

'שם משמר' ו'שם שבת': עיון נוסף בפרשת החותמות שהיו במקדש

מאת

שלמה נאה

במאמר שהוקדש לפירוש המשנה במסכת שקלים על החותמות ששימשו במסחר במנחות במקדש, דנתי בקשר אפשרי בין טביעת החותם שנמצאה בחפירה בגן הארכאולוגי שלמרגלות הר הבית בירושלים לבין תיאור החותמות במשנה.¹ המשנה מספרת שעל החותמות היה כתוב שם הקרבן ('עגל', 'דכר', 'גדי', 'חוטא') ותאריך ('שם כל היום').² באשר לתאריך שעל החותמות הוסיף התלמוד הירושלמי שהוא כלל גם את 'שם המשמר'. בעקבות המשנה והתלמוד הצעתי לקרוא את הכתובת שעל טביעת החותם כמציינת את שם הקרבן ואת התאריך, הכולל את היום בשבוע ואת שם המשמר: 'דכ (קיצור של "דכר"), א (או ג), ליה (קיצור של "ליהויריב")'. בחוברת הקודמת של 'תרביץ' פורסם מאמרו של אבי שויקה בעניין צורת התאריך שהיה כתוב על החותמות שהיו במקדש.³ עיקרו של המאמר הוא ביקורת על הפירוש שהצעתי לתלמוד הירושלמי ועל הצעתי לפירוש הממצא. ההשגה של שויקה בנויה על ברייתא בתוספתא במסכת בבא בתרא שנעלמה מעיניי בשעה שכתבתי את מאמרי, ואשר מציגה ציוני זמן הדומים בצורתם לאלו המוצגים בסוגיית הירושלמי. לדעת שויקה הברייתא הזאת אינה מאפשרת לפרש את הירושלמי כפי שהצעתי, ובעקבות זאת הוא פסל גם את הצעתי לפירוש הממצא הארכאולוגי. אין ספק שכל פירוש לסוגיית הירושלמי חייב להתייחס לברייתא זו שבתוספתא, ואני שמח על ההזדמנות הניתנת לי לעיין שוב בדברים ולהשלים מה שהחסרתי בגרסה הראשונה. בעיון שלהלן אעסוק רק בעיקרי הדברים העולים ממאמרו של שויקה: התוספתא ופירושה, השפעתה על פירוש הירושלמי והיחס בין המקורות הספרותיים לבין הממצא הארכאולוגי.⁴

- 1 ש' נאה, 'מסורת ופרשנות במשנת ארבע חותמות ובתלמוד שעליה', תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 5-24. וראו: משנה, שקלים ה, ג-ד.
- 2 פירוש רחב של המשנה על כל חלקיה ראו: נאה, מסורת (שם), עמ' 18-5.
- 3 א' שויקה, 'כתיבת התאריך על החותמות שהיו במקדש', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 495-511.
- 4 במאמרו של שויקה עוד פרטים הראויים לתשומת לב, אך כאן אזקק רק לגופי הטענות הנתונות במחלוקת בינינו.

טענתו העיקרית של שויקה בנויה על הדמיון בין רצף של מונחי זמן בירושלמי לבין רצף מונחים כאלה בתוספתא. כך נאמר בסוגיית הירושלמי העוסקת בציון היום על החותם:

הגע עצמך שזיווג אותו היום? שם משמר היה כתוב עליו.

הגע עצמך שזיווג אותו המשמר? שם היום שם שבת שם חודש היה כתוב עליהן, אפי' לזויג אינו מצוי לזויג.⁵

בהמשך אדון בקיצור בפירוש הסוגיה; לשם הצגת העניין כאן אפשר להסתפק בהשוואה בין רצף המונחים במשפט החותם את הסוגיה, 'שם היום, שם שבת, שם חודש', לבין המונחים המופיעים בתוספתא במסכת בבא בתרא, בבירייתא העוסקת בפרטי פסקת הזמן בשטרות:⁶

גופו של שטר: ביום פלוני בשבת פלנית בחודש פלוני בשנה פלנית ובמלכות פלנית. לא כתב שם היום בו, ידו על התחונה כל אותה שבת. לא כתוב בו שם שבת, ידו על התחונה כל אותו חודש. לא כתב בו שם חדש, ידו על התחונה כל אותה שנה. לא כתב בו שנה, ידו על התחונה כל אותה מלכות.⁷

שאלה מכריעה בפירוש המקורות היא מה משמעות הביטוי המיוחד 'שם שבת' המופיע בשניהם.⁸ שויקה פירש את הביטוי בירושלמי על פי התוספתא. הוא הניח שהתוספתא קובעת תבנית תאריך הייררכית, שכל איבר בה הוא חלק של זה הבא אחריו. לפי הנחה זו⁹ השבת – שבוע בלשוננו¹⁰ –

5 ירושלמי, שקלים ה, ה (מט ע"א; טור 621, שו" 48–50), לפי כ"י לייזן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקליגר 3), וכן בקטע מן הגניזה, כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F17.24; ראו: ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 132.

6 ולא ב'גופו של שטר' כמו שמשמע לכאורה מן הכותרת. פסקת הזמן לבדה אינה יכולה להיחשב כגופו של שטר (השוו: 'גופו של גט', 'גופו של גט שחרור' [משנה, גטין ט, ג]). וכפי שהעיר ליברמן, עיקר הפרטים שהם גופו של שטר כבר נזכרו לעיל בסוף הלכה א. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, י: סדר נזיקין, ניו יורק תשמ"ח, עמ' 453. ליברמן לא הסביר כיצד התגלגלה הכותרת הזאת לכאן. אפשר אולי לשער כי הטקסט שלפנינו הוא חלק של נוסח מלא יותר, שהובאו ממנו רק הכותרת והפסקה הראשונה, פסקת הזמן, המעובדת כאן לפי העניין בתוספתא. ראו: א' גולאק, השטרות בתלמוד לאור הפירושים היוונים ממצרים ולאור המשפט היווני והרומי, בעריכת ר' קצוף, ירושלים תשנ"ד, עמ' 35, הערה 95.

7 תוספתא, בבא בתרא יא, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 167), בהרחבת הקיצורים, בתוספת פיסוק ובחלוקה לסעיפים.

8 בשאלה זו כבר עסק טיגאי. ראו: J. H. Tigay, 'Notes on the Development of the Jewish Week', ארץ ישראל, יד (תשל"ח), החלק האנגלי, עמ' 111–121*. הוא דן בצורה פשוטה ונכוחה גם בתוספתא ובסוגיית הירושלמי ובקשרים האפשריים ביניהן. לא אחזור כאן על דבריו, ובדברים שלהלן אדון בכמה קווים שלא עלו במאמרו.

9 יש להדגיש שאין זו אלא הנחה, אף על פי ששויקה הציג אותה כעובדה גמורה.

10 בדברים שלהלן אני משתמש בשני המונחים, שבת ושבוע, לציון יחידת הזמן של השבוע השבתי. במקום שיש חשש לבלבול בין שבוע שהוא שבעה ימי שבתא בלשוננו לבין שבוע שהוא שבע שני שמיטה בלשון המשנה, אציין זאת במפורש.

מוצגת כתת־יחידה של החודש, ולכן הביטוי 'שם שבת' מתפרש, בהכרח לדעתו, כציון המספר הסידורי של השבוע בחודש.¹¹ כך מתקבל רצף הייררכי: (מספר) היום בשבוע, (מספר) השבוע בחודש, החודש בשנה. הבנה זו, קבע שויקה, מחייבת לפרש כך גם את הרצף הדומה בירושלמי, ולפיכך אי אפשר לפרש את 'שם שבת' בירושלמי במשמעות שם המשמר הנזכר שם קודם לכן. בנקודה זו נעוץ ההבדל העיקרי בין הפירוש שהצעתי לירושלמי לבין הפירוש שהציע שויקה, ומהבדל זה נובעים שאר ההבדלים בינינו בפירוש המקורות.

ראשית יש להעיר כי אף שהרצון לפרש את הביטויים הדומים בתוספתא ובירושלמי בדרך אחת הוא מובן וטבעי, אין הדבר הכרחי. הביטוי 'שם שבת' איננו חייב לייצג דרך קבועה אחת לציון השבת, ואפשר לפרש אותו כהוראה לצייין את השבת בכל דרך שהיא. ייתכן שציון השבת יכול להיעשות בדרכים שונות, על פי העניין וההקשר, והרי הביטוי נמצא בירושלמי ובתוספתא בהקשרים שונים מאוד. קל להניח שבירושלמי, המתאר את ההווה המקדשית, שמעברי הזמן התאפיינו בה בצורה בולטת על ידי חילופי משמרות הכהנים, התכוון בעל הסוגיה לציון השבת על ידי המשמר, הנזכר שם קודם לכן; ואילו בהקשר של התוספתא, העוסקת בכתיבת שטרי חוב רגילים, אפשר לצייין את שם השבת באופן הקשור יותר לחיי היום־יום. בדרך זו הלך שאול ליברמן בפירושו לתוספתא, ולדעתו מציינים את 'שם שבת' בשטרות לפי המספר הסידורי של השבת בחודש, ואילו על החותמות, בסוגיית הירושלמי, ציינו אותו על פי שם המשמר.¹²

אף על פי שהדרך הזאת נסללה על ידי ליברמן, לא אלך כאן בעקבותיו, ואני מסכים עם שויקה שיש להתאמץ לפרש את הביטוי 'שם שבת' בדרך אחת בשני המקורות. אני מבקש אפוא להראות כי גם אם נפרש את 'שם שבת' בכל מקום בשיטה אחת, אין בתוספתא דבר המחייב לפרש את הביטוי כמספר הסידורי של השבת בחודש. יתר על כן, אראה כי בפירוש הפשוט של התוספתא והירושלמי כאחד יש לקבל את הפירוש המזהה את 'שם שבת' עם שם המשמר. תפיסתו של שויקה מבוססת על ההנחה ש'הרשימה "שם היום שם שבת שם חודש" מגדירה בבירור מסגרת הייררכית של יחידות זמן, שכל פריט בה נכלל בפריט הבא אחריו; היום מצייין את הזמן בתוך השבת, והשבת מציינת את הזמן בתוך החודש'.¹³ בדברים שלהלן אבקר את ההנחה הזאת, ואראה כי הרצף הזה איננו הייררכי, ושהשבת אינה מוצגת בו כתת־יחידה של החודש.

בברייתא שבתוספתא שני סעיפים: הסעיף הראשון מציג את רכיבי הזמן בשטר, והסעיף השני דן במקרים שציון הזמן לקוי בהם בשל השמטה של אחד מרכיביו או כמה מהם, ובסעיף זה עיקר

11 'בהלכה זו ברור ש"שם שבת" הוא המספר הסידורי של השבת בחודש. פירוש אחר אינו אפשרי, שכן הקביעה "ידו על התחונה כל אותו חודש" מבהירה שמדובר רק בשבתות של אותו חודש' (שויקה, כתיבת התאריך [לעיל הערה 3], עמ' 502).

12 ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין (לעיל הערה 6), עמ' 452–453 (פירוש 'שם שבת' בתוספתא), 452, הערה 5 (פירוש הירושלמי). בזה סרה תמיהתו של שויקה על ליברמן. ראו: שויקה, כתיבת התאריך (שם), עמ' 502, הערה 35.

13 שויקה, כתיבת התאריך (שם), עמ' 502.

המסר ההלכתי של הברייתא.¹⁴ אתחיל דיון בסעיף השני ואחר כך אשוב ואקרא לאורו את הסעיף הראשון. עדותו של השטר על זמן האירוע הנזכר בו מתחדדת והולכת ככל שציון הזמן כולל רכיבים קטנים יותר. הרכיב הקטן ביותר בתאריכים שבשטרות הוא היום, אבל למעשה אפשר לדקדק עוד יותר ולכתוב שעות,¹⁵ ובימינו גם דקות ושניות וחלקי שנייה. כמובן אי אפשר לדקדק עד הסוף, ותמיד יישאר מרווח זמן שאינו מוגדר. ההבדל בין ציוני זמן ברמות דיוק שונות הוא רק בקנה המידה. אף שלרמת הדיוק של הזמן בשטר יש משמעות מעשית חשובה, אמתותו של השטר אינה תלויה בה. וכשם שבתאריך רגיל אין נזקקים לשעות, כך היעדרו של ציון היום אינו פוגע במהות העדות שבשטר אלא רק מקהה אותה, וכן הלאה. לפי ההיגיון הזה קובעת הברייתא שאם חסרים בשטר רכיבים של תיאור הזמן אין הוא נפסל בשל כך, אלא שעדותו נקבעת לפי רכיב הזמן הקטן ביותר המופיע בו למעשה.

בקריאה הייררכית של רצף רכיבי הזמן שבברייתא, כלומר בקריאה שעל פיה 'יום, שבת, חודש, שנה' נתפסים כציון של היום בשבוע, השבוע בחודש והחודש בשנה, מתעורר קושי ממצאיאותה של השבת בין יחידות הזמן האחרות. היום, החודש והשנה הם יחידות זמן טבעיות, שיש ביניהן התאמה: אין קושי לתאר את הימים כחלקי השבוע או כחלקי החודש, ואת החודשים כחלקי השנה. ואילו השבוע (שבת) אינו מן המשפחה הזאת. מכיוון שאין סנכרון וחפיפה בין השבועות לבין החודשים והשנים, אין השבוע יכול להיחשב כחלק של החודש או של השנה. שילובה של השבת בין היום לחודש יוצר תבנית תאריך משונה וחריגה.¹⁶ במקום המבנה הפשוט והיעיל של ציון מספר היום בחודש, המוכר מן המקרא (למשל 'באחד לחודש השני בשנה השנית' [במ' א 1]), והנהוג בכל מקום בספרות חז"ל וגם בממצא השטרות, עתיקים כחדשים, התבנית בתוספת קובעת את מקומו של היום בחודש על ידי שלושה רכיבים שאינם משתלבים. התבנית הזאת אינה מוכרת בשום מקום אחר,¹⁷ והיא מסורבלת וקשה לפענח ולהשוואה עם תאריכים

14 זה עניינה של התוספתא גם בהמשך ההלכה, הדין בחסרונם של פרטים בסעיף הסכום (בעקבות המשנה, בבא בתרא י, ב).

15 ראו: משנה, כתובות י, ה; שם, סנהדרין ה, א.

16 היו שביקשו למחוק את השבת מן הברייתא. בלאו טען שהיא תוספת מאוחרת. ראו: L. Blau, *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief*, II, Strasburg 1912, p. 51, n. 2 הערה 30. בכר (מובא אצל בלאו, שם), הציע למחוק את המילה 'פלנית' שאחרי 'בשבת', וכך לקבל 'ביום פלוני בשבת, בחודש פלוני בשנה פלנית', בצורת התאריך המקובלת בשטרות רבניים מאוחרים. ראו: בלאו (שם) וראו בהערה הבאה. אך הגהה זו אינה מתיישבת עם השורה הבאה בברייתא.

17 תבניות הכוללות את היום בשבוע, ואף את כינוי השבת (לפי משמרות הכוהנים) מצויות בקומראן; ראו את הטקסטים במהדורת א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ב, ירושלים תש"ע-תשע"ה, עמ' 251-252; ג, עמ' 76-90. אך בתבנית זו היום אינו מקושר אל החודש דרך השבת ומקומה בחודש (חילופי המשמרות אינם סינכרוניים עם החודשים במחזור פשוט), אלא באופן עצמאי בעזרת מספר היום בחודש, כמקובל. ציון כפול של היום, לפי מקומו בשבוע ולפי מספרו בחודש (כמו במשנה: 'באיוה חודש, בכמה לחודש, באיוה יום' [סנהדרין ה, א]), אך ללא כינוי מיוחד של השבת, מקובל בשטרות רבניים מתקופת הגאונים ואילך, כפי שאנו מכירים בכתובות עד ימינו (למשל 'ברביעי בשבת, עשרים וששה בחודש תשרי').

אחרים, במיוחד בחלוף זמן רב.¹⁸ כתבנית הייררכית של תאריך הרצף שבתוספתא הוא חריג ובעייתי ביותר.

הקושי ברצף 'יום, שבת, חודש, שנה' נוצר רק כאן, בתוספתא, כשהוא נתפס כתבנית של תאריך, אבל הרצף הזה שגור מאוד בהקשרים אחרים.¹⁹ בכל הקשריו האחרים אין הוא מייצג תבנית שרכיביה קשורים זה בזה, אלא רק רשימה של יחידות זמן נפרדות המשמשות להדגמת עיקרון הלכתי מסוים; ממילא מציאותה של השבת אינה גורמת במקומות אלה שום קושי. למשל בענייני נדרים: 'קונם יין שאני טועם היום [...] שבת זו [...] חדש זה [...] שנה זו [...] שבוע זה'; 'יום אחד, שבת אחת, חודש אחד, שנה אחת, שבוע אחד', וכיוצא באלה במקומות ובהקשרים אחרים.²⁰ אני מבקש אפוא לטעון כי גם בתוספתא שלנו לא מוצעת תבנית הייררכית של תאריך,

ראו: M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, Tel Aviv and New York 1980, p. 98. בכל אלה אין דוגמה לציון תאריך כמו זה הנראה לכאורה בתוספתא, שמקומו של היום בחודש נקבע בו בשילוב של מקומו בשבוע ומקומו של השבוע בחודש.

18 בשיטה זו יום מסוים בחודש יצוין בשנים שונות בנוסחאות שונות זו מזו. למשל בשנת תשע"ו חל ראש חודש אייר ביום שני, ויום ה' באייר הוא 'ביום שישי בשבוע הראשון לחודש', אבל בשנת תשע"ז יחול ראש החודש ביום חמישי, ויום ה' באייר יהיה 'ביום שני בשבוע השני לחודש'. בשתי הנוסחאות הללו אין דבר הרומז שמדובר באותו יום בחודש. מי שרוצה להשוות את הנוסחאות או לשחזר את התאריך של אירוע שצוין בנוסחה מטיפוס כזה צריך לדעת באיזה יום בשבוע חל ראש החודש באותה שנה. החשור הזה יכול להיות מסובך ובתנאים מסוימים כמעט בלתי אפשרי (למשל במערכת הקובעת את החודש לפי הראייה, שיש בה יסוד של מקריות שאינו מאפשר לשחזר את ההתאמה בין היום בשבוע ליום בחודש בעזרת חישוב. והרי קיימת אפשרות סבירה שהתוספתא שייכת למערכת כזאת). במילים אחרות, השיטה הזאת מנותקת לגמרי משיטת התאריך המקובלת, ומי שנוהג בה אינו יכול לסנכרן את התאריכים שלו עם התאריך המקובל. זה חיסרון מהותי, שלמעשה הופך את השיטה לבלתי שימושית בעליל. זוהי אפוא דרך משונה ביותר לציון הזמן בשטרות שנועדו לעמוד ימים רבים. (היתרון השימושי ששויקה מוצא בשיטה בשביל האדם הפשוט [שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 504, הערה 41] אינו מתאים לכותבי שטרות מקצועיים, וגם אינו מדויק דיו לצורכי כתיבה בשטרות, שהרי הבדל של יום אחד אינו מורגש בראיית צורת הלבנה אבל יכול להיות מכריע בקביעת מספרו של השבוע השבתי בחודש. מכל מקום אי אפשר לעשות שימוש בעובדה הזאת לשם שחזור התאריך בזמן מאוחר יותר.)

19 בכמה מהם נוספו עוד פרטים בסדר העולה של הרצף אחרי יום, שבת, חודש ושנה: שבוע (שבע שנות שמיטה) ואף יובל. מציאותו השגורה של הרצף הזה מעלה את האפשרות שהשבת חדרה אל הברייתא בדרך של אשגרת לשון, ושלמעשה הייתה כוונתה של התוספתא למנות רק את היום, החודש והשנה, בתבנית התאריך המקובלת. כך פתר ליברמן בעיה דומה בברייתא העוסקת בקביעת זמנם של בתי האבות בעבודת המשמרות: 'יש מהן שמגדילין פעם אחת בחודש, יש מהן שמגדילין פעם אחת בשנה יש מהן שמגדילין פעם אחת בשבוע, ויש מהן שמגדילין על כל משמר ומשמר' (תוספתא, תענית ב, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 329]). לדעת ליברמן השורה 'יש מהן שמגדילין פעם אחת בחודש', שאינה רלוונטית כאן, היא 'לאו בדווקא, ובאשגרה ממשנת סנהדרין רפ"ה' (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה: סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, תעניות, עמ' 1079).

20 משנה, נדרים ה, א. דוגמאות נוספות: 'שכיר יום [...] שכיר שבת [...] שכיר חודש [...] שכיר שנה [...] שכיר שבוע' (הרצף מופיע במקומות שונים בעניינים שונים: משנה, בבא מציעא ט, יא; תוספתא, בבא מציעא י, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 117]; שם, שביעית ה, כא [שם, עמ' 189]; שם, שבת יז, כז [שם,

אלא כמו בכל ההופעות האחרות של הרצף אין זו אלא רשימה של יחידות זמן נפרדות, הבאות זו אחר זו כדי להדגים את העיקרון ההלכתי המנחה את הברייתא. אנסה להבהיר זאת בעזרת מקום אחר בתלמוד.

בסוגיה בתלמוד הבבלי העוסקת בציון הזמן בגט מופיע הרצף שלנו בדיוק באותה כוונה הלכתית כמו בברייתא שבתוספתא (אך בסדר הפוך, מן היחידה הגדולה אל הקטנה): 'אמר ליה אביי לרב יוסף [...] כתוב בו שבוע, שנה, חדש, שבת, מאי? אמר ליה: כשר'.²¹ ומשמע הדברים כפירוש רש"י: 'כתוב בו זמנו בשבוע פלונית של יובל ולא כתב איזו שנה, או כתב שנה ולא כתב חדש, או כתב חדש ולא כתב שבת, או כתב שבת ולא כתב יום'. כפי שמסביר התלמוד שם, הגט כשר גם אם חסרים כמה מציוני הזמן, כי כל ציון מועיל בגבולותיו, הצרים או הרחבים, ואפילו בגבול של שבוע (שבוע שנות שמיטה).²² העיקרון הזה מודגם שוב ושוב על ידי הרצף השגור: יום, שבת, חודש, שנה, שבוע. מובן שבהצגה זו לא מתעורר שום קושי עקב הכללת השבת בין הציונים האחרים. זה כל עניינם של אביי ורב יוסף, ואין בדבריהם שום קביעה בדבר תבנית תקנית של התאריך בגטין.

זה גם עניינה של התוספתא שלנו, הקובעת בדיוק את מה שאמר רב יוסף בבבלי: השטר תקף בגבולות יחידת הזמן הקטנה ביותר המוזכרת בו. ההבדל היחיד בין התוספתא לבבלי הוא סדר ההדגמה: בסוגיית הבבלי הסדר הוא מן הציון הגדול אל הקטן, ואילו בברייתא הסדר הפוך. השבת אינה נזכרת אפוא בסעיף הזה בברייתא כחלק מתבנית מסוימת של תאריך, אלא היא רק חוליה בשרשרת ההדגמות של העיקרון ההלכתי, המשורשרת לפי הרצף המוכר של יחידות הזמן הידועות, בדיוק כמו בכל ההיקריות האחרות של הרצף הזה. וכמו בהן בברייתא אין משמעות להייררכיה, כלומר לשאלה אם כל יחידה היא חלק של היחידה הבאה אחריה. הקביעה של הברייתא שאם השבת אינה נזכרת בשטר הולכים אחר החודש, נובעת לא מכך שהשבת היא תת-יחידה של החודש, אלא מכך שהחודש הוא היחידה הבאה ברשימה.²³

עמ' 85-86] ובמקבילות; בבלי, מועד קטן יב ע"א; 'הרי שדי מופקרת יום אחד, שבת אחת, חודש אחד, שנה אחת, שבוע אחד' (תוספתא, מעשרות ג, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 240] ומקבילות); 'בעי רב אשי [...] ליום ראשון [...] לשבת ראשונה [...] לחודש ראשון [...] לשנה ראשונה' (בבלי, כתובות סו ע"ב); 'מלאכי השרת אין אומרין שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, ואמרי לה פעם אחת לעולם' (שם, חולין צא ע"ב); 'יום יוצא יום נכנס, שבת יוצאה שבת נכנסת, חודש יוצא חודש נכנס, שנה יוצאה שנה נכנסת' (בראשית רבה יב, יג [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 112; ירושלמי, ברכות א, א] ב ע"ד; טור 4, שורה 4). ורשימה זו ממש אף בקומראן: [...] הימים ולשבתת לחדשים לשנים ולשמישים וליובלות' (4Q320, קטע 4ב [מהדורת קימרון (לעיל הערה 17), ג, עמ' 78]).

21 בבלי, גטין יז ע"ב.

22 'ומה הועילו חכמים בתקנתן? אהנו לשבוע דקמיה ולשבוע דבתריה. דאי לא תימא הכי, יומא גופיה מי ידעינן אי מצפרא אי מפניא, אלא ליומא דקמיה וליומא דבתריה. הכא נמי אהני לשבוע דקמיה ולשבוע דבתריה' (שם).

23 אפשר להבהיר את מהותה הלא-הייררכית של הברייתא בעזרת תרגיל חשיבה קטן: נדמה יחידת זמן מחזורית

בסעיף הראשון בברייתא מוצגת לכאורה תבנית מסודרת ומחויבת: 'ביום פלוני בשבת פלנית בחודש פלוני בשנה פלנית', מערך שבמבט ראשון עשוי להיראות הייררכי, כשכל אחד מרכיביו הוא חלק של הרכיב הבא אחריו: היום בשבוע, השבוע בחודש, החודש בשנה. אבל באמת אין ברשימה זו שום דבר התולה כל רכיב ברכיב שאחריו. אין בה אלא ציוני זמן, ואם יש ביניהם קשר אין הוא מפורש, ובהטעמות שונות בקריאה אפשר לצרף את הרכיבים וליצור ביניהם קשרים שונים. כך למשל אפשר לפסק: 'ביום פלוני בשבת פלנית, בחודש פלוני בשנה פלנית'; על פי פיסוק זה קיימים הקשרים הטבעיים בין היום לשבת ובין החודש לשנה,²⁴ אך אין בו קשר בין השבת לחודש.

אם נתכוונה הברייתא לקבוע בשורה זו תבנית תקנית של תאריך (גם אם הקשר בין חלקיה אינו ברור), אין לה לתבנית זו אח בשום מקום ידוע – לא בספרות ולא בממצא האפיגרפי, בשטרות ובכתובות.²⁵ קשה להעלות על הדעת שבעל התוספתא לא ידע כיצד מציינים את התאריך בכל מקום; ואם מטרתו בסעיף זה הייתה לקבוע תקן של ציון התאריך, צריך היה להזכיר את השיטה המקובלת, ולא להשתמש בתבנית חריגה ובלתי מוכרת, שאף אינה שימושית.²⁶ לכן נראה לי שלא נטעה אם נשער שרכיבי הזמן בסעיף זה, אם אינם על דרך אשגרה,²⁷ נקבצו לא כדי לקבוע תבנית של תאריך, אלא רק כהקדמה לעיקרה של הברייתא, להדגמה המפורשת בסעיף הבא. ואם כן בברייתא כולה, על שני סעיפיה, אין ניסיון לקבוע תבנית של תאריך, אין היא מחייבת להניח קשר הייררכי של רכיבי הזמן המוצגים בה, ואין בה רמז לכך שהשבת נחשבת כתת-יחידה של החודש.

מכל מקום מן התוספתא עולה שיש דרך מוכרת לציין שבתות: 'שם שבת'. מהי דרך זו? ניתוח הברייתא שנעשה כאן הראה כי כל שיטת סימון המייחדת שבת מחברתה יכולה להתאים להוראת הברייתא, שאם לא צוינה השבת בשטר, הולכים אחר היחידה הקטנה הבאה אחריה ברשימה, החודש. פירושו של הביטוי 'שם שבת' אינו יכול אפוא לעלות מן הברייתא, ואפשר לפרשו רק לאור מה שידוע על ציון שבתות במקומות אחרים. מסיבה זו אין לקבל את הפירוש של 'שם

של שנים עשר יום, שתיקרא תריסריום, ונדמה גם שיש דרך לציינה. יחידה זו בוודאי איננה חלק של החודש, והשבוע איננו חלק בה. אבל כפי שהברייתא מובנת עתה, אין כל קושי לכלול בה גם את היחידה הדמיונית הזאת: 'לא כתב יום, ידו על התחונה כל אותה שבת. לא כתב שבת, ידו על התחונה כל אותו תריסריום, לא כתב תריסריום, ידו על התחונה כל אותו החודש'. באופן זה בדיוק מתפקדת השבת בברייתא כשהיא נמצאת בין היחידות יום וחודש בלי קשרים הייררכיים.

24 הקשרים הללו טבעיים, אך חשוב להדגיש שהם אינם נובעים מן הברייתא גופה אלא מן המציאות הטבעית ובעיקר מחלוקת הזמן המקובלת. הברייתא עצמה מתפרשת ללא קושי גם אם מתעלמים מן הקשרים הטבעיים הללו, וניתן להבהיר זאת על ידי תרגילי חשיבה דומים לזה שנעשה בהערה הקודמת.

25 ראו לעיל הערה 17.

26 ראו לעיל הערה 18.

27 ראו לעיל הערה 19.

שבת' כציון מספרה הסידורי בחודש²⁸ – שיטה שאין לה זכר בספרות חז"ל, ושספק גדול אם יש לה זכר כלשהו.²⁹ שיטת הציון לפי סדר הקריאה בתורה גם היא אינה מתאימה.³⁰ המקום

- 28 אף על פי שכמה מפרשים חשובים הלכו בדרך זו. כך פירש הרמב"ם את הבבלי בגטין (ראו לעיל ליד הערה 21; וראו: משנה תורה, הלכות גירושין א, כו), ובעקבותיו הלך ליברמן בפירוש התוספתא (תוספתא כפשוטה, נזיקין [לעיל הערה 6]), וכבר הציע כך פרידמן (לעיל הערה 17), וכמותם פירש בעל 'קרבן העדה' את 'שם שבת' בירושלמי. כאמור שויקה אחז בפירוש זה כפירוש הכרחי של הברייתא.
- 29 באומגרטן ייחד מאמר לציונים של שבתות לפי מספרן הסידורי בסדרה ידועה. ראו: J. M. Baumgarten, 'The Counting of the Sabbath in Ancient Sources', *Vetus Testamentum*, 16 (1966), pp. 277-286. בשירי עולת השבת מקומראן ממוספרות שלוש עשרה השבתות של התקופה הראשונה. ראו: מהדורת קימרון (לעיל הערה 17) ב, עמ' 359-380; באומגרטן (שם), עמ' 277-278. לסדרה זו אין עניין במספור שבתות בחודש. בליטורגייה השומרונים יש תפילות מיוחדות בשתי סדרות חגיגות. האחת כוללת את שבע השבתות שלפני חג השבועות, ושש הראשונות שבהן ממוספרות במספר סידורי ('השבת הראש', 'השבת השני' וכן הלאה); ראו: באומגרטן (שם), עמ' 281. גם לסדרה זו אין עניין בציון השבת לפי מספרה בחודש. הסדרה השנייה כוללת את השבתות והמועדים המיוחדים שלפני הפסח ובמשך החג: (1) שבת צמות הפסח, (2) ראש החודש הראשון, (3) שבת ראשונה של החודש הראשון, (4) שבת שנייה של החודש הראשון, (5) מועד הפסח, (6) שבעת ימי חג המצות, (7) שבת מועד חג המצות. באומגרטן הניח שציוני השבתות 3 ו-4 מעידים על שיטת לוח הכולל ציון של השבתות לפי מספרן הסידורי בחודש. ראו: באומגרטן (שם), עמ' 282. אבל במקום זה ניכר לעין שהציון המספרי של השבתות הללו איננו חלק משיטה כוללת, ואין זו אלא הדרך הפשוטה ביותר להזכיר את השבתות הללו כסדרן ברצף המועדים המיוחדים. על יסוד הנחתו הציע באומגרטן פירוש לביטוי קשה בפרשת קטיף המלילות של תלמידי ישו בשבת, שבכמה נוסחים נזכר בה שהמעשה אירע ביום השבת 'השני-ראשון' (δευτεροπρώτη) [לוקס 1]. לדעתו יש לפרק את המילה הקשה ולפרש: יום השבת השני (בחודש) הראשון. הפירוש הזה מבוסס על השערה רחוקה ועל ההנחה הנזכרת, שלא התבססה. לפירוש הביטוי הקשה באונגליון הוצעו – ועדיין מוצעות – השערות רבות, כפי שציינ באומגרטן. סיכום קצר והשערה נוספת – העשויה להתקבל על הדעת – ראו: G. W. Buchanan and Ch. Wolfe, 'The "Second-First Sabbath" [Luke 6:1]', *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978), pp. 259-262. גם אם נקבל את השערתו של באומגרטן, הצורה הזאת אינה מעידה על מערכת לוח שיטתית של ציון השבועות, אלא רק על הדרך שמצא כאן הכותב לציון אד הוק את זמנו של מעשה שהיה.
- 30 כך פירשו מפרשי התוספתא. ראו הפניות אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין (לעיל הערה 6), עמ' 452, הערה 4; שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 502, הערה 32. ובעקבותיהם פירשו כך גם כמה חוקרים. ראו: L. Fischer, 'Die Urkunden im Talmud', *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, 9 (1912), p. 60, n. 1. מכיוון ששיטת הקריאה בארץ ישראל לא אפשרה לציון באמצעותה שבתות מסוימות בצורה קבועה ומדויקת, כפי שהעירו בלאו, הגירוסים היהודיים (שם); טיגאי, הערות (לעיל הערה 8), עמ' 117*; פרידמן, נישואים יהודיים (לעיל הערה 17); ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין (שם), עמ' 452, הערה 4. אמנם שיטת הקריאה בארץ ישראל הייתה קבועה יותר ממה שחשבו חוקרים קודמים. ראו: ש' נאה, 'סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 167-187; הנ"ל, 'על המחזור השבע-שנתי של הקריאה בתורה בארץ ישראל', שם, עד (תשס"ה), עמ' 43-75. ואף על פי כן לא היה ביסודות הקבועים שבשיטה זו כדי לאפשר ציון שבת מדויק. חשוב להעיר כי הפירוש הזה פסול רק מסיבה זו, אבל אין בו פסול עקרוני. אילו נתחברה התוספתא בבבל – או בכל מקום שקוראים בו בסדר שנתי קבוע – היה זה פירוש מוצלח ומתקבל ל'שם שבת'.

היחיד בספרות התלמודית שנוכרת בו דרך כלשהי לציון שבתות הוא הסוגיה הנדונה בירושלמי בשקלים, המלמדת על ציון השבת על ידי המשמרות, כשהיא מספרת ששם המשמר היה כתוב על החותמות.³¹ הירושלמי הוא אפוא המקור היחיד להבנת המונח 'שם שבת', וממנו יש ללמוד על פירוש הביטוי בתוספתא, ולא להפך.

מעתה לא רק שאין מניעה לפרש את המונח 'שם שבת' בירושלמי כשקול במשמעו ל'שם המשמר' הנזכר שורה אחת לפניו, אלא שזה הפירוש הנכון והפשוט שלו.³² טענתו של שויקה, שעליה מתבססת ביקורתו עליי, שבתוספתא 'יש עדות ברורה ומפורשת' לקיומה של שיטה המציינת את התאריך לפי המספר הסידורי של השבת בחודש, ושלאור עדותה של התוספתא ברור שגם בירושלמי "'שם שבת" הוא מספר השבת בחודש',³³ נמצאת מופרכת מאליה. אעבור עתה אל סוגיית הירושלמי. לא אחזור לדון בכל פרטי פירוש הסוגיה ואסתפק בהצגתה בקצרה. המשנה קבעה כי על החותמות ששימשו למסחר במנחות³⁴ היה מצוין, מלבד שם הקרבן, גם שם היום: 'ושם כל היום כתוב עליהן מפני הרמאין'.³⁵ כדי למנוע שימוש פסול בחותמות³⁶ הוגבל תוקפם ליום ההפקה בלבד, ויום זה צוין עליהם במפורש. על השורה הזאת מוסבת פסקת הירושלמי שהובאה לעיל:

הגע עצמך שזיווג אותו היום? שם משמר היה כתוב עליו.

הגע עצמך שזיווג אותו המשמר? שם היום שם שבת שם חודש היה כתוב עליהן, אפי' לזיוג אינו מצוי לזיוג.³⁷

31 ציון השבת על ידי המשמר מוכר היטב מלוחות הכת בקומראן; ראו לעיל הערה 17. על מקומם של המשמרות בהוויה היהודית והתלמודית אחרי החורבן, בספרות חז"ל ובמקורות נוספים, כבר עמדו רבים. להפניות ראו: נאה, מסורת (לעיל הערה 1), עמ' 16, הערה 52. אין אפוא מניעה שהמשמרות ישמשו כציון לשבתות גם אחרי החורבן.

32 לשאלה מפני מה השתמש התלמוד בשני כינויים שונים לדבר אחד ראו להלן.

33 שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 504.

34 נאה, מסורת (לעיל הערה 1), עמ' 5-14.

35 משנה, שקלים ה, ג-ה.

36 ראו: נאה, מסורת (לעיל הערה 1), עמ' 7, הערה 10; שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 497-501. שויקה הציע גם אפשרות של חשש מזיוף החותמות, אך קשה לקבל את ההצעה הזאת. ציון התאריך, מורכב ככל שיהיה, אינו מונע זיוף. זיוף של חותם פשוט כמו זה הנזכר במשנה אינו מסובך כל כך כפי שתיאר שויקה, והזיוף יכול היה למכור העתקים רבים שלו בו ביום. השאלה אם הרווח שעתידי היה לגרוף ביום אחד היה שווה את הטרחה היא שאלה שאין למדוד אותה לפי ההנחות הכלכליות שלנו היום אלא לפי ההרגלים של אנשי התקופה ההיא, שקשה לשחזרם (מכל מקום ממקומות רבים בתלמוד משתמע שאנשים היו מוכנים לעבוד, גם עבודה קשה ומפרכת, תמורת שכר מועט; ראו למשל: מ' איילי, פועלים ואומנים: מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל, גבעתיים 1987, עמ' 50-58). אם המטרה הייתה למנוע זיוף צריכים היו להשתמש בחותמות ביסודות שקשה לחקותם, למשל בחומרים מיוחדים או בצורות מסובכות, ולא בפרטי תוכן למיניהם, כמו תאריך מורכב. דומה שמסיבה זו האפשרות של חשש מזיוף לא עלתה בתלמוד (השאלות מטיפוס 'הגע עצמך שזיווג' אינן מתאימות לזיוף) ולא אצל מפרשי המשנה.

37 ראו לעיל הערה 5.

התלמוד טוען שאין די בציון היום על החותם כדי למנוע רמאות, שהרי הרמאי יוכל להשתמש בחותם באותו היום בשבוע אחר ('הגע עצמך שזיווג אותו היום'). ולפיכך מוסיף שגם 'שם המשמר' היה כתוב עליו, כלומר ציון השבוע, לפי המשמר העובד במקדש באותו שבוע. התלמוד ממשיך וטוען שגם צמצום זה אינו מספיק, שהרי הרמאי יוכל להשתמש בחותם באותו יום ובאותו משמר כאשר יחזור המשמר לעבודתו אחרי עשרים וארבעה שבועות ('הגע עצמך שזיווג אותו המשמר'). מסקנת התלמוד היא שיש לציין על החותם גם את החודש: 'שם היום, שם שבת, שם חודש היה כתוב עליהן'. זה פירושו הפשוט של המהלך, ולפיו שאלת 'הגע עצמך' השנייה מוסבת על התשובה שניתנה על השאלה הראשונה. התשובה הסופית 'שם היום, שם שבת, שם חודש' צוברת ומסכמת את כל ציוני הזמן שנזכרו בסוגיה לשלביה: 'שם היום' נתון מן המשנה, 'שם שבת', כלומר שם המשמר, נוסף בתשובה על שאלת 'הגע עצמך' הראשונה, ובשלב האחרון נוסף עליהם הציון האחרון, 'שם חודש', כתשובה על שאלת 'הגע עצמך' השנייה.

זה הפירושו הפשוט של הסוגיה, והוא תלוי בזיהוי של 'שם שבת' עם 'שם משמר', שנזכר קודם לכן, זיהוי שהוא טבעי וממש מובן מאליו כפי שהוסבר לעיל.³⁸ אבל שויקה, שהכניס את עצמו להכרח המדומה שגזר מן התוספתא לפרש את 'שם שבת' כמצייין את מספר השבת בחודש, נאלץ להציע לירושלמי פירוש מפותל ומורכב.³⁹ הקשיים בפירושו ניכרים מאליהם ולא אדון בהם כאן. מכל מקום פירושו לסוגיה הוביל את שויקה, ולשיטתו בצדק, להכרה שסוגיית הירושלמי, על כל רכיביה, היא פרשנות למדנית למשנה ('דיון תאורטי', כלשונו), שאינה מבוססת על מסורת קדומה.⁴⁰ אבל מאחר שאנו יכולים לוותר על פירושו ולשוב בלב שקט לפירושו הפשוט של הסוגיה, גם מסקנה זו אינה הכרחית. שאלה זו בדבר האפשרות לזהות רכיבי מסורת קדומים בתוך המקורות התלמודיים היא שאלה חשובה ועקרונית; היא שהנחתה אותי בעיוני בכל הטקסטים שדנתי בהם במאמרי, ואני רוצה לדון בה כאן, בעיון נוסף בסוגיית הירושלמי.

קושי מהותי בסוגיה עדיין לא נפתר בידי מי שטיפלו בה. כדי לענות על שאלות התלמוד מסוג 'הגע עצמך שזיווג' אין צורך ב'שם משמר'; אפשר לפתור את כל השאלות האלה בהצעה פשוטה שעל החותם היה כתוב תאריך בצורתו המקובלת: היום בחודש והחודש בשנה. זהו רצף פשוט ובהיר, המוכר לכל אדם, והמשמש בתבניות התאריך המובהקות. תאריך כזה מייחד את היום המסוים מכל ימות עולם, ולכן חוסם באופן הרמטי את כל אפשרויות הרמאות על ידי זיווג; ואילו המערכת המורכבת שהוצעה בתלמוד עדיין מאפשרת זיווגים רחוקים.⁴¹ מפני מה בנה התלמוד את הסוגיה ואת התאריך בצורה מצטברת, כטלאי על טלאי, כשהוא מוסיף את שם החודש על שם היום ושם המשמר, במקום לינוח את שם המשמר ולהציע בתשובה האחרונה חלופה טובה

38 לשאלה מפני מה השתמש התלמוד בשני כינויים שונים לדבר אחד ראו להלן.

39 שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 504–507.

40 שם, עמ' 507–509.

41 שם היום (בשבוע), שם המשמר ושם החודש חזרו על עצמם בערך בכל שש שנים. ראו נאה, מסורת (לעיל

הערה 1), עמ' 17, הערה 55.

כל כך, מעין 'יום פלוני בחודש פלוני בשנה פלונית כתוב עליהן'⁴² והרי לא צריך להפליג רחוק כדי להציע את החלופה הזאת – בהקשר הזה היא קופצת ומראה את עצמה מאליה, ואין להניח שנעלמה מעיני בעל הסוגיה.

התשובה על שאלה זו פשוטה: בעל הסוגיה לא היה יכול לזנוח את שם המשמר מכיוון שהוא 'היה שם'. כלומר התשובה 'שם משמר היה כתוב עליו' לא הומצאה בתלמוד כאפשרות פרשנית סכולסטית, אלא הובאה מעיקרה כמסורת ידועה – אם כמסורת היסטורית על החותמות שהיו במקדש, ואם כמסורת פרשנית על המשנה.⁴³ כאמור מסורת זו נקשרת היטב להוויה המקדשית, שעבודת המשמרות וחילופיהם עיצבה בה את חלוקת הזמן, ושציון השבוע בעזרת שם המשמר היה בה טבעי ומתבקש. נראה אפוא שהביטויים 'שם משמר' (בתשובה על השאלה הראשונה בתלמוד) ו'שם חודש' (בתשובה על השאלה השנייה שם) אינם בעלי משקל שווה; האחד הוא מסורת קדומה שהאריכה ימים עד זמן התלמוד, והשני הוא באמת תוצאה של מהלך סכולסטי. בעל הסוגיה, ששמר על המסורת, היה יכול להוסיף עליה, גם אם בצורת טלאי על טלאי, אך לא היה יכול להמירה במשהו אחר.⁴⁴ ההכרה ששתי השורות בתלמוד עומדות למעשה ברבדים שונים, האחת מסורת שמורה והאחרת היא דיון תלמודי סכולסטי שנוצר בידי בעל הסוגיה, מסבירה גם מדוע משמשים בסוגיה שני מונחים שונים לציון השבת. המסורת השתמשה במונח שם המשמר, שהוא מהותי לה, ואילו בעל הסוגיה עצמו, בדיון הסכולסטי, השתמש בנוסחה שהייתה ידועה לו מן התוספתא.⁴⁵ השימוש בשני המונחים השונים משמר את ההבחנה בין הרבדים בסוגיה.

הבנה זו היא תוספת מכריעה לנימוקים שהעליתי במאמרי לביסוס הטענה שהתלמוד הכיר את 'שם משמר' כמסורת ידועה.⁴⁶ בסיום המאמר נזקקתי גם לכתובת שעל החותם המזכירה לדעתי את שם הקרבן, את שם היום ואת שם המשמר, כראיה נוספת להיותו של אזכור 'שם משמר' בירושלמי מסורת ממשית, המתאשרת מן הממצא הארכאולוגי.⁴⁷ עניין זה מביאני אל הנקודה האחרונה: היחס שבין פרשנות הממצא הארכאולוגי לבין פרשנות המקורות.

42 על הקושי הזה ראו: טיגאי, הערות (לעיל הערה 8), סוף עמ' 118*; שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 505, הערה 46.

43 כלומר לצירוף המיוחד 'שם כל היום', המתפרש לפי מסורת זו ככולל את שם המשמר. ראו: נאה, מסורת (לעיל הערה 1), עמ' 18.

44 בדרך זו כדי לחסל באופן סופי את כל אפשרויות הזיווג צריך להוסיף גם את השנה ('שם היום, שם משמר, שם חודש, שם שנה'). אך לשם כך, בסגנון הסוגיה שלפנינו, צריך היה להתקדם צעד שלם נוסף: 'הגע עצמך שזיווג אותו החודש? שם שנה כתוב עליהן'. נראה שאחרי שנקבע העיקרון בצעדים הראשונים העדיף בעל הסוגיה להימנע מסרבול נוסף, שהוא טריוויאלי למדי, והסתפק בדיוק המתקבל מן הנוסחה 'יום, משמר, חודש'; השוו: 'הגע בעצמך שזיווג [...] מכיון שאינו מצוי לזיוג אפ' זיווג כמי שלא זיווג' (ירושלמי, גטין ג, ב [מד ע"ד; טור 1063, שו' 15–16]).

45 בדומה למה שהציע טיגאי, הערות (לעיל הערה 8), עמ' 118*.

46 נאה, מסורת (לעיל הערה 1), עמ' 16–17.

47 שם, עמ' 21.

בסיכום דיונו בפירוש הכתובת שעל החותם, מאחר שפרך לדעתו את הפירוש שהצעתו לירושלמי, אמר שויקה: 'דברי הירושלמי אינם מספקים בסיס ראוי להנחה זו. ומשניטלה משענת זו מהצעתו של נאה [...] אין לה דבר של ממש לסמוך עליו'.⁴⁸ כפי שהראיתי לעיל, פירוש הרכיב האחרון בכתובת שעל החותם כמציין את שם המשמר מתאים היטב לירושלמי (כשם שהרכיבים הראשונים, המציינים לשיטתי את סוג הקרבן ואת היום בשבוע, מתאימים יפה למשנה), אך אני מבקש לעמוד כאן על עניין עקרוני אחר. מדבריו של שויקה משתמע שהבין כי תליתי את פירוש הכתובת שעל החותם בפירוש הירושלמי; כך עולה במפורש גם מן הקושיה שהקשה על דבריי: 'גם אם נקבל את שני הקיצורים שהציע נאה [הקיצורים המציינים את היום והמשמר בכתובת שעל החותם] עדיין אנו חסרים את הצלע השלישית מן התאריך שנכתב על החותם לפי מסקנת הירושלמי, היינו את שם החודש. באופן מפתיע התעלם נאה לחלוטין מחיסרון זה ולא העיר עליו כלל'.⁴⁹ אבל שלא כמשתמע מדבריו של שויקה, במאמרי לא תליתי כלל את פירוש הכתובת שעל החותם בפירוש הירושלמי – כשם שלא תליתי את פירוש המשנה בפירוש הירושלמי – אלא ממש להפך: טענתי שהחותם מלמד על הירושלמי שדבריו על שם משמר שהיה כתוב על החותמות הם מסורת אמתית.⁵⁰ וכיוצא בזה במקור הקדום והבסיסי יותר, המשנה: הממצא מלמד שהמסורת שהשתמרה במשנה על כתיבת שם הקרבן ושם היום על החותמות היא אמתית.⁵¹ עיקר המאמץ שלי היה להבחין בתוך המקורות, המשנה והירושלמי, בין מה שהוא מסורת ממשית לבין מה שהוא פרשנות למדנית בלבד. רק במסורות הממשיות על חותמות המקדש אפשר – וגם זה לא ודאי ולא הכרחי – למצוא התאמה מסוימת לעדויות אחרות על המציאות המקדשית. אין כל ציפייה שהחותם יתאים גם לפרטים העולים מן הדיון הסכולסטי בתלמוד, ולכן אין צורך להעיר על אי ההתאמה הזאת או לתרצה.

זיקת הגומלין הפרשנית בין המקורות הספרותיים לבין המקורות שמחוץ להם, כמו הממצא הארכאולוגי, היא תמיד סבוכה ויש בה בחינות של רצוא ושוב שיש לבקרו היטב. אם מעשה הפרשנות הזה עולה יפה, ההתאמה המתגלה בין המקורות השונים יוצרת מצב של הארה הדדית, אך לא תלות הדדית. במקרה הנדון כאן המסורות שנתבררו במקורות הספרותיים יכולות להאיר את הממצא בכך שהן מצביעות על דרכים אפשריות לפרש אותו, ומן הצד האחר הממצא מאיר את המקורות הספרותיים בכך שהוא עשוי לאשר את מהימנותן של המסורות שנשמרו בהם.

פרופ' שלמה נאה, החוגים לתלמוד ולמחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501 shlomo.naeh@mail.huji.ac.il

48 שויקה, כתיבת התאריך (לעיל הערה 3), עמ' 511.

49 עמ' 509–510. בסעיף זה אפשר למצוא עוד ביטויים דומים להבנה זו.

50 כפי שהדגשתי במאמרי. ראו: נאה, מסורת (לעיל הערה 1), עמ' 21. למעשה האפשרות לפרש את 'ליה' שבחותם כקיצור של ציון שם המשמר 'ליהויריב' אינה תלויה באופן הכרחי בתלמוד ובמסורת על 'שם המשמר' שבו, והייתה יכולה לעלות על הדעת מתוך ידיעות אחרות על מעמדם של המשמרות בעבודת המקדש ומידיעותינו על הלוח של כת קומראן. 51 נאה, מסורת (שם).