

פרק תשיעי

תקופת הימים הנוראים

על-פי לוח המועדים המקראי, החודש השביעי, תשרי, משופע בחגים: יום תרועה בראשון בחודש, יום כיפורים בעשירי בו, חג הסוכות בחמישה-עשר בו והעצרת של חג הסוכות בעשרים ושניים בו. פילון קורא לחודש זה החודש המקודש, אם משום ריבוי החגים שבחודש זה ומשמעותם המיוחדת, ואם משום שהוא השביעי שבחודשים (על החוקים המיוחדים ב:188).¹ וכך מנו חז"ל את חגיו של חודש זה:

"בחדש השביעי באחד לחדש": חדש שהוא משופע² במצות. ראש השנה בתוכו, יום הכפורים בתוכו, סוכה בתוכו, לולב בתוכו, אתרוג בתוכו, הדס בתוכו, ערבה בתוכו (ויקרא רבה כט:ח, עמ' תרפא-תרפב).

ואף-על-פי שחז"ל כללו כאן את כל חגי החודש השביעי במכלול אחד (ובעקבותם כלל הרמב"ם את הלכות שופר, לולב וסוכה, בקובץ אחד), הבחינו הם בין יום התרועה ויום הכיפורים מצד אחד, לבין חג הסוכות מצד אחר. הבחנה זו רמוזה כבר במקרא: המקרא מונה את חג הסוכות פעמים אחדות כאחד משלושת הרגלים, ואילו יום התרועה ויום הכיפורים נזכרו במקרא רק בשתי הרשימות המונות את כל החגים.³ אמוראי בבל הדגישו שוני זה כששאלו אם צריך לברך ברכת שהחיינו על ראש השנה ויום הכיפורים, שהרי לא נקראו רגלים, או שמא יש לברך בכל זאת משום שחגים אלה חלים פעם בשנה בלבד (בי' עירובין מ ע"ב). אף תוכנם של שני חגים אלה אינו ברור כל צורכו. לגבי העשירי בחודש יש כמה קווים לקביעת משמעותו, כי התורה מכנה אותו "יום הכפרים" (ויקרא כג:כז) והיא אומרת שיש לערוך ביום זה את טקס כפרת המקדש המתואר בספר ויקרא (טז:כט). היא מצווה גם שביום זה יש להתענות – "ועניתם את נפשתיכם" (ויקרא כג:כז; במדבר

1 וראה: Colson במהדורת LCL של פילון, עמ' 613–614. קולסון דן כשאלה אם אמנם שם זה הוא כינוי לחודש או שמא אינו אלא כינוי ליום הראשון של החודש.

2 נראה שכוונת הדרשן היא שבחודש השביעי יש שבע מצוות. אבל היו גם גירסאות אחרות שפירשו "שביעי" מלשון "שביעה" – שבע במצוות (ראה הערת מרגליות שם וראה פסיקתא דרב כהנא, עמ' 341).

3 פילון מצא רמז מקראי לקשר שבין שני חגים אלה בעובדה שקרבנות המוסף שלהם שווים: פר אחד, איל אחד, שבעה כבשים ושעיר אחד לחטאת – ואילו קרבנות חג הסוכות שונים לגמרי (על החוקים המיוחדים א:187). אך קרבנות שני חגים אלה שווים גם לקרבנות שמיני עצרת.

כט:ז) – אם כי אינה מסבירה את מהות העינוי ומטרתו. אך לגבי החג החל באחד לחודש, "יום תרועה" (במדבר כט:א), אין למצוא בתורה שום ביאור לאופיו פרט לכך שצריך להשמיע בו קול תרועה או שיהיה בו "זכרון תרועה" (ויקרא כג:כד). אולם, חז"ל ראו את ייחודו של האחד לחודש השביעי, האחד בתשרי, בכך שהוא "ראש השנה". בלוח ירחי טהור אין משמעות ל"ראש השנה", כי אין משמעות למונח "שנה". אבל כבר במקרא מוצאים אנו שבלוח הירחי יש "שנה" של שנים-עשר חודשים, כי החודשים מנויים במספר סידורי. אך אין תאריך ברור ל"ראש השנה" המקראי. לעניינים שונים, כגון סדר שלושת הרגלים ומנייני שנות המלכים,⁴ נחשב ניסן כחודש הראשון, בעוד שלעניינים אחרים, כגון שנת היובל המתחילה בעשרה בתשרי, נחשב תשרי כחודש הראשון. עונת תשרי כתקופת המעבר של השנה, כתחילת שנה חדשה, מצוינת גם במקרא המתאר את חג הסוכות שבחודש זה כחג החל ב"תקופת השנה" (שמות לד:כב) או "בצאת השנה" (שמות כג:טז). גם בלוח גזר,⁵ מתחילה רשימת העבודות החקלאיות בירח האסיף. כבר יוספוס ציין את דו־הערכיות של התורה בנושא זה, בצינו שתשרי נחשב כחודש הראשון עד ימי משה שתיקן שניסן יהיה החודש הראשון לעבודת האלהים, משום שבו הוציא את העברים ממצרים, אך "במיקח ובממכר ובשאר העניינים שמר על הסדר הקדום" (קדמוניות א:81, עמ' 10).⁶ המשנה הוסיפה עוד שני תאריכים המשמשים "ראשי שנה" לעניינים שונים. וכך מנתה המשנה:

ארבעה ראשי שנים הם:⁷ באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים; באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים באחד בתשרי; באחד בתשרי ראש השנה לשנים⁸ ולשמיטין וליובלות, לנטיעה ולירקות; באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי ב"ש, ב"ה אומרים בחמשה-עשר בו (ר"ה א:א).

שני התאריכים הנוספים במשנה קשורים באופן ברור למציאות החקלאית: ראש השנה לחישוב מעשר בהמה הוא בסוף הקיץ (אחד באלול או אחד בתשרי) וראש השנה לאילן

4 יהודה ב"צ סגל, "שנה", מועדי ישראל (ספריית האנציקלופדיה המקראית), ירושלים תשמ"ח, עמ' 44, ורשימת ספרות בעמ' 47–48. דיון מיוחד הוקדש לשאלת ראש השנה למלכות הורדוס, אם היה מן הראשון לניסן או מן הראשון לתשרי (ראה: ד' שוורץ, "קיסריה ו'האיסאקטיון' שלה", קתדרה, 51 [תשמ"ט], עמ' 27–34).

5 לתיאור הלוח ראה: מ"ד קסוטו, "גזר, לוח גזר", אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 471–474.
6 ראה: ש' אברמסקי, "ראש השנה" ופסח אצל יחזקאל: חזון יחזקאל והרקע האידיאריסטודי, באר שבע, א (תשל"ג), עמ' 56–78; S. Gandz, "The Calendar of Ancient Israel", *Homenaje a* Millás-Vallicrosa, Barcelona 1954, pp. 623–646; י"ש ליכט, "ראש השנה", מועדי ישראל (ספריית האנציקלופדיה המקראית), ירושלים תשמ"ח, עמ' 105–112.

7 גם ספר היובלים (ו:כג, עמ' רלה) מונה ארבעה ימים כראשי שנים, אבל אלה חלים כל שלושה חדשים והם משמשים לחלוקת השנה לארבע עונותיה (ראה: שיפמן, קרבנות המגילה, עמ' 221).

8 פירוש ה"שנים" שברשימה זאת הוא מניין השנים לציון תאריכים בשטרות, והוא שונה מ"ראש השנה למלכים", שהוא אחד בניסן (ב' ראש השנה ח ע"א). אך השווה: הלבני, מקו"מ, ג, עמ' שסו–שסז. הוא מציע שמלה זאת היא כותרת, או כלל, לעניינים המפורטים בהמשך, שמיטין ויובלות, ואינה עניין למניין שטרות.

הוא בחודש שבט (אחד בשבט או חמישה-עשר בו).⁹ אך החשוב שבכל ראשי השנים היה האחד בתשרי, והוא שזכה בכינוי "ראש השנה" סתם (מ' ר"ה א:ב). הסיבה לכך היא, משום שיום זה נחשב גם כיום דין כללי: "בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון", דהיינו כ"בקרת רועה עדרו" או כסוקר מסדר חיילים.¹⁰ וכך דרש רבי אייבו שחנוך נידון בראש השנה, בשעה שהקב"ה דן את כל באי העולם (בראשית רבה כה:א, עמ' 238). ולא רק יחידים נידונים ביום זה, האמורא רב כלל בתפילתו ליום זה גם את המדינות: "ועל המדינות בו יאמר אי זו לחרב ואי זו לשלום, אי זו לרעב ואי זו לשובע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות" (י' ר"ה א:ג, נז ע"א).

קשה לדעת מדוע נבחר יום אחד מסוים כיום שבו ידון הקב"ה את כל באי העולם, ומדוע נבחר האחד בתשרי ליום הדין. רבי זירא הסביר, שקביעה זאת מבוססת על שיטת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, בניגוד לדעתו של רבי יהושע הסובר שהעולם נברא בניסן (ב' ר"ה ח ע"א).¹¹ התלמוד מוסיף, שהמשפט בתפילת ראש השנה "זה היום תחילת מעשיך", גם הוא נמשך אחרי קביעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם (שם כז

9 למשמעות תאריכים אלה בחיי הטבע ראה: אילת-השחר הראובני, "ארבעה ראשי שנים", סיני, לג (תשי"ג), עמ' פג-צב. על התפתחות ט"ו בשבט כחג בדורות האחרונים ראה: ש' גורן, "קביעת ט"ו בשבט כראש השנה לאילן לאור ההלכה", מחניים, מב (תש"ך), עמ' 7-13; א"מ הברמן, "ט"ו בשבט כחג", קבוצי יחד, ירושלים תשמ"מ, עמ' 87-90; א' יערי, "תולדות ראש השנה לאילן", מחניים, מב (תש"ך), עמ' 15-24; י"י כהן, "ט"ו בשבט בדור של שיבת ציון", שערים, ז-כג שבט תשכ"ג (=הני"ל, קורות ומקורות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 130-133); י' פליקס, "חמישה עשר בשבט – הלכה ומציאות", תרכ"ץ, מו (תשל"ז), עמ' 181-211; י' פלמוני, "ראש השנה לאילנות: ביבליוגרפיה", בתוך: כ[ן] גנוריון וצבי שוע, ט"ו בשבט, מקור ומנהג, חל-אביב תשכ"ט, עמ' 162-163; ח' קוסובסקי, "ט"ו בשבט", טורי ישורון, [כז] (שבט תשל"ב), עמ' 6, 10; י' רוטרום, "ט"ו בשבט מיום קובע לימער פרי האילן ליחג הנטיעות", מחקרי חג, 1 (תשמ"ח), עמ' 57-60; ח' שווארצבאום, "ט"ו בשבט בפולקלור היהודי", ידע עם, יז [42-41] (תשל"ה), עמ' 18-27 (מעתיק קטעים גדולים ממאמר של א' יערי); R. Goetschel, "La célébration du nouvel an de l'arbre; analyse d'un rituel kabbalistique du 18e siècle", *Daat*, 10 (1983), pp. 39-49; Y. Goldreich, "The Dispute concerning the Date of the New Year For Trees: a climatic point of view", *JQR*, 74 (1983), pp. 80-87; J. B. Yablok, "Tu Bishvat – the New Year of the Trees", *Judaica Philatelic Journal*, 11 (1975), pp. 1497-1502.

10 הפירוש הראשון, כבקרת הרועה אח צאנו, הוא פירוש הבבלי (ראש השנה יח ע"א). גיוון אחר לרעיון זה ניתן על-ידי ריש לקיש שפירש ש"בני מרון" = "בית מרון" (במקצת נוסחאות הבבלי כתוב "בית חורון" [דק"ס לראש השנה, עמ' 39, הערה ג, ע"ש הערתו של רבינוביץ שהיו שני מקומות] והוא מקום צר שהעוברים שם צריכים לעבור אחד אחד. אך ר' יוחנן פירש שבני האדם נסקרים כ"חיילות של בית דוד" (שם), דהיינו שהם "נסקרים בסקירה אחת" (שם), כמסדר חיילים. דומה שפירושו נשען על נוסח שנשמר בתוספתא (ר"ה א:11, עמ' 307) הגורס "נומרון" (noumeron), והוא גידוד של חיילים (ליברמן, תוכ"פ, ה, עמ' 1022). בכתבי-היד הטובים של המשנה (כ"י קויפמן, כ"י פרמה, והוצאות לו) קשה להכריע אם המלה הראשונה בביטוי היא "בנו" או "בני" אך בכ"י פרמה, ובהוצאות לו ברור שיש כאן שתי מלים. רק בכ"י קויפמן של המשנה אי אפשר להכריע אם "בני מרון" נכתב כמלה אחת או כשתיים. לדיון נרחב בנוסחאות ביטוי זה ופירושו ראה: N. Wieder, "A Controversial Mishnaic Liturgic Expression", *JJS*, 18 (1967), pp. 1-7; idem, "Saadya's Rendering of Benei Maron", *JJS*, 20 (1969), pp. 88-90; א"מ הברמן, "הפיוט כמקור למלים והוראות שנשתכחו", פרקים, א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 31-34. ראוי עוד לציין שהברמן הציע ש"בני מרון" = "בני מרום" – הם המלאכים, הנידונים אף הם בראש השנה.

11 וראה עוד: גילת, ראב"ה, עמ' 180-182.

ע"א). וליתר דיוק, העולם נברא שישה ימים לפני כן ואדם הראשון נברא באחד בתשרי (ויקרא רבה כט:א, עמ' תרסח). אדם הראשון היה ראשון לגידונים ביום זה, כי בו ביום חטא והועמד לדין.¹² וכך אמר לו הקב"ה:

אדם, הרי את סימן לבניך, מה אתה נכנסת לפני בדין ונתתי לך דימים,¹³ אף בניך נכנסין לפני בדין ואני נותן להם דימים, אימתי? בראש השנה, בחדש השביעי באחד לחדש (ויקרא רבה כט:א, עמ' תרסט).

מסוגיית הירושלמי משמע שעיקר מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע תלויה בפרשנות מקראית: בתיארוך הנכון של המבול שבימי נוח. התורה מספרת שהגשמים התחילו לרדת "בחדש השני בשבעה-עשר יום לחדש" (בראשית ז:יא), ונחלקו התנאים אם המבול היה התגברות של הגשמים בעונת הגשמים או שאף עצם ירידת הגשמים היתה שלא בעתם.¹⁴ אך במכילתא מצאנו מחלוקת אחרת ביניהם המתייחסת למשמעות הרעיונית של תשרי וניסן לגבי עיתויה של הגאולה העתידה: לדעת רבי יהושע, הגאולה האחרונה תהיה בניסן, כגאולה הראשונה, ואילו לדעת רבי אליעזר היא תהיה בתשרי (פסחא, יד, עמ' 52). וכן משמע מסוגיית הבבלי שמחלוקתם היא בעיקרה רעיונית. רבי אליעזר מונה שורה של אירועים שקרו בתשרי: נברא העולם, נולדו האבות, מתו האבות, נפקדו שרה רחל ורחל ורחל (למקורה של דרשה זו ראה לקמן), יוסף יצא מבית האסורים, בטלה עבודה מאבותינו במצרים ובתשרי עתידים להיגאל. לעומת זאת, רבי יהושע סובר שבריאת העולם, לידת האבות ומותם, היו כולם בניסן, וגם הגאולה העתידה תהיה בניסן (בי' ר"ה י' ע"ב – יא ע"א).¹⁵

רנז לאופיו של ראש השנה כיום דין אפשר למצוא גם בציווי התורה שיום זה יהיה "זכרון תרועה" (ויקרא כג:כד). ביטוי זה – שרגילים לפרשו כסמיכות: זכרון של תרועה, – ניתן להתפרש גם כזוג ביטויים מקבילים: יהיה לכם גם זכרון וגם תרועה (ספרא, אמור, פרשה יא:א–ג, קא ע"ג). ביום זה זוכר הקב"ה את בני-האדם, ובדרשה קצרה לפסוק "זכרני ה' ברצון עמך, פקדני בישועתך" (תהלים קו:ד) דרש רבי אלעזר ש"בראש השנה נפקדה שרה ורחל ורחל ורחל" (בראשית רבה עג:א, עמ' 845). קרוב לומר שמקור

12 לסדר המעשים ביום זה ראה: מרגליות, ויקרא רבה, עמ' תרסח, הערה לשורה 7.

13 us <iss>=dim פטור (ראה: שפרבר, מילון המונחים המשפטיים, עמ' 87–88).

14 לדיון רחב בנושא זה ראה: Ch. Milikowsky, "Kima and the Flood in Seder 'Olam and B.T. Rosh ha-Shana: Stellar time-reckoning and uranography in rabbinic literature", *PAAJR*, 50 (1983), pp.

105–132

15 במקור מאוחר יותר (פסיקתא חדתא) נאמר שאף עקידת יצחק היתה בראש השנה, אך במקורות קדומים נזכר רק שהיה בחודש השביעי. ראה: ל' גינצבורג, "לחרשים יבקר: ד. עקידת יצחק", הצפה לחכמת ישראל, ג (תרע"ד), עמ' 186–188; ד' נוי, "ראש השנה ועקידת יצחק", מחניים, מט (תשכ"א), עמ' 40–47; י"א אפרתי, פרשת העקדה, פתח-תקוה תשמ"ג, עמ' רסח–רצב. למתודה הדרשנית ראה: י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד², עמ' 31–32. לספרות נוספת הדנה בתאריך העקידה ראה: י' היינמן, "סדרי הברכות הקדומים לראש השנה ולתעניות", תרביץ, מה (תשל"ו), הערה 28 (=הנ"ל), עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 50. המסורת היהודית הכריעה כאן כר' אליעזר, אבל בכתיב כת ים המלח מצאנו שהם מנו את משמרות הכהונה מחודש ניסן (טלמון, הלוח, עמ' 84). לדיון נוסף במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ראה: ש"ק מירסקי, "מקומה של מסכת ראש השנה בסדר מועד", תורה שבעל פה, ז (תשכ"ה), עמ' לג–לט.

הדרשה הוא בכעין גזירה שווה בין זכירת ה' את בני האדם בראש השנה לבין ציון זכירת ה' את רחל (בראשית ל:כב) וזכירתו את חנה (שמואל א א:יט). ההקבלה בין זכירה לפקידה שבפסוק בתהלים הצדיקה את הקביעה שאף שרה נפקדה בראש השנה (ב' ר"ה יא ע"א).¹⁶

באופן פרדוכסלי מעט, דווקא ראיית ייחודו של האחד בתשרי כיום דין היא שצירפה אותו לרשימת שלושת הרגלים. המשנה כוללת את ראש השנה עם שלושת הרגלים כשהיא מונה ארבעה פרקים שבהם העולם נידון: "בפסח על התבואה, בעצרת על-פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, ובחג נידונין על המים" (ר"ה א:א).¹⁷

אולם, לא כל התנאים סברו שאדם נידון בראש השנה. רבי יוסי קבע שאדם נידון בכל יום, כפי שנאמר באיוב (יז:ח) "ותפקדנו לבקרים" (ת' ר"ה א:13, עמ' 308), ואילו רבי נתן קבע, בהסתמכו על המשך הפסוק באיוב "לרגעים תבחננו", שאדם נבחן בכל שעה (ב' ר"ה טז ע"א). מסורת בשם רבי יהודה הנשיא קובעת, שמלך וציבור נידונים בכל יום בהסתמכה על הפסוק במלכים א (ח:נט) "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו" (י' ר"ה א:ג, נז ע"א). בהשקפת חז"ל יש סתירה בקשר לגזר דין האדם. ברור שמשפטו של האדם בראש השנה הוא, בראש ובראשונה, לחיים או למוות. וכך קבע רב בתפילתו "ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות" (י' שם; ב' שם). אך גם פרנסתו נגזרת בראש השנה, כפי שהעניין נוסח במקור ארץ-ישראלי: "מראש השנה נקצצין מזונותיו של אדם" (ויקרא רבה ל:א, עמ' תרפח), וכן נמסר בברייתא בבליית: "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה" (ביצה טז ע"א).¹⁸ ואולם, בכלל פרנסתו מצוי גם גזר דינו על הגשם, על התבואה ועל-פירות האילן, וכל אלה נידונים ברגלים! רבי יהודה יישב את הסתירה בקובעו שלבים שונים בתהליך המשפטי:

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 הכיפורים (ת' ר"ה א:13, עמ' 308).¹⁹

רבי יהודה הזכיר כאן יום דין נוסף שלא נזכר במשנה והוא יום הכיפורים. המקרא מכנה את העשירי בחודש השביעי כ"יום כיפורים", אך אינו מסביר על מה הוא מכפר.

16 בתנחומא (וירא, יז) נאמר שארבע עקרות נפקדו בראש השנה, כי גם לאה נחשבה כעקרה במדרש זה. ראה בהערות של מחבר "ענף יוסף" למקום. ראה: גינצבורג, אגדות היהודים, ה, עמ' 296, ובנסמן שם. לפי הזוהר, אלישע הבטיח בן לשונמית בראש השנה (גינצבורג, שם, כרך ו, עמ' 346).

17 לדיון בקביעת תאריכים אלה והשיקולים לבחירתם כראשי שנים ראה: מ' ברויאר, פרקי מועדות, עמ' 502–492.

18 כגירסת הרי"ף והרא"ש. בעל דק"ס מציין שנוסח אגדות התלמוד הוא "עד סוף השנה" – והרעיון אחד. בנוסח הדפוס נמצא "ועד יום הכיפורים", ופירושו הוא שהקצבת המזונות נעשית בין ראש השנה ליום כיפור. לרעיון זה ראה לקמן.

19 ראה: אודבך, חז"ל, עמ' 414. הרעיון שיש גזר דין שאמור להיות סופי, מעורר שאלה בדבר היכולת של אדם לשנות את דינו על-ידי חשובה (ראה: אורבך, שם, עמ' 252). א' גולדברג, במאמרו "על שתי המשניות הראשונות של מסכת ראש השנה" (תרביץ, כט [תשל"ל], עמ' 324–326), ציין ששיטת ר' יהודה היא באמת שיטת משנתו, כי שתי המשניות הראשונות של ראש השנה הן משנת ר' יהודה בשיטת ר' ישמעאל.

התורה מצווה לקיים ביום זה סדר עבודה ארוך, שמטרתו העיקרית היא כפרה על טומאת המקדש. אך לגבי השאלה באיזו מידה כלולה ביום הכיפורים כפרה על חטאים פרטיים ולאומיים שאינם קשורים לטהרת המקדש, נחלקו חוקרי המקרא.²⁰ חז"ל, לעומתם, הבינו שמקצת הקרבנות שביום זה מכפרים גם על עוונות אחרים שבין אדם למקום, ולכן היו צריכים להסביר את היחס בין הדין של ראש השנה לבין הכפרה של יום הכיפורים. רבי יהודה עשה זאת, כאמור, על-ידי כריכת יום הכיפורים בראש השנה: תחילת דינו של אדם בראש השנה אך גמר דינו ביום הכיפורים וגמר דינם של התבואה, הפירות והמים הוא ברגלים. רבי מאיר הרחיק לכת עוד יותר בציינו שכל הדינים נחתמים ביום הכיפורים (ת' ד"ה א: 13, עמ' 308).

אך אופיו של ראש השנה כיום דין סופי לא נתבטל לגמרי. רבי יוחנן מנה שלוש קבוצות של נידונים ביום זה:

של פניקסיות הם, אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין, ואחת של בינוניים. זה של צדיקים גמורין כבר נטלו איפופסי²¹ של חיים מראש השנה. זה של רשעים גמורין כבר נטלו איפופים שלהן מראש השנה. של בינוניים כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים. אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים, ואם לאו נכתבין עם הרשעים (י' ר"ה א: ג, נז ע"א).²²

מקורה של חלוקה משולשת זו של בני-האדם מצויה במחלוקת בין בית שמאי לבין בית הלל לגבי מהות יום הדין:

בית שמאי אומ' שלש כיתות הן: אחת לחיי עולם, ואחת לחרפות לדיראון עולם אילו רשעים גמורים, שקולין שבהן יוררין לגיהנם ומצטפצפין ועולין הימנה ומתרפאין... ובית הלל אומ' רב חסד מטה כלפי חסד (ת' סנהדרין יג: 3, עמ' 434).²³

מעבר לחלוקה המשולשת, יש כאן אנלוגיה לגבי דינם של הבינוניים, שלהם יש תקופת טיהור ובסופה הם מצטרפים לצדיקים. וכך הם עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, שהפכו לעשרת ימי תשובה שבהם הבינוניים יכולים להיטיב את דינם. וכך דורש המדרש "אמרו ישראל לפני הקב"ה רבש"ע 'תודיעני אורח חיים' (תהלים טז: יא), אמ' להם הקב"ה הרי לכם עשרת ימים של תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים" (ויקרא רבה ל: ב, עמ' תרצד).

עשרה ימים הם זמן אופטימלי לחזרה בתשובה. רבי שמואל בר נחמן מסר שמותו של נבל נדחה "כעשרת ימים" (שמואל א כה: לח), משום ש"תלה לו הקב"ה עשרה ימים כעשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שמא יעשה תשובה ולא עשה" (י' ביכורים

20 לסקירת דעות אלה ראה: ש"א ליתשטם, "יום הכיפורים", מועדי ישראל (ספריית האנציקלופדיה המקראית), ירושלים תשמ"ח, עמ' 123–130.

21 apophysis = גזר דין (ראה: שפרבר, מילון המונחים המשפטיים, עמ' 52–54).

22 השווה: פסיקתא דרב כהנא כד: ג, עמ' 351.

23 לדיון בפיסקא זאת ראה: ח' מיליקובסקי, "גיהנם ופושעי ישראל על-פי סדר עולם", תרכ"ץ, נה (תשמ"ו), עמ' 311–343 ובמיוחד עמ' 326–328. במקבילה הבבלית של ברייתא זו (ראש השנה טז ע"ב) נוסף המוטיב שכל כת נכתבת בספר ונחתמת – ודאי בהשפעת דברי ד' יוחנן.

ב:א, סד ע"ד). התלמוד הבבלי ציין את הימים האלה בכינוי סתמי: "עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים" (ר"ה יה ע"א), אבל מקורות ארץ-ישראליים מכנים אותם "עשרת ימים של תשובה" (ויקרא רבה ל:ב, עמ' תרצד), או "עשרת ימי תשובה" (י' ר"ה א:ג, נז ע"א; פסיקתא רבתי, בחודש השביעי, קסט ע"א).²⁴

בעשרת הימים נהגו גם להכניס שינויים מסוימים לנוסח התפילה, כדי לציין שבימים אלה הקב"ה יושב בדין על מלכותו. עדות לכך יש בתלמוד הבבלי:

ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל "האל הקדוש", "מלך אוהב צדקה ומשפט"²⁵ – חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שמתפלל "המלך הקדוש" ו"המלך המשפט". ורבי אלעזר אמר אפילו אמר "האל הקדוש" יצא שנאמר "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה" (ישעיהו ה:טז) אימתי "ויגבה ה' צבאות במשפט" אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים וקאמר "האל הקדוש" (ברכות יב ע"ב).²⁶

רבה ורב יוסף נחלקו אם צריך לקבל שינויים אלה, והלכה נפסקה כרבה שיש לשנות (שם). ייתכן שבזמנם של אמוראים אלה כבר נהגו לשלב בתוך הברכות הראשונות והאחרונות בקשות מיוחדות לימים אלה, כגון: "זכרנו לחיים"²⁷ וכד', אלא שהתיעוד הראשון למנהג זה הוא במסכת סופרים. מדברי מסכת זו "ואין מזכירין זכרונות בשלש

24 ראה עוד: זרין, עמ' נד. הכינוי הנפוץ לכל התקופה, "הימים הנוראים", המבטא היטב את משמעותם של ימים אלה בתפישת הדורות, אינו מופיע בספרות התלמוד והמדרש, והוא מופיע לראשונה בספרות השו"ת באשכנז בימי הביניים. אלבוגן (התפילה, עמ' 421, הערה 1) מציין שמצא ביטוי זה לראשונה אצל מהרי"ל (1360?–1427). הודעה זו מאושרת בבדיקת שו"ת הראשונים במאגר השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן. מחכמי הספרדים, החכם הראשון, המתועד, שהזכיר ביטוי זה הוא ר' דוד בן זמרא, שנולד ב-1479 (שו"ת הרדב"ז, ד:דג). יש עוד לציין שבכ"י של התלמוד הבבלי (כ"י פריז 671; ברכות יב ע"ב) מצאנו את הכינוי "עשרת ימי הרחמים".

25 בנוסחאות כתב-יד כתוב "האל המשפט" במקום "מלך אוהב צדקה ומשפט" (ראה: ש' שרביט, "יידועם של 'המלך המשפט' ו'האל המשפט'", לשתנו לעם, לד [תשמ"ג], עמ' 199–203) והוא נוסח המוכר לנו גם ממקורות אחרים (ראה: א' מרקס, "שלש חשבויות לרב יוסף גאון מתא מחסיא", גנזי קדם, ג [תרפ"ה], עמ' 65–66) ואפשר שהוא נוסח ארץ-ישראלי. וראה עוד: י' בך-נון, "המלך המשפט", לשוננו לעם, לד (תשמ"ג), עמ' 3–5; י' קולין, "בענין המלך הקדוש והמלך המשפט", ספר יובל לכבוד... יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים–ניר-יורק תשמ"ד, עמ' תיב–תיח.

26 טענה זו מובנת היטב לאור הנוהג לשלב פסוק זה בברכת קדושת ה' ככל התפילות של הימים הנוראים. ראה: נ' וידר, "נוסח ברכת קדושת ה' בראש השנה ליום הכיפורים", תרביץ, לד (תשכ"ה), עמ' 43–47; א' מירסקי, "מטבע ראשוני ושני של ברכת קדושת השם", תרביץ, לד (תשכ"ה), עמ' 285–286; וידר, מנהג בבל, עמ' 256–262; א' מירסקי, "ברכת קדושת השם והמקרא 'ויגבה ה'", תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 297–300; נ' וידר, "ברכת קדושת ה' בעשרת ימי תשובה", בתוך מאמרו "חמשה נושאים בתחום התפילה", ארשת, ו (תשמ"א), עמ' 85–87. אך פליישר מציין (מנהגי א"י, עמ' 121) שבנוסחאות ארץ-ישראל מן הגניזה לא מצאנו שינויים בנוסח ברכת קדושת השם אף בראש השנה עצמו.

27 היינימן משער שהוספה זאת היא ממוצא ארץ-ישראלי קדום. ראה מאמרו: "דפוס פיוטי קדום", בר-אילן, ד–ה (תשכ"ז), עמ' 132–137 (=הג"ל, עיוני תפילה, ירושלים חש"ל"ח, עמ' 129–134). אולם, שציפנסקי רואה בהוספות אלה תקנות גאונים (הג"ל, תקנות, ג, עמ' צד–צז). לנוסח הוספה זאת ראה: ש' אברמסון, "עיונים בתפילת הימים הנוראים", טורי ישורון, י [מא] (תשל"ד), עמ' 33–36. לניקוד המלה "לחיים" ראה: S. C. Reiff, "A Disputed Liturgical Vocalization", JJS, 20 (1969), pp. 5–24.

ראשונות ובשלש אחרונות אלא בשני ימים טובים של ראש השנה וביום הכיפורים בלבד, ואף באילו בקושי התירו" (יט:ו, עמ' 328–329) משמע שבתקופת מסכת סופרים עדיין לא נהגו לומר הוספות אלה בכל עשרת ימי החשובה.²⁸ אף-על-פי שהוספות אלה נזכרו במסכת סופרים, לא מצאנו אותן בנוסחאות ארץ-ישראל, וכנראה שמקורן בבבל.²⁹ תחושת הצורך להשתמש באמצעים חריגים כדי להשיג כפרה בימים אלה, הביאה יחידים להתענות לשם תשובה. בשם רבי לוי משלו משל, וזה נמשלו:

כך בערב ראש השנה גדולי הדור מתעניין והקב"ה מתיר להם שליש מעונותיהן, ומראש השנה עד יום הכיפורים היחידים מחעניין והקב"ה מתיר להן שליש מעונותיהן, וביום הכיפורים כולם מתעניין, אנשים ונשים וטף, והקב"ה אומר להם לישראל מה דאזל אזל, מן הכא ולהלא נחל חושבנא (ויקרא רבה ל:ז, עמ' תשה).³⁰

יש סימוכין לכך שנהגו בעשרה ימים אלה לקבל עליהם חומרות שלא נהגו בהם בשאר ימות השנה. רבי חייא ציווה לבנו לאכול חולין בטהרה בכל ימות השנה, אך אם אינו יכול לעמוד בזה, שיאכל בטהרה שבעה ימים בשנה (י' שבת א:ג, ג ע"ג). בשם רב נסים גאון נמסר, שבשבעת ימים אלה התכוון רבי חייא לשבעת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.³¹

בעשרת הימים האלה יש גם סגולה לדעת מה יהיה גורלו של האדם בכל השנה. רבי אמי יעץ למי שרוצה לדעת אם יוציא את השנה, שבימים אלה ידליק נר בבית שאין הרוח נושבת בו. אם הנר כבה, סימן הוא שלא יוציא את שנתו (ב' כריתות ה ע"ב).

גם השבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים נשתלבה באווירת הימים הנוראים. בשני מדרשים הערוכים לפי שבתות מיוחדות, פסיקתא דרב כהנא ופסיקתא רבתי, יש דרשה ל"שובה ישראל" (הושע יד:ב) המשובצת בין ראש השנה לבין יום הכיפורים, ומכאן משמע שהפטירו בפרשה זאת ב"שבת שבינתיים".³² מבחינה עניינית, הפטרה זאת

28 ראה: ליכרייך, ברכת קדושת היום.

29 נ' וידר, מנהג בבל, עמ' 146–147. אולם, השווה: היינמן, שם; פליישר, פיוט ותפילה, עמ' 234–235. ולפי זה יש לדון מחדש בעדויותיו של פרקוי בן בכור המטיח נגד בני ארץ-ישראל שהם אומרים "זוכרינו לחיים במגן" (בנימין מ' לוין, "משרידי הגניזה", תרביץ, ב [תרצ"א], עמ' 399) כאשר אנו יודעים שאף בני בבל אמרו זאת. וכדומה זה יש לתמוה על פרקוי שהוא מגנה את בני ארץ-ישראל ש"נשתכח מהם סדר קדשים כולו ותלמוד סדר טהרות כולו" (גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 560) – והרי גם לבני בבל לא היה סדר טהרות!

30 ובתרגומו של מרגליות שם: מה שעבר עבר, מכאן ואילך נתחיל חשבון חדש. במקבילות למדרש זה נמצא שגדולי הדור התענו בראש השנה עצמו (ראה לקמן, בדיון על אופיו של ראש השנה, עמ' 256). על המנהג לצום בעשרת ימי החשובה ראה: גרטנר, תענית וסליחות לפני ראש השנה, עמ' 69–77. גרטנר רואה במנהג זה מקוד למנהג האיסלאמי של צום העאשורה (ראה: הנ"ל, "התקדים היהודי לצום רמדאן המוסלמי", סיני, קג [תשמ"ט], עמ' דסא–רעב). על הצום בשבת "שבין ראש השנה ליום הכפורים", המתועד באגרת פרקוי בן באבוי (גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 164; ראה עוד: גילת, "תענית בשבת", פרקים, עמ' 120–122).

31 צוין על-ידי ליכרמן, יכ"פ, עמ' 34–35. ליכרמן מביא גם מסורת אחרת שלפיה התכוון לשבעה ימי הרגל שבשנה. וראה: זוין, עמ' סא. וראה עוד: כ' הורוביץ, "הערות ליחס המב"ט אל חסידי צפת", שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 276–277; ד' שפרבר, מנהגים, ב, עמ' קלו–קלז, הערה 23.

32 למנהגי שבת זו, וכן לכינוי "שבת בינתיים", ראה: ע' בן-עזרא, "שבת תשובה, הלכות והנהגות", שנה בשנה, תש"מ, עמ' 263–267. יש שנהגו לקרוא "שובה ישראל" בשבת שלפני ראש השנה (אנציקלופדיה תלמודית, "רשימת הפטרות", י, עמ' תשיד–תשטו).

מתאימה גם לקריאת התוכחה שבפרשת "וילך" (דברים לא) החלה, לפי מחזור הקריאה החד-שנתי הבבלי, בכשליש מן השנים, בשבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים.³³ אך הפסיקתא כוללת דרשות רק לשבתות מיוחדות, ולכן מסתבר שקריאה זו אינה קשורה לפרשת השבוע אלא לשבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים. שבת זו נקראת, בספרות הגאונים, "שבת תשובה", אך בספרות המאוחרת יותר היא נקראת "שבת שובה" על שם ההפטרה הנקראת באותה שבת.³⁴

אוירת הימים הנוראים לא הצטמצמה רק ליחסים שבין אדם למקום, שכן אדם מצווה לפייס גם את חברו לקראת יום הכיפורים. על רב מסופר שהוא עשה מאמצים מיוחדים להתפייס עם יריב שלו בערב יום הכיפורים – גם כשהאשמה למחלוקת היתה מוטלת ביריבו. ואילו יריב זה, שהתעקש ולא נתפייס – נענש על כך (ב' יומא פז ע"א).

יום הכיפורים לבש אופי כפול: מצד אחד הוא יום של חרדה לגמר הרין, אך מצד אחר הוא גם יום שמובטחת בו הכפרה, ביום זה מובטח להם לבני ישראל שהקב"ה יקבל את עתירותיהם ויזכרם בדין. לסגולת הכפרה של יום הכיפורים יש שורשים עתיקים, כי ביום זה, י' בתשרי, ירד משה מהר סיני עם הלוחות השניים בידו ונודע לישראל שנתכפר להם על חטא העגל.³⁵ בהתאם למסורת זו, תחילת ארבעים היום שבהם עמד משה על הר סיני כדי לקבל את הלוחות היתה בראש חודש אלול. כיוון שכן, היתה אווירה של דין ותשובה כבר בימים שלפני ראש השנה. בפרקי דרבי אליעזר מסופר:

ובראש חודש אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה והעבירו שופר בכל המחנה שהרי משה עולה להר שלא יטעו עוד אחר העבודת גלולים והקב"ה נתעלה באותו יום באותו שופר שנאמר "עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר" (תהלים מז:י) ועל-כן התקינו חכמים שיהיו תוקעין בשופר בראש חודש אלול בכל שנה ושנה (פדר"א, מו, קי ע"א).³⁶

33 במקורות קדומים פרשת "וילך" אינה נחשבת כפרשה כפני עצמה אלא כסופה של פרשת נצבים. אך מסורת עתיקה היא לחלק את פרשת נצבים לשניים כשיש שתי שבתות בין ראש השנה לחג הסוכות (ראה: ש' אש, "פרשיות והפטירות", תרביץ, כו [תשי"ז], עמ' 209–213, 330–331).

34 ראה: בן-עזרא, שם. בפסיקתא רבתי יש הפטרה נוספת, "תקעו שופר בציון" (יואל ב:א), אך היא כנראה לראש השנה. יש שצירפו פסוקים מפרק זה ביואל להפטרה "שובה ישראל" שנקראה בשבת שלפני ראש השנה. על מנהג זה, ועל מנהגים אחרים של הפטרות בשבתות הצמודות לראש השנה וליום כיפור ראה: אנציקלופדיה תלמודית, שם, עמ' כא–כב. ונציאנר חושב, על-פי השוואה למקורות נוצריים, שההפטרה המקורית לשבת זו היחה "שובה" בתוספת פסוקים ממיכה (L. Venetianer, "Ursprung und Bedeutung des Propheten-Lektionen", ZDMG, 63 [1909], pp. 159–160).

35 לדיון רחב יותר בנושא זה ראה לקמן, בפרק על יום הכיפורים, עמ' 294.

36 המנהג לתקוע בראש חודש אלול עצמו מתועד גם במגלת סתרים לרב נסים גאון (מהדורת ש' אברמסון, עמ' 277–278: "ושנהגו הרבה מן החכמים לתקוע שופר בראש חודש אלול"). רבים ציטטו, מתוך פרקי דרבי אליעזר, שיש לתקוע שופר במשך כל החודש (ראה: ספר המנהיג, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, ב, עמ' שכח [המיחסו למנהג צרפת]; ראבי"ה, ב, עמ' 239). וראה עוד: זוין, "אלול", לאור ההלכה, עמ' רסו. למנהג הגאונים בנושא זה ראה: מ' חבצלת, "מנהגי הגאונים בירחי אלול ותשרי", הדאד, נד (תשל"ה), עמ' 603. וראה עוד: גרטנר, תענית וסליחות לפני ראש השנה; ע' פליישר, "קדושתאות י"ח לראשי חודשים ולחנוכה מאת לעזר החזן", קובץ על יד, ס"ח ט (תשמ"מ), עמ' 36–37. פליישר מצביע על כך שפיוט ראש חודש אלול של ר' אלעזר החזן דן בשופר, משום "שהחודש עומד בסימן של תקיעות יום-יומיות בבתי הכנסת". וראה עוד: שפרבר, מנהגים, ב, עמ' דד–רד.

פרק עשירי

ראש השנה

א. קביעת היום ובעייתה

התאריך של "יום תרועה" קבוע במקרא – באחד לחודש השביעי – ואף-על-פי-כן אין קביעתו דומה לקביעת שאר המועדים המקראיים. לפי הלוח הקבוע המקובל בימינו, חודש אלול הוא לעולם חסר וראש חודש תשרי הוא בן יום אחד בלבד. אך כל זמן שקידשו את החודש על-פי הראייה, אורכו של חודש אלול היה נתון בספק עד שבית-הדין קידש את החודש. מעתה, עמדה לפני חכמי ההלכה בעיה מעשית: כיצד יש להתנהג כל עוד לא באו העדים? הרי בליל החג עדיין לא ידע הציבור, אפילו במקום בית-הדין, אם אותו יום יתקדש כיום תרועה של האחד בתשרי או שמא הוא יהיה השלושים באלול. ספק זה עורר בעיה בכל חודש וחודש בגלל קרבנות ראש חודש. אך הבעיה היתה חמורה במיוחד בראש חודש תשרי, שכן אז נצטרפו שאלת איסור המלאכה באותו יום וחובת תקיעת שופר. אין לנו עדות ספציפית שתיתן לנו תשובה על שאלה זו בראש חודש רגיל, אך ראוי לצטט כאן מקור שכבר התייחסנו אליו בקשר לקידוש החודש:

בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר. התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה. ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה, נוהגין אותו יום קדש ולמחר קדש. משחרב בית-המקדש התקין רבן יוחנן בן-זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום (מ' ר"ה ד:ד).

מקור זה מלמד שלפני הקלקול נהגו בדרך ביניים: מחמת הספק, נהגו לשמור על יום השלושים לחודש אלול כיום קדוש, גם לפני שבאו עדים, והקפידו לשמור על קדושת היום עד הערב ממש,¹ אך לא הקריבו בו את קרבנות היום עד שבאו העדים ועדותם נתקבלה בבית-הדין.² ייתכן שמקור זה אינו עוסק בראש חודש תשרי, אלא באחד

1 אולם, בעלי התוספות סבורים שקבלת העדים נמשכת זמן ידוע, ואם לא נשאר זמן כזה עד סוף היום, ידעו גם לפני התקנה שאין אפשרות שאותו יום יתקדש בקדושת ראש השנה ונהגו חול בהמשך היום (ביצה ה ע"ב, ד"ה מי לא מודה). השווה: זוין, עמ' כט.

2 אשר לסדר התפילות כאותו יום, מביא המאירי דעה כשם "יש אומרים" שהתפללו של יום טוב (ביצה ד ע"ב, מהדורת לנגה-שלזינגר, ירושלים תשכ"ה, עמ' 30; ראה: זוין, עמ' כה-כו). רבי דוסא בן הרכינס הזכיר את הספק של ראש חודש בתפילתו בראש השנה (מ' עירובין ג:ט), אך לא הזכיר כל תנאי בקשר לראש השנה עצמו. אמנם, הרמב"ם הבין שרבי דוסא התנה אף על ראש השנה עצמו ודבריו נדחו מן ההלכה, משום ששני הימים הם "קדושה אחת ואסור להתנות בהן כדי שלא יזלזלו העם באחד משני הימים" (פירוש המשניות, מהדורת קאפח, עמ' עד).

החודשים האחרים, אך נראה, מקלוהומר, שכך היו הדברים גב בראש חודש תשרי, שנהגו בו קודש גם לפני שבאו העדים.

כאמור, לפני התקנה היו צריכים לשמור על היום בקדושה עד סופו ממש, מהחשש שמא יגיעו העדים ברגע האחרון ויתקדש היום למפרע. ואם קרה והעדים לא הגיעו, היו נוהגים קדושה אף ביום השני ומונים אותו כראשון לתשרי. וכך מלמדת המשנה: "השוחט את הפרה וחלקה בראש השנה, אם היה החדש מעובר משמט ואם לאו אינו משמט" (שביעית י:ב). הרי שאם היו שני ימים של ראש השנה, היום הראשון נחשב כיום האחרון של השנה הקודמת.

דומה שהתקנה מנעה את קבלת העדים בלבד ולא התייחסה לתוצאות הנובעות מבואם או מאי-בואם. במקרה שבאו עדים מן המנחה ולמעלה ובית-הדין סירב לקבל אותם, נהגו בהמשך היום כאילו לא הגיעו העדים כלל. במקרה זה היו קרבנות החג קרבים ביום השני, שהרי זו המטרה העיקרית של התקנה. גם לעניין חשבון התאריך לא גרמה התקנה לשום שינוי: אם נתעבר אלול מסיבה כל שהיא, ייחשב היום השני של החג כראשון בתשרי – כמו בכל חודש שיש בו שני ימי ראש חודש.³ הוכחה לכך תשמע לנו משנה העוסקת ב"לחם הפנים" – לחם שהועמד על השולחן בשבת למשך שבוע, ובשבת השנייה הוא חולק לכהנים ונאכל על-ידם. אפיית הלחם אינה דוחה שבת או חג, ולכן היו צריכים לאפות אותו בערב שבת, אף-על-פי שהניחו אותו על השולחן רק למחרת. כשחל חג ביום שישי, היו צריכים להקדים את האפייה ליום חמישי. המשנה מציגה אפשרות של קיום "לחם הפנים", מאפייתו ועד אכילתו, במשך אחד-עשר יום, כאשר ראש השנה חל ביום חמישי ושישי. במקרה זה צריכים לאפות את לחם הפנים לשבת ביום רביעי והוא ייאכל רק בשבת השנייה, אחד-עשר יום אחרי אפייתו (מ' מנחות יא:ט). לפי הלוח הנוהג בימינו, כאשר ראש השנה חל בחמישי ושישי, חל יום כיפור בשבת, ואין הכהנים יכולים לאכול את לחם הפנים ביום בשבת שחל בו יום כיפור אלא הם חייבים להמתין לאכילתו עד מוצאי שבת. ולפי זה, עברו שנים-עשר יום מאפיית הלחם עד אכילתו. היות שהמשנה קובעת שהזמן המרבי להשהיית לחם הפנים הוא אחד-עשר יום, למדים אנו שהמשנה חשבה שאחד בתשרי הוא ביום חמישי, היום השני של ראש השנה, ויום כיפור חל ביום ראשון (תוספות למנחות ק ע"ב, ד"ה שני ימים טובים). אין כאן אלא זכר לדבר, שהרי ייתכן שמשנה זאת מתייחסת לתקופה שלפני התקנה. גם בתקופה הקדומה, כשראש השנה היה אמור לחול ביום חמישי, היו צריכים להקדים את אפיית לחם הפנים ליום רביעי, מהחשש שמא החודש יתעבר ולא יוכלו לאפות את הלחם כדינו ביום שישי. אולם, המשנה מעידה שהיתה גם גישה שמרנית בתקנה, שגרמה, למרבה האירוניה, לשינוי חשוב בתפישת חג ראש השנה בן שני הימים. התקנה אמנם יצרה מציאות חדשה כאשר קבעה שבמקרה שהעדים הגיעו אחרי המנחה – אין לקבל אותם כלל, בניגוד למצב הקודם. אך היא ביקשה גם לשמור על המצב הקודם, בציינה שאם באו עדים מן

3 אך רש"י סובר שמנו מן היום הראשון (מנחות ק ע"ב, ד"ה שנים ימים טובים של ראש השנה). וכן חידש הרב יוסף רוזין (הרוג'צובי) שרק לעניין קרבנות החשיבו את היום השני כראש השנה, אך לשאר הדברים החשיבו את היום הראשון כראש החודש (ראה: זוין, עמ' כט). זה הולם את שיטת הריטב"א (ראה בהערה הבאה), שהטעם שהשלימו את היום הראשון בקדושה הוא משום שיום זה היה ראוי להיות ראש השנה מן התורה, אך הוא נדחה רק בגלל סירובם של חכמים לקבל את העדים.

המגתה ולמעלה, אין לקבל אותם, ובכל זאת יש להמשיך לשמור על קדושת אותו יום. במצב הקודם שמרו תמיד על קדושת היום הראשון עד סופו: אם הגיעו העדים הרי הוא היה ראש השנה, ואם לא הגיעו העדים – שמרו על קדושת היום מחמת הספק שמא יגיעו. היינו מצפים, אפוא, שהמציאות החדשה תביא לשינוי במצב זה. מעתה, אם לא הגיעו העדים עד המנחה, הרי ידעו בבירור שאותו יום כבר לא יתקדש כראש השנה, ואפילו אם יגיעו העדים בהמשך היום. מכאן היה מקום להסיק את המסקנה הנדרשת ולקבוע שעכשיו, כשכבר אי-אפשר שאותו יום יהיה ראש השנה, יכירו בכך שאותו יום היה חול מתחילתו. אך התקנה ביקשה לשמור גם על המציאות הקודמת וקבעה שיש להמשיך לשמור על קדושת היום הראשון עד סוף היום. רבי יוחנן נתן הסבר לדבר, והוא משום ש"כבר עבר רובו של יום בקדושה" (י' ר"ה ד:ד, נט ע"ג).⁴

הרצון לשלב את המציאות הקודמת במסגרת התקנה החדשה, יצר מצב תיאורטי חדש במקרה שהעדים השתהו לבוא ונאלצו לשמור על שני ימים טובים בראש השנה. במצב הקודם היה ברור שאם שומרים על שני ימים – הרי שמירת היום הראשון היתה מחמת ספק בלבד. שני הימים הם כשני ימים טובים של גלויות, ומותר לעשות עירובי תבשילין, חצרות ותחומין מיום אחד למשנהו, וביצה שנולדה בראשון תהיה מותרת בשני. אולם, עכשיו יהיו מקרים שבהם ישמרו על קדושת היום הראשון כשאין בו ספק, גם כשיוודעים בוודאי שהוא לא ייחשב כיום הראשון בתשרי. שני הימים הרצופים אינם, מעתה, כשני ימים טובים של גלויות, והשאלה היא: האם אמנם השתנה מעמדם ההלכתי?

דיון בשאלה זאת היה לגבי מקרה שאחד החגים חל סמוך לשבת, בין ביום שישי ובין ביום ראשון (מ' עירובין ג:ו). רבי אליעזר פסק שבמקרה זה יכול אדם להניח שני עירובין: אחד לחג ואחר לשבת. אולם, חכמים קבעו שאין אדם רשאי לעשות כן כי שני הימים נחשבים כקדושה אחת. אפשר להסביר את טעמם בכך, שמכיוון שאין רגע שלא תהיה בו קדושה בשעת המעבר בין קדושת היום הראשון לקדושת היום השני, אין רגע שבו יכול העירוב להשתנות.⁵ לעומת זאת, בשני ימים טובים של גלויות, שיום אחד מהם הוא בוודאי חול, הודו חכמים לרבי אליעזר שיכול אדם לעשות שני עירובין, מכיוון שבאחד הימים בוודאי לא צריך עירוב, כי הוא, לאמיתו של דבר, סתם יום של חול (ת' עירובין ד:2, עמ' 104).⁶ בפירוש דעתם של חכמים ביחס לראש השנה נחלקו תנאים מאוחרים יותר: רבי יוסי ורבי יהודה. לפי רבי יהודה, הודו חכמים לרבי אליעזר אף בשני ימים של ראש השנה שאינם כיום אחד, משום שהם דומים לשני ימים של גלויות – אחד חול ואחד ספק (ת' שם). אולם, על-פי מסורת אחרת, של רבי יוסי, חלקו חכמים על רבי אליעזר גם ביחס לשני ימים טובים של ראש השנה. חכמים החשיבו אותם כיום אחד, כ"קדושה אחת", עם כל המשתמע מכך (מ' עירובין ג:ז).⁷ המשנה מציינת כמה תוצאות,

4 ורש"י מוסיף, כדי שלא יזלזלו ביום הראשון לשנה אחרת (ר"ה ל ע"כ, ד"ה נוהגים אותו היום קודש). הריטב"א כתב, ששומרים על קדושת היום הראשון משום שהוא ראש השנה מן התורה כי העדים באו באותו יום, אף-על-פי שבית-הדין לא קיבל אותם (ריטב"א, עירובין לט ע"ב, ד"ה גמ' לא הורו לו).

5 השווה דברי ליברמן, "שלשיטת הירושלמי אינו יכול לערב מיו"ט לשבת מפני שביו"ט יש לו תחום אחד, ואינו יכול להחליפו מבעוד יום לתחום אחד" (תוכ"פ, ג, עמ' 364).

6 לשיטה אמוראית, שלפיה אף שני ימים טובים של גלויות נחשבים כקדושה אחת, דאה לעיל, עמ' 81.

7 השווה: ת' עירובין ד:2, עמ' 104–105. וראה: אפשטיין, מלס"ת, עמ' 90; גולדברג, עירובין, עמ' 92. לפי דברינו, דברי רבי יוסי נאמרו כפירוש למחלוקת רבי אליעזר וחכמים. בדומה לכך פירשו התוספות

מלבד שאלת העירוב שכבר נזכרה. אחת התוצאות מתייחסת להיתר אכילת ביצה שנולדה ביום הראשון של החג. אם אותו יום ראשון נחשב כחול, הביצה מותרת באכילה ככל ביצה שנולדה בערב חג. אך אם שני הימים נידונים כיום אחד, כ"קדושה אחת", הרי שהביצה שנולדה תהיה אסורה ביום השני שהוא המשכו של היום הראשון (עירובין ג:ח).

מעניין, שאפשר להסביר את שיטת רבי אליעזר על-פי גישתו השמרנית הידועה.⁸ הוא מבקש לצמצם ככל האפשר את השינוי שהביאה התקנה: כשם שלפני התקנה ברור היה שרק יום אחד הוא חג "ראש השנה", כן יש לנהוג גם אחרי התקנה. אבל החכמים הכריעו, לדעת רבי יוסי, "כשם שאין חולקין יום אחד כך אין חולקין שני ימים" (ת' עירובין ד:1, עמ' 103–104).

תקנת רבן יוחנן בן-זכאי שלאחר החורבן, שיש לקבל את עדי החודש במשך כל היום, נועדה, לכאורה, להחזיר את הנוהג למצבו שלפני ה"קלקול" כשהחשש לקלקול הלוויים בשיר שוב לא היה קיים. מעתה, לא יהיה צורך ביום שני של ראש השנה אלא אם העדים לא הגיעו כלל. אולם, אמוראי בבל התלבטו באיזו מידה התכוון רבן יוחנן בן-זכאי להחזיר עטרה ליושנה ממש. דיונים העקרוני לבש צורה קזואיסטית: האם ביצה שנולדה ביום הראשון של ראש השנה תהיה אסורה ביום השני, כמו שלפני תקנת ריב"ז, או שמא תהיה מותרת בו כמו בתקופה הראשונה שלפני הקלקול? רבה קבע באופן חד-משמעי שתקנת ריב"ז התירה ביצה כזאת, ופירוש הכרעתו הוא שהמצב חזר לקדמותו – אם יש יום שני של ראש השנה, הרי זה משום שנתברר שהיום הראשון היה חול וביצה שנולדה בו מותרת ככל ביצה שנולדה בערב חג (ב' ביצה ד ע"א). וכן הורו חכמי נהרדעא (שם ו ע"א). אך אמוראים אחרים, רב ושמואל, רב יוסף, רב אדא ורב שלמן, ורבה, קבעו שביצה שנולדה בראשון אסורה בשני, גם לאחר תקנת רבן יוחנן בן-זכאי.

האמוראים שאסרו את הביצה נתנו טעמים שונים לדבר. רב יוסף הסביר, שכיוון שהביצה נאסרה באופן חוקי על ידי בית-דין מוסמך, אין כוח לבית-דין אחר להתיר את הגזרה (ב' ביצה ה ע"א). מדבריו אפשר היה להבין שהוא הסכים באופן עקרוני לשיטת האמוראים הסוברים שלעניין קביעת החג חזר המצב לקדמותו, אך הביצה נשארה באיסורה מטעמים טכניים – מחוסר סמכות היכולה להתירה.⁹ לעומתו, רבה הורה שיש כאן עניין עקרוני: תקנת ריב"ז באה להוסיף ולא לפחות. כשם שנהגו לשמור על יום טוב שני של ראש השנה לפני תקנת ריב"ז כאשר באו העדים אחרי שעת המנחה, כך יש

(ביצה ה ע"א, ד"ה הא לן והא להו) שדברי דבי יוסי מתייחסים לתקופה שלפני תקנת ריב"ז. ומה שנאמר במשנה "לא הודו לו חכמים" (עירובין ג:ח) פירושו: דבי יוסי לא הודה לרבי יהודה וטען שחכמים לא הודו לרבי אליעזר. וכן ציין בעל ספר יפה עינים (ביצה ה ע"ב), שהאמוראים הבינו שמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי מתייחסת לתקופה שלפני זמנם, לפני תקנת ריב"ז, ועליכן לא הביאו האמוראים את המחלוקת הזאת בדיונם במשמעות התקנה. מסורת בבלי מציינת, שדבי יוסי סבור שגם שני ימים טובים של גלויות הם קדושה אחת (עירובין לט ע"ב), אך התוספתא מעידה שרבי יוסי מודה ששני ימים טובים של גלויות הן שתי קדושות. לדיון בשחי מסורות אלה ראה: ליברמן, תוכ"פ, ג, עמ' 366.

8 גילת, דאב"ה, עמ' 1–2. השקפה זו על רבי אליעזר קשורה בזיקתו לבית שמאי (שם, עמ' 309 ואילך), אלא שאין כאן מקומו של עניין זה.

9 וכך הוא, בעיקרו של דבר, המנהג בימינו, שרק לאיסור ביצה נחשבים שני הימים כקדושה אחת אך לעניין ברכת שהחיינו הם שני ימים (שו"ע אר"ח, חד).

להמשיך לנהוג אחרי תקנת ריב"ז. ההבדל היחיד בין שתי התקופות הוא, שבתקופה שלפני ריב"ז היה היום השני יום החג האמיתי והוא היה האחד בתשרי, ואילו בתקופה שלאחר מכן יהיה היום הראשון של החג גם היום הראשון של החודש, ובכל זאת ישמרו על קדושת היום השני מכוח המנהג והמסורת (שם ה ע"ב).¹⁰

ברם, הערה תלמודית סתמית ניסתה לפשר במחלוקת האמוראים תוך קביעה "הא לן והא להו", דהיינו: שיטת רבה המתירה את הביצה היא הנוהגת אצל בני ארץ-ישראל, בעוד בני בבל ממשיכים לראות את שני הימים כקדושה אחת (שם ה ע"א). הסברה שבדבר היא, שתקנת ריב"ז התייחסה לבית-הדין בלבד; בכל מקום שנהגו בשני ימים של ראש השנה מחמת הספק לא השתנה דבר מבחינה מעשית, ולכן גם לא השתנה הצד התיאורטי שהיה מביא להיתר הביצה. אולם, לא רק שמוזר הוא שרבה, אמורא בבלי בן הדור השלישי, פוסק הלכה סתמית לבני ארץ-ישראל, אלא גם הביטוי "הא להו" אינו מתיישב בדיוק עם העניין. בדרך כלל מתפרש ביטוי זה בתלמוד הבבלי – "זה שלנו וזה של בני ארץ-ישראל", בעוד שכאן יוצא מהערת התלמוד שדברי רבה אינם מכוונים לכלל בני ארץ-ישראל אלא למקום בית-הדין בלבד.¹¹

קביעת התקנה הראשונה מלמדת, שחכמים חששו שמא יחזור המקרה על עצמו ושוב יתקלקלו הלוויים בשיר. התקנה נקבעה אחרי ה"קלקול" ולא הועילה לאותו חודש שלא היה מעובר. (ויש לזכור שאין הוכחה חד-משמעית שאותו מקרה היה בראש חודש תשרי.) למרות העובדה שחכמים חששו לדבר, לא מצאנו שום עדות לכך ששוב אירע שהעדים באו אחרי שעת המנחה, ויש רק עדויות מעטות על עיבור חודש אלול וקיום שני ימים של ראש השנה. רב קבע באופן החלטי ביותר: "תשרי לא נתעבר מימיו" (י' שביעית י:ב, לט ע"ב).¹² אך בנוסח בבלי נמצאו דברי רב מסויגים יותר: "מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר" (ב' ר"ה יט ע"ב)¹³ – בניסוח זה נרמז שבימי עזרא היה מקרה שחודש אלול היה מעובר. דבר זה נרמז גם במקרא, המעיד על התכנסות גדולה של שבי הגולה ב"יום אחד לחדש השביעי" (נחמיה ח:ב) ועל התכנסות נוספת "וביום השני" (שם:יג).¹⁴ עדות ברורה על עיבור אלול אחרי חורבן הבית נמצאת בתוספתא, המשיחה לפי תומה על מעשה הקשור במחלוקת בין רבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא בסדרי התפילה בראש השנה:

וכשקדשו את השנה באושה, ביום הראשון עבר ר' יוחנן בן ברוקה ואמ' כדברי ר' יוחנן בן נורי... ביום השני עבר ר' חנינא בנו של ר' יוסה הגלילי ואמ' כדברי ר' עקיבא (ר"ה ב: 11, עמ' 316–317)

10 כך פירש רש"י את תקנת ריב"ז (ביצה ה ע"ב, ד"ה מי לא מורה). אך פירוש זה לא נתקבל על דעת התוספות (שם, ד"ה מי לא מודה) אבל אף הם פירשו פירוש דומה. וראה עוד: זוין, עמ' לא.

11 השווה: הלבני, מקו"מ, ג, עמ' רנו–רנט; עמינת, עמ' 45.

12 ירושלמי, שביעית, מהדורת פליקס, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 297, ושם צוינו המקבילות. יש תמימות דעים בין המפרשים, שכוונת רב כאן אינה לחודש תשרי אלא לראש חודש תשרי, דהיינו: מעולם לא נתעבר חודש אלול.

13 לא בכל המקבילות נמסר דבר זה בשם רב, אך נראה שאין כאן אלא טעויות סופר.

14 על-פי זה ניסו גם להסביר את עיתוי הכנס הגדול שנעשה בימי עזרא ביום "עשרים וארבעה לחדש" (עזרא ט:א), שהוא אחרון של חג, אם עיברו את אלול ומנו מן היום הראשון של ראש השנה (תוספות)

הרי אין שני ימי ראש השנה במושב הסנהדרין אלא אם עיברו את אלול! התלמודים מתרצים, ש"ביום השני" של התוספתא אינו למחרת היום, אלא הוא תפילה שנייה שהתקיימה שנה אחרי כן (י' ר"ה ג:א, נח ע"ג; ב' ר"ה לב ע"א). אך הירושלמי מעיר, שתירוצ זה דחוק ויש להודות שמסורתו של רב אינה מדויקת ואכן נתקלקלה אותה שנה.¹⁵ בתקופה האמוראית מתרבות הידיעות על עיבורו של אלול. העדות הבטוחה ביותר בנושא זה היא מזמנו של רבא: התלמוד מספר שרבא נהג לצום שני ימי כיפורים רצופים מהחשש שאלול התעבר, ופעם אחת נמצא שאלול אכן התעבר (ב' ד"ה כא ע"א). וכן, בא אדם לפני רב נחמן, ביום שהיה יום כיפור לפי חישובו של רב נחמן, ואמר לו שאותו יום הוא ערב יום כיפור לבני אדן-ישראל, ורב נחמן קיבל את דבריו (שם). עדות אחרת מתייחסת לראשית תקופת האמוראים. התלמוד מספר שלוי הזדמן לבבל באחד-עשר בתשרי והעיר להם שהם אוכלים ביום כיפור של בני ארץ-ישראל (שם). עדות זו היא בעייתית, מכיוון שיש מסורת פרשנית של רבנו חננאל, שלפיה לא חל השיבוש בגלל עיבור חודש אלול, אלא בגלל עיבור השנה שלא ידעו עליו בני בבל.¹⁶

עיבור אלול היה אמנם נדיר, אך אנשים התחשבו באפשרות שאלול יתעבר והכינו את עצמם למקרה כזה. רבי יהודה יעץ כיצד לעשות עירוב במקרה שראש השנה אמור לחול ביום חמישי ואדם "ירא שמא תתעבר" (מ' עירובין ג:ז). מסגנונו משמע, שהאדם המערב אינו יודע עדיין אם יעשה שני ימים של ראש השנה או יום אחד, וספק כזה אינו קיים אלא במקום בית-הדין. וכן מצאנו שהמשנה דורשת לשמור על מינימום של שישה טלאים מבוקרים לצורכי קרבן התמיד, למקרה שיהיו שני ימים של ראש השנה סמוכים לשבת (ערכין ב:ה). וכבר ראינו שיש יסוד להאמין שבמקרה שהשלושים של אלול חל ביום חמישי, היו אופים את לחם הפנים ביום רביעי מחשש שהחודש יתעבר ולא יוכלו לאפות אותו ביום שישי כדינו.

כיצד התמודדו עם בעיה זאת קהילות היהודים שישבו במרחק מבית-הדין? יש להניח שבתקופה שהודיעו לגולה על קידוש החודש על-ידי השאת המשוואות, לא היה הנוהג בגולה שונה מזה שבבית-הדין עצמו. אם ראו את המשוואות במוצאי השלושים של אלול ידעו שבית-הדין קידש את החודש, והשנה, באותו יום. ואם לא ראו את המשוואות, הרי שבית-הדין עיבר את החודש ועליהם לשמור על המחרת כראש השנה. בעיה היתה עשויה להתעורר במקרה שהשלושים באלול חל ביום שישי, שכן אז יכלו לדעת רק במוצאי שבת אם אלול היה חסר או מלא. במקרה הזה היה עליהם לשמור על יום שישי ושבת כראש השנה, אלא שאין לדבר הזה שום משמעות מעשית פרט לסדר תפילות היום, כי הרי לא תקעו בשופר בשבת. ואם כך, נמצא שהיו מקרים שקיימו "יום טוב שני של

לראש השנה יט ע"ב). וראה עוד: ע' סופר, "יו"ט ראשון של גלויות ויו"ט שני של ראש השנה", סיני, קב (תשמ"ח), עמ' רנב-רנז.

¹⁵ ר' דוד פרנקל ביקש להציל את שתי המסורות לשיטת הירושלמי, ופירש שהקלקול של אותה שנה לא היה שנתעבר אלול, אלא שטעו וחשבו שהיום העשרים ותשעה של אלול היה היום השלושים (קרבן העדה לירושלמי, ראש השנה, שם). יכולנו לקיים את מסורתו של רב עם סיפור זה כפשוטו, אילו הנחנו שאמנם קידשו את החודש ביום הראשון אך הבינו שתקנת דיכ"ז מחייבת אותם לשמור אף על יום המחרת כראש השנה. הלבני מציע שבנוסח הברייתא שלפני רב היה כתוב "בשני" במקום "ביום השני" וזה איפשר פירוש אחר (מקו"מ, ג, עמ' תיג, הערה 3).

¹⁶ ראה: דק"ס לר"ה, עמ' 45, הערה פ.

גלויות" בראש השנה עוד טרם חשבו על עניין זה בשלוש הרגלים. בכל אופן, אין לנו שום עדות היסטורית לנוהג בתקופה זו.

ברם, אחר שקלקלו הכותים ונשלחו שליחים במקום להדליק משואות, התעורר ספק בכל מקום בעולם לגבי היום שבו קידש בית-הדין את ראש השנה. באותם המקומות שנהגו לקיים יום נוסף של שלוש הרגלים בגלל הספק ביום קידוש החודש – קרוב לוודאי שנהגו כן גם ביחס לראש השנה. אמנם, בתקופה מאוחרת יותר הצהיר רב חסדא שאין צורך לחשוש לעתיד שמא חודש אלול יתעבר, כי "חזקה שאין בית-דין מתעצלין בו".¹⁷ אבל הרי קיימו יום טוב שני של גלויות גם במקרים שלא היה בהם ספק, כגון בחג השבועות. ואף-על-פי שלא החשיבו את הספק כאקטואלי ביותר, עד כדי שיצומו שני ימי כיפור, נראה שחששו לכך לגבי ראש השנה. אולם, היקף הספק לגבי ראש השנה היה רחב יותר מזה של החגים האחרים. בעוד הספק לגבי חג הסוכות וחג הפסח התעורר במרחק הליכה של כמעט שבועיים מבית-הדין, לגבי ראש השנה התעורר ספק זה מחוץ לתחום שבת של בית-הדין. לא זו בלבד שקידוש בית-הדין הביא על השליחים איסור מלאכה הכולל גם הליכה מחוץ לתחום, אלא שנהגו איסור מלאכה בשלושים לאלול גם לפני שבית-הדין קידש את החודש. מעתה, בכל מקום בעולם שהוא מחוץ לבית-הדין, גם בארץ-ישראל,¹⁸ היו צריכים לקיים שני ימים של ראש השנה. וכן יש לפרש את כל אותן העדויות התלמודיות המלמדות על קיום שני ימים טובים של ראש השנה בארץ-ישראל.¹⁹ למרות העובדה שחגיגת שני ימי ראש השנה בתפוצות נובעת מאותו ספק שגרם לחגיגת שני ימים בשלוש הרגלים, נתפשו שני הימים של ראש השנה בצורה שונה משאר ימים טובים של גלויות. ההתייחסות לשני הימים של ראש השנה היתה כהתייחסות לשני ימים אלה בבית-הדין, כששמרו את שניהם מחמת תקנה ולא מחמת ספק. ההבדל בין שתי התפישות התבטא באפשרות לראות את אחד הימים כיום של חול, ולפחות כספק. תפישת הספק מתבטאת בדברי רבי דוסא בן הרכינס, ש"העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה אומר 'החליצנו ה' אלהינו את יום ראש החדש החדש'²⁰ הזה אם היום אם למחר' ולמחר הוא אומר 'אם היום אם אמש'", אך לא הודו לו חכמים בדבר זה (מ' עירובין ג: ט).²¹ הבבלי מזהה את בר הפלוגתא של רבי דוסא עם רבי יוסי הרואה את שני הימים כקדושה אחת (עירובין לט ע"ב). יש כאן פיתוח רעיונו של רבי יוסי, כי בעוד שייתכן שרבי יוסי קבע את דינו רק במקום בית-הדין ובמקרה שבית-הדין קיים שני ימים

17 י"ר א:ד, נז ע"ב. דבריו נאמרו כמחאה נגד אלה שחשבו שהספק מחייב גם אותם לצום שני ימי כיפור.

18 אמנם רש"י. הר"ן והמאדי כתבו שנהגו בחו"ל יום אחד מכיוון שסמכו על רוב השנים שבהן אין אלול מעובר (ראה: זוין, עמ' כח). אך קשה להבין מדוע היה חג זה שונה מחג הסוכות לגבי הספק. וצריך להסביר עוד מדוע החליטו בסוף לעשות בגולה שני ימים של ראש השנה. ובכלל יש לשים לב לתופעה המוזרה שבבית-הדין יעשו את ראש השנה בשלושים ואחד לאלול, ואולי אף בשני ימים, בעוד שבכל המקומות האחרים ינהגו בשלושים ואחד כחול גמור.

19 ראה: הר, ענייני הלכה, עמ' 76, הערות 72–73.

20 כך הנוסח, בעיקרו, בחלק גדול מכתבי-היד החשובים. בנוסח הדפוס חסר "החדש" השני (ראה: גולדברג, עירובין, עמ' 95).

21 דברי רבי דוסא משקפים מצב מחוץ לבית-הדין, כי בבית-הדין לא היה מקום להתנות ביום השני "אם היום אם אמש". התלמוד הירושלמי מתלבט בשאלה אם החכמים לא הסכימו להתייחס ליום כספק או שמא התנגדו להזכרת ראש חודש בלבד (ראה לקמן, עמ' 236).

של ראש השנה, הבין התלמוד שדעתו אמורה גם במקומות שמקיימים שני ימים בכל שנה מחמת הספק. וכן פסקו כמה אמוראים, ביניהם רב ושמואל, ששני ימים של ראש השנה נחשבים כקדושה אחת (ב' ביצה ה' ע"ב). אפשר לשער שהסיבה לדבר זה היא היסטורית: הנוהג לשמור שני ימים טובים של ראש השנה הוא קדום, "תקנת נביאים ראשונים" (י' עירובין ג:ט, כא ע"ג),²² וקרוב לומר שהוא נוסד כבר בתקופה שהודיעו על קידוש החודש על-ידי המשואות ולא נהגו לקיים שני ימים טובים של גלויות. המשואות לא הועילו לגבי ראש השנה, מכיוון שאף בבית-הדין לא ידעו אם ראש השנה יהיה יום אחד או שני ימים. לכן נהגו במקומות המרוחקים מבית-הדין כשם שהיו נוהגים בבית-דין אילו באו העדים בשעה מאוחרת וקידוש החודש היה נדחה למחר.

הפסקת קידוש החודש על-פי הראייה שינתה את המצב מבחינה תיאורטית: מעתה אין עוד שום אפשרות שבמקום הסנהדרין או הוועד יחוגו שני ימים של ראש השנה. לגבי אנשי הגלויות, תושבי אותם מקומות ששמרו על שני ימים טובים של גלויות בכל החגים, לא היה הבדל מעשי רב בין ראש השנה לבין שאר החגים. ההוראה שנתקבלה על-ידם, "אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש" (י' עירובין ג:ט, כא ע"ג),²³ היתה יפה גם לגבי ראש השנה. אולם, היתה כאן התלבטות אם שני ימי ראש השנה ייחשבו, מעתה ואילך, כשני ימים טובים של גלויות שהם שתי קדושות, או שימשיכו להתייחס אליהם כאל קדושה אחת (ב' ביצה ה' ע"ב ואילך). הכרעת ההלכה היתה שהם יישארו כיום אחד ארוך.

המציאות החדשה יצרה מצב חדש לגבי היישוב בארץ-ישראל. הרי בארץ-ישראל לא נהגו מעולם לקיים יום טוב שני של גלויות. רק בראש השנה חגגו יהודי ארץ-ישראל יומיים, וזאת מחמת הספק. עכשיו, משנעלם הספק, היה מקום לבטל נוהג זה. ואמנם, בידנו כמה ראיות לכך שבארץ-ישראל הביזנטית שמרו על יום אחד בלבד של ראש השנה.²⁴ ברייתא המובאת בבבלי, הרושמת את סדר קריאת התורה לחגים, מזכירה רק קריאה אחת לראש השנה (מגילה לא ע"א). אף הפייטנים והפסיקות מתחשבים ביום אחד בלבד. בתקופת הגאונים העיד רבנו נסים על בני ארץ-ישראל: "ואנו רואין עד עתה אין תופסין אלא יום אחד".²⁵ לפי מסורת של הראשונים,²⁶ בני ארץ-ישראל המשיכו

22 הר (ענייני הלכה, עמ' 77, הערה 77), חושב שיש כאן עדות על חודש אלול מעובר כתקופה קדומה. אך דומה שיש לפרש מקור זה שהוא מתייחס למצב בגולה או אף למצב במקומות מרוחקים מבית-הדין. לרעיון שנביאים יכולים לתקן הלכות ראה: אורבך, הלכה ונבואה, עמ' 4, הערה 38 (=מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 24); ש"ז הבלין, סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, ירושלים-קליבלנד תשנ"ב, עמ' לח-לט.

23 דאה לעיל, עמ' 80.

24 חלק מן העדויות נאספו על-ידי אריאן וליברייך (C. L. Arian & C. E. Librach, "The 'Second Day' of Rosh Hashanah; History, Law and Practice", *JRJ*, 32/3 (1985), pp. 70–83) אך דבריהם מצטיינים באי-הבנה של המקורות.

25 תשובת הגאונים (מוספיה), ליק תדכ"ד, סי' א. השווה: אוצר הגאונים, יום טוב, עמ' 3–9. לדיון בתשובה זו ראה: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רנב-רנג; מרגליות, החילוקים, עמ' 162, הערה 6.

26 בעל המסורת הוא מחבר ספר המכתם. ראה: י' תא-שמע, "עלייתם של חכמי פרובינציא לארץ-ישראל", תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 398–399; וראה עוד: י' שציפנסקי, רבינו אפרים: תלמיד חבר של הרי"ף, ירושלים תשל"ו, עמ' 243, הערה 12.

בנוהג זה עד זמן מה אחרי מסעי הצלב. היישוב היהודי הוכחד אז, כמעט כליל, ורבני אירופה שעלו ארצה נהגו בו שני ימים טובים על-פי שיטת הרי"ף, שסבר שאף בני ארץ-ישראל חייבים בכך.²⁷ אמנם, לאחרונה נתגלו פיוטים שמהם משתמע שכבר בתקופה הביזנטית התחילו מקצת קהילות בארץ-ישראל לשמור על שני ימים של ראש השנה, ונראה ששינוי זה נובע מהתגברות השפעת הבבלים בארץ-ישראל.²⁸

ב. תפילות היום

המצווה המיוחדת של החג החל בראשון לחודש השביעי היא השמעת קול תרועה. אך כדי להבין את ענייני תקיעת השופר ומשמעותה, צריכים אנו לעמוד תחילה על תפילות ראש השנה.

תפילות ראש השנה דומות, בעיקרן, לתפילות שלוש הרגלים. התלמוד הבבלי התלבט אם יש לברך ברכת "שהחיינו" בראש השנה, היות שאיננו אחד משלוש הרגלים, אך ההכרעה היתה שיש לברך ברכה זו (עירובין מ ע"ב). מבנה תפילות הקבע דומה למבנה תפילות הקבע של הרגלים²⁹ אך כבר ראינו, על-פי עדות בבלי, שבחתימות הברכות הונהגו שינויים קטנים כדי להדגיש את הרעיון של מלכות ה'.³⁰ התייחסנו גם לאפשרות ששילבו בתוך הברכות הראשונות והאחרונות של העמידה אזכורים מיוחדים לימים אלה. לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי מצאנו רק שינוי אחד בתפילות הקבע והוא לראש השנה בלבד: "ר' אבהו בשם רבי לעזר בכל מקום עבר והזכיר אדיר המלוכה לא יצא חוץ מן האל הקדוש של ראש השנה ובלבד במוסף" (ר"ה ד:ו, נט ע"ג). מפסקא זאת אפשר ללמוד שלא שינו את הנוסח הרגיל של החתימה, "האל הקדוש", אך היו שהוסיפו לו את הביטוי "אדיר המלוכה". וכן מצאנו בנוסח ארץ-ישראל מן הגניזה "בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש".³¹ דומה שיש לראות השפעה בבליה בנוסח המורכב שנמצא בקטע אחר: "בא"י אדנ"ר המלוכה והמלך [הקדוש]".³² הביטוי "אדיר המלוכה" נמצא גם בחתימת קדושת היום של תפילת ראש השנה לפי מנהג ארץ-ישראל: "בא"י אדיר המלוכה מלך

27 לדיון במחלוקת הראשונים בנושא זה ראה: קוק, עיונים, עמ' 25–29; שציפנסקי, שם, עמ' 402–405; א"ב שולמן, "שני ימים של ר"ה בא"י", ברקאי, ג (תשמ"ו), עמ' 243–248. צייטלין ציין את האירוניה שבדבר שכני הגולה נהגו שני ימים טובים של גלויות בגלל ציוויו של רבי יוחנן הארץ-ישראלי, ואילו היום נוהגים בני ארץ-ישראל בשני ימים טובים של ראש השנה בגלל מצוות בני הגולה (S. Z. Zeitlin, "The Second Day of Rosh Ha-Shanah in Israel", *JQR*, 44 [1954], pp. 326–329 [=idem, *Studies in the Early History of Judaism*, New York 1973, pp. 234–237]).

28 לדיון בנושא זה דאה: מ"ד הר, "עוד על שני ימים של ראש השנה בארץ-ישראל", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 142–143; ע' פליישר, "הערה להארה: בדבר שני ימים של ראש השנה בארץ-ישראל", תרביץ, שם, עמ' 293–295; פליישר, מנהגי א"י, עמ' 124, הערה 117; פוקס, הערות, עמ' פה–פו; פליישר, פיוט ותפילה, עמ' 216, סעיף 6; עמ' 243–244.

29 פליישר, מנהגי א"י, עמ' 120.

30 בנוסח תפילת ראש השנה ויום כיפור מן הגניזה מצאנו, שהוסיפו את הכינוי "מלך" גם לחתימת הברכה האחרונה של העמידה וחתמו "מלך עושה השלום". וידר חושב שנהגו כך בכל עשרת ימי התשובה, כמו שנהגו לגבי השינויים האחרים (וידר, מנהג בבל, עמ' 254–256). אך לפי שעה לא נמצא נוסח כזה בעמידות החול לימים אלה.

31 אלבוגן, עמידות החגים, עמ' 595.

32 מאן, קג"נ, עמ' 329.

כל הארץ מקדש ישראל וראשי שנים ומחדש שנים ומועדי השמחה זמנים ומקראי קדש.³³ אפשר שעל-פי זה נהגו להוסיף אותו גם לברכת קדושת השם.³⁴ ההבדל הגדול בין תפילת ראש השנה לבין תפילות החגים במבנה התפילה הוא, שהעמידה של ראש השנה כללה שלוש ברכות אמצעיות במקום הברכה האחת, "קדושת היום", של שאר החגים. המשנה מונה שלושה מוטיבים לברכות אלה: מלכיות,³⁵ זכרונות ושופרות (ר"ה ד:ה-ו).³⁶ שניים מן המוטיבים, זכרונות ושופרות, מופיעים כבר בברכות הראשונות המיוחדות לתפילת התענית (מ' תענית ב:ד), ומכאן הסיקו חוקרים שונים שהם היו הגרעין הראשון של תפילת ראש השנה, ואילו מלכיות נוספה עליהן בתקופה מאוחרת יותר.³⁷ סיוע-מה לתפישה זאת אפשר למצוא בדרשות התנאים למקורות המקראיים של ברכות ראש השנה. וכך שנינו בספרא:

"[שבתון] זכרון תרועה מקרא קודש" ר' אליעזר או': "שבתון" זו קדושת היום, "זכרון" אילו הזיכרונות, "תרועה" אילו השופרות, "מקרא קודש" קדשיהו. אמ' לו ר' עקיבה: אני אומר אין שבתון אלא שבות שכן הוא פותח בשביתה ראשון אלא "זכרון" אילו הזיכרונות, "תרועה" אילו השופרות, "מקרא קודש" זו קדושת היום, ומנ' שהוא כולל עימם את המלכיות? תל' לו' "אני ה' אלהיכם בחודש השביעי". ר' יוסי בר' יהודה או' מה תל' לו' "והיה לכם לזכרון לפני איכ"ם"? אלא זה בינין אב כל מקום שאת או' את הזכרונות את סומך לה את המלכיות (אמור, פרשה יא:א-ב, קא ע"ג – ע"ד).³⁸

בדברי רבי אליעזר ורבי עקיבא אין זכר לברכת מלכיות ולמקומה בתפילה. רק התנאים

33 מאן, שם.

34 אף-על-פי שהירושלמי מצמצם שינוי זה לתפילת מוסף של ראש השנה, מצאנו אותו בארץ-ישראל גם בחתימת תפילת שחרית של יום כיפור(1): "בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש" (אלבוגן, עמידות החגים, עמ' 595). הביטוי "אדיר המלוכה" מופיע בפני עצמו כחתימת שירת הים כסדר חיבור הברכות (ראה: A. Schechter, *Studies In Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930, p. 84). אורבך רואה בניסוח זה השפעה של תפישה מיסטית (אורבך, חז"ל, עמ' 102, הערה 3). וראה עוד: בראילן, סתרי תפילה והיכלות, עמ' 144, הערה 9 ובנ"ש.

35 צורת הרבים של "מלכות", בלשון חז"ל, היא "מלכיות" (ראה: י' קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל", בראילן, י [תשכ"ה], עמ' 51–52).

36 ייתכן שהיתה מסורת אחרת בתקופת התנאים שמנתה אותם לפי הסדר: זכרונות, מלכיות ושופרות (ראה: י' תבורי, "למקומה של ברכת מלכיות בתפילת ראש השנה", תרביץ, מח [תשל"ט], עמ' 30–34).

37 ראה: י' היינמן, "סדרי הברכות הקדומים לראש השנה ולתעניות", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 258–267 (=הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 44–53) ובספרות המצוינת שם. היינמן עצמו סבור, ששלוש הברכות הן מזמן אחד אבל היו יחידה עצמאית ולא היו חלק מתפילת העמידה. לעומת זאת, ש' הוניג חשב למצוא דמויות לשלושת המוטיבים הללו בטעמים שניתנו על-ידי פילון לתקיעת השופר (ראה: S. B. Hoenig, "Origins of the Rosh Hashanah Liturgy", *The Seventy-fifth Anniversary Volume* (of the *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia 1968, pp. 312–331).

38 הנוסח על-פי כ"י וטיקן 31 (מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ב, עמ' 189); וכן הוא בעיקרו גם בכ"י רומי (אסמני 66, מהדורת פינקלשטיין, עמ' תנא). בנוסחאות הדפוס הטקסט משובש. ודאה עוד: גילת, ראב"ה, עמ' 183–184.

בדורות שלאחריהם רנו באסמכתאות מקראיות לברכת חמלכיות.³⁹ אולם, במקום אחר מצאנו שרבי עקיבא כלל את שלוש הברכות במסכת רעיונית אחת:

אמ' ר' עקיבא... אמרו לפניו מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות, כדי שתמליכוהו עליכם, זכרונות, כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו, שופרות, כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו (ת' ר"ה א: 12, עמ' 308).

אפשר לראות את המשמעויות שנתן רבי עקיבא לברכות כמשמעויות עצמאיות, בלתי תלויות זו בזו, אבל רבי נתן ארג אותן ביחד:

...מה ראו חכמים לומר מלכיות תחילה ואחר כך זכרונות ושופרות? אלא המליכה עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו. ובמה? בשופר של חירות (ספרי, במדבר, עז, עמ' 71–72).⁴⁰

רבה ראה בדברים שהובאו בשם רבי עקיבא את הבסיס לקביעת הברייתא שהברכות מעכבות זו אח זו (ב' ר"ה לד ע"ב).

לברכות מיוחדות אלה יש מבנה מיוחד: המשנה מצינת שכל ברכה תהיה מורכבת מעשרה פסוקים המזכירים את מוטיב הברכה, ושכל ברכה צריכה להתחיל בפסוקים מן התורה ולהשלים בנביאים (ר"ה ד: ו).⁴¹ רבי יוסי פוסק ש"אם השלים בתורה יצא" (שם), ומן התוספתא משמע שחייבים להשלים בתורה (ר"ה ב: 12, עמ' 317), וכן העיר דבי יוחנן שכך יש להבין את דברי רבי יוסי במשנה "צריך להשלים בתורה" (י' ר"ה ד: ז, נט ע"ג).⁴² המשנה אינה מזכירה פסוקים מן הכתובים כלל, אבל התוספתא קובעת ש"מתחיל בשל תורה, ומסיים בשל חורה ואומ' של נביאים ושל כתובים באמצע" (ר"ה ב: 12, עמ' 317).⁴³ החלוקה המשולשת נרמזת גם בדברי רבי יוחנן בן נורי, שבדיעבד "אם אמר שלוש שלוש מכולן, יצא" (מ' ר"ה ד: ו).⁴⁴

39 הדרשה הסתמית שבספרא, "ומנ' שהוא כולל עימם את המלכיות", נראית אמנם כהמשך דברי רבי עקיבא אך היא מובאת בבבלי (ר"ה לב ע"א) בשם רבי.

40 לפירושי הראשונים לדרשה זו, ובמיוחד לביטוי "שופר של חירות", ראה: ליכרמן, תוכ"פ, ה, עמ' 1025.

41 פרופ' ד' שפרבר העיר לי, שמבנה זה חוזר על המבנה הרגיל של קריאה בתורה והפטרה בנביא.

42 ראה: אפשטיין, מלני"ה, עמ' 275; ליכרמן, תוכ"פ, ה, עמ' 1054.

43 לפי מסורת של רב האי, "רבותינו האחרונים" קבעו שיש להזכיר את הפסוקים מן הכתובים לפני פסוקי הנביאים (אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' כו [הובא באוצר הגאונים לראש השנה, צא, עמ' 51]). לטעמו של סדר זה ולמסורת אחרת בעניין, ראה: ליכרמן, תוכ"פ, ה, עמ' 1054–1055.

44 לפירוט נוסף בעניין ברכות אלה ראה: אלבוגן, התפילה, עמ' 106–109; י' היינימן, "מלכיות זכרונות ושופרות", מעינות, ט (תשכ"ח), עמ' 546–569 (=הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים חשמ"א, עמ' 54–73); ש' וינוגרד, "הערות בגדון מלכיות וזכרונות", שנה בשנה, תשל"ז, עמ' 205–210; ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, א, עמ' כז–כט; ג' הרפנס, "מלכיות, זכרונות ושופרות", בשדה חמ"ד, יד (תשל"א), עמ' 62–67. לדיון בפסוקים ראה: E. Eliner, "Die Auswahl und Anordnung der Pesukim von 'Malchiot' in der Synagoge", *Jüdische Schule*, Zürich (1980), pp. 53–55; J. J. Petuchowski, "The 'Malkhuyoth', 'Zikhronoth', and 'Shofaroth' Verses", *Pointer* (London), 8/1 (1972), pp. 4–6. לציון, שגם בתפילות שאר המועדים מצאנו מבנה דומה של ציטוט פסוקים מחורה, נביאים וכתובים (ראה: אלבוגן, עמידות החגים).

במשך הזמן נוצרו יצירות פיוטיות המשמשות כמבוא לקריאת הפסוקים, ולעתים גם כדברי קישור ביניהם. פיוטים אלה נודעו כ"תקיעתא" בגלל הקשר בין הברכות לתקיעות, קשר שעוד נעמוד עליו בהמשך. התלמוד מצטט משפט אחד מ"תקיעתא דרב" (י' ר"ה א:ג, נז ע"א). משפט זה נמצא בנוסח העמידה המקובל בעדות ישראל היום, ועל־כן מזהים את נוסח העמידה שלנו ב"תקיעתא" זו.⁴⁵ הברכות המיוחדות של ראש השנה נמנו, יחד עם ברכות התעניות וברכות יום הכיפורים, כברכות ארוכות במיוחד והן דוגמא ל"ברכות שמאריכין בחן" (ת' ברכות א:6, עמ' 3).

ברכות אלו משולבות בתפילת העמידה לפחות מימי בית שמאי ובית הלל. במקרה שאחד מן הרגלים חל בשבת, נחלקו חכמי הבתים כיצד לשלב את שתי קדושות היום, זו של שבת וזו של הרגל, בתפילת העמידה. בית הלל אמרו שצריך לשלב את שני האזכורים בברכה אחת העוסקת בקדושת היום, ובית שמאי תבעו לייחד ברכה נפרדת לכל קדושה. אחת הדוגמאות למחלוקת זו היא במקרה שראש השנה חל בשבת, ואז, לדעת בית שמאי, יש לייחד לקדושת השבת ברכה נפרדת, ובסך הכל לומר עשר ברכות, ואילו בית הלל אמרו שיש לכלול את קדושת השבת עם קדושת היום, ובסך הכל לומר תשע ברכות (ת' ברכות ג:13, עמ' 15). חכמים מאוחרים הסמיכו מספר זה למספר האזכורות שבשירת חנה, מתוך הנחתם שאף חנה נפקדה בראש השנה (פסיקתא רבתי, מ, קסו ע"ב; ב' ברכות כט ע"א).

בולט בהעדרו הוא ציון מקומה של קדושת היום של ראש השנה בעצמו במסגרת תשע הברכות, כי קשה להניח שהמסגרת של תשע ברכות לא הזכירה את קדושת ראש השנה.⁴⁶ בדבר זה נחלקו, בדור מאוחר יותר, רבי יוחנן בן גורי ורבי עקיבא. רבי יוחנן בן גורי קבע, שברכת היום היא ברכה בפני עצמה ואילו ברכת המלכיות צריכה להיות משולבת בתוך הברכה השלישית של תפילות הקבע, ברכת קדושת ה'. לעומתו קבע רבי עקיבא, שיש לשלב את ברכת קדושת היום בתוך ברכת המלכיות (מ' ר"ה ד:ה). מחלוקת זו היתה גם מחלוקת אזורית: ביבנה נהגו כרבי עקיבא, ובאושא נהגו כרבי יוחנן בן גורי (ח' ר"ה ב:11, עמ' 316–317).⁴⁷ אפשר להסביר את מחלוקתם מתוך ההנחה, שברכת המלכיות היתה בזמנם עניין חדש והם נחלקו כיצד לשלבה בתוך העמידה. אבל אפשר גם להסבירה מתוך הנחה אחרת, ששלוש הברכות, מלכיות זכרונות ושופרות, היו מקודם יחידה עצמאית, והתנאים נחלקו כיצד לשלב יחידה זאת במסגרת תפילת העמידה הקבועה של החג שכללה, מתחילה, שבע ברכות בלבד. המנהג שפשט הוא של רבי עקיבא, אך חוקרים אחדים טענו שקיים שריד לשיטת רבי יוחנן בן גורי בנוסח המורחב

45 כרוב הנוסחאות מיוחסת התפילה לאמורא רב בעצמו (ראה: פסיקתא דרב כהנא כג:א, עמ' 333), אך במקצת נוסחאות של ויקרא רבה (כט:א, עמ' תרסח) מיוחסת התפילה ל"בי רב". היינימן קיבל גירסא זאת כעיקרית ושיער שתפילה זאת נתחברה בארץ־ישראל, "ואולי עוד בימי התנאים" (ראה הערתו אצל אלבוגן, התפילה, עמ' 108). מידסקי חושב שאלמנטים ממנה קודמים לחורבן (א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 15–16). וראה עוד: M. D. Swartz, "'Alay le-shabbah': A Liturgical Prayer in 'Ma'aseh Merkabah'", *JQR*, 77 (1986–1987), pp. 186, n. 10, 11. לסיכום הדעות בעניין זה.

46 אם כי יש מקום לשער ש"זכרונות" כוללת קדושת היום, שהרי ראש השנה כונה "יום הזכרון". וראה לקמן, לדברי התלמוד הבבלי ש"זכרון אחד עולה לו לכאן ולכאן".

47 ראה: התיג (לעיל, הערה 37), עמ' 322, המנסה להסביר את מנהג הגליל מתוך התנגדות לסכיבה הנכרית־ההלניסטית.

של ברכת קדושת ה' המתחיל "ובכן תן פחדך", הנוהג בכל קהילות ישראל בראש השנה וביום כיפור.⁴⁸ לעומת זאת, הראה פליישר שהרחבה זו לא היתה קיימת בנוסחאות הארץ-ישראליות שבגניזה אלא בבבליות בלבד, ומכאן הסיק שאין לייחסה לשריד של תפילת רבי יוחנן בן נורי.⁴⁹

מלבד קדושת היום של ראש השנה, ישנה קדושה נוספת ביום זה והיא של ראש חודש. כבר ראינו שרבי דוסא בן הרכינס קבע, שיש להזכיר את קדושת ראש החודש בתוך העמידה בלשון של תנאי: "החליצנו ה' אלהינו את יום ראש החדש החדש הזה אם היום אם למחר", ולא הודו לו חכמים (מ' עירובין ג:ט). אמוראי בבל נטו לפרש, שהחכמים התנגדו רק להזכרת התנאי אבל הם הודו לעצם הרעיון שצריך להזכיר את קדושת ראש החודש בראש השנה (ב' עירובין מ ע"א-ע"ב). האמוראים אף סברו, שלשיטת בית שמאי ראוי היה להוסיף לעמידה ברכה נפרדת המתייחסת לקדושת היום של ראש חודש (שם).⁵⁰ אך רב חסדא פסק בכל זאת שאין צריך להזכיר של ראש חודש בראש השנה, כי "זכרון אחד עולה לו לכאן ולכאן" (שם). כוונתו היא, שהכינוי "יום הזכרון" שבו נתכנה ראש השנה הוא כינוי מתאים גם לראש חודש ולכן אפשר להסתפק בהזכרה אחת.⁵¹ וכן הביא הירושלמי בשם רבי יעקב ברבי אחא בשם רבי יסא: "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה אינו צריך להזכיר ראש חודש" (עירובין ג:ט, כא ע"ג).⁵² אבל נראה שפסיקה זו לא היתה מקובלת על הכל, כי הירושלמי מספר על אחד שעבר לפני התיבה ולא הזכיר את ראש החודש וקילסו אותו (י' שבועות א:ה, לג ע"ב). הרא"ש מוסר בשם ירושלמי שלא הגיע לידנו, שרב הורה לתלמידיו להזכיר "מוספין ועולת החודש ומנחתה ושני שעירים לכפר ושני תמירים כהלכתן" (הל' הרא"ש, ר"ה ד:יד, מ ע"א). אכן, מסכת סופרים מעידה שיש לשלב את זכרוננו של ראש חודש בקדושת היום של ראש השנה ולומר: "ביום טוב מקרא קודש הזה ובראש חודש הזה, וביום ראש השנה הזה וביום תקע שופר הזכרון הזה" (יט:ג, עמ' 325-326). ניסוח זה לא נמצא בקטעי הגניזה של התפילות שהגיעו לידנו.⁵³ הזכרה אחרת של ראש חודש מצאנו

48 ראה אח הספרות אצל ר' גולדשמיט, ימים הנוראים, א, עמ' כ, הערה 13; ג' הרפנס, "מלכויות של רבי יוחנן בן נורי (או תקיעתא דרב המנונא סבא)" שערס, ט' באלול חשכ"ט, עמ' 5, 6; L. A. Rosenthal, "Malchijot R. Johanan b. Nuri's", ספר היוכל לד"צ הופמן, ברלין 1914, עמ' 234-240; ליברייך, ברכת קדושת היום, עמ' 95; נ' פריד, "מנהגים לא ידועים בתפלה", צפונות, ה/ב [יח] (תשנ"ג), עמ' סט-עג.

49 מנהגי א"י, עמ' 130-131.

50 ואמנם, אף הירושלמי מקשה קושיה זאת ומתרץ שאפילו בחול אין לר"ח ברכה בפני עצמה ולכן אין לייחד לה ברכה לעצמה בשבת או בר"ה (שבועות א:ה, לג ע"א - ע"ב).

51 הופמן (קנוניזציה, עמ' 98) טוען שהכינוי "יום הזכרון" אינו קדום לתקופת הגאונים, אך מצאנו אותו גם בכתבי כת ים המלח (טלמון, לוח, עמ' 83).

52 בתקופה מאוחרת יותר אף דרשו שאין להזכיר של ראש חודש בראש השנה (ראה: טור אורח חיים, סי' תקצא).

53 פליישר, בידודים בפיוטי קידוש ירחים, עמ' 345, הערה 26. אלבוגן (התפילה, עמ' 110) אמנם חושב שמצאנו שבחתימת העמידה של ראש השנה הזכירו את ראש החודש: "ברוך אחה ה' מקדש ישראל וראשי שנים ומחדש חודשים וזכרון תרועה ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קודש" (אלבוגן, עמידות החגים, עמ' 435). אולם במקור כתוב "ומחדש שנים", ואלבוגן הציע להגיה בגלל הכפילות (פליישר, מנהגי א"י, עמ' 124-125). אבל נהגו בארץ-ישראל לומר מזמור של ראש חודש בליל התקדש ראש השנה (פליישר, מנהגי א"י, עמ' 169-170). פליישר מעיר שכאשר נהגו לחגוג שני ימים של ראש

בנוסחאות התפילה הארץ-ישראליות מן הגניזה. בין פסוקי המקרא שבעמידה אמרו גם את הפסוק "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות..." (במדבר י:י). ייתכן שפסוק זה נבחר להיאמר בראש השנה בגלל אזכור התקיעה שבו, אך הוא מזכיר גם את עניין ראש חודש.⁵⁴

לא מצאנו דיון במקורות התנאיים על תפילה בת שבע ברכות בראש השנה – המקבילה לתפילת החגים – שלוש ראשונות ושלוש אחרונות וקדושת היום באמצע. מכאן הסיק ר' זרחיה הלוי שכל התפילות של ראש השנה היו בנות תשע ברכות.⁵⁵ וכן משמע מן התוספתא המונה את התפילות בנות שבע הברכות שבמשך השנה: "בשבת, וביום טוב, וביום הכפורים מתפלל שבע ואו' קדושת היום באמצע" (ברכות ג:12, עמ' 15). מן העובדה שהתוספתא אינה מזכירה תפילת שבע של ראש השנה משתמע שכל העמידות של ראש השנה היו בנות תשע ברכות, וכן קבעו ראשונים על-פי ירושלמי שהיה לפנייהם.⁵⁶ אך קשה להביא ראיה מן השתיקה, כי אפשר לומר שהתוספתא לא כללה את ראש השנה מכיוון שאין כל תפילותיה בנות שבע ברכות. לגבי תקופת התנאים אין הכרע בדבר, אך ממקורות אמוראיים למדים אנו בבירור שרק תפילת מוסף של ראש השנה היתה בת תשע ברכות, ואילו בשאר תפילות היום התפללו שבע ברכות בלבד.⁵⁷ אורכן המיוחד של הברכות המיוחדות לראש השנה מונח ביסוד מחלוקת בין רבן גמליאל לבין חכמים. וכך שנינו במשנה: "כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן" (ראש השנה ד:ט). הדיון שביניהם הובא בתוספתא:

אמ' להם אם כן למה מורידין אותו לפני התיבה,⁵⁸ אמרו לו כדי להוציא את מי שאינו יודע, אמ' להם אם כן למה מתפללין כל אחד ואחד לעצמו, אמרו לו מפני

השנה, היה עניין מיוחד לא להזכיר ראש חודש בראש השנה, כי רק היום הראשון של החג היה ראש חודש. אזכור ראש חודש ביום זה עשוי היה להביא את העם לחשוב שראש חודש זה ככל ראש חודש בן שני ימים (פליישר, שם, עמ' 123 והערה 117). טעות כזאת היתה עשויה לגרור אחריה טעות בתאריכיהם של יום כיפור וחג הסוכות. על גלגולי אזכור ראש חודש בתקופות מאוחרות יותר ראה: אלבוגן, התפילה, עמ' 110.

⁵⁴ פליישר, מנהגי א"י, עמ' 124–125.

⁵⁵ המאור הקטן, סוף מסכת ראש השנה. אבל הרמב"ן חלק עליו. וראה עוד: ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 41 ובספרות הרשומה שם. גם ליברמן ראה קושי בעובדה שמחלוקת בית שמאי ובית הלל גזכרה רק בקשר לתפילת תשע הברכות ולא בקשר לתפילת שבע של ראש השנה (ת' ברכות, ג:13, עמ' 15). אולם, הוא מחרץ שבתקופת הבתים היו תוקעים בשחרית ולכן תפילת תשע היתה התפילה הראשונה בבוקר. דומני שאפשר למצוא לזה גם הסבר פשוט יוחר: התנא המסדר את המחלוקת רצה לציין השלכה נוספת של מחלוקת בית שמאי ובית הלל בתפילת תשע. מחלוקתם בתפילת שבע נזכרה בקשר ליום טוב שחל בשבת, ולא היה בזה משום חידוש לומר שנחלקו גם בשבע של ראש השנה.

⁵⁶ בעל המאור ובעל אורחות חיים; ראה: ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 41, הערה 38. וכן קבע אלבוגן בלי להביא ראיה (התפילה, עמ' 106).

⁵⁷ על הראיה מן הירושלמי לפי הנוסח שלנו ראה: ליברמן, שם.

⁵⁸ למציאות של "ירידה לפני התיבה" על-פי עדויות ארכיאולוגיות ראה: ז' וייס, "מתי התחילו מורידין שליח ציבור לפני התיבה", קתדרה, 55 (תש"ג), עמ' 8–21; א' הכהן, שם, 64 (תשנ"ב), עמ' 172–174; י' רוזנסון, שם, עמ' 174–177; ז' וייס, שם, עמ' 178–179.

ששליח צבור מתקין את עצמו, אמ' להם אם כן למה מורידין אותו לפני התיבה, אמרו לו להוציא את מי שאינו יודע, אמ' להם כשם שהוא מוציא את מי שאינו יודע כך הוא מוציא את מי שהוא יודע (ראש השנה ב: 18, עמ' 321).⁵⁹

מן הוויכוח נלמד שמחלוקתם אינה מיוחדת לתפילות ראש השנה, אלא היא מחלוקת עקרונית לגבי תפילת שליח הציבור: לדברי רבן גמליאל, בכל מקום שיש שליח ציבור שיאמר את התפילה בקול רם, אין היחידים צריכים להתפלל לעצמם כלל, ואפילו אם הם יודעים כיצד להתפלל;⁶⁰ חכמים סוברים, שתפילת שליח הציבור נועדה רק למען אלה שאינם יודעים להתפלל בעצמם. אולם, נראה שכבר בדורות התנאים התקבל הרעיון שהיחידים היודעים להתפלל מתפללים לעצמם ואחרי כן חוזר הש"ץ על התפילה, לפחות בשאר ימות השנה. ברייתא תלמודית שנתה שרבי מאיר הורה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים⁶¹ בלבד (ב' ראש השנה לה ע"א).⁶² וכן הכריעו האמוראים, שפסקו כרבן גמליאל בברכות ראש השנה בלבד, אם משום שהברכות הן ארוכות אם משום שהן מרובות (שם). בעקבות הכרעה זו, מצאנו שבתקופת הגאונים סמכו יחידים רבים על שליח הציבור שיוציא אותם ידי חובה בתפילת תשע ברכות אך הם אמרו לעצמם שבע ברכות. במקומות אחדים נהגו גם היחידים לומר תשע ברכות, ואפשר שיש למנהג זה שורשים ארץ-ישראליים. במשך הזמן התפשט מנהג זה, והוא היום מנהגן של כל קהילות ישראל.⁶³

הסיבה העיקרית להכרעה כרבן גמליאל בראש השנה היא הקושי בלימוד הברכות הארוכות והמרובות של חג זה. קושי זה משתקף גם בהלכה אחרת המציגה מציאות של שתי עיירות, שבאחת מהן יודעים לתקוע בשופר אבל אין יודעים את סדרי הברכות בעוד שבאחרת יודעים את הברכות אך אין שם מי שיודע לתקוע בשופר (י' ד"ה, ד: י, נט ע"ג-ע"ד; ב' ר"ה לד ע"ב).

בקריאת התורה היה שווה ראש השנה לשאר החגים. המשנה המונה את מספר העולים לתורה בהזדמנויות השונות במשך השנה, אינה מזכירה את ראש השנה בפני עצמו (מגילה ד: ב). מכאן נראה שנהגו להעלות לתורה חמישה אנשים כבכל יום טוב. לפי המשנה, קראו ביום זה, כמו בפסח ובסוכות, בפרשת המועדות שבספר ויקרא (שם)

59 לדיון ראשוני ב"אמ' לו", החוזר תכופות בריון מסוג זה, ראה: רוזנטל, משנת תעניות, עמ' 270, הערה 35.

60 וכן פירש הרשב"א, ד"ה לדברין. וראה כמהדורת דימיטרובסקי, ניו יורק תשכ"א, עמ' 212, הערה 489 ובספרות הרשומה שם. והרי זה דומה לתקנת הרמב"ם שביטל את התפילה כלחש במצרים. אבל יש להעיר, שניסוח הוויכוח שונה בתלמוד ואפשר לדייק ממנו שאף רבן גמליאל מודה שהיחידים התפללו כולם ואחרי כן חזר הש"ץ על התפילה.

61 והעירו הראשונים, שלפי מסקנת הבבלי שטעם הדבר הוא משום ריבוי הברכות, אין דין זה אמור בתפילות יום הכיפורים של כל שנה, הארוכות משום הווידוי שבהן, אלא בתפילת יום הכיפורים של יובל, שאז אמרו תשע ברכות עם התקיעות (ראה: חידושי הריטב"א לראש השנה לה ע"א, ד"ה אמר רבא).

62 אולם השווה דברי רבי אבא שם, המצרף לתפילות ראש השנה ויום הכיפורים את שאר התפילות "של פרקים".

63 לגלגולי המנהג ראה: י' גרטנר, "תפילת היחיד במוסף של ראש השנה, גלגולו של מנהג", הדרום, מה (תשל"ח), עמ' 7-11.

ג:ה).⁶⁴ התוספתא מצינת שיש דעה אחרת, שלפיה קוראים ביום זה בפקידת שרה (מגילה ג:6, עמ' 354). התלמוד הבבלי מוסר שבזמנם, שהיו כבר שני ימים של ראש השנה, קראו ביום הראשון בפקידת שרה, כדעה האחרת של התוספתא, וביום השני קראו בפרשת העקדה (מגילה לא ע"א). מקור זה הוא אחד הקדומים ביותר הקושר את עניין העקדה לראש השנה.⁶⁵ מקור אחר המלמד על קריאת פרשת העקדה הוא פסיקתא דרב כהנא, שבו נמצאת דרשה לפרשה זאת בראש השנה (כג:ט–י, בחדש השביעי, עמ' 342–343). לפי ברייתא בבלי (מגילה שם), הפטירו ב"הבן יקיר לי אפרים... זכר אזכרנו עוד" (ירמיהו לא:יט), והפטרה זאת, המתקשרת לאופיו של ראש השנה כיום זכרון תרועה, נהגה, כנראה, כשקראו בתורה את פרשת הקרבנות שבספר במדבר. הברייתא מוסיפה שהנוהגים לקרוא בפקידת שרה, מפטירים בפקידת חנה. הבבלי מוסיף שביום השני, כשקראו בעקדה, הפטירו ב"הבן יקיר לי" והוא מתקשר הן ליום הזכרון והן לעקדת אברהם את בנו. מן הפסיקתא רבתי (מא, קעב ע"ב–קעד ע"ב) משמע שנהגו להפטיר ביזאל ב:א "תקעו שופר בציון".⁶⁶

מסורת משותפת לשני התלמודים (י' ר"ה ד:ד, נט ע"ב–ע"ג; ב' ר"ה ל ע"ב) עוסקת בשיר של יום בראש השנה. בשעת הקרבת קרבן המוסף שרו "הרנינו לאלהים עוזנו" (תהלים פא:ב), בעיקר, כנראה, בגלל המשך הפסוק "הריעו לאלהי יעקב... תקעו בחודש שופר". הבבלי מוסיף שבהקרבת תמיד של בין-הערביים שרו "קול ה' יחיל מדבר" (תהלים כט:ח).⁶⁷ השיר של מוסף (תהלים פא) הוא גם השיר שהיו אומרים בכל יום חמישי בשעת הקרבת קרבן התמיד. כשראש השנה חל ביום חמישי, התעוררה בעיה כי היו צריכים לשיר אותו השיר פעמיים: פעם ראשונה כשיר של תמיד של שחר, ופעם שנייה כשיר של קרבן מוסף.⁶⁸ שני התלמודים מעירים, שבמקרה זה שרו בבוקר רק את החלק השני של מזמור פ"א, "הסירותי מסבל שכמו".⁶⁹ לעומת זאת, במסכת סופרים (יח:יא, עמ' 322) נמסר ששיר של ראש השנה הוא "כל העמים תקעו כף נהריעו לאלהים בקול רנה" (תהלים מז:ב).⁷⁰ תערוכת של שתי מסורות אלה מצויה בקטע מן הגניזה שמקורו, כנראה, משיבת פומבדיתא.⁷¹ קטע זה מזכיר את פרקים פ"א רמ"ז כפרקים של

64 קריאת "שור או כשב" (ויקרא כב:כז) נרמזת בפיוט של יניי לראש השנה (ראה: רבינוביץ, יניי, ב, עמ' 202, הערה 7 ובספרות הרשומה שם; פרנקל, פסח, עמ' יא, הערה 17).

65 ראה: ביכלר, קה"ת, עמ' 204–207. יש גם עדות, מפיוטו של רבי יוחנן הכהן, על קריאת "שור או כשב" (ויקרא כב:כז). ראה: פליישר, פיוט ותפילה, עמ' 216, סעיף 6.1.

66 ויש סימוכין לכך גם מפסיקתא רבתי, מ, קעב ע"א (ראה: M. Bregman, "The Triennial Haftara and the Perorations of the Midrashic Homilies", JJS, 32 [1981], pp. 76).

67 פסוקו הראשון של פרק זה נזכר כשיר הלוויים באחד מימי חול המועד סוכות (ראה לעיל, עמ' 206–207).

68 חוקרים שונים ניסו למצוא טעמים מדוע נבחרו פרקים מיוחדים אלו לימות השבוע. ראה: ל' ליבריש, "מזמורי הלוויים לימי השבוע", ארץ-ישראל, ג (חשי"ד), עמ' 170–173; י' מהרשן, "מזמור של יום", הצפה לחכמת ישראל, י (תרפ"ו), עמ' 197–199 (= ספר היוכל ל"א בלוי, בודפשט תרפ"ו). וראה עוד: "דעת מקרא" לחהלים, עמ' פו.

69 בטקסט הירושלמי במקום זה יש סתירה והטקסט נראה משובש. בעל פני משה הגיה אותו על-פי הבבלי. ראה עוד: ביכלר, שירת המקדש, ב, עמ' 100, הערה 1.

70 השווה: אלבוגן, התפילה, עמ' 111.

71 דאה: ב"מ לוין, "שרידים עתיקים ממחזור הישיבה בפומבדיתא", גנוי קדם, ג (תרפ"ה), עמ' 52.

ראש השנה. ממקורות ארץ-ישראליים נראה שאמרו את פרק מ"ז בבית-הכנסת בערב, בשעת כניסת החג.⁷²

ג. תקיעת שופר

בשני מקומות שבהם דיברה התורה על החג שבראש החודש השביעי, קבעה התורה את עניינו המרכזי של יום זה בתרועה. בפרשת המוספים נאמר שבראשון לחודש השביעי "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט:א), ובפרשת המועדות שבספר ויקרא נאמר שאותו יום יהיה יום "זכרון תרועה" (ויקרא כג:כד). שני כינויים אלה, "יום תרועה" ו"יום זכרון תרועה", נשארו כשמות הרשמיים של החג (מסכת סופרים יט:ו, עמ' 329).⁷³ מדרש אחד מונה את הזכויות שיש ליהודים בכל אחד מחודשי השנה, ובתשרי הוא מזכיר: "שופר וכפורים ורגלים" (אסתר רבה ז:א). אך לא רק שהכלי שבו מריעים אינו מזהה בתורה, אף מהות תרועה זאת לא נתפרשה בתורה והיא נשארה כתורה שבעל פה.

המלה "תרועה" בלשון מקרא משמשת גם ככינוי לקול המושמע בפה וגם לקול המושמע בכלים מוסיקליים, כגון חצוצרות ושופר. חז"ל דרשו שהתרועה של יום התרועה תהיה דווקא בשופר, משום שביום הכיפורים נצטוו: "והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש ביום הכפרים" (ויקרא כה:ט). חז"ל דרשו את ראשית הפסוק "והעברת שופר תרועה בחדש השביעי" כאילו הוא בא לומר "שיהיו כל תרועות של חודש שביעי זה כזה" (ב' ר"ה לג ע"ב).⁷⁴ אחרים למדו, שהתרועה היא בשופר מן הפסוק "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו" (תהלים פא:ד) ודרשו "איזהו חג שהחודש מתכסה בו? הוי אומר זה ר"ה" (ב' ר"ה לד ע"א).⁷⁵ אבל לא בשופר בלבד תקעו. המשנה מלמדת שמשני צדי התוקע בשופר עמדו תוקעים בחצוצרות, אלא ש"שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר" (ר"ה ג:ג). וכל זה הוא דווקא במקדש אבל "בגבולין, מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות" (ב' ר"ה כז ע"א).⁷⁶

72 פליישר, מנהגי א"י, עמ' 168.

73 גם פילון קרא לחג "חג התרועה", אף-על-פי שלדעתו לא תקעו בו אלא בבית-המקדש בלבד (ראה לקמן). במדרש תדשא הוא נזכר כ"חג השופרות" (א' עפשטיין, מקדמוניות היהודים, ירושלים תשי"ז, עמ' קמח).

74 השווה: ספרא, אמור, פרשה יא:ו, קא ע"ד; הלכני, מקו"מ, ג, עמ' תכב-תכד.

75 לגלגולי מדרשו של פסוק זה ראה: S. B. Freehof, "Sound of the Shofar — 'Ba-kesse' Psalm 81—4", *JQR*, 64 (1973—1974), pp. 231—236. הוא עצמו מציע לפרש "בחג שהחודש מתכסה בו תוקעים אנו כדי לקבוע את זמני המועדות, יום חגנו". וראה עוד: ליונשטם, עדות ביהוסף, עמ' 81.

76 יש הבחנה בדורה בין החצוצרה, שהיא כלי מתכתי, לבין השופר העשוי מחומר אורגני, קרן של בעל-חיים. בתקופה מאוחרת חל טשטוש מסוים במונחים, ורב חסדא טען שהשמות התחלפו: הכלי שנקרא כימיו שופר הוא החצוצרה הקדומה, והמכונה חצוצרה הוא השופר (ב' שבת לו ע"א; סוכה לד ע"א). גם בתרגום השבעים מוצאים אנו טשטוש זה, כי הוא משתמש ב־salpigx לתרגם הן את החצוצרה והן את השופר. החריג העיקרי הוא בספרי הנביאים כשמופיע salpigx כפועל, ואז תרגם השבעים "שופר" (keratin) אבל יש גם מעט חריגים נוספים; לדרכו של תרגום השבעים כזה ראה עוד: בתיה באיאר, "נגינה וזמרה", אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 772. טשטוש זה מצוי גם במציבה של ילד הנקרא Salpiggus ומצבתו מקושטת בשופר (פריי, *CU*, מספר 162). על השימוש בשופר ובחצוצרה בתקופת המקרא ראה: S. B. Finesinger, "The Shofar", *HUCA*, 8—9 (1931—1932), pp. 193—228.

ה"שופר" המקראי הוא קרן של בהמה.⁷⁷ רבי יהודה פסק שכל שופר כשר למצוות התרועה בראש השנה, אבל חכמים פסלו שופר העשוי מקרן של פרה. חכמים הצהירו שטעם הפסול הוא משום שקרן הפרה אינה נקראת "שופר" אלא קרן בלבד (מ' ר"ה ג:ב). למרות נימוקם המוצהר של החכמים, חיפשו האמוראים טעמים נוספים לפסול את קרן הפרה: לדעת עולא, אין להשתמש בשל פרה משום שיש בזה משום הזכרת חטא העגל ו"אין קטיגור נעשה סניגור" (ב' ר"ה כו ע"א), וכן נמצא בשם לוי בירושלמי (ר"ה ג:ב, נח ע"ד);⁷⁸ ואילו לדעת אביי, קרן פרה פסולה משום שהיא עשויה שכבות שכבות, והרי זה דומה לשופרות המורכבים זה בתוך זה (ב' שם). יניי ראה בקרן השור סמל לגאווה, ועל-כן פייט: "קרן השור לא הוכשרה בשופר / כי גאוות רומה אין בשופר".⁷⁹



אוסף השופרות של מר יהודה מוצפי, הכולל שופרות מתימן העשויים מקרני דישון. התמונה מתפרסמת באדיבותו של מר מוצפי.

פיינסינגר חושב שהחילופים בין שופר לחצוצרה הם גם סוציולוגיים: החצוצרה היא כלי מקדש, ואילו השופר הוא כלי עממי. מרדכי הכהן (בקול שופר וחצוצרות, עמ' מז-ס), סבור שלא תיקנו חצוצרות בגבולין, כדי לחזק את כוחה של תורה שבעל פה. משמו של הרי"ד סולובייצ'יק נמסר, שדין השופר במקדש שונה מדינו בגבולין. לכן, שופר שבמקדש צריך חצוצרות, ואילו שופר שבגבולין אינו זקוק להן (ראה: גנק, תקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת, עמ' 11-14).

⁷⁷ קרן של חיה נפסלה על-ידי הראשונים, משום שדרשו שהשופר יהיה עשוי מקרן חלולה (תוספות ראש השנה כו ע"א, ד"ה חוץ משל פרה), דהיינו שתוכה מחומר רך השונה מן העצם. הם דרשו ש"שופר" הוא מלשון "שפופרת"; וכן ציין מגדלקרן בקונקורדנציה "היכל הקודש". אבל א' בן-יהודה חשב ש"שופר" קרוב בשורשו ל"צפיר" והוא מופיע "כשם לזכר מן הכשבים והעזים" (מלון הלשון העברית, יד, תל-אביב 1952, עמ' 6986-6987; וראה עוד: זוין, עמ' מה).

⁷⁸ ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 495, והערה 22.

⁷⁹ רבינוביץ, יניי, ב, עמ' 203.

אף-על-פי שכל השופרות כשרים, העדיפו התנאים שופרות מסוימים. המשנה קבעה שיש להשתמש בשופר של יעל "פשוט" (לא כפוף או מעוקם; ר"ה ג:ג), ואילו רבי יהודה דרש שהשופר יהיה דווקא של איל כפוף (ב' ר"ה כו ע"ב).⁸⁰ התלמוד מסביר שצורת השופר היא סמל למעמד האדם בשעת עמידתו בתפילה: יש מעדיפים שאדם יציג את עצמו פשוט ככל האפשר (ב' שם), או, כדברי דבי יונה, "כדי שיפשוט לבם בתשובה" (י' ר"ה ג:ג, נת ע"ד); אחרים חושבים, שראוי שיבליט האדם את כפיפותו לפני בוראו (ב' ר"ה כו ע"א). מחלוקת זו נסבה על צורת השופר ולא על מין הבהמה שמקרניה עשוי השופר, אלא ששופרות של איל בדרך כלל כפופים הם בעוד שופרות של יעל פשוטים הם.⁸¹ אולם, לשימוש בשופר של איל היתה משמעות נוספת. רבי אבהו דרש: "למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" (ב' ר"ה טז ע"א).⁸²

חז"ל הקפידו שקול השופר יישמע בצורתו הטבעית. לכן, כל שינוי המשנה את קולו פוסל אותו משימוש, ואפילו היה בו נקב וסתמו בחתיכת שופר, אם התיקון שינה את קול השופר – הרי הוא פסול (מ' ד"ה ג:ו). אבל שינוי טבעי, כגון שהיה ארוך וקיצרו, או שגירדו – כשר (ת' ר"ה ב:4, עמ' 313). מטעם זה גם קבעו, שמי שתקע בתוך הבור או בתוך מערה ושמע את קול ההד ולא את קול השופר – לא יצא ידי חובתו (מ' ר"ה ג:ז). בעייתית יותר מהגדרת השופר היא טיבו המוסיקלי של קול השופר. מהי ה"תרועה" האמורה בתורה? בפרשת החצוצרות ציוותה התורה: "ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו" (במדבר י:ו), ומכאן למדו חז"ל שיש שני סוגי קולות: "תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה" (ספרי במדבר, עג, עמ' 68). חז"ל הבינו שהמונח "תקיעה" מציין קול פשוט, חד-טוני, ואילו המונח "תרועה" מציין קול מסובך יותר שעל זהותו נעמוד בהמשך.

התורה ציוותה שהאחד לחודש השביעי יהיה "יום תרועה", אך חז"ל דרשו שכל "תרועה" המחויבת על-פי התורה תלויה בתקיעה לפנייה ולאחריה. הדרשה העיקרית לעניין זה מצויה בספרא, והיא מבוססת על הפסוק העוסק בחובת השופר ביום הכיפורים של שנת היובל. שם נאמר: "והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש, ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם" (ויקרא כה:ט). לשון "העברה" רומז לקול הפשוט, לתקיעה, והכפלתה בפסוק זה – לפני ואחרי הביטוי "תרועה" – מלמדת שיש לתקוע פעמיים, אחת לפני התרועה ואחת לאחריה. והרי כבר למדנו שכל תקיעות החודש

80 ובעל-המלאכה שבימינו משתמשים בשל איל כפוף אך מיישרים אותם לצורך העיבוד. ראה: י' קאפח, "שופר של ראש השנה", סיני, סט (תשל"א), עמ' רט-ריב (=הג"ל, כתבים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 55-58). למאמר זה מצורפות תמונות של הצורות השונות של השופרות.

81 ראה צורות השופר אצל קאפח, שם. והשווה: הכהן, בקול שופר וחצוצרות, עמ' נב. הכהן רן בשופרות התימנים שהיו של יעל או של חיה אחרת. ודאה את תמונת אוסף השופרות של יהודה מוצפי שבמוזיאון זה.

82 בוודאי היה לרעיון זה משמעות מרכזית בקביעה שהעקדה אירעה בראש השנה. לספרות הדנה בתאריך העקדה ראה: י' היינמן, "סדרי הברכות הקדומים לראש השנה ולתעניות", תרכ"ץ, מה (תשל"ו), הערה 28 (=הג"ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 50). על הקשר בין העקדה לבין השופר ראה: גודינר, 4, עמ' 172-174 (= Symbols, p. 81 ff.).

השביעי תהיינה שוות, ומכאן שכך יש לצרף תקיעות לתרועה גם בראש השנה (ספרא, אמור, פרשה יא:ז-ח, קא ע"ד).

דרשה אחרת לאותו עניין התבססה על פרשת החצוצרות. למרות ההבחנה הברורה בין "תקיעה" ל"תרועה", השתמשה התורה בביטוי המעורב "ותקעתם תרועה... תרועה יתקעו" (במדבר י:ו). גם מכאן אפשר ללמוד שלכל תרועה יש לצרף תקיעה לפניה ולאחריה (ב' ר"ה לד ע"א).⁸³ 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.⁸⁴ אף-על-פי שצריך קול השופר הוא התרועה, התקיעות מרובות על התרועות, ועל-כן השתמשו חז"ל בשורש "תקע" לגבי חיוב השופר בראש השנה, והסדר כולו נקרא "סדר תקיעות" (מ' ר"ה ד:ט).

ולא די בתרועה אחת שלפניה ולאחריה תקיעות, אלא יש צורך בשלוש תרועות כאלה. רמז לדבר זה מצאו חז"ל בעובדה שהמלה "תרועה" נאמרה שלוש פעמים בקשר לתקיעות החודש השביעי – פעמיים בקשר לראש השנה, ופעם אחת בקשר ליום הכיפורים של שנת היובל: "והעברת שופר תרועה" (ויקרא כה:ט; ספרא, אמור, פרשה יא:ט, קא ע"ד). למרות הדרשה, העיד רב שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן שלא כל התרועות הן מדברי תורה: אחת או שתיים הן מדברי סופרים (ב' ר"ה לד ע"א). מכיוון שכל תרועה צריכה להיות מלווה בשתי תקיעות, סיכום של כל התקיעות-הקולוח הוא "סדר תקיעות: שלש של שלש שלש" (מ' ר"ה ד:ט); וביתר פירוט במדרש הלכה: "כיצד סדר תקיעות? תוקע ומריע ותוקע, תוקע ומריע ותוקע, שלש תקיעות שהם תשע" (ספרא, אמור, פרשה יא:י, קא ע"ד).

אך עדיין לא עמדנו על מהות התרועה עצמה, פרט לזאת שהיא שונה מן התקיעה ואיננה קול פשוט. התלמוד הבבלי מביא מקורות תנאיים החולקים בשיעור התרועה: המשנה שונה שתרועה היא "כשלש יבבות" (ר"ה ד:ט).⁸⁵ רש"י פירש ששלוש יבבות הן "שלש קולות בעלמא כל שהוא" (ב' ר"ה לג ע"ב, ד"ה כשלש יבבות). לעומת זאת, ברייתא אחרת שונה שהתרועה היא "כשלשה שברים" (ב' שם) שהם "ארוכים מיבבות" (רש"י, שם, ד"ה שברים). אביי הסביר שמקורות אלה נחלקו לא רק בשיעור התרועה אלא אף במהותה. נקודת המוצא שלו היא העובדה ש"תדועה" המקראית מתורגמת "יבבא".⁸⁶ ה"יבבא" הארמית נתפרשה בעזרת העברית: על אם סיסרא נאמר "בעד החלון

⁸³ הירושלמי מוסר, שהמחלוקת בדרכי המדרש היא המחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא במדרש המקרא. לריון נוסף בברייתא זאת ומקבילותיה ראה: א' הילכין, "שופר של תפילה, של הכרזה ושל הברחת השטן", חקרי זמנים, א, עמ' מד-נט (המאמר נדפס תחילה בסיני, עב [תשל"ג], עמ' נט-צט).

⁸⁴ צ' יהודה, "פשר תקיעה ותרועה בשופר: למה 'תוקעין ומריעין' ותוקעין בראש השנה?", הדאד, נט (תשמ"מ), עמ' 533-534.

⁸⁵ רבנו חננאל, בפירושו לבבלי ראש השנה, לג ע"ב, גרס כאן "שלש יבבות". וראה במלאכת שלמה למשנה זאת.

⁸⁶ כן תרגם אונקלוס בכל המקומות בתורה שבהם מופיעה המלה "תרועה" על נטיותיה השונות (ויקרא כג:כד, כה:ט; במדבר י:ה, י:ו [פעמיים], כט:א, לא:ו). החריג היחיד הוא בפסוק "ותרועת מלך בו" (במדבר כג:כא) שאותו תרגם "ושכינת מלכהון כיניהון". התרגום הירושלמי היה עקבי יותר ותרגם גם את הפסוק האחרון בלשון "יבבא". וראה עוד: סוקולוף, ארמית יהודית, עמ' 233.

נשקפה ותיבב" (שופטים ה: כת) והיבבה היא, אם כן, לשון של בבי.⁸⁷ אבל יש שתי דרכי ביטוי לבכי: יש לילה ויש גניחה או אנחה. לדעת אביי, נחלקו התנאים אם התרועה היא ביטוי לאנחה, קולות ארוכים במקצת, או שהיא ביטוי ללילה, קולות קצרים ביותר (בי' ר"ה לג ע"ב). מעניין הוא שכבר בתלמוד הבבלי ייחדו את המונח "תרועה" לקולות הקצרים ביותר, סמל הלילה, בעוד הקולות הארוכים יותר נקראו "שברים" (בי' ר"ה לד ע"א).

בירושלמי הובאה מחלוקת אמוראים בהגדרת התרועה: "אי זו היא הרעה? ר' חנניה ור' מנא, חד אמר אהן טרימוטה וחורנה אמר תלת דקיקין" (ר"ה ד:י, נט ע"ג). משמעות המונחים "טרימוטה" ו"דקיקין" אינה ברורה,⁸⁸ ולכן אף הקשר בין מחלוקת זאת למחלוקת התנאים אינו ברור. ר' יצחק נ' גיאת פירש ש"תלת דקיקין" הם שלשה שברים וה"טרימוטה" (כך גירסתו) הוא "קול המתרעם".⁸⁹ אפשר שהוא דרך ביצוע ה"תרועה" לפי מסורת אחרת שלא נתקיימה בידנו.⁹⁰

נראה שהיו בדבר מנהגים שונים: יש שנהגו להשמיע את קול התרועה ויש שנהגו להשמיע את קול השברים; עד שהתקין רבי אבהו, שחי בקיסריה, לאחד את המנהגים השונים ולתקוע "שברים-תרועה" כדי לצאת ידי כל הדעות (בי' ר"ה לד ע"א).⁹¹ ייתכן שאחת הסיבות שהניעה את רבי אבהו להתקין תקנה זאת היא עובדת ישיבתו בקיסריה, מקום שנתקבצו בו בעלי מנהגים שונים, ועל-ידי התקנה ביקש להכניס אחדות לשלל המנהגים.⁹² אולם, אמוראי בבל לא הסתפקו בתקנה לתקוע "שברים תרועה" במקום השברים או התרועה. רב עזירא חשש שמא קול ה"תרועה" היא התרועה הנכונה, ולפי תקנת רבי אבהו הרי השברים מפרידים בינה לבין התקיעה שלפניה. בעקבות דבריו הוסיפו סדר נוסף של תשעה קולות והביצוע של ה"תרועה" המקראית הוא על-ידי הקול הנקרא בלשון חז"ל "תרועה". החשש של רבי עזירא, ש"שברים-תרועה" אינו מתאים לפי כל הדעות משום שקול השברים מפסיק בין התקיעה לבין התרועה, הביא להכנסת סידרה נוספת של תשעה קולות לחובת התקיעה בשופר. רבינא העיר, שכשם שיש לחשוש שמא קול התרועה היא הקול העיקרי והשברים מפסיקים, כן יש לחשוש שמא קול השברים

87 נראה שדרשה זו היא אסמכתא בלבד, כי מצאנו שהתרגומים משתמשים ב"יכבה" גם כתרגום של "תרועה" במקום שמשמעות התרועה היא תרועה של שמחה, כגון "בזמירות נריע לו" (תהלים צה:ב), שמתורגם "כתושביחא ניכב קדמוהי". וראה: מ"מ כשר, "יום תרועה – יום יכבא", הדרום, יב (תש"ך), עמ' 207–210.

88 סוקולוף (ארמית יהודית, ערך "טרימוט", עמ' 231) מציין שמשמעות המלה "טדימוט" אינה ברורה אבל הוא משער שראשיתה היא tri, דהיינו "שלוש". בערך "דקיק" (שם, עמ' 154), שפירושו "קטן", הוא אינו מזכיר את המלה "דקיק" בהקשר שלנו. מסתבר שהכוונה לקול קצר.

89 י"ד במכדגר, שערי שמחה, חלק ראשון, פירטה תרכ"א, עמ' לח.

90 קוהוט פירש "טרימוטה" כלשון יוונית שפירושה "עניין רעדה ותנועת קול תרועה" (ערוך השלם, ד, עמ' פד) וכן פירש קרויס (מלים שאולות, עמ' 270); אך סוקולוף (ארמית יהודית, עמ' 231) ציין שפירושו אינו ברור. ראה עוד: כשר (לעיל הערה 87), עמ' 220–221, לדיון בירושלמי זה והפניות לספרות.

91 פירשנו לפי רב האי שיוצאים ידי חובה, בעיקרו של דבר, בכל אחד מן הקולות. אך הרמב"ם (הלכות שופר, ג:ב) כתב, שהתרועה המקורית נשכחה מחמת צרות הגלות ולכן התקינו לתקוע בכולם כדי להיות בטוחים שיצאו ידי חובת תקיעת שופר מן התורה (ראה: כשר, שם).

92 מ' בראילן, "תקנות ד' אבהו בקיסריה", סיני, צו (תשמ"ה), עמ' נז–סו.

הוא עיקר והתרועה מפסיקה בין התקיעה לשברים. ובעקבות דבריו הוסיפו סדר נוסף של שברים בפני עצמם (ב' שם). לעומת זאת מעיד התלמוד שאין צורך לחשוש שמא הדרך הנכונה היא על-ידי היפוך סדר הקולות, "תרועה שברים", כי דרך האדם היא ליילל לפני שהוא נאנח אבל אין הוא נאנח אחרי שיילל (שם).⁹³ על-ידי זה התרבה מספר הקולות שנהגו לתקוע בראש השנה לעשרים ושבעה (שלוש סדרות של תשעה קולות).⁹⁴ מצוות התרועה שונה משאר המצוות הקשורות בחגים, שכן עליה לא נצטוו ישראל בבירור אלא בעקיפין; לא נאמר "תריעו בשופר" אלא נאמר: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט:א).⁹⁵ יש מקום לשאול אם מצווה זאת היא חיוב על כל אחד מישראל או שהיא מצווה ציבורית. מקורות מימי הבית השני מלמדים שראו מצווה זאת כחובה ציבורית הנוהגת במקום אחד בלבד. וכך דורשת ברייתא בבבלי:

שוה היוכל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בבית-דין שקידשו בו את החדש ובין בבית-דין שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית-דין שקידשו בו את החדש ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע (ר"ה ל ע"א).

בדומה לכך למד רבי יונה שאין תקיעת שופר נוהגת בכל מקום. הוא דרש את הנאמר בקשר ליום הכיפורים של שנת היוכל "ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם" (ויקרא כה: ט) – "זו את מעביר בארצכם הא אחרת לא" (י' ד"ה ד:א, נט ע"ב).⁹⁶ על המקום שבו חייבים לתקוע הגיעו אלינו מקורות חלוקים. בעוד שבברייתא הבבליה שהבאנו לעיל משמע שהחיוב קשור לבית-הדין שקידש את החודש, כתב פילון שהתקיעות קשורות לקרבנות. וכך הוא כותב שראש השנה הוא "חג קידוש החודש שבו נוהגים לתקוע במקדש על הקרבנות הקרבים, לפיכך נקרא החג כנכון אף חג התרועה" (על החוקים המיוחדים ב:188).⁹⁷ בדומה לכך שנינו בירושלמי: "תני ר"ש בן יוחי והקרבתם – במקום שהקרבת קריבין" (ד"ה ד:א, נט ע"ב). על-פי שיטה זאת מאבד ראש השנה את ייחודו, שהרי התורה ציוותה לתקוע על כל הקרבנות – אמנם בחצוצרות ולא בשופרות (במדבר י:י). ואמנם, הראה צ' שטיינפלד שאפשר לפרש את כל המקורות המדברים על בית-המקדש כמקום התקיעה כמכוונים ללשכת הגזית שבתוך בית המקדש,

93 וכן מנהגנו עד היום. אלא שאנו תוקעים: שברים-תרועה, שברים, תרועה – ואילו לפי סדר התלמוד היה ראוי לתקוע: שברים-תרועה, תרועה, שברים. ונראה שהיה סדר אחר בנוסחאות התלמוד הקדומות. ראה: ח"ד שעוועל, "בישוב מנהגנו להקדים סדר תש"ת לסדר תר"ת", הדרום, לו (חשל"ג), עמ' 65. שעוועל מציין שלפני רש"י היתה גירסא אחרת בסדר קושיות הגמרא והוא כיוון בזה לדעת בעל ערוך לנר לסוגייתנו.

94 מכיוון ש"שברים" ו"תרועה" מופיעים גם בפני עצמם, יש מקום להחשיב את "שברים-תרועה" כשני קולות, ולפי זה נגיע לחשבון כולל של שלושים קולות בכל סידרה.

95 וכן נימק הדיטב"א את נוסח הברכה "לשמוע קול שופר", משום ש"שמיעת השופר היא עיקר המצווה" (חידושים לר"ה לדף ע"א, מהדורת ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ח, עמ' שלא). וראה דברי הרב קאפח במהדורת הרמב"ם שלו, הלכות שופר, לולב וסוכה א:א, עמ' תלג ואילך.

96 אבל הספרא עצמו דורש כאן: "בעשור לחודש דוחה את השבת בכל ארצכם ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בבית-דין בלבד" (בהד, פרשה ב:ה, קו ע"ד).

97 עדותו של פילון ברורה לגבי מצרים, שלא נהגו לתקוע בה בראש השנה. אך אפשר שהיה זה מנהג מקומי בלבד (ראה: (Ch. Belkin, *Philo and the Halacha*, Harvard University 1940, p. 211 ff.).

מקום שבו ישב בית־הדין הגדול שקידש את החודש.⁹⁸ הצד השווה בשתי השיטות הוא שלא היו תוקעים אלא בבית־המקדש. ואפשר שזאת הסיבה שבתיאור אירועי ראש השנה שבימי עזרא ונחמיה, שנערכו ברחוב שלפני שער המים (נחמיה ז:עב – ח:טו), לא נזכרו התרועות כלל.⁹⁹

אולם, כבר בימי הבית התפשט הנוהג של תקיעת שופר בראש השנה גם מחוץ לבית־המקדש. עובדה זו נלמדת מן המשנה המציינת ש"יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעים אבל לא במרינה" (ר"ה ד:א).¹⁰⁰ הרי שכאשר ראש השנה חל בחול, היו תוקעים בכל מקום. ונוהג זה הפך לחובה עד שקבעו: "הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים¹⁰¹ לויים וישראלים..." (ת' ר"ה ב:5, עמ' 314). נשים ועבדים אמנם פטורים ממצוות השופר (ת' שם) כי היא מצוות עשה שהזמן גרמה (י' ברכות ג:ג, ו ע"ב // קידושין א:ז, סא ע"ג; ב' קידושין לג ע"א).¹⁰² אנשים ראו את תקיעת השופר כחובה אישית ולא הסתמכו על תוקע אחד שיוציא את כולם ידי חובה. רב יצחק בר יוסף העיד, שאחרי שסיים שליח הציבור את התקיעה ביבנה, היו קולות התקיעות של היחידים כה מרובים וחזקים שאדם לא היה יכול לשמוע את קולו שלו (ב' ר"ה ל ע"א).

מצוות השופר שאינה קשורה במקדש או בבית־דין הוצמדה לתפילה, וליתר דיוק – לברכות האמצעיות של העמידה (מ' ר"ה ד:ה). בזה הלכו התנאים אחרי הדגם שמצאנו לגבי תפילת התעניות (מ' תענית ב:ב–ד): אחרי ברכה מיוחדת ליום, תקעו בשופר. חז"ל הבינו שהתורה מחייבת שלוש סדרות של תקיעות, וסדרות אלה נתחלקו בין שלוש הברכות האמצעיות של עמידת ראש השנה: אחת לכל ברכה. קשה לדעת אם שלוש הברכות נוצרו למען שלוש סדרות התקיעה, או שהקשר בין התקיעות לברכות נוצר בדרך אחרת. בכל אופן, כבר בזמנו של רבי עקיבא היתה זיקה הדוקה בין המוטיבים המיוחדים של הברכות: מלכיות, זכרונות ושופרות, ובין התקיעות בשופר. לדעת רבי יוחנן בן גורי, לא היתה ברכה מיוחדת למוטיב של מלכיות ולכן התקיעה הראשונה היתה קשורה בברכת קדושת היום. אולם, רבי עקיבא טען נגד שיטה זאת: "אם אינו תוקע למלכיות, למה הוא מזכיר" (מ' שם).

למרות הזיקה הזאת, קבעה ברייתא בבליית שהקשר בין התקיעות לברכות הוא רק לכתחילה ואין הן מעכבות זו את זו (ר"ה לד ע"ב). התלמוד אף מתייחס לאפשרות, שיש מקומות שבהם יודעים לתקוע ואין מי שמכיר את הברכות, בעוד שיש מקומות אחרים

98 שטיינפלד, התרועה בראש השנה (ושם דיון בשיטות השונות והפניות לספרות). משמו של הרי"ד סולובייצ'יק נמסר, שבתקיעת השופר במקדש יש משום תקיעת שופר לכלל ישראל (גנק, תקיעת שופר ב"ה שחל להיות בשבת).

99 בלוח, חגים, עמ' 15.

100 על הגבולות בין "מקדש" לבין "מדינה" לעניין זה ראה: ש"י זיון, "שופר במקדש ובמדינה", תורה שבעל פה, ז (תשכ"ה), עמ' יח–כה; הלבני, מקו"מ, ג, עמ' תיא, הערה 15. וראה עוד לעיל, עמ' 183.

101 ואמנם היו שחשבו שמצוותה בכהנים דווקא, אך שטיינפלד (התרועה בראש השנה, עמ' 132–135) דחה דעה זאת. היו גם מן הקראים שחשבו שמצוות השופר בכהנים (אלון, מחקרים, א, עמ' 111, הערה 89). בתקופות הגאונים נהגו שכהנים תקעו (ראה: ספראי, בחינות חדשות, עמ' 216).

102 במקבילה החנאית (ח' קידושין א:10, עמ' 279) חסרה הדוגמא של שופר. לתולדות חובת האשה בתקופה הבתר־תלמודית ראה: A. Pianko, "Women and the Shofar", *Tradition*, 14/4 (1974), pp.

שבהם מכירים את סדרי הברכות אבל אין יודעים לתקוע. הבבלי ממליץ ללכת אצל התוקע משום שחובת התקיעה היא מן התורה (שם), ואילו הירושלמי מביא גם דעה שעדיף ללכת לשמוע את הברכות (ר"ה ד: י, נט ע"ד).¹⁰³ יתירה מזאת, ברייתא בבלי אחרת קבעה ששילוב הברכות והתקיעות נעשה רק בציבור, ב"חבר עיר" (ר"ה לד ע"ב).¹⁰⁴ היחיד צריך לומר את הברכות בלי תקיעות והוא צריך לשמוע את התקיעות שלא על סדר הברכות. רב פפא בר שמואל רצה לשלב את תקיעות השופר בתפילתו הפרטית, אך רבא העיר לו שאין לעשות כן אלא ב"חבר עיר" (שם). אפשר שהסיבה לקשר נעוצה בשיטת רבי אלעזר בן עזריה, שאין אומרים תפילת מוסף אלא ב"חבר עיר" (מ' ברכות ד: ז).¹⁰⁵

הצמדת התקיעות לברכות עוררה בעיה בקשר לזמן של התקיעות. זמנה של מצוות השופר הוא ביום, והמשנה קובעת: "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר" (מגילה ב: ה). כל זמן שהתקיעה היתה קשורה למקדש, אם לקרבנות ואם לישיבת בית-הדין, נראה שזמן התקיעה היה קשור לפעילות שאליה היא הוצמדה, ולפיכך היינו מצפים, שכאשר הצמידו את התקיעות לתפילה, הן הוצמדו לתפילה הראשונה של היום, תפילת שחרית, משום הכלל ש"זריזים מקדימים למצוות" (ב' ר"ה לב ע"ב). אולם, המשנה מוסרת שהתקיעות הן חלק מתפילת המוספים: "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה, השני מתקיע" (ר"ה ד: ז). ברם, יש הגיון מסוים בדבר כשאנו חושבים על ראשיתן של התקיעות. אם התקיעות היו קשורות במקורן לקרבנות, הרי שיש להצמידן לתפילה שתוקנה כנגד הקרבנות המיוחדים של החג.¹⁰⁶ אך גם אם התקיעות היו קשורות לבית-הדין, ייתכן שנהגו לתקוע בבית-הדין רק בשעות תפילת מוסף, משום שלא הספיקו לפני כן, על-פי רוב, לקבל את העדים ולקדש את החודש.¹⁰⁷ אולם, האמוראים נתנו הסברים אחרים להצמדת התקיעות לתפילת מוסף. קרובים לסברה שהעלינו בדבר מוצא התקיעות מן הקרבנות הם דברי רבי אחא בר פפא "שמצות היום במוסף" (י' ר"ה ד: ח, נט ע"ג). סוגיא בבלי סתמית הציעה טעם מעשי: דחו את תקיעת השופר לתפילת מוסף כדי להבטיח השתתפות מרבית של הציבור כי "ברב עם הדרת מלך" (ב' ר"ה לב ע"ב).¹⁰⁸ אך רבי אלכסנדר הציע אסמכתא מן המקרא. נאמר: "שמעה ה' צדק, הקשיבה רנתי, האזינה תפילתי, בלא שפתי מרמה, מלפניך משפטי יצא"

103 ומכאן הסיקו אחרונים, שלדעת הירושלמי תקיעת השופר בגבולין אין לה עיקר מן התודה (ראה: הילבין, חקרי זמנים, א, עמ' נד).

104 לזיהוי עניין חבר עיר ראה: S. Krauss, "Nochmais עיר", *Jeschurun*, 17 (1930), pp. 11–23; Weinberg, *ibid.*, pp. 269–274; S. Lieberman, "The Martyrs of Caesaria", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 7 (1939–1944), pp. 441–443; P. Chertoff, "חבר עיר", *JQR*, 34 (1943/1944), pp. 87–98; "עשרה בטלנים"; and י"י ניומאן, "חבר עיר מהו?", סיני, נד (תשכ"ד), עמ' שב–שז.

105 השווה: L. A. Rosenthal, "Liturgisches", *MGWJ*, 68 (1924), pp. 161–164, 289–290.

106 אלון, מחקרים, א, עמ' 107 ואילך.

107 ראה: שטיינפלד, התרועה בראש השנה, עמ' 130–132; שציפנסקי, תקנות, ב, עמ' יא.

108 רעיון זה מופיע גם בירושלמי למשנתנו, אך מסוגיית הירושלמי משמע שאילו תיקנו את התקיעות בשחרית, היה כל העם מגיע לשחרית בגלל חביבות מצוות התקיעות. ר' מרגליות משער, שהתקיעות לא התקיימו בשחרית, כדי שלא ירבו בתפילת שחרית יותר משלוש שעות (ראה: הנ"ל, עוללות: מחקרים תלמודיים קצרים, ירושלים תש"ז, עמ' 59–61).

(תהלים יז:א-ב). "צדק" הוא קריאת שמע; "רנה" היא רינון תורה או קריאת התורה; "תפילה" היא תפילת שחרית; "בלא שפתי מרמה" היא תפילת המוספים;¹⁰⁹ ובסוף מגיעה שעת המשפט שלמענו תוקעים (שם). דרשה זו היא מאולצת מאוד, אך היסוד הרעיוני שבה הוא שהשופר הוא שופר המשפט ושעת המשפט היא זמן תפילת המוספים. פיתוח אחר של רעיון זה מצוי במסורת אחרת של דברי רבי אלכסנדר, והיא ש"אין ישראל תוקעים מן התפילה ראשונה אלא בתפילת המוספים כדי שבשעה שהם עומדים בדין יהיו מצויין מליאי מצות הרבה ויזכו בדין" (פסיקתא רבתי, מ, בחדש השביעי, קסז ע"ב).

מסורת אחרת, המופיעה בשני התלמודים, קובעת שבתחילה אכן נקבעו התקיעות בתפילת שחרית,¹¹⁰ אך הן הועברו לתפילת מוסף כדי למנוע חיכוך עם הסביבה הנכרית. הירושלמי מוסר, בשם רבי יוחנן, ש"פעם אחת תקעו בראשונה והיו השונאים סבורין שמא עליהן הם הולכין ועמדו עליהן והרגום". על-כן דחו היהודים את התקיעות לשעה מאוחרת יותר, לתפילת מוסף, כדי שהנכרים יראו שהם עוסקים בתפילה ולא במלחמה (י' ר"ה ד:ח, נט ע"ג).¹¹¹ המסורת המקבילה בבבלי, אף היא משמו של רבי יוחנן, מוסרת רק שתקנה זו נתקנה "בשעת גזרת המלכות" (ר"ה לב ע"ב). רש"י הבין ש"גזרת המלכות" היא גזרה נגד קיום מצוות שופר והנכרים ארבו ליהודים במשך תפילת השחרית בלבד (שם, ד"ה בשעת גזרת המלכות שנו). במחקר ההיסטורי ביקשו לקשור עניין זה בגזרות הדריינוס נגד קיום המצוות, והדגישו שבנוסח כתב-יד מינכן של התלמוד נאמר – במקום "בשעת גזרת המלכות" – "בשעת השמד", והביטוי "שמד" מכוון, לעתים קרובות, לגזרות הדריינוס.¹¹²

109 הקשר בין "בלא שפתי מרמה" לתפילת המוספים אינו ברור. אכן, הריטב"א לא גרס כאן את המלים "היא שחרית בלא שפתי מדמה". ולפי זה, "תפילה" היא מוסף. על-ידי כך מתורצת קושיית בעל קרבן העדה, שבדרשה זאת תפילת שחרית מופיעה אחרי קריאת התורה. נוסח דומה נמצא גם אצל בעל העיטור (עשרת הדברות, דפוס ורשה, צט ע"ג). בפסיקתא רבתי (מ, בחדש השביעי, קסח ע"א) נדרש פסוק זה בקשר לראש השנה, אך ללא ציון עניין התקיעה: "הקשיבה רנח" היא תפילה ראשונה; "האזינה תפילתי" – תפילה שנייה; "בלא שפתי מרמה" – שעמדו לתפילה מתוך תורה, מצוות ומעשים טובים.

110 ליברמן כתב, שיש שריד לנוהג זה במחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאלה אם מברכים תשע או עשר ברכות כשראש השנה חל בשבת. ליברמן הציע שמחלוקת זו מתייחסת לשחרית כי בזמנם תקעו בשחרית (תוכ"פ, א, עמ' 41, לשורה 58). אך אם צדק ר' זרחיה הלוי שהתפללו תשע בכל העמידות של ראש השנה (ראה לעיל, הערה 55), אין מכאן ראיה.

111 וראה עוד: מ' פוגלמן, "למה תוקעין בתפילת מוסף", תורה שבעל פה, ז (תשכ"ה), עמ' מ-מו. אלכסנדר (התפילה, עמ' 421, הערה 5) ציין הקבלה היסטורית: באלזאס, בימי מלחמת העולם הראשונה, אסרו את התקיעות בראש השנה שמא יתפרשו כסימנים צבאיים.

112 מ"ד הר, "גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס", בתוך מלחמת קודש ומרטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, קובץ הרצאות שהושמעו בכנס האחד-עשר לעיון בהיסטוריה (ט – י בניסן תשכ"ו), ירושלים תשכ"ח, עמ' 70. אך מנטל, במאמרו "המניעים למרד בר כוכבא" (בקובץ הנ"ל, עמ' 56) וליברמן, במאמרו "רדיפת דת ישראל" (בתוך ספר היוכל לש' ברוך, ניר-יורק תשל"ה, עמ' ריג-דמה) אינם מונים את גזרת השופר בין הגזרות שיוחסו לתקופת הדריינוס. מאן העיר, שהבבלי מושפע מן המסורת בדבר דחיית קריאת שמע לתפילת מוסף. ראה: J. Mann, "Changes in the Divine Service Due to Religious Persecution", *HUCA*, 4 (1927), pp. 299–301 (=idem, *Collected Articles*, Gedera 1971, 1, pp. 322–325). בתקופה מאוחרת יותר נהגו לתקוע בבוקר, לפני התפילה (דאה: שפרבר, מנהגים, ב, עמ' דלג, הערה 11).

מלבד התקיעות הצמודות לתפילה, נהגו לתקוע גם לפני תפילת מוסף את כל סדר התקיעות. לתקיעות אלה קראו "תקיעות בישיבה", כדי להבחין בין התקיעות שהושמעו בעת תפילת העמידה. אפשר לחשוב שמקורן של תקיעות אלה הוא בתקופה שתקעו בשעה מוקדמת יותר, שלא על סדר הברכות. אך זכרון הראשון של תקיעות אלה הוא בתלמוד הבבלי, ואין הן נזכרות במקורות ארץ-ישראליים. חכמי הבבלי כבר לא ידעו מדוע תקעו תקיעות אלה, שלא על סדר הברכות, שהרי עמדו מספר דקות אחרי כן לתקוע את כל סדר התקיעות כדין על סדר הברכות. התלמוד לא מצא הסבר אחר אלא שתקיעות אלה נועדו "לערבב את השטן" (ב' ר"ה טז ע"ב).¹¹³

ראינו כבר במשנה שיש בעיה בתקיעת השופר בשבת ושתקיעת השופר דוחה שבת בבית-המקדש, אם מתוך זיקה לקרבנות ואם מתוך קשר לבית-הדין הגדול. לאור האמור, הבחנה זאת ברורה: מכיוון שאין התקיעות מחוץ למקדש אלא מנהג שנתפשט, ממילא אין מנהג זה דוחה שבת.¹¹⁴ הקושי בהסבר זה הוא שקשה למצוא איסור לתקיעת שופר בשבת.¹¹⁵ התלמודים נקטו שיטות שונות כדי להסביר את ההבדל בין התקיעה במקדש, שדוחה שבת, לבין התקיעה במדינה, שאינה דוחה אותה. הירושלמי מצא מקור להבדל זה בדרשה מן המקרא. בפרשת המוספים נאמר שבראשון לחודש השביעי "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט:א), ובפרשת המועדות שבספר ויקרא נאמר שאותו יום יהיה יום "זכרון תרועה" (ויקרא כג:כד). הירושלמי ראה סתירה בשני כינויים אלה: אם הוא "יום תרועה", מדוע הוא נקרא רק "זכרון תרועה"? לכן הסיק, שהכינוי "זכרון תרועה" מיוחד למקרה שבו חל ראש השנה בשבת – במקרה זה אין תרועה ממש אלא מזכירים אותה בלבד (י' ר"ה ד:א, נט ע"ב).¹¹⁶

113 אבל גאונים וראשונים פירשו שהתקיעות על סדר הברכות, הן התקיעות הנוספות שנועדו לערבב את השטן. אצל רב משה, הגאון הגדול, נהגו לתקוע בעמידה עשרה קולות בלבד ובסך הכל ארבעים קולות (ראבי"ה, ב, עמ' 238–239). וראה בהערת אפטוביצר לראבי"ה, שם, עמ' 236, סוף הערה 3. הראשון שמצאנו אצלו תקיעות על סדר הברכות של תפילה כלחש הוא בעל הערוך, ערך ערב, ערוך השלם, ו, עמ' 259. למשמעות של "ערכוב השטן" ראה לקמן.

114 וכן כתב הראב"ד, שהטעם ששופר דוחה שבת במקדש אבל לא במדינה הוא "לפי שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין שלא אמרה תורה שבתון זכרון תרועה אלא במקום והקרבנות אשה לה" (השגות לרי"ף, ריש פרק לולב וערבה). וראה עוד: גנק (תקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת) המביא סברות נוספות לחלק בין שופר שבמקדש לבין שופר שבגבולין.

115 ראה: ק' כהנא, "מלאכות ושבותים בשופר", המעין, יח/א (תשל"ח), עמ' 62–70; הנשקה, תקיעת שופר בשבת. הנשקה עומד על גלגולי התפישה הארץ-ישראלית ביחס לאיסור התקיעה בשבת: מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן משום השמעת קול, ומאיסור דרבנן לאיסור משום גזרה צרדית – שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרכים.

116 השווה: פסיקתא דרב כהנא כג:יב, עמ' 345. ר' ברוך אפשטיין העיר הערה מחוכמת מאוד בעניין זה (תורה תמימה, ויקרא, כג:פא). אם מתן תורה היה ביום שישי, כפי שמבואר בסדר עולם, ואם החודשים שלאחר מכן היו מלאים וחסרים, כפי שמקובל בימינו, הרי שאחד בתשרי בשנה הראשונה ליציאתם ממצרים חל בשבת. על אותה שנה נאמר בספר ויקרא שיום זה הוא "שבתון זכרון תרועה". ומכאן סיוע לשיטת הירושלמי שפסוק זה, לפי הפשט, מתייחס למקרה שחל ראש השנה בשבת. וראוי להעיר עוד שאף-על-פי ששיטת הירושלמי לא נתקבלה להלכה, השפעתה ניכרת בסדר התפילה: כשחל ראש השנה בשבת אומרים אנו שיום זה הוא "יום זכרון תרועה" (ראה: זיון, עמ' מח). על "זכרון" כתחליף למעשה ראה: ש"י זיון, "זכירה", לאור ההלכה, עמ' רכז–רכח.

לפי ירושלמי זה, כשראש השנה חל בשבת – אין מקום לתקיעת שופר בשום מקום בעולם, שהרי התקיעה בשבת אסורה מן התורה. והתלמוד שואל: אם איסור תקיעת שופר בשבת הוא מן התורה, כיצד הותר הדבר בבית-המקדש? ההסבר שניתן לכך בירושלמי הוא שיש לכך לימוד מיוחד: כתוב "יום תרועה יהיה לכם והקרבתם" (במדבר כט:א), ומכאן שתקיעת שופר דומה לקרבנות: כשם שקרבנות דוחים את השבת, כך דוחה תקיעת השופר את השבת (שם).

תשובה אחרת לבעיה שהעמיד הירושלמי מצויה במקור קדום יותר, בספרא. הספרא מצדיק את תקיעת השופר בשבת בבית-המקדש, מתוך עיון במה שנאמר לגבי יום כיפורים של שנת היובל. על יום זה נאמר "תעבירו שופר בכל ארצכם", והספרא מדייק שרק ביום כיפור חייבים לתקוע בשופר "בכל ארצכם" (ויקרא כה:ט) גם אם הוא חל בשבת, אבל בראש השנה שחל בשבת אין לתקוע בשופר "אלא בבית-דין בלבד" (בהד, פרשה ב:ד, קז ע"א; דרשה זו מובאת גם בירושלמי שם בהרחבה). למרות השוני בין שתי הדרשות,¹¹⁷ לשתייהן מצע משותף: תקיעת השופר בכל מקום היא מן התורה, והתורה עצמה גזרה שאין היא דוחה שבת אלא במקום אחד בלבד.

שיטה שונה לגמרי בשאלת השופר בשבת מצאנו בתוספתא ובתלמוד הבבלי. התוספתא קובעת ש"מתלמדין לתקוע בשבת ואין מעכבין את הנשים ואת הקטנים מלתקוע בשבת" (ר"ה ב:16, עמ' 320). וכבר העירו המפרשים, שלא ייתכן שלא יעכבו נשים מלתקוע בשבת אילו חשבו שיש בדבר משום איסור דאורייתא.¹¹⁸ ולפי זה, התוספתא סבורה שהאיסור לתקוע בשופר בשבת הוא מדרבנן בלבד. טעם האיסור לא נזכר בתוספתא, אך התלמוד הבבלי נימק איסור זה בגזרת רבה: "שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירו ד' אמות ברשות הרבים" (ר"ה כט ע"ב).¹¹⁹ לשיטה זו, אין צורך בהיתר מיוחד בבית-המקדש, כי "אין שבות במקדש" – חכמים לא גזרו גזרות בבית-המקדש מחשש שיבואו לידי איסור תורה, כי הכהנים היו "זריזים", מיומנים וזהירים, ולא היה מקום לחשוש שיעברו על איסור תורה. אף-על-פי שמצוות השופר נדחת בגלל גזרה דרבנן, הבין התלמוד הבבלי שחובת שמיעת השופר היא מן התורה (ר"ה לד ע"ב), ויש דוגמאות נוספות לכך שקיום מצוות עשה שמן התורה נדחה בגלל גזרת חכמים.¹²⁰

¹¹⁷ לעובדה שהספרא קושר את התקיעות לקרבנות בעוד שלירושלמי הוא עניין של בית-דין, ראה לעיל.

¹¹⁸ ליברמן, תוכ"פ, ה, עמ' 1061. מובן שמשתמע מכאן שנשים פטורות מחובת השופר, משום שהיא מצוות עשה שהזמן גרמה (ראה לעיל, הערה 102).

¹¹⁹ לפי הרמב"ם, החשש הוא שיקתנו לבקיא כדי שהלה יתקע עבורו (הלכות שופר ב:ו), וכנראה שהיה לו נוסח שונה בתלמוד. האחרונים התלבטו מאוד בגזירה זו. מצד אחד, אין לה מקום כי אין חשש רציני שאדם יגיע לידי איסור דאורייתא. אין לנו, בזמן הזה, רשות רבים דאורייתא, ואף אם יעבור ברשות כזאת, הרי הוא מתעסק בדבר מצווה. מצד שני, אם יש מקום לגזירה זאת בשבת, היה מקום לגזור אותה גם ביום טוב, שהרי יש המחייבים את המוציא מרשות לרשות שלא לצורך גם ביום טוב. ועוד שאלו מה דאו לבחור בטעם זה? יש כמה טעמים נוספים שבגללם היה ראוי לאסור על תקיעת שופר בראש השנה (ראה: זיין, עמ' מח).

¹²⁰ ראה: י"ד גילת, "בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה", בר-אילן, ז-ח (תש"ל), עמ' 117–132 (=הג"ל, פרקים, עמ' 191–204).

על שינוי בהלכות תקיעת שופר בשבת למדים אנו ממשנה שזמנה, כנראה, מסוף ימי הבית השני. המשנה מעידה שהיו תוקעים בשבת לא רק בירושלים אלא בכל עיר שהיא רואה, שומעת וקרובה ויכולה לבוא" (ר"ה ד:ב) לבית-הדין.¹²¹ שינוי בעל השלכות רחבות יותר היה בתקנתו של רבן יוחנן בן זכאי אחרי חורבן הבית. הוא תיקן שיהיו תוקעים ביבנה, שמילאה את מקומה של ירושלים כמקום שבו ישב הסנהדרין לאחר החורבן (מ' ר"ה ד:א).¹²² הערכת מעשהו תלויה בהשקפתנו בדבר מעמדן המקורי של התקיעות: אם התקיעות היו במקורן עניין של בית-דין המקדש את החודש – אין בתקנתו אלא מסקנה הגיונית מתוך נסיבות הזמן; אך אם התקיעות היו שייכות בעיקרן למקדש, הרי יש בקביעתו את יבנה כתחליף למקדש יסוד נועז.¹²³ בדור שלאחר מכן, כשהסנהדרין עברה למקום אחר, נחלקו תלמידיו בפירוש תקנתו. רבי אליעזר נתן לתקנה פירוש מצמצם – יבנה בלבד; אבל חכמים קבעו שבכל מקום שישב בית-הדין – שם יש לתקוע בראש השנה שחל בשבת (שם).¹²⁴

אין בידנו עדויות על הנוהג המעשי בארץ-ישראל בתקופת האמוראים. אך מתקופת הגאונים הגיעו אלינו כמה פיוטים ארץ-ישראליים שנכתבו לראש השנה שחל בשבת, ומתוכם נלמד שאכן תקעו בשופר באותו יום – לפחות במקום בית-הדין המרכזי, בית-הוועד. באחד מפיוטים אלה נאמר "כגשתם בתרועה ונופש",¹²⁵ ובאחר נאמר "ויתהללו ויצדקו בכבודך / הנופשים ותוקעים במקום ויעודך".¹²⁶ פיוט מעניין ביותר לערבית של ראש השנה שחל בשבת פורסם על-ידי פליישר, ומתוכו למדים אנו שנהגו לקשור את השופר לעמוד כדי שאפשר יהיה לתקוע בלי לנגוע בו. והנה הפיסקא הנוגעת לענייננו:

מלך הזהיר בועד / שהיו תוקעים בבית הועד / בשבת וראש השנה
מלך חיזקם בלימוד / שיהא שופר קשור לעמוד / בשבת וראש השנה
מלך ברר לעדה / שלא יתקעו אלא בפני ראשי [תעודה] / בשבת וראש השנה
מלך רחש שלא יימשך ביד / אבל ינתן פה בו והוא מגיד / בשבת וראש השנה.¹²⁷

121 בזמנה של משנה זו נחלקו רש"י והרמב"ם (ראה: זוין, עמ' מח).

122 האחרונים שאלו כיצד תקנה זו מתיישבת עם שיטת הירושלמי שהתקיעה בשבת אסורה מן התורה. הרב ש' ישראלי תירץ, שמכיוון שאין כאן מצווה מן התורה, תקיעה זאת היא "מלאכה שאינה צריכה לגופה", שאיסורה מדרבנן בלבד (ראה מאמרו: "תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת", מכתם לדוד: ספר זכרון לדוד אוקס [בעריכת י"ד גילת וא' שטרן], רמת-גן תשל"ח, עמ' 35–38). על הוויכוח בין רבן יוחנן בן-זכאי לבני-בתירה ראה גם: י"י פרנקל, "בישיבת 'כרם ביבנה'", תורה שבעל פה, ז (תשכ"ה), עמ' קיג–קטז. לדעתו, אף בני-בתירה הסכימו שצריך לתקוע שופר ביבנה בשבת, אלא שהם חשבו שיש כאן "דבר שבמניין" הטעון החלטה כדי לבטל אותו.

123 ספראי, בחינות חדשות.

124 הלבני, מקו"מ, ג, עמ' תט–תי. בעלי התוספות עמדו על הפרדוקס שבדבר, שבזמן הבית נטלו לולב בגבולין בשבת אך לא תקעו בשופר, ואילו בתקופה מאוחרת יותר תקעו בשופר בשבת אך לא נטלו בה לולב (סוכה מג ע"א, ד"ה אינהו דידעי).

125 צוטט על-ידי הר (ענייני הלכה, עמ' 78, הערה 82) מתוך כ"י באוכספורד.

126 הר, שם.

127 ע' פליישר, "פיוט על סדרי התקיעה בשופר בארץ-ישראל בראש-השנה ושבת", תרכ"ץ, נד (תשמ"ה), עמ' 61–66.

נראה שאנשי ארץ-ישראל הושפעו מן המסורת הבבלית האוסרת את התקיעה בשבת, אך לא מלאם לבם לבטל את מנהגם הקדום ועל-כן המציאו דרך מוזרה זאת של תקיעה בשבת.¹²⁸ אין אנו יודעים בבירור מתי חדל להתקיים מוסד בית-הוועד, ואין אנו יודעים מתי נתבטל לגמרי הנוהג של תקיעת שופר בשבת.¹²⁹

מסירות נפשם של היהודים למצוות השופר היתה גדולה וגבלה בפיקוח נפש. המשנה דנה במקרה של אדם התוקע לתוך הבור (ר"ה ג:ז), דהיינו שהתוקע עומד בתוך בור בשעת התקיעות.¹³⁰ דומה שמשנה זאת מתייחסת למקרה ממשי של יהודים המבקשים לקיים את מצוות השופר בתנאי מחתרת – כאשר הם חיים במערות. היהודים נאלצו להסתתר במערות משום שעמדו במלחמה מדינית-לאומית נגד הרומאים ולא יכלו לתקוע מחוץ למערה מחשש שהשמעת קול השופר תגלה את מקום מחבואם.¹³¹ הרקע הריאלי להלכה זו מתבאר יותר לאור גילויין של מערכות מסתור תת-קרקעיות נרחבות שבהם חיו יהודים כדי להסתתר מאויביהם.¹³²

מעבר לדיונים ההלכתיים המרובים הקשורים בשופר, מילא השופר מקום חשוב במערכת הסמלים היהודיים בתקופת המשנה והתלמוד. השימוש הרווח בשופר כקישוט על מצבות, פסיפסי בתי כנסת, נרות חרס, כלי זכוכית, טבעות וקמיעות,¹³³ מלמד על חשיבותו. אך קשה לדעת מה המשמעות שייחסו לו בתקופה זו. כשהשופר מופיע בעיטורים בסמוך למחתה, דומה שיש לראותו כביטוי לכמיהה לבית-המקדש ולכליו;

128 לדיון בסוגיא זאת ראה: ל' מוסקוביץ, "עוד על תקיעת שופר בארץ-ישראל בראש השנה ושבת", תרכ"ץ, נה (תשמ"ו), עמ' 608–610; פליישר, תרכ"ץ, נה (תשמ"ו), עמ' 611–612; הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 19–37.

129 הר"ף, שפעל במאה הי"א לספה"נ, פירש שהתקנה היתה שיש לתקוע בכל מקום שיש בית-דין קבוע. ואף הוא נהג למעשה כך וציווה לתקוע בבית דינו גם כשחל ראש השנה בשבת. אבל דעתו לא נתקבלה ואף תלמידיו לא נהגו כמותו בעניין זה. יש בידינו עדות שבבית הדין שבדמשק תקעו שופר בשבת במאה הי"ג, ומנהג זה היה, כנראה, המשך למנהג ארץ-ישראל (ט' פרשל, "תקיעת שופר בישיבה הארצישראלית", סיני, נח [תשכ"ו], עמ' קכ–קג). בעת החדשה, תחיית העם הביאה גם לרצון לתחיית הדת ולחזרה למקורות. ר' עקיבא יוסף שלזינגר, מתלמידי החת"ם סופר ומן הלוחמים העיקשים למען רנסנס יהודי, נאבק על הנהגת תקיעה בשופר, בירושלים, כשראש השנה חל בשבת. גאוני ירושלים הסכימו אתו מבחינה עקרונית, אך לא היה מי שיעז להיות ראשון ב"חידוש" זה ועל כן ירד העניין מן הפרק. ראה: זיון, עמ' נב; ש"ה וינגרטן, "גאוני ירושלים ותקיעת שופר ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת", סיני, כה (תש"ט–תש"י), עמ' שלז–שלט.

130 אפשטיין, מלנ"ה, עמ' 111.

131 כפי שפירש רב האי בציטטה אצל אבן גיאת, שערי שמחה, א, עמ' לה. ראה: אוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, ס, עמ' 47. בדומה לכך פירש ר' יצחק בן אבא מארי ממרסיי, בעל העיטור, שההלכה המדברת על מקום שיודעים את הברכות אך אין להם מי שיתקע, מתייחסת לתקופת השמר (עשרת הדברות, דפוס ורשה, קב ע"ד). בדומה לכך נמסר, שבימי השואה הסתתרו יהודים במחתרות ותקעו לתוך ארוכה לכל יישמע הקול בחוץ (הצפה, ערב ראש השנה תשנ"א [19.9.1990], עמ' 39, על-פי ספר סוקול-סקול, עמ' 493).

132 לבעיית תיארוך של מערכות אלה ראה: ע' קלונר וי' טפר, מערכות-המסתור בשפלת יהודה, תל-אביב 1987, עמ' 361–365; ע' קלונר, "מערכות-המסתור ומהלך מלחמת בר-כוכבא", שם, עמ' 366–372; א' סמט, "המחבוא(ה) – עדות מן המשנה התוספתא והתלמוד לקיומן של מערכות המסתור", נקרות צורים, 13 (1986), עמ' 9–17.

133 לפירוט הממצאים ראה: גודינוף, 4, עמ' 168–169.

כשהוא מופיע צמוד ללולב ולאתרוג, דומה שאין לראותו אלא כסמל למחזור החגים של החודש השביעי. גודינוף הרחיב את הדיון בנושא השופר והוא ראה אותו כמתקשר עם תקוות משיחיות. קשר זה נרמז בברכת השופרות של ראש השנה, כי בין פסוקיו צוטט גם: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים" (ישעיהו כז:יג). התקווה המשיחית הפכה לחלק מן הבקשות של ראש השנה, ויניי פייט: "ומליץ דחות בעדינו טוב ישפר / וגליותנו יקבץ בשופר".¹³⁴ קשר זה נתחזק דרך העקדה שהיתה למוטיב מרכזי של ראש השנה. קרן האיל שבאה במקום יצחק בעקדה נועדה להיות שופרו של משיח, וכך נתקשר עניינו של המשיח עם שופרו של ראש השנה.¹³⁵

מן המקורות הספרותיים עולה תמונה ברורה יותר של משמעות השופר. פילון ציין שתי משמעויות לקול השופר: האחת מיוחדת לעם ישראל, והשנייה מתייחסת לכלל האנושות. המשמעות הראשונה היא, שקול השופר מזכיר לנו את קול השופר שבמעמד הר סיני, קול שהדהד בכל העולם כדי לציין את המעשה הגדול של מתן תורה. המשמעות השנייה רואה בשופר כלי הקורא למלחמה. פילון מזכיר כאן שני סוגי מלחמה. מלבד המלחמה הרגילה בין בני-אדם, יש גם מלחמה של הטבע נגד הסדר הקבוע של השנה, נגד התחלפות העתים כתקנן. בחג זה קול השופר משמש כזכרון לשני סוגי מלחמה אלה, כדי לעורר את האדם להודות לה' המשבית את המלחמות שבין בני-האדם "ומצמית בראשיתו כל דבר שיש בו כדי להשחית את תבואת הארץ".¹³⁶

חז"ל היו ערים לקשיים בחיפוש אחרי טעמי המצוות. כאשר רבי יצחק שאל "למה תוקעין בר"ה", העירה סוגיא בבבלי סתמית שאין מקום לשאלה זו כלל, שהרי התורה אמרה "תקעו" ואין צורך בהסברים נוספים.¹³⁷ אך חז"ל לא נמנעו מלחפש משמעות לקול השופר. הם שמו את הדגש על שופר של ראש השנה ככלי המכריז על ישיבת בית-הדין. רבי אלכסנדר סבר ששיבת בית-הדין השמימי¹³⁸ נפתחת בהשמעת קול

134 רבינוביץ, יניי, ב, עמ' 201.

135 לתיאורים האומנותיים של השופר ומשמעויותיהם ראה: י' ברנד, "השופר כארכיאולוגיה", מחניים, כז (תשט"ז), עמ' 41–44; הנ"ל, "השופר באורנמנטיקה היהודית", טורי ישורון, לג (תשל"ג); הנ"ל, "לתולדות בעית המרובע הארכיולוגי ופתרונו", כלי הזכוכית בספרות התלמוד, ירושלים תשל"ח, עמ' 206–210; גודינוף, 4, עמ' 168–171. לקט מדברי גודינוף בנושא השופר פורסם בספרו *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton 1988, pp. 82–85, כלי התמונות. זוג חצוצרות מופיע במטבעות יהודיים מימי מלחמת בריכוכא (ראה: משורר, מטבעות, לוח XXVII, מספר 208). מטבע זה מופיע גם אצל גודינוף, 3, מספר 696. לגישה הפסיכואנליטית למשמעות השופר ראה את סקירתו של ג' דרייפוס, "השופר בפולחן היהודי לפי בראשית כב, 13", תצליל, ח [יד] (חשל"ד), עמ' 14–19; המאמר הופיע גם באנגלית: G. Dreifuss, "The Significance of the Shofar in the rite of the Jewish High Holidays", *Israel Annals of Psychiatry*, 11 (1973), pp. 122–128.

136 על החוקים המיוחדים ב: 188–192. תרגום עברי נדפס בספר המועדים: א: ראש השנה ויום הכיפורים, תל-אביב תשל"ז (הדפסה יא), עמ' 52. הוניג ביקש למצוא כאן רמזים למלכויות, זכרונות ושופרות (S.) B. Hoenig, "Origins of the Rosh Hashanah Liturgy", *The Seventy-fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, Philadelphia 1968, pp. 312–331. לניתוח אחר של שלושת המוטיבים של פילון ראה: לשם, ג, עמ' 29–36.

137 הלבני, מקו"מ, ג, עמ' שפ, הערה 6.

138 ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 155–158, על בית-הדין של מעלה.

השופר, ובכוחם של ישראל לדחות את ישיבת בית־הדין עד שעת מוסף, כדי שהיהודים יופיעו במשפט אחרי שכבר עיטרו את עצמם בזכויות הרבה (פסיקתא רבתי, מ, בחדש השביעי, קסז ע"ב). אבל שופר המשפט גם מעורר חרדה אצל השומעים את קולו. וכך דרשו שהלשון "שופר" קורא לנו "שפרו מעשיכם" (פסיקתא דרב כהנא, כג:ח, בחדש השביעי, עמ' 341).¹³⁹

קול השופר משמש לשתי מטרות: הוא איננו קורא לישראל בלבד, הוא קורא גם לשופט. וכך דרשו את הפסוק "עלה אלהים בתרועה, ה' בקול שופר" (תהלים מז:ו), בעמדם על כך שראשיתו של הפסוק מזכירה את הקב"ה בשם המציין את מידת הדין בעוד חלקו השני מזכירו במידת הרחמים:

"עלה אלהים בתרועה" (תהלים מז:ו) – בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כסא הדין בדין הוא עולה דכת' "עלה אלהים בתרועה" ובשעה שישר' נוטלין שופרות ותוקעין הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמי' דכת' "ה' בקול שופר" (תהלים שם) ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך להם מידת הדין למידת רחמים (פסיקתא דרב כהנא, כג:ג, בחדש השביעי, עמ' 336–337).¹⁴⁰

ובמידה מסוימת מחשיב התלמוד הבבלי את מצוות השופר יותר מממצוות אחרות, כגון לולב, מכיוון שהיא "מכנסת זכרון של ישראל לאביהן שבשמים" (שבת קלא ע"ב).¹⁴¹ וזהו המיוחד את השופר של ראש השנה משאר קולות מוסיקליים שמשתמשים בהם אומות העולם:

ואומות העולם אינם יודעים להריע?! כמה קרנות יש להם, וכמה בוקינס [=חצוצרה: מלטינית] יש להם, כמה סלפינגס [=חצוצרה: מיוונית] יש להם, ואת או' "אשרי העם יודעי תרועה" (תהלים פט:טז)?! אלא אשרי העם שיודעין לפתות את בוראם בתרועה (פסיקתא דרב כהנא, כג:ד, בחדש השביעי, עמ' 337–338).

ויש גם צד שלישי בבית המשפט, והוא הקטיגוריה־שטן. רבי יצחק מנמק את התקיעות הנוספות כקולות שנועדו לערבב את השטן (ב' ר"ה טז ע"ב).¹⁴² אצל חז"ל מסתמנות גישות שונות בהבנת המושג "ערבוב השטן". יש פרשנים שנתנו לעניין משמעות רציונלית שמתיישבת עם תפישות שכבר ראינו: השטן הוא יצר הרע, וקול

139 וכך כותב הרמב"ם: "אף־על־פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב היא, רמז יש בו, כלומר, עודו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בחשוכה" (הלכות תשובה ד:ג).

140 על היחס בין מידת הדין למידת הרחמים ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 396–407.

141 לפי נוסח כ"מ. בנוסח הדפוס כתוב "זכרונות" במקום "זכרון", ונוסח זה מכונן יותר לקשר שבין שופר לתפילה.

142 כך הבינה הסוגיא התלמודית את דברי ר' יצחק. ועל־פי הבנה זו ציין ר' נתן, בעל הערוך, שהתקיעות הנוספות צריכות להיות שוות לראשונות – בנות שלושים קולות. וזאת בניגוד למסורת קדומה שהתקיעות השניות היו בנות עשרה קולות בלבד (ערוך, ערך ערב, ערוך השלם, ו, עמ' 259). אבל ייתכן שכוונתו המקורית של ר' יצחק היתה להסביר מדוע תוקעים בשופר בכלל (הלבני, מקו"מ, ג, עמ' שפ, הערה 6).

השופר מעורר את האדם להתגבר על יצרו הרע ולחזור בתשובה.¹⁴³ אך דומה יותר שרבי יצחק התכוון כאן לדימוי המופיע רבות בספרות חז"ל: הקב"ה יושב במשפט ולפניו המלאך מיכאל כסניגור והמלאך סמאל כקטיגור (שמות רבה יח:ה),¹⁴⁴ בדימוי זה ייתכן שקול השופר פשוט מבעית את השטן.¹⁴⁵ אך גם במסגרת תפישה זו הציעו פרשנים פירוש רציונלי יותר: דבקותם של ישראל בקיום מצוות השופר מוסיפה להם זכויות ופוגעת בקטרוג העומד כנגד.¹⁴⁶ לפירוש זה, הסברו של רבי יצחק עולה בקנה אחד עם המדרשים שכבר ראינו המדברים על קול השופר המפתה את הקב"ה וגורם לו שיעבור מכיסא דין לכיסא רחמים.¹⁴⁷

מוטיב נוסף שנקשר לשופר הוא עקדת יצחק. כבר ראינו שאחד הטעמים לבחירת שופר של איל הוא כדי להזכיר את עקדת יצחק בדמות האיל שנשחט תמורתו. וכך דרש רבי חנינא ברבי יצחק: "כל ימות השנה ישראל נאחזים בעבירות ומסובכים בצרות. ובראש השנה הן נוטלין שופר ותוקעין בו וסופן להיגאל בקרניו של איל" (בראשית רבה נו: ט, עמ' 605).¹⁴⁸

קישורים נוספים נוצרו בין שופר של ראש השנה לבין העקדה. שרה, בשומעה על העקדה, צווחה שיש קולות "ווי" כנגד שש תקיעות (ויקרא רבה כ:ב, עמ' תמט). ובמדרשים מאוחרים יותר נמצא כבר שהתקיעות של התורה תוקנו כנגד צווחותיה. ובפרקי דרבי אליעזר נוסף ש"התחילה בוכה ומיללת, בכתה שלש בכיות כנגד שלש תקיעות, שלש יללות כנגד שלש יבבות" (פרק לב, עב ע"ד).¹⁴⁹ על-כן ציווה הקב"ה "כשאני דן אותם יהא זהירים להיות נוטלים שופרות ומתריעים לפני ואני מזכיר להם עקדת יצחק ומזכה אותם בדין" (פסיקתא רבתי, מ, בחדש השביעי, דף קסו ע"ב). צורת השופר שימשה אלגוריה לפעולתו:

אמ' הק' אם שיפרתם מעשיכם לפני הרי אני נעשה לכם כשופר הזה, מה השופר הזה מכניס בזו ומוציא בזו, אף אני עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים ומתמלא

143 חידושי הרשב"א לד"ה טז ע"א, ד"ה ופי' כדי לערבב; וראה: מהדורת דימיטרובסקי, ניו יורק תשכ"א, עמ' 75 ובספרות הרשומה שם.

144 ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 148–149; ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשמ"ח (הדפסה שלישית), עמ' רנח; שנאן, תרגום ואגדה, עמ' 128–134.

145 קרובה לכך היא התפישה שהשטן נבעת מן התקיעות השניות, מכיוון שהוא חושב שהן סימן לביאת המשיח. ראשונים מצטטים רעיון זה מן הירושלמי, אך הוא לא נמצא בירושלמי שלפנינו. לעניין זה ראה: הילביץ, חקרי זמנים, א, עמ' סא ואילך.

146 כך פירשו רבנו חננאל ורש"י. לכל העניין הזה ראה: הילביץ, שם.

147 גודינוף (4, עמ' 170) חושב שיש משמעות נוספת לקול השופר, והיא: לעורר את האל כדי שיבטיח את גידולי התבואה. אך תפישתו מבוססת על הערת פלוטרכוס, שהיהודים משתמשים בשופר כמו שהיוונים משתמשים בהם בחגי דיוניסוס. מעבר לשאלה באיזו מידה מוצדק הוא ללמוד את תפישת היהודים מדברי פלוטרכוס, סבור שטרן (סופרים, א, עמ' 562) שאין פלוטרכוס מתכוון כאן לשופר של ראש השנה אלא לקול השופר של שמחת בית השואבה. השווה עוד: שציפנסקי, תקנות, ב, עמ' יא–יד.

148 לניתוח אגדה זו ומקבילותיה ראה: י"א אפרתי, פרשת העקידה, פתח-תקוה תשמ"ג, עמ' רפח–רצב.

149 על ההבדלים בהתאמה בין קולותיה של שרה לבין קולות השופר ראה הערת מרגליות (ויקרא רבה כ:ב, עמ' תמט) ובספרות שצוינה שם.

עליכם רחמים ומרחם עליכם והופך לכם מידת הדין למדת רחמים (פסיקתא דרב כהנא, כג:ח, בחדש השביעי, עמ' 341).

ד. אופי היום

ראש השנה מופיע במקרא כאחד החגים, אך לא נתחייבו בו בפירוש במצוות שמחה. מגילת המקדש משווה יום זה עם שאר חגי השנה, ומצווה: "תשמחו ביום זה" (עמ' כה:9). אך אופיו של ראש השנה כיום דין עשוי היה לגרום שחועב תחושת החגיגות של יום זה. וכך מציין המדרש שיום זה איננו יום של שמחה, לפי שהנשמות נידונות בו (פסיקתא דרב כהנא, פרשה אחרת [פסקא אחריתא דסוכות], עמ' 458). גם הכינוי המקראי של יום זה, "יום תרועה", עשוי לגרום למיעוט השמחה ביום זה, כי הוא ניתרגם "יום יבבא" שאפשר להבין כפשוטו: יום של בכי.¹⁵⁰ אכן, כבר בראשית ימי הבית השני מוצאים אנו רמז לאופיו הכפול של יום זה. העם התאסף בחודש השביעי, קראו בתורה ובכו בשמעם את דברי התורה. נחמיה הפציר בעם: "אל תתאבלו ואל תבכו... לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו, ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" (נחמיה ח:ט–י).¹⁵¹

חז"ל הלכו בעקבות נחמיה והדגישו את אופיו החגיגי של היום:

בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היאך דינו יוצא, אבל ישראל אינן כן אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם¹⁵² ואוכלין ושותין ושמחים יודעין שהקב"ה עושה להן נסים (י' ר"ה א:ג, נז ע"ב).¹⁵³

דומה שעל-פי גישה זו כינתה המשנה את ימי ראש השנה כ"ימים טובים" (ר"ה ד:א; ערכין ב:ה). ראש השנה נמנה עם שלושת הרגלים שבהם הרבו באכילת בשר (מ' חולין ה:ג–ו). בתקופת הגאונים מצאנו שהיו אנשים שנהגו לצום ביום זה, וייתכן שיש למנהג זה שורשים עתיקים,¹⁵⁴ אך רוב המקורות התלמודיים מדגישים את אופיו החגיגי של היום.

פן אחר של החגיגות של ראש השנה קשור בהלכות אבלות. רבן גמליאל פסק, שדין ראש השנה ויום הכיפורים כדין אחד משלושת הרגלים בזה שהם מבטלים את גזרת

150 ראה הערת ק' שולמן אצל מ' הכהן, "ראש השנה", מחניים, מט (תשכ"א), עמ' 27.

151 לפירושים אחרים למשמעות הבכי ביום זה ראה: זוין, לאור ההלכה, עמ' רע–רעא; הנ"ל, אישים ושיטות, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 110. בלוח (חגים, עמ' 16) חושב שספר עזרא החיצוני (ט:נד–נה) מייחס את השמחה לעובדה שהבינו בכתובים ולא לקדושת היום. אך פירוש זה תלוי בדרך פיסוק הקטע.

152 ברור שהכוונה היא למה שנקרא היום תספורת ולא גילוח. בנוסח הירושלמי יש גורסים "ומגלחים שערם" במקום "ומגלחים זקנם" (רטנר, אהצו"י, עמ' 14). ראה עוד: לשם, א, עמ' 91–93.

153 שמאי תיאר את עמידתו של הנאשם לפני הסנהדרין כש"שערו מגודל ולובש בגד שחור", והוא מאשים את הורדוס שלא עמד כך לפני הסנהדרין אלא היה "עטוף פורפודה וראשו מקושט כששערו עשוי" (יוספוס, קדמוניות יד:172, עמ' 132). וראה עוד: הלוי, ערכי אגדה, עמ' 223.

154 ראה: י' גרטנר, "תענית בראש השנה: מקורות המנהג והשתלשלותו", הדרום, לו (חשל"ג), עמ' 125–162.

ה"שבעה" (מ' מועד קטן ג:ה). בפסיקתו יש חידוש גדול, כי, על-פי הפרשנות האמוראית, הסיבה שרגל דוחה אבלות היא משום שמצוות השמחה של הרבים גוברת על אבלות היחיד. אבל בראש השנה לא מצאנו חובת שמחה ובכל זאת פסק רבן גמליאל שאבלות נדחית מפניו. חכמים חלקו עליו ופסקו שראש השנה כשבת (מ' שם), ומברייטא ירושלמית, הקובעת שאין מנחמים אבלים בראש השנה (מועד קטן ג:ו, פג ע"א), משמע שנהגו אבלות בראש השנה. אך אמוראי בבל הכריעו כדעת רבן גמליאל שראש השנה כרגל (ב' מועד קטן כד ע"ב).

למרות אופיו החגיגי של היום, היתה בו תחושת החרדה מפני יום הדין. רבי אבהו הסביר מדוע אין אומרים הלל ביום זה:

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך ברה"ה וביום הכפורים? אמר להן: אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפניך? (ב' ערכין י ע"ב).

ליום ראש השנה נוספו כמה יסודות שאינם קשורים באופיו כחג אלא באופיו כתחילת השנה. אנשים האמינו שיש תופעות בראש השנה המשמשות אותות וסימנים לגורלם במשך כל השנה. המדרש אומר, שהכהן הגדול היה יודע מראש השנה מה יהיה באחריתה על-ידי התבוננות בעשן המערכה: "בשעה שהיה צופה ורואה עשן שלמערכה עולה למערב היה יודע שהמערב שבע, עולה למזרח היה יודע שהמזרח שבע, וכן כל רוח ורוח" (ויקרא רבה כ:ד, עמ' תנו).¹⁵⁵ רב זביד קבע, שמזג האוויר בראש השנה יהיה מזג האוויר של כל ימות השנה: אם ראש השנה היה חם – תהיה השנה חמה; ואם היה קר – תהיה שנה קרה (ב' בבא בתרא קמז ע"א–ע"ב). אנשים חיפשו דרכים כדי להשפיע על הסימנים שיהיו לטובה. אביי קבע, בקשר לברייטא המזכירה שמושחים את המלכים ליד מעיין כסימן לכך שתימשך מלכותם כמעין, שעכשיו שאנו אומרים שיש משמעות לסימן, יהא אדם רגיל להסתכל בראש השנה על "קרא ורוביא, כרתי וסילקא ותמרי (ב' הוריות יב ע"א).¹⁵⁶ רש"י מפרש שירקות אלה גדלים מהר יותר מירקות אחרים ולכן הם נחשבים כסימנים להצלחה. אך במסורת הגאונים נראה שה"סימן" של ירקות אלה הוא במשחקי לשון הקשורים בשמותיהם. וכך העידו בשם רב האי גאון, ראש ישיבת פומבדיתא במאה הי"א לספה"נ, שבימי ראש השנה, כשהיה בא עם תלמידיו מבית-הכנסת, היו עושים את הדברים הבאים:

מביאין לפניו דלועין ופול המצרי וכרשין ותמרים ותרדין ומיני פירות בטרסקל [סל, י"ת] ודבש ואפונה, ופשט ידו לדלעת ואמר: "קרא" – קרע רוע גזר דיננו; "רוביא"

155 וכן יסד ר' נחמיה בפיוטו: "צופה בפנינות ארבע / נטיות עשן ברובע / להשרות שם השובע / והישר לעולם שבע" (מ' זולאי, "פיוטי רבי נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ד [תרצ"ח], עמ' רלג). מסורת בבלי מספרת, שהעם צפה בעשן המערכה במוצאי החג כדי ללמוד מנטיות העשן על גורל השנה הבאה (ב' יומא כא ע"ב).

156 קרא הוא ממשפחת הדלועיים (דלעת עצמה או קשוא); רש"י מפרש שרוביא הוא תלתן, אך מסורת גאונים מפרשת שהוא פול המצרי (אוצר הגאונים לראש השנה, סי' צב, עמ' 52); כרתי הוא כרישים; סילקא – סלק; תמרי – תמרים.

– יתרבו זכיותנו;¹⁵⁷]כרתי" – יכרתו שונאינו]; "סילקי" – יסתלקו עוננו; "תמרי" – יתמו עונותינו. ואחר כך נטל הדבש והאפונה ואמר "ארץ זבת וכו'".¹⁵⁸

במקצת נוסחאות התלמוד נמצא בדברי אביי, שאדם חייב לאכול את הירקות ולא להסתכל בהם בלבד.¹⁵⁹ נוסח זה הושפע, כנראה, ממנהג המיוחס לרב נטרונאי גאון, ראש ישיבת סורא כמאה וחמישים שנה לפני ימי רב האי, שהוא נהג לאכול את הירקות האלה לשם סימן טוב להמשך השנה.¹⁶⁰

מנהג אחר הקשור לתחילת השנה קשור בנדרים. ברייתא בבלי שנתה: "והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר 'כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטלי' – ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר" (נדרים כג ע"ב). התלמוד ממשיך לספר שרב הונא בר חנינא תשב לפרסם הלכה זאת בדרשה בציבור – בפירקא – אך יעצו לו שלא לעשות כן כדי שלא יבוא העם לזלזל בנדרים (שם). למרות זאת, התפשט נוהג של הכרזה על ביטול נדרים בתחילת השנה. מן הגניזה נשאר בידנו פיוט, המעיד על נוהג של אמירת "כל נדרי" בראש השנה.¹⁶¹

157 בספר חמדת ימים (קושטא תצ"ה [ד"צ ירושלים חש"ד], לד ע"ג) העיר ש"בזמנו", שקשה להשיג "רוביא", יש לאכול דגים כדי לומר עליהם ש"ירבו זכיותנו" שהרי הדגים פרים ורבים.

158 גנזי קדם, ג, עמ' 67–68 (הובא באוצר הגאונים לראש השנה, צב, עמ' 52).

159 ראה מראה המקומות שבספר המנהיג, מהדורת יצחק רפאל, עמ' שד, הערה לשורה 58.

160 אוד זרוע, ח"ב, ריש סי' רנז. הובא באוצר הגאונים, צד, עמ' 53. למנהג זה ראה עוד: מ' חבצלת, "מנהגי הגאונים בירחי אלול ותשרי", הדאר, נד (תשל"ה), עמ' 603; י' הורוביץ, "ראש השנה בספרות הגאונים", מחקרי חג, 1 (תשמ"ח), עמ' 49–56.

161 מ' ולנשטיין, "על שניים מקטעי גניזת קהיר שבספריית ריילנדז' מנצ'סטר", סיני, מה (תשי"ט), עמ' שב–שי.