

## מן הנעשה בתחום המשנה

הסיפור המפורסם על הארבעה שנכנסו לפרדס הוא אבן פינה בחקר תורת המיסטיקה העתיקה, ונחלקו הדעות אם סיפור זה מתאר אירוע היסטורי, או שמא מדובר במשל ספרותי. בעלי הגישה הראשונה, בעקבות פרשנותו של ג' שלום,<sup>1</sup> נטו להבין את הסיפור כתיאור של חוויה מיסטית, ואילו בעלי הגישה השנייה, ובראשם א"א אורבך,<sup>2</sup> הבינו את הסיפור כהתייחסות לסוגים שונים של לימוד תורה (מעשה בראשית ומעשה מרכבה), ולא כתיאור של חוויה מיסטית. מאמרו של א' גושן-גוטשטיין, "Four Entered Paradise Revisited",<sup>3</sup> שב ועוסק בעניין זה. המחבר סוקר את תרומותיהם של חוקרים מאוחרים<sup>4</sup> למחלוקת זו ועומד על שאלות מתודולוגיות חשובות העומדות בבסיס הדיון. ההנחות המתודולוגיות העיקריות המנחות את המחבר הן: (א) הגרסה הטובה והקדומה ביותר של סיפור הפרדס היא זו השמורה בתוספתא חגיגה פ"ב, בתוך 'קובץ מיסטי'<sup>5</sup> של ברייתות; (ב) על מנת להבין את הסיפור על בוריו יש לפרש אותו על רקע הקשרו של 'קובץ המיסטי' כולו.

מכיוון שפרק ב בתוספתא חגיגה נועד לפרש ולהרחיב את המשנה הראשונה של פרק ב בחגיגה, פותח המחבר את דיונו בניתוח משנה זו. הוא עומד על המתח-הסתירה בין ההיתר לדרוש במעשה בראשית ובמעשה מרכבה בתנאים מסויימים לבין האיסור המוחלט 'להסתכל בארבעה דברים': מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור'. מכאן לומד

<sup>1</sup> Jewish Gnosticism, Mekabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York, 1965, pp. 14-19  
<sup>2</sup> "המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים", בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 513-486.

<sup>3</sup> Harvard Theological Review, 88 (1995), pp. 69-133

<sup>4</sup> בראשם: David Halperin, The Merkabah in Rabbinic Literature, American Oriental Society 62, New Haven, 1980; C.R.A. Morray-Jones, "Paradise Revisited, Part 1", Harvard Theological Review 86 (1993), pp. 177-217, "Paradise Revisited, Part 2", Harvard Theological Review 86 (1993), pp. 265-292 [להלן: 'הלפרין', 'מורי-גיונס']. האחרון מנסה, על ידי ניתוח מסורת המופיעה בספרות ההיכלות לשחזר את הגרסה הראשונה של החווייה המיסטית המתוארת בסיפור הפרדס, ועל כן מהווה מאמרו תרומה חשובה לגישת ג' שלום. גושן-גוטשטיין מתאר את מאמרו כניסיון להציג חלופה לגישתו של מורי-גיונס.  
<sup>5</sup> המינוח לקוח מספרו של הלפרין.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המחבר כי קיימים שני סוגים של פעילות מיסטית: דרישה, המתבססת על לימודן והסברתן של פרשיות מקראיות; ולעומתה 'הסתכלות', המציינת חווייה של חזון מיסטי, המנותק מבסיס מקראי-דרשני. הסוג הראשון, הדרישה - הותר, אך יש לעשותו בצורה מבוקרת מאוד ובתנאים מוגבלים ביותר; הסוג השני, ההסתכלות - נאסר באופן מוחלט.

את ההבחנה בין דרישה להסתכלות מוצא המחבר, וביתר שאת, בתוספתא. התוספתא פותחת (ה"א-ה"ב) בסיפוריהם של חכמים ידועים אשר זכו לגדולה ולתהילה על ידי דרשותיהם המוצלחות בפני מוריהם במעשה מרכבה. חזרה על מילים מסויימות מאפיינת את היחידה הזאת בתוספתא: שנה, דרש, הרצה, הבין. בכך מדגימה התוספתא ומחדדת את היתר המשנה לאפשר את הדרשה במעשה מרכבה אך ורק לתלמיד חכם המבין מדעתו. החל מהלכה ג' בתוספתא משתנה נימת הדברים ואף אוצר המילים משתנה בהתאם. התוספתא מבליטה בהלכות אלו את הסכנות החמורות בפעילות מיסטית, והפעולות החוזרות ביחידה זו הן: עלה, ירד, הציץ, צפה, הסתכל.<sup>6</sup>

המחבר מטעים כי ביחידה הראשונה (ה"א-ה"ב) מודגש שהדרשה המיסטית רצויה רק כשהתלמיד מבצע אותה תחת פיקוחו של רבו, ובכך נוצרת שרשרת של מסירה מיסטית העוברת מדור לדור. בכך הוא מוצא מפתח להצלחתו של רבי עקיבא ביחידה השנייה (ה"ג ואילך), לעומת שאר חבריו שנכשלו בעיונם המיסטי: רבי עקיבא הנו היחידי המופיע גם ביחידה הראשונה (ה"ב): הרצה רבי עקיבא בפני רבי יהושע) וגם ביחידה השנייה (ה"ד: עלה בשלום וירד בשלום). הצלחתו בחלק השני נעוצה בכך שהוא מהווה חוליה בשרשרת המסורת המיסטית, לעומת חבריו אשר 'נכנסו לפרדס' בלי נוכחותם המגינה של רבותיהם לבקר את פעילותם ולשלוט בה. כך מפרש המחבר את הביטוי הסתום שקרא רבי יהושע על בן זומא (ה"ו): 'כבר בן זומא בחוץ' - היינו, מחוץ לשרשרת המסורת.<sup>7</sup> וכך מפרש המחבר<sup>8</sup> גם את הפסוק שהתוספתא קוראת על כניסתו של רבי עקיבא לפרדס: "משכני אחריך נרוצה" (שיר השירים א', ד) - רק התלמיד הפונה לרבו ומבקש ממנו 'למשוך אותי' יכול 'לרוץ' אחרי בלימוד העשוי להוביל לתוך חדרי המלך ('הביאני המלך חדריו', בהמשך הפסוק).

מדיון זה בנסיבות שבהן מותרת הפעילות המיסטית חוזר המחבר לאופייה של הפעולה, כלומר להבחנה בין דרישה להסתכלות. רק לגבי רבי עקיבא, לעומת שלושת חבריו, חסרה המילה 'הציץ', וייתכן שגם בכך נוצר חיבור בין פעילותו ביחידה השנייה לפעילותו ביחידה הראשונה: רבי עקיבא 'נכנס לפרדס' על ידי דרשה ולא על ידי הסתכלות. ברם קשה למחבר להניח שניתן לנתק לחלוטין בין 'כניסה לפרדס' לבין פעולת הסתכלות כלשהי. ומכאן מגיע המחבר לחלק העיקרי של מאמרו: ניתוח הסיפור של הארבעה שנכנסו לפרדס.

<sup>6</sup> רק בהלכה זו חוזרת התוספתא לפעולה 'לדרוש', ואומרת שמותר לאדם לדרוש במה שקרה מאז 'ברא אלהים אדם על הארץ', ולא במה שהיה לפני כן. בעמ' 81-82 מתאמץ המחבר ליישב עובדה זו עם הבנתו החדה בין דרישה להסתכלות, ולמעשה מציע הוא לטשטש במידה מסויימת את ההבחנה הזאת. המתעניין יעיין בדבריו שם וישפוט.

<sup>7</sup> בכך מצטרף גושן-גוטשטיין לטענת י' ליבס, חטאו של אלישע, ירושלים תש"ן, עמ' 117-119, כי אין לחפש טעות בתוכן דבריו של בן זומא, אלא ביחס בינו לבין ר' יהושע.

<sup>8</sup> בעקבות י' פרנקל, כמצויין בעמ' 85, הע' 39.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לדברי המחבר, הקושי העיקרי במציאת מפתח פרשני להבנת סיפור הפרדס טמון באי בהירות לגבי הסוגה (זינר) הספרותית של סיפור זה. הלכות א, ו בתוספתא פותחות במילה 'מעשה', ומכאן שהמספר מתכוון להציג אירוע היסטורי; בהלכה ה מוצגים שני משלים. אך בהלכות ג-ד - סיפור הפרדס - אין מילת מבוא שתבהיר אם מדובר ב'מעשה' או שמא ב'משל'. גושן-גוטשטיין<sup>9</sup> מכריע בשאלה זו על ידי זיהויו של המספר 'ארבעה' בסיפור הפרדס כמספר טיפולוגי. לאמור: אין המספר מתכוון לתאר מעשה שהיה, אלא להדגים ארבעה סוגים של חכמים על דרך הסיפור, בדומה לשלושת הבנים של המכילתא, פסחא פ"א, ולארבעת הבנים המפורסמים של הגדת ליל הסדר. הטיפולוגיה של הארבעה שנכנסו לפרדס, כמו טיפולוגיות אחרות המתבססות על המספר ארבעה, מציגה שני קטבים הפוכים ושני מצבי ביניים: רבי עקיבא 'החכם' מול אלישע בן אבויה 'הרשע', ובאמצע שני חכמים אשר לגביהם ההערכה היא דיאלקטית - צדיקים שמעדו.<sup>10</sup> את משמעות ההצגה הטיפולוגית הוא מסביר על פי סקירת משלי פרדס לאורך הספרות התלמודית, שם הם מופיעים כסמל של הפיתוי להימשך אחרי התענוגות במקום להתמקד בערך העליון. מכאן מסיק המחבר כי הוראת התוספתא (ה"ה) כי על האדם להציץ, "ויבלבד שלא יזין את עיניו ממנו", משמעה כי

לימוד דרשני של פרשיות המרכבה מהווה סוג מוגבל של הסתכלות, והיא עדיפה על ניסיון ישיר להסתכל במרכבה. מאמץ לראות את המרכבה הוא ביטוי לרעבתנות רוחנית, המיוצגת על ידי שלושת החכמים. לעומת זאת, הפעילות המוגבלת יותר יש בה סיכוי לקבל... הזמנה ישירה מאת המלך. אין זה מאמץ אנושי, בו אדם נכנס ללא רשות ואוכל את פרי הפרדס האלוהי, כי אם מתנה הניתנת ביוזמת האלוקים. זו המתנה של הנוכחות האלוקית, אשר ניתנת למי שהולך בדרך של מתינות, המועברת אליו על ידי המסורת המגינה (עמ' 105, תרגום שלי, א"ו)

ניתוח זה של סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס מוביל את המחבר לדימויים והרהורים בקשר לעניינים שונים: מאילו חומרים, היסטוריים וספרותיים, רקם בעל הברייתא שבתוספתא את סיפורו? מה ניתן ללמוד מסיפורנו - ומה'קובץ המיסטי' כולו - על תולדות המיסטיקה בזמן התנאים? מה הזיקה בין סיפור הפרדס בספרות התנאית לבין הדברים המיוחסים לרבי עקיבא אודות פעילותו המיסטית בספרות ההיכלות?

לאורך המאמר כולו מציין גושן-גוטשטיין בבירור מהן הנחות היסוד המתודולוגיות שעליהן הוא מבסס את ניתוחו ופירושו. הדבר מקל על הקורא לעקוב אחרי שלבי הניתוח שלו ואף מסמן לקורא הערני את הנקודות אשר בהן ניתן לבקר את דרכו של המחבר או את מסקנותיו. גם קורא ביקורתי ימצא במאמר זה הצגה בהירה ומעניינת של גישה פרשנית המשקפת מחקר מעמיק והמנתחת באופן נכון את אחת הפרשיות הסתומות והמרתקות של הספרות התנאית.

<sup>9</sup> גם כאן בעקבות הלפרין.

<sup>10</sup> בעמ' 93 מציע המחבר ניתוח טיפולוגי שונה: מהתוצאה הקיצונית ביותר (מותו של בן עזאי), דרך תוצאות מתונות יותר (שגעון, יציאת אלישע בן אבויה בלי שאונה לו כל רע באופן אישי) עד לתוצאה החיובית אצל רבי עקיבא.

מאמרו של י' תבורי, "למבנה הספרותי של משנת ערבי פסחים ומקומה של הסעודה במסגרת ליל הסדר"<sup>11</sup> עוסק במבנה, בהשתלשלות ובמשמעות של פרק י' במשנת פסחים. מאמר זה הינו פרק מעובד מתוך הדיסרטציה של המחבר, אשר בינתיים התפרסמה כספר בשם: **פסח זורות - פרקים בתולדות ליל הסדר**, והמאמר שלפנינו מופיע שם בעמ' 70-78.

המאמר פותח וחותם בנושא מקומה של הסעודה במסגרת ליל הסדר, ובאמצעו מנתח המחבר את מבנהו של פרק המשנה על מנת לסייע לו להשיב על שאלת הזיקה בין הסעודה לסדר. חוקרים שונים ציינו את רש"י, כפי שהובאו דבריו בסדר הפסח של תלמידו רבנו שמעיה<sup>12</sup> - כמקור ראשון לשיטה שבזמן בית המקדש נאמרה ההגדה אחרי הסעודה. שיטה כזאת באמת מוכרת לנו מדברי המרדכי,<sup>13</sup> ברם לדעת המחבר רש"י מאחר לסוף הסעודה, בזמן הבית, רק את אכילת המצה והמרור, הבאים עם הפסח "על השובע", ולא את ההגדה הנאמרת גם בזמן הבית לפני הסעודה. השיטה מרחיקת הלכת של המרדכי נוצרה כדי לתרץ קושי בלשון המשנה,<sup>14</sup> ומכאן מגיע המחבר לניתוח נוסחתו וגלגוליו של פרק ערבי פסחים.

תבורי מניח, בעקבות רד"צ הופמן ורי"ן אפשטיין, כי עריכתו הראשונה של הפרק נעשתה בשנים האחרונות של קיום הבית השני, אך במשנת רבי שלפניו הוכנסו כמה הוספות. את ההוספות הללו מזהה המחבר על ידי שמותיהם של התנאים המוזכרים (רבי עקיבא ורבי טרפון במ"ז, רבן גמליאל במ"ה<sup>15</sup>) ועל ידי בחנים סגנוניים שונים (כגון: הביטוי "וכאן הבן שואל" במ"ד, "לפיקך" במ"ה). אחרי הוצאת כל ההוספות מהפרק, הנוסח היסודי של תיאור הסדר נראה כך (עמ' 406):

- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| 1. מזוג לו כוס ראשון           | מברך על היום.                               |
| 2. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרסת | מביאין לפניו גופו שלפסח.                    |
| 3. מזוג לו כוס שני             | מתחיל בגנות ומסיים בשבח.                    |
| 4. מזוג לו כוס שלישי           | ודורש מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה. |
| 5. רביעי                       | מברך על מזונו.                              |
|                                | גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר.          |

את זיהוי הפיסקאות הללו כשכבה המקורית של המשנה מאשש המחבר גם על ידי בחינה תחבירית, שהרי ליחידה כפי שהוצגה לעיל יש מבנה תחבירי אחיד: "פתיחת המשפט בפועל

<sup>11</sup> ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן למדעי היהדות והרוח כ"ו-כ"ז (תשנ"ה), עמ' 401-409.

<sup>12</sup> מיקום המקור בעמ' 401, הע' 2.

<sup>13</sup> עמ' 402, הע' 4.

<sup>14</sup> שהביאו לפני עורך הסדר "מצה וחזרת ומרור", והבינו הראשונים כי "מצה אינה שם-עצם כולל, אלא היא מתייחסת למצה אחת" (עמ' 402). על מנת ליישב זאת עם הצורך בלחם משנה, מציע המרדכי (עמ' 402, הע' 4), כי מדובר במשנה במצה שעליה קיימו את הסדר, לאחר שכבר אכלו את הסעודה, ולזה מספיקה מצה אחת.

<sup>15</sup> מתוך הנחה שמדובר ברי"ג דיבנה, ועיין עמ' 404, הע' 9.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בזמן עבר והמשך בבינוני<sup>16</sup>. חוקרי לשון המשנה הבינו מבנה תחבירי זה, במיוחד בתיאור של טכס - "שהפעולה האמורה ברישה היא חסרת עניין, וכל עצמה לא באה אלא לשם ציון היחס הכרונולוגי אל הסיפה. האמור ברישה הוא מובן מאליו או נטול חשיבות במהלך האירועים"<sup>17</sup>. ומכאן התקשו אותם חוקרים להבין את פרקנו וציינו שהוא בעל "חוקיות פנימית מיוחדת, שלא מצאנו כדוגמתה במקומות אחרים"<sup>18</sup>. המחבר מציע להבין את התחביר של פרקנו על ידי הנחה לגבי השתלשלות מנהגיו וחובותיו של הסדר (עמ' 408):

בזמן ניסוחה של משנה זו עדיין לא ראו את מסגרת הכוסות של ליל הסדר כחלק מן החובה ההלכתית שיש לצוות עליה. הכוסות של ליל הסדר אינם אלא המסגרת הרגילה של סעודה חגיגית. לתוך המסגרת הזאת שילבה המשנה את החובות המיוחדות של ליל הסדר... כאשר אתה מגיע לכוס הראשון שבסעודה, עליך לקדש עליו; וכשאתה מגיע לכוס השני, עליך לבצע פעולה אחרת שיש בה משמעות הלכתית לליל הסדר...

אחרי שסיים המחבר את שחזור צורתה המקורית של המשנה, הוא חוזר לדיון על מיקום הסעודה בתוך מסגרת הסדר. מהמשנה המשוחזרת<sup>19</sup> רואים שאת מאכלי החובה הביאו לפני המסובים לפני מזיגת הכוס השני, אבל את ברכת המזון אמרו רק על הכוס השלישי. פער הזמנים בין הבאת המאכלים לבין ברכת המזון טעון הסבר, והמחבר מציע דרכי הסבר שונות.<sup>20</sup> אחת מהן היא ש"הביאו את מאכלי החובה בתחילת הערב ואכלו אותם עם הבאתם, מזוג כוס שני ואמרו את ההגדה, ואחרי כן השלימו את הסעודה ובירכו ברכת המזון על הכוס השלישי".

ברם המחבר מציע אפשרות אחרת להבנת מיקום הסעודה, המתבססת על ההנחה (עמ' 409) "שבזמן שבית-המקדש היה קיים לא היה כלל מעשה סמלי של אכילת פסח, מצה ומרור, אלא שמאכלים אלו עצמם היו סעודת הערב"<sup>21</sup>. לדעת המחבר, על פי הנחה זו "אין להכריע, מתוך המשנה, אם הסעודה נאכלה מיד עם הבאתה לשולחן, לפני ההגדה, או שנאכלה אחרי ההגדה, מיד לפני ברכת המזון". הסברה שיש לומר את ההגדה כשמאכלי החובה מונחים לפניך אינה מכריעה משום שהיא מתבססת על דברי רבן גמליאל, המצריך לומר "פסח על שום שפסח וכו'", ואין דברי רבן גמליאל שייכים לרובד הקדום של המשנה. על כן "אפשר בהחלט לומר שהסעודה נאכלה מיד עם הבאתה לפני המסובים", ואף ייתכן

<sup>16</sup> בפסקה 5 חסר פועל בפתחת המשפט, אך ברור שיש להשלימו על ידי [מזוג לו כוס] כבפסקאות 1, 3, 4. לדעת המחבר, השמטת מילים אלו מפסקה 5 היא סימן סגנוני לסיום יחידה.

<sup>17</sup> צוטט על ידי המחבר (עמ' 407) מתוך: י' ברויאר, "פעל' ובינוני בתיאורי טכס במשנה", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 305. והשווה מ"צ סגל, הובא על ידי המחבר בהע' 25.

<sup>18</sup> י' ברויאר, שם, עמ' 324.

<sup>19</sup> ואף מהמשנה שלפנינו, ועיין מה שהערתי להלן.

<sup>20</sup> ויש אולי מקום להציע, שדחו את ברכת המזון עד אחרי ההגדה, על מנת לכלול גם את אמירת הדברים שבהגדה במסגרת הסעודה. אפשרות כזאת מושתתת על פירוש חדש למושג "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", השונה משני הפירושים המוצעים על ידי המחבר בהע' 32, והוא: במסגרת הסעודה בה נאכלו המצה והמרור (והפסח).

<sup>21</sup> את ההנחה הזאת הציע וביסס המחבר במקום אחר, המצויין בהערות 2, 34.

כי הנוהג לאחר את אכילת הסעודה נוצר עקב "דרישת רבן גמליאל לפרש את משמעות המאכלים שהובאו לשולחן".<sup>22</sup>

מאמר זה תורם תרומה של ממש, הן להבנת תולדות עריכת פרק ערבי פסחים והן להבנת השתלשלותם של נוהגי ליל הסדר. עם זאת יש לציין כי לא הוברר כל צרכו כיצד מתחברים שני הנושאים הללו זה עם זה. השאלה המרכזית העולה מן המשנה לגבי מיקום הסעודה הנה הפער הגדול בין הבאת מאכלי החובה (לפני כוס שני) לבין ברכת המזון (על הכוס השלישי), ושאלה זו עולה מהנוסח המאוחר והמורחב, של המשנה כפי שהיא עולה מנוסחה המקורי של המשנה לפי שחזורו של המחבר. יש לקוות שבאחד מפרסומיו הבאים יבהיר המחבר מדוע, לפי דעתו, יש לקשור בין שאלת תולדות מסירת המשנה לשאלת מיקום הסעודה ביחס להגדה ולארבע הכוסות.

\* \* \*

בביטאונה של ישיבת הקיבוץ הדתי, **משלב**, גיליון כח (קץ, תשנ"ה) עוסק מ' ליכטנשטיין במשנה כלים פ"א מ"ו ואילך: "עשר קדושות הן" (עמ' 31-37). את מגמתו במאמר הוא מציג בתחילתו:

נראה, שהקביעה 'עשר קדושות הן', מניחה שישנו ציר משותף שעליו נמצאים עשר קדושות אלו. ובכן, עיוננו יהיה בהגדרת הבריא התיכון של קדושות אלו.

נקודת המוצא לדיונו היא שאלה 'מתמטית', אשר מאחוריה מסתתרת, לדעת המחבר, שאלה עקרונית. השאלה ה'מתמטית' היא פשוטה, וכבר נשאלה לפני רב האי גאון: לעומת הכותרת המציינת 'עשר קדושות', רושמת המשנה בפועל אחת עשרה דרגות של קדושה! חלק מהמפרשים, ראשונים ואחרונים, מחפשים לבעיה זו פתרונות טכניים: (א) רגילים הז"ל לעגל מספרים;<sup>23</sup> (ב) המספר בכותרת משקף שיטת תנא אחד המצרפת את קדושת ההיכל ואת קדושת בין האולם למזבח לרמת קדושה אחת, והרשימה משקפת שיטה תנאית אחרת.<sup>24</sup>

אך המחבר מתמקד בשני תירוצים נוספים, המושתתים לדעתו על הנחות יסוד הקשורות לציר הרעיוני המחבר בין הקדושות שברשימה: (ג) הגר"א בביאורו לכלים מבאר שהמספר בכותרת משקפת את הדעה שאין שילוח מצורעים מבתי ערי חומה, ועל כן אין מעלה לבתי ערי חומה על פני שאר ארץ ישראל, ואילו הרשימה שנויה על פי שיטת ר' מנחם ברי' יוסי, הסובר שמשלחים מצורעים מבתי ערי חומה. (ד) רב האי גאון: "ארץ ישראל אינה חשובה מן הקדושות, לפי שבשאר הקדושות יש בהן כבוד למקום שמונעין ממנו מקצת טומאה או שמונעין מקצת בני אדם להיכנס אליו, ואין בסתם א"י קדושה זו, והבאת

<sup>22</sup> ובהערה 36 מציין המחבר כי התפתחות דומה חלה לגבי הסימפוסיון ההלניסטי, מ'דרשה' אחרי הסעודה לאמירת דברים בשעת הסעודה.

<sup>23</sup> ר"ח אלבק בהשלמותיו למשנתנו.

<sup>24</sup> פירוש המשנה להרמב"ם; ר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 739; הני"ל, מבואות לספרות התנאים, עמ' 127-128.

ביכורים ועומר ושתי הלחם (ולחם הפנים) אינן בקדושות הללו, ו"י קדושות בא"י הן...".  
ובדומה לכך פסק הרמב"ם במשנה תורה: "עשר קדושות הן בארץ ישראל וזו למעלה מזו".

ההבדל הבסיסי בין תירוצו של הגר"א לתירוצו של רב האי גאון נעוץ, לדברי המחבר, במעמדה של ארץ ישראל ביחס לרשימה. ארץ ישראל מצויינת ברשימה בתור מקום שממנו מביאים ביכורים,<sup>25</sup> עומר ושתי הלחם. הווה אומר, ארץ ישראל מופיעה ברשימה לא בזכות קדושתה העצמית כמקום החייב בתרומות ומעשרות ובשמיטין ויובלות, אלא בזכות מעמדה ביחס למקדש - רק מארץ ישראל, "ארץ אשר... תמיד עיני ה' אלהיך בה", ניתן להביא לבית של השראת השכינה את המתנות הללו. עולה מכאן כי הגר"א, הכולל ברשימת עשר הקדושות את ארץ ישראל, סובר כי הציר המרכזי של משנתו הוא המקדש: כל קדושה משקפת רמה אחרת של השראת השכינה. לעומתו מצביע רב האי גאון בפירוש על ציר הרשימה לדעתו: "מקום שמונעין ממנו מקצת טומאה או שמונעין מקצת בני אדם להיכנס אליו". המחלוקת המרכזית, אם ארץ ישראל כלולה ברשימת עשר הקדושות, מוסבת אפוא על השאלה, אם דרגות הקדושה מציינות רמות שונות של השראת השכינה או רמות שונות של 'שילוח המחנות'.

המחבר ער לבעייתיות הכרוכה בכל אחד מהצירים המרכזיים שהוא מצא לרשימת המשנה: כל אחת מההצעות מתאימה לרוב חלקי המשנה אבל לא לכולם: הציר של רמות בקדושת המקדש אינו מתאים ל'עעירות מוקפות חומה', המחייבות שילוח טמאים, אך אין להן זיקה למקדש;<sup>26</sup> ואילו הציר של שילוח המחנות אינו מתאים לירושלים 'שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני', ואין זה קשור לשילוח המחנות.<sup>27</sup> אך בנקודה זו הוא משאיר אותנו בצריך עיון.

לכותב שורות אלה נראה כי ניתן להמשיך את קו ההיגיון של המחבר עוד צעד, ולומר כי במשנה רואים את צירופם של שני ה'צירים' למערכת אחת, הכוללת בתוכה גם את ההתקרבות לשכינה וגם את הפרישות מהטומאה.<sup>28</sup> בכך יש גם מפתח להבנת מיקומה של רשימת 'עשר הקדושות' במסכת כלים פרק א', שהרי הרשימה של 'עשר קדושות' באה אחרי שתי רשימות שונות (מ"א-מ"ד, מ"ה) של עשר מעלות בטומאה. דומה כי עורך פרקנו

<sup>25</sup> המחבר דן בהערותו של הגר"א שיש למחוק ביכורים מהרשימה, ומעלה כי השאלה אם לכלול ביכורים במשנתו נעוצה במעמדם: האם הם נחשבים למצווה התלויה בארץ, בדומה למצוות מעשרות ושמיטה, או נחשבים כקדשי מקדש, השייכים לדין של הבאת מקום.

<sup>26</sup> עיין דיונו של המחבר בהע' 24. ולי נראה כי יש קישור בין ערים מוקפות חומה למקדש, וכפי שהראיתי במאמרי "תקבולת במשנה", נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 78. ברם להלן אציע גישה אחרת, עקרונית יותר, ליישוב הקושי שמעלה כאן המחבר.

<sup>27</sup> המחבר מציין כי, לאמיתו של דבר, יש לירושלים מעמד מיוחד לגבי שילוח מחנות, כי "אין מלינים בה את המת" (בבא קמא פב ע"א), וכך מציין הרמב"ם את מעמדה של ירושלים ברשימתו בהלכות בית הבחירה פ"ז הי"ג. אך זה אינו נזכר במשנה, ומכאן מסיק המחבר (הע' 33) כי "יש כאן דוגמא נאה להבדל באחידות ועקביות בין מחבר בודד... ובין עבודת הטלאים של עורך." ועיין דבריי להלן.

<sup>28</sup> הבנה זו של הציר הרעיוני של המשנה עשויה להתאים לכל אחד מהפתרונות שהוצעו לקושי במניין 'עשר' במשנתו, הן של רב האי גאון והן של הגר"א, אך יש לציין כי הצעתי מושתתת על הנחה רעיונית שלא מצאתיה אצל המפרשים.

רצה להקביל את דרגות הטומאה לדרגות הקדושה,<sup>29</sup> והנימוק לכך נרמז בקישור בין העלייה בדרגות הקדושה לבין 'שילוח המחנות' המשתקף ברשימת 'עשר הקדושות'. את הרמז הזה יש לפתח, ולא באתי רק לעורר.

\* \* \*

על המשנה הראשונה בברכות ועל הדיונים הקשורים אליה בתוספתא ובתלמודים כותב קרל מ' פרקינס.<sup>30</sup> מאמרו יוצא מתוך ההנחה שהמשנה הראשונה של ברכות משקפת את המגמה לקשור בין זמן קריאת שמע של ערבית לעבודת בית המקדש. את זה הוא לומד מהלשון בה משתמשת המשנה לציין את זמני ההתחלה והסיום של קריאת שמע של ערב: 'משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן' בהתחלה ו'סוף האשמורה הראשונה' בסוף. לפי השערתו של ר"ח אלבק,<sup>31</sup> הסימן של 'כהנים נכנסין לאכול בתרומתן' שייך לימי הבית השני, שעה שנהגו כוהנים לטבול מדי יום, סמוך לזמן צאת הכוכבים, לפני שיאכלו בתרומה, וכניסתם העירה לאכול בתרומתן נעשתה בצוותא ובפומבי.<sup>32</sup> המחבר מוסיף כי המלים 'אשמורה' ו'חצות' (במשמעות 'חצות הלילה') מופיעות בשאר המקומות במשנה רק בהקשר של עבודת המקדש. ובסיפא של המשנה, פסיקתו של רבן גמליאל בעניין אמירת שמע לאחר חצות נתמכת על ידי סדרת דינים דומים, שכולם שייכים לתחום המקדש.

המחבר מניח עוד, שעורך המשנה בחר את החומר מבין המסורות הרבות שעמדו לפניו, וסידר אותן באופן שיתאים למסרים אותם ביקש ללמד. על כן מסיק המחבר:<sup>33</sup>

יוצא מכך באופן ברור מאוד, כי השאלה מתי לקרוא את שמע בערב מעוררת אצל עורך המשנה זכרונות של המקדש החרב זה זמן רב. כמו כן ברור כי אלה אשר יעינו במשנה על מנת לקבוע מתי עליהם לקרוא את שמע בערב יחוו תגובה רגשית דומה.

באופן דומה מניח המחבר כי גם מסדרי התוספתא, הירושלמי והבבלי ערכו את החומר הכלול בהם לפי תפיסה רעיונית המנחה אותם. המחבר קובע כי המשנה, המציגה בלשון הווה את דיני קריאת שמע במסגרת המקדש ועבודתו, מייצגת מגמה של הכחשת החורבן. האדם הקורא את שמע רואה את עצמו כמי שחי בתקופה בה בית המקדש קיים עדיין.

<sup>29</sup> הוכחה נוספת לכך היא משחקי לשון המחברים בין שתי הרשימות, ואין כאן מקומו.

<sup>30</sup> 'The Evening Shema: A Study in Rabbinic Consolation' *Judaism* 43 (1994), pp. 27-36

<sup>31</sup> בהשלמותו למשנתנו, הובא על ידי המחבר, עמ' 35, הע' 3.

<sup>32</sup> ויש להעיר על דברי אלבק אלה, הנסמכים על חידושו של אביו, המובא באריכות שם. מדברי אביו משמע שנהגו כוהנים סלסול בעצמם בעניין זה דווקא אחרי חורבן המקדש, ומתוך תפיסה שלאחר החורבן נחשבת אכילת תרומה ל'עבודה', כפי שמוכח מסיפור רבי טרפון בספרי במדבר קט"ז ופסחים עג ע"א. אלבק משייך את החומרה הזאת לזמן המקדש דווקא - ובניגוד לדברי אביו - על סמך ההנחה שרק אחרי שסימן זה לא עמד בתוקפו יציעו חכמי יבנה ואושא את הסימנים האחרים המופיעים בתוספתא ובברייתות בתלמודים. לעניין אין הכרח בהנחה זו ונראים דברי האב מדברי הבן.

<sup>33</sup> עמ' 28. התרגום שלי (א"ו).



בתוספתא מצאנו גם את הביטוי 'כהנים זכאין לוכל בתרומתן', אך התוספתא רואה צורך להשוות זאת עם סימן אסטרונומי: "סימן לדבר צאת הכוכבים". ועוד מוסיפה התוספתא סימן אחר, בשם ר' מאיר: "משעה שבני אדם נכנסין לוכל פיתן בלילי שבתות". לדעת המחבר משקפות שתי ההוספות האלה מגמה להרחיק את קריאת שמע מעולם המקדש, כלומר - השלמה עם חורבנו. הירושלמי כמעט ומתעלם מעבודת המקדש וממקד את דיונו בהגדרתם של 'צאת הכוכבים' ו'בין השמשות'. ועוד מוצא המחבר בירושלמי מגמה להמעיט בערכו של בית הכנסת בנוגע למצוות קריאת שמע:

אמר ר' יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו, אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה.

ועוד מציג הירושלמי את הבית כמקום עיקרי של קריאת שמע, "בשביל להבריא את המזיקין". הבבלי (ג ע"א) מציג לראשונה, לדברי המחבר, התמודדות מעמיקה עם אובדן המקדש. כמו כן מצאנו בבבלי הבלטה של קדושת בית הכנסת ושל חשיבות קריאת שמע בו (ד ע"ב). את ממצאיו מסכם המחבר על פי דגם של ארבעה שלבים בתהליך האבלות: הכחשה (משנה), הרחקה (תוספתא), השלמה (ירושלמי) ונחמה (בבלי).

אף שנקודת המוצא של המחבר נראית לי טובה ומועילה, מסקנותיו מפליגות הרבה מעבר לנתונים שהוא מספק.<sup>34</sup> הצגת כל מקור כטקסט עצמאי ונפרד, שניתן לדרוש לא רק את השנוי בו אלא גם את שתיקותיו, מושרשת בתפיסה היסטורית הנפוצה בעולם המחקר בארצות הברית והמזוהה בעיקר עם פרופ' יעקב ניוזנר ותלמידיו. האמירות והשתיקות של כל טקסט מתפרשות על פי מבט מקיף על הטקסטים בשלמותם, כאשר מתקבל הרושם שלא הוקדשה תשומת לב מספקת לפרטים ולדקדוקיהם, ואילו קביעת מגמותיהם של הטקסטים נשענת יותר על שלילות אינטואיטיביות מאשר על ניתוח מדויק. התוצאה מורכבת מרעיונות פוריים הדרים בכפיפה אחת עם סברות הפורחות באויר.

\* \* \*

מאמרו של פי מנדל עוסק במשנה האחרונה של מסכת תענית.<sup>35</sup> רוב המאמר מוקדש לחקירת נוסחה המקורי של המשנה ודיון פילולוגי זה מוביל בסוף המאמר למסקנות לגבי

<sup>34</sup> גם לגבי חלק מהנתונים עצמם יש מקום רב להרהור. לדבריו, הכהנים נכנסים למקדש לאכול בתרומתם (כדעת המתרגם את המשנה לאנגלית, דנבי), וזו קביעה מפוקפקת ביותר, שהרי תרומה היא קודשי גבולין ועיין ביכורים פ"ב מ"ב (בעמ' 35, הע' 2 המחבר עצמו מציין שאלבק מתנגד לפירוש זה, אך אינו מייחס לזה חשיבות מרובה). קביעתו (עמ' 28) כי בזמן המשנה אין כוהנים ואין תרומה היא מפוקפקת, משום שתרומה אינה תלויה בקיום המקדש. ועוד: אם הירושלמי קובע כי קריאת שמע בבית הכנסת אינה לצאת ידי חובה - מסיבה הקשורה לזמן ולא למקום עצמו - וקריאת שמע בבית היא להבריא את המזיקין, האם משתמע מכך כי אין חשיבות לקריאת שמע בית הכנסת?

<sup>35</sup> פי מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים" - על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה", תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 147-178.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

משמעה המקורי של המשנה. משנה זו כבר נחקרה בהרחבה גם מבחינת נוסחה, אך המחבר מוסיף לחקר המשנה ולהבנתה נופך וחיידוש משלו.

המחבר מציין (עמ' 148) שמשנתנו מתחלקת לשלושה חלקים:

(א) אמ' רבי שמעון בן גמליא'  
לא היו ימים טובים לישי' כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים  
שבהן בני ירושלים יוצאין ובכלי לבן שאולים<sup>36</sup>  
שלא לבייש את מי שאין לו  
כל הכלים טעונים טבילה  
ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים

(ב) ומה היו אומרות  
שא נא עיניך בחור וראה מה את בורר לך  
אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה.

(ג) וכן הוא אומ' צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה וגי'  
ביום חתונתו זו מתן תורה  
וביום שמחת לבו זה בניין בית המקדש  
יהי רצון שיבנה במהרה בימינו

הצבתן של שלוש הפסקאות יחדיו מעוררת קשיים ואלה נדונו על ידי פרשנים וחוקרים מתקופת הגאונים ועד היום. מחלק ב הסיקו במחקר<sup>37</sup> כי השמחה של ט"ו באב ויום הכיפורים מתמקדת בעניין השידוכים, ונראה שכבר בתלמוד נקטו אמוראים בגישה דומה.<sup>38</sup> אך מפרשים רבים<sup>39</sup> חשו חוסר נחת בקיום שמחה כזאת ביום הכיפורים והוצעו פתרונות מפתרונות שונים.<sup>40</sup> כמו כן התקשו המפרשים בהבנת זיקת חלק ג לשאר חלקי המשנה, שהרי 'וכן הוא אומר' בראש חלק ג אינו המשך טבעי לדברי הבנות בחלק ב. מפרשים רבים<sup>41</sup> קושרים את חלק ג לחלק א, ובכך מנמקים את קיום המחולות של 'ציאת בנות ירושלים' ביום הכיפורים דווקא: 'צאינה וראינה בנות ירושלים... ביום חתונתו זו מתן תורה (= לוחות שניים ביום הכיפורים) וביום שמחת לבו זה בניין בית המקדש (= חנוכת הבית של מקדש שלמה ביום הכיפורים)'. כמה חוקרים<sup>42</sup> שיערו כי חלק ג איננו חלק

<sup>36</sup> בכי"ק מופיע שואלים, כנראה בטעות. למעט תיקון זה שאר כל המשנה מצוטטת על פי כ"י קויפמן.

<sup>37</sup> מקורות צוינו ע"י המחבר בעמ' 148, הערה 5.

<sup>38</sup> המחבר מפנה למאמרו של י' גרטנר, "חג ט"ו באב בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי", סיני פד (תשל"ט), עמ' כב-לד. יש לציין כי רק חלק מהאמוראים מסבירים את סיבת השמחה בט"ו באב באופן הקשור למגמת שידוכין.

<sup>39</sup> צוינו בעמ' 149, הע' 6.

<sup>40</sup> שם ובהע' 7.

<sup>41</sup> עמ' 150, הע' 8.

<sup>42</sup> עמ' 150, הע' 11.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מהמשנה המקורית והוצמד למשנה על מנת לסיים את המסכת בדבר נחמה. אחרים<sup>43</sup> שיערו, שהפסוק הוא מקורי והדרשה עליו היא התוספת המאוחרת, והציעו לפרש 'וכן הוא אומר': וכן עונה הבן או הגבר לפנייתן של הבנות, שאמירתן נזכרת לעיל.

המחבר (עמ' 150-151) מצביע על ליקויים הקיימים, לדעתו, בפירושים אלו ומציע לקשיי המשנה פיתרון משלו, המבוסס על בדיקה מקיפה של נוסחאותיה. בענף הארצישראלי של נוסח המשנה, הכולל כתבי יד וקטעי גניזה של 'סדר המשנה'<sup>44</sup>, מופיעים כל חלקי המשנה בכל עדי הנוסח. אך בענף הבבלי מוצא המחבר קבוצות<sup>45</sup> של עדי נוסח בהן חסרים חלקים ב או ג,<sup>46</sup> או שהם מופיעים בשינויים. מסיק המחבר (עמ' 159):

לפי ממצאים אלו יש לשער, כי ביגרסת הבבלי הקדומה של המשנה לא נכללו החלקים ב ו-ג, וכי הם לא היו סדורים בתלמוד הבבלי בין המשניות של תענית פרק ד'... אני מציע שזוהי גם 'משנת בבל', 'היא המשנה שרב מביאה לבבל עם ירידתו בשנת 219, וזה נוסח הנלמד בישיבות האמוראים, והוא הנוסח שעליו בנו אמוראי בבל את תלמודם'.<sup>47</sup>

ומכאן שהמשנה המקורית שיצאה מידי רבי הסתיימה אחרי חלק א,<sup>48</sup> ומשער המחבר כי חלקים ב-ג נתווספו למשנה - אולי עוד בתקופת התלמוד - על פי ברייתא המתארת את שיחת הבנות, הדומה לברייתות מפורטות יותר המופיעות בשני התלמודים.<sup>49</sup>

אחרי שהסיק המחבר כי במקורה משנתנו הסתיימה בסוף חלק א, הוא מגיע להבנה חדשה של דברי רבן שמעון בן גמליאל (עמ' 168 ואילך). המשנה המקורית תיארה את יציאת בני ירושלים בכלי לבן ואת המחול של בנות ירושלים בכרמים, בלי כל תיאור של מגמה רומנטית, ועל כן יש לקבוע כי -

<sup>43</sup> עמ' 150, הע' 12.

<sup>44</sup> על פי דבריו הידועים של י' זוסמן, שהענף הארצישראלי של המשנה נשתמר בארצות בהן הייתה מסורת של לימוד משניות על פי הסדר, ואילו הענף הבבלי נשתמר בארצות בהן למדו משניות רק בצירוף החומר התלמודי. על כן הענף הארצישראלי נשתמר בכתבי יד של 'סדר המשנה' ואילו הענף הבבלי נשתמר (בעיקר) בעדי נוסח שבהם מופיעה המשנה עם התלמוד הבבלי.

<sup>45</sup> בעמ' 155-156 המחבר מחלק את עדי הנוסח של הענף הבבלי לשלוש קבוצות: עדים המביאים את המשניות בראש הפרק; המביאים את המשנה כטקסט נפרד באמצע הפרק; המביאים פסקאות מהמשנה בראש כל סוגיה.

<sup>46</sup> המחבר מדגיש במיוחד את הממצאים מ'הקבוצה השלישית', הכוללת קטעי גניזה שחלקם קדומים מאוד. בקבוצה זו בכל עדי הנוסח אחד מהחלקים ב-ג חסר באחד מהמקומות: או ברישום המשניות או בפסקה בתוך התלמוד.

<sup>47</sup> הציטוט הוא מדברי ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא, ירושלים תשמ"א, עמ' 188.

<sup>48</sup> על פי התיאוריה של רוזנטל (לעיל הערה 47), שהטיפוס הבבלי שומר על 'משנתו של רבי' שירדה עם רב לבבל, ואילו בארץ ישראל חלים שינויים במשנה במשך זמן מה אחרי חתימת המשנה בידי רבי.

<sup>49</sup> בעמ' 161-167 מנסה המחבר לחזור את התהליך של חזירת החלקים האלה למשנה. השחזור מתבסס על דיון בעדי נוסח של הבבלי ושל פתיחה ל"ג של מדרש איכה רבתי.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מוזכרים המחולות, כמו 'כלי הלבן' של הבנים, בתור סימן לשמחה שהייתה נהוגה באותם הימים, ולא כגורם לשמחה זו. לפי זה לא הייתה כוונתו של רשב"ג להסביר את מקור השמחה של אותם ימים, אלא להביא דוגמה ממנהגי ירושלים - וירושלים דווקא... - ולהדגיש את שמחת העם בעיר זו בימים הללו.

מה אם כן גרם לשמחה מיוחדת, ודווקא בירושלים, בשני הימים האלה? ידוע לנו על אירוע אחד בלבד הקשור לט"ו באב, והוא קרבן העצים (תענית פ"ד מ"ה), המתקשר באופן מיוחד ליום הזה,<sup>50</sup> והמלווה בשמחה מיוחדת<sup>51</sup>. וכן לגבי יום הכיפורים מתעדת המשנה שמחה מיוחדת הקשורה לירושלים: "יום טוב היה עושה [הכהן הגדול] לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן המקדש" (יומא פ"ז מ"ד). ומסכם המחבר (עמ' 170):

שני הימים האלה - אחד מקורו בתורה ואחד מקורו במנהגי העם - קשורים קשר הדוק לבית המקדש, ובשניהם השתתף כל העם בירושלים... ומזה מתברר המסר העיקרי של רבן שמעון בן גמליאל, שכן דווקא בשני הימים האלה בלט במיוחד הקשר ההדוק של העם - כל העם - לבית המקדש... בירור משמעות מאמרו של רשב"ג מבהיר גם את מיקומה של משנה זו (חלק א בלבד!) כ'סיום בדבר טוב' למסכת תענית: לאחר המשניות המספרות על האירועים הטרגיים, המגיעים לשיאם בחורבן בית המקדש, ולאחר הדיון בסימני האבלות הנהוגים בידי העם בתשעה באב כזכר לאירועים אלו, מזכיר רשב"ג את השמחה המיוחדת של העם בימים שבית המקדש היה קיים ואת סימניה העיקריים.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> במשנה הוא מוזכר כאחד מימי קרבן העצים, אך במגילת תענית ואצל יוספוס (מלחמות היהודים ב, יז, ו, סעיף 425) מתקשר קרבן העצים במיוחד לט"ו באב. ואף במשנה ישנו ייחוד לט"ו באב בתור יום קרבן עצים, ובמיוחד לפי דברי י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמייתא, ירושלים תשמ"ד, עמ' 5-1, אשר הראה כי לשון משנתנו משקפת מסורת קדומה על פיה מסתיימת תקופת קרבן העצים בט"ו באב, ועל כן 'יהיה זה חג עממי'. ויש לציין כי שני התלמודים מביאים שיטה הקושרת את שמחת ט"ו באב לסוף זמן כריתת העצים למערכה.

<sup>51</sup> תיעוד הנקודה הזאת, וכן הזיקה ההדוקה בין קרבן העצים להבאת ביכורים, מופיע בעמ' 169 ובהע' 89 שם.

<sup>52</sup> בסוף דבריו (עמ' 171) מראה המחבר כי גם הדרשה של חלק ג, שהובא כסיום הסוגיה בירושלמי, מתאימה למגמתה הרעיונית של המשנה, כי היא מחברת את יציאת בנות ירושלים לשמחת העם בבית שהשכינה שוכנת בו.