



---

על 'מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד'

Author(s): יוסף תבורי

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשנ"ו), pp. 215-224

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70035506>

Accessed: 01/12/2011 16:53

---

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>

## תגובות

על 'מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד'

מאת יוסף תבורי

שמחתי בראותי שביקורת מפורטת על ספרי, 'מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד' (ירושלים תשנ"ה), פורסמה זמן קצר אחרי הופעת ספרי, כשבעה חודשים בלבד, בכתב העת 'ציון'.<sup>1</sup> אני מודה שנפלה רוחי בשומעי שהביקורת קשה, אך לאחר שקראתי את הביקורת נחה דעתי. הביקורת הקשה של פרופ' אהרן אופנהיימר מתעכבת בעיקר על חסרים, דהיינו על פרשיות, שאלות ונושאים שהיו צריכים לדעתו להיכלל בספרי ואינם נמצאים בו. הערות הביקורת רשומות לפי סדר הספר אך הן נחלקות, מבחינה מתודולוגית, למספר סוגים. להלן אתייחס לכל סוג וסוג בנפרד.

### א. חסרים שאינם חסרים

המבקר טען כנגדי שעניינים רבים חסרים בספר, אף שהם נמצאים בו ופורטו בו. עדותו שלא מצא בספרי עניינים שונים יוצרת רושם שקרא את הספר בצורה סלקטיבית, או שלא עקב ברציפות אחר הכתוב, מסיבות התלויות בו.

(1) בביקורתו על דיוני בחג הסוכות פותח המבקר וקובע, ש'תקנתו הרפורמטורית של רבן יוחנן בן זכאי ליטול את ארבעת המינים בכל אתר ואתר, בכל ימי חג הסוכות, אינה באה לכלל דיון' (עמ' 476), ובהערה 7 הוא מפנה אותנו לדיונו של ש' ספראי בעניין זה. ואולם, העניין נדון בעמ' 184–185 של ספרי, ושם, בהערה 114, ימצא הקורא את ההפניה לדיונו של ספראי.

(2) בהמשך הוא מעיר, שאין בספר 'דיון בתפקידם של ארבעת המינים בשמחות ניצחון בפרט ובשמחות ציבור בכלל' (עמ' 477). הריני מפנה אותו לעמ' 189, לדיון על הזיקה בין הלולב כסמל הניצחון ובין ה־thyrsos שהיוונים נהגו לשאת בתהלוכות הניצחון שלהם.

(3) אופנהיימר לא מצא בספרי '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' (עמ' 477). מתוך דבריו אין זה ברור אם לא מצא בו 'כל דיון' או שלא מצא בו 'דיון ראוי לשמו'. היות שלא ציין לדיון שלי בעניין זה, יכולים דבריו להטעות את הקורא ולהביאו לכלל מחשבה שהעניין לא נדון בספרי. ובכן, דנתי בכך בעמ' 189–190, ובהערה 132 יש הפניה למאמרו של א' אופנהיימר בעצמו בעניין זה. היות שאופנהיימר לא הגדיר מהו 'דיון ראוי לשמו', אשאיר לקורא לשפוט אם הדיון בספרי בעניין זה הוא אכן ראוי לשמו. אגב, אציין, שאזכור נוסף של עדות ארכיאולוגית זו מצוי בעמ' 181, ושם הערתי שמתוך הצירורים אנו למדים כיצד אגדו את ארבעת המינים באותם ימים.

1 א' אופנהיימר, 'מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 473–479.

(4) בסיום דבריו על ארבעת המינים מציין אופנהיימר, ש'איגרתו הידועה של שמעון בר-כוכבא... העוסקת בארגון קיומה של מצוות ארבעת המינים על ידי בר-כוכבא, אינה מופיעה כלל' (עמ' 477). ואולם, האיגרת נזכרת בספר בעמ' 180, ובהערה 99 נזכרת אותה ספרות שהוא מזכיר בהערה 8 של ביקורתו, כולל המאמר שלו, בתוספת מאמר נוסף הודן בארבעת המינים בימי בר-כוכבא.

(5) בעוברו לדון בראש השנה העיר המבקר, שיש שתי שאלות עיקריות 'המטרידות את העוסק בראש השנה מתוך ראייה היסטורית... האחת - כיצד הפך ראש השנה מיום תרועה, החל בראשון לחודש השביעי כתיאורו המקראי, ליום המציין את תחילת השנה בלוח העברי וליום דין' (עמ' 477). ניסוחה של שאלה זו מטעה, שהרי ראש השנה לא חדל מעולם מלהיות 'יום תרועה'. בשאלה כיצד היום הראשון של החודש השביעי יכול להיות 'ראש השנה' דנתי בעמ' 215-219. שם הזכרתי את המשנה המונה מספר תאריכים בשנה הנחשבים כראש השנה. דבר זה אין בו כדי להתמיה אדם בן זמננו, היודע שהיום הראשון לחודש התשיעי יכול להיות ראש השנה לשנת הלימודים, ועד לפני זמן לא רב היתה תחילתו של החודש הרביעי ראש השנה לענייני מסים. בספרי עמדתי על הרקע הקדום לריבוי ראשי השנים, תוך התייחסות ללוח גזר ולדברי יוספוס.

(6) השאלה השנייה המטרידה את החוקר בקשר לראש השנה, לפי אופנהיימר, היא 'מתי התחילו לחגוג את ראש השנה במשך יומיים' (עמ' 477), והוא ציין ש'דין בתמורות שעבר ראש השנה על פי סדרן הכרונולוגי... הן בבל 'ימצא' (שם). תמוה כיצד נעלם מעיניו הסעיף הראשון בפרק על ראש השנה ('קביעת היום ובעייתו'; עמ' 224-232), העוסק בכך. סעיף זה דן בתמורות שחלו בראש השנה בעניין זה, מתקופת הבית השני על פי עדות המשנה ועד התקופה הביזנטית בארץ ישראל על פי עדות הפיוטים. אף חרגתי כאן מן המסגרת הכרונולוגית של הספר וצינתי כיצד נשתנה המנהג בארץ ישראל אחרי מסעי הצלב.

(7) בדיון על חג החנוכה מציין הכותב, שהשמטתי את מאמרו הבסיסי של אלון 'ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?' (עמ' 478). אין זה מדויק, שכן מאמרו של אלון נזכר בספרי, עמ' 336, הערה 41. בדיון ההיסטוריוגרפי על התקופה החשמונאית העדפתי להפנות למאמרו של 'אפרון, הודן בתולדות המחקר בסוגיה זו',<sup>2</sup> ומתוך מאמרו של אפרון מגיע הקורא גם לדברי אלון ויכול לעמוד על מקומו בתולדות המחקר.

(8) בעניין החנוכה טוען המבקר, שיכולתי להסתייע בדעתו של אלון, שהסוגיה התלמודית העוסקת בנס פך השמן אינה עוסקת בטעמה של חגיגת החנוכה אלא בסיבה לקביעת אורכה למשך שמונה ימים (עמ' 478). בעמ' 376 כתבתי ש'סיפור אחר המופיע שם (=מגילת תענית לכ"ה בכסלו), וגם בתלמוד הבבלי (שבת כב ע"ב), בא לנמק מדוע חובת ההדלקה נמשכת שמונה ימים'.<sup>3</sup> אכן, לא הבאתי את הדברים בשם אלון, אבל הוא לא היה הראשון שהעלה פירוש זה לסוגיה התלמודית.<sup>4</sup> אופנהיימר

2 'אפרון, 'מרד החשמונאים בהיסטוריוגרפיה המודרנית', התקופה הסלווקית בארץ-ישראל, בעריכת ב' בר-כוכבא, תל אביב תש"ם, עמ' 131-153. לדיון בהשקפתו ההיסטורית של אפרון, ראה: ו' נעם, 'הסכוליון למגילת תענית', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 11-13.

3 על היחס בין המקורות השונים ראה: נעם, שם, עמ' 46-56.

4 ראה: מ' איש שלום, בית תלמוד, ג (תרמ"ג), עמ' 92, ביקורת על ספרו של א' קרוכמל, פירושים והארות לתלמוד הבבלי על דרך העיון והבקורת, לכוב תרמ"א. איש שלום נקט בהסבר זה כדי לנמק

מוסיף, כסיוע להשקפתו של אלו, ש'בשאלות הגירסה של הקשיה הפותחת את הסוגיה היא: "מאי נר חנוכה" (וישלת, שאילתא כו).<sup>5</sup> ואולם, חוקר האמון על דרכי הפילולוגיה יתקשה לקבל זאת. אם נעזין במהדורת מירסקי של השאלות, המבוססת על עשרה כתבי יד, נגלה שנוסח זה אינו מופיע באף אחד מהם והוא מצוי בדפוס בלבד.<sup>6</sup> ברודי, במחקרו המפורט על מסורות הנוסח של השאלות, העיר: 'אין לנוסח ד (-הדפוס) ערך בשחזור הטקסט המקורי'.<sup>7</sup>

(9) בדין על הצומות מציין אופנהיימר, ש'ראוי היה להזכיר את המסורת התלמודית לגבי ארבע התעניות', שקיומן תלוי 'במצב המדיני - "בזמן שיש שלום", "יש גזרת מלכות", "אין גזרת מלכות ואין שלום"' (בבלי, ראש השנה יח ע"ב; עמ' 478). והנה, העניין נזכר בספרי בעמ' 398, אגב דין על התמורות שחלו בהתייחסות לצומות במשך הדורות.

(10) אופנהיימר מוסיף, שיש במאמר התלמודי הנזכר משום רמז שהמניע של רבי לביטול הצומות הוא '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 ההולכת ומתעצמת' (עמ' 478). על הרקע לניסיונו של רבי כתבתי כדלקמן: 'בימי הרגיעה המדינית שבהם שימש רבי יהודה כנשיא, הוא אף ביקש לבטל את שני הצומות שנהגו... רבי ביקש לבטל את הצום כליל, וזאת על רקע תקוות משיחיות ריאליות' (עמ' 403). דבריו של אופנהיימר ביחס למניעיו של רבי אמנם מפורטים מעט יותר, אך אין הם שונים באופן מהותי ממה שכתבתי בספרי. לעומת זאת, לא הבנתי כיצד ביקש אופנהיימר למצוא במסורת התלמודית הנזכרת 'רמז למניע של רבי לנסות ולבטל את צום תשעה באב'. מאמר תלמודי זה הובא בשמו של ר' שמעון חסידא, בן הדור השני לאמוראי ארץ ישראל,<sup>8</sup> שני דורות אחרי רבי. לכל היותר ניתן לומר, שניסיונו של רבי השפיע על דורות מאוחרים לצמצם את תוקפם של הצומות.

(11) אופנהיימר הוסיף מספר הערות גורפות על חומר החסר בספרי. הוא כתב שהיה עלי להשתמש ב'ממצא הארכיאולוגי, כולל זה שמבתי הכנסת, שהמחבר התייחס אליו רק בעטיפת הספר' (עמ' 479). כבר ציינתי לעיל, שבדין על חג הסוכות התייחסתי גם למטבעות ולפסיפסים של בתי הכנסת, ולא

את אורך החג, כנגד קרוכמל, שטען שאורך החג נקבע בזיקה לחנוכה המשכן שנמשכה שמונה ימים (ראה: איש שלום, שם, עמ' 63).

5 כבר הנצי"ב בפירושו לשאלות העיר: 'נוס' זו מדויק דלא על כלל חנוכה שואל, דזה פשוט נס הצלה וחנוכה המזבח שהי' שמה, אלא מאי נר חנוכה, למאי קבעו חכמים נר, כן הערה נחום ברייל בעל המגן' (ספר שאלות דרב אחאי גאון עם... העמק שאלה, א, ירושלים תשכ"א, עמ' קעח). הנצי"ב התכוון כנראה למאמרו של בריל שהופיע בהמגיד, יב (1868), עמ' 374, 382. בריל הציע לתקן את הגירסה בבבלי ל'מאי "נר" חנוכה, וציין שאחר כך מצא שזה הוא הנוסח בשאלות. הוא הפנה בקשה לרנ"צ רבינוביץ שיבדוק אם זוהי הגירסה גם בכתב יד מינכן. השערתי של בריל שונה במעט מהשקפתו של אלו, כי לפי אלו בא הסיפור לבסס את אורך החג, ואילו לפי בריל הוא בא לבסס את החובה להדליק נרות בחג.

6 ש"ק מירסקי, שאלות דרב אחאי גאון, בראשית, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' קעו, הערה לשורה 2.  
7 " ברודי, לתולדות נוסח השאלות, ניו-יורק-ירושלים תשנ"ב, עמ' 94. אגב אוסיף, שאולי אין כאן גירסה אלא פירוש. המעיין בעמ' 378 בספרי, הערה 36, ימצא שבירושלמי השתמשו במלה 'חנוכה' ככינוי לנר: 'אין להשתמש לאור החנוכה'.

8 ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 191.

אמנה כאן את הממצאים הארכיאולוגיים הנוספים הנזכרים בספרי. אעיר רק זאת: מי שיש לו גישה היסטורית כדבעי (כביטוי של אופנהיימר, עמ' 473), מתחיל את עבודתו בליקוט של הפרטים הקטנים הרבים – עדויות ארכיאולוגיות, אפיגרפיות, ספרותיות, וכיוצא באלה – ומתן הוא מרכיב השקפה היסטורית כוללת, וכך ינהג גם בכתובת ביקורת. הקורא ישפוט את טיב ההערכה הכוללת של המבקר על ספרי על פי רמת טיפולו בפרטים.

### ב. חסרים שאינם מעניין הספר

בסעיף זה אציין מספר עניינים שאופנהיימר מצאם ראויים להימצא בספר והם אינם מצויים בו. חסרים אלה נובעים מכך שמדובר בנושאים שאינם מתאימים למסגרת הספר, שהיא, כפי שכותרתו מעידה עליו, 'מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד'; או משום שהנחות היסוד של אופנהיימר לא היו נכונות.

(1) אופנהיימר מלין עלי שבפרק על הלוח העברי לא כללתי דיון על עיבור השנה ותולדותיו.<sup>9</sup> דיון מלא בלוח העברי היה מחייב לדון גם בחישוב התקופות ובחשבון השמיטה והיובל. כל אלה חורגים ממסגרת הספר והיו מרחיבים אותו יתר על המידה. הדיון על הלוח העברי לא בא אלא כדי להציג את הרקע הנחוץ להבנת ענייני המועדים, ומשום כך כללתי בו רק את היסודות הדרושים לכך. לבעיות חישוב החדש וקביעתו יש משמעות רבה להבנת אופיו של ראש החדש כחג ולבירור יום טוב שני של גלויות ושני הימים של ראש השנה. דיון בעיבור השנה ובתולדותיו אינו נחוץ להבנת התגים. בדבריו של אופנהיימר יש למעשה משום סיוע עקיף לגישה, שלא לכלול נושא זה בספר. הוא מציין שחשיבות עיבור השנה היא בכך שהוא מסייע לנו 'להתחקות אחר התהליך של שקיעתה ההדרגתית של ארץ ישראל ועלייתה של בבל' (עמ' 473). תהליך זה הוא בוודאי עניין היסטורי נכבד, אבל אין מקומו בספר על המועדות.

(2) בקשר לראש השנה שואל המבקר: 'מה טעם נפקד מקומו של ההלל בתפילות ראש השנה, והרי הוא גם ראש חודש' (עמ' 477). אילו היה אופנהיימר שם לב לנאמר בספרי, בדיון על אמירת הלל בראש חודש (עמ' 39), לא היה שואל שאלה זו כלל. בספרי ציינתי שהלל לא נאמר בראש חודש, והתלמוד הבבלי נימק זאת בכך שהלל לא תוקן אלא ביום האסור במלאכה. המנהג של אמירת פרקים נבחרים של ההלל בראש חודש נזכר לראשונה בתלמוד הבבלי, כמנהג מקומי של אנשי בבל.

9 המבקר מפנה לח"י בורנשטיין, 'מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר בקביעת שנות ד"א תרפ"ב-תרפ"ד', ספר היובל ל' סוקולוב, ורשה תרס"ד, עמ' 189-19, ומציין שהמאמר גם נדפס כספר בפני עצמו באותו מקום ובאותה שנה. מן הראוי להעיר, שהספר כלל עשרה עמודים נוספים, מבוא, תוכן עניינים, מילואים ותיקונים (ראה: י' תבורי, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, מוסף לקרית ספר, סד [תשנ"ב-תשנ"ג], עמ' 154). ראה גם: מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099), א. ירושלים תשמ"ג, עמ' 466-461. גיל מביא את כל הספרות הקודמת במחלוקת זו. לגבי העיבור בתקופת המשנה והתלמוד, ראה: צ"ה יפה, קורות חשבון העבור, ירושלים תרצ"א; ולסיכומו המעולה של M.D. Herr, 'The Calendar', *The Jewish People in the First Century (Compendia of Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section I)*, II, eds. M. Stern and S. Safrai, Assen 1976, pp. 834-864.

לכן לא היה מקום לשאלתו של אופנהיימר כפי שהוא ניסח אותה. ואולם, היה מקום לנסח שאלה זו בצורה שונה: מדוע אין אומרים הלל בראש השנה, שהוא חג האסור במלאכה, כמו בחגים אחרים האסורים במלאכה? אכן, שאלה זו נדונה בספרות חז"ל, ותשובתם, שאין אומרים שירה בראש השנה משום שהוא יום דין, נזכרת בספרי בעמ' 257.

(3) בהמשך ביקורתו לסוגיית ראש השנה מעיר אופנהיימר, ש'במקרה של ראש השנה חסר אפילו דיון בנושאים הלכתיים מובהקים – מדוע אין מכריזים על חודש תשרי (אם כי ניתן לטעון שבכרת החודש היא תפילה מאוחרת) (עמ' 477). כאן הוא בעצמו סיפק את התשובה הנכונה להשגתו, בהציעו שהכרות החודש היא תפילה מאוחרת. ואכן, מסיבה זו לא היה מקום לדון בכך בחיבור שמסגרתו הכרונולוגית היא תקופת המשנה והתלמוד. כל זמן שקידשו את החודש על פי הראייה, אי אפשר היה להכריז על ראש החודש בשבת שלפני כן, שהרי לא ידעו במדויק מתי יהיה ראש חודש.<sup>10</sup>

(4) בקשר לחג השבועות כותב אופנהיימר: '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, התחיבויותיו ומתנותיו לימי העלייה לרגל, ובמקרה זה בעיקר לחג השבועות' (עמ' 476). בספרי (עמ' 150) ציינתי, שחג השבועות הוא מועד הבאת ביכורי החיטים למקדש. לפי קביעת חז"ל, ביכורים הם משבעת המינים בלבד. שניים מהם הם מיני דגן, חיטה ושעורה, וביכוריהם הובאו למקדש בפסח ובשבועות. חמשת המינים האחרים הם פירות האילן: גפן, תאנה, רימון, זית ותמר. הערתי בספרי (שם), שעל פי המציאות הבוטנית והאקלימית, שגם בה ראיין להתחשב, נדיר למצוא פירות מפירות האילן המתאימים לביכורים בחג השבועות. הבשלתם של פירות אלה היא בדרך כלל בתקופת הקיץ, בין שבועות לסוכות. זאת ועוד, ציינתי שלפי מגילת המקדש הובאו ביכורי תירוש הענבים למקדש חמישים יום אחרי שבועות וביכורי שמן הזית חמישים יום אחרי כן (עמ' 133). התאנה, התמר והרימון מבשילים בסוף הקיץ, כפי שידוע לכל מי שביקר עליהם 'שהחינו' בראש השנה. בספרי, שם, הבאתי את דברי רבי עקיבא, שדרש: 'התורה אמרה הבא חטים בכורים בעצרת, שהוא

10 יש מי שרצו ללמוד מדברי ר' יסא, שהוא לא היה מתפלל מוסף אלא אם ידע שבית דין קידש את החודש (ירושלמי, סנהדרין ה, ג, כב ע"ד), הואיל ובימיו נהגו להכריז באיזה יום יחול ראש החודש לפני מוסף של שבת. אבל כבר העירו על כך, שבימי ר' יסא עדיין קידשו את החודש על פי הראייה, ור' יסא התכוון למוסף של ראש חודש ממש (ראה עוד: י' תמר, עלי תמר, ירושלמי סדר נזיקין, גבעתיים תשמ"ה, עמ' קנד-קנה; וראה בספרי, עמ' 37). הכרות ראש חודש אינה נזכרת בהלכות ראש חודש שבסידור רס"ג (סידור רב סעדיה גאון, מהדורת י' דודון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תשל"ג,<sup>3</sup> עמ' כזו-קלא), ולא בסידור שלמה בר נתן (סידור רבינו שלמה ברבי נתן זצ"ל אב בית דין, מהדורת ש' חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' לו-לט). בסידור רב עמרם גאון נזכרת ברכת החודש ביום ראש החודש (מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' פח), אבל אין בו הכרות החודש בשבת שלפניה. י"מ אלבוגן (התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, ערך והשלים י' היינמן, תל-אביב תשל"ב, עמ' 93-94) כותב, שהנוסח הקדום ביותר של הכרות החודש מופיע במחזור רומניא. זולאי העלה את האפשרות, שפיוטי קידוש ירחים נועדו לשבת מברכין, אך ע' פליישר גילה שהם נועדו ליום ראש החודש גופו (ע' פליישר, 'ביכורים בבעיית ייעודם הליטורגי של פיוטי קידוש ירחים', תרביץ, מב [תשל"ג], עמ' 338). שמעתי פעם השערה, שאינני זוכר את מקורה, שההכרה נועדה נגד הקראים, שקידשו את החודש על פי הראייה (למחלוקת ולתולדותיה ראה: Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York-Jerusalem 1959, pp. 344-353).

פרק האילן, כדי שיתברכו פירות האילן' (תוספתא, ראש השנה א, יב, עמ' 308). דבריו משקפים את המציאות החקלאית של ארץ ישראל: מביאים ביכורי חטים בשבועות, מתוך תפילה שפירות האילן, העומדים להבשיל בימים שלאחר תג השבועות, יעלו יפה. ביכורי הפירות הובאו בזמן כלשהו בין שבועות לסוכות, ובדיעבד עד חנוכה (משנה, ביכורים א, ו), ולא היה להם מועד קבוע. לכן, לא היה מקום לדון בשאלה זו בזיקה לתג השבועות או למועד אחר.

(5) אופנהיימר גם משיג על הערתו, שפרשת מקרא ביכורים (דברים כו, א-יא), העומדת במרכזו של טקס הבאת הביכורים, 'שימשה לדרשה מרכזית בליל הסדר'. הוא כותב: 'ראוי היה להעלות על הדעת תהליך הפוך: וידוי הביכורים<sup>11</sup> לא היה חלק מתג הפסח בימי הבית, ורק לאחר חורבנו, ומשבטלו הביכורים, הוא נבחר לשמש דרשה מרכזית של ליל הסדר' (עמ' 476). והרי ידוע שהתורה בעצמה קבעה פרשה זו למביאי הביכורים, ואילו שימושה בליל הסדר נזכר לראשונה רק בספרות התנאים.<sup>12</sup> וכי קבעתי בספרי אחרת? לא דיברתי כאן על 'תהליך', אלא על רצף החגים בלוח השנה: פסח קודם להבאת הביכורים במחזור השנה. על כן, קריאת פרק זה בשעת הבאת הביכורים היתה יכולה להזכיר למביאי הביכורים את ליל הסדר. אעיר עוד בהקשר זה, שאין לנו עדות ברורה מתי התחילו להשתמש בפרשת 'ארמי אבד אבי' כחלק מן ההגדה, ויש הסבורים שעשו כן רק אחרי החורבן.<sup>13</sup> במקום אחר ניסיתי להוכיח, שפרשה זו נאמרה בליל הסדר עוד בזמן שבית המקדש היה קיים.<sup>14</sup>

(6) בעניין ליל הסדר מתייחס אופנהיימר לדברי רבן גמליאל שהובאו בספרי והוא מונה מספר פרטים שבהם המחבר 'סתם ולא פירש' (עמ' 475). אם לא פירשתי דיו, גם לא סתמתי. הפניתי את הקורא לעבודת הדוקטור שלי, וצינתי שהדברים עומדים לצאת לאור בחיבור הנקרא 'פסח דורות' (עמ' 115, הערה 131). בינתיים יצא הספר לאור בסדרת 'הילל בן חיים' שבהוצאת הקיבוץ המאוחד, והקורא יוכל למצוא שם בהרחבה את העניינים שצמצמתי בהם. לדבריו של רבן גמליאל הקדשתי שם שמונה עמודים מפורטים (עמ' 359-366). הוא הדין בהשוואה לסימפוזיון ההלניסטי, שאופנהיימר (עמ' 479) מתלונן על העדרו מספר המועדים (ראה: פסח דורות, שם, עמ' 367-377).

כאן ראוי להעיר, שדברי בעניין מחלוקת ר' טרפון ור' עקיבא בנוסח ברכת הגאולה לא הובנו כראוי וגרמו לו למבקר להקשות קושיה מיותרת (עמ' 475). בנוסח ברכת הגאולה מצאנו את המחלוקת הבאה: 'רבי טרפון אומר "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים" ולא היה חותם; רבי עקיבא אומר "כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" כו' עד "בא"י גאל ישראל"' (משנה,

11 חז"ל הבחינו בין שני מושגים שונים: 'ידידי מעשר' (משנה, סוטה ז, א) ו'מקרא ביכורים' (שם, ז, ב). צירוף שני המושגים לביטוי אחד, 'ידידי ביכורים', הוא בוודאי פליטת קולמוס של המבקר.

12 ראה בספרי, עמ' 120. ולפירוט יתר בנושא זה ראה: י' תבורי, פסח דורות – פרקים בתולדות ליל הסדר, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 370-371.

13 כדעתו של ש' ספרא, 'הערות היסטוריות למשנת פסחים פרק י', המקרא ותולדות ישראל – ספר זכרון ליעקב ליוור, בעריכת ב' אופנהיימר, תל-אביב תשל"ב, עמ' 301 (=הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 614), ואינני יודע מדוע לא ציין אופנהיימר למאמר זה.

14 ראה מאמרי: 'על נוסח ההגדה בזמן הבית', סיני, פב (תשל"ח), עמ' 97-108; ובספרי, עמ' 120, והערה 154.

פסחים י, ו). כתבתי שנוסחו של ר' עקיבא משקף 'התפתחות', ואופנהיימר תמה עלי מפני ששני התנאים הם בני דור אחד, ואיך אפשר לראות במחלוקתם עניין של התפתחות. כוונתי היתה לומר, שרבי טרפון מציג כאן את הנוסח הקדום של ברכת הגאולה, שהיה נהוג עוד בזמן הבית, והיתה בו ברכת הודיה בלבד, בלי בקשה לעתיד. ייתכן שלדעת ר' טרפון לא היה מקום לשנות נוסח זה אחרי החורבן. ואולם ר' עקיבא הוסיף בה בקשה לעתיד, החורגת ממשמעותה המקורית של הברכה. במקרה של הרחבת ברכה מקורית על ידי תוספת, נהגו לסיים את הברכה בחתימה המבטאת את המוטיב העיקרי של הברכה. על כן, לדעת רבי עקיבא, היה צורך לחתום את הברכה 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' (ראה עוד: פסח דורות, שם, עמ' 70-72, 313, הערה 20).

### ג. בין גישה פילולוגית-היסטורית לבין היסטוריה חברתית

בין הטענות המרכזיות שמונה אופנהיימר כנגד ספרי מופיע העדר של דיון ב'שאלות היסטוריות'. כך, לדוגמה, הוא כותב: 'אין בו ניסיון כלשהו לברר את היחס לחגים של מוסדות ההנהגה ותלמידי החכמים, של האריסטוקרטיה העירונית, של פשוטי עם ושל בני תפוצות שונות' (אופנהיימר, עמ' 479). כדי לענות על טענה זו, אקדים דברים על המפעל 'יד לתלמוד', שבעבורו נכתב הספר בתחילה. מפעל 'יד לתלמוד' הוקם בשנת תשל"ח. בחוברת-פרוספקט של המפעל נאמר, שמטרתו היא להוציא לאור 'סדרת חיבורים על ספרות התנאים והאמוראים, רקעה ההיסטורי, חיי יום-יום של התקופה ולשונותיה, על תולדות ההלכה ותחומיה השונים ועל תולדות האמונות והדעות'<sup>15</sup>. במבוא לאותה חוברת שכתב פרופ' שאול ליברמן, תחת הכותרת 'דע את עצמך', הוא ציין, ש'דברי חז"ל עיצבו את דמותו של הרוב המכריע של עם ישראל עד למאה ה-19, ומטרת המפעל היא לתת 'תיאור של היהדות הרבנית'. בהקדמת המערכת שבאותו פרסום נאמר: 'הספרים ירכזו – כל אחד בנושא המיוחד לו – את כל החומר הרלוואנטי המפוזר על פני רחבי התלמוד כולו'.<sup>16</sup> בהתאם לכך, ספרי על המועדים לא נועד לעסוק בהיסטוריה חברתית או מדינית, וגם לא בהיסטוריה של חיי היום-יום, אלא להציג את עולם התלמוד ואת דברי חז"ל, שעיצבו את דמותו של הרוב המכריע של עם ישראל, מתוך גישה פילולוגית-היסטורית. פירושו של דבר: עיון פילולוגי בדברי חז"ל, העמדתם במקומם בתולדות ההלכה ובהשתלשלותה, וניסיון להסביר את התהוותם על רקע מאורעות זמנם. גישה פילולוגית-היסטורית אין פירושה כתיבת היסטוריה או העלאת שאלות הנוגעות לכל תחומי ההיסטוריה. משום כך לא היה מקום בספר ל'ניסיון כלשהו לברר את היחס לחגים של מוסדות ההנהגה ותלמידי החכמים, של האריסטוקרטיה העירונית, של פשוטי עם ושל בני תפוצות שונות' (אופנהיימר, עמ' 479).

15 מתוך שער החוברת 'יד לתלמוד', שפורסמה ללא ציון תאריך או מקום הדפסה.

16 המערכת תכננה להוציא למעלה משלושים ספרים בסדרה, ובאחד מפרסומיה הראשונים הציגה רשימה של שישה-עשר הספרים הראשונים בסדרה. במסגרת המפעל הופיעו שלושה ספרים: א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה (1984); מ' איילי, פועלים ואומנים – מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל (1987); י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (1991). ספרו של י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, נכתב אף הוא לסדרה זו. י"ד גילת פרסם מספר מאמרים על השבת, שנועדו כנראה להיות חלק מספרו על השבת, והם כונסו בספרו, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב. לא כללתי את השבת במסגרת ספרי, אף שהשבת מופיעה בראש רשימת מועדי ישראל במקרא ובמשנה.



יחד עם זאת, מקצת השאלות ההיסטוריות הרחבות שהעמיד אופנהיימר לדיון מעוררות תמיהה, אם לנקוט בלשון המעטה. בקשר לראש חודש הוא קובל עלי שלא דנתי בשאלה: 'כיצד הפך מיום חג, שלא נפל בחשיבותו מהחגים האחרים, ליום שאינו שונה בהרבה מיום חול' (עמ' 474). כראיה עיקרית לטיעונו, שיום זה היה יום חג 'שלא נפל בחשיבותו מהחגים האחרים', הוא מציין שקורבנות ראש חודש, שני פרים ואיל אחד ושבעה כבשים, שווים לקורבנות פסח ושבעות (ויש להוסיף, שבסוף פרשיותיהם נזכר שעיר עזים לחטאת שהוקרב גם הוא בכל אחד מהם), ו'מבחינה זו חשיבותו של ראש החודש יתרה על השבת' (שם).

אופנהיימר העמיד כאן שאלה מעניינת. אילו היינו יודעים את כוונת התורה בקביעת מספר הקורבנות, היה אולי מקום להסיק שראש חודש אכן שווה בעיניה לפסח ולשבעות. ולפי אותו חשבון, ימי חול המועד של סוכות חשובים יותר משמיני עצרת, שהרי מקריבים בהם לפחות שבעה פרים, שני אילים וארבעה עשר כבשים, ואילו שמיני עצרת אין בו אלא פר אחד, איל אחד ושבעה כבשים.<sup>17</sup> ברם, התורה הבחינה בוודאי בין מעמדו של ראש החודש לבין מעמדו של פסח ושבעות, שהרי שני הרגלים הללו אסורים במלאכה, ואילו בראש חודש לא נאסרה מלאכה. לעומת זאת, אם איסור המלאכה משמש לנו קנה מידה לקביעת חשיבותם היחסית של ימי המועד, בוודאי ששבת חמורה מפסח, שהרי בשבת נאסרה כל מלאכה ואילו בפסח התירה התורה 'אשר יעשה לכל נפש'. עכשיו נשאל את עצמנו מה קובע את דמותו של החג ואת חשיבותו בעיני האדם הפשוט: תומרת איסור המלאכה שבחג או מספר הקורבנות שמקריבים בבית המקדש?

כאן יכול הטוען לטעון, שאף ראש חודש היה אסור במלאכה – למעשה אם לא להלכה. אופנהיימר מציין שהבאתי 'ליקוט מקורות המזכירים איסור מלאכה בראש החודש לצד אחרים המתירים לעשות בו מלאכה'. המעיין בספר יגלה שכתבתי, כי 'מקורות מימי הבית השני רומזים שראש חודש נחשב כיום האסור במלאכה' (עמ' 36). בהמשך ציינתי, שמקורות תנאיים מתייחסים לראש חודש כיום המותר במלאכה ואילו בספרות האמוראים יש ידיעות סותרות. המקורות שבידינו אינם נותנים לנו אפוא תמונה היסטורית ברורה. כאשר יש לנו מקורות סותרים, אנו מנסים ליישב אותם לפי השיקולים ההיסטוריים-הפילולוגיים שבידינו. אנו מבחינים בין מקורות בבליים למקורות ארץ ישראליים, בין מקורות תנאיים למקורות אמוראיים, בין מקורות חז"ל למקורות חיצוניים. על פי אבחנות אלה אנו מנסים לשחזר את התמונה ההיסטורית. ואולם, בפרשת איסור המלאכה בראש חודש אין בידינו מפתח כזה להבחין בין המקורות. כבר ציינתי לעיל, שהעדות הקדומה ביותר על המנהג לקרוא פרכים נבחרים מן ההלל בראש חודש היא מבבל האמוראית, ונראה שבמקומות מסוימים, או בזמנים שונים, ניסו להרים את קרנו של ראש החודש כיום חגיגי.

כללו של דבר: סוגיית מעמדו של ראש החודש במשך הדורות, לרבות שאלת איסור המלאכה, סבוכה ביותר. הבאתי בספרי את המקורות תוך ציון הקשיים ונמנעתי מלנסות ולהציג התפתחות ליניארית כלשהי. השארתי מקום למשערי השערות שינסו כוחם בשחזורים ובהסברים, כגון הצעתו של אופנהיימר: '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

17 לניסיון להסביר את משמעות הקורבנות ראה: ז' ויטמן, 'קרבנות חג הסוכות ומשמעותם', המעיין, ל, א (תש"ן), עמ' 4-11.

תלויה בעדים, ואלה יכולים היו להגיע אפילו עד תום יום השלושים של החודש החולף, וכך הפך יום זה כמעט בדיעבד לראש החודש החדש' (אופנהיימר, שם, עמ' 474). אני מודה שלא הבנתי כראוי את החלק האחרון של המשפט, ואף על פי כן דומני שאין שתי האפשרויות תואמות את המצוי במקורות שבידינו.

#### ד. על אמנות ריטורית ועל אמנות ויזואלית

לבסוף אני מבקש להעיר על נימת דבריו של המבקר, אף שעל טון של דברים קשה להתווכח. פרופ' אופנהיימר פתח את דבריו בלגלוג על הציור המופיע בחזית הספר ועל הסברו שבגב הספר. בדברי ההסבר נאמר, שהציור מבוסס על גלגל המזלות שבחמת גדר והוא ציין שלא נמצא גלגל מזלות בחמת גדר (עמ' 473). ברור שיש כאן פליטת קולמוס, ובמקום חמת גדר צריך להיות חמת טבריה, ובוודאי שלא התכוונתי לגלגלי מזלות (או שרידיהם) ממקומות אחרים, כגון בית אלפא, עוספיה, נערן, סוסייה, עין גדי ועוד.<sup>18</sup> האריכות והאירוניה שבדבריו אפוא מיותרים.

עוד העיר אופנהיימר: 'תבורי בחר להתעלם מכך שארון הקודש בא במקומה של דמות הליוס, ובדברי ההסבר בגב הספר נאמר שהוא "במקום דמות השמש"' (עמ' 473). אופנהיימר מתאר את הדמות בצורה מפורטת יותר כ'דמותו של הליוס, אל השמש הנוהג את מרכבתו' (שם). משום מה הוא בחר להתעלם מכך שהפסיפס פגום והמרכבה אינה מצויה בו. אנו יכולים להשלים את הממצא על פי שרידים של רגלי הסוסים, ובעיקר על פי הכרת הקונטקסט התרבותי, דהיינו ציורים דומים, שבהם מופיע במרכז גלגל המזלות תיאור של עלם צעיר הנוהג במרכבה. אופנהיימר אף בחר להתעלם מכך שדמות זו מוכרת בציורים אחרים כדמותו של אל השמש Sol Invictus, שפולחנו קשור לפולחן הקיסר הרומאי.<sup>19</sup>

כאן עולה בכל תוקפה שאלת משמעותם של סמלים פגניים באמנות היהודית. השאלה היא: האם סמלים אלה משקפים בעיני היהודים את המציאות הפגנית, או שהם משמשים ביטויים אמנותיים לרעיונות יהודיים? לדימוי של השמש כגיבור הרץ לרוחב השמיים יש שורש במקרא: 'כחתן יצא מִחֲפָתוֹ, יֵשִׁישׁ כגבור לרוץ אַרְצוֹ' (תהלים יט, ו). תיאור מפורט יותר נמצא במדרש מאוחר יחסית: "'מרכבו ארגמן" (שיר השירים ג, י), זה השמש שהוא נתון למעלה והוא רוכב במרכבה ומאיר לעולם,

18 לרשימה מפורטת של מאמרי המחקר על גלגלי המזלות בפסיפסים של בתי הכנסת, ראה: י' תבורי, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, ירושלים תשנ"ב-תשנ"ג, עמ' 37-44. לסיכום הממצאים ראה: ר' לנדוי, 'מוטיבים ותבניות באמנות בתי הכנסת בארץ-ישראל בתקופה הביזנטית', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך של אוניברסיטת ברא"ל, תשנ"ב, א, עמ' 21-32; ב, עמ' 2-23 (לוחות).

19 לדיון רחב בעניין זה ראה: M. Dothan, *Hammat Tiberias*, Jerusalem 1983, pp. 39-42. השווה עוד לדיונו הקודם: מ' דותן, 'דמותו של סול איניקטוס בפסיפס של חמת טבריה', כל ארץ נפתלי, 'ירושלים תשכ"ח, עמ' 130-134 (וראה: idem, 'The Representation of Helios in the Mosaic of Hammat-Tiberias', *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Tardo antico e alto medioevo – La Forma artistica nel passaggio dall'antichità al medioevo, Roma 4-7 aprile 1967* [Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno No. 105], Rome 1968, pp. 99-104). שים לב לשינויי השמות שבכותרות המאמרים.

כמה דתימא והוא כחתן יוצא מחופתו וגו' (במדבר רבה יב, ד).<sup>20</sup> מעתה עלינו לשאול את עצמנו: האם היהודים שהתפללו בבית הכנסת בחמת טבריה ראו בציור את דמותו של הליוס או את דמות השמש? ארכיאולוגים שתיארו את הממצא הזה בתוך בית הכנסת, ופירשו אותו בהקשר התרבותי של בית כנסת, הבינו שהיהודים ראו בו סמל לשמש, ללא זיקה למקור הפגני של הציור.<sup>21</sup> מובן שאי אפשר להרחיב את הדיון בנושא זה בכיתוב הקצר שבגב הספר. ואולם, להסבר הבסיסי של הציור די במה שכתבתי על גבי הכריכה. אף אופנהיימר, שלא היה מוגבל בהקף מאמרו, לא מיצה כאמור את הנושא. האם משום שאין זה מקובל לייחד דיון מדעי לציור שבעטיפה?

ועוד אומר המבקר: 'משום מה הסמל לחג החנוכה הוא מנורה בת שבעה קנים, שאף אינה דומה בצורתה למנורת המקדש, המצויה בחלק אחר של הפסיפס עצמו' (שם). הביטוי 'משום מה' נראה שלא במקומו, שהרי ידוע שבתודעת חז"ל היתה חנוכה קשורה בנרות המקדש, והחנוכייה בת שמונת הקנים היא המצאה מאוחרת.<sup>22</sup> אופנהיימר צודק בטענה, שהמנורה שבעטיפה שונה בצורתה מן הציור של מנורת המקדש שבפסיפס של חמת טבריה. ההבדל נעוץ בסיבות טכניות ואין כל מקום להיתלות בכך.<sup>23</sup>

20 מקור זה הובא בהקשר דומה בספר שערך א' אופנהיימר. ראה: א' עובדיה, 'אמנות הפסיפס בבתי-כנסת עתיקים בארץ ישראל', בתי-כנסת עתיקים, ירושלים תשמ"ת, עמ' 190.

21 דותן, חמת טבריה (לעיל, הערה 18), עמ' 39. השווה עוד: ג' פרסטר, 'גלגל המזלות בבתי-הכנסת בעת העתיקה ומקומו במחשבה ובליטורגיה היהודית', ארץ-ישראל, יט (תשמ"ז), עמ' 225, המזכיר את 'תיאור החמה בדמות הליוס'. ויש להעריך את העיון המעמיק של אופנהיימר בכריכת הספר.

22 מן העת העתיקה נשתמרו מנורות מרובות קנים ששימשו למאור, אך ספק אם הן שימשו להדלקת נרות חנוכה. ראה: F. Landsberger, 'Old Hanukkah Lamps', *Hebrew Union College Annual*, XXV (1954), pp. 347–367 (=idem, *Beauty in Holiness: Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, New York 1970, pp. 125–163); E. Schuman, 'The Lamps of Hanukka', *The Shekel*, XXII, 6 (1989), pp. 14–24. לתולדות מנורת בית המקדש ראה: ד' שפרבר, 'לתולדות מנורת בית המקדש', מנהגי ישראל, ה: ענייני חנוכה, בעריכת ד' שפרבר, ירושלים תשנ"ה, עמ' קעא-רד, ושם ספרות.

23 המנורה שציירה רעיתי היתה קרובה יותר למקור. הגרפיקאית שהעלתה את הציור למחשב התקשתה בקליטת הציור המקורי. היא אף שינתה את המנורה למנורה בת שמונה קנים, משום שגם היא לא הבינה את הקשר בין מנורת שבעה הקנים לבין חג החנוכה. הצלחתי להשפיע עליה להסיר קנה אחד מן המנורה, אך לא הצלחתי לשכנעה לקרב את הציור יותר לצורה המקורית. היא טענה כנגדי, שבסך הכל מדובר בגרפיקה של עטיפה ולא בצילום של ממצא ארכיאולוגי. היא עוד התרעמה עלי, שבמקום להודות לה על שהצליחה להוציא ציור יפה מן המחשב, אני מדקדק בפרטים קטנים.