

על הסכוליה למגילת תענית

מאת

מנחם קיסטר

ורד נעם [מהדירה], מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית (בין מקרא למשנה. סדרת ספרים: ספריית דוד וימימה יסלזון), ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשס"ד, 451 עמ'

מגילת תענית היא חיבור קדום, קצר מאוד, כתוב ארמית, המוזכר כבעל סמכות כבר בימי התנאים.¹ זוהי רשימת תאריכים בלוח השנה האסורים בתענית ובמספד, בעיקר משום מאורעות טובים שאירעו לישראל, רובם החל מימי החשמונאים. בכתבי היד באה מגילת תענית הארמית בלוויית ביאור קדום, בעברית, הקרוי במחקר סכוליון. מגילת תענית מתייחסת יותר מכל חיבור אחר בספרות חז"ל למאורעות היסטוריים, רובם מתקופת בית שני (אף כי אין זו היסטוריוגרפיה לשמה). מובן שמתעוררות בעיות רבות: למה רומזים הדברים הקצרים (והסתומים בדרך כלל) של המגילה? מה היחס בין גוף המגילה לביאורה? איך להעריך את הביאור כמקור תלמודי, ואיך להעריכו כמקור היסטורי? אין תמה שחוקרים רבים במאה השנים האחרונות עסקו במגילת תענית, בפירושה ובפירושי הביאורים שעליה.

ספרה של ורד נעם אינו עוד אחד מן המחקרים הרבים שעסקו במגילה ובפרשנות מועדיה, אלא הוא מגלה לנו חיבור חדש, חיבור שהיה גנוז מעיני החוקרים עד כה, אף על פי שהיה לנגד עיניהם; והרי זה פרדוקס נדיר. לא לעתים קרובות מועשר מדע התלמוד במחקר שיש בו גילוי של חיבור חדש. שלא כמו גילויים אחרים של חיבורים או קטעי חיבורים בלתי ידועים,² מגילת תענית והסכוליון שעליה לא זו בלבד שהיו ידועים (הם וכתבי היד החשובים שלהם), לא זו בלבד

* עיקרו של מאמר זה בהרצאה בערב עיון שהתקיים ב'יד יצחק בן-צבי' ב-7 בדצמבר 2003, לרגל צאת הספר (להלן: נעם).

1 משנה, תענית ב, ח.

2 וראש לכול בזמן האחרון גילוי הספרי זוטא לדברים בידי מנחם כהנא, ראו: מ' כהנא, ספרי זוטא לדברים, ירושלים תשס"ג.

שנדונו בספרות המחקר למעלה ממאה שנה (דומני שאין חוקר של הספרות התלמודית, יהדות בית שני וההיסטוריה של עם ישראל בימי בית שני שלא נגע באופן זה או אחר במגילת תענית ובביאור שעליה), אלא אף זכו מכבר למהדורה מדעית, מהדורת הנס ליכטנשטיין, ועל מהדורה זו סמכו כל גדולי החוקרים. ובכל זאת נתגלה החיבור רק עתה, בידי נעם, ורק עתה עלו מכתבי יד שני ביאורים, שני סכוליה. המפליא הוא שכתבי יד אלו היו לעיני החוקרים, ואילו הנוסח שעליו נבנתה מהדורת ליכטנשטיין, ושעליו יוסדו ההשערות, הוא מיוזג של שני הביאורים, וכשלעצמו ערכו מועט ביותר: המחברת הוכיחה בראיות מוצקות מציאותם של שני סכוליה על החיבור הארמי הקדום, הנבדלים מאוד זה מזה, ושכל אחד מהם הגיע לידנו בכתב יד אחד, מאוחר: האחד בכ"י פרמה (נציגו של סכוליון פ) והאחר בכ"י אוקספורד (נציגו של סכוליון א); שני הסכוליה הורכבו זה על גבי זה לנוסח הכלאיים, ככינויו בפי המחברת, הוא הנוסח שעליו הסתמכו חוקרי המגילה עד כה. כאמור כתבי היד של שני הפירושים הללו היו ידועים במחקר, אלא שמי שעסק בצד הפילולוגי והעמיד 'מהדורה ביקורתית' לא הסיק את המסקנות המתבקשות, והחוקרים האחרים – הן פילולוגים הן היסטוריונים – לא טרחו לבדוק את הממצא. הניתוח הפילולוגי החריף והמבוסס בספר שלפנינו לא רק מוכיח שאין ערך של ממש לסכוליון בצורה שאליה הורגלנו, אלא גם, ובעיקר, מגלה לנו שני חיבורים שהיו מכוסים מעינינו עד מחקר זה. יתרה מזו, בעזרת הבחנות פילולוגיות דקות אך מבוססות הצליחה המחברת להוכיח את זמן חיבורו של נוסח הכלאיים (בין המאה התשיעית למאה האחת עשרה), וכן להראות שלפני הבבלי (סתם הבבלי) היה ביאור של המגילה הדומה לסכוליון פ, ואילו דברי אמורא ארץ-ישראלי (ר' אבהו? ר' יצחק?) המובאים בבבלי נוקטים לשון הקרוב לסכוליון א דווקא.³ דומה שמכאן מוכחת קדמותם של שני הסכוליה שלפנינו, לפחות בעיקרם וביסודם.

ספרה של ורד נעם כולל מהדורה מדעית של מגילת תענית הארמית, של שני הסכוליה ושל ביאורי המועדים כפי שהם מובאים בתלמוד הבבלי, ולצדם פרקים כוללים על התהוותם של הסכוליה ועל תולדות נוסחיהם ופרק גדול המפרש כל מועד ומועד. הקורא זוכה להקיף את כל ההיבטים הפילולוגיים של ביאורי המגילה ולהציץ גם בכמה היבטים היסטוריים. פרק ארוך עוסק במסירת מגילת תענית וביאוריה מעבר לתקופת התלמוד.

גילוי המקורות החדשים כרוך מיניה וביה גם באכזבה: נוסחם הבעייתי עד מאוד של כתבי היד של חיבור זה. נוסף על הבעיות הטקסטואליות ימצא המעיין לעתים לא רחוקות גם בעיות הנראות כנובעות משיבושים במסורת העומדת ביסודו של כל אחד משני הסכוליה.⁴ בידנו עד נוסח אחד בלבד לסכוליון א, הוא כ"י אוקספורד, ועד נוסח אחד לסכוליון פ, כ"י פרמה, אולם לעתים ברור שחלו בכתבי היד שיבושים המיוחדים לעד הנוסח (לפעמים אפשר לעמוד עליהם באמצעות נוסח הכלאיים), ויש להפריד אפוא בין כתבי יד אוקספורד ופרמה לבין סכוליון א וסכוליון פ. לעתים אפשר לעמוד על גרסה קדומה יותר בעזרת נוסח הכלאיים ולעתים בעזרת עדויותיהם של חכמי

3 מגילה ו ע"א. ראו גם להלן עמ' 462.

4 ראו דבריה החדים והקולעים של המחברת: נעם, עמ' 374.

ימי הביניים המסייעות להעמיד את הטקסט על מכוננו, כמו שהראינו לדעת בפרשת הביאור לחנוכה וחשיבות נוסח 'אור זרוע' למקום.⁵ לעתים אפשר להציע הגהה לגרסה משובשת, ופעמים הרבה אין בידינו להעלות ארוכה לשיבוש, ופעמים שאין אנו יודעים במי עלינו לתלות את אשמת הניסוח המגומגם: במסירת הטקסט (כלומר בסופרו של כתב היד שלפנינו, או בסופר קודם), בעורך הסכוליון או במסירה לקויה של המסורת שאינה עניין למלאכת הסופר, קודם להתהוות הסכוליון או אחריה.

לצד הפרשנות המפולשת והמחדשת התופסת חלק גדול מן הספר, יש בו גם סקירה מקפת על תולדות המחקר, אף על פי שלחלק מן הדברים שנאמרו בעבר במחקר אין קיום לאור העובדות החדשות. אמנם עיקרה של העבודה הוא פתיחתו של עיסוק חדש במגילת תענית, מחקר חדשני ומקורי של המחברת, אולם העבודה משמשת גם סיכום וסיום של פרק זמן ארוך של עיונים אינטנסיביים, גם אם בעייתיים (כאמור), של חוקרים רבים; ובטוחני שכל קורא יודה לחוקרת על שהושיטה לו בקנה את הפזור והקשה למיצוי.

חשיבותו של המחקר שלפנינו גם בהפרדה החדה בין ממדים שונים של המחקר: בין המגילה הארמית לבין הפרשנות העברית שעליה, בין סכוליון א לסכוליון פ, בין צורתו הנוכחית של כל אחד מן הסכוליה לבין צורתו המקורית, בין הערכת מקור כשלעצמו לבין הערכת עריכתו, בין מסירה לבין מסורת, בין פילולוגיה לבין היסטוריה. עקרונית, הבחנות אלו אינן חדשות, אולם היודע משהו מתולדות מחקר המגילה והמעייין בסקירות הממצות על תולדות המחקר בספר שלפנינו, יודע עד מה בלתי שיטתית הייתה הפעלת ההבחנות הללו למעשה, גם בידי חוקרים דגולים, ועד מה חשובה היא השיטתיות שבעבודה שלפנינו. עיקרו של המחקר, כפי שהמחברת חוזרת ומדגישה, הוא בתחום הפילולוגי, ולא דווקא ההיסטורי,⁶ אלא שההשלכות על התחום ההיסטורי אינן מעטות, ובמיוחד יש לראות בעבודה שלפנינו מופת גדול לכך שללא המחקר הפילולוגי המעמיק, מעין זה שאנו מוצאים בעבודה זו, אין קיום למחקר ההיסטורי. דכירה לטב ורד נעם, שהביאה גאולה לשרידי יצירות מספרות חז"ל שלא הכרנו, ושהעמידה את כל העיסוק בהן על בסיס חדש. כל מה שייאמר להלן אינו אלא מכוחה של העבודה שלפנינו: העמדת הטקסט, סקירת תולדות המחקר, בירור היחס בין המהדורות השונות והניתוח המדוקדק והמופתי שנלווה לכל אלו.

*

המחברת פתחה לנו במחקרה פתח כפתחו של אולם, ומשנכנסנו אליו נוכל להציץ אף אנחנו בכמה מזוויותיו. אופן התהוות הביאור לחיבור כפי שאנו מכירים אותו הוא שאלת המפתח בחקר

5 עיינו בארוכה: 'ו' נעם, 'נס פך השמן: האומנם מקור לבירור יחסם של חז"ל לחשמונאים?', ציון, סז (תשס"ב), עמ' 381-400.

6 לטעמי מוצדקת החלטתה של המחברת שלא להכריע (ברוב המקרים) בתחום ההיסטורי (שכבר דשו בו הרבה). החלטה זו מאפשרת לספר לשמור על אופיו הפילולוגי המאופק של המחקר, ולעצור במקום שבו מתחילות ההשערות הקשות להוכחה.

החיבור, והוא כרוך בשאלת היחס בין סכוליון א לסכוליון פ וזיקת שניהם לביאורים שבתלמוד ולביאורים אפשריים אחרים.

נבדוק כמה מקומות בסכוליה שיש בהם להאיר שאלות יסוד אלו, מקומות שבהם הותרה לנו המחברת בקעה להתגדר בה.⁷ ראשית, נראה מקרים שבהם יש בסכוליה שלפנינו הרכבה של ביאורים למועד. שרידים אלו מלמדים אותנו שלעיתים שני הסכוליה שבידינו, א ופ, הם עצמם נוסח כלאיים הממוג ביאורים שקדמו להם, ומכאן שחומר הביאור למגילת תענית היה מגוון יותר משני סכוליה אלו. שנית, ננסה לעמוד על משמעות מטבעות הלשון החוזרים ב־א, ב־פ ובסכוליון שבתלמוד וגלישתם מביאור לביאור ועל מה שעולה מתופעות אלו להבנת מסירת הסכוליה וגלגוליהם. שלישית, נתחקה באמצעים שונים על דרך צמיחתם של ביאורי הסכוליה: זיהויה של הוספה קדומה לביאור, המשותפת כבר ל־א, ל־פ ולסכוליון שבתלמוד; תופעת 'שכפול' ביאורים בבבלי שהמשכה ב'מילוי המלאכותי' לביאורים ב־א וב־פ; צמיחתו של ביאור בסכוליון שבבבלי מתוך צירופן של שתי מסורות. מתוך כל אלו נבקש לעמוד על אופן התהוותם של הסכוליה ועל אופיים. לבסוף נעיין בשאלה אם א ופ הם אכן שני חיבורים בלתי תלויים לגמרי, כדברי המחברת, או שמא שניהם משתלשלים מסכוליון קדום.

א

עיון בסכוליה לכ"ב בשבט⁸ יחשוף את השכבות של הסכוליה – במקרה זה שכבותיו של סכוליון א – ואת היחס שבין הביאור שבסכוליון זה לבין סכוליון פ. תחילה אציע את הביאורים למועד כצורתם בשני הסכוליה:

א	פ
<p>(1) שבימי קלוסקוס גזרו להעמיד צלם בהיכל ובאה שמועה לירושלם ערב החג. אמר להם שמעון הצדיק: עשו מועדיכם בשמחה אין דבר מכל מה ששמעתם. מוציאין יום טוב אל האולם ואמרו מי ששכן כבודו בבית הזה</p> <p>(2) [---] שמשמשיין ובאין רחם נא יצאו מלאכים וקדמו לפניהם, מלאך אחד והשני לצור והשלישי לצידין והרביעי לכזיב</p>	<p>מפני ששלח קסגלגס את הצלמים להעמידם בהיכל</p> <p>5</p> <p>וכשיודע הדבר יצאו לפניו כל גדולי ירושלם</p>

7 אבל גם בחלק ממקומות אלו סמוך אני על דיוניה של המחברת.

8 נעם, עמ' 112–114.

א	פ	
ואמרו: עד שתמות תיהוי דא עד שתמות תחזי דא	אמרו: נמות ולא תהא זו והיו מתחננים וצועקים לשליח. אמ' להם השליח: עד שאתם צועקים ומתחננים לי, צעקו והתחננו לאלהיכם שבשמים. והיו מקדימין אותו לכל כרך וכרך. וכיון שהגיע לכרכין היה השליח אומ' כך הם ישראל מרובין!	10
	אמרו לו המסורות: הן הן יהודאין שהן מקדימין אותך לכל כרך וכרך. נכנס לכרכין וראה את בני אדם שהן מוטלין בשוק על השקין ועל האפר. לא הגיע לאנטפטרס	15
ושמע שמעון קל: עבידתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא בטילת קלקלתיס ובטלו גזירותיו	עד שבאה לו שמועה שמת קסגלגס	20
	מיד נטל את הצלמים ונתנם לישראל וגררום יום שגררו אותם עשאוהו יום טוב	25

נראה שלכמה מן השיבושים אחראים מעתיקי כתבי היד פרמה ואוקספורד או כתבי היד שהועתקו מהם, אבל אין הם מהותיים למסורת סכוליון א או פ. כך למשל הנוסח 'וכשיודע הדבר' (פ), שורה 8), שיש לתקנו 'וכשנודע הדבר';⁹ או הדילוג מחמת הדומות, שאפשר להשלימו (על פי נוסח הכלאיים): 'מי ששכן כבודו בבית הזה >כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה' (א, שורה 6);¹⁰ 'מלאך אחד [---] והשני לצור' (א, שורות 8-9) – ברור שחסר שם מקום לאחר המלאך הראשון.¹¹

לא ברור מה דינו של שיבוש עמוק יותר: המחברת הראתה ששורות 17-27 בסכוליון פ אינן אלא אשגרה מביאור סכוליון פ לכ"א בכסלו, ועובדה זו פותרת בעיות חמורות שנתחבטו בהן פילולוגים והיסטוריונים.¹² אשגרה זו נכנסה בזמן קדום ביחס, מכל מקום לפני נוסח הכלאיים.

9 השונו נוסח הכלאיים.

10 נעם, עמ' 288, הערה 43.

11 נעם, עמ' 285, הערה 29.

12 נעם, עמ' 289-290.

מתי חל שיבוש זה? האם יש לראות את סכוליון פ כנגוע בשיבוש כבר מזמנים קדומים של התהוותו, או שמא הנוסח המשובש מייצג ענף נוסח במסורת סכוליון פ ובה עדיין לא חלה האשגרה המשבשת?

ועוד, מה פשרו של הסדר השונה בנוסח הכלליים, המביא את יחידותיו של סכוליון א בסדר 1-3-2¹³ כפי שנראה להלן, יחידות 1 ו-3 ממקור אחד הן, ואילו יחידה 2 נתחבה באמצעו. האם עמד לפנינו נוסח הכלליים נוסח קדום יותר של א, שבו היו המקורות נפרדים, או שמא כיוון בעל נוסח הכלליים מדעתו לסדר הקדום של המקורות? שתי השאלות האחרונות, שקשה מאוד לענות עליהן בביטחון, חשובות מאוד להערכתם של סכוליון א וסכוליון פ.

באיוז מידה יכולים אנו להציץ אל מעבר לסכוליה שבידינו, א ו-פ, ולנסות לחזור מקור משותף לשניהם? באיוז מידה השפיעה עריכתם של הסכוליה על ניסוח פרטיהם? על שאלות אלו אפשר לנסות לענות.

1. קו דמיון אחד בין ביאורי המועד שבסכוליה שלפנינו מזדקר לעין, והוא הניסוח 'עד שתמות תיהוי דא' (א) או 'נמות ולא תהא זו' (פ),¹⁴ אולם הקשר ביניהם עמוק יותר. הלשונויות באגדה זו בשני הסכוליה נחלקות כך:

א (לעיל שורות 8-11)

יצאו <מלאכים>¹⁵ וקדמו לפניהם
מלאך אחד [ל--] וְהַשְׁנִי לְצוֹר
וְהַשְׁלִישִׁי לְצִידָן וְהַרְבִּיעִי לְכוֹזִיב
ואמרו עד שתמות תיהוי דא עד שתמות
תחזי דא¹⁷

פ (לעיל שורות 8-14)

וכשנודע הדבר יצאו לפניו כל גדולי ירושלים
אמרו: נמות ולא תהא זו
והיו מתחננים וצועקים לשליח [...] והיו
מקדימין אותו לכל כרך וכרך

כנגד תיבת 'השליח' שבסכוליון פ עומדת בסכוליון א תיבת 'מלאך', ומן ההשוואה מתברר שיש לפרשה במשמעותה המקראית, שליח.¹⁸ 'השליח' שבסכוליון פ הוא פטרוניוס, שליח הקיסר

13 על פי נוסח הכלליים כך הייתה הגרסה גם ב'ספר ירושלמי'; ראו: נעם, עמ' 386-391.

14 'הביטויים המשותפים לשניהם [...] מלמדים על קיומה של תשתית קדמונית ומנוסחת אשר שימשה באופן חלקי את עורכיהן של שתי המהדורות. עם זה רחוקות המהדורות בעיקר תוכנן ובמגמתן הכללית' (נעם, עמ' 288).

15 המילה 'מלאכים' שבכ"י אוקספורד חסרה בנוסח הכלליים (המבוסס כאן על סכוליון א). לא מן הנמנע אפוא שנוסחו של סכוליון א היה: 'יצאו וקדמו לפניהם'; אמנם אפשרי בהחלט שמילה זו נשמטה בנוסח הכלליים, וקשה לבנות על נקודה זו. בסמוך אנסה לטעון, מסיבות אחרות, שהמילה 'מלאכים' אינה מקורית בנוסח א.

16 ראו לעיל הערה 11.

17 הנוסחים 'תיהוי ו'תחזי' אינם אלא וריאנטים גרפיים של אותה מילה. על החילוף בין 'נמות' (פ) - 'עד שתמות' (א) ראו להלן.

18 זה כמובן שלא על דרך לשון חז"ל. אני סבור שהלשון המקראית עשויה במקרה זה להיות אות לקדמותו של הניסוח (השוו ללשון בעלת הניחוח המקראי בברייתא המפורסמת בבבלי, קידושין סו ע"א).

שהצטווה להעמיד במקדש את פסלו של קליגולה (כפי שהעירו, פטרוניוס מכונה *πρεσβεύτης*, כלומר 'שליח', אצל יוספוס¹⁹). אם אכן זו הכוונה המקורית של 'מלאך' במשפט המקביל בסכוליון א, המסורת השתבשה כאן לגמרי, ולפי סכוליון פ יש להגיה את הלשון שביסודה של המסורת של סכוליון א כך בקירוב: 'יצאו וקדמו לפני המלאך ל[?]'²⁰ לצור לצידו ולכזיב ואמרו עד שנמות תיהוי דא'. בסכוליון פ נתקצר הפירוט הגאוגרפי שבסכוליון א (שיש לו יסוד במאורעות ההיסטוריים), ובמקום רשימת הערים באה הלשון הסתמית 'מקדימין אותו לכל כרך וכרך'.

2. ואולם אגדה זו, המשותפת לשני הסכוליה, חוצצת בסכוליון א בין שני חלקיה של אגדה אחרת (לעיל יחידה 1 [שורות 1–6] ויחידה 3 [שורות 22–24]), שבה יש הסבר אחר לגמרי לגזרת קליגולה ולמותו, הסבר שכל כולו בתוך המקדש, וכולו מדוד במונחים דתיים:

- (i) שבימי קלוסקוס גזרו להעמיד צלם בהיכל
- (ii) ובאה שמועה לירושלם ערב החג. אמר להם שמעון הצדיק: עשו מועדיכם בשמחה, אין דבר מכל מה ששמעתם.
- (iii) מוציאין יום טוב אל האולם ואמרו: ²¹מי ששכן כבודו בבית הזה >כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה [?] >²²
- (iv) שמע שמעון קל: עבדתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא בטילת
- (v) <<מת>> קלקלתיס ובטלו גזירותיו

אין לי ספק שיש לקרוא בסימן iii 'מוצאי יום טוב בא אל האולם ואמר' תחת הנוסח המשובש בכתב היד: 'מוצאי יום טוב אל האולם ואמרו';²³ 'מוצאי' נתפס כקיצור של 'מוצאי(י) אין' ונוספה נו"ן בסופו; המילה 'בא' נשמטה מחמת הפלוגרפיה (האותיות 'בא' בסיום המילה 'טוב' ובראשית המילה 'אל'); המילה 'ואמרו' היא פענוח לא נכון בידי מעתיק של הגרסה 'ואמ' (=ואמר) שהייתה כתובה ב'אביו' של כתב היד שהעתיק.²⁴ 'מוצאי יום טוב' מקביל בסיפור ל'ערב החג' (סימן ii).

מכל מקום אגדה זו כפי שהעמדתי אותה כאן – אגדה יפה היא, שלמה ובעלת מבנה כיאסטטי בולט. גיבורה הוא שמעון הצדיק, והיא מדגישה את הניגוד בין השמועה האנושית בערב החג

19 קדמוניות היהודים יח, 261. וראו: Z. Frankel, 'Die Juden unter der ersten römischen Kaiserern', *MGWJ*, 3 (1854), pp. 440–441, שעליו העמידה נעם, עמ' 287.
 20 כאן היה שם מקום שנשמט בטעות, ראו לעיל הערה 11.
 21 על הנוסח הנכון למילים אלו ראו להלן בסמוך.
 22 ראו לעיל הערה 10.
 23 נוסח שנעם התחבטה בפירושו, ראו: נעם, עמ' 288, הערה 42.
 24 ייתכן שהגרסה הייתה משובשת כבר לפני נוסח הכלאיים, ולפיכך דילג על מילים אלו.

(סימן ii) לשמיעת הדבר האלוהי (סימן iv),²⁵ ניגוד המצוי גם באגדות אחרות.²⁶ אגדה זו קשורה למסורת שבתוספתא סוטה,²⁷ ולא מן הנמנע שהמסורת שנשתמרה בתוספתא נתלשה ממסורת מעין זו שלפנינו.

בכ"י אוקספורד האגדה שנדונה לעיל בסעיף 1 שולבה בתוך אגדה זו בקישור מאולץ. כתב היד גורס כך:

מוציאין יום טוב אל ההיכל ואמרו מי ששכן כבודו בבית הזה

[---] שמשמשין ובאין רחם נא

יצאו מלאכים וקדמו לפניו מלאך אחד והשני לצור והשלישי לצידן והרביעי לכזיב

ואמרו עד שתמות תחזי דא

ושמע שמעון קל עבדתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא בטילת

גרסתו של משפט הקישור 'שמשמשין ובאין רחם נא' ודאי השתבשה, ואולי יש להגיה: *רָאָה* *שמשמשין* *ובאין* *ואמ': צאו וקדמו לפניו*, יצאו וקדמו לפניו²⁸ או כיוצא בזה.

25 כדאי להעיר על לשון התוספתא: 'שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדשי הקדשים' (תוספתא, סוטה יג, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 232]). אילו אפשר היה לשער שלשון זו הייתה בעיקר המסורת והומרה בניסוח 'שמע שמעון קל' (על תופעות מעין אלו ראו למשל: מ' קיסטר, 'מסורות אגדה וגלגוליהן', תרביץ, ס [תשנ"א], עמ' 207–224; וכן: הנ"ל, עיונים באבות דר' נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 144–146), היה אפשר לומר שהלשון בראשית האגדה – 'באה שמועה [...] אמר להם שמעון הצדיק: אין דבר מכל מה ששמעתם' – מכוונת יפה כנגד הלשון שבסופה 'שמע שמעון הצדיק דבר מבית קדשי הקדשים'. לפי ניסוח זה – אם נעזר לשערו באגדה זו – האגדה מתקדמת מן החוץ לירושלים, מירושלים (סימן ii) אל האולם (סימן iii) ולבסוף אל בית קודש הקודשים (סימן iv).

26 עניין זה הוא אחד הרכיבים העיקריים באגדה על ר' שמעון בן יוחאי במערה, לפחות בצורתה שלפנינו: רבי שמעון בן יוחאי עבד טמיר במערתא תלת עשר שנין במערת חרובין דתרומה עד שהעלה גופו חלודה. לסוף תלת עשר שנין אמ': לינה נפק חמי מה קלא >ב>עלמא? נפק ויתייב ליה על פומא דמערתא, חמא חד צייד צייד ציפרי' פרס מצודתיה, שמע ברת קלא אמרה "דימוס" ואישתיזבת, אמר: ציפור מבלעדי שמיא לא יבדא כל שכן בר נשא. כד חמא דשדכן מיליאי אמר [...] 'ירושלמי, שביעית ט, א [לח ע"ד]. בניסוח זה של האגדה יש כאן ניגוד בין השאלה 'מה קלא בעלמא', כלומר מה חדש בעולם (בהקשר של רשב"י: אם עברה שעת השמד), לבין ההכרה שהקול בעולם הוא קולה של בת הקול המכריזה על אבדו והצלתו של כל פרט בעולם. זהו גם המסר של האגדה שלפנינו: אין שמיעה אלא שמיעת הקול האלוהי, שהוא הקובע את המעשה, ולא השמועה האנושית.

27 תוספתא, סוטה יג, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 232) ומקבילות. אולי כדאי להזכיר שמילותיה של בת הקול ששמע שמעון הצדיק לפי מסורות אלו כמעט זהות לכותרתו של המועד לפי גוף מגילת תענית המתפרש בסכוליה.

28 המילים 'ראה אותן' (או כיוצא בהן) מושלמות על פי נוסח הכלליים: 'וכיון שראה שהיו משמשין ובאין'. בכ"י אוקספורד הגרסה: '[---] שמשמשין ובאין רחם נא יצאו מלאכים' (לפני המילה 'שמשמשין' היו בכ"י אוקספורד שתיים או שלוש אותיות, האות האחרונה קשה לקריאה, ואות אחת או שתיים לפניו אינן ניכרות בצילום; לדברי ד"ר טימותי אדוארדס מאוקספורד, שבדק למעני את כתב היד, שתי האותיות האחרונות הן רי"ש יו"ד והאות הקודמת בלתי ניתנת לקריאה). המילה 'משמשין' היא כתיב אחר למילה 'משמשין' (ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 26–27), ואת המילים 'רחם נא' נראה לי להציע להגיה 'אמ' צא >ו< ('רחם' >אמ', 'צא' >נא יצאו') לאור הגרסה שבנוסח הכלליים, 'אמר להם צאו', שממנה אפשר ללמוד על הגרסה שהייתה לפניו בסכוליון א. ברם ההגהות שאני מציע בשורה זו מסופקות במידה ניכרת יותר מן ההגהות לעיל עמ' 455, 457. השוו להצעותיה של נעם, עמ' 289 והערות 45, 46.

מכל מקום ברור שבסכוליון א נצטרפו שתי אגדות שונות על מעשה קליגולה: האגדה העוסקת בהתרחשות ההיסטורית, והיא משותפת לסכוליון א ולסכוליון פ, והאגדה התולה את ביטול הגזרה בבת קול נסית בבית המקדש, והיא מצויה רק בסכוליון א.²⁹

3. לעיל בסעיף 1 פירשתי בעזרת סכוליון פ ש'מלאך' הוא 'שליח', ושהכוונה לפטרוניוס. כך היה בעיקר המסורת שלפני סכוליון א. ואולם היאך פירש סכוליון א עצמו את הדברים? בהקשר הדברים לפי כ"י אוקספורד, ובמידת מה אולי גם לפי סדר הדברים בנוסח הכלאיים, נראה שתיבת 'מלאך' הובנה לא כנרדפת לשליח בשר ודם, אלא כאחד ממלאכי עליון, ושהסכוליון לגרסתו פירש שמלאכים יצאו וקדמו לפני מביאי הצלם ('לפניהם'). כך יכלה אגדה זו להתקשר לאגדה התולה את כל התשועה בנס של בת קול. דומני שבכך יוסבר גם שינוי נוסח בין א ל-פ: מאחר שמלאך שמימי אינו יכול לומר 'נמות ולא תהוי דא' (כנוסח פ), הרי הוא אומר באמת לפי נוסח א: 'עד שתמות [=אתה] תהוי דא'. אם כן הוא, הרי לפי הבנת עורכו האחרון של סכוליון א הביאור עוסק בהתרחשות נסית גרידא, ואין הוא מתאר את ההתרחשות שבין עם ישראל לבין שליח הקיסר, פטרוניוס.

ברם לשמחתנו יש בידינו להשוות את הביאור שבסכוליון א כפי שהגיע לידינו לזה שבסכוליון פ, ומתברר לנו שההתרחשות שבין ישראל לבין פטרוניוס תפסה מקום חשוב בניסוח דומה בשני הביאורים, אלא שנשתבשה מאוד בסכוליון א, בעיקר בפרשנות שניתנה למקור זה בידי אחד מעורכיו של סכוליון א, אגב כריכתו במקור אחר, שאין לו מקבילה בסכוליון פ. חלק מן השיבושים הטקסטואליים החמורים חלו בו אולי עוד קודם לכן; אחרים נבעו מעצם כריכתם של המקורות זה בזה. פעולה זו והשלטתו של המקור האחר על ביאור המועד בסכוליון א הרחיקו סכוליון זה מרחק רב מסכוליון פ, אולם מתחת לשכבות העריכה והשיבושים מתגלה דמיון רב ביניהם, דמיון המאפשר אף לשחזר ניסוח מקורי שעמד ביסוד שניהם, ושנשתנה בהם בכיוונים שונים (לעיל סעיף 1). אנו רואים בזה את המרחק העצום שבין מקורה של המסורת לבין הניסוח בהקשרו הנוכחי, ואנו נבוכים מול השאלה מתי אירעו שינויים מפליגים אלו, ואיך להעריך את היחס שבין הסכוליה לאור גלגולים כה דרמטיים שאירעו בהם.

ב

גם במקרים אחרים, כפי שהוער, יש שביאור למועד באחד הסכוליה מורכב הוא, ויש בו יותר מביאור אחד.

1. בביאור סכוליון א לי' בתמוז אנו מוצאים שניים³⁰ או שלושה הסברים. כך אנו קוראים שם:

29 השוו: נעם, עמ' 288.

30 ראו: נעם, עמ' 214; א' רוזנטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 452, הערה 14, עמ' 454, הערה 19.

'בעשרה בתמוזו בטילת ואעדיאת את ספר גזירתא'³¹

- (i) שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר, ואדם שואל ומראין לו בספר.
 (ii) אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר 'על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל', 'על פי התורה אשר ירוך' וגו' – מלמד שאין כותבין בספר.
 (iii) דבר אחר [---] גזירתא שהיו בייתוסין או 'עין תחת עין, שן תחת שן' סימא עין חבירו יסמא את עינו ושניהן שוין [...] אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר 'והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם' [...]

מן המינוח ('דבר אחר [ספר?] גזירתא') אנו למדים שסימן iii הוא ביאור אחר. ואכן יש הבדל ענייני גדול בין סימן ii לסימן iii, רוצה לומר: בין ויכוח בשאלת הסמכות של התורה שבעל פה (ii) לבין ויכוח בשאלת הפרשנות המילולית לתורה שבכתב (iii); הוויכוח בסימן זה אינו נקשר בעניין 'ספר גזרות' של הבייתוסין). ברי אפוא שיש להפריד בין סימן ii לסימן iii, סימנים שיש ביניהם קשר סגנוני ברור. ברם שמא יש להפריד בין סימן i לבין סימן ii: אפשר לראות את המשפט 'שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל' ³² ומראין לו בספר' (i) כמקביל לגמרי לסכוליון פ: 'מפני שכך כתוב ומונח להם לצדוקים ספר גזירות [...] ומי שהוא אומר להם מנין [...] אין יודעין להביא ראיה מן התורה', ואילו הראיה שבפי חכמים נגד שיטת הבייתוסים (סימן ii) מובילה אותנו בכיוון שונה. ³³ פסוקי המקרא הנזכרים בסעיפים ii ו-iii עמדו במוקד הוויכוח עם כת מדבר יהודה בעניין התורה שבעל פה, ³⁴ אבל עיקרו של הוויכוח בין הפרושים לכת מדבר יהודה מצד אחד ולצדוקים מצד שני, ככל שהוא מוכר לנו הן מן המגילות הן מכתבי יוספוס, לא היה על עצם ההיתר לכתוב הלכות בספר, ³⁵ אלא על הסמכות של המסורת שבעל פה לעומת סמכות החוקים הכתובים בתורת משה. ³⁶ לא מן הנמנע אפוא שמקור קדום המעיד על ויכוח בין

31 נוסח המגילה לפי כ"י פרמה: 'בארבעה בתמוז עדיא ספר גזרתא'. קרוב לוודאי שהאותיות 'את' בגרסת המגילה לפי כ"י אוקספורד אינן אלא דיטוגרפיה של 'אעדיאת'. ואולם עצם צורת הנקבה החוזרת ונשנית בשני הפעלים תמודה, שהיה הנושא הוא 'ספר', בזכר. ושמא יש כאן זכר לנוסח אחר של המגילה: 'בטילת ועדיאת גזירתא', בטלה ועברה הגזרה, שהורכב עם הגרסה שהייתה כבר לפני בעל סכוליון א: 'עדיא ספר גזרתא'.

32 השוו לסגנונו של סכוליון א לכ"ח בטבת: 'זהו שואלין שאלות והלכות ולא היו יודעין מה להשיב' (כנגד 'זאינם יודעים להביא ראיה מן התורה' בסכוליון פ, ביטוי המצוי גם בביאור סכוליון פ למועדנו).

33 מעובדה זו כשהיא לעצמה אפשר היה להסיק גם שסכוליון פ מעבד בנקודה זו לפי שיטתו ומטבעותיו מסורת מעין זו שבתחילת סכוליון א; אולם ההצעה שהצעת בפנים נראית לי עדיפה.

34 ראו: מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 315–316; הנ"ל, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', שם, ע (תשס"א), עמ' 298–300.

35 ייתכן אפוא שהמילים 'מלמד שאין כותבין בספר' בסוף סימן ii הגיעו לסימן זה רק כאשר נכרך בסימן i.

36 קדמוניות היהודים, יג, 297. כך עולה לדעתי בבירור מן ההקשר שם. ניסיונו של אורבך לפרש את יוספוס לאור מגילת תענית נראה לעניות דעתי דחוק. ראו: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 181.

חכמים לצדוקים (או בייתוסים)³⁷ בנושא זה (סימן ii)³⁸ קָשָׁר בסכוליון א לפירוש עמום,³⁹ משותף לשני הסכוליה, ל'ספר גזרות' (סימן i).
 2. כפי שהעלה אברהם רוזנטל, בביאור לכ"ח בטבת הצטרפו בנוסח א שתי לשונות, אחת קצרה (שורות 3–8) ואחרת ארוכה הימנה (שורות 9–40), קרובה יותר לנוסח סכוליון פ.⁴⁰
 3. אבל דברים אלו אופייניים לא רק לסכוליון א. צירוף דומה של ביאורים קיים גם בסכוליון פ. כדי לעמוד על מלוא משמעותן של המסורות המצורפות עלינו להפנות את תשומת לבנו למטבעות הלשון החוזרים ונשנים בביאורי המגילה (את השיבותם של אלו נראה להלן). כך אנו קוראים בסכוליון פ לכ"ח בכסלו:

מפני שטמא גוים את בית המקדש

וכשתקפה מלכות בית חשמונאי בדקוהו ומצאו בו שמן טהור [...]

כל אותן ימים שהדליקו בהם את הנרות עשאו יום טוב. (שורות 1–15)

זהו ביאור אחד, מְדוּד בסגנונו של סכוליון פ במקומות אחרים, הפותח במילה 'מפני' ומסיים במילים 'עשאו יום טוב'. מכאן ואילך יש השוואה בין חנוכה שבימי החשמונאים לבין חנוכה המשכן וחנוכה שלמה (השוואה שדומה לה מצויה בסכוליון א),⁴¹ ובסופה:

בימי יון נכנסו בני חשמונאי להר הבית [...] וחברו בבעץ והיו מתעסקין בהם כל שמנה.

(שורות 44–49)

כפי שהעירה נעם, המילים 'בימי יון' הן תחילתו של ביאור אחר⁴² ממקור אחר, ששולב בעזרת משפט קישור מלאכותי ('מה ראו לעשות זו שמונה'). והנה סגנון כזה ('בימי מלכות יון') קיים בסכוליון א בתחילת הביאור למועדים כ"ו באיר, כ"ד באב, י"ז באלול, ג' בתשרי, ג' בכסלו, כ"ח אדר (והשוו גם כ"ב בשבט, כ"ח בטבת).⁴³ נמצאנו למדים שסכוליון פ⁴⁴ צירף שני ביאורים,

37 אברהם רוזנטל העיר שחילוף דומה מצא זוסמו בין מקורות חז"ל ('צדוקים' במשנה, 'בייתוסים' בתוספתא); ראו: רוזנטל (לעיל הערה 30), עמ' 484–485; וראו: י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 48–49 הערה 166. חילוף זה מצוי גם בביאורים למגילת תענית בתוך מסורת סכוליון פ. ראו להלן הערה 106; והשוו: זוסמן (שם), עמ' 51–52, הערה 171. מסופקני אם אפשר ללמוד מן החילוף שבין השמות על אפיוניהן השונים של כל אחת משתי הפתות. וראו: רוזנטל (שם), עמ' 449, 452, הערה 14; והשוו: מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ סו (תשנ"ח), עמ' 498, הערה 80.

38 מקור שאולי לא היה קשור כלל למגילת תענית.

39 הרקע שמציע שמש לאמור כאן בסכוליון פ נראה לי מסופק. ראו: א' שמש, "'אלו הן הגדונים למיתה": משנת סנהדרין וספר גזרות של הצדוקים', תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 17–33.

40 רוזנטל (לעיל הערה 30), עמ' 854. לדעה אחרת בדבר הרכבת הביאורים ראו: נעם, עמ' 279 והערה 19.

41 והשוו סכוליון א ל"ד"ט"ו באדר, נעם, עמ' 119–120.

42 ראו: נעם (לעיל הערה 5), עמ' 391.

43 חלק מן המקומות שהובאו הם בבחינת מילוי מלאכותי; עיינו להלן עמ' 466–469.

44 כבר בצורה שהיה לפני בעל נוסח הכלאיים.

שהשני שבהם דובר בסגנונו הרווח של סכוליון א, אם כי אין לשונו זהה כלל לסכוליון א שלפנינו, גם לא בצורתו הקדומה ביותר.⁴⁵

ג

המחברת מוכיחה בראיות מוצקות שביאור דומה לזה שבסכוליון א לי"ד בסיוון ('אחידת מגדל שר') כבר היה מוכר לאמורא (ר' אבהו או ר' יצחק), וזוהו עשה שימוש בביאור למגילת תענית לצורך דרשת פסוק.⁴⁶ סיומו של הביאור עדיין מבצבץ בדברי האמורא:

זו קיסרי בת אדום שיושבת בין החולות והיא היתה יתד תקועה על ישראל בימי יונים וכשגברה מלכות בית חשמונאי ולכדוה [=את קסרי] היו קורין אותה 'אחידת מגדל שר'⁴⁷

המחברת אומרת: 'את לשון המגילה "אחידת מגדל שר" תלה בסוף פסקת הסכוליון באמצעות הקישור המפוקפק "והיו קורין אותה".⁴⁸ והנה במגילה אנו מוצאים עוד מועד הפותח במילה 'אחידת', והוא כ"ה במרחשוון: 'בעשרים וחמשה ביה אחידת שומרון שורא', ובסוף הביאור שם בסכוליון פ אנו קוראים: 'והיו קורין לה (אותה)⁴⁹ ערי נברכתא' (בסכוליון א: 'זמלאו כל עיר נרבונא'),⁵⁰ וכאן הביטוי 'היו קורין אותה' הוא במקומו.⁵¹ לפיכך נראה שהמילים 'והיו קורין אותה', המשקפות סכוליון לי"ד בסיוון, הן פרי העברה בתוך הביאור ממועד אחד למועד אחר, בעל כותרת דומה⁵² (לשון אחר: אין לייחס תהליך זה לבבלי, אלא כך אירע כבר בסכוליון שלפני האמורא, או לפחות כפי שנמסרו הדברים מפי האמורא).⁵³ יושם אל לב שהקריאה 'והיו קורין לה' מצויה לפנינו רק בסכוליון פ לכב במרחשוון, ואילו ביאורו של האמורא מתבסס על מסורת

45 על צורה מקורית יותר של סכוליון א ראו דבריה המאלפים של נעם (לעיל הערה 5). קטע הדרשה העוסק בהשוואה בין חנוכה שבימי החשמונאים לחנוכות קודמות (פ שורות 18–41) נתון אפוא בין נוסחת סיום טיפוסית של סכוליון פ לבין נוסחת פתיחה של ביאור הטיפוסית לסכוליון א. כלום זו יחידה נפרדת, או סרח עודף מסכוליון אחר (דומה לסכוליון א) ששולב כאן ב"פ?

46 בבלי, מגילה ו ע"א; וראו: נעם, עמ' 368–369.

47 כך נוסח קטע הגניזה שהביאה המחברת (נעם, עמ' 141, 368). לא שונים הדברים בגרסאות אחרות.

48 נעם, עמ' 369. במגילה 'אחידת' הוא פועל סביל בבניין קל (גוף שלישי נקבה), כלומר: נלכדה, ולכך ודאי אין מתאים הלשון 'היו קורין אותה אחידת'. גם אם נניח ש'אחידת' התפרש, באופן משני, כשם עצם בסמיכות (על משקל 'כנישת') עדיין קשה שימוש הלשון 'היו קורין אותה אחידת'.

49 כך רוב כתבי היד של נוסח הכלאיים, ראו: נעם, עמ' 244, הערה 19.

50 ראו: נעם, עמ' 244, הערה 20.

51 לשון היחיד 'לה' (או: 'אותה') נראית מחוספסת במקצת (נעם, עמ' 244, הערה 19) אם היא נסמכת אל המשפט הקודם ('ונסמכו לה עיירות הרבה והיו קורין לה'), אבל יש לתרץ שתיבת 'לה' מכוונת ל'שומרון (שורא)', וזו לשון נקבה ('אחידת').

52 על תופעה של העברה ממועד למועד (מן הביאור לכ"א בכסלו לביאור לכ"ב בשבט בסכוליון פ), שיצרה תקסט מוקשה עמדה המחברת בהערותיה לביאור המועד כ"ב בשבט (עמ' 289–290).

53 סכוליון פ פותח את ביאורו בשאלה 'ומה היא אחידת שומרון רבה', ואפשר להפליג ולשער שהייתה במסורת זו

הסכוליון שנשמר לנו בסכוליון א; לא קשה ליישב את הדבר אם נניח שגרסת כתב יד א כפי שהיא לפנינו בביאור לכ"ה במרחשוון ('זמלאו כל עיר') אינה מקורית.⁵⁴

ד

מטבע לשון החוזר ונשנה בסופם של ביאורים הוא 'וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום [...]'. מטבע זה מוכר לנו יפה מסכוליון א דווקא (כ"ג באייר, כ"ז באייר, י"ד בסיוון, ט"ו בסיוון, ד' באלול, ג' בתשרי, כ"ג במרחשוון, כ"ה בכסלו), וזה הלשון גם בביאורי מגילת תענית שבבבלי.⁵⁵ לעומת מטבע זה של סכוליון א, שגורה בסכוליון פ הלשון 'וכשתקפה יד בית חשמונאי' (ט"ו בסיוון, ג' בתשרי, כ"ג במרחשוון, כ"ה בכסלו, י"ג באדר). מטבע זה – על שתי צורותיו – בא בדרך כלל כפותח את משפט הסיום המנמק את קביעת המועד. בסופו של ביאור אחד למגילת תענית המובא בבבלי⁵⁶ אנו קוראים:

ניקנור אחד מאפרכי יונו' היה ובכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלם ואומ':
אימתי תפול בידי וארמסנה. וכשגברה מלכו' בית חשמונאי ונצחום >נכנסו לחיילות שלו
<קצצו⁵⁷ בהונות ידיו ורגליו

כך – 'וכשגברה מלכות בית חשמונאי' – נוסח הבבלי, והלשון המקבילה לזה ב'פ': 'וכשתקפה יד בית חשמונאי ירדו לתוך חילותיו וחתכו את ראשו וקצצו את איבריו'. ואולם לשון זו ככל הנראה אינה הלשון המקורית אלא אשגרה מן המטבע השגור לאורך המגילה. כך במסורת שבירושלמי: 'ויצא אליו אחד משלביית חשמוני והיה הורג בחילותיו עד שהגיע לקרוכין שלו, וכיון שהגיע לקרוכין שלו קטע את ידו וחתך את ראשו',⁵⁸ ובדומה בסכוליון א: '*ובקע*⁵⁹ אחד מבית חשמונאי ופסק ראשו'. במיוחד לאור מקבילות אלו, נראה שהלשונות 'כשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום' או 'וכשתקפה יד בית חשמונאי' ב'פ' ובבבלי אינם מקוריים, והם מלמדים על שחיקת הנוסח המקורי של הביאור למועד זה ועל שתחתיו הושלט המטבע הרגיל בביאורי המגילה.

אם כך הדבר, אנו למדים גם מכאן על שחיקה סגנונית של ביאורי המועדים בתקופה קדומה

גרסה משנית שסיימה את הביאור 'זהו קורין לה אחידת שומרון שורא' (תשובה מעין השאלה וסוף מעין ההתחלה), וגרסה זו היא שעברה אל לשון המועד האחר 'זהו קורין לה אחידת מגדל שר'.

54 לכאורה אפשר היה להסיק מכאן שהגבולות בין הסכוליה לא היו חדים וחתוכים לאורך כל הדורות כמות שהגיעו לפנינו, אולם גרסת כ"י אוקספורד בנקודה זו ודאי משובשת, ולפיכך ייתכן מאוד שסכוליון א גרס במקורו כמו סכוליון פ.

55 מגילה ו ע"א; ראש השנה יח ע"ב; שבת כא ע"ב; וראו: נעם, עמ' 141, 150, 153.

56 תענית יח ע"ב.

57 בסוגריים מזוהים הוספתי על פי כמה כתבי יד של התלמוד, ראו חילופי נוסחאות: נעם, עמ' 154–155.

58 תעניות ב, יג (סו ע"א) = מגילה א, ו (ע ע"ג).

59 כך אני מציע להגיה; כ"י אוקספורד גורס 'קבע'.

למדי, גם בנוסח הסכוליון שבבבלי. אף כאן מתבקש לשער שאשגרה זו מביאור לביאור של מגילת תענית חלה לא בבבלי, אלא כבר בסכוליון רצוף על מגילת תענית שהיה לפני הבבלי. האשגרה הסגנונית בבבלי היא כאמור במטבע המיוחד לסכוליון א. הדבר ראוי לציון מיוחד דווקא משום שהמחברת הראתה שפירושי המגילה שבתלמוד קרובים ברובם ובעיקרם לסכוליון פ דווקא.⁶⁰

ה

מקום אחר שבו מטבעות קבועים אלו מופיעים בשני הסכוליה ובביאור למועד שבמגילה המשוקע בתלמוד הבבלי הוא הביאור לג' בתשרי, וההתחקות אחר המטבעות הקבועים מאפשרת לנו לעמוד על צמיחתו של הביאור. והרי הטקסטים:

א	בבלי, ראש השנה יח ע"ב	פ
בשלושה בתשרי אתנטילת אדכרתא מן שטריא בימי מלכות יון	בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא שגזרה מלכות יון שמד	בתלתא בתשרי אתנטילת אדכרתא מן שטרא מפני שגזרה מלכות יון הרשעה שמד על ישראל ואמ' להם כפרו במלכות שמים ואמרו אין לנו חלק באלינו שבשמים
היו כותבין בשטרות שלא יהיה חלק לשונאי ישראל * בעליון* וכשגברה עליהן מלכות בית חשמונאי	שלא יזכירו שם שמים וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום התקיננו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות.	וכשתקפה יד בית חשמונאי נטלוהו מהן והיו כותבין שם שמים בשטרות וכך היו כותבין
כותבין בשנת כך וכך לכהן גדול דהוא כהן לאל עליון	וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול שהו כהן לאל עליון	אמרו חכמים ז"ל: אפשר שיכתב שם שמים בשטרות? נמנו עליהם וגגזום
כשראו ב"ד שאדם נוטל שטרו כשהוא פרוע וזורקו לאור או לאשפה תקנו שלא יכתב שם בשטרות	וכשמעו חכמים בדבר אמרו: למחר פרע זה חובו ונמצא שם שמים מוטל באשפה וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב	אמרו חכמים ז"ל: אפשר שיכתב שם שמים בשטרות? נמנו עליהם וגגזום יום שגגזום עשאוהו יום טוב

הסבר אחד, שלם לעצמו, להנהגת המועד הוא האמור בחלק הראשון של הביאור למועד בשלושת

60 נעם, עמ' 370-372. במקרה שלפנינו מעניין לציון שהן סכוליון הבבלי הן סכוליון פ משגירים את המטבע הקבוע בסופי ביאורים במקום הלשון הגמישה והייחודית שבירושלמי ובסכוליון א, אלא שמילות המטבע הקבוע שונות בסכוליון הבבלי מאלו שבסכוליון פ.

המקורות שהובאו: כנגד גזרת מלכות יוון שלא להזכיר בשטרות⁶¹ שם שמים – אלא ככל הנראה להזכיר דווקא שמות אלילים – התקינו בימי מלכות בית חשמונאי להזכיר בשטרות שם שמים.⁶² ואולי כך עולה גם מן הלשון המגומגמת בסכוליון פ: 'נטלוהו מהן והיו כותבין שם שמים בשטרות', כלומר ביטול⁶³ הזכרת עבודה זרה וכתובת שם שמים בשטרות הם פירושה של תיבת 'את נטלת' שבמגילה הארמית.⁶⁴

לפי הסבר זה עיקרו של המועד הוא משום שבימי מלכות בית חשמונאי הפסיקו להזכיר עבודה זרה בשטרות, וכנגדה הזכירו בשטרות 'כהן גדול לאל עליון'.⁶⁵ אבל הרי לפי הרצאת הדברים בביאור, בצורתו שלפנינו בכל שלושת המקורות (שני הסכוליה והבבלי), לא זה טעמו של המועד, אלא דווקא ביטול הזכרת שם שמים בשטרות (ואכן הבבלי מסיים את ביאורו במילה 'בטלום'⁶⁶ – ביטול את הזכרת תוארו של יוחנן, הכולל את המילים 'אל עליון' – העומדת כנגד 'בטילת' בטקסט המתפרש במגילה הארמית (וגם בסכוליון פ נאמר בפירוש שהמועד נתקן כנגד היום שבו נגנזו השטרות שבהם נכתב שם שמים דווקא). נראה שדברים בגו: הביאור העיקרי כאן נתן טעם למועד לאור ביטול החיוב בימי מלכות יוון לעבוד עבודה זרה ולהזכירה (וכאן בא הסיום 'וכשתקפה יד בית חשמונאי' [סכוליון א]; 'וכשגברה מלכות [בית] חשמונאי' [סכוליון פ, בבלי]). לביאור הקדום נוספה בכל המקבילות תוספת ששינתה את עניינו מכול וכול, וטעמו של המועד לאחר הוספת התוספת היה ביטול הזכרת שם שמים בשטרות, כלומר אירוע פנים יהודי, בעוד שבצורתו המקורית היה הטעם למועד ניצחון החשמונאים. בצורתו הנוכחית מצטרף הביאור שלפנינו לביאורים הרבים בסכוליה (א, פ והביאורים שבבבלי) המציינים את ניצחון

61 בסכוליון פ ובבבלי הניסוח ברישא אינו מזכיר שטרות, ואולם דומה בסכוליון א עיקר בעניין זה, וניסוחיהם של שני הסכוליה האחרים נשחקו כאן. ספק אם יש טעם לכתוב בשטר שאין לישראל חלק בעליון, ומסתבר שהכוונה להזכרת שמות אלילים (כגון זאוס, שמקדש ירושלים הוקדש לו בימי גזרות אנטיוכוס) במקום שם אלוהי ישראל, וכך מתקבל על הדעת גם בסכוליון א לכ"ז באייר (להלן הערה 62). תן דעתך על הלשון 'עליון' לאלוהי ישראל בסכוליון א למועד שלפנינו ולכ"ז באייר; שימוש זה רגיל בימי בית שני ונדר בספרות חז"ל, ראו: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 67.

62 יש להעיר שהילוכו של ביאור זה דומה מאוד לכ"ז באייר לפי סכוליון א: בעשרים ושבעה ביה איתנטילת כלילא מירושלם ומיהודה דלא למספד

שבימי מלכות יוון היו עושין עטרות בפתחי חנויות וחצרות ושרים בשיר לע"ז וכותבין על קרניו של שור ועל מצחי חמורים אין לבעליו חלק בעליון [...]. וכשגברה בית חשמונאי ובטלום

לכאורה עולה על הדעת האפשרות להגיה 'ובטלוהו'; ראו להלן הערה 64, ולעיל הערה 62.

64 יש להשוות ללשונו של סכוליון פ על ג' בכסלו: 'אתנטלו סמואתא מן דרתא – [...] יום שנטלוהו עשאוהו יום טוב' (בנוסח הכלאיים שם: 'בטלום'; והשוו 'בטלום' כנגד 'איתנטילת' לעיל בהערה 62 ולחילוף בין השורשים נט"ל ובט"ל כאן). המחברת מצביעה על כך שהרצף 'וכשתקפה יד בית חשמונאי נטלוהו מהן' מצויה גם במועד הבא, כ"ג במרחשוון (נעם, עמ' 237), אבל אפשר שבכל זאת הנוסחה (אולי בשיבוש כלשהו) מקורית במועד שלנו, והשוו להלן הערה 66.

65 ראו פיוטו של ר' מנחם בר' מכיר (שנדרן בהרחבה בספר שלפנינו): 'בראשונה תקנו אזכרה אף בשטרי גליון ומונים שנים ליוחנן מוחץ קמיו בכליון והוא כהן לאל עליון' (נעם, עמ' 393, 401).

66 קשה להסביר את צורת הרבים 'בטלום', וייתכן שאף כאן מטבע המועתק ממקום למקום; והשוו לסכוליון א לכ"ז באייר שצוטט לעיל הערה 62 ('וכשגברה בית חשמונאי ובטלום'), שאף אותו לא קל להלום.

הוראותיהם של חכמים, בדרך כלל נגד הצדוקים או הבייתוסים. האם ייתכן שגם כאן משוקעת מסורת שלפיה ניצחו חכמים את 'יוחנן כהן גדול' הצדוקי? ברם בצורתן הנוכחית של המסורות אין אלמנט זה מודגש.⁶⁷

נמצאנו למדים שכבר בתקופה הקדומה ביותר שבה אנו יכולים לחזות, במקום שכל העדויות – כולל הסכוליון שבבבלי – קרובים ביותר, כבר יש בכולם נוסח בלתי מקורי (אולי פרי הרחבה), המנסה להטות את סיבתו של מועד זה מכיוון אחד לכיוון אחר.⁶⁸ שוב אנו למדים על שלבי ההתהוות הקדומים ועל דרכי ההתהוות של הסכוליה למגילה.⁶⁹

1

המחברת עומדת כמה וכמה פעמים על תופעה המצויה גם בסכוליון א וגם בסכוליון פ, תופעה שאפשר לקרוא לה מילוי מלאכותי, וכן על שחיקה והאחדה של מסורות בביאורים למועדים שונים. את לשונות המילוי המלאכותי של עורכי הסכוליה קל למדי לזהות באופן צורני: אין בהם תוספת על מה שעולה מלשונה של מגילת תענית הארמית, והם מנוסחים ניסוח עמום וקצר במטבעות שחוקים המצויים במקומות אחרים באותו סכוליון. ואולם יש להעיר כי לא ברור אם בכל המקומות יש לדון את הלשון כמילוי מלאכותי, או שמא באחד המקומות היה ביאור אורגני. מצד אחר נראה לי שתופעות שחיקה, טביעה בדפוס אחד ושכפול של מסורות הן פרי תהליכים שמקורם כבר בסכוליה המשוקעים בבבלי.

1. בפירושה של המחברת יש כמה דוגמאות לביאורים שהיו מקוריים במקום אחד והועברו למקום אחר, אולם גם נוסחה שהמחברת רואה כמילוי מלאכותי בכל הופעותיה בביאורי המגילה – אפשר לגלגל בזכותה. נראה שחלק מלשונות אלו אינן יצירה מלאכותית מתחילתן, אלא הועברו ממקום אחד, שבו היה עיקר חיותן, למקומות אחרים. כך אנו קוראים בסכוליון פ לכ"ג באייר:

בעשרים ותלתא ביה נפקו בני חקרא⁷⁰ מן ירושלים
מפני שהיו *מצירין* להם לבני ירושלים

67 אמנם לא מן הנמנע לשער שנצטרפו כאן שני ביאורים, האחד בדבר ביטול עבודה זרה, והאחר: 'היו כותבין בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול שהו כהן לאל עליון', וביטולם. אבל מה שהצטתי בפנים – הרחבה של הביאור – נראה לי יותר.

68 או שמא יש כאן הרכבה של שתי נוסחאות? ראו לעיל בהערה הקודמת.

69 תהא אשר תהא מידת ה'אותנטיות' ההיסטורית של הפרט בדבר ביטול הזכרת שם שמים בשטרות, מבחינה ספרותית ברור לדעתי שזו הוספה לגופו של הביאור, שמטבע הסיום שלו ניכר כבר לפני יחידה זו.

70 כך, 'בני חקרא', נוסח פ, שכפי שראוי יש לו יסוד קדום (במקבים א ד 2; נעם, עמ' 187, בעקבות דרנבורג [עיינו שם]); א גרס במגילה נוסח חלופי: 'חקרא', וגרסה זו היא שהשתבשה (כפי שביירה נעם, עמ' 189) לגרסה 'חקראים'. זה אפוא חילוף נוסח בגרסת המגילה, ויש להוסיפו לרשימת חילופי הנוסח שמנתה נעם, עמ' 329–330 (ממה שנמנה שם החילופים הוודאיים הם רק סימנים א, ב, ה, ט).

ולא יכלו לצאת ולבא מפניהם ביום אלא בלילה.
יום שיצאו משם עשאוהו יום טוב

המחברת, המלמדת בדרך כלל זכות על ערך הסכוליה של מגילת תענית, אומרת: 'בסכוליון פ חזרת כן הפורמולה המטושטשת שמצאנוה גם במועדים אחרים בדבר האויבים האנונימיים שהיו 'מצירין' לבני ירושלים. נוסח זה מעיד על היעדר הידיעות המוחלט של בעליו באשר לטיב המועד'.⁷¹ ואולם אין סיבה להניח שביאור זה אינו מקורי, ואף מצאנו ניסוחים דומים לעניין כיבוש החקרא בספרות בית שני. הניסוח 'מפני שהיו מצירין להם לבני ירושלים' – אנו מוצאים כיוצא בו אמור על החקרא: 'בזמן הזה היו השומרים בחקרא של ירושלים והפליטים מן היהודים עושים רעות (εἰργάσαντο)⁷² רבות ליהודים, כי את אלה שעלו למקדש וביקשו להקריב הרגו השומרים בהגיהם פתאום';⁷³ 'והאנשים מן החקרא צרים (συγκλεισόντες) על ישראל סביב המקדש ומבקשים רעות תמיד';⁷⁴ ואוריאל רפפורט שיער בהיסוס שאולי המילה היוונית שמשמעה 'צרים', לשון מצור, אינה אלא תרגום משובש של המילה העברית 'צרים', לשון צר ואויב, ושאולי זו המילה שהייתה כאן במקורו העברי של ספר מקבים א.⁷⁵ המסורת שלפנינו ('מצירין להם לבני ירושלים') דומה מאוד לא רק בעניינה אלא אף בלשונה לאמור במקורות מימי בית שני על היחס בין בני החקרא לאנשי ירושלים. ואולי אפשר אפילו לשער שהמילים 'ולא יכלו לצאת ולבא מפניהם' קשורות בעיקרן לאמור במקום אחר על אנשי החקרא עצמם: 'ואנשי החקרא בירושלים נעצרו מלצאת ולבוא (ἐκπορεύεσθαι καὶ εἰσπορεύεσθαι) אל הארץ (γῶρα);⁷⁶ ובעקבות זאת נכנעו לשמעון ויצאו מן החקרא בכ"ג באייר,⁷⁷ ולפי זה עיקרה של המסורת יכול היה להיות בערך כך: 'מפני שהיו מצירין להם לבני ירושלים, >צרו עליהם<⁷⁸ ולא יכלו [כלומר בני החקרא!] לצאת ולבא מפניהם (ביום אלא בלילה)⁷⁹ >יצאו משם<, יום שיצאו משם עשאוהו יום טוב'.

אם יש ממש בשיקול הדעת הזה (לאו דווקא בשחזור, שוודאי אינו יכול להיות מדויק), הרי

- 71 נעם, עמ' 188.
72 שליט תרגום: 'מצרים הרבה ליהודים' (תרגום שליט, עמ' 65), ותרגום זה אפשרי וראוי, אולם ייתכן מאוד שבחירתו של שליט במילה זו נעוצה דווקא בלשון הביאור למגילת תענית.
73 קדמוניות היהודים יב, 362.
74 מקבים א 18.
75 א' רפפורט, ספר מקבים א: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 192, הערה 5. לפי הצעה זו היה בעברית משחק מילים בין הפעלים בפסוקים 18–19.
76 מקבים א יג 49.
77 שם 50–51.
78 השו"ת מקבים א 18–24 (מובן שאי אפשר – ועל כן איני מנסה – לשחזר מסורת זו למילותיה, אלא רק להדגים את הבלבול שעשוי היה לחול בה).
79 שמו ואולי אף המילים 'אלא בלילה' אינן אלא שריד למסורתו של יוספוס שקודם לכן, בשעת המצור שהטיל יהודה המקבי על החקרא, 'רבים מן הפליטים שבחקרא יצאו בלילה אל המדינה [...] והלכו אל אנטיוכוס המלך' (קדמוניות היהודים יב, 363).

אפשר שלפנינו זכר עמום ומעורבב ללשונותיהן של מסורות קדומות,⁸⁰ ושהביאור הועבר ממקומנו ('נפקו בני חקרא מן ירושלים') לשני מועדים אחרים: 'נפקו רומאי מן ירוש' (י"ז באלול) ו'נטל אנטיוכוס מן ירוש' (כ"ח בשבט). כלומר מה שבמועד אחד הוא זכר למסורות, הפך למילוי מלאכותי בשני מועדים אחרים שכותרתם דומה (השוו לתופעה שנדונה לעיל בסעיף ג). לעומת זאת בסכוליון א נאמר על מועד זה בקיצור: 'שנ' ו'ילכוד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד' (דה"א יא 5). המחברת מצביעה על כך 'שויהויו של האתר הנוכח במגילה עם עיר דוד [...] הוא זיהוי קדמון, שהיה רווח בזמנן של ההתרחשויות עצמן', והוא מצוי כבר בספר מקבים א.⁸¹ ואולם אין הכרח להניח שבעל סכוליון א הכיר את המסורת הקדומה. אפשר שהוא הסמיק ל'חקרא' שנזכרה כאן במגילת תענית⁸² את הפסוק מדברי הימים לאור התרגום לפסוק בדברי הימים, שאף הוא משתמש בתיבה 'חקרא': 'וכבש דוד ית חקרא דציון היא קרתא דדוד'.⁸³

2. ציינתי לעיל שהצורך לבאר את מועדי המגילה הביא כבר בזמנים קדומים להעברת לשונות מביאור לביאור ולהאחדת סגנון של מסורות ביאור, וסלל את הדרך לשכפולן ואף ליצירת המילוי המלאכותי ב"א וב"פ.

כבר בסכוליון שבבבלי משמשים לשון אחת וסגנון אחד לשני מעשים: הפולמוס בין רבן יוחנן בן זכאי לבין הבייתוסים ('ח' בניסן עד סוף מועדא')⁸⁴ והפולמוס בינו לבין הצדוקים ('כ"ד באב).⁸⁵ סגנון זה חוזר גם בשני הסכוליה, א ו"פ, לכ"ז במרחשוון. ביטויים מלשונו של ביאור זה באים עוד בשני מקומות של סכוליון פ ('ד' בתמוז, כ"ח בטבת), ו'שילובם נראה מלאכותי וצורם'.⁸⁶ בדין אומרת המחברת: 'נראה שלפנינו דוגמה נוספת לתופעות של שחיקה פנימית שחלה ב"פ והאחיזה זה עם זה מועדים שונים או קטעים בתוכם'.⁸⁷ ואולם לטעמי שלי תחילתו של תהליך זה – טביעתן של מסורות בדפוס אחד – ניכרת לא רק בסכוליה פ ו"א שלפנינו אלא כבר בסכוליון

80 עקרונית אין להוציא מכלל אפשרות שסכוליון א (על עניינו ראו: נעם, עמ' 189) הוא שריד אחר מאותה מסורת מקוטעת, אבל אין הדבר נראה לי; ראו בסמוך.

81 מקבים א א 33–34; וראו: נעם, עמ' 189.

82 זה היה נוסחו, עיינו לעיל הערה 70.

83 המחברת מעירה: 'ראוי לציין גם, כי מדרכו של סכוליון א המקורי, בשאר חלקיו, לצטט מקראות שיש בהם פרשייה מקבילה לעניין הנוכח במגילה. בשניים מן המקרים מעידה דווקא הבאת הפסוקים על קדמות מסורתיו של המצטט' (נעם, עמ' 189). ברם בביאור לג' בכסלו נתון נוסח מקראי ייחודי 'בתוך יחידת ביאור מפוקפקת למדי' (שם, עמ' 259), נעדרת כל מסורת פירוש (שם, עמ' 257), ולא מן הנמנע שנוסח זה סומך באופן מלאכותי למועד זה את הירושלמי שאליו מפנה המחברת (סנהדרין י, ב [כח ע"ב]) בגרסה מקורית יותר. בסכוליון א לכ"ז באייר נאמר: 'וכותבין על קרניו של שור אין לבעליו חלק בעליון, כשם שהיו הפלשתים עושים שנ' והרש לא ימצא וגו' והיתה הפצירה פים למחרשות ולאתים', וכבר הראתה המחברת יפה (נעם, עמ' 192) כי שייכותו של הפסוק לכאן מתבארת רק לפי אגדה מאוחרת (ילינק, בית המדרש, ו, עמ' 1). אם כן, על אף קדמות הפירוש לדניאל יא 44–45 כמכוון לדניאל (נעם, עמ' 291) אין לציטטי המקרא בביאורי המועדים בסכוליון א חזקת קדמות.

84 מנחות סה ע"א – סו ע"א; וראו: נעם, עמ' 135–140.

85 בבא בתרא קטו ע"ב – קטז ע"א; וראו: נעם, עמ' 148–149.

86 נעם, עמ' 254.

87 שם; וראו גם: נעם, עמ' 374.

ששרד בביאורי המגילה הנתונים בתלמוד הבבלי. אמנם אפשר שבחלק מן המקרים שוכפל רק הסגנון, אם כי היה יסוד קדום לביאור;⁸⁸ ברם מבחינה ספרותית-עריכתית זו תחילתה של שיטת שכפול מסורות שנוצלה עד תום בידי עורכי שני הסכוליה, פ ו-א, והיא ניכרת בהם בהקשרים שונים,⁸⁹ שהבולט והמרחיק לכת שביניהם הוא תופעת המילוי המלאכותי, החוזר ונשנה במקום שאין בידיה של בעל הסכוליון ביאור של ממש למגילה.

ז

על דרך צמיחתם הקדומה של ביאורים למגילה אנו למדים הרבה גם מפרשת יום טיריון או יום טוריינוס. יום טוב זה של המגילה בטל, לפי עדות הירושלמי והבבלי,⁹⁰ והוא אינו כלול במגילת תענית לא ב"פ ולא ב"א. בצדק רואה כאן המחברת עדות חשובה לזמנם של פ ו-א: בשעה שמגילת תענית הייתה בתוקף, ורק יום זה בטל.⁹¹ בירושלמי נאמר: 'ואמר ר' יעקב בר אחא: בטל יום טיריון יום שנהרג לוליינוס ופפוס',⁹² ונראה שהריגת לוליינוס ופפוס היא הסיבה לביטולו; אבל בתלמוד הבבלי מובא בסוגיה מקבילה לזו שבירושלמי הסיפור הנורא, שיש לו מקבילות נוספות בספרות התלמודית,⁹³ בדבר הריגתם של לוליינוס ופפוס בידי טריינוס כביאור למועד זה,⁹⁴ אם כי בבבלי הוא מסתיים גם⁹⁵ בהריגתו של טריינוס. יום טיריון שבמגילת תענית הוסמך לכל המאוחר בסכוליון שלפני הבבלי למעשה בטריינוס ההורג את לוליינוס ופפוס, אלא שיום זה אינו רק 'יום שנהרג לוליינוס ופפוס' (ובשל כך בוטל המועד), אלא גם יום שנהרג טריינוס עצמו, וזו הופכת להיות הסיבה למועד (על ביטולו יודעת גם סוגיית הבבלי, והיא מנמקת את ביטול המועד: 'הואיל ונהרגו בו שמעיה ואחיה'). בסכוליון זה נבנה, בעזרת אבני בניין קיימות, ביאור למועד שמשמעותו כבר נעשתה בלתי מובנת ובלתי מוכרת. הרי לנו עדות

88 ראו הצעותיה החריפות של המחברת בביאוריה למועדים אלו, וכן: א' שמש, 'מה גילה מנשה בן חזקיה בתורה: על שרידי הלכה צדוקית-כיתית בספרות חז"ל', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 91-98.

89 דוגמה מפליאה לכך הראתה המחברת בדיונה בחלק מסכוליון פ לכ"ב בשבט, ראו: נעם, עמ' 290.

90 ירושלמי, מגילה א, ג (ע"ג); בבלי, תענית יח ע"ב.

91 נעם, עמ' 371.

92 תעניות ב, יב (סו ע"א).

93 ספרא אמור פרק ט (מהדורת וייס, דף צט ע"ב); מסכת שמחות ה, טו (מהדורת היגר, עמ' 164-165); קהלת רבה ג, יז; קהלת זוטא ג, יז.

94 תענית יח ע"ב.

95 אין להטיל ספק בכך שהמסורת העיקרית דיברה בהריגתם של לוליינוס ופפוס; ראו: צ' מלטר, מסכת תענית מן תלמוד בבלי, ניו יורק תר"ץ, עמ' 69. אמנם בגרסת הספרא לא נאמר במפורש שנהרגו, אבל לפי גרסת הבבלי בפירושו למועד כאן – וכך מודגש בירושלמי ובמסכת שמחות, וכך עולה גם מקהלת רבה – לוליינוס ופפוס נהרגו. (כלום ייתכן שהביאור למגילת תענית שהיה לפני הבבלי נוצק תחילה בַּפּוּס הניסוח שבספרא, שמתוכו יכול היה להשתמע שהתרחש נס – טריינוס נהרג ולוליינוס ופפוס ניצלו – ורק בהמשך גלגוליו של הביאור שהיה לפני הבבלי הומר ניסוח זה בניסוח שלפנינו, ולפיו נהרגו גם לוליינוס ופפוס וגם טריינוס, אלא שהמועד נתקן משום הריגתו של טריינוס?)

לניסיון דעתני שנעשה בתקופת התלמוד לשחזר את הרקע ההיסטורי הבלתי ידוע של מועד תסום, וכאן יכולים אנו לראות כמעט לנגד עינינו התהוותו של ביאור.

ח

אף הסכוליה בכללם הם במידה רבה פרי ניסיון דעתני מעין זה. ודאי, מסורות המתארות מאורעות היסטוריים היו בידי מרכיבי הסכוליה, ביניהן כאלו המצויות בידינו בצורות שונות בספרות חז"ל וכאלו שאינן עוד בידינו, ובחלקן היו אלו מסורות ספרותיות עתיקות. כך מוכח מן הניסוח: 'והן מונחות עד היום הזה עד שיבא אליהו ויעיד עליהן אם טמאות הן אם טהורות' (פ' לכ"ג במרחשוון); המילים 'והן מונחות עד היום הזה', ניסוח מקראי שאינו מופיע במעשה המקביל במקבים א,⁹⁶ מעיד על המקור ששוקע כאן שהוא לקוח ממקור בעל ניחוח סגנוני מקראי מימי בית שני. ואולם יבוא מקום זה עצמו וילמד לא רק על הצורה המשובשת עד לבלי הכר של המסורת כפי שהיא לפנינו בסוליון פ,⁹⁷ אלא אפילו נשחזר כאן מסורת עתיקה יותר ושונה מאוד מזו שלפנינו – מכל מקום כבר זו ככל הנראה רק ניחשה את סיבתו האמתית של המועד ועירבה אותו בעניין אחר (גניזתן של אבני המזבח 'עד עמוד נביא'), ואפשר בהחלט שמעולם לא היה לפני הסודר אלא הד עמום ממסורת קדומה. העיקר לענייננו אינו השאלה אם ביסודו של הביאור יש זכר לגרעין היסטורי, אלא הבלטת העובדה שהביאור אינו משקף זיכרון היסטורי⁹⁸ כי אם מלאכת יצירה פרשנית דעתנית מתוך מסורות קיימות, בין מסורות אגדתיות מוחלטות בין מסורות המשקפות משהו מן ההיסטורי.

נראה כי יותר משיש בסכוליה זיכרון היסטורי מהימן על סיבותיהם של מועדי המגילה, משתקפות בהם השערות כלפי מי עשויים היו המועדים להיתקן: אויבים מחוץ או גם אויבים מבית. הביאורים העוסקים במחלוקת הפתות מעניינים כשלעצמם: מגילת תענית הארמית אינה מלמדת בהכרח על פולמוס פנימי, ודווקא משום כך מפתיעים הביאורים הרבים המיוחסים למאבק בין הפרושים לבין מתנגדיהם. ייתכן שמשתקפת כאן תפיסה קדומה (מימי התנאים?) המסכמת לעצמה את עיקרו של המאבק בסוף ימי בית שני כמאבק פנים יהודי; ואם כן הדבר, היה לצדוקים ולבייתוסים קיום חי בתודעתם של המבארים בתקופה זו.⁹⁹ מכל מקום אין חולק על כך שלעתים קרובות שותפים הסכוליה לביאורים בלתי נכונים בוודאות: כ"ז באייר, כ"ה בסיוון (גם הסוליון שבבבלי), כ"ה במרחשוון. נראה אפוא שהביאור למגילת תענית אינו אלא ניסיון לפרש טקסט

96 מקבים א ד 6. וראו: נעם, עמ' 239–241 והפניותיה שם לדיונים קודמים.

97 לא מן הנמנע שנתערבו כאן שני ביאורים: האחד בדבר מקום שבנו גויים להעמיד עליו את הוונות וכשתרוהו עשאוהו יום טוב, והאחר בדבר אבנים שהיו קדושות בקדושת המקדש (וטמאום גויים) והניחום עד שיבוא אליהו (והמועד חוגג את סתירת הטומאה), והוא האמור במקבים א ד 46 על אבני המזבח.

98 נתק זה באשר לסיבותיהם של מועדים הנוהגים בחיי היומיום כלל וכלל אינו מובן מאליו.

99 מובן שחלק מן המסורות על המחלוקת עם הפתות ראוי לתשומת לב כשלעצמו, גם אם קשרו למועד שלפנינו מפוקפק.

העוסק במאורעות היסטוריים, שמשמעות רובם כבר הייתה בלתי ידועה משום שלא הייתה מסורת פרשנית לטקסט זה. חלק גדול מן הביאורים שהוצמדו למועדים אינם אלא ניחוש, ובמקומות לא מעטים היה הבור צריך להתמלא מחולייתו. הביאור למגילת תענית הוא עדות מתקופת התלמוד על התעניינות מסוימת, ולו פרשנית, בהיסטוריה, אך גם על מגבלותיה הקשות, בהיעדר מסורת פרשנית היסטורית ממשית מחד גיסא ובהיעדר מסורת תרבותית היסטוריוגרפית מאידך גיסא.¹⁰⁰

*

מהתבוננות זו בתהליכי צמיחתם של הביאורים נוכל לגשת לשאלת היחס בין הסכוליה כדי להעריך את מידת הקרבה ביניהם.

גלוי וברור כי מבחינה טקסטואלית אין קשר ישיר בין שני הסכוליה, אורפ: עקרונית אין הם עדי נוסח שאפשר לשחזר מהם נוסח אחד; הם שונים מאוד זה מזה בלשוניותיהם, ומבחינת מסירת הנוסח של מילותיהם הם שני חיבורים נפרדים. ואולם יש לא מעט מן המשותף בין הביאורים שבהם. התופעה שחיבור אחד נמסר בשתי ורסיות, וששתיהן נסמכות על ניסוח שקדם להם – אף שאותו אי אפשר לשחזר למילותיו – מוכרת לנו בספרות חז"ל מחיבור אחר, מאבות דרבי נתן. אף חיבור זה נמסר בשתי ורסיות שונות מאוד זו מזו במילותיהן ובניסוחן (המכונות נוסח א ונוסח ב). גם באבות דרבי נתן לא נוכל למצוא הרבה חומר הדומה בלשונו ובמילותיו בשתי הוורסיות, אבל הן קשורות זו בזו קשר גנטי ברור. התופעות הניכרות במגילת תענית מצויות רובן ככולן גם באבות דרבי נתן. גם שם עשויים המוסרים להחליף מסורת במסורת ולנסח מחדש את המסורות.¹⁰¹ לאמתו של דבר תהליכים אלו מוכרים לנו היטב מכל ספרות חז"ל, אבל שני חיבורים אלו השתמרו בצורה גרועה במיוחד גם מבחינת מסירת המסורת וגם במישור הטקסטואלי, ומיוחדת להם התפצלות מסירתם לשני חיבורים (לפחות) כבר בזמן קדום. באבות דרבי נתן יש בכל אחד משני הנוסחים הוספות רבות ושינויים רבים מחומר המורש המשותף, וכך הוא גם בשני הסכוליה של מגילת תענית. כמו במקרה שלנו, כך באבות דרבי נתן שתי הוורסיות, נוסח א ונוסח ב, הן החיבורים שאפשר לשאוף לשחזר מבחינה טקסטואלית (אם כי גם בתוך כל אחת משתי הוורסיות יש חילופים לא מעטים), אולם מעבר לשני הנוסחים מצוי הלוח

100 על היעדרה של ההיסטוריוגרפיה מרוב ספרות חז"ל ראו: מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129–142. המקרה שלפנינו הוא מאלף, משום שמטרת המגילה היא הלכתית, ולכאורה הכלל 'מאי דהוה הוה' חל על מועדיה, ואף על פי כן נמצא מי שטרח לבאר את הרקע ההיסטורי לקביעה ההלכתית. עם זאת המידע הקלוש שבידי המבארים הוא הוכחה נוספת לדלות מסורות היסטוריות בסביבתו התרבותית של המבאר (דלות המבטאת בוודאי חוסר עניין במה שאירע).

101 קיסטר, עיונים באבות דר' נתן (לעיל הערה 25), במיוחד עמ' 142–222. לפעמים הצורות שהמסורת לובשת ניכרות בבירור: בביאור לכ"ה בסיוון סכוליון פ קרוב ביותר לנוסח הבבלי (סנהדרין צא ע"א) ואילו סכוליון א קרוב למדי לנוסח בראשית רבה (סא, ז [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 666–669]), אם כי אין הם זהים. ראו: נעם, עמ' 201–205.

המשותף, אשר ניסוחו נעלם מאתנו כמעט תמיד (ואשר אל ניסוחו המדויק אין דרך להגיע), ואף על פי כן הוא השלד שעליו מרוקמים שני החיבורים שְׁבַעֲיָן.

עצם ההקבלה לאבות דרבי נתן מעוררת אפוא בכל עוזה את השאלה אם אכן 'החיבורים א ו-פ משקפים שני נסיונות נפרדים וראשוניים לצרף קובץ מקורות לכדי ביאור רצוף על המגילה'¹⁰² כפי שהמחברת אינה נלאית מלהדגיש לכל אורך חיבורה. את הדמיון בביאורים בין שני הסכוליה המחברת מסבירה בכך ש'פעמים שקישורו של מעשה מסוים אל אחד המועדים היה רווח ונפוץ, ולפיכך הגיע לידיהם של שני העורכים'¹⁰³. אבל, כפי שהערתי לעיל, ספק אם יש ברקע הפרשנות למגילה מסורת היסטורית, זיכרון היסטורי (ולו זיכרון עמום) לסיבת קביעתם של המועדים השונים, ובמקום שהסכוליה דומים הסיבה לכך היא בראש ובראשונה הכרעה פרשנית באשר לפירוש הטקסט של המגילה. לדוגמה, פעמיים נזכר 'ומא טבא' סתם במגילה (ז' בכסלו, ב' בשבט), והסכוליה מזהים ימים אלו עם ימי מותם של הורדוס ושל ינאי. כבר העירו שתאריך מותו של הורדוס בסכוליה אינו הולם את הנתונים האחרים שבידינו, ונראה שעצם ההנחה המשותפת לשני הביאורים בשני הסכוליה היא שכאשר לא נאמר במגילה בשל מה נתקן 'יום טוב' – שתיקה זו היא מפני אימת המלכות דווקא; הנחה זו מבטאת דרך בפרשנות המגילה יותר מאשר מסורת היסטורית. זה אפוא ניסיון לביאור 'היסטורי' למגילה שאין לה מסורת פירוש היסטורית, והוא הדין לביאורים רבים אחרים. כך עולה גם מהסמכתם של ביאורים משותפים רבים לטקסט שלא קל להסמיכו לביאור; נמצא שבעל הפירוש הדעתני והיצירתי קדם במקרים רבים לביאור שבשני הסכוליה.¹⁰⁴ לעניין היחס בין הסכוליה חשוב הביאור לח'–ט' באדר:

אם התריעו בשמיני למה הוצרכו להתריע בתשיעי? אלא שמיני בשנה זו ותשיעי בשנה אחרת. ולא כל שכתוב ראשון הוא ראשון ולא הכתוב אחרון הוא אחרון, אלא תפשו להם חדש ראשון וכל שיש בו

כך א, ובדומה לכך פ. ביאור זה קרוב בלשונו בשני הסכוליה, והוא בוודאי לא נוצר באופן בלתי

102 נעם, עמ' 25. ההדגשה שלי.

103 שם.

104 אפשר שהמסורת המובאת בביאור לכ"ה במרחשוון קדומה ויש לה גרעין היסטורי (נעם, עמ' 246–249), אבל לדעתי אין ללמוד דבר מכך שהמסורת 'מובאת בשני הביאורים הנבדלים' (שם, עמ' 244). בביאורה למועד ד' בתמוז אומרת המחברת: 'ההפתעה שמזמן הביאור הכתתי למועד היא, לטעמי, אחד השיקולים בזכותו [...] ראייה לתשומת לב העובדה שמסורת זה מונחת ביסודם של שני ביאורים רחוקים ועצמאיים כ"א ו-פ למועד זה. אם אין לפנינו זיכרון היסטורי מהימן, כי אז לפחות אגדה קדמונית ומושרשת יש כאן, אשר נמסרה בגלגולים שונים בשני צינורות שונים' (שם, עמ' 215; ההדגשה במקור). אין לי ספק כי אכן המסורת שבסכוליה ביסודן עתיקות הן (ראו: קיסטר [לעיל הערה 34, בשני המאמרים שצויינו שם]), אולם עצם העובדה ששני הסכוליה מבארים כך את הביטוי 'ספר גזרתא' אינה ראייה ואינה זכר לביאורה של המגילה, כשם שאי אפשר ללמוד דבר מן הביאור על כ"ה במרחשוון ועל כ"ה בסיוון לפירושה המקורי של המגילה. אדרבה, נלמד ממקומות אלו ומן הדומים להם להטיל ספק בכך ששני הסכוליה הם אכן 'ביאורים רחוקים ועצמאיים'.

תלוי בידי שני עורכים שונים; הרי אין זו מסורת ביאור על המועד, אלא ביטוי של שיטה פרשנית-דיקטטית למגילה בשני הסכוליה, שיטה שהיא זהה בעניינה ואמורה בסגנון דומה בשניהם. השאלה, כפי שהמחברת מציגה אותה, היא: 'האם שרד החומר המקורי בשתי המהדורות מתוך "פרוטו-סכוליון" אשר עמד ביסודם של שני החיבורים?'. המחברת שוללת אפשרות זו באמרה: 'אילו כך היה, היה עלינו לגלות חפיפה בין החומר המקורי בשתי המהדורות והחומר המשותף לשתיהן, ואילו החומר הנבדל לא היה אלא פרי הטלאה מאוחרת של פרצות שנבעו באחד הנוסחים או בשניהם'.¹⁰⁵ ואולם נדמה ששאלה מוקדמת היא מהו אותו 'פרוטו-סכוליון' שעליו אנו שואלים. ברור שרוב רובם של המקרים לא נוכל לשחזר נוסח אחד למילותיו (כך הוא כאמור גם באבות דרבי נתן),¹⁰⁶ אלא לכל היותר ביאור שניסוחיו נשתנו בסכוליה בצורות שונות, במסירת המסורות ובהשפעתם של מקורות אחרים, ידועים לנו ובלתי ידועים. די לראות, לדוגמה, את הרכב הביאורים לכ"ב בשבט שעמדתי עליהם לעיל בסעיף א: א-פ שותפים בביאור אחד, אבל ב-א יש גם ביאור אחר, שאין כיוצא בו ב-פ. כשם שאין לטשטש בתמונה הכללית את ייחודו של א- וזו תרומתו החשובה של ספר זה – כך אין לטשטש את משמעות קרבנם של הסכוליה במקום שהם קרובים! אין לבטל את הבדלי הניסוח הניכרים בין הסכוליה, ובכל זאת נראה לדעתי ש-פ ו-א משקפים ביסודם חיבור קדום אחד, שבמהלך מסירתו ניזוק, נשתנה, פותח והורחב ונוסח מחדש בידי בעלי הסכוליה.

עיקרי הממצא על אודות היחס בין ביאורי המועדים בסכוליה מוצגים בטבלה בסוף המאמר (להלן עמ' 475-477), ובה אני מנסה להראות בסקירה אחת היכן הסכוליה דומים (בעיקר ביאורם, לא בלשונם!) והיכן אין הם דומים; מן הסיכום בטבלה זו עולה שבמקומות רבים שהסכוליה חלוקים בהם זה על זה אין באחד מהם, או בשניהם, אלא לשון מילוי מלאכותי. לאור ממצאים אלו נראה לי שהסכוליה אינם כה רחוקים זה מזה כפי שהם נראים במבט ראשון. יש לומר בבירור: עדיין נותרות מחלוקות בין הסכוליה, אולם מספרן של אלו קטן במידה ניכרת לפי מניין זה. לדעתי ראוי לדון את גופם של סכוליון פ ושל סכוליון א כפיתוחים שונים של 'פרוטו-סכוליון', שכלל ביאורים לפחות למקצת¹⁰⁷ מועדי המגילה, חיבור שנמסר כנראה בעל פה בפנים שונים, ושמיסירותיו השתנו זו מזו. והחומר הנבדל הוא אכן ברובו 'פרי הטלאה מאוחרת של פרצות שנבעו באחד הנוסחים או בשניהם', פרצות שהן אכן מרובות מאוד! בכל אחד משני הסכוליה כפי שהגיעו לידינו נוספו מועדים בלשון המילוי המלאכותי או על פי מקורות

105 נעם, עמ' 25.

106 ההכרעה בין מסירות שונות בעייתית, אמנם בקנה מידה קטן יותר, גם בתוך כל אחד משני הסכוליה שבידינו. חילוף מעין החילוף בין 'צדוקים' ל'בייתוסים' שאנו מוצאים בין סכוליון א לסכוליון פ אנו מוצאים גם בתוך מסורת סכוליון פ בין כ"י פרמה (הגורס 'צדוקין') לבין הביאור שבבבלי מנחות סה ע"א (הגורס 'בייתוסין'), אף על פי שהם ללא ספק התפצלויותיו של טקסט אחד ממש.

107 אפשר להניח ש'פרוטו-סכוליון' זה, שנמסר בעל פה, נשחק ולא תמיד הגיע אל שני הסכוליה שלפנינו, או להניח שלפני הסכוליה לא היה ביאור שלם על מגילת תענית כולה, אלא ביאור רק למקצת המועדים; איני יודע להכריע בין שתי האפשרויות.

אחרים: כל אחד מהם הושפע ממסורות אחרות (בחלקן ראויות לתשומת לב), ידועות לנו ושאינן ידועות לנו, ואולי גם מביאורים אחרים למגילת תענית (שעל מלוא טיבם קשה לעמוד). ואולם לדעתי הדמיון בין הסכוליה שבידינו רב מכדי שאפשר יהיה להניח בפשטות שהם נוסחים ראשוניים, כלומר שאין הם צאצאים לביאור קדום להם.¹⁰⁸

מבלי לעמעם את חשיבות ההכרה בזהותו הנפרדת של כל אחד משני הסכוליה כמות שהם לפנינו, ברצוני לאזן את קביעותיה של המחברת ולהטעים את הצד האחר: הדמיון והקשר הגנטי בין שני הסכוליה. לדעתי הדגשת האב המשותף לשני הסכוליה חשובה הן להבנת יסודו של החיבור, הן להערכת היחס בין המסורות שבסכוליה ולשקילתן,¹⁰⁹ הן להבנת גלגוליהם של חיבורים ומסורות בספרות חז"ל ולהארת אי הבהירות בספרות זו בדבר היחס בין רסיות שונות בתוך מסירת הטקסטואלית של חיבור אחד ובחיבורים מקבילים.¹¹⁰

108 רונטל הדגיש מחד גיסא שבסכוליון מצויות 'שתי מהדורות שונות, בלתי תלויות', אבל מאידך גיסא 'כמות שהם לפנינו נראה נוסח א מאוחר לשל פ', ובוה נפתח פתח לשאלת היחס הגנטי בין שתי המהדורות. ראו: רונטל (לעיל הערה 30), עמ' 484-487. ואולם אם שתי המהדורות משקפות קווי קדמות במסורת המשותפת מחד גיסא ונוסחים מורכבים מאידך גיסא, כבר מתבקשת ההנחה שלא אחד מהם נובע או מושפע מרעהו, אלא שיש לשניהם אב משותף.

109 במידה מסוימת ההבדל ביני לבין המחברת הוא הבדל שבהדגשה, שהרי גם המחברת סבורה כאמור ש'מסורת פרשנית' משותפת כמה פעמים לשני הביאורים. ואולם זה הבדל מכריע הן להסתכלות על החיבור וגלגוליו בכלל הן לשקילתם של פרטים בכל אחד משני הסכוליה.

110 ראו: י' זוסמן, 'ברייתא התחומי ארץ-ישראל', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 226-227; וכן: הנ"ל, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 92, הערה 160, עמ' 110, הערה 207.

טבלה מסכמת:
היחס בין ביאורי המועדים בסכוליה

שורה במגילה	המועד	הקשר בין פ ל־א	הערות
3	א'–ה' בניסן	פ ≈ א (בהרחבות רבות)	בבלי, מנחות סה ע"א
4	ה' בניסן – סוף מועדא	פ ≈ א (דמיון מילולי)	בבלי, מנחות סה ע"א – סו ע"א ¹¹¹
5	ז' באייר	פ מילוי ¹¹² ≠ א (?)	א בעייתי ביותר, בלשון ובעניין ¹¹³
6	י"ד באייר	פ ≈ א	א' – הערה הלכתית לאקונית [...] – פ – שלב מאוחר יותר של ביאור ¹¹⁴
7	כ"ג באייר	פ ≠ א (מילוי על פי התרגום?)	ראו לעיל עמ' 466–467
8	כ"ז באייר	א (אין פ)	
9	י"ד בסיוון	ספק ¹¹⁵ ניסוח שונה מאוד	פ ≈ בבלי, מגילה ו ע"א
10	ט"ו–ט"ז בסיוון	פ מילוי (?) ≠ א מילוי ¹¹⁶	
11	כ"ה בסיוון	פ ≈ א (מסורת זהה, סגנון שונה)	בבלי, סנהדרין צא ע"א
12	ד' / י' בתמוז	פ ≈ א	ב"א נוסף ביאור אחר
13	ט"ו באב	פ ≠ א	פ דומה ל־א בעניין בלבד. פיתוח שונה בכל אחד מן הסכוליה
14	כ"ד באב	פ ≠ א מילוי (?) ¹¹⁷	פ = בבלי, בבא בתרא קטו ע"ב ¹¹⁸
15	ד' באלול	פ מילוי ¹¹⁹ ≠ א	

111 נעם, עמ' 179.
112 נעם, עמ' 181–183.
113 נעם, עמ' 180.
114 נעם, עמ' 186.
115 בביאור לי"ד בסיוון הויהוי עם קיסריה משותף לשני הסכוליה. אפשר לשער שגם הניסוח בסכוליון פ, 'מפני שלא היו יכולים לכבשה מה שהיו בה גבורים', אינו אלא פירוש ללשון סכוליון א, 'היא היתה יתד תקועה לישראל'. אמנם הלשון 'מה שהיו בה גבורים' נראה כתולדת תרגום מארמית: 'מדהוּו בה' = 'משהיו בה', ולפי זה הסתמך כאן הסכוליון על מקור ארמי (וזה כשלעצמו אינו סימן לקדמות דווקא).
116 נעם, עמ' 197 (אלא אם כן יש לייחס משמעות ללשון 'כלפי הערבים' בנוסח הכלאיים).
117 על הניסוח הסתמי והעמום ב"א המחברת אומרת: 'איתכן גם לראות בו מעשה השלמה של עורך מאוחר שהצמיד למגילה פירוש סתמי ופשוט' (נעם, עמ' 223).
118 על הדפוס שבו יצוק ביאור זה ראו לעיל עמ' 468.
119 נעם, עמ' 227.

טבלה מסכמת:
היחס בין ביאורי המועדים בסכוליה

שורה במגילה	המועד	הקשר בין פ ל-א	הערות
16	י"ז באלול	פ מילוי ¹²⁰ ≠ א	
17	כ"ב באלול	פ ≠ א	א שריד מדולדל מברייטא המובאת בשם אומרה, שלא כרגיל בסכוליה, וקשרה לעניין אינו ברור
18	ג' בתשרי	פ ≈ א	בבלי, ראש השנה יח ע"ב
19	כ"ג במרחשוון	פ ≠ א מילוי	
20	כ"ה במרחשוון	פ ≈ א (דמיון מילולי)	
21	כ"ז במרחשוון	פ ≈ א (דמיון מילולי)	השוו אל הביאור לח' בניסן
22	ג' בכסלו	פ מילוי ≠ א (?)	פ – השוו אל הביאור לכ"ג במרחשוון; א – תוספת פסוק ¹²¹
23	ז' בכסלו	פ ≈ א	
24	כ"א בכסלו	פ ≈ א	בבלי, יומא סט ע"א
25	כ"ה בכסלו	פ (15–1) גרסה אחרת של א (53–42); פ (53–42) גרסה מקבילה ל-א.	בבלי, שבת כא ע"ב (בשינויים ובהרחבות ניכרות) ¹²²
26	כ"ח בטבת	פ ≈ א	א – שני ביאורים, שאחד מהם דומה במיוחד ל-פ (לעיל עמ' 461)
27	ב' בשבט	ביסוד הדברים פ ≈ א. הסיפור – רק בסכוליון פ	א קצר ביותר (ייתכן שהסיפור הוא מקור אחר) ¹²³
28	כ"ב בשבט	פ ≈ א	על הקשר בין הסכוליה השוו לעיל. א כולל גם ביאור שאינו ב-פ

120 נעם, עמ' 230.

121 ראו: נעם, עמ' 257–259. ראש דבריה של נעם: 'שני הסכוליה למועד זה נעדרים בעליל כל מסורת פירוש, ואינם אלא חוזרים על לשון המגילה' (שם, עמ' 257). אמנם בהמשך היא חוככת בדעתה אם בעל סכוליון א עשוי היה לפרש את המילה 'סמואתא' 'פירוש (נכון או מוטעה) שיש לו זיקה כלשהי ל"מסד" או "כיסא" (שם, עמ' 258, הערה 43). עוד העירה על נטייתו של בעל סכוליון א להסמיך את ביאוריו לכתובים מקראיים (שם, עמ' 257 הערה 27); אחד משני כתובים אלו (סוף הביאור לכ"ז באייר) מרמז, כפי שהיא מראה, למדרש מאוחר (שם, עמ' 192).

122 נעם (לעיל הערה 5).

123 אולי הסיפור בסכוליון פ הוא הרחבה כדי לבאר מדוע מועד זה דינו חמור יותר לפי גרסת פ (דלא למספד').

טבלה מסכמת:
היחס בין ביאורי המועדים בסכוליה

שורה במגילה	המועד	הקשר בין פ ל־א	הערות
29	כ"ח בשבט	פ מילוי \neq א	א – האם הפסוקים הנרמזים מעידים על מסורת היסטורית או על קדמות? ¹²⁴
30	ח'–ט' באדר	פ = א	
31	י"ב באדר, יום טוריינוס	אין לא ב־פ ולא ב־א	בבלי, תענית יח ע"ב
32	י"ג באדר	פ \approx א	בבלי, תענית יח ע"ב; ירושלמי, תעניות ב, יג (סו ע"א)
33	י"ד–ט"ו באדר	פ מילוי \neq א (?)	פורים. א – מימרה של ר' יהושע בן קרחה; פ – ביאור קלוש ¹²⁵
34	ט"ז באדר	פ מילוי \neq א מילוי ¹²⁶	
35	י"ז באדר	פ מילוי (?) ¹²⁷ \neq א	פ: 'גוים' א: 'נאי'
36	כ' באדר	פ \neq א מילוי (?)	פ \approx ירושלמי; א – 'חידות מקריות הקשורות בנושא הגשמים וב"מעשה בשמעון הצדיק", ולא פרשנות של המועד ¹²⁸
37	כ"ח באדר	פ \neq א מילוי (?)	פ \approx בבלי, תענית יח ע"א = שם, ראש השנה יט ע"א; א – ניסוח סתמי בתוספת פסוקים

124 נעם, עמ' 291–292.

125 נעם, עמ' 304 והערה 20.

126 נעם, עמ' 305.

127 הביאור 'מפני שבקשו גוים להרוג את חכמי ישראל והלכו להם לבית זבדי וישבו שם עד שחשכה וברחו משם, יום שברחו משם עשאוהו יום טוב' יכול בהחלט להיחשב מילוי מלאכותי (כלומר ביאור הנובע אך ורק ממילות המגילה וניחוש משמעותן). בתוך באה תוספת (כפי שהעירה נעם, עמ' 306): 'ר' יהודה אומ' סוס היה קשור על הפתח כל מי שהוא רואה את הסוס כמדומה שאין שם יהודי'. קשה לדעת מה מקורם ורקעם של דברים אלו.

128 נעם, עמ' 311.