

## סדרי קריאת התורה בארץ-ישראל: עיון מחודש

מאת

שלמה נאה

[א]

'בני מערבא מסקי לאורייתא בתלת שנין'.<sup>1</sup> זאת העדות הישירה הראשונה על מנהג הקריאה בתורה בארץ-ישראל או, כפי שהוא מכונה בספרות המחקר, 'המחזור התלת-שנתי'. כפי שכבר הוכר, מנהג מעין זה משתקף כבר בספרות התנאית, במשנה ובתוספתא,<sup>2</sup> ומעידה עליו גם הפסקה המפורסמת מן החילוקים שבין בני בבל לבני ארץ-ישראל המוסרת כי 'אנשי מזרח עושין שמחת תורה בכל שנה, בני ארץ-ישראל לשלש שנים ומחצה'.<sup>3</sup> כידוע בשיטה זו קראו בתורה בבית הכנסת של בני ארץ-ישראל בפסטאט לפחות עד ראשית המאה השלוש-עשרה,<sup>4</sup> והיא משתקפת ביצירותיהם של פייטנים ארץ-ישראליים קדומים, ברשימות מסורה ובכתבי-יד של מקרא, בסדרי הפטרות מן הגניזה ובפרשיותיהם של מדרשים שונים על התורה.

חוקרי הדורות האחרונים עסקו הרבה במנהג המיוחד הזה.<sup>5</sup> הם ליבנו וביררו אותו לפרטיו, והעמידו את סדרי הקריאה הארץ-ישראליים כפי שהם משתקפים במקורות השונים. מן הפרטים והכללים הרבים שנאספו ונצברו במשך למעלה ממאה וחמישים שנה של מחקר – שהתעצם והעמיק עם גילוי האוצרות שבגניזה – מצטיירת ועולה תמונה ברורה למדי של המנהג הארץ-

\* אני מודה למורי ולחבריי באוניברסיטה העברית שעזרוני בעצתם ובהערותיהם הטובות, ובמיוחד לפרופ' יעקב זוסמן ולפרופ' מנחם קיסטר.

1 ראה: בבלי, מגילה כט ע"ב.

2 ראה: י' היינמן, 'המחזור התלת-שנתי ולוח השנה', בתוך: דג"ל, 'עיוני תפילה', ערך א' שנאן, ירושלים תשמ"א, עמ' 105; J. Heinemann, 'The Triennial Lectionary Cycle', *JJS*, 19 (1968), pp. 45-46; ע' פליישר, 'בירורים בשיטות הקריאה בתורה של בני ארץ-ישראל הקדומים', *HUCA*, 42 (1991), עמ' מז, נב-נג.

3 מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ-ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 88.

4 על עניין זה ראה בהרחבה ובפירוט: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293 ואילך.

5 רשימה חלקית ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, ערך י' היינמן, תל-אביב תשל"ב, עמ' 117. הניתוח המפורט ביותר, סדר אחר סדר, נמצא בספרו הגדול של מאן, ראה: J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, Cincinnati 1940; II, Cincinnati 1966. מחקרים נוספים נזכרים להלן בהמשך המאמר.

ישראלי הקדום. במאמר זה אינני בא להוסיף מאומה על הפרטים המרובים והחשובים שנאספו בחריצות בידי חוקרים גדולים – ביניהם ראשי המדברים בחקר התפילה והמדרש – אלא לנסות לבחון מחדש, לאורן של העדויות, את המערכת כולה. דומני שיש בכוחו של הניתוח שיוצע להלן כדי לתאר את טבעו ומהותו של המנהג הארץ-ישראלי המיוחד, להראות כיצד מתאימים הפרטים שבמסורות השונות אלה לאלה, ואולי גם להצביע על מקורותיו של מנהג זה. מאחר שפרשה זו ענפה וסבוכה מאוד לא אוכל, במסגרת המאמר הזה, להקיף ולמדוד אותה במלואה, לענפיה ולסעיפיה; אתמקד אפוא בעיקרים ובסוגיות המרכזיות. לאור מה שיעלה בהם יש לפרש גם את העניינים שלא יידונו כאן במפורש.

מן העדויות הישירות, השונות מעט זו מזו בזמן המוקצה בהן למחזור קריאה שלם – שלוש שנים בתלמוד מול שלוש שנים ומחצה ב'חילוקים' – עולה לכאורה שהמנהג הזה לא היה אחיד. הדברים נאמרים בפירוש בהמשך הפסקה באחד מנוסחאות החילוקים: 'וביום שישלימו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה'.<sup>6</sup> פערים דומים מתגלים גם בשאר העדויות על המנהג הארץ-ישראלי. בכתבי-יד של המקרא וברשימות מסורה המונות את הסדרים, פרקי הקריאה השבתיים לפי המנהג הארץ-ישראלי, משתקפים שני טיפוסים עיקריים: באחד מתחלקת התורה לקנ"ד סדרים ובאחר – לקס"ז סדרים; וכפי שהראה יששכר יואל יש להוסיף לאלה טיפוס שלישי, בן קמ"א סדרים.<sup>7</sup> חוסר אחידות דומה משתקף בחיבורים אחרים המבוססים על המנהג הארץ-ישראלי, מהם ליטורגיים, כמו מחזורי פיוטים קדומים,<sup>8</sup> רמזים ורשימות של הפטרות,<sup>9</sup> ומהם מדרשיים.<sup>10</sup> בכל המקורות הללו אין שניים שיש ביניהם הסכמה גמורה על סדרי הקריאה אף על פי שהבסיס המשותף לכולם ניכר ובוולט מאוד.

- 6 נוסח 'ים של שלמה', ראה חילופי נוסחאות במהדורות מרגליות (לעיל, הערה 3), שם.
- 7 י' יואל, 'כתר משנת ה' אלפים ועשרים לבה"ע', קרית ספר, לח (תשכ"ג), עמ' 126–132, וראה שם את הדיון המפורט ואת ההצגה הסינופטית של שלושת הטיפוסים.
- 8 ראה: צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי ר' ינאי לתורה ולמועדים, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 12–13; ע' פליישר, פומוני האנונימוס, ירושלים תשל"ד, עמ' 33–40; הנ"ל, 'קרובות י"ח על סדרי הקריאה התלת-שנתיים', סיני, סה (תשכ"ט), עמ' רפא–רצד; הנ"ל, 'עיונים במנהגי הקריאה של בני ארץ-ישראל תורה ובנביאים', ספנות, טז (תש"ס), עמ' 25–47; הנ"ל, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 89 ואילך; י' יהלום, פיוטי שמעון בר מגס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13; ש' אליצור, מחזורי שבעות לסדרים ולפרשות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 49–52. ועוד מעט מקורות הנזכרים אצל פליישר (לעיל, הערה 4), עמ' 297, הערה 17.
- 9 רשימה מלאה של סדרי הפטרות מן הגניזה בצירוף כל העדויות האחרות ראה: י' עופר, 'סדרי נביאים וכתובים', תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 173–189. על ההפטרות הרמוזות בפיוטים ראה: ג' פריד, 'הפטרות אלטרנטיביות בפיוטי ינאי ושאר פייטנים קדומים', סיני, סא (תשכ"ז), עמ' רסז–רצ; סב (תשכ"ח), עמ' ג–טו, קכז–קמא.
- 10 כבר ש"ר עמד על הקשר ההדוק שבין חלוקת המדרשים הארץ-ישראלים לבין הסדרים במחזור הקריאה התלת-שנתי; ראה: א' אפשטיין, מקדמוניות היהודים, ירושלים תשי"ו, עמ' נד–נה. תיאודור הרחיב ופירט, ראה: J. Theodor, 'Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palastinensische Cyclus', *MGWJ*, 34 (1885), pp. 351–366, 405–421, 454–467; 35 (1886), pp. 212–218, 252–265, 299–313, 406–415, 443–459, 357–361, 35–48, 36 (1887), pp. 558–564. ראה גם אפשטיין (שם), עמ' נח. אין ספק שחלוקת המדרשים הארץ-ישראלים מתבססת על הקריאה לפי סדרי המחזור התלת-שנתי, אלא שמעורבים בה גם גורמים אחרים, כגון עריכה, העתקה ושיקולים ספרותיים. לשאלות אלה נדרשו כל מי שעסקו במחזור הקריאה הארץ-ישראלי ובחלוקת המדרשים, ראה: תיאודור שם; ח' אלבק, 'מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבה', בתוך: י' תיאודור וח' אלבק, מדרש בראשית רבה, ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 97; הנ"ל, 'מדרש ויקרא רבה', בתוך: ספר היובל לכבוד

מצב דברים זה הביא את החוקרים האחרונים למסקנה שהמנהג הארץ-ישראלי היה בלתי אחיד ובלתי קבוע במהותו. יוסף היינמן הקדיש שני מאמרים לשאלה זו ובהם הראה שלא זו בלבד שאי אפשר לטעון לאחידות ולקביעות במנהג הארץ-ישראלי אלא אף אפשר להוכיח שלא הייתה בו קביעות.<sup>11</sup> הוא הסתמך, מלבד על חוסר ההתאמה שבין המקורות המשקפים סדרי קריאה ארץ-ישראליים, גם על נתונים פנימיים בתלמוד ובפיוט המצביעים על כך ששיטת הקריאה לא הייתה אחוזה בלוח השנה. הזכרה של גשם ושל טל בפיוטים לסדרים סמוכים מחייבת את המסקנה שאלה שימשו גם בקיץ וגם בחורף, מה שלא ייתכן במחזור תלת-שנתי קבוע.<sup>12</sup> מסקנה דומה הסיק מן הברייתא בתוספתא שממנה עולה כי חלק מן הקריאות המיוחדות הקבועות בלוח השנה – ארבע הפרשיות והקריאות לחנוכה ולפורים – עשויות לחול במקרה סמוך לקריאת אותו הקטע גופו במחזור הקריאה הרגיל.<sup>13</sup> רוב הפרשות הללו נקראות כידוע בחודש אדר או סמוך לו; אבל מקומות כה רחוקים בתורה אינם עשויים להיקרא בעונה אחת במחזור תלת-שנתי קבוע ומותאם ללוח השנה.<sup>14</sup> ההשקפה כי השיטה התלת-שנתית הייתה 'לא רק שיטה של סדרים קצרים, אלא

לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, החלק העברי, עמ' כז; ע' פליישר, 'קרובות י"ח על סדרי הקריאה התלת-שנתיים', סיני, סה (תשכ"ט), עמ' רפא והערה 2; נ' פריד, 'לוח הסדרים של המחזור השלשי לספר במדבר', תגים, א (תשכ"ט), עמ' 60–69; י' היינמן, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה', בר אילן, ט (תשל"ב), עמ' 279–289; הנ"ל, 'פרשיות בויקרא רבה שמקורותיהן מפותקת', תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 334–354; ע' מאיר, 'עקרון החלוקה לפרשות במדרש בראשית רבה', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חלק ג, כרך א, ירושלים תש"ן, עמ' 101–108; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א–ב, גבעתיים תשנ"א, עמ' 447; עמ' 679–680, הערות 106–107; א' שנאן, 'תרגומי התורה הארמיים וקריאת התורה בבתי הכנסת הקדומים', בתוך: ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 134, הערה 14. אף על פי שאפשר לראות במדרשים הארץ-ישראליים עדות נאמנה על עצם הקריאה במחזור התלת-שנתי, קשה להסתמך עליהם כשאנו באים לצייר את דמותו של מחזור זה לפרטיו. דוגמה לעיוות העלול לצמוח מהכללה לא זהירה של המדרשים עם שאר התעודות אפשר למצוא במאמרו הנזכר של פריד, המונה את הסדרים לספר במדבר לפי עדויותיהם של כל המקורות, כולל המדרשים, ומגיע לסך של 58 סדרים. אבל עיון בטבלה (שם, עמ' 68–69) מראה שעדות המדרשים עומדת לבדה מול שאר כל העדויות, והיא זו המוסיפה על המספר הרגיל את כל הסדרים החריגים. עמדה כדורה כנגד הגישה הזאת מבטאים פרנקל ומאיר במקומות הנזכרים. גם החוקרים הסבורים שחלוקת המדרשים אכן מצידה על חלוקת התורה לסדרים מודים שלא כל פרשה ולא כל פתיחה במדרש מצביעים באמת על ראש סדר בתורה; ראה במאמריהם של היינמן ושנאן הנזכרים לעיל. לפי שעה ראוי אפוא שלא לערב את שאלת חלוקת המדרש ומשמעותה עם בעיית המבנה הפורמלי של קריאת התורה, ולכן לא אעסוק כאן כלל בחלוקת המדרשים.

11 ראה מאמריו הנזכרים לעיל, הערה 2.

12 ראה במאמרו העברי של היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 104–109. ראה גם: ע' פליישר, 'שמחת תורה של בני ארץ-ישראל', סיני, נט (תשכ"ו), עמ' ריא–ריד, רכו–רכז; הנ"ל, 'עיונים בבביות תפקידם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 58, הערה 51. ראוי להזכיר גם את סברתו של רבינוביץ (לעיל, הערה 8), עמ' 13–14.

13 ראה במאמרו האנגלי של היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 46.

14 הברייתא הזאת כבר הובאה על ידי מילר ועל ידי איש שלום כרִאָה לטענה דומה לטענתו של היינמן. ראה: י' מילר, 'חלוק מנהגים בין בני בבל לבני ארץ-ישראל, רנה תרל"ח', עב' 42–43; מ' איש שלום, 'מאמר על חלוקת התורה', בית תלמוד, ג (תרמ"ג), עמ' 172–173. ושוב פירש כך את התוספתא ליברמן, בתוספתא כפשוטה למקום ('לא היה להם סדר קבוע בקריאה, ופעמים האריכו ופעמים קיצרו'; תוספתא כפשוטה, מגילה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1166, הערה 2).

גם שיטת קריאה לא מדויקת, שלא כוונה להסתיים במחזוריות קבועה וניכרת, במועד ידוע<sup>15</sup> ושללא הייתה לה שום זיקה ללוח השנה<sup>16</sup>, וכי בארץ-ישראל שררה אנדרלמוסיה במה שנוגע לסדרי הקריאה בתורה,<sup>17</sup> מקובלת כיום על כל החוקרים שעשו אותה אבן פינה לתיאור המנהג התלת-שנתי למהותו ולפרטיו.<sup>18</sup>

יתר על כן, פליישר הראה שמנהגי הקריאה בארץ-ישראל היו מגוונים עוד יותר, ולצד המנהג התלת-שנתי נהג בה גם המנהג החד-שנתי, הידוע כמנהג ה'בבלי' (ולידם גם 'שיטה חד-שנתית בלתי מדויקת'); ולדעתו המנהג החד-שנתי אף קדם למנהג התלת-שנתי בארץ-ישראל גופה.<sup>19</sup> המנהג הארץ-ישראלי מצטייר אפוא כמקבץ מגוון ועשיר ביותר של שיטות ומנהגים וגוני מנהגים שונים ומשונים זה מזה, והריהו כמעט שם נרדף לחוסר סדר ולהעדר אחידות.

תפיסה זו, שנתבססה והלכה בשלושים השנים האחרונות, יצאה כנגד הדעה שהחזיקו בה קודם לכן כמה מן החוקרים, שהניחו כדבר המובן מאליה שגם סדר הקריאה הארץ-ישראלי כתברו הבבלי היה מובנה ומקובע בלוח השנה וחזר על עצמו במחזוריות מדויקת. נציגה הראשון והבולט של תפיסה זו היה צונץ: 'בארץ-ישראל היתה קריאת כל התורה נשלמת במחזור של שלוש שנים, שנמשך בעצם, כפי שיש סבורים, שלוש שנים ומחצה, עד ששני מחזורים הקיפו שמיטה שלמה או שבע שנים'.<sup>20</sup> דברים אלה מעורפלים מעט, וקשה לדעת אם הוא מניח שהיו שני מנהגים שונים או רק אחד (עיין שם בהמשך דבריו). מכל מקום הם מבוססים על ההנחה האינטואיטיבית שגם מחזור הקריאה הארץ-ישראלי היה מקובע בלוח השנה ושהוא התחיל והסתיים במועד קבוע.<sup>21</sup> הנחה טבעית זו הנחתה מספר חוקרים אחרים אחריו שהשתדלו לחשוף את הסדר שבמחזור הזה ולהתאים אותו ללוח השנה.<sup>22</sup> גם הסברה, שהיא כמעט מתבקשת מאליה, כי מחזור של שלוש שנים ומחצה הוא בעצם חצי מחזור שלם של שבע שנים חוזרת ומהדהדת במקומות

15 לשונו של פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' מה. 16 שם, עמ' נג.

17 פליישר, 'עיונים במנהגי הקריאה' (לעיל, הערה 8), עמ' 26.

18 מובן שחוסר האחידות הוא אינו נוגע בהכרח ברצף הסדרים עצמו, העשוי להיות אחיד וקבוע לחלוטין, אך מאחר שלא היה מקובע בלוח השנה ולא הייתה קיימת נקודת זמן מסוימת שבה חייב היה להתחיל או להסתיים יכול היה להיווצר מצב שבו קהילות שונות החזיקו במקומות שונים ברצף האחד. בצדק טוען פליישר שאין להגים במידת אי-האחידות ששררה ברצף הסדרים, וכי השווה ברשימות השונות רב מאוד מן המעט השונה. ראה: פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' סא, הערה 77. זאת בניגוד לפריד ולשנאן, שהניחו שהיו גם רצפי סדרים שונים ומשונים במידה רבה מן הרשימות שבידינו. ראה: פריד (לעיל, הערה 10), עמ' 62; א' שנאן, 'דגם "הפתיחה המספרית" בתרגום הארמי הארץ-ישראלי לתורה ותרומתו למחקר חלוקת התורה לסדרי קריאה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יב (תש"ן), עמ' 96 והערה 36; הנ"ל (לעיל, הערה 10), עמ' 133, 145–146, וראה עוד להלן, הערה 44.

19 ע' פליישר, 'לוח מועדי השנה בפיוט לר' אלעזר בירבי קיליר', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 243–246; הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 314–317; הנ"ל, 'קריאה חד-שנתית ותלת-שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 25–43; הנ"ל (לעיל, הערה 2).

20 י"ל צונץ, 'הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית', ערך ח' אלבק, 'ירושלים תשל"ד', עמ' 2.

21 ברקעה של הצעת המחזור בן שבע השנים עומדת ככל הנראה תפיסה המקשרת בין מחזור הקריאה הארץ-ישראלי לבין מצוות 'הקהל' המקראית, וראה על כך עוד להלן.

22 סקירה של הדעות וביקורת עליהן ראה במאמרו העברי של היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 104–106. מהן ראוי במיוחד להזכיר: A. Büchler, 'The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle', *JQR*, 5 (1893), pp. 420–468.

שונים. כנגד מגמות אלה טוענים החוקרים האחרונים שהן אינן אלא השערות שקשה להלום אותן עם שלל הידיעות המצויות בידינו היום: 'חכמים קדמונים נוחה הייתה תנועתם בתחום ההשערות; לא כן חכמים שבימינו, שמתוך שהם נוקקים ללוחות הסדרים שנתגלו בינתיים, נעשתה עליהם בעיית התאמתם של לוחות אלה להשערותיהם של קדמונים דחוקה ומסובכת'.<sup>23</sup> עם זאת גם ההשקפה המקובלת כיום אינה נקיה מקשיים. כבר טבע פליישר את ההבנה המוצקה שלא ייתכן שעבודת בית הכנסת כפי שנקבעה על ידי חכמי המשנה הייתה חופשית וגמישה ללא גבולות, אלא חייבת הייתה להיות בסדר ובמשטר ברורים וידועים.<sup>24</sup> וכך הוא טוען גם באשר לקריאה בתורה: 'מכל הידוע על מעשי החכמים בדור יבנה ברור, שהם הקפידו הקפדה יתרה להנהיג שיטה מלובנת וסדר מוצק בחיי הכלל. אין ספק שגם בעניין הזה השליטו סדר'.<sup>25</sup> לאורם של דברים נכוחים אלה קשה להבין מדוע מערכת הקריאה בתורה, שהיא למעשה עבודת בית הכנסת הקדומה ביותר, תהיה בלתי קבועה וחסרת גבולות.

במאמר זה אנסה להוכיח, כנגד הדעה המקובלת היום, כי מנהג הקריאה הארץ־ישראלי אכן היה קבוע ואחוז היטב בלוח השנה. אשתדל לבסס את הטענה הזאת על מספרים ועל עובדות ולהראות שאפשר להתאים את לוחות הסדרים הידועים להשערותיהם של הקדמונים בדרך שאינה דחוקה ומסובכת. יתברר שהמסורות השונות מצטרפות יחדיו כהיבטים שונים של מנהג אחד ואחיד למדי, שהיה מכוון להסתיים במחזוריות קבועה ומדיקת, במועד ידוע. מנהג זה היה בנוי, כניחוש הנכון של צונץ, בשני מחזורים שהקיפו יחד שבע שנים. מובן שהיקף זה – שבע שנים או שמיטה – מראה באצבע על מקורו הקדום של המנהג. הבחינה המחודשת של המקורות גם תשמוט את הבסיס העיקרי מתחת לקביעה שהמנהג החד־שנתי, הבללי, שימש אף הוא בארץ־ישראל לצדו של המנהג הרב־שנתי. המנהג הארץ־ישראלי לא יצטייר עוד כמקבץ של מנהגים שונים ומשונים, אלא כמנהג אחיד למדי, המאפשר מידה מסוימת של גמישות וגיוון בתוך מסגרת שיטתית וברורה.

## [ב]

את המקורות המשקפים את מנהג הקריאה הארץ־ישראלי אפשר לחלק לשלושה סוגים עיקריים: רשימות וצינונים של הסדרים שבתורה בכתב־יד של המקרא ובספרות המסורה, מחזורים של פיוטים והפטרות הערוכים לפי סדרי הקריאה הארץ־ישראלים והערות בספרות התלמוד על מנהגי קריאה מסוימים.<sup>26</sup> שלושת הסוגים הללו שונים זה מזה במהות העדות שהם מעידים על המנהג הקדום. עדותם של שני הראשונים היא על מערכת שלמה בעוד שהאחרון, זה שבספרות

23 פליישר, 'שמחת תורה' (לעיל, הערה 12), עמ' רי. ראה גם את דבריו של היינמן בהערותיו על אלבוגן, שהלך בדרכו של צונץ: 'אין שום אסמכתא לאיזה קשר שהוא בין מחזור זה לבין פרק הזמן שמשנת שמיטה אחת לחברתה' (אלבוגן [לעיל, הערה 5], עמ' 122).

24 ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 426–433.

25 פליישר, 'קריאה חד־שנתית' (לעיל, הערה 19), עמ' 32.

26 לעיל (הערה 10) הסברתי מדוע יש להתעלם בשאלה זו מעדותם של המדרשים.

התלמוד, מעיד באופן מקומי על קריאה זאת או אחרת. אך גם הראשונים שונים זה מזה. החלוקה המסומנת במקרא היא חלק מן המסורה הקבועה של המקרא, ולכן מסתבר שהיא מציעה מערכת המבוססת על עקרונות כלליים, והבנויה באופן שנראה למחבריה כמתאים לכל צורך אפשרי, בכל שנה ושנה, מיום שנתכוננה ועד עולם – בדומה למערכת הקריאות הבבליה המסומנת בחומשים עד היום. בניגוד לאופי הכולל, והמופשט במידה מסוימת, של רשימות המסורה, מערכות הפיוטים (וכן רשימות ההפטרות) הן בעלות אופי 'מוחשי' ומלמדות על הקריאה כפי שהתנהלה למעשה, במקומו ובזמנו של הפייטן (או של סדרן ההפטרות). בהתאם להבחנה זו אדון תחילה במערכת המשתקפת ברשימות הסדרים, ואנסה לגזור מהן את העקרונות הכלליים שעליהם הן בנויות. שלושה טיפוסים של רשימות סדרים מצויים בידינו.<sup>27</sup> שניים מהם – אלה המונים קנ"ד וקס"ז סדרים – מתועדים במסורות שונות במזרח ובמערב. השלישי, המונה קמ"א סדרים, אין לו אלא עדות אחת בלבד,<sup>28</sup> אך כפי שנראה להלן הריהו כמעט מחויב המציאות. בחינת התצוגה הסינופטית של רשימות הסדרים מעלה שתי מסקנות חשובות: (א) הבסיס המשותף לכל הרשימות הוא רחב ביותר;<sup>29</sup> (ב) מעט ההבדלים שבין הרשימות הם ברובם מסוג מיוחד: אין הם מציעים עקרון חלוקה שונה או מסורת אחרת במובהק, אלא הם נוצרו 'על ידי חלוקת סדרים ארוכים שבמערכת מצומצמת לסדרים קצרים יותר במערכת המורחבת (או להיפך)'.<sup>30</sup> רק במקרים מעטים ביותר חלוקות הרשימות על המקום שבו ראוי להיות ראש הסדר, כלומר מציעות סדרים אלטרנטיביים.<sup>31</sup> לעובדות אלה יש חשיבות רבה ביותר מכיוון שייתכן מאוד שטיבו של ההבדל בין הרשימות מצביע על טבעה של השיטה כולה.

שיטת חלוקה זו של מספר סדרי קריאה לשניים מזכירה מאוד את השיטה החד-שנתית הנוהגת, שבה מחלקים מספר פרשות לשתיים (או להפך) לפי הנדרש בשנים השונות, כדי לסיים את הקריאה בזמן קבוע (שהרי בכל שנה מספר אחר של שבתות שקורין בהן את סדר הפרשות הרגיל). מתקבל על הדעת שזאת היא גם מטרתה של החלוקה המסתמנת ברשימות הסדרים, כלומר ייתכן שרשימות אלה אינן מציגות שיטות שונות של קריאה בתורה, אלא מופעים שונים של מנהג אחד, בהתאם לנדרש בשנים שונות. אף על פי שאין הדברים מוכרחים לגמרי, הרי הם

27 ראה: יואל (לעיל, הערה 7). על המפורט אצלו יש להוסיף את מסורתו של 'ספר החילופים' למישאל בן עזיאל, שבו מצוינים קס"ז סדרים, ראה: א' ליפשיץ, ספר החילופים, ירושלים תשכ"ה, עמ' ה-כג, וכן את חלוקת הסדרים בכתר ארם צובא, שגם היא מטיפוס קס"ז הסדרים, ראה: י' עופר, 'כתר ארם צובא – לאור רשימותיו של מ"ד קאסטר', ספונות, יט (תשמ"ט), עמ' 330-334, וראה על חלוקה זו עוד להלן, הערות 30, 31.

28 יואל (לעיל, הערה 7), עמ' 127. מ' קליין מצא רמז נוסף באחד מכתבי היד של התרגום הארץ-ישראלי, ראה: M. L. Klein, 'Four Notes on the Triennial Lectionary Cycle', JJS, 32 (1981), pp. 66-67.

29 כפי שהדגיש פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' סא, הערה 77.

30 לשונו של יואל (לעיל, הערה 7), עמ' 127. על המקרים המסומנים ברשימותיו יש להוסיף עוד אחד: סדר 20 (לפי מספרי הסדרים ברשימה של יואל) מחולק במסורת אחרת לשניים: בכתר ארם צובא וב'ספר החילופים' מסומן ראש סדר גם בבראשית כב, כ ('זיגד לאברהם'). ראה עופר (לעיל, הערה 27), עמ' 333.

31 בשלושה מקרים בלבד: 101/100, 125/124, 167/166 (לפי מספרי הסדרים של יואל). וגם במקרים אלה יש שמתברר כי המחלוקת הוואת היא בעיקרה מן הטיפוס הראשון, של חלוקת סדר ארוך לשניים. כך למשל במקרה השני (125/124) שני הסדרים האלטרנטיביים מופיעים כסדרים עצמאיים בכתר ארם צובא; ראה: עופר (לעיל, הערה 27). אפשר אפוא לתאר את המצב כאילו סדר 123 או 124 נחלק במסורת זו לשניים.

מתקבלים על הדעת ועוד יתלבנו ויוכחו בהמשך. העולה מזה, כי אפשר שבתוך השיטה הארץ-ישראלית פועל עיקרון רגולטיווי, בדומה לעיקרון שבשיטה הבבלית. תכליתו של עיקרון זה יכולה להיות רק אחת: להתאים את מחזור הקריאה לאירוע – או לאירועים – בלוח השנה; או במילים אחרות, המחזור שואף לנקודה מסוימת בלוח השנה שכדי להגיע אליה בדייקנות צריך בשנים מסוימות להוסיף או לגרוע ממספר הסדרים הנקראים בשבתות.<sup>32</sup> מסקנה אפשרית זו, העומדת לכאורה בניגוד לכל מה שידוע על שיטת הקריאה הבבלית מקובעת של בני ארץ-ישראל, משתקפת כפי שנראה מיד גם בתכונה נוספת של רשימות הסדרים.

על סמך ההנחה שזה אכן טיבם של ההבדלים בין הרשימות נתקדם צעד נוסף. ההיגיון נותן שאת הסדרים הנקראים בשבתות לפי שיטה כזאת אפשר לסמן בחומש בשני אופנים. מצד אחד אפשר לחלק את התורה בחלוקה המפורטת ביותר, לפי המספר הגדול ביותר האפשרי של הקריאות בתורה העשויות להיות במחזור שלם, ולהציע לקורא לחבר כמה זוגות של סדרים לפי הצורך, אם לא יודקק לכל הסדרים בשנים מסוימות (וכך מקובל בשיטה החד-שנתית הנהוגה). מצד אחר אפשר לחלק את התורה כולה בחלוקה מפורטת פחות, למספר הקטן ביותר האפשרי של הקריאות העשויות להיות במחזור שלם, ולהציע לקורא לחלק כמה סדרים לשניים לפי מה שיצטרך לו בשנים מסוימות. מאליה מתבקשת אפוא השאלה אם לא ייתכן שההבדל בין הרשימות שבידינו (או ליתר דיוק בין שתיים מהן) משקף את ההבדל בין שני אופני החלוקה הללו.

כדי לעמוד על הדבר עלינו לשים לב לעובדה מעניינת נוספת: בין מספרי הסדרים בשלוש הרשימות יש יחס קבוע – ההפרש בין קמ"א לקנ"ד ובין קנ"ד לקס"ז הוא 13. אפשר שאין זה אלא צירוף מקרים בעלמא, אבל דומני שרק צירוף רחוק יכול היה להוליד תיאום שכזה. מכל מקום עצם האפשרות שהתיאום הזה איננו מקרי ושדוא מעיד על קשר מהותי בין הרשימות יש בה כדי לזרזנו להמשיך בדרך שהתחלנו ללכת בה. אבל יש לה לעובדה זו חשיבות רבה עוד יותר: היא מסיטה את מוקד ההתבוננות ממחזור אחד של קריאה אל מחזור גדול המורכב משני מחזורי משנה, שכן המספרים הללו מגיעים להשלמה בשני סיבובים של מחזור גדול: פעמיים קנ"ד עולים כדי קמ"א ועוד קס"ז. ייתכן אפוא שאין כאן שלוש שיטות נפרדות אלא רק שתיים (שהן למעשה אחת). באחת קוראים במחזור השלם שתי מערכות של קנ"ד סדרים, ובאחרת מורכב המחזור הגדול ממערכת של קמ"א סדרים בסיבוב אחד וממערכת של קס"ז סדרים בסיבוב השני (להלן אעמוד על ההיגיון שבשיטה מוזרה זו); שתי השיטות עולות בקנה אחד וחותרות אל נקודת סיום זהה, והן בעצם וריאציות של עיקרון אחד.

מאליו יובן שהמחשבה על מחזור גדול בן שני מחזורי משנה מחזירה לדיון את סברתו של צונץ, ובעקבותיה את ההנחה שמחזור גדול זה הוא בן שבע שנים. ואכן בחינת מחזור של שבע שנים מעלה כי רשימות הסדרים השונות הן באמת מופעים שונים של שיטה אחת, והן מתאימות

32 בניגוד לדבריו של פליישר: 'השיטה התלת-שנתית, לפי שלא הייתה יעודה להסתיים בזמן קבוע, לא הייתה צריכה לתחבולות כאלה [כלומר לחבר ולהפריד פרשות] ובודאי לא הכציאה כיוצא בהן' (פליישר [לעיל, הערה 2], עמ' מה).

לאופנים השונים של סימון הסדרים ושל חלוקתם על פני שבע השנים. אך לפני שנוכל לגשת לעניין זה עלינו לעיין היטב במבנה השנה הליטורגית של קדמונינו, שהרי בו תלויה פרישתן של הקריאות בתורה בשנים השונות.

לפי המנהג המתואר במשנה (מגילה ג, ד-ו) בשבתות שבהן הייתה קריאה מיוחדת (ראשי חודשים, מועדים, ארבע פרשיות) לא היו קוראים בסדר הקריאה הרגיל אלא היו 'מפסיקין' וחוזרים לסדרן בשבת שאחריה.<sup>33</sup> קביעת המבנה של מחזור הקריאה בתורה בארץ-ישראל תלויה אפוא באופן מהותי בתיאור האפשרויות של תחולת השבתות המיוחדות הללו בכל שנה ושנה. מבלי להיכנס לחישוב מפורט אפשר לקבוע כי בכל שנה ושנה יש לפחות שבע שבתות מיוחדות: ארבע הפרשיות הנקראות בסביבת חודש אדר, שבת שבפסח, שבת שבחג הסוכות ושבת שבחנוכה. מובן שייתכן (ואולי אף מוכרח) מספר רב יותר של שבתות כאלה: ראש השנה עשוי לחול בשבת ואז גם יום טוב ראשון של סוכות ושמיני עצרת יחולו בשבת, יום הכיפורים ושאר המועדים יכולים לחול בשבת, ואפשר גם שבחנוכה תהיינה שתי שבתות. חשוב במיוחד לדעת כמה ראשי חודשים עשויים לחול בשבת בכל שנה, וכמה מהם עשויים לחול בשבת שהיא מיוחדת ממילא – שבת חנוכה, פרשת שקלים או פרשת החודש.<sup>34</sup>

קשה לעמוד על האפשרויות השונות בלי להכיר את טיבו של לוח השנה שעמד לפני עורכי רשימות הסדרים, או לפני בעלי המנהג הקדום שהוליד אותן. כדי להימנע מהכנסת כל גורם שעלול להיות זר למערכת המקורית בדקתי את מכלול הציוריים האפשריים בשיטה הפתוחה ביותר, כלומר השיטה המתוארת במשנה והקובעת את הלוח על פי ראיית המולד.<sup>35</sup> בלוח כזה אין שום הגבלה מערכתית מלבד אחת: כל חודש חייב להיות בן 29 או בן 30 יום, לא פחות ולא יותר. הגבלה זו נזכרת כמובן במקורות התנאים,<sup>36</sup> והיא הייתה הקו המנחה היחיד בחשבונותי (לאחר מעשה בדקתי את החשבונות גם עם ההגבלות שהלכו והתחדשו בתקופת האמוראים ולאחריה, ושהסתכמו לבסוף בכללים שהולידו את הלוח המשמש כיום [אדר הסמוך לניסן לעולם חסר, אלול לעולם חסר, 'מולד זקן', לא אד"ו ראש וכו']). גם בהינתן ההגבלה הנזכרת מספר הציוריים

33 ואף על פי שבתלמוד הוצעה שיטה שלפיה לא היו מפסיקין את סדר הקריאה אלא רק את סדר ההפטרות (דעת ר' ירמיה בבבלי, מגילה ל"ב) ברור שאין זה פשוטה של המשנה, ודעתו של ר' ירמיה משקפת את השיטה הבבלית. ראה על כך: מרגליות (לעיל, הערה 3), עמ' 170, הערה 7; ח' אלבק, סדר מועד, ירושלים-תל-אביב תשי"ב, עמ' 501-502; ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 132-135; ליברמן (לעיל, הערה 14), עמ' 1166; פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' מו-מח, נב-נג. מכאן דחה היינמן את שיטתו של יואל בדבר ההבדל בין מערכת קמ"א הסדרים למערכת קנ"ד הסדרים, ראה במאמרו העברי (לעיל, הערה 2), עמ' 105. המשנה כפשוטה מודיעה ש'מפסיקין לראשי חודשים', וכך משמע גם ממקורות נוספים. כפי שנראה, גם החשבון שלהלן תומך בהנחה הזאת. לא אכנס כאן לשאלה שהעלו ליברמן ופליישר, אם בשבת ראש חודש קראו בסדר השוטף, ראה: גינצבורג (לעיל, הערה 33); ליברמן (לעיל, הערה 14), עמ' 1167; פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' נד-נד.

35 הסברה גותנת שכבר בזמן המשנה התחשבו החכמים בגורמים אחרים מלבד ראיית המולד. מכל מקום לענייננו זאת השיטה הפתוחה ביותר, ומה שאפשר להוכיח לפיה יהיה נכון בהכרח לפי שיטות מוגבלות יותר.

36 ספרא, אמור, פרק י, ד (מהדורת וייס, דף ק ע"א).



האפשריים לסידורה של שנה כלשהי לפי ימות השבוע הוא עצום,<sup>37</sup> אבל אפשר לערוך אותם בטבלאות בצורה מושכלת ולהפיק מהן את המידע בקלות יחסית. לא אלאה את הקורא בסקירת כל האפשרויות ואסתפק בהצעת המסקנות העולות מהן.<sup>38</sup>

א. ראשי חודשים העשויים לחול בשבת: בשנה שלמה לא יחולו פחות משני ראשי חודשים בשבת ולא יותר משלושה.<sup>39</sup> קיימת אפשרות שראש חודש (אחד או שניים) יחול בשבת שהיא מיוחדת ממילא, אבל בכל מקרה כזה יחול לפחות עוד ראש חודש אחד בשבת רגילה.<sup>40</sup> לכן לעניין ההפסקה בסדר הקריאה השוטף נוכל להסיק שלעולם תהיה לפחות הפסקה אחת בראש חודש, ובכל מקרה לא תהיינה יותר משלוש הפסקות.

ב. סך כל השבתות המיוחדות הראויות להיות בשנה כלשהי הוא לכל היותר שתיים עשרה (ראש השנה, יום טוב ראשון של סוכות, שמיני עצרת, שתי שבתות בחנוכה, ארבע פרשיות, שבת בפסח, ושני ראשי חודשים שחלו להיות בשבת), ולכל הפחות שמונה (שבת אחת בסוכות, שבת אחת בחנוכה, ארבע פרשיות, שבת אחת בפסח וראש חודש אחד שחל להיות בשבת). בשנים בינוניות יכולות להיות תשע, עשר או אחת עשרה שבתות מיוחדות (בציורפים שונים של ראשי חודשים, יום הכיפורים ושבועות שחלו בשבת, ואפשרויות של שתי שבתות בחנוכה). מסקנה זו נכונה כאמור בכל לוח אפשרי שקיימת בו ההגבלה העקרונית האחת שכל חודש הוא בן 29–30 יום בלבד. מובן שאם נוסיף הגבלות חדשות נצמצם את מספר האפשרויות. הבדיקה מעלה שגם תוספת ההגבלות הידועות אינה משנה את התוצאה, והיא נכונה גם בלוח הנוהג היום.

טענתי לעיל כי ייתכן שההבדל בין רשימות הסדרים השונות נובע משני אופני חלוקה: באחד מסמנים את מספר הסדרים המרבי, ובאחר – את המזערי. טענה זו מתאששת עתה עם בחינת האפשרויות השונות במחזור של שבע שנים. מתברר כי המספרים קנ"ד וקמ"א מתאימים בדיוק למספר המרבי ולמספר המזערי של הסדרים העשויים להיות נקראים בשני מחזורים בשבע שנים. והרי החשבון:

בשבע שנים יש 363 שבתות (אם היו בהן שנתיים מעוברות) או 367 שבתות (אם היו בהן שלוש שנים מעוברות). כפי שהעלינו בכל שנה שהיא יש לפחות שמונה שבתות מיוחדות ולא יותר

37 14,336 אפשרויות בשנה רגילה ו-28,672 אפשרויות בשנה מעוברת.

38 לא התחשתי בציורפים קיצוניים ביותר שהם בלתי אפשריים מבחינה מעשית, כלומר במקרים שבהם יותר משלושה חודשים מלאים או חסרים הבאים רצופים כזה אחר זה.

39 הבאתי בחשבון גם שבת שבה חל יום ראשון של ראש חודש במקרה של חודש מלא, שגם לפי השיטה הקדומה היה דינו כראש חודש לכל דבר (שהרי רק בסופו של היום התברר שלא היה היום הראשון של החודש החדש אלא היום האחרון של החודש שעבר; השווה גם: משנה ראש השנה ד, ב).

40 הסיכוי שראש חודש טבת (בחנוכה) וראש חודש ניסן (פרשת 'החדש') יחולו שניהם בשבת, ולא יהיה עוד ראש חודש אחר בשבת, הוא זניח (בערך 4:10,000 בשנה רגילה ו-2:3000 בשנה מעוברת), ולמעשה כמעט בלתי אפשרי, מכיוון שהוא מחייב שבמחצית השנייה של השנה, מניסן ואילך, יהיו ארבעה חודשים חסרים (מסיבה זו צירוף זה איננו מתקיים לעולם בלוח הנוהג היום).

משתיים-עשרה. לכן כדי לקבל את מספר השבתות הרגילות המרבי בשבע שנים עלינו לחסר מסך כל השבתות 56 שבתות מיוחדות (בהנחה שבכל שנה היו רק שמונה שבתות מיוחדות); ובהתאמה, המספר המזערי של השבתות הרגילות בשבע שנים יהיה סך כל השבתות פחות 84 שבתות מיוחדות (אם בכל שנה היו שתיים-עשרה שבתות מיוחדות). המספר המרבי של שבתות רגילות בשבע שנים הוא אפוא בין 307 ל-311, והמספר המזערי הוא בין 279 ל-283 שבתות. אם נחלק את הקריאה בשבתות אלה לשני מחזורים נמצא שהמספר המרבי של שבתות רגילות במחזור אחד הוא בין 154 ל-156, ואילו המספר המזערי הוא בין 140 ל-142. תוצאה זו תואמת בדיוק מפליא את מספר הסדרים בשתי המערכות: קנ"ד סדרים באחת וקמ"א סדרים באחרת.<sup>41</sup>

ההתאמה המתגלה בין רשימות הסדרים ובין צורתו של לוח השנה בשבע שנים היא נחרצת, ומוכיחה כי הדרך שהלכנו בה עד כאן הייתה נכונה. המערכות בנות קמ"א וקנ"ד הסדרים באמת מציגות את שני האופנים של חלוקת התורה לקריאה במחזור כפול בשבע שנים. השאלה המתבקשת עתה היא מה מקומה של מערכת קס"ז הסדרים בשיטה שבע-שנתית זו. דומני שהתשובה לכך פשוטה. כפי שראינו מערכת קנ"ד הסדרים מבוססת על פרקטיקה של צירוף מספר זוגות סדרים זה לזה כדי להגיע למספר הקריאות הנדרשות בשנה מסוימת. אבל בטווח של שבע שנים קשה לצפות בשנים הראשונות של המחזור מה יהיה טיבן של השנים הבאות וכמה סדרים בדיוק יידרשו בהן. הבעיה קשה במיוחד בלוח שאינו שיטתי אלא מבוסס בעיקר על ראיית המולד, והיא כמובן מחריפה מאוד אם עיבור השנה אינו ניתן לחיזוי ממרחק של כמה שנים, כפי שאכן היה המצב בתקופת המשנה והתלמוד.<sup>42</sup> תמונת השנים והצרכים מתבהרת יותר ויותר ככל שהשנים עוברות (אבל מובן שלא תהיה ברורה לחלוטין עד אחרי אמצע השנה השביעית). מכיוון שהנקודה היחידה שאליה שואף המחזור כולו היא בסוף שבע השנים מורה השיקול הפרגמטי 'לדחות את הבעיות' ככל שאפשר, או במילים אחרות לרכז את הגמישות המרבית האפשרית לקראת סוף המחזור. במחזור גדול המורכב משני סיבובים מורה אפוא השיקול המעשי להעדיף מבנה שבו הסיבוב הראשון קשוח והשני גמיש ביותר על פני מבנה של שני סיבובים בעלי אותה מידת גמישות. לכן במקום שני סיבובים של קנ"ד סדרים רצוי שהסיבוב הראשון יהיה בן מספר הסדרים המזערי – קמ"א סדרים – שהקריאה בהם תהיה סדירה לגמרי, ללא חלוקות וללא צירופים, ואת האפשרויות שלא נוצלו בסיבוב זה (כלומר האפשרות לחלק 13 מן הסדרים לשניים) להוסיף בסיבוב השני. הסיבוב השני, שבו תתרכז כל הפעילות של התאמה הקריאה עם לוח השנה, צריך אפוא להיות בן קס"ז סדרים.<sup>43</sup>

41 נראה כי מעצבי השיטה נמנעו מן האפשרויות הקיצוניות ביותר (156 ו-140), אולי משום שלמדו מן הניסיון שהצירופים הקיצוניים ביותר אינם עשויים להתרחש. להלן נצביע על עיקרון רגולטיווי נוסף, המארגן את השיטה באופן המונע תקלות גם במקרים הקיצוניים ביותר.

42 מן התוספתא, סנהדרין ב, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 416), משמע שחישוב התקופה לבדו לא היה סיבה מספיקה לעיבור השנה.

43 למעשה המנגנון הרגולטיווי מורכב מעט יותר וכולל עוד נקודת ביקורת בסוף השנה השישית; ראה להלן על קריאת הקללות לפני עצרת.

שלושת הטיפוסים של רשימות הסדרים מתייצבים לפנינו כמערכת אחת ומלוכדת. אין הם שלושה מנהגי קריאה שונים, אלא הם מייצגים שתי אפשרויות של קריאת התורה כולה (פעמיים) במחזור של שבע שנים שלמות, אפשרויות שההבדל ביניהן הוא משני ביותר. הרי לפנינו שיטה בעלת זיקה הדוקה אל לוח השנה, והיא שיטה מדויקת המכוונת להסתיים במחזוריות קבועה וניכרת ובמועד ידוע. מחזור זה הוא בן שבע שנים, בדיוק כסענתו האינטואיטיבית של צונץ. אבל למרות הלכידות הברורה שבשיטה עדיין יש בה מקום למנהגים שונים: אלה קוראים את התורה בשני מחזורים שווים של קנ"ד סדרים, ואלה קוראים במחזורים בלתי שווים, קמ"א סדרים בראשון וקס"ז סדרים בשני. מובן אפוא שסיום התורה בסיבוב הראשון לא יהיה באותו זמן לפי שני המנהגים וגם הסדרים שייקראו בכל שבת ושבת לא יהיו שווים בשני המנהגים – 'ביום שישלימו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה'. אין כאן אנדרלמוסיה, אבל יש כאן הפרש בארגון הפנימי של המחזוריות, שהיא אחת, קבועה ועומדת בכל מקום.<sup>44</sup>

נשאלת השאלה מהו אותו מועד ידוע שבו אמור מחזור הקריאה של שבע השנים להסתיים, ודומה שהתשובה מונחת בתוך השאלה. למחזור קריאת התורה בשבע שנים יכולה להיות רק משמעות אחת, זו הידועה היטב כבר מן המצווה שבתורה, הלא היא מצוות 'הקהל': 'מקץ שבע שנים במעד שנת השמיטה בתג הסכות, בבוא כל ישראל לקראת את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת'.<sup>45</sup>

לפי מסורת החכמים מועד 'הקהל' היה במוצאי יום טוב אחרון של חג הסוכות בשנה השמינית,

44 אפשר להצביע על מעט הבדלים בין מנהגים שונים בחלוקת הסדרים גופה, הבדלים שאינם מהותיים ואינם פוגעים במבנה הקבוע הכללי של המערכת. כפי שהוכרתי הרשימות עצמן מציעות מעט הבדלים כאלה (ראה לעיל, הערות 30, 31), שהם בטלים בשישים במבנה הקבוע כולו ובוודאי אינם מזעזעים אותו. ייתכן שפה ושם נמצא זכר קלוש גם לסדר שאיננו ידוע כלל מרשימות הסדרים המבוססות. הסיפור על ר' חנניה בר אחא ש'אול לחז אתר אשכח הדין פיסוקא ראש סדר: "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" (ירקא רבה ג, ו [מהדורת מרגליות, עמ' סט] ומקבילות) מובא תדיר בספרות המחקר כדוגמה לסדר חריג כזה (אבל יש מי שמפקפק בעדותו, ראה: פרנקל [לעיל, הערה 10], עמ' 679, הערה 106, וכנגדו שנאן [לעיל, הערה 10], עמ' 131–133). כאן יש להעיר על עוד שני מקורות שהובאו על ידי רוב החוקרים שעסקו בעניין, מקורות המעידים לכאורה על מערכות שונות מאלה הידועות מרשימות הסדרים. (א) ההערה במסכת סופרים בדבר 175 סדרים אינה מעידה על מערכת אחרת, שכן היא מתכוונת למנות את הקריאות שבכל שבת ושבת, כלשונה: 'מאה ושבעים וחמשה סדרים בתורה בכל שבת ושבת עולת תמיד' (מסכת סופרים טו, ח [מהדורת מ' היגר, ניו יורק תרצ"ו, עמ' 292]). היא כוללת אפוא גם את הקריאות בשבתות המיוחדות, ואלה (שמונה קריאות) עולות יחד עם קס"ו הסדרים הרגילים לכדי 175 פרשות בתורה; (ב) המדרש: "ואין קונה – למה אין קונה, רב אמר: על ידי שלא הקנינו דברי הברית שאין בכך מי קונה דברי חמשה ספרי תורה מניין של קונה" (אסתר רבה, פתיחתא, ג) נתפרש על ידי ש"ר כרומז למערכת של 155 סדרים (ראה: הליכות קדם, אמסטרדם תר"ז, עמ' 11), ואחריו החזיקו רבים. אבל לשון המדרש מגומגמת והצעתו של ש"ר מסופקת מאוד, וראה הצעות אחרות במפרשים שם. מובן שגם אם המדרש באמת רומז למניין של 155 סדרים יש לראותו כווריאציה של מערכת קנ"ד הידועה ואין בהבדל הקל הזה כדי לערער את המבנה המתואר כאן.

אחרי שנת השמיטה.<sup>46</sup> מחזור הקריאה בן שבע השנים נועד אפוא להסתיים, כאחיו החד-שנתי, ביום שלאחר חג הסוכות, הוא יום 'שמחת תורה'. נראה כי שני המנהגים נגזרים מאותה פרשה שבתורה שבה מצווה משה על קריאת כל התורה אחת לשבע שנים. מתקבל על הדעת שהחכמים שאימצו את הדגם הזה העדיפו לפזר את קריאת התורה על פני שבע השנים כולן, כדי לקיים טוב יותר את המצווה 'למען ישמעו ולמען ילמדו'. אין טעם לחלק את התורה באופן שתיקרא במחזור אחד של שבע שנים, מכיוון שהקטעים המתקבלים מחלוקה כזאת הם קצרים מדי, ולכן בחרו בשיטה של שני מחזורים המצטרפים יחד לשבע שנים.<sup>47</sup>

מעתה עלינו לבדוק אם מחזור שבע-שנתי כזה, המתחיל לאחר חג הסוכות, אכן הולם את הפרטים הידועים מן המקורות התלמודיים. נבחן כאן את שני המקומות שבהם מצויות קביעות באשר ליחס שבין סדרי הקריאה לבין מועדים שונים בלוח השנה: התוספתא במסכת מגילה שממנה הוכיחו שמחזור הקריאה בארץ-ישראל לא היה מקובע בלוח השנה<sup>48</sup> והבבלייתא בתלמוד הבבלי הקובעת מועד מסוים לפרשות מסוימות בתורה, והמתאימה לכאורה רק למנהג החד-שנתי.

א. הייתה פרשת שקלים סמוכה לאדר, בין מלפניה בין מלאחריה, קורין אותה וחוזרין וכופלין אותה. וכן בשנייה וכן בשלישית, וכן ברביעית, וכן בחנוכה וכן בפורים.<sup>49</sup>

התוספתא מלמדת שבשיטת הקריאה הארץ-ישראלית יכול היה להיווצר מצב שבו פרשה אחת תיקרא פעמיים, שבת אחר שבת: פעם אחת במסגרת הקריאה הסדירה ופעם אחת כחובת הקריאה לשבת המיוחדת. לכאורה מצב כזה אפשרי רק במחזור קריאה שאיננו מקובע בלוח השנה, אבל לכשנבדוק את כל המקרים לאור שיטת הקריאה הארץ-ישראלית כפי שתוארה לעיל ניווכח שלהוציא מקרה אחד – פרשת 'פרה'<sup>50</sup> – כל האחרים אפשריים בהחלט (בסיבוב הראשון או השני של הקריאה, במערכות השונות) גם אם מניחים שהמחזור מתחיל במועד ידוע, כלומר בשבת הראשונה שלאחר חג הסוכות.<sup>51</sup> את הזכרתה של פרשת 'פרה' בתוספתא ('וכן בשלישית') יש לפרש אפוא כגרירה של אשגרה אחרי אחיותיה הבאות כולן ברצף מסודר.<sup>52</sup>

46 משנה, סוטה ז, ח, כנוסחה בכתב-היד הטובים. ראה דיון בנוסח המשנה ובפירושה: ד' הנשקה, 'אימתי הוא זמנו של "הקהל"? (לתלמודם של התנאים)', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 177–194.

47 על השיטה החד-שנתית ראה להלן. על הקשר בין המחזור השבע-שנתי למצוות 'הקהל' ראה עוד להלן בנספח.

48 ראה לעיל, הערות 13, 14.

49 תוספתא, מגילה ג, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 354).

50 במערכות קנ"ד וקמ"א היא כלולה בסדר 124 לפי המספרים ברשימת יואל ('ואל הלויים', במ' יח, כה), ובמערכת קס"ו היא סדר בפני עצמו (125 ברשימת יואל), וראה על כך להלן.

51 (א) סדר 'עשית מזבח' (שמ' ל, א, 71 ברשימת יואל), שבו נמצאת פרשת 'שקלים', הוא הסדר ה-61 במערכת קמ"א וה-66 במערכת קנ"ד. הוא עשוי להיקרא סמוך לראש חודש אדר בסיבוב הראשון – במערכת קנ"ד אם השנה הראשונה הייתה מעוברת, ובמערכת קמ"א אם הייתה פשוטה. (ב) סדר 'כי תקצר' (דב' כד, יט, 164 ברשימת יואל), שבו נמצאת פרשת 'זכור', עשוי להיקרא סמוך לפורים בשנה השלישית של הסיבוב הראשון לפי מערכת קנ"ד, שבה הוא הסדר ה-147. (ג) סדר 'עוד נגע אחד' (שמ' יא, א, 55 ברשימת יואל), שבו נמצאת פרשת 'החדש', עשוי להיקרא סמוך לראש חודש ניסן בסיבוב השני בשנה החמישית, לפי מערכת קס"ו שבה הוא הסדר ה-48 לפני עצרת של השנה השישית (ראה על כך להלן). (ד) סדר 'כה תברכו' (במ' ו, כב, 113 ברשימת יואל), שבו נמצאת

דומני שבכך יש פתרון גם לבעיה אחרת שהטרידה את התוקרים שעסקו בעניין: 'אין בקנ"ד ובקמ"א סדר חדש בשום פרשה של קריאת חובה הנזכרת במשנה'.<sup>53</sup> נראה לי שההסבר לתופעה זו נעוץ בעובדה הנזכרת בתוספתא, כלומר קריאת הסדר השוטף המכיל את הפרשה המיוחדת עשויה להודמן סמוך למועד הקבוע לקריאתה של אותה פרשה. מסיבה זו נמנעו מלהתחיל את הסדר השוטף באותו הפסוק שבו מתחילה הפרשה המיוחדת, כדי להבחין את הפרשה המיוחדת מן הסדר השוטף הנקרא בסמוך לה. האישור לסברה זו נמצא בחריג האחד מן הכלל, והוא מחזק גם את מה שטענתי לעיל: במערכת קס"ז יש סדר הפותח באותו מקום שבו מתחילה פרשת פרה אדומה, אבל כפי שראינו פרשת 'פרה' היא קריאת החובה היחידה שאיננה עשויה לחול בסמוך לקריאת הסדר השוטף, ולכן אין בכך שום קושי.

ב. תנאי: ר' שמעון בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין בקללות שבתורת כהנים קודם לעצרת ושבת־שנה תורה קודם ראש השנה.<sup>54</sup>

סדר קבוע כזה המתואר על ידי ר' שמעון בן אלעזר ייתכן רק בשיטה המקובעת היטב בלוח השנה, ולכאורה אין דרך להבין את הברייתא אלא כמתארת את המנהג החד־שנתי, שבו באמת הקללות שבסוף ספר ויקרא (פרשת 'בחקתי') נקראות כשבוע או שבועיים לפני תג השבועות, והקללות שבספר דברים (פרשת 'כי תבוא') נקראות שבוע או שבועיים לפני ראש השנה. כך הבינו את הברייתא כל המפרשים והיא הראייה העיקרית לטענה שהמנהג החד־שנתי היה רווח בארץ־ישראל בתקופת התנאים.<sup>55</sup> אבל ניתוח הברייתא לפי מחזור הקריאה הכפול, השבע־שנתי, יראה שגם היא נטועה היטב בקרקע המנהג הארץ־ישראלי הרב־שנתי. להבהרת העניין אודקק שוב לקו ההיגיון שנקטתי קודם.

בלוח שאינו מעוצב וידוע מראש לפרטיו קשה מאוד לארגן את הקריאות, המתפרשות על פני מרחב של כמה שנים, באופן כזה שהמחזור כולו יסתיים במועד הקבוע ובתיאום עם הלוח המשתנה. אמנם הבעיה נפתרה במקצת על ידי הקריאה במחזור המורכב (קמ"א + קס"ז), המאפשר מידה רבה יותר של גמישות בסיבוב השני, אך גם טווח של שלוש שנים ומחצה הוא רחב מדי, והקושי עדיין קיים. במיוחד רב החשש שמא השנה השביעית תתעבר במפתיע ולא יימצאו די סדרים לקריאה בשבתות שנוספו עד אחרי תג הסוכות של השנה השמינית. הפתרון לבעיה זו הוא בקביעת 'נקודת רגולציה' לפני השנה השביעית, שבה יש לעגן היטב את אחד

פרשת הנשיאים, הנקראת בחנוכה, עשוי להיקרא בחנוכה של השנה השלישית (בסיבוב הראשון) לפי מערכת קמ"א, שבה הוא הסדר ה־92. (זה סדר 'עד אנה מאנתם' (שמ' סז, כח, 60 ברשימת יואל), שבו נמצאת הקריאה לפורים (יזבוא עמלק), עשוי להיקרא סמוך לפורים בשנה השנייה (בסיבוב הראשון), במערכת קנ"ד, שבה הוא הסדר ה־56.

52 על כוונתו יש ברשימות שבעניין גרירות מן הסוג הזה, שהרי אין כל דרך אחרת להסביר את 'תעניות ומעמדות' שבמשנה, מגילה ג, ד, וכבר נתפרש כך במסכת סופרים, יז, ו (מהדורת היגר, עמ' 305).

53 לשונו של יואל (לעיל, הערה 7), עמ' 128, המטעים בצדק: 'אחת היא מה כוונתם בכך אבל נראה בעליל שאין זה מקרה אלא כוונה'. על עיקרה של התופעה עמד כבר אפשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' נח, ועיין שם.

54 בבלי, מגילה לא ע"ב.

55 ראה: פליישר, 'קריאה חד שנתית' (לעיל, הערה 19), עמ' 38–39; הג"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 316, הערה 87.

הסדרים בתוך רצף השבתות של לוח השנה באופן שיבטיח שלא יחסרו סדרי קריאה מן הנקודה הזאת ועד לסיום המחזור כולו. חג השבועות של השנה השישית הוא המועד היציב האחרון לפני השנה השביעית,<sup>56</sup> ולכן הוא עשוי ביותר לשמש כנקודת העיגון הנדרשת. קיבוע קריאת הקללות שבתורת כוהנים במקום זה נעשה כדי להשיג תיאום בין לוח הסדרים במערכת קס"ו לבין לוח השנה, והדברים מוכחים מן ההתאמה המושלמת שבין שני הלוחות: המספר המרבי של השבתות הרגילות העשויות לחול בתקופה שמן העצרת של השנה השישית ועד לחג הסוכות של השנה השמינית הוא 65,<sup>57</sup> ובין הקללות שבתורת כוהנים לבין סוף התורה יש במערכת קס"ו הסדרים 65 סדרים בדיוק.

ברקע של הברייתא עומד אפוא מנהג קבוע, שהוא בעצם כלל רגולטיווי יסודי של הקריאה הארץ-ישראלית. לפי המנהג הזה היו במחזור השבע-שנתי רק שתי נקודות שהיו קבועות לחלוטין בלוח השנה: התחלת המחזור וקריאת הקללות לפני עצרת בשנה השישית.<sup>58</sup> יש כאן אי של אחידות בתוך ים שנראה כחוסר אחידות. מי שעקב אחרי מנהגיהן של הקהילות בארץ-ישראל היה מופתע לגלות כי אף על פי שבמשך קרוב לשש שנים, מיום תחילת המחזור הגדול, היו הקהילות השונות אוזנות במקומות שונים ברצף הסדרים, הנה הן נפגשות עתה כולן יחד בקריאת הקללות בשבת שלפני עצרת בשנה השישית. עובדה מדויקת זו תבעה את פירוש, ור' שמעון בן אלעזר ייחס אותה לתקנת עזרא. טיבו של ההסבר שנותן ר' שמעון לסדר הקריאה בתורה מלמד שסדר זה נתפס כבר בימיו כסדר קדום הנוהג והולך מימים ראשונים. לא נטעה אפוא אם נאמר שהסדר הזה בוודאי לא התחדש בימיו של ר' שמעון בן אלעזר, ומן הסתם נהג כבר דור אחד או שניים לפניו.<sup>59</sup>

56 חג השבועות יציב במיוחד מכיון שאינו תלוי בקידוש החודש של התחדשים אייר וסיוון אלא הוא קבוע ועומד מיום שנתקדש חודש ניסן, ויחול בדיוק 65 ימים אחריו.

57 אם השנה השביעית מעוברת הרי יש בה לכל היותר 385 ימים; מן העצרת של השנה השישית ועד לראש השנה השביעית יש 112 ימים – וביחד: 497 יום שהם 71 שבתות בדיוק. ממניין זה יש לחסר שמונה שבתות, שהן המספר המינימלי של שבתות מיוחדות בשנה, ונקבל 63 שבתות רגילות. עליהן יש להוסיף עוד שתי שבתות העשויות לחול בין ראש השנה לבין חג הסוכות של השנה השמינית, ובסך הכול 65. זה המספר המרבי של שבתות רגילות – שבהן צריך לקרוא בסדר השוטף – העשויות לחול בין עצרת של השנה השישית לסוכות של השנה השמינית. הסדרים הסמוכים לנקודות אלה (כלומר הסדרים הראשונים [הבאים מיד אחרי התחלת המחזור], הסדרים האחרונים [הבאים מיד לפני סוף המחזור] והסדרים הסמוכים לקללות של תורת כוהנים בסיבוב השני, בין לפני בין לאחריה) קבועים גם הם במידה מסוימת בלוח השנה. מסיבה זו יכול ר' שמעון בן אלעזר לדבר גם על קללות שבמשנה תורה הנקראות לפני ראש השנה סמוך לסוף המחזור כולו.

59 על פי פירוש זה של הברייתא יובן גם המאמר הסתום המובא מיד לאחריה בתלמוד: 'מאי טעמא? אמר אביי ואיתימא ר' שמעון בן לקיש: כדי שתכלה שנה וקללותיה'. כבר תמזה בתלמוד: 'בשלמא שבמשנה תורה קודם ראש השנה' כדי שתכלה שנה וקללותיה, אלא "שבתורת כהנים קודם עצרת" – עצרת ראש השנה הוא? ועלינו להודות כי הפתרון המוצע שם ('עצרת נמי ראש השנה לאילן היא, דתנן "בעצרת על פירות האילן"') הוא דחוק מאוד, שכן העובדה שהעולם נדון בעצרת על פירות האילן (משנה, ראש השנה א, ב) אינה עושה את העצרת 'ראש שנה לאילן', ובפירוש שנינו (שם, א, א) 'ארבעה ראשי שנים' ולא שנינו עצרת עמקן. אבל עתה הדברים מתחזרים. כפי שנוכחנו עיקר דבריו של ר' שמעון בן אלעזר הוא על קביעת הקללות של תורת כוהנים לפני עצרת. יש אפוא מקום לשאול מדוע הזכיר גם את הקללות שבמשנה תורה ואמר עליהן שהן צריכות להיקרא לפני ראש השנה (לפי השיטה השבע-שנתית הן באמת נקראות באמצע חודש אלול של השנה השישית). על השאלה הזאת בא ר"ש בן לקיש (או אביי) לענות, ורק עליה הוא אומר 'כדי שתכלה שנה וקללותיה'. והרי לפנינו שאלה

הפירוש הזה מסתבר ביותר ויש לו שתי תוצאות חשובות מאוד: (א) בטלה לה הראייה העיקרית לטענה שבארץ-ישראל היה נוהג גם המחזור החד-שנתי;<sup>60</sup> (ב) מתברר כי המערכת המיוצגת ברשימות הסדרים משתקפת כבר במקורות התנאיים. מסקנה זו נכונה לפחות במה שנוגע למספר הסדרים ולסדרם (שהרי ייתכן שבתקופת התנאים הייתה חלוקת הסדרים שונה), אבל מתקבל על הדעת שמדובר באותם סדרים עצמם פחות או יותר. אנו יכולים אפוא לשלשל את המנהג המשתקף ברשימות המסורה עד לימות התנאים ממש. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם האופן שבו נתפרשה לעיל התוספתא ממסכת מגילה, והיא מלמדת על רציפות ארוכה ביותר של קיום המנהג הארץ-ישראלי לא רק בקוויו הכלליים אלא ממש בצורתו המוכרת מרשימות הסדרים.

בדיקת המצב במחזורי הפיוטים וההפטרות שלפי המנהג הארץ-ישראלי מאשרת גם היא את הקביעות הללו. אין כאן מקום לחזור על כל הפרטים, שכבר לובנו היטב במספר מחקרים;<sup>61</sup> אומר רק כי התמונה העולה מן המקורות היא שמחזור הסדרים המשתקף בהם דומה למערכת קס"ו, אבל בכל המקרים איננו מוצאים במקורות השונים את כל הסדרים המצויים במערכת זו. ההסבר לכך נראה לי פשוט. לפי השיטה שתוארה כאן מערכת קס"ו הסדרים נועדה לספק פתרון לכל המקרים האפשריים בסיבוב השני של המחזור השבע-שנתי, ולכן היא מבוססת על חישובים גבוליים כפי שהראיתי לעיל. אבל תקופה של שבע שנים היא תקופה ארוכה דיה כדי שבסופו של דבר יעמדו כל השנים על ממוצע אחד, ולכן מסתבר מאוד שבשנים רגילות לא נתעורר הצורך לקרוא בתורה לפי החלוקה המפורטת ביותר ומספר סדרים היו בדרך כלל מחוברים. ממוצע זה הוא המשתקף במחזורי הפיוט וההפטרות,<sup>62</sup> הבנויים מטבעם – ובוזה הם נבדלים מרשימות הסדרים שבמסורה – על המציאות הממשית, ולא על חישוב עקרוני וכללי. דבר נוסף במחזורי הפיוט חשוב לענייננו. כוונתי להזכרות הגשם והטל, שמהן סברו להוכיח שמערכת הסדרים שברקע הפיוטים אינה קבועה בלוח השנה.<sup>63</sup> אבל הדברים הולמים יפה את השיטה המקובעת בלוח שתוארה כאן, שכן במחזור של שני סיבובים בשבע שנים המתחיל אחרי חג הסוכות – כלומר בראשית החורף – כמעט כל הסדרים ייקראו פעם אחת בחורף ופעם אחת בקיץ.<sup>64</sup>

\* \* \*

טובה ומובנת, ועליה תשובה יפה והולמת ביותר (שכבר לא הייתה מוכרת לעורכי סתם התלמוד, שהבינו את כל המהלך על רקע המנהג הבללי, החד-שנתי, כדרכם בסגיה טלה).

60 בשאלה זו אשוב לדון בהספח.

61 ראה לעיל, הערות 8, 9.

62 בפומוני האנונימוס, העדות היחידה על מחזור פיוטים שלם, יש פומונים ל-155 סדרים, ראה: פליישר, 'פומוני האנונימוס' (לעיל, הערה 8). כיצא בזה ריכוז כל העדויות על ההפטרות הארץ-ישראליות מלמד על מחזור הפטרות לקריאות של 155-157 סדרים, ראה: עופר (לעיל, הערה 9), עמ' 173. מספרים אלה נמצאים בדיוק בתחום הממוצע המתבקש, בין 141 ל-167 קריאות בסיבוב השני.

63 ראה לעיל, ליד הערה 12.

64 לעיון מיוחד ראו הסדר האחרון, סדר 'וזאת הברכה'. פיוט אחד לסדר זה, שבו מציע הפייטן אפשרות של בחירה בין הזכרת גשם להזכרת טל, הובא כראייה מכרעת לכך שמחזור הקריאה התלת-שנתי לא היה מסתיים במועדים

המקורות הישירים והעקיפים למנהג הקריאה בתורה בארץ־ישראל נערכים בצורה מושלמת ומתואמת היטב לפי המחזור הכפול השבע־שנתי. העובדה שמחזור זה גזור במידתו של מנהג 'הקהל' מלמדת על זיקתו למנהג המקדשי הקדום, וראוי אפוא לשקול את האפשרות שמקורו של מחזור הקריאה הארץ־ישראלי הוא קדום ביותר, אולי עוד מזמן הבית. אם אכן כך הדבר מסתבר שיש לתלות זאת בעובדה שקיומה של מצוות 'הקהל' כלשונה, כלומר קריאת כל התורה ביום אחד פעם בשבע שנים, איננו פשוט כלל. לא רחוק לשער כי בשל כך, וכדי למלא היטב את הייעוד הלימודי שנקבע למצווה בתורה – 'למען ישמעו ולמען ילמדו [...] ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת',<sup>65</sup> התפתחה לצדה של הקריאה החד־פעמית במעמד 'הקהל' מערכת של קריאה רצופה בתורה במנות קצובות. מערכת זו הייתה פרושה, באופן טבעי, על פני שבתות שבע השנים שבין מעמד 'הקהל' אחד למשנהו. אפשר אפוא שהמנהג הארץ־ישראלי השבע־שנתי המתגלה במקורות המאוחרים הוא גלגולה המפותח של אותה מערכת ראשונית משוערת.<sup>66</sup>

המחזור בן שבע השנים איננו אפוא המצאה של החכמים אלא הוא פרק הזמן הטבעי להשלמת הקריאה במתכונתה הקדומה. מערכת הקריאה שנוצקה לתוך מרחב הזמן הזה לא נוצרה מעיקרה כדי להשליט אחידות בקריאת התורה, ועם זאת יש בה יסודות סדירים וקבועים שבלעדיהם אי אפשר להשיג את המטרה העיקרית: התורה מחולקת לרצף אחיד למדי של סדרים שאחדים מהם אתווים בנקודות קבועות בלוח השנה. לבד מן השמירה על היסודות הקבועים הללו לא הייתה הקפדה על קריאה אחידה בכל בתי הכנסת בכל שבת ושבת. מצב זה עשוי להיתפס כאנדרלמוסיה – ובאמת כך נתפס על ידי מבקריה הקדמונים של השיטה הארץ־ישראלית, כמו־גם על ידי חוקריה המאוחרים, אבל למעשה אין הוא אלא תוצאה של חופש נתון בתוך מערכת קבועה. בגבולות המערכת הזאת הייתה קריאת התורה בארץ־ישראל שיטתית ומסודרת. לא היה כאן בליל של מנהגים שונים ומשונים, אלא מנהג עיקרי אחד וברור ששרר בארץ־ישראל מתקופה

קבועים בלוח השנה (ראה: פליישר, 'שמחת תורה' [לעיל, הערה 12], עמ' ריא), אך אפשר להראות עתה שפיוט זה הולם היטב את השיטה השבע־שנתית המקובעת בלוח. זה לשונה של ברכת מחיה בפיוט: 'צוה ציר לעמוסי מעים / שנגו באצולת יומים / בשבת וזאת הברכה – בגשמי או בטללי נדבות משמים / אדון יחינו מיומים. ברוך מחיה המתים' (לפי פליישר, שם, עמ' ריב–ריג). כפי שהראה פליישר מן הפיוט הזה אפשר ללמוד כמה לימודים חשובים על מנהגי הקריאה בזמנו ובמקומו של הפייטן. הראשון הוא ששבת של סדר 'זאת הברכה' עשויה לחול בין בקיץ בין בחורף. הלימוד השני הוא שסדר 'זאת הברכה' היה נקרא בשני המקרים – בקיץ ובחורף – ביום שבת דווקא. כלומר, גם עם סיום המחזור כולו לא היה הסדר האחרון נקרא ביום מיוחד שהוקדש לחגיגת סיום המחזור ('שמחת תורה'), ואשר לא היה יום שבת בדווקא, אלא בשבת רגילה; לשיטתנו – בשבת הרגילה האחרונה של המחזור השבע־שנתי, היא השבת שלפני חג הסוכות. הפיוט שלפנינו מגלה אפוא התאמה יפה עם המחזור השבע־שנתי כפי שתואר כאן: אם בסיבוב הראשון קוראים קמ"א סדרים ייקרא סדר 'זאת הברכה' בפעם הראשונה מקץ שלוש שנים ועוד שלושה חודשים בערך, כלומר בחורף; ובפעם השנייה ייקרא הסדר הזה בשבת שלפני סוכות, כלומר בקיץ.

65 דב' לא, יב.

66 הקריאה במחזור כפול, פעמיים בשבע שנים, נובעת כאמור מן הצורך לקצוב קטעים שיהיו ארוכים דיים לקריאה בכל שבת ושבת. דיון מפורט יותר בטיבה של הויקה שבין המנהג הארץ־ישראלי השבע־שנתי לבין מצוות 'הקהל' ראה להלן בנספח.



קדומה למדי – לפחות מתקופת המשנה ואולי עוד מזמן הבית – ועד לתקופת הגאונים, עת נדחה מפני המנהג החד-שנתי, הבבלי במובהק,<sup>67</sup> שדחק את רגליו של המנהג הארץ-ישראלי גם ממחוזות הולדתו.

המנהג הבבלי, החד-שנתי, עשוי גם הוא לקבל את פשרו לפי מה שהעלינו כאן. מנהג זה הוא אחיו של המנהג השבע-שנתי, וכמוהו נולד ממנהג 'הקהל' הקדום. אלא שבני בבל, בניגוד לאחיהם שבארץ-ישראל, לא שמרו על הזיקה למחזור 'הקהל' השבע-שנתי<sup>68</sup> ובחרו לערוך את הקריאה בתורה במחזור חד-שנתי סדיר ואחיד לחלוטין. עם זאת הקפידו גם הבבלים לשמור על נקודות האחיזה החשובות של שיטת הקריאה הקדומה: כאחיו השבע-שנתי גם המחזור החד-שנתי מתחיל בשבת שאחרי חג הסוכות, ופרשת הקללות של תורת כוהנים נקראת בו לפני עצרת. יום 'שמחת תורה' של בני בבל הוא אפוא בבואה חד-שנתית של יום 'הקהל' הקדום.<sup>69</sup>

### נספח: המחזור השבע-שנתי ויום 'הקהל'

הזיקה הברורה המתגלה בין המחזור השבע-שנתי לבין מנהג 'הקהל' הקדום מעוררת כמה שאלות שאני מבקש לדון בהן כאן. חשוב להעיר תחילה כי הדברים שיוצעו להלן, ככל שהם מתקבלים ומסתברים, אינם נסמכים על התאמות מדויקות ומוכחות כאלה שנעשו בגוף המאמר. טבעם של המקורות שיידונו והאופי הכוללני של הטענות אינם מאפשרים להוכיח את הדברים מעבר לגבולות הסברה המתקבלת על הדעת, והתיאור שלהלן איננו חורג אפוא מגדר ההשערה. לפי מצוות התורה יש לקרוא את התורה כולה, או את ספר דברים כולו,<sup>70</sup> אחת לשבע שנים: 'מקץ שבע שנים במעד שנת השמיטה בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם'.<sup>71</sup> קיומה של מצווה זו כלשונה איננו פשוט, וכבר העליתי לעיל את האפשרות שמסיבה זו התפתחה כבר בימים קדומים

67 ראה על כך להלן בנספח.

68 ייתכן שבארץ-ישראל נשמרה הזיקה למחזור השבע-שנתי הקדום מפני שזכר מסוים של 'הקהל' שרד בה גם אחרי החורבן, ראה להלן בנספח.

69 סברות שונות כבר הועלו בדבר הקשר שבין 'שמחת תורה' לבין מצוות 'הקהל', ראה סיכום ודין אצל: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 353–354.

70 מסתבר שכונת הציווי המקורי הייתה לקרוא את ספר דברים; ראה: מ' פישבין, 'תורה', האנציקלופדיה המקראית, ח, עמ' 471–472. עם זאת ברור שלפי המסורת היהודית מימי בית שני ואילך המונח 'התורה' כולל את התורה כולה (הדעה ש'אין קוראים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד' [ספרי דברים קס (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 211)] אינה נובעת מהבנה אחרת של המונח 'התורה' אלא מצירוף פרשני של הציווי המוטל על המלך לכתוב לעצמו את 'ספר משנה התורה' [=ספר דברים] עם המסורת החז"לית שהמלך הוא הקורא בתורה ביום 'הקהל' [משנה, סוטה ז, ח]).

71 דב' לא, יא.

מערכת מסודרת של קריאה בתורה במנות קצובות לצדה של הקריאה החד-פעמית במעמד 'הקהל'.

דומה שאת עקבותיה של מערכת קריאה סדירה אפשר למצוא כבר במשנה המתארת את מעמד 'הקהל' בבית המקדש בשלהי ימי הבית השני.<sup>72</sup> לפי המשנה היו קוראים ביום זה פרשות נבחרות מספר דברים: 'קורא מתחילת אלה הדברים ועד שמע, שמע, והיה אם שמוע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר, ברכות וקללות ועד שהוא גומר את כולם'.<sup>73</sup> הפרשות הנקראות לפי המשנה הן רק חלק קטן מספר דברים (פחות משליש הספר), וכמעט אינן כוללות חומר הלכתי – מקובץ החוקים הגדול של ספר דברים נקראים רק דיני המעשרות, שהם מעט שבמעט מן הקובץ כולו.<sup>74</sup> הדעת נותנת שמבחר כזה של פרקי קריאה יכול להיות הגיוני רק בזמן שנוהגת מערכת מסודרת ורצופה של קריאה ולימוד בתורה, מערכת המקיפה את התורה כולה. במצב זה אין הקריאה במועד 'הקהל' צריכה למלא את ייעודה הראשוני – לימוד מסודר של חוקי התורה – ואפשר להסתפק בקריאת הפרשות הרעיוניות המרכזיות של ספר דברים.

המשנה מעידה על הקריאה בתורה בבית המקדש ומשתקף בה זיכרון חי מן הטקס המקדשי. אם נקבלה כפשוטה הרי היא מלמדת באופן עקיף על מערכת סדירה של קריאה בתורה כבר בימי הבית. מסקנה זו, עם שהיא אפשרית ומתקבלת על הדעת, צריכה עיון נוסף לאור הברייתא בתוספתא שממנה אפשר אולי ללמוד כי סדר קריאה מיוחד ליום 'הקהל' נהג גם אחרי החורבן. בברייתא זו מנויים פרקי הקריאה ל'הקהל' כמו במשנה, אלא שהיא מוסיפה עליהם 'פרשות הנדרשות בה'.<sup>75</sup> לשיטה זו יש אפוא לקרוא ב'הקהל' עוד פרשות מספר דברים, את הפרשות שהחכם דורש בהן באותו יום.<sup>76</sup> אין זה מסתבר שבטקס הרשמי שבבית המקדש היה מקום לדרשת החכם ולכן יש מקום לשקול את האפשרות שהתוספתא מתארת מנהג של קריאת פרקי 'הקהל'

72 משנה, סוטה ז, ד.ח. בשאלה אם אגריפס המלך הנזכר פעמיים במשנה זו הוא אגריפס הראשון או אגריפס השני נחלקו החוקרים. ראה סיכום ודין אצל: ד' שוורץ, אגריפס הראשון מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 173–176; ד' טריפון, 'קטע ממשנה כעדות למעמדו של המלך אגריפס השני', קתדרה, 53 (תשרי תש"ן), עמ' 48–24.

73 משנה, סוטה ז, ח, לפי כ"י קאופמן, וכן הנוסח בכתבי־היד העיקריים האחרים. יש גורסים במשנה גם 'פרשת המלך' (ראה: תלמוד עם דקדוקי סופרים השלם, סוטה ב, ירושלים תשל"ט, עמ' קצח–קצט), אבל נראה שאין זו אלא תוספת על הנוסח העיקרי. עיין במפרשי המשנה והתלמוד ואצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה, ניו יורק תשל"ג, עמ' 684.

74 נראה שבשל כך מפרש הרמב"ם שהיו קוראים מ'עשר תעשר' ברצף אחד עד סוף הברכות והקללות (בפירוש המשנה ובהלכות חגיגה ג, ג). אבל פירוש זה אין לו אחיזה בלשון המשנה כפשוטה (גם אם גרס במשנה 'מעשר תעשר עד כי תכלה לעשר וברכות וקללות') [כדעת אלבק בהשלמותו לפירוש המשנה, סדר נשים, ירושלים–תל־אביב תשי"ט, עמ' 389]. גם מן הירושלמי, המפרש מדוע בחרו לקרוא דווקא הלכות מעשרות, משמע שלא היו קוראים כל הלכה אחת מספר דברים ביום זה. מעניין להוכיח שגם לפי יוספוס עיקרה של הקריאה במעמד 'הקהל' הוא לימוד החוקים (קדמוניות, ד, יב, 208–211). מובן שתיאור כזה איננו עולה בקנה אחד עם פרקי הקריאה הנוכחים במשנה, שאין בהם כמעט מאומה מן החוקים. אלא שקשה לדעת אם דבריו הם עדות ראייה ממשית או שמא אין הם אלא פרשנות תאורטית של הכתוב בתורה.

75 תוספתא, סוטה ז, יז (מהדורת ליברמן, עמ' 196–197).

76 'פרשות הנדרשות' היא גרסת כ"ו ו של התוספתא (מהדורת ליברמן, עמ' 197), בכ"י א: 'פרשה הנדרשת בה'. ראה ליברמן בפירוש הקצר במהדורתו, שם, ובתוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 73), עמ' 684.

שלא בפני הבית. נראה לי שאפשרות זו היא העומדת ברקע דרשתו המפורסמת של ר' אלעזר בן עזריה המובאת בתוספתא סמוך לפני הדיון בקריאת 'הקהל'.<sup>77</sup> דרשה זו בצורתה שבתוספתא מורכבת משלשה פרקים: (א) דרשה על הכתוב 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף' (דב' לא, יב); (ב) דרשה על הכתוב 'את ה' האמרת [...] וה' האמירך היום' (שם כו, יז); (ג) דרשה מורכבת, הבנויה כמעין 'פתיחה',<sup>78</sup> והדורשת באריכות את 'דברי חכמים פְּרָרְבָנוֹת [...] נתנו מרועה אחד' (קה' יב, יא), וממנו עוברת אל הפסוק הראשון של ספר דברים: 'אלה הדברים'.<sup>79</sup>

מבנה זה של הדרשה הולם בדיוק את הקריאה ליום 'הקהל' המתוארת בסמוך בתוספתא. ר' אלעזר בן עזריה דרש שתי פרשות מספר דברים ('פרשות הנדרשות בה') – הראשונה בהן היא מעניינו שליום: 'הקהל את העם' – וסיים את דרשתו בפתיחה לפסוק הראשון של הקריאה המיוחדת ליום זה ('קורא מתחילת "אלה הדברים"'). גם ממקומה של הדרשה בתוספתא, בפתיחה לדיון בסדרי יום 'הקהל', אפשר ללמוד שהיא הובאה כאן במלואה כדוגמה לדרשה שנדרשה במעמד 'הקהל'.<sup>80</sup> יתר על כן, מן הסיפור בתוספתא ובתלמוד עולה שדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה לא נאמרה בשבת. כך משתמע משאלתו של ר' יהושע על החידוש ש'היה בבית המדרש היום',<sup>81</sup> וממנה עולה שר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא הלכו באותו היום מיבנה ללוד והקבילו את פני ר' יהושע בפקיעין. קריאה זו מקוימת בכל נוסחאות הסיפור ומתחייב ממנה שהמעשה לא אירע בשבת.<sup>82</sup> נראים אפוא הדברים שהמועד הראוי לדרשה שכזאת הוא יום 'הקהל' בעצמו.

אם הבנה זו של הדברים נכונה עולה ממנה המסקנה כי סדר קריאה מיוחד ביום 'הקהל' נהג גם אחר החורבן, לפחות בתקופת יבנה. לאמתו של דבר אין במסקנה זו כל תמה. אמנם מצוות 'הקהל' קשורה בעלייה לרגל ('בבוא כל ישראל לראות את פני ה') וקיומה במעמד כל ישראל אפשרי היה רק בפני הבית, אבל אין בעצמה של המצווה כל גורם המגביל את הקריאה בתורה ביום

77 תוספתא, סוטה ז, ט"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 193–195).

78 ראה: י' היינמן, 'פתיחתאות של תנאים ותכונותיהן הצורניות', דברי הקונגרס היהודי העולמי החמישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ב, עמ' 126–128. על הדרשה כולה ראה עוד: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשט"ו, עמ' 426–427; פרנקל (לעיל, הערה 10), עמ' 17–19.

79 כך לפי נוסח התוספתא בכ"ו. בנוסח כ"א הדרשה תחזרת לפסוק מקולת ואינה מזכירה כל פסוק אחר, ודומה לה המקבילה שבבבלי (תגינה ג ע"א–ע"ב), אלא שבה נוסף 'דכתיב וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר' (שם כ, א). ליברמן מגיה את התוספתא לפי נוסח הבבלי וגורס בה 'כל הדברים האלה' במקום 'אלה הדברים' (תוספתא כפשוטה [לעיל, הערה 73], סוטה, עמ' 681), ועל נוסח זה סך גם היינמן כשקבע שדרשה זו היא פתיחה לשם' כ, א, ראה: היינמן (לעיל, הערה 78), עמ' 127. אבל תוכן הדרשה מחייב את הכתוב 'אלה הדברים אשר דבר משה', כמו בכ"ו, שהרי זו דרשה על 'דברי חכמים' ש'נתנו מרועה אחד', והרועה הוא משה ולא הקב"ה בעצמו. 80 ולא כדעתו של ליברמן הסבור שכל הדרשה כולה לא הובאה אלא כסום ראשה, שהוא דרשה על הפסוק 'הקהל את העם' (תוספתא כפשוטה [לעיל, הערה 73], עמ' 684).

81 תוספתא, סוטה ז, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 193).

82 את הביטוי 'שבת של מ' הייתה' מסתבר לפרש בדרכו של אפשטיין (לעיל, הערה 78). אין אפוא בסיפור זה ראייה למנהג הדרשה הקבוע בשבתות 'בזמן שלפני אדריאנוס', ראה: צנץ (לעיל, הערה 20), עמ' 165 ועמ' 461, הערה 24, ובצדק הטיל פרנקל ספק בזה, ראה: פרנקל (לעיל, הערה 10), עמ' 570, הערה 50.

זה למקדש דווקא, והסברה נותנת שלפחות בדורות הראשונים אחרי החורבן השתדלו לשמר באופן כלשהו את זכרו של המעמד המיוחד הזה. כשם שברכת כוהנים וברכות כוהן גדול – הנזכרות במשנה יחד עם 'פרשת המלך', היא מצוות 'הקהל'<sup>83</sup> – לא בטלו עם החורבן ומצאו את מקומן בבית הכנסת, כך מתבקש שגם קריאת התורה של 'הקהל' לא תעבור מן העולם. מן התוספתא (וכאמור אולי גם מן המשנה) מסתבר שאכן כך נהגו ביבנה בדורות ראשונים שאחרי החורבן. עם זאת מאחר שהחכמים לא תיקנו מצוות עלייה לרגל למקום מרכזי אחד אחרי חורבן הבית, ומכיוון שאיננו מוצאים התייחסות הלכתית מפורשת למצוות 'הקהל' אחרי החורבן, נראה שלא הייתה זו מצווה גמורה.<sup>84</sup> כזכר לטקס המקדשי המיוחד המשיך המנהג לשמור על מקומו בתוך המערכת הסדירה של הקריאה בתורה.

ניתוח המקורות העוסקים בקריאת התורה ובדרשה ביום 'הקהל' מעלה אפוא שתי מסקנות הקשורות זו בזו. מסדר הקריאה ביום 'הקהל' נראה שמנהג זה היה מלווה – אולי עוד מזמן שנהג במקדש – בקריאה סדירה ושיטתית בשבתות שהקיפה במחזור מסוים את כל התורה. בד בבד מתחורר עתה סדר קריאה מיוחד ליום 'הקהל' נהג עדיין בזמן התנאים, כלומר בתקופה שבה אנו מוצאים עדות למנהג הקריאה השבע־שנתי המגובש. מאחר שנוכחנו כבר שמנהג הקריאה השבע־שנתי יצוק בתבניתו של מנהג 'הקהל', וכמוהו הוא מתחיל ומסתיים מדי שבע שנים בחג הסוכות, לא יקשה עלינו להניח מעתה כי שתי הבנות אלה הן שני צדדים של מטבע אחד. לפי זה המנהג השבע־שנתי החל לנהוג במקביל למצוות 'הקהל' כפי שהיא מתוארת במשנה. כדי למצות היטב את ההוראה 'למען ישמעו ולמען ילמדו' פרסו החכמים את הקריאה בתורה לפרוסות דקות של קריאה שבועית במחזור של שבע שנים, בין מעמד 'הקהל' אחד למשנהו. מזמן זה ואילך המנהג השלם של הקריאה בתורה מורכב משני חלקים תואמים: קריאת כל התורה כולה בשבע שנים וקריאה מיוחדת ביום 'הקהל' בין מחזור אחד למשנהו. עם התמסדות הקריאה הסדירה והלימוד שנתלווה אליה מדי שבת בשבת לא היה עוד טעם לקרוא ביום 'הקהל' את התורה כולה או את כל ספר דברים ודי היה בקריאת הפרשות הרעיוניות המרכזיות שבספר. גם אחרי החורבן והפסקת העלייה לרגל המשיך סדר הקריאה המיוחד ביום 'הקהל' להתקיים כחלק מן המנהג המורכב של הקריאה בתורה, כשהוא מסמן את נקודת הציון החשובה שבין סיום מחזור גדול אחד לבין התחלת המחזור שאחרי.

ההכרה בקיומו של יום מיוחד המציין את סיום קריאת התורה במחזור השבע־שנתי – מעין 'שמחת תורה' של המחזור החד־שנתי – מאירה באור חדש מקורות ארץ־ישראליים מן התלמוד ומן הפיוט שיום מעין זה נזכר בהם בפירוש או במרומז.<sup>85</sup> מקורות אלה נתפסו כעדות לכך שהשיטה החד־

83 משנה, סוטה ז, ר"ז.

84 לפי זה מובן מדוע ר' יהושע עצמו לא נכח באותו מעמד שבו דרש ר' אלעזר בן עזריה את דרשתו.

85 הדרשה בראש מסכת עבודה זרה בבבלי (ב ע"א – ג ע"ב) הקשורה, כפי שהראה רונסל, בסיום התורה מצד אחד ובחג הסוכות מצד אחר, ופיוט של ר' אלעזר ברבי קילי שבו הפייטן מונה את מועדי השנה כסדרם ומיחד מקום ל'שמחת תורה וברכה' בין שמיני עצרת לחנוכה. ראה: ד' רונסל, 'על קריאת התורה במחזור חד־שנתי בארץ־ישראל', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 144–148; ע' פליישר, 'לוח מועדי השנה' (לעיל, הערה 19), עמ' 243–245.

שנתית נהגה בארץ-ישראל לצדה של השיטה הארץ-ישראלית הרב שנתית, אך מעתה אין כל מניעה לפרש שהם מכוונים למועד המיוחד הזה, גלגולו של יום 'הקהל' הקדום.<sup>86</sup> קריאתם של מקורות אלה במסגרת המנהג הארץ-ישראלי המקורי מצטרפת אל הפירוש שניתן לעיל לברייתא הדנה בקריאת הקללות שבתורת כוהנים קודם לעצרת. ברייתא זו, שנתפסה כמייצגת מובהקת של המנהג החד-שנתי, נתפרשה גם היא היטב לאור המנהג הארץ-ישראלי הרב-שנתי. אין בידינו אפוא ראיה של ממש לקיומו של המנהג החד-שנתי בארץ-ישראל קודם לתקופת הגאונים,<sup>87</sup> ועל אחת כמה שאין בסיס ממשי לטענה בדבר קדימותו של מנהג זה למנהג הארץ-ישראלי הרב-שנתי.<sup>88</sup> לדעה המקובלת, הרואה במנהג החד-שנתי מנהג בבלי מובהק, אין לפי שעה תחליף. גם מצד זה מתברר אפוא שמנהג הקריאה בארץ-ישראל היה אחיד ומגובש במסגרת השיטה השבע-שנתית.

86 בפיוט הנזכר הפייטן מונה את המועד הזה בין שאר המועדים אף על פי שהוא חל רק אחת לשבע שנים. אפשר שדווקא מחמת נדירותו היה חביב ביותר, ומכל מקום מאחר שהוא קבוע היטב בלוח השנה אין כל סיבה שלא להזכיר אותו במקומו בלוח המועדים. לשון הפיוט 'צהלת שמחת תורה וברכה' נראית כרומוזת לקריאת סדר 'וזאת הברכה' ביום זה. אפשר אפוא שבזמנו ובמקומו של הפייטן כבר לא נהגה הקריאה המיוחדת ליום 'הקהל', אלא נהגו לדחות ליום זה את קריאת הסדר האחרון של התורה. (ראו להזכיר כאן את הצעתו של שטיינפלד לפרש את המחרוזת הקודמת בפיוט [על 'שמחת שמיני'] כעוסקת במצוות 'הקהל', ראה: צ"א שטיינפלד, 'על שיטת הקריאה בתורה של הקילירי', תרביץ, נה [תשמ"ו], עמ' 266–267).

87 הראיות האחרות שהביא פליישר לקיומו של המנהג החד-שנתי בארץ-ישראל הקדומה אינן חד-משמעיות. (א) הברייתות במסכת סופרים שפליישר מוצא בהן את השיטה החד-שנתית (פליישר [לעיל, הערה 2], עמ' נו–נט) עשויות להתפרש, חלקן אפילו טוב יותר, כמשקפות את השיטה הארץ-ישראלית הרב-שנתית. כך למשל הפסקה בפרק יז הלכה ו: 'שאין קורין כסדרן, שמפסיקין סדרן וקורין באלו' מתפרשת כפשוטה, ההכרחי ממש, לפי השיטה הארץ-ישראלית, שמפסיקין את סדר הקריאות וקורין בשבת המיוחדת רק בפרשה המיוחדת. כיצא בה גם הלכה ח בפרק יב ההלכות הנוטות לצד המנהג החד-שנתי נתפרשו גם הן, אמנם בדיוק, כמשקפות את המנהג הארץ-ישראלי, ראה: גינצבורג (לעיל, הערה 33), עמ' 134; מ' היגר, מסכת סופרים, ניו יורק תרצ"ז, עמ' 27–28. אבל אין צורך להתפלפל הרבה בכך, שהרי מסכת סופרים ידועה בעיבודים הבבליים הרבים שחדרו לתוכה, וגם פליישר הציב את הסיג הזה לדבריו (שם, עמ' נט–ס). (ב) מאמרו של ר' יצחק נפחא האמורא הארץ-ישראלי, המובאים בבבלי (מגילה כט, ב – ל, א), הם ללא ספק בשיטה החד-שנתית (פליישר [שם], עמ' ס–סא), אבל אי אפשר לקבוע בוודאות שהם מתארים מנהג ארץ-ישראלי דווקא. כפי שפליישר עצמו מזכיר, ר' יצחק ביקר בבבל ושהה בה זמן ממושך. מאמרים לא מעטים משלו נאמרו ללא ספק בבבל, ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 252–253. אפשר אפוא שהלכות אלה נאמרו בבבל, לבני בבל, ועל פי שיטתם שלהם. גם העובדה שאין למאמרים אלה זכר בירושלמי מחזקת טעם את ההבנה הזאת.

88 כטענתו של פליישר, 'קריאה חד-שנתית' (לעיל, הערה 19).

