



י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד

Review by: אהרן אופנהיימר

Zion / ציון, Vol. (תשנ"ה), (ס), חוברת ד, pp. 473-479

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70042306>

Accessed: 01/12/2011 16:57

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

ספרים ודברי ביקורת

סקירות

יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה, 446 עמ'

בדברי המבוא לספר עומד תבורי על חשיבותם של מועדי ישראל לתרבות היהודית וללאומיות היהודית בכל דור ובכל אתר. הוא מגדיר את ספרו כמחקר היסטורי, העוסק בתקופה של כאלף שנה, מראשיתם של ימי הבית השני ועד ראשית תקופת הגאונים. תבורי טוען, כי ייחודו של הספר, לעומת ספרים אחרים שקדמו לו, מתבטא 'בנסיון להציג את החגים בצורה מקיפה תוך אחריות מדעית וגישה היסטורית' (עמ' 14). ייאמר כבר כעת, שהספר משיג רק את חלקה הראשון של המטרה, היינו, הוא מציג בצורה מקיפה את החגים, יש בו גם משום 'אחריות מדעית' ככל שמדובר בניתוח המקורות ההלכתיים, אבל הוא נטול גישה היסטורית כדבעי.

הציור בחזית הספר והסברו בגב הספר משקפים בצורה מסוימת את הגישה של מחברו בחקר מועדי ישראל. בדברי ההסבר נכתב: 'הציור מבוסס על גלגל המזלות בחמת גדר'. אמנם פסיפס של בית כנסת נתגלה בחמת גדר, אך אין בו גלגל מזלות. הפסיפס שמדובר בו הוא של בית הכנסת בחמת טבריה, מן המחצית הראשונה של המאה ה-4; באחת מכתובותיו היווניות נזכרים 'הנשיאים המזהירים', שמקום מושבם באותה עת היה בטבריה עצמה. תבורי, ורעייתו שציירה את הציור, בחרו 'להתאים' את הפסיפס לנושא הספר. הם המירו את המזלות בסמלי החגים (משום מה הסמל לחג החנוכה הוא מנורה בת שבעה קנים, שאף אינה דומה בצורתה למנורת המקדש, המצויה בחלק אחר של הפסיפס עצמו). ואילו את דמותו של הליוס, אל השמש הנוהג את מרכבתו, המצוי במרכז גלגל המזלות, החליפו בארון קודש המצוי בספין הדרומי של אותו פסיפס, הפונה לירושלים (תבורי בחר להתעלם מכך שארון הקודש בא במקומה של דמות הליוס, ובדברי ההסבר בגב הספר נאמר שהוא 'במקום דמות השמש').

חלקו הראשון של הספר מוקדש ללוח העברי. למרות הכותרת המבטיחה, עוסק חלק זה בקידוש החודש ובראש החודש בלבד. אין בו כל דיון בנושא נכבד כמו עיבור השנה, שבועדי אינו נופל בחשיבותו מקידוש החודש. תבורי בעצמו מציין, כי שתי התמורות היסודיות שהתחוללו בתולדות העם במהלך התקופה שהספר סוקר, הן: 'חורבן בית המקדש ומעבר המרכז התורני של העם (רק הוא?) מארץ-ישראל לגולה' (עמ' 13). ההתפתחויות והמחלוקות סביב עיבור השנה לא זו בלבד שרבה חשיבותם לעצם הבנת הנושא של הלוח העברי, אלא שתורמתם רבה במיוחד להתחקות אחר התהליך של שקיעתה ההדרגתית של ארץ ישראל ועלייתה של בבל: החל במשלוח איגרות המדיעות על עיבור השנה מירושלים לגלות בבל ומדי (תוספתא, סנהדרין ב, ו ומקבילות); עבור לירידת רבי עקיבא לעבר את השנה בנהרדעא (משנה, יבמות טז, ז), המשך בניסיונו של חנניה בן אחי רבי יהושע לעבר את השנה בבבל לאחר מרד בר-כוכבא (ירושלמי, נדרים פ"ו, מ ע"א; שם, סנהדרין פ"א, יט ע"א; בבלי, ברכות סג ע"א-ע"ב); וכלה במחלוקת בין הגאון הארץ ישראלי בן-מאיר לבין רב סעדיה גאון

[ציון - רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה ס (תשנ"ה)]

בשאלה, אם לאחר פרסומו של 'סוד העיבור' ניטלה זכותה היתרה של ארץ ישראל בתחום מהותי זה.¹

הפרק העוסק באופיו של ראש החודש ובתפילתיו לוקה אף הוא בחסר. יש בו משום רקע לבעיה העיקרית הקשורה ליום זה: כיצד הפך מיום חג, שלא נפל בחשיבותו מהחגים האחרים, ליום שאינו שונה בהרבה מיום חול. ואולם, תבורי מסתפק בליקוט מקורות המזכירים איסור מלאכה בראש החודש לצד אחרים המתירים לעשות בו מלאכה, ומקורות המציינים את סעודת ראש החודש לצדם של מקורות שאינם מזכירים אותה. תבורי מציין את הקורבנות של ראש החודש, אך אין הוא מסב את תשומת לבו של הקורא לכך שביום זה היו מקריבים עולה של שני פרים ואיל אחד ושבעה כבשים (במדבר כח, יא-טו), ממש כמו בפסח ובשבועות, והרבה יותר מאשר בשבת, שמייחדים אותה שני כבשים בלבד (במדבר כח, ט). מכאן עולה, שלפחות מבחינה זו חשיבותו של ראש החודש יתרה על השבת, משתווה לחגים האחרים ונופלת רק מחג הסוכות, אשר מספר קורבנות המוספים שלו רב מכל חג אחר. סביר להניח, שקורבנות אלה נהגו במשך כל ימי הבית השני, ונשאלת אפוא השאלה, אימתי איבד ראש החודש ממעמדו ומדוע. האם יש כאן הסתייגות של פרושים וחכמים מחג שנקשר מעיקרו לגרמי השמיים ולמולד הירח, או שמא איבד חג זה מחשיבותו משום שההכרזה אד הוק על קידוש החודש היתה תלויה בעדים, ואלה יכולים היו להגיע אפילו עד תום יום השלושים של החודש החולף, וכך הפך יום זה כמעט בדיעבד לראש החודש החדש.

החלק השני של הספר עוסק בשלושת הרגלים ומייחד דיון מפורט להלכות השונות הקשורות לכל אחד מהם. ואולם, אין בו כמעט שימת לב להבט ההיסטורי של עיצוב החגים, שהוא מעיקרי המטרות שהציב לעצמו המחבר. אף חסר דיון מקיף בבעיה המרכזית: כיצד הצליחו מוסדות ההנהגה לשמור על החגים ועל חשיבותם לאחר החורבן, לנוכח אובדן ירושלים והעדר המקדש. אין ספק שבימי הבית עמדה העלייה לרגל לירושלים ולמקדש במרכזם של חגים אלה, ושיאם היה עבודת האלוהים בבית המקדש. ניסיונם של חכמי יבנה לסתום את החלל שנוצר עם חורבן הבית, ולאפשר את המשך קיומו הלאומי של עם ישראל על ידי העברה של מצוות מירושלים לכל אתר ואתר, ועל ידי יציקת תכנים חדשים בחגים, תהליך שאלון וספראי כה הטיבו לעמוד עליו,² כמעט שאינו בא לידי ביטוי בספר זה. נתייחס לדוגמה אחת לגבי כל אחד מן הרגלים.

1 ראה לדוגמה: ח"י בורנשטיין, 'מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר בקביעת שנות ד"א תרפ"ב-תרפ"ד', ספר היוכל לכבוד ג' סוקולוב, ורשה תרס"ד, עמ' 19-189 (נדפס גם כספר בפני עצמו באותו מקום ובאותה שנה).

2 ראה: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ג, עמ' 65-69, 163-166; הנ"ל, 'לחקר ההלכה של פילון', מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 106-114; ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני, תל אביב 1965; הנ"ל, 'העלייה לרגל לירושלים לאחר חורבן בית שני', פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני - ספר זיכרון לאברהם שליט, בעריכת א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן, ירושלים תשמ"א, עמ' 376-393 (=הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, א-ב, ירושלים תשנ"ד; א, עמ' 85-102); הנ"ל, 'בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן', ספר זכרון לגדליהו אלון, בעריכת מ' דורמן ואחרים, תל אביב תש"ל, עמ' 203-226 (=הנ"ל, ארץ-ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 181-208; הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, שם, ב, עמ' 341-364).

ליל הסדר הוא נושא של סעיף ג בפרק על חג הפסח. סעיף זה עוסק במצוות ליל הסדר לסוגיה: מצוות הקשורות באכילה ובשתייה, חובת הסיפור ביציאת מצרים וחובת השירה לה'. ההתמקדות בנושאים כגון אלה, החוזרת על עצמה בכלל פרקי הספר, מעידה כי עניינו האמיתי של המחבר הוא בהלכות החג לפרטיהן, ולא כפי שנאמר במבוא – גם בשורשיו, בעיצובו ובשינויים שחלו בו במרוצת ימי הבית השני ותקופת המשנה והתלמוד.³ אחד המקורות המרכזיים המתייחסים לחג הפסח, שאף נכנס להגדה, הוא ללא ספק מאמרו של רבן גמליאל במשנת פסחים י, ה. לגביו כותב תבורי כדלקמן:

מלבד הסיפור ביציאת מצרים, דרש רבן גמליאל להסביר את משמעות המאכלים שנאכלו בליל הסדר: פסח, מצה ומרור. מגמה פולמוסית ניכרת בקביעתו החדה של רבן גמליאל ש'כל שלא אמר שלשה דברים אלה בפסח לא יצא ידי חובתו'. חוקרים אחדים שיערו, שרבן גמליאל התכוון להוציא מלבם של הנוצרים שייחסו משמעויות נוצריות למאכלי ליל הסדר (עמ' 121).

דומני שניתוח זה מטעה את הקורא יותר מאשר מרחיב את ידיעותיו: (א) באיזה רבן גמליאל מדובר? מקובל בדרך כלל שהוא רבן גמליאל דיבנה, אך ראוי לציין זאת. (ב) היכן קבע רבן גמליאל שיש לעסוק בסיפור יציאת מצרים? והלא דווקא הוא ביקש להעמיד את ליל הסדר על עיסוק בהלכות הפסח!⁴ (ג) האם באמת נאכל הפסח בליל הסדר לאחר החורבן, והלא רבן גמליאל מדייק בקביעתו ש'כל שלא אמר' – ולא כל שלא אכל – לא יצא ידי חובתו'. (ד) לדעת המחבר, ניכרת בדברי רבן גמליאל 'מגמה פולמוסית' – סתם ולא פירש. (ה) המחבר מזכיר את דעתם של חוקרים, שרבן גמליאל התכוון להתמודד עם משמעויות נוצריות שניתנו למאכלי ליל הסדר. שוב סתם ולא פירש: מה הן אותן משמעויות נוצריות? כיצד מבקש רבן גמליאל לשוללן? מי הם אותם חוקרים?

ומעבר להשגות אלה, העיקר חסר מן הספר: היאך מצליח רבן גמליאל ליטול את המצה והמרור, שהיו מעין 'תוספות' הנאכלות עם קורבן הפסח בימי הבית, כדברי הפסוק 'ומצות על מררים יאכלוהו' (שמות יב, ח), להשוות את חשיבותם לזו של קורבן פסח, ולהפוך אותם למצוות עצמאיות, שניתן לקיימן בכל אתר ואתר בליל הסדר המשפחתי, שעמד במרכזו של החג לאחר חורבן ירושלים והמקדש. דוגמה נוספת: בהמשך הדברים מתייחס תבורי לברכת הגאולה, הנאמרת לאחר החלק הראשון של שירת ההלל (עמ' 122). הוא מצטט את המשנה, הכוללת את המחלוקת בין רבי טרפון לרבי עקיבא: רבי טרפון מסתפק בהזכרת הגאולה ההיסטורית ממצרים בלא חתימה, ואילו רבי עקיבא מכליל גם בקשה לגאולה העתידה, המתבטאת בבניין ירושלים ובחידוש העבודה בבית המקדש וכוללת אכילת זבחים ופסחים, וחותר ב'בא"י (=ברוך אתה ה') גאל ישראל' (משנה, פסחים י, ו). כל מה שמוסיף תבורי הוא המשפט: 'ברכה זו, שזמנה סמוך לחורבן הבית, היא מן הנוסחאות הליטורגיות הקדומות ביותר שהגיעו לידנו' (עמ' 122 בסופו). אין הוא מתייחס כלל לקשר בין תקוות הגאולה של רבי

3 לגישה היסטורית לחג הפסח ראה לדוגמה: ש' ספראי, 'הערות היסטוריות למשנת פסחים, פרק עשירי', המקרא ותולדות ישראל – ספר זכרון ליעקב ליוור, בעריכת ב' אופנהיימר, תל אביב תשל"ב, עמ' 297-306 (=הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, שם, ב, עמ' 610-619); B. Bokser, *The Origins of the Seder*, Berkeley 1984

4 'מעשה ברבן גמליאל וקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עוסקין בהלכות הפסח כל הלילה...' (תוספתא, פסחים י, יב, מהדורת ליברמן, עמ' 198).

עקיבא, כפי שהן מופיעות כאן ובמקורות אחרים, לבין מעורבותו במרד בר־כוכבא, שבין מטרותיו היו ללא ספק בניין ירושלים והחזרתה של העבודה במקדש על כנה. מהערה 161, שם, ניתן להיווכח בנקל, כי ראייתו של תבורי נותרת טכנית לחלוטין ואין הוא מוצא כאן אלא נטייה של ברכה להתפתח מנוסח קצר לנוסח ארוך. דווקא כאן, שלא במקומו, משתמש תבורי במושג התפתחות, אף שהדגיש במבוא שיימנע הימנו (עמ' 15 בראשו), שכן המחלוקת על הנוסח היא בין שני תנאים שפעלו בדיוק באותה תקופה, ואפילו נוטלים חלק יחדיו בליל הסדר בבני ברק.

בפרק על חג השבועות מופיע סעיף העוסק בביכורים. המחבר מסביר אל נכון כי חג השבועות קרוי 'יום הביכורים' (במדבר כח, כו), על שם ביכורי החיטים שהובאו למקדש ביום זה, וכי חז"ל ראו בחג גם חג של ביכורי שאר שבעת המינים שבהם נשתבחה ארץ ישראל. המחבר מסתפק בדיון בפרטים ההלכתיים – הגבלה של הבאת ביכורים רק משבעת המינים והגבלת זמן הבאת הביכורים משבועות עד סוכות. אין כל דיון בשאלה מתי הביאו ביכורים למעשה בימי הבית השני, שהרי סביר להניח שאדם אינו עולה לירושלים פעמים אין ספור בכל שנה, אלא מרכז את קורבנותיו, התחייבויותיו ומתנותיו לימי העלייה לרגל, ובמקרה זה בעיקר לחג השבועות. אף אין כל דיון במקורות המתארים את סדר הבאת הביכורים בסך לירושלים (בעיקר: משנה, ביכורים א, ג), שהם היחידים שיש בהם מעין תיאור מפורט של מהלך העלייה לרגל. לגבי קריאת הפרשה של 'ארמי אבד אבי' (דברים כו, א–יא), העומדת במרכזו של טקס הבאת הביכורים, מעיר המחבר שזו 'הפרשה ששימשה לדרשה מרכזית בליל הסדר' (עמ' 150). ואולם, ראוי היה להעלות על הדעת תהליך הפוך: וידוי הביכורים לא היה חלק מחג הפסח בימי הבית, ורק לאחר חורבנו, ומשבטלו הביכורים, הוא נבחר לשמש דרשה מרכזית של ליל הסדר (ולא קטע מפרשיות יציאת מצרים שבספר שמות, אולי משום שהוא היה שגור על פי העם ואף מצויה בו פרשת שעבוד מצרים).⁵

בסעיף על ארבעת המינים שבפרק על חג הסוכות מוקדשים עיקרי הדברים לפרטים הלכתיים. בעקבות המקורות התלמודיים עוסק תבורי בזיהוי ארבעת המינים ובקביעת תנאי כשרותם. תקנתו הרפורמטורית של רבן יוחנן בן זכאי ליטול את ארבעת המינים בכל אתר ואתר, בכל ימי חג הסוכות,⁶ אינה באה לכלל דיון. התקנה נסמכת על הנוהג שהתגבש בסוף ימי הבית ליטול את ארבעת המינים יום אחד, מן הסתם בבית הכנסת, לעומת הקפת המזבח עם ארבעת המינים במשך כל ימי חג הסוכות. תקנה זו היא מאושיות הדרך שהתו חכמי יבנה לדורם ולדורות עד ימינו – היאך לקיים את התגים על מצוותיהם הייחודיות בהעדר מקדש. בתקנה זו מתגלה רבן יוחנן בן זכאי בכל גדולתו, כאשר מצד אחד הוא מנתק את קיומה של מצוות לולב מעבודת המזבח ומאפשר את קיומה המלא בכל מקום, ומצד שני הטעם שהוא נותן לתקנה הוא 'זכר למקדש', מתוך היצמדות לתקווה 'מהרה יבנה המקדש'.⁷ פרטים אחדים המתייחסים לארבעת המינים, שהם בעלי משמעות היסטורית, מועלים בספר, אבל

5 ראה לדוגמה: ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 30–31.

6 משנה, סוכה ג, יב; שם, ראש השנה ד, ג.

7 ראה: ספרא, 'בחינות חדשות' (לעיל, הערה 2), עמ' 217 (=הנ"ל, בימי הבית, עמ' 355). לגבי תקנת הלולב, אפילו אלו, המבקש בדרך כלל לצמצם את משמעות תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי להסקת מסקנות מן המציאות שנשתנתה עם החורבן, מודה שיש בה משום חידוש מהותי (תולדות, א [לעיל, הערה 2], עמ' 68–69).

למקוטעין, בהשטטות ושלא בהקשר למהותם העיקרית, ואין הקורא יכול למצוא בהם את ידי ורגליו. חגיגת הניצחון באמצעות ארבעת המינים הנזכרת במקבים א' (יג, נא) משמשת את תבורת, בצדק, כמקור המלמד שארבעת המינים לא נועדו להיות חומר הגלם לבנייתה של הסוכה. ואולם, אין הוא מתייחס לכך שבאירוע הנזכר מדובר על כניסתו של שמעון החשמונאי לחקרה, ולא על שמחות של הציבור בחג הסוכות. ממילא אין גם כל דיון בתפקידם של ארבעת המינים בשמחות ניצחון בפרט ובשמחות ציבור בכלל, שממנו ניתן היה כמובן ללמוד אהרדי לגבי אופיו המיוחד של חג הסוכות ומקומו בחיי הפרט והכלל, בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד. איגרתו הידועה של שמעון בר-כוכבא מ'מערת האיגרות' בנחל חבר, העוסקת בארגון קיומה של מצוות ארבעת המינים על ידי בר-כוכבא,⁸ אינה מופיעה כלל. אף אין כל דיון ראוי לשמו בסיבת הופעתם של ארבעת המינים על המטבעות היהודיים מימי המרד הגדול ומרד בר-כוכבא ועל גבי פסיפסים שונים של בתי הכנסת מתקופת התלמוד.

חלקו הבא של הספר מוקדש לימים הנוראים. דומה שהשאלות העיקריות המטרידות את העוסק בראש השנה מתוך ראייה היסטורית, ואפילו מי שעוסק בו מתוך נקודת מוצא אחרת, הן בעיקרן שתיים. האחת – כיצד הפך ראש השנה מיום תרועה, החל בראשון לחדש השביעי כתיאורו המקראי, ליום המציין את תחילת השנה בלוח העברי וליום דין. השנייה – מתי התחילו לחגוג את ראש השנה במשך יומיים. הד לקיומן של שתי שאלות אלה עולה מתוך פרקי חלק זה של הספר לסעיפיהם השונים, אבל דיון בתמורות שעבר ראש השנה על פי סדרן הכרונולוגי, ותשובות כאלה או אחרות לשאלות הנזכרות, הן בבל ימצא. במקרה של ראש השנה חסר אפילו דיון בנושאים הלכתיים מובהקים – מדוע אין מכריזים על חודש תשרי (אם כי כאן ניתן לטעון שכרכת החודש היא תפילה מאוחרת); או מה טעם נפקד מקומו של ההלל בתפילות ראש השנה, והרי הוא גם ראש חודש. יתר על כך, יש מקום לדיון בפרטי התהליך שבו איבד ראש השנה כל צביון של ראש חודש.

גם באשר ליום הכיפורים חסר העיקר ההיסטורי מן הספר. אין ספק שליל הסדר ויום הכיפורים הם הפסגות של מחזור החגים היהודיים. בזמן שבית המקדש היה קיים היו עיקרי המצוות המיוחדות מועדים אלה נוהגים בירושלים ובמקדש, ולגבי שניהם יש לעקוב אחרי התהליך של העברת החג מהטקסים הציבוריים במקדש לכל אתר ואתר ולאחריותו של כל אדם מישראל. ליל הסדר – מקורבן הפסח שישראלים היו שוחטים בעזרה שבמקדש ואוכלים בירושלים בחבורה של עשרה לפחות, שנמנתה עליו לפני שחיתתו; ליל הסדר המשפחתי, הנערך בכל בית בארץ ובתפוצות. וביום הכיפורים – מעבודת הכהן הגדול במקדש ביום זה, שנכללה בה כניסה לקודש הקודשים, ויש בה ובקורבנותיה הייחודיים כדי לגרום לכפרת עוונותיו ועוונות העם; אל החזרה בתשובה של כל יחיד ויחיד באשר הוא, וחובתו לפייס את חבריו, המתבצעים בכל אתר ואתר, ואשר כוונתם לכפר על עוונותיו – אלה שבין אדם למקום ואלה שבין אדם לחבירו. עצם קיומם של תהליכים אלה עולה מן הספר בצורה זו

8 י' דין, 'מחנה ד', מערות מדבר יהודה, א, סקר ארכיאולוגי בשנת תש"ך, 'ירושלים תשכ"א, עמ' 60-61. וראה: א' אופנהיימר, 'בר-כוכבא וקיום מצוות', מרד בר-כוכבא – מחקרים חדשים, בעריכת א' אופנהיימר וא' רפפורט, 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 141-144. ראה גם: י' קוטשר, 'לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר כוכבא ובני דורו. מאמר ראשון: האגרות הארמיות', לשוננו, כה (תשכ"א), עמ' 129 (=הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, 'ירושלים תשל"ו, עמ' מח).

או אחרת, אבל דיון מעמיק בהם, בירור של זמנים ושלבים, ועיסוק בשאלה באיזה קצב ובאיזו מידה נקלטו בעם – כל אלה לא נכללו בו.

החלק האחרון של הספר עוסק במועדי הבית השני, היינו באותם חגים שנוספו לצייון ניצחונות ונסים שאירעו לעם ישראל בימי הבית השני. החלק פותח במגילת תענית, הכוללת רשימת ימי חג שאין להתענות בהם. המחבר מסביר כראוי את בעיית הסכוליון וזמנו ועומד על אופיה של המגילה, אבל אין בדבריו תוספת לשאלות המעסיקות את המחקר ביחס למספר אירועים המנויים בה. במקום אחד כותב המחבר בלשון הווא אמינא, כי ניתן היה לצפות שמועדים המצוינים במגילת תענית, שנכתבה סמוך לחורבן, ייבטלו כתוצאה מ'מלחמת החורבן' ואבדן מלכות ישראל' (עמ' 318). ניסוח כזה עלול להטעות את הקורא ולהביאו לכלל מחשבה, כי ימי ממלכת החשמונאים נמשכו עד לחורבן הבית.

בפרק העוסק בחג החנוכה מעלה המחבר את השאלה: 'האם חכמי ישראל הפרושים התנגדו לשלטון החשמונאים'. שאלה זו העסיקה את המחקר לדורותיו, ואכן מצויות בפרק הפניות מתאימות, אם כי נשמט כאן מאמרו הבסיסי של אלון: 'ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים'.⁹ במאמר זה ניתן היה גם להסתייע לגבי השאלה, מדוע תולה התלמוד את חג החנוכה בנס פך השמן (סוגיית 'מאי חנוכה', בבלי, שבת כא ע"ב). על כך משיב אלון ואומר, כי הסוגיה עוסקת למעשה בשאלה מה טעם נמשכו חנוכה המקדש והתג שבעקבותיה שמונה ימים, והלא חנוכות שעשו משה ושלמה היו למשך שבעה ימים, והתירוץ לה הוא נס פך השמן. כסיוע להשקפתו של אלון יש לציין, כי בשאלות הגירסה של הקושיה הפותחת את הסוגיה היא: 'מאי נר חנוכה' (וישלת, שאילתא כו), היינו השאלה אינה למהותו של החג, אלא לפשרה של הדלקת נרות בחנוכה.

לבסוף דן הספר גם בתעניות. נתייחס כאן לפרט אחד בלבד והוא ניסיונו של רבי יהודה הנשיא לבטל את צומות י"ז בתמוז ותשעה באב. במקרה זה נקדיש את דברינו לדרך הטיפול במקורות התלמודיים. לגבי הניסיון לבטל את י"ז בתמוז, מציין תבורי כי רבי יהודה הנשיא בעצמו ביצעו, על ידי רחצה בפומבי באותו יום בקרונה של ציפורי. לא מוסבר כאן טיבו של קרון זה מה הוא. מדובר במלה שמקורה יווני – κρήνη, ופירושה מעיין. בהמשך כותב תבורי: 'דרך אגב למדנו ששאר העם נהגו ביום זה בכל חומרות תענית ציבור האסורה גם ברחיצה' (עמ' 403). מסקנה זו כמובן מרחיקת לכת. לכל היותר אפשר ללמוד מכך על דרכם של חכמים, אבל לא על מנהגם של המון העם. באשר לניסיון לבטל את צום תשעה באב, מן הראוי היה להזכיר את המסורת התלמודית לגבי ארבע התעניות, התולה את הקריטריון לשאלה אם להתמיד ולהתענות בהן במצב המדיני – 'בזמן שיש שלום', 'יש גזרת מלכות', 'אין גזרת מלכות ואין שלום' (בבלי, ראש השנה יח ע"ב). בכך יש גם רמז למניע של רבי לנסות ולבטל את צום תשעה באב: בעטיים של היחסים המתוקנים שהיו בימיו עם השלטונות, בשל היחס שהתייחסו אליו החכמים והעם – ואף הוא אל עצמו כלמעין משיח – ומפאת שרווחה ראיית התקופה בתור ימי גאולה והולכת ומתעצמת.

עיקרו של דבר: הספר פורש יריעה הלכתית רחבה לגבי מועדי ישראל שמקורם במקרא ובימי הבית השני. יש בו דיון בעבודת האלוהים בבית המקדש המתבצעת בכל חג, ובמיוחד בקורבנות המייחדים כל חג. כמו כן מטפל הספר בהרחבה בקביעת זמנם של החגים; בבירור שמותיהם; במצוות, בחובות, בטקסים ובנהגים של החגים השונים; בדברים האסורים ביום טוב ובחול המועד; ובאופיים

9 ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תש"ז, עמ' 15-25.

של המועדים לסוגיהם. מעבר לכל אלה, מוקדש דיון מקיף לתפילות החגים, הימים הנוראים והתעניות. הדיון בפרקי הספר המקדשים למועדים השונים ערוך על פי הנושאים המניינים לעיל, בהתאמה, לכל חג וחג. הם אינם ערוכים בסדר כרונולוגי פנימי, ופעמים רבות נותר הקורא נבוך בשאלות של מוקדם ומאוחר. הספר מחטיא את המטרה המוצהרת בו והנרמזת בכותרתו, לעסוק בחגים מתוך גישה היסטורית. אין בו דיון נאות בשורשי החגים, ולו בשורשים של ימי הבית השני. הוא איננו משקף כראוי את עיצוב החגים לנוכח החורבן. לא בא בו לידי ביטוי הדופק שנותן מחזור החגים לחיי המעשה היהודיים בארץ ישראל ובתפוצות. אין בו ניסיון כלשהו לברר את היחס לחגים של מוסדות ההנהגה ותלמידי החכמים, של האריסטוקרטיה העירונית, של פשוטי עם ושל בני תפוצות שונות. משימה אחרונה זו אינה קלה כלל ועיקר, אך היא אפשרית אם מביאים בחשבון את המעשים ואת הווי החיים שזכרם בא בספרות התלמודית מצד אחד, ואת הממצא הארכיאולוגי, כולל זה שמבתי הכנסת, שהמחבר התייחס אליו רק בעטיפת הספר, מצד אחר. למרבה הצער, לא רק שמחקר זה אינו מקדם את חקר ההיסטוריה של ימי הבית השני ותקופת המשנה והתלמוד בנושא נכבד כמו המועדים, אלא אפילו אינו מוסר את המוסכמות והידועות בכגון דא.

הקורא מקבל לידי מעין שולחן ערוך מורחב בנושא המועדים, שבו המחבר משתמש בספרות הבתר תלמודית כפרשנות לספרות התלמודית, ואפילו רומז פה ושם לנוהגים של ההווה וזורק מבט לעתיד. תבורי מדגיש במבוא, שאוזנו כרויה למי שהוא מכנה 'הקורא המשכיל שאינו אמון על לשון הספרות התלמודית' (עמ' 15). ואולם, הרושם העולה הוא, שיותר ממה שהוא מתכוון לתת בידי קורא זה ספר מדעי בעל גישה היסטורית, הוא מתכוון להכניסו לעולם ההלכה. לא אחת נוצר הרושם שהספר נכתב בצלו של הקורא, אשר – אם נשתמש בפרפרזה על דברי המחבר – אמון על לשון הספרות התלמודית אך איננו משכיל. הדבר בולט במיוחד בכך שהמחבר נמנע כמעט לחלוטין מלציין אפשרויות של השפעות וקירבה בין מועדי ישראל לבין חגים של העולם ההלניסטי-הרומי, או העולם הפרטי-הקסני. הימנעות זו תמוהה במיוחד אצל מחבר, שכבר בעבודת הדוקטור שלו הקדיש פרק נכבד להשוואה בין ליל הסדר לבין הסימפוזיון הספרותי ההלניסטי.¹⁰ הרושם המצטבר הוא, כי אמת המידה לשילובם של עניינים בספר זה ולאופן שבו הם מוצגים הוא הנפקא-מינא ההלכתי, וכל שאין לו משמעות מבחינה זו נפקד מקומו. גם לשונו של הספר תואמת דיונים הלכתיים גרידא – יש בה מידה מעולה של דייקנות אבל אין בה לחלוות. התוצאה היא חיבור מונוגרפי העוסק בהרחבה, בדקדקנות, בהקפדה מדעית ומתוך עיון רחב בדיניהם של מועדי ישראל, אך אינו תורם תרומה של ממש לגבי שורשיהם, עיצובם והתמורות שחלו בהם, במהלך תקופת הבית השני, המשנה והתלמוד.

אהרן אופנהיימר

10 י' תבורי, לתולדות הלכות ליל הסדר, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשל"ז, עמ' 251–259.