



מקדמת דנא ייסר, : משפט הסיום של מגילת תענית ותהליך ביטולה של המגילה בתקופת התלמוד

Author(s): עדיאל שרמר

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ס (תש"ס), חוברת ד (סה), pp. 411-440

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041402>

Accessed: 28/11/2011 08:06

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>

מקדמת דנא ייסר: משפט הסיום של מגילת תענית ותהליך ביטולה של המגילה בתקופת התלמוד

מאת עדיאל שרמר

מגילת תענית היא חיבור הלכתי שנתחבר בשלהי ימי הבית השני. המגילה והסכוליון הנלווה לה שימשו, ועודם משמשים, מקור היסטורי רב חשיבות לחוקרי תקופת הבית השני, בשל התייחסותם למאורעות פוליטיים ודתיים חשובים שאירעו בימי הבית השני. ואולם, פתיחתה מורה כי תכליתה העיקרית היתה הלכתית, ולא עצם רישומם של מאורעות אלה לשם ידיעה היסטורית של הדורות הבאים.¹ מנויים בה כשלושים וחמישה ימים בשנה, שבהם, על פי האמור בראשה, חל איסור להתענות ולספוד: 'אילין יומיא די לא להתענאה בהון ומקצתן די לא למספד בהון', דהיינו, בתרגום לעברית: 'אלו הימים שאין להתענות בהם, ומקצתם שלא לספוד בהם'.

איסור זה מנוסח ללא סייג. אף על פי כן, עוצמתו ההלכתית הלכה ודעכה במהלך תקופת התלמוד, ואף תוקפה של המגילה נתבטל כמעט לחלוטין.² להלן אבקש להציע, שקריאה כמו־דרשנית שקראו אמוראי ארץ ישראל ובבל את משפט הסיום של המגילה עיגנה תהליך זה כבר במגילה גופה, במשפט הסיום שלה. קריאה זו איננה מצויה במקורות התלמודיים במפורש, אבל ניתוח סוגיית הבבלי, תענית יב ע"א, והשוואת נוסחו של משפט הסיום של המגילה באותה הסוגיה לנוסחו כפי שהוא בתלמוד הירושלמי, יש בהם כדי להצביע על קיומה בקרב אמוראי ארץ ישראל ובבל בני המאות הג' והד' לסה"נ. בעקבות חשיפתה של דרך הקריאה האמורה בסוגיית התלמוד אדון במקורות המעידים על תהליך ביטולה של המגילה, ואציע שיש לתארך את ראשיתו של תהליך זה לאותה העת, ולא לתקופה קדומה יותר, כפי שהיה מקובל עד כה בספרות המחקר.

* הדברים שלהלן נגזרו במהלך שיחות אחדות שקיימתי עם ידידי, ד"ר משה בנוביץ, ד"ר שלמה נאה, ד"ר ורד נעם (שאף רמזה להם בעבודת הדוקטור שלה [להלן, הערה 2], הערת כוכבית בעמ' 132), פרופ' מנחם קיסטר, ישי רוזן-צבי ומורי פרופ' דניאל שוורץ. אני מבקש לנצל הזדמנות זו כדי להודות להם על הערותיהם הטובות והמועילות. עם זאת, האחריות לדברים עלי בלבד.

1 ראו: מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 134, הערה 27.

2 ראו: ג' עמינת, 'על מגילת תענית שבטלה', בשדה חמד, כד (תשמ"א), עמ' 123–132; י' תבורי, 'מתי בטלה מגילת תענית?', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 261–265; הנ"ל, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 318–322; ובאחרונה: ו' נעם, 'מגילת תענית והסכוליון: טיבם, זמנם ומקורותיהם, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו, עמ' 33–45, 48–54. תהליך זה יידון להלן, סעיף ה.

א

מצינו בבבלי, תענית יב ע"א (על פי כתב יד יד-הרב-הרצוג התימני):³

- (א) אמ' שמואל: כל תענית שלא קיבלה עליו מבעוד יום לאו שמיה תענית. ואי יתיב מאי?
אמ' רבא בר רב שילא: דאמי למפותא דמלי זיקא.
(ב) אימתי מקבלה? אמ' רב: במנחה.⁴
(ג) אמ' רב יוסף: כואתיה דשמואל מסתברא, דתנינן במגל' תענית: 'להן כל אנש דייתי
עלוהי מן קדמת דנא יוסר'!] בצלו'. מאי לאו ייסר עצמו בצלו?
(ד) פליגו בה ר' חייה ור' שמעון בר רב[?]. חד אמ' 'ייסר' וחד אמ' 'יאסר'. מאן דאמ'
'ייסר' כדאמרן; מן[?] דאמ' 'יאסר' מאי היא? דתניא: להן כל אינש דיאיתי עלוהי מן
קדמת דנא ייסר בצלו. כיצד: יחיד שקיבל עליו תענית שני וחמישי שלכל השנה כולה
ופגע[?] בו ימים טובים הכתובים במגלת תענית, אם נדרו קודם לגזרתינו תדחה גזירתינו
מפני נדרו, ואם גזירתינו קודמת לנדרו ידחה נדרו מפני גזירתינו.

סוגיה זו העסיקה את לומדי התלמוד לדורותיהם בשל קשייה: הקישור שבין חוליותיה
השונות איננו נהיר, ואף נוסחה שנוי במחלוקת.⁵ לעומת זאת, את שימת הלב של חוקרי

3 על חשיבותו של כתב יד זה כעד נוסח של בבלי תענית העמיד דימונד. ראו: E.B. Diamond, *A Model for a Scientific Edition and Commentary for 'Bavli Ta'anit' Chapter 1 with a Methodological Introduction*, Ph.D Dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1990, pp. 25–32. כתב יד זה נעתק בתימן במאה ה'י"ז, אך אחד מאבותיו נעתק בשנת 830 לסה"נ (ראו: ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה – מהדורה ביקורתית ומבוא, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, מבוא, עמ' 98). וסופרו, כפי שציין יחיאל קארה, היה דייקן. ראו: י' קארה, כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי, מחקרים בלשונם הארמית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 9. על טיבו וחשיבותו (במסכת סנהדרין) ראו: מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורות הנוסח, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז. רישום של חילופי גירסאות על פי כתבי היד של מסכת תענית (למעט כתב יד זה) מצוי אצל א"ש רוזנטל [ז"ל], 'בירורי מלים וחילופי נוסח', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' מג-מה; נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 24, הערה 84. להלן תרגום של הסוגיה: אמר שמואל כל תענית שלא קיבלה עליו מבעוד יום אין שמה תענית. ואם יושב מה? אמר רבא בר רב שילא: דומה למפות שמלא רוח... אמר רב יוסף: כמו שמואל מסתבר, ששנינו במגילת תענית... האם לא 'ייסר בצלו'? חלוקים בה ר' חייה ור' שמעון בר רבי: אחד אמר 'ייסר', ואחד אמר 'יאסר'. מי שאמר 'ייסר' – כמו שאמרנו; מי שאמר 'יאסר' – מה היא? ששנויה [ברייחא]...

4 בכל שאר עדי הנוסח נוסף כאן: 'ושמואל אמר בתפילת המנחה'. להלן נדון במשמעותה של הגירסה הקצרה (והייחודית) שבנוסח כתב היד התימני.

5 אין זה מקרה שאנשי בית המדרש של קירואן פנו אל רב האי גאון בבקשה שיפרש להם את הסוגיה, שנים לא רבות אחרי שכבר פנו בבקשה דומה אל רב שריא ורב האי. התשובות לשתי הפניות נשתמרו בידנו הודות לרבי יוסף ראש הסדר, שהעתיק אותן זו בצד זו. ראו: J. Mann, 'Addenda to "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History"', *Jewish*

מגילת תענית היא משכה בעיקר בשל העדות המצויה בחלקה האחרון, על מחלוקת בנוסחו של משפט הסיום של המגילה.⁶

משפט זה, 'להן איניש דאיתי עלוהי מקדמת דנא ייסר בצלו',⁷ סתום הוא, כפי שציינו אחדים מן החוקרים.⁸ על פי קריאה אחת שלו יש לתרגמו: 'זולת אדם שיש עליו מלפני זה נדר תענית',⁹ דהיינו הוא מביע סיוג של איסור התענית וההספד האמור בראש המגילה,

7 *Quarterly Review*, XI (1921), pp. 441–442, n. 7. התשובות פורסמו בידי ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה, ירושלים תרפ"ט, עמ' 127–128, וחזרו ונדפסו בידי ב"מ לוי, אוצר הגאונים למסכת תענית, התשובות, עמ' 15–16. שתיהן מצויות גם בכתב יד אדלר 1799 (כיום כתב יד בית המדרש לרבנים באמריקה, Rab. 866), דף 245ב. התשובה הראשונה לבדה (ללא נוסח הסוגיה שמועתק לפניה) נדפסה מכתב יד אחר שנמצא בגניזה (אדלר 1491) בידי לוי, גנזי קדם, ב (תרפ"ג), עמ' 18–19. למרבה הצער לא פירטו השואלים את הקשיים שהיו להם בסוגיה, ואפשר שזו הסיבה לכך שרב שרירא ורב האי, בתשובתם, לא סיפקו מענה מלא לשואלים, ועל כן הם נוקקו לפירוש מחודש של רב האי, שנים לא רבות לאחר מכן.

6 ראו, למשל: M. Brann, 'Entstehung und Werth der Megillath Taanit', *Monatsschrift fur die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XXV (1876), pp. 457–460 רבנינוביץ, דקדוקי סופרים למסכת תענית, מינכן תרכ"ט, עמ' 62, הערות ר-ש; ב' רטנר, 'הערות למגילת תענית', ספר היובל לכבוד נחום סוקולוב, ורשה תרס"ד, עמ' 510–511; ד' הלבני, מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד, סדר מועד (מיומא עד חגיגה), ירושלים תשל"ח, עמ' תמג-תמה; נ' עמינת, עריכת מסכתות ביצה, ראש השנה ותענית, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 298; רוזנטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' לו-מה; נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 132–134; M. Benovitz, *A Critical Commentary on Chapter III of Tractate Shevuot in the Babylonian Talmud*, Ph.D Dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1993, pp. 58–60, 624; idem, *Kol Nidre – Studies in the Development of Rabbinic Votive Institutions*, Atlanta 1998, p. 51–55

7 כך לשון הדברים על פי ההבאה שבסוגיית התלמוד (ומבלי להיכנס לעת עתה להבדלי הגירסה שבין ההבאה הראשונה [בחלק ג] לבין ההבאה השנייה [בחלק ד]; וראו להלן, הערה 64), שכל הנראה שימרה את צורתו הקדומה של המשפט. ראו: א' רוזנטל, 'תורה שבעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 486. נוסחו של כתב יד אוקספורד של המגילה דומה בעיקרו – אם כי איננו זהה – לנוסח שבבבלי: 'אלהן איניש דיאיתי עלוהי אסיר בצלו'. ראו: נעם (לעיל, הערה 2), נספח (המהדורה המדעית), עמ' 15. בכתב יד פארמה של המגילה המשפט אמנם חסר מכל וכל (נעם, שם, ובגוף עבודתה, עמ' 31, הערה 41, עמ' 116), אך הוא מתועד (בשינויי גירסה) גם בירושלמי (תעניות ב יג, סו ע"א-מגילה א ו, ע ע"ג-ע"ד). ראו: נעם, שם, עמ' 24.

8 ראו, למשל: J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris 1867, p. 446, n. 13 (ובתרגום עברי: י' דרנבורג, משא ארץ ישראל [תרגום מבש"ן], ס"ט פטרבורג תרנ"ז, עמ' קיז, הערה 7); ע' המפל, מגילת תענית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז, עמ' 70.

9 כך תורגם המשפט בידי מ' עסיס, "'ואפילו על דר' ... לית היא מקשיא'", ספר זכרון להרב יצחק נסים, בעריכת מ' בניהו, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' נו. באופן דומה תרגמו בנוביץ (שבועות [לעיל, הערה 6], עמ' 58; כל נדרי [לעיל, הערה 6], עמ' 51): 'מלבד אדם שיש עליו איסור בתפילה'. כך תרגם גם רוזנטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' מא: 'חזן מאדם שיש עליו, מלפני זה, אסר בצלו'; ובעקבותיו הלכה נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 31, 33, הערה 61, עמ' 133.

ומגביל אותו למי שלא קיבל על עצמו קודם חיבור המגילה להתענות באחד מן הימים המנויים בה. וכפי שהציג את הדברים א"ש רוזנטל: 'משפט זה במגילת תענית הוא משפט הסיום שלה, וטוב נעשה אם נקשרו עם משפט הפתיחה שלה: "אלן יומיא דילא להתענאה בהון ומקצתהון די לא למספד בהון; להן אנש דיהוי עלוהי אסר בצלו'". זה פשוטו של עניין.¹⁰ על פי הבנה זו קובע משפט הסיום של המגילה, שאדם ש"יש עליו" – בזמן שהדברים נתנסחו – נדר תענית, דהיינו שקיבל על עצמו להתענות באחד מן הימים המנויים במגילה לפני שזו נתחברה ונתפרסמה, איסורה לא יחול עליו והוא רשאי (ולמעשה חייב) לקיים את נדרו ולהתענות באותו היום.¹¹

לדעת רוזנטל, כך מפורש משפט הסיום של המגילה על פי הביאור העברי, המוצמד למשפט הארמי בברייתא שבחלקה האחרון של הסוגיה. אמנם, אין הביאור העברי מתרגם ומפרש את הלשון הארמית, אלא רק מביע את משמעותה ההלכתית, ולכן קשה לדעת בוודאות כיצד בדיוק הוא קרא אותה. ואולם, לדבריו אדם שנדר נדר תענית: 'אם נדרו קודם לגזירתנו תדחה גזירתנו מפני נדרו'. קביעה זו נובעת מהבנתו, שהמילים 'מקדמת דנא' שבמשפט הארמי מתייחסות לזמן שלפני פרסומה של המגילה, שאותה הוא מכנה 'גזירתנו'. קריאתו של הביאור העברי מפסקת את משפט הסיום של המגילה כמצופה וכרגיל בארמית, שהמילים 'מן קדמת דנא' מחוברות למה שנאמר לפניהן: 'כל אינש דיאיתי עלוהי מקדמת דנא'.¹² דהיינו, בתרגום לעברית: כל אדם שיש עליו מלפני זה – מלפני פרסום המגילה – 'תדחה גזירתנו מפני נדרו'. מה הדבר ש"יש עליו"? נראית הצעתו של רוזנטל, שהביאור העברי הבין את המלה 'ייסר' כשם עצם ('איסר'), וראה בו את הדבר ש"יש' על האדם שבו מדבר המשפט. על פי הנחה זו קרא התרגום העברי את המשפט כך: 'חוץ מאדם שיש עליו, מלפני זה, איסר בצלו'.¹³ קריאה זו, הרואה ב"ייסר" שם עצם ('איסר', נדר תענית),¹⁴ קשורה קשר הדוק לתרגומה של המילה 'להן', במשמע של 'מלבד', 'זולת', 'חוץ מ-'; וכן להפך: הבנתה של 'להן' במשמע של 'מלבד' כרוכה בראייתה של 'ייסר' כשם עצם. ההסבר לכך הוא, שאם נבין את המלה 'ייסר' כפועל (גוף שלישי, יחיד, עתיד), יהיה המשפט קטוע ובלתי מובן: 'מלבד אדם שיש עליו' – מה הוא הדבר שיש על אדם זה?! אפילו נניח שבלשון קצרה עסקינו, ויש להשלימה

10 ראו: רוזנטל, שם, עמ' לט.

11 ראו: רוזנטל (לעיל, הערה 7), שם; בנוביץ, שבועות (לעיל, הערה 6), עמ' 58; הנ"ל, כל נדרי (לעיל, הערה 6), עמ' 51.

12 ראו: 177 § 59, p. 6, F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1995.

13 ככל הנראה כך קרא את הדברים כבר י"נ אפשטיין. עיינו בספרו, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד,² עמ' 1251 (והשוו: רוזנטל, בירורי מלים [לעיל, הערה 3], עמ' מ). כאמור (לעיל, הערה 9), כך קראו את משפט הסיום של המגילה גם עסיס ובנוביץ. על תרגומה של 'בצלו' ראו להלן, הערה 25.

14 כך קבעו עסיס, שם; בנוביץ (לעיל, הערה 6), שם; רוזנטל, שם, עמ' מא – שאין 'ייסר' אלא 'איסר' האמור בתורה, דהיינו נדר תענית. כפי שצינו עסיס (לעיל, הערה 9), ונעם (לעיל, הערה 2), סוף עמ' 133, ניתן למצוא תימוכין להנחה ש"ייסר" הוא שם עצם בלשונו של משפט דומה המצוי בתלמוד הירושלמי – 'להן אינש די יהוי עלוהי אעין וביכורין' (ירושלמי, פסחים ד א, ל ע"ג, ומקבילות), שאף בו יש שמות עצם ('אעין וביכורין') ולא פועל. וראו להלן, הערה 71.

'שיש עליו [נדר], החיבור המשך המשפט ('ייסר בצלו') יימצא מחוספס. הבנת המלה 'להן' במשמע של 'מלבד' מחייבת אפוא לראות את המלה 'ייסר' כשם עצם, ואת המילים 'דאיתי' עלוהי' כאומרות 'שיש עליו'. שלוש ההבנות האלה אחוזות זו בזו ומקיימות אחת את רעותה, ומכאן תרגומו של המשפט כפי שהצענוהו לעיל: 'חוץ מאדם שיש עליו מלפני זה איסר בצלו'. ואולם, לדברי התלמוד, כנגד קריאה זו היתה קיימת גם קריאה אחרת, שאותה מזהה הסוגיה עם קריאתו של האמורא הבבלי רב יוסף, שחי ופעל בפומבדיתא במחצית השנייה של המאה הג' ובראשיתה של המאה הד' לסה"נ.¹⁵ ואכן, כבר עמד רוזנטל על כך ש'רב יוסף אליבא דשמואל אינו מפרש את מגילת תענית כך', היינו 'את "להן" כשמועה בארמית ממלכתית, nisi, בלתי אם, חוץ מן'.¹⁶ שכן, אין ספק שבסוגיית התלמוד הובנה המלה 'ייסר' כפועל דווקא – יאסור [את עצמן] – ולא כשם עצם.¹⁷ לפיכך, מן השיקולים שצינו לעיל, לא נוכל להבין את המלה 'להן' לפי סוגיית הבבלי במשמע של 'חוץ מן', 'מלבד', או כל כיוצא בו.¹⁸ כיצד קרא אפוא רב יוסף את המשפט?

לשאלה זו נזקקו הגאונים, רב שרירא ורב האי בנו, בתשובה משותפת לאנשי קירואן שבה פירשו את סוגייתנו:

- 15 על פי האמור באגרת רב שרירא גאון, רב יוסף נפטר בשנת תרל"ד לשטרות, דהיינו 323 לסה"נ. ראו: ב"מ לוין, אגרת רב שרירא גאון, חיפה תר"פ, עמ' 87. בתלמוד הוא מוצג כתלמידם של רב הונא ורב יהודה, בני הדור השני של האמוראים (ראו: אפשטיין [לעיל, הערה 13], עמ' 424; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 291–292), שחיו עד קרוב לסופה של המאה הג' לסה"נ (ראו: י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 245). ואולם בבבלי, מגילה כז ע"ב, מצוי סיפור על רב ורב הונא, ובכתבי היד נשתמר משפט (שאמנם נשמט מנוסח הדפוסים) שבו יש פנייה של רב יוסף לרב הונא תוך כדי מהלך הדברים. ראו: רנ"ז רבינוביץ, דקדוקי סופרים למסכת מגילה, מינכן תרל"ז, עמ' עא, הערה ת. מקור זה מלמד, שרב יוסף כבר היה תלמיד בפני רב הונא עוד בחייו של רב, כלומר עוד לפני שנת 247, שנת פטירתו של רב (אגרת רב שרירא גאון, שם, עמ' 81). חשיבותו של בירור זה תתבהר להלן, סעיף ה.
- 16 רוזנטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' מא, והערה 77.
- 17 ראו: בנוביץ, שבועות (לעיל, הערה 6), עמ' 59; הג"ל, כל נדרי (לעיל, הערה 6), עמ' 53 (וראו להלן, שם, עמ' 54, הערה 34); רוזנטל, שם, עמ' מא. כפי שציין רוזנטל, שם, הערה 76, כך הבין מלה זו ככל הנראה גם רבי יוסי ברבי בון בסוגיה המקבילה שבירושלמי (תענית ב יג, סו ע"א=מגילה א ו, ע ע"ג). הסכמה רחבה זו שהמלה 'ייסר' היא פועל (הן על ידי רבי יוסי ברבי בון בירושלמי, הן במסורת הארץ ישראלית שבבבלי [מחלוקת רבי שמעון ברבי ורבי חייה], והן בדברי רב יוסף) ראוייה לשימת לב. כאן המקום לציין, שגם במשפט הסיום של 'מגילת אנטיוכוס' הארמית, הבנוי בתבניתו של משפט הסיום של מגילת תענית (ונראה כפרפרזה שלו), מצינו פועל דווקא: "...להן כל אנש די איתי עלוהי מן קדמת דנא יודה ויצלי קדם אלהיה'. ראו: מ"צ קדרי, 'מגילת אנטיוכוס הארמית', בר-אילן, א (תשכ"ג), עמ' 101 (כנוסח שבכל כתבי היד, למעט כתב היד התימני ששימש את קדרי כיסוד למהדורתו, שבו הלשון היא: 'וכל דיהי עלוהי נדרא ישלמיניה'). על זמנה ומקום חיבורה של 'מגילת אנטיוכוס' הארמית, ראו: מ"צ קדרי, 'באיוז ארמית נכתבה מגילת אנטיוכוס?', לשוננו, כג (תשי"ט), עמ' 143–145 (שמתארכה למאות הב'–ה' לסה"נ); ולעומתו: א' כשר, 'הרקע ההיסטורי לחיבורה של "מגילת אנטיוכוס"', התקופה ההלניסטית בארץ ישראל, בעריכת ב' בר-כוכבא, תל-אביב תש"ס, עמ' 85–102 (שמאחר אותה לתקופת הגאונים).
- 18 לשאלה כיצד תרגם רב יוסף את המלה 'להן', ראו להלן, סעיף ג.

גמרא כך הוא, כאשר פירשנו, וכך פתורנו כמפורש בתלמוד: כי שני לענין מגלת תענית, שכך אמרו בגזירותיהם: 'להן כל אינש דיאיתי עלוהי מן קדמת דנה יאסר' [1]. מי שאומר 'יאסר בצלו' – כך פירושו: יאסור אסר על נפשו בתפילה, כדשמואל... וכן הוא אומ': כל מי שיחפז לקבל עליו תענית – יום מלפני בואו יקבלה על עצמו בתפלה... ומי שאומר 'יאסר' – פירושו: שאסור הוא לעזוב נדרו ולקיים את הגזירה, כיון שנדרו קודם לגזירה. וכן הוא אומ': אי איתי עלוהי נדרא מן קדמת דנה – יאסר להחל דברו בשביל ימים טובים שגזרנו.¹⁹

לדברי רב שרירא ורב האי, חלוקים שני הצדדים הנזכרים בחלקה האחרון של הסוגיה לא רק בגירסת המלה 'יאסר' (שאחד גרס אותה כך, ואילו חברו גרס 'יאסר'), אלא גם בכך ש'מאן דאמר 'יאסר' גרס 'יאסר בצלו', ואילו חברו, שגרס 'יאסר', גרס 'אסר' בלבד, ללא 'בצלו'. הבנה זו עולה גם מן הפירוש המיוחס לרש"י, המפרש את שיטתו של 'מאן דאמר 'יאסר' ואומר: 'דלא הוה תני 'יאסר בצלו', דמשמע דוקא, כדאמרין ... אלא 'יאסר', דמשמע יהא אסור לאכול אי איתי עליה תענית מן קדמת דנא'.

פירוש זה משך את תשומת לבם של החוקרים בעיקר בשל המסקנה המשתמעת ממנו, שהיה מי שלא גרס את המלה 'בצלו' במשפט הסיום של המגילה, שכן הם התעניינו בהבט הזה של סוגיית התלמוד – העדות על נוסחו של המשפט. ואולם, פירוש זה מעורר קושי, שכן, כפי שניסחה את הדברים ורד נעם: 'אם עיקר ההבדל בין שתי גירסות המגילה הוא במלה 'בצלו' מדוע מתעלמת הגמרא מן ההבדל הזה ועוסקת רק בחילוק המוביל אליו בדרכי עקיפין: ייסר / יאסר?²⁰

תהא תשובתנו לתמיהה זו אשר תהא,²¹ אני מבקש להפנות את שימת הלב להבט אחר

19 ראו: אסף (לעיל, הערה 5), עמ' 127 (=לוי, אוצר הגאונים [לעיל, הערה 5], עמ' 15); לוי, גנזי קדם (לעיל, הערה 5), עמ' 18-19.

20 ראו: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 131. אמנם, אם נדייק נגלה שפירוש זה הוא בעל הגיון פנימי. לפי, 'מי שאומר יאסר' הבין את המלה הזאת כקביעה הלכתית ('שאסור הוא לעזוב נדרו ולקיים את הגזירה'), וקריאה זו מחייבת לפסק את המשפט באופן שמחבר את המילים 'מן קדמת דנה' למילים שלפניהן: '...דיאיתי עלוהי מקדמת דנא – יאסר'. וכלשונם של רב שרירא ורב האי: 'זכן (כך יש לגרוס, כפי שכתוב בגוף כתב היד וכנוסח התשובה בקטע גניזה אדלר 1491, שפרסם לוי, גנזי קדם [לעיל, הערה 5], עמ' 18; ובכתב יד אדלר 1799 [לעיל, הערה 5]) הוא אומ': אי איתי עלוהי נדרא מן קדמת דנה – יאסר להחל דברו בשביל ימים טובים שגזרנו'. קריאה כזו של המשפט איננה מאפשרת לגרוס מלה כלשהי אחרי ההוראה ההלכתית 'יאסר', מאחר שלפיה 'אסר' פירושו 'יהיה אסור' – היינו יהיה אסור [מלהפך את נדרו], אלא הוא מחויב לקיימו (א), כפי שמנסת את הדברים בנוביץ, שבועות [לעיל, הערה 6], עמ' 53, 'אסור' = קשור, כבול, מחויב). אם כך מאי 'בתפילה' – הרי די ב'יאסר' הוזה אומר: מי שגרס 'יאסר', והבין מלה זו כקביעת ההלכה במשפט הסיום של מגילת תענית, על כורחיה לא גרס בו את המלה 'בצלו'. וכבר עמד על כך עסיס: 'למסורת זו ולפירוש הגאונים בה קשה פירוש 'בצלו' לדעת האומר יאסר'. ראו: עסיס (לעיל, הערה 9), עמ' נז, הערה 31. וראו להלן, בהערה הבאה.

21 הניסיון ליישב תמיהה זו קשור, בעקיפין, בניסיון ליישב קושי אחר, שעליו העמיד רונטל (בירורי מלים [לעיל, הערה 3], עמ' לח) בחריפות: בברייתא שמביא התלמוד בחלק ד, כדי להסביר את שיטתו של 'מאן דאמר 'יאסר', מצוטט משפט הסיום של המגילה דווקא בגירסה 'יאסר בצלו'! רונטל לא

של הפירוש, שלמיטב ידיעתי כמעט שלא הושם אליו לב עד כה והחוקרים שהביאוהו לא ייחסו לו חשיבות. כוונתי לקריאה של משפט הסיום של המגילה, העומדת ביסודו של השיקול הפרשני שאותו מבטאים רב שרירא ורב האי בתשובתם. לדבריהם, 'מי שאומר יאסר' הבין את המלה הזו כקביעה הלכתית: 'שאסור הוא לעזוב נדרו ולקיים את הגזירה'. קריאה זו מחייבת לחבר את המילים 'מן קדמת דנא' למילים שלפניהן, ולקוראן כך: '...דיאיתי עלוהי מקדמת דנא - יאסר'. וכלשונם: 'וכן²² הוא אומ': אי איתי עלוהי נדרא מן קדמת דנא - יאסר להחל דברו בשביל ימים טובים שגזרנו'. לעומת זאת, 'מי שאומר ייסר בצלו' קרא, לדעת רב שרירא ורב האי, את הפועל 'ייסר' כהוראה וכציווי, ולכן הוא חיבר את המילים 'מן קדמת דנא' לאמור אחריהן ופיסק את המשפט כך: '... - מן קדמת דנא ייסר בצלו'.²³

על פי פירוש זה, לב לבה של המחלוקת בין שתי הקריאות שעליהן מדווחת סוגיית התלמוד הוא בשאלה, כיצד יש לפסק את המשפט ולהיכן יש לקשור את המילים 'מקדמת דנא'. אליבא ד'מאן דאמר יאסר' יש לקושרן לאמור לפניהן, ואילו לדעתו של 'מאן דאמר ייסר' יש לפסק את המשפט באופן כזה, שהמילים 'מקדמת דנא' יחוברו דווקא לאמור אחריהן, וביחד יציגו את הקביעה ההלכתית: 'מקדמת דנא ייסר בצלו', דהיינו, בתרגום לעברית: 'מלפני זה יאסור [את עצמו] (=דור) בתפילה'.

קריאה זו רואה את משפט הסיום של מגילת תענית כמכוון לעתיד. בלשונם של רב שרירא ורב האי, הוא מדבר ב'מי שיחפוץ לקבל עליו תענית', ולא רק במי ש'יש עליו' נדר כזה בזמן שהמגילה נתנסחה. קריאה זו מעניקה אפוא למשפט זה משמעות המאפשרת עקיפה של האיסור ההלכתי שבראש המגילה. אף שקריאה זו איננה מוצגת על ידי התלמוד במפורש, אני מבקש להציע שההנחה שכך קרא רב יוסף את הדברים אכן הכרחית להבנת דבריו. כדי לעמוד על הדברים עלינו לעיין בהם היטב לגופם. לעניין זה אנו מבקשים לגשת עתה.

ב

על פי האמור בחלקה השלישי של הסוגיה, ביקש רב יוסף להביא ראיה לדעה כלשהי של שמואל. כיצד משמש משפט הסיום של מגילת תענית, שאותו ציטט רב יוסף כתימוכין לדברי שמואל, ראיה לדבריו? בנוסח הרווח של סוגייתנו, המתועד ברוב כתבי היד ועדי הנוסח,

מצא מזור לקושי זה אלא בהנחה, שבדיווחה של הסוגיה על מחלוקת הקריאה במלה 'ייסר' נפל שיבוש, ובמקורם של דברים נאמר שאתה גרס 'אסר'. גם עסיס, שם, הלך בכיוון דומה: 'ישמא ואולי יש לשער, שהמסורת הקדומה במחלוקת זו היתה: חד אמר ייסר (בציריק) וחד אמר ייסר (בצירי)'. המשותף לשתי ההצעות שאין הן מקבלות את האמור בסוגיה כפי שהיא מוצעת לפנינו. כך גם ראינו למעשה בפירושם של רב שרירא ורב האי ובפירוש המיוחס לרש"י, ולדעתי אכן אין מנוס מהליכה בכיוון זה. חשבתי גם על אפשרות אחרת, אך אין בידי לבססה. וראו להלן, הערה 64.

22 כך יש לגרוס: ראו לעיל, הערה 20.

23 באופן דומה ביקש רבינוביץ לקרוא את הדברים: '...וקאמר כל איניש דייתי עליה תענית דין הוא שמקדמת דנא ייסר'. ראו: רבינוביץ (לעיל, הערה 6), עמ' 62-63, הערה ש.

נוספה, לצד דברי רב (בסעיף [ב]), דעה של שמואל, שיש לקבל את נדר התענית 'בתפילת המנחה': 'אימתי מקבלה? רב אמר במנחה, ושמואל אמר בתפילת המנחה'. ההנחה הרווחת היא, שדעת שמואל, שבה ביקש רב יוסף לתמוך, היא דעתו במחלוקתו עם רב, דהיינו דעתו שיש לקבל נדר תענית בתפילה דווקא.²⁴ על פי הנחה זו, ראיתו של רב יוסף מבוססת על המלה 'בצל' שבסופו של משפט הסיום של מגילת תענית, שנתפרשה כאומרת: 'בתפילה'.²⁵ ואולם, בנוסחו של כתב יד יד-הרב-הרצוג התימני, שאותו הצענו לעיל, הנחה זו איננה אפשרית, שהרי לא מצויה בו דעה של שמואל לעניין תפילה כל עיקר! זאת ועוד אחרת: גם לפי הנוסח הרווח קשה לקבל את ההנחה, שראיתו של רב יוסף נאמרה לעניין תפילה. בניגוד לעדותם של אחדים מכתבי היד של התלמוד, הגורסים את המלה 'בצל' במשפט הסיום של מגילת תענית, כפי שמצטטו רב יוסף,²⁶ ברבים מעדי הנוסח של הסוגיה חסרה מלה זו מכל וכל! כך הגירסה כבר בתשובתם של רב שרירא ורב האי,²⁷ בתשובה (אחרת) של רב האי גאון,²⁸ בפירוש רבינו חננאל,²⁹ בפירוש המיוחס לרש"י,³⁰ ובחידושי הריטב"א,³¹ וזה הנוסח

24 להנחה זו מוביל, לפחות במבט ראשון, ניסוח דבריו של רב יוסף 'כוותיה דשמואל מסתברא', שנראה כמצביע על כך שכנגד דעתו של שמואל עומדת דעה חלוקה. אמנם הנחה זו, כשלעצמה, איננה מחויבת, כי הלשון 'כוותיה דפלוני מסתברא' יכולה לבוא גם במקום שאין מחלוקת. עיינו, למשל: בבלי, פסחים מא ע"א; בבא בתרא מא ע"ב; מכות כג ע"א; מנחות נט ע"ב. והשוו: ד' הלבני, מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד, עירובין פסחים, ירושלים תשמ"ב, עמ' שצא, הערה 16.

25 כפירושו של המיוחס לרש"י, על אתר, ד"ה 'בצל': 'בצלואתא'. על פירושו האחר, ש'צל' הוא נדר, ראו: עמינח (לעיל, הערה 6), עמ' 281; רוזנטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' מב (ועיינו בלשון הכתוב בכמדבר ל, יא: '...או אסרה אסר על נפשה בשבעה' [ובמגילת המקדש כתוב כך גם בפסוק ז; ראו: י' ידן, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 169, שורה 17]). השוו: ד' בויראין, 'ללכסיקון התלמודי VI', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 17; בנובין, כל נדרי (לעיל, הערה 6), עמ' 53–54, הערה 33; נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 134.

26 גירסה זו מתועדת לא רק בכתב יד יד-הרב-הרצוג התימני (שאת נוסחו הצענו לעיל), אלא גם בנוסח הסוגיה המועתק בראש תשובת רב שרירא ורב האי (אסף [לעיל, הערה 5], עמ' 127 [=ליון], אוצר הגאונים (לעיל, הערה 5), עמ' 15), ובכתבי היד לונדון 400 (Harl. 5508), אוקספורד 366 (Opp. Add. Fol. 23), ומינכן 95.

27 אסף, שם (=ליון, שם). כך גם בנוסח התשובה בקטע גניזה אדלר 1491 (ליון, גנזי קדם [לעיל, הערה 5], עמ' 18), ואף בנוסח שכתב יד אדלר 1799 (לעיל, הערה 5). אמנם, בנוסח הסוגיה המועתק לפני התשובה מופיעה המלה 'בצל' בציטוט ממגילת תענית, אך בגוף התשובה כותבים רב שרירא ורב האי: 'כי שנוי לענין מגילת תענית שכך אמרו בגזירותם: "להן כל אינש דיאתי עלוהי מן קדמת דנה יאסר(!)"', מי שאומר "יאסר בצל" – כך פירושו...'. עיינו הרואות, שהתיבה 'בצל' חסרה (וזה עובדה, אף על פי שהיא מצויה בפירוש: 'מי שאומר "יאסר בצל"'). דומני שיש בכך (כמו גם בכמה פרטים אחרים) כדי לערער על ההנחה שנוסח הסוגיה המוצע לפני התשובה יצא מתחת ידיהם של רב שרירא ורב האי בעצמם. ראו גם: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 133. ואכן, בקטע גניזה אדלר 1491, שם, שבו מובאת התשובה באמצע קובץ של תשובות, לא מוצע נוסח הסוגיה בראשה כלל ועיקר. אני מודה לידידי, עוזי פוקס, שהעירני על נתון זה ועל משמעותו.

28 אסף, שם, עמ' 128 (=ליון, שם, עמ' 16); 'אמ' רב יוסף: כואתיה דשמואל מיסתברא, דתניא: "להן כל אינש דיאתי עלוהי מן קדמת דנה יאסר" – מאי לאו יאסר בצל'.

29 בפירושו לסוגייתנו, על אתר: 'אמר רב יוסף כשמואל מסתברא, דכתיב במגילת תענית: "להן כל

המצוי גם בכתב יד מינכן 140, בכתב יד וטיקן 134 ובדפוסים. אם כן, כיצד משתמע מדבריהם אלה כדעתו של שמואל, שיש לקבל את נדר התענית בתפילה דווקא?! העיקר חסר מן הספר³² יתר על כן, על פי גירסה זו, העדר כל רמז לכך שיש לקבל נדר תענית בתפילה בנוסח משפט הסיום של מגילת תענית המצוטט בה יכול לשמש תימוכין במיוחד לדעתו של רב, שאין חובה לקבל את נדר התענית דווקא בתפילה. על סמך מה אומר אפוא רב יוסף: 'כוותיה דשמואל מסתברא!'

יכול אפוא אדם לטעון, שבמצב כזה יש לקבל את עדותם של עדי הנוסח הגורסים 'בצלוי', שכן רק על פי גירסה זו ניתן להבין את ראייתו של רב יוסף לדבריו של שמואל. זאת ועוד אחרת: אם לא גורסים 'בצלוי', על סמך מה אנו מניחים (כשאנו מדייקים: 'מאי לאו ייסר בצלוי?') שפירוש דברי המגילה הוא דווקא '...בצלוי?' על פי היגיון שרירותי-לכאורה זה גם ניתן היה לומר, דרך משל: 'מאי לאו ייסר באכילה', או '...בעמידה'. איזו מין ראייה היא זו שהעיקר בה חסר מן הטקסט שאמור לשמש כראיה! יתר על כן: אם המלה 'בצלוי' מקורה אך ורק בדיוקו של התלמוד ('מאי לאו ייסר בצלוי?'), ולא היתה בנוסח המצוטט ממגילת תענית, כיצד נסביר את שימושו של התלמוד בצורה כל כך לא שגרתית ולא מוכרת של שם העצם 'צלוי', שלמעשה איננה מופיעה כך (במעמד של status absolutus) בשום מקום בארמית הבבלית! היה לו לומר: 'מאי לאו ייסר בצלותא', או: 'מאי לאו בתפילה'. מה פתאום, ומניין, 'בצלוי' דווקא?!³³ כל אלה מורים אפוא לכאורה, שיש לקבל את עדותם של עדי הנוסח שבהם מופיעה המלה 'בצלוי' בציטוט ממשפט הסיום של מגילת תענית המובא בסוגייתנו.

איניש דייתי עליהו מן קדמת דנא יאסר' (כך: 'יאסר', באל"ף, ככתובת רב שרירא ורב האי נראו לעיל, הערה 26). נשים לב למשפט הדיוק של התלמוד, שבא בצמוד, כפי שהוא בנוסחו של רבינו חננאל: 'מאי יאסר? לאו יאסר עצמו בצלוי' (כך בכתב יד אדלר 1799 [לעיל, הערה 5]. בכתב יד וטיקן 128, שעל פיו נדפס הפירוש בדפוס וילנה, נשמטו המילים 'יאסר לאו' מתחת הדומות). על פי ניסוח זה, התלמוד גופו, במשפט הדיוק שלו, מצטט את הטקסט של מגילת תענית (שהוא בעצמו הביא זה עתה) כעין 'דיבור המתחיל', ובכך הוא מעיד על הגירסה שעמדה לנגד עיניו שלו: '...יאסר' בלבד, בלי 'בצלוי'. אכן, כך הגירסה גם בתשובה אנונימית המיוחסת ל'גאון', שבכתב יד אדלר 1799 (לעיל, הערה 5).

30 בפירושו לסוגייתנו, ד"ה 'כדכתיב במגילת תענית': 'לסוף ימים טובים הכתובים במגילת תענית כתיב בה, "מקדמת דנא ייסר"'. אמנם, הדיבור המתחיל 'הבא אצלו הוא: "ייסר בצלוי", אך כאן הוא מעתיק את משפט הדיוק של התלמוד ('מאי לאו ייסר בצלוי'), ולא את הציטוט ממגילת תענית. על כך שאין הפירוש למסכת תענית פירושו של רש"י, אלא אחר חיברו, ראו: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 216, הערה 275, והספרות המצוינת שם.

31 בחידושי לתענית, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' סו. גירסתו של הריטב"א מתאשרת גם מתוכן דבריו, שכן הוא מקשה: 'מאי מסתברא כוותיה דשמואל איכא?!', ומכאן שאכן לא גרס 'בצלוי'.

32 וכבר חש בקושי זה הריטב"א בחידושי לסוגייתנו (שם, עמ' סז). ראו גם: רזונטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' לח. ניתן אמנם לטעון, שאת העיקר החסר הזה בא להשלים משפט הדיוק של התלמוד: 'מאי לאו ייסר בצלוי'. אך כפי שנראה בהערה הבאה, משפט זה איננו מקורי בנוסח התלמוד ואין להסתמך עליו.

33 אליבא דאמת, משפט הדיוק של התלמוד בעייתי מאוד כשלעצמו, מכמה בחינות: (א) נוסחו רחוק

ואולם, כפי שראינו, הגירסה המחוסרת, שבה אין מופיעה המלה 'בצל', מתועדת במגוון רחב של עדי נוסח, וקשה אפוא להתייחס אליה בביטול ולדחותה בקש. ואדרבא, דווקא בשל הקושי שבה חובה עלינו לבררה. אם הגירסה המלאה מקורית ואילו הגירסה המחוסרת בלתי אפשרית ממש, כיצד נוצרה גירסה שגויה זו? נשים לב שעדי הנוסח הגורסים אותה באים ממקומות גיאוגרפיים שונים: כתב יד מינכן 140 הוא ספרדי, כתב יד וטיקן 134 הוא אשכנזי, הדפוס הוא איטלקי, ותשובותיהם של רב שרירא ורב האי הן מן המזרח.³⁴ כאמור, כך גרסו גם רבינו חננאל, המיוחס לרש"י והריטב"א.

מצד אחד, קשה אפוא להניח שמדובר בשיבוש העתקה גרידא. מצד שני, הקושי החמור בגירסה זו מלמד, שאין היא תוצר של הגהה למדנית, שמחקה במכוון את המלה 'בצל' כדי להתגבר על קושי כלשהו בטקסט, שאולי התעורר למאן־דהוא (כגון: אם כתוב במפורש 'בצל', מה יש עוד לדייק מ'מאי לאו ייסר בצל'?! או כדי להתאים את נוסח הציטוט ממגילת תענית לדברי התלמוד בהמשך: 'מאן דאמר ייסר כדאמרן', ללא 'בצל'). 'התלמידים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימה'.³⁵

מאוד מלהיות ברור, ומצאנו בו לפחות ארבע גירסאות שונות (ראו: רוזנטל, בירורי מלים [לעיל, הערה 3], עמ' מד: (1) 'מאי לאו ייסר בצל' (ולפי גירסה זו, אם אנו גורסים את המלה 'בצל' בגוף משפט הסיום של המגילה, מה הוסיף משפט הדיוק?!); (2) 'מאי לאו ייסר עצמו בצל'; (3) 'מאי ייסר, לאו ייסר עצמו בצל' (כגירסת רבינו חננאל ו'גאון' שבכתב יד אדלר [לעיל, הערה 5]); (4) 'מאי ייסר בצל' (כך גירסת כתב יד מינכן וכתב יד לונדון קודם ההגהה [לפי גירסה זו אין כאן משפט דיוק, אלא פתיחה לחלק הבא של הסוגיה!]). (ב) כל משפט דיוק זה לא יכול להיות מוסב אלא על נוסח חסר של משפט הסיום של המגילה, שבו אין המלה 'בצל' (שאלו היה מוסב על נוסח שבו המלה 'בצל' קיימת לא היה בו כל צורך). אבל ההיגיון מחייב שמנסחו של משפט זה הכיר את המלה 'בצל', שאם לא כן – מניין באה לו? ואם משפט דיוק זה יצא מפי רב יוסף בעצמו, והוא 'פירוש' למשפט הסיום של מגילת תענית, מה פשרו של מהלך משונה זה, שבו הוא מביא ראיה לדברי שמואל מתוך מקור כלשהו, שאותו הוא מצטט שלא בשלמותו ואחר כך מוסיף בו את סופו, הקיים בו ומוכר לו ממילא?! היה לו להביא את המקור בשלמותו מלכתחילה, ודיו בכך! (ג) אם משפט הדיוק הוסב על נוסח חסר של משפט הסיום של המגילה, כפי שלכאורה נראה בקריאה פשוטה, על סמך מה הוא מניח שכוונתו של אותו משפט סיום היא דווקא 'בצל'?! איזה 'פירוש' הוא זה, שלמעשה איננו פירוש כלל, אלא הוספה של העיקר הנדרש וההכרחי החסר מן הספר? בניגוד לתיאורם של בראן [לעיל, הערה 6, עמ' 458] ושל נעם [לעיל, הערה 2, עמ' 133], אינני רואה כיצד ניתן לטעון שמשפט הדיוק הוא פירוש של רב יוסף לדברי המגילה, אם אין באמור בה – לפי הגירסה החסרה, שאין בה המלה 'בצל' – שום דבר שיכול להתפרש כמכוון למשמעות של תפילה או לרמז לה. ואדרבה, אם אין כאן 'פירוש', אלא הוספה, מדוע שלא נדחה אותה מכל וכל, כפי שנעשה בנוסח הדפוסים: 'מאי לאו ייסר עצמו בצל' – לא, 'יאסר עצמו' (או כל כיוצא בזה)? ומדוע שלא נקשה את הקשיה התלמודית המתבקשת במצב עניינים זה: 'ודקארי לה מאי קארי לה', דהיינו, מה עלה בדעתו של רב יוסף בהסתמכו על משפט הסיום של המגילה, הרי אין כל הכרח להוסיף בו 'בצל', וניתן להוסיף בו תוספת אחרת, וכך לא תהא בו שום ראיה! קשיים אלה מחשידים את משפט הדיוק כולו כתוספת משנית בסוגיה, שבאה להסביר את ראייתו של רב יוסף משום שהיא כבר לא היתה מובנת. וראו להלן, הערה 78.

34 על כתבי היד ראו: דימנד [לעיל, הערה 3], עמ' 32 ואילך.

35 כלשונו המפורסמת של רבינו תם בוויכוחו עם ר' משולם (שו"ת ספר הישר לרבינו תם, מהדורת ש"פ רוזנטל, ברלין תרנ"ת, עמ' 75).

אם גירסה זו היא 'הגירסה הקשה', ואין להניח שמקורה בשיבוש פשוט של העתקה או בתיקון מכוון, דומה שיש לראותה כגירסה המקורית בנוסח סוגייתנו.³⁶ ואם כך אנו שבים ותוהים: כיצד עלינו להבין את ראייתו של רב יוסף על פיה?

ג

נוסחו של כתב יד יד-הרב-הרצוג שהבאנו לעיל, שבו לא הובאה שום דעה של שמואל לעניין תפילה כל עיקר, אינו מותיר בפנינו אפשרות אלא לראות את דברי רב יוסף כתימוכין לדבריו של שמואל שבראש הסוגיה: 'כל תענית שלא קיבלה עליו מבעוד יום לאו שמה תענית'. אף אם נפקפק באמינותו של נוסח זה,³⁷ אני מבקש להציע שכך יש להבין את הדברים גם לפי הנוסח הרווח, המביא דעה של שמואל לעניין קבלת נדר התענית בתפילה. כפי שראינו לעיל, קרוב לוודאי שמשפט הסיום של מגילת תענית המצוטט בפי רב יוסף בנוסחה המקורי של הסוגיה לא כלל את המלה 'בצל', כלומר לא היה בו כל רמז לתפילה. לפיכך, אין להניח שהתימוכין שביקש רב יוסף להביא לדברי שמואל ממשפט זה היו מכוונים לעמדתו של שמואל בעניין החובה לקבל את נדר התענית בתפילה דווקא. אם נסכים לוותר על רכיב זה (שאיננו מצוי), נהיה חייבים להניח שרב יוסף אינו מביא ראיה לשמואל במחלוקתו עם רב לעניין החובה לקבל את נדר התענית בתפילה, אלא לדבריו הקודמים של שמואל בסוגייתנו, שיש לקבל את נדר התענית 'מבעוד יום'.³⁸ כיצד מצא רב יוסף במשפט הסיום של מגילת תענית סיוע לקביעה זו? כאמור לעיל, רב

36 בצדק הזהיר רונטל (בירורי מלים [לעיל, הערה 3], עמ' לח) מפני הגהה פזויה של גירסה זו, על ידי הוספת המלה 'בצל'.

37 קשה לנקוט עמדה נחרצת בשאלה אם נוסחו של כתב היד התימני משמר את הגירסה המקורית בנקודה זו, או שמא אינו משקף אלא שיבוש וטעות סופר, ויש כאן פנים לכאן ולכאן. מחד גיסא, גירסת כתב היד התימני היא יחידאית, וגם קל לתלותה בהשמטה פשוטה (דילוג מחמת הדומות מ'במנחה' עד 'המנחה'). מאידך גיסא, אם נדייק בגירסה זו נראה שיש בה התאמה פנימית יפה, שהרי אילו היתה מצויה בכתב היד שממנו הועתק כתב יד זה דעת שמואל כמחלוקת עם רב, היינו מצפים למצוא בו את הגירסה 'רב אמר', כסגנון הרגיל בהצגת דעות מחלוקת, ולא 'אמר רב' (השוו, לתופעה דומה מאוד, בבבלי, מועד קטן ח ע"ב; ע' שרמר, "לישנא דרבנן וגורסיהון" ו"סוגיא דגמרא", אסופות, ח [תשנ"ג], עמ' נב-נג). זאת ועוד אחרת: לשונו של רב יוסף – 'כואתיה דשמואל מסתברא' – יכולה היתה ליצור את הרושם שהדברים מוסכים על דברי שמואל הבאים במחלוקת, ולכן בהחלט ניתן להעלות על הדעת שמאן דהוא השלים דעה-כביכול של שמואל, שלא היתה בסוגיה במקורה (אין צריך לומר שהשלמה כזאת, אם אכן אירעה, לא היתה מחויבת, כי הניסוח 'כואתיה דפלוני מסתברא' אינו מעיד בהכרח על קיומה של מחלוקת; ראו לעיל, הערה 24). קשה להכריע בין האפשרויות.

38 הנחה זו מתחייבת לפי הפירוש השני למלה 'בצל', שמביא בעל הפירוש המיוחס לרש"י: 'בנדר' (ראו לעיל, הערה 25), שהרי לפי פירוש זה אין בדבריו של רב יוסף כל התייחסות לתפילה. ראו גם דבריו של רנ"צ רבינוביץ (לעיל, הערה 6), עמ' 62, הערה ר: 'א"ד לשון נדר – לפי"ז קאי רב יוסף אהא דלעיל, דאמר שמואל כל תענית שלא קבל עליי'. הניסוח 'כואתיה דשמואל מסתברא' איננו יוצר קושי להצעה זו, כי לשון זו באה לעתים גם במקום שאין כל מחלוקת. ראו לעיל, הערה 24.

יוסף בוודאי לא הבין את המלה 'להן' במשמע של 'מלבד', שהרי אין ספק שבסוגיית התלמוד הובנה המלה 'ייסר' כפועל דווקא, והבנה זו איננה מאפשרת את הבנת המלה 'להן' במשמע של 'מלבד'. אכן, בדיקת היקרויותיה של המלה 'להן'³⁹ ברבדים השונים של הארמית מגלה, שיכולים להיות לה כמה מובנים.⁴⁰ על פי מובן אחד תרגומה הוא 'רק', 'אלא'.⁴¹ כך הוא מובנה, למשל, בדניאל ג, כח: 'די לא יפלחון ולא יסגדון לכל אלה להן לאלהיהון' – דהיינו אלא לאלוהיהם, רק לאלוהיהם. ואכן, כך מתרגמים אותה הפרשנים המסורתיים (רב סעדיה גאון, רש"י ואחרים) בפסוק זה ובשאר היקרויותיה בארמית המקראית.⁴² על פי הבנה זו, משמשת המלה 'להן' להבעת הסתייגות, שבמקרים מסוימים (כגון בפסוק שציטטנו לעיל) משמעה 'זולת', 'מלבד', 'חוץ מ-', וכדומה.⁴³

ואולם, לצידו של משמע זה משמשת 'להן' כמלה המקשרת בין משפטים, שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. לעתים נעשה קישור זה על דרך הניגוד, ותרגומה של 'להן' במקרים אלה הוא 'אבל', 'ברם' (כפתיחה לאמירה).⁴⁴ לדעת רבים זהו מובנה הראשוני והעיקרי. ואולם, מקובל שלעתים 'להן' מביעה תוצאה, ותרגומה 'לפיכך', 'לכן'.⁴⁵ במובן זה היא מופיעה

39 או עם אל"ף בראש: 'אלהן'. ראו למשל לעיל, הערה 7.

40 ראו: " שטיינברג, מילון התנ"ך, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 410. וראו את סקירת המקורות וספרות המחקר אצל: C.C. Torrey, 'Notes on the Aramaic Part of Daniel', *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, XV (1909), pp. 255–257; J.A. Montgomery, *The Book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927, pp. 150–151; G.R. Driver, 'Problems in Aramaic and Hebrew Texts', *Analecta Orientalia*, XII (1935), pp. 64–66

41 ראו, למשל: ח"י קוהוט, ערוך השלם, וינה תרפ"ו, ה, עמ' כא; G.H. Dalman, *Aramaisch-Neuhebraisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt a. Main 1922, p. 214 ('nur'); M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1901, pp. 67, 694

42 דניאל ב, ו, ט, יא, ל; ג, כח; ד, כד; ו, ו, ח, יג; עזרא ה, ב.

43 וכך, כאמור, מתרגמים אותה רוזנטל, עסיס ובנוביץ (ראו לעיל, הערה 9). ראו גם: M Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990, p. 59, s.v. אלהן; L. Koehler & W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramaisches Lexikon zum alten Testament*, V: *Aramaisches Lexikon*, Leiden–New York–Köln 1995, p. 1730, s.v. להן_{II}

44 ראו, למשל: F. Brown, S.R. Driver & C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Based on the Lexicon of William Gesenius) [=BDB], Oxford 1907, p. 1099, s.v. להן₂; C.F. Jean & J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965, p. 135, s.v. lhn₁; J. Hoftijzer & K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden–New York–Köln 1995, p. 567, s.v. lhn₁; J.A. Fitzmyer S.J. & D.J. Harrington S.J., *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia, 34), Rome 1978, p. 325

45 ראו, למשל: BDB, שם, עמ' 530; שם, עמ' 1099, ערך 'להן'; קוהלר-באומגרטר (לעיל, הערה 43), עמ' 1730, ערך 'להן'; S. Prideaux Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids 1950, p. 431 ('Therefore... just like the Hebrew

בכתובת אחת מתימא,⁴⁶ וכך מקובל להבינה, למשל, בדניאל ב, ה-ו: 'הן לא תהודעונוני חלמא ופשרה... והן חלמא ופשרה תהחון מתנן ונבזבה ויקר שגיא תקבלון מן קדמי, להן חלמא ופשרה החוני', דהיינו: '...לכן את החלום ופתרונו הגידו לי'.⁴⁷ כיוצא בו בפסוק ט שם: '...להן חלמא אמרו לי, שאף אותו מקובל לתרגם באופן דומה'.⁴⁸

אמנם, מ' לאמברט ערער על תרגום זה וטען שיש לפרשו כאן "אולם", "אבל", כמו בפ"א וג' כ"ח ושאר מקומות; ואין לתרגמו "לכן", כדעת המפרשים.⁴⁹ עמדה דומה הביע ג' גולדינגוויי.⁵⁰ מכל מקום, הבנת המלה 'להן' כמביעה תוצאה ('לפיכך', 'אזי', וכדומה) עולה לימים קדומים מאוד, וכך היא כבר תורגמה בפשיטתא לדניאל ד, כו ('מטל הנא'), ובדומה לכך בתרגום השבעים לדניאל ב, ו, על פי העדות שבסיריהקספלה.⁵¹

האפשרויות השונות לתרגומה של המלה 'להן' לא פסחו עליה במשפט הסיום של מגילת תענית. כפי שראינו, עסיס, רוזנטל ובנוביץ' תרגמוה במובן של 'זולת', 'מלבד', חוץ מ':

דן־הופטיצר, שם, עמ' 136, ערך lhn₂; הופטיצר־יונגלינג, שם, עמ' 567, ערך 'For that) lhn₂ (reason; consequently)

ראו: G.A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, p. 195, ll. 8, 10; H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, I, Wiesbaden 1962, p. 46; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian and Semitic Inscriptions*, II: *Aramaic Inscriptions*, Oxford 1975, p. 149. קוק (שם, עמ' 197) מתרגם במפורש את 'להן' בכתובת זו במשמע של 'אזי', 'לפיכך', ומפנה גם ללשונם של כתובים אחדים בדניאל, שיוזכרו להלן, שאף בהם היא מופיעה באותו מובן. בכתובות אחרות הוא מתרגם על פי המובנים האחרים: 'אבל' או 'חוץ מ'.

ראו, למשל: שם, עמ' 217, שורה 8 (ודבריו בעמ' 219); עמ' 232, שורה 3; עמ' 235, שורה 4; עמ' 241, שורה 5.

כתרגומו של סגל (על אתר). כך מתרגמים כתוב זה בכל המילונים שצוינו לעיל, הערה 44, בתרגומים שונים (כגון: תרגום לעברית בהוצאת 'תנ"ך לעם'; תרגום אנגלי של תנ"ך קורן, ובתרגומים רווחים לאנגלית: *King James Version*; *Revised Standard Version*; *New English Bible*), ובפירושים מודרניים רבים לספר דניאל. ראו, למשל: R. Hammer, *The Book of Daniel (The Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge 1976, p. 22; L.F. Hartman, *The Book of Daniel (Anchor Bible, 23)*, Garden City 1978, pp. 134, 170.

לדעת מונטגומרי (לעיל, הערה 40), עמ' 150, מובן זה הכרחי גם בדניאל ד, כד ('להן מלכא מלכי ישפר עליך' וכו'). אכן, כך מתרגמים רבים את 'להן' גם שם, וכך תרגם שרגא אברמסון את לשונו של כתוב זה בבבלי, בבא בתרא ד ע"א, במהדורתו שנעשתה תחת השגחתו של י"נ אפשטיין (ירושלים תש"ז).

ראו: מ' לאמברט, ספר דניאל, תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי, בעריכת א' כהנא, קיוב תרס"ו, עמ' 4: M. Lambert, 'Notes exégétiques', *Revue des études juives*, XLVIII (1904), p. 274. בהזכירו את 'המפרשים' התכוון לאמברט לפרשנים המודרניים דווקא, שכן הפרשנים המסורתיים (רב סעדיה, רש"י, המצודות ועוד) תרגמו את 'להן' בכל היקריויתה בספר דניאל: 'אך', 'רק', בדומה לתרגומו שלו.

ראו: J.E. Goldingway, *Daniel (World Biblical Commentary, 30)*, Dallas 1989, p. 33 ('It does not mean "therefore"')

ראו: F. Field, *Origenis Hexaplorum*, II, Oxford 1875, p. 96, n. 8

'זולת אדם שיש עליו מלפני זה נדר תענית בתפילה'.⁵² תרגום נאה זה קדום למדי, שכן הוא כבר מצוי בנוסח העברי של 'מגילת אנטיוכוס' ('זולתי אשר מקובל עליו לפני זה ויתפלל לפני אלהיו'),⁵³ כתרגום לנוסח הארמי, הבנוי בתבניתו של משפט הסיום של מגילת תענית ממש: 'להן [או: להון] כל אינש די איתי עלוהי מן קדמת דנא'.⁵⁴ כנגד זאת, יעקב לוי במילונו התלמודי תרגמה בהתאם למובן השני שציינו: 'Meg. Taan. XII... aber Jedermann u.s.w.', כלומר: 'אבל כל אדם'.⁵⁵ באופן דומה תרגם לזרוס גולדשמידט, בתרגומו הגרמני לתלמוד הבבלי: 'Jedoch', דהיינו: 'אולם'. ואילו ע"צ מלמד תרגמה בהתאם למובנה השלישי: 'לכן'.⁵⁶ כך תרגמו גם פיצמאיר והרינגטון: 'Therefore, everyone who has previously made a vow', דהיינו: 'לכן, כל מי שקיבל על עצמו נדר וכו'.⁵⁷

אם נבין את המלה 'להן' במשמע של 'לכן', או אפילו במשמע של 'ברם' (כפתיחה לאמירה), יהא עלינו לקרוא את המשפט כהוראה העומדת בפני עצמה.⁵⁸ אכן, על רקע משפט הפתיחה של המגילה, שבו הוצב איסור חד משמעי לספוד ולהתענות בימים המנויים במגילה, רשאי אדם להבין את סיומה כהוראה הלכתית המבטאת את השלכתו של האיסור. לאמור: הואיל ואסרנו הספד ותענית בימים מסוימים בשנה, לפיכך דינו של אדם שקיבל על עצמו להתענות באחד מן הימים האלה הוא כך וכך.⁵⁹ תרגום זה בוודאי אפשרי, שכן, כפי שראינו, הבנתה של 'להן' במשמע זה מתועדת במקורות קדומים מן העת העתיקה.

52 ראו לעיל, הערה 9.

53 ראו: א' ילינק, בית המדרש, ירושלים תשכ"ז,³ א, עמ' 145.

54 כך הנוסח כמעט בכל כתבי היד. ראו: קדרי, בר-אילן (לעיל, הערה 17), עמ' 101. בכתב היד התימני, ששימש בסיס למהדורתו המדעית של קדרי, הנוסח הוא: 'וכל דיהי עלוהי נדרא ישלמיניה', אך ברי שהתרגום העברי התבסס על הנוסח הרווח.

55 ראו: J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Berlin & Wien 1924², II, p. 478.

56 ראו: ע"צ מלמד, מלון ארמי-עברי לתלמוד בבלי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 189.

57 ראו: פיצמאיר והרינגטון (לעיל, הערה 44), עמ' 187.

58 בראייה כזו יכולים לתמוך שיקולים אחדים. הציפייה הטבעית ממשפט סיום של חיבור היא, שישא אופי של אמירה כללית העומדת בפני עצמה. הניסוח של משפט הסיום של מגילת תענית בגירסתו שבבבלי, 'להן כל איניש' (ולא סתם: 'להן איניש'), מעודד תחושה זו (ויש לזכור, שככל הנראה 'הבבלי' משמר את הנוסח החמור והקדום הן במגילה הן בביאורה' [ראו: רוזנטל (לעיל, הערה 7), עמ' 487]). אכן, לדעת נעם משפט הסיום של המגילה קדם לחיבורה של מגילת תענית, ושוקע בה (נעם [לעיל, הערה 2], עמ' 125), כלומר, יש לראותו כהצהרה העומדת בפני עצמה. כך ראה את הדברים גם רבינוביץ (לעיל, הערה 6), סוף עמ' 62, הערה ש: '...דהאי ברייתא דכל איניש דייתי כו' לא מתנייא גבי מגילת תענית... אלא ברייתא היא דאיתנייא גבי דיני תענית, וקאמר כל איניש דייתי עליה תענית דין הוא שמקדמת דנא יסר, יקבל עלי'.⁶⁰

59 בעדי נוסח אחדים פותח משפט הסיום של מגילת תענית בגירסה זו במפורש: 'לכן'. כך הגירסה בכתב יד קימברידג' ובדפוס של נוסח הכלאיים של הסכוליון למגילה (ראו: נעם, נספח, עמ' 15, 73); כך גם גירסתו של המיוחס לרש"י, כפי שהוא מצוטט בכתב יד אדלר 1799 (לעיל, הערה 5), דף 13א. כך הגירסה גם בפסקי הרי"ד (מהדורת א"י וורטהיימר ואחרים, ירושלים תשל"א, עמ' קעט) ובשבלי הלקט (סימן רעה, קל ע"ב). איני טוען שזו הגירסה המקורית במגילת תענית, אלא רק

ואולם, תרגומה של המלה 'להן' במשפט הסיום של מגילת תענית במשמע של 'לכן' ו'לפיכך', כלשון פתיחה להוראה הלכתית, והבנת המלה 'ייסר' כפועל (בגוף שלישי, יחיד, עתיד), מקשים על פירוש המילים 'דיאיתי עלוהי' כתיאור של מצב העניינים, במשמע 'שיש עליו'. שאילו ביקשנו לקרואן כך, יתקבל משפט בלתי מובן המחייב השלמה: 'לכן, כל אדם שיש עליו ייסר בצלו' – אם 'ייסר' הוא פועל, מה הוא הדבר ש'יש עליו'? הבנת המשפט כהוראה הלכתית מחייבת אפוא להבין את האמור בו כמכוון לעתיד וכמדבר על מי שיקבל על עצמו בעתיד נדר תענית, ולא רק כלפי מי ש'יש עליו' נדר כזה בעת שהמגילה נתחברה. אכן, לפי עדותו של רבי מנחם המאירי, 'הרבה חכמים מפרשים אותה על עסקי דורות', דהיינו כמשפט המביע עמדה הלכתית הרלוונטית לעתיד, ולא רק למצב העניינים בזמן תיקונה של המגילה.⁶⁰

כך, למשל, פירש את המשפט רבי ישעיה מטראני ב'פסקי רי"ד' (עמ' קעט): 'לכן[!] כל אנש דייתי[!] עלוהי מקדמת דנא ייסר בצלו – פי' כל איש שרוצה להביא עליו תענית. כך עולה אף מלשונו של הפירוש המיוחס לרש"י, שהכניס את המלה 'תענית' באמצע משפט הסיום של המגילה ('...להן כל איניש דייתי[!] עלוה תענית מן קדמת דנא'). ופירש: 'לפני אלו הימים, כגון שקיבל עליו עשרה תעניות או עשרים ונכנסו אלו הימים בהם'. מדברים אלה עולה, שהוא הבין את 'דייתי' כפועל, בזמן עתיד, המוסב על האדם הנודר, ותרגמה 'שיביא'.⁶¹ באופן דומה הבינו את המשפט גם רב שרירא גאון ורב האי בנו בתשובתם המשותפת, שכן הם פירשו שהמגילה (אליבא דידו של 'מאן דאמר "ייסר"') מביעה קבלת נדר ומכוונת לעתיד: 'כל מי שיחפץ לקבל עליו תענית, יום מלפני בואו יקבלה על עצמו'.⁶² הרי לנו שגם רב שרירא ורב האי סברו שהמשפט מבטא קבלת נדר ומכוון לעתיד.

על פי הבנה זו, משמעותה של הלשון 'איניש דייתי עלוהי' היא: אדם שיידור נדר (בעתיד). אמנם, לא מצינו במקורותינו העתיקים תיאור של קבלת נדר על ידי שימוש בבניין אפעל של השורש הארמי את"א, או בבניין הפעיל של השורש העברי בו"א ('הביא על עצמו', בעברית, או 'אייתי עליה', בארמית, או כל כיוצא באלה). אף על פי כן עינינו הרואות, שכך הבינו את הדברים רבים מפרשני התלמוד הקדומים.⁶³ יתר על כן, דומה שהבנה זו משתקפת

שהיא משקפת תחושה נכונה באשר לדרך שבה יש לקרוא את המשפט (לפחות במסורת שבתלמוד הבבלי).

60 עיינו: בית הבחירה למסכת תענית, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 47. וראו: עסיס (לעיל, הערה 9), שם; נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 31.

61 אי אפשר שהמיוחס לרש"י תפס את 'דייתי' כמתייחס לתענית (ותרגמה 'שיבוא'), משני נימוקים: (א) אילו היתה המלה 'דייתי' מוסבת לדעתו על התענית, היא היתה אמורה להיות בנקבה: 'דתייתי'. (ב) על פי פירוש, הימים 'נכנסו' בתענית ולא התענית 'נכנסה' בימים, ומכאן שתרגם את הפועל כפועל יוצא: 'שיביא'.

62 אסף (לעיל, הערה 5), עמ' 127 (=ליון, אוצר הגאונים [לעיל, הערה 5], עמ' 15); ליון, גנוי קדם (לעיל, הערה 5), עמ' 18.

63 ייתכן שהבנה זו נובעת גם מאסוציאציה ללשון השבועה 'ייתי עלי' (ומקבילתה בעברית: 'יבוא עלי'), הנפוצה במקורות התלמודיים. ראו: קוהוט (לעיל, הערה 41), א, עמ' 332; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח (סוטה), עמ' 620; הנ"ל, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד², עמ' 92–93;

גם במסורת הנוסח של סוגייתנו. עיון מדוקדק בעדי הנוסח השונים מגלה גירסה שניתן לראותה כמשקפת קריאה של משפט הסיום של המגילה המכוונת לעתיד. כרבים מהם מצויה גירסה בשתי יודיין: 'דיית'. כך גורסים בהבאה הראשונה של משפט הסיום של מגילת תענית כתב יד יד-הרב-הרצוג התימני,⁶⁴ כתב יד וטיקן 487/9, כתב יד אוקספורד 366 ודפוס ונציה. בהבאה השנייה (זו שבחלקה השלישי של הסוגיה) גורסים כך כתב יד וטיקן 487/9, כתב יד אוקספורד (שם: 'דייתו') ודפוס ונציה.⁶⁵ כך הגירסה גם בנוסח תשובתם של רב שרירא ורב האי שבכתב יד אדלר 1799, אצל רבינו חננאל,⁶⁶ בפירוש המיוחס לרש"י (על אתר, ד"ה 'כדכתיב במגילת תענית'), אצל רבי יצחק מווינה בעל אור זרוע (סימן תד, פב רע"ד), בפסקי הרי"ד (עמ' קעט), בשבלי הלקט (סימן רעה, קל ע"ב), בתניא רבתי (סימן סב, סו ע"א) ובר"ן על הרי"ף (ג ע"ב, ד"ה אימת). גירסה זו מתועדת גם במקבילה שבירושלמי, על פי נוסחה בספר 'הערוך'.⁶⁷ כפי שציין מכבר ש"י פרידמן, את הגירסה הזאת יש לקרוא כפועל, דהיינו גוף שלישי, יחיד, בזמן עתיד, של השורש את"א, בבניין אפעל.⁶⁸

סוקולוף (לעיל, הערה 43), עמ' 80. ואולם, קישור אסוציאטיבי משוער כזה, אם אמנם התקיים, אינו פשוט, מפני ששבועה איננה נדר, ולא עוד אלא שדומה כי ביטוי זה הוא לשון קצרה, שיש להשלימה: 'יבוא עלי [כך וכך]'. ספק רב אפוא אם רשאים אנו לקשור בין ביטוי זה לצורה 'ייתי עלוהי' במשפט הסיום של מגילת תענית.

במשפט זה, המופיע בחלקה האחרון של הסוגיה, גירסת כתב היד היא 'דאיתי'. דומני שהבדל זה דווקא מעיד על דייקנותו של הסופר ועל איכותו של נוסח כתב היד, שכן בחילוף זה בדיוק תלויות שתי הקריאות החלוקות של המשפט שעליהן מעידה סוגייתנו. לדוגמה אחרת, שבה מדייקים כתבי היד התימניים בהציגם באותה הסוגיה את אותה המלה בשתי צורות קרובות אך שונות (המגלמות את שתי ההבנות השונות שבהן עוסקת הסוגיה!), ראו דיוקן של א"ש רוזנטל בגירסתו של כתב יד ענלאו התימני, בסוגיית הפתיחה של בבלי פסחים: 'פתח זה ב"נוגהי" וסיים ב"נגהי"...' [וכבר כלול בחילוף-הגייה קליל זה שבנוסח כתב יד ע כל מה שטרוח המסדרים ללמדנו בסוגייתם המורכבת. ראו: הנ"ל, תלמוד בבלי מסכת פסחים: כתב יד ששון-לונצר ומקומו במסורת הנוסח, לונדון תשמ"ה, עמ' 15–16].

הנתונים על גירסאות כתבי היד לקוחים ממדור שינויי הגירסאות במהדורה המדעית של נעם (הנספח לעבודתה), עמ' 15, ומן הרישום אצל רוזנטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' מד–מה.

בפירושו, על אתר, הן על פי הנוסח שבכתב יד וטיקן 128 (שעל פיו נדפס הפירוש בדפוס וילנה), והן על פי הנוסח שבכתב יד אדלר 1799 (לעיל, הערה 5).

ערוך, ערך קבל, (ערוך השלם [לעיל, הערה 41], ג, עמ' נו).

ראו: פרידמן, 'שלוש הערות בדקדוק ארמית בבלי', תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 60, הערה 14.

פרידמן שם לב לתיעודה הרחב והמגוון של גירסה זו והעיר במפורש, שהעדות עליה מהימנה. לעומת זאת, לדעת בנוביץ אין לייחס לגירסה זו משמעות תוכנית, אלא יש לראותה כצורה אחרת של 'דאיתי' בלבד. ראו: בנוביץ, שבועות (לעיל, הערה 6), עמ' 624, הערה 12; הנ"ל, כל נדרי (לעיל, הערה 6), עמ' 51, הערה 28. אפשרות זו כשלעצמה תיתכן בהחלט, והיא אכן מתועדת בכמה מקומות.

כך, למשל, אברמסון וגנינבורג קראו בשטר המכר מכפר ברו 'לא ייתי לך עמי'. ראו: S. Abramson & H.L. Ginsberg, 'On the Aramaic Deed of Sale of the Third Year of the Second Jewish Revolt', *Bulletin of the American School of Oriental Research*, CXXXVI (1954), p. 17, n. 5. אמנם, אחרים קראו 'לא איתי'. ראו, למשל: ע' ירדני, תעודות 'נחל צאלים', באר שבע-ירושלים תשנ"ה, עמ' 103; K. Beyer, *Die aramaischen Texte vom Toten Meer*,

ואכן, הראשונים שהבינו את המלה כפועל בזמן עתיד (המוסב על האדם הנודר) גרסו 'דיית'. סביר אפוא להניח, שיש זיקה בין הגירסה שעמדה לנגד עיניהם של פרשנים אלה לבין הדרך שבה קראו ופירשו את המשפט – קבלה של נדר בעתיד.

ראייה זו של כוונתו ותכליתו של המשפט עולה מנוסחו כפי שהוא מובא בתלמוד הירושלמי: 'להן אינש דיהוי עלוהי ייסר בצלו'.⁶⁹ תרגומה של 'דיהוי', בכל המקומות שבהם היא מופיעה בספרות חז"ל, הוא תמיד 'שיהיה', כצורת עתיד.⁷⁰ כך עולה גם מלשונו של משפט מקביל, המצוי בתלמוד הירושלמי ובסכוליון לט"ז באב במגילת תענית: 'דתני: "להן אינש די יהוי עלוי אעין ובכורין" – האומר הרי עלי עצים למזבח וגזירין למערכה אסור בספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום'.⁷¹ ניכר לעין, שהביאור מזהה את המילים 'די יהוי עלוי' שבמשפט הארמי עם הביטוי העברי 'האומר הרי עלי'. ביטוי זה מוצג במשנת קינים א, א כלשון נדר

Göttingen 1984, p. 321; H.M. Cotton & A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and other Sites (Discoveries in the Judaean Desert, 27)*, Oxford 1997, p. 36. ואולם, מבדיקה חוזרת בצילום התעודה (ירדני, שם, עמ' 102) נראה שקריאתם של אברמסון וגינצבורג נכונה. ראו גם את הצורה 'יתלי' (=את לי) אצל: B. Porten & A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, II: Contracts*, Jerusalem 1989, p. 102, II. 2, 4. גם טל מציין לקיומה של 'יית', כצורה – אמנם נדירה – של 'אית'. ראו: A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic (Handbuch der Orientalistik, V,1)*, Leiden–Boston–Köln 2000, p. 25. והשוו, למשל, לחילוף אי הכי / ייהכי בעדי נוסח של התלמוד הבבלי (ראו: ע' שרמר, 'לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה', סידרא, ט [תשנ"ג], עמ' 121, הערות 15, 18). אף על פי כן, נראה להלן שהראשונים שגרסו 'דיית' (ואפילו רב שריירא ורב האי, שגרסו 'דאית') הבינוה כמתייחסת לעתיד, וכך גם עולה מלשונו של המשפט המקביל שבירושלמי.

ירושלמי, תעניות ב יג, סו ע"א (=מגילה א ו, ע ע"ג–ע"ד). הנוסח בשתי המקבילות כמעט זהה לחלוטין, ובשניהן מכל מקום הגירסה היא 'דיהוי'. ראו: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 24.

70 כך בלשון הגט המצוטטת במשנה, גיטין ט, ג: 'ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תרוכין' (ואכן, באחדים מכתבי היד הגירסה שם היא במפורש: 'די יהוי' [ראו מ"ש פלדבלום, דקדוקי סופרים למסכת גיטין, ניו־יורק תשכ"ז, פה ע"ב]; והשוו ללשון הגט ממצדה, אצל: י' נוה, על חרס וגומא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 90). אף כך בירושלמי, שבת א ב, ג ע"ב: 'דיהוי לעי באורייתא'; בלשון 'רעותי דיהוי מתקרי בר מכילאן' (קהלת רבה, ד א); במשפט 'את בעי דיהוי גנותך חסר מן רגלי לעלמא דאתי' (רות רבה ג, ד); או בניסוח 'לית את חמי חד בר נש דיתבי גבן דיהוי ספר ומתניין וחזון וכתב ויהוי בכל (אילין) מיליא' (דברים רבה, ואתתן, ד"ה 'או פריש' [מהדורת ליברמן, עמ' 60, 61]). כנגד זאת, לא מצאתי בשום מקום 'דיהוי' במשמע של 'יש' ('אית' בארמית), כאילו היה זה צירוף של שתי מלים: 'די הוי'. ירושלמי, פסחים ד א, ל ע"ג (=מגילה א ו, ע ע"ג: תגיה ב ד, עז ע"א), על פי הנוסח שבקטע גניזה (ראו: ל' גינצבורג, שרידי ירושלמי, ניו־יורק תרס"ט, עמ' 109); סכוליון למגילת תענית, אצל נעם (לעיל, הערה 2), נספח, עמ' 37 (וראו הדיון בגוף עבודתה, עמ' 224). וראו להלן, הערה 73.

71 השאלה אם משפט זה היה במקורו חלק ממגילת תענית (או נוסח אחר של משפט הסיום שלה) לא תעסיק אותנו כאן. לעניין זה ראו: י"צ אפשטיין, 'זמן עצי כהנים והעם', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 3, המניח שהמשפט בירושלמי קטוע (וראו גירסת סכוליון פ לטו באב [נעם, נספח, עמ' 37]: 'ואנש', בוא"ו החיבור, המאפשרת צירוף של שני המשפטים, ואכמ"ל). ולעומתו נעם (עמ' 125, 226), שלדעתה 'אין דבריו נראים'.

מובהקת: 'איזהו נדר? האומר "הרי עלי עולה"'. ומן האמור בברייתא אחת שבתוספתא עולה, שאותו הביטוי משמש גם לנדר איסור: 'אי זהו אסור הכת' בתורה? האומ' 'הרי עלי שלא לוכל בשר ושלא לשתות יין'.⁷² מכאן שהביאור העברי הבין את הלשון הארמית כשיקוף של לשון קבלת הנדר: 'אדם שיש עליו' הוא אפוא אדם שאמר 'הרי עלי'. אבל הגירסה בירושלמי היא 'די יהוי',⁷³ וזו היא בעליל צורת עתיד (גוף שלישי, יחיד) של השורש הו"י, ולא תיאור מצב בבינוני ('די הוי', 'שיש'). מכאן שבמסורת הארץ ישראלית הובן משפט הסיום של מגילת תענית (והמשפט המקביל והדומה לו בברייתא שבירושלמי) כמדבר באדם שיקבל על עצמו⁷⁴ בזמן מן הזמנים נדר תענית, ולא רק במי שיש עליו, כלומר היה עליו נדר בזמן שהמגילה נתנסחה.

ההקבלה הברורה בין לשונו של משפט הסיום של המגילה כפי שהוא מובא בירושלמי ללשונו בסוגיית הבבלי נותנת מקום לאפשרות, שזו הדרך שבה הוא הובן גם בת. אכן, כפי שראינו, אפילו רב שרירא רב האי, שגרסו 'דאיתי' ולא 'דייתי', הבינו שהמשפט (אליבא דידו של 'מאן דאמר "ייסר"', שקריאתו, לדברי התלמוד, וזה לזו של רב יוסף) מדבר באדם שיידור בעתיד, ולא דווקא באדם שיש עליו נדר. אם נקבל קריאה זו, ונפרש שהלשון 'איניש דייתי עלוהי' משמעה דומה ללשון 'איניש די יהוי עלוהי' במשפט המקביל שבירושלמי, היינו לשון המתארת קבלה (בעתיד) של נדר, נוכל להציע קריאה סבירה של משפט הסיום

72 תוספתא, נדרים א, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 102). ועיינו בדבריו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, ז (נדרים), עמ' 403-404. ללשון הברייתא שבבבלי, 'הריני שלא לוכל בשר', עיינו: דקדוקי סופרים השלם, בעריכת מ' הרשור, נדרים, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' ז, הערה 21.

73 כך הגירסה בקטע הגניזה (לעיל, הערה 71), וגירסה זו מוצאת תימוכין בנוסח (המשובש כשלעצמו) שבספר אור זרוע (סימן תלב, פט ע"א: 'להן אינש כי אמר [רב] יהוי עלי אעין וביכורין'), ובנוסח שבתוספתא, תגינה ז ע"ב, ד"ה 'אלא' ('אמר אנש דליהו עלוואי אעין ובכורים'). עיינו גם בגירסת כתב יד פארמה של הסכוליון, לטו באב (נעם, נספת, עמ' 37): 'לכך(?) הוא אומ' ואנש דליהוין עלוהי'. אמנם בכתב יד לידן הגירסה בכל המקבילות היא 'דיהוי', וכך הגירסה גם ביחסי תנאים ואמוראים, ערך 'בר נתן' (מהדורת י"ל מימון, ירושלים תשכ"ג, עמ' א), וב'קונטרס אחרון' לר' משה הדרשן (שרידי ירושלמי [לעיל, הערה 71], עמ' 319). אבל, כפי שראינו, גם את הצורה הזאת יש לקרוא כצורת עתיד.

74 לדעתי, יש מקום לשקול את האפשרות לקרוא את הגירסה 'די יהוי', בנוסחו של קטע הגניזה של ירושלמי פסחים (לעיל, בהערה הקודמת), בבניין אפעל. אזי הפועל מוסב על האדם שבו מדבר המשפט ('איניש') ויש להבינו כנושא משמעות של גרימה לדבר שיהיה. על משמעות זו של השורש הו"י בבניין אפעל ראו: R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879, p. 986, s.v. שהואיל ר'אעין וביכורין הם רבים, הרי שאילו היה הפועל מוסב עליהם הוא אמר היה לבוא ברבים: 'די יהוון'. תחושה זו היא העומדת מאחורי הגירסה המעובדת שבתוספתא (לעיל, הערה 73): 'דליהו', וזו שבסכוליון לטו באב (שם): 'דליהוין', שהן ברבים. המקום היחיד שבו מצויה לכאורה צורת יחיד של הפועל הו"י עם רבים הוא במדרש תהלים צא, ג (מהדורת בובר, קצט ע"ב): 'ר' יוחנן הוה מפקד לספריא דלא ליהוי מחיין לטלייא'. אבל גירסה זו משובשת ללא כל ספק ויש לגרוס 'דלא יהוון', כפי שעולה מן האמור שורה אחת קודם לכן: '...הוה מפקד לספריא דיהוון מפנין לטלייא', וכפי שעולה מן הלשון במקבילה שבמדרש במדבר רבה יב, ג ('דלא יהוון טענין ערקא על מניקיא'), ומן הציטוט שבליקוט שמעוני, רמז תתקמא ('דלא יהו').

של מגילת תענית אליבא דידו של רב יוסף: 'לכן, כל אדם שיביא על עצמו [=שידור] – יאסור [את עצמו] בצלו'.⁷⁵ אין אני מתיימר לטעון שכך יש לקרוא את משפט הסיום הארמי של המגילה או שזו היא כוונתו המקורית; כל שאני מבקש להציע הוא, שכך אכן קרא אותו רב יוסף.

ד

הצעתנו שהמילים 'איניש דאיתי עלוהי' אומרות 'אדם הנדור נדר', והמשפט כולו מכוון לעתיד ומדבר באדם שיידור נדר, מקבלת את הצעתם של רב שרירא ורב האי לקרוא את המלים 'מקדמת דנא' כקשורות לאמור אחריהן, ולפסק את המשפט כך: 'להן, כל איניש דאיתי עלוהי – מקדמת דנא ייסר'. נקודה עקרונית זו בפירושם של רב שרירא ורב האי, שלמיטב ידיעתי לא ניתנה לה עד כה שימת לב של ממש, היא בעלת חשיבות רבה לדיוננו. דומה שרק בעזרתה ניתן להעניק פשר לדברי רב יוסף ולנסות להבין את הראיה שלו לדברי שמואל.

שמואל אמר ש'כל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום לאו שמייה תענית', ולכך הביא רב יוסף תימוכין ממשפט הסיום של מגילת תענית, שבו נאמר (לפי קריאתו של רב יוסף): 'לכן, כל אדם שיביא על עצמו – מלפני זה ידור'. כלומר: אדם שמבקש 'להביא על עצמו' (=לידור) – עליו לקבל על עצמו את נדר התענית 'מקדמת דנא', 'מבעוד יום'. קריאתו של רב יוסף באה אפוא להדגיש, שקביעתו ההלכתית של משפט הסיום של המגילה מעמידה על החובה לקבל את הנדר 'מקדמת דנא'.⁷⁶

תימוכין להצעה זו ניתן למצוא בדבריו של רבי יוסי ברבי בון בסוגיה המקבילה שבירושלמי. גם שם מובא משפט הסיום של המגילה: 'כהדא דתני "להן אינש דיהוי עלוהי ייסר בצלו"', וממשפט זה מסיק רבי יוסי ברבי בון: 'שהוא צריך להזכירן מבערב'. וכבר העמיד רוזנטל על כך שדברים אלה הם 'מעין דברי שמואל בבבלי': 'כל תענית שלא קיבלה מבעוד יום לאו שמה תענית'.⁷⁷ דומה אפוא שיש בכוחה של ההקבלה בין דברי רב יוסף בסוגיית הבבלי לדברי רבי יוסי ברבי בון בסוגיית הירושלמי כדי לתמוך בהצעתנו, לראות בדבריו של רב יוסף ראייה לדברי שמואל אלה (שיש לקבל את נדר התענית מבעוד יום), ולא דווקא לדבריו במחלוקתו עם רב, שיש לקבל את נדר התענית בתפילה (אם מחלוקת זו בכלל היתה בנוסח המקורי של סוגיית התלמוד).⁷⁸

75 אני מדייק בלשוני ומציע להבין את הלשון 'איניש דאיתי עלוהי' באופן דומה ללשון 'איניש די יהוי עלוהי' במשפט המקביל שבירושלמי, אך איני טוען, כמובן, ש'ייתי' היא צורת עתיד של 'אית' (כמו ש'יהוי' היא צורת עתיד של השורש הו"ה).

76 אין הכרח להסיק מכך, שרב יוסף לא גרס את המלה 'בצלו' במשפט הסיום של מגילת תענית. הוא לא נזקק למלה זו, ולא אותה הוא ביקש להדגיש, ולכן אין להסיק מהעדרה שהיא לא היתה מוכרת לו במשפט הסיום של המגילה.

77 רוזנטל, בירורי מלים (לעיל, הערה 3), עמ' מא, הערה 76.

78 כנגד הצעה זו עומד לכאורה משפט הדיוק בחלקה השני של הסוגיה: 'מאי לאו ייסר בצלו'. אילו

הצעה זו מניחה, שחידושו של רב יוסף (בסוגיית הבבלי), ומסקנתו ההלכתית של רבי יוסי ברבי בון (בסוגיית הירושלמי), נעוצים לא רק בעצם ידיעתם את משפט הסיום של מגילת תענית (וכאילו אחרים לא הכירוהו), אלא בקריאה מסוימת שלו. לפי קריאה זו, המילים 'מקדמת דנא' באותו המשפט נקשרות לאמור אחריהן וכך הן מגבירות את הקביעה ההלכתית: 'להן כל איניש דייתי עלוהי – מקדמת דנא ייסר', דהיינו: 'לכן: כל אדם שיביא על עצמו [=שיידור נדר] – מלפני זה יאסור את עצמו'. על פי קריאה זו, העומדת ביסוד הראיה שביקש רב יוסף להביא לדבריו של שמואל, ראה שבאה לידי ביטוי גם בדבריו של רבי יוסי ברבי בון בסוגיה המקבילה שבירושלמי,⁷⁹ משפט הסיום של מגילת תענית נתפס כקביעה הלכתית המכוונת לעתיד, כלומר לאדם שיחפוץ לקבל על עצמו נדר תענית ביום מן הימים. ואולם, כפי שראינו, כבר סוגיית התלמוד הבבלי בעצמה העמידה אותנו על דעה אחרת: כנגד הבנה זו של משפט הסיום של המגילה היו מי שראו בה קביעה הלכתית המכוונת לזמנה בלבד, דהיינו לאדם שיש עליו נדר תענית בזמן שבו נתנסחה המגילה. הקריאה שאותה הצענו כקריאתו של רב יוסף רואה אפוא את המשפט הזה כפתח שפתחו מחברי המגילה גופה לעקוף (בעתיד) את האיסור האמור בראשה, ובכך עיגנו במגילה גופה מהלך של עקיפת איסורה. מהלך דומה התרחש גם במסורת הארץ ישראלית שבתלמוד הירושלמי. ואולם, אם בבבלי נעשה הדבר על ידי פרשנות (שדוחקה מלמד על מגמתיותה), הרי שבמסורת הארץ ישראלית שבירושלמי הושגה המטרה על ידי שינוי ועיבוד נוסחו ולשונו של משפט הסיום של המגילה.⁸⁰

הנחנו שדיוק זה מפיו של רב יוסף יצא, הרי שהיה בו כדי ללמד על כוונת רב יוסף ללמוד מן האמור במשפט הסיום של מגילת תענית דבר כלשהו לעניין תפילה דווקא. ואולם, כבר העמיד הלבני (לעיל הערה 6, עמ' תמג-תמד) על כך, שדיוק זה מלשונו של סתם התלמוד הוא, ודעה דומה הביע רונטל (בירורי מלים [לעיל, הערה 3], עמ' מ). יתר על כן, כפי שציין הלבני, שם, ספק רב אם בכלל היה משפט דיוק זה בנוסחה המקורי של סוגייתנו, והשיקולים שהעלינו לעיל (הערה 32) תומכים בדבריו. גם ריבוי חילופי הגירסאות במשפט זה (ראו לעיל, הערה 33) מחזק את התחושה שהוא תוספת מאוחרת (על שיקול עקרוני זה ראו: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי', מחקרים ומקורות, בעריכת ח"י דימיטרובסקי, ירושלים-ניו יורק תשל"ח, עמ' 306). יש לשער שמקורו של המשפט הוא בהנחה המתבקשת לאור מבנה הסוגיה ומהלכה כמות שהם לפנינו, שתימוכיו של רב יוסף לעניין תפילה נאמרו, ומי שהוסיף אותו התבסס על ידיעתו האישית, שבמשפט הסיום של מגילת תענית מצויה המלה 'בצל', והניח שאליה כיוון רב יוסף. הנחה זו יכולה היתה לנבוע גם מן הלשון שבה מנוסחים דברי רב יוסף: 'כוותיה דשמואל מסתברא', שיש בה כדי ליצור את הרושם שקיימת דעה חולקת על שמואל (אבל אין צורך לומר שרושם זה שגוי כשלעצמו [ראו לעיל, הערה 24]). מובן שההצעה שאנו מציעים כאן מקפלת בתוכה השערה בדבר צורה פשוטה וראשונית יותר של החומר, שבה מחולקת רב ושמואל לא היתה קיימת, ודברי רב יוסף התקשרו ישירות לדברי שמואל הראשונים. אפשר ששריד לצורה מעין זו של הסוגיה נשתמר לנו בנוסחו של כתב יד 'הרב' הרצוג התימני. ראו לעיל, הערה 37.

79 איני מבקש לרמוז בדברי, שרב יוסף (בבבלי) אולי אינו אלא ר' יוסי [ברבי בון] שבירושלמי, אף על פי שאפשרות כזאת תיתכן ואין לשלול אותה על הסף.

80 על שימושם של חז"ל באמצעי זה, כדרך לשינוי ההגדה ההלכית של מקורות קדומים, ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 13), עמ' 6, הערה 2, עמ' 1141; מ' כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 302-333. תופעה זו באה לעתים לידי ביטוי

במקום 'דאיתי', שפירושו כפשוטו 'שיש' (עתה, בזמן שהמגילה מתנסחת), גרסו שם 'דיהוי', שפירושו 'שיהיה', והמילים 'מקדמת דנא' הושמטו לחלוטין. בין כך ובין כך, בשתי השיטות נוצר מצב שבו משפט הסיום של מגילת תענית מורה לנו כיצד ניתן לעקוף את האיסור החד-משמעי האמור בראשה.

ה

אנו מציעים אפוא, לראות את הפירוש שרב יוסף פירש את משפט הסיום של מגילת תענית (ואת שינוי לשונו של המשפט, כפי שנעשה במסורת שבירושלמי) כמהלך של מציאת עוגן משפטי (באמצעים פרשניים או טקסטואליים) לעקיפת איסור התענית האמור בראשה. אם הצעה זו נכונה, הרי שיש בה כדי לאחר את התהליך שבו נתערער תוקפה ומעמדה ההלכתי של מגילת תענית לזמנו, היינו במהלך המאה הג' לסה"נ.⁸¹

מסקנה זו איננה מתיישבת לכאורה עם הדעה הרווחת בספרות המחקר, שתהליך ערעור תוקפה של המגילה כבר החל בדור שאחרי חורבן הבית השני, דור יבנה, והואץ בדור שאחרי מרד בר-כוכבא, דור אושא.⁸² אם כך היו פני הדברים, קשה להבין מדוע במאות הג'-הד' לסה"נ, זמן כה רב אחרי שאיסורה של המגילה איבד מתוקפו, נדרשו אמוראי ארץ ישראל ובבל להתאמץ ולחפש דרכים פרשניות כדי לעגן במגילה גופה מהלך הלכתי העוקף את איסורה, שעה שאיסור זה כבר לא היה בעל תוקף של ממש זה כמה דורות.

לעניות דעתי, עיון במקורות המעידים על תהליך זה איננו תומך בדעה המקובלת, המתארכת את ראשיתו לתקופה כה קדומה. דעה זו מבוססת בעיקרה על דברי רבן גמליאל במשנה, תענית ב, י: 'אין גוזרין תענית בראשי חודשים, בחנוכה ובפורים, אם התחילו אין מפסיקין'. אף על פי שבמשנה נזכרו חנוכה ופורים בלבד, הניחו החוקרים שהסתמכו עליה שלמעשה היא מדברת במועדי מגילת תענית כולם. בעקבות כך הוסקה המסקנה: 'לדעת רבן גמליאל תוקפם של מועדי המגילה מצומצם כשהם מתנגשים בסידרת תעניות גשמים, שהתחילה לפני

בגירסאות שונות, שנשתמרו בעדי הנוסח השונים של המקורות התלמודיים. ראו דוגמאות אחדות אצל: שרמר (לעיל, הערה 37), עמ' נא-עה. משמעות הדבר היא, שלעתים חילופי הגירסה בין עדי הנוסח השונים אינם נובעים אך ורק משיבושי העתקה, או מתיקונים מדעת שנעשו בטקסט בתקופה מאוחרת, כדי להתגבר על קושי כלשהו שהיה בו, או כדי לשפרו מבחינה סגנונית. לעתים נעשו חילופים אלה מתוך מגמה מכוונת לשנות את המסקנה ואת ההיגד – ההלכתי, הרעיוני או המוסרי – העולים מן המקור. מכאן, שעמידה על חילופי גירסה בספרות חז"ל היא בעלת חשיבות לא רק לשם ניסיון לשחזר את נוסחם הראשוני של המקורות, אלא גם מפני שלעתים יש בהם כדי לחשוף בפנינו תהליכים של שינוי מכוון של ההלכה. תהליכים אלה יכולים ללמד על התפתחויות היסטוריות, העומדות מאחוריהם ומניעות אותם.

81 ראו לעיל, הערה 15.

82 ראו: תבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 261; עמינח (לעיל, הערה 6), עמ' 206; נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 36; ד' לוי, תעניות ציבור בספרות התלמוד – הלכה ומעשה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 122-123.

המועדים... [ו]אם אין כאן עדיין ביטול כללי של המגילה, יש כאן פירצה ראשונה בדרך לביטולה.⁸³

למיטב ידיעתי, היחידה שנימקה את ההנחה הפרשנית הזאת היתה ורד נעם. לדבריה, 'נראה שהאיסור "אין גוזרין תענית", עם צמצומו של רבן גמליאל, אינו מוסב על חנוכה ופורים בלבד, שהרי מצינו שהמגילה בטלה – לבד מחנוכה ופורים – רק זמן רב אחרי כן'.⁸⁴ כתימוכין לכך מביאה נעם את הברייתא שבתוספתא (תעניות ב, ד), שבה אכן אין מדובר בחנוכה ובפורים בלבד, אלא ב'ימים טובים הכתובים במגילה' בכלל.⁸⁵

פירוש זה עוקר את לשונה המפורשת של המשנה ממשמעה המילולי ורואה את חנוכה ופורים כמייצגים של כלל מועדי מגילת תענית. ואולם, אין ספק כי לשונה הברורה של המשנה מקשה על מהלך זה. המשנה יוצרת את הרושם הברור, שחנוכה ופורים – כמו ראשי חודשים – הם מועדים מיוחדים, שבהם אין לגזור תענית על הציבור. אין היא מזכירה כלל את מגילת תענית, וברור לכל שמעמדם לא בא להם מכוח הכללתם במגילת תענית בלבד. גם אלמלא היו כלולים בה, הם היו נחשבים לחגים לאומיים בעלי חשיבות רבה לאין ערוך יותר מכל מועדיה האחרים, בשל האירועים ההיסטוריים של הצלת כלל האומה המיוצגים

83 תבורי, שם, עמ' 261–262.

84 נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 33. הלוח מחשבה זה נראה לכאורה תמוה, שכן יש בו ויתור על מהלך לוגי פשוט, שהיה יכול לתמוך בשיטתם של המקדימים את תהליך ביטולה של מגילת תענית לדור יבנה הרבה יותר מאשר כל דיוק בדברי רבן גמליאל: לכאורה, עצם הצורך של משנתנו לבצר את מעמדם של חנוכה ופורים מלמד שכל שאר מועדי המגילה כבר לא היו בתוקף בומנה, ומכאן ש'בטלה מגילת תענית' לחלוטין. אף על פי כן, להלן נראה שצדקה נעם בסירובה ללכת בדרך זו.

85 נעם, שם. נעם הולכת בעקבות ליברמן ומניחה שהברייתא שבתוספתא 'נסמכה למשנתנו'. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה (תעניות), עמ' 1087–1088. אילו קיבלנו את הנחתו של ליברמן, שדברי התוספתא קשורים למשנתנו, היתה בה ראייה יפה להצעתה של נעם. ואולם, דומה כי קריאת הברייתא שבתוספתא בשלמותה, והשוואה צמודה בין רצף ההלכות שבה להלכות האחרונות השנויות בפרק השני של משנת תענית, אינן תומכות בהנחה זו. לשון הברייתא בשלמותה היא: 'מה בין תענית צבור לתענית יחיד? תענית צבור אוכלין ושותין מבעוד יום, מה שאין כן בתענית יחיד. תענית צבור אסורין במלאכה ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה, מה שאין כן יחיד. תענית צבור נכנסין לבתי כנסיות וקורין, מה שאין כן בתענית יחיד. תענית צבור מוציאין את התיבה לרחובה של עיר, מה שאין כן בתענית יחיד. תענית צבור מתפללין עשרים וארבע ברכות, מה שאין כן בתענית יחיד. תענית צבור כהנים נושאין כפיהן ארבעה פעמים ביום, מה שאין כן בתענית יחיד. תענית צבור אין מפסיקין לימים טובים הכתובים במגילה, מה שאין כן בתענית יחיד'. ניכר לעין שלפנינו רשימה מגובשת של הבדלים בין תענית יחיד לתענית ציבור, המסוגגנת בסגנון קבוע ואחיד. הנחתו של ליברמן, שסופה של הברייתא, כשלעצמו, מוסב על משנתנו, עוקרת משפט זה מגוף הברייתא ורואה בו יחידה עצמאית. ברי שהסגנון האחיד שבו מנוסחת הרשימה כולה מקשה על מהלך זה. ברייתא זו בתוספתא (הלכה ד), על פי האמור בראשה ('יום שיני וחמישי הוחזר לתענית צבור'), קשורה להלכה השנויה במשנת תענית ב, ו ('...ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת'), או לזו שבמשנה ט ('אין גוזרין תענית על הצבור בתחילה בחמישי... אלא שלוש תעניות הראשונות שני וחמישי ושני'). ואילו המשנה שבה אנו דנים (משנה י) באה רק אחר כך. נמצא אפוא, שההנחה שסופה של הרשימה שבהלכה ד נסמך לאמור במשנה י בעייתית ומסופקת. ראו גם: לוין (לעיל, הערה 82), עמ' 32, הערה 21.

בהם, ובשל קיומם של ספרים קדומים המוקדשים לתיאורם (ספר אסתר וספרי מקבים). והאזכור של 'ראשי חודשים' (הנזכרים כימי מועד כבר בתורה), לצדם של 'חנוכה ופורים' כקבוצה אחת, יוכיח.⁸⁶ מה מתיר לנו להסתמך על המשנה כדי לראות בה ביטוי לעמדה כלשהי באשר למעמדם של מועדי מגילת תענית בכללם?⁸⁷ עניין זה עומד בלב תגובתו של רבי בא כלפי דבריו של רבי יוחנן, כסוגיה בתלמוד הירושלמי העוסקת בשאלת ביטולה של מגילת תענית. וכך נאמר שם:

...הדא דאת אמר – עד שלא בטלה מגילת תענית, אבל משבטלה מגילת תענית בטלו כל אילו. רבי חנינה ורבי יונתן תריהון אמרין בטלה מגילת תענית. ר' בא ור' סימון תריהון אמרין בטלה מגילת תענית. ריב"ל אמר בטלה מגילת תענית. א"ר יוחנן אמש הייתי שונה: 'מעשה שגזרו תענית בחנוכה בלוד ואמרו עליו על ר"א סיפיר ועל ר' יהושע שרחץ, אמ' להם ר' יהושע צאו והתענו על מה שהתעניתם, ואת אמר בטלה מגילת תענית!! א"ר בא: ואפילו תימר בטלה מגילת תענית חנוכה ופורים לא בטלו. מיליהון דרבנן אמרי בטלה מגילת תענית. ר' יונתן ציים כל ערובת ריש שתא. ר' אבון ציים כל ערובת שובא. ר' זעורה צם תלת מאון צומין ואית דאמרי תשע מאון ולא חש למגילת תענית. ר' יעקב בר אחא מפקד לספריא אין אתא איתא מישאלינכון אימרון לה בכל מתענין חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים.⁸⁸

86 נעם אמנם מסייעת ברייתא שבבבלי, תענית י ע"א, שבה 'ראשי חודשים' בא בצמוד ל'ימים טובים הכתובים במגילת תענית'. ואולם, לשונה של ברייתא בבבלי זו אינה משקפת אלא שילוב של פרט מתוך לשונה של משנתנו עם לשונה של התוספתא, ואין לראותה כמשמרת מסורת עצמאית. על דרכן זו של ברייתות שבבבלי ראו: ש"י פרידמן, 'הברייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן לתוספתא', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת ד' בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 168.

87 נכון שניתן להסיק עמדה כזו מתוך שיקול של 'קל וחומר', מדבריו של רבן גמליאל. אם רבן גמליאל מורה שאין להפסיק סדרה של תעניות ציבור בשל חנוכה או פורים, שהם חגים היסטוריים בעלי חשיבות ידועה ורווחת, על אחת כמה וכמה שלא יאפשר להפסיק סדרה של תעניות ציבור מפני אחד הימים האחרים המנויים במגילת תענית. ואולם, הסק לוגי כזה איננו אפשרי לגבי ראשה של המשנה, האוסר תענית בחנוכה ובפורים, שכן האיסור להתענות בחגים אלה איננו מקפל בתוכו, בחינת קל וחומר, איסור להתענות בכל הימים המנויים במגילת תענית, אלא דווקא להפך.

88 ירושלמי, תענית ב יג, סו ע"א. השוואה לנוסחו של קטע הגניזה שפרסם גינצבורג (שרידי ירושלמי [לעיל, הערה 71], עמ' 178–179), ולנוסח המצוי במקבילות (מגילה, א ו, ע ע"ד; נדרים ח א, מ ע"ד), מעלה חילופי גירסה מעטים ופעוטי ערך, שאינם רלוונטיים לעניינים שידונו כאן.

להלן תרגום הסוגיה: ...וזה שאתא אומר – עד שלא בטלה מגילת תענית, אבל משבטלה מגילת תענית בטלו כל אילו. רבי חנינה ורבי יונתן, שניהם אומרים: בטלה מגילת תענית. ר' בא ור' סימון, שניהם אומרים: בטלה מגילת תענית. ריב"ל אמר: בטלה מגילת תענית. א"ר יוחנן: אמש הייתי שונה 'מעשה... ואתה אומר בטלה מגילת תענית!! א"ר בא: ואפילו תאמר בטלה מגילת תענית, חנוכה ופורים לא בטלו. דבריהם של חכמים אומרים (=מורים): בטלה מגילת תענית. ר' יונתן צם כל ערב ראש השנה. ר' אבון צם כל ערב שבת. ר' זעורה צם שלוש מאות צומות, ויש שאומרים תשע מאות, ולא התייחס למגילת תענית. ר' יעקב בר אחא הורה לסופרים: אם תבוא אשה לשואלכם אימרו לה: בכל מתענין חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים.

סוגיה זו כולה מחזיקה בדעה ש'בטלה מגילת תענית'. כתימוכין לכך היא מצייתת, שכך אמרו במפורש רבים מן האמוראים, ועמדה זו באה לידי ביטוי במנהגם, הלכה למעשה, של אמוראים אחרים. אמנם, רבי יוחנן תמה על קביעה זו, והסתמך בתמיהתו על ברייתא המצויה לפנינו גם בתוספתא (תעניות ב, ה), ובה סיפור על תענית שנגזרה בחנוכה בלוד ועל תגובתם המתריסה של רבי אליעזר ורבי יהושע, חכמי דור יבנה, נגד גזירה זו:

(א) מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, אמרו לו לר' ליעזר וסיפר, לר' יהושע ורחץ.⁸⁹ אמ' להם ר' יהושע: צאו והתענו על מה שהתעניתם.

(ב) כל זמן שהיה רבן גמליאל קיים היתה הלכה נוהגת בדבריו!⁹⁰ לאחר מיתתו בקש ר' יהושע לבטל את דבריו. עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו ואמר: חזי אנא, בתר רישא גופא אויל. כל זמן שהיה רבן גמליאל קיים היתה הלכה נוהגת כדבריו, עכשיו שמת בקשתם לבטל את דבריו?! אמ' ר' יהושע: אנו⁹⁰ שומעין לך. נקבעה הלכה כדברי רבן גמליאל, ולא עירער אדם על דבריו.⁹¹

ברם, רבי בא דוחה את התבססותו של רבי יוחנן על סיפור זה: 'ואפילו תימר בטלה מגילת תענית, חנוכה ופורים לא בטלו'. רבי בא טוען, שאין הכרח להבין את תגובתם ההפגנתית של רבי אליעזר ורבי יהושע מתוך עמדה עקרונית ביחס לתוקפה של מגילת תענית כולה.

89 כך הגירסה בכתב יד וינה ובדפוס. לעומת זאת, בכתב יד לונדון הגירסה היא: 'על ר' אליעזר שסיפר, על ר' יהושע שרחץ', בדומה ללשון במקבילה שבירושלמי. גירסת כתב יד ערפוט דומה לזו שבכתב יד לונדון, אלא שאין הוא גורס 'אמרו', ולכן נראה כאילו הבין את המלה 'על' במשמעה הארמי: נכנס. אף כך עולה מגירסתו של כתב יד לידן של הירושלמי, במקבילה בנדרים ח א, מ ע"ד: 'ועאל'. דומני שכך קרא את הדברים י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, רמת-גן תש"ל, עמ' 208.

90 כך הגירסה בכתב יד וינה ובדפוס. לעומת זאת, בכתב יד ערפוט ובכתב יד לונדון הגירסה היא: 'אין אנו'. על פי גירסה אחרונה זו הקישור של האמור בהמשך איננו חלק. מסיבה זו קורא ליברמן את הכל כדברי רבי יוחנן בן נורי: 'אמ' [רבי יוחנן בן נורי]: ר' יהושע! אין אנו שומעין לך!'. ראו: ליברמן (לעיל, הערה 85), עמ' 1089. כך קוראים את הדברים גם גילת (לעיל, הערה 89), שם: לוי (לעיל, הערה 82), עמ' 121, הערה 4. אמנם, לפי קריאה כזו היינו מצפים שפנייתו של רבי יוחנן בן נורי לרבי יהושע תהא מנוסחת בסגנון ישיר: 'יהושע' (ולא 'רבי יהושע'), כפי שרגיל במקורות התלמודיים, ולכן משער ליברמן 'שהסופרים הוסיפו באשגרה את המלה ר', וצ"ל: יהושע, אין אנו וכו' (שם). אף שהסבר זה אפשרי, נראה לי שאין כל סיבה שלא לקרוא את גירסת כתב יד וינה והדפוס בניחותא, כהסכמה של רבי יהושע ולא דווקא כהתנגדות. גירסת כתב יד ערפוט וכתב יד לונדון יכולה אף היא להיקרא בכיוון דומה ולא דווקא כמסורת חלוקה: 'אמ'! אנו שומעין לך, נקבע [!] – כך היא גירסת כתב יד ערפוט] הלכה כדברי רבן גמליאל'. על אין-אם, ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (דמיי), עמ' 221; שם, ב (חלה), עמ' 808, הערה 28; שם, ג (שבת-עירובין), עמ' 202; שם, עמ' 466.

91 תוספתא, תעניות ב, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 331). חילקתי את הטקסט לשני חלקים מובחנים בעקבות לוי (לעיל, הערה 82), עמ' 122, שציין בצדק כי 'אין לראות את שני המעשים בתוספתא כמכלול אחד, וכי גם מן המקבילות בתלמודים, בהם כל מעשה מופיע בנפרד, ניתן ללמוד שכל אחד מוגדר כיחידה בפני עצמה'.

באותו אירוע מדובר היה בתענית ציבור שנגזרה לכתחילה⁹² בתנוכה, ורבי יהושע ורבי אליעזר ראו בכך ערעור על מעמדו של חג החנוכה, שעליו הם ביקשו להגן. זו הסיבה ש'לאחר מיתתו של רבן גמליאל בקשר ר' יהושע לבטל את דבריו', דהיינו את הפרצה שהיתה בקביעתו: 'אם התחילו [סדרה של תעניות קודם חנוכה או פורים, ואירע שאחד מימי התענית נפל בחג] – אין מפסיקין'. לשון אחר: סיפור זה איננו יכול לשמש ראיה לכך שלדעת רבי אליעזר ורבי יהושע מגילת תענית לא בטלה, מפני שלחנוכה ופורים יש מעמד מיוחד. לכן אפשר שעמדתם איננה משקפת עמדה כללית באשר למעמדה של המגילה, אלא לגבי חגים אלה בלבד. ממילא, גם לא נוכל ללמוד מכאן, על דרך הדיקא, שהיה מי שהחזיק בדעה שהמגילה אכן בטלה.⁹³

ההבחנה בין חנוכה ופורים לבין כל שאר מועדי המגילה מתבקשת לאור לשונה המפורשת של משנתנו, המדברת בחנוכה ובפורים ובראשי חודשים בלבד ואיננה מתייחסת לכלל מועדי מגילת תענית. אמנם, ניתן לדייק בה דיוק לוגי-משפטי ולומר, שהואיל וחנוכה ופורים נמנים עם המועדים הנזכרים במגילה, הרי שעצם הצורך של משנתנו לבצר את מעמדם ולאסור בהם תענית באופן מיוחד יש בו כדי ללמד, שאיסור התענית וההספד של מגילת תענית כבר לא היה בר תוקף בזמנה.⁹⁴ ואולם, קשה יהיה להסכים עם הסק כזה. אחרי ככלות הכל, שתי משניות קודם למשנתנו אנו מוצאים מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יוסי בשאלה, אם רק הימים המנויים במגילה אסורים בתענית ובהספד, או שמא גם הימים שלפניהם ואלה שאחריהם כלולים באותו האיסור. ואם מעמדה של מגילת תענית כל כך נתערער כבר בדור יבנה, מה המקום למחלוקת זו ולעמדותיהם ה'מחמירות' של שני החכמים? וכיצד נסביר את העובדה, ששאלת ביטולה של המגילה מתעוררת באופן מפורש רק כמאה שנים אחר כך, בתקופתם של רבי יוחנן וחבריו? קשה אפוא להניח, שבמשנתנו מקופלת הידיעה שמעמדם של כל הימים המנויים במגילת תענית, להוציא חנוכה ופורים, כבר נתבטל בזמנו של רבן גמליאל דיבנה. כפי שראינו, הנחה הכרחית זו הנחתה את נעם בבואה לדון במשנתנו, ולדעתי הצדק עמה. ואולם, שלא כנעם, שביקשה לעקור את לשונה של משנתנו מפשוטה בשל הנחה זו ולפרשה כמדברת במועדי המגילה כולם ולא בחנוכה ובפורים דווקא, אני מבקש להציע דרך אחרת. כפי שצינו הן תבורי והן נעם,⁹⁵ המשנה מדברת בתענית ציבור דווקא, כפי שעולה הן מן ההקשר ('אין גוזרין תענית על הצבור') והן מן השימוש בלשון 'גוזרין' (שהרי תענית יחיד אין גוזרין כלל). לעומת זאת, איסור התענית וההספד שבו מדברת מגילת תענית, על פי לשונו של משפט הסיום שלה עצמה, פונה אל היחיד דווקא: 'להן איניש דאיתי עלוהי'. כך הובנה פנייתה של המגילה גם בסכוליון למשפט זה (המצוטט כברייתא בסוגיית הבבלי

92 כך מובנה הפשוט של הלשון כברייתא. ראו גם: רוזנטל (לעיל, הערה 7), עמ' 486, הערה 11. השוו: ליברמן (לעיל, הערה 85), עמ' 1088; גילת (לעיל, הערה 89), שם.

93 נשים לב שדיוניהם של חז"ל בהלכות חג הפורים בכללם אינם נזקקים למגילת תענית, ולא בהם תולים את מעמדו של החג. הסיבה לכך היא, שמעמדו של החג בתודעתם של חז"ל (ובודאי בתודעתו של הציבור הרחב) לא נגזר מהכללתו במגילה.

94 וראו לעיל, הערה 84.

95 ראו: תבורי, תרביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 261; נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 34.

שהבאנו לעיל), וכפי שעולה במפורש מלשונו: 'יחיד שקיבל עליו להיות מתענה'.⁹⁶ הבחנה בין תענית ציבור לתענית יחיד לעניין זה אמורה בצורה מפורשת בברייתא שבתוספתא (שם): 'תענית צבור אין מפסיקין... מה שאין כן בתענית יחיד'.

אין ללמוד אפוא ממשנתנו (על דרך הדיוק) שמעמדם ההלכתי בציבור של הימים המנויים במגילה התערער לגמרי. ההתר המשתמע מלשון משנתנו לגזור תענית ציבור בכל הימים המנויים במגילה (להוציא חנוכה ופורים), והאפשרות שתתקיים תענית בחנוכה, האמורה במפורש בפי רבן גמליאל, מדברים בתענית ציבור דווקא, אך לא כלול בכך ה'התר לקיים תענית יחיד בימים אלה.⁹⁷ ממילא אין ללמוד מכאן ש'בטלה מגילת תענית', העוסקת בתעניות של היחיד ולא בתעניות ציבור.⁹⁸

אם אין ללמוד ממשנתנו שמעמדה ההלכתי של המגילה היה שנוי במחלוקת כבר בדור יבנה, האם נוכל לפחות להסכים לדעה שכך היו פני הדברים בדור הבא, דור אושא? לדעתו של תבורי, למשל, התשובה על כך חיובית. לדבריו: 'לראשונה שומעים אנו על מגמת ביטול בימים שלאחר חורבן ביתר. ר' יוסי פסק, בקשר למועד "זמן עצי הכהנים והעם", ש"משחרב הבית מותרין משום שאכל הוא להם".⁹⁹ כך גם דעתו של נ' עמינח, הכותב: 'המחלוקת בין

96 דומני שיש בלשונו של משפט הסיום של המגילה כדי לחשוף במשהו את התופעה החברתית שאותה ראתה המגילה לנגד עיניה וכלפיה הופנה איסור התענית שבראשה: מדובר ב'יחידים', דהיינו אנשים בעלי מגמות אסקטיות, שלעתים נהגו להתענות באופן רציף וקבוע, בדומה למשמעותו התרבותית של תואר זה בסורית, הן זו של ארץ ישראל והן המזרחית. ראו: פיין-סמית (לעיל, הערה 74), עמ' F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903, p. 82; S. AbouZayd, 1589–1588 *IḤIDAYUTHA: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient, from Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford 1993, pp. 269–272. בכך אני מסכים עם מ' בראיילן, 'אופייה ומקורה של מגילת תענית', סיני, צח (תשמ"ו), עמ' קכז-קל. על תופעה זו ביהדות ארץ ישראל של תקופת הבית השני, ראו: ג' אלון, 'ההלכה שבתורת י"ב השליחים', מחקרים בתולדות ישראל, א-ב, תל-אביב תשל"ח;³ א, עמ' 291; הנ"ל, 'לישובה של ברייתא אחת', שם, ב, עמ' 127–120 (אך השוו: א"א אורבך, 'אסקזים ויסורים בתורת חז"ל', ספר-יובל ליצחק בער, בעריכת ש' אטינגר ואחרים, ירושלים תשכ"א, עמ' 54–56 [=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 443–445], ובעיקר עמ' 55, הערה 34); ליברמן (לעיל, הערה 85), עמ' 1083 (והספרות הרשומה שם); J. Behm, 'ὑποτις', *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, IV, Grand Rapids 1967, pp. 929–931.

97 את ההבחנה שהצענו כאן כבר הציעו (בעקבות המקורות התנאיים גופם) חכמי ימי הביניים. ראו: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 34. נעם מציעה שהבחנה זו, האמורה במפורש בברייתא שבתוספתא, 'צומחת מתוך הסתירה שבין הוראת המגילה ושיטת רבן גמליאל, ומגמתה להעמיד את זו ביחיד ואת זו בציבור'. אך היא מודה ש'לכאורה מתאשרת אבחנה[!]' זו מתוך לשונן של ההלכות התנאיות (שם), ושה'יחיד' אכן נזכר בכל מקום שבו נאמר שהנדר נדחה מפני מועדי המגילה... ואילו קדם לדברי רבן גמליאל... נזכרה 'תענית על הצבור' (שם). וראו בהערה הקודמת, ולעיל, הערה 85.

98 נשים לב, שסוגיית הירושלמי אכן איננה עושה כל שימוש במשנתנו כדי ללמוד ממנה ש'בטלה מגילת תענית', אף על פי שלכאורה ניתן היה לעשות כך (ראו לעיל, הערה 84). הסיבה לכך היא, שסוגיה זו לא ראתה את משנתנו, המדברת בתעניות ציבור, כמקור שיש בכוחו ללמד דבר על מעמדה של מגילת תענית, העוסקת בתעניות של היחיד.

99 תבורי, תרביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 262.

חכמים לבין ר' אליעזר ור' יהושע לא הוכרעה, ובמקור תנאי אחר אנו מוצאים אותה מפורשת כמחלוקת בין ר' מאיר ור' יוסי.¹⁰⁰ מקור תנאי זה הוא הברייתא שבבבלי, ראש השנה יט ע"ב:

תנאי היא, דתנאי: הימים האילו הכתובין במגילת תענית, בין בזמן שבית המקדש קיים בין בזמן שאין בית המקדש קיים – אסורין, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: בזמן שבית המקדש קיים – אסורין, מפני ששמחה היא להם; אין בית המקדש קיים – מותרין, מפני שאכל הוא להם.

על פי ברייתא זו (כפי שהיא מוצגת בתלמוד), לדעת רבי מאיר לא בטלה מגילת תענית, ואילו לדעת רבי יוסי היא אכן בטלה. ואולם, בנוסח המקבילה שבתוספתא ושבירושלמי אין מדובר ב'ימים האילו הכתובים במגילת תענית', אלא ב'אותן הימים',¹⁰¹ וכוונת הדברים היא לימים שנמנו במשנת תענית ד, ה.¹⁰² כפי שציינה נעם, 'על פי נוסח זה סבר ר' יוסי לבטל את יום קרבן עצים בלבד',¹⁰³ וכפי שציין תבורי בעצמו: 'המפרשים הראשונים הסבירו, שלדעת ר' יוסי היה מועד זה בעל אופי שונה משאר המועדים הנזכרים במגילה',¹⁰⁴ הסבר זה נתקבל על דעת שאול ליברמן, והוא טרח לציין: 'כשנתבונן נראה שפירושה אינו דחוק'.¹⁰⁵ יתר על כן, נעם העמידה על כך: 'שנוסח הברייתא כפי שהוא בסוגיית ראש השנה הוא פרי פרשנות מרחיבה של הסוגיית הבבלי במחלוקת התנאים, מתוך שאיפה להתאימה לצרכיה של מחלוקת האמוראים בסוגיית'.¹⁰⁶ לאור כל זאת ספק רב אם נוכל להסתמך על ברייתא בבליית זו כדי לטעון שלדעת רבי יוסי 'בטלה מגילת תענית'. מכל המקורות בעניין זה עולה, שאין בידנו כל עדות תנאית מפורשת ש'בטלה מגילת

100 עמינח (לעיל, הערה 6) עמ' 206. אמנם בירושלמי, שעליו הסתמך עמינח, מובא חלקו הראשון של הסיפור בלבד. אבל כתוספתא מובא גם חלקו השני, ובו נאמר במפורש שהוכרעה ההלכה כרבן גמליאל 'ולא עירער אדם בדבר'.

101 תוספתא, תעניות ג, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 338); ירושלמי, תעניות ד ו, סח ע"ב; שקלים ד א, מז ע"ד; מגילה א ו, ע ע"ג.

102 ראו: ליברמן (לעיל, הערה 85), עמ' 112.

103 נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 42–43 (ההדגשה במקור).

104 תבורי, תרביץ (לעיל, הערה 2), שם.

105 ראו: ליברמן (לעיל, הערה 85), עמ' 112–113; השו: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 42–44.

106 ראו: נעם, שם, עמ' 43–44. וכדבריה בעמ' 49: 'דומה שסוגיית ראש השנה תולה בדורות התנאים התפתחות הלכתית אמוראית' (ההדגשה במקור – ע"ש). אכן, השוואה של הסוגיה בתלמוד הבבלי, הדנה בשאלת ביטולה של מגילת תענית (בבלי, ראש השנה יח ע"ב–יט ע"ב), למקבילתה שבירושלמי שהובאה לעיל, יש בה כדי להאיר את מגמתן ההפוכה של שתי הסוגיות. אם זו שבירושלמי נותנת פה כמעט אך ורק לדעה ש'בטלה מגילת תענית', וכמעט שאיננה מאפשרת לקולה של הדעה האחרת להישמע, הרי שסוגיית הבבלי מציגה את המחלוקת באופן מאוזן ובלא כל העדפה של הדעה האחת על פני חברתה. טענתה ששאלת ביטולה של המגילה שנויה במחלוקת תנאים ('תנאי היא') באה אפוא לשרת את מטרתה הכוללת.

תענית'.¹⁰⁷ יתר על כן, דומה שסוגיית הירושלמי, החותרת בצורה כה ברורה לקבלתה של עמדה זו, מלמדת שמקור כזה גם לא היה קיים. אילו היתה מוכרת לאמוראי ארץ ישראל מסורת תנאית כלשהי המביעה עמדה זו, בוודאי לא היתה הסוגיה נמנעת מלהבליטה, ולא היתה מסתפקת בציון העובדה שדעה זו היא דעתם של רבים מן האמוראים, או שהיא משתמעת מנוהגם הלכה למעשה.

אדרבה, דומה כי ההפך הוא הנכון. בברייתא שבתוספתא, בבבלי ובירושלמי, המוסבת על האמור במשנה, תענית ב, ח ('כל הכתוב במגילה דילא למספד לפניו אסור ולאחריו מותר') ומוסיפה עליה ('בשבתות ובימים טובים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם'), מצינו נימוק להחמרה שבמשנה לגבי מועדי המגילה לעומת ההקלה לגבי הימים שלפני שבתות וימים טובים ולאחריהם: 'מפני מה אילו אסורין ואילו מותרין? אילו מדברי תורה, ואין דברי תורה צריכין חזוק, ואילו דברי סופרים ודברי סופרים צריכין חזוק'.¹⁰⁸ הוזה אומר: יחסם של התנאים לאיסור התענית וההספד של מגילת תענית לא נבע ממגמה להגבילו ולצמצמו, אלא דווקא להפך! מטרתם היתה לקבל את מגילת תענית, לשלבה בתוך המערכת ההלכתית ולבצר את מעמדה.¹⁰⁹

ואכן, כפי שהראו תבורי, ולאחרונה, בפירוט רב, נעם, מגילת תענית היתה חיבור 'חי' ו'נושם' בעולמם של חז"ל: הם מצטטים ממנה, מדייקים בלשונה, 'דורשים' אותה (כדרך שדורשים את לשון הכתוב או את לשונם של שטרות עתיקים) ולומדים ממנה הלכה.¹¹⁰ אין לקבל אפוא את הקביעה 'בטלה מגילה תענית' בצורה פשטנית, כעדות על מצב העניינים בזמן שהובעה עמדה זו. יתר על כן, הוראתו של רבי יעקב בר אבא לסופרים מלמדי התינוקות כיצד להשיב לנשים שיבואו לשאול באילו ימים הן רשאיות לצום מלמדת, שגם בקרב הציבור רוחה הידיעה שיש ימים שאין להתענות בהם.¹¹¹ ידיעה עממית זו בוודאי משקפת את הנורמה

107 עובדה זו צוינה לנכון, ובהדגשה, בידי נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 43.

108 תוספתא, תעניות ב, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 331–332); ירושלמי, תעניות ב יג, סו ע"א (=מגילה א, ו, ע ע"ג); בבלי, תענית יז ע"ב; ראש השנה יט ע"א.

109 הלשון שבה ניסחו את דבריהם אותם החוקרים שתארכו את ראשית תהליך ביטולה של המגילה לדור יבנה (ראו לעיל, הערה 82) היתה, ש'כבר אז החל מעמדה ההלכתי של המגילה להתערער. מאחר שמקובל להניח שהמגילה נתחברה בשלהי ימי הבית השני (ראו: נעם [לעיל, הערה 2], עמ' 7–5), הרי שלשון זו מלמדת על הדרך שבה ראו חוקרים אלה את גורלה של מגילת תענית. לאמור: מיד עם עריכתה ופרסומה חל פירות במעמדה, ובתהליך קבוע והדרגתי ירד קרנה עד שנתבטלה לחלוטין. כנגד ראייה רווחת זו של פני הדברים מוצעת כאן תפיסה הפוכה, שלפיה מאמציהם של התנאים בדורות הראשונים שאחרי פרסום המגילה כוונו לקבל אותה ולאמצה כמסמך הלכתי. אמנם, סמכותו איננה ברורה, אך דווקא בשל כך יש לחזקה. כך, למשל, אין הכרח לפרש שהגבלת תחולתה לתעניות יחיד הוא ניסיון לצמצם את תוקפה ולהגבילה, ולראות בכך ביטוי לראשיתו של תהליך ה'ביטול'. זהו מהלך טבעי של המערכת ההלכתית, המבקשת לשלב לתוכה הלכה חדשה, שמקומה עדיין איננו ברור. דומני שההנחה המקובלת על אודות זמן עריכתה של המגילה איננה מקלה על התיאור הרווח של תהליך ביטול המגילה, ואילו עם ההצעה שהצענו כאן הדברים משתלבים היטב.

110 ראו: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 36–45.

111 עם זאת: 'עצם התודעה של ימים טובים האסורים בתענית היתה רווחת בישראל מימים קדומים מאוד'

ההלכתית, שמגילת תענית היתה בת תוקף באותה העת. עצם הכרזתם של אמוראי ארץ ישראל בני המאה הג' לסה"נ ש'בטלה מגילת תענית' אין לה מקום אלא אם נניח שתוקפה ההלכתי לא פג עדיין בזמנם לחלוטין. הכרזות אלה הן חלק מתהליך 'ביטולה' (ואופיה המגמתי של סוגיית הירושלמי יוכיח), ותהליך זה היה ארוך ולא הושלם במהירות. וכפי שמלמדים שני הסיומים הסותרים של סוגיית הבבלי: 'והלכתא בטלו והלכתא לא בטלו'. המונח 'והלכתא' מצביע על כך שסיומים אלה מאוחרים, וקרוב לוודאי שאינם מדברי התלמוד גופו. היישוב ביניהם – 'כאן במגילה כאן בחנוכה ופורים' – מאוחר אף יותר.¹¹² נמצאנו למדים, שעוד בתקופה הבתראית תלמודית נותרה שאלת מעמדה ההלכתי של המגילה ללא הכרעה חד־משמעית.¹¹³

אם המגילה היתה טקסט 'חי' בעולמם של חז"ל, ואיסור התענית וההספד שלה נכלל בצורה מפורשת בהלכה הרשמית והמחייבת שבספר המשנה, כיצד הוצדקה העמדה ש'בטלה מגילת תענית'? כיצד 'בוטלה' המגילה? על שאלות אלה אין בידינו תשובה מפורשת במקורות התלמודיים. לדעת האמורא הארץ ישראלית רבי יוסה: 'לא נכתבה אלא למנות ימים שנעשו בהם נסים לישראל'.¹¹⁴ לפי דברים אלה, מגילת תענית נכתבה בעיקרה כמסמך היסטורי. ייתכן אפוא שהשקפה זו על אודות אופיה של המגילה, כחיבור שתכליתו לשמר זיכרון היסטורי, באה להוציא מראייתה כמסמך בעל מגמה – ואף סמכות – הלכתית, ובכך למעט מתוקפה. הדרך שבה קראו רב יוסף ורבי יוסי ברבי בון את משפט הסיום שלה, שמצאה במגילה גופה הוראה כיצד ניתן לעקוף את איסורה, השיגה את אותה המטרה באמצעים פרשניים.¹¹⁵

(נעם [לעיל, הערה 2], עמ' 5), כפי שעולה מן המסופר ביהודית ח, ו: 'ותצם כל ימי אלמנותה חוץ מערבי שבתות ושבתות וערבי ראשי חדשים וראשי חדשים ומועדים ושמיחה לבית ישראל'. וראו: י"מ גרינץ, ספר יהודית, ירושלים תשי"ז, עמ' 187–188.

ראו: נעם, שם, עמ' 50.

לדעת א' רונטל (לעיל, הערה 7, עמ' 486–487), דבר זה בא לידי ביטוי גם בהשמטתו הגמורה של משפט הסיום של המגילה מן הנוסח שבכתב יד פארמה. לדבריו, עצם הצורך שמצא מאן־דהוא למחוק את משפט הסיום מן המגילה כדי לשנות את קביעתה ההלכתית מלמד שהמגילה עדיין לא הפכה לחיבור שפג תוקפו לחלוטין. הצעה זו מניחה, שבהשמטה מכוונת עסקינו ומניעה ידועים לנו.

ירושלמי, תענית ב יג, סו ע"א. וראו: נעם (לעיל, הערה 2), עמ' 8.

השאלה בדבר המניעים למהלך זה מחייבת עיון נפרד. אעיר אך זאת, שבסוגיית הירושלמי שהובאה לעיל מצויות עדויות על חכמים אחדים שנהגו להתענות באופן קבוע, במשך ימים רבים בשנה, ועדויות אלה מצביעות על התפשטותם של נהגים אסקטיים בחברה היהודית במאה הג' לסה"נ. זאת ועוד אחרת: סיומה של הסוגיה מצביע על כך שחכמים זיהו את הרצון להתענות, לפחות במידה מסוימת, כרצון של נשים. קשה אפוא שלא לחשוב על השפעה אפשרית של מגמות אסקטיות, שרווחו בעולמה של הנצרות באותה העת, על עולמה של יהדות ארץ ישראל מן המאה הג' לסה"נ ואילך. הספרות המחקרית על מגמות אלה בנצרות הקדומה היא עצומה. על ביטוין בתעניות דווקא, בין היתר בקרב נשים, ראו: T.M. Shaw, *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis 1998, pp. 220–253

