

תוכן העניינים

יא	פתח דבר
יג	דרכי ציטוט
1	מבוא
1	א. מקצת משהו על המתודה
3	ב. לקדמותן של הלכות חגיגה
16	ג. היאך חוגגים?
22	ד. מצוות שמחה: הרי הרים תלויים בשערה

שער ראשון: מצוות שמחה – טיבה ויחסה לחגיגה

24	א. לטיבה של שמחת הרגל במקורות התנאים
	1. אין שמחה אלא בקרבן 24
	2. שמחה לשיטת המכילתא לדברים 27
	3. תחליפי שמחה – לאחר החורבן 29
33	ב. שמחת קדשים: הקרבה או אכילה?
37	ג. שמחת יום טוב – כלום עולה אצל התנאים?
	1. מצוות יום טוב – שמחה או כבוד? 37
	2. אבלות בשבת ובמועד 42
46	ד. שמחה בשבת – לבירור דרשת הספרי
50	ה. חגיגה ושמחה: שתיים שהן אחת? לשיטת הספרי לדברים
57	ו. כלום מפירה משנת חגיגה במצוות השמחה?
61	ז. מחלוקת בית שמאי ובית הלל על חגיגה מן המעשר
66	ח. חגיגת הרגל: יום אחד או שבעה ימים?
	1. המחלוקת במקורות התנאים 66
	2. שיטת ר' הושעיה 70
75	ט. מצוות חגיגה ושמחה: שיטת מסדר המשנה ויחסה לשאר שיטות
	1. שיטת המשנה ודרך התהוותה 75
	2. אחיזתה של שיטת המשנה במדרש אגדה 82
85	י. סיכום ומסקנותיו

שער שני: לייחודה של שמחת הסוכות במסגרת שלושה רגלים

- 87 א. משנת 'ההלל והשמחה שמונה': גרסה ופירושה
1. מבנה הפרק והשלכותיו על משנתנו 87
2. קשיי המשנה וגרסותיה 91
3. הצעת פתרון ומשמעותו 94
- 96 ב. מניין לשמחה בכל ימי החג?
- 100 ג. בין פסח לסוכות: 'חג', חליל, הלל ושמחה
1. 'חג' – יום אחד או שבעה? 100
2. 'זמן שמחתנו' 106
3. הלל וחליל – יום אחד או כל ימי החג? 109
- 116 ד. שהותם של עולי הרגל בירושלם: מצות לינה בהלכה התנאית
1. מחלוקת ר' יהודה וחכמים וביאוריה 116
2. שיטה תנאית שלישית? 121
- 125 ה. עלייה לרגל – בין יחיד לציבור
- 132 ו. המחלוקת הראשונה בהלכה: לקשיי פירושה המקובל
- 137 ז. על מה נסבה המחלוקת הראשונה?
1. כלום נחלקו דווקא על יום טוב? 137
2. מדוע אין סמיכה בקרבן פסח? 140
3. קרבנות עולי הרגל – קרבן יחיד? 146
- 148 ח. בין 'הקהל' לווידי מעשר ובין פסח לסוכות
1. זמנו של מעמד 'הקהל' 148
2. למקומו של וידי מעשר 151
3. אימתי הוא וידי מעשר? 153
- 158 ט. סיכום ומסקנותיו

שער שלישי: לפשר זיקתו של שמיני עצרת לסוכות

- 160 א. שמחת סוכות: שבעה או שמונה?
- 163 ב. 'שמיני' – רגל בפני עצמו?
1. ברייתת הבבלי: הרכבה ויחסה למימרת ר' יוחנן 164
2. להתהוות ברייתת התוספתא 171
- 179 ג. כלום הכירו האמוראים את ברייתת פז"ר קש"ב?
- 187 ד. הפתרון התנאי לחידת השמיני
- 191 ה. מצוות השמיני
1. 'קרבן' 192
2. 'שיר' 193
3. 'ברכה' 196

- 205 .ו. למשמע 'עצרת' בתפיסת התנאים
 1. 'עצרת' – איסור מלאכה? 205
 2. 'עצרת' – התכנסות 208
 3. היאך הפך חג השבועות ל'עצרת'? 211
- 219 ז. מ'יום טוב אחרון שלחג' עד 'שמיני עצרת' כמועד לעצמו
 1. שמיני במקורות ראשונים: חלק מן הרגל של סוכות 219
 2. שמיני מועד לעצמו: שיטת אמוראי ארץ ישראל 222
 3. להמשך תולדות השמיני 225
- 230 ח. סיכום ומסקנותיו

שער רביעי: ממצוותיה של עלייה לרגל למצוות המועד

- 232 א. משמחת הרגל 'לפני ד' אלהיך' לשמחת יום טוב
 1. עלייה לרגל – מדיני המועד? 232
 2. זמני שמחה ומהותה: תמורות בהלכה התנאית 235
 3. זמני שמחה ומהותה בתורת האמוראים 240
- 246 ב. 'ההלל והשמחה': אימתי נאמר ההלל?
 250 ג. לקדמות הרכבו של ההלל
 1. השערת ביכלר וסיעתו 250
 2. הרכבו של ההלל בפסח 253
 3. נענוע הלולב בהלל 256
- 260 ד. ליסודה של אמירת הלל
 1. המון חוגג כיסוד ההלל 261
 2. המקודש לחגיגה טעון הלל 264
- 270 ה. לשורשו של הלל בחנוכה
 277 ו. מ'הלל של חוגגי מקדש ההלל של מועד
 283 ז. היקפו של חג השבועות: 'יום טבוח' אחד או שישה ימי תשלומים?
 1. כלום מ'כירה משנת חגיגה ב'שישה ימי תשלומים לעצרת'? 285
 2. תשלומי עצרת בשאר מקורות תנאיים 289
- 294 ח. ביטול אבלות בשבועות: כלום מכוח תשלומי עצרת?
 1. במה נשתנתה עצרת לאחר החורבן? 294
 2. על מה הקפידו ר' אמי ורב ששת? 295
 3. לביאור המשנה 300
- 301 ט. לתולדות 'יום טבוח': ממצוות עלייה לרגל למצוות החג
 304 י. אימתי הוא זמנו של 'הק'הל'?
- 307 יא. משנה ראשונה ופירושה בתלמודם של תנאים
 313 יב. מ'הק'הל' 'בבוא כל ישראל' ל'הק'הל' של מועד

עיונים משלימים

325

עיון ראשון: חגיגה מן המעשר בתלמודם של תנאים

327 א. לשיטת הספרי וסיעתו: כלום משמש מעשר שני ניגוד לחולין?

1. ביאור שיטת הספרי 327

2. שיטת ר' עקיבא 330

3. להתהוותה של ברייתת הבבלי 332

334 ב. שיטת התוספתא: מהו 'סומך מן המעשר'?

339 ג. ברייתת הבבלי ושתי סוגיות חלוקות שנתאחו

347 ד. משנה ראשונה ורובד מדרש הלכה שנוסף לה

351 ה. תודה ולחמה מחולין או ממעשר: כלום ב'דבר שבחובה' הדבר תלוי?

357 ו. משנה ראשונה והגהתה

364 ז. לביאור מחלוקת בית שמאי ור' אליעזר עם בית הלל ור' עקיבא

367 ח. סיכום ומסקנות

עיון שני: מצוות אכילה בסוכה: לילה ראשון או כל שבעה?

369 א. כיצד משמש שמיני עצרת השלמה למצוות סוכה?

373 ב. יום של סוכה – מערב לבוקר או מבוקר לערב?

376 ג. סתירה פנימית במשנה? בין הבבלי לירושלמי

382 ד. שיטת ר' הושעיה 'כל שבעה חובה' ויחסה למשנה

385 ה. נוסח משנתנו במסורת מדרש תנחומא וביאורו

389 ו. מחלוקת ר' יוחנן ור' הושעיה ותולדות נוסח המשנה

392 ז. סיכום ומסקנות

עיון שלישי: לשחזור מדרש חכמים כי שמחה נוהגת כל שבעה

395

רשימות קיצורים

400

כתבי יד שנרשמו בקיצורים

400

כתבי עת וסדרות שנרשמו בקיצורים

402

ספרות המחקר

402

מפתח המקורות

420

מפתח כללי

449

מבוא

א. מקצת משהו על המתודה

מצוות שמחה היא מן הקווים הבולטים בשרטוט דיוקנם של שלושת החגים¹ בלוח השנה העברי.² עניינה של שמחה אינו בא להידון בחיבור זה מבחינת ההיסטוריה הריאלית, אלא מבחינת ההיסטוריה של הרעיונות.³ אין הכוונה אפוא לגלות את אופייה ומידת אחיזתה של מצווה במציאות העובדתית, בתמורות העתים ובחילוף המקומות; אלא המגמה היא בירור תולדותיה של מצווה זו מן הבחינה המושגית: כיצד נתפסה המצווה בידי חכמי ההלכה, בימי בית שני ולאחר חורבנו. ברי כי מידה ידועה של יחס בין התפיסות ההלכתיות של חכמי הדורות לבין קיומה המעשי של ההלכה בידי הציבור אכן קיימת; אך הואיל והדברים אינם חופפים בהכרח, לא יהא ענייננו במישור ההיסטורי, אלא במידה שיש בו בכל זאת כדי להאיר כלשהו את גישת ההלכה העיונית.⁴ ספרות התנאים תעמוד במוקד עיוננו, אך לשם ביאורה הראוי של תורת התנאים יהא עלינו למצות גם את העולה מסוגיות האמוראים ובעלי התלמוד.

איזוהי הדרך הראויה לעמידה על תולדות ההלכה מבחינתן המושגית? הואיל והנתונים שבידינו לעניין זה אינם אלא מקורות ספרותיים, הרי הכלי העיקרי העומד לרשותנו הוא **הפרשנות**. אלא שעל פרשנות נאותה להכיר את טבעם של המקורות שבכוונתה לפרש; וכבר קבע רא"ש רוזנטל שלושה דברים העומדים ביסודה: הנוסח,

- 1 על לשון 'חג', שאינו עניין אלא לשלושה רגלים, ראה להלן עמ' 17 ועמ' 101 והערה 49.
- 2 וכך טבעו מייסדי התפילה את מטבע המועד ותכליתו: 'ותתן לנו ד' אלהינו באהבה מועדים – **לשמחה**, חגים וזמנים – **לששון**. הרישה (עד 'מועדים לשמחה') נאמר גם בתפילתם של בני ארץ ישראל, והללו כפלו את עניין השמחה אף בחתימת הברכה ('ומועדי שמחה'); ראה פליישר, תפילה, עמ' 96-97.
- 3 על כך שאפשר להכיר, בצד ההיסטוריה של מציאויות ופעילויות, בהיסטוריה של תכנים רוחניים, ועל מחקר ההלכה בחינת 'היסטוריה של הדוגמטיקה', שהיא ההיסטוריה של עקרונות משפט, מוסדותיו ומושגיו, ראה אנגלרד, המשפט העברי, עמ' 43-44; וראה עוד גיקסון, היסטוריה. וראה בפתחה לספרי משנה ראשונה, עמ' 2-3.
- 4 ראה למשל להלן שער שני, עמ' 130-132, על שאלת היחס בין היקפה הריאלי של העלייה לרגל לתפיסתה ההלכתית.

הלשון, והקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד.⁵ ברם לצורך בירור תולדות ההלכה ישנה חשיבות של עיקר בממד מסוים של הקונטקסט הספרותי – היינו ריבודם של המקורות, העשויים שכבות שונות, המונחות זו על גבי זו, זו ליד זו וזו בתוכי זו.

אופי זה של המקורות נובע מטבעם הפרשני. כי הפרשנות אינה רק אומנותם של לומדי ספרות ההלכה לאחר גיבושה, אלא היא האמצעי העיקרי אף בעצם בנייתה ועיצובה. חכמי ההלכה הם ראשית לכל לומדים, שפעילותם מושתתת על פרשנות המקורות שלפניהם. כי לא רק המקרא עמד לפני החכמים כמצע לפעילות מדרשית – מקיימת, יוצרת ומבקרת; אלא אף רבדיה השונים של ספרות תורה שבעל-פה, הרבה קודם לעשייתה ספרות כתובה, עמדו – בצביונם הקצוב והמשונן בעל-פה – לפני חכמים שאחריהם, כבסיס למפעלם: מסגרת מחייבת מחד גיסא, ומקורות השראה מאידך גיסא. ההלכה נוצקת והולכת אפוא בעיקרה במטבע הפרשנות; אלא שזו שני פנים לה, חיצוני ופנימי.

פרשנות חיצונית כיצד? בתולדות ההלכה יש שמתגבש חיבור שהופך במרוצת הזמן לספר חתום, שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע: תחילה כ"ד ספרי המקרא, ולסוף קבציה המגובשים של ספרות התנאים והאמוראים. התנאים הדורשים את המקרא, האמוראים המבארים את המשנה, ואף פרשני ספרות חז"ל, עושים זאת אפוא מחוץ לחיבור המתפרש: הן מבחינת תודעתם, והן מבחינת עיצובה הספרותי של הפרשנות, כחומר המצוי בשולי הספר או אף מעבר לו, ומובחן היטב מתוכו.

ברם לא פחותה מכך חשיבותה של הפרשנות הפנימית. הא כיצד? פרשנות זו היא פעילותם של התנאים בכל הדורות שקודם חתימת המשנה, וכן של האמוראים ורבנן בתראי קודם חתימת התלמוד. אף הללו כבר עומדים בפני חומר שלפניהם, המגובש בדרך השינון שבעל-פה, והמשמש מקור שאינו ניתן לביטול. ברם כאן הכול עדיין פתוח לפרשנות, עריכה ועיבוד שאינם מובחנים מן המקור, אלא הופכים חלק ממנו או הופכים אותו לחלק מהם. כי פרשנות זו רואה עצמה חלק אינטגרלי מן החומר המתפרש, ההולך וממשיכו מתוכו. לפיכך, בתוכי ספרותה של ההלכה האחרונה משוקעים מקורותיה של זו הראשונה אף כלשונם, תוך שהם מעובדים בדרכי הפרשנות והעריכה של האחרונים.

מכאן אפוא אופייה המרובד והשכבתי של ספרות חז"ל. אופי זה מחייב את הפרשן למצוא את עקבות קודמיו בתוכי הטקסטים, ודווקא מתוך כך לבקש את משמעויותיהם המתחלפות של המקורות לדורותיהם. כך פתוך אפוא חקר תולדות ההלכה במלאכת פרשנותה, שכן עמידה ראויה על המשמעויות המתחלפות הללו של המקורות מספקת ממנה ובה שרטוט תולדותיה של הבנת המושגים וגלגולי הפרשנות והעיבוד שמשמשים להן ביטוי.

חיבורי הקודם הוקדש להדגמת דרך זו בתחום דיני השומרים; דינים הללו מתאפיינים במקרא מרובה, מחד גיסא, ובהיעדר רקע היסטורי ברור, מאידך גיסא.⁶ ואילו חיבור זה בוחן מתודה זו בהלכה שתכונותיה הפוכות: חורבן הבית יכול לשמש רקע היסטורי מובהק לתמורותיה שלסוגיה, ואילו מקראותיה ממועטים, והלכותיה בגדר 'הררים התלויים בשערה'. ועל כך להלן.

ב. לקדמותן של הלכות חגיגה

נושא חיבור זה, שמחת הרגל, מופיע לא פעם בספרות התנאים יחד עם מצוות החגיגה (כדלהלן שער ראשון, א) – עולת ראייה ושלמי חגיגה – הקרויות שתייהן 'חגיגה'.⁷ מקצוע זה שבתורה מופיע בשם 'הלכות חגיגות' במשנה ידועה, שנחשבת אצל י"ג אפשטיין כ'משנה עתיקה',⁸ הפותחת 'קובץ הלכות ישן נושן', וזמנה לדעתו שני דורות לפחות קודם לסוף ימי הבית.⁹ לביור הדברים נעמיד את המשנה מול מקבילתה בתוספתא:

תוספתא, סוף עירובין¹⁰	משנה, חגיגה א, ח
	התר נדרים פורחים באויר ¹¹
	ואין להם על מה ¹² שיסמכו ¹³
הלכות שבת חגיגות ומעילות	הלכות שבת ¹⁴ וחגיגות ומעילות ¹⁵

- 6 ספרי משנה ראשונה, עמ' 2, ד"ה בחרנו ואילך.
- 7 כדלהלן, ג. לשאלת חילופי 'חגיגה' ב'שמחה', ראה להלן שער ראשון, עמ' 50 ואילך.
- 8 אפשטיין, תנאים, עמ' 514; שם, עמ' 18: 'במשנה הקדומה'. וכך רווח בספרות המחקר, ראה למשל דה-פריס, מחקרים, עמ' 109; אורבך, אמונות ודעות, עמ' 272, ועוד.
- 9 אפשטיין, תנאים, עמ' 46-47, וכן עמ' 19, 514. הסכים עמו רוזנטל, מסורת-הלכה, עמ' 338 הערה 46.
- 10 מקבילה בתוספתא, חגיגה א, ט (עמ' 379), וראה להלן.
- 11 כך בכל העדים, למעט קטע קיימברידג' T-S E1, הגורס 'באביר'. חילופי ו<ב רווחים בלשון חכמים, וראה למשל אפשטיין, מבוא, עמ' 1223-1225. בסעיף הראשון שם מובאים מקורות לחילופי אויר<אביר (ודברי הרמב"ן בפירושו לבר' ל, כ: 'ונהגו בירושלמי אביר בבית' במקום וא'ו'), ויש לצרף את מקומנו. השווה עוד להלן עמ' 380 והערה 53.
- 12 כך בכל העדים, למעט כ"י מינכן ווטיקן 134 שלמשנת הבבלי, הגורסים 'מי'. וראה להלן הערה 19.
- 13 על לשון 'סמך' כמצייין יסוד (של ממש) לדרשה מן הכתוב ראה מאמרי 'פרובול', עמ' 78-79.
- 14 כך בכל העדים, למעט קטע קיימברידג' T-S E2, הגורס 'שבות'! וראה להלן הערה 37.
- 15 בדפוסי משנת הבבלי נוסף כאן: 'הרי הם', אבל ליתא בכל עדי הנוסח שלמשנה ושלבבלי.

כהררין התלוין בסערה¹⁷
 מקרא מועט והלכות מרובות
 ואין להם על מה¹⁹ שיסמוכו.
 מיכן אמר ר' יהושע: צבתה בצבתא
 מתעבדא, צבתא קדמיתא מנה הות,
 הא לאיי בריה הות.

כהררים תלויים בסערה¹⁶
 מקרא ממועט והלכות מרובות¹⁸

הדינים והעבדות²⁰ והטהרות

הדינין והעבודות הטהרות והטמאות
 והערייות,²¹ ומוסף עליהן ערכין
 וחרמין והקדשות²² ומעשר שני,²³
 מקרא מרובה מדרש והלכות מרובות,

והטמאות

והערייות,

- 16 כך ברוב העדים, אבל במקצתם 'בשערה'. חילוף זה מצוי גם בתוספתא המקבילה (ברוב העדים בסמ"ך, בכ"י לונדון בשי"ן), וכן – בהקשר שונה – בספרי דברים שלה (עמ' 385), עיין שם בחילופי הנוסח. מאפירתי, למקורות, עמ' 67-68, נעלמה המקבילה שבספרי, והוא סבר שיש הבדל ממשי בין הגרסאות, לפי ש'הררים התלויים בסערה' היינו התלויים בסערה של מחלוקות. אך חילופי ש'ס רווחים כידוע מאוד (וראה אפשטיין, מבוא, עמ' 1233-1234, ושם גם על מקומנו), ואין ספק שסערה=שערה; אף צירוף 'סערה' למחלוקת הוא לשון מודרני, שאינו מצוי במקורות. ואף מבחינת התוכן אין הפירוש יכול להתקיים, לפי שתופעת המחלוקת אינה אופיינית רק להלכות שמקרא שלהן ממועט. בדפוס משנת ה'בבלי נוספה כאן תיבת 'שהן', וליתא בכל עדי המשנה והבבלי.
- 17 הביטוי מופיע כאן בקטע גניזה (קיימברידג', T-S E2, 139; וראה ליברמן, מועד, הקדמה, עמ' ה), וכן בדפוסים ובכ"י וינה, כאן ובחגיגה; בכ"י ארפורט ולונדון, כאן ובחגיגה, מצוי הביטוי להלן לאחר התיבות 'ההלכות מרובות'. וראה להלן הערה 43. בקטע הגניזה: **כחדרים** תלואין, ובדפוס ראשון (לא צוין במהד' ליברמן): 'כהררין'; אך נראה שאין כאן אלא טעויות גרפיות, והעיקר כגרסת שאר העדים בכל המקבילות.
- 18 תיבה זו מצויה בכ"י קויפמן רק בגיליון, אבל איתא בכל העדים. אפשר שמסורת הסופר של כ"י קויפמן צירפה 'ההלכות הדינים' וכו', במקביל לרישה: 'הלכות שבת' וכו', כפי שכבר הציע אורבר, ההלכה, עמ' 257 הערה 16. אך אף על פי שאפשר כי תיבת 'הלכות' שברשימה מושכת עצמה ואחר עמה לסיפה, כדלהלן עמ' 11 הערה 44, אין פירוש הדבר שיש להשמיט תיבת 'מרובות', המצויה בשאר כל העדים (והמקבילות), והיא ודאי מקורית.
- 19 כך בדפוסים, כ"י ארפורט, לונדון וקטע גניזה; בכ"י וינה: 'מי'. וכן במקבילה שבחגיגה – רק כ"י וינה גורס 'מי', ושאר העדים: 'מה'. וראה לעיל הערה 12.
- 20 כך ניקד הנקדן. גם בקטע גניזה של תוספתא, עירובין: 'והעבדות', ונוספה וי"ו בין השיטין. על כך שכתב חסר רגיל בתיבה זו ראה קיסטר, בן סירא, עמ' 332 הערה 104 סעיף ה.
- 21 תיבה זו ליתא בקטע הגניזה, אבל איתא בשאר העדים, כאן ובחגיגה.
- 22 בכ"י ארפורט של חגיגה: 'והקרקעות'; בשאר כל העדים, כאן ובחגיגה, כלפנינו.
- 23 כך בדפוסים, בכ"י וינה וארפורט; בקטע הגניזה ליתא, וכן ליתא בכ"י וינה בחגיגה. לפשר חילופי הנוסח ראה להלן הערה 36.

יש להם על מה שייסמכו,
הן²⁴ הן גופי תורה.²⁵

ויש להן על מה שייסמוכו.
אבה יוסי בן חנן אומר: אילו שמונה
מקצועות של²⁶ תורה גופי הלכות.

אבא יוסי בן חנן הנזכר בסיפא דתוספתא חי בסוף ימי הבית,²⁷ ואפשטיין הבין כי בסכמו את מקצועות התורה שהן גופי הלכות כבר התחשב אבא יוסי עם ה'מוסף', ומכאן המספר שמונה; והואיל ו'מוסף' זה ניתוסף למשנה הקדומה שלפניו, שכללה רק את קבוצת המקצועות הראשונה, נמצא שהמשנה הראשונה קדמה בשני דורות לאבא יוסי.²⁸

אך אם אכן נפרש ש'שמונה מקצועות של תורה' שמנה אבא יוסי נפתחים בדינים ועבודות וכו', ובצירוף ה'מוסף' הרי אלה שמונה, הדבר מפליא כיצד קבע אבא יוסי שדווקא שמונה אלה הם 'גופי הלכות': האומנם סבור אבא יוסי כי שבת וחברותיה אינן גופי הלכות?²⁹ וכבר כתב ר"ש ליברמן על קושיה זו: 'הדברים קשים מאד [...] וצעי'ג.³⁰

24 כך גם בכ"י פרמה, פריז, פינצי וקטעי קיימברידג' (לעיל הערות 11, 14), וכן בדפוס לא נודע (קושטא רע"ו?) ודפוס נפולי; בשאר העדים: 'יהן. בכ"י וטיקן 134 שלמשנת הבבלי: 'הן והן. גרסה אחרונה זו היא בהשפעת תיקונו שלבבלי, חגיגה יא ע"ב, על פי גרסת מקצת העדים בתיקון זה; ראה להלן הערה 45.

25 כך בכל העדים, למעט כ"י מינכן ווטיקן 134 שלמשנת הבבלי הגורסים 'גופה של תורה'. וראה להלן הערה 45.

26 בקטע גניזה ובכ"י ארפורט, וכן בכ"י וינה בחגיגה: 'מוקצעי תורה'; בכ"י לונדון, כאן ובחגיגה, בכ"י ארפורט בחגיגה ובדפוס עירובין: 'מקצועי תורה'; בדפוס חגיגה: 'מיקצעי תורה'.

27 ראה אפשטיין, תנאים, עמ' 46-47, וראה יחוסי תנאים ואמוראים בערכו, עמ' שפח.

28 וראה ביקורתו של אפרתי, למקורות, עמ' 55. יש להעיר כי אפשטיין מניח (בעקבות הלוי, דורות הראשונים, חלק א כרך ה, עמ' 476 ואילך), ש'הלכות שבת' וכו' משמען קובץ הלכות מסודר; ומכאן ביקש אפוא להוכיח – לא רק את קדמותם של עצם דיני החגיגה – אלא אף את קדמותו של קובץ הלכות ערוך ומסודר במקצוע זה. אך ספק אם יש בענייננו ראייה של ממש למשמעות זו של קובץ. לפי דרכנו דנים אנו כאן רק בעצם ההלכות, ולא דווקא בזמן סידורן בקבצים.

29 אשר לכוונת המשנה 'הן הן גופי תורה', ראה להלן הערה 45.

30 ליברמן, מועד, עמ' 470. הלבני, מועד, עמ' תקצב, מציע ש'גופי תורה' הן הלכות המפורשות בתורה, או הנלמדות הימנה בגזרה שווה או בהיקש – באופן שניתן לענוש עליהן; ורק מיעוטן של הלכות שבת, חגיגות ומעילות נלמד בדרכים הללו ואינן אפוא 'גופי תורה'. והדברים תמוהים, שהרי הלכות שבת אלה שבגדר הררים התלויים בשערה, הלא הן פרטי אבות המלאכות ותולדותיהם, שנענשים עליהם סקילה. דה-פריס, מחקרים, עמ' 66, מציע ש'גופי הלכות' היינו 'הלכות מסודרות ומנוסחות', 'ובזמנו של אבא יוסי בן חנן לא היו עוד הדרשות [...] שעוסקות בהלכות שבת וחגיגות ומעילות מפותחות כל עיקר'. אך נוסף לספקולטיביות שבדברים, אין יסוד לפרש 'גופי הלכות' במובן שהציע.

ברם כבר ביארו ר' דוד פארדו ור' יוסף ענגיל ש'שמונה מקצועות של תורה; שמנה אבא יוסי אינם פותחים בדינים ועבודות וכו', שעליהם נוסף ה'מוסף עליהן'; אלא אבא יוסי מוסב על הרשימה הראשונה – שלושה שאין להם על מה לסמוך (שבת, חגיגות ומעילות), וחמישה שיש להם על מה לסמוך (דינים, עבודות, טהרות, טמאות, עריות), סך הכול שמונה! במשנתנו (שם לא הובאו דברי אבא יוסי) ניתוסף בראש הרשימה היתר נדרים, ולא שמונה מקצועות נמנו, אלא תשעה; אבל במסורת שבתוספתא, שאין בה היתר נדרים,³¹ הרי נמנו 'שמונה מקצועות של תורה גופי הלכות': בכל השמונה יש הלכות מרובות, בין שסמיכתן על מקרא מרובה ובין על מקרא ממועט, והן הן גופי הלכות. אלא שברובד מאוחר לדברי אבא יוסי היו שהוסיפו את ה'מוסף' כמאמר מוסגר; ומתוך כך נראה הדבר כאילו מוסב אבא יוסי על מוסף זה.³²

נמצינו למדים כי הרובד הקדום שבמסורת, שאליו מתייחס אבא יוסי, אכן כלל הלכות חגיגה, אלא שאין יסוד להקדימן לימים שלפני אבא יוסי. שכן אפשר שבימיו (ושמא אף בידיו עצמו) נמנו שמונת מקצועי התורה וחלוקתם; ואילו ה'מוסף' המאוחר אינו קודם לאבא יוסי, אלא ככל הנראה להפך. אכן, מקצועות התורה שבגדר מקרא מרובה מצויים אף בהקשר אחר – ובלא ה'מוסף'; שכן שנינו במדרש תנאים לדב' לב, יד, עמ' 193:³³

31 כך בתוספתא עירובין. בתוספתא חגיגה מצוי היתר נדרים, כבמשנה; ומסתבר שבחגיגה יש תוספת, בהמשך למשנה, ולא שהושמט בעירובין: הרי אין טעם להשמטה זו. עצם עניינו של היתר נדרים (ולא נדרים) אכן חריג ברשימת המשנה, שהרי שאר המקצועות שנמנו הם כלליים, ואינם מתייחסים להלכה מסוימת בתוך הנושא. ולטעם הוספתו של היתר נדרים במשנה ראה להלן. מביירונו עולה הדגמה נאה ליחס הכפול השורר בין המשנה לתוספתא – עתים המשנה קדומה והתוספתא מוסבת עליה, ועתים להפך: חומר קדום שנשתמר בתוספתא מעובד במשנה (ראה בספרי משנה ראשונה, לפי מפתח העניינים: תוספתא, יחסה למשנה, עמ' 364; וראה מאמרי 'קריאת המקרא', עמ' טז-יז); שהרי משנת חגיגה מתבררת כעיבודה של ברייתת התוספתא בעירובין, ואילו ברייתת התוספתא בחגיגה מוסבת על המשנה.

32 ר"ד פארדו, חסדי דוד לתוספתא עירובין שם (ולא כן בפירושו לחגיגה); ר"י ענגיל, גליוני הש"ס לחגיגה יא ע"ב, וינה תרפ"ט. ופלא שליברמן לא נתחשב בדבריהם (אף שציין שר"י ענגיל דן בבעיה). תוספת המוסף אפשר שבאה ממניעים תוכניים, היינו שקשה להתעלם ממקצועות אלה בכלל הללו שיש להם מקרא מרובה והן גופי הלכות; אך יש לזכור שקבוצת ה'מוסף', 'ערכין וחרמין והקדשות', מופיעה בהקשרים שונים כקבוצה אחת, ראה: ספרי דברים קנב (עמ' 205); רסד (עמ' 285); רסה (עמ' 286), ועניינה אכן משותף – חיובים שאדם מטיל על עצמו, 'מוסף' על חיוביו שמן התורה. עוד יש לציין כי מסתבר שאף דברי ר' יהושע הם תוספת לרשימה המקורית, שהרי עניינם לא נקשר רק לכאן; ראה במקבילות.

33 לקוח ממדרש הגדול לדברים שם (עמ' תשח-תשט). על מקורו המסתבר במכילתא דר' ישמעאל ראה להלן הערה 39.

חמאת בקר וחלב צאן [עם חלב כרים ואלים בני בשן ועתודים]³⁴ –
אלו הדינין והעבודות והטמאות והטהרות והערייות.³⁵

הבהמות הדשנות וחלביהן נדרשות אפוא על מקצועות התורה שיש בהם מקרא מרובה – חמישה מיני בהמות כנגד חמישה מקצועות שבתורה.³⁶ את אלה, בלא ה'מוסף' המאוחר, הנגידה המסורת הראשונית לשלושת מקצועות התורה שמקרא שלהם ממועט והלכות מרובות – וכל אלה הם שמונת מקצועי התורה גופי הלכות. ברם משנתנו הוסיפה למסורת זו בראשה מקצוע נוסף – היתר נדרים, שעדיין לא עמד בפני אבא יוסי. כיצד נוסף הדבר? תשובה לכך יש לשמוע מהבדל בולט נוסף בין המשנה לתוספתא: בתוספתא נאמר שהמקצועות שמקרא שלהם מועט אין להם על מה שיסמכו; אבל במשנה דבר זה איננו. מהו פשר ההבדל?

נראים הדברים שבעל המשנה לא הסכים לומר שלהלכות שבת, חגיגות ומעילות אין על מה שיסמכו(!), והשמיט זאת במכוון.³⁷ שכן קביעה זו שבתוספתא מעוגנת בתפיסה שאין פגם בכך ששבת, חגיגות ומעילות אין להם על מה שיסמכו – שהרי

34 כדרך המדרש, רישא דקרא מכוון גם להמשך שהוספנו בסוגריים, שהרי יש בכתוב זה חמישה מינים – כנגד חמשת מקצועות התורה שנמנו. השווה ספרי דברים שיו (עמ' 359), וחילופי נוסחאות לשורה 15 שם, וראה להלן הערה 36.

35 בהמשך הרצוף נאמר: "עם חלב כליות חטה" – אלו הלכות שהן גופה של תורה, "ודם ענב תשתה חמר" – אלו הגדות שהן משכרות לבו של אדם כיון. הלבני, מועד, עמ' תקצב, סבר שזהו חלק בלתי נפרד מן המדרש הסמוך לו לפניו, ולכך פירש ש'הלכות שהן גופה של תורה' הן הלכות הדינים והעבודות וכו'. ברם מדרש זה מצוי גם במקבילה שבספרי שם – ושם לא מופיעים הדינים והעבודות וכו' כלל, והכתוב נדרש בדרך שונה (ראה להלן הערה 39). וברי שלפנינו מדרש נוסף ונפרד, המנגיד הלכה לאגדה: הראשונה – גופה של תורה, והשנייה – רק תוספת יין. וראה להלן הערה 45.

36 ומכאן שטהרות וטמאות שניים הם. חילופי הנוסח דלעיל הערה 23, אם גם 'מעשר שני' מצטרף ל'מוסף' אם לאו, מובנים מעתה: הוספת 'מעשר שני' באה מתוך תפיסת 'הטהרות והטמאות' כמקצוע אחד, ונמצא שבלא מעשר שני חסר אחד להשלמת שמונה המקצועות של אבא יוסי (וראה ליברמן, מועד, עמ' 469 והערה 59). אבל הגרסה המקורית היא בלא 'מעשר שני', שהרי מן המקבילה שבמדרש תנאים מתברר שטהרות וטמאות שניים הם. וכבר נתבאר כי שמונת המקצועות של אבא יוסי אינם מתייחסים ל'מוסף' כלל, אלא לצירוף אלה שיש בהם מקרא ממועט לאלה שמקרא שלהם מרובה.

37 והשווה לגרסה היחידאית 'שבות' (תחת 'שבת'), לעיל הערה 14: אפשר שזו נוצרה מן הסיבה האמורה, כי רק לדיני שבות דרבנן אין על מה לסמוך, אך לא כן עיקר השבת. השווה גם גרסת ר"ש צרצה ור"י ו' שועיב, שהחליפו 'שבת' ברגלים, כמבואר אצל ליברמן, מועד, עמ' 468-469. וראה גם מימרת ר' חנינה בירושלמי, סוף עירובין, שלפירושו ליברמן שם, עמ' 469 הערה 57, מגמתה לומר שאין הלכות שבת כהררים התלויים בשערה, לפי שיש להן על מה לסמוך, עיין שם. ההנחה ההפוכה, שהתוספתא הוסיפה על המשנה שאין להלכות אלה על מה לסמוך, אינה מסתברת: הרי אין מניע להוספה זו.

אין הכוונה אלא לסמיכתם על הכתוב; ולעולם סמוכים הם יפה על מסורת הקבלה שבעליה. והדברים תואמים לגישת בית מדרשו של ר' ישמעאל, המצמצם את כוחו של המדרש ומייפה כוחה של מסורת הקבלה.³⁸ אבל בעל המשנה ודאי סבר, כשיטת בית מדרשו של ר' עקיבא, שאף הלכות שבת חגיגות ומעילות מעוגנות יפה במדרש הכתוב. אכן מקרא ממועט והלכות מרובות, והרי כאן הררים התלויים בשערה –

38 הדברים עתיקים, וראה אפשטיין, תנאים, עמ' 535-536; וראה עוד מאמרי 'מדרש ההלכה', עמ' 427-433. ולא כפינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 150, הסבור שלדעת ר' ישמעאל ההלכות שבתורה שבעליה טעונות כולן ביסוס בתורה שבכתב. ראייתו של פינקלשטיין היא ממשנת ע"ו ב, ה על-פי ביאור הגר"א שם (נדפס בדפוס וילנא על הגיליון); אך נוסף לכך שביאור זה נסתר ממסורת הנוסח, הן זו שבמשנה והן זו שבתוספתא (ראה ליברמן, תוספת ראשונים, ג, עמ' 248-249), הרי אפילו לביאור זה לא עולה הימנו מסקנת פינקלשטיין כל עיקר. וראה עתה נאה, טובים, עמ' 422 הערה 37. בעקבות פינקלשטיין הילך ע' ידין (בלא שהזכיר את קודמו), בטענו שר' ישמעאל אינו מסתמך אלא על הכתובים ומדרשיהם, ואין לו הלכות שאינן תלויות בכתוב אלא שלוש בלבד – אלה שנמנו במימרתו על 'הלכה עוקבת מקרא' (ראה מאמרי שם); ראה ידין, הכתוב, עמ' 142-154. ברם נוסף על כך שדרכו של ר' ישמעאל, שנוקט מספר שלוש בכלליו בעניינים שונים, יש בה כדי ללמד שמספר זה טיפולוגי הוא, ואפשר שיש נוספים (ראה במאמרי שם, עמ' 429 הערה 50; ידין, שם, עמ' 144, מסתמך על דבריי כדי לומר ההפך!), אף עיקר מובנה של המימרה 'הלכה עוקבת מקרא' הוחמץ על ידי ידין. לא מדובר בסתם הלכות שאינן מעוגנות בכתובים, אלא דווקא באלה **המנוגדות** לכתובים, כלשון 'עוקבת' וכמפורש בדוגמאות; קיומן של הלכות הידועות ממסורת תורה שבעליה, שאין להן יסוד בכתובים **אך אינן מנוגדות לכתוב** לפי שהכתוב אינו דן בהן, מונח כאן רק ברקע המימרה – ולא לה לא ניתן מספר כל עיקר. בשלושה מקומות, אומר אפוא ר' ישמעאל, מצינו לא רק הלכות שאין להן יסוד בכתוב שמספרן לא נקבע, אלא הלכות שעוקבות אותו ועוקרות אותו. מגמתו של ר' ישמעאל במימרה זו, כפי שנתברר במאמרי שם, היא כפולה: התנגדות להוצאתן של הלכות אלה מן הכתובים בדרכי המדרש של ר' עקיבא, שר' ישמעאל שולל, וכן התנגדות להגבלת גוף ההלכות המקובלות הללו מתוך מדרש הכתובים; כי לדעת ר' ישמעאל מדובר בהלכות שאין להן זיקה לכתוב. מימרה זו מלמדת אפוא ההפך ממה שביקש ידין להסיק הימנה. הטיעון הגורף, שר' ישמעאל אינו מקיים (כמעט לחלוטין) הלכות הנשענות רק על המסורת, מנוגד אפוא הן למימרה זו של ר' ישמעאל, והן לכלל המסורת התלמודית, המעלה הסכמה כללית על הלכות מן השמועה, ובפרט לשיטת ר' ישמעאל; ודווקא ר' עקיבא מעגן בכתוב (וראה לדוגמה מ"ק ד ע"א: 'הלכתא לר' ישמעאל, קראי לר' עקיבא'; חולין עב ע"א: 'ור' ישמעאל גולל ודופק הלכתא גמירי לה', שלא כר' עקיבא, הדורש מן הכתוב, השווה ספרי במדבר כזו). וברי כי השיקולים הנוספים שהציע ידין שם, שאינם אלא מן השתיקה (ראה סיכומם בעמ' 147), אין כוחם יפה כל עיקר כנגד מסורת זו. וטיעוני ידין, עמ' 144, כלפי דבריי במאמרי שם נובעים מחוסר הבנתם: טיעוני שמימרת ר' ישמעאל על הלכה עוקבת מקרא מתארת את החריגים מן הכלל, ולא אותו, בא לשלול דעה רווחת בפרשנות ובמחקר, שמקורותיה הובאו שם, הסבורה ההפך; וטיעוני, שבדוגמאות שנקט ר' ישמעאל נתקיימה מחלוקת, בא להסביר את סיבת בחירתן שלדוגמאות הללו.

אבל זו דרכה של תורה ודרך מדרשה בכלל, המוציאה תלי תלים של הלכות מכל קוץ שבתורה.³⁹ וכך שנינו בספרי דברים שלה (עמ' 384-385):

ו'יאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום' – צריך אדם להיות לבו ועיניו ואזניו מכוונים לדברי תורה, וכן הוא אומר 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע אל אשר אני דובר אליך, ושמת לבך אל מבוא הבית' – קל וחומר, ומה בית המקדש שנראה בעינים ונמדד ביד צריך אדם שיהו עיניו ולבו מכוונים, **דברי תורה שהם כהררים התלויים בשערה על אחת כמה וכמה.**

בעל המשנה השמיט אפוא את הפסקה הקובעת שלהלכות שבת חגיגות ומעילות אין על מה שיסמכו; אדרבה, יש להן על מה שיסמכו כשאר 'דברי תורה שהם כהררים התלויים בשערה'. ברם הואיל ובסיפה נאמר שלחמשת המקצועות יש על מה שיסמכו, ביקש בעל המשנה לקיים אף במשנתו את הניגוד, ולהעמיד הלכות שאין להן על מה שיסמכו. דבר זה אכן נמצא לו – אך לא ביחס למקצועי תורה שלמים וליסודי התורה כשבת, אלא בהקשר להלכה ספציפית אחת, היתר נדרים, שאמנם הודה שאין לו יסוד במדרש הכתוב. אכן, עניינו של היתר נדרים מצוי במקור תנאי נפרד, ובעל משנתנו יכול היה להביאו לכאן. שהרי כך למדנו בברייתא בירושלמי (חגיגה א, ח [עו ע"ג]):

תני ר' ליעזר אומר: יש להן על מה שייסמכו, 'נשבעתי ואקיימה' – פעמים שאינו מקיים. ר' יהושע אומר: יש להן על מה שייסמכו, 'אשר נשבעתי באפי' – באפי נשבעתי, חוזר אני בי.

ואף בבבלי (שם, י ע"א) שנויה מעין ברייתא זו, אף שמדרשו של ר' אליעזר שונה שם, וכן נוספו מדרשים של שני תנאים בעלי זיקה בבבלי.⁴⁰ והנה, ברור הדבר

39 אף כאן הדברים עתיקים, וראה אפשטיין, תנאים, עמ' 521 ואילך. ולענייננו מאלפת השוואת המדרשים שעל הכתוב 'חמאת בקר וחלב צאן וגו' שהובא לעיל. במדרש תנאים דלעיל (ככל הנראה מן המכילתא דר' ישמעאל לדברים) נדרש הכתוב על מקצועות התורה שבהם **מקרא** מרובה, אבל בספרי דברים שיו (עמ' 359): 'חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים – אלו קלים וחמורים וגזירות שוות ודינים ותשובות'. **דרכי המדרש** הם אפוא חלבה ושמנה שלתורה לפי מדרש זה! ויש לציין שצירוף זה של דרכי הדרשות מצוי גם במדרש המקביל לפרשה זו, אך במקומות אחרים; ראה מדרש תנאים, עמ' 185, 191. על אף הקרבה המרובה בין מדרשי ההלכה של אסכולות ר' ישמעאל ור' עקיבא בתחום האגדה, אף כאן מתגלים לעתים הבדלי ההשקפות שבין הבתים; ראה למשל כהנא, עמלק, עמ' 22 והערות 31-32, ואשר לדרשות פרשת האזינו דווקא ראה גם שם, עמ' 379 והערה 96. השווה פראד, מסורת, עמ' 119.

40 ר' יצחק וחנניה בן אחיז של ר' יהושע. וראה לדוגמה בעלמא ירושלמי, נדרים ז, יג (מ ע"א) ומקבילות.

שברייטא זו קטועה היא, שהרי אינה יכולה לעמוד כצורתה; שהיאך יפתח ר' אליעזר ויאמר 'יש להן על מה שייסמכו' – ו'להן' זה אין לו על מה שיסמוך! אכן, הברייטא השלמה מצויה לפנינו בבבלי, נזיר סב ע"א:

לכדתניא: היתר נדרים פורחין באויר ואין להן על מה שיסמוכו.
 ר' אליעזר אומר: יש להם על מה שיסמוכו וכו'.

על הלשון 'לכדתניא' העיר ר' ישעיה פיקברלין במסורת הש"ס שם: 'צ"ל "לכדתנן"', שהרי הרישה הוא משנתנו בחגיגה. אך הואיל והסיפה איננו משנה, קבע י"ג אפשטיין שלפנינו שלשול ברייתא במשנה, ומכאן הלשון 'לכדתניא',⁴¹ שאכן מקוים בעדי הנוסח.⁴² ברם כבר ראינו שלברייטא בלא הרישה אין כלל עמידה; ונמצאנו למדים שהברייטא בשלמותה כללה את הרישה בצד שיטות התנאים החולקים עליו; ובחגיגה הביאו התלמודים על משנתנו רק את שנוסף עליה בברייטא, ואילו בנוזר – שם משנתנו איננה – הובאה הברייטא מתחילתה.

מעתה מסתבר כי שיטת בעל המשנה כדעת תנא קמא דברייטא, ועל היתר נדרים הוא אכן קובע שאין להם על מה שיסמוכו; אבל שבת חגיגות ומעילות יש להן מקרא – אמנם ממועט – ליסמך עליו. ואילו ר' אליעזר וסיעתו חלקו וסברו שאף להיתר נדרים יש על מה שייסמך. מחלוקת זו על מעמדו של היתר נדרים משתקפת אף בתוספתא. בעירובין לא הביא בעל התוספתא כלל את הבבא על היתר נדרים, אבל בחגיגה הביאה מתוך תוספתא: 'היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו, אבל חכם מתיר לפי חכמתו' (תוספתא, חגיגה א, ט, עמ' 379). סיפה זה בא להוציא את הביטוי המקורי מידי פשוטו: לא שאין לעצם ההלכה של היתר נדרים על מה שיסמוך, אלא שלמתיר אין הנחיות בכתוב כיצד לעשות זאת, ואינו מתיר אפוא אלא לפי חכמתו.

עתה יש בידינו לעקוב אחר המשך עיצובה הספרותי שלמשנה. ברישה צוין היתר נדרים באמצעות הדימוי של פריחה באוויר, ובמציעתא תוארו הלכות שבת חגיגות ומעילות כהררים התלויים בשערה. משבא בעל המשנה לעצב את הסיפה, הרי המסורת הראשונית שעמדה לפניו, זו שלפנינו בתוספתא, חסרת דימוי: 'מקרא מרובה מדרש והלכות מרובות, ויש להן על מה שיסמוכו'.⁴³ בעל המשנה נטל אפוא

41 אפשטיין, מבוא, עמ' 828. השווה הגהות הרש"ש על אתר.

42 דפוסים, כ"י מינכן וטיימן 110 (כ"י מוסקבה גינצבורג 1134 קרוע בשורות אלה).

43 בתוספתא מורגש חוסר איזון: כנגד שתי הצלעות שבסיפה, ברישה יש שלוש: 'כהררים התלויין בסערה, מקרא מועט והלכות מרובות, ואין להן על מה שיסמוכו'. אכן, ספק גדול אם הדימוי להררים התלויים בשערה הוא מעיקר מסורת התוספתא, שהרי מצונו חילופי נוסח במיקומו של הדימוי – קודם 'מקרא מועט' וכו' או אחריו (לעיל הערה 17). 'נדידה' זו אופיינית כידוע להוספות מן הגיליון. אפשר אפוא שהדימוי ניתוסף בתוספתא מתוך המשנה, ולא היה חלק מן המסורת המקורית שאליה נתייחס אבא יוסי. לשון 'מקרא מועט והלכות

מתוך מסורת זו את המשפט 'יש להן על מה שייסמכו',⁴⁴ אך את 'מקרא מרובה' וכו' החליף בדימוי 'הן הן גופי תורה'.⁴⁵ נמצאו ההלכות ברישה פורחות באוויר, במציעתא – נאחזות בשערה, ובסיפה – מעוגנות בגוף עצמו.

מרובות, בלא הדימוי להררים התלויים בשערה, אכן מצינו בברייתת הבבלי, חגיגה יא ע"א: 'תנא, נגעים ואהלות – מקרא מועט והלכות מרובות'.

44 משניותו של ניסוח הסיפה ניכרת גם מתוכו: 'הדינים והעבודות והטמאות והטהרות והעטרות יש להם על מה שייסמכו. הואיל וכל אלה מפורשים בהרחבה בתורה, אין טעם לומר עליהם שיש להם על מה לסמוך: אין הם סומכים על הכתוב בתורה, אלא הם הם המרכיבים אותו. וכבר הקשה כן סתמא דבבלי שם יא ע"א, ובתירוציו הוא מעמיד את הדברים על הלכה פרטית אחת, שלא כפשוטם (וכבר הרגיש בזה רש"י שם, ד"ה לא נצרכא: 'כלומר, יש בהן דברים שאינן מפורשין בפירוש, כגון זה וכיוצא בה'. בכך הוציא רש"י את תירוץ הגמרא מפשוטו כדי להתאימו לפשט המשנה). נראה אפוא שאין כוונת המשנה לעצם המקצועות, אלא לדיניהם ולהלכותיהם המסועפים: אלה אינם מפורשים בתורה, ומכל מקום יש להם על מה שיסמכו בדרכי המדרש. תיבת 'הלכות' שבריישה מושכת אפוא את עצמה ואחר עמה, ויש לקרוא: 'הלכות' הדינים והעבודות וכו' יש להם על מה שייסמכו' (כפי שכבר הציע אורבך, ההלכה, עמ' 66-67, שצייץ לבבלי, גדה נ ע"א: 'הלכתא דדיני'. אורבך לא הוכיח זאת כדרכנו מגוף המשנה, אלא מתוך סובר כי 'דינים' במובן 'הלכות' שעניינן דיני גויקין' הוא הוראה חריגה. אך דומה שהוראה זו אכן מצויה, ראה לדוגמה מכילתא דרשב"י לשמ"י כא, א, עמ' 158 שורה 6; שם כד, ג, עמ' 220, ועוד). ברם בתוספתא ברור, לאיך גיסא, שיהדינין והעבודות' וכו' מכוונים לעצם המקצועות, ולא להלכותיהם ודיניהם; שהרי ההמשך הוא 'מקרא מרובה מדרש והלכות מרובות', ונמצא שהדינים והעבודות וכו' הם הנושאים שבהם מצינו מקרא מרובה, וממנו מסתעפים מדרש והלכות מרובות שיש להם על מה לסמוך. והנה, המקבילה שבמדרש תנאים מתפרשת כבתוספתא, שהרי הדינים והעבודות וכו' מופיעים שם בלא 'הלכות', והם מציינים את עצם הנושאים המהווים את 'החלב' וה'ישומן' שבתורה, ולא דווקא את ההלכות המסתעפות מהם. מסתבר מעתה שזהו מובנה המקורי של קבוצת המקצועות, והמסורת הראשונית היא אפוא בתוספתא, שם נלווה למקצועות תיאור תכולתם: 'מקרא מרובה מדרש והלכות מרובות, ויש להן [להלכות המרובות] על מה שיסמכו' – בהקבלה ניגודית לרישה. ואילו בעל המשנה השמיט במקצועות אלה את תיאורם כמקרא מרובה, וכך מתפרש ממילא שהדינים והעבודות וכו' אינם אלא **הלכות** הדינים והעבודות וכו', ולא לה יש על מה שיסמכו.

45 דימוי זה מצוי בספרי דברים שיו (עמ' 359): "'עם חלב כליות חטה" – אלו הלכות שהן גופה של תורה' (וראה לעיל הערה 25). ההלכות נמשלות לחלב הכליות, לפי שהן גוף התורה (ובמכילתא דרשה זו מצויה בהמשך לקבוצת הדינים והעבודות וכו', כדלעיל הערה 35; ויש לשים לב שאף הדימוי להררים התלויים בשערה מצוי בספרי לפרשת האזינו, כמובא לעיל, ויש לשקול את האפשרות שבעל משנתנו נשתמש ביחידה זו שלמדרש). מעתה מתיישבת תמיהת הבבלי (יא ע"ב) על סיפה דמתניתין: 'הני אין, הנך לא?!' וכי אפשר לומר ששבת חגיגות ומעילות אינן בכלל גופי תורה? ותירצו: 'אלא אימא: "הן והן גופי תורה"'. הבבלי מפרש אפוא שסימות זו של משנתנו מכלילה את כל מקצועותיה כאחת – כל אלה הן גופי תורה. ברם זו ודאי הגהה, וכפשוטה המשנה מתפרשת כמשמעה – הני אין, הנך

נמצינו למדים: משנת חגיגה א, ח, המסווגת את מקצועות ההלכה על-פי יחסם למקרא, בנויה על רובד קדום משלהי ימי הבית, אך בצורתה שלפנינו יש בה עיבוד הכולל הרחבות והשמטות, המונעות הן מתפיסותיו של בעל המשנה (באשר לתוקפם של מדרשי הכתובים שבגדר 'הררים התלויים בשערה', ובאשר לערכו של היתר נדרים), והן מרצונו לעצב את המשנה בדרך ספרותית הראויה לסיום הפרק.⁴⁶ ואילו

לא. (אפשטיין, מבוא, עמ' 520, ביקש להוכיח זאת מן התוספתא – לשיטתו שאבא יוסי לא נתייחס לשלושת המקצועות הראשונים; כבר נתברר שאין זה כך, ומכל מקום לשון 'הן הן במשנה, שאינו בתוספתא, ודאי מורה כפשוטו כהבנת הבבלי בקושייתו). ברם קושיית הבבלי נבעה מהבנת הביטוי 'גופי תורה' בהוראתו הכללית, כעיקרי התורה (והשווה למשל ברכות סג ע"א: 'דרש בר קפרא, איזוהי פרשה קטנה שכל **גופי תורה** תלוין בה? בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך'); לפי מובן זה אכן תמוה להוציא הלכות שבת מכלל 'גופי תורה'. אך כיוון שנתברר שהמשנה מציגה כאן דימוי, הרי 'גופי תורה' מתפרש בהוראת הגוף הממשי של התורה: הלכות אלה 'יש להם על מה שייסמכו', ולכך המקראות המרובים בעניינם הם הם גופי התורה הכתובה. אבל המקצועות הקודמים, אף שאין פקפוק בחשיבותם היסודית, אינם **גופי תורה**, אלא רק נאחזים בשערה או פורחים באווירה. השווה ר"י תמר, עלי תמר לירושלמי חגיגה א, ח, ד"ה והן הן (אלא שהוא הבין שאבא יוסי בתוספתא מתייחס אף הוא רק למקצועות האחרונים, ולכך פירש כן אף בדבריו; ברם אבא יוסי אומר: 'אילו שמונה מקצועות של תורה **גופי הלכות**', ואין כאן אפוא התייחסות לאחיות ההלכות **בתורה**, בכתובים. 'גופי הלכות' אינם אלא עיקרי הלכות, הלכות מרכזיות, וכבר נתברר שאבא יוסי נתייחס לכל המקצועות כאחת, אף אלה שמקרא שלהם ממועט. השווה משנת אבות ג, יח: 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות' [ובכ"י פרמה שם: 'גופי תורה', שהרי הביטוי האחרון מתפרש כאמור גם במשמעו שלראשון, אבל 'גופי הלכות' אינו יכול להתפרש במובנה המוחשי שלתורה שבכתב. בהוצ' לו שם נוסח כלאים: 'גופי תורה הלכות', וראה שרביט, אבות, עמ' 145].) ואמנם, יש מגרסאות הבבלי שמהן נראה שזו כוונת תירוצו. בכ"י מינכן ובדפוס ספרדי נוסח התירוץ כך: 'אימא הן **הן כגופי** (בכ"י מינכן: **כגופה** של) תורה'. הרי מפורש שבתירוץ לא הוסיפו וי"ו לתיבת 'הן' השנייה, אלא הוסיפו כ"ף הדמיון ל'גופי', ללמדך שמשל הוא (בעל דק"ס לא ידע את דפוס ספרדי ואף לא עמד על כוונת הדברים, ולכך קבע, אות ב: 'ונוסח הכ"י [...] הוא ט"ס'. ואילו אפשריין, מבוא, עמ' 520, לא הבחין בתוספת הכ"ף שבגרסה זו, ולכך פירשה כגרסת קטע קיימברידג' שבסמוך, שלא היה ידוע לו). דרך נוספת בהבנת התירוץ יש בכ"י גטינגן: 'אימא הן **הן רוב** גופי תורה', אלא שלתיבת 'הן' השנייה נוספה מעל השורה וי"ו – על-פי שאר מסורות הנוסח. כיו"ב ניתוספה תיבת 'רוב' אף בגיליון כ"י מינכן 6, אף שגורס 'והן'. ובקטע קיימברידג' T-S F2(1), 194: 'אימא הן הן גופי תורה'. מסורת זו גרסה במשנה 'והן הן' (ראה לעיל הערה 24), ופירשה שו"י זו מסבה את הדברים לסיפה בלבד, ובאמצעות השמטתה הדברים מוסבים אף על המציעתא (וכפירוש אפשריין שם לגרסת כ"י מינכן).

46 אפילו נקבל את דעתו של אפשריין, תנאים, עמ' 46-47, בעקבות רנ"ק, מורה נבוכי הזמן, שער יג אות ז, שמשנה זו במקורה **פתחה** קובץ שהמשכו בראש פרק ב של חגיגה, הרי מסדר המשנה שלפנינו העמידה כסיום פרק א של המסכת. וראה תפארת ישראל למשנה, חגיגה ראש פרק ב, 'יכין אות א: ונחטפה משנה זו בחזקת היד מפרקן דלעיל, אע"ג דשייכי

הרובד השייך לימי הבית, שאליו מתייחס אבא יוסי בן חנן, כלל שמונה מקצועי תורה, הנחלקים בין אלה שיש להם מקרא מרובה ליסמך עליו לאלה שמקרא שלהם ממועט. רובד זה מצוי בגרעינה של מסורת התוספתא, אלא שזו כוללת הרחבות במידות שונות, בעירובין ובחגיגה. ואשר לקדמותן של 'הלכות חגיגה', הרי מסורת תנאית זו מלמדת על קיומן בשלהי ימי הבית, בימי אבא יוסי, ותו לא.

ברם עדויות ברורות בידינו לקיומן של הלכות חגיגה הלכה למעשה בתקופת הבית אף מימים יותר קדומים. ואין כוונתי בכך לחגיגת י"ד, חגיגה הבאה עם קרבן פסח, שקיומה עולה כבר אצל בעל דברי הימים,⁴⁷ והיא נדונה בידי תנאים בימי הבית ואילך.⁴⁸ שכן ספק אם קרבן זה נתפס מתחילה כ'חגיגה', המיתוספת ביום י"ד

טפי להתם, מדלא רצה תנא לסיים הפרק עם 'ראוי לו שלא בא לעולם' [שהוא סיום משנה א בפרק ב]. וכמו כן בסוף פרקן גזייה תנא ממשנה ה' ואילך מפרק ג' וחברן לפרקן, אע"ג דשייכי טפי לפרק ג' דמיירי כולה מטהרות ומתרומה וקודש, מדלא רצה תנא לסיים פרקן במשנה ד' במילי דצדוקין' (וראה להלן הערה 51). השווה אלבק, משנה, מבוא למסכת חגיגה, עמ' 389-388: 'ביקש כנראה מסדר המשנה לסיים את הפרק הראשון במאמר נאה, הלכך הפסיק ב"הן הן גופי תורה"'. וראה וולפיש, עריכה, עמ' 332, שעמד על התופעה של מעברי פרקים במשנה באמצעות שימוש במילים מסוף הפרק הקודם בראש הפרק הבא, ובין דוגמתיו אף תיבת 'עריות': זו חותמת את הרשימה שבמשנתנו, ופותחת את רשימת ראש פרק ב. [השערתו המושכת של ר"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א כרך ה, עמ' 486, שמשנתנו עמדה בסוף המסכת (וממילא בסוף סדר מועד, ולפי השערתו – שמא מועד היה הסדר האחרון – אף בסוף כל המשנה), לפי ש'כל מה שנתוסף אצלנו משם ואילך אינו שייך כלל לדיני חגיגה כל עיקר', אינה עומדת במבחן: בפרק ב משניות ב-ד כל הדיון הוא בהלכות חגיגה. אף זו: עמידתה של חגיגה בסוף מועד אינה מוסכמת כלל, שהרי עדים הרבה קובעים דווקא את מועד קטן, שמספר פרקיה שווה, בסוף; ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 983-984. ולשאר סידורים ראה גם רוזנטל, תענית, עמ' 246-248].

ראה את הספרות והדיון במאמרי 'שני כתובים', עמ' 41 ובהערות. 47

לביאור דרשותיהם של ר' אליעזר, ר' ישמעאל, תלמידיו ור' עקיבא על חגיגה זו (במכילתא, פסחא ד [עמ' 13]), ראה מאמרי 'שני כתובים', וכן מאמרי 'סתירות', עמ' 46-53. הקדום שבחכמים המזכירים חגיגה זו הוא יהודה בן דורתיי (ברייתת פסחים ע"ב), כנראה מימי שמעיה ואבטליון (ראה למשל אפשטיין, תנאים, עמ' 373, 512; זוסמן, חקר, עמ' 39-40; מאמרי 'סתירות', עמ' 52 הערה 55, ועוד). פרידמן, לאופיין, עמ' רלב-רמו, ביקש לכפור בעצם קיומו של בן דורתיי זה ובמקורות שיטתו, בטיעון שברייתא זו היא יצירה בבליית פיקטיבית. אין כאן המקום לדון בכל פרטי דינו המסועף והיסודי, ואעמוד רק על עיקרי שלוש הנקודות שציין פרידמן כיסוד טיעונו: (1) הלשון: הברייתא רוויה לשונות וסממני סגנון המזדמנים במקורות אחרים. אך אפילו היה בטיעון זה כדי ראייה מוכיחה (קיומם של מטבעות לשון במקומות אחרים אינו שולל את מקוריותם כאן, עד שלא יוכח יחס של מקור ועיבוד), הרי מסתבר ביותר שהמסורת הקדומה שבכאן נסתגנה עם הזמן בידי משנניה, וצביונה הלשוני והספרותי נרחב; אך אין לכך נגיעה לגוף המסורת. (2) רקע ריאלי: אף שפרישה מירושלם ומעבודת המקדש, המיוחסת לבן דורתיי, אופיינית למציאות הכיתתית של בית שני, יש להניח שמודעותו של מחבר הברייתא לכך מצויה ברקע האלתור הספרותי

לחגיגת יום ט"ו שלמחרת, באופן שלפנינו פרט בתוך מערכת דיני חגיגה.⁴⁹ כי אפשר שקרבן זה לא נתפס בראשונה כ'חגיגה' כל עיקר, אלא כהרחבתו של קרבן הפסח, באופן שעניינו ייחודי לפסח, ואינו כלול בדיני חגיגה.⁵⁰ ענייננו בחגיגה דווקא, היינו

שביצע. ברם בכך אין אלא דחייה אפשרית לריח האותנטי העולה מן המסורת, אך אותנטיות זו נותרת איתנה מתוכה: כל עוד לא הוסבר כיצד ולשם מה יטרח מאן דהו להמציא יש מאין את דמותו של בן דורתי ואת סיפורו, טענת הפיקטיביות קשה לאימוץ. וברי כי עצם חריגותה ההלכתית של הדעה אין בה מניע ליצירה דמיונית כה מופלגת – כדרך שזו לא נוצרה ביחס לשאר דעות מיעוט בהלכה. (3) ההלכה: התפיסה שחגיגת הפסח דוחה שבת נדחית בכל המקורות התנאיים, ואינה עולה אלא בבבלי. אך, ראשית, כבר הציע תבורי, פסח דורות, עמ' 39 הערה 26, את האפשרות שדברי בן דורתי נאמרו באירוניה, וכוונתו להשוות חגיגה לפסח כדי לשלול פסח בשבת (ולא כדי להתיר חגיגה בשבת). אם כך הוא, הלא עמדה הלכתית זו ידועה היטב מן המקורות התנאיים. אך גם כשנפרש את שיטת בן דורתי כמקובל, הרי כל עוד לא הוכח מפנימה של מסורת זו שאינה אותנטית, דחייתה בשאר המקורות אינה אלא הסבר נאה לפרישתו של בן דורתי, ונמצאת המסורת דווקא מתבססת. אשר לטיעון שהבבלי המציא את השיטה שחגיגה דוחה שבת בהמשך לשיטה שהעלה כי דין חגיגה בכלל כדין הפסח, הרי ניתן כמובן לטעון הֶפְךָ: השוואת החגיגה לפסח הועלתה בהשראת שיטת בן דורתי (שפרישתו לא מנעה את הדיון בשיטתו [וראה ספרי משנה ראשונה, עמ' 304 הערה 56] ואת השפעתה, כפי שהראה גם פרידמן שם). סוף דבר: הטיעון כי מסורת דבן דורתי היא המצאה בבליית זקוק להוכחה, ולהסבר תכליתה של ההמצאה. כיוצא בזה באשר להלל הזקן, שדרש על חגיגת י"ד בירושלמי, פסחים ו, א (לג ע"א): 'על שלשה דברים עלה הלל מבבל [...] צאן לפסח, צאן ובקר לחגיגה'. אף כאן סבור פרידמן, עמ' רו-רוז, שזוהי המצאת הירושלמי לייחס דרשה זו להלל (ובעקבות גפני, יהודי בבל, עמ' 75 והערה 91). שכן בספרא (תוריע, סוף פרק ט [עמ' רעה]) נאמר על אחד משלושת הדברים שמנה הירושלמי (מדרש יוטהרו הכהן): 'על הדבר הזה עלה הלל מבבלי – דבר אחד, ולא שלושה. ברם בתוספתא, נגעים א, טז, עמ' 619 (ציינה גם פרידמן שם, הערה 27) נאמר על הלכה זו: 'זוהי אחד מן הדברים שעליהן עלה הלל מבבלי. מחד גיסא, הרי לנו אישור תנאי למסורת הירושלמי על כמה דברים, ומאידך גיסא פשוט שאין כל סתירה לכך בספרא: על הדבר הזה אכן עלה הלל, ואין בכך לשלול שאר דברים. פרידמן סבור שדרשת הלל אינה אלא צירוף 'צאן לפסח' שבפי שאר תנאים 'יצאן ובקר לחגיגה' המשתמע מדברי ר' ישמעאל; אך הואיל ולשון 'צאן ובקר לחגיגה' איננו בדברי ר' ישמעאל, והואיל ולא נמצא יסוד, ובעיקר: אין כל טעם, להמציא את ייחוס הדברים להלל, הרי הֶפְךָ הוא הֶסְבִּיר, כפי שהצעתי במאמרי דלעיל הערה קודמת: דרשת ר' ישמעאל מעגנת בדרכו את ההלכה שדרש כבר הלל לפי דרכו. יש להוסיף שגם בספרי דברים קכט (עמ' 187) לפי גרסתו של בכיר עדין, כ"י וטיקן, מצויה דרשת הלל בצדן של דרשות התנאים: 'צאן לפסח לא בקר לפסח, צאן לפסח ובקר לחגיגה, צאן לפסח צאן ובקר לחגיגה'. וכבר שיער אפשטיין, תנאים, עמ' 721, שהדברים לקוחים מדבי ר' ישמעאל; ומכל מקום נמצא מקור תנאי נוסף לדרשה זו, כדרשה עצמאית, ולא כעיבוד תלמודי מאוחר של חברותיה. וראה עוד מאמרי 'פרובובל', עמ' 81-82 הערה 37.

49 ראה תבורי, פסח דורות, עמ' 37-38.

50 תבורי, שם, עמ' 40-43. בעמ' 32 ציין תבורי כי רק בספרות האמוראים עולה השם 'חגיגת

בקרבנות עולי הרגל המשותפים לכל שלושה רגלים. אשר לאלה, הרי משנת חגיגה, בחלקה הדין בקרבנות אלה, אינה מורכבת בעיקרה אלא משורה של מחלוקות בית שמאי ובית הלל מימי הבית, חמש במספר.⁵¹ אף זו: אחת מן המחלוקות הללו מסתברת על רקע הלכה מוסכמת קדומה לבתים, המשמשת רקע להיווצרות המחלוקת, כפי שכבר הראה רע"צ מלמד.⁵² אך יתרה מזאת: למחלוקות אלה נוספה שם המחלוקת הראשונה בהלכה, מתחילת ימי הזוגות שבתקופת החשמונאים; ומחלוקת זו עניינה בסמיכה על קרבנות החגיגה של עולי הרגל.⁵³ נמצינו למדים שחגיגת הרגל והלכותיה

- י"ד, ואילו בספרות התנאים מכונה הקרבן 'חגיגה הבאה עם הפסח' וכל כיוצא בזה, בלא לייחסה לאופיו של יום י"ד. אך יש להוסיף כי בספרות התנאים אף עצם השם 'חגיגה' אינו עולה תמיד, ויש שקרבן זה מכונה 'שלמים'; ראה ספרי זוטא לבמ' ט, ב (עמ' 257). במקור הראשון, זה שבדברי הימים (לעיל ליד הערה 47), הוא מכונה 'קדשים', ובתרגום אונקלוס לדב' טז, ב: 'ונכסת קודשיא'. ואכמ"ל.
- 51 מסכת חגיגה מורכבת כידוע משני חלקים: חלקה השני (ב, ה עד הסוף) עוסק בהלכות תומאה וטהרה, שברגלים נגעו לכל עולי הרגל, ואילו חלקה הראשון (א, א – ב, ד) עוסק בהלכות קרבנות חגיגה. חלק זה נפתח בשלוש מחלוקות של בית שמאי ובית הלל (א, ג-א), ומסתיים בשתיים נוספות (ב, ג-ד). באחרונה שבהן נזכרת אף מחלוקת הפרושים והבייתוסים באשר למועד הרגל של שבועות. מחלוקות של חכמים אחרים בענייני חגיגה אין בחלק הזה, למעט מחלוקת הסמיכה דלהלן בסמוך.
- 52 הכוונה למחלוקת בית שמאי ובית הלל אם מעה כסף לראייה ושתי כסף לחגיגה, או חילוף הדברים (חגיגה א, ב). הואיל ושני הבתים הודו שצמד מצוות זה טעון מעה כסף ושתי כסף, ולא נחלקו אלא בשיוך הסכומים הללו למצוותיהם, מסתבר שהסכומים הללו היו מוסכמים בהלכה שקדמה למחלוקת, ומכאן נחלקו כיצד לשייכם. מלמד, עיונים, עמ' 87, סבור אף יתר על כן: לדעתו ההלכה הקדומה והמוסכמת מצויה לפנינו במשנת חגיגה א, ה: 'זה וזה ממועט – על זה אמרו מעה כסף ושתי כסף'. מלמד סבור שיאמרו היינו במשנה הקדומה שלפני הבתים, ואלה נחלקו בפירושה. ברם בכך אין הכרח: 'אמרו' איננו תמיד משנה קדומה (ראה למשל ספרי משנה ראשונה, עמ' 25-27 והערה 101), ומשנתנו מתפרשת בנקל כמתייחסת למחלוקת הבתים: 'על זה אמרו – הבתים – מעה כסף ושתי כסף', כל מר כדאית ליה. וראה אפשטיין, מבוא, עמ' 728. השווה משנה, פסחים א, א: 'ולמה אמרו שתי שורות במרתף? מקום שמכניסין בו חמץ. בית שמאי אומרים: שתי שורות על פני כל המרתף, ובית הלל אומרים: שתי שורות החיצונות שהן העליונות'. יש שפירשו 'אמרו' זה כמשנה קדומה, שהבתים נחלקו בביאורה (ראה אפשטיין, אמוראים, עמ' 147 הערה 2, ואכמ"ל), אבל רש"י כתב שם: 'ובמה אמרו – לקמן במתניתין, היינו 'אמרו' הבתים במחלוקתם הסמוכה. ואין הכרח.
- 53 לעניינה של מחלוקת זו, הן בכוונת המונח 'מחלוקת' כאן, ובעיקר בעצם הנושא שעליו נחלקו, ראה להלן שער שני, ו-1 (עמ' 132-148). טיעונה של ורמן, שבתות, עמ' 211, שאין לקרבנות חגיגה וראייה עדות מימי הבית, אינו יכול להתקבל אפוא כלל; נוסף לכל האמור עד כאן, ורמן מתעלמת כליל ממחלוקת הסמיכה הקדומה שבין הזוגות מראשיתם (את דברי התוספתא בעניין זה היא מביאה בקיטוע, בהשמטת הזוגות, ונוצר הרושם שבבית שמאי ובבית הלל מדובר; שם, עמ' 205). משיטת בית שמאי (לפי מסורת אחת בה, שרוב המסורות חלוקות עליה), שאסור להקריב שלמי חגיגה ביום טוב (ראה להלן עמ' 63-64), מבקשת

אכן נתקיימו למעשה, ונדונו הרבה להלכה, כבר בעיצומם של ימי הבית. אכן, עוד קודם לימי החשמונאים מצינו אצל בן סירא עקבות לקימו של קרבן ראיה.⁵⁴ ואמנם, אין כל תמה בדבר. בית המקדש עמד במרכז התודעה הרוחנית של האדם מישראל בימי בית שני, והעלייה לרגל שימשה אפוא פסגת ביטויה של תודעה זו.⁵⁵ והואיל וכבר בתורה נקבעה עלייה לרגל לשלושה רגלים מוגדרים, מתבקש הדבר מעצמו שלהלכותיה של עלייה זו יתייחד מקום עיקרי בהלכה הקדומה. וכאן אכן היה לבעלי ההלכה עניין רב לענות בו, כדלהלן.

ג. היאך חוגגים?

המשנה קבעה את הלכות חגיגה בכלל הדברים שבגדר הררים התלויים בשערה, לפי שמקרא שלהם ממועט והלכותיהם מרובות. ברם הבבלי שואל: 'חגיגות – מיכתב כתיבן?' (חגיגה י ע"ב), ותשובתו מפתיעה: קיים ספק, אומר התלמוד, בעצם משמעה של מצוות החגיגה; שהרי הציווי לחוג האמור בתורה יש לו להתפרש כחגיגת שמחה של אכילה ושתייה – בלא זיקה לקרבנות.⁵⁶ 'הררים התלויים בשערה' פירושו אפוא שעצם קיום החגיגה במתכונתה שבידינו תלוי בשערה מבחינת כוונת הכתובים. ברם ספק גדול אם לכך אכן נתכוונה המשנה: הרי אין היא דנה **בגדרה** של חגיגה, אלא **בריבוי** הלכותיה; וכך הוא אמנם גם בשבת ומעילות חברותיה.⁵⁷ ומכל מקום, יש לעיין בגוף הדבר: האומנם תיתכן 'חגיגה' בלא קרבנות?⁵⁸

ורמן להסיק שלשיטתם כל עצמם של שלמי החגיגה אינם אלא רשות (עמ' 209-210); אך היסק זה שגוי: האיסור ביום טוב הוא מפני שאין חובת החגיגה בכל ימי המועד, ודי לה אפוא בחול המועד (וראה להלן שם הערה 161); אך בעצם החובה לא נחלק אדם מעולם. הצעתה לעשות את שלמי השמחה להלכה המקורית, שרק לאחר החורבן ניתוספו לה שלמי חגיגה (עמ' 210-211), בהתעלמות מספרות המחקר בנדון, היא בגדר היפוך קערה על פיה: חובת שמחה אינה אלא אכילת קדשים כלשהם, ואינה טעונה שלמים מיוחדים לה; ראה על כל זאת בפירוט להלן שער ראשון.

54 ראה להלן עמ' 54.

55 ראה לדוגמה הר, ירושלים, עמ' 167: 'בימי בית שני, המקדש והעבודה, וירושלים כעיר המקדש, הם בבחינת הדבר המעמיד את תולדותיה והווייתה של האומה, הן בארץ הן מחוצה לארץ'. וראה אלון, תולדות, עמ' 29: 'העלייה לרגל שימשה ביטוי נמרץ ועליון לחוויה הדתית-הלאומית של האדם מישראל'.

56 הבבלי מביא שרב פפא הקשה לאבבי מניין שחגיגה עניינה קרבנות; אך האמוראים לא עסקו בפירוש משנה זו, אלא בעצם הדין (השווה להלן עמ' 56 הערה 142), ובעל הסוגיה נשתמש בדברים לביאור המשנה. וראה להלן הערה הבאה והערה 66.

57 השווה שיח יצחק לחגיגה י ע"א; הלוי, דורות הראשונים, חלק א כרך ה, עמ' 486; הלבני, מועד, עמ' תקצא הערה 4.

58 כאן ענייננו, בעקבות המשנה, בשאלת יסודה שלחגיגה בכתובים; האפשרות שהועלתה

כבר העמידו ראשונים ואחרונים, וכן חוקרי המקרא, על העובדה שהלשון המקראי 'חג' כרוך במהותו בעלייה לרגל: אין 'חג' אלא התקהלות של שמחה במקום עבודת ד'.⁵⁹ ומעתה, האפשרות שיתקיים 'חג', היינו התקהלות שמחה במקדש, אך בלא עבודת קרבנות, נראית מוקשה ומלאכותית. אכן, מושג החגיגה מופיע לראשונה כבר במצרים: 'שלח את עמי ויחגו לי במדבר' (שמ' ה, א), וחגיגה זו נתפרשה מיד בסמוך (שם ג) כזבח לד'.⁶⁰ וכן אומר משה לפרעה גם בהמשך: 'בנערינו ובזקנינו נלך, בבנינו ובבנותינו, בצאננו ובבקרנו, כי חג ד' לנו' (שמ' י, ט), ובהמשך הוא מפרט לפרעה את מיני הקרבנות של 'חג' זה: 'גם אתה תתן בידנו זבחים ועולת ועשינו לד' אלהינו' (שם כה).⁶¹ ואמנם, כך נתקיימה החגיגה במדבר ליד הר סיני: 'ויעלו עלות ויזבחו זבחים שלמים לד' (שמ' כד, ה).⁶² וכך אומר גם אהרן במעשה העגל: 'חג לד' מחר' (שמ' לב, ה), ולמחרת – 'ויעלו עלת ויגישו שלמים' (שם ו).⁶³ נמצא כי לא סוף דבר ש'חגיגה' כרוכה בכתוב בקרבנות, אלא אף פירוטם מפורש בכתובים: עולות ושלמים. אין תמה שתנאים אכן למדו מכאן שזו מהותה של 'חגיגה'; וכן שנינו במכילתא דרשב"י:

'וחגתם אתו' – נאמרה כאן חגיגה ונאמרה [חגיגה במד]בר,
מה חגיגה האמורה במדבר טעונה עולה ושלמים,
אף חגיגה האמורה [כך טעונה עולה] ושלמים.⁶⁴

בספרות התנאים לקיים ראייה וחגיגה שלא באמצעות קרבנות, נדונה ונתבארה להלן שער ראשון, עמ' 50-56.

59 ראה להלן עמ' 100-101 והערות 47-49.

60 'ונזבחה לד' אלהינו' האמור שם אכן ניתרגם במיוחס ליונתן: 'ונזבח ניכסת חגא קדם ד' אלהין'.

61 ראה להלן הערה 64.

62 ראה להלן שם.

63 ובמדרש הגדול שם (עמ' תרפ-תרפא): 'חג – בני אדם שזובחין בחגיגה לפני המקום'.

64 מכילתא דרשב"י לשמ' יב, יד עמ' 16-17 (כ"י אוקספורד), וממנה – במדרש הגדול לשמ' שם (עמ' קצ-קצא). 'חגיגה האמורה במדבר' היא זו שעליה נאמר במצרים 'ויחגו לי במדבר', כפי שכבר פירש רד"צ הופמן במהדורת מכילתא דרשב"י שלו (פפד"מ תרס"ה), עמ' 14 הערה כ; והואיל וזו נתקיימה בעולות ושלמים, כדלעיל, נלמד מכאן שאף חגיגת הרגל טעונה עולה ושלמים. בהמשך המכילתא מתברר שהיא מסתמכת על הכתוב בשמ' כד, ה לצורך הקביעה שחגיגת המדבר הייתה טעונה עולה ושלמים, עיין שם. על מקורות תלמודיים נוספים לתפיסת קרבנות אלה כחגיגה ראה להלן עמ' 234. אך גם הכתוב 'גם אתה תתן בידנו זבחים ועולת' כפשוטו מתפרש כן, שלא כאפשרות שהועלתה בבבלי חגיגה כאן וזבחים קטז ע"א ש'זבחים' היינו שחיטת חולין, אלא כאפשרות השנייה שהעלו הסוגיות, שבשלמים מדובר, כפי שגם נקטו התרגומים שם: 'נכסת קודשין'. וראה מכילתא דרשב"י לשמ' יב, לב, עמ' 29 (ומובא במדרש הגדול לשמ' שם, עמ' רי; המהדיר ציין רק למקורות משניים). ועיין רמב"ן לשמ' י, כה, ובהערות רח"ד שעוועל במהדורתו שם.

ונראים הדברים שעל מדרש הלכה זה מיוסדת קביעת התוספתא על עולת ראייה ושלמי חגיגה: 'זה וזה קרויין חגיגה' (תוספתא, חגיגה א, ד [עמ' 377]). 'קרויין' היינו בכתוב, שהגדיר 'חגיגה' כצירוף עולה ושלמים.⁶⁵ משנתנו הקובעת שהלכות חגיגות בגדר הררים התלויים בשערה מתפרשת אפוא כפשוטה: לא על עצם גדרה של חגיגה, שאינו תלוי כלל בשערה,⁶⁶ אלא על פרטי הלכותיה המרובים ביחס למקראותיה המועטים.

נמצינו למדים כי לא סוף דבר שהלכות חגיגה מעוגנות עמוק בספרות ההלכה של בית שני, אלא שבעיקרן (שלא כפרטיהן) מיוסדות הן יפה בפשטי הכתובים. ודבר זה אכן טעון הדגשה, לפי שבספרות בית שני שמחוץ לחז"ל שוררת שתיקה סביב מצוות החגיגה, למעט הרמז שעלה לנו אצל בן סירא (לעיל סוף סעיף ב): פילון ויוספוס לא פקדוה בבירו, ו⁶⁷ ואף בכתבי ההלכה הכיתיתית אין היא עולה לפי

65 ולא דווקא כליברמן, מועד, עמ' 1279, 'שבלשון חכמים' אף עולת ראייה נקראת חגיגה: אין לשלול את הקביעה על לשון חכמים, אבל המכוון כאן תחילה ללשון המקרא, וכבעל חסדי דוד שם, שציין קצת מן הכתובים דידן, אף שלא יכול היה לידע את מקורה המדרשי שלתוספתא במכילתא דרשב"י. וראה להלן עמ' 63 הערה 160.

66 אפשר שאף בסוגיית הבבלי יש למצוא שריד לדעה שחגיגת המדבר מוכיחה מתוכה שאין מדובר אלא בקרבנות. שהרי כך גרסינן שם: 'ממאי דהאי "וחגותם אותו חג לד" וזבחה, דלמא חוגו חגא קאמר רחמנא? אלא מעתה דכתיב "ויחוגו לי במדבר" – הכי נמי דחוגו חגא הוא? וכי תימא הכי נמי, והכתיב "ויאמר משה גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות?" דלמא הכי קאמר רחמנא: אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי'. והתמיהה בולטת: הראיה מן הכתוב 'זבחים ועולות' הרי ודאי כוונתה להוכיח מן העולות, שאינן אלא קרבן, ואי אפשר לפרש בהן זבחת חולין לאכילת חג בעלמא; מה אפוא תשובה יש לראיה זו בטענה 'דלמא הכי קאמר רחמנא: אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי?' והרי בולט הדבר שטענה זו אינה אלא חזרה על הטענה הראשונה באשר ל'וחגותם': שם טענה זו במקומה, אך לא כן באשר למקרא דעולות. התשובה שראוי היה ליתן לראיה זו היא בהבחנה אפשרית בין עולות לזבחים: ראשונות – קרבן, ואחרונים – זבחת חולין (השווה רש"י על אתר); אך עיקר זה חסר מן הספר. אפשר אפוא שקטע זה בסוגיה, המוכיח מן הכתוב 'זבחים ועולות', אינו שייך למרקמה המקורי, והוא תוספת שניתוספה בידי לומדים־גרסנים על גבי הסוגיה הקיימת. אלה נתקשו מן הכתוב האמור, ומשנשתלבה קושיה זו בגוף הסוגיה, כפלו את לשון הדחייה שכבר עמד בסוגיה כלפי הכתוב הראשון – אף כלפי כתוב זה. אבל בעלי הסוגיה המקורית אפשר שלא נתחשבו בכתוב זה, שמא לפי שפירושו לא לעניין חובת החגיגה של ישראל, אלא כהתרסה כלפי פרעה, שיחפוץ אף הוא לעבוד את ד' בזבחים ועולות שייתן להם להקריב עבורו; ראה שמות רבה פרשה יד, ד, עמ' 265; רמב"ן דלעיל הערה 64. ואמנם, אילו סברה הסוגיה שיש ללמוד מכתוב זה, היה לה להקיש עולות לזבחים כדי ללמד שבקרבנות מדובר, ולא הייתה זקוקה ללימוד הרחוק יותר שבמסקנה, מן הכתוב 'זבחים ומנחה הגשתם לי במדבר'. ועדיין צריך עיון.

67 בקדמוניות ג, 254 (עמ' 99) נאמר: 'והקרבנות שהקריבו בהם [=בחגים], ומדובר שם על המוספים' היו בצירוף **חגיגות** (εὐχαίς). אלה האחרונות יכולות אמנם להתפרש כשלמי

שעה.⁶⁸ אף על פי כן ביקש שיפמן למצוא במגילת המקדש מקבילה לשלמי החגיגה של חז"ל,⁶⁹ ואפשר שמכאן תימצא לנו נקודת מוצא לעיון בשיטה הכתיתית באשר למצוות חגיגה.

הדברים אמורים בקביעתה של מגילת המקדש כי במועדי הביכורים של התירוש והיזהר (המצויים בשיטת המגילה בהמשך לקרבנות העומר וביכורי קציר חטים שבתורה) מקריבים י"ד אילים וכבשים,⁷⁰ הנאכלים לפי חלוקה זו: איל וכבש אחד לכהנים, אחד ללוויים, ושאר י"ב האילים והכבשים לכל אחד משבטי ישראל.⁷¹ לפי תיאור עשיית הקרבן ואכילתו מדובר ככל הנראה בשלמים,⁷² ולאחר אכילתם מתקיים טקס שתיית היין החדש או אכילת הזיתים וסיכת השמן החדשים: תחילה בידי הכהנים, אחריהם הלוויים, בעקבותיהם נשיאי הדגלים, ולבסוף – כול העם מגדול ו[עד קטן].⁷³ ובעקבות טקס זה ישמחו בני ישראל לפננין ד".⁷⁴ בכל אלה רואה שיפמן את מקביליהם של שלמי החגיגה והשמחה של חז"ל.

והנה נראה שדווקא הקבלה זו מבהירה ומחדדת את ההבדל העמוק המצוי כאן בין חז"ל להלכה הכתיתית, שאפשר כי בו נעוצה השתיקה הכללית האמורה. שהרי מ'שלמי חגיגה' אלה של מגילת המקדש ניטל כל עיקר מהותם של שלמי החגיגה החז"ליים ותמצית אופיים – הלא היא ההמוניות של ההקרבה בידי כלל עולי הרגל, איש כמתנת ידו וכנדבת לבו. תחת ש'כול העם, מגדול ועד קטן' יקריבו בעצמם מספר עצום של שלמי חגיגה, מקציבה מגילת המקדש כבש ואיל אחד לכל שבט מירא – ותו לא! כל אותה מהומה ססגונית של המוני קרבנות היחידים במקדש הופכת במגילת המקדש לקרבן מדוד וקצוב, שאין יד היחיד מגעת בו, ובעצם אינו אלא קרבן ציבור כשאר תמידים ומוספים; אלא שקרב כנגד כל שבט ושבט מירא.

החגיגה (ראה תרגום שור שם, 'ירושלם ת"ש, עמ' 153; תבורי, פסח דורות, עמ' 52), אך אין הכרח בדבר: אפשר ל'חגיגות' אלה להתפרש אף באופן כללי בהרבה, כביטויי חגיגות גרידא; והשווה למשל תרגום תקרי שם, מהד' LCL.

68 אשר לספר היובלים, ראה להלן עמ' 75 הערה 196. לגישתה של ורמן לשתיקה זו, ראה לעיל הערה 53. שמש, דברים, עמ' 398, הציע ששתיקת ספרות קומראן מחובת ראייה והכלול בה נובעת מן ההסתייגות של הכת מעבודת המקדש הפרושית; אך הואיל והסתייגות זו לא מנעה מן הספרות הכתיתית לתאר בהרחבה את עבודת המקדש הרצויה לשיטתה, קשה לפרנס בכך שתיקה זו.

69 שיפמן, שלמים, עמ' 178-179*. על מעין מקבילה לשלמי שמחה שביקש ר"ש ליברמן למצוא בהלכה הכתיתית בעניינו של מעשר שני ראה להלן עמ' 28 הערה 15.

70 מגילת המקדש כ, 2 (עמ' 64), כב, 3 (עמ' 72).

71 שם כא, 1-3 (עמ' 68), כב, 11-13 (עמ' 72-73).

72 ראה ידין, מגילת המקדש, א, עמ' 89, 92; שיפמן, שלמים, עמ' 178*.

73 מגילת המקדש כא, 4-6 (עמ' 68), וראה שם כב, 15 (עמ' 73).

74 שם כא, 8 (עמ' 69), וכיו"ב שם כב, 16 (עמ' 73).

אם אכן יש לראות בקרבנות האמורים של מועדי התירוש והיצהר את מקביליהם הכיתתיים של שלמי החגיגה של חז"ל (ודבר זה אינו יוצא מכלל הסתברות), הרי מיעוט דמותה של מצוות החגיגה על ידי העברתה מרשות המון היחידים לרשות הציבור המאורגן, מתיישב היטב עם הידוע לנו משאר סוגיות: שיתופם של המוני החוגגים בעבודת המקדש שלרגלים היה לצנינים בעיני הכיתתיים; אלה שקדו על טהרת המקדש והפרדתו מן ההמון, וכבר העלה המחקר ביטויים ברורים לרצונם להמעיט את השיתוף האמור ככל האפשר.⁷⁵ נמצא כי עצם קיומה של מצוות החגיגה לפי תפיסת חז"ל, הרואה בעבודת המקדש ההמונית של כל ישראל דווקא את פסגת החג, אינו משתלב יפה בתמונת עולמה של הכת.

אותם שלמי חגיגה או שמחה של מגילת המקדש אפשר אפוא שמלמדים כיצד נפתרה בעיה זו בשיטה הכיתתית: קרבנות החגיגה ההמוניים מתבטלים מעיקרם, והופכים לקרבנות ציבור מצומצמים, שאינם מצריכים את שיתוף ההמון בעבודת המקדש. המחלוקות והדיונים המרובים בספרות חז"ל בהלכותיה של חגיגה זו, הנובעים מהחלתה על כל ישראל, אינם אפוא עניין להלכה הכיתתית, שהכלילה קרבנות אלה בתוך המסגרות המצומצמות לתחומם של כוהנים, אלה שנוהגות בשאר תמידים ומוספים.

ברם היאך נתיישרה תפיסה זו עם כתובי התורה? הלא הללו מחייבים מצוות ראייה על 'כל זכורך' (שמ' כג, יז; לד, כג; דב' טז, טז), ומצווה זו הרי כרוכה באיסור 'ולא יראו פני ריקם' (שמ' כג, טז; לד, כ; וכעין זה בדב' שם); 'כל זכורך' מחויב אפוא בקרבנות ראייה, וכיצד נחלצה ההלכה הכיתתית מחובה המונית זו? לשאלה זו יש להשיב כי ההקרה הכיתתית האמורה כנגד י"ב שבטי ישראל ממלאת את חובת 'ולא יראו פני ריקם': כנגד כל שבט ושבט מישראל (ואף כנגד הכוהנים והלוויים) מוקרבים שלמי החגיגה, ונמצא שכלל העולים מיוצגים בקרבנות אלה, ואיש מהם לא נראה ריקם.

אך קושיה חמורה מזו עולה מכתובי ספר דברים בענייננו, המטעימים שקרבנות החגיגה תלויים בנדבת ידם של החוגגים: 'ועשית חג שבועות לד' אלהיך מסת נדבת ירך אשר תתן כאשר יברכך ד' אלהיך' (טז, י); 'ובשלושה רגלים כאחד: 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ד' אלהיך במקום אשר יבחר וגו' ולא יראה את פני ד' ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ד' אלהיך אשר נתן לך' (שם טז-יז). יסוד התנדבותי ואישי זה בקרבנות החגיגה מתיישב היטב עם שיטת חז"ל, שבקרבנותיו של כל יחיד ויחיד עסקינן: הלה יקבע את שיעורם לפי נדבת ידו.⁷⁶ אבל לפי השיטה הכיתתית המוצעת, שקרבנות חגיגה קרבים במאורגן ובמידה קצובה עבור הציבור כולו כאחד, מה מקום כאן לנדיבות היחיד ולגיוון העולה הימנה בשיעורי הקרבן?

75 ראה: זוסמן, חקר, עמ' 66-70; קנוהל, פולמוס, עמ' 139-146. וראה על כך עוד להלן עמ' 147 הערה 210; עמ' 263 הערה 97.

76 וכמפורש במשנה, חגיגה א, ה ומקבילות.

דומה שדווקא לפי הידוע לנו על שיטת ההלכה הכיתתית תמיהה זו מתיישבת יפה. שהרי אחת ממחלוקות הפרושים ובני פלוגתא שלהם נסבה, לפי מסורת חז"ל, על שאלת מימונם של קרבנות הציבור: חכמים עמדו על כך שקרבנות ציבור לא יבואו אלא מתרומת הלשכה, הממומנת ממחצית השקל שתורם בשווה כל אדם מישראל; לתרומה אישית אין אפוא כל מקום בקרבנות הציבור, וזו עניינה בקרבנות היחיד בלבד. אבל בעלי ההלכה הכיתתית חלקו בדבר, והתירו לממן קרבנות ציבור בתרומותיהם המגוונות של יחידים. כך שנינו בסכוליון א של מגילת תענית:⁷⁷

שהיו חכמים אומרים: אין התמידין באין אלא משל צבור.
ביתוסין או: משל יחיד הן באין.

בהמשך מובאים מדרשי הכתובים שתמכו בעמדתו של כל צד, וכן תקנת מחצית השקל שהתקינו חכמים, כדי שעמדתם תיושם: 'התקינו שיהא היחיד שוקל שקליו ונותנן כל שנה ושנה, ויהיה תמיד קרב משל צבור'.⁷⁸ ובסכוליון פ, כפי ששחזר כאן בידי ו' נעם על-פי קטע גניזה ו'נוסח הכלאים', מופיעה עמדת החולקים על חז"ל (המכונים שם 'צדוקים')⁷⁹ ביתר פירוט:

שהיו הצדוקי' אומרים: מביאים תמידין משל יחיד, זה מביא שבת אחת וזה מביא שתי שבתות וזה מביא שלושים יום.

ההבאה של קרבנות הציבור משל היחיד משמעה אפוא 'איש כנדבת ידו': כל אחד מביא כמסת נדבת לבו. וכבר ידוע, שבמגילות מדבר יהודה נמצא צדו השני שלמטבע – התנגדות מפורשת למחצית השקל השנתית של חכמים. בקטע הדין במחצית השקל נאמר: 'רק פועם] אחת יתננו כל ימיו'.⁸⁰ וכבר צירף לכך פלוסר את ההתנגדות למחצית השקל העולה מן האוונגליון.⁸¹

מעתה, יש בידינו ליישב את כתובי התורה בעניין נדבת היחיד בקרבן ראייה עם התפיסה המיוחסת כאן להלכה הכיתתית בטיבה של מצוות חגיגה: לעולם יוקרבו קרבנות החגיגה רק בידי נציגי הציבור, במידה קצובה ומדודה, כשאר תמידים

77 מגילת תענית, עמ' 57. מקבילה למחלוקת הכיתתית מצויה בבבלי, מנחות סה ע"א, ומקבילות לעמדת הפרושים (בלא הצגת המחלוקת) מצויות בספרי במדבר קמב (עמ' 188), ובספרי זוטא שם כח, ב (עמ' 322).

78 שם, עמ' 59. בשאלת קדמותה של תקנת מחצית השקל חלוקות הדעות (ראה הפניותיה של המהדירה שם, עמ' 173), ואין זה מענייננו כאן. אף שאלת משמעו המקורי של מועד המגילה שסכוליון זה בא לבאר היא עניין נפרד (ראה שם, עמ' 168), ועל כך בס"ד במקום אחר.

79 ראה שם, עמ' 168.

80 4Q159, בתוך: *DJD*, V (1968), עמ' 7. וראה עוד מגילת המקדש לט, 8-10, עמ' 118. לדיון בשיטה הכיתתית בעניין זה ראה ידן, מגילת המקדש, ב, עמ' 192 ובצינונים שבהערה 82. נעם שם, עמ' 173, לא ציינה למגילת המקדש, אך ראה שאר הפניותיה שם.

81 פלוסר, מחצית השקל, עמ' 150-156.

ומוספים; ואף על פי כן יתקיים כאן מקרא שכתוב 'איש כמתנת ידו' – שהרי קרבנות הציבור הללו ימומנו בנדבותיהם של היחידים, איש אשר כברכתו. ואילו חז"ל, שפשוט היה להם שאין קרבנות ציבור מנדבות היחיד, אלא מן הקופה השוויונית של הציבור, אכן ראו בהקרבנות החגיגה עניינו של כל אחד מן העולים, שמידתו מעוצבת כל חד לפום דרגא דיליה. תפיסה זו, העולה יפה יותר בפשט הכתובים, היא שנתנה ברגלים צביון של ראיית פני ד' דרך המון חוגג.⁸²

נמצינו למדים: כלל גדול הוא שהיסק מן השתיקה לאו שמייה היסק, ומשתיקתה של ספרות בית שני שמחוץ למקורות חז"ל באשר למצוות חגיגה אין ללמוד דבר של ממש. ודאי שאין ללמוד מכאן על איחורן של עצם הלכות חגיגה, שמצאנון מעוגנות עמוק בספרות ההלכה של בית שני, ומיסודות יפה בכתובים. אך אם נבקש לפרנס את שתיקת ההלכה הכיתתית במסגרת גישתה העקרונית להלכות אלה, הרי יש בדברינו הצעה – ודאות ברי שאין כאן – לפירוש הפער בין חז"ל להלכה הכיתתית בסוגייתנו, על רקע גישותיהם השונות בסוגיות שברקע.

ד. מצוות שמחה: הרי הרים תלויים בשערה

נתברר כי הלכות חגיגה הרי הן כהררים התלויים בשערה רק באשר לפרטיהן וסעיפי דיניהם; אבל עצם טיבה שלחגיגה ועיקר משמעה מיוסדים היטב במקורות ההלכה של חז"ל ועולים מן הכתובים. אך לא כך הוא באשר למצוות השמחה, המופיעה בתורה ובספרות חז"ל ליד החגיגה ובעקבותיה. כאן לא ברור דבר: האם מצווה לפנינו, או שמא רק תוצאה רצויה שלחגיגה?⁸³ ואם במצווה מדובר – האם נפרדת היא מן החגיגה, או שאין כאן אלא מצווה אחת, שביטוייה הלשוני מתגוון? ואם תמצא לומר מצווה נפרדת היא – מה טיבה שלזו? כלום מוגבלת היא למקדש ועבודתו,

82 אף על פי כן, גם אצל חכמי הפרושים של ימי הבית מצינו תפיסה הרואה בעלייה ובקרבנותיה חובת הציבור – אך בדרך שונה באופן בסיסי, שמתירה את ההקרבה בידי כל יחיד; ראה על כך להלן שער שני, ה-ז (עמ' 125-148).

83 השווה רש"י לדב' טז, טו: 'והיית אך שמח' – לפי פשוטו אין זה לשון ציווי, אלא לשון הבטחה; ולפי תלמודו למדו מכאן וכו'. והשווה ראב"ע ור"י אברבנאל על אתר. אכן, מצוות השמחה חוזרת ונשנית בספר דברים, לכאורה אף בלא זיקה למועדים (ראה דב' יב, ז, יב, יח; יד, כו), באופן שנראה כאילו בתכלית כללית מדובר, ולא במצוות הרגל דווקא (והשווה דב' כח, מז); והרי עיקר מקורה של מצוות השמחה ברגלים מצוי בחומש זה (על הדגשת מוטיב השמחה בספר דברים כבר עמדו חוקרי מקרא; ראה לדוגמה בראוליק, דברים, עמ' 34-52). אך חז"ל הילכו בכיוון הפוך: מתוך שהשמחה נתפסה ברגלים כמצווה ממש (ובסוכות היא אמורה אף בספר ויקרא), נתפרשו אף שאר הכתובים המזכירים אותה כמכוונים לזמן הרגל; ראה להלן עמ' 27.

כחגיגה, או שמא עניינה אף בגבולין? האם נשתוו מידותיה בשלושת הרגלים, או שאין שמחתו של רגל זה כהרי שמחת חברו? כלום שייכת היא דווקא לשלושה רגלים, כחגיגה, או שמא עניינה אף בשאר המועדים? ומה יחסה שלשבת למצווה זו? מצבור שאלות זה עדיין לא נענה כראוי לו לפי פשוטם שלמקורות; אלה אינם מתיישבים בלא עמידה על תולדות ההלכה, המיוסדת על חקר רובדי ספרותה. והיא המטלה העומדת לפתח בירורה של מצווה זו כפי שייפרש בגוף חיבורנו.

חילקנו את הדיון לארבעה שערים, המתפתחים זה מתוך זה ובנויים זה על יסוד זה: השער הראשון דן במהותה שלמצווה, ומסקנתו מובילה להבחנה בסיסית בין סוכות לשאר רגלים באשר לסוגיית השמחה. הבחנה זו נבחנת משורשה ובמלואה בשער השני, הכולל לפי מהלכו אף דיון בהגדרות היסוד של מצוות העלייה ודיניה. מסקנתו של שער זה מביאה לבחינת זיקתו של שמיני עצרת לשבעת ימי הסוכות שלפניו; ולכך הוקדש השער השלישי כולו. בסיומו שלזה הועמד בנייה של מצוות השמחה בהלכה התנאית הראשונה מכל אגפיו; ומעתה הוקדש השער הרביעי לתיאור מהלכיה של ההלכה בהמשך תולדותיה. לצורך התזה המוצעת לתיאור זה, שורטטו תולדותיהן של הלכות מצרניות לסוגייתנו, שיש בהן כדי לאשש את הצעותינו. באחרית דבר ביקשנו לתמצת את העולה מן הבירור, הן לגופי תולדות ההלכה והן לדרכי המחקר בהם. ואילו בחלק השני הועלו עיונים משלימים: אלה אינם חלק מעצם דיוניו של גוף החיבור, אך ניתוח ענייניהם נצרך להעמדת הרקע לסוגיות שנדונו בחלק הראשון, או להשלמת המשתמע מהן והמתבקש מביורן.⁸⁴

84 הצעה ראשונה של שניים משלושת העיונים המשלימים נתפרסמה בעבר, כל עיון לעצמו; כאן באו הדברים כאמור לצורך השלמת המצוי בעיקרו שלחיבור, אלא שמתוך כך לא סוף דבר שנוסחו מחדש, אלא אף התכנים נשתנו ביסודם, עלפי הפשטות המתחדשים בכל עת. ראה מאמריי 'פרקים', עמ' 43-78; 'סוכה', עמ' 87-104. הדברים האמורים שם הם מעתה משנה ראשונה בלבד, והלכתא כבתראי.