

הסוגיא השמונה עשרה: 'בפני עצמו' (מז ע"א-מח ע"א)

- [1] אמר רבי יוחנן: אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח. א. מימרא של רבי יוחנן
- [2] ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע, שהרי חלוק בשלושה דברים: בסוכה ולולב וניסוך המים. ולרבי יהודה, דאמר: בלוג היה מנסך כל שמונה, הרי חלוק בשני דברים. ב. ארבעה נימוקים לדברי רבי יוחנן, עם דיון בראשון
- [3] אי הכי, שביעי של פסח נמי, הרי חלוק באכילת מצה, [4] דאמר מר: לילה ראשונה – חובה; מכאן ואילך – רשות.
- [5] הכי השתא? התם – מלילה חלוק, מיום אינו חלוק; הכא – אפילו מיום נמי חלוק! [6] רבינא אמר: זה חלוק משלפניו, וזה חלוק משלפני פניו.
- [7] רב פפא אמר <כך בכל כתבי היד>: הכא כתיב "פר", התם כתיב "פריים".
- [8] רב נחמן בר יצחק אמר: הכא כתיב "ביום", התם כתיב "וביום".
- [9] רב אשי אמר: הכא כתיב "כמשפט", התם כתיב "כמשפטם".
- [10] לימא מסייע ליה: הפריים, האילים והכבשים מעכבין זה את זה, ורבי יהודה אומר: פריים אין מעכבין זה את זה, שהרי מתמעטין והולכין. אמרו לו: והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני! אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה.
- [11] מאי לאו זמן? לא, ברכת המזון ותפלה.
- [12] הכי נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך: זמן, זמן כל שבעה מי איכא?
- [13] הא לא קשיא, דאי לא בריך האידנא מברך למחר או ליומא אחרינא.
- [14] מכל מקום, כוס בעינן! לימא מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן: זמן, אומר אפילו בשוק. דאי אמרת בעינן כוס, כוס כל יומא מי איכא?
- [15] דלמא דאיכלע ליה כוס.
- [16] וסבר רבי יהודה: שמיני טעון לינה? והא תניא, רבי יהודה אומר: מנין לפסח שני שאינו טעון לינה? שנאמר: ופנית בבקר והלכת לאהלך, וכתוב: ששת ימים תאכל מצות – את שטעון ששה טעון לינה; את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה!
- [17] למעוטי מאי? לאו למעוטי נמי שמיני של חג? לא, למעוטי פסח שני דכוותיה.
- [18] הכי נמי מסתברא, דתנן: הביכורים טעונין קרבן ושיר ותנופה ולינה. [19] מאן שמעת ליה דאמר תנופה? רבי יהודה, וקאמר: טעון לינה, דתניא, רבי יהודה אומר: והנחתו – זו תנופה. אתה אומר: זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש? כשהוא אומר: והניחו – הרי הנחה אמור. הא מה אני מקיים "והנחתו"? זו תנופה.
- ג. ניסיון לסייע לדברי רבי יוחנן מברייתא, דחיית הסייע, הוכחה לדחיית הסייע ודחיית ההוכחה
- ד. קושיא על הברייתא שהובאה כסיוע לדברי רבי יוחנן, תירוץ, הוכחה לתירוץ ודחיית ההוכחה

[20] ודלמא רבי אליעזר בן יעקב היא? דתניא: ולקח הכהן הטנא מידך – לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. [21] מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? אתיא "יד" "יד" משלמים. כתיב הכא: ולקח הכהן הטנא מידך, וכתיב התם: ידיו תביאינה את אשי ה' – מה כאן כהן, אף להלן כהן; ומה להלן בעלים, אף כאן בעלים. הא כיצד? כהן מניח ידו תחת יד בעלים ומניף.

[22] מאי הוי עלה? רב נחמן אמר: אומרים זמן בשמיני של חג, ורב ששת אמר: אין אומרים זמן בשמיני של חג.

ה. מחלוקת אמוראים, הכרעה וסיוע מברייתא

[23] והלכתא: אומרים זמן בשמיני של חג.

[24] תניא כוותיה דרב נחמן: שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב – פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו.

מסורת התלמוד

[1] אמר רבי יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג – ראו ירושלמי סוכה ה ז, נה ע"ד; חגיגה א ו, עו ע"ג; פסיקתא דרב כהנא פיסקא כח ד"ה 'הלכה'; שם סימן ו; והשוו תוספתא סוכה ד יז (מהד' ליברמן, עמ' 276), ולהלן, [24]. [2] בסוכה ולולב וניסוך המים – ראו משנה סוכה ד א. ולרבי יהודה דאמר בלוג היה מנסך כל שמונה – משנה סוכה ד ט. [4] לילה ראשונה חובה מכאן ואילך רשות – מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, פרשה ח (מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 33); ספרא אמור, פרק יא סימן ג (מהד' וייס, ק ע"ב); תוספתא פסחים ב כב (מהד' ליברמן, עמ' 150); ירושלמי פסחים ח א, לה ע"ד; קידושין א ח, סא ע"ג; בבלי פסחים צא ע"ב. [6] זה חלוק משלפניו וזה חלוק משלפני פניו – חגיגה ט ע"א. [7] הכא כתיב פר התם כתיב פרים – ירושלמי סוכה ה ז, נה ע"ד; חגיגה א ו, עו ע"ג. פר – במדבר כט לו. פרים – שם, פסוקים יג, יז, כ, כג, כו, כט, לב. [8] הכא כתיב ביום התם כתיב וביום – ירושלמי סוכה ה ז, נה ע"ד; חגיגה א ו, עו ע"ג. ביום – שם, לה. וביום – שם, פסוקים יז, כ, כג, כו, כט, לב. [9] כמשפט – שם, לו. כמשפטם – שם, לג. [10] הפרים האילים והכבשים מעכבין זה את זה – משנה מנחות ד ב; תוספתא מנחות ו יד (מהד' צוקרמנדל, עמ' 520). ורבי יהודה אומר פרים אין מעכבין זה את זה שהרי מתמעטין והולכין – תוספתא שם. שמיני רגל בפני עצמו הוא – תוספתא סוכה ד יז (מהד' ליברמן, עמ' 276); ירושלמי סוכה ה ז, נה ע"ד; חגיגה א ו, עו ע"ג; מועד קטן ג ה, פב ע"ג; בבלי להלן, [24]; יומא ג ע"א; ראש השנה ד ע"ב; חגיגה יז ע"א; בראשית רבה כ"י ותיקן 30, פרשה קא; פסיקתא דרב כהנא פיסקא כח, הלכה; שם, סימן ו. קרבן ושיר וברכה ולינה – השוו משנה ביכורים ב ד. קרבן – תוספתא שם; ירושלמי סוכה וחגיגה שם; בבלי להלן, [24]; פסיקתא דרב כהנא שם. ושיר – להלן, [24]; סופרים יח יא; אך השוו גם תוספתא פסחים ח כב (מהד' ליברמן, עמ' 188). וברכה – תוספתא סוכה ד יז (מהד' ליברמן, עמ' 276); ירושלמי סוכה וחגיגה שם; להלן, [24]; פסיקתא דרב כהנא שם. והשוו לעיל, מו ע"ב (פרק ד, סוגיא יז, 'שמיני ספק שביעי', [2-1]). ולינה – השוו תוספתא סוכה ד יח (מהד' ליברמן, עמ' 276); ספרי במדבר קנא (מהד' הורוביץ, עמ' 196). [11-15] עירובין מ ע"ב. [11] מאי לאו זמן – ירושלמי סוכה וחגיגה שם. [14] מכל מקום כוס בעינן – ראו ירושלמי ברכות ח א, יב ע"א; בבלי פסחים קב ע"ב-קג ע"א. [16] רבי יהודה אומר ... את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה – ספרי דברים קלד (מהד' פינקלשטיין, עמ' 191); בבלי פסחים צה ע"ב. ופנית ... לאהליך – דברים טז ז. ששת ימים תאכל מצות – שם פסוק ח. [18] דתנן ... ולינה – משנה ביכורים ב ד. [19] דתניא רבי יהודה אומר ... הא מה אני מקיים והנחתו זו תנופה – מכות יח ע"ב; מנחות סא ע"ב. והנחתו – דברים כו י. והניחו – שם פסוק ד. [20-21] מנחות סא ע"א-ע"ב, וראו משנה מנחות ה ו. [20] ולקח הכהן הטנא מידך – דברים כו ד. [21] ידיו תביאנה את אשי ה' – ויקרא ז ל. [24] תניא כוותיה דרב נחמן ... ברכה בפני עצמו – תוספתא סוכה ד יז (מהד' ליברמן, עמ' 276). וראו ירושלמי סוכה וחגיגה שם; פסיקתא דרב כהנא פיסקא כח, הלכה; שם, סימן ו, ולעיל, [10]. רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב – בבלי יומא ג ע"א; ראש השנה ד ע"ב; חגיגה יז ע"א.

רש"י

תדע דאומר בו זמן, לפי שרגל בפני עצמו הוא. שהרי חלוק משאר הימים. בשלשה דברים אין יושבין בסוכה, ואין נוטלין בו לולב, ואין מנסכין בו מים, כדתנן במתניתין (לעיל סוכה מב, ב): סוכה וניסוך המים שבעה. ולרבי יהודה נמי דפליג בניסוך, ואמר כל שמונה – הרי חלוק מיהא בשני דברים. בלוג היה מנסך כל שמונה בתרתי פליג. דקאמר תנא קמא שלשה לוגין בכל יום – ואיהו אמר בכל יום לוג, וקאמר תנא קמא שבעה ולא שמיני – והוא אומר כל שמונה. מיום אינו חלוק – דאף יום טוב ראשון רשות. זה חלוק משלפניו שמיני חלוק מיום אתמול, שביעי אינו חלוק אלא מן הראשון. הכא כתיב פר והתם כתיב פרים כל ימי החג קריבים פרים הרבה, ומתמעטין והולכין אחד ליום, עד יום שביעי שקריבין פרים שבעה, ובשמיני פר אחד לבדו, נמצא שאינו מסדר שאר הימים שהיה [לו] להקריב בו ששה. התם כתיב וביום והכא כתיב ביום כל ימות החג כתיב בהו וביום השני וביום השלישי, אבל בשמיני כתיב ביום השמיני – חלקו מהן, ולא עשאו מוסיף על הראשונים. רב אשי אמר בשביעי כתיב במספרם כמשפטם, משמע כמשפט כל קרבנות שאר הימים, ובקרבנות שמיני כתיב במספרם כמשפט – עשאן משפט חלוק לעצמו. לימא מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר זמן בשמיני. הפרים האילים הכבשים האמורים בקרבנות החג לכל יום. מעכבין זה את זה אם חסר אחד מן הראוין ליום – אין מקריבין. שהרי מתמעטין מיום אל יום, אלמא לא קפיד עליה רחמנא, הלכך אף האמורין ליום אין מעכבין. אמרו לו אם מכאן אתה למד – אף האילים והכבשים לא יעכבו, שהרי כולן מתמעטין בשמיני, דכל ימי החג אילים שנים וכבשים ארבע עשר, ובשמיני איל אחד ושבעה כבשים. רגל בפני עצמו הוא – ואין קרבנותיו בכלל שאר קרבנות החג, ואין למידין הימנו לקרבנות החג. טעונין קרבנות – לעצמן, אף זה קרבן לעצמו, ואינו מסדר האחרים.

שיר שהלויים אומרים בקרבנות, שמיני אינו מסדר שיר החג, ולא פירש לי שיר של שמיני, אבל שיר של חג מפורש בהחליל (לקמן סוכה נה, א): בינו בוערים בעם כו' הבו לה' – כולן רמוזים על עסקי מתנות עניים, מפני שזמן אסיפה הוא, ועת ליתן לקט שכחה ופאה ומעשרות, שישמעו מפרישים ויפרישו בעין יפה. וברכה מפרש ואזיל מאי היא. ולינה ללון לילה של מוצאי יום טוב הראשון בירושלים, דגמרינן מפסח, דכתיב (דברים טז) ופנית בבקר והלכת לאהליך, ביום טוב לא קאמר קרא, שהרי הוא יום שחייבו חכמים ליראות בעזרה, כך פירשו בפרק קמא דראש השנה (ה, א): ליראות בעזרה כדי להביא עולת ראייה, ואי אפשר לומר והלכת לאהליך אלא בחולו של מועד, וקאמרינן: בבקר, אלמא: חייב ללון מוצאי יום טוב בתוך העיר, ומי שלא הביא חגיגתו ביום ראשון והביא באחד מן הימים צריך ללון לילה שלאחריו. מאי לאו זמן? הך ברכה דקאמר רבי יהודה מאי היא לאו היינו זמן לעצמו? ברכת המזון דעד השתא אמרינן את יום חג הסוכות הזה וכאן את יום שמיני חג עצרת הזה? מכל מקום היכי משכחת לה זמן בחולו של מועד, ואפילו לא בריך יומא קמא הא בעינא כוס של יין, ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד. לימא הא דקתני ברכה כל שבעה, ומפרשינן דהיינו זמן. מסייע לרב נחמן דאמר: אומר בשוק בלא כוס. מנין לפסח שני האמור לטמאים לעשותו בחדש השני, שאינו טעון לינה בירושלים. ופנית בבקר וסמיך ליה ששת ימים וגו' פסח שני אינו אסור בחמץ, אלא שטעון מצה למצוה, ואוכל חמץ מיד. הכי גרסינן: מאי לאו למעוטי נמי שמיני – דכיון דאינו אלא יום טוב יחיד – אינו טעון לינה. לא למעוטי פסח שני דכוותיה אינו ממעט אלא פסח שני לבדו, דבפסח קאי ובפסח קממעט, אבל שבועות ושמיני עצרת, אף על גב דלא איתנדה שבעה ימים – טעון לינה. הכי נמי מסתברא – דלא ממעטי רבי יהודה אלא פסח שני לחוד. טעונין קרבן להביא עמהם שלמים, ובתלמוד ירושלמי יליף מושמחת בכל הטוב (דברים כו) ואין שמחה אלא שלמים, דכתיב (שם דברים כז) וזבחת שלמים ואכלת ושמחת, ושיר נמי יליף לה מבכל הטוב ואין טוב אלא שיר, והלויים היו אומרים אותו, ומהו שיר – ארוממך ה' כי דליתני (תהלים ל'), דכתיב (יחזקאל לג) יפה קול ומטיב נגן, ובספרי (פרשת ראה) נמי תניא: בכל הטוב – זה השיר. ותנופה לקמיה יליף לה. ולינה התם יליף לה ופנית בבקר – הא למדת שכל הפינות שאתה פונה לא יהו אלא בבקר. מאן שמעת ליה דאמר תנופה לביכורים. רבי יהודה כדלקמן. וקאמר הכא טעונין לינה ואף על גב דאין טעונין ששה. דתניא דאית ליה לרבי יהודה תנופה בביכורים. והנחתו זו תנופה דבראש הפרשה נאמר ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני ה' וגו' ובסיפיה נאמר והנחתו – מכלל שחזר ונטלו, ולמה נטלו לתנופה. זו הנחה שמגיד לך שמצוה להניחו לפני המזבח, ואחר כך יטלוהו הכהנים ויאכלוהו. ודלמא ההיא דקתני תנופה ולינה – רבי אליעזר בן יעקב הוא דשמעין ליה נמי דאמר טעונין תנופה, אבל כרבי יהודה לא מתוקמא, דאית ליה לרבי יהודה: כל שאין טעון ששה אין טעון לינה, ולא תילף מהכא סברא דידך. ידיו תביאינה בבעלים דשלמים כתיב גבי תנופה, דכתיב בסיפיה להניף אותו תנופה וגו'. מה כאן בביכורים, כהן דכתיב ולקח הכהן. תחת יד הבעלים בעלים אוחזים בשפת הטנא, וכהן מניח ידיו תחת שוליו, וכן מפרש במסכת ביכורים (פרק ג משנה ו). מאי הוי עלה דזמן בשמיני. פז"ר קש"ב סימן הוא כדמפרש ואזיל. פויס בפני עצמו שבכל פרי החג לא היו מטילין פייס איזה משמר יקריב, לפי שבסדר היו מקריבין אותן עד שכל עשרים וארבעה משמרות שונות ומשלשות בהן חוץ משתים, כדאמרינן בהחליל (סוכה נה, ב), ופר דשמיני בתחילה מפייסין עליו. זמן לברך בו שהחיינו. רגל בפני עצמו שאין יושבין בסוכה. קרבן לעצמו שאינו כסדר פרי החג, דאם כן היו בו ששה פרים. ברכה לעצמו את יום השמיני, ובתוספתא משמע שמברכין את המלך, והכי גרסינן לה: ברכה בפני עצמו, שנאמר (מלכים א ח) ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך.

תקציר

סוגיא זו פותחת במימרא של האמורא רבי יוחנן ולפיה מברכים "שהחיינו" בשמיני עצרת, ולא בשביעי של פסח. אמוראי בבל מציעים הוכחות והסברים להלכה זו, אך ברייתא שלפיה סבור התנא רבי יהודה ששמיני עצרת טעון קרבן, שיר, ברכה ולינה בפני עצמו אינה נחשבת ראיה של ממש, שכן "ברכה" אין פירושה בהכרח "שהחיינו". לאחר דיון מוסגר בשאלת עמדתו של רבי יהודה לגבי חיוב הלינה בירושלים לאחר הקרבת הקרבנות בשמיני עצרת, נאמר בסוגיא ששאלת "שהחיינו" בשמיני עצרת שנויה במחלוקת רב נחמן ורב ששת, ומובאת ברייתא ובה מפורש כרב נחמן שסבר, כמו רבי יוחנן, ששמיני עצרת טעון ברכת "שהחיינו" בפני עצמו. לפי ברייתא זו שמיני עצרת הנו רגל בפני עצמו לעניין פז"ר קש"ב: פיס, זמן ("שהחיינו"), רגל, קרבן, שיר וברכה.

מן הניתוח עולה שעריכה קדומה יותר של הסוגיא פתחה במחלוקת בין רבי יוחנן לבין אמוראי בבל בשאלת "שהחיינו" בשמיני עצרת, ובעקבותיה הובאו ראיות לעמדה הבבלית דווקא, שלפיה אין אומרים "שהחיינו" בשמיני עצרת. אך ברבות הזמן אימצו יהודי בבל את עמדת רבי יוחנן והחלו לברך "שהחיינו" בשמיני עצרת, ועורך מאוחר דחה את המחלוקת לסוף הסוגיא ועיבד מחדש את תחילת הסוגיא: הוא הביא את עמדת רבי יוחנן כעמדה בלעדית, והפך את הראיות שהובאו במקור נגד רבי יוחנן על פיהן כדי לגונן על עמדת רבי יוחנן. היסוד "זמן" שבברייתא המובאת בסוף הסוגיא הוא תוספת פרשנית ליסוד "ברכה", כפי שעולה מן המקבילה בירושלמי חגיגה א ד, עו ע"ג וירושלמי סוכה ה ז, נה ע"ד, ולפי המקבילה בירושלמי אפשר שהברייתא כולה אינה אלא מימרא של רבי יוחנן. אף על פי כן, אין סיבה לערער על הקביעה הקדומה ש"ברכה" בברייתא/מימרא היא פירושה "שהחיינו", ומן הסתם לברכת "שהחיינו" התכוונו רב ורבי יוחנן במימרותיהם שבסוגיא הקודמת.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

הסוגיא שלנו פותחת במימרא של רבי יוחנן בעניין ברכת זמן בשמיני עצרת: "אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח" [1]. חלק (ב) של הסוגיא [2-9], כמו גם חלק (ג) [10-15], דנים במימרא זו כדרך הסוגיות התלמודיות: מובאים נימוקים והוכחות [2, 7-9] לדברי רבי יוחנן, קושיא על אחת ההוכחות ושני תירוצים [3-6], ברייתא הסותרת את המימרא [10], פתרון לסתירה [11], הוכחה לפתרון [12] ודחיית ההוכחה [13-15].

חלקים (ד) [16-20] ו-(ה) [22-24] מצטיירים במבט ראשון כמקורות עצמאיים שהוצמדו לסוגיא באופן מלאכותי, ולא צמחו באופן אורגני על אתר. בחלק (ד) נידון פרט בברייתא שהובאה בפייסקא [10] שאינו שייך ישירות לענייננו.¹ בחלק (ה) מובאות דעות אמוראיות נוספות בנוגע לשאלת אמירת 'זמן' בשמיני של חג: דעתו של רב נחמן – הזזה לזו של רבי יוחנן – ודעתו החולקת של רב ששת, וכן הכרעה הלכתית כרב נחמן וברייתא המסייעת לו. אולם אין בחלק (ה) כל התייחסות לרבי יוחנן או לתכני הסוגיא שקדמו לחלק זה של הסוגיא, על אף לשון הפתיחה "מאי הוה עלה", שממנו משתמע שהדברים שבחלק (ה) נאמרו ישירות 'על' הסוגיא הקודמת.² ולא עוד אלא שגם חלק (ה) עצמו מתחלק לכאורה לשניים, ונראה שמי שהביא את הברייתא

1 לדעת נ' עמינח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי, תל אביב תשמ"ט, עמ' 197, ישנה "הקבלה שווה" לסוגייתנו במנחות סא ע"ב, ובעמ' 137 הוא טוען בנוגע להקבלה זו ולמקבילה בין חלק (ג) של סוגייתנו לסוגיא בעירובין מ ע"ב, שאגב הברייתא המובאת בפייסקא [10] "גרר העורך ממסכתות אחרות סוגיות ערוכות שהן מו"מ על הברייתא, ועשה בהם שינויים קלים של התאמה". אולם כפי שנראה להלן, בעיוני הפירוש לפייסקאות [11-15], יסודו של חלק (ג) הוא דווקא כאן, ולא בעירובין, וכפי שנראה להלן, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': שחזור הסוגיא המקורית ומלאכת העורך האחרון של הסוגיא ובעיוני הפירוש לפייסקאות [16-20], העורך הראשון של הסוגיא שלנו שאב משם חומרים, אך ודאי לא גרר סוגיא ערוכה כלשונה ללא אבחנה וללא צורך, אלא שילב את הדברים במשא ומתן מגמתי, אולם מגמה זו טושטשה על ידי עורך אחרון.

2 ומכאן שאין זו המשמעות, או לפחות לא משמעותו הבלעדית, של הביטוי 'מאי הוה עלה'. ראו ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ו, עמ' 180-181, והערה 75 שם; והשוו ע' פוקס, "המלך הקדוש": עיון בחתימת הברכה ובסוגיית ברכות יב ע"ב, תרביץ עה (תשס"ו), עמ' 141-145. לדעת עמינח, שם, עמ' 137, צורפו כאן שתי סוגיות נפרדות באותו נושא: סוגיא סוראית-פומבדאית וסוגיא ארץ ישראלית-מחוזאית, אולם הוא אינו מקבל את ההבחנה הפשוטה בין החלקים הראשונים לחלק (ה), אלא מבקש לייחס חומר מחלק (ב) לדיון הנמצא כעת בחלק (ה); עיינו שם.

שבפיסקא [24] לא היה מודע להכרעה שבפיסקא [23], ומי שהכריע בפיסקא [23] לא היה מודע לברייתא שבפיסקא [24], שהרי אילו היה מדובר ברצף אורגני, היינו מצפים לכך שהסיוע לרב נחמן מן הברייתא יבוא לפני ההכרעה ההלכתית.³ ולא זו בלבד: היינו מצפים לכך שברייתא זו תשמש לא רק כסיוע לרב נחמן, אלא גם כתיובתא מוחצת לרב ששת, שכן לפי רב ששת אין אומרים זמן בשמיני, ואילו לפי הברייתא שמיני הוא רגל בפני עצמו גם לענין זמן.⁴

אולם כפי שנראה להלן,⁵ ניתן להסביר תופעות אלו כהחלטות שקיבל עורך הסוגיא במודע, ולא כצירוף אקראי של מקורות נפרדים שעורכיהם לא היו מודעים זה למעשיו של זה. ברובד קדום של הסוגיא היו החלקים (א, ג, ד) רצף אורגני של משא ומתן במימרת רבי יוחנן, ואילו החלקים (ב, ה) נוספו על ידי עורך מאוחר שבחר במודע, מטעמים שיתבררו להלן, להציג את החומר שבחלק (ה) מבלי לקושרו ישירות לדברי רבי יוחנן. אותו עורך גם עיבד מחדש את החומרים שבחלקים (ג, ד) כך שנותק רצף הדיון שהשתקף בהם במקור, ורופף את הקשר האורגני שהיה קיים בין החלקים (ג) ו-(ד) בעריכה הראשונה, מטעמים שיתבררו בהמשך.

מיקום הסוגיא בפרק

כפי שהעלינו לעיל, בדיונים בפרק ד, סוגיות יג, טז,⁶ קיימות לפחות שלוש סיבות טובות למיקום שלוש הסוגיות: טז, יז, יח ('מוקצה', 'שמיני ספק שביעי' והסוגיא שלנו, 'בפני עצמו'). במיקומן הנוכחי: (א) אפשר שסוגיא טז, 'מוקצה', מו"ב, הוסבה על מעשה התינוקות ביום השביעי, המתואר במשנה ז, וכפי שנרמז בפיסקא שלפניה, וממנה הסתעפו הסוגיות האחרות, עד סוגייתנו, שעניינה שמיני עצרת. לפירוש זה נראה לומר שסוגייתנו הובאה לאחר סוגיא יז, 'שמיני ספק שביעי', מו"ב-מז ע"א, כדי להסביר את הביטוי הסתום במימרת רבי יוחנן שם: 'שמיני לברכה'. בסוגייתנו מתברר ש'ברכה' פירושה 'זמן' או 'ברכת המזון ותפילה' [11]; (ב) ייתכן שכל שלוש הסוגיות הוסבו במקורן על משנה ח, שהרי עניינן שמיני עצרת, ובמשנה ח נידון עניין השמחה ומעמד הסוכה בשמיני עצרת; (ג) ייתכן ששלוש הסוגיות מוקמו במיקומן הנוכחי, בתפר שבין משניות א-ז – שעניינן מצוות שאינן נוהגות בשמיני עצרת – למשנה ח, שעניינה מצוות הנוהגות בשמיני עצרת, משום ששלושתן עוסקות בעקיפין או במישרין בהבדלים שבין סוכות לשמיני עצרת ובקשיים הנגרמים עקב כך בשמיני עצרת בחוץ לארץ, שהוא גם ספק שביעי של סוכות.

אך בסוף הדיון בנושא זה במסגרת הפירוש לפרק ד, סוגיא יג, 'ברכה', מה ע"ב-מו ע"א, הצענו אפשרות נוספת, והיא, שסוגיות טז, יז, המזכירות 'שמיני ספק שביעי' בחו"ל, יסודן בדיון במוקצה בעקבות משנה ז בפירקין: "מיד [בשביעי של ערבה] התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין את אתרוגיהן". אולם הסוגיא שלנו, שכמו פרק ד, סוגיא יט, 'אך שמח', מח ע"א, עניינה מהותו של שמיני עצרת בין בארץ בין בחוץ לארץ, היתה מוסבת על משנה ח, המזכירה פעמיים את "כבוד יום טוב האחרון של חג" ואת היחס בין יום טוב אחרון זה לבין שבעת ימי הסוכות שקדמו לו. ובאמת, אפשרות זו נראית יותר מכל. ולפי זה, הסוגיא שלנו מוסבת על המשנה הבאה, משנה ח, המובאת בדפוס וילנה מיד לאחר הסוגיא שלנו ולפני פרק ד, סוגיא יט, כדלהלן:

ההלל והשמחה שמונה, כיצד? מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג.

3 כך הנשקה, שם, עמ' 183-184. יש המתרצים תופעה זו בהנחה שה"הלכתא" נוספה בשלב מאוחר יותר. אך גם אם כן הדבר, קשה להבין מדוע היא לא נוספה לאחר הברייתא דווקא, ומה היא מוסיפה כששיטת רב נחמן מאוששת בברייתא. הנשקה מגיע למסקנה שהברייתא היא שנוספה לאחר חתימת הסוגיא, על ידי מוסיף בתר-תלמודי שלא יכול היה לדון בהשלכות הברייתא על הדיונים שקדמו לה (עמ' 185-187 שם).

4 הנשקה, שם, עמ' 184-185, והציון לדברי הצ"ח שם, הערה 91 בעמ' 185.

5 ראו להלן, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': שחזור הסוגיא המקורית ומלאכת העורך האחרון של הסוגיא.

6 ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא יג, 'ברכה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מיקום הסוגיא בפרק ולשונה הסתום של המחלוקת הראשונה, ובדיון בפרק ד, סוגיא טז, 'מוקצה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': יחס הסוגיא למשנה ולסוגיות הקרובות.

מנא הני מילי? דתנו רבנן: והיית אך שמח – לרבות לילי יום טוב האחרון. או אינו אלא יום טוב הראשון? כשהוא אומר "אך", חלק: ומה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון? מרבה אני לילי יום טוב האחרון, שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו.

לפי דברינו, על סוגייתנו לבוא בין המשנה לבין הסוגיא הבאה. סוגייתנו מוסבת על המילים "ההלל והשמחה שמונה כיצד"⁷, ואילו הסוגיא הבאה, הפותחת בלשון 'מנא הני מילי', מוסבת על הסיפא של משנה זו: "מלמד שחייב אדם...". על ההלכה שבמשנה 'ההלל והשמחה שמונה' הסב בעל הגמרא את מימרת רבי יוחנן, לאמור: על אף רציפות ההלל והשמחה, שמיני עצרת נפתח – כמו שאר המועדים – בברכת 'שהחיינו'. ולאחר שנקבע בסוגייתנו שמדובר למעשה ברגל בפני עצמו, הנפתח בברכת 'שהחיינו' משלו, נזקק בעל הגמרא למדרש ההלכה 'והיית אך שמח' כדי לפרש את משמעות הרציפות שחלה על מצוות השמחה ואת מקורה של רציפות זו.

בין אם נאמר שהסוגיא שלנו מוסבת על משנה ח, בין אם נאמר שהיא מסתעפת מן הסוגיא הקודמת או שייכת לקובץ הכולל את הסוגיות הקודמות, בפועל הקדים בעל הגמרא את הסוגיא שלנו, המדגישה את הייחוד שבשמיני עצרת, לסוגיא הבאה, המסבירה את רציפות שמיני עצרת עם הימים הקודמים לו. זאת משום שבתקופת האמוראים הדגישו את הייחוד שבשמיני עצרת על חשבון הרציפות. דוד הנשקה מסביר שלפי התנאים, הרציפות היא במעמד החג בן שמונת הימים כרגל אחד מתוך שלושת הרגלים, ואילו ייחודו של שמיני עצרת נובע מכך שמצוות היום בחג הסוכות, חג האסיף: סוכה, לולב וניסוך המים, אינן נוהגות בו. שמיני עצרת הוא חלק מן הרגל של חודש תשרי אבל לא חלק מחג הסוכות. מטבע הדברים, מסביר הנשקה, עם חלוף השנים מאז החורבן דעכו ההיבטים הקשורים ברגל: עלייה לרגל ואכילת קרבנות, הן בתודעה הן הלכה למעשה, וכמעט לא נותר זכר לרציפות. האמוראים ראו בשמיני עצרת רגל בפני עצמו לכל דבר. דבר זה היה נכון במיוחד בארץ ישראל, שם לבש החג בתקופת האמוראים אופי מיוחד כיום תפילת הגשם. לעומת זאת, אצל אמוראי בבל מצאנו התייחסות הן לרציפות, שהתפרשה מחדש, הן לייחודו של היום השמיני.⁸ כך מסביר הנשקה גם את הסוגיא שלנו: רבי יוחנן קבע שאומרים זמן בשמיני עצרת [1], ובכך ביטא את אופיו של היום לפי אמוראי ארץ ישראל, בעוד שאמוראי בבל נחלקו ביניהם בשאלה זו [22].⁹ ואף על פי שלהלן נפרש את המקורות התנאיים – שאף בהם לדעתנו אין תמימות דעים בשאלה זו¹⁰ – באופן אחר, נראים דברי הנשקה בנוגע למקורות האמוראיים בארץ ישראל ובבבל. כפי שנראה להלן, סוגייתנו עברה שני תהליכי עריכה: בתהליך הראשון היא נטתה לטובת העמדה הבבלי, שלפיה יש רציפות בין סוכות לשמיני עצרת, ואילו בתהליך השני ביקשו לשנות את אופייה של הסוגיא כדי שתכריע לטובת עמדת רבי יוחנן, שלפיו אומרים זמן בשמיני עצרת והוא רגל בפני עצמו לכל דבר.

רגל בפני עצמו

הנושא הכללי הנידון בסוגיא שלנו הוא שאלת מעמדו של שמיני עצרת, שהוא מצד אחד 'שמיני' ומצד שני 'עצרת', מצד אחד רגל בפני עצמו על כל המשתמע מכך בסוגיא שלנו ובמקורות אחרים, ומצד שני יום טוב האחרון של חג. ברכת הזמן אינה אלא השלכה אחת של מציאות מורכבת זו, והרשימות שבברייתות המובאות בפיסקאות [10, 24] הן השלכות נוספות. לאחרונה הקדיש דוד הנשקה ספר שלם: שמחת הרגל בתלמודם של תנאים (ירושלים תשס"ז), לליבון השאלות העולות מיחס מורכב זה, ובראשן שאלות העולות מתוך עיון בברייתות המובאות בסוגיא שלנו ובמקבילותיהן.

7 והשוו פרק ד, סוגיא ג, 'ערבה', מג ע"ב-מד ע"א, המוסבת לפי בעל הפיקא בדפוס וילנה על המשנה 'ערבה שבעה כיצד'.

8 הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 160-231.

9 שם, עמ' 225.

10 ראו להלן, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': רגל בפני עצמו.

לפי הנשקה, מובנה המקורי של מצוות 'ושמחת בחגך' מימי הבית היה לאכול בשר קדשים בירושלים במסגרת העלייה לרגל, ופירוש זה הוא המשתקף במקורות התנאים. העלייה לרגל מחייבת הקרבת עולת ראייה ושלמי חגיגה, וכן מצווה שלישית: 'שמחה', שפירושה אכילת קדשים בירושלים. הקדשים הנאכלים בדרך כלל הם אותם שלמי חגיגה, שהרי מצווה להקריבם ממילא, אבל יוצאים ידי חובת שמחה גם באכילת קרבנות אחרים.¹¹

הדעה הרווחת היא שלפי כל התנאים, חגיגה אחת קרבה בכל אחד משלושת הרגלים, ואם לא הקריבו אותה ביום הראשון, ניתן להקריבה כל שבעה.¹² הנשקה מזהה שיטה תנאית נוספת שלפיה כל יום מימי חג הפסח וחג הסוכות מחייבים קרבן חגיגה נפרד, אולם דעה זו משתקפת רק במכילתא ובדברי רבי אושעיא כפי שהם מובאים בירושלמי, וגם את המקורות הללו פירשו הפרשנים בדרך אחרת.¹³ על כל פנים, עיקר ענייננו הוא בשיטת החכמים החולקים על רבי אושעיא, ולשיטתם, קרבן החגיגה קרב ביום טוב ראשון של פסח, בעצרת וביום טוב ראשון של חג, וגם אם יש לו תשלומין במשך כל ימי החג, יוצאים בדרך כלל ידי חובת שמחה באכילת קרבן החגיגה כבר ביום הראשון. אולם לגבי סוכות נאמר במשנה ח בפרקין: "ההלל והשמחה שמונה", ולא רק לפי רבי אושעיא. לפי הנשקה יש כאן אפיון של מצוות העלייה לרגל המיוחדת כפי שהיא נוהגת בסוכות, ה'חג' בה'א' רבתי. ההלל – שירם של עולי הרגל; והשמחה – אכילת הקדשים על ידי עולי הרגל, נמשכים כל שבעה וגם בשמיני עצרת, לא כחובת היחיד אלא כמצווה המוטלת על הציבור: על הציבור לאכול קדשים בירושלים בכל ימי החג, מהם תשלומי חגיגה למי שלא הקריבה ביום טוב ראשון, ומהם קרבנות נדר ונדבה ומעשר בהמה וכיוצא באלו שנהגו להקריב במשך השבוע משום שנהגו להישאר בירושלים במשך כל השבוע, בניגוד לשבועות – חג בן יום אחד; ובניגוד לפסח – שבו נהגו העולים לחזור לבתייהם לאחר יום טוב ראשון.¹⁴ שמיני עצרת נתפס כחלק מן הרגל של סוכות לצורך מצווה ציבורית זו של עלייה לרגל, וגם בו מחויב הציבור – אך לאו דווקא כל פרט ופרט¹⁵ – לאכול מבשר הקרבנות ולשיר את ההלל, ובזה הוא נחשב יום אחרון, אך שווה, לשבעת ימי החג. לעומת זאת, בכל מצוות חג הסוכות הקשורות לא לעלייה לרגל אלא לחג האסיף החקלאי: לולב, סוכה וניסוך המים, שמיני עצרת הוא יום טוב בפני עצמו.¹⁶

לדעת הנשקה, המקור הראשון והבסיסי שבו נקבע שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו הוא הסיפא של הברייתא המובאת בפיסקא [10] בסוגייתנו:

הפרים, האילים והכבשים מעכבין זה את זה, ורבי יהודה אומר: פרים אין מעכבין זה את זה, שהרי מתמעטין והולכין. אמרו לו: והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני! אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה.

על ברייתא זו תוהה הנשקה:

- 11 הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 24-86. זאת בניגוד לשיטת הרמב"ם, הקובע שמצוות השמחה כוללת גם הקרבת שלמים נוספים (שלמי שמחה) מלבד שלמי חגיגה, ואכילתם (משנה תורה הלכות חגיגה א א; ספר המצוות, עשה נד), ובניגוד לשיטת חוקרים שקבעו שלפי המקורות התנאיים הקדומים ביותר, אלו מימי הבית, שמחה = חגיגה, ושתיהן אינן כרוכות בהקרבה אלא באכילה בלבד; ראו ציונים שם, עמ' 50, הערות 109-112.
- 12 ראו ספרא, אמור, פרק יז, סימנים א-ב, קב ע"ד; בבלי חגיגה ט ע"א; וראו ציונים נוספים אצל הנשקה, שם, עמ' 66-70.
- 13 ראו ציונים ודיון אצל הנשקה שם, עמ' 70-75.
- 14 הנשקה, שם, עמ' 87-159; וראו במיוחד עמ' 100-106, 125-132 שם. בהבחנתו שהשמחה כל שמונה היא חובת הציבור מבקש הנשקה לתרץ תופעה שנדרשו לה החוקרים, והיא העובדה הפשוטה שלא כל זכורינו עלו לרגל כל שנה בימי הבית השני, ולא מצאנו שהחכמים הוכיחו את העם על כך. הוא מנגיד בין שיטתו לזו של ספראי, הרואה במצוות העלייה לרגל – הראיון שאין לו שיעור לפי פירושו למשנה פאה א א – לא חובה אלא שאיפה, תפיסה שאינה מעוגנת באופן ממשי במקורות. עיינו שם, עמ' 130-132, וציונים בהערות שם.
- 15 אם לדייק בדבריו, הנשקה טוען שכל יחיד הנמצא בירושלים במשך כל ימי החג חייב לאכול קדשים בכל יום ויום כחלק מהמצווה הציבורית של השמחה, זאת על פי תוספתא חגיגה א ה: "ובלבד שיאכל מן הזבח כל שבעה" (ראו עמ' 33 שם), ועל פי קביעתם של כמה אחרונים (ראו עמ' 127, הערה 138 שם), ומתוך אנוגיה למצוות לולב במקדש (ראו שם, הערה 137).
- 16 הנשקה, שם, עמ' 160-231, וראו במיוחד עמ' 187-205.

משבא רבי יהודה להטעים את הפרדתו של שמיני כרגל בפי עצמו, הרי הוא נוקט במפתיע דווקא את המשותף לשמיני ולימים שלפניו ... בא להבחין ומצא משתף! הא כיצד?¹⁷

הנשקה סבור שהברייתא שלנו היא לפי שיטת רוב התנאים (או כל התנאים, לפי הבבלי והפרשנות המקובלת למכילתא ולירושלמי): שבעת ימי החג טעונים קרבן ושיר וברכה ולינה בכל יום ויום – לא כחובת הפרט אלא כאפיונים וכהשלכות של מצוות השמחה והעלייה לרגל, שבהן מחויב הציבור כל ימי החג – וכך גם היום השמיני. קרבן היינו שמחה – מצוות אכילת קדשים בירושלים. שיר וברכה הם ההלל וברכת השיר או ברכת הרגל הנלווית אליו, ולינה היא פועל יוצא של אכילת הקרבן. לכן נאלץ הנשקה לפרש את הביטוי 'רגל בפני עצמו' שבמקור זה כלדהלן:

נמצינו למדים כי מטבע הלשון 'שמיני רגל בפני עצמו הוא', בהקשרו שבברייתא המקורית, לא בא להבחין בין אופי הרגל של שבעת ימי חג הסוכות הראשונים לאופיו בשמיני; אדרבה, דווקא מתוך מטבע זה קובעת הברייתא שהשמיני מחייב ממש אותן מצוות שמתחייבות מכוח הימים שלפניו. כוונת הביטוי היא אפוא לשלול את התפיסה ששמיני איננו אלא יום של תשלומין, שהוסיפה תורה לרגל עצמו הכולל שבעה ימים בלבד: באמת רגל זה בן שמונה ימים הוא, כי אף לשמיני מעמד עצמי של רגל, ממש כימים שלפניו.¹⁸

בהערה שם מביא הנשקה דוגמאות נוספות של 'בפני עצמו' בהוראת 'מכוח עצמו',¹⁹ אולם המעיין בהן יראה שאין הנידון דומה לראיה. במשנה כלים יא ח שנינו: "קטלה שחוליות שלה של מתכות בחוט של פשתן או של צמר, נפסק החוט – החוליות טמאות, שכל אחת ואחת כלי בפני עצמה". כאן אפוא יש לכל חוליה בשרשרת תורת כלי בפני עצמה אף כשהיא נפרדת מן האחרים – בפני עצמה ממש, ללא חוט המקשרה לחוליות אחרות, ולא רק מכוח עצמה. כל חוליה מקבלת טומאה בפני עצמה, וייתכן מצב שבו חוליה אחת טמאה וחברותיה טהורות.

והוא הדין לדוגמה השנייה של הנשקה שם, תוספתא כלאים ד ז: "שכל קורה וקורה באילן – והוא אילן בפני עצמו". שם מדובר באיסור לזרוע תחת הגפן משום כלאיים, ויש גפן שמודלית על גבי ענף ("קורה") של עץ שקמה, ובמקרה ההוא רואים כל ענף וענף כאילן בפני עצמו, ורק תחת הענף שהגפן מודלית עליו נאסרה הזריעה. שלא כמו במקרה של 'קטלה', שבו כל חוליה היא באמת כלי בפני עצמו במלוא מובן הביטוי, כאן ברור שהענפים הם חלקים של עץ אחד, אבל מבחינה הלכתית דנים כל קורה כאילן בפני עצמו, וקורת הגפן האחת שתחתיה זרעו היא כלאיים, וחברותיה לא.

במקרה דנן טוען הנשקה ששמיני הוא רגל כפי שכל ימי הרגל הם רגל, לא פחות ולא יותר, וזו משמעות "בפני עצמו". אולם כל ימי הרגל אינם 'רגלים בפני עצמם', שכן אילו היו כאלה, היו לנו שמונה רגלים בתשרי, ולא רגל אחד. ברור שכוחם כרגל נובע רק מצירופם, הגם שניתנה ליחיד האפשרות לבחור באיזה יום מן הימים ימלא מצוות מסוימות הקשורות לרגל. לעומת זאת, בדוגמאות שמביא הנשקה בהערה, היחידה הבודדת (חוליה, קורה) היא הקובעת הלכה למעשה, ולא דווקא מתוך צירוף ליחידות נוספות. אולם בנוגע לשמיני עצרת, פשוט הוא שאף אם היום השמיני כוחו יפה ככל אחד מימי הרגל ויש לו מעמד של רגל כמותם, אין זה אומר שיש לו מעמד של רגל בפני עצמו, שהרי להם עצמם אין מעמד של רגל כל אחד בפני עצמו, אלא כולם רגל אחד. מהו אפוא פשר הביטוי 'רגל בפני עצמו' שבכאן?

17 שם, עמ' 165. וראו דבריו שם בהערה 26 בעניין גירסת "נוסחא ישנה" שמביא הרמב"ן, שבה: "וכשם" במקום "שכשם". גם ד' הלבני, מקורות ומסורות, מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' רלח-רלט, מפרש את דברי רבי יהודה כלדהלן: "שמיני רגל בפני עצמו הוא, [ואף על פי כן] כשם...". אולם רק בדוחק אפשר לפרש כך, וודאי שאין אפשרות לפרש כך כשגורסים "שכשם", לשון נתינת טעם לדבר. ואכן, כשהלבני מצטט את הברייתא הוא אינו רושם "שכשם" וגם לא "וכשם" אלא "כשם...". ובהערה 11 שם הוא מביא את גירסת הרמב"ן.

18 שם, עמ' 168-169. ולא ירדתי לחלוטין לסוף דעתו בכותבו "לשלול את התפיסה ששמיני איננו אלא יום של תשלומין". הרי גם ימי חול המועד סוכות הם ימים של תשלומין לחגיגה לפי משנה חגיגה א ו, ואף אם כוחו של שמיני כרגל בפני עצמו לא גרע משלהם, עדיין יום תשלומין הוא כמותם לצורך חגיגה, ולו גם "תשלומין זה לזה" כשיטת רבי הושעיה לפי הבבלי שם, ט ע"א.

19 שם, עמ' 169, הערה 40.

יש רק דרך אחת לקיים את הברייתא כפי שהיא כפשוטה מבלי שהביטוי 'רגל בפני עצמו', המפריד, יסתור את ההסבר שלו: 'כשם ש... כך...', המשתף. אילו היתה הברייתא שלנו עוסקת ביחס שבין פסח לשבועות ולא ביחס שבין סוכות לשמיני עצרת, לא היינו תוהים על משמעות הביטוי 'רגל בפני עצמו' המפריד לעומת ההסבר 'כשם ש... כך...' המשתף. פסח ושבועות הם כל אחד רגל בפני עצמו, אבל הם זהים מבחינת חובותיהם: כל אחד מחייב בקרבן אחד, בשיר אחד, בברכה אחת ובלינה אחת. כיוצא בזה, המפריד והמשתף בסוכות ובשמיני עצרת היינו הך, אם נצא מתוך הנחה ששמונת ימי החג מורכבים משני רגלים בלבד, ולא משמונה: סוכות הוא רגל בפני עצמו שאורכו שבעה ימים, ושמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו שאורכו יום אחד. וכשם ששבעת ימי החג הראשונים חייבים בקרבן אחד, בשיר אחד, בברכה אחת ובלינה אחת מבין שבעתם, כך חייב שמיני עצרת בפני עצמו בקרבן אחד, בשיר אחד, בברכה אחת ובלינה אחת. נמצינו למדים שעל החוגג להקריב שני קרבנות במשך שמונת הימים ולאכול משרם, האחד באחד הימים א-ז, והשני בשמיני. וכשם שהוא חייב בראשון כך חייב בשני, וכל אחד מהם הוא מצווה בפני עצמה ואין יוצאים ידי חובת האחד בשני, ממש כשם שאין יוצאים ידי חובת חגיגה ושמחה של פסח בשבועות או להפך. והוא הדין לשיר, לברכה וללינה: שרים שני שירים, מברכים שתי ברכות ולנים בירושלים פעמיים לפחות.²⁰

אם אכן כך הוא, הרי ש"קרבן ושיר וברכה ולינה" אינם מצוות המקומות על ידי הציבור כולו במידה שווה במשך כל שמונת ימי החג, כולל שמיני עצרת, כפי שפירש הנשקה.²¹ "קרבן ושיר וברכה ולינה" אינם מתפרשים היטב בהקשר זה אלא כדברים המתרחשים רק פעם אחת או בדרך אחת בסוכות, ופעם אחת או בדרך אחרת בשמיני עצרת.²²

נראה ש'קרבן' הוא קרבן החגיגה. קרבן חגיגה אינו קרב לדעת רבי יהודה בברייתא שלנו פעם אחת בסוכות, עם תשלומין כל שמונה, כולל שמיני עצרת, כדעה הרווחת, וכפי שקרוב לוודאי משתמע ממשנה חגיגה א ו: "מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג. עבר הרגל ולא חג – אינו חייב באחריותו".²³ קרבן החגיגה גם אינו קרב לפי תנא

20 ונראה שכך יש להבין את הסבר הריטב"א, סוכה מז ע"א, ד"ה שכשם: "שכשם ששבעת ימים טעונין שיר, קרבן וברכה ולינה, כך שמיני של חג טעון קרבן, שיר וברכה ולינה, הכי פירושו: שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן, שיר, ברכה חלוקין משאר ימי החג, כך שמיני טעון קש"ב חלוק ומחדש מחג. שאלו היה קש"ב שלו כשלהם, היא הנותנת שהוא מכללם ואינו רגל בפני עצמו". הנשקה תוהה על פירוש דברי הריטב"א, וסבור ש"חלוק ומחדש" פירושו שונה בא ופ"ו; עיין שם, עמ' 165. אולם הריטב"א לא אמר זאת, ונראה שהתכוון לומר שלשבעת ימי החג יש קש"ב שאינו אותו קש"ב של שמיני עצרת, ואילו לשמיני עצרת יש קש"ב משלו שאינו זה של סוכות. וראו גם להלן, הערה 25.

21 הנשקה, שם, עמ' 168-169. גם אם יפה ומבורך הוא שלשמיני עצרת יש מעמד שווה מטעם עצמו ובכוח עצמו במעמד ימי החג, במקרה זה שמיני עצרת לא היה סוף סוף אלא אחד משמונת ימי הרגל, ולא רגל 'בפני עצמו' במובן הפשוט של הביטוי, ומה שכתב הנשקה שם, שכוונת הביטוי 'בפני עצמו' היא לשלול את התפיסה שלפיה שמיני עצרת אינו אלא יום של תשלומין, הדבר תמוה: הרי גם שבעת ימי החג הם ימים של תשלומין במובן הזה, לפחות בנוגע לקיום מצוות החגיגה, השמחה והלינה על ידי הפרט. ואשר לחובת הציבור לקיים בהמוניו חגיגות, במובן שלנו, כל ימי החג באכילת קדשים, בשיר, בברכה ובלינה, הרי איש לא הגה את התפיסה שלפיה שמיני עצרת הוא יום של תשלומין ציבוריים לרגל של סוכות כשם שאיש לא העלה על דעתו שהציבור כולו יגיע לירושלים ויקיים את מצוות הרגל רק ביום השישי של חול המועד או בהושענא רבה.

22 וזאת בניגוד לפירושי הנשקה, שם, עמ' 191-205 לביטויים אלה. לדעתו, קרבן הוא אכילת השלמים שצריכה להיעשות על ידי הציבור במשך כל ימי החג, כולל שמיני עצרת (והיחיד בוחר באיזה יום או ימים לקיים את חלקו שלו במצווה ציבורית זו). פירוש זה תמוה כשלעצמו: היכן מצאנו לשון קרבן המוסב על אכילת הקרבן ולא על הקרבתו? 'שיר' לפי הנשקה הוא הלל, המתקיים לאורך כל שמונת הימים באופן זהה בכל יום, ו'ברכה' היא ברכת השיר על ההלל או ברכת הרגל לאחר קריאת התורה במקדש, ובין כך ובין כך מדובר בשיר אחד משותף וברכה אחת משותפת לכל ימי הרגל בכל הרגלים, והלשון 'בפני עצמו' לא שייך במובנו הפשוט. אף לינה פירושה ללון בירושלים לאחר אכילת השלמים, והנשקה מסביר שהלכה זו ו"כל הלכותיו שלשמיני (המשותפות לו ולימים שלפניו), כפי שנמנו בברייתא, אכן כרוכות במעמדו כחלק מן הרגל ומצוות העלייה שחלות בו. בחינה זו שבסוכות היא אפוא הצד המשותף לשבעת הימים ולשמיני כאחד". הוזה אומר, היחיד חייב ללון בירושלים בכל פעם שהוא אוכל קדשים במשך שמונת הימים, אבל לא דווקא בשמיני עצרת. ואילו הציבור חייב לקיים לינה בירושלים הן בסוכות הן בשמיני עצרת, ואף כאן 'בפני עצמו' צריך להתפרש כ'בכוחות עצמו' או 'במידה שווה', ולא במובן המקובל.

23 אמנם אפשר לקיים משנה זו גם למאן דאמר "שמיני רגל בפני עצמו" במובן המוצע כאן, אם נפרש שהיוו שבביטוי 'יוום טוב האחרון של חג' אין פירושו 'או' אלא 'וגם': מי שלא חג ביום הראשון של החג חוגג את כל הרגל וגם את היום האחרון של החג, כלומר, חגיגת התשלומין כל ימי הרגל היא בנוסף לחגיגה שבימים האחרון של החג, שבו חייבים לחגוג ממילא. פירוש זה מסביר למה נקטה המשנה דוגמה של חגיגת הסוכות ולא חגיגת הפסח או אפילו שבועות, שגם להם יש תשלומין במשך שבעה ימים לאחר יום טוב ראשון. לפי פירוש זה, המשנה באה להסביר שבמקרה של סוכות אין האדם יוצא בחגיגה של שמיני עצרת ידי חובת חגיגה של סוכות. כפירוש זה משתמע גם מספרא אמור פרק יז סימנים א-ג, מהד' וייס, קב ע"ד (ומהמקבילה שבחגיגה שם, ט ע"א): "חגותם אותו חג לה' שבעת ימים – לפי שנאמר: שבעת ימים תחוג לה' אלהיך, יכול יטעון חגיגה כל שבעה? תלמוד לומר 'אותו' – יום אחד בלבד. ואם כן, למה נאמר 'שבעת ימים'? בתשלומים כל שבעה. ומנין שאם לא חג ביום טוב הראשון

זה שמונה פעמים כדעת היחיד שבמכילתא, שהיא דעת רבי הושעיה שאותה זיהה הנשקה. לפי תנא זה, קרבן החגיגה קרב על ידי כל יחיד ויחיד בתשרי פעמיים: פעם במשך שבעת ימי החג, ופעם נוספת בשמיני עצרת.

'שיר' הוא שיר של יום, שלפי מסכת סופרים יח יא היה אותו שיר בכל שבעת ימי החג. בכל יום שרו אותו מזמור: תהלים עו. לעומת זאת, בשמיני עצרת שרו את תהלים יב, שיר בפני עצמו, פשוטו כמשמעו.

את המונח 'ברכה' ניתן לפרש בכמה דרכים. ייתכן שמדובר בברכה מיוחדת המזכירה את שם הרגל, בין אם מדובר בברכת הרגל שאותה הזכיר הנשקה מימי הבית²⁴ ובין אם מדובר ב'ברכת המזון ותפילה'. אפשר גם לפרש שמדובר בברכה שמברכים פעם בסוכות ופעם בשמיני עצרת, בין אם מדובר בברכת הזמן ובין אם מדובר בקידוש היום המזכיר את שמו המיוחד של היום טוב האחרון. אולם מכיוון שאר האלמנטים בברייתא קשורים לעניינים מימי הבית, הדעת נותנת שבמקור הדברים היתה ההתייחסות לברכה מימי הבית, והאמוראים הם שהסבו את העניין לברכות הנהוגות בימיהם: זמן, ברכת המזון ותפילה.

'לינה' היא לפי דברינו פועל יוצא לא מאכילת הקדשים אלא מהקרבתם, ולכן חייבים ללון בירושלים לאחר הקרבת קרבן החגיגה ואכילתו באחד משבעת ימי חג הסוכות, כמו גם לאחר הקרבת חגיגת יום השמיני ואכילתו בשמיני עצרת. כך מסופר במפורש בדברי הימים ב ז י, שלנו בירושלים במוצאי שמיני עצרת בימי שלמה המלך "שמחים וטובי לב", ובתוספתא סוכה ד יח דורשים מקרא זה כפשוטו, ששמיני עצרת טעון לינה.

בעוד שהנשקה מבקש לראות בברייתא זו אישוש לשיטתו שלפיה התנאים ראו בשמיני עצרת המשך לחג הסוכות בכל הקשור לאפיונים הקשורים ברגל, מפירושו עולה ששמיני רגל בפני עצמו הוא, עם מצוות עלייה לרגל משל עצמו וקרבן משלו וכיוצא באלו.²⁵

אין זה שולל את הסברו של הנשקה שלפיו 'שמחה' פירושה אכילת קדשים, ולא דווקא קרבן חגיגה או שלמי שמחה, ואין זה שולל את הסברו לביטוי 'ההלל והשמחה שמונה', ואף לא את הנחתו שלפיה סוכות שונה משאר החגים בכך שמצוות השמחה, מצוות אכילת הקדשים, מתרחשת במסגרתו לאו דווקא או לא רק באכילת קרבן החגיגה, אלא באווירה של המון סואן המקריב קרבנות במשך כל השבוע. אף נראה שלפי רוב התנאים, קרבן החגיגה קרב רק פעם אחת בחג, ולא פעם נוספת בשמיני עצרת, כפי שעולה ממשנה חגיגה א ו ומשנה סוכה ד א, ח: "ההלל והשמחה שמונה"²⁶, ולפי תנאים אלו יוצא ששמיני אינו רגל בפני עצמו אלא המשך הרגל של סוכות. ברם לפי רבי יהודה בברייתא זו, כמו גם לפי הברייתא המובאת בסוף הסוגיא שלנו ומקבילותיה בתוספתא סוכה ד יז, בירושלמי סוכה ה ז, נה ע"ד, וחגיגה א ו, עו ע"ג, שמיני רגל

של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון? ת"ל: בחדוש השביעי [תחגו אותו]. יכול, אם לא חג ברגל חוגג אחר הרגל? ת"ל [תחגו אותו] – במועד אתה חוגג, ואי אתה חוגג חוצה לו". ממדרש הלכה זה משתמע שתשלומין אינם אלא כל שבעה, ואם לא חג ביום טוב ראשון חוגג כל אותו הרגל, כלומר כל שבעה, וביום טוב אחרון חוגג שוב לכבוד שמיני עצרת.

אך אין כל הכרח לפרש את המשנה כך, והדעה הרווחת היא שחגיגה קרבה פעם אחת בשמונת ימי החג, ולפי זה נראה שגם במדרש ההלכה, "בחדוש השביעי תחגו אותו" בא לרבות גם שמיני לתשלומין. אולם לפי מאן דאמר זה, שמיני עצרת אינו רגל בפני עצמו עם קרבן משלו, אלא המשך של סוכות, וכשיטת החכמים בברייתא שלנו, שקרבנות המוספין של סוכות ושמיני עצרת הם מערכת אחת, והאילים והכבשים מתמעטים משביעי לשמיני.

24 שם, עמ' 202-204, וראו לעיל, הערה 22. הנשקה יצא מתוך הנחה שנוסח הברכה זהה בכל ימי הרגל (שם, עמ' 203). אולם לפי דברינו עלינו להניח ששם הרגל מוזכר בה, והדעת נותנת אפוא שהיא דמתה לברכה: שלאחר ההפטרטה ברגלים, שבה מוזכר שם הרגל, ואנו נוהגים להזכיר בה את סוכות בשמו ואת שמיני עצרת בשמו, כפי שנוהגים לעשות בברכת המזון ובתפילה.

25 ונראה שבדברינו פירש לא רק הריטב"א (ראה מובאה בהערה 20 לעיל) אלא גם השיטה לתלמיד ר' יחיאל מפריס בפירושו למועד קטן ט ע"ב; ד"ה ביום שמיני. ולא עוד אלא שמדבריו משתמע שאין כאן דעת יחיד בין התנאים אלא שכך נהגו בפועל כבר בימי המלך שלמה: "ביום שמיני, שהיה רגל בו ביום, והיה טעון קרבן חגיגה ועולה ראה, וכיון שהיה טעון קרבן היה טעון לינה וכו'". על כך כתב ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, סוכה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 904: "והדברים תמוהים מאד, שהרי אי אפשר לומר על כל העם שלא הביאו קרבן מקודם והשלימו בעצרת, ולא עוד אלא שהעיקר חסר מן הספר". אולם לפי דברינו אין כל קושי. שמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא עם קרבן בפני עצמו, וכל החייבים בחגיגה ובראייה ביום טוב ראשון חייבים בחגיגה ובראייה ביום טוב אחרון, ואף מצוות הלינה חלה בשתייהן. וראו גם הנשקה, שם, עמ' 271, הערה 128, שהסביר לפי שיטה זו "שחונכת המקדש טעונה קרבנות ושמחה כאחד". אולם מפשטות הדברים: "שהיה רגל בו ביום והיה טעון קרבן חגיגה ועולה ראה", משתמע שקרבנות אלו דבר אין להם עם חנוכת הבית, והם הם קרבנות הרגל בפני עצמו הנקרא 'שמיני עצרת'.

26 אך ראו גם לעיל, הערה 23, ולהלן בדין בפרק ד, סוגיא יט, 'אך שמח', מח ע"א.

בפני עצמו הוא, על כל המשתמע מכך: קרבן חגיגה נוסף, אכילה נוספת של שלמים ('שמחה'), לינה, שיר וברכה. וכמובן, גם הירידה הדרסטית במספר הפרים, האילים והכבשים, כלומר, אופיים המיוחד לא רק של קרבן החגיגה באותו יום אלא גם של מוספי הציבור, והפיס הנוסף שערכו הכהנים קודם עבודת אותו יום, אף הם ממאפייניו של חג נפרד.

לדברינו אין צורך של ממש לחלק בין הסיפא של הברייתא המופיעה בפיסקא [10] לבין הברייתא הדומה המופיעה בפיסקא [24] ומקבילותיה. בשתייהן מתאפיין שמיני עצרת כרגל בפני עצמו בכל הקשור למקדש ולליטורגיה, עם קרבנות ציבור מיוחדים וקרבן חגיגה משלו, ועם ליטורגיה המייחדת אותו משבעת הימים הזוהים שבאו לפניו, שבהם חזרו על אותם ברכה ושיר או בירכו 'זמן' או ברכה פעם אחת בלבד. על ההבדלים בין הרשימות בברייתות השונות נעמוד להלן בעיוני הפירוש לפיסקאות [10] ו-[24],²⁷ אולם כבר עכשיו ברור שאין צורך לפקפק באותנטיות התנאית אף לא של אחת מהן. עם זאת, כאמור, אפשר ואפשר שהדעות המשתקפות בהן הן דעות מיעוט בין התנאים. ולא עוד אלא שנראה קרוב לוודאי שדעת מיעוט זו אינה משקפת מציאות אמיתית מימי הבית, ומדובר בשחזור של רבי יהודה ו/או תנאים נוספים למציאות מימי הבית, שכן 'קרבן' אין פירושו חגיגה בלבד אלא חגיגה ועולת ראייה. ואף אם ניתן להאמין שעולי הרגל הקריבו שלמי חגיגה במשך שמונה ימים פעמיים, שהרי מדובר בבשר הנאכל על ידי הבעלים, וממילא אוכלים בשר ביום טוב, קשה להניח שכל עולה ועולה הקריב גם שתי עולות במשך שמונת הימים.

הקשיים בסוגיא

ביסוד החלק המרכזי של הסוגיא עומדות אפוא מימרא של רבי יוחנן [1] וברייתא המסייעת לו [10]. בעל הגמרא ביקש לפרש את הברייתא בצורה המסייעת לרבי יוחנן ישירות, ולפרש "ברכה" בברייתא זו במובן ברכת הזמן. ולפי זה יוצא שהלכתו של רבי יוחנן, שמברכים 'זמן' עם פרוס שמיני עצרת, מפורשת בברייתא. אפשרות זו אינה נדחית כליל, ואדרבה, הניסיון להוכיח ש"ברכה" כאן פירושה ברכת המזון ותפילה, נדחית, ומשמעות המילה 'ברכה' שבברייתא נותרת פתוחה. אולם בין אם נפרש שהלכתו של רבי יוחנן מפורשת כבר בברייתא, ובין אם נפרש את ה"ברכה" שבברייתא כעניין ל"ברכת המזון ותפילה", או כברכת השיר או ברכת הרגל, כפירוש הנשקה, בברייתא גלום אותו רעיון שביקש רבי יוחנן להביע באמירת ברכת הזמן בליל שמיני עצרת – היות שמיני עצרת יום טוב בפני עצמו. נמצא שמבנה גוף הסוגיא, חלקים (א-ג), דומה מאוד למבנה הנספח 'מאי הוה עלה' שבחלק (ה): גם בזה גם בזה מובאת הלכה מפי אמורא, המחייבת אמירת ברכת הזמן בשמיני עצרת, וגם בזה גם בזה מובא סיוע מברייתא הקובעת ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו עם ברכה בפני עצמה, ובברייתא השנייה אף מפורש ששמיני עצרת קובע "זמן בפני עצמו".

מבנה כפול זה מעורר כמה קשיים. שלוש השאלות הראשונות שנציע כאן מתייחסות למספר העמדות המובאות בחלקי הסוגיא השונים:

1. כיצד ייתכן שבעל הגמרא האחראי לחלקים (א-ג) לא הכיר את מחלוקת רב נחמן ורב ששת שבחלק (ה)? שאלה זו מחריפה על רקע התחושה המלווה את הלומד בלומדו את חלק (א) של הסוגיא, שישנו מידע שלא מוסרים לנו: מובאת רק עמדה אמוראית אחת, זו של רבי יוחנן, שלפיה מברכים זמן בליל שמיני עצרת, אולם הדיון מעורר חשד שעמדה זו אינה העמדה היחידה ושיש מי שחולק עליה. בחלק (ב) של הסוגיא זוכה עמדה זו בלא פחות מארבע הנמקות מפי אמוראים [2, 7-9], וכשנשאלת שאלה קטנה המערערת על ההבחנה בין פסח לסוכות, שהתשובה לה ברורה [3-4],²⁸ מגייסים לטובת העמדה את מלוא הנשק ומגוננים עליה בחירוף נפש; לא זו בלבד שמביאים את תשובת רבינא המתבקשת, אלא אף

27 וראו אצל הנשקה, שם, עמ' 163-187. הנשקה סבור שהברייתא שבפיסקא [24] אינה ברייתא אותנטית אלא עיבוד מימרא של רבי יוחנן; ראו בעיוני הפירוש שם.

28 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות אלה.

מקדימים לה תשובה נוספת בעילום שם. גם בחלק (ג) מתייחסים לשאלת הזמן בשמיני עצרת כאילו היא שנויה במחלוקת וטעונה הוכחה, אולם לא הזכרה כל דעה חולקת בגוף הסוגיא (א-ג).

2. כיצד ייתכן שעורך הנספח שבחלק (ה) לא הכיר את עמדת רבי יוחנן המובאת בתחילת הסוגיא? גם אם נניח שרב נחמן ורב ששת נחלקו בעניין ללא התייחסות לדברי רבי יוחנן, ודאי שהיה על בעל הנספח, שהוסיף בראש הברייתא שבפיסקא [24] את המילים "תניא כוותיה דרב נחמן", להתייחס לכך שלמעשה גם כרבי יוחנן שני כאן!²⁹

3. כפי שראינו לעיל,³⁰ החוקרים הצביעו על סתירה פנימית בעניין זה גם בתוך חלק (ה). אין זו דרכה של הגמרא להקדים את ההכרעה "והלכתא" ל"תניא כוותיה ד...". ולא עוד אלא שהסיוע לרב נחמן מן הברייתא הוא למעשה קושיא על רב ששת מאותה ברייתא: כלום חולק רב ששת על הלכה תנאית מפורשת שלפיה "שמיני ... זמן בפני עצמו"? מדוע לא זוכה שאלה זו להתייחסות בסוגיא? לכל הפחות היינו מצפים שברייתא זו תובא כתיובתא על רב ששת, ועל סמך זה תוכרע השאלה ההלכתית כרב נחמן.

מעבר לשאלות אלו ישנן שאלות המתעוררות מתוך התייחסות לתכנים של כל חלק וחלק:

4. בחלק (ב) של הסוגיא מובאות כאמור ארבע הנמקות או הוכחות לעמדת רבי יוחנן, שלפיה מברכים שהחיינו בליל שמיני עצרת. לפי רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא, ההוכחה לכך ("תדע") היא מן העובדה ששמיני עצרת חלוק מסוכות בשתיים או בשלוש מצוות הנוהגות רק בסוכות ולא בשמיני עצרת: סוכה, לולב וניסוך המים [2]. לפי רב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי, ההוכחה לכך היא על פי שלושה ייחודים לשוניים בהתייחסות הכתוב במדבר כט לה-לז לקרבנות שמיני עצרת, לעומת ההתייחסות לקרבנות ימי חג הסוכות בפסוקים יג-לד הקודמים להם [7-9]. אולם הוכחות אלו מעוררות תמיהה: מצד אחד, כל בר בי רב יודע ששמיני עצרת חלוק במצוות היום מחג הסוכות, ומה חידש לנו האמורא הארץ ישראלית בפיסקא [2]? זה כשלעצמו אינו אומר דבר בנוגע לברכת שהחיינו, המציינת בדרך כלל התחלות חדשות ולא סיומן של מצוות. כלום מברכים שהחיינו במוצאי שבת או יום טוב, עם תום החיוב במצוות היום?

5. מצד שני, גם הוכחותיהם של רב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי [7-9] מוקשות. אפשר לפרנס את הוכחת רב נחמן בר יצחק בדוחק: העובדה ששבעת ימי חג הסוכות מוצגים בלשון "וביום... וביום...", ואילו בשמיני עצרת מצאנו התחלה חדשה "ביום", היא סימן לכך שמדובר בהתחלה החדשה, אולי כזו המחייבת את ברכת שהחיינו, הגם שגזרת הכתוב כהוכחה לדין מדרבנן עדיין מוקשה. אבל מה פשר ההוכחות מן הלשון "פר ... פרים" או "כמשפטם ... כמשפט"? וכי משום שיש ייחוד בתיאור קרבנות היום אומרים שהחיינו? הרי העיקרון שלפיו שמיני עצרת הוא המשך הרצף של ימי הסוכות ועם זאת יש לו תכונות משלו עולה ישירות מפסוקי התורה ומוסכם על הכל, אולם מניין לנו שברכת שהחיינו תלויה דווקא באפיון זה או אחר? ובמיוחד קשה שאפיון זה תלוי בפסוקים ממדבר כט בעניין הקרבנות דווקא. כלום מברכים שהחיינו על הקרבנות החדשים דווקא?³¹

6. שאלת בעל הגמרא בפיסקאות [3-4], תשובתו בפיסקא [5] ותשובת רבינא בפיסקא [6] מעוררות אף הן תמיהות. תשובת רבינא ברורה ומובנת, עד כדי כך שקשה להבין את השאלה: מה עניין סיום מצוות מצה בסוף ליל הסדר לברכת שהחיינו בשביעי של פסח? זאת ועוד: מכיוון שמוסכם במחקר שתשובות אמוראיות קודמות לתשובות סתמיות, שהן דברי עריכה שנוספו כמסגרת לדברי האמוראים, קשה להבין מה ביקש העורך להוסיף

29. זאת אף לשיטת הנשקה (ראו ציונים לעיל, הערות 3-4), שהברייתא נוספה לסוגיא לאחר חתימת התלמוד: דבר זה יכול להסביר את העובדה שהסוגיא לא מתייחסת לברייתא, אבל אין בה כדי להסביר מדוע ניסח מי שהוסיף את הברייתא את לשון ההצעה "תניא כוותיה דרב נחמן" ולא התייחס כלל לדברי רבי יוחנן.

30. בתחילת המדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', וראו ציונים בהערות 2-4 שם, וראו בהערה הקודמת.

31. אפשר שיש ברכת שהחיינו על הקרבת קרבנות דווקא; ראו תוספתא ברכות ה כב; בבלי ברכות לו ע"ב; מנחות עה ע"ב. אולם ודאי שאין זו הברכה שאליה מתכוון רבי יוחנן כאן.

בתשובתו שבפיסקא [5] – כלום אין תשובת רבינא פשוטה וברורה יותר מזו המוצעת? ואם נאמר שגם השאלה שבפיסקאות [3-4] מאוחרת לרבינא, נוספות שתי שאלות: (א) למה מתייחס רבינא בקובעו "זה חלוק מלפניו, וזה חלוק משלפני פניו"? (ב) מדוע ראה העורך לנכון להוסיף את השאלה שבפיסקאות [3-4] אם כבר נקבע שההבחנה בין פסח לסוכות היא שזה חלוק מלפניו וזה חלוק מלפני פניו?

7. קבענו שתשתית הסוגיא היא הסיוע מן הברייתא [10] למימרת רבי יוחנן [1]. אבל איזה מין סיוע יש כאן? הרי הסיוע הוא מדברי רבי יהודה, וחכמים חולקים עליו, ויחיד ורבים הלכה כרבים! החכמים טוברים ששמיני אינו רגל בפני עצמו, ושהירידה במספר הקרבנות בשמיני לעומת ימי הסוכות היא חלק ממגמה כוללת, אותה תופעה המסתמנת בירידה במספר הפרים במשך ימי החג! ואם כן, דווקא מוכח שלדעת החכמים שמיני אינו רגל בפני עצמו ואין טעם לברך בו 'זמן', ועמדת רבי יוחנן היא דעת יחיד בין דעות התנאים!³²

8. המשך הדיון בסיוע, פיסקאות [11-15], מוקשה אף הוא. תחילה נקבע שברכה פירושה זמן, ואחר כך מוצע פירוש חלופי: "ברכת המזון ותפילה". מנסים להוכיח את הפירוש החלופי ואין הדבר צולח. אבל אז מנסים להוכיח מן הפירוש הראשון דווקא שמברכים שהחיינו גם ללא כוס, "אפילו בשוק". אתמהה! הרי לא הוכחנו לא כפירוש זה ולא כפירוש זה, וכיצד ניתן להשתמש ב"ברכה" שבברייתא כדי להוכיח הלכה מהלכות ברכת הזמן, אם ייתכן שהיא אינה עוסקת אלא בברכת המזון ובתפילה?

9. חלק (ד) כולו אומר דרשני. מה מקומו כאן? לינה אמנם מוזכרת בברייתא כאחד ממאפייני שמיני עצרת, אבל ההוכחה לדברי רבי יוחנן אינה מעניין הלינה ואף אינה תלויה בעקביות שיטת רבי יהודה, שכן אם באמת מזוהה השיטה שלפיה שמיני הוא רגל בפני עצמו עם ברכה בפני עצמה רק עם רבי יהודה, הרי שחכמים חולקים עליו, ויחיד ורבים הלכה כרבים! מדוע טורח בעל הגמרא אפוא לבדוק אם ייחוס השיטה המחייבת לינה דווקא בשמיני עצרת לרבי יהודה נכון או לא?

10. ואף אם נרצה לומר שיש כאן יחידה בפני עצמה, תכניה מוקשים אף הם. בעל הגמרא מנסה לזהות את התנא הסבור שביכורים טעונים תנופה, סבור שזהו רבי יהודה, ואז שואל "דלמא רבי אליעזר בן יעקב היא" על סמך ברייתא. אבל משנה מפורשת היא שרבי אליעזר בן יעקב הוא המחייב תנופה בביכורים: "אלו טעונין תנופה ואינן טעונין הגשה: לג שמן של מצרע ואשמו, והביכורים כדברי רבי אליעזר בן יעקב..." (משנה מנחות ה'ו). אין זה פוסל כמובן את האפשרות שגם רבי יהודה סבר כך, אבל זה ודאי פוסל את האפשרות שרבי יהודה סובר כך באופן בלעדי, ושעלינו לזהות את משנה ביכורים ב' ד' אתו דווקא. כיצד שכח בעל הגמרא את המשנה ההיא? וכשנזכר בכך שתנופת הביכורים מזוהה עם רבי אליעזר בן יעקב, מדוע הביא מפיו מדרש הלכה ולא משנה מפורשת?

שחזור הסוגיא המקורית ומלאכת העורך האחרון של הסוגיא

רבות משאלות אלה תבואנה על פתרון אם נניח שהסוגיא עברה עריכה משנית מגמתית: בעל גמרא מאוחר ערך את הסוגיא מחדש, משום שביקש להסתיר את השיטה האמוראית המזוהה בחלק (ה) של הסוגיא עם רב ששת, שלפיה אין מברכים 'זמן' בשמיני עצרת. ולא עוד אלא נראה מקריאה בין השורות שהסוגיא המקורית שהיתה לפנינו לא זו בלבד שהיה בה ביטוי לעמדת השוללים אמירת זמן בשמיני, אלא שכל הסוגיא כולה היה בה משום ניסיון לדחות את עמדת רבי יוחנן שלפיה אומרים זמן בשמיני, ולהעמידה כדעת יחיד.

לפני שנציע שחזור לסוגיא במתכונתה המקורית, מן הראוי לעמוד על הגורם שהביא את בעל

32 כך הקשה הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 136 והערה 36 שם, וראו ציונים בהערה ההיא. הנשקה משיב שהסיפא של הברייתא דברי הכל היא, והיא הועברה לכאן ממקום אחר, "אך ידע התלמוד שבעצם ההלכות שבברייתא לא נחלק תנא קמא מעולם". אולם אם כן הדבר, מדוע צורפה הברייתא למחלוקת רבי יהודה וחכמים בעניין האילים והכבשים, אם מעכבין זה את זה אם לאו? הרי מחלוקת זו אינה מענייניו של הדיון בתלמוד.

הסוגיא שלנו לעורכה מחדש, ולהעלים ממנה את השיטה שלפיה אין מברכים זמן בשמיני עצרת. דומה שהעניין פשוט: בבבל רווחה ההלכה שאין אומרים זמן בשמיני עצרת,³³ אף שקולות בודדים, כגון זה של רב נחמן, צידדו באמירתה. אך בעל הגמרא המאוחר שלנו ביקש להנחיל את דעתו של רבי יוחנן בבבל, ולצורך העניין עיבד מחדש סוגיא שלפיה נחלקו אמוראים בנידון, והמיר את המחלוקת בעמדה בלעדית של רבי יוחנן. את השקלא וטריא שהיה לפניו, שהביא ודחה סיוע לשני הצדדים, אבל נטה לטובת המנהג הבבלי שלפיו אין אומרים זמן בשמיני עצרת, עיבד עורך שני זה מחדש כניסיון לסייע לרבי יוחנן. אך הוא לא השמיט כליל את האלמנטים שנועדו במקורם לסייע לעמדה הנגדית דווקא, וכך נוצרה סוגיא המשתמעת לשתי פנים, שההוכחות בה קלושות למדי ושחלקיה אינם מתחברים היטב זה לזה.

מבנה החלקים (א-ד) ותוכנם מתאימים לסוג אחר של סוגיא מזו הנמצאת לפנינו. במקום סוגיית 'לימא מסייע ליה' מצטייר המבנה פְּזָה של סוגיית 'לימא כתנאי'. הדעת נותנת אפוא שבמקורה היא היתה כזו, ושהיא נפתחה דווקא במחלוקת אמוראים בנושא זה, שאותו ביקש בעל הגמרא לזהות עם מחלוקת רבי יהודה וחכמים שבברייתא. אפשרות אחת היא שהסוגיא המקורית נפתחה במחלוקת רב נחמן ורב ששת, מחלוקת ש'גורשה' לסוף הסוגיא במתכונתה הנוכחית.³⁴ אולם יותר נראה שגם בראש הסוגיא המקורית הובאה המימרא המחייבת אמירת זמן בשמיני מפי רבי יוחנן, ובצמוד אליה דעה אחרת של אמורא בבלי שסבר שאין אומרים זמן בשמיני של חג. בהיעדר עדות בנוגע לזהותו של אמורא זה נביא עמדה זו גם בראש הסוגיא בשם רב ששת.³⁵ אם נעיין בתשתית האמוראית של הסוגיא, ללא דברי העריכה ולשוונות הקישור שלפנינו, ונוסיף לה אלמנטים ההופכים אותה לסוגיית 'לימא כתנאי' כפי שתיארנו לעיל, נגיע לסוגיא מעין זו כדלהלן:³⁶

[1] אמר רבי יוחנן: אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח. [ורב ששת אמר: אין אומרים זמן בשמיני של חג.]

[10] [לימא כתנאי:] הפרים האילים והכבשים מעכבין זה את זה, ורבי יהודה אומר: פרים אין מעכבין זה את זה, שהרי מתמעטין והולכין. אמרו לו: והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני! אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה. [רבי יוחנן דאמר כרבי יהודה, ורב ששת כרבנן].

[14] [מאי ברכה, זמן? והא בעינן כוס!] מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן: זמן, אומר אפילו בשוק.

[16] [וסבר רבי יהודה: שמיני טעון לינה?] והא תניא, רבי יהודה אומר: מנין לפסח שני שאינו טעון לינה? שנאמר: ופנית בבקר והלכת לאהליך, וכתיב: ששת ימים תאכל מצות – את שטעון ששה טעון לינה, את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה.

[18] [ההוא למעוטי פסח שני הוא דאתא,] דתנן: הביכורים טעונין קרבן ושיר ותנופה ולינה.

[19] [ומאן תנא ביכורים טעונין תנופה? רבי יהודה היא] דתניא, רבי יהודה אומר: והנחתו – זו תנופה. אתה אומר: זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש? כשהוא אומר: והניחו, הרי הנחה אמור. הא מה אני מקיים "והנחתו"? זו תנופה.

[20] [לא. רבי אליעזר בן יעקב היא.] דתניא: ולקח הכהן הטנא מידך – לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב.

[21] מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? אתיא "יד" "יד" משלמים. כתיב הכא: ולקח הכהן הטנא מידך, וכתיב התם: ידיו תביאינה את אשי ה' – מה כאן כהן, אף להלן כהן; ומה להלן בעלים, אף כאן בעלים. הא כיצד? כהן מניח ידו תחת יד בעלים ומניף.

33 אפשר שכך עולה מפשוטה של המימרא של רב ושמואל שאותה מביא רב הונא או רב יהודה בעירובין מ ע"ב: "אין אומרים זמן אלא בשלוש רגלים", שלוש דווקא, ולא ארבע. לדברינו לעיל בדיון בפרק ד, סוגיא יז, 'שמיני ספק שביעי', רב פסק שאומרים זמן בשמיני עצרת ("שמיני לברכה") אפילו בבבל (עיינו בדיונונו שם, הערה 1).

34 הצעה מעין זו מציע עמינח (לעיל, הערה 1), אבל מטעמים אחרים; עיינו שם.

35 מחלוקת רבי יוחנן ורב ששת מצאנו בברכות מ ע"א.

36 החשזור הוא רק לשם הדגמה; אין כאן ניסיון לטעון שהיא כללה דווקא את המילים הללו. המספור הוא על פי החלוקה לפסקאות במתכונת הנוכחית.

בין אם נשחזר את לשונות הקישור בדיוק כפי ששחזרנו, ובין אם נשחזרם קצת אחרת, ברור שמחלוקת רבי יהודה וחכמים שבבביתא [10] דומה למחלוקת האמוראים בעניין אמירת זמן, ורבי יוחנן כרבי יהודה. ובהקשר זה מובן ניסיון בעל הגמרא הראשון, שצידד במנהג הבבלי המקורי שלא לברך שהחיינו בשמיני עצרת, לערער על התפיסה שלפיה רבי יהודה סבור ששמיני רגל בפני עצמו הוא: אם ניווכח שבנוגע לחובת לינה בשמיני נשתמרו "תרי תנאי ואליאב דרבי יהודה", ייתכן שהוא הדין לשאר הדברים, ואם כן, לא זו בלבד שרבי יוחנן סבור כדעת יחיד בין התנאים, אלא שגם שיטתו של תנא זה אינה בהכרח 'מיתרצתא', ודילמא משבשתא היא. הרי סביר להניח שדברי רבי יהודה "את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה" מוסבים על כל שאינו טעון שישה, כולל פסח שני, שמיני עצרת וביכורים, ואשר להוכחה מן הברייתא שלפיה חייבים לינה בביכורים, מסתבר שרבי אליעזר בן יעקב היא, ולא רבי יהודה.

זו היתה דעתו של בעל הסוגיא המקורית. אבל עורך הסוגיא המאוחר שלנו הלך בדרך רב נחמן, וביקש להכריע כרבי יוחנן. הוא הכיר מחלוקת עצמאית בין רב נחמן לרב ששת בעניין זה, הביאה בלשון "מאי הוה עלה", והכריע כרב נחמן. כמו כן נראה שהכיר את תכני הסוגיא שבירושלמי חגיגה א ד, עו ע"ג (=סוכה ה ז, נה ע"ד) או כיוצא בה:

א"ר יוחנן ותני כן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, ברכה בפני עצמה, קרבן בפני עצמו. רגל – דא"ר אבון בשם ר' אחא: בכלהם כתיב "וביום", וכאן כתיב "ביום", ללמדך שהוא רגל בפני עצמו. פייס – א"ר יוסי, מתנית' אמרה כן: בשמיני חזרו לפייס כרגלים. ברכה – א"ר לא: זמן. קרבן – פר אחד איל אחד.

את חלק מתכני הסוגיא הארץ ישראלית הכיר בעל הגמרא השני שלנו גם כמימרות של אמוראי בבל, ולכן הביא חלקים ממנה בגירסתם ובשמותיהם. כך למשל גרס את הנאמר בירושלמי בשם רבי אבון בשם רב אחא כמימרא של רב נחמן בר יצחק דווקא. כמו כן גרס במימרת רבי יוחנן ו/או הברייתא שבראש הירושלמי כגירסת תוספתא סוכה ד יז: "ויום טוב האחרון של חג – פייס לעצמו, זמן לעצמו, רגל לעצמו, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמה", אשר בה שני פריטים החסרים בירושלמי: זמן ושיר. על התהוות גירסת זו נעמוד להלן, בעיוני הפירוש לפיסקא [24]. אולם כאן ראוי לציין שבעל הגמרא המאוחר שלנו הכיר גם את הייחוס שבירושלמי: "א"ר יוחנן ותני כן", שהוא כמו "אמר רבי פלוני ואמר ר' ל'ה במתניתא תנא" שבבבלי, ולכן ידע שמעמדה של ברייתא זו אינו חד-משמעי ושיש הרואים בה מימרא של רבי יוחנן.

מכיוון שיש המייחסים 'ברייתא' זו לרבי יוחנן עצמו, פשיטא שלא יהא זה מן ראוי להביאה כסיוע ישיר לרבי יוחנן בתחילת הסוגיא, שמא מדובר בדברי רבי יוחנן עצמו. אולם אין כל מניעה להביאה כסיוע לרב נחמן: הרי בין אם מדובר בברייתא ובין אם מדובר במימרא של רבי יוחנן, יש בה משום הטלת כובד המשקל של ההלכה הארץ ישראלית מאחורי פסק ההלכה של רב נחמן. ואף על פי כן, אין בברייתא זו קושיא של ממש על רב ששת, שהרי ייתכן שאינה אלא מימרא של רבי יוחנן, וגברא אגברא קא רמית. לכן הוסיף בעל הגמרא המאוחר שלנו את הברייתא בסוף התוספת שהוסיף לסוגיא בלשון 'מאי הוה עלה', לאמור: יש בדברים אלו משום סיוע להכרעה שהכרעתי כרב נחמן, אבל אין בהם משום בסיס להכרעה ההיא ואין בהם משום קושיא על רב ששת, ואין זה מן הראוי להציגם במסגרת שקלא וטריא על מחלוקת רב נחמן ורב ששת, וודאי שאין מקום להציגם במסגרת שקלא וטריא על מימרת רבי יוחנן, שמא הם עצמם אינם אלא דברי רבי יוחנן. על כן יש לראות בהם נספח לנספח, וסיום מתאים לסוגיא על פי ההכרעה שהכרעתי. לשיטה זו, כמוכח, אין צורך להניח שפיסקא [23] או פיסקא [24] נוספה לאחר חתימת התלמוד או על ידי יד אחרת.³⁷

אשר לחלק (א) של הסוגיא, בעל הגמרא האחרון השמיט כאמור את עמדת הנגד, זו של רב ששת, מן הסוגיא.

בעל הגמרא האחרון הוסיף את חלק (ב) של הסוגיא, וזאת כדי לאשש את שיטת רבי יוחנן בנימוקים וכדי לנטרל מוקש אפשרי להבחנה בין פסח לסוכות שבפי רבי יוחנן: ההבדל בין ראשון של פסח לשביעי של פסח לעניין מצה. בעל הגמרא לא יצר חומרים אלו יש מאין: את חלקם נטל מעיבודים בבליים לחומר שבסוגיית הירושלמי חגיגה וסוכה הנ"ל, ואת חלקם לקח מדיונים של אמוראי ארץ ישראל ובבל בדברי רבי יוחנן שלא היו חלק מן הסוגיא הבבלית המקורית, שכאמור נטתה נגד רבי יוחנן, ולא היתה מעוניינת להביא מקורות והסברים המסייעים לשיטתו. על מקורם של מקורות אלו, ועל תרומת בעל הסוגיא האחרון שלנו לעיבודם ולמיקומם כאן, נעמוד להלן בעיוני הפירוש. אולם ברור שמגמתו הכללית של חלק (ב) היא להסביר, לנמק ולסייע לרבי יוחנן, והעניין אפקטיבי ביותר, במיוחד בשילוב עם השמטת הדעה שכנגד.

את החלק האחרון של הסוגיא המקורית, שהיה כאמור משא ומתן אחד ארוך בנוסח 'לימא כתנאי' על הברייתא שבפיסקא [10], עיבד בעל הגמרא המאוחר שלנו לשני דיונים נפרדים. את גוף הדיון בברייתא: חלק (ג) של הסוגיא הנוכחית, עיבד לסוגיית 'לימא מסייע ליה', וזאת על ידי הבנת דברי החכמים ורבי יהודה בברייתא שהיא כיחידה אחת, שבה לכל הדעות שמיני רגל בפני עצמו הוא. לא קשה להבין כיצד הצדיק מהלך זה, וישנן שתי אפשרויות: (א) אפשר שבעל הגמרא האחרון שלנו סבר שבהיעדר תשובה של החכמים בברייתא לטענת רבי יהודה, עלינו להניח שהם הודו לו וחזרו בהם; (ב) אפשר גם שבעל הגמרא האחרון שלנו סבר שלא נחלקו החכמים על רבי יהודה בעצם הדינים שבטיעונו "אמר להם". גם הם סברו שבמובנים מסוימים "שמיני רגל בפני עצמו" וגם הם סברו שהוא מצריך קרבן, שיר, ברכה ולינה משלו. אולם כפי שהסביר הנשקה,³⁸ קרבן זה הוא הקדשים הקלים שהקריבו ואכלו המון עולי הרגל במסגרת העלייה לרגל (ולשיטתנו, קרבן חגיגה מיוחד לשמיני עצרת), ולדעת החכמים, עניין זה אינו קשור כלל למוספים: המערכת של קרבנות הציבור, הפרים והאילים והכבשים, שהם עדיין מערכת אחת ההולכת ומתמעטת מפרים ואילים וכבשים רבים בימי סוכות לפך אחד, איל אחד וכבש אחד בשמיני עצרת. וגם אם שמיני עצרת מוגדר כרגל בפני עצמו לעניינים מסוימים, הרי לעניינים אחרים הוא חלק מן הרצף של חג הסוכות. ודווקא בעניין הפרים, האילים והכבשים סברו חכמים שהם חלק מן הרצף של סוכות, אולי על סמך דרשה מעין זו שבסוכה נה ע"ב:

אמר רבי אלעזר: הני שבעים פרים, כנגד מי? כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך.

על כל פנים, אם אין כאן מחלוקת בנוגע לדברים שאמר רבי יהודה לחכמים בסיפא של הברייתא, אזי ניתן לראות בזה סיוע לרבי יוחנן ואלבא דכל התנאים. גם פרשנותו של בעל הסוגיא הראשון, שלפיה ברכה פירושה זמן, היא עכשיו ראייה מכרעת לטובת רבי יוחנן: הרי גם חכמים מודים לרבי יהודה, לפחות בהלכות שמנה בסיפא, ושם אמר בפירוש ששמיני טעון ברכה, ובעל הגמרא הראשון פירש שברכה זו היא זמן! אמנם בעל הגמרא הראשון התכוון בכך להעמיד את רבי יוחנן כרבי יהודה בלבד, אולם לפי פרשנותו המחודשת של בעל הגמרא האחרון, אלו דברי הכל.

ואף על פי כן התלבט בעל הגמרא האחרון בשאלה זו, שכן בברייתא שהביא בסוף הסוגיא [24] על פי תוספתא סוכה ד יז, שעליה ידע שאפשר שאינה אלא מימרא נוספת של רבי יוחנן עצמו, מופיעים, בגירסא הבבלית המוכרת לו, 'ברכה' ו'זמן' כשני פריטים נפרדים. ברור אפוא שלפי הברייתא ולפי רבי יוחנן, "ברכה" זו של רבי יהודה בסיפא של הברייתא שבפיסקא [10] איננה זמן אלא ברכה אחרת.³⁹ וכן פירש בעל הגמרא האחרון שלנו: "מאי [ברכה], לאו זמן? לא, ברכת המזון ותפילה" [11].

אולם אף על פי שבעל הגמרא השני נאלץ לפרש ש"ברכה" זו אינה זמן, ולפי זה, הסיוע לרבי

38 ראו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': רגל בפני עצמו.

39 אמנם נראה שמי שהוסיף 'זמן' לברייתא זו ביקש לפרש את הביטוי 'ברכה לעצמה/בפני עצמה'; ראו להלן בעיוני הפירוש לפיסקא [24]. אולם ברור שלא ניתן לפרש כך לאחר ששתי ההלכות נמצאות כבר בברייתא כפריטים שווי ערך.

יוחנן מן הברייתא הוא רק במישור הרעיוני – מן התפיסה שלפיה 'שמיני רגל בפני עצמו' ולא מהלכה תנאית ספציפית שלפיה מברכים זמן בשמיני – הוא לא רצה לוותר כליל על דברי בעל הסוגיא הקודם. בעל הגמרא הראשון הניח שהברכה שבשבעת הימים הראשונים והברכה שבשמיני היא היא ברכת הזמן, וקשר בין דברים אלו לבין עמדה של רב נחמן שלפיה 'שהחיינו' אינה טעונה כוס. אמנם, לשיטת בעל הגמרא הראשון, שהסיפא של הברייתא אינה אלא אליבא דרבי יהודה, יש בכך משום זיהוי ברכת שהחיינו עם דעת יחיד בין התנאים וקושיא על רבי יוחנן, הפוסק כדעת יחיד זו. אולם לשיטת בעל הגמרא השני, שגם החכמים מסכימים לדברי רבי יהודה שבסיפא של הברייתא, יש בפירוש בעל הגמרא הראשון למילה 'ברכה': זמן, סיוע חזק בהרבה לשיטת רבי יוחנן מזה המוצע לפי פירוש המילה 'ברכה' של בעל הגמרא השני: ברכת המזון ותפילה. למעשה, שילוב פרשנותו של בעל הסוגיא האחרון לברייתא – המעמידה את הסיפא שלה כדברי הכל – עם פרשנותו של בעל הסוגיא הראשון למילה 'ברכה', יש בו משום ראייה מוחצת לדברי רבי יוחנן: כל התנאים מסכימים לכך ששמיני טעון ברכת זמן. ולכן שיחק כאן בעל הגמרא השני משחק כפול. מצד אחד קבע ש"ברכה" אינה, או אינה בהכרח, זמן, וייתכן שפירוש הביטוי הוא 'ברכת המזון ותפילה', וזאת משום שידע שהברייתא של פז"ר קש"ב מבחינה בין השניים; מצד שני, הוא הותיר על כנם את דברי בעל הגמרא הראשון שלפיהם אין בעיה לפרש שהברכה בשבעת ימי החג היא 'שהחיינו', שהרי לפי רב נחמן אין צורך בכוס לברכת שהחיינו. והרי ירש בכך מקודמו, העורך הראשון, אוצר גדול, שכן לא זו בלבד שניתן להעמיד בדרך זו את הברייתא כסיוע מוחץ לרבי יוחנן, אלא יש בזה אף משום קשירת קשר בין רבי יוחנן לרב נחמן: שניהם סבורים שמברכים זמן בשמיני, ואם כן, רבי יוחנן מצדד במשתמע גם בעמדת רב נחמן בנוגע לאמירת שהחיינו "בשוק", דבר המאפשר לפרש את ה"ברכה" שבברייתא כברכת הזמן. אולם בעל הגמרא ביקש להבהיר שהכוונה אינה לכך שבדרך כלל מברכים שהחיינו כל שבעה, שהרי בכך יש משום ערעור כל החידוש שבדברי רבי יוחנן, שמברכים זמן בשמיני בלבד. לבעל הגמרא הראשון לא היתה כל בעיה לרמוז לאפשרות כזו, שכן לא היה לו כל עניין להצדיק או לפרש במדויק את עמדת רבי יוחנן. אולם בעל הגמרא האחרון ביקש להסב את הסוגיא לכלל פולמוס בעד רבי יוחנן, וברור אפוא שעליו לדייק בשיטתו. לכן הוסיף את פיסקאות [12-13], המבהירות שהכוונה אינה לכך שמברכים זמן בכל יום מימי הסוכות, אלא לכך שמי שלא בירך כליל יום ראשון של חג יכול להשלים את ברכת הזמן כל אימת שזכר בכך במשך שאר ימי החג. וכשם ששבעת ימי החג מצריכים ברכה אחת ביניהם – ברכת הזמן לפי פירוש זה – כך מחייב שמיני עצרת ברכת זמן בפני עצמו. כל זה אמנם לפי שיטה משנית, שאותה השאיר בעל הגמרא על כנה, הגם שהציע כבר בראש הדיון שברכה זו אינה ברכת הזמן, אלא ברכת המזון ותפילה. כמו כן ביקש בעל הגמרא להבהיר שאף על פי שרווח נחת מן ההוכחה לשיטת רב נחמן שהציע בעל הגמרא הראשון מדברי רבי יהודה שבברייתא, אין הכרח לפרש שאומרים ברכת הזמן ללא כוס, אפילו בשוק. ייתכן שמדובר במקרה שבו יש לאדם כוס והוא מברך עליה שהחיינו בחול המועד, משום ששכח לברך שהחיינו בקידוש בלילי יום טוב ראשון של חג.

אשר לחלק (ד) של הסוגיא: הדיון בלינה – ברור שלא היה לבעל הסוגיא האחרון עניין לפרש כפי שפירש בעל הסוגיא הראשון, שהערעור על תפיסת רבי יהודה בעניין לינה – המשתקפת בסיפא של הברייתא שבפיסקא [10] – הוא ערעור על אמינות הברייתא כולה, אלא להפך, שהרי העמיד את הסיפא הזו כדברי הכל, וחשוב היה לו שהערעור יתפרש כעניין ללינה בלבד, שממילא אינה מהותית כל כך לשיטתו, שהרי לינה בפני עצמה אינה מוזכרת בברייתא שהביא בפיסקא [24]. אלא שנושא זה אינו מעלה או מוריד כל כך לענייננו, שכן גם בעל הגמרא הראשון הודה בכך שדברי רבי יהודה בעניין 'את שטעון ששה טעון לינה' באים למעט פסח שני בלבד, וכפי שברור מן ההקשר ומן ההיגיון. ואף אם אין הוכחה מתנפת הביכורים לכך שרבי יהודה חייב לינה במקרים אחרים מלבד פסח ראשון וסוכות, שהרי מסתבר שההלכה בביכורים רבי אליעזר בן יעקב היא, מכל מקום נראה שהן רבי יהודה הן רבי אליעזר בן יעקב חייבו לינה בביכורים, ולא עוד אלא שכל התנאים חייבו לינה בשמיני עצרת, הן משום שזהו מקרא מפורש בדברי הימים ב ז י, וכפי ששנוי במפורש בתוספתא סוכה ד יח, הן משום שמדובר באחד מימי הרגל (בין אם בפני עצמו בין כחלק מסוכות) הן משום שמדובר ביום שבו מקריבים, או לפחות אוכלים, קדשים.

בתיאור זה של התהוות הסוגיא פתרנו את רוב הקשיים שהעלינו לעיל. בשאלות 4, 5, 6, 10 נדון בעיוני הפירוש.

עיוני פירוש

[1] אמר רבי יוחנן: אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח

בירושלמי חגיגה א ו, עו ע"ג (=סוכה ה ז, נה ע"ד) נאמר:

א"ר יוחנן ותני כן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, ברכה בפני עצמה, קרבן בפני עצמו ... ברכה – א"ר לא: זמן.

וכיוצא בזה פעמיים בפסיקתא דרב כהנא, פרשה כח, פעם בשם 'רבנין' ורבי אילעא, ופעם בשם רבי יוחנן ורבי אילא:

ורבנין אומר: יום השמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, טעון ברכה לעצמו. מה הוא טעון ברכה? א"ר אלע: להזכיר בו זמן...⁴⁰

א"ר יוחנן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, ברכה בפני עצמה. רגל בפני עצמו – א"ר בון: בכלום כת' ו'ביום' וכאן כת' "ביום", מכאן שהוא רגל בפני עצמו; פייס בפני עצמו – דתנינן: בשמיני חזרו לפייס ברגלים; קרבן בפני עצמו – פר אחד, איל אחד; ברכה בפני עצמה – א"ר אילא: מכאן שהוא טעון זמן.

פשוט הוא שאילו ידעו מקורות ארץ ישראלים אלו שרבי יוחנן עצמו אמר "אומרים זמן בשמיני של חג", לא היו מביאים את הדברים בלשון 'ברכה' ולא היה צורך בפרשנותו של רבי אילעא לדברים, שלפיה 'ברכה' היינו הזכרת זמן. נמצינו למדים שהמימרא שלנו בבבלי היא ניסוח מחודש של דברי רבי יוחנן המקוריים על פי פרשנותו של רבי אילעא. ומכיוון שרבי אילעא הוא תלמיד של רבי יוחנן, והמקורות הארץ ישראלים תמימי דעים בנוגע לפרשנות זו, נראה שהיא נכונה.

ראיה לכך שרבי יוחנן עצמו כינה את אמירת הזמן 'ברכה' ולא 'זמן' מצאנו במחלוקת רב ורבי יוחנן שהובאה לעיל, מו ע"ב (פרק ד, סוגיא יז, 'שמיני ספק שביעי', פיסקות [1-2]), בנוגע לשמיני עצרת בחוץ לארץ:

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: שמיני ספק שביעי – שביעי לסוכה ושמיני לברכה. ורבי יוחנן אמר: שמיני לזה ולזה.

ידוע שרב כינה את ברכת שהחיינו 'זמן' ולא 'ברכה' (ראו ירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד; בבלי עירובין מ ע"ב), ואם כן, נראה שבחירת הלשון 'ברכה' למחלוקת זו בין רב לרבי יוחנן יסודה המקורי בדברי רבי יוחנן, גם אם ברור שבעל הגמרא הוא האחראי לניסוחה הסופי של המחלוקת, שבו מופיעים דברי רבי יוחנן בכינויים 'שמיני לזה ולזה', התלויים במימרת רב. נמצא שרבי יוחנן אמר ששמיני טעון ברכה בפני עצמה, והוא הדין לשמיני ספק שביעי בחוץ לארץ, וברכה זו היא ברכת הזמן. אין לדעת אם המימרא שבפיסקא [1] בסוגיא שלנו יצאה בצורה זו מפי רבי יוחנן. ייתכן שהחלט שבעל הגמרא הבבלי, שהמיר את לשון 'ברכה' בלשון 'זמן', הוא שהוסיף את ההלכה בעניין שביעי של פסח – המוסכמת על הכל – כדי להבהיר שאומרים זמן בשמיני של חג לא משום שאומרים זמן בכל יום טוב, אלא משום שהוא רגל בפני עצמו, וכפי שעולה ממימרת רבי יוחנן השלמה בירושלמי: "שמיני רגל בפני עצמו ... ברכה בפני עצמה".⁴¹

40 חלק ראשון זה כנראה אינו של הפסיקתא דרב כהנא; ראו ד' מגדלכאום, פסיקתא דרב כהנא על פי כתב יד אוקספורד, ניו יורק תשמ"ז, עמ' 418.

41 דווקא בבבלי משמש היעדר הזמן בשביעי של פסח סימן מובהק לקידוש היום ההוא. בפסחים קב ע"ב נאמר: "אמר רב הונא אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. ולא? והא תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד, מניחו לאחר המזון ומשלשן כולן לאחריו! אין לו, שאני. והא יום טוב שחל להיות אחר השבת, דאית ליה, ואמר רב: יקנה! אמרי: מדלא אמר זמן, מכלל דבשביעי של פסח עסקינן, דכל מאי דהוה ליה אכיל ליה, ולית ליה."

כאמור, עצם הרעיון שלפיו שמיני עצרת קובע ברכה בפני עצמה ו/או זמן בפני עצמו מופיע כבר בברייתא. ואפשר שרבי יוחנן לא חידש את הרעיון הזה, אלא פירש שברכה זו היא ברכת הזמן, וכפי שפירש רבי אילא את המילה 'ברכה' שבמימרת רבי יוחנן עצמו במקבילה שהבאנו לעיל מן הירושלמי ומן הפסיקתא. למשמעות המילה 'ברכה' בברייתא המקורית, ראו לעיל במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: רגל בפני עצמו'.

[9-2] ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע, שהרי חלוק בשלושה דברים: בסוכה ולולב וניסוך המים. ולרבי יהודה, דאמר: בלוג היה מנסך כל שמונה, הרי חלוק בשני דברים... רב פפא אמר <כך בכל כתבי היד>: הכא כתיב "פר", התם כתיב "פרים". רב נחמן בר יצחק אמר: הכא כתיב "ביום", התם כתיב "וביום". רב אשי אמר: הכא כתיב "כמשפט", התם כתיב "כמשפטם"

דברי רב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי [9-7] הם המשך ישיר למימרת רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא, ולכן יש לגרוס בדברי רב פפא כגירסת כל כתבי היד: "רב פפא אמר", ולא "אמר רב פפא" כפי שמופיע בדפוסים, שהיא פתיחה לעניין עצמאי. רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא מביאים הוכחה למימרת רבי יוחנן: "אומרים זמן בשמיני של חג", כפי שעולה מן הלשון "תדע". ואף דברי רב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי מתפרשים לא כמימרות עצמאיות, אלא כהסברים, הוכחות או הנמקות לעצם ההלכה שמברכים זמן בשמיני עצרת. לפי המימרא הארץ ישראלית [2], ההוכחה לכך שאומרים זמן בשמיני היא העובדה שיום זה חלוק משאר ימי החג בשתיים או בשלוש מצוות, ולפי האמוראים הבבלים, ההוכחה לכך היא שינויי הלשון שבהם נקטה התורה במעבר מתיאור קרבנות סוכות לתיאור קרבנות שמיני עצרת במדבר כט.

כך צריך לפרש את הדברים בהקשר הנוכחי.⁴² אולם כל המימרות הללו תמוהות אם נניח שהן היו מוסבות במקורן על מימרת רבי יוחנן כפי שהיא מופיעה בפסיקא [1]. כפי שהקשינו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקשיים בסוגיא', סעיפים 4-5, כל בר בי רב יודע ששמיני עצרת חלוק מן הימים שלפניו במצוות החג, אולם זה כשלעצמו אינו מחייב אוטומטית ברכת שהחיינו, המוסבת בדרך כלל לא על סיום קיום מצוות אלא על התחלות חדשות. וגם גזרות הכתוב 'מפרשת הקרבנות אינן מעלות או מורידות לעניין שהחיינו':⁴³ מה עניין פסוקים בעניין הקרבנות בתורה לברכת שהחיינו, שהיא ברכה מדרבנן ככל הברכות, ומדוע תלויה ברכה זו דווקא בייחודים לשוניים בתיאור הקרבנות של שמיני עצרת במדבר כט, שם זוכה יום זה לפרשה נפרדת עם סממנים לשוניים כאלה או אחרים (במדבר כט לה-לח), ולא על עיקר מצוות שמיני עצרת כפי שהוא מופיע לראשונה בויקרא כג לו: "שבעת ימים תקריבו אשה לה". ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה לה. עצרת היא, כל מלאכת עבודה לא תעשו", שם הוא אינו זוכה אפילו לפסוק נפרד, וברור שאינו עומד בפני עצמו?!

לכן נראה שיש להבין את הדברים כהסבר למימרת רבי יוחנן כפי שהיא מופיעה בירושלמי חגיגה א ד, עו ע"ג (=סוכה ה ז, נה ע"ד): "א"ר יוחנן ותני כן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, ברכה בפני עצמה, קרבן בפני עצמו". בסוגיית הירושלמי שם נאמרו דברים הדומים מאוד לדברי האמוראים המובאים כאן, אולם שם הם הסברים לסעיפים השונים בדברי רבי יוחנן בעניין רגל, פייס, ברכה וקרבן, ולא דווקא קשורים לעניין ברכת הזמן:

רגל – דא"ר אבון בשם ר' אחא: בכלהם כתיב "וביום" וכאן כתיב "ביום", ללמדך שהוא רגל בפני עצמו.

פייס – א"ר יוסי, מתנית' אמרה כן: בשמיני חזרו לפייס כרגלים.

ברכה – א"ר לא: זמן.

קרבן – פר אחד, איל אחד.

42 עמינא (לעיל, הערה 1), עמ' 136, כותב שלפנינו חמישה תירוצים לקושיא שבפסיקאות [4-3] על רבי לוי בר חמא: "תירוצ' בסתם, רבינא, רב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי", אולם בעמ' 137 הוא חוזר בו מפרשנות זו וכותב שרב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי אינם מתייחסים כלל לקושיא, ולכן עלינו להניח שהדברים היו מוסבים במקורם דווקא על מחלוקת רב נחמן ורב ששת שבפסיקא [22].

43 והן תמוהות באותה מידה אם נניח שהן היו מוסבות מלכתחילה על מחלוקת רב נחמן ורב ששת שבפסיקא [22] כפי שטען עמינא (ראו בהערה הקודמת), שכן עדיין יש לשאול מה עניין גזרות הכתוב בעניין קרבנות לברכת שהחיינו מדרבנן?

מימרת רבי אבון בשם רבי אחא, המסבירה את הקטע "רגל בפני עצמו", היא היא המימרא המיוחסת בבבלי לרב נחמן בר יצחק: "הכא כתיב 'ביום', התם כתיב 'וביום'" [8]. ונראה שגם רב נחמן בר יצחק ביקש להסביר בכך לאו דווקא את אמירת שהחיינו בליל שמיני עצרת אלא את היות שמיני עצרת 'רגל בפני עצמו'. ונראה שהוא הדין לדברי רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא: אף הם נועדו להסביר את המושג 'רגל בפני עצמו' שבמימרת רבי יוחנן המקורית: מניין לנו שמדובר ברגל בפני עצמו? תדע לך שהוא כן, שהרי הוא חלוק מסוכות בשלוש מצוות.

דברי רב פפא: "הכא כתיב 'פר', התם כתיב 'פרים'", הם ודאי הסבר לקטע "קרבן בפני עצמו". כפי שראינו לעיל, נראה שבמקורו התייחס מושג זה לא לשינוי במספר הפרים, האילים והכבשים (הרי מספר הפרים הולך ומתמעט גם בימי החג עצמם), אלא לקרבנות שמקריב היחיד העולה לרגל: לדעת רבי יהודה בברייתא שבפיסקא [10] להלן, וכן לדעת רבי יוחנן כאן, גם קרבנות אלו קרבים פעמיים: פעם ברגל של סוכות ופעם ברגל של שמיני עצרת. אולם רב פפא, האמון על הרעיון שלפיו חגיגה קרבה פעם אחת בחג הסוכות, וכל ימי החג – כולל שמיני עצרת – הם תשלומין למי שלא הקריב ביום הראשון של החג, פירש שהביטוי שבדברי רבי יוחנן מוסב על קרבנות המוספין של שמיני עצרת, שאכן שונים מן הקרבנות של ימי החג. את העניין הזה הדגים במימרא "הכא כתיב 'פר', התם כתיב 'פרים'", אבל לא התכוון ל"כתיב" בלבד אלא לעצם העובדה שהקרבן שונה. וכיוצא בזה מצאנו בירושלמי בסתם: "קרבן – פר אחד, איל אחד".

מימרת רב אשי מבחינה בין "כמשפטם" שבפסוק "ומנחתם ונסכהם לפרים, לאילם ולכבשים במספרם כמשפטם" (במדבר כט ל), שנאמר לגבי שביעי של חג, לבין "מנחתם ונסכהם לפר, לאילם ולכבשים במספרם כמשפטם" (שם, לז) שנאמר לגבי שמיני עצרת. אפשר שרב אשי מתייחס ל"קרבן בפני עצמו", כמו רב פפא, וכוונתו לומר שמימרת רב פפא, המבחינה בין הפרים הקרבים בסוכות לפר האחד הקרב בשמיני עצרת, אינה ראייה לכך שלשמיני עצרת קרבן בפני עצמו, שהרי באותה מידה ניתן לומר שליום השני של סוכות "קרבן בפני עצמו", שהרי נאמר בו "פרים בני בקר שנים עשר" (במדבר כט יז), ואילו ביום הראשון נאמר "פרים בני בקר שלשה עשר" (במדבר כט יג). ראייה טובה יותר לכך שמוספי שמיני עצרת אינם חלק מן המערכת של מוספי הסוכות ניתן להסיק ממילת הסיכום "כמשפטם" הנאמרת בסוף תיאור קרבנות היום השביעי בעוד שבימים האחרים נאמר "כמשפט", ובשמיני חוזרים ל"כמשפט". נמצא שהסיכום מתייחס לשבעת הימים בלבד, ולקרבנות היום השמיני "משפט" משלהם.

אפשרות נוספת היא שרב אשי מתייחס דווקא ל'פייס בפני עצמו' שבמימרת רבי יוחנן המקורית, והוא מסביר ש"כמשפטם" מתייחסת לדרך שבה חולקו תפקידי הנסכים והמנחות בשבעת ימי החג הראשונים, שלכולם 'משפט' אחד המבוסס על ריבוי הפרים וסדר המשמרות. לעומת זאת, בשמיני עצרת נאמר "כמשפט" משום שיש לו משפט, כלומר משטר חלוקת תפקידים או פייס – בפני עצמו.

דברי רב נחמן בר יצחק דומים אפוא להפליא לדברי בן דורו, רבי אחא, המובאים בירושלמי על ידי רבי אבון, ודברי רב פפא דומים להפליא לדברי סתם התלמוד הירושלמי. לעיל ראינו⁴⁴ שעורך הסוגיא שלנו הכיר הן את הסוגיא הארץ ישראלית – שבה מוצגים דברי רבי יוחנן המקוריים כספק מימרא ספק ברייתא – הן את הנוסח הבבלי של ברייתא זו, המופיעה עכשיו בתוספתא סוכה ד יז, ועם ואריאציות קטנות גם להלן בפיסקא [24]. כמו כן, בנוסף להערות הארץ ישראליות על המימרא/ברייתא שבסוגיא שבירושלמי הוא הכיר גם את המקבילות הללו מתורת אמוראי בבל למימרות שבסוגיא הארץ ישראלית. הדעת נותנת אפוא שכמה דורות לפניו מסרו רב נחמן בר יצחק ורב פפא אף הם מסורות שקיבלו מארץ ישראל, ואלו נמסרו מאז בבבל בשמותיהם. נמצינו למדים שלפני העורך האחרון של סוגייתנו עמדו שתי גירסאות לברייתא/מימרא של רבי יוחנן, ועליה היו מוסבות שתי מערכות של הערות, כדלהלן (המספור משמאל על פי מספרי הפיסקאות לעיל):

הגירסא הארץ ישראלית

א"ר יוחנן ותני כן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, ברכה בפני עצמה, קרבן בפני עצמו.

רגל – דא"ר אבון בשם ר' אחא: בכולהם כתיב "וביום" וכאן כתיב "ביום", ללמדך שהוא רגל בפני עצמו.

פייס – א"ר יוסי, מתנית' אמרה כן: בשמיני חזרו לפייס כרגלים.

ברכה – א"ר לא: זמן.

קרבן – פר אחד, איל אחד.

הגירסא הבבלית

[24] שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב: פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו.

[2] ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע, שהרי חלוק בשלושה דברים: בסוכה ולולב וניסוך המים. ולרבי יהודה, דאמר: בלוג היה מנסך כל שמונה, הרי חלוק בשני דברים.

[6] רבינא אמר: זה חלוק משלפניו, וזה חלוק משלפני פניו.⁴⁵

[7] רב פפא אמר: הכא כתיב "פר", התם כתיב "פרים".

[8] רב נחמן בר יצחק אמר: הכא כתיב "ביום", התם כתיב "וביום".

[9] רב אשי אמר: הכא כתיב "כמשפט", התם כתיב "כמשפטם".

קשה לדעת מדוע נשתמרה מימרת רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא בבל דווקא. קשה גם להבין כיצד קרה שבירושלמי יש פירוש מסודר לכל ארבע הבבות שבמימרא/ברייתא, ואילו בבבל נשתמרו מימרות אקראיות של אמוראים שבהן לא צוין במפורש על איזו בבא במימרא/ברייתא הן מוסבות. על כל פנים, נראה שכל החומר הזה לא הובא בסוגיא המקורית על ידי בעל הגמרא הראשון, שלא היה מעוניין כאמור להדגיש את אופיו המיוחד של שמיני עצרת, משום שסבר שמימרת רבי יוחנן בעניין זמן בשמיני אינה אליבא דהלכתא. אולם בעל הגמרא השני ביקש לאשש את טענת רבי יוחנן בכל דרך אפשרית, ולכן הביא את המימרות הללו, שהתייחסו, אם לא לברכת זמן דווקא, לרעיון הכללי שלפיו שמיני הוא רגל בפני עצמו ולהסתעפויות שונות של רעיון כללי זה, ויש בהן משום הוכחה עקיפה לכך ששמיני עצרת הוא רגל פני עצמו שראוי לפותחו בברכת שהחיינו.

[3-6] אי הכי, שביעי של פסח נמי, הרי חלוק באכילת מצה, דאמר מר: לילה ראשונה – חובה; מכאן ואילך – רשות! הכי השתא? התם – מלילה חלוק, מיום אינו חלוק; הכא – אפילו מיום נמי חלוק! רבינא אמר: זה חלוק משלפניו, וזה חלוק משלפני פניו

כפי שראינו לעיל, ארבע ההוכחות לדברי רבי יוחנן שבפיסקא [1], זו של רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא, זו של רב פפא, זו של רב נחמן בר יצחק וזו של רב אשי [2, 7-9] לא נאמרו במקורן על מימרא זו של רבי יוחנן, המתמקדת בברכת הזמן, אלא על המימרא שלו כפי שהיא מופיעה בירושלמי, שלפיה שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, עם פיס, קרבן וברכה בפני עצמם.

ונראה שהוא הדין למימרת רבינא: אף היא נאמרה במקורה כחלק מן הסוגיא הבבלית על הברייתא של רגל בפני עצמו, והיא היתה מוסבת במסגרת הסוגיא הזוהיא ישירות על דברי רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא, כדלהלן:

[25] שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב: פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו.

[2] ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע, שהרי חלוק בשלושה דברים: בסוכה ולולב וניסוך המים. ולרבי יהודה, דאמר: בלוג היה מנסך כל שמונה, הרי חלוק בשני דברים.

[6] רבינא אמר: זה חלוק משלפניו, וזה חלוק משלפני פניו.

[7] רב פפא אמר: הכא כתיב "פר", התם כתיב "פריים".

[8] רב נחמן בר יצחק אמר: הכא כתיב "ביום", התם כתיב "וביום".

[9] רב אשי אמר: הכא כתיב "כמשפט", התם כתיב "כמשפטם".

בהקשר זה נראה שרבינא חלק על רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא בנוגע להוכחה שהם ניסו להביא לכך ששמיני רגל בפני עצמו לענייני רגל, פייס, ברכה וקרבן: אמנם שמיני עצרת חלוק מסוכות בסוכה, בלולב ובניסוך המים, אבל חילוק זה מתרחש בתפר שבין שביעי לשמיני; אין להוכיח מכך שמאפיינים של יום טוב ראשון כגון עלייה לרגל/לינה, פיס, ברכת זמן וקרבן חגיגה חוזרים על עצמם בשמיני, שכן אלו חילוקים מ"לפני פניו".

אולם בעל הגמרא השני הסב כאמור את הסוגיא הבבליית הזאת על מימרת רבי יוחנן בעניין ברכת הזמן דווקא. מימרא זו של רבי יוחנן הופיעה לפניו במסגרת סוגיא שניסתה לסתור את דברי רבי יוחנן ולהעמידם כדעת יחיד, ואילו בעל הגמרא השני ביקש להביא את המימרות שבחלק (ב) כסיוע לדברי רבי יוחנן, מתוך מגמה להפוך את הסוגיא המקורית על פיה. דברי רבי לוי בר חמא/רבי חמא בר חנינא, רב פפא, רב נחמן בר יצחק ורב אשי התאימו לו לצורך זה, אבל דברי רבינא, שיש בהם דחייה של הוכחת רבי לוי בר חמא/רבי חמא בר חנינא, צרמו לו בהקשר זה. לכן העמיד לדברי רבינא מסגרת חדשה, הקושיא שבפיסקאות [3-4] והתשובה הסתמית שבפיסקא [5], ובהקשר זה מצטיירים דברים אלו כהצדקה של שיטת רבי יוחנן בעניין זמן ולא כדחיית הוכחה לשיטה זו.

בעל הגמרא 'הקשה' אפוא על רבי לוי בר חמא/רבי חמא בר חנינא קושיית קש, שתשובתה בצדה: אם ברכת הזמן בשמיני עצרת תלויה בכך שהוא חלוק מסוכות במצוות היום, הרי שהוא הדין לפסח – כשם שסוכה נוהגת בראשון ולא בשמיני, ולולב נוהג בראשון ולא בשמיני, וניסוך המים לפי החכמים נוהג בראשון ולא בשמיני, כך גם חובת מצה נוהגת בראשון של פסח ולא בשביעי, ולכן גם שביעי של פסח צריך להיות טעון זמן בפני עצמו. בהקשר זה מצטיירים דברי רבינא כתירוץ לקושיא וכהגנה על דברי רבי לוי בר חמא/רבי חמא בר חנינא: מצה בשביעי של פסח חלוקה מלפני פניה, וברכת שהחיינו בליל שביעי של פסח אינה מתאימה לשיטת רבי לוי בר חמא/רבי חמא בר חנינא במקרה זה, שכן "הזמן הזה" החל לפני חמשה ימים וחצי, בשחר ט"ו בניסן.⁴⁶

אך אם כן הדבר, מה פשר התשובה שהוסיף בעל הגמרא הזה בעצמו לפי תשובת רבינא: "התם – מלילה חלוק, מיום אינו חלוק; הכא – אפילו מיום נמי חלוק?" תשובת רבינא, גם אם לשיטתנו לא נאמרה במקורה לצורך העניין הזה, מתאימה הרבה יותר מתשובה זו, שלפיה מצה בשביעי של פסח אינה חלוקה ממצה ביומו של ראשון של פסח, אלא רק ממצה בלילי יום טוב ראשון של פסח, ואילו מצוות סוכה, לולב וניסוך המים בשמיני של חג חלוקות ממצוות אלו ביום טוב ראשון של חג כולו, יומו כלילו.

נראה שבעל הגמרא יצא מתוך הנחה שברכת שהחיינו בלילי יום טוב מוסבת גם על מצוות החג, וכפי שסברו רב אשי ורב כהנא בפרק ד, סוגיא יד, 'אכסא דקידושא', מז ע"א:

תנו רבנן, העושה סוכה לעצמו, אומר: ברוך שהחיינו כו'. נכנס לישב בה, אומר: ברוך אשר קדשנו כו'. היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר – מברך; אם לאו – לכשיכנס לישב בה מברך שתים. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא.

אם בירך רב כהנא שהחיינו בשעת הקידוש במקום לברכה בשעת עשיית הסוכה, הרי שמטרתה האמתית של ברכת שהחיינו בלילי יום טוב ראשון של חג היא לברך על חידוש מצוות הסוכה,

46 כך משמש אותו טיעון בדברי בעל הגמרא בחגיגה ט ע"א: "...מופנה, דאי לאו מופנה איכא למיפרך: מה לשביעי של פסח שכן אינו חלוק משלפניו, תאמר בשמיני של חג שחלוק משלפניו, ועלינו לומר שבעל הגמרא שם הכיר את דברי רבינא כבר בהקשרם בסוגיא שלנו, כהשוואה בין שביעי של פסח לשמיני של חג, ולא כהשוואה בין מצוות מסוימות בחג למצוות אחרות בחג.

וכפי שפירשנו שם על פי התוספות,⁴⁷ שהמברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אינו מברך בקידוש. אולם בסוכות סביר לומר כך, שהרי מצוות הסוכה נמשכת כל שבעה, ולכן אין צורך בברכת שהחיינו חדשה עד לליל שמיני. לעומת זאת, אם נאמר שברכת שהחיינו בליל הסדר מוסבת על מצוות מצה, הרי שמצווה זו מסתיימת כבר בסוף ליל הסדר, וברכת שהחיינו אינה שייכת כבר למחרת בבוקר, עם שחר, ביום טוב ראשון של פסח! וליל שביעי אינו שונה מיומו של היום הראשון לצורך העניין הזה. לכן, לא זו בלבד ששביעי חלוק מלפני פניו, אלא אפילו מלפני פניו אינו ממש חלוק, ואם לא שנאמר שברכת שהחיינו ביום טוב ראשון של פסח תקפה כל שבעה, למרות ההבדל במעמד במצוות מצה, עלינו להניח שאפילו במשך יום טוב ראשון כולו היא אינה תקפה.

[10]... הפרים, האילים והכבשים מעכבין זה את זה, ורבי יהודה אומר: פרים אין מעכבין זה את זה, שהרי מתמעטין והולכין. אמרו לו: והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני! אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה

מקבילות לרישא ולסיפא של ברייתא זו מצאנו בתוספתא, אולם שם הן שתי ברייתות נפרדות. בתוספתא מנחות ו יד שני:

נסכי בהמה וסלת מעכבין זה את זה. פרים, אילים וכבשים מעכבין זה את זה. ר' יהודה אומר: פרים אין מעכבין זה את זה מפני שמתמעטים בחג, אבל אילים וכבשים מעכבין זה את זה.

ואילו בתוספתא סוכה ד יז-יח שני:

[יז] ויום טוב האחרון של חג, פייס לעצמו, זמן לעצמו, רגל לעצמו, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמה, שני: ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך (מלכים א ח טו). [יח] יכול לא היו טעונין לינה? ת"ל: ביום עשרים ושלושה לחדש השביעי שלח את העם וילכו לאהליהם (דברי הימים ב ז י). הא כיצד? נפטר מבעוד יום, השכימו והלכו להם.

מן העובדה שבתוספתא רבי יהודה אינו מגיב לדברי חכמים לומד דוד הנשקה שהשילוב בין שתי הברייתות, והשימוש בברייתא של 'פני עצמו' כטיעון של רבי יהודה כלפי החכמים בברייתא שבסוגיא שלנו, הם מלאכת ידו של עורך סוגיית הבבלי, ולא הקשר תנאי אותנטי.⁴⁸ הוא מראה אל נכון שמשא ומתן בין תנאים בברייתות אינו בהכרח אותנטי.⁴⁹ אולם כאן, טענה זו יוצרת בעבורו רק קשיים: הרי הסיוע לדברי רבי יוחנן אינו אלא מן הסיפא של הברייתא, וסיוע זה היה חזק יותר אילו היה כדברי הכל. לכן נאלץ הנשקה לטעון שמצד אחד, בעל הגמרא שלנו צירף את שני חלקי הברייתא באופן מלאכותי, והעמיד ברייתא סתמית, שהיתה יכולה במקורה להתפרש בנקל כדברי הכל, כרבי יהודה בלבד, אך מצד שני סמך על כך שנדע שצירוף זה מלאכותי, ו"שבעצם ההלכות שבברייתא לא נחלק תנא קמא מעולם".⁵⁰ אולם אם זה מבוקשו, מדוע ראה לנכון להצמיד ברייתא זו כתגובת רבי יהודה לדברי החכמים בעניין הפרים, האילים והכבשים?

הדעת נותנת אפוא שאף אם ייתכן בהחלט שמשא ומתן של תנאים במקורות תנאיים הוא מלאכת העורך, במקרה דנן כבר קיבל בעל הגמרא ששיבץ את הברייתא כאן את שני החלקים כיחידה אחת של משא ומתן. ולא עוד אלא נראה שגם אם ניתן לפרש שלא נחלקו החכמים על הלכות אלה מעולם, בעל הגמרא ששיבץ את הדברים כאן לא פירש כן, אלא הביא בכוונה את הברייתא לא כסיוע לרבי יוחנן, אלא כניסיון להעמיד את הדברים כדעת יחיד, וכפי שפירשנו לעיל.⁵¹ בעל הגמרא השני הוא שהמיר את המילים 'לימא כתנאי' במילים 'לימא מסייע ליה' והעמיד את

47 תוספות סוכה מו ע"א, ד"ה נכנס; ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא יד, 'אכסא דקידושא', מו ע"א, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: יחס סוגייתנו לירושלמי סוכה א ב, נב ע"ב'.

48 הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 166-167.

49 ראו שם, ובמיוחד בציונים שבהערות 29-32 שם.

50 שם, עמ' 167.

51 ראו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: שחזור הסוגיא המקורית ומלאכת העורך האחרון של הסוגיא'.

הסיפא כדעת הכל, ופירש שגם לדעת החכמים, שמיני רגל בפני עצמו הוא, עם קרבן, שיר, ברכה ולינה בפני עצמם. ואף על פי כן רצוף הוא לטוכות, והפרים, האילים והכבשים אכן הולכים ומתמעטים משביעי לשמיני, ובכוונה, כדי להשוות בין האומות לישראל, על פי דרשת רבי אלעזר להלן נה ע"ב:

אמר רבי אלעזר: הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך.

ואף על פי כן, הסיפא של הברייתא שלנו שונה במקצת מן המקבילה בתוספתא סוכה ד יז-יח, כמו גם מן הברייתא הדומה המובאת להלן בפיסקא [24], וממקבילתה בירושלמי חגיגה א ו, עו ע"ג (=סוכה ה ז, נה ע"ד) ובפסיקתא דרב כהנא פרשה כח. להלן טבלה המשווה בין המקבילות:

| הסיפא של הברייתא שלנו | תוספתא סוכה ד יז-יח | ירושלמי חגיגה א ו, עו ע"ג | פסיקתא דרב כהנא כח | להלן, פיסקא [24] |
|--|---|---|---|--|
| אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא ... טעון קרבן ושיר וברכה ולינה. | [יז] ויום טוב האחרון של חג פייס לעצמו, זמן לעצמו, רגל לעצמו, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמה, שני: ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך. | א"ר יוחנן ותני כן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, ברכה בפני עצמו. | א"ר יוחנן: שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, ברכה בפני עצמו. | שמיני... ⁵² פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו. |
| | [יח] יכול לא היו טעונין לינה? ת"ל: ביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם וילכו לאהליהם. הא כיצד? נפטר מבעוד יום, השכימו והלכו להם. | | | |

כל המקבילות גורסות "רגל", בין כהקדמה לרשימה בין כפריט ברשימה בין כשניהם. כמו כן, כל המקבילות גורסות "קרבן" ו"ברכה". אולם הסיפא של הברייתא שלנו גורסת "שיר" ו"לינה", ושני יסודות אלו חסרים בירושלמי ובפסיקתא. 'שיר' נמצא בסיפא אצלנו, בתוספתא ובבבלי להלן, אולם 'לינה' נמצאת רק אצלנו, והוכחות מן הפסוקים בעניין לינה מופיעות בסוף ההלכה שבתוספתא. 'זמן' מופיע רק בתוספתא ובברייתא שבבבלי להלן, ומדובר בתוספת

52 בדפוס מופיע כאן: "רגל בפני עצמו לעניין פז"ר קש"ב", אך ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [24].

שיסודה בפרשנות ל'ברכה' על פי מימרת רבי אילא בירושלמי, שהוכנסה למקורות אלו כפריט בפני עצמו.⁵³

הנשקה מסביר את היעדר שיר ולינה מן הרשימה שבירושלמי ובפסיקתא על פי שיטתו, שהביטוי "בפני עצמו" בברייתא שלנו אין פירושו כמשמעו, ושיר ולינה הם ההלל והלינה של שבעת ימי החג, ואין שום שוני בין היום השמיני לימים שקדמו לו.⁵⁴ נמצא שאין מקומם בברייתא המסבירה ששמיני "רגל בפני עצמו" כפשוטו. לשיטתו, השיר זה ההלל, והלינה באה בעקבות קיום מצוות שמחה, אכילת קדשים, ושניהם נוהגים כמצוות ציבוריות בשמיני כבשאר ימי החג. אולם לפי דברינו, שיר הוא שיר של יום: מזמור יב ביום השמיני, השונה משיר של יום בשאר ימי החג, שהיה מזמור עו. ואפשר שפריט זה הושמט מן הירושלמי ומהפסיקתא משום שהיתה להם מסורת חלופית, שלפיה בכל יום מימי הסוכות נהג שיר של יום אחר,⁵⁵ ואם כן, אין ייחוד בשמיני אף אם יש לו שיר משלו. וכיוצא בזה בנוגע ללינה בירושלמי, בפסיקתא ובבבלי להלן, פיסקא [24]. כפי שהסביר הנשקה, ישנן שתי תפיסות בנוגע ללינה: יש הסבורים שלינה תלויה ברגל או בקרבנות הרגל, ויש הסבורים שהיא תלויה בקרבן כלשהו.⁵⁶ לפי מי שסבור שלינה תלויה ברגל, כל אדם חייב בלינה במשך כל ימי הרגל. אולם לפי מי שסבור שהלינה תלויה בקרבן, חייב היחיד ללון בירושלים רק בלילה שלאחר אכילת הקדשים בירושלים, ואף על פי שנהגו עולי הרגל ללון בירושלים כל שמונה ולהשתתף בחגיגות, יכולים היו לחזור לבתייהם למחרת קיום מצוות השמחה ואכילת הקדשים. לשיטתנו, שלפיה התנא של הברייתא שלנו על מקבילותיה סבור שחגיגה קרבה על ידי כל פרט ופרט בשמיני עצרת, בנוסף לחגיגה של סוכות הקרבה באחד משבעת ימי החג, הרי שהיחיד חייב בין כה וכה ללון בירושלים במוצאי שמיני עצרת. אולם לפי מי שסבור שהיחיד חייב בכל מקרה ללון בירושלים כל שמונה, אין ייחוד בלינה של שמיני עצרת. ואפשר שגרסני הברייתא/מימרא של רבי יוחנן בירושלמי סברו שחייבים ללון בירושלים כל שמונה בגלל הרגל, ואם כן, אין ייחוד בשמיני לעומת הימים שקדמו לו.

מדוע אין הברייתא שלנו מתייחסת לכך ששמיני טעון פיס בפני עצמו, כפי ששנינו במשנה סוכה ה ו: "בשמיני חזרו לפיס כברגלים"? נראה שהתשובה פשוטה: לא נצרכו לפיס בימי סוכות בגלל ריבוי הבהמות הקרבות בו: שבעים פרים, ארבעה עשר אילים ותשעים ושמונה כבשים מתחלקים היטב בין כל המשמרות ללא צורך בפיס, והמשנה מפרטת דרך מתמטית לעשות את החלוקה כמעט שווה בשווה. פיס נדרש אפוא רק בתחילת התהליך, כדי לקבוע מי מתחיל, וכפי ששנוי בתוספתא סוכה ד טו:

כל המשמרות שונות ומשלשות בפריס חוץ משתים האחרונות, ששונות ולא משלשות ... ר' חנינא בן אנטינס אומ': לא היה פייס אלא ליום טוב הראשון של חג בלבד, ושאר כל ימות החג חוזרות חלילה.

אבל מספר הקרבנות בשמיני קטן, וזו הסיבה לפיס, הנוהג בו כבשאר הרגלים, ואין הדבר קשור להיותו רגל בפני עצמו. אולם בתוספתא, בירושלמי ובפסיקתא מוסבת ברייתא זו ישירות על המשנה ההיא, כהסבר לכך שבשמיני חזרו לפייס כסדרן,⁵⁷ ולכן הוסיפו פיס בראש הרשימה שבתוספתא, או מיד אחרי "רגל בפני עצמו" בירושלמי ובפסיקתא.⁵⁸

53 זאת בניגוד לפירוש הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 177, שלפיו "זמן לעצמו" בתוספתא משמעו מועד לעצמו או רגל לעצמו, והופעת שניהם אינה אלא משום שמסדר הברייתא ההיא (כנראה לא תנא ממש, לפי הנשקה) התחיל בפיס, הסביר את הפייס לעצמו" בזה ששמיני עצרת הוא "זמן לעצמו", ואז הביא רצף אסמכתאות מהברייתא שלנו שבפיסקא [10] לכך ששמיני "זמן לעצמו", רשימה הפותחת ב"רגל עצמו", שפירושו זמן לעצמו. אולם מכיוון שרבי אילא כבר פירש בירושלמי שברכה היינו זמן, סביר יותר להניח שגם בתוספתא שימשה המילה 'זמן' במקורה פירוש שנועד להסביר את המילה 'ברכה', ששולב בנוסח הברייתא ונודד למקומו הנוכחי.

54 שם, עמ' 169-170.

55 מסורת זו מופיעה בברייתא בסוכה נה ע"א. אך ראו להלן, הדיון בפרק ה, סוגיא טו, 'לפי המוספין', עיוני הפירוש לפיסקא [33].

56 הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 116-125.

57 ואפשר שכבר עם שיבוץ הברייתא במקומה בתוספתא ובירושלמי פירשו ש"קרבן לעצמו" היינו קרבנות המוספין, ואם כן, הפיס קשור בקרבן.

58 נראה שבירושלמי ובפסיקתא משמש הביטוי 'רגל בפני עצמו' ככותרת כללית, כמו בברייתא שלנו, לעומת התוספתא, שם הוא משמש במונח ספציפי (לעניין ביטול אבלות – ראו ירושלמי מועד קטן ג ה, פב ע"ג; הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 170 – או לעניין עלייה לרגל למי שלא נשאר כל שמונה), ולכן אינו מופיע בראש הרשימה.

נשאר רק להסביר את ההתייחסות המיוחדת שמקבל פריט הלינה בתוספתא, שם לינה אינה מופיעה כחלק מרשימת הדברים הנוהגים בפני עצמם בשמיני עצרת אלא כפיסקא נפרדת. על כך ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [16-20].

[11-15] מאי לאו זמן? לא, ברכת המזון ותפילה. הכי נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך: זמן, זמן כל שבעה מי איכא? הא לא קשיא, דאי לא בריך האידינא מברך למחר או ליומא אחרינא. מכל מקום, כוס בעינן! לימא מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן: זמן, אומר אפילו בשוק. דאי אמרת בעינן כוס, כוס כל יומא מי איכא? דלמא דאיכלע ליה כוס

ישנה אי-בהירות בסוגיא בנוגע לפירוש הביטוי 'ברכה' בברייתא שבפיסקא [10]. מצד אחד נקבע בפיסקא [11] באופן חד-משמעי שברכה אין פירושה זמן אלא ברכת המזון ותפילה, ומצד שני, ההוכחה לכך ("הכי נמי מסתברא...") נדחית. אין בדחיית ההוכחה כדי להוכיח את ההפך, שברכה פירושה זמן, אבל משום מה, תוך כדי דחיית ההוכחה חוזר בעל הגמרא לפרש שברכה פירושה זמן דווקא, ולא ברכת המזון ותפילה, ומבקש לסייע מן הברייתא שלנו לרב נחמן, שקבע שאין צורך בכוס לברכת זמן: "זמן, אומר אפילו בשוק". אף סיוע זה נדחה בפיסקא [15], אבל בטענה "דלמא דאיכלע ליה כוס", ולא בטענה "דילמא ברכה ברכת המזון ותפילה היא", אף על פי שכך קבע בעל הגמרא מראש בפיסקא [11], שברכה פירושה ברכת המזון ותפילה, ולא זמן.

כפי שהסברנו לעיל, כל זה אינו מתפרש יפה אלא מתוך הנחה שידי שני עורכים בדבר. העורך הראשון קבע באופן חד-משמעי ש"ברכה" שבדברי רבי יהודה בברייתא שבפיסקא [10] פירושה זמן, אבל לא מתוך ניסיון לסייע לרבי יוחנן, אלא מתוך ניסיון להעמיד את דעתו כדעת יחיד בין התנאים, וחלק זה של הסוגיא נראה פחות או יותר כדלהלן:

[10] [לימא כתנאי: הפרים, האילים והכבשים מעכבין זה את זה, ורבי יהודה אומר: פרים אין מעכבין זה את זה, שהרי מתמעטין והולכין. אמרו לו: והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני! אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה. רבי יוחנן דאמר כרבי יהודה, ורב ששת כרבנן].

[14] [מאי ברכה, זמן? והא בעינן כוס!] מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן: זמן, אומר אפילו בשוק.

בעל הגמרא המאוחר, לעומת זאת, פירש שהסיפא של הברייתא דברי הכל היא, בין משום שחכמים לא השיבו לרבי יהודה, ושתיקה כהודאה, בין משום שלית מאן דפליג בנוגע לעובדות שבסיפא, ולא נחלקו רבי יהודה וחכמים אלא בהשלכות עניין זה לעיכוב הפרים אלו את אלו. לכן קבע בעל הגמרא המאוחר שהברייתא היא סיוע לרבי יוחנן, "לימא מסייע ליה" במקום "לימא כתנאי". בפירוש בעל הגמרא הראשון, שברכה היינו זמן, יש משום סיוע ישיר וחד-משמעי לרבי יוחנן, ולכן ביקש בעל הגמרא השני להשאיר פירוש זה על כנו. יחד עם זאת, בעל הגמרא השני הכיר את הברייתא שבפיסקא [24], שלפיה 'ברכה' ו'זמן' הם שני פריטים שונים ברשימת הדברים שהם בפני עצמם בשמיני עצרת, וממילא אין לפרש שברכה פירושה זמן. מה עשה? ראשית קבע: "מאי לאו זמן? לא, ברכת המזון ותפילה", וזאת כדי לצאת ידי חובה בכל הקשור לברייתא שבפיסקא [24], שלפיה ברכה וזמן הם שני דברים שונים. אולם לאחר מכן השאיר את השקלא וטריא של בעל הגמרא הראשון, שביקש לסייע מברייתא זו לרב נחמן בעניין ברכת זמן בשוק, וכך השאיר את הרושם ש"ברכה" פירושה בכל זאת זמן. אמנם לדעתו אין כאן סיוע חד-משמעי לרב נחמן, "דלמא איכלע ליה כוס", אבל הקורא נפרד מן הדיון בתחושה ששני הפירושים ל"ברכה" סבירים, ואם כן, ייתכן בהחלט, גם אם העניין אינו חד-משמעי, שכבר התנאים קבעו שאומרים זמן בשמיני עצרת.

דיון זהה לדיוננו מצאנו בהקשר אחר בעירובין מ ע"ב:

אמר רבה, כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן: מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים? כיון דמזמן לזמן אתי, אמרינן; או דילמא, כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן? לא הוה בדידה. כי אתאי בי רב יהודה, אמר: אנא, אקרא חדתא נמי אמינא זמן. אמר ליה: רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי, חובה מאי? אמר לי, רב ושמואל דאמרי תרווייהו: אין אומר זמן אלא

בשלש רגלים. מיתיבי: תן חלק לשבעה וגם לשמונה (קהלת יא ב) – רבי אליעזר אומר: שבעה, אלו שבעה ימי בראשית; שמונה, אלו שמונה ימי מילה. רבי יהושע אומר: שבעה, אלו שבעה ימי פסח; שמונה, אלו שמונה ימי החג. וכשהוא אומר "וגם" – לרבות עצרת וראש השנה ויום הכפורים. מאי לאו לזמן? לא, לברכה. הכי נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך: לזמן, זמן כל שבעה מי איכא? הא לא קשיא, דאי לא מברך האידינא מברך למחר וליום אחרא. מכל מקום, בעינן כוס! לימא מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן: זמן, אומרו אפילו בשוק. הא לא קשיא, דאי קלע ליה כוס. התינח עצרת וראש השנה, יום הכפורים היכי עביד? אי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר זמן, קבליה עליה ואסר ליה. דהאמר ליה רב ירמיה בר אבא לרב: מי בדלת? ואמר ליה: אין, בדילנא. לברוך עליה ולנחיה? המברך צריך שיטעום! ליתביה לינוקא? לית הלכתא כרב אחא, דילמא אתי למסרך. מאי הוי עלה? שדרוה רבנן לרב יימר סבא קמיה דרב חסדא במעלי יומא דריש שתא, אמרו ליה: זיל חזי היכי עביד עובדא, תא אימא לן. כי חזייה, אמר ליה: דלויה לרטיבה, רפסא ליה בדוכתיה. אייתו ליה כסא דחמרא, קדיש ואמר זמן. והלכתא: אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים. והלכתא: זמן, אומרו אפילו בשוק.

עמינח⁵⁹ והנשקה⁶⁰ קבעו שהדיון בסוגיא ההיא הוא המקורי, והשימוש בסוגיא שלנו משני. עמינח אינו מנמק את הדברים, אולם הנשקה מסביר:

שהרי נראה כי הדיון באמירת זמן בלא כוס לא הועלה אלא מחמת יום הכיפורים: סוגיית עירובין עסוקה מתחילתה בשאלת זמן בראש השנה ויום הכיפורים; משביקשה הסוגייה לפשוט מן הברייתא כי שניהם חייבים בזמן, עלתה שאלת זמן ללא כוס – הרי ביום הכיפורים כוס לא תיתכן. והסוגייה אכן מסיימת בהכרעה הכפולה – יש זמן בראש השנה ויום הכיפורים, ואין צריך כוס לזמן. ברם בסוגיית סוכה עניינה שלכוס עולה באופן קטוע, שהרי גלוי לעין שקושיית 'מכל מקום כוס בעינן' נשענת בעיקרה על עניינו שליום הכיפורים, שם אין מקום לכוס; והתירוץ 'דאי קלע ליה כוס' איננו אלא חוליית ביניים, שאין בה כשלעצמה רבותא, ולא באה אלא להעבירנו לקושי האמתי, באשר ליום הכיפורים; אבל כל הדיון על יום הכיפורים הרי איננו בסוכה. נמצא שהעברת הסוגיא מעירובין לסוכה ניכרת בדיון החלקי והקטוע בעניין כוס, שנגרר אף הוא לסוכה בתוך הפסקה המועברת.⁶¹

הבאתי את הדברים כלשונם, כי קשה לי לסכמם, מפני שקשה לי להבינם: הרי בין בסוכה בין בעירובין מצאנו שהקושיא "מכל מקום כוס בעינן" מוסבת על ברכת זמן בחול המועד כשלא בירכה ביום טוב ראשון, ובשתייהן מצאנו את התשובה "דילמא דאי קלע ליה כוס". נכון ששאלה ותשובה אלו אינן חזקות כמו השאלה על כוס ביום הכיפורים, הבאה לאחר הדיון בענייננו בעירובין, אבל היא הנותנת שיסוד הדברים בסוגיא שלנו. אילולא הועברו הדברים מן הסוגיא שלנו, היה צריך להקשות מיד על עניין כוס ביום הכיפורים, וכל הדיון בכוס בחול המועד ו"דילמא דאי קלע ליה כוס" מיותר. כל המודגש במובאה לעיל מעירובין, שהוא הקטע המשותף לשתי הסוגיות, מיותר בעירובין, ועניינו סוכות, ומקומו במסכת סוכה ובדיון בברייתא שעניינה 'ברכה' בשבעת ימי החג ו'ברכה' בשמיני עצרת. טענת הנשקה כאילו מדובר ב"חוליית ביניים" אינה מובנת: מה צורך בחוליה זו? לעומת זאת, אצלנו בסוכה, חוליית הביניים היא הדיון כולו. ולא עוד אלא ששהחינו בחול המועד הוא פועל יוצא מן הפרשנות שלפיה "ברכה" בברייתא שלנו פירושה זמן, שהרי נאמר בה במפורש שגם שבעת ימי החג טעונים ברכה. לעומת זאת, המדרש על קהלת יא ב הוא מדרש אגדה והברכה אינה מוזכרת בו כלל. הניסיון לפרש את המדרש לעניין זמן נראה מלאכותי,⁶² והדעת נותנת שאלמלא הסוגיא שלנו לא היו מפרשים כך כלל.

59 עמינח, (לעיל, הערה 1), עמ' 137.

60 הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 196-202.

61 שם, עמ' 198.

62 זאת במיוחד לאור קביעת הנשקה שה"ברכה", שלפי הבבלי רובתה על סמך דרשה זו לשלושה רגלים, לראש השנה וליום הכיפורים, אינה ברכה ליטורגית אלא "ברכת מועדיך", ברכת ה' (שם, הערה 134), פירוש יפה שרק מדיגיש את זרות עניין הזמן בסוגיא בעירובין.

הנשקה עצמו מעלה טיעון חזק נוסף למקוריות הסוגיא בסוכה דווקא, ועל סמך טיעון זה כמעט מבקש לומר שהיתה העברה דו-צדדית ושהפרשנות "מאי לאו זמן? לא, ברכת המזון ותפילה]" יסודה בסוכה, גם אם פיסקת הכוס הועברה מעירובין. הרי בעירובין נאמר "מאי לאו זמן? לא, לברכה", אבל לא מוסבר באיזו ברכה מדובר, והרי אי אפשר לפרש שמדובר בברכת המזון, שכן יום כיפור הוא אחד הימים שנתרבו ל'ברכה' זו במדרש. לעומת זאת, בסוכה מוצעת אלטרנטיבה ברורה לפירוש 'זמן'.⁶³

מכל הטעמים הללו נראה ברור שהסוגיא שלנו היא המקורית, ושההשראה לפרש את המדרש על קהלת לעניין זמן באה מן סוגיא שלנו. אין ספק בכך שהדיון בצורך בכוס בסוגיא שלנו הוא שהניע את בעל הסוגיא בעירובין להעביר את הדיון אליו: הרי שאלת הצורך בכוס לברכת הזמן חזקה יותר בנוגע ליום הכיפורים מאשר בנוגע לחול המועד סוכות. אולם העובדה שבעירובין הדיון קולע יותר אינה מלמדת על כך שהוא מקורי שם; באותה מידה ניתן לומר שהרלוונטיות של הדיון לעניינו של בעל הגמרא שם היא המניע להעברת הסוגיא.

אשר לתחושת הקיטוע כשקוראים את סוגייתנו, שהניעה את הנשקה לחשוב שהדיון אצלנו משני, היא קיימת באותה מידה גם בחלקי הסוגיא האחרים, כפי שראינו, ויסודה בכך שקולמוסו של העורך השני עבר על מלאכת ידו של העורך הראשון, מתוך מגמה לשנות לחלוטין את המסקנה ההלכתית העולה מן הסוגיא.

[16-20] וסבר רבי יהודה: שמיני טעון לינה? והא תניא, רבי יהודה אומר: מנין לפסח שני שאינו טעון לינה? שנאמר: ופנית בבקר והלכת לאהליך, וכתיב: ששת ימים תאכל מצות – את שטעון ששה טעון לינה; את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה. למעוטי מאי? לאו למעוטי נמי שמיני של חג? לא, למעוטי פסח שני דכוותיה. הכי נמי מסתברא, דתנן: הביכורים טעונין קרבן ושיר ותנופה ולינה. מאן שמעת ליה דאמר תנופה? רבי יהודה, וקאמר: טעון לינה. דתניא, רבי יהודה אומר: והנחתו – זו תנופה. אתה אומר: זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש? כשהוא אומר: והניחו – הרי הנחה אמור. הא מה אני מקיים "והנחתו"? זו תנופה. ודלמא רבי אליעזר בן יעקב היא? דתניא: ולקח הכהן הטנא מידך – לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? אתיא "יד" "יד" משלמים. כתיב הכא: ולקח הכהן הטנא מידך, וכתיב התם: וידו תביאנה את אשי ה' – מה כאן כהן, אף להלן כהן; ומה להלן בעלים, אף כאן בעלים. הא כיצד? כהן מניח ידו תחת יד בעלים ומניח

לכאורה, דיון זה הוא דיון בפרט שולי בברייתא שהובאה בפיסקא [10], שדבר אין לו עם הסיוע לרבי יוחנן, שהוא נושא הסוגיא שלנו בכללה. וכך פירש עמינח, שטען שחלק זה של הסוגיא הועבר ממנחות סא ע"א-ע"ב.⁶⁴ ואכן, אין ספק בכך שבעל הגמרא שלנו מושפע מן הסוגיא האמוראית ההיא. במשנה מנחות ה' ו' שנינו:

אלו טעונות תנופה ואין טעונות הגשה: לוג שמן של מצורע ואשמו; והבכורים כדברי רבי אליעזר בן יעקב; ואימורי שלמי יחיד וחזה ושוק שלהן – אחד אנשים ואחד נשים, בישראל ולא באחרים; שתי הלחם ושני כבשי עצרת.

ועל כך נאמר בבבלי שם:

והבכורים כדברי רבי אליעזר בן יעקב; מאי רבי אליעזר בן יעקב? דתניא: ולקח הכהן (דברים כו ד) – לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מאי טעמא דראב"י? גמר "יד" "יד" משלמים. כתיב הכא: ולקח הכהן הטנא מידך (שם), וכתיב התם: וידו תביאנה (ויקרא ז ל) – מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן בעלים אף כאן בעלים. הא כיצד? כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניח. ולימא נמי: כדברי ר' יהודה! דתניא, רבי יהודה אומר: והנחתו (דברים כו י) – זו תנופה. אתה אומר: זו תנופה, או אינו אלא הנחה? כשהוא אומר:

63 שם, הערה 134.

64 עמינח (לעיל, הערה 1), עמ' 137, 197.

והניחו (שם, ד) – הרי הנחה אמור. הא מה אני מקיים "והנחתו"? זו תנופה! אמר רבא: הואיל ופתח בו הכתוב תחלה. רב נחמן בר יצחק אמר: הואיל ורב גבריה.

רבא ורב נחמן בר יצחק כבר מתייחסים לכך ששני תנאים: רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב, מזוהים עם הרעיון שלפיו ביכורים טעונים תנופה. וכשבא בעל הגמרא שלנו לטעון שרבי יהודה לא מחייב לינה אלא כשהמועד הוא בן שישה ימים, כדבריו בברייתא בעניין פסח שני, עמדו לנגד עיניו המשנה בביכורים שלפיה ביכורים חייבים בתנופה ובלינה, והסוגיא בבבלי מנחות, המזוהה את השיטה בעניין תנופה עם רבי יהודה ועם רבי אליעזר בן יעקב כאחד. אבל מכאן ועד להעתקת הסוגיא ההיא, הדרך רחוקה: שם אין כל התייחסות ללינה, ואילו כאן מובאת התנופה רק משום שהיא מופיעה במשנה ביכורים בסמוך ללינה ועשויה ללמד שלינה זו היא לשיטת רבי יהודה, על אף שאין בביכורים שישה ימים. בעל הגמרא שלנו השתמש בחומרים שמצא בסוגיא האמוראית במנחות, אבל לא העתיק את הסוגיא ההיא.

כפי שראינו לעיל, דיון זה אינו מנותק מן הסוגיא שלנו כלל. בעריכה הראשונה של הסוגיא שימש הדיון כערעור נוסף על עמדת רבי יוחנן שלפיה מברכים זמן בשמיני עצרת: לא זו בלבד שמן הברייתא שבפיסקא [10] מתברר שדעת רבי יוחנן היא דעת יחיד בין התנאים, כרבי יהודה ולא כרבנן, אלא אפשר שאף המובאה בברייתא ההיא מדברי רבי יהודה משובשת, שכן לפי הברייתא ההיא רבי יהודה סבור ששמיני טעון לא רק זמן אלא גם לינה, אבל במקום אחר הוא אומר שרק מה שטעון שישה טעון לינה, ואף אם שמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא, אין לו שישה ימי רגל אחריו. ואם דברי רבי יהודה בעניין לינה בברייתא ההיא משובשים, שמא אף דבריו בעניין ברכה משובשים, ונמצא שלא זו בלבד שדעת רבי יוחנן היא דעת יחיד, אלא שדעת יחיד זו אולי גם משובשת.

הרושם שדיון זה מנותק מעניינה העיקרי של הסוגיא כולה הוא רושם שיצר בעל הגמרא השני שערך את הסוגיא מחדש. בעל גמרא זה צידד בעמדת רבי יוחנן, וממילא לא הציג את דעתו כתואמת את דעת רבי יהודה בברייתא דווקא, אלא ביקש לראות את הסיפא של הברייתא שבפיסקא [10] כדברי הכל. לפי זה, אין חשיבות מיוחדת לשאלה אם רבי יהודה אכן סבר ששמיני טעון לינה או לא, שהרי הטיעון שלפיו שמיני טעון קרבן, שיר, ברכה ולינה אינו דעת יחיד של רבי יהודה אלא גם חכמים מודים בכך.

נראה שהחשיבות שייחס בעל הגמרא הראשון לעניין האותנטיות של דברי רבי יהודה בעניין לינה בברייתא נובעת דווקא ממסורת שלפיה הלינה במוצאי שמיני בירושלים היא ההוכחה לכך ששמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא, ולכן, אם נערער על התפיסה שלפיה רבי יהודה חייב לינה בשמיני, הרי שערערנו על ההנחה שלפיה בשמיני קרבים קרבנות חגיגה נפרדים, וממילא על כל הבסיס לאמירת ברכת שהחיינו בליל שמיני. אמנם, בברייתא שבפיסקא [10] מופיעות הברכה והלינה כשני פריטים שווי ערך ברשימה: "אמר להן: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה", אבל כפי שראינו, לא כן הדבר בברייתא שבתוספתא סוכה ד יז-יח:

[יז] ויום טוב האחרון של חג – פייס לעצמו, זמן לעצמו, רגל לעצמו, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמה, שנ': ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך. [יח] יכול לא היו טעונים לינה? ת"ל: ביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם וילכו לאהליהם. הא כיצד? נפטר מבעוד יום, השכימו והלכו להם.

היו שפירשו שהפסוק המובא בסוף הלכה יז: "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך" (מלכים א ח טו), הוא פירוש ל"ברכה לעצמה"⁶⁵, אבל ברור שאין הדבר כן. ודאי שהברכה הנפרדת בשמיני עצרת אינה ברכה שבירך העם את המלך, שהרי לא בירכו ברכה כזאת בחג הסוכות, ומה פשר "לעצמה"? אלא הנכון הוא כפירוש רוב הפרשנים, שהפסוק שבסוף הלכה יז

65 ראו רש"י סוכה מח ע"א, ד"ה ברכה לעצמו; ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוכה, עמ' 902-904; הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 174-175 והערה 59 שם.

הוא תחילת הדיון הנמשך בהלכה יח, בעניין לינה.⁶⁶ אמנם נאמר במלכים א ח סו שהמלך שלח את העם בשמיני עצמו, ואפשר היה לפרש שהם לא היו טעונים לינה, אלא הלכו לבתייהם בו ביום, אולם בדברי הימים ב ז י נאמר: "ביום עשרים ושלושה לחדש השביעי שלח את העם", דהיינו באסרו חג, וממילא לנו בני העם בירושלים גם במוצאי שמיני, ולא נפטר בשמיני עצמו אלא מן המלך, אבל לא הלכו לבתייהם עד למחרת.

אבל לינה, מאן דכר שמה? כיצד ניתן לפרש את המילה "שנאמר" המופיעה בסיפא של הלכה יז, אם זו אכן משמעות הדרשה? ליברמן הציע שהראשונים שפירשו שמדובר בלינה לא גרסו "שנאמר" או פירשו "שנאמר" לשון "נאמר", ואילו הנשקה מסביר שפריט הלינה הושמט על ידי בעל התוספתא, שחיקה את הרשימה שבברייתא שלנו שבפיסקא [10] משום שהלינה בשמיני אינה עומדת בפני עצמה כלל: היא אינה שונה מהלינות של שבעת הימים שקדמו לה, ולכן לא יכול היה התנא שבתוספתא להביאה בסגנון הפריטים שלפניה: "לינה לעצמה".⁶⁷

אולם לפי דברינו אין כל קושי בפריט הלינה ואין טעם בהשמטתה: היחיד חייב ללון בירושלים באחד מימי הרגל הראשונים – ביום שבו הקריב את החגיגה ואכל מבשר הקדשים – אבל לא בכולם, וכן חייב ללון בירושלים במוצאי שמיני עצרת בעקבות הקרבן בפני עצמו: החגיגה הנוספת הקרבה והנאכלת בשמיני. וגם פירושו של ליברמן, ש"שנאמר" לאו דווקא, מוקשה.

נראה שהסתירה לכאורה בתוספתא בין מלכים א ח סו לדברי הימים ב ז יב והפתרון שלפיו מדובר במצוות לינה הם עצמם ההוכחה לכך ששמיני רגל בפני עצמו הוא. התנא בתוספתא אומר שיום טוב אחרון של חג טעון לא רק פיס לעצמו אלא הוא רגל לעצמו גם לעניינים אחרים: זמן, קרבן, שיר וברכה. אולם מניין לנו שבשמיני קרבה חגיגה נפרדת, דבר שהוא הבסיס לרעיון שלפיו שמיני רגל בפני עצמו הוא, המצריך בימינו גם ברכת שהחיינו נפרדת? כל הרשימה נלמדת בסופו של דבר ממלכים א ח סו ומדברי הימים ב ז יב, ולכן מובאים מקראות אלו בלשון "שנאמר": אין לפרש את השהות הנוספת בירושלים בימי שלמה אלא כעניין ללינה, ואם לנו בירושלים בימי שלמה בעשרים ושלושה לחדש השביעי, אין זה אלא משום שהקריבו קרבן חגיגה נפרד בשמיני, ואם עשו זאת, הרי ששמיני רגל בפני עצמו הוא.

מכאן חשיבות הלינה לצורך דיון בעל הגמרא הראשון בדברי רבי יוחנן. הרי אם ניתן לערער על התפיסה שלפיה רבי יהודה סובר ששמיני טעון לינה, אף שהיא נרמזת בכתובים ומשמשת – לפי הברייתא שבתוספתא לפחות – יסוד לכל שיטת רגל בפני עצמו, הרי שאין תנא הסבור ששמיני רגל בפני עצמו, וממילא אין לברך זמן בשמיני. ולכן הקשה בעל הגמרא הראשון:

וסבר רבי יהודה: שמיני טעון לינה? והא תניא, רבי יהודה אומר: מנין לפסח שני שאינו טעון לינה? שנאמר: ופנית בבקר והלכת לאהליך, וכתוב: ששת ימים תאכל מצות – את שטעון ששה טעון לינה, את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה!

הברייתא שלפיה רבי יהודה סבר ששמיני רגל בפני עצמו הוא נשענה – לפחות לפי נוסח התוספתא – על פסוקים בעניין הלינה בימי שלמה המלך, אבל רבי יהודה עצמו דורש מפסוקים בתורה שאין חיוב בלינה אלא בחגים הנמשכים שישה ימים מעבר לליל הלינה! ונראה שהמשך הסוגיא הופיע אף הוא כלשונו פחות או יותר בעריכה ראשונה זו, אבל בצורה פחות מעודנת ויותר החלטית:

ההוא, למעוטי פסח שני הוא דאתא, דתנן: הביכורים טעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה. ומאן תנא: ביכורים טעונים תנופה? רבי יהודה היא, דתניא, רבי יהודה אומר: והנחתו – זו תנופה. אתה אומר: זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש? כשהוא אומר "והניחו", הרי הנחה אמור. הא מה אני מקיים "והנחתו"? זו תנופה.

כלומר, לא ניתן לפרש שרבי יהודה בא למעט את כל שאינו טעון שישה, שהרי בביכורים הוא

66 ראו ציונים אצל ליברמן, שם, עמ' 903, ואצל הנשקה, שם, עמ' 175, הערות 60-63.

67 ראו ציונים שם, הערה 63.

חייב לינה. הוא לא בא למעט אלא פסח שני, שאותו הזכיר במפורש, וממילא אין כל קושי בברייתא שבפיסקא [10] המחייבת לינה בשמיני עצרת. אבל מיד ערער בעל הגמרא על פרשנות זו, בלשון:

[לא. רבי אליעזר בן יעקב היא]. דתניא: ולקח הכהן הטנא מידך – לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב.

כלומר, ייתכן שמי שמחייב תנופה ולינה בביכורים הוא רבי אליעזר בן יעקב, כפי שמפורש במשנה מנחות ה' ובמדרש ההלכה שכאן, ואם כן, ניתן לחזור ולפרש את דברי רבי יהודה "כל שטעון ששה טעון לינה" כפשוטם, והם באים למעט ביכורים ושמיני עצרת שאינם טעונים לינה, והברייתא שלנו משבשתא היא, ואין בסיס תנאי מוצק לרעיון שלפיו שמיני רגל בפני עצמו הוא.

מדוע הביא בעל הגמרא הראשון את מדרש ההלכה שבסוגיא במנחות סא ע"א-ע"ב כדי לזהות את תנופת הביכורים עם רבי אליעזר בן יעקב, ולא את משנה מנחות ה' עצמה? דומה שאין זה אלא משום שכבר הכיר את הסוגיא במנחות שם, וידע שרבה ורב נחמן בר יצחק טענו שבאותה מידה ששמו של רבי אליעזר בן יעקב מוזכר במשנה היה עורך המשנה יכול להביא את הדברים בשם רבי יהודה, אבל בחר ברבי אליעזר בן יעקב משום שמדרש ההלכה שלו נוקט את הרישא של הפסוק ולא את הסיפא שלו, או משום ש"רב גובריה". בין כך ובין כך אין כאן עניין עקרוני, ולכן עדיף להביא את המדרש המלא מפי רבי אליעזר בן יעקב עצמו במקום את המובאה שבמשנה, שאין בה אלא מעשה עריכה של העורך, שבחר משיקולים אלו או אחרים להעדיף את שמו של רבי אליעזר בן יעקב על פני זה של רבי יהודה.

כל זה לשיטת בעל הגמרא הראשון. אולם בעל הגמרא השני, שצייד בעמדת רבי יוחנן שלפיה שמיני רגל בפני עצמו הוא, המחייב זמן בפני עצמו, סבר ממילא שהסיפא של הברייתא שבפיסקא [10] היא דברי הכל, ועמדת רבי יהודה דווקא בנדון לא היתה כל כך חשובה לו. אולם נראה שהוא עידן קצת את הדברים כדי להשאיר פתח לאפשרות שדברי רבי יהודה בעניין "כל שטעון ששה..." לא באו אלא למעט פסח שני, ושמיני עצרת וביכורים טעונים לינה אף שאינם טעונים שישה, והוא האחראי ללשונות כמו "דילמא רבי אליעזר בן יעקב היא", שאינם חד משמעיים בקביעה שלפי רבי יהודה אין לינה בשמיני עצרת.

[17-16] וסבר רבי יהודה: שמיני טעון לינה? והא תניא, רבי יהודה אומר: מנין לפסח שני שאינו טעון לינה? שנאמר: ופנית בבקר והלכת לאהליך, וכתוב: ששת ימים תאכל מצות – את שטעון ששה טעון לינה; את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה. למעוטי מאי? לאו למעוטי נמי שמיני של חג? לא, למעוטי פסח שני דכוותיה

מה באמת סובר רבי יהודה בעניין הלינה? האם יש בדבריו בעניין פסח שני בכדי לסתור את דבריו בעניין שמיני עצרת? העדות מעניין ביכורים המובאת בפיסקאות [18-20] אינה חד משמעית, שכן אין כל הכרח בכך שמשנה ביכורים ב' ד' רבי יהודה היא, כפי שמסיקה הסוגיא.

דוד הלבני ודוד הנשקה סבורים שדברי הבבלי כאן, שלפיהם "את שטעון ששה..." בא למעט פסח שני בלבד, דחוקים. לדעתם, לפי רבי יהודה, פסח שני וביכורים אינם טעונים לינה, אבל שמיני טעון לינה אף שאינו טעון שישה, משום שהוא רגל.⁶⁸ ואמנם, כך משתמע מן ההקשר של דברי רבי יהודה כפי שהם מובאים בספרי דברים קלד:

ופנית בבוקר והלכת לאהליך (דברים טו ז) – מלמד שטעונים לינה. אין לי אלא אלו בלבד, מנין לרבות עופות ומנחות, יין ולבונה ועצים? תלמוד לומר: ופנית – כל פונות שאתה פונה, מן הבקר ואילך.

רבי יהודה אומר: יכול יהא פסח קטן טעון לינה? תלמוד לומר: ופנית בבקר והלכת לאהליך. ששת ימים תאכל מצות – את שטעון ששה טעון לינה, יצא פסח קטן שאינו טעון אלא יום אחד. וחכמים אומרים: הרי הוא כעצים וכלבונה שטעונים לינה.

68 ד' הלבני, מקורות ומסורות, מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' רלח-רלט; הנשקה (לעיל, הערה 2), עמ' 117-121; וראו דברי הרמב"ן שמביא הנשקה שם, עמ' 117-118, והציונים שהוא מביא בהערות 112-113 שם. הלבני מוסיף עוד אפשרות, והיא שלפי רבי יהודה, דווקא שמיני התרבה ללינה אף שאינו טעון שישה, בעקבות הלימוד בתוספתא סוכה ד' יזח-מימי שלמה המלך.

הרי שדברי רבי יהודה בהקשר זה מובאים לאחר שכבר נתרבו "כל פונות שאתה פונה", ומשמע ש"את שטעון ששה טעון לינה" פירושו "כל פונות" (יציאות מירושלים) הטעונות שישה, להוציא פסח קטן, עצים, לבונה, ביכורים וכיוצא באלה.

אולם הקשר זה קיים רק אם נראה בדברי רבי יהודה בספרי רצף אחד עם הדרשה הקודמת. אם נראה בדבריו דרשה נפרדת על דברים טז ז, לא נוכל לומר שהוא מתייחס לריבוי שאר קרבנות מ"ופנית", וממילא יש להבין את המילים "את שטעון ששה טעון לינה" שבספרי דברים ובברייתא שלנו כפירוש הבבלי כאן, כעניין לקרבן פסח בלבד: קרבנות פסח, הטעונים שישה, טעונים לינה בגלל סמיכות הפסוקים "ופנית בבקר והלכת לאהליך. ששת ימים תאכל מצות" (דברים טז ז-ח), וקרבנות פסח שאינם טעונים שישה, דהיינו פסח שני, אינם טעונים לינה. ברם בכל הנוגע לריבוי שאר "פונות" מ"ופנית", נראה פשוט שרבי יהודה מודה לחכמים גם כשאינם טעונים שישה. נמצא שמסקנת הבבלי: "למעוטי פסח שני דכוותיה", היא פשוטה של הברייתא.⁶⁹

[23-22] מאי הוי עלה? רב נחמן אמר: אומרים זמן בשמיני של חג, ורב ששת אמר: אין אומרים זמן בשמיני של חג. והלכתא: אומרים זמן בשמיני של חג

ראו לעיל במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: שחזור הסוגיא המקורית ומלאכת העורך האחרון של הסוגיא'.

[24] תניא כוותיה דרב נחמן: שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב – פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו

כאמור, בעל הגמרא האחרון שלנו, האחראי לפיסקאות [22-24], הביא ברייתא זו כסיוע לרב נחמן דווקא, ולא לרבי יוחנן, משום שהכיר את הברייתא כפי שהיא מובאת בירושלמי חגיגה א ו, עו ע"ג (=סוכה ה ז, נה ע"ד) בלשון "אמר רבי יוחנן ותני כן", דהיינו "אמר רבי יוחנן, ואמרי לה, במתניתא תנא" בלשון הבבלי. לכן חש שאין זה מן הראוי להביא את הברייתא כסיוע לרבי יוחנן, שמא איננה אלא דברי רבי יוחנן עצמו.

כפי שראינו לעיל, בעיוני הפירוש על [10], "רגל בפני עצמו" או כיוצא בזה הוא כותרת ראשית או כלל בברייתא שבפיסקא [10]. בירושלמי חגיגה א ו, עו ע"ג (=סוכה ה ז, נה ע"ד) ובפיסקתא דרב כהנא פרשה כח, אולם בתוספתא סוכה ד יז-יח הוא פריט שלישי ברשימה. כאן, לפי דפוס וילנה, מופיע הביטוי פעמיים, פעם ככותרת ופעם כפריט. אולם בגירסא המקורית גם כאן לא היה הביטוי אלא פריט שלישי ברשימה: "רגל בפני עצמו" ככותרת אינו מופיע אלא בדפוסים ובכ"י וטיקן 134, ונראה שנוסף ככותרת אגב הברייתא שבפיסקא [10]. תופעה דומה מצאנו בכ"י אוקספורד 366, שם הכותרת היא "שמיני חלוק משל פניו לענין פז"ר קש"ב", ביטוי הלכות לא מן הברייתא שבפיסקא [10] אלא ממימרת רבי לוי בר חמא או רבי חמא בר חנינא שבפיסקא [2].

"לענין פז"ר קש"ב" חסר בכ"י לונדון, וברוב כתבי היד מוזהה "פז"ר קש"ב" במפורש כסימן, דהיינו, תוספת מאוחרת.⁷⁰ נמצא שעיקר הברייתא כאן הוא כלשון התוספתא, אולם בלשון "בפני עצמו" במקום "לעצמו".⁷¹ בעל הגמרא השני שלנו לא הביא כאן את הסיפא של הברייתא שבתוספתא, ההוכחה לכך ששמיני רגל בפני עצמו מן הלינה בימי שלמה המלך, משום שדי היה לו במילים 'זמן בפני עצמו' כדי להוכיח שמברכים זמן בשמיני עצרת, והוכחה זו היתה כל מבוקשו.

69 ואכן, בבבל הכירו כנראה רק את דרשת רבי יהודה "את שטעון ששה" ולא את הדרשה שקדמה לה: "כל פונות...". שהרי בראש השנה ד ע"ב-ה ע"א מרבים לינה בסוכות מדרשה אחרת. ראו הנשקה, שם, עמ' 122-123. אבל לא רק משום כך יש לראות בדרשת רבי יהודה דרשה נפרדת המתייחסת לקרבן פסח בלבד, אלא כך נראה גם מפרשטו של הספרי, שהרי אם לא כן, אין טעם לדברי החכמים לרבי יהודה בענין "עצים ולבונה": בזה אנו דנים! הספרי אינו מתפרש היטב אלא מתוך הנחה שרבי יהודה מודה בעצים ובלבונה, אבל דורש דרשה מיוחדת בענין קרבנות פסח משני סוגים. ולא ירדתי לסוף דעתו של הלבני שם, שתלה הוכחה זו באותנטיות של דברי חכמים לרבי יהודה בענין עצים ולבונה. בין אם מדובר בדברים שאכן נאמרו לרבי יהודה ובין אם מדובר ביצירה ספרותית, כל המידע שיש לנו מגיע ממקור זה, וממילא, "שיטת רבי יהודה" אינה אלא שיטת רבי יהודה כפי שהיא מוצגת במקורות.

70 על איחורם של הסימנים בתלמוד ראו ציונים אצל הנשקה, שם, עמ' 183, הערה 88.

71 הנשקה, שם, עמ' 182-183.