

מעמדות: 'שלב ראשון בתולדותיה של תפילת חז"ל' – כיצד?

מאת

דוד הנשקה

לנשמת אמי מורתי, הכ"מ
פְּרָה הנשקה לבית ברויאל,
אשה גדולה וחכמת לב

מקורות התנאים מעידים על מעמדי קריאה בתורה שנתקיימו בתקופת הבית בערי הארץ, בימים שבני משמרתם של בני המעמד שירתו במקדש; אך לתיאור זה מצורפת במשנה הקביעה שבימי המעמד נהגה נשיאת כפיים של כוהנים 'בשחרית ובמנחה ובמוסף ובנעילת שערים' (תענית ד, א). מתוך כך רווחת במחקר התפיסה שהמעמד הוא 'שלב ראשון בתולדותיה של תפילת חז"ל', כלשונו של אליעזר שמשון רוזנטל.¹ דברים אלה אפשר שבאו בעקבות יצחק משה אלבוגן, אשר הטעים את המעמדות כיסוד התהוותן של תפילותינו: 'התקנת המעמדות גרמה שזו הפעם הראשונה נוצרה בכל הארץ עבודת תפילה, שהתקיימה אמנם ברווחי זמן גדולים, אבל בתדירות, וגם בימי חול';² ולא עוד אלא ש'את התרומה החשובה ביותר' 'להומר שממנו נבנתה עבודת בית הכנסת' 'תרמו המעמדות, שכן בהם הועברה התפילה לראשונה אל כל אתר ואתר וקוימה באופן סדיר בכל ימות השבוע'.³ המבקש לעמוד על תולדות ייסודן של תפילותינו אינו פטור אפוא מליזקק לפרשה זו.

- * ביקורת בונה מקורא האנונימי של המאמר מטעם מערכת 'תריץ' סייעה להצגה ראויה שלדברים; יישר חילה.
- 1 א"ש רוזנטל, 'המורה', *PAAJR*, 31 (1963), עמ' ז (=הנ"ל, עיונים בספרות התלמוד, א, ירושלים תשפ"א, עמ' 323).
- 2 י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, בעריכת י' היינמן, תל אביב תשל"ב, עמ' 180.
- 3 שם, עמ' 181, וראו ביבליוגרפיה קודמת שציין שם, עמ' 177. וראו גם: רוב החוקרים רואים במוסד של מעמדות את השלבים הראשונים בהתפתחות תפילות קבועות בישראל' (י' רוזנטל, מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 613). ראו עוד: י' תבורי, 'עבודת ה' של אנשי המעמד', הנ"ל (עורך), מקומראן

הואיל והמקורות מעידים על מעמד כפול, הן במקדש והן בגבולין, אבקש בדברים דלהלן לעמוד תחילה על צביונו של המעמד המקדשי (סעיף א), ומתוך כך יידון המעמד שבגבולין: תחילה תובאנה הצעות החוקרים שביקשו להוציא מן המעמד את תפילות העמידה דלעיל, ויועלו הקשיים בהצעותיהם (סעיף ב); בעקבות זאת יתברר כי יסודן של אותן ארבע תפילות הוא בתענית (סעיף ג). מכאן ייבחן המעמד לאחר החורבן (סעיף ד), ומתוך כך יוצע פתרון לתולדות התפילה באשר למעמד (סעיף ה). אישוש לפתרון זה יעלה מדיון בסתירה חמורה במשנה בשאלת המעמד בתפילת נעילה (סעיף ו). מתוך טיבו של המעמד בימי הבית כפי שנתברר, ייבחן אופייה של הקריאה בתורה שנהגה בו, ומתוך כך תעלינה מסקנות באשר לתולדות התפילה בכלל (סעיף ז).

א. מה נעשה במסגרת המעמדות שבמקדש?

המקור הראשון שבידינו המעלה את המעמד הוא האמור במגילת המלחמה מתעודות מדבר יהודה:⁴

אבות העדה שנים וחמשים ואת ראשי הכוהנים יסרוכו אחר כוהן הראש ומשנהו ראשים שנים עשר להיות משרתים⁵ לפני אל וראשי המשמרות ששה ועשרים במשמרותם ישרתו ואחריהם ראשי הלויים לשרת תמיד שנים עשר אחד לשבט וראשי משמרותם איש במעמדו ישרתו וראשי השבטים ואבות העדה אחריהם להתיצב תמיד בשערי המקדש.⁶

עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' קמה–קסט; J. Tabory, 'Ma'amadot: A Second-Temple Non-Temple Liturgy', E. G. Chazon R. Clements and A. Pinnick (eds.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2003, pp. 235–261; idem, 'The Precursors of the Amidah', A. Gerhards A. Doeker and P. Ebenbauer (eds.), *Identität durch Gebet: zur gemeinschaftsbildenden Funktion insitutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, pp. 115–117. בשני המאמרים הראשונים מצוי מחקר מפורט ומקיף על המעמדות כתקדים מימי הבית לתפילות חז"ל (אך בלא ציון לדברי אלבוגן), והדברים יידונו להלן. בלידשטיין הניח אף הוא שאנשי מעמד קיימו תפילות, אך לא הוסיף מעבר לכך. ראו: י' בלידשטיין, 'בין תפילת הפרט לתפילת הציבור', סיני, קו (תש"ן), עמ' רנו.

4 QM^d 1 (א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א, ירושלים תש"ע, עמ' 112). ספראי דחה בעקבות קודמיו אל נכון את ההנחה שהמעמדות נזכרים אצל תיאופרסטוס. ראו: ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני², ירושלים תשמ"ה, עמ' 228, הערה 1; וכן: B. Bar-Kochva, *The Image of the Jews*, in *Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkely and Los Angeles, CA 2010, pp. 30–31, ובספרות שצוינה שם הערה 52. אך קביעת ספראי שהמעמדות אינם נזכרים מחוץ לספרות התלמודית, נתעלמה ממגילת המלחמה. ראו: ספראי (שם), עמ' 217; ש' וו' ספראי בהשתתפות ח' ספראי, משנת ארץ ישראל: תענית ומגילה, ירושלים תש"ע, עמ' 137.

5 קימרון העיר שם כי הבי"ת אולי נגרדה.

6 בהמשך הרצוף נאמר: 'וראשי משמרותם עם פקודיהם יתיצבו למועדיהם לחודשיהם ולשבטות ולכל ימי

נוסף על הכוהנים והלוויים אשר 'במשמרותם ישרתו', נמנים כאן 'ראשי השבטים ואבות העדה', ישראלים אפוא, שתפקידם 'להתיצב תמיד בשערי המקדש'.⁷ עמידת נציגי ציבור ישראלים על קורבן התמיד שנויה גם במשנת תענית ד, ב ומקבילותיה,⁸ ובכל אלה לא יוחסו לעמידה זו תפילה או מעמד ליטורגי כלשהו של אנשי המעמד. ברם במשנה שם נוסף על כך מעמד מקביל של ישראלים בעריהם שבכל הארץ:⁹

השנה מן חמשים שנה ומעלה אלה יתיצבו על העולות ועל הזבחים לערוך מקטרת ניווח לרצון אל לכפר בעד כול עדתו ולהדשן לפניו תמיד בשולחן כבוד'. לדעה שדברים אלה אמורים בישראלים אנשי המעמד ראו: ח' וא' אשל, 'מעמדות במגילת המלחמה ומשמעותם לביור השקפות אנשי קומראן בשאלת מימון התמיד', ז' ספראי, א' פרידמן ו' שוורץ (עורכים), חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ ישראל מוגשים לכבוד י' פליקס, רמת גן תשנ"ז, עמ' 232. אך בשל אזכור ראשי המשמרות, האמורים קודם לכן דווקא אצל כוהנים והלוויים, וכן בשל תיאור העבודה שהללו מבצעים ('לערוך', 'לכפר'), מסתבר שבעיקר על הכוהנים והלוויים מדובר.

7 אזכור הישראלים חסר בתיאור המקביל שבקטע 4Q471, וכך גם אזכור 'כהן הראש ומשנהו'. בעקבות דיוויס שיערו אשל ואשל כי האמור על הישראלים הוא תוספת של מגילת המלחמה, ראו: P. R. Davies, 'IQM, the War Scroll from Qumran – Its Structure and History', *Biblica et Orientalia*, 32 (1977), p. 27; וזאת לאור ההשקפה שעל התמיד לבוא אך ורק מכספי ציבור, בדמות מחצית השקל; ראו אשל ואשל, מעמדות (שם), עמ' 231–232. הדברים מיוסדים על דעתו של ספראי שיוסדם של המעמדות ברעיון שעבודת התמיד היא דווקא מכספי ציבור – שלא כעמדה כיתתית שהתירה ליחידים לממן את קורבנות הציבור (וראו בספרי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 21) – ועל כן יש לנציגי הציבור לעמוד על קורבן התמיד בעת הקרבנות. ראו: ספראי, העלייה לרגל (לעיל הערה 4), עמ' 218. אך הדברים רעועים. כי לדעת אבג הקטע 4Q471 אינו עוסק כלל במשמרות המקדש אלא בשומרי המלך. ראו: M. G. Aebeg, 'A Case of Mistaken Identity?', J. C. Reeves and J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield 1994, pp. 136–147; אשל ואשל, מעמדות (שם), עמ' 234, הערה 47. נוסף על כך עצם התלות בין מימון הקורבן לבין צורך העם לעמוד עליו אינה הכרחית (אף שאולי נרמזה בדברי הפירוש המיוחס לרש"י למשנה, תענית כו ע"א, ד"ה 'לפי'). כי הסבור שאפשר ליחיד לממן את קורבנות הציבור אין לו כל צורך לכפור במעמד הציבורי שלקורבן (ולא כש"ז צייטלין, קורות בית שני, תרגם מ' זלצר, ירושלים תשכ"ח, עמ' 135); אלא שלדעתו היחיד מתנדב לממן לציבור את קורבנות הציבור. ומאחר שלא מצינו חולק על גדרו של התמיד כקורבן ציבור, יש מקום להצריך את עמידת נציגי הציבור עליו, בלא קשר לשאלת המימון; אדרבה, מימון פרטי עשוי להצריך ביתר תוקף את עמידת נציגי הציבור על הקורבן, לבטא את אופיו הציבורי. לפיכך אין צורך להניח שבתקופת עריכתה של מגילת המלחמה נקטו אנשי קומראן את שיטת הפרושים שעל התמיד לבוא דווקא מכספי ציבור, כדעתם של אשל ואשל, מעמדות (שם), עמ' 232. (אף אין בהסבר זה להשמטת מעמד הישראלים כדי לבאר את ההשמטה של 'כהן הראש ומשנהו'). רקע היסטורי שונה להיווסדם של המעמדות הציע תבורי, ודבריו יידונו להלן. השערת ספראי שהמעמדות נוסדו בימי החשמונאים, כשהיסודות העממיים שביקשו שותפות של ישראל בקורבנות גברו על האריסטוקרטיה הכהנית, אינה – כדבריו – אלא השערה גרידא. ראו: ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 16.

8 ספרי לבמדבר קמב (מהדרת כהנא, עמ' 475), ובמקבילות שצוינו שם.

9 משניות כאן ולהלן מועתקות מכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50, בציון שינויי הנוסחאות הנדרשים. ייזכר לברכה הרב י' הוטנר ע"ה, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלידי

אלו הן המעמדות: ¹⁰ 'צו את ¹¹ בני ישראל ואמרת אלהם ¹² את קרבני לחמי לאשי' (במ' כח 2) ¹³ – וכי ¹⁴ היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? אלא ¹⁵ שהיתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות, ¹⁶ על כל משמר ומשמר היה עמוד ¹⁷ בירושלם של כהנים ושללויים ושל ישראלים; ¹⁸ היגיע זמן המשמר, ¹⁹ כהניו ולויו ²⁰ עולים בירושלם, ²¹ וישראל ²² שבאותו המשמר מיתכנסים לעריהם ²³ וקוראים מעשה ²⁴ בראשית.

- הרב הרצוג בירושלים; כאן ולהלן נסתייעתי באוצר חילופי הנוסח לכל התלמוד המסודר במכון. נעזרתי אף בחיבורו של 'זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב.
- 10 כך גם בכ"י פרמה, פלטינה 3173 (דה רוסי 138; ריצ'לר 710); כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470/1 (הוצאת לו); כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Rab. 934 (כ"י פינצי); כ"י ליידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקליגר 3) שלמשנת הירושלמי; קטע אוקספורד, בודליאנה heb. c. 27/1 (נויבאוור וקאולי 2835.1) שלמשנה (מוטעם בטעמי מקרא); כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 5833 (לשעבר ENA 84) של ילקוט אגדות (ראו עליו: א' סגל, 'מסורות הנוסח של בבלי מגילה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 101–102). אך בגיליון כ"י קאופמן A 50 נוסף כאן: 'לפי שנאמר', וכן הוא בעדי משנת הבבלי, במשנת הרמב"ם ובדפוס המשנה והבבלי. נוסח פשרה מצוי בקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S A.S. 81, 123 שלמשנה: 'שנאמר', בלא 'לפי'. על הרקע לחילופים אלה ראו להלן הערה 48.
- 11 כך בגיליון כ"י קאופמן A 50 ובשאר העדים, למעט גוף כ"י קאופמן A 50 וקטע קיימברידג', T-S A.S. 81, 123, שבהם שתי תיבות אלה ליתא.
- 12 כך בגיליון כ"י קאופמן A 50 וברוב העדים; בגוף כ"י קאופמן A 50 ובעדים נוספים שתי תיבות אלה ליתא.
- 13 כך בגיליון כ"י קאופמן A 50 וברוב העדים; בגוף כ"י קאופמן A 50 ובעדים נוספים תיבה זו ליתא.
- 14 במקצת עדיה שלמשנת הבבלי תיבה זו ליתא. צורת 'וכי היאך' רווחת בלשון חכמים, ואין לראותה כפרי שילוב גרסאות כסברת צ' מלטר במהדורתו למסכת תענית, ניו יורק תר"ץ, עמ' 120.
- 15 כך בעדי המשנה; בעדי הבבלי תיבה זו ליתא, ומתוך כך בהמשך 'התקינ' בלא שי"ן.
- 16 בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית hebr. 95 שלמשנת הבבלי בטעות: 'מעמדות', ויחידאה הוא.
- 17 כך גם בכ"י פרמה 3173, וכן בכ"י ניו יורק Rab. 934 (כ"י פינצי) קודם התיקון; בשאר העדים: 'מעמד'. כך גם בתוספתא: 'עשרים וארבעה עמודים' (תענית ג, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 337]), כגרת כ"י וינה, הספרייה הלאומית hebr. 20 (שוורץ 46) וכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27296 (מרגליות 445), ואילו בדפוס: 'מעמדות' (בכ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220 [כ"י ארפורט] התיבה נשמטה). 'עמודים' אף בירושלמי, כפי שציין ליברמן, וקבע שהוא הנכון בתוספתא. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה: מועד ², ניו יורק תשנ"ג, עמ' 1102. וראו: L. Ginzberg, 'Beiträge zur Lexikographie des Jüdische-Aramäischen, III', I. Davidson (ed.), *Essays and Studies in Memory of* L. R. Miller, New York 1938, pp. 92–93; וכנגדו: ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר מועד, ירושלים ותל אביב תשי"ב, השלמות לפירושו למשנתנו, עמ' 496.
- 18 ברוב העדים 'ישראל' ביחיד.
- 19 כך ברוב העדים; במיעוט עדי הבבלי: 'משמרה'. בעדיה שלמשנת הבבלי, למעט כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (נויבאוור 366), נוסף כאן: 'לעלות'; בעדי המשנה ליתא (וכן במשנת ר"י אשכנזי, כמובא ב'מלאכת שלמה' על אתר), והוא אכן מיותר, שהרי חלק מן המשמר אינו עולה, כמפורש מייד בסמוך.

כאן שומעים אנו אפוא על קריאה בתורה בפרשה מוגדרת במעמד המתקיים בערי ישראל. היו מן הראשונים שסברו שקריאה זו נתקיימה גם בידי אנשי המעמד שבירושלים;²⁵ ומתוך תפיסה זו בנו אלבוגן וחוקרים שבעקבותיו בניין של השערות על תכולתו הליטורגית של המעמד שנצטרף לדעתם אל הקריאה המקדשית בתורה:²⁶ מזמורי תהילים, פרקי הודאה באמונה, עשרת הדיברות ובקשות למיניהן.²⁷

- 20 כך בעדי המשנה ואצל ר"י אשכנזי, וכן במיעוט עדי הבבלי; ברובם: 'כהנים ולויים'.
 21 כן גם בכ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 328–329 (עם פירוש המשנה לרמב"ם); בשאר העדים: 'לירושלם', והוא הוא, שהרי חילופי ב-ל רווחים כידוע עד מאוד. וראו להלן הערה 23.
 22 תיבה זו נשמטה בידי סופר כ"י קאופמן A 50 והושלמה בגיליון, וכן איתא בשאר כל העדים.
 23 כן ברוב העדים, ובמקצתם: 'בעריהם'. היו שהציעו הבדל של משמעות בין הגרסאות (ראו להלן הערה 27), אך כבר קלל אפשטיין את החילוף הזה בכלל הדוגמאות הרבות לחילופי ב-ל שרשם שם, וכדלעיל הערה 21. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1124.
 24 כן גם בכ"י פריז heb. 328–329; כ"י ניו יורק Ms. 5833 ודפוס נפולי רנ"ב שלמשה; וכן הוא בקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F2(1), 58 שלפסקת המשנה דלהלן כז ע"ב. בשאר העדים: 'במעשה'.
 25 ראו: רמב"ם, משנה תורה, הלכות כלי המקדש ו, ג-ה, ולשונו הועתק בסתם בידי תלמיד הרמב"ן בפירושו למסכת תענית (מהדורת י"י הופמן, ניו יורק תשי"א) והר"ן על הרי"ף לתענית, דפוס וילנה, דף ט ע"א; ר"י מלניל למשנה, תענית ד, ג; ריטב"א שם; ביאורי 'קצת מפרשים' ו'גדולי המפרשים' (ראב"ד) שהביא ר"מ המאירי שם. המניע לייחס לאנשי מעמד שבמקדש קיומו של מעמד – קריאה בתורה או תפילה – היא התפיסה שהטורדה שבקורבנות היא הסיבה שבגינה מתבטלים מעמדות במועדים מסוימים, כמבואר להלן בסעיף ו; אך להלן שם יתבאר שסיבה אחרת בדבר.
 26 כבר ר"י ולק בספרו 'דרישה' על הטור, אורח חיים, סי' תכה, ייחס למעמדות שבמקדש אמירתה של שירת האיזו, מתוך ניסיון לפרש דברים בעייתיים שבטור שם. ומסיכום כל החומר בעניין זה כבר הסיק שפיגל שאין לכך מקור חז"לי. ראו: י"ש שפיגל, פתחי תפילה ומועד: אסופת מאמרים, ירושלים תש"ע, עמ' 29.
 27 אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 1), עמ' 181. כסימוכין ל'פרקי אמונה והודאה ועשרת הדברות' ציין אלבוגן לתלמודים הדנים במי שקורא קריאת שמע 'עם אנשי מעמד' (ירושלמי, ברכות א, ה [ג ע"ג; טור 9–10]; בבלי, יומא לו ע"ב). ראו: אלבוגן, התפילה (שם), עמ' 442 הערה 13. אך נוסף על כך שאין שם רמז לעשרת הדיברות – שנאמרו רק מפי כוהנים בלשכת הגזית, כעדותה של משנת תמיד ה, א – אף קריאת שמע של אנשי מעמד לא צוינה שם כחלק מן המעמד, אלא כנאמרת אחריו, ועל כן מאוחרת היא מן הראוי. אין זו אפוא אלא קריאת שמע של כל אדם. לכל שאר המוטיבים שפלל כאן אלבוגן במעמד לא ציין מקור כלשהו, ואינם אלא השערה הבנויה על צירופם המשוער לקריאה בתורה – אף שלוו עצמה אין כלל מקור באשר למעמד הירושלמי, כדלהלן. חוקרים שבעקבות אלבוגן לא טמנו ידם בצלחת באשר להשערות על מרכיבי המעמד הליטורגי במקדש – שאין לו כאמור מקור. כך הציע היינמן שתפילת 'עלינו לשבח' נאמרה בבית המקדש בסיום קריאת התורה של אנשי מעמד. ראו: היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסיה², ירושלים תשכ"ו, עמ' 174–175. תא-שמע ציין שאין זו אלא השערה. ראו: י"מ תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 143; והיינמן עצמו כתב לנכון במקום אחר ש'על דפוסייה של תפילת אנשי מעמד לא ידוע לנו כלום' (היינמן, התפילה [שם], עמ' 80). עם זאת אף תא-שמע ייחס לאנשי המעמד הירושלמי אמירות ליטורגיות שונות – שעה שבמקורות אין זכר למעמד ליטורגי כלשהו במעמד המקדשי, אלא בזה שבגבולין בלבד, כמבואר בפנים. ראו: תא-שמע, התפילה האשכנזית

ברם פשוטה שלמשנה הוא ודאי כשיטת ר' ישעיה דיטראני (רי"ד) וסיעתו:²⁸ רק על אנשי המעמד שבערים נאמר שקוראים בתורה, ואילו באשר לישראלים העומדים על הקורבן בירושלים לא נזכרה פעילות כלשהי מלבד אותה עמידה – הן במגילת המלחמה והן במשנה זו ומקבילותיה.²⁹

מסורת הבבלי אומנם מתארת תפילה במסגרת המעמד המקדשי, שכן למדנו: 'אנשי משמר'³⁰ היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון, ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות' וכו' (תענית כז ע"ב). מי הם אנשי משמר, ומי הם אנשי מעמד? כאן יש להבחין בין עצם המשמר או המעמד לבין הביטויים 'אנשי משמר' ו'אנשי מעמד'. 'משמר' כשלעצמו כולל ישראלים, לויים וכוהנים, כמפורש במשנה דלעיל: 'היגיע זמן המשמר, כהניו ולויו עולים בירושלם, וישראל שבאותו המשמר' וכו'. ואף 'מעמד' כשלעצמו אפשר שעשוי לכלול הן כוהנים הן ישראלים, כפי שניתן לשמוע מחילופי הנוסח במשנה דלעיל ובמקבילותיה: 'על כל משמר ומשמר היה עמוד בירושלם של כהנים ושללויים ושל ישראלים' או: 'היה מעמד בירושלם'

(שם), עמ' 148. אף שאר חוקרים הניחו כמובן מאליו שגם בירושלים נתקיים מעמד ליטורגי כבגבולין, ולא ציינו לשיטתם החולקת של הרי"ד וסיעתו, ולא ראו שאין לכך יסוד בפשוטה שלמשנה. ראו: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 427–428; אלבק, סדר מועד (לעיל הערה 17), בפירושו למשנתנו (אלבק תלה זאת בגרסת 'בעריהן', שפירושה לדעתו: הן בירושלים הן בגבולין; אך עיקר הנוסח הוא 'לעריהן' כדלעיל הערה 23, ואף אין כלל הבדל בין 'לעריהן' ובין 'בעריהן', כדלעיל שם, ונוסף על כך הרי מפורש במשנה שמדובר במי שאינם עולים ירושלימה; בהשלמותו שם, עמ' 496–497, ציין אלבק לשיטת הרי"ד); ספראי, בימי הבית (לעיל הערה 7), עמ' 16; הנ"ל, תענית (לעיל הערה 4), עמ' 135; תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קסט, הנ"ל, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 239.

28 תוספות רי"ד על אתר: 'בירושלם לא היו עושים מעמדות כלל, אלא היו עומדים בעזרה על הקרבן, ושם מתפללין שיתקבל ברצון; והמעמדות לא היו נעשין אלא בערי ישראל' (על הנחת הרי"ד שהישראלים העומדים על הקורבן התפללו עליו שיעלה לרצון ראו להלן). זו שיטתו אף בפסקיו שם, אלא שבהם קיצר. הגבלת הקריאה בתורה לגבולין דווקא עולה כבר מדברי רש"י ליומא פו ע"ב, ד"ה 'ובמעמדות', וכן בפירוש המיוחס לרש"י לתענית כז ע"א, ד"ה 'אלו הן' (והשוו רש"י על הרי"ף שם, ד"ה 'השאר'); כז ע"ב, ד"ה 'כאנשי דור' – אלא שלא הדגישו את הדברים כרי"ד. וראו עוד 'מהדורא תניינא מפירוש רש"י' שהובאה ב'מלאכת שלמה' למשנה, תענית ד, ב.

29 בעל הפירוש לתענית המיוחס לרש"י כתב שאנשי מעמד היו עסוקים בחטיבת עצים ושיאבת מים. ראו: המיוחס לרש"י לתענית כז ע"א, ד"ה 'קרבן מוסף'. אך לא מצינו לכך מקור; הדברים באו לתרץ מה הייתה טרדתם שמנעה מהם לקיים מעמד ביום שהעבודה במקדש מרובה, אך להלן בסעיף ו יתבאר שביטול המעמד לא נבע כלל מריבוי העבודה. אף ספראי קבע שאנשי מעמד היו מסייעים לעבודת הכהנים כשזו הייתה מרובה. ראו: ספראי, בימי הבית (לעיל הערה 7), עמ' 16. אך כבר ציין תבורי שהמקורות שהביא ספראי דנים בסיועם של כוהנים בני המשמר לעבודת חברהם מבית האב של אותו שבוע, ובני המעמד הישראלים לא נזכרו לעניין זה. ראו: תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קמו, הערה 2.

30 כך הוא בכל העדים, לרבות קטע ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 2–473/1-ENA, ולא כהגהת הגר"א ור"ב רנשבורג, ש"ס וילנא על אתר, שהחליפו זה בזה את תפקידי אנשי משמר ואנשי מעמד. וראו להלן בסמוך.

וכו'.³¹ על הכללת כוהנים ב'מעמד' אפשר שיש לשמוע גם מן המשנה 'וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח' (תמיד ה, ו), שכן מסתברת ההנחה שבכוהן מדובר.³² אך דר'משמעות זו אינה קיימת באשר לביטויים 'אנשי משמר' ו'אנשי מעמד'. הביטוי 'אנשי משמר' מופיע בספרות התנאים הן כשהוא לעצמו והן עם קבוצות נוספות – 'אנשי בית אב' ו'אנשי מעמד'. 'אנשי משמר' כשלעצמם הם הכוהנים העובדים במסגרת משמרתם במקדש.³³ ואילו יחד עם הקבוצות האמורות נזכרו 'אנשי משמר' במשנה: 'אנשי משמר מותרים לשתות יין בלילות, אבל לא בימים; ואנשי בית אב – לא ביום ולא בלילה. אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין מלספר ומלכבס, ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת' (תענית ב, ו-ז). ההלכה באשר לשתית יין נתבארה בתוספתא: 'מפני מה אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות אבל לא בימים? שאם תכבד העבודה על³⁴ אנשי בית אב³⁵ יסמכו עליהן; אנשי בית אב לא ביום ולא בלילה – מפני שהן תדירין בעבודה' (תענית ב, ב-ג [מהדורת ליברמן עמ' 329–330]). נמצינו למדים כי 'אנשי

31 ראו לעיל הערה 17.

32 כבר כתב הרא"ש בפירושו לתמיד ה, ו כי מדובר בראש בית האב של הכוהנים ששימשו באותו שבוע. ביכלר ביקש להוכיח שבכוהן מדובר מן הספרי לבמדבר ט (מהדורת כהנא, עמ' 35), שסמך העמדה זו של ראש המעמד לתפוח 'העמיד הכהן את האשה' (במ' ה 18), ומכאן שבכוהן מדובר. ראו: א' ביכלר, הכהנים ועבודתם: במקדש ירושלים בעשור השנים האחרון שלפני חורבן בית שני, תרגם ג' גינתון, ירושלים תשכ"ו, עמ' 70–71; ראייה זו הביא גם אלבק בהשלמות לפירושו לתענית: אלבק, סדר מועד (לעיל הערה 17), עמ' 496. בראיה זו אומנם אין ממש, שכן כבר ציין כהנא בפירושו לספרי שם כי העמדת הטמאים בידי ראש המעמד אינה עניין לתפוח 'העמיד הכהן', והיא הובאה בספרי בהמשך לדרשה הקודמת: "לפני ה'" – בשער ניקנור', וכאן ממשיך המדרש: 'מיכן אמרו [בעניין זה, עניינו של שער ניקנור, אמרו] ראש המעמד היה מעמיד את הטמאין בשער ניקנור'; וכשם שהטמאים אינם הסוטה, כך ראש המעמד אינו הכוהן המעמידה (מהדורת כהנא, ב, עמ' 123, הערה 11). אך אף על פי שהראיה אינה עומדת, מסתבר שאכן בכוהן מדובר, כשאר שיקוליו של ביכלר, הכוהנים (שם), וראו גם: אלבק, סדר מועד (שם). פירושו של תבורי שהעמדת הטמאים היא העמדת בני המעמד על הקורבן, דחוק מאוד. ראו: תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קסג–קסה (בעל הערוך, ערך 'עמד', שהביא שם תבורי כסיוע, לא בא אלא לפרש על שום מה קרוי האיש 'ראש המעמד', שכן הוא המעמיד את בני המעמד על הקורבן; אך אין לכך זיקה לתפקידו עם הטמאים).

33 ראו לדוגמה: משנה, ביכורים ג, יב; בבא קמא ט, יב; תמורה ג, ד; ספרא, דיבורא דנדבה, פרשה ה, ד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 51); ספרי לבמדבר ד (מהדורת כהנא, עמ' 15–16); תוספתא, פאה ד, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 57); מנחות יג, יז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 533).

34 יש כאן העברה נועזת מדברי פרעה על עבדות מצרים ('תכבד העבדה על האנשים', שמ' ה 9) אל עבודת הכוהנים בבית המקדש! מקום זה מוסיף אפוא על ציוניו של ש' אברמסון, 'על לשון מקרא בלשון חז"ל', מחקרים בלשון, א (תשמ"ה), עמ' 239–242.

35 כך בשלושת כתבי היד שלתוספתא ובדפוס, וכן במקבילה שבבבלי, תענית יז ע"א בכל העדים, והוא על פי גרסת המשנה המקומית בכל העדים, שעל אנשי בית אב קיימין. בירושלמי, תענית ב, ז (סה ע"ד; טור 716, שורות 38–41) לפי קטע אוקספורד (י' זוסמן, גנזי הירושלמי, ירושלים תש"ף, עמ' 388) הושגרו לכאן בטעות 'אנשי מעמד' תחת 'אנשי בית אב', ולפי כ"י לידן Cod. Or. 4720 אף הוחלפו 'אנשי משמר' ב'אנשי מעמד'. על השיבוש כבר עמד בעל 'שדה יהושע' על אתר, וראו ההערה הבאה.

בית אב' הם הכהנים העובדים במקדש באותו יום, ואילו 'אנשי משמר' הם כוהני שאר בתי האב של משמרת הכהנים העובדת באותו שבוע, שאפשר כי סיועם יצטרך בעבודה. נמצא כי בכל היקריותיהם התנאיות 'אנשי משמר' הם הכהנים במקדש.³⁶ לעומתם ל'אנשי מעמד' אין חלק בעבודה, ועל כן לא נאסרו בשתיית יין כל עיקר; 'אנשי מעמד' הם אפוא הישראלים הנספחים לאותה משמרת, אותם ישראלים שכבר קבעה המשנה דלעיל שחלקם עומדים על הקורבן בירושלים וחלקם מתכנסים בעריהם לקריאת התורה.³⁷

בשובנו כעת למסורת הבבלי המספרת על תפילת אנשי משמר על 'קרבן אחיהם שיתקבל ברצון', נמצא שהכהנים אנשי המשמר, שאינם מבית האב שעובד באותו יום, הם שנתפללו על קורבן אחיהם שיתקבל ברצון.³⁸ אבל באשר לישראלים שבמעמד המקדשי לא נזכרה תפילה; וכבר שָׁנִינו: 'כהנים בעבודתן ולויים בדוכנן וישראל במעמדן פטורין מן התפילה ומן התפילין' (ברייתא בבבלי, זבחים יט ע"א).³⁹ נמצא כי גם אם נאמץ מסורת יחידאית זו של הבבלי בדבר תפילת כוהנים על ריצוי הקורבן,⁴⁰ אין כאן זכר לתפילות העמידה בנות ארבעת המועדים, התפילות הממוסדות הידועות, שהובאו לעיל בראש הדברים מן המשנה על המעמד: הללו אינן אפוא עניין אלא לישראלים שבמעמד הגבולין.

36 בירושלמי נָאמר: 'אנשי משמר היו מתענים בכל יום' (תענית ד, ג [סח ע"ב; טור 729, שורה 31]). אבל אנשי משמר היו אסורים אפילו בתענית שנגזרה על הציבור (בתעניות ראשונות לכולי עלמא, ובתעניות שניות לשיטת חכמים; בתעניות אחרונות הותרו), כמפורש במשנת תענית ב, ו, ובוודאי לא היו מתענים במעמדות. ראו גם: 'קרבן אורה' לבבלי, תענית כו ע"א; רד"ח קוריןלדי, בית דוד, אמסטרדם תצ"ח, למשנת תענית ד, ג. הכוונה אפוא דווקא לאנשי מעמד, כבמקבילה שבבבלי, תענית כו ע"ב, וכך הגיהו בעל 'פה מראה' לירושלמי שם והחיד"א בפירושו למסכת סופרים, כסא רחמים, ליוורנו תקס"ג, נו ע"ב. אלא שכבר הובא בערה הקודמת מקום נוסף בירושלמי המלמד על חילופי אנשי מעמד ומשמר אלה באלה, שלא כהבחנה המוצקה שהמקורות התנאיים מקיימים ביניהם, ואשר נשתמרה גם בבבלי. במסכת סופרים נָאמר: 'אנשי מעמדות ואנשי משמר היו מתענים' וכו' (יז, ד [מהדורת היגר, עמ' 300]). החיד"א שם וכן הגר"א על אתר מחקו את התיבות 'אנשי משמר' – וכן הדפיס היגר במהדורתו – שהרי הכהנים לא נתענו כאמור. אף בעל 'נחלת יעקב' (פירודא תקנ"ג) על אתר היה מודע לכך, אלא שמתוך כך פירש שאנשי משמר הם הישראלים שבעריהם – שלא כהוראה התנאית של אנשי משמר, שלעולם כוהנים הם. נראה אפוא שגרסתה הכפולה של מסכת סופרים אינה אלא פרי שילוב גרסת הירושלמי 'אנשי משמר' עם גרסת הבבלי 'אנשי מעמד'.

37 לשון 'אנשי מעמד' על הישראלים שבירושלים מצוי למשל בברייתא 'הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים' (בבלי, יומא לו ע"ב). ואילו לשון זה על הישראלים שבגבולין עולה למשל במסורת הבבלי תענית כו ע"ב שהובאה לעיל, על אנשי מעמד המתכנסים בבתי כנסיות.

38 כפירוש המיוחס לרבנו גרשם והר"א בשרידיים מפירושו על אתר, מהדורת הלבני, ירושלים תשי"ט, עמ' 69.

39 הר"ד בתוספותיו סבר שאף הישראלים העומדים על הקורבן נתפללו על הקורבן שיתקבל ברצון, אך כאמור אין מקור לדבר. ראו לעיל הערה 28. אומנם לא מן הנמנע כי אף הישראלים העומדים על הקורבן נתפללו תפילות אד הוק, וכך כתב גם בעל הפירוש המיוחס לרש"י לתענית טו ע"ב, ד"ה 'אנשי', וראו גם פירושו למשנה בתענית כו ע"א, ד"ה 'והשאר' וד"ה 'כל', ולדף כז ע"ב, ד"ה 'אנשי משמר', והגהות הב"ח שם. וראו גם: ערוך, ערך 'עמד'. אלא שאין לכך קשר לתפילות ממוסדות של קבע, שדווקא הן נושא הדין.

40 טיבה של מסורת זו ומקבילותיה יידונו להלן בנספח.

ואכן דומה שההבדל בין המעמד הירושלמי לזה שבגבולין לעניין תפילה ניבט יפה מלשון ברייתת הבבלי: 'שנה שגשמיה מרובין, אנשי משמר שולחין לאנשי מעמד: תנו עיניכם⁴¹ באחיכם שבגולה, שלא יפלו עליהם בתיהם' (תענית כב ע"ב).⁴² הרי מבואר כי הכוהנים בירושלים, שרק הם אנשי משמר, מבקשים מאנשי מעמד להתפלל; אך הלשון 'שולחין' מלמד כי אנשי המעמד שכאן אינם הישראלים העומדים על הקורבן בירושלים, שהרי לאלה אין צורך לשלוח – אפשר לבקש מהם במישרין. אנשי מעמד אלה הם אפוא הישראלים המתכנסים בעריהם. ונמצינו למדים כי בעל הברייתא סבר שבמעמדות נכללו לעיתים תפילות על ענייני השעה – אך היה ברור לו שמקומן דווקא בגבולין, כנראה כתוספת על הקריאה בתורה; בירושלים, שכאמור לא נזכרה כל עיקר קריאה בתורה בה, לא נתקיימה כנראה גם מסגרת של תפילה עצמאית (בניגוד לזו שמלווה את הקורבן בבקשה על ריצויו, אם נאמץ את מסורת הבבלי); ועל כן משנתעורר צורך בתפילה על ענייני השעה שלחו זאת לאנשי המעמד שבגבולין.⁴³

ב. מעמדות שבגבולין – מעמדי תפילה?

המשנה שהובאה לעיל קובעת כי תוכנו של המעמד בגבולין היה קריאה בתורה בלבד, אבל עצם הדיון במעמדות בפרק זה במסכת תענית בא בעקבות המשנה שלפניה (תענית ד, א), ובו מפורשות לכאורה תפילות של מעמד:

בשלושה פרקים⁴⁴ הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים⁴⁵ בשחרית ובמוסף ובמנחה

41 המיוחס לרש"י על אתר: 'התבוננו בתפילתכם בתעניות עליהם'. מוטיב התענית אינו נדרש להסבר הביטוי. וראו: 'תנו עיניהם בתפילה' (מכילתא דר' ישמעאל, ויהי ב [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 94]). לבירור הצירוף 'תנינת עין' ראו: ס' תוראן, 'לתולדות המסורות על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים, דימויהן ולשונותיהן', סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 192–199. הפירוש המיוחס לרש"י הוסיף לכאן תענית מתוך מקורות אחרים המלמדים על תענית במעמד. ראו בנספח.

42 כך ברוב העדים (לרבות קטעי קיימברידג', ספריית האוניברסיטה 2, T-S F2(2) ו-T-S A.S. 75, 165) וקטע אוקספורד heb. b. 1/2–3 [נויבאואר וקאולי 2673]; בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5508 (מרגליות 400), וכ"י מינכן hebr. 95 ניתוסף: 'לישנא אחרינא, שלא יהו בתייהם קבריהם'; ובדפוס פזארו רע"ה הונציה ר"ף–רפ"ג ואילך הושמט הלשון הראשון, מן הסתם בהשפעת תפילתו הידועה של כוהן גדול ביום הכיפורים על אנשי השרון 'שלא יהיו בתייהם קבריהם'. השוו: דקדוקי סופרים על אתר, אות ד.

43 ולא כדברי אלבוגן שדווקא מברייתא זו למד על תפילות בבית המקדש. ראו: אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 1), עמ' 181.

44 בין השיטין נוסף כאן: 'בשנה', וכן נוסף בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית hebr. 6 שלמשנת הבבלי ובדפוס נפולי רנ"ב; תיבה זו ליתא גם בכ"י קיימברידג' Add. 470/1 (הוצאת לו); כ"י ניו יורק Rab. 934 (כ"י פינצ'י); קטע אוקספורד heb. c. 27/1 וכ"י ליידין Cod. Or. 4720 שלמשנת הירושלמי; וכן ליתא בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 וקטע קיימברידג' 2, T-S F2(2) שלמשנת הבבלי. בשאר העדים איתא.

45 בגיליון נוסף כאן: 'ביום', וכן הוא בשאר כל העדים. וראו להלן הערה 68.

ובנעילת השערים בתעניות⁴⁶ ובמעמדות וביום הכיפורים.⁴⁷

מתוך אזכור זה של המעמדות כאחד משלושת הפרקים הוצרכה המשנה הבאה (שהובאה לעיל בסעיף א) לבאר את טיבם: 'אלו הן המעמדות'.⁴⁸ צירוף שתי המשניות הסמוכות מעלה לכאורה

46 בכ"י קיימברידג' Add. 470/1 (הוצאת לו); כ"י פריז 328–329 heb. וכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 134 שלמשתת הבבלי: 'ובתעניות'; בשאר כל העדים לנכון כלפנינו. וראו להלן ההערה הבאה.

47 ניכרת כאן צרימה סגנונית: שתי תמורות תחביריות המתייחסות לשני נושאים שונים נצטרפו בהמשך אחד: תחת לומר 'בשלושה פרקים, בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים, הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום, בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה', הצמידה המשנה את התמורה של שלושת הפרקים לתמורה של ארבע הפעמים (ומכאן השיבוש שבמיעוט העדים דלעיל ההערה הקודמת, שאכן צירפו את מניין הפרקים למניין התפילות: 'ובתעניות'). כבר חש בכך הבבלי שם, ובתוך תיקונו ללשון משנתנו הוסיף: 'שחרית ומוסף מנחה ונעילת שערים, ואלו הן שלושה פרקים: תעניות וכו' (וכך ניתוסף להבאת המשנה גם ביזמא פו ע"ב לפי הדפוסים, מוונציה ר"ף–ר"פ"ג ואילך; אבל בדפוס ספרדי (ר"מ בערך) ובכתבי היד שם ליתא, אלא שבמקצתם לא הובאו שלושת הפרקים). אך הואיל והוספת הבבלי אינה מקורית במשנה כעולה ממכלול עדיה, דומה שהקושי הסגנוני יתיישב בהנחה שמשנתנו עשויה שני רבדים: נראה שבמשנה ראשונה נאמר: 'בשלושה פרקים כהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים: בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים'; לא היה צורך בפירוט ארבע הפעמים, והסגנון היה כתקנו. אך הואיל ובתוספתא המקבילה נאמר שזו שיטת ר' מאיר, אבל חכמים חולקים וסבורים שבמנחה ובנעילה אין נשיאת כפיים (תענית ג, א [מהדורת ליברמן, עמ' 336]). לפיכך ביקש עורך משנתנו להוציא מדעת חכמים ולהטעים שארבע הפעמים כוללות מנחה ונעילה, ולכך הוסיף אל תוך המשנה הראשונה משפט מוסגר המצמיד לארבע הפעמים את פירוטן. הצרימה הסגנונית האמורה שנוצרה מתוך כך מגלה את מעשה העריכה, עד שבא הבבלי בתיקונו ויישר את ההדורים. וברי שאין הצעה זו יוצאת מכלל השערה מסתברת.

48 שני התלמודים שואלים על שילוב מדרש הכתוב בין הפתיחה 'אלו הן המעמדות' לבין התשובה עליה, הבאה רק לאחר מדרש הכתוב ('מתכנסין בעריהן' וכו'). ראו: ירושלמי, תענית ד, ב (סז ע"ד; טור 727, שורה 10–11); בבלי, כז ע"א. אך נראה שהקושיה מיוסדת על גרסת המשנה המקורית, שלא היו בה התיבות 'לפי שנאמר' (כדלעיל הערה 10), ומתוך כך חסר לשון קישור בין התיבות 'אלו הן המעמדות' לבין הכתוב שבהמשך הרצוף; כי אילו עמד לשון זה במשנת התלמודים, לא היה קושי של ממש בכך שהמעמדות מתבארים רק לאחר הצגת מקורם הראשוני (ולא כדברי מלטר, תענית [לעיל הערה 14], עמ' 120; אין יסוד להשערתו שכל פסקת המשנה שבין 'אלו הן המעמדות' לבין 'ביום הראשון' וכו' אינה ראשונית במשנה, וטענתו שהיא לקוחה מן התוספתא אינה מתקיימת: הן התוכן והן הלשון בתוספתא שונים. השו: גינצבורג, לקסיקוגרפיה [לעיל הערה 17], עמ' 93, הערה 4). אם כך תשובת הבבלי עיקרה בשילוב התיבות 'לפי שנאמר' קודם המדרש (ולא כדברי אפשטיין, מבוא [לעיל הערה 23], עמ' 1131), ומכאן שולבו תיבות אלה בגוף המשנה לפי עדיה המשניים, כדלעיל הערה 10. ואפשר שלשון הבבלי 'זמה טעם תיקנו', שיש מן העדים הגורסים אותה ארמית, היא הוספה שהוסיפו לומדים שכבר היו לפנייהם במשנה התיבות 'לפי שנאמר', ונמצא שלא הוסיף הבבלי בתירוצו דבר; ועל כן הוסיפו 'זמה טעם' וכו', ונמצא כאילו שתי שאלות רצופות הן במשנה, שלא כדרך הלשון. לעומת זאת הירושלמי לא הוסיף מילים למשנה, וכך תירץ: 'בא להתחיל מתחילת הפרשה'. ונראה שמשמעות הדברים היא שפסקת המשנה הפותחת בכתוב לקוחה ממדרש ההלכה על כתוב זה, שבמהלכו מוסבר מעשה המעמדות; והמשנה נטלה את מדרש ההלכה כפי שהוא ושיבצתו כתשובה על פתיחת 'אלו הן המעמדות', ומתוך כך נוצרה הצרימה. על מעין זה ראו למשל במאמרי 'עשה דוחה לא-תעשה': למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו, תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 293. ולפי דרכנו למדנו כי לפני עורך המשנה עמד על הכתוב 'את קרבני וגו' (במ' כח 2) מדרש הלכה שכצורתו במשנה לא

כי לקריאת התורה במעמד הגבולין שבימי הבית נתלו לא תפילות מזדמנות על ענייני השעה בלבד, כאמור בסוף הסעיף הקודם, אלא אף מערכת קבע של ארבע תפילות עמידה ובמסגרתן ברכת כוהנים; ואם כך לפנינו עדות על מוסדות תפילה מגובשים כבר בימי הבית. האומנם? במחקר הועלו שתי הצעות שביקשו להוציא את הלשון 'בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילת השערים' ממשמעו כציון לתפילות הידועות בשמות אלה.⁴⁹ צבי קארל הציע כי נשיאת הכפיים שמשנתנו דנה בה נתקיימה במקדש, והיא לא נעשתה במסגרת תפילה אלא על הקורבנות;⁵⁰ כי אף שבגבולין לא מצינו נשיאת כפיים שלא במסגרת תפילה (כדברי הירושלמי דלהלן בסעיף ג), הרי במקדש נתקיימה נשיאת כפיים יום בלא תפילה, הן קודם הקטרת התמיד והן בסמוך להקטרת הקטורת.⁵¹

אך נראה שאין דרך לפרש כן. כי בעוד נשיאת כפיים של שחר ושל מנחה יש לה להיערך כנגד קורבנות התמיד, אין לנשיאת כפיים של חצות ושל נעילה על מה ליסמך מבחינת עבודת המקדש: בתעניות ובמעמדות, שאין בהם קורבן מוסף, לא הייתה סביב חצות כל עבודה מסוימת במקדש שעליה או כנגדה עשויה הייתה הברכה להיערך;⁵² ואף נעילת השערים היא בעיקרה

נשמתר בספרי ובספרי זוטא שלנו. מלמד רשם אומנם את מקומנו בכלל מדרשי הלכה שהובאו במשנה, אך לא עמד על שימוט 'לפי שנאמר' ועל משמעו. ראו: ע"צ מלמד, היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 184.

49 פליישר קבע קטגורית כי לא הייתה תפילה במעמדות, אלא קריאה בתורה בלבד, וכי מעמדות לא נתקיימו אלא כנגד מעשי הכהנים במקדש, בשחרית ובמנחה, ובימים שבהם הקריבו מוספים – גם במוסף'. ראו: ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', הנ"ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע"ב, עמ' 28. אבל משנתנו מעידה על מעמד גם בנעילה, והיא כורכת את המעמדות בארבע התפילות הנהוגות בתעניות וביום הכיפורים ובנשיאות הכפיים שבהן. דבריו שם כי 'העדר ציון תפילתם ה"רגילה" של אנשי המעמד, כלומר אמירת י"ח ברכות מפייהם, הפליא את התנאים' אין להם מקור ליסמך עליו, לרבות הירושלמי שציון שם בהערה 60.

50 צ' קארל, מחקרים בתולדות התפילה, תל אביב תש"י, עמ' 95.

51 תמיד ה, א; ז, ב. ליחס שבין שתי ברכות הכוהנים הללו, ועל כך שגם ברכת הכוהנים שקודם הקטרת התמיד לא הייתה מלווה בתפילה, ראו מאמרי 'תפילת כהנים וברכתם במקדש: משנה ראשונה ותלמודם של תנאים אחרונים', א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל-פה מוגשים לפרופ' י' תבורי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 51–87. ספראי כתב ש' לפני הקטרת הקטורת היו הכהנים מתאספים ומתפללים עם העם תפילות שחרית' – ואין לדבר מקור. ראו: ספראי, בימי הבית (לעיל הערה 7), עמ' 16.

52 הולצמן ביקש להסביר את מעמד הצוהריים על פי דברי יוסף בן מתתיהו, שקבע שהיה על הכוהנים לבוא אל המקדש 'בצוהרי היום, כדי להקריב את הקרבנות המקובלים עד נעילת המקדש' (נגד אפיון, ב, 105 [מהדורת א' כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' נד]). ראו: O. Holtzmann, 'Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 12 (1911), p. 104. ברם הואיל ויוספוס הסביר כניסה זו כצורך הקרבת תמיד של בין הערביים – שהיה מתחיל להישחט בשתיים וחצי אחר הצוהריים (ראו: פסחים ה, א; וכן: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, יד, 65 [מהדורת א' שליט, ג, ירושלים ותל אביב תשכ"ג, עמ' 122]) – וכנגד תמיד זה הרי מתקיים מעמד המנחה, נמצא שאין בכניסה זו מושגות זמן בפני עצמה או טקס בפני עצמו שכנגדם עשוי להתקיים מעמד עצמאי. וכבר הסתייג אלון מדברי הולצמן. ראו: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 285, הערה 56.

מלאכה טכנית, ואין במקורות התייחסות טקסית או פולחנית כלפיה.⁵³ דרך אחרת לביאור ארבע הפעמים שבהן נערכה ברכת כוהנים – אף היא מתוך ניתוקן מארבע העמידות הנהוגות, אך בגישה הפוכה – הציע יוסף תבורי.⁵⁴ לדעתו שורשם של המעמדות בתקופת גזרות היוונים, כאשר שבתה העבודה במקדש, ונולד צורך ליצור עבודת ה' חלופית. או אז נוסד בגבולין מעמד ליטורגי של קריאה בתורה וברכת כוהנים – לא כנגד זמני הקורבנות ולא כתחליף או ייצוג של הקורבנות, אלא כעבודת ה' במסלול חדש, שבהיעדר קורבנות נוצר צורך לייסדו. עבודה ליטורגית זו נצמדה לשלושת זמני היום הטבעיים, בוקר, צוהריים וערב, שלהם מכון לשון התוספתא המקבילה למשנתנו 'בשחר בחצות [...] ובנעילה' (תענית ג, א [מהדורת ליברמן, עמ' 336]).⁵⁵ ואף משחזרה העבודה למקדש, לא זו המעמד שנוסד בגבולין ממקומו, אבל הוסיפו עליו את המעמד על הקורבנות במקדש. ומתוך הרצון לכרוך את המעמדות בעבודת המקדש, ניתוספה על שלושת זמני היום אף מנחה, המקבילה לקורבן התמיד של בין הערביים.⁵⁶ לארבע ברכות הכוהנים הנזכרות במשנה אין אפוא זיקה לתפילת עמידה, והן נתקיימו בפני עצמן יחד עם קריאת התורה.

ברם אפילו היה יסוד להשערה שמעמד הגבולין נוסד בשעה שלא נתקיימה העבודה, והמעמד

53 יפה הטעים זאת תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קנא; הנ"ל, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 258. ספראי וספראי ראו בנעילת שערי המקדש דווקא 'טקס חשוב' ו'מעמד ציבורי חשוב' – וראיינם היא מטקס פתיחת השערים בשלוש תקיעות. ראו: ספראי וספראי, תענית (לעיל הערה 4), עמ' 128–129. אך טקס זה רק מדגיש כי בנעילת השערים לא נהגו תקיעות, כמפורש בתוספתא, סוכה ד, י (מהדורת ליברמן, עמ' 274), לפי מסורת המשנה, סוכה ה, ה (בתוספתא שם יש גם דעה הפוכה). ההלכה על תפילת ערבית בעת נעילת שערים אינה מלמדת כי שעת הנעילה היא 'עת רצון מיוחדת' (להפניה שם למשנת מגילה אין פשר), שכן נעילת השערים משמשת סימן לזמן שהוא מבעוד יום אך מתקרב לסימו, ור' יוסי שנתפלל בשעה זו (תוספתא, ברכות ג, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 11]) חי כמובן לאחר החורבן. עוד נסתייעו ספראי וספראי מתפקיד הממונה על נעילת השערים (שקלים ה, א), אך אין ללמוד מכאן דבר על טקסיות הנעילה, כשם שאין ללמוד על טקסיותה של מחלת המעיים מקיומו של ממונה על רפואתה (שם). אכן 'סגירת השערים מתוארת בקצרה, ואנו שומעים עליה רק כבדרך אגב' כדברי ספראי וספראי עצמם שם, והיא הנותנת.

54 תבורי, מעמד (לעיל הערה 3); הנ"ל, ליטורגיה (לעיל שם).

55 החלפת 'חצות' ב'מוסף' בידי המשנה נועדה לדעת תבורי לכרוך את המעמד בקורבנות; וראו להלן ליד הערה 71.

56 כך במאמרו המאוחר של תבורי, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 258–259; וכבר קדמו אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 1), עמ' 180–181. אלבוגן הסביר את ארבעת זמני המעמדות כפרי שילוב בין זמני היום הטבעיים – בוקר, צוהריים וערב – לבין זמן התמיד: תמיד של שחר קרב בזמנה של התפילה הטבעית בבוקר, אבל תמיד של בין הערביים קרב אחר הצוהריים, וכנגדו ניתוסף למעמדות שכנגד זמני היום הטבעיים מעמד של מנחה. במאמר מוקדם הציע תבורי כי זמני המעמדות נקבעו לפי תחילתם וסופם של זמני התמיד, שכן תמיד של שחר זמנו מן הבוקר עד חצות, ותמיד של בין הערביים – מן המנחה עד שקיעה; ומערכת זו נקבעה כדי לבטא 'עבודת ה' מתמדת'. ראו: תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קסח. אך בחיבורי הנכתב והולך "לבקש תפילה": תפילות הקבע בתלמודם של חכמים' מתבאר כי סוף זמנו המקורי של תמיד השחר היה בארבע שעות ולא בחצות.

המקדשי נולד מאוחר יותר, כהוספה על מעמד הגבולין,⁵⁷ ואפילו נמצא בסיס להפקיע את מנחה מן המסגרת הראשונית, הגה לשון המשנה 'נעילת שערים' ודאי אינו מכוון לערב אלא לזמנה המוקדם יותר של נעילת שערי המקדש. אומנם נחלקו אמוראים אם נעילה מכוונת לשערי היכל או לשערי שמיים;⁵⁸ אך הואיל ומחד גיסא לא מצינו בלשון התנאים מחוץ לענייננו נעילת שערים כביטוי מטפורי, ומאידך גיסא ביטוי זה ממש משמש בלשון התנאים במובן הריאלי של שערי המקדש,⁵⁹ ואפילו בקשר לזמן תפילה,⁶⁰ הרי אין יסוד לפרש את ענייננו בדרך מטפורית.⁶¹ ואכן כבר נתבאר בירושלמי שגם הסבור שזמנה של תפילת נעילה הוא נעילת שערי שמיים, אין הדברים אמורים אלא לסוף זמנה; ומשהגיע זמנה של נעילת שערי המקדש, דהיינו מבעוד יום, מתחילים להתפלל תפילה זו.⁶² והואיל וקביעת הזמן לקוחה מן המקדש, וזמן זה אינו זהה לערב

57 וזאת שלא כעולה ממגילת המלחמה, שיש בה רק מעמד במקדש, ואף שלא כמשתמע ממשנת תענית, המציגה את מעמד הגבולין כהסתעפות מן המעמד הירושלמי. ואומנם דומה שעצם המונח 'מעמדות' מתפרש דווקא על רקע העמידה על הקורבן, ובעקבות האמור על הלויים: 'כי מעמדם ליד בני אהרן לעבדת בית ה' (דה"א כג 28) וכן: 'והמשררים בני אסף על מעמדם' (דה"ב לה 15). אבל כביטוי לקריאה בתורה של גבולין אין למונח 'מעמד' יסוד ברור בלא זיקה לעמידה במקדש. כמו כן היסוד למעמד המקדשי – הצורך שבעלי הקורבן יעמדו על גביו – יכול היה להיקבע קודם שבוטלה העבודה בימי היוונים ואף אינו כרוך בשיבתה.

58 'אימתי היא נעילה? רבנן דקיסרין אמרין, איתפלגון רב ר' יוחנן: רב אמר בנעילת שערי שמים, ור' יוחנן אמר בנעילת שערי היכל' (ירושלמי, ברכות ד, א [ז ע"ג, טור 34, שורות 13–15]); תענית ד, א [סז ע"ג; טור 725, שורות 7–9].

59 משנה, שקלים ה, א; תוספתא, שקלים ב, יד (מהדורת ליברמן, עמ' 210); סוכה ד, י (שם, עמ' 274); ספרי לבמדבר סג (מהדורת כהנא, עמ' 156).

60 ראו: 'תפילת הערב אין לה קבע, ר' אלעזר בר' יוסי אומר: עם נעילת שערים; אמר ר' לעזר בר' יוסי: אבה היה מתפלל אותה עם נעילת שערים' (תוספתא, ברכות ג, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 11]). וכבר פירש בעל 'חסדי דוד' על אתר שהכוונה לנעילת שערי היכל מבעוד יום, וכך אכן מוכח מן המקבילות, כפי שהראו גם גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל הערה 27), ג, עמ' 84–85; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א: זרעים², ניו יורק תשנ"ג, עמ' 28. וזמנה של נעילת שערי היכל הוא 'בערך כשעה לפני השקיעה', כדברי ליברמן שם.

61 אכן הדעה הרווחת היא שנעילת שערים היא נעילת שערי היכל. ראו: אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 1), עמ' 181; אלון, מחקרים (לעיל הערה 52), עמ' 285, הערה 55; גינצבורג, פירושים וחיידושים (שם). תבורי סבר – לשיטתו שמדובר בזמן טבעי, והוא השקיעה – כי נעילת שערים מכוונת במקורה לשערי שמיים; אך לא התייחס לשאר היקרויות הביטוי כדלעיל, המוכיחות לא כן. ראו: תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קנב; הג"ל, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 258.

62 'אמר ר' מתניה [כך בתענית ובכ"י וטיקן 133 ebr. בברכות; בכ"י ליידין Cod. Or. 4720 בברכות: ר' מתניה]: על ידי דהוה מאריך רב בצלותיה סגין, הוה מגיע [סמוך – כך בתענית; בברכות ליתא] לנעילת שערי שמים' (ירושלמי, ברכות ד, א [ז ע"ג; טור 34, שורות 23–24]); תענית ד, א [סז ע"ג; טור 725, שורות 16–17]. לדעת גינצבורג הירושלמי סבור שנעילת שערי שמיים הוא הזמן שבו מתחילה התפילה, ולא הזמן שבו היא מסתיימת, שכן רק על כן קושיית ר' יודן ענתירדיא שם על שיטת רב ממשנתנו, שיש נשיאת כפיים בנעילה, היא אכן קושייה. ראו: גינצבורג, פירושים וחיידושים (שם), עמ' 72. אך מתוך כך הוצרך גינצבורג לדיחך הרבה בפירוש המסקנה שלפנינו. ראו: שם, עמ' 104. אך כבר פירש ליברמן שאף כי ר' יודן אכן סבר שנעילת שערי שמיים הוא זמן תחילתה שלתפילה ומכאן קושייתו, הרי זו גופה כוונת

או לשקיעה אלא מוקדם מהם ממשית,⁶³ קשה לראות מערכת זמנים זו כביטוי לחלוקה הטבעית של זמני היום.

ואף זו, תבורי תיאר את המעמד הליטורגי של המעמדות בימי הבית כמורכב משתי חוליות יסוד – קריאת התורה וברכת כוהנים;⁶⁴ ולדרכו שחרית ומוסף, מנחה ונעילה, שנקבעו כמועדיו של מעמד זה, אינם מכוונים לתפילות הקרויות כך, אלא בכינויים של זמני היום מדובר. ברם המשנה כוללת בחדא מחתא את המעמדות עם תעניות ויום הכיפורים; וכי מצינו ארבע ברכות כוהנים לתעניות וליום הכיפורים בלא תפילה? והואיל ובתעניות וביום הכפורים הכינויים שחרית, מוסף, מנחה ונעילה מתייחסים לתפילות, ספק גדול אם ניתן לפרשם באופן שונה באשר למעמדות הנכרכים עימם כאחד. ועוד, בתוספתא נתבאר כי חכמים חלקו על ברכות הכוהנים של מנחה ונעילה: 'במנחה ובנעילה לא היה שם נשיאות [כפים]'.⁶⁵ שנאמר "לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו" (דב' יח 5) – מקיש בניו לו: מה הוא מעומד ונשיאות כפים בפקר, אף בניו מעומד ונשיאות כפים בבקר' (תענית ג, א [מהדורת ליברמן, עמ' 336]); ומכאן נראה שברכת כוהנים אינה חלק בלתי נפרד מן המעמד עצמו, שלכל הדעות נהג גם במנחה. המעמד גופו הוא אפוא קריאה בתורה בלבד, ולא נצטרפה לכאן ברכת כוהנים אלא מכוח התפילה, כדרך שהיא נוהגת בשאר תפילות. לפיכך, לדעת חכמים אין ברכת כוהנים במעמדות מנחה ונעילה לפי שבתפילות אלה אין ברכת כוהנים נוהגת, שכן גם במקדש נהגה ברכת כוהנים רק בבוקר.⁶⁶

נראים אפוא הדברים כי ביאור מערכת התפילות המרובעת שהציגה המשנה זוקק הסבר הכולל את המעמדות כסעיף אחד בלבד במסגרת המשולשת של שלושת הפרקים.

תשובתו של ר' מתניהו, שנעילת שערי שמיים היא רק סיום הזמן, אבל הכול מודים שהתפילה מתחילה מבעוד יום, כמעשה שהובא שם מרב עצמו. ראו: ש' ליברמן, הלכות הירושלמי, ניו יורק תש"ח, עמ' לא, אות ג. יש להוסיף את האפשרות שהעלה גינצבורג שלכל הדעות נעילת שערים בתעניות ומעמדות היא נעילת שערי היכל מבעוד יום, ורק ביום הכיפורים סבר רב שהתפילה מתאחרת, לפי שבו נתאחר גם נעילת השערים בשל ריבוי העבודות הנעשות בצום בידי כוהן יחיד, כוהן גדול. ראו: גינצבורג, פירושים וחידושים (שם), עמ' 85.

63 ראו למשל דברי ליברמן דלעיל הערה 60, שקבע את הזמן כשעה לפני שקיעה; וראו: גינצבורג, פירושים וחידושים (שם), עמ' 83–84.

64 תבורי השווה צירוף זה לקריאת שמע של כוהנים במקדש, שהיא מעין קריאת התורה, וברכת כוהנים נצטרפה לה (תמיד ה, א). ראו: תבורי, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 244. ברם במסכת תמיד מדובר במעמד שכולו כוהני, וברכת כוהנים מצטרפת לכך בטבעיות; אבל קריאת התורה של אנשי מעמד אינה עניין של כוהנים, ומה עניינה לברכת כוהנים? ואם נשווה קריאה זו בתורה לקריאת אחרת שנהגו בימי הבית, הרי לא שמענו על נשיאת כפיים עם קריאת התורה של מעמד הקהל או של כוהן גדול ביום הכיפורים ואף לא בזיקה לקריאת התורה השגורה.

65 כך לנכון בכ"י ברלין Or. fol. 1220 (כ"י ארפורט) וכ"י לונדון Add. 27296; בכ"י וינה hebr. 20 ובדפוס נשמטה תיבה זו.

66 למחלוקת הראשונים בשאלת ברכת כוהנים בתמיד של בין ערביים ראו: מאמרי תפילת כוהנים (לעיל הערה 51), עמ' 65, הערה 60.

ג. תענית כיסודן של תפילות המעמד

נראה שיסודן של ארבע תפילות המעמד נתפרש בירושלמי על משנתנו (תענית ד, א [סז ע"ב]; טור 724, שורות 12–16):

את שמע מינה תלת: את שמע מינה שמתענין⁶⁷ במעמדות, ושמתפללין ארבע, ואין נשיאת כפים בלילה אלא ביום.⁶⁸ וישא את כפיו ואל יתפלל? מצאנו תפילה בלא נשיאת כפים, ולא מצאנו נשיאת כפים בלא תפילה.

בשאלתו מעלה הירושלמי את האפשרות שנשיאת כפיים שבמשנה אינה כרוכה בתפילה (כעין ההצעות שנדונו לעיל בסעיף ב), ודוחה זאת מתוך שלא מצינו נשיאת כפיים בלא תפילה; אך הואיל והירושלמי ודאי היה מודע למשנה ערוכה בתמיד המקיימת נשיאת כפיים במקדש בלא תפילה,⁶⁹ הרי למדנו תחילה שהירושלמי פירש את משנתנו כפשוטה, במעמד שבגבולין: כדרך שלא מצינו קריאת התורה במעמד המקדשי, כן לא נזכרה בו נשיאת כפיים (יתרה על זו הנוהגת במקדש תדיר, בלא זיקה למעמד). המשנה דנה אפוא בגבולין, ושם אכן לא מצינו נשיאת כפיים בלא תפילה.

יתר על כן, למדנו מכאן מהו היסוד המשותף לתעניות, מעמדות ויום הכיפורים, שבגינן יש בהם ארבע תפילות וממילא ארבע פעמים נשיאת כפיים: יסוד משותף זה הוא התענית.

67 סופר כ"י ליידין Cod. Or. 4720 כתב תחילה 'שמתפללין', ותוקן כלפנינו; ואומנם גרסת 'שמתענין' מקוימת בראשונים, ראו: תוספות רי"ד ופסקיו ור"מ המאירי למשנתנו; המנהיג, הלכות תענית (מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' רפא); ראבי"ה, הלכות תענית תתעז (מהדורת א' אפטוביצר, ב, ברלין וירושלים תרע"ד–תרפ"ט, עמ' 635), ומובא באור זרוע, הלכות נשיאת כפיים תיג (ז'טומיר תרכ"ב, פג ע"ד). מסתבר שגרסת 'שמתפללין' נולדה מפענוח שגוי של הקיצור 'שמת', ובהשפעת ההמשך ('שמתפללין ארבע').

68 כיצד הסיק הירושלמי ממשנתנו שאין נשיאת כפיים אלא ביום? בעלי 'שדה יהושע' ו'קרבן העדה' פירשו שההיסק הוא מכך שאין נשיאת כפיים פעם חמישית, בערבית. וראו גם: גבורות ארי, וילנה תרכ"ב, לתענית כו ע"א. אף שטענות גינצבורג כנגד פירוש זה אינן מן העיקר (ראו: גינצבורג, פירושים וחיידושים [לעיל הערה 27], ג, עמ' 91, הערה 101), הרי הדברים תמוהים: בערבית אין כלל חזרת הש"ץ, שרק בה מתקיימת נשיאת כפיים. נראה אפוא שהנכון הוא כבעל 'פני משה', שכתב כי הדבר עולה מלשון 'ביום'. אומנם הראבי"ה כתב שרב, הסבור שתפילת נעילה בלילה – למי שפירש כך את דעתו – יכול לפרש ש'ביום' לאו דווקא. ראו: ראבי"ה, הלכות תענית תתעז (מהדורת אפטוביצר [שם], עמ' 636). ואף גינצבורג ציין שלשון 'יום' מתפרש לא פעם בהוראת יום ולילה. ראו: גינצבורג, פירושים וחיידושים (שם), עמ' 94–95. אך נראה שהירושלמי אינו מסיק את מסקנתו ממשמעות התיבה 'יום' אלא מייתורה: לא היינו חסרים כלום אילו נאמר במשנה: 'בשלושה פרקים נושאים כהנים כפיהם ארבעה פעמים' ותו לא (כגרסתו היחידאית של סופר כ"י קאופמן A 50, קודם התיקון, ראו לעיל הערה 45); את ייתור התיבה 'ביום' דרש הירושלמי ללמד שאין נשיאת כפיים בלילה.

69 ראו לעיל הערה 51. קושיית בעל 'שירי קרבן' על אתר מנשיאת כפיים של אהרן בחנוכת המשכן יכולה להתישב בטענה שהלכה לשעתה הייתה; נשיאת הכפיים הרלוונטית היא זו שנהגה יום-יום במקדש בלא תפילה.

שְׁנֵינוּ בתוספתא: 'תענית צבור כהנים נושאין כפיהן ארבעה פעמים ביום' (תענית ב, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 331]). הרי שארבע תפילות היו נהוגות בתענית ציבור, כי נוסף על שחרית ומנחה נתפללו בתעניות גם נעילה,⁷⁰ וכן מוסף או חצות בין שחרית למנחה.⁷¹ ואף ביום הכיפורים נהוגות כידוע ארבע תפילות אלה ביום.⁷² אף ארבע התפילות שהמשנה מעידה על קיומן במעמדות נובעות אפוא מן התענית שנהגה במעמדות. על תענית זו אכן מסופר בתלמודים שנהגה במעמדות ימי הבית בימים שני-חמישי.⁷³

זוהי אפוא כוונת הירושלמי: אם מעמדות נכללו במשנתנו יחד עם תעניות ויום הכיפורים, ובכולם נוהגת מערכת של ארבע תפילות, הרי 'שמע מינה שמתענין במעמדות', ומתוך כך אף מתפללים בהם ארבע, כמספר התפילות הנוהג בשאר תעניות.

העמדת מערכת ארבע התפילות על התענית מסבירה ממנה ובה את התבנית של ארבע תפילות ביום – נוסף על ערבית – שלא מצינו כמותה בשאר נסיבות וייחודית היא לאותם שלושה פרקים. התענית כרוכה במהותה בתפילה, ויתר על שאר ימים היא בגדר יום תפילה;⁷⁴ לפיכך

70 מדובר כאן בתעניות שלרגל צרות מזדמנות, שהן שנדונו עד כאן במסכת תענית; תעניות החורבן נדונות רק בהמשך הפרק. בתשעה באב – כל שכן בשאר תעניות החורבן – אין נעילה נוהגת (פסחים נד ע"ב), והוא הדין 'מוסף'.

71 'בשלושה פרקים כהנים נושאין כפיהן ארבע פעמים ביום: בשחר בחצות במנחה ובנעילה' (תענית ג, א [מהדורת ליברמן, עמ' 336]); וראו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1101. כל זאת בניגוד לבללי, שהקשה על משנתנו: 'תעניות ומעמדות מי איכא מוסף?' (תענית כו ע"ב), ופירש את המשנה בדוחק רב באמצעות 'חסורי מחסרא': בשלושה פרקים מתקיימת ברכת כוהנים בכל תפילות היום, אבל מתוך שלושת הפרקים רק ביום הכיפורים מתקיימות ארבע תפילות. וכבר ציין בעל 'קרן אורה' על אתר שבתוספתא מפורש כי גם בתעניות יש ארבע תפילות, אף שאין בתעניות קורבן מוסף (וכשיטת בעל 'המאור' לרי"ף ראש ברכות); ותירוץ הבללי אינו אפשרי בתוספתא, שלא נזכרו בה אלא תעניות. נמצא שאף המשנה אינה טעונה תירוץ, ופירושה כמשמעה. וראו עוד: מהר"ץ חיות, אמרי בינה ה (זולקווא תר"ט, כה ע"א בהערה), בתשובתו לצי"מ פיניליש, ודברי הלה בספרו דרכה של תורה, וינה 1863, עמ' 41–42, וכן 'יפה עיניים' לבללי שם. השאלה 'וכי יש מוסף בתענית' שהביא הראב"ה מן הירושלמי, אינה אלא פרי שילוב הבללי אל תוך הירושלמי – כדרכו של 'ספר הירושלמי' שעמד כידוע לפני הראב"ה – שהרי בתשובה עוסק הירושלמי במעמדות בלבד, כפי שהטעים ר"מ המאירי בביאורו למשנה. ראו: הראב"ה, הלכות תענית תתעז (מהדורת אפטוביצר [לעיל הערה 67], עמ' 635); ועל דברי אפטוביצר, שם, הערה 11, ראו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1087 הערה 27. אכן ארבע תפילות בתעניות היו בגדר פשיטא לירושלמי, כדברי פיניליש, דרכה (שם), שהרי כך מפורש בתוספתא. הצעת קארל שארבע התפילות בתעניות ומעמדות מכוונות דווקא לאלה שחלו בראש חודש, שרק בו יש תפילת מוסף, אינה טעונה ביטול. ראו: קארל, מחקרים (לעיל הערה 50), עמ' 94–95. קארל נכנס לדוחק זה מתוך ההנחה שאין מוסף בתעניות ומעמדות, על פי הבללי (ראו גם: ש"ז צייטלין, 'הצדוקים והפרושים', חורב, ג [תרצ"ו], עמ' 66); וכבר נתבאר שמן התוספתא ומן הירושלמי ברור שבתעניות ומעמדות נתקיימה תפילה נוספת בין שחרית למנחה, והיא המוסף הנדון.

72 כמפורש בתוספתא, יומא ד, יד (מהדורת ליברמן, עמ' 254).

73 ירושלמי, תענית ד, ג (סח ע"ב; טור 729, שורות 31–39); בבלי, תענית כו ע"ב. על מסורת זו ראו להלן בנספח.

74 זיקתו המובהקת של הצום לתפילה מוטעמת הן במקרא הן בספרות בית שני. מן המקרא ראו לדוגמה:

שתי התפילות הנהוגות בכל יום, שחרית ומנחה,⁷⁵ מוכפלות בימי תענית: בתווך שבין שחרית למנחה מיתוספת תפילת חצות⁷⁶ – אלא שביום הכיפורים היא מזדהה עם תפילת המוסף – ובסוף היום מיתוספת תפילת נעילה, החותמת את היום בתפילה טרם צאתו.⁷⁷ נמצינו למדים כי המסגרת המרובעת שקבעה משנתנו למעמדות היא חלק בלתי נפרד ממערכת התפילות הנהוגה בתעניות הציבור, ואין לנתק הימנה את המעמדות. והואיל ובימי הבית נהגו המעמדות, לכאורה עולה מכאן המסקנה שכבר בימים ההם היו כל התפילות הללו מגובשות ונהוגות.

ד. על המעמדות לאחר החורבן

האומנם הכללת המעמדות במסגרת ארבע תפילות התענית היא מימי הבית? בידינו מסורת העולה תחילה בתוספתא (תענית ב, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 330]):

אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, בין משחרב הבית ובין עד שלא חרב הבית. ר' יוסה אומר: משחרב הבית מותרין, מפני שאָבל הוא להם.⁷⁸

עד שלא חרב הבית היו תספורת וכיבוס אסורים על אנשי משמר ואנשי מעמד (משנה, תענית ב, ז), לפי שימי משמרתם נחשבים להם כימי מועד: כדרך שהכול אסורים בכיבוס ותספורת

שמ"א, ז 6–5; יר' יד 12; יונה ג 7–8; תה' לה 13; דנ' ט 3; דה"ב כ 3–13. ובספרות בית שני ראו מקבים א ג 44–54 (מהדורת רפפורט, עמ' 150–152); יהודית ד 9–13 (מהדורת גרינץ עמ' 105–107). וראו מכתבם של יהודי גב, המספרים כי בעקבות הרס מקדשם 'אנחנא עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין וצימין ומצלין לה' מרא שמאי' (ב' פורטן וע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, א, ירושלים 1986, עמ' 68). ערבית – הן זו של ליל התענית והן זו של מוצָאיה – אינה עניין לתפילות התענית הבסיסיות, שהרי יש מן התעניות שאינן נפתחות אלא בבוקר, ובכללן תעניות המעמדות. וראו ריטב"א לתענית כו ע"א והר"ן לרי"ף שם.

75 ככינויה בתוספתא דלעיל ראש הערה 71.

76 ראו: 'מניין לנעילה? אמר ר' לוי' גם כי תרבו תפלה" (יש' א 15), מכאן שכל המרבה בתפילה נענה' (ירושלמי, ברכות ד, א [ז ע"ב; טור 34, שורות 4–5]; תענית ד, א [ס ע"ג; טור 724, שורות 47–49]); 'מאי נעילת שערים? רב אמר: צלותא יתירתא' (יומא פז ע"ב; שמואל, שחלק שם, לא חלק על יסודה של התפילה ברצון להרבות תפילה, אלא על כך שתפילה זו היא תפילת שבע כשאר תפילות היום). השוו לדברי הרב סולוביצ'יק כי 'בתענית ישנה חובה כפולה' של תפילה; אך הואיל ולא נתחשב בשיטת התוספתא והירושלמי שיש מוסף בתענית, לא הגיע לכפל מספר התפילות אלא רק לכפל יסודותיהן. ראו: י"ד סולוביצ'יק, שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ב, ירושלים תשס"ג, עמ' רלו.

77 מטבע לשון זה מופיע בפיו של ר' יוסי בעניין אחר אף במשנת מועד קטן א, ה: 'אָבל הוא לו' (על הנדון שם ראו במאמרי "שמחה היא לו": משהו על תוספות למשנה וגלגוליהן, תרביץ, פה [תשע"ח], עמ' 372–375), ובעניינים קרובים לענייננו בתוספתא, תענית ג, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 338, הובאה בנוסח הכלאיים של הסכוליון למגילת תענית, ט"ו באב [מהדורת נעם, עמ' 85]) ובברייתת הבבלי, ראש השנה יט ע"ב.

בחול המועד, כך אנשי משמר ומעמד אסורים בהם בימי משמרתם.⁷⁹ אכן על הקרבת התמיד נאמר 'במועדו' (במ' כח 2),⁸⁰ ועל יסוד זה דרשו תנאים את הכתוב 'ובמועדיכם' (שם י 10), האמור בתווח שבין 'ביום שמחתכם' לבין 'ובראשי חדשיכם', כמוסב על קורבן התמיד; ומכאן למדו שהתמיד טעון – נוסף על שירת הלויים ונגינתם (תמיד ז, ג) – גם תקיעה בחצוצרות.⁸¹ ולאיסור תספורת וכיבוס בימי המעמד מצטרף ביטול מלאכה, אף כאן כבחול המועד.⁸² שכן ימי המעמד עבור אנשיו הם כיום הקרבת קורבן של היחיד, שהוא מעין יום טוב, ואסור בתענית ובמלאכה.⁸³

כך היה בימי הבית, אך הנה מפורש בתוספתא – וכדבר המובן מאליו – שאף לאתר החורבן

79 בבלי, מועד קטן יד ע"א; ירושלמי, מועד קטן ג, א (פא ע"ג; טור 809, שורות 27–31); תענית ב, יב (סה ע"ד; טור 716, שורות 43–46).

80 תרגום השבעים שם גורס 'במועדי', ועל כך נתבסס פילון בכתבו: 'כתוב בתורה שכל יום הוא חג' (על החוקים לפרטיהם, 42 [תרגום ח' שור, פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תש"ס, עמ' 23]). וראו: פילון, על הכרובים 84 (תרגום ח' שור, פילון האלכסנדרוני, כתבים, ד, מהדורת י' עמיר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 171 והערה 132).

81 ספרי זוטא במ"י 10 (מהדורת הורוביץ, עמ' 262). לכך מכוונת אף דרשת ר' נתן (שסתם ספרי זוטא פעמים הרבה הוא מתורתו) בספרי לבמדבר עז (מהדורת כהנא, עמ' 182), ובכך מיושבים קשייה שלדרשה. ראו בספרי שמחת הרגל (לעיל הערה 7), עמ' 46–50. כהנא בביאורו לספרי שם הביע הסתייגות-מה מפירושי. ראו: מהדורת כהנא, ג, עמ' 520–521. אך הסתייגותו תלויה בין השאר בכך שלא ציין לחוסר ההתאמה בין לשון יחיד של 'יום' בכתוב ללשון רבים של 'שבתות' בדרשה, המלמד אף הוא שהדרשה סמוכה על 'מועדיכם', לשון רבים, ולא על 'יום שמחתכם', כפי שהצעת שם.

82 תוספתא, תענית ד, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 337). כבר פירש בעל 'קרן אורה' לתענית כז ע"ב, על פי הירושלמי, פסחים ד, א (ל ע"ג; טור 516, שורות 39–26), שהואיל ואנשי המעמד מייצגים את כל ישראל המקריבים את קורבן התמיד, הרי דינם כמי שקורבנו קרב, 'יום טוב הוא אצלם ימי המעמד ואסורים במלאכה'; וראו ההערה הבאה. יש לציין כי מדברי רבנו חננאל (שהביא הלכה זו בפירושו לדרך כז ע"ב) עולה שמדובר אף באנשי מעמד שבגבולין.

83 ראו: 'כל המתנדב קרבן למקדש, אפילו עצים, פטור מן ההספד באותו יום' (סכוליון פ של מגילת תענית [מהדורת נעם, עמ' 80]); ובנוסח הכלליים שם: 'אפילו עצים, ואינו צריך לומר חטאות ואשמות נדרים ונדבות בכורות ומעשרות תודות ושלמים'; ובירושלמי ומקבילות: 'האומר "הרי עלי עצים למזבח וגזיזים למערכה", אסור בספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום' (פסחים ד, א [ל ע"ג; טור 516, שורות 28–30]). כאן מדובר בקורבנות יחיד, אך כבר הירושלמי שם שאל כיצד אם כן אין איסור מלאכה בכל יום בשל קורבן התמיד, והשיב שאנשי המעמד הם שלוחי כלל הציבור. אנשי המעמד אכן בטלים ממלאכה כאמור, ונמצא שהיו אמורים להיאסר אף בתענית, וכבר הקשה זאת בעל 'קרן אורה' דלעיל בהערה הקודמת. ר"י תמר אכן העלה את האפשרות שאנשי מעמד שבירושלים היו אסורים מכוח זה בתענית, ראו: עלי תמר, ב, ב, אלון שבות תשנ"ב, לירושלמי, תענית ב, יא; והדבר תואם לשיטת הראשונים הסבורים כי אלה אכן אינם צמים, ראו: ריבב"ן לתענית כז ע"ב (גנוי ראשונים לתענית, מהדורת ר"מ הרשור, ירושלים תשכ"ג, עמ' רטז). וראו: רש"י ליומא פז ע"ב, ד"ה 'המעמדות'; המיוחס לרש"י על המשנה, תענית כז ע"א, ד"ה 'אלו הן' וד"ה 'השאר'; המיוחס לרבנו גרשם לדרך כז ע"ב. ואומנם אף באשר לתעניות הנגזרות על הציבור, שאנשי משמר ואנשי בית אב צמים בהן רק חלקית כאמור במשנת תענית ב, ו-1, טעם הדבר הוסבר בפירוש המיוחס לרבנו גרשם, על אתר, כך: 'דכיון דמשמר שלהן עוסקין בקרבן היום, יום טוב הוא להם'. ליחסו של אופי זה של המעמד לתענית שלכאורה נהגה בו, ראו להלן בנספח.

המשיכו לציין את ימי המעמד;⁸⁴ אלא שלדעת תנא קמא גם איסור הכיבוס והתספורת במקומו עומד, ואילו ר' יוסי חולק: איסור זה נובע כאמור מאופיים של ימי המעמד כמועד, ואופי זה נתהפך עם החורבן. מעתה ימי המעמד הם תזכורת לחורבן; לא מועד כאן כי אם אָבֵל, ולפיכך סבור ר' יוסי שאין מקום לשמר את האיסורים הנובעים מאופיו הקודם של המעמד, ההפוך מזה שבהווה.⁸⁵

למקור תנאי מפורש זה המעיד על קיומם של המעמדות לאחר החורבן צירף אפרים אלימלך אורבך את הסברו של ר' יוחנן להימנעות מן הצום של המעמד ביום ראשון, כמובא בבבלי: 'באחד בשבת מאי טעמא לא? אמר ר' יוחנן: מפני הנוצרים' (תענית כו ע"ב).⁸⁶ על טעמו של ר' יוחנן נאמר במסכת סופרים: 'מפני הנוצרים, שלא יאמרו על כי אנו שמחים בראשון הם מתעניין בו. אבל אמרו חכמים: בזמן המעמדות לא היו חוששין לאיבת גוי, אלא משום דכתיב "וינפש" (שמ' לא 17) – וי על הנפש'.⁸⁷ נימוקו של ר' יוחנן למניעת התענית ביום ראשון אינו הולם

84 מקצת חכמים כבר עמדו על הדבר. ראו: ר"מ איש שלום, תוספות סדר מועד: עם פירוש תכלת מרדכי, ג, פאקס תרס"א, לתוספתא תענית ב, ה, והעיר שם: 'ותמיהני על החסדי דוד ומנחת בכורים שהסתירו פניהם ולא כתבו כלום על תוספתא זו, והשוו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1082; א' לוי, יסודות התפילה², תל אביב תשי"ב, עמ' 43 (אך בהמשך דבריו צירף לכך לוי אוסף מקורות שברובו אינו עניין לכך כלל); א"א אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 443–444. תבורי שיער אף הוא (בלא ציון לתוספתא ולקודמיו) שהמעמדות נתקיימו גם לאחר החורבן, ראו: תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קסט והערה 69. כתימוכין להשערתו ציין למגילה כב ע"א, שלכאורה פסקו שם 'הלכתא' – ומשמע: הלכה למעשה – בעניין קריאת התורה של מעמדות. ברם אף שרש"י ורמב"ן שם אכן פירשו את הדברים לעניין מעמדות – והרמב"ן ביקש להסביר כיצד בכל זאת יש מהכרעה זו השלכה מעשית, שלא לעניינם – הרי הגאונים, רבנו חננאל, הרי"ף וראשונים נוספים על אתר פירשום לעניין קריאת התורה בראש חודש (ראו למשל: רשב"א שם); ואין זו אוקימתא שאינה מן העניין, שכן נקודת המוצא של כל הלכה היא קריאת ראש חודש, וקריאת המעמדות הובאה רק כדי ללמוד הימנה לקריאת ראש חודש. במאמר מאוחר לא הוזכר תבורי את דבריו הקודמים, אך ציין למימרת ר' אסי דלהלן כמשקפת קיומם של מעמדות לאחר החורבן. ראו: תבורי, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 248, סוף הערה 33. ספראי וספראי שכתבו כי בימי התנאים לא נתקיימו מעמדות, נתעלמו הן מן המקורות המובאים כאן והן מדברי אורבך ושאר חכמים. ראו: ספראי וספראי, תענית (לעיל הערה 4), עמ' 131. דברי המשנה 'אלו הן המעמדות' אינם מלמדים כסברתם שהמעמדות אינם קיימים, אלא שיש צורך להסביר מניין צמחו. ואדרבה, יש לומר שכיוון שהמעמדות של ימי החורבן הם שהיו מוכרים בימי המשנה, היה צורך להסביר את שורשם המקדשי השונה. ארליך טען שכל המקורות שמצאו בהם חוקרים 'רמיוות להמשך קיומה של מסגרת מעין המעמדות לאחר החורבן [...] ניתנים לפרשנויות אחרות', אך התוספתא המפורשת שלפנינו נעלמה הימנו. ראו: א' ארליך, 'קריאת פסקאות מעשה בראשית ומזמורי שיר של יום בסיודור הקדום על פי ממצאים חדשים מן הגניזה הקהירית', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 190, הערה 6. וראו להלן הערה 89.

85 לא רק השתמרותו של זכר המשמרות עולה מתוספתא זו כטענת רוזנטל, שהרי אף הלכות המעמד עדיין תקפות לשיטת תנא קמא, ואף ר' יוסי לא חלק אלא על איסור כיבוס ותספורת. ראו: רוזנטל, מחקרים ומקורות (לעיל הערה 3), עמ' 620.

86 בכ"י וטיקן 134 ebr.: 'מפני כבוד הנוצרים! מסתבר שתיבת 'כבוד' נשתרבה לכאן מן האמור בברייתא שם על ערב שבת: 'מפני כבוד השבת'.

87 מסכת סופרים יז, ד (מהדורת היגר, עמ' 301–302).

לימי הבית, כדברי מסכת סופרים; אך זאת לאו דווקא מפני שלא חששו לאיבת גוי, אלא מפני שהנצרות עדיין לא נתגבשה בימים ההם די הצורך.⁸⁸ מקור זה צירף אפוא אורבך לתוספתא כמלמד אף הוא שמנהג המעמדות נמשך לאחר החורבן, ועל כן טעמו של ר' יוחנן מכוון יפה לימי חורבן ולא לימי הבית.⁸⁹

מקור אמוראי נוסף שהביא אורבך ללמד על קיום המעמדות לאחר החורבן טעון סיוג. בתענית כו ע"ב ובמגילה לא ע"ב מובא הסברו של ר' אסי לטעם הקריאה בפרשיות בראשית במעמדות:

אמר ר' יעקב בר אחא אמר ר' אסי:⁹⁰ אלמלא מעמדות⁹¹ לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'ויאמר'⁹² ה' אלהים במה אדע כי אירשנה' (בר' טו 8), אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא:

88 ראו: מ"א בלאך, שערי תורת התקנות, א, וינה תרל"ט, עמ' 89. וראו גם: ספראי וספראי, תענית (לעיל הערה 4), עמ' 255. והשוו: מהרש"א ורי"ד זינצהיים, יד דוד, אופיבך תקנ"ט, על אתר.

89 למי שירצה להתנהג בחסידות ולהתענות כמותם בימי השבוע, לא יתענה באחד בשבת' (ר"ש אלגזי, הליכות אלי, אמיר תי"ח, עו ע"ב). ארליך נדחק בניסיונו לדחות ראייה זו, אך לאור התוספתא המפורשת אין סיבה להידחק. ראו: ארליך, קריאת פסקאות (לעיל הערה 84). יש להעיר כי אורבך ציין שם לאיכה רבה א, טז (מהדורת בובר, מד ע"א), כאילו עולה משם שמעמדות לא המשיכו להתקיים לאחר החורבן, ולא היא: על הכתוב 'על אלה אני בוכיה' (איכה א 16) נדרש שם – במקצת העדים בשם 'רבנין', ובמקצם בשם ר' יהושע בן לוי (תודתי הנאמנה לידידי ד"ר פנחס מנדל, שהעמיד לרשותי בפסקה זו את הסינופסיס שהכין לאיכה רבה, המשמש תשתית למהדורתו שעתידיה לראות אור): 'על ביטול משמרות'. אך מכאן אין כלל ללמוד שמנהג המעמדות לא המשיך לאחר החורבן כזכר לקורבנות: המשמרות המקוריים, שבהם נתבטאה באורח חגיגי שותפותם של כל ישראל בהקרבת התמיד, ודאי בטלו – ו'על אלה' אכן 'אני בוכיה'; אך אין בכך כדי לשלול את עדות התוספתא שזכר למשמרות ומעמדות נתקיים גם לאחר החורבן. אדרבה, דווקא ציון ימים אלה לאחר החורבן הוא זמן ראוי לבכות על ביטול המשמרות המקוריים. לאחר הדרשה על ביטול המעמדות מקשר המדרש את העניין למסורת התלמודים (ראו להלן נספח), המפרטת את תעניות המעמדות: 'וכי מה היו משמרות עושות, ומה הנאה יש לעולם מהמשמרות? בשני היו מתענין וכו'. וברי שהעורך הוא שצירף את עניין תעניות המעמד לדרשה על ביטול משמרות, ואלו שני מקורות נבדלים מיסודם. הדבר ניכר גם בכך שמשפט הקישור בנוי מצירוף שני לשונות, 'וכי מה היו המשמרות עושות' ו'מה הנאה יש לעולם מהמשמרות', שכן במקצת העדים מצוי רק הלשון הראשון.

90 בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 בתענית: 'יוסי', והוא חילוף גרפי רווח, ובכ"י גטינגן, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. Hebr. 3 במגילה נשמת 'אסי' ונותר 'רב'; כלפנינו כן הוא בשאר כל העדים, למעט דפוסי מגילה הגורסים: 'ר' אמ' גרידא. גרסת 'ר' אסי' מוכחת מן הירושלמי המקביל דלהלן.

91 בכ"י גטינגן Cod. Hebr. 3 במגילה נוסף כאן 'וקרבנות', אך בשאר כל העדים ליתא; וראו להלן הערה 93.

92 כך ברוב העדים, בתענית ובמגילה, לרבות קטע קיימברידג' T-S F2(1), 58; אבל בדפוסי מגילה ובכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23, גיליון כ"י גטינגן Cod. Hebr. 3 וכו"י ניו יורק, קולומביה X 893 T 141 שם, וכן בכ"י גטינגן Cod. Hebr. 3 לתענית שם, לפני 'ויאמר' וגו', מובא הכתוב 'אם לא בריתי יומם וליילה חקות שמים וארץ לא שמת', ולאחריו: 'וכתיב' 'ויאמר ה' אלהים' וכו'. וכן הוא בפירושו רבנו חננאל שם, וכן מובא בספר האשכול, הלכות תענית (מהדורת ש' אלבק, ירושלים תרצ"ה–תרצ"ח, עמ' 140). וראו להלן הערה 94.

רבנו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו: לא. אמר לפניו: רבנו של עולם, 'במה אדע?' אמר לו: 'קחה לי עגלה משלשת' וגו' (שם 9). אמר לפניו: רבנו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם.

אורבך ראה בדברי ר' אסי עדות לקריאת המעמדות לאחר החורבן, ואזי קריאה זו מקבלת משמעות חדשה: 'מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן'. ברם באמת אין לראות את המדרש על הכתוב 'במה אדע' וכו' כחלק ממימרתו של ר' אסי, שהרי ממחילת עוונותיהם של ישראל באמצעות אמירת סדר קרבנות אין דרך ללמוד כי שמיים וארץ עומדים באמצעות קריאת המעמדות.⁹³ נראה אפוא שמדרש הכתוב 'במה אדע' הוצמד למימרת ר' אסי בידי העורך, ומימרת ר' אסי במקורה לא נשענה עליו;⁹⁴ המימרה נצטמצמה לקביעה שהעולם עומד על המעמדות. אלא שעדיין הראיה מכאן לקיום המעמדות לאחר החורבן במקומה עומדת: אילו

93 קושי זה הביא את בעלי הפירוש המיוחס לרבנו גרשם והפירוש המיוחס לרש"י לתענית שם להוציא את המעמדות מידי פשוטם, ולפרש שמדובר בקרבנות שעליהם עומד העולם (ומכאן נולדה גרסתו היחידאית של כ"י גטינגן דלעיל הערה 91); כי אילולא התחליף שבאמירת סדר קרבנות לא היו ישראל מתכפרים, אלא פלים בעוונותיהם – ומתוך כך אף שמיים וארץ היו כלים, שאין קיומם אלא בזכות ישראל. אם נפרש כך את הדברים, הלקה כמובן הראיה לימי מעמד לאחר החורבן. ברם קשה מאוד לפרש מעמדות כקרבנות, ואף לרעיון שהעולם מתקיים בזכות ישראל אין זכר במימרת ר' אסי. רבנו חננאל שם אכן הילך בדרך שונה: 'קורין בענין קרבנות ובענין מעשה בראשית, ולמה קורין בקרבנות ובמעשה בראשית? ללמדך שאלמלא המעמדות שמתקבצין וקורין לא נתקיים מעשה בראשית'. לא רק פרשת בראשית אלא גם סדר הקרבנות היה נקרא אפוא במעמדות, ועל כן יפה הביא ר' אסי את אמירתו של סדר קרבנות לענין המעמדות. אלא שעדיין קשה כיצד למד ר' אסי מאמירת סדר הקרבנות, המביאה מחילה לישראל, על עמידת שמיים וארץ מכוחה, וכן אין מקור לעצם הקביעה שבמעמדות היו קוראים נוסף על בראשית גם את סדר הקרבנות. לפיכך שיער ליברמן כי הוספת ענין הקרבנות לקריאת המעמדות הייתה לפני רבנו חננאל בתוספתא שלפניו, שלא ככל עדיה. ראו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1104. והשערתו הפכה אצל תא" שמע לקביעה חתוכה. ראו: תא"ש מע, התפילה האשכנזית (לעיל הערה 27), עמ' 148. ראו גם: צ' מלאכי, בנועם שיח: פרקים בתולדות ספרותנו, לוד תשמ"ג, עמ' 77. הגדיל לעשות צייטלין, שקבע בלא מקור שקריאת אנשי מעמד הייתה בפרשיות התמיד שבתורה – ואת פרשיות בראשית השמיט. ראו: צייטלין, קורות (לעיל הערה 7), עמ' 135. אך לאמיתו של דבר רבנו חננאל עצמו גילה את מקורו, בפירושו למשנה: 'קבלנו מרבתינו שהיו בכל יום קורין פרשת קרבנות, ואחר כך היו קורין סדר בראשית'. ואכן כך כתב גאון בתשובה: 'עיקר המעמד בהזכרת קרבנות הן, ועם הזכרת הקרבן קורין במעשה בראשית' (ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ה, ירושלים תרצ"ג, תענית כו ע"א, עמ' 35). אף הוא גילה שם כי חידוש זה לא עלה אלא ממימרת ר' אסי, שהמעמדות נכרכו בה בקריאת סדר הקרבנות. נמצא שמחוץ למימרה זו אין מקור להוספת סדר הקרבנות למעמדות, ועדיין צריכים דברי ר' אסי ביאור.

94 תפיסה זו היא כנראה שהביאה לגרסת מיעוט העדים, שלאחר הקביעה שהעולם עומד על המעמדות הוסיפו לכך מקור עצמאי שאינו זקוק למדרש הכתוב 'במה אדע'; ראו לעיל הערה 92.

בימי הבית דן ר' אסי, מה ראה להעמיד את העולם על המעמדות, במקום על העיקר שאליו הם טפלים, היינו הקורבנות עצמם? והרי עבודת הקורבנות היא שנמנתה כבר בידי שמעון הצדיק כאחד משלושה דברים שהעולם עומד עליהם (אבות א, ב). היה אפוא לר' אסי לומר שהקורבנות הם שמעמידים את העולם, ועל כן במעמדות הנלווים אליהם קוראים את מעשה בראשית. העמדת קיומו של העולם דווקא על המעמדות מלמדת כי הדברים נתייחסו למעמדות נטולי הקורבנות, שאף בהם יש קיום לעולם, כפי שבא לידי ביטוי בקריאת פרשיות בראשית. יפה עשה אפוא בעל הגמרא שהסמיך לרעיון התחליף של ר' אסי את הרעיון הדומה במדרש הכתוב שצירף לכאן.

נמצא כי גרסתו של הבבלי במימרת ר' אסי אכן מלמדת על קיום המעמדות לאחר החורבן; אבל כוונתו המקורית של האמורא עדיין מוטלת בספק, שכן מימרה זו מצויה גם בירושלמי – ובשינוי מכריע: 'ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא: לעולם אין העולם עומד אלא על הקרבנות. תמן תנינן: שמעון הצדיק היה משרי כנסת הגדולה, הוא היה אומר: על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים' (תענית ד, ב [סח ע"א; טור 729, שורות 2–5]). מהקבלה זו יש ללמוד תחילה כי מימרתו המקורית של ר' אסי אכן לא כללה את מדרש הכתוב על סדר הקורבנות שהוצמד לה בבבלי, כפי שעלה לעיל מניתוח הבבלי. מנגד לפי הירושלמי לא דן ר' אסי בחשיבות המעמדות אלא בזו של הקורבנות עצמם; ופירוש דבריו ברור: מה טעם קוראים במעמדות את פרשיות בראשית? לפי שהקורבנות, שבזיקה להם מתקיימים המעמדות, הם המקיימים את בריאת העולם המתוארת בפרשת בראשית.⁹⁵ מכל מקום למדנו כי בידינו מקור תנאי מפורש המתייחס לקיומם של המעמדות לאחר החורבן כדבר ידוע וברור, ועל כן נחלקו תנאים בפרטי הלכותיו; ולמקור זה מצטרפים אף מקצת מקורות אמוראיים.

ה. בין מעמדות של ימי הבית למעמדות שלאחר החורבן

קיומם של המעמדות לאחר החורבן נראה שיש בו כדי להשמיט את הראיה לקיומה של מערכת תפילות מגובשת בימי הבית. כי מעתה יש לומר שהמשנה בראש פרק ד במסכת תענית, הקובעת שלושה פרקים – תעניות, מעמדות ויום הכיפורים – שבהם כוהנים נושאים כפיהם בארבע תפילות היום אינה מתארת כלל את ימי הבית בעבר. משנה זו דנה במעמדות שבהווה, יחד עם תעניות ויום הכיפורים שבהווה; ולאחר החורבן אכן כבר נתגבשה מערכת התפילות שבידינו.

95 וכנראה מתוך שילוב הירושלמי במימרת הבבלי כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: 'וכך אמרו "אלמלי קרבנות לא נתקיימו שמים וארץ"' (תענית ד, ב [מהדורת קאפח, עמ' רכה]). וראו במאמרי 'לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 41 והערות 15–16.

אך לאחר שעלה המעמד במשנה א רק כסעיף במסגרת התעניות – כעניינה של המסכת – המשנה הבאה מייחדת את הדיבור למעמדות, ומתוך כך חוזרת אחורנית לימי הבית, לבאר את שורש המעמדות מעיקרם: 'אלו הן המעמדות'; ובתיאור המפורט הבא מכאן ואילך אין אלא קריאה בתורה, בלא רמז לארבע התפילות ולברכות הכוהנים המשולבות בהן. מעתה ההבחנה נהירה: במעמדות של ימי הבית הייתה רק קריאה בתורה – ואפשר כי בעיתות מצוקה נצטרפה אליה תפילה מזדמנת כלשהי, כמשתמע מן הברייתא על שנה שגשמיה מרובים (שהובאה לעיל בסעיף א); ואילו המערכת המגובשת שלתפילות עדיין לא נתרוחה. אבל לאחר החורבן, משהפכו התפילות בכלל ותפילות התענית במסגרתן המרובעת בפרט להלכה רווחת, החילו מסגרת זו גם על המעמדות, שהרי גם אלה ימי תענית היו.⁹⁶

אף זו, המעמדות בימי הבית נתקיימו לאורך השנה בכל ימות החול, שהרי הם נערכו כנגד קורבן התמיד היום-יומי; אבל משנה א, הדנה במעמדות שבהווה, הרי הגדירה אותם כאחד משלושה פרקים; ולשון 'פרקים' בהקשר הנדון מצוי דווקא במועדים המזדמנים רק מעת לעת, כשני הפרקים הנוספים במשנה זו, תעניות ויום הכיפורים.⁹⁷ וכבר הקשה בעל הפירוש המיוחד לרבנו גרשם (בראש פרקנו) כיצד נקוט לשון 'פרקים' בענייננו אף שמעמדות נתקיימו בכל ימי החול לאורך השנה? ותיקן: 'ודאי מעמדות הן בכל יום, אלא לכך חשיב פרק בפני עצמו דלא כל ישראל הן, אלא של אותו משמר'. הווי אומר, כלפי אנשי המעמד הממלאים את תורנותם השבועית זהו אכן פרק בלבד, אף שהמעמדות עצמם מתקיימים כל העת. אך לאור ההצעה שמשנת הפרקים מכוונת לימי החורבן, יש מקום לשער שמעמדי הזיכרון הללו למעמדות המקוריים לא נהגו כל ימות השנה אלא רק מעת לעת, ולשון 'פרקים' הוא אפוא כפשוטו. ואומנם, בלא דיון בלשון משנתנו כבר שיער אורבך שלאחר החורבן נצטמצמו המעמדות לימים שני וחמישי בלבד;⁹⁸ ואפשר שאף בימים אלה לא נתקיימו מעמדות לכל אורך השנה אלא דווקא בעיתות שנמצאו ראיות לכך.

96 על האפשרות המסתברת שאף עצם קביעת ימי המעמד כתענית של קבע היא פרי החורבן, ראו להלן בנספח.

97 ראו מובאות במילון בן-יהודה, ערך 'פרק', עמ' 5238–5239.

98 אורבך, מעולמם (לעיל הערה 84), עמ' 444. בשבת כד ע"א מובא: 'תני ר' אשעיה, ימים שאין בהן קרבן מוסף, כגון שני וחמישי ותעניות ומעמדות' – וכאן נכנס הבבלי אל תוך הברייתא בהערה פרשנית: 'שני וחמישי מאי עבדיתייהו? אלא: שני וחמישי של תעניות ומעמדות' (על התופעה של חדירת הבבלי לתוך ברייתא ראו: ד' רוזנטל, "בני התלמוד הפסיקו וקפצו להקשות בתוך הברייתא": בבלי כתובות עח ע"א–ע"ב, תרביץ, ס [תשנ"א], עמ' 551–576). לפי תיקונו של הבבלי אפשר לשמוע שימים שני וחמישי הם ימי התענית אף במעמדות, כהשערת אורבך; וכך כתב הרא"ה בפירושו לרי"ף בהביאו דברים אלה: 'כלומר שמתענין אנשי מעמד בשני ובחמישי' (רי"ף לתענית א [מהדורת י"ד במברגר, מייניץ תרל"ד, עמ' י]). אך נוסף על כך שבבבלי אפשר לפרש כי ימים אלו מתייחסים רק לתעניות ולא למעמדות, הרי תיקון זה מבעל הסתמא נובע כנראה מאי היכרותו את תעניות שני וחמישי שהיו נוהגים תדיר, כפי שכבר הציע אלון, מחקרים (לעיל הערה 52), ב, עמ' 120–127. תבורי שיער כי עצם מנהג התענית בימי שני וחמישי מקורו במעמדות, שכן היו חסידים שביקשו להשתתף עם בני מעמד בצומם אך נסתפקו בימים הראשון והאחרון שלהם, היינו ימי שני וחמישי. ראו: תבורי, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 260, הערה 64. אך דומה שהנכון

נמצינו למדים כי עדות התוספתא וסיעתה (לעיל סעיף ד) שהמעמדות צוינו אף לאחר החורבן, זוכה לפי ביאור זה לַמשנה ללבוש קונקרטי: מעמדות אלה נתקיימו בתבנית של תענית ציבור, ובכללה תפילות התענית, הכוללות נשיאת כפיים; ואפשר שהדבר נהג רק לפרקים, שמא בימים שני וחמישי. מעתה קביעת המשנה שבמעמדות נוהגות תפילות התענית אינה זקוקה לאוקימתא המגבילה את הדברים לימי הצום שבמעמדות, למעט ימים ראשון ושישי, שנתקיים בהם מעמד בלא צום;⁹⁹ שכן המשנה מכוונת למעמדות של ימיה, ובאלה לפי השערת אורבך לא היו ימי מעמד שאין בהם צום.

כידוע למנהג מאוחר של קריאת מעמדות יש מקורות הרבה, שכבר נאספו בידי חוקרים שונים, והתקנת קריאה זו מיוחסת לר' אליהו הזקן, איש צרפת במאה האחת עשרה למניינם.¹⁰⁰ אך טקסים מאוחרים אלה נצטמצמו לקריאה – הן של פרשיות בראשית שקראו אנשי המעמד והן קריאות נוספות; ואילו הצעתי היא שבתקופת התנאים נתקיימו מעמדות כזכר לימי הבית, ומתוך כך נהגה בימים אלה – נוסף על הקריאה העתיקה מפרשת בראשית – מתכונת של תעניות ציבור: צום וארבע תפילות. ואין בידינו נתונים מספיקים לקבוע אימת פסקו המעמדות במתכונת זו.

הוא כדברי אלון שעניינם של ימי שני וחמישי, ש'הוחדו לתענית ציבור' (תוספתא, תענית ב, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 330]), נעוץ בנתון ריאלי, היינו בהיותם 'יום הכניסה' (משנה, מגילה א, א–ב), שנתכנסו בהם בני הכפרים לעיירות, ומתוך כך ניתן לקיים בהם כינוסים למיניהם: 'ובהן בתי דינים יושבין בעיירות, ובהן נכנסין לבתי כנסיות וקורין, ובהן מפסיקין למקרא מגילה' (תוספתא [שם]), וראו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1084–1083. ראו: אלון, מחקרים (שם), עמ' 124–125. עוד יש להוסיף כי לפי השערת אורבך שהמעמדות לאחר החורבן נהגו דווקא בימי שני וחמישי, תתפרש בלא אוקימתא אף משנת מגילה ג, ד, האומרת שבמעמדות מפסיקים מקריאת התורה השגורה: לפי המקובל אין הדברים אמורים אלא בשניים מימי המעמדות, ימים שני וחמישי, שנוהגת בהם קריאת התורה השגורה; אך לפי השערת אורבך מתברר שכל עצמם של המעמדות בימים שלאחר החורבן, שבהם דנה המשנה, הם ימי שני וחמישי. [אלבוגן ביקש לראות בתיבת 'במעמדות' במשנה שם אשגרת לשון גרידא, שהרי מעמדות נתקיימו יום-יום לאורך השנה, ואם מפסיקים לצורכם נמצא שלעולם אין קוראים את הפרשה הקבועה. ראו: אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 1), עמ' 427, הערה 44; וראו גם: ש' נאה, 'סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 179, הערה 52. אך הדברים שגויים: כוונתה הפשוטה של המשנה היא שאנשי המעמד, שרק הם קוראים בפרשת בראשית, מבטלים בשבוע של מעמדם את הקריאה הרגילה הנהוגה בידי שאר כל הציבור בימים שני וחמישי, כמפורש במסכת סופרים יז, ה (מהדורת היגר, עמ' 305); ולאחר תום השבוע שלהם הרי הם חוזרים לקריאה השוטפת].

99 ירושלמי, תענית ד, ג (סח ע"ב; טור 729, שורות 38–39); בבלי, תענית כז ע"ב.

100 ראו: אורבך, מעולמם (לעיל הערה 84), עמ' 279–283; תא-שמע, התפילה האשכנזית (לעיל הערה 27), עמ' 144–147; א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מראשית יישובם ועד לגזירות תתנ"ו (1096)³, ירושלים תשס"א, עמ' 102–104; א' מינץ-מנור, 'מ'סדר המערכה" ל"סדר המעמדות": גלגוליו של מנהג ליטורגי בימי הביניים, תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 293–310. ארליך תיעד את קיומה של קריאה בפרקי בראשית ובשיר של יום בסידורה של קהילת בני ארץ ישראל בפוסטטאט מראשית המאה השלוש עשרה, ולדעתו מדובר במנהג ארץ ישראלי קדום יותר, שר' אליהו הזקן הושפע הימנו. ראו: ארליך, קריאת פסקאות (לעיל הערה 84).

אם אכן מעמדות של ימי הבית כללו רק קריאה בתורה, ואילו תבנית הארבע – שחרית, מוסף, מנחה ונעילה – שייכת לימי החורבן, נשאלת השאלה כמה מעמדות קריאה נתקיימו בכל יום מימי המעמד כשעמד הבית על תילו. דומה שיש בהבחנה המוצעת בין מעמדות ימי הבית למעמדות החורבן כדי לפתור בעיה חמורה המתגלעת בפרשה זו.

ו. כמה מעמדות מתקיימים ביום? בין מעמדות ימי הבית למעמדות של אחר חורבנו

במשנה ג בפרק ד במסכת תענית, המתארת את הקריאה בתורה בהמשך לתיאור מעמדות ימי הבית, שָׁנִינוּ:

פרשה גדולה קורין אותה בשנים והקטנה – ביחיד, בשחרית ובמוסף.¹⁰¹ ובמנחה ניכנסין וקורין על פיהן כקורין את שמע. ערב שבת במנחה לא היו נכנסין, מפני כבוד השבת.

קריאת התורה בימי המעמד נתקיימה אפוא, מן הספר או בעל פה, בשחרית ובמנחה, למעט מנחה של ערב שבת; וכבר נתבאר (לעיל סעיף א) שהדברים אמורים דווקא בגבולין. אך נזכר כאן גם מוסף, וכדי להבין זאת יש להעמיד את המקבילה שבתוספתא: 'פרשה גדולה קורין אותה בשנים, וקטנה – ביחיד, בשחרית ובמוסף, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: כל שיש בו קורבן מוסף קורין בו מוסף, וכל שאין בו מוסף אין קורין בו מוסף' (תענית ג, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 337]).

נמצינו למדים כי לתיבת 'מוסף' האמורה במשנתנו יש שתי פרשנויות אפשריות, ונחלקו בהן ר' מאיר וחכמים: חכמים מטעימים שמוסף זה הוא מעמד שכנגד קורבן מוסף, והוא נערך אפוא דווקא ביום שקורבן זה קרב; נמצא כי ביום רגיל לא היו אלא שני מעמדות. אבל ר' מאיר סבור שמוסף אינו מכוון רק למעמד שכנגד קורבן מוסף, כי אף ביום שאין בו קורבן מוסף נתקיים מעמד של קריאה במוסף. מוסף זה הוא אפוא זמן הביניים בין שחרית למנחה.¹⁰² ואומנם בשני קטעי גניזה מוחלפת במשנה התיבה 'ובמוסף' בתיבה 'ובחצות',¹⁰³ ללמדך שהמשנה מכוונת לשיטת ר' מאיר: אף ביום שקורבן מוסף אינו נוהג, יש מעמד של חצות.¹⁰⁴

101 'ובמוסף' היא גרסת עיקר העדים. ראו: אפשטיין, מבוא (לעיל הערה 23), עמ' 416. לחילוף אחר בתיבת 'ובמוסף' ראו להלן ליד הערה 103.

102 מהו היחס בין המשנה לתוספתא בענייננו? נראה שאילו היה הניסוח בתוספתא הראשוני, היה מובהר בדעתו של ר' מאיר כי מוסף כאן אינו קורבן מוסף; שהרי בלא הבהרה זו עצם המחלוקת לא נתפרש כל עיקר. מסתבר אפוא שר' מאיר חזר על לשון המשנה, כדי לומר שאין להגבילה באוקימתא שהעמידו חכמים. אם אכן כך הוא, המשנה היא הראשונית, ונחלקו ר' מאיר וחכמים בביאור לשון 'מוסף' האמור בה.

103 קטע אוקספורד 27/1 heb. c. – ונרשם קו על 'בחצות', ובגיליון: 'ובמוסף'; קטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S A.S. 76, 18 שלמשנת הבבלי.

מהו הרקע למחלוקת? לפי הדברים האמורים עד כה מסתבר כי שיטת ר' מאיר באה על רקע המעמדות שבהווה, שהוכנסו למסגרת ארבע התפילות של תענית: כדרך שבתענית ציבור מתקיימת תפילת חצות, כדי להכפיל את תפילות היום ובלא זיקה לעבודה מקדשית – שהרי אין בתענית קורבן מוסף – כך נהגה הקריאה בתורה לא רק כנגד עבודת המקדש אלא על פי מסגרת התפילות. אבל חכמים פירשו את המעמד המקדשי – שבו עסוקה המשנה, כמשתמע מלשון העבר 'לא היו נכנסין' – מתוך רקעו שלו: בימי הבית לא נתקיימה המסגרת המרובעת שלתפילות, ומעמדי הקריאה בתורה נערכו כנגד עבודת המקדש: שני מעמדות כנגד שני תמידי היום, וביום שקרב מוסף נתקיים מעמד שלישי אף כנגדו.¹⁰⁵ אפשר אפוא ואפשר שחכמים הודו לר' מאיר באשר למעמדות ההווה, ולא נחלקו אלא על מעמדות ימי הבית, שבהם עסוקה משנה זו. מכל מקום נוכחים אנו שקריאת המעמדות מתקיימת לפי משנתנו לכל היותר שלוש פעמים ביום; שהרי הבחינה המשנה בין דרך הקריאה בשחרית ומוסף לבין זו שבמנחה – ומעמד נוסף לא נפקד כל עיקר. דא עקא, מסקנה זו נסתרת לכאורה חזיתית מהמשך המשנה:

כל יום שיש בו הלל אין בו¹⁰⁶ מעמד שחרית;¹⁰⁷ קרבן מוסף אין בו¹⁰⁸ נעילה,¹⁰⁹ וקורבן

104 גרסה זו אינה נובעת בהכרח מן האמור בתוספתא, כי אפשר שהיא באה מכורח הקושי שהעלו ראשונים באשר למעמד המוסף: במשנתנו נאמר שיש מעמד מוסף, אבל רב אשי פירש שהאמור במשנה הבאה כי ביום שיש קורבן מוסף, מתבטל מעמד המנחה או הנעילה, כולל בקל וחומר את ביטול מעמד המוסף (תענית כח ע"ב). וכבר השיב ר"י מיגש בתשובותיו (סי' מח) כי מוסף שבמשנתנו אינו מעמד שכנגד קורבן מוסף ביום שהוא קרב, אלא מעמד שהיה מתקיים בין שחרית למנחה בכל יום (ומעניין שלא ציין לתוספתא דידן). ולכך מכוונת גרסת הקטעים האמורים. אלא שר"י מיגש וההולכים בעקבותיו, כגון הרמב"ם בפירושו למשנתנו ובמשנה תורה (הלכות כלי המקדש ו, ד-ה), סברו שבמעמד המוסף הנזכר כאן נתקיימה גם תפילה, וכך אומנם מבואר בירושלמי: 'מתניתא דר' מאיר, דר' מאיר אמר מתפללין וקורין, מתפללין וקורין; ברם כרבנן מתפללין וקורין, מתפללין והולכין להן' (תענית ד, ד [סח ע"ב; טור 729, שורות 48–50]). אך לפי דרכנו אין הדברים אמורים אלא במעמדות שלאחר החורבן, שנהגה בהם תפילת מוסף זו; אבל במעמדות של ימי הבית אין המעמד אלא קריאה בתורה, כמתואר במשנתנו. ולעצם הבעיה באשר למוסף, הרי היא קיימת רק לשיטת רב אשי; אבל לפי פשוטה שלמשנה דווקא מעמד המנחה או הנעילה בטל, ואילו מעמד המוסף במקומו עומד, כפי שסבר תחילה מר קשישא בריה דרב חסדא בבבלי, תענית כח ע"א-ב, וכמוכח מן התוספתא ומן הירושלמי, כמות שהראה ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1109–1111. וראו: רוזנטל, המורה (לעיל הערה 1), עמ' 1.

105 זאת על פי הסברה הפשוטה שאף קורבנות המוסף, בהיותם קורבנות ציבור, טעונים עמידה על הקורבן. בעל 'אבורות אר"י' נתדיין בדבר בחיבורו (לעיל הערה 68) לתענית כו ע"א, אבל בדבריו ליומא לו ע"ב כתב כדבר פשוט שעמידה על הקורבן נדרשת בכל קורבנות ציבור. וכך עולה מדברי ר"מ המאירי לתענית שם, וכן הוא לשון הרמב"ם, משנה תורה, הלכות כלי המקדש ו, א, וכפי שצינינו נושא כליו; ראו: 'ספר המפתח' במהדורת פרנקל למשנה תורה (שם).

106 תיבה זו, המצויה בכל העדים, נשמטה רק מדפוס ונציה ר"ף-רפ"ג שלמשנת הבבלי ואילך. וראו להלן הערה 108.

107 כך ברוב מכריע, מניין ובניין, שלעדים; רק בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 שלמשנת הבבלי, וכן במשנת הרמב"ם ובדפוסים: 'בשחרית'. וראו להלן הערה 109.

עצים אין בו מנחה,¹¹⁰ דברי ר' עקיבה. אמר לו בן עזיי, כך היה ר' יהושע שונה: קרבן מוסף אין בו מנחה וקרבן עצים אין בו נעילה.¹¹¹ חזר ר' עקיבה להיות שונה כדברי¹¹² בן עזיי [...] באחד בטבת לא היה בו מעמד, שהיה בו הלל קרבן מוסף וקרבן עצים.

נחלקו אפוא תנאים אם גם ביום שיש בו מוסף נוהג מעמד נעילה – ונמצא שבימים רגילים מתקיים מעמד נעילה, הנזכר כאן כמובן מאליו, נוסף על שאר המעמדות. נמצאת משנתנו סותרת עצמה ממנה ובה!

108 כך בעדי המשנה ובכ"י מינכן hebr. 95 שלמשנת הבבלי; בשאר העדים תיבה זו נשמטה, וראו לעיל הערה 106.

109 הסופר כתב 'מנעילה', ותוקן: 'נעילה' כבשאר כל העדים, ובדברי בן עזיי כתב הסופר 'אין בו מנחה מנעילה', ותוקן: 'נעילה'. אפשטיין סבר שתחילה נתכוון הסופר לכתוב 'מנחה', כמסורת החלופית במשנה זו (ראו ההערה הבאה), וחזר בו. ראו: אפשטיין, מבוא (לעיל הערה 23), עמ' 126, הערה 4; וראו גם: מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה, ירושלים תשע"ה, עמ' 1237. אך כבר העיר תבורי שאין בכך הסבר לצורת 'מנעילה' בדברי בן עזיי, לאחר שכבר חזר בו הסופר מגרסת 'מנחה'. השערת תבורי היא אפוא כי 'מנעילה' הוא אכן כינויה של תפילה זו לפי מסורת הסופר. ראו: תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קנה, הערה 29. גרסת 'נעילה' מצויה גם בכ"י ניו יורק Rab. 934 (כ"י פינצ'י); קטע אוקספורד heb. c. 27/1; כ"י ליידין Cod. Or. 4720 שלמשנת הירושלמי ודפוס נפולי רנ"ב; כ"י פרמה 3173 ועדי הבבלי המשתייכים למסורת זו גורסים 'בנעילה'. חילופים אלה מצויים גם באשר ל'מנחה' שבהמשך. וראו גם לעיל הערה 107 ולהלן הערה 131.

110 במשנה זו יש חילופי נוסח, שעולים כבר בירושלמי, תענית ד, ה (סח ע"ב; טור 730, שורות 1-2) בשאלה איוו משתי המסורות נתייחסה לר' עקיבא קודם שקור בו, ואיוו לבן עזאי בשם ר' יהושע. ראו: אפשטיין, מבוא (שם); ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1104-1108. לעניין שלפנינו אין הדבר מעלה או מוריד, ולא אעיר אלא שליברמן כתב כי 'בכ"י' מצויה המסורת החלופית העולה מן הבבלי, תוך שנסתמך על מהדורת מלטר, תענית (לעיל הערה 14) – אבל יש להטעים כי המסורת שלפנינו מצויה בכל עדי המשנה למעט בכ"י קיימברידג' Add. 470/1 (הוצאת לו) וכן במקצת עדי הבבלי; ואילו כתבי היד המעידים על מסורת הבבלי אינם אלא כ"י קיימברידג' הנ"ל ומקצת עדי משנת הבבלי. ולא קבע ליברמן שהגרסה המקורית היא כמסורת הבבלי (בניגוד לאפשטיין, מבוא [שם]) אלא מכוח פירושו שם לדברי ר' יוחנן ור' אלעזר בירושלמי שם (שורות 2-4); אך משם אין להוכיח אלא שאמוראים אלה הכריעו כ'אית תניי תני ומחלף' המובא בירושלמי שם, אבל גרסת 'מתניתן', שכמותה קבע ר' יסא שם, אפשר ואפשר שגם לפניהם הייתה כעדי הנוסח הארץ ישראליים שלמשנה, וכדעתו של אפשטיין, מבוא (שם).

111 לגרסת 'נעילה' ראו לעיל הערה 109, ולחילופי המסורות בעצם העניין ראו בהערה הקודמת.

112 כך גם בכ"י קיימברידג' Add. 470/1 (הוצאת לו); קטע אוקספורד heb. c. 27/1; כ"י ניו יורק Rab. 934 (כ"י פינצ'י); כ"י ליידין Cod. Or. 4720 שלמשנת הירושלמי; כ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 שלמשנת הבבלי ומשנת הרמב"ם; כ"י פרמה 3173, בשאר עדי הבבלי ובדפוסים: 'כבן עזיי' (או 'עזאי'). בעניין אחר אף בתוספתא: 'חזר ר' עקיבא להיות שונה כדברי בן עזיי (שביעית ב, יג [מהדורת ליברמן, עמ' 173]), ואף שם מכוח מסורתו מר' יהושע; וגם שם זו הגרסה לפי הדפוס וכ"י וינה hebr. 20, אבל בכ"י ברלין Or. fol. 1220 (כ"י ארפורט): 'כבן עזאי'. בשאר מקומות שמצויה התבנית 'חזר ר' פלוני להיות שונה כ[...]' היא כוללת את התיבה 'כדברי', למעט ירושלמי, סוטה ו, ב (כא ע"א; טור 931, שורות 34-35); בבלי, חולין קכח ע"א. מלטר העדיף את גרסת 'כבן עזיי' בלא שנתחשב במקבילותיו של סגנון זה. ראו: מלטר, תענית (לעיל הערה 14), עמ' 121.

ר' יוסף נ' מיגש בתשובותיו וכן ר' יהונתן מלוניל ור' מנחם המאירי בביאוריהם למשנה פירשו שגם בנעילה קראו בדרך שקראו במנחה.¹¹³ אבל אף שלהלכה ודאי כן הוא, אין בכך פתרון להתעלמות המשנה מן הנעילה שעה שהיא מפרטת את כל מועדי הקריאה; אילו הכירה המשנה קריאה בנעילה, ודאי כך היה נאמר: במנחה ובנעילה נכנסין וקורין על פיהן כקורין את שמע. אך הלשון שלפנינו נראה כמלמד בבירור שמשנה זו אינה מכירה כלל מעמד בנעילה. אכן בעל הפירוש המיוחס לרש"י כתב שבנעילה לא נהגה קריאת התורה כלל, כפשוטו שלרש"י;¹¹⁴ אלא שקריאה בתורה נהגה דווקא במעמד הגבולין, שבו עוסק הרש"א, אבל הסיפא, הדין בדחיית המעמד, עניינו לדעתו באנשי המעמד שבירושלים: הללו לא קיימו קריאה בתורה, אבל ארבע תפילות של ימי מעמד קיימו לדעתו אף הם, ותפילה זו היא שנדחתה בשל טרדותיהם של אנשי המעמד הירושלמים בעבודת המקדש ביום שיש בו הלל או מוסף.¹¹⁵ ברם כבר נתבאר (לעיל סעיף א) כי פשוטה שלמשנה מכריע כשיטת הר"ד וסיעתו, שאין מעמד אלא בגבולין; נמצא שדחיות המעמד הנזכרות במשנתנו אינן כלל בשל טרדת המקדש, שלאנשי גבולין אינה קיימת, אלא 'כדי לעשות היכר להלל ולמוסף ולקורבן העצים, ולחלוק להן כבוד ביומן' כדברי גאון¹¹⁶ וכראשונים שהילכו בדעתו.¹¹⁷ וכבר הראה הר"ד כי לפי פשוטה שלמשנה אין מקום להעמיד את הרש"א בגבולין ואת הסיפא בירושלים בלא רמז בלשון המשנה למעבר כזה; ולעולם אף הסיפא בגבולין הוא עוסק.¹¹⁸

הגאון הנזכר וכן ר' אברהם בן דוד מפושקייירה (הראב"ד) הבחינו אף הם בין מעמד הקריאה בתורה למעמד התפילה, אך בלא להבחין בין ירושלים לגבולין: ביטול המעמדות השנוי בסיפא אינו עניין לקריאת התורה אלא דווקא 'לריבוי תחינות ובקשות גדולות, שהיו מאריכין [בהן] הרבה – אותן התפילות היו מבטלין לשעתן'.¹¹⁹ לשיטה זו אפשר אפוא לקבל את פשט הרש"א,

113 תשובות הר"י מיגש, סי' מז. וראו גם: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1111.

114 המיוחס לרש"י למשנה, תענית כו ע"א, סוף ד"ה 'וקורין אותה'. וכן נראה מדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות כלי המקדש ו, ד, שלא כאמור בפירושו למשנה ד; וכבר עמד על כך בעל 'כסף משנה' להלכות כלי המקדש ו, ה.

115 ראו המיוחס לרש"י למשנה, תענית כו ע"א, ד"ה 'והשאר', ד"ה 'כל' וד"ה 'קרבן'. ראשונים נוספים הילכו בשיטה זו שטרדת אנשי מעמד שבירושלים היא הדוחה את המעמד. ראו: תוספות לתענית כו ע"א, ד"ה 'קרבן'; ר"י מלוניל, בביאורו הראשון למשנה; ר"מ המאירי בביאורו למשנה לעניין קורבן העצים; וכן הריטב"א שם לעניין קורבן מוסף ועצים. אצל הר"א הטרדה בהלל משמשת נימוק לביטול מעמד השחרית, ואם כך אף בגבולין. ראו בשרידיים מפירושו (לעיל הערה 38), עמ' 71.

116 לוי, אוצר הגאונים (לעיל הערה 93), עמ' 35.

117 הר"ד בפסקיו ובתוספותיו על אתר, וכן נראה מן הרמב"ם בפירושו המשנה, שלא הזכיר באשר לביטול המעמדות ולקיומם אלא את תוקפם – דברי סופרים או דין תורה, בעקבי הבבלי, תענית כה ע"א (וראו להלן הערות 126–127). וכבר עמד על כך מדעתו בעל 'קרן אורה' לתענית כו ע"א: 'עיקר הטעם [לביטול המעמד] לאו משום טירדא, אלא משום דהוי יום טוב, על כן תיקנו למעט במעמדות'. וראו להלן הערה 124.

118 תוספות הר"ד על אתר.

119 הראב"ד, הובא בידי בעל 'המכתם' על אתר. וכשיטה זו כתב המאירי בפירושו לסיפא: 'ד"ל אריכות

שבנעילה אין כלל קריאה בתורה. דא עקא, כבר נתבאר שלאותן 'תחינות ובקשות גדולות' אין מקור כלל במשנתנו, וקשה מאוד לייחס את ביטולי המעמד האמורים במשנה לעניין שלא נזכר בה כל עיקר.

רבנו חננאל נקט הבחנה שונה, בין שני מיני ביטול מעמדות: בשחרית ובמנחה הביטול הוא ביטולה של קריאת התורה, אבל ביטול מעמד הנעילה פירושו ש'אין לאנשי המעמד תפילה בנעילה'. בכך מתיישבת הסתירה המעסיקה אותנו: לעולם אין כלל קריאה בתורה בנעילה, כעולה מן הרישא, ואף על פי כן מתבטל מעמד הנעילה – לעניין תפילת הנעילה עצמה.¹²⁰ וברי שאף בזה נכנסים לדוחק גדול: בכל ביטולי המעמדות נקטה המשנה לשון זהה, וקשה מאוד להעמיד את הלשון הוזה בשתי משמעויות נבדלות.

סקירת הניסיונות ליישב את הסתירה הגלויה בין שני חלקי המשנה מעלה אפוא כי תמיהה גדולה זו עדיין מבקשת את פתרונה. אך נראה כי לפי דרכנו הדברים מתבהרים: חלקה הראשון של המשנה ממשיך את האמור לפנייה, העוסק במעמד הגבולין שבימי הבית, ובמעמד זה עניינה של נעילה לא עלה כל עיקר: נעילה באה לכאן כחלק ממערכת ארבע תפילות התענית, ומסגרת זו עדיין לא נתרווחה בימי הבית. בימי הבית נערכו אפוא המעמדות כנגד עבודת המקדש – פעמיים או שלוש ביום ולא יותר.

מעתה נראה שיש להבחין בהמשך המשנה בין שני רבדים. במשנה ראשונה יש להציע שכך היה שְנוי המשך זה: 'כל יום שיש בו הלל אין בו מעמד שחרית, קרבן מוסף וקרבן¹²¹ עצים אין בו מנחה [...] באחד בטבת לא היה בו מעמד, שהיה בו הלל קרבן מוסף וקרבן עצים'. כבודו של יום שְנָאמר בו הלל נותן לבטל בו את מעמד השחרית שלאחר הלל בבוקר, ואילו כבודו של יום שיש בו קורבן מוסף גורר את ביטול מעמד המנחה שלאחריו, והוא הדין בקורבן העצים. ואילו ראש חודש טבת מצטרפים בו כל גורמי הביטול: נוסף על קורבן מוסף וקורבן עצים, שכל אחד מהם מבטל את מעמד המנחה, יש בראש חודש טבת, שפולול בחנוכה, אף הלל,¹²² אשר מבטל את מעמד השחרית; צירוף זה גרם לכך שעשאוהו כיום טוב, שאין בו מעמד כל עיקר,¹²³ ועל כן אף מעמד המוסף נתבטל בו. אבל נעילה אינה כאמור עניין לימי המעמדות של תקופת הבית.

אך לאחר החורבן, משהוחל על המעמדות מערך התפילות שנקבע לכלל התעניות, ונהגו

תפילתם", על פי הראב"ד, אבל את הרישא פירש על פי ר"י מלונגיל, כדלעיל ליד הערה 113. הגאון הנוכח לעיל הערה 93 כתב: 'אין בהן מעמד במוסף [לשיטת הבבלי], ואף על פי שקורין במעשה בראשית' (לוינ, אוצר הגאונים [לעיל הערה 93], עמ' 35).

120 אף התוספות לתענית כו ע"א, ד"ה 'קרבן מוסף', פירשו שהביטול מתייחס לתפילת נעילה עצמה, אבל מדבריהם, שם ד"ה 'קרבן עצים', נראה שגם ביטול המנחה נתפרש אצלם כך ולא כרבנו חננאל.

121 וי"ו החילוק, בהוראת: או, כפי שרווח הרבה. ראו: אפשטיין, מבוא (לעיל הערה 23), עמ' 1062–1064.

122 בארץ ישראל לא נאמר כידוע הלל, אף לא מדולג, בראשי חודשים. לביאור תולדות ההלל בראש חודש, במסגרת תולדות ההלל בכלל, ראו בספרי שמחת הרגל (לעיל הערה 7), עמ' 280–281.

123 זאת כבר הוכיח ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1106–1110. ולטעם הדבר ראו להלן סעיף ז.

בהם ארבע תפילות, הוחלה קריאת המעמד ממילא אף בתפילה הרביעית, תפילת הנעילה. לפיכך עלה הצורך לשלב בקביעת המעמדות המתבטלים – בשל ימים של הלל ושל קורבנות מוסף ועצים – אף את הנעילה:¹²⁴ עד כה היה רק מעמד אחד אחר הצוהריים שניתן לביטול, ועל כן שווים היו קורבנות המוסף והעצים בביטול מעמד המנחה; אבל מעתה יש שני מעמדות, ויש לקבוע מי מביניהם יתבטל מכוח חשיבות יומו של הקורבן האחד, ומי – מכוח חברו. זהו אפוא הרקע להוספת משנה אחרונה מלאחר החורבן, שנשתלבה בתוך המשנה הראשונה; בהוספה זו נחלקו תחילה ר' יהושע ור' עקיבא כיצד יתבטלו מעמדות אלה לאחר שנקבעה למעמדות מערכת התפילות שיש בהן אף נעילה. האחד סבר שקורבן מוסף, שהוא מן התורה, יבטל את המעמד התדיר והחשוב בין השניים, מעמד המנחה;¹²⁵ וקורבן העצים דיו בביטול מעמד הנעילה.¹²⁶ ואילו חברו סבר שדווקא מעמדו הנמוך של קורבן העצים ביחס לקורבן מוסף מצריך לחזקו;¹²⁷ קורבן העצים הוא שיבטל את מעמד המנחה, וקורבן המוסף יבטל אפוא את מעמד הנעילה גרידא. וכך יש אפוא לראות את הרכב המשנה לפי הצעה זו:¹²⁸ 'כל יום

124 כבר ביארו ראשונים שדין תעניות המעמדות כדין תעניות ציבור, שאם התחילו בהן אין מפסיקים גם בראשי חודשים ובחנוכה. ראו ריטב"א למשנה; רי"ד בתוספותיו לתענית כו ע"א, וכן כתבו מדעתם בעל 'קרן אורה' ורש"ש שם. אין אפוא לתמוה על קיום הצום, ונעילה המתבקשת הימנו, אף בימים של הלל, דהיינו חנוכה, ושל קורבן מוסף, היינו ראשי חודשים. מן הירושלמי הסיקו בעל 'קרן אורה' לתענית כו ע"א וליברמן שאנשי מעמד לא נתענו בראש חודש. ראו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 1107, הערה 24. זאת מפני הסברה שביטול המעמד בא לדעת הירושלמי בשל טרדה, וכיוון שאמר ר' יוחנן שמעמד נעילה בטל בראש חודש מפני הסעודה שהייתה נהוגה בו לפנות ערב (כפירושו של ליברמן שם), הסיקו מכך שאנשי מעמד לא צמו בראש חודש, שאילו נתענו, טרדת סעודה אינה עניין לכאן. אבל כיוון שנתבאר שביטול מעמדות לא בא בשל טרדה אלא בשל כבוד היום, הרי בראש חודש ביטול המעמד בנעילה דווקא הוא לפי ר' יוחנן מפני שבשעה זו נתקיימה – לא לאנשי מעמד – סעודת ראש חודש, וזה הוא אפוא זמן הביטוי לכבודו של היום. ואומנם גם ר' אלעזר שם, המסביר את ביטול הנעילה תחת ביטול המנחה בסברת 'תדיר ושאינו תדיר', אינו שוקל כל שיקולי טרדה.

125 השו"ר' אלעזר בירושלמי, תענית ד, ד (סח ע"ב; טור 730, שורות 3–4), לפי השיטה הפוכה, שקורבן מוסף דוחה נעילה ולא מנחה: 'על שם כל התדיר מחבירו קודם את חבירו'. וראו גם רבנו חננאל ור"י מלוניל לבבלי שם.

126 כך אפשר לפרש את סוגיית הבבלי, תענית כח ע"א לגרסת הפירוש המיוחס לרש"י וסיעתו, שמצויה גם בכ"י מינכן 95 hebr. ובדפוסים, וכן בכ"י לונדון Harley 5508 (אבל בצידה שם מופיעה הגרסה החלופית שבהערה הבאה): 'מה הפרש בין זה לזה? הללו דברי תורה והללו דברי סופרים': 'הללו', ימי קורבן מוסף, מדין תורה, ועל כן הם דוחים את מעמד המנחה; 'ההללו', ימי קורבן העצים, מדרבנן, ודוחים רק את מעמד הנעילה. השו"ר המיוחס לרש"י ותוספות שם, ד"ה 'מה' וד"ה 'הללו'.

127 כגרסת רוב כתבי היד שם, לרבות קטעניו יורק 473/1–2, ENA, והיא גרסת הגאונים – רב פלטוי גאון (ליון, אוצר הגאונים [לעיל הערה 93], עמ' 34) ותשובת גאון (שם, עמ' 36) – רבנו חננאל, הפירוש המיוחס לרבנו גרשם, הרמב"ם בפירוש המשנה, הרי"ד, ר"מ המאירי ושרידיים מפירוש ר"א: 'הללו דברי תורה, ודברי תורה אינן צריכין חיווק, והללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכין חיווק'. השו"ר לפירוש הגאונים והראשונים הנזכרים.

128 לצורך הנוחות בהצגת הדברים הם מובאים כאן לשיטת ר' עקיבא קודם חזרה על פי גרסת עיקר עדי המשנה,

שיש בו הלל אין בו מעמד שחרית, קרבן מוסף [משנה אחרונה: אין בו נעילה], וקרבן עצים אין בו מנחה'.

הדין בנעילה ניתוסף במשנה אחרונה במשנתנו דווקא, לפי שהוספת מעמד הנעילה ביטלה את הדין שנהג לפני החורבן: בימי הבית הן יום של קורבן מוסף והן יום של קורבן העצים ביטלו את מעמד המנחה, אבל לאחר החורבן אחד מהם מבטל רק את מעמד הנעילה. הכרח היה אפוא לשנות מן המשנה הראשונה בהוספת הנעילה והמחלוקת שנוצרה בשל הוספתה. אבל במשנה הקודמת, המתארת את דרך קריאת התורה במעמדים השונים של היום, הדין האמור במשנה ראשונה נותר על מקומו גם לאחר הוספת הנעילה: גם לאחר החורבן הקריאה בשחרית ובמוסף היא מן הספר, והקריאה במנחה – בעל פה. לפיכך שם לא הוצרכו בעלי משנה אחרונה להוסיף למשנה ראשונה את עניין הנעילה, ומשעה שאף היא נוהגת הרי קריאתה תצטרף ממילא לזו של מנחה: אם אין קוראים מן הספר אלא עד הצוהריים, ובמנחה כבר קוראים בעל פה, הרי אף בנעילה קוראים בעל פה.¹²⁹ וכך גם באשר למעמד בערב שבת: המשנה הדנה בימי הבית הזכירה את ביטולו במנחה בלבד, שהרי מעמד נעילה לא נתקיים כל עיקר בימים ההם; אך משנתחדש לאחר החורבן מעמד נעילה הרי פשוט שכדרך שכבוד שבת מבטל את מעמד המנחה, כך הוא מבטל את מעמד נעילה, הסמוך עוד יותר לשבת. בדרך זו נשתמרה בידינו משנה ראשונה, שאינה מכירה אלא בשניים או שלושה מעמדות.

לעומת ראש חודש טבת, ראש חודש ניסן לא היה בכדי שיידון במשנה ראשונה, שהרי נהגו בו קורבן מוסף וקרבן עצים אבל לא הלל,¹³⁰ ועל כן לא היה חריג משאר ימים שיש בהם קורבן

שהיא שיטת ר' יהושע שקיבל לבסוף ר' עקיבא לפי הגרסה החלופית. ראו לעיל הערה 110. לגרסת עיקר עדי הנוסח, הוספת הנעילה במשנה אחרונה לפי השיטה שנתקבלה במסקנה שייכת לקורבן העצים. מדוע אין קוראים במנחה מן הספר? הר"י מלונגיל בפירושו למשנה ביאר: 'להקל עליהן מפני כובד התענית; ואפילו ביום אח(ר) [ד] בשבת, שלא היו מתעניין, מקלינן להו, כדי שלא תשתנה מנחה של יום זה מזה'. אך קשה להבין מה הקושי לקרוא מן הספר לעומת הקריאה בעל פה, והרי אנו קוראים מן הספר במנחת יום הכיפורים ושאר תעניות? ומדוע אין לשנות מיום זה לזה? (להצעת קארל, מחקרים [לעיל הערה 50], עמ' 161, ראו במצוין להלן הערה 154). ושוא יש לשער כי במשנתנו, המתארת מעמד של ימי הבית, נשתמרה הלכה קדומה שהגבילה קריאה בציבור מספר תורה עד הצוהריים בלבד, וזאת מכוח המקרא 'ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל [...] ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום' (נחמ' ח 2–3) – מקרא זה הובא בתוספתא, סוטה ז, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 195), ללמוד ממנו על סדרי קריאת התורה במעמד הקהל, אף הוא בימי הבית. ובמקום אחר נאמר: 'ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורת אלהיהם רבעית היום, ורבעית מתנודים ומשתחווים' (נחמ' ט 3). פשוטו שלמקרא הוא שברביעית הראשונה של היום קראו, כדברי הפרשן האנונימי שיצא על שם ר' סעדיה (אוקספורד תרמ"ב, עמ' 20) והרלב"ג בפירושיהם על אתר (שלא כדרשת התלמוד בתענית יב ע"ב ומגילה ל ע"ב). קריאת התורה מן הספר נוהגת אפוא בחלקו הראשון של היום דווקא, ועל כן במנחה אפשר לקרוא בעל פה גרידא. קריאה מן הספר במנחה, הנהוגה בשבת, ביום הכיפורים ובתעניות, היא לפי זה התפתחות מאוחרת יותר, שאפשר כי הקריאה בעל פה במנחת המעמד היא שלב הביניים שהוביל אליה. ואין כאן מקום להאריך.

130 ראו לעיל הערה 122.

מוסף או עצים, שמבטלים את המעמד היחיד שהיה בימים ההם אחר הצוהריים, מעמד המנחה. אבל לאחר החורבן, משהוחל מעמד של נעילה, או אז היה מקום להזכיר אף את ראש חודש ניסן כייחודי: יום שיש בו מוסף מבטל כאמור מעמד אחד משני מעמדות אחר הצוהריים, ויום שיש בו קורבן עצים מבטל את חברו; אבל ראש חודש ניסן, שיש בו גם קורבן מוסף וגם קורבן עצים, מבטל את שני מעמדות אחר הצוהריים גם יחד. אכן השלמה זו מצויה בתוספתא: 'באחד בניסן אין בו מנחה ונעילה,¹³¹ משם¹³² שיש בו קרבן מוסף וקרבן עצים' (תענית ג, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 337]). נמצינו למדים כי הסתירה החמורה שבמשנה באשר למעמד הנעילה מתיישבת אף היא לפי ההבחנה שכבר מצאנו במשנה בין מעמדות של ימי הבית לאלה של ימי החורבן.

ז. למשמעו של מעמד הגבולין:

מוסד קריאת התורה וטיב השלכתו על מוסד התפילה

משנתבררו מעשיו של מעמד הגבולין בימי הבית, יש לשאול מהו שורשו שלמעמד, ומה ביקשו לבטא באמצעותו. מעמדות שבמקדש עניינם נתפרש במשנה ובמקבילותיה – הרצון להעמיד נציגים של הציבור על קורבן התמיד המוקרב בשם כל העם, כדי לבטא שהקורבן הוא אכן קורבנו של הציבור כולו. אך לא נתבאר במקורות מה הצורך לקיים במקביל מעמדי קריאה בתורה בגבולין.¹³³

131 כך בכ"י וינה 20 hebr. ובדפוס; אבל בכ"י ברלין Or. fol. 1220 (כ"י ארפורט) וכ"י לונדון Add. 27296: 'לא במנחה ולא בנעילה'. לחילוף מקביל במשנה ראו לעיל הערות 107, 109.

132 כך בכ"י וינה, 20 hebr., וכעין זה בדפוס ('משום'); בכ"י ברלין Or. fol. 1220 (כ"י ארפורט) וכ"י לונדון Add. 27296: 'מפני'.

133 הרב סולוביצ'יק ביקש להסביר זאת באמצעות יסוד הכפרה המצוי בתענית, שבגינה כרוכים הקורבן ותענית המעמדות אהדי. ראו: י"ד סולוביצ'יק, שעורים (לעיל הערה 77), א, עמ' קג. אך השאלה אינה על סמיכות התענית לקורבן אלא על זיקת קריאת התורה לקורבן; ואף דומה שאין יסוד להניח שכפרת הקורבנות אינה שלמה בלא התענית, ויסוד הכפרה שבתענית מצאנוהו במקום שאין קורבן. ראו לדוגמה: ויקרא רבה ל, ז (מהדורת מרגליות, עמ' תשה) ומקבילות שצוינו שם, עמ' תשד; ברכות יז ע"א. השאלה הבסיסית מה צורך כל עיקר במעמד הגבולין כתוספת על הקורבן מסולקת כמובן מעיקרה לשיטת תבורי שמעמד הגבולין נוסד בשעה שהקורבנות בטלו, וכמעין תחליף להם. ראו: תבורי, מעמד; הנ"ל, ליטורגיה (לעיל הערה 3). אך כבר נתבאר שקשה למצוא תמיכה להשערה זו. ראו לעיל ליד הערות 57–66. לזין סבר שקריאת התורה בגבולין נועדה לשמש תחליף לעבודת המקדש עבור אלה מבני המעמד שנותרו בגבולין לפי שלא יכלו לעלות ירושלימה. ראו: L. I. Levine, 'The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue: Reconsidered', *JBL*, 115 (1996), p. 440. ברם תפקיד בני המעמד הישראליים שהיו בירושלים לא היה השתתפות בעבודת המקדש אלא ייצוגו של כלל ישראל בעמידתם על קורבן הציבור. קריאת התורה שבגבולין אי אפשר לה אפוא לשמש תחליף לעמידה הריאלית על הקורבן מחד גיסא, ומאידך גיסא גם לא נצרך תחליף כזה: לא מצינו מספר מוגדר של ישראלים לצורך ייצוג הכלל בעמידתם על הקורבן, ודי אפוא באלה שאכן עמדו שם. ואילו עבודת המקדש עצמה הנעשית כראוי בשם כל ישראל אינה זקוקה לתחליף עבור בני המעמד שאינם בירושלים – כשם שאין לשאר כל ישראל צורך בתחליף שכזה: העבודה נעשית

כדי להשיב על שאלה ראשונית זו יש לעמוד על טיבו של טקס קריאת התורה, שהרי נתבאר כי הוא שנתמצה בו המעמד הקדום. כבר בתורה ניתנה כידוע מצווה מיוחדת של קריאה ציבורית בתורה, המתקיימת אחת לשבע שנים בחג הסוכות (דב' לא 10–13). האם עיקרה של מצווה זו הוא קיום תלמוד תורה בציבור? ברור למדי כי על פי תפיסת חז"ל, שאינה רחוקה ממשטי הכתובים, עיקרו של הטקס אינו רק בציודו הלימודי אלא גם במעמד חווייתי של קבלת מלכות שמייים ועול מצוות מתוך מפגן של נאמנות לתורה.¹³⁴ כבר בתורה מוטעם שבטקס משתתפים לא רק 'האנשים והנשים', בני ההבנה, אלא גם 'הטף' (שם 12),¹³⁵ אך התנאים פיתחו אף יתר על כן את מגמתו הטקסית של המעמד. מן הכתוב 'תקרא את התורה הזאת' (שם 11) אפשר להבין שיש אכן לקרוא את כל 'התורה הזאת',¹³⁶ 'למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם

עבור הכול ובשם הכול. מעמדות הגבולין לא באו אפוא כתחליף למתרחש בירושלים אלא כתוספת עליו וכהשלמה שלו – ומכאן השאלה מהו הנצרך השלמה.

134 על מחלוקת התנאים אלו פרשיות נקראות בטקס, ועל כך שמחלוקת זו נעוצה בשתי דרכים שבהן נתפסה משמעות הטקס, ראו לפי שעה מאמרי 'פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכתה של המשנה', סידרא, טז (תש"ס), עמ' 21–32.

135 כך לפי הבנת הביטוי 'טף' כמכוון גם לילדים שאינם בני הבנה (ולא כר"י בכור שור בפירושו לדב' לא 12), וכך נראה מן הכתובים המבחינים בין 'טף' ל'בנים' או ל'נער'. ראו: במ' טז 27; אס' ג 13; דה"ב כ 13; לא 18. מתוך כך כבר תמה ר' אלעזר בן עזריה על הבאת הטף, ופירש שמטרתו ליתן שכר למביאיו (תוספתא, סוטה ז, ט [מהדורת ליברמן, עמ' 193–194]), ומקבילות שצוינו שם). וראו גם: 'אחרי כן קרא את כל דברי התורה הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם' (יהו' ח 34–35); 'ועל המלך בית ה' וכל איש יהודה וכל יושבי ירושלים אתו והכהנים והנביאים וכל העם למקטן ועד גדול ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה' (מל"ב כג 2).

136 'התורה הזאת' בספר דברים עניינה חומש דברים. ראו למשל בפירושו של טיגאי לדב' לא 24: י"ח טיגאי, דברים עם מבוא ופירוש, תרגמו ד' לוביש וד' עמארה (מקרא לישראל), תל אביב תשע"ו, עמ' 747. ואומנם כבר קבעו תנאים שאין קוראים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד' (ספרי לדברים קס [מהדורת פינקלשטיין עמ' 211]), וכך מפורש בשתי השיטות שבמשנת סוטה ובתוספתא שם. ראו מאמרי פרשת המלך (לעיל הערה 134). בעל 'לקח טוב' לדב' יז 18 פירש שמצוות המלך לכתוב לו את 'משנה התורה הזאת' מכוונת לספר דברים בלבד, ומכאן קריאתו במעמד הקהל דווקא מחומש זה. ראו גם: נאה, קריאת התורה (לעיל הערה 98), עמ' 183, הערה 70. בעל 'תולדות אדם' לספרי לדברים קס סבר שכך הייתה גרסתו של בעל 'לקח טוב' בספרי, ואיש שלום אכן הגיה כך את נוסח הספרי במהדורתו שם. אך נראה שאין זו גרסת 'לקח טוב' בספרי, שכן גרסת הספרי שלפנינו מקוימת בכל עדיו, לרבות קטע קיימברידיג' שנדפס בידי מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 276; אלא פרשנות היא. השוו גם העיבוד לספרי שציטט ר"מ המאירי בחיבורו לסנהדרין כב ע"א. אבל פרשנות זו בעייתית, כי בספרי שם מובאת ההלכה המוסכמת בספרות חז"ל שהמלך מצווה לכתוב לעצמו את התורה כולה ולא רק את ספר דברים, ודווקא מכאן עלה הקושי בלשון 'משנה התורה'. שתי דרשות הובאו בספרי שם לפתרון הקושי, ושלישית בתוספתא, סנהדרין ד, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 422) והמקבילה, ראו גם מדרש תנאים לדב' לא 24 (הוצאת הופמן, עמ' 105). אילו כוונת תשובתו של בעל הדרשה דידן הייתה לחלוק על הנחה זו ולקבוע שהמלך כותב רק את ספר דברים, הרי העיקר חסר מן הספר; פתרונו של בעל הדרשה ללשון 'משנה התורה' הוא אפוא שנרמז בו כי המלך – שהוא הקורא בהקהל – קורא מחומש דברים, אף שהספר שנצטווה לכתוב

ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת' (שם 12).¹³⁷ אבל התנאים קבעו לקרוא במעמד הקהל רק כמה פרשיות, והללו אינן מוקדשות בעיקרן למצוות המעשיות.¹³⁸ בכך באה לידי ביטוי תפיסתם שהמעמד אינו מיועד בעיקרו ללימוד, אלא לפנינו בעיקר טקס מרשים, שהציבור ומלכו מקבלים בו עליהם מלכות שמייים ועול מצוות – ומתוך כך יבואו לידי לימוד, יראָה ושמירת כל דברי התורה.¹³⁹ ואכן חז"ל הקנו למעמד טקסיות רבה.¹⁴⁰

משהו מסממני הטקס שקבעו חכמים למעמד הקהל נלמד ממעמד נוסף ומפורסם של קריאה בתורה, שנתקיים בימי שיבת ציון בידי עזרא בראש החודש השביעי (נחמ' ח).¹⁴¹ הצד של לימוד והבנה מודגש שם הרבה למעלה מזה שבמעמד הקהל,¹⁴² אך גם הטקסיות רבה שם מזו שבהקהל: עם פתיחת הספר עמד הקהל כולו על רגליו, עזרא בירך את 'ה' האלהים הגדול', העם ענה אמן, פרס ידיו כלפי מעלה, והשתחוה ארצה. ברי אפוא שגם קריאת התורה של עזרא לא הייתה לימודית-פונקציונלית בלבד כי אם גם טקס של עבודת ה'.¹⁴³ וכך תיאר קריאה זו יחזקאל קויפמן: 'קריאת התורה הייתה כמין קרבן [...] הקריאה היא כשהיא לעצמה גם טקס פולחני הטעון ברכה והשתחוויה [...] עם קריאת התורה כאילו מנצנץ זוהר השכינה. מופיע כאן גורם פולחני חדש: התורה כהגשמת דבר אלהים, רוח אלהים, כסמל קדוש ועליון על כל, כמקור כל קדושה עלי אדמות; התורה כאובייקט של פולחן'.¹⁴⁴

כולל את התורה כולה. השוו פירוש המיוחס לראב"ד לספרי לדברים קס. כל זאת ליישוב לשון 'משנה תורה' בפרשת המלך, אבל עצם ההלכה שקוראים בהקהל מספר דברים נראה שמקורה במסורת קדומה, ואפשר כי זו נשענה על הבנת 'התורה הזאת' כפשוטה, וכדברי הרמב"ן בפירושו לדב' לא 9. וראו גם דרשת ר' שמעון בר יוחאי שהכתוב 'לא ימוש ספר התורה הזה' (יהו' א 8) מכוון למשנה תורה דווקא (בראשית רבה ו, ט [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 49–50]); הובא ברש"י ליהו' א 8. שתי השיטות התנאיות בהבנת תכליתו של המעמד, כדלעיל הערה 134, תואמות יפה לקביעת הקריאה מספר דברים דווקא.

137 וכך כתב טיגאי שלפי הכתוב יש לקרוא את כל ספר דברים. ראו: טיגאי, דברים (שם), עמ' 742. וראו כתובי יהושע ומלכים ב שהובאו לעיל הערה 135. קרוב לזה כבר כתב רבנו מיוחס בפירושו על אתר, עיינו שם.

138 דברים אלה נכונים לפי שתי השיטות התנאיות בהיקף הקריאה. ראו מאמרי פרשת המלך (לעיל הערה 134).

139 אין אפוא להסיק מצמצום הקריאה במעמד הקהל שמונחת ברקעו שיטה סדורה של קריאת כל התורה לאורך השנים שבין מעמדי הקהל, כפי שביקש לשער נאה, קריאת התורה (לעיל הערה 98), עמ' 182. וראו מאמרי 'מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה', כנישתא, א (תשס"א), עמ' מב, הערה 113.

140 משנה, סוטה ז, ח; תוספתא, סוטה ז, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 196).

141 במת העץ שעושים למלך לצורך קריאתו נלמדה בתוספתא מעמידת עזרא בקריאת התורה שלו על 'מגדל עץ אשר עשו לדבר' (נחמ' ח 4). ראו: תוספתא, סוטה ז, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 195). וראו עוד לעיל הערה 129 ולהלן ליד הערה 146.

142 וראו ש' יפת, 'בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלמים': מחקרים בתקופת שיבת ציון: תולדותיה, ספרותה, לשונה, השקפותיה ועולמה הדתי, ירושלים תשע"ז, עמ' 472–473. וראו להלן הערה 147.

143 יפת, שהטעימה את האופי הלימודי של המעמד כמצוין בהערה הקודמת, קבעה מכל מקום אל נכון: 'קריאת התורה "ביום אחד לחדש השביעי" היא, בוודאות ובהדגשה, טקס' (יפת, בשו"ב ה' [שם], עמ' 470).

144 י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ח, תל אביב תש"ך, עמ' 340.

אין ראיות של ממש לתפיסה הרואה בקריאה זו של עזרא את תחילתו של התהליך שהוביל למוסד הקריאה שלנו בתורה.¹⁴⁵ אך מנגד אין ספק שעם היווסדה של קריאת התורה, היא אשר יהא זמנו של ייסוד זה, עמדו לפני המייסדים כמקורות השראה הן קריאת התורה של הקהל והן זו של עזרא, ומתוכן אכן נתגבשו הלכות שונות, קדומות ומאוחרות, בדיני קריאת התורה.¹⁴⁶

145 יפת, בשו"ב ה' (לעיל הערה 142), עמ' 477–482. יש להוסיף על דבריה את קביעת תבורי שלא מצינו טקס קריאת התורה בכתבי מדבר יהודה. ראו: תבורי, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 246. אך ראו סרך היחד דלהלן בהערה הבאה; וכן: S. D. Fraade, 'Interpretative Authority in the Studying Community at Qumran', *JJS*, 44 (1993), p. 56. R. Langer, 'From Study of Scripture to a Reenactment: Qumran', *Worship*, 72 (1998), p. 46 and n. 10.

146 דוגמאות קדומות לכך עולות בעדותו של ר' יהודה בתוספתא, סוכה ד, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 273) על בית הכנסת הגדול של אלכסנדריה בימי הבית, שהייתה בו 'במה של עץ באמצע' לצורך קריאת התורה. התיאור המרהיב של 'שבעים ואחד קטדראות של זהב' (שם) מלמד שלא כורה כלכלי גרם לבמה להיעשות מעץ בלבד. אכן נגד שאר כל הגרסאות בתוספתא ובמקבילותיה, גורס כ"י מינכן ספריית המדינה הבוורית hebr. 140 בבבלי, סוכה נא ע"ב: 'בימה של זהב', וכך גרס רבנו בחיי (כד הקמח, ערך 'עצרת' [כתבי רבנו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' רצה]), מן הסתם מפני ההשוואה לאותן קטדראות, ומשום כך כתב שם בעל 'דקדוקי סופרים', אות ע: 'וכן מסתבר'. אבל שאר כל עדי הנוסח בכל המקורות מורים שגרסתנו היא המקורית, ומסתבר שנקבעה במה של עץ בעקבות זו של המלך במעמד הקהל, וזו האחרונה – בעקבות מגדל העץ של עזרא. וראו: ר"מ ראטה, שו"ת קול מבשר, ב, ירושלים תשכ"ב, סי' כח, סוף אות כד. אף דוגמה מהותית יותר להשראת מעמד עזרא על קריאת התורה השגורה עולה שם, והיא ברכת התורה: בתוספתא שם, וכעין זה בירושלמי, סוכה ה, א (נה ע"א; טור 653, שורות 42–43), נאמר שעם תחילת קריאת התורה באותו בית כנסת היה חזן הכנסת 'מניף בסודרין והן עונין אמן על כל ברכה וברכה'. אומנם קשה מהי 'כל ברכה וברכה', שהרי בימים ההם נהג הדין שרק העולה ראשון מברך ברכה תחילה, והעולה אחרון – ברכה שאחריה; ועל כן יש שפירשו כי בברכות התפילה מדובר. ראו: ליברמן, מועד (לעיל הערה 17), עמ' 892. פליישר דחה בפשטות את גרסת התוספתא והירושלמי לטובת גרסת הבבלי, סוכה נא ע"ב, שלא נזכרו בה ברכות כלל, ופירש – בעקבי פילון – שהיו עונים אמן על הקריאה בתורה עצמה במקומות הראויים לכך. ראו: פליישר, לקדמוניות (לעיל הערה 49), עמ' 30. אך הגישה הפוכה היא ודאי הנכונה: גרסתם הקשה שלתוספתא והירושלמי היא המקורית – למרות הדיטוגרפיה שבגרסת התוספתא – וזו עובדה בבבלי. אף על פי כן אין יסוד לומר שבברכות התפילה מדובר, שכן זו אינה נזכרת שם כלל. וכבר הציע רצ"ב אוירבך שהכוונה לשתי ברכות התורה ולארבע ברכות התפילה. ראו: נחל אשכול, ב, הלבשרטת תרכ"ח, סוף הלכות ספר תורה, עמ' 58, אות יט. מכל מקום מסופר כאן על ברכות בויקה לקריאת התורה השגורה – ולא רק זו הייחודית של הקהל ויום הכיפורים במקדש – כבר בימי הבית, וכפי שהיה במעמד עזרא. על הצירוף של ברכות לקריאה בתורה ראו עוד: 'לקרא בספר ולדרוש משפט ולברך בידך' (סרך היחד, טור ו, שורות 7–8 [קימרון, מגילות (לעיל הערה 4), עמ' 220]), וראו לעיל בהערה הקודמת. להשפעת מעמד עזרא על נוהגי קריאת התורה יש דוגמאות נוספות, ראו הערה הבאה, וראו עוד למשל ההלכה שביירושלמי, מגילה ג, ז (עד ע"ג; טור 767, שורות 25–27) וזו שבבבלי, סוטה לט ע"א; אציין כאן אחת מאוחרת ביחס, אך בולטת – הגבתה ספר התורה כאשר הקהל העומד על רגליו רואה את הכתוב וכורע (מסכת סופרים יד, ח מהדורת היגר, עמ' 261–262) – אף כאן בעקבי מעמד עזרא. וראו: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' עח–עט.

קשה אפוא שלא להניח כי ביסודה של קריאת התורה שלנו עמד לא רק הרצון להרביץ תורה¹⁴⁷ אלא גם הצורך בקיום הממד הטקסי של עבודת ה' ציבורית הפתוח בקריאה; והרי ממד זה הוא דווקא המחייב את הסממן הראשוני ביותר שלטקס: על הקריאה להתקיים דווקא מתוך הספר, אף שלשם מטרה לימודית בלבד אפשר היה להסתפק בקריאה בעל פה, כבהוראת תורה שבעל פה.¹⁴⁸ אכן נוסף על תקדימי הקהל ומעמד עזרא תלו חכמים דינים שונים הנוהגים בקריאת התורה בהשוואתה למעמד הר סיני,¹⁴⁹ ועניינו שלזה ודאי לא היה לימודי גרידא. נמצינו למדים

147 תכלית זו באה לידי ביטוי בעיקר במנהג הקדום של התרגום (על קיומו כבר בימי הבית ראו במאמרי 'קריאת התורה של יום הכיפורים במקדש: בין משנה ראשונה למשנה אחרונה', תעודה, לב-ג: מלאכת מחשבת: מחקרים במדעי היהדות מוגשים לפרופ' ב' בר-כוכבא (תשפ"א), עמ' 871–872, הערה 25), שמטרתו לפרש את הנקרא וללמדו, אף כאן בעקבות מעמד עזרא, ראו במצוין לעיל הערה 142; וראו: ירושלמי מגילה ד, א (עד ע"ד; טור 768, שורות 45–47) ומקבילות, שבמענה על השאלה 'מניין לתרגום?' מובאים הכתובים ממעמד עזרא. ויש להעיר כי הדרשה שם: "'מפרש" – זה תרגום', מכוונת לדעת חוקרים שונים לפשוטו של מקרא. ראו: H. J. Polotsky, 'Aramäisch prs und das "Huzvaresch"', *Le Muséon*, 45 (1932), pp. 273–274

148 נראה שהקלל האמוראי 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה' (ר' יהודה בר נחמני בגיטין ס ע"ב ותמורה יד ע"ב) או 'דברים שנאמרו בכתב – בכתב' (ר' שמואל בר רב יצחק בירושלמי, מגילה ד, א [עד ע"ד; טור 768, שורה 15]) מקורו בהלכה זו, המחייבת קריאת התורה מן הספר, בשל טקסיות המכוונת של המעמד כעבודת ה'. אבל קריאת כתובי מקרא בעל פה שלא בהקשר של קריאת התורה הטקסית לא נאסרה מעולם. ואומנם המעיין בספרות ההלכה שביקשה להגדיר את האיסור של 'אי אתה רשאי לאמרם על פה' (ראו למשל אוסף השיטות שבאוצר מפרשי התלמוד לגיטין ס ע"ב, ירושלים תשס"ג, ליד הערות 35–58) ייווכח שבסופו של דבר אין הסכמה על שום איסור העולה מכלל זה – למעט קריאת התורה בציבור, שאכן אסורה בעל פה. וכבר עמד על כך הרשב"א בתשובה המובאת בארחות חיים, דין מאה ברכות, יד (ירושלים תשט"ז); וראו: אוצר מפרשי התלמוד (שם), הערה 48. בעל 'נחל אשכול' כבר העיר שכך עולה גם מן הרמב"ם, שלא הביא הלכה זו בשום מקום – אלא בהלכות תפילה יב, ח, באשר לקריאת התורה בציבור. ראו: נחל אשכול (לעיל הערה 146), א, הלכות תפילה וקריאת שמע, עמ' 8 אות א.

149 ראו: ר' שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא, חמא [נשמט בכ"י ליידין Cod. Or. 4720 ובדפוס ונציה רפ"ג, אך הובא כך, או בלשון 'חזא', בראשונים; ראו: ד"ב רטנר, אהבת ציון וירושלים: מגילה, וילנה תרע"ב, על אתר, ויש להוסיף] חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא, אמר ליה: אסור לך, כשם שניתנה באימה ויראה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה ויראה. ר' חגי אמר: ר' שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא, חמא חונה [צ"ל: 'חזא', כפי שהביאו הראשונים, ראו: רטנר, אהבת ציון וירושלים (שם)] קאים מתרגם ולא מקים בר נש תחתוי, אמר ליה: אסיר לך, כשם שניתנה על ידי סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה על ידי סרסור' (ירושלמי, מגילה ד, א [עד ע"ד; טור 768, שורות 6–11]). רעיון זה פותח על ידי ר"ד סולוביצ'יק, שעורים (לעיל הערה 77), ב, עמ' רכז-רל; ועיינו גם: שם, א, עמ' קעח-קצו. לנגר ביקשה ללמד על תפיסת חכמים את הקריאה בתורה כמעין מעמד סיני מן הבבלי, מגילה כא ע"א: 'מנהג מילי [שיש לעמוד בקריאת התורה]? אמר ר' אבהו דאמר קרא 'ואתה פה עמד עמדי' (דב' ה' 28). ואמר ר' אבהו: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול אף הקב"ה בעמידה'. ראו: לנגר, מלימוד כתבי הקודש (לעיל הערה 145), עמ' 48. ברם הכתוב 'ואתה פה עמד עמדי' נאמר לאחר מעמד הר סיני, באשר ללימודו של משה מ'את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם' (שם); ונושא מימרתו של ר' אבהו היה כנראה תלמוד תורה ולא קריאה בתורה, כעולה ממימרתו הסמוכה שם: 'מנין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידו על גבי קרקע? שנאמר 'ואתה פה עמד עמדי'', ובכך עוסק גם המשך הסוגיה שם. נראה אפוא שבעל הסתמא, שהקדים למימרת ר'

כי יש להגדיר את קריאת התורה כמעמד פולחני: קריאה בציבור מן הספר שאצורה ומתגלמת בו התגלות ה' לעמו היא עבודת ה'.¹⁵⁰

דומה כי לאור כל זאת מתבהר הרעיון שביסוד מעמדות הגבולין שנתקיימו בימי הבית בקריאה בתורה, בזיקה לעבודת המקדש שקיימו חבריהם למשמר של אנשי המעמד: אין די בעבודת ה' המתקיימת במקדש שבירושלים ובידי כוהנים; על עבודה זו להתפרס במקביל לשאר אזורי הארץ ולהתקיים בידי ישראלים.¹⁵¹ הדבר נעשה באמצעות אנשי המעמד וקריאתם בתורה, שהיא היא עבודת ה' של גבולין, במקביל לעבודת ה' של מקדש. לפיכך לא היה מעמד בשבתות ובימים טובים, שהרי בהם היה העם בלאו הכי מתכנס לאותה עבודת ה' של קריאה בתורה.¹⁵² אבל בימים שאין בהם איסור מלאכה, בין ימי שני וחמישי ובין ימי חנוכה וראשי חודשים, מדרך הטבע התמעט בהם משמעותית היקפו של הציבור שהגיע לקריאת התורה;¹⁵³ ועל כן באלה נתקיימה קריאת התורה בידי אנשי המעמד, נוסף לסתם ימי חול.

זיקה זו בין קריאת המעמדות לקריאה המתקיימת בשבתות ובחגים נראה שיש בה כדי להסביר בפשטות את תוכן הקריאה בימי המעמד. ר' אסי בירושלמי הסביר כאמור שהואיל והעולם עומד על עבודת הקורבנות, לפיכך נקרא במעמד מעשה בראשית, המתאר את בריאת העולם שהקורבנות מקיימים אותו. אך נוסף על הספק אם רעיון זה אכן עמד ביסוד הקריאה שנקבעה בימי הבית,¹⁵⁴ הסבר זה מספיק רק לעצם הקריאה במעשה בראשית, אבל לא לחלוקתה

אבהו את השאלה 'מנא הני מילי' המתייחסת לברייתא שם, אשר קובעת שבקריאת התורה יש לעמוד, הוא שנתן את דברי ר' אבהו עניין לקריאה בתורה, שראה בה – גם – משום תלמוד תורה. נמצא שאין כאן מקור לתפיסת קריאת התורה כעין מעמד סיני.

150 וראו התנסחותו של קויפמן, לעיל ליד הערה 144. כל זאת שלא כפליישר, שמתוך עמדתו העקרונית ששללה כל ליטורגיה ממוסדת בימי הבית, קבע: 'הקריאה בתורה ובנביא בבית הכנסת הקדום היתה בעלת אופי דידקטי, לימודי, ולא ליטורגי' (ע' פליישר, 'קריאה חד-שנתית ותלת-שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום', הנ"ל, תפילות הקבע [לעיל הערה 49], עמ' 159). ראו גם: לנגר, מלימוד כתבי הקודש (שם), עמ' 46 והערה 11. וזאת אף שהוא הודה שמסתבר כי הברכות על הקריאה בתורה נהגו כבר בימי הבית – והרי ברכות אלה עצמן הן יסוד טקסי-ליטורגי, שיש בו מן 'החגיגות הנוסחאית' ואפילו 'שגב', כלשונו (פליישר, לקדמוניות [לעיל הערה 49], עמ' 18–19).

151 הואיל ואין נתונים שעל פיהם ניתן לקבוע אימתי נתחדשו המעמדות (וראו לעיל סוף הערה 7), אין לדעת אם היה להתפתחות זו רקע היסטורי או שיש לראותה כתהליך רוחני שאינו טעון רדוקציה היצונית לו.

152 על כך כבר עמד תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קסז; הנ"ל, ליטורגיה (לעיל הערה 3), עמ' 260.

153 השוו לברייתא במגילה כב ע"ב, הקובעת את המינימום של עליות לתורה בימים שמלאכה מותרת בהם.

154 כל שכן הקישור המדרשי שקשר הירושלמי תענית ד, ג (סח ע"ב, טור 729, שורות 31–37) בין פרשיות בראשית לבין הסכנות והצרות שעליהן לשיטתו צמו אנשי מעמד (השוו: בבלי שם כו ע"ב). ראו להלן בנספח. לטעם הקריאה בבראשית ראו עוד הסברו הרחוק והדחוק של קארל, מחקרים (לעיל הערה 50), עמ' 161. לויין ניסה להסביר את הדבר באמצעות רעיונות מדרשיים על הקשר בין הקמת המשכן לבריאת העולם, או בין בריאת העולם והאדם למקום המקדש. ראו: L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven 2000, p. 36, n. 63. כאמור בפנים, ההסבר הפשוט הוא ראשוני בהרבה.

לפי ימות השבוע כפי שתוארה במשנה: מעשי הבריאה של היום הראשון נקראים ביום ראשון, אלה של היום השני ביום שני וכן הלאה.¹⁵⁵ חלוקה זו תוסבר אפוא אליבא דר' אסי בהסבר משני, דהיינו שאם על מעשה בראשית להיקרא, יפה שלא לקרוא בכל הימים אותה פרשה עצמה, אלא לגוונה באמצעות התאמת כל יום למעשי הבריאה שאירעו בו. אך אם כן בידינו הסבר פשוט לקריאה, שאינו נזקק לשני השלבים שמצריך נימוקו של ר' אסי, ואשר מעוגן בדרכה של קריאת התורה בכלל: קריאת התורה במועדים נקבעה לפי זיקת המועד לפרשה הנקראת, שכן על הקריאה לעסוק בענייניו שליום;¹⁵⁶ לפיכך גם קריאת המעמדות בכל אחד מימות השבוע נקבעה לפי זיקתו של אותו יום לפרשה המתארת את עניינו, ופרשיות המתארות את ימות השבוע אינן אלא פרשיות הבריאה.

מעשה בידינו לעמוד על השלכתו של מוסד המעמדות על הבנת תולדות התפילה. מחד גיסא מאלפת העובדה שכאשר ביקשו אנשי בית שני לייסד מעמד של עבודת ה' בגבולין בזיקה לעבודת המקדש, זו לא נתבטאה בתפילה כל עיקר אלא בקריאה בתורה. הדבר נראה כמלמד כי תפילה בציבור עוד לא נתקבלה בימים ההם – בחוגים הרחבים שמהם באו אנשי המעמד¹⁵⁷ – כמוסד של עבודת ה' שיש בו כדי לעמוד בהקבלה לעבודת המקדש.¹⁵⁸

מאידך גיסא דווקא מוסד המעמד כעבודת ה' של ישראל בגבולין במקביל לעבודת המקדש מלמד בבהירות כי שורש התפיסה של עזרא פליישר וסיעתו, אשר שללו את קיומה של תפילה ממוסדת כל זמן שבית המקדש היה קיים, שורש זה אינו של קיימא. כי פליישר הבהיר היטב את יסוד תפיסתו הנחרצת כי אי אפשר שעבודת ה' בתפילה נתקיימה כבר בימי הבית, וזה לשונו:

בעיני החכמים שבפני הבית, וכן גם בעיני הבריות בעת ההיא, לא היה מקום לישראל לעבוד בו את ה' אלא אחד בלבד, והוא בית המקדש, ולא הייתה דרך לעבוד בה את ה' אלא אחת, והיא בהקרבת הקרבנות במועדים [...] חכמינו הקדמונים חששו מפני מיסודה של דרך חלופית לעבודת ה', בלי קרבנות ובעקיפת הכהנים, פן יחליש מיסוד כזה את מעמד המקדש ויקפח את בלעדיותו [...] התפילה הממוסדת, מן הסוג הידוע לנו אחרי החורבן, לא זו בלבד שלא הייתה קיימת בפני הבית: היא לא יכלה להתקיים באותה עת [ההדגשה שלי].¹⁵⁹

155 קביעת המשנה שבכל יום הוסיפו על קריאת הבריאה של אותו היום את פרשת היום הבא, באה מן הצורך לקיים את המינימום של קריאת שלושה אנשים שלכל אחד מהם יש שלושה פסוקים; קשה לדעת אם נוהג זה חוזר לימי הבית אם לאו, אך מכל מקום אין בו כדי לטשטש את זיקתו של היום לתחילת הקריאה הנוהגת בו.

156 "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" (וי' כג 44) – מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו' (משנה, מגילה ג, 1).

157 קשה להניח שגיבושה שלתפילה הממוסדת נתפשט ונתקבל בציבור הרחב באופן מיידי; יש להניח שהתפילה נתפשטה מחוגי החכמים אל הציבור הרחב בתהליך ממושך ומדורג, ואין כאן מקום להאריך.

158 בלא ההסתייגות שליד ההערה הקודמת, כבר עמד על כך תבורי, מעמד (לעיל הערה 3), עמ' קסט.

159 פליישר, לקדמוניות (לעיל הערה 49), עמ' 20–21.

הווי אומר, לא סוף דבר שעבודת הקורבנות בלעדית למקדש ולירושלים, אלא עבודה זו אף אינה סובלת דרכים אחרות, שונות, של עבודת ה' ממוסדת מחוץ למקדש. ברם לתפיסה זו לא הובאו ראיות;¹⁶⁰ ומשעה שנוכחנו כי הקריאה בתורה – שאין חולק על קיומה בגבולין בימי הבית – אינה רק בבחינת תלמוד תורה אלא יש לראותה כמעמד של עבודת ה', הרי תפיסה זו מוקשית מיסודה. אך המעמדות מלמדים אף יתר על כן. כי בעוד שלקריאה בתורה בשבת ומועד אין בהכרח זיקה לעבודת המקדש, ואפשר לראות את השתיים כשני מיני עבודה לה' שלא קרב זה אל זה, הנה קריאה בתורה של מעמדות נוסדה בזיקה לעבודת התמיד במקדש ובהקבלה לה. מן המעמדות ניבטת אפוא תפיסה הפוכה מזו שהציג פליישר: אין די בעבודת המקדש, המוגבלת לירושלים ולכוהנים, אלא יש לעבודת ה' של קבע להתפשט – בדרך משלה, אך במקביל לקורבנות – לכל הארץ ולכל ישראל.¹⁶¹

המעמדות מלמדים אפוא כי תהליך "הדמוקרטיזציה וההתפשטות המרחבית של הפולחן היהודי", המתואר ברגיל כתוצאה של חורבן בית המקדש,¹⁶² החל עוד קודם החורבן. גרעין התפיסות והריטואלים הנדרשים לתנאיי החורבן, הווי אומר עבודת ה' בלא מקדש מרכזי יחיד ועבודתו, גרעין זה כבר נזרע בימי הבית; ואם הוצרכו היהודים לאחר החורבן "להמציא מחדש את דתם" כדברי גדליה סטרומזה,¹⁶³ הייתה זו אפוא המצאת יש מיש, הרחבה עיונית ומעשית של עקרונות ומוסדות שהיו כבר קיימים ועומדים מימי הבית.

לפי הבנה זו היה במעמדות כדי לשמש מעין תקדים למיסודה של התפילה עוד בימי הבית, אף שנתבאר כי תפילה לא נכללה במעמדות. כי אם קריאת התורה של המעמד נעשתה כעבודת ה' ממוסדת, שהקבילה לעבודת המקדש ונתקיימה בזיקה מובהקת אליה, הרי הרעיון לקיים עבודת קבע כזו לא רק בקריאת דברי ה' אלינו אלא בקריאתנו אליו, היינו בתפילה, היה אומנם רעיון חדש, אך בסיס הלגיטימיות שלו ויסודו הרעיוני כבר היו מונחים ועומדים.

התפילה הממוסדת יכלה אפוא להתחדש ולהתקיים כבר בימי הבית; אך ברי שלא כל שאפשר לו להתרחש אכן מתמשש. מעתה יש לבחון כלום עולות ממקורותינו עדויות לקיומה של תפילת קבע בימי הבית, ואם כן – מה היה טיבה. ובסיעתא דשמיא עוד חזון למועד.¹⁶⁴

160 פליישר נסתמך על הנגל. ראו: פליישר, לקדמוניות (שם), עמ' 21, הערה 43. אך הנגל, שהציע זאת כהסבר לתולדות בית הכנסת כפי שהבינו, לא הביא ראיות לדברים. ראו: M. Hengel, *Judaica et Hellenistica*, *Kleine Schriften*, I, Tübingen 1996, pp. 191–192

161 וראו לעיל הערה 146.

162 ראו, לדוגמה, ג' סטרומזה, קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה (תרגום מ' בלידשטיין), ירושלים תשע"ד, עמ' 73.

163 שם.

164 תחילת דברים בעניין זה ראו במאמרי 'לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 345–395; ביסוסם, הרחבתם והשלמתם יבואו בס"ד בחיבורי הנוכח (לעיל הערה 56).

נספח

כלום נתענו אנשי מעמד בימי הבית?

מושכל ראשון בפרשת המעמדות נחשבת התענית שאנשי מעמד נהגו בה. אך המקור הרווח לדבר הוא משנה שאינה משנה. בדפוסים ראשונים שלמשנה ושלמשנת הבבלי נאמר: 'אנשי מעמד היו מתעניין ארבעה ימים בשבוע, מיום ב' ועד יום ה', ולא היו מתעניין ערב שבת מפני כבוד השבת, ולא באחד בשבת, כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית וימותו' (תענית ד, ג). ברם פסקה זו כולה ליתא בכתבי היד כולם ואף במקצת הדפוסים, והיא חוצצת באופן בוטה בין 'קוראים מעשה בראשית' שקודם הפסקה לבין תיאור הקריאה שאחריה: 'ביום הראשון בראשית וכו'. כבר העירו בעלי 'תוספות יום טוב', 'מלאכת שלמה' ו'דקדוקי סופרים' (על אתר) על היעדרה שלפסקה במקורות הראשונים, אלא שלא עמדו על מקורה.¹⁶⁵ אבל הרב יוסף קאפח, במהדורתו לפירוש המשנה שלרמב"ם על אתר, עמד מתוך האוטוגרף של פירוש המשנה על כך כי הפסקה אינה אלא דברי הרמב"ם בפירושו למשנה שם – בעקבות דברי התלמודים דלהלן – וכי הדברים הוכנסו בטעות למשנה, ומתוך כך נשמטו מן המהדורות הרווחות של פירוש המשנה.¹⁶⁶ מכאן אף לשון 'וימותו' בסוף הפסקה, שתמהו עליו מפרשי המשנה: תיבה זו נולדה מתרגום המקור הערבי, שיש בו גם משמעות זו, אבל משמעותו לענייננו היא: 'יחלשו'.¹⁶⁷

נמצא כי בתיאורה שלמשנה את מעמדות ימי הבית לא נזכרה התענית כלל ועיקר, והדבר מתמיה לא מעט. שהרי בראש הפרק כללה המשנה את המעמדות יחד עם התעניות ויום הכיפורים לעניין ארבע תפילות ונשיאות כפיים, ומתוך כך מבקשת המשנה לבאר 'אלו הן המעמדות'. בביאור זה שני חלקים לא שווים: תחילה מובא מדרש הלכה המעגן את תקנת המשמרות בצורך שנציגי הציבור יעמדו על קורבן התמיד הקרב עבורם (חלקה הראשון של משנה ב), אך לאחר מכן מתוארים מעשיהם של הישראלים שאינם עולים לירושלים אלא נותרים בעריהם:

165 ראו גם: ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט, עמ' 122.

166 רמב"ם, פירוש המשנה, מהדורת קאפח, עמ' רכה, הערות 14–15.

167 על תוספות למשנה הלכות מפירוש המשנה לרמב"ם – מתוך שבדפוס הראשון שלמשנה נדפס סביבה פירוש הרמב"ם – ראו: אפשטיין, מבוא (לעיל הערה 23), עמ' 1275–1276; ויש להוסיף לשם את ענייננו. מלטר עמד על הקרבה שבין נוסח זה במשנה לבין דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות כלי המקדש ו, ג. ראו: מלטר, תענית (לעיל הערה 14), עמ' 121. אך הואיל ולא עמד לפניו אוטוגרף פירוש המשנה, לא יכול היה לידע שהדברים לקוחים מילה במילה מפירוש המשנה. אשר לעצם הנימוק של הרמב"ם למניעת הצום ביום ראשון, נראה שכך פירש את טעמו של ריש לקיש בבבלי, תענית כז ע"ב על אובדן הנשמה היתרה שהייתה בשבת. לדברי ר"י קורקוס בפירושו להלכות כלי המקדש שם, שטעם זה הוא לפי 'דרכו' של הרמב"ם] בכל מקום' לתפוס 'הטעם היותר מבואר ופשוט וקרוב אל השכל', ראו מאמרי 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', *Maimonidean Studies*, 4 (2000), עמ' מה–פ.

'וישראל שבאותו המשמר מיתכנסים לעריהם וקוראים מעשה בראשית' (סוף משנה ב), ומכאן ממשיכה המשנה בתיאור ארוך ומפורט של דרך הקריאה ומועדיה (עד סוף משנה ה). והנה ברי שמעמד הישראלים בעריהם אינו נדרש מבחינת העמידה על הקורבן, שנעשית רק בידי הישראלים שבמקדש; נמצא שעיקרה של משנתנו לא בא לעניין הצורך בעמידה על הקורבן אלא לביאור הנעשה במעמדות הגבולין, שלהם אכן מוקדש רוב דבריה כאמור. ואומנם כבר ביארו התלמודים על אתר כי הפסקה על מקורם המדרשי של המעמדות הובאה כדי לעבור מתוך כך לתיאור מעמד הגבולין; שהרי דווקא בו כרוכות תפילות המעמד שביאורו נתבקש בפתיחה 'אלו הן מעמדות'.¹⁶⁸ מעתה הדבר מוקשה כיצד נעלמה מן התיאור המשנאי התענית, שרק היא כאמור יסודן של ארבע התפילות במעמד שבא להתבאר בתיאור זה.

ובאמת יש לשאול מה עניין הקרבת התמיד, שכנגדה נערך המעמד, לצום? כבר נתבאר (לעיל סעיף ד) שאדרבה, לימי המעמד הוקנה אופי של ימי מועד, המנוגדים בטיבם לתענית! אומנם הסבר לצום זה מצינו בתלמודים;¹⁶⁹ וזה לשון הירושלמי:

תני: אנשי משמר¹⁷⁰ היו מתענים בכל יום: ¹⁷¹ בשני היו מתענין על מפרשי ימים, ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים' (בר' א 6); בשלישי היו מתענין על יוצאי דרכים, ויאמר אלהים יקו המים מתחת השמים' (שם 9); ברביעי היו מתענין על התינוקות שלא תעלה אסכרה לתוך פיהם, ויאמר אלהים יהי מאורות' (שם 14) – מארת כתיב; בחמישי היו מתענין על המעוברות שלא יפילו ועל המיניקות שלא ימותו בניהן, ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה' (שם 20). תני: לא היו מתענין לא בערב שבת ולא במוצאי שבת, מפני כבוד שבת. תני: סנהדרין גדולה היתה מתענה עמהן. וסנהדרין יכולה להתענות בכל יום? מחלקין היו עצמן על בתי אבות.

168 ראו לעיל הערה 48.

169 ירושלמי, תענית ד, ג (סח ע"ב; טור 729, שורות 31–40); בבלי, תענית כו ע"ב. הירושלמי הובא גם באיכה רבה א, טז (מהדורת בובר, מד ע"א–ע"ב), ומסורת מצורפת מן הירושלמי והבבלי מצויה במסכת סופרים יז, ד (מהדורת היגר, עמ' 300–301); ראו לעיל הערה 36. בכתב היד התימני כ"י ניו יורק, קולומביה X 893 T 141 למגילה לא ע"ב הועתקה פסקה זו אל תוך הגמרא, כתשובה על השאלה 'מאי מעמדות'. כל הקטע ליתא שם בשאר כל עדי הנוסח, ואין הוא אלא גיליון פרשני שהוכנס לפנים, כמצוי מדי פעם בכתב יד זה. ראו: סגל, מסורות הנוסח (לעיל הערה 10), עמ' 1, הערה 1.

170 ראו לעיל הערה 36.

171 התיבות 'בכל יום' נוספו בידי סופר כ"י ליידין Cod. Or. 4720 על הכתיבה הראשונה, וכן ליתא באחד מכתבי היד של מסכת סופרים שציינו היגר במהדורתו; ובעל 'נחלת יעקב' למסכת סופרים שם העיר ש'בכל יום' לאו דווקא, שהרי נתענו רק ארבעה ימים. מסתברת השערתם של בעלי שינויי נוסחאות שבמהדורת 'עוז והדר' לירושלמי שם כי לפני סופר כ"י ליידין היה הנוסח: 'היו מתענים בשני בשלישי ברביעי ובחמישי, בשני היו' וכו', ודולג מפני הדומות מ'בשני' ראשון ל'בשני' שני, ועל כן הוסיף הסופר 'בכל יום'.

מקור זה¹⁷² הוא היחיד המספר במפורש על תענית קבועה במעמדות של ימי הבית.¹⁷³ אך האם יש לראות בזה מסורת אותנטית של ממש? דומה שניכר כי יורדי הים ושאר סכנות שנזכרו הועלו רק מתוך שמצאו להם עוגן מדרשי בכתובי בראשית הנקראים במעמד. עניינם של יורדי הים והדומים להם הוא אפוא הסבר שבדיעבד, המבקש לפתור כאחת שתי שאלות: מה טעם צמים כל עיקר בימי המעמד? ומה פשר הקריאה בפרשת בראשית בימים אלה? כי עתה יש לומר שהצום הוא לישועתם של יורדי ימים וחבריהם, והללו רמוזים בפרשת בראשית. מלאכותיות הדברים ניכרת כאמור, הן בשל הבחירה המאולצת של הצרות, הנראה ממדרש הכתובים, והן בטעם המוצע לקריאת הפרשיות, שכפשוטן אינן עניין לצרות אלה כל עיקר; ואף אין בו בטעם זה הסבר לקריאה ביומיים שאין בהם תענית.¹⁷⁴

אך מניין בא עיקר ההנחה שבימי המעמד צמו דרך קבע? האם רק ההסבר לטעם הצום – ולפרשיות הנקראות – הוא הסבר שבדיעבד, אבל עצם הידיעה על הצום הקבוע במעמד היא מסורת מימי הבית שאין לפקפק בה? לאור האמור עד כאן ספק גדול אם נכון ליחס למקור יחידאי זה אופי של מסורת אותנטית, הבאה לספר לפי תומה על העובדות. שהרי יש רקע מתבקש לייצירתה של מסורת זו – השלמת החסר המטריד בתיאור המפורט שמסרה המשנה על הנעשה במעמדות, שנעלמו הימנו הצומות כלא היו – אף שבראש הפרק מופיעים המעמדות כימי תענית של קבע, ואף שתיאור זה אמור היה לבאר 'אלו הם המעמדות' שמופיעים בראש הפרק כימי צום. את החסר בתיאור המעמד שבמשנה השלים אפוא בעל המסורת דידן בקביעתו את המעמדות כימי תענית של קבע, בהתאם למשנת ראש הפרק; אלא שמעתה היה עליו להסביר מה טעם

172 לא ברור אם מקור תנאי לפנינו אם לאו, שהרי המונח 'תני' מצוי בירושלמי אף על מימרות אמוראיות. ראו בספרי שמחת הרגל (לעיל הערה 7), עמ' 200, הערה 136; ל' מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 589 ובספרות שבהערה 144; מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים: מונחים, ביטויים ולשונות בפיהם של האמוראים בתלמוד הירושלמי, ירושלים תש"ע, עמ' 1419 ובספרות שבהערה 436. במקבילה שבבבלי מונח הציטוט הוא 'תנו רבנן'; ועל כך שעתים מצייין מונח זה מקורות אמוראיים ראו: מ' היגר, אוצר הברייתות, ה, ניו יורק תש"ב, עמ' 462–465.

173 למרות הבדלים אחדים, גרעינה של מסורת הבבלי המקבילה זהה לזו שבירושלמי, בין שמסורת יסודית אחת נמסרה בשתייהן בשתי גרסאות, ובין שזו הבבלית היא פרי עיבוד אחותה הירושלמית, וכניסוחו של א"ש רוזנטל: 'חכמי בבל [...] הביאו אותה [את מסורת ארץ ישראל] בתלמודם, התלמוד הבבלי, כפי שהבינוה, או אף כפי שחשבו שצריך להבין אותה' (הובא בידי בנו ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ ישראליות ודרך לבבלי', קתדרה, 92 [תמוז תשנ"ט], עמ' 8). יש סימנים אחדים לעיבודה של מסורת הבבלי: חילוף 'אנשי מעמד' ב'אנשי משמר' בירושלמי תוקן אל נכון בבבלי, ומתוך כך יוחס לאנשי משמר תפקיד חדש – להתפלל על ריצוי הקורבן; שתי מסורות 'תני' בירושלמי אוחדו בבבלי לאחת; השמטת הבבלי את הקישורים בין הצרות שעליהן צמים לבין הכתובים הותירה את הזיקה בין הימים השונים לצרות השונות חסרת הסבר; הנימוק להימנעות מן הצום ביום ראשון לא נתקבל בבבלי, ומתוך כך נותרה הימנעות זו חסרת נימוק, והאמוראים שם ביקשו להשלימו.

174 השוו מהרש"א על אתר.

ראויים ימי המעמד של ימי הבית לצום, והוא תלה זאת בתוכני הקריאה בתורה, שכאלו רומזים לצרות ולסכנות שיש לצום עליהן.¹⁷⁵

דרך יצירתו של סיפור התלמודים על הצום הקבוע בימי המעמד מקבילה אפוא לדברי הירושלמי (דלעיל סעיף ג), המעיר על משנת ראש הפרק: 'שמע מינה שמתענין במעמדות'. הירושלמי הסיק אפוא כי יש תענית במעמד לא ממסורת מימי הבית אלא מן המשנה – הקובעת למעמד מערכת של תפילות תענית; ולא רחוק להניח כי באותה דרך נוצר הסיפור על תענית המעמד בימי הבית, שהרי משנת ראש הפרק מלמדת כי המעמד הוא יום צום.

הרקע המוצע ליצירתו של המקור הנדון מערער כמדומה את האפשרות לבטוח בו כבמסורת אותנטית מימי הבית – ואין בידינו כל מסורת אחרת על המעמדות של ימי הבית כימי תענית של קבע, להבדיל מתעניות מזדמנות, שאפשר כי נהגו על אירועי מצוקה הבאים מפעם לפעם.

ברם אין ספק שמשנת ראש הפרק רואה את המעמדות כצומות קבועים, שעל כן החילה בהם את מערכת תפילות התענית. אך לאור הבחנתי בין משנה זו, העוסקת במעמד של ימי החורבן, לבין התיאור שבהמשך המשנה, המתייחס למעמדות ימי הבית, הדברים מתבהרים. כדרך שהתיאור המשנאי של מעמדות ימי הבית לא פקד את הצום, כך הוא לא הזכיר את ארבע התפילות; וכבר נתבאר שטעם הדבר הוא שתפילות אלה הוחלו במעמדות רק לאחר החורבן. מעתה אפשר ואפשר שגם התענית במעמדות הפכה לחלק מן המערכת הקבועה של התעניות רק לאחר החורבן; שהרי רק אז הפכו ימי המעמד מימי מועד לימי אבל וצער על החורבן. מסורת התלמודים המייחסת תענית זו לימי הבית היא לפי הצעה זו השלכה מן ההווה אל העבר; אך בעוד ההסבר לצום של קבע במעמדות ימי הבית נצרך להסבר הבעייתי המוצע במסורת התלמודים, הנה התענית שנקבעה למעמדות בימות החורבן היא נוהג מובן מעצמו.

נראה אפוא כי אף שאין ראייה מפורשת להיעדרו של הצום מן המעמד של ימי הבית, הרי הראייה לקיומו אינה נקיייה כלל מספק; ובצירוף אופיים של ימי המעמד כימי מועד, דומה שיש סבירות בהשערה שצום המעמד נתחדש רק בימי החורבן, וראוי הדבר לעיון.

פרופ' דוד הנשקה, המחלקה לתלמוד ולתורה שבעל פה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002
david.henshke@biu.ac.il

175 אף הסיפור על תענית הסנהדרין – שאין לו כל מקור אחר (באיכה רבה א, טו, שבו מובא הירושלמי דידן, מצוי עניין זה במקצת העדים) – נושא אופי דומה; אפשר שהדבר בא להעצים את משמעות התענית ולהשוותה לתעניות הידועות על עצירת גשמים וכיוצא בזה, שנוטלים בהן חלק משמעותי היחידים, בית דין, הנשיא וראש אב בית דין. ראו: משנה, תענית א, ד-ז; ב, א. השוו: ספראי וספראי, תענית (לעיל הערה 4), עמ' 141.

