

משנת תענית

פנומנולוגיה של ציבור החי בצל הנידוי

יאיר אלדן

א. הקדמה

מדוע מתענה הציבור כאשר מתעכבת ירידת הגשמים? הדעה הרווחת היא כי התפיסה העצמית של המתענים הייתה שאי-הגעת הגשמים היא עונש על חטאי הציבור, ובתענית מתכפרים עוונותיו. מגמה זו היא המגמה השלטת במקרא, והיא מופיעה הן בפרשת הברכות והקללות המופיעה בויקרא ובדברים והן בפרשת "והיה אם שמע".¹ לא בכדי נקבע במסכת מגילה כי בתענית ציבור קוראים בפרשת הברכות והקללות.² כמו כן, בפרק ג של מסכת תענית עצמה ישנה הקבלה בין לשון המשנה ובין נאומו של שלמה בחנוכת המקדש, נאום המבטא במפורש את התפיסה כי אי-הגעת הגשמים משמעותה עונש על חטאים.³ נוסף על כך מצטטת המשנה בפרק ג את נבואתו של הנביא עמוס ולפיה אי-הגעת הגשמים היא עונש על חטא.⁴ ואולם, המקרא מכיל גם התמודדות שונה עם

¹ ראו פרשת "והיה אם שמע": "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום ... ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ... וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר" (דברים יא, ג). תפיסה דומה מופיעה בדברים כח, כד; ויקרא כו, ג-ד; מלכים א ח, לה; ישעיה ה, ח-ח; יואל ב, כג-כד; ירמיה ה, כג-כה; יחזקאל לה, כה-כו; יחזקאל לח, יח-כב.

² מגילה ג, ו.

³ שלמה אומר: "רעב כי יהיה בארץ, דבר כי יהיה, שדפון, ירקון, ארבה חסיל כי יהיה..." (מלכים א ח, לו). ובתענית ג, ה נאמר: "על אלו מתריעין בכל מקום: על השדפון ועל הירקון, על הארבה ועל החסיל ועל חיה רעה ועל החרב..."

⁴ תענית ג, ג: "וכן עיר שלא ירדו עליה גשמים, ככתוב: 'יהמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, חלקה אחת תמטיר' וגו'" (עמוס ד, ז). התפיסה המקראית שלפיה אי-הגעת הגשמים היא עונש על חטאים עולה גם מהקדמתו של אלבק לפירוש מסכת תענית, שכן הוא מביא את אותם מקראות המבטאים את התפיסה הנ"ל. דוד לויין סבר גם הוא כי פרשת "והיה אם שמע" היא דוגמה כללית ל"דרך בה נתפשו צרות כלליות בעת העתיקה, ולהדגמת צורת התגובה הציבורית. הצרה מביעה את רצונו של האל להעניש או להרתיע על מעשים אשר לא ייעשו. לכן הפתרון טמון בכפרה על מעשים, ובהתחייבות לבל יישנו בעתיד". ראו דוד לויין, **תעניות הציבור ודרשות החכמים, הלכה ומעשה בתקופת התלמוד**, תל-אביב תשס"א, עמ' 12. לויין כותב על תענית בהקשר של ספרות חז"ל בכללותה וממילא איננו עוסק במסכת תענית כיחידה ספרותית אחת. וראו את ההפניות של לויין לאנתרופולוגים שראו בתענית וצום "rites of intensification" שמטרתם לאחד את הציבור בהתמודדותו עם צרה הבאה עליו (עמ' 11-12). נח חכם מסתייג מן הטענה שהתפיסה העצמית של המתענים הייתה תפיסה של כפרה: "האם התענית קשורה לכפרת עוונות ולחזרה בתשובה? המענה הטבעי לשאלה זו הוא חיובי, אך בעבודתנו לא הודגש ואולי לא במקרה. ברוב המקרים שנדונו בחלק הראשון לא נזכרה במפורש כפרת העוונות במהלך תיאורי התענית. לעומת זאת, בתעניות שנערכו לאחר אסונות, החטאים והתשובה שכיחים יותר. נראה אפוא שבהקשרים הסטוריים וספרותיים מסוימים תעניות ציבור הן יותר אמצעי תפילה ובהקשרים אחרים אמצעי של חזרה בתשובה וכפרה". נח חכם, 'תעניות ציבור בתקופת הבית השני', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 102. עמרם טרופר בחן את המניעים השונים לתענית בתקופת המקרא ובתקופת בית שני. בעניין אסון טבע ובצורת מזהה טרופר את מניעי התענית במקרא (האסון הוא עונש

אי-ירידת גשמים וצרות הבאות על הציבור. התמודדות שנייה זו היא הדרישה להבנת דרכי האל והדרישה שיפרש את מעשיו שכן אי-ירידת גשמים, כמו כל צרה אחרת הבאה על הציבור, היא עניין הדורש פרשנות. מה היא בדיוק עמדתו של האל כאשר גשמים אינם יורדים, מהם החטאים שבגינם נחתת הצרה או לא ניתכים הגשמים? אי-ירידת גשמים מבטאת, על-פי התמודדות זו, **שתיקה של האל והתעלמות שלו**. ברצוני להדגיש את ההבדל בין שתי הגישות. על-פי הגישה הראשונה אי-ירידת גשמים היא בעלת משמעות אחת – היא מבטאת עונש ומורת רוח כתוצאה מחטאי העם. על-פי הגישה השנייה אי-ירידת הגשמים היא רב-משמעית – היא מבטאת התעלמות של האל ושתיקה של האל. התעלמות ושתיקה אלו יכולות בהחלט להיות תוצאה של רוגז על חטאי העם, אבל הממד העיקרי שבהן איננו דווקא רוגזו של האל אלא העובדה שהוא מתעלם מן העם. זאת ועוד, על-פי הגישה השנייה העניין המרכזי איננו עוונות העם כי אם הנידוי שנוהג הקדוש ברוך הוא והשתיקה שהוא כופה על הציבור.

ספר איוב הוא הביטוי המקראי החריף ביותר לקונפליקט בין שתי הגישות. הגישה השנייה, המיוצגת על-ידי איוב, רואה בצרות הבאות על האדם ביטוי **להתעלמות האל ואדישותו**. התעלמות זו גורמת לאיוב תחושה קשה של חוסר שליטה שכן הוא מרגיש נתון לפגעי העולם בעולם שבו האל מתעלם מן האדם. רעי איוב, לעומת זאת, מייצגים את הגישה הרואה בצרות הבאות על איוב **ביטוי לחטאיו**⁵:

ויען בלדד השוחי ויאמר: עד אן תמלל אלה ורוח כביר אמרי פיך. האל יעות משפט ואם שדי יעות צדק. אם בניך חטאו לו וישלחם ביד פשעם. אם אתה תשחר אַל אַל ואל שדי תתחנן. אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך (איוב ח, א-ו).

איוב מתקומם כלפי פרשנות זו וטוען כי גדלותו וריחוקו של האל אינם מאפשרים כל תקשורת בינו ובין בני-האדם: "נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים ... הן יעבר עלי ולא אראה ויחלף ולא אבין לוי" (ט, ח-יא). מסקנתו של איוב היא אפוא כי האל אדיש – "אחת היא על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה" (ט, כב). איוב מבקש את תשובתו של האל ואת נוכחותו כדי שיוכל להוכיח את ישירות דרכיו – "אמר אל אלוה אל תרשיעני הודיעני על מה תריבני" (י, ב). התמה הזאת, של בקשת איוב מהאל כי ידבר אליו ויתגלה אליו על מנת שיוכל להבין את משמעות הצרות שבאו עליו, חוזרת כמה וכמה פעמים בהמשך.⁶

כאמור, במסכת תענית אפשר למצוא ביטויים לתפיסה העצמית של הציבור שלפיה אי-הגעת הגשמים היא עונש על חטאים הדורשים כפרה. ברצוני להראות כי עריכת המסכת דווקא מבטאת

ועל כן יש לחזור בתשובה) עם מניעי התענית בתקופת בית שני. עמרם טרופר, 'התענית: משמעותה ומניעיה בתקופת הבית השני', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט.

⁵ חננאל מאק מצביע על רבא כאמורא הממשיך את טענותיהם של רעי איוב כלפי איוב: "רבא ... מניח שאיוב יפשפש במעשיו, ככל אדם שייסורין באים עליו. אבל איוב, אף על פי שראה שייסורין באים עליו לא נהג בדרך שרבא או רב חסדא מציעים לפניו: הוא לא פשפש במעשיו אלא היה מבעט בייסורים..." ראו חננאל מאק, "אלא משל היה", איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ה, 156.

⁶ איוב יג, כא-כג; יט, ז; כג, ג-ה; ל, כ-כא.

מתח מתמיד בין שתי הגישות.⁷ יתרה מזו, החלטות עריכה מסוימות ניתנות להסבר מלא רק על-פי הגישה הרואה באי-הגעת הגשמים דווקא שתיקה של האל והתעלמות שלו מן הציבור.

ב. מנהגי אבלות

הפרק הראשון של מסכת תענית מתאר התעצמות של מנהגי האבלות שנוהג הציבור בארבעה שלבים: משלא הגיעו גשמים עד י"ז במרחשוון מתחילים "היחידים" לצום מבוקר עד ערב.⁸ המשיכה הבצורת עד ראש חודש כסלו, בית-דין גוזרים על הציבור שלושה צומות במשך היום.⁹ אחרי שלושה צומות אלו חלה החמרה באופי התענית – בית-דין גוזר עוד שלוש תעניות על הציבור אלא שתעניות אלו הן תעניות מערב עד ערב ובהן לא רק צמים אלא אסורים "במלאכה, וברחיצה ובסיכה ובעילת הסנדל ובתשמיש המיטה ונועלין את המרחצאות" (משנה ו, מהדורת אלבק). אם גם אלה עברו ולא ירדו גשמים, גוזרים בית-דין עוד שבע תעניות שגם בהן יש החמרה – בתעניות אלו תוקעים בשופרות ונועלים את החנויות. אם גם אחרי תעניות אלו לא ירדו גשמים, אין ממשיכים בהתעצמות התעניות אלא "ממעטין במשא ומתן, בבנין ובנטיעה בארוסין ובנשואין ובשאלת שלום בין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום" (משנה ז, מהדורת אלבק).¹⁰

⁷ אני ניגש לניתוח המסכת בגישה ספרותית – כלומר, אני תופס את המסכת כיחידה ספרותית אחת בעלת התחלה, אמצע וסוף. על-פי זה למסכת יש נושא מרכזי, ולדידי, הנושא המרכזי איננו מופיע בשם של המסכת אלא הוא הבעיה שעמה מנסה המסכת להתמודד והתשובה הניתנת במסכת לבעיה זו. כמובן, שיקולים ספרותיים מנחים כל חוקר של ספרות חז"ל, אך אני מכוון יותר לגישה הרואה את "היער" ולא רק את "העצים". ניוזנר עמד על הגישה לטקסט המשנאי מנקודת מבט ספרותית ובייחוד על ההתייחסות למסכת כאל יחידה העומדת בפני עצמה Jacob Neusner, *The Mishnah: An Introduction*, New Jersey 1989, p. 11. ואולם אצל ניוזנר נושא המסכת הוא בדרך כלל הנושא שעליו מצהירה המסכת במפורש. אברהם וולפיש עסק בנייתו שיטת העריכה הספרותית למשנה והוא מראה את החשיבות של תכונות ספרותיות להבנת משנה בודדת או פרק. וולפיש מתמקד בתכונות ספרותיות ספציפיות, כגון משפטי פתיחה, משחקי לשון ומבנה כיאסטי. אברהם וולפיש, 'תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד. אני כמובן מקבל את התייחסותו של וולפיש למשנה כטקסט ספרותי שלעיצוב שלו יש משמעות ואין הוא מעוצב באופן "אסוציאטיבי". גישתי היא יותר גישה של מבט-על על המסכת היות שאני מעוניין להבין את המגמה של המסכת כולה כיחידה ספרותית אחת המאגדת רעיון מרכזי אחד העובר כחוט השני בכל פרקי המסכת או, כפי שאני מנסה להראות כאן, שני רעיונות המתבטאים באופן דיאלקטי בעריכת המסכת.

⁸ הפרשנות המסורתית רואה ביחידים תלמידי חכמים ("שמיחידים במעשיהם"). לוי רואה ביחידים אותם אנשים אקסצנטריים שיש ביכולתם להוריד גשמים. ראו לוי (לעיל, הערה 4), עמ' 136. מכל מקום, היות היחידים מתענים בתחילה הוא ביטוי להדרגתיות בדרך שבה מתחילים לנהוג מנהגי אבלות.

⁹ כאמור בסוף הפרק הראשון של המסכת (ובתוספת תעניות, פרק ב, הלכה ד) – התעניות מתבצעות בימי שני וחמישי. לוי טוען כי ימים אלו יוחדו לתעניות ציבור מכיוון שהם היו ימי השוק שבהם "אנשי הכפרים התכנסו לעיירה הגדולה" (לוי, שם, עמ' 41). לכן נקבעו ריטואלים שונים כמו קריאת התורה ותעניות ציבור לימים אלו, שבהם הייתה מובטחת השתתפות מרבית של הציבור בריטואלים.

¹⁰ י"ג אפשטיין טוען כי רובה של המסכת הוא מימי הבית. ההוספות המאוחרות כוללות את שתי המשניות הראשונות של המסכת. אפשטיין סבור כי המסכת התחילה במילים "בשלשה במרחשוון שואלין את הגשמים כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת" (משנה ג). י"ג אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים תשי"ז, עמ' 46.

מהי משמעותה של ההתעצמות ההולכת והגוברת של מנהגי האבלות? בפשטות, אפשר לומר כי החמרה הדרגתית זו מבטאת את החמרה בתפיסה העצמית של הציבור את חטאיו וברצונו הגובר לכפר על חטאים אלו. וולפיש טוען כי השלב הראשון והשני שבהם צמים יחידים והציבור בשעות היום מבטאים את **הדאגה הפיזית** של החברה מאי-הגעת הגשמים. לעומת זאת, מנהגי האבלות והצום מערב עד ערב שבתעניות האחרונות מבטאים את **הדאגה הרוחנית** של הציבור. הגשמים נתפסים כאמצעי תקשורת בין האל לציבור ואי-הגעתם היא בעלת משמעות רוחנית ולא רק פיזית.¹¹

הבבלי במסכת תענית הבחין בין מנהגי האבלות הנוהגים בתענית ובין מנהגי האבלות הנוהגים בתשעה באב ובאבלות:

אמר רב רפרם אמר רב חסדא: כל שהוא משום אבל, כגון תשעה באב ואבל – אסור בין בחמין ובין בצונן, כל שהוא משום תענוג, כגון תענית ציבור – בחמין אסור בצונן מותר (תענית יג, ע"א).

ליון טען, בעקבות זאת, שמנהגי האבלות בתענית מכוונים למנוע תענוג מן הציבור ואיסור המלאכה בא על מנת שמטרות היום יושגו – האחדתו של הציבור והתמודדותו יחדיו אל מול הצרה. זאת, לעומת אבל בתשעה באב המשקף צער על אירוע היסטורי קשה:

אין לראות כאן יחס של החמרה באחד והקלה באחר. הנימוקים השונים משקפים מטרות שונות של ימים אלה. האבלות על החורבן בעבר מגדירה את איסורי תשעה באב. לעומת זאת, החוויה של מצוקה כללית שבגללה הוכרזה תענית הציבור, אינה מאפשרת פעולות שכל כולן מותרות ו'תענוג'. דוגמא מוחשית להבדל האמור היא רחיצה בצונן, פעולה הנתפשת כפונקציונלית. ההיתר להתרחץ במים צוננים בתענית ציבור נובע מכך שרחיצה מעין זו אינה 'של תענוג' ולכן לא תפגע באופיו ההלכתי של היום.¹²

כידוע, מנהגי אבלות נוהגים בספרות חז"ל בהקשרים שונים. כך, למשל, ישנם מקורות תנאיים המשווים בין המנודה, האבל, והמתענים תענית ציבור:

כל אילו שאמרו אסורין בנעילת הסנדל יוצא מן הכרך נועל, הגיע לכרך חולץ וכן אתה אומ' במנודה ובאבל (תוספתא ליברמן, פרק א, הלכה ו).¹³

¹¹ וולפיש מזהה במשניות א-ג העוסקות בהזכרת גשמים ושאלתם קובץ אחד ובשאר משניות הפרק קובץ אחר. שני הקבצים צורפו יחדיו באמצעות יצירת חתימה מעין פתיחה (במילים – סימן קללה/סימן ברכה) ובאסוציאציה לשונית ("שיצא ניסין"). הרעיון המאגד את שני הקבצים יחד קשור "לחשיבות הגשמים בתחום הרוחני ולא רק במישור הפיזי הביולוגי: השמים הינם ברכה בשל כוחם לבטא, יותר מכל תופעה אחרת את המענה האלוהי להתנהגותו ולתפילותיו של האדם". לכן סבור וולפיש כי "הגשם עומד במרכז של מערכת היחסים והתקשורת בין ה' לעם ישראל". אברהם וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 11-14.

¹² ליון (לעיל, הערה 4), עמ' 58. וראו הדיון בפסחים נד, ע"ב ואת דעתו של רבי יוחנן שם ולפיה "תשעה באב אינו כתענית ציבור".

¹³ להלכה זו יש מקבילות בירושלמי ובאבל רבתי. בירושלמי: "תני: אבל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילה, לכשיבואו אל העיר יחלוצו וכן בתשעה באב וכן בתעני ציבור" (ירושלמי, ברכות ב, ז [ה, ע"ב]). ובאבל

השוואה זו יכולה לסמל פנומנולוגיות שונות של אבל – איסור נעילת הסנדל בעיר בתענית ציבור איננו חייב לסמל את אותה משמעות כאשר הוא בא בהקשר של נידוי.¹⁴ מנהגי האבלות הם ריטואל עתיק בעל עוצמה ועל כן יכול מאוד להיות שהם נדדו להקשרים אחרים. ואולם בבבלי קיימת גם מגמה הפוכה: רב יוסף, בדונו בסוגיית האבל, המנודה והמצורע (מועד קטן יד, ע"ב - טז, ע"א) עושה השוואה **מלאה** בין המנודה למתענים תענית ציבור. המנודה אסור בנעילת הסנדל כמתענים תענית ציבור ואסור ברחיצה כמתענים תענית ציבור ומותר בתשמיש המיטה ובשילוח קורבנותיו כבני ישראל שהיו מנודים במדבר.¹⁵ דיני הנידוי מבוררים בקשר ישיר עם דיני תענית ציבור. במקום שבו רב יוסף איננו מוצא מקור לדין הנידוי בתענית ציבור, הוא מביא מקור המתייחס אף הוא לנידוי ציבורי – מצב הנידוי הקולקטיבי של בני ישראל במדבר. לדידו של רב יוסף, מנהגי האבלות האישיים שנוהג המנודה הם בבואתם של דיני האבלות שנוהג הציבור בכללותו בהיותו שרוי בנידוי. רב יוסף אינו עושה את ההבחנה המתודולוגית שבין ציבור ליחיד. להפך, הוא רואה בתענית ציבור את הדגם של נידוי היחיד.

המנודה הוא אדם שהוטלו עליו מיני הגבלות חברתיות כתוצאה מאי-קבלת סמכות חכמים. על-פי הסוגיה במסכת מועד קטן (יד, ע"ב - טז, ע"א) חייב המנודה לנהוג כמה מנהגי אבלות. השאלה היא מדוע המנודה נוהג מנהגי אבלות בכלל. השערתו של ליבזון היא שהעניין הוא לבזות את המנודה.¹⁶ אין ספק כי שלילת הפנים החברתיים מן המנודה (איסור הרחיצה, התספורת, הכביסה והנעילה) יש לה היבט של השפלה וביזוי אך דומה כי זוהי מסגרת צרה מדי לבחינת מנהגי האבלות שנוהג המנודה. ההשפלה והביזוי הם רק הפן החיצוני והסימבולי של מערכת אחרת. למערכת זו קרא פלק בקצרה, ולא פירט – "מיתה אזרחית".¹⁷

ויליאמס, שחקר במשך שנים את תופעת יחס-השתיקה או הנידוי-בשתיקה (silence treatment) מונה כמה השפעות על צדדים במערכת יחסים שבמסגרתה מתבצע נידוי בשתיקה. אחד הממצאים הבולטים במחקר הוא שבמרבית המקרים שבהם אחד הצדדים למערכת היחסים

רבתי: "אבל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילת הסנדל, וכיון שהגיעו לעיר יחלצו – וכן בתשעה באב, וכן בתענית ציבור" (אבל רבתי, פרק ה, הלכה יב).

¹⁴ גינצבורג, בספרו על הירושלמי, השווה בין המקורות השונים הנ"ל וטען שיש הבדל בין הירושלמי לבבלי בעניין קלות האבל או חומרתו ביחס שבין תשעה באב ותענית ציבור ואבל ומנודה. לוי גינצבורג, **פירושים וחיזושים בירושלמי**, כרך א, עמ' 383-384. לוי דוחה, כאמור לעיל, את עניין החומרה וטוען כי מדובר בפנומנולוגיה שונה של אבלות.

¹⁵ "מנודה מהו בעטיפת הראש? אמר רב יוסף תא שמע: והן מתעטפין ויושבין כאבלין וכמנודין" (המתענים תענית ציבור יושבים כאבלים וכמנודים) (מועד קטן טו, ע"א). "מנודה מהו בשאילת שלום? אמר רב יוסף תא שמע: ובשאילת שלום שבין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום" (המתענים תענית ציבור צריכים להתנהג כבני-אדם נזופים) (טו, ע"א). "מנודה מהו בעשיית מלאכה? אמר רב יוסף תא שמע: 'כשאמרו אסור בעשיית מלאכה לא אמרו אלא ביום אבל בלילה מותר'. וכן אתה מוצא במנודה ובאבל" (טו, ע"ב). "מנודה מהו ברחיצה? אמר רב יוסף, תא שמע: 'כשאמרו אסור ברחיצה – לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו – מותר'. וכן אתה מוצא במנודה ובאבל" (טו, ע"ב). "מנודה מהו בתשמיש המיטה? אמר רב יוסף תא שמע: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושמשו מיטותיהן" (בני ישראל במצב נידוי במדבר) (טו, ע"ב). "מנודה מהו שישלח קרבנותיו? אמר רב יוסף תא שמע: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושלחו קרבנותיהן" (טו, ע"ב).

¹⁶ ראו גדעון ליבזון, 'נידוי ומנודה בעיני התנאים והאמוראים', **שנתון המשפט העברי**, ו-ז, עמ' 177-202.

¹⁷ זאב פלק, **מבוא לדיני ישראל בימי הבית השני**, תל-אביב תשל"א, עמ' 171-172.

מנדה את הצד השני ומפסיק לדבר אתו ישנו חוסר הבנה אצל הצד המנודה לגבי סיבת הנידוי.¹⁸
חוסר ההבנה הזה גורם לשתי תגובות אצל המנודה :

המנודה איננו יודע כיצד לשפר את המצב או כיצד להתגונן בפני המתקפה, ולכן, באופן אירוני, שתיקה מנדה שבאה ללא הסבר מובילה הרבה מנודים להתנצל בפני המקור של הנידוי אף שהם אינם יודעים על מה הם מתנצלים.¹⁹

הצורך האנושי המרכזי שעליו מאיים חוסר ההסבר של המנדה מדוע הוא כועס על המנודה הוא הצורך האנושי **בשליטה** שנחשב "מוטיבציה אנושית בסיסית".²⁰ כאשר לא ניתן כל הסבר לנידוי, המנודה חש חסר אוניס :

תחושת השליטה של המנודה מצטמצמת באופן משמעותי כאשר המנדים אינם מגיבים לשאלות או לפרובוקציות של המנודים. שלא כמו צורות אחרות של התנהגות מרחיקה, שתיקה בנידוי היא פעולה חד-צדדית של אדם אחד על משנהו.²¹

תחושת השליטה מתערערת אפילו יותר כאשר המנודה יכול לחשוב על סיבות אחדות שגרמו למנדה לפעול. המצב הזה גורם למנודה לעסוק ביתר שאת בסיבות שהיו יכולות לגרום למנדה לנדות אותו. מצב זה מעורר תחושת אשמה אצל המנודה, וירידה חדה בערך העצמי.

אילו ניתן הדבר פיזית, לא היה אפשר להמציא עונש אכזרי יותר מהתעלמות גמורה מן האדם על-ידי החברה. אם אף אחד לא היה מסתובב בכניסתנו לחדר, אם אף אחד לא היה עונה כאשר דיברנו או מגלה אכפתיות כלפי מעשינו, ואם כל אדם שפגשנו היה 'חותך' אותנו ומתייחס אלינו כאל מתים, אובייקטים בלתי נראים, הרי שאז ייאוש, זעם והרגשה חסרת תוחלת היו מתגברים בנו. במצב זה, העינויים האכזריים ביותר היו הקלה בעבורנו, שכן הם עדיין היו נוטעים בנו את התחושה שלא הגענו לבור התחתית העמוק ביותר – שאיננו ראויים לתשומת לב כלל.²²

התעלמות מאדם יכולה אפוא להשפיע על כמה צרכים בסיסיים וחיוניים – הצורך בהשתייכות, תחושת הערך העצמי, הצורך בשליטה והתחושה כי החיים הם בעלי משמעות. הביטוי של הצורך בהשתייכות הוא ההיזקקות של בני-אנוש לאינטראקציות תדירות וטובות עם אנשים אחרים בתוך מסגרת יחסים יציבה שבה כל אחד דואג לרווחתו של האחר. נידוי והרחקה בצורתם החברתית או הפיזית מובילים להתערערות חמורה של הצורך הבסיסי הזה. תחושת ערך עצמי היא "צורך אנושי חיוני".²³ הנידוי גורר אתו, מניה וביה, את המסר שמשוהו במנודה הוא בלתי רצוי או רע, והמנודה עלול להפנים את התחושה הזאת. צורך נוסף המאויים בשתיקה מנדה הוא הצורך

¹⁸ Kipling D. Williams, *Ostracism: The Power of Silence*, New-York 2001. כל הציטוטים מספרו של ויליאמס

הם תרגום חופשי שלי.

¹⁹ ויליאמס, שם, עמ' 23.

²⁰ ויליאמס, שם, עמ' 62.

²¹ ויליאמס, שם, עמ' 62.

²² ראו William James, *The Principles of Psychology*, New-York 1890, vol. 1, p. 294. מובא בתרגום חופשי שלי.

²³ ויליאמס (לעיל, הערה 18), עמ' 61.

בשליטה. צורך זה נחשב גם הוא ל"צורך אנושי בסיסי"²⁴. בלי תחושת שליטה בני-אנוש חשים חסרי אונים ובדרך כלל נכנסים לדיכאון. תחושת שליטה מאפשרת לאדם להתמודד עם כישלון ולהצליח בהמשך. אלימות מילולית אינה שומטת את הקרקע מתחת לרגליים. ברם, התעלמות מבטלת את תחושת השליטה של המנוודים – הפעולה החד-צדדית נכפתה עליהם, ובמצב שבו הסיבה לנידוי עצמו איננה בהירה או כאשר יש כמה סיבות אפשריות לנידוי, תחושת השליטה מתערערת עוד יותר. הצורך הבסיסי האחרון שמונה ויליאמס הוא הצורך בקיום בעל משמעות. כאן מופיעה במלוא עוצמתה המטפורה של הנידוי – הנידוי והתעלמות מן האדם מאפשרים למנודה לראות **כיצד נראים החיים ללא נוכחותו**. לבני-אנוש יש צורך בסיסי להימנע מלחשוב על מותם, והנידוי מוביל אותם לחשוב על המצב השברירי ועל הזמניות האינהרנטית הנלווית לחיים. כלומר, מנהגי האבלות שהמנודה נוהג הם בעצם על מותו החברתי שלו עצמו.

ומה לגבי תענית ציבור? על-פי המגמה הרואה באי-ירידת הגשמים **שתיקה והתעלמות של האל** הרי שהציבור נוהג מנהגי אבלות כשם שהמנודה נוהג מנהגי אבלות – ההתעלמות של האל מן הציבור גורמת לו תחושות קשות שהמרכזית שבהן היא היכולת לתאר את החיים ללא התקיימותו של הציבור הזה. מנהגי האבלות מבטאים אל נכון את "מותו" של הציבור המנודה בעיניו שלו עצמו.

יתרה מזאת, ההתעצמות של מנהגי התענית והמעגלים המתרחבים של הציבור הנוהג אותם מגלים כי למנהגי התענית יש מטרה פיזית ותקשורתית: הסבת תשומת הלב של האל המרוחק למצבו של העם הסובל. מנהגי האבלות המתעצמים והולכים הם מנגנון שאמור לעזור להבין את השתיקה הזאת ואת משמעותה – האם האל פשוט אדיש למצב העם, האם הוא כועס, ואם הוא כועס, על מה הוא כועס. במילים אחרות, כפי שהעיר וולפיש, אי-הגעת הגשמים היא, על-פי מסכת תענית, הפסקת התקשורת עם העם, ומנהגי האבלות הם מנגנון הבא להתמודד עם הנידוי שבשתיקה הזה. כאמור, בניגוד להתמודדות הראשונה שבה העניין העיקרי היה שיכוך כעסו של האל, בהתמודדות השנייה העניין העיקרי הוא תגובה לשתיקה ולהתעלמות של האל. את ההדרגתיות הנוהגת במנהגי האבלות יש לבחון לאור מערכת היחסים עם האל כפי שהיא מתוארת במשנה. שתיקת האל והנידוי בשתיקה שהוא כופה על העם מטיילים אימה על הציבור ומחייבים אותו לנקוט משנה זהירות בכל פנייה אל האל מחשש להחמרת המצב. זוהי הסיבה שלאחר שלוש-עשרה תעניות מפסיקים פתאום לקבוע תענית ונוהגים מקצת מנהגי אבלות "כבני אדם הנזופין למקום". ההנחה כאן היא שההתעצמות ההדרגתית במנהגי התענית הבאה להסב את תשומת לבו של האל המנדה בצורה אטית ולא בצורה ישירה וחדה הגיעה אל שיאה ומכאן ואילך היא מהווה סכנה לעם, שכן החזרה והחומרה שבה יכולות לגרור תגובה בלתי צפויה מצד האל.²⁵ ההשוואה של התוספתא בין המתענים תענית ציבור ובין המנודה, והקו שמוביל רב יוסף בסוגיית האבל, המנודה

²⁴ ויליאמס (לעיל, הערה 18), עמ' 62.

²⁵ בבבלי ובירושלמי הניפוח הופכת לקטגוריה של הרחקה כמו נידוי. הרחקה זו היא הרחקה שאדם נוהג מעצמו (בניגוד לנידוי או חרם הנכפים על המנודה או המוחרם) בגלל ביקורת או כעס של דמות בעלת סמכות. הרחקה זו נוהגת מן הדמות הסמכותית עצמה ולא מכל העולם. הבבלי והירושלמי דנו במסגרת מחשבתית אחת בנידוי ובניזופה למרות היותן מערכות הרחקה שונות בתכלית. ההיגיון שבחיבור זה הוא ראייתן של כל צורות ההרחקה ודרגותיהן השונות כחלק ממערכת אחת. לענייננו, אפשר לומר כי ההזכרה של הניפוח בפרק א של משנת תענית קושרת את מנהגי האבלות הנזכרים בפרק לנידוי ולהיותו של הציבור המתענה ציבור מנודה.

והמצורע, יכולים להוות חלק מתפיסה נוכחת במשנת תענית – הגעת צרות מתפרשת כשתיקה של האל, ולנוכח שתיקתו של האל הקהילה הדתית כולה מרגישה במצב מתמשך של נידוי.

ג. סדר תענית ברחובה של עיר

בפרק ב של מסכת תענית מופיע תיאור מפורט של "סדר התעניות". סדר תענית ברחובה של עיר הוא ריטואל המתבצע בשלב ההחמרה, בשבע התעניות האחרונות שבהן "מתריעין ונועלין את החנויות". בריטואל הזה מוציאים את ארון הקודש לרחבה המרכזית שבעיר ונותנים אפר על התיבה ועל ראש הנשיא ועל ראשו של אב-בית-הדין. נישאת דרשה של "דברי כבושין", היינו, דברי תוכחה, בידי "הזקן שבהם". ונאמרת תפילה, שבמרכזה הוספת שש ברכות לתפילת שמונה-עשרה ותקיעה בשופרות.²⁶

סדר תענית ברחובה של עיר מבטא את אותה דיאלקטיקה המופיעה בפרק א של מסכת תענית – מחד גיסא, אי-הגעת הגשמים מבטאת עונש על חטאים המחייבים כפרה ומאידיך גיסא, הפרשנות של אי-הגעת הגשמים היא של שתיקה של האל כלפי הציבור. התפיסה הרואה באי-הגעת הגשמים עונש על חטאים מקבלת ביטוי חזק בדרשה הנישאת על-ידי הזקן – "אחינו, לא נאמר באנשי נינוה 'וירא אלהים את שקם ואת תעניתם' אלא 'וירא האלהים את מעשיהם, כי שבו מדרכם הרעה', ובקבלה הוא אומר: 'וקרעו לבבכם ואל בגדיכם'" (תענית ב, א). לעומת זאת, בתפילה המיוחדת הנאמרת בתענית מתבטאת דווקא הגישה המייחלת למענה מאת האל. בתפילת שמונה-עשרה בתענית מוספות שש ברכות מיוחדות שלכל אחת מהן קודמת קריאה של פסוקי מקרא. לאחר קריאת הפסוקים חוזרת ונשנית האמירה: "מי שענה את ... הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה", ואז ישנה חתימה – "ברוך אתה ה'..." כל פסוקי המקרא הנידונים עניינם כמיהה למענה מן האל. כמו כן, מטבע הלשון החוזרת – "מי שענה את ... הוא יענה אתכם" גם היא מבהירה את הכמיהה לתגובה כלשהי מן האל ולהפסקת הנידוי.²⁷ מסרים מפורשים אלו מתמקדים בעיקר בעניין המענה מן האל. הצרה שבה מצוי העם היא משנית והעניין החשוב יותר הוא עניין השתיקה של האל וההתעלמות שלו מן הציבור. הזכרת העובדה שהאל ענה לאברהם בהר המוריה, לישראל על ים סוף, ליהושע בגלגל, לשמואל במצפה, ליונה במעי הדג ולדוד ושלמה בירושלים באה להדגיש דווקא את היסוד של המענה. אברהם, ישראל על ים סוף, שמואל, יהושע,

²⁶ לויין טוען כי "רחובה של עיר", לפחות במשמעות המקורית, היה הרחבה המרכזית או הרחוב המרכזי שבעיר וכי הריטואל חייב יציאה החוצה. לויין (לעיל, הערה 4), עמ' 70-71. לעניין השופרות ראו אפשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 45, ולויין, שם, עמ' 107-113.

²⁷ ראו פרק ב, משניות ג-ד. וראו דיונו של לויין בהבניית המשניות האלה – לויין, שם, הערה 4, עמ' 82-94. לויין מראה כיצד יש התאמה בין הפסוקים ובין חתימותיהן ומנסה להסביר כמה אי-התאמות. לענייננו חשוב להזכיר את מסקנתו ולפיה "בכך סדר התענית מגיע אל שיאו. האיזונים והבלמים אשר קבעו את מהלכה ומעשיה של תענית הציבור מפנים את מקומם בתפילת התענית לתביעה חד משמעית שיימצא פתרון לצרה ... אין כל ניסיון לשמור על חזות של 'נחפשה דרכינו ונחקורה' או 'תשובה ומעשים טובים גורמים'. דגשים אלה שהיו כה חשובים בעיצוב סדר התענית, ושדרכם ביטאו חז"ל את תפישת התענית שלהם, אינם משחקים כאן כל תפקיד" (עמ' 94) – ואולם התפילה בסדר תענית ברחובה של עיר יכולה גם להיקרא כשיאה של המגמה הרואה בתענית מענה לשתיקתו של האל כלפי הציבור – לא במובן שהיא מהווה שינוי ממגמה קודמת אשר עסקה בחטאי העם אלא דווקא ככזו המביאה בפירוש לידי ביטוי את החששות והכמיהות של הציבור בכל הנוגע לשתיקת האל.

יונה, דוד ושלמה אינם אבות-טיפוס של חוטאים המבקשים על נפשם, אלא דווקא אנשים אשר פנו אל האל בשעה שהרגישו את הסתר הפנים שלו.

זאת ועוד, החיבור המפורש שבין אי-ירידת הגשמים ובין חטאי הציבור המתבטא בדברי הכיבושין מעודן באמצעות שתי נקודות. ראשית, דברי הכיבושין של הזקן במשנת תענית מהווים גרסה מקוצרת ביותר של גרסת דברי הכיבושין שאומר הזקן המופיעה בתוספתא והחוזרת במילים מפורשות עוד יותר על הקשר שבין הבצורת לחטאי הציבור.²⁸ שנית, יש לזכור את היחסים בין שתי הגישות הבסיסיות לאי-ירידת גשמים: הגישה האומרת שאי-ירידת הגשמים נובעת מחטאים ודורשת כפרה אינה כוללת גם תחושה שהאל מתעלם ושותק, ואילו הגישה הרואה באי-ירידת גשמים התעלמות ושתיקה של האל כוללת, כמו כל נידוי חברתי, גם אינטרפרטציה מסוימת של אשמה. מי שמופעל עליו נידוי בשתיקה מבלבל מאי-ידיעת הסיבה לנידוי המופעל כלפיו והוא, בין השאר, מאשים את עצמו. דברי הכיבושין שאומר הזקן, בניסוחם המקוצר והמינורי, יכולים אפוא להתאים גם למצב של נידוי בשתיקה. במובן זה, סדר התענית ברחובה של עיר משמעותו היא כי אחרי הגישושים הראשונים (התעניות הראשונות) באשר ליכולת לתקשר עם האל המנדה וההתעצמות של מנהגי האבלות בא תורה של הפנייה המפורשת של המנודה אל האל השותק. סדר התענית ברחובה של עיר מופיע אחרי שכבר נערכה בדיקה ראשונית לגבי רגישות האל. כעת, יש מוכנות נפשית אצל המנוודים להשמיע קול. הקול הזה הוא בקשה להסבת תשומת הלב של האל – כל מה שהיה משתמע בלבד בנוגע למנהגי האבלות נאמר כאן יותר במפורש.

לויך רואה באפר הניתן על גבי התיבה "סממן מובהק של צער ואבל, האפר מביע את חומרת המצב ואת מצוקתם של המשתתפים".²⁹ הצער שאליו מכוון לויך הוא צער על אי-הגעת הגשמים המסמנת את חטאי הציבור. ואולם, במתן האפר גם מתגלה התפיסה שלפיה אי-הגעת הגשמים משמעה שתיקה ונידוי של האל ואלה מבטאים את מותו של הציבור בעיני עצמו. אפר מקלה, להבדיל מאפר סתם הנקרא גם עפר, הוא אפר הנובע משרפת חומר אורגני. מתן האפר בראש הנשיא ובראש אב-בית-הדין אמורה אפוא להעצים את תחושת הנידוי שלהם – נידוי, כאמור, הוא מצב קיומי, שכן המנודה חש בו כיצד יכולים היו להיראות החיים בלעדיו. מתן האפר המקלה בראש הנו סמל למוות הזה – האפר עצמו מסמל את סופיותו של כל יצור אורגני ואת היותו יצורים מתכלים אשר סופם להיות עפר ואפר. אך כאן, במשנת תענית, החשיבות היא דווקא שהנשיא ואב-בית-הדין יבצעו את התהליך הזה היות שהמוות הוא של הציבור כציבור, והנשיא ואב-בית-הדין מייצגים את הציבור הזה. מתן האפר המקלה על התיבה הוא צעד נוסף – התיבה, דהיינו ארון הקודש עם ספר התורה אשר בו, מייצגת את הקשר שבין הציבור ובין האל. הארון בבית-

²⁸ תוספתא תענית פרק א, הלכה ח: "זקן שבהם אומר לפניהם דברי כיבושין: בניי, יתבייש אדם מחבירו ואל יתבייש אדם ממעשיו, מוטב יתבייש אדם מחבירו ולא יהא ובניו מציבין ברעב. וכן הוא אומר 'למה צמנו ולא ראית תדע' מהו משיבן 'הן ביום צומכם' וגו' 'הן לריב ומצה תצומו' וגו' 'הכזה יהיה צום אבחרהו יום ענות אדם' וגו' אלא אי זהו צום שאני רוצה בו 'פתח חרצובות רשע'. אם היה שרץ בידו של אחד אפילו טובל בשילוח ובכל מימי בראשית אינו טוהיר לעולם השליך שרץ מיידו עלתה לו טבילה בארבעים סאה. וכן הוא אומר 'מודה ועוזב ירוחם' ואמר 'נשא לבבנו אל כפים וגו'".

²⁹ לויך (לעיל, הערה 4), עמ' 74. לויך סבור כי באפר מתבטא גם יסוד של נחמה ותקווה כי "אותה פעולה המביעה את ההשפלה ואת הביזיון, יכולה בה בעת להמחיש את זכות האבות" (שם).

הכנסת, שאליו פונים הכול בתפילה, נחשב לכלי המתווך שבין הציבור ובין האל, ומתן האפר המקלה על התיבה הוא התאבלות על מותה של התקשורת הזאת.³⁰

ד. סכנה ברורה ומיידית

פרק ג של מסכת תענית עוסק במצבים שבהם מתחילים מיד להתענות מערב עד ערב ותוקעים בשופרות (כמו התעניות האחרונות המופיעות בפרק א). מדובר במקרה שיש הפסקה גדולה בין ירידת גשמים אחת לשנייה – "מתריעין עליה מיד מפני שהיא מכת בצורת". וכן לגבי גשמים שמועילים רק לצמחים אך לא לעצים או להפך, במצב זה המשנה מתירה להתריע מיד.³¹ כאן מפרט הפרק סדרה של מצבים שבהם מותר להריע ולהתענות מיד – "עיר שיש בה דבר או מפולת", ו"על השדפון, על הירקון, על הארבה, על החסיל ועל החיה הרעה ועל החרב". עם זאת, החרגה אפשרית רק לגבי המקום הספציפי שבו ישנה סכנה ולא לגבי כל הסביבה הגאוגרפית שלו. לכן, עיר ש"לא ירדו עליה גשמים" (פרק ג, משנה ג) "מתענה ומתרעת", ואילו הערים בסביבותיה "מתענות ולא מתריעות". ואולם מגפות שיש להן יכולת הדבקה, שהן "מכה מהלכת" – עליהן "מתריעין בכל מקום". משנה זו, המאפשרת להתריע בכל מקום, היא אלוזיה לדברי שלמה בחנוכת המקדש (מלכים א ח, לז). דברי שלמה, כאמור, מהווים את הטקסט הקלסי המייחס את הגעת הצרה באופן ישיר לחטאי האדם או הציבור.

קיצור השלבים המתבטא במשנה מנוסח בלשון "מתריעין עליהן מיד". אין המשנה נוקטת לשון אחרת המבטאת קפיצה לחומרת התעניות האחרונות, אלא ההתמקדות היא בהתרעה. האפיון המרכזי של התקיעה בשופר הוא, כמובן, הקול היוצא מן השופר. הקול הוא האלמנט המרכזי של קיצור השלבים בפנייה אל האל במצבי החירום והוא המבדיל כי העניין המרכזי כאשר אין מצב חירום הוא במציאת הקול הנכון לפנייה אל האל.³² פנייה ישירה אל האל המנדה נחשבת, כאמור,

³⁰ הגמרא בתענית (טז, ע"א) מביאה מחלוקת בעניין האפר המקלה: "ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד? פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד אמר: הרי אנו חשובין לפניך כאפר, וחד אמר: כדי שיזכור לנו אפרו של יצחק". לוי ראה במחלוקת ביטוי למורכבות של הסימבוליקה של האפר – על-פי דעה אחת האפר מבטא צער ואבל ואילו על-פי דעה שנייה האבל מבטא תקווה ונחמה. אני קורא את המחלוקת כמחלוקת עקרונית לגבי המשמעות של מנהגי האבל בכלל והתפיסה העצמית של הציבור במצב של אי-הגעת גשמים. על-פי דעה אחת באים מנהגי האבל להמחיש את מותו של הציבור כתוצאה מאי-הגעת הגשמים, ואילו על-פי דעה שנייה אי-הגעת הגשמים אינה מבטאת ניתוק בין האל ובין הציבור אלא עונש, ומנהגי האבלות באים לכפר על החטאים שבגינם הוענש הציבור.

³¹ לוי מביא ראיות אחדות לכך שההתרעה היא בעצם מעבר מידי לדגם המופיע בתעניות אחרונות, כלומר, תענית חמורה. אחת מן הראיות היא כמובן ההקבלה הספרותית שבין "מתריעין עליהן מיד" ובין פרק א, משנה ו, שם נקבע כי "הרי אלו יתרות על הראשונות שאלו מתריעין". ראו לוי, שם, עמ' 47.

³² משנה ז קובעת היתר התרעה בשבת: "על אלו מתריעין בשבת: על עיר שהקיפוה עובדי כוכבים, או נהר, ועל הספינה המיטרפת בים. רבי יוסי אומר לעזרה ולא לצעקה, שמעון התימני אומר אף על הדבר". במצב של סכנת חיים המערב גם אלמנט של דחיפות (היטרפות בים, מלחמה בשער) מתריעין אפילו בשבת. על-פי דעתו החולקת של רבי יוסי ההתרעה מותרת "לעזרה ולא לצעקה" – כלומר, ההיתר לחילול שבת הוא רק לצורך קבלת עזרה ולא לצורך קביעת תענית ("צעקה"). השימוש בשורש "צעק" על מנת לבטא את תענית הציבור מתאים יותר, דומני, לתיאורה של התענית כמנגנון לפנייה חדה וישירה אל האל השותק ולא כמנגנון המבטא אבל על חטאים.

מסוכנת בעיני המנודים, שכן קשה לצפות את זעמו של האל. ואולם כשמדובר בצרות מסכנות חיים ובעלות דחיפות, הרי שיש היתר, למרות הסכנה, לדלג על שלבים מספר בהסבת תשומת לבו של האל המנדה.

ה. זהירות בקרבה פיזית ומטפיזית אל האל המנדה

חמש המשניות הראשונות של פרק ד, הפרק המסיים את המסכת, עוסקות באנשי המעמד. המשנה מסבירה:

אלו הן המעמדות? לפי שנאמר 'צו את בני ישראל ואמרת אליהם, את קרבני לחמי' וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים, של לוויים ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולוויים עולים לירושלים וישראל שבאותו משמר, מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית (פרק ד, משנה ב).

משנתנו עוסקת בענייני ייצוג – הקרבת קורבן מחייבת את בעליו להימצא בשעת ההקרבה ולכן קורבנות הציבור דורשים נוכחות של כל הציבור. על כן חילקו את העם לעשרים וארבעה משמרות כהונה. לכל משמר שייכו מעמד של ישראלים, היינו כאלה העומדים בעזרה בשעת הקרבת הקורבנות. ישראל שהיה יכול לעלות לירושלים בזמן תורנות המעמד שהוא משויך אליו התמנה כשליח של כל העם בעזרה בזמן הקרבת קורבנות הציבור. המשנה מפרטת בהמשך את תפילות אנשי המעמד בזמן שהיו הכהנים במשמרתם מקריבים קורבנות במקדש, את זמנן ואת תוכנן, ואת היותם של אנשי המעמד **מתענים** בימי השבוע שבו חלה תורנות המעמד שלהם במקדש. סופו של הפרק ושל המסכת מוקדש לאותם דברים שאירעו בשבעה-עשר בתמוז ובתשעה באב ולמשנה המפורסמת "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב ויום הכיפורים".

מה מקומו של הפרק במסכת כולה? כמובן, ישנו קשר אסוציאטיבי – אנשי המעמד מתענים, והפרק אף מתחיל בקביעה כי הכהנים נושאים את כפיהם **בתעניות** ובמעמדות. ואולם, הקשר התוכני בין משניות אלו לנושאה של המסכת כולה איננו ברור. שאלה זו מתחזקת לנוכח הפירוט הרב יחסית של עניין תפילות אנשי המעמד – משנה ג מתארת את פסוקי קריאת התורה ואת הדרך שבה עולים לקרוא בתורה, משניות ד-ה קובעות כללים לאמירת תחינות ותפילות המעמד ("כל יום שיש בו הלל – אין בו מעמד בשחרית" וכו'), וזמנים מדויקים להבאת עצים לאש המערכה. זאת ועוד, כיצד מתחברת משנת "חמישה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז ובתשעה באב" ומשנת "לא היו ימים טובים לישראל" עם המשניות המדברות בתפילות אנשי המעמד?

הצעה מבטאת את הרצון לשבור את ההתעלמות והאדישות של האל למצב הציבור ולעשות זאת ללא הקדמות כיוון שהזמן דוחק. לוי רואה בדעתו של רבי יוסי שאיננה מתירה את חילול השבת לצורך "צעקה" אלא רק לצורך "עזרה" ביטוי להסתייגות מן האפקטיביות של ההתרעה ומנהגי האבלות לעומת החשיבות של תשובת הלב. במונחים של שתיקה ונידוי, רבי יוסי איננו מאמין כי ההתרעה ומנהגי האבלות כוחם יפה בהסבת תשומת לבו של האל השותק והאדיש. ראו ניתוחו של לוי את המשנה הזו בספרו, שם, עמ' 50-55.

המגמה שלפיה אי-הגעת הגשמים וכן הצרות הציבוריות הנופלות על הציבור מתפרשות כהתעלמות של האל מן הציבור ולא כעונש על חטאים עוזרת להבין את מקומו של הפרק הזה. על-פי מגמה זו הפרקים הקודמים במסכת הוקדשו לדרך שבה יש לפעול כאשר מתחיל הליך של נידוי כלפי העם (אי-ירידת גשמים). הדרך להתמודד עם התעלמותו של האל ושתיקתו היא בהליכה על קצות האצבעות, בחינה אטית של תגובותיו של האל, ורק בתעניות אחרונות – פנייה מפורשת אליו (סדר תענית ברחובה של עיר). בפרק ג נדונו מצבי חירום המחייבים שבירה של התהליך האטי לפנייה מפורשת אל האל. כעת באה המסכת להרחיב את היריעה. לא רק במצב של בצורת או במצב חירום יש להיות רגישים בפנייה אל האל, אלא יש להראות רגישות יתרה בכל פנייה אליו כשהדברים אמורים בקרבה פיזית (במקדש, בירושלים), ומטפיזית (אנשי המשמר הכוהנים, אנשי המעמד במקדש, בירושלים ומחוץ לירושלים). על-פי הפרק הזה, גם בלא בצורת, מערכת היחסים עם האל, ככל שהדברים אמורים במקדש, היא מערכת יחסים הדורשת זהירות יתרה. תפילות אנשי המעמד במקדש צריכות אפוא להיות מובנות באופן שלא ירגיז את האל ולא יטרידו יתר על המידה. המשנה קובעת כי "כל יום שיש בו הלל – אין בו מעמד בשחרית" (משנה ד). ה"מעמד" הוא קריאתם בתורה של אנשי המעמד בתפילת השחרית.³³ קריאה בתורה זו פורטה באופן מדוקדק במשנה:

ביום הראשון – 'בראשית' ו'יהי רקיע', בשני – 'יהי רקיע' ו'יקו המים', בשלישי – 'יקו המים' ו'יהי מאורות', ברביעי – 'יהי מאורות' ו'ישרצו המים', בחמישי – 'ישרצו המים' ו'תוצא הארץ', בששי – 'תוצא הארץ' ו'יכולו השמים' (פרק ד, משנה ג).

כלומר, בכל יום בשבוע קוראים את הבריאה שנבראה בו ואת הבריאה שנבראה ביום שאחריו וכמו כן היו אנשי המעמד מתענים:

אנשי המעמד היו מתענין ארבעה ימים בשבוע, מיום שני ועד יום חמישי, ולא היו מתענין ערב שבת, מפני כבוד השבת (משנה ג).

הקריאה במעשה בראשית מבטאת את ההבנה כי כל פעולה במקדש בקרבה גדולה כל כך לאל היא בעלת משמעות קיומית. הקריאה במעשה הבריאה משקפת את התפיסה כי כל יום במקדש הוא יום מאיים בנוכחות של אל מנדה, והחפיפה בקריאה בכל יום מבטאת את הרצון להיות נוכחים בקריאה גם למחרת. יתרה מזו, מדובר בקריאה המחמיאה ביותר, האוניברסלית ביותר, והחפה ביותר מקשיים. כאיוב המתאר את גדולת האלוהים בצל הפחד הגדול ממנו וההתעלמות והנידוי שהוא חש, כך גם אנשי המעמד מזכירים לאל את גדולתו, ומקווים שהקריאה הזאת לא תרגיז את האל או תעורר את חמתו עליהם. המפרשים מסבירים כי "כל יום שיש בו הלל, אין בו מעמד בשחרית, קרבן מוסף – אין בו בנעילה, קרבן עצים – אין בו במנחה" כיוון שקריאת ההלל וקורבן המוסף אינם מותירים זמן ל"מעמד". ואולם חוסר הזמן הוא רק הרובד החיצוני של עניין ביטול המעמד – המעמד מתבטל מכיוון שההלל, המוסף או קורבן העצים בצירוף המעמד יהוו עומס מיותר על התקשורת עם האל. ביטול המעמד צריך להיקרא אפוא מתוך ההיבט של מערכת היחסים שבין הקדוש ברוך הוא לציבור – אין להעמיס על האל חנופות-יתר, שכן התנהגותו ותגובתו יכולות להיות בלתי צפויות. עמדה פרשנית זו מאפשרת גם להבין את מיקומן של

³³ ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות כלי המקדש, פרק ו.

המשניות העוסקות באנשי המעמד בפרק ב. המשנה קובעת כי במצב של **תענית ציבור** ההתעצמות של מנהגי האבלות מחוץ למקדש היא בקצב מהיר יותר מאשר במקדש עצמו:

שלוש תעניות הראשונות אנשי משמר מתעניין ולא משלימין; ואנשי בית אב לא היו מתעניין כלל. שלוש שניות אנשי משמר מתעניין ומשלימין, ואנשי בית אב מתעניין ולא משלימין. שבע אחרונות אלו ואלו מתעניין ומשלימין (פרק ב, משנה ו).

הקרבה הפיסית של הכוהנים לאל (אך גם הקרבה המטפיזית של הכוהנים לאל) מחילה עליהם חוקי התעצמות שונים – הם צריכים להיזהר יותר כי הססמוגרף שלהם גורם לתנודות חדות יותר אצל האל המנדה. גם מבחינה פיזית, במקדש בירושלים, הנחשב למקום שבו תשומת לבו של האל גדולה יותר, יש להיזהר ולנהוג מנהגי אבלות מאוחר יותר מאשר בכל הארץ היות ששם יש אפקט מועצם לפנייה אל האל והוא יכול להרוס את מאמצי העם לפנות בהדרגתיות אל האל הכועס והמנדה. בראייה זו מובן מקומן של המשניות העוסקות במנהגי האבלות במקדש בנקודה זו במסכת – מן המקומות שהם רגישים פחות מבחינת התקשורת עם האל אל המקדש שבו אוזן האל כרויה ביותר. לכן, תמיד יהיה ניסיון לתקשר עם האל (באמצעות תענית) מחוץ למקדש לפני שהתענית תגיע למקדש, ובכל מקרה לא יתבצעו במקדש התעניות בצורתן החמורה ביותר. בכך המנודים מכריעים שאין לקחת סיכון ב"חדר העבודה הפרטי" של האל ויש להסב את תשומת לבו דווקא בחללים הציבוריים יותר. כלומר, אין עניינה של משנה זו הקלה על אנשי המשמר ואנשי בית האב האמונים על העבודה במקדש באותו פרק זמן בשנה שבו הוכרזה התענית, אלא עניינה דווקא בהחלה זהירה של התענית אצל אותם אנשים שפעולותיהם זוכות לתשומת לב מיוחדת מאת האל.

המסכת מסתיימת במשניות מפורסמות:

חמישה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז, וחמשה בתשעה באב. בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובטל התמיד והבקעה העיר ושרף אפסטמוס את התורה, והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר, משנכנס אב ממעטין בשמחה (משנה ו).

משנה זו עוסקת בהלכות תשעה באב והימים הסמוכים לו. משנה ח המסיימת את המסכת קובעת:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו... וכן הוא אומר: 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו'. 'ביום חתונתו' – זה מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' – זה בנין בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו אמן.

החוקרים רואים במשנה זו סיום "בדבר טוב"³⁴. הסיכום האופטימי של מסכת העוסקת בתענית הוא דבר במקומו, אך עדיין נותר לעמוד על המשמעות של "חמישה דברים אירעו את אבותינו"

³⁴ אפשטיין כותב: "ואפשר שרשב"ג (השני) הוא התנא האחרון ששנה מסכת זו, ולכן סיים בדברי תנחומים ואגדה". אפשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 46. לגבי "חתימה בדבר טוב" ראו יונה פרנקל, **מדרש ואגדה**, כרך ג, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 702-703.

כנגד "לא היו ימים טובים לישראל". שבעה-עשר בתמוז ותשעה באב הם אמנם ימי תענית, אך לא מובנת לאשורה המגמה בהפיכתם לימי פורענות – ממה נפשך, אם התענית היא עניין של תשובה וכפרה על צרה הבאה, בתשעה באב ובשבעה-עשר בתמוז התענית היא על צרות שהיו בעבר ולא על צרות עכשוויות. דווקא קריאת התענית כאמצעי להתמודד עם שתיקתו של האל והנידוי מצד מבהירה את הקשר של משנת "חמישה דברים" למסכת תענית. לאחר שהמשנה קבעה כללים בדבר התנהגות רגישה במקדש מחשש לתגובות בלתי צפויות מצד האל, היא ממשיכה וקובעת כי ישנם ימים שבהם כדאי להיזהר ולפעול ברגישות יתרה כי יש בהם אינדיקציות לכך שהאל נמצא ב"מצב רוח" נידוי (שבעה-עשר בתמוז ותשעה באב). בימים אלו צריך לחשוש יותר מהתפרצויות בלתי מבוקרות ולכן צריך להיזהר בתקשורת עם האל. משנה זו, העוסקת בהלכות הימים הצמודים לתשעה באב, משקפת את ההנחה שגם לקראת אותם ימים שבהם צפויה התפרצות של האל כדאי לנהוג ברגישות. לעומת זאת, משנת "לא היו ימים טובים" מונה ימים שבהם האל נמצא במצב רוח מקבל וחיובי דווקא (חמישה-עשר באב ויום הכיפורים). בימים אלו אפשר לנהוג בחופשיות רבה יותר בפנייה אל האל, בימים אלו מזכיר הציבור לאל את מקורו של הקשר בין עם ישראל לקדוש ברוך הוא ואת הרגשות העמוקים ביניהם – "ביום חתונתו – זה מתן תורה, וביום שמחת לבו – זה בנין בית המקדש".

ו. חוני המעגל

מעשה חוני המעגל (פרק ג, משנה ח) היווה מוקד להתעניינות של חוקרים במתח שיש בין דמותו ובין דמויות החכמים ועולמים.³⁵ לוי, בספרו על תענית הציבור, רואה בחסיד "מחולל הגשמים" מקבילה בספרות חז"ל לאיש הקדוש במזרח הביזנטי אשר היה "חי בשולי היישוב הן מבחינה ממשית והן מבחינה תודעתית וגילם ערכים רוחניים והתנהגותיים קיצוניים. האיש הקדוש היה כתובת לפניות על רקע אישי וכללי. לדמות החסיד הכפרי נקודות מגע עם תופעה זו".³⁶ בראי זה, לדעת לוי, יש לראות את תגובתו של שמעון בן שטח לחוני: "צריך את לנדות", היות ש"עוצמה זו של היחיד נתפשה כהתערבות בוטה בסדרי העולם".³⁷

כאן נשאלת השאלה: מה הקשר בין האיום בנידוי של שמעון בן שטח ובין מעשיו של חוני? כיצד ההתערבות הבוטה בסדרי עולם באה לידי מענה בנידויו של חוני? בתלמוד נחשב חוני כ"מי שהגיס דעתו כלפי מעלה".³⁸ במה גסה דעתו של חוני? במה הוא מזלזל? האם הזלזול נובע מעצם הפעלת מערכת הנסים של חוני? ואם כן, נשאלת השאלה שוב, מה הקשר בין חטאו של חוני ובין העונש שמדבר עליו ר' שמעון בן שטח – נידוי?

³⁵ ראו לוי (לעיל, הערה 4), עמ' 136-140 והמובאות שם. כמו כן ראו לדוגמה ישראל רוזנסון, 'מעשה חוני המעגל', **טללי אורות**, ד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 62, 66.

³⁶ לוי, שם, עמ' 139.

³⁷ שם.

³⁸ ברכות יט, ע"א: "ואמר רבי יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות בית דין מנדין על כבוד הרב, וכולן שנינו במשנתנו. אמר ליה רבי אלעזר: היכא? אמר ליה: לכי תשכח. נפק דק ואשכח תלת: המזלזל בנטילת ידיים, והמספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים, והמגיס דעתו כלפי מעלה...המגיס דעתו כלפי מעלה, מאי היא? דתנו, שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל: צריך אתה להתנדות..."

גם בנקודה זו יכולה המגמה של ראיית מסכת תענית כהשתקפות של תפיסתו העצמית של הציבור כמנודה להסביר את מעשה חוני. אצל חוני מתבטא המאמץ הכולל שיש במנהגי האבלות להביא את האל להשיג בעם ישראל ובמצבו, אך גם מתבטאת בו החריגה מכל כללי הנהל וההדרגתיות הקשורים בכך. הכללים נותנים מסגרת להסבת תשומת הלב של האל וכל חריגה מהם יכולה להביא לכעס בלתי נשלט של האל. ההעצמה ההדרגתית של מנהגי האבלות בתענית הציבור היא אפוא מתכוון להסבת תשומת הלב של האל הכועס מבלי לעורר את זעמו עלינו. האב המנדה, הכועס והקפדן, ייווכח כי העם, בנו, סובל, והוא יהיה חייב לשעות אליו ולהפסיק את התעלמותו. משום כך חריגתו של חוני מן הכללים היא מסוכנת ביותר, לא רק לו, אלא לכל הציבור. תגובתו של שמעון בן שטח מאששת הסבר זה. שמעון בן שטח מחליט שלא לנדות את חוני, מכיוון שהוא "מתחטא לפני המקום ... כבן שהוא מתחטא על אביו". אמנם חוני פעל במסגרת מערכת יחסים אחרת מזו שהוא, שמעון בן שטח, והציבור כולו מקיימים עם האל. אבל יש כאן עניין של "התחטאותו" של חוני (התפנקות, התחננות), היותו חביב על האל, ועל כן היותה של הסכנה משבירת הדגם ההתנהגותי של הציבור המנודה – פחותה. על-פי זה, האיום בנידויו של חוני איננו מקרי. משנת חוני היא משנה העוסקת בנידוי של הציבור על-ידי האל. חוני, שיכול היה להעמיק את הנידוי הזה במעשיו הפזיזים, מאוים בנידוי. יש כאן לא רק מידה כנגד מידה, אלא גם – ובעיקר – ההתנהגות המנדה של זה שהוא עצמו מנודה ומפוחד, דהיינו הקורבן הופך להיות מנדה. מעשהו של חוני מאשש בחריגותו את תבנית היחסים הנוכחת במסכת כולה – תבנית יחסים של אל מנדה ושל עם מפוחד ומנודה.³⁹

ז. במקום סיכום – ספר איוב מול מסכת תענית

כיצד צריך לנהוג אדם שמופעלת עליו שתיקה מנדה? מה יכול לעשות אדם שמתעלמים ממנו ושכתוצאה מכך הצרכים הבסיסיים שלו בשליטה, בהשתייכות, בערך עצמי ובקיום בעל משמעות נפגעים פגיעה אנושה?

תגובה אחת היא לעורר תגובה מן המנדה. זה, כמובן, יכול להיות קצת מסוכן אם ההתגרות היא כזאת שהמנודה פוגע במנדה מילולית או פיזית ... גם העלבות לא ישפרו את המצב ... או ניסיון להצחיק את המנדה אשר שולח אליו מסר כאילו הכעס שלו הוא טריביאלי ... תגובה אחרת יכולה להיות בנידוי מקביל של המנדה ... תגובה זו היא גם תגובה שאינה משפרת את המצב משום שאף אחד מן הצדדים איננו רוצה להיות זה

³⁹ "מעשה בימי רבי חלפתא ורבי חנניה בן תרדיון שעבר אחד לפני התיבה וגמר את הברכה כולה ולא ענו אחריו אמין" (פרק ב, משנה ה) – התנהגות זו של אי-עניית אמן אחרי הברכה אלא "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" ואחר כך גם האמירה של השמש "תקעו הכהנים תקעו" כאילו הם במקדש מביאה לביקורת של חכמים בסופה של המשנה. מקומו של המעשה כאן הוא משום היותו קשור באופן הדוק לראיית המקדש כמקום שבו יש קשר ישיר יותר אל האל ולכן יש צורך להיזהר ביותר בדרכי ההתקשרות עמו. רצון לשנות מן הסדר, בייחוד באותם הדברים המבטאים קרבה פיזית ומטפיזית אל האל, יכולים להביא לתגובה פתאומית ובלתי צפויה מן האל, ועל כן הם מאיימים על הציבור. בסיפור הזה מתבטאת גם הכמיהה של רבי חלפתא ורבי חנניה בן תרדיון בדור שלאחר החורבן לקיים תקשורת עם האל כאילו המקדש עדיין קיים. מעשה זה מאיים כמובן על הציבור המנודה והמפחד מהתפרצות.

שיישר ראשון. גם התגרות וגם גמול בנידוי, שתיהן מעניקות תחושה של שליטה למנדה – עובדה המסבירה מדוע הן כה נפוצות. אבל השליטה הזאת היא שליטה מדומה, שכן המחויבות לשתיקה היא שהופכת, מהר מאוד, להיות בעלת השליטה. ואז, מה נותר לעשות? היותה של השתיקה המנדה תזכורת מתמשכת להתעלמות מן המנודה, להיות המנודה 'מת מהלך', הופכת את עזיבת הנוכחות הפיזית של המנדה לדרך הפעולה הטובה ביותר. הפרידה הפיזית מן המנדה מאפשרת לשני הצדדים לחשוב על הבעיה מבלי להיות נתונים בתוך תבנית ההתעלמות והנידוי.⁴⁰

אלא שכאשר המנדה הוא הקדוש ברוך הוא, הפרידה הפיזית ממנו היא עניין בלתי אפשרי לאדם מאמין. התעקשותו של איוב להביא את האל לדבר עמו בולטת על רקע התבנית המורבידית של מסכת תענית. מנהגי האבלות הנוהגים על-ידי הציבור מבטאים פחד ואימה מפני האל המנדה ורצון להמשיך את הסטטוס קוו של הנידוי עד כמה שאפשר למרות הבעייתיות הרבה העולה ממנו. איוב, לעומת זאת, מתעקש בכל כוחו לשבור את השתיקה המנדה של האל. איוב איננו מקבל את התעלמותו של האל והוא רוצה להבין מדוע הוא זכה ליחס כפי שזכה. מצד אחד, איוב עומד על הבדלי הכוחות בינו ובין האל ועל גדולתו של האל, אבל מן הצד האחר הוא מסרב לראות בצרות שניחתו עליו כתב האשמה. שלא כמו הציבור במסכת תענית, איוב איננו נותן לאל המנדה לקבוע את הכללים של הנידוי אלא הוא נוטל את השליטה לידי באמצעות התוויית סדר יום חדש ליחסים ביניהם עד שתגיע תגובה מן האל. תשובת האל בפרקי הספר האחרונים מאכזבת.⁴¹ האל איננו מסביר לאיוב על מה ולמה באו עליו הצרות. תשובה זו יש בה משום נחמה לאיוב לא בגלל תוכנה אלא בגלל העובדה שהאל פנה אליו וחדל מן השתיקה המנדה שלו. ואולם מערכת היחסים בין האל לאיוב לא תשוב להיות כבראשונה. איוב ששפתו הזורמת ונאומיו הארוכים העידו על רצונו הרב לשוחח עם האל – איוב זה עונה לאל בקצרה :

הן קלתי מה אשיבך, ידי שמת לי כמו פי, אחת דברתי ולא אענה ושתים ולא אוסיף (מ, ד-ה).

איוב שמח על הפסקת הנידוי כלפיו, אך תשובתו של האל מבהירה לאיוב כי כמיהתו למערכת יחסים שקופה עם האל היא תקוות שווא. תשובתו הלקונית מבטאת את ההבנה הזאת – לא עוד תפיסה של האל כקרוב אלא הבנה כי האל הוא אכן רחוק, ובלתי אפשרי להגיע עמו לקרבה אמיתית. אכזבה זו עומדת בניגוד לאופטימיות הרבה שבסופה של מסכת תענית. במסכת תענית,

⁴⁰ ראו ויליאמס (לעיל, הערה 18), עמ' 255-256.

⁴¹ ישעיהו ליבוביץ נוקט עמדה מיימונית בעניין הזה: "התשובה ששם מחבר ספר איוב בפי אלוהים בשלושת הפרקים האחרונים נראית תשובה שאינה לעניין: אין היא עונה על שאלת 'החכמה מאין תמצא', אין היא מתייחסת לבעיית המשפט והצדק, הדין והחסד, הגמול והעונש. כל העניינים האלה אינם נזכרים בתשובת אלוהים לאיוב. תחת זאת התשובה מציגה את המציאות הטבעית בלי לנמק אותה, את היש' כמות שהוא ללא שיפוט על היש' הזה. היא מציגה את העולם הקוסמי והארצי ... תשובת אלוהים היא שהמציאות הזאת היא-היא השגחת הבורא – וזה מה שמספק את איוב ... השגחה זו מתגלמת במציאות הטבעית עצמה, ואין היא נועדת ומכוונת למטרה מסוימת במציאות, אף לא לצרכיו ומשאלותיו של איוב" (ישעיהו ליבוביץ, **חמישה ספרי אמונה**, ירושלים 1995, עמ' 29, 34-35). לסיכום בהיר של הגישות בנוגע לתשובת אלוהים לאיוב ראו Katharine J. Dell,

The Book of Job as Sceptical Literature, Berlin 1991, pp. 35-44

שהיחסים בה בין הציבור לאל הם יחסי נידוי בעייתיים, עדיין יש תחושה של תקווה ורצון להגעה ליחסי קרבה ושקיפות עם האל כמו ביום החתונה – יום מתן תורה בהר סיני. שלא כאיוב, שדבריו מביעים ויתור על העושר שיש במערכת יחסים קרובה מתוך הבנה שאין לכוון מערכת יחסים כזו עם האל, מסכת תענית מביעה תקווה שיחסים כאלה אפשריים.