

ישראל רוזנסון¹

"משיאין משואות": הערות פרשניות למשנת המשואות ולפרשנותה בתלמוד הבבלי

א. הקדמה

להלן יוצע ניסיון לפרש את מה שנכנה משנת המשואות, היינו משניות ב-ד בפרק השני של מסכת ראש השנה המופיעות בבבלי כיחידה מובחנת אחת (כך עולה גם מכתבי היד), ולבחון תגובות מסוימות של הבבלי לתכניה (ייעשה שימוש מסוים גם בירושלמי, ובתוספתא). כפי שילך ויתברר אנו רואים במשנה זו המספרת על העבר צד עמוק של אגדה, ולכן הניתוח הספרותי יעמוד כנר לרגלינו. פרשנותנו תיקח בחשבון תופעות ספרותיות שונות כולל זיקתן האפשרית לאנתרופולוגיה, תתייחס לרעיונות מנחים מסוימים, וחרף הקושי, תנסה לעמוד על שפת הסמלים של חז"ל בנידון. מודעים אנו היטב לקושי לחפש ערכים במילון הסמלים של חכמים, הן בעטיו של היעדר מסורת פרשנית ספרותית משמעותית מתמשכת, הן בגין הבעייתיות המתודולוגית הכרוכה בשאלות היסוד – סמליות מהי ומהם גבולותיה?² מכל מקום גם אם הגבול בין פרשנות לשמה, החותרת להבנה על רקע הזמן והמקום האמתיים ובין דרשנות יצירתית בת ההווה, עשוי בנסיבות אלו להיות מטושטש לא במעט, אין לדעתנו מנוס מהצגת אפשרויות שונות להבנת הסמליות, גם אם יש מביניהן הנראות במבט ראשון מתוחכמות קמעה ורחוקות מפשוטו של כתוב.

בעינינו הנשואות להשפעתה האפשרית של משנת המשואות על מקורות שונים בספרות חז"ל, נתמקד בעיקר בניתוח סוגיות מסוימות בבבלי ראש השנה (ובמקצת גם בירושלמי ובתוספתא). למותר לציין שסוגיות אלו כה שונות הן ברקען מהטקסט המשנאי שעליו הן שעונות, ובכל זאת דומה כי שיבוץ מדרשים בסוגיות אלו תורם דבר מה גם לפרשנות המשנה, למצער באותו מובן שהוא

1 תודה לד"ר יצחק ספיר על קריאה יסודית של המאמר הכרוכה בביקורת בונה ומפרה.

2 א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"א, עמ' 320–321.

מעבה בדרך מדרשית מגמות שיסודן טמון בה. באופן התנסחותם של מקורות אלו יש רמז לדרך קריאתם הם את המשנה, ובכך מוצע סיוע אפשרי לפרשנותה.

ב. המשנה והמסכת: הערות ספרותיות

1. מקום המשנה במסכת

לליבון מקומה של המשנה במסכת נודעת חשיבות לא רק בגין הצורך הבסיסי להציג את השלם לפני הדיון באחד מחלקיו, אלא גם בשל ההנחה שמיקום זה עשוי לומר דבר מה בעל ערך פרשני על תכניה הספציפיים של המשנה. "ראש השנה" היא מסכת שענייניה ארוגים זה בזה במערכת מסועפת של קשרים ספרותיים, שעל רבים מהם עמד אברהם וולפיש.³ עם שאנו מקבלים עקרונית את מיפוי הספרותי, לענייננו חשוב להדגיש קו תוכני עקיב וברור הקובע את מקומה של "משנת המשואות" בין ענייני קידוש החודש, שבהם היא ניצבת, לדעתנו, במעין קו פרשת מים ספרותי. מבחינה תמאטית המבנה של ענייני קידוש החודש בפרקים הראשונים של המסכת עוקב כמדומה אחר הסדר: עדות, השאת משואות, קידוש (איננו מתייחסים כאן למשניות הראשונות של פרק א).⁴ נציג מבנה זה ביתר פירוט החל ממשנה ד שהיא המשנה הראשונה העוסקת בעדים (להלן נעיר בקשר למקומה של משנה ג: "השלוחין יוצאין"). תחילה מופיעים ענייני ראיית החודש בדגש מובהק של "הליכה אל": "מחללין [=באופן הקשור בהליכה] עליו את השבת [...] מעשה שעברו יותר מארבעים זוג [...] אב ובנו שראו את החודש ילכו [...] מי שראה את החודש ואינו יכול להלך, מוליכין אותו על החמור [...] אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו" (ראש השנה א, ד-ב, א). אחר כך באה "משנת המשואות", ואחר כך ההליך של קידוש החודש עצמו: "ובית דין בודקין אותם שם [...] כיצד בודקין את העדים? [...] ראש בית דין אומר מקודש [...] ראוהו בית דין וכל ישראל [...] ולא הספיקו לומר מקודש" (ראש השנה ב, ד-ג, א). לכאורה מבנה זה מופרע מעט בגין הקביעה הקודמת למשנת המשואות: "בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם, משקלקלו המינין התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירים" (ראש השנה ב, א), העוסקת בעניין של קבלת העדים שבסדר הדברים שביכרה המשנה

3 לעיל הערה 2, עמ' 83-99.

4 מבחינה תוכנית ניתן להצביע על מבנה כללי המתייחס גם למשניות של פרק א והוא: "שנה [חודשים], שבת, חודש". מבחינה כללית, יש בפרק א הגיון פשוט, ולא נעמוד כאן על מלוא משמעותו.

דווקא מאוחר למשואות. חרף החריגה המקומית הזו, בקוויו הכלליים המבנה הגדול נשמר. קדימותה של משנה זו יכולה לשאת פשר מסוים בגין הקישור המילולי והענייני בכוחם של ביטויים משותפים – "בראשונה" והצעת "תיקון" בעניינם של מערערים על סדרי הלוח ש"קלקלו", מצב דומה לזה שיפתח את משנת המשואות, ויש בניסוחים אלו כדי להכין לקראתו.

המבנה המדגיש סדר של "הליכה לעדות, השאה, וקידוש", עשוי כמדומה להנחיל רעיונות הקשורים בבעיית עומק ספציפית של היחידה הנידונה במסכת ראש השנה – שאלת הסמכות העומדת מאחורי קביעת המועדים והלוח. לדיון בסמכות זו במשנה פנים שונות, וזה כולל אגדתא מרובה בנושא.⁵ במקרה הנידון, הדברים עולים בכוח האי סדר המהותי הגלום במבנה היחידה. כוונתנו לאי סדר כרונולוגי: קודם בא הדיון במשואות המודיעות על הקידוש, ורק אחר כך הקידוש עצמו. למותר לציין, אם פתחה המשנה בעניין העדות תוך הדגשת התנועה אל בית הדין, הגיוני היה להמשיך בפעולת הקידוש בבית הדין, ורק משקודש החודש, יש משמעות להעברת הידיעה ליעדיה. שיבוש הסדר יכול אפוא להיות מוסבר בצורך להבליט את סמכות חכמים על פני הצד ההלכתי-טכני של הראייה וארגון קידוש החודש. קודם מסופר איך נענים לסמכות חכמים באמצעות בוא העדים מחד גיסא וצאת הידיעה מאידך גיסא, ורק אחר כך, בשיאה של העלילה, בא מעשה הקידוש. בניסוח אחר, המבנה זורם מהשטח – המרחב הגיאוגרפי שבו מתבצעות הראייה והעברת הידיעה אל "נקודה" – בית הדין שהפעולה המהותית המתבצעת בו מסיימת את הדיון בתהליך המורכב של קביעת החודש וקידושו.⁶ אגב התוספתא השומרת בקווים כלליים על המבנה שנותח כאן מחזקת את הזיקה לסמכות חכמים באמצעות אגדתא רבת פרטים על היחס הנדרש לחכמים לדורותיהם ("למה לא נתפרשו שמותן של זקנים"), שנתחבה לדיון בקידוש החודש (ראש השנה א, ג).

עניין שני הנמצא מובלט באמצעות המבנה שלפנינו הוא שאלת מעמדה הרעיוני של שיטת המשואות ביחס לשליחים. השליחים הופיעו קודם בסדר המסכת: "על ששה חדשים השלוחין יוצאין" (ראש השנה א, ג), וכאן במשנת

5 על האגדתא הזו עמד וולפיש (לעיל הערה 2), עמ' 101–104.

6 טיעון זה מתחזק בכוח הקביעה כי הקושי בזיהוי הירח החדש, לכאורה, עניין בסיסי העולה כבר בשלב הבסיסי ביותר של התחלת העדות, איננו נידון בחלק הראשון אלא בחקירת העדים. בלשון מליצית לא מוצג כאן מצב המצריך הסברים על דרך מדרש "כזה ראה וקדש". משהו על זיקת המדרש עצמו לנושא ייאמר למעלה.

המשואות מתברר שהם לא במעמד של מלכתחילה. יחד עם זאת בבחינת המבנה של קבוצת המשניות הנדונה נוצר מצב מעניין מבחינה מבנית: גם המשואות וגם השליחים מובלטים. המשואות בכוח שיבוץ בנקודת המעבר בין יחידות הראייה והקידוש, והשליחים, שעניינם בא מיד אחרי שתי המשניות העוסקות במועדים השנתיים ("ארבעה ראשי שנים", "ארבעה פרקים שבהם העולם נידון"), פותחים בעצם את העיסוק בענייני החודש.

בסיכום, ענייני העברת הידיעה מבית הדין אל ה'שטח' מוצבים בשתי נקודות מפתח. בראשית העיסוק בחודש ובמעבר בין הראייה-הליכה לקידוש. יש בכך כדי לחזק את מוטיב הסמכות שהלוח יישק על פיה, וממנה תצא ההודעה בדרכים שונות. אשר למקומה של משנת המשואות בקבוצת המשניות הנדונה, זו קשורה לדינאמיות. רוצה לומר, ההצמדה של המשואות לפרקי הראייה-הליכה מפגישה בעצם שתי תנועות סמוכות. האחת, תנועה אל היעד – בית הדין, והשנייה, ממנו אל הציבור הרחב. רק אחר כך, במה שעשוי להתפרש כמעין השלמה הכרחית, מדובר על אופן הקידוש עצמו. בשרטוט מוטיב התנועה "אל... ומ..." בחלקים הראשונים של היחידה הדנה בחודש, יש כדי ליצור רקע שעל גביו יימצא מובלט מעמדו של בית הדין בחלק האחרון.

2. מבנה

ל"משנת המשואות" בנוסחה שלפנינו מבנה מגובש למדיי מבחינה ספרותית,⁷ המבוסס על סימון שלוש התייחסויות ל"משיאים משואות",⁸ קרי, משפטים מנחים המבליטים את המילים "היו משיאים משואות",⁹ בפתחה של היגדים (מעין אנפורה).

"היו", כלומר כך נהגו בעבר. המשפט הראשון מנוסח כהכרזה פותחת – ציון העובדה שטמונה בה שאלה סמויה (מדוע רק "בראשונה"?), והשניים הבאים כשאלות מפורשות. כך שבאופן כללי, משפטי "היו משיאים משואות" מצטיירים

7 אשר למקומה בפרק עצמו – לא נרחיב בכך. להלן יוצג הקשר לאור. ראו אצל וולפיש (לעיל הערה 2), עמ' 84–104. הסיבה לשיבוץ משנת המשואות כאן אחרי שעניין השליחים כבר נידון, קשורה לזיקה בין השליחים ושאלת השבת בפרק א. ראו אצל וולפיש (לעיל הערה 2), עמ' 50–77.

8 יש ובהיקרות השלישית לא נאמר "משואות" אלא "משיאים" בלבד, ראו להלן הערה 11.

9 זוהי גם חלוקה מקובלת למשניות במשנה בדפוסים. ראו "דפוס ראשון", להלן הערה 11. בכתב יד קופמן, המבצע "בראשונה היו משיאין" נכלל במשנה הראשונה ומשקף בכך את שני ביטויי "בראשונה", ביחס למינים וביחס לכותבים.

כהיגדים מעוררי תגובה לנאמר בהם. לאור זאת ניתן להציע הצעה פשוטה למבנה המשנה המבוססת על שלוש חטיבות:¹⁰

בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין. כיצד היו משיאין משואות? מביאין כלונסאות של ארז ארוכין. וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה על ראש ההר ומצית בהן את האור. ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי. ומאין היו משיאין [משואות]?¹¹ מהר המשחה לסרטבא, ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין, ומבית בלתין לא זזו משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש.

ההכרזה הראשונה מציינת זמן בעבר – "בראשונה", זמן כללי לא מוגדר היסטורית, הנשמר כזיכרון לאומי המתועד במשנה (השימוש בזמן עבר "היו משיאין" ובנסיבות אלו גם בבינוני – "מביאין" מחזק זאת),¹² ואת הסיבות לשינוי – "משקלקלו הכותים". השימוש ב"בראשונה" נפוץ בהקשרים שכאלו, ויותר משיש בו התייחסות היסטורית מדויקת למציאות לפני הנאמר ואחריו, מקופלת בו כמדומה הכוונה להסבר דתי מתבקש לעצם הצורך בשינוי הידוע.¹³ אשר למקרה דנן, אין זה מענייננו ללבן בשלב זה את הצד ההיסטורי של השינוי – מה טיבו של ה"קלקולי", ומדוע "קלקלו" – לכשעצמו, ומשהו על כך ייאמר בהמשך.

- 10 לפי נוסח הדפוס המקובל היום. הניסוח על פי כתב יד קופמן מכיל את השינויים האלה: "משיאים [...] משקילקלו [...] שלוחים [...] כיצד משיאים [...] שלארז ארוכים [...] לראש ההר [...] השיני [...] לא זזו עד שהוא רואה".
- 11 בכתב יד קופמן מנין היו משיאים בלבד ללא "משואות", ודומה לו בדפוס ראשון (נפולי רנ"ב, ירושלים תש"ל), "ומנין היו משיאין". בפירושו לתלמוד רש"י מתייחס לנוסח הכולל "משואות".
- 12 מובן שהמעבר ללשון בינוני בהמשך "מביאין [...] וכורך [...] ועולה ומצית", אינו בגדר שינוי מהפכני, גם בינוני פועל (ללא היה) יכול בלשון חכמים להביע כעבר, בתנאי שההקשר קובע עבר. ברור שבאופן עקרוני בלשון חכמים משתמשים בבינוני כדי לציין על-זמניות, אך כאן הבינוני נגרר אחרי העבר – "היו [...] התקינו", ראו מ' אזור, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 1–27.
- 13 "בראשונה" נזכר במשנה 22 פעמים בהקשר של שינוי דתי-היסטורי. בדרך כלל בצירוף של "בראשונה היו/היה [...] התקינו/התקיין". ויש גם "בראשונה היו אומרים [...] חזרו לומר". מדובר בשינויים הלכתיים מנומקים או שניתן להבין את הנמקתם, ואין זאת אלא שעניין ההתפתחות ההלכתית והעמדתו כמושא לזיכרון חשובים היו בעיני חכמינו, אך לא נאריך בכך.

אחר כך באות שתי השאלות המפורשות. ההתנסחות על דרך השאלה והתשובה אינה נדירה במשנה, אם כי קשה לדעת אל נכון מתי בדיוק ובאיזה נסיבות משתמשים בה.¹⁴ דומה שיש בכך כדי להבליט את ההכרזה הראשונה הפותחת – בתחילה הובאה עובדה חשובה מן העבר, שלכאורה אינה מוכרת לכול, ואחר כך כמעין תגובה על החידוש, באות שתי השאלות.

היסוד הבולט הוא הרשימה – רשימות מן העבר המלמדות שנטבעו בזיכרון הלאומי, הגם שלכאורה לאחר המעבר המצוין ל"שלוחין", כבר לא היה בהם שימוש של ממש (וראו להלן). הרשימה הראשונה היא רשימת רכיבי המשואה: "כלונסאות של ארז ארוכין. וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה"; והשנייה של התחנות הגאוגרפיות: "מהר המשחה לסרטבא [...] לגרופינא [...] לחוורן [...] לבית בלתי [...] הגולה". הפריטים המובאים כאן מובאים בשמם ולא במספרם. הם ומספריהם (ברשימה הראשונה – 4, ברשימה השנייה – 5 מקומות ספציפיים ועוד שם כללי אחד "גולה"), מצטיירים כריאליים, ועל פניהם אין בהם משמעות סמלית מרחיקת לכת. להלן נבחן את האפשרות שבכל זאת חבוי בהם זיק של פוטנציאל סמלי. לעומת זאת בחלק השני של המשנה מצוינים מספרים מפורשים. חלוקה משולשת המובלטת על ידי יסוד מספרי: "ההר [=הראשון] [...] ההר השני [...] ההר השלישי". בסך הכול הדגם המספרי (צימוד "ארבעה וחמישה" [מבלי להחשיב "גולה"]) בשתי הרשימות המהוות בסיס לשתי התשובות לשאלות (כיצד? ומניין?), וכן ציון שלושה הרים במשנה שיש בה שלושה חלקים, עשויים לתרום תרומה מסוימת ללכידותה הסגנונית של משנת המשואות, אם כי אין להפריז בה.

3. שימוש ישיר ועקיף בפועל "ראה"

יסוד ספרותי-לשוני חשוב בתשובות לשאלות המפורשות הוא ה"ראייה": "עד שהוא רואה", "עד שהיה רואה" (בעקיפין, גם "קלקול הכותים" קשור ל[טעות/הטעייה ב]ראייה). וולפיש עמד על חשיבות הפועל המנחה "ראה" בפרק זה של המסכת,¹⁵ שחרף היותו פועל טכני הנחוץ להבעת "הדבר עצמו", עשויה

14 לשם השוואה, במסכת יומא השכנה, המביאה אף היא אינספור פרטי מידע מהעבר האידאלי, מצאנו את השאלות: "אמר להם הממנה: צאו וראו [...] ולמה הצרכו לכך? שפעם אחת" (ג, א-ב); "ומנין היו יודעין שהגיע שיער למדבר? דרכיות היו עושין" (ו, ח). והתחושה העולה כי לענייננו ריכוז השאלות קשור לסגנונה המיוחד של משנתנו.

15 לעיל הערה 2, עמ' 89-93.

להתקשר לו משמעות נוספת. לפועל זה ייצוג נכבד במשנתנו, והוא מבריא את חלקה השני והשלישי (ובמובן מסוים, גם את חלקה הראשון). לשון של מעין תנאי: "עד ש",¹⁶ מחזקת את המשמעות הפיזיולוגית-אופטית הממשית של הראייה, שכן חייבים לפעול באופן הידוע עד שרואים. אולם חרף הדמיון בין שתי ההנחיות בהכוונה לפעולה ובהבניית מעין תנאי ("עד ש [...] רואה"), הרי שבחינת הנסיבות מגלה מתח מסוים בין שתי ה"ראיות", וממילא גם בין חלקה השני של המשנה לשלישי. יסודו של מתח זה נעוץ בריאליה. לשני חלקי המשנה משותף אמנם ניסוח הביצוע על דרך: "ומוליד ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה/הוא רואה". אולם אין דין ראייה זו כראייה זו, ובעוד שבחלק השני מדובר במפורש על ראייה ממשית של תנועת חפץ המוחזק ביד מטווח סביר (בין שני הרים), הרי שבשלישי מדובר במסלול גאוגרפי ארוך ביותר, כשההבדל בין התחנות המצוינות במשנה עשוי להגיע לעשרות רבות של קילומטרים ולמעלה מכך.¹⁷ גם אם ניתן אולי לזהות בטווחים הללו את אור המשואה עצמו, אין זה סביר כלל שהצופים יבחינו בתנועת היד המצוינת במשנה ("ומוליד ומביא ומעלה ומוריד").

עקרונית, ניתן להציע פתרון לקושי הטכני הזה בהסתמך על קיומן של תחנות ביניים – בין המקומות הנזכרים במשנה.¹⁸ דומה כי הבבלי מוביל לפתרון כזה (להלן) ואפשר גם שהאפשרות לפתרון הזה מובלעת בנוסח המשנה, שכן ברשימת תחנות עסקינן, ואין היא מדברת במפורש על הליך של ראייה ואישור ראייה ממקום למקום, אלא ב"השאה מ...ל...". כלומר מעבר הודעת המשואה "מהר המשחה לסרטבא, ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין". הידיעה עוברת, אך בלי לציין מפורשות איך. רק בין "בית בלתין לגולה" צוינה ה"ראייה" במפורש ("עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש"),¹⁹ כך

16 אזר דן בצירוף "עד ש... + פועל ביפעל/פועל", נטען שהוא "קרוב במשמעותו לאלא אם כן". ראו מ' אזר (לעיל הערה 12), עמ' 119. אין כאן תנאי מפורש, אך העשייה תלויה בתוצאה מסוימת באופן מובהק.

17 לא ניכנס כאן לזיהוי מפורט. ראו מה שכתבתי: "רוזנסון, כיצד השיאו את משואות ראש חודש בימי בית שני בין ירושלים לסרטבא, קתדרה 27 (תשמ"ג), עמ' 175–179, והביבליוגרפיה שם.

18 לעיל הערה 17.

19 הראייה מבית בלתין עולה גם בהקשרים שונים לגמרי: "אמר רב חונה. כד סלקינן להיכא סלקינן לראש בית בלתין והוינן חמיין דקלייא דבבל כאילין חגייא" (ירושלמי, ראש השנה ב, ב; נח ע"א).

שלגבי הקטע הנידון במשנה (מהר המשחה לבית בלתינן), ה"ראייה בין... לבין" היא לכל היותר מסקנה, ואין לנו אלא לשער כי מבחינה מעשית ניתן להבין ראייה בין אתר לאתר הנזכרים במשנה רק באמצעות מנגנון של "ראיות" ביניים (ב"הר ראשון [...] הר שני [...] הר שלישי"). בכל זאת הקריאה הגאוגרפית עניין לעצמו והקריאה הספרותית עניין לעצמו, ויש כמדומה משקל ספרותי לאותם אתרים ספורים שכן נזכרו ברשימה בשמם, כשבקריאה פשוטה ללא התעמקות גאוגרפית יתרה, כן עשוי להיות מובן קשר ישיר ביניהם, ועל כן רמיזת (ורק רמיזה) המשנה לאיזו "ראייה" בטווחים הגדולים הללו שרירה ועומדת.

לדעתנו, רמיזה זו היא ביסודה ספרותית-רעיונית. רוצה לומר, הבלטת החשיבות הכוללת של הראייה במשנה, מבלי להתחייב על אפשרות דווקאית לקיומה הממשי והישיר "מהר המשחה לסרטבא ולגר ופינה", מה שלא כל כך מתקבל על הדעת, בוודאי שלא כתנאי להמשך ההעברה מהסוג המובע בהמשך ("עד ש [...] רואה").

במסכת ראש השנה עסקינן, ובמבט כללי אל תכניה וסגנונה, ה"אור" וה"ראייה" עומדים מול ה"קול" וה"שמיעה" של השופר, כשני יסודות מנחים מרכזיים. האור והראייה הוזכרו בכל הקשור לתכנים של עדות וקידוש החודש בשני הפרקים הראשונים, והקול והשמיעה בפרקים השלישי והרביעי.²⁰ ראיית המשואות שתנאיה ונסיבותיה מתבררים כאן, משתלבת אפוא בראייה הבסיסית הכרוכה בחודש כדי ליצור מכלול סגנוני ותוכני אחיד. לפי שעה די לנו בכך, ומשהו על כך ייאמר בהמשך.

4. ראיית גולה כמדורת אש

כשחשיבות הראייה עומדת ברקע המסכת, נחזור למשנתנו. להבלטת הראייה בחלקה השני ("עד שהוא רואה את חבירו"), יש כאמור יסוד בריאליה. אשר לחלק השלישי, תכליתה של הצנעת הראייה בין אתרי ההשאה המפורשים מובילה להבלטת "ראיית הגולה" – "התחנה הסופית" שבסיפא: "עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש". "על פניו", קביעה זו של "כל הגולה לפניו כמדורת אש", נראית כהפרזה רבתי. מה טיבה? יש כמדומה במשנתנו דרגות בראייה, לא רק ראייה ממשית וראייה מטפורית כפי שציינן בצדק וולפיש לגבי

20 על "ראה" החשוב לענייננו, לעיל הערה 15.

שימושי "ראה" במסכת,²¹ אלא גם ראייה מטונימית. קרי, בעקבות הראייה הממשית "מהר להר", באה (רמיזה ל)ראייה מתחנה לתחנה ו(ציון מפורש של)ראיית "כל הגולה", וזו האחרונה ראייה שיש בה מן ההגזמה היא. עקרונית, שייך כמובן להשתמש בכגון זה בחוש הראייה, ולכן אין זו מטפורה. בה בעת, אין כאן הקפה בעיניים ממשיות של המראה הנידון, לכל היותר רק חלק ממנו, ולכן במטונימיה עסקינן.

להגזמה הצורית יש מטרה. אין זאת אלא שביקשה המשנה להבליט את כפיפותה של הגולה הנענית במראה אש כללי ואחיד: "עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש", לקביעת בית הדין בירושלים. הבבלי ייאלץ לבאר כיצד נוצרה מדורה זו (להלן). אך אין זה מעניינה של המשנה, המדגישה את תגובת הגולה כישות אחידה. דוק, "הגולה" ככינוי חי לבבל "של ההווה" של חז"ל, איננו נפוץ במיוחד בדבריהם.²² הדגשת 'גולה' כאן ניתנת כמדומה להבנה כהצהרה הבאה להזכיר צד של 'אי-טבעיות' מובנית במצבה של הקהילה בבבל, ואת הצורך הנגזר מכך לקבל את עולו הרחני של המרכז הלאומי האמיתי בירושלים.²³ בהקשר זה, מעניין האופי המופשט של ציור קבלת ההודעה בבבל. לא צוין מי היא הסמכות שאליה העבירו את הידיעה ולמי בדיוק הודיעו.²⁴ "גולה" היא הנענית בהבזק אור צייתיני למודיעה, ולא חברה ריאלית שיש בה הנהגה ומוסדות ביצועיים. הללו, אם ישנם, אינם רלוונטיים מול המוסד השלטוני האמיתי של עם ישראל בירושלים.

מי היו הנמענים הראשונים של ההכרזה בדבר צייתה של הגולה? ברור כי המשנה ממקדת את אלומת האור שלה לסיטואציה בסוף ימי הבית, אך האם הושפע ניסוחה הספציפי הפותח ב'בראשונה' מבעייתיות ביחס לבבל בזמן גיבוש ניסוחם של הדברים? עקרונית, הצהרה דוגמת זו שלפנינו על כפיפות הגולה לירושלים, עשויה לשרת עמדה באיזשהו פולמוס על קביעת סדרי הלוח בין ארץ

21 לעיל הערה 15.

22 במשנה מופיעים הן שמות אתרים המכילים "גולה" ומזכירים אותה הן "גולה" כמושג: "בור הגולה" (עירובין י יד); "לשכת הגולה" (מידות ה ד). זיכרונות: "כשעלו ישראל מן הגולה היו שוקלים דרכונות" (שקלים ב, ד); "כשעלו נזירין מן הגולה ומצאו בית המקדש חרב" (נזיר ה, ד); "וכשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ארבע אמות מן הדרום" (מידות ג, א).

23 לא כאן המקום לדון בתפיסה המקראית של הגולה כמקום, סביבה ומטפורה. לענייננו חשוב להדגיש כי ספר יחזקאל המציג מתח לא פשוט בין חיי היהודים בבבל לנוחותה ומרכזיותה של ירושלים פותח ב"ואני בתוך הגולה על נהר כבר".

24 מ' בר (להלן הערה 25) עמ' 18, הערה 16.

ישראל לבבל, מהסוג שאכן התנהל בתקופת המשנה.²⁵ יחד עם זאת שאלת הגולה אינה עומדת כאן בפני עצמה, והמשנה כמכלול מציינת את תגובת הגולה בהשוואה סמויה לכותים. הרושם המתקבל הוא כי הגולה קיבלה, ואילו הכותים - לא. מעין "כלים שלובים" של הבנה ופרשנות לפנינו, ומה שעולה בזרוע האחת - בין ירושלים לכותים, משפיע על הערכת המתחולל בשנייה - בין ירושלים לגולה.

נקודה זו מתחזקת מניתוח המבנה המשולש שצוין לעיל. הוא נראה לכאורה כהצטברות פשוטה של שלושה פרטים שונים הקשורים במשואות - השאלה ההיסטורית לגבי היעלמן, הצד הטכני של ההשאה והפן הגאוגרפי שלה. משולש זה יוצר ללא ספק מסגרת הגיונית, אך דומה שחבויה בו גם מסגרת עומק מסוימת - פתיחה וסיום בבעיית עומק דומה. הפתיחה בהבלטת בעיה הנובעת מצד מי שמנסה לחלוק על הלוח ועל סמכותם של חכמים בנידון: "משקלקלו הכותים", והסיום, ההפך הגמור, במה שנראה כהתכופפותה הראויה של הגולה בפני הסמכות הזו. משואה יחידה בהר המשחה הסמוך לבית המקדש מובילה למדורה רבתי בכל הגולה ("עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש"). איננו יודעים במדויק מה היה טיבן של הבעיות עם הכותים, ובידוע כי מסכת ראש השנה עשירה בהדגשות על חולקים ופלגנים למיניהם, ולמעשה זהו בדיוק הקישור למשנה הקודמת המציגה אף היא התקנה בעקבות קלקול שחל ביחס למצב "בראשונה" ("בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם משקלקלו המינים התקינו שלא יהיו מקבלים אלא מן המכירים. בראשונה היו משיאים משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהיו שלוחים יוצאים"),²⁶ אך אופן ההתייחסות לנושא במשנתנו יוצרת דוגמה מוצלחת לדיון, שיש בו כדי לחזק עקרונית את מוטיב ההסכמה הלאומית סביב סדרי קביעת הלוח,²⁷ ולהטעים את שורשיה הנוקבים ויורדים אל "תקופת" המשואות. בסופו של דבר, הדברים נוגעים גם בבבל, ואם הכותים קלקלו - הבבליים לא. להלן נעמוד על ההיבט הגאוגרפי-סימבולי של סוגיה זו.

25 יי גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד חיי החברה והרוח, ירושלים תשנ"א, עמ' 78-81. מ' בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, תל אביב תשל"ו, עמ' 15-16, 136-137.

26 יש כאן גם קשר של היפוך: היו באים (העדים) - היו יוצאים (השליחים). אפשר שגילויי הדמיון האלו הכתיבו חלוקת משניות שונה בכתב יד קופמן שם המשנה הראשונה "היו משיאים" מחוברת לקודמתה. לעיל הערה 9.

27 המשנה הבאה תחזור לגילוי של הסכמה לאומית בצירור המתרחש בחצר יעזק.

הבלטת ה"גולה" עולה לאור ניסוח נוסף הקשור ל"שליחים". הללו נתפסים אליבא דמשנתנו כתחליף למשואות, ובדין. והנה במשנה הראשונה העוסקת בהם נאמר: "על ניסן ועל תשרי שבהן השלוחין יוצאין לסוריא" (ראש השנה א, ד), והוא הדין בתוספתא: "אין השלוחין יוצאין בסוריא עד שישמעו מפי בית דין למחר" (ראש השנה א, יז, עמ' 311). הניגוד הגאוגרפי בין הגולה לסוריה אינו חזק, וניתן כמובן ליישבו, אך לענייננו נמצא השימוש בכינוי שיש בו מן הרעיוני "גולה", מובלט על רקע אפשרות המינוח האחרת.

5. שמן ומשיחה

נעיר לגבי ביטויים נוספים במשנה. ביטוי חשוב לדעתנו קשור בשמן ובאש. ביסודו הקשר הוא כמובן טכני: האש קשורה בשמן – חומר בעירה חשוב. השמן רמוז בשם ההר – "הר המשחה" (משחו בשמן)²⁸ הידוע במשנה, הלוא הוא הר הזיתים המקראי.²⁹ לענייננו חשוב משחק הלשון הקשור במשחה: "וכורך במשיחה מהר המשחה ל...", וזאת במשנה המדברת גם על "עצי שמן". מבחינה בוטנית עץ שמן זוהה עם עץ האורן דהיום,³⁰ ואין לו דבר עם הזית, לא קשר ביולוגי ולא חזותי. אך לא כן הקשר הספרותי, יש מן המקורות הרוקמים זיקה כלשהי ביניהם (תן דעתך לתקבולת: "כזית רענן מלא גרגר / וכעץ שמן מרוה

28 אירועי המלכה ומשיחה מתוארים בפרק הראשון של ספר מלכים א לגבי אדוניה ושלמה. הם התרחשו בנחל קדרון למרגלות הר הזיתים.

29 ראוי להזכיר כי השם המקראי הר הזיתים אינו נפוץ במיוחד במקורות חז"ל, והוא מובא באופן מובהק כציטוט מהפסוק בזכריה: "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים" (זכריה יד), או בדרך כלל בעקבותיו כציון נוכחות ה' על ההר בגלויות השכינה או בהקשר אחר, ואין צורך מיוחד להסביר דווקא כאן את ה"משחה" שכן "הר המשחה" הוא כינוי עצמאי נפוץ להר. דוגמות לשימוש בפסוק "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים" (זכריה יד): באיכה רבה פרשה א, נ בהקשר של גלויות השכינה (איכה רבה פתיחתא כח; פסיקתא דרב כהנא יג; פסיקתא רבתי לא); לעתיד לבוא: "ואחת שעתידה להיות בימי גוג ומגוג שנאמר: 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים' " (אבות דרבי נתן נוסח א, לד); "ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב [...] והכתיב 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים' " (בבלי, סוכה ה ע"א); "אימתי אנו גילים ושמחים כשיעמדו רגלי השכינה על הר הזיתים [...] כשיראה הקב"ה קברו של גוג ומגוג לישראל, הרי רגלי השכינה על הר הזיתים" (שיר השירים זוטא, מהדורת בובר פרשה א); "והם מחלדין בהם עד שהם באים תחת הר הזיתים שבירושלים, והקדוש ברוך הוא עומד עליו" (פסיקתא רבתי לא). דוגמות להר המשחה: "שבו כהן גדול שורף את הפרה ופרה וכל מסעדיה יוצאים להר המשחה" (משנה, מידות א, ג); "שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת" (משנה, מידות ב, ד).

30 "פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן 1968, עמ' 88. וראו להלן למעלה.

ענף" (בן סירא נ).³¹ ויש לכך גם רמז במקרא,³² זאת מן הסתם בכוח הקישור האסוציאטיבי של כל אחד מהם לשמן – הזית לשמנו ועץ שמן שמכונה כך בגין השרף דמוי השמן הנובע ממנו.³³

משחק לשון זה אינו עיטור סגנוני גרדא. יש בו כמדומה כדי לשדר קשר בין המשואה גופה (משיחה כורכת אותה, עץ שמן הוא ממרכיביה) למקום (הר המשחה). ובהתייחס למשמעות המקראית הידועה של משיחה, גם עשוי להעניק תחושה של סמכות ושלטון שאינם יצוקים בהכרח בכינויו האחר – הכינוי המקראי המפורסם שלו הר הזיתים, כינוי המבוסס על גידול חקלאי, ולכן משווה לו אופי טכני.³⁴

6. האש והגובה

הערה אחרת קשורה למוטיבים הבולטים של האש והגובה. האש מובעת באמצעות לשונות ישירים, והגובה ברמיזות תוכניות. דומה כי הניסוח במשנה מעצב אווירה של גובה. והשימוש בגובה הוא מוטיב מאחד במשנה. הנה מובלט כאן "ועולה לראש ההר". הדגשת העלייה חורגת לדעתנו מכלל אמירה טכנית בעלמא. כאן מתבקשת ההשוואה לתוספתא. לכאורה אווירת גובה זו עולה ובצורה יותר מפורשת בניסוחה: "בראשונה היו מסייעין מסעות בראשי ההרים הגבוהים..." (ראש השנה ג, יז, עמ' 309), אך לדעתנו הדגשת הפעולה, העלייה לראש ההר במשנתנו, מבליטה יותר את הצד המהותי שבגובה. ובהמשך המשנה

31 מהדורת סגל, עמ' שמא. בקטע הנידון בכללותו יש תקבולות משמעותיות ומודעות לריאליה.

32 בנחמיה: "והביאו עלי עץ זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת" (ח, טו), ולא בישעיהו "אתן במדבר ארוז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדיו" (מא, יט). המשנה מפרידה ביניהם: "כל העצים כשרין למערכה חוץ משל זית ושל גפן אבל באלו היו רגילין במרביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן" (תמיד ב, ג).

33 לעיל הערה 31, ב"מרווה ענף" אולי רמז לשרף.

34 שאלה בפני עצמה היא מדוע עברו לכינוי הר המשחה. לעיל הערה 29. כן יודגש כי באופן עקרוני השם הרווח במשנה בהקשרים ענייניים כשם מקום הוא הר המשחה (מידות א, ג; ב, ד; פרה ג, ו; ז; יא; תוספתא, ראש השנה א, יז; פרה א, יז; ג, ז; יד) השם המקראי "הר הזיתים" נזכר בפרשת התגלות ה' בהר בספר זכריה (יד, ד). השימוש שעושה ספרות חז"ל בהר הזיתים הוא בהתייחסות ישירה או עקיפה לפסוק הזה בזכריה (אבות דרבי נתן נוסחא א לד; בבלי, סוכה ה ע"א; איכה רבה פתיחתא כה; פרשה א, נ; פסיקתא דרב כהנא יג; פסיקתא רבתי לא; אגדת בראשית נד; אליהו רבה כח). רמז לשם משחה מן המקרא עשוי להיות ב'הר המשחית' הנזכר בספר מלכים ב (כג, יג. רש"י: "להר המשחית – הר הזיתים הוא הר המשחה וכיון שהזכיר את שמו על ידי עכו"ם שינה שמו לגנאי).

ברור שהדגשת המדורה הנראית מבית בלתין, הכרוכה בהצגת האתר הזה כמקום תצפית למדורת הגולה, מבליטה את מוטיב הגובה. זאת ועוד, בידוע שהארז הנזכר ברשימת עצי המשואות בחלק השני של המשנה, מסמל גובה.³⁵ אם כן, בצד הדגשות מגוונות הקשורות באש (לשונות: ומצית בהן את האור, כמדורת אש וכן המשואות עצמן וחומרי הבעירה), ניתן לדבר על הדגשות הקשורות בגובה, בפשטות הבולטות המוקנית לשני היסודות עשויה להשתלב בהקשר הטכני של חיזוק היסודות הקשורים בצפייה. להלן נראה מה שימוש תעשה בכך הגמרא, שתתרגם למעין מתח בין יסוד הגובה ליסוד האש.

ג. התפיסה הריאלית והסמלית במשנה ובתוספתא – סיכום ביניים

מקומה של משנתנו ביחס לענייני החודש האחרים במסכת וניתוח מבנה הפנימי מובילים להטעמת חשיבותה של הסמכות בקביעת הלוח ורמיזה על כפיפותה המהותית של בבל לסמכות זו. מבחינה כללית, גם סקירת מספר פריטים סגנוניים במשנתנו מובילה למסקנה דומה. נעמיק קמעה במשמעותם הסמלית המצטברת.³⁶

במיפוי הסמלי של מכלול הפרטים במשנתנו בולטים במיוחד שני צירים סמליים הקשורים בפוטנציאל הסמלי של השטח: ציר אופקי – רשימת מקומות וציר אנכי – הטעמת הגובה הטופוגרפי והאש המתנשאת ובולטת על רקע מתאר הגובה הטבעי. כיוון נוסף להבנת הסמליות הנידונה ויישומה הטקסי יוצע בסעיף שלהלן. אשר למקומות, בצד תוכן גאוגרפי-היסטורי קונקרטי הכרוך בהיגיון גיאוגרפי במסלול המוצע (אין סיבה להניח שלא היה למסלול ספציפי והיגיוני זה ולכל מה שמתואר ביחס אליו יסוד בהיסטוריה),³⁷ עשויה רשימת המקומות במשנה לשאת גם מסר סמלי.

נפתח מעט את הנאמר תוך העמדתו על אדנים עקרוניים. שלא כבמקרים אחרים, כאן אין זו סמליות הנישאת על כנפי זיכרונות היסטוריים מיוחדים למקומות השונים,³⁸ אלא היא נשענת על מסר גאוגרפי מצטבר. רוצה לומר,

35 התייחסתי לכך מעט במאמרי: "רוזנסון, הארז במקורותינו, סיני צג (תשמ"ג), עמ' קמ"ב-קנ"ח.

36 לעיל הערה 2.

37 למשל: ב"צ לוריא, המשואות לקידוש החודש, בית מקרא כג (תשל"ח), עמ' 161-270.

38 במקומות אחרים עסקתי בהיבטים שונים של מקומות וסמליותם, ומשמעותם לזיכרון הלאומי. רשימת ערים מוקפות חומה: "רוזנסון, ערים מוקפות חומה: רשימה אקראית או טקסט מגמתי?" סדרא יז (תשס"ב), עמ' 205-216; תחנות הסנהדרין: "רוזנסון,

המקומות עצמם אינם מוכרים מן המקרא או מן הספרות התלמודית. לבד מעניין המשואות לא ידוע על סיפור או הלכה מיוחדים הקשורים בהם,³⁹ ולכן מנקודת המבט של הקורא אין בהם כדי לסמל דבר מה מיוחד להם, אך המסלול הנגזר מהבאתם בזה אחר זה משרת מסר ברור למדי. מבחינה סגנונית המסלול נוצר באמצעות שימוש באותיות היחס מ... ל..., ואתריו מנוסחים כתחנות בדרך אל בבל – "מהר המשחה לסרטבא, ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין, ומבית בלתין". ואם אנו מזהים אותם נכון, ניתן לזהות כאן מסלול אחד הגיוני. זה שונה מהותית מדרך הניסוח של התוספתא המבליטה את מקומותיה הידועים מן המשנה באמצעות אות היחס ב"ת, ומפרטת גם אתרי משואות נוספים: "בראשונה היו מסייעין מסעות בראשי ההרים הגבוהים, בהר המשחה, בסרטבא, בגרופינא, בתבור, בחוורן, בבית בילתי, ר' שמעון בן לעזר אומ' אף בהרים, ותבור, גרור וחברותיה" (ראש השנה א, יז, עמ' 309–310). לפי התנא קמא רשימת המקומות דומה למדי למשנה (שאלה בפני עצמה היא שיבוץ התבור ברשימה),⁴⁰ אך הצגת היעד שונה, ואין כלל התייחסות לגולה – היעד המהותי של המשנה, ולכן לבית בילתי, נקודת התצפית החשובה, יש מעמד של תחנה רגילה.⁴¹ יתרה מזו, הבאת דברי רבי שמעון בן אלעזר כתוספת למסלול העיקרי, ובמיוחד בהבנה כי המקומות שהביא

"מאושא ליבנה: בחינה מחדשת לאור פיוט", סדרא יד (תשנ"ח), עמ' 93–100; "י רוזנסון, "המקום, הטקסט והזיכרון: עיון באחד מדפוסי הזיכרון של חז"ל", זמנים 76 (תשס"ב), עמ' 60–70.

39 זוהי על כל פנים התרשמותנו הכללית, במיוחד ביחס לעבודותינו שנסקרו בהערה 38. סרטבא ידועה מקורות החשמונאים (קדמוניות היהודים יד ג, ד), אך זו התייחסות טכנית למדי, ואין התייחסות נוספת של חז"ל ביחס אליה. גרופינא נזכרת רק בהקשר זה. חוורן אומנם נזכר הן בספרי יוסף והן בתלמוד, מכל מקום, מדובר בחבל ארץ גדול, וההתרשמות שאזכוריו כלליים ואינם רלוונטיים לזיכרון ספציפי. לגבי בית בילתי, יש ניסיון לזהותה גם בבבל. להלן בגוף המאמר, וראו לעיל הערה 19.

40 צדדי השאלה – האם בשאלה של גרסה בלבד עסקינן ומה הקשר למקומות שזכרו בדברי רבי שמעון אלעזר, או האם שיבוץ תבור ברשימה קשור לאיזו תובנה גאוגרפית היסטורית בסוגיית המשואות ומרחב השאתן, ומה הקשר להשקפות אחרות בסוגיה. נגענו בכך במקצת הדיונים למעלה והעניין כולו ראוי להרחבה.

41 יש מן ההבלטה של היעדרותה בכך שבבל המסתתרת בגיל תחת "הגולה", איננה נזכרת גם בהמשך היחידה הזו בתוספתא, אלא דווקא 'סוריה': "וכן היה ר' לעזר בי ר' צדוק אומר: אין השלוחין יוצאין בסוריא עד שישמעו מפי בית דין למחר" (תוספתא, ראש השנה א, יז, עמ' 311). אמנם הוא הדין גם במשנה (ראש השנה א, ד), אך משנה זו מובאת בנפרד בפרק הראשון, ואיננה סמוכה לאזכור הגולה.

אינם משתלבים בו באופן חלק,⁴² מערערת את מעמדו של המסלול העיקרי לבבל על המסר הסמלי שהוא נושא. התוספתא עוסקת בגיאוגרפיה הממשית של ההשאה, וייחודה הסמלי מתפוגג ונשמט.

הנה כי כן בצד מסלול המשנה – המסלול הראשי לבבל, מופיעות דעות בדבר אתרים ומסלולים אחרים (רמזים לכך יש גם בירושלמי. מנקודת הראות ההלכתית, אכן חידוש החודש הוא עניין כלל לאומי, והגיוני שיעבירו את ההודעה על אודותיו גם לתפוצות אחרות ולאזורים אחרים בארץ ובסביבותיה, ודאי שכך הוא אם נניח שיש להשאה משמעות טקסית מקומית (להלן). ובכל זאת המשנה הדגימה רק מסלול מוגדר אחד. אפשר שהסתפקה בדוגמה מוצלחת, והותירה אותו בכמעין בניין אב למסלולים אחרים, אך אין להוציא מכלל אפשרות שאין זו דוגמה גרידה. נבחר מסלול אחד אדיר ממדים, בעל משמעות ספרותית-סמלית, המצפין בחובו את האידאולוגיה דלעיל בדבר כפיפותה של בבל.

אשר לציר האנכי, הציורים הריאליים של הגובה הטופוגרפי והאש המתגבהת מעל קווי המתאר הטבעיים עשויים לשאת מטען סמלי המחוזק בסמליות המתייחסת לגבוהים שבעצים – הארזים (כלונסאות של ארז ארוכין). הבבלי יחזק סמליות זו בכוח דרשה לשונית (להלן). יסודות אלו אינם מכוונים בהכרח למערכת הלאומית הגדולה – ירושלים-בבל, והם עשויים לייצג משהו מהותי עבור הסביבה הקרובה העשויה להתרשם במישרין מהגובה. הדברים קשורים לתפיסת ההשאה כטקס, ונדון בכך בסעיף שלהלן.

ד. יסודות טקסיים וזכר לקודש במשנה

עד כאן תפסנו את המשנה כמשרתת משהו על אודות היחס לגולה. להלן ננסה לזהות בה גם יסודות טקסיים עצמיים ולהבין חלק מיסודותיה כמתייחסים באופן בלתי תלוי גם לטקס כלשהו הקשור לחודש. אנו מבינים כאן טקס במשמעות של פעולה מוגדרת וחוזרת, המאופיינת במסגרות ספציפיות של זמן ומקום, הנושאת משמעות תרבותית ודתית –

42 אמנם ניסו לשלבם במערכת משואות ארצית, ראו: מ' הראל, מסעות ומערכות בימי קדם, תל אביב תש"מ, עמ' 169; מ' בן-דב, שרידי בית כנסת בכוכב הירדן ובעיית מקומה של גרופינא מול השומרון בגלעד, ארץ השומרון, ירושלים תשל"ד, עמ' 98. זאת בהנחה שיש אפשרות תצפית מנקודות גבוהות בארץ ישראל, גם אם הן מרוחקות מאוד, אך לא במסלול אחד.

במקרה זה הדגש בעיקר על דתית, הן בפרטיה הן במכלולה.⁴³ אנו מקבלים בעיקרה את גישתו של ויקטור טרנר המייחסת לטקס משמעות חברתית-קהילתית עליונה, תוך שהיא מייצבת מסגרות אישיותיות הנוטות מטבען לאנרכיה ומתעלת כוחות יצריים לאפיקיו היציבים והבטוחים של הטקס. יחד עם זאת, לדידו, והדברים חשובים ביותר לדיון המתנהל במסגרת זו, בצד היציבות החברתית המונחלת על ידי הפעולה הטקסית, גלומה לשיטתו בטקס פתיחות פרשנית.⁴⁴

נבחן להלן את משמעותם האפשרית של הדלקת האש בהשאה ועיתויה ואת תנועת ההשאה ביחס לטקס מקומי אפשרי וביחס לדרך שהמשנה מציגה גורמים אלו.

1. האש והזמן

לדיוננו חשובים ענייני האש והזמן על משמעותם הטקסית האפשרית. באופן הכללי ביותר, נוכל לומר שבכל הקשור להעברת הידיעה על קידוש החודש, מותר המשואה על השליחים איננו רק במהירות אלא בציון האש והאור הנוצר ממנה. אילו תחושות עוררה האש? מה אמר האור בנוסף להיותו סימן איתות? האם מישהו ראה בכך אור סמלי, המוקרן במצב של תחילת הסרת כיסוי הלבנה (לגבי מצב מעין זה דרשו דרשות על 'בין כסה לעשור'), העשוי להזכיר דרך משל את הבריאה. מיותר לציין, קשה מאוד להשיב על כך, כשרק על דרך ההשערה נוכל לומר כי אין לשלול השאה הכרוכה בתחושת ההתמקדות בחודש המתחדש, כפי שאין להוכיח השאה מתוך שותפות בעמדה הלאומית ביחס לבבל. מה שברור הוא שניתן לדבר כאן על שני עקרונות המתמקדים באש ובזמן. האחד, קשור לסמליותה המהותית של האש בספרות ובתרבות האנושית.⁴⁵ זו יכולה לשאת

43 לפי זה טקס הוא מושג רחב למדי, ראו אצל גרינוולד. I. Gruenwald, Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel, Leiden 2003, pp 1–39.

44 ו' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה, (תרגום: נעם רחמילביץ), תל אביב 2004.

45 M. Ferber, Fire, A Dictionary of Literary Symbols, Cambridge 1990, pp 72–74. חומר רב מצוי אצל דליה חושן: ד' חושן, סמל האש כפי שהוא מופיע בפרשנות תלמודית-אגדית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, בר אילן תשמ"ט, עמ' 4. היא מתייחסת לארבע תכונות מופשטות: (1) תכונת ההצפה – אין פנוי מן הנוכחות האלוהית; (2) תכונת השרפה – יכולת התורה לשרוף במקום של פערים מכוליותה; (3) תכונת השמחה – ההפך מן השרפה. דיבוק ממציאיות התורה; (4) תכונת הרושם הממשי – תפיסת מהות התורה

משמעות כאוטית – מכלה ומחזירה לתוהו ובוהו, כשמנגד, נוח לרסנה באמצעות הגבלתה להתקנים מסוימים,⁴⁶ ובכך לנצלה לעניינים שבקדושה. הדלקת האש שסמליותה בזמן המיוחד הקשור בחודש המתחדש (להלן נאפינו באמצעות זמן לימניאלי), יכולה להעניק משמעות מיוחדת לטקס.

העיקרון השני קשור לזמן. ההשאה נוטלת חלק בזמן קרוב לזמן של מצב לימניאלי באותו מובן של תחום (לא מצב) מעבר, שבו שוררת אי בהירות ואמורפיות, ויחד עם זאת תחושת הכנה לקראת שינוי דרמטי.⁴⁷ התחום הנידון מובחן בין חודש לחודש. לפי המשנה עשויים לחכות להודעה שמבחינה הלכתית היא היא הקובעת את החודש, אך יש לשער שציפו גם לירח החדש בכבודו ובעצמו. מצבים לימניאליים הם מצבים של כילוי, שבירה של מהות אחת בדרך להכנת הרקע להיווצרות השנייה. האש השורפת ומכלה עשויה להשתלב בסוג של טקס כזה ולשוות לו קדושה הכרוכה בה.

מנקודת הראות של ספרות חז"ל, אבחון המצב בין חודש לחודש כלימניאלי תובע הבהרה. דומה כי את הערפול המהותי בתחום של בין חודש לחודש הביעו חז"ל במדרש המפורסם על "כזה ראה וקדש": "רבי עקיבא אומר זה אחד משלשה דברים שנתקשה בהן משה והראהו המקום את כלן באצבע" (מכילתא, בא א, עמ' 6). ערפול, משום שהמבט אל הירח החדש כרוך מן הסתם בבעיות, מהן המשתקפות בענייני עדות במשנה ובספרות חז"ל ומהן אחרות, אך מכאן ועד לצורך להראות באצבע רחוקה הדרך. לשון אחר, מנקודת הראות של מפגש ההלכה והמצויאות הבעיות בזיהוי החודש אינן חריגות, ובהתקשות של משה יש ללא ספק מן התימה. דומה בענייניו שיותר משהיא באה ללמד על אי הבנה ברמה הקוגניטיבית-אינטלקטואלית של מקיים המצווה, יש בה כדי לסמל אי בהירות

כאש. בעלת השלכות נורמטיביות על המציאות. גישתה שונה ברב או במעט ממה שמוצע כאן וההשוואה דורשת הרחבה שלא כאן מקומה.

46 דוגמה פשוטה היא "מצעד לפידים". האש מוגבלת להתקן ספציפי ובכך מרוסנת, אך ההצטברות של הלפידים ביד נושאייהם ואופן נשיאתם עשויה להיות רבת רושם ומנוצלת לצורך דתי או חילוני. דוגמה זו קרובה לענייננו בגין הזיקה הצורנית האפשרית בין לפיד למשואה.

47 בנושא זה החומר רב מאוד. במקרים רבים הדגש מושם על המצבים הללו בחיי האדם הפרטי בתוך הקהילה (התבגרות, חניכה). כאן איננו עוסקים כמובן בהתבגרות אישית, אלא בשינוי מחזורי בחברה ובקהילה.

מהותית בסיטואציה הראויה לאפיון כמצב לימינאלי.⁴⁸ זאת ועוד, גם הזימון ההיסטורי של המצב הגלום בפסוק "כזה ראה וקדש", שנאמר בטווח הזמן שבין העבדות ליציאה לחירות, יש בו מן הלימינאלי.

כל זה מזכיר את התחום של בין השמשות בהקשרים של שבת וכדומה. המצב הזה, כפי ששמו רומז עליו, ניתן לאפיון כזה או אחר בטבע. ההקשרים שבהם הוא נזכר הם יותר אישיים, ופחות לאומיים, יש לו השלכות הלכתיות מיידיות, וככזה זכה לבירור ודיון מקיפים.⁴⁹ ולא רק בהלכה, גם בסיפור האגדה החז"לי על גירוש האדם מגן עדן בין השמשות הדגש מושם על התחום הלימינאלי.⁵⁰ לעומת בין השמשות, מצב הביניים של מעבר מחודש לחודש, הרי הוא פחות מוגדר, וכתחום בפני עצמו אינו נושא השלכה הלכתית מיידית. רוצה לומר, בבעיות ההלכתיות הקשורות בחודש החדש מחכים פשוט לתחילתו, ואין שאלות מיוחדות (למשל תפילה, קורבן וכד') המחייבות הכרעה בתוך שלב הביניים.⁵¹ מכל מקום גם אם אין עיסוק מיוחד בתחום הזה, מדרכו של עולם פרק זמן של "בין... לבין" תובע איזשהו מילוי טקסי. אפשר שההכנות להשאה לקראת בוא הירח החדש הכרוכות באש הסמלית העסיקו את המצפים.

מה עלה לו לזמן הלימינאלי בטקסטים התנאיים? בירור זה בשאלת הזמן מעורר לבחון מהי ההתייחסות לזמן במשנה לעומת התוספתא? במבט כולל אל המקורות התנאיים, לזמן ההשאה העומד ברקע ביטויים משלו. הוא לא נזכר כלל במשנה, המכוונת בלבדית לאופן ההשאה; בה אין הוא עומד בפני עצמו, ואינו נתפס כראוי להיות מצוין בנפרד; כפוף הוא לחלוטין לקביעת בית הדין בעקבות עדות העדים – תהליך המתואר בהרחבה במשניות שלפני משנת המשואות ואחריה. לדידה של המשנה, אופן ההשאה הוא המשמעותי בניסוח

48 בדברנו על אודות לימינאליות בהקשר לחילופי החודשים אי אפשר להתעלם לגמרי מענייני הפיריון והלידה העשויים להיות קשורים למצב הזה. תנועת הירח מסמנת מחזור חודשי, והעיסוק בענייני הירח קשור בלשונות של לידה. הנושא מצריך הרחבה שאין מקומה כאן.

49 ראו את האפיון באנציקלופדיה תלמודית ג, ערך: בין השמשות, עמ' קכב-קכט. ספר שלם בנידון: ארי' ליב ליפמאן, ספר אור היום, ווילנא תרס"א.

50 ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 190-200.

51 בעסקנו ב"בין השמשות" וסוף החודש כזמנים לימינאליים מעניין השילוב הבא המבליט בהקשר זה את "עם חשכה": "ר' שמעון בן יוחאי אומר והלא כל הדברים שנדבר עם משה לא נדבר עמו אלא ביום והחדש הראהו בלילה וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה. ר' אליעזר אומר נדבר עמו ביום עם חשיכה והראהו החדש בחשכה" (מכילתא, בא א, עמ' 6).

מה שיכול להיות מובן ככללי הביצוע של הטקס. אשר לתוספתא, בפשטות יש בה עיסוק בזמן: "בראשונה היו מסייעין מסעיות בראשי ההרים הגבוהים: [...] מימתי מסייעין את החדש – לאור עיבורו. כיצד?" (ראש השנה א, יז, עמ' 310). שלא כבמשנה, בקטע זה אין עיסוק במשואה עצמה או באופני ההשאה, אלא בזמן. זה בולט גם בלשון. בתוספתא נאמר "מסייעין את החדש" ולא את המשואה כבמשנה, שבה החזרה המשולשת על משיאין משואות מובילה לתחושת חפציות מסוימת. הדגש מוסב אל המשואה כחפץ, שפרטיה נמנו אחד לאחד, כביכול, באים להצהיר: כך נכון להכין משואה, בלי התייחסות לזמנה. למותר לציין, זמן הלכתי הריהו עניין רב חשיבות, שיש בו הבחנות הלכתיות חשובות. באשר לענייננו, עקרונית, בעיסוק בו יש כדי להעצים את חשיבות המהלך של ההשאה הזוכה להגדרות זמן משלו המיוחדות לו. אולם התוספתא המתמקדת בזמן שאיננו זמן הקשור במישרין בחידוש ובקידוש, לשון אחר, לא הזמן האסטרונומי מצוין כאן, לא זמן שאותו היה ניתן להגדיר באמצעות "ראייה בזמנו" או "מולדו"⁵², אלא זמן "עיבורו" - הזמן הסטנדרטי של הארכת החדש מחסר למלא.⁵³ וזאת בהקשר הלכתי ספציפי. זמן ה"עיבור" הריהו חלק ממערכת של חודשים חסרים ומלאים, וזיקתו היא – כפי שהולך ומתבאר בתוספתא – למניעת חילול שבת בעטיה של ההשאה. מבחינה זו יש בתוספתא ציון זמן המביע השלמה הלכתית מסוימת וסייג מסוים, אך לא מדובר בזמן המהותי של החדש. הנה כי כן, לא ניסיון 'לגעת' בזמן הלימינאלי עומד כאן על הפרק, אלא עיצוב זמן הילכתי, שיש בו מן הסטנדרטיות והוא קשור למערכת שבה נכללת גם השבת.

חשוב להבהיר את מטרתנו; גם אם לא הניסיון לשחזר טקס קדום הקשור לאור (היו שניסו לעשות זאת בהקשרים אחרים),⁵⁴ הוא עומד לנגד עינינו, אפשרות קיומו ולו בצורה מקומית עולה במקורות שונים. אחד מהם הוא דברי הירושלמי על המשואות בגליל ועל נסיבות ביטולן (ירושלמי, ראש השנה ב, ב; ב;

52 "נראה בעליל" (משנה, ראש השנה א, ה) "נראה בזמנו" (ב, ז). "מולד" לשון "נולד" (בבלי, ראש השנה כ ע"ב).

53 אם כי אין להתעלם מהקשר הלשוני הישיר בין ענייני לידה לירח וראו במיוחד המשנה: "היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כרסה בין שיניה" (משנה, ראש השנה ב, ח), וזה מתקיים בלשונות של תפילת קידוש לבנה.

54 למשל בהקשר לחנוכה. ב' הלוי, והדברים עתיקים: מבחר מסות ועיונים במקרא, תל אביב תשמ"ה, עמ' 19–23.

נח ע"א), מהם עשוי להשתמע היווצרות או הישרדות חג עממי כזה (בכוונתי להתייחס לסוגיה זו במקום אחר). ברוח זו אפשר גם שהברייתא בבבלי המפרשת את המשנה "כל הגולה לפניו כמדורת אש": "תנא כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועולה לראש גגו" (בבלי, ראש השנה כג ע"ב), מלמדת בעצם על טקס, ומעניין שלא גרס כאן לשון משואה אלא אבוקה. מכל מקום בלי להיכנס לשאלת מעמדו ההיסטורי של טקס שכזה, בפרשנות המשנה מול התוספתא ענייננו הוא לטוות רקע אפשרי שעל גביו מצטיירים הדגשיה הספרותיים של המשנה באופן ברור יותר. רצוננו לומר, מתוך מודעות לאפשרות העקרונית לטקס מקומי ("כל אחד ואחד נוטל אבוקה [...] ועולה לראש גגו [=מקום גבוה מקומי]"), הקשור להשאה, מתבררות העדפויות התמאטיות והדתיות של המשנה, שבעמדה בפני עצמה, מטשטשת לחלוטין הן את הזמן המיוחד הן את הזמן ההלכתי (התוספתא המשלימה הבליטה את ההלכתי). המשנה בצמצום מילותיה (ושמא עדיף בקצרנות יובשנית), מתעלמת מכל המסגרת שמסביב שעשויה ליטול חלק באירוע השאה ולשוות לו משמעות טקסית מקומית. בפעולה מורכבת דוגמת ההשאה המחייבת, יש לשער מתחייבת נוכחות אנשים זמינים בסמוך לנקודות ההשאה ומתבקשת הכנה מתאימה. הללו מדרכו של עולם, עשויים לפתח עמדה מסוימת ביחס לעיסוקם, ומכאן קצרה הדרך לטקס. המשנה בחרה להבליט את המסלול ומה שמשמע בו.

הנה כי כן, על רקע הסמיכות לזמן הלימינאלי של טרם היראות הירח וטרם הגיע האות, בולטת עמדת המשנה ביחס למשואות הנתפסות כדרך להודיע על קידוש החודש לבבל. יחד עם זאת, אי אפשר לשלול את התפיסה כי האש והתנועה, יסודות בעלי עצמה משל עצמם, עומדות בפני עצמן ועשויות להיכלל בטקס מקומי בפני עצמו, ואף שאין בידינו להכריע אם משיאי המשואות חשו תחושה של משתתפים בפרויקט לאומי, או שנתנו דעתם לחומרים ולתנועות שבהם השתמשו, סביר כי המשנה ביקשה לכוונם למפעל האדיר של חיזוק ההגמוניה הירושלמית ולכללם בו, כדאמרן.

2. ההכנה והתנועות: קריאה אינטרטקסטואלית

בהנחה כי הכנת משואה והנעתה המבליטה את האש, עשויות לשאת משמעות טקסית, עולה אפשרות נוספת לגילוי יסודות עומק טקסיים בהשאה. בהקשר זה ראוי לבחון יסודות במעשה ההשאה הקיימים גם במעשים דתיים

אחרים המתועדים בדברי חז"ל. יש לזכור כי ההשאה היא פעולה מורכבת, והמפרט הטכני העשיר והמדוקדק הוא גם מסימניו של טקס באשר הוא טקס. ריבוי הפרטים איננו תפאורה גרדא, הוא מעצב את השפה החזותית הדרושה להבעת הרעיונות הגלומים בטקס. אשר על כן ננסה לגלות לגבי איזה מן הפרטים הקשורים במשואות נאמר משהו בהקשרים אחרים. זה מחייב קריאה אינטרטקסטואלית של מקורות חז"ל, כלומר קריאה מתוך ההשוואה המתבקשת למקומות אחרים, עשויה להורות על משמעות.

נבחן כאן שני יסודות טקסיים אפשריים. אחד קשור במקום ובהכנה והשני קשור בתנועות. אנו משערים כי המקום גורם וההכנה חשובה, וכי בתנועות יש ממד טקסי, ולא רק יעילות תקשורתית.

אשר להכנה, עשוי להירקם דמיון בין אופן הכנת פרה אדומה להכנת המשואה. זהו ביסודו דמיון לשוני המציב קווי דמיון בפרטים טכניים חשובים של שני הטקסים. נערוך השוואה קצרה המתייחסת למקום, לעצים, לאש, לכריכה ולנסיבות הכלליות.

המקום: בפרה – "וכבש היו עושים מהר הבית להר המשחה" (פרה ג, ו); במשואות – "מהר המשחה לסרטבא".

העצים (כשהארז פותח): בפרה – "ועצים היו מסודרים שם עצי ארזים וארנים וברושים ועצי תאנה חלקה" (פרה ג, ח); במשואות – "מביאין כלונסאות של ארז ארוכין".

האש: בפרה – "ירד והצית את האש באליתות" (פרה ג, ט); במשואות – "ומצית בהן את האור".

הכריכה: בפרה – "כרכן בשירי הלשון והשליך לתוך שרפתה" (פרה ג, יא), במשואות – "וכורך במשיחה".

נוסף על נקודות דמיון אלו, נודעת משנה חשיבות לדמיון בנסיבות הבסיסיות של הטקס, שכן מול הרצון להעמיד את אתגר כפיפותה של הגולה והפרעותיהם של הכותים במשנתנו, גם טקס הכנת הפרה צומח בנסיבות של מחלוקת נגד סמכות חכמים (בצורה מפורשת: "אל תתנו מקום לצדוקים לרדות" [פרה ג, ג]; "ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים" [פרה ג, ז]).⁵⁵ יש

55 בצורה לא מפורשת עומד הדמיון לעומר, שגם הוא היה כר מחלוקת נגד פורשים למיניהם. הדמיון מתבטא באמירה שלוש פעמים ובחביטה: "נטל עץ ארז ואזוב ושני תולעת. אמר להן עץ ארז זה עץ ארז זה אזוב זה אזוב זה שני תולעת זה שני תולעת זה שלוש פעמים על

נקודת דמיון נוספת שכן גם בהכנת הפרה קיים יסוד מסוים של העברת ידיעה (הצורך לכוון נגד פתח הר הבית).

מה עולה מן הדמיון הזה? מבלי להתחייב מה חש כל אחד ואחד (טקס כפי שציין טרנר פתוח לפרשנות), ניתן להעניק לטקס אפשרי של השאת משואות משהו מעומקו, ואולי אף מסתוריותו, של טקס הכנת הפרה. כמובן ניתן לרתום את הכנת הפרה למאבק נגד החולקים על סמכות חכמים.

היסוד השני קשור בתנועות. השאת המשואה מתבצעת כזכור בדגם הבא: 'ומוליך ומביא ומעלה ומוריד'. דגם התנועות הללו נפוץ ובלט במיוחד במצוות: אשם מצורע, תנופה, מנחה, תנופת הלויים, לולב, וההקפדה דווקא על דגם זה, מלמדת על איזושהי משמעות שתלו בו, ופעמים אף מוצע לכך הסבר מדרשי.⁵⁶ שילוב תנועת 'ומוליך ומביא ומעלה ומוריד' מתקיים בדרך כלל בגרעיני של מצוות או בפרטי מצווה חשובים, וההשאה במשואה כמנהג יש בה כדי להשתלב במכלול ההלכתי הזה. מ"ב לרנר הבין תנועות אלו כתנועות שש-כיווניות (הוא התייחס גם להשאת משואות כתנועה שש-כיוונית),⁵⁷ וייחס להן משמעות

כל דבר ודבר והם אומרים לו הן והן שלש פעמים על כל דבר ודבר" (פרה ג, י); "חובטין אותה במקלות וכוברין אותה בכברות" (פרה ג, יא).

56 דוגמות רבות מובאות אצל: מ"ב לרנר, "בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם", ע"צ מלמד (עורך), ספר זיכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 101-109. נביא מספר דוגמות חשובות: "כיצד הוא עושה? נותן שתי הלחם על גבי שני כבשים ומניח שתי ידיו מלמטן מוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר אשר הונף ואשר הורם" (משנה, מנחות ה, ו); "ומצורע מניח ידו תחת ידו של כבש והכהן מניח ידו על מצורע ומוליך ומביא ומעלה ומוריד וסומך שתי ידיו עליו" (תוספתא, נגעים ח, ט); "והניף את המנחה, מוליך ומביא מעלה ומוריד מנין שנאמר אשר הונף ואשר הורם (שמות כט, כז) מקיש הרמה לתנופה מה תנופה מוליך ומביא אף הרמה כן ומה הרמה מעלה ומוריד אף תנופה מעלה ומוריד מיכן אמרו מצות תנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד זה היא מצות תנופה" (ספרי, במדבר יז; לז); "בא וראה אהרן כשהניף את הלויים כ"ב אלף הניף ביום אחד. כיצד היה מניפם, מוליך ומביא מעלה ומוריד, הוי שהיה גדול בכח" (ויקרא רבה כו); "והניף את העומר לפני ה' (ויקרא כג, יא). כיצד היה מניפו, ר' חמא ב"ר עוקבא בשם ר' יוסי ב"ר חנינא מוליך ומביא מעלה ומוריד. מוליך ומביא כדי לבטל רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לבטל טללים קשים. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי א' מוליך ומביא למי שהעולם כלו שלו מעלה ומוריד למי שהעליונים והתחתונים שלו" (ויקרא רבה כח; פסיקתא דרב כהנא ח; פסיקתא רבתי יח); ההסבר בלולב: "תנן התם שתי הלחם ושני כבשי עצרת כיצד הוא עושה [...] ואמר רבא וכן בלולב. רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומייתי ליה אמר דין גירא בעיני דסטנא" (בבלי, סוכה לז ע"ב-לח ע"א).

57 לעיל הערה 56, עמ' 102.

המקיימת זיקה לכינוי המקודש מקום.⁵⁸ זה בוודאי מעניק למשואה משמעות החורגת מאיתות גרדא, שכן כדי לסמן את האות בלבד, אין צורך בהקפדה כזו על תנועה שש-כיוונית.

כללו של דבר, מכיוון שהמשנה לא נימקה את פשר המעשים המוזכרים בה, קשה להתוות כאן את הגבול בין תפיסה אישית אפשרית של משמעות הטקס הפוטנציאלי המוצע כאן ובין טענה מוכחת לקיומו והשפעתו. האפשרות שהיה טקס מקומי הקשור בהשאה מובילה לכניסה לשדה האנתרופולוגי, וממרחקי העבר זו קשה מאוד. מבחינה מחקרית, אין בנמצא כמובן מחקר שדה המבאר מה חשו כל המעורבים הרבים בהשאת המשואות, ואם בכלל נהגו לפי כללי טקס אחיד. אם כי רמזים שונים שהעלינו לעיל בניתוח משנת המשואות מעניקים לפרטים משמעות, שחרף האפשרות לסובייקטיביות מסוימת, העומדת תמיד ברקע, עשויה להתקיים גם בטקס השאה סטנדרטי. לדידנו חשוב לציין כי באמצעות הדמיון להכנת פרה אדומה והדמיון בתנועות היד, תהא משמעותן המקורית אשר תהא, ניתן להכניס את השאת המשואות למסגרת מוכרת מן המנהג וההלכה בספרות חז"ל. ויותר מכך, משהו מהמשמעות הקיימת בהקשרים אחרים של המצבים הללו עשויה להיות מוקרנת גם על ענייני המשואות. כהבנתן כמצע קולט השפעות מהקשרים הלכתיים, מנהגיים ורעיוניים אחרים, פרשנות המשואות כשיטת איתות גרדא איננה עוד הפרשנות היחידה.

ה. הקטע בבבלי: מבנה והצגת הסוגיות

1. מבנה וחלוקה

להלן החלוקה המוצעת. הניסוח לפי נוסח הדפוסים.

- א. "משיאין" – בירור לשוני: "מאי משמע דמשיאין לשון דיקוד הוא";
- ב. בירור הלכתי: "תנו רבנן אין משיאין משואות אלא על חדש שנראה בזמנו לקדשו [...] למימרא דאחסר עבדין, אמלא לא עבדין". זוהי בעצם השלמה למשנה. אחרי השאלות כיצד והיכן שנידונות במשנה גופה, מתייחסים לשאלת "מתי" שהועלתה בתוספתא;
- ג. בפרשנות על "כיצד היו משיאין", מובאות דרשות על רשימת הארזים ואגדת האלמוגין: "כיצד היו משיאין משואות [...] ארבעה מיני ארזים";

ד. בהמשך לענייני הארזים ובעקבות הפסוק בישעיהו "אתן במדבר ארז", מובאות אגדות השיטה, ההדס ואומות העולם – שלושה מאמרים של רבי יוחנן: "אמר רבי יוחנן כל שיטה ושיטה";
 ה. בירור בעניין בית בלתי ועניינים אחרים ברשימת התחנות: "ומאין היו משיאין משואות [...] מאי בית בלתי".
 מבט כללי אל פריסת הנושאים מגלה את מקומה הנרחב של האגדה. מדובר בגוף גדול של אגדות המתייחסות בעיקר לעצים, כשכללית הסוגיות נושאות אופי לאומי, ובעיקרן הן אינן קשורות במישרין בהשאה. מבחינה פשוטה זו הצד הלאומי גובר על המשמעות האישית האפשרית של ההשאה.

2. הפרשנות הלשונית בבבלי

באופן כללי בדיוני הבבלי פרשנות לשונית של מונחים ומושגים במשנה איננה מוצגת בעקיבות, ואיננה מופיעה בהכרח. לכן לא תמיד נגלה בירור כזה שלפנינו (בירושלמי למשנתנו הוא נעדר). אפשר שהוא בא לעולם בגלל קושי לשוני אמתי, שכן בלשון חכמים 'השאה' ו'משואה' הם יחידאיים (בהקשר הזה), אך ייתכן שהדיון כאן איננו דיון לשוני טהור, דהיינו בירור מילונאי של פירוש המילה, אלא מדרשי – "לשוני יוצר"⁵⁹, קרי, ניסיון להציע מדרש הנשען כביכול על פירושה. כך או כך התחושה היא שפעולה פרשנית-דרשנית זו מכניס את ההשאה לאיזשהו מרחב רעיוני ואולי הלכתי, מוכר. הביאור הוא כזה: "מאי משמע ד'משיאין' לישנא דיקוד הוא, דכתיב וישאם דוד ואנשיו' (שמואל ב ה, כא), ומתרגמינן: 'ואוקדינן דוד' ". הפסוק בשמואל ב שעליו מבוסס הדיון הוא: "ויעזבו שם את עצביהם וישאם דוד ואנשיו" (שמואל ב ה, כא). התרגום עשוי להתבסס על המקבילה בדברי הימים: "ויעזבו שם את אלהיהם ויאמר דוד וישרפו באש" (דברי הימים א יד, יב). דומה כי גם התרגום וגם ספר דברי הימים עונים בסופו של דבר לאותה שאלה – מה ראה דוד לשאתם ומה היה גורלם של הפסלים הנישאים. מבחינת הפשט בשמואל ב יכול להיות שדוד אכן נשאם לצורך ביזוים, אבל ברמה הלאומית מתקבלת על הדעת דווקא הצגתם כשלל

59 "לשוני יוצר" לפי המינוח של יצחק היינמן: י' היינמן, דרכי האגדה, גבעתיים 1970, עמ' 7–9. מעניין שבאסמכתא מלשון המקרא לא משתמשים בפסוק מירמיהו: "ובתקוע תקעו שופר ועל בית הכרם שאו משאת" (ו, א), שעשוי להכיל משואה – "שאו משאת". אמנם, פירוש משא כמשואה איננו מחויב (מ' בולה, דעת מקרא לירמיהו, ירושלים תשמ"ד, עמ' עה), ובכל זאת הוא אפשרי, ונראה כי הסוגיה מלכתחילה פנתה לכיוון המדרשי-יצירתי.

הניצחון.⁶⁰ אכן מבחינה תחבירית אין בפסוק תיאור מקום מדויק לאן נשאום, וזה מקל על המעבר לפרשנות של הדלקה. אך ניתן להבין את הסגנון הזה כנובע מקושי מקראי לדבר על תהלוכה אלילית, כך שניתן לומר כי הכתוב הסתפק ברמז ולא הרחיב. התרגום מתקשה לקבל דבר כזה העומד בפני עצמו, ומסתבר שלפניו עשוי היה לראות בכך קושי גם ספר דברי הימים. מכל מקום, זהו דיון הקשור לספר שמואל, והשאלה הנשאלת היא האם הוא תורם משהו לעניין שלפנינו. ניתן לומר שבתוך הסוגיה יכול להתקיים דיון לשוני עצמאי שתורמתו לסוגיה בכללותה אינו משמעותי, והוא עולה אסוציאטיבית מתוך זיקתם העמוקה של חכמים לענייני לשון ומדרש הלשון.⁶¹

האם ניתן להבין את "משיאין משואות" ללא הפירוש הזה? בפרשנות המשנה לדורותיה מאמצים את פירוש הגמרא.⁶² מעניין צד של התפתלות שיש לדעתנו בערוך השלם (מהדורת קוהוט): "משואה (מסעה, מסעה) [...] פי עלות עשן ועוד גם להבה".⁶³ על פי פשוטו, דומה כי יש במשואה רמז דווקא לגובה. אם אנו מבינים "משיאין" כלשון מקרא, זה מזכיר בוודאי "משא" שמדרכו של עולם הוא מונח בגובה, נושאים אותו ולא גוררים, סוחבים וכדומה. לפי פירוש זה, הדגש במשואה מוסב על הבלטה בעזרת הגובה, ולשון 'משיאין' יכולה להתפרש כתומכת בגובה. מגמה זו משתלבת בדגש שהושם על ההרים, זירת ההשאה: "ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה לסרטבא", ובתוספתא שהוזכרה ברור שדובר בהרים גבוהים. ברור כי לו רק האש הפיסיקלית הייתה במוקד, ניתן היה להשתמש בפועל אחר דוגמת "מדליקין".

אם כן, לשון "משואה" חשובה להדגשת גובה, אך בכוח מה שנראה בעינינו כמדרש לשוני יוצר, טומנת בחובה גם את האש. חכמים מבליטים את האש כעניין מהותי. נוצר כאן קשר אסוציאטיבי בין סוף המשנה לתחילת הגמרא: "עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש [...] מאי משמע ד'משיאין' לישנא

60 "וישאם דוד ואנשיו – דוד ואנשיו נושאים את האלים בתהלוכה (השוו עמוס ה, כ). ידיעה זו מעידה על היפוך המצב בין ישראל והפלשתים. אחרי קרב אפק לקחו הפלשתים את ארון הברית עמם כאות וזכר לניצחונם על ישראל (שמואל א ה, א–ב) עתה לוקחים דוד ואנשיו עמם את אלוהי הפלשתים" (ש' בר אפרת, מקרא לישראל, שמואל ב, עמ' 59–60).

61 מעניין שבין פרשני ימי הביניים היו שפירשו את "משאת המלך" (שמואל ב יא, ח) בהקשר זה: "ואחרים פרשוהו מעניין אבוקה שהיה זה בלילה יצאתה עמו אבוקה ללוותו ולהראות לו את הדרך עד ביתו וזה כדי לכבדו" (אברבנאל), וראו גם רלב"ג, וזה נגד התרגום.

62 לאחרונה בפירוש קהתי על אתר: "היו מדליקים לפידי אש".

63 ערך משואה, עמ' רסה.

דיקוד הוא" – סיים באש ופתח באש. המוקד שהוא האש, יכול לקבל משמעויות שונות, אך בפשטות כפי שצינו גלומה באש זו בצד זכר אפשרי לטקס מקומי, גם הבנה אפשרית של התכופות וקבלת דין של הגולה מפני סמכות ארץ ישראל.

3. הדיון בארזים

השאלה "כיצד היו משיאין משואות?" תשובתה בצדה במשנה, וזו כוללת "מביאין כלונסאות של ארז ארוכין". בבבלי יש דיון באפיונו וזיהויו של הארז. מוצעות תשובות מתשובות שונות. נקדים ונאמר, יכול להיות שמלכתחילה כל זה הוא עניין טכני, הארז נבחר בגין נוחות כלשהי ("ארוכים"), אך ארז הוא עץ טעון משמעות כבר במקרא, ובוודאי שאצל חז"ל.⁶⁴ הוא עץ הבנייה של המקדש, והוא גם סמל הגאווה. במקרה הנידון הוא פותח רשימה מסוימת המדברת על הגאולה. המחלוקת בעניין אפיון של קבוצת הארזים מובילה לדעה הזו: "אמרי בי רב: עשרה מיני ארזים הם, שנאמר 'אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדיו' (ישעיהו מא, יט)" (ראש השנה כג ע"א). ויש גם רשימות נוספות.⁶⁵ הרעיון שהניצב בראש רשימה הוא בעל חשיבות יתרה ביחס לשאר, ויש בו כדי להשפיע על האופן שתיקרא הרשימה בכללותה, הו הגיוני,⁶⁶ וגם כאן ניתן לראות את הראש כחשוב במיוחד. מה עושה לנו הרשימה הנידונה בבבלי, שיסודה בפסוק בישעיהו המדבר על הפרחת המדבר לעת גאולה? עולה כאן כמדומה השוואה סמויה של שתי רשימות – רכיבי המשואה ועצי הגאולה, וזאת בכוח הפתיחה המשותפת בארז שנלווה לו עץ שמן (מסיים את הקבוצה הראשונה בפסוק, והעץ המוגדר השני ברשימת מרכיבי המשואה). לפי זה רשימת המשואות מתקשרת באופן כלשהו לרשימה של גאולה. יתרה מזו, דומה ששיבוץ הארז והפסוק בהקשר של המשואות דווקא

64 לעיל הערה 35.

65 שם.

66 במקרא שממנו לקוחה רשימת העצים ודאי שברשימות גלום סדר מסוים המציע כיוון פרשני. לא ניכנס כאן לרשימות השבטים וכדומה, אך בענייני צמחים יש דמיון בין רשימה זו לרשימת שבעת המינים, שיש בה שתי רשימות משנה המופרדות על ידי המילה "ארץ", והסדר בה כמדומה קשור לסדר בסיסי של הבשלה (דוגמת: דגן, תירוש, יצהר), שעליו נוסף סדר חשיבות (חיטה, שעורה; גפן, תאנה, רימון; זית שמן, דבש). ברשימה כאן שבעה עצים הערוכים בשתי קבוצות המופרדות על ידי "אשים". הראשונה: ארז, שטה, הדס, עץ שמן, והשנייה: ברוש תדהר ותאשור. הפתיחה של הראשונה בארז בגין חשיבותו. השנייה נפתחת בברוש שהוא בן זוג ידוע של הארז, במיוחד בקשר לעצי המקדש.

מגדיר את מרחב הגאולה. נזכיר שהמרחב שעומד ביסוד נבואת ישעיהו הוא השטח מבבל לארץ ישראל, שם עתידים לנוע הגולים הנגאלים, ושם יחוו את הפרחת המדבר באמצעות העצים שהוזכרו ברשימה. מבחינה כללית זהו אותו מרחב עצמו שבו מתפקדות המשואות, והאורך עובר מתחנה לתחנה. אפשר שאיננו מדייקים כאן בציר הגאוגרפי המדויק (מי יידע את נתיב הגאולה!), ואפשר שאיננו מדייקים בניב המדויק (ישעיהו לא דיבר במישרין במושגים אלו), אך ישעיהו עסק במרחב של החזרה מבבל לארץ ישראל לעת גאולה, ויש בהשוואות מעין אלו כדי להעמיק ולהעצים את הרעיונות המתקשרים למשואות. בהמשך מופיע סיפור מוזר על אלמוגים שקשה לקשרו לנושא הכללי, אך הוא מזכיר שיש רומאים ופרסים (בבלים) בעולם. אחר כך באה דרשתו של רבי יוחנן על אותו פסוק, ובעסקה בעץ היא מעניינת מאוד: "אמר רבי יוחנן: כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לה, שנאמר 'אתן במדבר ארז שטה', ואין מדבר אלא ירושלים שנאמר 'ציון מדבר היתה' (ישעיהו סד, ט)" (ראש השנה כג ע"א). אין זה רק מעבר מהעץ הראשון ברשימת עצי המדבר בגאולה לעץ השני. שיטה מציינת את המשכן, וזה מעניק גם לה מטען סמלי החורג מאזכור עץ מצל גרדא, מבחינה זו היא שוות ערך לארזים, ובמקורות אחרים יש שינויים מארז לשיטה וערבוב ביניהם.⁶⁷ כזכור כל הרשימה מכונה ארזים: "עשרה מיני ארזים הם", ואף אם בוטניקה כפשוטה אין כאן, אך מדרש בוטני יש ויש. הארז – עץ המדרש, שהוא גם השיטה של מדרשנו, נלקח מירושלים.

בעקיפין, במדרשו של רבי יוחנן מדובר גם במרחב לקיחה – "כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים" נלקחה לאן שהוא. אמנם בעצים עסקין, ומבחינת ההיסטוריה כפשוטה סביר שנשרפו במהלך המאורעות, אך המדרש מדבר על לקיחתם, ואף שמדרשית לקיחה זו סובלת פרשנויות שונות, מנקודת הראות המקראית המקורית, הגיוני שזה היה לבבל (לשם נלקחו כלי המקדש הראשון). אם כן גם כאן בבבלים, שלקחו את כלי המקדש, והשאת המשואות, פועלים באותה דרך ומרחב. אגב, ברמיזה שיש בה גודש סמליות, השיטה בגין

67 למשל "ומהיכן היו הקרשים. יעקב אבינו נטע אותם בשעה שירד למצרים. אמר לבניו, בני עתידים אתם להיגאל מכאן, והקדוש ברוך הוא עתיד לומר לכם משאתם נגאלין, שתעשו לו את המשכן, אלא עמדו ונטעו ארזים מעכשו, שבשעה שיאמר לכם לעשות לו את המשכן, יהיו הארזים מתקנים לכם. מיד עמדו ונטעו ועשו כן" (תנחומא תרומה ט). במקרא מדובר כמובן בעצי שיטה.

כפל משמעות שיש בה, יכולה לייצג גם את עולם התורה (ראו ביטויים כמו "מוחלפת השיטה" וכו').

הדרשה הבאה של רבי יוחנן מתייחסת לצמח השלישי ברשימה העצים – ההדס, וכאן נזכר במפורש לימוד התורה: "כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדס במדבר" (ראש השנה כג ע"א). ראוי להצביע על כך כדי לחזק את מעמד הסמלי של הארזים, אם כי המהלך המצטבר של דרשות העצים הקושר את המקדש המיוצג באמצעות ארזיו ומוביל ללימוד התורה המיוצג באמצעות ההדס, חורג מעניינו הישיר של מאמרנו. גם בדרשה הבאה של רבי יוחנן העוסקת באומות העולם לא נעסוק במסגרת זו.

4. בעקבות סוגיית בית בלתי

ננסה ללבן כאן צד מסוים של הסוגיה בחלק האחרון של הבבלי למשנתנו, הקשור במהותו של המסלול הגדול לבבל (סעיף ה בחלוקה למעלה). בעקבות המשנה המזכירה את בית בלתי נערך בסוגיה בתחילה ניסיון לזיהוי גאוגרפי של המקום במונחים של הגאוגרפיה המוכרת בבבל: "זו בירם". בהמשך מובאים דברי התוספתא דלעיל: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף חרים וכייר וגדר וחברותיה" (ראש השנה כג ע"ב).⁶⁸ כאן מוצגת התלבטות לגבי מקומם של האתרים, כשבניגוד לבלתי – בירם, שזוהה זיהוי אמיתי – למצער בעיני מזהו ומביאיו, השאיפה היא לנסח את ההתלבטות בצורה גורפת: "איכא דאמרי: ביני וביני הוּו קיימי, איכא דאמרי: להך גיסא דארץ ישראל הוּו קיימי" (שם). ברור כי הסובר "ביני וביני הוּו קיימי" מניח מסלול אחיד המשתלב עם זה של המשנה שהציעה מסלול מוגדר לבבל, ובא להעמיד את דברי התוספתא המציגים תחנות משואות אחרות, כהרחבה למשנה. יתרה מזו, משום שברור שמבחינה גאוגרפית התחנות המוזכרות בתוספתא אינן קשורות במישרין למסלול במשנה,⁶⁹ למעשה מנסים לעשות כאן הרמוניזציה – שילוב המשנה עם התוספתא לרשימה אחת המחזקת את המסר בדבר כפיפותה של הגולה שהובא לעיל. דוק, הרעיון של

68 הציטוט לפי נוסח הדפוסים, ענייננו איננו גאוגרפי-היסטורי, ולכן לא נזהה את המקומות ואף לא נעסוק בשאלה מהם השמות המדויקים. לתמונה כללית ראו מנשה הראל (לעיל הערה 42), עמ' 170, וראו להלן הערה 69.

69 אני מציין "ברור" משום שמדובר כאן ככל הנראה בערים גדר ומכוור (לא נתעמק בזיהוי, לעיל הערה 68). האמוראים, אמוראי ארץ ישראל, ידעו מן הסתם ש"גדר" ו"מכוור" שבעבר הירדן אינן שוכנות בציר המרכזי לבבל.

נוכחות תחנות ביניים בין המקומות השונים הנזכרים במשנה הועלה לעיל כמתחייב בגין המרחקים הגדולים ביניהם, אך כאן לא ההכרח הגיאוגרפי-טכני הוא העומד על הפרק אלא ניסיון לשוות למקורות התנאיים אופי הרמוני. בנקודה זו מובאים דברי רבי יוחנן: "בין כל אחת ואחת שמונה פרסאות". דומה כי ב"בין כל אחת ואחת" כוונתו למסלול הכולל, ההרמוני, המתייחס למסגרת המשנה ומכיל גם מקומות מן התוספתא. מכל מקום העמדת המסלול כבעל תחנות במרחק קבוע עושה אותו לכיד יותר, מסלול הומוגני. מעבר לציר התנועה האחד וההגיוני הגלום בו יש בו גם תחנות סטנדרטיות, החורגות מרשימת המקומות הריאלית של המשנה (וגם בשילוב התוספתא). במבט אל הפוטנציאל הסמלי של הגאוגרפיה עשוי מסלול שכזה להשתלב באופן חזק יותר במערכת הסמלית.

הסיום עוסק ב"נתיבות שעוו". בתשובה לשאלת המרחק בין תחנה לתחנה ומספרן נאמר: "כמה הוו להו – תלתין ותרתין. והא אידנא טובא הוו. אמר אביי: אסתתומי אסתתום להו דרכי, דכתיב 'לכן הנני שך את דרכך בסירים' (הושע ב, ח). רב נחמן בר יצחק אמר מהכא "נתיבותי עוה" (איכה ג, ט)" (ראש השנה כג ע"ב). כלומר, שני האמוראים המעורבים בדיון הזה מדברים על הארכת המרחק בין המקומות, ומסבירים מצב מוזר זה בפסוק אחר. לענייננו החשוב הוא שמוצגת כאן תפיסה של דינאמיות בעיצוב המרחב שבין ארץ ישראל לבבל. אם המשנה דיברה על הפרעות על ידי הכותים, כאן מתבקשת הפרעה מהותית הקשורה במציאות הטבעית בכבודה ובעצמה. בניגוד להפרעה הכותית שהיא היסטורית, כאן נושאת ההפרעה גוון מיסטי, כביכול הטבע בעצמו מופרע, ובכך יש כדי לשזור בנאמר כאן את הנאמר לעיל על הארזים: אם הפרחת המדבר על ידי הארזים, עומדת בבסיס השימוש הנעשה כאן בנבואת ישעיהו, כאן המדבר (המרחב שבין ארץ ישראל לבבל) משתנה בדרכיו ("דרכך", "נתיבותי"). כאן השינוי הוא לרעה – "אסתתומי אסתתום להו דרכי", ולעתיד "אתן במדבר ארז". נמצא אפוא שהמשואות שבין ארץ ישראל לבבל מתקשרות בכוח הדיון התלמודי הזה ליסודות אחרים התופסים במרחב הזה. נרקם קשר בין מרחב הגאולה העתידי ובין מרחב המשואות בהווה החז"לי.

ו. סיכום

השאת המשואות מובעת במקורות חז"ל השונים בצורות שונות. קשה לדבר על עובדה היסטורית מוצקה כפשוטה, והתיאורים והציורים משועבדים במידה

כזו או אחרת לצרכים של כל מקור. בקביעה זו אין כמוהו חידוש גדול, אך במאמרנו הנוגע במשנה ובבבלי המתייחס אליה, ניסינו לבדוק מהם הצרכים של מקורות אלו, באיזו עצמה הובעו ומה טיבם של הקשרים בין המקורות – הסתעפויותיהם ועצמתם.

עצם הרעיון לציין את קידוש החודש במשואות דווקא עשוי לצמוח מטקס המתקשר לזמן לימינאלי. טקס שכזה עשויה להעניק משמעות טקסית לתחום אמורפי שבתודעה הדתית, תחום הקורא לארגון טקסי, תוך ניצול הפוטנציאל הסמלי הגלום באש ובאור, ומתוך גיוס חברתי ותיעול אנרגיות אישיות וקבוצתיות. המשנה מתארת זאת כהעברת ידיעה ומדגישה את ההיבט הגאוגרפי. אכן השתמשו בעבר במשואות להעביר ידיעות מסוגים שונים, אך בעניינים דתיים שימוש זה בהחלט מיוחד במינו, במיוחד שבנידון הזה חשובה כל כך הסדירות, וכל הפרעה בסדירות זו עלולה לפגום בערכה הדתי של הידיעה. ניתן להעמיד בספק את שאלת היעילות בשיטת המשואות כשיטה לאיתות גרדא, שהרי פעמים רבות התברר שבשל סיבה כזו או אחרת (במיוחד מזג אוויר)⁷⁰ איתות שכזה לא היה אפקטיבי. טקס מקומי אפשרי לציון זמן לימינאלי עשוי להתנסח במשנה כטקס לאומי דתי, כשכוחות ואנרגיות מובלים ליעד אידאולוגי, בעיקר של ביצור סמכות חכמים והחלטה בבבל. בצד צעדים היסטוריים אפשריים שנקטו בפועל כדי לעשות זאת, ניסינו להצביע על צעדים ספרותיים – כיצד ההתייחסות לנושא במקורות חז"ל עשויה לעצב את השינוי המחשבותי בנידון. את שאלת ההתאמה בין המציאות להשתקפותה הספרותית, אנו מותירים לקורא.

70 על טעות בכוכב ובמזג אוויר ובאופן כללי על ההיבט ההלכתי, ראו יי רוזנסון, "בראשונה היו משיאין משואות בראשי חדשים", תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 488–500.