מבוא

חוקים מספרים סיפורים. חוקים אינם רק כללים המכוונים התנהגות, אלא יש בעצם ניסוחם גילוי של עמדה מסוימת, תמונת עולם, הצצה לאורחות חיים. ניסוח של נורמה אוצר בתוכו תפיסת עולם המעלה אסוציאציות מסוימות, הוא מבטא הקשר חברתי ותרבותי מסוים או תפיסה אוטופית של הקשר כזה, שמאחוריה מסתתר מידע בעל ערך להבנת עולמו או עולמם של מנסחי החוק. ביאליק ניסח בחדות אופיינית את העובדה, שהחוק או ההלכה הם מעט המחזיק את המרובה. על ההלכה "כל כתבי הקודש מצילין אותם (בשבת) מפני הדליקה" כתב ביאליק: "פרט קטן של הלכה, מחלוקת של מה בכך – האין זאת? ואולם מי לא יכיר מיד, כי בהלכה קטנה ויבשה זו נתונה בצמצום מופלג, אבל במלוי האפשרי, תמונה ציורית שלמה על דבר היחס ההיסטורי והנפשי של מפלגות שונות באומה לשנים מראשי קנייניה: לספרותה וללשונה."[1] לא בכדי הדוגמה שהביא ביאליק היא מן המשנה – המשנה היא טקסט קנוני, יצירה יהודית מקורית הכתובה עברית והמהווה מקור לכל הקודקסים ההלכתיים. המשנה נערכה על ידי רבי יהודה הנשיא (בשנת 200 לספירה לערך) והיא אוצרת בתוכה את דעות החכמים (התנאים), שחיו בשתי המאות שקדמו לחורבן הבית ועד לאותה תקופה. בספר זה אני מבקש להציע דרך חדשה להבנת המשנה, המתמקדת בהתייחסות למסכתות המשנה כאל סיפורים העומדים בפני עצמם, ועל ידי כך חושפת את הדילמות והבעיות הקיומיות שעמן הם מבקשים להתמודד.

באופן מסורתי, התמקד המחקר הפילולוגי־ההיסטורי של המשנה במקורן של המלים ובהשפעות התרבותיות המובלעות בטקסט, כגון השפעות הלניסטיות או רומאיות. הנחת היסוד של החוקרים הפילולוגיים הייתה, כי הבנת המשנה תלויה בבירור הלשון המדויקת שלה והקונטקסט ההיסטורי שבה היא נכתבה. מחקרם התמקד בהעמקה בשפות המקבילות של התקופה ובהשוואת נוסחאות שונות

לכתבי היד מאותה תקופה. חוקרים אחרים נקטו גישה ספרותית מובהקת יותר, תוך הדגשת העובדה שמדובר בטקסט שנשנה בעל פה. כדי שהמשנה תהיה נגישה לזיכרון, טבעו בה מנסחיה ועורכיה מטבעות לשון, משחקי מלים ומכתמים, שחוזרים על עצמם ונצרבים בזיכרון. אלו יכלו למשל להופיע בפתיחה של פרק ובסיומו, לכאורה בעניינים שאינם נראים קשורים. הלשון הספרותית המשותפת מעידה על אחדות העריכה, וגם על משמעות אחת הקשורה בנושאים השונים.

גישה אחרת בחקר המשנה שילבה מחקר פילולוגי־היסטורי עם מחקר מתחום ביקורת התרבות. מגמה זו מאמצת את בירור נוסחן המדויק של מלים באמצעות השוואת כתבי היד ואת העיון במקורות הקלסיים ובשפות התקופה, אולם היא אינה רואה במשמעות המתגלה מעין "ממצא ארכיאולוגי", המהווה הסבר מוחלט לטקסט ולשיטה הלשונית שלו. הנחת היסוד של גישה זו היא, שקריאה של טקסטים מכילה בתוכה תמיד נקודת מבט הנסמכת על תיאוריות מסוימות, השקפות ותפיסות עולם תרבותיות ואידיאולוגיות, ועל כן יש לנקוט זהירות ושקיפות בקריאה הפרשנית.

אני מבקש להציע דרך נוספת לקריאת המשנה, אותה אני מכנה בשם "הקריאה הגדולה". הקריאה הגדולה מתייחסת למסכתות המשנה כאל סיפורים. במרכז הסיפור – כל סיפור – נמצאות בעיה ופתרונה, דילמה והתרתה. הסיפור מכיל לרוב היתקלות של הדמות הראשית במכשול, תהליך שעובר עליה, ולבסוף התגברות על המכשול או התמודדות עמו. באותו האופן, אני מבקש לקרוא את הקובץ ההלכתי כסיפור, ולחשוף את הדילמה שאותה הוא מבקש להתיר.

קוראים רגישים של טקסטים בכל ז'אנר שהוא – כתבה בעיתון, חוק, רומן או שיר – מנסים באופן טבעי להבין את הטקסט כמכלול או כשיקוף של דיאלקטיקה של רעיונות, הבאה לידי ביטוי בעריכת הטקסט. שכבות העריכה של הטקסט או התיקונים שנעשו בו הם חשובים ומעניינים כשלעצמם, אולם השאלה המנקרת בקורא הרגיש היא מהו הסיפור המסופר באמצעות הטקסט, מהי השאלה שהטקסט בא לענות עליה, או הבעיה שהוא מבקש לפתור. גם קובץ הלכתי

נערך כדי להתמודד עם בעיות שהטרידו את מחבריו ועורכיו, וההלכות והמחלוקות המנויות בו מהוות, בו זמנית, שיקוף של הבעיה והתמודדות עמה.

הקריאה הגדולה מבקשת להבין לא רק את המגמה של פרק אחד בתוך מסכת, אלא את מגמת העריכה של מסכת שלמה. ההנחה המובילה את הקריאה הגדולה היא, שהמסכת היא היחידה הטקסטואלית הבסיסית והשלמה בתוך ששת סדרי המשנה. יש בה נושא מרכזי אחד והתפתחות טקסטואלית, האפשרית בזכות אורכה. התכונות הללו הופכות את המסכת ליחידה המשנאית המעניינת יותר.

מסכת סוטה היא דוגמה טובה לכך. רק ששת הפרקים הראשונים במסכת עוסקים בטקס הנערך למי שחשודה בניאוף, ואילו שלושת הפרקים האחרים עוסקים בריטואלים הנאמרים בלשון הקודש בלבד. לכאורה, שלושת הפרקים הללו הובאו על דרך האסוציאציה – הפרק השביעי פותח בריטואלים הנאמרים בכל לשון, וביניהם הטקס הנערך לסוטה, ומכאן ממשיך לעסוק בריטואלים הנאמרים בלשון הקודש – אולם הקריאה הגדולה מחייבת אותנו להבין את החיבור בין שני העניינים, ואת הבעיה שעמה מבקש החיבור להתמודד. עלינו לנסות להסביר את הקשר העמוק בין המהלך המתגבש בפרקים הראשונים של המסכת לזה המתקיים בפרקים האחרונים.

זוהי, אם כן, גישה סטרוקטורליסטית, המביטה על המסכת ממבט־על. היא איננה סותרת את הקריאה הצמודה של משניות ופרקים, אלא מצטרפת אליה. באמצעות בירור העניין המרכזי שבו עוסקת המסכת, אנו יכולים לשפוך אור גם על הבנת משניות בודדות. במקרה של מסכת סוטה, אני מראה שהקריאה הגדולה מאפשרת לראות שהבעיה שעמה באה המסכת להתמודד היא דווקא המשיחיות. המסכת מעלה על נס את התיווך הממוסד של חכמים ואת שלילת זיהויו של המשיח כאדם החי בתוך הציבור. הקריאה הזאת מובילה לטענה נוספת: אם מסכת סוטה, בעריכתה הסופית הכוללת את כל תשעת הפרקים, אכן מבקרת את רעיון המשיחיות (אולי כמענה למרד בר כוכבא) ומצדדת בתיווך הממוסד של חכמים, הרי שהיא הטקסט הראשון בספרות חז"ל המחבר בין משיחיות ובין עבודה זרה: ניאופו של עם ישראל, שמשמעותו במקרא היא

עבודה זרה ונהייה אחר אלוהים אחרים, הוא למעשה הליכה אחרי הרעיון המשיחי. באופן דומה, הקריאה הגדולה מלמדת אותנו כי מסכת מכות עוסקת לאו דווקא בנושא המלקות אלא בהצדקה של המרת עונש לעבריינים, ואילו מסכת תענית איננה עוסקת במנהגי התענית, אלא דווקא בהתמודדות עם אל מנדה ושותק.

כאמור, חוקים מספרים סיפורים. ודוק, הם אינם רק אוצרים בתוכם פיסות של מציאות כמו ההלכה שבה משתמש ביאליק, "כל כתבי הקודש מצילין אותם מן הדליקה", אלא הם גם מביעים תפיסה אידיאולוגית מסוימת. כאשר בית הלל ובית שמאי חולקים בשאלת ביצה שנולדה ביום טוב הם מגלים שתי עמדות ביחס לשאלה בסיסית יותר. לוי גינצבורג טוען שהעמדות המובעות על ידי בית שמאי ובית הלל במחלוקות שונות מלמדות על תפיסה שמרנית של בני המעמד הבינוני־הגבוה (בית שמאי) אל מול גישה פרוגרסיווית, המזדהה עם בני המעמד הנמוך יותר (בית הלל). מציאת השאלה הגדולה שבה עוסקת מחלוקת קטנה היא עניין שבשגרה לחוקרי המשנה ולחוקרי משפט. ואולם, השאלה הנוספת העולה מתוך עיון במחלוקות חכמים היא: מדוע מובאת דווקא המחלוקת הספציפית כאמצעי להצגת ההבדל האידיאולוגי המסוים בין הצדדים. לדוגמה, מדוע השתמשו דווקא בשאלה האם מותר לסמוך ידיים על קורבן ביום טוב (כחלק מהליך הכפרה) כמחלוקת הראשונה, שבה חלקו אי פעם בהלכה בכלל (תוספתא חגיגה, פרק ב'). נכון, ישנו הטיעון ההיסטורי: אפשר לומר כי זוהי באמת המחלוקת הראשונה שבה חלקו. אם כן, עולה השאלה מדוע היה חשוב לציין כי זוהי המחלוקת הראשונה, ועוד, מה יש בה בסמיכת הידיים על הקורבן ביום טוב, שהפך אותה למחלוקת הראשונה שבה חלקו חכמים. כדי לענות על שאלה זו צריך, כמדומני, להתבונן בהקשר שבו נאמרה ההלכה, כיוון שכאמור לעיל, לא רק חוקים מספרים סיפורים, אלא גם קובצי חוקים. בעוד שההלכה היחידה, במיוחד בנוסחה הקזואיסטי, יכולה להוות מטאפורה פואטית או סימבול למצב עניינים אידיאלי, או להציב מראה ביקורתית על מצב העניינים הנוכחי, הרי שקובץ חוקים כבר דומה יותר במתכונתו לפרוזה. מאפיין חשוב של הסיפור הפרוזאי הוא ההימצאות של בעיה ופתרון, דילמה והתרה. סיפור מכיל היתקלות

של הפרוטגוניסט במכשול, תהליך שהפרוטגוניסט עובר, והתגברות על המכשול או התמודדות עמו. הסתכלות על קובץ חוקים כעל סיפור יכולה לעזור מאוד בחשיפת הבעיה, שעמה הקובץ ודרך עריכתו מנסים להתמודד. קובץ חוקים נערך כדי להתמודד עם בעיות מסוג מסוים והחוקים המנויים בו מהווים, בו זמנית, שיקוף של בעיה והתמודדות עמה.

הנה דוגמה קטנה אך משמעותית. "חוק השבות, התש"י-1950" הוא חוק המעניק זכות עלייה לכל יהודי וגם לבני המשפחה של יהודי. זהו חוק אינקלוסיווי מבחינת הזכויות הניתנות בו – הוא מעניק זכות עלייה לכל יהודי, וגם לבני משפחתו הלא יהודים. אלא שעיון בחוק כיחידה ספרותית שלמה מלמד על מגמה אקסקלוסיווית, מתייגת וערכית המצויה בו. על־פי סעיף 4 לחוק, כל יהודי שנולד בארץ לפני תחילת תוקפו של החוק או לאחריו, דינו כדין מי שעלה לארץ לפי החוק. החוק, אם כן, מספר סיפור של "עלייה"; גם מי שנולד בארץ נחשב "עולה" על־פיו. מבחינה זו יש משמעות סימבולית לכך, שתושביה היהודים של מדינת ישראל נחשבים כולים עולים. המונח "עלייה" מכיל בתוכו הקשר חיובי ומסמן את היהודים שלא עלו לישראל כנחותים. סעיף 3 לחוק קובע שתעודת עולה תוענק גם למי שאחרי בואו לישראל הביע את רצונו להשתקע בה. כמו כן נקבע בסעיף כי הסייג להענקת תעודת עולה למי שעלול לסכן את בריאות הציבור לא יחול על אדם שלקה במחלה אחרי בואו לישראל – החוק קובע כי: "לא ייחשב אדם למסכן בריאות הציבור לרגל מחלה שלקה בה אחרי בואו לישראל". השימוש במילה "לרגל" בהקשר הזה תמוה מאוד. זוהי מילה שמשתמשים בה בדרך כלל בהקשרים חיוביים – לרגל מסיבה, לרגל חגיגה. השימוש בה מדגיש את היחס החיובי שניתן להחלטה להשתקע בישראל, לאמור, גם מחלות שחולים בהן בישראל אינן פוגמות בחיוביות הקליטה בארץ. קריאה זהירה של סעיף 4א מעמעמת את התחושה שהחוק מכליל ומשתף. הסעיף הזה, שהוסף לחוק בשנת תש"ל, מעניק זכות עלייה גם לילד ולנכד של יהודי ובני זוגם. מיקומה הטבעי של התוספת הזאת הוא דווקא בסעיף 1 לחוק, שהיה צריך להיקרא כך: "כל יהודי ובן זוגו, ילדו ונכדו ובני זוגם הלא־יהודים זכאים לעלות ארצה."

במקום זאת, הועדפה התוספת של בני המשפחה הלא־יהודים בסוף החוק. החלטת עריכה זו משקפת מגמה חיה בציבור הישראלי, שדוחה את בני המשפחה הלא־יהודים שעלו על־פי חוק השבות ומתייחסת אליהם בניכור. לשון החוק ועריכתו הם חלק בלתי נפרד מהדרך שבה הוא נקרא והם משקפים עמדה אידיאולוגית, בין במודע ובין שלא במודע.

ומה לגבי המחלוקת הראשונה בעניין סמיכת הידיים ביום טוב? לפנינו דוגמה מספרות חז"ל, שבה הפרק השלם מספר סיפור אחר, גדול יותר מן הסיפור שמספרת כל אחת מן המשניות בנפרד, וצירופן יחד יוצר משהו חדש ואחר. הפרק השני של התוספתא (מקור תנאי ערוך, שמהווה תוספת למשנה) על מסכת חגיגה הוא פרק משמעותי בתולדות הספרות התנאית, היות שהוא עוסק בשלושה עניינים חשובים ומטא־הלכתיים. השאלה הראשונה שבה הוא מטפל היא כיצד לעסוק, אם בכלל, במעשה מרכבה, כלומר, בשאלות מטאפיזיות או מיסטיות. העניין השני הוא תיאור הדרך שבה התפתחה מחלוקת בהלכה – הפרק מתאר מציאות שבה בתחילה לא היו מחלוקות בישראל ורק משרבו התלמידים, שלא קיבלו את מסורת ההלכה מרבותיהם באופן תקין ומלא, התחילו מחלוקות להיווצר. השאלה השלישית היא שאלת סמיכת ידיים על קורבן ביום טוב – המחלוקת הראשונה שאי פעם חלקו בה חכמים. המתבונן בפרק הזה מנקודת המבט המייחסת חשיבות למבנה של הטקסט ולמטאפורות שבו, נקודת מבט הרואה במחלוקת הספציפית צוהר מטאפורי לעולם שלם של מושגים, חייב לעצמו דין וחשבון על חיבור שלושת העניינים הללו. מדוע חברו להם יחדיו ההגבלות על העיסוק במעשה מרכבה, התיאור של התפתחות המחלוקת ותיאור המחלוקת הראשונה בתולדות היהדות הרבנית? באיזו סוגיה משותפת עוסק הפרק המיוחד הזה? עם איזו שאלה או דילמה הוא בא להתמודד? ומה מבטא הסדר שבו מנויים העניינים המועלים בו?

הפרק השני של תוספתא חגיגה מכיל בתוכו את אחד הסיפורים הידועים ביותר של הספרות הרבנית. הלכה ג' קובעת: "ארבעה נכנסו לפרדס, בן עזיי ובן זומא, אחר ור' עקיבא. אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות, ואחד עלה [בירו': נכנס] בשלום

וירד [בירו': יצא] בשלום. בן עזיי הציץ ומת עליו הכתוב אומר: יקר בעיני ה' המותה לחסידיו (תהלים קט"ז, טו), בן זומא הציץ ונפגע, עליו הכתוב אמר דבש מצאת אכל דיך וגו' (משלי כ"ה, טז), אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות עליו הכתוב אומר: אל תתן את פיך לחטיא את בשריך וגו' (קהלת ה', ה). רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום, עליו הכתוב אומר משכני אחריך נרוצה וגו' (שיר השירים א', ד)'".

הלכה זו היא חלק ממה שהחוקרים קראו "הקובץ המיסטי" – שבע ההלכות הראשונות של פרק שני בתוספתא חגיגה, העוסקות בדרכים לדון ב"מעשה מרכבה". הפרשנויות השונות ל"ארבעה נכנסו לפרדס" התמקדו בשאלה מהו הפרדס – האם מדובר בהתנסות מיסטית או בעיסוק בשאלות של צדק, שכר ועונש בעולם הזה. שני עניינים עולים מתוך העריכה הספרותית של הקטע. ראשית, יש לשים לב כי הוא מספר סיפור של סכנה מתגברת, ככל שהולכים ונכנסים לפרדס. אמנם השימוש הוא בפועל "הציץ" לגבי כל אחד משלושת החכמים המוזכרים ראשונים, אך מלשון ההלכה עולה שאין הצצתו של בן זומא כהצצתו של בן עזיי. לגבי אלישע בן אבויה מצוין ש"קיצץ בנטיעות" של הפרדס, כלומר, לגביו נאמר במפורש שנכנס פיזית לתוך הפרדס וקיצץ בנטיעותיו. אלישע נמצא ממש בתוך הפרדס והוא גודע ומקצץ את עציו של הפרדס. לאחר מכן מציינת הברייתא במפורש התקדמות פיזית נוספת של רבי עקיבא – הוא נכנס פנימה (או עלה) אך גם יצא (או ירד). קשה מאוד להבין את עריכת הברייתא (=חיצוני, מקור תנאי חיצוני למשנה) אם לא נקבל שהיא מספרת סיפור של התקדמות פיזית לתוך הפרדס – הצצה של בן עזיי, חדירה עמוקה יותר של בן זומא, קיצוץ בנטיעות של אלישע בן אבויה, וכניסה ויציאה של רבי עקיבא. זאת ועוד, ההתקדמות, על־פי הסיפור, טומנת בחובה סכנה, אך סכנה זו איננה פיזית אלא דווקא רוחנית. הפגיעה הפיזית המתוארת בסיפור נמוגה והולכת ולעומתה הפגיעה הרוחנית גדלה והולכת – בן עזיי מציץ ומת. בן זומא, שעל־פי התקדמות הברייתא הסיג את גבול הפרדס יותר מחברו, נפגע פיזית אך לא מת. אלישע בן אבויה, שממש נכנס לתוך הפרדס, לא נפגע פיזית אך ברור שאירע לאישיותו משהו שהשפעתו היא הרסנית; ואילו רבי עקיבא, ששהה פיזית בפרדס את פרק הזמן הארוך ביותר,

שכן הוא נכנס אליו ויצא ממנו, לא נפגע, לא פיזית ולא רוחנית. במילים אחרות, המרחק מן האל או מהותה של הדבקות באל הם הנושאים של הברייתא הזאת, שכן ההיגיון המוביל אותה הוא הגיון ההתקרבות, הסכנה שבהתקרבות וההתקרבות הנכונה.

על־פי התוספתא, הפרדס הוא, אם כן, מטאפורה למערכת היחסים הנכונה עם האל. לכאורה, קשה להסיק מן הברייתא את אופיים של כל אחד מן המודלים של הקרבה המוצגים על ידי החכמים. השאלה הגדולה ביותר היא לגבי רבי עקיבא: כיצד הוא נמלט מן הסכנה תוך שהוא שוהה את פרק הזמן הממושך ביותר בתוך הפרדס. ואולם, הברייתא משאירה לנו סימני דרך ברורים להבנת כל מודל ומודל. כל אחד מן החכמים "משויך" לספר אחד מתוך הקאנון היהודי. תהלים הוא ספרו של בן עזיי – "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" (קט"ז, טו). פרק קט"ז בתהלים מעלה על נס את מערכת היחסים ההיירכית בין האל לאדם – "אנא ה' כי אני עבדך, אני עבדך בן אמתך פיתחת למוסרי" (פסוק טז). על־פי זה, עבודת האל מתוך תחושה של עבד־אדון היא עבודת האל הפחות־מסוכנת והיא מציינת מרחק בטוח מן האל. יש כאן הערה חשובה ביותר לגבי היחס למרטיריות וקידוש ה' – מרטיריות אמנם מציינת קרבה אל האל, אך מבחינת המרחק והאפיון של מערכת היחסים היא מסמלת מרחק גדול מן האל והיא נובעת ממערכת יחסים של עבד המתייחס לאדוניו. הקרבה הזאת אולי מסוכנת ביותר מבחינה פיזית אך אין בה איום רוחני, וגם אין בה כניסה לתוך מרחב האלוהות – מדובר בהצצה לתוך הפרדס בלבד.

ספר משלי משויך לבן זומא שהצצתו, על־פי הגיון הסיפור, רומזת על כניסה עמוקה יותר לתוך הפרדס. משלי הוא ספר חוכמה מעשית בעל השקפת עולם שמרנית, הדוגלת בתורת הגמול ומחנכת לראיית עולם אופטימיסטית. בן זומא מתקרב אל האל – הוא נכנס מעט יותר לתוך הפרדס, הצצתו כרוכה בהצבת רגל בתוך הפרדס. התקרבות זו טומנת בחובה סכנה פיזית פחותה – הוא רק נפגע לעומת בן עזיי שמת. הפסוק המוזכר לגבי בן זומא הוא "דבש מצאת אכל דיך, פן תשבענו והקאתו" והוא עוסק ישירות בשאלת המרחק הנכון. הפסוק הבא אחריו מציין: "הקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך" (פסוק

יז). המתינות במערכת יחסים היא המועלית על נס, המתינות והמרחק – הפסוקים מורים על שמירת מרחק מן הרֵע וגם על מינון נכון של ביקורים אצלו. צמצום המרחק ותכיפות של ביקורים (המאפיינים, כידוע לכולנו, כל קשר בין־אישי אינטנסיווי) מהווים סכנה למערכת היחסים ותוצאתם יכלה להיות הקאה ושנאה. מהי מהות היחסים בין בן זומא ובין האל? בן זומא מעוניין להבין את האל – הוא בוחן את דרכיו מתוך גישה שמרנית ובכך מעניק משמעות לעולם ומייחס מוסריות לאל. זוהי התקרבות היות שמדובר על רצון להבין את האל בכלים אנושיים, אך ההנחה מראש כי יש משמעות מוסרית אפריורית לסבל בעולם מציינת, על־פי הברייתא, מרחק מן האל.

לאלישע בן אבויה מוצמד ספר קהלת. קהלת נחזה מבחינת צורתו לספר חוכמה מעשית (פסוקים קצרים, למשל), אך הוא בעצם ספר חוכמה עיונית־פילוסופית, המטיל ספק עמוק בצדקת האל ובדרכיו בעולם. אלישע נמצא בקרבה גדולה מאוד לאל – הוא נמצא בתוך הפרדס, אך הוא מקצץ בנטיעותיו. במונחי קרבה הקיצוץ בנטיעות הוא מערכת יחסים, שבה האני והאחר קרובים כל כך עד שהגבולות ביניהם נעשים מטושטשים והאני של כל אחד מהם חשוף כל כך עד לפגיעה הבלתי נמנעת. בתוך הפרדס אין סכנה פיזית – מערכת היחסים הקרובה, האינטימית והדבֵקה עם האל מהווה סכנה רוחנית בלבד.

המודל האופטימלי על־פי ההלכה הוא המודל של רבי עקיבא, שעלה בשלום וירד בשלום והספר המשויך לו הוא שיר השירים. יחסי גבר־אשה ולא יחסי עבד־אדון הם, אם כן, המתכון הנכון ליחסי אדם־אלוהים על־פי הברייתא, ובמיוחד היחסים המופיעים בשיר השירים: לא דבקות והתחברות בין הגבר והאשה – יש קרבה פיזית (שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני) אך תחושת המסתורין, התשוקה והפספוס הם חותמיו של הספר; "משכני אחריך נרוצה" הוא הפסוק הנאמר על רבי עקיבא – מדובר על "ריצה אחרי" ולא על "הליכה עם". בעוד שספר משלי מניח הנחות אפריוריות לגבי מוסריות האל, וקהלת מבטל את אותן ההנחות עצמן, הרי ששיר השירים נכתב מתוך אהבה – אין הוא מייחס לאל משמעות חיובית דוגמטית, אך הוא

בוחן את מעשיו באותו החסד השמור לאוהבים. כאמור, האהבה המצוירת בשיר השירים היא אהבה שאין בה "קיצוץ בנטיעות". הארוטיות של הספר נשמרת בדיוק בגלל המרחק בין שני בני הזוג. זהו הדימוי האופטימלי של מערכת היחסים עם האל על־פי הברייתא – אהבה תוך שמירת מרחק. במובן זה, יש אכן יסוד רומנטי בתשוקתו של אלישע להתחבר אל האל בכל גופו ונפשו והדימוי של קיצוץ בנטיעות מתעצם. אלישע עומד בדבקות עם האל, מפעיל את גופו, ידיו ורגליו ומעורב נפשית באופן טוטלי עם מושא אהבתו.

פועל יוצא מן העיצוב הספרותי של ההלכה הוא גם ההצבעה שלה על גבולות השיח הבית־מדרשי או הבית־ספרי. הברייתא כורכת את ההצבעה על המרחק הנכון מן האל ועיצוב מערכת היחסים עמו יחד עם ההצבעה על מערך הלימוד הנכון מתוך הקאנון היהודי. ספר קהלת מסומן בברייתא כספר בעייתי ומסוכן, הגורם לקיצוץ בנטיעות. ספר משלי מסוכן פחות, אך עדיין יש בו אלמנטים המחייבים רגישות היות שהוא דורש את דרכי האל בעולם ומנסה להסבירם. תהלים – הנקרא מתוך נקודת מבט של עבד המדבר אל אדונו – הוא ספר שאפשר לקרוא אותו בלא חשש לפגיעה רוחנית. באופן מפתיע, שיר השירים מקבל את הבכורה מבחינת תוכנית הלימודים הראויה. סיפור האהבה המתואר בו הופך להיות גם מודל לגבולות השיח הנכונים. החידוש הגדול מנקודת מבט זו הוא, ששיר השירים לא רק מתאר את המרחק הנכון בין האל לאדם, הוא גם עושה זאת בדרך מיוחדת – הדיבור של שיר השירים על מערכת היחסים בין האל לאדם הוא דיבור מטאפורי. גבולות השיח הנאותים אינם כוללים רק תפיסה של מרחק מובנה בתוך מערכת היחסים אלא גם הרחקה בתוך השפה, בתוך הדיבור על מערכת היחסים. לאור כל זאת, הפרדס בברייתא, מבחינת עיצובה הספרותי, מסמל גם התנסות מיסטית וגם עיון פילוסופי – שניהם כרוכים זה בזה.

העיון בפרק השני של תוספתא חגיגה, שבו מופיעה הלכת "ארבעה נכנסו לפרדס", מגלה כי עניין "המרחק הנכון" הוא היסוד המוביל את עריכת הפרק כולו. לאחר "הקובץ המיסטי" עוסק הפרק בעניין עיקרי אחד – היווצרות המחלוקת בהלכה. במסגרת זו מופיעה בפרק הלכת "בתחילה לא הייתה מחלוקת בישראל" (הלכה ט'), הרואה את המקור

למחלוקת בהלכה בנתק שאירע בשרשרת המסורת ההלכתית – "משרבו תלמידי שמיי והלל שלא שימשו כל צרכן, הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי תורות" (שם). שאר הפרק מוקדש לשרטוט קווים לדמותה של המחלוקת הראשונה בין הזוגות, שעניינה היה האם מותר לסמוך ידיים על הקורבן בחג. סמיכת ידיים על הקורבן קשורה מהותית בשאלת "המרחק הנכון". סמיכת הידיים על הקורבן מאפשרת את הכפרה שיש בקורבן – היא יכולה לסמל העברה סימבולית של החטאים או, רדיקלית יותר, העברת זהות מלאה, החלפה, בין הקורבן ומביא הקורבן.

הקשר בין סמיכת הידיים לסמיכת תלמידי החכמים נהיר יותר עתה – אם תלמידי החכמים מעבירים את דבר האל מדור לדור, הרי שעצם היווצרות המחלוקת מלמד על סדק שנפער במרחק בין האל לבין האדם. על־פי התיאור שבפרק, תופעת המחלוקת נוצרה כתוצאה מן הסדק הזה, מן הפער שנוצר בהעברה של דבר האל. המחלוקת על סמיכת הקורבן ביום טוב מגלמת עניין זה – הסמיכה אסורה אליבא דבית שמאי היות שהיא מהווה שימוש בבעלי חיים ביו"ט (איסור שבות – איסור שאוסרים חכמים מחשש שאנשים יגיעו לידי חילול שבת או חג) ועל כן יש לעשותה לפני כניסת יום טוב. בית שמאי רואים בסמיכה שימוש בבעלי חיים היות שהם תופסים את הסמיכה כהעברת זהות מלאה בין הסומך והנסמך. בית הלל מאפשרים את הסמיכה לא רק בגלל שיקולים מערכתיים (היות שהעם אוהב לסמוך ידיו ומיד להקריב הקורבן ואיסור הסמיכה יביא לכך שהעם לא יקריב קורבנות בחג), אלא גם בגלל התפיסה שמלכתחילה אין העברת זהות מלאה בין הסומך והנסמך. אותו הרווח שמופיע במודל של שיר השירים ושמגולם בדמותו של רבי עקיבא בברייתא מופיע גם אצל בית הלל. הרווח הזה, על חסרונותיו (אין בו הידבקות) ויתרונותיו (הוא מאפשר כניסה ויציאה מן הפרדס, הוא מאפשר מחלוקת), הוא, אם כן, הנושא המוביל את עריכת הפרק השני בתוספתא חגיגה.

בספר זה אני מעוניין, אם כן, להבין לא רק את המגמה של פרק אחד בתוך מסכת, אלא את מגמת העריכה של מסכת שלמה. לקריאה זו אני קורא "קריאה גדולה". ההנחה המובילה את הגישה שאותה אני מנסה לקדם היא, שה"מסכת" היא היחידה הטקסטואלית הבסיסית

והשלמה בתוך ששת סדרי המשנה. ה"מסכת" מצהירה על עצמה כי היא יחידה טקסטואלית בעלת נושא מרכזי והיא בעלת התפתחות טקסטואלית היות שהיא מחזיקה רק משלושה פרקים ומעלה. התכונות הללו הופכות אותה ליחידה המשנאית המעניינת יותר. המסכת היא, בעצם, היחידה הספרותית השלמה ביותר הנמצאת במשנה.[2] המשניות והפרקים המרכיבים את המסכת הם יחידות משנה ואין הם קובץ ספרותי, העוסק בנושא כללי אחד בעל התחלה, אמצע וסוף. אמנם, כל משנה ופרק כשלעצמם הם בעלי אותן תכונות ספרותיות, אך הבנת העניין הכללי של המסכת הוא תנאי להבנת יחידות המשנה שלה, כבכל יצירה טקסטואלית אחרת. הגישה לטקסט המשנאי מנקודת מבט ספרותית ובמיוחד ההתייחסות למסכת כאל יחידה העומדת בפני עצמה ניכרות אצל ג'ייקוב ניוזנר.[3] ניוזנר עמד על מלוא חשיבותה של המשנה כטקסט המשונן בעל פה ועל כן הוא בעל תכונות ספרותיות ייחודיות.[4] ברור כי פרק או מסכת הם בעלי עניין רעיוני אחד וכי לשונם ועריכתם הספרותית מצביעות על רעיון זה. אלא שה"נושא" של המסכת איננו הנושא המוצהר והברור מאליו. מסכת שבת עוסקת אמנם בהלכות שבת, אך השאלה היא על איזו בעיה מנסה המסכת להתגבר, באיזו דרך מוצגות בפנינו הלכות שבת. בירור הנושא של המסכת, בירור הבעיה שעמה באה עריכת המסכת להתמודד, הוא יתרוננו הגדול בתור בני המאה העשרים ואחת, שכן אנו יכולים לעשות שימוש במידע שנצטבר בידינו על האדם ותרבותו, וזה, בתורו, יכול לעזור לנו בבירור השאלה שבה עוסקת המסכת.

ההסבר הנפוץ לחיבור עניינים שונים במשנה הוא שהם חוברו באופן אסוציאטיווי, יש בהם עניין אחד משותף (כמו, למשל, שהטקס המתבצע במקדש לאשה הסוטה מתנהל בכל לשון כדי שהאשה תבין את הנאמר ואילו טקסים אחרים נאמרים בלשון הקודש ולכן המשנה מפרטת אותם באריכות) או שמעורב בהם מספר משותף, המקל על זכירת המשניות בעל פה. אלא שהתייחסות למסכת ממבט־על גם מחייבת התייחסות ביקורתית וחשדנית יותר כלפי "הטיעון האסוציאטיווי". הנה דוגמה קטנה. על מסכת תענית כותב י"נ אפשטיין:

"ולא דברה מסכת זו בעיקרה אלא בתעניות שבית דין גוזרין 'על הגשמים' ו'על כל צרה שלא תבוא'. אבל התנאים האחרונים סיפחו לה דיני תשעה באב, מן פרק ד' משנה ו' והלאה. ואפשר שרשב"ג (השני) הוא התנא האחרון ששנה מסכת זו, ולכן סיים בדברי תנחומים ואגדה: 'אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל'."[5]

ההערכה של אפשטיין בדבר הגנאלוגיה של הטקסט היא אולי נכונה, אלא שאין הוא נותן דין וחשבון לשאלה מדוע הוספו דווקא משניות אלה, הלא המבחר האסוציאטיווי הוא עצום?! כל התייחסות אל הטקסט במשנה, לאחר עריכתו, כאל טקסט ספרותי אחד, מחייבת מענה רציני יותר על שאלות מן הסוג הזה.

מדוע לא עסקו עד עתה בניתוח מעמיק של עריכה של מסכתות? הנחתם של חוקרי המשנה הייתה כי לפני שעוסקים במבנה הכולל של "כל ספר בספרות חז"ל... יש לעמוד על אופן הרכבתן של יחידות המשנה המקוריות: הפרק במשנה ובתוספתא, הפרשה במדרש והסוגיה בגמרא".[6] אלא שטענה זו פוסחת על שתי הסעיפים – מצד אחד היא טוענת שיש מקום לחקור את מבנה המסכת כמכלול ומצד שני היא מסתייגת מן היכולת לבצע מחקר כזה לפני המחקר הפרטני של כל יחידות המשנה של המסכת. דומה שיש רתיעה אצל חוקרי ספרות חז"ל מאמירה כוללת לגבי עריכה. התפיסה של מעשה העריכה היא תפיסה של מעשה מרכבה, כך שהניסיון לנסח כלל בעניין מסכת שלמה נתפס כמהותני או כניסיון להרמוניזציה שאיננה במקומה. אלא שטענה זו עצמה יכולה לשמש חרב פיפיות, שכן כיצד אפשר לחקור את יחידות המשנה של המסכת בלי לדעת כיצד הן משתלבות בתמונה הכוללת של המסכת? אדרבא, אפשר לטעון כי דווקא הבנת מבנה המסכת והבעיה שעמה באה המסכת להתמודד, והבנת התשובה הניתנת בעריכה לבעיה הזאת, היא שמאפשרת את המחקר של יחידות המשנה, של הפרקים ושל המשניות, ולא להיפך.

אפשר לראות את שתי הגישות הללו כמבטאות מוטיבציות מחקריות שונות שאינן תלויות, בהכרח, זו בזו. הגישה המסתכלת על המסכת ממבט־על היא גישה סטרוקטורליסטית, ואילו הגישה הבוחנת את יחידות המשנה, המשניות והמילים הספציפיות שבתוך כל משנה, היא גישה של קריאה ספרותית צמודה. אפשר בהחלט

לנסח טיעונים מבניים משמעותיים בלי לדעת דבר על טעמי המיקום של קובץ מסוים בתוך מסכת. ולהיפך, אפשר להגיע למסקנות נכונות ביחס למעשה העריכה של משניות מסוימות בלי לדעת את הבעיה שעמה מנסה להתמודד עריכת הקובץ בכללותו. ואולם, בפועל, כל גישה סטרוקטורליסטית משתמשת גם בקריאה צמודה כדי להוכיח ולהנהיר טענות סטרוקטורליסטיות וכמו כן כל קריאה צמודה של הטקסט כוללת, בדרך כלל, גם הפניה לנושא הרחב יותר של המסכת או הפרק, שבו משולבת יחידת המשנה המנותחת. לאור זאת, מגמת המחקר הנוכחי לעסוק "בעצים" ולא "ביער" היא בעייתית. העיסוק באותן שאלות שעמן בא עורך המסכת או שעמן באו עורכי המסכת להתמודד והביטוי שניתן להן במבנה המסכת מהווה, כמו העיסוק במיקרו, במשניות ובקבצים בתוך המסכת, דרך נוספת לחשוף את המשמעות הגלומה בטקסט התנאי. ומשמעות זו איננה תלויה לגמרי וגם איננה בלתי תלויה לגמרי בשאלות המיקרו. ארגז הכלים המחקרי שנמצא בידינו מאפשר לאחוז גם בגישת המיקרו וגם בגישת המקרו בו־זמנית – שתי הגישות אמורות להזין זו את זו באופן שיעדן ויחדד מסקנות על־פי שתיהן.

עוד עניין ש"הקריאה הגדולה" מסִבּה את תשומת הלב אליו הוא אופיין הסימבולי של רבות מן ההלכות במשנה. היבטים סימבוליים אלו נושקים לנושא הספר – הצבעה על גודש של הלכות סימבוליות בנקודות ספרותיות חשובות, כמו בפתיחה או בסיום של מסכת, יכולה גם לעזור בגיבוש דעה בשאלה מהו הנושא של מסכת מסוימת. פתיחתה של מסכת שבת, למשל, היא דוגמה להלכה סימבולית במהותה: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד? העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור. פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורים. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין."

המסכת פותחת בכלל טיפולוגי (שמקבילים לו יש גם בפתיחה של מסכתות אחרות) – על־פי התורה אסור להוציא חפץ מרשות לרשות בשבת. בפתיחת המסכת מובאת, אם כן, דוגמה להוצאה מרשות לרשות, מבפנים החוצה, ומן החוץ פנימה. מדוע השתמשו מנסחי המשנה בדוגמה, המתארת עני הניצב בפתח – יש כאן בוודאי אמירה חברתית, אלא שהמגמה שלה לא ברורה די הצורך. יכול להיות שההלכה מכוונת להצביע על מצב עניינים רווח, שבו עניים דופקים על הדלת ומבקשים אוכל ועל החובה המוסרית להיענות לעניים, שכן בעל הבית נותן לעני את מבוקשו בכל המקרים המנויים במשנה. יכול להיות שהמשנה באה לבקר את מצב העניינים הרווח, שבו באים עניים להידפק על דלתות בני הקהילה ואלה אינם נענים להם. הניסוח הספרותי והעריכה של המשנה הראשונה של מסכת שבת מתמקדים דווקא בשאלה מתי הייתה הוצאה מרשות לרשות ומתי לא התרחשה הוצאה מרשות לרשות.

אחת הנקודות המעניינות העולות לגבי מסכת שבת היא, שהעניין העומד במרכזה הוא דווקא איסור הוצאה מרשות לרשות ולאו דווקא ל״ט אבות המלאכה, הנחשבים אצלנו לוז הלכות שבת. כפי שאראה בפרק הסיכום של הספר, השימוש בעני לצורך הדגמת מצב של הוצאה מרשות לרשות, ובמיוחד פירוט הסיטואציות שבהן בעל הבית מושיט את ידו לכיוון העני או העני מושיט את ידו לפנים הבית, כל אלה מכוונים לכך שהעניין המרכזי שהטריד את עורך מסכת שבת היה נושא הבית והיכולת לסגור אותו כיחידה עצמאית, המעניקה ביטחון מן החוץ המאיים. העני מהווה פרדיגמה לכל אותם דברים, שמאיימים לפרוץ את תחומי הבית ולהפריע את מנוחת הדרים בו. לא רק אמירה חברתית על היחס לעניים יש פה, אלא גם ייצוג של החשש הגדול מפני אותן נוכחויות המפירות את שלוות הבית, את מובחנותו מן החוץ. השימוש בעני איננו רק לצורך ייצוג מצב עניינים חברתי או אידיאל חברתי, אלא הוא בא להצהיר על הנושא בהא הידיעה שבו עוסקת המסכת – היכולת לסגור את הבית כיחידה נפרדת, כמקדש מעט, שבא להחליף את בית המקדש שנחרב.

רבות מן ההלכות במשנה, כאלו העוסקות במיוחד בדיני נזיקין אבל גם בהרבה עניינים אחרים (כמו דיני שבועה ונדר), מנוסחות באופן

קזואיסטי, היינו, הן מתארות מקרה ספציפי, שממנו אמורים הקוראים לגזור הלכה כללית יותר. במקרים מסוימים, במיוחד במקומות אסטרטגיים כמו פתיחה או סיום של מסכת (כמו במקרה של העני בפתיחת מסכת שבת), ההלכה הספציפית מכילה בתוכה הרבה יותר מאשר מקרה ספציפי. הבנייתה, מלכתחילה, מובילה את הקוראים לחוש בכך. הלכות כאלה מייצרות מהלך תודעתי רב חשיבות אצל הקורא שלהן ומעבירות אותו, כמעט מיד, לדמיין את מצב העניינים הסימבולי דווקא. הקורא הרגיש מפרש סיטואציה קונקרטית במונחים מטאפוריים וסימבוליים. במילים אחרות, חלק מן החוק העברי גורם לקוראים שלו להיות פרשנים של המציאות. עני איננו רק עני. ביצה איננה רק ביצה. סמיכת ידיים בקורבן איננה רק סמיכת ידיים בקורבן. במהלך הספר אעמוד על דוגמאות נוספות להלכות מיוחדות מעין אלה. הלכות כאלה גורמות להיפר־פרשנות של המציאות, כי הן מעבירות את הקורא אותן כמעט ישירות למצב העניינים המדומיין, בלי להתעכב על הסיטואציה הקונקרטית המתוארת. הן מעצבות קוראים רגישים של המציאות, המזהים את ההיבטים הסימבוליים שלה. הדברים אינם רק כפי שהם נראים אלא הם תמיד מכוונים לשכבה קדומה יותר, רעיונית יותר, העומדת בפני עצמה. מאחורי כל חוק עומדת נורמה שיש לברר אותה, אך חוק לא בהכרח משנה את הדרך שבה התודעה הדתית מסתכלת על המציאות. הניסוח הקזואיסטי של החוק המשנאי עושה זאת. שימוש בסיטואציות שהן מטאפוריות במהותן, או שיש להן היבט סימבולי ומטאפורי, משנה את הדרך שבה האדם מסתכל על העולם. תודעה זו של היפר־פרשנות של המציאות רלוונטית גם לימינו ומצויה בבסיסן של הרבה מן ההלכות, הנראות כאילו אבד עליהן כלח.

לספר זה ארבעה פרקים ואפילוג. כל אחד מפרקיו מוקדש לעיון במסכת אחת. בחירת המסכתות איננה אקראית – בכל אחת מהן עולות שאלות עריכה, הקשורות ל"קריאה הגדולה" שלה. הפרק הראשון עוסק במסכת מכות. מסכת זו נחשבת חלק ממסכת סנהדרין ולא מסכת עצמאית, העומדת בפני עצמה. מדוע, אם כן, חולקה סנהדרין דווקא בנקודה שבה חולקה? מדוע צורפו יחדיו שלושת פרקי מסכת מכות? בחרתי לעסוק בפתיחת הספר דווקא במסכת,

שהתשובה לשאלה של הגיון עריכתה היא, לכאורה, מובנת מאליה, כדי להבליט את נקודת המבט הייחודית שיש בקריאה הגדולה, שאותה אני מנסה לקדם. הפרק השני מוקדש לעיסוק במסכת תענית. תענית מונה ארבעה פרקים בלבד. שלושת הראשונים עוסקים במנהגי תענית הציבור ובמקרים השונים שבהם מתענה הציבור. הרביעי מוקדש לתיאור מנהגם של אנשי המשמר והמעמד (אותם כוהנים ולווים וישראלים שהיו בתורנות בבית המקדש). מה תפקידו של פרק זה? האם אפשר להסתפק באמירה שאנשי המעמד צמו והתענו, כדי להסביר את מיקומו של הפרק במסכת תענית, העוסקת, לכאורה, בעניין אחר לגמרי? ניתוחה של מסכת תענית מדגיש את חוסר היכולת של הטיעון האסוציאטיווי בעריכה לספק את הקורא הרגיש.

מסכת סוטה, שלה מוקדש הפרק השלישי, מציבה בעיה דומה בפני קהילת הקוראים. המסכת מורכבת משני חלקים בעלי משמעות לתרבות היהודית. הפרקים הראשונים שלה עוסקים בתיאור הריטואל המתבצע לאשה הנחשדת בניאוף. הפרקים האחרונים עוסקים בתיאור אותם ריטואלים ציבוריים שיש להגיד בלשון הקודש, בעברית. מה עניינם של שני חלקים אלה יחדיו? מדוע חבר תיאור טקס הסוטה לתיאור הריטואלים הציבוריים? סוטה מהווה דוגמה למסכת, שרק הקריאה הגדולה יכולה לחלץ אותה מתיוגה כמסכת שבה חוברו שני עניינים נפרדים לגמרי. הפרק הרביעי עוסק במסכת אבל רבתי. אבל רבתי (שמחות) היא יוצאת הדופן מבין המסכתות המתוארות, היות שאיננה מסכת המופיעה בתוך ששת סדרי המשנה אלא נערכה מאוחר יותר. עם זאת, מצאתי לנכון לכלול ניתוח שלה בספר משתי סיבות עיקריות. הראשונה – אבל רבתי היא הטקסט הקלאסי של חז"ל על אבלות. מן המסכת הזאת נובעים ויוצאים מנהגי האבלות, הנוהגים עד ימינו אנו. עריכת המסכת אמנם מאוחרת מעט ביחס לעריכת המשנה, אך לשונה וסגנונה דומים מאוד לטקסט המשנאי. השנייה – בעריכת המסכת מודגם יפה כיצד צורפו יחד שני טקסטים בעלי יחס שונה והפוך למוות והם דרים בכפיפה אחת, זה לצד זה. הניתוח של מסכת זו מפורט יותר מן הניתוח של המסכתות האחרות – רציתי להראות כיצד ניתוח מפורט ("קריאה קטנה") משתלב עם "קריאה גדולה" ואיננו סותר אותה או אדיש לה.

ברצוני להציע לקוראי הספר הזה, כי לפני העיון בכל פרק יקראו ברפרוף את המסכת שבה הוא עוסק – כוונתי היא לקריאה מהירה, שבה אפשר לקלוט את מגוון העניינים שבהם עוסקת המסכת. לאחר מכן, בזמן קריאת הפרק רצוי ללמוד יותר לעומק את אותן משניות המובאות בו. קריאה ברפרוף יכולה להיחשב חטא חמור אם מדובר במחקר קלסי של המשנה, אבל ככל שהדברים נוגעים ב"קריאה גדולה", היא הכרחית כדי לתפוס במבט אחד ספקטרום גדול מאוד של נושאים.

מסכתות המשנה הן טקסט נפלא. הן כתובות עברית, הן מהוות את הבסיס להלכה היהודית לדורותיה, והן אוצרות בתוכן דעות שונות ומגוונות מדורות שונים, הנפרשים על פני כשלוש מאות שנה. אני מבקש לפתוח עבור הקורא הרגיש צוהר נוסף אליהן. הקריאה הגדולה של מסכתות במשנה, לצד קריאה צמודה של פרקים או משניות בודדות, מלמדת על הבעיות הקיומיות שהטרידו את עורכי המסכתות, ומקרבת אותנו לעולמם ולחייהם. המסכתות המשנאיות ערוכות ביד אמן, הן מבחינה לשונית והן מבחינה מבנית, והן מסוגלות להקרין עולם תודעתי מופלא, שיש בכוחו לדבר ישירות אל הקורא והקוראת בני זמננו.

הערות למבוא

1 ח.נ. ביאליק, "הלכה ואגדה", בתוך כל כתבי ח"נ ביאליק, דביר, תשל"א, רי"ז.

2 "מסכת – 1. מערכת חוטי־השתי המתוחים על המנור בנולי־אריגה; 2. ארג, מטווה, אריגה אחת של חוטים, חטיבה אחת; 3. [בהשאלה] 'טרקטט', חיבור עיוני גדול הבנוי ממערכת של דיונים, מחקרים והשגות, ובייחוד: כְּנוי לכל אחד מן הקבצים בספרי המשנה, התוספתא, התלמוד הבבלי והירושלמי המוקדשים לנושא עיקרי אחד." (מתוך מילון אבן שושן). הנה כי כן, השם עצמו מצביע על קשר הדוק בין חלקי המארג השונים.

3 ראו את ספר המבוא שלו למשנה: "If we had the entire Mishnah in a single immense scroll and spread the scroll out on the ground – perhaps the length of a football field! – we should have no difficulty at all discovering the point, on the five yard line, at which the first tractate ends and the second begins, and so on down the field to the opposite goal. For from Berakhot at the beginning to Uqsin at the end, the breaking points practically jump up from the ground like white lines of lime: change of principle topic". ראו Jacob Neusner, *The Mishnah: An Introduction*, Jason Aronson, New Jersey, 1989, p. 11.

4 ראו Jacob Neusner, *The Memorized Torah, The Mnemonic System of the Mishnah*, Scholars Press, California, 1985..

5 י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, מאגנס, ירושלים, תשי"ז, עמ' 46.

6 נעם זהר, **בסוד היצירה של ספרות חז"ל, העריכה כמפתח למשמעות**, מאגנס, 2007, עמ' 5.