבד לדברי העדים גם כאשר למעשה הוא פועל באופן עצמאי. וע"ע להלן בפנים.

157. עיין מאירי, עמ' 185.

158. עיין נספח ג.

159. מלס"ת, עמ' 366, וישנן גם ראיות פילולוגיות לזיקה בין שתי המשניות, ועיין 2.1, והע' 3 שם.

פ"ג מ"א	פ"ב מ"ז
ראוהו בית דין...	ראש בית דין
לא הספיקו לומר מקודש...	אומר מקודש
וכל ישראל...	וכל העם עונים אחריו
ויאמרו מקודש מקודש	מקודש מקודש

אך פ"ג מ"א מתחברת גם למשנה החותמת את פ"ב¹⁶⁰:

פ"ג מ"א	פ"ב מ"ט
ראוהו שלושה	שכל שלושה ושלושה...
והן בית דין	בית דינו של ר"ג...
	כל בית דין ודין
ראוהו בית דין וכל ישראל ¹⁶¹	שעמדו בית דין על ישראל
יעמדו שנים	שעמד... שעמדו
ויושיבו מחביריהם	עמד ר"ג

רעיונות מרכזיים של פ"ב, ובעיקר של משניות סוף הפרק, ממשיכים לתוך פ"ג מ"א: קידוש החודש נעשה בידי האדם ולא בידי שמים; תפקידו המרכזי של בית הדין בקידוש החודש, ולעומת זאת – מעמדו של העם בקידוש החודש. ברם לגבי נקודה מרכזית אחת משתנה המגמה בין ספ"ב לרפ"ג: בספ"ב בולט תפקידו המרכזי של ראש בית הדין, ובמיוחד דמותו הציורית והסמכותית של רבן גמליאל דיבנה. לעומת זאת, פ"ג מ"א מטעימה כי 'אין היחיד נאמן על-ידי עצמו' – הסמכות והמעמד נתונים לגוף, ולא לאדם כלשהו. להלן נראה כי יש לנקודה הזאת הדים נוספים בהמשך פ"ג.

160. לסגירת המעגל נציין את החיבור הספרותי בין פ"ב מ"ז לפ"ב מ"ט, אשר ניתחנו לעיל, 2.5, וע"ע מאמרי (תשנ"ה), עמ' 79-80. כך מתחברת פ"ג מ"א לשתי הקצוות של יחידת הסיום (מ"ז-מ"ט) של פ"ב. ועיין להלן בפנים בסמוך.

161. יש לציין כי לפי רש"י גם בספ"ב ציפו ב"ד וכל ישראל לראות את המולד (בליל עיבורו), ואולי מדובר במעמד הדומה לזה של רפ"ג. ייתכן כי רגילים היו העם ומנהיגיו לצפות בצוותא על המולד, בטכס פומבי, ובכך נוכל להבין מדוע על קידוש החודש נאמר במכילתא (הובא לעיל, 3.2) כי "לא דיים לישראל אלא אחת לשלשים יום מגביהם את עיניהם לאביהם שבשמים". שמא במעמד כזה מקור הנוהג של 'קידוש לבנה'.

3.5.3 המשמעות הרעיונית של מ"ח₂

מ"ח₂ תולה את כשרותו של התוקע¹⁶² להוציא את הרבים ידי חובתם בחיובו של התוקע במצווה. התוספתא פ"ב ה"ה מבליטה את הנקודה עוד יותר:

הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים לויים וישראלים גרים ועבדים משוחררים... כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן... נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן.

אין צורך שהתוקע ייצג מעמד מסוים בחברה, ומספיק שהוא ישתייך לקהילה של המחוייבים בדבר¹⁶³. יש לשער שמאחורי הרשימה בתוספתא של החייבין בתקיעת שופר ניצבת דעה נגדית, אשר התוספתא באה להגיב עליה. מקורות שונים מאפשרים לראות בתקיעה בשופר מעשה פולחני הקשור למקדש, והמוגבל לבעלי מעמד – לכהנים. התקיעה בחצוצרות מוגבלת לכהנים (במדבר י', ח)¹⁶⁴ ולמקדש¹⁶⁵, ורבים – חוץ ממסורת חז"ל – הגבילו את השופר בראש השנה למקדש בלבד: פילון, השומרונים, הקראים ועוד¹⁶⁶. להלן, פרק 4.3.2.1.1, נראה כי רעיון זה משתקף אף ממקורות תלמודיים שונים. אם תקיעת השופר נעשתה רק במסגרת עבודת המקדש, אפשר שהיא הוגבלה אף לכהנים. על-כן באה התוספתא – ומקבילתה במשנה – לחדש

162. המילה 'שופר' אינה מופיעה במפורש במ"ח₂, וייתכן שמשנה זו במקורה עסקה במצוות נוספות, אלא שעורך פרקנו מיקד אותה במצוות שופר על-ידי בחירתו להביא אותה דווקא בפרק זה. לחילופין ייתכן שהמשנה נשנתה במקורה בהקשר שהבהיר שמדובר במצוות שופר, וכדוגמת התוספתא פ"ב ה"ה, וכן טוען בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 33.

163. אף על-פי שהתוספתא מבטאת גישה שוויונית בין מעמדות שונים בחברה, מכל מקום מהתוספתא משמע שהתוקע צריך להיות בעל מעמד. זה משתמע מההבדל בין המשנה, הפוסלת את החרש, השוטה והקטן, לתוספתא, הפוסלת נשים עבדים וקטנים. בניגוד ל'חש"ו', המציין פסול כללי לכל המצוות בגין חוסר-דעת, 'נשים עבדים וקטנים' מציין מעמד חברתי נחות, כפי שניתן להוכיח מכמה מקורות, ולדוגמה: בבא מציעא פ"א מ"ה; פסחים רפ"ח. שמא בחרה המשנה לציין את הפסול מתפקיד התוקע של חש"ו, ולהשמיט את הפסול של מ"ה (העולה מקידושין פ"א מ"ז) ועבד, משום שהמשנה רצתה להבליט – עוד יותר מהתוספתא – שהפסול מעוגן בשיקולים של חובה במצוות ולא בשיקולים חברתיים-מעמדיים.

164. וכן במקורות מתקופת בית שני, כגון 'מלחמת בני אור בבני חושך' ט"ז, ז; בן-סירא נ', טז; וכן במקורות חז"ל, כגון תמיד פ"ז מ"ג, סוכה פ"ה ה"ד; תוספתא סוטה פ"ז ה"ו; ספרי במדבר פע"ה, עמ' 69; ועוד. עיין באיאר (תשל"ח)⁵, עמ' 762, ועיין בהרחבה אצל ספראי (תשנ"ו), עמ' 140-141, ובר-אילן (תשמ"ב), עמ' 35 ואילך. מעניין שב'מלחמת בני אור בבני חושך' י"ב [ז], יא ואילך נעשית הבחנה בין חצוצרות לשופרות: חצוצרות בידי הכהנים, ושופרות בידי הלויים ושאר העם (י"ב [ז], יג; י"ב [ח], ט). הרן (תשל"ח)⁶, עמ' 23, מפקפק אם בהזדמנויות שונות, כגון בראש השנה ובתהלים פ"א, תקעו הכהנים.

165. עיין רמב"ן, מלחמת ה', ו ע"ב מדפי הר"ף: "שלא למדו התרעה בחצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר מ"ט חצוצרות בכנופיא דכל ישראל כתיבי הא בעלמא לא", וכן כתב בדרשה לראש השנה, עמ' רלג (אך יש לציין שנגדו יש ראשונים הסבורים שבתעניות התריעו בחצוצרות אף בגבולים, ועיין הילביץ [תשל"ז], עמ' ס-סא, ובספרות שבהערות שם); ליכט (תשמ"ה), עמ' 150: "רוב הזכרות החצוצרות במקרא כרוכות בעבודת המקדש". על דברי ליכט יש להוסיף כי אף ההזכרות של החצוצרות אצל חז"ל קשורות, רובן ככולן, למקדש.

166. עיין אלון (תשכ"ז), עמ' 108, ועיין רישום מקורות אצל בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 44-43 ובהערות שם, והוסף: ספראי (תשנ"ו), עמ' 139-142. ביכלר (1922), עמ' 236, טוען כי אין הוכחה ברורה שתקעו במקדש בשופר.

שופר ראש השנה הוא מצווה החלה על כל אחד ואחד, גם מחוץ למקדש, ובלי מגבלה על זהותם ומעמדם של התוקעים¹⁶⁷.

3.5.4 מיקומה של מ"ח₂

לאור הרעיון שמצאנו במ"ח₁ – ובמקבילתה בתוספתא – ניתן ליישב קושי בהבנת סדר המשניות. יש שני נושאים מרכזיים במצוות השופר שהיינו מצפים למצוא בגוף פרקנו: דיני התוקע ודיני הקולות אשר חייבים לתקוע. הנושא השני מופיע בסוף פ"ד¹⁶⁸, ונעמוד שם על הסיבות לכך. עניין התוקע כמעט אינו נדון במסכת, ובמקום להופיע במקומו הצפוי, בגוף הפרק (בין מ"ו למ"ז), הוא נדחק ל'נספח' בסוף פ"ג. הקושי הזה מתחדד לאור השוואה לתוספתא, שם מופיעים דיני התוקע במקום הצפוי, ויותר בהרחבה: אחרי דיון בגוף השופר (פ"ב [ג] ה"ד), מופיעה הברייתא של 'הכל חייבין בתקיעת שופר' (פ"ב [ד] ה"ה), ואחריה מובא הצורך בכוונת התוקע (ה"ו – "התוקע ומתעסק..."), לפני הצורך בכוונת השומע (ה"ז).

הוצאת נושא התוקע מגוף הדיון במשנה בענייני שופר עשויה להגביר את המגמה, הקיימת במשנה ובתוספתא, להצניע את תפקידו¹⁶⁹. גוף הדיון בדיני השופר בנוי לפי סדר המבליט את המהלך הרעיוני הגלום במצווה. השמטת התוקע מהדיון מלמדת כי משמעות השופר תלויה בשומע ולא במשמיע, ואליו מופנות התביעות – לשמוע את קול השופר בשלמותו ולכוון את לבו.

167. בר-אילן (תשמ"ב), פרק 2 (עמ' 31 ואילך), מאריך בנושא זה, והוא מתאמץ להוכיח שבמצוות שופר חלה התפתחות ממצווה הקשורה למקדש ולכוהנים בלבד למצווה החלה על כל יחיד ובכל מקום. השערתו מתקבלת על הדעת, ואף שאין כל הוכחותיו משכנעות, עדיין יש רגליים לביסוס הרעיון. גם אם לא נקבל את העמדת המקורות כהתפתחות דיאכרונית חד-משמעית, עדיין סביר לראות את התוספתא כתגובה פולמוסית נגד הגישה המצמצמת את השופר למקדש ולכוהנים, אשר הייתה קיימת בוודאות בחוגים שונים בזמן הבית השני. יש לציין כי ניתן לחלק בין הגבלת המצווה למקדש להגבלתה לכוהנים, ועיין מנחת חינוך, מצוה שפד (כא ע"ג-ע"ד), הטוען כי אין חובה שיתקעו בשופר של מקדש דווקא כוהנים. ע"ע בבבלי כט ע"א, שם העלתה הגמרא הוה אמינא, מדוע ניתן היה להעלות על הדעת שיהיו כוהנים פטורים ממצוות שופר: "והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעות דכל השנה... אימא לא ליחייבו". הגמרא דוחה, אמנם, את ההוה אמינא: "מי דמי – התם חצוצרות והכא שופר", ברם כבר ראינו כי יש המשווים בין חצוצרה לשופר.

168. אף בתוספתא נושא הקולות מופיע בפ"ב ה"ט, אחרי הדיון בברכות מלכויות זכרונות ושופרות, ומעט יותר בהרחבה מאשר במשנה. בתוספתא פ"ב ה"ג יש דיון בקולות שתוקעים בתעניות ובמסעות ("שלש על שלש"), אך היא מופיעה בדרך אגב, בהקשר של השלמה להשוואה/הנגדה בין תקיעות ראש השנה לתקיעות תענית המופיעה במ"ג-מ"ד.

169. התוספתא שותפה למשנה בתפיסה שכל אדם, כמעט, ראוי להיות תוקע, והתוספתא מוסיפה שאין לתבוע ממנו אלא שיהיה חייב במצווה ושיכוון את לבו. ברם המשנה מרחיקה לכת עוד יותר, ומצניעה את תפקיד התוקע כמעט לחלוטין. לרעיון שהתוקע חייב לכוון את לבו יש רמז דק בכך שהשומע יוצא ידי חובה רק בתנאי שהתוקע עומד בבית הכנסת, כפי שדייקה הגמרא, בבבלי כט ע"א – "הכא בשליח ציבור עסקינן דדעתיה אכוליה עלמא".

3.5.5 הזיקה בין מ"ח₂ למ"א

בפסקה 3.2 עמדנו על הזיקה הספרותית בין שתי המשניות הללו ("חתימה מעין פתיחה"):

שאינן **היחיד** נאמן ע"י עצמו (מ"א) – אינו מוציא את **הרבים** ידי חובתן (מ"ח₂).

אחרי שניתחנו את משמעויותיהן של שתי המשניות נוכל להבין את משמעותה הרעיונית של אסוציאציה ספרותית זו. פרק המשנה שלפנינו מצביע על הזיקה בין דפוסי ההנהגה הקשורים לקידוש החודש ולתקיעת שופר. קידוש החודש נעשה בידי מוסד, אשר סמכותו מעוגנת הן במעמד האישי והן במסגרת החברתית בה הם מאוגדים. תקיעת השופר נעשתה בידי "אחד מן הציבור אשר נתבקש לעבור לפני הציבור... לא איש קבוע שהתמחה בכך"¹⁷⁰. בכך בולט ההבדל בין שני הנושאים המרכזיים של המסכת, אשר פרקנו – כמו הפרקים האחרים של המסכת – מעמת ביניהם. מ"א מציגה את קידוש החודש כהליך המושרש היטב בהיררכיה החברתית-רוחנית של האומה. לעומת זאת, מ"ח₂ מציגה את תקיעת השופר כמצווה דמוקרטית-שוויונית. לתוקע אין שום מעמד מיוחד, ואין הוא משמש אלא גורם מזמן ל'רבים', אשר כל אחד מחבריו צריך לקיים את המצווה על-ידי שמיעה וכוונת הלב.

נראה כי הנגדה בין קידוש החודש לתקיעת השופר במישור החברתי-המוסדי מושרשת בהבדל בין הליך פורמלי-משפטי, הממלא תפקיד מרכזי בארגון חיי האומה, למצווה (פולחנית), המכוונת ללבו של כל פרט ופרט. ברם עיון בשאר משניות הפרק – ואף עיון מעמיק יותר במ"א ומ"ח₂ עצמן – יחשוף רבדים נוספים, ואף מנוגדים, לשני המעשים הנדונים. לתקיעת השופר יש צד טכסי-פורמלי, כפי שמצאנו במ"ג-מ"ה. ייתכן שיש להבחין בין שופר שבמקדש (שם) לשופר שמחוץ למקדש (מ"ז₁) ושבבית הכנסת (מ"ז₂, מ"ח₂), אך אין המשנה מצביעה בצורה מפורשת על הבדל ביניהם. לא נאמר במפורש¹⁷¹ שתכונותיו הפיזיות של השופר נדרשות רק במקדש, וגם לא נאמר שבשופר של מקדש יכול לתקוע רק בעל תפקיד ומעמד (כוהן, למשל)¹⁷². על-כן נראה לומר שמצוות שופר, על-אף צדדיה הטכסיים-הפורמליים (המעוגנים בעולם המקדש?), איננה קשורה לעולם היררכי, לא של כוהנים ולא של חכמים, אלא שייכת באופן שווה לכל חברי הציבור. אין צדדיה הטכסיים של מצוות השופר מושרשים בתפיסת עולם היררכית-פורמליסטית

170. כך איפיון ספראי (תשנ"ו), עמ' 147, את 'האדם אשר ניהל את התפילה' ואת בעל הקריאה בתורה בחיי בית הכנסת, ובניגוד לבית המקדש, אשר 'הונהג בעיקרו בידי הכהונה הגדולה' (שם, עמ' 146). הדברים יפים גם להקשר שלנו.

171. ייתכן שזה ההבדל בין מ"ב, המכשירה כל השופרות, למ"ג-מ"ה, המצריכה שימוש בסוגים מסויימים של שופר. אבל יש מפרשים שחלקו על הבחנה זו, ומכל מקום אין המשנה מעמידה אותנו על הבחנה זו בצורה מפורשת.

– כמו זו המזוהה עם החשיבה ה'כונהנית' – אלא בסמליות החיונית של חוויית השופר. עם זאת יש לסייג מעט את הרושם הראשוני, כאילו מצוות שופר שייכת לתחום היחיד, שהרי לאורך הפרק מצאנו שהתקיעה מתבצעת בעיקר במסגרות ציבוריות: מקדש, בית הכנסת, 'רבים'. אבל עדיין בולטת המגמה של הפרק להדגיש בעיקר את מקומו של היחיד בתקיעה: הוא השומע והוא המכוון את לבו.

גם לגבי קידוש החודש לא יהיה זה נכון להתמקד רק במעשה הטכני-החברתי של הכרזת 'מקודש'. הקשר הספרותי בין 'ראוהו בית דין וכל ישראל' ל'ישראל מסתכלין כלפי מעלה' מלמד – כפי שראינו לעיל – שגם לקידוש החודש יש ממד פנימי, 'אגדי'; גם שם העדים "מגביהים את עיניהם לאביהם שבשמים", וההליך הפורמלי של עדות ומעשה בית דין נועד להפוך את החווייה הפרטית הזאת של העדים לאירוע ציבורי (השווה לעיל, 2.4).

ההקבלות בין מ"א למ"ח – על שני חלקיה – לא נועדו להנגיד בלבד (מ"א-מ"ח²; יחיד-רבים) או לדמות בלבד (מ"א-מ"ח¹; הסתכלות כלפי מעלה), אלא ללמד על מורכבותן של שתי המצוות הנדונות בפרק. אמירת 'מקודש' על-ידי בית דין אינה קביעה פורמליסטית-משפטית בלבד, אלא חתימה של הליך בעל מטען חווייתי-רוחני רב¹⁷³. תקיעת שופר מושרשת בדרכי ההבעה העמוקות והפרימיטיביות ביותר של התרבות האנושית, ברם המשנה מלבישה אותה ברקמה עשירה, מעוצבת בדקדקנות, של סמלים ושל דרכי הבעה נוספות – ויזואליות, מוזיקליות (ליווי החצוצרות) ומילוליות (ברכות). השופר שבמשנה מרוקן מכוח מגי, דמוני או מיסטי, אך יש בו עוצמה רבה בתחום הפסיכולוגי והתיאולוגי – הוא משפיע על ליבו של האדם לכוונו לאביו שבשמים ולשאוב כוח אלוהי מהמגע הבלתי-אמצעי בין האדם לקונו.

כאן המקום לזכור כי אמירת 'מקודש' ותקיעת השופר מתבצעות בו ביום. ראש השנה הינו גם ראש חודש, ועל-כן לפני שניתן לגשת לתקיעת השופר צריכים בית הדין והעם להכריז 'מקודש'. במעבר מאמירת 'מקודש' לתקיעת השופר נוצר החיבור בין הפרוצדורה המשפטית למצווה החווייתית. שתי המצוות מתקיימות באותו מקום – במקדש מקדשים את החודש¹⁷⁴

172. זאת בניגוד לספרי במדבר עה, עמ' 70, אשר משם משתמע כי אין תקיעת השופר בראש השנה כשרה אלא בכוהנים, ועיין ספראי (תשנ"ו), עמ' 140, הע' 36.

173. בהקשר הזה יש להיזכר במה שמתואר בפ"ב מ"ד: "עד שהוא רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש", ומעניין להשוות בין שתי פיסקאות בבבלי. בראשונה (כג ע"ב) מובאת ברייתא העוסקת בקידוש החודש ומתארת כיצד "כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועלה לראש גג"; בשנייה (ל ע"א) מביא רב יצחק בר יוסף שמועה העוסקת בתקיעת השופר (על-פי כ"ס): "כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל [ב]א[ו]ן[ד]ניה מקל תקועיא דיחידאי".

174. בפ"ב מ"ה מוזכר 'בית יעזק', ואפשטיין, מלנה"מ, עמ' 489, מניח כי קידשו שם את החודש, וכפי שמאוחר יותר קידשו את החודש ב'מקום הוועד של חודש' (להלן פ"ד מ"ד וירושלמי שם, נט ע"ג), ולא ב'מקום הוועד' הרגיל, שהוא מקום מושבו של נשיא הסנהדרין (והשווה לדבריו במלס"ת, עמ' 371). אך חוקרים אחרים מניחים כדבר פשוט שקידשו את החודש במקדש, וכפי שעולה מהברייתא בבבלי ל ע"א הקושרת בין תקיעת השופר בשבת במקדש לבית דין שקידשו את החודש, ועיין שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 126, 130; הנשקה (תשנ"ב), עמ' 28-29, 36.

ושם מתבצעת תקיעת השופר המיוחדת המלווה בחצוצרות (בפרק הבא נחקור אם גם אחרי החורבן נשמר הקשר בין אמירת 'מקודש' לתקיעת השופר). בדברים אלו יש חיזוק לרעיון שהעלינו בתחילת הדיון בפרקנו, שהמשנה יצרה קשר בין אמירת 'מקודש' לתקיעת השופר של ראש השנה לרמוז לנוהג, הידוע לנו ממקורות בתר-תנאיים, לתקוע בשופר בכל ראש חודש. בראש חודש רגיל, התקיעה היא מעין נספח לאמירת 'מקודש' – מעשירים את ההליך המשפטי במעשה בעל מטען חווייתי. בראש השנה עוברת התקיעה למרכז, ואמירת 'מקודש' משמשת אך מבוא לחווייה העמוקה והעשירה של תקיעת השופר.

בסיכום נציין כי בפרק זה, כמו בשאר פרקי העבודה, מצאנו חוטים רבים המחברים בין חלקי הפרק השונים, ובכך מאששת תופעה אחת את המסקנות העולות מחברתה, בהתאם למבחן ה'קוהרנטיות'. מסקנות עיקריות של הפרק התבססו היטב לאור מקבילות בין המשנה לתוספתא ולמדרשי ההלכה, ובכך מתמלאת בדיקת ה'קורספונדנציה'.

מסתבר, על-פי דעתם, שבית יעזק שימש לריכוז העדים בלבד, ואילו קידוש החודש עצמו נעשה בלשכת הגזית. קביעה זו תלויה בהבנת 'ובית דין בודקין אותן שם' (שם) – אריאל (תשנ"ח), עמ' 114, מפרש "ששם ממינים, מי ראוי מבחינת ההלכה להעיד ומי לא", וכך מבין את פירוש הירושלמי לשם 'בית יעזק': "ששם עוזקין את ההלכה", ומלשון "ויעזקה ויסקלהר" (ישעיהו ה', ב). עיי"ש הסבר מדוע ייחדו חצר לצורך זה מחוץ לתחום המקדש.

4. ראש השנה פרק ד'

4.1 קשיים בעריכת הפרק

פרקנו, יותר משאר פרקי המסכת, תואם את סיכומו של אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366, כי "מקורות מקורות ישנם אפוא במשנת ר"ה...". השלד הבסיסי של הפרק מורכב משלוש יחידות נפרדות:

I. מ"א – מ"ד: תקנות רבן יוחנן בן זכאי

II. מ"ה – מ"ו: סדר ברכות

III. מ"ט: סדר תקיעות

הזיקה בין היחידות II ו-III גלויה לעין, ולהלן אף נעמוד על טיבה ומשמעותה של ההקבלה בין 'סדר ברכות' ל'סדר תקיעות', המזכירה את הצירוף 'תקיעה וברכות' של פ"ג מ"ה. ברם, קשה לעמוד על הזיקה בין יחידה I לשתי היחידות האחרות. יחידה I (מ"ג-מ"ד) אינה קשורה לא לתקיעות ולא לברכות¹ – מ"ג אינה שייכת כלל, מבחינה עניינית, למסכת ראש השנה, ואילו מ"ד קשורה לתקנות בנושא 'קידוש החודש', ולכאורה מקומה הטבעי היה בפ"ב, עם שאר תקנות הקשורות לקידוש החודש². אף יחידה a (מ"א-מ"ב), השייכת לנושא תקיעת השופר, אינה מתחברת מבחינה עניינית לא לסוף פ"ג ולא להמשך פ"ד. הנושא של תקיעת שופר בשבת במקומות מסוימים הוא עניין בפני עצמו, ואינו מתחבר יפה לשאר הלכות שופר שנדונו בפרקים ג-ד. העניין שהובלט על-ידי צירופן של מ"ג-מ"ד למ"א-מ"ב, מפעלו של רבן יוחנן בן זכאי, מופיע במסכת שלנו, כפי הנראה, באופן אקראי לגמרי, ולכאורה אין כל סיבה מדוע הקובץ הזה – אולי בשינוי סדר המשניות – לא יכול היה להופיע במסכת סוכה (ע"ש פ"ג מ"ב) או במסכת מנחות (ע"ש פ"י מ"ה). בצדק מזהה אפשטיין (שם) את הקובץ הזה כ'מקור אחר'.

גם משניות נוספות בפרקנו נראות 'מקורות מקורות'. מ"ח מביאה אוסף של דיני שופר – עשיית איסורי 'שבות' על מנת להשיג שופר³, תקיעת תינוקות⁴, מתעסק בתקיעת שופר – אשר

1. השווה אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 88, המציין את יחידה I כדוגמה ל'משניות... שאינן סדורות לפי תוכנן, אלא לפי שמות בעליהן, שאמרו או שמסרו אותן'.
2. לשונות מ"ד, "בראשונה... ונתקלקלו... התקינו שלא יהו מקבלין...". מזכירות את פ"ב מ"א, וחלקן חוזרים בפ"ב מ"ב ומ"ה. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366, רומז לקשר זה, ומציין כי אף מ"ג פותחת ב'בראשונה'.
3. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366, מציין כי המשך הנושא הזה, ההיתר של נתינת מים או יין לתוך השופר, הוא משנת אבא שאול (בבלי לג ע"א).

אינם מתחברים זה לזה וגם אינם מתחברים למשניות שלפניה ושלאחריה⁵. מ"ז, ממשיכה נושא שנדון במ"ה, הקשר בין תקיעות לברכות, אך מזווית שונה (באיזו תפילה תוקעים, לעומת מ"ה: באלו ברכות תוקעים) ובסגנון אחר (חסרות שמות הברכות, 'מלכיות זכרונות ושופרות', ומופיע 'העובר לפני התיבה'). מ"ז², כמובן, מובאת 'אגב גררא'.

ולבסוף, התופעה המוזרה ביותר בסידור פרקנו – בסיפא של מ"ט, אחרי 'סדר תקיעות', מופיע מעין נספח לדיון בתפילות ראש השנה: האם שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו, כשיטת רבן גמליאל, או שמא חייב כל יחיד ויחיד לומר בעצמו את התפילות, כשיטת תנא קמא? גם אם נניח – בניגוד לדברי האמוראים בבבלי לה ע"א – שמחלוקת זו שייכת במיוחד לתפילות ראש השנה, ולא לתפילות של כל השנה, עדיין קשה: מדוע השהה העורך את העניין הזה עד סוף הפרק, במקום לצרף אותו למ"ז, שם נדון 'העובר לפני התיבה' בראש השנה? במבוא למסכת עמדנו על התופעה הספרותית המעניינת והמרשימה הנוצרת על-ידי מיקום משנה זו בסוף הפרק. שיקול זה שייך לעריכת המסכת בכללותה, ברם, באשר לעריכת פרקנו כיחידה בפני עצמה, נראה המיקום של משנה זו תמוה ביותר.

4.2 סימני עיצוב ספרותי בפרק

נעמוד כאן על האמצעים הספרותיים המחברים בין חלקי הפרק, ואשר מסמנים את מאמצי של העורך לצרפם ליצירה אחידה:

4.2.1 יחידות II-I: משחקי לשון

יחידה I⁶ (מ"ג-מ"ד) ויחידה II מתקשרות באמצעות שני משחקים לשוניים מפתיעים:

זיכר למקדש (מ"ג) – זכרונות, למה הוא מזכיר (מ"ה)

אותו יום קודש (מ"ד) – קדושת היום (מ"ה)

משחקי הלשון האלה עשויים אולי להיראות מקריים ולא מכוונים. ברם, מלבד שמצאנו במשנה עשרות רבות של דוגמאות כאלה שאין לייחסן ליד המקרה, נראה בהמשך כי השורש 'זכר' וצמד

4. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366, רואה משנה זו כהמשך טבעי של פ"ג מ"ז, ומביא ראיה לכך מהתוספתא. השווה תוסכ"פ, עמ' 1044-1045, ועיין לעיל, פסקה 3.1, הע' 17.

5. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366, טוען כי מ"ט היא ההמשך הטבעי של מ"ז וכי עניין מ"ח "שייך לפ"ג מ"ז". נראה כי הוא מתכוון לזיקה בין הסיפא של מ"ט למ"ז (שליח ציבור), אבל אפשר שהתכוון לומר ש'סדר התקיעות' במ"ט הוא ההמשך הטבעי ל'סדר הברכות', של מ"ה-מ"ז.

המילים 'קדושת היום' ממלאים בפרקנו תפקיד מרכזי. לפיכך נראה כי הופעתן של המילים האלה בנקודת התפר בין שתי היחידות אינו מקרי, ולהלן ננסה לעמוד על משמעות הדבר.

4.2.2 יחידת מעבר (מ"ז-מ"ח) בין יחידות III-II

בין שתי היחידות, II ו-III, הציב העורך שתי משניות המשמשות מעבר בין היחידות. מ"ז עוסקת בנושא של יחידה II, תפילות ראש השנה והקשר בינן לתקיעות, אך הביטוי 'עובר לפני התיבה מחבר בינה לשליח ציבור' של יחידה III. מ"ח מקדימה ל'סדר התקיעות' ביחידה III סידרה של הלכות הקשורות לתקיעת השופר. אין תפקידה של מ"ח ביחידת המעבר ברור כל צורכו בעיון ראשון, ולהלן ננסה להבהיר נקודה זו.

4.2.3 הקבלה בין סוף יחידה II ליחידה III - המספר שלוש

אם אמרן שלוש שלוש⁶ – יצא (מ"ו) – סדר תקיעות שלוש של שלוש (מ"ט)

הקבלה זו מחדדת מאוד את הזיקה בין הברכות לתקיעות, הנרמזת בהקבלה בין 'סדר ברכות' (מ"ה = ראש יחידה II) ל'סדר תקיעות' (מ"ט = יחידה III), והעולה במפורש מדברי ר"ע במ"ה ('אם אינו תוקיע למלכיות למה הוא מזכיר')⁷ וממ"ז. עיון מעמיק יותר ביחידה II וביחידה III יראה כי מאחורי ההקבלה הלשונית ישנה הקבלה עניינית מפותחת עוד יותר. התקיעות מורכבות, על-פי מ"ט, ממעגלים קונצרטריים של שלשות:

3 יבבות = תרועה

3 תרועות = שיעור תקיעה

3 קולות = יחידה אחת של 'תקיעה תרועה תקיעה'

3 יחידות = 'סדר תקיעות'.

אותו מבנה של שלשות מתגלה גם ב'סדר ברכות' במ"ה⁸. התפילה המתוארת שם מורכבת מתשע ברכות, המחולקות לשלוש קבוצות של שלוש שלוש: שלוש ברכות הפתיחה ושלוש

6. על חילופי נוסחאות כאן עיין מלנה"מ, עמ' 415-414, המביא כמה נוסחאות שהן 'משובשות בוודאי'. שמא נגרמו נוסחאות אלו בשל 'אשגרא' ממ"ט.

7. ברור מהמשנה שגם ר' יוחנן בן נורי מסכים שיש קשר הדוק בין הברכות לתקיעות, שהרי שתיים משלוש הברכות מלוות בתקיעות – עיין להלן מה הסבר שיטתו – אך הדברים מפורשים יותר ומחודדים יותר בשיטת ר' עקיבא.

8. מפרשי המשנה עמדו על הקשר בין שלוש הברכות האמצעיות של התפילה לשלוש סדרות התקיעות, ועיין להלן 4.5.1. פליישר (תשנ"ג), עמ' 184, עמד על כך שלתפילת ראש השנה יש מבנה 'שלוש כפול שלוש',

ברכות הסיום הסטנדרטיות של כל תפילות השנה, ושלוש ברכות מיוחדות של ראש השנה. בדברי ר"ע מקבלת חלוקה משולשת זו ביטוי מובהק – בשלוש הברכות האמצעיות תוקעים. שלוש הברכות האמצעיות עצמן מורכבות משלוש סדרות (תורה כתובים ונביאים⁹) של שלושה פסוקים¹⁰, ועוד פסוק 'משלים' בסוף¹¹.

הקישורים הלשוניים בין 'סדר ברכות' של 'שלוש שלוש', ל'סדר תקיעות' של 'שלוש של שלוש שלוש', מלמדים כי החכמים עיצבו את הברכות ואת התקיעות על-פי תבנית משותפת לברכות ולתקיעות – מעגלים קונצנטריים המתבססים על המספר שלוש. הקשר האמיץ בין הברכות לתקיעות מוצא את ביטוי ההלכתי בצירוף בין שני הסדרים במ"ה ובמ"ז, ואת ביטוי הספרותי באסוציאציות לשוניות. התבניות הלשוניות הטמונות בלשון המשנה משקפות קשרים עמוקים המחברים בין שתי המערכות.

4.2.3.1 הזיקה בין יחידות III-II: תיאור גרפי

אפשר להציג את היחס בין יחידות II ו-III כתבנית כיאסטית¹², כך –

-
- ושהמספר שלוש עומד ביסודן של תפילות רבות. התבנית 'שלוש של שלוש שלוש' מצויה גם במקומות אחרים בספרות התנאית, כפי שהראה נאה (תשנ"ז), עמ' 504-503 והע' 92 שם.
9. על הקדמת כתובים לנביאים עיין בהרחבה אצל גולינקין (תשמ"ח), עמ' 279-268, ובספרות המזכרת שם. קביעת בנינים שכל ברכה מתחלקת לשלוש סדרות של פסוקי תורה, פסוקי כתובים ופסוקי נביאים, מבוססת על ההנחה שבין 'תורה' ל'נביא' בדברי ת"ק מניחה המשנה שייאמרו גם פסוקי 'כתובים'. גולינקין, עמ' 279-278, מערער על הנחה זו ומציע לראות את משנתנו כמשקפת תקופה שבה לא הייתה חלוקה בין נביאים לכתובים, ועל-כן משנתנו מדברת על פסוקי תורה ונביא בלבד. הוא מתבסס על העדרה של התיבה 'כתובים' מכל המשנה, חוץ ממקום אחד, ידים פ"ג מ"ה, ואף שם לא ברור שהמשנה התכוונה למשמעות המופרת של 'כתובים'. לפי הצעה זו, אין הברכות מתחלקות לשלוש סדרות אלא לשתי סדרות בלבד. הצעתו של גולינקין אפשרית, אך אין היא מוכחת, ויש לחקור באופן מעמיק יותר מתי וכיצד אפשר להסיק מסקנות מהעדר מילה במשנה. על-כן העדפתי להבין את משנתנו על-פי הפירוש המקובל.
10. ר' יוחנן בן נורי מכשיר בדיעבד גם אמירת שלושה פסוקים, ויש לפרש: לכל אחת מהברכות, דהיינו – שלושה פסוקי מלכיות, שלושה פסוקי זכרונות ושלושה פסוקי שופרות. כך מתפרש הביטוי 'שלוש שלוש', כפי שהראה גולינקין (תשמ"ח), עמ' 163-162, על-פי השימוש הרגיל במשנה בסגנון של מספר כפול. שני התלמודים (ירושלמי פ"ד ה"ז נט ע"ג; בבלי לב ע"א) התחבטו בפירוש דברי ריב"ג, וכן נתחבטו המפרשים בהבנת דיוני התלמודים בחלופות השונות, ועיין: מלנה"מ, עמ' 415-414; תוסכ"פ, עמ' 1053, שורות 55-54; הלבני (תשל"ה), עמ' תיח-תטז; גולינקין (תשמ"ח), עמ' 175-161. התוספתא פ"ב ה"ב (וכן בבבלי שם) מביאה ורסיה אחרת של מחלוקת התנא קמא (בתוספתא: ר"ע) וריב"ג, ועל-פיה התנא קמא מסתפק בדיעבד בשבעה פסוקים, ואילו ריב"ג סובר שלכתחילה אין צורך אלא בשבעה פסוקים. על הזיקה בין ברייתא זו למשנה עיין אצל הלבני (תשל"ה), עמ' תיח; גולינקין, עמ' 178-175. ייתכן ששבעת הפסוקים של הברייתא יתחלקו לשלוש קבוצות (תורה נביאים וכתובים) של שניים, ועוד פסוק משלים בסוף.
11. ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא, ופירושו בשני התלמודים (בבלי לב ע"ב וירושלמי פ"ד סה"ז נט ע"ג) שכוונתו לומר שגם לכתחילה יש להשלים בפסוק מהתורה (בבבלי הסתמכו על ברייתא, וע"ש כיצד נדחקה הגמרא בפירוש לשון המשנה). לעומתם גולינקין (תשמ"ח), עמ' 278 מבחין בין ר' יוסי במשנה לר' יוסי של 'הברייתות'. גם דעת התנא קמא היא שיש פסוק עשירי 'משלים', אלא שלדעתו יש להשלים בפסוק מ'נביאים' ולא מהתורה, ועיין פירושו של גולינקין (תשמ"ח), עמ' 278 למחלוקת ת"ק ור' יוסי.
12. ואף לפי תבנית כיאסטית זו, יוצא שהסיפא של מ"ט איננה לפי הסדר, שהרי 'שליח ציבור' מקביל להעובר לפני התיבה, ועל-כן היה צריך (לפי ההיגיון הספרותי) להופיע לפני כן. גם בספרא, אמור, פרשתא יא, קא ע"ד,

IIa סדר ברכות – מלכיות זכרונות ושופרות

אם אמר שלוש שלוש... (מ"ה-מ"ו)

bII	ביום טוב של ראש השנה – השיני מתקיע (מ"ז)
aIII	שופר של ראש השנה (מ"ח)
bIII	סדר תקיעות – שלוש של שלוש שלוש (מ"ט)

גוף הפרק מורכב משתי היחידות הללו, המחוברות חיבור לשוני אסוציאטיבי ונכרכות יחדיו במסגרת ספרותית אחת, אך עוד נותר לנו ללבן כיצד מתחבר הגוף ליחידה I הניצבת בראש. על החיבור הספרותי בין סוף יחידה I לתחילת יחידה II כבר עמדנו, אך עדיין יש לנסות ולהבין – האם לפנינו קישוט ספרותי שנועד לתפארת האסתטיקה או המנמוטכניקה, או שמא בא החיבור הספרותי להוביל את הלומד לחיבור ענייני? לפני שניגש לדון בשאלה זו, ננתח את יחידה I בתור קובץ נפרד.

4.3 יחידה I (מ"א-מ"ד) - מבנה ומשמעות

קובץ המשניות שלפנינו הינו מסמך היסטורי בעל ערך רב להבנת תולדות עם ישראל בתקופה הקריטית שבה עמד בפניהם האתגר לשקם את חייהם הרוחניים לאחר הטראומה הגדולה של חורבן המקדש. לכן הקובץ זכה לתשומת לב מרובה מצד היסטוריונים וחוקרים, אשר ביקשו להבין את מקומן ואופיין של תקנות רבן יוחנן בן זכאי במפעל שיקום זה. המסורת מייחסת לריב"ז תשע תקנות (בבלי לא ע"ב), ומסכת ראש השנה מונה שש מהן, העוסקות בדיני המועדות (ראש השנה, סוכות, יום הקרבת העומר) ובקידוש החודש¹³ – חמש מתוכן ביחידה I, ועוד אחת מופיעה בפ"א מ"ד (על שני חדשים מחללים את השבת).

רשימת ההלכות של ראש השנה (אחרי מבוא בה"א-ה"ב, המציג את המקור הדרשני בפסוקים להלכות אלו) פותחת ב'כיצד סדר ברכות' (ה"ג) וחותמת ב'כיצד סדר תקיעות', ועיין להלן, 4.5.1.1.
13. אלון (1975), א, עמ' 67, מסביר שריב"ז התמקד בתחום המועדות כי "דחוף היה, הואיל והדבר נוגע לכל ישראל".

נחלקו החוקרים בהבנת מטרת ריב"ז בתקנות¹⁴. לפי דעה אחת אין בתקנותיו של ריב"ז אלא הסקת מסקנות טבעיות מהמצב החדש שנוצר לאחר החורבן¹⁵. אחרים מייחסים לריב"ז מידה רבה של חדשנות, ורבו הדעות באשר לכוונתם וליעדיהם של חידושי: ערעור על מרכזיותו של המקדש¹⁶; 'הרצון לביסוס שמירת מערכת המצוות בלא זיקה גמורה לעבודת המזבח'¹⁷; להאציל על המוסד החדש של בית דין דיבנה את הסמכויות שהיו שייכות למקדש¹⁸. חלק מהחוקרים מצאו בתקנות ריב"ז שילוב בין שתיים או יותר מהמגמות הללו¹⁹.

בניגוד לחוקרים שעסקו בסוגייה זו עד הנה, והתעניינו בעיקר בפן ההיסטורי שלה, אנחנו נתמקד כאן בצד הפרשני-הספרותי של העניין. אין כאן כל יומרה לשחזר את דמותו ואת שיקוליו של ריב"ז ההיסטורי, ומאמצנו יכוונו לשאלה – מהי מגמת המשנה בהצגת מבחר זה מתוך תקנות ריב"ז²⁰?

שלוש שאלות טקסטואליות ניצבות במרכז דיוננו:

(I) מה ראה עורך המשנה להכניס דווקא את חמש התקנות הללו לתוך הקובץ שלפנינו? אם נניח שהעורך הכיר את הייחוס לריב"ז של תקנת חילול שבת בידי עדי החודש (פ"א מ"ד), יש לתהות במיוחד מדוע הפריד אותה משאר התקנות הקשורות לעדי החודש (פ"ד מ"ד)?

-
14. ניוזנר (1970 [1]), עמ' 206-207, הע' 3, מסכם את הגישות במחקר עד ימיו. מאז נוספו חוקרים רבים שטיפלו בשאלה, ובהערות הבאות אציין את אלה שמצאתי. החוקרים מתייחסים לכל תקנות ריב"ז, כולל אלו שלא נמנו במשנה, אך בדרך כלל אינם מוצאים הבדל עקרוני בין אלו לאלו.
15. הלוי (תרפ"ג), א, ה, עמ' 119-129; כך מפרש אלון (1975), א, עמ' 67 ואילך, את מרבית התקנות.
16. ניוזנר (1970 [1]), עמ' 207, הע' 3, מביא דעה זו בשם קמינקא. השווה ספראי (תשנ"ו), עמ' 355-356, וביקורתו על דעה זו.
17. ספראי, שם; אדרת (תש"ן), עמ' 28 ואילך (אדרת מבחין בין שתי מערכות של תקנות, אך שתיהן מכוונות לאותה מטרה ואינן שונות אלא בדרך השגת היעד). השווה אורבך (1984), עמ' 178-179.
18. ניוזנר (1970 [1]), עמ' 207, הע' 3, מביא דעה זו בשם ויס, גרץ ופינקלשטיין; וכן אצל הז'ר (1997), עמ' 67. לוי (תשמ"ו), עמ' 47 ואילך, דן בשאלת קיומה של סנהדרין בדורות שלאחר חורבן הבית, עיין גודבלט (1994), עמ' 232 ואילך; הז'ר (1997), עמ' 185 ואילך. כמה חוקרים עסקו בשאלת מעמדו של ריב"ז, עיין גודבלט (1994), עמ' 232 ואילך; הז'ר (1997), עמ' 406 ואילך, ועיין היסטוריונים המובאים אצל הז'ר, שם, לגבי משמעות התואר 'נשיא' במשך התקופה התנאית. כאמור להלן בפנים, אין עיסוקנו בעבודה זו במציאות ההיסטורית, כי אם בתפיסת ההיסטוריה העולה מהמשנה.
19. ניוזנר (1970 [1]), עמ' 210-215; גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 238 ואילך; הנ"ל (תשמ"ב). כך משתמע גם מדברי אורבך (תשמ"ח), עמ' 445.
20. על-כן אין צורך כאן לעיין בשאלה הסבוכה של ערכם ההיסטורי של מקורות חז"ל, ובמידת יכולתו של ההיסטוריון להפיק מהם מידע היסטורי. שאלה זו מעסיקה רבות את המחקר בדורות האחרונים, הן בארץ והן בחוץ לארץ, עיין ספרות שרשמתי להלן, 5.1.9, הע' 49. אלון (1975), א, עמ' 66-67, משער שבימיו של ריב"ז "לא יכול בית-הדין 'הגדול' להתעסק במשפטיו, לפי שהמלכות נטלה מישראל את האוטונומיה המשפטית לאחר החורבן", ועל-כן לא עסק בית דינו של ריב"ז "אלא בדברים מסויימים מתחומה של הדת, ובמיוחד: בענין קביעת המועדות וראשי-החדשים", שכן "וודאי צורך זה של קביעת המועדות בזיקה לקביעת ראשי-החדשים דחוף היה, והואיל והדבר נוגע בכל ישראל, בדיון היה שתטפל בכך האינסטאנציה המרכזית, בהקדם ככל-האפשר". בדיון שלנו נתמקד בניתוח הספרותי של המשנה, והוא יוביל אותנו לרעיונות ומוטיבים נוספים העשויים להסביר את ההתמקדות של תקנות ריב"ז בתחומים האלה.

(II) האם יש סדר ועיצוב ספרותי לחמש התקנות הרשומות כאן?²¹

(III) כיצד מתחברת יחידה זו למוטיבים של מסכת ראש השנה בכלל ושל פ"ד בפרט?

בהתאם למתודה הנקוטה בידנו לאורך העבודה הזאת, אנחנו נפתח בשאלה הספרותית – שאלה (ב).

4.3.1 העיצוב הספרותי של יחידה I

אם נתעלם מחלוקת המשניות – השונה, כרגיל, בכתבי היד ובדפוס – ונחלק את היחידה

על-פי ענייניה, נקבל חלוקה של היחידה לשלושה זוגות של הלכות²², כדלקמן:

cI (מ"ד)

bI (מ"ג)

aI (מ"א-מ"ב)

1. תקיעה בשבת במקום ב"ד 1. נטילת לולב בגבולין כל ז' 1. קבלת עדים רק עד המנחה
2. יתרון ירושלים על יבנה 2. יום הנף כולו אסור 2. הליכת עדים למקום הוועד

חלוקה זו מתאשרת גם מעיצובה הלשוני של היחידה, ועל-פיה נגלה את התבנית הבאה:

cI	bI	aI
יום קודש	יום אחד	יום טוב של ראש השנה
בראשונה היו	בראשונה היה	
	במקדש ... ובמדינה	במקדש ... אבל לא במדינה
ראש בית דין בכל מקום		בכל מקום שיש בו בית דין
מקבלים ... כל היום	שיהא יום הנף כולו אסור	
ועוד זה התקין...		ועוד זו היתה...
לא יהו... אלא למקום הוועד		לא היו... אלא בבית דין

טבלה זו מראה היטב כיצד נאחזות שלוש יחידות-המשנה זו בזו:

cI - bI : בראשונה היה/ו; כל/יום

bI - aI : במקדש ... במדינה

21. דבריה של הז'ר (1997), עמ' 67, כי כל תקנות ריב"ז – כולל תקנות המובאות במקומות אחרים (היא מציינת לבבלי כא"ב) – מובאות בנוסחה אחידה: 'בראשונה ... משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז'... מפריזים על המידה.
22. שני הזוגות האחרונים מורכבים משתי תקנות נפרדות – תקנות הקשורות לרגלים ב- bI (שתיהן קשורות למילה 'יום', ועיין להלן); תקנות הקשורות לעדי החודש ב- cI . הזוג הראשון מורכב מתקנה ומפרט מסוים הקשור אליה, אך ברור מהלשון של 'ועוד זו' שפרט זה מוצג כיחידה טקסטואלית נפרדת – השווה לשון 'ועוד זה' במ"ד (וע"ע על כך להלן), ותן דעתך שהדפוסים וכתבי-היד כאחד מפרידים את aI לשתי משניות.

את ה'שרשור' המחבר בין שלוש יחידות-המשנה ניתן, אולי, להסביר על-פי התפקיד המנמוטכני של עריכת המשנה²³. ברם, הטבלה מבליטה תופעה ספרותית נוספת, המכוונת את הלומד לזירה הרעיונית: הקשר בין יחידה aI ליחידה cI – חתימה מעין פתיחה – המתבסס על ארבע אסוציאציות לשוניות מובהקות: פתיחת הצלע השנייה של היחידה בביטוי 'ועוד זו/זה'²⁴, שני זוגות משפטים המורכבים ממילים זהות (כל מקום²⁵, בית דין, לא היו/יהו) או נרדפות (בית דין – מקום הוועד); וביטויים מקבילים בצלע הראשונה (יום טוב/קודש). 'יום טוב' ו'יום קודש' מציינים את אותו היום: ראש השנה, ובכך מבליט העורך את הסיבה שרשימה זו של תקנות ריב"ז מובאת דווקא במסכת שלנו.

לכאורה יש מקום לפקפק במשמעות הספרותית שייחסתי לדמיון בין 'יום קודש' ל'יום טוב', משום שלפי רוב עדי הנוסח, אין מעמדו התחבירי של המילה 'קודש' שווה בשני המקומות: במ"א 'יום טוב' הוא צירוף אורגני, מעין מילה אחת, ואילו במ"ד 'קודש' מתאר את המנהג שנוהגים באותו היום, ואין 'יום קודש' מופיע כצירוף אורגני. אך בשל השיקולים הבאים נראה לי שהקבלה הספרותית הזאת נשאת בעינה: (א) כ"י קויפמן גורס במ"ד: "אותו היום קודש ולמחר יום קודש", ולפי גרסה זו 'יום קודש' הינו צירוף אורגני, כמו 'יום טוב' במ"א (ולדעתי גרסת כ"י קויפמן יש לה עדיפות, בתור lectio difficilior, ורחוק בעיני לייחס גרסה זו ל'אשגרא'); (ב) בשל הדמיון בין 'יום טוב' ל'יום קודש', הן מבחינה סמנטית והן מבחינה עניינית, ובשל המיקום של צירופי המילים בראש ובסוף היחידה, נראה שגם לפי גרסת עדי הנוסח

23. יחידה I הינה 'רשימה', המונה את תקנות ריב"ז, וכבר העירו חוקרים כי 'רשימה' היא סגנון אופייני לספרות אורלית, עיין יפי (1994), עמ' 135, ובספרות הרשומה שם בהערות 29-31. יפי עצמו מבקש להראות (שם, בהמשך מאמרו) כי רשימות המשנה משקפות שילוב בין תרבות אורלית לכתובה, ואין כאן המקום לדון בראיותיו.

24. במ"ד ברורה הסיבה להופעת הביטוי 'ועוד זה' – ר' יהושע בן קרחה מוסיף על רשימת תקנותיו של ריב"ז (מ"א-מ"ג) תקנה נוספת. במ"ב לא ברור על איזו תקנה מוסיף 'ועוד זו' – איזה יתרון נוסף היה לירושלים על יבנה, חוץ מזה המוזכר בהמשך מ"ב? שאלה זו נדונה בבבלי ל ע"א, ובעקבותיו צעדו מפרשי המשנה, ועיין ירושלמי פ"ד ה"ב, נט ע"ב, ומה שפירש אפשטיין במלנה"מ, עמ' 652 (והשווה מלס"ת, עמ' 159), ולעומתו בתוסכ"פ, עמ' 1047-1048, וע"ע הלבני (תשל"ה), עמ' תי. פירוש הבבלי הוא בבחינת 'חיסורי מיחסרא' (עיין מפרשי המשנה), וגם פירושי החוקרים נדחקים בלשון המשנה: אפשטיין מייחס למילה 'ועוד' משמעות ייחודית (תוסכ"פ, עמ' 1048, מראה ש'ועוד' = 'ועדיין' הוא לשון המקרא והירושלמי, ולא לשון המשנה והתוספתא); ליברמן מתלבט בין אימוץ הגרסה, המפוקפקת (דפוס נאפולי ושני כתבי-יד – מתוארים על-ידי הלבני, עמ' תח, הע' 1 – נגד רוב מניין ורוב בניין של עדי הנוסח) 'ועוד אמר זו... לפירוש 'ועוד זו' במובן של 'ועוד אמר/ו זו'; הלבני גם מתלבט בעניין הגרסה, ומציע לגרסה המקובלת פירוש מפולפל: "בעוד דבר אחד חולק ר' אליעזר (צ"ל אלעזר – א"ו) על החכמים, שהשוו מקום שיש בו ב"ד לירושלים, שאפילו ביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד...". ההקבלה של לשון מ"ב ללשון מ"ד מחזקת את הגרסה המקובלת של משנתנו, ואף מספקת נימוק מדוע השתמשה מ"ב בלשון שאינה מתפרשת אלא על-ידי הדחק. הקושי בפירוש הביטוי במ"ב חושף את טביעות אצבעותיו של העורך.

25. מנטל (תשכ"ט), עמ' 197, הע' 186, עמד על האסוציאציה הלשונית הזאת בין מ"א למ"ד, ופירש על-פיה את משמעותה המקורית של תקנת ריב"ז במ"ד (עיין להלן 4.3.2.5 והע' 131 שם).

האחרים יש כאן הקבלה ספרותית בעלת-משמעות, על-אף ההבדל ברוב עדי הנוסח במעמד התחבירי של המילה 'קודש' בשני המקומות.

כפי שבולט התפקיד של המקום – בית הדין – בפתיחתה ובסיומה של יחידה I, כך בולט תפקידו של הזמן באמצעה. שלוש תקנות באמצע היחידה קשורות ל'יום': (1) כמה ימים נוטלים לולב, (2) איסור חדש כל היום (3) ותקנה לקבל עדות החודש כל היום. אמנם יש לציין: גם הבבות האמצעיות, המתמקדות בממד הזמן, קשורות ל'מקום', שהרי כל התקנות נוצרו כתגובה לחורבן המקדש, והתקנה הראשונה של I₆ מנוסחת כולה מסביב להבחנה בין המקדש למדינה. כמו כן, גם הבבות העוסקות במקום קשורות ל'זמן', שהרי כל התקנות המנויות ביחידה זו קשורות לזמנים מקודשים, והמילה 'יום' מופיעה בפתיחת התת-יחידה הזו: ראש השנה שחל בשבת, חג הסוכות, יום הנף, קידוש החודש.

שתי מילות מפתח מחברות בין שלוש התת-יחידות: 'יום' (שבע פעמים)²⁶ ו'מקדש' (שש פעמים)²⁷. נראה כי השילוב (interpenetration) של מקומות מקודשים וזמנים מקודשים עומד במרכזה של היחידה כולה – המקום מבטא את קדושת הזמן והזמן מבטא את קדושת המקום²⁸, ונקודה זו תובהר יותר בהמשך הדיון. באופן קונקרטי יותר נאמר שהמשנה מחברת כאן בין שתי שאלות מרכזיות: כיצד מתמודד ריב"ז בתקנותיו עם אובדן המרכז הרוחני של העם (קדושת מקום)? כיצד מתמודד ריב"ז עם השלכות חורבן המקדש על מועדותיו המקודשים של העם, אשר ביטויי קדושתם התמקדו במקדש?

4.3.2 משמעות התקנות על-פי המשנה

התבניות הספרותיות שחשפנו ב-I מסייעות בידנו לעמוד על תפיסת המשנה את מגמת תקנותיו של ריב"ז. המילים המהדהדות ב-I מלמדות על הדגשים של סדרת תקנות זו: מקום, בית דין, יום. מסתמת מכאן מגמה של ריב"ז לציין ולאפיין מחדש, אחרי החורבן, את מוקדי הזמן והמקום של הקיום היהודי, מתוך הדגשה המיוחדת של תפקידו המרכזי של בית הדין. כך נראה מהתבוננות בעיצובה הספרותי של היחידה כולה, ברם, המעגל ההרמנויטי מחייב אותנו

26. על-פי כ"ק. בכ"פ, במהדורת לו ובעדי נוסח נוספים מופיעה המילה שש פעמים, שכן גורסים 'ולמחר קודש' במקום 'ולמחר יום קודש' במ"ד.

27. בכ"ק מופיע 'מקדש' שבע פעמים, שכן בטעות בסמ"ג 'התקין ריב"ז שיהא הלולב ניטל במקדש שבעה'.

28. המוטיב הזה מופיע גם במקומות נוספים במשנה, ולדוגמה: מגילה פ"א – עיין מ"א-מ"ב, ועיין וולפיש (תשנ"ו [2]), עמ' 74-78; מגילה פ"ג, הפותחת בקדושת בית הכנסת וחותרת בקריאת התורה של מועדות.

לעיין גם בפרטים המרכיבים את הכלל, ועל-כן נפנה עכשיו לאופן שהמשנה מציגה כל אחת מהתקנות המופיעות ביחידה, בניסיון לעמוד על אופיין ומגמתן.

4.3.2.1 תקיעה בראש השנה שחל בשבת

המעייין בתיאור תקנה זו במשנה, תוך קשב מירבי ללשון ולגווני המשמעות שבמשנה, אינו יכול שלא להתרשם מהדגש החזק שמדגישה המשנה את המקום: באיזה מקום נכון לתקוע בר"ה שחל בשבת? נקודה זו בולטת במחלוקת במ"א, אם תקנת ריב"ז הצטמצמה ליבנה או כללה 'כל מקום שיש בו ב"ד', ועוד יותר בולטת במ"ב, הדנה בשאלת היחס בין יבנה לירושלים. על-כן נראה כי הצדק עם החוקרים הטוענים כי עיקר דאגתו של ריב"ז הייתה למעמדה של יבנה – ואולי של מרכזים רוחניים הדומים ליבנה – ולא לשמירה על הנוהג לתקוע בראש השנה אפילו בשבת.²⁹ הבנה זו בתקנה של מ"א-מ"ב מתחזקת הודות להקבלות הלשוניות המחברות בין למ"ד: כל מקום, בית דין, "לא היו... אלא בבית דין בלבד" – "לא יהו... אלא למקום הועד".

להוכחות אלו מלשון המשנה יש לצרף ראיות שכך הובנה תקנת ריב"ז במסורת התלמודית (אם כי המאוחרת). בפסיקתא רבתי, פרשה מא, שנינו:

ולמה היו ב"ד מעברים את החודש בעינטב, שהוא בית הוועד של בית דין, לפיכך ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בכל [מקום אלא] בעינטב, במקום שהיו ב"ד יושבים ומעברים את השנים והחדשים, אמר הקדוש ברוך הוא ציון היא בית הוועד של כל העולם שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' (ישעיה ב', ג) לפיכך כשאפדה את ציון ואת גוליה שנאמר 'ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה' (ישעיהו א', כז) הם באים ותוקעים בתוכה – מניין? ממה שהשלים בנביא 'תקעו שופר בציון' (יואל ב', א)³⁰.

29. עיין לעיל, הע' 18, וכן: בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 50 ואילך. לעומתם, סבור בעל הטורי אבן (ר"ה כט ע"ב, ד"ה מדרבנן) שריב"ז דאג שלא לבטל לגמרי את תקיעת השופר, וכן סבורים החוקרים שהובאו לעיל, הע' 18. אורבך (1984), עמ' 178, טוען כי "חשיבות הכרעתו של רבן יוחנן... אינה מסתברת דיה מתוך כוונה על מתן מעמד מיוחד לבית דין שביבנה...", ועל-כן מבכר את ההסבר שהתקנה באה "להעניק אופי מיוחד לראש השנה ולנתק אותו מזיקתו לבית המקדש ולקרבתו היום". גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 240, מצרף את שני הנימוקים יחד, ובהע' 124 שם הוא מציג ("יש מקום לומר") ששני הנימוקים עומדים ביסוד מחלוקת ר' אלעזר וחכמים, עיין דיון בדבריו להלן, הע' 95.

30. עיין תבורי (תשנ"ה), עמ' 239, הלומד מכאן שנהגו להפטיר בפרק הזה ביואל, וסימוכין נוספים הובאו שם בהע' 66.

העיקר במדרש זה הינו מעמדן של עינטב³¹ ושל ציון, והתקיעה בראש השנה מובאת משום שהיא משמשת סימן מובהק למעמד של שני מרכזים רוחניים אלו. בשורת הגאולה תצא מציון באמצעות תקיעת שופר, שהיא הביטוי המובהק לכך שציון היא 'בית הוועד של כל העולם', שמשם תצא תורה. כך גם התקיעה בשבת במקום מסוים נותנת ביטוי לכך שאותו מקום נהנה ממעמד של 'בית ועד', בדומה למעמדה של ציון.

עוד נראה לומר, כי זאת הסיבה שמכל תקנותיו של ריב"ז, המקורות מעידים על התנגדות רק לתקנה זו, כפי שעולה מהעימות בין ריב"ז לבני בתירא בברייתא בבבלי כט ע"ב³² – רק תקנה זו העמידה את התביעה להכיר ביבנה כמקום בעל מעמד דומה למעמד של ירושלים³³. כמו כן נראה כי יש להבין את מעשה העורמה של ריב"ז כלפי בני בתירא על רקע זה³⁴ – עם כל חשיבותה של תקיעת השופר בראש השנה, קשה להניח שלמענה היה ריב"ז מערים כך על יריביו³⁵. לעומת זאת, אם נניח שריב"ז ראה בתקיעת השופר בשבת ביטוי מובהק למעמד שהוא

31. לא מצאנו את עינטב, אשר ביהודה – על מקומה עיין אצל קליין (תרכ"ט), עמ' 179, 265 ואילך – מחוץ להקשר של קידוש החודש, עיין מקורות שנאספו על-ידי קליין (תרכ"ט), עמ' 265. על קידוש החודש בעינטב והסיבות לכך ע"ע אצל עציון (תשנ"ה²), עמ' 8-11, ולהלן, הע' 98.

32. הסברים אחרים להתנגדות בני בתירא לתקנה הזאת של ריב"ז עיין אצל ניוזנר (1970 [1]), עמ' 206, ובספרות שצוינה שם; בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 60; תבורי (תשנ"ה), עמ' 251, הע' 122. רוב החוקרים מסבירים את התנגדותם על רקע חברתי, ואילו תבורי מעגן את התנגדותם בגישה הלכתית-פורמליסטית.

33. ההתייחסות כאן למעמדה של ירושלים מושתתת על ההנחה שהתקיעה איננה קשורה למקדש דווקא, אלא לירושלים. כך משתשמע מלשונה של מ"ב, ועיין מקורות בעניין זה אצל זוין (תשכ"ג), עמ' נ ואילך; תוסכ"פ, עמ' 1046-1048, והלבני (תשל"ה), עמ' תיא, הע' 15. יש לעיין בשאלה זאת גם לאור טענת הנשקה (תשנ"ח), עמ' 19 כי על-פי תפיסת חז"ל (ובניגוד לבעלי ההלכה הכיתתית) "ירושלים כולה היא בגדר המקום אשר יבחר, לא כהרחבה של קדושת המקדש אלא אדרבה, כמצע לקדושתו", ואין כאן מקומו. ברם, נראה כי מעמדה של ירושלים לגבי ענייננו – לפחות בהקשר של מ"ב – תלוי בנוכחות הסנהדרין, ולא במקדש, כפי שטוען חידושי הריטב"א, כט ע"ב ד"ה אבל, עמ' רפה-רפו, ועיין כתבי ר"י וויינברג, סימן נט, עמ' קא-קכב, ובמקורות שצוינו לעיל.

34. גודלשטיין (תשל"ז), עמ' 240, מסביר שריב"ז נקט בדרך פעולתו הבלתי-שגרתית משום שהיה משוכנע בצדקת דרכו, אך יותר מכך – מתוך חשש שמא מניעת התקיעה בשבת תיצור עובדה מוגמרת בכיוון ההפוך. אם העם יראו שלא תקעו בשבת, עלולה להשתרש בהם התפיסה שיש בתקיעה משום חילול שבת, ואז יהיה קשה לשנות את המצב. אין בדבריו האלו התייחסות לשאלה, מדוע ייחס ריב"ז חשיבות רבה כל כך לעניין, עד כדי נכונות לחרוג מגבולות ההתנהגות המקובלת על מנת למנוע סכנה זו. אך בהע' 121, גודלשטיין מעיר הערה המתחברת יפה למהלך שאנחנו הצענו: "ע"י פעולתו של ריב"ז עבר נוהג התקיעה בשבת ללא הפסק וכעין המשך טבעי מ'מציון קרית מועדנו', ישעיהו ל"ג, כ – (רש"י: 'ציון אשר היא בית ועד שלנו') לבית-הוועד שביבנה." ע"ע הסברו של ויס (תרס"ד), ב, עמ' 35-36, להתנהגות ריב"ז. דאובה (1992), עמ' 427, מעגן את התנהגותו 'החריפה' ("sharp practice") של ריב"ז כאן בתכונות אופיו: "He was a saint, but a most successful saint and very pugnacious."

35. אורבך (1984), עמ' 178, חושב בכיוון ההפוך. לדעתו, "חשיבות הכרעתו של רבן יוחנן, שהביאה אותו לידי קביעת מעשה קודם לדיון, אינה מסתברת דיה מתוך כוונה על מתן מעמד מיוחד לבית דין שביבנה", ולדעתו אין להסביר התנהגות זו אלא על רקע הרצון "להעניק אופי מיוחד לראש השנה ולנתק אותו מזיקתו לבית המקדש ולקרבתו היום" (השווה אלון [תשכ"ז], א, עמ' 106-111; ספראי [תשנ"ו], עמ' 216-217). אך יש לציין כי כבר בזמן המקדש תקעו בגבולין, כפי שעולה בבירור מ"א עצמה (עיין גודלשטיין [תשל"ז], עמ' 240; לדעת שטיינפלד [תשמ"ד], תקיעת השופר מעולם לא הייתה קשורה למקדש דווקא, אלא לבית דין שקידשו את החודש, ועיין דיון בדבריו להלן, הע' 59 ובהערות שלאחריה). אין ספק שתקיעה בגבולין גם בשבת עשויה לחזק את מגמת הניתוק מהמקדש, גם אם מגמה זו הייתה קיימת גם מקודם לכן, אך נראה לי כי יש הבדל מהותי בין יצירת מגמה לחיזוק מגמה. הראשונה עשויה, אולי, להצדיק את התנהגותו של ריב"ז; האחרונה, לדעתי – לא.

רוצה להעניק ליבנה, אזי נוכל להבין את התנהגותו באירוע זה. הקמת מרכז רוחני חדש, אשר ימלא – ולו במקצת – את החלל שנפער בחורבן הבית, הינה מטרת-על אשר חיוניותה גברה, בעיני ריב"ז, גם על הדבקות במידת היושר ועל השמירה על תרבות הוויכוח המקובל בין חכמים³⁶.

שמה נבין ברוח זו את לשונו הדרמטית של ריב"ז בטענה אשר הכריעה את מחאתם של בני בתירא: "כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה". לכאורה עיקר טיעונו מונח במשפט השני, וכפי שפירש רש"י: "גנאי הוא שנוציא לעז טועים על עצמנו". הביטוי 'כבר נשמעה קרן ביבנה' נשמע כהצטעצעות לשונית, דרך פואטית לבטא את הרעיון הפרוזאי 'כבר נעשה מעשה'. ברם, ניתן להבין שמשפט חגיגי זה הינו חלק מהותי מטיעונו של ריב"ז: אתם, בני בתירא, פקפקתם אם ראוי להעניק ליבנה מעמד הדומה למעמדה של ירושלים, ועל-כן ביקשתם לעכב את תקיעת השופר ביבנה בשבת. ואמנם, טרם 'נשמעה קרן ביבנה', היה מקום לפקפוקים שלכם, ולא תקענו אז אלא מתוך הכורח להכריע למעשה בלי שהיה בידינו להכריע להלכה ('נתקע ואחר כך נדון')³⁷. אבל מאחר ש'נשמעה קרן ביבנה', כבר הוכרעה השאלה מאליה – השמעת הקרן ביבנה כבר העניקה לה את המעמד המבוקש, ואין כבר מקום לפקפק אם ראוי היה לעשות כן או לא³⁸.

מכל מקום, לדעתי, השיקול הציבורי של הקמת מרכז נראה לי חיוני ומרכזי הרבה יותר מתקיעת שופר בראש השנה, והבוחר יבחר.

36. השווה דברי ויס (תרס"ד), ב, עמ' 35. החשיבות שייחס ריב"ז להקמת המרכז ביבנה עולה גם מהסיפור המפורסם של מפגש ריב"ז עם אספסינוס (בבלי נו ע"א-ע"ב), יהא ערכו ההיסטורי אשר יהא. ההשוואה בין הסיפור ההוא למסופר כאן מאלפת גם מבחינה נוספת. בבבלי שם יש מי שמבקר את ריב"ז על 'סכלות דעתו' (או שמא: חוסר-התעוזה שלו) שלא ביקש מאספסינוס לחוס על ירושלים (ועיין דיון אצל רובנשטיין [1999], עמ' 157 ואילך). בסיפור שלפנינו מתגלה ריב"ז במלוא עורמתו ותעוזתו, כאשר הוא נאבק על מעמדה של יבנה. אין כאן המקום להאריך בניתוח ההבדלים בין שני הסיפורים.

37. לכאורה לא ברור מהסיפור מדוע בני בתירא נענו לקריאת ריב"ז לתקוע לפני שקיימו את הדיון בנושא. לפי הגרסה 'והיו כל הערים מתכנסין' (בחילופי לשון קלים – בכ"מ 95, כ"י וטיקן, כ"י לונדון ובדפוס שלפנינו [בסוגריים מרובעות]), וכן הוא ברש"י; ברם, המשפט חסר בעדי הנוסח האלו: כ"מ 140; כ"י אוקספורד; כ"י סמינר; הדפוסים הישנים; ר"ח. ספראי (תשנ"ו), עמ' 363, הע' 88, נוטה לגרוס את המשפט, ובעקבותיו גם רוזנפלד [תשנ"ג], עמ' 151 והע' 10 שם, אך אורבך [1984], עמ' 178, אינו גורס אותו, יש לומר כי קלף המיקוח של ריב"ז בשלב הראשון של 'נתקע ואח"כ נדון' היה לחץ הקהל. עוד יש לומר לפי גרסה זו, כי ריב"ז רק העניק אישור לדבר שהעם ציפה לו ותבע אותו. האינסטינקט הטבעי של המוני העם הוביל את המהלך, וריב"ז – בניגוד לבני בתירא – השכיל לנווט את ההלכה על-פי החושים הבריאים של פשוטי העם. יש לציין כי גם בשלב השני, הגורם המכריע אשר מנע את החזרת הגלגל אחורה ('כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר המעשה') היה הפרסום שלו זכתה התקיעה שכבר התבצעה.

38. ברוח דומה כתב רוזנפלד (תשנ"ג), עמ' 151.

4.3.2.1.1 הרקע ההלכתי לתקיעת השופר במקדש ומחוצה לו

רבו השאלות והדעות באשר לסיבה שאין תוקעים בשבת בגבולים, וכבר במקורות התלמודיים מסתמנות גישות שונות. כידוע, שונה המסורת הבבלית מהמסורת הארצישראלית³⁹ בנוגע לשאלה, אם מניעת התקיעה בשבת היא גזירה דרבנן ("גזירה דרבה"), כמסקנת הבבלי כט ע"ב, או דין תורה, כפי שעולה מהירושלמי פ"ד ה"א, נט ע"ב. לפי מסורת המשתקפת במקורות ארצישראליים רבים, ייתכן שהתקיעה נאסרה מדין 'שבות', והיא נחשבת איסור מדין תורה אך ברמה פחותה מ'מלאכה'⁴⁰. כך יש להבין מקורות תנאיים המדברים על השאלה, אם התקיעה 'דוחה שבת' אם לאו⁴¹. על-פי ר' לוי (ירושלמי ובבלי, שם) ורב כהנא (ירושלמי, שם), אפשר להבין שאין מדובר בדחיית התקיעה משום איסור שבת, אלא בפטור שנתנה תורה ממצוות התקיעה כשחל ר"ה להיות בשבת⁴²: "כתוב אחד אמר 'יום תרועה יהיה לכם' וכתוב אחד אמר 'זכרון תרועה' – הא כיצד? בשעה שהוא חל בחול 'יום תרועה', בשעה שהוא חל בשבת 'זכרון תרועה'⁴³.

ההסברים השונים לאיסור התקיעה בשבת בגבולים מובילים לדרכים שונות בהבנת קיום התקיעה במקדש בשבת. רוב המפרשים ביארו, על-פי דרכו של הבבלי, שאין מקום לגזירה דרבה' במקדש – משום שאין שבות במקדש⁴⁴ או משום שנוכחות בית דין הגדול במקדש תשמור את העם מהעברה⁴⁵. על-פי הלך המחשבה הזה, תקנת ריב"ז ניתנת להבנה במישור

39. על ההבדל בין הבבלי לירושלמי כאן עמדו רבים, וביניהם: חידושי הריצ"ד, עמ' ריב-ריג; ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 278; תוסכ"פ, עמ' 1061; אלבק, השלמות, עמ' 489; היינימן (תשמ"א), עמ' 86-89; בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 58, הע' 79; פליישר (תשמ"ה), עמ' 65; מוסקוביץ (תשמ"ו), עמ' 609; הנשקה (תשנ"ב), עמ' 19 ואילך. ע"ע בספרות שצוינה במקורות הללו. אף כי מוסקוביץ (שם) – והוא מתבסס על דברי ליברמן בתוסכ"פ, עמ' 1062, והיינימן, שם, עמ' 87) טוען 'שהמחלוקת בהסבר טעמו של איסור תקיעת שופר בשבת אינה ביסודה ובעיקרה מחלוקת ארץ-ישראל ובבל המובהקים', עדיין נראה כי יש מקום לטענה הזו בתקופת התנאים ובתקופה הבת-תלמודית (ועיין טענתו של הנשקה, עמ' 24 בהע' 31, נגד מסקנת מוסקוביץ ממדרש 'שכל טוב'), אך בתקופת האמוראים מתפצלות הדעות לפי חלוקה גיאוגרפית.

40. כך עולה לכאורה מהספרא, שהובאה להלן בסמוך; תוספתא ביצה פ"א ה"ד (= חולין פ"ו ה"ב); ברייתות בבבלי ל ע"א ושבת קלא ע"א, ועיין הנשקה (תשנ"ב), עמ' 28-22, ובספרות הרבה המובאת שם.

41. ספרא בהר, פרשה ב ה"ה, קו ע"ד; וכן שאר מקורות שהובאו בהערה הקודמת. מול מקורות אלו יש להציב את התוספתא פ"ב ה"טז, "... ואין מעכבין את הנשים... מלתקוע בשבת", ומכאן שאין בתקיעה בשבת איסור דאורייתא (תוסכ"פ, עמ' 1061, וכן הביא בשמו היינימן [תשמ"א], עמ' 86; תבורי, תשנ"ה, עמ' 25).

42. השווה דברי הנשקה (תשנ"ב), עמ' 28 ואילך.

43. הובא לפי לשונו של רב כהנא בירושלמי. הנשקה מסביר את הרקע לדרשה זו בקושי שחשו האמוראים בהסבר של דחיית התקיעה בשל איסור שבת, שהרי איסור 'שבות' של תקיעה ניתן להידחות לצרכים שונים, ועל-כן קשה להבין מדוע במקום מצווה לא יתירו חכמים את התקיעה, ואפילו בשבת. עיין חולין פ"א מ"ז ומקבילותיה (הובאו על-ידי הנשקה [תשנ"ב], עמ' 26-25); וכן עיין סיפא של מ"ח להלן ("אין מעכבין את התינוקות..."), ופירושו על-פי המקורות שנאספו על-ידי תוסכ"פ, עמ' 1061-1062 (ונקטנו בפנים בגישה השונה ממסקנת ליברמן שתוספתא זו סבורה כמו הבבלי שאין התקיעה אסורה אלא מדרבנן, וגישתנו כאן קרובה לדברי הנשקה, שם, עמ' 24 ואילך); ע"ע מקורות שהביא הנשקה, שם, עמ' 22 ובהע' 25.

44. רש"י כט ע"ב ד"ה גזירה.

45. זאת מתוך אחת משתי סיבות: "שב"ד מזהירין את העם ומודיעין אותן" (רמב"ם, הלכות שופר פ"ב ה"ט); "שאימת בית דין עליהן" (דרשת הרמב"ן, עמ' ר"ט). בעל תפארת ישראל, אות ב', מצרף את הטעמים של אימת

הלכי-טכני, של הצבת גבולות לגזירות חכמים: אם בזמן הבית רק המקדש (או בית דין הגדול) נחשב למקום המוגן מפני קלקלת העבירה מסביב לתקיעת השופר, לאחר החורבן לימד ריב"ז כי גם בית דין הגדול שבימיו, ביבנה, מסוגל למנוע קלקול זה.

קיימת דרך הבנה שנייה⁴⁶, אפשרית לפי הבבלי והכרחית על-פי הירושלמי, המושתתת על ההנחה שיטתו הבדל עקרוני בין תקיעה בגבולים לתקיעה במקדש. בגרסתה המתונה, גישה זו מניחה שמצוות השופר קיימת בכל מקום, אך זוכה לתוספת מעמד ומשמעות במקדש⁴⁷, כפי שראינו לעיל בפרק 3⁴⁸. על סמך מקורות טרום-חז"ליים וחז"ליים רבים ביססו חוקרים שונים טענה מרחיקת-לכת יותר – אין מצוות תקיעה מהתורה, אפילו בחול אלא במקדש⁴⁹. כך או כך, נאמר כי התקיעה במקדש התקיימה אפילו בשבת עקב חשיבותה המיוחדת, וריב"ז ביקש בתקנתו להעניק מעמד דומה לתקיעה ביבנה⁵⁰. הדרך הזאת, התולה את התקיעה בשבת במקדש במעמדה המיוחד של תקיעה זו, עדיפה על ההבנה הקשורה ל'גזירה דרבה', מכמה סיבות: (1) כבר ציינו לעיל כי ממקורות תנאיים עולה שתקיעה בשבת נחשבה לאיסור 'שבות', ולא רק בהקשר המסוים שבו שייכת 'גזירה דרבה'; (2) גם הבבלי הכיר את דרשת 'יום תרועה' / 'זכרון

המקדש ואימת בית דין יחד. המאירי, חיבור התשובה, משיב נפש, מאמר ב', פרק ד', עמ' 297, מסביר שבמקדש אין שבות "שאין שכחה לפני כבודם של חכמים", ומשמע מדבריו כמו הרמב"ן.

46. יש לציין גם לגישת התוספות, ד"ה אינהו דידיעי בקביעא דירחא (סוכה מג ע"א): "דשופר שהוא לעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לא רצו לבטל לגמרי...". על-פי דברי התוספות הימצאותו של מקום שניתן לתקוע בו בשבת מעוגנת בשיקול רוחני, ולא בשיקולים של 'גזירה דרבה' בלבד. ניתן לראות את דרך ההבנה השנייה, המוצעת בפנים בסמוך, כהליכה של צעד אחד מעבר לדברי התוספות – התקיעה במקדש היא היא התקיעה המעלה את זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, ולכן אין לבטלה, אפילו בשבת.

47. עיין סולובייצ'יק (1996), עמ' 62-63; הנ"ל (תש"ס), עמ' כא-כב; וכן הובא בשמו אצל גנק (תש"ס), עמ' 11. הוא מסתמך, בין היתר, על הראב"ד בהשגותיו על הר"ף למסכת סוכה, כא ע"א מדפי הר"ף, אות א', הטוען ש'אין לשופר עיקר מפורש בגבולין... אלא מדרשא אתי...'; ועיין דיון בשיטת הראב"ד במקורות שצוינו להלן, הע' 49.

48. הערות 28, 41, ו-114.

49. המאירי, עמ' 216, מבין כך את דעת הירושלמי, וכן שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 126. אין תקיעת שופר כמצווה כללית מוזכרת על-ידי יוסף בן-מתתיהו (אורבך [תשמ"ד], עמ' 178, אשר מציין שהיא גם אינה מוזכרת בספר נחמיה), וכן לשיטת פילון, אין תקיעה בראש השנה אלא במקדש (על החוקים לפרטיהם, ב, 188), כפי שצינו חוקרים רבים, וביניהם: בלקין (1940), עמ' 212; אלון (תשכ"ז), א, עמ' 106 ואילך; הנ"ל (1975), א, עמ' 68; אלבק, השלמות, עמ' 490; ספראי (תשנ"ו), עמ' 139 ואילך, 354; בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 43; אורבך (1984), עמ' 178 (נגדם טען בער [תשי"ד], עמ' 77, כי "אין להסיק מדבריו [של פילון] שאין תוקעין בגבולין"). גם כיתות אחרות, כגון העדה האתיופית, השומרונים והקראים סברו שאין תקיעה באחד בתשרי מחוץ למקדש, כפי שציין בר-אילן שם (ועיין ספרות הרשומה שם). על שיטת הראב"ד בהשגותיו לבעל המאור סוכה רפ"ד (כא ע"א מדפי הר"ף), עיין הנשקה (תשנ"ב), עמ' 28-29, הע' 42, והשווה גנק (תש"ס), עמ' 11, ותבורי (תשנ"ה), עמ' 249, הע' 114.

50. חיזוק להבנה זו בגישת הבבלי יש להביא מכך שהברייתות בבבלי תולות את התקיעה ב'בית דין שקידשו בו את החודש'. אילו הייתה התקיעה תלויה בכוח בית דין למנוע עברה, היה מקום לתלות זאת במעמד של 'בית דין הגדול', ולא בקידוש החודש. אריאל (תשנ"ח), עמ' 133, מדגים יפה – על דרך השלילה – את הנקודה הזאת, בטענתו כי לפי הבבלי "התנאי לתקיעה בשבת אינו מפני ששם מקדשים את החודש, אלא מפני ש'בית דין הגדול', מפקח על התקיעה ומזהיר את הציבור לבל יטלטלו שופר בשבת", ותמוה הדבר שאין הוא מתייחס לברייתות בבבלי האומרות את ההפך מדבריו.

תרועה', אלא שהבבלי דחה אותה מכוח קושיית 'תנא דבי שמואל'⁵¹, וספק אם המשנה והברייתות צריכות להתפרש לאור 'תנא דבי שמואל'⁵²; (3) הדרשה 'יום תרועה' / 'זכרון תרועה' השתרשה בנוסחי התפילה⁵³, ואף הובאה כמקור מוסמך בידי חכמי הלכה בימי הבינים, כגון רש"י⁵⁴ ובעל שבלי הלקט⁵⁵ ועוד.

לפי קו החשיבה הזה, התעוזה שבתקנת ריב"ז היא מרחיקת-לכת הרבה יותר, הן מההיבט של דיני ראש השנה והן מההיבט החברתי-הגיאוגרפי, מאשר על-פי דרכם של רוב הפרשנים⁵⁶. מבחינת דיני ראש השנה, ריב"ז סובר כי אין חורבן הבית מחייב את העם לוותר על התקיעה המיוחדת והחשובה שהתקיימה במקדש, וניתן לשמור עליה על-ידי העתקתה למקום חדש. מבחינה חברתית וגאוגרפית, העתקת התקיעה בשבת ליבנה מבטאת באופן מרשים ביותר את המעמד שרוצה ריב"ז להקנות ליבנה – מקום שתוקעים בו בשבת הינו מקום שבו שווה התקיעה באופייה ובחשיבותה לתקיעה שבמקדש. המסקנה מכך ברורה – הקרבה המיוחדת של עם ישראל לאביהם שבשמים, אשר התמקדה לפני החורבן במקדש, קיימת עדיין אחר החורבן ומתמקדת במרכז הרוחני החדש אשר העמיד ריב"ז. על-פי הגישה הזאת נבין אל-נכון את ה'חתימה מעין פתיחה' ברשימת תקנות ריב"ז (4.3.2.1) אשר מבליטה את חשיבותו של מקום שיש בו בית דין. נראה כי יש להעדיף, על-כן, את הגישה השנייה, משום שהיא תואמת יפה את תבניתה הלשונית-הספרותית של יחידה I⁵⁷.

51. על הרקע ל'תנא דבי שמואל' עיין מלנה"מ, עמ' 212 ואילך; על מהימנות גרסה זו כאן ע"ע הנשקה (תשנ"ב), עמ' 25, הע' 32.

52. לדעת הנשקה (תשנ"ב), עמ' 28, אף רבה עצמו עשוי להסכים שהתקיעה אסורה משום שבות, אלא שאיסור זה ניתן להידחות במקום מצוות עשה של תקיעה דאורייתא, אלמלא גזרו חכמים גזירה מיוחדת. ייתכן שכך סבר רבה – ושלא כסתמא דגמרא בבבלי – אך לא נראה שזאת ההבנה הפשוטה במשנה ומקבילותיה.

53. כבר בתקופת הגאונים (מסכת סופרים יט:ח, עמ' 329), ואף בבבל (אוצה"ג לר"ה סי' עז, עמ' 49), ועל-אף התנגדותו של רב האי גאון (שם, סימן עח-עט, עמ' 50), ועיין: הר (תש"ם), עמ' 78; הנשקה (תשנ"ב), עמ' 30, הע' 46; תבורי (תשנ"ה), עמ' 251-252.

54. רש"י, ויקרא כ"ג, כד, ועיין קושיית הרמב"ן על אתר ובדרכי הסנגוריה של מפרשי רש"י השונים.

55. שבלי הלקט השלם, סימן רצד. הוא משלב את הבבלי והירושלמי בהצעה ש'גזירה דרבה' באה לפרש טעמא דקרא. ועיין מקורות שנאספו על-ידי הנשקה (תשנ"ב), עמ' 30, בהערות 44-46. גם מסכת סופרים יט:ח, עמ' 329 משלב את הדרשה עם 'גזירה', כפי שמעיר הנשקה (תשנ"ב), עמ' 35.

56. גם לפי הבנת רוב המפרשים, יש לראות בתקנת ריב"ז הקניית מעמד מיוחד לבית דין שביבנה. מקודם לכן, רק במקדש הייתה אווירה רוחנית או מנהיגות רוחנית שמנעה את החשש לעברה שתיגרם מסביב לשופר, ותקנת ריב"ז העניקה מעמד דומה לבית דין שביבנה (ועיין קול הרמ"ז למ"ב, ד"ה תול"ט ד"ה ועוד, המשלב את גישת הבבלי ורוב המפרשים עם הרעיון של כבודה של ירושלים). ברם, לפי הבנת המשנה המוצעת כאן תקנת ריב"ז מעגנת את מעמדו של בית דין שביבנה בסגולה רוחנית מיוחדת – עיין להלן בפנים – ולא בסמכותיות או בכוח של מניעת עברה בלבד.

57. יש עדיפות לגישה הזאת גם מסיבות נוספות. גישת הירושלמי נראית קרובה יותר למסורת התנאית, כפי שהעלו חוקרים שונים (כגון הנשקה [תשנ"ב], עמ' 31-28, ועיין עמ' 30, הע' 46 שם), ואף תואמת יפה את העדויות הקדומות על כך שלא תקעו, גם בחול, אלא במקדש (לעיל, הע' 49). על-פי גישה זו גם נסביר באופן טוב יותר את דברי ריב"ז בברייתא (בבלי כט ע"ב) כי "כבר נשמעה קרן ביבנה", כפי שהערנו לעיל (4.3.2.1).

ראינו אפוא כיצד לשון המשנה ועיצובה הספרותי מלמדים על המגמה בתקנות ריב"ז להעניק ליבנה מעמד שיאפשר לו לשמש תחליף למקדש⁵⁸. מלשון המשנה נראה כי התקיעה ביבנה נתפסה כצעד מהפכני, אך נחלקו החוקרים בהערכת מידת המהפכנות שיש לייחס לצעד זה, ומצאו יסוד לגישותיהם השונות בדיוני שני התלמודים מסביב למשנתנו⁵⁹. הירושלמי (פ"ד ה"א, נט ע"ב)⁶⁰ מבסס את ייחודו של המקדש בעניין תקיעת השופר⁶¹ על סמיכות הפסוק 'יום תרועה יהיה לכם' (במדבר כ"ט, א) לפסוק 'ועשיתם⁶² עולה... (שם, ב), ומכאן יש להסיק כי תקיעת השופר במקדש הייתה קשורה לעבודת הקרבנות⁶³. מאידך, הספרא, בהר, פרשתא ב ה"ה (קו ע"ד) מבסס על דרשת המקרא את שיטתו, שאין תקיעה אלא בבית דין: "... אם כן למה נאמר בעשור לחודש אלא בעשור לחודש דוחה את השבת בכל ארצכם ואין תרועת ראש השנה דוחה את השבת בכל ארצכם אלא בבית דין בלבד"⁶⁴.

58. מגמה זו של ריב"ז עולה אף ממקורות נוספים. באופן דרמטי היא מופיעה בסיפור מפגשו של ריב"ז עם אספסיינוס (בבלי גיטין נו ע"א-ע"ב, ועיין מקבילות שנרשמו על-ידי אלון [תשכ"ז], עמ' 238 ואילך), כשהוא מבקש את "יבנה וחכמיה" (איננו עוסקים כאן בשאלת ערכו ההיסטורי של סיפור זה, אשר כבר נדון בהרחבה על-ידי אלון, שם, עמ' 219 ואילך – ע"ע: ניוזנר [1970], עמ' 173-151; הז'ר [1999], עמ' 66-67 – אלא רק במה שעולה מהמקורות).

59. אלון (1975), א, עמ' 68, ציין את שתי הגישות ואת זיקתן לשני התלמודים, ובעקבותיו הלך ספראי (תשנ"ו), עמ' 353 ואילך. שטיינפלד (תשמ"ד) ביקש להראות שכל המקורות מסכימים לגישה התולה את התקיעה בנוכחות בית הדין, ואין דבריו נראים – רוב טענותיו יידונו בהערות השוליים בהמשך פרק זה של העבודה. פינקלשטיין (תשמ"ט), א, עמ' 126, מייחס את שתי הגישות לבית שמאי (תקיעה תלויה בקרבנות) ובית הלל (תקיעה תלויה בידיעה ברורה שקדשו את החודש). דבריו מבוססים על ההנחה כי 'בוודאי נהג ריב"ז על-פי מסורת של ב"ה...', ומכאן ההנחה שבני בתירא כנראה משקפים את שיטת בית שמאי, ואין הדברים מוכחים.

60. ומקבילותיו: ויקרא רבה כ"ט, יב, עמ' תרפד ואילך; פסיקתא דרב כהנא כ"ג, יב, עמ' 346-345; פסיקתא רבתי מ"א, ב, קסז ע"א; מסכת סופרים י"ט, ו, עמ' 329.

61. עיין מקורות שהובאו לעיל, הע' 49, אם רשב"י מתכוון רק לתקיעת שופר ברה"ה שחל בשבת או אף לתקיעה של ימי חול.

62. כצ"ל, כפי שמופיע במקרא וכפי שהובא במקבילות לירושלמי כאן, ועיין ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא שדרשו את המילה 'ועשיתם' כאן. שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 128, הע' 24 והע' 28, מתאמץ להגן על מקוריות הגרסה 'והקרבתם' כאן.

63. אלון (1975), א, עמ' 68, (השווה הנ"ל [תשכ"ז]), א, עמ' 107, אלא ששם לא עמד על החילוק בין הבבלי לירושלמי, ועיין מה שתמה עליו שטיינפלד [תשמ"ד], עמ' 126, הע' 16; ספראי (תשנ"ו), עמ' 354. שטיינפלד, שם, עמ' 128, נדחק לפרש: "מקום שהקרבנות קריבים' הוא ציון מקום כללי בדומה ל'מקדש' שבמשנה", ואין מובנו המזבח, "אלא כוונת רבי שמעון בן יוחאי למושב בית-הדין שבלשכת הגזית במקדש". אין מטרתו אלא להתאים את הירושלמי ומקבילותיו למקורות אחרים (ספרא, בבלי) אשר תלו את התקיעה בבית דין, ואין צורך בכך. אף אם נסביר את הירושלמי כדברי ר"ש ליברמן בתוסכ"פ, עמ' 1048, הע' 42, שהכוונה ל'עיר שהקרבנות קריבים בה', היינו כל העיר ירושלים (כפי שיש להבין מ"ב, ועיין הע' 26 של שטיינפלד, שם), עדיין יש להבין שהבסיס לתקיעה בירושלים הוא הקשר לקרבנות, כפי שיש לירושלים מעמד מיוחד גם לגבי אכילת קדשים קלים (זבחים פ"ה מ"ו-מ"ח, מגילה פ"א מ"א).

64. לפי הברייתא הזאת, הגבלת התקיעה בשבת לבית דין נלמדת מהפסוקים העוסקים בתקיעת השופר ביובל, בדומה לדיני תקיעת ראש השנה נוספים הנלמדים משופרו של יובל, ועיין לעיל, פסקה 3.3.2.1 והע' 42 שם. גם הברייתות המקבילות לספרא זה בבבלי ל ע"א (עיין להלן בפנים) דנות בזיקה בין תקיעה ברה"ה לתקיעה ביובל. בעלי הברייתות הללו סברו כי עיקר התקיעה ביובל קשור לבית דין, וכדברי ר' יוסי בספרא, בהר, פרק ב סה"ד (והשווה בבלי ט ע"ב), ונימוקם עמם – התקיעה, שבאה לקדש את היובל (ולדעת ר' יוסי, היא המעכבת את קידוש שנת היובל), חותמת תהליך של ספירת השנים, המתבצע אף הוא על-ידי בית דין (ספרא, בהר, ריש פרשתא ב; ומסתבר שמדובר בבית דין הגדול, כפי שציין המיוחס לר"ש משנץ שם, והשווה הגהות וביאורי הגר"א שם). על-כן הבינו כי השוואת תקיעת ראש השנה לתקיעת יובל מלמדת שאף עיקר תקיעת ראש השנה תלויה בבית דין.

מסתבר שהכוונה כאן לבית דין הגדול שבלשכת הגזית⁶⁵, וכבר ציינו החוקרים את הקירבה בין ברייתא זו לברייתא בבבלי הקושרת את התקיעה לבית דין שקידשו בו את החודש: "... ובר"ה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החדש" (בבלי ל ע"א)⁶⁶.

לפי הגישה הראשונה ברור שריב"ז חולל מהפכה בתפיסה הבסיסית של מצוות השופר: לפני החורבן, מצוות התקיעה – או לפחות התקיעה העיקרית – הייתה קשורה לעבודת הקרבנות, ואילו ריב"ז התקין שתהא התקיעה קשורה לבית דין ולקידוש החודש. לפי הגישה השנייה, תקנת תקיעת השופר ביבנה אינה אלא "ציון עובדא, העולה מאליה" מהעתקת קידוש החודש מלשכת הגזית לבית דין הגדול שביבנה, כפי שהציע גדליה אלון⁶⁷. אך נראה שהמשנה תפסה את תקנת ריב"ז בהתאם לגישה הראשונה, ותוכחה הראיות הבאות⁶⁸:

(א) קשה להניח ש'מקדש' במ"א מציין את המקום שיושב שם בית דין⁶⁹, כי לאורך כל המשנה כולה לא מצאנו שהמילה 'מקדש' סתם מציין את מקום מושבם של הסנהדרין⁷⁰. בהקשר של משנתנו הטיעון הזה נראה חד עוד יותר, שהרי לכאורה יש להבין את ההנגדה 'מקדש/מדינה' במ"א באופן דומה להנגדה הזו במ"ג. כפי שבמ"ג 'מקדש' מציין את מקום המזבח והעבודה,

65. כדברי שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 127, ובניגוד לדברי אלון (תשכ"ז), א, עמ' 107, הע' 76, הטוען כי "ברייתא זו שבת"כ סוברת איפוא שתקיעת ראש השנה שחל להיות בשבת במקום שיש בית-דין מן התורה, ולא מתקנת רבן יוחנן בן זכאי". אך מדברי אלון (1975), א, עמ' 68, נראה שחזר בו מקביעה זו.

66. בויקרא רבה, עמ' תרפה, ובפסיקתא דרב כהנא, עמ' 346, הביאו את דרשת רשב"י: "ידחה במקדש שהם יודעים זמנו של חודש ואל ידחה במקום שאינן יודעין זמנו של חודש" (בדומה לה – אך בהשמטת שם רשב"י – בירושלמי, ועיין שטיינפלד [תשמ"ד], עמ' 128, והע' 29 שם). על-אף הדמיון בין ברייתא זו לברייתא שבבבלי, נראה שהן מושרשות בדרכי חשיבה שונות. לפי ברייתת רשב"י, ההבדל בין מקום בית דין לשאר המקומות נעוץ במידת הוודאות שהיום שבו קיימת מצוות התקיעה אכן חל בשבת (השווה בבלי סוכה מג ע"א 'אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא וכו'). לפי הספרא והברייתא בבבלי מסתבר שלתקיעה עצמה יש תוספת משמעות ומעמד כשהיא מתבצעת בבית דין המופקד על קידוש המועדות, ועיין בשתי ההערות הקודמות. יש מן הראשונים הסבורים שברייתא זו בבבלי נאמרה לדעת ר' אלעזר במשנה ועיין רש"י, ד"ה ובר"ה וריטב"א, ד"ה א"ר, ועיין הלבני (תשל"ה), עמ' תט, הע' 4, ובמקורות שצוינו שם, ועיין להלן, 4.3.2.1.2, באשר באשר להבנת מחלוקת תנאים זו.

67. אלון (1975), א, עמ' 68. וכן אצל היינימן (תשכ"ר²), עמ' 81.

68. מכיוון שענייננו כאן הוא בתפיסה המשתקפת במשנה, הנני מסתמך על ראיות מהמשנה בלבד. כבר העירו חוקרים שונים כי גישת הירושלמי גם תואמת עדויות ומקורות המראים כי בהלכה הקדומה לא היו תוקעים כי אם במקדש בלבד, ועיין לעיל, הע' 49. הנשקה (תשנ"ב), עמ' 28, הע' 42, טוען שהלכה קדומה 'נקטה כי תקיעת שופר של ר"ה – בין בחול בין בשבת – אינה אלא מצוות בית-הדין, ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל עיקר, ומסתמך על הברייתא בבבלי ל ע"א.

69. כך מבקש שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 127-128, להבין את המונח 'מקדש' במשנתנו, ונראה כי הצדק עמו באשר להבנת המונח על-פי תפיסת הבבלי והספרא. שטיינפלד, שם, עמ' 128, מראה כי בברייתת רשב"י בפסדר"כ (ובויק"ר) – "ידחה במקדש שהם יודעים זמנו של חודש..." – המילה 'מקדש' מציינת 'מקום בית דין' (ומחזק את הראיה מנוסח כ"י א, של פסדר"כ: "... שבית דין יודעין... ואל ידחה בגבולי..."), אך אין מכאן הוכחה לשימוש המונח במשנה. יש לציין שהוצע במחקר גם פירוש שלישי למונח 'מקדש' במשנה. לדעת ביכלר (1922), עמ' 238, משמעות המילה 'מקדש' היא: בשערי המזרח בהר הבית, וכפי מנהג רבי חלפתא ורבי חנניא בן תרדיון, שהובא בתענית פ"ב מ"ה ובבלי ראש השנה כז ע"א. לדברי ביכלר, שם, עמ' 236, אין מקור שתקעו בשופר מעולם במקדש עצמו, ועיין דיונו של שטיינפלד, עמ' 129-130.

70. בבדיקה נעזרתי בפרוייקט השו"ת.

כך יש להבין את הביטוי במ"א. יתר על-כן: ההנגדה 'מקדש/מדינה' מופיעה אף במקומות נוספים במשנה⁷¹, ובכולם 'מקדש' מציין את מקום העבודה והקרבנות.

(ב) ממחלוקת ר' אלעזר וחכמים, האם תקנת ריב"ז שייכת ליבנה בלבד או לכל מקום שיש בו בית דין, ניתן להבין שאין המשנה רואה את תקנת ריב"ז כדבר המובן מאליו⁷², וכבר ציין זאת שמואל ספרא⁷³.

(ג) הדין של מ"ב מתבסס על הלכות הקשורות לעבודת הקרבנות במקדש, כפי שציין ר"ש ליברמן⁷⁴.

(ד) מ"ז מחברת את תקיעת השופר לתפילת מוסף, וההסבר הפשוט והמשכנע של משנה זו טמונה בדברי הירושלמי פ"ד ה"ח, נט ע"ג, הקושרת דין זה להסמכת תקיעת השופר במקרא לקרבן המוסף: "א"ר אחא בר פפא קומי ר' זעורה שנייא היא שמצות היום במוסף אמר רבי תחליפא קיסרייא קרייא אמר כן יום תרועה ועשיתם"⁷⁵. הרי שהמשך הפרק מורה על זיקת התקיעה לקרבן מוסף, וטבעי להבין גם את מ"א באופן דומה⁷⁶.

נסכם את המסקנות העולות מלשון המשנה ומעיצובה הספרותי: עיקר מגמתו של ריב"ז בתקנה בעניין התקיעה בשבת היה להעניק לבית דינו החדש ביבנה מעמד של מרכז רוחני, אשר

71. עירובין פ"י מ"א-מ"טו, שקלים פ"א מ"ג, שקלים פ"ב מ"א, סוטה פ"ז מ"ו, מנחות פ"י מ"ו, בכורות פ"ו מ"ב, תמיד פ"ז מ"ב, עירובין פ"י מ"א-מ"טו, שקלים פ"א מ"ג, שקלים פ"ב מ"א, סוטה פ"ז מ"ו, מנחות פ"י מ"ו, בכורות פ"ו מ"ב, תמיד פ"ז מ"ב.

72. וכן עולה גם ממקורות אחרים, מחוץ למשנה, כפי שהוכיח ספראי (שם) ממחלוקת ריב"ז עם בני בתירא – ולא נראה לומר שהתנגדו בני בתירא לעצם העתקת קידוש החודש ליבנה, שכן לא מצאנו מקור לכך, ואף קשה לתאר קיום חיים יהודיים בלי אפשרות של קידוש החודש במקום כלשהו.

73. ספראי (תשנ"ו), עמ' 354-353.

74. תוסכ"פ, עמ' 1048, הע' 42, ועיין להלן 4.3.2.1.3.

75. ראייה זו הובאה על-ידי אלון (תשכ"ז), א, עמ' 108, ובעקבותיו: ספראי (תשנ"ו), עמ' 140-139, 142, 354; היינימן (תשמ"א), עמ' 57. שטיינפלד (תשמ"ד), עמ' 132-130, מנמק את מ"ז, על-פי דרכו: "כי העדים שראו את החודש לא הספיקו בדרך-כלל להגיע לבית-הדין לפני הקרבת התמיד של שחר" (ועל-פי דרכו יש להוסיף: בית דין הגדול בלשכת הגזית לא ישבו לדין לפני תמיד של שחר, כפי שנאמר בתוספתא חגיגה פ"ב ה"ט ומקבילותיה). על-פי פירוש זה הוא מציע להבין גם את דרשת ר' תחליפא ('אסמכתא מן הכתובים'). אינני רואה טעם להוציא את דברי ר' תחליפא מפשוטם, ודבריו מראים שהקשר בין תקיעת השופר לקרבן המוסף הוא עניין עקרוני, ואיננו תלוי בפרט טכני-צדדי, ועיין להלן 4.4.3.1.3. תבורי (תשנ"ה), עמ' 247, מביא גם את דעתו של אלון וגם את דעתו של שטיינפלד, ואחר כך הוא מביא נימוקים נוספים שהובאו בספרות התלמודית להצמדת התקיעה למוסף, ע"ש עמ' 248-247. ע"ע הוכחות נוספות לדברי אלון אצל גולינקין (תשמ"ח), עמ' 337 ואילך (אך בעמ' 339, הע' 49, מביא גם את דעתו של שטיינפלד, ואינו מכריע בינו לאלון, ע"ש). לדעת יצחקי (תשס"א), עמ' 185 ואילך, הבבלי לב ע"ב הסתפק בהסבר 'בשעת השמד שנו' משום שעל-פי מסורת בבליית התקיעות העיקריות הוצמדו לתפילת שחרית ('תקיעות דמיושב'). יש לציין כי דעתו של שמעון בן הסגן בתוספתא פ"ב ה"ט, ש'אם באו עדים מן המנחה למעלה תוקעין היו, אבל אין מוספין קרבין אלא עד שיקדשו החדש', לכאורה מחזקת את הדעה שאין קשר מהותי בין התקיעה לקרבן מוסף, וצ"ע.

76. אין ראייה זו חותכת, שהרי במקומות רבים עורך המשנה מרכיב פרק ממשניות השונות זו מזו בתפיסתן. ברם, לאור הראיות האחרות, עדיף לקיים את אחדות התפיסה של כל משניות הפרק מאשר להניח הבדלי גישות ביניהן, ולכן גם השיקול הזה 'חזי לאיצטרופי'. ואין להקשות, שההלכה שבמ"ז מתייחסת לתקופת אחר החורבן, כאשר תקנת ריב"ז כבר קשרה את התקיעה לבית דין בתור תחליף למקדש, שכן מכל מקום יש להסביר מדוע ראו חכמים לחבר את התקיעה לתפילת מוסף דווקא. על-כן נראה כי גם בתקופת יבנה ולאחריה עשו חכמים זכר לקשר בין התקיעה לקרבן המוסף על-ידי הצמדת התקיעה לתפילת המוסף.

ימלא את החלל שנפער עם חורבן המקדש. התקיעה, שנדחתה בגבולין בשל איסור שבת, התקיימה במקדש עקב החשיבות המיוחדת המוקנית לתקיעה הקשורה לקרבן המוסף. אחרי החורבן התקין ריב"ז שאותה חשיבות תוענק לתקיעה ביבנה, ובכך נתן ביטוי סמלי ומרשים למעמד אשר ביקש לתת למקום.

נראה כי המעבר מקרבנות לבית דין כבסיס לתקיעת השופר בשבת איננו תמרון הלכתי-פורמליסטי גרידא, אלא סמל למעבר רוחני עקרוני אשר בא לידי ביטוי בתקנה זו של ריב"ז. תקיעת השופר נועדה להעלות את זכרון עם ישראל לפני אביהם שבשמים⁷⁷, ועל-כן הגיוני שהיא תתחבר באופן מיוחד למקום אשר שם מתקיים המפגש הקרוב והאינטנסיבי ביותר בין ישראל לקונו, הלא הוא המקדש⁷⁸, בדומה למצוות החצוצרות ('על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם' – במדבר י', י). הן פעילותו של בית הדין הגדול והן עבודת הקרבנות קשורות למקדש, אך הן מסמלות שני היבטים שונים של המפגש בין העם לאלוהיו: תורה ועבודה⁷⁹. בית דין הגדול יושבים בלשכת הגזית "וממנו יוצאת תורה לכל ישראל", ובכך באה ההתגלות האלוהית לישראל לידי פיתוח ומימוש⁸⁰. לעומת זאת, עבודת הקרבנות הינה ביטוי של האדם הניצב לפני אלוהיו. חוויית השכינה המתחברת ל'עבודה' הינה חזקה ובלתי-אמצעית הרבה יותר מזו הקשורה לפעילותה של הסנהדרין, ועל-כן הייתה תקיעת השופר קשורה אליה עד לחורבן הבית. אחרי

77. עיין שבת קלא ע"ב, והשווה ראש השנה כו ע"א.

78. מ"ר רי"ד סולובייצ'יק ז"ל ציין כי התקיעה המיוחדת במקדש בראש השנה, עם ליווי החצוצרות, מעוגנת בכך שהן המקדש, הן השופר והן קדושת היום של ראש השנה קשורים לגילוי שכינה, עיין סולובייצ'יק (תשמ"ה), עמ' עה. במקום אחר הוא מעגן את מעמדו המרכזי של המקדש באשר לתקיעת שופר בכך שהמקדש הוא המקום המסמל את הציבוריות הישראלית (ומקורו ברמב"ן, מלחמת ה', ו ע"ב מדפי הר"ף, בעניין התקיעה בתחצוצרות), ועל-כן שם התקיעה נחשבת כפעולה ציבורית, ולא כפעולה של יחידים, ודבריו הובאו על-ידי תלמידו מ' גנק (תש"ס), עמ' 13. ע"ע להלן, 5.4.2.1.1.

79. על החשיבות של שני היסודות האלו בהגות החז"לית, הן בזמן המקדש והן לאחר חורבנו ניתן ללמוד ממקורות רבים, ודי לעיין באבות פ"א מ"ב ופיתוחה באדר"ן נו"א פ"ג ואילך ונו"ב פ"ה ואילך, והשווה לספרי דברים פי' מא ד"ה ולעבדו, עמ' 87-88, ועיין בספרות במחקר מסביב לשאלת 'שלושת הכתרים': קיסטר (תשנ"א), עמ' 202-211; הירשמן (1999), עמ' 36-37. התבוננות מעמיקה יותר תראה ששני היסודות הללו, תורה ועבודה, על-אף ההבדל הבסיסי ביניהם, מעורים זה עם זה בחשיבתם ההלכתית והאגדית של חז"ל, כשם שהם משוקעים במחשבה המקראית. במקרא הופקדו שני התחומים (בעיקר) בידי הכהנים, ועיין: ויקרא כ"א, ו, ח ועוד; דברים י"ז, ט, יב; כ"א, ה; ל"ג, י; מלאכי ב', ז. אצל חז"ל, התפקיד של הכהן כמורה הוראה אמנם הוצנע (עיין, לדוגמה: ספרא, תזריע, פרשת נגעים, פרק א ה"ט, סא ע"א [= נגעים פ"ג מ"א]; ספרי דברים פי' קנג, ד"ה הכהנים הלויים, 10/206-12), אך לא התבטל לגמרי (ספרי שם, ועיין הוריות פ"ב מ"א-מ"ב). גם הנביאים מילאו שני תפקידים – להביא את דבר ה' אל העם, וגם להתפלל בעד העם ומנהיגיו (בראשית כ', ז; שמ"א ז', ה, ח; ירמיהו ט"ו, א). כמו כן, הפעילות של הסנהדרין נקשרה על-ידי חז"ל למזבח, (עיין להלן הע' 111) ולעבודת הקרבנות (תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט – הובאה לעיל, הע' 75), ואף הוענק לסנהדרין תפקיד מרכזי בנייהול חיי המקדש (מידות פ"ה מ"ד), ועיין וולפיש (תשנ"ח), עמ' 88. אף לאחר החורבן המשיכו חכמים לחבר בין הפנייה לה' (עבודה) לשמיעת דברו, כפי שעולה מעבודת בית הכנסת, הבנויה מסביב לשני צירים: תפילה וקריאה בתורה, ונעמוד על חלק מהמקורות המלמדים על כך להלן.

80. גם במושג 'תורה' עצמו יש פיצול בין שתי משמעויות – הוראה ולימוד – כפי שציין אורבך (תשל"ח), עמ' 254, אך אין הבחנה זו שייכת לענייננו כאן.

חורבן המקדש לא מצא ריב"ז מקום העשוי לקיים עדיין את חוויית נוכחות השכינה כי אם מקומה המרכזי של הוראת התורה.

ובכן מסמנת תקנת ריב"ז תפנית חדה: אחרי החורבן יעלה זכרון העם לפני המקום ממקום תורה, ולא ממקום עבודה⁸¹. דומה כי קביעה זו קשורה למהפך רוחני עמוק ורחב-ממדים, המבקש למלא את החלל שנפער עם ביטול עבודת המקדש, על-ידי הגברת כוחם של יסודות רוחניים אחרים, ובראשם – התורה, לימודה והוראתה. כמה דורות לאחר מכן יזכה הרעיון הזה לביטוי קולע בדבריו של רבי חייא בר אמי בשם עולא (בבלי ברכות ח ע"א): "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". תפנית רוחנית כזאת נותנת ביסוס והצדקה לתקנה שהתקין ריב"ז בעניין תקיעת השופר – אחרי שמרכז הכובד של חיי הרוח בישראל עבר למקום שמשם יוצאת הוראה לישראל⁸², ראוי אותו המקום שמשם יעלה זכרון ישראל לפני שוכן מרום⁸³.

התקיעה הציבורית המרכזית, אשר אינה נדחית אפילו בשבת, הינה ביטוי רב-רושם למפגש בין ישראל לאלוהיו, המתקשר למקום שבו תוקעים. על מנת להעניק מעמד כזה ליבנה, היה צורך להגדיר מחדש את בסיסו הרוחני של המפגש. עם חורבנו של מרכז הקרבנות, ייסד ריב"ז את המרכז המתבסס על 'תורה' במקום 'עבודה'. מידת המהפכנות הכרוכה בתפנית הזאת עולה בכל עוזה מהירושלמי ומקבילותיו, אשר משקפים נאמנה את משמעות התקנה, כפי שהיא עולה מהמשנה. הירושלמי מבליט את הקשר בין התקיעה בשבת לעבודת הקרבנות, ובכך הוא מלמד שהבלטת תפקיד בית הדין במשנה אינה אלא חידושו של ריב"ז. לעומת זאת, הספרא והבבלי 'משכתבים' את תולדות ההלכה – הם מלמדים שגם במקדש הייתה התקיעה קשורה לבית הדין, ולא לעבודת הקרבנות, ובכך הם מצמצמים את מידת המהפכנות שבתקנת ריב"ז⁸⁴. מגמת

81. שילוב התקיעה בסדר הברכות קשור בוודאי למעמדה של התפילה כתחליף לעבודת המקדש, ובהמשך הפרק נרחיב בנקודה זו. ברם, אשר למקום התפילה, מבליט ריב"ז דווקא את מקום התורה, ונקודה זו בולטת עוד יותר לאור הקשר האמיץ בין התקיעה לתפילה.

82. אין זה מענייננו לדון כאן בשאלה, שנדונה בידי החוקרים, באיזו מידה הצליח ריב"ז להעמיד את יבנה כמרכז רוחני מקובל ומוסכם. המשנה – לפחות במסכת ר"ה – ודאי מבינה שיבנה היא המקום היורש את מקומה של ירושלים (וכן הספרי דברים פסקא קנג, עמ' 10/206) "ובאת – לרבות בית דין שביבנה", וכן דרשת רשב"י אשר תובא להלן בפנים), והוכחה לכך היא תפקידה המרכזי של יבנה בקידוש החודש, כפי שראינו בפ"א מ"ו ופ"ב מ"ט. גם הבבלי ל ע"א קושר את תקיעת השופר בשבת לבית דין שקידשו את החודש, ויש להניח כי זו גם כוונת הספרא, ועיין להלן בסמוך מה שהבאתי מהפס"ר.

83. ייתכן שיש קשר בין השאלה האם התקיעה מתחברת ל'תורה' או ל'עבודה' לשאלה האם מצוות השופר היא לשמוע (= תורה) או לתקוע (= עבודה), ועיין 3.4.2.1 והע' 95 שם. העדפתי לקשור את שאלת תורה/עבודה כאן רק לאפיון מקום התקיעה, ולא לאפיון התקיעה עצמה, והסיבה העיקרית להעדפה זו היא המרכזיות של הקשר בין ברכות לתקיעות בהמשך הפרק.

84. ייתכן שזו מטרתם המרכזית של המקורות הללו, וכי מחלוקת הבבלי והירושלמי מושרשת בהבדלי גישה: האם עדיף להבליט את הרצף או את התמורה שבתקנת ריב"ז? מחלוקת דומה ישנה גם בהבנת תקנת פרוזבול של הלל, והיא נסובה על הבנת הזיקה בין שתי משניות סמוכות בשביעית פ"י. יש ראשונים אשר הבינו ש'המוסר

הצמצום מגיעה לידי שיאה בפסיקתא רבתי פמ"א: "לפיכך ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בכל מקום... ציון היא בית הוועד של כל העולם... לפיכך... תקעו שופר בציון".

על-פי הדברים האלו נבין אל-נכון את מרכזיותה של תקנה זו של ריב"ז, אשר פותחת את רשימת תקנותיו במשנה ותופסת שם את הנפח הרב ביותר. רק תקנה זו מביאה לידי מחלוקת באשר לתחום יישומה⁸⁵ ורק על תקנה זו מעירה המשנה מעין 'הערת שוליים' – 'ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה...!'. אכן מדובר בתקנה אשר משמעותה הסמלית מעניקה לה חשיבות גדולה הרבה יותר מפרט בהלכות ראש השנה. תקיעת השופר מבטאת את העובדה כי יבנה איננה רק משכנו החדש של בית הדין הגדול, אלא יורשתו הרוחנית של המקדש. היא נותנת ביטוי פומבי, מוחשי ומרשים לרעיון אשר מצאנו בפיו של רשב"י, כמה דורות לאחר מכן: "לשכנו תדרשו – זו יבנה"⁸⁶.

4.3.2.1.2 מחלוקת רבי אלעזר וחכמים

יש לשער שריב"ז לא ניסח במפורש את תקנת התקיעה בשבת ביבנה, אלא עשה מעשה – כפי שמסופר בברייתא בבבלי כט ע"ב – ובכך נפתח הפתח לפרשנות תקנתו בידי התנאים שבאו אחריו, זה בכה וזה בכה. מה ראה כל אחד מהתנאים לפרש את תקנת ריב"ז באופן שפירש? הרבה מהראשונים תלו את מחלוקת התנאים בשאלה, מה מעמדו של בית הדין הנחוץ על מנת שיהיה אפשר לתקוע⁸⁷: לר"א צריכים סנהדרי גדולה⁸⁸ או, לשיטה אחרת, שלושה דיינים

שטרותיו לבית דין אינן משמטין' בפ"י סמ"ב הוא דין גמור, על סמך הדרשה 'אשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך – פרט לזה שיש לאחיק בידך', ובכך מצמצמים את חידושו של הלל, שרק מתקן בתור נוהג קבוע את השימוש במנגנון הלכתי קיים. ראשונים אחרים פירשו את סמ"ב כחלק מתקנתו של הלל, ולדבריהם הלל הוא המחדש גם את המנגנון ההלכתי, ואין הדרשה אלא אסמכתא – אשר נועדה, כנראה, לתת לגיטימציה לאחר מעשה לתקנתו הנועזת של הלל. כידוע, כבר הבבלי גיטין לו ע"ב התחבט בשאלת מהפכנותה של תקנת הפרוזבול, והדברים עתיקים.

85. ורק תקנה זו עוררה התנגדות עזה, כפי שראינו בסיפור ריב"ז ובני בתירא. גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241, סבור שמסיבית לתקנה המובאת בפ"א מ"ד התנהל ויכוח, כפי שמסופר בבבלי כא ע"ב: "אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן...". לשון זו מוכיחה שהתנהל דיון, אך אין להסיק מכאן שהייתה מחלוקת.

86. קטע מתוך מכילתא לדברים שפורסם בידי שכטר (תרע"א), חלק עברי, עמ' 191, והובא אצל רוזנפלד (תשנ"ג), עמ' 156, הע' 32 ורוזנסון (תשנ"ח), עמ' 129. השווה מכילתא דרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 35, שהובא להלן, הע' 98. דומה כי עורך הבבלי גם סבר כי העברת הסנהדרין ליבנה מסמנת מעבר של השכינה מירושלים ליבנה, ועל-כן בדף לא ע"א הביא את דברי ר' יוחנן, אשר חיבר בין עשר המסעות של השכינה לעשר גלויות של הסנהדרין.

87. הראשונים נחלקו גם בהבנת השיטה השלישית שמצא הבבלי כט ע"ב במשנה, על-פי פירושו הדרשני למשנה, שנחלקו ת"ק ו'אמרו לו' בשאלה אם צריכים בית דין קבוע או מספיק גם 'בי דינא דאקראי'.

88. רש"י על המשנה, ד"ה אלא ביבנה (כט ע"ב); כך עולה גם מדברי בעה"מ רפ"ד (דפוס וילנא, ח ע"א מדפי הרי"ף); רמב"ן במלחמת ה' רפ"ד (ח ע"א מדפי הרי"ף) ובדרשת ר"ה, עמ' רמה, בשם 'יש אומרים'; חידושי הרשב"א, עמ' 166; המאירי, חיבור התשובה, עמ' 298, בשם 'גאונים', ועיין הערה המהדיר שם, אות ב'; הר"ן על הרי"ף, ח ע"א ד"ה ונראה. ע"ע מלנה"מ, עמ' 489, המשיג על רש"י כי 'בית דין שקידשו את החודש' הוא 'בית הוועד של חודש', ולא בית דין הגדול כפי שהם פירשו.

סמוכים מתוך בית דין המקדשים את החודש⁸⁹; לחכמים מספיק שתהיה סנהדרי קטנה⁹⁰, או בית דין של ג' אע"פ שאינם סמוכים⁹¹. לפי המפרשים הללו, אף ר"א לא התכוון לצמצם את התקיעה למקום יבנה בלבד, ולא התכוון בהגבלה ל"יבנה", אלא לסוג מסוים של בית דין, הדומה לבית דין שביבנה⁹².

ברם, לאור הבנתנו את תקנת ריב"ז, נראה יותר לבאר את ר"א כפשטות לשונו⁹³: הן ר"א והן החכמים מסכימים לגבי הגבלת התקיעה לבית דין הגדול בלבד, אלא שר"א מגביל זאת ליבנה, ואילו החכמים מרחיבים את התקנה לכלול גם את אושא ושרעם ושאר המקומות שגלו הסנהדרין אליהם (בבלי לא ע"א-ע"ב)⁹⁴. נראה, לפי הגישה הזאת, כי הרקע למחלוקת התנאים טמון בהבדל עקרוני בין יבנה למקומות הסנהדרין שבאו אחריה⁹⁵. אין לנו ידיעות ברורות על הנסיבות והתאריך של מעבר הסנהדרין מיבנה לאושא⁹⁶, אך יש להניח כי העתקת המרכז

89. כך הבין הרמב"ן בדרשת ר"ה, עמ' רה, את שיטת הר"ף.

90. רש"י, בעה"מ, 'יש מפרשים' ברמב"ן, ו'גאונים' במאירי.

91. כך הבינו הראשונים את שיטת הר"ף, ועיין מלחמת ה' ור"ן על אתר; חידושי הרשב"א, עמ' 166 ועוד. הרמב"ן, שם, הרא"ש, פ"ד סי' א, והטור, סימן תקפח, הביאו את מנהג הר"ף לתקוע בבית דינו, ועל מקומות זמנים אחרים שבהם תקעו – או ביקשו לתקוע – בשבת, עיין: זוין (תשכ"ג), עמ' נג; הנשקה (תשנ"ב), עמ' 37, הע' 71; תבורי (תשנ"ה), עמ' 251-252 והערותיו שם, ובמיוחד הע' 129.

92. זוין (תשכ"ג), עמ' נב, תופס את שיטת הראשונים כאן כביטוי לשאלה ההיסטורית: "כמה זמן נמשכה תקופת יבנה?", ולפי הבנה זו מצטמצם הפער בין פירושיהם לפירוש שהצעתי להלן. הלבני (תשל"ה), עמ' תט ואילך דן ברקע המחלוקת, אך אינו נוגע ברמה העקרונית של נימוקי הצדדים.

93. כך הבין גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 240, הע' 124 (ההבדל בין גישתו לגישתי יידון להלן בהע' 95), והשווה ניוזנר (1970 [2]), עמ' 45; בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 51; גודבלט (1994), עמ' 238; רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 73. עיין מה שהביא הריטב"א, עמ' רפז-רפז בשם רש"י, אך מרש"י שלפנינו לא נראה כן, כפי שהעירו המהדיר על אתר וזוין (תשכ"ג), עמ' נב.

94. יש לציין כאן שוב כי אין ענייננו כאן במציאות ההיסטורית, כי אם באופן שהמשנה תופסת אותה. לכן אנחנו פטורים מלהכריע בשאלה, באיזו מידה ומתי שימש בית דין שביבנה בפועל כבית דין הגדול, ומאיזו – באיזו מידה מעמדה הרם של יבנה הוא אידיאליזציה מאוחרת של המציאות.

95. גודלשטיין (תשל"ז), עמ' 240, הע' 124, הסביר את המחלוקת בעניין אחר: האם עיקר כוונתו של ריב"ז הייתה לבצר את מעמדה של יבנה או להמשיך לקיים את המנהג של תקיעה בשבת גם אחרי החורבן? לדבריו, הצורך בביצור מעמדו של בית דין הגדול קיים רק ביבנה ולא במקומות שבאו לאחרי; ולעומת זאת, הרצון להמשיך בתקיעה בשבת שייך גם לדורות הבאים. לא הלכתי בדרכו מהסיבות הבאות: (א) הנני מעדיף להסביר את שתי הדעות של התנאים על-פי ההנחה שריב"ז ביקש לבצר את מעמדו של בית דין הגדול, מנימוקים שהובאו לעיל; (ב) גם במקומות שבאו אחרי יבנה – ובמיוחד באושא – היה צורך לבצר את מעמד בית הדין הגדול, כפי שיוסבר להלן בפנים, וכן משמע גם מדברי הפסיקתא רבתי שהובאו לעיל, 4.3.2.1; (ג) נראה לי שחיזוק המעמד של בית הדין הגדול איננו מעשה הפגנת חד-פעמי, על מנת לעשות רושם, אלא מתן ביטוי מתמיד לקדושה שיש לייחס למקום. על-כן יש להעדיף, לדעתי, את ההסבר המעגן את המחלוקת בשאלה העקרונית – האם גם בתי דין שאחרי יבנה ממשיכים ליהנות ממעמד דומה לזה של יבנה? רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 73, רמז (כנראה) לגישה מעין זאת. ההסבר שהצעתי למחלוקת מושתת על ההנחה שהביטוי 'כל מקום שיש בו בית דין' מכווון רק למקום שיש בו בית דין קבוע, ולא לבית דין דאקראי (הבבלי כט סע"ב רואה כאן מחלוקת בין ת"ק ל'אמרו לו', ועיין הלבני [תשל"ה], עמ' תט-תי ובהע' 2). ברם, יש לציין כי גם בית הדין הגדול שביבנה לא ישב 'שיבת-קבע במילואו', כדברי אלון (1975), א, עמ' 195 (עיין הוכחותיו שם), ושוא נפתח כאן פתח לרעיון שאפילו בית דין דאקראי יכול לתקוע בר"ה שחל להיות בשבת.

96. אורבך (1984), עמ' 337 ואילך; השווה: מנטל (תשכ"ט), עמ' 164-168, 175-193; אלון (1975), א, עמ' 291 ואילך; רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 87 ואילך; הבס (1999), עמ' 21-23. על-פי נוסח הבבלי לא ע"ב שלפנינו, הגמרא כבר רומזת שהמעבר הזה היה בעייתי, כי הוא מונה את תחנות הסנהדרין: "ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא". ברם, נחלקו עדי הנוסח לגבי החזרה ליבנה מאושא, ועיין מנטל (תשכ"ט), עמ' 164-168; אלון (1975), א, עמ' 292; רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 85.

מיהודה לגליל הייתה קשורה למרד היהודים ברומי⁹⁷ ונעשה מתוך כפייה מצד הרומאים לנתק את היהודים מבסיס כוחם הרוחני באזור יהודה. העברת בית דין הגדול לגליל הייתה כרוכה בשינוי במעמדו – אף-על-פי שהסנהדרין ירדה בגליל, היו שולחים שליחים ליהודה לעבר שם את השנה⁹⁸, ואולי גם לקדש שם את החודשים⁹⁹, כי רק שם שורה השכינה¹⁰⁰.

על רקע זה מובנת המחלוקת של חכמי דור אושא, רבי אלעזר¹⁰¹ (בן שמוע) וחבריו. עם מעבר בית דין הגדול לגליל, עלתה השאלה, אם תקנת ריב"ז נשארת בתוקפה או לא¹⁰². ביסוד השאלה מונחת ההכרה שאין מעמדו של בית הדין שבאושא כמעמדו של בית הדין שביבנה – חסרה הסמכות לקדש חודשים ולעבר שנים, ושמה חסרה אף נוכחות השכינה. רבי אלעזר סבר שבגלל הליקויים האלו במעמדה של אושא, כבר אין בית הדין הגדול יכול להיחשב תחליף למקדש בתור מקום שכינה, ואין לתקיעה שם אותו מעמד מיוחס שהיה לה בירושלים

97. לצורכי הדיון הנוכחי, אין זה משנה אם התבצע המעבר כבר ב'פולמוס של קיטוס' או רק אחרי מרד בר-כוכבא, ועיין שוורץ (תשמ"ד), עמ' 215, הע' 1, ובמקורות שצוינו לעיל, הע' 92. כידוע, תקופת אושא המוכרת מרוב מניינה ורוב בניינה של הספרות התנאית מתחילה אחרי מרד בר-כוכבא, כך שבין תקופת יבנה לתקופת אושא ישנו פער זמנים של למעלה מעשרים שנה. פער זה עשוי ליצור את התחושה שאין רצף בין יבנה לאושא, ותחושה זו עשויה להצטרף לעצם ההתנתקות מיהודה, ולהוביל למסקנה שיש הבדל של ממש בין מעמדם של יבנה ואושא.

98. כי "אין מעברין את השנה אלא ביהודה" – תוספתא סנהדרין פ"ב הל"ג, על-פי כ"ו ו- ד, ובכ"ע הושמטה בטעות 'אלא'; וכן בבבלי סנהדרין יא ע"ב. המכילתא דר"י, מסכת דפסחא, ספ"ב, עמ' 9, מגביל את עיבור השנה לבית דין הגדול שבירושלים, אך במכדרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 35, שנינו כי 'אין קובעין חודשים בחוצה לארץ אלא בארץ ישראל ובערי יהודה שהשכינה בתוכם שנאמר לשכנו תדרשו'. (עיין ספראי [תשנ"ו], עמ' 249, הע' 14, שיש לראות משפט זה כחלק ממכדרשב"י המקורי, ולא תוספת של בעל מדרש הגדול, על-אף שהוא חסר בקטע כ"י פטרבורג) ע"ע הלוי (תרפ"ג), ב, עמ' 66-67; ספראי (תשנ"ו), עמ' 247 ואילך; מנטל (תשכ"ט), עמ' 207, והשווה שם, עמ' 40, 177; אורבך (1984), עמ' 343 ואילך; גולניקין (תשמ"ח), עמ' 46-47; רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 147 ואילך. שוורץ (תשמ"ד), עמ' 219-220, מציין כי "בדור אושא אין שומעים על נסיונות נוספים לשמור על מעמדה הרוחני של יהודה. רק לאחר שנתחזק המרכז בגליל, בימי רבי מאיר ובמיוחד בימי רבי יהודה הנשיא, הייתה נטייה להחזיר או לפחות ניסו להחזיר ליהודה חלק ממעמדה שהיה לה בעבר". אולי הנוהג בתקופת האמוראים לקדש את החודש בעשרה, המשמשים בית דין וקהל כאחד (עיין מנטל, שם, עמ' 209), מושרש בצורך לכנס בית דין מיוחד של קידוש החודש ביהודה, בה בעת שמשכנו הקבוע של בית הדין היה בגליל. לעומת כל זאת, יש לציין כי מצאנו קידוש החודש באושא בתוספתא פ"א ה"א ופ"ב ה"א (ומקבילותיהן), ברם, ספראי (תשנ"ו), עמ' 250, רואה בזה הוראת שעה, לאור התרופפות מעמדם המדיני של היהודים בעקבות מרד בר-כוכבא, וכן מנטל (תשכ"ט), עמ' 197 (מנטל, שם, עמ' 188-189, 194, דוחה את דעת הלוי [תרפ"ג], א, ה, עמ' 446-449, שהאירוע היה לפני מרד בר-כוכבא) וגולניקין (תשמ"ח), עמ' 46-47. אורבך (1984), עמ' 346, מבאר את החזרת קידוש החודש לעינטב בזמנו של רבי ככמיהה ליהודה וירושלים שהתעוררה עם כינונה של נשיאות רבי, וכמוהו (כנראה) תבורי (תשנ"ה), עמ' 23. על סמך זיהוי מחודש של מיקומה של עינטב, מציע עציין (תשנ"ה²), עמ' 10-11, שבחרו בעינטב לקידוש החודש משום שהיא "המקום הקרוב ביותר לירושלים, מקומו הראוי של בית הדין, שעדיין אפשר היה לפעול בו ולהתכנס מדי חודש בחודשו" (עמ' 11).

99. כך סבורים ספראי (תשנ"ו), עמ' 250 ואילך; אורבך (1984), עמ' 346; מנטל (תשכ"ט), עמ' 197; 207-208, הע' 46, וע"ש דיון בשאלה זו, התלויה במידה רבה בוויכוח בין החוקרים אם עין-טב הייתה ביהודה או בגליל.

100. בבבלי סנהדרין יא ע"ב מנמק רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי את שיטת חנניה איש אונו: "מאי טעמא... אמר קרא (דברים י"ב, ה) 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' – כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום". על מעמדה המיוחד של יהודה, לעומת הגליל, ע"ע רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 34.

101. "כ"ה בכל הכ"י ובכל הדפוסים הישנים בגמ' ומשניות ור"ף ורא"ש ובירושלמי בד' וויניציא ונשתבש בד' החודשים" (דק"ס), ועדי הנוסח שלא עמדו לפני בעל דק"ס מאשרים אף הם את הגרסה 'רבי אלעזר'.

102. להלן, 5.2.2.2, נדון בשאלה אם השאלה תלויה בכונת ריב"ז או בהשלכות ההגיוניות של תקנתו.

וביבנה¹⁰³. החכמים סברו, לעומתו, שאין להבדיל בין יבנה לאוּשָא בנדון זה, ואף כי – כך יש להניח – הם הסכימו כי לעניין קידוש החודש ועיבור השנים אין אוּשָא שווה ליבנה. שמא סברו כי גם מעמדה הנחות יחסית של אוּשָא מספיק להעניק לתקיעה את אופייה המיוחד – והרי אין מעמדה של יבנה שווה בכול למעמד ירושלים, כפי שנראה בפסקה הבאה – ואולי סברו כי תקנת ריב"ז מתעלמת מהעדר השכינה מבתי דין גדולים שלאחר החורבן ומחשיבה את התקיעה במקומותיהם כאילו נתקעו במקום השכינה, וזאת על מנת לחזק את מעמדו של בית דין הגדול בכל מקום ובכל זמן.

4.3.2.1.3 משמעותה של מ"ב

מלשון המשנה לא ברור אם תיאור מעמדה המועדף של ירושלים מתייחס לזמן שלפני החורבן, או לזמן שאחרי, וכבר נדונה שאלה זאת בהרחבה¹⁰⁴, יחד עם ניסיונות להתמודד עם הלשון הקשה 'ועוד זאת'¹⁰⁵. כך או כך, משנתנו מבהירה כי, על-אף מגמתו של ריב"ז להקנות ליבנה מעמד כמו של ירושלים, לא יצרה תקנתו שוויון מלא בין שני המרכזים¹⁰⁶. שני המרכזים שווים לגבי תקיעת השופר של ראש השנה המתבצעת בשבת, אך שונים הם לגבי מידת השפעתם על סביבתם. עדיפות זו של ירושלים ניתנת להסבר בשני אופנים – ונראה כי שני ההסברים העשויים להשלים זה את זה¹⁰⁷: (א) מבחינת יעדי התקנה – חשוב להבהיר שאין יבנה אלא ממלאת-מקום של ירושלים ולא יורשתה¹⁰⁸; (ב) מבחינה עקרונית – אין 'קדושת' יבנה שווה בכל לקדושת בירושלים¹⁰⁹.

שני ההסברים נובעים במישרין מהבנת תקנת ריב"ז שהוצעה לעיל: מעמדה המיוחד של ירושלים מושרש, בראש ובראשונה, בהיותה מקום עבודת ה' והקרבתו ואילו יבנה הינו מקום

103. שמא יש קשר בין שיטת רבי אלעזר כאן לעובדה שצוינה בידי החוקרים, כי על-אף מקומו הנכבד של ר"א בין תלמידי ר"ע, מעולם לא מצאנו אותו באוּשָא, וכנראה שקבע ישיבתו במקום אחר. עיין הימן (תר"ע-תרע"א), עמ' 206; מרגליות (תשכ"ב), עמ' 114. יש לציין גם שהדרשה 'לשכנו תדרשו... זו יבנה' מיוחסת לרשב"י, בן דור אוּשָא – שמא בא גם רשב"י לרמוז להבחנה בין מעמדה של יבנה למעמדה של אוּשָא?

104. עיין תוסכ"פ, עמ' 1046-1048 ובספרות הרשומה שם, וע"ע: וויינברג (תשנ"ב), עמ' 9-10; זיין (תשכ"ג), עמ' נ-נב.
105. עיין תוסכ"פ, עמ' 1046-1048 (ועיין מה שהבאתי לעיל, הע' 24).

106. בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 52 ואילך, הלך בכיוון אחר, ופירש מ"ב כצעד לקראת 'הוצאתו של מנהג מהמקדש לכל הארץ', והצעד השני היה בתקנת ריב"ז. אין דבריו נראים משתי סיבות: (א) לא נראה שתקנת ריב"ז נועדה להוציא מנהג מהמקדש לכל הארץ, מנימוקים שהעליתי לעיל; (ב) המילים 'היתה ירושלים יתירה על יבנה' מלמדות שהמשנה רואה בדין הזה ביטוי למעמדה של ירושלים, ולא צעד לקראת הרחבת המנהג. ע"ע להלן, הע' 138.

107. שני ההסברים משלימים זה את זה במישורים שונים: (1) ההסבר הראשון מתייחס ליעדים של התקנה והשני מתייחס למנגנון ההלכתי שהתקנה משתמשת בו; (2) ההבדל בין שני ממדי השכינה מסביר את הצורך החיוני לא לשכוח שאין יבנה יכולה לשמש תחליף מלא לירושלים.

108. כך כותב יעבץ (תשכ"ר²), ו, עמ' 9: "ובעצם דבר התקנה הזאת הרים את קרן יבנה... אך למען שים גם בדבר הזה 'זכר למקדש', גרע בפרטים אחדים את כבוד יבנה מכבוד עיר הקדוש העתיקה."

בית דין בלבד. כמובן, גם בירושלים ישבה הסנהדרין, שהיה כוחה גדול בעניינים מסוימים מכוחה של הסנהדרין ביבנה¹¹⁰, ויש מקורות תנאיים הקושרים אף את היתרון הזה לקירבת הסנהדרין בירושלים למקום המזבח¹¹¹. בדומה לכך משנתנו נותנת ביטוי לתודעה הרואה ביבנה 'מקום שכינה' בעל מעמד נחות ביחס לירושלים.

עוד נראה כי האופן שמשנתנו בחרה להבליט בו את קדושת ירושלים שאוב מעולם המושגים של עבודת המקדש, כפי שכבר ציין ר"ש ליברמן¹¹². מגילה פ"א מ"א מלמדת 'שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הראה', תמיד פ"ג מ"ח¹¹³ מונה דברים שנעשו במקדש ו'מירחו היו שומעין' אותם¹¹⁴ והמושג 'קרובים ויכולים לבוא' מזכיר את דין 'דרך רחוקה' של קרבן פסח¹¹⁵. אשר על-כן הקביעה שניתן לתקוע במקומות הקרובים לירושלים, הרואים והשומעים¹¹⁶, מלמדת שקדושת ירושלים, המושתתת על עבודת המקדש שבקרבה, מקרינה על

109. השווה רוזנסון (תשנ"ח), עמ' 75 ואילך. אין ליבנה קדושה במונח ההלכתי-הפורמלי, שכן 'קדושת ירושלים אין אחריה התר' (מגילה פ"א סמ"א; בשינוי לשון וביתר הרחבה – זבחים פ"ד מ"ח), אך השתמשתי במילה 'קדושה' לציין שהיא מקום של שכינה.

110. אין ממיתין זקן ממרא אלא בבית דין הגדול בירושלים (סנהדרין פ"א מ"ד; ספרי דברים, פי' קנז, עמ' 207; בבלי סנהדרין יד ע"ב); אין דנים דיני נפשות אלא כשהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית (בבלי שבת טו ע"א; בבלי עבודה זרה ח ע"ב).

111. כך עולה, לכאורה, מלשון הפסוק המשמש מקור לדינים שבהערה הקודמת: "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' אלהיך... (דברים י"ז, יב), ועיין מכדרשב"י, משפטים כ"א, יד, 27/171 (הקטע חסר מכ"י פירקוביץ II, 268, והובא על-פי ציטוט ממדרש הגדול ומהרמב"ן): "... הא אם יש מזבח אתה ממית ואם לאו אי אתה ממית", והשווה מכילתא, מסכתא דבחדש פ"א, 12/245-13; שם, מסכתא דנזיקין פ"ד, 15/264-16; וע"ע: רש"י לשמות כ"א, א; ע"ע לעיל, הע' 79. מקורות תלמודיים אחרים אינם קושרים – לפחות לא במפורש – בין האפשרות לדון דיני נפשות למזבח, ועיין בבבלי שבת טו ע"א; שם, סנהדרין יד ע"ב; שם, עבודה זרה ח ע"ב ובמפרשים לשלושת המקומות.

112. תוסכ"פ, עמ' 1048, הע' 42. ליברמן הפנה למשנה במגילה שהבאתי בהמשך וכן למקבילתה בזבחים פ"ד מ"ו ולסוגיות הירושלמי (מגילה פ"א ה"ד עב ע"ד) והבבלי (זבחים קיח ע"ב) הקשורות להן. ע"ע בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 94-91, המביא מקורות ויישומים נוספים למושג 'הרואה' (יש לדון בחלק ממקורותיו ואכמ"ל).

113. גינצבורג (תש"ך), עמ' 54-53, מוכיח שזו ברייתא שנשתרבה לתוך המשנה, וכן הסכים אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1307. מכל מקום המושג קיים בספרות התנאית ועל-כן ניתן להיעזר בו להבין את המשנה.

114. בדפוסי המשנה ובעוד כמה עדי נוסח מופיע ביניהם 'קול השופר', ועיין גינצבורג (תש"ך), עמ' 53. על הזיקה ההדוקה בין יריחו לירושלים והשתקפותה מתוך ברייתא זו, עיין בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 54, הע' 66; שוורץ (1988), ובמיוחד מעמ' 34 ואילך. עוד מקור המזכיר את משנתנו הוא דברי ריב"ל, וברייתא מקבילה, בבבלי מגילה ג ע"ב: "אמר רבי יהושע בן לוי: כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך". אמנם מקור זה אינו עוסק במקדש ובירושלים, אך כבר הראיתי במקום אחר (ולפיש [תשנ"ו] 3), עמ' 78) כי דין הכרכים המוקפות חומה שם קשור לקדושת ירושלים, ועל-כן הגיוני שגם הדין של ריב"ל שאוב מעולם המקדש. על הרעיון ששמיעה וראייה יוצרים חיבור בין מקומות (או אנשים או עצמים), עיין ולפיש (תשנ"ח), עמ' 85, ובמקורות שצינתי שם. ליברמן הסביר בתוסכ"פ, עמ' 1048, הע' 42, את הצורך במשנתנו בשמיעה וביכולת לבוא בכך שכאן בשופר עסקינו, ודבריו נכוחים, ולא באתי כאן אלא להוסיף שגם עניין השמיעה – כמו עניין הראייה – היה כדוגמתו במקדש.

115. במדבר ט', י. בפסחים פ"ח מ"ב ומקבילותיה נחלקו התנאים אם להבין 'דרך רחוקה' כפשוטו, במונח של 'אינו יכול לבוא' (ר"ע: "מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח"), או במונח אחר. בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 53, הע' 65, קושר בין משנתנו לעניין 'רחוק מקום', וע"ש, עמ' 179 ואילך.

116. התוספתא פ"ב (ד) ה"ח והירושלמי ה"ב נט ע"ב פירשו שכל שלושת התנאים נחוצים על מנת לתקוע. בר-אילן (תשמ"ב), עמ' 53-52, הע' 63, טוען שכל אחד מהתנאים מספיק, ויש להבין את ו"וי החיבור במונח של 'או', ואין בנימוקו כדי לדחות פירוש המשנה המופיע בספרות התנאית ונשנה במסורת האמוראית.

סביבתה¹¹⁷. לעומת זאת, יבנה, אשר מעמדה מושתת על ישיבת בית הדין בתוכה, אינה מאפשרת את תקיעת השופר אלא בבית הדין בלבד.

4.3.2.2 תקנת לולב כל שבעה

מקובל במחקר שריב"ז התכוון בתקנה זו "למלא את החלל שנוצר עם החורבן בחיי-הדת של הציבור, על-ידי שמירת המצוה **הקשורה** במקדש, אף-על-פי שבטלה עם חורבנו"¹¹⁸. בהתאם לכך מפרשים את המושג 'זכר למקדש' – "דבקות בהלכות מסוימות למרות התנאים שהשתנו, כאשר נימוקה הדתי-חברתי עמה"¹¹⁹. ברם, אם מגמת התקנה היא לנתק את הנוהג מזיקתו למקדש, דומה שאין זה 'זכר למקדש' אלא היפוכו של דבר – מקיימים 'זכר' לנוהג שנהג במקדש, אך לא על מנת להתרפק על העבר, כי אם מנימוקים דתיים או חברתיים המושרשים בהווה. ניתוק הנוהג מהמקדש עשוי להשכיח את המקדש, ולא להזכירו. עוד קשה לפי הבנה זו, מדוע מייחסת המשנה את מטרת 'זכר למקדש' רק לתקנה זו, ולא לתקנות נוספות אשר נועדו (לדעתם) למלא את החלל שנפער עם חורבן הבית.

על-כן יש להעדיף את האופן שהבבלי ל ע"א (= סוכה מא ע"א) הבין את המושג 'זכר למקדש':

מנא לן דעבדינן זכר למקדש? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (ירמיהו ל', יז) "כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה", דרש אין לה – מכלל דבעיא דרישה.

117. בדבריי יש משום הסבר מדוע יישמו כאן החכמים לגבי ירושלים מושג אשר במקורו קיים רק בשילה ולא בירושלים. במיוחד קשה הדבר, שהרי במשנה במגילה צמצום אכילת הקדשים לתוך המחיצות נחשבת יתרונה של ירושלים על שילה, ואילו כאן נחשבת הרחבת התקיעה לכל מקום הרואה ושומע וכו' ליתרונה של ירושלים על יבנה. אם נבין את הדין של מ"ב, כפי שהצעת, כשימוש סמלי בדין השייך לעולם המקדש בהקשר אחר, יש בכך ליישב את הקושי (ר"ש ליברמן לא התייחס לנקודה זו). שמא יש מקום לחלק בין אכילת קדשים לתקיעת שופר בנדון זה, ואכמ"ל.

118. אלון (1975), א, עמ' 68, וכן: ספראי (תשנ"ו), עמ' 355; ניוזנר (1970 [1]), עמ' 211; גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 239; הנ"ל (תשמ"ב), עמ' 35; אורבך (1984), עמ' 178-179; אדרת (תש"ן), עמ' 28. ספראי וגולדשטיין מוסיפים שריב"ז התכוון לחזק את מעמדו של בית הכנסת כ'מקדש מעט', והבימה של בית הכנסת החליפה את המזבח. לכאורה ניתן להשוות בעניין זה את השופר ואת הלולב, שכן שתי המצוות הללו עברו לאחר החורבן מבית המקדש לבית הכנסת.

119. אורבך (1984), עמ' 179, הטוען כי 'זכר למקדש' הופעל אף בכיוון ההפוך – "בביטול של נוהגים שלא היה להם שוב מקום לאחר חורבן המקדש". שני הפירושים שהציע אורבך ל'זכר למקדש' נראים לי רחוקים ממשמעות הביטוי, ועיין להלן בסמוך. לעומת זאת, נראה לי שצודק אלון (1975), א, עמ' 68, בהצעתו שהתקנה האוסרת עליית כוהנים לדוכן בסנדליהם (בבבלי לא ע"ב, סוטה מ ע"א) היא בגדר 'זכר למקדש'.

לפי הבבלי 'זכר למקדש' מציין מעשה שאין לו משמעות בתנאים של ההווה, והוא נועד להזכיר לנו את הוויי המקדש¹²⁰, על מנת שנתגעגע אליו ונקיים את מצוות הדרישה, בבחינת 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' (דברים י"ב, ה). כך נוכל גם לעמוד על ההבדל, ואף הניגוד, בין תקנה זו, אשר נועדה כ'זכר למקדש', לתקנה של תקיעת שופר בשבת. תקיעת שופר הוגבלה למקום אחד ומיוחד, ובכך בא לידי ביטוי יעד התקנה – להבליט את אופיו הייחודי של המקום אשר ימלא, מכאן ולהבא, את מקומו של המקדש. נטילת הלולב כל שבעה, לעומת זאת, לא הועברה למקום חדש¹²¹, ועל-כן לא נוצר מסביב למצווה זו הוויי רוחני חדש, המתאים לנסיבות החדשות של העדר המקדש – אין היא ניטלת אלא בתור 'זכר', צל חיוור של מציאות שנעלמה ואיננה¹²².

הצבת המשנה את תקנת התקיעה ותקנת הלולב זו ליד זו מלמדת על מטרות הפוכות המשתקפות מתוך שתי התקנות – מצד אחד, הצורך להעמיד במקום המקדש מרכז רוחני חלופי; מאידך, הצורך להעמיק את התודעה שאין תחליף למקדש. בין שתי התקנות, המנוגדות במטרותיהן, הציב עורך המשנה את מ"ב, המצמצמת את תפיסת יבנה כתחליף למקדש, וכך ניתן לראות את מ"ב כמעין גשר בין מ"א למ"ג¹²³.

4.3.2.3 תקנת יום הנף

משנתנו – כמו סוכה פ"ג מ"ב – משמיטה את דברי ר' יהודה (מנחות פ"י מ"ה): "והלא מן

התורה הוא אסור שנאמר 'עד עצם היום הזה', ומביאה רק את הדעה שאיסור חדש ביום הנף

120. כך יש להבין את מושג 'זכר למקדש' גם במקומות אחרים. כשאוכלים 'כורך' לשם 'זכר למקדש כהלל' (בבלי פסחים קטו ע"א עם חילופי נוסח קלים בכתבי-היד. ברם, בכ"מ 140 חסר 'זכר למקדש'), אנו מבצעים מעשה שיש לו משמעות רק במסגרת אכילת קרבן פסח (ובניגוד לאכילת מצה ומרור בנפרד, שכן כל אחד מהם נחשב מצווה נפרדת, בעלת משמעות סמלית בנסיבות ההווה), והננו מקיימים אותו בתור 'זכר' בלבד. כמו כן, ספירת העומר בזמן הזה נעשית בבחינת זכר למקדש, לדעת אמימר (בבלי מנחות סו ע"א), משום שאין משמעות לספירת העומר בלי קרבן העומר, ועל-כן אין בספירתנו כיום כי אם זכר בלבד. וכן יש להבין גם בתוספתא יומא פ"א ה"ט (והשווה בבבלי שם יט ע"ב), ע"ש.

121. הקשר של נטילת לולב לבית הכנסת, שציינו אליו ספראי וגולדשטיין (עיין לעיל, הע' 118), איננו בא לידי ביטוי בתקנת ריב"ז, אף שקשר כזה ודאי היה קיים בתקופת התנאים, כפי שמפורש בסוכה פ"ג מ"ג (וכך משתמע גם מפ"ג מ"ט). ייתכן שנטילת לולב בגבולין ביום הראשון של סוכות לפני החורבן נעשתה בבית הכנסת, ועל-כן לא הוסיפה תקנת ריב"ז למעמד בית הכנסת כי אם תוספת כמותית (ז' ימים) ולא תוספת איכותית. השערה זו תלויה, כמובן, בשאלת מעמדו ואופיו של בית הכנסת לפני חורבן הבית, ואכמ"ל.

122. יש מקום להרהר – מדוע נבחרה התקיעה לבטא את רעיון 'התחליף' ומדוע נבחר הלולב לבטא את רעיון 'הזכר', ולא להפך? אפשר לחלק בין הדינים הללו ולומר שתקיעת שופר מוכרת ממקומות אחרים כמעשה המתחבר לפעילות של בית הדין, שכן בקידוש החודש וביובל תקעו בבית דין (ועיין להלן 4.4.1.5), ואילו לולב אין לו חיבור הגיוני לפעילות של בית הדין. עוד נראה לומר כי הזיקה בין לולב למזבח הייתה הדוקה יותר מהזיקה של השופר אל עבודת המקדש, שכן עם הלולב הקיפו את המזבח (השווה ספראי [תשנ"ו], עמ' 355), ואילו התקיעה התבצעה 'בשערי מזרח ובהר הבית' (לפירוש הביטוי עיין רש"י כז ע"א, ד"ה בשערי מזרח; רמב"ם הלכות תענית פ"ה ה"ט; אריאל [תשנ"ח], עמ' 129-124). ואף על-פי שלולב קיים גם בגבולים (לפחות זמן מה לפני החורבן, על-פי עדות המשנה, ואף שיש יסוד לומר שבהלכה הקדומה לא הייתה מצוות לולב נוהגת מחוץ למקדש – עיין אלון [תשכ"ז], א, עמ' 114-112; ספראי [תשנ"ו], עמ' 43-40; אורבך [תשמ"ד], עמ' 302, הע' 50; תבורי [תשנ"ה], עמ' 184 והע' 113; רובנשטיין (1995), עמ' 77 ואילך, 101), יש להפריד בין נטילת לולב של היום הראשון, שהיא מצוות 'לקיחה', למצוות 'ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', הקשורה באופן מהותי להוויי של המקדש והמזבח.

הוא מכוח תקנת ריב"ז¹²⁴. נראה להבין את התקנה הזאת על-פי דרכו של א"א אורבך כי יש בתקנה זו 'משום זכר להיעדר מנחת העומר בעקבות החורבן'¹²⁵. הבבלי ל ע"א מסביר את התקנה באופן דומה לדברי אורבך, אך בצורה חזקה יותר: "מ"ט מהרה יבנה בית המקדש..."¹²⁶. על-פי דרכו של הבבלי¹²⁷ ניתן לתאר כך את חווייתו של האדם המציית לתקנת ריב"ז: לאחר החורבן, מכיוון שאין קרבן העומר, מעיקר הדין התורה מתירה את החדש משעת 'האיר המזרח', אך התקנה מורה לאדם להימנע מאכילת החדש עד שמתברר באופן סופי שאין בית המקדש עתיד להיבנות באותו יום. לאמור: כל ט"ז בניסן האדם ממתין בציפייה דרוכה – אולי עוד היום ייבנה המקדש.

לפי ההסבר הזה של התקנה, יש למ"א-מ"ג (= תקנות הקשורות למועדות) כיוון רעיוני ברור: בפתחת הדברים, תקנה המציעה תחליף לירושלים בחיי הרוח של האומה; משם ואילך הולכת וגוברת מגמת 'זכר למקדש' – מגבלה על התקנה הראשונה, המבליטה את ייחודה של ירושלים; תקנה שנועדה לשמש 'זכר למקדש', ולעורר את העם 'לדרוש' את ציון; ותקנה שנועדה להביא את האדם לציפייה דרוכה לבניית המקדש – 'מהרה יבנה בית המקדש!'¹²⁸ שמא זאת הסיבה שעורך המשנה חיבר בין תקנה זו לתקנה הראשונה של מ"ד באמצעות האסוציאציה, 'שיהא

-
123. דבריי כאן תואמים יפה את הבנת יעבץ (לעיל, הע' 108) כי יש במ"ב מעין 'זכר למקדש'.
124. אלון (1975), א, עמ' 67, ואפשטיין, מלס"ת, עמ' 371, מבינים את המשנה במנחות כפשוטה – ובהתאם לבבלי ל ע"ב – שיש מחלוקת בין ר' יהודה לת"ק. ספראי (תשנ"ו), עמ' 218, טוען כי "רבי יהודה לא ביקש לחלוק על המסורת ההיסטורית כי רבי יוחנן בן זכאי תיקן את התקנה... אלא להסמיק תקנה זו לכתוב...". היינימן (תשל"ו), עמ' 40 (שאלה ד), רומז כי ר' יהודה יבין את תקנת ריב"ז כאן כמעין הסקת מסקנות מן המציאות שהשתנתה (כדברי אלון לגבי דעת ת"ק). לגבי השאלה אם הבאת מחלוקת במקום אחד והשמטתה במקום אחר נעשית משיקולים הקשורים לתוכן הרעיוני של המשנה, עיין וולפיש (תשנ"ח [1]), עמ' 83, ועדיין העניין צריך בדיקה.
125. ניוזנר (1970 [1]), עמ' 211, טוען שתקנה זו היא זכר למקדש, אך אינו מסביר כיצד היא משרתת מטרה זו. אלון (1975), א, עמ' 67, מפרש תקנה זו על דרך 'הסקת מסקנות' המתחייבות משינוי המציאות, ואילו ספראי (תשנ"ו), עמ' 217-218, מסביר שבתקנתו ריב"ז "ניתק את שעת האכילה מן החדש מתלותה המוחלטת בעבודת המזבח שאינה קיימת עוד".
126. פלוטר (1988), עמ' 101, מפרש 'מהרה' במונח *quickly*, ולא במונח *soon*, ע"ש דיון ברקע של הרעיון האסכטולוגי, המשתקף באופן ברור בהמשך סוגייתנו (ועיין דברי רש"י סד"ה לא צריכא) בחוגים יהודיים (ונוצריים) מימי בית שני ואילך. השווה גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 242, הע' 129. ברם, יש להעיר כי ר' יהושע בן קרחה בתוספתא פ"ב ה"ט משתמש בביטוי 'לכשיבנה הבית במהרה' במונח של 'בקרב', ויש לשער שדבריו של ר' יהושע בן קרחה (המופיע אף במשנתנו במ"ד) השפיעו על ניסוחו של הבבלי כאן.
127. גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241, הע' 127, כותב: "לכאורה היה נראה לפרש, שאפילו באותו יום יכול ביהמ"ק להיבנות, ויספיקו עוד להביא את העומר ונמצא שאכלו מן החדש לפני הקרבת העומר. אבל התלמוד מפרש: גזירה שמא יאמרו אשתקד מי לא אכלנו וכו'" (השווה, שם, עמ' 242, הע' 129). דבריי בפנים בסמוך קרובים לפירוש הראשון שהציע גולדשטיין.
128. גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 242, כותב: "מכל התקנות, פרט לתקנת יום הנף, יוצא ברור שריב"ז לא ראה את העדר עבודת ביהמ"ק כמצב ארעי שיחלוף מהרה". הנני מסכים אתו באשר לעובדות, אך חולק עליו באשר לפירושו. מהמשנה עולה, כפי שהראיתי, שאין כאן שתי עמדות מנוגדות, אלא תפיסה אחידה המורכבת מאלמנטים השונים זה מזה. הצבת מקומו של בית דין בראש יחידה I ובסופה מלמדת על המגמה העיקרית בתקנות ריב"ז, לבנות מוסדות חדשים לניהול חייו הרוחניים של העם לאור המציאות החדשה של חורבן. אך מ"ב-מ"ג משקפות את מאמציו של ריב"ז להחזיר לתודעת העם שאין המדובר אלא בהשלמה זמנית – אם ארוכת-טווח – באותה מציאות, בלי כל ויתור על החלום להחזיר עטרה ליושנה.

יום הנף כולו אסור' – 'מקבלים... כל היום': בט"ז בניסן יושבים העם בהמתנה כל היום לבניית בית המקדש, בדומה להמתנה במשך כל יום ל' אלול להגעת עדי החודש. בפסקה הבאה נשוב לדון במשמעות האסוציאציה הספרותית הזאת מכיוון אחר.

4.3.2.4 מ"ד, - תקנות בענייני קידוש החודש

תקנה זו היא הדוגמה המובהקת ביחידה I ל'מעין הסקת מסקנות מן המציאות שנשתנתה מלאחר החורבן בלא חידוש של הלכה¹²⁹. בכך מביאה תקנה זו לידי שיא את הרעיון – שהלך והתעצם במ"ב-מ"ג – שאין למקדש תחליף, ואלמנטים מההווי הדתי שבמקדש אינם ניתנים לחיקוי לאחר החורבן. קבלת העדים גם אחרי זמן המנחה מבטאת השלמה גמורה עם המציאות המרה, שלא יהיה קרבן מנחה ולפיכך אין מקום להתלבט איזה שיר יש לשיר עליו. זווית הראייה הזאת על מ"ד, מאירה באור חדש את הזיקה בין מ"ג למ"ד, הטמונה באסוציאציה הלשונית המחברת בין השתיים (כל, יום). אמנם שתי המשניות דומות, כפי שהסברנו בפסקה הקודמת, שכן שתיהן מתארות המתנה הנמשכת כל היום. ברם, מבחינת היחס למקדש, שתי המשניות מבטאות התייחסויות מנוגדות, ואף הפוכות: מ"ג מבטאת את הציפייה הדרוכה לבניין המקדש העשוי בו ביום להתרחש, ואילו מ"ד מבטאת את ההשלמה עם העדרו של המקדש¹³⁰.

4.3.2.5 מ"ד, - תקנת הליכת עדי החודש לבית הוועד

לאור ההקבלה הלשונית הבולטת בין בבא זו למ"א, נראה לפרש שגם התקנה הזאת נועדה לחזק את מעמדו של מקום בית דין¹³¹. נראה לפרש את ההקבלה 'בכל מקום שיש בו בית

129. אלון (1975), א, עמ' 67, והסכימו לו ניוזנר (1970 [1]), עמ' 211 גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241, ואורבך (1984), עמ' 179. גולדשטיין מציין: "במציאות לא בטלו הנוהגים הקודמים מאליהם. היה צורך שריב"ז 'תקין'...". ספראי (תשנ"ו), עמ' 353, רואה כאן את 'הכוונה לנתק את סדרי המצוות וסדרי הציבור מן הזיקה הגמורה למקדש', שאם לא כן הייתה גוברת כאן הנטייה לא לבטל הלכה קיימת גם אחרי שבטל טעמה. לדעתי צודק ספראי בקביעה שיש כאן יותר מאשר 'הסקת מסקנות', אך קשה לי לראות כאן כוונה לנתק את קידוש החודש מהמקדש, ויש לחפש את הסיבות שלא רצה ריב"ז להמשיך את הנוהג שנהג במקדש בכיוון אחר.

130. יש להרהר מדוע דווקא בתחום הזה מצא ריב"ז מקום לבטא עמדה זו. ייתכן שהחכמים ראו בשירה סממן מובהק של חיי המקדש, שאין לו מקום ומשמעות בזמן החורבן, מעין 'איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר'. משיקול דומה ניתן להסביר גם מדוע לא ראה ריב"ז לנכון לעשות זכר למקדש בתחום הזה. על הקשר ההדוק בין השירה לה' להווי שבמקדש, עיין סולובייצ'יק (תשמ"ה), עמ' סט ואילך.

131. הפירוש שאני מציע כאן קרוב לדברי אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 489, ולדברי אורבך (1984), עמ' 179, והשווה מנטל (תשכ"ט), עמ' 197, הע' 186. נראה כי המניע לכך איננו רק 'לאפשר פעולה תקינה של הוועד בקביעת החודש, גם במקרה שראש בית-דין נעדר זמנית מן הוועד' (גולדשטיין [תשל"ז], עמ' 241), אלא לבטא את ההתייחסות למקום קידוש החודש כמרכז רוחני. אורבך עצמו במקום אחר (הובא על-ידי גולדשטיין [תשל"ז], עמ' 241, הע' 125) הדגיש עניין אחר, והשווה גולדשטיין, שם ותבורי (תשנ"ה), עמ' 22, ועיין בהערות הבאות.

דין' – ראש בית דין בכל מקום' כמעין הנגדה¹³²: לדעת החכמים במ"א אין בית הדין קבוע (לדורות) במקום אחד (יבנה), אלא עשוי להגיע לכל מקום, ונוכחותו הזמנית באותו מקום מספקת לאפשר את התקיעה בשבת. במ"ד² אין הולכים אחרי נוכחותו (הארעית) של ראש בית הדין 'בכל מקום', אלא אחרי בית הוועד השוכן – כך יש לשער – במקום קבוע (לדורו)¹³³. יש היבט נוסף לתקנה זו, ואף הוא נרמז באסוציאציות הלשוניות בינה למ"א. ההוראה לעדים ללכת אל בית הוועד מושרשת בהעדפתו של בית הוועד על פני מקומו של ראש בית דין¹³⁴, וזאת על-אף התפקיד המרכזי שממלא ראש בית הדין בקידוש החודש, כפי שראינו בפ"ב מ"ז-מ"ט. העדפה זו מובלטת עוד יותר על-ידי הקישור הלשוני בין 'בית דין בכל מקום' ל'אפילו ראש בית דין בכל מקום' – בית דין בכל מקום, לדעת החכמים במ"א, ממלא את מקומם של ירושלים ויבנה; לראש בית דין במ"ד² אין מעמד מיוחד, ומכאן שאין מעמדו בא לידי ביטוי אלא כשנמצא יחד עם חבריו במקום בית הוועד.

דומה כי הרושם של תקנה אחרונה זו הינו חזק במיוחד, לאור הפזמון החוזר לאורך כל יחידה I – התקין ריב"ז. יחידה המוקדשת כולה למפעלו של אדם יחיד ומיוחד, המשמש 'ראש בית דין'¹³⁵ – חותמת בקביעה כי הסמכות וההשראה נתונות בידי בית הוועד ולא בידי המנהיג! נחזור לנקודה הזו ולהשלכותיה בפסקה 5.2.2.3.2.

4.3.2.6 סיכום יחידה I

בתחילת העיון, עמדנו על חלוקתה של היחידה הזאת לשלושה חלקים, בהתאם לניתוח לשוני-ספרותי. חלוקה זו תואמת את הנושאים: ראש השנה, רגלים (סוכות ושבועות) וקידוש החודש. רשימת הנושאים הזאת מזכירה את הנושאים אשר מילאו תפקיד מרכזי גם בתחילת המסכת: פ"א מ"ב קשרה בין ראש השנה לשלושת הרגלים, ומ"ג-מ"ד עברה לקידוש החודש. לכך

132. 'מעין הנגדה', שכן 'כל מקום' במ"א מציין שמיקום בית הדין עשוי להשתנות מדור לדור, ואילו במ"ד² יש להניח שהמרחק הגיאוגרפי המפריד בין ראש בית הדין לבית הוועד הוא ארעי בלבד. מכל מקום, הביטוי 'כל מקום' משמש בשתי משניות לכיוונים הפוכים. במ"א רבי אלעזר – שלא התבטא בלשונות 'כל מקום', 'בית דין' – משווה את הימצאותו של בית דין בכל מקום עם הימצאותו של ראש בית דין בכל מקום, שכן לדעתו בשני המקרים אין הולכים אחרי 'כל מקום'. להלן, בפסקה 5.4.2.1, נעמוד על רעיון נוסף שנלמד מהקשר הספרותי בין מ"א למ"ד².

133. אורבך (1984), עמ' 179; גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241, אך עיין בדעתו החולקת של הלוי (תרפ"ג), ב, עמ' 67 ואילך. על הרקע ההיסטורי לפירוש הירושלמי על אתר, נט ע"ג, 'כיני מתניתא למקום הוועד של חודש', עיין: מלנה"מ, עמ' 488-489; מנטל (תשכ"ט), עמ' 197, הע' 186.

134. על ההעדפה הזאת והשתקפותה בתקנה זו, עיין: ויס (תרס"ד), ב, עמ' 36; צייטלין (1964-1965), עמ' 292; אורבך (1984), עמ' 179; גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241, וע"ש הע' 125; תבורי (תשנ"ה), עמ' 22. לדעת צייטלין, שם, תקנת ריב"ז לא נתקבלה, שהרי ראש בית הדין צריך לומר מקודש, על-פי פ"ב מ"ז, ואין דבריו מוכרחים.

יש להוסיף כי פ"א מ"ד ואילך עוסקת בדחיית איסורי שבת במסגרת קידוש החודש, ופ"ד מ"א-מ"ב עוסקת בדחיית איסורי שבת במסגרת תקיעת השופר. ההקבלות המעניינות האלה, בין פ"א לפ"ד, תיבדקנה להלן, פסקה 5.3.2.3.

כאן יש מקום להציב ליד החלוקה הזאת גם חלוקה אחרת, על-פי התכנים¹³⁶: מ"א-מ"ג עוסקות במועדות ומ"ד עוסקת בקידוש החודש¹³⁷. שני החלקים הללו מובאים בסדר כיאסטי:

רעיון משותף/מנוגד	I _b (מ"ד)	I _a (מ"א-מ"ג)
מרכז רוחני כתחליף לירושלים	מ"ד ₂ : ראש ב"ד בכל מקום	מ"א: ב"ד בכל מקום
מהרה ייבנה המקדש/השלמה עם העדר מקדש	מ"ד ₁ : עדות החודש כל היום	מ"ג ₂ : יום הנף כולו

העיצוב הספרותי הזה של היחידה מוביל למסקנות הבאות: (1) המטרה הבולטת ביותר בתקנות ריב"ז, הפותחת וחותמת את היחידה, היא הקמת מרכז רוחני שימלא את מקומה של ירושלים. (2) מול מטרה עיקרית זו יש להציב את המטרה ה'הפוכה', הבולטת במשניות האמצעיות – לבטא באופנים שונים את אובדן המקדש ואת דרכי התגובה המתאימות למחסור זה. (3) ניהול הלוח – קידוש החודש, ראש השנה והרגלים – הינו עניין חשוב בפני עצמו, הדורש 'תקנות' על מנת להמשיך להתנהל לאחר החורבן. ברם, עם זה הוא מספק את ההזדמנויות המתאימות ביותר לבטא את היחס הדו-משמעי בין המרכז הרוחני החדש למקדש החרב.

4.3.2.7 משנה מול תוספתא - טביעת אצבעותיו של העורך

התוספתא פ"ב ה"ח-ה"ט מקבילה ליחידה I במשנה, והיא מביאה את העניינים הבאים:
ה"ח: גירסה אחרת של מ"ב, המבהירה שהתקיעה בסביבות ירושלים תלויה בקיומם של כל שלושת התנאים¹³⁸.

135. מנטל (תשכ"ט), עמ' 39-41, מציין כי המנהיג היחידי המכונה 'ראש בית דין' במקורות הינו ריב"ז במשנתנו. על-פי דברינו, 2.2 ו-2.6.3, יש מקום לטעון כי עורך המשנה רואה את התואר 'ראש בית דין' כשייך גם לר"ג, והשווה מה שכתבתי להלן, 5.2.2.3.2 והע' 78 שם.
136. החלוקה הכפולה מופרת לנו גם מטקסטים אחרים, כגון המקרא, והיא קיימת גם במקומות נוספים במשנה, ועיין להלן 5.1.4.1.
137. יש מפרשים המגבילים את התקנה של מ"ד₁ לקידוש החודש בראש השנה דווקא, שכן בעיית 'נתקלקלו הלויים בשיר' קיימת רק בר"ה, ועיין אלבק, השלמות, עמ' 490, ומקורות שהובאו שם; ע"ע: תוספתא פ"ב ה"ט (שמעון בן הסגן) ותוספתא עירובין פ"ד ה"ב; תוסכ"פ, ה, עמ' 1185 (למגילה פ"ג ה"ט"ו); אלון (1975), א, עמ' 67; תבורי (תשנ"ה), עמ' 224-225. מכל מקום מ"ד₂ ודאי עוסקת בקידושם של כל החודשים, ואף מ"ד₁ שמה את הדגש על תהליך קידוה"ח.
138. בניגוד לדעתו של בר-אילן, עיין לעיל, הע' 106.

ה"ט-ה"ט: דעתם של ר' אלעזר בר' צדוק ור' שמעון בן אלעזר שאם לא נראה המולד בזמנו אין מקדשים את החודש, כי הוא כבר קדוש מאליו, אלא שנחלקו בטעם הדבר¹³⁹. נראה כי דבריהם משמשים מבוא להלכה של 'אותו יום קודש ולמחר יום קודש'¹⁴⁰, שכן יש לומר שהאפשרות ששני הימים יתקדשו מעוגנת בהימנעותם של בית הדין מאמירת 'מקודש', כפי שנהגו בחודש מעובר, לדעת שני התנאים¹⁴¹.

ה"ט: תוספת למ"ד¹, שבמצב של 'אותו יום קודש ולמחר קודש' היו תוקעים באותו היום אך מקריבים מוספים למחרת – האם זה פירוש, או דעה חולקת?

ה"ט: דברי ר' יהושע בן קרחה כי 'לכשיבנה הבית במהרה יחזרו דברים אילו ליושנן' – הדברים האלו משמשים סיכום יפה לרשימת תקנות ריב"ז, וכמו המשנה גם התוספתא חותמת את רשימת התקנות באמירה מאת ר' יהושע בן קרחה.

ה"ט עשויה ללמדנו על דרכי עריכתה של התוספתא, ובעקיפין, גם על דרכי עריכת המשנה. דברי ר' יהושע בן קרחה כאן הם סיום טבעי ומרשים ביותר ליחידה I – ר' יהושע בן קרחה מעיר הערה השייכת לכל התקנות והתוחמת את זמן תחולתן, ואף יש בדבריו (ובמיוחד בלשון 'לכשיבנה הבית במהרה') 'סיום בדבר טוב' של היחידה¹⁴². סיום זה ליחידה בתוספתא מראה בעליל את קיומה של עריכה עצמאית של חומרים תנאיים, השונה מהמשנה. לעומת התוספתא, המשנה בחרה לחתום את יחידה I עם אמירה אחרת של ר' יהושע בן קרחה, המתאימה פחות מבחינת התוכן, אך – כפי שראינו לעיל – מתאימה יפה לעיצובה הספרותי של היחידה. במקום לחתום את היחידה בדבר נחמה, העדיפה המשנה¹⁴³ לחתום בהלכה היוצרת 'חתימה מעין

139. עיין תוסכ"פ, עמ' 1049, המסביר את דברי ר' אלעזר בן צדוק (שהובאו כבר בפ"ב מ"ז) והמתחבט בפירוש נימוקו של ר' שמעון בן אלעזר, ע"ש ובמקורות שציין. עוד מביא התוסכ"פ שם, עמ' 1050, את ה'תוספות בכורים', אשר ביקש לזהות את ר' שמעון בן אלעזר כאן עם הברייתא שהובאה בתלמודים על-ידי התיקון 'אם לא' < 'אפלו', וע"ש מה שהתאמץ לבאר את לשון רשב"א לפי פירוש זה.

140. תוסכ"פ, עמ' 1049, שורה 33-34, מציע הסבר אחר להבאת הברייתא הזאת כאן: "ללמד שאף בתשרי כן, ולא בכל ראשי חדשים בלבד", וע"ש הסבר בשם ה'תוספת ביכורים', המבוסס על 'חידוש גדול'.

141. אילו היו בית הדין אומרים 'מקודש' על אחד הימים, זה היה מחיל את הקדושה עליו באופן בלעדי. כידוע יש מחלוקת ראשונים מאיזה יום מונים את החודש (עיין תוסכ"פ, עמ' 1050-1051), ונראה לפרש את דעת שני התנאים בתוספתא כאן באופן הדומה לפירוש התוסכ"פ לדברי שמעון בן הסגן: "עיקר הקדושה הוא ביום ראשון, אלא הואיל ובית דין לא קדשו את החודש במפורש, הרשות בידם לקדשו למחר" (אלא שלדברי ר' אלעזר בן צדוק ור' שמעון בן אלעזר נאמר שבית דין מקדשים 'למחר' בלי אמירת 'מקודש').

142. עיין ה/2 ומקורות שצינו שם בהערות 28-30. השווה לכאן את הסיום של ברכות פ"א, ושם ניסוח המשנה, "להביא את (כצ"ל, על-פי עדי הנוסח הטובים) ימות המשיח", מאפשר, לצד ההבנה הפשוטה של 'לרבות את זכירת יציאת מצרים בימות המשיח', גם הבנה נוספת – על-מנת להביא אלינו את ימות המשיח. כך הופכת אמירה דרשנית רגילה ל'סיום בדבר טוב'.

143. אינני נוקט כאן עמדה בשאלה, אם עריכת התוספתא כאן קדמה לעריכת המשנה או לא, ועיין לעיל, ה/2-1 והע' 40 שם, ולהלן, 5.1.5.1. אפשר שעורך המשנה לא הכיר את האמירה של ר' יהושע בן קרחה, המובאת בתוספתא, אך יתכן שהשמטת אמירה זו בידי עורך המשנה משקפת בחירה מכוונת על-ידו. גם אם נניח שלא הכיר עורך המשנה את המסורת שבתוספתא, עדיין ברור שהמסורת המובאת על-ידו היא המתאימה לשיטתו הספרותית. כאן, כמו במקומות אחרים בעבודה, לא נראה לי לייחס עובדה זו ליד המקרה, ועדיף להניח שמדובר בבחירה מכוונת מתוך מסורות המוכרות לעורך. עוד נראה כי העובדה שהקובץ מסתיים, הן במשנה והן בתוספתא, באמירות המיוחסות לר' יהושע בן קרחה, עשויה ללמד על הזיקה בין שני החיבורים. עורך

פתיחה' ובכך ליצור מסגרת ספרותית-רעיונית ליחידה כולה. 'טביעות אצבעות' העורך מתגלות כאן בצורה ברורה – עורך המשנה נקט בדרך עריכה פחות 'חלקה', אך בעלת מאפיינים ספרותיים מעניינים ומאתגרים.

כבר ראינו לעיל הבדל דומה בין עריכת המשנה לעריכת התוספתא¹⁴⁴, ושיערנו שם כי לפנינו הבדל אופייני בין שיטות העריכה של שני החיבורים. כאן מעניין במיוחד להשוות לנדון שלפנינו את סוף מסכת תענית פ"ד. התוספתא שם, פ"ג ה"ד, מביאה דברים המהווים סיום נאה לפרק ולמסכת: "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 וגו'".

גם כאן המשנה משמיטה את הסיום הנאה הזה, ומעדיפה לסיים בדבר אחר, היפה כשלעצמו, אך נראה מתאים פחות להקשר של סוף מסכת תענית¹⁴⁵:

אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בני ירושלם יוצאין בכלי לבן שאולים שלא לבייש את מי שאין לו כל הכלים טעונים טבילה ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים

כאן נראה – כפי ששמעתי מפי מורי, יונה פרנקל – כי המשנה היא מעין 'הערת שוליים' לתוספתא. התוספתא הביאה את ה'ימים טובים לישראל' השייכים לסיומה של מסכת תענית, ואילו המשנה מבהירה מה רקע והמשמעות של 'ימים טובים' שכאלה, שאין להם מקור, לא בתורה ולא בתקנת חכמים. המשנה מלמדת שקיים דפוס של 'יום טוב' עממי וספונטני. ימים טובים כאלה התקיימו בישראל בזמן המקדש, ועל-כן אין לתמוה אם גם לעתיד לבוא, כשייבנה המקדש, יחוגג עם ישראל ימים טובים שכאלה גם בימי התענית לשעבר. על דבריו של פרנקל יש להוסיף שגם כאן מתגלות טביעות אצבעותיו של עורך המשנה, שכן חתימת הפרק בט"ו באב וביום הכיפורים יוצרת מארג שלם של קשרים ספרותיים המחברים את הפרק ומאחדים אותו:

המשנה הביא רק את האמירה של ר' יהושע בן קרחה שהתאימה לשיטתו הספרותית, ואילו עורך התוספתא הביא את האמירה השנייה, שאף היא מתאימה לשמש כמשנת סיום לקובץ, לפי גישה ספרותית השונה מזו הנקוטה בידי עורך המשנה. האם סיום הקובץ באמירותיו של ר' יהושע בן קרחה היה קיים כבר במקור קדום וערוך שעמד הן לפני עורך המשנה והן לפני עורך התוספתא, או שמא עורך המשנה הוא זה שבחר להביא את דברי התנא הזה בסיום הקובץ ונמשך אחריו עורך התוספתא? כך או כך, אין התוספתא ערוכה כאן כיחידה עצמאית לגמרי, שכן רוב ההלכות בקובץ שלפנינו בתוספתא נשענות על מקבילות במשנה – אין לה"ח כל פשר בלי מ"א, וכן ה"ט³ (ולפי הצעתי לעיל בפנים – גם ה"ט¹ וה"ט² נועדו להבהיר את משמעות המשנה) אינה מובנת בלי מ"ד. ברם עדיין אפשר שעריכת התוספתא משקפת עריכה קדומה, השונה מזו שבמשנה, ועורך התוספתא שילב 'הערות' למשנה עם שרידים (בעיקר בסיום) מהעריכה הקדומה.

144. פסקה 1.7.

145. בעניין ההוספות המאוחרות שנוספו למשנה זו ופירושה המקורי של המשנה, עיין מנדל (תשנ"ו).

'יום הכיפורים' מופיע גם בפ"ד מ"א, ובהבאתו גם במ"ח נוצרת 'חתימה מעין פתיחה'¹⁴⁶; ט"ו באב הוא יום קרבן העצים המרכזי במ"ו, והבאתו במ"ח מחבר 'נטע זר' זה לאבן בניין נוספת של הפרק. גם במקרה הזה, דחתה המשנה את דרך העריכה המסיימת את הפרק ב'דבר טוב' באופן גלוי, והעדיפה שיטת עריכה היוצרת מארג מורכב ומתוחכם של אסוציאציות ספרותיות, בדומה למה שראינו ביחידה I של ר"ה פ"ד.

4.4 יחידה II

יחידה זו נדונה בהרחבה במחקר, בעיקר על מנת לדלות ממנה מידע הקשור לזמני התהוותן של התפילות המוזכרות בה ולצורתן המקורית. גם את שורשי המחלוקת בין רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי במ"ה חיפשו החוקרים במישור של תולדות תפילות הקבע¹⁴⁷. אין ענייננו בעבודה זו ליטול חלק בדיון ההיסטורי, כי אם לעמוד על תפקידה של יחידה II בעריכת פרקנו. כבר עמדנו לעיל על שתי תופעות ספרותיות המחברות את יחידה II לשתי היחידות האחרות של הפרק: המילה 'סדר' פותחת הן את יחידה II והן את יחידה III (לעיל, 4.1)¹⁴⁸. שני משחקי לשון מפתיעים מחברים בין יחידות I ו-II:

זיכר למקדש (מ"ג) – זכרונות, למה הוא מזכיר (מ"ה)

אותו יום קודש (מ"ד) – קדושת היום (מ"ה)

נראה כי הבלטת חשיבותן של המילים הללו מתאימה לכוונת העורך, שכן: (א) המילה 'יום' היא מילה מנחה ביחידה I (4.3.1); (ב) 'זכר' הוא מוטיב מרכזי ביחידה II; (ג) 'יום קודש', המקביל ל'יום טוב' במ"א, ממלא תפקיד מבני חשוב ביחידה I, כפי שראינו בפסקה 4.3.1. להלן (4.4.1.3-4.4.1.5; 5.2.2.3.3) נראה כי בביטויים האלה, המחברים את יחידה I ליחידה II, מרומזים

146. הבאת יום הכיפורים בסוף המסכת גם סוגרת את מעגל השנה במסכת. המסכת פתחה בחג הסוכות, ובפ"א התקדמה על פני לוח השנה עד לסוף חודש ניסן. בפ"ד חזרה המשנה ללוח השנה, בזמני קרבן עצים (רובם בקיץ) ובתעניות של עונת הקיץ, ובסוף הפרק חותמת המשנה את מעגל השנה בט"ו באב וביום הכיפורים.

147. גולינקין (תשמ"ח), עמ' 31-45, סיכם את המחקר לגבי זמן חיבורן של מלכיות, זיכרונות ושופרות, ולגבי השאלה אם מלכיות חוברה יחד עם שתי הברכות האחרות, ומאז הופיעו מחקרים נוספים: פליישר (תש"ן), עמ' 421-422, הע' 58; הנ"ל, (תשנ"ג), עמ' 184, הע' 17; תבורי (תשנ"ה), עמ' 233-234. אפשר שהמלכת ה' בר"ה מופיע כבר במקרא, כפי שטען מובינקל (עיין סיכום שיטתו אצל רובנשטיין [1995], עמ' 20-23), וע"ע ליכט (תשמ"א [2]) עמ' 303; הנ"ל (תשכ"ג), עמ' 1127. ש' פרידמן, "מחלוקת בית שמאי ובית הלל בתפילה של יום טוב החל בשבת" (מאמר בהכנה – להלן: מחלוקת), העלה כמה נימוקים לקבל את סברת המאחרים את תפילת מלכיות: (א) חוסר-התייחסות למלכיות במחלוקת ב"ש וב"ה בתוספתא פ"ב הי"ז (= ברכות פ"ג הי"ג), העוסקת בבעיות הקשורות למספר הברכות בתפילת ר"ה, בניגוד לדברי תוסכ"פ לר"ה, עמ' 1062; (ב) במחלוקת ר"א ור"ע בתוספתא ר"ה פ"ב הי" לא הוזכרה מלכיות כלל (וכן גולינקין, [תשמ"ח], עמ' 36), ואף שבמקבילה בספרא אמור, פרשתא יא ה"א, קא ע"ג-ע"ד, מובא בסוף דברי ר"ע בסיס דרשני למלכיות, ה"ב שם מלמדת כי זו תוספת לדברי ר"ע על-פי דרשתו של ר' יוסה ברבי יהודה. יש לדון בראיותיו ואכמ"ל.

148. אדרת (תש"ן, עמ' 30-31), טוען כי המילה 'סדר' מקורה בעבודת המקדש (ע"ש הע' 194), והשימוש בה בהקשרים אחרים רומז על מגמת חז"ל – וחכמי יבנה בעיקר – להעמיד דרכי עבודה אחרות כתחליף לעבודת המקדש, וע"ע להלן, ליד הע' 343.

מוטיבים מרכזיים בפרקנו ובמסכת כולה. בפסקאות הבאות (פסקה 4.4.1 כולה) נעמוד על מרכזיות המוטיב 'קדושת היום' במ"ה ובברייתא המקבילה אליה בתוספתא, ובהמשך (4.4.2) נעמוד על מרכזיות מוטיב הזיכרון. בסיכום הפרק נוכל, על סמך הדיונים האלה, להציע פרשנות רעיונית לקישור הספרותי בין יחידות I ו-II באמצעות מילים הרומזות על המוטיבים הללו.

4.4.1 מ"ה - מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי¹⁴⁹

כבר הרגיש בעל 'יום תרועה'¹⁵⁰ כי קיים קושי באופן שמציגה המשנה את מחלוקת ר"ע וריב"נ: ק"ק כיוון דכל קושית ר"ע אינה אלא אם אינו תוקע למלכות למה הוא מזכיר יניח ר"ע הסדר של ר"י בן נורי ויאמר דיכלול מלכות עם קדושת השם ויתקע ולמה חולק עליו גם בזה דיכלול מלכות עם קדושת היום.

הקושי הזה נובע מחוסר-התאמה בין טיעונו של ר"ע במשנה לבין נקודות השנויות במחלוקת בינו לריב"נ. המשנה מציגה מחלוקת בשתי נקודות: היכן ממוקמת מלכות? האם תוקעים בסיום מלכות? אך טיעונו של ר"ע נגד ריב"נ מתייחס רק לקשר בין התקיעה לבין מלכות ולא למיקום ברכת מלכות, ועל-כן מתקשה ה'יום תרועה' להבין כיצד שיטת ר"ע מוכחת מהטיעון¹⁵¹.

4.4.1.1 התקיעה - בברכות האמצעיות

מכאן נראה כי בשיטת ר"ע טמונה הנחה סמויה – ובנקודה הזו יש הסכמה מלאה בינו לריב"נ – שאין מקום לתקיעה בשלוש הברכות הראשונות, כי אם רק בשלוש הברכות האמצעיות. נראה לבאר זאת כך¹⁵²: התקיעה צריכה להתלוות לאותן ברכות המבטאות את צביונו המיוחד של ראש השנה, וזהו יעדן של שלוש הברכות האמצעיות, כפי שבכל תפילות המועדות הברכה האמצעית

149. ענייננו כאן הוא לנתח את שיטת ר"ע וריב"נ רק כפי שהם מוצגים במשנה, ולפי הגרסה המופיעה ברוב מניין ורוב בניין של עדי הנוסח. כידוע יש גרסאות המחלפות בין שיטות ר"ע וריב"נ (עיין תוסכ"פ, עמ' 1052, סוף שורה 44-45), ויש חוקרים הסבורים כי היו מסורות שונות בדעת ר"ע (עיין הלבני [תשל"ה], עמ' תיד, וכבר קדמו הריצ"ד, כפי שציין גולינקין [תשמ"ח], עמ' 50-51).

150. לב ע"א, ד"ה מתניתין. גולינקין [תשמ"ח], עמ' 77, מציע להבין את תולדות חילופי הנוסח במשנה 'זכולל מלכות עם קדושת היום/השם ותוקיע' על רקע הקושי שהעלה ה'יום תרועה', בצירוף החילוף הגרפי יו < ש (שם, הע' 51, א, בשם פרופ' שמא פרידמן).

151. ההבחנה בין שתי הנקודות מובילה לקושי נוסף, בהבנת התוספתא פ"ב ה"א – כיצד תומך רשב"ג בסיפא (שם) בשיטת ר"ע, בעוד שרשב"ג עצמו חולק ברישא הן על ר"ע והן על ריב"נ, שכן הוא קובע את 'קדושת היום' בברכת זיכרונות? עיין בבלי לב ע"א; ירושלמי פ"ד ה"ו, נט ע"ג; תוסכ"פ, עמ' 1053, ובמיוחד דיונו הנרחב של גולינקין [תשמ"ח], עמ' 48-51.

152. במפרשים האחרונים מצאתי שלוש דרכים אחרות לנמק את ההנחה הזאת: (א) יש ליצור רצף בין שלוש הברכות אשר בהן תוקעים (יום תרועה; סולובייצ'יק [תשנ"ח], עמ' 173-174); (ב) גם ברכת 'קדושת היום' כשלעצמה מפתחת את רעיון מלכות ה', אם כי בלי להזכיר פסוקים, ומוסכם על התנאים לא לתקוע ל'מלכות' כל עוד לא הסתיים מוטיב המלכות במלואו (סולובייצ'יק, שם); (ג) התקיעה שייכת לברכה שיש לה בקשה, ולא לברכה של שבח. סולובייצ'יק, שם (השווה סולובייצ'יק [תש"ס], סי' כו, עמ' מז), מציע גם את הגישה השלישית, ומציין ששלוש הברכות האמצעיות מסתיימות בבקשה ומכאן ביאור מקורי לפירוש הבעיית של הבבלי לקושיית ר"ע: "למה הוא מזכיר 10 פסוקים, ולא מסתפק בתשעה?". ע"ע להלן, הע' 161. על-אף שיש ביסוס גם להסברים האחרים – להלן הסברנו את ריב"נ באופן הדומה להסבר (ג) – העדפתי את ההסבר שהבאתי בפנים משום שהוא מבליט את מרכזיות הרעיון של 'קדושת היום' במשנה, ורעיון זה עולה מעיצובה הלשוני-הספרותי של המשנה (וגם של התוספתא), כפי שצינו לעיל וכפי שיוסבר להלן בפנים. עם זאת יש לציין כי גם הסבר (ב) מעניק משמעות מיוחדת לברכת קדושת היום, ועל-כן גם הסבר זה עשוי להתחבר יפה לעיצובה הספרותי של המשנה. אין מניעה לאמץ יותר מהסבר אחד, אך אני בחרתי להתמקד בהסבר המתאים לעיצובה הלשוני של המשנה.

היא המבטאת את 'קדושת היום'. לשון אחרת: שלוש הברכות האמצעיות של ראש השנה הן הרחבה ופיתוח של רעיון 'קדושת היום'¹⁵³, שהוא הנושא של הברכה האמצעית בשבת ובחגים, ושני התנאים מסכימים שיש לתקוע דווקא בברכות הללו. הקשר ההדוק בין תקיעת שופר ל'קדושת היום' הוא מוטיב החוזר בהמשך פרקנו (4.4.3.1.2) ובמקומות נוספים במסכת, ועיין להלן 5.4.2.

4.4.1.2 'אם אינו תוקיע למלכיות למה הוא מזכיר'

שני התנאים מסכימים שהתקיעה קשורה לברכות האמצעיות, אבל ר"ע מבליט במילים שבכותרת את הנקודה שבה נחלקו, והיא מתייחסת לזיקה בין התקיעה לברכות. לדעת ר"ע מסתבר כי הברכות ניתקנו מלכתחילה על מנת לשמש ליווי ורקע לתקיעות¹⁵⁴, ועל-כן אין להן מקום אם הן מנותקות מהתקיעות¹⁵⁵. גם דרשת ר"ע בתוספתא פ"א ה"ב¹⁵⁶ מחדדת את הזיקה בין ברכות לתקיעות: "שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו". מקור זה מאפשר את הבנת צירוף התקיעות לברכות¹⁵⁷ בשני הכיוונים¹⁵⁸. מחד, הברכות ללא תקיעות הן קצוצות כנפיים ואינן יכולות לעלות למרומים. מאידך, התרועה ללא ברכות היא ערטילאית, ועל-כן הלבישוה החכמים

153. יש להביא ראיה שכל הברכות האמצעיות קשורות ל'קדושת היום' מהתוספתא פ"ב ה"א, שם נחלקו רשב"ג ורבי אם יש לומר 'קדושת היום' בברכה הרביעית (כדברי ריב"ג ור"ע) או בברכת זיכרונות, ואלה נימוקיהם: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה מצינו בכל מקום אומרה רביעית, אף כאן אומרה רביעית. רבי אומר: מה מצינו בכל מקום אומרה אמצעית, אף כאן אומרה אמצעית". הוזה אומר, אין סיבה תוכנית-מהותית להעדיף את אחת משתי הברכות כהקשר לקדושת היום, ועל-כן נתלים התנאים בנימוקים פורמליים – האם קדושת היום צריכה לפתוח את יחידת הברכות האמצעיות (השווה ברכות פ"ה ה"ב בעניין ברכת ההבדלה), או שמא חשיבותה תובלט דווקא על-ידי העמדתה בנקודה האמצעית של התפילה (עיין תוספתא ברכות פ"ג ה"י-ה"ג; על נקודת האמצע כסימן חשיבות, עיין שו"ת רדב"ז, ח"ח [מכתב יד], סי' טו, ששלוש הברכות האחרונות של תפילת העמידה נקראות 'הודאה' על שם הברכה האמצעית שבהן). עוד יש לציין כי ברכת קדושת היום מכילה את שלושת המוטיבים (המר [1994], עמ' 55-56, עומד על הופעתם של שניים מתוכם – זיכרון ומלכות): היום נקרא 'יום תרועה' וגם 'יום הזיכרון'; 'יעלה ויבא... יזכר יפקד זכרונו ופקדוננו... (כך בנוסח ארץ ישראל הקדמון, עיין פליישר [תשמ"ח], עמ' 96); 'מלוך על כל העולם בכבודך... מלך על כל הארץ...!'

154. כך הבין בעל המאור, דף י ע"ב – יא ע"א מדפי הר"ף, ד"ה ומה שנהגו. ניתן להבין את דברי ר"ע בכיוון הפוך, וכדברי הרמב"ם במלחמת ה', דף יא ע"א מדפי הר"ף, ד"ה ועוד כתב נשתנו (וכן בדרשתו, עמ' רמג) – התקיעות דמעומד ניתקנו בתור 'חובת ברכות... כדי שתעלה תפלתנו בשופר', ועל-כן אין טעם להזכיר פסוקי מלכיות בלי ללוות אותם בתקיעת השופר (השווה לשון ספר הפרדס, הלכות ראש השנה – סדר תקיעות של ראש השנה, עמ' ריח: "ובמה תאמרו מקראות הללו בתקיעת שופר"). פירוש זה נכנס אך בדוחק לדברי ר"ע, שהרי יש משמעות לתפילה גם בלי תוספת העוצמה שמעניקות לה התקיעות. הרמב"ם גם מרחיק לכת בטענה שאין התקיעות דמעומד קיום של עיקר מצוות שופר בר"ה, "והוה לה כתעניות...". ונראה כי קביעה זו סותרת את המגמה במשנה להעמיק את הזיקה בין סדר תקיעות לסדר ברכות. ע"ע להלן, סוף 4.5.1.2.

155. פירשתי את דברי ר"ע כפשוטם, ושלא כפירוש הבבלי לב ע"א.
156. מקבילה: בבלי טז ע"א, ושם: 'ובמה – בשופר', ועיין בהערה הבאה. בספרי במדבר ספעי"ז, עמ' 71, מובאת דרשה דומה מאת ר' נתן.

157. נראה כי המשפט הנדון, החותם את דרשת ר"ע בתוספתא, בא לתת טעם הן לפסוקי שופרות והן לתקיעות המלוות את פסוקי מז"ו, כפי שפירש הריטב"א טז ע"ב, ד"ה ובמה בשופר, עמ' קכז. מפרשי הבבלי התקשו בגרסת הבבלי, 'ובמה בשופר', שממנה משתמע שיש התייחסות רק לתקיעה ולא לפסוקי שופרות, ואם כן אין הסבר בדברי ר"ע לאמירת פסוקי שופרות, ועיין: חידושי הרשב"א טז ע"א, ד"ה זכרונות, עמ' 72-73, והע' 829, ומקורות שצוינו שם; תוסכ"פ, עמ' 1025.

158. ברייתא זו ודאי באה להסביר מה התרועה מוסיפה לברכות – ובדומה לשיטת הרמב"ם (לעיל, הע' 154). הנני מוסיף גם את הכיוון השני משתי סיבות: (א) אין שום רמז שר"ע בברייתא בא לתת הסבר ממצה למשמעותה של התרועה (בניגוד לפ"ד מ"ה, שם השאלה 'למה הוא מזכיר' מלמדת שאין כל טעם בהזכרה ללא תקיעה), אלא רק להסביר את הצירוף של מז"ו (נקודה זו בולטת עוד יותר בדברי ר' נתן בספרי במדבר פע"ז, שבאו לנמק את הקדמת מלכיות לזיכרונות ושופרות); (ב) על מנת ליישב את דברי ר"ע בברייתא עם דבריו במשנה.

בתכנים מסוימים, הלא הם ברכות מלכיות וזיכרונות ושופרות. מכל מקום ברור שר"ע, בברייתא כמו במשנה, חושב שכל הברכות זקוקות לתקיעות על מנת שתעלינה לפני ה'.

גם ריב"נ מסכים עקרונית שיש להסמיך ברכות ותקיעות זו לזו, שכן יש לתקוע על זיכרונות ושופרות גם לדעתו, וגם לדעתו דומות הברכות לתקיעות במתכונת המשותפת של 'שלוש של שלוש'¹⁵⁹. רק את ברכת מלכיות מוכן ריב"נ לנתק מהתקיעות, ונראה שניתן לנמק זאת על-פי תוכנו והשלכותיהן של ברכות מלכיות, זיכרונות ושופרות, כפי שהן מוצגות בברייתא של ר"ע. זיכרונות ושופרות דומות מאוד ביעדיהן: "זכרונות כדי שיבא זכרוכם לטובה לפניו; שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו". שונה משתייהן מלכיות – "כדי שתמליכהו על מעשה ידי'¹⁶⁰. נראה כי ריב"נ תפס את 'מלכיות' כמבוא לזיכרונות ושופרות, וכפי שמשמע מדרשת ר' נתן בספרי במדבר ספע"ז, עמ' 71: "אלא המליכהו עליך תחילה, ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו ובמה בשופר של חירות...". מכאן גם מתברר ההבדל העקרוני בין מלכיות לזיכרונות ושופרות – מלכיות היא תפילת שבח, שנועדה לקבלת מלכות שמים, ואילו זיכרונות ושופרות הן תפילות בקשה¹⁶¹. מכיוון שתקיעת השופר נועדה להעלות את בקשותינו לפני ה', יש היגיון בשיטת ריב"נ, שיש לתקוע מסביב לזיכרונות ושופרות, ולא מסביב למלכיות¹⁶².

נותר לנו להבין מדוע ריב"נ מחייב את התקיעה מסביב לברכת 'קדושת היום'. שמא סובר ריב"נ שבברכה זו יש למוטיב הבקשה תפקיד מרכזי ('יהי רצון... שתשוב ותרחם עלינו... גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה... מלוך על כל העולם בכבודך... קדשנו במצוותיך...'). או שמא סובר ריב"נ כי הסיבה לתקיעה של 'קדושת היום' שונה מסיבת התקיעות של זיכרונות ושופרות: ל'קדושת היום' תוקעים על מנת לבטא את מהותה של קדושת היום, שהיא 'יום תרועה', ולא כדי להעלות בקשות לפני ה'¹⁶³.

יש גם מקום להרהור באשר לשיטת ר"ע: אפשר שר"ע מסכים שצירוף התקיעות לברכות קשור למוטיב הבקשה שבברכות, אלא שלדעתו גם מלכיות נחשבת ברכת בקשה; אך ייתכן שהוא סובר

159. אם כי אצלו ההשוואה בין 'שלוש של שלוש' שבברכות לזו של התקיעות פחות מפותחת ומרשימה מאשר אצל ר"ע, ועיין לעיל, הע' 10.

160. כגרתס כ"ל, חידושי הרשב"א והריטב"א. על חילופי הנוסחאות כאן עיין תוסכ"פ, עמ' 1024.

161. בפתיחות של כל שלוש התפילות ('תקיעתא דבי רב') יש דברי שבח, ואילו בחתימותיהן של כל שלוש הברכות יש בקשות (למלכיות – 'מלוך על כל העולם...'; למנהג ר"ע, אך גם בברכת קדושת השם יש בקשה סמוך לחתימתה: 'ותמלוך אתה ה' לבדך על כל מעשיך...'), ועיין אצל היינמן (תשכ"ר²), עמ' 149-150. גם אם נניח שתפילות אלו, כפי שהן לפנינו, משקפות נאמנה את צורתן המקורית (עיין היינמן [תשמ"א], עמ' 57 ואילך; גולדשמידט [תשל"ל], עמ' כח-ל), עדיין יש לומר כי שונות הברכות זו מזו בדגשים שלהן – הדגש העיקרי במלכיות הוא לשבח את המלך ולהמליכו, ואילו הדגש העיקרי בשתי הברכות האחרות היא בקשת רחמים. ייתכן שהבקשה של הברכה הרביעית 'ותמלוך אתה ה' לבדך...'; שייכת לחלק 'קדושת היום' של הברכה (השווה דברי סולובייצ'יק [תש"ס], סי' כו [עמ' מז], ושם הרעיון מנוסח באופן שיתאים לדברי הבבלי לב ע"א 'דהואיל ואישתני').

162. יש לבדוק הצעה זו לאור התפקיד המרכזי של בקשות בפסקאות 'ובכן', וצ"ע. אין כאן המקום לדון באופיין של הברכות האמצעיות בשבת ובמועדות ולעמוד על מקומה של הבקשה בהן, ועיין אצל ליכטנשטיין (תשמ"ס).

163. אפשר גלהסביר את התקיעה לקדושת היום גם על-פי שיקול טכני – מכיוון שישראל מחויבים בשלוש סדרות של תקיעות, נאלצו חכמים למצוא ברכה שלישית לתקוע עליה. הוניג (1967), עמ' 322-323, עמד על הזיקה בין התקיעות למוטיב קדושת היום, הן לדעת ר"ע והן לדעת ריב"נ.

– בדומה להסבר השני לשיטת ריב"נ (תקיעה לברכת קדושת היום) – שיש לתקוע גם על ברכה שאינה בקשה.

סיכומו של עניין: ר"ע תופס את מלכיות זיכרונות ושופרות כיחידה אחת¹⁶⁴, של 'קדושת היום' מורחבת, ועל-כן לדעתו יש לצרף תקיעה לכל אחת משלוש הברכות. ריב"נ מבחין בין מלכיות לזיכרונות ושופרות, ולדעתו התקיעה שייכת לבקשה שבזיכרונות ובשופרות ולא לשבח שבמלכיות. את התקיעה השלישית מקיים ריב"נ בברכת קדושת היום, וייתכן לדעתו שזיקת התקיעה לברכה זו שונה מזיקתה לברכות זיכרונות ושופרות.

4.4.1.3 מלכיות וברכות הקדושה

לשון המשנה מובילה אותנו לנקודת הסכמה נוספת בין ר"ע לריב"נ: לדעת שניהם מלכיות מתלווה לברכה העוסקת ב'קדושה'. לריב"נ, מלכיות משולבת עם קדושת השם, ולר"ע – עם קדושת היום. נראה כי אין זה מקרי, שהרי במקורות רבים 'קדושה' ו'מלכות' הולכות יחדיו¹⁶⁵, ועל-כן הגיוני שהתנאים יבחרו לשלב מלכיות עם ברכה העוסקת בקדושה¹⁶⁶. מחלוקת ריב"נ ור"ע מעוגנת בשאלה: איזו קדושה משמשת הקשר ראוי למלכיות¹⁶⁷. נוכל להבין את ההבדל בין שתי השיטות על רקע ההבדל בין שתי הקדושות: 'קדושת השם' מתמקדת בקדושה העצמית, המהותית, של ה'¹⁶⁸ – 'אתה קדוש ושמך קדוש' (ובנוסף ארץ ישראל הקדום: 'קדוש אתה ונורא

164. עיין להלן, סוף 4.4.2.2.1. לדעת ר"ד סולובייצ'ק (לעיל, הע' 152), ר"ע מצריך רצף בין הברכות שתוקעים בהן, ויש להשלים את דבריו בדבריי כאן – הוא מצריך גם רצף בין שלוש הברכות, מז"ו. גם הרעיון הזה תואם יפה את דרשת ר"ע על משמעותן של שלוש הברכות.

165. גולשמידט (תש"ל), מבוא, עמ' כ: "עצם הקשר הרעיוני בין קדושה למלכות ידוע לנו מתפילות הימים הנוראים ואף בשאר ימות השנה", והוא מביא את ההוכחות הבאות: חתימת 'המלך הקדוש' (בבלי ברכות יב ע"ב, בשם רב); חתימת הברכה השלישית לפי מנהג ארץ ישראל הקדום, 'אדיר המלוכה והאל הקדוש' (ירושלמי פ"ד ה"ו, נט ע"ג); איזכורי מלכות בתפילת הקדושה – הפסוק 'מלך ה' לעולם', 'ממקומך מלכנו תופיע', וכן מפנה ליעבץ (תשכ"ו), עמ' 28; וע"ע היינימן (תשכ"ו), עמ' 141 והע' 15. יש להוסיף עוד ראיות: 'קדושה ומלכות' בברכת 'שתבח', 'קדישו וימליכו' בברכת 'הללוך', ויש צירופים דומים גם במדרשי האגדה, ולדוגמה: 'קדושו של ישראל... מלכן של ישראל' (ב"ר פה ז"ה עוד היורש אביא). הצירוף הזה רווח גם בספרות ההיכלות. שורשי הצמד 'קדושה ומלכות' הם מקראיים, ועיין לדוגמה ישעיה ו', ג-ה: 'קדוש קדוש קדוש... כי את המלך ה' צבאות וכו'.

166. וכן מוכיח יעבץ (תשכ"ו), עמ' 28, מכך ששתי הברכות חותמות במלכות: 'המלך הקדוש', ו'מלך על כל הארץ...'. אך עיין להלן, הע' 218.

167. נשאלת כמובן השאלה: מה ראו שני התנאים לצרף מלכיות לברכה אחרת ולא לקבוע לה ברכה בפני עצמה? רבים מהחוקרים (עיין לעיל, הע' 147) השיבו תשובה פילולוגית, הנשענת על ההנחה ש'מלכיות' היא תוספת מאוחרת למבנה תפילה קיים. מעניינת הערתו של ש' פרידמן (אצל גולינקין [תשמ"ח], עמ' 36, הע' 22א) כי מחלוקת ריב"נ ור"ע מזכירה את ההנחה המקובלת במחקר שנדידת ביטוי ממקום למקום בעדי הנוסח מסמנת תוספת מאוחרת (אך אפשר לערער על טיעון זה, שכן בתוספתא פ"ב ה"א גם ברכת 'קדושת היום' נודדת). ההנחה הטמונה בהסבר הזה היא שהמבנה הבסיסי של תשע ברכות לתפילת ר"ה הייתה קבועה מקדמת דנה, כפי שעולה ממחלוקת ב"ה וב"ש בתוספתא ברכות פ"ג ה"ג, ועל-כן בדור יבנה יכלו החכמים להוסיף ברכה חדשה רק על-ידי שיבוץ בתוך ברכה קיימת. גם אם ההנחה באשר לאיחורה היחסי של מלכיות נכונה – ולא כל החוקרים מסכימים לה (עיין: פליישר [תשנ"ג], עמ' 184, הע' 17) – ספק אם יש כאן תשובה מלאה לשאלתנו, שהרי התוספתא פ"ב ה"א מביאה דרך נוספת לשמור על המסגרת של תשע ברכות: לשלב קדושת היום עם זיכרונות. על-כן נראה כי שילוב מלכיות עם ברכה אחרת נעשתה (גם?) מתוך שיקולים ענייניים. אולי רצו חכמים להבליט את הקשר הרעיוני בין מלכות לקדושה (עיין להלן) או שמא ביקשו לרמוז כי יש לרעיון המלכות מעמד מיוחד בראש השנה.

168. היינימן (תשכ"ו), עמ' 62, מציין כי ברכה זו 'משבחת את מידותיו של הקב"ה'; ועיין בר-אילן (תשמ"ז), עמ' 141; המר (1994), עמ' 169-170. גם המשך הנוסח הנהוג בפינו 'וקדושים בכל יום יהללך סלה' מתייחס, כפי שמסתבר, למלאכי מרום, כפי שצייין המר (1994), עמ' 170, וכך עולה בבירור משחזור תולדות תפילת הקדושה בידי פליישר (תשנ"ח), ובמיוחד עמ' 305 ואילך, ובדומה לכך העלה כבר במאמר קודם (תשנ"ג), עמ' 213.

שמך¹⁶⁹. 'קדושת היום' עוסקת בחווייה המיוחדת של קדושת המועדות, התלויה בישראל ולא בה' בלבד – כך ראינו בהרחבה בשני הפרקים הראשונים של מסכת ראש השנה, וכך מעידה חתימת ברכת קדושת היום, 'מקדש ישראל ויום הזכרון'¹⁷⁰. שתי קדושות שונות מתוארות בשתי הברכות – הקדושה המושרשת בעצמותו ובמידותיו של ה' והקדושה המושרשת במעשיהם וחוויותיהם של עם ישראל¹⁷¹. גם למושג 'מלכות' יש שני פנים¹⁷²: מלכות בתור יסוד קוסמי, הנעוץ במידותיו של ה', ומלכות בתור יסוד היסטורי, הנעוץ בקבלת מלכות שמים בידי האדם¹⁷³. נראה שמחלוקת ריב"נ ור"ע בעניין מיקומה של מלכות נובעת משתי התפיסות הללו של מלכות ה': האם תפילת מלכות אמורה לבטא את מידת המלכות של ה' או את קבלת מלכותו בידי האדם?

4.4.1.3.1 הפתיחות למלכות ב'קדושת השם' וב'קדושת היום'

ניתן לחזק את ההבנה הזאת של מחלוקת ריב"נ ור"ע על-ידי השוואה בין שתי תפילות קדומות: 'עלינו/על-כן נקווה'¹⁷⁴, המשמשת פתיחה למלכות בברכת 'קדושת היום', ו'ובכן תן פחדך', המופיעה ב'קדושת השם' והינה – לדעת חוקרים רבים – שריד מפתחה לתפילת מלכות של ריב"נ¹⁷⁵.

169. על קדמות הנוסחים 'אתה קדוש' ו'קדוש אתה', עיין גולדשמידט (תש"ל), מבוא, עמ' כ, הע' 16, ובספרות שצוינה שם. כבר ציין יעבץ (תשכ"ו), עמ' 17, כי בסדר רב עמרם גאון, עמ' כד, יש נוסח אחר לברכה זו: 'לדור ודור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש...'. על הרקע להיווצרותם של הנוסחים השונים, עיין פליישר (תשנ"ח), עמ' 322, ועל נוסחי הברכה בספרות ההיכלות עיין בר-אילן (תשמ"ז), עמ' 144 ואילך.

170. ויש לפרש על דרך הבבלי ברכות מט ע"א: "מקדש ישראל והזמנים – ישראל דקדשינהו לזמנים". כמוכן, גם לפי תפיסה זו מקור הקדושה הוא אלוהי, אך ה' מסמיך את האדם למלא תפקיד ביצירת הקדושה והחלתה. 'קדושת השם' מתארת קדושה בלתי-אמצעית, ואילו ב'קדושת היום' ה' יוצר ומחיל את הקדושה באמצעות מתווכים – ובמידה מסוימת, בהכרעותיהם האוטונומיות. הבאתי את נוסח חתימת הברכה כפי שהיא נוהגת היום. בידוע שבמנהג הארצישראלי הקדום נהגה חתימה יותר ארוכה לברכת קדושת היום, ועיין להלן, הע' 218, ובמקורות שצוינו שם.

171. השווה הונוג (1967), עמ' 322. הבדל זה מקביל – אם כי אינו זהה – להבדל בין קדושת ה' בשמים וקדושת ה' בארץ, ועל חשיבותה ורקעה ההיסטורי-התיאולוגי של הבחנה זו עיין אצל פליישר (תשנ"ג), עמ' 213 ואילך.

172. יש לציין כי התפילה מכילה את שתי ברכות הקדושה, ומכאן שמסדרי התפילה נתנו ביטוי לשתי תפיסות הקדושה גם יחד. ברכת 'מלכות', לעומת זאת, תתחבר לאחת משתי הברכות הללו בלבד. לפי כל אחד משני התנאים, רק תפיסה אחת של 'מלכות' תמלא את תפקיד ה'מלכות' בתפילת ראש השנה. מעניין שמסורת ישראל, למרות שפסקה כר"ע, נתנה ביטוי גם לתפיסת המלכות של ריב"נ, כפי שנראה להלן.

173. שני הפנים של מלכות ה' משתקפים בסוגיות שונות במחשבת חז"ל, כגון: האם קבלת התורה בידי ישראל נעשית מתוך בחירתם מרצון (מכילתא דר"י, מסכתא דבחווד, ריש פרשה ה, עמ' 219, וע"ש כל הפרשה. גישה זו של המכילתא משתקפת במקומות נוספים, ואכמ"ל) או מתוך כפייה הנעוצה ביסוד קוסמי (ריש לקיש בבבלי שבת פח ע"א: "... אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו", ומגמה זו בולטת באגדות רבות נוספות בסוגיית הבבלי שם), ועיין אורבך (תשל"ח), עמ' 287-290; האם בחירת ישראל היא אקט קוסמי-נצחי או אקט היסטורי-יחסי, עיין אורבך (תשל"ח), עמ' 468 ואילך. אף-על-פי שחלק מהמקורות שהובאו כאן הם מתקופת האמוראים, ניתן למצוא את יסודותיהם של שתי הגישות בספרות התנאים, ואכמ"ל. ע"ע פרימן (1986), עמ' 78-100.

174. התפילה נתחברה בתקופת התנאים או סמוך אחריה, ויש המקדימים אותה עוד יותר. על זמן חיבורה של עלינו, יחד עם שאר 'תקיעתא דבי רב' (ירושלמי פ"א ה"ג, נז ע"א; בבלי כז ע"א ומקבילות), כתבו חוקרים רבים, וביניהם: אלבווג (תשל"ב), עמ' 108 (ועיין הערת היינמן, שם); ליבריך (1963), עמ' 159 ואילך; היינמן (תשכ"ו), עמ' 173 ואילך; ניוזנר (1966), עמ' 165, הע' 1; הונוג (1967), עמ' 321; גולדשמידט (תש"ל), עמ' כח-כט והע' 5 שם; בר-אילן (תשמ"ז), עמ' 38-39; שוורץ (1986-1987), עמ' 186 ואילך; פליישר (תשמ"ח), עמ' 132 והע' 154 שם; תא-שמע (תשנ"ג), עמ' פח והע' 14 בעמ' צו; המר (1994), עמ' 207; הנ"ל (תשנ"ח), עמ' 77; פלק (1998), עמ' 147, 235, וע"ע להלן, הע' 212. אין זה מענייננו כאן לדון בשוני הדיאכרוני והסינכרוני בין 'עלינו' ל'על-כן נקווה', ועיין גולדשמידט, שם, עמ' כט, ובספרות שצוינה בהע' 8 שם. על קדמות פסקאות 'ובכן', עיין בהערה הבאה.

175. עיין אלבווג (תשל"ב), עמ' 107, וביקורתו של היינמן, שם, עמ' 421, הע' 10; היינמן (תשמ"א), עמ' 56; פליישר (תשמ"ח), עמ' 125-132 (ע"ש עמ' 125-126, ובהערות לגבי תולדות חדירת קטעי 'ובכן' לתפילות הקבע, וע"ע ספרות המציגת שם, עמ' 125, הע' 127); גולינקין (תשמ"ח), עמ' 65, ועיין ספרות המציגת שם, הע' 18. יש לציין כי רעיון

ובכן תן פחדך ה' אלקינו על כל מעשיך	על כן נקוה לך ה' אלקינו לראות מהרה
ושתחוּו לפניך כל הברואים	בתפארת עזך
ויעשו כלם אגדה אחת לעשות רצונך...	לפניך ה' אלקינו יכרעו ויפולו
כמו שידענו ה' אלקינו שהשלטן לפניך	ויקבלו כלם את על מלכותיך
ושמך נורא על כל שבראת	יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך
וכל הרשעה כלה כעשן תכלה	וכל בני בשר יקראו בשמך/
כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ	ולכבוד שמך יקר יתנו
	להפנות אליך כל רשעי ארץ
	להעביר גלולים מן הארץ

השוואת שתי התפילות מראה כי בפסקאות 'ובכן' ה' הוא המשליט את עצמו על האדם, והוא המחיל על האדם את הפחד והיראה מפניו – רק אחר כך נעשים כולם 'אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם, תוך כדי העברת רשעים וממשלת זדון מן הארץ, ונתינת פתחון פה ושמחה ליראיו ולדורשיו, לצדיקים ולעמו. בתפילת 'על כן נקווה', לעומת זאת, פעולת ה' עקיפה ומעודנת יותר, ובולטת הרבה יותר היוזמה והפעולה האנושית¹⁷⁶. התהליך נפתח בתקווה האדם וראייתו; מושא הראייה הוא מעשה ה', המעביר מן הארץ את האלילים, ולא את הרשעים. הרשעים מושפעים ממעשי ה' ('לתקן עולם במלכות שדי') והאדם ('וכל בני בשר יקראו בשמך') להפנות את ליבם אל ה', ומתוך הכרה וידיעה 'כל יושבי תבל' כורעים לפני ה' ונותנים יקר לשמו.

שתי התפילות מבליטות את השאיפה להכרה מלאה במלכות ה' מצד הברואים כולם, ונראה כי זו ההגדרה הבסיסית של 'מלכות ה' ' בעיני חז"ל¹⁷⁷. אך שונות שתי התפילות זו מזו בפרטי

זה עלה כבר אצל הראשונים, ועיין רבנו הלל לספרא אמור, פרשתא יא ה"ג, ד"ה וכולל מלכיות, קא ע"ד. חוקרים רבים ציינו את ההקבלות הרבות בין 'ובכן' ל'עלינו' והסיקו כי פסקאות 'ובכן' נוספו לברכת 'קדושת השם' כמבוא למלכיות של ריב"ג. פליישר מערער על דעה זו, על סמך ממצאי הגניזה, המוכיחים כי לא נאמרו פסקאות 'ובכן' בארץ ישראל בתקופת הגניזה. מכאן הוא מסיק כי מדובר במנהג בבלי קדום, אך עדיין משאיר פתח לאפשרות "שחכמי בבל התאימו לצרכים הליטורגיים שלהם איזה קטעים קדומים שנתחברו לצורך ליטורגי אחר – אולי באמת כפתיחה למלכיות אליבא דרבי יוחנן בן נורי" (שם, עמ' 132, וע"ש עמ' 131, שברור בכל מקרה ש'ובכן' נתחברה בהקשר של ברכת קדושת השם). פליישר השאיר שאלה זו פתוחה (ואף המעיט בחשיבותה), ברם, פלוסר (תשנ"ה), עמ' 14-19, הראה – על סמך הדמיון הרב בין פסקאות 'ובכן' לקטע ממגילת הרזים של כת מדבר יהודה – כי אכן פסקאות 'ובכן' קדומות וארצישראליות. אמנם הוכחתו של פלוסר מתייחסת רק לפסקה השלישית, "ואז (כצ"ל, כפי שצינו גולדשמידט [תש"ל], מבוא, עמ' כא והע' 19 שם; פלוסר, שם, עמ' 15, הע' 53) צדיקים יראו וישמחו", ולפיכך יש להרהר שמא לא נתחברו שלוש הפסקאות באותה התקופה.

176. השווה דברי סולובייצ'יק (תשמ"ו), עמ' 153, הקושר את 'קדושת השם' עם 'המלוכה המוחלטת' ואת 'קדושת היום' עם 'המלוכה החוקתית'.
177. גולדשמידט (תש"ל), עמ' כט, קבע שרק 'על-כן נקווה' (ולא 'עלינו לשבח') מתאים לשמש פתיחה למלכיות, וע"ש הע' 10. השווה פליישר (תשמ"ח), עמ' 129, הע' 147. נקודה זו בולטת ביתר שאת ב
נוסח התפילה הנהוג בעדות ישראל, המציב את 'על-כן נקווה' כפתיחה למלכיות, ואת 'עלינו' כ'בקשת רשות' למלכיות-זיכרונות-שופרות. על-כן מפסיקים פיוטי בקשת רשות בין 'עלינו' לבין 'על-כן נקווה', ועל-כן מופיעה תפילת 'עלינו' גם במחזור יום הכיפורים, כבקשת רשות על סדר העבודה. 'עלינו' מתייחסת לקבלת מלכות ה' על-ידי ישראל, ואילו 'על-כן נקווה' מתייחסת לקבלת מלכות בידי האנושות כולה, ועל-כן רק זו האחרונה שייכת באמת ל'מלכיות'.

התהליך, ובמיוחד באשר לתפקידו של האדם¹⁷⁸. תפילת 'ובכן' מתאימה לברכת קדושת השם מפני שהיא מבליטה את התהליך האפוקליפטי של הופעתו הנוראה של ה', הבא לטהר את הארץ ולהשליט את אימתו על כל הברואים. תפילת 'על כן נקווה' מתאימה לברכת קדושת היום בשל פעילותו המחנכת של ה', המכשיר את הלבבות במקום לכבוש אותם.

4.4.1.4 סיכום מחלוקת ריב"נ ור"ע - התפקיד של 'קדושת היום'

נקודות הסכמה בין ר"ע לריב"נ:

- (1) זיקה הדוקה בין ברכות זיכרונות ושופרות לתקיעת השופר, כדי שהשופר יעלה את התפילות לפני ה'.
- (2) אין תוקעים אלא על הברכות האמצעיות, שהן בבחינת 'קדושת היום' מורחבת.
- (3) מלכיות איננה ברכה עצמאית, ויש לצרפה עם ברכה העוסקת במוטיב הקדושה, בשל הקרבה בין קדושה למלכות.

נקודות מחלוקת בין ר"ע לריב"נ:

- (1) האם גם מלכיות חייבת להיצמד לתקיעת שופר, או שמא יש למלכיות אופי ומשמעות אחרים?
- (2) האם רעיון המלכות קרוב יותר לעניין קדושת השם, המעגנת את הקדושה במידות ה', או לעניין קדושת היום, המבליטה את השותפות האנושית ביצירת הקדושה?
- (3) האם יש סיבה עצמאית לתקוע בברכת 'קדושת היום'¹⁷⁹?

ניתן את דעתנו לתפקיד המרכזי של מוטיב 'קדושת היום' בנקודות שהועלו כאן. לדעת ר"ע 'קדושת היום' היא הברכה הקרובה בעניינה לרעיון המלכות. לדעת שני התנאים אין לתקוע אלא בברכות הקשורות ל'קדושת היום' (במובנה המורחב = שלוש הברכות האמצעיות), ולדעת ריב"נ מוטיב 'קדושת היום' (במובנה המצומצם) עצמו הוא סיבה לתקיעה. כאמור לעיל (סוף 4.4), תפקידו המרכזי של מוטיב 'קדושת היום' במשנתנו מראה כי המשחק הלשוני המחבר בין מ"ה למ"ד¹⁸⁰ אינו תופעה בודדת בפרק, והוא עומד במבחן ה'קוהרנטיות'. בסעיף הבא ניוכח כי מוטיב זה ממלא תפקיד מרכזי גם בתוספתא, ובכך נראה כי הוא עומד גם במבחן ה'קורספונדנציה'.

4.4.1.5 התוספתא ומוטיב 'קדושת היום'

להלן רשימת העניינים שנדונו בסדרת ההלכות בתוספתא פ"ב המקבילות למ"ה:

178. הבדל נוסף הוא בסדר הפסקאות: הקדמת 'ובכן תן פחדך' ל'ובכן תן כבוד ה' לעמך' מתאימה ל'דפוס הקבוע שהנהיגו החכמים בתפילותינו בכלל' (פליישר [תשנ"ג], עמ' 191), להקדים את התפילה האוניברסלית לתפילה הלאומית, ובניגוד להקדמת 'עלינו' ל'על-כן נקווה'.

179. אין הכרח שתהיה בנקודה הזאת מחלוקת – אפשר שגם ר"ע מסכים ש'קדושת היום' כשלעצמה עשויה לחייב תקיעת שופר, אלא שתקיעתה הובלעה בתוך התקיעה למלכיות. סברה הנראית קרובה יותר היא, שר"ע סובר שעיקר קדושת היום של ר"ה מתחבר לרעיון של מלכיות, וכתוצאה מכך אין כל פער בין תקיעה משום קדושת היום לתקיעה משום מלכיות.

180. על הייחוד והמרכזיות של ברכת 'קדושת היום' עמד, מכיוון אחר ועל סמך מקורות אחרים, סולובייצ'יק (תש"ס), סי' ד', עמ' ו-ז.

ה"י: מחלוקת ר"א¹⁸¹ ור"ע כיצד נלמדות ברכות העמידה של ראש השנה מהפסוקים – סלע המחלוקת: אם לומדים 'קדושת היום' מ'שבתון' או מ'מקרא קודש'¹⁸².

ה"א: מנהגי המקומות כר"ע וכריב"נ

מחלוקת רשב"ג ורבי אם אומרים קדושת היום בברכה רביעית או אמצעית

כשקידשו את השנה באושא – כיצד נהגו ביבנה במחלוקת ר"ע וריב"נ

התוספתא מבליטה מאוד את נושא 'קדושת היום'. היא מוסיפה על משנתנו שתי מחלוקות תנאים אשר במרכזן ניצבת ברכה זו – מהו מקורה ומה מיקומה. הבאת המחלוקת של רשב"ג ורבי בין שתי בבות הדנות במחלוקת ר"ע וריב"נ הופכת גם את שני התנאים הללו לבעלי עמדה בנדון, שהרי מוסכם על שניהם (כפי שהם מוצגים במשנה) שקדושת היום נאמרת בברכה הרביעית ולא נחלקו אלא על מיקומה של מלכיות. יש לתת את הדעת גם לביטוי היחידאי 'כשקידשו את השנה...'¹⁸³ בבבא האחרונה – יש בביטוי הזה יותר מרמז שראש השנה הוא מעין 'ראש-חודש מוגבר', אשר בו מקדשים לא רק את החודש אלא את השנה כולה. מכאן מובן גם מדוע – כפי המשתמע מלשון התוספתא – את תפילות ראש השנה קיימו בבית הדין באושא, ולא בבית הכנסת¹⁸⁴.

הבאת הביטוי המיוחד 'כשקידשו את השנה' בהקשר המסוים של בבא זו בתוספתא ניתנת להסבר בשני אופנים (אשר אינם סותרים, ואף משלימים, זה את זה): (א) הסיבה לתקנת תפילות המיוחדות של ראש השנה מעוגנת באופיו כיום 'קידוש השנה'; (ב) המקום אשר בו יש להכריע במחלוקת ר"ע וריב"נ הינו המקום אשר בו מקדשים את השנה – רשב"ג מוחה נגד מתן

181. ר' יהודה מביא בשמו (כרגיל במקומות רבים) – כך בכ"ו וב-ד; ב-ל גרס אלעזר, ובכ"ע חסר ייחוס הדרשה לר"א. בספרא (המיוחס לר' יהודה), אמור פרשתא יא ה"א, קא ע"ג, הובא בשם ר"א, ועיין גילת (1984), עמ' 285, הע' 18.

182. כפירוש המיוחס לר"ש לספרא: "ומשמעות דורשין איכא בינייהו", וכן הסכים גילת (1984), עמ' 285. לפי ליברמן (פירוש הקצר ד"ה קדשהו ותוסכ"פ, עמ' 1051, שורה 41), יש נקודת מחלוקת נוספת: האם איסור מלאכה נלמד מ'שבתון' או מ'מקרא קודש' ('קדשהו' = איסור מלאכה, על-פי הברייתא בבבלי לב ע"א ורבינו הלל לספרא), אך גולינקין (תשמ"ח), עמ' 42-46, מפרש 'קדשהו', על-פי הספרא אמור, פרשתא יב ה"ד, קב ע"ב, ומדרשי הלכה נוספים, כקידוש 'במאכל ובמשתה ובכסות נקיה'. פרידמן, מחלוקת, הציע כי אפשר שנחלקו התנאים אם יש לשלב זיכרונות ושופרות לפני קדושת היום (ר"ע) או אחריה (ר"א), והברייתא הזו נשנתה בטרם הונהגה תפילת מלכיות, ועל-כן אין התאמה בינה למשנתנו, ומסיים את דבריו כי 'פשיטא שבדין זה מידי השערה לא יצאנו'. דומה – אם כי אין זה בטוח – כי לא הבין עורך הספרא את מחלוקת ר"א ור"ע על-פי דרכו של פרידמן, שכן הוא מביא את הדיון ב'סדר ברכות' אחרי דרשותיהם, ומכאן שעורך הספרא הבחין בין הדיון במקורותיהן של הברכות לדיון בסדרן. הנשקה (תשנ"ו), עמ' 190, קושר את המחלוקת בין ר"א ור"ע לביאורים שונים לתיבה 'לקדשו' במכילתא, מסכתא דבחדש, פרשה ז', עמ' 229 (לפי הבנתו של הנשקה), וע"ע שם, עמ' 191, באשר לביאורי מילה זו במכילתא דרשב"י.

183. ספרא (תשנ"ו), עמ' 253, מבאר אל-נכון: "אין לנו לפרש אלא שקידוש חודש תשרי נקרא בפי החכמים בשם קידוש השנה, שכן על-ידי דכך שמקדשים את חודש תשרי אף מקדשים את השנה הבאה", וכן הסכים גולינקין (תשמ"ח), עמ' 86-87. נראה שיש מקור לביטוי 'קידשו את השנה' (ראש השנה) ב'קידוש השנה' המופיע אצל יובל, עיין ויקרא כ"ה, י והדרשה 'שנים אתה מקדש ולא חדשים' בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג; בבלי, ראש השנה ח ע"ב; שם, כד ע"א, וע"ע לעיל, 3.3.2.1 והע' 43 שם. בהמשך דברי הירושלמי, שם, מופיע 'שקידשו את השנה בבעלת', וקשה לפרשו שם כ'קידוש חודש תשרי', ועיין שם במפרשים ואצל קליין (תרצ"ט), עמ' 266. פירושו של עציון (תשנ"ה²), עמ' 10, לקידוש השנה מתאים לירושלמי, שם, אך לא לתוספתא כאן.

184. לאור זאת מעניינת לשונו של ריב"ז באדר"ן נ"א פ"ד, עמ' 23: "איני מבקש ממך אלא יבנה, שאלך ואשנה בה לתלמידי ואקבע בה תפלה...".

ביטוי באושא למנהג אשר לא נהג ביבנה, וברקע ניצבת תכונתם המשותפת של שני המקומות אשר מקדשים בהם את השנה. שמא יש לשמוע כאן הד לברייתא המתארת את העימות בין ריב"ז לבני בתירא: כשם שריב"ז העניק ליבנה מעמד חדש באמצעות תקיעת השופר בשבת, כך ביקש רשב"ג לבטא את מעמדה של אושא באמצעות סדר הברכות הדומה לסדר שהיה נהוג ביבנה¹⁸⁵.

4.4.2 משנה ו

משנה זו מלמדת כי ברכות מלכיות, זיכרונות ושופרות מורכבות מפסוקים הלקוחים משלושת חלקי התורה שבכתב¹⁸⁶. המטרה של הזכרת הפסוקים הללו נרמזת במשנה: "אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות"¹⁸⁷. מכלל לאו אתה שומע הן¹⁸⁸ – הדברים המוזכרים בפסוקים הינם דברים טובים ורצויים והזכרתם נועדה להביא לידי מימושם. ההזכרה מתפקדת כמעין בקשה¹⁸⁹, כפי שמצאנו גם במקומות נוספים¹⁹⁰, הן אצל חז"ל – תענית פ"א מ"א¹⁹¹ – והן במסורות תפילה קדומות אחרות בעם ישראל¹⁹².

185. לדברי אפשטיין, מלס"ת, עמ' 163, סיפור זה שייך לתקופת ראשית ייסוד הישיבה באושא, בצעירותו של רשב"ג. ניתן להרחיב רעיון זה, על-פי המסורת ששיטת ריב"ג משקפת מנהג גלילי, לעומת המנהג היהודאי המשתקף בדעת ר"ע (ירושלמי פ"ד רה"ו, נט ע"ג ומקבילה, ועיין תוסכ"פ, עמ' 1052). דברי רשב"ג עשויים אפוא להתפרש כך: למרות שמקום 'קידוש השנה' הועתק מיהודה לגליל, עדיין יש לשמור על אופיו היהודאי, ולא לאמץ בו את מנהגי סביבתו הגיאוגרפית החדשה. לפיכך תוענק משמעות מיוחדת לכך שהחכם שנהג, ביום השני, כמנהג יבנה היה בנו של ר' יוסי הגלילי (השווה גולניקין [תשמ"ח], עמ' 50). החוקרים התקשו ליישב את התנהגות רשב"ג כאן עם שיטתו בבבא הקודמת של התוספתא, שיש לומר קדושת היום עם זיכרונות, ועיין גולניקין (תשמ"ח), עמ' 48-51.

186. לפי הפירוש הרגיל של המשנה, וכן אומר ר' יוסה במפורש בתוספתא פ"ב ה"ב. הפרשנים והחוקרים התייחסו לסדר העולה, לכאורה מהמשנה: כתובים לפני נביאים. רוב המפרשים הציעו הסברים מהסברים שונים לסדר הזה, והדעות האלו נאספו והועברו תחת שבט הביקורת בידי גולניקין (תשמ"ח), עמ' 268 ואילך. ברם, קבוצה של חוקרים (גולניקין, עמ' 274 ואילך – השווה דעתו של פינקלשטיין, שהובאה אצל גולניקין בעמ' 273) טענו כי בימי בית שני נביאים' שימש כשם כולל לנביאים וכתובים ביחד, ועל-כן יש להבין שעל-פי המשנה אין הקפדה לגבי סדרם של פסוקי נביאים ופסוקי כתובים – אין המשנה דנה אלא בייחס שבין תורה לנביאים', ואין חלוקה קבועה ומחייבת בין הספרים הכלולים בתוך 'נביאים'. גם גולניקין עצמו (עמ' 279-278) מבין כי אין המשנה קובעת סדר מסוים לנביאים וכתובים' – וזאת נקודה משותפת לשתי ה'תשובות סבירות' שהוא מביא לשאלת העדר 'כתובים' ממשנתנו, ואף מציע כי יש לזהות את המונח 'נביא' במשנה עם המונח 'נביאים וכתובים' בדברי ר' יוסי בתוספתא. יש גם עדויות מתקופת הראשונים (הובאו על-ידי גולניקין, עמ' 280) למנהג להקדים את פסוקי הנביאים לפסוקי הכתובים, ובעמ' 282, טוען גולניקין כי אין להבין מנהג זה אלא כסימן שכך הובנה לשון המשנה (אך בהע' 250 הביא בשם ש' פרידמן הצעה אחרת להבנת מקור המנהג, ע"ש).

187. על בעיות הנוסח של משנה זו עיין בהרחבה אצל גולניקין (תשמ"ח), עמ' 190 ואילך ועמ' 226 ואילך, ובספרות שצוינה שם. נראה כדברי גולניקין שהגרסה המקורית היא: זכרון מלכות ושופר, ונראה כי חילופי הנוסחאות נובעים מתיקונים, שנועדו להתאים את המשנה לסדר המקובל וללשון השגורה, כפי ששיער אל-נכון דנציג (תשנ"ג), עמ' 520, הע' 43. עדות מעניינת לתהליך התיקונים מצויה בהלכות פסוקות (הובאו על-ידי דנציג, שם, עמ' 519), הגורס: "מזכירין (כך בטעות!) מלכיות ושופרות זיכרון של פורענות" – חוסר ההתאמה בין לשון היחיד של 'זיכרון' ללשון הרבים של 'מלכיות ושופרות', יחד עם העברת 'זיכרון' לסוף הרשימה, מלמדים באופן ברור שמדובר כאן בנוסח מתוקן. להלן נתייחס למשמעותה של הקדמת 'זכרון' ל'מלכות' במשנתנו.

188. אין זה המקום היחיד שהמשנה רומזת לרעיון מרכזי באמצעות 'מכלל לאו אתה שומע הן'. ה'חתימה מעין פתיחה', 'אין סימן ברכה' – 'סימן קללה' בתענית פרק א' רומזת המשנה, על דרך השלילה, לאחד הרעיונות המרכזיים של הפרק: בין סוכות לפסח הגשמים הינם גשמי ברכה, כפי שהראינו לעיל, ה'1-1.3.

189. לפחות בזיכרונות ושופרות. אשר למלכיות, עיין לעיל 4.4.1.2.

190. ברם, יש גם מקומות ש'מזכירים' לשם שבח או הודייה, ולא לצורכי בקשה, כגון מעשר שני פ"ה מ"א: "לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עלי"; "מהו להזכיר ראש חודש בברכת המזון" (שבת כד ע"א – בלשון אמוראים, ובתוספתא פ"ג ה"ט ואילך המילה 'הזכיר' משמשת רק לגבורות גשמים' ולא לשאר ההוספות לתפילה, וכן במקורות התנאים המובאים בסוגיית שבת שם). גולדשמידט (תשל"ל), מבווא, עמ' כח, דן בשאלה אם מז"ו הן 'מודעה עם מתן תודה' או 'בקשה', ומצייין כי 'נשמרו בכל המנהגים הידועים שתי הצורות... ונראה שגם כאן היו בתחילה שני נוסחי ברכה שצורפו לברכה אחת'. גם אם נכונה השערתנו באשר לצורת התפתחותן של הברכות, דומה כי גם ה'מודעה' שבברכות נועדה לשרת את הבקשה, ולא להביע מתן תודה, כפי שביארת.

מדברי משנתנו אי אפשר ללמוד הרבה על תוכן הברכות האלו, מעבר למגמתן הכללית. נראה כי לא ביקשה ההלכה להגדיר במדויק אלא הסתפקה במסגרת כללית, אשר כל שליח ציבור¹⁹³ נדרש למלאה בתוכן ספציפי¹⁹⁴. המשנה מסתפקת בשלילת סוג מסוים של פסוקים שאינם תואמים את צורכי הברכות הללו, ואילו בתוספתא (פ"ב הי"ב ואילך) ובתלמודים דנים בהרחבה בפסוקים המתאימים להזכרה בהן. הדיונים נושאים, בדרך כלל, אופי טכני בלבד¹⁹⁵: האם 'פקדונות כזכרונות'; מה דינו של 'זכרון שיש עמו תרועה' או 'מלכות שיש עמה שופר'; בפרשה שיש בה הרבה פסוקי מלכות או שופר, האם 'אומרן כולן כאחד' או 'אומרן כל אחד ואחד בפני עצמו? ואף כי ניתן להסיק מדיון שכזה, מה היו הפסוקים שנחשבו מתאימים לשימוש בברכות, עדיין אין להוציא מכאן אמירה ברורה באשר לתוכן הרעיוני של הברכות.

4.4.2.1 הסוגה הליטורגית - לקט פסוקים

לפני שננסה לעמוד על התוכן הרעיוני של שלוש הברכות, נעמוד על צורתן המיוחדת: "הפסוקים הם מרכז התפילה (כמו בקדושה או ברכת כוהנים), ובניגוד גמור לשיבוץ הפסוקים בתפילה מסורתית, שם הם במעמד של 'חתימה' (!)".¹⁹⁶ בכך דומה תפילת מז"ו לברכות שנוספו לתפילה בתענית ציבור¹⁹⁷, על-פי תענית פ"ב מ"ג-מ"ד. מרבית ההוספות – ולדעת ר' יהודה, כולן – הן פרקי מקרא שלמים, ועל-כן מסתבר כי גם ברכות הזיכרונות והשופרות מבוססות על אמירת פסוקים¹⁹⁸.

191. כוחה של הזכרת הגשמים מתבטאת בחריפות במחאת ר' יהושע: "הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג – למה הוא מזכיר?! ואף ר' אליעזר אינו מחייב את ההזכרה בחג אלא מתוך ש"הוא אינו אומר אלא משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו" – כך בעדי הנוסח הארצישראליים; בעדים בבליים גורסים "אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר", ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 715. רוזנטל (תשל"ה), עמ' 265, הראה שמשפט זה הינו העברה מהברייתא בבבלי ב ע"ב ואיננו חלק מקורי מהמשנה. לפי גרסה בבליית זו, ר' אליעזר מבחין בין שאלה להזכרה, אך גם לגרסה זו נראה כי אין ההבחנה בין השתיים חדה כל כך, כפי שאטען להלן בסמוך. תהא הגרסה במשנה אשר תהא, נראה כי גם לר' אליעזר ההזכרה נועדה לצורך בקשה (וכלשון אבוי בבבלי ד ע"ב), כי בכך מוסבר מדוע מזכירים את הגשמים רק החל מחג הסוכות, סמוך לפני עונת הגשמים, ואין ר' אליעזר מקבל את מחאת ר' יהושע "אם כן לעולם יהא מזכיר" (אלא שהבבלי ב ע"ב מסביר שר"א כן קיבל את דברי ר' יהושע, והוא מסביר את שיטת ר"א באופן אחר).

192. עיין וייצמן (1997), עמ' 31-32, ובמקורות שצוינו שם, ועיין להלן הע' 232.

193. עיין להלן סמ"ט ובדיון מסביבה להלן.

194. היינימן (תשמ"א), עמ' 65; בר-אילן (תשנ"ט), עמ' 7-8, ובהע' 14 שם. כבר דנו חוקרים בשאלה, אם מסתבר שחז"ל עיצבו תפילה בצורה כזו, ועיין וולפיש (תשנ"ט), עמ' 485-487, 493-495.

195. השווה היינימן (תשמ"א), עמ' 66.

196. בר-אילן (תשנ"ט), עמ' 14, הע' 49. השווה היינימן (תשכ"ר²), עמ' 81.

197. היינימן (תשכ"ר²), עמ' 81. אין זה מענייננו לדון כאן בהשערתו של היינימן (תשמ"א), עמ' 48-49, כי מלכתחילה הברכות הללו שימשו תפילה בפני עצמה, ורק מאוחר יותר שולבו בתוך תפילת העמידה. מכל מקום עד לזמן עריכת המשנה כבר נקבע אופיין של הברכות הללו כתוספת לתפילת העמידה.

198. קשה לדעת מדוע קבעו חז"ל דווקא את המסגרת הזאת לתפילה המרכזית של ראש השנה (ושל תענית). על דרך השמא והאולי ניתן להציע כי מסגרת של אמירת פסוקים מתאימה לתפילה אשר נועדה ללוות את התקיעות. התקיעות, העומדות במרכז הליטורגיה בראש השנה, אינן מבטאות רעיון מסוים ומוגדר – שפת השופר היא שפה סוגסטיבית, פנימית וחוויתית, ואי אפשר לתרגמה באופן מדויק לשפה המילולית (השווה סולובייצ'יק [תשמ"ה], עמ' ע-ע; הנ"ל [1996], עמ' 163). הברכות נוסכות תוכן ספציפי לתוך התקיעות, אך החכמים העדיפו שהתכנים ייאמרו בלשון המקראית, המשקפת את דבר ה' (והיא – בעיני חז"ל – יוצאת לכמה טעמים), ולא ייאמרו בלשון בני אדם, המוגדרת והמוגבלת (השווה דברי סולובייצ'יק [תשמ"ג], עמ' קנח ואילך. אין כאן המקום להרחיב בעניין הדומה והשוונה בין השפה האנושית לשפה האלוקית, על-פי תפיסת חז"ל). אפשר שהמגמה להימנע מאמירה מפורשת מדי משתקפת גם בנוהג הקשור לבחירת הפסוקים אשר ציין היינימן (תשמ"א), עמ' 68: "נמנע הוא משום מה מלהשתמש בפסוקים הפותחים בלשון בקשה ממש...".

נראה כי הדיון הניצב במרכז משנתנו – וכן בברייתות המקבילות – מסביב למספר הפסוקים יוסבר על-פי האופי המיוחד הזה של התפילה. במסכת מגילה פ"ד מ"א, מ"ד שנינו:

בשני ובחמשי ובשבת במנחה קורין שלושה...

הקורא בתורה לא יפחות משלושה פסוקים

ולא יקרא לתורגמן יותר מפסוק אחד ובנביא שלושה

העיסוק המשותף של שתי המשניות במספר הפסוקים, חשיבותו של המספר 'שלוש'¹⁹⁹ – גם בקריאת התורה יש מסגרת של 'שלושה [קוראים] של שלושה [פסוקים]' – והצירוף של פסוקי תורה לפסוקי נביא מלמדים על קרבה בין שתי המשניות²⁰⁰. מסורת המובאת בתלמודים מהדקת את הקשר בין שני תחומי ההלכה²⁰¹: "... הא דתני רב שימי מבירתא דשחורי²⁰² אין פוחתין מעשרה פסוקים בבית הכנסת... " (בבלי מגילה כא ע"ב)²⁰³. כך מצאנו, הן במסגרת הזכרת פסוקים (ר"ה) והן במסגרת קריאת פסוקים (מגילה), שהמספרים שלושה ועשרה מציינים את שלמותה של היחידה הליטורגית²⁰⁴.

4.4.2.2 התוכן הרעיוני

אין המשנה מבהירה מה התוכן של שלוש הברכות. יש להניח כי שלושת הנושאים נקבעו מתוך תפיסה מסוימת של תוכן הברכות ומגמתן, ברם, אין לעמוד על תפיסה זו מתוך משנתנו בלבד. הזיקה ההדוקה בין הברכות לתקיעות, אשר עליה מצביעה המשנה בבירור²⁰⁵, עשויה ודאי ללמד

199. המספר 'שלוש' הוא מרכזי גם במבנה של תפילות רבות, כפי שציין פליישר (תשנ"ג), עמ' 184.
200. יש גם קשר לשוני-ספרותי בין המשנה בראש השנה לשתי המשניות במגילה: הלשון 'אין פוחתים' או 'לא יפחות' (במסכת מגילה לשון זו ממלאת תפקיד ספרותי חשוב במבנה הפרק ובמבנה המסכת, ואין כאן מקומו). השוואת הקשריהן של שתי המשניות מעמיקה את הרושם שיש זיקה בין שני המקומות. במשניות הסמוכות לשתי המשניות הנדונות מופיעים נושאים ומונחים משותפים כגון: עובר לפני התיבה, קשר בין מצוות ליטורגיות שונות ('השני מתקיע... הראשון מקרא את ההלל' בר"ה פ"ד מ"ז, 'המפטיר בנביא הוא פורס את שמע... במגילה פ"ד מ"ה), מעמדו של קטן, קדושת היום (רפ"ד במסכת מגילה מדרגת קריאות התורה של מועדות לפי רמת קדושתם).
201. נראה כי כבר בזמן עריכת התלמוד חשו בזיקה בין מספר הפסוקים בקריאת התורה למספר הפסוקים במז"ו, ויעיד על כך הדמיון הרב בין סוגיות 'כנגד מ' בבבלי מגילה כא ע"ב ובבלי ר"ה לב ע"א. חילופי הנוסחאות בסוגיית מגילה שם מראים כי גם המעתיקים הרגישו בדמיון בין שתי הסוגיות, וראשוניים (לדוגמה: הרמב"ן, דרשה לראש השנה, עמ' רמה) מסיקים מסקנות הלכתיות מסוגייה אחת לשנייה. כמה אחרונים ומרבית החוקרים מניחים שסוגייה אחת השפיעה על חברתה, ונתחבטו בשאלת כיוון ההשפעה, עיין: הלבני (תשל"ה), עמ' תצז, הע' 1; עמינח (תשמ"ו [1]), עמ' 229-230; גולינקין (תשמ"ח), עמ' 129-122. גם ד' שפרבר חש בקרבה בין המבנה של מז"ו למבנה של קריאת התורה, והובאו דבריו אצל תבורי (תשנ"ה), עמ' 234, הע' 41.
202. כך בכ"מ ועדי נוסח נוספים, ועיין דק"ס. הלבני (תשל"ה), עמ' תצז, הע' 1, קובע כי מדובר באמורא מאוחר, וכן הוכיח גולינקין (תשמ"ח), עמ' 125 ואילך. לדברי גולינקין (תשמ"ח), עמ' 126, יש להניח כי גם הברייתא המצוטטת על-ידי רב שימי היא מאוחרת.
203. המקבילה בירושלמי פ"ד ה"ב, עה ע"א (= תענית פ"ד ה"ג, סח רע"ב): "רב חונה אמר שלשה קרויות שבתורה לא יפחתו מעשרה פסוקים." לדברי גולינקין (תשמ"ח), עמ' 126, גם רב חונה הוא אמורא מאוחר.
204. על המשמעות הרעיונית של המספרים שלושה ועשרה בסוגייה במגילה עיין מה שכתב סולובייצ'ק (תשמ"ג), עמ' קסה ואילך.
205. לפי בעל המאור (סוף המסכת, יב ע"א מדפי הרי"ף), מתפללים מז"ו בכל תפילות ראש השנה אך אין תוקעים אלא במוסף, כבמ"ז להלן, ולדבריו מתרופף הקשר בין מז"ו לתקיעה עצמה. יש מקום לפקפק בקביעתו של בעה"מ, ועיין תבורי (תשנ"ה), עמ' 237, ובספרות שהובאה שם בהערות. ברם, גם אם נקבל את דבריו של בעה"מ באשר למז"ו, עדיין פתוחה הדרך לטעון שתקעו בכל התפילות, כפי שטען פרידמן, מחלוקת, ועיין להלן הע' 258.

על אופיין, אך אין בכך בלבד ללמד על תוכנו הרעיוני הספציפי. תוכן הברכה השלישית, שופרות, מלמד בבירור שהזיקה בין ברכות לתקיעות משפיעה על תוכנו של הברכות, אך גם בכך אין די לצייר תמונה שלמה של תוכן הברכות. בשני מקומות אחרים בספרות התנאית מצאנו התייחסות לעניין:

מלכיות כדי שתמליכוהו עליהם זכרונות כדי שיבא זכרוכם לטובה לפניו שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו (תוספתא פ"א ה"ב)²⁰⁶

המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו ובמה בשופר של חירות (ספרי במדבר פי' עז)²⁰⁷

שתי המסורות מסכימות באשר למלכיות וזיכרונות²⁰⁸ – יש להמליך את ה' לפני שמבקשים ממנו 'להיזכר' בתפילה²⁰⁹ – אך שונות זו מזו בתיאור מגמתה של ברכת שופרות: לפי התוספתא, ברכת 'שופרות' מתחברת לברכת 'זיכרונות' ומעצימה את כוחה. נראה כי, לדעת תנא זה, דומה תפקידה של ברכת שופרות לתפקידה של התקיעה בשופר – השופר מעלה את זיכרון ישראל לפני ה'²¹⁰, וכך גם ברכת השופרות מעניקה לתפילה שבה היא נמצאת את הכוח לעלות לפני ה'. לפי ר' נתן בספרי במדבר, ברכת 'שופרות' אינה באה לחזק את כוחה של התפילה אלא להכשיר את הלבבות

206. המסורת בתוספתא מיוחסת לר"ע, וכן בבבלי טז ע"א, ואילו המסורת בספרי במדבר מובאת בשם ר' נתן. על-פי מסקנותינו לעיל, פרק 1.3.2, יש מקום לשער שמדובר בשתי גרסאות של מסורת אחת, ומקורה בדברי ר' נתן, וע"ש כיצד צורפה מסורת זו לדברי ר"ע בעניין הדין בשלוש הרגלים.

207. אני מפרש כאן על-פי פירושו השני של הריטב"א, טז ע"ב, ד"ה ובמה בשופר, עמ' קכז, ש'ובמה בשופר' מתייחס לפסוקי שופרות ולא לתקיעה המלווה את פסוקי מלכיות וזיכרונות (= פירושו הראשון שם, וכן בספר הפרדס, הלכות ראש השנה – סדר תקיעות של ראש השנה, עמ' ריז).

208. שני המקורות מניחים שהסדר הוא: מלכיות זיכרונות ושופרות. תבורי (תשל"ט) דייק מלשון פ"ד מ"ו שהייתה מסורת שנייה שנהגה לפי הסדר: זיכרונות מלכיות ושופרות. תבורי הביא ראיה נוספת לכך מהתוספתא פ"ב ה"א, המנמקת את שיטת רשב"ג, שיש לומר קדושת היום עם הזיכרונות (על-פי עדי הנוסח ד, ל) בטיעון: "מה מצינו בכל מקום אומרה רביעית אף כאן אומרה רביעית". כבר דחה גולינקין (תשמ"ח), עמ' 231, ואילך את מסקנת תבורי, ואף-על-פי שהוכיח (עמ' 229-226) את נכונות הגרסה 'זכרון מלכות ושופר' במשנה. לדבריו, ההסבר לגרסה זו טמון במישור הספרותי, ועיין להלן 4.4.2.2.1. הוא דוחה (עמ' 232) אף את הראיה שהביא תבורי מהתוספתא, שכן "הגרסא בתוספתא כ"כ רופפת שקשה מאד לבנות עליה תיאוריה שלימה" והוא מראה כי "הטקסט שתבורי הציג... אינו קיים בשום נוסח של התוספתא", ע"ש, ועל-כן יש להסכים עם ליברמן בתוסכ"פ שתיקן את התוספתא על-פי עדות חד-משמעית של כל מקבילותיה. לאחרונה הציג פרידמן, מחלוקת, שהערת רשב"ג, "כך היינו נוהגין ביבנה", התייחסה רק למיקום של מלכיות ולא למיקום של קדושת היום, וביקש לקשור זאת להבנה רחבה יותר של תולדות שילוב הברכות מז"ו בתפילת העמידה, ואכמ"ל. מכל מקום הצעתו מחלישה עוד יותר את תוקפה של ראיית תבורי מהתוספתא.

209. בדומה לכך נוהגים מדי יום להקדים לתפילת הקבע, על בקשותיה המרובות, את 'קבלת מלכות שמים' של 'שמע ישראל'. סדר זה של התפילה מופיע בביריתא (אדר"ן נ"א ספ"ב, עמ' 14; השווה בבלי ברכות ד ע"ב) והוא רמז בסדר המשניות של מסכת ברכות, ועיין גילת (תשנ"ב), עמ' 287 ואילך.

210. כך הבין הרמב"ן את הפסוק 'זכרון תרועה' (ויקרא כ"ג, כד), ובדומה לנאמר בעניין החצוצרות (במדבר י', י): "והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם...". נראה כי יש לייחס הבנה זו גם לבעל התוספתא כאן, והשווה דברי הבבלי כו ע"א שהשופר "לזכרון הוא". ביטוי לתפקיד זה של התקיעה בחצוצרות ניתן גם במשנה תענית פ"ב מ"ה ובתוספתא שם פ"א ה"ג, המתארות שבתקיעה במקדש (ושל ר' חלפתא ור' חנניה בן תרדיון בגבוליים) היה חזן הכנסת (בלשון התוספתא) "חוזר ואומר להם: מי שענה...". וזאת – "לפי שאנו צריכים ביום זה להעלות זכרונם לפני השם ברוך הוא לרצון לנו... ולפי צריך שיהיו התקיעות סמוכים לתפלה זו...". (חדושי הריטב"א, תענית, עמ' קכט, וע"ש מקורות נוספים שהובאו בידי המהדיר), והשווה תוסכ"פ, ה, עמ' 1074-1075 ד"ה וחוזר ואו' ובמקורות שהובאו שם.

לתוצאה המיוחלת של הזיכרונות: "שתתנו לב ותצפו ליום הדין ולימות המשיח – ובמה בשופר"²¹¹.

קשה לקבוע בצורה ודאית באיזו מידה קרובה מערכת הברכות המתוארת במשנה לשתי המסורות הללו, ובמיוחד כאשר אין הסכמה בין השתיים באשר לברכת שופרות. גם ה'תקיעתא דבי רב', אשר רבים מהחוקרים מקדימים אותן לתקופת התנאים או אפילו לתקופת הבית²¹², אינן תואמות לגמרי אף אחת מהתפיסות²¹³. ברם, גם בקטעי ה'תקיעתא' כשלעצמם מצאו החוקרים מפגש של רעיונות אשר אינם מתחברים זה לזה באופן ברור ואחיד²¹⁴, ואולי כבר בזמן המשנה

211. לשון ריא"ז בשלטי הגבורים פ"א אות תתקלד (ג ע"א מדפי הר"ף), והובאו דבריו בתוסכ"פ, עמ' 1025, ושלא כפירוש הראשון, האלגוריסטי, של המיוחס לראב"ד לספרי במדבר על אתר. פירוש זה תואם גם פסקה קודמת של הספרי ספ"ו, עמ' 3/71-4: "הא כל זמן שנזכרים ישראל אין נזכרים אלא לתשועות", ולשון דומה, 'הושעה והטבה' בספרי זוטא, י', ט-י, עמ' 13/262-14, 20-21. המוטיב, 'שופר של חרות', מתאים לברכת השופרות המוכרת, ועיין תבורי (תשנ"ה), עמ' 253, ובמקורות המצוינים שם. המוטיב הזה מתאים יפה לדעה שיש לסיים מ"ז בפסוקי נביאים דווקא (ועיין גולניקין [תשמ"ח], עמ' 272 ועמ' 278 [ובניגוד לביקורתו בעמ' 276], וגם לפירוש השני בערוך, ערך ערב א לביטוי 'כדי לערבב את השטן' [בבלי טז ע"ב] – ודברי הערוך הובאו שם בתוספות ד"ה כדי, והשווה ספר הפרדס, עמ' ריח, וכן הובאו הדברים בשולי פירוש הר"ח למסכת ראש השנה, ועיין לוין [תשמ"ד²]; יצחקי [תשס"א], עמ' 182-184, 188-189). מעניין שאין בחיבורים התנאיים התייחסות לקשר בין תקיעת השופר לשטן או לשדים, בעוד שהמוטיב הזה מופיע בתורת האמוראים – מטרת התקיעה היא ערבוב השטן לפי האמורא הארצישראלית ר' יצחק בבבלי טז ע"א-ע"ב (ועיין הלבני [תשל"ה], עמ' שפ, הע' 6, לגבי התיקון של הלבלי בדברי ר' יצחק), ולדברי האמורא הלבלי רבא בבבלי כח ע"א: "התוקע לשד – יצא" (כגרסת רבי יצחק בן יהודה שהובא ברש"י, ד"ה התוקע וגרסת ישיבת מחסיא שהובאה בספר מאה שערים, עמ' לו [וכן באוצר הגאונים, חלק התשובות, אות סו, עמ' 47, וכן הוא בכ"מ ועדי נוסח נוספים, כעדות בעל דק"ס, אות ב]). ברם, בר-אילן (תשנ"ה), עמ' 28, הע' 40, סבור שדברי רבא רמוזים בפ"ג מ"ז, שכן לדבריו המטרה של תקיעת שופר לתוך בור היא לגרש שדים – ושלא כדברי רב האי גאון באוצר הגאונים, שם, אות סא, שמדבור בשבעת השמד, וע"ע מקורות שהובאו לעיל, 3.4.3.4.2 בהע' 144.

212. פסקאות קצרות מהפתיחה לזיכרונות מצוטטות במקורות אמוראיים ארצישראליים (ירושלמי ראש השנה פ"א ה"ג, נז ע"א, ויק"ר כ"ט, א ועוד – עיין גולדשמידט [תשל"ל], מבוא, עמ' כח, הע' 4) ובבליים (ראש השנה כז ע"א), ועיין אצל היינימן (תשמ"א), עמ' 58 (בהערותיו לאלבונן [תשל"ב], עמ' 108-109, היינימן מבחין בין תפילת 'עלינו לשבח' לשאר הפתיחות ע"ש). לדעת בער (תשמ"ו), עמ' 325-326 והע' 70 שם, הקרבה בין לשונו של פילון (על החוקות לפרטיהם, ב, 189-188), בהסבר משמעות מצוות השופר לתפילת השופרות מלמד על קדמותה של התפילה, ואין הכרח לומר כן (בספרו [תשט"ו], עמ' 77, חזר על הטענה בהיסוס: "ודומה שרומז הוא לתפילת 'שופרות'..."). היינימן (תשכ"ר²), עמ' 80 ואילך, משייך תפילות אלו לתפילות בית המקדש, וכן הסכים ניוזנר (1966), עמ' 164-166 – וכן הביא בשם ר"ש ליברמן בהע' בעמ' 166 – אך לדעת פליישר (תש"ן), עמ' 421-422, הע' 58, "השערתו... רחוקה מאוד, ואין לה על מה שתסמוך". גולדשמידט (תשל"ל), הע' 5 קובע כי "לפי לשונם וסגנונם מקור הקטעים הוא בא"י ונתחברו כנראה לפני תקופת האמוראים", וכן מסכים מירסקי (תשנ"א²), עמ' 44. ע"ע גולניקין, עמ' 40-31, ובספרות שנאספה שם. לגבי תפילת 'עלינו לשבח' עיין לעיל, הע' 174.

213. לדוגמה, הפתיחה של 'זיכרונות' – המצוטטת במקורות התלמודיים – עוסקת בהרחבה בעינו הפקוחה של ה' על כל בירותיו ובדין שהוא דן אותן, ואין לרעיון הזה זכר, לא בתוספתא ולא בספרי במדבר. מאידך, יש לציין את מרכזיות רעיון הגאולה בפסוקי השופרות, וכן בבקשה בסיומה של ברכה זו, וזה תואם יפה את הבנת ר' נתן בספרי במדבר.

214. עיין גולדשמידט (תשל"ל), מבוא, עמ' כט-ל. על חלק מהנקודות עמד היינימן (תשמ"א), עמ' 59-60. חלק מהשאלות נוגעות לחיבור בין הפתיחות לפסוקים, והיינימן (שם) מביא דעות שונות "אם מחבר התקיעתא הוא שהתאים את הפתיחות (ואת הסיומים) לסדר הפסוקים שהיה נהוג בימיו". החוקרים דנו גם בשאלת זיקת 'עלינו לשבח' לתפילת מלכות, הן בשל השוני הבולט בינה לעל-כן נקווה' והן בשל קרבתה לקטע מתוך ספרות ההיכלות, ועיין: אלטמן (תשמ"ג), עמ' 54; שלום (1965), עמ' 27-28; היינימן (תשכ"ר²), עמ' 173 ואילך; הנ"ל (תשמ"א), עמ' 60 ואילך; גולדשמידט (תשל"ל), מבוא, עמ' כט; בר-אילן (תשמ"ז), עמ' 32-38; מ"ד שוורץ (1987); שנאן (תשנ"א), עמ' 1077; תא-שמע (תשנ"ג), עמ' פז-פח, צו (הע' 14); בר-אילן (תשנ"ט). טענת בר-אילן שיש לנתק את 'עלינו לשבח' ממסגרת המלכות מפליגה מדי: אף ש"אין מלכות ה' מפורשת ב'עלינו לשבח'" (עמ' 15), עדיין מוזכר שם 'מלך מלכי המלכים הקב"ה' (ובר-אילן בעצמו, בעמ' 21, הע' 80, מכיר שרעיון מלכות ה' עשוי להופיע בניסוחים שונים, ולאו דווקא עם המילה המנחה); גם אין "אופיה המיוחד של תפילה זו כתפילה לאומית פרטיקולרית" (עמ' 19) מוכיח את "אי-התאימות של 'עלינו לשבח' לתפילת מוסף של ראש השנה", שכן גם תפילות אחרות יש להם אופי פרטיקולרי: "זכור הברית", "שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים", "ובכן תן כבוד ה' לעמך" (ואף כאן עמד בר-אילן בעצמו על הנקודה הבסיסית בעמ' 20, הע' 76! על הצירוף בתפילות ראש השנה של אוניברסליזם ופרטיקולריזם עמד גם פליישר [תשנ"ג], עמ' 192, הע' 46 – זאת בניגוד לדברי היינימן [תשמ"א], עמ' 50, הע' 27 בעניין 'הממה האוניברסליסטית' של מחבר ה'תקיעתא דבי רב', אלא שגם היינימן בהמשך דבריו [שם, עמ' 51-52] ער לעניינים הפרטיקולריסטיים בתפילות ר"ה).

רווחו דעות וגישות שונות באשר לתוכן של שלוש הברכות²¹⁵. מאידך יש לציין כי חתימות ברכות זיכרונות ושופרות²¹⁶ תואמות במידה רבה²¹⁷ את הבנת התוספתא: 'זוכר הברית' – 'שיבא זכרונכם לטובה לפניו', 'שומע תרועת עמו ישראל ברחמים' – 'שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו'²¹⁸.

עוד שיקול אחד עשוי לסייע בידנו לעמוד על כוונתן של הברכות, והוא הופעתן של זיכרונות ושופרות ברשימת הברכות המיוחדות הנאמרות בתענית ציבור, לדעת הת"ק בתענית פ"ב מ"ג. שם מביאה המשנה את חתימות הברכות – "זוכר הנשכחות" ו"שומע תרועה" – וקושרת אותן עם אירועים מתולדות עם ישראל: 'זיכרונות' עם קריעת ים סוף ו'שופרות' עם מלחמת כיבוש כנען בידי יהושע. אין בידנו לקבוע את מידת הקרבה בין הברכות הקדומות²¹⁹ המתוארות שם לסדר הברכות של ראש השנה ויובל²²⁰, אבל דומה כי אין מרחק גדול בין הברכות של מסכת תענית

215. למבחר הפסוקים שעבר אל כל המנהגים – תוך שינויים קטנים בלבד (עיין גולדשמידט [תשל"ל], מבוא, עמ' ל, ובהע' 13 שם) – יש אופי ברור ואחיד יותר, אך ברור כי לא היו נוהגים להזכיר דווקא את הפסוקים האלו בזמן המשנה.

216. כפי שהן נוהגות היום, ויש להניח כי החתימות קדומות לפחות כמו התקיעתא דבי רב. בשל נוסח סיום ה'זיכרונות' – "כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם ואין שכחה לפני כסא כבודך" ליד "ועקדת יצחק היום לזרעו ברחמים תזכור" – משער היינמן (תשמ"א), עמ' 59-60, כי הייתה חתימה נוספת לברכת הזיכרונות, 'בא"י זוכר הנשכחות' (ובדומה לתענית פ"ב מ"ד), ואחר כך צורפו שני נוסחי הסיום ביחד והתקיימה רק החתימה 'זוכר הברית'. אין היינמן מציין כי מוטיב עקדת יצחק בתפילה הוא כנראה תוספת יחסית מאוחרת, עיין אלבוגן (תשל"ב), עמ' 109; ואפשר שאין זיקת העקדה לראש השנה מוזכרת בתקופת התנאים והיא מופיעה לראשונה אצל האמוראים, עיין גינצבורג (תרע"ה), עמ' 186-188. ברם, לדעת נוי (תשל"א), עמ' 42 ואילך, המדרשים ומנהגי קריאת התורה שהובאו בתורת האמוראים משקפים מסורות קדומות השייכות למחלוקות בין הפרושים לשומרונים ולצדוקים. עוד יש לציין כי גם הפסוקים המסיימים של הברכות – עליהם אמר היינמן (תשמ"א), עמ' 67: "צריך להיות פסוק בעל משקל ומכוון לעיקר עניינה של הברכה" – תואמים את תפיסת התוספתא: "שמע ישראל..." (= אחדות ה'), "זכרתי להם ברית ראשונים...", "ותקעתם בחצרות... והיו לכם לזכרון לפני אליהם...".

217. אין כאן התאמה מלאה: (1) האם 'בא זכרונכם לטובה' חייב להתבסס על הברית? (2) האם שמיעת התרועה זהה עם עליית התפילה בתרועה? גם אם אין שתי המערכות זהות, עדיין יש קרבה בין הרעיונות הבסיסיים והזיקה ביניהן: המלכה – זיכרון ישראל לטובה – שמיעת ה'.

218. בנוסח התפילה הנוהג בימינו חותמים 'קדושת היום' – בכל התפילות – במילים 'מלך על כל הארץ', המקביל ל'מלכות', ואפשר שמקורו של נוסח זה נעוץ בצירוף 'מלכות' ל'קדושת היום', כפי שנרמז בדבריו של המר (תשנ"ח), עמ' 56. ברם, בנוסח הארצישראלי הקדום של חתימת ברכת קדושת היום (אלבוגן [1911], עמ' 434-435); הנ"ל [תשל"ב], עמ' 110; פליישר [תשל"ג], עמ' 347-348; הנ"ל [תשמ"ח], עמ' 124; המר [תשנ"ח], עמ' 208, הע' 12) חסר הביטוי הזה, ואף שבחלק מקטעי הגניזה מופיע הביטוי 'מלך העולם', רווחת במנהג ארץ-ישראל הזכרת מלכות בסיום ברכה במטבע ארוך, כפי שהעיד פליישר (תשל"ג), עמ' 348, הע' 34. בפתיחת הפסקה האחרונה של ברכת קדושת היום מופיעה הבקשה 'מלך על כל העולם...', אך במנהג הארצישראלי הקדום נהגה הבקשה הזו גם בשאר החגים, עיין גולדשמידט (תשל"ל), מבוא, עמ' יט, ובאופן כללי העיר פליישר (תשמ"ח), עמ' 120: "נוסח הקבע של קדושת היום בראש השנה זהה היה בארץ ישראל לנוסח הברכה הזאת בשלוש הרגלים הן בעמידות הרגילות והן במוסף" (אך עיין מסכת סופרים יט:ו, עמ' 328, והע' 105 של פליישר, שם).

219. מתענית פ"ב מ"ה משתמע, לכאורה, שברכות אלו זמנן מתקופת הבית, כפי שטוען היינמן (תשמ"א), עמ' 44 ואילך, ועיין בספרות שציינ שם. ברם, העובדה שר' יהודה מחליף בתענית את ברכות זיכרונות ושופרות בשתי ברכות אחרות מעלה ספק, שמא לפנינו שחזור היסטורי שנעשה בידי חכמי המשנה, ולא מסורת שבידיהם. ויש לציין שלפי כמה מפרשים, לא חלק ר' יהודה על ת"ק אלא לגבי תענית גשמים, אך לא לגבי תעניות של צרות אחרות (כך הבינו את הבבלי טז ע"ב – יז ע"א, שר' יהודה מסכים שיש לומר זיכרונות ושופרות בשעת מלחמה, ולדעתם פרט זה מלמד על הכלל, ותענית גשמים היא מקרה חריג, ועיין תלמיד הרמב"ן, ריטב"א, ר"ן ונמוקי יוסף שם).

220. מדבריהם של כמה ראשונים נראה שתפסו כדבר פשוט שזיכרונות ושופרות בתענית שוות לברכות של ראש השנה, ועיין לשון הרמב"ם בפיה"מ לתענית שם; שרידים מפירוש הר"א לתענית טז ע"ב, ד"ה אילו הן; תלמיד הרמב"ן, טז ע"ב, ד"ה ואלו הן; ובלקוטות הרמב"ן למסכת תענית דף טו ע"א, ד"ה ראה בענינו, הציע שחזור של נוסח הברכות, על בסיס 'תקיעתא דבי רב' עם שינויים להתאימן לעניין התענית, וכן הועתק בידי ראשונים אחרים. היינמן (תשמ"א), עמ' 49 ואילך, מחלק בכמה נקודות בין זיכרונות של תענית לזיכרונות של ראש השנה, ע"ש, ואף שאין כאן המקום להאריך בתשובות והערות לדבריו, ברצוני להתייחס לכמה נקודות: (א) אין ניסיונו של היינמן לנתק זיכרונות מ'אבותינו בים סוף' (עמ' 50) משכנע, ואין לזוז מדברי רש"י שהובאו שם (וע"ע אלבק, השלמות, עמ' 493), ובאשר לקושייתו ש"היה צריך לומר 'מי שענה את אבותינו במצרים...' יש להשיב שמסדר התפילה התמקד בקריעת ים סוף בשל הפסוק 'ויצעקו בני ישראל אל ה' (שמות י"ד, י) הכתוב שם (ובשמות ב', כג לא כתוב שצעקו אל ה'), ובדומה לבחירת המקום 'גלגל' לציין את מלחמות יהושע (עיין אלבק שם). (ב) היינמן (שם, עמ' 51-

לברכות המשתקפות מהספרי והתופסתא הנ"ל באשר ליעדן ומשמען הבסיסיים – שילוב תפילה ותקיעה על מנת להעלות את זיכרון עם ישראל לפני ה' ולעורר את רחמיו²²¹. גם האיזכור של אירועים היסטוריים, הממלא תפקיד מרכזי בברכות שבתעניות, תואם יפה את מסגרת התפילות שבראש השנה, כפי שניתן להיווכח מהפסוקים וה'תקיעות' הנהוגים בידנו. בפרק הבא נבדוק אם העיצוב הלשוני של משנתנו עשוי לתרום להבנת מטרת הברכות.

4.4.2.2.1 "מזכירין - זכרון"

כבר ציין התו"ט כי בבבא 'אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות' – "הקדים זכרון למלכות שהוא נופל על לשון מזכירין"²²². אפשר שאין כאן אלא תופעה סגנונית, בעלת ערך אסתטי או מנמוטכני בלבד²²³, אבל ייתכן שלמשחק הלשוני הזה – כמו לרבים אחרים במשנה – יש גם השלכה רעיונית. המשחק הלשוני מבליט את חשיבותו של השורש זכר ומעמידו במרכז סדר הברכות. דומה כי משחק לשוני זה יש בו כדי ללמד משהו חדש, הן על 'זכרון' והן על 'מזכירין'. מצד אחד, העובדה שאמירת הברכות מצוינת על-ידי הפועל 'מזכירין' רומזת שהברכה העיקרית ביניהן היא ברכת זיכרונות²²⁴ – והרי גם המקור (או האסמכתא) לאמירת ברכות קשור למילה 'זכרון' בפסוק 'זכרון תרועה'²²⁵. מאידך, הצירוף עשוי ללמד מדוע המשנה משתמשת כאן בפועל 'מזכירין' ומה משמעו כאן.

הפועל 'מזכירין' מופיע בלשון חז"ל במשמעויות שונות:

(1) remind – "הזכרתני פעם אחת הייתי..." (תוספתא חולין פ"ב הכ"ד, בבלי עבודה זרה יז

ע"א), "שלושה דברים מזכירין עונותיו של אדם" (בבלי ראש השנה טז ע"ב);

52) מעיר כי חתימת 'זוכר הנשכחות' בתעניות (ובכ"מ ובעדי נוסח נוספים גורסים במשנה בתענית: 'זוכר הברית', וע"ש דק"ס ומלט) תואמת יפה את פתיחת זיכרונות ב'תקיעתא דבי רב' וכן את מעין חתימתה 'כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם ואין שכחה לפני כסא כבודך', ותולה את המעין חתימה הכפולה שם בהתרוצצותן של שתי מגמות שונות בברכה זו, ונראים דבריו. ברם, קשה להבין כיצד מתאימה חתימה זו, המתפרשת לדברי היינמן "שה' זוכר בשעת הדין את חטאיו הנשכחים של האדם", לתפילה של התענית. חכם (תשנ"ו), עמ' 43, הע' 124, מציע: "ואולי היא בקשת רחמים בזכות נשכחות כלשהן או בזכות מעשי האישים הקדומים הנזכרים בתפילה". אך נראה יותר לפרש 'נשכחות' = אנשים נשכחים, וכן משמע מלשון המאירי, תענית, עמ' 60, הקרובה לדברי רש"י שהובאו לעיל. צורת הנקבה בריבוי מציינת סתמיות והפשטה: כל מה שנשכח. אנחנו רגילים לקשור מילה זו לדברים (כגון: מעשים, חטאים) שנשכחו, אך נראה שמדובר כאן באנשים שנשכחו, ובדומה לרעיון המובא בבראשית רבה לג:ב, עמ' 303-304: "... ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא" (קהלת ט', טו) – אמר הקב"ה אין לית אתון מנהרין ליה אנא מנהר ליה: 'זיזכר אלהים את נח וגו'" (בראשית ח', א). תבורי (תשנ"ה), עמ' 410, מניח כדבר פשוט כי "הפסוקים שנאמרו [בתעניות] בברכות הראשונות, זיכרונות ושופרות, היו אותם הפסוקים שנאמרו בברכות אלה בראש השנה".

221. יש לציין כי המוטיב החוזר בברכות של תענית ציבור הוא שמיעת התפילה, והשווה חכם (תשנ"ו), עמ' 44-42. 222. וכן הסכימו בעל ערוך לנר, ד"ה במתניתן; גינצבורג (תש"א), א, עמ' 207 (אך בתחילת דבריו רמז להסבר אחר, ועיין גולניקין [תשמ"ח], עמ' 230, הע' 12); פאור (תש"ן), עמ' לא; גולניקין (תשמ"ח), עמ' 230. הסברים אחרים לסדר הברכות בבבא זו במשנה וביקורת עליהם, עיין אצל גולניקין, שם, עמ' 229 ואילך. גם במקומות אחרים במשנה יש לייחס חריגות מהסדר המקובל לשיקולים ספרותיים, ועיין לדוגמה אצל בוקסר (1986), עמ' 44, בעניין הסדר של מצה ומרור בפסחים פ"י מ"ה.

223. גולניקין (תשמ"ח), עמ' 230: "כדי לשבר את האוזן או כדי להקל על הזכרון... ולא מסיבה עיוני (כך!) כלשהיא". פאור (תש"ן), עמ' לא: "להקל בזה על השונה" – וכך היא דרכו לאורך כל המאמר.

224. לדעת שו"ת הרדב"ז, חלק שמיני, סי' א', בסדרה של 3 ברכות, בדרך כלל האמצעית היא החשובה ביותר, ועיין לעיל, הע' 153.

225. ירושלמי פ"ד רה"א, נט ע"ב: "בשעה שהוא חל בשבת, 'זכרון תרועה' – מזכירין ולא תוקעין", ובדומה במקבילות.

- 2 mention – "מזכירין אותו לשבח" (יומא פ"ג מ"ט), "אין רצונו של המלך להזכיר שם אשפה" (בבלי חגיגה טז ע"ב), אין מזכירין לו שוב רשעו" (בבלי קידושין מ ע"ב);
- (א) הבאת דעה הלכתית או טיעון הלכתי – "ולמה מזכירין את דברי שמי והלל לבטלן" (עדיות פ"א מ"ד), "אין מזכירין מעשה נסים" (תוספתא יבמות פ"ד ה"ו);
- (3) לתבוע – "מזכירים את כתובתה עד עשרים וחמש שנה" (כתובות פ"ב מ"ד); הבאת עדות – "אין מעידין עליו עד שיהו מזכירין שמו" (תוספתא יבמות פ"ד ה"ח);
- (4) לבטא את שם ה' – קולו שלכהן שהיה מזכיר את השם ביום הכיפורים" (תמיד פ"ג מ"ח);
- (5) לשבח (את ה') – "לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו"²²⁶.
- (6) להזכיר את ה' = להישבע²²⁷.

האם אחת המשמעויות האלו תואמת את השימוש של 'מזכירין' בהקשר של תפילה? דומה כי אין דברי גינצבורג²²⁸, "שמזכיר בין בדברי התנאים בין בדברי האמוראים הוא ביטוי טכני במשמע הוספה על מטבע הקבוע של תפלה לזכרון דבר מיוחד", תואמים את המקרה של מז"ו, שכן אלה הם גופה של תפילת ראש השנה ולא 'הוספה על מטבע הקבוע של תפלה'. קרובים יותר דבריו של דיימונד (תשנ"ו), עמ' 40, "שחז"ל משתמשים ב'להזכיר' במובן 'אמירת תפילה' או 'הכרזה מילולית'²²⁹, וכי קרוב שימוש זה של חז"ל להוראת המילה 'זכר' בלשון המקרא – 'הצהרה' או 'הבעה'²³⁰.

המילה 'זיכרון', בהקשר של משנתנו, ודאי מורה על פעולת הזכירה (remember), או על העלאת דבר בתודעה (to be mindful of)²³¹. פסוקי הזיכרון מציינים ומדגימים את מידת ה' 'לזכור', והמתפלל מבקש להביע בכך את תקוותו/אמונתו שה' יזכור אותו גם בהווה²³². עולה מדברינו כי יש להבחין בין 'מזכיר' ל'זיכרון', שכן 'מזכיר' מציינת פעולת הבעה, ואילו 'זיכרון'

226. ההקבלה בין 'לברכך' ו'להזכיר שמך' מלמדת שאין מדובר ב- mentioning בלבד, אלא בציון לשבח.

227. עיין ליברמן (תשכ"ג), עמ' 26; הנ"ל (תשנ"א), עמ' 92; שיפמן (תשנ"ג), עמ' 221, ובספרות שצוינה במקורות הללו.

228. גינצבורג (תש"א), א, עמ' 207, והסכים לדבריו גולניקין (תשמ"ח), עמ' 233.

229. בדומה לכך במילון של בן-יהודה, עמ' 1341, הגדרה א: "הוציא את הדבר מפיו כדי שישמעוהו אחר".

230. יש להבחין את המילה 'זכר' במקרא כמילה נרדפת ל'שם', והיא מופיעה בהרבה פסוקים בתקבולת עם המילה 'שם'. בנו יעקב – אחד מחוקרי המקרא שאליהם מציינ דיימונד – מפרש את המילה 'זכר' במובן של אמירת שבח, עיין: יעקב (1903), עמ' 118; הנ"ל (1997), עמ' 69, מגדיר זכר, "der rühmend ausgesprochene" וכמילה נרדפת ל'תהלה', והוא גם מבחין שם בין 'זכר' ל'שם'.

231. את המילה 'זכרון' בפסוק 'זכרון תרועה' ניתן להבין גם במובן של 'הצהרה, פרסום', כפי שהציע במלון בן-יהודה, ערך זכרון, עמ' 1343, אות ד', אף שאין פירושו זה בטוח, ועיין מה שכתבתי בפרק 3, הע' 84 והע' 96. אך אי אפשר להבין כך את המילה 'זיכרון' בהקשר של ברכת זיכרונות, שכן אין הברכה עוסקת ב'הצהרות' אלא בזכירתו של ה'. אף לא מצאנו בין פסוקי הזיכרונות המוכרים את ההוראה 'דבר לזיכרון' (בן-יהודה, שם, אות ב'), ועל-כן אין להבין את המילה בהקשר זה אלא כפי שאמרנו. העירני ישראל רוזנסון כי יש לייחס ל'זיכרון' בהקשרים מסוימים גם גוון של שיפוט והערכה, וניואנס זה מתאים יפה לברכת זיכרונות.

232. וייצמן (1997), עמ' 31-32, מתאר דגם דומה של "appeal to God's memory" בתפילות המצויות במגילות קומראן. הוא מציינ כי בתפילות אלו אין בקשה מפורשת מאת ה' לזכור, ברם, הן מציינות דוגמאות של זכירת הברית בעבר ומתארות כיצד תופעה זו עתידה להתרחש שוב, כך שאין ספק שמטרת התפילה היא הבקשה הרמוזה בה. השווה דברי א' חזון (הובאו אצל פלק [1998], עמ' 66) בעניין השימוש בנוסחה 'זכור אדוני' בתפילות החול של הכת כהקדמה לתפילת בקשה.

מציינת פעולה מנטלית²³³. יש להניח כי שתי הוראותיו השונות של השורש 'זכר' קשורות זו לזו, והוראת ההבעה נולדה משום שמטרת ההבעה היא להשיג את התוצאה המנטלית. ברם, השימוש במילה 'מזכיר' בהקשרים שונים של תפילה²³⁴ מלמד כי הזיקה בין שתי ההוראות נשחקה והן מופיעות בלשון חכמים כשני ענפים שונים של השורש המשותף.

נראה כי המשחק הלשוני 'מזכירים זכרון' מחזיר למילה 'מזכיר' את הזיקה לפעולת הזכירה: יש 'להזכיר' על מנת שייזכר²³⁵. כך רומזת המשנה בעיצובה הלשוני לרעיון המובע בספרי במדבר ובתוספתא לגבי משמעה של ברכת זיכרונות: "שיבא זכרוכם לטובה לפניו", "כדי שתזכר לו". האם גם מרכזיותה של ברכת זיכרונות, העולה מלשון המשנה, תואמת את תפיסת התוספתא והספרי? נראה כי גם הספרי במדבר תופס שברכות מלכיות ושופרות טפלות לזיכרונות: מלכיות באה כהקדמה לזיכרונות ('המליכהו עליך תחילה...') ושופרות מתארת את האופן שבו ישראל מבקשים להיזכר לפני ה' ('ובמה בשופר של חרות'). בתוספתא ניתן להבין את שלוש הברכות כרעיונות עצמאיים, ואין רמז ברור בתוספתא – למיטב הבנתי – כיצד מתייחסות הברכות זו לזו. ברם, יש לציין כי ברייתא הדומה בלשונה לתוספתא מצוטטת בתלמוד הבבלי באופן המקרב אותה לספרי והמבליט את מרכזיותה של זיכרונות²³⁶: "מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות – כדי שיבא זכרוכם לפני לטובה, ובמה – בשופר" (טז ע"א, לד ע"ב). מעניין כי רבא (בדפוס: רבה) בבבלי לד ע"ב לומד מברייתא זו²³⁷ כי 'ברכות ותקיעות מעכבות זו את זו'²³⁸, ומכאן שברייתא זו, לפי הבנתו, מציגה את שלוש הברכות כסדרה בעלת מבנה הגיוני, ולא כשלוש יחידות נפרדות. הווה אומר: מרכזיותה של ברכת זיכרונות, הרמוזה במשחק הלשוני שבמשנה, עולה גם מהספרי

233. תודתי נתונה לפרופ' משה בר-אשר שסייעני בהבהרת נקודה זו. האבן עזרא לשמות כ', ז (פירוש הארוך) עמד על כפל המשמעות של הפועל זכר: "רק ימצא זכר בלשון הקדש פעם בלב ופעם בפה". בלאו (תשי"ט), עמ' 188, משער (בעקבות J. Barth) כי "בניין הפעיל של 'זכר' בהוראת 'הוציא דבר בפיו' (בעברית ובארמית) צורה תניינית הוא... נראה אפוא להניח, כי 'זכר' בניין קל במקורו איחד בקרבו את שתי ההוראות, 'שמר בזיכרונו' ו'הוציא דבר בפיו', אך אח"כ חל בידול: הצורות בהוראת 'שמר בזיכרונו' נשארו בבניין קל, והצורות שבהוראת 'הוציא דבר בפיו' עברו אל בניין הפעיל החדש, שנתהווה מעתיד קל בעתיק 'זכיר', ולא נותרו מבניין קל בהוראה זו אלא שרידים בלבד" (השרידים תועדו על-ידי ברגרין [תשי"ז], עמ' 279-280). על כפל המשמעות של הפועל 'זכר' במקרא, בלשון חכמים ובשפות שמיות נוספות, ע"ע ליפשיץ (תשמ"ב), עמ' 403-405, 659-661; בוירין (תשנ"ג), עמ' 19-20, הע' 23. 234. לדוגמה: 'מזכירין את הגשמים' (ברכות פ"ה מ"ב, תענית פ"א מ"א) והשימוש ב'להזכיר' בהוספות השונות לברכת המזון במועדים שונים בשבת כד ע"א (ויש לעיין מדוע התוספתא ברכות פ"ג ה"י מציינת הוספות אלו בביטוי 'אומר מעין המאורע' ומשתמשת במילה 'הזכיר' רק בעניין גבורות גשמים [שם ה"ט]). 235. שמה יש לשמוע כאן את הנעימה המשפטית המתלווה לחלק מהופעותיה של המילה – מזכירים לה' את תכונת הזיכרון שלו על מנת לבסס עליה תביעה לזכור אותנו לטובה. יש לציין כי גם תפילות אחרות אשר לגביהן השתמשו חכמים בלשון 'מזכיר' עוסקות ב'זיכרון': 'מזכירין יציאת מצרים' (ברכות פ"א מ"ה) – ובהמשך המשנה דורשים מהפסוק 'למען תזכר...'; 'הזכרת' מעין המאורע במועדות (בבלי שבת כד ע"א) – ונוסח התפילה הוא: "יעלה... ויזכר זכרונו ופקדונו וכו'". ברם, עיין דברינו בהערה הקודמת בעניין המינוח בתוספתא, וצ"ע. 236. על-פי כ"י מינכן 140 בדף טז ע"א. בדף לד ע"ב היא מובאת בשינויים קלים, על-ידי רבא (בדפוס: רבה), שאינו מציין שהוא מצטט ממקור תנאי. מר זוהר כוהן משער "שברייתא זו ודאי היתה מוכרת מאוד ורבא משתמש בחומר מוכר וידוע להסבר דין של ברייתא אחרת". 237. ולא מהברייתא בתוספתא, כדברי תבורי (תשנ"ה), עמ' 234. לדברי כאן בפנים ההבדל בין שני הניסוחים של דברי ר"ע עשוי להיות משמעותי. 238. הרבה ראשונים הבינו: ברכות מעכבות זו את זו ותקיעות מעכבות זו את זו. מרש"י ד"ה תקיעות עולה כי (גם?) תקיעות מעכבות את הברכות, ובתוספתא מנחות פ"ו ה"ב מופיעות שלוש ההלכות: "ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו ברכות מעכבות זו את זו תקיעות מעכבות זו את זו ברכות ותקיעות מעכבות זו את זו". עיין דיון בזה להלן, הע' 376.

ומגירסת דברי ר"ע שבתלמוד הבבלי, ואילו מגירסת דברי ר"ע בתוספתא אין הכרע. השימוש בפועל 'מזכירין' לציין את שלוש הברכות מלמדת כי המטרה המרכזית של כולן היא לעורר את ה'זיכרון', וכך תופסת ברכת 'זיכרונות' את מקומה המרכזי בתוך המערך של שלוש הברכות. סיכומו של דבר: שני הדברים שלמדנו מהמשחק הלשוני 'מזכירים זכרון' תואמים את המסורות התנאיות העוסקות במשמעותן של הברכות מז"ו. אין זה מוכיח את ההסבר שהצענו לעיצובה הלשוני של המשנה, אך יש לו מכאן חיזוק, על דרך ה'קורספונדנציה'.

4.4.3 מ"ז-מ"ח

כבר עמדנו בתחילת פרק זה על תפקידה של יחידה זו לשמש מעבר בין יחידה II ('סדר ברכות') ליחידה III ('סדר תקיעות'). מ"ז מתמקדת בזיקה בין התקיעה לתפילה, ומ"ח עוסקת במצוות התקיעה. כל אחת מהמשניות הללו מציבה בפנינו שאלות ניסוח ועריכה אשר אליהן נפנה בפסקאות הבאות.

4.4.3.1 מ"ז

לשונה ותוכנה של משנה זו מעוררים עניין בכמה נקודות: מה פירוש הלשונות 'מתקיע', 'מקרא'? מדוע משתמש התנא כאן בלשון 'ראשון/שני', ואילו במשנה דומה בתענית פ"א מ"ב שנינו 'ראשון/אחרון'? מדוע משתמש התנא בלשון המסורבלת מעט: "העובר לפני התיבה... השני וכו'", במקום לנסח את הדברים באופן פשוט וברור יותר²³⁹, כגון: "תוקעים לתפילת מוסף ולא לתפילת השחר". מדוע מובאת כאן ההלכה של אמירת הלל – ואם משום אסוציאציה בלבד, מדוע לא הובאה כאן גם ההלכה שבתענית פ"א מ"ב בעניין הזכרת גשמים?

4.4.3.1.1 השני מתקיע... הראשון מקרא את ההלל

ד' גולינקין קושר את שתי השאלות הראשונות לרגישותם הלשונית של חכמים. לדעתו, הצורה היחידאית²⁴⁰ 'מתקיע' נגזרת בגרירה מהצורה הרגילה 'מקרא (את ההלל)',²⁴¹ ואת השוני בין משנתנו למשנה בתענית הוא מסביר –

שהסגנון הרגיל היה הסגנון במשנתנו – ש"ץ ראשון וש"ץ שני. אולם במשנה ובברייתא בתענית השתמשו בסגנון "האחרון" ו"הראשון" כדי לשבר את האוזן ולהתאים את הסגנון ליום טוב האחרון של חג וליום טוב הראשון של פסח²⁴².

אפשר שגם במשנתנו הושפע הניסוח מההקשר, והשימוש ב'ראשון/שני' מתאים את משנתנו

239. השווה בר-אילן (תשנ"ז), עמ' 28.

240. גולינקין (תשמ"ח), עמ' 351 – על-פי בדיקה בקונקורדנציות של המשנה, התוספתא והבבלי.

241. ושלא כדברי ריבב"ן (שהובאו על ידו שם): "ואידי דנקט רישא מתקיע תניא סיפא מקרא את ההלל".

242. גולינקין (תשמ"ח), עמ' 330.

לאיזכורים הרבים של מספרים במ"ו ובמ"ט²⁴³. גולינקין רואה כאן – כמו בפסקה 4.4.2.1 – 'רגישות סגנונית' בלבד, ואין לחילוף הלשוני כל השלכה על המשמעות והתוכן. את הצורה 'מתקיע' הוא מסביר, בעקבות מ' מורשת²⁴⁴, כצורת הפעיל הבאה במשמעות של בניין קל, ומשמעה – תוקע²⁴⁵. זאת בניגוד לתיבה 'מקרא'²⁴⁶, בה יש משמעות לשימוש בצורת ההפעיל: "לפי שהוא מקרא לצבור"²⁴⁷.

גם כאן יש מקום להרהר אם אמנם מדובר בעיטורי סגנון בלבד, והנה גולינקין עצמו, עמ' 338, מסיק מסקנה עניינית מהשוואת שתי הבבות במשנתנו: "ואם 'הראשון מקרה את ההלל' מבוסס על המנהג בבית המקדש, סביר להניח שאף 'השני מתקיע' מבוסס על המנהג בבית המקדש", ומכאן ראיה להסברו של אלון להלכת 'השני מתקיע'²⁴⁸. אפשר להרחיב את בסיס המשוואה שהציע גולינקין בין שתי ההלכות במשנה, וזאת לאור השאלה השלישית שהעלינו לגבי משנתנו: מדוע נזקקה משנתנו לנושא הקראת ההלל, והרי ידוע – וכך מדייק הבבלי לב ע"ב מלשון משנתנו²⁴⁹ – שאין קוראים את ההלל בראש השנה²⁵⁰?! יישוב לקושי הזה מסתמן מדברי גולינקין: תקיעת השופר וקריאת ההלל הובאו ביחד במשנתנו כי הן שתיהן מעשים ליטורגיים אשר ליוו את הקרבנות במקדש והועברו למסגרת של תפילות בית הכנסת.

המגמה להצביע על זיקה בין תקיעת השופר לקריאת ההלל משתקפת גם ממקומות נוספים במשנה. במגילה פ"ב מ"ה נסמכו קריאת ההלל ותקיעת השופר ברשימת המצוות הכשרות כל היום

243. שלושה ועשרה במ"ו; "ראשונה", שתיים ושלוש במ"ט.
244. מורשת (תשל"ו). גולינקין (תשמ"ח), עמ' 351, מציין בעקבות מורשת, שם, עמ' 268-269, כי לעתים נגרמת התופעה על-ידי "גרירה מתוך ההקשר התבנית", ולדברי גולינקין, הוא הדין כאן.

245. כן הבינו גם אלבוגן וכן מתרגמים מודרניים, שהובאו בידי גולינקין (תשמ"ח), עמ' 350, הע' 37. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 371, מפרש: "מתקיע" כפשוטו כמו 'משמיע', כלומר: תוקע בשביל הציבור, ופירוש זה דומה לפירושו של גולינקין בעניין, אך לא בניתוח הלשוני. (אינני יודע במה "המשך דבריו [של אפשטיין] טעון תיקון", לדעתו של גולינקין).

246. על הכתיב 'מקרא' במקום 'מקריא' עיין גולינקין (תשמ"ח), עמ' 368 ואילך, וע"ע קוטשר (תשל"ב), עמ' 34.
247. ר"ן דף ט ע"א מדפי הר"ף, סד"ה וכתב רבנו האי, וגולינקין (תשמ"ח), עמ' 368, הביא וביסס את דברי הר"ן בנקודה זו. לדעת אפשטיין, מלס"ת, עמ' 371, המשנה שונה 'מתקיע' ו'מקרא' במובן 'תוקע/קורא' בשביל הציבור. ברם, לדעת גולינקין, שם 'מקרא' מלמד על צורת אמירת ההלל בציבור – הש"ץ קורא את הפסוק והקהל עונה, ע"ש.

248. עיין לעיל, הע' 75.
249. "מדקאמר בשעת ההלל מכלל דבראש השנה ליכא הלל". גולינקין (תשמ"ח), עמ' 374 ואילך, הביא מקורות נוספים המבססים טענה זו, וכן ניסה לעמוד על נימוקה המקורי של הלכה זו (השונה לדעתו מהנימוק של ר' אבהו בבבלי שם ובערכין י ע"ב), ועיין בהערה הבאה.

250. בר-אילן (תשנ"ז), עמ' 36, טוען "כי פירוש זה הוא כה דחוק עד כי הכרח לפרש את לשון המשנה באופן אחר", ומאריך במאמציו לבסס את הטענה כי המשנה משקפת נוהג לומר הלל בראש השנה. אינני יודע מה דוחק מצא בפירוש המקובל ללשון המשנה, ולפי פירושו לא מובן מדוע שנה התנא 'ובשעת ההלל...' (ובמיוחד משום שלדבריו, עמ' 42, נהוג היה לומר הלל מיד אחרי התקיעות). למרות כל מאמציו לא הביא שום מקור המבסס באופן משכנע את טיעונו שאי-פעם נהגו לומר הלל בראש השנה. ונראים דבריו של גולינקין, עמ' 377-380, כי בתקופת התנאים לא קראו הלל אלא בימים המנויים בתוספתא סוכה פ"ג ה"ב – "כי לכתחילה בזמן ביהמ"ק רק אמרו הלל בקשר לטקסים ולקרבנות של שלש הרגלים. כעבור זמן הוסיפו הלל בחנוכה כנגד ההלל של חג הסוכות..." (עמ' 380). בר-אילן, עמ' 41, הע' 40, מציין את דברי גולינקין, ואין בטיעונו נימוק משכנע לחרוג מהם. וגם מהמשנה – לא רק מהתוספתא סוכה פ"ג ה"ב – יש להביא ראיה, אם כי לא מפורשת, שלא אמרו הלל בראש חודש, על-פי ביאורו של ר"ש ליברמן לתענית פ"ד מ"ד בתוסכ"פ שם, עמ' 1106, "שיום שיש בו הלל הכוונה לחנוכה גרידא, ויום שיש בו קרבן מוסף הכוונה לר"ח גרידא"; וכן עולה גם מהאופן שהובנה ערכין פ"ב מ"ג "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה" על-ידי הבבלי שם י ע"א.

ובערכין פ"ב מ"ג מופיע "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעה במקדש..."²⁵¹ עם "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח", הלא הם הימים אשר בהם נאמר ההלל במקדש²⁵² (בבלי שם י ע"א)²⁵³, והחליל בא ללוות את שירת ההלל. מהמשנה בערכין אפשר גם לעמוד על השורש המשותף לתקיעות ולהלל והוא – שירה לה' במקדש²⁵⁴, וכן מצאנו בתמיד פ"ז מ"ג שתקיעה בחצוצרות ליוותה את שירת הלויים²⁵⁵. את הרעיון הזה פיתח מו"ר רי"ד סולובייצ'ק ז"ל²⁵⁶, אשר האריך להראות את היסוד המשותף של השירה בפה ושל השירה בכלי נגינה בהוויי המיוחד של עבודת ה' במקדש²⁵⁷.

דרכנו בהבנת הזיקה בין תקיעת שופר לקריאת ההלל זוכה לחיזוק מניתוח השוני ביניהם שצוין במשנה: בעל המוסף מתקיע ואילו בעל השחרית מקריא את ההלל. כפי שצירופה של התקיעה לתפילת המוסף ('השני מתקיע') מעוגנת בתקיעה שבמקדש, אשר צורפה לקרבן המוסף²⁵⁸, כך גם 'הראשון מקרא את ההלל' משום שבמקדש ההלל נאמר בשעת הקרבת תמיד של שחר²⁵⁹. בנקודה

251. אמנם מדובר שם בתקיעות בחצוצרות, אך במקדש תקעו בשופר ובחצוצרות ביחד. במשנה שם גם מפרידים שני בבות בין התקיעות לבין ההכאה בחליל: "אין פוחתין משני נבלים... לא יפחות מששה חלילים...". אך ברור ששתי הבבות הללו קשורות אף הם למוטיב המשותף המחבר את התקיעות להלל, כפי שיוסבר להלן בסמוך.

252. כך הבין רש"י על המשנה ערכין י ע"א ד"ה ולא, וכן צידד בעל ה'חפץ חיים' בליקוטי הלכות למסכת תמיד פרק שביעי, טו ע"ב – טז ע"א ב'זבח תודה', ד"ה דבשנים עשר, אך הוא ציין שם שניתן להבין אחרת מרש"י סוכה נ ע"ב, ד"ה בשיר של קרבן ומרש"י ראש השנה ל ע"ב, ד"ה שלא. כדברי רש"י בערכין הבינו גם: ביכלר (1900), עמ' 117; הנ"ל (1956), עמ' 58; אלבק בהשלמותו למשנה בערכין, עמ' 400; ספראי (תשנ"ו), עמ' 146; גולניקין (תשמ"ח), עמ' 378-379; המר (1994), עמ' 239; רובנשטיין (1995), עמ' 157, הע' 193.

253. רשימת שמונה עשר הימים שבהם יחיד (= מחוץ למקדש) גומר את ההלל שונה מרשימת שנים עשר הימים שבהם גומר את ההלל במקדש בשניים: רשימת י"ח הימים כוללת את שמונת ימי החנוכה ורשימת י"ב הימים כוללת את ימי הקרבת פסח ראשון ושני. הסבר לכך עיין אצל ספראי (תשנ"ו), עמ' 146-145.

254. עיין עמק הנצי"ב לספרי לפסוק "וביום שמחתכם", עמ' רלח-רלט, אשר קשר בין תקיעה בחצוצרות לאמירת הלל כביטויים לשמחת החג, וכן העלה רי"ד סולובייצ'ק (תשמ"ט [1]), עמ' רלב, ויסוד דבריהם בדברי הרמב"ן בשורש הראשון לשה"מ, עמ' כב. הדברים פותחו בהרחבה על-ידי הרב סולובייצ'ק בשעור שהובא להלן בסמוך, והשווה סולובייצ'ק-סולובייצ'ק (תשנ"ג), עמ' ב-ג. אופייה של התקיעה כשירה עשוי לעלות גם מהשערתו המעניינת של ביכלר (1922), עמ' 237, שהלויים – ולא הכהנים – היו תוקעים.

255. שם תקיעה בחצוצרות גם מקדימה את שירת הלויים, אך זאת על מנת לוודא שכל הלויים יתייצבו לשירתם, בדומה להנפה בסודרים הסמוכה אליה, כפי שפירש התו"ט שם.

256. סולובייצ'ק (תשמ"ה), עמ' סו ואילך, עמ' עא ואילך, עמ' עד ואילך. סולובייצ'ק (1996), עמ' 187, מוצא נקודה משותפת לשופר ולהלל כשני ביטויים לחווייה של העמידה לפני ה'. בסולובייצ'ק (תשמ"ס), סי' טו, עמ' ל, מובאות בשם הרב הוכחות רבות ששופר ראש השנה יש לו דין שירה, "ואע"ג שאין אומרים הלל ברה"ב כדאיתא ברה"ב (לב, ב), הנה רק שירה על-ידי פה אסור אבל בשירה בכלי חייבים ברה"ב ע"י שופר".

257. הנני מתבסס בדבריי כאן על הרעיונות אשר פיתח הרב סולובייצ'ק, אך בפרטים נטייתי מעט מדבריו שם, כפי שמתחייב מהמקורות אשר באתי לפרש ומשיטת הפרשנות הננקטת ביד.

258. עיין לעיל הע' 75. לכאורה יש לדון בדברים לאור השאלה, באיזו תפילה אמרו מז"ו. אמנם בעה"מ, אשר טען ראשון כי מלכתחילה אמרו מז"ו בכל תפילות ראש השנה, עדיין מגביל את התקיעות לתפילת מוסף בלבד. אבל פרידמן, מחלוקת, טען כי יש להביא הוכחה לדברי בעה"מ מסתימת לשון התוספתא פ"ג ה"ג, שכן "בניגוד גמור לפירוט המלא של התפילות השונות לעיל (בשחרית ובמנחה – ה"א), כאן הסגנון שתום לגמרי", והוסיף: "ושמא יטען הטוען שבימי רבי, מסדר משנתנו, כבר ייחדו את הברכות האלה לאותה תפילה שתוקעים בה בלבד, ולכן סגנון בדברי רבי עקיבא: 'אם אינו תוקע למלכיות, למה הוא מזכיר?'. אדרבה, יותר נוח לומר שתקעו בכל תפילה ותפילה של שחרית, מוסף ומנחה". אך השערתו המופלגת של פרידמן, שלא מצאנו לה הד במקורות, נשענת על דיוק מופקפק מלשון התוספתא. רק בה"ה"א, בנוגע לתפילות ראש חודש וחול המועד, מציינת התוספתא שם אם מדובר בתפילת מוסף או שאר התפילות, וזאת על מנת לחלק בין איזכור 'קדושת היום' בעבודה לאיזכורה 'באמצע'.

259. כך עולה מהמשנה תענית פ"ד מ"ד: "כל יום שיש בו הלל אין בו מעמד", וכך גם הבין הבבלי כח ע"ב "מאי שנא הלל דדחי ידיה...". וכן פירשו המאירי (עמ' 98) והתו"ט למשנה זו, וכך הבינו: גולניקין (תשמ"ח), עמ' 338 (ועיין הע' 44, שם); תבורי (תשנ"ט), עמ' קנו-קנז. הרמב"ם בפי"ה מ שם מבאר את הדין הזה באופן אחר, על-פי הבבלי כח ע"א "מה הפרש בין זה לזה...". אך המיוחס לרש"י והתוספות שם הבינו פסקה זו בצורה אחרת, והדבר תלוי בחילופי גרסאות, כפי שהראה תבורי (תשנ"ט), עמ' קנט, הע' 40. גם המאירי למשנה סוכה רפ"ה (עמ' קעו) ובעל ה'חפץ חיים' בליקוטי הלכות, תמיד פרק ז' (טו ע"ב) ב'זבח תודה', ד"ה דבשנים עשר סבורים שהלל נאמר בזמן

זו אפשר לחזור ללשונות 'מתקיע' ו'מקרא' במשנה, כי שתי התיבות הללו מבטאות את טיב הזיקה בין התקיעה וההלל לתפילה ואת טיב הזיקה בין הש"ץ לציבור שולחיו.

לעומת הפירוש של כמה מהחוקרים, כי אין משמעה של 'מתקיע' אלא 'תוקע', ולפנינו עיטור סגנוני בלבד, פירשו רבים, מימי רב האי גאון ועד ימינו²⁶⁰, כי המתקיע הוא "מברך הברכות שעליהם תוקעים"²⁶¹. אמנם דברי מורשת מסלקים את ההכרח לפרש 'מתקיע' כגורם לתקיעה, אך אין בדבריו הוכחה חיובית לפירוש של גולינקין. גולינקין מקשה על הפירוש הנקוט בידי רוב הראשונים והאחרונים מלשון מ"ה: "אומר אבות... ותוקיע", ובהלכות פסוקות ובהלכות גדולות פירשו: "שליח ציבור אומר... ותוקע", ומכאן ש"שליח הציבור מברך את הברכות של מוסף ותוקע בעצמו לאחר כל ברכה"²⁶². כמו כן הוא טוען נגד דברי החוקרים שהמתקיע הוא זה ש"עמד על התוקע וקרא לפניו את סדר התקיעות שיתקע"²⁶³ שפירושם הוא "אנכרוניסטי כי מנהג הקראת התקיעות נזכר כנראה ראשונה בשו"ת הרא"ש במאה ה"ד ואף במנהג המאוחר הבעל-מוסף אינו מקריא כי אם הבעל-שחרית או מישהו אחר"²⁶⁴.

ברם, ספק אם יש לדייק כך מלשון המשנה. המנהג שאין הש"ץ תוקע בעצמו מושרש בתקופת הגאונים, ומעיד עליו רב האי גאון²⁶⁵, ולא מצאנו עדות מפורשת למנהג אחר. יתר על-כן: בתעניות ודאי שלא המברך תקע, לפי עדות המשקפת את המנהג מתקופת הבית: "וגמר את כל הברכה וענו אחריו אמן תקעו הכהנים תקעו מי שענה את אברהם... (תענית פ"ב מ"ה), ובתוספתא שם (פ"א הי"ג) מפורש כי "חזן הכנסת או' להם תקעו הכהנים תקעו". אמנם אין ראיה גמורה מתענית לראש השנה, שכן בתעניות 'מצוות היום בחצוצרות' (פ"ג מ"ד) ולפיכך תקעו הכהנים, ואילו בראש השנה, 'שמצוות היום בשופרות', כל המחויב בדבר יכול להוציא את הרבים ידי חובתם (פ"ג מ"ח). אך אין סיבה לחלק בין תענית לראש השנה לגבי החלוקה הבסיסית לשלושה תפקידים: ש"ץ,

תמיד של שחר (והמאירי מוסיף שנאמר גם בתמיד של בין הערביחם), והחפץ חיים מטעים כי בשעת הקרבת קרבן מוסף הלוויים שוררו שיר אחר, המיוחד לכל חג (חלק מהשירים המיוחדים של החגים פורטו בבבלי ראש השנה לא ע"א ובבבלי סוכה נה ע"א. שירי שאר החגים אינם מופיעים בתלמודים, כפי שהעידו המאירי ראש השנה שם, עמ' 221, וערוך השולחן העתיד, הלכות תמידין ומוספין קטו:יד, והם הובאו במסכת סופרים פ"ח-פ"ט). ביכלר (1900), עמ' 116 ואילך, מאמץ את דברי הרצפלד (1863), עמ' 169, שההלל נאמר בתפילת שחרית, והוכחתו מהמשנה בערכין, אף שלדבריו אין הוכחה חותכת מהמשנה בתענית, שכן גם את קרבן המוסף הקריבו בשעות הבוקר. שפרכר (תש"ס), עמ' 223-224, הע' 14, דן בהרחבה בשאלת עיתוי שירת ההלל במקדש ומוכיח ממשנתו ששרו הלל בזמן הקרבת התמיד.

260. המקורות נאספו בידי גולינקין (תשמ"ח), עמ' 348 ואילך. לאחרונה דן בסוגייה זו בר-אילן (תשנ"ז), עמ' 28, 30-35, התופס בפשטות – ובלי להתייחס לדברי מורשת – שיש להבחין בין 'מתקיע' ל'תוקע'. קרובה דעתי לדעתו בנקודה הזאת, אך קשה לקבל את פירושו למילים 'ראשון' ו'שני' במשנתנו, כפי שהראיתי להלן, הע' 268.

261. לשון ריב"ב לר"ף, י ע"ב, ועיין מקורות נוספים אצל גולינקין (תשמ"ח), עמ' 349, הע' 32. כן הבין גם הט"ז, אר"ח ס' תקפ"ה סק"ז, את שיטת רב האי גאון (גולינקין, עמ' 348). שילת (תשל"ה), עמ' 619, מגיע להבנה אחרת של המילה 'מתקיע' על סמך דיוק מלשונו של הראב"ד בדרשתו.

262. גולינקין (תשמ"ח), עמ' 348. הוא מביא ראיה לדבריו בעמ' 350 מדברי גאונים המביאים את הלכת משנתנו בלשון: "במוסף תוקע/יתקע".

263. לשונו של בן-יהודה במלוננו, עמ' 7889, והסכימו לדבריו חוקרים נוספים שהובאו על-ידי גולינקין בעמ' 350, הע' 34.

264. גולינקין (תשמ"ח), עמ' 350.

265. בתשובתו – עיין לשונה אצל גולינקין (תשמ"ח), עמ' 348, ומקורותיה רשומות שם, הע' 30 – רב האי מביא בראשית דבריו את המנהג "שיהא התוקע אחר" ורק אחר כך מביא את לשון המשנה כאסמכתא למנהג.

מזמין ותוקע²⁶⁶. גם אם ראייה אין כאן, זכר יש כאן והבא לטעון שהש"ץ הוא התוקע – עליו הראיה²⁶⁷.

לפיכך נראה לומר ש'מתקיע' במשנתנו משמעו 'גורם לתקוע', ויש לפרש כדברי רב האי גאון וראשונים שבאו בעקבותיו שברכות הש"ץ הן הגורמות לתקיעה להתבצע²⁶⁸. באשר לקושייתו של גולניקין מלשון מ"ה: 'אומר... קדושת היום ותוקע וכו'', יש לומר כי התנא של משנתנו, העוסק בסדר הברכות והתקיעות ולא בזיהוי שליחי הציבור, שנה בסגנון אליפטי והשמיט את הנושא של הנשוא השני ('ותוקע'), ושיעור המשנה הוא: 'אומר... קדושת השם ו[התקוע]²⁶⁹ תוקע. יש לציין כי גם במקומות אחרים מצאנו משפטים אליפטיים במשנה, כגון תענית פ"ב מ"ה: "... וענו אמן תקעו הכהנים תקעו...". וכפי שמוכח מהתוספתא המקבילה, שהובאה לשונה לעיל.

גם לתיבה 'מקרא' יש הוראה של causative – גורם לקרוא – ומשמעה, שאמירת פסוקי ההלל בידי הש"ץ מזמינה את הציבור לענות אחריו, כפי שעולה ממקורות תנאיים²⁷⁰ המתארים את צורת אמירת ההלל כ"אנטיפונית וריספונסוראלית"²⁷¹. השימוש בצורה זו של אמירה ציבורית נועד לבטא את ייחודה של חוויית השירה, כפי שעולה מתיאור שירת הים בידי התנאים²⁷²:

266. גם בברכת כוהנים מחלקת המשנה ברכות פ"ה מ"ד בין תפקיד הש"ץ לתפקיד המברך – וזה המקור של רב האי גאון למסקנתו באשר לתקיעות. בברכת כוהנים הש"ץ גם 'קורא' לכוהנים, כפי שמובא בבבלי סוטה לט ע"ב ועיין רש"י שם ד"ה אין הקורא.

267. אם נניח, כדברי היינימן (תשכ"ר²), עמ' 80 ואילך (ע"ע: הנ"ל [תשמ"א], עמ' 44-45 [ועיין שם ספרות], 54-55), כי תפילות מז"ו נהגו כבר בזמן המקדש, יש להניח שתקיעת השופר בוצעה בידי כוהנים, שכן שולבה עם תקיעת החצוצרות. ברם, לא ברור אם גם התפילות נוהלו בידי הכוהנים דווקא – בתעניות ציבור משתמע מהמשנה שלא, ויש לעיין אם הוא הדין לתפילות אחרות שהתקיימו במקדש. לעצם דברי היינימן – עיין פליישר (תש"ן), עמ' 421-422, הע' 58, אשר מביא את דבריו של היינימן (מספרו) וטוען כי "השערתו... רחוקה מאוד, ואין לה על מה שתסמוך". אין הוא מתייחס להוכחת היינימן (במאמרו [תשמ"א], עמ' 55) ממחלוקת ב"ה וב"ש בתוספתא ברכות פ"ג ה"ג אם מוסיפים ברכה עשירית בראש השנה שחל להיות בשבת (והשווה ביכלר [1922], עמ' 241). שמא הוא חושב שמחלוקת זו שייכת לתקופת יבנה, אף שמקובל לשייך את החומר של ב"ה וב"ש לשלהי תקופת הבית. מכל מקום נראה כי יש יסוד משכנע להשערתו של היינימן ושל חוקרים שקדמו לו.

268. שמא ניתן לפרש 'מתקיע' על-פי הנוהג ביבנה שכל יחיד ויחיד היה תוקע (רב יצחק בר יוסף בבבלי ל ע"א), ולפי דבריו התוקע הוא גם מתקיע (השווה אלבק, השלמות למ"ט, עמ' 491, המסתמך על דברי רב יצחק בר יוסף, שם, על מנת להסביר את מיקומה של הסיפא של מ"ט). פירוש זה עשוי להדק את הזיקה בין 'מתקיע' ל'מקרא', שכן שתי המילים מציינות את הזמנת הציבור, אך עיין להלן, הע' 332. בר-אילן (תשנ"ז), עמ' 30-35, מפרש 'השני מתקיע' = השני העומד ליד שליח הציבור העיקרי הוא מקריא בפני השליח הציבור הראשון את סדר התקיעות. מלבד הספק אם אמנם התקיים בזמן המשנה הנוהג להעביר שלושה אנשים לפני התיבה בראש השנה (עיין מקורות שנאספו בידי בר-אילן, שם), יש לפקפק אם גם בשעת קריאת ההלל היו שלושה עוברים לפני התיבה, כפי שיתחייב לפי פירושו מהסיפא של משנתנו. ועוד: גם אם נקבל את הנימוק שהוא מציע לקביעה שהשני מתקיע (עמ' 34-35), עדיין יש לתהות מדוע היה צורך לציין לגבי הלל שהראשון מקריא את ההלל, שכן לא יעלה על הדעת ששליח הציבור הראשי יעמוד לפני התיבה בחוסר-מעש שעה שאחד ממסייעיו יקריא את ההלל. גם המשנה בתענית פ"א מ"ב מוכיחה כי סתם 'עובר לפני התיבה... הראשון' במשנה מציינ את הראשון בזמן, ואין החילוק שמחלק בר-אילן (עמ' 34, הע' 20) בין 'שני' (משנתנו) ל'אחרון' (המשנה בתענית) משכנע. לפיכך יש לפרש את התיבה 'השני' במשנתנו באופן שפירשו התלמודים וכל המפרשים.

269. כיניתי את בעל-התקיעה 'תקוע' על-פי כינויו בירושלמי סוכה פ"ה ה"ו, נה ע"ג: "מוסיפים תקועות ואין מוסיפים תקיעות" (כך שחזרו אפשטיין [תר"ץ], עמ' 133, וליברמן [תרצ"ה], מבוא, עמ' יט, את הגרסה, על-פי כ"י לידן, ע"ש).

270. סוטה פ"ה מ"ד; תוספתא שם פ"ו ה"ב; מכילתא, מסכתא דשירה, פרשה א, עמ' 16/118-6/119; מכילתא דרשב"י ט"ו, א, עמ' 72-73; ירושלמי סוטה פ"ה ה"ו, כ ע"ג; בבלי שם ל ע"ב; והשווה סוכה פ"ג מ"י. ועיין אלבוגן (תשל"ב), עמ' 371-372 וגולניקין, עמ' 368 ואילך.

271. כלשונו של היינימן (תשכ"ו²), עמ' 79. השווה: אלבוגן (תשל"ב), עמ' 370 ואילך; פליישר (תשל"ד), עמ' יח והע' 3 שם.

272. תוספתא מסכת סוטה פ"ו ה"ב, ועיין מקבילות.

כגדול שמקרא את ההלל בבית הכנסת ועונין אחריו עניין ראשון משה אמ' אשירה לה' וישראל אמרו אשירה לה' משה אמ' עזי זמרת יה וישראל אמרו אשירה לה'.

פעולת הגומלין של יחיד הקורא שירה ורבים העונים לו בפזמון, יש בה כדי להעצים את חוויית השירה²⁷³. בדומה לכך מצאנו שהאמירה האנטיפונית מגבירה גם את חוויית האבל, ועל-כן מתירה המשנה (מועד קטן פ"ג מ"ט) לנשים המובילות את הקהל בביטויי אָבֵל לענות ('שכולן עונות כאחת') גם כאשר אסור לקונן ('שאחת מדברת וכולן עונות אחריה'). אשר על-כן נבחרה צורת האמירה הזאת לשירה שיש בה התרגשות והתרוממות מיוחדות²⁷⁴.

כשמשתנו מורה שאחרון מקריא את ההלל, התיבה 'מקרא' מלמדת שההלל שונה מתפילת העמידה בעניין הזיקה בין 'העובר לפני התיבה' לציבור²⁷⁵. בסיפא של מ"ט דנה המשנה בשאלה אם בתפילה הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם, אך מכל מקום ברור שאין הש"ץ 'מקרא' את התפילה לציבור – אין בתפילה 'דו-שיח' של 'הקראה'. לעומת זאת, מלמדת המשנה כי יש זיקה הדוקה בין שני המעשים הליטורגיים השונים הללו, שכן הקראת ההלל נעשית בידי שליח הציבור של שחרית. על-אף ייחודו, נועד ההלל לקריאה דווקא בצמוד לתפילה, כפי שבזמן המקדש הוא נקרא בזמן הקרבת הקרבן. אין האדם ניגש לשיר לפני ה' בלי הכנה, אלא רק כהמשך לעבודה אחרת לפניו, כגון קרבן או תפילה. עם המעבר מתפילה לשירת ההלל משתנה גם תפקידו של העובר לפני התיבה מ'שליח ציבור' ל'מקרא'.

התיבה 'מתקיע' ברישא של המשנה משקפת אף היא יחס מורכב בין תפילה לתקיעה. מצד אחד, קיים קשר הדוק בין השתיים, כפי שראינו בפרקנו, אך מאידך, אין לראות את התקיעה

273. היינימן (תשכ"ו²), עמ' 79, 92 – ובעקבותיו רובנשטיין (1995), עמ' 159-158 – מנמק את הצורה האנטיפונית של אמירת ההלל, ברצון לאפשר לכל הקהל להשתתף באופן פעיל, גם כאשר אין הם בקיאים בנוסח התפילות, ובדומה לתפילות 'ליטאניות' הנהוגות בעמים ובדתות רבים. לדבריו, צורת תפילה זו אפיינה דווקא תפילות שיסודן בבית המקדש, מחמת אורכן ומשום שתפילות אלו הונהגו בידי אליטה כוהנית-לוויית, וזאת בניגוד לתפילות מיסוד בית הכנסת, הקצרות (בזמן קדום) והמונהגות בידי שליח של הציבור עצמו. נראה לי שאין להסתפק בהסבר טכני לתופעה, ויש לעמוד גם – ולטעמי בעיקר – על כוחה האסתטי והפסיכולוגי. יתר על-כן: ייתכן שהרצון לשתף את הציבור כולו בתפילה, ועליו כותב היינימן, תלוי ברמת ההתרגשות המלווה את התפילה – כך ניתן לחלק בין הלל ותפילות פיוטיות אחרות לשאר תפילות הציבור, בלי להזדקק להבחנות המפוקפקות שמציע היינימן בין תפילות בית המקדש לתפילות בית הכנסת.

274. ברוח זו הסביר ר"מ שטרנבוך (תשכ"ד-תשמ"א), ח"ז סי' קיג, עמ' יב (והשווה: שם, סי' קעט, עמ' צז) את נוהג הקריאה הזה, וביסס אותו על הפסוק "ונרוממה שמו יחד". רעיון זה עומד ביסודן של תפילות שונות שתיקנו חז"ל, כמו ברכת הזימון, ברכו ועוד, אשר ביססו חכמים על הפסוק הזה או על הפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו" (דברים ל"ב, ג). נראה כי רעיון זה עומד מאחורי ההבחנה בין עניית 'אמן' לברכה מחוץ למקדש לעניית 'ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם' במקדש (ברכות פ"ט מ"ה, תוספתא שם פ"ו הכ"ב ומקבילות, ועיין תוסכ"פ, ה, עמ' 1074, שורה 54-55). כבר במקרא מצאנו דוגמאות לתפילות אנטיפוניות כאלו, כגון תהלים קמ"ה, וניתן להתרשם מהן כיצד ה"דו-שיח" בין הש"ץ לציבור גורם להעצמה רגשית ורעיונית, ועיין דברי פליישר (תשל"ד), עמ' יח, שהובאו בהערה הבאה. סולובייצ'יק (תשמ"ה), עמ' עא-עב, מפרש את הנוהג באופן אחר: "... תכלית השבח היא הליאות מלשבח, ואף-על-פי כן חובתו לספר בגדולתו של מקום עומדת בעינה. עם זאת, מצות שבח על-ידי דומיה קיימת... על-ידי ענייה אנו מפגינים כי אי אפשר לנו להלל את השם ולהשמיע תהלתו. מה שאנו יכולים הוא רק לענות במלה אחת ולא יותר, כי מה החילוק בין אמירת דברים הרבה או במלה אחת – האם יכולים אנו לצאת ידי חובתנו?" אמנם דיבר הרב על עניית מילה אחת (הללויה – על-פי הבבלי סוכה לח ע"א) ואנחנו התייחסנו לנוהג לענות פסוק שלם, אך דומה כי הסברו של הרב נועד להסביר גם נוהג זה.

275. אלבוך (תשל"ב), עמ' 371, המציין כי גם לתפילות אחרות, כגון קדושה ו'פורס על שמע', היה נוסח אטיפוני. פליישר (תשל"ד), עמ' יח, מדגיש את ייחודו של ההלל: "מבין כל התפילות הנזכרות במקורות הקדומים, ההלל בלבד – תפילה חגיגית במובהק – נאמר בהשתתפות הקהל".

כמעשה של תפילה ועל-כן אין הש"ץ תוקע – אלא מתקיע²⁷⁶. אף כאן מדובר בצירוף של פעולת התפילה עם פעולה של שירה, אלא שכאן נעשה הצירוף באופן שונה, שכן ברכות התפילה ותקיעות השופר משולבות אלו עם אלו ואינן מתבצעות בזו אחר זו. אף כאן משמשת התפילה רקע ומסגרת ל'שירת' התקיעות, אלא שכאן התפילות עצמן עוצבו – כפי שראינו לעיל – על מנת למלא תפקיד זה²⁷⁷. ברם, למרות השילוב המלא בין הברכות לתקיעות, לא נתמזגו שתי הפעולות ביחד באופן מוחלט, אלא כל אחת שומרת על ייחודה – ברכה ותקיעה, ברכה ותקיעה. את הדואליות הזאת מבטאת המשנה במילה 'מתקיע' – שני שליחי הציבור, בעל הברכות ובעל התקיעות, מנהלים מעין דו-שיח ביניהם, בשם הציבור.

הבאת 'הקראת ההלל' במשנתנו, והעיצוב הסגנוני של משנתנו מבליטים את ההקבלה בין ההלל בשעתו לתקיעה בשעתה. שתי הפעולות הליטורגיות הללו מצרפות את האמירה בפה לליווי בכלי שיר. שתיהן ממשיכות לקיים בתוך עולם בית הכנסת אלמנטים מהשירה לה' במקדש, אשר ליוו את הקרבנות של מועדים שונים. עם העברת התקיעה וההלל לבית הכנסת הם הוצמדו לתפילה. הפעלים 'מתקיע' ו'מקריא' רומזים שעל-אף הצמדתם של התקיעה וההלל לתפילה, נשמרת הבחנה ביניהם אשר באה לידי ביטוי באמצעות תפקידו של הש"ץ. בראש השנה, הש"ץ השני אינו תוקע בעצמו, אלא 'מתקיע' אדם אחר; בחגים שבהם אומרים את ההלל, הש"ץ אינו קורא את ההלל על מנת להוציא את הרבים ידי חובתם, אלא 'מקריא' את הרבים, כלומר – מוביל את הציבור בשירה אשר הם משתתפים בה באופן פעיל.

4.4.3.1.2 יום טוב של ראש השנה

הביטוי 'יום טוב של ראש השנה' מופיע פעמיים בפרקנו, בפתיחותיהן של מ"א ומ"ז²⁷⁸. מכיוון שהתיבה 'יום' – המופיעה בפרקנו עשר פעמים – והביטויים 'יום טוב' ו'יום קודש' ממלאים תפקיד ספרותי מרכזי בפרקנו (4.3.1, 4.4), יש לעמוד על משמעו של 'יום טוב' ועל הנימוק להבאתו בפתיח של משנתנו. יש מקשים²⁷⁹, מדוע השתמשה המשנה כאן – כמו במספר מקומות אחרים במשנה ובתוספתא (עירובין פ"ג מ"ט; תוספתא ברכות פ"ג ה"ג, תוספתא ראש השנה פ"ב ה"ז) – ב"שם הארוך" הזה לראש השנה, ולא בכינוי הקצר 'ראש השנה' המשמש במקומות רבים אחרים

276. נראה כי רעיון דומה עומד ביסוד ההוראה בברכות פ"ה מ"ד, שאין לש"ץ לברך ברכת כוהנים. אמנם המשנה מנמקת הוראה זו 'מפני הטרורף', אך נראה כי בחשש הטרורף מונחת ההנחה שאין ברכת כוהנים חלק אורגני מהתפילה, אלא פעולה מסוג אחר המצורפת לתפילה. כל שהוא חלק אורגני מהתפילה, אין בו חשש שיוציא את הש"ץ מריכוזו, אבל פעולה בעלת אופי אחר דורשת היערכות נפשית אחרת, ועל-כן יש בה פוטנציאל להוציא את הש"ץ מריכוזו. ברכת כוהנים היא ברכת העם בשם ה' ולא תפילה אל ה' בשם העם (והא ראייה שפני הכוהנים כלפי העם ואחוריהם כלפי השכינה, כדברי ר' יצחק בבבלי סוטה מ ע"א), ועל-כן היא נחשבת פעולה השונה באופייה מתפילה. באופן דומה יש להתייחס לתקיעה.

277. השווה דבריי כאן לדברי סולובייצ'יק (תשמ"ה), עמ' עד, שהשילוב בין ברכות לתקיעות הוא המעלה את תפילתנו לדרגה של שירה. אף כאן, כמו בהקראת ההלל, מסביר הרב את רעיון השירה כניסיון להתרומם מעל כושר הביטוי הטמון במילים: "ההלכה מעניקה לנו המתכונת של מקדש, להמשיך בשירה נטולת מלים, בקול פשוט בשופר". ובעמ' עה שם מסביר הרב את השילוב של תקיעת שופרות וחוצרות במקדש כקיום של שירה.

278. בכך נוצר חיבור ספרותי בין פתיחת יחידה I לסוף יחידה II.

279. עיין כ"ץ (תשכ"ג). תודתי לד' גולינקין, שהפנה אותי למאמרו של כ"ץ.

(פ"א מ"ב, מ"ג; פ"ג מ"ג, מ"ה; שביעית פ"ב מ"ב-מ"י; עירובין פ"ג מ"ז ועוד). יש מי שהציעו תירוצים המתבססים על הרעיון שיש צורך לזהות זיהוי חד-משמעי את היום המדובר בניגוד לימי 'ראש השנה' אחרים²⁸⁰, ודומה כי אין התירוצים האלו קולעים למטרה²⁸¹.

מלבד ההיקריות של 'יום טוב של ראש השנה' במשנה ובתוספתא, מופיע בכמה מקומות גם 'יום טוב של עצרת' (ערכין פ"ב מ"ג; תוספתא שם פ"א ה"ט; תוספתא סוכה פ"ג ה"ב)²⁸². אין 'יום טוב של פסח/חג/יום הכיפורים' מופיע בספרות התנאים²⁸³, והמועדים הללו מצוינים כ'יום טוב' רק בצירופים 'יום טוב ראשון/אחרון של פסח/חג' (תענית פ"א מ"ב; ערכין פ"ב מ"ג ועוד)²⁸⁴. בצירופים האלו הביטוי 'יום טוב' עשוי להופיע כניגוד לחול המועד, ויש להבין את משמעו: יום המקודש באיסור מלאכה²⁸⁵.

בעיון ראשון לא ברור מדוע יוחד הביטוי 'יום טוב של...' לראש השנה ולעצרת משאר המועדים. ניתן את דעתנו לשתי נקודות העשויות לסייע בהבנת העניין:

(א) כמעט כל הופעות הביטוי (חוץ מתוספתא ערכין פ"א ה"ט) הן בהקשרים ליטורגיים: הלל, תפילה ו/או תקיעת שופר²⁸⁶. בהקשרים האלה נראה כי יש לפרש את הביטוי 'יום טוב' במובן 'יום שמחה'²⁸⁷ או במובן 'יום של ברכה'²⁸⁸, שכן שתי ההוראות האלה מציגות את 'יום טוב' כיום המיוחד לתפילות מיוחדות, להלל או לתקיעה.

280. כ"ץ (תשכ"ג) מביא בשם בעל 'חשק שלמה' שני תירוצים: להבחין בין האחד בתשרי לשאר ראשי השנה המנויים בראש המסכת; להבחין בין היום הראשון של ראש השנה ליום השני. כ"ץ מקשה על שני התירוצים, ומציע שהשם הארוך בא להבחין בין האחד בתשרי לעשירי בתשרי של שנת יובל, שבו תוקעים בשופר והוא נקרא (יחזקאל מ', א) 'ראש השנה'. הוא מטעים כי בזמן בית שני היה צורך להבחין בין האחד בתשרי ליום הכיפורים של יובל, כי – לשיטת התוספות גיטין לו ע"א, ד"ה בזמן – נהג היובל בזמן בית שני, ונדחק להסביר על-פי הנחה זו גם את המשנה בעירובין פ"ג מ"ט, אשר איננה דנה בתקיעת שופר.

281. מעבר לקשיים ספציפיים בכל אחד מהתירוצים, שצוינו בהערה הקודמת, גם אין נראית הנחת היסוד שמאחוריהם, שהמשנה דייקה בלשונה על מנת שלא נתבלבל בין האחד בתשרי ליום אחר. 'ראש השנה' סתם בכל המשנה הינו האחד בתשרי, ואין חשש שמישהו יטעה בהבנתו. גם אין בתירוצים הללו כדי להסביר את השימוש בביטוי 'יום של עצרת', ועיין להלן.

282. וכן הם מופיעים בכמה מקומות בתלמודים: 'יום טוב של ראש השנה' – ירושלמי סוכה פ"ה ה"ו, נה ע"ג; ירושלמי ראש השנה פ"ד ה"ו, נט ע"ג; שם, פ"ד ה"ט, נט ע"ג; ירושלמי שבועות פ"א ה"ד, לג ע"א (מימרה אמוראית הדומה בלשונה למשנה בעירובין פ"ג מ"ט); 'יום טוב של עצרת' – בבלי בבא בתרא קמז ע"א (בבבלי חגיגה יז ע"ב הצירוף 'יום טוב של עצרת' מתחייב מהקשר הסוגייה, ע"ש).

283. לא דייק רוזנטל (1944), עמ' 158, הע' 3, בקביעתו ש'יום טוב של...' היא 'נוסחה המשמשת באופן רגיל בשאר החגים' חוץ מיום הכיפורים. באשר לספרות האמוראית – בירושלמי פסחים פ"ג ה"ג, ל ע"א וביצה פ"א ה"ח, ס ע"ד ובבבלי פסחים יז ע"ב מופיע 'יום טוב של פסח', מסיבות המתחייבות מההקשר.

284. צירופים אלו מופיעים גם בתלמודים ובמדרשי ההלכה.

285. על משמעות זו של 'יום טוב', עיין רוזנטל (1944), עמ' 157-158, 161-162, ותבורי (תשנ"ה), עמ' 72. משמעות זו, הרווחת אצל חז"ל, כבר רמוזה בתרגום היווני של מגילת אסתר, כפי שמראה רוזנטל, שם.

286. שמא לקוחים המשניות והברייתות הללו מקובץ מקורי משותף או קבצים משותפים, ולדוגמה ניתן לשער ששתי ההופעות של 'העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה' מקורן בקובץ קדום משותף.

287. כמשמעו של הביטוי במקרא (שמ"א כ"ה, ח; אסתר ט', יט, כב) ובכמה משניות (יומא פ"ז מ"ד, תענית פ"ד מ"ח, מדות פ"ה מ"ד) ובדומה ל'יומא טבא' בארמית (בבלי ברכות מו ע"א, בבלי יבמות יז ע"א ועוד), ועיין רוזנטל (1944), עמ' 158 ואילך; שלו (תשל"ה), עמ' 72.

288. שלו (תשל"ה), עמ' 72-73: "... פירושו של **יום טוב** המקראי הוא יום של הטוב". רוזנטל (1944), עמ' 165 ואילך, מראה כי בשפות עתיקות רבות צירופים הדומים ל'יום טוב' משמעים: יום בר-מזל (auspicious), ומשער שהסביבה הסמנטית הזאת השפיעה על בחירת 'יום טוב' בעברית לציון ימי חג. ההגדרה שבחירת, 'יום של ברכה', קרובה לדברי שני החוקרים האלה ותואמת את ההקשר הליטורגי שבו מופיע הביטוי 'יום טוב של...'. ליד ההסבר שהצעת לשימוש בביטוי, יש להרהר שמא המשמעות 'יום בר-מזל' עומדת מאחורי הצירוף 'יום טוב של ראש השנה', שכן מקובל במחקר ששורשה של תקיעת השופר בראש השנה קשור לעולם השדים והמזלות.

ב) שונה עצרת משאר הרגלים בכך שאין בה טקס ציבורי רב-רושם, כדוגמת קרבן פסח בפסח ולולב ערבה וניסוך המים בסוכות²⁸⁹. בתודעת התנאים היה קשר הדוק בין אמירת ההלל לטקסים כאלה, וכלשונו של ר' יוסי (פסחים צה ע"ב וק"ז ע"א): "אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה!?" בעצרת, על-אף שאין בה טקס חגיגי במקדש, יש אמירת הלל, וזאת בשל אופייה כ"יום טוב"²⁹⁰, ועל-כן ראו המקורות התנאיים לציין בהקשר זה את שם החג: "יום טוב של עצרת".

באופן דומה נראה להסביר את השימוש ב"יום טוב של ראש השנה" – לאור העובדה שאין בראש השנה אמירת הלל, חשוב היה לְשׁוֹנֵי המשניות להדגיש שגם ראש השנה הוא 'יום טוב'²⁹¹, והביטויים לכך הם תקיעת השופר והתפילות המיוחדות של היום. במיוחד במ"ז בולטת המשמעות הזאת של הביטוי: מול ההלל הנקרא 'בשעת ההלל', מציב התנא את תקיעת השופר המתבצעת ב'יום טוב של ראש השנה'. באמצעות המינוח 'יום טוב של ראש השנה' מהדק התנא את הזיקה בין תקיעת השופר בראש השנה להלל של שאר המועדות²⁹².

סיכומו של דבר: העיצוב הלשוני של מ"ז מבליט בכמה דרכים את הזיקה בין שני מעשים ליטורגיים המתחברים אל התפילה, אך אינם מתמזגים איתה באופן מלא. מעבר לתוכן המפורש של המשנה – באיזו נקודה בסדר התפילה תוקעים ובאיזו נקודה קוראים את ההלל – רומזת המשנה בדרכים מגוונות שתפילת הציבור ושירת הציבור מתחברות זו לזו, אך מצריכות זיקה שונה בין ש"ץ לציבור מהזיקה המאפיינת את התפילה. מתוך מגמה לעצב את הרעיון הזה, מובן מדוע המשנה מצרפת למשנתו דיון במיקום ההלל, ומובנת הזדקקותה של משנתנו לביטויים: 'עובר לפני התיבה' (הדגשת תפקידו של הש"ץ), 'יום טוב של ראש השנה' (יום

289. במשנה מועד קטן פ"ג מ"ו מחלק רבי אליעזר לאחר החורבן בין עצרת לשאר הרגלים, אך המפרשים מנמקים זאת בכך שעצרת שלאחר החורבן יש בה יום אחד בלבד – בניגוד לשבעת הימים שבהם יחיד יכול להקריב את קרבנות העצרת בזמן המקדש. על-פי דברינו כאן ניתן להציע נימוק אחר לשיטה ש'עצרת כשבת', אך יש לבחון זאת על-פי מעמדם של ראש השנה ויום הכיפורים, עיין משניות שם.

290. גולניקין (תשמ"ח), עמ' 379, הע' 41, עומד על העדר טקס חגיגי בחג השבועות. לדעת כמה חוקרים, שהוא מביא, אמירת ההלל בעצרת קשורה להבאת הביכורים, אך גולניקין דוחה את דבריהם שכן זמן הביכורים רק מתחיל בעצרת ואין להניח שרוב ישראל הביאו את ביכוריהם בחג. גולניקין עצמו משער "שההלל נאמר בשבועות במקדש בקשר לשתי הלחם", אך דומה כי הפריז גולניקין בהערכת חשיבותם של טקסי קרבן ופולחן בקשר לאמירת הלל במקדש – הרי גם ביום הראשון של פסח (ביום) אין טקס מיוחד מעבר לקרבן המוסף הנוהג בכל המועדות, ובכל זאת כלול יום זה ברשימת הימים שאומרים בהם את ההלל (תוספתא סוכה פ"ג ה"ב ומקבילות) וברשימת הימים שבהם החליל מכה (ערכין פ"ב מ"ג). על-כן יש לקבוע כי אמרו את ההלל במקדש, הן בטקסים ציבוריים, כגון קרבן פסח והקפת המזבח בלולבים, והן בכל 'יום טוב' באשר הוא (ובדומה להצעתו השנייה של גולניקין, שם, הע' 41, שהשוו את שבועות לרגלים האחרים 'בלי סיבה ספציפית').

291. בספרי זוטא י', י, 15/262 'יום טוב' אינו כולל את ראש השנה, ע"ש. האם המשניות המדברות על 'יום טוב של ראש השנה' באו להתפלמס עם תפיסה זו?

292. על דרך זו ניתן להבין את השימוש ב'יום טוב של ראש השנה' גם במ"א, המבליטה את חשיבותה של התקיעה במקדש, תקיעה הקשורה למונט של שירת ה' במקדש. אבל אפשר שבמ"א שימש הביטוי 'יום טוב של ראש השנה' כדי לחדד את ההתנגשות בין מועדים שונים: בין שבת ל'יום טוב'. בדומה לדברינו כאן, אלבוגן (תשל"ב), עמ' 111, דן בשאלת ר"ה בתור 'יום טוב' בהקשר של 'מועדים לשמחה' ו'השיאנו' (שם, עמ' 110), שנאמרו בתפילות ראש השנה, עד שבוטלו נוהגים אלה בידי חכמי אשכנז בימי הביניים.

שמחה המחייב שירה לה), 'מתקיע' ו'מקרא' (ההקבלה בין הלל לתקיעה, הזיקה בין שניהם לתפילה).

4.4.3.1.3 התקיעות בתפילת מוסף

הרבה חוקרים אימצו את ההסבר להצמדת התקיעות לתפילת מוסף שמביא ר' תחליפא קיסרייא בירושלמי: "קרייא אמר כן: יום תרועה – ועשיתם", וכבר ראינו כיצד הסבר זה מחבר בין משנתנו למ"א²⁹³. לאור דברינו בעניין הלשון במשנתנו 'יום טוב של ראש השנה', יש להוסיף שמוסף הוא ביטוי מובהק ביותר של קדושת היום²⁹⁴, ועל-כן הצמידו לתפילת מוסף את תקיעת השופר²⁹⁵. רעיון זה מחבר את משנתנו למוטיב של 'קדושת היום', המשמש רעיון מרכזי בפרקנו, כפי שראינו לעיל, 4.4.1.5-4.4.1.4.

4.4.3.2 מ"ח

קשיי העריכה שמציבה בפנינו משנה זו שייכים הן לזיקה בין חלקיה והן למיקומה בפרקנו. לפני שנפנה לשאלת המבנה הפנימי של משנתנו נדון בשאלה הסבוכה של מיקומה בפרקנו.

4.4.3.2.1 מיקומה בפ"ד - קשיים

אפשטיין, מלס"ת, עמ' 366 ציין כמה שיקולים המראים שאין משנה זו שייכת באופן טבעי להקשרה הנוכחי²⁹⁶:

(א) היא מפריעה לרצף בין מ"ז למ"ט;

(ב) חלקיה השונים של המשנה – שאינם מתחברים יפה – שייכים באופן טבעי למקומות אחרים: חלק ממ"ח, ("ולא עולין באילן...") – "לקוח מביצה פ"ה מ"ב, ואינו מתאים ללשון המשנה כאן"²⁹⁷;

(ג) כמו כן מ"ח ("והמתעסק לא יצא...") "שייך לפ"ג מ"ז, ושם שנינו בתוס'".

התמיהה על מיקומה של מ"ח גוברת לאור עיון בסדר ההלכות בתוספתא לסוף המסכת:

ה"ב-ה"ד: פסוקי מז"ו – מקבילה למ"ו

ה"ט: סדר תקיעות – מקבילה למ"ט,

293. עיין לעיל, 4.3.2.1.1 ובהע' 75 שם.

294. לשון ליברמן, תוסכ"פ, א, עמ' 36: "ומוסף מסמן את קדושת היום". הוא מפנה לבבלי זבחים צא רע"א, וכוונתו לדברי המקשן "ואע"ג דמוספין קדיש", אך יש לציין כי מדברי התרצן, "אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי" עולה הבנה אחרת. במגילה פ"ד מ"ב 'יום שיש בו מוסף' ויום שיש לו מעמד 'יום טוב' הם שתי דרגות בסולם של 'קדושת היום' (ודרגות אלו מתבטאות במספר העולים לתורה).

295. על תכונה מיוחדת נוספת של תפילת מוסף עמד סולובייצ'יק (תש"ס), סי' כא, עמ' מ', שהיא תפילה ראויה במיוחד לענייני ריצוי, וזו סיבה הן למועד התקיעות והן למועד הזכרת הגשמים בריש מסכת תענית. הוא מסתמך, בין היתר, על הירושלמי כאן על אתר ועל פסיקתא רבתי סי' מ' (שהובאה על-ידי בעל המאור, תענית א ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה רבי יהודה, ועל-ידי הריטב"א שם, ד ע"ב [עמ' כה], ד"ה א"ר אסי).

296. אפשטיין חוזר על רוב הטעונונים האלה בעמ' 372-371.

297. אפשטיין, שם, הע' 27.

ה"ט"ז: "... ואין מעכבין את הנשים ואת הקטנים מלתקוע בשבת..." – מקבילה למ"ח²

ה"ז: תפילה בר"ה שחל בשבת – מתחברה לה"ט"ז (שבת) ואין לה מקבילה במשנה

ה"ח: מחלוקת ר"ג וחכמים – מקבילה למ"ט²

הסמכת הברייתא המקבילה למ"ט¹ (= ה"ט"ו) אל זאת המקבילה למ"ו הגיונית מאוד, ותואמת את דברי אפשטיין שהובאו לעיל.

גם הפרדת מ"ט² ממ"ט¹, מובנת, כפי שנראה להלן (4.5), ומתקבל הרושם שסידור ההלכות בתוספתא משקף סידור קדום של המשנה. ברם, למרות שסדר ההלכות בתוספתא מובן יותר מהסדר במשנה, לא מובן מיקומה בתוספתא של המקבילה למ"ח² (= ה"ט"ז). אפשר שלפנינו מעין נספח שנדחה לסוף הפרק²⁹⁸, ושמה ניתן למצוא הסבר למיקומן של ה"ט"ז-ה"ז המבוסס על שיקולים עריכתיים-ספרותיים²⁹⁹.

תהא אשר תהא הבנתנו את סדר ההלכות בתוספתא, העיון בתוספתא רק מחדד את הקשיים בהבנת מיקום מ"ח. מה ראה עורך המשנה להפריע לרצף בין מ"ז למ"ט, בהבאת משנה שאין לה שייכות לכאן?

4.4.3.2.2 קשר אסוציאטיבי בין מ"ז למ"ח

כבר עמדנו לעיל, 4.4.3.1.2, על הניסוח המורחב 'יום טוב של ראש השנה' במ"ז ועל תפקידו במסגרת משנה זו, והנה מ"ח פותחת³⁰⁰ בביטוי דומה: "שופר של ראש השנה". הקשר האסוציאטיבי בין 'יום טוב של ראש השנה' במ"ז ל'שופר של ראש השנה' במ"ח בולט לעין³⁰¹ –

298. הצעה זאת מתבססת על שיטת אלבק (עיין מבוא למסכת) שדרך המשנה להביא נספחים כאלה בסופי פרקים (ולהלן נעסוק במיקומה של ה"ח). העברת גישתו של אלבק מדרך עריכת המשנה לדרך עריכת התוספתא איננה בטוחה, שכן במשנה נדחים הנספחים לסופי פרקים בשל חוסר-יכולתו של העורך המאוחר לשבור את הרצף בין משניות שהוסמכו בעריכה הקדומה, וספק אם גם בעריכת התוספתא קיים אילוץ כזה. לא הייתי שולל את האפשרות הזאת על הסף, והגע בעצמך: נניח שעורך התוספתא היה שוקל לשבץ את ה"ט"ז לאחר הלכה הדומה לה בלשונה, כגון פ"ב ה"ו: "התוקע ומתעסק והתוקע ומתלמד והמלמד את בנו, אם כיון לבו יצא...". סביר להניח שהעורך היה נמנע מלעשות כן, על מנת לא להפריד בין הלכה זו לה"ז, העוסקת אף היא בכוונת הלב. ועוד: אם נניח שהתוספתא כאן משקפת עריכה קדומה של המשנה, או אז אפשר שגם מיקומם של נספחים ישתקף מהתוספתא.

299. על דרך ההשערה אפשר להציע הסבר כדלקמן: ה"ז היא ביסודה ההלכה החותמת את הפרק – להלן נדון במקומה של ה"ח בפרקנו – והיא משקפת עריכה קדומה של המשנה שחתמה את הפרק מעין פתיחתו עם הלשון "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת" כלשון הפתיחה של מ"א. כך, במקום להבין את ה"ז כ'נספח' לה"ט"ז, המקבילה למ"ח³, נראה בה"ז את ההלכה ה'מקורית' שנועדה לחתום את הפרק ואת ה"ט"ז כמעין פתיחה אליה. את ה'חתימה מעין פתיחה' ואת הצירוף של ה"ט"ז וה"ז נוכל לבאר: הפרק פתח בהיתר לתקוע במקדש וביבנה בראש השנה שחל בשבת והוא חתם באופן שיש לנהוג בכל מקום בראש השנה שחל בשבת בענייני תקיעות (בתחום הפרט) והתפילות.

300. בכ"י לו אין הפסק בין מ"ז למ"ח והן מופיעות כמשנה אחת.

301. קשר אסוציאטיבי אחר בין שתי המשניות פחות בולט לעין ולאוזן: "העובר לפני התיבה" – "אין מעבירים". אף קשר זה מבוסס על ביטוי מרכזי בפרקנו, שכן 'העובר לפני התיבה' במ"ז קשור לש"ץ של מ"ט, ומכל מקום אסוציאציה זו לא יצאה מידי ספק, ועל-כן לא הסתמכתי עליה בדבריי בפנים.

ועוד יותר לאוזן – והופעת הביטוי 'יום טוב של ראש השנה' בפתיחת הפרק מבליטה אותו ביתר שאת³⁰².

האסוציאציה 'יום טוב/שופר של ראש השנה' מבליטה את תפקידו המרכזי של השופר בראש השנה – לשמש כביטוי מובהק לאופיו של ראש השנה כ'יום טוב' (עיין לעיל, 4.4.3.1.2). ברם, הביטוי 'יום טוב של ראש השנה' עשוי לשפוך אור על מ"ח באופן נוסף. הדיון במ"ח, ובמ"ח₂ קשור לאיסור המלאכה של ראש השנה: במ"ח, קובעת המשנה כי אין מכשירי מצוות השופר דוחים איסורי 'שבות'³⁰³ ואילו במ"ח₂ מתירה המשנה מעשי תקיעה בראש השנה גם כאשר אין נעשים בהקשר המידי של קיום מצוות השופר. מ"ח – בשני חלקיה הראשונים – מתמודדת עם המתח העלול להיווצר בין שתי משמעויות של 'יום טוב של ראש השנה': 'יום טוב' בתור יום תקיעה לעומת 'יום טוב' בתור יום האסור במלאכה³⁰⁴. מ"ח מכריעה בין שתי המשמעויות של 'יום טוב של ראש השנה' באמצעות שתי קביעות המשלימות זו את זו: אין לדחות את איסור המלאכה מפני מצוות השופר בפעולה של 'הכשר מצווה', אך אין למנוע פעולת תקיעה גם אם אין בה קיום מידי של מצוות השופר.

הנקודות הבאות עשויות לחזק את ההבנה המוצעת לקשר בין מ"ז₁ לבין מ"ח₁ - מ"ח₂:

1. גם מ"א, הפותחת ב'יום טוב של ראש השנה', עוסקת בהתנגשות בין איסור מלאכה (בשבת) לחובת התקיעה.

2. התוספתא מסמיכה את ההלכה המקבילה למ"ח₂ ('פ"ב הט"ז) לה"ז הפותחת ב'יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת'. בכך מחקה התוספתא את משנתנו, המסמיכה את מ"ח למ"ז, אך יש הבדל בולט בין הופעותיו של החומר המקביל בתוספתא ובמשנה. הט"ז בתוספתא עוסקת בעיקר בהיתר של מתלמידים, נשים וקטנים לתקוע בשבת ("... ואין צריך לומר ביום

302. דומה כי גם בקשר האסוציאטיבי הזה ניתן להבחין בטביעות אצבעותיו של העורך. אין הביטוי 'יום טוב של ר"ה' הכרחי במ"ז, וההסבר שלנו להופעתו במשנה זו אינו אלא תוספת משמעות. גם הביטוי 'שופר של ר"ה' אינו הכרחי במ"ח. המשנה אמנם מבקשת ללמד כי בשופר של תענית לא קיימת בעיה של איסורי שבות ותחומים, אך בכל זאת יכלה המשנה ללמד זאת בניסוחים אחרים, וביניהם ניסוחים הכוללים שופר של יובל (ולטעמי אף קרובים יותר לסגנון המשנה הרגיל, ובלי הסרבול התחבירי הקל של 'שופר... אין מעבירים עליו... ואין מפקחים עליו...'), כגון: "אין מעבירים ביו"ט את התחום ואין מפקחים את הגל... מפני מצוות שופר".

303. חלק ממכשירי המצווה האסורים מבוסס על איסורי השבות בביצה פ"ה מ"ב, ועיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 372 ועמ' 366, הע' 27. הלבני (תשל"ה), עמ' תכא, מוכיח מיומא פ"ח מ"ז שפיקוח הגל אסור מדאורייתא ובהע' 16 הוא מתייחס לשאלה מדוע 'אין מעבירין את התחום' לא הובא במשנה בביצה שם, ואכמ"ל. על אופיים ורקעם של איסורי שבות עיין: ליברמן תוסכ"פ, שבת (ח"ג), עמ' 62/298, 66/300-67, 67/300-68; שם, יום טוב (ח"ה), עמ' 1000. ליברמן מעלה כי לשיטת הירושלמי האיסורים הם משום עובדין דחול, ולא גזירות כשיטת הבבלי. השווה פרנצוס (תשנ"ה), עמ' 220 ואילך בהערות; תבורי (תשנ"ה), עמ' 70, ומקורות שצוינו שם; גילת (תשנ"ג). בסוף רשימת האיסורים משנתנו מביאה 'הכשר מצווה' שאין בו צד של איסור שבות והוא מותר: "אבל אם רצה ליתן בתוכו מים או יין יתן". מקרה זה שונה מ'אין חותכים אותו... וצירוף דומה של נושאים ישנו בסוכה פ"ג מט"ו.

304. שתי המשמעויות של 'יום טוב' מצויות בקורפוס המשנה, כפי שהעלינו בפרק 4.4.3.1.2 לעיל. יש לציין שהקשר בין 'יום טוב' ל'יום קודש' ביחידה I (עיין 4.3.1) מחזק את דברינו כאן לגבי הזיקה בין 'יום טוב' לאיסור מלאכה.

טוב"), ואילו במשנה, שבת – מאן דכר שמה³⁰⁵? יש ללמוד על מגמותיהם של שני החיבורים מתוך ההקשר: במשנה מ"ח² ממשיכה את הדיון שבמ"ח¹, בבא העוסקת במקרים שאין לתקוע בהם ביום טוב, ועל-כן גם מ"ח² אינה עוסקת אלא ביום טוב; בתוספתא הושמטה מ"ח¹, ומאחר שהוסמכה הט"ז להי"ז, הדנה ב'יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת', אף הט"ז עוסקת בר"ה שחל להיות בשבת.

3. הבנה זו של הזיקה בין מ"ז למ"ח מצרפת את שתי המשניות למוטיב מרכזי בפרקנו: קדושת היום. מ"ח מעמתת בין מצוות המבטאות שני היבטים של קדושת היום: התקיעה ואיסור המלאכה.

בבחינת שמא ואולי ניתן להציע השערה מעניינת באשר לעריכת התוספתא: עורך התוספתא התכוון לחתום את הפרק³⁰⁶ בהלכה המקבילה למ"א³⁰⁷ – או שמא להביא ברייתא אשר בסידור קדום של המשנה הייתה הקשורה למשנה שחתמה את הפרק. מ"א דנה בשאלה, היכן ניתן לתקוע תקיעת מצווה בראש השנה שחל בשבת, ולעומתה דנות הט"ז-הי"ז בשני נושאים אחרים הקשורים לר"ה שחל להיות בשבת: סדר התפילה ותקיעה שאינה לשם מצוות שופר.

גם במשניות שבסוף הפרק יש הדים למ"א: קשר לשוני-אסוציאטיבי בין מ"ז למ"א ('יום טוב של ר"ה') ומוטיב משותף למ"ח ולמ"א – מניעת תקיעת השופר בשל איסור מלאכה. אבל בעוד שסוף הפרק בתוספתא חוזר לר"ה שחל בשבת, סוף הפרק במשנה דן בהשלכת איסור המלאכה של ר"ה עצמו על מצוות התקיעה. העובדה ששתי המשניות, מ"ז ומ"ח, קשורות למ"א מהדקת את הקשר בין שתי המשניות האלו³⁰⁸, באופן המתאים לקו החשיבה שהצענו. בפתיחת הפרק מתנגשת התקיעה של 'יום טוב של ר"ה' עם איסור המלאכה של שבת. במ"ז-מ"ח המשנה מפתחת שתי הלכות הנגזרות מ'יום טוב של ר"ה' – חובת התקיעה ואיסור המלאכה – ומתמודדת עם הבעיה

305. מפרשי המשנה אשר פירשו במ"ח² שאין מעכבים את התינוקות "אפילו בשבת" (פיה"מ לרמב"ם, רע"ב ועוד) אינם מפרשים את לשון המשנה אלא משלימים את הלכת המשנה על-פי סוגיית הבבלי לג ע"א, וכך מפורש במאירי למשנתנו, עמ' 227. גם ר' אלעזר בירושלמי ה"ט, נט ע"ג, מעמיד את מ"ח² בשבת, ואולי משום שבא לפרש את המשנה על-פי הברייתא (המקבילה לתוספתא) שהובאה שם בסמוך. לדעת בעל 'פני משה', ד"ה אמר ר' אלעזר, בא ר"א ליישב את הסתירה בין דיוקא דרישא לסיפא, אך עיין להלן, הע' 316.

306. עיין 4.5, 4.5.2, באשר למקוריותה ותפקידה של הי"ח בתוספתא.
307. הזיקה בין מ"א להט"ז בתוספתא משתמעת משיטת הראשונים הסבורים, כמו רבנו אפרים (הובא על-ידי הר"ן, ט ע"ב מדפי הר"ף, ד"ה וכתב רבינו אפרים), כי ההלכה של 'מתעסקין בהן עד שילמדו... ואפילו בשבת' לא נאמרה אלא בזמן ובמקום שבהם התקיעה דוחה את השבת, ועיין: בעה"מ (ח ע"א מדפי הר"ף, ד"ה הר"ף ז"ל); השלמה, עמ' קמו; מאירי, עמ' 227; המכתם, עמ' רכו; ריטב"א, עמ' שיב, ד"ה והא דתנן.

308. תופעה ספרותית זו מוכרת גם ממקומות אחרים. לדוגמה: זקוביץ' (תשנ"ב), עמ' 133-134, מציע להבין את מיקום היחידה שיר השירים ח', ו-ז על-פי הקרבה הספרותית הקיימת בין משלי ו', כ-לה, הן ליחידה זו והן לשיר השירים ח', א.

הכרוכה בהתנגשות בין שתי ההשלכות הללו.

4.4.3.2.3 מיקומה של מ"ח₃

בעל ספר המכתם, עמ' רכו, התחבט בפירושה של מ"ח₃ "והמתעסק לא יצא..." ובזיקתה

למ"ח₂, ולדעתו תלוי הדבר בשתי גירסאות במשנתנו:

ולהאי פי' לא גרסי' והמתעסק [דמשמע] דקאי אהאי מתעסק ולא יצא שייך ביה דהא לא תקע. אלא הכי גרסי' המתעסק לא יצא ומילתא באפי נפשיה היא דקאמר, דמי שתוקע ביום ראש השנה והוא מתעסק בענין אחר³⁰⁹ כגון תוקע לשיר וכיוצא בו, לא יצא.

יש מן הראשונים שביארו כי מ"ח₃ מוסבת על מ"ח₂, בדומה לדרך הראשונה שהובאה ונדחתה בידי בעל המכתם, ולפי דרך זו מובן מדוע הובאה ההלכה הזאת במשנתנו³¹⁰. אבל אם נבין את מ"ח₃ כדרך השנייה של המכתם – שאותה הוא מעדיף – לא ברור מה עניינה של משנה זו כאן. כבר הבאנו לעיל, 4.4.3.2.1, בשם אפשטיין שמקומה הטבעי של בבא זו הוא אחרי פ"ג מ"ז, כפי שמוכח ממיקומה של התוספתא פ"ב ה"ו. אפשר שזאת הסיבה שכתב פרשן בן-זמננו שהפירוש הראשון הוא "כמובן המשמעות הפשוטה של המשנה"³¹¹.

אך אין הדבר מובן כלל ועיקר, ויש שיקולים המטים את הכף לכיוון הפירוש השני:

(א) לפי הפירוש הראשון, ברור ש'אבל מתעסקין בהן' במ"ח₂ משמעו שמותר לגדול "לתקוע עמהם כדי שיראו וילמדו לתקוע"³¹², שאם לא כן אין כל חידוש במ"ח₃, שהרי לא תקע הגדול כלל, וכפי שהעלה בספר המכתם. אך אין הפירוש הזה תואם את הלשון 'אבל' במשנה, שמשמעה³¹³: "מלת הקישור, לקשר שני משפטים הקרובים במושגם והמתנגדים זה לזה בחיוב ובשלילה, ולהגות את

309. המילונים לא התייחסו להוראה של 'מתעסק': עשייה סתמית ללא כוונה, ועיין בן-יהודה, עמ' 4612, ערך 'התעסק, נתעסק' המפרש: "כמו קל, היה עסוק", ואיננו מבחין בין התעסקות מכוונת כגון 'מי לנו גדול מיוסף (כ"ק בטעות: ממש) שלא ניתעסק בו אלא משה' (סוטה פ"א מ"ט), ובדומה לכך במילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (תקליטור). בעל המכתם מפרש את המילה כאן: מתעסק בעניין אחר, ופעולת המצווה נעשית שלא בכוונה, וכן פירש רש"י (לגבי מתעסק בעברה) בסנהדרין סב ע"ב, ד"ה שבשאר מצות. אחת ההוראות של בניין התפעל היא: 'עשה את עצמו...'. ועיין: גזניוס-קאוטס (1970⁹), סעיף 54:3a; בנדויד (תשל"א²), עמ' 487. על-פי הוראה זו נפרש את 'מתעסק': 'עשה את עצמו עוסק...', וכך נוכל לפרש את ההוראה הזאת של המילה 'מתעסק' בלי ה'אוקימתא' של רש"י ובעל המכתם. בדומה לכך, ליברמן (תשמ"ד), עמ' 93/132-94, מפרש 'מתעסק הייתה בשטרותיך' – "שלא כתב את ההסכם אלא לשם תרגיל", ועיין הע' 11 שם.

310. חידושי הר"ן כז ע"א ד"ה וממילא; השווה ר"ן על הר"ף, ט ע"ב מדפי הר"ף, ד"ה ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע; הנ"ל, יא ע"ב מדפי הר"ף, ד"ה ותמהני. שילת (תשל"ה), עמ' 377, מציין – בלי להזכיר את 'המכתם' – שלפי הר"ן הבא מ"ח₃ מוסב על המלים הקודמות". גם מלשון הרמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ד משמע שפירש מ"ח₃ כמוסבת על מ"ח₂, וז"ל: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו".

311. שילת (תשל"ה), עמ' 377.

312. לשון רבינו מנוח לרמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ז.

313. ח"י קוסובסקי, אוצר לשון המשנה, ערך 'אבל' (ח"א, עמ' 8).

החיוב ואת השלילה במשפט האחרון נגד המשווער והמדומה מהמשפט הקודם".
הפירוש השני למשנה מתאים למילה 'אבל'³¹⁴: אין הגדול מחויב לעכב את הקטן
מלתקוע, ואדרבה³¹⁵ – "מראה להם בדברים היאך יתקעו"³¹⁶. אך לפי הפירוש
הראשון, אין 'מתעסקין בהן'³¹⁷ מוגבל להיתר לסייע לתינוק, אלא כולל אף היתר
לגדול לתקוע בעצמו, ואין זה מתאים ללשון 'אבל'³¹⁸. לפי הפירוש הזה ראוי היה
לשנות בלשון 'לא עוד': "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, ולא עוד אלא
מתעסקין בהן עד שילמדו"³¹⁹.

ב) בתוספתא פ"ב ה"ו מובאת הלכה המקבילה למ"ח³: "התוקע ומתעסק, והתוקע
ומתלמד, והמלמד את בנו והמלמד את תלמידו, אם כיוון לבו יצא, ואם לאו לא

314. תיבת 'אבל' חסרה בכמה נוסחאות (דק"ס לב ע"ב, אות ז), אך לא דייק הלבני (תשל"ה), עמ' תכא, הע' 10, בטענתו שכך היא ברוב הנוסחאות, שכן בכל כתבי-היד של המשנה גורסים 'אבל', וכך גרסו במשנה גם המלאכת שלמה והתו"ט, וכך גם בכתבי-היד של הבבלי – חוץ מפסקת המשנה בבבלי לג ע"א בכ"ב (דק"ס, שם, אות מ') ומכ"י סמינר. התיבה 'אבל' חסרה אמנם, על-פי דק"ס, בד"פ ובאזכור המשנה אצל הבה"ג וכמה ראשונים, אך לא ברור לגמרי שניסוח ההלכה בכל הספרים הללו משקף את גרסתם במשנה (בבה"ג, מהדורת הילדסהיימר, עמ' 305, לדוגמה, יש חילופי נוסחאות, ואפשר שגם הנוסחאות המשמיטות 'אבל' הושפעו מניסוח הבבלי), ואפילו נאמר שכן – אין עדי נוסח אלה מכריעים את עדי הנוסח המשובחים הגורסים 'אבל' במשנתנו.

315. תו"ט בפירושו הראשון: "אבל מתעסקין נמי".
316. כך מובא בשם רש"י על-ידי ספר המכתם, עמ' רכו; רבינו מנוח לרמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ז; וארחות חיים, הלכות ראש השנה, סי' ט'. אין צורך להקשות מדיוקא דרישא לסיפא, כדרכו של הבבלי (עיין לג ע"א "הא גופא קשיא וכר", ובאשר לירושלמי עיין לעיל הע' 305), כי כך הוא פירושו של 'אבל' במשנה בכל מקום. על-כן צודק הלבני (תשל"ה), עמ' תכ, "שאין סתירה במשנה", ואין הכרח בדברי הטורי אבן לג ע"א, ד"ה והתניא, שאומצו על-ידי עמינח (תשמ"ו [1]), עמ' 223, הע' 5. בהמשך דבריו (עמ' תכא ובהע' 10 שם) טוען הלבני שיש להבין 'מתעסקין' בברייתא לג ע"א כהיתר לגדול לתקוע כדי להתלמד, וכמו בתוספתא פ"ב ה"ז, והוא מסתמך שם על נוסחאות רבות שאין בהן 'אבל'.

317. כ"י מינכן 140 של הבבלי משמיט 'בהן' (ויש עדי נוסח שגרסו 'עמהן', והעניין אחד – ברוב המקומות מופיעה המילה 'מתעסק' עם אות השימוש 'ב', ולעתים עם מילת היחס 'עמהם', ואין הבחנה בין השניים). הלבני (תשל"ה), עמ' תכא בונה על גרסת כ"ב את טענתו שיש להבין 'מתעסקין עד שילמדו' כהיתר לגדולים לתקוע על מנת להתלמד, וכתוספתא פ"ב ה"ז, ועיין בירושלמי למשנתנו ובאהבת ציון וירושלים, עמ' 51, ובתוסכ"פ עמ' 1061.

318. תו"ט הציע פירוש שני ל'אבל': "א"נ אבל כמו ברם", ומשווה למעילה פ"א מ"ב – בשיטת ר' אליעזר מחבורות שתי ההלכות, 'מועלין בו' ו'אין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא' בוי"ו החיבור, ובשיטתו הפוכה של ר"ע מחבורות שתי ההלכות המנוגדות במילה 'אבל', ועל-כן פירשו שם רש"י, רע"ב, מלא"ש (שצ"י): "ויש גורסין וחייבין עליו" והתו"ט את המילה 'אבל' – "לשון ברם" (ובתו"ט שם ציין שכן הוא במשנתנו, ומשמע שהוא מאמץ כאן את פירושו השני). אלבק מפרש 'אבל' = 'באמת' גם במשנתנו וגם במשנה במסכת מעילה. לדעתי אין משנתנו דומה למשנה במסכת מעילה, כי שם הקושי מונח בכך שאין כל קשר ניגודי בין שתי ההלכות: אין חיוב משום פיגול נותר וטמא הניגוד של מעילה (כפי ש'לא יתכסה לא במים הרעים... הוא ניגוד' של 'תכסה במים ויקרא' בברכות פ"ג מ"ה וכ"ב). הדרך הרגילה להביא שתי הלכות המקבילות זו לזו, המתבססות על יסוד הלכתי משותף, היא באמצעות וי"ו החיבור, כבשיטת ר"א, ועל-כן נתעוררו רש"י, רע"ב ומלא"ש להעיר על השימוש החריג במילה 'אבל' בשיטת ר"ע שם. במשנתנו יש קשר ניגודי בין שני המשפטים, אלא של'ניגוד' במשפט השני יש הוספת נופך. על-כן שייכת המילה 'אבל' במשמעה הרגיל, וכפי שציין התו"ט בפירושו הראשון, ועל-כן לא נתעוררו שאר מפרשי המשנה הקלסיים לבאר את המילה 'אבל' במשנתנו. הפירוש הראשון של בעל המכתם אינו מקהה את הניגודיות בין המשפטים, כבמשנה במעילה, אלא מחדד אותה, ועל-כן אין בפירושו השני של התו"ט ביאור מספיק לשימוש במילה 'אבל' במשנתנו לפי הבנה זו של 'מתעסקין'...

319. כלשון הזאת בכמה מקומות במשנה ובספרות התנאית, כגון סוטה פ"ו מ"ב, תוספתא ברכות פ"ב ה"ז, תוספתא דמאי פ"ב ה"א ועוד. כמו כן נראה כי, אילו התכוונה המשנה להתיר לגדול אף לתקוע, היה עדיף לחדד נקודה זו בניסוח כגון: "... ולא עוד אלא אף הגדולים מתלמדים לתקוע", ובדומה לניסוח התוספתא פ"ב ה"ז.

יצא. כאן, כמו במקומות נוספים בספרות התנאית³²⁰, מופיעה התיבה 'מתעסק' כמושג עצמאי, ובתוספתא המקרה הזה גם מובחן מהמקרים של 'המלמד את בנו/תלמידו'. קשה לנתק את הוראת 'מתעסק' במשנתנו מהוראתה במקבילה שלה ובשאר המקומות³²¹.

ג) אם מ"ח³ היא המשך ישיר של מ"ח², הרי שהמשנה הייתה צריכה לשנות: "אבל מתעסקין בהן עד שילמדו ואינו יוצא ידי חובה...". מהלשון 'והמתעסק לא יצא' משמע שמדובר במקרה אחר.

לעומת השיקולים האלה יש לציין שעדי הנוסח של המשנה תומכים בגירסת 'והמתעסק', עם וי"ו, ולפי טענת בעל המכתם גירסה זו מחייבת את הפירוש הראשון. ברם, נראה שאין הכרח בדבר, שכן וי"ו החיבור עשויה להופיע גם לפני מקרה חדש, שאינו ממשיך את המקרה הקודם, ולדוגמה: "ולא יפלא את כליו..." (שבת פ"א מ"ג)³²², שאינו המשך של המקרה הקודם לו במשנה³²³.

על-כן נראה שיש להבין את מ"ח³ כמקרה נפרד³²⁴, ועל-פי פירושו השני של בעל המכתם, וכך הבינו רוב מפרשי המשנה הקלסיים³²⁵ והמודרניים³²⁶. לפי הפירוש הזה חוזרת הקושיה: מה מקומה של מ"ח³ כאן? אף כאן טמונה התשובה בעיצובה הלשוני של המשנה. אין ספק שעורך המשנה ביקש להסמיך 'מתעסק' ל'מתעסק', על-אף שמדובר בשני מקרים שונים ושני מושגים

320. כריתות פ"ד סמ"ג; ספרא, דבורא דחובה, סוף פרק ז, 46/153.
321. יש לציין כי ההבדל בין שתי ההוראות של 'מתעסק' אינו רק בפרטי המקרה אלא אף במשמעות ההלכתית של 'מתעסק': לפי הפירוש הראשון מדובר במתכוון למעשה תקיעה אך לא לשם מצווה, ואילו לפירוש השני 'מתעסק' כמשמעו בכל מקום, שלא התכוון אף למעשה התקיעה, ועיין בבלי לג ע"ב "הא תוקע לשיר יצא" (אך ע"ש המשך הסוגיה) וכן אצל שילת (תשל"ה), עמ' 377-378.
322. על-פי כ"ק ורוב העדים (הרישום אצל גולדברג [תשל"ו], עמ' 10).
323. אין לראות את המקרה הזה כדוגמה של וי"ו הפתיחה' (אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1091, והשווה רוזנטל [תשמ"א], עמ' 85, בעניין וי"ו פותחת או וי"ו ההצגה), ויש לפרש את הוי"ו כוי"ו החיבור, שכן יש קשר ענייני בין 'לא יפלא את כליו' לדין שלפניו: 'לא יצא החייט במחטו...'. שכן שתי ההלכות הן גזרות 'שמא ישכח', ומכל מקום המקרה השני אינו ממשיך את המקרה הראשון (ועיין גולדברג [תשל"ו], עמ' 13, הע' 35, אם 'לא יפלא' שייך בערב שבת, כמו 'לא יצא החייט'). יש לומר כי תפקיד הוי"ו כאן הוא לרמוז על קשר ענייני או רעיוני ואין בו ללמד שמדובר בהמשך של אותו מקרה, ואפשר שזה תפקיד הוי"ו גם במשנתנו.
324. שמא משקף הבדל הכתיב של המילה 'מתעסק' בין מ"ח² למ"ח³ בכ"ק מגמה להבחין בין שני המקרים? בדומה לכך יש לעיין בהבדל הניקוד בכ"ק בין הופעותיה של המילה 'קבע' בברכות פ"ד מ"א ומ"ד.
325. תוי"ט ד"ה והמתעסק, תפא"י אות נד.
326. פירוש אלבק למשנתנו, עמ' 324, ד"ה והמתעסק, וכן משמע מדברי אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364, המשווה את משנתנו לתוספתא פ"ב ה"ו. מדברי ליברמן (תשמ"ד), עמ' 132, הע' 11 נראה שהוא מפרש את משנתנו כפירוש הראשון ב'מכתם', שכן משמע מדבריו שגם 'אבל מתעסקין בהן' וגם 'והמתעסק לא יצא' יתפרשו בהוראת עשייה לשם תרגיל, ועיין מה שכתבתי לעיל בטענה א' לטובת הפירוש השני.

שונים³²⁷. גם כאן עולה השאלה: האם המשחק הלשוני במשנה נועד לצרכים אסתטיים או מנמוטכניים בלבד, או שמא יש לו מגמה רעיונית?

על מנת לענות על השאלה הזו, נעיין בזיקה בין שלושת חלקי משנתנו. מ"ח₁ אוסרת לחלל את קדושת יום טוב על מנת להכשיר את מצוות התקיעה. באשר למ"ח₂ יש לעיין במשמעותה ההלכתית של חלקה הראשון: "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע" – האם המשנה מורה היתר לתינוקות לתקוע, או רק פוטרת את הגדולים מהאחריות למנוע מעשה תקיעה שיש בו איסור? יש ללמוד מהסיפא לרישא: לא רק שאין הגדולים מצווים למנוע את תקיעת הקטנים, אלא אף מותר להם להדריך את הקטנים בתקיעה הזו. מכאן גם מובן הנימוק של ההלכה הזאת: על-אף שאין הקטנים בני חיוב של מצוות התקיעה, מצווים הם להתחנך לקיום המצווה, ועל-כן נחשבת גם תקיעתם כתקיעה לשם מצווה. המשנה מנחה שכל תקיעה שאיננה לשם מצווה אסורה ביום טוב, ברם, המשנה מרחיבה את משמעות המושג 'לשם מצווה' לכלול גם את התינוק המתלמד.

מבחינת המשגה ההלכתית, מ"ח₂₂ היא מעין 'בבואה' למ"ח₁: אין לחלל את קדושת יום טוב על מנת לקיים את מצוות שופר (מ"ח₁) – במה דבורים אמורים? בכל פעולות האיסור, חוץ מהתקיעה עצמה. אך התקיעה עצמה מותרת ביום טוב, בתנאי שהיא נעשית לשם מצווה, אפילו אם אין בה קיום מידי של המצווה, אלא רק חינוך לקראת קיום המצווה בעתיד (מ"ח₂)³²⁸.

ניתוח זה של מ"ח₂ מבהיר את הזיקה בינה לבין מ"ח₃, הרמוזה במילת המפתח 'מתעסק'. במ"ח₂ המילה 'מתעסק' מרחיבה את הגבולות של 'לשם מצווה', ובמ"ח₃ היא מציינת את

327. עיין לעיל, הע' 321. לפנינו תופעה הקיימת אף במקומות נוספים בספרות התנאית: שתי היקרויות, הסמוכות זו לזו, של מילה אחת המשמשת בשתי הוראות שונות (בנספח ו אימצנו את מינוחו של 'פרנקל: משחק לשוני 'אורגני'). על דוגמה כזאת העיר היינמן (תשמ"א), עמ' 95, מתוך ברייתא בבבלי סנהדרין ח ע"א: "זימון בשלושה (= זימון לדין על-ידי שלושה דיינים), ברכת הזימון בשלושה (= שלושה מברכים)". היינמן מיישם עיקרון זה גם לפרש "ברכת כהנים אינה נקראת" במגילה פ"ד מ"י, אך יש לפקפק בפירושו שם, ועיין כעת: שר-שולם (תשנ"ח), עמ' ק'. ברם, יש דוגמאות נוספות לתופעה: (א) תוספתא סנהדרין פ"א ה"א: "סמיכה בשלשה וסמיכות זקנים בשלשה" (ועיין בבבלי יג ע"ב); (ב) "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו. הכשרתי מקצת נזקו חבתי בתשלומין... (ב"ק פ"א מ"ב) – 'הכשרתי' בבבא השנייה משמעה 'זימנתי', ואילו בבבא הראשונה 'הכשרתי' נתפרשה בידי התוספתא ("כל שחבתי בשמירתו חבתי בנזקו") כפירוש השני ברש"י (ט ע"ב) בשם מורו: 'עלי להכשיר ולתקן את נזקו' (כך הבינו ה'מנחת בכורים' וגולדברג [תשנ"ג], עמ' 152, את הזיקה בין המשנה לתוספתא, ברם, ליברמן בתוסכ"פ, ט, עמ' 1, טוען כי אין לפרש את לשון המשנה על-פי לשון התוספתא כאן. (ג) תוספתא פ"א ה"ה: "אי זהו חזקת קרקעות – נעל (= מלשון מנעול) גדר פרץ... אי זו היא חזקת עבדים נעל לו סנדלו", ועיין וולפיש (תשנ"ד [2]), עמ' 48, הע' 52; (ד) 'נדון על שם סופר' בסנהדרין פ"ח מ"ו (עיין הקדמה לנפסח ו). בדוגמאות האלו התיבה הדו-משמעית מציינת מקרים שונים או הלכות שונות, ברם, אין הבדל עקרוני, מבחינה ספרותית, בינן לדוגמאות קלסיות של משחקי לשון, כגון: (ה) "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר"; (ו) כלים פ"ב מ"א (= פט"ו מ"א): "פשוטיהם סהורין ומקבליהן טמאים... מקבלין טומאה"; (ז) "ועל החרצנים בפני עצמם ועל הזוגים בפני עצמן... כזוג של בהמה... נזיר שגילח בין בזוג בין בתער" (נזיר פ"ו מ"ב-ג, על-פי כ"ק – והנקדן מחק את הו"ו מן 'הזוגים'; בכ"פ: "על הזוגים בפני עצמן", אך בהמשך המשנה "שני חרצנים וזוגן").

328. מזווית מעט אחרת ניתן לנסח זאת כך: הכשר המצווה אסור כאשר מדובר בהכשרה של ה'חפצא' של המצווה, אבל הוא מותר כאשר מדובר בהכשרו של ה'גברא'.

האנטיתזה לכוונה. הכוונה לשם מצווה (מורחבת) מוציאה את התקיעה מתחום איסור מלאכה (מ"ח₂) והיא התנאי לקיום המצווה (מ"ח₃).

השוואת מ"ח₃ לתוספתא פ"ב ה"ו מעלה שיקולי עריכה נוספים, העשויים להשפיע על מיקומה של משנה זו בפרקנו. התוספתא עוסקת בצורך בכוונת הלב על-מנת שהתוקע עצמו יצא ידי חובה³²⁹, והלכה זו מגשרת בין שתי הלכות אחרות בתוספתא: ה"ה עוסקת בתוקע הכשר להוציא את הרבים ידי חובתם (מקבילה לפ"ג מ"ח₂) וה"ז עוסקת בכוונת הלב של השומע (מקבילה לפ"ג מ"ח₂). ה"ו עוסקת בתוקע, כמו ה"ה, ובצורך שהוא יכוון את לבו, כמו ה"ז. שתי ההלכות של כוונת הלב, של השומע ושל התוקע, מתמקדות בפרט, שהוא צריך לכוון את ליבו כדי לצאת ידי חובה. בעוד התוספתא מצרפת ביחד את ההלכות של כוונת התוקע וכוונת השומע, המשנה מפרידה ביניהן. הצורך בכוונת השומע מובא בפ"ג מ"ז, מסיבות שנדונו לעיל, פסקה 3.4.3.2. משנתנו עוסקת בצורך בכוונת התוקע, וזאת בשני משורים: המתעסק אינו יוצא ידי חובתו, וגם אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ההלכה השנייה לא הוזכרה בתוספתא, והלכה זאת קושרת את מ"ח₃ למוטיב החוזר במ"ז-מ"ט כמה פעמים: אחריות היחיד כלפי הזולת. מוטיב זה מופיע בביטויים הללו בשלוש המשניות: עובר לפני התיבה, מתקיע ומקרא, מתעסקין בהן עד שילמדו, השומע מן המתעסק, שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתו.

ההלכות השונות של מ"ח מחוברות בפעולת שרשור. נקודת המוצא של מ"ח, ומ"ח₂ היא הביטוי 'יום טוב של ראש השנה' (מ"ז-מ"ח₁), אשר הוביל את עורך המשנה לשבץ כאן משנה הדנה בהשפעה על מצוות השופר של המתח בין שתי משמעויותיו של הביטוי הזה. מ"ח₃ מתחברת למ"ח₂ על-ידי האסוציאציה הלשונית 'מתעסק', ועל-ידי הרעיון המשותף של כוונת מצווה. מ"ח₂ ומ"ח₃ מתחברות ליחידה הרחבה יותר, מ"ז-מ"ט, על-ידי הרעיון שתקיעת שופר שייכת למערכת של אחריות הפרט כלפי זולתו. הדגשים המיוחדים של המשנה – קדושת יום טוב, האחריות לזולת – תורמים להבנת ההבדלים בין המשנה לתוספתא, הן באשר לניסוח הלכותיהן והן באשר למיקומן.

4.5 מ"ט

מיקומם של שני חלקיה של משנתנו הוא בעייתי. לכאורה קשה להבין מדוע נדחה התיאור של קולות השופר (חלקה הראשון של המשנה) לסוף הפרק וסוף המסכת, ונראה שקביעת

329. תוסכ"פ, עמ' 1045: "ולפי פשוטה ברייתא זו כוונתה לתוקע גרידא".

אפשטיין 'שהרי מ"ט היא המשך של מ"ז³⁵⁰ איננה רדיקלית מספיק – היה מקום לשבץ את משנתנו במסגרת הלכות שופר של פ"ג³⁵¹. ההיגיון בשיבוץ משנתנו בפ"ג נראה בריא מאוד, שכן כל ההלכות העוסקות בביצוע התקיעה נמצאות שם. אין פ"ד עוסק בגופן של תקיעות, אלא רק בתקיעה בנסיבות שונות: היכן תוקעים בר"ה שחל בשבת, היכן משובצות התקיעות במסגרת תפילות ר"ה, והזיקה בין תקיעות לאיסורי מלאכה ושבות של ר"ה.

בעייתי לא פחות הוא מיקום הסיפא של מ"ט, וזאת משתי סיבות:

(א) מקומה הטבעי של משנה זו הוא בסמוך להלכות שליח ציבור במ"ז, וכפי שרמז אלבק בהשלמותיו למשנתנו. אלבק מתרץ שהבאת בבא זו במ"ט רומזת "שלדעת החכמים כל יחיד חייב לתקוע", אך אין רגליים לקביעה זו³⁵².

(ב) מקובל בשני התלמודים³⁵³ – וכך משתמע גם מהתוספתא³⁵⁴ – שמחלוקת ר"ג³⁵⁵ וחכמים שייכת לתפילות כל השנה, ולא לתפילות ר"ה בלבד, וכך אמנם משתמע מהתוספתא ומדיוני שני התלמודים במשנתנו. על-כן לא ברור מדוע נשנתה משנה זו בפרקנו ולא במסכת ברכות או מסכת מגילה³⁵⁶. ש"י פרידמן³⁵⁷ הציע, על סמך השוואה בין התוספתא ברכות פ"ג ה"י-ה"ג לתוספתא ר"ה פ"ב ה"ז-ה"ח, שחזור

330. מלס"ת, עמ' 366. 331. מעניין לציין, בהקשר זה, כי התוספתא פותחת את הלכות שופר (פ"ב ה"ג) בלשון הדומה ללשון משנתנו: 'בתעניות תוקעין שלש על שלש'. נראה כי אין לומר שהתוספתא משקפת סידור הלכות אשר בו משובצת משנתנו בראש הלכות שופר של פ"ג, שכן (א) התוספתא המקבילה למשנתנו מופיעה במקומה בפ"ב ה"ט"ו; (ב) נראה כי לא הובאה פ"ב ה"ג בפתיחת הדיון אלא משום שהזכרה שם התקיעה בתעניות, המתבצעת 'בחצצרות שעשה משה' כפ"ג מ"ד. ברם, עדיין ניתן ללמוד מהתוספתא שאופן התקיעה, 'שלש על שלש', נראה לתנא דתוספתא פרט השייך למסגרת של דיון במועד התקיעה ובכלי שבו היא מתבצעת. דומה כי כל ה"ל נרמז בדברי אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364, האומר כי התוספתא פ"ב ה"ג היא "הקדמה לפ"ג מ"ב והקבלה לפ"ד מ"ט רישא".

332. אלבק מסתמך על הבבלי ל ע"א שביבנה נהגו שכל יחיד ויחיד תקע, אך אין כל רמז (למרות הוכחת אלבק המפולפלת מהירושלמי בסוף המסכת) שיש לקשור נוהג זה למחלוקת ר"ג וחכמים. אדרבה: הברייתא המובאת בבבלי שם אומרת שאין חובה על היחיד לתקוע, ואין לראות בעדותו של רב יצחק בר יוסף שם יותר מאשר מנהג בעלמא (אף כי הסתמא בבבלי מוצא סתירה לכאורה בין הברייתא לדברי רב יצחק בר יוסף ומתמצת כפי שמתרצת). כמו כן לא מצאנו מי שחולק על פ"ג מ"ז ועל הברייתות המקבילות המלמדות שיוצאים ידי חובת שופר בשמיעה בלבד, ועל-כן הבא לטעון שהדבר שנוי במחלוקת בין גדולי התנאים – עליו הראיה. ע"ע דברי הנשקה לעיל, הע' 68.

333. הירושלמי ברכות פ"ד ה"ו, ח ע"ג (= ראש השנה פ"ד ה"י, נט ע"ד) פותח דיון במשנתנו ב'תמן תנינן, ומכאן שמשנתנו שייכת גם לשם, וכן עולה גם מהלשון של ר' חונה בשם ר' יוחנן: "הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא" – מכלל דנחלקו גם בשאר תפילות. בבבלי לה ע"א מפורש בדברי רבי אבא מימי שנחלקו בתפילות כל השנה, וכן משתמע ממקומות נוספים בסוגיה.

334. ההסברים לדעותיהם של ר"ג וחכמים בתוספתא פ"ב ה"ח אינם מתייחסים לשום דבר ייחודי בתפילות ר"ה, ובדומה לכך העיר תבורי (תשנ"ה), עמ' 238.

335. כרוב הנוסחאות, ולא רשב"ג כבחלק מהנוסחאות, ועיין מלנה"מ, עמ' 1201. 336. בברכות פ"ד מ"ג נחלקו ר"ג וחבריו אם חייב כל אדם לומר י"ח ברכות מדי יום; בפ"ה מ"ג-מ"ה הובאו הלכות השייכות לש"ץ. במגילה פ"ד מ"ג ואילך הובאו כמה הלכות השייכות לש"ץ. לכאורה היה מקום להביא את משנתנו באחת המסגרות האלו. קשה לומר שמשנתנו הובאה דווקא כאן לצורכי פסיקה, שכן אין משנתנו, המביאה את שיטת ר"ג כדעת יחיד, מלמדת שיש לפסוק בר"ה כר"ג, כפי שמכריע ר' יוחנן, ולא מצאנו סברה לחלק בין תפילות ר"ה לשאר תפילות השנה בכיוון ההפוך.

337. פרידמן, מחלוקת.

של תהליך העריכה כדלקמן: מלכתחילה הופיעה הברייתא בתוספתא ר"ה פ"ב הי"ח (מחלוקת ר"ג וחכמים) בסיומה של הקובץ המקורי במסכת ברכות, העוסק בהלכות תפילותיהם של החגים. התוספתא ברכות פ"ג הי"ג (מחלוקת ב"ה וב"ש באשר למספר הברכות בר"ה שחל להיות בשבת) הועתקה בתוספתא ר"ה פ"ב הי"ז, ויחד אתה הועברה גם הי"ח. עריכת המשנה בידי רבי נעשתה אחרי שני שלבי העריכה הנ"ל³³⁸, ועל-כן הבאת משנתנו בסוף מסכת ר"ה משקפת את התוצאה של תהליך זה – מחלוקת ר"ג וחכמים מופיעה רק בסוף מסכת ר"ה ולא במקום המקביל במסכת ברכות. ברם, אין הדברים ברורים די צורכם: (1) הקשר של מחלוקת ר"ג וחכמים לקובץ בברכות אינו ברור – אין הקובץ עוסק בש"ץ, ואף בכל הפרק בתוספתא אין אף הלכה העוסקת בש"ץ³³⁹. (2) אם אמנם הועברו הי"ז-הי"ח מברכות לר"ה³⁴⁰, מדוע נשארה הי"ז במקומה בברכות (= הי"ג) ואילו הי"ח נעלמה משם?

הצעד הראשון לקראת הבנת מיקומם של שני חלקי משנתנו הוא להבין את תפקידם הספרותי בעיצוב המבנה של הפרק ושל המסכת. הרישא של משנתנו יוצרת 'חתימה מעין פתיחה' ליחידה השנייה (III-II =) של ר"ה פ"ד: 'סדר תקיעות' מול 'סדר ברכות' (מ"ה). הסיפא של משנתנו יוצרת תקבולת בין סוף פ"ג לסוף פ"ד: " (אינו) מוציא את הרבים ידי חובתן". הקשיים בהבנת מיקומה של מ"ט על-פי בחנים תוכניים ופילולוגיים מבליטים את מרכזיותם של השיקולים הספרותיים הללו בדרכי עבודתו של העורך. הבנת מיקומה של משנתנו, על שני חלקיה, תושג על-ידי התבוננות בהשלכותיהן ומשמעויותיהן של שתי התופעות הספרותיות.

338. כשיטתו של פרידמן בעניין זיקת המשנה לתוספתא ברוב המקומות (עין ה/1-2 בהע' 40), ולדבריו רבי תמצת את התוספתא תוך כדי שיבוצה במשנתו.

339. אין הברייתות מסביב למקומה המשוער של מיקום הברייתא של סוף מסכת ראש השנה עוסקות בשליח ציבור דווקא. ה"ט-הי"א שנויות בלשון 'מחזירין אותו', ולשון זו עשויה להתפרש בהקשר של ש"ץ אשר הציבור 'מחזירין אותו', אך אין זה הכרחי, ואין מפרשי התוספתא מעמידים תוספתא זו על ש"ץ דווקא. בהקשר דומה בבבלי ברכות לג סע"א הלשון היא 'חוזר לראש', וייתכן שמדובר בשני ביטויים נרדפים. מאידך, יש לציין כי הקובץ בתוספתא מקביל למשנה פ"ה מ"ג, העוסק בש"ץ, ובמ"ה שם אף מעירה המשנה ש'שלוחו של אדם כמותו', ואפשר שההלכה שבסוף מסכת ר"ה עמדה הסוף הקובץ בברכות בשל קירבתה למשנה זו. ברם, השערה כזאת זקוקה לטעמי לרמת שכנוע גבוהה יותר.

340. יש להקשות גם: מדוע הועברה הי"ז – ואתה הי"ח – לסוף פרקנו, והרי הן עוסקות ב'סדר ברכות' ומקומן הטבעי הוא לפני ה"ט. ברם, אין לדחות את דברי פרידמן בשל כך, שכן הקושי במיקום הי"ז-הי"ח קיים גם אם לא נאמץ את השערת פרידמן, ואף ניתן ליישב את הקושי על-פי גישתו של אלבק (ראה בשמו במבוא למסכת), שאין העורך מביא הוספות באמצע קובץ, כי אם בסופו, בבחינת 'נספחים', כפי שהצעתי לעיל, לקראת סוף 4.4.3.2.1. עיין שם הע' 298-299, פיתוח התירוץ הזה והצעת תירוצים נוספים.

4.5.1 סדר תקיעות וסדר ברכות

לאור החשיבות של 'חתימה מעין פתיחה' כשיקול עריכתי במשנה, אין ספק שמיקומה של מ"ט, נועד לחבר את יחידות II ו-III בפרקנו באמצעות מסגרת ספרותית³⁴¹. לעיל, 4.3.2.1, הצבענו על קשרים נוספים בין יחידות II ו-III, היוצרים חיבור כיאסטי בין שתי היחידות. מיקומה של מ"ט, בסוף הפרק מבליט את שני הקשרים האסוציאטיביים בין מ"ט, לבין יחידה II הממסגרים את היחידה המורחבת III-II: 'סדר ברכות' – 'סדר תקיעות'; 'שלוש שלש' (מ"ו). ההבלטה הספרותית משקפת הבלטה רעיונית – הרעיונות העולים מהקשרים האסוציאטיביים האלה מהווים מסגרת רעיונית לכל היחידה כולה.

המשנה מציגה הן את הברכות והן את התקיעות כ'סדר', היינו כמעשי פולחן ערוכים לפי תוכנית קבועה³⁴², ושמה יש לראות במילה זו רמז לכך שמעשי פולחן אלו נועדו לאחר חורבן המקדש לשמש תחליף לסדר העבודה במקדש³⁴³. יש גם השלכות מעשיות לכך שהתקיעות הוצגו כ'סדר', כפי שעולה מקביעת שני התלמודים כי תנאי ליציאה ידי חובת שופר הוא "ששמען על הסדר"³⁴⁴. ברם, הקישור הספרותי בין סדר ברכות לסדר תקיעות, ומרכזיותו של המספר 'שלוש' בשניהם, מלמדים על קשר עמוק יותר בין שתי המערכות.

מפרשי המשנה הקדמונים הרגישו בקשר בין הסדר של שלוש הברכות לסדר של שלושת קבצי התקיעות. רש"י לג ע"ב, ד"ה סדר תקיעות שלש, מבאר: "אחת למלכיות ואחת לזכרונות

341. החיבור של שתי יחידות במשנה באמצעות מסגרת הוא נפוץ למדי, והדגמנו זאת ממסכת תענית בפסקה ה/1-3.

342. תבורי (1996), עמ' 12-13, ועיין מורשת (תשמ"א), ערך סדר, עמ' 241-242 ומקורות נוספים שצינו על-ידי תבורי, שם.

343. כך טוען אדרת (תש"ן), עמ' 31, הע' 199, והוא רואה בכך תופעה כללית, של מערכות ליטורגיות המוצעות תוך שימוש במילים כגון 'הסדיר' ו'סדר' על מנת לרמוז שהן תחליף לעבודת המקדש. אדרת, שם, עמ' 30-31, מתבסס על השימוש הנפוץ בלשון 'סדר' בהקשרים של עבודת המקדש (כגון: יומא פ"ה מ"ז, תמיד פ"ז מ"ג, קנים פ"א מ"א ועוד) ושל מערכות תפילה שונות (תענית פ"ב רמ"א, בבלי ברכות כח סע"ב ועוד). לחלופין ניתן לראות את השימוש במילה 'סדר' כרמז אל "רצונם של חכמים להתמיד במציאות שבפני-הבית, שלא לגרוס, עד כמה שאפשר את חורבן-המקדש לענין עקירת היסודות בחיי-הדת הלאומיים" (אלון [1975], א, עמ' 166), ובהתאם לכך נראה כאן רמז לכך שגם הברכות וגם התקיעות מושרשות במנהגים שנהגו במקדש. אין כאן המקום לדון בויכוח בין אלון לאדרת באשר ליחס של חכמי המשנה לחורבן, ואקווה לדון בשאלה זו במקום אחר. ברם, יש להטיל ספק אם אמנם נועד השימוש במילה 'סדר' לרמוז לזיקה כלשהי למקדש, שכן בספרות התנאים מופיעה התיבה 'סדר' בהקשרים הרחוקים מעולם המקדש, כגון 'סדר נחלות' (בבא בתרא פ"ח מ"ב). עדיין יש מקום לשקול את דיוקו הלשוני של אדרת, משום שהלשון 'סדר' רווחת בהקשרים של עבודת ה' במסגרות פורמליות, כגון בית המקדש, בית הכנסת ובית המדרש, והיא נדירה יחסית בל"ח בהקשרים אחרים, ברם, רחוקים הדברים מלהיות ודאיים.

344. ר' יסא בשם ר' יוחנן בירושלמי ברכות פ"ב ה"א, ד ע"ב; בבבלי לד ע"ב הובאה ברייתא: "כשהוא שומען שומען על הסדר". על המשמעות ההלכתית של קביעה זו, ועל השלכות הלכתיות שונות של 'סדר התקיעות', עיין שילת (תשל"ה), עמ' 546 ואילך.

ואחת לשופרות". דבריו הובאו על-ידי מפרשי משנה נוספים³⁴⁵, על-אף שבכמה מקורות תלמודיים (ראה להלן) נלמד מספר התקיעות ממקורות אחרים³⁴⁶. אף ההמשך של המשנה מלמד שאין מספר התקיעות תלוי בהכרח בהצמדת התקיעות לברכות, שכן: "משברך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקיע"³⁴⁷ ומריע ותוקיע ותוקיע ומריע ותוקיע שלוש פעמים.³⁴⁸ עם זאת, הקשרים האסוציאטיביים בין מ"ט למ"ה-מ"ו מצביעים על זיקה שהמשנה מבקשת ליצור בין מספר התקיעות למספר הברכות, וכדברי רש"י הנ"ל. הקישור בין מספר התקיעות למספר הברכות מתאים לקו הרעיוני הכללי ביחידות III-II, שכן יחידה מורחבת זו עוסקת הן בהלכות שופר (מ"ח-מ"ט), הן בהלכות מז"ו (מ"ה-מ"ו, סוף מ"ט) והן בצורך לחבר את התקיעות לברכות (מ"ה, מ"ז). מ"ט יוצרת מתח בין שתי מגמות: לתלות את מספר התקיעות במספר הברכות ולנתק בין השתיים.

נראה כי קיומן של שתי המגמות ההפוכות האלו משקף את השתלשלותה של הלכת 'שלוש של שלש שלש', ואפשר להציע שתי דרכים להסביר את התופעה: (1) הלכת 'שלוש של שלש שלש' נוצרה מלכתחילה על מנת להתאים את התקיעות לברכות, ואחר כך הפכה להלכה עצמאית הקיימת גם כשתוקעים שלא במסגרת מז"ו; (2) הלכת 'שלוש של שלש שלש' נוצרה כהלכה עצמאית ואחר כך חיברו החכמים את סדר התקיעות לסדר הברכות³⁴⁹. העיון במקורות תנאיים נוספים עשוי לסייע בידינו להכריע בין שתי הדרכים.

345. חידושי הריטב"א לג ע"ב ד"ה מתני', רע"ב, תפא"י אות נו, אלבק, וכן אצל היינמן (תשכ"ר²), עמ' 81; הנ"ל (תשמ"א), עמ' 54.

346. ויש שהתקשו בדברי רש"י מצד אחר: לכאורה ברכות מז"ו אינן חיוב דאורייתא, ואילו תשע התקיעות הן מצווה דאורייתא, ואפשר שרש"י כאן לשיטתו (פירושו לתורה, ויקרא כ"ג, כד) שמז"ו נלמדו מדרשת הכתובים, ואין הדרשות הללו בגדר אסמכתא (מפרשי רש"י נחלקו לגבי הבנה זו בדברי רש"י, ועיין מזרחי וגור אריה שם), ועיין 'יום תרועה', לג ע"ב, ד"ה מתני' ס' תקיעות; סולובייצ'ק (תשנ"ב), עמ' יט.

347. בכ"ק: התוקיע, והבאתי בפנים כשאר הנוסחאות.

348. ספראי (תשנ"ו), עמ' 141-142. גם בבבא הקודמת רומזת המשנה שמדובר בתקיעות כ'חובת גברא', שלא במסגרת הברכות, שכן אם תקעו 'סדר' אחד על כל אחת מהברכות לא תוכל להיווצר סיטואציה של 'משך בשנייה בשתיים'.

349. תבורי (תשנ"ה), עמ' 246, קובע כי קשה לדעת אם לכתחילה נועדו סדר התקיעות וסדר הברכות להשתלב ביחד. גם בתחומים אחרים בהלכה אנחנו נתקלים בשאלות דומות. לדוגמה, לגבי ארבע כוסות בליל הסדר: האם כל כוס נקבעה, מסיבות עצמאיות, על ברכה או שירה שיש לאומרה על הכוס (כך כנראה סבר רבינא [כ"מ ועיין דק"ס, אות מ, ובדפוס: רב חנן] בבבלי פסחים קיז ע"ב, הטוען "ש"מ ברכת המזון טעונה כוס"), או שמא "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה" (תשובת רבא לרב חנן, שם; ע"ע בבלי קח ע"ב בעניין שתאן חי ושתאן בבת אחת ובשיטות הראשונים שם, ועיין תבורי [תשנ"ה, עמ' 119]). וכן לגבי קריאת ארבע פרשיות (מגילה פ"ג מ"ד), לכאורה היה נראה כי כל פרשה היא עניין בפני עצמה, אך לשון המשנה רומזת שיש לראותן כסדרה של קריאות שנועדו להיקרא בזו אחר זו, ע"ש.

4.5.1.1 המקורות הדרשניים למספר התקיעות – זיקת המשנה למדרשי ההלכה

לפי שתי הברייתות המובאות בבבלי לג ע"א – לד ע"א³⁵⁰, המספר 'שלוש של שלוש שלוש' מושרש בלימוד דרשני המורכב משני צעדים: (א) 'תרועה' מוזכרת שלוש פעמים בפרשיות ראש השנה (ויקרא כ"ג, כד ובמדבר כ"ט, א) ויובל (ויקרא כ"ה, ט)³⁵¹, ומכאן שתוקעים שלוש תרועות; (ב) כל תרועה מוקפת בתקיעות לפניה ולאחריה, כפי שנלמד מאחד משני מקורות – מהמילים 'והעברת... תעבירו' בפסוק ויקרא כ"ה, ט או מהפסוקים 'ותקעתם תרועה... ותקעתם תרועה שנית' בפרשת החצוצרות במדבר י', ה-ו. מן המדרשים הללו משתמע כי מספר התקיעות והתרועות הוא עניין עצמאי ואינו תלוי במספר הברכות. הברייתות שבבבלי נמצאות במדרשי ההלכה: הראשונה בספרא³⁵² והשנייה בספרי במדבר³⁵³, ומסביבן בנויה כל הסוגייה בבבלי³⁵⁴. הברייתא בספרא קרובה מאוד בלשונה ובתוכנה למשנתנו³⁵⁵, ויעידו על כך ביטויים דומים, כגון (בלשון הספרא): שלש של שלש³⁵⁶, סדר תקיעות, שיעור תקיעה כדי תרועה שיעור תרועה שלשה שברים (במשנה: יבבות), תוקע ומריע ותוקע ותוקע ומריע ותוקע. עדות מרשימה לקרבה בין המקורות הללו היא הדמיון ביניהם באשר לדרכי עריכתן: כמו שהמשנה יוצרת 'חתימה מעין פתיחה' באמצעות הביטויים 'סדר ברכות' ו'סדר תקיעות', כך הספרא יוצר תבנית ספרותית באמצעות הביטויים 'כיצד סדר ברכות' ו'כיצד סדר תקיעות'. להלן תבניתה הספרותית של הפרשה בספרא:

350. וכן הובאו שני המקורות בירושלמי פ"ג ה"ה, נח ע"ד, וע"ע בעניין מקור זה ומקבילות נוספות להלן. 351. בברייתא הראשונה בבבלי, המקבילה לספרא, החיבור של ר"ה ויובל נלמד מהמילים 'החדש השביעי' – או מהיקש, שיהיו כל תרועות חדש השביעי זה כזה, או מג"ש, 'ת"ל שביעי שביעי לגזירה שוה', ועיין דיון הגמרא בכך בדף לד ע"א וע"ע: הלבני (תשל"ה), עמ' תכב-תכג; הילביץ (תשל"ז), עמ' מה-מו והע' 10 שם. בברייתא השנייה, המקבילה לספרי במדבר, נאמר בפשטות (5/69-6) "שלוש תרועות נאמרו בראש השנה", ועיין הילביץ (שם), עמ' נו ואילך.

352. ספרא אמור, פרשתא יא, ה"ז-ה"ט, קא ע"ג (= שם, בהר, פרשתא ב, ה"ד, קו ע"ד). 353. פיסקא עג ד"ה ותקעתם תרועה, עמ' 68-69. מקבילות: ספרי זוטא י', ו, עמ' 261; ברייתא דמלאכת המשכן ספ"ג, והשווה תוספתא פ"ב ה"ג. על-אף חילופי לשון בין הברייתא בבבלי לספרי במדבר, ברורה זיקתן של שתי הברייתות זו לזו, וכפי שקבעו בעל 'פה עינים' (לד ע"א, ד"ה ותקעתם תרועה); מלמד (תש"ג), עמ' 302; וע"ע עמינח (תשמ"ו [1]), עמ' 168, הע' 125. עוד נראה כי הקרבה בין הספרי לבבלי שם הורגשה גם על-ידי מעתיקי הספרי, שכן דברי ר' שמואל בר נחמני (אמורא ארצישראלית מהדור השני) בספרי שם (10/69 ואילך) אינם מקוריים בספרי, והם הועברו לשם מהבבלי, כפי שהעיר הימן (תר"ע-תרע"א), ערך ר' שמואל בר נחמן-נחמני, עמ' 1143.

354. עמינח (תשמ"ו [1]), עמ' 168, מעיר כי "בשלשה מקומות במסכת ר"ה מהווים המדרשים את עיקר הסוגיה או הנושא למ"מ של אמוראים" – כאן, ח ע"ב (= ספרא בהר, פרקים ב-ג); לב ע"א (= ספרא, אמור, פרשתא יא, ה"א-ה"ה, קא ע"ג-ע"ד).

355. הבבלי לג ע"ב מנסה ליישב 'סתירות' בין המשנה לספרא, ועיין מלנה"מ, עמ' 154. דומה כי גם פ"ג מ"ה קשורה לספרא, שהרי שם שנינו: "שווי היובל וראש השנה לתקיעה ולברכות" – הן השוואת היובל וראש השנה והן הצירוף 'תקיעה וברכות' מעידים על קרבה לספרא ולמשניות פרקנו. ע"ע להלן 5.1.5.2.

356. אשר ללשון 'שלוש של שלש שלש', וזיקתה ללשון המופיעה במעט עדי נוסח של חלק מהמקורות, 'שלוש על שלש', עיין תוסכ"פ, עמ' 1038.

מקורות הברכות בפסוקים (א-ב)³⁵⁷ מקורות התקיעות בפסוקים³⁵⁸ (ו-ט)

כיצד סדר ברכות (ג-ה) כיצד סדר תקיעות (י)

גם באחד ההבדלים בין שני החיבורים אפשר לראות את הזיקה ביניהם: בעוד שהמשנה משתמשת בנוסחה 'שלוש של שלוש שלוש' בתור אפיון כולל של 'סדר תקיעות', הספרא מסמיך את 'כיצד סדר תקיעות' (ה"י) ל'שלוש של שלוש שלוש' (ה"ט).

כידוע, למשנה ולספרא מקור משותף, מבית מדרשם של ר"ע ותלמידיו. במקרה שלפנינו יש

ראיות המלמדות כי הקרבה בין המקורות קשורה למקורם ה'עקיבאי' המשותף:

(א) בירושלמי פ"ג ה"ה, נח ע"ד, אחרי הבאת דרשת הספרא, נאמר בצורה

מפורשת: "עד כדון כר' עקיבה, כר' ישמעאל – תני ר' ישמעאל...". הירושלמי

ממשיך בהבאת דרשת הספרי במדבר, ויחוס שתי הדרשות לר"ע ולר'

ישמעאל מבוסס על דרכי הדרשה האופייניות של שני החכמים בשתי

הדרשות³⁵⁹.

(ב) הביטוי 'שלוש של שלוש שלוש' מופיע במקורות תנאיים נוספים, וגם אלה

שייכים לדבי ר"ע³⁶⁰: ספרי זוטא י', ו, עמ' 261; תוספתא פ"ב ה"ג (ושם

מחלוקת ר' יהודה וחכמים).

נראה כי הספרא והמשנה שאבו ממאגר משותף של דבי ר"ע, ומאגר זה הכיל תכנים

משותפים וניסוחים משותפים ואף קישורים ספרותיים משותפים³⁶¹. ברם, העורכים של שני

הקבצים עשו שימוש שונה בחומרים המשותפים. כך במשנה, הכותרות 'סדר ברכות' ו'סדר

תקיעות' מציגות את גוף הדיון בצורתן של הברכות והתקיעות ובסדרן, ועל-כן 'שלוש של שלוש

שלש' משמש תיאור כולל של 'סדר התקיעות'. לעומת זאת, הספרא ממקם את השאלות, 'כיצד

357. בהלכות א-ב נדרשות כמה עניינים, הנלמדים (בעיקר) מויקרא כ"ג, כג-כד, ברם, עיקר דרשותיהם של ר"א, ר"ע ור' יוסי ב"ר מתייחס לברכות תפילת ר"ה.

358. כל הלכה ביחידה זו פותחת ב'מניין'.

359. כך פירש בעל 'קרבן העדה' על אתר, וכדרך הירושלמי בכל מקום שהוא שואל 'עד כדון כר"ע...'. ושלא כפירוש ה'יפה עינים' לד ע"א ד"ה והאי תנא ועיין הילביץ (תשל"ז), עמ' נו.

360. אשר לייחוס הספרי זוטא לדבי ר"ע, עיין: אפשטיין, מלס"ת, עמ' 741; ליברמן (תשכ"ח), עמ' 11, 94-95; שטמברגר (1991), עמ' 270 (שיטת רד"צ הופמן), 294, ועיין ספרות שנאספה שם, עמ' 293. כידוע, ערער אלבק על חלוקת מדרשי הלכה לפי אסכולות ר"ע ור' ישמעאל, ומספר חוקרים הלכו בעקבותיו, ועיין סיכום טיעוניהם אצל שטמברגר (1991), עמ' 270 ואילך. ייחוס התוספתא לדבי ר"ע מקובל במחקר, ועיין: אפשטיין, מלס"ת, עמ' 62, עמ' 242; גולדברג (1987), עמ' 283, 293 ואילך.

361. באופן דומה הראו החוקרים כי דרשות שונות וסיפורים דרשניים שונים מבוססים על מסורות משותפות הזוכות לטיפול ועיצוב שונים במקורות שונים, ועיין לדוגמה אצל פרנקל (תשנ"א), עמ' 295-302. לאחרונה טענו כמה חוקרים כי המשנה ומקורות תנאיים אחרים שאובים ממקורות משותפים, ועיין ה'2-5 והע' 114 שם, 5.5.3.2 והע' 171 שם. בסר (2000), עמ' 266, נתן ביטוי נחרץ למגמה הזאת (חלקים אחרים של טיעונו זקוקים לדיון נפרד, ואין כאן מקומו).

סדר ברכות', 'כיצד סדר תקיעות', אחרי הדיון במקורותיהם הדרשניים של תכני הברכות, ומשמעות השאלה – לפי איזה סדר עושים את הברכות ואת התקיעות שנלמדו מהדרשות הנ"ל? על-כן 'שלש של שלש שלש' בספרא מסכם את תוצאות הדרשות, ועל סיכום זה שואל הספרא: לפי איזה סדר...?

בספרי, כמו במקבילתה בבבלי, אין כל רמז שמספר התקיעות קשור למספר הברכות. בספרא, לעומת זאת, ניתן לעמוד על שתי מגמות: מחד גיסא, מספר התקיעות נלמד מדרשה, וזה מצביע על מקור עצמאי להלכה זו; מאידך גיסא, זיקה בין מספר הברכות למספר התקיעות משתמעת הן מדרך עריכתה של הפרשה והן מדברי ר"ע וריב"נ שהובאו שם.

4.5.1.2 זמנה ושורשיה של המסורת: 'שלש של שלש שלש'

נראה כי שורש המסורת שתוקעים 'שלש של שלש שלש' נעוץ בתקיעת השופר שבמקדש. התבנית הבסיסית של 'שלש שלש' רווחת במקדש, שכן 'תקעו והריעו ותקעו'³⁶² (= תר"ת) בכל המועדות (חוץ ממועד אחד, שיידון להלן) – על-פי רוב בחצוצרות. קשה אפוא לומר שהנוהג של תר"ת, הקיים בהזדמנויות רבות ומגוונות, מושרש בתקיעות של ר"ה ויובל דווקא, כדברי הספרא לעומת זאת, מורגשת בנוהג הזה השפעת הפסוקים במדבר י', העוסקים בחצוצרות, שכן שם מבחין המקרא במפורש בין תקיעה לתרועה, ושם מלמד המקרא כי באופן רגיל יש לצרף תקיעה לתרועה: '... תתקעו ולא תריעו' (שם, ז) – מכאן משתמע, כי בהזדמנויות אחרות יש לתקוע ולהריע ביחד³⁶³. מהפסוקים האלה משתמע גם שתקיעת החצוצרות בתור מצווה לדורות – במקדש ובשעת צרה³⁶⁴ – מבוססת על הדגם של תקיעת החצוצרות במחנה ישראל במדבר. לאור זאת, סביר מאוד שתקיעת תר"ת בראש השנה ובמועדים אחרים מושרשת במסורות הקשורות לתקיעות שבמדבר, בהתאם למסורת של הספרי במדבר³⁶⁵. אפשר שהמסורת לגבי תקיעת תר"ת במסעות המדבר³⁶⁶ עוצבה בידי חכמים, לאור מנהגי התקיעה

362. פסחים פ"ה מ"ה, סוכה פ"ד מ"ה ומ"ט, פ"ה מ"ד, תמיד פ"ז מ"ג, ומונח גם ביסודה של סוכה פ"ה מ"ה. הוא מופיע גם במקומות מקבילים בתוספתא וכן במקומות מספר בתלמודים. לפיכך קשה לי לקבל את דברי הריטב"א (להלן, הע' 405) שתקיעת תר"ת ייחודית לראש השנה. לדעת בעל 'ערוך השלחן העתידי', הלכות כלי המקדש, כ:טז, התקיעות שהיו תוקעים בחצוצרות במודעות ובראשי חודשים (על-פי במדבר י', י והרמב"ם, הלכות כלי המקדש, פ"ג ה"ה) היו של תקיעה בלבד, בלי תרועה. כך הוא מדייק מלשון הפסוקים, אך אין לנו מקור לכך בספרות חז"ל.

363. דיוק זה עומד ביסוד דרשת הספרי במדבר 19/69-20.

364. במקרא מדובר בשעת מלחמה, ברם, חז"ל הרחיבו זאת לכלול גם תעניות גשמים ושעות צרה נוספות.

365. פירוש הספרי והבהרת ויחסו למקורות אחרים, תוך כדי דיון בדברי פרשנים אחרים, עיין ר"ד פרדו, ספרי דבי רב, פ"ג, עמ' שכו, ד"ה ותקעתם כו' או כשם.

366. ספרי במדבר פ"ג, עמ' 18/68-3/69; ספרי זוטא י', ו, עמ' 22/261-26.

שנהגו בימיהם³⁶⁷, אך ברור מכל מקום שבעיני החכמים התקיעות המתוארות במדבר י' קשורות קשר הדוק לסדר התקיעות שנהג לדורות.

בדומה למסורת הקדומה בעניין תקיעת תר"ת, אפשר שגם הסדר 'שלוש של שלש שלש' מושרש במסורות קדומות שאינן קשורות באופן מיוחד לתקיעות של ראש השנה ויובל. תקיעת 'שלוש של שלש שלש' מוזכרת בהקשר למסעות המדבר³⁶⁸, ואולי בקשר לתעניות³⁶⁹. הגם שאין הביטוי 'שלוש של שלש שלש' מוזכר בהקשר לתקיעת החצוצרות על קרבנות התמידים והמוספים, משתמע מהמקורות כי כך היה סדר תקיעתם³⁷⁰. לאור הזיקה בין תקיעות ר"ה לקרבן מוסף, נראה להציע ששורש סדר התקיעות בר"ה, "שלוש של שלש שלש", נעוץ בתקיעת תשע התקיעות של מוספים³⁷¹. העמדת מספר הסדרות של תר"ת על שלוש היא טבעית והגיונית, שכן רבות הן ההלכות המצריכות חזרה משולשת³⁷².

סיכומו של דבר: סדר התקיעות של 'שלוש של שלש שלש' הוא דין עצמאי, הקשור למסורות המצויות במקדש ומתייחסות לפרשת החצוצרות במקרא. על יסוד סדר התקיעות הקדום הזה יצרו חכמי המשנה קישור ושילוב בין התקיעות ל'סדר הברכות' המשולש. גם באשר לסדר הברכות יש מקום להרהר – האם, ובאיזו מידה, נוצר סדר זה מתוך שיקולים עצמאיים, או שמא הברכות עוצבו וסודרו מתוך כוונה לשלבן בסדר התקיעות³⁷³? יש להניח, כפי שהוסבר לעיל, 4.4.1.5, שמגמת השילוב בין סדר הברכות לסדר התקיעות גברה בדור יבנה, בשל הצורך לעגן את מצוות תקיעת שופר ב'סדר' עבודה שיחליף את 'סדר' הקרבנות במקדש³⁷⁴.

367. הצבא הרומי היה תוקע שלוש תרועות בחצוצרות בשעת מסע המחנה, כפי שמתאר יוספוס, מלחמות ג ה, ד, ועיין דברי ידין במלחמת בני אור בבני חושך, עמ' 104.

368. ספרי זוטא י', ו, עמ' 24/261; תוספתא פ"ב ה"ג (לפי הדפוס; ובכ"ו: 'שלוש על שלש', ועיין ח"נ שם ותוסכ"פ, עמ' 1038); השוה: ספרי במדבר פע"ג, עמ' 14/69-15 (ועיין פירושו בידי ר"ד פרדו, ספרי דבי רב, עמ' שכו ד"ה ותקעתם כו' או כשם, הדוחה בצדק פירוש מוהרא"ן, מדרש אליעזר, עמ' קיב); ברייתא דמלאכת המשכן פ"ג. אשר למחלוקת ר' יהודה וחכמים בנדון, עיין להלן.

369. תוספתא שם, לפי הדפוס, ובכ"ו 'שלוש על שלש', ולפי פירושו הראשון של ליברמן בתוסכ"פ, עמ' 1038 – "היא היא". ברם, מסורת זו סותרת, לכאורה, את המשנה והתוספתא במסכת תענית (עיין להלן), וליברמן מציע שהתוספתא נשנתה כאן לפי דעתו של ר' יהודה. בכ"ע וכ"ל: 'ובתעניות תוקעין שבע של שלש שלש', ועיין תוסכ"פ שם.

370. שנינו בסוכה פ"ה מ"ה שלשני התמידים ולמוספים היו תוקעים תשע תקיעות, ורש"י סוכה נג ע"ב, ד"ה תשע לתמיד של שחר מסביר, על-פי תמיד פ"ז מ"ג, כי היו מחלקים את השיר על הקרבן לשלושה פרקים ותוקעים תר"ת על כל פרק (ועיין הבנה אחרת של החלוקה המשולשת של התקיעות המלוות את שיר של יום אצל שפרכר [תש"ס], עמ' 229, ועיין הע' 46 שם). גם כאן, כמו בתקיעות וברכות של ר"ה, יש מקום להרהר אם קדם מספר התקיעות למספר פרקי השיר, או הפוך – האם תקעו שלוש פעמים תר"ת בגלל חלוקת השירה לשלושה פרקים, או שמא חילקו את השירה לשלושה פרקים על מנת שתהינה שלוש הזדמנויות לתקוע.

371. ייתכן ששורש התקיעה המשולשת, לפחות בראש השנה, נעוץ בהופעתו של המספר 'שלוש' במקום אחר במסכת ר"ה – ספ"ב ורפ"ג. המספר 'שלוש' הוא מספר הדיינים הנחוץ לקידוש החודש, ומצאנו נוהלים שונים בתפקוד בית-דין הקשורים אף הם למספר 'שלוש'. עיין להלן 5.2.1.

372. כגון: "שלושה פעמים על כל דבר ודבר" (מנחות פ"י מ"ג).

373. עיין לעיל 4.4.1.2.

374. השווה תבורי (תשנ"ה), עמ' 246: "מצוות השופר שאינה קשורה במקדש או בבית-דין הוצמדה לתפילה" (ויש להעיר, כי מהתוספתא פ"ב ה"א משתמע שהצמדת התקיעה לתפילה נהגה גם במסגרת בית-דין, ואולי זה

מכל מקום, משנתנו משקפת את השלב הסופי של התהליך, ובו ניתן ביטוי לשתי המגמות: מחד גיסא, סדר תקיעות של 'שלוש של שלש' הקיים באופן עצמאי; ומאידך גיסא, שילוב בין סדר התקיעות וסדר הברכות. מגמת השילוב בין שני הסדרים בולטת מאוד במ"ה-מ"ז. מ"ט נותנת ביטוי לשתי המגמות: מגמת השילוב משתמעת, הן מהאסוציאציות הספרותיות המחברות בין מ"ט למ"ה-מ"ו והן מההנחה העומדת מאחורי המקרה, 'משברך ואחר כך נתמנה לו שופר' – מלכתחילה ראויה התקיעה להתבצע יחד עם הברכות³⁷⁵; מגמת הפרדה משתמעת מההלכה שנפסקה במקרה האחרון – גם מי שנתמנה לו שופר אחרי שברך 'תוקיע ומריע ותוקיע שלוש פעמים'.

יש מקור תנאי המהדק עוד יותר את הקשר שבין ברכות לתקיעות: "ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו, ברכות מעכבות זו את זו, תקיעות מעכבות זו את זו, ברכות ותקיעות מעכבות זו את זו" (תוספתא מנחות פ"ו הי"ב)³⁷⁶.

4.5.1.3 אופיין ומשמעותן של התקיעה והתרועה

הזיקה בין התקיעות לברכות נועדה ללא ספק 'להוסיף ריצוי על ריצוי', כלשונו של הראב"ד³⁷⁷, ומכאן עולה השאלה: מה באים הקולות השונים של השופר לבטא? תבורי (תשנ"ה), עמ' 243, כותב³⁷⁸:

המבנה המשולש של קול השופר – תקיעה, תרועה, תקיעה – מקביל למבנה המשולש של התפילה כולה: בקשותיו של האדם היוצאות מתוך שברון לבו תבואנה רק אחרי ברכות שקטות של שבח לבורא, ואחריהן תבוא שוב תפילה שקטה של הודאה למקום.

דברי תבורי מושתתים על ההנחה שהתקיעה היא קול של שמחה ורגיעה ואילו התרועה היא קול של צער ושברון לב. כך משתמע – לפחות לגבי אופייה של התרועה – מסוגיית הבבלי (לג

קשור לזיקה בין תפילת מוסף לחבר עיר' (השווה בהערה הבאה), עיין ברכות פ"ד מ"ז; ש' ספראי (תשנ"ו), עמ' 142, הע' 46; ז' ספראי (תשנ"ה), עמ' 74-76. השערה זו נראית סבירה מאוד, גם אם לא נאמץ את הדיוק הלשוני מהמילה 'סדר' שהציע אדרת, כפי שהבאנו לעיל, הע' 343.

375. וכן בהרחבה בברייתא בבבלי לד ע"ב: "כשהוא שומען על הסדר ועל סדר ברכות. במה דברים אמורים בחבר עיר, אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות", וע"ש רש"י.

376. מקבילה לברייתא זו בבבלי לד ע"ב, ורש"י שם מפרשה כפשוטה: בר"ה הברכות מעכבות את התקיעות והתקיעות את הברכות (כך הבינו הראשונים את רש"י ד"ה תקיעות, ועיין שילת [תשל"ה], עמ' 654 ואילך). ראשונים אחרים, כגון תד"ה שיעור (לג ע"ב) – ועיין סיכום שיטות הראשונים אצל שילת [תשל"ה], עמ' 652 ואילך וע"ע תוסכ"פ, עמ' 1058), ביקשו ליישב את לשון הברייתא עם שיטת המשנה, וכן עם הברייתא שהובאה בהערה הקודמת, ועל-כן פירשוה לצדדים: ברכות ותקיעות אינן מעכבות זא"ז = ברכות אינן מעכבות זא"ז ותקיעות אינן מעכבות זא"ז. מלבד שפירוש רוב הראשונים אינו תואם את פשוטה של לשון הברייתא, הוא גם אינו מתיישב עם לשון התוספתא במנחות, ועל-כן ברור שמקורות חלוקים לפנינו. קרובה לענייננו גם התוספתא ר"ה פ"ב הט"ו: "שמע תקיעות וברכות בין שהקדים תקיעות לברכות ובין שהקדים ברכות לתקיעות יצא", ועיין תוסכ"פ, עמ' 1057-1058. ע"ע לעיל, בהערה הקודמת.

377. דרשה לר"ה, עמ' יב. המיוחס לראב"ד לספרי במדבר פל"ו, עמ' 79, משווה 'ריצוי' ל'זכרון', ע"ש.

ע"ב – לד ע"א), המתחבטת בשאלה אם התרועה דומה לגניחה או ליללה. בסוגיית הבבלי יש גם מסקנה הלכתית מההבנה הזאת של משמעות התרועה (לד סע"א)³⁷⁹: "אי הכי איפכא נמי ליעבד –דלמא יליל וגנח?! סתמיה דאיניש כי מיתרע ביה מילתא ברישא גנוחי מגנח והדר מילל".³⁸⁰ ברם, איני בטוח שהבנה כזו של התקיעה והתרועה קיימת בספרות התנאית או בירושלמי. הירושלמי מבחין בין שתי צורות התרועה במילים נויטרליות: טרימוטה, תלת דקיקן (ה"י, נט סע"ג)³⁸¹, וכן בספרות התנאית לא מצאתי התייחסות למשמעותם הרעיונית או הרגשית של הקולות השונים. אמנם משנתנו מתארת את התרועה כ'כדי שלש יבבות', והבבלי לומד מהמילה 'יבבות' שמדובר בקול של שבר ועצב, שכן מילה זו – תרגומה של 'תרועה' בתרגומים הארמיים לתורה – מתארת במקרא את צערה של אם סיסרא (שופטים ה', כח). ברם, כבר הראה רמ"מ כשר (תש"ך), עמ' 208 ואילך, כי אין להביא ראיה חותכת מיבבת אם סיסרא, שכן אונקלוס מתרגם תרועה = יבא גם במקומות שמדובר בקולות של שמחה³⁸². גם מילונים לארמית ולעברית מלמדים שהמילה **יבב** מציינת הרמת קול, בין לשמחה ובין לעצב³⁸³, ובדומה ל-**רוע** (הריע) המקראית.

יש יסוד מקראי להבחנה בין תקיעה כקול שמחה לתרועה כקול צער, שכן במדבר י', ט-י, 'והרעתם בחצצרת' נאמר בהקשר למלחמה וצרה, ואילו 'ותקעתם בחצצרת' נאמר בהקשר לימי שמחה ומועד³⁸⁴. ברם, במקומות אחרים במקרא מצאנו כל אחד משני המונחים כביטוי לדברים שונים, וכפי שמסכם י' ליכט (תשמ"ה), עמ' 149³⁸⁵:

378. הוא מתבסס על דבריו של יהודה (תש"מ), עמ' 534.
 379. על-פי כ"מ 140. יש כמה חילופי נוסחאות בעדי נוסח אחרים, שאין להם השלכה לענייננו.
 380. כמו כן גם פרשני התלמוד ופוסקים למדו מכאן מסקנות הלכתיות, כגון: (א) "דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי" (שיטת ר"ת, שהובאה במחזור ויטרי, עמ' 386; ראב"ה, סי' תקמב, עמ' 239, ומקורות נוספים שנאספו בידי המהדיר שם, הע' 7); (ב) "אין ההפרש בין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר, אלא שזה קול פשוט, סופו כתחילתו כאיש מרים קולו לשורר ולרנן, וזהו קול שבור כעין המילל. וכבר פירשו רבותינו אלינו דיגום הקול כשאמרנו גנוחי וילולי" (דרשת הרמב"ן, עמ' רמא); (ג) "תקע תקיעה ותרועה ותקיעה בנשימה אחת... וי"א שלא יצא שהרי התקיעה היא סי' שמחה ושלוש... ותרועה היא סימן בכי ויליל... ואין שמחה ושלוש ובכי ויליל מצרפין... (לבוש, או"ח תקצ"ה)
 381. לפירוש הביטויים עיין תבורי (תשנ"ה), עמ' 244 ובספרות שצוינה שם.
 382. במאמרו מביא כשר מקורות רבים, בעיקר גאונים וראשונים, העוסקים בנייתוח המילים 'תרועה' ו'יבבא', ועיין במיוחד מה שהביא בעמ' 210 ואילך מתשובת רב האי גאון ומחיבור התשובה להמאירי. ע"ע תבורי (תשנ"ה), עמ' 243-244 בהערות 87-86, אך בגוף דבריו אין זכר לדבריו הנכונים בהערות אלו.
 383. BDB; בן יהודה (1909-1958); לוי (1924); דוידסון (חש"ד); סוקולוף (1990), עמ' 233; קוהר-באומגרטרנר (1994-2000).
 384. אפשר שהקשר בין 'תרועה' לצער מושרש בראיית המילה כצורה של השורש 'רעע', וכפי שהציע הרמב"ן (דרשה, עמ' רמא): "כי תרועה מענין רועו עמים וחתו...". ועיין כשר (תש"ך), עמ' 230 ואילך ובמקורות שהובאו שם. קשה לקבל אטימולוגיה זו למילה, ויש להעדיף את השורש 'רוע', כדברי המדקדקים, ואף-על-פי שמצאנו במקרא 'רעע' (ישעיהו ט"ז, י) ו'יתרועעו' (תהלים ס"ה, יד), אין זה אלא הקרבה במצבים מסוימים בין נטיותיהם של פעלי ע"ו ופעלי ע"ע. מכל מקום, לא רחוק הוא לומר שחז"ל הושפעו מהקרבה בין שני השורשים, ומכאן ניתן להסיק מסקנות גם באשר לאופן ביצוע הקול (קול שבור, ולא רצוף) וגם באשר למשמעותו (קול של שבר).
 385. השווה פיינסינגר (1931-1932), עמ' 207; ב' באיאר באנצקלופדיה מקראית, ה, עמ' 772.

התקיעה היא לעולם בכלי, ועל פי רוב בשופר לשם אזהרה בפני אויב (עמ' 3; יח' לג; ועוד) ולסימנים שונים בעת מלחמה (ש"ב יח16). התרועה היא ביטוי לשמחה ולהתלהבות המונית (שו' טו14; צפ' 14; עז' 11; ועוד), וגם להתעוררות הלוחמים בשעת הקרב (ש"א יז20; יר' 15). לעתים קרובות נאמר שכל העם מריעים (ש"א ד5; ועוד), ואין להניח שהיו שופרות בידי כולם, אלא שהריעו בפה, ודבר זה משתמע כמעט במפורש מן יהו' 101.

ניתן לומר כי יש ללמוד על אופיין של התקיעה והתרועה בראש השנה דווקא מפרשת החצוצרות במדבר י', בגלל המונח המשותף 'זכרון' המופיע בשני המקומות: תרועה שנועדה לשם 'ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם' תלמד על משמעותה של 'זכרון תרועה'³⁸⁶. אך נגד הטיעון הזה ניצבים השיקולים הבאים: (א) המונח 'זכרון' משותף לתקיעה ולתרועה של במדבר י'; (ב) כבר ראינו כי המשנה קרובה יותר לספרא, המבליט את הקשר בין תרועת ראש השנה ל'שופר התרועה' של היובל, מאשר לספרי במדבר, המבליט את הקשר בין השופר לחצוצרות³⁸⁷. אין זה ברור שהתרועה ביובל באה להביע צער; קרוב יותר לומר כי יש בה הכרזה חגיגית ומשמחת³⁸⁸, ואפשר לייחס גם לתרועה בר"ה אופי דומה³⁸⁹. אפשר שייחוס המשמעות של 'גנוחי וילולי' לתרועה בראש השנה הושפע ממשמעות התקיעה והתרועה בחצוצרות, ברם, אין כל הכרח לייחס חשיבה כזאת לתנאים ולאמוראי הירושלמי, שהרי אין כל ביטוי אצלם להבנה כזאת של תרועת ראש השנה.

קשה לעמוד על אופיין של התקיעה והתרועה גם מתוך סוגי התקיעות המתוארים במגילת 'מלחמת בני אור בבני חושך'. אמנם מתוארות שם תקיעות הדומות לתקיעה ולתרועה

386. הילביץ (תשל"ז), עמ' נט ואילך, טוען כי שונה תרועת ראש השנה משאר תקיעות שופר, כי רק שופר ר"ה הוא לזכרון לפני ה', ואילו (עמ' ס) "כל השופרות האחרים אינם אלא להכרזה בלבד". הוכחותיו הן מדברי הרמב"ם ומדברי גאונים וראשונים אחרים, ואין כאן ראיה חותכת לתפיסתם של תנאים ואמוראים.

387. ואף בספרי במדבר יש פסקה המטילה ספק על השוואת 'זכרון' בר"ה ל'זכרון' בחצוצרות: "ר' עקיבא אומר: וכי חצוצרות מזכירות והלא דמים מזכירים...". (ספ"ז, עמ' 1/71-3, ואין חילופי הנוסח והפרשנות בפסקה נוגעים לעניינינו). האם שאלת ר"ע נוגעת רק ל'זכרון' של חצוצרות או אף ל'זכרון' של שופרות? שמא שנויה משמעות ה'זכרון' של החצוצרות במחלוקת בין ר"ע לר' ישמעאל? כאן נדגיש: אין בכוונתי לטעון שמי מן החכמים ניתק לחלוטין את 'זכרון תרועה' בר"ה מ'ונזכרתם לפני ה' אלקיכם' בחצוצרות, אך אפשרי שנחלקו החכמים באשר לגבולותיה של המשוואה הזאת ולגבי האפשרות ללמוד ממנה על אופי החלוקה בין תקיעה לתרועה.

388. מסיבה זאת מסכימים ר' יהודה וחכמים בפ"ג מ"ה שביובל תוקעים בשל יעלים. לעומת זאת יש לציין את דעתו של ר' לוי בבבלי כו ע"ב שביובל תוקעים בשל זכרים, ועיין דרשת הרמב"ן, עמ' רלא, המסביר את שיטת ר' לוי: "ושניהם יום הדין הם". ניתן להבחין במגמה בבבלי להבליט את מוטיב ה'גנוחי וילולי' בראש השנה – נוסף על סוגיית 'גנוחי וילולי' בדף לג ע"ב – לד ע"א, מצינו בבבלי בלבד את שיטת ר' לוי הנ"ל וגם את דברי ר' אבהו (לב ע"ב, ערכין י ע"ב) בהסבר אי-אמירת שירה בראש השנה. גם במשנה (פ"א מ"ב) מצאנו שר"ה הוא יום דין, אך אין זה מלמד בהכרח שהוא מאופיין ברגשות של 'גנוחי וילולי', שכן גם שלושת הרגלים מוצגים שם כימי דין.

389. עיין ליכט (תשכ"ג), עמ' 1127: "אף תקיעת השופר בר"ה אולי מתפרשת כזכר לתרועת ההמלכה", והשווה: הנ"ל (תשמ"א²), עמ' 303.

שבמשנה: "קול מרודד"³⁹⁰ = תקיעה; "קול... טרוד"³⁹¹ = תרועה, ושם יש דיפרנציאציה ברורה גם בין התפקידים שממלאים הקולות השונים. אך קשה להקיש מהתקיעות המתוארות במגילה לתקיעות בספרות התלמודית, שכן המגילה משתמשת במינוח שונה מהמינוח של חז"ל ובאפיוני קול שאין להם זכר בספרות חז"ל. בעוד שהמקורות התנאיים מבחינים בין שני קולות, השונים זה מזה באורך הצליל ורציפותו בלבד, המגילה מבחינה בין הקולות הן על-פי איכות הקול – "נוח וסמוך"³⁹², "חד"³⁹³ – והן על-פי הכלים שמפיקים מהם את הקולות: "חצוצרות המקרא וחצוצרות הזכרון וחצוצרות התרועה וחצוצרות המרדף וחצוצרות המאסף"³⁹⁴. המגילה גם איננה מבחינה בין תקיעה לתרועה, אלא משתמשת בשורש 'תקע' כפועל ובשורש 'רוע' הן כפועל³⁹⁵ והן כשם עצם³⁹⁶ – בדומה לשימוש בשרשים האלה במקרא. השוואת התקיעה והתרועה שבספרות התלמודית עם מגוון התקיעות המתוארות במגילה מחדדת את הקושי לעמוד על תפקידיהן במסורת חז"ל של התקיעה והתרועה – קשה לאפיין את משמעותו של קול על-פי אורכו ורציפותו בלבד³⁹⁷.

4.5.1.4 משמעות התרועה כחלק ממכלול

אשר למשמעויותיהן של התקיעה והתרועה בפני עצמן לא מצאנו עדויות ברורות בספרות התנאית והאמוראית הארצישראלית. לעומת זאת, אפשר לעמוד ממקום אחר על משמעותה הכוללת של השמעת השופר על-פי תפיסתם של התנאים. שילובה של תקיעת השופר עם ברכות מז"ו מורה בבירור כי – לפחות החל מדורם של ר' יוחנן בן נורי ור"ע – ראו חכמים בתקיעת שופר פעולת ריצוי, וללא ספק פירשו את 'זכרון תרועה' כהעלאת זכרון ישראל לפני ה', בבחינת 'ובמה – בשופר'. אף-על-פי שהמשנה מכירה גם בערכן של תקיעות שלא על סדר הברכות, סביר

390. יב, [8], 5, עמ' 306, והמהדיר מפרש: "רדד" – ריקע, שיטח, יישר, פישט וכו' – דומה שקול זה היה פשוט, ללא הפסק וללא נענוע".

391. יב, [8], 9, עמ' 306, והמהדיר מפרש: "טרוד" מציין את צורת הקול – staccato, היינו קולות בוודים, הבאים בדחיפות, אולם נפרדים זה מזה".

392. יב, [8], 7, עמ' 306, והמהדיר מפרש: "נוח" מציין את רמת הקול, היינו את הקול השקט, הנמוך, והרך... וסמוך: מציין את צורת הקול. כאן legato, היינו קולות עולים ויורדים, אולם דבוקים, מחוברים וסמוכים". לביסוס פירוש המהדיר למונח זה ולשאר מונחי איכות ואורך התקיעות במגילה עיין עמ' 96 ואילך.

393. יב, [8], 9, עמ' 306, והמהדיר מפרש: "חד" מציין את איכות הקול – דק, גבוה, קשה".

394. יב, [7], 12, עמ' 304. גם מספר החצוצרות ומספרה הסידורי של התקיעה בסדרה משפיעים על משמעותה, לפי המגילה, כפי שציין ידן במבואו לפרק הנדון, עמ' 83.

395. כגון: "יריעו בשש חצוצרות החללים" (יב, [8], 9-10, עמ' 306).

396. לדוגמה: "ותקעו להם הכוהנים תרועה שנית" (יב, [8], 7, עמ' 306); "תרועת מלחמה" (שם, 10).

397. השווה דברי כשר (תש"ך), עמ' 214 ואילך, ובמיוחד בעמ' 216. ליכט (תשמ"ה), עמ' 149, מציין כי תכונה משותפת של שופר וחצוצרות היא שבשתייהן ההבחנה בין קולות שונים היא באורך הצליל בלבד. ניסיונו של יהודה (תש"מ), עמ' 533, להפוך את אורכי הקול השונים לאיכויות שונות הוא יפה, אך לא מוכח.

להניח שהחכמים תפסו גם את אלו כהעלאת זכרון ישראל לפני ה'³⁹⁸. מכאן אי אפשר להסיק שהצירוף תר"ת מביע צער או מצוקה, וזאת משתי סיבות: (א) תוקעים תר"ת בנסיבות רבות ומגוונות, כולל כאלה שבהן ברור שהכוונה להביע שמחה, כגון סוכה פ"ד מ"ט ופ"ה מ"ד³⁹⁹; (ב) ריזוי אינו נעשה בהכרח מתוך אורה של מצוקה וצער, והרי גם על התקיעות של ימי השמחה במדבר י', י אומרת התורה, 'והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם'.

אפשר שיש ללמוד על הצירוף תר"ת ומשמעותו ממקור אחד, אלא שאין גירסת המקור ופירושו ברורים כל צורכם. התוספתא תעניות פ"א ה"ב מתארת את התקיעות של תענית ציבור במקדש: "תוקעין ומריעין, אחת תקיעה ואחת הרעה, אחת תקיעה ואחת הרעה, עד שיגמור את כולם." ⁴⁰⁰ יש מפרשים כי "אין בכל ברכה [אלא] אחת מהן – תקיעה או תרועה, בא' תוקעים ובא' מריעים..." ⁴⁰¹; ויש מפרשים כי על כל ברכה תקעו קול אחד, תר"ת או תרועה תקיעה תרועה' לסירוגין⁴⁰². שני הפירושים תלויים בחילופי נוסחאות, הן בתוספתא והן בבבלי השלישית בבבלי תענית טז ע"ב, וקשה להכריע ביניהם⁴⁰³. כך או כך, התקיעות בתענית הציבור במקדש שברו את הדפוס של תר"ת, והגבירו את חשיבותה של התרועה במעריך הקולות.

סביר להניח שנוהג זה שנהג בתעניות מושרש בפסוק 'והרעתם בחצוצרות', המשמש מקור לתקיעה של תעניות ציבור⁴⁰⁴, ומכאן ראייה לכאורה שהתרועה הינה קול של צרה ומצוקה⁴⁰⁵.

398. על-פי הנחה זו יש להסביר את התוספתא מנחות פ"ו ה"ב ושאר המקורות המלמדים כי ברכות ותקיעות מעכבות זו את זו, ועיין לעיל סוף 4.5.1.2 והע' 376.

399. וכן יש להבין את כל תקיעות החצוצרות שעל הקרבנות, המנויות בסוכה פ"ה מ"ה, שכן הן נלמדות מהפסוק 'וביום שמחתכם ובמועדיכם...' (במדבר י', י) – ואפילו התקיעות על קרבן התמיד (ר' נתן בספרי במדבר פע"ז, עמ' 5/71; ספרי זוטא י', י, עמ' 16/262) – וכן הבינו תד"ה תקעו בסוכה מח ע"א, ועיין כשר (תש"ך), עמ' 219-220.

400. זה תואם את לשון המשנה, המתארת (תענית פ"ב מ"ה) את הזמנת הכהנים לתקוע: "וגמר את הברכה וענו אחרי אמן תקעו הכהנים תקעו... וישמע בקול צעקתכם היום הזה הריעו בני אהרן הריעו".

401. חידושי הריטב"א, שם, טו ע"א, ד"ה והא דתנן רבי יהודה אומר, עמ' קכד (המפרש את הברייתא בבבלי טז ע"ב המקבילה לתוספתא), על-פי הצעות המהדיר (הערות 40-41) להגהת הנוסח, וכפירוש זה משמע מדברי תשובת רש"ג ורה"ג שהובאה באוצה"ג, שם, סי' נא, עמ' 25, כפי שהעיר המהדיר, הע' 43. הריטב"א מפרש את דברי הברייתא הקודמים, "ותוקעין ומריעין ותוקעין" (כך הוא גורס בכל הברכות, כפי שהוא מנמק בעמ' קכו), כשיטת ר' יהודה הסובר כי 'תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא' (סוכה נג ע"ב ומקבילות), ואילו לשיטת החכמים על כל ברכה תקעו קול אחד, תקיעה או תרועה. ע"ע ספרות המצוינת על-ידי המהדיר ועל-ידי ליברמן בתוסכ"פ, עמ' 1074-1075.

402. רמב"ם הלכות תעניות פ"ד ה"ז; תלמיד הרמב"ן ד"ה תקעו הכהנים (טז ע"ב), ועיין תוסכ"פ, עמ' 1075.

403. עיין בהרחבה בתוסכ"פ, עמ' 1074-1075, ובספרות המצוינת שם.

404. ספרי זוטא י', ט, עמ' 5/262-9; דרשת ר"ע בספרי במדבר ספע"ו, עמ' 20/70-1/71.

405. חידושי הריטב"א לתענית (לעיל, בהערה הקודמת), עמ' קכד-קכה, מפרש את תקיעה בתענית באופן אחר. לדבריו, הדגם של תר"ת הוא ייחודי לר"ה, כפי שעולה מהדרשה שבבבלי ר"ה לד ע"א (וכן בספרא, עיין לעיל), אבל בתעניות לא למדנו זה... ובכל דהו סגי בין בתקיעה בין בתרועה" – והריטב"א דוחה את גרסת 'מריע ותוקע ומריע' בתעניות בעיקר משום שאין לנוהג כזה פשר בעיניו. לפי הריטב"א, פותחים וחותרים את סידרת ה'תקיעות כל דהו' של תעניות בתקיעה – "לפי שסדר תקיעות ברה"ה ויוה"כ של יובל התרועה בין התקיעות, גם בז' תקיעות אלו מתחילין בראשונה בתקיעה ובשניה תרועה ובג' תקיעה וכן על סדר זה, ונמצאת התרועה

דומה כי חז"ל אימצו את החלוקה בין תקיעה לתרועה שבפרשת החצוצרות. חלוקה זו ניטשטשה בספרות חז"ל בגין הנוהג הנפוץ לצרף ביחד תקיעות ותרועות, אולי מתוך הנטייה הרווחת בספרות חז"ל לצרף ניגודים בתבניות דיאלקטיות⁴⁰⁶. ברם, עדיין נשמרה החלוקה הרעיונית, אם כי בצורה מורכבת יותר, בקיומן של שתי תבניות שונות של תקיעות ותרועות: התבנית 'רת"ר' (או: תקיעה ותרועה לסירוגין) התקיימה בתעניות ציבור בלבד, ומכאן שהיא מבטאת צער ומצוקה. הסבר לתבנית הזאת יש לבסס על דברי תבורי שהובאו בפיסקה 4.5.1.3 שתקיעות ה'שבח וההודיה' משמשות עטיפה חיצונית לתרועות ה'בקשה' הניצבות במרכז⁴⁰⁷. אשר לתבנית תר"ת – ברוב המקומות שהיא מופיעה יש לפרשה כביטוי שמחה⁴⁰⁸, קרי: התקיעות עיקר והתרועות משמשות 'קונטרפונקט'. ברם, אין זה בטוח שמשמעות זו תואמת את כל המקומות שתוקעים לפי התבנית הזאת. אולי קיימות דרגות שונות של צער ומצוקה, ורק למצוקה קשה ונואשת – שבע תעניות הציבור האחרונות – מאזנים (כמעט) בין התקיעות לתרועות, ולמצוקה פחות קשה משתמשים בתבנית תר"ת⁴⁰⁹.

כל האמור מושתת על המסורת שבתוספתא ובמקבילותיה שבתעניות לא תקעו סדרות של תר"ת. ברם, בברייתא אחרת בתוספתא תעניות (פ"ב ה"י) שנינו, "עונין אמן על כל ברכה וברכה תוקעין ומריעין ותוקעין..."⁴¹⁰, ובניגוד לדברי התוספתא שהובאה לעיל. יש התולים⁴¹⁰ את ההבדל בין שתי הברייתות במחלוקת ר' יהודה וחכמים אם 'תקיעה תרועה תקיעה אחת היא' או 'תקיעה לחוד ותרועה לחוד'⁴¹¹. האם ר' יהודה, הגורס 'תקיעה תרועה תקיעה אחת היא', סובר

בפשוטה לפניו ופשוטה לאחריה...". כבר הערתי לעיל, הע' 362, כי אין הריטב"א לוקח בחשבון את העובדה שכל התקיעות המתוארות על-ידי חז"ל, מלבד אלו של תעניות ציבור, נתקעו לפי הדגם של תר"ת.
406. על חשיבות הניגודים במחשבת חז"ל, עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 67 ואילך. לדוגמאות של צירוף הניגודים בתבניות דיאלקטיות, עיין לדוגמה סוף מסכת תענית, העוסקת בימי שמחה, בניגוד קטבי לנושא של המסכת כולה.
407. לפי שני הפירושים בתוספתא, עיקר התקיעות בקצוות ועיקר התרועות באמצע: לפירוש הראשון – תרתרת"ת; לפירוש השני – תר"ת רת"ר תר"ת רת"ר תר"ת רת"ת.
408. עיין לעיל, הע' 399.
409. בדומה להבנת תר"ת שהצענו כאן, יש גאונים וראשונים שהבינו כי משמעותה של התרועה איננה שווה בכל המקומות, והיא תלויה בהקשר ובכוונה, ועיין מקורות שהובאו על-ידי כשר (תש"ך), עמ' 210, 219.
410. חידושי הריטב"א לתענית, עמ' ככג ואילך, והשווה תוסכ"פ שם, עמ' 1074. לכאורה, סיום דברי התוספתא כאן (ה"י), "כך היו נוהגין בגבולין", מורה שההבחנה בינה לברייתא השנייה, הפותחת (ה"א) "במקדש מה הן או" היא הבחנה בין התקיעה בגבולים לתקיעה במקדש, וכדברי תלמיד הרמב"ן טז ע"ב, ד"ה לא היו נוהגין (עמ' לט-מ) בשם רב האי גאון (ועיין תוסכ"פ, עמ' 1074, שאין זכר לזה בכל נוסחאות דברי רה"ג שלפנינו). אלא שלא ברור כלל על איזה פרט מפרטי 'סדר התעניות' שבה"י מוסב המשפט המסיים, המגביל את הסדר הזה לגבולים, ונחלקו בזה המפרשים, ועיין סיכום דעותיהם בתוסכ"פ שם.
411. לפי ניסוח הבבלי סוכה נג ע"ב, והשווה ירושלמי שם פ"ה ה"ו, נ"ה ע"ג, ועיין תוספתא סוכה פ"ד ה"י ור"ה פ"ב ה"ג ובתוסכ"פ, ד, עמ' 893 ותוסכ"פ, ה, עמ' 1038-1039, ובספרות שנאספה שם. נחלקו הראשונים אם יש מחלוקת אחת בין ר' יהודה לחכמים, ויש לפרש את הסוגיות באופן אחיד, או אם המקורות משתמשים במינוח אחד למובנים שונים, ועיין שילת (תשל"ה), עמ' 469 ואילך (ובמיוחד בעמ' 473-474); הלבני (תשל"ה), עמ' תכד. השאלה, אם נחלקו ר' יהודה וחכמים בצורת התקיעות בתעניות, תלויה באופנים שונים של הבנת המחלוקת ביניהם: האם נחלקו בשאלה אם ניתן לתקוע תקיעות ותרועות בנפרד או בשאלה של מידת ההידוק בין

שרק חיבורן של תקיעה ותרועה בפסקה מוסיקלית של תר"ת מעניק להן משמעות? או שמא מסכים ר' יהודה שלתקיעה ולתרועה כשלעצמן יש משמעות, אלא שבעולם ההלכה אין מקום לקולות חד-גוניים, אלא רק למשמעות הנוצרת מצירופם של הקולות השונים? גם אם סובר ר' יהודה שלתקיעה ולתרועה יש משמעויות נפרדות כשלעצמן, האם לדעתו החלוקה ביניהן היא בין קול שמחה לקול של שבר, או שמא יש לחפש את הבדלי המשמעות במישור אחר? אין בידי תשובות לשאלות הללו.

גם על-פי שיטת החכמים ייתכן שאין משמעויותיהן של התקיעה והתרועה טמונות באופיו העצמאי של כל אחד מהקולות בלבד, ואולי גם לדעתם קשורה משמעות הקולות לפעולת הגומלין ביניהם. שנינו במשנה: "שיעור תקיעה כדי שלוש תרועות, שיעור תרועה כדי שלוש יבבות", ובכך קושרת המשנה בין צורת התקיעה לצורת התרועה בשתיים: שעורה של התקיעה תלוי בשעורה של התרועה⁴¹², ושעורם של שני הקולות תלוי במספר 'שלוש'⁴¹³. כבר ציינו לעיל כי גם 'סדר הברכות' וגם 'סדר התקיעות' מורכבים מתבניות של '3x3x3', ונראה כי קיימת הקבלה בין שפת הברכות לשפתה הסמיוטית של התקיעות: בשפת הברכות יש משמעות לכל יחידה בפני עצמה, אך עיקר המשמעות נעוץ במכלול⁴¹⁴, וכך יש לומר גם באשר לתקיעת השופר – גם אם נניח שיש לכל קול משמעות מסוימת בפני עצמו, עיקר המשמעות נעוץ בפעולת הגומלין של הקולות בתוך המכלול של 'שלוש של שלוש שלוש'.

הקולות כאשר תוקעים אותם ביחד? בשורות הבאות, בפנים, אני יוצא מתוך ההנחה שנחלקו (גם) בשאלה הראשונה, וכפי שעולה מדברי המפרשים שהוזכרו לעיל בהערה הקודמת.

412. אפשר שקביעתי כאן תלויה בשאלה השנויה במחלוקת בין המפרשים והפוסקים – האם השעור 'שלוש תרועות' מציין משך זמן מוגדר (זמן המספיק לבצע תרועה) או האם הוא תולה את משך התקיעה של כל סדר באורך התרועה בפועל? בכך נחלקו: האם המחלוקת בין המשנה לברייתא (בבלי לג' ע"ב), לדעת אביי, היא מחלוקת לגבי אורך התרועה בלבד, או גם לגבי אורך התקיעה (עיין: דרשת הראב"ד, עמ' יג; השגת הראב"ד להלכות שופר פ"ג ה"ד; סיכום השיטות אצל שילת [תשל"ה], עמ' 265); האם ביצוע 'שתי נשימות' בתרועה מחייב תקיעה יותר ארוכה; האם תוקע שהאריך בתרועה מעבר לנדרש בהלכה – חייב להוסיף גם על התקיעה? לדעת אלבק, השלמות, עמ' 491, שיטת הראב"ד היא הפירוש הפשוט של המשנה, ולכאורה לשון המשנה (ע"פ עדי הנוסח הטובים), '... כדי שיעור תרועה', תומכת בכך. ברם, גם השיטה הזאת לא באה אלא לשלול תלות מחלטת בין תקיעה לתרועה, ומכל מקום אין להתעלם מהזיקה שלשון המשנה יוצרת בין התקיעה לתרועה, ובתבנית '3x3x3' הנוצרת על-ידי כך.

413. לפי גרסת כ"ק ושאר עדי הנוסח הארצישראליים, הגורסים 'כדי שלוש תרועות/יבבות', קיימת התאמה מלאה בין לשונות המשנה בשעורי תקיעה ותרועה. בחלק מעדי הנוסח האחרים יש הבחנה בין שתי היבבות, שכן שעור תקיעה הוא כשלוש תרועות (= עד שלוש תרועות) ואילו 'תרועה עצמה לתנא דידן שלש יבבות' (מלא"ש, והובא על-ידי תבורי [תשנ"ה], עמ' 243 והע' 85 שם), ואין לגרוס שם 'כשלוש יבבות', ועיין: דק"ס לג' ע"ב, אות ת*; חידושי הרשב"א לג' ע"ב ד"ה ה"ג, עמ' 191; חידושי הריטב"א, שם ד"ה והא דתנן, עמ' שטו-שטז; וספרות נוספת נאפסה על-ידי שני המהדירים.

414. עיין דיונונו לעיל, 4.4.2.2.1.

ברם, מאידך גיסא, יש מקור תנאי המלמד, לכאורה, כי כל אחד מהקולות יש לו עמידה בפני עצמה: "שמע שש תקיעות ושלוש תרועות, אפי' בסירוגין, אפי' כל היום כולו, יצא"⁴¹⁵. אבל גם אם המקור הזה מנתק את הרצף בין התקיעות לתרועות, אין הוא מפקיע את סדרן, ובכל מקרה חייב האדם לשמוע את התקיעות ואת התרועות לפי הסדר, שכן: "תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת"⁴¹⁶. לא ברור לי באיזו מידה תקיעות ותרועות יכולות לקיים פעולת גומלין אלו עם אלו כאשר הן רחוקות זו מזו בזמן, הגם שהסדר ביניהן נשמר, ועדיין עניין זה צריך תלמוד⁴¹⁷.

4.5.1.5 סיכום: קול התקיעות והתרועות

משמעות קבועה ומוגדרת של התקיעה והתרועה – לא מצאנו. אין בזה כדי להתמיה, שכן מדובר בצורות הבעה מוסיקליות, ולא מילוליות, בעלות כוח לעורר ולרמוז, אך נטולות כוח להורות ולהגדיר⁴¹⁸. במקרא אין חלוקה עקיבה בין קולות השמחה והשבר, ויש יסוד להבחין בין תקיעה לתרועה במישור אחר: התרועה מבטאת עוצמה של רגש, הן של שמחה והן של צער, והיא מתבצעת או בקול אדם או בכלי נשיפה; התקיעה משמשת רק לנשיפה בכלי, ויש לה משמעות סתמית יותר. אצל חז"ל – לפחות לפי דעתם של החכמים החולקים על ר' יהודה – מצאנו יסוד לקבל את הדעה הנפוצה, המושתתת על סוגיית הבבלי, שתקיעה היא קול שמחה ותרועה היא קול של שבר. ברם, חז"ל כמעט ואינם מותירים מקום לכל אחד מהקולות האלה בתקיעות נפרדות. בשעה של שבר עמוק, הבלטת מרכיב התרועה בסדרת התקיעות מבטאת את הדגש שמבקשים התוקעים להדגיש בקולות השבר. בשאר הזדמנויות, תוקעים סדרות של תר"ת, ונראה כי למשפט המוסיקלי הזה יש גמישות המאפשרת לו להתאים את משמעותו למגוון רחב של מבעים ורגשות⁴¹⁹.

415. תוספתא פ"ב הט"ו, ועיין ירושלמי ברכות פ"ב ה"א, ד ע"ב (= מגילה פ"ב ה"ב, עג ע"א) ובבלי לד ע"ב. הנצי"ב ב'מרומי שדה' לד ע"א, ד"ה אמר ר' יוחנן, מבין מסוגיית הגמרא כי ניתן לדייק את ההלכה הזאת ממשנתנו, ע"ש.

416. המשך התוספתא פ"ב הט"ו, ועיין תוסכ"פ, עמ' 1058-1059, ובמקורות שנאספו שם לפירושה המדויק של הלכה זו.

417. לפי הדעה המובאת בשני התלמודים ש'אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש' יש לראות את כל התקיעות כסדר אחד, כמו בהלל וקריאת המגילה. אפשר לומר גם לפי הברייתא המכשירה בשהה כדי לגמור את כולה, כי ניתן לצרף את היחידות הבודדות לסדר אחד גם כשיש שהיות ארוכות מאוד, שכן מסוגיות התלמודים עולה שגם בהלל וקריאת המגילה אין הפסקות ארוכות פוסלות. מעניין שהמהר"ם מינץ, סימן פה (צז ע"ב) מדמה שמיעת תשע תקיעות בתשע שעות ביום לשהייה דומה בין שבעת העולים לתורה בשבת. מכיוון שברור ששבעת העולים צריכים להצטרף לקריאה אחת שלמה, נראה ברור שהבין שגם תשע התקיעות מצטרפות ליחידה אחת.

418. היטיב לבטא רעיון זה סולובייצ'יק (תשמ"ו), עמ' 140, וע"ע מקורות שהובאו בהערה 198; השווה: יהודה (תש"ס), עמ' 534.

419. השווה לעיל, פרק 3.4.3.3.

המסורות המצויות במשנה ובספרות התלמודית מלמדות שהתקיעות, הן של החצוצרות והן של השופר, נועדו תמיד ללוות עבודה נוספת, לרוב בבית המקדש. בחצוצרות תקעו כליווי לקרבנות הציבור, וכן בטקסים חגיגיים אחרים. בשופרות תקעו בקרבן המוסף בראש השנה ועם הברכות המיוחדות של תפילת התעניות, ואחרי החורבן צירפו גם את התקיעות בר"ה לברכות מז"ו. ממשנתנו למדנו כי ניתן לנתק את השופר ממסגרת הברכות, והתקיעה בשופר מעלה את זכרון ישראל לפני ה' גם כאשר תוקעים בו בפני עצמו. אך חז"ל העדיפו לצרף את כוח העלאת הזכרון של התקיעות לעבודות המקדש או לתפילה⁴²⁰.

שונה התקיעה בראש השנה משאר התקיעות המנויות במשנה בשתיים: (א) רק בנוגע לראש השנה מתארת המשנה את הקולות, תקיעה ותרועה; (ב) רק בנוגע לראש השנה מבליטה המשנה את הזיקה ההדוקה בין עיצוביהם של 'סדר התקיעות' ו'סדר הברכות'. שתי נקודות ייחודיות אלו מטעימות את חשיבותה ואופיה המיוחדים של תקיעת השופר בראש השנה. ממשנתנו עולה כי, הן לתקיעות עצמן והן לשילוב התקיעות עם הברכות יש חשיבות ומשמעות מיוחדת בראש השנה.

4.5.2 שליח ציבור והיחידים

הקושי במיקום בבא זו במשנתנו גלוי. לענייננו כאן אין זה מעלה ואין זה מוריד אם השערתו הפילולוגית של ש"י פרידמן⁴²¹ תתקבל או לא, כי אין לנו עסק אלא בהיגיון העריכתי המונח בשיבוץ משנתנו במיקומה הנוכחי, ויהיו שורשיה כאשר יהיו. הרי ברור ששיבוץ משנתנו בסוף פ"ד נעשה מתוך חשיבה עריכתית-ספרותית מעמיקה, שכן משנה זו היא היוצרת את החיבור האסוציאטיבי המרשים לספ"ג: "(אינו) מוציא את הרבים ידי חובתן". תובנה זו מציבה בפנינו שתי שאלות: (א) לאיזו מטרה יצר העורך את הקשר האסוציאטיבי הזה? (ב) האם גם במישור של עריכת הפרק, כיחידה בפני עצמה, יש הסבר למיקומה של משנתנו?

היסוד שעליו ניתן לבנות את התשובה לשאלה הראשונה בולט לעין, והוא גם יורה דרכנו בתשובה לשאלה השנייה. הקשר האסוציאטיבי בין ספ"ג לספ"ד מדמה את 'הוצאת הרבים ידי חובתם' בשני תחומים של ההלכה: תקיעה ותפילה. מאחר שהשוואה בין 'סדר ברכות' ל'סדר תקיעות' הינה מוטיב מרכזי בעריכת יחידות III-II בפרקנו, נראה כי ההשוואה בין התוקע לש"ץ קשורה גם לתפקיד שממלאת מ"ט₂ בפרקנו.

420. זה אולי הרקע הרעיוני לשאלת ר"ע בספרי במדבר ספ"ו: "וכי חצוצרות מזכירות, והלא דמים מזכירים...". וע"ע לעיל, הע' 387.

4.5.2.1 הקשר בין ספ"ג לספ"ד

בעיון ראשון נראה כי הוראתו ההלכתית-רעיונית של המשפט 'מוציא את הרבים ידי חובתן' בספ"ג שונה לגמרי מהוראתו בספ"ד. השוני בהוראותיהם של שני המשפטים הזהים מצוי, הן במעמדו של 'שליח הציבור' והן במעמדם של 'הרבים'. בספ"ג אין התוקע נקרא 'שליח ציבור', וזאת משתי סיבות: אין התוקע מתפקד בתור 'שליח' ואין הוא מקיים את המצווה בשם של 'ציבור'. המצווה היא לשמוע קול שופר, וברגע שבר-חיובא משמיע תקיעה של מצווה, כל השומע את התקיעה הזו מקיים בפעולת השמיעה שלו את מצוות השופר המוטלת עליו. מבחינת ההיגיון ההלכתי, אין לביטויים 'מוציא ידי חובה' ו'רבים' משמעות ממשית: אין הבדל אם שומעי התקיעה הם יחידים או 'רבים', ואין התוקע 'מוציא' אותם, אלא רק מאפשר להם לבצע פעולת שמיעה⁴²². זאת בניגוד לספ"ד, שם אין להבין את שיטת רבן גמליאל ללא המושג 'שליח ציבור', על שני מרכיביו: אין האחד יכול להוציא את חברו ידי חובתו בתפילה⁴²³, ולא קבעו חכמים אלא ש'רבים' המהווים ציבור יכולים לקיים תפילה משותפת, באמצעות שלוחם, ובכך להוציא את כולם ידי חובה⁴²⁴.

אך הקשר הספרותי בין שני סופי הפרקים מזמין את הלומד להרהר: האמנם לפנינו שתי הלכות שונות במהותן, שאין ביניהן אלא שיתוף השם, או שמא קיימת שותפות עניינית ורעיונית בין השתיים? מיקומה הבולט והמרכזי של ההקבלה הספרותית שלפנינו מלמד כי יש לחפש את נקודות המפגש בין שתי ההלכות, ויש להציע כמה כיווני חשיבה:

421. לעיל, 4.5.

422. עיין מקורות שהובאו בהערה הבאה. ר"י מלוניל, לד ע"ב, ד"ה ויחיד שלא תקע, עמ' מו, מטעים: "דהא לא כתי' ותקעתם כדכתי' בלולב ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, אלא זכרון תרועה ויום תרועה, לפי' כיון ששמע התקיעה מחברו יום תרועה איכא, וזכרון תרועה איכא", והובא בחיבור התשובה להמאירי, עמ' 374. ויש לציין כי בדברי רב יצחק בר יוסף בבבלי ל ע"א (עיין לעיל, 3.5.5 בהע' 173) נקרא התוקע 'שליחא דציבורא', ואמנם מדבריו עולה שגם היחידים נהגו לתקוע ולא להסתפק בשמיעה בלבד.

423. וכן מצאנו בירושלמי פ"ד ה"י, נט ע"ד: "דבר אחר אדם מוציא ידי חבירו בתקיעה ואין אדם מוציא ידי חבירו בברכה", ועיין פירושי המפרשים שם. וכן בברייתא שהובאה בבבלי לד ע"ב, אלא שנחלקו הראשונים בפירושה: לדעת פסקי ר"ד, עמ' קסו, הדברים משקפים את שיטת רבנן, ובניגוד לשיטת ר"ג; לפי שאר הראשונים (עיין הע' 200 של המהדיר לפסקי הר"ד שם), נאמרו הדברים אף לדעת ר"ג, ולדעתו רק ש"ע מוציא את היחיד ידי חובתו ואין 'חברו' מוציא ידי חובתו – אלא שחלק מהראשונים מסייגים מעט את הדברים, ולדעתם אף 'חברו' מוציא את היחיד ידי חובתו אם אינו בקי, ולא הצריך ר"ג שליח ציבור להוציא את היחיד אלא בבקי, ועיין ראב"ה, סי' תקמד ותקמו, עמ' 241-242, והערת 8 של המהדיר.

424. ראה שאין היחיד יוצא ידי חובתו בתור יחיד, אלא בתור חלק מהציבור, מדברי רב אחא בר עזריא בשם רבי שמעון חסידא: "פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות", וזאת אם נבין שכוונת הדברים אפילו כשהעם שבשדות אינו מגיע כלל לבית הכנסת לשמוע את הש"ע (ושלא כפירוש תד"ה כך בדף לד ע"ב 'דאניסי במלאכה ואין יכולות להסדיר תפלתם', ועיין דיון בשני הפירושים ב'יום תרועה' לד ע"ב, ד"ה תוספות כך מוציא). יפה הטעים בעל 'פסקי ר"ד' לה ע"א, ד"ה אמ' ר' אלעזר, עמ' קסח: "ודווקא בתפילה פטור שליח ציבור את עם שבשדות, אבל לא בשאר מצות כגון תקיעת שופר ומקרא מגילה והלל, וטע' דתפלה משום דתפילות כנגד תמידין ומוספין תיקנום, וכי היכי דקורבנות מחייבי להביא כל ישראל למיעבדינהו, ועבדי כהנים ומשמרות ופטרי כל ישראל הם...". והובאו הדברים בפסקי ריא"ז, שם, עמ' פח, ובשלטי הגבורים יב ע"א מדפי הר"ף. ע"ע בשם ר"ד סולובייצ'יק (תשנ"א), עמ' ו ואילך.

א. נראה כי 'הרבים' של תקיעת שופר אינם אוסף של יחידים בלבד, אלא מהווים ציבור, שכן יש למצוות השופר פן ציבורי. קיומו של פן ציבורי במצוות השופר משתמע מכמה הלכות הפזרות לאורך פרקים ג-ד, העוסקות במסגרות שבהן תוקעים: במקדש (פ"ג מ"ג, פ"ד מ"א) ובבית הכנסת/בתפילה הציבורית⁴²⁵ (פ"ג מ"ז, פ"ד מ"ה ומ"ז).

ב. עוד נראה שנוסף על מצוות שמיעת השופר (פ"ג מ"ז) יש גם מצוות תקיעת השופר⁴²⁶, ובכך משתנה היחס בין התוקע בשופר לשומעיו – אין הוא רק מאפשר להם לבצע את מצוות השמיעה, אלא אף תוקע בשליחותם. הסימן המובהק במשנה שקיים ממד 'תקיעה' למצוות השופר הוא הזיקה בין 'סדר ברכות' ל'סדר תקיעות', זיקה הבולטת לאורך פ"ד והעולה אף מההקבלה בין ספ"ג לספ"ד. גם התוקע של ספ"ג וגם הש"ץ של ספ"ד פונים למרומים בשם שולחיהם, להעלות את זכרונם של ישראל לפני ה'.

ג. אפשר ששורשי שיטת ר"ג בספ"ד נעוצים במשפט המקביל בספ"ג. אפשרות זאת תעלה מתוך דיון מחודש בשאלה: מאחר שמחלוקת ר"ג וחכמים שייכת לכל תפילות השנה, כפי שעולה ממקורות רבים⁴²⁷, מדוע אין עורך המשנה מביא אותה במסכת ראש השנה בלבד, כאשר נראה ממקורות שונים ששם נחלקו בכל תפילות השנה? ברם, מצאנו בשני התלמודים מסורת המחלקת בין ר"ה לשאר תפילות השנה, ומקבלת את שיטת ר"ג רק בתפילות ר"ה⁴²⁸, ואפשר שיש ליחס את ההבחנה הזאת לר"ג עצמו⁴²⁹. גם אם לא נייחס לר"ג את ההגבלה לר"ה, נראה כי עורך המשנה ביקש להגביל את השיטה הזאת לר"ה בלבד, ועל-כן הביא את המחלוקת רק במסכת ראש השנה. ברם, על מנת להבין את הקישור הספרותי בין ספ"ג לספ"ד נצטרך לצעוד צעד נוסף: הסיבה ש'ש"ץ מוציא את הרבים יד"ח' בראש השנה בלבד נעוצה בקשר בין הש"ץ לחברו התוקע, המוציא אף הוא

425. מלשון פ"ד מ"ז ברור שהתקיעה קשורה לתפילה הציבורית, ומפורשים דברי רבא בבבלי לד ע"ב: "לא אמרו [שתוקעים על סדר הברכות] אלא בחבר עיר", וכן בברייתא המובאת שם: "... אבל שלא בחבר עיר שומעין על הסדר ושלא על הסדר". ר"ד סולובייצ'יק (תשנ"ב), עמ' י-יא, לומד מהדין הזה (לפי ניסוחו של הרמב"ם, הלכות שופר פ"ג ה"ז) כי יש למצוות שופר ממד ציבורי, ע"ש.

426. עיין לעיל, פסקה 3.4.2.1.

427. עיין לעיל, 4.5, והערות 333-334 שם.

428. כך בדברי ר' חונא שהובאו בהע' 333, וכך בבבלי לה ע"א אצל: ר' מאיר בברייתא (ומסתמך עליה רב נחמן בר יצחק), שיטת החכמים אליבא דרבי אבא מימי, ר' חנה ציפורה בשם ר' יוחנן (ועיין בהערה הבאה), הסוגיה הסתמאית 'מאי שנא הני...'. בחלק מהמקורות מוסיפים לתפילות ר"ה גם את תפילות יוה"כ, והבינו המפרשים שהכוונה ליוה"כ של יובל, שתפילותיה זהות לתפילות ר"ה, ועיין תבורי (תשנ"ה), עמ' 238, הע' 61. אך לא כל המפרשים הבינו כך, ועיין חידושי הרשב"א לה ע"א, ד"ה כלומ' דנפיש ברכות, עמ' 217, ובמקורות שהובאו בהע' 539 שם.

429. כך הבין עמינח (תשמ"ו [1]), עמ' 219, את שיטת ר"ח ציפורה, מתוך הבנת המילים 'בברכות של ר"ה ושל יוה"כ' כפירוש סתמאי לדברי ר"ח ציפורה. יש לברר גם את היחס בין שיטת ר"ג המקורית לשיטת ר"מ בברייתא בבבלי לה ע"א – רנב"י מפרש את דברי ר' יוחנן (שם לד ע"ב) שר"מ מודה לר"ג בר"ה, אך כבר התקשה

את הרבים יד"ח. אמנם הסתמאים בבבלי לה ע"ב מעגנים את הייחוד של תפילות ר"ה בשיקולים אחרים, "משום דנפיש קראי... משום דאוושי ברכות/קראי"⁴³⁰, והסבר זה מתאים לנימוק של החכמים בתוספתא: "להוציא את מי שאינו יודע". אך ניתן להעלות הסבר אחר לכך, אשר יתאים יפה הן לקישור בין ספ"ג לספ"ד והן לקישור בין 'סדר ברכות' ל'סדר תקיעות' – בשאר תפילות השנה מחויב כל יחיד ויחיד להתפלל על נפשו, ולא תוקנה חזרת הש"ץ אלא להוציא את מי שאינו יודע; אך הברכות המיוחדות של ראש השנה נועדו ללוות את התקיעות ולשמש להן רקע ובסיס, ועל-כן מושפעת התפילה הזאת מהתקיעות המלוות אותה⁴³¹: כשם שהתוקע מוציא את הרבים ידי חובתם בתקיעות, כך הש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתם בתפילות המלוות את התקיעות⁴³².

שני הרעיונות הראשונים שונים מהרעיון השלישי: בראשונים נלמדת הבנה חדשה בהלכה של ספ"ג מהקבלתה לספ"ד, ואילו בשלישי מתפרשת ההלכה שבספ"ד על-פי הקבלתה לספ"ג. יש להניח כי ההקבלה הספרותית נועדה ללמד בשני הכיוונים.

4.5.2.2 הקשר בין מ"ט₂ ליחידות III-II

מיקומה של מ"ט₂ במסגרת פ"ד יובן על-פי אותו יסוד רעיוני שהנחה את מיקומה של הבבא הזאת במסגרת המסכת כולה – הזיקה בין סדר ברכות לסדר תקיעות. נבהיר את תפקידו של הבבא הזו, הן בהקשר המצומצם של מ"ט והן בהקשר הרחב יותר של יחידות III-II אשר להקשר של מ"ט – הבאת מ"ט₂ אחרי מ"ט₁, העוסקת ב'סדר תקיעות' ורומזת לקשר בינו ל'סדר ברכות', מלמדת כי מעמדו של שליח הציבור (אליבא דר"ג) מושתת על הזיקה בין תפילותיו של הש"ץ ל'סדר התקיעות'⁴³³. זיקת מ"ט₂ לספ"ג מחזקת ומשלימה את זיקתה למ"ט₁:

בדבריו הלכתי (תשל"ה), עמ' תכה (וראה ביקורתו של עמינח [שם], עמ' 218-220). אין זה מן הנמנע ששיטת ר"ג במשנה ובתוספתא ושיטת ר"מ בברייתא בבבלי – חד הן.
430. עיין כ"מ וחילופי נוסחאות בדק"ס, אות א', וגם בהגהות הגר"א מחק את המילה 'ברכות' כאן, ועיין חידושי הרשב"א ד"ה כלומ' דנפיש, עמ' 217, והע' 535 שם.
431. לפי הסברה הזאת, היה מקום להגביל את ההסתמכות של היחידים על הש"ץ לברכות מז"ו בלבד, ובדומה לדברי הרמב"ן במלחמת ה', דף יב ע"א מדפי הר"ף, וע"ע חידושי הרשב"א לה ע"א ד"ה לא פטר ובחומר שאסף המהדיר שם; עלי תמר לירושלמי פ"ד ה"י, ד"ה הלכה כר"ג באילין תקיעתא; גינצבורג (תש"א), ג, עמ' 441-443; גרטנר (תשנ"ה), עמ' 110-111; תבורי (תשנ"ה), עמ' 238.
432. רעיון דומה הועלה על-ידי ר"ד סולובייצ'יק (תשמ"ט), עמ' ה-ט, על מנת ליישב את שיטת הרמב"ם, הפוסק בהלכות קריאת שמע פ"א ה"ז שהמשנה ממטבע ברכות קריאת שמע שטבעו חכמים חייב לחזור, ובהלכות ברכות פ"א ה"ה השמיט דין זה (והקשה על זה בביאור הגר"א לאר"ח רס"י סח). לדברי הרב סולובייצ'יק, ברכות ק"ש משתלבות עם ק"ש עצמה והופכות ליחידה אחת, ועל-כן המשנה ממטבע הברכות כאילו שינה בלשונה של ק"ש עצמה, ע"ש בעמ' ו.
433. אלבק, השלמות, עמ' 491, מרחיק לכת יותר: "נראה שהמחלוקת סודרה כאן ולא במשנה ז, לפי שנחלקו גם בתקיעות, שלדעת החכמים כל יחיד חייב לתקוע". אלבק קורא את מ"ט₂ כאילו היא עוסקת (גם) בתקיעת שופר, כהמשך ישיר של מ"ט₁, ועיין דברי ביקורת על גישתו, לעיל, הע' 332. ההבנה שאני הצעתי מסתפקת ביצירת קשר רעיוני בין הבבות, בלי להבינם בתור רצף אחד העוסק בעניין אחד.

הדמיון בין שליח הציבור לתוקע (ספ"ג-ספ"ד) הוא פועל יוצא של הזיקה בין 'סדר ברכות' ל'סדר תקיעות' (מ"ט₁ – מ"ט₂).

אין מ"ט₂ המקום הראשון בפ"ד העוסק בשליח ציבור, שכן כבר מ"ז עוסקת ב'עובר לפני התיבה' ומציינת את הקשר ההדוק בינו לתוקע. כמו הקשר בין מ"ט₂ למ"ט₁, גם הקשר בין מ"ט₂ למ"ז רומז לרעיונות העולים מתוך הקבלת מ"ט₂ לספ"ד⁴³⁴.

לסיכום הבנתנו את מיקומה של מ"ט₂ במסגרת פ"ד: מ"ט₂ מעתיקה את מרכז הכובד מהנושא תקיעות/ברכות לנושא של זיקת הציבור לשלוחו, ובכך היא משלימה מהלך שהתחיל במ"ז. ברם, מ"ז מדגישה את הנושא תקיעות/ברכות, ואינה מפתחת את טיב הקשר בין השליח – המכונה כאן 'עובר לפני התיבה' – לשולחיו⁴³⁵. השימוש במ"ט₂ במונח 'שליח ציבור' רומז שהזיקה בינו לציבור שאותו הוא מייצג עברה במשנה זו למרכז הבמה.

4.6 סיכום הפרק

פרקנו מורכב מחומרי בנייה רבים ומגוונים. היחידות העיקריות הן:

I. קובץ תקנות ריב"ז (א-ד)

II. סדר ברכות (ה-ו)

III. סדר תקיעות (ט)

בנוסף יש יחידות-משנה: יחידת מעבר בין II ל-III (ז-ח), המורכבת מחומרים שונים ומגוונים; סיום הפרק (ט₂), העוסק לכאורה בדין כללי של תפילה, ולא בדין המיוחדל ראש השנה.

האסוציאציות הלשוניות והתבניות הספרותיות של פרקנו סייעו בידנו לראות כיצד עורך המשנה יצר מחטיבות נפרדות ומגוונות האלו יצירה קוהרנטית, שחלקיה מחוברים בו היטב. יחידות II ו-III מתחברות ליחידה גדולה אחת, באמצעות: 'סדר ברכות/תקיעות'; המבנה המשולש של הברכות והתקיעות; יחידת המעבר והתבנית הכיאסטית הנוצרת על ידה; והעיסוק לסירוגין בענייני ברכות (ה-ז, ט₂) ותקיעות (ה, ז, ח, ט₁)⁴³⁶ – ובמיוחד החזרה לענייני ברכות במ"ט₂ בסוף יחידה העוסקת בתקיעות בלבד (ח-ט₁). המסר המועבר באמצעות עריכת יחידות II-III תואם יפה את הרעיון המובע בצורה מפורשת פעמיים ביחידה (ר"ע במ"ה, 'מתקיע' במ"ז) –

434. לעיל, 4.4.3.2.3, ראינו כי גם מ"ח מתחברת לקונסטלציה הרעיונית של מ"ז ומ"ט.
435. באופן דומה מצינו בברכות פ"ה מ"ג-מ"ה שבמ"ג מדובר ב'עובר לפני התיבה' ואילו במ"ה מופיע 'שליח ציבור', שכן במ"ג מתייחסים רק לאיש העובר לפני התיבה ואילו במ"ה מבליטים את העובדה שהוא מייצג את הציבור.

הברכות והתקיעות משתלבות זו עם זו ושואבות את משמעותן זו מזו. כשם שכל ברכה וכל תקיעה מקבלת משמעות מה'סדר' המשולש שהיא חלק ממנו, כך ארוגים שני הסדרים ביחד למסכת אחת.

יחידה I מתחברת ליחידה III-II באמצעות המשחקים הלשוניים: אותו יום קודש (מ"ד) – קדושת היום (מ"ה); זיכר (מ"ג) - זכרונות/מזכיר (מ"ו). המשחקים הלשוניים האלה עשויים לתרום להבנה רעיונית של ההלכות שנדונו בפרק. החיבור הספרותי בין 'זיכר למקדש' ביחידה I למצוות ה'הזכרה' המעלה את זיכרון ישראל בפני ה' עשוי לרמוז שגם ברכות הזיכרון שמזכירים בראש השנה הן בבחינת 'זיכר למקדש'. הרי בזמן המקדש ישראל מעלים את זיכרונו לפני אלהיהם באמצעות תקיעות הקשורות לעבודת הקרבנות, אך אחרי החורבן משמשות הברכות במקום הקרבנות כמסגרת ל'זכרון תרועה'.

אשר למשחק הלשוני מסביב למוטיב 'קדושת היום', ראינו כי המוטיב הזה ממלא תפקיד מרכזי וחשוב ביחידה II, במקבילה בתוספתא וביחידת המעבר. על-מנת לעמוד על משמעותו הספרותית-הרעיונית של המשחק הלשוני, נסכם בקצרה כיצד מתפקד מוטיב 'קדושת היום' בכל יחידה:

יחידה I – עוסקת בתגובה רבת-השכבות של ריב"ז לאבדן המרכז הרוחני שבמקדש, וזאת בעיקר מסביב לקביעתם וחגיגתם של הימים המקודשים. 'אותו יום קודש ולמחר יום קודש' משקף רובד מסוים של קדושת המועדות במקדש – שירת הלויים – שאין לו תחליף לאחר החורבן.

יחידה II – עוסקת ב'סדר ברכות', ובו ניצבת ברכת 'קדושת היום' בצומת מרכזי של התפילה, שכן ר"ע וריב"נ מסכימים שהתקיעות מתחילות עם הברכה הזו, ולדעת ר"ע יש לצרף לברכה הזאת גם את פסוקי מלכיות. ברכת 'קדושת היום' מדגישה את הצד האנושי בקדושת המועדות, ורעיון זה עומד ביסודן של שתי הנקודות העולות מהמשנה: התקיעות הן ביטוי אנושי לקדושת היום של ראש השנה, וכן תפיסת ה'מלכיות' של ר"ע מדגישה את התפקיד האנושי בהמלכתו של ה'.

436. בעניין המבנה מסורג בתור כלי עריכתי, המבטא קשר הדוק בין שני מרכיבים, עיין הקדמת העבודה בדיון מסביב לתענית פ"א מ"א-מ"ג.

יחידת המעבר – מ"ז – מלמדת כי תקיעת שופר ממלאת תפקיד דומה בר"ה לתפקיד שממלא ההלל בשאר המועדות. תקיעה זו הוצמדה לתפילת מוסף, שהיא התפילה המבטאת, יותר מכל תפילה אחרת, את רעיון קדושת היום. מ"ח בודקת את האופן שיש לאזן בין התקיעה לאיסור מלאכה. ביחד (יום טוב/שופר של ראש השנה) שתי המשניות מעמתות בין שני היבטים שונים של קדושת היום: תקיעת השופר ואיסור מלאכה.

כאשר עורך המשנה צירף ביחד את היחידות האלו הוא רמז שהביטוי המרכזי לקדושת היום של ראש השנה הוא תקיעת השופר, ועל-כן חייבים לשבץ את המצווה הזאת בתוך מסגרת אשר תתן ביטוי למשמעותה המלאה. בפתיחת הפרק קשורה התקיעה למסגרות של 'קדושת מקום' – למקדש ועבודתו, ולאחר החורבן ל'מקום שיש בו בית דין'. בהמשך הפרק קשורה התקיעה למסגרת הליטורגית של 'סדר ברכות'. המשנה מבליטה עד כמה קשורה משמעותו של 'סדר התקיעות' לתפילות המיוחדות של ראש השנה, ועם זה מלמדת כי המסגרת של סדרי תקיעות וברכות בראש השנה מתבצעת בהווי ציבורי מיוחד: תפקידו של הש"ץ כ'מתקיע', הקבלת ה'מתקיע' ל'מקרא את ההלל' ויכולתו של הש"ץ (לדעת ר"ג) להוציא את הרבים ידי חובתם מראים כיצד איחוד התקיעות והברכות משליך על האופן שההלכה מגדירה ומעצבת את הציבור המשתתף במסגרת הליטורגית של 'יום טוב של ראש השנה'. לכאורה ניתן לראות ביחידת III-II שלב נוסף על שני השלבים המתוארים ביחידה I: אחרי שמוקד התקיעות הועבר מהמקדש ליבנה/כל מקום שיש בו בית דין, הוא הועבר פעם נוספת למסגרת הליטורגית של בית הכנסת. אך מהתוספת פ"ב הי"א ('וכשקדשו את השנה באושא...') נראה כי אין כאן שלב שלישי, כי אם פיתוח והרחבה של השלב השני של יחידה I – העברת התקיעות אל מקום אשר אין בו קרבן מוסף מצריכה מסגרת ציבורית-ליטורגית אשר יכולה להתבצע ללא המקדש וללא קרבנות⁴³⁷, וכך תופסת תפילת המוסף, עם ברכות מז"ו, את מקומו של קרבן המוסף בתור מסגרת לתקיעה של ר"ה. הווה אומר: 'קדושת היום' של ר"ה מצריכה הן את המקום 'המקודש' והן את המסגרת הליטורגית המתאימה.

437. אין זה אומר בהכרח ש'סדר ברכות' לא היה קיים בזמן המקדש (עיין לעיל 174). אפשר שהמשנה באה לרמוז על תוספת משמעות וחשיבות שקיבלה מסגרת ליטורגית זאת לאחר החורבן, ולא על יצירה חדשה שנועדה למלא את החלל הרוחני שנפער. השאלה, אם חורבן המקדש הצריך יצירתן של מסגרות ליטורגיות חדשות, או רק הוסיף ממד למסגרות קיימות, תוך שינויים והוספות מתאימים, עולה בתחומים שונים, כגון תפילת העמידה (לסקירת הגישות בנושא עיין מאמרי [תשנ"ט], עמ' 482-496) וסדר ליל פסח (עיין בוקסר [1986], עמ' 48-49, 87; תבורי [1996], עמ' 72 ואילך; אדרת [תש"ן], עמ' 30; ספראי [תשנ"ו], עמ' 610-619; ספראי-ספראי [תשנ"ח], עמ' 19 ואילך; שמש, [תש"ס], עמ' 135-136.

דומות שתי היחידות, I ו-III-II, גם בזאת: הקשר בין התקיעה/קדושת היום למסגרת אשר אליה היא מתקשרת הוא קשר דו-סטרי. ביחידה I, הצמדת התקיעה למקום מסוים מעניקה משמעות לתקיעה, אך גם נותנת ביטוי מוחשי ורב-רושם לחשיבותו ומשמעותו של המקום. בדומה לכך, ביחידה III-II סדר הברכות וסדר התקיעות שואבים את משמעותם זה מזה. לתקיעות של ראש השנה יש עוצמה הבעתית רבה, אך אין עוצמה זו מתממשת במלואה עד שמשלבים את התקיעות במסגרת המתאימה. הנטייה לשלב מצווה מעשית, בעלת מטען סמלי-סמיוטי, עם מסגרות ליטורגיות-מילוליות מאפיינת את ההלכה החז"לית גם במקומות אחרים – ארבעה מינים, מצוות ליל הסדר, תפילין, ציצית ועוד. בחלק מהמקרים הללו המסגרת הליטורגית-המילולית גם משמשת כתחליף למסגרת קודמת הקשורה לעבודת המקדש, כפי שמצאנו בפרקנו. עם זאת, מיקום הרשימה של תקנות ריב"ז בפרקנו מלמד שהמעבר של השופר מהמקדש למסגרות ליטורגיות אחרות יש לו משמעות מיוחדת, ועל זה נדון בפרק הבא.

מוקדי הקדושה, אשר אליהם קשורה התקיעה בפרקנו, מיוסדים על ערכי היסוד של תורה ועבודה. ביחידה I עוברת התקיעה ממקור ה'עבודה', המקדש, למקור ה'תורה' – בית הדין. ביחידות II ו-III מתחברת התקיעה הן ל'עבודה' (תפילת מוסף) והן ל'תורה' (ברכות המבוססות על פסוקים).

מוטיבים מרכזיים בפרק מופיעים בו במקומות רבים והם נרמזים באמצעות תופעות ספרותיות שונות: המילה המנחה 'יום'; הצירופים 'יום טוב' / 'יום קודש' / 'קדושת היום'; השורש 'זכר' בתפר בין I ל-II ובמשחק הלשוני במ"ו; האמצעים השונים המחברים בין הברכות לתקיעות; הקשר בין התקיעה למקדש מקביל לקשר בין התקיעה לתפילת מוסף ונרמז גם בהקבלת מ"ז בין תקיעה להלל. בכך איששנו את מרבית הרעיונות שהועלו בפרק על-פי מבחן ה'קוהרנטיות'. לאורך הפרק בחנו את מרבית הרעיונות גם על-פי ה'קורספונדנציה', באמצעות השוואות למקבילות בתוספתא ובמדרשי ההלכה, ואת חלקם בחנו גם לאור ממצאים מהקבלות למקומות אחרים במשנה, מהמקרא, מספרות בית שני, מהספרות התלמודית, מתולדות התפילה ומדברי היסטוריונים המבוססים על מגוון רחב של מקורות.

R.S. Sarason, "Communal Prayer at Qumran and Among the Rabbis", *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the DSS* (ed. E.G.Chazon), p. 171: Is T RH 2:17 historical? Refers to L. Levine, "The Development of the Synagogue Liturgy", 129; *the Ancient Synagogue*, 156, 512.

פרק 5 - מבנה המסכת

הפרק הזה מחולק לארבעה חלקים. בחלק הראשון (5.1) נציג את הממצאים והמסקנות העולים מניתוח פרקי המסכת בפרקי העבודה הקודמים¹. בחלק השני (5.2) והשלישי ננתח את המבנה הספרותי של המסכת בכללותה: בחלק השני נעמוד על קשרים לשוניים-אסוציאטיביים בין הפרקים ובחלק השלישי נעמוד על קשרים ענייניים ביניהם. ובחלק הרביעי (5.4) נשתדל להבין את המשמעויות העולות מעיצובה הספרותי של המסכת. בסוף העבודה, בפרק 8, אנסה למקם את דרך המחקר המנחה את העבודה הזאת בתוך עולם המחקר בעבר ובהווה, ולעמוד על יתרונותיה ומגבלותיה.

לחלק הראשון יש שתי מטרות עיקריות:

1. סיכום המחקר של פרקי המסכת – הבהרת העקרונות המתודולוגיים של מחקר עריכת פרקי המסכת, ציון ממצאי המחקר ופרותיו באופן מרוכז ומסודר.
2. תשתית לשני החלקים הבאים של פרק זה, וזאת בשני אופנים:

I. המתודה ששימשה אותנו בניתוח הפרקים תשמש גם לניתוח המבנה הכולל של המסכת.

II. על-מנת להסיק מסקנות מהממצאים הספרותיים שיתגלו לנו בניתוח דרכי עריכת המסכת נעשה שימוש במסקנות וברעיונות שהועלו באמצעות ניתוח הפרקים.

5.1 מבנה הפרקים - סיכום ומסקנות

בארבעת פרקי העבודה הקודמים ניתחנו את מבניהם של ארבעת פרקי המסכת והראינו כי העיצוב הספרותי-הלשוני הינו שיקול חשוב ומרכזי בעריכתם. אמנם צדק ר"ן אפשטיין בקבעו כי 'מקורות מקורות ישנם אפוא במשנת ר"ה'², ואכן גרמו הפירוק וההרכבה של המקורות השונים לכך שמשניות רבות במסכת מובאות שלא במקומן, על-פי תוכנן ועניינן. אך לא נפגם העיצוב הספרותי של הפרקים בגין כך, ואדרבה – ברוב המקרים הבאת המשנה 'שלא במקומה' מוסיפה נדבך חשוב למבנה הספרותי של הפרק.

1. גם דברים שהובאו מקודם רק בשולי הדיון ובהערות השוליים יובאו כאן כחלק מרכזי מהסיכום, שכן דברים שנראו מסופקים כאשר עמדו בפני עצמם עשויים להיראות מסתברים ומשתכנעים במסגרת ההסתכלות הכוללת. מכל מקום, גם אם היינו מוחקים את מעט הדברים הללו מרשימות התופעות שתובאנה להלן, לא היה זה משפיע השפעה של ממש על המסקנות שבפרק הזה.

2. מל"ת, עמ' 366.

5.1.1 שיטות ספרותיות להרכבת המקורות

להלן דוגמאות בולטות לשימוש באמצעים ספרותיים על-מנת לחבר בין המרכיבים השונים של פרק:

1. פ"א מ"ג – משנת מעבר בין I ל-II (1.5.3).
2. פ"ב מ"ב-מ"ד – הקשרים האסוציאטיביים בין מ"ב למ"א ובין מ"ד למ"ה ממלאים תפקיד חשוב בעיצובו הספרותי והרעיוני של הפרק (2.2, 2.6.3).
3. פ"ב מ"ז – משנה זו ראויה לבוא אחרי מ"ח-מ"ט (2.1), אך הועתק מקומה כדי שהפרק יחתום מעין פתיחתו (2.6.1), ומתוך שיקולים ספרותיים נוספים (2.2, 2.6.3).
4. פ"ג מ"ו – משנה זו יוצרת מעבר בין שני תת-נושאים בהלכות שופר במ"ב-מ"ה ובמ"ז-מ"ח, (3.3.2.3).
5. פ"ג מ"ח₂ – מיקומה של משנה זו יוצר מסגרת עם מ"א (3.2, 3.5.5).
6. פ"ד מ"ד ומ"ה קשורות זו לזו באמצעות קשרים אסוציאטיביים (4.2.1, 4.4).
7. פ"ד מ"ח – משנה זו מתחברת למ"ז, וביחד שתי המשניות מהוות יחידת מעבר בין יחידות II ו-III (4.2.2, 4.4.3.2.2, 4.4.3.2.3) ויוצרות תבנית כיאסטית ליחידות III-II (4.2.3.1).
8. פ"ד מ"ט₁ – ממסגרת את יחידות III-II: סדר ברכות – סדר תקיעות.

בתפרים בין קובץ לקובץ רגיל עורך המשנה להביא משנת מעבר (פ"א מ"ג, פ"ג מ"ו [3.3.2.3])³ או יחידת מעבר (פ"ד מ"ז-מ"ח)⁴ או ליצור מעבר ספרותי על-ידי קישור אסוציאטיבי בין המשניות הסמוכות לתפר (פ"ב מ"ד-מ"ה [2.2], פ"ד מ"ד-מ"ה [4.2.1, 4.4])⁵. עמידה על הטכניקות העריכתיות האלו במשנה איפשרה לנו למצוא הסברים למרבית החריגות מהסדר הצפוי וההגיוני במסכת. במקום לתלות את סדר המשניות שלפנינו באילוצים שהולידו ה'מקורות מקורות' המרכיבים את המסכת, כפי שעשו אפשטיין ואלבק וממשיכי דרכם, נסללה לפנינו הדרך לראות במשנה כפי שהיא ערוכה לפנינו יצירה שעוצבה מתוך כוונת מכוון ושיקול הדעת.

3. על תופעת 'משנת מעבר' כבר עמדו חוקרים קודמים, עיין: ווייס (תשי"ח), עמ' 1, בעניין סנהדרין רפ"ד כמעבר מדיני ממונות לדיני נפשות, ועע"ש, עמ' 177; הנ"ל (תשכ"ז), עמ' 34 בעניין ב"ק פ"ג מ"ד; גולדברג (תשמ"ו), עמ' 317, על עירובין פ"י מ"ד.
4. השווה ווייס (תשכ"ז), עמ' 34-35, בעניין ב"ק פ"ג מ"ח-מ"י.
5. תופעה זו דומה לתופעת 'מעבר פרקים', עיין נספח ג.

5.1.2 טביעות אצבעותיו של העורך

'טביעות אצבעותיו של העורך' מתגלות כאשר מתברר למעיין כי תופעה ספרותית במשנה נוצרה על-ידי החלטה מכוונת של העורך. סימנים לכוונתו של העורך ניתן למצוא בטיב התופעה הספרותית כשלעצמה, באופן שהורכבו קבצים או פרקים ממקורות שונים או בבחירה של החומר שהובא במשנה מתוך מאגר החומרים המצוי בספרות התנאית בכללותה.

טביעות אצבעותיו של העורך שנחשפו מתוך התופעה הספרותית עצמה כוללות משחקי לשון 'לא-הכרחיים' ואף 'לא-טבעיים', שבהם הלשון המשותפת ממלאת תפקיד שונה לחלוטין בשתי משניות הסמוכות זו לזו (ושאינן שייכות באופן טבעי/הכרחי זו לזו): 'לא זו / לא היו זזין' (פ"ב מ"ד-מ"ה), 'בין בזמנו/...'. 'פ"ב מ"ז-מ"ט – 2.5); 'יובל' (פ"ג מ"ב-מ"ה – 3.3.2.1). טביעות אצבעות שהתגלו מתוך הרכבת משניות וקבצים מ'מקורות מקורות' ראינו בקבצים: פ"א מ"א-מ"ב/מ"ג (1.3), פ"ג מ"ב-מ"ה (3.3.2.1).

דוגמאות לטביעות אצבעות שנתגלו מתוך השוואת החומר שהוכנס למשנה עם חומר מקביל בספרות התנאית: האסוציאציות הספרותיות ומשחקי הלשון הקשורים לפ"ב מ"ח-מ"ט לא היו מתאפשרים אילו הביא העורך במקומה את הברייתא בבבלי כה ע"א (2.6.1); הלשון 'ראוהו ב"ד וכל ישראל' ברפ"ג יוצרת חתימה מעין פתיחה בפרק זה, ולעומת 'נראה בעליל' במקבילה בספרא (3.2); השמטת דברי ריב"ק 'לכשיבנה הבית במהרה יחזרו דברים אילו ליושנן' (תוספתא פ"ב ה"ט) בסיומה של פ"ד I/ד מבליטה את מגמתו הספרותית של העורך בסיום יחידה זו בחתימה מעין פתיחה.

שאלה גדולה ובלתי-פתורה במחקר היא מידת החופש שהרשה לעצמו העורך לשלוח יד במקורותיו. רוב המקרים שהבאנו כאן ל'טביעות אצבעותיו' ניתנים להסבר על-פי ההנחה שהעורך חיפש ומצא מקורות שהתאימו לצרכיו ומגמותיו. אשר לפ"א מ"ב נראה שהעורך הרכיב שני מקורות, זה על גבי זה – כפי שעשה בעל התוספתא המקבילה – ואין בכך חידוש⁶. מאידך, קרוב לומר שפ"א מ"א היא יצירה מקורית של העורך, אשר יצר משנת 'ארבעה ראשי שנה' על-מנת להתאימה ל'ארבעה פרקי דין' ולמגמות עריכתיות נוספות שלו⁷. בדומה לכך השארנו מקום

6. כבר בתלמוד מצאנו אמוראים שייחסו משניות ל'תרי תנאי' או 'לצדדים קתני' וכיו"ב, וכן מצאנו במחקר. דוגמה יפה לתופעה הזאת מצויה אצל הלבני (תשנ"ג), עמ' א-ז.

7. אם נכונים כאן דברינו, יש מקום לפקפק אם אמנם משניות הבאות 'בדרך מספר' (פרנקל [תרי"ט], עמ' 305) הן עתיקות, כפי שנוטים לחשוב במחקר מאז ימיו של רז"פ (שם, וע"ע שם בעמ' 12). כאן נראה כי שתי המשניות המספריות הן דווקא יצירות של העורך, ואף במקרים אחרים יש לדון בכך, ואין כאן מקומו.

להשערה שחילופי הלשון בין שני המקרים בפ"ג מ"ח, (מכוונים/משעבדים) מושרשים בשינוי מכוון של מקורות קדומים בידי עורך המשנה (3.1, סוף הע' 10).

5.1.2.1 תיארוך משניות

מודעות לדרכי העבודה ומידת המעורבות של עורך המשנה עשויה להשליך גם על הבנתנו את השתלשלותן של משניות שונות. לדוגמה, יש חוקרים אשר קבעו כי משניות הפותחות במספרים ('חמשה יתרמו', 'האשה נקנית בשלושה דרכים', 'ארבעה אבות נזיקין' וכיו"ב) הינן משניות קדומות⁸. ברם עמידתנו על טביעות אצבעותיו של העורך ביצירת פ"א מ"א ומ"ב מטילה ספק על תפיסה זו ומטה את הכף לעבר מסקנה הפוכה, לפחות באשר לשתי המשניות הללו, שכן נראה כי הן משניות מאוחרות, וניסוחן הנוכחי הושפע משיטת העריכה של פ"א בכללותו. יש לערער על ההכללה לגבי קדימותן של משניות 'מספריות' גם במקומות אחרים ומצדדים שונים, ואכמ"ל. נסתפק כאן בהדגמה ממסכת ראש השנה כיצד עשויה המודעות לממד הספרותי של העריכה עשויה לתרום את חלקה לבדיקת השאלה הזו.

5.1.3 תופעות ספרותיות בפרקי המסכת

בכל אחד מפרקי המסכת ראינו כי העורך כפוף אמנם למקורותיו, אך אין הוא משועבד להם. אין הוא מטשטש את עקבותיהם של המקורות ואת השוני ביניהם בלשון ובתוכן, ברם הוא משתמש בחומרים השונים והמגוונים הללו על-מנת ליצור יצירה בעלת איפיונים ספרותיים מובהקים, ולעתים קרובות אף בעלת רמה גבוהה של אחדות ספרותית. בין התופעות הספרותיות שמצאנו בניתוח פרקי המסכת יש לציין:

1. חתימה מעין פתיחה

א. פרקים: פ"ב (2.3); פ"ג (3.2)

ב. קבצים/יחידות: פ"א/II (1.1, 1.6)⁹; פ"ב מ"ח₂ - מ"ט (2.3, 2.6.1); פ"ג מ"ב-מ"ה (3.3.2.1);

פ"ד/I (4.3.1); פ"ד/II-III (4.2.3.1)

8. כדעת ר' אבהו בירושלמי שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ג: "כתיב משפחות סופרים יושבי יעבץ מה תלמוד לומר סופרי' אלא שעשו את התורה ספורות ספורות חמשה לא יתרמו חמשה דברים חייבין בחלה", וכך סבורים פרנקל (תרי"ט), עמ' 12, 305, ואלבק, מבוא למסכת שבת, עמ' 12, הע' 13; אגור-לוגר (תשנ"א), 3, עמ' 22, 25. לעומתם סובר גרץ כי משניות כאלה הן מיסודן של רבי עקיבא, עיין אצל אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 76-77. אשר למשנה הראשונה של מסכת שבת, נראה שמדובר במשנה קדומה, ועיין גולדברג (תשל"ו), עמ' 4, ברם אין מכאן ראייה חותכת לגבי משניות 'מספריות' אחרות.

9. בפסקה 1.5.3, הע' 115, הצענו 'חתימה מעין פתיחה' ליחידה II 'המורחבת' (כולל מ"ג), מסביב למילה 'צא'.

2. מילים מנחות: ראש השנה (פ"א מ"א-מ"ג – 1.2); ניסן/תשרי (פ"א מ"א-מ"ד – 1.2); מחללים [את השבת] (פ"א מ"ד-מ"ט – 1.2); ראה (פ"א מ"ה – פ"ג מ"א, מ"ח – 2.4); יום (פ"ד I ופ"ד כולו – 4.3.1, 4.4.3.1.2)

3. שרשור: פ"ב (2.2); פ"ד I (4.3.1)

4. משחקי לשון: קבל (פ"ב מ"א-מ"ח/ט – 2.3, 2.6.1 והע' 47 שם); ראה (פ"ב – 2.4); לא זז/היו זזין (פ"ב מ"ד-מ"ה – 2.5); בין בזמנו/בין שלא בזמנו/ (פ"ב מ"ז-מ"ט – 2.5); חכמה – לידה (פ"ב מ"ה-מ"ח/ט – 2.5, הע' 43); עמד (פ"ב מ"ט ופ"ג מ"א – 2.3, הע' 23, וע"ע להלן 5.2.1); יובל (פ"ג מ"ב-מ"ה – 3.3.2.1, והע' 31 שם); יום – קדש (פ"ד מ"ד-מ"ה – 4.2.1); זכר (פ"ד מ"ו – 4.4.2.2.1); מתעסק (פ"ד מ"ח – 4.4.3.2.3)¹⁰

5. תקבולת –

א. רגילה: פ"א מ"ג-מ"ד (1.1); פ"א מ"ה-מ"ז (1.6); פ"ג מ"ג-מ"ד (3.3.2.1); פ"ד מ"ה-ו/מ"ט (4.2.3)

ב. כיאסמוס: פ"ג מ"ב-מ"ה (3.3.2.1); פ"ד III-II (4.2.3.1)

ג. בבואה – פ"א מ"א-מ"ב (1.5.2)

6. משנת מעבר¹¹ – פ"א מ"ג (1.5.3); פ"ג מ"ו (3.3.2.3); פ"ד מ"ז-מ"ח (4.2.2, 4.4.3.2-4.4.3.2.3, 4.6)

5.1.3.1 הרגישות הלשונית שבעריכת המשנה

ערנות לתופעות הספרותיות הללו עשויה לקדם גם את חקר לשון חז"ל. האסוציאציות הלשוניות במשנה כרוכות לעתים קרובות במשחקי לשון, והבאנו בפסקה הקודמת כמה דוגמאות למשחקי לשון במסכת שלנו. חלק ממשחקי הלשון מזמינים את החוקר להתעמק בהבנת שורשי המילה וגלגולי משמעויותיה. כך מצאנו לגבי המילים 'זכר' (פ"ד מ"ו – 4.4.2.2.1) ו'מתעסק' (פ"ד מ"ח – 4.4.3.2.3) – המאמץ להבין את הדומה והשונה בין שתי הופעותיה של המילה הנדונת הובילו להעשרת הבנתנו הלשונית.

דוגמה מעניינת במיוחד להעשרת חקר הלשון מתוך התבוננות במשחקי הלשון במשנה היא המשחק הלשוני 'לילד' – שילדה' (פ"ב מ"ה-מ"ח – 2.5, הע' 43). המטפורה 'אשה הבאה לילד',

10. בפסקה 1.5.1.2, סוף הע' 87, הצגנו על דרך הספק משחק לשוני נוסף: בא/יצא (פ"א מ"ב-מ"ג), ע"ש. להלן, 5.2.2.3.1, נציין משחק לשוני נוסף בפ"ב ופ"ד.

11. גם הקישור הספרותי בפ"ב בין מ"ד למ"ה (לעיל, 5.1.1) יוצר מעבר בין יחידות, וכן הקשר הספרותי בפ"ד בין מ"ד למ"ה (5.1.1). כאן אין 'משנת מעבר' או 'יחידת מעבר', אלא מעבר ספרותי המחבר בין חתימתו ופתיחתו של שתי יחידות סמוכות.

בפי ר' דוסא בן הרכינס, נראית לנו סתמית ונדושה, בהתאם למונח המושאל 'מולד' לתאר את הירח המתחדש. ללא ספק מושרשים המונח והמטפורה בקישור המחשבתי בין מחזור הירח למחזור האשה, המופיע בתרבויות ודתות בכל רחבי תבל, אך ברבות הימים מאבדים הביטויים את תחום האסוציאציות המתלווה אליהם – המשמעות השאולה חיה חיים עצמאיים בפי דוברי השפה, בלי שהיא תעורר אסוציאציה כלשהי הקשורה למקורותיה. כך, לדוגמה, אין דובר האנגלית קושר כלל בין Sunday לפולחן השמש או בין Saturday לכוכב הלכת שבתאי, וספק גדול אם מרדכי ואסתר נתנו את דעתם להשלכות האליליות של שמותיהם הפרסיים.¹² ברם המשחק הלשוני המחבר את המטפורה עם 'חכמה הבאה לילד' מורה כי מעצבי לשון המשנה גילו ערנות לאסוציאציה עתיקת היומין של ה'מולד' ושל דברי ר' דוסא והזמינו את הלומדים להרהר בה ולפרש את משמעותה.

באופן דומה, אם כי פחות מרשים, ניתן לראות את המשחק הלשוני מסביב לשורש **זכר** בפ"ד מ"ו כשימוש לשוני המחזיר למונח השחוק, 'מזכיר' את משמעותו המקורית, כפי שראינו ב-4.4.2.2.1. החייאת משמעויות ואסוציאציות עתיקות שנשחקו בגלגולי הלשון הפרוזאית הינה אופיינית לשירה¹³, ברם חוקרים קודמים, שלא נתנו דעתם לרמת התחכום והעומק של עיצובה הלשוני של המשנה לא יכלו לראות במטפורות כגון זו של ר' דוסא בן הרכינס אלא 'שהוא מדרכם של תנאים לבטא עצמם בדרך מליצית-פתגמית'¹⁴. רק ערנות לרובד לשוני-ספרותי עמוק ומפותח במשנה תסלול בפנינו את הדרך להבחין גם במשנה בהחייאתן של משמעויות ואסוציאציות עתיקות שנשחקו.

דוגמה נוספת לרגישותו הלשונית של העורך היא השימוש החוזר (מ"א, מ"ז) בביטוי 'יום טוב של ראש השנה' בפ"ד¹⁵, והקשר שיצר העורך בינו לביטוי 'שופר של ראש השנה (מ"ח)'. העורך הבחין בשתי השתמעויות מתוך הביטוי 'יום טוב': שמחה ואיסור מלאכה, השייכות לשני רבדים לשוניים שונים (מקרא ולשון חז"ל), ועיצב את המשניות הללו על-פי השלכותיהן של שתי ההשתמעויות האלה והמתחים העלולים להתפתח ביניהן (4.4.3.2.2, 4.4.3.1.2).

12. השווה מור (1971) לאסתר ב', ה, עמ' 19.

13. עיין קיארדי (1959), עמ' 764-766, 791-792, 802-803.

14. פרנקל (תשנ"א), עמ' 665, הע' 12, ועיין דיון בפרק 2, הע' 43.

15. וכן מצאנו שגם במקומות אחרים במשנה ובתוספתא, אין 'יום טוב של ראש השנה' ביטוי סתמי, אלא ביטוי בעל משמעות.

5.1.3.2 תופעות ספרותיות שהועלו בידי הפרשנים

בהקדמה לעבודה זו ובנספחים לה ציינתי שיש מן הפרשנים והחוקרים שנתנו את דעתם – אם כי באופן אקראי ולעתים רחוקות – לקיומן במשנה של תופעות ספרותיות שעליהן ביססתי את עיקר עבודתי. אשר למסכת ראש השנה, יש מספר תופעות ספרותיות שכבר הרגישו בהם המפרשים. בחלק מהמקרים המפרשים מציינים באופן מפורש שההסבר לניסוח המשנה או לסדר הדברים שבה נעוץ בשיקולים ספרותיים/אסוציאטיביים:

1. מיקומן של פ"א מ"ג-מ"ד אחרי מ"א-מ"ב הוסבר במלא"ש על-פי אסוציאציה בין המספרים: ארבעה ראשי שנה, ארבעה פרקי דין, ששה חודשים ושני חודשים (1.2).
2. הקדמת 'זכרון' ל'מלכות' בפ"ד מ"ו הוסבר בתו"ט כ'לשון נופל על לשון': "מזכירין זכרון", והסכימו אתו להקה של מפרשים נוספים (4.4.2.1).
3. השימוש בצורה היחידאית 'מתקיע' בפ"ד מ"ז הוסבר בידי ד' גולינקין כרגישות סגנונית, המעמידה 'מתקיע' מול 'מקרא' (4.3.3.1.1).
4. ההבדל בין 'ראשון/שני' בפ"ד מ"ז ו'ראשון/אחרון' בתענית פ"ב מ"ב נעוץ, לדעת גולינקין, ברצונו של העורך במסכת תענית 'לשבר את האוזן' על-ידי התאמת הסגנון שם לשימוש ב'ראשון/אחרון' במ"א שם (4.4.3.1.1).

בצד המקרים האלה יש לציין גם מקרה שבו אין הפרשן מציין את השפעת השיקול האסוציאטיבי, אך אפשר שהייתה השפעה כזאת:

5. רש"י ומפרשים אחרים מבססים את הצורך בשלוש סדרות של תקיעות בפ"ד מ"ט על הקשר בינן לשלוש הברכות מז"ו (4.5.1).

במקרה נוסף נתלבטו המפרשים אם הופעת מילה פעמיים בסמוך במשנה אחת מלמדת שיש למילה משמעות זהה בשני המקרים:

6. המילה 'מתעסק' בפ"ד מ"ח₂ ומ"ח₃ – בעל ה'מכתם' והר"ן וי' שילת ישבו על מדוכה זו. אם אין המשמעות זהה בשני המקרים – כהבנת רוב המפרשים – או אז אין הסבר למיקומה של מ"ח₃ אלא על-פי שיקולים אסוציאטיביים.

במקרים 5-6 אין הוכחה שהמפרשים הרגישו בהשפעת השיקול האסוציאטיבי על עריכת המשנה, ברם הלומד הרגיל לאסוציאציות כאלו במשנה עשוי לחוש בהשפעתן על דברי הפרשן.

5.1.4 מבניהם של הפרקים

אשר למבניהם של הפרקים, יש לחלק בין שיטת העריכה של פרקים א, ד לשיטה שבפרקים ב, ג. בפרקים א, ד קיימת חלוקה ברורה ליחידות (פ"א מ"א-מ"ג [I], מ"ד-מ"ט [II]); פ"ד מ"א-מ"ד [I], מ"ה-מ"ט [III-II]), אשר מהן הרכיב העורך את הפרק. לכל יחידה יש עיצוב ספרותי משלה – בשני הפרקים, יש חתימה מעין פתיחה ביחידה השנייה – וכן יצר העורך קישורים ספרותיים בין היחידות (1.2; 4.2; 4.3.1).

בפרקים ב, ג, לעומת זאת, אין חלוקה כה ברורה ליחידות, ויש לראות כל פרק כיחידה אחת מרכזית אשר נספחו אליה, בנקודות שונות, משניות וקבצים 'זרים'. בפ"ב נקודה זו בולטת לעין, שכן עיקר הפרק מתאר את התהליך של קבלת העדים וחקירתם וקידוש החודש בידי בית הדין¹⁶. ברם על-מנת לקבל את התיאור הזה, באופן רצוף, צריכים לסדר את מ"ז אחרי מ"ח-מ"ט ואת מ"ב-מ"ד בסוף היחידה (כלומר – אחרי פ"ג מ"א), וכן להשמיט את הסיפא של מ"ה. לשון אחרת: העמדת מ"ב-מ"ד, מ"ה³ ומ"ז במקומן הנוכחי הופכת את היחידות האלה ל'גופים זרים'¹⁷, המפסיקים את התיאור הרצוף של קידוש החודש. עורך המשנה דאג לשלב את 'הגופים הזרים' הללו לגוף הפרק באמצעות טכניקות ספרותיות נאותות.

בפ"ג בולט יותר השוני בין המקורות שמהם הורכב הקובץ העיקרי של גוף הפרק, מ"ב-מ"ז, ואף לא ברור תמיד על פניו כיצד מתיישבות הוראותיהן של משניות שונות (מ"ב לעומת מ"ג-מ"ה). ומכל מקום, גם בפרק זה, מתוך אבני הבניין המגוונות, נוצר קובץ בעל נושא אחד מוגדר, המסודר לפי קו חשיבה ברור¹⁸, והמתחלק לקבצי-משנה ברורים: מ"ב-מ"ה/מ"ו/מ"ז. לקובץ עיקרי זה הודבקו, בפתיחתו ובחתימתו, גופים 'זרים': מ"א, מ"ח, ומ"ח². אחד הגופים ה'זרים' האלה, מ"ח¹, מתחבר לגוף הפרק באופנים שונים (3.4.3), ומיקומם של כל הגופים הללו בראש ובסוף הפרק יוצר מסגרת ספרותית יפה ומעניינת.

16. אין זה משנה לענייננו שהמשניות הנותנות את התיאור הרצוף של קידוש החודש לקוחות ממקורות שונים: (א) מ"א ומ"ה דנות בעדים הבאים בשבת, כהמשך לפ"א מ"ד-מ"ט, כפי שציין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995-996; הנ"ל, מלס"ת, עמ' 365-366, ואילו מ"ו ואילך אינן עוסקות בשבת כלל ועיקר; (ב) מ"ח, שאובה, ככל הנראה, ממקור אחר, וכן מ"ח²-מ"ט – ואולי שאובות שתי היחידות הללו ממקור משותף, המתאר מעשי קידוש החודש בידי רבן גמליאל דיבנה. מה שחשוב לענייננו כאן הוא שכל המשניות הללו – לפי הסדר המתאים – משתלבות יפה בתיאור רצוף של תהליך קידוש החודש, ולפיכך העמדתן יחד יוצרת קובץ אחד. כבר ציינו בכמה מקומות בעבודה זו שהרבה קבצים ויחידות במשנה מורכבים מ'מקורות מקורות', ואין זה גורע מתפקודם כיחידות בעלות רמה גבוהה של אחידות תוכנית וסגנונית.

17. הדברים נכונים גם אם נניח שמ"ז היא המשך המקורי של מ"ו (שלא כדעת אפשטיין, ועיין פרק 2.1, הע' 6), שכן אנו עוסקים כאן בסדרו של הקובץ הסופי, כפי שהוא לפנינו, ולא בזה של הקובץ המקורי.

18. אין קו חשיבה הזה נקי מתהיות, שכן יש להרהר מדוע בקובץ זה נפקד מקומם של התוקע ושל סוגי הקולות שיש לתקוע (3.5.5-3.5.4, 4.5). ברם עדיין אין זה פוגע באחדות הבסיסית של הקובץ בפרקנו – יש קובץ בעל מבנה ברור, ויש לתהות מדוע עורך המשנה לא יצר קובץ מקיף ושלם יותר.

5.1.4.1 חלוקה כפולה (של קובץ)

לגבי פ"ד/ I העלינו שני אופני חלוקה שונים, ושניהם מבוססים על נימוקים ענייניים או על תוכניות של ממש (4.3.2.6). לא מוכרחה להיות סתירה בין שתי דרכי חלוקה, וייתכן בהחלט שמחבר ספרותי יעצב יחידה באופן המזמין שני סוגי חלוקה – ואף יותר – שהם חלק מצורתו ומשמעותו של החיבור. במקרא קיימת תופעה כזאת: (א) עשר המכות בשמות ז' – י"ב, שניתן לחלקן לשלוש הקבוצות המפורסמות של ר' יהודה (דצ"ך עד"ש באח"ב)¹⁹, לחמש קבוצות של שתיים²⁰ או לשתי קבוצות של חמש²¹; (ב) עשרת הדברות ניתנות לחלוקה של חמשה-חמשה²² או של אחד-שלושה-שלושה-שלושה²³. גם במשנה מצאנו את החלוקה הכפולה, ולדוגמה בבבא מציעא פ"א. מבחינה עניינית פרק זה מתחלק לקבצים: מ"א-מ"ה (מציאות שהמוצא זוכה בהן), מ"ו-מ"ח (מציאות שאין להן ערך למוצאיהן), והשאלה היחידה היא אם רשאי המוצא להחזירן לבעליהן)²⁴. ברם מבחינה לשונית הפרק מתחלק לשתי קבוצות של ארבע משניות. משניות הקובץ הראשון מתחברות זו לזו באמצעות שרשור:

-
19. כפי שהעלו המפרשים, החל מבעל מחזור ויטרי (פירוש להגדה, ד"ה רבי יהודה) והרשב"ם (שמות ז', כו), חלוקה זו מעוגנת בסימנים ברורים במקרא: כל קבוצה של שלוש מכות פותחת בהתראה ליד היאור, ממשיכה בהתראה בבית פרעה ואחר כך מכה ללא התראה. התורה מסמנת את החלוקה הזאת גם באמצעות הנימוקים הניתנים למכות: לקבוצה הראשונה – "בזאת תדע כי אני ה'" (ז', יז); "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (ח', יח); "בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ" (ט', יד). גם הופעותיהם של החרטומים מתאימים לחלוקה זו: בסוף הקבוצה הראשונה, הם אומרים 'אצבע אלהים הוא' (ח', טו) ובסוף הקבוצה השנייה מציינים את היעלם מעל הבמה (ט', יא). רק החל מהקבוצה השנייה מצוין שהמכות פוגעות במצרים ולא בבני ישראל. לדיון נרחב בחלוקה זו של המכות עיין אצל גרינברג (1969), עמ' 171 ואילך.
20. שתי מכות של היאור (דס, צפרדע), שתיים של חיות היבשה (כינים, ערוב), שתיים של מחלות גופניות (דבר, שחין), שתיים של השחתת התבואה (ברד, ארבה) והשתיים האחרונות קשורות לחושך (מכת בכורות היא באמצע הלילה וניתן לראות במכת חושך "a symbolic premonition" של מכת בכורות, כדברי גרינברג [1969], עמ' 191), וחכם (תשנ"א), עמ' קעד, הע' 77, מציין בהקשר זה את הפסוק 'במחשכים הושיבני כמתי עולם' (איכה ג', ו). גרינברג (1969), עמ' 183, מציע חלוקה אחרת לזוגות, הכוללת שש מכות, ע"ש. השווה יעקב (1992), עמ' 189.
21. חלוקה זו מתבססת בעיקר על זה שפרעה מכביד את לבו בחמש המכות הראשונות, ולאחר מכן ה' הוא המכביד את לבו של פרעה (רש"י שמות ז', ג, ד"ה ואני אקשה). היא מתאימה גם להקבלה בין מיתת הבהמות במכה החמישית (דבר) למיתת האדם והבהמה במכה העשירית (בכורות), ועיין יעקב (1992), עמ' 180, 183. יעקב עומד על החלוקה הכפולה של המכות, ע"ש, עמ' 180, 183 ואילך; חכם (תשנ"א), עמ' קעג-קעד והע' 77 שם, מציע כמה חלוקות שונות למכות.
22. חמשה הדברות הראשונים מכילים את הביטוי 'ה' אלהיך' והם מורכבים משני משפטים (או יותר) – משפט עיקרי ומשפט זיקה ('אשר הוצאתיך...') או משפט סיבה ('כי...'; 'למען...'). כפי שהראה יעקב (1923), עמ' 150-152, 182 ואילך. שתי תופעות אלו חסרות מחמשת הדברות האחרונים. חלוקת הדברות לשתי קבוצות של חמש מופיעה אצל פילון, על עשרת הדברות, עמ' 196, ואצל רבים מהפרשנים הקלסיים, עיין אצל פינקר (2000), עמ' 233-234. יעקב (1992), עמ' 601, מראה שכל קבוצה מתחלקת לשתי קבוצות של שניים ושלושה דברות: 2-3-3, ע"ש.
23. יעקב (1992), עמ' 601 – אחרי ההצהרה הפותחת בדיבר הראשון, יש שלושה העוסקים בכבוד שמים, שלושה העוסקים בכבוד הבריות ושלושה העוסקים ברכושו של האדם. פינקר (2000) מציע חלוקה אחרת של עשרת הדברות, ע"ש.
24. עיין הקדמת אלבק לפרקנו, עמ' 58.

מ"א-מ"ב: זה אומר כולה שלי... יישבע שאין לו בה פחות מחצייה... ויחלוקו²⁵

מ"ב-מ"ג: היה ו/ו [שנים] רוכב/רכובים על גבי בהמה

מ"ג-מ"ד: ראה את המציאה²⁶, אמר אני זכיתי בה – אמר זכת לי שדי, זכה בה, לא אמר כלום

לקובץ השני יש סדרת אסוציאציות, היוצרות תקבולת ישירה (תבנית: א-ב-א-ב):

מ"ה-מ"ז: אשתו... עבדים – גיטי נשים ושחרורי עבדים

מ"ו-מ"ח: שטר, בית דין [ובשתי המשניות מדובר בשטרי חוב].

לא כאן המקום לעמוד על הסיבות לחלוקה השנייה הזו ועל משמעותה, ונסתפק כאן בהערה שניתן לראות במ"ה משנת מעבר בין שתי יחידות אורגניות, מ"א-מ"ד ומ"ו-מ"ח, ובכך יוסבר הצורך שהרגיש העורך למקם את מ"ה בכל אחת מהיחידות. יהא ההסבר לתופעה אשר יהא, ראינו די לבסס את טענתי שעורך המשנה נזקק לתכסיס של חלוקה כפולה.

5.1.5 המשנה מול מקבילות תנאיות

השוואת המשנה למקבילות תנאיות מלמדת הרבה על שיטותיו של עורך המשנה. מצד אחד עשויה ההשוואה הזאת להראות אלו חומרים ואלו חלופות עריכתיות עמדו לפני העורך, ובכך להאיר את מערכת שיקוליו²⁷. מאידך, ניתוח של דרכי עריכתן של יחידות מקבילות למשנה בתוספתא ובמדרשי ההלכה מלמד כי שיטות עריכה ספרותיות אינן נחלתו הבלעדית של עורך המשנה. עם זאת, במרבית המקרים בולט השוני בין עריכת המשנה לעריכתם של חיבורים תנאיים אחרים, ועל כן ההשוואה מצביעה על סגנונו הספרותי המיוחד של עורך המשנה. כמובן, יש לאמת את ממצאינו באשר לדמיון ולשוני בין עריכת המשנה לעריכותיהם של חיבורים תנאיים נוספים על-ידי השוואה מדוקדקת בין המשנה למקבילותיה בשאר מסכתות הש"ס, ואין כאן יומרה להציג מסקנות בדוקות וחותרות, אלא מסקנות טנטטיביות העולות מראשית העיון בלבד²⁸.

25. בכ"ק הוי"ו של 'ויחלוקו' תלויה בין השורות בכל המקומות, והיא תוספת של הנקדן.

26. ובמקרה השני של מ"ד: ראה אותן רצים אחר המציאה.

27. זאת בהנחה שהחלופות האלה עמדו לעיני העורך, ועיין לעיל, ה/2-1 והערות 40-41 שם ולהלן, 5.1.5.1, 5.5.1 ובהע' 168 שם. גם אפשטיין נזקק לעתים קרובות להשוואה בין המשנה לתוספתא על-מנת לעמוד על קשיים בהבנת עריכת המשנה. אשר למסכת ראש השנה: במלס"ת, עמ' 364, ציין אפשטיין את ההבדלים בין עריכת התוספתא לעריכת המשנה במסכת, ובהמשך דבריו הוא נזקק לתוספתא לחדד קשיים בעריכת המשנה ביחס אל חלוקת פ"א ופ"ב (עמ' 365-366); פ"ב מ"ז (עמ' 366); פ"ד מ"ח (שם).

28. לעת עתה, עבודתי על מסכתות אחרות מעלה מסקנות דומות לאלו שהעליתי כאן, ולפי שעה עיין: וולפיש (תשנ"ד [2]), עמ' 47-53, 68-75; הנ"ל (תש"ס [1]), עמ' 23-36; "אחוד ההלכה והאגדה – עיון בדרכי עריכתה של התוספתא" (בדפוס).

5.1.5.1 המשנה והתוספתא

אשר לתוספתא, השוינו את דרכי העריכה של המשנה והתוספתא בקשר למשניות הבאות:²⁹

1. פ"א מ"א (1.1, 1.3.1)
2. פ"א מ"ב (1.3.2)
3. פ"א מ"ב-מ"ד (1.1, 1.4, סוף 1.5.3, 1.7)
4. פ"ג מ"ו (3.3.2.3 הע' 56)
5. פ"ג מ"ז-מ"ח (3.4.2, 3.4.2.1)
6. פ"ד מ"ז₂ (4.3.2.7)
7. פ"ד מ"ה (4.4.1.5)
8. פ"ד מ"ח-מ"ט (4.4.3.2.1)
9. פ"ד מ"ח₃ (4.4.3.2.3)

במקרים 4, 9 העיון בניסוח או בסדר העניינים שבתוספתא סייע להכריע בשאלות פרשניות במשנה. במקרים 1, 2 השוואת המשנה לתוספתא הצביעה על טביעות אצבעותיו של עורך המשנה. במקרים 3, 5, 7 מצאנו בתוספתא מקור או חיזוק למגמות רעיוניות שנרמזו במשנה בצורה עקיפה, עדינה או מתוחכמת יותר. במקרים 6, 8 מצאנו הבדל של ממש בין שיטות העריכה של המשנה והתוספתא – וגם במקרים 3, 5 התוספתא והמשנה משתמשות בשיטות עריכה שונות על-מנת להביע את רעיונותיהן המשותפים. במקרים הללו שמור בתוספתא חומר המשקף שיטת עריכה שקופה והגיונית יותר מזו של המשנה,³⁰ ברם האסוציאציות הספרותיות המופיעות במשנה בנקודות הללו מלמדות כי גם לעורך המשנה היתה שיטה וכוונה בדרך עריכתו. מסקנה זו תואמת גם את העובדה שמחצית מההשוואות הצביעו על קרבה רעיונית גדולה בין התוספתא למשנה.

על סמך ההשוואות הללו היה נראה לומר כי, המשנה והתוספתא שאובות ממקורות משותפים, ועל כן מצאנו ביניהן חפיפה רבה, הן מבחינת התוכן והסגנון והן מבחינת התשתית הרעיונית המונחת ביסוד עריכת החומר. עם זאת דומה כי העריכה במשנה הינה בעלת רמה

29. לא הבאתי כאן את ההזדקקות לתוספתא פ"א ה"ב על-מנת לעמוד על תוכן ומשמעותן של הברכות מלכיות זכרונות ושופרות (פ"ד מ"ה ואילך – 4.4.2.2), שכן לא מדובר כאן במקבילה.
30. הניסוח כאן מסורבל מעט מכיוון שלא באתי לייחס את שיטת העריכה לעורך התוספתא, ונראה כי התוספתא רק משמרת שרידים וסימנים לעריכה אחרת של המשנה.

גבוהה ומתוחכמת יותר מזאת שבתוספתא, והדוגמאות שהבאנו עשויות להוביל למסקנה שמידת התחכום הגבוהה יותר בעריכת המשנה משקפת גם רמת חשיבה רעיונית מורכבת ומתוחכמת יותר.

5.1.5.1.1 חלוקת הפרקים במשנה ובתוספתא

על-פי כ"י וינה, יש לתוספתא שני פרקים בלבד, וזאת משום שהתוספתא מצרפת את פרקי המשנה א-ב לפרק אחד, וכן את פרקים ג-ד³¹. חלוקת הפרקים הזאת מחדדת את חלוקתה הבסיסית של המסכת לשני נושאים, אך גם בתוספתא, כמו במשנה, אין הפרדה מוחלטת בין הנושאים, שכן פ"א פותח בנושא ראש השנה ופ"ב פותח בנושא קידוש החודש³². צירוף פ"א לפ"ב ופ"ג לפ"ד בגרסה זו של התוספתא הינו הגיוני, שכן ההפרדה בין הפרקים הללו במשנה מלווה בקשיים, כפי שציינו לעיל.

כ"י ערפורט מגביר את מידת הצמידות של חלוקת התוספתא לחלוקה שבמשנה, שכן היא מחלקת את חומר התוספתאי לארבעה פרקים, כמו במשנה. נקודה זו בולטת במיוחד בחלוקה בין פ"א לפ"ב, בדיוק באותה נקודה שבה מחלקת המשנה את שני הפרקים. חלוקת פ"ג-פ"ד בתוספתא איננה תואמת את חלוקת פ"ג-פ"ד במשנה, שכן "רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת... " בהלכה השנייה של פ"ד מקבילה לפ"ג מ"ז². יש היגיון בחלוקה זו, שכן לפי כ"ע, פ"ג עוסק באיפיון השופר³³ ופ"ד עוסק בתקיעתו³⁴ והוא פותח בהלכה בעלת תכונות מובהקות של משנת פתיחה: "הכל חייבין בתקיעת שופר...". חלוקה טבעית והגיונית זו שונה מחלוקת העניינים שבמשנה, וספק אם ניתן לייחס אותה לסופר מימי הביניים. אשר על כן יש רגליים לסברה שכאן שומר כ"ע על עריכה קדומה של התוספתא, המחלקת את הלכות השופר לשני נושאים: איפיון השופר ומצוות התקיעה. ברם יש לסייג את הדברים, שכן נושא חלוקת הפרקים בתוספתא ויחסה לחלוקת הפרקים במשנה זקוק למחקר מקיף ומעמיק. מכל מקום, בדיקת החלוקה בתוספתא הועילה לנו בשתיים: במקומות שהתוספתא שומרת על חלוקה תמוהה של המשנה (פ"א-פ"ב בכ"ו = פ"א/פ"ב – פ"ג/פ"ד בכ"ע), מתחזקת מסקנתנו שאין מדובר בטעות,

31. גם במסכתות אחרות ישנם הרבה מקומות שהתוספתא מצרפת עניינים שהמשנה מפרידה ביניהם, ועיין לדוגמה: תוספתא ברכות פ"ב (= משנה פ"ב-ב"ג), פ"ד (= משנה פ"ד-פ"ה); כפורים פ"א (= משנה פ"א-פ"ג מ"ז); הוריות פ"א (= משנה פ"א-פ"ב) ועוד. רווחת גם תופעה הפוכה: שהתוספתא מפרידה לשני פרקים נושאים שהמשנה צירפה לפרק אחד, ועיין לדוגמה: תוספתא מכות פ"ב-פ"ג (על-פי כ"ע, שכן בכ"ו ובדפוס חסר פ"ב ועיין הערת צוקרצמנדל, עמ' 439. שני הפרקים מקבילים למשנה פ"א מ"א-מ"ד, מ"ה-מ"ח), פ"ד-פ"ה (= משנה פ"ג מ"א-מ"ח, מ"ט-מט"ז); עבודה זרה פ"א-פ"ב (= משנה פ"א מ"א-מ"ה, מ"ו-מ"ט) ועוד.

32. עיין לעיל, 2.1, הע' 5.

33. פ"ג ה"ג, אמנם עוסקת בסדר התקיעות ('שלוש על שלש'), אך יחידה זו מסתיימת: "במה הן תוקעין בחצצרת שעשה משה", ונראה שסיום זה הוא סיבת הבאת ההלכה הזו כאן.

אלא בחלוקה מקורית ומחושבת שיצאה מידי עורך המשנה³⁵; בנקודות אחרות החלוקה בתוספתא היא הגיונית יותר מחלוקת המשנה (פ"א-פ"ב, שהם פרק אחד בכל"ו; חלוקת פ"ג-פ"ד בכל"ע), וכאן מתחדדת הקושיה מדוע לא נקט עורך המשנה באופציה העריכתית שבחר בה עורך התוספתא.

אין במסכת ראש השנה מקום שבו החלוקה בתוספתא היא פחות סבירה מהחלוקה במשנה.

5.1.5.2 המשנה ומדרשי ההלכה

השווינו בין המשנה למקבילות במדרשי ההלכה במקרים הבאים:

1. פ"א מ"א – מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא פ"א, 7 (1.1), 7 (1.3.1)
2. פ"ב – ספרא אמור פרק י' (2.6.2)
3. פ"ג מ"א – ספרא אמור, פרק י' ה"א – מכילתא דר"י, מסכתא דפיסחא, פ"א, 7 (3.2)
4. פ"ג מ"ח – מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק פ"א, 179-180 – מכילתא דרשב"י, 121-122 (3.4.1)
5. פ"ד מ"א – ספרא בהר פרשתא ב ה"ה (4.3.2.1.1)
6. פ"ד מ"ה – ספרי במדבר פע"ז (4.4.2.2)
7. פ"ד מ"ט – ספרי במדבר פע"ג, 68-69 – ספרי זוטא י', ו, 261 (4.5.1.1)
8. פ"ד מ"ה/מ"ט – ספרא אמור פרשתא יא (4.5.1.1)

במקרים 6, 7 (= ספרי) החומר במדרש ההלכה סיפק מקור והרחבה להלכה שבמשנה, ואין מהם מסקנות החשובות לעבודה זו. כמו כן במקרה 5 הספרא מעגן את הלכת המשנה בדרשה, ומוביל לפירוש מסוים להלכת המשנה, וגם לכך אין השלכה על דיונונו כאן. מקרים 1, 3 (= הספרא), 4 סייעו להבחין בטביעות אצבעותיו של עורך המשנה, שכן במקרים הללו ההשוואה מראה כי עורך המשנה בחר (או: יצר?) מתוך החלופות הקיימות דווקא את המקור המתאים למגמותיו הספרותיות, וקרוב יותר לייחס זאת לעריכה מכוונת ושיטתית מאשר לגלגול מקרי של מסורות מסוימות לידי העורך. במקרה 3 (= המכילתא) מצאנו מסורת תנאית האומרת במפורש רעיון שנרמז בתבנית הספרותית שבמשנה, ואף משתמשת בביטוי מרכזי ובולט המופיע במשנה. במקרים 3 (= ספרא), 7, 8 מצאנו קרבה רבה בתוכן ובלשון בין המשנה למדרשים דבי

34. מי תוקע, כוונת השומע, מתי והיכן תוקעים, סדר ברכות וסדר תקיעות.
35. אין המסקנה הזאת הכרחית, שכן ייתכן שהטעות בחלוקת הפרקים, אם הייתה כזאת, חלה בדורות הראשונים של התנאים שוני המשניות, ולפני עריכת התוספתא שלפנינו. ברם אם אין כאן ראיה חותכת – חיזוק יש כאן.

ר"ע, ובמקרה 8 אף מצאנו דרכי עריכה הדומות מאוד לדרכי עריכת יחידת המשנה המקבילה. במקרה 2 מצאנו ששיטת העריכה בספרא מבליטה רעיון הממלא תפקיד מרכזי בעריכת המשנה, אלא שגם כאן – כפי שראינו במקומות מספר בתוספתא – עריכת המשנה מורכבת יותר ועשירה יותר ברעיונות.

גם כאן דומה כי דגם החשיבה התואם את המציאות בצורה הטובה ביותר הוא: מאגר משותף של מקורות למשנה ולמדרשי ההלכה – ובמיוחד מדרשים דבי ר"ע – ועורכיהם של החיבורים השונים מעצבים את החומר באופן שונה. השוואות אלה, כמו השוואות למקבילות בתוספתא, תורמות תרומה נכבדת להבנת שיטות העריכה של עורך המשנה.

5.1.5.3 פרשנות פנים משנאית

ההשוואה בין משניות מקבילות במסכתות שונות רווחת במחקר, וכבר הסיקו החוקרים מהשוואות כאלה מסקנות חשובות באשר לתולדותיהן וגלגוליהן של המשניות. דוגמה לכך הבאתי בפרק 1.6, הערות 137-138 (פ"א מ"ח עם סנהדרין פ"ג מ"ג), ושם הפניתי לספרות המחקרית המתאימה (ולמבט אחר על הזיקה בין שתי המשניות הללו עיין להלן). ברם לעניינה של עבודה זו, יש לציין תופעה אחרת: לעתים נראה כי משנה במקום אחד רומזת למשנה במקום אחר באופן מודע ומכוון, על-מנת שהאחת תלמד על השנייה, בבחינת 'פרשנות פנים משנאית'³⁶. דוגמה מובהקת לתופעה הזו היא פ"ב מ"ו, הדומה מאוד לסנהדרין פ"ג מ"ו בעניינה ובלשונה (2.4, הע' 28), ברם בולטים ביניהם כמה שינויים:

סנהדרין	ראש השנה
כיצד היו בודקין את העדים	כיצד בודקין את העדים
---	זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון
היו מכניסין אותו	מכניסים
ומאימין עליהן	---
ומוציאין אותן לחוץ	---
ומשיירים את הגדול שבהן	את הגדול שבהם
ואומר' לו: אמור היאך אתה יודע...	ואמרין לו: אמור כיצד ראיתך...
אם אמ'... לא אמ' כלום	ואם אמ'... לא אמר כלום
היו מכניסין את השיני ובודקין אותו	היו מכניסין את השיני ובודקין אותו
נמצאו דבירהן מכוונים	נמצאו דבריהם מכוונים
נושאין ונותנין בדבר...	ועידותן מקוימות
---	ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים...

36. העתקה לתחום פרשנות המשנה של הביטוי 'פרשנות פנים-מקראית', הרווח בחקר המקרא המודרני, ועיין פישביין (1985), עמ' 7-18; זקובץ' (1992). דוגמאות ל'פרשנות פנים-משנאית' (אם כי בלי הכינוי המפורש) הבאתי במאמרים שלי: וולפיש (תשנ"ד [1]), עמ' 43, עמ' 51-52; הנ"ל (תשנ"ד [3]), עמ' 79-80; הנ"ל (תשנ"ח [1]).

יש לראות הן את 'ציטוט' המקבילה והן את החריגה ממנה כמעשה מכוון, הבא להבליט שקידוש החודש מתנהל על-פי הדפוס של הליך שיפוטי רגיל, אלא שיש בו נקודות ייחודיות: (א) אין איום על העדים³⁷; (ב) אין הדיינים 'נושאים ונותנים בדבר'³⁸; (ג) ההתייחסות לזוגות נוספים. נקודות (א) ו-(ב) מובילות למסקנה, שההליך של קידוש החודש לא נועד לברר את העובדות, הידועות לבית הדין היטב על-פי חשבונם, אלא לברר את מעמדם של העדים בלבד. נקודה (ג) ניתנת להסבר על-פי הנחה אחרת, מציאותית, שדווקא בנוגע לעדות זו יש הסתברות שיבואו זוגות רבים להעיד, כפי שמצאנו בפ"א מ"ו. ברם נראה כי גם נקודה זו מצטרפת לשתי הנקודות האחרות להבליט ולאפיין את הייחוד של עדות החודש: בדיני ממונות ובדיני נפשות אין ספק שניעזר בזוגות עדים נוספים, אם ישנם, ולא בראשי פרקים בלבד, כי ככל שירבו הדיינים לחקור עדים נוספים כך עשויה האמת להתברר³⁹. רק בעדות החודש, שהדיינים בודקים את העדים לאור העובדות, ולא להיפך, אין צורך בעדים נוספים ועל כן חוקרים את שאר הזוגות רק כדי שלא יצאו בפחי נפש.

הזיקה בין פ"ב מ"ו לסנהדרין פ"ג מ"ח מתהדקת לאור העובדה שמשנה נוספת העוסקת בעדות החודש, פ"א מ"ח, שאובה מאותו פרק בסנהדרין, פ"ג מ"ג (1.6, הערות 137-138)⁴⁰, ומכאן רגילים למסקנתנו: עורך מסכת ראש השנה שאב את ההלכות באשר להליך קבלת העדים ממסכת סנהדרין, והכניס בחומר ה'שאלו' שינויים המלמדים על ייחודו של הליך קידוש החודש. שאר המקבילות בין משניות מסכת ראש השנה למשניות במסכתות אחרות אינן מענייננו

כאן⁴¹.

37. על נקודה זו ועל השלכתה הרעיונית כבר עמד בעל קול הרמ"ז, ובפרק 2.4, הע' 28, הבאתי מדבריו.
38. אלא מיד 'ועידותן מקוימות', ויש לפרש את הו"ו בראש 'ועידותן' כו"ו הנשוא, עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1076 ואילך.

39. אשר לדיני נפשות – כך הבין הרמב"ן את פשוטו של הפסוק 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת' (דברים י"ז, ו), ויש להבין באותו אופן גם את דברים י"ט, טו, וכך אמנם פירש הרלב"ג, עיין פירושו לשני הפסוקים.

40. גם כאן יש הבדלים בין לשון המשנה בשתי המסכתות, שכן במסכת ראש השנה – (1) לרשימת הפסולים נוסף גם 'עבדים' (עיין דיון בחילופי הנוסחאות של המשנה בסנהדרין בפרק 1.6, הע' 138), ואחריו: 'זה הכלל: כל העדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירים לה' (ולא מצאנו 'אשה' במניין הפסולים, לא בסנהדרין ולא בראש השנה, וכפי שצינתי שם); (2) הושמטו דברי ר' יהודה, 'אמתי בזמן שאין לו אומנות אלא היא...'. יש לחקור אם שינויים אלו הם מכוונים, ואין לי כעת תשובה מבוססת דיה. הופעתו של עבדו המשוחרר של טוביה הרופא בסמיכות מקום למשנתנו בראש השנה עשויה לחזק את הסברה שמדובר גם כאן בשינוי מכוון, אך ספראי (הבאתי שם את דבריו) ביסס על סמיכות עניינים זו את הסברו הפילולוגי להבדל הזה בין סנהדרין לראש השנה, ועדיין הדבר צריך תלמוד.

41. (1) פ"ד מ"ג זהה לסוכה פ"ג מ"ב. (2) פ"ג מ"ז מזכירה, עם תקיעת שופר, גם את קריאת המגילה, ומעניין הדבר שמשנתנו ומגילה פ"ב ה"ב נמנות בין המשניות הבודדות בש"ס המצריכה כוונת הלב במצוות. ברם הסגנון של המשנה במגילה דומה לסגנונו של ברכות פ"ב מ"א, ולא לסגנון משנתנו. (3) תענית פ"ב מ"ג-מ"ה מתארת דברים הדומים לר"ה פ"ד מ"ה: ברכות זכרונות ושופרות וזיקתן לתקיעות. אך גם כאן לא מצאנו קשר לשוני-סגנוני מובהק בין שתי המסכתות. (4) פ"ד מ"ז, דומה בסגנונו לתענית פ"א מ"ב, ובפרק 4.4.3.1 אמנם השוונו –

5.1.6 חידושי פרשנות

קיומו של השיקול הספרותי כשיקול רווח ומרכזי בעריכת המשנה מספק בידי הלומד כלי העשוי לסייע לו בבואו להתמודד עם שאלות פרשניות העולות מהמשנה, ולאורך העבודה ראינו כמה דוגמאות לכך. השיקול הספרותי סייע להשיב על השאלות הפרשניות הבאות:

1. מדוע בפ"א מ"ג השתמשה המשנה בביטוי 'תקנת המועדות' (1.3.3)?
 2. האם הוי"ו של 'וכל ישראל' בפ"ג מ"א היא קוניונקטיבית או דיסיונקטיבית (3.5.1)? האם 'נחקרו העדים' במשנה זו הוא המשך המקרה או מקרה אלטרנטיבי (3.5.1)?
 3. האם 'רבים' בפ"ג מ"ז מורה על פן ציבורי במצוות שופר? האם מחלוקת רבן גמליאל וחכמים בפ"ד מ"ט שייכת לר"ה בלבד, או אף לשאר תפילות השנה (4.5.2.1)?
 4. מה המשמעות והמטרה של תקיעת שופר ביובל, ומה היחס בין תקיעה זו לתקיעה שבראש השנה (3.3.2.1, הע' 43)?
 5. האם תקיעת שופר בשבת במקדש קשורה לכך שהמקדש היה מקומו של בית הדין או לכך שהמקדש היה מקום הקרבנות (פ"ד מ"א – 4.3.2.1)? מה היתה מטרתו של ריב"ז בתקנתו לתקוע בשבת ביבנה (4.3.2.1.1)? מדוע התירו את התקיעה בירושלים בשבת במקומות הרואים והשומעים, ובניגוד להיתר התקיעה בשבת ביבנה (פ"ד מ"ב) (4.3.2.1.3)? מהי מטרתו של ריב"ז בתקנה שיהו עדי החודש הולכים לבית הוועד (פ"ד מ"ד – 4.3.2.5)?
 6. מדוע הקדימה המשנה את זיכרונות למלכיות בפ"ד מ"ו (4.4.2.2.1)?
 7. מדוע משתמשת המשנה בתיבה 'מתקיע' בפ"ד מ"ז, ומה משמעה (4.4.3.1.1)? מה משמעות הביטוי 'מקרה את ההלל' (שם), ומדוע הובאה הלכה זו כאן (4.4.3.1.1)?
 8. מדוע משתמשת המשנה בביטויים המורחבים 'יום טוב של ראש השנה' בפ"ד מ"א ומ"ז ו'שופר של ראש השנה' בפ"ד מ"ח (4.4.3.2.2, 4.4.3.1.2)?
 9. מה משמעות התיבה 'מתעסק' במ"ח; ומה זיקתה לבבא הקודמת במשנה (4.4.3.2.3)?
- השאלות הללו נוגעות ברבדים שונים של פרשנות המשנה: ההבנה המילולית, הן של המקרה והן של הדין; הבנת טעמה של ההלכה; השימוש בלשון חריגה או לא-צפויה; חריגות מהסדר הצפוי במשנה.

בעקבות ד' גולינקין – את לשונן של שתי המשניות והסקנו מסקנות מההבדלים. ברם לא ברור שעורך המשנה התכוון להקבלה זו, ועל כן אין דוגמה זו שייכת לתופעה של 'פרשנות פנים-משנאית' – הפרשן יכול, לפי שיקול

5.1.6.1 משמעות חדשה מתוך ההקשר

התיזה המרכזית של עבודה זו היא שהעורך איננו אספן של מקורות, אלא מעצבם באופן שהוא מסדר אותם ואולי גם בהתערבותו בעיצובם הלשוני. ברור כמעט מאליו שעריכה 'אקטיביסטית' תעניק למקורות משמעויות חדשות, העולות מהקשרם (או מניסוחם) החדש. לעתים מדובר בתוספת רעיונית בלבד, ברם לעתים העמדת מקור בהקשר החדש עשויה לשנות באופן משמעותי את הבנתו. תופעה זו מופרת לנו היטב מענפי מחקר שונים⁴², וקיומה במשנה עשויה ללמדנו הרבה על דרכי עבודתו של עורך המשנה.

5.1.6.1.1 שינוי במשמעות או בנסיבות

(1) פ"א מ"ו-מ"ז (שינוי נסיבות): אשר למשניות האלה שערנו (פרק 1.1, הע' 1) כי במקורן הן לא עסקו בעדי החודש שראו את המולד בשבת, אך העורך יצר משמעות חדשה למשניות הללו, על-ידי שיבוץ של המשניות הללו בקובץ העוסק בחילול שבת בידי העדים. לאמור: המשניות המקוריות מעידות על התנגדותם של תנאים מסוימים להליכת עדים מיותרים גם בימי חול, אך העורך הגביל את התנגדותם לעניין חילול שבת בלבד.

(2) פ"ג מ"ה (שינוי משמעות של מילה): גם כאן נראה כי ההקשר נותן משמעות חדשה לדברי המשנה הסתמית: "שווי היובל וראש השנה לתקיעה ולברכות". במשמעה המקורי נראה כי משנה זו מתייחסת לסדר התקיעות וסדר הברכות, אבל הבאת דברי ר' יהודה כתגובה לאמירה זו – וכן ההקשר הרחב יותר של מ"ג-מ"ה – מורה שה'תקיעה' מתייחסת (גם?) לסוג השופר (3.3.2.1, הע' 29)⁴³.

(3) פ"ד מ"ט (שינוי נסיבות): במקורה נראה כי מחלוקת ר"ג וחכמים באשר לחזרת הש"ץ שייכת לכל תפילות השנה, וכך עולה ממקורות תלמודיים שונים. ברם הבאת המחלוקת במסכת ראש השנה, וכאן בלבד, עשויה להורות על מגמת עורך המשנה להגביל את שיטת ר"ג לתפילות ראש השנה (4.5.2.1).

5.1.6.2 שינוי בנימוק הדין

דעתו, להסתייע בדמיון ובשוני בין משניות במקומות שונים, גם אם אין הטקסט ועורכו מכוונים את הפרשן לערוך השוואה כזו.

42. בחקר המקרא, עיין זקובץ (1992), עמ' 71-35; הנ"ל (1995). אשר לחקר התלמוד התופעה מופרת למדי, ועיין לדוגמה: ג'ייקובס (1984); קריימר (1988); כהנא (תשנ"ג), עמ' 232-230, 236-239, 249-250, 257-262; סמט (תשנ"א), עמ' 20-21; רובנר (1994); כהן (1998); דיימונד (תש"ס), עמ' 55 ואילך. וולד (תש"ס), עמ' 105-104, מביא את ש' פרידמן, המזהה תופעה דומה בתוספתא. התופעה הזאת קשורה, אף-כי איננה זהה, לתופעת 'הוספות' סתם התלמוד' ופירושו לדברי האמוראים, שציין פרידמן (תשל"ח), עמ' 287, וע"ש ובהערות השוליים הפניות רבות למחקר בנדון.

סוג אחר של משמעות חדשה הניתנת על-ידי העריכה הוא נימוקים חדשים לדיני המשנה, ונביא לזה שלוש דוגמות:

(1) פ"א מ"ד/מ"ט: מהסמכת ענייני קידוש החודש לפ"א מ"ב, וכן מההקשרים הספרותיים-האסוציאטיביים בין מ"ב למ"ג/מ"ד, למדנו שחילול שבת בידי עדי החודש אינו גזירת הכתוב של 'אשר תקראו אותם במועד' – הנימוק המובא במפורש בסמ"ט – בלבד, אלא יש לכך נימוק ערכי: קביעת מועד הדין בפני מלך מלכי המלכים, המוטלת על האדם, הינה משימה כבדת-משקל הראויה לדחות את השבת (1.5.3). חיזוק לרעיון הזה מצאנו בתוספתא (סוף 1.1, 1.7).

(2) פ"ג מ"א: בין שאר ההסברים שהעלינו להופעת פ"ג מ"א בפתחתו של פרק העוסק בענייני שופר, הצענו גם שתקיעת השופר בראש השנה מתפקדת כ'קידוש שנה', ובכך מתחברת יפה לאמירת 'מקודש' החותמת את תהליך קידוש החודש. השערה זו מושתתת על ההנחה שהעמדת משנה זו במקומה הזו עשויה לרמוז על משמעות חדשה של תקיעת השופר בראש השנה, ומצאנו אסמכתא נוספת לרעיון בהמשך הפרק – הקשר בין שופר של ראש השנה לשופר של יובל (סוף 3.3.2.1 והע' 43 שם).

(3) פ"ג מ"ז₂: הסמכת פ"ג מ"ח, לפ"ג מ"ז₂ מוציאה את הצורך בכוונת הלב בתקיעת השופר מהתחום ההלכתי-הפורמלי ומוסיפה לה ממד רוחני-ערכי, שכן היא רומזת שכוונת הלב ההלכתית איננה יעד בפני עצמו, אלא שלב הכרחי לקראת היעד האמיתי: כוונת לב ישראל לאביהם שבשמים. עיון בהופעות אחרות של כוונת הלב במשנה ובתוספתא מאשש מסקנה זו (3.1, 3.4, 3.4.2 – 3.4.2.3). כאן דוגמה מובהקת של שילוב הלכה ואגדה במשנה, והמשמעות הרעיונית החדשה העולה מהסמכת מ"ח, למ"ז₂ היא אופיינית לדרכי החשיבה המנחות את העורך בהסמכת אגדה להלכה⁴⁴.

5.1.7 הבנה רעיונית של המשנה

בהתאם לשימוש בטכניקות ספרותיות בתחומים אחרים, חיפשתי את עיקר משמעותן של התופעות הספרותיות במשנה במישור הרעיוני. בטקסטים בעלי מאפיינים ספרותיים-אומנותיים, מקובל שאסוציאציה לשונית מסמנת אסוציאציה רעיונית, ומוסכמה פרשנית זו

43. שם הבאתי גם את דברי הלבני (תשל"ה), השונים מהבנתי, ע"ש.
44. יש גם מקומות שהאגדה באה להציג תפיסה השונה מהגישה ההלכתית, ומו"ר פרופ' פרנקל רואה במגמה הזאת את המטרה השלטת בהסמכת אגדה להלכה במשנה, עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 487-484; הנ"ל (תשנ"ז), עמ' 704-708. אין ספק שמגמה כזו רווחת במשנה, וכגון בפאה פ"ח מ"ח-מ"ט, ועיין פרנקל (תשנ"ז), שם, אך לדעתי יש

הנחתה אותי בניסיונותי לעמוד על פשרן ופירושן של התופעות הנדונות⁴⁵. רבים ומגוונים הם הרעיונות שנרמזו לדעתנו במישור הספרותי של עריכת המשנה, ולא נוכל כאן לסקור את כולם. ברם על-מנת להבהיר ולחדד את עקרונות המתודה, ועל-מנת לקבל תמונה בהירה יותר של מהלך המסכת כולה, נעמוד כאן על הרעיונות המרכזיים ביותר ועל יסודותיהם הטקסטואליים-הספרותיים במשנה.

על-פי רוב הרעיונות הרמוזים בין השיטין, באמצעות דרכי הסימון והרמיזה הספרותיות, אינם רעיונות חדשים לגמרי, שלא הובעו ברובד ה'גלוי' של המשנה. המבע הספרותי שואף לאחדות של צורה ותוכן, ועל כן הניתוח הצורני – אשר הוא עומד במרכז עיוננו בעבודה זו – לא נועד להגיע לתת-טקסט חדש ושונה, כי אם לחזק, להשלים ולהעמיק את הטקסט הקיים והגלוי. אשר על כן, רוב הרעיונות שיובאו להלן הינם רעיונות המצויים באופן ברור וגלוי במשנה, ותרומתו של הניתוח הספרותי הינה – (1) להבליט את הרעיון, אשר לעתים מסתתר בקרן זווית או מתחת לפני השטח, ואילו העיצוב הספרותי של המשנה מעורר אותנו להבחין באותותיו של הרעיון; (2) לשכלל ולפתח היבטים נוספים של הרעיון; (3) להצביע על קשרים בין רעיונות שונים; (4) להעמיק את רושמו של הרעיון על הלומד ועל מי שמקיים וחווה את ההלכה.

5.1.7.1 מעגלי הזמן וקידושו - פ"א מ"א-מ"ג (1.5.1-1.5.2)

תבניותיהן של משניות הפתיחה למסכת מצביעות על חלוקה בסיסית בין מעגלי זמן השייכים למחזורי הטבע למעגלי זמן השייכים לריתמוס האנושי-החברתי. הקשר הספרותי בין המשניות מלמד על זיקה מורכבת בין המעגלים, ומעניין במיוחד מעמדו של ראש השנה: נקודת ה'ראש' של מעגל טבעי היא 'פרק הדין' של המעגל האנושי.

5.1.7.2 ה' והאדם בקידוש הזמן - פ"ב מ"ז-מ"ט, פ"ג מ"א, ספ"א-ספ"ב (מבוא, 2.5,

2.6.2-2.6.3, 3.5.1), פ"ד מ"ה (4.4.1.3-4.4.1.4)

קידוש החודש והמועדות תלוי ב'שמים', אבל הוא מתבצע בידי האדם, ועל כן מתמודדת המשנה – כמו הספרא – בשאלה, איזה מבין שני הגורמים הללו קובע. שאלה זו עומדת בבסיס העימות בין רבן גמליאל לר' דוסא בן הרכינס ור' יהושע (פ"ב מ"ח-מ"ח), והיא עולה גם בפ"ב

מקומות אחרים שבהם מגמת הבאת האגדה היא השלמה והעמקה, ולא הנגדה. ע"ע מה שכתבתי במאמרי, "אחוד ההלכה והאגדה – עיון בדרכי עריכתה של התוספתא" (בדפוס).
45. אשר להנחה שיש לתופעות פשר ופרוש, ואין הן שייכות לתחום של האסתטיקה לשמה או של המנמוטכניקה, עיין בהרחבה בנספח ח.

מ"ז (שיטת ראב"צ שאין צורך באמירת מקודש 'שכבר קידשוהו שמים') ופ"ג מ"א (לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה – הרי זה מעובר). עיצובה הספרותי של המשנה מבליט את מרכזיותו של הרעיון הזה במסכת ומראה את בעייתיותו ומורכבותו. נקודה אחרונה זו עולה במיוחד מתוך השוואת ספ"א לספ"ב, ולהלן נפתח אותה יותר. אף בפ"ד מופיע הרעיון, במיוחד במחלוקת רבי עקיבא ור' יוחנן בן נורי במ"ה, והוא מהדהד אף בגלגולי 'קדושת היום' בפ"ד (4.6).

5.1.7.3 בית דין והעם - הממד החברתי בקידוש הזמן

הנקודה הזאת היא מרכזית מאוד במסכת, והדגשתה במשנה בולטת במיוחד לאור שתיתקם של מדרשי ההלכה באשר לנקודה זו (עיין 2.6.2-2.6.3)⁴⁶. גם נקודה זו עולה במשנה בצורה מפורשת – אין צורך להזדקק לניתוח ספרותי על-מנת להעלות מהמשנה את הנקודות הבאות: הצורך החיוני שיבואו עדים לבית הדין; אחריות בית הדין להודיע לעם מתי התקדש החודש; הפולמוסים בתוך עם ישראל מסביב לקביעת הלוח; סמכותו של בית הדין והשתתפותו של 'העם' (פ"ב מ"ז). ברם גם כאן, כמו בסעיף הקודם, העיצוב הספרותי מבליט את מרכזיותו של המוטיב הזה ותורם לפיתוחו ולשכלולו.

מהניתוח הספרותי הסקנו שמאחורי הפולמוסים בעניין קידוש החודש ניצב מאבק על מנהיגות האומה, ושמאבק זה קיבל צביון אחר בדור יבנה מאשר בזמן המקדש בירושלים (2.6.1). העלינו גם את רמזים על ויכוח לגבי הצורך בהרחבת מעגל המשתתפים בקידוש החודש (1.6). הניתוח הספרותי אף הוסיף ממד סמלי-רוחני לשיתוף הפעולה בין הגורמים השונים הנוטלים חלק בקידוש החודש, וזאת על-פי המילה המנחה 'ראה': על בסיס 'ראייתם' השכלית של בית הדין מתפרסמת ראייתם הפיזית של העדים, באמצעות ראיית המשואות הפיזית, בכל רחבי העם (2.4). המשחק הלשוני הזה מבליט כמה נקודות: התלכדות החברה מסביב למשימה חיונית, הטקסיות המרשימה של קידוש החודש וחשיבותם המרכזית של חושי ה'ראייה' – הפיזית והשכלית.

5.1.7.4 הממד הגאוגרפי בקידוש הזמן

המשנה מבטאת בצורה מפורשת שקידוש החודש מתבצע בירושלים (פ"ב מ"ד-מ"ה) וביבנה (פ"ב מ"ט – ובפ"א מ"ו, בצורה כמעט מפורשת). הבלטה ספרותית של המרכיב הגאוגרפי בקידוש החודש נעשית באמצעות התקבולת בין פ"א מ"ג למ"ד (1.5.3) והתקבולת בין פ"ב מ"א למ"ב (2.6.3), וכן במשחק הלשוני המחבר את פ"ב מ"ד למ"ה (2.5), ותופעות ספרותיות אלו

46. הרעיון קיים בתוספתא, ברם גם שם הוא ממלא תפקיד עריכתי פחות מרכזי מאשר במשנה, ועיין 1.7.

מוסיפות נופך חשוב לרעיון: אחד מהיעדים של תהליך קידוש החודש הוא מתן ביטוי סמלי מרשים לסמכותו וחיוניותו של המרכז הרוחני. ביאת העדים למרכז, יציאתם משם של המשואות והשלוחים וכן גזירתו של רבן גמליאל על ר' יהושע שיבא אליו ליבנה – כל אלה מבטאים באופן דרמטי את חשיבותו ומעמדו של המרכז. גם בפ"ד I מובלט הרעיון הזה, ובמיוחד באמצעות המסגרת הספרותית של קובץ זה (4.3.1, 4.3.2.6).

המוטיב הזה במסכת יוצר קשר אמיץ במיוחד בין קדושת זמן לקדושת מקום, ודומה כי רעיון זה ממלא תפקיד מרכזי גם במקומות אחרים בספרות חז"ל, אך אין כאן מקומו של הדיון הנרחב שראוי להקדיש לנושא הזה.

5.1.7.5 קול השופר - מהחוף פנימה: פ"ג מ"ב-מ"ז/מ"ח, (3.4.3.2)

ניתוח סדרן של הלכות שופר בפ"ג העלה רעיון המשמש בסיס להלכות המובאות בקובץ. ביסודה של מצוות השופר מונחת משמעותה הסמלית של המצווה. משמעות סמלית זו קשורה לסדרה של הלכות, החל מהבהמה אשר השופר לקוח ממנה, דרך תכונותיו החזותיות והפיזיות של השופר ושלמותו של קול השופר, וכלה בשמיעתו וכוונת לבו של השומע. הסדר הזה מבליט משמעות מצוות השופר קשורה לרושם שהתקיעה עושה על לבו של השומע.

5.1.7.6 כוונת הלב

כוונת הלב מופיעה במשנה במפורש בשתי מסגרות, במ"ז₂ ובמ"ח₁, והקשר הספרותי משקף זיקה רעיונית בין שני רבדים שונים של כוונת הלב. העיצוב הספרותי של הפרק מלמד כי כוונת הלב, ובמיוחד במישור האגדי-הרוחני, עומדת בבסיסן של הלכות רבות בפרקנו (3.4.3-3.4.3.3), ואף תורמת לשכלולו של רעיון הכוונה. ניתוח מדוקדק של לשון מ"ח₁ – תוך כדי השוואתה למקבילות בספרות התנאים – עזר לנו להבין באופן מעמיק יותר מה התוכן והמשמעות של 'כוונת הלב לאביהם שבשמים', במה היא שונה מהאמונה המתוארת בשתי המכילות, ומה התוצאות הרוחניות של כוונת הלב שכזאת (3.4.1-3.4.2.3).

5.1.7.7 שמיעה וראייה

לפי פ"ג מ"ז מצוות השופר מסתכמת בשמיעת קולו, ברם במ"ג-מ"ה מובאות הלכות המדגישות היבטים שונים של מראה השופר. הניתוח הספרותי מבליט ומשכלל את פעולת הגומלין בין חוש הראייה לחוש השמיעה במצוות השופר, וזאת באמצעות המשנה האגדית,

מ"ח, הקושרת את כוונת הלב לחוש הראייה: 'מיסתכלים כלפי למעלן ומכוונים את לבם' (3.4.3.3). גם בפ"ד מצאנו את המוטיב: "... כל עיר שהיא רואה ושומעת...".

הניתוח הספרותי של פ"ג כולו מורה גם על הקשר בין קידוש החודש למצוות שופר, וגם מצוות קידוש החודש מורכבת מאלמנטים של ראייה (פ"ג מ"א: 'ראוהו בית דין...') ושמיעה (שם: 'ויאמרו מקודש מקודש'). במצוות קידוש החודש בולטת יותר מרכזיותו של חוש הראייה, והמשנה מדגישה זאת בעיקר באמצעות מילת המפתח **ר א ה** מפ"א מ"ד – פ"ג מ"א (2.4), אך גם לאמירה מועידה המשנה תפקיד: בתחקור העדים, באמירת 'מקודש' ובדיוני החכמים (פ"ב מ"ו – פ"ג מ"א), ובסופו של דבר – תפקיד מכריע: 'ולא הספיקו לומר מקודש... הרי זה מעובר'.

משמעותה של פעולת הגומלין בין קידוש החודש למצוות ראש השנה תובן לאור השוני בין תפקידי הראייה והשמיעה בתוכן (3.5.5). למילים ולחשים הללו יש השלכות רוחניות, אשר נעמוד עליהן בהמשך הפרק.

5.1.7.8 מירושלים ליבנה

תגובת ריב"ז לחורבן הבית ומתן מעמד מיוחד ליבנה הינם מוטיבים מרכזיים בריש פ"ד, ברם כוונותיו ומטרותיו של ריב"ז אינן נהירות כל צורכן מלשון המשנה, ונזקקנו לניתוח הספרותי על-מנת להכריע במחלוקת החוקרים בנדון. הניתוח הספרותי הבליט מאוד את הרצון שהמשנה מייחסת לריב"ז לכונן מרכז רוחני ביבנה במקום ירושלים, ואף עזר לנו לעמוד על טיבו של המעבר מירושלים, מקום הקרבנות, ליבנה, מרכז כוח התורה (4.3.2.1.1). יחד עם זאת, העמידה על מבנן וסדרן של פ"ד מ"א-מ"ד מצביעה על קיומן של מגמות נוספות בתקנות ריב"ז, ועל מידת המורכבות והתחכום הטמונים במערכת תקנותיו (4.3.2.6).

הניתוח הספרותי הראה שמוטיב 'מירושלים ליבנה' קיים גם בין השיטין של פ"ב (חתימה מעין פתיחה – 2.3, 2.6.1, 2.6.3), וניתן להבחין באותותיו גם בפ"א: הבדל בין הליך קידוש החודש אחרי החורבן ובפני הבית במ"ג-מ"ד, תפקוד מערכת בתי הדין תחת ר"ג דיבנה (עיין 1.6) ומתח בין כוהנים לחכמים בקידוש החודש בירושלים (שם)⁴⁷. כך מתברר כי המוטיב הזה אינו רעיון שעולה בפ"ד באקראי, אגב תקנת ריב"ז בעניין תקיעת שופר, אלא אחד מהרעיונות

47. ס' שוורץ (1990), עמ' 106 והע' 190 שם, מייחס את מעשה טובייה הרופא לתקופת יבנה, ואין דבריו נראים, כפי שבארתי בפסקה 1.6, הע' 126. ניתן להבחין במעין הרעיון הזה גם בפ"ג, שכן מ"ג-מ"ד עוסקות בשופר שבמקדש ואילו מ"ז, עוסקת בתקיעה בבית הכנסת. בניגוד לפרקים ב ו-ד, אין פ"ג מפתח את ההבדלים בין שתי התקופות (אלא אם כן נבין את ההבדל בין 'כל השופרות כשרים' במ"ב ל'שופר של יעל/זכרים פשוט/כפופים' במ"ג-מ"ה' כהבדל בין שופר של גבולים לשופר של מקדש, ועיין 3.3.2.1, הע' 28. מכל מקום אין המעבר מתקופת הבית לתקופת החורבן מובלט בפ"ג, כפי שהוא מובלט בפ"ב ופ"ד).

המרכזיים של המסכת. מאידך, היכולת להבחין ברעיון הזה במסגרות שונות ומגוונות במסכת נותנת משמעויות חדשות לפרטים רבים המובאים בה.

5.1.7.9 תקיעות וברכות

רעיון זה עולה בצורה ברורה ביותר בפ"ד מ"ה, ובמיוחד בדברי ר"ע, 'אם אינו תוקיע למלכיות למה הוא מזכיר'. גם במ"ז עולה הרעיון: 'העובר לפני התיבה... השני מתקיע', והוא נרמז גם בפ"ג מ"ה: 'לתקיעה ולברכות'. ברם העיצוב הספרותי של המשנה מחדד ומעמיק את הקשר בין תקיעות לברכות. החתימה מעין פתיחה, 'סדר ברכות... סדר תקיעות' (4.2.3), והזיקה בין המבנה המשולש של הברכות למבנה המשולש של התקיעות (4.2.3), מעמיקות ומפתחות את הקשר בין תקיעות לברכות. הזיקה בין התקיעות לברכות נרמזת גם בהקבלה המרשימה בין ספ"ג לספ"ד (4.5.2-4.5.1). הקשר האמיץ בין ברכות לתקיעות שימש אבן פינה בניסיונותינו לעמוד על תוכנו ומשמעותן של הברכות ושל התקיעות (4.4.2, 4.5.1).

5.1.7.10 קדושת היום

כאן דוגמה מובהקת לרעיון שאינו מובלט במשנה בגלוי – חוץ מאזכורו המפורש בפ"ד מ"ה – אך מרכזיותו בחשיבת המשנה נחשפת על-ידי שתי אסוציאציות לשוניות: אותו יום קודש (מ"ד) – קדושת היום (מ"ה – 4.2.1); 'יום טוב / שופר של ראש השנה' (מ"ז-מ"ח – 4.4.3.1.2, 4.4.3.2.2). שתי האסוציאציות הלשוניות מופיעות בנקודות תפר חשובות בפ"ד: בתפר בין יחידה I ליחידה II וביחידת המעבר בין יחידה II ליחידה III. גם ניתוח מחלוקת ר"ע וריב"נ במ"ה העלה ש'קדושת היום' ממלאת תפקיד מרכזי בחשיבתם של שני התנאים (4.4.1.1, 4.4.1.2, 4.4.1.4). התוספת המקבילה למשנתנו מאששת שרעיון זה ממלא תפקיד מרכזי בדיוניהם של התנאים (4.4.1.5). הברכות, התקיעות ואיסור המלאכה כולם מושרשים בקדושת היום של ראש השנה ומבטאים היבטים שונים של מושג זה. ההלכות במשנה מושרשות ביחס המורכב השורר בין היבטיו השונים של קדושת היום של ראש השנה.

ניתן לקשור את הרעיון הזה גם עם הרעיון שנרמז בפ"ג שיש לראות את תקיעת השופר כמעשה של 'קידוש השנה' (5.1.6.2).

5.1.7.11 יחיד ורבים

העיצוב הספרותי של פ"ג-פ"ד מעלה למרכז הבמה נקודה הנראית במבט ראשון שולית, בשל הופעתה כמעין טלאי שהודבק בשולי שני הפרקים: הוצאת הרבים ידי חובתם. גם המסגרת של

פ"ג (יחיד/רבים – 3.2) וגם הקבלת סופי פרקים ג-ד (מוציא/אינו מוציא את הרבים ידי חובתם – פרק מבוא, 4.5.2.1) מבליטות את המוטיב 'יחיד/רבים' ומסבות את תשומת לבנו לכך שיש היבט ציבורי לשלוש המצוות הנדונות בראשם וסופם של פרקים ג' ו-ד': קידוש החודש, תקיעות וברכות.

5.1.8 נוסח המשנה

לעתים עשוי הניתוח הספרותי לסייע בקביעת נוסח המשנה. השיקול העיקרי בקביעת נוסח המשנה הוא השיקול הפילולוגי הטהור: הכרת עדי הנוסח לאישורן, כולל הכרה מעמיקה של אילן היוחסין שלהם. ברם ליד השיקולים הללו פועלים שיקולים הקשורים להבנת משמעות הטקסט, על נוסחאותיו השונות, ולעתים החוקר מכריע על-פי הקריאה הסבירה או הקריאה הקשה (*lectio difficilior*), אף כשאין הכרעה זו נתמכת על-ידי עדי הנוסח הטובים או המרובים.⁴⁸ שקילה נכונה של גורם המשמעות בהכרעות בענייני נוסח המשנה כוללת גם את המרכיב הספרותי, ועל כן הכרת עיצובה הספרותי של המשנה עשויה להשפיע, לעתים, גם על הכרעות כאלה. דוגמה לכך ראינו בשורה האחרונה של פ"ב, החסרה מכמה עדי נוסח, ואפשטיין קבע שהיא תוספת על-פי ברייתא מקבילה (2.2, הע' 16). בין השיקולים שהביאונו לדחות את קביעתו של אפשטיין – כולל שיקולים פילולוגיים צרופים – מילא השיקול הספרותי תפקיד חשוב: השורה האחרונה יוצרת תבנית ספרותית יפה בסיפור ובפרק כאחד, ועל כן נראה שהיא חלק אורגני מהמשנה (2.3 והע' 24 שם). באופן דומה הצטרפו שיקולים ספרותיים לשיקולים הפילולוגיים בהכרעה לגרוס בספ"א 'אשר תקראו אתם במועד', אף-על-פי שחלק מעדי הנוסח החשובים גורסים שם אחרת (סוף 1.2, הע' 33).

העדפנו את גרסת 'לא הספיקו לומר מקודש... הרי זה מעובר' בפ"ג מ"א בעיקר משיקולים פילולוגיים (3.5.1, הע' 150), אך צירפנו לנימוקים הפילולוגיים גם שיקולים ספרותיים הקשורים לעריכת הפרק ולעריכת המסכת. גם לגבי שאלת 'מכוונים/משעבדים' בפ"ג מ"ח, ניתן לשיקול הספרותי מקום מסוים (3.4.3.2, הע' 110), אף-כי עיקר ההכרעה שם התבסס על שיקולים פילולוגיים צרופים (3.1, הע' 10). ההכרעה בין 'ולמחר קודש' ובין 'ולמחר יום קודש' בפ"ד מ"ד תלויה בשיקולים פילולוגיים - מהימנותו של כ"י קויפמן והקריאה הקשה מחד, ורוב עדי הנוסח מאידך - אך ההקבלה הספרותית בין 'יום קודש' ל'יום טוב' בפ"ד מ"א עשויה לחזק את ההעדפה לגרסת כ"י קויפמן (4.3.1).

אין צורך לומר שבמקומות רבים נוספים, תהיה עדותם של עדי הנוסח מכריעה בשאלות נוסח באופן שאין להתחיל בניתוח הספרותי עד שתוכרענה שאלות הנוסח. כך נהגנו, לדוגמה, באשר להקדמת 'זכרון' ל'מלכות' בפ"ד מ"ו (4.4.2.2.1) ובאשר לשאלת גרסתה ופירושה של פ"ד מ"ח³ (4.4.3.2.3).

5.1.9 רקע היסטורי ופולמוסי

הניתוח הספרותי סייע בידנו בכמה מקומות לעמוד על הרקע ההיסטורי והתרבותי של עולם המשנה. נחלקו הדעות בעולם המחקר, מה ערכן ההיסטורי של עדויות השמורות במקורות התלמודיים⁴⁹, אך אין צורך להכריע בדבר כאן. מגמתי בפסקה זו היא לשכלל את הכלים העומדים לרשות החוקר המבקש לעמוד על התמונה ההיסטורית המצטיירת על-פי המשנה, ואין צורך להכריע כאן, באיזו מידה תמונה זו תואמת את המציאות ההיסטורית בעולם שמחוץ למשנה.

בין המסקנות לגבי הרקע ההיסטורי והפולמוסי העולה מהמשנה מצאנו:

1. הזיקה בין ארבעה ראשי שנה לארבעה פרקי דין (פ"א מ"א-מ"ב) משמשת פולמוס נגד הזיהוי בין ארבעה ראשי תקופות לארבע ימי זכרון בספר היובלים הכיתתי⁵⁰ (1.3.5).
2. ההקבלה בין מחלוקת ר"ע ור"ג (פ"א מ"ו) למחלוקת בין ב"ד של כוהנים לב"ד הגדול (מ"ז) העמידה אותנו על מגמות חברתיות העומדות מאחורי המחלוקות ההלכתיות (1.6).
3. החתימה מעין פתיחה בפ"ב העמידה אותנו על הבדלים בין הפולמוסים שנוהלו בין החכמים למינים ולכותים לבין הפולמוסים בין הנשיא לעמיתיו (2.3, 2.6.1)⁵¹.
4. רקען ומגמותיהן של תקנות ריב"ז (פסקה 4.3.2 כולה).

48. דוגמה מאלפת לכך היא הכרעת אורבך (תשמ"ח), עמ' 136-137, בעניין גרסתה המקורית של ע"ז פ"א מ"ח. גישה אחרת, המבכרת את השיקול של עדי הנוסח, ננקטה שם בידי רוזנטל (תשמ"א), עמ' 192-201.

49. עיין ניוזנר (1970), עמ' 2-9; הנ"ל (1984); פרנקל (תשל"ח [1]); גרין (1978); גודבלט (1980); הנ"ל (1998), עמ' 177 וספרות הרשומה בהע' 12 שם. פרידמן (תשנ"ג); בוירין (תשנ"ג [1]); הנ"ל (1993), עמ' 10-16; הייס (1993), עמ' 11-55; ספראי (1994), עמ' 2-15; גפני (תשנ"א), עמ' 12-16; באומגרטן (1995), וספרות הרשומה בהע' 1 שם; רובנשטיין (1999 [2]), עמ' 3-15; וע"ע מאמרי (תשנ"ח [1]), עמ' 79-80, ובספרות שהובאה שם. דיון נרחב בסוגיה זו אצל אברי-פק – ניוזנר (1999), עמ' 121-229. בעניין המגמה הפולמוסית בעריכת המשנה, עיין מקורות שהובאו לעיל, 1.3.5 והע' 69 שם.

50. יש חוקרים שהציעו מגמה פולמוסית זו לפ"א מ"א-מ"ב, בלי להזדקק לניתוח ספרותי, ועיין ספרות שהובאה בפרק 1.3.5, הע' 69-70. ברם לא עמדו החוקרים הללו על ההבדל בין גישת המשנה לגישה הכיתתית בעניין הזיקה בין ימי 'ראש' לימי דין / זכרון. נקודה זו התחדשה לנו לרגל עיסוקנו בניתוח ספרותי.

51. חוקרים עמדו על מקבילה מעניינת לסיפור ר"ג ור' יהושע בפשר חבוקוק ל"א, ד-ה, שם מתואר אירוע בו הכוהן הרשע אילץ את אנשי הכת לחלל את יום הכיפורים שחל להיות בחשבונם, ועיין ניתוח ההבדלים בין שני הסיפורים אצל טלמון (2000), עמ' 116. דבריו מתאימים להבדל בין הפולמוס החיצוני של חז"ל עם הכיתות לפולמוס הפנימי בתוך בית הדין שהעלינו בפסקאות 2.3, 2.6.1. להבנה אחרת של משמעות האירוע בפשר חבוקוק עיין באומגרטן (1999).

5.2 תופעות ספרותיות בעיצוב המסכת

במבוא למסכת עמדנו על בעיית חלוקת הפרקים במסכת, והראינו שהבנת חלוקת הפרקים נעוצה בתופעה הספרותית הבולטת ביותר במסכת, הקבלת סופי הפרקים (אפיפורה):

פ"א מ"ט	פ"ב מ"ט
אלה מועדי יי אשר תקראו אותם	אלה מועדי יי מקראי קדש, אשר תקראו אתם
במועדם	בין בזמנן בין שלא בזמנן
לוקחין בידם מקלות.	נטל מקלו בידו / שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך
ואינו יכול להלך/מהלך לילה ויום	הלך ומצאו מיצר/הלך ליבנה אצל ר"ג

פ"ג מ"ח	פ"ד מ"ט
חרש שוטה וקטן/כל שאינו חייב בדבר	ששליח הציבור
אינו מוציא את הרבים ידי חובתן	מוציא את הרבים ידי חובתן

תופעה זו מוכיחה כי סיומי הפרקים מחושבים היטב, ואינם תוצאה של טעויות או של שיקולים מקומיים ואקראיים. המסקנה הזאת שימשה בסיס להנחה שהנחתה אותנו בכל אחד מפרקי העבודה: שכל פרק הינו יחידה ספרותית שנוצרה בכוונת מכוון על-ידי עורך בעל מודעות ומגמות ספרותיות. בפרק המבוא, וכן בפרקים נוספים של העבודה (2.6.2, 4.5.2.1), עמדנו על השלכות רעיוניות של האפיפורה בפרקים א/ב ו-ג/ד של המסכת.

ליד האפיפורה הבולטת הזאת, השכיל העורך לחבר בין פרקי המסכת גם באסוציאציות ספרותיות נוספות, ונמנה את הבולטות והחשובות שבהן להלן. בהקדמה לעבודה כבר התייחסנו לבעיה, כיצד ניתן לקבוע מתי חזרה לשונית תיחשב אסוציאציה ספרותית, והצענו אמות מידה המגבירות את סבירות הטענה כי חזרה לשונית היא מכוונת ובעלת משמעות. בעייתיות זו חוזרת במשנה תוקף כשמדובר באסוציאציות בין פרקים, שכן אחת מאמות המידה שהצענו היא מידת הקרבה זו לזו בטקסט של המילים החוזרות, ומטבע הדברים רוב האסוציאציות בין פרקים שונים אינן יכולות להתאים לאמת המידה הזאת.

עדיין נשארות לנו אמות-המידה הבאות: (1) מידת השכיחות של המילה החוזרת במשנה (ובספרות התנאית); (2) מידת השכיחות של המילה החוזרת במסכת ראש השנה; (3) מידת הדמיון בין המילים; (4) מרכזיותה וחשיבותה של המילה בתוך הטקסט; (5) תפקידים מבניים

של המלים החוזרות; (6) קשר רעיוני בין היחידות שחזרת המילים מחברת ביניהן. לאור המרחק בין האסוציאציות שנדון בהן כאן, יש חשיבות מרובה לאמת-המידה החמישית, ודוגמה יפה לכך היא האפיפורות שהובאו לעיל. לפיכך נתייחס ראשונה לאסוציאציות המחברות בין ראשי הפרקים וסופיהם, בשל חשיבותן המבנית של נקודות הפתיחה והחתימה של הפרקים. האסוציאציות בין ראשי וסופי הפרקים יוצרות – חוץ מאפיפורות – את התופעות: אנפורה ומעברי פרקים.

5.2.1 ראשי וסופי פרקים ומעברי פרקים

ספ"ב ורפ"ג מחוברים באמצעות שורה של קשרים אסוציאטיביים – זאת בנוסף על הקשר הענייני ההדוק ביניהם – ובכך נוצר מעבר פרקים נאה (3.5.2):

פ"ג מ"א	פ"ב מ"ז / מ"ח-מ"ט
ראוהו	ראינוהו... לא נראה... רואה אני (מ"ח) ⁵³
בית דין וכל ישראל	שנראה בזמנו... שלא נראה בזמנו (מ"ז) ראש בית דין... וכל העם (מ"ז) ⁵⁴
לומר מקודש... ויאמרו מקודש מקודש	שעמדו בית דין על ישראל (מ"ט) אומר מקודש... מקודש מקודש (מ"ז)
הרי זה מעובר	ובלילה בעיבורו (מ"ח)
יעמדו שנים...	שכל שלושה... שעמדו, עמד ⁵⁵ ר"ג (מ"ט)
ראוהו שלושה והן בית דין	שכל שלושה ושלושה שעמדו ב"ד (מ"ט)

מעבר הפרקים הספרותי בין פ"ב לפ"ג נעוץ בפרה-היסטוריה של עריכת המשנה כפי שהיא לפנינו – עורך המשנה חילק את הפרקים באמצע קובץ מקורי, ובכך הפכו קשרים ספרותיים שחיברו בין מרכיביו השונים של הקובץ המקורי לקשרים ספרותיים המחברים בין קצוותיהן של שתי יחידות סמוכות. ברם עיקר ענייננו בעבודה זו הוא במישור הסינכרוני ולא במישור הדיאכרוני. במישור הסינכרוני, החשוב לענייננו הוא שעורך המשנה, בסופו של התהליך, דאג ששתי היחידות תהיינה אחוזות זו בזו מבחינה ספרותית ועניינית.

גם ספ"ב וספ"ג מחוברים באמצעות קשרים אסוציאטיביים (2.4, הע' 38).

52. פ"ב מ"ז נחשב ספ"ב בשל קשריה ההדוקים לפ"ב מ"ח-מ"ט (2.5, 2.6.3), ועיין להלן הע' 56, בעניין קשרים 'מועתקים'. ההנחה שמ"ז היא חתימתו של פ"ב המקורי-האורגני ומ"ח-מ"ט הן נספח שנוסף מאוחר יותר – השערה שיש לה רגליים (עיין היטב 2.1 והע' 6 שם; 5.1.4 והע' 17 שם) – תצדיק את ראיית מ"ז כספ"ב מהיבט נוסף. השערה זו תסביר יפה גם את הקשרים ההדוקים בין מ"ז לרפ"ג. מ"ח-מ"ט מתחברות, דרך אסוציאציות ספרותיות גם למ"ז וגם לרפ"ג, ועל כן הנספח הזה במקומו הנוכחי משכלל את המבנה הספרותי של המשנה, ואינו מקלקלו.

53. כפי שהראינו לעיל, 5.1.3, ר א ה היא מילה מנחה, החל מספ"א ועד לרפ"ג, והיא חוזרת גם ברפ"ד.
54. לפי פירושו של רש"י לפ"ב מ"ח, משנה זו מתארת תרחיש שבו בית דין וכל ישראל יושבים ומצפים לראות את המולד, על-מנת לאשר את קידוש החודש שביצעו קודם לכן. פירוש זה מהדק את הקשר בין ספ"ב לרפ"ג, עיין לעיל 2.4 והערות 29, 33 שם.

פ"ב מ"ז/מ"ט

פ"ג מ"ח

לא נראה בזמנו (ז); שעמדו... על ישראל (ט) כל זמן שהיו ישראל מסתכלין

קידשוהו שמים ומכווין את לבם לשמים

וגם רפ"ד ממשיך את מוטיב 'ראייה' מספ"ב-רפ"ג-ספ"ג: "שכל עיר שהיא רואה ושומעת..."

(פ"ד מ"ב)⁵⁶.

ספ"ב וספ"ד מחוברים על-ידי הביטויים:

שכל שלושה ושלושה (פ"ב מ"ט) – שלוש של שלוש שלוש (פ"ד מ"ט)

המספר שלוש ממלא תפקיד מרכזי גם ברפ"ג (ראה לעיל, חיבורים של ספ"ב-רפ"ג), ולפיכך נראה כי אין כאן מקריות, כי אם שיטת עריכה המשתמשת בתפקידו המרכזי של המספר שלוש במצוות המרכזיות של המסכת על-מנת ליצור חיבור ספרותי בין פרקיה.

יש לציין כי הקשרים הרבים בין קצות הפרקים במסכת ראש השנה משתלבים זה בזה ומחזקים זה את זה. המילה המנחה 'ראייה' מופיעה במסגרת פ"ג; מעברי הפרקים ב-ג, ג-ד; סופי פרקים ב-ג. כך שוזרת תיבה זו את ספ"ב, רפ"ג, ספ"ג (מסתכל) ורפ"ד.

באופן מורכב יותר – ספ"ג וספ"ד מחוברים זה לזה באמצעות קשר ספרותי מובהק ([אינו] מוציא את הרבים ידי חובתם), וכן מתחברים שניהם לספ"ב, באופנים שונים: ראייה, זמן (ספ"ב-ספ"ג); שלושה (שלושה) (ספ"ב-ספ"ד). כך מתקשרים שלושת סופי הפרקים במערכת קשרים ספרותיים מסועפת, ומגמת העורך לחבר בין הפרקים בסופיהם מתבהרת היטב.

5.2.2 קשרים אסוציאטיביים בין פרק לפרק

כאן נתייחס לקשרים אסוציאטיביים שאין להם תפקיד מבני מוגדר. נסדר אותם לפי סדר הופעת המשניות במסכת. הבאתי כאן רק את הדוגמאות העונות לדעתי על אמות המידה שנמנו לעיל, ועל כן הושמטו כאן לא-מעט הקבלות לשוניות שאין לגביהן מספיק ביסוס באשר לאופיין הספרותי⁵⁷. אפשר שהקורא יחלוק על שיקול דעתי באשר לדוגמה זו או אחרת, ברם כאן, כמו

55. ציינו לעיל את המשחק הלשוני 'עמד' בסיפור ר"ג ור' יהושע בספ"ב (5.1.3), ומעניין שהמילה הזאת ממלאת תפקיד חשוב גם בסיפור ר"ג ור' יהושע בבבלי ברכות כז ע"ב – כח ע"א וגם בסיפור תנורו של עכנאי בבבלי בבא מציעא נט ע"ב. שמא יש לראות את המילה המרכזית 'מועדות' בספ"ב כמשחק לשוני עם המילה 'עמד'?

56. אף-על-פי שהמילה 'רואה' מופיעה כאן במ"ב, עדיין יש לראות במשנה זו 'ראש' פ"ד, שכן – (1) משנה זו מהווה יחידה אחת עם מ"א (תקיעת שופר בשבת בירושלים וביבנה); (2) מצאנו גם בתופעות ספרותיות אחרות הקשורות לתבניות פרקים שהתופעה 'מועדת' מהמשנה הראשונה או האחרונה למשנה הסמוכה לה, ועיין במיוחד בנספח נ/ה-4.

57. מעט מהדוגמאות 'המסופקות' הובאו בשולי הדברים, ובמיוחד בהערות השוליים.

במקומות אחרים בעבודה, אציע לקורא הביקורתי לבדוק את מסקנותי לאור המקרים המשכנעים לפי דעתו, ולא לזרוק את התינוק עם מי האמבטיה.

5.2.2.1 פרקים א/ב

הרבה מילים משותפות מחברות בין פ"א לפ"ב⁵⁸: ראה, חודש, עדות, שלח, מוליך (פ"א מ"ט – פ"ב מ"ג-מ"ד). רוב האסוציאציות האלו הן טריוויאליות, שכן הן תוצאה הגיונית ומובנת מהנושא המשותף של שני הפרקים. המילה 'מוליך' מופיעה בשני הפרקים במשמעויות שונות: בפ"א מ"ט משמעה 'מוביל' ובפ"ב מ"ג-מ"ד היא מציינת את הרחקת המשואה מהגוף (בניגוד ל'מביא'). לא ברור אם המשחק הלשוני הזה מעיד על מגמה עריכתית מכוונת, ברם אין זה משנה באשר לתמונה הכוללת, ששני הפרקים מהווים רצף תוכני ורעיוני אחד, ועל כן שניהם שואבים מאוצר מילים משותף. עם זאת מפתחים שני הפרקים היבטים שונים – ובמידה מסוימת הפוכים – של הנושא המשותף, כפי שנראה להלן.

5.2.2.2 פרקים א/ג

5.2.2.2.1 פ"א מ"ב - פ"ג מ"ח,

הדוגמה הזאת בנויה על מילה משותפת אחת לשתי המשניות ועל עוד שני עניינים משותפים המובעים במילים שונות בשתי המשניות:

פ"ג מ"ח,

ומכוונים/ומשעבדים את לבם

מיסתכלים כלפי מעלה

עושות/שוברות מלחמה

פ"א מ"ב

היוצר יחד לבם

המבין אל כל מעשיהם

עוברים לפניו כבנומרון

שתי המשניות הללו הן 'בבואות'⁵⁹, ולפיכך מתחזק הרושם שיש כוונה ומשמעות לקשרים האסוציאטיביים המחברים את שתי המשניות. המשנה בפ"א מתארת מעמד של דין, ובו השוכן בשמים משקיף על ברואיו ומתבונן בלבם ובמעשיהם, ואילו המשנה בפ"ג מתארת את כוונת האדם אשר נתון במבחן קיומי ומפנה את מבטו למעלה על-מנת לכוון את לבו לאביו שבשמים. זאת ועוד: בפ"א הלב קודם למעשה, ונראה כי הכרתו של ה' את לב ברואיו הוא המאפשר את הבנתו של כל מעשיהם; לעומת זאת, בפ"ג המעשה הוא המכוון את הלב.

58. לא התייחסתי כאן לאסוציאציות שנדונו במסגרות אחרות, כגון אלו המחברות בין סמ"א לסמ"ב.
59. למינוח זה עיין 1.5.2.

שתי התמונות משלימות זו את זו בכמה אופנים. הגייסות שב'נומרון' של פ"א מנהלים מלחמה בפ"ג, תחת עינו המשגיחה של מלכי מלכי המלכים. בפ"א הקב"ה מתבונן בברואיו על-מנת לגזור את דינם, ובפ"ג כוונת לבם של ישראל היא הקובעת את גורלם. על כן יש לראות בפ"ג מ"ח, סגירת מעגל: פ"ג מ"ח, מפתחת את מוטיב הדין בר"ה המתואר בפ"א מ"ב⁶⁰.

5.2.2.2 פ"א מ"ז - פ"ג מ"ח,

הקשר המעניין והמפתיע הזה בין פ"א לפ"ג בנוי על פרנומסיה:

טובייה הרופא... ועבדו המשוחרר (א:ז) – ומשעבדים את לבם... היו מתרפים (ג:ח).

בפ"א מ"ז, מול העבד המשוחרר נטול הייחוס מציבה המשנה את טובייה בעל המעמד המוכר בעמו, ובכך מחדדת המשנה את סלע המחלוקת בין הכוהנים לחכמים: האם יש לפסול לעדות החודש את בעל הקרבה לטובייה (בנו) או את בעל הייחוס הפגום (העבד)? אין חשיבות מיוחדת למקצוע הספציפי של אותו טובייה, אך זיהויו על-פי מקצועו מורה כי מדובר באיש מכובד ובעל מעמד⁶¹. שתי המילים הללו ממלאות תפקיד שונה לחלוטין בפ"ג מ"ח, ואף הזיקה ביניהן שונה לחלוטין מזו שבפ"א, ברם כבר מצאנו משחקי לשון הדומים לזה במקומות אחרים במשנה, ואחד מהם זיהינו בפ"ב מ"ה-מ"ט (חכמה/לידה). הופעת שתי האסוציאציות הלשוניות (רפא, עבד) בקרבת מקום נותנת הסתברות גבוהה למסקנה שגם כאן מדובר בתופעה ספרותית מכוונת בידי העורך.

אמנם אין קשר רעיוני גלוי לעין בין שתי המשניות – לנקודה זו אתייחס בהמשך – אך דווקא המשכה של פ"ג מ"ח מקושר היטב לפ"א מ"ז: בפ"ג מ"ח נפסלו לתקיעה רק חרש שוטה וקטן, ובכך קובעת המשנה שלתקיעת שופר, כמו לעדות החודש אליבא דחכמים, אין צורך במעמד מיוחד בחברה (ראה 3.5.3). אין קשר ברור בין פ"ג מ"ח ומ"ח₂ וזיקתן המשותפת לפ"א

60. מעניין שהירושלמי מביא מסביב לפ"א מ"ב את דברי ר' ברכיה בירושלמי פ"א ה"ג, נז ע"ב: "יוצין רוצה שיהא ליבן יחיד אליה". שמא הרגישו מסדרי הירושלמי את הזיקה בין פ"א מ"ב לפ"ג מ"ח? נציין כאן קשר אסוציאטיבי נוסף בין פ"א לפ"ג: המילה 'יובל' המופיעה בפ"א מ"א ובמשחק לשוני בין פ"ג מ"ב לפ"ג למ"ה, ועיין 3.3.2.1 והע' 31 שם. גם הקשר הלשוני הזה קושר את הלכות ראש השנה של פ"א להלכות שופר של פ"ג, אך כאן בהקשר של הלכות פ"א מ"א במקום פ"א מ"ב.

61. ממשנתנו היה נשמע לכאורה כי יש קשר בין מקצועו של טובייה (רופא) לבין מעמדו החברתי הרם, המאפשר לו להחזיק עבדים ולשחררם. ברם יש לציין כי בעולמם של התנאים – ובחברה הרומאית בכלל – מעמדו של הרופא היה דו-ערכי, כפי שציין איילי (1987), עמ' 20: "כבדהו על חכמתו וחשדהו שעושה מלאכתו רמיה", ועיין ספרות אצל איילי עמ' 171, הע' 52-53. קיקרו, על החובות (De officiis), א, 42, רואה את מקצוע הרפואה כמקצוע טוב ויפה, אך רק לאנשים בני מעמד חברתי מתאים, להוציא את בני מעמד האצולה. יש לציין כי הימצאותו של עבד משוחרר בסביבתו של רופא תואמת יפה את המציאות בתרבות הרומית, שכן רבים מהרופאים היו עבדי רופאים ששוחררו לאחר ששימשו את אדוניהם בתור עוזרי רפואה, ועיין ויין (1987), עמ' 58, ותמונה בעמ' 162.

מ"ז – זו דרך האסוציאציה הלשונית וזו דרך הקשר הרעיוני – יוצרת נקודת מפגש מפתיעה ומעניינת בין שני חלקי המשנה הזאת.

אם הזיקה האסוציאטיבית בין פ"ג מ"ח, לפ"א מ"ז אמנם מכוונת, יש לחפש את משמעותה של התופעה. נראה כי גם כאן הבסיס להבנת העניין מונח במגמתה של מסכת ראש השנה ליצור קשרים בין הליכי עדות החודש ותקיעת שופר. קריאת שתי המשניות ביחד, והבנתן זו לאורה של זו, מלמדות שגדול כוחו של 'עבד' מכוחו של 'רפא': מי שזקוק לרפואה מתרפא מכוח ה'שעבוד' של הלב, ועל כן אין שום פסול ב'עבד' המשוחרר, ולעומת זאת – אין כל יתרון ל'רפוא'. מי שכשר להעיד על החודש, בלי כל קשר למעמדו, הוא זה אשר מפנה את מבט העם לאביו שבשמים (ראה 5.1.7.7 שמיעה וראייה) ובכך תורם את חלקו ל'רפיו'.

5.2.2.3 פרקים ב/ד

5.2.2.3.1 קלקולים ותיקונים

פ"ד מ"ד

פ"ב מ"א

בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם בראשונה היו מקבלים עדות החודש כל היום משקילקלו... התקינו... וניתקלקלו הלויים... היתקינו... התקין ריב"ז

בשתי משניות נוספות בפ"ב מופיעים אותם מטבעות לשון: בראשונה... משקילקלו... התקינו (מ"ב); בראשונה... התקין ר"ג (מ"ה). הצירוף 'בראשונה... משקילקלו... התקין/נו' אינו מופיע, למיטב ידיעתי, בספרות התנאית חוץ מכאן, וגם הצירוף 'בראשונה... התקין/נו' נדיר יחסית בספרות התנאית⁶². הצירוף 'משקילקלו... התקין/נו' מופיע גם בברכות פ"ט מ"ה ובמקבילתה בתוספתא (פ"ו הכ"א)⁶³, ומעניין שהמשנה בפ"ד משתמשת ב'קלקול' במובן שונה מפ"ב ומהמשנה בברכות: 'משקילקלו' (פ"ב מ"א-מ"ב, ברכות פ"ט מ"ה) מציין יציאה מהאמונה ופרישה מהציבור, ואילו 'ניתקלקלו' מורה על נפילה לא-מכוונת לתוך מצב לא-תקין⁶⁴. ברם מבחינה ספרותית התיבה 'קלקל' משמשת תפקיד דומה בכל המקורות הללו. המענה לקלקול הוא

62. מצאתי שתיים עשרה היקרויות של הצירוף 'בראשונה... התקין/נו' במשנה ועוד חמש היקרויות בתוספתא וארבע היקרויות במדרשי ההלכה (כולל מדרש תנאים, ואחת ההיקרויות שם מקבילה לספרי דברים).

63. המשנה שם שומרת את פעולת הקלקול ליציאה מהאמונה ולפרישה מהציבור. גם הספרי במדבר פסקא קלז, 19/183 – 2/184, משתמש בלשון 'קלקלה' לציין עברה חמורה במיוחד, שיש בה בגידה: "משל למה הדבר דומה לשתי נשים שהיו לוקות בבית דין אחת לוקה על שקלקלה ואחת לוקה על שגנבה פגי שביעית זו שגנבה פגי שביעית אומרת בבקשה מכס הודיעו סורחני שלא יהיו העומדים סבורים לומר כשם שזו קלקלה אף זו קלקלה. תלו לה הפגים בצוארה והיה הכרוז מכריז לפנייה על הפגים זו לוקה." גם בהוריות פ"ג מ"ז קשורה 'קלקלה' לעריות, וכן גם במקורות נוספים. ע"ע תוספתא מגילה פ"ג הל"ז: "אין אדם רשיי להשיב על הקלקלה שמתשובה שהשיבו אהרן למשנה פרשו המינין...".

'התקין', ובכך יש משחק לשוני: 'התקין' משמעה 'הנהיג, קבע חק'⁶⁵, ובשונה מהשימוש בשורש 'תקן' כאנטונים של 'קלקל', ומשמעו – 'יישר את המעוות, הסיר את הליקויים'⁶⁶. השימוש ב'התקין' כתגובה ל'קלקל' (בשני משמעיו השונים) קושר בין שני המשמעים של 'תקן', ומלמד שמטרתה של 'התקין' היא – לתקן⁶⁷.

הלשון **תקן** מופיעה אף בפ"א: 'תקנות המועדות' (מ"ג-מ"ד), 'תקנת הקרבן' (מ"ד). לתיבה **תקן** בביטוי 'תקנת המועדות' יש משמע שלישי, הקרוב למשמע השני (ליישר) ברם שונה ממנו מעט: להעמיד במקומו (כאן: בזמנו) הנכון. התיבה **תקן**, בצורות שונות, רגילה במשנה, אך אפשר שהופעתה כאן היא בעלת משמעות, שכן על-פי הברייתא בבבלי כא ע"ב, הגבלת חילול שבת לחדשים שיש בהן 'תקנת המועדות' (מ"ד) שייכת לתקנות ריב"ז, שרובן נמנו בפ"ד מ"א-מ"ד. המשנה איננה מביאה מסורת זו, אך היא תומכת בה בעקיפין, שכן פ"א מ"ד מבחינה בין הדין בזמן הזה לדין 'כשבית המקדש קיים', ופ"ד מ"א-מ"ד מזהה את ריב"ז כמי שתיקן את התקנות המתמודדות עם המצב החדש של חורבן הבית. על כן אין להרחיק את האפשרות שהתיבה **תקן** בפ"א נועדה לקשר בינו למוטיב 'תקן/קלקל' בפרקים ב ו- ד. עם זאת ברור שהקשר הספרותי העיקרי הוא בין פ"ב לפ"ד, והקשר האסוציאטיבי בינם לפ"א פוחת בולט ופחות דומיננטי כאן. אף-על-פי כן בהמשך 5.3.2.3 נשוב לדון בזיקה בין פ"א לפ"ד.

תופעה מעניינת לפנינו, וניתן ללמוד ממנה דברים חשובים לגבי דרך עבודתו של עורך המשנה. כל התקנות המובאות בלשונות הללו קשורות לקידוש החודש, ולכאורה לא מובן מדוע פיזר העורך את התקנות לאורך המסכת, ולא ריכזן במקום אחד⁶⁸. נראה כי תופעה זו מצביעה על שתי מגמות שהנחו את העורך: (1) התבנית הספרותית שביקש העורך ליצור לכל אחד מהפרקים⁶⁹ עולה בחשיבותה על הבהירות והכוח המנמוטכני הניתנים על-ידי ריכוז כל התקנות במקום אחד; (2) פיזור התקנות לאורך המסכת מאפשר לעורך ליצור קשרים אסוציאטיביים בין הפרקים.

64. השווה 'ניתקלקל... בריאי' (מכות פ"ג הי"ד).

65. מילון אבן-שושן ובדומה לכך אצל בן-יהודה, עמ' 7878.

66. מילון אבן-שושן ובדומה אצל בן-יהודה, עמ' 7882, מגדיר 'התקין' = הכין, הזמין ומביא בהמשך: 'ובמשמ' קבע, עשה תקנה...'; וכן גם במילונים אחרים.

67. משחק לשוני דומה מופיע בסדרת התקנות בגיטין פ"ד מ"ב-מ"ג: 'היתקין... מפני תיקון העולם'.

68. התקנה שבפ"א מ"ד לכאורה מתאימה מאוד למסגרת תקנות ריב"ז שבפ"ד, שכן היא נועדה – כמו תקנות אחרות של ריב"ז – לאפשר חיים דתיים תקינים גם לאחר החורבן, כפי שציין גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241-242; הנ"ל (תשמ"ב), עמ' 35.

69. עיין לעיל: 1.1, 1.2, 1.5.3, 1.6, 2.3, 2.6.1, 2.6.3, 4.2.1, 4.3, 4.3.2.4, 4.4, 4.4.1.5, 4.6.

המגמה הראשונה תסייע בידנו להבין את עיצובן הלשוני של התקנות השונות. לכאורה לא מובן מדוע המשנה משמיטה את שמו של ריב"ז מהתקנה של פ"א מ"ד, ואף משמיטה את איפיון הדין כ'תקנה'⁷⁰. ברם יש להבין נקודה זו כהתאמה עריכתית של התקנה למסגרת של פ"א⁷¹, מתוך הנימוקים הבאים: (1) סמכותו ומעמדו של הנשיא הם עניין מרכזי בפ"ב ופ"ד, ואין עניין לעורך המשנה להבליט נקודה זו בפתיחת הדיון על קידוש החודש בפ"א⁷². (2) עורך המשנה רצה להבליט את הקשר בין השלוחים של פ"א מ"ג לעדים של פ"א מ"ד, הן לצורכי יצירת מעבר ספרותי בין פ"א I/א לפ"א II (5.1.1, 5.1.3) והן כדי להבליט את המרכזיות הגיאוגרפית של בית הדין (5.1.7.4). (3) אולי לא רצה עורך המשנה להבליט את אופיה של ההלכה הזאת כתקנה⁷³, והעדיף להציג אותה כדין העולה ממדרש הפסוקים (פ"א מ"ט), שכן תפיסה זו מדגישה את מרכזיותה של ההלכה הזאת ומאפשרת לעורך להעמיד את הדרשה הזאת מול הדרשה ההפוכה לכאורה בספ"ב.

להלן נרחיב את הדיבור לגבי השלכותיה של המגמה השנייה.

5.2.2.3.2 ראש ב"ד / נשיא

פ"ב מ"ז-מ"ט	פ"ד מ"א-מ"ד
ראש בית דין אומר מקודש (מ"ז)	אפילו ראש בית דין בכל מקום (מ"ד)
רבן גמליאל ⁷⁴ (מ"ח-מ"ט)	רבן יוחנן בן זכאי (מ"א-מ"ד)
והלך ⁷⁵ ליוונה אצל רבן גמליאל	לא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד

70. תהייתי בנקודה הזו מבוססת על ההנחה שעורך המשנה הכיר את המסורת שהלכת פ"א מ"ד הינה תקנה של ריב"ז. אין לנו עדות מפורשת על כך חוץ מברייתת הבבלי, אך כבר העירונו לעיל כי גם המשנה (שם) המעידה כי ההלכה לחלל את השבת רק על שני החדשים נתחדשה לאחר החורבן רומזת בעקיפין למסורת זו.

71. אין זה משנה לענייננו אם העורך חיפש ומצא ניסוח של משנה זו המשמיט שמדובר בתקנת ריב"ז, או שהוא שכתב את מקורותיו על-פי צרכיו, ועיין ה/4-5.

72. אמנם מצאנו רמז למעמדו של הנשיא גם בפ"א (מ"ו – ראה להלן בפסקה הבאה ובהע' 79), אך אין העורך מעוניין להבליט נקודה זו יתר על המידה, כפי שהיה קורה אילו ייחס את פ"א מ"ד לריב"ז, הן בשל מיקומה של משנה זו בפתיחת נושא קידוש החודש והן בשל חשיבותן המיוחדת של תקנות ריב"ז. לצורך הדיון כאן אין זה חשוב אם – כעובדה היסטורית – היה לריב"ז מעמד של 'נשיא' או לא (עיין מקורות שצוינו לעיל, 4.3, הע' 18). ברור שהמשנה מציגה את ריב"ז כ'ראש בית דין', ודומה כי אין מסכת ר"ה מבחינה בין מעמד זה למעמד 'נשיא'.

73. אמנם מצאנו 'תקנה' במובן של קביעת הלכה שיסודה בדין תורה (עיין שיטת ר' יהודה במנחות פ"י מ"ה ומקבילות באשר לתקנת יום הנף, ועיין אלון [1975], עמ' 67), ברם ייתכן בהחלט שלא רצה העורך להבליט את תלותה של ההלכה בדמותו של ריב"ז, והעדיף להשאיר את הרושם שמדובר בהלכה נצחית, שהסמכות שמאחוריה היא התורה עצמה.

74. בפ"ב מ"ה מופיעה דמותו של רבן גמליאל הזקן.

75. ציינתי את המילה המשותפת ה'לך, אך הקשר בין שתי המשניות אינו מסתמך על המילה המשותפת בלבד, והוא בנוי בעיקר על הדמיון/הניגוד בין הסיטואציות, ועיין להלן, 5.4.2.1.5.

המוטיב של ראש ב"ד משמש חוליית קישור בין המשניות בספ"ב,⁷⁶ ובמ"ח² - מ"ט הרעיון העיקרי הוא המאבק על מעמדו של הנשיא.

פ"ד מ"א-מ"ד עוסקות בתקנות הנשיא ריב"ז, ובאחת המשניות מוענק לדמותו של ריב"ז תוקף יתר בכך שהתווכחו חכמי הדורות הבאים: מה בדיוק התקין ריב"ז (סמ"א)?⁷⁷ אחת מתקנותיו של ריב"ז עוסקת במישרין במעמדו של ראש ב"ד: "אפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד". משנה זו עומדת במתח מסוים עם המגמה השלטת ביחידה זו, שכן היחידה כולה עוסקת בגדולתו ובסמכותו של ריב"ז, ואילו המשנה החותמת יחידה זו באה להגביל את מעמדו של ראש ב"ד.⁷⁸ דומה כי ריב"ז, כפי שהוא מצטייר במשנה, הוא מנהיג המבקש למנוע מעצמו ומהבאים אחריו סמכות ומעמד מופרזים. דווקא הסמכות הרבה המשתקפת מתקנותיו מניעה את ריב"ז לקבוע נורמה הממקמת את הסמכות בבית הוועד ולא באישיותו של ראש בית דין.

בכך בולט ההבדל בין יחידות 'ראש בית דין' של פ"ב ופ"ד. פ"ד מתמקד בדמותו של ריב"ז, מציגה מנהיג בעל חזון, תבונה ועוצמה, אשר מבקש לבצר את מעמדו של בית הדין, וזאת אפילו כשמציבים אותו מול מעמדו של המנהיג עצמו; ספ"ב מתמקד בדמותו של רבן גמליאל, המבקש לבסס את מעמדו של בית הדין על כוחו ומעמדו של הנשיא העומד בראשו. יש לציין כי גם בפ"א מופיע ר"ג, ואף במקרה הזה ניתן להבחין בנעימה – אמנם מינורית – של עימות עם חכמים ודרישה מהם לסור למרותו.⁷⁹ גם כאן, כמו בפסקה הקודמת, הקשר בין פרקים ב-ד בולט ומרשים הרבה יותר מהקשר בינם לפ"א. עם זאת, דומה כי הרמיזה בפ"א למוטיב מרכזי של פ"ב ופ"ד מורה על המרכזיות של המוטיב הזה בתפיסתו של עורך המשנה.

5.2.2.3.3 פרקים ב/ג/ד קדש

פ"ב מ"ז	פ"ג מ"א	פ"ד מ"ד-מ"ה
אומר מקודש	לא הספיק לומר מקודש	אותו יום קודש
שכבר קידשוהו שמים		קדושת השם, קדושת היום

76. עיין: 2.2, 2.6.3, 4.3.2.5.

77. אפשר שנחלקו ר"א וחכמים, מה השלכות תקנת ריב"ז, ולא מה כוונתו של ריב"ז, ועיין מה שכתבתי לעיל, 4.3.2.1.2. מכל מקום, לשון המשנה מורה כי הסמכות מאחורי התקנה היא של ריב"ז – אין לחכמי דור אושא סמכות עצמית לקבוע תקיעה בשבת, ואין להם אלא לסמוך על הכלול בתקנת ריב"ז, בין אם ההכללה תובן כפירוש כוונתו של ריב"ז ובין אם תובן כפירוש ההשלכות של תקנתו.

78. מנטל (תשכ"ט), עמ' 39-41, טוען כי המנהיג היחיד המכונה 'ראש בית דין' במקורות הינו ריב"ז במשנתנו, ודבריו משיקים לדברינו. ברם יש לציין, לאור דברינו לעיל, כי הסמכת פ"ב מ"ז לפ"ב מ"ח-מ"ט מורה כי עורך המשנה קשר את התואר 'ראש ב"ד' גם לראשו של ר"ג.

79. ראה מה שכתבתי לעיל, 1.6, הע' 123.

השורש 'קדש' מופיע, בכל אחד מהפרקים, רק בהקשרים מסוימים, ברם בניתוחי הפרקים ראינו כי המוטיב הקשור לתיבה זו הינו מרכזי הרבה יותר. בפ"ב תיבה זו מציגה את הרעיון המרכזי של המתח בין האדם לשמים בקביעת קדושת המועדות (2.5, 2.6.2-2.6.3). בפ"ד חיבור התקיעות לברכות מבליט את חשיבותה המרכזית של ברכת 'קדושת היום' ואת הקשר האמיץ בין קדושת היום של ראש השנה למצוות ולהלכות השייכות ליום (4.3.2.7, 4.4.1.3-4.4.1.5, 4.4.3.1.2, 4.4.3.2.2). בפ"ג התיבה 'מקודש' מופיעה במ"א, החורגת מהנושא של הפרק, אך היא מתקשרת למוטיבים השייכים גם למשניות נוספות (3.3.2.1, הע' 43). הקשר הלשוני בין הפרקים מדגיש את החשיבות של המוטיב בעריכת המסכת כולה, ומכאן חיזוק נוסף למסקנות שהסקנו באשר לתפקידו המרכזי במסגרת כל אחד מהפרקים. במיוחד חשוב הדבר לגבי פ"ג, כי בפרק הזה אין הרעיון עולה בצורה ברורה ומבוססת. הקשר הלשוני בין הפרקים יוצר רצף רעיוני: תפקידו הפעיל וההכרחי של האדם בקידוש החודש והמועדות מוצא את ביטוי באמירת מקודש (פ"ב-פ"ג) במסגרת קידוש החודש, ומחייב גם את תקיעת השופר בבחינת 'קידוש השנה'. התפיסה של תקיעת השופר כמעשה של 'קידוש השנה' מבהירה, הן את הקשר בין שופר ר"ה לשופר של יובל והן את הזיקה בין סדר התקיעות לברכות האמצעיות של תפילת ראש השנה.

5.2.2.4 פרקים ג/ד תקיעה וברכות - הקדם (foreshadowing)⁸⁰

פ"ד מ"ה/מ"ט

פ"ג מ"ה

שווי היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות סדר ברכות (מ"ה)/סדר תקיעות (מ"ט)

לפנינו תופעה מעניינת, הקיימת גם במקומות נוספים במשנה: הקדם של פרק אחד באמצע הפרק הקודם לו.⁸¹ דוגמה נוספת לתופעה הזאת: קידושין פ"א מ"ו, שהיא משנת מעבר בין שני הקבצים המרכיבים את הפרק,⁸² עוסקת במוטיבים מרכזיים של פ"ב: אמירה, כסף והקדש

80. אין מונח מאושר על-ידי האקדמיה ללשון עברית למונח הספרותי foreshadowing, אך גברת ברכה פישלר מהאקדמיה המליצה על המונח 'הקדם', המשמש בתחומי הפסיכולוגיה והמוזיקה לציין anticipation. גם פרנקל (תשל"ה), עמ' 232, השתמש במונח 'הקדם' במונח דומה, אחרי התייעצות עם האקדמיה, ע"ש הע' 1. פולק (תשנ"ד), עמ' 154 משתמש במונח 'מבט קדימה' לציין anticipation.

81. גם אפשטיין, מלס"ת, עמ' 371, עמד על הקשר בין פ"ג מ"ה לפ"ד מ"ה ואילך, אלא שהוא רואה את פ"ד מ"ה-מ"ז כהערת שוליים לפ"ג מ"ה: "מכיון ששנינו בפ"ג מ"ה: שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות, פירוש כאן 'סדר ברכות'". מכיון שמצאנו את תופעת ההקדם גם במקומות אחרים, העדפנו להפוך את כיוון המשוואה, ולראות את פ"ד עיקר ופ"ג מ"ה טפל לו. העדפה זו תואמת את מגמתנו הכללית בעבודה זו, להראות את עדיפותם של הסברים לעריכת המשנה המושתתים על שיקולים של 'לכתחילה' על פני הסברים של 'בדיעבד'.

82. עיין חיבורי (תשנ"ד [2]), עמ' 43.

בלשון פ"א מ"ו: גבוה)⁸³. בדומה לכך, אפשר לראות את פ"א מ"ו ממסכת ראש השנה כהקדם של פ"ב, ועיין להלן 5.3.1.1-5.3.1.2.

שני הפרקים, ג-ד, ניגשים למצוות היום של ראש השנה מזוויות שונות מאוד. בניגוד לפרקים א-ב, המשתמשים באוצר מילים משותף, פרקים ג-ד שונים מאוד בלשונם ובתוכנם. על כן מעניינים במיוחד הקשרים האסוציאטיביים המחברים בין שני הפרקים השונים הללו: האפיפורה (5.2), התיבה 'קדש' (עיין בפסקה הקודמת) וההקדם 'תקיעה וברכות'. על רקע ההבדל היסודי בין שני הפרקים, נראות האסוציאציות הללו כתכסיס עריכתי מכוון ובעל משמעות. על המשמעות ננסה לעמוד בהמשך.

5.3 קשרים ענייניים

חוץ מקשרים לשוניים-אסוציאטיביים, מחברים בין פרקי המסכת גם קשרים ענייניים שאין להם ביטוי לשוני מובהק. על-אף העדרו של המרכיב הלשוני, עדיין ניתן לקבוע במידת סבירות גבוהה שהחיבור הענייני בין הפרקים הינו מודע ומכוון, אם הוא עונה על אמות המידה שהצבנו לבחינתם של קשרים אסוציאטיביים.

5.3.1 א/ב

5.3.1.1 סמכות בית הדין

אחד המוטיבים המרכזיים של פ"ב הוא תפקידו הריבוני של בית הדין בקבלת העדות (2.6.3), ומוטיב זה מתבטא בהלכות שונות: פסילת עדים על הסף מכוח תקנת חכמים (מ"א), פסילת עדות על סמך ידע מקצועי (מ"ו), הדרכת העדים ובדיקתם (מ"ו/מ"ח), קבלת עדות בעלת סתירות פנימיות בגין חשבון או שיקולים עצמאיים של הדיין (מ"ח₂ - מ"ט). עיקר פ"א מתמקד בתפקידם החיוני של העדים, אבל גם בו יש ביטוי לתפקידו הפעיל ולסמכות העצמאית של בית הדין (1.6). ממ"ו, מ"ז ומ"ט של פ"א עולה שהעדים לא הגיעו באופן עצמאי לגמרי לבית דין הגדול, אלא נעזרו בשרותיהם של בתי דין מקומיים, אשר סייעו להם מבחינה לוגיסטית (מ"ט). ברם תפקיד בית הדין המקומי לא תמיד הצטמצם למתן סיוע, אלא כלל – לפחות היו ניסיונות בכיוון הזה (מ"ו, מ"ז) – בקרה על העדים, ובכלל זה הפסקת פעילותם או אפילו פסילתם⁸⁴. בכך יש הקדם (ענייני) של פ"ב בתוך פ"א.

5.3.1.1.1 התנועה הצנטריפוגלית והצנטריפיטלית

83. השורש קדש משמש מילה מנחה בפ"ב.

דמיון מעניין מאוד בין פ"א לפ"ב קשור לחריגה עריכתית דומה בשני הפרקים. בפ"א הוכנסה מ"ג שלא במקומה, ליד מ"ד הדומה לה מבחינה לשונית, ובפ"ב הוכנסו מ"ב-מ"ד שלא במקומן בשל דמיון לשוני רב בין מ"א למ"ב. בשני המקרים החריגה העריכתית הסמיכה את עדי החודש לשלוחי החודש, ובכך הבליטה את הקשר ההדוק בין התנועה ה'צנטריפוגלית' לכיוון בית הדין לתנועה ה'צנטריפוגלית' מבית הדין החוצה (1.5.3). הזיקה הזו מבליטה את מקומו המרכזי של בית הדין בחיי העם ובתודעתו.

5.3.1.2 שיהו רגילים לבוא

בפ"א מ"ו: "אם מעכב אתה את הרבים נמצאתה מכשולן לעתיד לבוא", ורעיון דומה מופיע בשתי משניות סמוכות בפ"ב (מ"ה-מ"ו), המחוברות על-ידי משפט משותף: "בשביל שיהו רגילים לבוא". כך מצאנו בשני הפרקים מגמה משותפת, לעודד את העדים לבוא⁸⁵. בשני הפרקים המגמה הזאת מתבטאת בהלכות מיוחדות ואפילו חריגות, וניתן לראות קשר ישיר בין ההלכות שבשני הפרקים. בפ"א מ"ו ובפ"ב מ"ו מעודדים עדות של עדים מיותרים, ובפ"א מ"ו ובפ"ב מ"ה מקלים בהלכות שבת⁸⁶, והכל כדי לעודד את העדים להתאמץ גם בעתיד לבוא ולהעיד. כך משמשת פ"א מ"ו מעין חוליה מקשרת בין פ"ב מ"ה-מ"ו, ונוצר משולש המחבר בין שלוש המשניות:

פ"ב מ"ה-מ"ו

פ"א מ"ו

הקלה בתחום שבת בשביל שיהו רגילים לבוא (ה)

חילול שבת על-ידי עדים מיותרים

בדיקת עדים מיותרים בשביל שיהו רגילים לבוא (ו)

בהתאם למהלך הדיון בכל אחד מהפרקים, פ"א מ"ו עוסקת בהכרעות הקשורות לשלב של הליכת העדים לבית הדין הגדול, ואילו פ"ב מ"ה-מ"ו עוסקות בהלכות הקשורות לשלב של קליטת העדים וקבלת עדותם. בשני השלבים מבליטה הלכת המשנה את המגמה לפסוק על-פי שיקול ארוך-טווח לעודד השתתפותם של המוני העם בתהליך קידוש החודש.

84. בפסקה 1.6, הע' 128, הצעתי שגם פסילת העדים המנויים במ"ח נותנת ביטוי לסמכותו של בית הדין.
85. לא התייחסתי כאן לגישת ר"ע בפ"א מ"ו, וייתכן שעורך המשנה מתייחס לר"ע כדמות-משנה, אשר נועדה רק לחדד את חידושו של רבן גמליאל. בסוף הפסקה הקודמת (5.3.1.1) קשרנו בין פעילותו של ר"ע למגמות דומות במ"ז ובפ"ב, ברם שם התייחסנו לעצם העובדה שר"ע חקר ועיכב את העדים ולא לתקפותם של שיקוליו של ר"ע.

86. גם אם אין חילול שבת מופיע במפורש בפ"א מ"ו יש ללמוד עליו מההקשר, ועיין לעיל, 5.1.6.1.1.

מעניינת במיוחד הזיקה בין נקודת מפגש זו בין פ"א לפ"ב לנקודת המפגש שראינו בפסקה הקודמת. לכאורה האקטיביזם השיפוטי ועידוד השתתפותו של הציבור כולו עשויים להיתפס כמגמות מנוגדות: האם מרכז הכובד של קידוש החודש שייך לעדים/לציבור או לבית הדין? אך יש בפעילות של בית הדין לעודד את השתתפותם של העדים גם היבט של חשיבה אקטיביסטית, שכן אין בית הדין מסתפק במעשים המינימליים המתחייבים מהמצב שלפניהם, אלא נוקט ביוזמות המושרשות בחשיבה רחבה ומעמיקה יותר.

יש גם היבט נוסף ושונה לזיקה בין שתי נקודות המפגש. פעילותו האקטיביסטית של בית הדין מעניקה לו, בסופו של דבר, מידה רבה של עצמאות ביחס לעדים. בשורה התחתונה, כך מלמד אותנו פ"ב, יש לבית הדין שיקול דעת אוטונומי למדי בהחלטה כיצד לפעול על-פי העדויות המובאות בפניו. הוא עשוי לפסול עדות שאין בה כל פסול מהותי (מ"א), ואף לקבל עדות הנראית על פניה בלתי-קבילה לחלוטין. מול המגמה הזאת, המתבטאת בקשר שנדון בפסקה הקודמת, מציבה המשנה את מגמת 'שהיו רגילים לבוא'. אין בית הדין יכול ואין הוא רוצה לפעול באופן עצמאי לחלוטין. הוא זקוק להשתתפותם של העדים, והוא מעודד את כל רחבי הציבור למלא תפקיד זה. כך מתאזנת מערכת היחסים בין בית דין לציבור: אמנם לבית הדין של קידוש החודש סמכות רחבה ושיקול דעת נרחב, אך פעולתו תלויה בהשתתפותם הפעילה של העדים, המייצגים את הציבור הרחב.

ואפשר להציע כאן גם דרך אחרת לתפוס את הזיקה בין שתי המגמות. חשוב לבית הדין לעודד את הציבור הרחב להשתתף בקידוש החודש, כי קידוש החודש הינו ביטוי רב-רושם לסמכותו של בית הדין, ועל כן חשוב מאוד בעיני בית הדין לשתף במעשה הזה אנשים רבים מרחבי הציבור. רעיון זה מתקשר יפה לדברים שראינו בפסקה 5.1.7.4.

בפסקה הקודמת הערנו שרעיון מרכזי של פ"ב מוצלל בתוך פ"א. כאן ניתן לראות בבואה לתופעה הזו, שכן נימת 'שהיו רגילים לבוא' בפ"ב היא הד בתוך פ"ב לרעיון מרכזי של פ"א. פ"ב מוקדש רובו לתפקידו ולסמכויותיו של בית הדין בקידוש החודש, אך הדי פ"א הנשמעים בתוך פ"ב מאזנים את התמונה. מכאן מתבקשת מסקנה לגבי התפקיד אשר העורך מייעד למערכת הקשרים הספרותיים בין הפרקים: הרעיונות העולים משני הפרקים נראים על פניהם שונים זה מזה ואף מנוגדים זה לזה, אך החיבור הספרותי בין שני הפרקים מלמד ששני הרעיונות מתיישבים זה עם זה, ואף מעורבים זה בזה. נפתח את קו המחשבה הזה בהרחבה להלן.

5.3.2.1 א/ב/ד: דחיית שבת ויום טוב

דחיית איסורי שבת על-ידי עדי החודש הוא המוטיב המרכזי של פ"א/II והוא נמשך לתוך פ"ב (מ"א/מ"ה). גם פ"ד נפתח בתקנת ריב"ז בעניין תקיעת שופר בשבת⁸⁷ ובהמשך הפרק מובאת משנה נוספת (מ"ח)⁸⁸ העוסקת בהתנגשויות בין מצוות תקיעת שופר לחילול יום טוב⁸⁹. המוטיב המשותף של דחיית שבת ויום טוב מחבר בין שני הנושאים העיקריים של המסכת: קידוש החודש ומצוות היום של ראש השנה⁹⁰.

5.3.2.2 א/ג/ד הרבים

פ"א מנסח את הרעיון 'שיהו רגילים לבוא' (5.3.1.2) במשפט: 'אם מעכב אתה את הרבים...'; ובכך הוא מעלה מוטיב הממלא תפקיד מרכזי בסיום פרקים ג-ד: '[אינו] מוציא את הרבים ידי חובתן'⁹¹. כאן נוצר קשר בין קידוש החודש למצוות היום של ראש השנה – שתי המערכות שייכות ל'רבים' ולא ל'יחידים'. כבר עמדנו (4.5.2.1) על הדו-משמעות של המילה 'רבים': הרבה יחידים או ציבור. במבט ראשון היה נראה לומר כי פ"א משתמש במילה 'רבים' במשמעות הראשונה: אם מעכב אתה את עשרות העדים המיותרים...! אך הקשר בין 'רבים' כאן ל'רבים' בספ"ג וספ"ד מעלה את המחשבה, כי גם בקידוש החודש ממלאים ה'רבים' תפקיד בתור ציבור, ולא רק בתור יחידים. להלן נראה שמחשבה זו תואמת יפה את מהלך הרעיונות של המסכת.

87. על הקשר הזה עמדנו ב- 4.3.2.6.

88. משנה זו קשורה קשר אסוציאטיבי לפ"ד מ"א, עיין 4.4.3.2.2.

89. אפשר שהקשר הענייני כאן נרמז על-ידי עורך המשנה באמצעות הדמיון בין 'מולכים אותו על החמור' (פ"א ה"ט) ל'ולא רוכבים על גבי בהמה' (פ"ד מ"ח – בכ"ק: 'בהמה' נוסף בגיליון). זיקה זו בנויה על מילים נרדפות ולא על הקבלה לשונית מובהקת, ועל כן נמנעתי להביא דוגמה זו בין הקשרים האסוציאטיביים בין הפרקים, והבאתי אותה כאן רק כחיזוק אפשרי לקשר ענייני, אשר תקפותו אינו מוטל בספק.

90. לאורך סדר מועד, הנושא של התנגשות בין שבת למצוות אחרות, ובמיוחד מצוות הקשורות למועדות אחרים, הינו נושא מרכזי, עיין: שבת פ"ט; פסחים פ"ו; סוכה פ"ג מ"ג, פ"ד-רפ"ה; ביצה רפ"ב; תענית פ"א מ"ו, פ"ב מ"ז ומ"ט, פ"ג מ"ז, פ"ד מ"ג; מגילה פ"א מ"ב; מועד קטן פ"ג מ"ה; חגיגה פ"ב מ"ד. יש לציין כי בלוחות הכיתתיים המוכרים לנו מהספרות החיצונית ומגילות ים המלח לא תיתכן התנגשות בין מצוות שבת למצוות של שאר המועדות, ולפיכך העיסוק בשאלה הזאת הוא אופייני ליהדות הפרושית והחז"לית.

91. אפשר לראות את הקשר הענייני הזה כקשר אסוציאטיבי, ואולי ניתן אף להרחיב את היריעה:

פ"א מ"ו	פ"ג	פ"ד מ"ח-מ"ט
אם מעכב אתה את הרבים	אם מעכב את התקיעה (ו)	אין מעכבין את התינוקות (ח)
	מוציא את הרבים יד"ח (ה)	מוציא את הרבים יד"ח (ט)

לא כללתי דוגמה זו בין הקשרים האסוציאטיביים ב-5.2, משום שאין המילים 'מעכב' ו'רבים' נדירות ו'מפתיעות' מספיק, ובפ"ג ופ"ד אין הן מופיעות סמוכות זו לזו מאוד, אלא במרחק מסוים. לדעתי הן קרובות זו לזו מספיק בפ"ג ופ"ד לחזק את הרושם שאין מדובר בקשר מקרי, ברם מידי ספק לא יצאנו, ועל כן הסתפקתי בהערה זו, על דרך השמא והאולי.

מכיוון שלמשפט 'אם מעכב אתה את הרבים...' בפ"א יש 'הד' בפ"ב, סביר להניח שגם לרעיון ה'רבים' יהיה ביטוי במהלך פ"ב, ולהלן נראה שגם למסקנה הזאת יש ידים מוכיחות.

5.3.2.3 א/ד תקנת המועדות והקרבנות

פ"א עוסק בהרחבה ב'תקנת המועדות', ובמ"א-מ"ג רשומות – או רמוזות – כל המועדות שבלוח, תוך הדגשת על ראש השנה ושלוש הרגלים. בפתחתו של פ"ד מובאות תקנותיו של ריב"ז ורשומות שם תקנות העוסקות במרבית המועדות הכתובות בתורה⁹²: ראש השנה, סוכות ויום הנף (הקשור לפסח ושבועות כאחד). יש לצרף לכאן את מה שהעירונו לעיל, (5.2.2.3.1): רפ"א (מ"ג-מ"ד) ורפ"ד (מ"א-מ"ד) קשורים גם על-ידי המילה **תקן**, ו'תקנת המועדות' בפ"א מ"ד שייכת – לפי מסורת השמורה בברייתא – לתקנות ריב"ז. כפי שביקשו חכמים, ובראשם ריב"ז, 'לתקן' את המועדות בפ"א, כך ביקש ריב"ז 'לתקן' את המועדות בפ"ד. בשני המקומות במסכת, מגיבים החכמים לחורבן המקדש ומבקשים להעמיד על תלם את המועדות והלכותיהם בסיטואציה חדשה זו.

בנוסף לכך, יש להשוות בין 'תקנת הקורבן' בפ"א סמ"ד ל'ניתקלקלו הלויים בשיר' בפ"ד מ"ד, שכן שתי המשניות עוסקות בצורך 'לתקן' את סדר עבודת הקרבנות במועדות⁹³. שתי המשניות הללו עוסקות בהבדל בין סדרי קידוש החודש במקדש, מקום שיש לחוש ל'תקנת הקורבן', לנוהג שהונהג לאחר חורבן המקדש, שעה שאין לחוש אלא ל'תקנת המועדות' ואין בה 'תקנת הקורבן'.

5.3.3 ב/ד: מירושלים ליבנה - הממד הגאוגרפי

המוטיב 'מירושלים ליבנה' הוא, כמובן, מרכזי בפ"ד/I, אך כבר ציינו (5.1.7.8) שהמוטיב הזה עולה באופן ברור בעיצוב הספרותי של פ"ב, ואף נרמז בפ"א. בפ"ב מצאנו, ליד המוטיב 'מירושלים ליבנה' גם את רעיון 'הממד הגיאוגרפי בקידוש הזמן' (5.1.7.4), ורעיון זה מצוי גם בפ"ד. פ"ד מ"ד מנוסחת בלשון המזכירה את לשונם של פ"א-פ"ב: "שאפילו **ראש בית דין** בכל מקום שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד" (ע"ע 5.2.2.3.2). 'הליכת העדים' היא מוטיב מרכזי בפ"א-פ"ב, ויעד הליכתם מצוין במשניות: ליבנה (פ"א מ"ו) או לבית יעזק בירושלים. גם בפ"ד מציינים את מקום הוועד, ובכך מבטאת המשנה את החשיבות של הממד הגיאוגרפי בהליכת העדים.

92. עיין לעיל, 4.3.2.6, ושם עמדנו גם על העובדה שבאותן משניות עצמן מופיע גם קשר נוסף בין פ"א לפ"ד: הנושא של דחיית שבת (לעיל, 5.3.2.1).

גם כאן, כמו בדוגמות אחרות שבדקנו, שני הפרקים ב-ד משלימים זה את זה. מוטיב 'מירושלים ליבנה' מופיע בצורה ברורה יותר בפ"ד, ואילו רעיון 'הממד הגיאוגרפי' עולה בצורה ברורה יותר בפ"ב. התבוננות בשני הפרקים, זה לאור זה, חושפת בצורה בהירה יותר את קיומם של שני הרעיונות בכל אחד מהפרקים, ומראה כיצד שני המוטיבים משלימים זה את זה. גם כאן, כמו בפסקאות קודמות, הקשר בין פ"ב לפ"ד מחבר בין קידוש החודש למצוות היום של ראש השנה, שכן המעבר מירושלים ליבנה קיים בשני התחומים.

5.4 משמעות העריכה הספרותית של המסכת

הקשרים האסוציאטיביים והענייניים המרובים המחברים בין פרקי המסכת מלמדים על מידת התחכום הספרותי הרב המאפיינת את עריכתה של מסכת ראש השנה. ראינו בהרחבה בפרקים 1-4 כיצד הרכיב העורך מחומרים שונים ומגוונים יצירה ספרותית שלמה, וסיכמנו את התחבולות הספרותיות ששימשו אותו בכך בפסקה 5.1 לעיל. בפסקאות 5.2-5.3 לעיל ראינו את האמצעים אשר בהם השתמש העורך לחבר בין פרקי המסכת השונים. אין ספק שהעורך הרגיש בקשרים הללו, לפחות בחלקם הגדול, ושהם מילאו תפקיד נכבד בשיקולים שהנחו את דרך עריכתה ועיצובה של המסכת. צירוף הממצאים של פסקאות 5.2-5.3 לאלה של שאר פרקי העבודה מוביל למסקנה ברורה: הכרעותיו של עורך המשנה באשר לניסוחיהן וסידוריהן של משניות המסכת הונחו על-ידי שיקולים מקומיים וגלובליים כאחד. העורך בדק בכל מקום, כיצד תשפיע הכרעה עריכתית, הן על עיצובה של היחידה המקומית (הפרק) והן על עיצובה של היחידה המקיפה (המסכת)?

מידת תחכום כזאת איננה מוגבלת למשנה במסכת ראש השנה – היא מופרת היטב לכל המתבונן ביצירות ספרותיות, ובעצם בכל יצירה אומנותית. האדריכלות של היצירה האומנותית – שיר לירי או אפי, רומן, מחזה, ציור, פסל, סימפוניה וכו' – כוללת באופן רגיל את עיצובן המדוקדק של כל שכבות היצירה ואת ההתאמה המרבית בין כולן. ברם יש מן ההפתעה למצוא רמת אדריכלות כזאת במסכת של משנה, וזאת משתי סיבות (חוץ מעצם העובדה שלא הורגלנו לכך): (1) המשנה הינה בראש ובראשונה טקסט משפטי (= הלכתי), ועל-פי רוב אין האדריכלות הספרותית מאפיינת טקסטים כאלה⁹⁴; (2) המשנה איננה יצירה אחידה של מחבר אחד, אלא הרכבה שנעשתה בידי עורך. ברם הממצאים הלשוניים – הקשרים האסוציאטיביים – הם חד-

93. כבר הרגיש ר"ח אלבק בקשר בין שתי המשניות הללו, עיין השלמות לפ"א מ"ז בעמ' 487.

משמעיים, וכוחם מתחזק לאור הקשרים הענייניים. אין מנוס מהמסקנה שהעורך/ים האחראים/ם להרכבת הטקסט המשפטי ממקורות מגוונים פעלו/ו על-פי שיטת עבודה ספרותית, ועל זאת הרחבנו את הדיבור בפסקה ה/4-5.

גם מסכתות אחרות במשנה ערוכות בצורה דומה, ודוגמאות לכך הובאו בהקדמה (מסכת ברכות – ה/3-2) ולהלן בפרק 6 (מסכתות תמיד ומידות). ברמה כזו או אחרת ניתן למצוא את אותותיה של העריכה הספרותית לאורך המשנה כולה, כפי שהראיתי בנספחים לעבודה זו, וכפי שאקווה להראות במחקרים נוספים. נמצינו למדים כי מסכת של משנה בנויה כיחידת-על ספרותית, המורכבת מיחידות ספרותיות קטנות יותר – הפרקים.

בניתוחי הפרקים הראינו כיצד ניתן לעמוד על השלכותיה הרעיוניות של עריכתם הספרותית, ועל הביסוס התיאורטי לפרקטיקה הזאת עמדנו בהקדמה (ה/4 ואילך), בפרק 8 ובנספח ח. כאן ניישם את דרכי הניתוח הספרותי-רעיוני ליחידה הספרותית הגדולה יותר – המסכת. רק חלק מהרעיונות שנעלה להלן יהיו חדשים, וגם לגביהם אפשר לומר כי אינם חדשים לגמרי וכי נפגשנו בהם או בדומיהם בפרקי העבודה הקודמים. אכן מטבע הדברים יש קשר עמוק בין הרעיונות העולים מהיחידות הבודדות של היצירה לרעיונות העולים מהיצירה בכללותה. ברם רעיונות שהכרנו זה מכבר עשויים להופיע בדיון להלן בהקשרים חדשים ומאירים ולקבל חידוד והעמקה, פיתוח והרחבה.

5.4.1 שתי יחידות - קידוש החודש ומצוות ראש השנה

למרות שנושא 'קידוש החודש' נמשך לתוך הפרק השלישי של המסכת, מנימוקים שנדונו בפסקאות 3.2, 3.5.5 ולהלן בפסקה 5.4.2, עדיין בולטת לעין החלוקה הבסיסית של המסכת לשני נושאים אשר לכל אחד מוקדשים שני פרקים. הסימן הספרותי המעיד בצורה מובהקת על החלוקה הזאת הוא הקבלת סופי הפרקים (5.2). הדמיון הרב בין ספ"א לספ"ב מעיד על הקשר ההדוק בין שני הפרקים הללו, וכך מצביע הסיום הדומה של פ"ג ופ"ד על הנושא המשותף של שני פרקים אלו.

5.4.1.1 מועדי ה' - 'במועד' ו'שלא בזמנם'

חוץ ממתן אישור ספרותי לחלוקה העניינית של המסכת, הקבלת סופי הפרקים משמשת גם מעין סיכום של הרעיון הבסיסי שרוצה עורך המשנה לבטא בכל אחד מחלקיו. בשני הפרקים

94. בהקדמה, ה/4-2, הראיתי כי ההבחנה בין טקסטים משפטיים לטקסטים ספרותיים מתאימה לחשיבה המודרנית, אך בעולם הקדום רגילים למצוא בטקסטים משפטיים תופעות ועיצוב ספרותיים. עמדתי שם, ה/4, גם על

הראשונים, האפיפורה נותנת ביטוי דרמטי לפרדוקס הטמון ביסודן של הלכות קידוש החודש. בספ"א מלמד הפסוק 'אלה מועדי ה'... אשר תקראו אותם במועדם' את החשיבות העליונה לקדש את החודש במועד שנקבע במרומים. אחריות זו המוטלת על האדם מדגישה מאוד את תפקידם של העדים, אשר צריכים לעשות הכל, כולל חילול שבת, להגיע במועד לבית הדין. בספ"ב מלמד הפסוק 'אלה מועדי ה'... אשר תקראו אתם...' שמועדי ה' תלויים לגמרי בהכרעת האדם, וכך גוברת חשיבותם של בית הדין, ואף אם הכריעו על-פי עדי שקר לקדש 'שלא בזמנם'. יש כאן שתי השקפות שונות, ולכאורה אף מנוגדות, על מועדי ה' שהוזכרו בשני הפרקים, הן באשר לטיב השותפות בין ה' לאדם והן באשר לגורם האנושי המייצג את ה' בתוך החברה הישראלית.

הדרשות המובאות בשתי המשניות משקפות נאמנה את המוטיבים השולטים בשני הפרקים. 'במועדם' בספ"א חותם את יחידה II, העוסקת בחילול שבת בידי עדי החודש, ומספק מקור ובסיס רעיוני להלכה זו. 'בין בזמנן ובין שלא בזמנן' חותם את פ"ב, העוסק בסמכויותיו ובאופן פעולתו של בית הדין בקידוש החודש⁹⁵. תפקידן המרכזי בפרקיהן של שתי משניות הסיום מובלט באסוציאציות ותבניות ספרותיות הקשורות לשתי המשניות הללו. פ"א מ"ט ממסגרת, יחד עם מ"ד, את יחידה II:

מחללים את השבת... מחללים את השבת...

מתקנים את המועדות (מ"ד) תקרא אותם במועדם (מ"ט)

'בין בזמנן ובין שלא בזמנן' בפ"ב מ"ט הינו משחק לשוני עם הביטוי הדומה במ"ז, וכן יוצרות מילים אחרות במשנה זו משחק לשון נוסף (חכמה/לידה – מ"ה) וחתימה מעין פתיחה (קבל – מ"א). תפקידן הספרותי רב-הפנים בפרקיהן של שתי משניות הסיום מראה כי כל אחת מהן נותנת ביטוי מובהק למגמה הרעיונית השולטת בפרק. המתח בין הדרשות בשתי משניות הסיום

הסכנה הכרוכה בהסתמכות על ההרגל והאינטואיציה במקרים כאלה. 95. השווה דברינו לעיל, 2.6.2. השוואה זו מבליטה את מידת התעוזה שבדרשתו של ר"ע בפ"ב מ"ט, שכן ר"ע מתעלם מהמילה 'במועדם' בפסוק (ובדפוסים נאפולי ופיזרו התיבה 'במועדם' אף מובאת בלשון דרשתו של ר"ע, וזו טעות) וטוען כי אפשר לקרוא את המועדות 'בין בזמנן בין שלא בזמנן' – לכאורה ההיפך הגמור מ'במועדם'. ההסברים שיוצעו להלן ליישב את סיומי שני הפרקים יסייעו גם להבין כיצד יישב ר"ע את דבריו בדרשתו עם לשון הפסוק. לפי כ"י מינכן 140 ר"ע דרש את הפסוק 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש' (ויקרא כ"ג, לז – ושלא כדברי בעל דק"ס דף כה ע"א, אות ס', המוחק מגרסת כ"י זה את התיבה 'אלה', שכן הוא הניח שהפסוק המכוון הוא ויקרא כ"ג, ב), וכאן חסרה התיבה 'במועדם'. הרב יואל בן-נון טוען (בעל-פה) כי, אף לפי הגרסה המקוימת בידי שאר העדים, יש להבין כי ר"ע הבין את ויקרא כ"ג, ד ('במועדם') על-פי הפסוקים המשמיטים את המילה 'במועדם', וצ"ע.

משקף את המתח הקיים, לדעת עורך המשנה, בין דיני עדי החודש בפ"א לדיני קידוש החודש בידי בית-דין בפ"ב.

ניתן ליישב את ה'סתירה' בין ספ"א לספ"ב על-ידי חילוק פשוט ביניהם: פ"א עוסק באחריות לכתחילה לקדש את החודש בזמנו, ואילו פ"ב עוסק בסמכותו בדיעבד של בית-הדין, אם כבר קידשו ב"ד את החודש 'שלא בזמנו'⁹⁶. ברם העיון בשני הפרקים מראה כי יש רעיון נוסף, משותף לפ"א ופ"ב, העשוי לתת לנו הבנה עמוקה יותר של היחס בין סופי הפרקים. בפסקה 5.1.7.3 עמדנו על החשיבות שהמשנה מייחסת להשתתפות העם בתהליך קידוש החודש והמועדות. לאורך שני הפרקים⁹⁷ המשנה נותנת לרצון הזה ביטויים רבים ומגוונים: המאמץ הרב המושקע בהבאת העדים לבית הדין, כולל חילול שבת בהיקף נרחב; הכנת חצר מיוחדת לקבלת העדים, יחד עם סעודות ותקנה מיוחדת בענייני תחום שבת; אמירת 'מקודש מקודש' על-ידי העם; המשואות והשלוחים; ולבסוף – גזירת רבן גמליאל על ר' יהושע, שנועדה להפגין קבל עם ועדה את תוקפו הבלעדי של קידוש החודש בידי ר"ג. לאור זאת ניתן להציע כי המטרה בקידוש החודש על-פי עדים, על כל המנגנון החברתי וההלכתי הכרוך בכך, איננה לוודא את קידוש החודש במועד הנכון, כי אם לשתף בקידוש החודש את הציבור. כך מתיישבת ה'סתירה' בין ספ"א לספ"ב: נכון הדבר שבית הדין מוסמך לקדש את החודש גם 'שלא בזמנו', ברם קידוש כזה ייעשה על דעת בית דין בלבד, בלי תרומתם והשתתפותם של הציבור. כאשר מגיעים עדים, מלווים בשליחים ובציוד שנשלחו בידי בית דין מקומי, לבית דין הגדול בירושלים או ביבנה ומעידים קבל עם ועדה כיצד ראו את המולד, או אז מהווה 'מקודש מקודש' בפי העם לא רק קבלת סמכות, כי אם מתן אישור ציבורי לקידוש החודש בידי ראש בית הדין. על כגון זה דורשת המשנה 'במועד' – רק קידוש החודש 'במועדו' נעשה באופן הזוכה להשתתפות ולאישור של הציבור הרחב, ואלה חשובים מספיק בעיני התורה כדי שתידחה השבת למענם.

יתרונו של ההסבר השני לפרדוקס הטמון בסופי פ"א-פ"ב הוא בשתיים: הוא מושתת על רעיון מרכזי של משניות שני הפרקים, והוא מביא את סיומי הפרקים לידי קשר של השלמה ולא (רק) של הנגדה. נוסף על כך, ניתן לחזק – ולפתח – את הרעיון שהועלה כאן גם על-ידי השיקולים הבאים:

1. קיים קשר אסוציאטיבי נוסף בין ספ"א לספ"ב:

96. לכאורה, כבר במשניות פ"א מסתתרת ההנחה שהסמכות הקובעת בקידוש החודש שייכת לאדם ולבית הדין, ועל כן חשוב כל כך שהעדים יגיעו לבית הדין במועד. ברם מכאן לא היינו מסיקים שקביעת בית הדין מחייבת גם כאשר היא מושתתת על עדי שקר, כפי שנקבע בספ"ב.

97. מפ"א מ"ג ועד ספ"ב. גם בפ"ג מ"א ניתן למצוא ביטוי לרעיון הזה: 'דאוהו בית דין וכל ישראל'.

ספ"א

ספ"ב

לוקחין בידם מקלות.

נטל מקלו בידו / שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך

ואינו יכול להלך/מהלך לילה ויום הלך ומצאו מיצר / והלך ליבנה אצל ר"ג

הקשר הזה מדמה את חילול השבת על-ידי עדי החודש ולמענם ל'חילול יום הכיפורים' לפי חשבוננו של ר' יהושע. הקשר הזה מוסבר יפה לפי הסברנו השני ליישוב 'הסתירה': הליכתם של העדים ושל ר' יהושע נועדו למטרה משותפת – ליצור תכונה ציבורית מרובה מסביב לתקנת המועדות, על-מנת לגרום לעם לקבל את קביעת בית הדין מתוך הסכמה והזדהות.

2. תופעות ספרותיות נוספות בפ"א-פ"ב הובילו אותנו למרכזיות של הרעיון העומד בבסיס

ההסבר השני. כאן נציין שתי תופעות שהקשר שלהן להסבר השני נראה אמיץ במיוחד:

(א) המילה המנחה בפ"א-פ"ב (ומופיע גם בפ"ג), **ראה** (2.4), מלמדת כיצד ראיית המולד בידי העדים מועברת ל'ראייה' בידי ב"ד, ובאמצעות המשואות הופכת ל'ראייה' של כל בני הגולה. הוזה אומר, המטרה של 'קידוש על-פי הראייה' איננה קשורה בהכרח לתוצאה – קידוש החודש 'בזמנו' – אלא לתהליך ולטקס, המשתפים את הציבור הרחב בחוויית ה'ראייה'.

(ב) בשני מקומות בפ"א-פ"ב חורגת המשנה מהסדר ההגיוני על-מנת – בין היתר – להסמיך למשנה העוסקת בעדות החודש משנה דומה העוסקת בשלוחים או במשואות (פ"א מ"ג/מ"ד, פ"ב מ"א/מ"ב-מ"ד). הסמכת התנועה ה'צנטריפוטלית' של העדים לעבר בית הדין לתנועה ה'צנטריפוגלית' של השלוחים מבית הדין לציבור מבליטה את מקומו המרכזי של בית הדין בציבור ואת הקשר האמיץ בין המרכז לציבור כולו (1.5.3, 2.6.3).

3. בזמן התנאים ידעו החכמים לקדש את החודש על-פי 'חשבון', ואף מצאנו לכך רמזים

במשניות: המילה 'חשבונך' בפ"ב מ"ט אולי רומזת לכך⁹⁸, ופרטי הלכות קבלת וחקירת העדים מלמדים שבית הדין ידע מתי וכיצד עשוי המולד להיראות ובחנו לאור ידיעה זאת את העדים שבאו לפניהם (לעיל, 5.1.5.3). אם העדיפה המסורת התנאית לקדש על-פי הראייה, אין זאת

98. כך הבין אלון (1975), א, עמ' 67, וע"ע 2.4 והע' 28 שם.

כדי להבטיח את התוצאה של קידוש החודש במועדו, אלא בשל הערך שמוצאת המסורת בתהליך⁹⁹.

הקשר הבולט והפרדוקסלי בין ספ"א לספ"ב פותח בפני הלומד עולם הלכתי בעל מורכבות ועומק מרובים. מסירת קידושם של מועדי ה' בידי האדם יוצרת אי-בהירויות ומתחים בשני מישורים: ביחס שבין האדם לאלוהיו וביחס שבין המנהיגות לציבור הרחב. במישור הראשון מלמד המתח בין סופי הפרקים על חלוקת הסמכויות בין ה' לאדם בקביעת המועדות: על-אף המחויבות העמוקה של האדם להכריע על-פי האמת האלוהית האובייקטיבית, בכל זאת נמסרה הסמכות המוחלטת בידי האדם, ולה' אין מועדות אלא אלו' שנקבעו בידי האדם¹⁰⁰. גם במישור השני, למרות שהסמכות המוחלטת נמצאת אצל בית הדין, עדיין מבליטה המשנה את הצורך לערב את הציבור הרחב, החל מהעדים וכלה במשואות ובשלוחים. בספ"ב מקבל הרעיון הזה תוספת משמעותית: סמכותו של בית הדין היא עצמה פועל יוצא של 'קבלת' הציבור, ועל כן הקפיד רבן גמליאל כל כך על ר' יהושע (2.6.1, 2.6.3). כאשר ר' יהושע קיבל את דבריו של ר"ג, הוא הבטיח שהציבור כולו יקבל את הכרעת הנשיא, ורק על-ידי כך קיבלה סמכותו משמעות ותוקף. כבר בפ"ב מ"ז ציינה המשנה כי אמירת ראש ב"ד 'מקודש' צריכה אישור ציבורי, 'מקודש' מקודש, ברם מ"ט מחדדת את הנקודה – כל תוקפה של קביעת הנשיא תלוי בקבלת סמכותו מאת הציבור כולו.

99. השאלה אם הראייה נחוצה על-מנת לקדש את היום הנכון או בשל חשיבותו העצמית של התהליך עומדת לדיון בבבלי י"ט ע"ב – כ ע"א, המתלבט אם חילול שבת של העדים הוא כדי לקדש את היום הנכון או 'משום דמצוה לקדש על הראייה'. אין הסוגיה מבארת מדוע, לפי גישה אחת, 'מצוה לקדש על הראייה' בתהליך, ועיין שני כיווני חשיבה שהעלינו להלן. באשר להכרעת הבבלי בשאלה זו עיין חידושי הרשב"א כא ע"ב (עמ' 100), ד"ה על קריאתו ובמקורות שצוינו בידי המהדיר שם. יש לציין גם כי מסורות אמוראיים בבבלי שם ובירושלמי פ"ג ה"א, נח ע"ג מעניקות כוח רב לב"ד לקדש את החודש 'לצורך' – וזאת בניגוד לברייתא בספרא פרק י ה"ה, המובאת בשני התלמודים – משום 'ירקיא' או 'מתיא' (בבלי, שם), ו'לעמעם'/'לאיים' על עדי החודש על-מנת לקדש/לעבר שלא כדברי העדים. מסורות אלו מלמדות על מידת עצמאותו של בית הדין ועל החופש שניתן להם לקדש את החודש שלא 'במועדו', ועל כן יש גם להן השלכה לענייננו. עדיין נראה שחובה לקדש 'במועדו' אלא אם כן מתקיים צורך מיוחד לחרוג מכך.

השאלה שלפנינו עלתה גם אצל הגאונים והראשונים. מעניינת במיוחד דעתו של רס"ג (2.4, הע' 28), שלמעשה קידשו ב"ד את החודש על-פי החשבון ולא נועד כל התהליך של קבלת העדים אלא להראות לעם את צדקת החשבון. הנימה האפולוגטית של דבריו בולטת לעין, וכבר ציין זאת הרמב"ם בפיה"מ לפ"ב מ"ו, ברם לאור דברינו כאן בפנים ניתן לומר כי אין דבריו רחוקים לגמרי מהאמת: ההסתמכות על הראייה, ליד החשבון, נועדה לשתף את הציבור בתהליך, הן מבחינה מעשית והן מבחינה פנימית-רגשית. על-ע שאר מקורות שהבאתי בפסקה 2.4 שם ואכמ"ל.

100. אפשר שהעדיפות שהוקנתה לשותף האנושי בקידוש המועדות משתקפת מעצם הקביעה שיש לחלל את השבת, המקודשת ועומדת בידי האלוהים, על-מנת שיוכל האדם לקדש את שאר המועדות, שקדושתם תלויה בו. דומה כי הרעיון הזה עומד בבסיס הדיון בעניין קידוש החודש בספרא, ועיין לעיל, 2.6.2. אם נאמץ את הגרסה 'הרי זה מקודש' בפ"ג מ"א, (על-פי ציטוט המשנה בירושלמי על אתר, ראה 3.5.1, הע' 150), הרי שמשנה זו מלמדת כי אין לבית הדין סמכות לחרוג מהתאריך שנקבע על-ידי העדים שהופיעו בפניו. אימוץ גרסה זו יוביל להבנה אחרת באשר ליחס בין השותף האלוהי והשותף האנושי בקידוש החודש, אך כבר הראינו לעיל (שם) שאין לסמוך על גרסה זו.

קשרנו את החשיבות של שיתוף הציבור בהליך של קידוש החודש לשיקול חברתי רב-חשיבות – הצורך לבצר את מעמדו וסמכותו של בית הדין ולהבליט שמעמד וסמכות אלו הינם פועל יוצא מהאמון שרוחש להם הציבור. על כן חשוב, מדי חודש בחודשו, לתת ביטוי לסמכות ולאמון כאחד על-ידי ההליך הציבורי של קידוש החודש. ברם ניתן להסביר את הצורך בשיתוף הציבור הרחב מתוך הבנה אחרת של היחס בין פ"א לפ"ב, והיא נרמזת במילה המנחה **ראה**, שנדונה לעיל בסמוך. המילה הזאת רומזת למשמעות החווייתית של קידוש החודש – כל הציבור משתתף באירוע המפעיל את הדמיון והרגש, ונראה שיש לחוויית הראייה גם משמעות דתית, שכן בפ"ג מצאנו אינדיקציה ספרותית לכך שקידוש על-פי הראייה משמעה ש'אחת לשלשים יום מגביהים את עיניהם לאביהם שבשמים' (עיין 3.2).

סיכומו של דבר: הדרכים שהצענו ליישב את המתחים בין פ"א לפ"ב התבססו על הרעיון שבית הדין מופקד על קידוש החודש, אך הוא מחויב לשתף בו את הציבור הרחב, והצענו שני כיווני חשיבה להסביר את השיתוף הזה: לבטא ולהעמיק את היחס הסימביוטי בין סמכות בית הדין וקבלת הציבור; לשתף את כל העם בחוויית ה'ראייה' שעל-פיה מקדשים את החודש, ובכך לבטא ולהעמיק את הקשר של ישראל אביהם שבשמים. למעשה שתי ההצעות משלימות זו את זו, והן מבטאות שתי זוויות ראייה על היחס בין פ"א לפ"ב: ההצעה השנייה מצביעה על משמעותו הדתית-התיאולוגית של קידוש החודש, והיא מושרשת בפ"א, ואילו ההצעה הראשונה מבליטה את חשיבותו החברתית-הלאומית, והיא מושרשת בפ"ב. ביחד מציינות שתי ההצעות את האיזון המורכב בין הרעיונות המונחים ביסודם של שני הפרקים.

גם ברפ"ג ניתן למצוא ביטוי לשני הרעיונות הללו, וניתן לחוש במוטיבים הללו כבר במשפט הפותח את פ"ג: **"ראוהו ב'ית דין וכל ישראל"**. משנה זו מבליטה הן את חשיבותה של הראייה (ובמיוחד על-ידי הקשר הספרותי בינה לפ"ג מ"ח₁ – 3.2, 3.4.3.3) והן את חשיבותם של בית הדין (ובמיוחד על-ידי הקשר הספרותי בינה לפ"ג מ"ח₂ – 3.2, 3.5.5), ובביטויים רבים במשנה זו שומעים הדים לספ"ב (5.2.1). הופעתם ברפ"ג של המוטיבים העיקריים של פ"א-פ"ב מראה כיצד דאג עורך המשנה לבצע מעבר רעיוני משני הפרקים הראשונים לשני הפרקים האחרונים באמצעות משנת מעבר זו.

5.4.1.2 מצוות ראש השנה - הוצאת הרבים ידי חובתם

הביטוי החותם את פ"ג ואת פ"ד, 'אינו' מוציא את הרבים ידי חובתם' מקביל את דיני התקיעות לדיני הברכות, והוא גם מבליט את חשיבותו של מושג 'הרבים' בשני התחומים הללו.

במקומות המתאימים עמדנו על ההשלכות ההלכתיות והרעיוניות של שתי המסקנות הללו, וכאן נעמוד על השלכותיהן באשר למבנה המסכת כולה (4.5.2-4.5.2.1, 5.1.7.9, 5.1.7.11). המילה 'רבים', המובלטת כל כך באמצעות האפיפורה, ממלאת תפקיד מבני חשוב גם במסגרת פ"ג עצמו, מכיוון שהיא יוצרת חתימה מעין פתיחה עם 'יחיד' במ"א שם (3.2, 3.5.5). ספ"ב-רפ"ג-ספ"ג מתחברים באמצעות שורה של אסוציאציות ספרותיות, וביניהן המילה המשותפת לשלושת המקומות: ישראל (5.2.1), המציינת את העם כולו. לפיכך נראה כי המושג 'רבים' ממלא תפקיד חשוב בחיבורם של שני הנושאים העיקריים של המסכת, קידוש החודש ומצוות ראש השנה. מסקנה זו מתאימה יפה גם למגמה הרעיונית הדומיננטית בפ"א-פ"ב שהוסברה בפסקה הקודמת.

לכאורה נראה היה לחלק בין קידוש החודש למצוות ראש השנה באשר לאופיים הציבורי. קידוש החודש הינו פעולה ציבורית מובהקת והוא נעשה למען ובשם כל עם ישראל כולו. הברכות והתקיעות הן מצוות החלות על כל יחיד ויחיד, כפי שמוכח מפ"ג מ"ז (שופר) ופ"ד מ"ט² (ברכות). ברם העובדה שסיומי הפרקים רומזים כולם לממד הציבורי, יחד עם הקשרים הענפים בין סופי הפרקים ב-ג, מלמדים כי המשנה רואה קשר כלשהו בין ההיבטים הציבוריים של שני התחומים הללו. אלמנטים של הקשר הזה יתבררו להלן, כשנדון ב'עירוב שתי היחידות' (5.4.2). ניתן להסתכל על הזיקה בין שני צמדי סופי הפרקים מזווית אחרת. ספ"א וספ"ב מתארים את קידוש החודש כדבר שנקבע הן בידי 'שמים' (במועדים)¹⁰¹ והן בידי ישראל ('בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו'). לעומת השותפות המתוארת בסופי פ"א-פ"ב, סופי פ"ג-פ"ד מתארים שני אופני התקשרות בין ישראל לאביהם שבשמים: תקיעות וברכות. הציבור אשר מתאמצים לשתפו במפעל קידוש החודש, המשתף את ישראל עם אביהם שבשמים, הוא אותו ציבור המתקשר עם ה' דרך התקיעות והברכות. חיזוק לרעיון הזה נראה בפסקה הבאה (5.4.2 עירוב שתי היחידות).

5.4.2 עירוב שתי היחידות

באמצעים ספרותיים רבים מחבר עורך המשנה בין פרקי המסכת השונים, כפי שראינו בפסקאות 5.2-5.3, ומסקנה אחת המשתמעת מכך היא שהעורך ביקש להצביע על קשר הדוק בין שני הנושאים הנדונים במסכת. חוקרים העמידונו כבר על דרכו של עורך המשנה להימנע

101. הביטוי 'קידשוהו שמים' מופיע בפ"ב מ"ז בהקשר של חודש מעובר שאינו זקוק (לדעת ר' אלעזר בן צדוק) לקידוש בידי האדם, ברם גם 'במועדים' בפ"א מ"ט מבטא את הרעיון שמוטל על האדם לקדש את החודש בהתאם למה שנקבע 'בשמים'.

מיצירת מסכתות פחות משלושה פרקים, וכתוצאה מכך ליצור מסכתות בעלות שלושה או ארבעה פרקים, המתחלקות לשתי חטיבות הקטנות משלושה פרקים¹⁰². ברם הממצאים שלנו מלמדים כי העורך לא העמיד זו ליד זו שתי 'תת-מסכתות', אלא שילב ביניהן¹⁰³. אישוש לקשר הזה נמצא בתופעה נוספת הראויה לתשומת לב: בשלושה מתוך ארבעת פרקי המסכת, ליד הופעתו הדומיננטית של הנושא הראשי מוצא העורך מקום לשבץ גם את הנושא השני: בפ"א, המוקדש לקידוש החודש, מופיע ראש השנה במ"א-מ"ב והוא מוזכר גם במ"ג; בפ"ג-פ"ד, העוסקים בראש השנה, נדונו דיני קידוש החודש בפ"ג מ"א ופ"ד מ"ד¹⁰⁴. גם פ"ב, שאינו דן במפורש בראש השנה, מזכיר בסופו את יום הכיפורים, ומכאן שהוויכוח בין רבן גמליאל לר' דוסא ור' יהושע התקיים בראש השנה.

נראה ש'עירוב הפרשיות' במסכת ראש השנה איננו מקרי, שכן מצינו כדוגמתו גם במסכתות אחרות, ונציין שני מקרים:

א. מסכת חגיגה דנה בשני נושאים עיקריים: העלייה לרגל וקרבתיה (פ"א – פ"ב מ"ד) ומעלות בטומאה וטהרה (פ"ב מ"ה – פ"ג). פ"ב מתחלק בצורה שווה בין שני הנושאים, וגם שני הפרקים האחרים רומזים לנושא השני: 'הטהרות והטומאות' בפ"א מ"ח¹⁰⁵ ו'משעבר הרגל היו מעבירין על טהרת העזרה' בפ"ג מ"ז-מ"ח. משנה אחרונה זו חותמת את המסכת בהלכה המחברת בין שני הנושאים.

ב. מסכת מגילה דנה בשני נושאים עיקריים: קריאת מגילה בפ"א-פ"ב וקריאת התורה בפ"ג-פ"ד¹⁰⁶. פ"א מ"ח עוסק בהלכות ספר תורה¹⁰⁷ ופ"ד מ"א מזכירה 'הקורא את המגילה' –

102. פרנקל (תשנ"ז), עמ' 702; שביב (תשנ"ד [1]), עמ' 11.
103. גם שביב במאמרו (תשנ"ד [1]) עמד על מגמת השילוב של עורך המסכת, אך אין הוא מבחין בין ראיות מוצקות לראיות דרשניות.

104. בבבלי ל ע"א ובפס"ר פמ"א מובאת מסורת שתוקעים בשבת בבית דין שקידש את החודש (עיין 4.3.2.1.1), ועל-פי מסורת זו, פ"ד מ"א מצביעה על קשר אמיץ בין שני הנושאים, ועיין בהמשך.

105. ואף רמז ספרותי: השווה ת"ח שפרש מן התורה בפ"א סמ"ז עם 'פרושים' בפ"ב מ"ז. יש לציין שיריביהם של פרושים צוינו בפ"ב מ"ד, שהיא המשנה האחרונה של החלק הראשון, ואכמ"ל. לדעת אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995, אין חלוקת הפרקים מדויקת: פ"ב מ"א-מ"ד הוא המשך של פ"א ופ"ג הוא המשך לפ"ב מ"ה-מ"ז. יש להטיל ספק בדבריו, הן בשל הדברים הנאמרים כאן והן בשל התופעות הספרותיות במסכת חגיגה שיובאו בנספחים: נ/ב-4, נ/ה-1.

106. בהקשר של קריאת התורה נדונו הנושאים: קדושת בית הכנסת (פ"ג מ"א-מ"ג) ודברים שבקדושה (פ"ד מ"ג ואילך). ברם המשנה מבליטה את מרכזיותו של ספר התורה בקדושת בית הכנסת (פ"ג מ"א), ויש לציין כי תפקידו העיקרי של בית הכנסת היה לקרוא בו בתורה, עיין לוין (תשמ"ח), עמ' 20 ואילך. התבוננות בפ"ד מ"ג ואילך תראה כי קריאת התורה ממלאת תפקיד מרכזי יותר משאר הדברים שבקדושה, ול"דה ההפטרה בנביא והתרגום. נוסף על כך יש לציין את מקומם המרכזי של קריאת התורה וההפטרה ברשימת הדברים שבקדושה (סוף הרשימה של חמישה ענייני בית הכנסת), ודומה כי אין זה מקרי שרוב שאר הדברים שבקדושה קשורים לאמירת פסוקים: פורס את שמע וברכת כוהנים (ואף בעובר לפני התיבה) קשורה 'קדושתו' לפסוקים שמוסיפים בברכת הקדושה). אלבק (1923), עמ' 136 מתאר את פ"ג-פ"ג כעוסקים בנושאים: בית הכנסת, קריאת התורה וההפטרה וכו'.

107. למשנה הזאת יש תפקיד מרכזי מאוד במבנה הפרק, כפי שהראיתי במאמרי (תשנ"ו), עמ' 74-78.

ומשנה זו מקבילה ל'הקורא בתורה' בפ"ד מ"ג¹⁰⁸. פ"ג מ"ד פותח את הרשימה של קריאות התורה עם ארבע הפרשיות, הנמשכות לאורך חודש אדר, ופורים הוזכר עוד פעמיים בשתי המשניות הבאות אחריה. פ"ב אינו מזכיר במפורש ספר תורה וקריאתו, ברם הלכות כתיבת המגילה המוזכרות במ"ב שאובות מדיני כתיבת ספר תורה¹⁰⁹. המגמה לחבר בין הלכותיהם של שני הנושאים בולטת במיוחד ברפ"ב וברפ"ד.

במסכת ראש השנה, כמו במסכת חגיגה ומסכת מגילה, העורך פורץ את הגבולות בין שני הנושאים העיקריים, ומכניס לכל פרק אזכור מפורש או רמז לנושא הנדון בחלק השני של המסכת. דרכו זו של עורך המשנה מוסיפה נדבך חשוב להבנתנו בסוגיה הסבוכה והמרכזית של ראשי וסופי הפרקים וחלוקתם. חוץ מההסברים המקומיים שניתנו בכל פרק ופרק למיקומה התמוה לכאורה של המשנה הזרה, קיימת גם מגמה כללית המנחה את העורך: העורך מעוניין לפתוח את פ"א עם ענייני ראש השנה, במקום לגשת ישר לענייני קידוש החודש; לחתום את פ"ב עם משנה העוסקת בקידוש חודש תשרי; לפתוח את פ"ג בספיח האחרון של הלכות קידוש החודש ולחתום את פ"ד/ I במשנה העוסקת בקידוש החודש. כל משנה 'חריגה' שובצה במקומה מנימוקים מקומיים וכלליים כאחד, וכאן סימן מובהק של רגישות ומיומנות ספרותיות מהמדרגה הראשונה.

מגמת השילוב בין שני הנושאים משליכה אור על שאלה שהעלינו בתחילת העבודה (1.1). מתוך דברי החוקרים שהתמודדו עם הזיקה בין פ"א מ"א-מ"ב למ"ג ואילך עלו שני כיווני חשיבה: (א) עורך המסכת רצה לפתוח בנושא קידוש החודש, והביא את מ"א-מ"ב 'כעין הקדמה לעניין קידוש החודש'¹¹⁰; (ב) המסכת מוקדשת לנושא ראש השנה, ובו היא פותחת, אלא שאגב מ"ב עולים עניינים הקשורים לקידוש החודש, ולפיכך סוטה המשנה ממסלולה ומבצעת 'מעקף' ארוך כדי לדון בנושא הזה¹¹¹.

108. וכבר העיר אלבק בהשלמותיו, עמ' 502, כי 'כוונת המשנה כאן לשנות את ההבדל שבין מגילה לתורה, שהקלות אלה בקריאת המגילה לא ניתנו לקריאת התורה', ושלא כדברי אפשטיין במלנה"מ, עמ' 492, 996. ובספרו על המשנה (1923), עמ' 136-137, מסביר אלבק את המשנה הפותחת את פ"ד: "und hier nur nachtraeglich unter den andern Vorschriften ueber Schriftvorlesung behandelt werden".

109. השוואה מפורשת בין דיני כתיבת ספר תורה לדיני כתיבת מגילה – לגבי דין שאינו מוזכר במשנה – מובאת בבבלי מגילה טז ע"ב: "דברי שלום ואמת... מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה". למעשה גם בתחומים אחרים שייכים דיני כתיבה הדומים לדיני כתיבת ספר תורה ומגילה: מגילת סוטה (סוטה פ"ב מ"ד) וגט (גטין פ"ב מ"ג-מ"ד). יש לציין קשר ספרותי נוסף בין ספר תורה למגילה במסכת: 'בכל לשון' בפ"ב מ"א בעניין קריאת המגילה ובפ"א מ"ח בעניין כתיבת ספר תורה. על הסתירה לכאורה בין 'בכל לשון' כאן ל'אשורית' במ"ב כבר עמדו המפרשים, עיין השלמות אלבק, עמ' 500, ובמקורות שצוינו שם.

110. לשונו של אלבק, ע"ש. לדברי אפשטיין רק הרישא של מ"א היא הקדמה לקידוש החודש, ולדעתו של גינצבורג, מ"ב היא הפתיח לנושא קידוש החודש.

111. כך עולה מהסברו של י' פרנקל.

לאור ממצאינו בניתוח מבניהם של פרקי המסכת ומגמותיה של עריכת המסכת בכללותה, נראה לומר כי יש אמת בשני כיווני החשיבה. מצד אחד, ראוי להקדים להלכות ראש השנה את ענייני קידוש החודש משתי סיבות: (א) המועד של ראש השנה נקבע על-ידי ההליך של קידוש החודש; (ב) האופי והמצוות של ראש השנה נגזרים במידה רבה מהעובדה שחג זה הוא יום של קידוש החודש ו'קידוש השנה' (5.1.6.2, 5.1.7.10). מאידך גיסא, ראוי להקדים להלכות קידוש החודש את עניין ארבעה ראשי השנה וארבעה פרקי הדין, שכן הלכות מרכזיות של קידוש החודש שייכות דווקא לחודשי ניסן ותשרי, הקובעים את שני ראשי השנה העיקריים ואת כל ארבעת פרקי הדין. המבנה הנוכחי של המסכת משלב את שתי המגמות, שכן שתי משניות הפתיחה משמשות מבוא לשני הנושאים כאחד. המשניות הללו מציגות את אופיו ומשמעותו של ראש השנה – וגם של 'ראשי שנה' ו'פרקי דין נוספים – ובכך מניחות את התשתית, הן לקידוש החודש של חודשי ניסן ותשרי בפ"א מ"ד – פ"ב מ"ה והן להלכות ראש השנה בפ"ג-פ"ד. עורך המשנה רומז לתפקיד הכפול שהוא מייעד למשניות ההקדמה על-ידי שימוש באמצעים ספרותיים. משנת המעבר פ"א מ"ג (5.1.1, 5.1.3), מתייחסת לקידוש החודש, אבל מייעדת מקום מיוחד לראש השנה, הממלא תפקיד כפול: מועד בפני עצמו וראש חודש הקובע מועדים אחרים (1.5.1.3, 1.5.3). כך גם משנה זו משמשת מבוא לשני הנושאים. פ"א מ"ב מחוברת, לא רק למשנה שלפניה ולמשנה שלאחריה, אלא גם לפ"ג מ"ח (5.2.2.1). פ"א מ"א-מ"ג מתפקדות אפוא כמבוא לנושא קידוש החודש וגם כמבוא לנושא ראש השנה, ובאופן הזה מקבל כל אחד משני הנושאים את ההקדמה הראויה לו.

לשילוב שני הנושאים במבנה המסכת יש השלכה רעיונית, כפי שמלמדות המשניות הבאות:

א. ההלכה העיקרית של פ"א/II, חילול שבת בידי העדים, מתקיימת (לאחר החורבן) רק

בחודשים שהם 'ראשי השנה' (ו'פרקי הדין') העיקריים: ניסן ותשרי.

ב. נראה שלא בכדי נתגלע העימות בין ר"ג ור' יהושע מסביב לראש השנה ויום הכיפורים –

אילו היה מדובר בחודש אחר, המתח והתהודה הציבורית מסביב לוויכוח על קידוש

החודש היו פחותים בהרבה.

ג. המסגרת של פ"ג מלמדת על הרעיון של 'מגביהים את עיניהם לאביהם שבשמים',

משותף לקידוש החודש (מכילתא/מ"א) ושופר (פ"ג מ"ח), כפי שביארנו לעיל (3.2).

ד. ההלכה של קידוש החודש בפ"ד מ"ד, ניתקנה בשל אירוע שהתרחש, ככל הנראה, בראש השנה, ויש מפרשים שהתקנה אף אינה שייכת אלא לראש השנה¹¹². משנה זו מלמדת בבירור כי יש להלכות קידוש החודש דחיפות מיוחדת וצביון מיוחד כאשר מדובר בראש השנה, ובכך יש השלמה נאותה להלכה שבפ"א מ"ד¹¹³.

הדוגמאות הללו לשילוב שני הנושאים במשניות המסכת מעלות כמה כיווני חשיבה באשר למשמעות הרעיונית של השילוב. מצד אחד, שואב קידוש החודש את חשיבותו המרכזית בעיני ההלכה מתוך השלכתו על המועדות בכלל ועל ראש השנה בפרט¹¹⁴. מאידך, יש לראות את ראש השנה כמעין ראש חודש מוגבר ואת מצוות היום של ראש החודש כביטוי לכך.

ביטוי מעניין מופיע בתוספתא פ"ב ה"א: 'וכשקדשו את השנה', ויש לפרשו כדברי שמואל ספראי: "שקידוש חודש תשרי נקרא בפי החכמים בשם קידוש השנה שכן על-ידי כך שמקדשים את חודש תשרי אף מקדשים את השנה הבאה"¹¹⁵. דומה כי הקשר הלשוני מחזק את הקשר הרעיוני שעליו הצבענו – קיימת זיקה הדוקה בין קידוש החודש ל'קידוש השנה', ועל כן קיים קשר הדוק בין הלכות קידוש החודש להלכות ראש השנה.

הדברים הללו מבהירים מדוע המוטיב של 'קדושת היום' הינו מרכזי כל כך בתפילות היום ובתקיעות, כפי שראינו לעיל (5.1.7.10), ועל-פיהם נבין היטב את האסוציאציה הלשונית 'מקודש' / 'קודש' / 'קדושת היום' המחברת את פרקים ב-ג-ד של המסכת (5.2.2.3.3). חיזוק נוסף לרעיון עולה מהזיקה בין שופר של ראש השנה לשופר של יובל, כפי שהיא מופיעה במשנה ובמדרשי התנאים (3.3.2.1), וכן מהמנהג המתועד בתלמוד לתקוע בשופר כחלק מטקס קידוש החודש¹¹⁶.

שני כיווני החשיבה שהוצעו כאן להבנת הזיקה בין קידוש החודש לבין ראש השנה מתחברים למוטיבים נוספים במסכת, ונחזור אליהם בהמשך¹¹⁷. בפסקאות הבאות נעסוק במוטיבים משותפים לקידוש החודש ולראש השנה, כפי שהם מוצגים במשנה.

112. עיין 4.3.2.6 בהע' 137.

113. גם פ"א מ"ד נמנית בין תקנות ריב"ז, לפי הברייתא בבבלי כא ע"ב. אולי אף כאן תכסיס של העורך, אשר הביא בסמוך לפתיחת המסכת ובסמוך לחתימתה תקנות של ריב"ז המלמדות על הזיקה ההדוקה בין דיני קידוש החודש לראש השנה.

114. שני 'ראשי שנה', ניסן ותשרי, קובעים את זמן חלותם של כל המועדות הכתובים בתורה, והם הכלולים ב'תקנת המועדות'.

115. ספראי (תשנ"ו), עמ' 253, ועיין מקורות שהובאו לעיל, 4.4.1.5, הע' 183.

116. עיין פרק 3, הערות 7, 43.

117. עמדנו על שתי מגמות במסכת, להפריד את ענייני ראש השנה מענייני קידוש החודש, ולשלב את שני המוטיבים. ייתכן שמתח דומה בין שתי המגמות משתקף בשאלת הזכרת ראש חודש בתפילת מוסף של ראש השנה, עיין עירובין מ ע"א-ע"ב; תוספות ראש השנה ח ע"ב, ד"ה שהחדש מתכסה בו; גולדשמידט (תש"ל), מבוא, עמ' כח; תא-שמע (תשנ"ד²), עמ' 51-53 (ושם ספרות נרחבת); סולובייצ'ק (1996), עמ' 51 ואילך.

5.4.2.1 המקדש, יבנה ובית הדין

גם קידוש החודש וגם תקיעת שופר שייכים ביסודם למקדש, ונקודה זו עולה בכמה מקומות במשניות המסכת (פ"א מ"א-מ"ד, פ"ב מ"ב-מ"ה, פ"ג מ"ג-מ"ד, פ"ד מ"א). אין כאן קשר הדוק מדי בין שני הנושאים הללו, שכן רבות מהמצוות השייכות למועדות – וכן הדבר גם בתחומי הלכה נוספים – הקשורות למקדש. לעומת זאת, הזיקה המשותפת של שני התחומים האלה לבית הדין יש בה כדי להפתיע, שכן היורש הטבעי של המקדש לעניינים ליטורגיים הינו בית הכנסת, ולא בית הדין, וכן עולה גם מפ"ג מ"ז. ב"רם פ"ד מ"א מלמדת שבית הדין הגדול שביבנה החליף את המקדש כמקומה המרכזי של תקיעת השופר, ומפשטות לשון התוספתא פ"ב הי"א משמע שאף ברכות מלכיות זיכרונות ושופרות התבצעו במקום שבו 'קדשו את השנה באושא', דהיינו בבית הדין.

מעניינת במיוחד התייחסותה של המשנה למעבר מירושלים ליבנה בנוגע לשני נושאי המסכת. מעבר זה עומד ביסודן של תקנות ריב"ז בראש פ"ד, בעיקר לגבי תקיעת שופר במ"א, אך גם לגבי קידוש החודש במ"ד.² מכאן ניתן לעמוד על פן נוסף של הקשר הלשוני המחבר בין המשנה הפותחת והחותמת של יחידה זו (4.3.2.5): גם בכך מבליטה המשנה את הזיקה בין קידוש החודש למצוות שופר. המעבר מירושלים ליבנה שייך לשני התחומים האלה כאחד. גם בפ"ב ממלא המעבר של קידוש החודש מירושלים ליבנה תפקיד חשוב, והוא רמוז אף בפ"א, כפי שהראינו לעיל, 5.1.7.8.

העתקת המרכז הרוחני מירושלים ליבנה מיוסדת על התפקיד המרכזי שממלא בית הדין בחייו הרוחניים של העם לאחר החורבן. גם לפני החורבן, כמובן, נטלה הסנהדרין חלק חשוב בניהול חייו הרוחניים של העם, והמשנה מבליטה זאת בכמה מקומות¹¹⁸, ב"רם לאחר חורבנם של מרכזים רוחניים נוספים נותר חלל ריק, ורבן יוחנן בן זכאי מילא אותו על-ידי הענקת חשיבות יתר לתפקיד בית הדין בחיי העם. מסכת ראש השנה נותנת להתפתחות הזאת שני ביטויים מרשימים במיוחד: ה'עלייה לרגל' של ר' יהושע ליבנה להפגין את תוקפו וסמכותו של הנשיא בספ"ב ותקיעת השופר בשבת ברפ"ד. שני הדברים האלה ממחישים באופן דרמטי שבית הדין ביבנה הוא המקום שבו מתמקד הקשר בין ה' לעמו – שם קובע האדם את 'מועדי ה', ושם מעלה האדם את זכרונו לפני אביו שבשמים.

118. עיין לדוגמה: יומא פ"א מ"ג ומ"ה, תענית פ"ג מ"ו ומ"ט, כתובות פ"ג מ"א, סנהדרין פ"א מ"ב, מידות פ"ה מ"ד.

העברת המרכז הרוחני מהמקדש לבית הדין כרוכה גם בהרמת קרנם של החכמים, לעומת הכוהנים, כמנהיגיו הרוחניים של העם. ביטויים לרעיון הזה במסכת ראש השנה כוללים את עליונותו של בית דין הגדול על פני בית דין של כוהנים בפ"א מ"ז (1.6, והע' 125-126 שם) וכושרו של כל בר-חיובא לתקוע גם אם אינו כוהן בפ"ג מ"ח² (3.5.3 והע' 167 שם). מעניין לציין, בהקשר הזה, כי גם למועדים האחרים שתוקעים בהם בשופר, בתעניות וביובל (פ"ג מ"ד-מ"ה), יש זיקה מיוחדת לבית הדין. תעניות הציבור מוכרזות על-ידי בית דין¹¹⁹; בית דין הוא הסופר את שנות היובל¹²⁰ ושם מתבצעת ביום הכיפורים תקיעת השופר העיקרית¹²¹.

5.4.2.1.1 בית הדין ו'הרבים'

יש לקשור בין שניים מהמוטיבים המשותפים שמצאנו בין קידוש החודש למצוות ראש השנה: ההיבט הציבורי של השניים ומרכזיותם של המקדש ובית הדין שבשניהם. שני תחומי ההלכה מחברים את ישראל לאביהם שבשמים, ולפיכך יש לשניהם היבט גיאוגרפי (ירושלים, יבנה) ואופי ציבורי. כך מתהדק הקשר בין סופי פ"א-פ"ב לסופי פ"ג-פ"ד: תפקיד האדם, המיוצג על-ידי בית דין, בקידוש החודש הינו בסיס למרכזיות של 'הרבים' במצוות ראש השנה. לכאן ניתן לצרף את הופעת המילה 'רבים' בפ"א מ"ו: 'מעכב אתה את הרבים', אשר לימדה – יחד עם משניות המקבילות – על היחס ההדדי בין בית הדין ל'רבים' (5.3.1.2). מערכת היחסים בין בית הדין לרבים בהלכות קידוש החודש משתקפת בתפקיד שנועד לבית הדין ולרבים בביצוע מצוות ראש השנה.

5.4.2.1.2 בית דין, פרקי דין ומשמעות התרועה

נראה כי מרכזיותו של בית הדין עשויה להתקשר לרעיון אחר במסכת. בפתיחת המסכת מלמדת המשנה כי ראש השנה נמנה בין פרקי הדין, ויש לו מעמד מיוחד ביניהם (1.3.2, 1.5.2),

119. תענית פ"א מ"ה-מ"ו, פ"ג מ"ו.

120. ספרא בהר פרשתא ב ה"א.

121. למרות שדרשו התנאים 'תעבירו שופר בכל ארצכם – מלמד שכל יחיד ויחיד חייב' (ספרא בהר פרשתא ב ה"ה, בבלי ל ע"א), כמה ברייתות מלמדות כי התקיעה העיקרית, הקובעת את קדושת שנת היובל, התקיימה בבית דין: "תקיעת שופר תלויה בב"ד..." (ספרא בהר פרק ב סה"ד; ירושלמי פ"ג ה"ה, נח ע"ד; בבלי ט ע"ב) "כיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד בשופר..." (בבלי ח ע"ב – במקבילה בספרא פרשתא ב סה"ה חסר ב"ד); "... אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החדש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החודש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע..." (בבלי ל ע"א), ועיין בסוגיית הבבלי ל ע"א בהרחבה וברמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"י סה"א, ה"י-ה"א. הרב סולובייצ'ק (2000), עמ' 19-23, מדייק מלשון הרמב"ם (שם, ה"א) 'וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל זמן שבית דין יושבין...' שתקיעת היחידים קשורה לתקיעת בית הדין, ושתי התקיעות מצטרפות ביחד לקדש את שנת היובל (ובדומה לאמירת 'מקודש' של ראש בית דין ושל כל העם בקידוש החודש – א"ו), וע"ע בזה אצל רי"פ פערלא, א, מצוות עשה ס"ג, רעג ע"א ואילך.

ומיד לאחר מכן מתחילה סדרת המשניות המתארת את קידוש החודש ואת תפקידו המרכזי של בית הדין בתהליך. הזיקה בין שני הדברים מופיעה במפורש בתוספתא:

בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו נומרון שנ' היוצר יחד לבם וגו' ואו' תקעו בחדש שופר וגו' ואו' כי חק לישראל הוא וגו', אם קדשוהו בית דין הדין נכנס לפניו, ואם לאו אין הדין נכנס לפניו.

לא הביאה המשנה את הברייתא הזאת, ברם יש רגליים להנחה שהרעיון שהיא מבטאת מוכר לעורך המשנה, ואף ממלא תפקיד מרכזי באופן שבו עיצב העורך את פרקנו (1.8, 1.7, 1.5.3). אשר על כן התבוננות מעמיקה בתוספתא כאן עשויה לסייע בידינו לעמוד על קשרים רעיוניים שהמשנה רמזה אליהם באמצעים ספרותיים מגוונים.

מעניינת במיוחד סדרת הפסוקים שהתוספתא הביאה על-מנת ללמד שראש השנה הוא יום דין ('תקעו בחדש שופר') ושאין הדין נכנס לפני ה' עד שקידשוהו בית דין ('כי חק לישראל הוא' = קידוש החודש; אחר כך: 'משפט לאלהי יעקב' = הדין נכנס לפניו), שכן פסוק זה מצרף בצורה הברורה ביותר את שני הנושאים של המסכת: 'תקעו' ו'בחדש'. כאן, בנקודת התפר של שני הנושאים בפתחתה של המסכת (סוף 1.1), מביאה התוספתא פסוק ומדרשו, המורים על הקשר האמיץ בין השנים.

נקודה מעניינת נוספת העולה מהברייתא הזו היא משמעותה ומגמתה של תקיעת השופר. מהתיאור כאן מתקבל הרושם שתקיעת השופר משמשת כהכרזה על מעמד של דין¹²², ובדומה למה שמצאנו בלשון הכתובים (תהלים צ"ח, ו-ט): "בחצצרת וקול שופר הריעו לפני המלך ה'... לפני ה' כי בא לשפט הארץ". השופר מודיע על בואו של המלך ומכריז על ישיבתו בדין. בפ"ד מ"א מתקשר השופר למוטיב דומה – התקיעה בשופר משמשת עדות לסמכותו של בית הדין הגדול. אם ניתן לראות את שני המקורות התנאיים האלה, המובאים במסכת שלנו, כמשלימים זה את זה, הרי לפנינו קשר רעיוני מעניין: השופר מכריז על סמכותה של הרשות השופטת הארצית ובו-זמנית על נוכחותו של השופט במרומים, בבחינת 'אלהים נצב בעדת אל'¹²³.

122. אורבך (תשל"ח⁴), עמ' 414: "הפסוק שבתהלים 'תקעו בחדש שופר... אם לא כפשוטו, הרי במדרשו בא לקשור את ענין התקיעה לדבר המשפט." אשר לשאלה אם מדרשו כאן חורג מפשוטו, עיין דברי יחזקאל קויפמן וגדליה אלון שהובאו לעיל, 1.3.2 בהע' 53.

123. רעיון זה מקביל לקשרים הרעיוניים שנוצרו בידי הדרשן בפס"ר פמ"א, עיין להלן סוף הע' 126. אפשר שהמשנה אף רומזת לזיקה בין התקיעה לבית דין באמצעות אסוציאציה לשונית, שכן גם הרכב בית הדין (פ"ב מ"ט ופ"ג מ"א) וגם מספר התקיעות בנויים מסביב למספר 'שלוש' (4.5.1.2, הע' 371). הופעותיו של המספר הזה מצויות בספ"ב, רפ"ג וספ"א.

אך אפשר להבין את הקשר של השופר לדין באופן אחר: התוספתא פ"א הי"ב² רואה בשופר חלק מהמאמצים להשפיע על הדין לטובה – "כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו"¹²⁴ – ובדומה לקרבנות העומר ושתי הלחם וניסוך המים, הבאים להשפיע על הכרעת הדין לטובה.

לא מן הנמנע שנייחס לשופר את שתי המשמעויות בו בעת. מספר מדרשי אגדה תופסים את השופר ככלי המביא את ה' השופט לעמוד מכיסא הדין ולשבת על כיסא הרחמים¹²⁵, ואפשר שהם רואים את השופר גם כהכרזה על הדין וגם כהמתקת הדין לרחמים. יש לציין גם פירוש נוסף לשופר, המופיע בספרות התנאית: 'שופר של חירות' (ספרי במדבר פע"ז, 1/72), וכאן התפקיד של השופר הוא להכריז על **התוצאה** החיובית של הדין או התפילה¹²⁶.

גם באשר למשנה, איננו מחויבים לבחור בין שתי התפיסות של התרועה, וייתכן בהחלט שהמשנה נותנת בסיס לשתייהן. בפ"ג משווה המשנה את תקיעת השופר בראש השנה לתקיעות של תענית ושל יובל (3.3.2.1), ונראה שהשופר של יובל משמש להכרזה, ובתענית הוא משמש להמתקת הדין. כמו כן ניתן לחלק בין מצוות השמיעה בפ"ג מ"ז למצוות התקיעה המשתמעת ממקומות שונים בפ"ד, ולקשור את השמיעה לפעולת ההכרזה ואת התקיעה לניסיון להמתיק את הדין¹²⁷.

תליית הכניסה של הדין לפני ה' בקידוש החודש בידי בית דין שלמטה מאירה באור חדש את תפקידו של בית הדין במסכת ראש השנה. לא בכדי הופקד קידוש החודש בידי בית דין, שכן ניהול הלוח הוא הקובע את מועד ישיבתו של בית דין שלמעלה, ולפיכך נמסר הדבר בידי נציגו של הדין האלוהי עלי אדמות, הלא הוא בית דין שלמטה. מכאן מובנות באופן חדש נקודות מרכזיות במסכת, על שני חלקיה ושני נושאייה:

א. ההקפדה על סדרי דין בתהליך קידוש החודש (5.1.5.3) משווה למעמד אופי ואווירה של

מעמד משפטי, והיא ממחישה לבריות את המשמעות הרוחנית הגלומה בקידוש החודש:

ההזמנה למשפט לפני השופט היושב במרומים.

124. אני מניח כאן כי התקיעה עצמה עוזרת להעלאת התפילות, ואין התוספתא עוסקת כאן בתפילת שופרות בלבד, ועיין 4.4.1.2 בהע' 157.

125. ויקרא רבה כט:ג, ד, והשווה שם סי' ו (ובמקבילה בפסדר"כ פכ"ג). המוטיב הזה, בניסוחים שונים, מופיע במדרשי אגדה רבים נוספים.

126. במקום אחר קושר הספרי בין התיבה 'זכרון' לגאולה, וכך מצינו שם בספ"ו, 3/71-4: "הא כל זמן שנזכרים ישראל אין נזכרים אלא לתשועות". המוטיב הזה מובלט בקבלה, הקושרת את המוטיבים של שופר-גאולה-חרות עם היובל, וכולם שייכים לספירת 'בינה', עיין חלמיש (תשנ"א), עמ' 107. בפסוקי 'שופרות' הנוהגים היום, מופיעים שני מוטיבים: התגלות וגאולה, ועיין סולובייצ'יק (1996), עמ' 68 ואילך. בפס"ר פמ"א יוצר הדרשן קשר מעניין במיוחד בין השופר המכריז על סמכות שיפוטית-תורנית לגאולה: השופר שתוקעים בבית הדין הוא קיום של הפסוק, 'כי מציון תצא תורה'.

127. ברם אין זה הכרחי, שכן גם שמיעת שופר עשויה לפעול למען המתקת הדין, כפי שהראינו בפסקה 3.4.2.1.

ב. תפקידו המרכזי של בית הדין במצוות תקיעת השופר מעוגן בקשר בין התקיעה למעמד הדין (לפי אחת מההבנות שהוצעו לעיל בסמוך). לתקיעת השופר אין מקום מתאים יותר מבית הדין – לפחות בזמן הזה, לאחר חורבן המקדש – שכן הוא המקום המסמל והממחיש את הדין האלוהי הקשור לשופר.

5.4.2.1.3 הדין והמקדש

גם מרכזיותו של המקדש בקידוש החודש ובתקיעת שופר מוארת באור חדש על-ידי קו החשיבה שפיתחנו כאן. שלושת פרקי הדין החקלאיים של פ"א מ"ב קשורים למעשים הנעשים במקדש במועדות הללו, כפי שעולה מהתוספתא פ"א ה"ב² (1.3.2) ולאור דברינו לעיל בסמוך יש לקשור גם את דין האדם לתקיעת השופר, שעיקר מקומה הוא במקדש. כאן המקום להעיר על לשונה של פ"א מ"ב, המתארת את דינו של האדם בראש השנה: "כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון" – מומנט הדין הוא ההתייצבות לפני המלך¹²⁸ כדי לעבור לפניו. תפיסה זו של מומנט הדין מסבירה יפה מדוע המשנה מזהה את שלושת הרגלים כפרקי דין – זמני העלייה לרגל, בהם האדם נראה את פני אלוהיו, הם המועדים המתאימים ביותר לדין. התוספתא מוסיפה כי באותם מועדים שאדם נראה לפני ה' הוא מביא איתו מפרות העונה, שבקשר אליהם הוא נדון, ובכך מבקש האדם להשפיע על הדין לטובה.

גם בראש השנה, מודיעה התקיעה על עמידתו של האדם לפני אלוהיו לדין, ולפיכך הגיוני הדבר שפעולה זו תתבצע בראש ובראשונה במקדש. המסכת מראה כי, המצוות הנדונות קיימות גם מחוץ למקדש. קידוש החודש קיים גם ביבנה, ניהול הלוח ומצוות הקשורות למועדות – אם כי לא כולם – קיימים לאחר החורבן (פ"א מ"ג-מ"ד, פ"ד מ"ג) וכן מצוות ראש השנה ממשיכות להתנהל במתכונת חדשה אחרי החורבן.

5.4.2.1.4 יחיד ורבים בדין

הדין בראש השנה מתחבר אף לרעיון ה'רבים' הממלא מקום מרכזי במסכת (5.4.1.2). מפרשי המשנה, כגון הרע"ב, מבינים בעקבות הבבלי יח ע"א, שהפסוק שהובא בפ"א מ"ב מתייחס לרבים (היוצר יחד לבם) וליחיד (המבין אל כל מעשיהם) כאחד. הדימוי במשנה, 'נומרון', מחזק

128. שמה השפיעה כאן התמונה המוצגת באיוב א', ו: 'ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ה'", שכן התרגום שם ומפרשים קלסיים מבארים כי 'ויהי היום' הינו ראש השנה, שהוא יום הדין. מקורות אלו נשענים על מסורת מדרשית שלא הגיעה לידינו, למיטב ידיעתי, ולפשוטו של הפסוק עיין ויס (תשמ"ח), עמ' 350.

את תפיסת הדין כדבר כללי, המתייחס לציבור גדול ושלם, שכן דרכו של נומרון להיסקר 'בסקירה אחת', כלשון הבבלי יח ע"א.

כבר ראינו לעיל (5.2.2.1) שקשרים ספרותיים מחברים בין המשנה הזאת לפ"ג מ"ח. גם משנה זו מתארת מצבים של 'דין', כאשר גורלם של ישראל עומד על כף המאזניים. יש לחלק בין שני האירועים המתוארים במשנה זו: הרישא מתארת את מלחמת עמלק, וכאן מדובר בדין כללי – ההכרעה במלחמה שייכת לכלל הציבור, אלא שהיא תלויה בהסתכלות כלפי מעלה וכוונת הלב של יחידים רבים מבני ישראל¹²⁹. לעומת זאת, הסיפא מתארת את נחש הנחושת, ושם הדין שייך לכל יחיד ויחיד בנפרד. פ"ג מ"ח, מחזקת וממחישה את הרעיון העולה מדיוק לשונה של פ"א מ"ב, שהדין בראש השנה מתייחס הן לכלל ישראל כולו והן לכל יחיד ויחיד.

לקשר בין פ"ג מ"ח, לפ"א מ"ב יש השלכה גם לגבי שאלה אחרת. הדין המתואר בפ"א מ"ב, לפחות לגבי ראש השנה¹³⁰, מתייחס לאנושות כולה: 'כל באי העולם...'¹³¹. אבל פ"ג מ"ח, מתארת מעמד של דין הקשור לישראל בלבד. נראה כי המשנה רומזת כאן להבדל בין ישראל לעמים באשר לפרקי הדין – כל העמים נדונים בפרקים הללו, אבל רק לעם ישראל ניתנו מצוות העשויות להכריע את הדין לטובה. הרעיון שנרמז כאן במשנה נאמר בצורה ברורה יותר בתוספתא פ"א ה"ב², המציין בכל אחד מפרקי הדין את המצוות העשויות להכריעו לטובה¹³².

5.4.2.1.5 ראש בית דין

בספ"ב וברפ"ד מובלט תפקידו ומעמדו של הנשיא / ראש ב"ד, וכן נרמז העניין גם בפ"א מ"ו. הנשיא מוזכר על-ידי ציון מעמדו, 'ראש בית דין' (פ"ב מ"ז, פ"ד מ"ד²), או בשמו – רבן גמליאל הזקן ורבן גמליאל סתם (דיבנה) ורבן יוחנן בן זכאי. האזכורים בפ"א-פ"ב ובפ"ד מ"ד² – התקנה היחידה שנושאה הוא מעמדו של ראש ב"ד – עוסקים בקידוש החודש, ואילו תקנת ריב"ז ברפ"ד עוסקת בתקיעת שופר. לכאורה יש מתח מסוים בין מגמות שונות השייכות לפעילות הנשיא בהקשרים השונים. לעתים דואג הנשיא למעמדו שלו עצמו (ספ"ב)¹³³, לעתים מדגיש הוא את

129. על הבדל דומה בין ה'רבים' של ספ"ג ל'רבים' של ספ"ד עמדנו בפסקה 4.5.2.1, ע"ש וצרף לכאן.
130. גם לגבי מועדים אחרים, משמע מלשון המשנה שכל הגויים נדונים, שכן לשון המשנה היא 'העולם נדון'. אך לכאורה אין ברור מדוע יש לדון את כל העולם בתאריכים הקשורים לאקלים ולמחזור השנה של ארץ ישראל (אין להניח שההבדל האקלימי בין ארץ ישראל לארצות אחרות לא היה ידוע לתנאים, ואמוראי בבל עמדו עליו בבבלי תענית י ע"א). ייתכן שהתנא של משנתנו סבר שמאחר שה' דן את כל העולם ביום אחד, הוא קובע את התאריך שלו בהתאם למציאות שבארצו הנבחרת.

131. עיין הירשמן (1999), עמ' 63-64.

132. צעד נוסף צעדו הדרשנים בויקרא רבה פכ"ט (= פסדר"כ פכ"ג), אשר תיארו את הדין בראש השנה כהתמודדות בין ישראל לאומות העולם, ע"ש סימנים ב, ד, ה, י.

133. עיין אלון (1975), א, עמ' 199.

מעמד בית הוועד בניגוד למעמדו האישי (פ"ד מ"ד)¹³⁴ ולעתים הוא דואג לשיתופו של הציבור הרחב (פ"א מ"ו, פ"ב מ"ה).

ניתן להסביר כל משנה במקומה וליישבה עם המשניות האחרות על-ידי הבדלים בין האישים השונים (רבן יוחנן בן זכאי פחות סמכותי/כוחני מרבן גמליאל דיבנה וכי"ב) או בין ההקשרים השונים. ברם מכיוון שהמוטיב מופיע במסכת במקומות רבים, וחלקם קשורים זה לזה מבחינה ספרותית¹³⁵, נראה שיש מקום לחפש כאן מגמה אחידה. נראה שהבריח התיכון המבריה בין רוב המקומות שהוזכר הנשיא הוא מעמדו של בית הדין. עיקר דאגת הנשיא הוא לבסס את מעמדו של בית הדין, ודאגה זו היא הלובשת צורה ופושטת צורה. לעתים פועל הנשיא לבצר את מעמדו, כשנראה לו שריבוי דעות בבית הדין עלול למוטט את סמכותו בעיני הציבור¹³⁶, ולעתים חשוב לו לנתק את מעמדו של בית הדין מזה של האיש העומד בראשו. בחלק מהמקרים עומדים 'הרבים' במרכז התעניינותו של הנשיא או ברקע, שכן מעמדו של בית הדין תלוי בהכרתם וקבלתם של הציבור: בפ"א מ"ו ופ"ב מ"ה נוקט הנשיא באמצעים לעודד את השתתפות הרבים¹³⁷, בפ"ב מ"ז צריכים 'העם' לאשר את אמירת 'מקודש' של ראש בית הדין ובספ"ב גזירתו על ר' יהושע נועדה לעיניהם של הרבים¹³⁸.

5.4.2.2 ראייה ושמיעה

החוש הדומיננטי בקידוש החודש הוא חוש הראייה, ותעיד על כך מילת המפתח **ראה** בפ"א מ"ג – פ"ג מ"א. בפ"ג-פ"ד שולטת השמיעה, שכן מדובר בהם בהשמעתם ובשמיעתם של קולות התקיעה והברכות. ברם גם כאן בולטת מגמת העורך לערב את התחומים. אין הוא מסתפק בקישור בין הראייה של קידוש החודש לשמיעה של מצוות ראש השנה – כגון במסגרת של פ"ג המחברת בין שמיעת השופר להופעה המשולשת של 'ראוהו' בראש הפרק – אלא מורה על קיומם של שני החושים בכל אחד מהתחומים, כפי שביארנו לעיל, 5.1.7.7.

134. אורבך (1984), עמ' 179, ובעקבותיו גולדשטיין (תשל"ז), עמ' 241, ותבורי (תשנ"ה), עמ' 22.
135. עיין 5.2.2.3.2 והע' 75 שם. יש לציין עוד נקודה מעניינת: כפי שקיים קשר ספרותי בין ספ"ב לפ"ד מ"ד²², כך קיים קשר ספרותי בין רפ"ב למ"ד, (בראשונה... קלקול... התקין' – עיין 5.2.2.3.1. התופעה המתגלה לעינינו היא זו: הקשר בין שני עניינים מובע במקום אחד על-ידי סמיכות ובמקום אחר על-ידי מסגרת. דוגמה יפה נוספת לתופעה זו היא: כלים פ"א מ"א מציבה בראש רשימת הראשון מבין אבות הטומאות את 'השרץ' ובסוף את 'מי חטאת שאין בהם כדי הזיה'; שני הפריטים האלה מקבילים לשני הפריטים ברשימת דרגת הטומאה הבאה במ"ב: נבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזיה.
136. כך רואה רבן גמליאל את עצמו באגדה המסופרת בבבלי בבא מציעא נט ע"ב: "שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקות בישראל" – ומכאן שר"ג מוצג במקורות כמי שער לביקורת אפשורית כלפיו, שהוא דואג לכבוד עצמו וכבוד בית אביו.
137. אולי גם במ"ח, הוא נחלץ להקל על תפקידו של האיש הפשוט, עיין 2.4, הע' 28.
138. ייתכן ששיקולי 'הרבים' עמדו מאחורי תקנות ריב"ז, או חלקם, ועיין לדוגמה 4.3.2.1, הע' 34.

5.4.2.2.1 ראייה ואמירה בקידוש החודש

אשר לקידוש החודש, דומה כי משמעותו הרעיונית של עירוב התחומין היא ברורה: 'הראייה', שהיא ראיית המולד, מסמלת את המרכיב הטבעי-השמיימי-האלוהי של קידוש החודש, שאותו האדם קולט באמצעות חוש הראייה; ה'שמיעה' מתקשרת לאמירת 'מקודש', המסמלת את המרכיב האנושי שבקידוש החודש. כיוון חשיבה זה בולט במיוחד בפ"ג מ"א, שהיא המשנה האחרונה ברצף המשניות העוסקות בקידוש החודש, והיא גם משמשת מעין 'הקדמה' לענייני ראש השנה בפ"ג-פ"ד. המשנה פותחת בחוויית 'ראייה' מרשימה: 'ראוהו בית דין וכל ישראל', אך מה שקובע בקידוש החודש הוא אמירת מקודש. זה מסכם יפה את המגמה הדומיננטית של פ"א-פ"ב: הראייה אמנם חשובה עד מאוד, אך הגורם המכריע הוא האמירה, ומכאן שהמרכיב האלוהי בקידוש החודש הינו חשוב, אך הגורם האנושי הוא המכריע.

ברם הניתוח הזה אינו מתמודד עם מורכבותה של המשנה בשימושיה במוטיב של השמיעה והראייה. התיבה **ראה** משמשת גם בהקשרים של חקירת העדים (פ"ב מ"ו, מ"ח), של דיון הדיינים (פ"ב מ"ח) ושל הכרזה על קידוש החודש לכל רחבי הציבור (פ"ב מ"ד). גם המעשה של רבן גמליאל ור' יהושע מלמד שאין קידוש החודש מסתכם באמירה של מקודש מקודש – על-אף שאין פ"ב מ"ט משתמשת בתיבה **ראה**, ברורה כוונת גזירת ר"ג על ר' יהושע, שהמעשה יראה ויפורסם לעיני כל. התיבה **ראה** משמשת, אם כן, גם להיבטים האנושיים והאינטלקטואליים של קידוש החודש.

נכון יהיה לומר כי אחרי השלב הראשון של ראיית המולד, השלבים הבאים של קידוש החודש מצרפים ביחד את גורמי הראייה והאמירה: הדיין חוקר את העדים על מה שהם ראו, הדיין פוסק על-פי מה שנראה לו, ואמירת 'מקודש' של ראש בית הדין צריכה 'להיראות' לציבור על-ידי המשואות ואף – לעת הצורך – על-ידי פעולות המראות את סמכותו. לפיכך ניתן להציע הבחנה אחרת בין תפקידי 'ראייה' ואמירה בתיאור תהליך קידוש החודש: האמירה מתייחסת לצד הטקסי-הפורמלי של התהליך, ואילו ה'ראייה' מתייחסת לתודעה הפנימית של האדם. האמירה מתייחסת לכל המעשים שבבית הדין, מקבלת העדים ועד לאמירת 'מקודש', שאלה עיקרי הטקס ('ויעידו לפניהם ויאמרו מקודש מקודש' – פ"ג מ"א). ה'ראייה' מתייחסת לדברים שאדם קולט, מבין ומפנים: ראיית המולד בידי העדים, השכנוע הנובע מהבנה אינטלקטואלית מסוימת ('רואה אני את דבריך'), ראיית המשואות וראיית מעשהו של ר' יהושע.

5.4.2.2.2 ראייה ושמיעה במצוות שופר

עיקר הדיון בשילוב הראייה והשמיעה במצוות שופר יתמקד בפ"ג, ששם ההופעה העיקרית של שני המוטיבים¹³⁹. בפ"ג השמיעה מתקשרת לביצוע מעשה המצווה: נקב/סתימה המעכב/ת את הקול פוסל את השופר וכן מי ששמע את קול ההברה ולא את קול השופר לא יצא ידי חובתו. חוש הראייה כאן מתקשר לתפאורת המצווה והידורה (מ"ג-מ"ה) וכן למשמעות האגדית של המצווה (מ"ח). כפי שהראינו לעיל (3.4.3.3), קשורים הפרטים הטקסיים של מ"ג-מ"ה למשמעות האגדית המתוארת במ"ח, ועל כן ניתן לומר כי ה'שמיעה' מתייחסת לעיקר מעשה המצווה, ואילו ה'ראייה' מתייחסת למשמעותה הרוחנית.

5.4.2.2.3 ראייה ושמיעה במפגש של שתי המצוות

ההבחנה בין ראייה לשמיעה דומה בשני חלקי המסכת: אמירה/שמיעה מתייחסת לצד הפורמלי של המצווה, ואילו 'ראייה' מתייחסת לצד הפנימי או החווייתי. נראה כי עורך המשנה היה ער לדמיון בין שני החלקים, שכן בפ"ג מ"א, בצומת המרכזי של המסכת, ממלא המוטיב של ראייה/שמיעה תפקיד מרכזי, כפי שראינו. משנה זו, דרך קשריה הספרותיים, מאגדת ביחד את כל המוטיבים שמנינו: את חוויית ראיית המולד עם המעשה הפורמלי של אמירת מקודש, ואת שניהם עם שמיעת השופר 'המקדשת את השנה' והמכוונת את הלב לאב שבשמים.

השילוב של שמיעה וראייה בשתי המצוות הנדונות במסכת חושף את המטען החווייתי והרוחני העשיר שלהן. שתי המצוות מתבצעות בזירה הציבורית, בטקסיות ציורית ורב-רושם, ושתיהן מכוונות את לבם של ישראל לאביהם שבשמים. ניתן לראות את כל המסכת כפיתוח, בשתי מערכות, של מוטיב אחד: ראיית הלבנה בידי העדים מביאה לתוצאה כפולה: (א) העברת החוויה של ראיית המולד מתחומם הפרט של העדים לציבור כולו, כאשר חוויית הראייה הציבורית מבטאת באופן דרמטי את התלכדות הציבור מאחורי סמכותו של בית הדין; (ב) מפגש מרהיב ומרומם בין האדם לאלוהיו¹⁴⁰. יש לציין כי התוצאה הראשונה היא המוטיב המרכזי של פ"א-פ"ב, והתוצאה השנייה היא הרעיון המרכזי של פ"ג-פ"ד. פ"ג מ"א היא נקודת המעבר: משנת קידוש החודש, המבליטה הן את ה'ראייה' והן את ה'שמיעה', הממשיכה מפ"א-פ"ב את

139. 'כל עיר שהיא רואה ושומעת...' בפ"ד מ"ב משתמשת בראייה ושמיעה כמדדים של קרבה, כפי שמוכח מההמשך: 'וקרובה ויכולה לבוא'. גם אם נראה ב'רואה ושומעת' המשך של המוטיב מפ"ג, דומה כי זוהי רק הסתמכות על מוטיב קיים ואין בכך תוספת משמעות למוטיב. בשל המרכזיות של ראייה ושמיעה במצוות השופר, נראה לבעלי המשנה טבעי להשתמש בהן כמדדי הקרבה העיקריים. חוץ ממשנה זו, יחידות III-II בפ"ד עוסקות כולן ב'שמיעה': סדר הברכות וסדר התקיעות.

140. הזיקה בין שני המישורים הללו רמוזה כבר בפתיחת המסכת, באמצעות הסמכת פרקי הדין (פ"א מ"ב = המפגש) לקידוש החודש (פ"א מ"ג ואילך), ועיין לעיל, 5.1.6.2 ובמה שצוין שם.

רעיון סמכות בית הדין ואחדות הציבור, ורומזת בפעם הראשונה לביטוי שנותן קידוש החודש לרעיון המפגש עם ה', המאפיין את פ"ג-פ"ד.

5.4.2.2.4 ראייה ושמיעה במחשבת חז"ל

ההבחנה בין שמיעה לראייה עומדת, לדעת כמה הוגים, בבסיסם של הבדלים עמוקים בין דתות ותרבויות שונות¹⁴¹. לפיכך המרכזיות של המוטיב הזה במסכת ראש השנה עשויה להתחבר לשאלות עמוקות ורבות-היקף במחשבת חז"ל. לאור ממצאינו במסכת ראש השנה, דומה כי יהיה קשה לפרנס את הטענה מרחיקת-הלכת של חוקרים מסוימים שהיהדות היא תרבות אוראלית-שמיעתית¹⁴², העומדת בניגוד לתרבות היוונית הוויזואלית. שאלות אלה דורשות מחקר מקיף ומעמיק כשלעצמן, ולא באתי כאן אלא לעורר על השלכות המתודה הנקוטה כאן בתחום של מחשבת חז"ל.

5.4.2.3 יסודות הלוח החז"לי והכיתתי - השמש והירח

שני חלקי המסכת עוסקים בשתי שיטות של חישוב הזמן, שיש ביניהן הבדל עמוק: החודש (קידוש החודש) והשנה (ראש השנה). בין חלוקת הזמן לשנים לחלוקת הזמן לחודשים יש שני הבדלים שהם אחד: החלוקה לשנים תלויה בשמש והחלוקה לחודשים תלויה בירח; החלוקה לשנים נכפית על האדם בידי שינויי טבע מחזוריים שאי-אפשר להתעלם מהם¹⁴³, ואילו החלוקה לחודשים היא חלוקה שהאדם מחליט עליה לצרכי נוחיות בניהול חייו וענייניו¹⁴⁴. ההבחנה הזאת משתקפת בקביעתה של המשנה פ"א מ"א ומקבילותיה שיש ראש השנה 'היסטורי' בניסן – המזוהה במקבילות למשנה כ'ראש השנה לחדשים' – לעומת ראש השנה החקלאי בתשרי (1.5.1.1 והערות 82-83 שם; 1.5.2).

141. עיין: יונס (1966), עמ' 135 ואילך; ארנדט (1971), עמ' 110 ואילך; הנדלמן (1982), עמ' 33 ואילך; פאור (1986), עמ' 29 ואילך. ר' דוד הכהן (הנזיר), קול ואור, עמ' קנא-קנב, קושר את הזיקה בין ראייה לשמיעה במסכת ראש השנה ליסודות רעיוניים חשובים בהגות היהודית, ועיין מקורות שהוא מציין להם בהע' 7 שם.

142. פאור (1986), עמ' 29 ואילך; הנדלמן (1982), עמ' 33 ואילך. יש לציין בהקשר זה כי, 'ראייה' במסכת ראש השנה משמשת הן במשמעות המילולית, לראייה פיזית, והן במשמעות מושאלת, להבנה אינטלקטואלית ('רואה אני את דבריך'). במקומות אחרים בספרות חז"ל – כמו במקרא – ניתן למצוא גם את 'ראייה' וגם את 'שמיעה' בשתי המשמעויות הללו. אשר על כן קשה יהיה לקבוע שהיהדות מתמקדת באופן חד-משמעי באחד החושים הללו. ההבדל בין ראייה לשמיעה שמצאנו במסכת ראש השנה מתמקד בנקודה אחרת – טקס ציבורי-פורמלי לעומת חווייה פנימית-רוחנית – ויש לחקור אם חילוק כזה ימצא גם במקומות אחרים.

143. נילסון (1920), עמ' 45 ואילך, עמ' 86 ואילך, מראה כי בתרבויות פרימיטיביות אין 'שנים', אלא מחזור של עונות, ורק תרבויות מפותחות מעט יותר הופכות מחזור זה לתופעה הקלנדרית של 'שנה'. אין זה גורע מעיקר טענתנו, שכן תפיסת 'שנה' מושרשת בפיתוח מחשבתי מעמיק והגיוני של התפיסה הפרימיטיבית של מחזור עונות.

144. נילסון (1920), עמ' 147 ואילך, מתאר את הנימוקים לבחירת מחזור הירח לשם חישוב הזמן, ולדבריו החישוב על-פי הירח נמנה, עם החישוב על-פי העונות והחישוב על-פי הכוכבים, בין שיטות חישוב הזמן העתיקות ביותר בתרבות האנושית, וחישוב החדשים קודם מבחינה היסטורית לחישוב השנים.

אשר על כן, הפיתוח של כל אחד מהנושאים במסכת ראש השנה, והשילוב בין שני חלקי המסכת שיצר עורך המשנה, נוגעים ביסודות הלוח העברי. מה הזיקה בין החודש והשנה בעיצובו של הלוח? שילובם של שני הנושאים במסכת מלמד, כנראה, על מגמה לשלב בין שני המרכיבים של הלוח. יש השפעה הדדית של שתי המערכות: קביעת מועד ראש השנה תלויה במערכת של קידוש החודש, ובמילים אחרות – השנה ה'שמשי' נקבעת על-פי הירח¹⁴⁵. מאידך, הלכות רבות של קידוש החודש נובעות מהצורך לקדש את השנה (השווה 5.4.2). כך ניזונות שתי המערכות זו מזו.

יש לקשור את הזיקה ההדדית בין הלוח השמשי והירחי¹⁴⁶ לפולמוסים הכיתתיים העומדים ברקע של פ"ב מ"א-מ"ב, ואולי גם ברקע של פ"א מ"א-מ"ב¹⁴⁷. הלוחות הכיתתיים המוכרים לנו, כגון אלו המתוארים בספר היובלים, ספרי חנוך, במגילת המקדש ובמגילת 'מקצת מעשה התורה', הם לוחות שמשיים, ובהם ניתק הקשר בין החודשים לירח¹⁴⁸. המועדים, התלויים בשמש והמנותקים מהירח, קבועים וידועים מראש¹⁴⁹. אין הלוח הזה מלווה במתח, במנגנון החברתי, בשיתוף בין אלוהים ואדם¹⁵⁰ המאפיינים את הלוח העברי המתואר במשנה¹⁵¹. אפשר שיש לקשור את ההבדל בין הלוח החז"לי ללוח הכיתתי עם הבדלים אחרים בין תפיסותיהם הרוחניות של הכיתות ושל חז"ל¹⁵², ונושא זה מצריך עיון נרחב משלו¹⁵³.

-
145. כמובן ההלכה יצרה איזון בין השניים, כפי שעשו תרבויות אחרות שהשתמשו בלוח לוגי-סולרי, באמצעות עיבור השנה, אך אין הלכה זו מוזכרת במסכת שלנו (במקורות התנאיים – משנה ותוספתא).
146. על האיזון בין השמש לירח בקביעת הלוח עיין מקורות שהובאו אצל טלמון (1958), עמ' 182.
147. 1.3.5, והע' 70-69 שם.
148. אמנם לא ניתק הקשר ביניהם לחלוטין. הלוח של הכת כלל חישובים והתאמות של המולד והירח המלא עם לוח השנה השמשי, עיין מיליק (1976), עמ' 274 ואילך, ובעניין הסיבות לכך עיין לאחרונה טלמון (2000), עמ' 112. החישובים שלהם הבטיחו שכל שנה ראשונה של המחזורים התלת-שנתיים תתחיל עם הירח המלא (ולא עם המולד!), עיין חיוטין (1993), עמ' 32-33, וטלמון (2000), עמ' 110. מכל מקום לא הועידו אנשי הכיתות הללו תפקיד קלנדרי כל שהוא לירח, כפי שציין טלמון (2000), עמ' 113.
149. בכמה מקומות בספרות הקשורה ללוח הכיתתי צוין הסדר והקביעות של הלוח השמשי לעומת חוסר-הסדר המאפיין את הלוח הירחי, עיין טלמון (2000), עמ' 113. ההבדל העקרוני הזה בין השמש לירח מודגש בספר חנוך א', עב ואילך ובספר היובלים ו', לו, ועל הסמכות של הספרים הללו בעיני הכת עיין טלמון (2000), עמ' 114, והשווה ונדרקם (2000), עמ' 437. השווה 1.3.5 והע' 70 שם. השווה לדברינו את הרעיונות שקושר הלו (1977), עמ' 15 ואילך, ללוח ה'שבת', ועיין להלן, הע' 157.
150. נראה כי יש כאן דוגמה אופיינית להבדל בין תפיסת חז"ל לתפיסת ספר היובלים: אצל חז"ל ראש השנה הוא יום בריאת האדם, ואילו לפי ספר היובלים ראש השנה הוא יום בריאת המאורות.
151. בפסקה 1.3.5 והע' 70 שם, הערנו על הבדל בין 'ארבעה ראשי שנה' של חז"ל לארבעה ימי הזיכרון של ספר היובלים, והשווה סוף 1.5.2 והע' 112 שם. אם נניח, כפי שהצענו שם (הע' 70), שפ"א מ"א-מ"ב רומזת להבדל בין התפיסה הכיתתית שכל 'ראש' הוא יום דין לתפיסה החז"לית שיש להבחין בין ימי ה'ראש' לימי הדין, או אז ניתן לראות במבנה פ"א רמז לפולמוס כיתתי. מ"א-מ"ב רומזת להבדל בתפיסת 'שנה' והמשך הפרק רומז להבדל הקשור לתפקידו הירח בקביעת המועדות.
152. יש לציין בהקשר הזה כי חכמי ימי הביניים הרבו לציין את סיפור ר"ג ור' יהושע כאב-טיפוס לתפיסת מקומו של האדם בגיבוש ההלכה בהגותם של חז"ל, ועיין רמב"ן לדברים י"ז, יא, ודרשות הר"ן, הדרוש השלישי, עמ' מג.
153. שוורץ (1992), עמ' 234-235, קושר את מחלוקת הלוחות להבדל העקרוני הקיים לדעתו בין הנומינליזם המשפטי הרבני ל־אליזם הכיתתי, ובדומה לדבריו (להלן, הע' 160) באשר למחלוקת בין הכוהנים לחכמים, ועיין

5.4.2.3.1 חילול שבת בר"ח ובר"ה

אחד המוטיבים המשותפים לקידוש החודש וראש השנה הוא שמקיימים את שניהם בשבת, אף-על-פי שהם כרוכים בחילול שבת. יש לציין שבשני ההקשרים קשור 'חילול השבת' לבית דין¹⁵⁴, והברייתא המובאת בבבלי ל ע"א מחדדת מאוד את הקשר בין שני הנושאים¹⁵⁵, שכן לדבריה אין תוקעים בשבת אלא בבית דין שקידשו את החודש. המשמעות של הנקודה המשותפת הזאת תובהר לאור השימוש שעושה הספרא אמור פרק י' במוטיב הזה. בהקשר של הספרא מבליט חילול שבת של עדי החודש את העדיפות של קדושת מועדות בידי האדם על פני קדושת המועד התלוי בידי שמים בלבד (2.6.2). בהקשר של מסכת ראש השנה, הרעיון הזה ודאי מתאים יפה לעניין קידוש החודש, ונראה שהוא מתאים גם לעניין תקיעת השופר בראש השנה. בדרכים שונות ומגוונות רמזה המשנה (וגם התוספתא) בפ"ד לקשר ההדוק בין תקיעת שופר לקדושת היום של ראש השנה, וכן נרמז בפ"ג שתקיעת שופר נחשבת כמעשה של 'קידוש השנה' (5.1.7.10). לפיכך אפשר לראות גם בתקיעת השופר בראש השנה, ובמיוחד בבית דין, ביטוי למעמד הבכיר שהוענק בהלכה לקדושת המועדות בידי האדם.

למוטיב 'חילול שבת' יש גם זיקה לעניין הפולמוסי המופיע במסכת. בידוע שלפי הלוחות הכיתתיים החגים חלים כולם בימי השבוע¹⁵⁶, כך שלא ייווצר קונפליקט בין השבת למצוות הקשורות למועדות¹⁵⁷. לעומת זאת ההלכה של חז"ל מקדישה תשומת לב מרובה להתנגשויות בין השבת למועדים, והמוטיב הזה עולה בהרבה מסכתות בסדר מועד, ואף מחוצה לו¹⁵⁸. בדרך

השגותיי שם. חלק מהמקרים שנדונו על-ידי שוורץ ורובנשטיין מתאימים יותר לדעתי לרעיון שאני פיתחתי כאן (מה תפקידו של האדם בקביעת המשפט האלוהי) מאשר להבחנה בין האליזם לנומינליזם, ונושא זה מצריך עיון ופיתוח נוספים.

154. לדברי סולובייצ'יק (1996), עמ' 46, יש שני יוצאים מן הכלל להלכה שאין דנין בשבת ויום טוב: קידוש החודש ותקיעה בשופר, וע"ש שהסביר שהתקיעה נחשבת ל'מעשה בית דין' ושהיא המשך להוראת בית דין לקדש את החודש.

155. וכן הפסיקתא רבתי פמ"א.

156. עיין טבלאות של מועדות כת קומראן אצל ידין (תשל"ז), א, עמ' 96 וחיוטין (1993), עמ' 30. יש שינויים קלים בין הלוחות הכיתתיים השונים, ועיין בהרחבה אצל גלסמר (2001), אך אין הם נוגעים לענייננו.

157. עיין חיוטין (1993), עמ' 30. גם בחגים הנמשכים שבעה ימים, לא כללו את שבת במניין הימים, עיין חיוטין (1993), עמ' 30-31 (תאריכי ההתחלה והסיום של חג המצות וחג הסוכות). ההימנעות מהתנגשות בין המועדות לשבת היא אחד מהיסודות העיקריים של הלוח הכיתתי, כפי שנרמז בספר היובלים ו', לז-לח, ועיין רובנשטיין (1999 [2]), עמ' 176-177, ובספרות ציוינה שם בהע' 60. הלו (1977), סובר כי בעולם המקראי וסביבתו היתה התמודדות בין שתי תפיסות שונות לחלוטין של הלוח: הלוח הבנוי על 'שבתות' (של ימים, שבועות ושנים) והלוח הבנוי על הירח. בעמ' 11 הוא מציין שספר היובלים מבסס את הכרונולוגיה ואת החקיקה הריטואלית על המחזור השבתי.

158. פסחים פ"ה מ"ח-מ"ט, פ"ו; שקלים פ"ח מ"ג; סוכה פ"ג מ"ג-מ"ט, פ"ד מ"א-מ"ד, מ"ו, מ"י, פ"ה מ"א; ביצה פ"ב מ"א-מ"ב, מ"ו; תענית פ"א מ"ו, פ"ב מ"י; מגילה פ"א מ"ב; חגיגה פ"ב מ"ד; מנחות פ"י מ"א, מ"ט. בחלק מהמקרים המנויים כאן ה'התנגשות' היא בין יום טוב לערב שבת, ולפי לוח כת קומראן מצב כזה אפשרי רק ביום הכיפורים, עיין חיוטין (1993), עמ' 30.

כלל אפשר לומר כי מצוות החגים בעלות ממד ציבורי דוחות את השבת, לפחות כשמדובר במצוות דאורייתא: שופר, לולב, קרבן פסח, קרבן העומר וקידוש החודש.

5.4.2.3.2 האדם מול הטבע

הזיקה בין הלוח השמשי לבין עולם הטבע ובין הלוח הירחי לבין התרבות האנושית (5.4.2.3) מורה על התפלגות החוזרת פעמים נוספות לאורך המסכת: האדם מול הטבע. צמד מושגים זה ממלא תפקיד מרכזי מאוד באנתרופולוגיה ובחקר התרבות המודרניים, ואין צורך לאמץ את השיטה הסטרוקטורליסטית במלואה על-מנת לזהות את ה'ניגוד הבינרי' הזה לאורכה ולרוחבה של קשת התרבויות האנושיות. כמובן שניתן לזהות גם במקומות רבים במחשבת חז"ל¹⁵⁹. במסכת ראש השנה ניתן לזהות את המוטיב הזה בנקודות הבאות:

(1) פ"א מ"א-מ"ב (1.5.2)

(2) אמירת 'מקודש' מול 'קדשוהו שמים' בפ"ב מ"ז

(3) המשחק הלשוני 'חכמה/לידה' בפ"ב מ"ה/מ"ח - מ"ט (5.1.3.1, 5.1.3)

(4) שופר (טבעי) וחצוצרות (מלאכותי) בפ"ג מ"ג-מ"ד

ניתן לזהות קשר בין המוטיב אדם/טבע למוטיב אדם/אלוהים, ובמיוחד במקרים של פ"ב: בביטוי 'קדשוהו שמים' יש לפרש 'שמים' גם במובן של 'גרמי שמים', שהם תופעות טבעיות, וגם במובן של 'אבינו שבשמים', ומשמעותם המעשית של שני הפירושים אחת היא: קידוש החודש נעשה בכוח עליון, ואינו תלוי במעשה האדם. גם כשר"ע דורש 'בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו' (פ"ב מ"ט), העוקץ שבדרשתו הוא הפרדוקסליות שבדבריו: מועדי ה' נקבעים על-ידי האדם ולא על-ידי המציאות האסטרונומית הנשלטת בידי האלוהים לבדו¹⁶⁰.

5.4.2.3.3 האדם ואלוהים - שותפות ומפגש

היחס בין האדם ואלוהים המתואר במסכת מתפצל לשנים: שותפות ומפגש. שולט בפ"א-פ"ב הניגוד 'במועד' / אשר תקראו אתם' (ספ"א-ספ"ב), המעמיד את יחס האדם לאלוהיו על בסיס

159. דוגמה יפה של מוטיב זה באגדה זוהתה על-ידי פרנקל (תשנ"א), עמ' 306, בעניין נשים צדקניות (בית/שדה).
160. השווה שוורץ (תשנ"ו), עמ' 413-414, והשווה דבריו לעיל, הע' 153. למרות קרבה בין דבריי לדברי שוורץ, הנני מסתייג מטענתו כי יש להבין את מחלוקת רבן גמליאל ור' דוסא בן הרכינס כביטוי למחלוקת כללית בין הגישה ה'נומינליסטית' של החכמים לגישה ה'רְאליסטית' של הכוהנים: (א) עצם ההבחנה בין 'נומינליזם' ל'רְאליזם' בתפיסות ההלכתיות מתקופת בית שני ותקופת התלמוד טעון הבהרה, הן באשר למינוח והן באשר ליישום, כפי שהראה רובנשטיין (1999 [2]); (ב) אין צורך לאמץ גישה 'רְאליסטית' כדי לחלוק על פסקיו התמוהים של רבן גמליאל, והרי גם ר' יהושע – אשר במקומות אחרים מאמץ גישה 'נומינליסטית' – נוטה להסכים לר' דוסא בן הרכינס; (ג) אף ר' דוסא בן הרכינס אינו חולק על רבן גמליאל כי אם בשלב הראשון של הסיפור – ואפשר

של שותפות, שיש לקבוע בה מי ממלא תפקיד מכריע יותר. לעומת זאת פ"ג-פ"ד מוקדשים למצוות היוצרות תקשורת ומפגש בין האדם לאלוהיו. ברם גם כאן נגלה את מגמת עירוב התחומין. נעימת המפגש עולה ממילת המפתח **ראה** בפ"א-פ"ג מ"א, ומשניות שונות בפ"ד מבליטות את מעמדו ותפקידו של האדם ביצירת קדושת המועדות (5.1.7.2).¹⁶¹

אשר על כן קיימת זיקה הדדית בין שתי צורות ההתייחסות בין האדם לאלוהיו. שותפות ומפגש כרוכים זה בזה. בראיית המולד טמונה חווייה של מפגש עם האב שבשמים, וההליך האנושי של קידוש החודש, המבטא את מעמדו וסמכותו של האדם, גם מעביר ומפרסם את חוויית המפגש. התקיעות והברכות עולות מתוך קידוש החודש והן מבטאות, בין היתר, את התחושה שהמפגש עם האל מתבצע מתוך מסגרות של קדושה שנוצרו בידי האדם.

5.4.3 סיכום הניתוח הרעיוני

בניתוח הרעיוני של המסכת התמקדנו בזיקה בין קידוש החודש לראש השנה ומצאנו שהזיקה הזאת היא עשירה ומורכבת ונוגעת בנושאים ומוטיבים רבים. רוב נקודות הדמיון והשוני בין קידוש החודש לראש השנה שנדונו כאן נסמכות על קישורים ספרותיים שהצבענו עליהם בפסקאות 5.2-5.3, ובכך התאמצתי להישאר נאמן לשיטת העבודה המנחה את העבודה – לסמוך את הניתוח הרעיוני על הקרקע המוצקה של נתונים ספרותיים. לא ניסיתי כאן לפתח באופן ממצה את הרעיונות העולים מהניתוח הספרותי או להאחיד את הרעיונות השונים למסכת אחידה ומגובשת. עם זאת הצעתי דרכים שונות לקשור בין רעיונות שונים שעלו מרבדים שונים של הניתוח. לשון אחרת – ניסיתי להראות שלמסכת ראש השנה יש רמה גבוהה של עיצוב וקוהרנטיות, ברם לא חיפשתי בה רעיון מוביל אחד מגובש ומפותח.

צורת הניתוח וההצגה הזאת מוכתבת, במידה רבה, על-ידי טיבה של העבודה הנוכחית. מכיוון שהנני חורש כאן בקרקע בתולה, נראה לי שאין לנסות לתפוס את המרובה. העדפתי להסתפק בסימונם של קווים רעיוניים ולא ביקשתי לפתח את הקווים האלה למשנה רעיונית מגובשת. ברם, ניתן להצדיק את צמצום היעד של הפרשנות למציאת קווים מנחים ומגמות, במקום משנה הגותית מגובשת, גם מתוך נימוקים עקרוניים יותר, וכדברי אדמונד לייץ:

שבשלב זה אין לפסיקת רבן גמליאל תוקף מחייב אפילו לפי התפיסה ה'נומינליסטית' – והוא בעצמו מאמץ גישה 'נומינליסטית' בסוף הסיפור.
161. במקום נוסף במסכת עולה המוטיב של שותפות/מפגש עם ה': ההבדל בין פ"ג מ"ח למקבילותיה במכילתא ובמכדרש"י (עין 3.4.1). מתמקד בתפקיד האלוהי לעומת התפקיד האנושי בתשועת עם ישראל מצרה.

There is no end point at which the analyst can say: 'there, I understand it all'.
At best he can simply feel that he understands rather more than when he started out. The whole process is dialectical; a provisional enquiry which then provokes further enquiry...¹⁶²

החיפוש אחרי יצירה קוהרנטית ולא אחידה משקף בצורה מהימנה יותר את אופייה של יצירה ספרותית, וודאי כשמדובר ביצירה ספרותית כמו המשנה¹⁶³. לרוב אין האומן הספרותי מודרך על-ידי רעיון אחד מגובש, שניתן להציגו כמשנה מחשבתית סדורה. עצם בחירתו של המחבר להציג את רעיונותיו באמצעים ספרותיים מלמד, בדרך כלל, כי רב הסתום על המפורש במשנתו ההגותית, ועל כן ממלאים המשל והמטפורה, האסוציאציה והרמיזה תפקיד חיוני בביטוי הרעיון¹⁶⁴.

דברים אלו נכונים, ובמשנה תוקף, בנוגע ליצירתו של עורך המשנה. המשנה הינה מעשה עריכה, ולא יצירה מקורית, ועיקר מטרתה היא להציג באופן תמציתי את החומר ההלכתי, עם הוספות אגדיות מתבקשות¹⁶⁵. גם אם נכונה הנחתנו/מסקנתו בעבודה זו שמאחורי שיטת העריכה של המשנה מסתתרות מגמות רעיוניות, יש להניח שהאילוצים המושרשים ב'חומרי הגלם', יחד עם קיומן של מטרות חשובות אחרות ליצירה מחייבים שלא תהיה היצירה הסופית אחידה ומגובשת לגמרי. סבורני כי בעבודה הנוכחית הצלחתי להוכיח שרמת העיצוב הספרותי והרעיוני הטמונה בעריכת המשנה הינה גבוהה עד מאוד, ולדעתי ההישג הזה של העורך מרשים עוד יותר לאור חוסר-האחידות הבסיסי הכרוך באופייה הבסיסי של היצירה.
נוסף על כך, המשנה עוסקת בעיקר בתחום ההלכתי, ועל כן פרשנותה הרעיונית קשורה לניסיון למצוא משמעות במערכת של מעשיהם והתנהגויותיהם של בני אדם. מקובל העיר כי –

162. ליני' (1983), עמ' 4-5. המחבר דן בפרשנות סטרוקטורליסטית, אך דבריו יפים גם לאסכולות פרשניות אחרות. השווה דבריה של מ' דוגלאס (1993), עמ' 94, בשם האנתרופולוג הסטרוקטורליסטי לוי-שטראוס: "Levi- Strauss himself insists that with the best will in the world it is not possible to exhaust all the structures in a great literary work."
163. השווה הייס (1993), עמ' 38, הע' 24: "A multi-vocal text can still exhibit literary, thematic or structural unity." לדעתה אחת הבעיות בטיעוניו של ניוזנר היא הבלבול בין "unity" ל-"univocality".
164. השווה את דבריי כאן להבחנה של י' פרנקל (תשנ"א), עמ' 326-330, בין משל 'רטורי' למשל 'הרמנויטי'. הנחת העבודה שלי היא שמטרתן של מרבית היצירות הספרותיות היא 'הרמנויטית' יותר מאשר 'רטורית'.
165. כאן יש לזכור את מחאתו של אלטר (1995), עמ' 124, שחוקרים (הוא עוסק בחוקרי מקרא) מגזימים בחשיבות שהם מייחסים להבדל בין מחבר לעורך. אך אין אלטר בא למחוק לגמרי את ההבדל בין השניים, ובעמ' 69, הוא מצהיר שקשה לתחום את הקו בין מחבר לעורך, ברם אין מטרות להחזיר את ה-"seamless unitary character of the biblical text cherished by pious tradition", אלא רק לתקן את תשומת לב המרובה מדי לתפריים במקום ליצירה השלמה.

[Ritual] observances convey, like poetry, a more nuanced and subtly dialectical view of life and society than could ever be conveyed in the mere prose of philosophical discourse¹⁶⁶.

הרי שהמשנה, שאבני הבניין של תבניתיה הספרותיות הינן הלכות ומעשים ריטואליים, מביעה רעיונות שאין להם ביטוי מושלם בשפת ההגות.

על היחס המורכב בין המבע הספרותי לניסוח ההגותי כתבו הוגים רבים, ואביא כאן שני ציטוטים השופכים אור על נקודה זו. התיאולוג הקתולי הצרפתי פול ריקור (1967) כותב:

The world of symbols is not a tranquil and reconciled world; every symbol is iconoclastic in comparison with some other symbol, just as every symbol, left to itself, tends to thicken, to become solidified in an idolatry. It is necessary, then, to participate in the struggle, in the dynamics, in which the symbolism itself becomes a prey to a spontaneous hermeneutics that seeks to transcend it... The symbol, used as a means of detecting and deciphering human reality, will have been verified by its power to raise up, to illuminate, to give order to that region of human experience, that region of confession, which we were too ready to reduce.... (pp. 354-357)

במקביל, ובמלים פשוטות יותר, כותב ההוגה האנגלי איאן ברבור (1976) על המעבר ממיתוסים למודלים:

Like myths, models offer ways of ordering experience and of interpreting the world. They are neither literal pictures of reality nor useful fictions. They lead to conceptually formulated, systematic, coherent, religious beliefs which can be critically analyzed and evaluated. These **cognitive** functions of religious models in **the interpretation of experience** present a number of parallels with the functions of theoretical models in science ...

166. מקובי (1999), עמ' 204.

But religious models can also fulfill many of the **non-cognitive** functions of myth, particularly in the **expression of attitudes**; these functions have no parallel in science. Models embodied in myths evoke commitment to ethical norms and policies of action. Like metaphors, religious models elicit emotional and valuational responses. Like parables, they encourage decision and personal involvement. Like myths, they offer ways of life and patterns of behaviour (pp. 27-28).

5.5 השיטה הספרותית - תרומותיה ומגבלותיה

לסיכום העבודה, ברצוני לציין את יסודותיה העיקריים של השיטה ולעמוד הן על תרומתה לחקר המשנה והן על שאלות ובעיות הקשורות אליה.

5.5.1 יסודות השיטה

השיטה הספרותית מושתתת על שלושה יסודות, שעמדנו עליהן והדגמנו אותן בהקדמה ובנספחים לעבודה זו:

1. עריכת המשנה מודרכת, בחלקה הגדול, על-ידי שיקולים ספרותיים, ובמיוחד שיקולים הקשורים לאסוציאציות ותבניות לשוניות. לביסוס הניתוח הספרותי בעיקר על אסוציאציות לשוניות יש יתרון חשוב – חוץ מהעובדה האמפירית שתופעות כאלה מצויות במשנה בתדירות גבוהה: כך ניתן להעלות ממצאים הנהנים ממידה רבה של אובייקטיביות ומהימנות. אי-אפשר, כמובן, להימנע ממידה מסוימת של שיקול דעת סובייקטיבי בקביעת הנתונים – וכך הדבר גם בתחומי מחקר רבים ומגוונים, ואפילו במה שמכונה 'המדעים המדויקים' – ברם השתמשנו באמצעים שונים על-מנת להגביר את מידת הוודאות שבנתונים. השתמשנו במדדי 'כמות' – מה מידת התפוצה של אמצעי ספרותי מסוים במשנה בכללותה – ובמדדי 'איכות': מה מידת הקרבה בין המילים המקושרות ומה משקלם הספרותי של המילים ושל הקשר ביניהן?
2. קישור לשוני משקף קישור רעיוני. בנספח ח ניסינו לבסס את ההנחה הזאת על-ידי שלילת הסבר חלופי לתופעות שנדונו כאן. ברם הביסוס העיקרי של ההנחה הזאת הוא ביישומה המוצלח ככלי פרשני, ולמאמץ הזה הוקדש עיקר גוף העבודה. יש מקום להרהר אם הקישורים הרעיוניים, אשר נרמזו באמצעות הקישור הלשוני, מכוונים על-ידי העורך. קשה

להשיב תשובה חד-משמעית לשאלה זו, ברם לדעתי אין בכך חשיבות מרובה, שכן מי שמתבונן בתולדות הספרות יגלה שיש הבדלים גדולים בין מחברים שונים – יש העובדים בצורה מכוונת ומחושבת עד מאוד, ויש העובדים באופן אינטואיטיבי ואפילו אוטומטי לחלוטין. עם זאת, רגילים קוראי הספרות וחוקריה לייחס חשיבות למשמעויות העולות מרמיזות ואסוציאציות וכיו"ב, בלי להבחין בין מחברים שונים העובדים באופנים שונים¹⁶⁷.

3. כאשר מנסים לעמוד על דרכי העריכה המיוחדות של עורך המשנה יש להשוותה לחומר מקביל בספרות התנאית¹⁶⁸. גם באשר למשמעות הרעיונית של תופעה ספרותית במשנה, יש להתחשב, בין היתר, ברקע ההיסטורי והתרבותי של המשנה¹⁶⁹. הנחה זו מאפשרת – וגם דורשת – את השילוב בין המתודה הנקוטה כאן למתודות המוכרות בעולם המחקר התלמודי.

5.5.2 התרומה למחקר

השיטה הספרותית נותנת כלי בידי החוקר העשוי לסייע לו באופנים שונים. קישורים ספרותיים המתגלים במשנה עשויים לסייע בהכרעה בין גישות פרשניות שונות או לעזור בגיבוש רעיונות חדשים המביאים לידי דרכים פרשניות חדשות. מעבר לכך, קישורים רעיוניים שנרמזו בעיצוב הספרותי של המשנה פותחים לפנינו שער לתוך עולם עשיר ומרתק של מחשבת התנאים.

5.5.2.1 הזיקה למחקר הפילולוגי

יחס מורכב שורר בין השיטה הספרותית למחקר הפילולוגי המקובל. המתודה צמחה מתוך התמודדות עם שאלות פילולוגיות, שכן המחקר הפילולוגי הוא זה אשר העלה באופן שיטתי ומעמיק את השאלות החמורות באשר לדרכי עריכתה של המשנה. במקרים רבים מאוד, כפי שראינו בעבודה זו, השיטה הספרותית מציעה פתרונות לשאלות של המחקר הפילולוגי השונות במהותן לפתרונות הפילולוגיים. אין זאת אומרת שיש סתירה הכרחית בין שתי המתודות.

167. לכאורה היה מקום לתלות את שאלתנו כאן בוויכוח שעלה בקרב חוקרי הספרות, אם המשמעות של היצירה ניתנת על-ידי כוונת המחבר (authorial intention), על-ידי הטקסט עצמו, או על-ידי הקורא (או קהל הקוראים), ועיין סיכום הגישות במאמריי: וולפיש (תשנ"ח [3]); הנ"ל (תש"ס [3]). ברם למעשה, גם חוקרים העובדים לפי גישת ה-authorial intention רגילים כיום להתעלם מהשאלה מה מחבר מסוים באמת חשב בשעת היצירה, ועיין אצל הירש (1967), עמ' 22, הטוען כי גם unattended meanings כלולים בתוך intended meanings, ובעמ' 51 ואילך הוא כולל בקטגוריה זו גם involuntary meanings.

168. עיין לעיל, 5.1.5, והע' 27 שם.

169. הנחה זו תואמת את גישת ה-authorial intention (עיין לדוגמה אצל הירש [1967], עמ' 238 ואילך, המכריע בין פירושים שונים לשיר של Wordsworth על-פי מה שידוע לנו על השקפת עולמו של המשורר), וכן קרובה

השיטה הספרותית נשענת על הרבה מהנחות היסוד של החקר הפילולוגי, כגון: ביקורת הנוסח, השימוש בכלים פילולוגיים-בלשניים על-מנת להבין את לשון המשנה, הבנת השתלשלותו של חיבור המשנה, תפיסת המשנה כהרכבה של משניות וקבצים שקדמו לזמן עריכתה, הזיקה בין המשנה לשאר חיבורי הספרות התנאית וחשיבותם של החיבורים אלו להבנת המשנה על בוריה, והצורך להבין את המשנה כפשוטה לצד – ולעתים בניגוד אל – הפרשנות התלמודית. לפיכך חלק נכבד מממצאי המחקר הפילולוגי מקובלים עלי וממלאים תפקיד חשוב בניתוח הספרותי של המשנה.

התנגשויות בין השיטה הספרותית לשיטה הפילולוגית נובעות משתי סיבות עיקריות: (א) השיטה הפילולוגית לא נתנה את דעתה לתופעות הספרותיות שנחקרו בעבודה זו, ולפיכך ממצאיה לוקים בחסר, שכן אין הם מבוססים על תמונה מלאה של מאפייני הטקסט הנחקר; (ב) לעתים קרובות השיטה הפילולוגית מסבירה את הטקסט המונח לפנינו כפרי טעויות או תופעות אקראיות ולא-מכוונות. אשר לנקודה הראשונה, אין ברצוני לטעון לתוקפה הבלעדי של השיטה הספרותית בחקר המשנה, אך אני טוען שלא נכון יהיה להתעלם מהנתונים הספרותיים שהועלו בעבודה זו. אשר לנקודה השנייה, אינני שולל את קיומן של טעויות ותופעות אקראיות בעריכת המשנה, ברם הראיתי בעבודה זו כי האקראיות איננה ממלאת תפקיד של קבע בעריכת המשנה. לשון אחרת: יש בדרך כלל להעדיף הסברים לדרכי העריכה המעמיקים את משמעות הטקסט כיצירה אחידה על פני שיטות של הביקורת הגבוהה, הנוטה לפרק את הטקסט לגורמים נפרדים ועצמאיים.

5.5.2.2 התרומה לחקר מחשבת חז"ל

האמצעים הספרותיים שחשפנו במשנה מאפשרים לנו לעמוד על היבטים של הגותם ההלכתית והאגדית של בעלי המשנה. אינני מתיימר כאן לתאר באופן כללי את תמונת מחשבת התנאים העשויה להתגלות לנו באמצעות הניתוח הספרותי של המשנה, ברם אנסה להתוות כאן כמה קווים כלליים הנראים לי אופייניים לצד המחשבתי של המשנה. כוחו של הניתוח הספרותי הוא לעמוד על קשרים וחיבורים רעיוניים הרמוזים באסוציאציות לשוניות וענייניות וגם לעמוד על ניואנסים החבויים ברבדי לשון הסמויים מהעין. האסוציאציות הלשוניות עשויות להוביל לאחד משני כיווני חשיבה:

היא לגישת ה-New Historicism. אין הנחה זו תואמת גרסאות קיצוניות של New Criticism, של reader-response criticism וגישות דה-קונסטרוקציוניסטיות.

א. לחבר בין עניינים הנראים שונים ואף רחוקים זה מזה, וכבר ראינו בעבודה זו דוגמאות רבות לחיבורים שכאלה: קידוש החודש ותקיעת שופר, תקיעה וברכות, ראשי שנה ופרקי דין, עדי החודש ושלוחיו, ראייה ושמיעה, אלמנטים שונים של 'קדושת היום', תוקע ושליח ציבור ועוד. כדרכה של היצירה הספרותית, החיבור בין הדברים השונים גורם למחשבה מחודשת ולתפיסה מחודשת לגביהם, על-מנת לעמוד על המכנה המשותף המאגדם ביחד.

ב. להנגיד בין עניינים הקשורים זה לזה או הנראים דומים זה לזה, ולדוגמה: כוונה הלכתית וכוונה אגדית; תקיעת שופר של ראש השנה, תעניות ויובל; ראשי שנה ופרקי דין; עדי החודש ושלוחיו ועוד. גם ההנגדה בין שני דברים מובילה לחיפוש אחרי ההבדל השורשי ביניהם. אין זה מקרי שחלק מהדברים מופיעים בשתי הרשימות, שכן לעתים קרובות באה האסוציאציה להשוות ולהנגיד כאחד. ראיית שני דברים כדומים מצד אחד ושונים מצד שני גורמת לתפיסה מורכבת ולעתים אף דיאלקטית, וכאן יש מנוף חזק לפיתוחה של החשיבה.

במסכת ראש השנה מצאנו לא רק את הקשר האסוציאטיבי בין הנושאים, אלא אף חדירה הדדית של הנושאים 'קידוש החודש' ו'תקיעת שופר' זה לתוך זה. הראינו בפסקה 5.4.2 שאין זו תופעה בודדת במשנה, ואפשר להביא דוגמאות נוספות לכך במקומות אחרים במשנה, ואין כאן מקומו.

גם השמיעה הקשובה לניואנסים הדקים של השפה יוצרת דחיפה לעבר המישור הרעיוני. כבר ראינו כי אסוציאציות לשוניות עשויות לחדד את שמיעתנו במישור הזה, ולדוגמה המשחק הלשוניים מסביב ל'חכמה/ילד' בראש השנה פ"ב ו'קבר פתוח/סתום' באהלות פ"ז. בשני המקרים האלה, ההקשבה המעמיקה ללשון חושפת רבדים קדומים של הלשון, המתחברים לשכבותיה המיתולוגיות, וגם כאן מתגלה לנו תופעה חשובה במחשבת חז"ל – הקיום בתוך העולם ההלכתי-הרציונליסטי של חז"ל של רעיונות השייכים לעולם תרבותי ודתי אחר. מסתבר שרעיונות אלו עברו תהליך כלשהו של דה-מיתולוגיזציה על-מנת להיקלט בתוך תפיסת עולמם של חז"ל, אך לא כאן המקום לדון במשמעות המדויקת של הדברים.

אין כל כוונה בעבודה זו להתכחש לאופייה ומגמתה העיקריים של המשנה – לשמש קודקס הלכתי¹⁷⁰. עיצוב ספרותי של טקסט בעל אופי משפטי עשוי לבטא את הזיקה שרואה העורך בין

170. אין הקביעה הזאת נוגעת במחלוקת בין אפשטיין לאלבק מסביב לשאלה, אם קיימת מגמת פסיקה במשנה, עיין ה/1. תהא אשר תהא מטרות עורך המשנה לגבי פסיקה, ברור שמטרתו ליצור אוסף הלכתי בעל מעמד

המישור המשפטי למישור הרוחני והערכי. אכן מצאנו בכמה מקומות במסכת ראש השנה ובשאר המסכתות שנבדקו על-ידי בעבודה זו ובכתבים אחרים, כי שאלה מרכזית המעסיקה את המשנה היא שאלת היחס בין ההלכה הפורמלית לעולם הרוחני-הפנימי. כבר עמד מו"ר יונה פרנקל על הזיקה בין ההלכה והאגדה במשנה ובשאר חיבורי חז"ל, הנוגעת בעיקר בנקודה זו, ויש בדבריי כאן להעמיק ולהרחיב את עבודתו וממצאיו.

5.5.3 שאלות, בעיות ומגבלות

לכל שיטה מחקרית מתלוות שאלות מתודולוגיות, ולכל שיטה בעיות ומגבלות משלה. הדברים נכונים במשנה תוקף כשמדובר בשיטה שיש בה מן החידוש, ושלא גיבשה עדיין מסורות הנשענות על חכמתם הקולקטיבית של לומדים וחוקרים קודמים. ניסיתי בעבודה זו להתמודד עם השאלות והקשיים כמיטב יכולתי, ברם נראה לי להציגם בשולי עבודתי בצורה מסודרת, על-מנת לסייע לקורא להעריך נכונה את השיטה שהוצגה כאן.

5.5.3.1 מהימנות הטקסט

האם טקסט המשנה מהימן מספיק כדי שנוכל לבסס עליו תלי תלים של מסקנות, הקשורות לא-פעם לדיוקי לשון דקים מן הדקים? הרי כחמשים שנה אחרי 'מבוא לנוסח המשנה' של אפשטיין, עדיין אין לנו מהדורות ביקורתיות של רוב רובן של המסכתות, ומניין לנו הביטחון שהטקסט שלפנינו מהימן הוא?

לדעתי אין לעכב את המחקר הספרותי של המשנה עד אשר נוכל לסמוך על טקסט בדוק ומנופה – משימה שהשלמתה אינה נראית באופק כלל ועיקר – שכן את רוב רובם של הממצאים והמסקנות ניתן לבסס על נוסחאות שאינן מוטלות כלל בספק. במסכת ראש השנה, לדוגמה, מצאתי רק חילופי נוסח בודדים שיש להם משמעות לגבי המחקר הזה: 'כבנומרון' בפ"א מ"ב, 'רבי בחכמה ותלמידי שקיבלתה עליך את דבריי' בספ"ב, 'מכוונים/משעבדים' בספ"ג, 'למחר קודש' / יום קודש' בפ"ד מ"ד. גם במקרים האלה ההשפעה של חילופי הנוסח על ממצאי המחקר איננה גדולה במיוחד. כמובן שבמקומות אחרים במשנה יש חילופי נוסח משמעותיים יותר, הן לפרשנות הרגילה והן לפרשנות הספרותית. ברם לדעתי מותר, ואף חובה, להסתכן במעט טעויות על-מנת לזכות במקרים רבים של מסקנות המבוססות על נוסח מהימן.

¹קאנוני' מסוים. ברם יש כאן הסתייגות ברורה וחרפה מתפיסתו של ניוזנר שחכמי המשנה היו פילוסופים ולא משפטנים (ה/5-2).

כמובן אין דברים אלה באים לפטור את החוקר מהצורך להשתמש בכל עדי הנוסח המוכרים והנגישים על-מנת לברר את הגרסה הנכונה. והנה דווקא מעבודתנו עולה שאלה מעניינת: באיזו מידה ניתן להשתמש בכלי הניתוח הספרותיים על-מנת להכריע בשאלות נוסח – האם יש להכריע באשר לנוסח מתוך שיקולים פילולוגיים טהורים, או שמא יש להתחשב בשיקולים הספרותיים גם בהכרעה זו? לדעתי – וכך נהגתי בעבודה (עיין 5.1.8) – אין להפריד בין השיקולים 'הפילולוגיים' לשיקולים הספרותיים. כמו שהפילולוג מתחשב במשמעות הטקסט על דרך הפשט כשיקול בהכרעת הנוסח – מהי הקריאה הפשוטה ומהי הקריאה הקשה (lectio difficilior) – כך יש להתחשב בשאר האלמנטים של משמעות הטקסט, יחד עם כל השיקולים הפילולוגיים הנוספים.

5.5.3.2 זיהוי קישורים ספרותיים ורעיוניים

כאן אנחנו נוגעים בגורם המכריע ביותר באשר לתוקף ולמידת השכנוע של השיטה הספרותית. גם אחרי הניסיון שנעשה בעבודה זו להעמיד אמות מידה ברורות לזיהוי אסוציאציה לשונית וכיו"ב, עדיין נשאר מקום רב לשיקול דעת סובייקטיבי בזיהוי התופעה. האם 'חכמה/ילד' בפ"ב מ"ה ומ"ט, 'זכר' בפ"ד מ"ו ו'מתעסק' בפ"ד מ"ח (5.1.3) הם משחקי לשון? האם יש קשר ספרותי בין 'יובל' בפ"ג מ"ב ל'יובל' בפ"ג מ"ה, ובין שניהם ל'יובל' בפ"א מ"א (5.1.3)? האם יש קשר בין שתי ההופעות של 'יום טוב של ראש השנה' בפ"ד (מ"א ומ"ח)? אמות המידה שהנחו אותי בהכרעות האלה הן כלי עזר לשיקול הדעת ואינם יכולים לבוא במקומו, ועל כן ברור וטבעי הוא שכל קורא יחלוק על דוגמה כזו או אחרת של תופעה ספרותית שהובאה בעבודה זו. על כן ניסיתי בדרך כלל לבנות את הטיעון מן הקל אל הכבד, דהיינו – עיקר הטיעון מתבסס על דוגמאות יותר משכנועות, ורק בקו השני והשלישי מובאות דוגמאות נוספות. לצורת הטיעון הזאת יש חשיבות כפולה: היא מאפשרת לקורא להפריד את מערכת הטיעונים לאלה שמקובלים עליו ואלה שלא; והיא מוסיפה מידה של שכנוע לטיעונים החלשים כשלעצמם, שכן אחרי שעיקרי הטיעון התבססו היטב, קל יותר לקבל שהשיטות הספרותיות והרעיונות שהוכחו במקום אחד מצויים במקומות אחרים באותו הטקסט, גם אם רמת ההוכחה של אלה האחרונים היא נמוכה יותר.

בפרשנותן של התופעות הספרותיות בולט עוד יותר האלמנט הסובייקטיבי, שכן אין כללי דקדוק או תחביר קבועים המכתיבים את דרכי התרגום של התופעה הספרותית לשפת המשמעות הרעיונית. פרשנות ספרותית הינה 'אומנות' ולא 'מדע', ולמרות מאמציהם של

פורמליסטים וסטרוקטורליסטים מסוימים, מקובל כיום על חוקרי הספרות כי אין לפרשנות כללי 'דקדוק' או 'תחביר' קבועים ומוסכמים. אין לפרשן של תופעות ספרותיות במשנה אלא לנסות לצעוד בדרכים הסלולות של דרכי הפרשנות הספרותית במדוריה ותחומיה השונים, לפי מיטב ראות עיניו, והקורא המצוי באומנות הזו ישפוט את מידת הצלחתו בכך.

עם זאת, ניסיתי בעבודתי להעמיד את ממצאי הפרשנות במבחן הביקורת גם בדרכים נוספות. במידת האפשר חיפשתי אישוש לרעיונות שהעלתה הפרשנות הספרותית, וזאת בשני משוורים: (א) האישוש ה'פנימי' – הקוהרנטיות של הרעיון: האם הרעיון שעלה מפרשנותה של תופעה מסוימת תואם תופעות נוספות ומשתלב אתן? (ב) האישוש ה'חיצוני' – ה'קורספונדנציה' של הרעיון: האם הרעיון קשור לרעיונות דומים המצויים במקומות נוספים בספרות התנאית, בספרות הרבנית, בסביבה התרבותית של חז"ל או בתרבות האנושית בכללותה? בחינות הקוהרנטיות והקורספונדנציה אינן מסלקות, כמובן, את האלמנט הסובייקטיבי מהמחקר, אך הן עשויות לבסס את תוקפו (validity) הפרשני של פירוש שהוצע, ואף להראות כי פירוש אפשרי הינו גם מסתבר.

ברם, במקביל להפעלתן של הבחינות הללו עולות שאלות מתודולוגיות סבוכות. ליד הפעלתה של בחינת הקוהרנטיות עולה שאלת האחידות: האם הטקסט שלפנינו הוא אחיד מבחינת מגמותיו הרעיוניות? באיזו מידה יש לשאוף להאחיד את הרעיונות למסכת מגובשת אחת? הצגתי לעיל (5.4.3) את הנחת העבודה שלי, כי אין לחפש במשנה אחידות רעיונית מגובשת, ברם יש לחפש את ההרמוניה והקוהרנטיות. הסיבות לכך נעוצות הן במישור של הבנת אופייה של טקסט ספרותי – ובמיוחד טקסט שהוא פרי עריכה, ולא יצירה מקורית של מחבר אחד – והן במישור המתודולוגי: הרצון להסתפק במועט ולא לחתור לתוצאות העשויות להרחיק לכת הרבה מעבר למה שמונח בנתונים. הגבול בין הקוהרנטיות לאחידות איננו ברור תמיד, ועל כן – גם אם הנחותי מתקבלות – הניתוח הרעיוני מתבצע תמיד מתוך הכרעה לא-פשוטה באשר לקביעת מגמותיו וגבולותיו.

גם בחינת הקורספונדנציה מעלה שאלה מתודולוגית סבוכה – מה היחס המדויק של המשנה לכל אחד מהמעגלים הנבדקים? השאלה הזאת הועלתה במחקר באשר לטקסטים השייכים לספרות הרבנית: באיזו מידה יש להתייחס לספרות התנאית – לדוגמה – כאוסף של 'תעודות' נפרדות ועצמאיות או כנציגים, בעלי תלות הדדית, של עולם 'אינטרטקסטואלי' אחד? על אחת כמה וכמה שיש להעלות את שאלת האינטרטקסטואליות באשר לזיקה בין טקסטים רבניים

למעגלים תרבותיים רחבים יותר¹⁷¹. גישתי לשאלות הללו היא שיש מידה גבוהה של אינטרסקסטואליות בספרות התנאית וכי יש לנקוט במידה רבה של זהירות בהעלאת טענות אינטרסקסטואליות בין הספרות הרבנית לסביבה התרבותית הרחבה. ההנחה הראשונה מושתתת במידה רבה על ממצאי העבודה הזאת (עיין 5.1.5) וגם כתבו עליה חוקרים אחרים דברים של טעם¹⁷², ועל כן לא אאריך לגביה כאן. ההנחה השנייה נוגעת בשאלות שהועלו לעיל, 5.5.1-5.5.2, ואין כאן המקום להאריך בה.

לבסוף ברצוני להעיר על בעיה כללית האורבת לפתחה של הפרשנות הרעיונית. מכיוון שאין מסורת פרשנית לגבי תופעות ספרותיות במשנה ומשמעויותיהן, החוקר המבקש לעשות זאת עושה פעולה שהיא בבחינת שחזור שפה סמיוטית שכוחה. על כגון זה כתב ההיסטוריון י"ל לויין:

There simply is not enough of a historical context to offer a degree of assuredness in determining what a particular symbol or representation might have meant at a specific time or place.¹⁷³

בעבודה המוגשת כאן, לדוגמה, לא מצאתי הסבר מניח את הדעת למבנה 'תקיעה תרועה תקיעה' בהלכה המשנאית, ואף קשה לומר שהבננו באופן מלא את משמעות הברכות 'מלכיות זיכרונות ושופרות' כפי שהן מוצגות במשנה. חוסר-הבהירות לגבי שתי הנקודות הללו פוגם בהבנתנו באשר לאחת הנקודות המרכזיות של ראש השנה פ"ד: הזיקה בין הברכה המשולשת לתקיעה המשולשת. התמודדנו בהרחבה עם השאלות האלה בדיוננו בפ"ד, ולדעתי אף העלינו לגביהן רעיונות וקווי חשיבה מועילים, ברם אין לומר שפענחנו אותן באופן מלא ומשביע רצון. אכן קשה לשחזר את כלליה, דקדוקיה ומשמעויותיה של שפה שנשכחה, רק על סמך פענוח וניתוח טקסטים, ולא תמיד קיימת אבן רוזטה (Rosetta stone) לעזור בפענוח. ברם בשל העומק וכוח ההבעה הרב של השפה הספרותית במשנה, נראה כי יש שכר רב בעצם המפגש איתה ובמאמץ הכן והישר להבין אותה¹⁷⁴.

171. השאלה הזאת היא אחת מנקודות המחלוקת העיקריות בין האסכולה של ניוזנר למבקריו, ועיין ספרות שהובאה לעיל, ה-2/5, ובמיוחד בהע' 114 שם; 4.5.1.1 והע' 361 שם. לאחרונה הציע פוקס (1999), עמ' 27-29, שיש לצרף בפרשנות החיבורים התנאיים גישה אינטרסקסטואלית לגישה אינטרסקסטואלית, והשווה שטמברגר (2000), עמ' 211.

172. עיין חוקרים שצוינו בהערה הקודמת, ובמיוחד הייס (1993).

173. לויין (2000), עמ' 563, והשווה דברינו לעיל, 3.4.3.3, ליד הע' 139.

174. מק-גן (1988), עמ' 77 ואילך, מתאר "performative discourse"; שבו המשמעות טמונה במאמץ הכן והמעמיק להבין את הטקסט - השיח הפרשני הוא עצמו הפרשנות 'האמיתית' של הטקסט. אין זה אומר (לדעתי) שכל הפירושים שווים, שכן המאמץ הפרשני ניתן לשיפוט על-פי מידת הקשב, התובנה והתושייה שהפרשן מפעיל. הדברים ארוכים ואין כאן מקומם.

נספח א': הקבלות ראשי פרקים

ידועה התופעה הספרותית של 'אנפורה', בה נוצרת הקבלה בין פתיחותיהן של שתי יחידות ספרותיות הסמוכות זו לזו. ישנן דוגמאות בולטות לכך במשנה, כמו:

שביעית פ"א-פ"ב:	עד אמתי חורשין בשדה האילן/הלבן ²
שביעית פ"ז-פ"ח:	כלל גדול אמרו בשביעית ³
תרומות פ"ו-פ"ז:	האוכל תרומה שוגג/מזיד
שבת פ"ט-פ"כ:	רבי אליעזר אומר ⁴
יבמות פט"ו-פט"ז:	האשה שהלך/ה (היא ו)בעלה (וצרתה) ב/למדינת הים וכו'
גטין פ"א-פ"ב:	המביא גט ממדינת הים... בפני נכתב ובפני ניתחתם
חולין פ"ה-פ"ו-פ"ז/פ"י-פ"א-פ"ב:	נוהג בארץ ובחוץ לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית בחולין ובמוקדשין/אבל לא במוקדשין ⁵

ישנן גם דוגמאות פחות בולטות, בהן יש חזרה על מילת מפתח או על ביטוי. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 283 וגולדברג (תשל"ו), עמ' 123, עמדו על סידרת פרקי 'במה' במסכת שבת: פ"ב, פ"ד, פ"ה, פ"ו, ואפשטיין, מלנה"מ, עמ' 671, עמד על ההקבלה 'נוהג בארץ ובחוץ לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית בחולין ובמוקדשין/אבל לא במוקדשין' בחולין פ"ה, פ"ו ופ"ז.

יש דוגמאות של התופעה הזאת גם בחיבורים תנאיים אחרים, וכגון במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש פרשה ה ופרשה ו, הפותחות עם משלים למלך שנכנס במדינה. יש לבדוק את תפוצת התופעה בחיבור זה ובספרות התלמודית בכלל, ואין כאן מקומו.

נחלק את הרשימת הדוגמאות לתופעה במשנה לארבעה חלקים. הדוגמאות ה'בולטות', בחלק 1 הן דוגמאות בהן מילה 'בולטת' או ביטוי מהמשנה הראשונה של פרק אחד חוזר בפרק הבא אחריו. בחלק 2 נרשום מקרים 'מועתקים', בהם המילה או הביטוי החוזר מופיע במשנה השנייה של הפרק. בחלק 3 נרשום מקרים בהם מתקשרים פרקים לא-רצופים, ובחלק 4 מקרים בהם קשורים ראשי הפרקים על-ידי משחק לשוני (על החלוקה בין סוגים שונים של משחקי לשון, עיין נספח ה'. לא התייחסנו לחלוקה הזאת כאן, ובשאר הנספחים).

1. בנספח הזה, וכן בשאר הנספחים, הדוגמאות הובאו על-פי כ"ק ונבדקו על-פי כ"פ, וחלקן נבדקו גם בעדי נוסח נוספים. הערתי רק על חילופי נוסח בעלי משמעות לענייננו. העתקתי את המשפט, הביטוי או המילה לפי ההופעה הראשונה בכ"ק, ולא הערתי על המקרים שבהם מילה מאויייתת באופן אחר בהופעה השנייה.
2. בכ"ק המילה 'עד' בפ"א מטושטשת וגולשת לשוליים, ועיין מהדורת מכון התלמוד הישראלי, הע' 2. שני התלמודים עמדו על הזיקה בין שתי המשניות, עיין ירושלמי שביעית רפ"א, לג ע"א; בבלי מועד קטן ג ע"ב, ועיין אפשטיין מלנה"מ, עמ' 245, 787; הנ"ל, מלס"ת, עמ' 186, 228. ע"ע נ/ה-1.
3. בכמה עדי נוסח בפ"ח, "כלל אחר", ובכך התייחסות מפורשת לפתיחת פ"ז.
4. עיין מלא"ש רפ"כ וגולדברג (תשל"ו), עמ' 345 על הסמכת הפרקים. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 457 משער "שאין כל (כך!) צרכי וכו', אלא פתיחה לפ"ט, ותני והדר מפרש... ואף אפשר שחלוקת הפרקים מוטעית כאן ואין כל צרכי וכו' אלא התחלת פ"ט, וחיברוהו בטעות לפ"ח", אך השערות נדחתה בידי גולדברג (תשל"ו), עמ' 326. תופעת האנפורה יכולה לסייע בהבנת חלוקת הפרקים כאן, וכן עיין להלן, נ/ג-3; נ/ב-4 והע' 46 שם.
5. עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 671; אלבק, מבוא למסכת חולין, עמ' 112 ואילך. כאן שני מקבצים של שלשה שלשה פרקים הפותחים באופן דומה. בתוספתא, גם פ"ח נפתח באופן דומה, ועיין תוספות, קג ע"ב, ד"ה 'כל הבשר'; תו"ט רפ"ח ומלא"ש רפ"ח; אלבק, שם. באשר לסדר הפרקים, עיין אלבק, שם, עמ' 113, הע' 8; אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 998.

נ/א-1 חזרת מילים או ביטויים

פאה פ"ז-פ"ח:	כל זית – ובזיתים... והלא יש שאינם מוסקין זיתיהם ⁶
דמאי פ"ד-פ"ה:	הלוקח ⁷
כלאים פ"ד-פ"ה:	קרחת הכרם – כרם שחרב
שביעית פ"א-פ"ב:	עד אימתי חורשין בשדה האילן/הלבן ⁸
שביעית פ"ג-פ"ד:	עוברי עבירה ⁹
שביעית פ"ז-פ"ח:	כלל גדול אמרו בשביעית ¹⁰
תרומות פ"ו-פ"ז:	האוכל תרומה שוגג/מזיד
מעשרות פ"ב-פ"ג:	טלו לכם תאינים... היכניסו לבתיהן – המעביר תאינים... ובני ביתו ¹¹
שבת פ"ד-פ"ה-פ"ו:	במה... ובמה אין
שבת פ"ט-פ"כ:	ר' אליעזר אומר ¹²
סוכה פ"ג-פ"ד:	לולב הגזול – לולב וערבה
ראש השנה פ"ג-פ"ד:	ראוהו בית דין – כל מקום שיש בו בית דין ¹³
יבמות פ"א-פ"ב:	אשת אחיו שלא היה בעולמו ¹⁴
יבמות פ"ו-פ"ז:	האשה שהלך/ה (היא ו)בעלה (וצרתה) ב/למדינת הים וכו' מוכרת ונותנת וקיים – שאם מכרה ונתנה קיים
כתובות פ"ח-פ"ט:	היה מביא/נוטל את מנחתה בקפיפא/מתוך קפיפא מצרית
סוטה פ"ב-פ"ג:	קיריית שמע – שמע ישראל
סוטה פ"ז-פ"ח:	המביא גט ממדינת הים... בפני ניכתב ובפני ניתחתם
גטין פ"א-פ"ב:	האשה ניקנת/מתקדשת ¹⁵ , שוה פרוטה
קידושין פ"א-פ"ב:	שור שנגח
בבא קמא פ"ד-פ"ה:	בור שיח ומערה
בבא בתרא פ"ב-פ"ג:	המוכר (את) הבית/הספינה/פרות
בבא בתרא פ"ד-פ"ה-פ"ו:	חקירה... מה בין ¹⁶ ...
סנהדרין רפ"ד-רפ"ה:	שהוא חייב ליגלות – אלו הן הגולין ¹⁷
מכות פ"א-פ"ב:	(ו)אלו הן הגולין/הלוקין ¹⁸
מכות פ"ב-פ"ג:	שבועות/ידיעות שתיים שהן ארבע
שבועות פ"א-פ"ב-פ"ג:	שבועת העדות/הפיקדון נוהגת באנשים ו(לא) בנשים
שבועות פ"ד-פ"ה:	ברחוקים ו(לא) בקרובים בכשירים ו(לא) בפסולים בפני בית דין ושלא בפני בית דין מפי עצמו ומפי אחר/ין אינו/ן

-
6. וייס (תשל"ח), עמ' 302, מציין את הזיקה בין רפ"ח לייחוד של מתנות עניים בזיתים ברפ"ז, ברם אינו מציין זאת כתופעה ספרותית.
 7. ובראש פ"ו: המקבל. וגם הוא 'אנפורה' על דרך הניגוד.
 8. עיין לעיל, הע' 2.
 9. בדפוס ברפ"ג: 'עובדי עבודה', וכן גרס הנקדן של כ"ק. אך ברוב עדי הנוסח כפי שרשמתי, ועיין בהערות בהוצאת מכון התלמוד הישראלי, וע"ע ליברמן (תרצ"ה), עמ' 437; ספראי (תשנ"ו), עמ' 439, הע' 93. ע"ע נ/א-3.
 10. עיין לעיל, הע' 3.
 11. במהדורת לו "בני בניו" במקום "בני ביתו", ועיין הערת מכון התלמוד הישראלי.
 12. עיין לעיל, הע' 4.
 13. ובפ"ד מ"ב "שכל עיר שהיא רואה וכו'" מזכיר את "ראוהו" בתחילת פ"ג.
 14. אין מונח זה מופיע בכל המשנה חוץ מאשר פ"א מ"א ופ"ב מ"א-מ"ב. פתיחת פ"ב – 'כיצד אשת אחיו שלא היה בעולמו' – רומזת במפורש לרפ"א.
 15. הסבוראים הרגישו בזיקה בין שתי המשניות הללו, עיין בבלי, ב ע"א-ע"ב, ועיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 53-52.
 16. בפ"ה מ"ה בין... מופיע מ"ב.
 17. עיין להלן, הקדמה של נ/ג.
 18. עיין להלן, נ/א-3.

חייב/ין עד שיכפר/ו בו בבית דין דברי ר"מ וכו' ¹⁹	אבות פ"ב-פ"ג:
השתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה ²⁰	זבחים פ"א-פ"ב:
כל הזבחים ²¹	מנחות פ"ב-פ"ג:
הקומץ את המנחה ²²	חולין פ"ה-פ"ו-פ"ז/פ"י-פ"א-פי"ב:
נוהג בארץ ובח"ל בפני הבית ושלא בפני הבית	בכורות פ"א-פ"ב:
בחולין ובמוקדשין/אבל ולא במוקדשין	בכורות פ"ב-פ"ג:
הלוקח עובר חמורו/פרתו של נוכרי והמוכר לו אע"פ וכו' ²³	בכורות פ"ו-פ"ז:
הלוקח פרתו של נכרי – הלוקח בהמה מן הגויי	ערכין פ"ה-פ"ו:
על אילו מומין – מומין אלו	ערכין פ"ז-פ"ח-פ"ט:
שמין – שום	תמורה פ"ו-פ"ז:
(אין) (ה)מקדיש/מוכר ... לפני/בשעה שאינה/בשעת... היובל	אהלות פ"ב-פ"ג:
המזבח	נדה פ"א-פ"ב:
אילו/כל המטמין באהל ²⁴	טבול יום פ"א-פ"ב:
כל... ה/בנשים, (ה)משמשת ב(שני) עידים ²⁵	
בין קלות/ין בין חמורות/ין	

נ/א-2 מועתקים

שם האשה ושם האיש, התקנה/היתקין... תיקון העולם	גטין פ"ג מ"א/מ"ב – פ"ד מ"ב:
חלוק	מקואות פ"ז מ"ב – פ"ח מ"א:

נ/א-3 הקבלות בין פרקים לא-רצופים

עוברי עבירה ²⁶	שביעית פ"ג/פ"ד-פ"ט:
מזיד ושוגג	תרומות פ"ו/פ"ז-פ"ט:
אבל נותנין זה לזה מתנת חנם	מעשר שני פ"א-פ"ג:
במה... ובמה אין	שבת פ"ב-פ"ד/פ"ה/פ"ו:
כלל גדול כל... ועשה מלאכות וכו' –	שבת פ"ז-פי"ב:
זה הכלל כל העושה מלאכה וכו'	
כל הכלים ניטלין בשבת – נוטל את הכלים הניטלין בשבת	שבת פי"ז-פכ"ד:
נכנסת... יוצא – מי שהוציאוהו (א)... לא נכנסו ללמן (ב) ²⁷	עירובין פ"ב – פ"ד מ"א/מ"ב:
אחת נכנסת ואחת יוצא – בית נכנס בית יוצא ²⁸	עירובין פ"ב-פ"ה:
ערבי/ פסחים ²⁹	פסחים פ"ד/פ"ה-פ"י:
הקורא את המגילה ³⁰	מגילה פ"ב-פ"ד:

19. עיין להלן נ/ג-1.
20. גם רפ"א (א/ב-רפ"ב): 'שלשה דברים', וכן עיין נ/ג-1, נ/ה-1. חוץ מהמקרים האלו, 'שלשה דברים' מופיע במסכת אבות רק בפ"ה מ"ט.
21. גם בראש מסכת מנחות: 'כל המנחות', ויש למשנה זו זיקה ברורה לפתיחת מסכת זבחים.
22. רק כאן ובפ"א מ"ג. ברפ"א: 'כל המנחות שניקמצו'. שתי המילים מופיעות בפרקנו רק בשתי המשניות הללו.
23. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 452, עמד על הפתיחה המשותפת לשני הפרקים, ועיין דיון שם באשר לזיקה בין שני הפרקים בכללותם.
24. רק בשני המקומות האלה 'מטמין באהל' ככותרת. 'מטמין במגע ובמשא ואינן מטמין באהל' בספ"א ובפ"ב מ"ג, ועיין נ/ג-1.
25. הבהלי, שם, ה'ע"א קושר בין שתי המשניות, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 485-484.
26. עיין ספראי (תשנ"ו), עמ' 439 ואילך.
27. ע"ע נ/ה-1, נ/ז-1, נ/ז-2.
28. ע"ע נ/א-4, נ/ה-1, נ/ז-2.
29. בפ"ד 'ערבי' בכ"ק ובכ"פ ובנדפס. בכ"ק ה"ד מרוחקת מהתיבה, ואולי נוספה בידי הנקדן. אשר לפ"י, עיין צרפתי (תשל"ז), ולדבריו נראה שהגרסה המקורית אף בפ"ד היא 'ערב פסחים'.
30. לדעת אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 492, הביטוי ברפ"ד הוא אשגרא מרפ"ב, ומביא ראיה מהתוספתא, ע"ש, אך לא נראים הדברים, עיין 5.4.2 והע' 108 שם. על סדר הפרקים, עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 996, 997.

סנהדרין פ"ט-פ"א - מכות פ"ב-פ"ג (ו)אילו הן הנישרפין/הנחנקין/הגולין/הלוקין³¹
 מכות פ"א-פ"ג:
 ... גרושה ... חלוצה, לוקה/ין, שלא השם מביאן ... משם ...
 ומשם (א:ב-ג) – משם אחד, משם שני שמות (ג:א)
 כל הזבחים זבחים פ"א/פ"ב-פ"ח:

נ/א-4 מילים נרדפות משחקי מילים³²

שבת פ"ב-פ"ג:	מדליקין בחלב מבושל – נותנין עליה תבשיל
עירובין פ"ב-פ"ה:	אחת נכנסת ואחת יוצאת – בית נכנס בית יוצא
שקלים פ"א-פ"ב:	ומתקנים את הדרכים – מפני מסויי הדרך, בכרכים – בני העיר
ביצה פ"א-פ"ב:	ביצה שנולדה ביו"ט – בדג ובביצה שעליו
נדרים פ"ט-פ"י:	פותחין לאדם בכבוד אביו – אביה ובעלה מפירים נדריה
תמורה פ"א-פ"ב:	אחד אנשים ואחד נשים – נוהגין בזכרים ובנקיבות
טבול יום פ"ג-פ"ד:	ידות האכלין – אוכל מעשר... ונגע בו... יד'ם

31. אלו שייכים לרשימה הפותחת ב'ואילו הן הניסקלים' בסנהדרין פ"ז מ"ד וכולל 'ואלו הן הנהרגין' בפ"ט מ"א, ועיין פרנקל (תרי"ט), עמ' 311, כלל לו; אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 427, 983; אלבק לסדר נזיקין, עמ' 165-168, 216; ווייס (תשי"ח), עמ' 1, הע' 1.

32. לא הבחנתי כאן בין פרקים רצופים לפרקים לא-רצופים.

נספח ב - הקבלות בין סופי פרקים

גם תופעת ה'אפיפורה' ידועה בטקסטים ספרותיים, ובמשנה יש שלוש דוגמאות בולטות לתופעה: במסכת ראש השנה פ"א-פ"ב ופ"ג-פ"ד ובגדרים פ"ד-פ"ה. מ' וייס (תשל"ח) עמד על ההקבלה בין שלושה 'סופי חטיבות' של 'הלכות פאה' (ספ"א, ספ"ב, פ"ד מ"ט) – עיין דוגמה ראשונה ברשימת נ/ב-1 להלן – ברם לא ציין שלפנינו תופעה רחבת-ממדים במשנה. ברשימה זו נחלק את הדוגמאות על-פי אותה החלוקה שהשתמשנו בה ל'ראשי הפרקים'.

נ/ב-1 חזרת מילים או ביטויים

פאה פ"א-פ"ב:	המקדיש ופודה... שימרחו הגזבר –
	והקדיש ... הפודה מיד הגזבר ¹
דמאי פ"ג-פ"ד:	לתקן את ביתה – מתוקן/אינו מתוקן ²
שביעית פ"ב-פ"ג:	עפר ³
תרומות פ"א-פ"ב:	אין תורמין / לא יתרום ... על... ואם תרם... תרומתן תרומה ⁴
חלה פ"א-פ"ב:	{ ואין ניטלים }/ניטלת ⁵ מן הטהור על הטמא, המוקף ⁶
שבת פ"א-פ"ב:	עם חשיכה ⁷
עירובין פ"א-פ"ב:	ומלערב/ולא ערב ביתו ⁸
עירובין פ"ב-פ"ד:	מלהכניס ומלהוציא – מי שיצא... יכנס ⁹
שקלים פ"א-פ"ב:	השוקל על יד עני – מותר עני/ים (לאותו) עני/ים ¹⁰
ראש השנה פ"א-פ"ב:	אלה מועדי ה' מקראי קדש וגו' ¹¹ , מקלו(ת)
ראש השנה פ"ב-פ"ג:	משה, ישראל
ראש השנה פ"ג-פ"ד:	(אינו) מוציא את הרבים ידי חובתן
תענית פ"ג-פ"ד:	יום טוב/ימים טובים, צאו/ויצאו – יוצאין/ות
כתובות פ"ד-פ"ה:	יהודה וגליל
כתובות פ"ט-פ"י:	בעל/ת חוב ¹²
נדרים פ"ד-פ"ה:	ואין לו מה יאכל נותן לאחר משם מתנה ¹³
סוטה פ"ח-פ"ט:	יוצא... וכלה מחופתה – שלא תצא הכלה בפיריון ¹⁴
גטין פ"א-פ"ב:	מת ¹⁵

1. ע"ע להלן, נ/ב-3. וייס (תשל"ח), עמ' 188, עומד על הזיקה בין ספ"א לספ"ב ולסוף חטיבת 'הלכות פאה' בפ"ד מ"ח (לדעתו פ"ד מ"ט היא 'משנת סיום' ואינה מן המניין; לדעתנו אפשר לראות כאן הקבלה 'מועתקת'), ובעמ' 189, הוא מציע הסבר לתופעה, ומביא ראיה להצעתו מהספרא אמור פרק יג, ה"ב.
2. המילה 'תקן' מופיעה רק כאן וברפ"ג, וע"ע נ/ה-1, נ/ה-2.
3. גם בפ"ג מ"ח. חוץ ממקומות אלו מופיעה המילה "עפר" במסכת שביעית בפ"ד מ"ה ובפ"ה מ"ב.
4. וכן בפ"ב מ"ב ומ"ד ומ"ו, ועיין נספח ג'.
5. הי"ד של 'ניטלים' בספ"א בכ"ק מתוקנת, ובמהדורת המכון התלמוד הישראלי השלם (עמ' שכו, הע' 75) שערך שהיה כתוב 'נוטלים'; בספ"ב בכ"ק 'נוטלת', וגרסה זו קשה להולמה.
6. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 101, מציין ששתי משניות אלו חלוקות זו על זו (ופ"ד מ"ו כספ"ב).
7. בפ"א מ"ד "סמוך לחשיכה" ובספ"ד "משתחשך". בפ"א מ"ח מופיע "עם השמש".
8. מילה זו היא המרכזית במסכת, מפ"ג ואילך, אך איננה מופיעה בפרקים א-ב אלא במשניות אלו, ואף בהן אין עניין העירוב מופיע אלא בדרך אגב.
9. ע"ע נ/ה-1, נ/ז-2.
10. עוד מופיעה התיבה 'עני' בפ"ג מ"ב ובפ"ד מ"ג, ועיין להלן נ/ב-3, נ/ז-2.
11. על-פי כ"ק. בדפוסים מופיע בפ"א מ"ט הפסוק "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם".
12. בכ"ק ובכ"פ מופיע "בעל חוב" בפ"ט מ"י (מתוך י"א), אבל בדפוס מופיע במ"ט (מתוך ט'). חוץ מהמשניות האלו, 'בעל חוב' מופיע במסכת בפ"ט מ"ב ופ"ט מ"ג.
13. רבא בבבלי, נדרים מג ע"ב (= כתובות עא ע"א) קושר בין שתי המשניות, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 601; מלס"ת, עמ' 382.
14. לפנינו בדפוסים מופיע ביטוי זה במ"ד ואחריה משנה ארוכה (ובכ"ק: במ"ז, ואחריה שבע משניות), אך לדברי מלנה"מ עמ' 949 ו-976, הבבות השונות של מ"ו הינן הוספות שנוספו למשנה מן התוספתא ומבריות מקבילות.

מועד לעולם ¹⁶	בבא קמא פ"א-פ"ב:
רשות הרבים ¹⁷	בבא בתרא פ"ב-פ"ג:
מחשבה ¹⁸	זבחים פ"א-פ"ב-פ"ג-פ"ד:
נוהג בטהרה/בטומאה – נוהג... בין טמאין בין טהורין ¹⁹	חולין פ"ז-פ"ח:
קטן/ה, אומרין... בפה – האומר בפיו ²⁰	ערכין פ"ב-פ"ג:
הציבור והשותפין {אינן עושין תמורה}/ {לא ממירין} ²¹	תמורה פ"א-פ"ב:
כל הקדשין	תמורה פ"ו-פ"ז:
סלי זיתים וענבים	מכשירין פ"ה-פ"ו:

נ/ב-2 מועתקים²²

גפן ²³	כלאים פ"א (ח/ט) - פ"ב (י) - פ"ג:
יאכל כנגדו/ה ²⁴	מעשר שני פ"א-פ"ב (ט):
ספוג/מסתפגים ²⁵	שבת פכ"א-פכ"ב (ה):
אשה, קטן, גשמים/למזוג – מים ²⁶	סוכה פ"ב (ח/ט) - פ"ג:
אומן	מועד קטן פ"א - פ"ב (ד):
המשרה את אשתי ע"י שלישי –	כתובות פ"ה (ח) - פ"ו:
המשליש מעות לבתו... יעשה שלישי מה שהושלש ²⁷	
מת ²⁸	גטין פ"א/פ"ב – פ"ג (ז) – פ"ד:
עורלה וכילאים (א:ט-ב:ט), מצוה תלויה בארץ/מעשר שיני/תרומות ומעשרות (א:ט-ב:ז/י), ענייני קרבנות (א:ח-ב:ח)	קידושין פ"א (ח/ט) - פ"ב (ז-י):
הוניה בדברים – ריבית דברים	בבא מציעא פ"ד (י) - פ"ה (י):

נ/ב-3 פרקים לא-סמוכים

המקדיש/הקדיש	פאה פ"א/פ"ב-פ"ז:
מן היפה על הרע ²⁹ ,	תרומות פ"ב-פ"ו:
מין אחד... שני מינים – מימין על שאינו מינו	
רפואה/נתרפה ³⁰ , בני מלכים ³¹	שבת פ"ו-פ"ד:

15. ע"ע נ/ב-2, נ/ב-3.
16. פ"ב מורכב מפירושים והרחבות לפ"א מ"ד, אבל הביטוי 'מועד לעולם' אינו מופיע בחלק העיקרי של פ"א מ"ד, שהוא החלק המתפרש במשניות פ"ב. לביטוי יש גם פירוש שונה לגמרי בשני המקומות (משחק מילים).
17. חוץ מהופעה אחת נוספת בפ"ג מ"ז, אין הביטוי 'רשות הרבים' מופיע שוב במסכת בבא בתרא. במסכת נזיקין הוא מופיע בעוד מספר מקומות בבבא קמא פ"ב-פ"ו ובבבא מציעא פ"ב ופ"י (פ"י קרוב בתוכנו ולשונו לב"ב).
18. חוץ מסופי הפרקים המנויים כאן ולהלן נ/ב-3, המילה 'מחשבה' מופיעה במסכת זבחים רק ברפ"ג, וראה להלן נ/ג-1, נ/ה-1, נ/ז-2.
19. בשני המקומות הכוונה לבהמה טהורה ובהמה טמאה. בספ"ח מופיע גם 'טמא' בהקשר של הלכות טומאה ובמקום נוסף בפ"ח (מ"ג) נדונת ההבחנה בין בהמה טהורה לבהמה טמאה.
20. בכל"פ בספ"ב 'אדם' במקום 'קטן', אולי בהשפעת יומא פ"ג מ"ג, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 460-462.
21. בכל"ק חסר 'הציבור' בספ"ב, אך התיבה נמצאת בשאר עדי הנוסח שנבדקו. בכל"ק הדוגמה הזאת 'מועתקת', שכן המשפט מופיע במשנה לפני האחרונה בשני הפרקים. עם זאת כללתי דוגמה זאת כאן, ולא בין ה'מועתקים', כי ברור בשני הפרקים שיש קשר הדוק בין שתי המשניות האחרונות של הפרק, ונראה למנותן כמשנה אחת, כבדפוס.
22. האות בסוגריים מציינת את מספר המשנה, במקומות שהמשנה אינה האחרונה בפרק.
23. עד ספ"ג, אין המילה 'גפן' מופיעה במסכת זו אלא בסופי פרקים. מפ"ד ואילך עניין הכלאיים בכרם עומד במרכז.
24. אין ביטוי זה מופיע במסכת חוץ מכאן.
25. ע"ע להלן נ/ג-1, נספח ד, נ/ה-4.
26. ההקבלה בין 'גשמים/למזוג' (פ"ב מ"ט) ל'מים' (פ"ג מט"ו) מקשרת בין המשניות האחרונות של פ"ב ושל פ"ג, אך ההקבלה הבולטת יותר היא בין אשה וקטן, ועל-כן רשמתי דוגמה זו בין ה'מועתקים'.
27. מצאתי 'שליש' במשמעות הזאת במשנה, חוץ מכאן, רק בבבא בתרא פ"י מ"ה.
28. ע"ע נ/ב-3.
29. ע"ע נ/ג-2.

שבת פ"ז-פכ"ד:	פוקקים, קשורה/קושרים, טפיח ³²
שקלים פ"א/פ"ב - פ"ה:	עני/ים ³³
שקלים פ"ד-פ"ז:	י/מספיק ³⁴
כתובות פ"ד - פ"ג (י-יא):	ירושלים, יהודה, גליל
נדדים פ"ה-פי"א:	שמים ³⁵
גטין פ"א/פ"ב/פ"ג/פ"ד - פ"ו:	מת ³⁶
בבא בתרא פ"א-פ"ד:	שובך, יחלוקו/חלקו ³⁷
עדות פ"ה-פ"ח:	יקרבוך... ירחקו - לרחק ולקרב ³⁸
זבחים פ"א/פ"ב/פ"ג/פ"ד-פ"ו-פ"ח:	מחשבה ³⁹
ערכין פ"ז-פ"ט:	הכהנים והלויים מקדישים/מוכרין לעולם וגואלין לעולם
מקואות פ"ב-פ"ד:	שפופרת הנוד ⁴⁰
נדה פ"א-פ"י:	לשמש/שימשה את ביתה ⁴¹
נדה פ"ב-פ"ט:	יין, כרם/גפן ⁴²

נ/ב-4 משחקי לשון ומילים נרדפות

ברכות פ"ח-פ"ט:	אין עונין אמן אחר הכותי המברך - כל חותם הברכות...
פאה פ"ד-פ"ה:	משקילקלו המינים ⁴³
שבת פ"ט-פ"י:	חוררי ⁴⁴ נמלים - ולחררה ולעמרים
שבת פ"ח-פכ"ג:	ציפורת/ציפרניו ⁴⁵
	כל צורכי מילה עושין בשבת - עושין כל צורכי המת ⁴⁶

30. וכן בספ"ט ובספכ"ב, וכן ברפ"י (קשור לספ"ט, עיין נספח ב) ובפ"ד מ"ג-מ"ד (קשור לספ"ד). בספ"ח "עושים כל צרכי מילה בשבת", ובספכ"ג "עושים כל צרכי מת".
31. בספ"ו מופיע גם 'קשרים', החוזר בפט"ו, ובכך מצרף ספ"ו מילת מפתח מספ"ד למילת מפתח מפט"ו.
32. בספ"ז המילים האלו מופיעות במ"ז, מתוך 8 משניות. בכ"ק 'טפי' במקום 'טפיח' ותוקן בין השיטין ובשוליים 'ל'טפיח'. בכ"פ וכלי לידן - 'טופיח', ובמהדורת לו - 'טפית'.
33. ע"ע נ/ב-1, נ/ז-2.
34. מילה זו, בבניין פיעל, (בספ"ד מופיע גם 'לְסַפֵּק' - כך מנוקד בכ"ק) מופיעה במסכת שקלים רק בשני המקומות האלה והיא נדירה במשנה בכלל (מצאתי כעשר היקרויות). שתי המשניות הללו קשורות זו בזו, כפי שהעיר אפשטיין, מלס"ת, עמ' 344.
35. גם 'קונם שאיני נהנית לאבא ולאביך' במשנה לפני האחרונה בפ"א (מ"א) מזכיר את 'שהיה אביו מודר הימנו הנאה' בספ"ה, וכן קשור 'קונם שאיני עושה על פי אבא ועל פי אביך' בפ"א מ"ד הן לפ"א מ"א והן לספ"ה (עיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 377, על הקשר בין ספ"ה לפ"א מ"ד).
36. ע"ע נ/ז-2.
37. בכ"ק ובכ"פ מופיע "שובך" בפ"ד מ"י, ו"חלק" במ"א, אך ברור כי משניות אלו שייכות ביחד (בדפוסים הן שייכות שתיהן למ"ט).
38. בכ"ק בספ"ה 'קריבוך', אך הנקדן ניקד - 'קריבוך', והשווה להלן, נ/ה-1 בהע' 35.
39. ע"ע נ/ב-1, נ/ג-1, נ/ה-1.
40. השעור 'שפופרת הנוד' נידון בהרחבה בפ"ו של המסכת.
41. הביטוי אינו מופיע במקום אחר במסכת (ובהקשר של תשמיש המיטה הוא מופיע בכל המשנה רק כאן ובמקואות פ"ח מ"ד). 'בית' כמטפורה לבית הערוה מופיע במקומות נוספים במסכת: פ"ב מ"א ופ"ח מ"א, והוא עומד ביסוד פ"ב מ"ה. לדעת אלבק (פירושו למשנה, מבוא למסכת נדה, עמ' 377), סוף פ"ט וכל פ"י הם השלמות להלכות שנשנו מקודם, והוא מציע לראות את ספ"ט ורפ"י כהשלמה לספ"א. ייתכן כי ההצעה זו נכונה מבחינת התוכן, אם כי יש הבדל בין דם הבתולים של ספ"ט-רפ"י ובין סילוק הדמים של ספ"א. מכל מקום הקשר הלשוני הבולט לספ"א נמצא בספ"י. אפשר לראות קשר בין 'בתולה' בספ"ט-רפ"י לספ"א, וכך משמש ספ"א כ'גשר' לחבר בין ספ"ט-רפ"י לספ"י. ע"ע להלן, נ/ג-3 ורשימת מסגרות של מסכתות בראש נספח ה.
42. בשני המקומות משול דם האשה ליון: בספ"ב, מבחינת צבעו, ובספ"ט מבחינת כמותו הלא-קבועה ומשמעות היעדרו. 'כרם/גפן' הוא משחק לשוני, שכן 'כרם' מופיע בספ"ב כשם מקום ו'גפן' בספ"ט הוא חלק מהמשל.
43. הקשר שיוצר עורך המשנה כאן בין כותים למינים בענייני ברכות מזכיר את הקשר בינם שנוצר בעריכתן של ראש השנה פ"ב מ"א-מ"ב.
44. על-פי כתיב היד הטובים, ועיין מכון התלמוד הישראלי, הע' 64.
45. התקשו המפרשים להבין מדוע מופיעה משנת 'הנוטל צפרניו... בסמ"י', ועיין גולדברג (תשל"ו), עמ' 209.
46. מיקומה של משנה זו בספ"ח הוא בעייתי, ועיין לעיל, נספח א, הע' 4.

שבת פכ"ב-פכ"ג:	השבר משנפרקה – קורה שנישברה;
סוכה פ"ב-פ"ג-פ"ד:	מתעמלין/מעצבין - מאמצים ⁴⁷ גשמים/למזוג – מים (ספ"ג-ספ"ד)/ עירה שְלִמִים בתוך שְלִיין (ד:ט) ⁴⁸ מעשה בראשית – מעשה... במרכבה ⁴⁹ עם הארץ – ואומרים להם (= עמי הארץ) ⁵⁰ בגדולה אבל בקטנה... – במומין קטנים אבל בגדולים... קונם/נודר מבת אחותו ⁵¹ [ביאת] קטן/ה/ות הניח... על מעלה שנייה ויצא – ונתנום מחצי כבש ולמטה... וירדו מִן וּמִן – מימינו... ומשמאלו ⁵² ראשי הגוייה – ראש העורלה, הופך כולו לבן – שתפרח בכולו ⁵³ שהמים מקדמים/מוליך ומביא במים – שיבאו בהם המים ⁵⁴
מגילה פ"ג-פ"ד:	
חגיגה פ"ב-פ"ג:	
כתובות פ"ו - פ"ז (ט):	
נדרים פ"ח-פ"ט:	
כריתות פ"ב-פ"ג:	
תמיד פ"ג-פ"ד:	
מידות פ"א-פ"ב:	
נגעים פ"ו-פ"ז:	
מקואות פ"ז-פ"ח:	

47. אפשר לצרף לכאן את ספכ"א: 'עצמות', ומילה זו קרובה לספכ"ב: 'ולא מחזירין את השבר' במשמעותה וקרובה ל'מאמצים' בצורתה. המילה 'מאמצין' היא כתיב אחד למילה 'עמץ/עצם', עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 280-281; גולדברג (תשל"ו), עמ' 392.

48. דמיון רב קיים בין מזיגת יין בספ"ב וניסוך המים המלווה את ניסוך היין בספ"ד.

49. הצירוף של מעשה בראשית למעשה מרכבה מוכר לנו כמובן מחגיגה פ"ב מ"א.

50. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995, טוען כי אין חלוקת הפרקים מדויקת כאן, וכי פ"ג מתחיל למעשה מפ"ב מ"ה. ברם התופעות הספרותיות המצוינות כאן וב- נה-1 מטילות בכך ספק, וע"ע 5.4.2 והע' 105 שם.

51. בכ"ק בפ"ט 'שנדר מְנִית אחותו', ושם העניין מופיע במ"ב (מתוך י"ג) ובפ"ט מ"י (מתוך י"ב), אך מ"י - מ"ב הן כולן סיפור אחד. בדפוסים מופיעים הביטויים המקבילים במשניות האחרונות של שני הפרקים.

52. ועוד פעם אחת במסכת 'מימינו... ומשמאלו' בפ"א מ"ד, ומשנה זו חולקת על ספ"ב, כפי שהראה אפשטיין, מלס"ת, עמ' 239-240. 'מיכן... ומיכן' מופיע פעם נוספת ברפ"ד.

53. 'ראש הגוייה' (בכ"ק: 'ראשי') מופיע במשנה לפני האחרונה של פ"ו; 'שתפרח בכולו' מופיע בשתי המשניות האחרונות של פ"ז. ביטויים דומים מופיעים גם ברפ"ח. 'הופך כולו לבן' מופיע גם בפ"א מ"ג ובפ"ד מ"ג; 'פרח בכולו' מופיע גם בפ"ז מ"ד וכמה פעמים לאורך פ"ח.

54. 'שהמים מקדמים' בספ"ז דומה במשמעו ל'שיבאו בהם המים' בספ"ח, ו'מוליך ומביא במים' בספ"ז דומה לביטוי בספ"ח מבחינה לשונית. 'בא... במים' מופיע בפ"ב מ"ב, ו'בא בהם המים' ברפ"ט ובכמה מקומות בפ"י.

נספח ג: מעברי פרקים

בכמה מקומות בעבודתנו (ראה: 5.1.3) עמדנו על תופעת 'משנת מעבר', הניצבת בנקודת התפר בין שני קבצים ומשמשת גשר ביניהם, משום שהיא שייכת לכל אחד מהם מבחינה ספרותית. יש חוקרים שעמדו על דוגמאות בודדות של התופעה, כגון א' ויס¹, א' גולדברג² ומ' קיסטר³, ואני הערתי עליה בעבודת הגמר שלי⁴. בדומה לתופעה הזאת, מצאנו 'מעברים' הנוצרים על-ידי קישור ספרותי בין חתימתה של יחידה אחת לפתיחתה של היחידה הבאה אחריה. מצאנו מעברים בין קבצים במסכת ראש השנה פ"ב מ"ד-מ"ה ופ"ד מ"ד מ"ה⁵, וניתן להצביע גם על המעבר בין הפרקים ב-ג, באמצעות פ"ג מ"א, הקשורה בתוכנה ובלשונה לספ"ב. פ"ג מ"א גם משמשת מעבר בין שתי החטיבות של המסכת, העוסקות בקידוש החודש ובמצוות ראש השנה (5.2.1, 5.4.2, 5.4.2.2.3). יש פרקים במשנה המשמשים מעברים בין חטיבות: ברכות פ"ג משמש מעבר בין חטיבת 'קריאת שמע' לחטיבת 'תפילה', עיין ה/2-3; מכות ספ"א מסכם את חטיבת דיני נפשות (סנהדרין פ"ד-פ"א): "סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ, סנהדרין ההורגת אחד בשבוע..."⁶, ובראש הפרק הוא מקדים (foreshadows) את מכות פ"ב (אלו הן הגולין) ופ"ג (אלו הן הלוקין), כפי שצינינו לעיל, נ/א-1, נ/א-3.

ש' בר-אפרת (תש"ם), עמ' 145, מצא תופעה דומה הקיימת באסופות סיפורים במקרא:

סוג אחר של קישור הוא זה שנוצר על-ידי כך, שסיפור אחד מתחיל באותו עניין או באותן המילים שהסיפור הקודם הסתיים בהם. למשל, הסיפור על אברם במצרים (בר' יב 10-20) מסתיים במילים: וישלחו אתו ואת אשתו ואת אשר לו. והסיפור הבא, הן בפרידה בין אברם ולוט (בר' יג) פותח במילים: ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו.

כמו כן יש דוגמאות לתופעה הזאת בחיבורים תלמודיים אחרים, כגון במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש פ"ד-פ"ה: "מלמד שהיו אומרים על הן הן... (ספ"ד) – "אמרו לו הן והן" (רפ"ה) ופ"ה-פ"ו: "שהיו עובדים עבודה זרה" (ספ"ה) – "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני... (ספ"ו). וולד (תש"ס), עמ' 45-46, מראה כיצד יצר עורך הבבלי יחידת מעבר בפסחים מג ע"א-ע"ב. יש לחקור מהי תפוצת התופעה הזאת בחיבורים האלה ובספרות התלמודית בכלל, ואין כאן מקומו. באמצעות התופעה הזאת נוכל להסביר מקרים רבים במשנה שבהם אין החלוקה העניינית תואמת את חלוקת הפרקים, וכן מקרים אחרים שאפשטיין מתאר כ'טעויות ישנות של תנאים שוני המשניות' בחלוקת הפרקים. חילקתי את הדוגמאות של מעברי פרקים למקרים שיש בהם קשר לשוני ולמקרים שיש בהם (רק) קשר ענייני. גם את הקשרים הלשוניים חילקתי לשני סוגים:

1. עיין ווייס (תש"ח), עמ' 1, 176, בעניין סנהדרין רפ"ד, המשמש מעבר מדיני ממונות לדיני נפשות; הנ"ל (תשכ"ז), עמ' 34, בעניין בבא קמא פ"ג מ"ד, המשמשת מעבר מנזקי בור לנזקי אדם; שם, עמ' 34-35, בעניין בבא קמא פ"ג מ"ח-מ"י, המשמשת מעבר בין שתי יחידות: פ"א מ"ד-פ"ג מ"ז ופ"ג מ"א - פ"ו. גולדברג (תשמ"ו), עמ' 317, על עירובין פ"י מ"ד כמשנת מעבר.
2. קיסטר (תשנ"ח), עמ' 121-122 על אבות פ"ב מ"ח בתור – "גשר בין שני קבצים קדומים כבר במשנה: מימרות אבות העולם, ומימרות תלמידי ריב"ז".
3. וולפיש (תשנ"ד), עמ' 40, בעניין קידושין פ"א מ"ו, המשמשת מעבר בין 'פרק הקניינים' לבין 'פרק המצוות'. שם, בהע' 21 ציינתי את תרומתו של שמעון דויטש, אשר הציע את המינוח 'משנת מעבר', ומצא כמה דוגמאות יפות לתופעה.
4. 5.1.3, הע' 11.

חזרות של מילה/ביטוי ומשחקי לשון. רשמתי בנפרד דוגמאות 'מועתקות', שבהן המילה, הביטוי, או העניין מופיע במשנה לפני האחרונה של הפרק הראשון או במשנה השנייה של הפרק השני.

נ-ג-1. חזרת מילה/ביטוי

מברך/ין על היין ⁷	ברכות פ"ז-פ"ח:
אין תורמין מ... על... ואם תרם/ו תרומתן תרומה ⁸	תרומות פ"א-פ"ב:
קישות ⁹	תרומות פ"ב-פ"ג:
לאכילה ולשתייה וליסיכה, זה הכלל	מעשר שני פ"א-פ"ב:
חמין ¹⁰	שבת פ"ב-פ"ג:
(ה)מצניע/ים... לרפואה, זרע ¹¹	שבת פ"ט-פ"י:
זה הכלל כל מחוייבי חטאות – זה הכלל... חייב	שבת פ"א-פ"ב:
ספוג – יספג ¹²	שבת פ"א-פ"ב:
תורמים/לתרום את המזבח, ה/בראשונה ¹³ , מליאה/מרובה	יומא פ"א-פ"ב:
נשפך הדם	יומא פ"ה - פ"ו ¹⁴ :
מלך	יומא פ"ז-פ"ח:
עירו – בני העיר ¹⁵	שקלים פ"א-פ"ב:
שלשה, בית דין, שעמדו – יעמדו ¹⁶	ראש השנה פ"ב-פ"ג:
בשיני ובחמישי ובשבת במנחה ¹⁷	מגילה פ"ג-פ"ד:
עריות ¹⁸	חגיגה פ"א-פ"ב:
בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש ¹⁹	חגיגה פ"ב-פ"ג:
מעוברת/ות, נפסלו/ה מן הכהונה	במות פ"ג-פ"ד:
כלום אמרתי לך ²¹ אלא מפני כבודי – פותחין לאדם בכבוד אביו	נדרים פ"ח ²⁰ - פ"ט:

6. עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 983. הדיון במ"ח על הזיקה בין דיני ממונות לדיני נפשות מזכיר את פ"ד, ובכך יש 'חתימה מעין פתיחה' של החטיבה סנהדרין פ"ד – מכות פ"א.
7. וכן בספ"ח.
8. ע"ע נספח ב'.
9. ע"ע נ-ג-2.
10. המילה הזאת מופיעה במסכת שבת, חוץ מכאן, בפ"ג מ"ד ופ"ב מ"ב. 'טומנין את החמין' בספ"ב הוא מבוא גם לרפ"ד 'במה טומנים', ועיין גולדברג (תשל"ו), עמ' 55 ועמ' 79.
11. המילה 'זרע' מופיעה בשתי משמעויות (משחק לשוני): בספ"ט – הדבר הנישא; ברפ"י – מטרת הנשיאה. גולדברג (תשל"ו), עמ' 197, עומד על הקשר בין ספ"ט לרפ"י מבחינת התוכן, אך לא עמד על הקשר הלשוני ביניהם.
12. השורש 'ספג' חוזר בסוף פ"ב, ואינו מופיע במקומות נוספים במסכת. גולדברג (תשל"ו), עמ' 364, עומד על הקשר בין 'ספוג' בספ"א לענייני סחיטה ברפ"ב, אך אינו מציין את הקשר הלשוני, ועיין מפרשי המשנה שהובאו אצל גולדברג, שם, עמ' 365. ע"ע להלן נספח ד.
13. משחק לשוני.
14. בכ"ק ובכ"פ מופיע בפ"ו מ"ב (מועתק).
15. ע"ע נ-א-4, נ-ה-3.
16. ע"ע להלן, נ-ג-4.
17. אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 996: "ברור שפ"ד מ"א המשכו של פ"ג מ"ו הוא" (השווה שם, עמ' 492), ולדעתו כאן דוגמה ל'הפסק שאינו נכון'.
18. 'עריות' חותם את רשימת ספ"א ופותח את רשימת רפ"ב. על הקשר הענייני בין ספ"א (מ"ז-מ"ח) ובין רפ"ב (מ"א-מ"ג), העוסקים בנושאים הבעייתיים והשנויים במחלוקת של התורה שבעל-פה, עיין פירושו של אלבק למשנה, מבוא למסכת חגיגה (עמ' 389); אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995; הנ"ל, מלס"ת, עמ' 46-47, וע"ע ליבס (תש"ן), עמ' 108.
19. הקשר בין פ"ב מ"ה-מ"ז לפ"ג מ"א-מ"ו הוכר על-ידי החוקרים, עיין פרנקל (תרי"ט), עמ' 312; אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995 – הרואה כאן טעות בחלוקת הפרקים. אך ברור כי 'חומר בקודש (פ"ג מ"א)... חומר בתרומה (פ"ג מ"ד)' הוא קובץ אחר ממעלות הטהרה של פ"ב מ"ה-מ"ז, וזאת על-אף הקרבה המרובה ביניהם מבחינת התכנים. הקשר הלשוני בין ספ"ב לרפ"ג הינו גשר בין שני קבצים, ולא קובץ אחד רצוף.
20. בכ"ק מחולקת המשנה האחרונה של פ"ח לשלוש משניות, והמילה מופיעה בראשונה.
21. על-פי כ"פ. בכ"ק: כלום אמרת לך, אך 'לך' נמחקה על-ידי העברת קו ובסוף 'אמרת' יש רושם של יר"ד מחוקה.

השער ²²	בבא מציעא פ"ד-פ"ה:
הניח בנים/ות גדולים/ות וקטנים/ות – הניח בנים ובנות שבועת ביטוי/שוא/העדות נוהגת באנשים (ולא) בנשים ברחוקים (ולא) בקרובים בכשירים (ולא) בפסולים, בפני בית דין ושלא בפני בית דין מפי עצמו ²³	בבא בתרא פ"ח (ח/ז) - פ"ט: שבועות פ"ג (י/יא) - פ"ד:
שלשה דברים ²⁴	אבות פ"א-פ"ב:
מחשבה ²⁵	זבחים פ"ב-פ"ג:
שכולו ראוי לבוא בפנים – שאינו ראוי לבוא אל פתח אהל מועד מעשרות/מעשר ²⁶	זבחים פ"ג-פ"ד:
השוחט/שוחטין את הבכור ²⁷	בכורות פ"ד-פ"ה:
קרבן/קורבנות יחיד וציבור ²⁸	בכורות פ"ה-פ"ו:
זיבות – זב וזבה; לידות – יולדת; חמש – ארבעה (א), חמשה (ג) מי שזכה/ו	תמורה פ"א-פ"ב:
לקרות את שמע – וקראו... שמע והיה אם שמוע פיתחו של היכל פטופטים ²⁹	כריתות פ"א-פ"ב:
מיטה ³⁰	תמיד פ"ג-פ"ד:
שניפחתה/ו... מפני שבטל העיקר בטלה טפילה ³¹	תמיד פ"ד-פ"ה:
אברים... שיש עליהן בשר כראוי ³² , מטמין באהל ³³	מידות פ"ג-פ"ד:
(ה)טומאה... בכותל (ו:ד-ז:א), אוטם (ו:ה/ז) – אטומה ³⁴	כלים פ"ה-פ"ו:
ואם ספק – כל ספק נגעים ³⁵	כלים פ"ח-פ"ט:
אזוב ³⁶	כלים פ"ט-פ"כ:
שוקת, מקדשין בה – ולקדש מהן ³⁷	אהלות פ"א-פ"ב:
שיבאו בהם המים – שהמים באים בהן ³⁸	אהלות פ"ו (ה/ז) - פ"ז:
משמשת (שני) עידיים, בודקת – לבדוק, לשמש את ביתה – להתקין את הבית ³⁹	נגעים פ"ד-פ"ה:
	פרה פ"א-פ"ב:
	מקואות פ"ד-פ"ה:
	מקואות פ"ח-פ"ט:
	נדה פ"א-פ"ב:

22. המילה מופיעה במובן הזה במסכת נזיקין רק כאן ובהמשך פ"ה (מ"ז-מ"ח). ע"ע נ/ג-2, נ/ג-4.

23. 'ושלא בפני בית דין' נוסף במ"י בכ"ק בין השיטין. השווה נ/א-1, ועיין לעיל, נ/א-1 בהע' 19.

24. גם ברפ"א (מ"א-מ"ב) ורפ"ג. חוץ מהמקרים הללו 'שלשה דברים' מופיע במסכת אבות רק בפ"ה מ"ט.

25. ע"ע נ/ב-1, נ/ב-3, נ/ה-1 והע' 18.

26. בשתי משמעויות – מעשר דגן ופרות (ספ"ד) ומעשר בהמה (רפ"ה), וע"ע נספח ד.

27. ע"ע נ/ג-2, נ/ה-1. 'השוחט את הבכור' מופיע גם בפ"ג מ"ג ובפ"ד מ"ג.

28. חוץ מספ"א ופ"ב מ"א-מ"ב (בפרק זה שתי משניות בלבד), אין המילים 'יחיד' ו'ציבור' מופיעות במסכת.

29. התיבה מופיעה בעוד מקום אחד במסכת: פ"ז מ"ד.

30. ע"ע נ/ג-2, נספח ד, נ/ו-2.

31. הנימוק גם בפכ"ב מ"ז.

32. אין הביטוי מופיע במקום נוסף במסכת.

33. גם בפ"ב מ"ג (ושם, כמו בספ"א: "מטמין במגע ובמשא ואינן מטמין באהל") וברפ"ג, ועיין נ/א-1.

34. עיין מה שכתבתי על הזיקה ההדוקה בין ספ"ו לרפ"ו ועל הסיבות לחלוקת הפרקים בעבודת הגמר (תשנ"ד), עמ' 63-68, ושם (עמ' 64) ציינתי שהשורש 'אטם' מופיע בחמשה מקומות בכל המשנה, ושלושה מתוכם הם בספ"ו ורפ"ז.

35. 'ספק' מופיע גם בהמשך הפרק (מ"ד-מ"ה), וחוץ מאלה אינו מופיע במסכת (אלבק מוצא רמז לכלל 'כל ספק נגעים טהור' [רפ"ה] גם ברפ"ב, ע"ש פירושו).

36. מפ"א מ"ו דנה המשנה בתכונות של האזוב, ובפ"ב דנה המשנה במעשה הטבילה. פ"ב מ"א היא משנת מעבר, הדנה בתכונת האזוב ובמעשה הטבילה גם יחד. חוץ מפ"א-פ"ב, 'אזוב' במסכת רק בפ"ג מ"י.

37. 'שוקת' רק בשתי המשניות האלה, ו'קידוש' מי חטאת מופיע גם בפ"א מ"ח ובפ"ה מ"ד.

38. גם בפ"י מ"ג-מ"ה.

נדה פ"ה-פ"ו: אי זה הוא סימניה (פ"ה מ"ח)... ממחרת לבוא (פ"ה מ"ט) –
בא סימן
מכשירין פ"ג-פ"ד: לשתות המים העולים בפיה ו... בכי יתן

נ/ג-2 משחקי לשון ומילים נרדפות

ברכות פ"ו-פ"ז: שלש ברכות... ברכה אחת – שלשה שאכלו כאחת;
מזונו - לזמן⁴⁰
פאה פ"ג-פ"ד: קרקע, אחד מריבוא⁴¹ – תשעים ותשעה... ואחד
דמאי פ"ב-פ"ג: אכסרה – האכסנייה
שביעית פ"ה-פ"ו: מחזקין/שהחזיקו⁴², עוברי עבירה - נעבד
תרומות פ"ב-פ"ג: רע – מרה/סרוח/חומץ⁴³
חלה פ"ג-פ"ד: מין במינו... ושלא במינו⁴⁴
עירובין פ"ד-פ"ה: ממצים את המידות – מוציאים את המידה
פסחים פ"ז-פ"ח: הכלה – האשה... בעלה, בית
פסחים פ"ט-פ"י: ניתערבו פסחיהם⁴⁵ – ערב פסחים⁴⁶
שקלים פ"ו-פ"ז: נמצאו, זה הכלל⁴⁷
יומא פ"ג-פ"ד: שם, בית גרמו/אבטינס – בית אב, הכתב – כתוב⁴⁸
בבא מציעא פ"א-פ"ב: תכריך – כריכות/כיכרות
בבא מציעא פ"ד-פ"ה: גרנות... גיתות – חיטים... יין⁴⁹
סנהדרין פ"ט-פ"י: בידי שמים – תורה מן השמים⁵⁰
מכות פ"א-פ"ב: שופכי דמים בישראל – ההורג נפש
שבועות פ"ו-פ"ז: נשבע מי שהפיקדון אצלו – נשבעין ולא משלמין/ונוטלין
בכורות פ"ה-פ"ו: דמים/דם⁵¹
ערכין פ"ה-פ"ו: גיטי נשים – כתובת אשה... כשיגרשנה
כלים פ"ח-פ"ט: מיטהרת – להטבילה, חבילה – חבלים⁵²

נ/ג-3 קשר ענייני

פאה פ"ה-פ"ו⁵³: שכחה

39. התלמודים עמדו על הקשר בין המשניות, עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 235-236.
40. חוץ מהקשרים הלשוניים, יש לספ"ו ולפ"ז (כולו) נושא משותף: ברכת המזון. גם פ"ו מ"ו קשורה עניינית לפ"ז, כי היא דנה בהוצאת אדם ע"י חברו בחיוב ברכה, הדומה לדין 'זימון', ועיין תוספות, מב ע"א, ד"ה הסבו אחד מברך לכלן.
41. בכמה עדי נוסח מופיע 'אחד מרובו', ועיין מכון התלמוד הישראלי, הע' 62, אך ברוב עדי הנוסח כלפנינו, וכ"כ ר"ש ליברמן בתוסכ"פ פאה עמ' 145 (52/45), כי זו הגרסה המועדפת. ע"ע תוסכ"פ, י, עמ' 439 (34/161-33), ובהערה 27 שם העיר כי גם 'מרובו' פירושו 'מריבוא'.
42. בחלק מעדי הנוסח, גם בספ"ה: 'מחזיקין'.
43. ע"ע נ/ג-1. 'רע' מופיע גם בספ"ו – ע"ע נ/ב-3 – ו'מרה' (במובן אחר) בפ"ח מ"ה.
44. בספ"ג מדובר בדיני תערובות וביטול ואילו ברפ"ד מדובר בצירוף עיסות על-ידי 'נשוך'.
45. במ"י - מ"א, ובמ"ח "הפסח שניתערב".
46. צירוף השורשים 'ערב' ו'פסח' ברפ"ד, רפ"ה, ספ"ח ופ"ד מ"ה-מ"ו.
47. 'זה הכלל' הוא ביטוי חוזר, ברם אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1041, מציין שאין הביטוי מופיע ברפ"ז במובנו הרגיל – כמו בספ"ו – אלא במובן 'הא כיצד' (אך בהמשך דבריו אפשטיין טוען שהביטוי אינו מקורי לרפ"ו, אלא הועבר מפ"ב מ"ה, ע"ש). ע"ע להלן, נ/ג-4.
48. ע"ע להלן נ/ג-4.
49. ע"ע נ/ג-1, נ/ג-4.
50. למילה 'שמים' בשני המקרים משמעות מטונימית: היושב בשמים, ברם היא מופיעה כאן בשני הקשרים שונים לחלוטין, וע"ע נ/ה-1.
51. ע"ע נ/ג-1.
52. ע"ע נ/ג-1, נספח ד, נ/ו-2.

שבת פ"ח-פי"ט:	עשיית צרכי מילה בשבת ⁵⁴
יבמות פ"ט-פ"י ⁵⁵ :	פסילת בת לוי מן המעשר ובת כהן מן התרומה
סוטה פ"א-פ"ב:	מידה כנגד מידה ⁵⁶
קידושין פ"ג-פ"ד ⁵⁷ :	יחוסין ופסולי חיתון ⁵⁸
זבחים פ"א-פ"ב ⁵⁹ :	שחיטה קיבול הילוך וזריקה
מנחות פ"ג-פ"ד:	ציצית ותפילים ⁶⁰
נדה פ"ט-פ"י:	דם בתולים ⁶¹
זבים פ"א-פ"ב:	ספק ⁶²
טבול יום פ"ג-פ"ד:	הכשר לקבל טומאה, אם טבול יום נחשב "טמא"
ידים פ"ג-פ"ד ⁶³ :	ביום שהושיבו וכו' – בו ביום ⁶⁴

נג-4 מועתקים

מעשרות פ"ב (ז) – פ"ג:	לקצות ⁶⁵ ... תאינים, הפועל/ים ⁶⁶ , בני ⁶⁷ – בניו ובני ביתו, אוכל מן התורה – יש עליו מזונות
חלה פ"א - פ"ב (ב):	טעונים רחיצת ידיים/נאכלת בידיים מסואבות
שבת פ"ג (ג-ד) – פ"ד:	להחשיך/מחשיך/ים – מי שהחשיך ⁶⁸
שקלים פ"ו (ה) – פ"ז:	תקלין – שקלים, קינים, עולה, עצים, לבונה ⁶⁹
יומא פ"ג (ט) – פ"ד:	הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו – עלה בימינו הסגן אומר... ואם בשמאלו ראש בית אב אומר, קלפי, שני גורלות ⁷⁰

53. כל פ"ו, לא מ"א בלבד. מ' וייס (תשל"ח), עמ' 6 (השווה שם, מבוא, עמ' III), עמד על כך שהחלפת הנושאים במסכת פאה איננה מתרחשת בתחילת פרקים, אלא בסופם של פרקים אשר עסקו בנושאים אחרים. נושא ה'שכחה' מתחיל בפ"ה מ"ז (מתוך ח' משניות).
54. עיין לעיל, הקדמה לנספח א' והע' 4 שם.
55. נושא זה נדון במחצית השנייה של פ"ט (החל ממ"ד). אפשטיין, מלס"ת, עמ' 87, מציין את הדמיון בין פ"י מ"א לפ"ט מ"ג.
56. פ"א מ"ז עוסקת בביטויי 'מידה כנגד מידה' בתהליך טקס הסוטה, וממשיכים בכך בפ"ב מ"א ("כשם שמעשיה מעשי בהמה כך קורבנה מאכל בהמה"). גם מ"ח-מ"ט עוסקות ב'מידה כנגד מידה', בהקשר רחב יותר.
57. פ"ג מ"ב-מ"ג והמחצית הראשונה של פ"ד (עד מ"ח). אפשטיין, מלס"ת, עמ' 414, רואה בפ"ג מ"ב – פ"ד מ"ד 'מסכת' נפרדת, שהוא מכנה: 'מסכת עריות ויחוסין' (ולא ברור שפ"ד מ"ט ואילך שייכת ל'מסכת' זו, ועיין המשך דבריו של אפשטיין – אולי המחבר היה מתקן את הדברים אילו זכה לערוך את הדברים לפרסום).
58. יש לקשר הענייני גם ביטוי לשוני במילים משותפות: כהן, לוי, ישראל, ממזר, נתין.
59. כל פ"ב, לא מ"א בלבד. 'שחיטה' גם לאורך פ"א ופ"ג.
60. על-פי המשנה האחרונה של פ"ג והראשונה של פ"ד. מפ"ג מ"ו ועד פ"ד מ"ב יש הקבלה של ארבעה נושאים המסודרים בכיזמוס (עם נושאים אחרים הנכנסים באמצע):
כבשי עצרת - הזיית דם - תפילין - ציצית (ספ"ג) - ציצית - תפילין - מתן דם - כבשים.
- לדעת אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995, חלוקת הפרקים כאן אינה נכונה, "וה'פרק' היה צריך להתחיל בפ"ג מ"ה" ובדומה לתוספתא, "אלא שהחלוקה במשנה היא לפי גודל הפרקים וכמותם".
61. אלבק בפירושו למשנה, מבוא למסכת נדה, עמ' 377, רואה בספ"ט ורפ"י 'השלמות' לפ"א מ"ז, וע"ע לעיל, נב-3, והע' 41 שם.
62. ספ"א דן בספק לגבי זמן הראייה, רפ"ב דן בספק לגבי זהות הרואה (טומטום ואנדרוינס). 'ספק' גם בפ"ב מ"ד, וחוזק מאלה לא מצאתי התייחסות לספק במסכת.
63. פ"ד מ"א-מ"ד.
64. עיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 125, 424.
65. חוץ מפ"ב מ"ז ופ"ג מ"א, גם בפ"ב מ"ח, ובפ"ג מ"ד: 'קציצות' או 'קציעות' (וע"ש בחילופי נוסחאות ובמפרשים).
66. גם בפ"ג מ"ב-מ"ג, ובפ"ה מ"ה מופיעה המילה בהקשר אחר לגמרי.
67. בדפוס 'ובני ביתי', אך ברוב עדי הנוסח 'ובני, ויש הגורסים 'ובני עמי'. המילה מופיעה במסכת רק כאן ובפ"ג מ"ד.
68. גולדברג (תשל"ו), עמ' 395: "למעשה, מקומה של משנה זו היא מיד אחר מ"ד של הפרק קודם 'מחשיכין על התחום', אלא שהפסיק התנא במ"ה לשנות צורכי מהמת בשבת אגב מה שהזכיר ענייני מת במ"ד. גם הלשון (אם [כצ"ל! א.ו.] לא העניין) מי שהחשיך בדרך' נופל על לשון 'מחשיכים על התחום' במ"ד שבפרק הקודם", וע"ע להלן, נ-1/2.
69. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 344-345, מציין כי פ"ז מ"א "מקושרת עם פ"ו מ"ה". ע"ע לעיל, נג-2.

אומר/לומר/יאמרו מקודש,	ראש השנה פ"ב (ז) – פ"ג:
ראש בית דין... וכל העם – בית דין וכל ישראל ⁷¹	בבא מציעא פ"ד (יא) –
פירות בפירות... יין ביין – פירות (ה:א, ז), חיטין בחיטין	פ"ה (א, ד, ח)
(ה:ח); חנות/חנווני (ד:יא/יב – ה:ד) ⁷²	סנהדרין פ"ו (ה) – פ"ז:
לניסקלים ולנישרפים... לנהרגים ולנחנקים –	עדיות פ"ז – פ"ח (ב):
סקילה שריפה הרג וחנק ⁷³	מידות פ"א – פ"ב (ב):
קטנה בת ישראל שנישאת לכהן שהיא אוכלת בתרומה ⁷⁴	טבול יום פ"ב (ז) – פ"ג:
אירע קרי – ממי שארעו דבר ⁷⁵	
בקילוח – בקלח ⁷⁶	

70. פ"ג מ"ט היא סוף הפרק מבחינה עניינית, ושאר משניות הפרק באות אגב 'מזכירין אותו לשבח' בסמ"ט. כפי שראינו לעיל, נ/ג-2, גם התוספת ה'זרה' של ספ"ג קשורה לרפ"ד על-ידי קשרים לשוניים-ספרותיים. בדפוס חוזר המשפט 'הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו' ברפ"ד, ומכאן ראייה שחשו הסופרים בקשר בין משנה זו לפ"ג מ"ט.

71. ע"ע לעיל, נ/ג-1. יש לציין כי פ"ב מ"ז ומ"ט קשורות זו לזו בלשון ובתוכן, עיין 2.5, 5.2.1.

72. ע"ע נ/ג-1, נ/ג-2.

73. לדעת אפשטיין, מלס"ת, עמ' 418, פ"ז מ"א היא הוספה שלא במקומה, והיא נוספה עקב פ"ו מ"ה.

74. אפשטיין, מלס"ת, עמ' 440-441, מציין ששתי המשניות הן שתי עדויות שונות, משתי תקופות שונות.

75. התיבה 'אירע' רק בשני המקומות הללו במסכת, וכן המילה 'קרי' יחידאית לכאן.

76. ע"ע נ/ג-4.

נספח ד: שרשור

תופעת השרשור מוכרת לחוקרי הספרות בשמו הלועזי anadiplosis, וניתנה לה הגדרה בעברית על-ידי רמח"ל, לשון לימודים, עמ' 126, המכנה אותה "כפל קושר":

אשר נכפל מילה החותמת מאמר הקודם בראש המאמר הבא אחריו, ונמצא קושר שני המאמרים זה עם זה.

התופעה מצויה במקרא, כפי שציין קוניג¹, ונעשה בה שימוש פרשני על-ידי חוקרי המקרא, כגון מ' וייס²; י' בזק³; נ' אלוני⁴; ח' חמיאל⁵. התופעה קיימת לא רק בשירה המקראית (כגון תהלים קמ"ה, ועיין ויס, שם; בזק, שם) אלא גם בפרוזה⁶.

א' גולדברג⁷ ונ' ברורמן⁸ עמדו על קיומה של תופעה כזאת ועל השפעתה על עריכת המשנה והתוספתא, אך לא ראיתי מי שעמד על קיומה של התופעה לאורך פרק שלם. יש גם שרשור המקיף יחידה של שני פרקים, כגון כלים פ"ח-פ"ט. שרשור מלא, כפי שמצאנו בראש השנה פ"ב, הינו נדיר במשנה, אך ישנן דוגמאות לא-מעטות של שרשור חלקי משני סוגים: שרשור של חלק מפרק⁹ ושרשור של רוב משניות הפרק, חוץ ממשנה אחת או שתיים. לעתים בתוך פרק משורשר משנה מתחברת למשנה שלפני פניה, במקום למשנה שלפניה. אני אכלול ברשימתי רק שרשור המתפרש על פני פרק שלם, אך לא אגביל את הרשימה לפרקים אשר בהם השרשור הוא מלא ללא דילוגים.

רוב פרקי המשנה עוסקים בנושא מסוים, ולפיכך צפוי שמילים מסוימות תחזורנה באופן טבעי לחלוטין וללא כל כוונה או משמעות מיוחדת. עם זאת יש לייחס משמעות להופעת ביטוי חוזר גם במקומות כאלה, אם יתמלאו תנאים מסוימים, כגון: הביטוי מופיע בריכוז גבוה או בפרישה רחבה; הביטוי מחבר או מפריד בין יחידות-משנה; הביטוי החוזר יוצר משחקי לשון או תבניות ספרותיות. לדוגמה: בראש השנה פ"ב 'משיאין משואות', 'בודקין את העדים', 'מכניסין', **ראה** ממלאים תפקיד חשוב בשרשור המשניות – כל ביטוי מופיע באופן צפוי, אך תפקידם המרכזי, הופעותיהם בסמוך זה לזה ופרישת התופעה לאורך כל הפרק מראים מצביעים על ידו המכוונת של העורך. שיקולים כאלה הנחו אותי בבחירת הדוגמאות שנרשמו כאן.

לצורך הכרת תופעת השרשור, חשובה חלוקת הפרק למשניות, וכידוע אין עדותם של עדי נוסח המשנה ברורה די צורכה בסוגיה זו¹⁰. כתוצאה מכך, ייתכן שלגבי חלק מהדוגמאות שתובאנה להלן לא יהיה ברור אם הקשרים הלשוניים והענייניים מחברים בין משניות הסמוכות זו לזו. מאידך, באשר לחיבורן של קבצים ויחידות של משניות על-ידי קשרים לשוניים נראה כי אין הבדלים

1. קוניג (1914), עמ' 56, והובא על-ידי ברורמן (תש"ן), עמ' 74, הע' 21.

2. ויס (תשמ"ח), עמ' 269 ויאלך.

3. בזק (תשמ"ד), עמ' 12 ויאלך.

4. אלוני (תשי"ט).

5. חמיאל (תשכ"ח), עמ' 131.

6. עיין י' אליצור בפירוש דעת מקרא לספר יהושע, עמ' רכ, הע' 49*. מירסקי (תשי"ט) משתמש במילה 'שרשור' לתאר תופעה אחרת – 'מההוא דסליק ההוא מפרש ברישא' (בבלי נזיר ב ע"א).

7. גולדברג (תשי"ט), עמ' 264; הנ"ל (תשמ"ו), מבוא, עמ' כב (ד"ה התוספתא בפ"ח ט).

8. ברורמן (תש"ן), עמ' 73 ויאלך.

9. לדוגמה, בבא מציעא פ"א מ"א-מ"ד: זה אומר כולה שלי וכו' - היו שנים רוכבין - היה רוכב - ראה את המציאה, זכה - ראה אותן רצין/היה צבי רץ, לא אמר כלום.

10. עיין ה/1-6 והע' 117-118 שם.

בחלוקת המשניות משפיעים כל כך. נראה כי תופעת השרשור עשויה לעזור לנו להכריע במקומות בהם חלוקת המשניות היא מפוקפקת, וכל הסוגיה הזאת ראויה לעיון ומחקר נוסף. כדרכי בעבודה הזאת רשמתי את הדוגמאות על-פי החלוקה שבדפוס, והערתי במקום הצורך על הבדלים בחלוקת המשניות בין הדפוס לכ"ק. אם הדוגמה נראית משכנעת באופן כללי, לא נמנעתי מלרשום אותה בשל ספק הקשור למקום חלוקת המשניות.

ברשימה הבאה, קו נטוי יציין שרק המשניות המצוינות כוללות את הביטוי הנזכר, ומקף מציין שהביטוי מופיע גם בכל המשניות שביניהן, ולדוגמה: ב-ד = הביטוי נמצא במ"ב, מ"ג ומ"ד; ב/ד = הביטוי נמצא במ"ב ומ"ד ולא במ"ג.

- ברכות פ"ט: הרואה (א-ב); טוב ורע (ב/ג-ה); עיר/כרך, בא בדרך/נכנס לדרך (ג-ד)¹¹; הודייה/מודה, הניכנס/יכנס (ד-ה)¹²; בית קדש הקדשים/הר הבית/מקדש (ה-ה)¹³; היתקינו (ה-ה)¹⁴
- כלאים פ"ב: סאה... רובע – אחד מעשרים וארבעה... לבית סאה (א-ב-ג); נימלך, לא יאמר אזרע ואחר כך... אלא הופך ואחר כך זורע/נוטע (ג-ד); היתה שדהו זרועה (ג-ה)¹⁵; שלשה (ה-ו)¹⁶; תלם/ים (ו-ז); סמך (ז-ח)¹⁷; חרדל (ח-ט)¹⁸; בית רובע (ט-י); תבואה... ירק (י-יא)
- כלאים פ"ז: המברך את (שלש) (ה)גפן/ים, עיקר (א-ב); אסור/ין ולא/ואינו מקדש/ין (ב-ג); הרי זה/אלו קידש/מתקדשין (ג-ד); אין אדם מקדש דבר שאינו שלו (ד-ה)¹⁹; שזרע את כרמו/הכרם (ה-ו); אנס/אונס²⁰, מאמתי (ו-ז); אינן/ולא מיתקדשות/ים (ז-ח)²¹
- כלאים פ"ח: כלאי בהמה – בהמה עם בהמה (א-ב); להנהיג/המנהיג (ב-ג); קשורה/קושרין (ג-ד); הנולדים מן הסוס/החמור אע"פ שאביהם חמור/סוס – פרוטיות... ורמך (ד-ה); חייה, אדם (ה-ו)
- שביעית פ"ו: ארץ ישראל - בארץ, אבל לא... (א-ב); תלוש/להיתלש (ב-ג); מוצאי שביעית, הוריקו/ירק (ג-ד); מוצאי שביעית – מוציאין²²... שביעית (ד-ה); מוציאין... מהארץ לחוצה לארץ – אין מביאין... מחוצה לארץ לארץ (ה-ו)
- שבת פכ"א- האבן (א-ב); נוער/ה, מקנחה/ין (ב-ג); ספוג/יספג (כא:ג - כב:א)²³; מערב שבת – פכ"ב: לפני השבת (א-ב); גמר מלאכתן – שלא יתכוון לעשותה כלי (ב-ג); חושש (ג-ד); מים... חמין – מי טבירייה (ד-ה); צונים (ד-ו); רוחץ, ידיהם ורגליהם – ידו או רגלו (ה-ו)
- עירובין פ"א: מבווי (א-ב); קורה (ב-ג); רחבה לקבל אוריה (ג-ד); שאינה ברייא – של קש או שלקנים (ד-ה); שלשה טפחים (ה-ו)²⁴; לחיים (ו-ז); בדבר שיש בו רוח חיים –

11. לפי החלוקה בכ"ק הבהות הללו הן ברישא ובסיפא של מ"ד, ואילו מ"ג-מ"ד מחוברות על-ידי 'תפילת שוא'.
 12. בכ"ק: מ"ד-מ"ו.
 13. ציינתי את הזיקה בין הבהות של מ"ה משום שברור שמשנה זו מורכבת מבהות עצמאיות. בחלוקה של כ"ק מ"ה, ממוספרת מ"ו.
 14. לפי החלוקה של כ"ק: מ"ו-מ"ז.
 15. ובמ"ד: 'זרועה...'; והוא משפט חסר, המתבסס על 'היתה שדהו זרועה' מהמשנה הקודמת.
 16. יש גם משחק לשוני במשניות ה-ז: שלוש/שעלו/תלתן/תלם/ששעורים/העול השרוני. חלק מעדי הנוסח מחלקים את מ"ה באמצעה.
 17. ובמ"ח משחק לשוני: סומכין/מיסך.
 18. וכן משחק לשוני: חרדל/חריע/חריץ/רחב/קרחת.
 19. בכמה עדי נוסח אין הפרדה בין שתי המשניות הללו, ועיין שינויי נוסחאות במהדורת המכון התלמוד הישראלי.
 20. ע"ע נ/ו-2.
 21. 'מיתקדשים' במ"ח על-פי כ"ק, וברוב עדי הנוסח: 'מקדשין'.
 22. ברוב עדי הנוסח, ובכ"ק: מוצאין.
 23. ע"ע נ/ג-1, נ/ב-2, נ/ה-4.
 24. בכ"ק ובכמה עדי נוסח אחרים, אין הפסק בין מ"ה ומ"ו.

היקיפוהא כלי בהמה (ז-ח); הקיפוהא/מקיפים (ח-י); שלא יהיה בין חבל/קנה לחבירו שלשה טפחים (ט-י); שיארא (ח/י)

פסחים פ"א: מקום (א-ב); אין חוששין שמא גררא חולדה – יניחנו בצינעה כדי שלא יהי צריך בדיקה אחריו (ב-ג); ובארבעה עשר שחרית – ארבע/חמש/שש (ג-ה)²⁵; (לא) אוכלים, (לא) שורפים, תולים (ד-ה); שורפים/לשרוף, פסולות/שניפסל (ה-ו)²⁶; לשרוף/שורפים... עם... טומאה/טמאה (ז-ו)

ביצה פ"ד: נוטל/ה/ין, עצים (א-ג); קופא/קרפף (א-ב); קרפף – קורה/קדום/קופיס, פותחת – נפחת (ב-ג); פוחית/ים (ג-ד); אין חותכים את הפתילה/הנייר (ד-ה); מדליק/מוציאין את האור (ז-ו)²⁷

ראש השנה פ"ב: בראשונה... משקילקלו... התקינו (א-ב)²⁸; משיאים משואות (ב-ד); לא זזו – לא היו זזים (ד-ה)²⁹; מתכנסים/מכניסין, עדים, בודקין, בשביל שיהו רגילים לבוא (ה-ו)³⁰; ראשי דברים – ראש בית דין, גדול שבהן – ראש בית דין (ז-ח)³¹; ראש בית דין – רבן גמליאל (ז-ט)³²; בזמנו... בעיבורו – בזמנו... שלא בזמנו (ט/ז) קיבלו... דבריק – שקיבלתה... דבריי (ח-ט)

מגילה פ"ד: קוראין בתורה (א-ד, ו); שלושה – ארבעה/חמשה/ששה/שבעה – עשרה/תשעה – שלושה (א-ד); (אין) פוחתים/מוסיפים מהן/עליהם – אין... פחות (א/ב - ג); מפטירים בנביא (א-ה)³³, מברך/ברכת³⁴ (א-ג)³⁵; פורס את שמע, עובר לפני התיבה, נושא את כפיו (ג/ה/ו); תורגמן/מתרגם (ד/ו); קטן (ה-ו); נושא/ישא את כפיו, סומא – מומים (ו-ז); פוחח – יחף (ח/ו)³⁶; צבועות/ים (ז-ח); הרי זו דרך המינות (ח-ט) – יברוך/ברכת, משתקים – (לא) נקרא (ולא) מתרגם... אין מפטירין (ט-י)

יבמות פ"ו: ולא חלק בין ביאה לביאה³⁷ (א-ב); אלמנה לכהן גדול³⁸ גרושה וחלוצה לכהן הדיוט (ב-ג); מן הנישואין... ומן האירוסין (ג-ד); לא ישא (ד-ה); יש לו (אשה ו)בנים (ה-ו)

נדרים פ"ד: משכירין – שכר (א-ב); שקל/הקדש – מקריב וכו', ... לשמים (ב-ג); נפש, זן את אשתו... – אוכל עמו... (ג-ד)³⁹; לא יעשה עמו באומן – לא יורד לתוך שדהו, לא יאכל – אינו אוכל (ד-ה); מיטה – נוטות (ד-ה); שדהו/שדי (ה-ו); ימכור/יקח – חנווני (ז-ו); ואין לו מה יאכל, נוטלים (ח-ז)⁴⁰

סוטה פ"א: מקנא על-פי/בפני שנים (א-ב); אסורה/ות לאכול בתרומה (ב-ג); בית דין – בית דין הגדול (ג-ד); מעלין אותה (ד-ה); מגליהו – מכסה, ליבה (ה-ו); לנוולה – ניוולה, מדדיה/מודד⁴¹, מכסה – גילה (ו-ז); נאה/ניתנווה, לב (ה/ו – ח); קישטה/ניוולה – ניתנווה (ח-ז); ישראל, אביו (ח-ט)

25. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ה לשני חלקים, והמילים 'ארבע/חמש/שש' מופיעות שם במ"ו.
26. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ו לשני חלקים, והשורש 'פסל' מופיע שם במ"ו ומ"ח.
27. לא מצאתי קשר בין מ"ה למ"ו.
28. בכ"ק מצורפות מ"א-מ"ב למשנה אחת.
29. בכ"ק וכ"פ מ"ה מחולקת לשני חלקים, והביטוי 'לא היו זזים' מופיע בחלק השני.
30. בכ"ק וכ"פ: מ"ד-מ"ה-מ"ו-מ"ז.
31. בכ"ק וכ"פ הביטויים 'גדול שבהן' ו'ראש בית דין' מופיעים במ"ו ומ"ח.
32. סיפור רבן גמליאל ורבי יהושע מחולק בכ"ק וכ"פ לשלוש משניות.
33. התיבה 'מפטירים' חסרה במ"ד.
34. מילה זו היא מילת מפתח בפרק, המופיעה במ"א, מ"ט-מ"י.
35. בכ"ק מופיעה 'מ"ד' אחרי מ"ב, ואין מ"ג.
36. בין 'פוחח' ו'יחף' יש גם דמיון צלילים (פ – ח) וגם דמיון במשמעות, ועיין רע"ב למ"ו ד"ה פוחח.
37. במ"ב חסר 'לביאה' בכ"ק, ותוקן בגליון.
38. בכ"ק חסר 'גדול' במ"ג, ותוקן בגליון.
39. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ד לשני חלקים, והם מחוברים באמצעות הביטויים: אוכל עימו – לא יאכל עימו.
40. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ז לשני חלקים, והם מחוברים באמצעות הביטוי: הולך אצל... ואומר איש פלוני וכו'.
41. ע"ע נ/ו-2.

- סוטה פ"ב: כשם ש... כך... (א-ב); כתב/לכתוב, מים (ב-ג); אינו כותב (ג-ד)⁴²; אמן אמן (ג-ה); נטמאתי, ארוסה/קודם לשניתארסה (ה-ו)
- גטין פ"ג: שם/מקום האיש והאשה (א-ב); מצאו (א/ג); בחזקת קיים (ג-ד); המביא גט... חולה/וחלה (ג - ה/ו); בית דין (ז-ז); בחזקת שהן קיימין (ז-ז)
- גטין פ"ה: זיבורית (א-ב); נכסים משועבדים (ב-ג); מזון האשה והבנות – יתומים (ג-ד); אביה/הן, לעשר – תרומה (ד-ה); גזול – סיקריקון (ה-ו); מקחו מקח/קיים (ו-ז); חרש (ז-ח); דרכי שלום (ח-ט)
- בבא בתרא פ"א: מקום שנהגו, המקום והאבנים שלו/של שניהם (א-ב)⁴³; (אין) מחייבין אותו (ב-ד); מגלגלין עליו את הכל (ג-ד); ראייה – ראויות, מחייבין/כופין (ד-ה); חצר, כמה יהא – עד שיהא (ה-ו)
- עבודה זרה פ"ב: לא יתייחד – לא בינו לבינו⁴⁴ (א-ב); מתרפין – תרפות (ב-ג); נכנס – כנוס (ג-ד); גבינת גוים (ד-ה)⁴⁵; יין (ה-ז), שמניך – שמן, גבינות – חלב (ה-ו)⁴⁶; חלב שחלבו גוי (ו) (אין) ישראל רואהו (ה-ו)
- עבודה זרה פ"ג: צלמים, יד (א-ב); המוצא, תבנית – צורת (ב-ג); לא ידבק בידך מאומה מן החרם (ג-ד); נבזין – עומדת על הביב, זבל – משתיין (ג-ד)⁴⁷; אלהיהן (ד-ה); אובין – אבניו, נשאת – משא (ה-ו); ביתו... לבנותו – בית שבניו (ו-ז); תחתיה (ז-ח); הנאה⁴⁸ (ח-ט); נטל ממנה... (מ"ט-מ"י)
- הוריות פ"ב: הורה לעצמו/בפני עצמו... ועשה, ציבור, בית דין (א-ב); אין חייבין עד/אלא/על (ב-ו); וכן המשיח⁴⁹ (ב-ג); עשה ולא תעשה במקדש – טומאת מקדש וקדשיו (ד-ה); נשיא (ה-ו); יחיד/נשיא/משיח/ב"ד (ו-ז)
- חולין פ"ח: עוף/בשר וגבינה על שולחן אחד (א-ג); אינו עובר בלא תעשה – אינן מן התורה (ג-ד)⁵⁰; נותן טעם (ג/ה); נבילה (ד-ה); חֶלֶב – חֶלֶב (ד-ו)
- בכורות פ"ד-פ"ה: שלשים יום, שנה (א-ב); מום (א-ג); מומחה (ג-ה); מומחה בבית דין (ד-ה) – הנוטל שכרו, דין/בית דין – יבנה (ד-ו); הנוטל שכרו/החשוד (ה/ו – ז); החשוד (ז-י); החשוד... אין לוקחין ממנו (ז-ט); צמר – פישתן (ז-ח); החשוד על השביעית (ח-י); מעשר/ות (ד:ט – ה:א)⁵¹; מנא – ימנה (א-ב); הרי זה (לא) ישחוט (ב-ד); (אין) כהנים נאמן/ין (ד-ה); ראיתי – הראהו (ה-ו)⁵²
- ערכין פ"ו: המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה (א-ב); אשה/אשתו (ב-ג); מין, תפיליו (ג-ד); המקדיש נכסיו (ד-ה)
- כריתות פ"ב: מביאין על הזדון כשגגה (א-ב); בא על השפחה, נזיר שניטמא (ב-ג); הרבה (ג-ד); האשה, שילדה – יולדת (ד-ו)⁵³; כל העריות (ד-ו); שפחה (ד-ה)

42. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ג לשני חלקים, ואף הם מחוברים באמצעות הביטוי: אינו כותב.

43. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ב לשני חלקים, ואף הם מחוברים באמצעות הביטוי: המקום והאבנים וכו'.

44. יחד עם האיסור להתייחד, יש שיתוף ענייני בין שתי המשניות: שהגויים 'חשודין על שפכות דמים'.

45. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ד לשלוש משניות ומשנת 'המורייס והגבינה... מוקדמת ל'החרצנים והזוגין... כן שיש הפרדה בין שתי המשניות של גבינת הגויים. עם זאת אין ספק שמשנת 'שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע' מובאת כאן כהמשך למשנת 'הגבינה... שלגוים'.

46. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ה לשני חלקים, השייכים זה לזה מבחינה לשונית ועניינית.

47. בכ"ק ובכ"פ מ"ד מחולקת לשנים, וזה מפריד בין הביטויים, אך ברור שמבחינה עניינית מ"ד ומ"ה הן יחידה אחת. גם בהמשך הפרק יש כמה משניות שכ"ק וכ"פ מחלקים אותן, ויש קשרים לשוניים וענייניים ברורים בין החלקים: שלשה בתים/אבנים/אשירות – 'איזו היא אשירה' במ"ז, 'נטל ממנה... ומחולקת ר' אליעזר וחכמים במ"ט.

48. בכ"פ ובדפוס חסר 'הנאה' במ"ח, ולכאורה היא מיותרת. לפי זה אין קשר לשוני בין מ"ח למ"ט, למיטב ידיעתי.

49. בכ"ק מחולקת מ"ב לשנים, ועל-כן 'וכן המשיח' מופיע שם במ"ג ומ"ד.

50. בכ"ק מחולקת מ"ד לשנים, ושני החלקים קשורים מבחינה לשונית ועניינית.

51. ע"ע לעיל, נ/ג-1.

52. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ו לשנים, ושני החלקים קשורים מבחינה לשונית ועניינית ('וכן...').

53. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ד לשני חלקים (בין ד, ל- ד/2,3), וחלוקה זו נכונה מבחינה עניינית, ועל-כן צירפתי את הקשרים הללו לרישום השרשור.

מידות פ"א: הר הבית (א-ג); שומרין – משמר (א-ב); שורף (ב-ג); חמשה/שבעה שערים היו להר הבית/בעזרה (ג-ד); שבצפון, שיני/שלישי לו (ד-ה); בית המוקד (ה-ח); חייל – חול (ה-ז); פספסין – פשפש (ו-ז); פתוח לעזרה – מפתחות העזרה (ז-ח); ישן/ים, מפתחות, כיסתו/כסותו (ח-ט)

כלים פט"ו: בעל הבית/בעלי בתים (א-ד); עריבת/ארוכות⁵⁴ (א-ב); נפא של סלתים (ג-ד); זה הכלל: העשוי ל... גרנות⁵⁵ (ד-ה); טמא מושב מפני ש... יושבת/ות (ג-ו)

כלים פ"ח-פ"ט: נימדד/ת (א-ב); השידה (א/ג)⁵⁶; מלבן, מלבני בני⁵⁷ לוי טהורין (ג-ד); לשונות (ד-ה); מיטה שהיתה טמאה מדרס, קצרה – ארוכה (ה-ו); מיטה/כרע שהיתה טמאה מדרס (ו-ז); מגע מדרס – מגע טמא מת (ו/ח-ז)⁵⁸; חזר... ותיקנה – החזירוה (ח-ט); מיטה, מיטהרת – להטבילה, חבילה – חבלים (יח:ט – יט:א)⁵⁹; החבל (א-ב); החבל/מיזון היוצא מן המיטה (ב-ג); מיטה ומיזון (ג-ו); עשרה טפחים (ג-ד); מיטה... שכך לה מיזון (ה-ו); מת (ו-ז)⁶⁰; אינן/ו חיבור לה/ו (ח-ז); פתח/פחת (ז-י); תיבה שפיתחה מלמעלן/מצידה (ט/ז)⁶¹; מפני שבטל העיקר בטלה טפילה (ט-י)

אהלות פ"ו-פ"ז: נתון/ה (א-ב)⁶²; שחצו – מחצה למחצה, לעמוד – והעומד (ב-ג); ר' יהודה אומר: כל הכותל לבית – ר"א כל המעזיבה לעלייה, מחצה למחצה, מחציו ולפנים/ולחוץ/ולמעלן/ולמתן (ג-ד) – מעזיבה – בין הקורות (ד-ה); כקליפת השום (ה-ו); רואין את הטומאה/הפרדסקין כאילו הוא אוטם (ה/ז); ידון כקליפת השום – ידון כמחצה על מחצה (ו-ז); אוטם/אטומה (ו:ה/ז – ז:א); כותל (ו:ג/ד – ז:א); הנוגע בה/ו מן הצדדין/מאחריו, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, עלייה (א-ב)⁶³; מציל/הציל (ב-ג)⁶⁴; פתח (ג-ד); ראשון ושני (ד-ה)⁶⁵; האשה שהיא מקשה לילד (ד-ו)⁶⁶

אהלות פט"ו: טבילות שלעץ⁶⁷ (א-ב); נוגעות זו בזו⁶⁸ (ב-ג); צידדיהן/צדדין (ג-ד); חצו (ד-ה); אם יש במקומן טפח על רום טפח וכו' (ה-ו); בית שהוא מלא/שמילהו תבן/עפר (ו-ז); גל – גולל (ז-ח); גולל לקבר (ח-ט); הנוגע (ט-י)

מכשירין פ"ג: שהוא/שהיא מלא/ה פירות (א-ב); חבית (ב-ג); חיטים (ג-ד); המטן/טנן/להטן (ד-ו); אם שמח... איפשר שלא לשמוח (ו-ז); רגלי... והדיח – שידוחו רגליה (ז-ח)

54. על-פי כ"ק וכ"י פרמה ב': ארוכות; בכ"פ קשה להבחין בין כ"ף לב"ת. בדפוס: ארובות, וזה מהדק את הזיקה בין שתי המשניות.

55. בכ"ק הבא שבה מופיעה תיבה זו במ"ה חסרה, אך היא קיימת בכ"פ, וכנראה שהיא הושמטה מכ"ק מפני הדומות.

56. גם מ"ב עוסקת בשידה, אבל אין המילה מופיעה שם.

57. בכ"ק במ"ג נופסה התיבה 'בני' בין השיטין.

58. 'מגע מדרס' חסר במ"ז בכ"ק, אך הוא מופיע בכ"פ ובדפוס, והרא"ש מפרשו, והוא שייך למשנה לפני עניינה.

59. ע"ע נ/ג-1, נ/ג-2, נ/1-2.

60. בכ"ק ובכ"פ נחלקה מ"ו לשני חלקים, ו'מת' מחבר שם בין מ"ו למ"ח.

61. בכ"ק במ"ז 'תיבה שפיתחה' ובמ"ט 'תיבה שניפתחה'.

62. כמעט מחצית מתוך 65 ההיקריות במשנה של המילה 'נתון', על צורתיה השונות, נמצאות במסכת אהלות, והן מתרכזות בפ"ה, פ"ו (רק שתי המשניות הללו) ופרקים ט-יב (בעיקר פי"ב).

63. בכ"ק ועדי נוסח אחרים חלוקה מ"ב לשני חלקים, הקשורים זה לזה מבחינה עניינית (שיפויע אוהלים). לפי עדי הנוסח האלה, שתי האסוציאציות האחרונות קושרות בין מ"א למ"ג.

64. המילה הזאת מופיעה במסכת גם בפ"ג מ"ו ובכמה מקומות בפ"ה.

65. זה משחק לשוני, שכן 'ראשון' ו'שני' במ"ד מציינים את הבתים ובמ"ה את הוולדות. מ"ו היא המשך ענייני ישיר של מ"ד.

66. מ"ו היא תוספת לפרק 'אגב גררא', וייתכן שזאת הסיבה שהיא מתקשרת למ"ד ולא למ"ה. ע"ע ה/2-3 ו-נ/ה-1.

67. בכ"ק ובכ"פ חסר 'שלעץ' במ"א, אך הוא קיים בכ"י פרמה ב' ובעדי נוסח אחרים.

68. ביטוי יחידאי במסכת.

נספח ה: מסגרת (חתימה מעין פתיחה)

תופעה זו רווחת במקרא גם בשירה וגם בפרוזה עלילתית, כפי שהראו חוקרים רבים¹. על משמעות התופעה, עמד ה' פוקס²:

"Envelope" is defined in Preminger's Encyclopedia of Poetry and Poetics (Princeton, 1965), p. 241 as "a special case of repetition" in which "A line or stanza will recur in the same or nearly the same form so as to enclose other material... the effect of the envelope pattern is to emphasize the unity of the enclosed portion, to indicate that elaborations or parallels of statement have not departed from the original focus. Also the repeated words carry an added richness and meaning from the intervening lines..."

כבר עמד בעל מלאכת שלמה על קיום התופעה במשנה, וכך כתב בסוף מסכת עוקצין³: "ולפי דעתם התחיל פרק זה האחרון במלת יש וסיים במלת יש. ואם מנוסח המשנה הוא נוכל לומר אשריך משנה שהתחלת בברכות וסיימת בברכות..."

בדבריו רומז הוא למקור המראה בעליל שהתנאים עצמם היו מודעים לתפיקדה של התופעה הזאת בעריכת המשנה (כלים פ"ל מ"ד): "אמר ר' יוסי אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה".

א' גולדברג נתן את דעתו לתופעת 'חתימה מעין פתיחה' בעיצוב מסכתות במשנה – מתוך הנחה 'שמסכתות שבת ועירובין הן כעין מסכת אחת', הוא קושר בין התחלת מסכת שבת לסוף מסכת עירובין⁴. גם מ' וייס⁵ ומ' הירשמן⁶ עמדו על התופעה הזאת, ומדבריהם מתברר כי לעתים מתחברת פתיחת המסכת לחתימתה דווקא בתוספתא על קיום התופעה בתוספתא עמד ב' דה-פריס (תשכ"ח), עמ' 106, הן בתוספתא מכות פ"ג:

אף פרק זה, הפותח במילים: "שלוש ערים הפריש יהושע", נראה כפרק מסודר ולא כהשלמה גרידא, שכן פותח הוא ב"שלוש ערים" ומסיים שוב ב"שלוש ערים וכו' ולעתיד לבא מפרישין עוד שלש".

תופעת הסיגור מצויה גם בספרות האגדה. אשר לסיפורי חכמים, עיין י' פרנקל (1981), עמ' 183 ואילך, על המבנה A-B-A; הנ"ל (תשנ"א), עמ' 261-260. אפשר למצוא את התופעה גם בקובצי מדרש, וכגון בפתיחה ובחתימה של בראשית רבה פנ"ח: "שחביב חייהם של צדיקים – רודף צדקה, וחסד ימצא חיים". ידידי מר אברהם אורן העיר לי כי תופעה זו מצויה גם בעריכת פרקי גמרא,

1. עיין בובר (תשל"ח²), עמ' 79-80; ליבוביץ (תשכ"ט), עמ' 86-87; רדאי (תשכ"ד), עמ' 48-72; קלאוס (תשמ"ח), עמ' 235; קיל (תשמ"א), עמ' 16-27, בעניין 'חתימה מעין הפתיחה' ובעניין 'מעגלות'; אלטר (1985), מפתחות, ערך: "Envelope Structure" (עמ' 221); אלטר-קרמוד (1987), מפתחות, ערך: "Structure: envelope" (עמ' 677); פולק (תשנ"ד), עמ' 38-37; וולפיש (תשנ"ח [2]), עמ' 120.

2. פוקס (1982), עמ' 2.

3. העירני על מקור זה מר שמעון דויטש.

4. גולדברג (תשמ"ו), עמ' 266-267.

5. וייס (תשל"ח), עמ' 323.

6. הירשמן (תש"ן), עמ' 55.

ועיין לדוגמה: (1) בבא קמא פ"א, שבה דורשת הגמרא את הפסוק "משלחי רגל השור והחמור" (ישעיהו ל"ב, כ) בתחלת הפרק (ב' סע"ב) ובסופו (ז' ע"א)⁷; (2) מגילה פ"ב, הפותח (ז' ע"א) וחותר (כ' ע"ב) בדרשות על הפסוקים 'ממזרח שמש עד מבואו' (תהלים קי"ג, ג) ו'הימים האלה נזכרים ונעשים' (אסתר ט', כח), המשוות בין דיני קריאת המגילה לדיני הלל. גם עדיין יש לבדוק את תפוצתה של התופעה בחיבורים האלה ובספרות התלמודית כולה, ואין כאן מקומו.

דברי ר' יוסי בסוף מסכת כלים מעידים על מסגרת של מסכת. קיימת מסורת מעניינת בין תלמידי חכמים, כי למדן המסיים מסכת צריך 'לקשר סוף הסמכתא בהתחלתה'⁸ או 'לנעוץ סוף המסכת בתחילתה'⁹. בדרך כלל נשאו הקישורים שמצאו הלמדנים אופי דרשני¹⁰, ברם אין להוציא מכלל אפשרות נהוגה זה מושרש במסורת עתיקה כי תופעה כזו אמנם רווחת בספרות התלמודית.

נביא כאן מספר דוגמאות למסגרת של מסכת. לא תמיד קשורים פרקי הפתיחה והחתימה של המסכת דרך פתיחת הפרק הראשון וחתימת הפרק האחרון. לפעמים יש קשרים ברורים ומרשימים בין חתימותיהם של הפרק הראשון והפרק האחרון. ברשימה שלפנינו – בדוגמה הראשונה, המסגרת מחברת בין המשנה הראשונה והאחרונה של המסכת. בדוגמאות השנייה, הרביעית והשישית מתקשר סוף הפרק הראשון לסוף הפרק האחרון. להלן הדוגמאות:

- א. ברכות: (1) קורין את שמע (א:א) – שנאמר ואהבת את ה' אלקיך וכו' (ט:ה)
- (2) שעה שכהנים נכנסים (א:א) – לא יכנס להר הבית (ט:ה)
- ב. מגילה: ירושלם (א:יא – ד:י)
- ג. נזיר: נזיר שמשון (א:ב) – מה מורה האמורה בשמשון נזיר וכו' (ט:ה); היכביד, מיקל/הקל (א:ב – ט:ד)¹¹
- ד. קידושין: במקרא במשנה ובדרך ארץ (א:י) –
לא י/תלמד רווק/אשה (ד:ג), לא ילמד אדם את בנו אומנות... (ד:ד)¹³
- ה. מנחות: שלא לשמן (א:א) – שיכוון את דעתו לשמים (יג:יא)
- ו. מידות: (1) אירע קרי באחד מהן (א:ט) – כהן שנימצא בו פסול... (ה:ד)¹⁴
- (2) יוצא והולך לו בטדי (א:ט) – ויוצא והולך לו (ה:ד)
- ז. נדה: (1) כל הנשים דיין שעתן (א:א) – ואם יש לה וסת דיה שעתה (י:ב)
- (2) הלל אומר מפקידה לפקידה... מעת לעת (א:א) –
מעת לעת ומפקידה לפקידה (י:ב)¹⁵
- (3) ופרשה וראת (א:ב), בשחרית ובין השמשות (א:ז) –

7. בדוגמה הזאת נדרש הפסוק בתחלת הפרק ללימוד הלכת, ובסוף הפרק ללימוד אגדי, ובדומה לקשר בין הלכה ואגדה הקיים בכמה מקומות במשנה, כפי שהראה י' פרנקל (תש"ן), עמ' 207-205, ובספרו (תשנ"א), עמ' 487-484.

8. רמ"א עמיאל (תרצ"ט), עמ' י.

9. לשונו של רז"ן קיסלגוף (תשל"א), המקדיש חלק גדול מספרו לתופעה זו.

10. רב עמיאל (לעיל, הע' 8) הסתייג מהנהוג הזה, אשר נועד לדבריו 'להראות כוחו וחילו [של ראש הישיבה]', ולדברי הרב עמיאל היו "מזווגים זיווגים בעל כרחם והיה מרבה דברים שכאלה שבאמת לא היו להם שום שייכות אלו לאלו, והיו קוראים לזה ציצים ופרחים". רוב הדוגמאות המצויות בספרו של הרב קיסלגוף (תשל"א) מאששות את דברי הרב עמיאל.

11. ע"ע נ/3-1, ועיין מאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 40-41 וכרמי (תשנ"ה).

12. גם 'מצות האב על הבן' (= מצוות שאב חייב כלפי בנו) בפ"א מ"ז (= פתיחת יחידה II בקידושין פ"א, החותמת עם מ"י) מתקשרת לספ"א ולספ"ד כאחד, שכן המצוות האלה כוללות לימוד תורה, לימוד אומנות והשאת אשה.

13. לדברי אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 977, שתי הברות המצוינות כאן מסוף מסכת קידושין שייכות למשנה המקורית, ואילו המשך מ"ד הוא הוספה על-פי התוספתא – ובהוספה הזאת יש כמה קשרים יפים ומעניינים לספ"א, ועיין ה/4-5, והע' 91 שם.

14. עיין מאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 43-41; (תשנ"ח [1]), עמ' 87 ואילך.

15. אלבק, הקדמה למסכת, עמ' 377, רואה בפ"י מ"ח-מ"י השלמות לפ"א מ"א ובפ"י מ"א השלמה לפ"א מ"ז, ודבריי כאן משלימים את דבריו.

- ובין השמשות לא הפרישה (י:ב)16
 (4) היושבת על דם טהור (א:ז - י:ו)
 (5) לשמש את ביתה (א:ז) - ושמשה את ביתה (י:ח)17
 מכושירין רצון... שלא לרצון (א:א, ו:ח)18

בעבודה זו מצאנו דוגמאות של 'מסגרת' ביחידות קטנות (קובץ, יחידה), ועיין ה/1.1-3; 1.1; 4.2.3.1, ומ' ויס עמד על תופעה דומה במסכת פאה19. ברם בנספח הזה אנו נתמקד במסגרות של פרקים, שהיא תופעה רווחת מאוד במשנה, והעיר עליה ח"מ קליין בכמה מקומות, כגון המסגרת של עירובין פ"י (עיין נ/ה-1)20. בזבחים פ"ט, המשנה יוצרת סיגור על-ידי ציטוט ישיר בסוף הפרק מהמשנה שבתחילת הפרק: "כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו...".

דוגמאות נבחרות

אני אחלק את רישום הדוגמאות של התופעה לכמה מדורים. קשה לקבוע במדויק מה נקרא 'תחילת הפרק' ומה נקרא 'סוף הפרק'. המקרה הקלסי של מסגרת מחבר בין היחידה הספרותית הפותחת את הפרק ליחידה הספרותית החותמת אותו. ברם, אין אחידות בין עדי הנוסח באשר לחלוקת המשניות, ואף לא ברור לגמרי שחלוקה זו תואמת את החלוקה העניינית ליחידות ספרותיות, ועל-כן לא תמיד נדע במדויק אם קיימת 'מסגרת' לפרק. מאידך גיסא, מצאנו הרבה דוגמאות ל'מסגרות מועתקות', שבהן הביטוי החוזר מופיע במשנה השנייה ולא בראשונה, או במשנה לפני האחרונה ולא באחרונה, ומכאן מתברר שאין צורך בדיוק מוחלט בקביעת ראשי וסופי הפרקים על-מנת לקבוע שלפנינו תופעת ה'מסגרת'. מכל מקום על-מנת להבחין בין הדוגמאות הברורות יותר לברורות פחות הפרדתי בין מסגרות 'מושלמות' – המשנה הראשונה והאחרונה (על-פי חלוקת הדפוס), ברשימה 1 – לבין מסגרות מועתקות, ברשימה 4. גם הבחנתי בין הדוגמאות על-פי איכותה של האסוציאציה הלשונית: חזרה של מילה או ביטוי ברשימה 1, אנטונימים וביטויים בעלי משמעות הפוכה21 ברשימה 2 ומילים נרדפות ומשחקי לשון ברשימה 3 (ברשימה 4 לא הבחנתי בין אלה). לצורך הרשימה הזאת, אם מילה או שורש מופיע בראש הפרק ובסופו, נביא את הדוגמה ברשימה 1, ונביא ברשימה 3, בין משחקי הלשון, רק מקרים של דמיון בצליל.

נ/ה-1 במילה חוזרת או ביטוי חוזר

- ברכות פ"ד: מוספים22
 פ"ח: מברך על היין ואחר כך מברך על היום/המזון23

16. אלבק, הקדמה למסכת, עמ' 377, רואה בפ"י מ"ב השלמה לפ"ד מ"ז.
 17. ביטוי יחידאי במסכת, ועיין לעיל, נ/ב-3, והע' 41 שם.
 18. התיבה 'רצון' אינה מופיעה במקום אחר במסכת, על-אף שזה המושג המרכזי בה. על הזיקה בין שתי המשניות, עיין אלבק, השלמות לפ"א מ"א, עמ' 592.
 19. וייס (תשל"ח), עמ' 265, מציין כי פאה פ"ו מ"י-מ"א, המסיימות את חטיבת הלכות שכחה במסכת (שכן לדעתו פ"ז מ"א-מ"ב שייכות לחטיבה אחרת, העוסקת בהלכות מתנות עניים באילנות ובכרם, ולא בשדה כבפ"א-פ"ו, ע"ש עמ' 271), מקבילות בעניינן ובסדר כיאסטי למשניות הפתיחה של החטיבה בספ"ה.
 20. קליין (תשמ"ז [2]), עמ' 14. קליין טוען שלפרק הזה יש מבנה 'כיאסטי', שהוא: קשר בין ה'רצף' האחרון לראשון וקשר בין ה'רצף' לפני האחרון ל'רצף' השני. לדעתו (שמעתי בעל-פה) לכל פרק יש מבנה 'כיאסטי' כזה, אך הנחה נוקשה זו מחייבת אותו למצוא קשרים מאולצים.
 21. 'מסגרות' כאלה קיימות במקרא, עיין לדוגמה ישעיהו ז', א - ט', ועיין דעת מקרא עמ' ק'. על קיומה של התופעה הזאת במשנה, עיין דברי ר' יוסי בסוף מסכת כלים, שהובאו לעיל.
 22. מילה יחידאית במסכת ברכות.
 23. על הזיקה בין מחלוקות בית הלל ובית שמאי המובאות בשתי המשניות עמד תבורי (1996), עמ' 145.

פאה פ"ה:	גדיש ²⁴
דמאי פ"ג:	לתקן ²⁵
כלאים פ"א:	החיטים... השעורים – חיטה ושעורה
שביעית פ"א:	עד אמת ²⁶
פ"ב:	שדה הלבן – עפר לבן ²⁷
פ"ח:	חשב עליו – ואם מתחשב הוא
פ"ט:	כל אדם ²⁸
תרומות פ"ג:	(אין) חייבין עליה חומש ²⁹ (א-ט), (אינה) מדמעת (א/ב-ט)
שבת פ"ח:	כתית – מכיתתו, רביעית, מים ³⁰
פכ"א:	נוטל – ניטל ³¹
פכ"ב:	שנישברה – שבר ³²
עירובין פ"ב:	אחת נכנסת ואחת יוצא – מלהכניס ולהוציא ³³
פ"ד:	מי שהוציאוהו – מי שיצא ³⁴
פ"י:	המוציא ³⁵ תפילין מכניסן – שרץ שנימצא... מוציאו ³⁶
פסחים פ"ג:	אלו עוברין בפסח – אם עיבר הצופים ³⁷
יומא פ"ב:	שרוצה לתרום – אם רצה להקריב
פ"ז:	שמונה
סוכה פ"ב:	עבד (א-ט) ³⁸
פ"ג:	לנעניע ³⁹
ביצה פ"ד:	מוקצה ⁴⁰
תענית פ"א:	אין סימן ברכה – סימן קללה ⁴¹
פ"ד:	יום הכיפורים
מגילה פ"א:	חומה
חגיגה פ"ג:	מטבילים/ן (את ה)כלים ⁴²

24. המילה מופיעה במסכת רק במ"א, מ"ב ומ"ח בפרקנו ובעוד שני מקומות בפ"ו.
25. על-פי כ"ק. בדפוס ובעדי נוסח נוספים במשנה האחרונה: **בתקנת** הבת. על"ע נ/ב-1, נ/ה-2, ומאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 43-44.
26. על"ע הקדמה לנספח א והע' 2 שם.
27. על"ע נ/ה-3, נ/ו-3.
28. על"ע נ/ה-2, נ/ה-3.
29. שש-עשרה מתוך עשרים ושתיים ההיקרויות של 'חומש' במסכת תרומות הן בפ"ו-פ"ז, ועד לפ"ו המילה מופיעה רק כאן ובפ"א מ"ח.
30. כל המילים האלו מופיעות בפרקנו רק במשנה הראשונה והאחרונה. על"ע נ/ה-3.
31. חסר בסוף הפרק בכ"ק ובחלק מעדי הנוסח, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1146; גולדברג (תשל"ו), עמ' 362.
32. וכן בראש מ"ג: שובר אדם את החבית.
33. על"ע נ/א-3, נ/ב-3, נ/ג-1, נ/ה-3, נ/ז-2.
34. על"ע נ/ז-1.
35. הניקוד בציר"ה הוא הנכון, וכך הכתיב הרגיל של התיבה 'מוצא' בכ"ק, אך הנקדן של כ"ק טעה כאן וניקד בחיריק, כפי שהעיר גולדברג (תשמ"ו), עמ' 267. השווה לעיל, נ/ב-3 בהע' 38 ולהלן נ/ו-1 בהע' 31.
36. בכ"ק ועדי נוסח נוספים מחולקת מט"ו לשתי משניות, וההקבלה לתחילת הפרק מופיע במשנה שלפני האחרונה. קליין (תשמ"ז [2]), עמ' 14-15, עמד על המסגרת הזאת, על"ש, וע"ע נ/ה-2.
37. חוץ מהשורש המשותף **עבד**, יש כאן משחק צלילים: **בפסח – הצופים**. לדעת אפשטיין, מלס"ת, עמ' 334, שתי המשניות הללו הן משניות עתיקות. על"ע נ/ו-1.
38. על"ע נ/ה-4 ומה שכתבתי במאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 45.
39. וכן במ"ט: והיכן היו מנענעין (ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 274, 610). לדעת אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 274, 'כדי לנעניע בו' במ"א הוא תוספת למשנה, על-פי הגהת ר' יוחנן בירושלמי שם, נג על"ג. לדעתי יש להטיל בכך ספק, לאור תופעות ספרותיות שונות בפרקנו – כולל החתימה מעין הפתיחה – ואין כאן מקום להאריך. אם נאמץ את דברי אפשטיין, הרי שהאמוראים שהגיהו את המשנה ידעו לשלב את הגהתם למבנה הפרק מבחינה ספרותית.
40. המילה היא יחידאית במסכת, ואף באשר מסכתות המשנה היא איננה נפוצה.
41. 'אין סימן ברכה' במ"א הוא לשון סגינהור, ועיין ה/1.1-3 והע' 49 שם.

מצות חליצה ⁴³ , דיינים, מנעל/נעל	יבמות פ"ב:
עירות/העיר ⁴⁴	כתובות פ"א:
שיצאת בהינומה וראשה פרוע ⁴⁵	פ"ב:
ירושלים ⁴⁶	פ"ג:
פותחין לו/הן פתח ממקום אחר... שלא יקל את ראשו/שלא ינהגו בקלות ראש ⁴⁷	נדרים פ"ב:
קיריית שמע – שמע והיה אם שמוע, ודויי מעשר – כי תכלה לעשר	סוטה פ"ז:
מביאה גט/גיטה, בפני ניכתב ובפני נתחתם	גטין פ"ב:
סמה את עינו/י קטע את ידו/י שבר את רגלו/ר ⁴⁸	בבא קמא פ"ח:
נשך ⁴⁹	בבא מציעא פ"ה:
בורות שיחים ומערות ⁵⁰	בבא בתרא פ"ג:
קרובים – קרבו איש פלוני...; בזמן שהוא מביא... ראייה – כל זמן שהוא מביא ראייה ... לאחר זמן ⁵¹	סנהדרין פ"ג:
דרישה וחקירה,	פ"ד:
מה בין דיני ממונות לדיני נפשות – שלא כדיני נפשות דיני ממונות ⁵²	
עולם ⁵³ , שמים	פ"י:
אלו נשבעין ונוטלין – אילו נשבעין שלא בטענה	שבועות פ"ז:
כהן ⁵⁴ , מת/ה	עדויות פ"ז:
מקל או ציפור או כדור – מקל או שרביט	עבודה זרה פ"ג:
שלשה דברים (א/ב – יח) ⁵⁵	אבות פ"א:
שכר (א – יד/טו/טז) ⁵⁶	פ"ב:
פוסלין במחשבה – שאין המחשבה פוסלת אלא... ⁵⁷	זבחים פ"ג:
המזבח מקדש את הראוי לו	פ"ט:
קומץ, לבונה ⁵⁸	מנחות פ"ב:
עופות – ובעוף ⁵⁹	פ"ב:

42. ע"ע נ/ב-4, 5.4.2 והע' 105 שם.
43. לפי חלוקת המשניות בכ"ק ובכ"פ, 'מצות חליצה' מופיע במשנה לפני האחרונה של הפרק, אך גם במשנה האחרונה כתוב 'מצוה... חלוץ'.
44. כך בכל עדי הנוסח הישירים, אך נראה מדברי הירושלמי כי לא גרסו במשנה את כל הפסקה, 'שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעירות...' כפי שהראה בתוסכ"פ בריש המסכת.
45. 'הינומה' יחידאית בספרות התנאית. לדעת אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 995, אין חלוקת הפרקים כאן נכונה, שכן המחצית הראשונה של פ"ב היא המשך ישיר של פ"א מ"ו-מ"ט. ברם העיצוב הספרותי הן של פ"א והן של פ"ב מטיל בדבריו ספק.
46. יש עוד 4 היקרויות בפרקים אחרים של המסכת.
47. התו"ט, מ"ה, ד"ה מלמדין אותו מחלק בין שני הביטויים הדומים, ועיין מאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 46-48.
48. עיין וולפיש (תשנ"ד [1]), עמ' 49-52.
49. זו מילה יחידאית במשנה.
50. הצירוף הזה מופיע גם ברפ"ב (אנפורה), פ"ב מ"ב (מעבר מועתק), פ"ד מ"ד ומ"ז.
51. בכ"ק מופיעים הביטויים המוזכרים במ"ב ובמ"ב, אך חלוקת המשנה בדפוסים נראית יותר. האסוציאציות 'קרב' ו'זמן' הן משחקי לשון.
52. בכ"ק מחולקת המשנה האחרונה, והביטויים המוזכרים מופיעים במ"א (מתוך י"ג). ע"ע מאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 52-53.
53. במסגרת זו יש גם משחק לשוני, שכן 'עולם' בראש הפרק הוא עולם הבא, ובסוף הפרק הוא מציין את העולם הזה. גם 'שמים', המופיעה בשני המקומות במשמעות מטונימית (הישוב בשמים), מתייחסת כאן לשני הקשרים שונים לחלוטין. ע"ע נ/ג-2.
54. כהן/ים במסכת גם בפ"ב מ"א-מ"ב ובפ"ח מ"ב-מ"ג.
55. עיין נ/א-1, נ/ג-1.
56. 9 מתוך 22 היקרויות במסכת של המילה מופיעות במשניות הללו.
57. ע"ע נ/ב-1 והע' 18 שם, נ/ב-3, נ/ג-1.
58. בכ"ק מופיעים במ"ו (מתוך ז').

חולין פ"א:	השוחט בשבת וביה"כ – יו"ט שחל להיות ערב שבת
בכורות פ"ב:	פטר חמור - פטר רחם ⁶⁰
פ"ה:	נמכרין - ומכרו/ה/הו ⁶¹
פ"ו:	על אילו מומין שוחטין את הבכור (א/יא) – אילו שאין שוחטין עליהן (יב) ⁶²
ערכין פ"ז:	לפני היובל – בין לפני היובל בין לאחר היובל ⁶³
פ"ח:	המקדיש – הקדש/אל תקדש/מקדישו... ואין אתה מקדישו ⁶⁴
תמורה פ"ו:	כל האסורין על גבי המזבח
תמיד פ"ב:	האיברים והפדרים שלא ניתאכלו מבערב
כלים פ"ט:	במגופת החבית מצידיה – מגופת החבית... מן הצד ⁶⁵
אהלות פ"ז:	נפש אטומה – אין דוחין נפש מפני נפש ⁶⁶
נגעים פ"י:	הנתקין מיטמין בשני שבועות בשני סימנין... ובפיסיון – הקרחת והגבחת מיטמות בשני שבועות בשני סימנין... ובפיסיון
פרה פ"ג:	ובית אבן היתה נקראת – במקבות שלאבן ⁶⁷
פ"ח:	שהיו שומרים את השוקת – אמת המים... ובלבד שישמרנה ⁶⁸
טהרות פ"ט:	מעטן ⁶⁹
מקואות פ"ב:	טמא שירד ליטבול – מקום שהמשקלת יורדת ⁷⁰
פ"ג:	אפילו קורטוב ⁷¹
פ"ז:	וטיט הנרוק – בטיט העבה ⁷²
פ"ח:	לנידות – נידה ⁷³
נדה פ"א:	משמשת בעידים ⁷⁴
פ"ד:	והן יושבות על כל דם – ישבה לה ולא בדקה ⁷⁵
פ"י:	(לא) הגיע זמנה לראות – הרואה... ראת, בעילת מצוה – ובעילתן
זבים פ"ד:	שישבה עם הטהורה במיטה – היה יושב על גבי המטה
טבול יום פ"ב:	אב הטומאה ⁷⁶

59. חוץ מכאן, 'עוף' מופיע בספ"ג (מקביל לספ"ב = אפיפורה).
60. 'פטר חמור' מופיע גם לאורך פ"א ו'פטר רחם' ברפ"ח. ע"ע נ/ו-3.
61. בכל"ק ובכ"פ, מופיע 'מכרו' במ"ו, ובמ"ז: מכרה/מכרוהו. ארבע מתוך עשר היקרויות של התיבה 'מכר' במסכת הן בראש וסוף פרקו – ועוד אחת בספ"ד (מ"ט) – ואין עניין ה'מכירה' שייך לנושא שנדון ברוב משניות הפרק: "מ"ב סיפא: בכור שאחזו דם וכו' הוא ענין חדש... (אפשטיין, מלס"ת, עמ' 455). אפשרטין, שם, עמ' 454 רואה את פ"ה מ"א-מ"ב המשך של פ"ד מ"ז (משנת ר"ע).
62. עיין לעיל, נ/ג-1.
63. לאורך כל הפרק: ביובל, הגיע היובל, עד היובל.
64. השורש ק-ד-ש הוא מילת מפתח בפ"ו-פ"ח. בפרקו הוא מופיע במ"א ומ"ו-מ"ז, ובצורת הפועל 'מקדיש' רק במ"א ובמ"ז.
65. בכל"ק ובכ"פ מופיע במ"ט (מתוך י'). 'מגופה' מופיע בעוד שלושה מקומות במסכת. ע"ע נ/ו-2.
66. כאן משחק לשוני, ועיין ה/3-1.2, נ/ו-3.
67. כאן משחק לשוני וע"ע נ/ו-3.
68. בכל"ק מופיע במ"ג (מתוך י"ד).
69. מילה יחידאית במסכת, וע"ע נ/ה-2.
70. ע"ע נ/ה-4, נ/ז-2.
71. ע"ע נ/ה-2.
72. ע"ע נ/ה-2.
73. מילה יחידאית במסכת.
74. מ"ז מצטטת את מ"א: "אפעלפי שאמרו דייה שעתה...". ועיין אפשרטין, מלנה"מ, עמ' 483. ע"ע נ/ה-3, נ/ה-4.
75. כאן משחק לשוני. השורש **ישב** הוא מילה מנחה בפ"ג, העוסק בטומאת לידה (לגביה התורה משתמשת בביטוי 'תשב על דמי טהרה') ומופיע בהקשרים מתאימים גם בפ"ח, פ"ט ופ"י. בפ"א המילה מופיעה בתבנית ספרותית (נ/ה-4), וכך גם בפ"ד-פ"ה: מסגרת של פ"ד, וברפ"ה "אין יושבין עליו ימי טומאה", כך שרפ"ה מתחבר לרפ"ד (אנפורה) ולספ"ד (מעבר פרקים).
76. חוץ מכאן, הביטוי מופיע רק בספ"א (מ"ד-מ"ה) וברפ"ג, כך שהוא יוצר שני מעברי פרקים.

נ/ה-2. מסגרת על דרך הניגוד

דמאי פ"ג:	אוכלין מתוקן – לחלוף את המתקלקל ⁷⁷
שביעית פ"ו:	ארץ ישראל (א-ב) – חוצה לארץ (ה-ו)
פ"ט:	נלקחים – יימכרו... יתחלקו
שבת פ"י:	לזרע – התולש
פכ"ד:	מתיר חבלים – וקשרו... וקושרים
עירובין פ"י:	מכניסן זוג זוג – כהן מוציא בהמינו... מאיכן מוציאין אותו ⁷⁸
ראש השנה פ"ג:	שאין היחיד נאמן – אינו מוציא את הרבים
תענית פ"ג:	פסקו גשמים (ולא ירדו גשמים – מ"ב-מ"ג) – וירדו להם גשמים
גטין פ"ג:	מצאו – אבדו ⁷⁹
סנהדרין פ"י:	הקורא בספרים החיצונין – וכיתבי הקודש ייגניזו ⁸⁰
טהרות פ"ט:	משיתחברו – פרודים ⁸¹
מקואות פ"ג:	חסר אפילו קורטוב – לרבות אפילו קורטוב ⁸²
פ"ז:	הטיט הנרוק – בטיט העבה ⁸³

נ/ה-3 מילים נרדפות ומשחקי מילים

שביעית פ"ב:	מקשאות ומדלעות (א/ב) – דלועין... הקשו ⁸⁴
פ"ט:	עוברי עבירה – החוטא
שבת פ"ח:	כתית – מכיתתו ⁸⁵
שקלים פ"א:	כרכים – עירו ⁸⁶
פ"ד:	נוטלים שכרן – מקבל את מעותיו
מועד קטן פ"א:	עוגיות – מעגילין אותם במעגילה
כתובות פ"ו:	ילקח בהן קרקע – וכי אינה אלא שדה והיא רוצה למוכרה
נדרים פ"ג:	שני ⁸⁷ פוחת/מוסיף – לוקח בפחות ומוכר ביותר ⁸⁸
קידושין פ"א:	בשלושה דרכים – ובדרך ארץ... החוט המשולש
	האשה נקנית – נוכל את הארץ ⁸⁹
בבא קמא פ"א:	דרכן לילך ולהזיק – לשבר בדרך הלוכה ⁹⁰
	ארבעה אבות נזיקין – חמשה תמין וחמשה מועדין
בבא מציעא פ"ז:	עד שלא יתחילו... על מנת – כל תניי שהוא מעשה מתחילתו
מנחות פ"י:	בא בשבת – דוחה את השבת ⁹¹
אהלות פ"ז:	אני אתקין שיהוא דברי חכמים קיימין – אם התקינו לקבר ⁹²
מקואות פ"ד:	נימנו ורבו ב"ש – שב"ש אומרים עד שיפחת רובה,

77. כאן משחק לשוני, שכן 'מתקלקל' מתייחס לטיב האוכל ולא למעמדו ההלכתי, וע"ע נ/ב-1, נ/ה-1.

78. ע"ע נ/ה-1.

79. המילה 'אבד' גם במ"ג.

80. בכ"ק ובכ"פ מופיע בסמ"ט (מתוך י"א).

81. ע"ע נ/ה-1.

82. ע"ע נ/ה-1.

83. ע"ע נ/ה-1.

84. ע"ע נ/ה-1.

85. ע"ע נ/ה-1.

86. ע"ע נ/א-4, נ/ג-1.

87. 'שני' = שאיני, עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 497 ואילך.

88. בכ"ק ובכ"פ מופיע במ"ב, המקרה לפני האחרון של הפרק. אחרי המקרה האחרון שבמ"ג, יש תוספת אגדית (מ"ג-מ"ו).

89. עיין וולפיש (תשנ"ד [1]), עמ' 46.

90. בכ"ק ובכ"פ מ"ד מחולקת לשני חלקים והביטויים מופיעים בחלק הראשון.

91. ובדומה לכך במ"ג.

92. ע"ע נ/ו-3.

כלי אבנים – השוקת שבסלע
 מפקידה לפקידה... מעת לעת – נדה פ"א:
 ופעמים צריכה להיות בודקת בשחרית ובין השמשות⁹³
 מעלות המערה – המים העולים בפיה/ברגליה⁹⁴ מכשירין פ"ג:
 חרש שוטה וקטן – שאינו מיוחד אלא לקטנים, פ"ו:
 אין להן מחשבה – לרצון ושלא לרצון

נ/ה-4 מסגרות מועתקות

כלאים פ"ב (ב-י/א): תבואה/קיטנית בתבואה/קיטנית –
 תבואה/ירק ב/על גבי תבואה/ירק⁹⁵
 מעשר שני פ"ג (ב-יג): הקל... נקל – להחמיר⁹⁶
 מעשר שני פ"ה (א-יג): אדמה⁹⁷
 שבת פ"ט (ב-ו): פורעים – פרע⁹⁸
 פכ"ב (א-ה): יספג – מסתפגים⁹⁹
 פסחים פ"א (א-ו): נר
 פ"ג (ב-ח): כזית
 סוכה פ"ב (א-ח): עבדים... פטורים מן הסוכה, תחת/על גבי המיטה¹⁰⁰
 ביצה פ"ד (ב-ז): תחום שבת – ערב שבת
 תענית פ"א (ב-ז): עד שיצא ניסן¹⁰¹
 פ"ג (ב-ט): לבורות לשיחין ולמערות¹⁰²
 מועד קטן פ"א (ב-י): מתקנין – מתקנין
 פ"ג (ב-ט): מטפחות הספרים ומטפחות הספג – ולא מטפחות
 נדרים פ"ט (א-ט): פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו – פותחין לאדם בכבוד... בניו
 קידושין פ"ג (א-יב): בת כהן/ישראל לישראל/כהן –
 כהנת... וישראלית שנישאו לכהן... ולישראל
 בבא בתרא פ"ב (א-יב): בור שיח ומערה
 פ"ד (ב-ט): ר"ע/חכמים אומ' (אינו) צריך ליקח לו דרך¹⁰³
 סנהדרין פ"ה (ב-ה): אמר אחד איני יודיע – ואחד אומר איני יודיע¹⁰⁴
 אבות פ"א (ב-ז): על שלשה דברים העולם עומד/קיים
 מידות פ"א (ב-ט): אבוקות/הנירות דולקין, כסותו, ישן
 כלים פ"ז (ב-ז): פיקעיות – פקועות¹⁰⁵
 מקואות פ"ב (ב-י): מקווה שנימדד – הנימדד בלוג¹⁰⁶
 נדה פ"א (ב-ז): היתה יושבת במיטה – היושבת על דם טהור¹⁰⁷
 נדה פ"ח (א-ג): הרואה כתם על בשרה – דם יהיה זובה בבשרה ולא כתם¹⁰⁸

93. ע"ע נ/ה-1, נ/ה-4.

94. ע"ע נ/ה-4.

95. על גירסת כ"ק במ"י עיין הוצאת מכון התלמוד הישראלי.

96. על דרך הניגוד.

97. כאן משחק לשוני, שכן המילה 'אדמה' משמשת במ"א לציין חומר ובמ"ג לציין את ארץ ישראל.

98. בכ"ק מופיע במ"ג. גולדברג (תשל"ו), עמ' 330, קושר בין שתי המשניות.

99. ע"ע נ/ב-2, נ/ג-1, נספח ד.

100. ע"ע נ/ה-1.

101. בכ"ק ובכ"פ מופיע במ"ג. ע"ע נ/ה-1.

102. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ט לארבע משניות, והביטוי מופיע בשלישית מהן.

103. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ט לשני חלקים, ומחולקת ר"ע והחכמים מופיעה בחלק הראשון.

104. בכ"ק מופיע במ"ו (מתוך ז').

105. משחק לשוני, וע"ע נ/ו-3.

106. כאן משחק לשוני. ע"ע נ/ה-1.

107. כאן משחק לשוני. ע"ע נ/ה-1, נ/א-1.

108. בכל"ק ובכ"פ מ"ג ומ"ד מצורפות למשנה אחת, ולפנינו מסגרת 'קלסית'.
109. ע"ע נ/ה-3.

נספח ו: משחקי לשון (פרנומסיה)

תופעה ספרותית זו רווחת במקרא, וכבר העירו עליה מחברים רבים¹. על קיום התופעה עמדו כבר מפרשי המקרא הקלסיים, כגון האבן עזרא², אך הם ציינו רק את תפקידה האסתטי ('צחות הלשון') ולא עמדו על משמעותה הספרותית, כפי שעשו חוקרי מקרא מודרניים³. גם בספרות האגדית של חז"ל רווחת התופעה, כפי שציינו י' היינמן⁴ וי' פרנקל⁵. על קיומם של משחקי לשון במשנה כבר עמדו ראשונים, כגון הרשב"ם, אשר הסביר את הסדר של ארבעת אבות הנזיקין (בבא קמא פ"א מ"א), "השור הבור המבעה וההבער":

דבתחלה נקט שור ברישא... ובתריה נקט בור משום דהוי לשון נופל על לשון דתיבת בור דומה לתיבת שור ותיבת מבעה דומה לתיבת הבער⁶.

בדורות האחרונים העירו החוקרים על דוגמאות נוספות של לשון נופל על לשון במשנה ובספרות התנאית. ר"ש ליברמן⁷ ציין את "שישתום ויסתום ויגוב (עבודה זרה פ"ה מ"ד)" במשנה ועוד כמה דוגמאות מהספרי זוטא⁸. א' גולדברג העיר על 'כבולות וכבונות' (שבת פ"ה מ"ב)⁹, מ' קליין העיר על 'זבסכנה מכסן (עירובין פ"י מ"א) ועל כמה משחקי לשון נוספים בעירובין פ"י¹⁰ וי' פרנקל הצביע על כמה דוגמאות נוספות מהמשנה, כגון: הצימם והצימע (בכורות פ"ז מ"ד), איברים בעוברים (תמורה פ"א מ"ג)¹¹.

כל הדוגמאות האלה שייכות לסוג אחד של משחקי לשון: לשון נופל על לשון. י' פאור העיר על סוג אחר של משחקי לשון במשנה – השימוש במונח אחד בשתי משמעויות¹²: "הביטוי 'לפי חשבון' במשנה תרומות פ"ה מ"ו משמעו 'באופן פרופורציונלי' בשני המקרים הראשונים אך, במקרה האחרון, 'לפי מספר' (הכלים שהשתמשו בהם)¹³. יש לתופעה הזאת דוגמאות נוספות במשנה, כגון 'נדון על שם סופו' בסנהדרין פ"ח מ"ה-מ"ו, שמשמעו במ"ה 'בית דין מענישים אותו מתוך חשש מה יהיה בסופו' ואילו במ"ו משמעו 'דמו

1. עיין לדוגמה: ילין (תרצ"ד); בר-אפרת (תש"ם), עמ' 15 ואילך; גרסיאל (תשמ"ג), עמ' 63, הע' 10; גרינברג (1983), עמ' 150; ראב (1991), עמ' 213 ואילך; ועוד רבים.
2. עיין, לדוגמה, פירושו לבראשית ג', א: "ואל תתמה בעבור היות ערום אחרי ערומים והם שני טעמים כי באלה הצחות בלשון כמו בלחי החמור חמורתם וכן על שלשים עירים ושלשים עירים להם."
3. לדוגמה, עיין קסוטו (תשל"ח)², עמ' 95, בעניין ערום/ערומים, שעליו העיר האבן עזרא.
4. היינמן (31970), עמ' 128.
5. עיין לדוגמה: פרנקל (1978); הנ"ל (תשל"ג), עמ' 274, הע' 35; הנ"ל (תשנ"א), עמ' 271-272; ועוד מקומות רבים בכתביו.
6. תוספות רבינו פרץ בבא קמא ב' ע"א ד"ה השור. רש"י (שם) הסביר שהרשימה סודרה לפי סדר הופעת אבות הנזיקין בתורה, ותוספות שם הקשו עליו ועיין שם מה שפירש בעניין רבנו תם.
7. ליברמן (תשכ"ח), עמ' 118-120.
8. כגון: חלודה/לחלוק, מושל בשל עצמו משל אחרים. התופעה מצויה גם במקומות אחרים במדרשי ההלכה, עיין לדוגמה ספרא ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשה ד', עמ' 37-38, שורות 19-26: הפריש/לפרש/הפורש.
9. גולדברג (תשל"ו), עמ' 91, הע' 4. הוא מסביר את ההבדל בין סדר העניינים בתוספתא לסדרם במשנה בכך שהתוספתא שונה לפי הסדר ההגיוני ואילו המשנה 'מסדרת לפי צליל המלים'.
10. קליין (תשמ"ז [2]), עמ' 14-15, והוא מציין לחלק מהדוגמאות שהבאתי להלן, וע"ע הקדמה לנספח ה.
11. פרנקל (תשנ"א), עמ' 675, הערה 24.
12. פאור (1986), עמ' 92.
13. לפי פירוש אחד בבבלי תמורה יב ע"ב, ויש שם פירוש אחר, ע"ש. אלבק (תרומות שם) מתאמץ לפרש 'לפי חשבון' גם בסיפא של המשנה באופן הדומה לפירושו ברישא ובמציעתא.

מותר משום שברורה כוונתו בסוף להרוג¹⁴. המשנה מעירה בגלוי על שימושה בלשון דו-משמעית בפרה פ"ב מ"א, ומודעות-עצמית דומה באה לידי ביטוי גם בבבא בתרא פ"ג מ"ג. בדומה לכך, הסמיכה המשנה את הביטויים הדומים בלשון ושונים בעניין, וכגון הדוגמה הבאה, שהעיר עליה א' גולדברג: 'מי שהחשיך' בפכ"ד מ"א ל'מחשיכים' בפכ"ג מ"ג-מ"ד¹⁵.

גם בתוספתא יש דוגמאות לשני הסוגים של משחקי הלשון, כגון: שנה (ברכות פ"ד ה"ד, שורה 14-15), נכנסין/מסתכנין (מגילה פ"א ה"ג, שורה 1612), נעל (קידושין פ"א ה"ה, שורה 22-23). אף בלשון הגמרא ישנה תופעה דומה, כגון: "ליקטליה (לאספסתא) ולא ליקטול" (סנהדרין עד ע"ב). במקביל להבחנה בין 'לשון נופל על לשון' לבין ביטוי אחד המשמש לשתי משמעויות, הבחינו החוקרים בין אסוציאציות לשוניות 'אורגניות' ('שתי מילים בעלות שורש אחד עם משמעויות ספרותיות שונות') לבין 'לא אורגניות' ('צליל דומה של שני שורשים שונים')¹⁷. יש גם משחקי לשון בין מילים בעלות משמעות הפוכה (אנטונימים), כגון 'חיד' – 'רבים' במסגרת של ראש השנה פ"ג. כל הסוגים של משחקי הלשון שמנינו מצויים במשנה, וכאן נרשום את הדוגמאות בלי להבחין בין הסוגים השונים. אני כולל ברשימה גם דוגמאות שבהן מילה אחת מופיעה פעמיים במשמעות זהה, אבל בהקשר שונה ולמטרה שונה (כגון 'עבד' בסוכה פ"ב, עיין להלן).

מידת השכנוע שלנו בחשיבותו של משחקי הלשון במשנה קשורה למידת הקרבה בטקסט בין המילים המקבילות¹⁸. במקרים שצינו הרשב"ם, ליברמן, ופרנקל, האסוציאציה הלשונית בולטת לעין ולאוזן כי המילים סמוכות זו לזו. בנוסף למקרים האלה, יש מקרים שבהם המשחק הלשוני מופיע במסגרת 'משנה' אחת במילים שאינן סמוכות זו לזו, או במשניות הסמוכות זו לזו, או במשניות המרוחקות זו מזו המחוברות באמצעות תבנית ספרותית, כגון 'מסגרת'. יש גם מקרים שבהם יש קשר אסוציאטיבי ברור בין מילים דומות בשתי משניות, הגם שאין תבנית ספרותית מובהקת המורה על קשר ספרותי מובהק בין המילים המקבילות. אפשר אפוא לדרג את הדוגמאות למשחקי לשון על-פי שתי אמות מידה: מידת הקרבה הפונטית והסמנטית בין שתי המילים ומידת הקרבה הטקסטואלית-הספרותית בין המשניות אשר בהן מופיעות המילים הדומות. אני בחרתי לחלק את הדוגמאות על-פי אמת-המידה של קרבה טקסטואלית-ספרותית, ולא נזקקתי כאן להבחנה בין סוגים שונים של אסוציאציה לשונית. דירוג הדוגמאות על-פי אמות-המידה האלה תלוי בשיקול הדעת, ואף שניסיתי להביא רק דוגמאות שנראו לי מובהקות, ייתכנו חילוקי דעות לגבי דוגמה זו או אחרת. אך מספרן הגדול מאוד של הדוגמאות שהובאו ברשימה הזאת מאפשר לקורא למחוק מהרשימה דוגמאות שאינן נראות לו ולהשאיר עדיין רשימה נכבדת ומרשימה. יש במשנה עוד מאות מקרים של משחקי לשון פחות מובהקים שלא נכללו ברשימה להלן, וגם לא התייחסתי כאן למשחקי לשון הקושרים בין פרק לפרק (חוץ מכמה מקרים מובהקים, כגון במעברי פרקים או במסגרת של מסכת).

14. ייתכן שהביטוי "מחול הכרם" (כלאים פ"ד מ"א-מ"ב) נוצר בתור משחק לשוני, על-פי תענית פ"ד מ"ח, ועיין במפרשי המשנה במסכת כלאים, שם.

15. גולדברג (תשל"ו), עמ' 395, המכנה זאת: 'לשון נופל על לשון', וע"ע נ/ג-4. כמה דוגמאות לתופעה הזאת רשומות בין הדוגמאות לתופעת השרשור (נספח ד), ועיין שם בהקדמה.

16. עיין שם בתוסכ"פ.

17. י' פרנקל (תשל"ח), עמ' 136, הע' 56. משחק לשוני 'אורגני' נקרא גם "antanaclasis", עיין גרינברג (1983), עמ' 150.

18. השווה לעיל, ה/4-1.

נ/ו-1 במשנה אחת

ברכות פ"א:	הטייתי (ג) ¹⁹ , כדרכן/בדרך (ג) ²⁰
כלאים פ"א:	(דלעת) המיצרית והרמוצה (ב)
כלאים פ"ב:	לשלוש/תלתן שהעלת (ה) ²¹ , חרדל וחריע... ולחריץ... רחב (ח)
כלאים פ"ז:	מבריך/ארכובה (א)
כלאים פ"ט:	הברסים והברדסים (ז)
תרומות פ"ה:	לפי חשבון (ו)
מעשר שני פ"א:	למקומן – במקום (ה)
מעשר שני פ"ב:	השבח לפי חשבון (א)
שבת פ"ח:	מכיתתו/לחתות/לחשוף (ז) ²²
שבת פ"כ:	כובשים/כובסים (ה)
שבת פכ"ד:	טפיח/טפח (ה) ²³
עירובין פ"א:	שלשיתי ושלעָרְב/ומלְעָרְב (י)
עירובין פ"י:	מכניסן/סכנה/מכסן (א), נגר הניגרר (יא)
פסחים פ"א:	אור (א)
פסחים פ"ג:	עבר/עריבה/בער – ניתערבו/מבערים/לבער/עיבר (משניות א-ב – ה-ח) ²⁴
שקלים פ"ב:	דרכונות/דרך (א)
ביצה פ"א:	תרסין/דרסה (ה)
תענית פ"א:	נענו/תעניות (ו-ז)
מגילה פ"ד:	פוחת/פוחח (א, ב)
כתובות פ"ט:	הכותב לאשתו – הכתוב בתורה (א)
נדרים פ"א:	חרמים/להחמיר (א)
נדרים פ"ב:	חרם/מחמירין (ה)
נזיר פ"ו:	סיפסף/חופף ומפספס (ג)
קידושין פ"ב:	המקדש... בקדשי קדשים (ח)
בבא קמא פ"א:	שור/בור, מבעה/הבער (א)
בבא קמא פ"ח:	שיבת/בושת (א)
בבא בתרא פ"ג:	חזקה (ג) ²⁵
בבא בתרא פ"ד:	מחוברת/החרוב שאינו מורכב (ח), חרוב מורכב/שוברך חריב (ט) ²⁶
בבא בתרא פ"ה:	ומודים/ומדד (ט) ²⁷

19. המילה משמשת בכפל משמעות: הטייתי מן הדרך, נשכבתי.

20. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 77-78.

21. ע"ע נ/ו-2.

22. ע"ע נ/ו-3.

23. גם המילה 'פוחח' קשורה לכאן, ויש לראות בכל 'פוחח טפח' במשנה (כלים פ"ח מ"ו-מ"ז, אהלות פ"ג מ"ז ועוד) משחק לשוני.

24. ע"ע נ/ו-1. על המשמעות השווה של עבר ו-בער עיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 324.

25. כ"ק: מ"ד-מ"ה. וע"ע מ"ה ואילך.

26. כ"ק: מ"ט-מ"י.

27. ע"ע משחק במילה "מדה" במ"ו-מ"י. הפרנומסיה "מידה/מודה" מופיעה בעוד כמה מקומות במשנה. עיין במיוחד ברכות פ"ט מ"ה, והשווה עירובין פ"ה מ"ט, שקלים פ"ד מ"ד-מ"ז, כלים פ"ח מ"א.

בבא בתרא פ"ו:	דרך בני אדן – דרך מן הצד (ו)28
עבודה זרה פ"ה:	שישתום ויסתום ויגב, יפתח ויגוף ותיגב (ג-ה), נכנסה/לנסך (ו), מדד/דמיו (ז)
זבחים פ"ח:	ניתערבו/נעברה בו עבירה/ריבו/רובע ונירבע/נעבד (א), איברי/שניתערבו/תעבר (ד), שניתערבו/עובר על (י)
זבחים פ"י:	שלמים שלאמש שלמים שליום29 (ו), אמש/אשם (ו)30
מנחות פ"ז:	לחמה חוץ לחומה (ג)
מנחות פ"ח:	חזר וטחן וטען (ד), טען/עוטנו (ד)
מנחות פ"י:	יוצאין ומוציאין (ד)31, משקר/משחרב (ה)
חולין פ"ז:	נוכרי/ניכר/ירך (ב)
בכורות פ"א:	פטור/פטר (ב), מצוות פדייה (ז)
בכורות פ"ו:	שניפגמו שניגממו (ד)
בכורות פ"ז:	הצימם והצימע (ד)32
ערכין פ"ז:	יצאתה זו... – יוצא לכהנים (ה)33
תמורה פ"א:	איברים בעברים (ג)34, ולא תרומה אחר תרומה ולא תמורה עושה תמורה (ה)
כלים פ"א:	מטמא את בועלה – מטמא בביאה (ד)35, ביאת מים/מטמא בביאה (ה)36
כלים פ"ח:	פחותה ופקוקה (א), נתונה בתנור (ד), שפיתה/ספיות (ט)37
כלים פ"ט:	מוקף/מגופת (א)38
כלים פ"ב:	הכן והכנה (ח), קולמוס/גלמי (ח)
כלים פ"ד:	משיחבל/משיחבר (ב), ארכובתו/ארפכס (ח)39
כלים פ"ו:	עריבת העובדן (א), מגל/מקל (ד)
כלים פ"ז:	פיקעיות/בית קערות/ראי (ב)
כלים פ"כ:	הכרים והכסתות/הכריתית (א)
פרה פ"ז:	והורה הורייה והראה (ט)40
פרה פ"א:	ביאת מים – ביאתו (= למקדש) (ד)
פרה פ"ב:	טבל את האזוב... אבל הוא לעצמו וטובל (יא)
טהרות פ"ג:	מכוון/שכיון (א-ג)
טהרות פ"ו:	ספיקו/מפסקת (א)

28. בכל"ק ובכ"פ הביטויים מופיעים בשתי משניות סמוכות, ולא במשנה אחת. גם במ"ה 'דרך בני אדן' ובמ"ז 'דרך הרבים/היחיד/הקבר'.

29. כך בכל"ק. בכל"פ ועדי נוסח אחרים: ושלמים שליום. בהמשך הסופר של כ"ק השמיט את וי"ו החיבור גם במשפט: 'שלמים שלאמש וחטאת ואשם', והו"ו נוספה בין השיטין.

30. עוד מילים במ"ו-מ"ח בהן דומיננטיים העיצורים ש, מ: שלמים, שמעון, שלוקים, מבושלים, שמן.

31. כך בכל"ק ובשאר עדי הנוסח: ומוצאין, ורגיל הסופר של כ"ק להוסיף יו"ד לפועל 'מצא', עיין לעיל, נ/ה-1, הע' 35.

32. עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 675, הע' 24.

33. ע"ע נ/ו-2.

34. עיין פרנקל (תשנ"א), עמ' 675, הע' 24.

35. 'מטמא בביאה' = ביאה לתוך הבית.

36. כ"ק: מ"ו-מ"ז. והשווה משחק מילים 'ביאה' בפרה פ"א מ"ד (להלן).

37. בכל"ק אין הפרדה בין 'לה' ל'ספיות', אך הנקדן ניקד אל-נכון כשתי מילים.

38. השווה נ/ו-2.

39. כך בכל"ק, ובשאר עדי הנוסח: אפרכס.

40. ע"ע נ/ו-4.

מקואות פ"י:	שיטביל את כל הטבעת (ה), חץ/חוצץ (ח) ⁴¹ , בלע טבעת (ח)
נדה פ"א:	ממעטת על יד מעת לעת (א), משמשת/השמשות (ז)
נדה פ"ב:	מתקינות/להתקין (א)
מכשירין פ"א:	תמה עצמך אם יש משקה טמא (ג)
זבים פ"ד:	המכבש שלכובס (ז)
טבול יום פ"ב:	והשום והשמן (ג), חבית... בור – חיבור (ו) ⁴²
טבול יום פ"ד:	מפרשתה ⁴³ ומנחתה כפישה או בנחותה
עוקצין פ"ב:	כשות שלקשות (א)

נ/ו-2 משניות סמוכות זו לזו

ברכות פ"ה:	הטירוף/מטורף (ד-ה) ⁴⁴
כלאים פ"ב:	שרש/שלש/תלתן שהעלת/שלשה תלמים/שלשעורים/שלו (ד/ה/ו/ז)
כלאים פ"ו:	חרדל וחריע... ולחריע... רחב – קרחת (ח-ט)
כלאים פ"ז:	לפסקן/סיפוק (ו/ח-ט)
שביעית פ"ט:	אנס/אונס (ז-ז) ⁴⁵
תרומות פ"ד:	עבירה/עבר הירדן/ביעור (א-ב)
מעשר שני פ"א:	קפוי/קופות (יא-יב)
שבת פ"א:	ירקבו/תקבר (ה-ו)
שבת פ"ט:	יציאות/הוציא/הכניס – יָפַס – יצא – כיוצא בו (א/ב/ג)
שבת פ"ג (א) – פכ"ד (א):	עצמותיו/עצים (ד-ה)
פסחים פ"ז:	מחשיכים/מי שהחשיך ⁴⁶
יומא פ"ג:	מקצתו/קוצץ/קופץ/קופיס ⁴⁷ (יב-יג)
סוכה פ"ב:	תפוג/ניסתפג (ה-ו)
ביצה פ"א:	עבד (א/ח – ט)
ביצה פ"ד:	הפרור/הבורר (ז-ח), שולה/משלח (ח-ט)
ראש השנה פ"ב:	פותחת/סתום ונפחת/פוחית (ב/ג/ד), חותך נר/נייר (ד-ה)
ראש השנה פ"ג:	לא זז/לא היו זזים (ד-ה) ⁴⁸ , ראשי דברים – ראש בית דין (ז-ו)
ראש השנה פ"ד:	כיוון לבו – מכוונים את לבם (ז-ח)
תענית פ"א:	אותו יום קודש – קדושת היום (ד-ה) ⁴⁹
תענית פ"ב:	ראשון/אחרון (א-ג), שיגיע/הגיע (ג-ד)
	וקרעו לבבכם – לבו שלם (א-ב) ⁵⁰

41. עיין נ/ו-2.

42. ע"ע נ/ו-2.

43. ע"ע נ/ו-4.

44. עיין מאמרי (תשנ"ו [1]), עמ' 303.

45. ע"ע נספח ד.

46. על-אף שפכ"ג מ"ה מפסיקה בין המשניות, מניתי דוגמה זאת בין המשניות הסמוכות, על-פי הערתו הנכונה של גולדברג (תשל"ו), עמ' 395, שראויה פכ"ד מ"א לבוא אחרי פכ"ג מ"ד, אלא שהפסיק התנא במשנה שהובאה בדרך אגב, ועיין לעיל, נ/ג-4 והע' 68 שם.

47. בכ"פ ובעדי נוסח אחרים: קופיע, ועיין דק"ס כאן.

48. בכ"ק, בכ"פ ובמהדורת לו מחולקת מ"ה לשני חלקים והביטוי מופיע בחלק השני, כך שיש הפסק של משנה אחת בין שתי הופעותיו (מ"ד/מ"ו).

49. בכ"ק, בכ"פ ובמהדורת לו מחולקת מ"ד לשני חלקים והביטוי מופיע בחלק הראשון, כך שיש הפסק של משנה אחת בין שתי הופעותיו (מ"ד/מ"ו).

50. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 78-79.

אוכל נפש (ה-ו)	מגילה פ"א:
פוחתים/הפוחת/פחות/יפחות/פוחיח (א-ד/ו)	מגילה פ"ד:
כניסתה ויציאיתה – יציאות על נכסי אשתו (ד-ה) ⁵¹	כתובות פ"ח:
חצר (א-ב) / ריחיים (א) / שי מכור (א) / מרחץ (ג, ה) / מוסכרין (ג) / חרם (ד)	נדרים פ"ה:
הקדש טעות/מי שטעה – זו טעות טעה נחום איש המדיי (ג-ד) ⁵²	נזיר פ"ה:
זוג (ב-ג) ⁵³	נזיר פ"ו:
בדרך/כדרך (ג-ד), מגלה את ליבה – שליבה גס בהן (ה-ו), מדדיה/מודד (ו-ז) ⁵⁴	סוטה פ"א:
חזקה (ג/ה – ו) ⁵⁵	קידושין פ"א:
דרך הרבים – דרך בני אדם (ד-ה) ⁵⁶	בבא קמא פ"ו:
דרכו/בדרך (ח-ט), אמר לו אביו היטמא – אבידת אביו (י-יא)	בבא מציעא פ"ב:
ממחה/ימחוק/מקניח (י-יא), נכיש/נשך (י-יא) ⁵⁷	בבא מציעא פ"ה:
ארבע מדות במוכרים (ה) – מדד/המידה/מדותיו/ימוד (ו-י) ⁵⁸	בבא בתרא פ"ה:
יידון לשם/על שם סופו (ה-ו) ⁵⁹	סנהדרין פ"ח:
ניתקלקל/שלקו/ונקלה (יד-טו)	מכות פ"ג:
הקליעות/הקלע/גילגילון (ד-ה)	עדות פ"ג:
הבקר/ולבקר (ג-ד) ⁶⁰	עדות פ"ד:
הפקודה/פקד (ו-ז) ⁶¹	עדות פ"ה:
מתרפין/לתרפות (ב-ג), בדרך/שדרכן (ה-ו/ז), יין (ה-ו) ⁶²	עבודה זרה פ"ב:
אובין/אבן (ה-ו)	עבודה זרה פ"ג:
ביטול (ד-ו – ז) ⁶³	עבודה זרה פ"ד:
יוצא לכהנים/כהנים נכנסים (ג/ה – ד) ⁶⁴	ערכין פ"ז:
פתח/פתוח... לחייל ⁶⁵ – פספסין... לחול (ה/ז – ו), פספסין – פשפשין (ו-ז)	מידות פ"א:
מגופת/מוקפת/ספוג/גפת (א/ב/ד/ה/ו/ח)	כלים פ"ט:
פותח טפח – משקה טופיח (ח-ז) ⁶⁶	כלים פ"י:
כפיתה/כתפין (א-ב)	כלים פ"ב:

51. בכ"ק ובכ"פ נחלקה מ"ה לכמה משניות, כך ששתי משניות מפרידות בין הביטויים המוזכרים.
52. השווה לפ"ו מ"ב: "ר' יוסה אומר שלא תטעה כזוג של בהמה החיצון זוג והפנימי ענבול".
53. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 85.
54. ע"ע נספח ד.
55. במ"ג ובמ"ה 'חזקה' היא דרך קניין של עבדים וקרקעות, ואילו במ"ו 'חזקה' היא שם כולל לקנייני מיטלטלין באמצעות שליטה פיזית (משיכה, מסירה וכיו"ב). השווה נ/ו-4, ועיין עבודת הגמר שלי (תשנ"ד [2]), עמ' 46, 55-59.
56. בכ"ק ובכ"פ מחולקת מ"ו לשני חלקים והמילה 'דרך' מופיעה בחלק השני, כך שמשנה אחת מפרידה בין שתי הופעות המילה.
57. בכ"ק ובכ"פ מ"י מחולקת לשני חלקים, ו'נכיש' מופיע בחלק הראשון, כך שמשנה אחת מפרידה בין המילים הדומות.
58. ע"ע נ/ז-1.
59. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 76.
60. ובמ"ג גם: קב קב.
61. בכ"ק ובכ"פ מחולק הסיפור על עקביא בן מהללאל לכמה משניות, ומשנה מפרידה בין שתי הופעותיו של השורש 'פקד'. במשנה האמצעית מופיע: פיקפק.
62. 'יין' מופיע במ"ה בהקשר אגדי במשמעות מטפורית ובמ"ו בהקשר הלכתי במשמעות מילולית.
63. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 85-86.
64. ע"ע נ/ו-3.
65. כך גורס כ"ק באופן עקבי. ברוב עדי הנוסח: חיל, ובמעט עדי נוסח: חול.
66. בכ"ק במ"ח, חסר 'טופיח'; הוא נוסף בגליון, ונראה כי הושמטה על-ידי הדומות. להלן, נ/ו-4, דוגמה נוספת למשחק הלשוני טופח-טפח.

עריבת/ארובות (א-ב)	כלים פט"ו:
גמר שלא לשוף – ויגמור את התלוייה (א-ב)	כלים פט"ז:
חבילה – חבלים ⁶⁷	כלים פ"ח-פ"ט:
פתחים/ניפתח – פתיחת קבר (ג-ד) ⁶⁸	אהלות פ"ז:
חוצץ/חוצה/לקוצן/חצי/חץ (א/ג/ד/ה/ז/ח), שיבעבעו/טבעת/יטביל (ד/ה/ט)	מקואות פ"י:
חיבץ/חיבור/חבית... בור (ד/ה/ו) ⁶⁹ , צף/שפה (ה-ו)	טבול יום פ"ב:
עריבה/עירוב/מעבר (ג/ד/ו)	טבול יום פ"ד:
כשמה/לשמן (א-ב)	ידים פ"ד:
מראה/רואין (א-ב)	עוקצין פ"ב:

נ/ו-3 תבניות ספרותיות

מקשאות/היקשו (מסגרת)	שביעית פ"ב:
חשב/מתחשב (מסגרת)	שביעית פ"ח:
כתית/במכיתתו (מסגרת)	שבת פ"ח:
עבד (מסגרת: א/ח – ט)	סוכה פ"ב:
חומה (מסגרת)	מגילה פ"א:
מְטַפְחוֹת – מְטַפְחוֹת (מסגרת: ב/ט)	מועד קטן פ"ג:
מוכר... פוחת – מוכר בפחות (מסגרת) ⁷⁰	נדרים פ"ג:
היכביד, מיקל/הקל (מסגרת המסכת: א/ב/ט:ד) ⁷¹	נזיר רפ"א-ספ"ט:
ניקנת/נוחל, בשלושה דרכים – דרך ארץ... החוט המשולש (מסגרת)	קידושין פ"א:
מעות הרעות – זכור לטוב (מסגרת)	בבא מציעא פ"ד:
קרובים – קרבו איש פלוני... , בזמן ש... – לאחר זמן (מסגרת)	סנהדרין פ"ג:
צרורה עומדת – עמדת/עמדו בשמועתין (מסגרת)	עדות פ"ה:
מקל (מסגרת)	עבודה זרה פ"ג:
חוץ מחמץ – מחצה חלות (מסגרת)	מנחות פ"ה:
פטר חמור – פטר רחם (מסגרת)	בכורות פ"ב:
בית הבעלים – בדק הבית (מסגרת) ⁷²	תמורה פ"א:
אריאל ⁷³	מידות רפ"ג-ספ"ד:
פיקעיות – פקועות ⁷⁴ (מסגרת מועתקת: ב/ז)	כלים פ"ז:
קבר סתום – קבר פתוח (א/ד) ⁷⁵ , נפש (מסגרת)	אהלות פ"ז:
אני אתקין – התקינו לקבר (מסגרת)	אהלות פט"ז:
בית אבן – מקבות של אבן (מסגרת)	פרה פ"ג:
טמא שירד לטבול – שהקנה יורד מאליו: (מסגרת)	מקואות פ"ב:
פקידה – בודקת (מסגרת) ⁷⁶	נדה פ"א:

67. ע"ע נ/ג-1, נ/ג-2, נספח ד.

68. ע"ע נ/ו-3.

69. ע"ע נ/ו-1.

70. בכ"ק ובכ"פ: מ"א-מ"ב, אבל ברור שמ"א בדפוס היא יחידה עניינית אחת.

71. עיין מאמרי (תשנ"ד [1]), עמ' 40-41 וזכרמי (תשנ"ה).

72. בכ"ק ובכ"פ: סמ"ב-סמ"ט, אך ברור כי מ"ב היא המשכה של מ"א.

73. בכ"ק ובכ"פ מחולקת פ"ג מ"א לשלוש משניות, והמילה מופיעה במשנה השלישית, אך מבחינה עניינית ברור שלפנינו יחידה אחת.

74. שתי התיבות הללו קשורות גם ל'פיקה' במ"ב, ו'פיקה גדולה' = 'פקעת של ערב', כפי שציין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 215-216.

75. מ"ד פותחת את יחידה II בפרק, כפי שהראיתי בעבודת הגמר (תשנ"ד [2]), עמ' 66. ע"ע נ/ו-2, ה/3-1.2 ובמאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 88-89.

76. המילים דומות הן בצליל והן במשמעות.

נ/ו-4 משניות לא-סמוכות

ברכות פ"ד-פ"ה:	קבע (ד:א/ד); מקום (ד:ב/ד - א:א); יכוון/ו את לבם (ד:ה/ו - א:א);
כלאים פ"ז:	תחיית המתים - זה חיייה וזה מת, חונן הדעת - יודע אני (ה:ב/ה) ⁷⁷
שקלים פ"ב:	גפן שיבשה - תבואה שיבשה ... וענבים שבישלו (ב/ז)
יומא פ"א:	אין עולים להם... (א) - כשעלו ישראל... (ד) - מותר עולה (ה) מפרישין - פורשין (א-ה), מביתו/ובעד ביתו (א) - בית דין (ג/ה) - בית אבטינס (ה) - בבית הזה (ה)
ראש השנה פ"ב:	חכמה הבאה לילד - על האשה שילדה ... רבי בחכמה (ה-ח/ט), בין... בזמנו ובין שלא... בזמנו - בין בזמנו בין שלא בזמנו (ז/ט) יובל (ב-ה)
ראש השנה פ"ג:	יום הכיפורים (ה-ט), נדרים ונדבות - נידר ונידב (ו-י) ⁷⁸
מגילה פ"א:	ספרים (ב-ד) ⁷⁹ , שטרי חליצה - חולצים (ג-ז), רגלים - להרגיל (ה-ו/ח), קידושי נשים - [מיטה] שלנשים (ג-ח) מרובה/ממועט (ה-ח) ⁸⁰
מועד קטן פ"ג:	שרה פיתו - משרת את הסער (א-ג) בית הסתר - סותר את סערה (ב-ה), מוסרין - ונוסרו ⁸¹ (ג/ו), שערה נאה - נתנאה ⁸² בשערו (ה-ח) חזקה - המחזיק (ג/ה/ו - ז) ⁸³ כהן (ג-ה) ⁸⁴
חגיגה פ"א:	יוציא לו חסרונות - ילקה בחסר ... בשעת הוצאה (ז-יב) צימחו - החמיץ (א-ג) בדרך הורדתו - שמא יהרגנו בדרך (א/ה), רשות הרבים - רשות ביד כל אדם (ז/ב)
נזיר פ"ו:	לכך ניתכוונתי - שיכוון את דעתו לשמים (ד/יא), מרובה - מרבה (ה/יא) שמקומה ניכר - שניכתב במקומו (ב/ו) ניקבה... או שיבשה - אכל לח ויבש (א/א) מחיר כלב - להאכילן לכלבין (ג/ה) ⁸⁵ להקיפו בחוט ערב - מוקפות חומה (ה/ז), פרש אבר - ופורשין מבין האולם ולמזבח (ה/ט) משקה טופיח - פותח טפח (ג/ד - ז/ו) הוריית שעה - והורה הורייה (ז/ו - ט) ⁸⁶ יצאת - מציאתן/נימצא (א-ג - ה-ח) ⁸⁷
סוטה פ"א:	קידושין פ"א:
קידושין פ"ב:	בבא מציעא פ"ג:
בבא בתרא פ"ו:	מכות פ"ב:
מנחות פ"ג:	חולין פ"ז:
בכורות פ"ו:	תמורה פ"ו:
כלים פ"א:	כלים פ"ח:
פרה פ"ז:	טהרות פ"ג:

77. עיין מאמרי (תשנ"ו [1]), עמ' 303-304.

78. אלה משחקי לשון משום שהביטויים מופיעים בהקשרים שונים לחלוטין. משחקי הלשון האלה הם חלק מתקבולת בין מ"ה-מ"ז למ"ט-מ"א, ועיין מאמרי (תשנ"ו [2]), עמ' 74-78.

79. יש כאן משחק לשוני אם ננקד במ"ב 'ספרים', וכפירושו הראשון של אלבק, שם. ברם בכ"ק ובכ"פ ניקדו שם: 'ספרים', המתאים לפירושו השני של אלבק. בהשלמות למשנה (עמ' 507) הוכיח אלבק כפירוש זה מכלאים פ"ט מ"ג ומהירושלמי שם, ולפי זה אין כאן משחק לשוני.

80. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 82-84.

81. כך בנוסח המסורה ובכ"פ, אך בכ"ק: וניסרו.

82. כך הוא בכ"י, ובדפוס: נתגאה.

83. במ"ג, מ"ה ומ"ו 'חזקה' מציינת דרכי קניין הלכתיות, ואילו במ"י היא מציינת הליכה בדרך רוחנית מסוימת. השווה נ/ו-2, ועיין עבודת הגמר שלי (תשנ"ד [2]), עמ' 46, 55-59.

84. המילה מופיעה בשני הקשרים שונים: במ"ג היא מתארת את ייחוסו של הבעל, ובמ"ה היא משמשת אבן בוחר להגדרת המושג 'מום' לגבי אשה.

85. עיין מאמרי (תשנ"ה [2]), עמ' 87.

86. ע"ע נ/ו-1.

87. השווה עירובין פ"י מ"א.

יושבת (ב-ז)	נדה פ"א:
מטמין – הטומן (א/ו)	מכשירין פ"א:
מי רגלים בין גדלים בין קטנים – חלב... מיוחד לקטנים ולגדולים (ח/ה)	מכשירין פ"ו:
בקילוח – בקלח ⁸⁸ (ב:ז/ג:א)	טבול יום פ"ב-פ"ג:
מפרישין/מפרשתה – אף המפרש והיוצא בשיירא (א/ב – ה) ⁸⁹	טבול יום פ"ד:

88. אפשר שכאן דוגמה ל'תבנית ספרותית', ועיין לעיל, נ/ג-4.
89. ע"ע נ/ו-1.

נספח ז - מילה מנחה

מ' בובר עמד על השימוש הנרחב ב'מילה מנחה' במקרא והגדיר את התופעה:

מלה או שורש לשוני, החוזרים בתוך טכסט או רצף טכסטים או מסכת טכסטים חזרה רבת משמעות. המתחקה על חזרות אלה – משמעות אחת של הטכסטים מתפענחת או מתבהרת לפניו, או מכל מקום, מתגלית לו ביתר-שאת. חזרה זו, כאמור, אינה מחוייבת דווקא להיות של אותה מלה ממש, אלא גם של שורש-המלה החוזר ונשנה; אדרבה, עצם השוני של המילים עשוי לעתים קרובות להגביר את כלל הפעולה הדינאמית של החזרה.¹

בובר ניתח כמה דוגמאות לתופעה הזאת במקרא, וחוקרי המקרא שבאו אחריו מצאו דוגמאות נוספות לתופעה וניתחו אותן.² ב' אופנהיימר מבחין בין שתי צורות של התופעה:

הנפוצה ביותר היא זו של השימוש האמפאטי, המודגש, כאשר מילה או שורש חוזר ברצף ספרותי מסוים בתכיפות ובצפיפות המעוררות תשומת-לב מיוחדת. האופן השני הוא השימוש המרומז, כאשר מילה מנחה מופיעה רק לעתים רחוקות על פני חטיבה ספרותית או ברצף של חטיבות ספרותיות ויוצרת ביניהן קשרים רבי-משמעות.³

בעקבות אופנהיימר חילקתי את הדוגמאות ברשימתי לשתי קבוצות: מילים מנחות 'מודגשות' ו'מרומזות'.

יש לחקור מה גורם למילה חוזרת או לשורש חוזר לעורר תשומת-לב מיוחדת וליצור 'קשרים רבי-משמעות'. אמות-המידה שנקטתי בהן כאן הן: (1) המילה אינה צפויה⁵ בהקשרים (או בחלקם) שבהם היא מופיעה⁶; (2) המילה מופיעה בתוך היחידה במשמעויות שונות או בהקשרים שונים⁷; (3) ההקבלה בין היקריות המילה בולטת לעין, בשל סמיכותן⁸, בשל תדירותן⁹ או בשל תבניות ספרותיות שהן יוצרות¹⁰.

נ/ז-1 מודגש

דמאי פ"ד מ"א-מ"ד: שבת

כלאים פ"ה מ"א-מ"ו: ראה¹¹

שבת פ"ב: להדליק; שמן, פתילה (מ"א-מ"ה); נר (מ"ד-מ"ז)¹²

1. בובר (תשל"ח²), עמ' 284.
2. לדוגמה: בר-אפרת (תש"ס), עמ' 22 ואילך; אופנהיימר (תשמ"ב), עמ' 164 ואילך. אופנהיימר עוסק אמנם בתיאור שיטתו של בובר, אך טיפולו בעניין המילה המנחה הוא, במידה רבה, טיפול עצמאי משלו.
3. אופנהיימר (תשמ"ב), עמ' 165.
4. אמות-המידה המנויות כאן מושרשות באמות-המידה המנחות אותי באופן כללי בזיהוי תופעות ספרותיות (עין ה/1-4), עם התאמות לתופעה הספציפית הנדונת כאן.
5. צריך, כמובן, לקבוע קריטריונים מה נחשב 'צפוי'. האם, לדוגמה, המילה 'חשך' המופיעה במקומות רבים במסכת עירובין (פ"ג מ"ו; פ"ד מ"ב, מ"ה, מ"ז; פ"ו מ"ד; רפ"ח; רפ"י) היא 'צפויה'? האם המילה 'עני' במסכת שקלים היא 'צפויה'? אין בידי אמת-מידה שניתנת להגדרה, והנני סומך על האינטואיציה, עם נטייה להחמיר.
6. כגון: 'ראשון ואחרון' בתענית פ"א.
7. כגון 'נפש' בנדרים פ"ד.
8. כגון המילים המנחות בשבת פ"ב.
9. כגון 'בית' ביומא פ"א.
10. כגון: "אם... אם לאו" בראש השנה פ"ג.
11. ארבע פעמים (מ"א, מ"ב, מ"ג, מ"ו). השווה פ"ב מ"ז, מ"ט, מ"א; פ"ו מ"ד, מ"ט; פ"ז מ"ב; פ"ט מ"ב. הדפוס גורס 'מראית העין' בפ"ג מ"ה, אך בכתבי היד המשפט הזה חסר.
12. כאן המילים הן 'צפויים' בהקשר של פ"ב, אלא שמיקום המילים בפרק יוצר תבנית מעניינת. הפרק מתחלק לשני חלקים: מ"א-מ"ד עוסקות בחומרים בהם מדליקים, והמילים המנחות 'שמן, פתילה' משקפות זאת. מ"ה-מ"ז

יצא, נכנס ¹³	עירובין פ"ד:
שלשה	שקלים פ"ג:
בית (מ"א, מ"ג, מ"ה)	יומא פ"א:
ראה (פ"א: ה, ז, ט; פ"ב: ג, ד, ו, ז, ח; פ"ג: א)	ראש השנה פ"א-פ"ג:
ראשון ואחרון, שואלים ומזכירים (מ"א-מ"ג);	תענית פ"א:
יחידים/ציבור, ענה (מ"ד-מ"ז) ¹⁴	מגילה פ"ד:
פוחת/פחות (מ"א-מ"ד)	מגילה ספ"ג-פ"ד:
ברכה: פ"ג מ"ו; פ"ד מ"א, מ"ב, מ"ג, מ"ט, מ"י	כתובות פ"ג:
מוציא (מ"ב, מ"ח, מ"ט, מ"י, מ"א) ¹⁵	נדרים פ"ד:
נפש (מ"א, מ"ג)	נדרים פ"ו:
בשל (מ"א, מ"ב, מ"ד, מ"ז, מ"י);	נזיר פ"ו:
טעם (מ"א, מ"ג, מ"ד, מ"ו, מ"ז, מ"י)	בבא קמא פ"ח:
שלוש (מ"א, מ"ה, מ"ו, מ"ז, מ"ח, מ"י) ¹⁶	בבא מציעא פ"ו-פ"ז:
עבד (מ"א, מ"ג, מ"ד, מ"ה) ¹⁷ ; אשה (מ"ד, מ"ו, מ"ז) ¹⁸	בבא בתרא פ"ה:
שכר (פ"ו; פ"ז: מ"א, מ"ז, מ"ח, מ"י)	בבא בתרא פ"ח:
מדד/מידה (מ"ו-מ"י) ¹⁹	בבא בתרא פ"ח-פ"ט
נחל (מ"א-מ"ד), ירש (מ"ה-מ"ז)	סנהדרין פ"י:
הניח (פ"ח: ח; פ"ט: א, ב, ג)	מנחות פ"א:
אבד (מ"ג-מ"ו) ²⁰	חולין פ"ב:
פנים ²¹	
אחד, שנים (א-ג) ²²	

נ/ז-2 מרומז

עירובין: נכנס ויצא: רפ"ב, ספ"ב, פ"ד, רפ"ה, פ"ו (ג), פ"י (א/טו) ²³
שקלים: עני: ספ"א; ספ"ב; פ"ג (ב); פ"ד (ג); ספ"ה ופ"ה (ג) ²⁴
סוכה: בית: פ"א (ב/י); ספ"ב ופ"ב (ב/ז); פ"ג (ט/יב/יג); פ"ד (ד); ה (א/ג) ²⁵

עוסקות במעשה ההדלקה והכיבוי, וכאן משמשת המילה 'נר' כמילה מנחה. המילה 'נר' מופיעה גם במ"ד, וכן מופיעות 'שמן, פתילה' במ"ה – הרי מעבר בין שני חלקי הפרק. שני חלקי הפרק מחוברים גם על-ידי המילה המנחה 'להדליק'.

13. המילים מופיעות בפרקנו ביחס למקרים שונים ולהיבטים שונים של דיני תחום שבת: לרוב מדובר על יציאה מהתחום או על כניסה לתוכו, אך לפעמים מדובר ב'יציאה' ממקומו אל מקום אחר בתוך התחום, בכניסה ללמן (= נמל בלשוננו) וכיו"ב. ע"ע נ/ז-2 ובמה שצוין בהערה שם.

14. עיין ה/1-3.

15. ובמ"ה: כנוס.

16. ועוד יש בפרק 'שליש' במ"ג, מ"ה.

17. במ"ו: בני אברהם יצחק ויעקב, והוא ההפך מעבד, שכן הוא מציין מעמד חברתי גבוה.

18. בסמ"א הנושא של הפסוק 'ושלחה ידה' הוא אשה. וכן מופיעה 'אם' במ"ג ומ"ה.

19. ע"ע נ/1-2.

20. בכ"ק ובכ"פ יש הפסק של משנה אחת בין ההיקרות הראשונה ('ויאבדו מתוך הקהל' במ"ה [לפי מספורם בכתבי-היד]) לשאר ההיקרויות (מ"ז ואילך [לפי מספורכתבי-היד]), וכן חסרה המילה במ"ט ומ"י (לפי מספור כתבי-היד).

21. המילה מופיעה במשמעויות שונות: לחם הפנים, אפייה בפנים, פניהם של הכהנים, לפני ה', מפני.

22. המילה 'אחת' מציינת במשניות הללו דברים שונים: סימן אחד מסימני השחיטה, בבת אחת, ואורך הסכין כ'מלא צואר אחד'. גם המילה 'שנים' מופיעה במשמעויות שונות: שני סימני שחיטה, שחיטה של שני ראשים.

23. המילים 'צא' ו'נכנס' מופיעות בנפרד בעוד כמה מקומות במסכת, אך הבאתי כאן רק מקומות שהמילים מופיעות ביחד, חוץ מאשר בפ"י: שם מופיע 'מכניסין' בראש הפרק ו'מוציאין' בסופו, אבל המסגרת של הפרק (עיין נ/ה-2) מחברת בין שתי המילים, ועל-כן צירפתי משניות אלו לרשימה. ע"ע נ/א-3, נ/ב-3, נ/ג-1, נ/ה-1.

24. בפ"ה מ"ג מופיעים 'עשיר' ו'דל', ולא 'עני'. ע"ע נ/ב-1, נ/ב-3.

25. לא כללתי את ההופעות הרבות של **בית** שמאי ו**בית** הלל, אך כן כללתי: בית המקדש, בית הכנסת, הר הבית ובית השואבה, שכן המילה 'בית' בהקשרים הללו קושרת בין ממדים שונים של מצוות חג הסוכות.

סוכה:	עבד וקטן: רפ"ב וספ"ב (ח/ט); פ"ג (י/טו); פ"ד (ז) ²⁶
גטין:	קיים: פ"א (ג); פ"ב (ג/ה); פ"ג (ג/ד/ח); פ"ה (ו)
גטין:	מיתה: ספ"א; ספ"ב ²⁷ ; פ"ג (ד/ז) ²⁸ ; ספ"ד; פ"ה (ה); ספ"ו (ו/ז) ²⁹ ; פ"ז (ג/ו/ח/ט)
גטין:	עבד: פ"א (ד-ו); פ"ב (ג); פ"ד (ד-ו) ³⁰ ; פ"ה (ב/ג) ³¹ ; פ"ז (ד) פ"ט (ב)
זבחים:	מחשבה: ספ"א; ספ"ב; ספ"ג; ספ"ד ³²
מקואות:	עלה/ירד: פ"א (מעלות, למעלה); רפ"ב וספ"ב (ירד) ³³ ; פ"ו (ח/יא: עליון); פ"ז (א/ב: מעליון; ו: ירדו, והעלהו, ומעלה); פ"ח (ד: וירדה); פ"ט (ב: ויעלני)
נדה:	ישב: ספ"א ופ"א (ב) ³⁴ ; פ"ג; רפ"ד וספ"ד; רפ"ה; פ"ח (ב); רפ"ט ופ"ט (ג); ספ"י ופ"י (ה/ו)

26. בפ"ב מ"א מופיע רק עבד. בספ"ג מופיע רק קטן. בפ"ד מ"ז מופיע רק קטן, בלשון 'תינוקות'. בפ"ב מ"ח ובפ"ג מ"י ומט"ו מופיע גם 'אשה', כך שאפשר לראות את "נשים עבדים וקטנים" כמוטיב מנחה.

27. ע"ע נ/ב-1, נ/ב-2.

28. ממ"ג ועד מ"ז עוסקות המשניות ב"חזקת שהוא קיים", מילה מנחה נוספת, והיא ההפך ממיתה.

29. המילה 'מת' חסרה במ"ו בכ"ק, ונראה שהיא הושמטה בטעות. ע"ע נ/ב-3.

30. גם בפ"ד מ"ט: "המוכר את עצמו ואת בניו לגוים".

31. המשנה כאן מנגידה בין 'נכסים משועבדים' ל'בני חורין'.

32. ע"ע נ/ב-1, נ/ה-1.

33. ע"ע נ/ה-1.

34. ע"ע נ/ה-1.

נספח ח': המנמוטכניקה ועריכת המשנה

ניתן להסביר הרבה מהתופעות הספרותיות שעמדנו עליהן בעבודה זו על-פי ההנחה שעורך המשנה ביקש בחיבורו להקל על השינון בעל-פה. על מטרה זו של עריכת המשנה עמדו חכמים מאז רב שרירא גאון:

ונקט ר' בהילכתא אורחה דר' מאיר דהי אורחא דר' עקיבה כיון דחזא דקצרה וקרובה ללמוד...¹

כל מגמתו בסידור המשנה היתה לשמור את דבריהם בדייקנות שלא ישתכחו...²

השפעת השינון על סגנון המשנה וספרות התנאים היתה גדולה מאד והיא ניכרת בתחומים רבים: בנטייה לקיצור, באוצר המילים, בסדר הדברים, ובבעיות שעמדו לפני חז"ל כשביקשו לתקן נוסח שכבר שגור היה בפי התלמידים.³

ברם, יש לבדוק אם ניתן להסביר את מפעלו הספרותי של עורך המשנה, על כל שלל האמצעים הספרותיים המצויים בו, על-פי המגמה המנמוטכנית בלבד. קודם כל נסקור את הידוע לנו באשר לשיטות מנמוטכניות בעולם בכלל ואצל חז"ל בפרט.

נ/ח-1 המנמוטכניקה והספרות במחקר

המנמוטכניקה הקלסית השתייכה לתורת הרטוריקה ומיוחסת לסימונידס.⁴ היא התבססה על קשרים שיוצר ה'רְטוּר' בין האובייקטים או המילים אשר ביקש לזכרם לבין מקומות שונים בתוך מבנה אשר צורתו נחרתה בזיכרונו:⁵

It has been sagaciously discerned by Simonides or else discovered by some other person, that the most complete pictures are formed in our minds of the things that have been conveyed to them and imprinted on them by the senses, but that the keenest of all our senses is the sense of sight, and that consequently perceptions received by the ears or by reflexion can be most easily retained if they are also conveyed to our minds by the mediation of the eyes.

1. אגרת ר' שרירא גאון, נ"צ, עמ' 28-29. השווה תשובת הגאון שהובאה על-ידי החיד"א בספרו 'עיר אוזן', מערכת מ, אות לט, וע"ע מלמד (תשי"ד), עמ' 22; הנ"ל (תשמ"ו), עמ' 277-276.
2. אלבק (תשי"ט [1]), עמ' 108. ע"ע בנדויד (תשכ"ז), עמ' 102 ואילך; הלבני (1986), עמ' 57; זלוטניק (1988), עמ' 51-71, ובמקורות שצוינו שם ואצל אפשטיין, מלס"ת, עמ' 508-509. פרנקל (תרי"ט) מציין את מטרת ההקלה על הזיכרון בכמה מקומות בספרו – חוץ מהמקום שצוין על-ידי אפשטיין – כגון בעמ' 309.
3. פאור (תש"ן), עמ' כח. תודתי נתונה לרב קלמן נוימן, שהפנה אותי למאמר הזה.
4. ייטס (1966), עמ' 3-4. פאור (תש"ן), עמ' כז, מראה כי סימונידס שחרר את הזכירה מהתחום של הדת, ועד לזמנו של סימונידס נחשבה הזכירה לנחלת המשוררים הפועלים על-פי השראת האלות. על הזיקה בין הזכירה והשירה נדון להלן.
5. קיקרו, דה אורטורה, ב, 87, 357 (והובא אצל ייטס [1966], עמ' 4). על השימוש במנמוטכניקה בזיכרון מילים, ע"ש, עמ' 13 ואילך. שיטת סימונידס וקיקרו לזיכרון מילים או אובייקטים התבססה על שיטה 'אדריכלית', שקשרה כל אובייקט או מילה למקום מסוים בתוך תמונה מנטלית של חדר השמורה בזיכרון. שיטה ויזואלית אחרת הוצעה על-ידי קוינטיליאן, אשר העדיף לצייר בדמיון את תמונת העמוד בו הופיעו המילים הנזכרות על פני ציור חדר או מקום (ייטס, שם, עמ' 52).

אך המנמוטכניקה הקלסית עוסקת במילים או בעצמים נבדלים, ואילו למשנה – וכן לחיבורים אחרים של התורה שבעל-פה – דרושות שיטות מנמוטכניות העשויות לסייע לזכור טקסטים, המורכבים ממשפטים שלמים. לגבי שמירת טקסטים בזיכרון הראו חוקרים רבים כי יש לבסס את השיטה המנמוטכנית על חוש השמיעה, ולא על החוש הוויזואלי כמו במנמוטכניקה הקלסית,⁶ וכדברי 'י פאור':

כדי לזכור נוסח על-פה חז"ל השתמשו בשיטת השינון, שהיא חזרת הדברים עד שיהיו שגורים ומחודדים בפייהם... מכאן לחשיבות הגירסא, שהיא החזרה והשינון על פה.⁸

על-כן נראה לכאורה כי אין ללמוד על השיטות המנמוטכניות שהשתמשו בהם חז"ל מהשיטות המנמוטכניקה שרווחו בעולם הקלסי. אבל השינון בעל-פה של טקסטים קיים בתרבויות שונות, ואולי אפשר ללמוד על המנמוטכניקה של חז"ל משיטות ספרותיות-מנמוטכניות הרווחות שם. מאז מחקריו החלוציים של מילמן פארי (1971) על שיטות הקומפוזיציה בעל-פה של השירה ההומרית, התרחבה והסתעפה הספרות המחקרית לגבי תפקידו של הזיכרון בשירה בעל-פה ולגבי השפעות התרבות האורלית על שיטות החיבור של השירה הזאת. חקירת השירה בעל-פה של

6. אמנם גם בשיטה המנמוטכנית הקלסית שיחק צליל המילה תפקיד בזכירתה (ייטס, [1966], עמ' 14), אך רק כדי לקשור את המילה עם אובייקט ויזואלי אשר יכול להיזכר על-פי השיטה הוויזואלית. לדוגמה, כדי לזכור את המילה 'חומר' יכול הַטור לזכור תמונה של חמור ולמקם את החמור בפניה המתאימה של החדר אשר את תמונתו הוא זוכר.

7. פאור (תש"ן), עמ' כח.

8. פאור (1986), עמ' 32, טוען ש"החשיבה היוונית מסודרת על-פי סינתזה בו-זמנית וחוויה ויזואלית. חשיבה עברית היא בעיקר שמיעתית ועל-כן היא מסודרת על-פי סינתזה רצופה (תרגום שלי. א"ו – במקור: "successive synthesis"). על משמעות ההבדל בין החשיבה הוויזואלית והחשיבה השמיעתית, עיין שם, עמ' 29 ואילך, והשווה מקורות שהובאו בפסקה 5.4.2.2.4 ובהע' 141-142 שם. אך ספק אם יש לעגן את ההבדל בין שיטות המנמוטכניקה בהבדל תרבותי-השקפתי, ונראה יותר כי ההבדל נעוץ בתפקיד שהוטל על הזיכרון. לימוד בעל-פה של טקסט קבוע תמיד התבסס על חוש השמיעה, וכבר ציינו חוקרי תופעת 'הספרות בעל-פה' כי השיטה המקובלת ללימוד טקסט בעל-פה היא השינון בקול. כך כותב פארי (1971), עמ' 322-321:

There is no memory of words save by the voice and by the ear. We who have lived our lives with books, and have read much, often reach a point, at least for prose, where the word upon the printed page are more symbols for ideas than the record of speech; and it is our eyes which carry to our minds the author's thought, rather than our ears. Yet if we would remember any sentence, even any phrase, we must say it to ourselves either aloud or beneath our breath, until the organs of our voice will repeat, at our bidding, the gesture of its utterance...

כן למדו הנוצרים בימי הביניים את התנ"ך והברית החדשה (גראהם [1987], עמ' 36 ואילך), הברהמנים בהודו את הריג-וידה (שם, עמ' 72-73), והמוסלמים את הקוראן (שם, עמ' 84 ואילך). אף בתרבות ההלניסטית עצמה למדו בעל-פה את השירה הקלסית – בעיקר הומרוס – ואת חוקי המדינה על-ידי שינון בקול בניגון מסורתי (גרהרדסון [1961], עמ' 124; הבלוק [1963], עמ' 43; זלוטניק [1988], עמ' 53). אכטהיימר (1990), עמ' 19, טוען כי – "The ancient 'reader' will have been more attuned to what one may call 'acoustic echo' than visual repetition." אף שיטת האסוציאציה הוויזואלית צורפה לשיטת השינון במנמוטכניקה היוונית, כפי שמוכח מקטע ה'דיאלקסיס' (ייטס [1966], עמ' 29-30). שיטת סימונידס הוכיחה את יעילותה רק לצרכי הלימוד בעל-פה של דברים או מילים בודדות, ולא לשינון טקסטים, ועל"ש עמ' 15, 30, 34; גודי (1987), עמ' 181. באשר לטקסטים, המחקר הפסיכולוגי מלמד כי – "optimum understanding and retention of prose material is obtained when the same material is presented simultaneously to both senses." (מורי [1965], עמ' 48, אשר צוטט בידי קופלנד [1984], עמ' 197). מחקריו של שכטר (1995), עמ' 182 ואילך, מראים שהחושים של ראייה ושמיעה מפעילים מנגנוני זיכרון שונים, השייכים לחלקים שונים של המוח. מדבריו של שכטר, עמ' 48-42, עולה שהשמיעה חשובה יותר לזיכרון קצר-הטווח והראייה חשובה יותר לזיכרון ארוך-הטווח, ועל"ע להלן, הע' 57.

9. 'לכאורה', שכן נראה להלן שזיקת הראייה לשמיעה בזיכרון היא מורכבת יותר ממה שתואר כאן, בפנים, עיין בהערה הקודמת ועל"ע קרוטרס (1990), עמ' 17 ואילך. לדבריה יש השלכה ישירה על תפיסת שיטת העריכה של המשנה כשיטה מנמוטכנית, ונשוב לדון בזה בהמשך.

איכרים מזרח-אירופיים¹⁰ ושל שבטים אפריקניים¹¹ הראתה כי אין המשוררים בעל-פה זוכרים טקסט מילולי הקבוע מראש, אלא מחברים את המילים תוך כדי ביצוע השיר¹²:

In composing he will do no more than put together for his needs phrases which he has often heard or used himself, and which, grouping themselves in accordance with a fixed pattern of thought, come naturally to make the sentence and the verse; and he will recall his poem easily, when he wishes to say it over, because he will be guided anew by the same play of words and phrases as before .

ברם חוקרים אחרים, כגון פינגן¹³, הראו כי לא בכל מקום ובכל תרבות נהגה שיטת היצירה ה"פורמולרית" (formular)¹⁴ לשירה בעל-פה, וכי במקומות ובתרבויות רבים יש שירה 'בעל-פה' שחיבורה וביצועה נעשים על-פי ניסוח מילולי מדויק וקבוע¹⁵. לכאורה יש להטיל ספק אם אותן שיטות המסייעות למשורר 'פורמולרי' לזכור את המבנה והסדר של נוסחאותיו הפלסטיות נחוצות – או אפילו רצויות – על-מנת להקל על זיכרוןם של ניסוחים קבועים. השיטה המנמוטכנית העיקרית אשר צוינה על-ידי פארי, השימוש בנוסחאות, יש לה תפקיד ברור ומוגדר בשירה הפורמולרית¹⁶:

Even should the poet have an unusual memory, he cannot, without paper, make of his own words a poem of any length. He must have for his use word-groups all made to fit his verse and tell what he has to tell...The style of such poetry is in many ways very unlike that to which we are used. The oral poet expresses only ideas for which he has a fixed means of expression.

הווה אומר, הצורך ב'נוסחאות' נובע מהאילווצים של חיבור השיר תוך כדי ביצוע. מכאן היה נראה שהלומד טקסט קבוע על-ידי שינון אין לו צורך בנוסחאות. זאת ועוד: שיטת ה'נוסחאות' מתאימה לטקסט גמיש ופלסטי, וכבר הראה לורד¹⁷ כי הניסיון ללמוד טקסט מילולי בעל-פה דורש מיומנויות אחרות מחיבורה של שירה בעל-פה.

10. פארי (1971), לורד (1978), והשווה פינגן (1970), גודי (1987). קירק (1976), עמ' 136 ואילך מטיל ספק בתיזה של פארי ותלמידיו שטיקור מלאכתו של המשורר ההומרי, בדומה למשוררים היוגוסלאבים, היה 'אלתר' במקום ללמוד בעל-פה.

11. פינגן (1970).

12. פארי (1971), עמ' 270. לדעה אחרת, עיין קירק (1976), עמ' 124-125, הטוען גם שהמשוררי היוגוסלאבים מסוגלים לשחזר שיר באופן מילולי מדויק "אילו הרגישו שמידה זו של דיוק מילולי היתה חשובה" (עמ' 120-122), וכי מסתבר שהריג-וידה נמסרה בעל-פה באופן מדויק יותר מכל שיר אירופאי ידוע (עמ' 118, הע' 6).

13. פינגן (1977), עמ' 69 ואילך.

14. קירק (1976), עמ' 4, 70-71. הש' קונרוי (1978), עמ' 94.

15. פינגן (1977), עמ' 16 ואילך, עומדת בהרחבה על ריבוי המשמעויות של oral poetry, ועל-כן אין לחוקר עסק עם תופעה אחת, אלא עם מגוון רחב למדי של תופעות. השווה בוימל (1984-1985), עמ' 32 ואילך.

16. פארי, עמ' 270 (1971).

17. לורד (1978), עמ' 137.

The effect on the younger generation which could read was that the young people began to memorize songs from the books. They still learned the art from their elders and could sing songs picked up from oral tradition, but they were moving away from that tradition by memorizing some of their repertory from the song books. The memorization from a fixed text

אין זה מוכיח כי תכונותיה הספרותיות של היצירה בעל-פה 'המאולתרת' והיצירה בעלת הניסוח הקבוע חייבות להיות שונות זו מזו. יתר על כן: ממחקרים רבים עולה כי יש התאמה רבה בין הטכניקות הספרותיות המוכרות מהשירה בעל-פה (על שני סוגיה) לתופעות ספרותיות המצויות גם בספרות כתובה. תופעות המזוהות עם השירה בעל-פה, כגון חזרות לשוניות, משחקי לשון ותבניות-טבעת (ring-composition)¹⁸, מצויות לרוב גם בספרות הכתובה¹⁹. אפילו השימוש הנרחב ב'נוסחאות', האופיינית לשיטה הפורמולרית, מצויה בחיבורים לא-אורליים²⁰. הולכת וגוברת במחקר ההכרה שאין קו ברור המפריד בין ספרות אורלית לספרות כתובה, לא במישור הדיאכרוני ולא במישור הסינכרוני. אשר למישור הדיאכרוני, חוקרים רבים הצביעו על תרבויות הניצבות על קו תפר בין האורליות ל'אוריינות'²¹, ולגבי המישור הסינכרוני הראו חוקרים אחדים שהספרות הכתובה שומרת בקרבה תכונות אופייניות של התרבות האורלית²².

טשטוש הגבולות בין הספרות האורלית לספרות הכתובה וקיומן של תופעות דומות בשני סוגי הספרות מעוררים שאלות באשר למשמעותן המנמוטכנית של התופעות הספרותיות שמנינו לעיל. אפשר להסביר את הדמיון בין ספרות כתובה לספרות אורלית באופנים שונים (אם כי לא סותרים): (א) נטייה של סופרים לשמור על שיטות יצירה מסורתיות²³; (ב) מגמות מנמוטכניות הנמצאות גם בספרות הכתובה, מסיבות כאלה ואחרות²⁴; (ג) משמעותן של התופעות הספרותיות אינה מסתכמת בערכן המנמוטכני בלבד²⁵ (ואולי נייחס משמעויות-עומק ספרותיות לתופעות כאלה רק כשהן מופיעות בספרות כתובה. עד שנכריע בין האפשרויות הללו, לא נוכל לקבוע, על סמך ממצאי המחקר של הספרות האורלית, אם התופעות הספרותיות במשנה נועדו למטרות מנמוטכניות, ואם כן – באיזו מידה מטרה זו ממצה את משמעותן של התופעות.

-
- influenced their other songs as well, because they now felt they should memorize even the oral versions. The set, "correct" text had arrived, and the death knell of the oral process had been sounded....Those singers of a fixed text are lost to oral traditional process...
18. קירק (1976), עמ' 71; גוצווילר (1996 [2]), עמ' 38-39. השווה אונג (1982), עמ' 34 ואילך; מרגלית (2000), עמ' 64-65. נילסן (1961), עמ' 36, מציין (בין היתר) את התכונות הבאות השייכות לספרות בעל-פה:
 a monotonous style, recurrent expressions...a certain rhythm and euphony...To this may be added most of the epic laws formulated by A. Olrik and others, especially the "law of repetition", and the "law of the number three"... A conscious emphasizing of memory "words" and "representative themes" may also betray an organic connection with oral tradition and composition.
19. אין קביעה זו צריכה ראייה, ומכל מקום הנקודה הזאת צוינה בדיונים על הזיקה בין הספרות האורלית לספרות הכתובה, עיין: פינגן (1977), עמ' 126 ואילך; אכטהיימר (1990), עמ' 17 ואילך; קלינסקו (1993).
20. עיין בנסון (1966), עמ' 335 ואילך.
21. פינגן (1988), עמ' 110-122; אכטהיימר (1990), עמ' 9 ואילך; קרוטרס (1990), עמ' 10-11; תומאס (1992), עמ' 88 ואילך; יפי (1994), ושם צוינה ספרות רבה בהערות; נידעי' (1996), עמ' 39 ואילך; נאה (תשנ"ז), עמ' 508-509; בר-כוכבא (תשנ"ח), עמ' פ ואילך; מרגלית (2000), עמ' 66 ואילך. ברם עיין ביקורתו של בוימל (1984-1985), עמ' 37 ואילך. נילסן (1999), עמ' 9, משתמש במונח 'oral-derived' לציין ספרות שיש לה בסיס אורלי, גם אם היא חוברת בכתב.
22. קלינסקו (1993), והשווה קרוטרס (1990), עמ' 17 ואילך. בוימל (1984-1985), עמ' 34 ואילך מדגיש את הצורך להבחין בין טקסטים כתובים לטקסטים אורליים על-פי יעדיהם ותפקודם ('function'), ולא על-פי דרך יצירתם (means of production).
23. בנסון (1996), עמ' 234 ואילך.
24. לכיוון הזה נוטים דבריו של בוימל (1984-1985).
25. אכטהיימר (1990), עמ' 17 ואילך; קלינסקו (1993).

נ/ח-2 הוכחות פנימיות: בעד ונגד

ברור שמגמת השינון בעל-פה השפיעה על שיטת הלימוד של המשנה²⁶, ואף על סגנון המשנה²⁷. 'פאור מונה את תחומי ההשפעה הבאים²⁸: "בנטייה לקיצור²⁹, באוצר המילים, בסדר הדברים, ובבעיות שעמדו לפני חז"ל כשביקשו לתקן נוסח שכבר שגור היה בפי התלמידים". יש תופעות נוספות שנראה ליחסן להשפעת מגמת השינון, כגון מקצב³⁰, אליטרציה³¹ וחריזה³² ותקבולת³³, ולעיתים התופעות האלו אף גוברות על מגמת הקיצור (המעוגגת אף היא במטרה המטנמוטכנית)³⁴. בעל תפא"י לערכין פ"ד מ"א³⁵ מבקש לנמק את נכונותו של עורך המשנה לוותר על מגמת הקיצור:

ולוא דמסתפינא היה נראה לי שהיו להן זמירות מיוחדין לכל משנה ומשנה... היה זה כדי לחזק המשנה בכח הזיכרון מדהיו שונין המשניות על פה אפי' בימי רבי ועל-ידי הניגון נזכר היטב לישנא דמתני' באשר שהיה הזמר מסודר לפי המלות והבבות שבמשנה... ומהאי טעמא לפעמים נשנה בבא שנראית יתירה במשנה זו ואין צריך לומר אבל היה כדי לשקול בבות המשנה כפי הבבות שבפרקי השיר ומהאי טעמא אף שהיתה חסורי מחסרא הניחוה כך... ואם היו מבלבלים המלות יתבלבל השיר המיוחד לה ויתבלבל הזיכרון ותשתכח המשנה חס ושלום.

העיקרון המנמוטכני עשוי לסייע בהבנת סידור ההלכות במקומות רבים במשנה, ובמיוחד לגבי קבצי המשניות 'האסוציאטיביים' כגון 'אין בין' במגילה פ"א, 'תיקון העולם' בגטין פ"ד-פ"ה, 'להקל

26. (1) לשנן ('ליגרס') ורק אחר כך להתעמק בהבנת העניין ('ליסבר') – שבת סג ע"א, עבודה זרה יט ע"א, ועיין גרהרדסון (1961), עמ' 127 ואילך; פאור (תשמ"ו), עמ' 95 ואילך. (2) לשנות פעמים רבות – גרהרדסון, עמ' 105-106 ועמ' 134 ואילך, וספרות המובאת שם. (3) לשנן בקול (גרהרדסון, עמ' 163 ואילך), (4) ובניגון – תוספתא אהלות פט"ז ה"ח, תוספתא פרה פ"ד ה"ד, בבלי מגילה לב ע"א ותוספות שם ד"ה והשונה, בבלי סנהדרין צט ע"ב, ועיין זלוטניק (1988), עמ' 55; גרהרדסון, עמ' 166.

27. לאחרונה הוציעו כמה חוקרים כי המשנה, כפי שהיא לפנינו, לא נתחברה בעל-פה, ויסודותיה האורליים כבר עובדו בכתב בשעת עריכתה הסופית, עיין יפי (1994), ובמיוחד בעמ' 142 ואילך; פוקס (1999), עמ' 21 ואילך. לא השתכנעתי מטעוניהם, 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.

28. פאור (תש"ן), עמ' כח.

29. "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה" (רב הונא אמר רב בשם ר"מ בבבלי חולין סג ע"ב), ועיין מקורות שצוינו לעיל, הע' 1.

30. מלמד (תשמ"ו), עמ' 276; ניוזנר (1986), עמ' 42-43. פינגן (1977), עמ' 92-93, מציינת כי בספרות אורלית במקומות רבים אי אפשר לנתח את המקצב לפי אמות-המידה של תורת השירה, ואף-על-פי-כן לרוב שותפים הן הקהל והן המשורר לתחושה הסובייקטיבית של מקצב בשיר. דומה כי תאור זה תואם יפה את המשנה.

31. רוזנטל (1903), עמ' 112 ואילך; ברורמן (תש"ן), עמ' 72-73. דוגמאות: "אין נותנין לבייר ולא לבלן לא לספר ולא לספן" (שביעית פ"ח מ"ה); קוצץ כדרכו בקורדום או במגל ובמגירה (שביעית פ"ד מ"ו).

32. רוזנטל (1918), עמ' 117 ואילך; ברורמן (תש"ן), עמ' 73. מבין הדוגמאות שהוא מביא: שבועות פ"א מ"א: שבועות – ידיעות – יציאות – מראות; שביעית פ"ד מ"ב: מזבלין ומעדרין במקשאות ובמדלעות; פ"ח מ"ה: לבייר ולבלן לספר ולספן; פאה פ"ז מ"ד: לא כתף ולא נטף. יש להוסיף דוגמאות רבות, כגון: ברכות פ"ז מ"ג: בשלשה/בעשרה/במאה/באלף/בריבו והוא אומרין ברכו; תרומות פ"ט מ"ד: גידולי תרומה תרומה גידולי גדולים חולים (כך כ"ק, והנקדן ניקד שוא לפני 'גידולי' השני, וברוב עדי הנוסח: וגידולי גידולין חולין); למעלה מן המרכב – משכב שווה מגעו למשאו (כלים פ"א מ"ג), למעלה מן המשכב הזב שהזב עושה משכב (שם); למעלה מן הזב זבה שהיא מטמא את בועלה (שם מ"ד); למעלה מן המצורע עצם כשעורה (שם).

33. מלמד (תשמ"ו), עמ' 111-127.

34. מלמד (תשמ"ו), עמ' 277 ואילך, ועיי' דוגמאותיו שם.

35. הובא ע"י זלוטניק (1988), עמ' 57-58, ועיין הערותיו שם. השווה ברורמן (תש"ן); גולדברג (1991-1992), עמ' 87.

ולהחמיר' בערכין פ"ג, 'לא קטן ולא גדול' בכלים פ"ז, 'כל ש... ויש ש...' בנדה פ"ו וכי"ב³⁶. הרי שהתופעות הספרותיות שנידונו בעבודה זו, כגון משחקי מילים, מילים מנחות, ושרשור, עשויות לשרת מטרה מנמוטכנית. מעניין הדבר שהתופעות הספרותיות האלה מאפיינות את השירה, וללא ספק אחד ממקורות היצירה הפואטית היה הרצון להקל על זיכרון היצירה³⁷. אך לא נוכל להסביר את כל התופעות שמצאנו במגמה המנמוטכנית בלבד³⁸. בדיון הבא אני אראה: (1) שחלק מהאמצעים הספרותיים המצויים במשנה אינם תורמים הרבה לזיכרון, ואולי אף מכבידים עליו³⁹; (2) שאין האמצעים הספרותיים במשנה יכולים למלא תפקיד מנמוטכני בלי שיתקיים גם קשר תוכני או רעיוני בין המשניות; (3) שאין סתירה בין תפקיד מנמוטכני של תופעה ספרותית לבין תפקידים ספרותיים-רעיוניים של אותה תופעה, ואדרבה – אף קיים קשר הדדי בין השניים.

נ/ח-1.2 מידת התאמת האמצעים הספרותיים למגמה מנמוטכנית

התופעות הספרותיות המעסיקות אותנו בעבודה זו שייכות לקטגוריה: האסוציאציות הלשוניות. חזרה של מילה או של שורש או הופעת מילה 'דומה' (דמיון בצליל, מילה נרדפת, או אנטונים) בתבניות שונות יוצרת תופעות, כגון: המסגרת, השרשור, התקבולת, משחק המילים, המילה המנחה, המעבר, האנפורה והאפיפורה. מידת יעילותה של אסוציאציה לשונית בתור אמצעי מנמוטכני תלויה בגורמים שונים⁴⁰:

36. רשימת דוגמאות נוספות אצל רוזנטל (1918), עמ' 29, ואצל אלבק (תש"ט [1]), עמ' 88-89.

37. הויזינגה (1950), עמ' 127.

Civilization is always slow to abandon the verse form as the chief means of expressing things of importance to the life of the community. Poetry everywhere precedes prose... The preference for verse form may have been due in part to utilitarian considerations: a bookless society finds it easier to memorise its texts in this way.

על המשך ניתוחו של הויזינגה נדון להלן. הוגים, משוררים, וחוקרים רבים עמדו על הזיקה בין השירה ובין הזיכרון, ביניהם: הבלוק (1963), עמ' 42-43, 82-83; אודן (1968), עמ' 26; ג' כיארדי (1959), 775; וייברי (1987), עמ' 169; מוליש (1991), עמ' 32. פינסקי (1998), עמ' 115-116, מסכם:

Most writers who consider the subject of poetry's origins associate the art of verse with memory... Rhymes and emphatic rhythms help us to memorize. Verse in this way is a technology for memory, using the sounds of language, created by a human body, as writing uses marks.

במיתולוגיה היוונית, היו המוזות המופקדות על השירה, בנותיה של **מנוסינה**, אלת הזיכרון (הבלוק [1963], עמ' 91, 100). כיארדי (שם) עומד על התכונות של שירה (ושל המשל – proverb) המסייעות לזיכרון: (= muscularity and irreducibility bodily involvement in language)

38. לטיעונים שלי כאן יש לצרף את דבריו של אפשטיין, מלס"ת, עמ' 508-509, המסכים לדברי לאוטרבך שאין להסביר את המעבר מדרך המדרש לדרך המשנה על-פי מגמה מנמוטכנית, שכן אין המשנה עולה על המדרש בתחום הזה, ולעתים היא אף נופלת ממנו.

39. אני מודע לאזהרותיה של ייטס (1966) עמ' 16-17, לגבי הקושי של ההיסטוריון המודרני להתמודד בהבנה עם אמנות הזיכרון העתיקה. בעידן הדפוס – והתקשורת האלקטרונית, המחשב והמודם – חשיבותו של הזיכרון פחתה, ולא ברור אם נוכל להצליח לשחזר ולהבין את אמנות הזיכרון של חז"ל. אך אם ניעזר בממצאים של המחקר באשר לדפוסי הזיכרון בתרבויות אחרות, שאינן מפותחות מבחינה טכנולוגית ותקשורתית, נוכל להגיע להשערה קרובה לגבי יעילותן המנמוטכנית של האמצעים ששימשו בעריכת המשנה, ואין לדין אלא מה שעינינו רואות. גם אינני משוכנע שהפער בין התרבויות מונע מאתנו להבין את שיטות הזיכרון הזרות לנו, ועיין לדוגמה אצל קרותרס (1990), עמ' 7, המתארת את ניסיונה המוצלח ליישם את שיטות המנמוטכניקה שלמדה ממורי ימי הביניים.

40. השווה ה/1-4, באשר לזיהוי תופעות ספרותיות. גם המתאם בין אסוציאציות לשונית לבין המקצב במשנה עשוי להשפיע על כוחה המנמוטכני, ועיין הבלוק (1963), עמ' 82-83, אך חקירת המקצב המשנה חורגת ממסגרת העבודה הנוכחית. ניוזנר (1985), עמ' 114, טוען: "the document's (= the Mishnah's – A.W.) susceptibility to memorization rests principally upon the utter abstraction of recurrent syntactical patterns, rather than on the concrete repetition of particular words, rhythms, syllabic counts, or sounds"

- (I) מרכזיותן של המילים החוזרות – ככל שהמילים החוזרות בולטות יותר, יגבר כח המנמוטכני. 'מרכזיותן' של המילים נקבעת על-פי חשיבותן ומיקומן;
- (II) ההיגיון והתבנית של הקשרים הלשוניים – כוחם המנמוטכני של מערכת קשרים לשוניים תלוי במידת השיטתיות שבה.
- (III) מרכזיותם של התכנים הקשורים לאסוציאציות הלשוניות.

בפסקאות הבאות אבהיר את משמעותם של הכללים שהנחתי כאן. הכללים נשענים במידה רבה על בהירותם האינטואיטיבית, ברם אני אשתדל לאשש אותם על סמך מחקרים בעניין הזיכרון והמנמוטכניקה. לאור הכללים האלה נבדוק אם האסוציאציות הלשוניות במשנה עשויות למלא תפקיד מנמוטכני.

נ/ח-2.1.1 מרכזיות המילים החוזרות

המשנן בעל-פה עשוי להיעזר במילים בולטות, החוזרות בתבנית מסוימת. מילים שוליות אינן מועילות לזיכרון⁴¹. הביטוי 'היו משיאן משואות' בראש השנה פ"ב מועיל לזיכרון משום שהמילים האלה מבטאות את הנושא העיקרי של משניות ב-ד, ומשום שהן מופיעות במקום בולט ומרכזי בכל אחת משלוש המשניות האלה: הביטוי משמש נשוא במשפטי הפתיחה של המשניות (בראשונה/כיצד/מאין היו משיאן משואות). כמו כן "האשה/היבמה/העבד...נקנית/נקנה" בראש פ"א של קידושין – ביטוי מרכזי בחשיבותו מופיע בפתיחתן של כל סדרת הדינים בכל הקובץ. גם "אינו) מוציא את הרבים ידי חובתן" בסוף פרקים ג-ד בראש השנה – ביטוי שלם מופיע במקום בולט בפרק, ואפשר שהמשפט החותם את הפרק עשוי לעזור למשנן לזכור את סדר הפרקים וסדר המשניות. גם מידת התדירות של המילה בהקשר הנתון משפיעה על מידת הבלטתה. מילים כמו 'יחיד/רבים' בראש השנה פ"ג, 'יום טוב/ימים טובים' בתענית ספ"ג-ספ"ד, 'יום הכפורים' בראש תענית פ"ד ובסופו, ו'קבר סתום/פתוח' באהלות פ"ז, בולטות מפני שאין ביטויים דומים רווחים במשניות הסמוכות. מילים כמו 'עד' ו'חודש' אינן בולטות בראש השנה פ"ב, כי הן צפויות והן מופיעות שם בריכוז גבוה, ולפיכך הן אינן 'נדבקות' בתודעה. אך גם מילה המופיעה באופן תדיר עשויה לבלוט אם היא תמוקם במקום מרכזי ואם המשנה תייעד לה תפקיד מרכזי, כגון 'נקנה/נקנית', 'כל', ו-'מצוה' בקידושין פ"א.

מילים שאינן בולטות אינן מסייעות לזיכרון, אך אין זאת אומרת שכל מילה או קבוצת מילים בולטת נועדה לתרום לשינון בעל-פה. הזיכרון ארוך-הטווח של כמות גדולה של מידע מתבסס במידה רבה על 'הזיכרון הקונסטרוקטיבי'⁴²: הזיכרון של הפרט הבולט מעורר את ה'קונסטרוקציה'

שהתבניות התחביריות במשנה בולטות מאוד, ברם לאור ממצאי עבודה זו אין להתעלם מקיומם של חזרות מילוליות ומשחקי צלילים. אוזני קולטת גם מקצב במשנה, אבל את הנושא הזה לא חקרת.

41. גודי (1987), עמ' 178. הוא מתבסס על מחקריו של ברטלט (1932), אשר הראה כי זכירת כמות גדולה של מידע מתבססת על זיכרון של "פרטים בודדים אך בולטים". אף-על-פי שהוא מדבר על זיכרון של תכנים ולא זיכרון מילולי, נראה כי התבניות הבסיסיות של הזיכרון פועלות באופן דומה בשני המקרים, וע"ע להלן.

42. ברטלט (1932), עמ' 204-205, 213-214 והובא על-ידי גודי (1987), עמ' 178. במחקר שהוא ערך, הוא מצא כי פעמים רבות 'זכר' האדם הנחקר פרטים בדויים. גודי מביא ממחקר של נורמן כי – "Rote serial memorization is a complicated, tricky thing to do, and when it is mastered it represents a rather special skill." 'עניין להלן) ואמצעים מנמוטכניים אחרים מלמד כי גם השינון בעל-פה – לפחות במסורת התלמודית – מתבסס על פעולה "קונסטרוקטיבית": הזיכרון של סימן, של מילה בולטת, או של פרט אסוציאטיבי אחר, עשוי לשמש קטליזטור המעורר זיכרון של גוף הטקסט הקשור אליו. טרייטלר (1981), עמ' 476, כותב: "remembering is always an act or reconstruction on the basis of patterns that have been internalized. In a regulated tradition what looks like the reproduction from memory of a fixed poem or song is different only in

של המכלול הקשור אליו. הפרט הבולט יישמר בקלות בזיכרון, אך אין הפרט הזה משרת את צורכי הזיכרון ארוך-הטווח אלא אם כן הוא תואם את צורכי השחזור של המכלול. כדי שזכירת הפרט הבולט תסייע לשחזר את היחידה השלמה, צריך הפרט למלא תפקיד בולט בתוך אותה היחידה. פרט הממלא תפקיד שולי בתוך הקשרו המידי, אך בולט בתוך ההקשר הרחב יותר, אינו עשוי לשרת את הזיכרון, אף-על-פי שהוא מסוגל לשרת מטרת ספרותיות. מילים אשר אין להן תפקיד מרכזי⁴³ בתוך היחידה המצומצמת שלהן אינן תורמות תורמות הרבה לשחזור הטקסט, ואדרבה: אין המילים האלה בולטות לעין אלא למי שכבר רואה את המכלול 'המשוחזר' בעיני זיכרונו.

בדיקה של אמצעים מנמוטכניים אשר השתמשו בהם חכמי התלמוד תאשש את התיזה המוצגת כאן. חז"ל עשו שימוש נרחב ב'סימנים'⁴⁴. בדיקת הסימנים בתלמוד הבבלי⁴⁵ מראה כי המילים אשר שימשו את בעלי התלמוד בתור סימנים היו: (א) מילות פתיחה (כתובות מא ע"א)⁴⁶; (ב) מילים הרומזות לתוכן העיקרי של הקטע (ברכות נז ע"ב, שבת לב ע"ב)⁴⁷; (ג) מילים הממלאות תפקיד מרכזי בקטע, כגון מספרים (ברכות נז ע"ב)⁴⁸, שמות (שבת נה ע"ב, מועד קטן כה ע"ב)⁴⁹,

"random access memory" degree from the invention of one that is 'new'. 7, מכנה זאת "all mnemonic organizational schemes are...retrieval schemes, for the purpose of invention or 'finding'".

התופעה הזאת מודגמת בהרחבה בספרה. המחקר הפסיכולוגי של השנים האחרונות מלמד שהזיכרון הינו במהותו תופעה של reconstruction, ועיין בהרחבה אצל שפטר (1995), עמ' 66 ואילך.

43. עיין בדלי (1976), עמ' 296-297, בעניין retrieval cues, אשר יעילותם תלויה במידה רבה בקשר הסמנטי בין מלת הצופן ובין החומר 'המוצפן' על ידו. ובעמ' 348-349, הוא מדגים אמצעים מנמוטכניים הנכשלים משום שהפרט נזכר ולא הועיל להעלות בזיכרון את העניין 'המוצפן' בתוכו. ע"ע מחקריו של קלארק (הובא ע"י צור [תשמ"ג], עמ' 58), שהראה כי "מילת גירוי" מעוררת 'אסוציאציות שטחיות' כשהזמן הניתן הוא מוגבל.

44. בבלי עירובין נד ע"ב: "אין התורה נקנית אלא בסימנין". וע"ש נג ע"א: "בני יהודה דדיקי לישנא ומתנחי להו סימנא נתקיימה תורתן בידן". ועיין ברגהרדסון (1961), עמ' 143 ואילך, 155 ואילך; מ' כשר, תר"ש ח"ט (וארא), מילואים פרק ו' (עמ' קיט). התנא ר' יהודה היה, ככל הנראה הראשון להשתמש באמצעי המנמוטכני של סימנים: זד"ד יה"ז (מנחות פ"א מ"ד) ו-דצ"ך עד"ש באח"ב (ספרי דברים פסקה שא, 10/319; מדרש תנאים עמ' 173; מ' כשר, הגדה שלמה, עמ' נא), והסימן שהשתמש בו היה 'נוטריקון'. גם שאר הסימנים המופיעים בגוף הסוגיות בתלמוד היו מסוג ה'נוטריקון', כגון יקנה"ז (בבלי פסחים קב ע"ב), פז"ר קש"ב (בבלי ראש השנה ד' ע"ב), רקב"ש גנב"ך (בבלי סוכה ח' ע"א), חמפ"ג (בבלי עבודה זרה לט ע"א) ועוד. אין לתלמוד מסימנים אלה כלום לגבי סוגי המילים והביטויים המסייעים לזכור יחידות שלימות. הנוטריקון הוא אחד מהאמצעים המנמוטכניים הנפוצים ביותר, עיין בדלי (1976), עמ' 348. המילה 'סימן' קשורה כנראה ל-semeia (חותמת) היוונית (עיין ליברמן (תשל"ג), עמ' 178, הע' 7, ועיין קרוטרס (1990), עמ' 21-22, על הדימוי בספרות היוונית של הזיכרון לחותמת). השימוש ב-notae (סימנים) כאמצעי מנמוטכני רווח בימי הביניים, עיין קרוטרס, עמ' 107 ואילך. מכאן יש רגליים לסברה ששיטת המנמוטכניקה של חכמי ישראל לא הייתה שונה כל כך משיטות היוונים והנוצרים מימי הביניים, בניגוד לדברי פאור שהובאו לעיל.

45. בדקתי את הסימנים מהבבלי מסכתות ברכות, שבת, עירובין, פסחים, תענית, מגילה, מועד קטן, יבמות וכתובות, על-פי הקונקורדנציה של קוסובסקי, ערך 'סימן' ועל-פי הפרק 'סימני הש"ס' הפותח את א' הימן (תשמ"ז). בהרבה מקרים חסרים הסימנים בכ"מ 95, ולעתים חסרים הם גם בכתבי יד אחרים, ועולה השאלה מי תיקן סימנים אלה ומתי. אך יש סימנים גם בכ"מ, כגון ברכות לב ע"א (עיין דק"ס שם), יבמות פז ע"ב, כתובות מא ע"א, בבא בתרא כט ע"ב ו-לד ע"ב. ישנם גם סימנים המופיעים בכ"מ החסרים מהדפוסים, כגון ברכות ח' ע"א, יז ע"א, יח ע"א ועוד; עיין הימן, שם. לדעת אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 193, כל הסימנים בש"ס הם מתקופת הסבוראים. קיימים סימנים גם בספרות הגאונים, כגון בהלכות גדולות, דפוס וילנה, עב סע"ג (= הלכות גדולות, הילדסהיימר, ח"ב, עמ' 278). רוב הסימנים שהוצעו על-ידי האמוראים עצמם (כגון "אמר רב נחמן בר יצחק וסימנא סמך סמך" – בבלי שבת סו ע"א) או המופיעים ברצף הסוגיה ('וסימנין...') אינם סימנים מילוליים כי אם סימנים ענייניים, ולכן דנתי בהם להלן בהקשר אחר. מכל מקום, בדיקת הסימנים האלה תראה כי גם הם רומזים למילים או לנושאים הממלאים תפקיד מרכזי בסוגיה.

46. ישנם גם מקרים בהם הסימן מורכב ממילות פתיחה יחד עם מילים הרומזות לתוכן העיקרי (ברכות לב ע"א, יבמות סג ע"א, כתובות פז ע"ב) או עם מילות מפתח אחרות (עירובין נג ע"א, ואין סימן זה מופיע בכל עדי הנוסח, עיין דק"ס, אות ל').

47. ראה גם: שבת לד ע"א (הסבר הסימן במהרש"א); עירובין יט ע"ב; תענית ח' ע"ב, טז ע"א.

48. מספר משמש יחד עם מילים עיקריות או מילות מפתח בעירובין נג ע"א ובכתובות צא ע"ב.

ומילות 'מפתח' אחרות (כתובות צא ע"ב). אין בסימנים האלה מקרה שבו תפקיד המילה הוא שולי בסוגיה⁵⁰.

חלק גדול מהתופעות הספרותיות שמצאנו במשנה אינו מתאים לאמות-המידה האלה, ועל-כן אין להסביר אותן על-פי המטרה המנומטכנית. מי שכבר זוכר בעל-פה את המשניות עשוי לשים לב לאסוציאציות לשונית כאלה, אך אין האסוציאציה גורמת למשנן לזכור את המשניות בעל-פה. לדוגמה:

(1) לא זו – לא היו זזין (ראש השנה פ"ב מ"ד-מ"ה): אין המילים האלה ממוקמות במקום בולט, וגם אינן רומזות לתוכן העיקרי של שתי המשניות. גם מי שיזכור בעל-פה את הקישור הלשוני יתקשה לשחזר על-פיו את המשניות אשר המילים האלו טמונות בתוכן⁵¹.

(2) בשביל שיהו רגילין לבוא (ר"ה פ"ב מ"ה-מ"ו): מילים אלו טמונות באמצע מ"ה וחותמות את מ"ו. אפילו אם המשנן את מ"ה יעלה בזיכרונו באמצע שינונו שאותו ביטוי חותם את המשנה הבאה, ספק רב אם בשל כך הוא יצליח לזכור מהי המשנה החותמת עם הביטוי.

(3) ראשי דברים – ראש ב"ד (ר"ה פ"ב מ"ו-מ"ז): אין המילה 'ראש' בולטת במ"ו כלל, ולפיכך קשה להניח שהיא תעזור לזכור שהמילה הזאת מופיעה במשנה הבאה, ובמיוחד לאור העובדה שבמשנה הבאה היא מופיעה בהקשר אחר ובמשמעות אחרת. המילה המנחה: השימוש במילה 'ראה' טבעי כל כך ורווח כל כך בר"ה פ"ב שאין היא מסוגלת לסייע בזיכרון סדר המשניות. ההופעות החוזרות של המילה הזאת בפרק היא מעניינת בשל שינויי המובן וההקשר שעוברת המילה, אך אין זה מסייע לזכירת המשניות.

(4) המסגרת: לכאורה המרחק הרב בין שתי ההיקרויות של המילה אינו מאפשר לתופעה הזאת למלא תפקיד מנומטכני. ברם, גם אם נניח באופן עקרוני שעשויה התופעה הזאת לשמש כאמצעי מנומטכני, נראה כי יש להגביל זאת למקרים של מילים בולטות ומרכזיות, כגון 'סימן קללה' בתענית פ"א, 'יצתה בהינומא' בכתובות פ"ב, 'בזמן שהוא מביא עליהם ראייה' – 'כל זמן שמביא ראייה' בסנהדרין פ"ג, או 'מה בין דיני ממונות לדיני נפשות' – 'שלא כדיני ממונות דיני נפשות' בסנהדרין פ"ד. אך קשה להניח שזכירת 'בשלשה דרכים האשה נקנית' בראש קידושין פ"א יעזור לתנא

49. הרבה מסימני הנוטריקון המופיעים בתלמוד מבוססים על שמות, כגון שרנ"ם שפ"ז (שבת קמג ע"א), שסד"ך (מגילה יא ע"ב), בא"ש (כתובות יט ע"א), נח נד חד (כתובות כא ע"א).

50. בין המקרים שבדקתי, רק בכתובות צא ע"ב מצאתי שימוש במילים 'הטמונות' באמצע הקטע, וגם שם משחקות המילים תפקיד מרכזי ובולט בקטע הנדון: 'מצוה' היא מילת הפתיחה של החידוש ההלכתי העיקרי של הקטע, 'בדברים' רומז לחידוש ההלכתי העיקרי של הקטע שבו המילה מופיעה ('לא מצי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את' – צב ע"ב) וכי"ב.

51. אמנם יש הוכחה מעדי הנוסח שמשנני המשנה הזאת הושפעו מהאסוציאציה בין שני הביטויים הדומים האלה, שהרי 'לא זו' (מ"ד) נהפכה בחלק מעדי הנוסח ל'לא זו משם', כנראה בהשפעת 'לא היו זזין משם' במ"ה. (וכן: מנין היו משיאין [מ"ד] < מנין היו משיאין משואות, כנראה בהשפעת רמ"ג). ברם, אין זה מוכיח שהזיכרון נעזר באסוציאציה כזאת, אלא שהזיכרון בעל-פה יוצר אסוציאציות, העלולות להשפיע אחר כך על זיכרון הנוסח המדויק של הטקסט. לפנינו תופעה של 'אשגרא' ולא של 'אחידות', עיין עמינח (תשמ"ו [2]), עמ' 16. על תופעה דומה של 'אשגרא' מע"ז פ"ד מ"ב לע"ז פ"ד מ"י בנוסח כ"י פריז ודפוס פיזרו-ונציה, עיי' ד' רוזנטל (תשמ"א), חלק המבוא, עמ' 155-156.

לזכור 'ולא בדרך ארץ... והחוט המשולש' בסוף הפרק, וכן ספק אם המילה 'קבל' בר"ה פ"ב מ"א ומ"ח/ט בולטת מספיק כדי שהזיכרון יכול להיעזר בה.

(6) משחקי לשון: נראה כי משחקי לשון מסוימים נועדו לצרכים מנמוטכניים, וכגון משחקי הלשון שצוינו על-ידי ליברמן⁵² וי' פרנקל⁵³, וכן 'השור והבור' / המבעה וההבער' (בבא קמא פ"א מ"א). אפשר שגם משחקי לשון במשניות הסמוכות זו לזו ('רשור', כלשון א' גולדברג) תסייע למשנן בעל-פה, כפי שיעידו מקרים כגון: 'כדי שיגיע אחרון בישראל לנהר פרת – הגיע יז במרחשון' (תענית פ"א מ"ג-מ"ד), 'קרעו לבבכם – לבו שלם' (תענית פ"ב מ"א-מ"ב), 'כיצד מבטלה – למה אינו מבטלה' (עבודה זרה פ"ד מ"ה-מ"ז) ועוד. אך כיצד יזכור המשנן היכן לשבץ את המשנה (= מ"ט) המכילה את דרשת ר"ע 'בין בזמנן בין שלא בזמנן' (באמצע משנה גדושה באירועים ובאמירות דרמטיים) אחרי ששנה (במ"ז) 'בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו'?

נ/ח-2.1.2 ההיגיון והתבנית של הקשרים הלשוניים

מחקרים על נושא הזיכרון מראים כי אין הזיכרון מורכב מאוסף של פרטים בודדים השמורים בו, אלא מהכרה של תבניות, המקנות לפרטים מיקום הגיוני בתוך ה'אשטאלט' השמור בזיכרון. אחד המחקרים הקלסיים בנושא הוא מחקרו של דה-גרואטי⁵⁴:

In his second experiment de Groot proved that expert chess players have no better memories or general skills than novices. Like everyone else, they can remember only five or six pieces from a random pattern. But when they are asked to survey a position that is not random, they quickly match the observed patterns with specific schemata already stored in memory. That process instantly facilitates the cognitive task...

ברטלט (1932) הראה כי הזיכרון תלוי במשמעות שהאדם מוצא בדבר שעליו לזכור, והמחקר המודרני מאשש את טיעונו. בדלי (1976) הראה כי הזיכרון קצר-הטווח תלוי בדרך כלל ב'הצפנה אקוסטית' (acoustic coding), ואילו הזיכרון ארוך-הטווח תלוי ב'הצפנה סמנטית' (semantic coding)⁵⁵. כן הראה כי הזיכרון תלוי ביכולת לארגן את החומר הנלמד⁵⁶ ובאפשרות החיזוי מראש

52. ליברמן (תשכ"ח), עמ' 118-120. דוגמה: 'שישתום ויסתום ויגוב' בעבודה זרה פ"ה מ"ד, 118, וכן הביא דוגמאות נוספות מהספרי זוטא: חלודה/לחלוק, מושל בשל עצמו משל אחרים ועוד. ע"ע ליברמן (תשנ"א), עמ' 58 (ליד הע' 27).

53. פרנקל (תשנ"א), עמ' 675, הע' 24. דוגמאות: בבא קמא פ"א מ"א, בכורות פ"ז מ"ד הצימם והצימע, תמורה פ"א מ"ג איברים בעוברים, ועוד דוגמאות מברייתות.

54. הובא על-ידי הירש (1988), עמ' 61-63, המיישם את הדברים לגבי לימוד מיומנות הקריאה, וכן עיין שכטר (1995), עמ' 48-49. המחקר של לרקין-מק-דרמוט (1980) מראה כיצד משמשים הממצאים לגבי משחק שחמט כדגם להבנת תבנית הזיכרון וההכרה באופן כללי. ע"ע בדלי (1976), עמ' 271-273.

55. בדלי (1976), עמ' 117 ואילך. הוא מראה שיש גם להצפנה האקוסטית תפקיד בזיכרון ארוך-הטווח בתנאים מסוימים. אך בדרך כלל זה עובד רק בצוותא עם ההצפנה הסמנטית, כפי שנראה להלן. שכטר (1995), עמ' 42 ואילך, מבחין בין ה- phonological loop, הממלא תפקיד חשוב בזיכרון קצר-הטווח (ה- working memory), ל- elaborative encoding, הנחוץ לזיכרון ארוך-הטווח.

56. עמ' 270 ואילך, 285 ואילך.

(predictability) של החומר⁵⁷. הווה אומר: שיטה מנמוטכנית חייבת להתבסס על תבנית הגיונית ומאורגנת, ולא על אסוציאציות המפוזרות באופן אקראי.

הטענה הזאת, המעוגנת במחקר הפסיכולוגי של הזיכרון, תואמת את ממצאי בדיקת הסימנים שהובאו בבבלי בכותרות 'וסימנא' או 'וסימניך'⁵⁸. לסימן של רב נחמן בר יצחק "סמך סמך" (שבת סו ע"א) יש היגיון גלוי וברור, ודומה לו הסימן "סיסאני" בשבת קי ע"א ובפסחים מב ע"ב. רוב הסימנים המנמוטכניים המובאים בגמרא מתבססים על ביטוי שגור ("אמבוהא דספרי" בסוכה נה ע"א), משפט הגיוני (סימנו של רב כהנא בכתובות נד ע"א: "יתמא ואמלתא שלח ופוק", סימנו של רב אסי בכתובות עז ע"א: "שמואל לא פסיק פומיה מכוליה פרקין", "עד דאתא מפומבדיתא לסורא חסר תרתי" שבת ס' ע"ב)⁵⁹ או ערוך בתקבולת ("גוא לגוא ברא לברא" שתב עח ע"א, "טמא טמא טהור טהור" קידושין), פסוק ("אחור וקדם צרתני" ע"ז ו' ע"א, ח' ע"א; "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאל" שבת צ' ע"ב), או משנה ("אחד המרבה ואחד הממעיט" שבת צו ע"א, יומא מב ע"א). התלות של הזיכרון ושל המנמוטכניקה בהיגיון ובתפיסה כוללת ועקבית מאוששת גם מהמחקרים שנעשו בעניין השירה בעל-פה. חוקרים רבים ציינו שזיכרונו של המשורר מתבסס על יכולתו לראות את תבנית השיר כולו, ובמילים של א"ב לורד⁶⁰:

In all these instances one sees also that the singer always has the end of the theme in mind. He knows where he is going. As in the adding of one line to another, so in the adding of one element in a theme to another, the singer can stop and fondly dwell upon any single item without losing a sense of the whole... The singer's mind is orderly...

התבניות והאסוציאציות הספרותיות שחשפנו במשנה בעבודה הזאת אין להן שיטה אחת ואחידה. המסגרת, השרשור, המשחק הלשוני, ההקבלות בין פתיחותיהם וסיומיהם של פרקים וכי"ב – מופיעים במשנה באופן לא-סדיר, ואי-אפשר לצפות מתי וכיצד הם יופיעו (עיין דוגמאות שהובאו לעיל). בפרקים שנחקרו בעבודה זאת – ובפרקים רבים נוספים בששת סדרי המשנה – האסוציאציות הלשוניות יוצרות מסכת מורכבת ומסועפת של קשרים וחיבורים, בלי שיטה גלויה

57. עמ' 306 ואילך. הוא הראה גם כי הזיכרון ארוך הטווח חזק יותר לגבי מראות ודמויות (visual imagery) מאשר לגבי מילים (עמ' 218 ואילך). השווה שכטר, עמ' 47-48, שחוש הראייה מסייע ביצירת elaborative encoding, הנחוץ לזיכרון ארוך-הטווח. לדברי הרב י"מ חזן, הגהות 'איי היים' לתשובות הגאונים, ס' קפז, פא ע"א, גם חוש הראייה ממלא תפקיד בשינון בעל-פה, ולדעתו נלמדה התורה שבעל-פה מתוך 'מגילות סתרים' ו'צורת הדף' עזרה לזיכרון החומר, ע"ש. ע"ע בדלי, עמ' 357 ואילך. וע"ע עמ' 367, שרוב ענקי הזיכרון – "tended to require a relatively slow presentation rate in order to allow recoding so as to make otherwise meaningless material meaningful", והשווה את מחקרם של אריקסון-צ'ייס-פלון (1980).

58. על-פי הקונקורדנציה של קוסובסקי.

59. וכן מצאו פסיכולוגים כי (בדלי, עמ' 308-309) – "sequences of nonsense syllables containing appropriate connecting words and bound morphemes (grammatical tags) were easier to learn than sequences without such grammatical tags". דוגמה יפה לכך, המצויינת שם, היא השיר Jabberwocky של המשורר האנגלי לואיס קארול.

60. לורד (1978), עמ' 92. הוא מציין אמנם (עמ' 96-97) כי יש לעתים 'אסוציאציות לא-ליניאריות', בהן – "the presence of theme a in a song calls forth the presence of theme b somewhere in the song, but not necessarily in an a-b relationship, not necessarily following one another immediately."

אך גם התופעה הזאת יש לראותה על רקע הצורה וההיגיון הבסיסיים, אשר על-פיהם מאורגן זיכרונו של המשורר, וכפי שבכל מעשה אומנות משמשים ביחד הצפוי והמפתיע. (לא הבנתי לגמרי את הסברו של לורד עצמו לתופעה, ע"ש). השווה גם דברי פארי (1971), עמ' 329.

לעין או מתודה הנתונה לחיזוי מראש. נוכל להסיק מכאן כי, משנן המדקלם משניות באופן מיכני לא יוכל להיעזר באסוציאציות כאלה לצורכי מנמוטכניקה. שימוש מנמוטכני של האסוציאציות הללו יתאפשר – אם בכלל – רק למי שמסוגל למצוא בהן משמעות והיגיון⁶¹. על-כן ניתן לטעון שיש לאסוציאציות הספרותיות⁶² שבמשנה גם מגמה מנמוטכנית, אך לא ייתכן שתהיה להן רק משמעות מנמוטכנית. אם לא ימצא הלומד באסוציאציה לשונית משמעות לגבי הבנת התכנים והרעיונות של המשנה, הרי שאסוציאציה כזאת לא תמלא תפקיד מנמוטכני. גם ההנאה האסתטית והאינטלקטואלית היא גורם חשוב בהצלחתה של שיטה מנמוטכנית, כפי שכתבה קרוטרס⁶³:

... the page is designed to make one meditate upon it, to look and look again, and remake its patterns oneself; the process of seeing this page models the process of meditative reading which the text it introduces will require... It helps to initiate the divisional and compositional process... and it is this that makes it valuable to memory... And, as Geoffrey of Vinsauf says, repeating a cliché of long standing, the memory-cell needs to be delighted as it works, lest too much heavy food give it indigestion. The emotion of surprise in itself make the page effective in memory, whatever the meanings we may later give to its many forms.

ראינו אפוא כי הזיכרון נעזר בתכונות של הטקסט השייכות לתחום ההנאה⁶⁴ וההבנה. בהמשך נראה כי הזיקה בין תכונות אלה היא דו-סטריית.

נח-2.1.3 הקשר בין האסוציאציה והתוכן

ככל שקרוב הקשר הלשוני לתכנים המרכזיים, כן יגבר כוחו המנמוטכני. המחקר מראה כי היכולת לזכור מילים קשורה ליכולת לארגן את המילים הנזכרות לקטיגוריות, וככל שמספר הקטיגוריות קטנה יותר כך גוברת יכולת הזיכרון⁶⁵. לכן, אסוציאציה לשונית או תבנית ספרותית הקשורה ל'קטגוריה' אחרת מהנושא הנדון בהקשר המידי – משנה, קובץ, יחידה או פרק – עלולה

61. ברם ייתכן שאסוציאציות לשוניות כשלעצמן כן מסייעות לזיכרון קצר הטווח, התלוי יותר בזיכרון השמיעתי, שכן, לדברי שכטר (1995), עמ' 63 – "if I ask you to remember a word that rhymes with *train*, you will be more likely to remember *brain* after shallow than deep encoding", וה'הצפנה השטחית' פועלת בזיכרון קצר-הטווח.

62. אני מדבר כאן על-פי רוב. יש כמובן אסוציאציות מובהקות הפועלות במישור המנמוטכני המיכני, כגון 'X נקנה' בקידושין פ"א, פתיחת שביעית פ"ז ופ"ח ב'כלל גדול', 'אין בין' במגילה פ"א, ועוד. אך כבר העיר אפשטיין במלס"ת, עמ' 508-509 (על סמך דבריו של לויטרבך, ע"ש), כי דווקא כוחם המנמוטכני של המשניות המאוחרות פחות מכוחם המנמוטכני של המשניות הקדומות ה'אסוציאטיבות'.

63. קרוטרס (1990), עמ' 257. יש להסביר את החשיבות של הממד האסתטי לזיכרון בהסתמכות של הזיכרון על cues (שכטר [1995], עמ' 60 ואילך, ועע"ש עמ' 306 ואילך).

64. החשיבות של ההנאה האסתטית כעזר לזיכרון קשורה לחשיבות של אסוציאציות רגשיות בתהליך הזכירה, ועיין קרוטרס (1990), עמ' 60; שכטר (1995), עמ' 209.

65. בדלי (1976), עמ' 281 ואילך; הירש (1988), עמ' 33 ואילך. השווה אריקסון-צ'ייס-פלון (1980).

להקשות⁶⁶ על הזיכרון במקום להועיל לו⁶⁷. במקומות רבים במשנה האסוציאציות הלשוניות שייכות לקטגוריה אחרת מההקשר, כגון: 'מקל' בראש השנה סוף פ"א וסוף פ"ב; 'חכמה/ילד' בראש השנה פ"ב; 'כנס' בפתיחת מסכת ברכות ובחתימתה; 'הקדש' בפאה ספ"א וספ"ב; 'יום הכפורים' במסגרת של תענית פ"ד; 'יום טוב' / 'ימים טובים' בתענית סוף פ"ג וסוף פ"ד; 'עולם' במסגרת של סנהדרין פ"י; 'שבת' במסגרת של חולין פ"א ועוד דוגמאות רבות. אם אין משמעות לאסוציאציה הלשונית, הקושרת את המילה להקשר מבחינה עניינית, הרי שלא תקל האסוציאציה הזאת על הזיכרון, והיא עלולה אף להכביד עליו.

נ/ח-2.1.4 שינון משניות בפועל - ניסיון אישי

במשך השנים שיננתי בעל-פה כמה עשרות פרקי משנה, ואף שאין לבנות מסקנות מדעיות על ניסיונו הפרטי של משנן בודד, יש בו לפחות בכדי 'חזי לאיצטרופי' לטיעונים שהובאו לעיל, על סמך ממצאים מחקריים. ניסיוני האישי מצביע על עזרי הזיכרון הבאים:

(I) הריתמוס וה'ניגון' של השינון;

(II) הקשר הענייני-התוכני בין המשניות;

(III) המיקום על הדף של המשנה;

(IV) אסוציאציות לשוניות והקבלות בולטות.

הנקודה הראשונה עוזרת להתמצא בתוך היחידה הבודדת – אחרי שאני נזכר מהו הנושא ומהו משפט הפתיחה של משנה מסוימת, ה'מנגינה' של המשנה עוזרת לזכור את לשונה המדויקת. תופעה זו היא חשובה במיוחד במקרה של שכחת מילה מסוימת, שכן במקרה כזה ה'מנגינה' משמרת בזיכרון את מספר ההברות של המילה הדרושה, וזה עוזר לשחזר את המילה עצמה. בדרך כלל, האפקט הממשי של מקצב השינון הוא מתחת לסף המודעות, אך בכל זאת הוא מורגש. שאר הנקודות עוזרות לזכור את סדר המשניות. בשעת מעבר ממשנה למשנה, מצטייר בעיני רוחי מעין צילום מטושטש של הדף בספר המשניות שלמדתי ממנו, ובדף 'רשומות' מילות הפתיחה של המשנה במקום המתאים. הזיכרון הוויזואלי הזה מצטרף לזיכרון האינטלקטואלי של נושא המשנה ותוכנה, ומכאן ניתן בדרך כלל – בצירוף הזיכרון השמיעתי של המקצב והמנגינה – לשחזר את לשון המשנה. לבסוף, אם ישנה אסוציאציה לשונית בולטת במשניות הסמוכות, כגון פתיחה משותפת או תקבולת, תופעה זו מאוד מסייעת בזכירת המשנה השנייה. בעוד שהטכניקות של 'צילום' הדף ושל זרימת הנושאים מצריכות מאמץ ניכר על-מנת ל'שחזר' את המשנה הבאה, הטכניקה האסוציאטיבית הופכת את המעבר לעניין כמעט אוטומטי.

66. 'עלולה להקשות על הזיכרון', שכן אחד הדברים העיקריים העוזרים לזיכרון הוא פרט בולט וחריג, ויש שיטות מנמוטכניות הבנויות על יצירת תמונה חריגה ובולטת, עיין לדוגמה לוריין (1999), עמ' 35. אך גם אם תופעה חריגה עשויה לעזור לזכור פרט מסוים, הזיכרון של הכלל בנוי על קישור בין הפרטים ולא על הבלטת החריגות של פרט מסוים ביחס לאחרים.

67. על נקודה זו יש להוסיף, על-פי שכטר (1995), עמ' 61, את ההבדל בין מנגנון הזכירה הקשור למילה עצמה למנגנון הקשור לתוכנה ולסביבתה (השווה קרוטרס [1990], עמ' 91, בעניין ה- *memoria ad res*). מעבר במשנה ממשניות הקשורות מבחינה עניינית למשניות הקשורות באופן אסוציאטיבי יוצר פיצול בין מנגנוני הזיכרון שנדרש הלומד להפעיל, ואין ספק שזה יכביד עליו.

דומה כי ניסיוני האישי תואם את הממצאים התיאורטיים שהצענו בפסקאות הקודמות. הזיכרון המופעל בשינון נעזר בחוש השמיעה (ריתמוס)⁶⁸ ליחידה הבודדת (בעיקר), ואילו ליחידה הכוללת משמשים בעיקר חוש הראייה (צורת הדף)⁶⁹ והזיכרון הסמנטי-ההגייוני. האסוציאציות הלשוניות עשויות לתרום תרומה ניכרת לזיכרון, אבל רק כשהן בולטות מאוד, כלומר – כשהן נשענות על מילים 'מרכזיות'. שאר התופעות הספרותיות אינן תורמות לי תרומה של ממש לכוח הזיכרון של לשון המשנה וסדרן, וזאת על-אף המודעות העמוקה שלי לקיומן של התופעות הללו. ברם, יש לסייג במקצת את הקביעה הזאת – לעתים גם אסוציאציות לשוניות שאינן 'בולטות' מקלות על זיכרון הסדר והזיקה בין המשניות, אבל רק כאשר אני מייחס לאסוציאציה השלכות רעיוניות. לשון אחרת: הזיכרון האסוציאטיבי עשוי להסתייע באסוציאציות שאינן בולטות רק אם הן עוברות *elaborative encoding*⁷⁰ ומתחברות לזיכרון הסמנטי. הנקודה הזאת תשמש מעבר נאה לנושא שיידון בפסקה הבאה.

נ/ח-3 המנמוטכניקה והמשמעות הספרותית

מקומה המרכזי של השירה ביצירת התרבות האנושית מורשש במידה רבה בכוחה המנמוטכני של השירה, ובמיוחד כשמדובר בתרבויות בעל-פה⁷¹:

The only possible verbal technology available to guarantee the preservation and fixity of transmission was that of the rhythmic word organised cunningly in verbal and metrical patterns which were unique enough to retain their shape. This is the historical genesis, the **fons et origo**, the moving cause of the phenomenon we still call 'poetry'.

אך אין ספק שמשמעות השירה אינה ממוצה בתפקידה המנמוטכני בלבד. לא טען אדם מעולם כי מקורה המנמוטכני של השירה סותר את חיפוש משמעותה במישורים רגשיים, רעיוניים ותרבותיים, וכפי שכותבת פינגן⁷²:

Repetition – whether as parallelism, or in phrases called 'formulae' – has great *literary* and aesthetic effect... The use of repetition in oral poetry is not just a utilitarian tool, but something which lies at the heart of all poetry.

אותן שיטות ספרותיות בהומרוס המוכרים היום ככלים מנמוטכניים מובהקים מתפרשים – גם על-ידי חוקרי שיטות המנמוטכניקה עצמם – במישורים הספרותיים והתרבותיים המקובלים בחקר השירה העולמית⁷³. גם חוקרי המקרא לא חשו בסתירה בין מטרות מנמוטכניות בתבניות

68. אלורז-פררה (1994), עמ' 227: "rhythmic reading of successive parts of the text helps one to memorize them."

69. על החשיבות של זכרון צורת הדף במנמוטכניקה, עיין קרוטרס (1990), עמ' 60, 91.

70. המונח אצל שכטר (1995), עמ' 44 ואילך.

71. הבלוק (1963), עמ' 42-43, ועיין מקורות שצויינו לעיל, הע' 37.

72. פינגן (1977), עמ' 131.

73. עיין הערתו המתודולוגית של א' פארי על מפעלו הבקורתי והפרשני של ג'ס קירק (פארי [1971], מבוא, עמ' 58). לדברי פארי, הצלחתו של קירק כפרשן נעוצה בהתעלמותו מההבחנה שהוא הניח בין כללי הספרות בעל-פה לבין כללי הספרות הכתובה, הבחנה אשר הייתה 'הופכת כל דיון ספרותי לבלתי-אפשרית', עיין לדוגמה קירק (1976).

הספרותיות שבמקרא לבין חיפוש אחרי משמעויותיהן הספרותיות והרעיונות⁷⁴. תופעת המנומטכניקה – כמו כל תופעה אנושית – איננה תופעה פשוטה וחד-ממדית. תבניות לשוניות אשר הורתן במגמה טכנית-פרגמטית, נולדו לתוך עולם תרבותי עשיר, רווי משמעויות אסוציאטיביות וספרותיות. הכלים שהתרבות ממציאה כדי להתמודד עם בעיות תועלתיות מסתעפים לתחומים של חשיבה ומשמעות, הניצבים ברומה ועומקה של הרוח האנושית. התורה שבעל-פה, כמו כל מפעל אנושי-תרבותי אחר, אינה קיימת בחלל ריק. הדפוסים הספרותיים שנוצרו על-ידי מחברי המשנה ועורכיה, על-מנת לשמר בזיכרון את דברי התורה שבעל-פה הושפעו מהאקלים התרבותי שממנו צמחו. לכן מצויים במשנה אסוציאציות מילוליות, משחקי לשון, ותבניות ספרותיות הרווחים במקרא, במדרשים, ובסיפורי האגדה. כפי שאין התופעות האלה נטולות-משמעות בתחומי המקרא והאגדה, אין להניח שהחכמים רוקנו אותן ממטען הרעיוני כאשר השתמשו בהן בעריכת המשנה. אולי תעזור הנקודה הזאת להבין תופעה שעמד עליה התפארת ישראל, ולאחרונה חזרו עליה חוקרי המשנה בזמננו⁷⁵: הימצאותן של תופעות 'פואטיות' במשנה. וכן כתב לאחרונה א' גולדברג⁷⁶:

The Mishnah contains isolated sections, especially in those relating to historic descriptions, which might even seem to verge on lyric verse. Indeed, it may well be that parts of the Mishnah which seem prosaic might in reality be a kind of verse, were we able to fathom their particular poetic structure.

תופעות 'פואטיות' רבות הראינו בעבודתנו הנוכחית. תפקידן המנומטכני – לפחות של חלקן – ברור ומוסכם. אך אין זה סותר שמחברי ולומדי המשנה ירגישו ויבינו את השלכותיהן הרעיוניות, הערכיות והרוחניות של התופעות הללו, לצד מגמתן הטכנית. תולדות התרבות בכלל, והשירה בפרט, מראה כי המנומטכניקה והמשמעות דרות בכפיפה אחת. יתר על-כן: לא רק שאין האפקט המנומטכני והמשמעות התרבותית-הרעיונית של היצירה הספרותית סותרים זה את זה, אלא שהם מחזקים זה את זה⁷⁷. כבר הראו החוקרים כי הבנת הארגון והמבנה של טקסט ממלאת תפקיד מנומטכני חיוני⁷⁸, ויש לנמק זאת: (א) החלוקה של היחידה הגדולה (פרק, למשל) נחוץ על-מנת ליצור חלקים קטנים הנוחים ללימוד בעל-פה, והארגון והמבנה של החלקים בתוך המכלול נחוץ על-מנת להקל על זיכרון היחידה הגדולה; (ב) הבנת הארגון והמבנה של הטקסט מאפשרות את העברתו בזיכרון מהמישור האקוסטי למישור הוויזואלי

עמ' 210-208. ברם חוקרי הספרות ממשיכים לראות בשירי הומוס מפעל ספרותי מעוצב היטב, שתבניותיו הספרותיות ראויות לעיון ופרשנות מעמיקים, גם אחרי שאימצו את תיזת פארי-לורד באשר לאופן חיבור היצירה. עיין לדוגמה: בסט (1938); ויטמן (1958), עמ' 249 ואילך; אדוורדס (1987), עמ' 54 ואילך, המנתח את משמעות הוואריאציות ב'סצינות דפוס' בהומוס. לדוגמה של ניתוח תרבותי, המחפש את משמעויות התרבות בעל-פה כפי שהיא משתקפת בדפוס השירה ההומוס, עיין אנדרסן (1987), עמ' 10.

74. עיין, לדוגמה, גרסיאל (תשמ"ג), עמ' 23-30. קסוטו (תש"ז), ייחס את העריכה האסוציאטיבית בקטעים של מצוות או שירה למגמה מנומטכנית, הסביר את אותן התופעות באופן רעיוני-ספרותי בקטעים סיפוריים. עיין לדוגמה הקדמתו לבראשית ט', יח - י"א, ט בספרו (תשל"ח), ב, עמ' 69 ואילך.

75. זלוטניק (1988); ברורמן (תש"ן); גולדברג (1991-1992), ועיין הע' 35 לעיל, ובטקסט לידה.

76. גולדברג (1991-1992), עמ' 87.

77. השווה ויטמן (1958), עמ' 98 ואילך.

78. קורתס (1990), עמ' 93 ואילך; אכטמייר (1990), עמ' 17 ואילך; נאה (תש"ס).

– את המבנה של הטקסט 'רואים', ומבנה זה מאפשר את שמירתו בזיכרון ארוך-הטווח⁷⁹. מ' קרותס כותבת⁸⁰: "Even what we hear must be attached to a mental grid.", והיא מתארת שיטות מנמוטכניות המבוססות על חלוקת הטקסט והפיכתו ל-"mental grid"⁸¹. לפיכך נראה שהאמצעים הספרותיים המופיעים במשנה עשויים למלא תפקיד מנמוטכני רק בה במידה שהם מסייעים בידי הלומד להבין באופן מלא ומעמיק יותר את המבנה של היחידה או הפרק – הם מתפקדים כמנמוטכניקה בבחינת *Merkmale*, ולא בבחינת *Denkmale*⁸². רבים מן האמצעים הספרותיים שבמשנה נקלטים דרך חוש השמיעה – חזרות לשוניות ומשחקי לשון – וכך אמנם יאה לטקסט הנמסר בעל-פה ולא בכתב. אבל אחרי שהתופעות הספרותיות מסייעות ללומד לתפוס את המבנה של היחידה, מועבר המידע לתפיסה 'ויזואלית' המעמיקה את קליטתו בזיכרון ארוך-הטווח. הנה כי כן, המשמעות המנמוטכנית והמשמעות המבנית-הרעיונית של העיצוב הספרותי משמשות ביחד ומחזקות זו את זו. וכך כותב חוקר הספרות א' אלטר⁸³:

The literary text exercises mnemonic force to a large extent because all sorts of links and parallels are activated in the process of literary imagination of which the writer, knowing more than he realizes, is not necessarily aware."

נ/ח-3.1 המנמוטכניקה והמשמעות התרבותית

היסטוריון דגול עמד על הסיבות למרכזיותה של השירה בתרבות האנושית. לדבריו, חוץ מתפקידה המנמוטכני⁸⁴ –

But there is a deeper reason, namely, that life in archaic society is itself metrical and strophical in structure, as it were. Poetry is still the more natural mode of expression for the "higher" things.

לא בכדי האמינו היוונים כי מנימוסינה, הזיכרון, נולדה בין המוזות. השירה, שדפוסיה ואמצעיה נוצרו בתרבות האורלית הקדומה, לא רק משקפת את המציאות האנושית, אלא גם מעצבת אותה. השימוש בכלי לשוני מסוים לצורכי ניסוח, העברה ושימור של מידע ודעת משפיע על אופיו של המידע הזה ועל דפוסי החשיבה המתלווים אליו. ארגון החוויה

79. עיין פרקר (1997) וע'ע מקורות שצוינו לעיל, הע' 8.

80. קרותס (1990), עמ' 94.

81. קרותס (1990), עמ' 98 ואילך. אכטמייר (1990), עמ' 18, מציין כי האמצעים הספרותיים-המבניים שבטקסטים מהסביבה שיצרה את הברית החדשה – "had to make themselves apparent to the ear rather than to the eye", ברם זאת משום שרוב הקהל שמעו את הטקסט כשהוא הוקרא לפנייהם והם לא קראו אותו במו עיניהם. מדובר כאן בתופעה מורכבת: מבנה, אשר באופן טבעי היה נקלט דרך חוש הראייה, מועבר באמצעות אמצעים שמיעתיים. אין בכך כדי ללמד כיצד נשמרו הדברים בזיכרון, ונראה על-פי דברי קרותס שהמבנה שהועבר באמצעות האוזן נשמר בזיכרון בתור זיכרון מבני-ויזואלי. תופעה דומה אפשר למצוא במשנה, כפי שאטען להלן בפנים.

82. הבחנתו של ר"צ מקלנבורג בהקדמתו 'מאמר התורה' לפירושו על התורה, עמ' xvi, ועיין עליו אצל הריס (1995), עמ' 218.

83. אלטר (1992), עמ' 104.

84. הויזינגה (1950), עמ' 127. ההנחה הפילוסופית מאחורי דבריו, שיצירות תרבותיות נעוצות בטבע האנושי ומשקפות אותו, איננה מקובלת היום על הרבה מחוקרי התרבות, ועיין גירץ (1973), פרק ב'. אך ניתן ל'תרגם' את

האנושית על-פי דפוסי לשון פואטיים ושמירת המידע בצורת שירה מובילים לצורות חשיבה ודפוסי תרבות המשקפים את הריתמוס, המוחשיות, והאסוציאטיביות של השירה⁸⁵. לזיכרון עצמו יש תפקיד בעיצוב דפוסי החשיבה והתרבות שלנו, וכפי שטוען ג'ורג' שטיינר⁸⁶:

To learn by heart is to afford the text or music an indwelling clarity and life-force. Ben Jonson's term, "ingestion", is precisely right. What we know by heart becomes an agency in our consciousness, a 'pace-maker' in the growth and vital complication of our identity. No exegesis or criticism from without can so directly incorporate within us the formal means, the principles of executive organization of a semantic fact, be it verbal or musical. Accurate recollection and resort in remembrance not only deepen our grasp of the work: they generate a shaping reciprocity between ourselves and that which the heart knows. As we change, so does the informing context of the internalized poem or sonata. In turn, remembrance becomes recognition and discovery (to re-cognize is to know anew). The ancient Greek belief that memory is the mother of the Muses expresses a fundamental insight into the nature of the arts and of the mind. The distinction is that between 'consumption' and 'ingestion'.

אין האפקט התרבותי של הלימוד והשינון בעל-פה מוגבל לתרבויות אורליות בלבד. מ' קורתס (1990) הראתה בהרחבה כיצד מתפקדים הזיכרון והשינון ב-literate societies כסודות חשובים לעיצוב החשיבה והערכים של אותן התרבויות. אף בתרבות המערבית המודרנית, שבה נשחך מאוד הערך של זיכרון ושינון, השירה שומרת על רבדים 'אורליים' של השפה, לדברי מ' קלינסקו⁸⁷:

Literary reading often involves special attention to linguistic detail and to nuances of sound and meaning which... gets very close to the basic orality of language, reproducing mentally, if not physically, its rhythmical patterns, humorous or poetic plays on word sounds, and deeper melodies and resonances.

דבריו של הויזינגה גם לשפת פרשנות התרבות של גירץ. בהמשך אדבר על הדרך שהשירה מעצבת את התרבות, ודברים אלה הולמים יפה את הלכי הרוח הבתר-סטרוקטוראליסטיים הנושבים בימינו.

85. הבלוק (1963), עמ' 137 ואילך, עיין שם בהרחבה. קו הטיעון העיקרי שלו הוא להראות כי אפלטון התקיף את המשוררים משום שהם ייצגו ועיצבו דרך חשיבה וצורת תרבות פואטיות - לא-קונצפטואליות/הגיוניות. עיין גם הויזינגה (1950), עמ' 122 ואילך. יותר ממה שהוא מדגיש את השפעת השירה על דפוסי החשיבה והתרבות, הוא מדגיש את השפעת ה"מניע המשחקי" על השירה, החשיבה, והתרבות כולן. אך במידה רבה חופפים ממצאיו את ממצאיו של הבלוק. גם הנחות היסוד הפילוסופיות של הבלוק הן מיושנות קצת, אך דומני כי ניתן, בלי מאמץ יתר, להעביר את עיקרי טיעוניו ל"לינגואה פרנקה" של פילוסופיית התרבות העדכנית. השווה גם את דברי ד' ספרבר (1979), עמ' 42-43, המסכם את מפעלו של ק' לוי-שטראוס. לדבריו, בדיקת הטכניקות של המסירה בעל-פה תחשוף את התבניות הבסיסיות של החשיבה האנושית.

86. שטיינר (1989), עמ' 9-10. גם פינסקי (1998), עמ' 115-117, מטעים כי הדרך להבין שירה היא קודם כל ללמוד אותה בעל-פה. לדבריו של שכטר (1995), עמ' 52: "Memory is part of the brain's attempt to impose order on the environment."

87. קלינסקו (1993), עמ' 185-186.

Poetry's cadences and its patterns of like sounds... embody the deep, ancient links that join memory, human intelligence, culture, and the sounds of spoken language. In the particular physical presence of memorable language we can find a reminder of our ability to know and retain knowledge itself: "the brightness wherein all things come to see."

העיצוב הלשוני והתבניות הלשוניות המאפיינים את המשנה עשויים לסייע ללומד לשמור בזיכרונו את תכניו של המשנה, ברם לא פחות מכן הם עשויים לתת ביטוי מעמיק לדרכי החשיבה ולצורותיה התרבותיות היסודיים ביותר של העולם התנאי.

סיכום

1. המטרה המנמוטכנית של המשנה ידועה ומוכחת ממקורות רבים, תלמודיים ובתר-תלמודיים כאחד.
2. סגנון המשנה הושפעה ממגמה מנמוטכנית זו, וחלק מהתופעות שהוצגו בעבודה הזאת תורמות אליה.
3. לא כל התופעות הספרותיות במשנה ניתנות להסבר על-פי השיטה המנמוטכנית:
 - א. חלק מהתופעות אינן מתאימות לשמש כאמצעים מנמוטכניים משום שהם ממוקמים בשוליים, הן מבחינת צורנית והן מבחינת תוכנית.
 - ב. גם תופעות המתאימות לסייע לשינון בעל-פה אינן עשויות לשרת מטרה זו משום שהן מופיעות בפרישה אקראית, בלי תוכנית ברורה הניתנת לחיזוי מראש.
 - ג. שתי אמות-המידה הנ"ל נלמדו ממחקרים פסיכולוגיים על תופעת הזיכרון והמנמוטכניקה, ממחקרים של הספרות והשירה בעל-פה, מבדיקת אמצעים מנמוטכניים הידועים לנו מהספרות התלמודית ומניסיונו האישי של כותב שורות אלו.
4. המשמעות המתלווה לתופעה לשונית היא חלק אינטגרלי מכוחה המנמוטכני. על-כן אין לנתק את תפקידה המנמוטכני של תופעה מתרומתה למשמעות הספרותית-הרעיונית של הטקסט.

88. פינסקי (1998), עמ' 115-116.

רשימת קיצורים

אדר"ן	אבות דרבי נתן
א"ח	אורח חיים
אוצה"ג	אוצר הגאונים
ב"ד	בית דין
ב"ב	בבא בתרא
ב"מ	בבא מציעא
ב"ק	בבא קמא
בעה"מ	בעל המאור
ד	דפוס ראשון
ד"ה	דיבור המתחיל
ד"נ	דפוס נאפולי
ד"פ	דפוס פיזרו
דק"ס	דקדוקי סופרים
ויק"ר	ויקרא רבה
זא"ז	זהו/ את זהו/
ז"נ	זה ינחמנו
חאו"ח	חלק אורח חיים
חיד"א	חיים יוסף דוד אזולאי
ט"ז	טורי זהב
יד"ח	ידי חובתו/ה/ם/ן
כ"ה	כן הוא/היא
כ"א	כ"י אוקספורד
כ"י א	כ"י אוקספורד חדש
כ"ב	כ"י [מינכן] ב = כ"י מינכן 140
כ"ו	כתב-יד וינה
כ"י לו	ראה: משנה – מהדורת לו
כ"ל (או: ל)	כתב-יד לונדון
כ"מ	כתב-יד מינכן
כ"ס	כ"י סמינר
כ"ע	כתב-יד ערפורט
כ"פ	כתב-יד פרמא 138
כ"י פא	כתב-יד פריז
מוהרא"ן	מורנו הרב רבינו אליעזר נחום
מז"ו	מלכיות, זכרונות ושופרות
מכדרשב"י	מכילתא דרבי שמעון בר יוחי
מכילתא דר"י	מכילתא דרבי ישמעאל
מלא"ש	מלאכת שלמה
מלנה"מ	מבוא לנוסח המשנה
מלס"ת	מבואות לספרות התנאים
נר"א	נוסח א
נר"ב	נוסח ב
נ"צ	נוסח צרפת
סה"מ	ספר המצוות
עע"ש	עוד עיין שם
ע"ש	עיין שם
פיה"מ	פירוש המשנה
פסדר"כ	פסיקתא דרב כהנא
פס"ר	פסיקתא רבתי
ק"ק	קצת קשה
ק"ש	קריאת שמע
ר"א	ר' אליעזר, ר' אלעזר
ראב"צ	ר' אלעזר ברבי צדוק
ר"ג	רבן גמליאל
ר"ה	ראש השנה
רז"פ	ר' זכריה פרנקל
ר"ח	רבנו חננאל

רבי"ז	רבן יוחנן בן זכאי
רבי"ן	ר' יוחנן בן נורי
ר"י מלוניל	רבנו יהונתן מלוניל
ריצ"ד	ר' יוסף צבי דינר
ר"מ	ר' מאיר
רמח"ל	ר' משה חיים לוצטו
רס"ג	ר' סעדיה גאון
ר"ע	ר' עקיבא
רע"ב	ר' עובדיה מברטנורא
רעק"א	ר' עקיבא איגר
ר"ש	ר' שמעון
רשב"ג	רבן שמעון בן גמליאל
שמור"ר	שמות רבה
ש"ץ	שליח ציבור
תד"ה	תוספות דיבור המתחיל
תול"ט	תוספות יום טוב
תוסכ"פ	תוספתא כפשוטה
תו"ש	תורה שלמה
תפא"י	תפארת ישראל
ת"ק	תנא קמא
תר"ת; רת"ר	תקיעה תרועה תקיעה; תרועה תקיעה תרועה
BDB	Brown, Driver, Briggs

ביבליוגרפיה*

מקורות

מקרא ומפרשיו

- תורת חיים - חמשה חומשי תורה, ירושלים תשמ"ח
 עם פירושי: רס"ג, ר"ח, רש"י, אבן עזרא, רשב"ם, רד"ק, רמב"ן, מהר"ם ב"ר ברוך, חזקוני
 וספורנו
- רמב"ן
 פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, מהדורת שעוועל, ירושלים תשי"ט
- רלב"ג
 פירוש על התורה על דרך ביאור, ויניציאה ש"ז
 אברבנאל
- פירוש אברבנאל על התורה, ניו יורק 1959
 מזרחי
- ר' אליהו מזרחי, פירוש לרש"י על התורה, בתוך: אוצר פירושים על התורה, ירושלים תשי"ח
 גור אריה
- ר' יהודה ליווא בן בצלאל מפראג (מהר"ל), פירוש לרש"י על התורה, בתוך: אוצר פירושים
 על התורה, ירושלים תשי"ח
 הכתב והקבלה
- רי"צ מקלנבורג, הכתב והקבלה - באור על חמשה חומשי תורה, ניו יורק תש"ו⁵
 רש"ר הירש
- The Pentateuch – Translated and Explained by Samson Raphael Hirsch*
 (translated: I. Levy), London 1967
- רד"צ הופמן
- ספר ויקרא - מפורש בידי דוד צבי הופמן (תרגום: צ"ה שפר וא' ליברמן), ירושלים תשל"ב⁴
 אנציקלופדיה מקראית
- אנציקלופדיה מקראית - אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, ירושלים תשל"ח⁵
 בנו יעקב: ראה מחקרים

* ציונים בעבודה הם לפי המהדורה המופיעה ראשונה ברישום הביבליוגרפי, אלא אם כן צוין אחרת.

גרינברג, מ': ראה מחקרים
דעת מקרא: ראה מחקרים: אליצור, חכם
מילגרם (1991): ראה מחקרים

ספרות חיצונית

יוספוס פלוויס

מלחמות היהודים = תולדות מחלמות היהודים עם הרומאים (תרגום: י"נ שמחוני),
בגעתיים-רמת-גן 1968

קדמוניות היהודים (תרגום: א' שליט), ירושלים – תל-אביב, תש"ד-תשכ"ג
מלחמת בני האור בבני חושך – ממגילות מדבר יהודה, מהדורת י' ידן, ירושלים 1955
ספר חנוך

T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976
הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, ירושלים תש"ל²
בן סירא = דברי שמעון בן-סירא
חכמת שלמה
ספר היובלים

פילון

פילון האלכסנדרוני - כתבים, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א

על עשרת הדברות – כרך ב, עמ' 177-218

על החוקים לפרטיהם, ספר שני – כרך ג, עמ' 9-75

פשר חבקוק

J.C. Trever (photographer), *Scrolls from Qumran Cave I*, Jerusalem 1974

מקורות קלסיים

יוסטין מרטיר, דיאלוג עם טריפון

*Justin Martyr: The Dialogue with Trypho, Translation, Introduction, and
Notes*, by A.L. Williams, London, 1930

פאוסניאס

Pausanias, *Description of Greece* (translated: W.H.S. Jones), London-
Cambridge, Massachusetts, 1964⁵

קיקרו

On Moral Obligations: De Officiis (translated: J. Higginbotham),
Berkeley, 1967

Marcus Tullius Cicero, *De Oratore* (translated: E.W. Sutton),
London-Cambridge, Massachusetts, 1967⁴

DSS Encyclopedia

Schiffman and J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of Dead Sea
Scrolls*, Oxford 2000

ספרות תלמודית

אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, וינה תרמ"ז

בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו²

ברייתא דמלאכת המשכן, בני ברק תשכ"א⁷

ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשל"ב²

ילקוט שמעוני, ירושלים תש"ך, עם פירוש זית רענן מאת ר' אברהם אבלי גומבינר

מגילת תענית, מהדורת צ' ליכטנשטיין, תשמ"ו²

מדרש תנאים על ספר דברים, מהדורת ד"צ הופמן, ברלין תרס"ח-תרס"ט

מדרש שמואל: ראה שוחר טוב

מכילתא דרבי שמעאל, מהדורת הורביץ-רבין, ירושלים תשל"ל², עם חילופי גירסאות:

א = כ"י אוקספורד, בודלי 151.2

ט = ילקוט שמעוני, דפוס ראשון, סלונקי, 1527-1526

כ = כ"י מינכן 117.1

מ = מדרש חכמים, כ"י JTS Rab. 4937

פירושים:

זה ינחמנו: ר' משה בר' שמעון מפרנקפורט, אמשטרדם תע"ב
זית רענן: ראה: ילקוט שמעוני
מאיר עין: מ' איש שלום, ספר מכילתא דרבי ישמעאל על ספר שמות עם תוספת מאיר
עין, וינה תר"ל
מדות טובות – פרוש המכילתא מסכתא דפסחא, ר' רפאל ביטראן, ירושלים תשמ"ט
רבינו אליעזר נחום, פירוש המכילתא, ירושלים תש"ס
מכילתא דר' שמעון בר יוחאי
מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תשט"ו
עד נוסח: כ"י פטרבורג = פירקוביץ II A 268
מהדורת הופמן, פרנקפורט תרס"ה
מסכת סופרים, מהדורת היגער, ניו יורק תרצ"ז
משנה

כ"י קאופמן, בודפסט, A 50, מהדורת-צילום, ירושלים תשכ"ח
כ"י פרמא 138, מהדורת-צילום, ירושלים תשל"ו
מהדורת לו: כ"י קיימברידג' Add. 470.1, מהדורת-צילום, ירושלים תשכ"ז
כ"י פריז Heb. 329-328, מהדורת צילום, ירושלים 1973
כ"י תימן: סדר מועד של המשנה על פי כתב יד נוסח תימן, חולון תשל"ו
דפוסים:

ששה סדרי משנה עם פירושי ראשונים ואחרונים, ירושלים תשל"ג
פירושים: מלאכת שלמה לר' שלמה העדני
רבינו נתן אב הישיבה
ר' עובדיה מברטנורא
תוספות יום טוב, ר' יום טוב ליפמן הלר
תוספות רבי עקיבא איגר
תפארת ישראל, ר' ישראל ליפשיץ
דפוס נאפולי, רנ"ב, מהדורת-צילום, ירושלים תשל"ל
דפוס פיזרו: משנה זרעים, מועד ונשים, דפוס פיזרו-קושטא, מהדורת-צילום, ירושלים
תשל"ל
הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, ירושלים
תשל"ב-תשל"ה
מהדורת אלבק: ראה מחקרים
מהדורת אלבק: ראה מחקרים

פירושים:

אלבק, פירוש קצר: ראה מחקרים – אלבק, תשי"ט (2)
אלבק, השלמות: ראה מחקרים – אלבק, תשי"ט (2)
אלבק, מבואות למסכתות: ראה מחקרים – אלבק, תשי"ט (2)
אפשטיין, מבוא לניוסח המשנה: ראה מחקרים – אפשטיין, תש"ח
אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: ראה מחקרים – אפשטיין, תשי"ז
בנעט, פירוש לסדר מועד: ראה מחקרים
בית דוד, ר' דוד חיים קורינאלדי, אמשטרדם תצ"ח
לחם שמים, ר' יעקב עמדין, ירושלים תשל"ח²
פירוש המשנה לרמב"ם: משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון (תרגום: ר' יוסף קאפח),
ירושלים תשכ"ד
קול הרמ"ז, רבינו משה זכותא, ירושלים תשנ"ד
קליין, פירוש למסכת ראש השנה: ראה מחקרים – קליין, ה', תרצ"ח
שושנים לדוד, ר' דוד פארדו, ונציה תקי"ב

ספרא

פרשת ויקרא – ספרא דבי רב, מהדורת פינקלשטיין, תשמ"ג-תש"ן: על פי כתב יד רומי
(אסמני #66), ניו יורק:
כרך א' (תשמ"ט), ניו יורק: מבוא
כרך ב' (תשמ"ג), ניו יורק: נוסח כת"י רומי ב
כרך ג' (תשמ"ג), ניו יורק: שנויי נוסחאות

כרך ד' (תש"ן), ניו יורק: שם משמעון – פירוש ארוך

כל השאר – מהדורת וייס, וינה 1862

כ"י רומי 66, מהדורת-צילום של א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשי"ז

כ"י ניו יורק JTS Rab. 2171

כ"י וטיקן 31, מהדורת-צילום, ירושלים תשל"ב

כ"י פארמא 139

כ"י אוקספורד, בודלי 151.3

כ"י לונדון 341.2

פירושים:

ראב"ד: פירוש ר' אברהם בן דוד מפושקיר, בתוך: תורת כהנים, ירושלים תשי"ט

מיוחס לר"ש: פירוש המיוחס לר' שמשון משאנץ, בתוך: תורת כהנים, ירושלים תשי"ט

הגהות ובאורי הגר"א: בתוך: תורת כהנים, ירושלים תשי"ט

רבנו הלל: תורת כהנים עם פירוש רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יון, מהדורת ש'

קולידיצקי, ירושלים תשנ"ב²

ספרי במדבר

מהדורת הורביץ, ירושלים תשכ"ו²

פירושים:

מיוחס לראב"ד: פירוש לסיפרי במדבר, מהדורת צ' בסר, אטלנטה, 1998

ספרי דבי רב, ר' דוד פרדו, ירושלים תש"ן

עמק הנצי"ב לספרי, ירושלים תשי"ט

רבינו אליעזר נחום, מדרש אליעזר, ירושלים תשנ"ג

ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט²

ספרי זוטא, מהדורת הורוביץ, לייפציג תשכ"ו³

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב

עד נוסח: כ"י אוקספורד חדש = נויבאר 11-2334

פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, וינה תר"מ

מדרש שוחר טוב על תהלים, שמואל, משלי, ירושלים תשכ"ח

שמות רבה

פרשות א-יד – מהדורת שנאן, ירושלים – תל-אביב תשמ"ד

כל השאר – מדרש רבה על חמשה חומשי תורה וחמש מגלות, ירושלים תש"ל

תוספתא

סדרים זרעים, מועד, נשים ומסכת נזיקין – מהדורת ליברמן, תשט"ו-תשמ"ח

כל השאר – מהדורת צוקרמנדל, ירושלים תשל"ה³

עדי נוסח (על-פי רישום בשתי המהדורות של התוספתא):

כ"י וינה, Heb. 20

כ"י ערפורט

כ"י לונדון, בריטיש מוזיאום, Add. 27.296

דפוס ראשון, ונציה רפ"א (בסוף הר"ף)

פירושים:

חסדי דוד, ר' דוד פרדו, ירושלים תשנ"ד

תוספתא כפשוטה: ראה מחקרים: ליברמן, ש'

תורה שלמה: ראה מחקרים – כשר, מ"מ

תלמוד בבלי

דפוס ראם, וילנא, תר"מ-תרמ"ו

מסכת תענית, מהדורת מלטר, ירושלים תשל"ג²

כ"י מינכן 95, Cod. Heb., מהדורת-צילום, ירושלים תשל"א

כ"י מינכן 140, Cod. Heb.

כ"י אוקספורד בודליאנה 366 (Opp. Fol. 23)

כ"י סמינר ביהמ"ד לרבנים באמריקה Rab. 1608 (אדלר 850)

כ"י וטיקן 134, Ebr.

כ"י לונדון British Library Harl. 5508 (400)

דקדוקי סופרים לרנ"נ רבינוביץ, ניו יורק תשל"ז²

תלמוד ירושלמי

דפוס ונציה, רפ"ג

כ"י ליידין, Scaliger 3 (Cod. Or. 4720), מהדורת-צילום, ירושלים 1971
דפוס וילנא תרפ"ב
פירושים:

פני משה לר' משה מרגלית
קרבן העדה לר' דוד פרנקל
מדרש תנחומא, ירושלים תשל"ב
מדרש תנחומא בובר, וילנה תרמ"ה

מקורות בתר-תלמודיים

אגרת ר' שרירא גאון, מהדורת לוין, ירושלים תשל"ב
אהבת ציון וירושלים: ראה מחקרים – רטנר, ב'
אוצר הגאונים, ב"מ לוין, ירושלים תרפ"ח-תש"ב
אור זרוע, ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ז"טומיר תרכ"ב
אורח חיים: ראה שולחן ערוך
אסיפת זקנים – שיטה מקובצת החדש על מסכת ראש השנה, ר' נתן צבי פסיס, בתוך: **שלשה ספרים נפתחים על מסכת ראש השנה**, ירושלים תשל"ט
ארחות חיים, ר' אהרן הכהן מלוניל, ירושלים תשט"ז
ביאור הגר"א: ראה שולחן ערוך – פירושים
בית הבחירה, ר' מנחם בן משה המאירי
מסכת ראש השנה, מהדורת סופר, ירושלים תשכ"ט³
מסכת תענית, מהדורת סופר, ירושלים תשל"ו⁴
מסכת סוכה, מהדורת ליס, ירושלים תשל"א²
דרשות הר"ן, מהדורת פלדמן, ירושלים תשל"ד
דרשת הראב"ד לראש השנה, ר' אברהם בן דוד מפוסקיייר, מהדורת ב"ז פרג, בתוך: **ספרי הראב"ד הרמב"ן הרשב"ץ על ראש השנה**, ירושלים תשמ"ז
דרשת הרמב"ן לראש השנה, בתוך: **כתבי רבינו משה בן נחמן**, מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' ריד-רנב
הגדה שלמה: ראה: מחקרים – כשר, מ'
הלכות גדולות, ר' שמעון קיירא
מהדורת טרויב, ורשה תרל"ה
מהדורת הילדסהיימר, חלק ראשון, ירושלים תשל"ב
הלכות פסוקות, ר' יהודאי גאון, כ"י ששון 263, מהדורת-צילום, ירושלים 1971
העמק שאלה: ראה שאילתות
הר צבי: ראה טור – פירושים
השגות הרמב"ן: ראה סה"מ לרמב"ם
השלמה: ראה ספר ההשלמה
חזון איש, אורח חיים ומועד, ר' אברהם ישעיה קרליץ, בני-ברק תשל"ג
חזון איש, תושבות וכתבים – אורח חיים, זרעים וקדשים, ר' אברהם ישעיה קרליץ, בני ברק תשנ"א
חיבור התשובה לרבנו מנחם ב"ר שלמה המאירי, מהדורת סופר, ירושלים תשל"ו
חידושי הר צבי: ראה טור
חידושי הריטב"א
מסכת ברכות, מהדורת הרשלר, ירושלים תשמ"ד
מסכת ראש השנה, מהדורת ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ח
מסכת תענית, מהדורת ליכטנשטיין, ירושלים תשל"ה
חידושי הריצ"ד: הגהות פירושים ביאורים על הבבלי והירושלמי מאת ר"צ דינר, ירושלים תשמ"א
חידושי הרמב"ם לש"ס (על האותנטיות, עיין תא-שמע [תשמ"ח-תשמ"ט], עמ' 304): **פירוש הרמב"ם על מסכת ראש השנה**, בתוך: **שלשה ספרים נפתחים על מסכת ראש השנה**, ירושלים תשל"ט (על-פי הוצאת פריז תרכ"ו, עם תיקונים)
חידושי הרמב"ן, ירושלים תשכ"ב
חידושי הר"ן על מסכת ראש השנה, ירושלים תש"ך (עם חידושי הר"ן למסכתות שבועות ועבודה זרה)
חידושי הרשב"א
מסכת ראש השנה, מהדורת דימיטרובסקי, ניו יורק תשכ"א
שאר מסכתות: מהדורת מכון תפארת התורה, ירושלים תשמ"ט

חידושי רשב"ץ למסכת ראש השנה לר' שמעון ב"ר צמח דוראן, מהדורת ב"ז פרג, בתוך: ספרי
הראב"ד הרמב"ן הרשב"ץ על ראש השנה, ירושלים תשמ"ז
 טור אורח חיים, רבינו יעקב בן אשר, ירושלים תשל"ב
 פירוש: הר צבי, ר' צבי פסח פרנק
 טורי אבן, ר' אריה ליב ב"ר אשר גונזברג, וינה תרל"ה
 טורי זהב: ראה שולחן ערוך – פירושים
 יום תרועה, ר' משה בן שלמה אבן חביב, בתוך: ספר שמות בארץ – יום תרועה ותוספות יום
הכפורים וכפות תמרים, בני ברק תשל"ד²
 יעיר אוזן, ר' חיים יוסף דוד אזולאי, למברג תרכ"ה
 יראים השלם, ר' אליעזר ממיץ, מהדורת שיף, וילנא תרס"ב
 פירוש: תועפות ראם, ר' אברהם אבא שיף
 כתבי רי"י ווינברג = כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב ווינברג זצ"ל, חלק א (יוצא לאור על-ידי מ'
 שפירא), סקרנטון תשנ"ח
 לבוש = לבוש מלכות, ר' מרדכי יפה, בני ברק תשמ"ג
 לשון למודים, ר' משה חיים לוצאטו, תל-אביב תש"י
 לקוטות הרמב"ן: בתוך: חידושי הרמב"ן
 ליקוטי הלכות, ר' ישראל מאיר הכהן (ה'חפץ חיים'), ירושלים תש"ו
 ליקוטי הלכות לר' נחמן מברסלב, נרשמו על-ידי ר' נתן שטרנהרץ מנמירוב, ירושלים תש"ל
 לשון לימודים, ר' משה חיים לוצאטו, תל-אביב תש"י
 המאירי: ראה בית הבחירה; חיבור התשובה
 מבואות לספרות האמוראים: ראה מחקרים – אפשטיין, י"נ
 מחזור ויטרי
 מהדורת ש' הורביץ, נירענבערג תרפ"ג
 פירוש להגדה: בתוך: **אוצר פירושים על הגדה של פסח**, ישראל תשל"ד – על-פי שתי
 מהדורות המחזור ויטרי, ברלין 1893 ווילנא תרמ"ז
 מכתבי תורה, ר' מרדכי קאלינא ור' יוסף רוזין (הרוגוצ'ובי), ישראל חש"ד
 המכתם: ראה ספר המכתם
 מנחת חינוך, ר' יוסף באב"ד, ירושלים תשי"ט
 מרגליות הים, ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשל"ז²
 מרומי שדה – חידושי הנצי"ב מוולוז'ין, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, ירושלים חש"ד
 משנה תורה, ר' משה בן מימון, מהדורת פרנקל, ירושלים תשל"ה-תשנ"ט
 השגות ופירושים:
 השגות הראב"ד, ר' אברהם בן דוד מפוסקיי
 רבינו מנוח (להלכות שופר, סוכה ולולב)
 לחם משנה, ר' אברהם די בוטן
 נמוקי יוסף על מסכת תענית, ר' יוסף חביבא, מהדורת ליכטנשטיין, פתח-תקווה תשל"ח (הודפס
 עם תלמיד הרמב"ן)
 נתיבות המשפט – חידושים וביאורים על חושן המשפט, ר' יעקב מליסא, חש"ד
 סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים תשל"ב
 ספר ההשלמה, רבנו משולם ב"ר משה מבדריש, מהדורת הרשלה, בתוך: **גנזי ראשונים** – ר"ה
יומא תענית, ירושלים תשכ"ג
 ספר החינוך, ר' פנחס הלוי מברצלונה, מהדורת שעוועל, ירושלים תשל"ז¹¹
 ספר המכתם, רבנו דוד ב"ר לוי מנרבונה, מהדורת הרשלה, בתוך: **גנזי ראשונים** – ר"ה **יומא**
תענית, ירושלים תשכ"ג
 ספר המצוות לרמב"ם
 מהדורת ר' חיים העליר, ירושלים תשמ"מ²
 מהדורת שעוועל, ירושלים תשמ"א, עם השגות הרמב"ן
 ספר המצוות לרבינו סעדיה גאון – עם ביאור רחב מאת ר' יהודה ירוחם פישל פערלא, ירושלים
 תשל"ג²
 ספר העיקרים, ר' יוסף אלבו, ירושלים תש"ך²
 ספר הפרדס, מהדורת עהרענרייך, בודפשט תרפ"ד
 ספר התרומות, ר' שמואל הסרדי, ירושלים תשכ"א
 עולת ראייה, ב, רא"ה קוק, ירושלים תשכ"ג
 עלי תמר, ר' ישכר תמר, אלו שבות תשנ"ב²
 הערוך = הערוך השלם, ר' נתן בן יחיאל מרומי, מהדורת קוהוט, וינה תרל"ח
 ערוך השלחן העתיד, רי"מ אפשטיין, ירושלים תשכ"ט-תשל"ה²
 ערוך לנר, ר' יעקב עטלינגר, ניו יורק חש"ד

פירוש ריבב"ן, רבנו יהודה יעל"ה למשפחת ענוים, מהדורת הרש"ר, בתוך: **גנזי ראשונים** – ר"ה
יומא תענית, ירושלים תשכ"ג

פירושי רבנו יהונתן, רבנו יהונתן הכהן מלוניל, מהדורת הרש"ר, בתוך: **גנזי ראשונים** – ר"ה
יומא תענית, ירושלים תשכ"ג

פסקי הר"ד ופסקי הרי"א^ז למסכתות ביצה, ראש השנה, סוף מועד והלכות קטנות, רבנו ישעיה
דטראני הזקן ורבנו ישעיה אחרון, ירושלים תשל"א

צפנת פענח על משנה תורה להרמב"ם, ר' יוסף רוזין (הרוגצ'ובי), ירושלים תשל"ט

קול ואור – שביבי אורות ראש השנה, ר' דוד הכהן, ירושלים תשמ"ז

'קונטרס דברי סופרים', בתוך: הרב אלחנן וסרמן, **קובץ שעורים ח"ב**, תל-אביב תשכ"ג

ראב"ה, ר' אליעזר ברבי יואל הלוי, מהדורת אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד²

רבינו מנוח: ראה רמב"ם, משנה תורה

ריבב"ן: ראה פירוש ריבב"ן

רבנו יהונתן מלוניל: ראה פירושי רבנו יהונתן

רמב"ם: ראה משנה תורה

שאליות, רב אחא משבחה, ירושלים תשכ"ז²

פירוש: העמק שאלה, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין

שבלי הלקט השלם, ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, מהדורת בובר, ירושלים תשל"ל²

שולחן ערוך, חלק אורח חיים, ר' יוסף קארו ור' משה איסרליש
נושאי כלים:

טורי זהב, ר' דוד הלוי

ביאור הגר"א, ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנה

שו"ת אגרות משה, ר' משה פיינשטיין

חלק אורח חיים, א, ניו יורק תשי"ט

חלק אורח חיים, ב, ניו יורק תשכ"ד

שו"ת בית לוי, ר' יוסף דובער סלובייצ'יק, ניו יורק תשי"ג

שו"ת חתם סופר, ר' משה סופר, ירושלים תשל"ל²

שו"ת שאילת יעב"ץ, ר' יעקב בן צבי עמדין, למברג תרמ"ד

שו"ת מהר"ם מינץ, ר' משה בן יצחק הלוי מינץ, שאלוניקי תקס"ב²

שו"ת ציץ אליעזר, ר' אליעזר יהודה ולדינברג, א-ט"ו, תשמ"ה²

שו"ת רדב"ז, ר' דוד בן שלמה אבן זמרא,
א-ז', ירושלים תשל"ב²

ח' (מכ"י), בני-ברק תשל"ח²

שו"ת הר"י מיגאש, ר' יוסף הלוי אבן מיגאש, ירושלים תשי"ט

שו"ת הרשב"א, ר' שלמה בן אדרת, בני-ברק תשי"ח

שו"ת שרידי אש, ר' יחיאל יעקב ויינברג, ירושלים תשל"ז²

שו"ת תשב"ץ, ר' שמעון בן צמח דוראן, למברג תרנ"א

שערי שמחה, ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת, מהדורת במברגר, פירטה תרע"א (חלק מספר הלכות
כלולות = כ"י פריס 310)

שערי תורת ארץ ישראל, ר' זאב וולף רבינוביץ, ירושלים ת"ש

שערי תורת בבל, ר' זאב וולף רבינוביץ, ירושלים תשכ"א

שפתי חכמים על מסכת ראש השנה, ר' אברהם אב' הרצל, תל-אביב תשל"ו²

שרידים מפירוש הר"א על תענית, ר' אליקים בן ר' משולם משפירא, מהדורת הלבני, ירושלים
תשי"ט

תלמיד הרמב"ן השלם על מסכת תענית, מהדורת ליכטנשטיין, פתח-תקווה תשל"ח

התרומות לרבנו שמואל הסרדי עם פירוש גדולי תרומה, ירושלים תשכ"א

תשובות הגאונים עם הגהות איי הים, מהדורת ר"מ חזן, ליוורנו תרס"ט

תשובות וכתבים ממרן החזון איש, ר' אברהם ישעיה קרליץ, בני-ברק תשנ"א

מילונים, קונקורדנציות וספרי דקדוק

BDB

F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford (no date)

בן-יהודה, א' (הושלם על-ידי מ"ד סגל ונ' טור-סיני)

1908-1959: **מלון הלשון העברית**, ירושלים-תל-אביב-ניו יורק-לונדון

- גזניוס-קאוטש
 W. Gesenius & E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, edited and :1970
 enlarged by E. Kautzsch (translated from German: A.E. Cowley), Oxford
 דוידסון, ב'
 B. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, London-New :
 York
 לוי, י'
 J. Levy, *Woerterbuch Ueber die Talmudim und Midraschim*, Berlin- :1924
 Wien
 סוקולוף, מ'
 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the :1990*
Byzantine Period, Ramat Gan
 ערוך: ראה מקורות בתר-תלמודיים
 קוהלר-באומגרטנר
 L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of :1994-2000*
the Old Testament (translated: M.E.J. Richardson), Leiden-New York-
 Koeln
 קוסובסקי, ח"י וקוסובסקי, מ'
 :1967² : אוצר לשון המשנה, תל-אביב

מחקרים

- אברי-פק, א"ג'
 A.J. Avery-Peck, "The Mishnah, Tosefta, and the Talmuds – the :1995
 Problem of Text and Context", in: A.J. Avery-Peck & J. Neusner (ed.),
Judaism in Late Antiquity, Part I – The Literary and Archaeological
Sources (Leiden-New York- Koeln), pp. 173-215
 אברי-פק – ניוזנר
 A.J. Avery-Peck and J. Neusner (eds.), *Judaism in Late Antiquity, Part :1999*
Three – Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism, vol. 1,
 Leiden-Boston-Koeln
 אגור-לוגר
 תשנ"א-תשנ"ו: י' אגור וי' לוגר, מבוא לתורה שבעל-פה, האוניברסיטה הפתוחה, רמת-אביב
 – תל-אביב
 אדורדס, מ'
 M. Edwards, "Topos and Transformation", in J.M. Bremer, I.F.J. de Jong, :1987
 & J. Kalef (eds.), *Homer: Beyond Oral Poetry*, Amsterdam, pp. 47-60
 אדרת, א'
 תש"ן: מחורבן לתקומה – דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים
 אודן, ר"ה
 W.H. Auden, *The Dyer's Hand*, New York :1968
 אוונס, ק"א
 C.A. Evans, "Mishnah and Messiah 'in Context': Some Comments on :1993
 Jacob Neusner's Proposals", *Journal of Biblical Literature* 112/2, pp. 267-
 289
 אונג, ר"ג'
 W.J. Ong, *Orality and Literacy – the Technologizing of the Word*, London :1982
 & New York
 אופנהיימר, ב'
 תשמ"ב: 'בובר ומחקר המקרא היהודי המודרני', בתוך: י' בלוק, ח' גורדון ומ' דורמן
 (עורכים), *מרטין בובר – מאה שנים להולדתו*, תל-אביב, עמ' 157-196
 B. Uffenheimer, "Myth and Reality in Ancient Israel", in: S.N. :1986
 Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York
 אורבך, א"א
 תש"ך: 'מבוא למשנה' ומאה שנה לחקר המשנה, מולד יז (133), 440-422

- E.E. Urbach, "Mishnah", *Encyclopedia Judaica* 12, pp. 93-109 :1971
 תשל"ב: ערך 'משנה', האנציקלופדיה העברית, כד, עמ' 649-640
 תשל"ח⁴: חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים
 תש"ם: ימי בית השני ותקופת המשנה = דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים,
 כרך ששי, חוברת 5, עמ' 59-82
 1984: ההלכה - מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים
 תשמ"ח: מעולמם של חכמים, ירושלים:
 עמ' 125-178 = 'הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה
 השנייה ובמאה השלישית', ארץ ישראל ה' (1958), עמ' 189-205
 עמ' 330-346 = 'מיהודה לגליל', בתוך: ש' פינס (עורך), ספר זיכרון ליעקב פרידמן ז"ל -
 קובץ מחקרים, ירושלים תשל"ד, עמ' 59-75
 עמ' 437-458 = 'אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל', בתוך: ש' אטינגר, ש' ברון, ב' דינור, י'
 היילפרין (עורכים), ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 48-68
 אזר, מ'
 תשמ"ז: 'על 'וכן' במשנה', בתוך: מ' בר-אשר (עורך), מחקרים בלשון ב-ג, עמ' 51-65
 אכטהיימר, פ"ג'
 P.J. Achtheimer, "Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral
 Environment of Later Western Antiquity", *Journal of Biblical Literature*
 109/1, pp. 3-27
 אלבוגן, י"מ
 I. Elbogen, "Die Tefilla die Festtage", *Monatsschrift fuer Geschichte und
 Wissenschaft des Judentums* 55, pp. 426-446
 תשל"ב: התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב (תורגם מהמהדורה
 השלישית בידי יהושע עמיר)
 אלבק, ח'
 C. Albeck, *Untersuchungen ueber die Redaktion der Mischna*, Berlin :1923
 תשי"ט (1): מבוא למשנה, ירושלים - תל-אביב
 תשי"ט (2): ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק, ירושלים - תל-אביב, עם פירוש
 קצר, מבואות למסכתות והשלמות לפירוש
 אלבק, ש'
 תש"ן: 'מהר"ח אלבק ושיטתו - סיומה של תקופה', סיני קו, עמ' פ-צא
 אלון, ג'
 תשכ"ז: מחקרים בתולדות ישראל, תל-אביב
 1975: תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, ישראל
 אלון, מ'
 תשל"ג: המשפט העברי, ירושלים
 אלוני, נ'
 תשי"ט: 'השרשור במקרא', בית מקרא ד', עמ' 3-13
 אלטמן, א'
 תשמ"ג: פנים של יהדות, תל-אביב:
 עמ' 44-67 = 'שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה', מלילה ב, תש"ו, עמ' 1-24
 אלטר, א'
 R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York :1985
The World of Biblical Literature, London :1992
 אלטר-קרמוד
 R. Alter & F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, :1987
 Mass.
 אליאדה
 M. Eliade, *Cosmos and History* (translated: W.R. Trask), New York :²1959
 אליצור, י'
 תשל"ל: פירוש דעת מקרא לספר יהושע, ירושלים
 אלמן, י'
 Y. Elman, *Authority and Tradition*, Hoboken, New Jersey :1994

- “Orality and the Transmission of Tosefta Pisha in Talmudic Literature”, :1999
in: Fox-Meacham, pp. 123-180
אמית, י'
- תשנ"ב: **ספר שופטים - אמנות העריכה, ירושלים - תל-אביב**
אנדרסון, ג'
- G. Anderson, “Worship, Qumran Sect”, in: L.H. Schiffman & J.C. :2000
VanderKam (eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls*, Oxford, pp. 990-996
אנדרסון, א'
- O. Andersen, “Myth, Paradigm, and Spatial Form”, in: J.M. Bremer, I.F.J. :1987
de Jong, & J. Kalef (eds.), *Homer: Beyond Oral Poetry*, Amsterdam, pp. 1-
13
אפשטיין, י"נ
- ת"ץ: 'ללקסיקון התלמודי', **תרביץ א/ג, עמ' 131-136**
תש"ח: **מבוא לנוסח המשנה, תל-אביב**
תש"ז: **מבואות לספרות התנאים, ירושלים**
תשכ"ג: **מבואות לספרות האמוראים, ירושלים**
אפשטיין, י'
- תשנ"ד: 'סדר הנושאים במסכת כדרך בהכרעת ההלכה', **נטועים א', עמ' 61-74**
אקסום, ג"ש
- J.C. Exum, “Whom will he Teach Knowledge?': A Literary Approach to :1982
Isaiah 28”, in: D.J.A. Clines, D.M. Gunn, & A.J. Hauser (eds.),
Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature (Sheffield)
אריאל, י'
- תשנ"ח: **מחזור המקדש לראש השנה, ירושלים**
אריקסון, ק'
- C. Erickson, *The Medieval Vision*, New York :1976
אריקסון-צ'ייס-פלון
- K.A. Ericsson, W.G. Chase, & S. Faloon, “Acquisition of a Memory :1980
Skill”, *Science* 208, no. 4448, pp. 1181-1182
ארנדט, ח'
- H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. 1 – Thinking*, New York-London :1971
בואר, ג"ה
- G.H. Bower, “Analysis of a Mnemonic Device”, *American Scientist* 58, :1970
pp. 496-510
באומגרטן, א'
- A.I. Baumgarten, “Rabbinic Literature as a Source for the History of :1995
Jewish Sectarianism in the Second Temple Period”, *Dead Sea Discoveries*
2, 1, pp. 14-57
באומגרטן, י"מ
- J.M. Baumgarten, “Yom Kippur in the Qumran Scrolls and Second :1999
Temple Sources”, *Dead Sea Discoveries* 6, 2, pp. 184-191
באיאר, ב'
- תשל"ח⁵: ערך 'נגינה וזמרה', **אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 755-782**
בדלי, א"ד
- A.D. Baddeley, *The Psychology of Memory*, New York :1976
בובר, מ'
- תשל"ח²: **דרכו של מקרא, ירושלים**
בוון, א'
- E. Bevan, *Symbolism and Belief*, London :1938
בוירין, ד'
- D. Boyarin, “On the Status of Tannaitic Midrashim”, *Journal of the :1992
American Oriental Society* 112/3, pp. 455-465
תשנ"ג(1): 'המדרש והמעשה - על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', בתוך: ש"י פרידמן
(עורך), **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים, עמ' 105-118**
תשנ"ג(2): 'ללקסיקון התלמודי VI', **מחקרי תלמוד, ב', עמ' 13-24**

- Carnal Sex – Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley-Los Angeles-:1993
Oxford
בויארין-הירשמן
- ד' בויארין, מ' הירשמן ואחרים (עורכים), עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס
בוימל, פ"ה
- F.H. Bauml, "Medieval Texts and the Two Theories of Oral-Formulaic Composition: A Proposal for a Third Theory", *New Literary History* 16, pp. 31-49
1985-1984
- בוקסר, ב"מ
B. M. Bokser, *The Origins of the Seder – the Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley-Los Angeles-London :1986
- בזק, י'
תשמ"ד: צורות ותכנים במזמורי תהלים, ירושלים – תל-אביב
ביכלר, א'
- A. Buechler, "Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen", *Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft* 20, pp. 97-135 :1900
- Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.*, London :1922
Studies in Jewish History, London-New York-Toronto :1956
בלאו, י'
- תשי"ט: 'על מקורו של "זכר=הזכיר, הוציא דבר בפיו" ושימושו במקרא', לשוננו כג, עמ' 188-189
בלידשטיין, י'
תשל"ו: 'הבאת ביכורים בהלכת חז"ל', *אשל באר שבע* א', עמ' 78-87
בלקין, ש'
S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Mass. :1940
בנדויד, א'
תשל"א²: *לשון מקרא ולשון חכמים*, תל-אביב
בנסון, ל"ד
L.D. Benson, "The Literary Character of Anglo-Saxon Formulaic Poetry", *Publications of the Modern Language Association* 81, pp. 334-341 :1966
בן מנחם, ח'
תשמ"א: 'יחס התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי לסטיית שופט מן הדין', *שנתון המשפט העברי* ח', עמ' 113-134
בן-נון, י'
תשנ"א: 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבת הלחם', *מגדים* י"ג, עמ' 25-45
בן-שלום, י'
תשנ"ד: *בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי*, ירושלים
בנעט, י'
1927: *משניות סדר מועד מתורגם ומפורש בידי י' בנעט*, ברלין
בסר, ה'
H. Basser, "The Antiquity of Some Mishnaic and Toseftan Decrees and Fences and the Nature of the Works in Which They Are Embedded", in: Fox-Meacham, pp. 241-276 :1999
בער, י'
תשי"ד: *ישראל בעמים – עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה*, ירושלים
תשמ"ו: *מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל*, ירושלים
א, עמ' 305-359 = 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה', *ציון* יז, תשי"ב, עמ' 1-55, 173;
א, עמ' 360-398 = 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה (פרקים נוספים)', *ציון* כז, תשכ"ב, עמ' 117-155
בר-אילן, מ'
תשמ"ב: *הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן

- תשמ"ז: סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן
תשמ"ט: 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות', סידרא ה', עמ' 27-40
תשנ"ה: 'גירוש שדים על-ידי רבנים: משהו על עיסוקם של חכמי התלמוד בכשפים', דעת
34, עמ' 17-31
- תשנ"ז: 'השינויים בתפילות ראש השנה', סידרא יג, עמ' 25-46
תשנ"ט: 'מקורה של תפילת "עלינו לשבח"', דעת מג, עמ' 5-24
בר-אפרת, ש'
תש"ם: 'העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא, ישראל (חסר מקום הדפסה)
בר-אשר, מ'
תשל"ז: 'צורות נדירות בלשון התנאים', לשוננו מא, עמ' 83-102
ברבור, א'
I. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms*, San Francisco: 1976
ברגריין, נ'
תשי"ז: 'זכר=הזכיר, הוציא דבר בפיו – עיון לכסיקלי', לשוננו כא, עמ' 279-282
ברוורמן, נ'
תש"ן: 'מצלול ומקצב במשנה ובתוספתא', הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ד, 1,
עמ' 69-76
ברויאר, מ'
תשמ"ו: 'פרקי מועדות, ירושלים
ברוס-מיטפורד, מ'
1998: 'סימנים וסמלים – אלפי סימנים וסמלים מכל העולם (תרגום: ד' לוי), ירושלים
ברטלט, פ"ק
F.C. Bartlett, *Remembering*, Cambridge: 1932
בר-כוכבא, ב'
תשנ"ח: 'חג הפורים בימי הבית השני ומגילת אסתר ב"אסיה"', סיני קכא, עמ' לז-פה
ברמן, ה"ג'
H.J. Berman, *Law and Revolution – the Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass. – London)
ברקוביץ, א'
תשמ"א: 'ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים
גודבלט, ד'
D. Goodblatt, "Towards the Rehabilitation of Talmudic History", in: B. Bokser (ed.), *History of Judaism, The Next Ten Years*, Chico, pp. 31-44
1994: *The Monarchic Principle – Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tuebingen
1998: "From Story to History – The Rimmon Valley Seven", in: P. Schaefer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tuebingen, pp. 173-199
- גודי, ג'
J. Goody, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge: 1987
גודנוף, א"ר
E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 8, New York
גולדברג, א'
תשי"ט: 'דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה', תרביץ כח, עמ' 260-269
תשכ"ב: 'לטיב ניב לשון המשנה – ביטויים של חיוב, שיש להם גם משמעות של ניגוד: מלת "וכן", המחברת הלכה להלכה', לשוננו כו, עמ' 104-117 (= מ' בר-אשר [עורך]),
קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב, ירושלים תש"ם, עמ' 172-185
תשכ"ט(1): 'וכלהו אליבא דרבי עקיבא', תרביץ לח, עמ' 231-254
תשכ"ט(2): 'תוספתא למסכת תמיד', בתוך: ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים, עמ' 18-42
תשל"ב: 'סדר הלכות במשנה ובתוספתא', דברי קונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, כרך ג' ירושלים, עמ' 81 ואילך

- A. Goldberg, "Jacob Neusner - Eliezer ben Hyrcanus: The Tradition and the Man" (book review), *Journal for the Study of Judaism* 6, pp. 108-114
 תשל"ו: פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים
 תשמ"ו: פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים
- "The Tosefta - Companion to the Mishna", in: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Part 1, Assen/Maastricht - Philadelphia
 "The Iron Pillar – Mishnah" (Book Review), *Dine Israel*, Vol. XVI, 1991-1992, pp. 83-90
 תשנ"ג: 'סדר ההלכות ותכונות התוספתא', בתוך: מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב', עמ' 151-196
 גולדין, י'
- J. Goldin, *Studies in Midrash and Related Literature*, Philadelphia-New York-Jerusalem 1988
 גולדשטיין, נ'
- תשל"ז: מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים
 תשמ"ב: 'עובדת הקרבנות בהגות חז"ל שלאחר חורבן בית-המקדש', דעת 8, עמ' 29-51
 גולדשמידט, ד'
 תשל"ל: מחזור לימים הנוראים - ראש השנה, ירושלים
 גולינקין, ד'
- תשמ"ח: פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי (חלק ב') - מהדורה מדעית עם פירוש, דיסרטציה, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק
 גולן, א'
- A. Golan, *Myth and Symbol – Symbolism in Prehistoric Religions*, Jerusalem 1991
 גוצווילר, ק'
- K. Gutzwiller, "Review Colloquium – In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers, Sheffield: JSOT Press, 1993", *Religion* 26, Part III, pp. 77-81
 "Comments on Rolf Rendtorff" in: J. Sawyer, pp. 36-39 (2) 1996
 גושן, א'
- תשמ"ז: אלהים וישראל כאב ובן בספרות התנאית, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים
 תשנ"ג: 'הכינוי 'אב בשמים' בספרות חז"ל', עיוני מקרא ופרשנות ג', עמ' 79-103
 ג'ייקובס, ל'
- L. Jacobs, *The Talmudic Argument: a Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, London 1984
 גילת, י"ד
- 1982: 'להשתלשלות של המלאכות האסורות בשבת', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* XLIX, pp. 9-21
 תשכ"ח: משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, ירושלים
 Y.D. Gilat, R. *Eliezer Ben Hyrcanus – A Scholar Outcast*, Ramat-Gan 1984
 תשנ"ב: פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן
 תשנ"ג: 'להשתלשלותם של איסורי שבות בשבת', בתוך: מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב', ירושלים
 גינצבורג, ל'
- תרע"ה: 'לחדשים יבקר' (חלק ב'), הצופה לחכמת ישראל ג', עמ' 181-188
 תש"א: פירושים וחיידושים בירושלמי, ניו יורק, חלק א'-ג'
 תש"כ: על הלכה ואגדה, תל-אביב:
- עמ' 41-65 = "מסכת תמיד" – תורגם לעברית על-ידי י"ק מיקלישינסקי מן: "The Mishnah Tamid", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I, 1919, pp. 33-44, 197-209, 265-295
 עמ' 66-103 = 'על היחס שבין המשנה והמכילתא', מתוך א' ווייס ול' גינצבורג (עורכים), קובץ מדעי לזכר מ' שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 57-95

- תשכ"א: פירושים וחיידושים בירושלמי, ניו יורק, חלק ד' – סודר וערוך מעזבוננו של המחבר
על-ידי דוד הלבני
- גירן, ק' :1973
C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, USA :1973
גלסמר, א':
- Uwe Glessmer, "Calendars in the Qumran Scrolls", in: P.W. Flint and :1999
J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, vol. 2,
Leiden-Boston-Koeln, 1999, pp. 213-278
- גנק, מ' :11-13
תש"ם: 'בענין תקיעת שופר בב"ד בר"ה שחל להיות בשבת', אור המזרח כח/א-ב, עמ' 11-13
גפני, י'
- תשנ"א: יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים
I.M. Gafni, "Talmudic Babylonia and the Land of Israel", *Teudah* XII, pp. :1996
109-97
גראהאם, ו"א
- W.A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the :1987
History of Religion*, Cambridge
גרהרדסון, ב'
- B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Upsala :1961
גרטנר, י'
- תשנ"ה: גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים:
עמ' 110-117 = 'תפילת היחיד במוסף של ראש השנה, גלגולו של מנהג, הדרום מה,
תשל"ח, עמ' 7-11
- גריין, ו"ס :1978
W.S. Green, "What's in a Name? – The Problematic of Rabbinic :1978
'Biography'", in: W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism:
Theory and Practice*, Missoula, pp. 77-96
W.S. Green, *The Traditions of Joshua ben Hananiah*, Pt. I, Leiden :1981
גרינברג, מ'
- M. Greenberg, *Understanding Exodus* New York :1969
M. Greenberg, *The Anchor Bible: Ezekiel, 1-20 – A*, New New York :1983
Translation with Introduction and Commentary, New York
- M. Greenberg, "To Whom Should a Bible Commentator be :1990
Responsible", *Tenth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem), pp. 29-38
גרינשטיין, א'
- תש"ס: 'הדיבור הישיר וצורת התקבולת', עיוני מקרא ופרשנות ה', עמ' 32-40
גרסיאל, מ'
- תשמ"ג: ספר שמואל א': עיון ספרותי במערכי-השוואה, באנאלוגיות, ובמקבילות, רמת-גן
דאובה, ד'
- D. Daube, *Collected Works of David Daube* (ed. C.M. Carmichael), :1992
Berkeley:
- pp. 257-304 = "The Civil Law of the Mishnah: The Arrangement of the
Three Gates", *Tulane Law Review*, 18 (1944), pp. 351-407
- דה-פריס, ב' :1993
תשכ"ח: מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים
דוגלאס, מ'
- M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book :1993
of Numbers*, Sheffield
- M. Douglas, "The Forbidden Animals in Leviticus", *Journal for the :1993
Study of the Old Testament* 59, pp. 3-23
- M. Douglas, "Atonement in Leviticus", *Jewish Studies Quarterly* 1, :1993-1994
pp. 109-130

- דיימונד, א'
 תשנ"ו: 'אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר': שמיעה וראייה כאמצעי ידיעה בעולמם של חז"ל, בתוך: עיונים בלשון חכמים – תקצירי הרצאות לסדנה על הנושא: דקדוק לשון חכמים ומילונה, ירושלים
 תש"ס: 'משמעותו של "מאי משמע"', בתוך: בווארין-הירשמן, עמ' 50-62
 דינסטאג, י'
 1992: 'פירוש לראש השנה המיוחס לרמב"ם ושרידים בודדים על שבת, מגילה וחגיגה – ביבליוגרפיה של הוצאות ומחקרים', בתוך: J.J. Schacter (ed.), *Reverence, Righteousness, and Rahmanut*, Northvale and London, pp. 353-365
 דנציג, נ'
 תשנ"ג: מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג האופטמן, י'
 J. Hauptman, "Women and Inheritance in Rabbinic Texts: Identifying Elements of a Critical Feminist Impulse", in: Fox-Meacham, pp. 221-240
 הבלוק, א"א
 E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass. :1963
 הבס, א'
 E. Habas (Rubin), "Rabban Gamaliel of Yavneh and his Sons: The Patriarchate Before and After the Bar Kokhva Revolt", *Journal of Jewish Studies* 50/1, pp. 21-37
 הויזינגה, י'
 J. Huizinga, *Homo Ludens – A Study of the Play Element in Culture*, :1950
 Boston
 הוניג, ס'
 S. Hoenig, "Origins of the Rosh Hashanah Liturgy", *Jewish Quarterly Review – The 75th Anniversary Volume*, pp. 312-331
 הופמן, ד"צ
 D.Z. Hoffmann, *Die erste Mischna und die Kontroversen der Tannaim*, :1882
 Berlin
 Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin :1887
 הז'ר, ק'
 C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tuebingen :1997
 הימן, א'
 תשמ"ז²: תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים
 היינמן, י'
 תשכ"ו²: התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים
 תשמ"א: עיוני תפילה (קיבץ וערך: אביגדור שונן), ירושלים:
 עמ' 44-53 = 'סדרי הברכות הקדומים לראש השנה ולתעניות', תרביץ מה, תשל"ו, עמ' 258-267
 עמ' 54-71 = 'מלכיות זכרונות ושופרות', מעיינות ט, תשכ"ח, ירושלים, עמ' 546-569
 עמ' 77-89 = 'לבירור פשוטן של משניות אחדות', ספר בר-אילן ג, תשכ"ה, עמ' 9-21
 היינמן, י'
 תשכ"ו⁵: טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים
 1970³: דרכי האגדה, גבעתיים
 הייס, ק'
 Ch. Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds*, Doctoral Dissertation, University of California at Berkeley :1993
 הילביץ, א'
 תשל"ז: חקרי זמנים, א, ירושלים
 הימלפרב, מ'
 M. Himmelfarb, "Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll", :1999
Dead Sea Discoveries 6, pp. 11-36

- הימן, א
 תשמ"ז²: תולדות התנאים ואמוראים, ירושלים
 הירש, א"ד
 E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven :1968
 E.D. Hirsch, *Cultural Literacy*, New York :1988
 הירשמן, מ'
 תש"ן: 'מצוה ושכרה במשנה ובתוספתא: לדרכה של מחשבת חז"ל', דברי הקונגרס העשירי
 למדעי היהדות ג, 1, עמ' 54-60
 1992: המקרא ומדרשו – בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל-אביב
 1999: תורה לכל באי העולם, תל-אביב
 הכהן, ר'
 תשנ"ג: בדי הארון, הוצאת המכון התורני ליד ישיבת אור-עציון
 הלבני, ד'
 תשכ"ט: מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל-אביב
 תשל"ה: מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים
 D.W. Halivni, "The Reception Accorded to Rabbi Judah's Mishnah", in: :1981
 E.P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, Philadelphia, pp.
 204-212, 379-382
 D.W. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara – the Jewish Predilection* :1986
for Justified Law, Cambridge, Mass. – London
 תשמ"ט: 'משנות שזזו ממקומן', סידרא ה', עמ' 63-88
 תשנ"ג: מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד: מסכת בבא קמא, ירושלים
 הלו, ר"ה
 W.H. Hallo, "New Moons and Sabbaths: A Case Study in the Contrastive :1977
 Approach", *Hebrew Union College Annual* 48, pp. 1-18
 הלוי, א"א
 תש"מ-תשמ"א: ערכי האגדה וההלכה, כרכים ב'-ג', תל-אביב
 הלוי, י'
 תרפ"ג: דורות ראשונים, ברלין-וינה: חלק א', כרך ה'; חלק ב'
 המר, ר'
 R. Hammer, *Entering Jewish Prayer*, New York :1994
 תשנ"ח: *Entering the High Holy Days – A Complete Guide to the History, Prayers, and Themes*, Philadelphia-Jerusalem
 הנדלמן, ס'
 S. Handelman, *The Slayers of Moses – The Emergence of Rabbinic* :1982
Interpretation in Modern Literary Theology, Albany
 הנשקה, ד'
 תשנ"ב: 'תקיעת שופר בשבת', סידרא ח', עמ' 19-37
 תשנ"ו: 'לתולדות קידושא רבא – לתלמודם של גאונים', תעודה י' (תשנ"ו), עמ' 185-223
 תשנ"ח: 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ סז, עמ' 5-28
 תש"ס: 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלהים תלוי" – בין הלכה כתתית לחז"ל ובין
 המשנה לתוספתא', תרביץ סט, עמ' 507-537
 הר, מ"ד
 M.D. Herr, "The Calendar", in: S. Safrai & M. Stern (eds.), *The* :1974-1976
Jewish People in the First Century, Part 2, Assen/Maastricht -
 Philadelphia, pp. 834-864
 תש"ם: 'ענייני הלכה בארץ-ישראל במאה הששית והשביעית לספירת הנוצרים', תרביץ מט,
 עמ' 62-80
 הרן, מ'
 תשט"ו: המשכן והמכלול הפולחני הפנימי – לפי ס"כ והמקורות שמחוץ לו, דיסרטציה,
 האוניברסיטה העברית בירושלים
 תשל"ח⁵: ערך 'כהנה', אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 14-39

- הריס, ג'
 J.M. Harris, *How Do We Know This? – Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany 1995
- הרצוג, י'
 1947: **משניות ברכות פאה דמאי – תרגום ומבואות ופירוש חדש באנגלית**, לונדון-ירושלים-ניו יורק
- הרצפלד, ל'
 L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Yisrael – von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabaers Schimon*, zweiter Band, Leipzig 1863
- וויינברג, י"י
 תשנ"ב: "מכתבים מהרב י"י וויינברג זצ"ל" (הביא לדפוס: מ' שפירא), **המעין לב/ד, עמ' 6-20**
- ווייס, א'
 תשי"ח: **סדר הדיון – מחקרים במשפט התלמוד**, ניו יורק 1969
על המשנה, תל-אביב:
- עמ' 169-196: 'לשאלת טיב הבית דין של שבעים ואחד, בתוך: ש' ליברמן אחרים (עורך), **ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג**, החלק העברי, ניו יורק תש"ו, עמ' קפט-רטז
- תשכ"ז: **דיונים ובירורים בבבא קמא**, ירושלים וכהולדר, ב"צ
- B.Z. Wacholder, *Messianism and Mishnah: Time and Place in the Early Halakhah*, Hebrew Union College Press 1979
- וולד, ס'
 תש"ס: **פרק אלו עוברין: בבלי פסחים פרק שלישי - מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף**, ניו יורק וירושלים
- וולפיש, א'
 תשנ"ד (1): 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', **נטועים א'**, עמ' 33-60
 תשנ"ד (2): **תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית**, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים
- תשנ"ד (3): 'מבנה וסדר במשניות מסכת פסחים', **עלון בוגרים ב'**, אלון שבות, עמ' 79-85
 תשנ"ה (1): 'משניות פרק א', מסכת תענית – ניתוח הלכתי-רעיוני', **דף קשר 465-466**, ישיבת הר עציון
- תשנ"ה (2): 'משחקי לשון במשנה', **נטועים ג'**, עמ' 79-96
 תשנ"ו (1): "'התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה) – על גבול ההשראה והאקסטזה', **תרביץ 301-314**, עמ' ב, עמ' 301-314
- תשנ"ו (2): 'תקבולת במשנה', **נטועים ג'**, עמ' 59-86
 תשנ"ו (3): 'מן הנעשה בתחום המשנה', **נטועים ג'**, עמ' 87-115
- תשנ"ח (1): 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', **מחקרי יהודה ושומרון ז'**, עמ' 79-92 (= דיסרטציה פרק 6)
- תשנ"ח (2): 'דברי שלום ואמת', בתוך: א' בזק (עורך), **הדסה היא אסתר**, אלון שבות, עמ' 107-140
- תשנ"ח (3): 'בהא קמיפלגי! – תגובה לדיון בין ר"י ברנדס ור"י מדן', **מגדים כח**, עמ' 87-103
 תשנ"ט: 'בית המדרש והעולם המחקר – חקר סידור התפילה', **שנה בשנה לט**, עמ' 467-502
 תש"ס (1): 'חטאת העדה ואחריות היחיד - עיון בדרכי העריכה של הוריות פרק א', **נטועים ו'**, עמ' 9-36 (= דיסרטציה, פרק 7)
- תש"ס (2): 'הטוב והרע ומה שביניהם – פרק בהוראת משנה', בתוך: ד' גוטנמכר (עורך), **לפנים**, ירושלים, עמ' 117-128
- תש"ס (3): 'הקלות הבלתי נסבלת של הפרשנות – תגובה לדברי רבקה רביב', **מגדים לא**, עמ' 115-126
- וידר, נ'

- תשנ"ח: התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים: עמ' 446-440 = "בני מרון" – ביטוי שנוי במחלוקת, תרגום של: "A Controversial Mishnaic Liturgic Expression (Beney Maron)", *Journal of Jewish Studies* 18 [1967], pp. 1-7
ויטמן, ק"ה
- C.H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition* Cambridge, Mass. & London :1958
ויברי, ר"נ
- R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, :1987
Sheffield
- ויין, פ' :1987
P. Veyne, "The Roman Empire", in: P. Veyne (ed.; translator: A. Goldhammer), *A History of Private Life I – from Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, Mass. – London
- וייס, מ' :תשל"ח: סדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
- וייצמן, ס' :1997
S. Weitzman, "Revisiting Myth and Ritual in Early Judaism", *Dead Sea Discoveries* 4, pp. 21-54
- וימסט, ו"ק :1954
W.K. Wimsatt, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington, Kentucky
- וינברגר, צ' :תשס"א: 'קידוש לבנה כקבלת פני השכינה', המעין מא/א, עמ' 75-76
ויס, א"ה :תרט"ד: דור דור ודורשיו, וילנא
ויס, מ' :תשמ"ח: מקראות ככוונתם, ירושלים: עמ' 263-292 = "תהלה לדוד" – תהילים קמה', מתוך: ב' קורצווייל (עורך), יובל שי – מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה ביום ט באב תשי"ח, רמת-גן תשי"ח, עמ' 209-285
עמ' 335-390 = הסיפור על ראשיתו של איוב – איוב א-ב: עיונים למדריך ולמורה, חוברת מ', ירושלים תשכ"ט.
- ויסקינד-אלפר, א' :1998
O. Wiskind-Elper, *Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav*, Albany
- ולק-ורן :1963³:
R. Warren & A. Wellek, *Theory of Literature*, Middlesex, England
- ונדרקם, י"ק :2000 (1): 434-438
J.C. VanderKam, "Jubilees, Book of", in: *DSS Encyclopedia*, pp. 434-438
"Rosh Ha-Shanah", in: *DSS Encyclopedia*, pp. 790-791 :2000 (2)
- זהר, נ' :תשמ"ח: 'מה בין איש לאשה: עריכה וערכים במשנת קדושין פרק א', עת לעשות 1, עמ' 103-112
זוין, ש"י :תשל"ג: המועדים בהלכה, תל-אביב
זוסמן, י' :תש"ן: 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה', תרביץ נט, עמ' 11-76
תשנ"ג: 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', מוסף מדעי היהדות 1 זלוטניק, ד' :1988
D. Zlotnick, *The Iron Pillar - Mishnah: Redaction, Form, and Intent*, Jerusalem
- זקובץ, י'

- תשמ"ז: על תפיסת הנס במקרא, תל-אביב
 1992: פרשנות פנים מקראית, אבן-יהודה
 תשנ"ה: המקרא בארץ המראות, תל-אביב
 Y. Zakovitch, "Juxtaposition in the Abraham Cycle", in: D.P. Wright, 1995
 D.N. Freedman, & A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*,
 Winona Lake, pp. 509-524
- חיטין, מ'
 1993: מלמת לוחות השנה בתקופת בית-שני ועריכת מזמורי תהילים על-פי לוח השנה, תל-
 אביב
- חכם, נ'
 תשנ"ו: תעניות ציבור בתקופת הבית השני, עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית
 בירושלים
- חכם, ע'
 תש"ל: פירוש דעת מקרא לספר איוב, ירושלים
 תשל"ט – תשמ"א: פירוש דעת מקרא לספר תהילים, ירושלים
 תשנ"א: פירוש דעת מקרא לספר שמות, ירושלים
 חלמיש, מ'
 תשנ"א: מבוא לקבלה, ירושלים
 חמיאל, ח'
 תשכ"ח: 'אהבה רבה', מעיינות ח' – תפלה, ירושלים
 טלמון, ש'
 S. Talmon, "The Calendar Reckoning of the Sect from the Judean 1958
 Desert", *Scripta Hierosolymitana* 4, pp. 162-199
 "Calendars and Mishmarot", in: *DSS Encyclopedia*, pp. 108-117 :2000
- טלמון-קנוהל
 S. Talmon & I. Knohl, "A Calendrical Scroll from a Qumran Cave – 1995
 'Mishmarot' B(a) 4Q321", in: D.P. Wright, D.N. Freedman, & A. Hurvitz (eds.),
Pomegranates and Golden Bells, Winona Lake, pp. 267-301
- טרופר, י'
 D. Tropper, "Beit Din Shel Kohanim", *Jewish Quarterly Review* 63, :1972-1973
 pp. 204-221
- טרייטלר, ל'
 L. Treitler, "The Transmission of Medieval Music", *Speculum* 56,3, pp. :1981
 471-491
- יהודה, צ'
 תשמ"מ: 'פשר תקיעה ותרועה בשופר: למה "תוקעין ומריעין ותוקעין" בראש השנה', הדאר
 נט, עמ' 533-534
- יונס, ה'
 H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston :1958
 H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, Chicago & London :1966
- ייטס, פ'
 F. Yates, *The Art of Memory*, Chicago :1966
- ילון, ח'
 תרצ"ט: 'בספרים במאספים ובכתבי עת', בתוך: ח' ילון (עורך), קונטרסים לענייני הלשון
 העברית ב', עמ' 36-45
- ילין, ד':
 תרצ"ד: 'משנה הוראה בתנ"ך', תרביץ ה', עמ' 1-17 (= כתבי דוד ילון, ו: חקרי מקרא,
 ירושלים תשמ"ג, עמ' 254-268
- ינקלביץ, ר'
 תשמ"ג: 'הייחוס המשפחתי בחברה היהודית', בתוך: מ' שטרן (עורך), אומה ותולדותיה,
 ירושלים, עמ' 151-162
- יעבץ, ז'
 תשכ"ו²: מקור הברכות (הודפס יחד עם סידור עבודת הלבבות), ירושלים
 יעקב, ב'

- B. Jacob, *Im Namen Gottes – eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin :1903
 “The Decalogue”, *Jewish Quarterly Review* 14, pp. 141-187 :1923
The Second Book of the Bible: Exodus - Interpreted by Benno Jacob :1992
 (translated: W. Jacob & Y. Elman), Hoboken
Das Buch Exodus, Stuttgart :1997
- יעקבסון, ר' :1972
 Roman Jakobson, “Linguistics and Poetics”, in: R. DeGeorge & F. DeGeorge (eds.), *The Structuralists from Marx to Levi-Strauss*, New York
 יפ"מ, מ"ס
- M.S. Jaffee, “Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4, pp. 123-146 :1994
 יצחקי, א'
- תשס"א: 'להתפתחות המנהגים תקיעות דמיושב ומאה קולות', *שנה בשנה* מ"א, עמ' 181-192
 כהן, א'
- A. Cohen, *Rereading Talmud – Gender, Law, and the Poetics of Sugyot*, Atlanta :1998
 כהן, שי"ד
- S.J.D. Cohen, “Jacob Neusner, Mishnah and Counter-Rabbinics – A Review Essay”, *Conservative Judaism* 37 (1), pp. 48-63 :1983
 “The Modern Study of Ancient Judaism”, in: S.J.D. Cohen & E. Greenstein (eds.), *The State of Jewish Studies*, Detroit, pp. 55-73 :1990
 כהנא, מ'
- תשנ"ג: 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי-מדרשותיהם של רב ושמואל', בתוך: מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), *מחקרי תלמוד*, ב, ירושלים, עמ' 302-333
 תשנ"ט: *המכילות לפרשת עמלק*, ירושלים
 תש"ס: "דרישה וחקירה" לאור חקירתה של דרשה חדשה', בתוך: בויארין-הירשמן, עמ' 112-128
 כ"ץ, א'
- תשכ"ג: 'יום טוב של ראש השנה', *סיני* נג, עמ' שי-שי"ג
 כרמי, ש'
- תשנ"ה: 'הערה על מאמרו של הרב אברהם וולפיש: שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם (נטועים א', טבת, תשנ"ד)', *נטועים ב'*, עמ' 133-134
 כשר, מ"מ
- תש"ו: *תורה שלמה*, חלק אחד עשר, ניו יורק
 תש"ח: *תורה שלמה*, חלק שנים עשר, ניו יורק
 תש"ך: 'קונטרס יום תרועה יום יבבא', *הדרום* יב, עמ' 207-262
 תשכ"ז³: *הגדה שלמה*, ירושלים
 לוונסון, ג'
- J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco :1985
 לוי, י' תשנ"ט: 'מבוא לפירוש ירושלמי נזיקין' (תרגום: ז"ז ברויאר), *נטועים* ה, עמ' 101-120 (=) *Jahresbericht des juedisch-theologischen Seminars*, 1895 ופורסם שוב בתוך: *מבוא ופרוש לתלמוד ירושלמי – בבא קמא פרק א-ו*, ירושלים תש"ל, עמ' 3-23
 לוי, ב"מ
- תשמ"ד²: 'קונטרס ערבוב השטן בראש השנה', *אוצר הגאונים לראש השנה*, מלואים לסימן קט"ז, עמ' 89-93 (= *התור מ'מ"א*, תרפ"ו)
 לוי, י"ל
- תשמ"ו: *מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד – היבטים היסטוריים*, ירושלים
 תשמ"ח: 'בית-הכנסת בתקופת בית שני – אופיו והתפתחותו', בתוך: א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (עורכים), *בתי-כנסת עתיקים – קובץ מחקרים*, ירושלים, עמ' 11-30
 L. Levine, *The Ancient Synagogue – the First Thousand Years*, New Haven-London :2000

לוצטו, ש"ד
תרג"א: אגרות שד"ל, מהדרות ש"א גראבער, קראקא

- לורברבוים, י'
תשנ"ז: **צלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן**, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור
לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית בירושלים
לורד, א"ב
A.B. Lord, *The Singer of Tales*, New York: 1978
לוריין, ה'
1999: **מדריך למשתמש בזיכרון** (תרגום: אהוד תגרי), נתניה
ליבוביץ, נ'
תשכ"ט: **עיונים בספר בראשית**, ירושלים
תשמ"ו: 'למבנהו של ספר במדבר', בתוך: **מעיונות – הוראת המקרא**, ירושלים, עמ' 84-95
ליבס, י'
תש"ן: **חטאו של אלישע**, ירושלים
1991: **מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י**, ירושלים
1992: 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', **פעמים** 50, עמ' 150-178
ליברמן, ש'
תרג"ה: **ירושלמי כפשוטו**, ירושלים
תשט"ו-תשמ"ח: **תוספתא כפשוטה**, ניו יורק
תשכ"ג: **יוונית ויוונית בארץ-ישראל**, ירושלים
תשכ"ח: **ספרי זוטא**, ניו יורק
S. Lieberman, "A Tragedy or a Comedy?", *Journal of the American Oriental Society* 104.2, pp. 315-319
תשנ"א: **מחקרים בתורת ארץ-ישראל** (עורך: ד' רוזנטל), ירושלים:
עמ' 53-69 = 'הערות לפרק א' של קהלת רבה', בתוך: א"א אורבך, ח' וירשובסקי, צ'
ורבלובסקי (עורכים), **מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשום שלום**,
ירושלים תשכ"ח, עמ' קסג-קעט
עמ' 90-96 = 'משהו על השבעות בישראל', **תרביץ** כז, תשי"ח, עמ' 183-189
עמ' 200-213 = 'תיקוני ירושלמי ו (סוף)', **תרביץ** ה, תרצד, עמ' 97-110
עמ' 393-398 = 'לכתובת של גבעת המבטר', **פרקים** ב, תשכ"ט – תשל"ד, עמ' 375-380
ליברמן-זלוטניק
תשנ"ח: ד' זלוטניק, 'הערות הגר"ש ליברמן לשה סדרי משנה', **סיני** קכב, עמ' כב-לא
ליכט, ח'
תשנ"ה: 'על הוראת המשנה בהיבט היסטורי', **מחקרי חג** 6, עמ' 133-146
ליכט, י"ש
תשכ"ג: ערך 'מלכות ה', **אנציקלופדיה מקראית**, ד, עמ' 1118-1128
תשמ"א² (1): ערך 'צום', **אנציקלופדיה מקראית**, ו, עמ' 692-695
תשמ"א² (2): ערך 'ראש השנה', א, **אנציקלופדיה מקראית**, ז, עמ' 301-305.
תשמ"ה: **פירוש על ספר במדבר [א-י]**, ירושלים
ליכטנשטיין, א'
תש"ם: 'בעיית תפילת שבת', בתוך: י' שביב (עורך), **שיח יצחק**, ירושלים, עמ' 86-105
ליפשיץ, ב'
תשמ"א: 'האין אדם מת ומשלם?', **שנתון המשפט העברי** ח', עמ' 153-246
תשמ"ב: על כמה לשונות משותפים ופירושים, **תרביץ** נא, עמ' 399-419; 'לעניין "זכר =
הזכיר"', שם, עמ' 659-661
ליץ, א'
E. Leach & D.A. Aycok, *Structuralist Studies of Biblical Myth*, :1983
Cambridge
לפין, ח'
H. Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee – A Study of Mishnah Tractate Baba' Mesi'a'*, Atlanta :1995
לרקין-מקדרמוט

- J. Larkin, J. McDermott, etc., "Expert and Novice Performance in Solving :1980
Physics Problems", *Science* 208, no. 4450, pp. 1335-1342
- מאן, ת"ו
T.W. Mann, "Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16:1- :1987
20:13", in: J.H. Marks & R.M. Good (eds.), *Love and Death in the Ancient
Near East*, Guilford, Connecticut
מוסקוביץ, ל'
תשמ"ו: 'עוד על תקיעת שופר בארץ-ישראל בראש-השנה ושבת', תרביץ נה, עמ' 608-612
מוליש, ה'
H. Mulisch, *Last Call*, New York :1991
מור, ק"א
C.A. Moore, *The Anchor Bible Esther – Introduction, Translation, and :1971
Notes*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland
מורגנטרן, ג'
J. Morgenstern, "Additional Notes on 'The Three Calendars of Ancient :1926
Israel'", *Hebrew Union College Annual* 3, pp. 77-107
מוריני, ד"ג'
D.J. Murray, "Vocalization-at-Presentation and Immediate Recall, With :1965
Varying Presentation-Rates", *The Quarterly Journal of Experimental
Psychology* 17, pp. 47-56
מורשת, מ'
תשל"ו: 'הפעיל ללא הבדל מן הקל בלשון חז"ל', ספר בר-אילן י"ג, עמ' 249-281 (= מ' בר-
אשר [עורך], קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב', ירושלים תש"ם, עמ' 263-295)
תשמ"א: לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת-גן
מילגרום, י'
J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary – Numbers*, Philadelphia-New :
York
Leviticus 1-16: The Anchor Bible, New York-London-Toronto- :1991
Sydney-Auckland
מיליקובסקי, ח'
C. Milikowsky, "The Status Quaestionis of Research in Rabbinic 1988
Literature", *Journal of Jewish Studies* 39, pp. 201-211
מיצ"ם, ת'
T. Meacham, "[On] Jacob Neusner, 'The Talmud of the Land of Israel', a :1986
Preliminary Translation and Explanation. Vol. 34: Horayot and Niddah
(1982)", *Jewish Quarterly Review* 77, 1, pp. 74-81
מירסקי, א'
תשנ"א²: הפיוט, ירושלים
מלמד, ע"צ
תש"ג: מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד הבבלי, ירושלים
תשי"ד: מבוא לספרות התלמוד, ירושלים
תש"ל: פרקי מנהג והלכה, ירושלים
תשמ"ו: עיונים בספרות התלמוד, ירושלים:
עמ' 94-110 = "המעשה" במשנה כמקור להלכה, סיני מו (תש"ך), עמ' קנב-קסו
עמ' 111-127 = 'התקבולת במשנה (אידידית תנא רישא וכו' תנא סיפא וכו')', דברי
הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, תשל"ז, עמ' 275-291
מנדל, פ'
תשנ"ו: "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים" - על המשנה
האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה', תעודה יא, עמ' 147-178
מנטל, ח"ד
תשכ"ט: מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל-אביב
מק-גן

- J.J. McGann, *Social Values and Poetic Acts - The Historical Judgment of Literary Work*, Cambridge, Mass. & London :1988
- מקובי, ח' :1984
H. Maccoby, "Jacob Neusner's Mishnah", *Midstream* 30, 5, pp. 24-32
- 1990
"Neusner and the Red Cow", *Journal for the Study of Judaism* 31, 1, pp. 60-75
- 1999
Ritual & Morality – the Ritual Purity System and its Place in Judaism, Cambridge, UK
מרגליות, מ' ואחרים
תשכ"ב: אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, תל-אביב
מרגלית, נ'
2000
N. Margalit, "Gender in Mishnah Ketubbot, Chapter 1", *Prooftexts* 20, pp. 61-86
נאה, ש'
תשנ"ח: סדרי קריאת התורה בארץ ישראל, תרביץ סז, ב, עמ' 167-187
תשנ"ז: 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (א): מגילות (לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה)', תרביץ סו/ד (תשנ"ז), עמ' 482-515
תש"ס (1): 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות', תרביץ סט/א, עמ' 59-104
תש"ס (2): "'בחזקת שלא נתן": לנוסחה ולפירושה של משנת בבא בתרא פ"א מ"ד, בתוך: בווארין-הירשמן, עמ' 145-162
נוי, ד'
תשכ"א: 'ראש השנה ועקידת יצחק', מחניים מט, עמ' 41-47
נידיץ, ס'
1996
S. Niditch, *Oral World and Written Word – Ancient Israelite Literature*, Louisville
ניזנר, י'
1966
J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Leiden
1970 (1)
A Life of Rabbi Yohanan ben Zakkai, Leiden
1970 (2)
Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai, Leiden
1977
A History of the Mishnaic Law of Purities, Part 22 – The Mishnaic System of Uncleaness: its Context and History, Leiden
1979
Method and Meaning in Ancient Judaism, Missoula
1981
Judaism – the Evidence of the Mishnah, Chicago & London
1983
Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism, Philadelphia
1984
In Search of Talmudic Biography, Chico
1986
The Oral Torah – The Sacred Books of Judaism, San Francisco
1998
How Adin Steinsaltz Misrepresents the Talmud, Atlanta
2000
The Halakha - An Encyclopaedia of the Law of Judaism, Leiden-Boston-Koeln
ניילס, ג"ד
1999
J.D. Niles, *Homo Narrans – The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia
נילסון, מ'
1920
M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, London-Oxford-Paris- Leipzig
נילסון, א'
1961
E. Nielsen, *Oral Tradition*, London
ניצן, ב'
תשנ"ז: תפילת קומראן ושירתה, ירושלים
סויר, ג'
1996
J. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus – A Conversation with Mary Douglas*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 227, Sheffield

- סולובייצ'יק, י"ד
 תשמ"ג: **שעורים לזכר אבא מארי**, א, ירושלים
 תשמ"ה: **שעורים לזכר אבא מארי**, ב, ירושלים
 תשמ"ו: **ימי זיכרון**, ירושלים
 תשמ"ט (1): **רשימות שיעורים – נרשמו ונערכו בידי צ"י רייכמן**, ניו יורק
 תשמ"ט (2): **מפי השמועה, מסורה א', עמ' ה-כח**
 תשנ"א: **מפי השמועה, מסורה ה', עמ' ג-סא**
 תשנ"ב: **מפי השמועה, מסורה ז', עמ' ה-עא**
 1996: **נוראות הרב: שעורים ודרשות** (אנגלית, prepared by B.D. Schreiber), א, ניו יורק
 2000: **נוראות הרב**, (אנגלית, prepared by B.D. Schreiber), יג, ניו יורק
 תש"ס: **הררי קדם – שעורים שנרשמו ונערכו בידי מ"ז שורקין**, ירושלים
 סולובייצ'יק-סולובייצ'יק
 תשנ"ג: **מ' סולובייצ'יק וי"ד סולובייצ'יק, חדושי הגר"מ והגר"ד**, ריברדייל
 סוקול, מ'
 M. Sokol, "Mitzvah as Metaphor", in: D. Frank (ed.), *A People Apart*, 1993
 Albany
 סטנדהל
 Stendhal, *The Red and the Black* (translated: L. Blair), New York) :1958
 סטריקובסקי, א'
 תשמ"ו: **מסכת שביעית פרק עשירי, בתוך: ז' פלק (עורך), גבורות הרמח, ירושלים, עמ' 169-178**
 תשנ"ה: **ייסורי יישוב וייעודי גאולה באספלקריה של משנה תענית, נטועים ב', עמ' 17-44**
 סימון, א'
 תשנ"ז: **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים - רמת-גן**
 סינקלר, ד'
 תשמ"ב-תשמ"ג: **פסלות של גוי בדיני השליחות, שנתון המשפט העברי ט-י, עמ' 95-112**
 סמט, א'
 תשנ"א: **דו-משמעות כמקור לפסיקה של הרמב"ם, מעליות יא, עמ' 10-52**
 סמית, ה'
 H. Smith, *Beyond the Postmodern Mind*, Wheaton :1982
 סנדרס, א"פ
 E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London & Philadelphia :1990
 סניית, נ'
 N. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London :1947
 ספראי, ז'
 Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London & New York :1994
 תשנ"ה: **הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים**
 ספראי, ש'
 תשמ"ג: **בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה - פרקים בתולדות החברה והתרבות, ירושלים**
 תשנ"ו: **בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים:**
 עמ' 43-60 = **העלייה לרגל לירושלים לאחר חורבן בית שני, בתוך: א' אופנהיימר**
 אחרים (עורכים), **בימי בית שני - ספר זכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 376-393**
 עמ' 79-84 = **ירושלים כמרכז ליהדות בסוף ימי הבית השני, בתוך: ג' אלקושי, י' טן**
 פי, ש' קדרי (עורכים), **ולירושלים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 325-335**
 עמ' 105-132 = **בית-הכנסת, בתוך: ז' ספראי (עורך), בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 15-42**
 עמ' 153-133 = **בית-המקדש ובית-הכנסת, בתוך: א' אופנהיימר, א' רפפורט, מ' שטרן**
 (עורכים), **בתי-כנסת עתיקים - קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 73-83**
 עמ' 247-258 = **המקומות לקידוש חודשים ולעיבור השנה בארץ לאחר החורבן,**
תרביץ לה (תשכו), עמ' 27-38 (הודפס גם בספר: ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים 1983, עמ' 29-42)

- עמ' 341-364 = 'בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן', בתוך: מ' דורמן אחרים (עורכים), *ספר זכרון לגדליהו אלון*, תל-אביב תש"ל, עמ' 203-226
- עמ' 540-547 = 'פסולי עדות', מלאת א' (תשמ"ג), עמ' 99-106
 ספראי-ספראי
 תשנ"ח: ש' ספראי וז' ספראי, הגדת חז"ל – הגדה של פסח, ירושלים ספרבר, ד'
 D. Sperber, "Claude Levi-Strauss", in: J. Sturrock (ed.), *Structuralism and Since*, Oxford :1979
 ספרינקל, ג"מ
 J.M. Sprinkle, *The Book of the Covenant*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 174 :1994
 ספרן, ג"ד
 J.D. Safren, "Jubilee and the Day of Atonement", *World Congress of Jewish Studies* 12, pp. 107-113 :1999
 עמיאל, מ"א
 תרצ"ט: מבוא לחקר הלכה, ירושלים
 עמיטל, י'
 תש"ס: קול השופר ושיעבוד הלב', בתוך: א' גנזל אחרים (עורכים), בהיותו קרוב – אסופת מאמרים לימים הנוראים, מרכז שפירא, עמ' 193-195
 עמינח, נ'
 תשמ"ו (1): עריכת מסכתות ביצה, ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי: סידור, עריכה, גירסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי ירושלמי, תל-אביב
 תשמ"ו (2): "הנטייה לאחידות הסגנון בתלמוד הבבלי", הקונגרס התשיעי העולמי למדעי היהדות, ג, עמ' 15-21
 עפשטיין, א'
 תשי"ז: מקדמוניות היהודים – מחקרים ורשימות (אס"ף: א"מ הברמן), כרך ב', ירושלים
 עץ-חיים, י'
 תש"ן: "וכן" בלשון המשנה', בתוך: מ"ד קדרי וא' שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, רמת-גן, עמ' 135-147
 עציון, י'
 תשנ"ה²: כזה ראה וחדש, ירושלים
 פאור, י'
 J. Faur, *Golden Doves with Silver Dots*, Bloomington :1986
 תש"ן: 'השינון על-פה והשפעתו על סיגנון המשנה ומינוחה', אסופת ד', עמ' כז-לד
 פארי, מ'
 M. Parry, *The Making of Homeric Verse*, Oxford :1971
 פארן, מ'
 תשמ"ט: דרכי הסגנון הכוהני בתורה – דגמים, שימושי לשון, מבנים, ירושלים
 פוזנר, ר"א
 R.A. Posner, *Law and Literature – a Misunderstood Relation* :1988
 Overcoming Law, Cambridge, Mass. – London :1995
 פוירייר, ג"ק
 J.C. Poirier, "Jacob Neusner, the Mishnah, and Ventriloquism", *The Jewish Quarterly Review* LXXXVII, 1-2, pp. 61-78 :1996
 פולזין, ר"מ
 R.M. Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, New York :1980
 פולק, פ'
 תשנ"ד: הסיפור במקרא – בחינות בעיצוב ובאמנות, ירושלים
 פוקס, מ"צ
 H. Fox, "The Circular Proem: Composition, Terminology, and Antecedents", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* XLIX, pp. 1-31 :1982
 H. Fox, introduction to Fox-Meacham, pp. 1-37 :1999
 פוקס-מיצ'ם (Fox-Meacham)

H. Fox & T. Meacham (eds.), *Introducing Tosefta – Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, USA 1999

פורטון, ג"ג

G.G. Porton, "Rabbinic Midrash", in: A.J. Avery-Peck & J. Neusner (ed.), :1995
Judaism in Late Antiquity, Part 1 – The Literary and Archaeological Sources, Leiden-Boston-Koeln, pp. 217-236

פורטון, ב'

B. Porten, "Structure and Chiasm in Aramaic Contracts and Letters", in J. :1981
Welch, *Chiasmus in Antiquity*, Hildesheim, pp. 169-182

פינסינגר, ס"ב

S.B. Finesinger, "Musical Instruments in O.T.", *Hebrew Union College* :1926
Annual 3, pp. 21-76

"The Shofar", *Hebrew Union College Annual* 8-9, pp. 193-228 :1931-1932

פינגן, ר'

R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford :1970

Oral Poetry – its Nature, Significance, and Social Context, Cambridge :1977

Literacy and Orality – Studies in the Technology of Communication, New :1988
York

פינליש, צ"מ

תרכ"א: דרכה של תורה, וינה

פינסקי, ר'

R. Pinsky, *The Sounds of Poetry – A Brief Guide*, New York :1998

פינקלשטיין, א"א: ראה מקורות – ספרא, מהדורת פינקלשטיין
פינקר, א'

A. Pinker, "Decalogue or Dodecalogue", *Jewish Bible Quarterly* 28:4 :2000
(112), pp. 233-244

פישבין, מ'

M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford :1985

פלדבלום, מ"ש

תשל"ט: פירושים ומחקרים בתלמוד – מסכת גיטין, ניו יורק

פלוסר, ד'

D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem :1988

תשנ"ה: "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים, בתוך: ש' אליצור, מ"ד הר, א'
שנאן, א' וג' שקד (עורכים), *כנסת עזרא*, ירושלים, עמ' 20-3

פליישר, ע'

תשל"ג: "ייעודם הליטורגי של פיוטי קידוש ירחים", *תרביץ* מב, עמ' 337-363

תשמ"ה: פיוט על סדרי התקיעה בשופר בארץ-ישראל בראש-השנה ושבט', *תרביץ* נד
תשמ"ה, עמ' 61-66

תשמ"ח: תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים

תש"ן: לקדמוניות תפילות החובה בישראל, *תרביץ* נט, עמ' 397-441

תשנ"ג: תפילת שמונה-עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה, *תרביץ* סב, עמ'
179-223

תשנ"ח: קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים
ואידיאולוגיים, *תרביץ* סז/ג, עמ' 301-350

פלוק, ד"ק

D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, :1998
Leiden-Boston-Koeln

פערלא, י"פ: ראה מקורות – ספר המצוות לרס"ג

פרידמן, ש"י

תשל"ח: פרק האשה רבה בבבלי – בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא, בתוך: ח"ז
דימיטרובסקי (עורך), *מחקרים ומקורות – מאסף למדעי היהדות*, א, ניו יורק, עמ' 275-

441

- תשנ"ג: 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', בתוך: ש"י פרידמן (עורך), **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן**, ירושלים, עמ' 119-164
- תשנ"ד (1): 'תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] - כל כתבי הקדש (שבת טז, א)', **תרביץ סב**, עמ' 313-338
- תשנ"ד (2): 'מקבילות המשנה והתוספתא', **דברי הקונגרס האחד-עשר למדעי היהדות**, ג, 1, ירושלים, עמ' 15-22
- תשנ"ה: 'תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [ב] - מעשה ברבן גמליאל והזקנים', בתוך: ש"ז הבלין וד' שפרבר (עורכים), **ספר בר-אילן כו-כז**, רמת-גן, עמ' 277-288
- "The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels", in: Fox- :1999 Meacham, pp. 99-121
- תש"ס: 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: בויארין-הירשמן, עמ' 163-201
- פרימן, ג"מ
G.M. Freeman, *The Heavenly Kingdom*, Lanham-London :1986
- פרנצוס, י'
תשנ"ה: **תלמוד ירושלמי מסכת ביצה עם פירוש רבינו אלעזר אזכרי בעל ספר חרדים**, ניו יורק וירושלים
- פרנקל, ז'
תרי"ט: **דרכי המשנה**, תל-אביב תשי"ט²
- פרנקל, י'
תשל"ג: 'הא גופא קשיא', **תרביץ מב**, עמ' 266-301
- תשל"ה: **דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי**, ירושלים
- תשל"ח (1): 'שאלות הרמנוטיות בחקר סיפור-האגדה', **תרביץ מז**, עמ' 139-172
- תשל"ח (2): 'צורות חיצוניות לעומת ערכים פנימיים - פרק עיון בעולמו הרוחני של סיפור האגדה', בתוך: "יד גילת וא' שטרן (עורכים), **מכתם לדוד - ספר זכרון לד' אוקס**, רמת-גן, עמ' 120-136
- J. Fraenkel, "Paranomasia in Aggadic Narratives", *Scripta Hierosolimitana* XXVII, pp. 27-51 :1978
- "Chiasmus in Talmudic-Aggadic Narrative", in: J.W. Welch (ed.), :1981 *Chiasmus in Antiquity - Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim, pp. 183-197
- תשמ"א (1): 'קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפור האגדה', **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות**, ג, 1, עמ' 45-69
- תשמ"א (2): **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל-אביב
- תש"ן: 'מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה', בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), **מחקרי תלמוד א'**, ירושלים, עמ' 205-215
- תשנ"א: **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים
- תשנ"ז: **מדרש ואגדה**, רמת-אביב - תל-אביב
- צור, ר'
תשמ"ג: **משמעות וריגוש בשירה**, תל-אביב
- צייטלין, ש'
S. Zeitlin, "The Takkanot of Rabban Jochanan ben Zakkai", *Jewish Quarterly Review* 54, pp. 288-310 :1964-1965
- צרפתי, גב"ע
תשל"ז: 'ערב פסחים', **לשונונו (מג)**, עמ' 21-28
- קוגל, ג'
J. Kugel, "Two Introductions to Midrash", in: G.H. Hartman & S. Budik :1986 (eds.), *Midrash and Literature* (Yale), pp. 77-103
- קודרט, א'
A. Coudert, "Horns", in: M. Eliade (ed), *Encyclopedia of Religion*, New York-London, 6, pp. 462-463 :1987
- קוטשר, י'
תשל"ב: **ערכי המילון החדש לספרות חז"ל**, א, רמת-גן

- קויפמן, י'
 תשל"ב⁹: תולדות האמונה הישראלית, ירושלים
 קויפמן, ס'
 S. Kaufman, "The Structure of Deuteronomistic Law", *MAARAV* 1 :1979
 "The Second Table of the Decalogue and the Implicit Categories of the :1987
 Ancient Eastern Law", in: J.H. Marks & R.M. Good (eds.), *Love and Death
 in the Ancient Near East*, Guilford, Connecticut
 קוליצ, ח"י
 1989: רבינו הקדוש, ירושלים
 קוניג, א'
 E. Konig, *Hebraische Rhythmik* (Halle, a.d.S.) :1914
 קונרוי, ק'
 C. Conroy, *Absalom Absalom* Rome :1978
 קופלנד, ס'
 S. Copeland, "The Oral Reading Experience in Jewish Learning", *Studies :1984
 in Jewish Education* 2, pp. 193-211
 קורצטג, מ'
 תשל"ה: 'בית-דין של כוהנים בקידוש החודש', תרביץ מד, עמ' 190-192
 קיארדי, ג'
 J. Ciardi, *How does a Poem Mean?*, Cambridge, Massachusetts :1959
 קיל, י'
 תשמ"א: פירוש "דעת מקרא" לספר שמואל, א, ירושלים
 קיסטר, מ'
 תשנ"א: 'מסורות אגדה וגלגוליהן', תרביץ ס, עמ' 179-224
 תשנ"ח: עיונים באבות דר' נתן - נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים
 קיסלגוף, ז'נ'
 תשל"א: במיצר: ברכת הזן: הדרנים ודרשות, ירושלים
 קירק, ג"ס
 G.S. Kirk, *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge :1976
 קלאוס, נ'
 תשמ"ח: 'נאום האשה החכמה מתקוע', בתוך: ב"צ לוריא (עורך), ספר משה גולדשטיין -
 מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, עמ' 229-246
 קליין, ה'
 H. Klein, *Mishnah Rosh Hashanah – The Hebrew Text, with a New :
 Translation in English and Commentary*, London
 קליין, ח"מ
 תשמ"ה-תשמ"ו: "אין בין" – פתח לפנימיות המשנה, ביכורים ב', עמ' 90-104; ביכורים ג',
 עמ' 94-107
 תשמ"ז (1): 'משנת שביעית, מבנה פרקיה', שמעתין 88-89, עמ' 66-71
 תשמ"ז (2): 'כל חלקי הבית אחוזים זה בזה – משנת עירובין פרק עשירי', עלי ספר יד, עמ'
 5-28
 תשמ"ז (3): 'מבנה ספרותי במשנה (שביעית פ"ט-פ"י)', בתוך: ז' פלק (עורך), גבורות הרמח,
 עמ' 179-184
 קליין, ש'
 תרצ"ט: ארץ יהודה – מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, תל-אביב
 קלינסקו, מ'
 M. Calinescu, "Orality in Literacy: Some Historical Paradoxes of :1993
 Reading", *The Yale Journal of Criticism* 6, 2, pp. 175-190
 קסוטו, מ"ד
 תשל"ד: 'סמיכות הפרשיות וסידורן בספרי המקרא', דברי הקונגרס הראשון למדעי היהדות
 א', עמ' 165-169
 תשל"ח⁷: פירוש על ספר בראשית – מאדם עד נח, ירושלים
 קרוכמל, נ'
 1851: מורה נבוכי הזמן, למברג
 קרומבין, א'

- תשנ"ח: 'כוונת הלב במצוות – ערך מול הלכה בתורתו של רבנו מנחם המאירי', **נטועים ד'**,
עמ' 9-32
קרותרס, מ'
M.J. Carruthers, *The Book of Memory*, Cambridge :1990
קריימר, ד'
D. Kraemer, "Composition and Meaning in the Bavli", *Prooftexts* 8, pp. :1988
291-271
Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature, New York – :1995
Oxford
קרמוד, פ'
F. Kermode, *An Appetite for Poetry*, London :1989
ראב, פ'
P. Raabe, "Deliberate Ambiguity in the Psalter", *Journal of Biblical* :1991
Literature 110/2, pp. 213-227
רדאי, י"ת
תשכ"ד: 'על הכיזום בסיפור המקראי', **בית מקרא ט'**, עמ' 48-72
רבינוביץ, צ"מ
תשמ"ז: **מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים**, ב, ירושלים
רובנר, ג'
J. Rovner, "Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the :1994
Babylonian Talmud: The Case of Kiddushin 34a-35a", *Hebrew Union*
College Annual 65, pp. 177-223
רובנשטיין, ג"ל
J.L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic* :1995
Periods, Atlanta
Talmudic Stories – Narrative Art, Composition, and Culture, (1) 1999
Baltimore & London
"Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A : (2) 1999
Reassessment", *Dead Sea Discoveries* 6/2, pp. 157-183
רוזנטל, א"ש
תשל"ה: 'לפירושה של משנת תעניות פ"א א-ב', **יד רא"ם**, עמ' 261-270
תשנ"ד: 'מסורת הלכה וחידושי הלכות במשנת חכמים', **תרביץ סג**, ג, עמ' 321-374
רוזנטל, ד'
תשמ"א: **משנה עבודה זרה - מהדורה ביקורתית (בצירוף מבוא)**, דיסרטציה, האוניברסיטה
העברית בירושלים
רוזנטל, ל"א
L.A. Rosenthal, *Die Mischna – Aufbau und Quellenscheidung*, Strassburg :1903
Ueber den Zusammenhang der Mischna, Berlin :1918
רוזנטל, פ'
F. Rosenthal, "Yom Tob", *Hebrew Union College Annual* 18, pp. 157- :1944
176
רוזנסון, י'
תשמ"ג: 'בראשונה היו משיאין משואות בראשי חודשים', **תחומין ד'**, עמ' 488-500
תשנ"ו: "ארבעה ראשי שנים" - מניין? **נטועים ג'**, עמ' 15-27
תשנ"ח: **מסעות עשרה - על נדודי הסנהדרין בארץ ישראל**, אלקנה
רוזנפלד, ב"צ
תשנ"ג: 'גלגולי משמעות השם "יבנה" במסורת חז"ל', בתוך: א' אופנהיימר, י' גפני ומ'
שטרן (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד**, עמ' 149-164
רוזנצווייג, פ'
תשמ"ז: **מבחר אגרות וקטעי יומן (עורכת: ר' הורביץ)**, ירושלים
רטנר, ב'
תרט"א: **אהבת ציון וירושלים למסכת ברכות**, וילנה
תרע"א: **אהבת ציון וירושלים למסכת ראש השנה**, וילנה
ריקור, פ'

- P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (translated: E. Buchanan), Boston :1967
רנדטורף, ר'
- R. Rendtorff, "Is it Possible to Read Leviticus as a Separate Book?", in: J. Sawyer, pp. 22-35 :1996
שביב, י'
- תשמ"ז: להוראת מסכת ברכות/סדר ותבנית במשנה, ירושלים
תש"ן: 'מדוע פתחה מסכת שבת במלאכת הוצאה', סיני קה, עמ' רכ-רל
תשנ"ב (1): 'מדוע סודרה מסכת יבמות בתחילת סדר נשים', סיני קט, עמ' רנ-רנה
תשנ"ב (2): 'לסדר סדר זרעים', מכלול ג', עמ' 43-66
תשנ"ד: 'מסכת ראש השנה – בעיות ופתרונות', נטועים א', עמ' 11-18
תשנ"ה: 'לסידורה של מסכת שביעית', נטועים ב', עמ' 9-16
שביד, א'
- 1982: 'תבנית הזמן בתרבות ישראל', מולד 41, עמ' 150-163
שוורץ, ב'
- תש"ס: 'פשט ודרש במצוות התורה – "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט 18)', בתוך: עיוני
מקרא ה', עמ' 59-72
שוורץ, ד"ר
- D.R. Schwartz, "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law", in: D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden-New York-Jerusalem, pp. 229-240 :1992
שוורץ, י"י
- תשמ"ד: 'ארץ יהודה בעקבות דיכוי מרד בר-כוכבא', מתוך: א' אופנהיימר וא' רפפורט
(עורכים), *מרד בר-כוכבא – מחקרים חדשים*, ירושלים
J.J. Schwartz, "On Priests and Jericho in the Second Temple Period", :1988
Jewish Quarterly Review 79, pp. 23-48
- Lod (Lydda), Israel – From its Origins through the Byzantine Period: 5600 B.C.E. – 640 C.E.*, Oxford :1991
שוורץ, מ'
- M. Swartz, "'Alai Le-Shabbeah: A Liturgical Prayer in Ma'seh Merkabah", *Jewish Quarterly Review* 77, p. 179-190 :1986-1987
שוורץ, ס'
- S. Schwartz, *Josephus and Judaeon Politics*, Leiden-New York-Koebenhavn-Koeln :1990
שטיינפלד, צ"א
- תשמ"ד: 'על התרועה בראש השנה', בתוך: מלאת ב', עמ' 123-136
תשמ"ה: 'על תקיעת שופר בראש-חודש', תרביץ נד, עמ' 347-365
שטיינר, ג'
- G. Steiner, *Real Presences*, London :1989
שטמברגר, ג'
- H.L. Strack & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (translated: Markus Bockmuehl), Edinburgh :1991
"Review of Ronen Reichman, *Mishna und Sifra. Ein literarkritischer Vergleich paralleler Ueberlieferungen*", *The Annual of Rabbinic Judaism - Ancient, Medieval, and Modern*, 3, p. 211 :2000
שטרן, י'
- J. Stern, "Modes of Reference in the Rituals of Judaism", *Religious Studies* 23, pp. 109-128 :1987
שטרן, ס'
- S. Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden :1994
שטרנבוך, מ'
- תשכ"ד-תשמ"א: מועדים וזמנים השלם, בני ברק
שיפמן, י'
- תשנ"ג: הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה (תרגמה: ט' אילן), ירושלים

- שייפר, פ' :1986
P. Schaefer, "Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis", *Journal of Jewish Studies* 37, pp. 139-152
- 1989 :
"Once again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky", *Journal of Jewish Studies* 40, pp. 89-94
- שילת, י'
תשל"ה: זכרון תרועה, ירושלים
שכטר, א'
תשי"ט: המשנה בבבלי ובירושלמי, ירושלים
שכטר, ד"ל
D.L. Schacter, *Searching for Memory – The Brain, the Mind, and the Past*, New York :1995
שכטר, ש"ז
Studies in Rabbinic Theology, Second Series, Philadelphia :1911
תרע"א: "מכילתא לדברים פרשת ראה", בתוך: מ' בראנן וי"מ אלבוגן (עורכים), תפארת ישראל – ספר היובל לישראל לוי, ברסלוי, עמ' 187-192
שלו, י'
תשל"ה: 'משמעותם של שמות החגים', לשוננו לעם כו, עמ' 67-74
שולם, ג'
G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York :1965
שמש, א'
תש"ס: 'כנגד ארבעה בנים דברה תורה', סידרא יד, עמ' 131-136
שנאן, א'
תשנ"א: 'בר-אילן, מאיר: סתרי תפילות והיכלות' – מאמר ביקורת, קרית ספר סג/ד, עמ' 1076-1077
שפרכר, ש"י
תש"ס: 'הלל: דברים כפשוטם', בתוך: בויארין-הירשמן, עמ' 221-231
שרמר, ע'
A. Schremer, "The Name of the Boethusians: A Reconsideration of Suggested Explanations and Another One", *Journal of Jewish Studies* 48, pp. 290-298
שר-שלום, ר'
תשנ"ח: 'ברכת כהנים לברכה ניתנת – לא לקריאה', סיני קכא, עמ' צט-קב
תא-שמע, י'
תשמ"ח-תשמ"ט: 'פירוש הרמב"ם לתלמוד – חידה ודרך פתרונה', שנתון המשפט העברי יד-טו, עמ' 299-305
תשנ"ג: 'מקורה ומקומה של תפילה 'עלינו לשבח' בסידור התפילה: סדר המעמדות ושאלת סיום התפילה', בתוך: ד' וולפיש (עורך), ספר זיכרון לאפרים תלמג', חיפה
תשנ"ד²: מנהג אשכנז הקדמון – חקר ועיון, ירושלים
תיבר, י'
Y. Thebert, "Private Life and Domestic Architecture in Roman Africa", :1987
in: P. Veyne (ed.), *A History Of Private Life*, I, Cambridge, Mass. – London
תבורי, י'
תשנ"ה: מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים
1996 : פסח דורות – פרקים בתולדות ליל הסדר, תל-אביב (מבוסס על דיסרטציה של המחבר, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח)
תשנ"ט: 'עבודת ה' של אנשי המעמד', בתוך: י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר – מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים, עמ' קמה-קסט
תומס, ר'
R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge :1992

DISSERTATION ABSTRACT

A. Previous Research

Since the pioneering work of Krochmal and Zecharias Fraenkel one hundred and fifty years ago, academic research has contributed greatly to our understanding of the stages and strata of Mishnaic redaction and scholars have advanced various explanations of the editorial aims of this work. These advances are based primarily on philological, linguistic and historical tools, which have served to identify the diverse sources on which the Mishnah (M) is based and the layers of earlier redactions embedded in our current M text.

Nonetheless many puzzling departures from normal redactional techniques remain and the overall patterns and aims of Mishnaic redaction are improperly understood. Regarding the aims of the redactor, scholars have debated whether to regard the M as a kind of legal codex (Epstein, Urbach) or to seek M's purpose in the educational or mnemotechnical sphere. Neither approach is free of difficulties. Regarding the editorial methods employed by the redactor, several scholars have pointed out that rarely does M order its material in ways that are comprehensible to us. Some have argued that M never aimed at "impeccable architecture" or "complete coherence" and we should rest content with the general observation that M employed "various structuring principles in use at the time" which are unknown and alien to modern sensibilities.

B. Purpose of Dissertation

The purpose of this dissertation is to propose a fresh approach to understanding the methods and aims of Mishnaic redaction, based on literary phenomena that have been insufficiently noted by previous researchers. Several scholars have noted intermittently the presence in M of phenomena normally associated with poetry and other literary texts, such as: rhymes, paranomasia, inclusio, anadiplosis, and anaphora. A few recent publications have made farther-reaching claims regarding the method and rigor of Mishnaic redaction, but they are of uneven quality, and none of them has supported its claim by a solidly-grounded methodology. My research has uncovered hundreds of examples of literary phenomena, indicating that their significance in understanding the redactional technique of the M redactor is far greater than has been suspected. In many instances the literary use of language appears in M precisely at the points where the departure from the logical or thematic order is most blatant. Hence awareness of the literary component of mishnaic redaction enables us to take full account both of the composite, non-uniform character of M's materials and of the coherent structure imposed upon these materials by the redactor.

For example, the envelope structure created by the *hapax legomenon*, "sign of blessing/curse" at the beginning and end of M Ta'anit Ch. 1, helps us to understand what the redactor's means and aims were in opening a tractate dealing with fast days with a series of mishnah pericopes (m 1-3) which deal with laws of prayer. This, as well as other literary and structural features of Ta'anit Ch. 1, lead us to understand that the laws of fasting as presented by the M redactor are founded on theological principles relating to the central role of rain as a form of divine communication and a response to human prayer.

Similarly the envelope structure created by the word *nefesh* (monument, soul) at the beginning and the end of Ohalot Ch. 7, together with the striking wordplay between *qever satum* (closed grave) and *niftah haqever* (the womb opened), help give structure to an otherwise diffuse collection of seemingly unrelated laws, and suggest that the mishnaic laws of corpse defilement are governed by a conceptual equation between womb and tomb.

In my Master's thesis, I have analyzed Ohalot Ch. 7 in detail, as well as two other chapters of M from the Orders of Appointed Times and Women. However, literary phenomena in the M are not confined to chapters. An example of an envelope structure which serves as an important structural feature of an entire tractate may be found in tractate Berakhot. Opening with laws of reading the *Sh'ma* (chapters 1-3), the tractate continues with laws of prayer (chapters 4-5) and benedictions concerning meals (chapters 6-8), before concluding in Chapter 9 with benedictions to be recited on occasional events.

The list of benedictions in Chapter 9 concludes with an adjuration that blessings over bad events should be recited with the same fervor as those recited over good events, deriving this principle midrashically from the verse, Deuteronomy 6:5 – a central verse of the *Sh'ma*.

This dissertation will analyze the redaction of tractate Rosh Hashanah (RH), treating structure both of the individual chapters and of the tractate as a whole. In terms of the structure of the tractate, RH is a particularly interesting example of the redactional technique of the M. At first blush, RH would appear to be a rather imperfect specimen of M redaction. The chapter endings and chapter divisions seem to be illogical and several other pericopes seem to be out of order, as noted by J.N. Epstein in his discussion of the tractate. Scholars, such as Epstein and H. Albeck, have addressed these problems, using the tools of higher criticism, but closer scrutiny of the tractate's structure reveals a fascinating parallelism among the chapter endings (epiphora):

1:9	2:9
“These are the appointed times... which you shall call at their appointed time” They shall take staffs in their hands	“These are the appointed times... which you shall call” – whether at their time or not at their time He took his staff in his hand/ Come before me with your staff... He went (lit. ‘walked’) and found him... He went (lit. ‘walked’) to Yavneh
And he cannot walk... For a ‘walk’ of a day and night	
3:8	4:9
Doesn't discharge obligation of the many	discharges the obligation of the many

The literary pattern created by the seemingly illogical chapter endings indicates unmistakably that we are not dealing with an arbitrary phenomenon explainable by higher critical analysis. The M redactor has devoted careful attention to chapter endings and clearly intends us to ponder such questions as how and why the *kh* (*kiddush hahodesh* = sanctification of the new moon) can be accomplished both “at its appointed time” and “whether at its time or not at its time”. In the course of our discussion we will attempt to understand how the redactor of our tractate, whose literary acumen has already been established, has structured each chapter, as well as how he has structured the tractate as a whole.

In addition to establishing the literary logic of our tractate's redaction, I will attempt to understand its conceptual ramifications. The similarity between the literary techniques discernible in the M and the diction characteristic of literature suggests that the conceptual analysis characteristic of literary interpretation is applicable to M as well. The few examples that we surveyed above would seem to support this conclusion, which will serve as a working hypothesis throughout this dissertation.

In order to establish that the method of analysis applied here to tractate RH is applicable to other tractates as well, I have appended to the main body of the dissertation two articles which I have published, which apply the literary mode of analysis to other tractates: Horayot, Tamid, and Middot. In addition, the appendices to this dissertation list hundreds of examples of literary phenomena scattered throughout the entire M corpus. Thus the main thesis of this dissertation rests on three stages of argument: examples of literary phenomena throughout the M corpus, one tractate analyzed and interpreted in great detail, and three other tractates analyzed in less detailed fashion.

C. Methodology

Inasmuch as the aim of this dissertation is to interpret, as well as to demonstrate, the literary features of Mishnaic redaction, there is an inescapably subjective component of the arguments which will be deployed. In order to expand the grounds of agreed conclusions and limit the scope of arbitrary subjectivity, I will endeavor throughout the dissertation to establish the “data” before proceeding interpret M. Accordingly, each chapter opens with structural analysis of the appropriate M unit in accordance with the

standard criteria of content and theme, as well as the methods and fruits of philological scholarship. This will generally leave us with several unsolved problems and enigma.

Subsequently I will note literary-linguistic phenomena, based on the best available textual witnesses, and show how these literary features contribute to a better understanding of the section's structure. The frequent occurrence of literary techniques at precisely the points where the redactor has departed from the expected language or order and/or from the language or order of parallel tannaitic sources indicates awareness and purposeful intent of the M redactor. In particular, the "road not taken" is often a clear sign of "the redactor's fingerprints", as several scholars have recently noted.

After establishing the literary "data" I attempt to interpret their meaning. Subjective intuition necessarily plays a major role at this stage, but I strive to maximize the "objective" plausibility of suggested interpretations by subjecting them to tests of "coherence" with other features of the text and "correspondence" with ideas found elsewhere in tannaitic or talmudic literature and/or in more general cultural contexts.

This dissertation makes three contributions to current M scholarship: (a) the ubiquitous presence in M of diverse literary phenomena; (b) demonstration of a greater degree of unity and coherence in mishnaic redaction than has been detected by other means; and (c) proposal of a literary-interpretative method for understanding mishnaic redaction. Preservation of this order in my presentation will help the reader to evaluate each stage of the argument on its own merits, and not dismiss earlier stages of the thesis due to disagreement regarding a later stage.

While the thesis presented here diverges significantly from the regnant philological-historical school of talmudic research, I do not see them as contradictory, but rather as complementary. The literary interpreter of M needs to be aware of the many valid insights into the language, pre-history, literary strata, and socio-historical milieu of M afforded by current methods of scholarship. Nevertheless some of the assumptions and conclusions of the philological-historical school will need re-examination in light of the features of Mishnaic redaction presented here. As scholars in other fields, such as history, literature and biblical studies, have realized, philological and literary methodologies can profitably complement one another.

While some aspects of my thesis bear a superficial resemblance to the work of Jacob Neusner, the careful reader will easily discern that my work has a much more firmly-grounded textual basis than his and builds upon a completely different kind of "literary" analysis than he does. Moreover, I do not share many of Neusner's assumptions regarding the production, nature, and purpose of rabbinic "documents" and their intertextual relationships.

The methodology employed in this dissertation is founded on several working assumptions and raises several fundamental questions:

- (1) The demonstration of "literary" phenomena within M presupposes that we can distinguish ordinary "trivial" recurrences of words or phrases from those which are literarily significant. Following previous scholars, specifically in the realm of biblical literary interpretation, I have suggested criteria for such determinations, including the frequency and significance of the appearances of the repeated expression, the degree of similarity (identical expressions, homonyms, synonyms, antonyms), and the structural significance of the expression (contiguous terms, parallelism, envelope structures, etc.).
- (2) Treating M as a literary text seems counter-intuitive. M's language is prosaic, for the most part, and does not have obvious aesthetic purposes. Inasmuch as M is a legal text, we certainly would not be inclined to treat it as a literary text. However, our intuition here is unreliable. "Literature" is a notoriously difficult term to define, but leading literary scholars have suggested definitions which relate to the employment of language. Roman Jakobson has suggested that the literary use of language is equated with "the principle of parallelism" and others have identified it as attention to "the sign itself" as well as to the referent. Moreover, in ancient cultures it was not unusual for legal texts to possess literary structure and

characteristics. Hence, the attribution of “literary” properties to Mishnaic language cannot be presumed to be a solecism.

(3) Interpretation of literary techniques in M in accordance with the methods employed regarding literary texts is far from obvious, for several reasons:

- (a) Were literary features of M produced intentionally? Many of them seem too prominent and/or inherently improbable to be attributable to chance. One might argue that redactors, particularly of orally-composed texts, might automatically produce literary characteristics without (full) awareness. However, this hypothesis is equally plausible regarding poetry, yet literary scholarship routinely applies its methods of interpretation to all poetry, regardless of whether the literary effects were produced intentionally or unintentionally. Even literary theorists who view interpretation as reconstructing authorial intention agree that features of which the author is unaware are part of his work and part of his “intention”.
- (b) Must the literary features of M be attributed to a particular individual redactor? M was redacted over a period of several generations, and scholars have disputed the extent to which the redactor was willing or able to reformulate or reshape his sources. Nonetheless, even a protracted collective redaction may produce carefully-crafted literary texts, as long as the redactors of each stage may be presumed to operate with similar aims and/or techniques, as scholars have argued regarding the Bible. Moreover, the literary data assembled here lend credence to the attribution of final M redaction to a single redactor, who felt free to reshape his sources when necessary.
- (c) Might literary features be attributed to other aims, such as the well-known mnemotechnical intent of Mishnaic redaction? A lengthy appendix to this dissertation addresses the mnemotechnical option and argues that this is an unsatisfactory explanation. First, many of the literary phenomena found in M do not facilitate memorization, and the lack of regularity or predictability in their appearance renders them particularly problematic as mnemotechnical devices. Second, in pre-modern cultures, mnemotechnical devices are not mere techniques, but rather modes of thought. The most ancient and most popular mnemotechnical device is poetry, whose repetitions of sound and meaning simultaneously serve mnemotechnical and conceptual aims. Literary design fosters memorization precisely because of the link between linguistic and conceptual association.

I do not claim that the literary approach holds the solution to all problems in understanding Mishnaic redaction, and I believe that there is room to continue employing other approaches alongside the literary approach. I am also aware that the literary approach has an endemic tendency towards overinterpretation, but I side with a long tradition of scholars who have admonished the humanist not to be overly fearful of overinterpretation and, indeed, as Moshe Greenberg has suggested, to prefer the risk of overinterpretation to that of underinterpretation.

D. RH – Chapters

D-1 Chapter 1

The division of this chapter into two parts, m 1-3 (section *I*) and m 4-9 (*II*), is made clear by the literary structure of the latter, which is framed by an inclusio:

m 4

m 9

For two months
the Sabbath is violated (מחללים את השבת)

For a walk of a night and a day
the Sabbath is violated

The **appointed times** are established

call them at their **appointed time** (מועדים)

However, it is unclear why the M redactor precedes the discussion of *kh* in chapters 1-2 with m. 1 and m. 2, whose discussion of new yeardates and days of judgment would fit better into the context of chapters 3-4. The placing of m. 3 is particularly difficult: on the one hand, it doesn't seem to fit into *I*, since it deals with *kh*; on the other hand, it doesn't fit into *II*, because of the *inclusio* which marks this section and especially because of the redactor's puzzling decision to open the discussion of *kh* with its last stage, the sending of messengers is brought in m 3, prior to the discussion of the first stage, the witnesses, whose laws are brought starting with m 4.

Several scholars have advanced explanations of the relationship between *I* and *II*, some based on seeing *I* as the main subject and *II* as a "detour" which extends into chapter 2 and 3:1, and some based on seeing *II* as the main subject and *I* as an introduction. J. Fraenkel shrewdly noted that the Tosefta 1:12 contains a connecting link between m 2 and m 3-4: Tosefta cites a verse which teaches that the divine judgment of *RH* (= the holiday of *Rosh Hashanah*) is contingent upon the human decision to sanctify the new moon (*kh* = *kiddush hahodesh*). This pericope provides a connecting link between the themes of m 2 and of m 3-4 and also suggests a rationale for the major theme of *II*, the violation of Shabbat by the witnesses: if determining the new moon of *nisan* and *tishrei* also determines the time of divine judgment, this weighty determination is worthy of suspending laws of Shabbat.

Fraenkel's insight sheds light on the Tosefta redactor's view of how the sections of chapter 1 link up with one another. We are still unclear, however, as to whether the M redactor was aware of and adopted the approach of the Tosefta. Moreover the placement of m 3 at the very beginning of the laws of *kh* remains difficult, according to Fraenkel's explanation, as it does according to other explanations of M's redactional strategy.

The key to understanding the redaction of this chapter is to note the linguistic associations which link m 3-4 to m 1-2. Most of these associations – some of which have been noted by *M'lekheth Sh'lomo* – appear both in m 3 and m 4: opening with numbers, *tishrei* and *nisan*, festivals. However, one linguistic association appears only in m 3: the expression *RH*. Indeed prior to chapters 3-4, this expression appears only in the first three pericopes of the tractate. Our analysis of the structure of the chapter is underscored by the presence of the redactor's "fingerprints" in each pericope of *I*: both of the lists of four appointed times, in m 1-2, are artificial constructs of the redactor, created by combining or expanding shorter lists which appear in tannaitic midrashic sources; m 3 contains a phrase, "the establishment of the appointed times", which is problematic in the context of m 3, but which serves as a connecting link to m 4, and to *II* as a whole.

M 3 thus plays the role of a transitional pericope, a frequently-employed technique in M. The transitional nature of m 3 is underscored by the dual role played there by *RH*, which appears twice: once, as a festival in its own right (this is why messengers are sent for the month of *Ellul*) and the second time as the *rosh hodesh* of the month in which other festivals occur. *RH* in m 3 serves as a transition from the focus on new years in section *I* to the focus on new months in section *II*.

Having noted the focus on "years" in *I*, we may detect in this section three different and complementary perspectives on the Jewish cycle of a year. M 1 deals with the year as a quantifiable unit of time, with a beginning and an end. M 2 focuses on qualitative moments which recur cyclically each year, and M 3 describes how the Jewish calendar is managed by a governing body and experienced by the Jewish people as a whole.

The different perspectives of m 1 and m 2 focus attention on the first of *tishrei*, as the only day which belongs to both lists, and as a day which plays a particularly significant role in both lists: in m 1 the majority of "new year" laws, especially those related to agriculture, are associated with it, and in m 2 it is assigned the most dramatic and elaborate description of divine judgment. The relationship between these two pericopes is underscored by an interesting literary technique. M 1 and m 2 form "mirror images" of one another: both pericopes list three significant dates which focus on the year as a natural, agricultural cycle and one date which focuses on the year as related to human activity. However, in m 1 it is the first of *nisan* which serves as the "historical" new year, whereas in m 2 it is *RH* which serves as the human day of judgment. The use of the unadorned term *RH* in m 2 to refer to the first of *tishrei*, as well as *RH*'s unique appearance both as a new year and as a day of judgment – normally days of judgment do not reflect the

beginning of a cycle, but rather a significant midpoint – underscore the special importance of this date on the Jewish calendar. The intersection, on this date, of agricultural new year and human day of judgment raises interesting lines of thought regarding the relationship among man, nature, and the divine judgment.

M 3, focusing on the social mechanism of the Jewish calendar, serves as a transition between the pericopes of “RH”, which convey the underlying messages and values of the Jewish calendar, and the laws of *kh*, which describe how the calendar is determined and conducted. Section II, while focusing on the degree to which the laws of Shabbath observance are suspended in order to *kh*, also illustrates the extent to which the community at large are expected to participate in this event. Section II presents different branches of the leadership of the people – Patriarch, sages, priests – as representing different approaches to the nature, purpose, and boundaries of the role played by the community at large in the *kh*.

The M, like the Tosefta, bridges the gap between sections I and II by means of a transitional pericope, but the literary techniques employed by M and Tosefta redactors differ. The transition is clearly discernible in the Tosefta, whereas the linguistic associations that mark the transition in the M are beneath the surface. Conceptually, the transition in the Tosefta focuses attention on the human role in determining the calendar and the sanctity of the festivals, while M adds a further ramification: the need to unify the community around a common calendar and the need for an authoritative social mechanism for doing so. Analysis of the second chapter will underscore the importance of this theme in M, as well as the absence of the theme in tannaitic parallels to M.

D-2 Chapter 2

The beginning and end of our chapter are particularly difficult to understand, from a redactional point of view. Why are the laws in m 1-5 regarding suspension of Shabbat prohibitions separated from those of chapter 1? Why does the chapter conclude without bringing the final pericope in our tractate dealing with *kh*, 3:1? For Epstein, these are two prime illustrations of his claims that the chapter divisions in M do not belong to M’s initial redaction, that their purpose is purely for convenience of the M reciters, and that sometimes they are “mistaken”, i.e. at odds with the meaning of M. Other scholars have suggested other explanations for the “sharp knife” (*Tiferet Yisrael*) which separates 3:1 from our chapter. We have already noted that the striking parallelism among the chapter endings of our tractate show that our chapter’s beginning and end are carefully thought out by the M redactor. In this chapter of the dissertation we will demonstrate the literary and conceptual unity of chapter 2.

Chapter 2 is marked by several literary techniques:

(a) Anadiplosis:

m 1-2: at first\ when they disrupted\ they instituted בראשונה/משקילקלו/התקינו

m 2-3: they light bonfires משיאים משואות

m 3-4: they light [bonfires], mountain, until he sees מה... עד שהוא רואה

m 4-5: they didn’t (used to) move לא היו זזים – לא זזו

m 5-6: so that they would be accustomed to coming, they gathered\brought

in (*k-n-s*), witnesses, they investigate בודקין, כנס, לבודק

m 6-7: main/head (*rosh*) ראש בית דין) – (ראשי דברים

m 7/8/9: see; head of the court/Rabban Gamaliel

m 7-9: in its time... not in its time (בזמנו... שלא בזמנו)

(b) Inclusio:

m 1-2

They send... (1), messengers (2)

משלחין (א), שלוחים (ב) (*sh-l-h*)

They accept (*q-b-l*)

m 8-9

שלח לו רבן גמליאל (9)

Rabban Gamaliel accepted them (8)

You accepted my words (9)

(c) *Leitwort* – see (ר-א-ה):

The root *r-‘h* appears twelve times in our chapter, in the following contexts: the sighting of the new moon by the witnesses, the interrogation of the witnesses by the court, the conclusion of the court (“I see your words” – m 8), and the publicizing of *kh* (“until he sees his fellow doing likewise...”, “until he sees the whole diaspora before him like a bonfire” – m 4).

(d) Paranomasia

- 1) They didn’t move (m 4) – they didn’t used to move from there (m 5)
- 2) Whether... in its/their time or not in its/their time (m 7-9)
- 3) A midwife (lit. wise woman) who comes to deliver (*l’yaled* – m 5) – ... about a woman that she has given birth (*yal’dah*)... my master in wisdom (m 8-9)

Clearly the M redactor has woven together the different elements of our chapter with great care, fashioning them into a coherent literary unit. The problematic beginning and end of the chapter together form an *inclusio*. The insertion of m 2-4, dealing with the bonfires, into the middle of a discussion of the witnesses, is marked by literary associations at either end, between m 1-2 and between m 4-5. M 7, describing the conclusion of the judicial procedure, precedes the debates regarding accepting witnesses in M 8-9, in order to enable the framing of the chapter by an *inclusio*.

The *inclusio* in our chapter highlights an important motif: *kh* served as a flashpoint for ideological battles among different contenders for the spiritual leadership of Israel. The literary connection between the beginning and end of the chapter invites comparison between the two clashes described each end. The clashes of m 1-2, between the Pharisaic court in Jerusalem and sectarian groups, are resolved by technical rabbinic enactments, which protect the *kh* procedure from external interference by groups which do not accept the fundamental principles of the Pharisaic calendar. The clashes within the rabbinic court of Yavneh at the end of the chapter seem less fundamental, dealing with technical issues of judicial procedure rather than with the foundations of the calendar. But close scrutiny of the clash between Rabban Gamaliel and R. Yehoshua reveals that the reliability of witnesses is merely a trigger for activating the main issue concerning these two sages, namely the authority of the Patriarch. For the M redactor the challenge to rabbinic authority from within the rabbinic community is ultimately more serious than the challenge from outside, and the solution to the problem is more delicate: in contrast to the decrees at the beginning of the chapter, which exclude the sectarians hermetically from influencing the fixing of the calendar, Rabban Gamaliel’s decree at the end of the chapter must be freely accepted by R. Yehoshua. Rabbinic authority is meaningless unless it is freely recognized and accepted, and this explains the importance of the framing word “accept” at the beginning and end of the chapter: the “acceptance” of the witnesses by the court depends ultimately on the “acceptance” of the court’s authority by the community.

Comparison of our chapter with the parallel section of tannaitic midrash, in Sifra (S) Emor, chapter 10, confirms and further develops the main theme of the chapter. S’s discussion is built around the theme of divine vs. human involvement in determining the dates of the festivals. Our chapter of M shares this concern, as indicated by the two discussions of “whether at its time or not at its time”, both of which focus on this theme. However, M’s presentation advances the discussion a step further: if the final authority for conducting the calendar rests with man, then one must consider the social mechanism which enables man to carry out this duty. “Man” is not a monolithic being, and establishing a mechanism inevitably involves ideological and personal clashes, which in turn raise the issue of rabbinic authority. Throughout our chapter the issues related to calendar management which appear on the surface reflect a deeper concern with the unity of the people and the authority of court which serves as their spiritual leadership. When “the head of the court says ‘sanctified’ and the people say ‘sanctified, sanctified’” (M 7) and when the line of bonfires stretching from Jerusalem to the “entire diaspora” the calendar is dramatically ratified, but these serve even more to dramatize the vital connection between the authoritative court and the Jewish people as a whole.

D-3 Chapter 3

We have explained why chapter 2 ends as it does, but this does not solve the problem of why m 1 was placed in our chapter. The redactor could easily have placed this pericope in chapter 2, immediately after M 7, since these 2 pericopes are very similar in language and theme. The end of the chapter is also difficult to understand. The opening of m 8, while not dealing directly with the theme of the *shofar* (trumpet), does address the issue of “directing the heart” (*kavvanat halev* – based on mss. readings), contrasting the halakhic requirement in m 7 of intention to perform the mandated act with the aggadic demand in m 8 of directing one’s heart towards his Heavenly Father. This would be a logical place to end chapter 3, however the M redactor has inexplicably chosen to tack on a legal principle, regarding the halakhic status of the *shofar* blower, unconnected with other pericopes in our chapter.

Surprisingly, the two pericopes which seem out of place in our chapter form an *inclusio*, which frames the chapter:

m 1	m 8
... all Israel... saw [the new moon]	Israel look upwards
The <i>individual</i> is not believed...	discharge the obligation for the <i>many</i>

The first parallel, which ties together two events in which collective Israel look heavenward, relates m 1 to m 8_a, while the second parallel, which contrasts the ‘individual’ with the ‘many’, relates m 1 to 8_b. Related passages in tannaitic midrashim support the impression that the M redactor has intentionally counterposed the heavenward looks of these two pericopes, thereby suggesting a connection between the spiritual meanings of these two events. Whereas chapter 2 portrayed “seeing” in the *kh* as a social phenomenon, with profound significance in the sphere of spiritual leadership of the people, the parallel between m 1 and m 8_a suggests that the experience of “seeing” the heavens helps direct one’s heart towards the Heavenly Father. This experience belongs, in different ways, to both of the performances dealt with by our chapter: *kh* and blowing the *shofar*.

The main body of the chapter, m 2-7, is compiled from different sources, but displays a clear literary structure. The unit divides into two sections, with a transitional pericope, as follows:

- m 2-5: the source and shape of the *shofar*
- m 6: the wholeness of the *shofar*
- m 7: hearing the *shofar*

M 6, in terms of its topic, deals with the physical properties of the *shofar*, and seems to complement the discussion of m 2-5: following pericopes which focus on the *shofar*’s shape, m 6 discusses the *shofar*’s physical integrity. However m 6 also links up with m 7 in two ways: (a) the casuistic formulation common to both pericopes (if... then..., and if not... then...), as opposed to the apodictic formulations of m 2-5; (b) m 6 closes with a discussion of the integrity of the sound emitted by the *shofar* (... if it affects the sound...), which is then followed in m 7 by the requirement of hearing the *shofar* directly. M 6-7 thus displays the following flow of ideas: integrity of *shofar* – integrity of sound emanating from *shofar* – need to hear sound directly from the *shofar*.

Putting this flow of ideas in broader perspective, we may discern the following flow in m 2-7: source of *shofar* (2-5) – shape (3-5) – integrity of *shofar* (6) – integrity of sound (6_c) – integrity of hearing (7_a) – intention. The pattern described by this flow of ideas is the direct: from the outside to the inside. Starting with the animal from which the horn is taken, continuing with the shape of the horn and its integrity, the sound which emanates directly from the horn and is heard directly by the Jew, without any intermediaries, and finally, the participation of the heart in the act of hearing.

We may now perceive how m 8_a complements this pattern, by moving from legal intention to spiritual intention. The legal intention of m 7_b requires the participation of the heart in the act of hearing in order to define it as halakhically significant, whereas the spiritual intention of m 8_a – implicitly alluding to one who hears the *shofar* – describes a consequence of hearing. Moreover, if m 7_b has moved our direction inward, from the ear

to the heart, m 8_a redirects our attention outward and upward, towards the Heavenly Father. This sums up the meaning of the pattern traced by the body of the chapter: all of the details of the *shofar* – its source, shape, wholeness, and sound – are functions of its spiritual meaning, as an instrument designed to direct one’s heart towards God. The outer details bear in upon the hearer’s heart and effect the turn of the heart heavenward.

These ideas are reinforced by comparison of m 7_b and m 8_a with tannaitic parallels, in the Tosefta and midrashim, which also help to define M’s unique perspective on the spiritual meaning of human intention and its impact on the relationship between God and Israel. The main discussion of M focuses on hearing the *shofar*, skipping over the role of the one who blows the instrument. This lacuna is filled, seemingly as an afterthought, by m 8_b, which notes but one requirement for fulfilling this important public role: that the sounder of the *shofar* be one who is obligated in the commandment. By contrast, the sounding of the *hatzotzrot* trumpets – combined with the *shofar* in m 3-4 – is limited to priests, leading some scholars to argue plausibly that the wide circle of possible *shofar* blowers represents a democratization of this commandment, after it was extended from the Temple to communities outside the Temple.

In any event, the ruling vis-a-vis *shofar* in m 8_b contrasts with the procedure of *kh*, which can be done only by the court. The inclusio, “individual – many”, which links m 1 and m 8_b, contrasts the two procedures with respect to the social framework in which they are performed. The inclusio based on “looking” and “Israel” compares these same two procedures with respect to their inner spiritual meaning. These two inclusions thus complement one another: the M redactor has brought together the procedures of *kh* and sounding the *shofar* in order to compare and contrast these two dramatic procedures.

D-4 Chapter 4

This chapter is clearly composed of disparate elements from different sources. Its main elements may be identified as follows:

I: M 1-4: The enactments of Rabban Yohanan ben Zakkai

II: M 5-6: The order of benedictions

III: M 9: The order of [*shofar*] blasts

Between *II* and *III* appear m 7-8, which form a connecting link between these two sections. m 7, while continuing to discuss the benedictions, introduces the figure of the “one who passes before the ark”, thus linking this pericope with the “emissary of the community” at the end of the chapter. M 8 discusses laws related to the sounding of the *shofar*, serving as an introduction to m 9, but it opens with an associative link to m 7:

on the festival (*yom tov*) of **RH** (7) – *shofar* of **RH** (8)

Together *II* and *III* may be seen as a single section, framed by an inclusio:

The order of benedictions (m 5) – The order of blasts (m 9)

Noting the associative link between m 7 and m 8, we may present the combined *II-III* section as a chiasmus. The connection between the “order of benedictions” and the “order of blasts” is not merely in the opening phrase utilized by M. Both “orders” are structured around the number three:

If he said 3-3 (= 3 of each)... (m 6) – 3 of 3-3 (= 3 groups of 3 [m 9])

Moreover scrutiny of the structure of the prayer described in m 5-6 reveals that it has a “three of three-three” structure: three introductory blessings, three special blessings – *malkhiyot*, *zikhronot*, and *shofarot* – and three concluding blessings. The three special blessings are composed of ten verses each (according to the accepted opinion of R. Akiva), which divide into three groups of three verses each, from Torah, Prophets, and Writings – with a final Torah verse. The close linguistic and structural parallels drawn by M between the benedictions and the blasts add meaning and depth to a theme emphasised by the halakhic rulings of M. Both R. Akiva in m 5 and the anonymous author of m 7 stress that the benedictions and the blasts accompany one another.

Rounding out the literary-structural analysis of our chapter, we may note seemingly incidental linguistic parallels between the second half of section *I* (m 3-4) and the beginning of section *II*:

<i>I</i>	<i>II</i>
Commemoration (<i>zekher</i>) of Temple m 3	Zikhronot, why mention (<i>mazkir</i>) m 5
That day is <u>sanctified</u> m 4	[benediction of] <u>sanctity</u> of day m 5

Thus all the disparate elements of our chapter are woven together by the redactor to produce a literarily coherent unit.

Section *I* is composed of three subsections, based on pairs of rulings:

<i>I</i> ₁ (m 1-2)	<i>I</i> ₂ (m 3)	<i>I</i> ₃ (m 4)
Blast in court on shabbat	Palm branch all 7 days	Accept witnesses until afternoon sacrifice
Jerusalem vs. Yavneh	Day of waving forbidden	Witnesses go to place of court

The language of section *I* confirms this division, and reveals the interrelationships of its parts:

<i>I</i> ₁	<i>I</i> ₂	<i>I</i> ₃
	At first	At first
In Temple not in country	In Temple not in country	
Any place where court is		Any place where court is
	The <i>entire day</i> of waving	Accept witnesses the <i>entire day</i>
And this also (<i>v'od zo</i>)		And this also
They did not... except in court (<i>beit din</i>)		They should not... except to the place of the court (<i>m'kom hava'ad</i>)

The literary structure of the section serves both to indicate its underlying ideas and to underscore the connection between this section and the next one. The emphasis on “entire day” in subsections *I*₂ and *I*₃ links up with the “sanctity of the day” wordplay which connects subsections *I*₁ and *I*₃, as well connecting section *I* to section *II*. The unit opens and closes with an emphasis on the place where the court is located. Two keywords run through the three subsections: “day” (7 times) and “Temple” (6 times). The literary structure of the unit highlights its main theme: the interconnection between sanctified time (*RH*, festivals, *kh*) and sanctified place (Temple, place of court).

Historians have long debated the aims of Rabban Yohanan ben Zakkai’s (known) enactments, of which just over half are listed in section *I*. It is not our purpose to clarify the goals of the historical figure, Rabban Yohanan ben Zakkai, however the literary analysis of section *I* can shed light on the understanding and aims of the M redactor in presenting this incomplete, but well-wrought, list of enactments. Clearly M focuses on the way in which the destruction of the Second Temple impacted on the Jewish calendar and the observance of the festivals and the way in which R. Yohanan ben Zakkai sought to redefine these observances in the light of this dramatic change.

The opening and closing enactments in this series emphasize the new spiritual center that arose to replace the Temple: the high court. Analysis of the halakhic background to the sounding of the *shofar* on Shabbat suggests that this was originally confined to the Temple because the most important – prior to the first century C.E. the only – sounding of the *shofar* occurred as part of the Temple service. Sounding the *shofar* on Shabbat in the presence of the high court thus serves, not only to maintain an important festival observance after the Temple destruction, but also to highlight the new status which R. Yohanan ben Zakkai sought to accord to the court. The roles played by the court in m 1 and in m 4 reinforce one another, reflecting that in place of the Temple, the place upon which the worship of God now centers is the court. The ceremonies of sounding the *shofar*

on Shabbat and of *kh* are dramatic public ceremonies, which imprint deeply upon the national consciousness the status of the court as a spiritual center. The dispute in m 1 between R. Elazar and the Sages raises the question whether the status of spiritual center is limited to the Judean town of Yavneh, or whether this status goes with the court into its further exile to the Galilee.

The other enactments of Rabban Yohanan ben Zakkai listed here reflect the balance which he attempted to achieve between the need to rally the people around a new spiritual center and the need to keep alive the memory and hopes associated with the Temple. Hence, the enactment regarding the palm branches is explained in M as “commemoration of the Temple” and the enactment regarding the day of waving is plausibly explained by the *bavli* as rooted in the hope that “speedily will the Temple be rebuilt”. The enactment regarding acceptance of witnesses the entire day, in m 4, reflects coming to terms with reality, including the realization that the levitical singing cannot be carried out in the absence of the Temple.

The enactments of Rabban Yohanan ben Zakkai, as presented in M, thus have a dual focus. On the one hand they give shape and meaning to the festivals, in the wake of the destruction of the Temple, maintaining certain details and modifying others to take account of the altered situation. On the other hand, and more dramatically, they give dramatic public expression to the new status of of the court as a spiritual center, while simultaneously maintaining in Israel’s national consciousness the memories and hopes associated with the Temple.

Sections II and III center on the close intertwining of the sounding of the *shofar* and the special benedictions recited on *RH*. The dispute between R. Akiva and R. Yohanan ben Nuri in m 5 focuses attention on themes which are highlighted by the literary profile of the chapter: (a) the agreement by both parties that the “sanctity of the day” benediction is the first of the three intermediary blessings and that (b) the *shofar* is sounded only for these three blessings; (c) the dispute whether *malkhiyot* should be recited together with the “the sanctity of the name” or “the sanctity of the day”, and consequently – (d) whether the *shofar* is sounded in relation to *malkhiyot*.

I suggest that points (a) and (b) are related: the three intermediate blessings are an expanded form of “the sanctity of the day”, and the sounding of the *shofar* is an expression of this sanctity, as may be demonstrated from elsewhere in our chapter and from certain indications in chapter 3. (d) may be explained in several different ways, and I have no way of deciding among them based on M’s language. (c), however, addresses a point which plays a central role in our tractate. Both R. Akiva and R. Yohanan ben Nuri tie *malkhiyot* together with sanctity, and indeed “sanctity and kingship” is a common theme in Jewish liturgy. However, they differ regarding the source of sanctity which is related to divine kingship. By tying *malkhiyot* to “sanctity of the name”, R. Yohanan ben Nuri implies that divine kingship is an attribute of God Himself, whereas R. Akiva’s connection between *malkhiyot* and “the sanctity of the day” implies that man – who is the direct source of sanctifying the day – is the one who accords the status of king upon God. This suggested explanation of the theological difference between R. Akiva’s and R. Yohanan ben Nuri’s versions of the liturgy may be supported by examining the similarities and differences between the ‘*Aleinu* and *Uv’khen ten pakhdekha* prayers, as well as by noting certain dominant themes in the Tosefta.

Building on hints in the content and language of M, we may derive some of the fundamental themes of the *malkhiyot*, *zikhronot*, and *shofarot* prayers, which, in turn, may help us to understand the symbolic language of the “three times three” *shofar* blasts. Although these ideas may be supplemented – exercising due scholarly caution – by examining tannaitic and amoraic parallels and by utilizing ideas drawn from the traditional *RH* liturgy, the full meaning of benedictions and *shofar* blasts alike remains somewhat vague, perhaps intentionally so. Nonetheless, a wordplay in m 6 between “mentioning” (*mazkirim*) and “verses of remembrance” (*zikhronot*) suggests that the verses recited come to “remind” God of those things of which He has promised to be mindful, and the connection to *shofar* – verses and sounding alike – would indicate that combining the verbal and musical forms of expression lends additional force to each.

The conclusion of this chapter is quite puzzling. After concluding the discussion of the benedictions, m 8-9_a discuss the sounding of the *shofar*, and then surprisingly M returns to

the prayer service, recording a dispute between the Sages and Rabban Gamaliel regarding the need for private, as opposed to communal, prayer. In the context of the tractate, the placement of this pericope creates a striking parallel between Rabban Gamaliel's concluding sentence and the concluding sentence of chapter 3, but within the more limited context of our chapter this pericope would still appear to be out of place.

The redactorial strategies governing the chapter and governing the tractate seem to intersect at an important point: in both contexts, the placement of our pericope has the effect of weaving together the topics of sounding the *shofar* and of the *RH* prayers. The chapter endings clearly draw a parallel between the *shofar* community and the prayer community, and the back-and-forth move between *shofar* and prayer at the end of chapter 4 serves to interweave the two themes. Moreover m 9_b ("the messenger of the community") links up with m 7 ("the one who passes before the ark"), which connects the prayer leader with the one who sounds the *shofar*.

The connections between the prayer community and the *shofar* community and their respective emissaries suggest that conceptually one should be understood in light of the other. Reading this equation in both directions, we suggest the following conclusions: (a) although the hearing of the *shofar* at the end of chapter 3 is accomplished by each hearer separately, we may conclude that the "many" of *shofar*, like the "many" of prayer, is a community and not an aggregate of individuals; (b) just as the obligation of each individual is to recite the prayer, and the cantor's recitation replaces the individual recitations, so we may posit that alongside the command to hear the *shofar*, described in 3:7 so too each individual is required to sound the *shofar* and the community's emissary does this on his behalf; (c) the structure of M suggests that Rabban Gamaliel's opinion may be rooted in the connection between prayer and *shofar*, namely – Rabban Gamaliel's opinion is limited to the *RH* prayer, and is based upon the unique status of this prayer as accompaniment to the *shofar*.

The conclusion of chapter 4 thus adds a new dimension to the main discussion of the relationship between the prayers and the *shofar*. The liturgical framework which includes prayers and *shofar* is a communal framework, which requires a relationship between the communal leader and the members of the community. Inasmuch as communal frameworks of the two components of the liturgical framework differ, elements of each are incorporated into the other, forming a fuller and richer communal performance.

Looking at the chapter as a whole, the conjoining of sections *I* and *II-III* suggests a connection between the *shofar*'s association with Temple service and high court in *I* and its association with the synagogue liturgy in *II-III*. In both sections the sounding of the *shofar* is deeply connected with the "sanctity of the day" (note especially the parallel openings of m 1 and m 8), and in both cases this expression of *RH*'s unique sanctity is closely linked with other expressions of the sanctity of the day in broader liturgical frameworks. The shaping of the synagogue liturgy of *RH* is associated in m 5 with important figures from Yavneh, and Tosefta 2:11 notes how the debate continues and (perhaps) is resolved at Usha. Thus it would appear that the synagogue liturgy of *II-III* substitutes for the Temple sacrificial service (m 1) as a liturgical framework for the *shofar*, and this idea is corroborated by m 7. The halakhic rulings and debates of section *II-III* thus represent the effort by the Sages of Yavneh and Usha to follow up and develop the pioneering steps of Rabban Yohanan ben Zakkai in redefining the forms and meanings of *RH* celebration in the absence of the Temple.

E. RH – Tractate Analysis

Various literary phenomena appear in the chapters of the tractate and serve as the foundation for our analyses of the chapters, including: transitional pericopes, linguistic associations at the "seams" between sections, *inclusio*, *paranomasia*, *anadiplosis*, *leitwort*, and different kinds of parallelism. The literary sensitivity evinced by the M redactor has alerted us to forgotten nuances of M's language and has opened up new perspectives on exegetical and philological issues. Comparison of mishnaic material with intratextual and intertextual parallels has revealed the power of the redactor to create new meanings and to suggest deeper layers of conceptual significance.

Impressive literary associations create powerful connections between the chapters as well, and attest to the concern and artistry of the M redactor in shaping the tractate as a whole. We have already noted the striking parallels among the the chapter endings, and many more linguistic and topical parallels link the chapters to one another, especially at chapter beginnings and endings. 3:1 shares many terms with 2:7 and 2:9, including: see, court, all Israel/the people, stand, three who constitute/stood as a court, say ‘it is sanctified’, ‘pregnant’/the night of its ‘pregnancy’ (= month with a 30th day). The end of chapter 3 is also connected literarily to the end of chapter 2:

2:7/9	3:8_a
Not <u>seen</u> at its <i>time</i> (7); stood over Israel (9) <i>Heaven</i> sanctified it (7)	Every <i>time</i> Israel <u>looked</u> And direct their hearts to <i>heaven</i>

The endings of chapters 2 and 4 are connected by the expressions: “every [court of] three (lit. ‘every three and three’)” (2:9) – “three [groups] of three each (lit. ‘three of three three’)” (4:9). Alongside the chapter endings and beginnings, there are several other striking literary associations that connect different chapters, including:

1:2	3:8_a	
Creates together their heart Scrutinizes all their deeds Pass before him like a troop	Direct\subjugate their heart Look upwards Make\break war	
1:7	3:8_a	
Tuvia the healer... his freed slave	Subjugate their heart... were healed	
2:1	4:4	
At first they would accept witness from all people; when they ruined... they instituted (lit. ‘fixed’)	At first they would accept witnesses all day... the levites’ song was ‘ruined’... they instituted (‘fixed’)...	
2:7-9	4:1-4	
Head of court says “it is sanctified” (7) Rabban Gamaliel (8-9) Went to Yavneh to R. Gamaliel (9)	Wherever the head of court is (4) Rabban Yohanan ben Zakkai (1-4) Witnesses should go only to place of congregating (= court – M 4)	
3:5	4:5/9	
Regarding blowing and blessings	Order of blessings/of blowing	
2:7	3:1	4:4-5
“it is sanctified” Heaven already sanctified	“it is sanctified”	That day is sanctified Sanctity of the name Sanctity of the day

In addition to the associative connections among the chapters of the tractate, there are also several connections of topic or theme, including: the central role of the court (chapters 1-2, 3:1, 4:1-4); encouraging witnesses to testify regarding the new moon (1:6-2:5-6); setting aside work prohibitions of Shabbat or festivals (1:4-9; 2:1,5; 4:1-2,8); “the many” (1:6, 3:8, 4:9); establishing (correct) festivals and sacrifices (1:3-4, 4:4); and the transition from Jerusalem to Yavneh (4:1-4, inclusio of chapter 2).

Clearly the redactor is intent upon weaving the chapters together in much the same manner as he has fashioned each chapter from disparate elements as a coherent literary unit. The most apparent conceptual ramification of interconnections among the chapters is the interweaving of the two main topics of the tractate: *RH* and *kh*. It is noteworthy that each chapter, although devoted mainly to one of the two topics, discusses or alludes to the other topic as well. Chapter 1 discusses *RH* in M 1-2; chapter 2 alludes to *RH* in M 8-9; chapter 3 discusses *kh* in M 1; and chapter 4 discusses the *kh* in M 4. Other tractates of

similar length, such as *Megillah* and *Hagigah*, display a similar division and interweaving between two topics.

Looking at each topic of our tractate separately, we can detect major ideas that are highlighted by the keywords and literary associations. The apparent tension between the chapter endings of chapters 1 and 2 raises the major issue associated with *kh*: is it man's duty to ensure that the appointed times be observed in accordance with what has been determined by the heavenly bodies (chapter 1), or is he rather authorized to determine the appointed times, even at deviance from the time appointed by Heaven?

We may resolve the tension between the two chapters by differentiating between what is required of man *ab initio* and the authority possessed by the court *ex post facto*. On another level one may see the two chapters as complementing one another, by assuming that the need for witnesses, rather than astronomical calculations, as the basis of the calendar stems from the aim of involving the community at large in *kh*. This idea dovetails nicely with several of the literary phenomena and the ideas which have been noted above and helps link the chapter endings of chapters 1-2 with those of chapters 3-4. The latter two chapters end with the theme of the obligation of the "many", and we may compare and contrast the meaning of communal involvement in *kh* with that of the *RH* liturgy. *Kh* involves the community as an autonomous human body, authorized by God to sanctify time, whereas the liturgy relates to the community as a dependent worshipful body, turning their eyes towards their heavenly Father for deliverance.

However the interweaving of topics in the tractate suggests that the two communal performances presented intersect and impact upon one another. *RH* is not only the most important of the sanctifications of then new moon, but constitutes – to use a phrase that appears in the Tosefta 2:11 – a "sanctification of the year". The *RH* liturgy continues and expands the theme of "sanctification", inasmuch as both the prayers and the sounding of the *shofar* center around the theme of "sanctity of the day". This idea explains the meaning of the the linguistic association "sanctity" which connects chapters 2, 3, and 4, and affords insight into why the court plays a major role in the sounding of the *shofar*.

The centrality of the court in sanctifying time may be related to one of the opening themes of the tractate: the association of the sanctified times with divine judgment. Indeed, following the Tosefta 1:12, it would appear that the human judgment precedes and conditions the divine judgment. The source for this idea, in the Tosefta, is the verse from Psalms 81:4, "Blow the *shofar* on the new moon... because it is a... judgment (according to the midrashic interpretation of '*mishpat*') for the God of Jacob", which suggests that the sounding of the *shofar* is associated with the divine judgment. The *shofar* may be understood either as an announcement of the judgment or as a plea for clemency – or both. The link between the *shofar* and divine judgment is suggested by M through the connections listed above between 1:2 and 3:8_a, which serve as mirror images of one another: the divine judgment is depicted in 1:2 as a king *looks* over his **troops**, both collectively and individually, while 3:8_a – presenting the theological meaning of the *shofar* – portrays a fateful **battle** between Israel and a deadly foe, in which Israel (collective) is saved by each individual *looking* towards their heavenly Father.

In several places the tractate stresses the central role played by the head of the court, both in presiding over *kh* (1:6, 2:7-9) and in redefining the spiritual direction of the people after the destruction of the Temple (4:1-4). However all these indicate that the heads of the court, and specifically Rabban Yohanan ben Zakkai and Rabban Gamaliel II, were concerned with the authority of the court as a whole (4:4, but also 4:1 and 2:8-9) and especially with the need to ensure public recognition of this authority.

The interpenetration of the two topics of the tractate creates an interesting interplay between the senses of vision and hearing. While *kh* focuses on sight and the *shofar* on hearing, M also notes the importance of the saying "it is sanctified" over the new moon (2:7, 3:1) as well as visual symbolism attached to the *shofar* (3:3-5, see also 3:8_a). Hearing in this tractate seems to represent the public ceremonial aspect of the the performances involved, whereas vision represents the inner or experiential meaning. The sense of vision dominating *kh* is supplemented both by its verbalized formula and – especially – by the dominant aural symbolism of the *shofar*, which in turn, gains added meaning from its own visual symbolism.

The two elements of the tractate represent two units of time which differ essentially from one another. A year is a natural unit of time, dependent upon the sun, whereas a month – although correlated with a natural lunar event – is essentially a human convention, designed for convenience and efficiency in managing temporal affairs. Mi makes clear that the rabbinic calendar, while emphasizing the unique importance of the New Year, subordinates the solar calendar to the lunar calendar. This lies at the heart of the calendrical dispute between the rabbis and sectarian groups, whose quarrel with the rabbinic calendar is mentioned in 2:1-2 and alluded to in 1:1-2. The rabbinic lunisolar calendar accords primacy to the human agent, requiring of man that he strive to coordinate his time management with the demands of God and His heavenly messengers, whereas the sectarian solar calendar is fixed, immutable, and entirely predictable. The suspension of Shabbat prohibitions for the sake of calendar management and festival observances dramatizes the centrality of the human dimension of temporal sanctity, whereas the sectarians structured their calendar in such a way that Shabbat would never need to be suspended for the sake of the festivals. These differences reflect profound differences between the rabbis and the sectarians regarding the relationships between man and nature and between man and God.

F. Tammid/Middot

Historians have pointed out that the historicity of the Temple structure described in tractate Middot (Mi) is highly problematic, inasmuch as it conflicts at many points with other depictions of the Second Temple, and especially the more reliable portrayal by Josephus. Some scholars have argued cogently that the description of the Temple in Mi reflects ideological concerns rather than historical reality, and if so the historical value of Mi resides in the realm of intellectual history of the rabbis rather than the archaeological history of the Temple Mount. The literary tools employed in this dissertation can help us to discover the ideological aims of Mi, and we will pursue this search by comparing and contrasting Mi with a closely related tractate – Tammid (T).

Mi and T open with the identical formula: “In three places the priests guard in the Temple...”. This description fits well in the context of T, which describes the daily Temple service, starting from the night before and continuing through the morning service. It is unclear, however, why the redactor of Mi saw fit to include it in a tractate that describes structures rather than practices. The two tractates also continue differently. T continues with the way in which the priests prepare for sleeping and for guarding, followed by the procedure for a priest who has a nocturnal emission. Mi, on the other hand, continues with 21 places where the levites guard and supervision over the guards, before moving on to describe the gates and chambers of the Temple Mount area.

The differences between T’s and Mi’s description of the priestly guarding may be understood in light of the general structure of the two tractates:

Tammid	Middot
Chs. 1-3: preparations for tammid sacrifice 1-2: nighttime services 3: daytime preparations	Chs. 1-2: Temple mount and courtyards
Ch. 4: sacrifice of the <i>tammid</i>	Ch. 3: altar and hall (<i>‘Ulam</i>)
Ch. 5-7: post-sacrificial service	Ch. 4: the Holy (<i>Heikhal</i>)
	Ch. 5: measurements in each direction

We can readily see that in T the priestly guarding is part of a general discussion of nighttime services of the priests, whereas in Mi it introduces the discussion of gateways into the Temple mount and its courtyards. T thus focuses on guarding as an activity and a form of service performed by the priests, whereas Mi treats guarding as an aspect of the Temple structure – as one surveys the entranceways into the Temple, it is important to realize that they are guarded. This differentiation between two perspectives on guarding is confirmed by the continuation of the two opening chapters. T continues with the nocturnal

activities of the priests, while Mi continues with the procedures which ensure that the Temple is fully guarded, noting the places guarded by levites and the supervision of the guarding.

Like T, Mi discusses sleeping arrangements, including the procedure for a priest defiled by nocturnal emission, but in a different context and with different emphases. Mi brings these topics in the context of the discussion, closing chapter 1, of the large and central “House of hearthfire”. This discussion includes sleeping arrangements for levites as well as priests and concludes with the opinion of R. Eliezer ben Ya’akov that the defiled priest must leave the Temple precincts immediately at night – when the Temple exits are locked – through a special passageway and exit. While Mi focuses on the removal of impurity from the Temple area, T stresses the dignity of the priest, omitting the shamefaced, hasty exit of R. Eliezer ben Ya’akov, and including instead the procedure for ensuring that the toilet facilities function as a “house of dignity”. The uncontested opinion in T that the defiled priest spends the night, after immersion, with his priestly brethren links up with a more general focus in T upon the unity and interaction among the priests.

The different emphases of T and Mi emerge from another common feature of the two opening chapters: *inclusio*. The *inclusio* of T chapter 1 (walks, candle[s], ‘knows there is nobody there’ – ‘they did not see him or hear his voice’) relates to the solitude of the priests who appear at both ends of the chapter. Whereas defilement does indeed isolate the priest – albeit not totally, as we have noted – the service described at the end of the chapter is only apparent solitude, for, while other priests do not *see* or hear him, they do listen for and receive signs that he has begun his service. The service of God described in this chapter is done in the (apparent) solitude of nighttime. Chapter 2 opens with the priests, who as day breaks have *seen* the conclusion of the ‘raising of the ashes’ ceremony, rushing to join together in the continuation of the service, preparing the altar for the daily sacrifices.

Mi’s *inclusio* (torches lit before him – candles lit on either side, sleep, garment) appears to contrast the vigilance demanded of the Temple guards with the need for relaxation for the priests and levites who inhabit the Temple for long stretches of time. However, various details at the end of the chapter indicate that, even during sleep provisions are made to maintain the sanctity of the Temple.

Scattered throughout T are pericopes which describe the “choreography” of the Temple service, involving the ability of the priests to function together as a coordinated body: 2:1, 3:1, 4:3, 5:6, 7:1-2. Mi, on the other hand, stresses that the Israelites as a whole play a major role in the Temple service. This emerges most prominently in an *inclusio* which connects the closing pericopes of chapters 1 and 5:

1:9

Had a nocturnal emission
Exits and wa

5:4

A disqualification was/wasn’t found
Exits and walks, enters and serves

Defilement excludes a priest from service only temporarily, but disqualifications exclude them permanently. The qualification and disqualification of priests to serve in the Temple is not in the hands of a priestly body, but in that of the “Great *Sanhedrin* of Israel”. Indeed the entire structure of Mi presents the Temple from the standpoint of the Israelite approaching it on pilgrimage. The opening depiction of the guards at the entranceways conveys to the pilgrim the sanctity and awe associated with the place he is about to enter. In the continuation of the tractate the entrances are prominently featured, many of which are marked by steps, symbolizing that the entry into the Temple mount – often associated in rabbinic literature with pilgrimage – is an ongoing ascent. The last two passageways, of the hall and the Holy, are grand and impressive, highlighting the solemnity and reverence attached to entry into the presence of the divine.

Close comparison of the two tractates thus reveals two very different perspectives on the Temple and its service. T represents the priestly service, whereas Mi presents the awe and reverence associated with the Temple from the standpoint of the people as a whole, who are represented by the priests and are ultimately responsible for overseeing the priests’ proper discharging of their duties. The redactor of the entire M corpus, by including both tractates and by drawing significant literary parallels between the two,

indicates that these two perspectives complement one another, affording together deeper insight into the meanings and values associated by the rabbis with the Temple.

G. Horayot Chapter 1

Most of Horayot (H) discusses the sin-offerings brought by various sinners, as described in Leviticus 4:1-31, which appear in the Torah in the following order: the high priest, the community, the prince, and the individual. The M redactor has presented the material differently, and we are struck by several problems in understanding the order and structure of H: (a) why does M discuss the community before the high priest? (b) why does M discuss the exemption of the individual who has sinned in accordance with a court ruling before turning to the obligation of the sinning community – both logic and adherence to the pentateuchal source would seem to demand the reverse order!? A further question relates to the context of H: (c) why is it included in the order of *Neziqin*, rather than in *Qodashim*?

The answer to these questions is rooted in a fundamental change of perspective between the biblical and mishnaic material. The biblical order reflects a hierarchy of sanctity, rooted in the biblical conception of sacrifice as repairing the breached sanctity created by sin. The high priest stands at the top of the hierarchy of sanctity, and closely behind him – reflected in the similar nature and severity of their sacrifices – stand the community as a whole. A sin committed by these two institutions creates a greater breach in sanctity, and thus requires a sacrifice of greater power of expiation.

M, on the other hand, seeks to emphasize a new element introduced by rabbinic law into the framework of communal and high priestly sin-offerings: rulings (*horayot*). As presented in H, neither the community nor the high priest bring their specially-designated sin-offering unless the sin is committed in conformity with an authoritative, but mistaken, halakhic ruling sanctioning it. This focus by H on *horayot* is clearly reflected in the language of 1:1-2:2, in which the word appears twenty-one times (fourteen in chapter 1 and seven in chapter 2), thirteen of which open pericopes: *horu beit din* (ten times) in chapter 1 and *horah* (three times) in chapter 2. Several commentators, from the seventeenth century on, have noted the emphasis by H on *horayot*, utilizing this point to answer our third question (c) above, and further development of this point will help us answer the other two questions as well.

From the perspective of H, the change from individual sin to communal sin is not a change of magnitude, but rather a change in kind. The communal sin is not primarily an act of transgression, but rather a mistake in interpreting and applying the divine law. In order for this change to occur, there must be a shift of responsibility from the active participant in the transgression to the communal body who has authorized the action. This explains the need for and centrality of *horayot*, as well as the need to open with the exemption of the individual from his sacrifice, prior to discussing the conditions for bringing a communal sacrifice. The central idea of the chapter, that moral responsibility has shifted from the individual to the community, is expressed most clearly in the concluding words of m 2: “the one who sat in his home had the possibility of hearing [and is therefore responsible for his failure to do so] and the other one had no possibility of hearing”. The M redactor, by concluding the discussion of the exemption of the individual (m 1-2) with this ruling, indicates the centrality of this idea to the argument of the chapter as a whole.

It would appear that not all the tannaim cited in chapter 1 agree with this perspective. In addition to some of the authorities cited in m 2, R. Judah and R. Simeon in m 5, who obligate the tribes to bring the communal sacrifice, appear to hold that the sacrifice is brought for the act rather than for the ruling. However, the wording of the anonymous pericopes in our chapter indicates – as noted by H. Albeck – that the dominant opinion is that of R. Meir, who holds that the communal offering is brought by the court. Thus several aspects of chapter 1’s redaction point to the idea that the communal sacrifice is grounded in the transfer of moral responsibility. The high priest’s special offering, although equated by 2:1 with the communal offering, of course requires a different explanation, which cannot be dealt with here.

The parallel discussion in Sifra (S) of the topics treated here reflects an intermediate position between the biblical and mishnaic accounts. Like M, S requires *hora'ah* in order to obligate the community or the high priest to bring a special offering. Likewise, S – according to the best manuscript readings – exempts the individual from sacrifice when he transgresses in accordance with a court ruling. However, a passage in S which rejects the possibility of a communal offering for a communal sin without *hora'ah* indicates a different understanding of the import of *hora'ah* than that of M. In S, *hora'ah* creates a bond between individuals, transforming an individual sin into a communal sin. Once a sin has been raised to the level of the community, it is no longer the individual's duty to bring a sacrifice. Rather, if a majority of the community have sinned, the community takes over the obligation of sacrifice; if less than a majority of the community have sinned, then neither the individual nor the community bring an offering – the individual, because it is not his obligation, and the community because a necessary condition, namely a transgression by the majority of the community, is absent.

In S, as opposed to M, the transfer of obligation from the individual to the community is not rooted in moral responsibility, but in a concept belonging to the realm of sacrifices: communal sins cannot be expiated by individual offerings, regardless of who bears moral responsibility for the act of transgression. *Hora'ah* plays a central role in S's conception because it determines whether a transgression is to be regarded as an individual sin or a communal sin. This interpretation of the S material is borne out by other features of the S's discussion, including S's omission of the idea brought at the end of H 1:2; S's presentation of the dispute among R. Meir, R. Judah, and R. Simeon; and the various conclusions which S derives from its midrashic understanding of the biblical *ba'asota*.

S thus shares with M the emphasis on *hora'ah*, but shares with the biblical account the conceptual foundation of the distinction between individual and communal sins different levels of sanctity and of breach of sanctity. For S, the requirement of *hora'ah* modifies, but does not fundamentally change, the basic ground of the sacrificial obligation. Whereas the scriptural system defines communal transgression solely on the basis of scope, S requires a communal bond, in the form of *hora'ah*, to change the status of the transgression. Neither scripture nor S contemplate the possibility that the difference between private and public sin might be rooted in the transferral of moral responsibility from the individual to the court.

The intermediate position of S's conception between scripture and M suggests that the mishnaic conception is likely to be a later stage of development of halakhic thought than S's understanding. S, like scripture, maintains the discussion within the framework of ritualistic issues, whereas M transfers the center of gravity to the area of moral responsibility. This shift in the focus of the discussion explains the redactional strategy employed in H, as well as the placement of H in the order of *Neziqin*.