

על בחירות לשוניות במסכת תענית והאפשרות לבאר את פשטן

עדן קלנר

הקדמה: הפשט וגבולותיו

ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו רבותינו, כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט וההגדות וההלכות והדינים ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלושים ושנים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי וע"י שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים: אל תרבו בניכם בהגיון. וגם אמרו: העוסק במקרא מדה ואינה מדה, העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות וכדאמרינן במסכת שבת: הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינן כולה תלמודא ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתוכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים.¹

מה הוא פשט? נראה שמדובר קודם כל בהלך רוח, נקיות, ואולי למעלה מזה, באיפוק. האם יש לכך קשר לפירוש? אולי. נדמה לי שקודם כל מדובר בסוג של התנהגות. הפשטן מנפנף בשכל הישר כבצרוך ניירות; מפעם לפעם הוא מכווץ את הגבות, מרחיק את כתב היד ומכווץ את עיניו, בתנועה שמדגימה את המרחק שפסע עם טקסטים בחייו ואת העובדה שעכשיו כבר אינו נותן לעצמו להפריז בקרבה אליהם. הוא חוגר את חרדת ההשפעה על מותניו.

אבקש כאן לבחון סוגיה מסוימת הנוגעת למשנה של מסכת תענית. אדון בבחירות הלשוניות הננקטות במשנה, ובאופן ספציפי במונח 'תענית'. אתחקה אחרי הגנאלוגיה של המונח, ואתהה בנוגע לשימוש בו ובא־השימוש באלטרנטיבות. אתוודה עוד לפני שהטקסט התחיל שלמעשה מאחורי העיסוק בסוגיה זו, שחרוט בה סימנה של הנוקדנות, יש דבר אחר שמעסיק אותי. אבקש דרך הסוגיה הזו – ששאלותיה מלאות נימה שזרה לי – להתעסק במושג הפשט. דרך סוגיות אלו שהשאלה האם ניתן לחרוץ לגביהן את הדין מנקרת, אבחן מה אפשר לכנותו 'פשט', ומה לא; למעשה, כמו הדרשן שאני, לא יכולתי לעמוד בפיתוי לבחון את הגבול.

גנאלוגיה של המונח 'תענית', ומה הוא עשוי להורות

הבה נקפוץ ישר לליבו של העניין, כותרת המסכת: תענית. מה מורה המונח 'תענית'? מה מקורותיו? נתחיל מלציין עובדה חשובה: המונח 'תענית' מופיע במקרא פעם אחת בלבד,

בצורה מוטה: "ובמנחת הקרב קמתי מתעניתי".² שם התענית מופיעה כתגובה ספונטנית בשלהי ספר עזרא להתבוללות העם העולה מבבל.

הטיות שונות של השורש שממנו המילה נגזרת, ענ"י/ה, שכיחות הרבה יותר. במקומות שונים במקרא אנו מוצאים התענות ועינוי המופיעים כפרקטיקה דתית הקשורה לתשובה וכפרה: "וְעֵנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם",³ מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך".⁴

השורש מופיע גם במסגרת אחד המקורות המכריעים בעיצוב תענית הגשמים הציבורית, תפילת שלמה בחנוכת הבית: "בְּהֶעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יִחְטְאוּ לָךְ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת שִׁמְךָ וּמִחֲסָאתָם יֵשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֶם. וְאַתָּה תִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְסַלַּחְתָּ לַחַטָּאת עַבְדֶּיךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל כִּי תוֹרֵם אֶת הַדָּרֶךְ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יֵלְכוּ בָּהּ וְנִתְּתָה מָטָר עַל אֲרָצְךָ אֲשֶׁר נִתְּתָה לְעַמְּךָ לְנַחֲלָה".⁵

השורש מתייחד מבחינה לשונית בכך שהוא שייך לגזרת נלי"ה, קבוצת שורשים שבה לה"פ לעיתים תתממש כ"י ולפעמים כ"ה', דהיינו לעיתים ענ"י ולעיתים ענ"ה. עובדה לשונית זו תשפיע באופן מכריע על התיאולוגיה של המושג תענית, וכפי שנראה אין ספק שהמחבר של מסכת תענית היה ער למורפולוגיה הלשונית הזו ולהזדמנויות הפרשניות והתיאולוגיות שהיא פותחת.

על כל פנים, מהסקירה הקצרה הזו עולה שהמונח תענית איננו מונח מקראי מובהק. הוא מופיע לראשונה במסגרת ספרות בית שני, והשימוש בו נעשה רווח במקורות תנאיים (מסכת תענית, מגילת תענית ועוד). באופן לא מפתיע, קשה להגיד שמקור בודד זה הוא שמעצב פרקטיקה סדורה של תענית. התענית של עזרא נראית ספונטנית, סממן של זעזוע מתפרץ. דווקא לאחר שנאמר לנו שעזרא קם מתעניתו מופיעים כמה מסממניה המהותיים של התענית החז"לית: (1) וידוי ותפילה,⁶ (2) מעמד תפילה ציבורי,⁷ (3) מניעת אכילה ושתייה.⁸

למעשה, כלל לא ברור שהתענית המקראית היא אכן מוסד באותו אופן שבו הוא היה בספרות החז"לית. שם ברור, למרות אי אילו מאפיינים ספונטניים במובהק (למשל דרשת הזקן בתחילת פרק ב' במסכת) שמדובר במעמד מתוחם, ואם כן שההוראה של המונח 'תענית' מורה על מעמד מסוג כזה. גם אם ניתן לנתח ולהבין את הפסוקים שם באופן אחר, ולטעון למשל שמדובר בסדרה של תעניות, או אפילו אם נסתמך על התיאולוגיה של העינוי והענייה המקראיים – בסופו של דבר נשארת אי בהירות לגבי טיבה של התענית. במיוחד לא ברור איזה סוג של פרקטיקה זו, אם זו אכן בכלל פרקטיקה ולא אירוע מנטלי ('להתענות').

2 עז' ט 5.

3 וי' נג 27.

4 דנ' י 12.

5 מל"א, 25-26.

6 עז' ט 6-15.

7 עז' י 1.

8 עז' י 5.

התענית וסדרת מנהגי האבל והתפילה שנוהג עזרא נושאים באופן מובהק נופך של ספונטניות ונראה שקשה לא רק לדייק מה מהמנהגים הם חלק מהתענית ומה לא, אלא אפילו לענות על השאלה מהי התענית שם, מלבד בקווים כלליים ביותר.

צום במקרא

מנקודת מבטה של השפה המקראית דומה שהבחירה הלשונית הסבירה יותר הייתה צריכה להיות 'צום'. המילה שכיחה הרבה יותר במקרא, ומבטאת באופן ברור למדי מאורע ציבורי שדומה לתענית הציבורי כפי שהיא עולה מהמשנה.

אולי הדגם האולטימטיבי לתענית בעיני המשנה הוא צום נינווה – כך עולה מדברי הזקן (משנה, תענית ב, א). שם אנו מוצאים צום ציבורי כנגד אסון המתעתד להתרחש:

ד ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום וינינה נהפכת. ה וינאמינו אנשי נינה באלהים ויקראו צום וילבשו שקים מגדולם ועד קטנם. ו ויגע הדבר אל-מלך נינה ויקם מכסאו ויגעבר אדירתו מעליו ויכס שק וישב על-האפר. ז וינעץ ויאמר בנינה מטעם המלך וגדליו לאמר האדם והבהמה הבקר והצאן אל-קטעמו מאומה אל-יָרְעו וימים אל-ישתו. ח ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל-אלהים בְּחִזָּקָה וישבו איש מדרכו הרעה ומן-החמס אשר בכפיהם. ט מיידע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד.⁹

אנו מוצאים כאן כמעט את כל האלמנטים המרכזיים של תענית כפי שהיא עולה במשנה: אפר ושק (כמו ב־ב, א), איסור אכילה ושתייה (מקורם של העינויים הנותרים מבין חמשת העינויים שמופיעים החל מ־א, ו הוא באופן ברור בחמשת העינויים של יום כיפור), תוכחה מגדולי העם, עצרת ציבורית וכתוצאה מכך תשובה ציבורית רחבה.

אנו רואים גם באופן מובהק שהצום איננו רק פעולה שעושים (למשל, אם אכן זוהי ההוראה של המונח 'צום', לא אוכלים ושותים), אלא מדובר בעצרת ציבורית שמכריזים עליה ומתקבל כאן הרושם שיש טקס.

לא כל המופעים של הצום הם כאלה. אכן אנו רואים דגמים שונים של צומות במקרא, ובמובן זה קשה להגיד לגביו שהוראתו היא מוסדרת במידה שבה התענית מוסדרת בספרות חז"ל. אומנם אנו רואים שמפתח המופעים השונים של התענית במשנה ובתוספתא מקביל כמעט לחלוטין לזה שעולה מהמופעים של הצום: הצום עשוי להיות ציבורי¹⁰ או פרטי¹¹ ביטוי

9 יונה ג 4-9.

10 יונה ג.

11 שם"ב יב.

של אבל,¹² חלק מתפילה¹³ או פרקטיקה של תשובה¹⁴ פעולה שנעשית לאחר אסון כחלק מתשובה,¹⁵ או לפני צרה המתרגשת לבוא בניסיון לקרוע את הגזרה¹⁶ ועוד.

במובן הזה, גם אם נאמר שישנו הדגם המרכזי של התענית (התענית הציבורית, או אולי תענית הגשמים), שבמשנה ישנן סטיות אחדות ממנו, מקורן כבר במקרא. גם בפרק ג' במשנה, שם מופיעות שורה של צרות שונות שמתריעין בגינן בנוסף על תענית גשמים, מקורן של צרות אלו בתפילת שלמה בחנוכת הבית.¹⁷ אפילו סדר הצרות שמופיע בפרק ג' נדמה שמקורו בתפילה: "רָעַב כִּי יִהְיֶה בָאָרֶץ דָּבָר כִּי יִהְיֶה שָׁדָפוֹן יִרְקוֹן אֲרֶבָה חֲסִיל כִּי יִהְיֶה כִּי יֵצֵר לוֹ אִיבוֹ בָּאָרֶץ שְׁעָרָיו כָּל נֶגַע כָּל מַחֲלָה".¹⁸

הבחירה (שלא) נעשתה

ההשפעה המובהקת של מושג הצום המקראי על התענית החז"לית כנראה לא תיחשב טענה מרחיקת לכת. הדבר ברור כשמש בחצי השמיים גם בלי העבודה שעשינו כאן לגבי מושג הצום בפני עצמו. ברור שמושג התענית יונק ממושג הצום מפני שבמשנה פסוקים שדנים בצומות מופיעים כמה וכמה פעמים.

הרושם שמתקבל הוא אכן שהמחבר מתייחס למושגים הללו כניתנים להחלפה זה בזה. שוב אין מקום שזה בולט יותר מאשר בדברי הכיבושין של הזקן¹⁹ שם מובאים פסוקים שדנים בצום והזקן דורש אותם על תענית.

גם בלי לעסוק במשמעותו ומופיעו של המושג צום (אכן, העיסוק שלנו בשאלות אלה היה רפה למדי), לאחר שמביטים דקה קלה במקרא נוכחים שהמילה הייתה קיימת, ואם כן שהייתה הווה אמינא להשתמש בה במסכת. בעיקר לאור ההשפעה הגדולה של המושג ולאור האפשרות שנראית סבירה שהמונחים הם ברי חלופה (מפרשים שונים מחליפים ביניהם, למשל הרמב"ם בהלכות תענית פרק ה'), ניתן לתהות מדוע לא להשתמש במונח 'צום'.

האם הם באמת ברי חלופה? נדון בזה. אבל יש לציין כבר בשלב זה שהשימוש הלשוני של המשנה שונה מזה של המקרא. במקומות שונים במקרא מופיע הצום לצד העינוי: "וְאֶקְרָא שָׁם צוֹם עַל-הַנֶּהָר אֲהַנָּא לְהַתְעַנּוֹת לְפָנַי אֱלֹהֵינוּ"²⁰ או: "לָמָּה צָמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֲנִינוֹ נִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדָּע".²¹ במשנה לעומת זאת המילה 'תענית', אם אכן היא מתחלפת במילה 'צום', תופסת

12 שמ"ב א.

13 דה"א י.

14 יואל ב.

15 שמ"א 7.

16 מל"א כא.

17 מל"א ח; דה"ב ו.

18 מל"א ח 37.

19 משנה, תענית ב, א.

20 עז' ח 21.

21 יש' נח 3.

את מקומה באופן מלא. אין בכוונתי לומר שניתן לצפות מהלשון המשנאית להתנהג כמו זו המקראית, אלא שאסור לנו להניח לבחירות הללו להיעשות שקופות.

למעשה כל הבחירות הלשוניות במשנה הן אחידות ומוחלטות: למעט בפרק ג' המשנה נוקטת אך ורק במונח 'תענית'. גם בפרק ג', כאשר המונח 'תענית' מוחלף, כך זה נראה וכך מורים לנו רוב הראשונים, במונח 'התרעה', ההחלפה היא עקבית: אין עוד מופעים של תענית בפרק, למעט כאשר אין ברירה אחרת, בהקשר מחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא על השאלה האם יש התרעה או רק תענית.²²

בנקודה זו ניתן לעצור שוב ולשאול שאלה מתודולוגית, שנקפה את העיסוק מתחילתו. ההצבעה על הבחירות הלשוניות של המשנה, ואפילו על העקביות של הבחירות כפי שעשינו זה עתה, מספקת לנו מידע 'נקי' בנוגע למשנה. אך נותרת בעינה השאלה אם אומנם ניתן להתקדם הלאה. להצביע על הבחירות הלשוניות ניתן לעשות, אבל האם יותר לנו לתהות לגביהן? האם נוכל להגיד עליהן דבר-מה? נדמה שהפסיעה הזו לתוך הטקסט עצמו כבר מובילה אותנו, קשה להודות, קרוב מדי. יתר על כן, האם נוכל לדרוש לא רק את הבחירות שעשה המחבר, אלא אף את אלו שהוא לא עשה? הרי זו היא טיבה של השאלה מדוע לא השתמש המחבר במילה 'צום'.

יתר על כן, ניתן להגיד במובן ליטרלי שהמחבר לא בחר. זו צורה נוספת לגדוע את השאלה באיבה, הפתרון המובן מאליו, הפורמליסטי. הוא אומר כך: כנראה שהיסטורית המילה 'תענית' הייתה המילה הרווחת, ולא המילה 'צום' - את השאלה מדוע נשאר למונחים - ולכן זו המילה שנקט הטקסט. מאחר שלקחנו על עצמנו את המטלה הנוקדנית שבה עסקנו עד כאן נוכחנו לראות שהמונח החל להופיע בתקופת בית שני, לצד המונח 'צום'. אם כן נקל לדמיין סיפור היסטורי שבו בעת כתיבת המשנה המונח 'תענית' כבר החליף את המילה 'צום' כמעט לגמרי.

זו השערה סבירה, גם אם לא ודאית. היא ניחנת בחן מיוחד מפני שהיא גורמת לכל המהלך לא להתחיל בכלל. יש לה גם תשובה נחרצת לשאלות ששאלתי: לפי העמדה הפורמליסטית אי אפשר ללמוד מלשונו של המחבר דבר.

האופן שבו מתפקד המונח 'תענית' במשנה

סלחו לי בכל זאת שאני מתעקש. האם השיטתיות שבה בוחל המחבר מלהשתמש במילה 'צום' - למרות שהוא מצטט שוב ושוב אירועים על צומות, למרות שהתענית מושפעת עמוקות מהצום המקראי, למרות שנדמה שהוא מלמד אותנו שצום ותענית הם מונחים שקולים - האם איננו יכולים ללמוד ממנה דבר? האם אנו רשאים ללמוד משהו מהעקביות שבה הוא בוחר להשתמש במילה 'תענית'? אני סבור שכאן מופיעה החולשה המרכזית של הטיעון הפורמליסטי. גם אם נאמר שהמונח 'תענית' הוא המונח שהיה מצוי במרחק הושטת יד מהמחבר, כך במקרה, כפי שרק נסיבות היסטוריות יכולות לזמן לנו, הרי שהמחבר מגלה

מודעות מפליאה למילה זו. נדמה שהוא עוצר וחוקר אותה, דורש אותה. כל התיאולוגיה של המשנה שדנה ב'ענני' מושתתת מן המסד עד הטפחות על אותה מודעות לשוניית לתיאולוגיה של היחס העצור בתענית בין עניות לענייה:

על הראשונה הוא אומר, מי שענה את אברהם בהר המוריה, הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' גואל ישראל. על השניה הוא אומר, מי שענה את אבותינו על ים סוף, הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' זוכר הנשכחות [...] ²³

כל החתימות הללו מבשרות על המסר הגנוז במעמד התענית, מצדיק את העניות ואת העינוי, שכן במעשה פלא הם מוחלפים בתוך ההיגיון של התענית במענה משמיים. האם התיאולוגיה הגועשת הזו היא לא מה שיש לנו להרוויח מלהשתמש במונח 'תענית' במקום 'צום'? גם אם הפורמליסט אינו ער לרווח זה, אין ספק שהמחבר קצר את פירותיו.

למעשה אני מתקשה לחשוב על עוד מקום במשנה שבו מפגין התנא מודעות כל כך ערה להשתמעות הלשונית של המונחים שבהם הוא משתמש. האם היא זה מופרך לחשוב שהעובדה שהמונח 'צום' אינו מופיע אפילו פעם אחת במשנה היא מכוונת?

ההחלפה שקרתה לפני שהטקסט התחיל

בפרק השלישי כאשר התנא מחליף את המונח 'תענית' במונח 'התרעה', הוא עושה זאת מול עיניו הרואות של הקורא. הוא מוכיח את כשרונו: האם לא היינו מצפים אפילו למעידה אחת? נראה שהתנא הקפיד מאוד על לשונו. ההחלפה שלו גלויה, מכוונת ומדויקת.

מכל האמור לעיל ניתן היה לשאול אם הלשון 'תענית' החליפה את לשון 'צום'. אלא שלמעשה איננו יכולים לדבר במדויק על החלפה כאן, כיוון שאם היא קרתה הרי שהיה זה לפני שהתנא פצה את פיו. נסביר זאת: לאורך המסכת התנא השתמש במונח 'תענית', ולפתע בתחילת הפרק השלישי בכל מקום שבו היה אמור להשתמש במילה 'תענית' מופיע במקום זאת המונח 'התרעה'. ההחלפה כאן מזדקרת לעין. בניגוד לכך, לא היה שלב בטקסט שבו הופיע המונח 'צום' (אפילו לא פעם אחת). לכן אם אכן החליט התנא להחליף את המילה 'צום' ב'תענית', הדבר נעשה לפני שהטקסט התחיל. כדי לדמיין החלפה כזו עלינו לשוב למרחב קדם-טקסטואלי, שרק בו ההחלפה הייתה עשויה להתרחש.

ניתן לומר זאת כך: ההחלפה של המילים 'תענית' ו'התרעה' מתרחשת בתוך הטקסט, בעוד ההחלפה של המילים 'תענית' ו'צום' מתרחשת מחוץ לטקסט. ולכן באופן יסודי בעוד אונטולוגית ההחלפה הראשונה, מכיוון שהיא מתרחש בטקסט, היא בלתי ניתנת להכחשה (גם אם ניתן לתהות על טיבה), ההחלפה השנייה מכריחה אותנו להסתמך על המרחב מדומיין של סמוך-הטקסט, של מה שקדם לטקסט. היא נסמכת כולה על כך שהמילה 'צום' הייתה יכולה להיות בטקסט. המום הבלתי-ניתן-למחייה שלה הוא שאין לה החותם היחיד של האמת – על כך יסכים גם הפשטן – היותה כתובה בטקסט.

אלא שמה שהופך את ההחלפה הזו לדמיונית גם הופך אותה לשלמה כל כך, מוחלטת. התנא באמת ובתמים יכול לשכנע אותנו בו בזמן הן שהמילים 'צום' ו'תענית' שקולות, שכן כל פסוק שדיבר על צום במקרא משמש אותו לדבר על תענית. מאידך גיסא, המילה 'צום' מודרת לגמרי מהטקסט, כאילו מעולם לא נגעה לו.

הדיון בבחירת המילים אכן מקרב אותנו למה שאפשר לכנותו דרגת האפס של הטקסט. זהו מרחב שאלות שאומרות מעט מאוד למי שמעוניין בפשט של הטקסט. הוא ודאי מותש מהמסע שערכנו זה עתה, זה שמבחינתו לא היה שום טעם אפילו לצאת אליו, שכן מלכתחילה היה לו ברור מה הטקסט אומר. נראה לי שלא יהיה זה בלתי הוגן להגיד שעבור הפשטן מה שהטקסט אומר חשוב יותר ממה שהטקסט הינו, ובוודאי יותר ממה שהטקסט אינו.