

**ורד נעם, מגילת תענית: הנוסחים – פשרם – תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ד, 451 עמ'.  
מאיר בר-אילן**

מגילת תענית היא הטקסט היחיד, חוץ מהתנ"ך, שזכה לסמכותיות בעולמם של חכמי התורה שבעל-פה. זהו טקסט קטן בארמית (בן לערך 270 מלה), ובו רשימת הימים בשנה בהם אין להתענות, ובכמה מהם אסור אף לספוד. הטקסט התחבר לערך במאה הראשונה לפני הספירה, ורק כמה מאות שנים מאוחר יותר זכה הטקסט לפרשנות (בשלהי תקופת התלמוד ולאחריה). הפירוש כתוב עברית ומכונה 'סכוליון' (ובו למעלה מ-5600 מלה), פירוש הכורך חלק ניכר מהימים המצוינים במגילה עם מחלוקות שבין הפרושים והחכמים. המגילה ופירושה ההיסטורי זכו עתה למהדורה מדעית ראויה לשמה, ולפירוש רחב-יריעה על הטקסט, פירוש הניזון ממאות שנות מחקר והתבוננות במגילת תענית, קודם להיווצרותם של מדעי היהדות, ולאחר מכן.

די בעיון קל בספר על מנת לעמוד על טיבו וטבעו, והלומד ייווכח בעצמו עד כמה משופרת ומשוכללת מהדורה זו מכל אלו שקדמוה. הספר פותח במבוא קצר (מדי: עמ' 19-36), ולאחריו מוצג הטקסט של המגילה והסכוליון (עמ' 37-162), בהתאם לענפי הנוסח השונים. לאחר מכן מגיע החלק העיקרי של העבודה: 'לפשרם של המועדים' (עמ' 163-316), בו דנה החוקרת בכל אחד מהמועדים המוזכרים במגילת תענית, על שלל המחלוקות ההלכתיות הכרוכות בכך. לבסוף מגיע פרק בשם 'להתהוותם ומסירתם של המגילה והסכוליון' (עמ' 317-426). הספר נחתם ברשימת קיצורים ביבליוגרפיים ומפתחות; הכול מודפס על נייר איכותי מאיר עיניים, חתום באותיות מוטבעות בזהב בכריכת הספר. אין ספק שזכה הספר לההדרה איכותית ברמה שאך לעתים נדירות רואים במקומותינו, וכל אדם נבון יבין מעצמו שלא היו מוציאים לאור כלי מפואר אלמלא חשבו בעלי הדעה ובעלי המאה כי מדובר בתורה מפוארת.

## **א. בשבח המחקר**

ספר זה הינו עבודת דוקטורט שהוגשה לסנט האוניברסיטה העברית בשנת תשנ"ז, ולאחר מכן לוטשה העבודה ושוכללה במהלך השנים בסיוע של מנחה אחד רשמי, ועוד מורים וידידים שסייעו בנפש חפצה. מתוך העבודה הגדולה הוצאו עד כה שמונה מאמרים לפחות, ובכך ניכר לעין כי כבר רבים ברכו על המוגמר. אין ספק שהחוקרת ממלאת את מצוות הביבליוגרפיה עד תומה, ורישום דקדקני ומפורט של כל כתבי היד שנבחנו, ובמיוחד איסוף מייגע ומאמץ אדיר של רישום אלפי חילופי הגרסאות מעמיד את החוקרת בשורה הראשונה של הפילולוגים התלמודיים. ניכר על החוקרת שבקיאיה היא היטב במלאכת ההדרה, ותשתית פילולוגית משולבת בדקדקנות וזהירות מרבית. כל ענף-נוסח נבחן ונבדק, והכול ממוין ומסודר: אלפי פרטים, פרטי-פרטים, ופרטי הפרטים של הפרטים; עוד פרט, ועוד הבדלי קריאה, ועוד אחד, ועוד אחד. דבר דבור על אופניו.<sup>1</sup>

החוקרת לא חסכה במאמצים, והיא מגלה בקיאות מרובה בספרות המחקר. היא הקימה מצבה לחוקרים נשכחים, שכן כל מה שאי-פעם נכתב על מגילת תענית מצוין בספר ברמה כזו או אחרת של אזכור. אי אפשר שלא להתפעל מן המאמץ הרב שהושקע במחקר לצורך גילויין של כל ההערות הנדחות שקובצו יחדיו לכדי מחקר מקיף. למעשה, יד חרוצים זו של הכותבת ניכרת בכל עמוד מעמודי הספר, לא רק בהקפדה על המחקר המדוקדק כי אם גם

<sup>1</sup> הספר עבר הגהה אחר הגהה, וניכר עליו שהוא מזוקק היטב. למרות כן, נדמה שאין אפשרות שיצא ספר, מסוגו ובהיקפו של זה הנסקר עתה, מבלי שתיפול בו טעות. ראה: עמ' 168 שורה 1. ועוד הערה קלה: ספרו של ש"ר הוא 'דברי שלום ואמת' (על שם אסתר ט, ל), ואין טעם בקיצורו.

בהגשתו הסופית של המחקר לעיונו של הקורא. מדובר במהדורה מדעית של טקסט רבני, מוקפדת כמיטב המסורת במדעי היהדות: כל תג, כל אות; הכל מתועד בצורה מעולה.

ברכה בפני עצמה קובעת החוקרת בעוסקה בכיתות ובמחלוקות המרובות ביניהן בעת העתיקה. הואיל ומחבר הסכוליון היה סבור כי חלק לא קטן מהמועדים המוזכרים במגילת תענית נעוץ בניצחון הפרושים על הצדוקים והבייתוסים, הוא הביא מסורות שונות ביחס למחלוקות אלו, והחוקרת, מצידה, טרחה לברר כל אחת מן המחלוקות הללו, וכל מה שנכתב בנושא זה מימי בית שני ועד היום הזה. בתחום מחקרי זה יכול הקורא להסתמך על כל מה שאספה החוקרת ביחס למגילת תענית, בפרט בשעה שחוקרים אחרים העוסקים בחקר הכיתות נמנעים מלדון במחלוקות הלכתיות אלו.<sup>2</sup> כלומר, תחום עיסוקה של החוקרת כלל אינו מצומצם למגילת תענית, אלא, אדרבא, הולך הוא ומתפשט לתחומים רבים ומגוונים ביחס לחיי עם ישראל בשלהי ימי בית שני ומעט לאחר מכן.

גישתה השיטתית של החוקרת הביאה אותה, בצדק, לאימוצה של שיטה פרשנית אחת, קשה ככל שתהא, ובלבד שתתאם לכל אחד מימי המועדים במגילה. כתוצאה מכך, כדי להדגים את כוחו של המחקר החדש די לעיין בדיון באחד מהימים המוזכרים במגילה, כגון כה כסלו (עמ' 266-276). תחילה מובא הטקסט של המגילה ועליו הסכוליון על שתי גירסאותיו השונות. לאחר מכן נדונה הספרות הרחבה שנכתבה על הנושא, וטיפול פרטני ומדוקדק מוקדש לחילופי הגירסאות בסכוליון (מוטב: בסכוליה). הטקסט עצמו מושווה למובא במסכת שבת כא ע"ב, ולקושי ההיסטורי הנובע מכך. כלומר, האם עיקרו של החג תלוי בנס פך השמן, אם לא. החוקרת דנה במסורות מדרשיות שונות אשר להן זיקה לכתוב בסכוליון, ולמעשה סוקרת את עמדתה של המסורת הרבנית ביחס לחנוכה. לאחר מכן מוקדש דיון להשוואת המסורת במובאת בסכוליון למסורת המובאת בתלמוד הבבלי ביחס ל"שיפודים" שהכינו החשמונאים עם חידוש העבודה במקדש, כמו גם לבניית המזבח ולאמירת הלל. כל מה שנכתב על כך, הן על ידי חכמי ישראל בימי הביניים, והן על ידי ההיסטוריונים המודרניים – הכל מסוכם ומבואר בשום-שכל.

## ב. בגנות האסכולה

בעוד שאת נקודות הזכות יש לזקוף לחריצותה ולשקדנותה של החוקרת, הרי שבבואנו לבחון את הליקויים שבספר, חובה לציין בתחילה כי יותר משהם מבטאים ליקוי או חולשה של החוקרת, הם מבטאים את הליקוי של האסכולה המחקרית ממנה היא באה: מדעי היהדות בכלל, והחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בפרט. להלן תובא הביקורת כשהיא מחולקת לתחומי-עיון שונים, החל בלשון וספרות, עבור לפילולוגיה וכלה בהבנה היסטורית.

### היעדר דיון לשוני: הלשון הארמית

מגילת תענית כתובה בלשון הארמית, לשון שאינה מדוברת. כאשר יוצא ספר מחקר על טקסט בשפה זרה, מצפים מהחוקר שיכתוב, ולו מעט, על הלשון בה נכתב הטקסט, אחד המרבה ואחד הממעט. החוקרת לא הקדישה כל דיון לשפה הארמית, למעט פיסקה אחת קטנה (עמ' 32). אין הכוונה כאן לדרוש סקירה מליאה של הלשון הארמית המשתקפת במגילה, אך המעיין במגילת תענית רוצה היה לדעת מה דעתה של החוקרת על 'הנוסח המקורי' גם אם אין היא מנסה לשחזר אותו. שפע הגירסאות שמציגה החוקרת בפני הקורא אינו מוביל להכרה כי הטקסט הארמי עבר תהליך של 'עברות' (הניכר, למשל, בשמות המספר), וכי, לעתים, ההבדל בין החילופים השונים בין כתבי היד בא לידי ביטוי בהבאת

<sup>2</sup> Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden: Brill, 1997. השני: מסה היסטורית-חברתית-דתית, משרד הביטחון: גלי צה"ל, אוניברסיטה משודרת, ירושלים תשס"ב.

פועל בבניין נפעל או בבניין התפעל, תופעה מוכרת בארמית העתיקה. בכך, למרות בקיאותה הרבה בנוסח המגילה, נמנעה החוקרת מלקדם את הבנת הרובד הלשוני בו כתובה המגילה. חובבי הארמית צריכים, לפיכך, להתאזר בסבלנות ולחכות למחקר בסיסי בארמית של מגילת תענית שאמור היה ללוות חיבור מקיף מעין זה. נדמה שמחוקרת המגילה בקיאות והבנה בעברית, אנגלית, גרמנית, צרפתית ויוונית ניתן היה לצפות לידע כלשהו בארמית, ולו מן הטעם הפשוט שהטקסט אותו היא חוקרת כתוב בארמית. שמענו כי יש חוקרי מקרא שאינם יודעים עברית, וסברנו כי תופעה זו יכולה להתקיים רק בחו"ל. עתה התברר לנו כי התבדונו.

#### פילולוגיה: היעדר דיון במסורת הנוסח

מפליא לגלות כי חידושה העיקרי של החוקרת, כי היו שני סכוליה שונים למגילה אשר 'הורכו' לאחד (עמ' 34), אינו מצוי בספר. ככל הנראה, סברה החוקרת שדי לה בכך שדבריה התפרסמו כמאמר נפרד בכתב-העת היוצא לאור על ידי האוניברסיטה בה למדה, והסתפקה בכך החוקרת מבלי לחשוב כי יש לנמק את עמדתה בספרה המקיף, ולו אף בקיצור. לא זו בלבד, אלא שבהוצאה מדעית של ספר עתיק על פי כתב-יד חובה להציג בפני הקורא את 'אילן היוחסין' של כתב-יד אלו, אילן שיציע באופן גראפי את תולדות השתלשלות המסורת, והיעדרו של אילן זה אומר דרשני. יוצא, אפוא, שחידושה העיקרי של החוקרת, בהשוואה למה שנכתב עד כה בספרות המחקר, אינו עומד למבחן, והחוקרת מסתמכת עליו כדבר ידוע.

#### פילולוגיה: שיטת מחקר בלבדית

שיטת המחקר המופגנת בספר זה היא בראש ובראשונה: פילולוגיה. מי שרוצה לדעת כיצד להציג טקסט תלמודי בהתאם לענפי הנוסח לסוגיהם, מוטב לו לשקוד על עבודתה של החוקרת. ואולם, בחינה מעמיקה של הספר מגלה כי אין מדובר רק בשיטת המחקר הראשונה של החוקרת, כי אם גם באחרונה. מתברר כי הפילולוגיה אינה רק מעל כל התחומים האחרים, היא, למעשה חזות הכול. ממילא, כל מה שהיסטוריון יוכל להגיד בעתיד לא יוכל לעשות כן בלעדי קריאתה של ד"ר נועם. ואולם, איסוף כל השבבים אינו יוצר ספר במשמעו המחקרי, וליקוט מייגע וסיזיפי של כל חילופי הגרסאות הוא מלאכה שאין שכרה בצידה.

כל חילופי הגרסאות וכל המחקרים בכל אחד ממאות הנושאים הנדונים בספר זה אינם מצטרפים לראייה כוללת. ראייה לכך ניתן לראות בדיספרופורציה בין המבוא לבין יתר הספר. על פני פחות מעשרה עמודים נפרס המבוא, ועוד כמה עמודים מוקדשים לתולדות המחקר. לעומת זאת, הטקסט עצמו, קטן למדי בכל מקרה, יחד עם כל פירושו והמסתעף מהם, מתפרסם על פני כ- 400 עמוד. די בעובדה זו כדי להבהיר לקורא כי העיקר מצוי בפרטים, ולכדי מבט כולל ומקיף אין החוקרת מגעת. נראה כי הגישה הפילולוגית יוצרת תובנה היסטוריוגרפית חדשה כאשר החוקרת מתייחסת ביראת כבוד לטקסט מפוקפק. לא משנה מה כתוב בטקסט, אפילו אם הוא לא נכון באופן היסטורי, עדיין יש לו זכות קיום ושדה-מחקר ראוי הוא לכל פילולוג, קרי: תלמודיסט. עבודת ההיסטוריון הוזנחה, כי ממילא אין לה ערך עצמאי; הכול בטקסט. הסכוליון, גם במקרים בהם החוקרת מודעת למגבלותיו ביחס לאמת ההיסטורית, הוא מוקד הדיון, ולא מה קרה בעבר הרחוק, אותו עבר שאמור היה להיות מתואר בטקסט.

דוגמה לכך ניתן לראות בטיפול בסכוליון על ד' תמוז בו מצהיר מחבר הסכוליון כי הבייתוסים והפרושים חלוקים בשלושה עניינים, ואחד מהם הוא עניין 'פרישת השמלה' (דברים כב, ג-כא). לפי עמדת מחבר הסכוליון, הבייתוסים סבורים כי מדובר בשמלה ממש, בעוד שלפי הפרושים מדובר במשל, שיהיו הדברים מחוורים כשמלה. והנה, כבר א' גייגר היה מודע לכשל שבעמדה זו, כפי שמציינת החוקרת. לא רק הבייתוסים סברו כי יש להציג את בתולי הנערה, ככתוב במקרא, אלא אף כמה מהתנאים סברו כן. ולא רק ר' אליעזר בן יעקב סבר

כך, אלא שהמונח 'מפה של בתולים', מופיע בכתובות טז ע"ב, וברור כי הימצאותה של 'מפה' זו מביעה את הרעיון לפיו 'שמלה – ממש'. יתרה מזו, עדות על מנהג זה ידועה מאיטליה מן המאה התשיעית,<sup>3</sup> ואף מאות שנים מאוחר יותר נהגו כן בקהילות המזרח (צפון אפריקה, תימן ומקומות נוספים), ובמידה מסוימת נהג הדבר עד היום.<sup>4</sup> מציאות היסטורית מתועדת זו עומדת בניגוד גמור לעמדתו של בעל הסכוליון. כלומר, למרות שדברי בעל הסכוליון נמצאו מופרכים באופן היסטורי מהפכת החוקרת 'בזכותו' (עמ' 215), כהורה הנחלץ לטובת בנו כנגד קובלנה של מורה.

על אף העובדה כי החוקרת הקדישה את חיבורה, למעשה, לסכוליון, וראוי היה ספרה להיקרא: 'הסכוליון של מגילת תענית', הרי שגם ביחס לתחום זה ניכר ליקוי גדול במחקר. ראשית, יש סיבה טובה להסכים עימה (עמ' 22-27), כי כל אלו שקדמו לה בעיסוק בסכוליון לא ירדו לעניין עד תומו, כדרך שהיא עשתה, וממילא מסקנותיהם אינן מסקנות של ממש. ואולם, כבר אמרו חכמים שאין אדם רואה את נגעי עצמו, והחוקרת המתנשאת מעל החוקרים שלא יכלה ידם למשש את כתבי היד, ולא שזפה עינם, לפחות, את תצלומי כתבי היד, לא הביאה את עליונותה המחקרית לכדי מסקנות. לאחר אלפי שעות בהן היא עסקה בניתוח הסכוליון ניתן היה לצפות ממנה שתסכם את המסקנות ההיסטוריות העולות מחיבור זה (או: חיבורים אלו), כגון: היכן חיו (ו) מחברי (ה) הסכוליון? מתי? מאין רכש את השקפתו ההיסטוריוגרפית המאפשרת לו להצמיד מקורות תלמודיים לטקסט ארמי על מנת לתת לו פירוש? מה הראציונאל של הפירוש שלו? – אך לא. הפילולוגית עוסקת בניתוח הטקסט, ומשערת השערות שונות על התהוות הסכוליון (משני סכוליה שונים), אך ללא כל מימד היסטורי כדרך שנדרש מחוקרים המפרקים טקסט למקורותיו, ומציעים השערות שונות ביחס לתהליך התהוותו של הטקסט.

דוגמה לכך ניתן להביא מדרך הטיפול בסכוליון למגילת תענית, ז' כסלו: 'בשבעה ביה יומא טבא', ללא כל הסבר. בעל הסכוליון כורך את היום טוב' נטול המימד ההיסטורי במאורע היסטורי, מותו של הורדוס, והחוקרת מביאה את כל הדעות שנאמרו בעניין זה (עמ' 261-260). והנה, במדרש שיר השירים, בנוסח שנתגלה בגניזה, כתוב כך:

ראשך עליך ככרמל – זהו מלכות בית חשמונאי... ודלת ראשך כארגמן – [זהו מלכות בית הורדוס]... מה יפית ומה נעמת – זה בנין הורדוס.<sup>5</sup>

הרי כאן אותה שיטת פירוש הניכרת בסכוליון: הסמכת מאורע היסטורי לפסוק נטול היבט היסטורי, ואולי אפשר לראות בכך תרומה לזמנו ומקומו של בעל הסכוליון.<sup>6</sup> מן הסתם, יכולה היתה החוקרת להבהיר את ייחודו של בעל הסכוליון באמצעות דוגמאות אחרות והקבלתן לספרות התלמודית, אך, משום מה, אין לגלות בספרה כל ניסיון להבהיר את זמנו ומקומו של

<sup>3</sup> D. Sperber, A Commentary on Derech Erez Zuta, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1990, pp. 123-126.

<sup>4</sup> נ"ב גמליאלי, אהבת תימן: השירה העממית התימנית - שירת נשים, מהדורה שניה, תל-אביב תשל"ט, עמ' 215; מ' עמאר, 'סדר נישואין ונוסח הכתובה אצל יהודי מרוקו מהמאה השש עשרה ואילך', י' שטרית (ואחרים, עורכים), מְקָדֵם וּמְיָם, ח, החתונה היהודית המסורתית במרוקו: פרקי עיון ותיעוד, חיפה תשס"ג, עמ' 107-183 (במיוחד: 139); מ' מלול, 'השושבין בטקס הנישואין במרוקו: עיון במקורותיו של מוסד חברתי עתיק יומין', שם, עמ' 281-305 (במיוחד: 286-287).

<sup>5</sup> מדרש שיר השירים על פי כתב-יד ישן מתוך הגניזה שבקהיר, מהד' י"ח ורטהימר, ירושלים תשמ"א, עמ' קטו. המוסגר הוסף על ידי המהדיר הראשון, א' גרינהוט, וגם אם הנוסח מסופק, הרי שהמשך המדרש אינו מסופק.

<sup>6</sup> שיטת פירוש זו היא אופיינית למדרשי שיר השירים, אך לא יהיה זה מדויק לומר כאילו אין דוגמאות מסוג זה של פרשנות במקורות אחרים.

מחבר הסכוליון,<sup>7</sup> משל נכתב הוא בידי מלאך ונשלח ממרום בזמן מן הזמנים. הקורא הבלתי מנוסה עשוי לסבור כי דבר רגיל הוא בעולם הרבני לעסוק בפרשנות היסטורית לטקסטים עתיקים, ולא היא.<sup>8</sup>

לאמור, החוקרת מצטיינת ברישום מהימן ופרטני של כל דקדוקי הנוסח, אך היא עושה זאת מבלי להסיק כל מסקנה היסטורית, כיאה לחיבור בעל אופי היסטורי בו היא עוסקת. בכך מגלה החוקרת, פעם אחר פעם, את נטייתה לעסוק בכל פרט ופרט בנפרד, מועד פלוני בנפרד, מועד פלמוני בנפרד, אך ללא כל ניסיון להתרומם מעל הטקסט ולהציג מסקנה כוללת בעלת אופי היסטורי המתייחסת ישירות לטקסט בו היא עוסקת: הסכוליון של מגילת תענית, ואין צריך לומר: מגילת תענית עצמה.

### בירור פילולוגי: הסיום של המגילה (יתרה)

סיומה של המגילה, כפי שהציגה אותו החוקרת במהדורתה הוא: 'להן, אנש דאיתי עלוהי - אסיר בצלו' (עמ' 48). מלים אלו אינן מקושרות לטקסט שלפניהם בכל דרך, נוסחן עלום, ופירושן מצריך מאמץ אינטלקטואלי וחריפות של ממש,<sup>9</sup> בניגוד גמור לכל יתר המגילה הכתובה בלשון פשוטה. אחד ממייסדי המחקר התלמודי בירושלים סבר כי יש לקרוא את המשפט המסיים יחד עם המשפט הפותח של המגילה, בדומה לקריאה: 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, ויישם בארון במצרים', ועל פי דרכו הסביר את הכתוב, הצעה שעליה אמרה החוקרת 'אמן' (עמ' 337). דא עקא, שחריפות היא מידה נחוצה לחוקרי תלמוד, אך היסטוריונים, וסתם אנשים פשוטים, אינם יכולים ללכת בדרך זו, מה עוד שנחוצה לצורך כך הנחה רבנית לפיה ההלכות הנהוגות בין חכמי התלמוד הם ההלכות שהיו קיימות עוד 'קודם שנתקנו אותם הימים' במגילה. בנוסף לכך, הבנת המשפט מחייבת דיון בהלכות נדרים, שאין להם זכר במגילת תענית, ועל כן יש לדחות הצעת-פירוש זו, מכל וכל.

יתר על כן, עיון בחילופי הגירסה שמספקת הכותבת מלמד כי בכתב-יד אוקספורד ('בו נפלו שיבושי מסירה רבים יותר' [מאשר בכתב-יד פארמה], עמ' 39), חסרה שורה זו לגמרי (עמ' 130), והכותבת, שבקיאותה בכתבי היד השונים של המגילה אינה מוטלת בספק, מודיעה לקורא כי: 'מצד תוכנם היסודי של שני החיבורים, רבים יותר המקרים שבהם עדיפה מסורת א [כתב-יד אוקספורד]'. לאמור, לפני הקורא מונח טקסט שמאפייניו הם: א) חסר באחד מכתבי היד של הטקסט; ב) מופיע בסוף הטקסט; ג) אינו מובן בפני עצמו, ומצריך את דרכי הפלפול הרבני כדי להבהירו; ד) יש בו חילופי-נוסח מרובים (עמ' 330); ה) הניתוח הסטטיסטי של אוצר המלים בו שונה מזה של כלל הטקסט.<sup>10</sup> לאור זאת, אמור הפילולוג המתחיל, גם זה אשר ידיעותיו בפילולוגיה נופלות מאלו של החוקרת, להגיע למסקנה כי

<sup>7</sup> בעמ' 190 כותבת החוקרת: '...מסייע לתחום את זמנו של נוסח הכלאיים: הוא נוצר בין המאה הט' למאה הי"א, ובכך היא עוסקת בתולדות המסירה של הטקסט, ללא תולדות הטקסט עצמו.

<sup>8</sup> כאשר 'נמסרת בסכוליון עדות יחידאית, נדירה ואותנטית' (עמ' 244), הרי שהחוקרת קבעה את עמדתה מראש ביחס לעדות זו: אותנטית, אלא שלא ברור לקורא מניין לבעל הסכוליון ידיעה זו ביחס ליישוב היהודי בשומרון משנת 108 לפני הספירה (עמ' 247).

<sup>9</sup> ע' שרמר, "מקדמת דנא ייסר": משפט הסיום של מגילת תענית ותהליך ביטולה של המגילה בתקופת התלמוד', ציון, סו (תש"ס), עמ' 411-439.

<sup>10</sup> באמצעות תוכנה מיוחדת שפותחה לצורך ניתוח טקסטים התברר כי 52% מהטקסט מורכב ממלים חד-פעמיות, וכל יתר הטקסט עשוי ממלים החוזרות על עצמן (2-22 פעמים). כלומר, בטקסט נתון בן שש מלים יש לצפות לשלוש מלים 'חדשות', אלא שבשורת 'הסיום' יש שש מלים שכולן 'חדשות'. הניתוח הסטטיסטי, גם אם תקפותו נמוכה בשל הממצא הזעיר, מחזק את תופעת החריגות המוצגת כאן מזוויות שונות.

מדובר בתוספת לטקסט העיקרי.<sup>11</sup> תופעה זו של הוספת קטע בסוף טקסט היא תופעה המוכרת לכל חוקר בספרות התלמוד, ואף למי שאינם חוקרים (כבמקרה של אבות ו).<sup>12</sup> יתר על כן, החוקרת עצמה העירה על אפשרות מעין זו (סיומה של מסכת תענית, עמ' 219), ולא ניתן אלא להתפלא על כי היא דנה בטקסט מפוקפק כאילו היה חלק מהמגילה עצמה. אכן, ניתן, לכאורה, להביא ראיה מהתלמוד (תענית יב ע"א), המצטט את השורה הנדונה עתה כאילו היתה כתובה במגילת תענית. ואולם, מציטוט זה אין להביא כל ראיה, וזאת מפני שחכמי התלמוד לא עשו אבחנה בין המגילה עצמה ובין הסכוליון, כדרך שחלק מהחוקרים המודרניים לא היו מודעים לשוני המהותי בין הטקסטים השונים (עמ' 28). לפיכך, נותרים השיקולים הפילולוגיים על כנם, ואיתם המסקנה כי מדובר בשורה שהוספה על עיקר המגילה בתקופה מאוחרת יחסית.

לעומת המוצע כאן, הולכת החוקרת בדרך הסלולה של פרשני התלמוד בימי הביניים (שאת שאלת האותנטיות של הטקסט הם לא שמעו), ובדרכם של חוקרי התלמוד, אלו המעלים פיל בקוף המחט, תוך שהיא נזקקת לדיון בלשני למרות הודעתה על היעדר כל מחקר בלשני בארמית של מגילת תענית. נראה שנקל בעיניה של החוקרת ללכת בתלם המקובל, גם אם הוא שעון על פלפול תלמודי, על פני שיקול פילולוגי נעדר-פניות (שאינו נחשב להשערה גדולה מדי), לפיו מתברר כי שורה אחת הוספה לסופה של מגילת תענית.

#### בירור ספרותי: כותרת המגילה (חסרה)

כשם שסיומה של מגילת תענית לא נדון כראוי, כך אף פתיחתה של המגילה לא נדונה כהלכה, וליתר דיוק: לא נדונה כלל. בספר העוסק במגילת תענית, לאחר שהחוקרת מציגה בפני הקורא את הטקסט של המגילה והסכוליון, היא פונה לפרק 'לפשרם של המועדים', ולמעלה מ-250 עמוד מוקדשים לבירורו של כל מועד, אחד אחר השני. ברם, כבמטה-קסמים נעלמה הכותרת של המגילה: 'אלין יומיא דלא לאתענאה בהון, ומקצתהון דלא למספד בהון'. כותרת זו לא זכתה לפירוש, וקשה לתת לכך הסבר מתקבל על הדעת. מסתבר, על כן, שהחוקרת מעדיפה את שיטת הדיון בדרך שפילסו לפנייה במשך שנים מרובות: עיון בכל אחד מהחגים וזיקתו לפולמוס הכיתתי, על פני דיון שלא נערך והוא: מה משמעה של הכותרת של מגילת תענית. עיון בכותרת אמור היה להבהיר באיזו מידה הזיקה בין החיבור לבין הכותרת במגילת תענית דומה, למשל, לכותרת של שיר השירים ביחס לגוף החיבור. כלומר, התעלמות זו מהפן הספרותי של המגילה מדגימה עד כמה המחקר הפילולוגי שיעבד את כל צורות המחקר האחרות. הכותרת של מגילת תענית מאצילה סמכות על כל אחד מהמועדים הרשומים אחריה, ובלעדיה לא יצוין אף מועד, שהרי כל הרשום תחת לכותרת יונק מכוחה, יחס ספרותי זה שונה לגמרי בין הכותרת של שיר השירים לבין המשך הטקסט.<sup>13</sup> למרות החשיבות הרבה של הכותרת ביחס לטקסט, נעלמה הכותרת מן הדיון.

<sup>11</sup> כך בדיוק נוהגת החוקרת עם השורה הראשונה של המגילה (עמ' 43), הכתובה בסגנון שונה, וברור לה, כמו לכל קורא בר-דעת שמדובר בתוספת סופרים.

<sup>12</sup> י"ב אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שניה, ירושלים תל-אביב תשכ"ד, עמ' 951-950. החוקר הביא תחילה חמש תוספות במשנה מתוך הברייתות, ומתוכן שלוש תוספות בסופי פרקים ועוד שתי תוספות בסופי משניות. על דוגמאות אלו הוסיף החוקר עוד עשרות דוגמאות של תוספות מסוגים שונים (על פי כתבי יד וניתוח טקסטואלי), והראה כי בעשר מסכתות-משנה לפחות סוף המסכת הוא תוספת (עמ' 951-979), ללמדנו על היקף התופעה ועל היותה מוכרת לפרשנות המסורתית.

<sup>13</sup> ראוי, למשל, להשוות את הרשימה במגילת תענית לרשימת אבות המלאכה בשבת ז,ב, ובמיוחד לאור העובדה שידועות לנו רשימות שונות, ואף מספר שונה של מלאכות האסורות בשבת (ספר היובלים ב,טו; שם ב,כג). ראה: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 36-39.

החוקרת לא הסבירה באלו נסיבות, של זמן ומקום, נכתבה הכותרת. קביעתה של החוקרת במבואה כי 'במגילת תענית נקבע לזיכרון אוסף גדול של "נסים" חשמונאיים', אינה בבחינת מעט המחזיק את המרובה, כי אם תיאור לא נכון במהותו של כל המגילה. המגילה אינה אוסף של 'נסים', ואף לא לוח-שנה, גם אם היא מסודרת בצורה קלנדארית. המגילה היא קביעה הלכתית ביחס לימים בהם אסור להתענות ואסור לספוד, וההיסטוריון זכאי לדעת מי היה בעל סמכות הלכתית אשר קבע שלא לצום, ומה אכפת לו אם פלוני יצום ביום מסוים. כיוצא בכך יש לברר מי היה הממוען של ההלכה בכותרת מגילת תענית, היינו למי היא נועדה. שאלה אחרת יש לשאול ביחס להספד: מה משמעו של הספד זה, ומדוע פלוני הצדיק שהלך לעולמו זקן ושבע ימים לא יוספד כהלכה רק בגלל שאתרע מזלו והוא הלך לעולמו ביום שמחבר המגילה סבר שאין להספיד בו?

#### בירור היסטורי: היעדר כושר-הכרעה

כבר הוזכר לעיל כי החוקרת היא בקיאה גדולה בתולדות המחקר, ועבודתה מייצגת הרבה מאד שעות עבודה של נבירה בספריות, וחיפוש אחר כל הערה, או שבר-הערה, המתייחסת למגילת תענית. כתוצאה מכך, בכל פעם שהחוקרת מגיעה לצומת הכרעה היסטורית, מה קרה, מתי, וכיוצא בכך, הרי היא מציבה בפני הקורא 'מערכת פוסקים' כמיטב המסורת הרבנית הספרדית: פלוני, אלמוני ופלמוני אומרים כך, ולעומתם חכמים אחרים אומרים אחרת (לדוגמה: עמ' 33 הע' 103, עמ' 165 הע' 4, עמ' 213). אין מקום להכרעה ההיסטוריון, כי ממילא הכול כבר נאמר בעבר, ולא נותר לו אלא לברור מבין הדעות השונות את הדעה המתאימה לו.<sup>14</sup> מיותר לציין שאין זו גישה היסטורית. היסטוריון, כפי שמעיד מקור שמה של ההיסטוריה, היא מלאכת מבקר, וההיסטוריון חייב להכריע. לעומת זאת, החוקרת מצביעה על החוקרים לדורותיהם ולשיטותיהם בדומה לאופן הצגת חילופי כתבי היד: הרי אלו בפני הקורא – יבחר את הנראה לו. אכן, חובה להודות כי מידת הזהירות היא מידתו של ההיסטוריון, ולא תמיד ניתן להכריע בתיאור העבר. ואולם, במחקר זה משתמשת החוקרת באמת-המידה של הזהירות ההיסטורית כאמת-מידה שנועדה לרצות את כל השיטות. במקום שהחוקרת 'תיאבק' עם הדעות, ואולי אף תשלול כמה מהן על סמך המחקר המודרני, ועמדתה הביקורתית גם יחד, היא מעדיפה לקבל את כל השיטות תוך רישומן השיטתי והקפדני, וללא כל הרהור וערעור. כלומר, לאחר עבודה בהיקף של מאות עמודים, ולאחר הרבה שנות יגיעה אין החוקרת יכולה לומר דבר חדש על מועד התחברותה של המגילה מלבד ציטוט כל הדעות שנאמרו בסוגייה זו (32). זכותו של כל אחד להחליט מתי התחברה מגילת תענית (ומתי התבטלה).

#### בירור היסטורי-גיאוגרפי: העיקר חסר מן הספר

החוקרת התחייבה בפני עצמה, ובפני הקורא, כי היא תפרש כל אחד מהמועדים המוזכרים במגילה, וכך היא, אכן, עושה. ואולם, דבקוטה במשימה זו גרמה לה להתעלם מגוף המגילה. לדוגמה, יום י"ז באדר הוא היום בו 'קמו עממיה על פליטת ספריה במדינת כלכיס בבית זבדי' (עמ' 306-308). החוקרת עוסקת בסכוליון, אך אינה עוסקת בזיהוי הגיאוגרפי: מיקומה של כלכיס או מהו 'בית זבדי'. כבדרך אגב מעירה החוקרת שכלכיס נמצאת בלבנון, וכי זבדי הוא שם של שבט. ברם, נדמה שזכותו של הקורא לדעת מה המשמעות של שני מושגים אלו, ומה

<sup>14</sup> אבל לעתים היא נוהגת אחרת. כך, לדוגמה (בעמ' 385), קובעת היא שמגילת אנטיוכוס היא חיבור שטיבו מעורפל וקשה לסיים במדויק את זמנו ואת מקורו. הרי כאן זהירות-יתר של חוקרת. בכך דוחה החוקרת את מהדיר מגילת אנטיוכוס, פרו' מ"צ קדרי, בלשן שזכה בפרס ישראל, ומעדיפה עמדת היסטוריון שאין לו כל ידיעה בשפה הארמית. לשון אחרת: בשם הזהירות האקדמית מסיגה החוקרת את המחקר אחרנית. ראה עוד: מ' בר-אילן, 'מותו של אלעזר בקרב בית-זכריה', ז"ח ארליך וי' אשל (עורכים), מחקרי יהודה ושומרון, ג (תשנ"ג - 1993), קדומים - אריאל, תשנ"ד, עמ' 117-125.

הרקע ההיסטורי של המגילה, או, לפחות, היכן כלכיס נמצאת.<sup>15</sup> כלומר, החוקרת כה משועבדת לתבנית מחשבתית הלכתית (או: רבנית, בירור המועדים), עד שאין היא מסוגלת לבחון את המגילה כמות שהיא. כך קורה שהיא עוסקת בשאלת הצירוף הלשוני 'פליטת ספריה' (עמ' 308), אך את בירור המקום והזמן בו קרה האירוע שהיווה את העילה לציין המועד, בירור שעשוי היה להבהיר את נסיבות כתיבתה של המגילה, היא הותירה לאחריה. כלומר, עשתה את התפל (צרוף לשוני) - עיקר, והעיקר (בירור היסטורי) - תפל.

הכותרת של הפרק, 'לפשרם של המועדים', מתנוססת גם מעל מועד זה, י"ז באדר, אך לאחר שלושה עמודים בהם מוזכרים ומצינים לא פחות מאשר חמישה-עשר חוקרים נותר הקורא במבוכה: אין הוא יודע מהו המועד המצוין בי"ז באדר, מה הרקע ההיסטורי שלו,<sup>16</sup> ומה הרקע הגיאוגרפי של הכתוב במגילה. בקיצור: העיקר חסר מן הספר.

### בירור היסטורי: האמנם מסמר פרושי?

לפני עשרים שנה התפרסם מחקר הדין במגילת תענית,<sup>17</sup> מחקר שכמובן היה מוכר לחוקרת, אלא שהיא ביטלה אותו בהינף יד. כאשר החוקרת הודיעה לקורא, במבוא של הספר, שמגילת תענית היא טקסט פרושי, היא הוסיפה (עמ' 32):

ומנטל הביא מתוך המגילה גופה, ללא תלות בסכוליון ראיות לאופייה הפרושי.<sup>18</sup> יחס הכבוד אל המגילה בספרות התנאית הביא גם את דוחיה של הפרשנות האנטי-כתתית להסכים בדבר מקורה הפרושי, ולא נשמע אלא קול אחד אשר פקפק בהנחה מסתברת זו.

עתה, אמור היה הקורא ללמוד מה הראיות לאופי הפרושי של המגילה, ומדוע נמצא מי שפקפק בכך (ולמעשה, לא פקפק, אלא דחה). ואולם, החוקרת העדיפה שלא לדון בנימוקים לעמדתה, בהסתפקה ב'הנחה מסתברת', כדי לשכנע את עצמה, ואת הקורא, ביחס למוצא הפרושי של המגילה. אכן, החוקרת מצטטת בספרה, במקום אחר (עמ' 214), את הדעה לפיה יש: 'להניח למוסכמות מחקריות קודמות ולשוב אל בחינת המקורות לגופם'. ואולם, כידוע, לא כל מי שנאה דורש הוא גם נאה מקיים.

הקורא כלל לא נרמז כי כל ראיותיו של מנטל, כאילו מגילת תענית היא טקסט פרושי, הופרכו, והוכחו כבלתי נכונות. מה שמנטל ראה כפרושי לא היה פרושי כלל, ואלו הראיות לכך: א) התרעה על היעדר מטר לא היתה מוסד פרושי דווקא כי אם מקדשי, וככל הנראה קדום (תענית ב,ה), ושותפים לו בני תרבויות שונות.<sup>19</sup> ב) המונח 'סופרים' המופיע במגילה אינו

<sup>15</sup> ב"צ לוריא, היהודים בסוריה בימי שיבת ציון המשנה והתלמוד, ירושלים תשי"ז, עמ' 219-232.

<sup>16</sup> בעמ' 306 דנה החוקרת בסוס הקשור לפתח כסימן היכר של גויים. כותבת היא: 'ההערה בדבר סוס כסימן היכר ל"גויים" עשויה לשמש רמז להווי דורו ומקומו של בעל התוספת, אבל אינה תורמת דבר להבנת המועד'. כלומר, החוקרת מרכזת כוחותיה בתולדות המועדים (כחלק מתולדות ההלכה), ולא בטקסט עצמו, והכרוך בכך (בירור 'דורו ומקומו של בעל התוספת'). בכל מקרה, נשמט ממנה הדיון: מ' בר, 'רכיבה על סוסים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', קתדרה, 60 (תש"ן), עמ' 17-35.

<sup>17</sup> מ' בר-אילן, 'אופייה ומקורה של מגילת תענית', סיני, צח (תשמ"ו), עמ' קיד-קלז.

<sup>18</sup> ח"ד מנטל, אנשי כנסת הגדולה, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 213-214.

<sup>19</sup> ר' פטאי, אדם ואדמה, ב, ירושלים תש"ב-תש"ג, עמ' 142-192, 283. פטאי היה הדוקטורנט הראשון של מדעי היהדות בירושלים, אך חכמי ירושלים נמנעו מלאזכר אותו (כגון: א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 28-29), מן הסתם בשל העדפתו את המתודה הסוציו-אנתרופולוגית על פני המתודה הפילולוגית השוררת בירושלים.



מונח פרושי, וסופרים היו גם בין הכתות האחרות, כמובן. ג) ציון המועד ט"ו באב כזמן עצי הכהנים, הוא, אכן, תלוי בכתוב בנחמיה י', לה, אך בעוד שמנטל היה בטוח שספר נחמיה מניח את היסוד לכת הפרושים, הרי שאף חוקר מודרני לא היה מסכים עמו על הנחה זו. יתרה מזו, במגילה מדובר בעצי הכהנים, בעוד שבמשנה מדובר בעצי כהנים והעם (תענית ד,ה), ואין להקל ראש כלל בשוני דק זה, במסמך הנותן עדיפות לכהנים, ובאו חוקרים לשייכו לפרושים.

החוקרת הבהירה את עמדתה, בעקבות מנטל, מה הראייה לכך שמדובר בטקסט פרושי בכותבה: 'קדמותה ומוצאה הפרושי נשקפים ממעמדה הספרותי ומסמכותה ההלכתית בדורות תנאים ואמוראים' (עמ' 22). ואולם, לפי גישה זו ניתן היה לראות בתנ"ך מסמך פרושי, שהרי אף הוא זכה לסמכות הלכתית בין התנאים והאמוראים. הווי אומר, במקום שהחוקרת תיכנס לעובי הקורה – אם מגילת תענית היא מסמך פרושי, אם לאו – היא נסמכת על דברים דחויים, ועל לוגיקה מפוקפקת. החוקרת התעלמה מהראיות לכך שמדובר בטקסט מקדשי, כפי שניכר הדבר בפולחן המקדשי המשתקף במגילה (המזכירה: קרבן התמיד, פסח שני, סולת על המזבח, עצי הכהנים, ועוד). יתר על כן, מגילת תענית מגלה נטייה כוהנית ברורה בציינה את ניצחונות חשמונאים (=כהנים), כימי חג, ואי אפשר לראות בכך אלא מגמה של השלטון הכוהני-חשמונאי להאדרת שמם של החשמונאים. כיוצא בכך, אין להתעלם מהעובדה שהארמית היתה שפת הפולחן במקדש,<sup>20</sup> ונמצא שמגילת תענית תואמת את עולם החשיבה הכוהני-מקדשי בכל דבר ועניין.

לעומת זאת, אין בטקסט דבר או חצי דבר הכורך את מגילת תענית עם כת זו או אחרת, ואין כל סיבה לתלות בטקסט מה שאין בו. מובן כי כל אחד רשאי לחלוק על עמדה זו, ולכרוך את מגילת תענית עם פרושים או עם בייתוסים, אך ההתעלמות מדיעה זו, הנובעת מקריאה טקסטואלית זהירה, נראית בלתי ראויה. לא נותר אלא לשער שהיא נובעת מכך שדיעה חריגה וחדשה זו אינה תואמת עמדות אחרות (כלומר, את עמדת החוקרת), וממילא אינה ראויה לבחינה. אכן, ניתן לטעון כי אין חשיבות לשאלה אם מגילת תענית היא טקסט פרושי, או כוהני, אך הבוחן את ההיסטוריה של הפרשנות של מגילת תענית אינו יכול להתעלם משאלה זו כאילו היתה חסרת-ערך. כל מי שכותב ספר עב-כרס שנועד לברר את כל הסוגיות הכרוכות במגילת תענית, (להוציא מי שדן בפרט כזה או אחר המובא בסכוליון), אמור היה להבהיר היטב לקורא מה טיבו של הטקסט שהוא אוחד בידיו. ברם, החוקרת העדיפה לכתוב מבוא מצומק בו אין השאלות העיקריות נדונות, ובחלקן אך נזכרות ונסקרות, וכך קרה שהקורא יצא נפסד.

#### בירור היסטורי-הילכתי: תענית והספד – בלשנות וריטואל

כבר הובהר בעבר, ומצער הדבר כי יש צורך לחזור על הדברים שנית, שלאיסור על תענית ועל הספד היתה משמעות במקדש (בלבד), בו נהגו להתענות, ואף לספוד, אלא שהקורא בספר החדש, המעוצב והמשוכלל, המסכם מאות שנות מחקר, לא יכול לדעת כלל על דעות אלו (למעט בהערות שוליים: עמ' 337 הע' 40). ההתעלמות מן הדונה עתה אינה מסוג ההתעלמות ממחקר מסוים, כי אם משיטת-מחקר הבוחנת את הטקסט לא רק על פי קנה-מידה פילולוגי, כי אם גם על פי קנה-מידה ספרותי, וההיבט הפולחני והבלשני הכרוך בכך. להבהרת החסר בספר יצוין כי בעברית המקראית, לשורש 'ספד' יש שתי משמעויות, משמעות אחת היא לבכות על המת, והמשמעות האחרת היא סוג של פולחן מקדשי, מהסוג שניתן לכוונתו, גם אם בהסתייגות מרובה, בשם 'תחנון'. המשמעות הראשונה של ההספד מוכרת היטב ליודעי העברית המודרנית, אך דוגמה להספד מהסוג השני ניתן לראות בקריאת הנביא (ירמיהו ד,ח): 'על זאת חגרו שקים ספדו והילילו כי לא שב חרון אף ה' ממנו'. בולטת במיוחד היא קריאתו של נביא אחר (יואל א,ג): 'חגרו וספדו הכהנים הילילו משרתי מזבח

<sup>20</sup> א' ביכלר, הכהנים ועבודתם במקדש ירושלים בעשור האחרון שלפני חורבן בית שני (תרגום: נ' גינתון), ירושלים תשכ"ו, עמ' 47-52.

באו לינו בשקים משרתי אלהי כי נמנע מבית אלהיכם מנחה ונסך'. כיוצא בכך אמר הנביא זכריה (ז,ה): 'אמר אל כל עם הארץ ואל הכהנים לאמר כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתני אני'. כלומר, הצום וההספד היו סוג של פולחן מקדשי בו קראו הכהנים קריאות-שבר על אובדן הפולחן, כתוצאה מהרעב הכבד, בדומה לקריאות דומות על אובדן של אדם. בשני המקרים התחננו הכהנים לפני ה' שירחם עליהם, ולא יוסיף להכותם, בין ברעב, ובין במוות מסוג אחר (ועיין: שמ"ב כד, יג).

במהלך מרד החשמונאים, כאשר שבתה העבודה מהמקדש בירושלים, נקבצו יהודה החשמונאי ואחיו אל המצפה, ושם קיימו טקסי תפילה, צום ולבישת שק ואפר כדרך האבלים (מק"א ג, 47), כביטוי-צער על המזבח השמם.<sup>21</sup> ואולם, לא רק בשעות קשות נהגו יהודים לצום ולקיים מנהגי אבלות, אלא אף כעבודת ה' יום-יומית. כך, למשל, במקדש בירושלים נהגו להתענות דרך קבע, כפי שידוע הדבר ממנהגם של אנשי המעמדות (תענית ד, ג).<sup>22</sup> נוהג זה מתבקש מעצמו, שכן הצום מביע את דבקותו באל בצורה אולטימטיבית, ולא בחינם מתבטאת הקרבה אל האל בתענית, בין אם כתענית ביום מוגדר מראש כמו יום כיפור, או בתענית חד-פעמית אשר נועדה להביע קרבה מעין זו (ישעיה נח, ג). אין זו אלא חלק מגישה אסקטית שנהגו בה יהודים בעת העתיקה ואף לאחריה.<sup>23</sup> והנה, במקדש בירושלים נהגו לא רק לצום כי אם גם לספוד, כפי שידוע יואל הנביא על זמנים קדומים בהרבה. הנביא הוסיף והבהיר (יואל ב, יב): 'וגם עתה נאם ה' שבו עדי בכל לבבכם ובצום ובכני ובמספד', הרי שצום ומספד הם פעולות פולחניות הבאות כאחת, ומביעות שיבה אל האל. לפיכך, יש לראות את צמד האיסורים ביחס לצום והספד במגילת תענית כקשורים באופן ישיר למנהגי מקדש עתיקים. צמד פעלים זה מובא בברייתא בירו' פסחים פ"ד ה"א, ל ע"ג: 'כהדא דתני להן: כל אינש דיהוי עלוהי אעין וביכורין'.<sup>24</sup> האומר הרי עלי עצים למזבח וגיזירים למערכה - אסור בהספד ותענית, ומלעשות מלאכה בו ביום', ואף החוקרת דנה בכך (עמ' 218). כלומר, יש בידינו עדויות הכורכות הספד ותענית עם עבודת המקדש, ועדויות אלו קדמו מאות שנים למגילת תענית, בעוד שעדות אחת עושה רושם (לפחות מבחינת הלשון), כי היא בת זמנה לערך של מגילת תענית (ומכל מקום מן הזמן בו בית המקדש עמד על תילו, שהרי מדובר במתנות למקדש).

תענית והספד אלו קוראות ערר על בטחונה של החוקרת, או של חוקר כלשהו, כי הוראת המלה הספד במגילה הארמית היא כמו שהבינו התנאים (שאמרו הלכותיהם בעברית). ברור כי רק אם יתפרש ה'הספד' במגילת תענית בהקשר מקדשי (ולא: ביחס למוות פרטי), תהיה משמעות לטקסט של המגילה האוסר על תענית והספד. כלומר, כשם שלא ניתן לקשר 'תענית' עם מותו של אדם, אף הספד לא היה קשור במוות, ומעשים אלו, תענית והספד, הלכו בד בבד במקדש בירושלים (בדומה לזיקה שהיתה לאורך הדורות בין תענית לבין

<sup>21</sup> ב' בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים: ימי יהודה המכבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 349.  
<sup>22</sup> רי"נ אפשטיין לא העיר על כך, אך ר"ח אלבק (שמא בשל כך), ציין בפירושו: 'ואנשי המעמד וכו' - עד "וימותו" היא תוספת מזמן מאוחר, ואינה נמצאת בכתבי היד, ולא בירושלמי'. ראה: ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק, סדר מועד, ירושלים - תל-אביב תשי"ב, עמ' 341. עיין עוד: י' תבורי, 'עבודת ה' של אנשי המעמד', י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' קמה-קסט (במיוחד: קסו).

<sup>23</sup> מ' מרגליות, 'מועדים וצומות בארץ ישראל ובבבל בתקופת הגאונים', ארשת, א (תש"ד), עמ' רד-רטז; א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 437-457.  
<sup>24</sup> כך הנוסח גם במקבילות ובדיונה של החוקרת, עיין שם. תרגום המלים הוא: 'כל איש אשר יהיה עליו (=חובה של) עצים וביכורים'. ברם, נראה כי מדובר במשפט תנאי אשר חסר בו חלקו השני, ושיעור הדברים הוא: 'כל אינש דיהוי עלוהי אעין וביכורין - לא למגזר צום ולא למספד בהדיון יומא' (בדומה לארמית שבמגילת אנטיוכוס). לאמור, ההלכה העברית היא תרגום של ההלכה הארמית הקדומה (השווה: גטין ט, ג), וכפל הדברים גרם לסילוק המלים המקוריות בארמית.

'תחנון'). לפיכך, משמעותה של הכותרת של מגילת תענית שוות-ערך בקירוב למלים המופיעות עד היום בסידורים: 'אלו ימים שאין אומרים בהם תחנון', אמירה הלכתית (לצרכי המקדש), ולא 'רשימת מועדים'.<sup>25</sup>

#### שיטת-מחקר חסרה: הסתמכות על הטקסט

במחקר שהוזכר לעיל הוצע לבחון את הכתוב במגילה – הפתעה! – על פי מה שכתוב במגילה, ולא על פי מה שהובא במסורת התלמודית, או במסורת המחקר שהחלה במאה ה-19. עיון במגילת תענית, כמו בכל טקסט, אמור לספק תשובה ביחס לשאלות היסוד שלה: היכן נכתבה המגילה? כיצד היא נכתבה? וכיצד בכך, אך החוקרת לא מגלה בכך כל עניין. אופייני הדבר כי כאשר החוקרת שואלת 'מי כתב את מגילת תענית' (עמ' 333), אין היא שואלת בקולה שלה, אלא כמשפט ציטוט מתוך התלמוד. לאמור: מה סברו חכמי התלמוד על מגילת תענית, כאילו שחכמי התלמוד הם מקור מוסמך, באקדמיה המודרנית, לחקר היצירה הספרותית הקדומה. עיון בטקסט אמור היה להבהיר באלו נסיבות, לאו דווקא היסטוריות, נכתבה המגילה, אך לדידה של החוקרת אין לשאלה זו תוקף מעבר למאגר הידיעות הכלולות בתלמוד או על דפים מצהיבים של כתבי העת לחקר מדעי היהדות.

#### שיטת-מחקר חסרה: חקר הרשימות

החוקרת התעלמה לא רק מהדיון בגוף הרשימה, ובמתודה הגיאוגרפית שהוצגה ביחס למגילה, אלא קיימה מצוות 'והתעלמת מהם' גם בזיקתה של המגילה לחקר הרשימות: Listenwissenschaft, מן הסתם מפני שרעיון זה לא נאמר במאה ה-19, ואף לא על ידי חוקרים במדעי היהדות, וממילא אין מקום לדון בו. הווי אומר, טוב לחטט ולגלות חוקר עלום-שם שנעלם מעין-כל (כמו אלו שחיו לפני למעלה מ-120 שנה אותם חילצה החוקרת משכחה, רק מפני שהם העירו הערה כלשהי על מגילת תענית), מאשר לבחון הצעות חדשות של חוקר שחי בימינו, ובפרט אם הוא לא זכה באור הבוקע מירושלים.

כללו של דבר, הקורא אשר יטרח לקרוא את כל מאות העמודים שכתבה החוקרת על מגילת תענית לא ידע לאיזו סוגה שייכת מגילת תענית, והוא יחשוב – ללא כל נימוק מדעי – כי מדובר בטקסט פרושי האוסר להספיד אנשים צדיקים וישרים ב'מועדים' כלשהם. שיטת-מחקר זו, אינה מגלה סקרנות אינטלקטואלית אמיתית, ואף לא חשיבה היסטורית. לפי עמדה זו כל שאינו עומד תחת הקטגוריה של הביקורת הפילולוגית, והצבת חילופי הנוסח בשקדנות עילאית ומרשימה, או של מאמץ הלקטנות הכפייתית של הנתונים הביבליוגרפיים – אינו ראוי לדיון. אין מחקר ספרותי כתשתית להבנה היסטורית, ואין רעיונות חדשים, שהרי, ממילא, אין לנו עסק בחידושים, וכל מטרתנו באקדמיה היא לסכם את מה שנאמר עד היום, ולהציב שם לכל הדעות, ולכל חילופי הנוסח, באותיות של זהב.

#### **סיכום**

ספר זה הוא הישג אישי גדול לד"ר ורד נועם, ויחד עם זאת הוא גם החמצה של ממש של מדעי היהדות בראשית המאה ה-21. תחום מדעי זה לא שכח דבר מאז המאה ה-19, וגם לא למד דבר מאז. ואולם, אין לראות בכך כשלון של מדעי היהדות, כתחום מקצועי מוגדר, כי אם כשלון של האסכולה בה גדלה: החוג לתלמוד באוניברסיטה העברית. אין לשכוח כי עבודת דוקטוראט, שלא כמו ספר רגיל, גם אם חתומה עליו המחברת בלבד, הרי שהיא תוצר של כל מורי החוג, בדרך זו או אחרת. בחוג קטן זה גדלה חוקרת כשהיא נחשפת לתפיסת-עולם

<sup>25</sup> כבר מחבר מסכת סופרים (כא,א, מהד' היגער עמ' 353), 'תרגם' את הנחיות מגילת תענית (שלא לספוד) כתקפות ביחס לתחנונים (שלא לאומרם), גם אם באופן חלקי. ראה: י' תבורי, 'מתי בטלה מגילת תענית?', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 261-265.

מחקרית אחת ויחידה, מורשת המאה ה-19, תוצר ישיר של סביבה אינטלקטואלית אשר כה מחשיבה את עצמה עד אשר אין היא מעוניינת בהפרייה מן החוץ, במחקרים ובחוקרים; הכל נשאר במשפחה. בלשון האקדמית קרויה תופעה זו, גידול 'פנימי' של חוקרים, בשם in-breeding ('ילידי-בית'), וזיקת התופעה האקדמית לגנטיקה היא ברורה בשל התוצאה הדומה. אין אלא להוסיף שהחוקרת נתקלה - מבלי להיות מודעת שמדובר בתקלה - בדור השלישי של חוקרים שגודלו כולם בדרך זו ברציפות, תופעה שאין לה אח ורע בעולם האקדמי, ובמחקר זה אנו רואים את התוצאה. החוקרת קיבלה את הכשרתה בסביבה אינטלקטואלית של פילולוגים, במחלקה לתלמוד, שם מצויים למדנים המתנערים מבירור היסטורי, אשר את הדעות ההיסטוריות השונות הם אוספים כדרך שאוספים חילופי-טקסט, ללא שיקול-דעת וביקורת היסטורית מחד גיסא, וביקורת ספרותית, מאידך גיסא. השקפה זו היתה ראויה לקיום לולא היתה חדורה בהשקפת 'אני ואפסי עוד', השקפה המרחפת על דפי ספר זה כשהיא מלווה בלמדנות אמיתית. בדומה לעמדתם של כוהני המקדש בשעתם שסברו שרק המזבח שלהם כשר להעלות עולה, סבורה אסכולה זו שרק על מזבח הדפוס שלהם עולה קרבן אמיתי לאלוהי החכמה, ומשבאו לירושלים נאסרו הבמות האחרות.

יש לחזור ולהבהיר: הפילולוגיה אינה חזות הכול. היא אמנם חשובה, ואולי אף יותר חשובה משיטות מחקר אחרות, אך בשום פנים ואופן אין להקנות לה בלבדיות. התברר כי הדרך הקשה של מדעי היהדות אל היעד המחקרי, דרך המושתתת על פילולוגיה בלבד, אכן רצופה כוונות טובות, אך אינה מובילה לשום-מקום חדש. הכול כבר נאמר ונכתב, אלא שיש להציג אותו בצורה מרוכזת ובשיטתיות ראויה לשמה. דרך אגב התברר כי במדעי היהדות הללו נותר יותר מקמצוץ של גישה רבנית, ואף הכיתתיות אינה נעדרת. ואולם, מגילת תענית היא טקסט היסטורי, ובתור שכזה היא משועבדת למתודת-מחקר ספרותית, כמו גם היסטורית, לא פחות משעבודה לפילולוגיה. בתור יצירה ספרותית היא ראויה לבחינה עצמאית והיסטורית, וצר לגלות כי לאחר כל-כך הרבה מאמץ התוצאה רחוקה מלהשביע רצון: הרבה פילולוגיה אינה ערובה למחקר היסטורי.